

The Conceptualization of Love in Shams' Sonnets and Reviewing its Connection with Quran: from Semantics Viewpoint

Leila Valizadeh Pasha *
Mahboobeh Mobasheri **
Shirin Purebrahim ***

Abstract

Religious language is the source of many metaphors and their penetration into literature. Literature, especially mystical literature, has been influenced by religion and Quran's conceptualization. The current paper aims to explore the conceptualization of love in the poems of Rumi and how they are inspired by Quran, using conceptual metaphor. The application of the conceptual metaphor theory could clarify the inter-textual dimensions of Rumi's poems from a cognitive viewpoint. We aim at assessing the extent of influence of Quran on Rumi with an analytic-descriptive method. To do so, all love metaphors from thirty sonnets was derived in an attempt to find an answer to the question that which metaphors or other cognitive schemes are used in Quran and Rumi's poems to conceptualize love. Our comparison and analysis shows that in both texts, there is a universal metaphor of the beloved for God. In Shams' literary-poetical discourse, four metaphors of love as a key, as a journey, as a plant, and as a reign could be derived. The origins of the concepts show a deep Quran influence on Shams' sonnets.

Keywords

Quran, Shams' Sonnets, Conceptual Metaphor, Love.

* PhD Candidate, Islamshahr, Iran.

** Associate Professor, Department of Persian Studies and Literature, Alzahra University, Tehran, Iran.

*** Associate Professor, Department of Foreign Languages, Payame-Noor University of Arak, Iran.

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال دوازدهم، شماره دوم، پیاپی ۳۷، تابستان ۱۳۹۷ صص ۳۶-۱

مفهوم‌سازی عشق در غزلیات شمس و بررسی ارتباط آن با مضامین قرآنی از دیدگاه معنی‌شناسی

لیلا ولی‌زاده پاشا* - محبوبه مباشری** - شیرین پورابراهیم***

چکیده

زبان دین کانون شکل‌گیری بسیاری از استعاره‌ها و راهیابی آن به ادبیات است. ادبیات به‌ویژه ادبیات عرفانی، از مفاهیم دین و مفهوم‌سازی‌های قرآنی تأثیر پذیرفته است. این مقاله با توجه به استعاره‌های مفهومی، مفهوم‌سازی عشق را در شعر مولانا و تأثیر آن را از قرآن بررسی می‌کند. استعاره مفهومی یکی از مهم‌ترین مباحث زبان‌شناسی شناختی است. با نظریه استعاره مفهومی می‌توان جنبه‌های بینامتنیت شعر مولانا با قرآن را از زاویه‌ای شناختی بررسی کرد. هدف این پژوهش، بررسی میزان تأثیرپذیری مولانا از قرآن در مفهوم‌سازی عشق است که با تطبیق مفهوم انتزاعی عشق در غزلیات شمس و قرآن به شیوه تحلیلی - توصیفی به انجام می‌رسد. به همین سبب همه استعاره‌های عشق در سی غزل از غزلیات شمس و نیز بسیاری از آیات قرآنی با مفهوم محبت استخراج شد تا به این پرسش پاسخ داده شود که مولانا در غزلیات از چه استعاره‌هایی برای مفهوم‌سازی عشق استفاده کرده و تا چه حد از استعاره‌های قرآنی بهره برده است. نتیجه بررسی نشان می‌دهد که در هر دو اثر، استعاره کلان «خداوند معشوق است» وجود دارد. در گفتمان ادبی - شعری شمس، چهار استعاره «عشق کلید است»، «عشق سفر است»، «عشق گیاه است» و «عشق سلطنت است» شناخته شد. حوزه‌های مبدأ نامبرده و نوع نگاشت‌ها بیانگر تأثیر عمیق قرآن بر زبان غزلیات شمس است.

واژه‌های کلیدی

قرآن؛ غزلیات شمس؛ استعاره مفهومی؛ عشق

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی اسلامشهر (نویسنده مسئول) techer.raha@yahoo.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا mobasheri2010@gimal.com

*** دانشیار گروه زبان‌های خارجی دانشگاه پیام نور مرکزی اراک purebrahimsh@yahoo.com

تاریخ پذیرش ۱۳۹۷/۵/۳۰

تاریخ وصول ۱۳۹۶/۶/۸

۱- مقدمه

استعاره‌های شناختی غزلیات مولانا راه عروج به جهان ماورای حس را فراهم می‌کند؛ زیرا مولانا از جهانی سخن می‌گوید که درک حقایق پیچیده آن با حس و عقل ممکن نیست و تنها با رمز و عباراتی از آن یاد می‌شود که معنای روشن و آشکاری ندارد. مفاهیم غیرمادی (حوزه مقصد) در استعاره‌ها به کمک یک امر حسی (حوزه مبدأ) در ذهن انگیزته می‌شود. مفهوم غیرمادی عشق از کلیدی‌ترین مفاهیمی است که از آغاز تصوف، راه خود را در ادبیات عرفانی گشود. عشق در زبان‌های مختلف دنیا جزو احساسات است و مفهوم‌سازی‌های بسیاری از آن دیده می‌شود؛ مانند «عشق سفر است» (رک: کوچش، ۲۰۰۰: ۲۶)؛ اما عشق در ادبیات عرفانی ایران از حوزه احساس فراتر رفته و امری معنوی است که برای تجسم آن از مفاهیم ملموس کمک گرفته می‌شود. بینامتنیت، افزون‌بر حوزه‌های تجربی مانند سفر، یکی دیگر از منابع مفهوم‌سازی‌های استعاره‌ای است. گمان می‌رود مفهوم‌سازی‌های استعاره‌ای در ادبیات فارسی به‌ویژه در ادبیات عرفانی، از مفاهیم قرآنی تأثیر پذیرفته باشد. نگارندگان در این مقاله می‌کوشند مفهوم‌سازی عشق در شعر مولانا و تأثیر آن از قرآن را بررسی کنند. با کاربرد نظریه استعاره مفهومی می‌توان ابعاد بینامتنیت شعر مولانا را از زاویه‌ای شناختی بررسی کرد. هدف این پژوهش بررسی میزان تأثیرپذیری مولانا از قرآن در مفهوم‌سازی عشق است که با بررسی تطبیقی مفهوم انتزاعی عشق در غزلیات شمس و قرآن انجام می‌شود. همچنین در این پژوهش تلاش می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که در قرآن و غزلیات از چه استعاره‌هایی برای مفهوم‌سازی عشق استفاده می‌شود و ساز و کارهای شناختی دیگر کدام است و چگونه با یکدیگر ارتباط دارند. به همین سبب همه استعاره‌های عشق از سی غزل شمس و بسیاری از آیات قرآنی با مفهوم عشق استخراج شد. شیوه پژوهش، بررسی حوزه‌های مبدأ در مفهوم‌سازی عشق با تمرکز به دو گفتمان مولانا و قرآن است.

۱-۱ پیشینه پژوهش

صوفیه در گفتمان عرفانی با استناد به شواهد قرآنی به‌ویژه عبارت «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴)،^۱ تأویل‌های مختلفی از مفهوم محبت بیان کرده‌اند. آنان در چارچوب نسبت عبد و معبودی و الگوگیری از محبت زمینی، برای تجسم‌سازی نسبت محب و محبوبی میان خداوند و بنده به حوزه محسوسات روی آوردند. علمای علم کلام در این باره سخت‌گیری‌های شدیدی نشان دادند؛ اما

گسترش تدریجی مفهوم محبت باعث شد از قرن ششم به بعد توجه صوفیه به نقش جدید عاشقی (بنده) و معشوقی (خدا) فراهم شود (هاشمی، ۱۳۹۴: ۱۱۲-۱۱۰). با اهمیت‌یافتن دل در جایگاه مرکز محبت، نسبت عبد و معبودی به محب و محبوبی تغییر یافت و در نگرش عرفانی به خدا در مقام محبوب و معشوق نگریسته شد.

به این ترتیب با آفرینش نمادهای تازه در شعر عرفانی، تأویل عناصر طبیعی و تصویرهای زبان قرآن و متون دینی با خوانشی نمادگرا در ادبیات صوفیانه رونق گرفت؛ نمونه آن را در کتاب‌هایی مانند تفسیر کشف الاسرار و تفسیر عرایس‌البیان و عبر‌العاشقین روزبهان بقلی می‌توان دید. برای مثال عزیزالدین نسفی با بهره‌گیری از داستان ابراهیم^(ع) در قرآن کریم و به کمک تصویرهای ستاره و ماه و خورشید، عروج روحانی را به تصویر کشیده است. او همچنین از تصویر درخت برای مفهوم‌سازی عقل، وجود، علم، نور و... بهره برده است.^۲

افزون بر این در سال‌های اخیر کوششی مداوم در تحلیل متون دینی با رویکرد معنی‌شناسی شناختی صورت گرفت که باتوجه به موضوع این پژوهش که تطبیق مفهوم عشق با مضامین قرآنی است، به بعضی از آنها اشاره می‌شود. قائمی نیا (۱۳۹۳) در کتاب *استعاره‌های مفهومی و فضاهای* قرآن به فضاهای وجود و متافیزیکی در قرآن می‌پردازد. او در فصل چهارم از کتاب قرآن و معرفت‌شناسی (۱۳۹۲) با تأکید بر رویکرد زبان‌شناسی شناختی به استعاره‌ها در قرآن پرداخته است. پورابراهیم (۱۳۸۸) در رساله دکتری خود سه دسته از استعاره‌های ساختاری و هستی‌شناسی و جهتی را در نیمه اول قرآن بررسی کرده است. اویدا (۲۰۰۶) استعاره زمان در قرآن و شکر محمد عبدالمنعم (۲۰۰۶) استعاره «زندگی سفر است» را تحلیل کرده‌اند. پژوهش کرد زعفرانلو کامبوزیا و دیگران (۱۳۸۹) به استعاره‌های جهتی قرآن با رویکرد شناختی اختصاص دارد. نویسندگان وظیفه استعاره‌ها را برقراری انسجام در نظام مفهومی و ایجاد درک جدیدی در ذهن می‌دانند. هوشنگی (۱۳۸۸) به نظریه معاصر استعاره و شناسه تحلیل استعاره در این نظریه و برخی از حوزه‌های مفهومی مبدأ در قرآن می‌پردازد. پورابراهیم و همکاران (۱۳۸۸) استعاره جهتی بالا یا پایین را در زبان قرآن با رویکرد نظریه معاصر استعاره بررسی می‌کنند. در آن پژوهش، عبارات استعاری قرآن که کانون‌های استعاری فوق، دون، علی و... را در بر دارد، شناسایی شده است؛ سپس نویسندگان استعاره‌های جهتی برخاسته از آنها را بررسی و نظام ارزشی قرآن را برپایه آنها طبقه‌بندی کرده‌اند.

در ادبیات غنایی، زرین فکر (۱۳۹۲) در رسالهٔ *استعاره مفهومی در معارف بهاء ولد با تأکید بر استعارهٔ رویشی*، اصطلاحات حوزهٔ رویدنی‌ها در مفهوم‌سازی مفاهیم انتزاعی را بررسی کرده است. هاشمی (۱۳۹۲) در رسالهٔ *بررسی نظام‌های استعاره‌ای عشق براساس نظریهٔ استعاره شناختی به دریافت ویژه از عشق برپایهٔ یک یا چند استعارهٔ اصلی مشترک یا فردی می‌پردازد*. میرزایی (۱۳۹۳) در پایان‌نامهٔ *تحلیل استعاره‌های مفهومی در غزلیات شمس در پی کشف جنبه‌های مختلف افکار مولانا به کمک نظریهٔ استعارهٔ مفهومی برآمده است*. همچنین هدف حسینی (۱۳۹۳) در پایان‌نامهٔ *کارشناسی ارشد با عنوان بررسی مفهومی شمس در غزلیات مولانا براساس رویکرد شناختی*، دست‌یابی به نظام استعاره‌ای مفهوم شمس است. او می‌کوشد تا مفهوم منظور مولانا را درک کند؛ زیرا برپایهٔ آن مفهوم کلان‌استعارهٔ «شمس خداوند است» شکل گرفته است و این استعاره در مرکز دیگر استعاره‌های مرتبط با واژهٔ شمس قرار دارد. در مقالهٔ «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس» از بهنام (۱۳۸۹)، کارکردهای استعارهٔ نور و خوشه‌های تصویری مرتبط با آن مانند آفتاب، شمع و... در غزل‌های مولانا تبیین شده است. مقالهٔ «استعاره مفهومی در دیوان شمس بر مبنای کنش حسّی خوردن» کریمی (۱۳۹۲) نشان داده که خوردن از پرکاربردترین واژه‌ها در دیوان شمس برای نمایاندن همهٔ ساحت‌های مادی و روحانی است. مقالهٔ هاشمی (۱۳۹۲) با عنوان «زنجیره‌های استعاره‌ای محبت در تصوف بر بنیاد نظریهٔ استعاره مفهومی» شامل دیدگاه‌های هستی‌شناسانهٔ صوفیه دربارهٔ مفهوم محبت است. «نگرش غزالی به عشق بر بنیاد نظریه استعاره شناختی» (هاشمی، ۱۳۹۲) مقالهٔ دیگری است که با استفاده از این نظریه نشان می‌دهد دیدگاه غزالی به عشق، عاشقانه نیست؛ بلکه زاهدانه و عابدانه است.

این پیشینه نشان می‌دهد که بسیاری از متون ادبی را می‌توان با رویکرد استعاره‌شناختی بررسی کرد. همچنین از میان بررسی‌های انجام‌شده این نتیجه به دست می‌آید که تاکنون پژوهشی به بررسی تطبیقی اثری ادبی با قرآن از دیدگاه استعاره شناختی نپرداخته است. با توجه به تأثیر بسیار قرآن در ادبیات عرفانی، پژوهش در این زمینه امری ضروری به نظر می‌رسد تا گشایشی برای پژوهش‌های دیگر در این راستا باشد.

۲-۱ مبانی نظری و روش پژوهش

مطالعهٔ استعاره یکی از کانونی‌ترین محورهای رویکرد معنابیناد زبان‌شناسی شناختی است. برپایهٔ

نظریه شناختی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰: ۳) جایگاه استعاره، نظام مفهومی‌ای است که برپایه آن می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم؛ یعنی نظام مفهومی هر روزه ما، ماهیتی استعاری دارد. زبان نیز برگرفته از فرآیندهای ذهنی و کاملاً استعاری است. بنابراین کاربرد استعاره تنها در حوزه زبان ادبی نیست؛ بلکه در حوزه اندیشه انسان‌ها نیز بسیار آشکار می‌شود (کوچش، ۱۳۹۳: ۸).

برپایه نظریه استعاره مفهومی، کانون استعاره نه در کلمات بلکه در مفهوم است و مفاهیم حاکم بر اندیشه فقط شامل موضوعات فکری نمی‌شود و اعمال روزمره را نیز در بر می‌گیرد؛ یعنی نظام مفهومی، نقشی اساسی در تعریف واقعیات روزمره دارد. برپایه این نظریه، ما درباره مفاهیم به شیوه‌ای که آنها را مجسم می‌کنیم، سخن می‌گوییم و این البته در فرهنگ و تجربه ریشه دارد.

به عقیده معنی‌شناسان شناختی، استعاره مفهومی شامل دو حوزه مبدأ و مقصد است و بین این دو حوزه رابطه‌ای قراردادی وجود دارد. حوزه مبدأ ملموس است که به کمک آن، حوزه مفهومی مقصد درک می‌شود و حوزه مقصد یک قلمرو انتزاعی است که توصیف می‌شود. برپایه نظر کوچش، برای توصیف مفاهیم مجرد نمی‌توان به دلخواه یک قلمرو مفهومی را انتخاب کرد؛ بلکه قلمروها یا در حافظه بلندمدت افراد حضور دارند و یا در نتیجه یک فرایند تاریخی - فرهنگی شکل می‌گیرند (کوچش، ۱۳۹۳: ۲۱). او بر این اساس فهرستی از پربسامدترین مبداهای مقصدها را از فرهنگ‌های مختلف فراهم کرد (همان: ۳۵-۴۷).

کوچش معتقد است استعاره، انطباق یک‌به‌یک به مفهوم ریاضی آن است (تناظر)؛ البته این تناظر یک‌طرفه است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت «عشق سفر است» و نمی‌توان گفت «سفر عشق است». در این انطباق لزوماً همه مفاهیم از حوزه مبدأ به حوزه مقصد منتقل نمی‌شود؛ بلکه به بخش‌هایی خاص از مقصد توجه دارد (همان: ۲۸).

از دیدگاه زبان‌شناسان شناختی، استعاره‌ها بر مبنای نقش‌های شناختی‌شان در سه دسته اصلی ساختاری و هستی‌شناسی و جهتی طبقه‌بندی می‌شود. استعاره‌های ساختاری (structural) سامان‌دهی یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر است که به‌طور گزاره‌ای بیان می‌شود. در مثال‌هایی مانند «استدلالش را درهم کوبیدم» و «ادعاهای او دفاع‌ناپذیر است»، برپایه استعاره ساختاری «مباحثه جنگ است»، مفهوم «مباحثه» درک‌پذیر می‌شود. استعاره‌های هستی‌شناسی (ontological)، شیوه نگریستن به رویدادها، فعالیت‌ها و هیجان‌ها به‌صورت یک موجود یا جسم یا

ظرف است. مفاهیمی مانند ذهن، حافظه، خیال و اراده را می‌توان استعاره‌های هستی‌شناختی شمرد. بسیاری از پدیده‌های روانی، اجتماعی، فرهنگی و اصطلاحات هیجانی و عاطفی برخاسته از ظرف است و از نشانه‌هایی مانند از، به، در، فرو، پر و امثال آن برای آنها استفاده می‌شود. آنچه در فرآیند تشخیص (personification) نیز رخ می‌دهد، تجلی این نوع استعاره است. دامنه این نوع استعاره بسیار است. به گونه‌ای که باید گفت در همه استعاره‌های مفهومی، مفاهیم انتزاعی در قالب مفاهیم عینی‌تر، هستمند می‌شود. استعاره‌های جهتی (orientational) مفاهیم را برپایه جهت‌گیری فضایی مانند بالا، پایین، عقب، جلو، دور و... مفهومی می‌کند. لیکاف و جانسون برای این نوع استعاره چند نمونه اصلی ارائه می‌کنند: شادی بالاست، اندوه پایین است، تسلط بالاست، مقهور پایین است، خوب بالاست، بد پایین است.

استعاره‌ها در همه جای زبان هستند؛ ولی ممکن است ماهیت آنها فرق کند. در زبان ادبیات، ساز و کارهای شناختی، خلاقانه‌تر است و در زبان روزمره کمتر به کار می‌رود. کوچش (۱۳۹۳) مدعی است استعاره‌های ادبی خلاق در مقایسه با استعاره‌های روزمره، شفافیت و بسامد کمتر، اما غنای بیشتری دارد. البته شاعران استعاره‌های معمولی را هنگام آفرینش استعاره‌های ادبی خلاق نادیده نمی‌گیرند و از آن بسیار سود می‌برند. برخی از استعاره‌های قراردادی در متون ادبی وجود دارد؛ اما ممکن است در روایت متون ظاهر نشود و در قالب استعاره‌های خرد صورت‌بندی شود؛ این استعاره‌ها را استعاره‌های گسترش‌یافته یا کلان می‌نامند (کوچش، ۱۳۹۳: ۸۹).

از زمینه‌های کاربرد نظریه استعاره شناختی، توانمندی این ابزار در تحلیل متون دینی و مذهبی است؛ زیرا حوزه مذهب سرشار از مفهوم‌سازی‌های استعاری و دربردارنده مفاهیم محوری درباره خدا، روح، جهان آخرت و... است که همواره در جایگاه عقاید متافیزیکی دست‌نیافتنی مطرح بوده‌اند. قرآن گفتمانی مذهبی و با اهداف ویژه الهی است که انسجام معنایی و زبانی دارد. در این گفتمان، خداوند بسیاری از مفاهیم و حقایق انتزاعی را در مقیاس بشری به کار برده است تا فهم‌پذیر شود. استفاده از قوای حسی و مجسم‌کردن حالات و حوادث با کاربرد تمثیلات، تشبیهات، مجاز و تصویر، توانمندی بی‌مانند زبان قرآن است که می‌توان آن را برپایه زبان استعاری تحلیل کرد.

یکی از منابع استعاره، بینامتنیت است؛ چه بسا بینامتنیت حوزه مبدأ استعاره را فراهم کند؛ دامنه‌های بینامتنی برپایه تجربه‌های گذشته پایه‌گذاری شده؛ مثل تجربه جهاد در زمان حضرت

محمد^(ص) که در قرآن ثبت شده است. با چنین تجربه‌های بینامتنی می‌توان از تجارب موقتی برای حوزه مبدأ در ایجاد تصویر استعاره بهره برد؛ برای مثال استعاره مفهومی «جنگ خلیج فارس، جهاد است»، استعاره‌ای است که در آن، دانش ما درباره جنگ‌های صدر اسلام بر تجربه فعلی و معاصر ما از بحران خلیج منطبق می‌شود؛ بحرانی که در پی تجاوز عراق به کویت در سال ۱۹۹۰ رخ داده است (الحراسی، ۲۰۰۱: ۱۳). قرآن دربردارنده مفاهیمی از جمله عشق (حب) است که ممکن است مبدأ و مبنای شکل‌گیری این استعاره، در متون ادبی عرفانی باشد. برپایه تاریخ تصوف، تصوف اسلامی در قرآن و تفکر دینی ریشه دارد و عشق نیز از اساسی‌ترین موضوعات تصوف است. بنابراین تطبیق مفاهیم غزلیات شمس با قرآن برپایه نظریه استعاره شناختی، روزنه‌ای به معارف نهفته در دیوان کبیر می‌گشاید و به درک اندیشه‌های مولانا کمک می‌کند. نگارندگان در این پژوهش می‌کوشند با مشخص کردن الگوهای استعاره عشق در غزلیات شمس برپایه نظریه معاصر استعاره، به‌ویژه دیدگاه کوچش، نشان دهند که مولانا برای مفهوم‌سازی عشق چگونه از قرآن بهره گرفته است تا با این شیوه به اصل مشترک مفهوم‌سازی در این دو اثر پی برده شود.

در این پژوهش ابتدا داده‌های خام مرتبط با مفهوم عشق از سی غزل شمس، نسخه فروزانفر، استخراج شد. پس از ارائه هر شاهد شعری، شماره صفحه غزل آمده است و سپس مصادیق داده‌ها در قرآن شناسایی شد. درباره داده‌های قرآنی به ذکر بخشی از آیات بسنده شد؛ مگر آنکه همه آیه در معنای استعاره منظور نقش داشته باشد. داده‌ها فقط داده‌هایی است که در چارچوب این پژوهش با عنوان استعاره مفهومی قراردادی از آنها یاد شده است. مبنای شناسایی استعاره‌ها، معنای واژه هاست و اگر معنای واژه یا عبارتی در غیر کاربرد نخستین آن به کار رفته باشد، آن واژه در جایگاه کانون استعاره شناسایی شد. نگاشته‌های این مقاله تنها برداشت نویسندگان از تطبیق دو اثر است. خوانش نگارنده از قرآن خوانشی عاشقانه است.

صوفیه قرن پنجم رابطه عبد و معبود را به رابطه محب و محبوب تأویل کرده‌اند. در این پژوهش نیز برپایه چنین رویکردی، رابطه میان مؤمن و خدا به صورت تعاملی عاشقانه تأویل شد.

۲- عشق در ذهن و زبان مولانا و اثرپذیری از قرآن

مولوی در غزلیات، عناصر زبانی را گذرگاه ورود به عالم عشق تعبیر کرده است. مولانا همه چیز را

در عشق می‌بیند؛ عشق او را شاد و غمگین می‌کند؛ به او لطف دارد؛ دست بر سرش می‌گذارد و برایش اظهار تأسف می‌کند؛ افسونگری است که گوش عاشق را می‌گیرد و او را به گوشه‌ای می‌برد و در گوشش افسون می‌خواند و دلش را شکار می‌کند:

عشق درآمد از درم دست نهاد بر سرم دید مرا که بی توام گفت مرا که وای تو

(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۵۴)

عشق کشید در زمان گوش مرا به گوشه‌ای خواند فسون، فسون او دام دل شکار من

(همان: ۵۵۴)

جهان عرفانی مولانا در دیوان شمس نیز بیش از هر چیز در استعاره تجسم یافته است. او برای نشان دادن این جهان، از مفاهیم استعاری بیشترین بهره را می‌برد. مولانا در غزلیات شمس می‌کوشد با کاربرد استعاره از راه مفاهیم ملموس به مفاهیم ناشناخته برسد و از توانمندی استعاره برای بیان تجربه‌های شهودی و عرفانی بهره برد. همان‌گونه که قرآن نیز از استعاره استفاده می‌کند و بسیاری از پیام‌های هدایتی خود را با آن آشکار می‌کند. باتوجه به محدودیت نگارش مقاله از نظر کمی، به تحلیل چهار نگاشت استعاری از دو متن پرداخته شد: «عشق کلید است»، «عشق سفر (راه) است»، «عشق رشد است»، «عشق سلطنت است». دو نکته مهم گفتنی است؛ نخست آنکه مولانا بسیار تحت تأثیر آیات و احادیث و روایات دینی بوده و در جای جای غزلیات برای تفهیم مطلب از آنها سود برده است؛ به همین سبب به یقین آیات و روایات دینی یکی از کاربردهای اصلی و دلپذیر او در توصیف و تجسم عشق بوده است.

در این پژوهش برای شناسایی استعاره‌های زبانی و قرآنی، آیاتی استخراج شد که دربردارنده واژه‌هایی با مفهوم حُب بود و از میان آنها آیاتی که با استعاره‌های غزلیات شمس تطابق داشت به طور هدفمند انتخاب و طبقه‌بندی شد. درباره آیات گاهی نگاهی به معنای بافتی، یعنی آیات قبل و بعد، ضروری به نظر می‌رسید؛ اما برای جلوگیری از طولانی شدن کلام، تنها به آوردن آیه یا بخشی از آیه، برحسب نیاز بسنده شد. معادل‌های ترجمه‌شده قرآن در زبان فارسی به ضرورت استعاری نیست؛ به همین سبب اصل آیات، انتخاب و استعاره‌های زبانی مشخص شده است. دیگر آنکه در غزلیات مولانا اغلب هیچ نشانه‌ای وجود ندارد که دریافت شود گوینده یا مخاطب کیست و یا اگر در بعضی ابیات، گوینده و مخاطب تشخیص داده شود، در ابیات دیگر، هویت این دو بدون هیچ

توضیح و قرینه‌ای عوض می‌شود. این گردش پیوسته و آزاد گوینده و مخاطب، در قرآن نیز در بیشتر بخش‌ها بدون هیچ اشاره‌ای رخ می‌دهد و جابه‌جا می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۲۳). گوینده اصلی همه مطالب خداست؛ اما مطالب از زبان خداوند، پیامبران، حضرت محمد (ص) و دیگر شخصیت‌ها بیان و درهم تنیده می‌شود. این ویژگی از جلوه‌های ساختاری بیانی قرآن است که در غزلیات مولوی، از جمله شاعران ژرف‌اندیش فارسی زبان در قرآن و مفاهیم و معارف قرآنی، بازتاب یافته است (همان: ۱۳۳-۱۲۳). سراسر غزلیات شمس سخن از عشق است و به همین سبب همه نگاشت‌ها برپایه واژه عشق تنظیم یافته و مفهوم‌سازی معشوق و عاشق ذیل مفهوم‌سازی عشق صورت گرفته است تا از پراکندگی نگاشت‌ها جلوگیری شود.

در این پژوهش برای شناسایی استعاره‌های زبانی در قرآن ابتدا به‌طور اتفاقی آیاتی انتخاب شد که واژه‌هایی با مفهوم گشایش، رشد و پرورش، سفر و طریق، قدرت و توانمندی، با فاعلیت خداوند بود. سپس این آیات با سی غزل از غزلیات مولانا بررسی و تطبیق داده شد. این غزل‌ها اشعاری بود که مفاهیم یادشده را با فاعلیت عشق در بر داشت. در این بخش، از اصول نظریه استعاره شناختی کوچش به‌ویژه نظریه بهره‌گیری شاعران از چهار ابزار در خلق استعاره‌های خلاق و نو (گسترش، تفصیل، پرسش، تلفیق) و به‌طور خاص از گسترش و تفصیل استفاده شده است.

۳- مفهوم‌سازی «عشق، کلید است»

ابتدا چند نمونه بیان می‌شود که شاهدی بر وجود این استعاره مفهومی است. در این شواهد عشق با کلید مفهوم‌سازی شده است. سپس باتوجه به آیات قرآنی به تحلیل آن پرداخته می‌شود. درواقع پرسش این است که چرا مفهوم انتزاعی عشق با کمک مفهوم عینی کلید و گشایش و سایر مفاهیم مرتبط با گشودن مفهوم‌سازی شده است؟ آیا آن‌طور که نظریه پیش‌بینی می‌کند این موضوع منشأ تجربی دارد یا اینکه منشأ آن اجتماعی روان‌شناختی و یا بینامتنی است؟ شواهد قرآنی و اشاره به روایات مرتبط به روشن‌شدن این مسئله کمک می‌کند.

امروز خندان آمدی، مفتاح زندان آمدی بر مستمندان آمدی، چون بخشش و فضل خدا

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱)

فتوح اندر فتوح اندر فتوحی تویی مفتاح و حق فتاح ابواب

(همان: ۹۲)

ای گشاده هزار در بر ما
وی بداده به دست ما مفتاح
(همان: ۱۶۰)

بانگ کردش هاتفی، تو نام آن کس یاد کن

غم مخور از هیچ کس در ذکر نامش ای عنود
(همان: ۲۲۹)

زانک نامش هست مفتاح مراد جان تو
زود نام او بگو تا در گشاید زودزود
(همان)

هرچه در عالم دری بسته‌ست مفتاحش تویی
عشق شاگرد تو است و درگشا، آموخته
(همان: ۷۱۵)

بهبانه است اینها بی‌ا، شمس تبریز
که مفتاح عرشی و فتّاح بابی
(همان: ۹۴۶)

عباراتِ زبانیِ استعاری در نمونه‌های یادشده، استعارهٔ مفهومی «عشق، کلید است» را آشکار می‌کند. مفتاح، فتوح، در گشاده، درگشا، در بسته و فتّاح از جملهٔ این عباراتِ زبانی است. در ابیات نمونه باتوجه به گردش مخاطب در غزلیات مولانا، مخاطب، چه عشق در نظر گرفته شود و چه فرمان - که در عین حال هم خداوند هم شمس و هم معشوق^۳ است و در مقابلش من آگاه در مقام عاشق قرار دارد - از نگاه مولانا مانند کلید و گشایشگر، مفهوم‌سازی می‌شود. مفتاح از مصدر فتح و به معنای گشودن است. این واژه اسم ابزار به معنای کلید و مفاتیح جمع مکسر آن است. در همه نمونه‌های بالا، معشوق (خداوند) مفتاح زندان است؛ مفتاح ابواب است؛ هزار در را می‌گشاید یا کلید عشق را به دست عاشق می‌دهد؛ نامش نیز کلید رسیدن به مرادهاست؛ مفتاح درهای بسته است و مفتاح عرش است که راه را برای عروج و ارتقای عاشق (مؤمن) فراهم می‌کند. چه بسا این امر کاربرد کلید و مفتاح را در مفهوم‌سازی عشق و شکل‌گیری «معشوق مانند کلید» یا «عشق مانند کلید» را روشن کند. فرض بر این است که ابیات بالا (در جایگاه زیرمتن) استعاره‌هایی را در بر می‌گیرد که می‌توان مفاهیم آن را با مفاهیم و آیات قرآنی (زیرمتن) تطبیق داد و تحلیل کرد. «فتّاح از صفات خداوند است. به معنی کسی است که هر مُغَلَقی (در بسته‌ای) به نظر و عنایت او گشوده می‌شود. این اسم در قرآن کریم یک مرتبه با تعبیر «هُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ» آمده است. به روایت

«امام فخر رازی» این اسم دارای دو تعبیر است: ۱) گشاینده ابواب خیر به روی بندگان؛ ۲) حاکم بودن بین خلق، زیرا که حاکم، امر دشوار و گره‌خورده بین دو نفر را می‌گشاید. «راغب نیز در مفردات می‌گوید: «فتح» در اصل به معنی «از بین بردن پیچیدگی و اشکال» است و آن بر دو گونه است: گاهی با چشم دیده می‌شود (جنبه حسی) مانند گشودن قفل، و گاه با اندیشه درک می‌شود (جنبه معنوی) مانند گشودن اندوه‌ها و غصه‌ها، و یا گشودن رازهای علوم و همچنین داوری کردن میان دو کس و گشودن مشکل نزاع و مخاصمه آنها» (شریف کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۱۰). بر همین پایه در آیه ۲۶ سوره سبأ در معنی آیه نامبرده چنین آمده است: «و اوست داور دانا». در بعضی از روایات نیز بر ذکر «یا فُتَّاح» برای رهایی از زندان مشکلات تأکید شده است؛ زیرا این اسم بزرگ الهی که به صورت صیغه مبالغه از «فتح» آمده، بیانگر قدرت پروردگار در گشودن هر مشکل و از میان بردن هر اندوه و فراهم کردن اسباب گشایش است: «غم مخور از هیچ کس در ذکر نامش ای عنود؛ درواقع هیچ کس جز او فُتَّاح نیست و مفتاح و کلید همه درهای بسته در دست قدرت بی‌زوال اوست.

مولانا این صفت را می‌داند و از آن در مفهوم‌سازی ویژگی‌های معشوق کمک می‌گیرد. نمونه‌ای از شواهد قرآنی که استعاره بالا از آن سرچشمه می‌گیرد در ادامه آمده است: «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ» (انعام: ۵۹).^۴ اگر کلیدهای غیب در دست خداوند است که بی‌تردید همین گونه است پس خداوند کلیددار است و کلیددار در معنی متعارف کسی است که قفل‌های بسته را می‌گشاید. در مصراع، «حق مفتاح ابواب» با «مَفَاتِحُ» هماهنگی دارد. مصراع اول در بیت‌های سوم و ششم به امری در عالم واقع و در سطح دلالت اولیهٔ زبانی اشاره می‌کند: «ای گشاده هزار در بر ما» و «هرچه در عالم دری بسته‌ست...» به این معنا که معشوق در هیئت کلیدداری مجسم شده است که هزاران کلید (مَفَاتِحُ) دارد و با آن برطرف‌کننده همه تنگناها و بستگی‌هاست، هر اندازه که باشد. آیه «مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا»^۵ (فاطر: ۲) نیز تداعی‌گر این معنای شناختی است. عبارت زبانی «يَفْتَحِ» به معنی «می‌گشاید»، ابتدا کلید را در ذهن تداعی می‌کند و کلید جز در دستان خداوند نیست. بنابراین قرآن، خداوند را با استفاده از قلمرو حسی کلید و استعاره شناختی «خداوند کلید است» مفهوم‌سازی کرده و این موضوع آشکارا از آیات و روایات نمایان است.

شواهد شعری بالا دربردارنده عبارات استعاری «مفتاح و زندان» است و می‌توان آنها را با مفاهیم قرآنی مربوط به داستان آفرینش انسان و دمیدن روح بر تن و نیز داستان هبوط آدم به زمین انطباق داد. به اینگونه که افزون بر استعاره مفهومی «معشوق (خدا)، کلید است» می‌توان زیراستعاره یا نگاهت «تن زندان است» و «زمین، زندان است» را برگرفته از آیات مربوط به این داستان در قرآن به شمار آورد و ارتباطی بینامتنی میان گفتمان قرآنی و گفتمان مولانا برقرار کرد. می‌توان «زندان» در بیت «امروز خندان آمدی، مفتاح زندان آمدی...» را معادل «ارض» دانست که آدم و حوا از فراخی بهشت به تنگنای زمین فرستاده شدند. آیات بسیاری از قرآن دربردارنده این مضمون است؛ از جمله آیه ۳۶ از سوره بقره «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأُخْرِجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَ قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ»؛^۶ در این آیه بعد از واژه «ارض» عبارت «مستقر و متاع الی حین» - برای شما در زمین قرارگاه و تا چندی برخوردار می‌شوید - آمده است که با مفهوم زندان در معنای جایی موقتی هماهنگی دارد (جمشیدیان، ۱۳۹۳: ۷). حدیث «الدنيا سجن المؤمن» نیز تأییدکننده همین دیدگاه و منبع شکل‌گیری این استعاره است. برای معادل «مفتاح و کلید» در آیه بالا می‌توان از آیات مربوط به هبوط بهره گرفت؛ در آیه ۳۸ از سوره بقره آمده است: «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ».^۷ در این آیه می‌فرماید پیروی از هدایت من، کلید رهایی از هرگونه بیم و حزنی خواهد بود. افزون بر این آیه، در سوره طه آیه ۱۲۳ درباره هبوط چنین آمده است: «قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَ لَا يَشْقَى»^۸ کلید رهایی، هدایت الهی است که سبب از میان رفتن خوف و حزن و رهایی از زندان ضلالت و شقاوت است. می‌توان گفت عبارت زبانی «وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ» در آیه «قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ»^۹ (اعراف: ۲۵) نیز معادل خروج از زندان خاک و رهایی است. درواقع با این کلید، بشارت داده می‌شود که ماندن در این زندان، جاودانی نیست و «مستقر و متاع الی حین» و مژده رسیدن دوباره به وصال الهی است: «چون در زندان شکست، جان بر جانان رسید» (مولوی، ۱۳۸۰: ۲۶۹).

ازسوی دیگر، مفهوم زندان با مفاهیم منفی اندوه و ناگواری و مفهوم آزادی با شادی همراه است. عبارت شعری «امروز خندان آمدی» ضمن انطباق با آیه «فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، با مفهوم آزادی و گشایش و رهایی همخوانی و انسجام مضمونی دارد؛ همچنین از نگاه تصویری چه بسا با

دندانه‌های کلید که نشانی از نمایان شدن دندان هنگام خندیدن است نیز تناسب داشته باشد. افزون بر مبنای قرآنی استعاره «عشق کلید است»، یک مبنای ایدئولوژیکی - فرهنگی صوفیانه نیز در شکل‌گیری این استعاره، به روشی غیرمستقیم ولی منسجم، تأثیر دارد. این مبنای ایدئولوژیکی نفی جبرگرایی صوفیانه و اعتقاد به گشایش و رهایی است که در دوره مولانا میان عارفان رواج یافته بود. گویا کاربرد واژه مفتاح (کلید) و تعبیرهای زبانی دیگر مانند پرنده، پرواز، آسمان، دریا، نور و... با فراوانی بسیار در غزلیات شمس، بیانگر نوع نگاه مولانا در دوری از اندیشه‌های جبرگرایانه است؛ زیرا رواج اندیشه‌های جبری از قرن دوم تا نهم بسیاری از شاعران را در غلبه تفکر جبری قرار داد. از میان شمار انبوه شاعرانی که تفکرات جبرگرایانه را در این چند قرن در اشعارشان بیان کرده‌اند، اشعار بسیاری موجود است و آن دلیلی روشن بر این ادعاست. در این میان تنها مولانا می‌کوشد تا خود را از دایره تنگ تفکرات جبرگرایانه دور کند. مولانا در جای‌جای دیوان خود به هر شکل ممکن، نظریه‌های تسلط‌جویانه و یأس‌آلود جبری را رد می‌کند؛ حتی زمانی که به جبر اختیاری و عارفانه تن درمی‌دهد، مشتاق‌تر از همیشه سر رشته اختیار را به معشوق وامی‌گذارد. چنین تفکری سبب آزادی بی‌دریغ جان او از زندان تنگ تن و دنیا می‌شود؛ بنابراین ظهور استعاره «عشق کلید است»، از گفتمان قرآنی سرچشمه می‌گیرد که خداوند در آن گشایشگر است. همچنین این دیدگاه واکنشی به دیدگاه‌های جبرگرایانه تصوف است و شکل‌گیری نگاشت‌های موجود بین گشایش و عشق، استعاره‌سازی این واکنش است.

۴- مفهوم‌سازی «عشق سفر است»

استعاره «عشق سفر است» استعاره‌ای جهانی است. این استعاره در زبان عادی و همچنین در زبان مذهب و قرآن نیز آمده است. شعر مولانا نیز دربردارنده همین استعاره ساختاری کلان است؛ ولی با زبان عادی تفاوت دارد. این تفاوت، خود را در ریزه‌کاری‌های این مفهوم‌سازی نشان می‌دهد. بنابراین هرچند عشق مانند حرکتی در مسیر مفهوم‌سازی می‌شود، شاعر از ساز و کارها و شگردهایی بهره می‌برد تا زبان خود را از زبان عوام دور نگهدارد. کوچش (۱۳۹۳) از این شگردهای چهارگانه یاد کرده است؛ مثلاً نگاشت «عاشق، مسافر است» در بیت ذیل وجود دارد؛ اما با نگاشت «معشوق دریاست» از عنصر مفهومی تازه‌ای در حوزه سفر نیز استفاده شده است؛ یعنی

واژه‌های دریا و ساحل نیز بیانگر استفاده از تکنیک گسترش است:

جان‌ها چو سیلابی روان تا ساحل دریای جان

از آشنایان منقطع با بحر گشته آشنا

(مولوی، ۱۳۸۰: ۳)

در بیت زیر عنصر زبانی «شیوه»، بر «روش و راه» دلالت دارد که از مناسبات سفر است و بیانگر تغییر مسیر «عارف» از جهان مادی به جهان دیگر است:

از کار جهان سیر شده خاطر عارف عاشق شده بر شیوه و بر کار دگر بر

(همان: ۳۱۲)

در شاهد ذیل استعاره «عشق، سفر است» با واژگان زبانی «سوی، بشتابد، ره یابد، جوید، منازل» و استعاره «عشق نور است» با عناصر زبانی «شمع، خورشید، ماه» با هم ترکیب شده است:

سوی تو جان چو بشتابد دهش شمع می که ره یابد

چو خورشید تو را جوید چو ماهش در منازل کن

(همان: ۳۷۳)

افزون بر تلفیق و گسترش، معشوق - باتوجه به تداعی آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید: ۳) - هم مانند مبدأ سفر و هم مانند مقصد سفر در ذهن انگیزته می‌شود؛ یعنی اول و آخر هر سفر و هر عشقی، معشوق یا خداوند است و این همان چیزی است که شعر مولانا و مفهوم‌سازی‌های عارفانه او را - به سبب پیرویش از نظام فکری و جهان‌بینی عرفان اسلامی - از سایر مفهوم‌سازی‌های به‌ظاهر مشابه جدا می‌کند. عبارات استعاری مبتدا، منتهی، اول و آخر نمود زبانی همین استعاره است که می‌توان آن را نوعی تفصیل استعاری نیز برشمرد:

خورشید را حاجب تویی اومید را واجب تویی

مطلب تویی، طالب تویی، هم منتهی هم مبتدا

(همان: ۱)

اگر گبرم اگر شاکر تویی اول تویی آخر

چو تو پنهان شوی شادی، غم سرسام می‌گردد

(همان: ۱۷۳)

استعاره «سفر» استعاره‌ای کلان است که با خرده‌استعاره‌های «راه، خانه، کوی، دریا، آسمان، پرنده» و استلزام‌هایی مانند «ابتدا و انتهای داشتن، مسافر و رونده بودن و شتافتن» در ابیات بالا نمود یافته است. نگاهی کلی به این قلمروها افزون‌بر برداشت سفر بودن عشق، دریافت‌هایی مانند بلندی، خطرناکی، طولانی‌بودن و الوهیت را نیز به ذهن تداعی می‌کند. استفاده از قلمروهای تجربی که بلندبودن را به تصویر می‌کشد، برگرفته از آموزه‌های قرآنی و دینی مولاناست که عشق را از عالم بالا و ملکوت و مانند حق می‌داند.

بیت‌های «از کار جهان سیر شده خاطر عارف» و «جان‌ها چو سیلابی روان تا ساحل دریای جان» بیانگر سیرشدن خاطر عارف از کار جهان و قدم در راه سالک عاشق گذاشتن است که نگاشت «عشق سفر است» را مجسم می‌کند و چه‌بسا اشاره‌ای به تغییر نگرش صوفیه از نسبت «عبد و معبود»، بین بنده و خدا به «محب و محبوب» باشد؛ زیرا از قرن دوم هجری این باور در میان صوفیان رواج یافت که آنچه عارف را در ریاضت‌های دشوار یاری می‌کند، دیدار خداوند در جایگاه محبوب است؛ درواقع آنان بر این باور بودند که عبادت خداوند از روی خوف و رسیدن به بهشت در این باره نقشی ندارد. چنین دیدگاهی سبب شد تا نسبت انسان و خدا از حالت خالق و مخلوق و عبد و معبود خارج شود و به‌سوی رابطه عاشق و معشوق تغییر مسیر دهد. «بدین ترتیب انسان به عنوان محب به سیر و سلوک می‌پرداخت و به طرف محبوبش الله حرکت می‌کرد تا به دیدار او نایل شود» (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۸۶). در سایر شواهد، عبارات استعاره‌ای «شتافتن، روان، رسیدن، نشانی‌پرسیدن» به مفهوم شناختی «عشق، سفر است»، قوت می‌بخشد.

راه، سفر و مسیر در بینش مولانا نشان‌دهنده دریافت او از مفهوم عشق در جایگاه یکی از احوال و مقامات عرفانی است که برای رسیدن به حق باید از آن گذر کرد. تعبیر هفت مرحله عرفان به هفت وادی، این دیدگاه را قوت می‌بخشد. خاستگاه فکری انتخاب این قلمروها، دیدگاه مذهبی و قرآنی مولانا نسبت به خدا و به عشق است؛ چنانکه در قرآن بارها برای مفهوم قرب و لقای حق از واژه «راه» استفاده شده است. کاربرد واژه‌های «سُبُل، سبیل، طریق، صراط» و تعبیرهای «راجعون، الیه، یتبع و...» در قرآن این مفهوم را تجسمی کرده است.

استعاره سفر در قرآن دو نوع است: دو نوع سفر (اخلاقی و غیراخلاقی)، دو نوع مسیر (خوب و بد) که در ارتباط با شعر مولانا در شواهد بالا، «مسیر بد» با تعبیر «سیرشدن عارف از کار جهان»

و «مسیر خوب» با تعبیر «عاشق شدن بر شیوه دگر» آمده است. در این مسیر، دو نوع مسافر، مؤمن و کافر، دیده می‌شود و نقش خدا در راهنمایی این مسیر نیز آشکار است (رک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۲: ۴۴۲). مصرع «سوی تو جان چو بشتابد دهش شمعی که ره یابد» دربردارنده این نگاشت است که مؤمن، مسافر راه خوب است، مسافر (مؤمن) فقط از راه خدا پیروی می‌کند و به شخصی اخلاقی تبدیل می‌شود:

گفتا نه این خواهم نه آن دیدار حق خواهم عیان

گر هفت بحر آتش شود من در روم بهر لقا

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲)

در زبان قرآن، با همین مفهوم سازی دوگانه، در حوزه استعاره «عشق، سفر است» روبه‌رو می‌شویم: «وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^{۱۰} (آل عمران: ۱۰۱)، «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ...»^{۱۱} (همان: ۹۹). در زبان شعر مولانا، اصل استعاره و طرحواره‌های بنیادین مسیر که زیربنای آن هستند، حفظ می‌شود و تکنیک‌های شاعرانه و خلاقیت‌های ادبی به پوسته این مفهوم سازی‌ها می‌نشیند و لعابی ادبی به آن می‌بخشد. در جاده عشق مولانا، مسافران، شناگران یا سیلابی روان به سوی ساحل جان (مقصد) هستند که تلاطم خروشان سختی‌های سلوک را می‌شناسند و ترس و اندوه در آنها راه نمی‌یابد. اندوه آنگاه نمایان می‌شود که راه خدا ناپیدا شود: «چو تو پنهان شوی شادی، غم سرسام می‌گردد»: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^{۱۲} (احقاف: ۱۳). همچنین در مفهوم سازی‌های قرآن از زندگی دینی، این راهی است که اگر به مقصد برسد، به صعود می‌انجامد: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ»^{۱۳} (توبه: ۲۰). مولانا نیز به این اقبال بسیار عظیم که بهره مؤمن سالک می‌شود، اینگونه اشاره می‌کند:

نباشد عیب پرسیدن، تو را خانه کجا باشد نشانی ده اگر یابیم و آن اقبال ما باشد

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۷۴)

آیه «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»^{۱۴} (مائده: ۱۶) نیز بیانگر همین مفهوم سازی دوگانه است. عبارات استعاری اول و آخر و مبتدا و منتهی بیانگر آن است که مولانا در رابطه عاشقانه با خدا، قلمرو تجربی راه و سفر

را به کار برده و باتوجه به آیه هو الاول و الاخر (حدید: ۳) عشق را راهی می‌داند که قرارگرفتن عاشق در آغاز و پایان آن، شرایط ویژه‌ای را برای او به وجود می‌آورد. مولانا با استفاده از دو عبارت استعاری «خام و پخته» که توصیف حالات عاشق در ابتدا و انتهای این راه است، به مسیرپنداری عشق اشاره می‌کند:

چو خرمن کرد ماه ما بر آن شد تا بسوزاند

چو پخته کرد جان‌ها را به گرد خام می‌گردد

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۷۳)

کوچش نظریه تنوع فرهنگی را بیان می‌کند و بر این باور است که در زبان‌ها و فرهنگ‌های جوامع مختلف، گستره استعاره‌های مفهومی با هم متفاوت است. این مسئله ممکن است در یک فرهنگ خاص درون فرهنگی نیز پدید آید؛ یعنی مفهوم‌سازی احساس که درون یک فرهنگ یا جامعه رخ می‌دهد چه بسا همگن نباشد و عوامل اجتماعی و شناسه زمان در این ناهمگونی دخیل است.^{۱۵} این دسته از مفهوم‌سازی‌ها برخلاف استعاره‌های جهانی و جهان‌شمول، استعاره‌های فرهنگ‌ویژه (Culture Specific) است.

با این توضیح می‌توان برخی مسائل را که ویژه ادبیات عرفانی است و به تفکرات دینی و مذهبی شاعران صوفی مسلک محدود می‌شود، جزو فرهنگ‌ویژه‌ها دانست؛ برای مثال در راستای نگاشت «عشق، راه است»، عارفان سیر حقیقت وجود را به دایره‌ای مشتمل بر دو قوس نزولی و صعودی تشبیه می‌کنند که بر راه‌پنداری عشق تأکید دارد و می‌توان آن را ازجمله فرهنگ‌ویژه‌های عارفان دانست. این دایره نشان‌دهنده مجموعه هستی از مبدأ تا معاد است که انسان در ابتدای قوس صعود و خداوند در انتهای آن است. برپایه مبانی عرفان، پایان قوس صعود همان نقطه‌ای است که دایره وجود از آنجا شروع شده است (هم مبتدا، هم منتهی)؛ همچنان‌که حق مبدأ قوس نزول است، مقصد قوس صعود نیز هست که بازتاب آیه «إِنَّا لِلّٰهِ وَّ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» است. مولانا در یک غزل با بهره‌گیری استعاری از همین آیه، با آوردن فعل «رفتن»، جریان‌ها و کیفیاتی را که عارف باید برای دستیابی به حقیقت مطلق و رستگاری تجربه کند، با قلمرو عینی سفر نمایان می‌کند:

ما ز بالاییم و بالا می‌رویم ما ز دریاییم و دریا می‌رویم

ما از آنجا و از اینجا نیستیم ما ز بی‌جاییم و بی‌جا می‌رویم

راه حق تنگ است چون سم الخياط	ما مثال رشته یکتا می‌رویم
هین ز همراهان و منزل یاد کن	پس بدانک هر دمی ما می‌روی
خوانده‌ای انا الیه راجعون	تا بدانی که کجاها می‌رویم
ای گه هستی ما، ره را میند	ما به کوه قاف و عنقا می‌رویم

(همان: ۵۰۶)

باتوجه به پربسامدترین عنصر زبانی یعنی ردیف «می‌رویم»، در بررسی استعاری این غزل، نگاشت «عشق و طریقت و ایمان، سفر است»، دریافت می‌شود؛ سفری که عاشق و سالک و مؤمن را از مکان به لامکان می‌رساند. در توصیف سفر روحانی در این غزل، شگردهایی وجود دارد که کوچش آنها را برای استفادهٔ خلاقانه از استعاره برمی‌شمارد (پرسش و تفصیل) (کوچش، ۱۳۹۳: ۸۳)؛ در مقابل «رفتن و چگونگی رفتن» این پرسش وجود دارد که چرا می‌رویم؟ چرا به بالا می‌رویم؟ زیرا از بالا آمده‌ایم: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران: ۱۰۹)^{۱۶} چرا به دریا می‌رویم؟ زیرا از دریا آمده‌ایم. چرا به بی‌جا می‌رویم؟ زیرا آنجا و اینجا از ویژگی‌های زمینی هستند و ما محدود به مکان نیستیم و از بی‌جا آمده‌ایم. ما از بی‌مکانی به یک مکان آمده‌ایم و دوباره به بی‌مکانی بازمی‌گردیم. بدیهی است که این شیوهٔ زبانی تا چه اندازه بیانگر ذهنیت مولانا در استفاده از بیان پرسشگری خداوند در قرآن است.^{۱۷}

بنابراین باتوجه به شواهد شعری مولانا و مصادیق قرآنی، همهٔ راه‌ها به خداوند پایان می‌پذیرد که پایهٔ خرده‌استعاره «معشوق مقصد است» را رقم می‌زند. نمونه‌های دیگری از آیات که نمایانگر سیر نزولی و صعودی سالک است عبارت است از: «وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ»^{۱۸} (اعراف: ۲۹)، «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ»^{۱۹} (انبیا: ۱۰۴).

مسئلهٔ تقرب از شواهد دیگری است که دریافت مسیرانگاری عشق را عمیق‌تر می‌کند و در تفکر دینی مطرح است. این مسئله بیانگر وجود فاصله بین خداوند و بنده است. وجود جلوه‌های زبانی «سبقت‌گیرنده، نزدیک‌شونده و نزدیک‌تر» در آیاتی مانند: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ» (واقع: ۱۰)؛ «أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (همان: ۱۱)^{۲۰} که در آن، برخی بندگان دور، برخی نزدیک و برخی نزدیک‌ترند، کاربرد استعارهٔ مفهومی سفر را در تفکر دینی آشکار می‌کند. پیامبر (ص)^{۲۱} فرسنگ‌ها سیر کرد و در چندین مرحله به حق نزدیک شد و به نهایت ممکن قرب رسید؛ این داستان معراج و آیات مربوط به آن - مانند «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» (نجم: ۸) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹)^{۲۱} - برای استعاره

«معشوق (خدا)، مقصد است» نمود زبانی است و نمونه‌ای دیگر از این ادعاست. «قاب قوسین» یعنی مقدار قطر دایره کمان؛ یعنی فاصله میان دستگیره کمان تا نوک آن بخشی که زه بسته می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۲۹). در این آیه فاصله مکانی منظور نیست. اهل معرفت اتفاق نظر دارند که منظور از «قاب قوسین» مرتبه واحدیت و منظور از «او ادنی» مرتبه احدیت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۳۶) و این هر دو مرتبه از امور فوق طبیعی و عالم ماورای ماده است که از نظر لغوی با تعبیر زبانی «قاب قوسین» محسوس شده است. واژه «معراج» در آیات مربوط به این واقعه، الوهیت و بُعد راه خداوند را در خرداستعاره «معشوق، مقصد است»، به تصویر کشیده و آشکارا فاصله میان بنده تا خدا را با استفاده از قلمرو حسی «کمان» بیان کرده است. مولانا نیز تأکید دارد تنها کسانی می‌توانند در این راه قدم گذارند که عاشق باشند و از نردبان عشق بالا روند:

عشق معراجی است سوی بام سلطان جمال از رخ عاشق فروخوان قصه معراج را
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۳)

در شاهد زیر «شب، ره، طی کردن، معراج» نمودهای زبانی استعاره «سفر عشق» و «صد هزاران» نمود زبانی دوری و بُعد این مسافت است که با آیه «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» (اسری: ۱) مطابقت دارد. با این توضیح که کلمات «أَسْرَى، لَيْلًا، مِنْ (از)، إِلَى (تا) و الْأَقْصَى» شبکه‌ای از کلمات است که طرحواره حرکتی سفر را شکل می‌دهد. «اسری» به معنی سیر در شب است و کلمه «لَيْلًا» در کلام این معنی را می‌رساند که همه این سیر، هم رفتنش و هم برگشتنش، در شب انجام شد. کلمه «الْأَقْصَى» به معنای دوری است، به این معنی که مسجد الاقصی نسبت به محل زندگی رسول خدا^(ص)، از مسجد الحرام بسیار دور بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱۳: ۶):

در شب معراج شاه از بیخودی صد هزاران ساله ره را کرده طی
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۸۳)

و این، قدرت معشوق است که نردبان وصل را آماده می‌کند:

کی تراشد نردبان چرخ، نجار خیال ساخت معراجش ید کل الینا راجعون
(همان: ۵۹۵)

۵- مفهوم‌سازی «عشق گیاه است»

نمود طبیعت در غزلیات مولانا، هم از نظر تعداد ابیات و هم تنوع عناصر طبیعی درخور توجه است.

«دلیل این کثرت توجه به طبیعت را علاوه بر ذوق شاعرانه و تأثیر پذیرفتن وی از قرآن، می‌توان مهاجرت خانواده مولانا از شرقی ترین ناحیه ایران به سمت غرب ایران و در نهایت قونیه دانست. تنوع مناظر و عناصر طبیعی در طی این مسیر طولانی در ذهن جست و جوگر او نقش بسته و این دیدنی‌ها بعدها در آثار ارزشمند او خصوصاً دیوان کبیر انعکاس یافته است» (دزفولیان و رشیدی، ۱۳۹۲: ۳-۱۳). نمود استعاره‌ی طبیعت نیز در شعر مولانا مشهود است و مولانا از این قلمرو در تجسم سازی و توصیف عشق روحانی بسیار بهره برده است. استعاره‌های متنوعی در زبان مولانا است که در آنها از حوزه‌های مفهومی طبیعت مثل باغ، دانه، گل، درخت... برای مفهوم سازی عشق بهره برداری شده است؛ مثلاً استعاره «عشق باغ است» در شواهد ذیل با عبارات استعاره‌ی «باغ عشق او، بستان جهان و گلزار» آمده است:

منم در عشق بی‌یرگی که اندر باغ عشق او چو گل پاره کنم جامه ز سودای گلستانش
(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۷۳)

جهان بستان او را دان و این عالم چو غاری دان
برون آرد تو را لطفش ازین تاریک غار ای دل
(همان: ۴۱۰)

خود را مبین در من نگر کز جان شدستم بی‌اثر
مانند بلبل مست شو زو رخت بر گلزار کش
(همان: ۳۷۱)

گلدلر شاهد نخست نیز معنای استعاره‌ی دارد و استعاره «عاشق گل است» را در ذهن تداعی می‌کند. با وجود این مفهوم سازی، معشوق در ابیات دیگر نیز با همین حوزه مفهومی انگیخته می‌شود و استعاره «معشوق گل است» - که استعاره رایج در اشعار مولانا است - شکل می‌گیرد:

ای گل تو اینها دیده‌ای زان بر جهان خندیده‌ای
زان جامه‌ها بدریده‌ای، ای گریز لعلین قبا
(همان: ۵)

«عشق، دانه است» استعاره دیگری است که در ابیاتی مانند شواهد زیر با عبارات استعاره‌ی «دانه و دانه‌های در» ظاهر شده است:

دل بیچاره مفتون شد، خرد افتاد و مجنون شد

به دست اوست آن دانه، به گرد دام می‌گردد

(همان: ۱۷۳)

در آکنده ز شادی‌ها درون چاکران خود

مثال دانه‌های دُر که باشــد در انار ای دل

(همان: ۴۱۰)

گاه معشوق مانند کشاورزی است که خرمنی از عاشقان یا حتی عشق را درو می‌کند:

چو خرمن کرد ماه ما، بر آن شد تا بسوزاند

چو پخته کرد جان‌ها را به گرد خام می‌گردد

(همان: ۱۷۳)

اگر بخواهیم یک حوزه مفهومی کلی را از این نگاشت‌ها استخراج کنیم و به یک وحدت در تحلیل برسیم، باید گفت حوزه عشق حوزه مقصدی است که با حوزه رویش و متعلقات درونی آن مفهوم‌سازی می‌شود. فتوحی (۱۳۹۵) از خرده‌استعاره‌ها به «خوشه‌های تصویری» یاد می‌کند. او معتقد است نگرش خلاق یعنی داشتن درون‌مایه مسلط و منجسم در آثار؛ نوعی وحدت نگاه که در همه تصویرهای یک اثر دیده می‌شود و می‌توان آنها را خوشه‌هایی از یک تصویر بزرگ به شمار آورد که همه تصویرهای فرعی گرد آن می‌چرخد. کشف این تصویر مرکزی در حکم یافتن کلید ورود به نگرش هنرمند است. چنانکه اندیشه عشق و تجربه‌های عمیق عرفان در آثار مولانا در تصویر طبیعت و خوشه‌های تصویری مرتبط با آن تجسم یافته است (همان: ۷۷).

پرورش دهندگی معشوق ویژگی‌ای است که شاعر در بیان بسیاری از حالات عشق از آن بهره‌برداری می‌کند. چه بسا گیاه‌انگاری عشق در غزلیات، هدف کلی مولانا را در بهره‌گیری از این حوزه عینی برای نمایش رشدیافتگی عاشق یا پرورش او زیر نظر مربی عشق (معشوق) برآورده کند. استعاره‌های «عشق، پرورش گیاه است»، «عاشق، گیاه پرورش یافته است» و «معشوق، باغبان یا کشاورز است»، استعاره‌های منسجم موجود در شعر مولانا است. خوشه‌های تصویری سایه، درخت، گل، بلبل، دانه، گلزار، برگ، گلستان، چشمه، لاله زار و... که تصاویر پیرامونی حوزه مبدأ گیاه و رویش است، پیوندی معنادار و پویا با یکدیگر دارد. اما چه تناسبی میان این مفهوم‌سازی و تعبیرهای قرآنی در این زمینه وجود دارد؟ رب یا پروردگار در زبان قرآن به معنی پرورش‌دهنده و

تربیت‌کننده و از صفات خداوند است. راغب در مفردات می‌گوید: «(رب) در اصل به معنای تربیت‌کردن می‌آید و تربیت هر چیزی به این است که وی را به منتهای کمال لایق برساند. قرآن کریم مقام ربوبیت را مختص خداوند می‌داند؛ زیرا تمام تربیت‌کنندگان عالم تحت مقام والای ربوبیت اویند و پروردگار، کل جهان را تحت تربیت و پرورش خویش دارد» (شریف کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۳۸). در زبان مولانا خداوند و معشوق یکی است. وقتی در غزلیات مولانا ویژگی پرورش‌دهندگی معشوق با حوزه گیاه پیوند می‌خورد، معشوق مانند پرورش‌دهنده گیاه و انسان عاشق مانند آن گیاه و فرایند عشق مانند ربوبیت و پرورش‌دهندگی و وصال معشوق مانند گل یا میوه گیاه انگیزته می‌شود. بررسی مفهوم رشد - که تداعی‌کننده برجسته‌ترین ویژگی گیاه در ذهن است - در بافت آیات قرآن، چنین هدفی را روشن می‌کند. رشد در فرهنگ قرآنی، رشد معنوی به شمار می‌رود که قله (میوه) آن حق‌پرستی و هدف غایی آن قرب و لقای الهی (وصال معشوق) و رسیدن به مرتبه خلیفه‌الهی است. چنانکه در مراجعه به آیه زیر خداوند می‌فرماید شرط راه‌یافتن بندگان به من (یرشدون) و سعادت وصال، ایمان (عشق ورزیدن) به من است: «وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ»^{۲۲} (بقره: ۱۸۶).

از نظر نگارنده توجه به ریشه واژه‌های «يُحِبُّونَ وَ حَبَّبَ وَ...» که بعضی آن را برگرفته از حَبَّه (بذر گندم و جو) و حَبَّه (بذر گل) می‌دانند^{۲۳} نیز کاربرد استعاری این واژه را در قرآن روشن می‌کند؛ با این نگاه و با تأمل در معنی آیه «لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ» (حجرات: ۷)؛ «لیکن خدا ایمان را برای شما دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلیدکاری و سرکشی را در نظرتان ناخوشایند ساخت آنان [که چنین‌اند] ره‌یافتگان‌اند»، «حَبَّبَ» در معنی استعاری دوست‌داشتنی آمده است که درواقع می‌توان اینگونه تعبیر کرد که فقط خداست که مانند باغبانی بذر ایمان را در زمین دل مؤمنان می‌کارد؛ آن را موجب زینت و زیبایی زمین قلب‌ها قرار می‌دهد و اسباب رشد و تعالی آن را فراهم می‌کند. درحقیقت ایمان مانند دانه‌ای جذب خاک می‌شود و زیر نظر عنایت حق رشد و پرورش می‌یابد. در المیزان نیز در تفسیر «اینان رشدیافتگان‌اند» در این آیه آمده است که ایمان برای مؤمنین رشد را در پی دارد تا با آن تابع رسول باشند و از هواهای خود پیروی نکنند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱۸: ۴۶۷). بنابراین از ویژگی‌های انسان رشدیافته، حب ایمان است و ایمان،

علاقه شدید الهی است. مؤمن خود نیز تلاش می‌کند حُب و دوستی را در دل رشد دهد و هرچه در این مسیر جلوتر می‌رود، محبتش افزون می‌شود.

مصادق‌های دیگری که از کاربرد استعاره گیاه در متون دینی حمایت می‌کند و خداوند را در پوشش مربی و پرورش دهنده مجسم می‌کند، روایت مربوط به فضیل بن یسار است که می‌گوید: از امام صادق^(ع) شنیدم که به بعضی از اصحاب قیس ماصر فرمود: خداوند عز و جل پیغمبرش را تربیت کرد و نیکو تربیت فرمود. چون تربیت او را تکمیل کرد، فرمود: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) و راستی که تو را خوبی والا است». بر این پایه پیامبران تربیت‌شدگان و هدایت‌یافتگان پروردگارند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز می‌فرماید: «أَذْبَنِي رَبِّي فَأَحْسَن تَأْدِيبِي؛ پروردگارم مرا تربیت کرد و خوب تربیت کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶: ۲۱۰ و همان، ج ۶۸: ۳۸۲، ذیل حدیث ۱۷؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۲۳۳).

همچنین کاربرد استعاره گیاه آشکارا برآیند ارتباطی است که ذهن میان درخت و گیاه با قسمت‌هایی از آیه «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يَضِلَّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا»^{۲۴} (کهف: ۱۷) برقرار کرده است و نشان می‌دهد که در مسیر رشد واقعی، خداوند ولی و مرشد حقیقی انسان است و باغبان و پرورش‌دهنده اصلی اوست. همین استعاره در غزل مولانا نیز بازتاب می‌یابد:

جهان بستان او را دان و این عالم چو غاری دان

برون آرد تو را لطفش ازین تاریک غار ای دل

(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۱۰)

از دیگر نمونه‌های آیات مرتبط با استعاره گیاه در قرآن، آیه ۳۹ سوره طه است که دربردارنده نگاهیست «معشوق، پرورش‌دهنده است» و عبارات استعاری مهر، پرورش‌یافتن است. این عبارات و نگاهیست در عبارت قرآنی لَتُصْنَعَ به معنی ساختن - که جزوی از پرورش‌دادن است - ظاهر شده است: «وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي»^{۲۵}.

بنابراین ویژگی ربوبیت یا پرورش‌دهندگی خداوند در زبان قرآن، به شکل‌های مختلف و با استعاره‌های متنوعی همخوانی دارد. این نکته باتوجه‌به بهره‌گیری از حوزه گیاهان در غزلیات مولانا پیوند مولانا و قرآن را تقویت می‌کند. چه‌بسا این پیوند به‌سبب آگاهی او بر قرآن و یا نفوذ این کتاب مقدس در اندیشه‌های عارفانه آن دوران و سپس فراگیری و انتقال آنها به مولانا باشد. در

صورت نخست، مبنای شکل‌گیری استعاره‌ها بینامتنیت و در صورت دوم، مبنای فرهنگی است که از آموزه‌های عرفانی تصوف برخاسته است.

۶- مفهوم‌سازی «عشق سلطنت است»

سلطه از مفاهیم بینامتنی دیگر است که مولانا برای مفهوم‌سازی‌های خود از عشق وامدار قرآن و گفتمان قرآنی است. سلطان از صفات دیگر خداوند است و در مفهوم‌سازی معشوق به شیوه‌های مختلف به کار رفته است؛ این اندیشه در شعر مولانا و در سایر اشعار عرفانی نیز آمده است. بنابراین استعارهٔ پرکاربرد «عشق سلطنت است» نیز یکی دیگر از نگاشت‌های چندگانهٔ عشق است که با تلفیق انسان‌انگاری عشق، بخش‌های مختلف و منسجمی در مفاهیم مولانا می‌یابد. «عشق سلطنت است» نگاشت جزئی‌تری از کلان‌استعارهٔ «عشق، انسان قدرتمند است» به شمار می‌رود. انسان از منابع تجربی در نظام مفهوم‌سازی عرفان است که بیانگر حسی ترشدن بیشتر مفهوم عشق است که گرایش به شخصیت‌سازی دارد.

در ارتباط با مبنای فرهنگی این استعاره، هاشمی معتقد است عشق الهی در نظر صوفیه نیروی قوی و عظیمی دارد و مانند سلطان که بالاترین قدرت اجتماعی آن روزگار بود... بر روح و اعضای عاشق، حاکم است و همهٔ احکام او ناگزیر باید اجرا شود (هاشمی، ۱۳۹۴: ۱۴۷). در شواهدی که در ادامه بیان می‌شود عشق مانند سلطان و پادشاه مفهوم‌سازی شده است. پادشاه مصداقی از قدرت و سلطهٔ برتر جامعهٔ آن روزگار بوده است. عبارات استعاری «سلطان، سلیمان، تخت، حضرت، شهبسوار و محتشم» در معنای استعاری و به مفهوم عشق آمده است:

بُدم بی‌عشق گمراهی، درآمد عشق ناگاهی

بُدم کوهی، شدم کاهی برای اسب سلطان را

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۰)

هلا یاران که بخت آمد، گه ایشار رخت آمد

سلیمانی به تخت آمد برای عزل شیطان را

(همان)

دیده‌ست که گر نوش کند آب جهان را بی حضرت تو آب ندارد به جگر بر

(همان: ۳۱۲)

ای عشق خندان همچو گل، وی خوش‌نظر چون عقل کل

خورشید را درکش بجل ای شهسوار هل اتی

(همان: ۳)

ای بر درت خیل و حشم، بیرون خرام ای محتشم

زیرا که سرمست و خوشم زان چشم مست دلربا

(همان)

در ابیات ذیل «معشوق سلطان است» که البته با کاربردی مجازی عبارت است از: «عشق سلطنت است»؛ زیرا بین عشق و معشوق می‌توان رابطه‌ای مجازی نیز برقرار کرد. عبارات استعاری «خواجه، شاه، سلطان و حضرت» دربردارنده این استعاره است:

این خواجه چرخ است که چون زهره و ماه است

وین خانه عشق است که بی حد و کرانه است

(همان: ۱۰۴)

رنج و بلایی زین بتر کز تو بود جان بی خبر ای شاه و سلطان بشر لاتبل نفسا بالعمی

(همان: ۳)

هشت بهشت ابدی منظر آن شاه نشد تا چه خوش است این دل من کو کندش منظر خود

(همان: ۱۶۸)

نگاهی به تعبیرهای زبانی این استعاره مفهومی مانند «خیل و حشم، درگاه، حضرت، اسب، گوهر، خواجه، خلوت، جام، حارس، پرده‌دار، مرکب و خدمت» نشان می‌دهد که شاعر می‌کوشد با استفاده از مفاهیم حوزه سلطنت، قدرت عشق را برجسته کند.

عشق در گفتمان مولانا افزون بر نسبت محب و محبوبی، به سبب تأثیرپذیری او از تصوف عابدانه غزالی، نسبت عبد و معبودی نیز دارد که بیانگر تکامل اقتدار عشق از دیدگاه صوفیان است. بر پایه این تفکر در عرفان، خدا مظهر قدرت و نیروی مطلق هستی فرض می‌شود که تمامیت سالک در دست اوست. پس عشق و محبت از جانب اوست (هاشمی، ۱۳۹۴: ۱۳۵) و کاربرد انسان مسلط و سلطان، برای مفهوم‌سازی قدرت بی‌چون و چرای عشق و همچنین بیانگر ضعف و ناتوانی عاشق در برابر اوست:

ایوان کجا ماند مرا با منجنيق کبریا

میزان کجا ماند مرا در عشقت ای موزون خوش

(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۷۱)

هر که در آمد به صفش، یافت امان از تلفش

تیغ بدیدم به کفش، سوختم آن اسپر خود

(همان: ۱۶۸)

باتوجه به تأثیر یافت فرهنگی (Cultural context) بر مفهوم‌سازی و تغییراتی که این عامل در استعاره‌های مفهومی ایجاد می‌کند، دو نگرش متفاوت صوفیه به عشق دیده می‌شود و آنها عبارت است از: ۱) نگاه نابودگرانه و ویرانگرانه به عشق؛ ۲) نگاه ملاطفت و ملایمت‌آمیز به عشق. نگرش نخستین در جهان‌بینی صوفیانه از رابطه عبد و معبودی سرچشمه می‌گیرد و خداوند، محبوبی قدرتمند مجسم می‌شود که محبت او مانند تیغ یا زخم برای هدایت و تنبیه محب در نظر گرفته می‌شود.^{۲۶} نگرش دوم برگرفته از تعریف صوفیه درباره رابطه انسان با خدا یعنی رابطه عاشقی و معشوقی است.

بهره‌گیری مولانا از واژه‌های استعاری مانند آب، امان، درمان، نور، گیاه و واژه‌های استعاری مانند گردن زدن، خون‌ریزی، صمصام، صف، سپر، تیغ، مریخ و عیار، بیانگر توجه او به هر دو نگرش است.

در ادامه نمونه‌هایی آمده است که افزون‌بر جنبه نابودگری عشق، نگاشت‌های «معشوق عیار است» و «معشوق شمشیر زن است» را ارائه می‌دهد که زیرساخت آن کلان‌استعاره «عشق نیروست» خواهد بود. درواقع در آنها مفهوم ملایمت‌آمیزی عشق با مفهوم ویرانگری عشق ترکیب شده است:

بار دگر آن دلبر عیار مرا یافت سرمست همی‌گشت به بازار مرا یافت

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۰۳)

هر که در آمد به صفش، یافت امان از تلفش

تیغ بدیدم به کفش، سوختم آن اسپر خود

(همان: ۱۶۳)

در نظریه «ماهیت نسبی انطباق‌های استعاری» کوچش اینگونه است که هر کلان‌استعاره‌ای

دربدارنده ریزاستعاره‌هایی است که همگی در متن ظاهر نمی‌شود و تنها بخشی از مفهوم حوزه مبدأ بر مفهوم حوزه مقصد منطبق می‌شود (برجسته‌سازی) و سایر جنبه‌ها پنهان می‌شود (پنهان‌سازی) (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۳۷). در نمونه‌های بالا کلان‌استعاره «عشق، سلطنت است» با داشتن ویژگی‌های تسلط و قدرتمندی، آسیب‌زندگی، امنیت، یاری‌کنندگی و شفابخشی، زنجیره‌ای از خرده‌استعاره‌های دیگر ارائه می‌دهد که از آن جمله است: عشق آسیب‌زننده است، عشق موجودی خطرناک است، عشق بیماری است، عشق آتش است، عشق امنیت است، عشق درمان است.

اکنون چگونه می‌توان حوزه استعاری سلطنت عشق را به قرآن پیوند زد؟ در گفتمان قرآن نیز قدرت واقعی از آن خداوند است که در گفتمان شعری مولانا با معشوقِ قدرتمند یکی است. خاستگاه کاربست چنین استعاره‌ای هم با مبنای فرهنگی و هم با بینامتنیت قرآنی درخور تبیین است. خدا در قرآن کریم، خود را قادر می‌نامد و سرچشمه تمام قدرت‌ها را به خود بازمی‌گرداند؛ به گونه‌ای که در جهان هستی قدرتی جز قدرت خداوندی حاکم نیست. پس وقتی به خدا می‌گوییم «یا قادر» خدا را با تجلی صفت قدرت یاد کرده ایم و مرادمان خود خداست. در قرآن آشکارا به سلطان‌بودن خداوند اشاره ای نشده است؛ اما درباره خداوند تعبیرات و ملازمات مربوط به سلطنت، فراوان به کار رفته است؛ مانند دو اصطلاح «عرش و کرسی» که سلطنت خداوند را در جایگاه معشوق دینی تداعی می‌کند: «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا» (فرقان: ۵۹)؛^{۲۷} «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵).^{۲۸}

«سلطان» استعاره‌ای انسانی در قرآن است. این استعاره عهده‌دار وصف قدرتمندی خدا در نابودکنندگی است. کلماتی مانند پاداش، کیفر، قلمرو، قوت، امر، ثواب، جزاء، اطاعت و قدیر در قرآن ضمن اینکه «خداوند سلطان است» را با ویژگی‌هایی مانند نیرومندی، شکوه و نابودکنندگی مجسم می‌کند، بیانگر آن است که قرآن، خداوند (معشوق) را در قالب شخصیت‌های اجتماعی و فرهنگی سلطان، حاکم، پادشاه و الگوهای مانند این قرار داده است: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ»^{۲۹} (بقره: ۱۶۵)، «وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^{۳۰} (بقره: ۱۱۷)، «مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»^{۳۱} (شوری: ۴). در آیه زیر خدا از موضع مقتدرانه خطاب به شیطان فرموده است تو هیچ سلطه‌ای نداری و سلطه از آن من است: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا»^{۳۲} (اسرا: ۶۵).

در تفسیر نمونه در آیه «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ»^{۳۳} (طه: ۱۱۴) ضمن اینکه «مَلِك» را به معنای «سلطان» آورده است، در تبیین ذکر کلمه «حق» بعد از کلمه «ملک» می‌گوید: «شاید به خاطر این باشد که مردم معمولاً از کلمه ملک (سلطان) خاطره بدی دارند و ظلم و ستم و خودکامگی از آن در ذهنشان تداعی می‌شود، لذا بلافاصله می‌فرماید: خداوند مَلِكِ برحق است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۴: ۳۱۲). در این آیه واژه «تعالی» نیز دلالت بر خدایی می‌کند که مالک هر چیزی است و ملکش مطلق است و کسی نیست که حکمش را تعقیب کند: «فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا»^{۳۴} (مائده: ۱۷)؛ «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^{۳۵} (آل عمران: ۴۷)؛ «الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَحْكُمُ»^{۳۶} (حج: ۵۶):

ملک جهان چیست که تا او به جهان فخر کند

فخر جهان راست که او هست خداونده او

(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۵۰)

چو غلام توسست دولت نکشد ز امر تو سر به میان ما و دولت ملکا سفارتی کن

(همان: ۶۰۳)

نمونه‌های دیگر از کاربرست استعاره سلطنت در قرآن - که از پایه‌های فکری مولانا در کاربرد این حوزه است - تعبیر استعاری آسمان، اقطار، دریا، کوه‌ها، جلال، رفعت و... در سورة الرحمن است که ذهنیت بلندمرتبه‌گی و دور از دسترس بودن معشوق را القا می‌کند؛ در ابیات زیر، این وظیفه را کاربرد واژه‌هایی مانند کبریا، مریخ، ایوان و میزان درباره معشوق توجیه می‌کند:

ایوان کجا ماند مرا با منجیق کبریا

میزان کجا ماند مرا در عشقت ای موزون خوش

(همان: ۳۷۱)

قرین مه دو مریخ اند آن دو چشمت ای دلکش

بدان هاروت و ماروت لجوجان را به بابل کش

(همان: ۳۷۳)

کاربرد بسامد بسیار واژه‌های قدرت مدارانه درباره عشق (خداوند، معشوق) در فرهنگ صوفیه بیانگر اهمیت تسلط عشق بر عاشق است. در توصیف عشق، همه ابزار قدرت، معطوف به معشوق و همه صفات نیازمندی، برای عاشق است. استعاره «سلاسل» در غزلیات (همان) و «مغلوله و مبسوطه» در قرآن (مائدة: ۶۴؛ اسرا: ۲۹) به‌خوبی نشان‌دهنده تسلط و غلبه معشوق بر عاشق است.

«این تصاویر به واسطه آن است که صوفیه در رابطه عاشقانه خویش با خدا او را به مثابه معشوق در نظر می‌گرفتند و از این رو باتوجه به صفات و تصویری که از خداوند در ذهن داشتند، معشوق را توصیف می‌کردند» (هاشمی، ۱۳۹۴: ۱۸۳).

۷- نتیجه‌گیری

این مقاله به طور تطبیقی مفهوم‌سازی عشق در غزلیات مولانا و تأثیر آن از قرآن را با رویکرد معنی‌شناسی شناختی بررسی کرده است. باتوجه به نقش زبان دین در شکل‌گیری بسیاری از استعاره‌ها و راه‌یابی این زبان به گفتمان ادبی، می‌توان به این نتیجه رسید که مفهوم‌سازی عشق در غزلیات شمس با کاربست حوزه‌های مبدایی مانند کلید، راه، سلطنت و گیاه بیانگر متأثر بودن مولانا از گفتمان دینی و قرآنی است؛ زیرا در هر دو اثر، استعاره کلان «خداوند، معشوق است» وجود دارد؛ می‌توان گفت مبنای شکل‌گیری آن افزون بر تجارب عارفانه و دیدگاه عاشقانه مولانا به عرفان، بینامتنیت قرآنی است. افزون بر این به نظر می‌رسد قلمرو مقصد عشق و معشوق و عاشق، در هر دو پیکره با چندین حوزه مبدأ توصیف‌پذیر است که برپایه نظریه نظام‌های استعاری (کوچش، ۱۳۹۳: ۲۹)، این استعاره‌های مفهومی به هم پیوستند تا زیرنظام‌هایی از استعاره «خداوند، معشوق است» را شکل دهند.

از انواع استعاره مفهومی، مفهوم انتزاعی عشق، در این پژوهش با یک استعاره ساختاری (سفر) و سه استعاره هستی‌شناختی (کلید، گیاه، انسان) مفهوم‌سازی شده است. بنابراین در این پژوهش در مقایسه با استعاره‌های ساختاری، استعاره‌های هستی‌شناختی، ساختار شناختی بیشتری را برای مفهوم مقصد عشق فراهم کرده است. برپایه استعاره هستی‌شناسی سلطنت (سلطان)، نگرش ما به مفهوم خدا و رابطه ما با او مانند شخص (سلطان)، مفهوم‌سازی می‌شود. در قالب همین استعاره است که مؤمنان را می‌توان در قالب فرمانبر صورت‌بندی کرد؛ همانگونه که معشوق یا عشق را نیز می‌توان مانند پادشاه و عاشق را مانند فرمانبردار مفهوم‌سازی کرد.

از دیگر یافته‌های این پژوهش آن است که حوزه‌های مبدأ به کار رفته در مفهوم‌سازی عشق، ادعای ما را در یک‌سویه بودن استعاره‌ها به طور قاطع تأیید می‌کند؛ یعنی استعاره مفهومی عشق، یک‌سویه است؛ ما از سلطنت عشق، گشایش عشق، سفر عشق و تعالی و رشد عشق سخن

می‌گوییم نه از عشقِ سلطنت، عشقِ گشایش، عشقِ سفر و عشقِ تعالی. گاهی مبدأها و مقصدها جای خود را عوض می‌کنند؛ ولی در موارد اخیر این جابه‌جایی درست و مناسب نیست. می‌توان گفت همه استعاره‌هایی که در این پژوهش استخراج شده از دو منبع اصلی سرچشمه گرفته است؛ اولی از صفات خدا در قرآن که از بینامتنیت قرآنی حکایت می‌کند و استعاره کلان «خداوند، معشوق است» را شکل می‌دهد و دیگری از بینش عارفانه و صوفیانه مولانا سرچشمه می‌گیرد که با شاخ و برگ دادن به این استعاره کلان، خرده‌استعاره‌هایی مانند «معشوق سلطان است»، «معشوق گیاه است»، «معشوق مقصد است» و... را ارائه می‌دهد. در هر دو پیکره، کارکردهای استعاره‌های کلید، سفر، سلطنت و گیاه مفهوم انتزاعی و ماورایی عشق را عینی و درک آن را برای مخاطب دست‌یافتنی‌تر کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند.»
۲. برای توضیحات بیشتر رک: فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۱۳-۲۱۷.
۳. رک: پورنامداریان، ۱۳۸۸: ۱۸۱.
۴. «و کلیدهای غیب تنها نزد اوست جز او [کسی] آن را نمی‌داند و آنچه در خشکی و دریاست می‌داند.»
۵. «هر رحمتی را که خدا برای مردم گشاید بازدارنده‌ای برای آن نیست.»
۶. «پس شیطان هر دو را از آن بلغزاند و از آنچه در آن بودند، ایشان را به در آورد و فرمودیم: «فرود آیید، شما دشمن همدیگرید و برای شما در زمین قرارگاه و تا چندی برخورداری خواهد بود.»»
۷. «فرمودیم جملگی از آن فرود آیید پس اگر از جانب من شما را هدایتی رسد آنان که هدایت را پیروی کنند بر ایشان بیمی نیست و غمگین نخواهند شد.»
۸. «فرمود همگی از آن [مقام] فرود آیید درحالی که بعضی از شما دشمن بعضی دیگر است؛ پس اگر برای شما از جانب من رهنمودی رسد هرکس از هدایت پیروی کند نه گمراه می‌شود و نه تیره‌بخت.»
۹. «فرمود در آن زندگی می‌کنید و در آن می‌میرید و از آن برانگیخته خواهید.»
۱۰. «هرکس به خدا تمسک جوید، قطعاً به راه راست هدایت شده است.»
۱۱. «بگو ای اهل کتاب، چرا کسی را که ایمان آورده است از راه خدا باز می‌دارید و آن [راه] را کج می‌شمارید با آنکه خود [به راستی آن] گواهی‌دهید.»

۱۲. «محققاً کسانی که گفتند پروردگار ما خداست، سپس ایستادگی کردند، بیمی بر آنان نیست و غمگین نخواهند شد.»
۱۳. «کسانی که ایمان آورده و هجرت کرده و در راه خدا با مال و جان‌شان به جهاد پرداخته‌اند، نزد خدا مقامی هرچه والاتر دارند و اینان همان رستگاران‌اند.»
۱۴. «خدا هرکه را از خشنودی او پیروی کند به وسیله آن [کتاب] به راه‌های سلامت رهنمون می‌شود و به توفیق خویش آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون می‌برد و به راهی راست هدایت‌شان می‌کند.»
۱۵. برای مطالعه بیشتر رک: کوچش، ۱۳۹۳: فصل چهاردهم.
۱۶. «و آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، از خداست و بازگشت همه امور تنها به سوی خداست.»
۱۷. رک: نیازی و گودرزی، ۱۳۹۶.
۱۸. «وی را بخوانید همان‌گونه که شما را پدید آورد [به سوی او] برمی‌گردید.»
۱۹. «همان‌گونه که بار نخست آفرینش را آغاز کردیم، دوباره آن را بازمی‌گردانیم و عده‌ای است بر عهده ما که ما انجام‌دهنده آنیم.»
۲۰. «و سبقت‌گیرندگان مقدم‌اند؛ آنان‌اند همان مقربان [خدا].»
۲۱. تا [فاصله‌اش] به قدر [طول] دو [انتهای] کمان یا نزدیک‌تر شد.
۲۲. «و هرگاه بندگان من از تو درباره من بپرسند [بگو] من نزدیکم و دعای دعاکننده را به هنگامی که مرا بخواند اجابت می‌کنم پس [آنان] باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند، باشد که راه یابند.»
۲۳. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ذیل حَبَب.
۲۴. «خدا هرکه را راهنمایی کند او راه یافته است و هرکه را بی‌راه گذارد، هرگز برای او یاری راهبر نخواهی یافت.»
۲۵. «و مهری از خودم بر تو افکندم تا زیر نظر من پرورش یابی.»
۲۶. رک: هاشمی، ۱۳۹۴: ۹۵.
۲۷. «همان کسی که آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است در شش روز آفرید، آنگاه بر عرش استیلا یافت.»
۲۸. «خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است.»
۲۹. «تمام نیرو[ها] از آن خداست و خدا سخت کیفر است.»
۳۰. «و چون به کاری اراده فرماید فقط می‌گوید [موجود] باش، پس [فوراً موجود] می‌شود.»
۳۱. «آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است از آن اوست و او بلندمرتبه بزرگ است.»

۳۲. «درحقیقت تو را بر بندگان من تسلطی نیست و حمایتگری [چون] پروردگارت بس است.»
۳۳. «پس والاست خدا فرمانروای بر حق.»
۳۴. «چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟»
۳۵. «چون به کاری فرمان دهد فقط به آن می‌گوید باش پس می‌باشد.»
۳۶. «در آن روز (قیامت) پادشاهی از آن خداست میان آنان داوری می‌کند.»

منابع

- ۱- قرآن، ترجمه محمد مهدی فولادوند (۱۳۷۳). ویرایش محمدرضا انصاری و سید مهدی برهانی، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ۲- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی^(ره)، چاپ دوم.
- ۳- بهنام، مینا (۱۳۸۹). «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس»، نقد ادبی، دوره ۳، شماره ۱۰، ۹۲-۱۱۴.
- ۴- پورابراهیم، شیرین (۱۳۸۸). بررسی زبانشناختی استعاره در قرآن: رویکرد نظریه معاصر استعاره چارچوب شناختی، پایان نامه دکتری، استاد مشاور: عالیہ کرد زعفرانلو کامبوزیا، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.
- ۵- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵). رؤیت ماه در آسمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۶- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۸). در سایه آفتاب، تهران: سخن، چاپ سوم.
- ۷- جمشیدیان، همایون (۱۳۹۳). «تحلیل غزلی از مولوی بر مبنای رویکرد بینامتنی به قرآن»، فصل‌نامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال دوم، شماره ۲، ۱۳-۳۰.
- ۸- حسینی، ندا (۱۳۹۳). بررسی مفهومی شمس در غزلیات مولانا براساس رویکرد شناختی، پایان نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: مهدی زرقانی، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ۹- دزفولیان، کاظم؛ رشیدی، محمد (۱۳۹۲). «نگاه مولانا به طبیعت در غزلیات شمس»، مجله علمی - پژوهشی کهن نامه ادب پارسی (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، سال چهارم،

شماره ۳، ۶۳-۸۳.

- ۱۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *مفردات فی غریب القرآن*، به تصحیح داوودی، بیروت: الشامیه.
- ۱۱- زرین فکر، مژگان؛ صالحی نیا، مریم؛ مهدوی، محمدجواد (۱۳۹۳). «استعاره مفهومی رویش در معارف بهاء ولد»، *ادبیات عرفانی*، دوره ۵، شماره ۹، ۱۳۷-۱۷۲.
- ۱۲- شریف کاشانی، ملا حبیب‌الله؛ (۱۳۸۷). *خواص و مفاهیم اسماء الله الحسنى* (نام‌های زیبای خداوند)، ترجمه محمد رسول دریایی، تهران: یاس بهشت.
- ۱۳- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *سه رساله فلسفی*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ۱۴- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ پنجم.
- ۱۵- ----- (۱۳۸۷). *ترجمه تفسیر المیزان*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم: انتشارات اسلامی، چاپ ۲۷.
- ۱۶- فاطمی، سیدحسین (۱۳۹۵). *تصویرگری در غزلیات شمس*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۱۷- فتوحی، محمود (۱۳۹۵). *بلاغت تصویر*، تهران: سخن، چاپ چهارم.
- ۱۸- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۶). *استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۹- ----- (۱۳۹۲). *قرآن و معرفت شناسی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۰- کرد زعفرانلو کامبوزیا، عالیہ؛ حاجیان، خدیجه (۱۳۸۹). «استعاره‌های جهتی در قرآن با رویکرد شناختی»، *نقد ادبی*، شماره ۹، ۱۱۵-۱۳۹.
- ۲۱- کریمی، طاهره؛ علامی، ذوالفقار (۱۳۹۲). «استعاره‌های مفهومی در دیوان شمس بر مبنای کنش حسی خوردن»، *فصلنامه نقد ادبی*، دوره ۶، شماره ۲۴، ۱۴۳-۱۶۸.
- ۲۲- کوچش، زلتن (۱۳۹۳). *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره*، ترجمه شیرین پورابراهیم، تهران: سمت.
- ۲۳- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی،

چاپ سوم.

- ۲۴- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). تفسیر نمونه، قم، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهل و یکم.
- ۲۵- مولوی، جلال الدین (۱۳۸۰). کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: دوستان.
- ۲۶- میرزایی، گلزار (۱۳۹۳). تحلیل استعاره‌های مفهومی در غزلیات شمس، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، راهنما: رضا چراغی، مشاور: علیرضا نیکویی، دانشگاه گیلان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ۲۷- نیازی، شهریار؛ گودرزی، طاهره (۱۳۹۶). «پرسشگری در قرآن کریم، (مطالعه موردی سوره یاسین)»، آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۵، ۲۱۱-۲۳۲.
- ۲۸- هاشمی، زهره (۱۳۹۲). بررسی نظام‌های استعاری عشق در پنج متن عرفانی براساس نظریه استعاره شناختی»، رساله دکتری، استاد راهنما: محمود فتوحی رودمعجنی، استاد مشاور: امید همدانی و ابوالقاسم قوام، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ۲۹- ----- (۱۳۹۲). «زنجیره‌های استعاری محبت در تصوف»، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی، سال ششم، شماره ۲۲، ۴۸-۲۹.
- ۳۰- ----- (۱۳۹۲). «نگرش احمد غزالی به عشق بر بنیاد نظریه استعاره شناختی»، ادب پژوهشی، شماره ۲۶، ۷۲-۴۹.
- ۳۱- ----- (۱۳۹۴). عشق صوفیانه در آینه استعاره، تهران: علمی.
- ۳۲- هوشنگی، حسین؛ سیفی پَرگو، محمود (۱۳۸۸). «استعاره‌های مفهومی در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی»، پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، سال اول، شماره ۳، ۹-۳۴.
- 33- Al-harrasi; A (2001). *Metaphor in (Arabic-Into-English) Translashon With Specific Reference to Metaphorical Concepts and Expressions in Political*; Aston University.
- 34- Eweida, Sara (2006). *The realization of time metaphors and the cultural implications: An analysis of the Quran and English Quranic translations*, Stockholm University.
- 35- Kövecses, Zoltán (2000), *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling* Cambridge: Cambridge University Press.
- 36- Lakoff, G.& Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*, Chicago and

London: University of Chicago Press.

37- Shokr Abdulmoneim, Mohammad (2006). *The Metaphorical Concept' "Life is a Journey" in the Quran: a Cognitive semantic analysis*, [www. Metaphoric.de](http://www.Metaphoric.de)

