

کارکرد دوگانه رنگ سیاه در عرفان اسلامی

¹ مصطفی سالاری

² معصومه بخشی زاده

³ بهروز رومیانی

چکیده

رنگ سیاه، رنگی شناخته شده و مرموز در عرفان اسلامی است که کارکردی دوگانه در عرفان اسلامی دارد. با توجه به این که در پیشینه فرهنگی ایرانیان و در دین مبین اسلام، رنگ سیاه به عنوان رنگ ظلمت و اهریمن محسوب می شود، می توان نمودی از ظلمانیت رنگ را در عرفان اسلامی مشاهده کرد. با این حال، بخشی از کارکرد رنگ سیاه در عرفان اسلامی، دقیقاً در نقطه مقابل کارکرد اول قرار می گیرد. رنگ سیاه، در برخی از متون عرفانی، نمایانگر تقدس، الوهیت و ذات حق می باشد. این رویه، ظاهراً متأثر از نفوذ آراء یزیدی ها در عرفان اسلامی است. یزیدیه، از فرقه های عرفانی خاصی است که عقاید منحصر به فردی دارد. نگرشی که تأثیر گسترده ای به ویژه از نظر تغییر معنای نمادین رنگ سیاه به وجود آورده است.

کلید واژه: صلح کل، وسعت مشرب، پلورالیسم دینی، سبک هندی.

1- عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان
m.salari11@yahoo.com

2- دانشجوی دوره دکتری دانشگاه فردوسی مشهد
Masoomeh.bakhshizadeh@yahoo.com

3- عضو هیأت علمی گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان.
bromiani@yahoo.com

تاریخ پذیرش

92/6/4

تاریخ دریافت

91/10/27

مقدمه

عرفان اسلامی، جریانی فکری - عقیدتی است که بخش عمده‌ای از ادبیات پارسی را به خود اختصاص داده است. گستره نفوذ آن، از قرون نخستین اسلامی تا هم اکنون می‌باشد. همچنان فرقه‌ها و سلسله‌های عرفانی به فعالیت فرهنگی - مذهبی خود ادامه می‌دهند و با داعیه نجات انسان و تعالی او، به تربیت شاگردان مبادرت می‌ورزند. با توجه به ارتباط تنگاتنگ عرفان و ادبیات، این فعالیت گسترده که البته بر اساس اصول و مبانی مشخص و منحصر به سلسله و مسلک عرفانی صورت می‌پذیرد، تأثیرات گسترده‌ای را بر تولیدات ادبی پارسی نهاده است.

عمده‌ترین تأثیر را می‌توان در تغییرات گسترده‌ای جستجو کرد که در نهایت موجب تحول سبک در ادب پارسی گردید؛ توضیح اینکه در پی ورود افکار عرفانی که توأم بود با تحول در نحوه سرایش شعر و نگارش متن با الگوپذیری از جریان ساده‌نویسی که از اصول اندیشه عرفا بود، سبک خراسانی، جای خود را به سبک عراقی داد. این رویداد، عامل تغییرات وسیعی در حوزه ادبی گردید. اصولاً تغییر شرایط فکری، فرهنگی و مذهبی همواره عامل بروز تغییرات ملموس و غیرملموس در ادب پارسی گردیده است. گسترده‌ترین نمود این فرآیند را می‌توان در حیطة نمادها مشاهده نمود. البته باید به این نکته توجه داشت که نمادپردازی در زبان و ادب پارسی، گونه‌های خاص و متفاوتی را تجربه کرده است. بسته به اینکه متن ادبی، وابسته به کدام مکتب و جنبش فکری - هنری باشد، نمادهای متفاوتی به کار رفته است؛ به عنوان مثال، نمادهای خاصی در عرفان اسلامی به کار رفته که در سایر گونه‌های ادبی کاربرد مشخص و معناداری نداشته است. همچنین می‌توان شاهد کاربرد نمادهای ویژه شعر و ادب معاصر در شعر نو بود. علاوه بر این، برخی از نمادها هستند که در هر دوره و مکتبی به کار رفته‌اند. یکی از نمادپردازی‌های قابل توجه در عرفان اسلامی که اتفاقاً در سایر مذاهب و مکاتب فکری نیز مورد توجه قرار گرفته است، نمادپردازی رنگ‌ها است.

2-1- کاربرد نمادین رنگ‌ها

همان‌گونه که متذکر شدیم، بخشی از نمادهای به کاررفته در عرفان اسلامی، در سایر مکاتب و مذاهب نیز مورد استفاده قرار گرفته شده و از این رو دارای پیشینه ارزشمندی

بوده‌اند. مهمترین نماد مشترک میان مذاهب و مکاتب، نماد رنگ می‌باشد. این نماد که از پذیرشی جهانی برخوردار است، دارای تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از نظرگاه علوم و آیین‌ها می‌باشد: «نمادپردازی رنگ، یکی از جهانی‌ترین انواع نمادها است و در آیین‌های عشای ربانی، تبارشناسی کیمیاگری و ادبیات، آگاهانه به کار گرفته شده است. در زمینه‌ی معنای رنگ، نکات چندی را باید مورد توجه قرار داد. پاره‌ای از این نکته‌ها چنین است: نخست، با طبقه‌بندی ظاهری، که دانشمندان علوم بصری و روانشناسان تجربی از رنگ داشته‌اند، آغاز می‌کنیم. گروه اول، شامل رنگ‌های گرم و پیش‌رونده‌ای است که به روند جذب، فعالیت و شدت ارتباط می‌یابند (سرخ، نارنجی، زرد و تا حدودی سپید)، گروه دوم، در برگیرنده رنگ‌های سرد و انزواطلبانه است که مربوط به جریان‌های منفی، سست و ناسازگارند (آبی، نیلی، بنفش و تا حدودی سیاه)؛ سبز رنگ میانه و رنگی انتقالی است که دو گروه را به هم می‌پیوندد. سپس به کاربردهایی دقیق‌تر می‌رسیم که رنگ را در زمینه طرح‌هایی حاوی نشانه‌ها قرار می‌دهد. ترتیب پی‌درپی طیف رنگ‌ها، اساسی و دربرگیرنده‌ی همان انواع محدود تعریف شده مشخص و منظم رنگ‌هاست (هرچند در پاره‌ای حالات، معنایی انتزاعی دارد) (سرلو، 1388: 3-432)

نمادها عمدتاً دارای ریشه‌های اندیشگانی و فرهنگی هستند. به این معنی که معمولاً منبع الهام یا استنباط خاصی برای نمادها وجود دارد. در مورد رنگ‌ها، منابع و روابط سه‌گانه‌ای بدین شرح در نظر گرفته شده است: «نمادپردازی رنگ، معمولاً از یکی از منابع زیر گرفته می‌شود:

(1) ویژگی موروثی هر رنگ که همانند یک حقیقت عینی به طور مستقیم مشاهده و ادراک می‌شود.

(2) رابطه یک رنگ و نماد سیاره‌ای که بدان وابسته است.

(3) ارتباط‌هایی که به طور کلی، از دیدگاه دریافته‌های منطقی ابتدایی یا بدوی وجود داشته است.» (همان: 1388: 433)

خاصیت جهان شمولی رنگ‌ها، تحت تأثیر شرایط فرهنگی، دستخوش تحولات و تغییراتی می‌شود که محققان را مجبور به بررسی رنگ‌ها با توجه به فرهنگ‌ها و موقعیت‌های خاص جغرافیایی می‌کند: «اولین خاصیت نمادین رنگ‌ها در فراگیری و جهان گستری آن است، نه فقط جهان گستری جغرافیایی، بل در تمام سطوح موجودیت و

شناخت، از جمله کیهان شناسی، روانشناسی علم باطن و غیره. تفاسیر رنگها ممکن است تغییر کنند. مثلاً سرخ ممکن است معانی مختلف بر حسب موقعیت فرهنگی محل پیدا کند؛ مع هذا رنگها همواره و همه جا چون پشتیبان تفکر نمادین باقی می ماند. (شوالیه، 1388: 344/2) این فرآیند در سطحی کلی، به وجود آورنده چندمعنایی رنگها می شود.

چند معنایی رنگها

کاربرد رنگ در معنای نمادین، در انحصار هیچ کدام از فرهنگها و مکاتب فکری نیست. تقریباً تمام جنبشهای فکری و مذاهب، گونه‌ای خاص و منحصر بفرد از نمادپردازی رنگ را به کار گرفته‌اند. این فرآیند بیش از هر چیز مرهون معناپذیری گسترده رنگها است. اصولاً رنگها دارای معنای محدودی نیستند؛ چراکه در هر فرهنگ، می توان معنای خاصی را برای آنها جستجو کرد: «رنگها در هر تمدن و فرهنگ، معنای رمزی خاص و عدیده ای دارند؛ ولی می توان میان آن معنای کلاً متفاوت، تناظرات و تطابقاتی عمومی یافت.» (ستاری، 1386: 33) اگر چه بخش دوم سخنان ستاری، غیر قابل پذیرش است، چراکه گستردگی فرهنگها به حدی است که نمی توان حتی در فرهنگهای همجوار نیز تطابقاتی را ارائه کرد؛ اما بخش اول، یعنی بهره‌مندی رنگها از معنای رمزی در میان تمدنهای گوناگون، قابل اثبات است. از آن جمله است: «رنگ آبی برای یک مسیحی یاد آور پاکی و تقدس حضرت مریم است.» (نیکوبخت، 1387: 187) رنگ مقدس هندوها، زرد است: «هندوان رنگ زرد را به دلیل آن که یادآور بوداست، مقدس می‌شمرند و آن رنگ را نماد مقدسات خود می‌دانند.» (همان: 7-186) و از آن مسلمانان، سپید: «بدان که رنگ بیاض دلیل اسلام و ایمان و توحید است و سواد، ضد اوست و دلیل کفر و شرک و شک است.» (جامی، 1373: 33) احتمالاً با توجه به چنین دیدگاهی است که در عهد مغول، برای مسلمانان، خرگاه سپید به نشانه اسلام، برپا می‌کردند (جوینی، 1384: 1/253)، گرچه بناکتی این رنگ را از رنگهای نمادین مغول نیز معرفی می‌کند (بناکتی، 1367: 378)؛ اما این نمادها از ثبات دائمی برخوردار نبوده اند. چنانکه مثلاً از صفت "دین سیاه" نیز برای اسلام استفاده شده است (ستاری، 1386: 34) و این همان نکته ای است که ابهام ناگشوده‌ای را در ادب پارسی به وجود آورده است.

استفاده از رنگ در ادب پارسی عموماً جهت ارائه نمادین مفهومی خاص بوده است. مشخص کردن حد و مرز ثابتی برای تعیین قطعیت معنای رنگ، قطعاً دشوار خواهد بود چرا که رنگ‌ها، محکوم به تأثیرپذیری از شرایط اجتماعی - فرهنگی هستند.

اعتقادات حاکم در میان فرقه‌ها، جنبش‌ها و حتی توده مردم، عامل تحول بنیادین در معنای رمزی رنگ می‌شود؛ مثلاً در مورد رنگ سفید که از نظر معنوی، نور سفید، تابش الهی کیهان است و رمز آگاهی است. (رولاند، 1378: 130) و همواره دارای خاصیت نورانی بوده است. (شهامت، 1380: 42) معنای دیگری مبنی بر گرایش آن به سمت مفاهیم ظلمت در نظر گرفته اند. اسماعیل پور، در اشاره به معنی نمادین رنگ سپید می‌نویسد: «جنبه مثبت آن روشنایی، پاکی، قداست، معصومیت و بی‌زمانی است با جنبه منفی‌اش نمایانگر مرگ، وحشت، عناصر فوق طبیعی، نفوذ ناپذیری گیتی است.» (اسماعیل پور، 1377: 22) شاید از همین روست که این رنگ را هم در مراسم مرگ و هم در مراسم نوزایی، مشاهده می‌کنیم: «رنگ سفید که رنگ معصومیت و پاکدامنی و بیگناهی است، با امور و اعمال قدسی مناسبت داشت؛ و چون هر رازآموزی، مورث طهارت و پاکی است، سفید، رنگ کسانی است که با برگزاری آئین‌هایی "دوباره زاده شده اند"، و نیز بر سبیل تمثیل، رنگ "ارواح" (مردگان) و "جانها" ست.

مراسم سوگواری پیش از آنکه با جامه‌های سیاه صورت گیرد، با جامه‌های سفید برگزار می‌شد، زیرا مرگ، به معنای آشنایی با رازها و اسرار سترگ بود و رنگ سفید، رنگ رستگاران و سعادت‌مندان در عقبی و آخرت به شمار می‌رفت.» (ستاری، 1386: 4-33)

این جنبه دوگانه را به وضوح می‌توان در متون ادبی مشاهده کرد. از یک سو، دیوسپید که نماد اهریمن محسوب می‌شود، بهره‌ای از این رنگ دارد و از دیگر سو، سفید رنگی است نورانی که از جنبه قداستی جهانی برخوردار است. این خصیصه در مورد رنگ سیاه نیز اعمال شده است. در حالی که رنگ سیاه ایجاد کدورت روحی می‌کند و سیاه رنگ ظلمت محسوب می‌شود. (پلی، 1371: 284) همزمان، به عنوان نماد نور نیز شناخته می‌شود. در گذشته ادبی پارسیان، این دوگانگی وجود دارد. رنگ سیاه، رنگ پدیده‌های اهریمنی است: «اژدها، پدیده‌ای اهریمنی است، بنا بر این در ذهن داستان پردازان اساطیر، پیوسته پلید و زشت و سیاه تصور شده است.» (رستگار فسایی، 1379: 125)

نظامی در شرف‌نامه، در وصف اژدها می‌نویسد:

سیاه اژدهایی که از هیچ بوم نیامد چو او تند شیری به روم
(نظامی، 1363: 370)

و در عین حال، جامهٔ پشوتن و یارانش، که در حکم منجی متجلی می‌شوند، سیاه است: "پشوتن گشتاسپان با یک هزار شاگرد که قبای سمور سیاه دارند..." (دینکرد، کتاب 9، بخش 15: بند 11) قطعاً این نوشته خوانندهٔ کنجکاو را در مورد سیاه پوشی حلاج، به تردید خواهد افکند. ظاهراً به روایت عطار، حلاج در بازگشت از کشمیر، سیاه جامه بوده است: «منصور حلاج از کشمیر می‌آمد، قبایی سیاه پوشیده و دو سگ سیاه در دست» (عطار، 1370: 85). کاربرد دوگانه رنگ سیاه، بیش از هر مکتب و نهضت ادبی در عرفان اسلامی ملاحظه می‌شود.

3- کارکرد دوگانه رنگ سیاه در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی، رنگ سیاه نیز دو جنبه کاملاً متضاد دارد. در برخی متون سیاهی و تیرگی نماد کدورت و دل‌بستگی است و در برخی دیگر نمادی از وارستگی و صیقلی. این به معنای عدم قطعیت معنای نمادین رنگ سیاه نیست؛ بلکه باید این نکته را در نظر گرفت که استفاده از رنگ سیاه به عنوان نمادی برای بیان تیرگی و تباهی، همواره به صورتی منظم و تبعیت شده در یک فرقه یا یک دوره ملاحظه می‌شود.

3-1- کارکرد منفی رنگ سیاه

استفاده از رنگ سیاه، برای بیان مفهومی ناخوشایند و شیطانی، امری است که مکرر در عرفان اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است. این مسئله‌ای است که با مفهوم ظلمت که مفهومی ناخوشایند در عرفان محسوب می‌شود، قرابت برقرار کرده و در موارد بسیاری جای‌گزین آن گردیده است. در حقیقت، سیاهی در کارکرد منفی خود، بیانگر ظلمانیت است: «ظلمت شباهت به رنگ سیاه دارد» (ابن عربی، 1383: 167/3)؛ همان‌گونه که کاربرد نمادین این رنگ در معنای مثبت، مبین نورانیت است.

شمس تبریزی، ارواح کفار را به سیاهی منسوب می‌کند: «آری قومی در شک مانده‌اند، قومی در یقین مانده‌اند. می‌گوئی این مرتبهٔ قومی است، حلاج در شک رفت، قومی میان شک و یقین. ارواح الشهداء فی حواصل طیر خضر، ارواح المؤمنین فی حواصل طیر بیض، ارواح الاطفال فی حواصل عصافیر، ارواح الکفار فی حواصل طیر سود.» (شمس

تبریزی، 1369: 77) کاشانی، سیاه را مناسب حال کسی می‌داند که در ظلمت نفس، فرو رفته است: «رنگ سیاه مناسب حال کسی است که در ظلمات نفس منغم و منغمس بود» (عزالدین کاشانی، 1387: 15) البته اشاره به سیاهی و ظلمانیت نفس، پیش از او، در نوشته‌های نجم کبری نیز ملاحظه می‌شود: «و اعلم أن للنفس الأماره فی المشاهده و هی دائره کبیره تطلع من قدامک مسوده كأنما قیر» (نجم کبری، بی تا: 26) و به اعتقاد باخرزی، سیاه به عنوان رنگ جامه، نماد بدایت سلوک و عدم وصول به کمال است: «اگر در شهود تجلی جمالی است، لباس او باید که سیاه و خشن و غلیظ باشد.» (باخرزی، 1370: 37)

کاربرد رنگ سیاه در معنای منفی، مسئله‌ای نیست که به عرفان اسلامی ختم شود. این رویه، متأثر از دو بن مایه فرهنگی کهن‌تر؛ یعنی فرهنگ ایرانی که در بر دارنده اندیشه و مذاهب گسترده ایرانی است و اندیشه اسلامی که برخاسته از قرآن، معارف و احادیث است، می‌باشد.

3-1-1- ریشه ایرانی کارکرد منفی رنگ سیاه

در فرهنگ و اندیشه ایرانی، همواره رنگ سیاه بیانگر نمودی اهریمنی و ظلمانی بوده است. مهمترین نمود این رنگ را در انتساب آن به اهریمن، جهان ساخته او و مظاهرش در گیتی اختصاص دارد: «اهریمن از تاریکی مادی آن آفرینش خویش را فراز ساخت. بدان تن سیاه خاکستری شایسته جهان تاریکی، تبهکاری که بزه آئین‌ترین خرفستر است.» (فرنبرگ دادگی، 1369: 36) البته این مسئله دور از انتظاری نیست؛ چرا که آن چه عمدتاً در انتساب به فرهنگ ایرانی؛ به ویژه در تقابل با فرهنگ اسلامی مورد استناد قرار می‌گیرد، بخش اساطیری فرهنگ ایرانی است و در اساطیر اکثر ملل، سیاه رنگی شیطانی و ناخوشایند محسوب می‌شود.» (کوپر، 1380: 172)

3-1-2- ریشه اسلامی کارکرد منفی رنگ سیاه

کارکرد منفی نمادین رنگ سیاه در اندیشه اسلامی را می‌توان از دو حیطه مورد بررسی قرار داد. ابتدا با استناد به آیات قرآن و پس از آن با توجه به احادیث و روایاتی که از جانب بزرگان اسلام روایت گردیده است.

در قرآن که کتاب آسمانی دین اسلام است، شاهد انتساب سیاهی به گنهکاران و کافران هستیم: «فلما رأوه زلفه سیئت وجوه الذین کفروا و قیل هذا الذی کنتم به تدعون» (ملک: 27)؛ علاوه بر این، در احادیث نیز به ناخوشایند بودن این رنگ اشاره شده است؛ به عنوان مثال، امام علی (ع)، رنگ سیاه را رنگ فرعون می‌داند. (میر غفوری، 1373: 746)

این نگرش که بر اساس آیات بیشمار قرآن و احادیث و اقوال موجود از بزرگان مذهبی بر جای مانده، نشان می‌دهد که رنگ سیاه، رنگی ناخوشایند و ناخجسته در فرهنگ اسلامی است.

3-2- کارکرد مثبت رنگ سیاه

در عرفان اسلامی، کارکردی منحصر بفرد در رابطه با رنگ سیاه ملاحظه می‌شود که مبین جنبه نورانی رنگ سیاه است. به عنوان مثال، صفی الدین اردبیلی، سیاهی را بالاترین رنگی می‌داند که در سلوک بر سالک می‌تابد: «از انوار که بر طالب مشعشع می‌شود رنگی دیگر بالای سیاهی نباشد و آن نور انوار را فقر گویند.» (ابن بزاز، 1329: 679) و باخرزی، در تناقضی آشکار با سخنان پیشین خود که سیاه را رنگ بدایت سلوک می‌دانست، می‌گوید: «سیاه لایق‌ترین رنگ برای سالک است و نمادی است از استهلاک جمله رنگ‌ها» (باخرزی، 1370: 38).

عطار از سالک می‌خواهد تا سیاه بپوشد و به سلوک بپردازد:

سیه‌پوش خلافت شو چو آدم سفر در سینه خود کن چو عالم
(عطار، 1387: 282)

نجم رازی، سیاه را مختص به نور جلال دانسته است: «گاه بود که نور جلال صفات ظلمانی صرف بود و عقل چگونه فهم کند نور ظلمانی را که عقل الجمع بین الضدین محال شناسد. و اگر فهم تواند کردن، اشارت خواجه علیه السلام می‌فرماید که دوزخ را چندین هزار سال می‌تافتند 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؟ اما صفات جلال، چون در مقام فناء الفنا، صولت هیبت الوهیت و سطوت عظمت دیمومیت آشکار کند، نوری سیاه مغنی مبقی ممیت و محیی مشاهده شود که شکست طلسم اعظم و رفع رسوم مبهم از طلوع او پیدا گردد.» (نجم رازی، 1387: 308-)

307) اما شبستری، پا را از این فراتر نهاده و سیاه را از خصوصیات خداوند می‌داند و لاهیجی در تبیین آن می‌نویسد:

«سیاهی گر بدانی نور ذات است به تاریکی درون آب حیات است سیاهی و تاریکی به یک معنی است؛ یعنی سیاهی که در مراتب مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده بصیرت سالک می‌آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، تاریکی در بصر بصیرت او پیدا آمده و در درون آن تاریکی نور ذات که مقتضی فناست، آب بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است.» (لاهیجی، 1383: 84) لاهیجی، در ادامه، واقعه‌ای را که مدعی است برای خودش روی داده است، نقل کرده که ضمن آن، مجدداً نور سیاه را مربوط به مرتبه فنا می‌داند: «دیدم که 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 انوارم و از غایت ذوق و حضور، شیدا و بیخودم. به یک بار دیدم که همه عالم را نور سیاه فرو گرفت 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. بعد از آن به خود آمدم.» (همان: 84) و شاید از همین روست که میان مقام فقر، فنا و سیاهی، ارتباط برقرار کرده است: «در اصطلاح صوفیه «فقر» عبارت از فنا فی الله است و اتحاد قطره

هفتمین وادی فقر است و فنا بعد از این روی روش نبود ترا
در کشش افتی روش گم گرددت گر بود یک قطره قلزم گرددت
و آنچه که فرموده اند که: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» عبارت از آن است که سالک، بالکلیه فانی فی الله شود» (لاهیجی، 1383: 87)

مجموع این نظرات، قطعاً دوگانگی غیر قابل اتحادی را در فضای نمادین عرفان اسلامی به وجود خواهد آورد که می‌تواند حتی مخاطب را به جانب برداشت خاصی از این رنگ، رهنمون کند. برداشتی که مخاطب را متقاعد خواهد کرد که ثبات و معنای خاصی برای این رنگ، لحاظ نشده است.

عمده تناقضی که در این رنگ دیده می‌شود، به تأثیر پذیری عرفای ایرانی از "یزیدیان" مربوط می‌شود. آن‌ها به تقدس رنگ سیاه باور داشتند و آن را رنگی الهی محسوب می‌کردند. تعلق خاطر یزیدی‌ها به رنگ سیاه تأثیر فوق العاده‌ای بر عرفان اسلامی نهاده است. تا آنجا

که به عنوان رنگی که رمز خداوند است، معرفی و استفاده شد. سیاه و سیاه پرستی، بخشی از عرفان اسلامی را تحت تأثیر قرار داد و همچنین به آثار دوره خاصی از عرفان اسلامی هویت خاصی اعطا کرد. این تأثیرپذیری تا بدان جا ادامه یافت که عرفا نیز به مانند یزیدیان، ارجحیت را در میان رنگ‌ها به رنگ سیاه داده و آن را به عنوان نمادی برای کمال استفاده کرده‌اند.

3-2-1- رنگ کمال در عرفان اسلامی

نماد کمال در عرفان از مهمترین موارد ابهام در سمبولیسم رنگ است. در حالی که در لمعات عراقی و در مرآت العشاق، نور سبز، نماد کمال معرفی شده است (نقل: نوربخش، 1373: 245/4)، مولوی در مثنوی رنگ زرد را نشان کمال می‌داند (مولوی، 1383: 2056/5) و در میان پیروان مکتب یزیدیه، رنگ "سیاه"، جانشین مفهوم کمال می‌شود. شایان ذکر است، از آن جا که در آخرین مرحله کمال، سالک به نور حقیقی دست می‌یابد، بنابراین سمبل کمال و نور، به وحدت می‌رسند. این فرآیند را می‌توان در مورد رنگ سپید نیز مشاهده کرد. سالک خرقه سپید را به علامت پاک شدن از تمام کدورت‌ها و ظلمت‌ها، بر تن می‌کند: «جامه سپید لایق حال مشایخ است که به کل از کدورت نفس خلاص یافته باشند.» (باخرزی، 1370: 152) کاشانی، نور سپید را با نور محمدیه یا نور نخستین یکی دانسته و معتقد است که انتساب هر روشنی به سپیدی، امری طبیعی است: «چنان که کلام مجید، بدین ناطق است در قول او: الدرہ البیضاء هی العقل الاول، به قول حضرت که می‌فرماید: "اول ما خلق الله دره البیضاء و اول ما خلق الله العقل" اهل تحقیق دانند و بینند که عقول و ارواح و نفوس را در آن عالم، یعنی مثال، لونی نیست. لیکن از این جهت دره البیضاء گویند از آن که آنچه روشن است، آن را به سفیدی نسبت دهند و آن چه تاریک باشد به سیاهی» (عبدالرزاق کاشانی، 1376: 96) این نور، نماد کمال نیز محسوب می‌شود؛ به این معنی که در نهایت سلوک، سالک به کمال می‌رسد و قرار گرفتن نور سپید در پایان راه، نشان از کامل شدن نمادین سالک به واسطه نور سپید است. آن چه از این بحث، استنتاج می‌شود این است که در ورای معانی ظاهری، دو سمبل نور سیاه و نور سفید و حتی نور سبز که در برخی متون، نماد نور نهایی یا کمال است، شباهت ساختاری انکارناپذیری است که ما را متقاعد می‌کند که انوار را بر اساس دیدگاه‌های متأثر از هر

اندیشه، به صورت جداگانه بررسی کرده و در تطبیق نهایی، اشتراکات معنایی آن‌ها را مورد بررسی قرار دهیم. این انوار رنگی، در بسیاری از جهات با هم شباهت دارند، بخصوص این که همه نماد کمال محسوب می‌شوند؛ اما این به معنای همسانی رنگ‌ها نیست؛ بلکه ریشه در مشابهت کارکرد نمادها دارد، نمادهایی که در عین مغایرت ظاهری، مزین به مشابهت عملکرد هستند. همچنان که می‌توان در پاره‌ای از مواقع، البته نه به صورت فراگیر، نمادها و رنگ‌های دیگری را جایگزین آن‌ها کرد. از همین رو است که در برهه‌ای از زمان، رنگ سیاه، جانشین رنگ سبز در سلسله مراتب انوار رنگی می‌گردد و به عنوان نور پایانی یا کمال مطرح می‌شود. توضیح این فرآیند را با معرفی انوار رنگی از دیدگاه نجم رازی آغاز می‌کنیم. او که از شاگردان نجم کبری، مبدع نظریه انوار رنگی در عرفان اسلامی است، ترتیب خاصی را برای انواری که سالک مشاهده می‌کند، بیان کرده است. این انوار عبارتند از: «و اما الوان انوار، در هر مقام آن انوار که مشاهده افتد رنگی دیگر دارد بحسب آن مقام، چنانکه در مقام لوامگی نفس نوری ازرق پدید آید، و آن از امتزاج نور روح بود با نور ذکر با ظلمت نفس، از ضیای روح و ظلمت نفس نوری ازرق تولد کند، و چون ظلمت نفس کمتر شود و نور روح زیادت گردد نوری سرخ مشاهده شود، و چون نور روح غلبه گیرد نوری زرد پدید آید، و چون ظلمت نفس نماید نوری سپید پدید 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.» (نجم رازی، 1387: 306) علاءالدوله سمنانی، دیگر شاگرد نجم کبری، این نظریه را در رساله نوریه خود بیان کرده است: «چون وجود ملطخ بلقلمات حظوظی و ملوث بقاذورات معاصی بکلی سوخته گشت و سبب آتش ذکر فنا حاصل آید نور نفس به ظهور آید و پرده او کبود و خوش رنگ باشد. و بعد از آن نور دل طلوع کند و پرده او سرخ و عقیق رنگ باشد. سالک را از دیدن آن نور ذوقی عظیم به دل رسد و استقامت در سلوک پدید آید. بعد از آن نور سر پرتو اندازد و پرده او سفید باشد. و در این مقام علی لذتی کشف شدن گیرد. بعد از آن نور انسی اشراق کند و پرده وی زرد باشد بغایت خوش آینده؛ از دیدن او نفس ضعیف شود و دل قوی گردد. بعد از آن نور خفی، که روح القدس اشارت بدوست، در تجلی آید و پرده او سیاه باشد، و سیاهی بغایت صافی و عظیم با هیبت، گاه باشد که از خوف دیدن این پرده سیاه سالک فانی شود و ریشه بر وجود او افتد... چون او داد این مقام داده باشد، نور مطلق که صفت حضرت حق است منزّه از حلول و اتحاد، و

مقدس از اتصال و انفضال متجلی شود و پرده او سبز باشد، و آن سبزی علامت حیات شجره وجود باشد. و تجلی، نور مطلق جز در بهشت ممکن نباشد.» (الیاس، 1375: 8-9)

این رویه در آثار شاگردان سلسله ذهبیه، با تحولی اساسی مطرح شده است؛ به این معنی که رنگ سیاه به عنوان آخرین نور بر سالک ظاهر می‌شود. فرآیندی که پیش از این با رنگ سبز در مکتب کبرویه نمایانده می‌شد. از آن جا که سلسله ذهبیه، مستقیماً از مکتب کبرویه منشعب می‌شود و چشم‌داشت تأثیرپذیری ذهبی‌ها در زمینه رؤیت انوار رنگی به عنوان یکی از برجسته‌ترین خصوصیات فکری کبروی‌ها منطقی به نظر می‌رسد و عدم پیروی، خود گویای تحولی اساسی است، نقش یزیدی‌ها و تأثیر آن‌ها بر عرفان اسلامی بیش از پیش نمایان می‌شود. (رک: شهود انوار رنگی در سلسله ذهبیه، همایش ملی عرفان و تصوف شیعی)

در بسیاری از متون عرفانی تألیف شده توسط شاگردان سلسله ذهبیه به انوار رنگی اشاره شده است، با این تفاوت فاحش که ذهبی‌ها، مسئله انوار را به مانند کبروی‌ها بسط نداده و به گونه‌ای مجمل ارائه داده‌اند؛ مثلاً راز شیرازی در قوائم الانوار تنها به ذکر نور آغازین و نور پایانی کفایت می‌کند، نور سبز به عنوان نور آغازین: «چون نور تجلی آثاری که سبز است و اول تجلی است که بر باطن انسان می‌شود مثل اول گیاه که از زمین می‌روید سبز است، نور تجلی بر ارض نفسانی سالک طالب نیز سبز است» (میرزا بابا شیرازی، 1383: 160) و نور سیاه به عنوان نور پایانی: «تا وقتی که او را از اطوار اربعه نفسانی و اطوار سبعة قلبیه حرکت دهد و به طور هفتم قلب که سر سویدای انسانیت و تجلی ذات و نور سیاه است برساند.» (همان: 163) برزش آبادی از تمام انوار فقط به نور اختتامیه اکتفا کرده و می‌نویسد: «چون افاقتی پدید می‌آید خود را در حضور حضرت مخدوم علی الاطلاق خواجه اسحق، به ملازمت ایستاده می‌بیند بر جانب یمین ایشان هفت نور از انوار در هفت مرتبه در تجلی آمده، در مرتبه مقدم نوری بوده بغایت دلکش و براق و سیاه رنگ...» (برزش آبادی، 1379: 33) و ام سلمه در این باره می‌نویسد:

همه مهمان دل چو گردیدند	هفت منزل در آن مکان دیدند
هفت منظر که هر یکی به یقین	گم شود در وی آسمان و زمین
آنچه در وهم کس نگنجیده	دیده وا کرده جمله را دیده
اولین همچو ماه رخسیده	دومین زعفرانش شرمنده

ارغوان در سیم چو آب بود سبز پوشان بیت پنجم راست
آتشین چهره که چهارم راست یافت تشریف قام عبدالله
مصطفی چون که کرده طی در راه هفتمین مشک ناب بود مگر
از طلا در ششم بیست کمر غیر خود هیچ کس ندید به پیش
که از آن برچنان برفت از خویش (ام سلمه بیگم نیریزی، 1381: 166)

از آن جا که قرار دادن رنگ سیاه به عنوان رنگ پایانی سلوک، در میان عارفانی که پیوستگی خاصی با سلسله ذهبیه ندارند، به نظر می‌رسد با رویه‌ای که در سطح عرفان اسلامی رخ داده است، روبرو هستیم. در همین راستا، می‌توان به نظرات عبدالصمد همدانی اشاره کرد که به مانند عرفای ذهبی، نور یا رنگ سیاه را به عنوان نماد پایان سلوک به کار برده است: «با دوام تقوا و ذکر می‌توان از مراتب درونی وجود عبور کرد، به این صورت که: اول: مرتبه نور، لطیفه ذکر قلبی است و آن نور سبز است، در این حال سیر سالک تا فلک قمر بود. دوم: نور کبود است و آن نور نفس مزگی است که تابع قلب شده است. سیم: مراتب الوانست در هم آمیخته. چهارم: نور قلبی است که آن سرخ مصفاً بود. پنجم: نور سفید است که نور سر است. ششم: نور زرد است و آن نور روح است. هفتم: نور سیاه است که آن نور خفی است و آن را نور ذات گویند که آن نور از غایت الطفی، بی‌رنگ و آن نور رنگ بی‌رنگی است که اسیر رنگ شده، و بعضی گفته که "اطوار القلب سبعة، و الانوار تسعة" پس در هر مرتبه از مراتب سبعة که سالک را سیر واقع شود، صفتی در وجود سالک غالب گردد و جمیع صفات و قوای وجود مبدل گردند، چندان که جمیع صفات مستهلک گردند به حضرت ذات «مولی عبدالصمد همدانی، 1373: 226» به نظر می‌رسد که این رویه، تحت تأثیر عقاید یزیدیه در عرفان اسلامی روی داده است.

4- یزیدیه

یزیدیه، فرقه‌ای مذهبی-عرفانی است که عقاید متفاوت و بعضاً منحصر به فردی که از ایشان مشاهده شده، عمده‌ترین عامل شهرت آن‌ها محسوب می‌شود. عقایدی چون تقدس رنگ سیاه یا ستایش و حتی پرستش شیطان، از مواردی است که نه تنها در میان سایر

فرقه‌ها و مکاتب عرفانی ملاحظه نمی‌شود؛ بلکه در تعارض کامل با مبانی فکری آن مکتب‌ها و فرقه‌ها است که منطبق بر شرایع و فرامین دین مبین اسلام است.

اولین مسئله‌ای که در رابطه با یزیدیه جلب توجه می‌کند، ناشناخته بودن آبشخور حقیقی اندیشه‌های این مکتب می‌باشد. به این معنی که هنوز نمی‌توان به طور قطع و یقین تعیین کرد که از چه دوره‌ای، یزیدیان به طور مشخص در تاریخ، فعالیت خود را آغاز کرده‌اند و یا به چه اندیشه و مذهبی تعلق دارند و یا اینکه در تاریخ با چه نامی شناخته می‌شده‌اند؛ «به نظر دانشمندان، اصل این طایفه نامعلوم و زمان پیدایش آن‌ها نامشخص است و نامی را که اکنون بدان معروف شده‌اند، نامی نیست که از زمان پیدایش بر آنان اطلاق می‌شده است» (تونجی، 1380: 66)

عده‌ای یزیدیه را مذهبی تلفیقی دانسته‌اند که ماحصل وام‌گیری اندیشه‌های ایران باستان و مذاهب سامی است. آن‌گونه که «گارنیک آساطوریان می‌نویسد: همه محققان این مذهب را متشکل و مجموعه‌ای از عقاید مأخوذ از ادیان زرتشت، مسیحیت، اسلام و حتی بودایی و کلیمی دانسته‌اند.» (حق شناس، 1376: 52) و یا بیان‌کننده عقایدی که آمیزه‌ای از اعتقادات کهن شرق و مسیحیت است: «آن‌ها چیزهایی از اعتقادات قدیم شرق را گرفته‌اند و سپس آن‌چه را که در مذهب مسیحیت مناسب حال و هوای خود یافتند، به آن افزوده‌اند و آن‌گاه چیزهایی را که از شیخ عدی بن مسافر شافعی آموخته بودند، به آن اضافه کرده‌اند. عاقبت ساختار صوفیانه واضحی را در زندگی خود پذیرفته و به مرحله عمل درآورده‌اند» (تونجی، 1380: 67) و این البته اصلی پذیرفته شده از جانب همگان نیست؛ چرا که راسل، این فرقه را صرفاً به ایران باستان منتسب می‌کند: «بقایای یک فرقه صوفی تلقی می‌شوند که به دلایلی دچار انحراف عقاید شده و مورد تعدی همسایگانشان قرار گرفته‌اند. نکته حائز اهمیت آن است که ریشه‌های اصلی مبادی مذهبی آنان، به علل مختلف، به دوران ایران باستان باز می‌گردد.» (راسل، 1382: 80) حتی کسانی هستند که در معرفی ریشه‌های یزیدیه، از این هم فراتر رفته و آن را صرفاً به یک مکتب خاص ایرانی منتسب کرده‌اند؛ به عنوان مثال کلهرنیا، یزیدیه را فرقه‌ای معرفی می‌کند که ریشه‌ای زرتشتی دارد: «سرچشمه برخی از قبیله‌های شمال موصل قبیله "تریاه‌ها" است که قبیله زرتشتی بوده و گمان می‌رود که این قبیله از بازماندگان قوم‌هایی باشند که در کشورهای هم‌جوار نظیر ایران می‌زیسته‌اند و پس از انتشار اسلام به سرزمین دیگری مهاجرت کرده باشند.» (کلهرنیا،

1384: 626) او حتی در اثبات این فرضیه، به نام متضاد کتب اصلی یزیدیه اشاره کرده و می‌نویسد: تضاد در نام دو کتابی که به آن‌ها منتسب است "رش" به معنای سیاهی و تاریکی و "جلوه" به معنای تجلی و روشنی، متأثر از دو بن تاریکی و روشنی در دین زرتشت می‌باشد. (همان: 627) این در حالی است که اکبری مفاخر، ریشه مهری را برای این فرقه در نظر می‌گیرد. (اکبری مفاخر، 1389: 67)

اختلاف نظر در رابطه با یزیدیه، نه تنها در شناخت ریشه‌ها در گذشته دور، که در شناسایی گرایش مذهبی در دوره اسلامی نیز مشهود است. در کتب معرفی کننده فرقه، اختلاف نظر فراوانی در مورد یزیدیه مشاهده می‌شود. محمد بن احمد خوارزمی در مفاتیح العلوم و ابو محمد یمنی در عقاید الثلاث و السبعین فرقه، یزیدیه را از خوارج دانسته اند؛ این در حالی است که ابن جوزی در تلبیس ابلیس یزیدیه را از فرقه‌های رافضی دانسته است؛ اما فرقه‌ای با نام شیطانیه را به قدریه منسوب کرده، فرقه‌ای که در جوار فرقه ثنویه و معتزله، به این دسته؛ یعنی قدریه تعلق دارد. (نقل: آقا نوری، 1382: 7-145)

حتی در تاریخ، این عنوان در برگرفته دو فرقه متفاوت است: «در کتب تاریخ از دو گروه "شیطانیه" و "شیطان پرستان" نام برده شده است که گروه اول منتسب به محمد بن نعمان معروف به "شیطان الطاق" متکلم و ادیب شیعی مسلک قرن دوم هجری می‌باشد که به نعمانیه یا شیطانیه معروفند. گروه دوم همان یزیدیه هستند که منتسب به یزید بن معاویه یا یزید بن انیسه خارجی بوده، توسط یکی از صوفیان قرن ششم پایه ریزی شده‌اند.» (سلیم، 1379: 80)

در جوار این ابهام‌ها و اختلاف نظرها، آن چه مسلم است این‌که؛ این فرقه، توسط شیخ عدی با عرفان اسلامی آمیخت و تأثیر شگفت‌انگیزی بر آراء و نگرش صوفیان ایران گذاشت.

4-1- تصوف یزیدی

ظاهراً یزیدی‌ها، طایفه‌ای گمنام بوده اند که پس از سکنی گزیدن شیخ عدی در مجاورتشان، به او متمایل شده‌اند، سپس اعتقادات عرفانی او را با باورهای مأخوذ از اجداد خود تلفیق کرده و گسترش داده‌اند: «طایفه یزیدیه در دوران اسلامی، طایفه‌ای گمنام و غیرمعروف بود که هم‌چنان به عقاید برجای مانده از پدران و نیاکان خود پایبند بوده و تا هنگام ظهور طریقت‌های صوفیانه، تحت تأثیر مذاهب و ادیان پیرامون خود بودند، تا این که

عاقبت صوفی معروف شیخ عدی بن مسافر، در میان آنان ظاهر گردید و بر حسب تصادف در منطقه‌ای نزدیک محل سکونت این طایفه، گوشه‌نشینی اختیار کرد. به زودی خبر پرهیزگاری و نیکوکاری او در بین مردم ساده‌لوح منطقه پیچید و به او اعتقادی فراوان پیدا کردند، تا آن جا که این اعتقاد به مرحله‌ی افراط و غلو رسید و درباره‌ی او سخنان فراوانی گفتند که با شرع مبین اسلام سازگار نبود. آنان نظریات و موعظه‌های شیخ عدی را به اعتقادات و فلسفه‌ی خود افزودند و درباره‌ی او بیش از حد غلو کردند، سپس کسانی جانشین شیخ عدی شدند و طریقت صوفیانه او را گسترش دادند و بر حسب منافع و هواهای نفسانی خود مطالبی به آن افزودند» (تونجی، 1380: 65) این حقیقتی است که از جانب ابن خلکان نیز روایت شده است، با این تفاوت که ابن خلکان معتقد است که شهرت شیخ عدی، عامل جذب مشایخ صوفیه و گرایش خاطر آن‌ها به شیخ عدی شد و پس از این واقعه بود که شیخ عدی به موصل نقل مکان کرد: «ثم قال ابن خلکان عن الشيخ عدی سار ذکره فی الآفاق و تبعه خلق کثیر و جاوز حسن اعتقادهم فیہ الحد حتی جعلوه قبلتهم التی یصلون إلیها و ذخیرتهم فی الآخره التی یعولون علیها. و کان قد صحب جماعه کثیره من أعیان المشایخ و الصلحاء المشاهیر مثل المنجی و حماد الدباس و أبی النجیب عبدالقادر السهروردی و عبدالقادر الجیلی و أبی الوفاء الحلوانی ثم انقطع إلی جبل الهکاریه من أعمال الموصل و بنی له هناك زاویه و مال إلیه أهل تلك النواحی کلها میلاً لم یسمع لأرباب الزوایا مثله.» (همان: 17) این مسئله خود مؤید این برداشت خواهد بود که فعالیت‌های عرفانی شیخ عدی، پیش از اقامت وی در موصل آغاز گردیده است.

شیخ عدی که پیر و مرشد طریقه‌ی عدویه است: «و الصواب أنه الشیخ عدی بن مسافر أحد من صوفیه زمنه ...» (تیمور پاشا، 1421: 16)، خرقه‌ی خود را از ابی‌الفضل محمد مقدسی گرفته است، خرقه‌ای که سند آن به بزرگان اسلام می‌رسد: «لقد أخذ الشیخ عدی بن مسافر خرقه التصوف عن أبی الفضل محمد بن طاهر بن علی بن أحمد المقدسی، و کانت هذه الخرقه قد وصلت عن رسول الله (ص) و قد منحها لعلی بن أبی طالب و هی خرقه الفقر...» (محمد عبد الحمید الحمد، 2001: 111) حال باید پرسید که چه عاملی باعث گردیده که فرقه‌ای که سند خرقه پیر و مرشد آن به پیامبر اسلام می‌رسد، دارای عقایدی بوده که با مبانی اندیشه‌ی اسلامی در تعارض و در تناقض آشکار است. البته عده‌ای بر این اعتقادند که این فرقه در ادامه‌ی حیات خود، دچار انحراف گردید. شایع‌ترین نظر این است که

جانشین شیخ عدی، عامل آغاز انحراف در این فرقه دانسته شده: «پس از درگذشت عدی، شیخ حسن بن ابوالبرکات، ملقب به تاج العارفین، جانشین او شد. در دوره او بود که فرقه عدویه گمراه و منحرف گردید و فساد و گمراهی و ضلالت در آن‌ها راه یافت... شیخ حسن مذکور، همان مؤلف "مصحف رش" و دومین خدا از خدایان هفتگانه است که در نزد آنان به نام "دردائیل" نامیده می‌شود.» (تونجی، 1380: 41)؛ با این حال به نظر می‌رسد که این اظهارنظرها، تلاش‌هایی باشد که جهت اثبات ریشه اسلامی؛ اما در عین حال منحرف گردیده این فرقه صورت گرفته است. چرا که تفاوت‌های چشمگیری میان عقاید یزیدی و باورهای اسلامی وجود دارد که یکسان دانستن آن‌ها را کمی دور از ذهن می‌سازد.

4-2- عقاید یزیدیه

اصولاً هر مکتب یا فرقه‌ای دارای مبانی و ساختارهای مشخصی در سطح اندیشه و باورها است که ابداعی یا تقلیدی است. یزیدی‌ها نیز از این قاعده مستثنی نیستند. مبانی فکری مشخصی در میان آن‌ها وجود دارد که خود، تشخص و برجستگی خاصی را برایشان در پی داشته است. شرح این اعتقادات در بسیاری از کتب و مقالات مربوط به این فرقه ذکر گردیده است.

اگر چه گفته می‌شود که همزمان با انتشار تصوف، شاهد تأثیر پذیری اندیشه یزیدی از عرفان اسلامی هستیم. (غضبان، 1382: 16)؛ با این حال باید این نکته را در نظر گرفت که عرفان اسلامی؛ به ویژه در محدوده جغرافیایی ایران، به شدت تحت تأثیر نگرش یزیدی قرار گرفت تا آن جا که تأثیر پذیری یزیدیان از تصوف اسلامی را تحت الشعاع قرار داد. نکته دیگر که منظور داشتن آن الزامی است این که برخی مفاهیم و باورها وجود دارد که انتساب آن‌ها به فرقه یا مکتب خاصی دشوار می‌نماید؛ چرا که این باورها، در اکثر مکاتب و مذاهب مطرح شده و تحت تأثیر همین فرآیند، تعیین آبخخور آن دشوار می‌نماید؛ نظیر مطرح شدن مسئله هفت فرشته موکل در اندیشه یزیدی که در بسیاری از فرقه‌های دیگر نیز ارائه شده است.

به نظر می‌رسد که یکی از مهمترین مباحث مرتبط با اندیشه یزیدیه که بر عرفان اسلامی تأثیر نهاده است، مسئله تقدس رنگ سیاه باشد. سیاه، رنگ مقدس یزیدیان محسوب می‌شود. بر اساس نوشته‌های مذهبی یزیدی‌ها، خداوند برکوهی سیاه فرود آمده

است: «سپس پروردگار بر کوه سیاه فرود آمد ...» (تونچی، 1380: 250) خرقه سیاه از مقدسات یزیدیان است که در کنار نام خداوند و ملک طاووس، به آن سوگند می‌خورند: «آن‌ها به خدا، ملک طاووس، خرقه سیاه، خرقه پوشان و سراححاب آن سوگند می‌خورند» (همان: 170) حتی سیاه به عنوان آخرین مرحله سلوک معرفی گردیده است. (همان: 171)

4-3- نفوذ عقاید یزیدی در عرفان اسلامی

عقاید یزیدیه با توجه به شهرت روز افزون شیخ عدی و فرقه عدویه که بعدها با نام یزیدیه شناخته شده‌تر بود، شناخته شد و به گونه‌ای نامحسوس بر عرفان اسلامی تأثیر نهاد. اثبات این فرآیند را می‌توان با توجه به نفوذ دو باور اساسی یزیدیه؛ یعنی تقدس رنگ سیاه و ستایش شیطان ملاحظه نمود. تقدس رنگ سیاه را پیش از این مورد بررسی قرار دادیم. در این بخش به فرآیند ستایش شیطان در ادب عرفانی می‌پردازیم. ستایش شیطان و شیطان‌پرستی از باورهای اساسی یزیدی است که به عرفان اسلامی راه یافته است. در اثر این فرآیند، چهره دوگانه‌ای از ابلیس در این متون قابل مشاهده است. سیمای دوگانه ابلیس در عرفان اسلامی، او را به دو قطب دوگانه نور و ظلمت، متمایل کرده است. در برخی دست‌نوشته‌های عرفانی، نمادی از ظلمت مطلق و نقطه مقابل نور قرار دارد و با صفاتی چون ملعون، مطرود و فریبکار شناسانده می‌شود و در برخی نوشته‌ها، از عظمت و برجستگی او سخن به میان می‌آید تا آن جا که عین القضا، از تعبیر نور ابلیس استفاده می‌کند.

حال باید در یک نگرش کلی، دو مبحث اصلی که در عرفان یزیدی مطرح گردیده را مورد تفحص قرار داد. این دو باور اساسی که پایه پای هم در عرفان نفوذ کرده و تغییری اساسی در نگرش ادیبان عارف به جای نهاده است، به خوبی نشان می‌دهد که گستره نفوذ و اثرگذاری یک مکتب و فرقه که مشخصه‌های فکری خاص خود را به همراه دارد، تا چه میزان می‌تواند مشهود و مؤثر باشد. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، تحت تأثیر نگرش یزیدی، کارکردی نوین برای رنگ سیاه به وجود آمده است؛ همان‌گونه که سیمایی دوگانه از شیطان در ادب عرفانی پارسی ترسیم شده است.

5- نتیجه گیری

رنگ سیاه عملکردی دوگانه در ادب عرفانی دارد. از یک سو، نماد تباهی و تبعیت از شیطان و نفوذ عقاید شیطانی است و از سویی دیگر، نماد وارستگی، تعالی و مزین شدن به اوصاف خدایی است؛ حتی گاه جهت توصیف صفات الهی و اشاره به ذات حق نیز از این رنگ استفاده شده است. این کارکرد دوگانه متأثر از دو گرایش عمده در عرفان اسلامی است؛ به این معنی که با توجه به ریشه‌های فرهنگی اسلامی و ایرانی که سیاه را رنگی اهریمنی و شیطانی می‌داند، در برخی متون عرفانی، سیاه رنگی است نمادین که بر تعلق نفس به عالم ظلمت و شیطان دلالت دارد؛ علاوه بر این، گونه‌ای از کاربرد رنگ سیاه در عرفان اسلامی ملاحظه می‌شود که تحت تأثیر عقاید یزیدی، مطرح گردیده و مبین جنبه‌ی نورانی رنگ سیاه است که بر ذات حق دلالت می‌کند و نمود تعالی سالک و تقدس ذات حق است.

کتاب نامه

- ابن بزار، توکل بن اسماعیل. 1376. صفوه الصفا. مقدمه و تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: زریاب.
- اپلی، ارنست. 1371. رؤیا و تعبیر رؤیا. برگردان دل آرا قهرمان. تهران: فردوس، مجید.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. 1377. اسطوره بیان نمادین. تهران: سروش.
- اکبری مفاخر، آرش. 1389. درآمدی بر اهریمن شناسی ایرانی. تهران: ترفند.
- الیاس، جمال. 1375. «رساله نوریه شیخ علاء الدوله سمنانی». معارف. فروردین - تیر. شماره 27.
- ام سلمه بیگم نیریزی. 1381. جامع الحکایات. تصحیح مهدی افتخار. قم: نشر بخشایش.
- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. 1370. اوراد الاحباب و فصوص الآداب. به کوشش ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران.
- برزش آبادی، عبدالله. 1387. شرح لمعات. محمد خواجهوی. تهران: مولی.
- بشار بن برد طخارستانی. 1416. دیوان. برگرفته از کتابخانه مجازی.
- بناکتی، داود بن محمد. 1378. تاریخ بناکتی. به کوشش جعفر شعار. تهران: سازمند.
- بهار، مهرداد. 1384. از اسطوره تا تاریخ. گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: چشمه.
- تونجی، محمد. 1380. یزیدیان یا شیطان پرستان. ترجمه احسان مقدس. تهران: عطایی.
- تیمور پاشا، احمد. 1421. الیزیدیه و منشأ نحلتهم. الظواهر: مکتبه الثقافه الدینیة.
- جامی، عبد الرحمان بن احمد. 1373. لوایح. تصحیح، مقدمه و توضیحات یان ریشار. تهران: اساطیر.
- چدویک، چارلز. 1375. سمبولیسم. تهران: مرکز.
- جوینی، عطاملک بن محمد. 1386. تاریخ جهانگشا. به اهتمام شاهرخ موسویان. تهران: داستان.
- دینکرد. 1381. کتاب سوم. آراستاری و آوانویسی. یادداشت ها و ترجمه بر اساس دینکرد چاپ مدن از فریدون فضیلت. تهران: {بی نا}.

کارکرد دوگانه رنگ سیاه در عرفان اسلامی (176-155) 175

راسل، جیمز آر. 1382. "یزیدی ها". ترجمه منیژه مشیری مقدم. چيستنا. شماره 204-205. دی و بهمن. صفحات: 333-337.

رستگار فسایی، منصور. 1379. *اژدها در اساطیر ایران*. تهران: توس.

رشید یاسمی، غلامرضا. 1363. *کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او*. تهران: امیرکبیر.

ستاری، جلال. 1386. *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: مرکز.

سلیم، محمد نبی. 1379. "یزیدیه شیطان پرستی یا ثنویت گرایی". *مشکوه*. تابستان. شماره 67.

شمس تبریزی، محمد بن علی. 1369. *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح و تعلیق محمد علی موحد. تهران: خوارزمی.

شهامت، محمود. 1380. "تأثیر روانی رنگ ها در انسان". *ابراهیم بانسی*. موفقیت. سال سوم. شماره 34.

شیروانی، زین العابدین اسکندر. 1339. *ریاض السیاحه*. به سعی و اهتمام سید سعید طباطبایی نایینی. اصفهان: مطبعه گلپهار.

عبدالرزاق کاشانی. 1376. *اصطلاحات الصوفیه*. ترجمه و شرح از محمد علی مودود لاری. به کوشش گل بابا سعیدی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

عزالدین کاشانی، محمود بن علی. 1387. *مصباح الهدایه و مفتاح الهدایه*. تصحیح و توضیحات عفت کرباسی. محمدرضا برزگر خالقی. تهران: زوار.

عطار، فرید الدین محمد. 1370. *تذکره الاولیاء*. محمد استعلامی. تهران: زوار.
عین القضاء، عبدالله بن محمد. 1386. *تمهیدات*. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.

غضبان، جعفر. 1382. *یزیدی ها و شیطان پرست ها*. تهران: پندنامک.

فرزان، ناصر. 1375. *رنگ و طبیعت*. تهران: انتشارات تهران.

فرنغ دادگی. 1369. *بندهشن*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.

فرهنگ خواه، محمد رسول. 2535. *شیطان در ادبیات و ادیان*. تهران: عطایی.

لاهیجی، محمد بن یحیی. 1383. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
کلهرنیا، زهره. 1384. "درباره یزیدی ها". *چیستا*. شماره 218-219. دی و بهمن. صص: 627-625.

محمد عبدالحمید، الحمد. 2001. *الدیانه الیزیدیه بین الاسلام و المانویه*. [بی جا].
معین، محمد. 1338. *مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی*. {تهران}: دانشگاه تهران.
ملازاده، محمد هانی. 1389. *حلاج؛ در هاله ای از تقدس و تکفیر*. تهران: نشر کتاب مرجع.

مولوی، جلال الدین. 1383. *مثنوی معنوی*. تصحیح، مقدمه و کشف الابیات از قوام الدین خرمشاهی. تهران: دوستان.

مولی عبدالصمد همدانی. 1366. *بحرالمعارف*. چاپ سنگی.

میرزا بابای شیرازی، ابوالقاسم بن عبدالنبی. 1383. *قوائم الانوار و طوابع الاسرار*. تصحیح و توضیح خیرالله محمودی. قم: دریای نور.

نجم رازی، عبدالله بن محمد. 1387. *مرصاد العباد*. تهران: علمی و فرهنگی.

نظامی، الیاس بن یوسف. 1363. *خمسه نظامی*. به اهتمام وحید دستگردی. تهران: علمی.

نوربخش، جواد. 1378. *فرهنگ نوربخش*. اصطلاحات تصوف. تهران: مؤلف.

نیکوبخت، ناصر. 1387. "سمبولیسم نور و رنگ در عرفان". *قاسم زاده*. مجله علمی پژوهشی *مطالعات عرفانی* دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان.