



<https://liar.ui.ac.ir/?lang=en>

Literary Arts

E-ISSN: 2322-3448

Document Type: Research Paper

Vol. 15, Issue 1, No.42, Spring 2023, pp. 87-106

Received: 03/12/2022 Accepted: 09/05/2023

Analysis of the Semiotics of the Conceptual Metaphor of Light (Noor) and Divine Glory (Farr-e Izadi) in Suhrawardi's Thoughts

Hossein Naji Saleh

Ph.D. Student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran
saleh@ens.uk.ac.ir

Bahjat al-sadat Hejazi *

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran
Hejazi@uk.ac.ir

Naser Mohseni Nia

Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran
mohseninia1340@uk.ac.ir

Abstract

According to many experts, Sheikh Shahabuddin Suhrawardi has proposed common aspects between ancient Iranian wisdom and Islamic philosophy and mysticism in his works. By entering the world of symbolic signs, he approached the field of conceptual metaphor. Light (Noor) and Divine Glory (Farr-e Izadi) are macro metaphors containing smaller metaphors, which will be obtained from the purity of the soul and as a result of a sensory-perceptual interaction between the subject and linguistic signs. The semantic connection of the linguistic signs of divine glory and light in the divine narrative discourse is highlighted under the correct cycle of interaction and exchange of value. Although divine glory is related to the chosen man of truth, and light is related to the creator of man and the world, they pass through a path from Earth to Heaven. Also, the metaphysics, according to post-structuralists, illusions formed in the system of metaphors? Verse 35 of Surah Noor is the most important metaphor of *the Qur'an*, which has an absolute general and special relationship with the conceptual metaphor of the divine circle. In mystical thinking based on unityism, light cannot be completely separated from darkness because the existence of both is necessary in the world and light is the origin of all light and darkness. The present study, with the approach of semiotic-semantic analysis, deals with

*Corresponding author

Naji Saleh, H., Hejazi, B., & Mohseni n 2023. e nayyooohle eemodicoof oo o concepuu meppho&&vvy., e gooyyFfarr-e zzad .. vwwwf Suhaawaddy". *Literary Arts*, 15(1),87-106.



2322-3448 © University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<https://doi.org/10.22108/liar.2023.135970.2210>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20088027.1402.15.1.4.7>

how to produce meaning from similar linguistic signs and uses the theory of imperfection of meaning by Greimas to achieve its goals. Amggg t frr rrr rrtt ivss rreeeeeyy iim aaaatt iv rrr rtt iv” ‘mi rrr rtt iv’ will gii frr t itt rrr rttt i ff t cccctt ual metaphor of light and its connection with divine glory.

Keywords: Suhrawardy, Greimas, Light Conceptual Metaphor, Divine Glory (Farr-e Izadi), Black Light.

Introduction

Sheikh Shahabeddin Suhrawardi was the initiator of removing the distance between the wisdom and myths of ancient Iran, Islamic philosophy, and mysticism. His attention to Divine Glory (Farr-e Izadi) and light in his writings is one of the reasons to prove this issue.

The conceptual metaphor proposed by Likoff and Johnson (1980) has a broad concept beyond rhetorical metaphor to the extent that the frequency of conceptual metaphors in any text is considered an indicator of the author's style. According to Greimas, every text contains conceptual metaphors that can be analyzed by semiotics. The metaphorical function of language in the direction of knowing the truth is not hidden from the researchers, and Suhrawardi also approached the field of metaphor, especially conceptual metaphor, by entering the world of symbolic signs. Among all the signs, this study investigates light and divine glory with the approach of truth analysis and metaphysics. The relationship between this light (pure light) and black light in mysticism is worthy of consideration. In this research, these two issues have also been explained. A semiotic-semantic method will be discussed in order to prove the capacity of mystical texts in revealing the meaning in this way.

Materials and Methods

Qualitative content analysis of the text in an inductive way was chosen among several methods in this research in order to discover their hidden meanings by analyzing the linguistic messages of the target words. Therefore, we deal with the metaphorical function of language in recognizing the truth, conceptual metaphors, and the relationship between light and divine glory in Suhrawardi's view.

Research Findings

Taking into account its dimensions and the abilities it creates in its owner, divine glory is a conceptual metaphor that has an absolute general and particular relationship with the conceptual metaphor of Surah Noor verse 35: "Allah is the light of the heavens and the earth...". That is, divine light includes that divine glory that deserves competent people. The outstanding point about divine glory is its connection with light as if in addition to the unique features that appear in someone after divine glory is assigned, a light can be seen in his face that distinguishes him from others. The light that is taken from the source of light, which is God, and according to verse 35 of Surah Noor, is an inherent light from which the incidental lights come into being.

Suhrawardi considers light and darkness as the bases for dividing the universes, emphasizing light and the power of light over darkness, and establishes a relationship between light, science, and power. He divides the universes into four groups: Anvar Ghahre, Anvar Modabareh, Sourolmoalegheh, and Barzakhan (the world of senses).

In this division, Anvar Ghahre, or the intellectual abstract is placed in the highest rank which dominates all other universes and the shining of these lights creates some abilities in competent people. Efforts to purify the soul and maintain inner purity are directly related to preserving divine glory and divine confirmation.

Discussion of Results and Conclusions

Sheikh Shahabeddin Suhrawardi by creating the link between wisdom and the ancient Iran myths and Islamic mysticism, on the one hand, provides the ground for receiving the interactional tradition among the followers of both spectrums. On the other hand, by discussing an adaptive and mixed narrative, he has made the perception of the indescribable truth possible to some extent. In his belief, mystical conduct provides a basis for people to benefit from divine glory.

In mystical thinking based on unification, light cannot be completely separated from darkness because the existence of both is necessary in the world, and light is the origin of both light and darkness. The black light design among mystical experts and attributing it to the metaphysical world first caused the astonishment and the manifestation of the unknown essence of truth, the qualities of glory and love mixed with ecstasy. Iblis is on other levels of this light.

In Greimas' theory, the relationship between the signifier and the signified is not responsive to semantic productions, and this lack of meaning is compensated by referring to the science of phenomenology. If Suhrawardi considers the sun as a tangible sign, a symbol of Noorolanvar in this universe is to compensate for the lack of meaning. This will be helpful for the interpretation of the conceptual metaphor of light and its connection with divine glory.

References

- Ashtiani, S. J. (Ed.) (1996). *Mohammad Davood Gheysari's description of Foss al-Hekam*. Tehran: Elmi Farhangi Publication [in Persian].
- Asiran, A. (Ed.) (1994). *Eyn al-Ghozat Hamedani's Tamhidat*. Fourth Edition. Tehran: Manoochehri Publication [in Persian].
- Ayati, A. (2013). Manly, fluid sign: The study of discursive sign in the poem 'Nim' in *Journal of Poetry Studies*, 5(4), 1-16 [in Persian].
- Bahar, M. T. (Ed.) (1962). *The history of Balami (translation of Tabari's history)*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance [in Persian].
- Barzegar Khaleqi, M. R., & Karbasi, E. (Eds.) (2002). *Mohammad ibn Yahya Lahiji's description of Golshan Raz*. Fourth Edition. Tehran: Zovvar Publication [in Persian].
- Dabbagh, H. (2014). *Permissive in truth, arrival of metaphors in knowledge*. Tehran: Hermes Publication [in Persian].
- Dalir, N. (2014). An explanation and analysis of Divine Glory (Farr-e Izadi) in prose works of Islamic periods; historic sources, Texts related to the wisdom of illumination and books of precept. *Journal of Historic Researches of Iran and Islam*, 8(14), 97-112 [in Persian].
- Dehkhoda, A. A. (n.d). *Dictionary*. (n.p).
- Daaanaaaaa Riiii Bbraaaaa K&&&&eiii KK(K(0))))Jssssmmtt issfffaaaaa (trrraaliz)ss Qrr nni word and its status in the semantic field of cognition. *Journal of Language Related Research (Tarbiat Modares University)*, (in press) [in Persian].
- Dehshiri, Z. (1979). *Translation of Henry Corbin's celestial lands*. Tehran: Center for the Study of Iranian Cultures [in Persian].
- Esmaili, N., Farsian, M. R., & Shairi, H. R. (2017). The semiotic structure of the concept of "zikr" in the works of Suhrawardi. *Journal of Language and Translation Studies*, 50(1), 107-130 [in Persian].
- Fahry, S. A. (1981). *Translation of Seyyed Rouhollah Khomeini's Mesbah al-Hedayat ela al-Khelafat va al-Velayat*. Tehran: Payame Azadi Publication [in Persian].
- Farahvashi, B. (Ed.) (1977). *Yashtha (account of Poor Davood)*. Tehran: Tehran University Press [in Persian].
- Goudarzi, M. (2005). *Translation of Ramin Jahanbegloo's fourth wave*. Fourth Edition. Tehran: Ney Publication [in Persian].
- Javaherinia, F. (2008). *Translation of Henry Corbin's a Luminous man in Iranian Sufism*. Second Edition. Tehran: Amozegar Kherad Publication [in Persian].
- Lackoff, G., & Johnson, M. (1980). *The metaphors we live by*. Chicago: Chicago University Press.
- Maaroofof, Gh., & Dadashi, I. (2017). Classification of the different types of Farr(ah) and its transformation

- under the influence of the Quran during the Islamic period. *Contemporary Wisdom (Institute for Humanities and Cultural Studies)*, 8(3), 131-169 [in Persian].
- Mooleh, M. (Ed.) (1962). *Aziz al-Din Nasafi's perfect man (al-Insan al-Kamil)*. Tehran: Institute Iran and France [in Persian].
 - Nasr, S. H. (Ed.) (2001). *Shahab al-din Yahya Suhrawardi's collection of works of Sheikh Ishraq*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies [in Persian].
 - Nicholson, R., & Le Strange, G. (Eds.) (1994). *Ibn Balkhi's Farsnameh*. Tehran: Cultural Studies and Research Institute [in Persian].
 - rrr aa A & Riii mi ()))))mmitt i tyyy ff Jmni' yyyl aa j ttrry t sss i ff ii ccuurs analysis. *Journal of Literary Arts*, 9(1-18), 1-18 [in Persian].
 - Poornamdariyan, M. T. (2017). *Symbolism and symbolic stories in Persian literature*. Tehran: Elmi Farhangi Publication [in Persian].
 - Razi, N. (n.d). *Mersad al-ebad*. Fifth Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publication [in Persian].
 - Sajjadi, S. J. (1984). *Translation of Shahab al-din Yahya Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq (wisdom of illuminations)*. Tehran: Tehran University Press [in Persian].
 - Shairi, H. R. (2016). *Semiotics of literature: Theories and practices of literary discourse regimes*. Tehran: Tarbiat Modares University [in Persian].
 - Shairi, H. R. (2017). *Analayse semiotique du discours*. Sixth Edition. Tehran: Samt Publication [in Persian].
 - Shairi, H. R. (2019). *Translation of Algirdas Julien Greimas' imperfection of meaning*. Tehran: Khamoosh Publication [in Persian].
 - Tabatabaei, S. J. (1990). *Translation of Henry Corbin's Iranian philosophy, comparative philosophy*. Tehran: Toos Publication [in Persian].
 - *The Holy Quran*.
 - Vesal, N., & Afrasiyabi, G. (Eds.) (1989). *Eshaq ibn Ebrahim Sejasi's Faraid al-Saluk*. Tehran: Pajang Publication [in Persian].
 - Yousefi, R., & Bayzade, Kh. (2015). Farreh Izadi and Enayat Elahi in mythical and fictional word view with emphasis on Shahname Ferdousi and Masnavi Molavi. *Journal of Mysticism in Persian Literature* , 6(22), 107-130 [in Persian].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تحلیل نشانه - معناشناختی استعاره مفهومی نور و فرّه ایزدی در اندیشه سهروردی

حسین ناجی صالح، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

saleh@ens.uk.ac.ir

بهجت السادات حجازی*، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

hejazi@uk.ac.ir

ناصر محسنی‌نیا، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

mohseninia1340@uk.ac.ir

چکیده

به گمان بسیاری از صاحب‌نظران، شیخ شهاب‌الدین سهروردی در آثار خود، وجوه مشترکی میان حکمت ایران باستان و فلسفه و عرفان اسلامی مطرح کرده است. وی با ورود به دنیای نشانه‌های رمزی به حوزه استعاره مفهومی نزدیک‌تر شده است. «نور» و «فرّه ایزدی» کلان‌استعاره‌های دربردارنده استعاره‌های خردتر و برخاسته از طهارت نفس هستند که در نتیجه یک تعامل حسی - ادراکی میان سوژه و نشانه‌های زبانی، معنا به دست می‌آید. ارتباط معنایی نشانه‌های زبانی «فرّه ایزدی» و «نور» در گفتمان روایی الهی، تحت چرخه صحیح تعامل و مبادله ارزش برجسته می‌شود. «فرّه ایزدی» با انسان برگزیده حق، و «نور» با آفریننده انسان و جهان نسبت یافته است که مسیری از ملک تا ملکوت را طی می‌کنند. همچنین نسبت این «نور» با «نور سیاه» در عرفان شایسته بررسی است. آیا حقیقت و متافیزیک به گمان پساساختارگرایان، توهمی شکل‌گرفته در نظام استعاره‌هاست؟ آیه ۳۵ سوره نور مهم‌ترین کلان‌استعاره قرآن است که با استعاره مفهومی فرّه ایزدی، رابطه عموم و خصوص مطلق دارد؛ زیرا نور الهی دربرگیرنده آن فرّه ایزدی درخور افراد شایسته است. در تفکر عرفانی مبتنی بر وحدت‌نگری نمی‌توان نور را از ظلمت به‌کلی جدا کرد؛ زیرا وجود هر دو در عالم ضروری است و نور خاستگاه هر نور و ظلمت است. این جستار با رویکرد تحلیل نشانه‌معناشناختی به چگونگی تولید معنا از میان نشانه‌های زبانی مشابه می‌پردازد و از نظریه «نقصان معنا»ی گرمس برای رسیدن به اهداف این پژوهش بهره می‌گیرد. از میان چهار روایت مطرح‌شده وی، «روایت تطابقی» و «روایت هم‌آمیخته» برای تفسیر استعاره مفهومی «نور» و پیوند آن با «فرّه ایزدی» رهگشا خواهد بود.

کلید واژه‌ها: سهروردی؛ گرمس؛ استعاره مفهومی نور؛ فرّه ایزدی؛ نور سیاه

* مسؤول مکاتبات

ناجی صالح، حسین، حجازی، بهجت السادات، محسنی‌نیا، ناصر. (۱۴۰۲). «تحلیل نشانه معناشناختی استعاره مفهومی نور و فرّه ایزدی در اندیشه سهروردی». *فنون ادبی*، ۱۵ (۱) ۸۷-۱۰۶.



۱- مقدمه

شیخ شهاب‌الدین سهروردی آغازگر محو فاصله و گسست میان حکمت و اسطوره‌های ایران باستان، فلسفه و عرفان اسلامی بوده است. توجه وی به «فرّه ایزدی» و «نور» در نوشتارهای خود، یکی از دلایل و نشانه‌های اثبات این موضوع است؛ او از نشانه‌های زبانی حکمی و اسطوره‌ای - مانند سیمرغ، زال، رستم، اسفندیار، امشاسپندان، جام گیتی نما - و نشانه‌های زبانی دیگر مثل جبرئیل، یوسف، زلیخا، یعقوب، حلّاج، صوفیان، شیخ، هدهد و... در داستان‌های رمزی خود به صورت گسترده استفاده کرده و اینگونه فلسفه، حکمت و عرفان ایران باستان و ایران اسلامی را یک جریان مستمر و متصل و پویا نشان داده است. فریدون و کیخسرو دو پادشاه برجسته در ایران باستان در نگرش سهروردی هستند که هر دو از فرّه و نور الهی بهره‌مند بوده‌اند. گویی در باور او به هیچ وجه میان این دو شاخص، فاصله و جدایی وجود ندارد و پیوندی ناگسستنی میان آنها برقرار است؛ «چون نفس طاهر گردد و روشن شود به نور حق تعالی، مثنی در تنزیل آمد و گفت: "الله ولی الذین امنوا یخرجهن من الظلمات الی النور"، آی از تاریکی جهان به نور معارف...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۵).

«نفس فکر دائم دارد در آیات جبروت و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیک‌بختی و خیر و کرم و عدل، به افق اعلی برود و بر اعلای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد وصیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت‌تر پدید آید مر او را و چون روشن شود به نور حق و قوی گردد به تأیید حق، از جمله حزب خدا شود و... برسد به نور تأیید و ظفر، چنانکه بزرگان ملکوت پارسیان رسیدند» (همان).

از نتایج این پیوند، انفعال نفوس از او، تأثیرپذیری ماده از او، شنیدن دعای او توسط فرشتگان، تفکر در آیات جبروت، اتصاف به خیر و کرم است؛ در واقع طهارت نفس از شاخص‌های فرّه ایزدی و نتیجه بهره‌مندی از نور الهی است؛ یعنی یک رابطه متقابل و دوسویه میان فرّه ایزدی و نورالهی وجود دارد که لازم و ملزوم هم هستند؛ از سوی دیگر قائل به «این‌همانی» میان این دو نشانه زبانی است و می‌گوید: «و نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد در لغت پارسیان "خرّه" گویند و آنچه ملوک خاص باشد آن را "کیان خرّه" [یا فرّه کیانی] گویند» (همان: ۱۸۶) و به گمان سهروردی، از میان پادشاهان ایران باستان، فریدون و کیخسرو تا پایان زندگانی خود از این فرّه کیانی برخوردار بوده‌اند (همان).

استعاره مفهومی که لیکاف و جانسون مطرح کرده‌اند، مفهومی گسترده و فراتر از استعاره بلاغی دارد تا حدی که بسامد استعاره‌های مفهومی در هر متنی، شاخص سبکی نویسنده به شمار می‌رود؛ از این رو هر متنی دربرگیرنده استعاره‌های مفهومی است که قابلیت تحلیل نشانه - معناشناختی مطرح شده گرمس را داشته باشد. کارکرد استعاری زبان برای شناخت حقیقت بر پژوهشگران پوشیده نیست. سهروردی نیز با ورود به دنیای نشانه‌های رمزی به حوزه استعاره، به‌ویژه استعاره مفهومی، نزدیک شده است. از میان همه نشانه‌ها در این جستار به «نور» و «فرّه ایزدی» با رویکرد تحلیلی نشانه - معناشناختی پرداخته می‌شود تا ظرفیت متون عرفانی در آشکار کردن معنا با این شیوه اثبات شود. «نور» و «فرّه ایزدی» کلان‌استعاره‌های دربردارنده استعاره‌های خردتر هستند که از طهارت نفس و در نتیجه یک تعامل حسی - ادراکی میان سوژه و نشانه‌های زبانی، معنا حاصل می‌شود؛ نیز برخلاف نظر پساساختارگرایان، حقیقت توهمی شکل‌گرفته در نظامی از استعاره‌ها نیست؛ بلکه استعاره‌ها به فهم وجود حقیقت به انسان کمک می‌کنند. در استعاره مفهومی آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ...» (نور: ۳۵) با رؤیت نور عَرْضی و حَسّی و با یک حاضرسازی غایب، متوجه آن نور ذاتی و اصل آفرینش، در یک حرکت شَوْشِ حَسّی - ادراکی (بر مبنای نظر گرمس) خواهیم شد که در بخش‌های دیگر مقاله به تفصیل بیان می‌شود. این جستار با رویکرد تحلیلی نشانه - معناشناختی به چگونگی تولید معنا از میان نشانه‌های زبانی مشابه می‌پردازد و از نظریه «نقصان معنا»ی (De l'imperfection) گرمس (Greimas) برای رسیدن به اهداف این پژوهش بهره می‌گیرد. از میان چهار روایت مطرح شده وی، کارکرد «روایت تطابقی» (Regime narrative d'accomodation) و «روایت هم‌آمیخته» (Regime narratif defusion) برای تفسیر استعاره

مفهومی «نور» و پیوند آن با «فرّه ایزدی» درخور پژوهش است. درواقع تبیین نسبت میان «نور» و «فرّه ایزدی» بر مبنای این نظریه گرمس و شناخت ماهیت «نور سیاه» در عرفان، از اهداف این پژوهش است.

۱-۱ بیان مسئله

کلان استعاره «نور» در قرآن و آثار سهروردی و «فرّه ایزدی» در حکمت ایران باستان دو نشانه زبانی هستند که درباره ارتباط تنگاتنگ میان آنها تردیدی وجود ندارد. اولویت اصلی با تحلیلی نشانه معناشناختی، چگونگی تولید معنا از میان نشانه‌های زبانی مشابه و مقبول است. ضمن اینکه در تحلیل نشانه معناشناختی گرمس، نگارندگان به نظریه «نقصان معنا»ی وی توجه داشته‌اند. مهم‌ترین پرسش‌های این جستار عبارت است از:

حقیقت و متافیزیک به گمان پساساختارگرایان، توهمی شکل گرفته در نظام استعاره‌ها نیست و دریدا (Jacques Derrida) مبدع این نظریه نیز در نهایت به متافیزیک پناه می‌برد.^۱ همچنین نسبت این «نور» با «نور سیاه» در عرفان تأمل برانگیز است. در این پژوهش به ضرورت به تبیین این دو موضوع پرداخته می‌شود.

۲-۱ پیشینه پژوهش

مقالات پژوهشی مرتبط با این موضوع به دو بخش تقسیم می‌شوند: بخشی از آنها به تحلیل «فرّه ایزدی» و بخشی به «تحلیل نشانه معناشناختی» بعضی واژه‌ها می‌پردازند. دلیر در مقاله «تبیین و تحلیل فرّه ایزدی در آثار منشور دوره اسلامی؛ تاریخی، حکمت اشراقی و اندرنامه‌ای» به بررسی شاخصه‌های فرّه ایزدی در این سه حوزه تاریخ، حکمت اشراقی و اندرنامه‌های ایران باستان می‌پردازد و عرفانی‌ترین تفسیر از این شاخصه‌ها را متعلق به حکمت خسروانی شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌داند که به لحاظ ماهوی و ظاهری بیشترین شباهت را با نمونه اصلی فرّه ایزدی دارد (دلیر، ۱۳۹۳: ۹۷). مقاله «مقوله‌بندی "فرّه ایزدی" و تکامل آن تحت تأثیر قرآن» پژوهشی تاریخی در زمینه رده‌بندی «فرّه ایزدی» در دوران اسلامی ارائه کرده است و ارتباط آن را با نام‌های خداوند در قرآن و اکاوی می‌کند. در نتایج این پژوهش آمده است که پیش از شکل‌گیری اندیشه «حکمت اشراقی» در پرتو اسماء الحُسْنای الهی به‌ویژه برخی نام‌های متأثر از رحمت و جمال الهی، مفهوم «فرّه ایزدی» استحاله می‌شود و مفهوم «نور» مهم‌ترین این نام‌هاست؛ چون در هر دو کتاب آسمانی مسلمانان و مزدیسنان خداوند به‌صراحت «نور» دانسته شده است (معروف و داداشی، ۱۳۹۶: ۱۶۵). دنبال کردن دستاورد مقاله معروف و داداشی، یکی از اهداف نگارندگان این پژوهش بود که به دلیل ارائه در مقاله یادشده صرف نظر شد؛ اما یک نقطه مشترک میان این مقاله و مقاله پیش رو، این‌همانی «فرّه ایزدی» با «نور» است. در زمینه جست‌وجوی «فرّه ایزدی» بر مبنای متون عرفانی در مقاله «فرّه ایزدی و عنایت الهی در جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی با تأکید بر شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی»، «عنایت» موهبتی الهی است که شامل بندگان خاص خداوند مانند انبیا و اولیای عظام می‌شود و بدون اجتهاد و طی مدارج معمول میان خلق بدان دست یافته‌اند. این پژوهش، پیوندی دیرینه میان «فرّه ایزدی» و عنایت الهی نشان می‌دهد و در نتایج آن آمده است که دارندگان فرّه ایزدی، تا وقتی از راه راستی و داد روی برنتابند، شایستگی سروری دارند و بر همین مبنای کیخسرو از پادشاهان فرهمند و از انبیای الهی، حضرت ختمی مرتبت (ص)، معصومین و اولیای الهی به این هاله نورانی و کمال دست یافته‌اند (یوسفی و بیگزاده، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

ولی از میان پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه نشانه معناشناختی تنها بر سه پژوهش اشاره می‌شود که نزدیک‌تر به این موضوع است. در مقاله «بررسی نشانه معناشناختی واژگان "ذکر" و "خیر" در قرآن و معادل‌های آن در هفت ترجمه فرانسوی قرآن کریم» چند معنایی واژه ذکر و خیر با توجه به بافت واحدهای هم‌نشین برای دریافت معنای صحیح بررسی شده است و هفت مترجم فرانسوی چگونگی معادل‌گزینی این واژه‌ها را تجزیه و تحلیل کرده‌اند (اسماعیلی، فارسیان و شعیری، ۱۳۹۶: ۱۰۷-۱۳۰).

در مقاله «معناشناسی واژه "شعر" در قرآن و جایگاه آن در حوزه معنایی ادراک و معرفت» به ریشه‌شناسی این واژه با تکیه بر روش‌های زبان‌شناسی تاریخی و منابع زبان‌های سامی پرداخته می‌شود. معنای اولیه این واژه شکافتن و جداکردن بوده است که در فضای گفتمانی عرب جاهلی به معنای شعر (سروده) به کار رفته است و در معنای قرآنی، شعر به منزله «ادراک غیرفرایندی» است که مستلزم افزایش نقش خیال و کاهش نقش فرایندهای زمان‌بر سنجش عقلی است (دهقان، روحی برندق و پروینی، ۱۴۰۱: ۶۴). همچنین مقاله «بررسی نشانه‌معناشناختی داستان لیلی و مجنون جامی برپایه تحلیل گفتمان» به تحلیل شیوه ارتباط نشانه‌های زبانی در نظام گفتمانی در سطحی فراتر از جمله می‌پردازد و نشان می‌دهد که نشانه‌های گفتمانی در داستان لیلی و مجنون چه فرایندی را طی می‌کند تا به شکل‌گیری ساختار معنایی داستان می‌انجامد (پارسا و رحیمی، ۱۳۹۶: ۱). تحلیل نشانه‌معناشناختی استعاره مفهومی «نور» و «فره ایزدی» در اندیشه سهروردی در هیچ‌یک از پژوهش‌های ذکرشده، دیده نشد و ضرورت این تلاش احساس شد که لازم است به نشانه‌های زبانی کلاسیک با رویکرد نظریه‌پردازی‌های جدید توجه شود.

۳-۱ روش پژوهش

تحلیل محتوای کیفی متن به‌شیوه استقرایی از میان روش‌های متعدد برای این جستار برگزیده شد تا با تحلیل پیام‌های زبانی واژه‌های مدنظر به کشف معنای پنهان آنها دست یابیم؛ از این رو ابتدا به کارکرد استعاری زبان در شناخت حقیقت، استعاره مفهومی و رابطه «فره ایزدی» و «نور» در نظر سهروردی خواهیم پرداخت. سپس هدف اصلی پژوهشی، یعنی تحلیل نشانه‌معناشناختی استعاره مفهومی نور در اندیشه این حکیم فرزانه تحقق خواهد یافت.

۲- مبانی نظری پژوهش

۱-۲ کارکرد استعاری زبان در شناخت حقیقت

نظریه تحلیل نشانه‌معناشناختی پس از نظریه نشانه‌شناسی ساختارگرایان مثل فردیناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) و چارلز سندرس پیرس (Charles sanders peirce) مطرح شد. در نشانه‌شناسی کلاسیک و ساختارگرا رابطه میان نشانه‌های زبانی و معنا یک رابطه خطی، ثابت و طبق برنامه از پیش تعیین شده است که برحسب قراردادهای زبانی است؛ ولی در رویکرد نشانه‌معناشناختی رابطه میان نشانه‌های زبانی و معنا، سیال و پویاست؛ یعنی سوژه در رویارویی با دنیایی که بر سر راه او قرار می‌گیرد، حواس او را درگیر می‌کند و معنا درست همان جایی اتفاق می‌افتد که احتمال داده نمی‌شود؛ یعنی برآیند تعامل حسی - ادراکی سوژه و دنیاست و به همین دلیل معنای شوشی نامیده می‌شود؛ برخلاف فرایند نشانه‌شناسی که معنا نتیجه کنش است و کنشی نامیده می‌شود؛ یعنی معنا وقتی تولید می‌شود که سوژه از وضعیت اولیه به وضعیت ثانویه دست یابد و برای این امر باید موانع را از سر راه خود بردارد (رک. شعیری، ۱۳۹۶: ۱۰۰).

ساختار زبانی بیشتر متون عرفانی رمزی، به‌ویژه آثار سهروردی، به دلیل انتزاعی بودن یا رمزی بودن بسیاری از واژه‌ها این ظرفیت را دارد که سوژه را به معنای متعدد برساند؛ در نتیجه رابطه میان نشانه‌های زبانی و معنا یک رابطه خطی، ثابت و طبق قراردادهای زبانی و یا برنامه از پیش تعیین شده نیست. البته بعضی استعاره‌ها به لحاظ فرهنگ‌سازی در ارتباطات اجتماعی نقش آفرین هستند که موضوع این مقاله نیست؛ مثلاً وقتی صحبت از «خاور دور» یا «خاور نزدیک» می‌شود، فقط اشاره به شرق و غرب جغرافیایی نیست؛ بلکه بار فرهنگی و سیاسی دارد؛ ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی به این موضوع اشاره کرده است. مسلماً در ذهن یک فرد غربی، از واژه «شرق دور» یا نزدیک همان معنایی تداعی نمی‌شود که در ذهن فرد ساکن در خاورمیانه تداعی می‌شود؛ یا بعضی استعاره‌ها «مدل فرهنگی در ذهن ایجاد می‌کند که زنجیره رفتاری طبق آن برنامه‌ریزی

می‌شود؛ مثلاً بیان استعاری "مهمان عزیز خداست" برنامه یا دستورالعملی در ذهن پدید می‌آورد که ما را تابع آن می‌کند؛ ولی همین استعاره در میان همه قشرها و در همه شرایط به‌صورت یکسان عمل نمی‌کند. به همین دلیل، این عبارت برای روستایی، شهری، کُرد و شمالی معنای متفاوتی پیدا می‌کند» (ذباغ، ۱۳۹۳: ۱۱۴). البته زبان استعاری در دو حوزه شناختی و اجتماعی تحلیل می‌شود و موضوع این جستار مربوط به حوزه شناختی است.

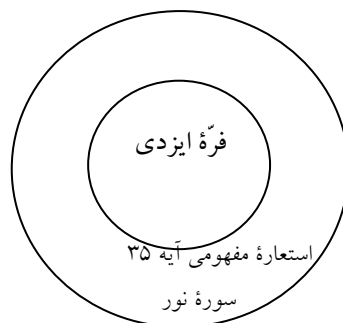
کارکرد استعاری زبان از زمان فلاسفه یونان تأمل‌برانگیز بوده است؛ ولی به‌قدری گسترده در ذهن فلاسفه عصر جدید مطرح شده است که بر این باورند انسان باید استعاری بیندیشد؛ زیرا تفکر استعاری دربردارنده بصیرتی است که به هیچ شکل دیگری بیان‌پذیر نیست (Lakoff & Johnson, 1980: 25). بعضی نیز مانند جورج لیکاف و مارک جانسون در کتاب استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم معتقدند ساختار مفهومی ذهن ما استعاری است و تجربه‌کردن و ادراک ما به‌صورت استعاری است و در زندگی روزمره بهترین زبان ارتباطی همین زبان است که انسان ناخودآگاه، استعاره‌های مختلف را به خدمت می‌گیرد (Ibid: 3).

در این کتاب به یک پدیده گسترده و انکارناپذیر در زندگی کلامی و رفتاری آدمیان اشاره می‌شود. به عبارت دیگر، کنش‌های کلامی و رفتاری استعاری که همسویی دارند، از یک مفهوم استعاری مرکزی یا کانونی (کلان‌استعاره) سرچشمه می‌گیرند که در اصطلاح به آن «استعاره مفهومی» (Conceptual metaphor) می‌گویند.

کارکرد استعاری زبان در آیات قرآن برای تبیین حقیقت امری مسلم و اجتناب‌ناپذیر است؛ مثلاً در آیه «الله نور السموات و الأرض...» (نور: ۳۵) آیا نور دالّ واقعی بر مدلول «الله» است؟ غیرت و دیگربودگی و این نه‌همانی در اینجا نیز صدق می‌کند. اگر نور را از جمله نورهای عَرَضی در جهان بدانیم، یعنی با رویکردی سلبی در تبیین ذات حق خواهیم گفت که این نورهای شناخته‌شده به‌هیچ‌وجه به مدلول یا حقیقت مطلق الهی دلالت نمی‌کنند؛ ولی در حوزه استعاره مفهومی نور و در نظر گرفتن معادل‌های آن در آیات دیگر قرآن تا حدودی به آن مدلول نهایی معرفت خواهیم یافت و این غیرت و دیگربودگی دالّ و مدلول برای نفی متافیزیک نیست؛ بلکه تثبیت بیشتر به‌لحاظ عمق و ژرفای ناشناخته آن است.

۲-۲ رابطه فرّه ایزدی و نور

فرّه ایزدی با توجه به ابعادی که دارد و توانمندی‌هایی که در صاحب آن ایجاد می‌کند، یک استعاره مفهومی است که با استعاره مفهومی آیه ۳۵ سوره نور - «الله نور السموات و الأرض...» - رابطه عموم و خصوص مطلق دارد؛ یعنی نورالهی دربرگیرنده آن فرّه ایزدی است که به شایستگان تعلق می‌گیرد. ضمن اینکه نور در این آیه نیز به مستعارگه‌های فراوانی مثل علم، رحمت، هدایت، روشنایی، عدالت و... دلالت دارد. یعنی از یک سو به‌صورت ضمنی نور (البته نور ذاتی نه عَرَضی) مستعارمنه برای خداوند تعریف شده است و از سوی دیگر مستعارگه، یعنی خداوند، آفریننده نور، علم، رحمت، هدایت، روشنایی و... است؛ درواقع مرز میان مستعارمنه و مستعارگه در عالم متافیزیک که عالم وحدت است، کاملاً از بین می‌رود و تمایزی میان آنها وجود ندارد؛ ولی در این جهان به‌ضرورت و استلزام شناخت حقیقت از این زبان استعاری بهره گرفته شده است که طبیعتاً میان مستعارمنه و مستعارگه در عالم کثرت مرز ایجاد می‌شود. به‌رروی، استعاره مفهومی فرّه ایزدی در بطن استعاره مفهومی کلان‌تری قرار می‌گیرد که آیه ۳۵ سوره نور بیانگر آن است و اگر در عالم عینی میان این دو تمایز باشد، در عالم متافیزیک پیوندی ناگسستگی دارند.



فره ایزدی مجموعه‌ای از توانایی‌های خاص از جمله قدرت جسمانی، زیبایی ظاهری، علم و دانایی، طهارت درونی، زیبایی باطنی، عدالت‌جویی، ظلم‌ستیزی، خویش‌داری، پرهیز از آلودگی‌های نفسانی و اخلاقی و... است که از خداوند به فرد شایسته عطا می‌شود. در آیه ۳۵ سوره نور، واژه نور، مفهومی گسترده است که دربردارنده یا معادل با علم و آگاهی، رحمت، هدایت، روشنایی و... است و خداوند در سطحی نازل‌تر همین آگاهی و علم، رحمت، هدایت، روشنایی، صفای باطن و... را به انسان کامل یا شایسته در زمان‌های مختلف عطا کرده است؛ یعنی این خصلت‌ها وجه مشترک وجود باری تعالی و انسان کامل یا کسی است که فره ایزدی به او تعلق گرفته است. البته با این تفاوت که در وجود حضرت حق این ویژگی‌ها بی حد و مرز و کاملاً ذاتی است و در وجود فرد دارای فره ایزدی یا انسان کامل، محدودتر است و به صورت عرضی نمود می‌یابد. دلایل و قراین زیادی مبنی بر معادل‌های متفاوت نور در آیه ۳۵ سوره نور وجود دارد؛ مثلاً روایت «العلم نور، یقذفه الله فی قلب من یشاء» معادل‌سازی علم با نور را نشان می‌دهد.

از این رو فره ایزدی می‌تواند جلوه‌ای از نور الهی باشد که در هر زمانی شامل افراد شایسته و منحصر به فرد می‌شود. کاربرد کلمات مصباح، مشکوه، زجاجه، کوكب دُرّی و... در این آیه از یک سو بر لایه‌های متعدد نور یا جلوه‌های متعدد آن در این عالم به صورت علم، هدایت، رحمت، روشنایی، صفا و پاکی و... دلالت دارد و از سوی دیگر به تشکیکی بودن یا درجه‌بندی این نور در مقایسه با سایر نورها، علم‌ها و روشنایی‌های عرضی اشاره دارد.

به تعبیر دیگر هیچ‌کدام از نورها، روشنایی‌ها، علم‌ها و... که در افراد شایسته تجلی کرده است، با آن نور مطلق الهی برابری نمی‌کند؛ هر چند از آنجا نشأت گرفته است.

پورداوود درباره منشأ فره ایزدی می‌نویسد: «فروغی است ایزدی، به دل هر که بتابد از همگنان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی رسد، پردازنده تاج و تخت گردد و آسایش گستر و دادگر شود و همواره کامیاب و پیروزمند باشد. همچنین از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند برای رهنمای مردمان برانگیخته گردد و به مقام پیغمبر می‌رسد و شایسته الهام ایزدی شود، به عبارت دیگر، آنکه مؤید به تأیید ازل باشد، خواه پادشاه و خواه پارسا و خواه نیرومند و هنرپیشه، دارای فره ایزدی است» (بشت‌ها، ۱۳۵۶: ۳۱۴-۳۱۵).

هوشنگ اولین کسی از پادشاهان است که فره ایزدی یافت: «... پارسیان گروهی گویند او پیغمبر بود و پیشداد خوانندش... جهان آبادان کرد... و او به میان خلق اندر و هرکسی به فضل او مقرر آمد، مغان پیشدادش خوانند» (بلعمی، ۱۳۴۱: ۱۲۷-۱۲۹).

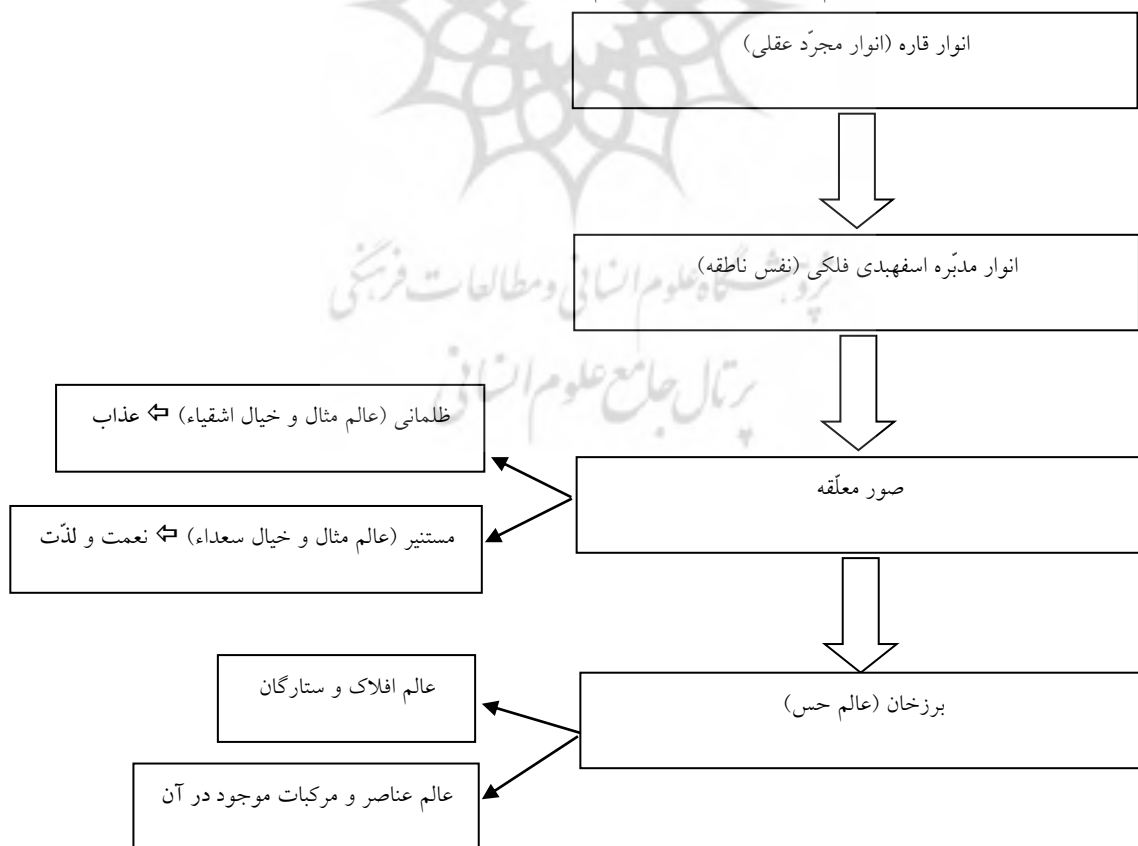
«هوشنگ اول کسی بود که در میان آدمیان داوری و حکم کرد و عدل و داد گسترانید و حق مظلومان از ظالمان بگرفت و بدین سبب او را پیشداد لقب نهادند» (ابن بلخی، ۱۳۷۳: ۲۷).

نکته برجسته درباره فره ایزدی، ارتباط آن با نور است که گویی افزون‌بر ویژگی‌های منحصر به فردی که به دنبال اختصاص فره ایزدی در کسی آشکار می‌شود، نوری در چهره او دیده می‌شود که او را از دیگران متمایز می‌کند؛ نوری که برگرفته از سرچشمه نور، یعنی خداوند است و براساس آیه ۳۵ سوره نور، نوری ذاتی است که نورهای عرضی از پرتو آن هستی می‌یابند. ابن بلخی درباره نور چهره فریدون که از فره ایزدی برخوردار بود، چنین می‌نویسد: «از پیشانی او نوری می‌تافت... به نور مهتاب و سخت عالم و فاضل و عادل بود و در روزگار او خیرات آغاز شد» (همان، ۴۲).

هانری کربن دربارهٔ این نور بر این باور است که «این نور، خورنه - خوره، در واقع همانند نوری فهمیده شده است که به پیامبران اعطا شده است... واژهٔ خوره مبین اسکان نور جلال در جان پادشاهان خردمند ایران باستان است که بهترین نمونهٔ آن شاهان بختیار، فریدون و کیخسرواند» (کربن، ۱۳۶۹: ۸۹)؛ از این رو پیامبران (نمونهٔ انسان‌های کامل) و پادشاهان خردمند و دادگستر شایستهٔ این نور هستند. عزیزالدین نسفی در تفکیک نور از ظلمت و تجلی هریک در انسان کامل و حیوانات چنین می‌گوید: «بدان که عالم دو چیز است: نور و ظلمت. دریای نور و دریای ظلمت. این دو دریا در یکدیگر آمیخته‌اند. نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد تا صفات نور ظاهر شود و این نور را از ظلمت اندرون حیوانات جدا می‌تواند کرد، از جهت آنکه در اندرون حیوانات کارکنانند و همیشه در کارند و کار ایشان این است که این نور را از ظلمت جدای کنند... ای درویش انسان کامل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را به تمام از ظلمت جدا کرد؛ زیرا نور وجود خود را در انسان کامل کماهی دید و دانست» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۴-۲۵)؛ ولی به‌طور کلی وجود نور و ظلمت را در عالم ضروری می‌داند و قوام هریک در گرو دیگری است؛ البته نه به آن معنا که نور نیازمند به ظلمت باشد؛ بلکه به مصداق مثل معروف «تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِالضَّادِهَا»؛ چنانکه با اشاره به آیهٔ ۳۵ نور می‌گوید: «این نور از ظلمت به‌کلی جدا نتوان کرد که نور بی‌ظلمت نتواند بود و ظلمت بی‌نور هم نتواند بود... هر دو با یکدیگرند. می‌باید نور با ظلمت چنان شود که مصباح در مشکوه... تا صفات نور ظاهر شوند... این مصباح همه‌کس دارد؛ اما از آن بعضی ضعیف است. این مصباح را قوی و صافی می‌باید گردانید که علم اولین و آخرین در ذات این مصباح مکنون است تا ظاهر گردد» (همان).

۲-۳ تحلیل سهروردی از نور و فرّه ایزدی

سهروردی نور و ظلمت را مبنای تقسیم‌بندی عوالم با تأکید بر نور و استیلاي نور بر ظلمت قرار می‌دهد و میان نور، علم و قدرت رابطه برقرار می‌کند. وی عوالم را به چهار گروه تقسیم می‌کند:



در این تقسیم‌بندی، انوار قاهره یا مجرد عقلی در عالی‌ترین مرتبه قرار گرفته است که بر کل عوامل دیگر اشراف دارند و تابش این انوار در افراد شایسته توانایی‌هایی می‌آفریند؛ «بدان که هرگاه تابش اشراقات علویه بر نفوس ناطقه انسانیّه همچنان دوام یابد، ماده جهان وجود تحت فرمان وی آید و دعا و خواسته‌های وی در عالم اعلی شنیده و اجابت گردد. چه آنکه در جهان ازلی و قضای سرمدی که سابق است بر آفرینش جهان چنین مقدر شده است... نور سانح^۲ در واقع نور قاهره به لحاظ تأثیرگذاری دوجوهی است. در چشمان فردی که تهذیب و پالایش درونی ندارد، اثر منفی می‌گذارد و در چشمان فردی دیگر که از اخلاص و صفای درون برخوردار است، تأثیر مثبت می‌گذارد. مثل غذای یکسانی که کافر و مؤمن تناول کنند، در وجود مؤمن تبدیل به نور و انرژی‌های مثبت می‌شود و برعکس در وجود کافر تبدیل به ظلمت گناه و انرژی‌های منفی می‌شود؛ از این رو راهکار سهروردی برای دستیابی به نور متافیزیکی و معنوی در رساله پرتونامه بیان می‌گردد: "هر که در ملکوت فکری دایم کند و از لذات حسّی و از مطاعم پرهیز کند الاً به قدر حاجت و به شب نماز کند و بر بیدارداشتن شب مواظبت نماید و وحی الهی بسیار خواند و تلطیف سر کند به افکار لطیف و نفس را در بعضی اوقات تطریب نماید و با ملأ اعلی مناجات کند و تملق کند، انواری بر وی اندازند همچو برق خاطف و متتابع شود؛ چنانکه در غیر وقت ریاضت نیز آیند و باشد که صورت‌های خوب نیز بیند و باشد که نفس را خطف‌های عظیم افتد به عالم غیب و در حس مشترک روشنایی افتد روشن‌تر از آفتاب و لذتی با او. این نور روشن‌روانان را ملکه شود که هر وقت که خواهند، یابند و عروج کنند و به عالم نور...» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۸۰-۸۱).

تلاش برای تهذیب نفس و حفظ صفای باطن ارتباط مستقیم با حفظ فرّه ایزدی و تأیید الهی دارد. تا زمانی که فرد از مسیر صیانت نفس در درون و عدالت‌محوری در بیرون از وجود خود فاصله نگرفته باشد، این توانمندی ناشی از فرّه ایزدی در فرد باقی می‌ماند و برعکس. چنانکه جمشید به محض اینکه ادعای خدایی می‌کند، فرّه از او جدا می‌شود و در فریدون تجلی می‌یابد.

سهروردی از یک نشانه محسوس در عالم خارج برای درک حقیقت، یعنی خورشید بهره می‌گیرد. وی خورشید را مثال و خلیفه نورالانوار در آسمان عالم محسوس می‌داند و او را که ملک کواکب و فاعل روز و قهرکننده تاریکی و ظاهرترین آیت حق تعالی است «هورخش» می‌خواند و تقدیس می‌کند (همان: ۱۸۳). «هورخش در واقع جسم خورشید نورافشان نیست؛ بلکه روحانیت و فرشته خورشید است» (کربن، ۱۳۵۸: ۱۹۵).

در باور سهروردی سلوک عملی و عرفانی زمینه بهره‌مندی از فرّه ایزدی را برای فرد فراهم می‌کند: «هر آن‌کس که به امور نهانی و اسرار ربّانی مستبصر بود ورا عبرت و اعتباری تمام بود و بدین جهت از امری خرد و کم، عبرتی کلان و بسیار برگیرد و صبر و بردباری از عزم راسخ در امور خیزد و راز حقیقی آن به کسی وانهاده شده است که قائم و پایدار و آگاه بدین کتاب بود و بر حقایق الهی و اسرار ربّانی که اساس "حکمه‌الاشراق" است آگاه بود و به خدای توانا تقرّب جوید... البته اخلاص در توجه به نورالانوار را اصلی و پایه‌ای بود در این باب و تطریب و به طرب آوردن نفس همراه با ذکر خدای که صاحب جلال و جبروت بود در حصول اولیه سالک بس سودمند افتد» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۷۸-۷۹).

وی همچنین در سلوک عملی کم‌خوردن، شب‌زنده‌داری، خواندن صحف منزله از جمله قرآن و حزن و اندوه عارفانه را برای تسریع در تقرّب به آفریننده جهان خلق و امر ضروری می‌داند (همان: ۷۹). درباره نتیجه و ثمره این مراقبت‌ها می‌نویسد: «و هرآن‌گاه که انوار کثیره متواتراً بر دل انسان تابد و همچنان فزون گردد و او را بیاراید به مقامی رسد که ورا لباس عزّت و هیبت پوشانند و نفوس مردمان همه منقاد و فرمان‌بردار او شوند» (همان).

سهروردی در بعضی عبارات خود در الواح عمادی (الواح چهارم) رابطه این‌همانی میان این دو نشانه زبانی «فرّه ایزدی» در حکمت باستانی و «نورالهی» در اندیشه اسلامی برقرار می‌کند؛ «و نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و

روشن گردد در لغت پارسیان "خره" گویند و آنچه ملوک خاص باشد آن را "کیان خره" گویند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۸۶)؛ یعنی طهارت نفس و تقدس یافتن با نور الهی هم‌زمان در شخص شایسته پدید می‌آید و گاهی نیز طهارت نفس و تقدس زمینه تابش نور الهی را در او فراهم می‌کند؛ در توصیف کیخسرو چنین سخن می‌گوید: «تقدس و عبودیت را بر پای داشت از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد و متنقش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی او را پیدا شد» (همان: ۱۸۷) و یا در پرتونامه می‌گوید: «هرکه حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید او را خره کیانی بدهند و فرّ نورانی ببخشند» (همان: ۸۱).

سهروردی در اثبات پیوند معنایی میان فرّه با نور الهی و نتایجی که به بار می‌آورد، از آیات قرآن بهره می‌گیرد. چنانکه در *فرایده السلوک* می‌نویسد: «و آن فریت الهی و نوری ربّانی کی از اشعه عالم غیب فیضان کند و فروغیست کی از پرتو لویح انوار ایزدی لمعان زند و در سینه ملوک مقام سازد و به مدد تابش آن کامل القوه شوند و بر اعداء و دین غالب گردند و از جمله حزب الله باشند، کی: "الا ان حزب الله هم الغالبون" و آن را به لغت دری فرّه خوانند و به پهلوی "ورج" گویند و به پارسی "خوره کیانی" خوانند» (سجاسی، ۱۳۶۸: ۴۸).

با توجه به برقراری رابطه این‌همانی میان دو نشانه زبانی «فرّه ایزدی» و «نور الهی» در الواح عمادی، به تحلیل نشانه‌معناشناختی نور در اندیشه وی در این جستار پرداخته می‌شود.

۲-۴ تحلیل نشانه‌معناشناختی نور در اندیشه سهروردی

شعیری در تعریف این نوع تحلیل می‌نویسد: «نشانه‌معناشناسی گفتمانی دیدگاهی فرایندی است که بر رابطه زنجیره‌ای و پیش‌انگاشته میان دو سطح زبانی یعنی سطح صورت و محتوا استوار است و زنجیره نشانه‌ها را در خدمت فرایند تولید، تغییر و توسعه معنا می‌داند» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۱۲-۱۱۳). «در این صورت معنا تابع مدیریت زنجیره فرایندی گفتمان است و کنش‌ها در آن پیوسته در حال تغییر، تحوّل، جابه‌جایی و یا استحاله می‌باشند» (همان: ۱۱۳).

وی از زبان امیل بنونیست به چهار ویژگی گفتمان اشاره می‌کند که نگارندگان متناسب با رویکرد این جستار به بیان دو ویژگی بسنده کرده‌اند: ۱) گفتمان کنشی است که سبب بسط و توسعه معنای موجود در زبان و شکل‌گیری معنای جدید می‌شود؛ ۲) گفتمان ما را با آن چیزی روبه‌رو می‌کند که در پشت نشانه‌ها می‌گذرد (همان: ۱۱۴).

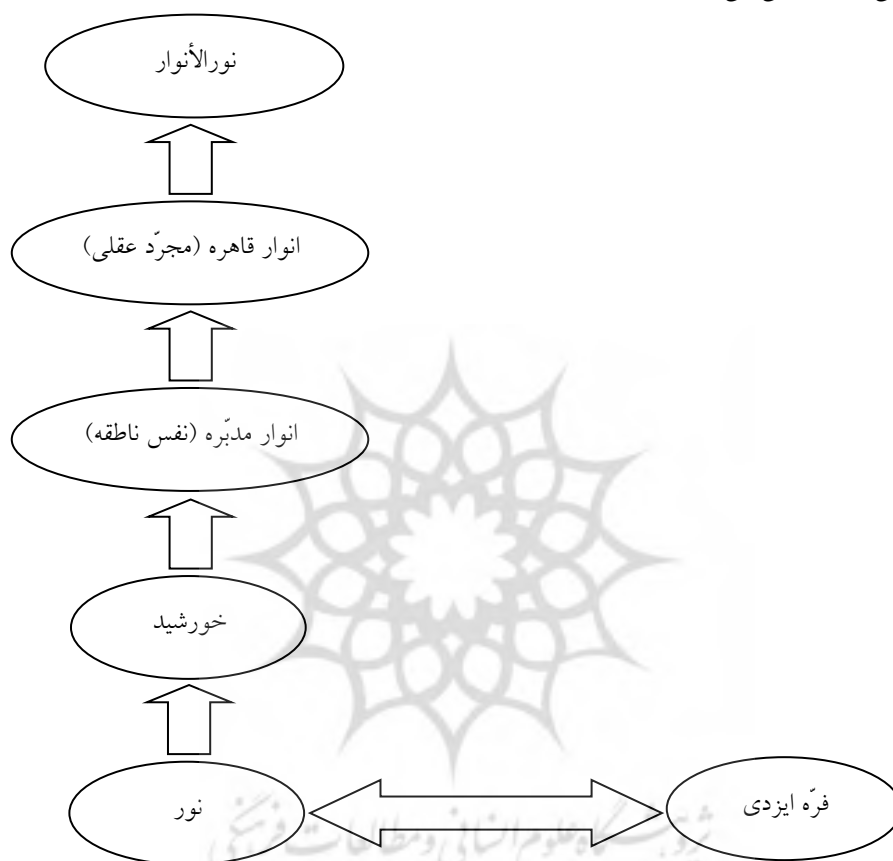
چندمعنایی یا تکثر معنایی همواره در حوزه بلاغت ادبی، هم از بُعد زیبایی‌شناسی و هم به‌منظور ظهور معنای متفاوت برای واژه‌ها مطرح بوده است و خاستگاه آن بدون شک آیات قرآن و کتب مقدّس است. ارتباط معنایی نشانه‌های زبانی فرّه ایزدی و نور در گفتمان روایی الهی تحت چرخه صحیح تعامل و مبادله ارزش برجسته می‌شود. خاستگاه فرّه ایزدی آیین زرتشت در ایران باستان به قرآن، کتاب مقدّس آیین اسلام، با تغییر مطلوب‌تر معنایی ورود می‌یابد.

فرّه ایزدی با انسان برگزیده حق، و نور با آفریننده انسان و جهان نسبت می‌یابد که مسیری از مُلک تا مَلکوت را طی می‌کند. کنش‌گزار در این تغییر معنایی با حفظ هسته مرکزی، خداوند است و کنش‌گر مخاطبان و آیین هستند. هرچند «هر گفتمان روایی دارای هسته مرکزی است که می‌توان آن را کنش نامید. چه در منشأ کنش، کنش‌گزار باشد، چه کنش‌گر. آنچه اهمیت دارد، نقش کنش در تحوّل معنا و تغییر آن به معنایی مطلوب‌تر است. پس هسته مرکزی روایت را کنشی تشکیل می‌دهد که خود در خدمت تغییر وضعیت کنش‌گران و همچنین معناست» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۹). در هر صورت، ارزش در هر دو نشانه محو نمی‌شود؛ با تغییر نشانه، نظام مبادله ارزش برقرار می‌شود. «کنش جهت رسیدن به هدف خود، یعنی تغییر معنا، باید بتواند نظام مبادله ارزش را ایجاد نماید، یعنی کنش به‌دنبال کسب ارزش با قراردادن آن در چرخه صحیح تعامل است» (همان: ۱۹).

سهروردی در جایگاه یکی از مخاطبان هر دو آیین، در جایگاه یک کنش‌گر در برقراری این چرخه صحیح تعامل و تغییر معنا با حفظ هسته مرکزی و ایجاد نظام مبادله ارزش، بسیار تأثیرگذار است. وی ابتدا در تعریف هر دو نشانه از این عبارات

بهره می‌گیرد: «و نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان "خَرّه" یا "خَرّه" گویند و آنچه ملوک خاص باشد، آن را "کیان خَرّه" گویند» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۸۶-۱۸۷).

سپس خورشید را در مرتبه یک نشانه محسوس در عالم ظاهر مظهر نورالانوار یا خداوند می‌داند: «خورشید در عالم حس و طوبی در عالم مثال مظاهر خداوند یا نورالانوارند. در ورای عالم مثال، عالم عقل یا عالم فرشتگان قرار دارد که از هرگونه عنصر مادی و أعراض آن مجردند و شامل دو طبقه‌اند: انوار قاهره و انوار مدبّره» (سهروردی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۳۲). نشانه زبانی «فرّه ایزدی» در یک رابطه هم‌نشینی با نشانه زبانی «نور» قرار می‌گیرد و نور با یک سلسله‌مراتبی از خورشید محسوس تا نورالانوار رابطه طولی یا جانشینی می‌یابد:



گفتمان سهروردی درباره نور و ظلمت، کنشی است که سبب بسط و توسعه معنای موجود در زبان و شکل‌گیری معنای جدید می‌شود و از سوی دیگر ما را با آن چیزی روبه‌رو می‌کند که در پشت نشانه‌های زبانی می‌گذرد. نشانه زبانی «ظلمت» - که در تقسیم‌بندی سهروردی از جهان نمود می‌یابد - با «نور سیاه» در عرفان ایرانی ارتباط معنایی پیدا می‌کند.

۲-۵ تحلیل نشانه‌معناشناختی «نور سیاه»

یکی از فرایندهای گفتمان نشانه‌معناشناختی، حاضرسازی غایب است و بیشتر اصطلاحات عرفانی در راستای این فرایند قرار می‌گیرند؛ مثلاً کربن در تعریف این نور می‌نویسد: «اصطلاح "نور سیاه" در زبان عارفانه همان نور خود ایزدی است - که در درون خویش جای گرفته است (نور ذات) - گنج نهانی است که می‌خواهد خود را آشکار کند و ادراک را بیافریند تا موضوع ادراکش را بر خود آشکار نماید» (کربن، ۱۳۸۷: ۱۴۹). وی در بیان تفاوت نور سیاه در عرفان با نور سیاه که نشانه عالم ظلمت، گمراهی و تیرگی درون است، چنین می‌گوید: «این تاریکی ایزدی به تاریکی کالبد سیاه و فروتر آگاهی (نفس اماره) باز نمی‌گردد؛ بلکه به سپهرهای سیاه و نور سیاهی اشاره دارد که در آن حالت ویژه گنج پنهان با آبر آگاهی به پیش حس درمی‌آید» (همان: ۱۴۹).

از این رو میان این نور سیاه که منشأ پیدایش همه نورهای عالم است با نور سیاه قطب و تاریکی جسم سیاه مادی (جسم برزخی نفس آماره) و تاریکی اهریمنی تضادی وجود دارد و آن این است که اینها از نور سیاه (نور ناشناخته و معماگونه ذات خداوندی) گریزان هستند. همین نور منشأ پیدایش رنگها و کثرات در این عالم است. همانگونه که کربن اضافه می‌کند: «نور سیاه (نور ذات خداوندی) پیش از ماده، کل جهان نورها افراشته شده و این نورها، در راستی یافتن شان و در حالت به‌خودپاینده‌ای از زندگی و جوهری بودن، به رنگها تبدیل می‌شوند» (همان: ۱۵۰).

وحدت‌نگری در اندیشه عارفان نسبت به نور و ظلمت سبب شده است تا تعریف منحصر به فردی از نور سیاه، متمایز از ظلمت و تیرگی ناشی از عالم ماده یا جسم برزخی و یا تاریکی اهریمنی داشته باشند. این نور و همه نورهای دیگر در دل نورالأنوار جای می‌گیرند که سهروردی در سلسله مراتب خود، آن را در اوج قرار می‌دهد و کربن نیز در این باره و همچنین توانایی بخشیدن این نور به عارف می‌نویسد: «نور سیاه در پایه نور مکاشفه، نور ذات خداوندی است که سبب می‌شود، آدمی بتواند ببیند. چیزی که باعث می‌شود آدمی ببیند، یعنی نور شخص مطلق، به هیچ‌رو نمی‌تواند یک موضوع به چشم آمدنی شود. در این مفهوم که نور نورها (نورالأنوار)، نوری که همه نورهای پدیدار با آن پدیدار می‌شوند، هم نور است و هم تاریکی؛ یعنی نورها پدیدار می‌گردند، زیرا که این نور، بینایی را پدید می‌آورد؛ اما خود نادیدنی است» (همان: ۱۵۱).

همین عبارت پایانی کربن بیانگر حاضر سازی غایب یکی از فرایندهای گفتمان نشانه‌معناشناختی است. نوری که خود نادیدنی (غایب) است؛ ولی توانایی دیدن، بینایی، روشنائی ایجاد می‌کند و از سوی دیگر نور سیاهی (ناشناخته و معماگونه) است که همه نورها را پدید می‌آورد. لاهیجی در شرح گلشن راز درباره نسبت نور سیاه و ذات الهی می‌گوید:

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 است و در درون آن تاریکی، نور ذات که مقتضی فناست، آب حیات بقاء بالله که موجب حیات سرمدی است، پنهان است (لاهیجی، ۱۳۸۱: ۸۴).

نجم‌الدین رازی نور سیاه را تجلی صفات جلال الهی می‌داند که عقل نمی‌تواند آن را درک کند: «گاهی نور صفات جلال، ظلمانی محض است و عقل نمی‌تواند نور ظلمانی را درک کند؛ زیرا جمع بین ضدین را محال می‌داند» (رازی، ۱۳۷۳: ۳۰۷).

قیصری از ناشناخته بودن و ابهام در ذات الهی به «سیاهی ممدوح» تعبیر می‌کند: «نور ذات، بدون حجاب، هر چند رقیق باشد، مشاهده نمی‌شود و چشم قلب سالک و ولی کامل را خیره می‌نماید و اثری تاریکی بخش دارد که از آن به "سیاهی ممدوح" تعبیر نموده‌اند» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۹۳).

پیش از وی عین‌القضات همدانی در تمهیدات به دو نوع «نور شرق» و «نور سیاه» اشاره کرده است که یکی را برآمده از مشرق ازلی می‌داند و در مقابل نور سیاه عزازیلی قرار می‌دهد که از مغرب ابدی بیرون می‌آید (عین‌القضات، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

عزازیل، ابلیس قسم خورده‌ای است که در جهت ایجاد گمراهی و ظلمت در مسیر آدمیان تلاش مستمر دارد و از این‌رو مظهر این نور سیاه، «سیاهی مذموم» قرار می‌گیرد.

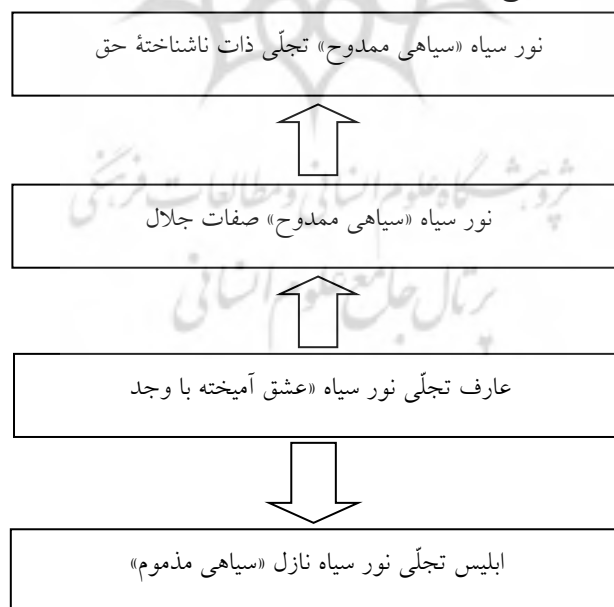
ژاک فونشتی اعمال حاضر سازی یا غایب سازی را به چهار دسته تقسیم می‌کند: حاضر سازی حاضر؛ حاضر سازی غایب؛ غایب سازی حاضر؛ غایب سازی غایب (شعیری، ۱۳۹۵: ۹۸-۹۹). «سیاهی ممدوح» یا نور ذات بدون حجاب که دیده نمی‌شود - ولی چشم قلب سالک و ولی کامل را خیره می‌کند و او را در یک جذبۀ لذت بخش و وصف ناشدنی قرار می‌دهد - در تحلیل نشانه‌معناشناختی نوعی حاضر سازی غایب به شمار می‌رود. «سیاهی مذموم» که نور سیاه عزازیلی است که از مغرب ابدی بیرون می‌آید و ولی کامل باید از آن پرهیز کند تا گرفتار ظلمت گمراهی و عصیان نشود، نوعی غایب سازی حاضر به نظر می‌رسد. دلیل اطلاق رنگ سیاه به ذات الهی، معماگونه و ناشناخته بودن آن است: «سیاهی خود نشان از نور

ذاتست و تعریف این اکابر و یا تعبیر آنها از نور ذات به ظلمت و سیاهی از جهت تمامیت ظهور ذات و به لحاظ آنکه نور باهر ابهر ذات از جهت شدت و تمامیت اطلاق ذاتی، معرراً از قید اطلاق در منتهای ظهور است و به لحاظ عدم توانایی و عجز صاحب شهود از مشاهده نور ذات و عدم قدرت مقید بر شهود مطلق، از این نور تعبیر به "سیاهی" کرده‌اند؛ ولی سیاهی ممدوح» (خمینی، ۱۳۶۰: مقدمه ۷۰).

از این رو «سیاهی ممدوح» نور سیاه منسوب به ذات حق و صفات جلال اوست که آفریننده همه نورهاست و در نهایت ابهت، شگفت‌انگیزی و کاملاً دست‌نیافتنی و درک‌نشدنی است؛ ولی «سیاهی مذموم» وجه نازل نوری فریبده است که در تقابل با نور مُشرق حقیقت محمدی قرار دارد.

سیالیت معنا درباره نور سیاه، ما را با طیف وسیعی از معناها در یک رابطه طولی و سلسله‌مراتب عمودی روبه‌رو می‌کند. یکی دیگر از معناهای نور سیاه، عشق آمیخته به وجد است که نجم‌الدین رازی در آخرین رده‌بندی نورها با رنگ‌های متفاوت آن را مطرح می‌کند. «در باور نجم رازی، نورهایی که حس‌های فراحسی می‌بینند، رده‌بندی زیر را دارند: در گامه نخست، نور دیده‌شده، نور سفید است؛ این نور نشانه اسلام است. در گامه دوم این نور زرد رنگ می‌شود که نشانه وفاداری باور (ایمان) می‌باشد. در گامه سوم نور آبی تیره (کبود) را داریم که نشانه نیک‌خواهی (احسان) است. در گامه چهارم نور سبز است، به نشانه آرامش روان (نفس آرام‌یافته، مطمئن). بدین‌سان، ادراک نور سبز و معنای آن در آیین سمبانی با ادراک نور سبز در رساله نجم کبری همسویی دارد؛ گرچه جایگاه رده‌ای آنها یکسان نیست. در گامه پنجم به آبی نیلی می‌رسیم که نشانه باورداری استوار (ایقان) است. در گامه ششم نور سرخ را داریم که نشان معرفت عارفانه و دانش "حکمت" است در گامه هفتم به نور سیاه می‌رسیم که نشان عشق شورزده و آمیخته، به وجد است» (کرین، ۱۳۸۷: ۱۵۷-۱۵۸).

سرخ در آیین نجم کبری، رنگ نوس (Nous) یا عقل فعال است. (همان) و شاید یکی از دلایل انتخاب رنگ سرخ برای عقل در عقل سرخ همسویی با آیین نجم‌الدین کبری باشد. تفاوت عمده نور سیاه نازل ابلیس با سایر مراتب این نور، گریزان بودن است. این نور از نور سیاه ممدوح که منشأ پیدایش آن است، پیوسته فاصله می‌گیرد.



۲-۶ تحلیل نشانه‌معناشناختی نور

زاویه دید سوژه در متون عرفانی تا حدودی برحسب روایت مدرن تعریف‌پذیر می‌شود؛ زیرا سوژه در ارتباط با درون خود سعی می‌کند با پدیده‌های هستی و در فرایندی حسی - ادراکی پیوند برقرار کند و در تعامل با پدیده‌ها قرار بگیرد.

شعیری در بیان تفاوت روایت کلاسیک و مدرن می‌نویسد: «در روایت کلاسیک همه‌چیز تابع برنامه است و چون هدف اصلی تصاحب ارزش و یا اُبژه ارزشی است، روایت بیرونی عمل می‌کند؛ یعنی هدف دسترسی به چیزی در جهان بیرون است. به همین دلیل کنش‌گر متمرکز بر جهان بیرون است. در این نوع روایت چیزی برای فتح وجود دارد و کنش‌گر فاتح جهان خواهد بود؛ اما در روایت مدرن است که همه‌چیز تغییر می‌کند و کنش‌گر مرکزی وجود ندارد. در جهان بیرون چیزی برای تصاحب وجود ندارد. کنش‌گر با دنیای درون خود مرتبط است و چنین ارتباطی براساس پیوند او با پدیده‌های هستی و در فرایندی حسی - ادراکی شکل می‌گیرد. به همین دلیل تجربه زیسته حضور اصل اساسی این پیوند است. کنش‌گر چیزی را فتح نمی‌کند؛ بلکه در تعامل و تطابق و شاید هم‌همایی با پدیده‌ها قرار می‌گیرد» (گرمس، ۱۳۹۸: ۳۱).

زیبایی‌شناسی حضور دقیقاً معادل با مکاشفات عرفانی است که عارف در اثر ممارست به سطحی از درک و دریافت معنا، ورای این جهان محسوس می‌رسد و چنان لبریز از لذت این دریافت و مسرور از کشف معنا و غلبه حالت سُکر بر خود می‌شود که گویی به یک زیبایی وصف‌ناشدنی دست یافته است. همانگونه که گرمس ما را با کنش‌گرانی آشنا می‌کند «که بدون برنامه قبلی و بدون تصمیمی مشخص برای فتح چیزی، ناگهان با وجهی از هستی مواجه می‌شوند و این همان لحظه کشف و همراه شدن یا مات و مبهوت شدن است. گویا جهان با مثابه یک گشتالت بر او گشوده می‌شود. در این حالت است که او شگفت‌زده، فرصت می‌یابد تا فقط به گوشه‌ای از راز معنا پی ببرد. این همان چیزی است که زیبایی‌شناسی حضور نامیده می‌شود» (همان: ۳۲).

عارف در رویارویی با نور چه نمود بیرونی داشته باشد (مثل خورشید در مرتبه نشانه و سمبلی از نور مطلق) و چه نمود درونی داشته باشد (مثل نور قلب تهذیب‌یافته او)، از یک سو مسرور از یک زیبایی وصف‌ناشدنی می‌شود و از سوی دیگر مبهوت از ناشناخته‌بودن آن و فقط به درک گوشه‌ای از راز معنای آن معترف خواهد بود.

نشانه زبانی «نور» با توجه به ابعاد گسترده آن هیچ‌گاه در جایگاه یک دال بر مدلول نهایی خود - که بی‌نهایت است - دلالت کامل ندارد و اگر فقط به رابطه دال و مدلول برای تولید معنا بسنده شود؛ انحرافی تحقق می‌یابد. چنانکه «گرمس در کتاب "نقصان معنا"، جریان "گریز از واقعیت" می‌خواند؛ زیرا همیشه در مواجهه با چیزی، معنای واقعی آن پنهان مانده و معنای "انحرافی" آن چیز بروز می‌نماید؛ یعنی در ارتباط با نشانه، به‌علت عدم امکان دسترسی به باطن و یا وجود اصلی نشانه، جز صورتی از آن قابل دریافت نیست؛ از این رو رابطه دال و مدلولی، پاسخگوی تولیدات معنایی نخواهد بود» (شعیری، ۱۳۸۵: ۱۳۵).

این نقصان معنا با مراجعه به علم پدیدارشناسی جبران می‌شود که به معنی مطالعه معنا در ارتباط تنگاتنگ آن با دنیای ادراک حسی برای دستیابی به معنای واقعی و زنده است (رک. آیتی، ۱۳۹۲: ۴).

اگر سهروردی خورشید را در جایگاه یک نشانه محسوس در این عالم، مظهري از نورالأنوار می‌داند، برای جبران این نقصان معناست؛ زیرا رابطه دال و مدلول صرف بیانگر معنای واقعی بی‌نهایت گسترده نورالأنوار نیست که به‌ظاهر از نظرها پنهان است.

۲-۷ ارتباط نور با چهار روایت گرمس

گرمس به چهار نوع روایت کنشی، تعاملی، تطابقی و هم‌آمیخته و یا هم‌تنیده اشاره می‌کند. «روایت کنشی» براساس برنامه و منطق مشخص عمل نموده و کنش، محور اصلی آن را تشکیل می‌دهد؛ دارای زمانی خطی است و هدف آن دستیابی به ارزش و تصاحب آن است. در «روایت تعاملی» نیز کنش اهمیت دارد؛ ولی به‌خلاف نوع اول، جهت دست‌یابی به ارزش به‌جای نیرو یا زور بازو یا اقدام پهلوانی به تعامل و مذاکره نیاز است. «روایت تطابقی» مدرن است و ویژگی آن ایجاد رابطه حسی - ادراکی است. در این روایت کنش اهمیّت ندارد؛ قهرمان نداریم؛ اُبژه ارزش بیرونی برای فتح ندارد؛ زمان خطی نداریم؛ فقط تطابق با هستی است. حضور مهم‌ترین عامل است که براساس شرایط ادراکی تحقق می‌یابد [معادل مکاشفه

در عرفان]. در "روایت هم‌آمیخته" و یا هم‌تنیده از تطابق نیز جلوتر می‌رویم و ادراک جای خود را به ذوب در هستی می‌دهد [معادل با فقر و فنا در عرفان] یعنی سوژه عین هستی و هستی عین سوژه می‌گردد» (گرمس، ۱۳۹۸: ۳۳-۳۵).

می‌توان آیه نور در قرآن را با چهار نوع روایت مطرح‌شده گرمس بر مبنای «روایت تطابقی» و «هم‌آمیخته» تفسیر کرد. ویژگی مهم روایت تطابقی، ایجاد رابطه حسی - ادراکی است که به هم‌آمیختگی در پدیدارشناسی نور می‌انجامد. «حضور در هستی مهم‌ترین عامل است که براساس شرایط ادراکی تحقق می‌یابد. همه‌چیز در لحظه شکل می‌گیرد. منظور از لحظه همان چیزی است که آن حضور نامیده می‌شود و کنشگر که دیگر باید او را شوش‌گر نامید، بدون هیچ برنامه از قبل مشخص و بی‌آنکه بداند که در کجا می‌تواند با ارزشی پیوند یابد، ناگهان در رابطه ادراکی در تطابق با هستی قرار گرفته و تغییری در او پدیدار می‌گردد که نه براساس زور بازو به دست می‌آید [مثل روایت کنشی] و نه مبتنی بر تعامل و مذاکره منطقی محور [همچون روایت تعاملی] است. به همین دلیل، نظام تطابقی هستی‌محور را می‌توانیم دارای ویژگی پدیدارشناختی بنامیم» (همان: ۳۴-۳۵).

مخاطب آیه ۳۵ نور، ابتدا نور را همانند یک پدیده حسی، ادراک و باور می‌کند؛ ولی در مواجهه با ادامه آیه که نشانه‌های زبانی دیگر مشکوه، زجاجه، کوکب دُرّی... است، عمق و پیچیدگی تشبیهات و ژرفای معنای نور را متوجه می‌شود و در جایگاه شوشگری تسلیم درک عمیق‌تری از نور الهی خواهد شد. در واقع از یک رابطه حسی - ادراکی به هم‌آمیختگی نزدیک می‌شود که از تطابق نیز فراتر است. چنانکه گفته شد، در روایت هم‌آمیخته از تطابق هم جلوتر می‌رویم و ادراک جای خود را به ذوب در هستی می‌دهد؛ یعنی سوژه عین هستی و هستی عین سوژه می‌شود.

ادراک نور ذات الهی و وصف‌ناپذیری آن، مخاطب را به تطابق با هستی وادار می‌کند که عین نور، رحمت، آگاهی، هدایت و... از سوی اوست و در مراتب بالاتر معرفتی، «روایت هم‌آمیخته» تحقق می‌یابد؛ یعنی در مرحله فقر و فنای عرفانی ادراک جای خود را به ذوب در هستی می‌دهد. در این آیه با یک دلالت ضمنی در جایگاه یک استعاره مفهومی، نور منبع آفرینش، هدایت، رحمت، آگاهی و علم و... بیان می‌شود و با تجلی حقیقت الهی، گویی ذات هستی به گونه‌ای بر ما آشکار می‌شود. اگر این آیه را از نوع تمثیل به شمار آوریم، حقیقت و باطن نور مقدم بر نور حسی است که خداوند مشکوه را تمثیلی برای آن قرار داده است و تاحدی پیچیدگی معنای باطنی را از بین برده است تا فهم و درک مخاطب یا ادراک تطابقی را میسر کند.^۳

از این رو نشانه‌های زبانی نور، مشکوه، مصباح، زجاجه، کوکب دُرّی... در یک زنجیره هم‌نشینی و پدیدارشناسی، شناخت و درک حقیقت باطنی ذات الهی را در یک کلان‌استعاره مفهومی برای مخاطب تاحدی امکان‌پذیر می‌کند و با وجود نظر پساساختارگرایان، حقیقت و متافیزیک توهمی شکل‌گرفته در نظام استعاره‌ها نیست؛ بلکه استعاره‌ها آن حقیقت زیبای پنهان از چشم‌ها را به دنیای واقعی آدمیان نزدیک می‌کنند.

۳- نتیجه

- شیخ شهاب‌الدین سهروردی با ایجاد پیوند میان حکمت و اسطوره‌های ایران باستان و عرفان اسلامی از یک سو زمینه دریافت «روایت تعاملی» را میان پیروان هر دو طیف فراهم کرده است و از سوی دیگر با طرح «روایت تطابقی» و «هم‌آمیخته»، ادراک حقیقت‌ی‌درک و لایوصف را تا حدودی امکان‌پذیر کرده است. در باور وی، سلوک عرفانی زمینه بهره‌مندی از فرّه ایزدی را برای افراد فراهم می‌کند.

- آیه ۳۵ سوره نور مهم‌ترین کلان‌استعاره قرآن است که با استعاره مفهومی فرّه ایزدی، رابطه عموم و خصوص مطلق دارد؛ زیرا نور الهی دربرگیرنده آن فرّه ایزدی درخور افراد شایسته است.

- در تفکر عرفانی مبتنی بر وحدت‌نگری، نمی‌توان به‌کلی نور را از ظلمت جدا کرد؛ زیرا وجود هر دو در عالم ضروری است و نور خاستگاه هر نور و ظلمت است.

- ارتباط معنایی نشانه‌های زبانی فرّه ایزدی و نور در گفتمان روایی الهی تحت چرخه صحیح تعامل و مبادله ارزش برجسته می‌شود. فرّه ایزدی با انسان برگزیده حق و نور با آفریننده انسان و جهان نسبت پیدا کرده است و مسیری از ملک تا ملکوت را طی می‌کند.
- طرح «نور سیاه» در میان صاحب‌نظران عرفانی و نسبت‌دادن آن به عالم متافیزیک نخست موجب حیرت و مخالفت متشرعین و صاحب‌نظران دیگر شد؛ ولی با تفکیک معانی متعدد آن در یک سلسله‌مراتب به «سیاهی ممدوح» و «سیاهی مذموم»، این شبهه برطرف شد.
- نور سیاه «سیاهی ممدوح» در تجلی ذات ناشناخته حق، صفات جلال و عشق آمیخته با وجد معنا می‌یابد و ابلیس تجلی نور سیاه «سیاهی مذموم» است که پیوسته از سایر مراتب این نور فاصله می‌گیرد.
- در باور گرمس، همیشه در رویارویی با هر چیزی، معنای واقعی آن پنهان مانده است و معنای انحرافی آن چیز آشکار می‌شود؛ از این رو رابطه دالّ و مدلول صرف، پاسخگوی تولیدات معنایی نیست و این نقصان معنا با مراجعه به علم پدیدارشناسی جبران می‌شود. اگر سهروردی خورشید را در جایگاه یک نشانه محسوس، مظهري از نورالأنوار در این عالم می‌داند، برای جبران این نقصان معناست.
- از چهار روایت مطرح‌شده گرمس، «روایت تطابقی» و «هم‌آمیخته» برای تفسیر استعاره مفهومی نور و پیوند آن با فرّه ایزدی ره‌گشا خواهد بود.

پی‌نوشت

۱. فیلسوف الجزایری تبار که پیرو اندیشه‌های ساختارگرایانه میشل فوکو است. در باور وی معنای متن را نباید در خودش جست‌وجو کرد؛ بلکه خواننده یا داننده متن باید در گفت‌وگو با آن قرار بگیرد. همچنین وی «به توانایی عقل در دستیابی به یک استنتاج کلی، یعنی توضیح جهان از منظر واقعیت شک دارد. دریدا ضدساختارگراست و پیوند میان زبان و واقعیت را رد می‌کند؛ یعنی چیزی که مورد اعتماد فلسفه غرب است و از نگاه این فلسفه توان آشکارکردن حقیقت را دارد» (جهاننگلو، ۱۳۸۴: ۵۱-۵۲).
۲. «سانح» صیدی که از جانب دست چپ صیاد به جانب دست راست او آید که چنین صیدی را عرب مبارک می‌داند در مقابل «بارح» به معنای شوم است. همچنین سانح هر چیزی که برای کسی ظاهر شود، اعم از خیر و شر. (رک. دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل سانح).
۳. در تمثیل بنابه گفته پورنامداریان، همواره معنای باطنی و حقیقت پنهان بر ظاهر متن مقدم است؛ برخلاف اثر رمزی که ظاهر متن بر باطن یا حقیقت مقدم است (رک. پورنامداریان، ۱۳۷۶: ۲۱۵).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آیتی، اکرم (۱۳۹۲). «مانلی نشانه سیال بررسی نشانه معناشناختی شعر «مانلی» نیمایوشیخ»، بوستان ادب، سال پنجم، شماره چهارم، پیاپی ۱۸، ۱-۱۶.
۳. ابن‌بلخی (۱۳۷۳). فارسنامه، تصحیح گی سترنج و رینولد نیکلسون، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. اسماعیلی، نسرین؛ فارسیان، محمدرضا؛ شعیری حمیدرضا (۱۳۹۶). «بررسی نشانه معناشناختی واژگان "ذکر" و "خیر" در قرآن و معادل‌های آن در هفت ترجمه فرانسوی قرآن کریم»، فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه، سال پنجم، شماره اول بهار، ۱۰۷-۱۳۰.

۵. بلعمی، ابوعلی محمد بن محمد (۱۳۴۱). *تاریخ بلعمی؛ تکلمه و ترجمه تاریخ طبری*، تصحیح محمدتقی بهار، به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: وزارت فرهنگ.
۶. پارسا، سید احمد؛ رحیمی، منصور (۱۳۹۶). «بررسی نشانه‌معناشناختی داستان لیلی و مجنون جامی برپایه تحلیل گفتمان»، *فنون ادبی*، دوره ۹، شماره ۱، ۱-۱۸.
۷. پورنامداریان، محمدتقی (۱۳۹۶). *رمز و داستان‌های رمزی*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
۸. جهاننگلو، رامین (۱۳۸۴). *موج چهارم*، ترجمه منصور گودرزی، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
۹. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۰). *مصباح‌الهدایه الی‌الخلافه و الولایه*، ترجمه سید احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
۱۰. دبّاغ، حسین (۱۳۹۳). *مجاز در حقیقت، ورود استعاره‌ها در علم*، تهران: هرمس.
۱۱. دلیر، نیره (۱۳۹۳). «تبیین و تحلیل فرّه ایزدی در آثار منشور دوره اسلامی؛ تاریخی، حکمت اشراقی و اندرنامه‌ای»، *پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام*، شماره ۱۴، ۹۷-۱۱۲.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم از دوره جدید.
۱۳. دهقان، علی؛ روحی برندق، کاووس؛ پروینی، خلیل (۱۴۰۱). «معناشناسی واژه «شعر» در قرآن و جایگاه آن در حوزه معنایی ادراک و معرفت»، *جستارهای زبانی*، مقالات آماده انتشار.
۱۴. رازی، نجم‌الدین (۱۳۷۳). *مرصادالعباد*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
۱۵. سجاسی، اسحق بن ابراهیم (۱۳۶۸). *فرائدالسلوک*، به کوشش نورانی وصال و غلامرضا افراسیابی، تهران: پازنگ.
۱۶. سهروردی شهاب‌الدین یحیی (۱۳۶۳). *حکمه الاشراق*، ترجمه سید جعفر سجّادی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد ۳، تصحیح سید حسین نصر و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۶). *تجزیه و تحلیل نشانه - معناشناختی گفتمان*، تهران: سمت، چاپ ششم.
۱۹. شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۵). *نشانه‌معناشناسی ادبیات*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۲۰. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۳). *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری، چاپ چهارم.
۲۱. قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۲. کربن، هانری (۱۳۵۸). *ارض ملکوت*، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: مرکز مطالعه ایرانی فرهنگ‌ها.
۲۳. کربن، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی؛ فلسفه تطبیقی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: توس.
۲۴. کربن، هانری (۱۳۸۷). *انسان نورانی در تصوف ایرانی*، ترجمه فرامرز جوهری‌نیا، تهران: نشر آموزگار خرد، چاپ دوم.
۲۵. گرمس، آذیرداس ژولین (۱۳۹۸). *نقصان معنا*، ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری، تهران: خاموش.
۲۶. لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۸۱). *شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، چاپ چهارم.
۲۷. معروف، غلامرضا؛ داداشی، ایرج (۱۳۹۶). «مقوله‌بندی "فرّه ایزدی" و تکامل آن تحت تأثیر قرآن»، *حکمت معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هشتم، شماره سوم، ۱۳۱-۱۶۹.
۲۸. نسفی، عزیزالدین (۱۳۴۱). *مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان‌الکامل*، چاپ ماریژان موله، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
۲۹. یشت‌ها (گزارش پوردادود) (۱۳۵۶). به کوشش بهرام فره‌وشی، جلد ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۳۰. یوسفی، روح‌الله؛ بیگزاده، خلیل (۱۳۹۴). «"فرّه ایزدی" و "عنایت الهی" در جهان‌بینی اسطوره‌ای و عرفانی با تأکید بر شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی»، *مجله عرفانیات در ادب فارسی*، ش ۲۲، ۱۰۷-۱۳۰.