

بررسی نسبت عقل با عشق در غزل‌های عطار،

بر اساس نظریه استعاره شناختی و نگاشت «عشق به مثابه سفر»*

فرزانه غلامرضایی^۱

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی

دکتر سعید بزرگ بیگدلی

دکتر قدرت‌ا... طاهری

دانشیاران دانشگاه تربیت مدرس تهران

دکتر ناصر نیکوبخت

استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران

چکیده:

رابطه عقل با عشق در مباحث عرفانی، از دیرباز مورد توجه عارفان و پژوهشگران عرفان بوده است. این رابطه را می‌توان حاصل اوج‌گیری مقابله تفکر عرفانی با تفکر فلسفی، طرد فلسفه مشاء و نفی تکیه بر عقل در درک حقیقت در قرن پنجم دانست که در شعر عرفانی در قالب استعاره‌های مختلف و به دو صورت تقابل و تداوم مطرح شده است. در برخی موارد عقل به‌عنوان رهن و حریف همیشه سر برافراشته، در مقابل عشق تصویر شده و در برخی دیگر عقل به‌عنوان راهبر در مسیر پرخطر عشق تا رسیدن به حقیقت مطرح است. نظریه معاصر استعاره مفهومی به جنبه‌های معرفت‌شناختی کاربرد استعاره نظر دارد؛ تحلیل استعاره‌های مربوط به عشق و عقل براساس این نظریه می‌تواند جنبه‌های معرفتی اندیشه عطار را درباره نسبت این دو مؤلفه پرتکرار در غزل‌های او را روشن کند. عطار نیشابوری عشق را تجربه سفر در مسیری به سوی معشوق در نظر گرفته و در طی این مسیر به مراحل و منازل قائل است که عقل یکی از آنهاست. از این منظر، عقل به خودی خود تقابلی با مفهوم عشق ندارد و طی این مسیر بدون درک این منزل و گذر از آن ناممکن است. بررسی استعاره‌های کلان عقل و عشق در غزل‌های عطار، دسته‌بندی مضمونی آنها و محور قرار دادن نگاشت مفهومی «عشق، به‌مثابه سفر» از منظر شناختی بیانگر آن است که در نگاه عطار عقل و عشق متباین نیستند بلکه در امتداد دیگر قرار دارند.

واژگان کلیدی: استعاره شناختی، استعاره مفهومی، نگاشت، عشق، عقل، عطار نیشابوری.

* تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۵/۲۰

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۵/۹/۱۵

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: frzn_ghrezaei@yahoo.com

۱- مقدمه

عقل با تمام ابعاد معنایی خود از جمله کلمات کلیدی در گفتمان عاشقانه عرفان است که به طور کلی بیشتر از آنکه مورد مدح و ستایش قرار گیرد مورد اتهام و انتقاد بوده است.

بحث نكوهش عقل در شعر عرفانی قرن پنجم به بعد و در شعر عارفانی چون عطار نیشابوری، بیش از هرچیز ریشه در آراء اشاعره و رویارویی آنان در برابر معتزله دارد؛ با این حال قدمت ستیز عقل یا منطق و فلسفه با «ایمان» به پیش از اسلام باز می‌گردد. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ص ۴۵) اما نکته قابل توجه در تقابل عقل با عشق این است که «نکوهش عقل، خودبه‌خود، غیرمستقیم ستایش چیز دیگری را به همراه دارد که ممکن است در نخستین مراحل، نام آن «عشق» نباشد، بلکه «ایمان» یا «هدایت» باشد». (همان، ص ۴۴)

تاریخ اندیشه‌های عرفانی در ایران به دو دوره کلی، یعنی از آغاز تا قرن هفتم (پیش از ظهور ابن عربی) و از قرن هفتم با ظهور ابن عربی که تاکنون ادامه یافته است، تقسیم‌بندی شده و سنت اول و دوم نام گرفته است، (بنگرید به میرباقری فرد، راضیه حجّتی زاده، ۱۳۹۲، ص ۲۰۲) عشق در سنت عرفانی اول، یعنی تا پیش از ابن عربی، «تنها استعاره‌ای است که به مراحل از سلوک و تجلی اشاره می‌کند»، درحالی‌که در سنت دوم تحت تأثیر آرای ابن عربی، «عشق نه یک رمز یا استعاره بیانی بلکه نشانه‌ای است که به طیف گسترده‌ای از مفاهیم نشانه‌گذاری شده اشاره دارد... دالی است که به مدلولات بی‌شماری به‌عنوان متعلق خود اشاره می‌کند». (همان، ص ۲۲۱) فارغ از تفاوت نگاهی که به عشق در این دو سنت در طول دوران تاریخ تصوف وجود دارد، در هر دو سنت، عقل در تقابل و تضاد با عشق مطرح بوده یا دست‌کم می‌توان گفت به ابعاد تقابلی آن در مواجهه با عشق بیشتر پرداخته شده است. اگرچه «جنبه‌های افراطی و تفریطی گزاره‌های صوفیانه درباره عقل [در کلام صوفیّه نخستین تا قرن پنجم] در پایین‌ترین سطح خود است». (زرقانی و حسین پور، ۱۳۸۸، ص ۹۵) این رابطه تقابلی را می‌

توان حاصل اوج‌گیری مقابله تفکر عرفانی با تفکر فلسفی و طرد فلسفه مشاء و نفی تکیه بر عقل در درک حقیقت در قرن پنجم به‌شمار آورد.

۱-۱- پیشینه تحقیق

نظریه شناختی استعاره در دنیا از نیمه دوم قرن بیستم آغاز شده ولی در ایران در سال‌های پایانی دهه هفتاد مطرح شد و از آغاز دهه نود مقالاتی درباره کاربرد و تحلیل استعاره مفهومی در متون ادبی و بویژه متون عرفانی صورت گرفته است و رویکرد جدیدی در مطالعات ادبی به‌شمار می‌رود. (بنگرید به هاشمی و قوام، ۱۳۹۲، ص ۵۱) مهمترین این پژوهش‌ها عبارتند از «بررسی استعاره در زبان و ادبیات فارسی از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی» (صدری، ۱۳۸۵)، «استعاره در زبان عرفانی میبدی» (جبری، ۱۳۸۷)، «بررسی استعاره زمان از دیدگاه شناختی در شعر فروغ فرخزاد» (حسن‌دخت و همکاران، ۱۳۸۸)، «استعاره‌های جهت‌ی در قرآن با رویکرد شناختی» (کرد زعفرانلو، ۱۳۸۹)، «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس» (بهنام، ۱۳۸۹)، «زنچیره‌های استعاره‌ی محبت» (هاشمی، ۱۳۹۲)، «بررسی شخصیت و اندیشه‌های عرفانی بایزید بسطامی بر اساس روش استعاره شناختی» (هاشمی و قوام، ۱۳۹۲) «استعاره‌های مفهومی در دیوان شمس» (کریمی و علّامی، ۱۳۹۲) و «مفهوم ناکجاآباد در دو رساله سهروردی» (هاشمی، ۱۳۹۲) اشاره کرد. درباره عقل و عشق در غزل عرفانی نیز می‌توان به مقاله «تقابل عقل و عشق در غزل‌های عطار» (اوجاق‌علی‌زاده، ۱۳۸۵) و نیز «تحلیل شناختی استعاره‌های عشق در غزلیات سنایی» (زرقانی و همکاران، ۱۳۹۲) اشاره کرد. مفهوم عقل و نسبت آن با عشق در غزلیات عطار، از منظر استعاره‌شناختی تا زمان نگارش این مقاله، بررسی نگردیده است.

۲- تعریف موضوع

رابطه عقل و عشق در شعر عرفانی به دو صورت تقابل و تداوم مطرح شده است. در برخی موارد عقل به‌عنوان مانع و بازدارنده و راهزن در مقابل عشق تصویر شده و

در برخی دیگر عقل به عنوان مرحله‌ای انکارناپذیر در مسیر سلوک و راهبر در سفر عشق مطرح بوده است.

مثنوی‌های عطار به سبب ماهیت تعلیمی‌شان، برای تبیین و تعریف عشق، بیش از غزلها، به معایب و نواقص عقل پرداخته‌اند و از اینرو رابطه عقل و عشق در مثنوی‌ها بیشتر همان رابطه تقابلی است که در سایر آثار عرفانی پیش از او نیز مطرح است. در این موارد هدف از نکوهش عقل پررنگ کردن نقش عشق است. به عنوان مثال در بخشی از اسرارنامه، عطار به صراحت به قیاس تقابلی عقل/خرد با عشق می‌پردازد:

خرد آب است و عشق آتش به صورت	نسازد آب با آتش ضرورت
خرد جز ظاهر دو جهان نبیند	ولیکن عشق جز جانان نبیند
خرد گنجشک دام ناتمامی است	ولیکن عشق سیمرغ معانی است...

(عطار، ۱۳۸۶ الف، ص ۲۸)

و تقابل «خرد-عشق» را با این تعابیر ادامه می‌دهد: دیباجه دیوان داغ/دری شبچراغ، نقد سرای کاینات/اکسیر حیات، زاهدنمای هر حوالی/شنگی لابلالی، دارای خرقة تکلیف/دارای خرقة تشریف، خواهان راه سخن‌آموز/خواهان راه جان‌افروز، جن‌پرور جان‌ساز/آتش‌جان باز، طفل/استاد کار. (عطار، ۱۳۸۶، ص ۲۸) که حتی در همین قیاس هم در دو مورد آخر، کارکرد عقل و عشق در تضاد با یکدیگر نیست بلکه عشق در امتداد عقل و کمال یافته آن است. برخی پژوهشگران نسبت عقل با عشق را در آثای عطار همواره تضاد دیده‌اند، حتی آنجا که عطار می‌گوید:

عقل تو چون قطره‌ای است مانده ز دریا جدا

چند کند قطره‌ای فهم ز دریای عشق

(دیوان، ص ۳۶۸)

یا مثلاً بیت زیر:

عقل چون طفل ره عشق تو بود شیرخوار از پرتوی لؤلوی توست

(همان، ص ۳۲)

از این بیت تضاد عقل و عشق را در نظر او استدلال می‌کنند (بنگرید به اوجاق‌علی - زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰) که به نظر می‌رسد تحت تأثیر گزاره‌های تقابلی موجود میان عشق و عقل، این دریافت بر تمام ابیاتی که به رابطه این دو مفهوم پرداخته تعمیم داده شود؛ حال آنکه با دقت در ابیات فوق که مشابه آنها در آثار عطار بویژه غزل‌های او فراوان است، به لحاظ مفهومی عقل در تقابل با عشق قرار ندارد بلکه آنچه عطار بیان کرده ناظر بر ضعف و نقص عقل نسبت به عشق است. طفلی که در راه عشق است، عقل را در مقابل و مابینت با عشق قرار نمی‌دهد. عطار بیش از آنکه به نفی و تقابل عقل در برابر عشق پردازد به تفوق و برتری عشق نسبت به عقل پرداخته است.

او در مصیبت‌نامه، عقل را ترجمان حق و قاضی عدل زمین و آسمان می‌داند که حکم او در کاینات نافذ و کلید حل مشکلات است، به شرطی که صافی و بی‌عقده باشد. (عطار، ۱۳۸۶، ص ۴۲۳) همچنین عطار عقل را در مسیر حق ناکارآمد نمی‌داند اما جان و دل را از عقل در کمال عشق کارا تر می‌شمارد. (همانجا)

غزل‌های عطار ساحت تجربه عشق است؛ او عشق را در بیشتر غزل‌ها با استعاره «راه» و «سفر» تصویر کرده است و بیش از آنکه به تبیین و تقابل و نکوهش عقل در برابر عشق پردازد، آن را همچون یکی از ابعاد وجودی انسان و در کنار جان و دل و نفس (در معنای مطمئن آن) در این مسیر مطرح می‌کند که نه تنها در برابر عشق قد علم نمی‌کند، بلکه مست و مرید و دیوانه عشق می‌گردد. به استعاره‌های مربوط به این مفهوم از عقل، در ادامه مقاله اشاره خواهد شد.

۲-۱- مروری بر نظریه استعاره‌شناختی

مطالعات زبان‌شناسی شناختی در چند دهه اخیر با رویکردی متفاوت از بلاغت سنتی، ماهیت جدیدی برای استعاره تعریف کرده است که از آن به «نظریه استعاره معاصر» تعبیر می‌شود. این رویکرد جدید که ریشه در مطالعات علوم شناختی دارد، استعاره را محدود به آرایه‌ای ادبی در زبان ندانسته و آن را فرایندی شناختی می‌داند که در ذهن و اندیشه رخ می‌دهد. زبان‌شناسانی مانند جورج لیکاف و مارک جانسون، برای

استعاره ماهیتی ادراکی و مفهومی قائل‌اند؛ بدین معنا که استعاره در بنیان خود فرایندی شناختی و ذهنی است که در زبان نمودار می‌شود. نظریه استعاره معاصر، بر این باور است که مفاهیم انتزاعی اغلب با کمک استعاره تبیین می‌شوند و از این راه بسیاری از امور انتزاعی برای ما محسوس و قابل درک می‌شود. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴، ص ۱۴۹) بر این اساس تعریفی که از استعاره مفهومی در قلمرو زبان‌شناسی شناختی ارائه شده عبارت است از «الگوبرداری نظام‌مند، بین عناصر مفهومی یک حوزه از تجربه بشر، که ملموس و عینی است بر روی حوزه دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است؛ یعنی حوزه مقصد». (لیکاف، ۱۹۹۳، ص ۴۳، به نقل از بهنام، ۱۳۸۹، ص ۹۲)

۲-۱-۱- اصطلاحات مربوط به استعاره شناختی

در نظریه استعاره مفهومی، استعاره از امری برای امر دیگر الگوبرداری و مدل‌سازی می‌شود؛ یعنی نقشه یک حوزه ذهنی بر حوزه ذهنی دیگری پیاده می‌شود. (شمیسا، ۱۳۸۷، ص ۲۰۸) «اساس رابطه در استعاره مفهومی، میان دو مجموعه به شکل تناظر یک‌به‌یک صورت می‌گیرد که به آن «انگاره» یا «نگاشت» می‌گویند. انگاره‌ها یکی مربوط به قلمروی مبدأ یا منبع است که اغلب مفهومی و عینی و ملموس است و انگاره دیگر دارای مفاهیم انتزاعی و ذهنی است (دست‌کم نسبت به قلمرو منبع) که قلمرو مقصد یا هدف نامیده می‌شود. به این ترتیب، انگاره‌ها به مثابه ساختارهای بنیادین، طرح‌های تصویری ذهن و الگوهای ارتباطی بین مفاهیم موجود در ذهن انسان هستند که کشف و دستیابی به آنها موجب پرده‌برداری از پیچیدگی‌های معنایی و درک آسان‌تر ارتباط میان عبارت‌ها و پدیده‌ها خواهد شد». (بهنام، ۱۳۸۹، ص ۹۲)

لیکاف و جانسون برای نام‌گذاری نگاشت‌ها راهبردی در پیش گرفته‌اند و از یادافزایی استفاده کرده‌اند که آن نگاشت را به‌خاطر می‌آورد. نام‌های یادافزایی که انتخاب می‌شوند معمولاً دارای شکل «قلمروی مقصد قلمروی مبدأ است» یا «قلمروی مقصد به مثابه قلمروی مبدأ است» هستند. به‌عنوان نمونه «نام‌نگاشت» می‌شود: «عشق یک سفر است». «نام‌نگاشت»‌ها معمولاً شکل گزاره‌ای دارند و نباید آنها را با خود

مفهوم «نگاشت» اشتباه گرفت. زیرا استعاره‌ها گزاره نیستند بلکه نگاشتند؛ نگاشت از نوع گزاره نیست بلکه مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی است. (بهنام، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴) به‌عنوان نمونه دانش و اصطلاحات مربوط به سفر را در مورد عشق به‌کار می‌بریم و می‌گوییم: عشق به بن‌بست رسیده است، یا ما در عشق به بن‌بست رسیده‌ایم. استعاره‌های حاصل از اینگونه اندیشیدن، نگاشت‌هایی هستند بین قلمروهای مفهومی، هر نگاشت مجموعه‌ای ثابت است از تناظرهای هستی‌شناختی بی‌هستی‌ها در قلمرو مبدأ با هستی‌هایی در قلمرو مقصد. هرگاه این تناظرهای ثابت فعال شوند، نگاشت‌ها می‌توانند الگوی استنتاج را از قلمروی مبدأ بر الگوهای استنتاج قلمروی مقصد بنگارند. بدین ترتیب «استعاره با فراهم کردن امکان فرافکنی الگوهای استنباط یک قلمروی عینی بر قلمرو ذهنی به ابزاری شناختی تبدیل می‌شود و از این‌رو نقشی محوری در اندیشیدن به مفاهیم انتزاعی بازی می‌کند.» (هاشمی و قوام، ۱۳۹۲، ص ۵۳)

زبان‌شناسان شناختی همچنین استعاره‌ها را براساس حوزه کاربرد آنها به دو گروه قراردادی و نو تقسیم کرده‌اند؛ استعاره‌های قراردادی جنبه برجسته خود را از دست داده و جزوی از زبان عادی تلقی می‌شوند. استعاره‌های نو برداشتی جدید از استعاره‌های قراردادی‌اند و یا اساساً تازه‌اند و ارتباطی با استعاره‌های قراردادی ندارند. (زرقانی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۴)

نکته دیگر که در نظریه استعاره معاصر مطرح است جنبه برجسته‌سازی و پنهان‌سازی استعاره است. در فرایند استعاره‌سازی یک جنبه خاص از موضوع بیشتر مورد توجه و تأکید گوینده است که همان جنبه با انتخاب او برجسته می‌شود همزمان جنبه‌های دیگری نیز وجود دارد که اهمیت کمتری دارد و یا توسط گوینده یا نویسنده پنهان‌سازی می‌شود. (زرقانی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۶؛ نیز: لیکاف، جانسون، ۱۳۹۴، ص ۱۲)

۲-۲- فواید استفاده از نظریه استعاره مفهومی در درک مفاهیم عرفانی

تفکر انتزاعی و نیز تفکر در باب مجردات و امور معنوی به‌طور عمده خصلت

استعاره دارد. بر این اساس زبان قرآن نیز در معنای شناختی و نه در معنای زبانی، استعاره است. قرآن برای بیان جهان بینی مورد نظرش میان فضاهاى گوناگون ارتباط معرفت شناختی و هستی شناختی برقرار می کند. شباهت های موجود میان این دو فضا در فهم آیات تأثیر می گذارد و به طور کلی فضایی استعاره برای فهم قرآن به وجود می آورد، فضایی حاصل از یک ساختار استعاره (قائمی نیا، ۱۳۹۱، ص ۴۷) اهمیت کاربرد استعاره در بیان ادراکات شهودی تا آنجاست که به عنوان یک شیوه شناخت و راهی مناسب برای تفکر در حوزه متافیزیک شناخته می شود. کشف این استعاره ها به معنای کشف بعضی از ابعاد ساختار حقیقتی است که گرچه بینهایت بدیهی و عیان است، در سطح تفکر بحثی چنان ظریف و گریزان است که عقل انسان آن را تنها در قالب استعاره درک می کند. (بهنام، ۱۳۸۹، ص ۹۴)

در نظرگاه بلاغت سنتی، که بر اساس جدایی لفظ و معنا و صورت تصویر و محتوای آن طرح مسأله می کند، استعاره موضوعی کلامی و محدود به جایجایی کلمه هاست. در بلاغت سنتی اروپایی نیز که میراث اندیشه های ارسطوست، هر نوع انتقال از لفظی به لفظ دیگر را Metaphore (استعاره) نامیده اند. حال آنکه در نگاه بلاغیان جدید، استعاره در اساس، داد و ستد میان تصورات و مفاهیم و تعامل بین بافت هاست. (فتوحی، ۱۳۸۶، ص ۲۹) بنابراین در نظریات سنتی، استعاره عنصری زینتی است که در فضای الفاظ واقع شده، متن را زیور می بخشد. رویکرد جدید به استعاره به بررسی این نکته می پردازد که استعاره تا چه اندازه ابزار یا اساس ساخت معنی است. بلاغت قدیم و نگاه سنتی به استعاره تحت تأثیر آرای ارسطو بر این باور است که کارکرد استعاره تنها ابزار زیبایی آفرین در جهت جلب توجه هنری است. در واقع شعرشناسی شناختی چگونگی فضاهاى بالقوه را برای تفسیر استعاره ها به دست می دهد، توصیف می کند و تفسیرهای ممکن را توضیح می دهد. (استاک ول، ۱۳۹۳، صص ۱۹۱-۱۹۰) تا از این رهگذر مفاهیم پنهان و رای استعاره بر خواننده روشن شود. در عرفان نیز استعاره با

کارکردی شناختی ضمن بیان عواطف عرفانی و نمود و تجسم مفاهیم و معانی مورد نظر عارف سبب اقناع مخاطب می‌گردد. (هاشمی و قوام، ۱۳۹۲، ص ۵۰)

مفهوم عقل و عشق دو مفهوم انتزاعی هستند که برای تبیین آن باید این مفاهیم را در قلمرویی غیرانتزاعی و ملموس به تصویر کشید. نظریه استعاره شناختی از جمله دیدگاه‌های کارآمد در تحقیقات زبانشناسی شناختی است که با ایجاد تناظر بین دو قلمرو ملموس و محسوس و قلمروی ناملموس و انتزاعی، که به ترتیب قلمروی منبع و هدف یا مبدأ و مقصد نامیده می‌شوند، به بررسی مفاهیم انتزاعی مطرح شده در زبان می‌پردازد. به این صورت که مفهوم انتزاعی قلمرو هدف به مفهومی تجربه‌پذیر در قلمروی منبع نگاشت می‌شود که در نتیجه آن استعاره‌ای مفهومی شکل می‌گیرد که درک مفهوم انتزاعی را ممکن می‌کند. در این مقاله از رهگذر رویکرد شناختی به استعاره و بررسی نگاشت مفهومی «عشق سفر است» که در برخی غزل‌ها مطرح شده، از زاویه‌ای دیگر به تبیین نسبت عقل با عشق در نظر عطار پرداخته‌ایم که پیشتر در مقالات عطارشناسی مطرح نشده است.

۲-۳- کارکردهای استعاره

استعاره در کلام دو کارکرد عمده دارد: یکی کارکرد معرفت‌شناختی و دیگر کارکرد زیبایی‌شناختی.

در بلاغت سنتی تأکید و نگرش دانشمندان بلاغت بر محور کارکردهای زیبایی - آفرینی استعاره است که عبارتند از خیال‌انگیزی، تناسبات تصویری، ایجاز، ابهام و ... درحالی که دیدگاه نظریه استعاره معاصر بر کارکرد شناختی استعاره استوار است. کارکردهای شناختی استعاره را می‌توان چنین برشمرد: تجسم مفاهیم انتزاعی، قابل شناخت ساختن مفاهیم و پدیده‌های ناشناخته، خلق معنا یا شبه‌معنا در کلام، روشنگری مفاهیم و اندیشه‌ها، جاندار نمایاندن پدیده‌ها، اقناع مخاطب، بیان عواطف عرفانی و توصیف مفاهیم و موقعیت و عظمت و شهود عرفانی. (جبری، ۱۳۸۷، ص ۳۵) ازاینرو

بررسی استعاره از دیدگاه شناختی و تحلیل استعاره‌های مفهومی در متون عرفانی در کشف معانی مورد نظر عارفان و شاعران کارآمد است.

۲-۳-۱- کارکرد استعاره در غزل عطار

با تکیه بر مباحث بلاغی سنتی و تحلیل تصاویر شعری غزل‌های عطار، دیوان او در سطح استعاره‌های زبانی، مجموعه‌ای از تشبیهات و استعارات کلیشه‌ای است که پیش از او در غزل فارسی اعم از عرفانی و غیرعرفانی وجود داشته است و کمتر به تصویری بدیع و منحصر به فرد برخوایم خورد.

بیشترین قالب تشبیهی در غزل‌های عطار، عبارت است از تشبیهات گسترده و فشرده؛ ۹۸٪ از تشبیهات گسترده و ۹۸/۵٪ از تشبیهات فشرده دارای مشبّه‌به محسوس و حسّی هستند. وجه شبه‌هایی که در ترکیبات تشبیهی لحاظ شده است اغلب کلیشه‌ای هستند، اما در تشبیهات گسترده وجه شبه‌های تازه و بدیع نیز دیده می‌شوند. (مالمیر، ۱۳۷۴، ص ۲۳۹) بسامد قابل توجه و حسّی بودن مشبّه‌به‌ها در غزل‌های عرفانی عطار خود دلیلی است بر اینکه ذهن این شاعر، مفاهیم انتزاعی و عرفانی را به حوزه‌های ملموس و قابل تجربه نگاشت کرده است. از میان انواع استعاره، تصاویری که به کمک انسان‌نگاری به وجود آمده از بسامد بیشتری برخوردار است و محملی است برای تبلور قدرت تصویرسازی او، که البته در انواع استعاره مصرّحه چندان قوّتی ندارد. در حوزه کنایه نیز عطار ابداع خاصی ندارد و بیشتر کنایات او در دیوان‌های پیش از او آمده است. طرز فکر عرفانی او بیش از هر تصویری در رمزها بیان شده است که این امر نشان‌دهنده عمق اندیشه و انتزاعی بودن تجربیات روحی و ذهنی اوست. (مالمیر، ۱۳۷۴، ص ۲۴۰) غزل عطار متنی است سرشار از نمادها و سمبول‌های عرفانی که با ادراک حسّی و عقلی قابل دریافت نیست و دستگاه بلاغت سنتی نمی‌تواند آنها را در چارچوب نظام عقلانی و دو قطبی (حقیقت/مجاز) خود بگنجانند؛ ساختار تصویرهای شعر عرفانی با تصاویر حسّی شعر سبک خراسانی تفاوت دارد، این تصاویر سرشار از پارادوکس و حس‌آمیزی و تمثیل رمزی و نمادپردازی است و مجازهای آن در جهان

ناپیدای جان ریشه دارد، اندیشه پنهان در پشت تصویر، دست‌نیافتنی و نامرئی می‌نماید. (فتوحی، ۱۳۸۶، ص ۲۳)

ازاینرو بررسی تصاویر و از جمله استعاره‌ها در محدوده زبان و بلاغت سنتی، می‌تواند ما را به ارزیابی‌های زیبایی‌شناختی رهنمون شود؛ بنابراین استعاره‌های غزل‌های عطار در باب عشق و عقل باید از منظر معرفت‌شناختی و تحلیل نگاشت‌های استعاری در ذهن عطار بررسی گردند.

بنابر تفاوت‌هایی که لیکاف و جانسون بین تعریف استعاره در نگاه سنتی و جدید برشمرده‌اند می‌توان گفت که در نظریه استعاره معاصر، استعاره‌ها نه تنها همه زبان‌ها اعم از ادبی و غیرادبی، بلکه فرایند تفکر را شامل می‌شوند؛ ازاینرو استعاره‌های ادبی بخشی از خانواده بزرگ استعاره‌ها هستند. در این نظریه، رویکرد پژوهشگران به استعاره‌های شناختی، یعنی کارکرد معرفت‌شناختی استعاره‌هاست، نه کارکردهای زیبایی‌شناسانه استعاره یا استعاره‌های بلاغی؛ (زرقانی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۶) بنابراین در بررسی استعاره‌های مربوط به عقل و عشق در غزل‌های عطار، که متنی ادبی به‌شمار می‌رود، به تبیین استعاره‌های بلاغی با رویکردی شناختی می‌پردازیم، یعنی وجوه محتوایی و معرفت‌شناختی آنها را در نظر می‌گیریم تا فضای فکری و اندیشگی عطار را بهتر دریابیم. (بنگرید به همانجا)

۳- عقل از نظر عطار

عقل در نظر عطار، به دو صورت مطرح می‌شود: یکی در مفهوم اشعری آن که عقلی مذموم است و دیگر در معنای فلسفی و نوافلاطونی آن که به‌عنوان یکی از مراتب رشد و کمال مورد تأیید و ستایش عطار است. این دو دیدگاه درباره عقل در دوره‌ای که عطار می‌زیسته رایج بوده است. شیخ نجم‌الدین رازی، (حدود ۶۵۴-۵۷۰ ه.ق) از معاصران عطار نیشابوری در «رساله عقل و عشق» (معیارالصدق فی مصداق‌العشق) لفظ عقل را از اسماء مشترکه دانسته که «بدین لفظ هر طایفه حقیقتی دیگر می‌خواهند

چنانکه بعضی از زنادقه فلاسفه، لفظ عقل ایراد می‌کنند و بدان خدای تعالی می‌خواهند... و طایفه‌ای دیگر هم از فلاسفه، لفظ عقل می‌گویند و بدان عقل کل می‌خواهند و طایفه‌ای دیگر عقل فعال می‌گویند... و بعضی عقل انسانی می‌گویند و این آن است که بدان فکر می‌کنند... و تمییز بعضی چیزها از بعضی بدان می‌کنند... و اما بدین عقل که ضد عشق می‌خوانیمش عقل انسانی می‌خواهیم که چون پرورش آن در انسان به کمال می‌رسد مدرک ماهیت اشیا می‌شود...» (نجم رازی، ۱۳۵۲، صص ۷۰-۶۹) در ادامه او کمال عقل را آن می‌داند که مدرک ماهیت اشیا شود لا کما هی، اما کمال عشق آن است که مدرک ماهیت اشیا شود کما هی اشارت؛ و «أرنا الاشياء كما هي» را بدین معنی می‌داند. (نجم رازی، ۱۳۵۲، ص ۷۴)

عطار نیز این نکته را چنین بیان می‌کند:

سخن عشق جز اشارت نیست	عشق در بند استعارت نیست
دل شناسد که چیست جوهر عشق	عقل را ذره‌ای بصارت نیست

(عطار، ۱۳۹۰، ص ۸۲)

اساس ذهنیت و شالوده تفکر و اندیشه عطار، بر استدلالات فلسفی لطیفی استوار است که شائبه خردستیزی عطار، به معنای ضدیت با هرگونه تفکر مبتنی بر عقلانیت را منتفی می‌سازد.

تفکر فلسفی عطار از گونه فلسفه‌ای است که «تجربه فلسفی (یونانی) نبوده، بلکه خود نوعی حکمت بوده، و ظرفی که این حکمت در آن ریخته شده زبان فارسی بوده است، نه زبان عربی. به عبارت دیگر، ایرانیان خود به تفکری راه یافتند که ظهور معانی آن در صورت زبان فارسی انجام گرفت و این تفکر به خلاف تفکر فلسفی‌ای که به زبان عربی بیان شده بود و در اصل نسبتی بود که مسلمین با تجربه یونانی برقرار کرده بودند، کاملاً اسلامی و نشأت گرفته از وحی محمدی (ص) بود... تفکری که به‌عنوان یک تجربه خاص ایرانی در زبان فارسی مورد نظر ماست، تفکر فلسفی (به معنای یونانی یعنی مشایی و نوافلاطونی) نیست، بلکه تفکری است که اساس آن در فرارفتن و

گذشتن از این تفکر فلسفی است، لذا این تفکر را در آثار فلاسفه اسلامی نمی‌توان جستجو کرد. این تفکر در آثار کسانی بیان شده است که ما تاکنون به عنوان صوفی شناخته‌ایم. این متفکران هرچند که به‌عنوان صوفی شناخته شده‌اند، نظام فکری آنان تکرار یا بسط تصوف کلاسیک، که خود با زبان عربی در اسلام آغاز شده است، نیست؛ ... تجربه این مشایخ و در رأس آنان عطار، تجربه‌ای است مابعدالطبیعی که خود ایشان گاهی، از آن به عنوان حکمت یاد کرده‌اند.» (پورجوادی، ۱۳۷۲، ص ۱۰)

نظرگاه عطار درباره عقل در دیوان، که مجموعه غزل‌های اوست به ندرت به تحقیق عقل پرداخته است؛ زیرا غزل‌ها اساساً برای او محل پرداختن به ساحت عشق است و آن مرتبه‌ای است که عقل پشت سر نهاده شده است. از اینرو در دیوان عطار عجز و حیرت و مستی و دیوانگی عقل در خدمت تعظیم عشق است نه تقابل با آن. بلکه بیشتر تحت تأثیر و منفعل از نیروی عشق است و مذمتی هم اگر از عقل صورت می‌گیرد از این منظر است.

۳-۱- عقل مذموم

تلاش عطار درباره نکوهش عقل، ناظر به مفهوم اشعری آن، یعنی تعقل و تلاش یکسویه انسان برای درک حقایق هستی است و عقل‌نکوهِی او از این دیدگاه، توجیه‌پذیر است. باور و التزام تردیدناپذیر عطار، نسبت به دین مقدس اسلام، او را مدافع و پای‌بند شرع محمدی ساخته، تا آنجا که این باور، بن‌مایه تمام تفکر حکمی و فلسفی او قرار می‌گیرد. بر این اساس، او تلاش عقل را راهی بن‌بست و عجزی عبث می‌پندارد که در این راه جز به حیرت نخواهد انجامید.

به‌نظر می‌رسد عطار تحت تأثیر تفکر اشعری حاکم بر تصوف، عقل را مانع می‌بیند و با انتقاد و طرد آن، عشق را در مقابل عقل قرار می‌دهد. او عجز عقل را با تعبیری چون خرف شدن، چون خر در خلاب ماندن، شیرخوار بودن، باطل شدن، شکستن، دیوانه بودن، مات شدن، فغان درگرفتن، مست خفته بودن، دیوانگی آوردن بیان می‌کند. در این تعبیر عقل شخصیتی تصویر شده که گویی سرمقابله با عشق را دارد و عطار با

اشاره و ناهلی و ناتوانی و شکست و کم آوردن عقل، در واقع آن را مقوله‌ای در تقابل با عشق تصویر می‌کند.

به عقل این راه مسپر کاندیرین راه جهانی عقل چون خر در خلاب است
(عطار، ۱۳۹۰، ص ۲۸)

من رسیدم به وصل بی و صفت عقل را رای باطل افتادست
(همان، ص ۳۸)

هر سپاهی که عقل می آراست غمزه تو به یک زمان بشکست
(همان، ص ۵۶)

دل شناسد که چیست گوهر عشق عقل را ذره‌ای بصارت نیست
(همان، ص ۸۲)

عقل تا بوی می عشق تو یافت دایماً دیوانه‌ای لایعقل است
(همان، ص ۵۷)

مرغ دل از آشیانی دیگر است عقل و جان را سوی او آهنگ نیست
(همان، ص ۹۰)

در عشق تو عقل سرنگون گشت جان نیز خلاصه جنون گشت
(همان، ص ۹۹)

عقلی که در حقیقت بیدار مطلق آمد تا حشر مست خفته در خلوت خیالت
(همان، ص ۱۱۰)

عقلم که جهان زیر و زبر کرد به فکرت

بی خویش از آن شد که ز خویشش خبری نیست

(همان، ص ۹۴)

تا فشاندی زلف و بگشادی دهن عقل خود را مست و مجنون تو یافت

(همان، ص ۱۰۳)

چون تو بر انداختی برقع عزّت ز پیش جان متحیر بماند عقل فغان در گرفت
(عطار، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸)

در آرزوی زلفِ چو زنجیر تو عقلم دیوانگی آورد و به یک ره ز ره افتاد
(همان، ص ۱۱۷)

۳-۲- عقل ممدوح

با وجود اذعان به ناتوانی و عجز عقل در راه عشق، عطار عقل را نیز یکسره نکوهش و طرد نمی‌کند و کارایی و ارزش آن را زیر سؤال نمی‌برد، بلکه ضمن بیان ویژگی‌های عقل و ارزش‌های آن، اتکای به عقل را در راه رسیدن به حقیقت، کامل و کافی نمی‌شمرد. مثبت‌ترین دیدگاه‌های عطار درباره عقل اشعری، در الهی‌نامه آمده است. از آنجا که زمینه الهی‌نامه و مضمون محوری آن شریعت است، کمتر می‌توان در این اثر از تحقیر و نقد عقل سراغ گرفت. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷) عقل در این اثر به‌عنوان یکی از شش قوه جان مطرح می‌شود که همچون جام‌جم قادر است حقایق عالم را به انسان بنمایاند. عطار از زبان خلیفه به سومین پسرش که از او طلب جام‌جم کرد، بیان می‌کند که دستیابی به جام‌جم و دیدن همه ذرات عالم در آن، موجب عجب و تکبر و نابودی صاحب آن خواهد بود، همان‌گونه که برای جمشید به‌عنوان صاحب جام‌جم اتفاق افتاد. او با این زمینه‌سازی هوشمندانه، پسر را به عقل سفارش می‌کند و آن را جام‌جم وجود انسان برمی‌شمرد:

ولی گر جام خواهی تا بدانی بمیر از خویشتن در زندگانی
شنودم جام‌جم ای مرد هُشیار که در گیتی‌نمایی بود بسیار
بدان‌کان جام‌جم عقل است ای دوست که مغز تُست هم حسّ تو در پوست
هر آن ذره که در هر دو جهان است همه در جامِ عقلِ تو عیان است
هزاران صنعت و اسرار و تعریف هزاران امر و نهی و حکم و تکلیف
بنای عقل تُست و این تمام است از این روشن‌ترت هرگز چه جام‌است
(عطار، ۱۳۸۷، ص ۲۶۸)

عطار در مصیبت‌نامه نیز عقل را ترجمان حقّ تعبیر می‌کند و شأن حقیقی آن را مقام عدل می‌داند، به این معنی که پیراسته از شائبه و عقده گردد. چنین عقلی نیز همان عقل اشعری است که چنانچه از عدل عدول کند مانع رشد انسان خواهد شد.

پیر گفتش، عقل از حق ترجمان است	قاضی عدل زمین و آسمان است
نافذ آمد حکم او در کائنات	هست حکم او کلید مشکلات
بر درخت عقل هر شاخی که هست	آفتاب آنجا نیارد بُرد دست
هر که او از عقل لافی می‌زند	از سر کذب و گزافی می‌زند
زان که هر کس را که گردد عقل صاف	در سرش نه کذب ماند نه گزاف
کی تواند گشت مرد از قیل و قال	در مقام عقل خود صاحب کمال
سال‌ها باید که تا یک نیک‌نام	عقل را بی‌عقده گرداند تمام

(عطار، ۱۳۸۶، ب، ص ۴۲۳)

انگیزه عطار از بیان مضایق عقل، تعظیم و ترویج عشق است. او از این راه می‌خواهد درک شهودی و بی‌حرف و حدیث حقیقت را در صدر قرار دهد و برای رسیدن به این منظور، در کنار نقد عقل به بیان ویژگی‌های عشق می‌پردازد و با ارائه مقایسه بین عقل و عشق، سوییۀ سنگین‌تر عشق‌گرای ذهن خود را نشان می‌دهد. در این دسته از تصاویر عقل در جایگاهی مقابل عشق قرار دارد و ویژگی‌های در نقطه مقابل عشق معنی و ارزیابی می‌گردد.

در برخی از این مقایسه‌ها، نقد و نکوهش عقل کمرنگ شده و بیشتر از آنکه عشق در برابر عقل قرار گیرد، به‌عنوان ظرفی برای عشق مطرح شده که البته در رویارویی با عشق، چون آب در برابر آتش خواهد بود. از جمله در مقاله دوم اسرارنامه، ضمن دعوت دل به عشق می‌گوید:

شراب عشق در جام خرد ریز	وز آنجا جرعه‌ای بر جان خود ریز
خرد چون مست شد نیزش مده‌صاف	به کویش باز نه تا کم زند لاف
چو عشق آمد خرد را میل درکش	به داغ عشق، خود را نیل درکش

خرد آب‌است و عشق آتش به صورت نسازد آب با آتش، ضرورت
خرد جز ظاهر دو جُهان نبیند ولیکن عشق جز جانان نبیند

(عطار، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۱۰)

گفتمان غالب در دیوان عطار گفتمان عشق است و در این گفتمان، عقل نیز مثل تمام ابعاد وجودی انسان در خدمت عشق یا در مسیر راه عشق است. عطار در دیوان بارها از راه یا طریق عشق سخن گفته و به صراحت، عشق را سفر برشمرده است.

راه عشق او که اکسیر بلاست محو در محو و فنا اندر فناست

(عطار، ۱۳۹۰، ص ۲۵)

ساحت شهودی که محمل سرودن غزل است، روح شاعر ساحت عقل را پشت سر گذاشته و عالم و رای عقل است.

عقل را در رهت قدم برسید هرچه بودش زبیش و کم برسید
قصه تو همی نیشیت دلم چون به سر می‌نشد قلم برسید
دلم از بس که خون بخورد ازو در همه کاینات غم برسید...
عقل عطار چون ره تو گرفت ره به سر می‌نشد قلم برسید

(همان، ص ۳۱۰)

در جای دیگر از اسرارنامه پس از برشمردن برخی محدودیت‌ها و معذوریت‌های دیگر برای عقل و ناتوان و زاهدنا توصیف کردن آن، می‌گوید:

خرد جان پرورِ جان ساز آمد ولی عشق آتشِ جان‌باز آمد

(همو، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۱۰)

عقل در نظر عطار مسئول تمیز خیر و شر و مزین به خرقه تکلیف است و نهایت حد او فناست. عقل به اعتبار حدیث «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ ادْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ: وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِي مَن أَحَبُّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرُ وَ إِيَّاكَ أَنهَى وَ إِيَّاكَ أَعاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثيبُ.» (کلینی، بی‌تا، ص ۱۰) محبوب‌ترین خلق نزد خداوند است.

عطار به طور کلی نافی هر نوع عقلی نیست، او توانایی عقل را در مقایسه با عشق محدودتر می‌یابد؛ این به معنی تضاد و جدایی عقل و عشق نیست، بلکه قلمرو هر کدام از این دو متمایز است و عشق در مرتبه‌ای بالاتر از عقل جای می‌گیرد. بنابراین قلمرو عشق اگرچه متمایز و گسترده‌تر از عقل است اما در امتداد عقل سالم و جان‌ساز قرار دارد. در این منظر عقل در سفری که عشق خوانده می‌شود مانعی است که اگر بتوان از آن به اهرمی برای پرش استفاده کرد و آن را مهار نمود، کارساز است ولی چنانچه پا را از گلیم خود فراتر گذاشت رهن است و سدّ راه و ازاینرو در مقابل عشق قرار می‌گیرد. با توجه به نگاشت استعاره‌ی «عشق سفر است»، انگاره عقل اشعری در نظر عطار این‌گونه خواهد بود:

عشق، سفر است عقل رهن است.

همان‌طور که اشاره شد، عطار از آن دسته شاعران عارفی است که عقل را بیشتر در معنای قوه‌ای که در جهت شناخت حُسن و قُبْح امور و تکلیف انسان و اسرار و رموز آفرینش، عاجز است مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ زیرا بنا بر اعتقاد و مذهب اشعری‌اش، حُسن و قُبْح عقلی را نمی‌پذیرد. اشاعره برخلاف معتزله معتقدند که حُسن و قُبْح، عقلی نیست بلکه تنها به شرع درک می‌شود. به نظر می‌رسد عطار براساس همین باور، عقل را در مقابل شرع قرار می‌دهد. (بنگرید به: بدوی، ۱۳۷۴، ص ۷۸۹) ازاین‌رو خرد را طفل بشیر خوانده و راه عقل را بی‌مقصد دانسته است، در مقابل، راه شرع را راهی آسمانی و الهی می‌داند و از آنجا که این راه از سوی خدا به انسان نمایانده شده است، تنها راه رسیدن به حقیقت است.

قدم از شرع او بیرون منه باز کزو گردی مگر تو صاحبِ راز

(عطار، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲)

خرد در راه تو طفلی بشیر است ز حکم شرع آنجا گه اسیر است

(همان، ص ۱۱۸)

اما کاربرد عقل در نظر عطار، به این معنی منحصر نیست، بلکه او درباره عقل و علت عجز آن هم مطالبی دارد که تا حدودی به نظر معتزله و فلاسفه پهلوی می‌زند. او عقل را به‌عنوان مقوله‌ای مستقل در وجود انسان و جهان کبیر نیز در نظر دارد. عقل در این معنا، به‌عنوان مرتبه‌ای از جهان خلقت، هم‌ارز لفظ «نوس» (nous) و عقل کلی است در نزد فلاسفه و معتزله؛ گرچه عطار با وجود پذیرفتن این مرتبه، آن را هم‌ارز مرتبه عقل کلی یا نوس نیاورده است.

بررسی مبانی فکری عطار براساس الگوی شناخته شده فلسفه نوافلاطونی، تنها به هدف نمود ذهن و تفکر ساختمان‌د، سازمان‌یافته و فلسفی و چهره حکیمانه و چه‌بسا فلسفه‌مند اوست. وگرنه عطار یک عارف و حکیم مسلمان است که آراء و افکار خود را بیشتر از راه ذوق و فهم اسرار قرآنی شکل داده (پورجوادی، ۱۳۷۴، ص ۷۰) و از مخالفان فلسفه یونانی در زمان خویش به‌شمار می‌رود.

در نظام فکری عطار پس از مبدأ که خداست، وجودی قرار دارد که عطار آن را «نایب دارالخلافة» می‌نامد و مقصود از آن «روح» یا جان است. آنچه عطار به‌عنوان عقل از آن یاد می‌کند، فرزند روح یا جان و یک مرتبه پایین‌تر از آن است. بنابراین عقل در نظام فکری عطار تنها یک فعل انسانی به معنای تعقل نیست، بلکه یکی از مراتب هستی است که به تصریح عطار از عالم امر نیست، بلکه در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد. همان‌گونه که نفس کلی در فلسفه نوافلاطونی دارای وجهی رو به عالم بالا یعنی عقل کلی، و وجهی رو به عالم جسمانی دارد، عقل نیز نزد عطار دو سویه دارد، یک سوی به عالم روح که عالم امر است و دیگر سوی به عالم جسم. این ویژگی دوسویه، عقل را بر سر دو راهی‌ای قرار داده و همزمان مستعد ترقی و تباهی می‌سازد. این عقل آنگاه که در منجلاط طبیعت و عالم مادی گرفتار می‌شود، نفس نام می‌گیرد، همان نفسی که عطار آن را با صفات منفی توصیف و نقد می‌کند. در این موقعیت دوگانه است که عقل مکلف می‌گردد و از او خواسته می‌شود که به طبیعت پشت کند و یک‌سر

رو به عالم امر آورد. عالم امر همان عالم اسرار الهی است، اسراری که خداوند به پیامبر آموخته و شرع نامیده می‌شود. (پورجوادی، ۱۳۷۴، صص ۷۱-۷۰)

عقل در نظر عطار اگرچه به‌عنوان ابزار شناخت و قوه درک ظرایف راه حقیقت به کار سالک نمی‌آید، اما در رویکردی دیگر به طور ذاتی متعلق به عالم روح و عالم امر است؛ پس بالقوه متصل به حقیقت است و سرزنش شدنش به دلیل دور شدن از اصل خویش است.

عقل در سویه الهی خود هرگز مورد ستیز عطار نبوده، بلکه با عنایت ویژه‌ای به این بُعد از عقل، بیشتر نظریات عرفانی خود را بنا نهاده است، اما در سویه زمینی خود و آنجا که مقایسه میان راه‌های برتر سلوک پیش می‌آید، مغلوب و مورد ستیز و گریز است. عطار عقل فلسفی را در این بُعدش می‌بیند و جالب اینکه «از جمله مواردی که فلسفه ستیزی متصوفه [و در صدر آنها عطار] خود فلسفه می‌شود، همین نقد جنبه‌های مثبت و منفی عقل در ارتباط با طبیعت و ماوراءطبیعت است.» (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۱۸۶)

۳-۳- استعاره‌های مربوط به عقل

با توجه به نمونه ابیاتی که عطار در باب عقل، خواه با نگاه ذمّ و خواه مدح در نسبت با عشق در دیوان آورده می‌توان نگاهی استعاری زیر را به دست داد:

- عقل، مست و دیوانه عشق است:

عقل مست لعل جان افزای توست / دل غلام نرگس رعنا توست

(عطار، ۱۳۹۰، ص ۳۱)

عقل من دیوانه، جانم مست شد / تا چشمم جرعه‌ای از جام تو

(همان، ص ۵۶۰)

عقل تا بوی می عشق تو یافت / دائماً دیوانه‌ای لایعقل است

(همان، ص ۵۷)

عقل از طره او نعره‌زنان مجنون گشت
روح از حلقه او رقص کنان رسوا شد
(عطار، ۱۳۹۰، ص ۱۹۲)

- عقل سرنگون و سرگردان عشق است:

در عشق تو عقل سرنگون گشت
جان نیز خلاصه جنون گشت
(همان، ص ۹۹)

عقل در عشق تو سرگردان بماند
چشم جان در روی تو حیران بماند
(همان، ص ۲۳۵)

همانطور که در این نمونه‌ها مشاهده می‌شود عقل در برابر عشق منفعل و مقهور است از اینرو نمی‌تواند جایگاه تقابلی با عشق داشته باشد.

۴- طور و رای عقل

عطار در پس‌زمینه باورهای خود، تجربه‌ای عمیق از عشق و ایمان به شرع محمدی دارد و با این تجربه به سراغ عقل می‌رود تا سالکان را از توقف در منزل عقل باز دارد و به طور و مرتبه‌ای و رای عقل ره نماید.

ورای عقل چندان طور بیش است
که بُعد و هم را در غور بیش است
(عطار، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۲۰)

عطار این «طور» را هم‌ارز ایمان می‌داند، یعنی در واقع یک چرخه دگردیسی برای ایمان‌سالک قائل است که در مرحله اول تقلیدی است و پس از عبور از طور عقل و منور شدن به نور علم - که همان نور شرع یا به تعبیر عطار نور محمد است - از بند چون و چرا گذشته و به صداقت و صافی «دین عجایز» می‌رسد. زیرا از این پس اسرار را از «جای دیگر» در می‌یابد که به نظر می‌رسد همان طور وراء عقل باشد.

ز جای دیگر است این‌گونه اسرار
ندارد فلسفی با این سخن کار
محقق این به چشم تیز بیند
دو عالم را به کل یک چیز بیند...
کسی کین دید و جسمش این صفا یافت
به نور صدر عالم، مصطفی، یافت

ز کونین ار شوی پاک و مجرد
 اگر راه محمد را چو خاکی
 ز قول فلسفی گو دور می باش
 به عقل ار نقش این اسرار بندی
 و رای عقل چندان طور بیش است
 نیاید راست بی نور محمد
 دو عالم خاک تو گردد ز پاکی
 ز عقل و زیرکی مهجور می باش
 میان گبرکان ز نثار بندی
 دو بعد وهم را در غور بیش است

(عطار، ۱۳۸۶ الف، ص ۱۲۰)

در این مرحله است که سالک با ایمان نویافته، از جنس ایمان پیرزنان، که در قلمروی و رای چون و چراهای طور عقل قرار گرفته، از بند جزء رها شده، نگاهی کلی و همه جانبه به هستی می افکند و چون عقل فلسفی، یکسونگر و علت جو نخواهد بود.

و رای عقل، ما را بارگاهی است
 ولیکن فلسفی یک چشم راهی است
 همی هر که چرا گفت او خطا گفت
 بگو تا خود چرا باید چرا گفت؟
 چرا و چون، نبات خاک وهم است
 کسی دریابد این، کو پاک فهم است
 عزیزا سر جان و تن شنیدی
 ز مغز هر سخن روغن کشیدی
 تن و جان را منور کن به اسرار
 و گرنه جان و تن گردد گرفتار ...

(همان، ص ۱۲۱)

بنابراین، طور ماوراء عقل ساحتی است که در آن روح (جان) وارد عمل می شود. سالک از پله عقل گذر کرده، با قدم نهادن بر پله روح و تلاش در جهت تصفیه و تربیت و تجلی آن، می تواند رو سوی خدا نموده و با تمسک به راه شرع و بندگی در مکتب عشق، به خدا نزدیک تر گردد. اعتقاد عطار به طور و رای عقل خود نشان دهنده نسبتی است که عقل با عشق می یابد؛ نسبتی در امتداد یکدیگر و نه در مقابل هم.

با توجه به این مطلب، و براساس انگاره عشق سفری است به سوی طور ماوراء عقل که آستان معشوق است و عقل می تواند در این سفر راهبر باشد و همراه و پشتیبان عاشق/مسافر.

عشق، سفر استعقل راهبر است.

۵- عشق در نظر عطار

عشق، در کنار مفاهیمی چون درد و حُسن، از کانون‌های اندیشه عطار در همه آثار، بویژه در دیوان اوست. از نظر او عشق نیرویی ساری در همه کائنات و نیروی محرکه هستی در سفر تکاملی خویش است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶، ص ۲۹) از اینرو می‌تواند عقل را نیز به حرکت وا دارد. این مضمون پر دامنه، با نگاشت‌های استعاری مختلفی بیان شده است، به‌عنوان نمونه:

- عشق آتش است:

آب از دیده‌ها از آن باریم کآتش عشق در دل افتاده است

(عطار، ۱۳۹۰، ص ۳۸)

آتش عشق تو در جان خوشتر است جان زعشقت آتش افشان خوشتر است

(همان، ص ۴۵)

عشق جانان همچو شمع از قدم تا سر بسوخت

مرغ جان را نیز چون پروانه بال و پر بسوخت

(همان، ص ۱۷)

عشق جمال جانان دریای آتشین است گر عاشقی بسوزی زیرا که راه این است

(همان، ص ۶۹)

- عشق مکان (کوی و وادی) است:

منزل اندر هر دو عالم کی کندلانی و مهرکه را در کوی عشقت منزل است

(همان، ص ۵۷)

عشق بالای کفر و دین دیدم بی‌نشان از شک و یقین دیدم

(همان، ص ۴۱۶)

- عشق راه است:

نیست ره عشق را برگ و نوا ساختن خرقه پیروز را دام ریا ساختن

(همان، ص ۵۲۴)

تا ما ره عشق تو سپردیم صدبار به زندگی بمردیم

(عطار، ۱۳۹۰، ص ۴۹۳)

گر مرد راه عشقی ره پیش بر بمردی ورنه به خانه بنشین چه مرد این نبردی

(همان، ص ۶۲۱)

در راه عشق هر دل کو خصم خویشتن شد

فارغ ز نیک و بد گشت ایمن ز ما و من شد

(همان، ص ۲۰۶)

طریق عشق جانان بی‌بلا نیست زمانی بی‌بلا بودن روا نیست

(همان، ص ۸۱)

در دیوان عطار کمتر غزلی می‌توان یافت که درباره مضمون عشق سخن نگفته باشد، نگاهت‌های استعاری بسیاری را می‌توان از غزل‌ها استخراج نمود. در این مقاله اما رویکرد ما به نگاهت استعاری «عشق به مثابه سفر» است تا با اساس قراردادن آن بتوانیم، نسبت عقل را عشق و تأثیر آن را در این سفر بازشناسیم و برخورد‌های تقابلی یا تداومی بین عقل و عشق را روشن سازیم. علت دیگر انتخاب این نگاهت استعاری این است که دربردارنده یک استعاره مفهومی جهانی و ملموس است.

۵-۱- عشق به مثابه سفر

عطار در یکی از غزل‌هایش به صراحت عشق را یک سفر می‌خواند:

در سفر عشق چنان گم شدم کز نظر هر دو جهان گم شدم

نام و نشانم ز دو عالم مجوی کز ورق نام و نشان گم شدم ...

(غزل ۴۹۷)

عشق سفری است به سوی معشوق. عاشق یا عارف، مسافر این راه است؛ این سفر خود می‌تواند به مثابه انگیزه و علت بسیاری از کنش‌ها نیز ظاهر شود و با مفاهیم دیگری نیز نسبت پیدا کند، مفاهیمی مثل درد و حسن.

درد(عاشق) «.....عشق» حُسن(معشوق)

به این معنی که عاشق/عارف/مسافر با درک حسن معشوق/مقصد، شوق دیدار و سفر به سوی او در دلش نقش می‌بندد، این شوق در او درد طلب را سبب می‌شود که نیرو و محرک برای قدم گذاشتن در این سفر است. پس درد پلئه نخستین و گام اولین می‌شود تا عارف قدم در راه عشق گذارد. این درد که از آن به «درد عشق» نیز تعبیر شده، سبب پالایش انسان از صفات نفسانی گردیده و او را تا سرحد ترک خوشنامی که آخرین حجاب بین معشوق و عاشق است پیش می‌برد. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۵۶)

نگاشت «عشق، سفر است» خوشه‌های تصویری دیگری را نیز فراذهن می‌آورد، مثل «عشق راه و مسیر است»، و به فراخور آن احتمال‌های معنایی دیگری در ذهن شکل می‌گیرد و مقولات دیگر مثل عقل، در نسبتی که با عشق برقرار می‌کند و تأثیری که در این سفر خواهند داشت، تفسیر می‌شوند. به عنوان نمونه نگاشت عشق به سفر، که نگاشت عشق به مسیر و راه را نیز در خود دارد، گزاره‌های دیگری را مثل عشق، پرخطر و طولانی است، عشق مراحل دارد، منازل زیادی در این سفر پیش روی است، نیز در ذهن حاضر می‌کند.

با در نظر گرفتن این نگاشت، عاشق مسافر است و معشوق مقصد. در این صورت جایگاه عقل در این نگاشت به دو صورت قابل بررسی است:

عقل خود می‌تواند مسافر این سفر باشد و به موازات عاشق و هم‌ارز او، سرگردان و مست و مقهور و متأثر از معشوق باشد و گام در سفر عشق بگذارد؛ ، عقلی که یکی از لوازم سفر محسوب می‌شود:

عقل مست لعل جان افزای توست دل غلام نرگس رعنا توست

(عطار، ۱۳۹۰، ص ۳۱)

عقل چون طفل ره عشق تو بود شیرخوار از لعل پرلؤلؤی توست

(همان، ص ۳۲)

چون لبش درج گهر باز کند عقل را حامله راز کند

(همان، ص ۲۴۲)

عقل در عشق تو سرگردان بماند چشم جان در روی تو حیران بماند
(عطار، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵)

از می عشق نیستی هرکه خروش می زند
عشق تو عقل و جانش را خانه فروش می زند
عاشق عشق تو شدم از دل و جان که عشق تو
پرده نهفته می درد زخم خموش می زند
دل چو ز دُرد درد تو مست خراب می شود

عمر وداع می کند عقل خروش می زند
(همان، ص ۲۴۱)

شیر عشقش چو پنجه بگشاید عقل را طفل شیرخواره کند
(همان، ص ۲۴۴)

در بیشتر موارد، عقل همراه جان آمده و در مقام و منزلتی برابر و هم‌ارز جان به کار رفته است که همان عقل ستودنی و ممدوح است؛ گرچه عقل و جان در میانه راه غرق حیرت می شوند و در سفر عشق از راه باز می مانند و تا انتها توان رفتن ندارند، جزئی از مسیر سفر به شمار می روند:

ای گرفته حسن تو هر دو جهان در جمالت خیره چشم عقل و جان
(همان، ص ۵۱۸)

اگر تو عاشقی معشوق دور است وگر تو زاهدی مطلوب حور است
در آن صحرا نهاده تخت معشوق به گرد تخت دایم جشن و سور است
از آن کم می رسد هرجان بدین جشن که ره بس دور و جانان بس غیور است
طریق تو اگر این جشن خواهی ز جشن عقل و جان و دل عبور است
(همان، ص ۴۹)

خاصیت عشقت که برون از دو جهان است
آن است که هرچیز که گویند نه آن است

برتر ز صفات خرد و دانش و عقل است

بیرون ز ضمیر دل و اندیشه و جان است

(عطار، ۱۳۹۰، ص ۶۱)

ای خم چرخ از خم ابروی تو آفتاب و ماه عکس روی تو

تا به کوی عقل و جان کردی گذر معتکف شد عقل و جان در کوی تو

(همان، ص ۵۶۷)

ملازمت عقل و جان در غزل‌های عطار خود نکته‌ای قابل تأمل است و روشن می‌سازد که عقل در نظر او بیش از آنکه به عنوان عقل مذموم و راهزن مطرح باشد، به عنوان مرتبه‌ای از وجود، واجد شرایط و ارزش‌هایی است که سالک سفر عشق ملزم به طی و تجربه آن است زیرا هم‌ارز جان است و جان هرگز نمی‌تواند مابین و متقابل با عشق باشد بلکه محمل عشق است.

غزل عرفانی حاصل لحظات جذبه و حیرت شاعر است و در ساحتی فراتر از خودآگاهی مادی اتفاق می‌افتد. گفتمان غزل، گفتمان عشق است و عقل در آن جایگاهی ندارد مگر در اندک مواردی که راوی در میانه تجربه یا پس از پشت سر گذاشتن آن نگاهی به عقب می‌افکند و از راه رفته حدیث می‌کند و به عقل نیز به‌عنوان یکی از منازل که پشت سر گذاشته نظر می‌اندازد تا چشم‌انداز عشق را روشن‌تر کند.

توجهی که عطار به عقل می‌کند اگرچه در برخی موارد به کلام او رنگ فلسفی می‌دهد، اما جنس این فلسفه از نوع اندیشه‌های ماقبل منطق ارسطویی است که در تفکر عرفان‌گرای کهن یافت می‌شود، اینگونه فلسفه در پی رد یا اثبات امری از طریق تعقل فلسفی نیست بلکه معرفتی را که از راه شهود و درک بلافاصله دریافته با یقین بیان می‌کند. در تفکر فلسفی هدف از پیش معلوم است و روشن است که فیلسوف درباره چه چیز سخن می‌گوید، حال آنکه در راه عرفان نه هدف از پیش معلوم است و نه راه. عرفان با راه رفتن آغاز می‌شود و طریقت راه و مسیری از پیش معلوم، نیست. راه با رفتن است که پدیدار می‌شود و راه می‌شود. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷) با این‌همه

عارفی که پای در راه می‌گذارد، باید در عقل کمال یافته باشد، به عبارت دیگر عقل برای پای نهادن در راه طریقت لازم است اگرچه کافی نیست.

پای درنه راه را پایان مجوی زآنکه راه عشق بی پایان بود
عشق را دردی بیاید بی‌قرار آنچنان دردی که بی درمان بود

(عطار، ۱۳۹۰، ص ۲۶۰)

اگرچه عطار در غزل‌های خود همواره روی به جانب عشق دارد و عقل را در مقابل عشق ناچیز و ناتوان می‌شمرد، اما آنجا که پای دین و الهیات در میان آید، عقل ستوده می‌شود و جایگاهی انکارناشدنی می‌یابد. برخی محققان ستایش عطار از عقل را در سایه دین و خالی از احتیاط‌اندیشی او نمی‌دانند. (پورنامداریان، ۱۳۹۰، ص ۱۸۳) با استناد به اعتقاد عطار به طور ماورای عقل و نیز شخصیت برآمده از آثارش که هویتی حکیمانه دارد، او را عقل‌ستیز نمی‌دانیم و معتقدیم که عطار آنجا که از گریز از عقل سخن می‌گوید یا به اصلاح آن را عاجز می‌پندارد در مرتبه درجه عقل ایستاده و چون چشم به دوردست عشق دوخته و ساحتی و رای عقل را درک کرده تاب استقرار در مقام عقل را ندارد و به ترک آن دعوت می‌کند.

برای توضیح این مطلب به استعاره مفهومی عشق در نظر عطار باز می‌گردیم.

عشق یک سفر از مبدای است (نقطه الف) که عارف است به سوی معشوق (نقطه ب) که حقیقت برتر مطلق است. به عبارتی می‌توان عشق را حرکت از الف به ب فرض کرد.

عاشق «.....» معشوق

الف «.....» ب

همانگونه که اشاره شد، این مسیر برخلاف تفکر فلسفی، یک مسیر از پیش تعیین شده نیست، تجربه عشق با شروع حرکت آغاز می‌شود، با این حال، آنکه پای در راه می‌رود در میان راه به نشان‌ها و منازل نیاز دارد تا او را از راهی که آمده مطمئن کند و

به ادامه راه سوق دهد، این منزل عقل است. می‌توان عقل را رهگذری تصویر کرد که در مقابل سالک می‌تواند دوگونه عمل کند:

- رهگذری راهزن که سالک را به شک می‌اندازد و او را از ادامه راه باز می‌دارد و یا به مسیری تاریک رهنمون می‌شود.

- رهگذری که چراغ راه به دست سالک می‌دهد و ادامه راه را روشن‌تر می‌سازد و با درک معشوق و تأثیراتی که بر عاشق نهاده، خودشیفته و حیران‌شده و همراه سالک فروتنانه قدم در راه می‌گذارد، حتی اگر بداند که درآستان حضرت او یارا و توان ورود ندارد.

۶- نتیجه‌گیری

غزل‌های غنایی که بافت موقعیت خلق آنها، ساحت ناخودآگاه عارف و حاصل جذب‌های شهودی اوست، محمل خوبی برای بررسی داوری عطار در باب عقل است. عطار در غزل‌ها به دوگونه عقل را تصویر کرده است، یکی با تمهید تشبیه و تشبیهات فشرده و دیگر با استعاره از نوع تشخیص و جاندارانگاری که بسامد این نوع تصاویر نسبت به تشبیهات فشرده، بیشتر است.

نکته دیگر اینکه در بیشتر غزل‌هایی که عقل در آنها مطرح شده، گفتمان عطار گفتمانی عاشقانه و یا قلندرانه است و عقل به‌عنوان یکی از شخصیت‌ها در روایت کنشی را به‌عهده دارد و نقش‌آفرینی می‌کند.

نگارندگان براین باورند که عقل، با هر دوگونه شخصیت یادشده، در غزل‌های عطار مطرح می‌شود. در شکل اول، منظور عطار از آن عقل، همان عقل مورد نظر اشاعره است که معمولاً با صفات مذموم از آن یاد می‌شود. استعاره‌های به‌کار رفته برای توضیح این ویژگی عقل، استعاره‌های قراردادی در زبان عرفانی هستند و استعاره‌ای نو محسوب نمی‌شود. در حالت دوم عقلی است که به‌اندازه عقل اول تحقیر نمی‌شود بلکه به ناتوانی‌های او اشاره شده و در اغلب موارد هم‌ارز جان قرار می‌گیرد. این‌گونه عقل که

بر اساس نظریه «طور ورای عقل» و توجه عطار به آن در غزل‌های او نمود برجسته‌ای دارد، در قالب استعاره‌هایی که در گفتمان عرفانی پیش از او بسامد کمتری دارد مطرح می‌شود. بنابراین اگر بخواهیم منکر این عقل شویم و عطار را در گریز از و ستیز با آن بدانیم، او را در مقابل «جان» که جزئی از جانان است قرار داده‌ایم.

نگاشت عشق بر مفهوم سفر به ما امکان می‌دهد تا حضور لغزان عقل را در دیوان عطار بهتر درک و تحلیل کنیم. نمونه‌های به‌دست داده شده نشان می‌دهد که عطار به این دووجهی بودن عقل در مسیر عشق باور داشته است، بویژه که در شکل دوم به عقل شخصیت بخشیده شده و انسان انگاشته شده است. عطار نیشابوری و تفکر او به نگرش دوم نزدیک است. این ویژگی به‌خصوص در غزلیات او که ساحت کشف و شهوذهای عارفانه او و نمود عملی تجربه عشق است قابل ارزیابی است. عطار در مثنوی‌های خود که بیشتر گفتمان تعلیمی دارند و به هدف تبیین مراحل سلوک و مهالک آن سروده شده‌اند، به نقد و مذمت عقل و بیان کاستی‌های آن می‌پردازد و بیشتر عقل انسانی و اهل قیاس را در نظر دارد و تصاویر و تشبیهات و استعاره‌هایی که او به‌کار می‌گیرد گویای این نفی و نکوهش است. اما در غزلیات که گفتمان غنایی غالب است، تصاویر شعری، اگرچه به مقایسه عقل و عشق دلالت دارند کمتر از تنافر و تقابل آنها حکایت دارند و جهت پیام بیشتر به سوی تأیید عشق و تشویق به حرکت به سوی آن است نه نفی عقل و نکوهش آن. عطار در غزل‌هایش همه ابعاد و توانش‌های وجود آدمی را در سفر عشق همسو می‌داند و همراه می‌خواهد، در منظومه فکری او اگر انسان حُسن و جمال معشوق ازلی را درک کند، راهی جز پای نهادن در سفر عشق پیش روی خود نمی‌بیند، اینجاست که تمام تقابل‌ها و تعارض‌ها از میان برخاسته و عقل و جان و دل هریک به سهم خود سالک را در این مسیر یاری خواهند کرد.

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها:

- ۱- قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات سروش.
- ۲- استاک‌ول، پیتر (۱۳۹۳)، درآمدی بر شعرشناسی شناختی، ترجمه لیلا صادقی، تهران، نشر مروارید.
- ۳- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد، انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۴- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۴)، شعر و شرع، تهران، نشر اساطیر.
- ۵- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰)، دیدار با سیمرغ، چاپ پنجم، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۶- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸)، صور خیال در شعر فارسی، چاپ هفتم، تهران، نشر آگه.
- ۷- _____ (۱۳۹۱)، رستاخیز کلمات، تهران، نشر سخن.
- ۸- _____ (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، چاپ دوم، تهران، نشر سخن.
- ۹- _____ (۱۳۸۶)، «مقدمه اسرارنامه»، تهران، نشر سخن.
- ۱۰- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷)، بیان، چاپ سوم از ویرایش سوم، تهران، نشر میترا.
- ۱۱- عطار نیشابوی، فریدالدین (۱۳۸۶ الف)، اسرارنامه، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن.
- ۱۲- _____ (۱۳۸۷)، الهی‌نامه، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، نشر سخن.
- ۱۳- _____ (۱۳۸۶ ب)، مصیبت‌نامه، تصحیح و مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر سخن.

- ۱۴- عطار نیشابوی، فریدالدین (۱۳۹۰)، دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، چاپ سیزدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۵- فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۸۶)، بلاغت تصویر، تهران، نشر سخن.
- ۱۶- کلینی رازی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، بی تا.
- ۱۷- لیکاف، جورج و مارک جانسون (۱۳۹۴)، استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم، ترجمه هاجر آقاابراهیمی، تهران، نشر علم.
- ۱۸- لیکاف، جورج (۱۳۹۰)، «نظریه معاصر استعاره»، ترجمه فرزاد سجودی، مندرج در استعاره، مبنای تفکر و زیبایی‌آفرینی، به کوشش فرهاد ساسانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سوره مهر.

ب) مقالات:

- ۱- اوجاق‌علی‌زاده، شهین (۱۳۸۵)، «تقابل عقل و عشق در دیدگاه عطار»، مندرج در پژوهش‌نامه ادب و فرهنگ، ش ۳، صص ۱۷۸-۱۳۹.
- ۲- بهنام، مینا (۱۳۸۹)، «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس»، مندرج در فصلنامه علمی پژوهشی نقد ادبی، سال ۳، ش ۱۰، تابستان ۸۹، صص ۱۱۴-۹۱.
- ۳- جبری، سوسن (۱۳۸۷)، «استعاره در زبان عرفانی میبدی»، مندرج در کاوش‌نامه، سال نهم، شماره ۱۷، صص ۸۵-۲۹.
- ۴- زرقانی، مهدی، هدی حسین‌پور (۱۳۸۸)، «تعامل صوفیانه نخستین با عقل»، مندرج در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی، سال ۱۷، ش ۶۵، صص ۹۸-۷۱.
- ۵- زرقانی، مهدی، محمدجواد مهدوی و مریم آیاد (۱۳۹۲)، «تحلیل شناختی استعاره‌های عشق در غزلیات سنایی»، مندرج در جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق)، صص ۳۰-۱.

۶- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۱)، «استعاره‌های مفهومی در آیات قرآن»، مندرج در زبان استعاری و استعاره‌های مفهومی، تهران، انتشارات هرمس، صص ۳۱-۵۹.

۷- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و راضیه حجّتی‌زاده (۱۳۹۲)، «جایگاه عشق در مبانی سنت‌های اول و دوم عرفانی»، مندرج در فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۹، ش ۳۰، صص ۲۰۱-۲۲۵.

۸- هاشمی بی‌بی زهره (۱۳۹۲)، «مفهوم ناکجا آباد در دو رساله سهروردی بر اساس نظریه استعاره شناختی»، فصلنامه جستارهای زبانی، دوره چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۱۵)، پاییز، صص ۲۶۰-۲۳۷.

ج) پایان‌نامه‌ها:

۱- مالمیر، تیمور (۱۳۷۴)، صور خیال در دیوان عطار، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی سیروس شمیسا، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.

