

A Cognitive Approach to Motion Verbs in Ruzbihan Baqli's *Sharhe-Shathiyat*

Elham Sayyedani *

Assistant professor of Persian language and literature, University of Isfahan, Iran, e.sayyedani@ltr.ui.ac.ir

Abstract

Mystical paradoxes are one of the most meaning-defying representations of mystic experiences and intuitions written in a symbolic, non-normative, and dynamic language. Given the epistemological basis of paradoxes, words have a wide and flexible range of meanings in such texts. Analyzing the words of mystical paradoxes which are often chosen unconsciously by their writers can shed light on the reflective and experiential principles of their writers. A cognitive semantic analysis of the word category and its relation to mind is an effective model for doing word analysis in mystical paradoxes. Among the main category of words, verbs play a pivotal role in expressing the epistemological experiences of the mystics. Considering the variety and frequency of motion verbs, this essay carries out a cognitive analysis of motion verbs. These verbs which generally show the inner intuitions and enthusiasm of the mystics are manifested in different ways. Each verb constitutes a semantic category with its different meanings. This essay analyzes the verb category by using Rosch's prototype theory, Lakoff's radial categories, and Taylor's semantic chains. The results indicate that the verb 'travel / journey' represents comprehensively all aspects of mystical travel and therefore is considered as the prototype. There is a chain relationship between the cognitive meanings of this verb in Islamic mysticism. The greatest meaning of the chain is cognition and knowledge.

Keywords: Motion Verbs, Ruzbihan Baqli, Cognitive Linguistics, *Sharhe-Shathiyat*, Radial Categories

* Corresponding author

فصل‌نامه متن‌شناسی ادب فارسی (علمی- پژوهشی)
معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان
سال پنجاه و پنجم، دوره جدید، سال یازدهم
شماره اول (پیاپی ۶۱)، بهار ۱۳۹۸، صص ۱۲۵-۱۰۹
تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۱۹

بررسی افعال حرکتی در شرح شطحیات روزبهان بقلی با رویکردی شناختی

الهام سیدان *

چکیده

شطحیات عرفانی از جمله معناگرایزترین بازنمودهای تجربیات و مواجید عرفانی است که با زبانی اشاری، هنجارگریز و پویا به تصویر کشیده می‌شود. براساس بنیان‌های معرفت‌شناختی شطحیات، کلمات در این دسته از آثار دایره‌معنایی وسیع و منعطفی دارد. بررسی دایره‌واژگانی در شطحیات عرفانی - که البته غالباً حاصل گزینش آگاهانه‌گویندگان آنها نیست - راهی به شناخت مبانی فکری و تجربه‌های گویندگان آنهاست. با توجه به رویکرد تحلیلی معناشناسی شناختی به مقوله‌واژگان و ارتباط آن با ذهن، این رویکرد الگوی مناسبی در بررسی سطح واژگانی شطحیات عرفانی به دست می‌دهد. در بین مقولات واژگانی شطحیات، افعال نقش مؤثری در انتقال تجربه‌های معرفت‌شناختی عارفان دارد و نویسنده در این پژوهش به بررسی و تحلیل شناختی این دسته از افعال می‌پردازد. به طور کلی این افعال بیانگر شور و وجد درونی عارفان است و به صورت‌های مختلفی در متن نمود می‌یابد. هر فعل به انضمام معانی مختلف خود مقوله‌ای معنایی را تشکیل می‌دهد که در این پژوهش با کاربست نظریه‌پیش‌نمونه‌رُش، مقولات شعاعی لیکاف و زنجیره‌های معنی‌تیلر بررسی و تحلیل می‌شود. نتایج این بررسی نشان می‌دهد پردازش عارفان از تعالی و کمال درونی و درک حقیقت متعالی، به‌طور ناخودآگاه جسمی‌شده است؛ نظام حرکتی نقش مؤثری در شکل‌دادن به مفاهیم انتزاعی دارد و برپایه استعاره مفهومی «تعالی و کمال سفر است» معانی انتزاعی در قالب حرکتی مادی، مفهوم‌سازی می‌شود.

واژه‌های کلیدی

افعال حرکتی؛ روزبهان بقلی؛ زبان‌شناسی شناختی؛ شرح شطحیات؛ مقوله‌های شعاعی

مقدمه

در بررسی و تحلیل متون عرفانی با دو سویه مهم لفظ و معنا روبه‌رو هستیم. در متونی که زبان بازنمودی از تجربه‌ها و

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول) e.sayyed@ltr.ui.ac.ir

مواجید و دریافت‌های عرفانی است، الفاظ اهمیت ویژه‌ای دارد. در متون اشاری عرفانی زبان ابزاری برای انتقال دریافت‌های عرفانی است. اشارات زبانی در بسیاری موارد معناگریز و شرع‌ستیز جلوه می‌کند؛ اما به‌واقع از دریافت و تجربه‌ای معرفتی خبر می‌دهد. شطحیات عرفانی از جمله پویاترین و هنجارگریزترین این اشارات زبانی است. رمزوارگی و ابهام و تناقض نهفته در آنها بررسی معرفت‌شناختی این آثار را ضروری می‌کند. بررسی و ساخت زبانی این سخنان راهی به تبیین و شناخت بنیان‌های فکری گویندگان آنهاست.

شرح شطحیات روزبهان بقلی از جمله مهم‌ترین منابعی است که در تحلیل و تفسیر شطحیات عرفانی به رشته تحریر درآمده است. در این اثر با دو دسته مفاهیم روبه‌رو می‌شویم: الف) شطحیات بیان‌شده از عارفان؛ ب) تعبیر و تفسیر روزبهان از آنها. در گروه نخست، زبان هنجارگریز و متناقض‌نما و مبهم است. دسته دوم (تعبیر و تفسیر روزبهان) نیز بی‌شبهت به گروه نخست نیست. زبان روزبهان در این اثر تصویری، اشاری و چندپهلوی و در بسیاری موارد برگرفته از مواجید و تجربه‌های عرفانی اوست و به تعبیر کارل ارنست آثار روزبهان نشأت‌گرفته از یک منبع زنده و مستقل و قائم‌به‌ذات است (ارنست، ۱۳۸۳: ۳۵). به همین سبب تعبیر روزبهان در این کتاب مانند شطحیات نقل‌شده از عارفان، دیریاب و مبهم جلوه می‌کند. پویایی و تحرک کلام در هر دو دسته نامبرده، تأکید روزبهان بر طی کردن مراتب معنوی و غلبه شور و وجد و مستی در متن این اثر، کارکرد دایره‌واژگان و به‌ویژه افعال دال بر حرکت را افزایش می‌دهد. کاریست افعالی مانند سیرکردن، سفرکردن، حرکت‌کردن، رفتن، رسیدن و امثال آن در متن این اثر جایگاه ویژه‌ای دارد. هریک از افعال نامبرده در شرح شطحیات دایره معنایی وسیع و گسترده‌ای دارد؛ به‌گونه‌ای که در بسیاری موارد از قاعده‌مندی قاموسی می‌گریزد. کارکردهای عرفانی این افعال، معانی جدیدی را برای آنها تعریف می‌کند و البته ارتباط میان این معانی که گاهی از توسع مجازی لفظ حاصل می‌شود، همیشه یکسان نیست؛ به همین سبب در این پژوهش با استفاده از نظریه‌های مقولات شعاعی لیکاف و زنجیره‌های معنی‌تیلر، این ارتباط بررسی می‌شود. بررسی و تحلیل شناختی این دسته از واژگان در این پژوهش در پی پاسخ‌دهی به پرسش‌های زیر است:

- افعال حرکتی در شرح شطحیات روزبهان بقلی چگونه پردازش می‌شود و از نظر شناختی چه نقشی دارد؟

- کارکردهای افعال حرکتی در شرح شطحیات روزبهان بقلی چیست؟

با توجه به پرسش‌های نامبرده، هدف از این پژوهش آن است که با بررسی و مقوله‌بندی واژگان حرکتی، بینان‌های شناختی و معرفتی شطحیات عرفانی واکاوی شود.

پیشینه پژوهش

با توجه به گسترش مطالعات زبان‌شناختی شناختی در چند دهه اخیر، در زبان فارسی هم پژوهش‌های بسیاری با این رویکرد انجام شده است. درباره معناسناسی شناختی واژگانی نیز تحقیقاتی در زمینه بررسی معانی حروف اضافه و افعال و اسامی در دست است. افراشی و صامت جوکندان در مقاله‌ای با عنوان «چندمعنایی نظام‌مند با رویکردی شناختی: تحلیل چندمعنایی فعل حسی شنیدن در زبان فارسی» (۱۳۹۳) برپایه الگوی آنتونانو و سوییتزر، نظام شناختی فعل شنیدن را بررسی و تحلیل کرده‌اند. زاهدی و محمدی زیاری در مقاله‌ای با عنوان «شبکه معنایی حرف اضافه فارسی «از» در چارچوب معنی‌شناسی شناختی» (۱۳۹۰) به واکاوی معانی حرف اضافه «از» پرداخته‌اند. در حوزه مطالعات قرآنی نیز پژوهش‌هایی با رویکرد معناسناسی شناختی واژگانی انجام شده است؛ پژوهش سجادی و ماستری فراهانی (۱۳۹۴) با

عنوان «رویکردی زبان‌شناختی پیرامون چندمعنایی واژهٔ رحمه در قرآن» از آن جمله است. درباب افعال حرکتی نیز مسگرخویی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «بازنمود مسیر در افعال حرکتی فارسی»، ۱۴۸ فعل مسیرنمای فارسی را بررسی و تحلیل کرده است؛ اما بررسی و تحلیل این افعال با رویکرد زبان‌شناسی شناختی پیشنهادی ندارد.

تبیین چارچوب نظری پژوهش

در این بخش به‌طور مختصر معنی‌شناسی شناختی واژگان، نظریهٔ پیش‌نمونهٔ رش، مقولات شعاعی لیکاف و زنجیره‌های معنی تیلر معرفی می‌شود.

معنی‌شناسی شناختی واژگان

زبان‌شناسی شناختی (cognitive semantics) از دههٔ ۱۹۷۰ و در سطحی وسیع‌تر در دههٔ ۱۹۸۰ میلادی پدید آمد و معنی‌شناسی شناختی از جمله شاخه‌های آن به شمار می‌رود. آنچه امروزه با عنوان معناشناسی شناختی مطرح می‌شود، در اصل وجوه مشترک دیدگاه‌های گروهی از معنی‌شناسان از جمله لنگاکر (Ron Langacker)، لیکاف (Lakoff George)، بروگمن (Brugman)، جانسون (Johnson)، فوکونیه (Fauconnier)، تالمی (Len Talmy) و سویتزر (Sweetser) است. این اصطلاح را نخستین‌بار لیکاف در مقاله‌ای با همین عنوان مطرح کرد (صفوی، ۱۳۸۲: ۶۵). از نظر لیکاف اصطلاح «شناختی» برای هر عملیات یا ساختار ذهنی‌ای به کار می‌رود که بتوان آن را به‌طور دقیق مطالعه کرد. بیشتر این ساختارها و عملیات‌ها ناآگاهانه است. از این رو، پردازش دیداری و همچنین پردازش شنیداری شناختی است (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۳۱). در این دیدگاه دانش زبانی انسان مستقل از اندیشه و شناخت نیست؛ بلکه زبان منعکس‌کنندهٔ ویژگی‌های بنیادی و اساسی ذهن انسان است. بر این اساس معنا چیزی جز مفهوم‌سازی (conceptualization) ذهن نیست (Lee, 2001: 2). براساس این، تحقیقات در معنی‌شناسی شناختی در واقع تحقیق و بررسی دربارهٔ سازمان و محتوای مفهومی در زبان است (Talmy, 2000: 4). زبان‌شناسی شناختی از این نظر به روان‌شناسی شناختی شبیه است. روان‌شناسی شناختی ادعا می‌کند زبان و تفکر واسطه‌ای بین زندگی ذهنی و زندگی اجتماعی ماست و در همهٔ فعالیت‌های انسانی نقش اساسی دارد (لاند، ۱۳۸۹: ۱۷). به این ترتیب زبان، افکار و ذهنیات افراد را رمزگذاری می‌کند و این کار با واحدهای نمادین انجام می‌شود.

لیکاف اصطلاح ناآگاه شناختی را در این زمینه به کار برد. او اصطلاح شناختی را در غنی‌ترین معنی برای توصیف عملیات و ساختارهای ذهنی‌ای به کار برد که شامل زبان، معنی، ادراک، نظام‌های مفهومی و خرد می‌شود. چون نظام‌های مفهومی و خرد، برخاسته از بدن ماست، اصطلاح شناختی برای جنبه‌هایی از نظام حسی - حرکتی به کار می‌رود که در توانایی انسان برای مفهوم‌سازی و خرد مؤثر است (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۳۲). از دیدگاه او سه نتیجهٔ یافته‌های اصلی علوم شناختی عبارت است از: «ذهن اساساً جسمانی است؛ اندیشه عمدتاً ناآگاهانه است و مفاهیم انتزاعی عمدتاً استعاری هستند» (همان: ۱۹).

واحد مطالعهٔ معنی در مطالعات زبان‌شناسی شناختی از کوچک‌ترین عضو زبان یعنی تکواژ تا نظام‌های گستردهٔ زنجیره‌ای واژگان، متغیر است. هرچند این مطالعات اصول واحد و مشخصه‌های مشترکی دارد، تفاوت‌هایی در طرح مباحث بین زبان‌شناسان مشاهده می‌شود. برخی از مهم‌ترین اصول مشترک نظریه‌های مختلف معناشناسی شناختی عبارت است از:

ساختار مفهومی جسمی شده است: رابطه بین ساختار مفهومی در ذهن با تجربه حسی از جمله مباحثی است که زبان‌شناسان شناختی به تبیین آن می‌پردازند. آنها معتقدند ساختار مفهومی از تجربه انسان تأثیر می‌پذیرد. لیکاف معتقد است ذهن ذاتاً جسمانی است و جسمانیت آن به گونه‌ای است که نظام‌های مفهومی ما به‌طور عمده به وجوه اشتراک جسم‌های ما و محیط‌های زندگی ما متکی است. در نتیجه بخش عمده‌ای از نظام مفهومی هر فرد یا جهان‌شمول است یا در میان زبان‌ها و فرهنگ‌ها گسترده است (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۲۳). بسیاری از این مفاهیم به‌صورت استعاری ساخت‌بندی می‌شود. ساختار مفهومی جسمی شده در زبان‌شناسی شناختی با بحث درباب استعاره‌های مفهومی پیوند می‌خورد. در واقع نظام مفهومی متداولی که در قالب آن می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم به‌طور اساسی از ماهیتی استعاری برخوردار است (همان، ۱۳۹۶: ۲۱). به این ترتیب امور غیرمادی و نامحسوس به واسطه امور مادی مفهوم‌سازی می‌شود. تجربیات احساسی از جمله امور غیرمادی است که در ارتباط با عملکرد ما با بدنمان به‌خوبی بازنمایی می‌شود. آنچه لیکاف و جانسون با عنوان «استعاره‌های جهتی» از آن یاد می‌کنند بیان‌کننده تأثیرپذیری ذهن از تجربه فیزیکی است؛ مانند استعاره «Happy is up». این حقیقت که مفهوم شادی با جهت بالا نشان داده می‌شود، در انگلیسی جملات متعددی را به دست می‌دهد؛ مانند: «I'm feeling up today» (رک: همان: ۳۸).

معنا دایره‌المعارفی است: این اصل به آن معناست که واژه تنها نشان‌دهنده مجموعه‌ای از عناصر معنایی نیست؛ بلکه وسیله‌ای برای دست‌یابی به دانشی است که به مفاهیم خاص یا قلمرو مفهومی خاصی مربوط می‌شود. معناشناسان شناختی به طرح این بحث می‌پردازند که معنی قراردادی‌ای که با واژه خاصی تداعی می‌شود، تنها انگیزه‌ای برای فهم سازه معنایی است؛ بنابراین هیچ ویژگی ثابت و واحدی از واژگان وجود ندارد که در هر بافتی بتوان آن را حفظ کرد. همچنین برای فهم منظور سخنگو و تعیین معنای مناسب به دانش دایره‌المعارفی مربوط به بافت و دانش مربوط به معنای واژه نیاز است.

در حوزه واژگان، معنی‌شناسی شناختی چند دستاورد عمده داشت که نظریه پیش‌نمونه رُش و نیز الگوی مقولات شعاعی لیکاف و زنجیره‌های معنی تیلر که به‌نوعی تکمیل‌کننده الگوی رُش است، از جمله مهم‌ترین آنها به شمار می‌رود.

نظریه پیش‌نمونه، مقولات شعاعی و زنجیره معنی

مقوله‌بندی (categorization) از جمله مسائلی است که در معنی‌شناسی شناختی به آن توجه می‌شود. مقوله‌بندی در شکل سنتی خود از زمان ارسطو تا اوایل دهه هفتاد قرن بیستم رواج داشت. در دیدگاه سنتی، مقوله‌های زبانی و معنایی ساختار مشخصی داشتند. بر این اساس یک مؤلفه زمانی عضو یک مجموعه در نظر گرفته می‌شد که مجموعه‌ای از شرایط کافی و لازم را برای عضویت در آن مجموعه دارا بود. هرچند هرکدام از این شرایط به‌تنهایی برای عضویت لازم شمرده می‌شد، مجموع آنها برای تعریف یک مقوله کفایت می‌کرد و وجود یک شرط برای تشخیص یک مقوله کافی نبود (Evans, 2007: 15-16). در سال‌های میانی دهه هفتاد قرن بیستم، با طرح نظریه پیش‌نمونه (prototype theory) النور رُش (Eleanor Rosch)، نظریه مقوله‌بندی سنتی به چالش کشیده شد. او از ابزارهای روان‌شناسی زبان برای مطالعه ساخت درونی مقوله‌ها بهره گرفت و به این نتیجه رسید که تعریف مقوله‌ها به شکل قطعی با تعیین حد و مرز دقیق هر مقوله، با واقعیت‌های روان‌شناختی سازگار نیست (Geeraerts, 2010: 183). رُش معتقد بود مقوله‌ها از نظر ادراکی، مرزبندی قطعی و مشخصی ندارند. نظریه او بر این پایه استوار بود که در دامنه عملکرد، چنین مقولاتی بر پیرامون هسته‌ای متمرکز هستند که با اعضای پیش‌نمونه آن مقوله نمایانده می‌شوند. ویژگی‌های این اعضای اصلی و پیش‌نمونه

از نظر ساختاری، برجسته‌ترین ویژگی‌های مفهوم منظور به شمار می‌آید و از سوی دیگر هر عضوی از یک مقوله، زمانی جایگاه مرکزی این مقوله را از آن خود می‌کند که برجسته‌ترین مختصات آن مقوله را بنمایاند (گیررتس، ۱۳۹۳: ۳۸۰-۳۸۱). در نظریه پیش‌نمونه رش، دو اصل برای تشکیل مقولات در ذهن مطرح است: اصل اقتصاد شناختی و اصل ساختار تناسبی جهان (Evans & Green, 2006: 255). برپایه اصل اقتصاد شناختی، هر موجود زنده‌ای می‌کوشد با کمترین کوشش ذهنی بیشترین اطلاعات را درباره محیط اطراف خود به دست آورد و به‌جای اینکه اطلاعات مربوط به هر پدیده را جداگانه حفظ و ذخیره کند، پدیده‌های مشابه را مقوله‌بندی می‌کند. براساس اصل ساختار تناسبی نیز جهان اطراف ساختار تناسبی دارد و انسان‌ها با تکیه بر آن می‌توانند مقولات را بسازند. برپایه این دو اصل، دو محور عمودی و افقی در مقوله‌بندی شکل می‌گیرد. محور عمودی که برپایه اصل اقتصاد شناختی است به جامعیت هر مقوله ارتباط دارد. هر قدر در این محور بالا بریم مفهوم موجود جامع‌تر است. محور افقی هم که بر اصل ساختار تناسبی استوار است، به تمایز مقولات در سطح جامعیت یکسان اشاره دارد؛ یعنی نشان می‌دهد چه مقولاتی می‌توانند با وجود تمایز از هم از نظر جامعیت در یک سطح قرار گیرند (همان: ۲۵۶).

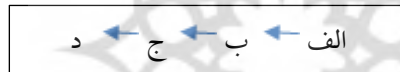
به باور رُش مقولات بنیادی هر فرهنگ متفاوت از مقولات بنیادی فرهنگ‌های دیگر است؛ چون هر فرهنگی برپایه تعامل با محیط خود و تأکید بر آن به مقوله‌بندی می‌پردازد و محیط برای مقوله‌بندی محدودیت ایجاد می‌کند (Rosch & 1976: 430).

لیکاف نیز از جمله کسانی است که مباحث مفصلی را در این زمینه مطرح می‌کند. در واقع یکی از پیشرفت‌های نظریه معنانشناسی شناختی در باب مقوله‌بندی به نظریه آرمانی (Idealized Cognitive Models (ICMs)) لیکاف مربوط می‌شود که در کتاب «Women, Fire and Dangerous Things» مطرح شد. این نظریه به قالب‌های معنایی فیلمور و حوزه‌های لنگاکر نزدیک بود. او در طرح این موضوع از یافته‌های النور رُش برای مفهوم‌سازی طبقه‌بندی، ساختار پیش‌نمونه و طبقه‌های بنیادین بهره برد. از نظر لیکاف هر موجود زنده‌ای چیزها را مقوله‌بندی می‌کند. حتی آمیب چیزهایی را که با آنها برخورد می‌کند به غذا و غیر غذا دسته‌بندی می‌کند. به این ترتیب مقوله‌بندی نتیجه چگونگی جسمانی بودن ماست. لیکاف معتقد است مقوله‌بندی در بیشتر موارد نتیجه استدلال آگاهانه نیست (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۳۹). به این ترتیب مقوله‌های ما بخشی از تجربه ماست؛ ساختارهایی که به تجربه ما معنی می‌دهد. از این رو مقوله‌بندی تنها یک مسئله فکری نیست که بعد از انجام هر کنش اتفاق افتد؛ برعکس تشکیل مقوله‌ها و استفاده از آنها خمیرمایه تجربه است (همان: ۴۱).

در این نظریه الگوهای شناختی آرمانی سامانه‌های پیچیده و ساختارمند است که فضاها را سازمان می‌دهد. نقش الگوهای شناختی آرمانی در این فرایند فراهم آوردن دانش پیش‌زمینه‌ای است که برای ساختن فضاها ذهنی به کار گرفته می‌شود. لیکاف الگوهای شناختی را آرمانی می‌خواند؛ زیرا از نظر او این الگوها برپایه شرایط بهینه و آرمانی توصیف می‌شود و نه شرایطی که در حالت عادی موجود است. از نظر لیکاف مقولات برپایه یک انگاره شناختی آرمانی ساخته می‌شود که از قبل در ذهن وجود دارد. لیکاف این الگوها را به پنج دسته تقسیم می‌کند: الگوهای تصویری - طرحواره‌ای (image schematic)، الگوهای گزاره‌ای (propositional)، الگوهای تشبیهی (metonymic)، الگوهای نمادین (symbolic) و الگوهای استعاری (metaphoric) (Lakoff, 1987: 134). یکی از پیامدهای نظریه انگاره شناختی لیکاف آن بود که حوزه جدیدی را در معنی‌شناسی واژگانی تعریف کرد. برپایه این دیدگاه، معانی مختلف یک واژه مقوله‌هایی مفهومی است. هر واژه مجموعه‌ای معانی مختلف اما مربوط به هم را معرفی می‌کند که تأثیرات

سرنمونی در آن دیده می‌شود. بر این اساس واژه‌ها مقولاتی پیچیده است که می‌توان آنها را برپایه انگاره شناختی آرمانی بررسی کرد. از نظر لیکاف چندمعنایی با توجه به مفهوم مقولات شعاعی توصیف می‌شود. برپایه این الگو، یک یا بیش از یک معنی از جایگاه کانونی تری برخوردار است. برای یک مقوله که متشکل از معانی یک واژه چندمعناست، ساختار مدوری در نظر گرفته می‌شود. در این ساختار، پیش‌نمونه در کانون قرار دارد و سایر معانی که هر یک به دلیلی با این مفهوم کانونی تفاوت دارد، در فواصلی از کانون، روی شعاع دایره، قرار می‌گیرد. شباهت خانوادگی باعث می‌شود این معانی در این ساختار مقوله‌ای قرار گیرد.

بازنمایی شبکه شعاعی، نقطه ضعفی نیز داشت و آن اینکه در آن رابطه معانی با یکدیگر نشان داده نمی‌شد. تصویری که در این حالت از شبکه شعاعی ترسیم می‌شود، نگاهی ذره‌گرا و تکه‌تکه شده از معانی به هم پیوندخورده‌ای را به دست می‌دهد که قرار است یک خوشه چندمعنایی را بنمایاند (گیرتس، ۱۳۹۳: ۳۹۸)؛ اما نگرش دیگری به چندمعنایی نیز وجود دارد. الگوی تیلر در چندمعنایی از جمله آنهاست که بر رویکرد ویتگنشتاین نسبت به ساختار درونی مقولات و همان شباهت خانوادگی استوار است. تیلر (Taylor, 1995: 108) ساختار مقوله را بر شباهت خانوادگی استوار می‌داند که مبتنی بر زنجیره‌های معنی (meaning chains) است؛ برای مثال یک واژه ممکن است معانی متفاوتی (الف، ب، ج، د و ...) داشته باشد. معنی الف به اعتبار خصوصیت‌های مشترک یا وجه تشابهی با معنی ب مرتبط است. معنی ب نیز ممکن است به معنی ج بسط پیدا کند و به همین ترتیب این زنجیره ادامه می‌یابد. این زنجیره معنی به صورت ذیل نشان داده می‌شود که در آن هر حلقه‌ای از زنجیره معنی ممکن است هر تعداد بسط معنی داشته باشد:



یکی از مزایای این رویکرد در مقایسه با رویکردهای سنتی آن است که ابزار مناسبی برای مقوله‌بندی موقعیت‌هایی ارائه می‌دهد که یک یا چند معنی، مرکزیت یا شاخصیت بیشتری دارد. الگوی پیش‌نمونه رُش و زنجیره‌های معنی لیکاف بیانگر همه روابط میان معانی مختلف برای افعال حرکتی در متن منظور نیست؛ به همین سبب در این پژوهش برای تکمیل بحث، از الگوی زنجیره‌های معنی تیلر استفاده می‌شود.

طرح‌واره تصویری

نظریه طرح‌واره تصویری (image schema) ابتدا در معنی‌شناسی شناختی و سپس در سایر علوم شناختی، به‌ویژه روان‌شناسی شناختی مطرح شد. نخستین بار لیکاف و جانسون پیچیدگی نظام مفهوم را برخاسته از تجربه جسمی شده‌ما دانستند. این تجربه در حوزه‌های انتزاعی نیز کاربرد دارد. از نظر آنها ساختار مفهومی حاصل جسمی‌شدگی است. جانسون با مطرح کردن نظریه طرح‌واره‌های تصویری به بررسی شناخت جسمی‌شده پرداخت. اینکه ما در مکانی خاص و با محدودیت‌های مشخص زندگی می‌کنیم، راه می‌رویم، می‌خوابیم و غذا می‌خوریم باعث می‌شود هر روز با دنیای اطرافمان و الگوهای آن سر و کار داشته باشیم. درک این الگوها جسمی‌شده است؛ یعنی حاصل تعامل جسم با آنان است. این درک عینی باعث می‌شود مفاهیم انتزاعی را نیز به این صورت ادراک کنیم. جمله «کاسه صبرم لبریز شد» نشان می‌دهد که چگونه از یک مفهوم عینی جسمی‌شده در درک و بیان مفاهیم انتزاعی بهره می‌بریم. در واقع این طرح‌واره‌ها، طرح‌های به‌نسبت انتزاعی است که آنچه ممکن است ادراک و تصور شود را سازمان می‌دهد (لیکاف، ۱۳۹۵: ۱۳۲).

جسمی‌شدگی تأثیر مستقیمی بر ساختار مفهومی انسان دارد و مهم‌ترین موضوع در بحث جسمی‌شدگی و ارتباط آن با ساختار مفهومی همان طرح‌واره‌های تصویری است. طرح‌واره‌های تصویری سرشت حسی - حرکتی دارد؛ زیرا مستقل

از هر وجه دستوری حسی خاص، با احساس محل‌های فضایی، حرکت، شکل و مانند آنها در ارتباط است (همان: ۱۱۹). نکته درخور توجه درباب این اصطلاح آن است که اگرچه واژه «تصویری» بیشتر به دریافت دیداری محدود می‌شود، این اصطلاح در زبان‌شناسی شناختی کاربرد وسیع‌تری دارد و شامل همه تجربه‌های دریافتی - حسی و دربردارنده نظام حسی، بینایی، شنیداری و ... است؛ حتی تصویرهایی از نیروها و اینکه نیروها چگونه بر ما اثر می‌کند را نیز شامل می‌شود (همان: ۱۱۶).

لیکاف و جانسون به طرح‌واره‌های ظرف، طرح‌واره مبدأ - مسیر - هدف (حرکت) و طرح‌واره قدرت اشاره می‌کنند. در طرح‌واره مبدأ - مسیر - هدف (حرکت) یک منطق فضایی وجود دارد. این طرح‌واره عناصری دارد: متحرک که در حرکت است؛ محل مبدأ (نقطه شروع حرکت)؛ هدف یا مقصد مورد نظر متحرک؛ مسیر از مبدأ به هدف؛ مسیر واقعی حرکت؛ موقعیت حرکت در هر لحظه زمانی معین؛ جهت حرکت متحرک در آن لحظه و محل نهایی متحرک که ممکن است هدف منظور باشد یا نباشد (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۶۲).

طرح‌واره حرکت از جمله پویاترین طرح‌واره‌هاست. حرکت حوزه‌ای از تجربه است که دربرگیرنده جابه‌جایی یا تغییر مکان چیزی یا کسی در امتداد زمان است. از نظر تالمی رویداد حرکتی شرایطی است که دارای حرکت و توالی موقعیت‌های مکانی مختلف باشد. تالمی چهار شناسه اصلی و دو شناسه فرعی برای حرکت در نظر می‌گیرد. شناسه‌های اصلی عبارت است از: «پیکر»، «حرکت»، «مسیر» و «زمینه». «شیوه» و «سبب» نیز از شناسه‌های فرعی است (Talmy, 2000: 8). نظر به اینکه دایره واژگانی حرکت و ترسیم طرح‌واره حرکتی در سیر استکمالی عرفانی از تجربه حسی حرکت تأثیر پذیرفته است، این پژوهش بر این طرح‌واره متمرکز است.

چندمعنایی

معمولاً هر واژه بیش از یک معنی دارد. در برخی موارد این معانی با هم ارتباط ندارد؛ مانند واژه «شیر» در زبان فارسی که بیش از یک معنی دارد. در اینگونه موارد، در واقع نه یک واژه بلکه دو یا چند واژه وجود دارد که مصداق هم‌آوایی (homonymy) به شمار می‌رود. هم‌آواها دو واژه با دو معنای کاملاً متفاوت است که تلفظ یکسانی دارد؛ اما گاهی معنی‌ها با چنان روش دقیق و منظمی به هم مربوط می‌شود که در نگاه اول مشخص نمی‌شود واژه بیش از یک معنی دارد؛ برای مثال واژه «باز» در جمله‌های «درها را باز کردیم» و «کادوها را باز کردیم» بیان‌کننده دو کنش متفاوت است. تفاوت این دو کنش در نگاه اول چندان روشن نیست. این موارد را می‌توان مصداق چندمعنایی (polysemy) دانست. در رویکرد شناختی، چندمعنایی واژگان تنها حاصل تغییر در بافت هم‌آیند واژه نیست؛ بلکه مقوله‌ای شناختی است. این رویکرد تمایز آشکاری با رویکرد ساختگرا دارد. چندمعنایی در رویکردهای ساختگرا امری اتفاقی است؛ به این معنا که اگر تغییری در بافت هم‌نشین یک واژه ایجاد شود، معنی آن واژه نیز عوض می‌شود. در رویکرد ساختگرا گستره چندمعنایی یک واژه نامحدود و پیش‌بینی‌ناپذیر خواهد بود. هر واژه یک معنی انتزاعی دارد و معانی دیگر آن برپایه بافت، مقصود گوینده و آشنایی شنونده با مقصود و دلایل دیگر، از این معنی مشتق می‌شود (Evans & Green, 2006: 239)؛ اما در نظریه‌های معنی‌شناسی واژگانی شناختی چندمعنایی در ساختار مفهومی نیز وجود دارد و فقط در رساخت زبانی مطرح نیست؛ بلکه ویژگی ذهن به شمار می‌رود. افزون‌بر این، نظریه کلاسیک هیچ ابزار مناسبی برای توصیف موقعیتی در اختیار ندارد که در آن یک یا چند معنی حالت «مرکزی» یا «بیشتر نمونه‌وار» داشته باشد (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۷۶).

در رویکرد شناختی، مضمون‌های یک واژه به راه‌های مختلفی که یکی از آنها استعاره مفهومی است، به صورت کمابیش دقیق به هم مربوط می‌شود. بر پایه دیدگاه لیکاف و جانسون استعاره را می‌توان یک نگاشت مبتنی بر تجربه از یک مدل شناختی در یک حوزه بر یک مدل شناختی در حوزه دیگر در نظر گرفت (همان: ۷۷). وجه ساختاری هر استعاره مفهومی متشکل از یک مجموعه تناظر میان یک حوزه مبدأ و یک حوزه هدف است (لیکاف، ۱۳۹۵: ۲۹). معمولاً دانش ما درباره حوزه‌های مبدأ گسترده است؛ بنابراین جزئیات دانش حوزه مبدأ را به حوزه هدف منتقل می‌کنیم (همان: ۲۵). از دیدگاه مفهومی، استعاره‌های اولیه نگاشت‌های میان حوزه‌ای از حوزه مبدأ (حسی - حرکتی) به حوزه هدف (حوزه تجربه ذهنی) است که استنباط و گاهی نمایش واژگانی را حفظ می‌کند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۹۶). استعاره‌ها و کنایه‌ها در نوعی مدل شناختی پیش‌نمونه با هم گرا می‌شود. لیکاف این سناریو را سناریوی پیش‌نمونه می‌نامد.

تحلیل و بررسی

مقوله‌بندی افعال حرکتی در شطحیات عرفانی

یکی از ویژگی‌های درخور توجه در شطحیات عرفانی، تحرک، پویایی و شور و وجد حاکم بر این دسته از سخنان است. به طور اساسی، چنانکه روزبهان نیز به این موضوع اشاره می‌کند، شطح در قاموس زبان عربی به معنای حرکت است: «در عربیت گویند شطح یشطح؛ اذا تحرک. شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند مشطح گویند از بسیاری حرکت که در او باشد» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۵۶). از نظر روزبهان شطحیات عرفانی برگرفته از شور و وجد درونی عارفان و به تعبیر دیگر حرکات اسرار دل آنان است (همان). بررسی شطحیات عرفانی - که از جمله ناب‌ترین بازنمودهای کلامی مواجید عرفانی است - نشان می‌دهد که تحرک و پویایی حاکم بر این تجربه‌ها به‌طور آشکاری بر تعبیرات برخاسته از آن نیز تأثیر گذاشته است؛ این تأثیر در سطوح مختلف کلام و از جمله واژگان مشاهده می‌شود. در این میان شیوه کاربست افعال که البته در هنگام بیان تجربه عرفانی، حاصل‌گزینش آگاهانه نیست، درخور توجه می‌نماید.

بخشی از افعال به کار رفته در شطحیات عرفانی بر نوعی حرکت و به تعبیر دیگر سیر درونی دلالت می‌کند. این افعال که در این پژوهش با عنوان افعال حرکتی از آنها یاد می‌شود، نمایانگر شور و وجد و حرکت درونی و نیز سیر الی الله سالکان است. تجربه‌های عرفانی ساخت‌هایی در ذهن عارف به وجود می‌آورد که آنها را به زبان خود منتقل می‌کند. دایره واژگان حرکتی در بسیاری موارد از حوزه مفاهیم عینی و مادی به حوزه‌های انتزاعی منتقل می‌شود و به این ترتیب برای ترسیم سیری درونی به کار می‌رود. در شرح شطحیات روزبهان بقلی نیز طرح‌واره حرکتی به صورت‌های مختلفی ترسیم می‌شود و البته این حرکت چنانکه روزبهان آشکارا به آن اشاره می‌کند، حرکتی باطنی و درونی است: «سیر، سیر سراسر است» (همان: ۶۳۲).

توصیف مسیر این حرکت و شیوه پیش‌رفت سالک در آن به صورت‌های مختلفی در افعال نمود می‌یابد. البته اهمیت و بسامد همه افعال در شطحیات یکسان نیست. شناخت و تعیین مقولات پایه‌ای که در واقع زیربنای تفکر و شناخت‌گوینده را نشان می‌دهد، در شطحیات عرفانی اهمیت ویژه‌ای دارد. در بین افعال مختلف حرکتی در شطحیات عرفانی، «سیرکردن» و «سفرکردن» را می‌توان مقوله پیش‌نمونه به شمار آورد که دیگر واژگان بر محور آنها شکل می‌گیرد. در هرکدام از واژگان نامبرده بخشی از حرکت ترسیم می‌شود: رفتن، عبورکردن، رسیدن و امثال آن. اما سیر و سفر همه

مراحل سلوک الی الله را در بر می گیرد. به طور کلی در متون عرفانی مجموعه مراحل را که عارف باید برای رسیدن به حق تعالی طی کند، سفر یا سیر و سلوک نامیده اند. دو علت برای این نامگذاری وجود دارد: به سفر در متون عرفانی بسیار توجه می شود؛ در قرآن و احادیث نیز بر سیر آفاقی و سیر انفسی تأکید شده است؛ و دیگر اینکه عارفان برای آنکه تشریح کنند سلوک عرفانی چیست و چگونه انجام می گیرد، بر مبنای شباهت میان سلوک باطنی و سفر از تشبیه استفاده کرده اند (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۰۲-۲۰۳). شباهت فراوان میان سیر باطنی و سفر باعث شد تا اصطلاح سیر و سلوک برای اشاره به سیر الی الله سالکان به کار رود. البته با طرح این تشبیه شناخت فرایند سیر معنوی و تشریح جوانب مختلف آن نیز راحت تر صورت می گیرد. به طور اساسی یکی از ویژگی های مفهوم سازی شناختی انسان این است که حوزه های انتزاعی تجربه را بر پایه حوزه های عینی درک و مفهوم می کند.

نظر به اینکه سیر درونی و سلوک لازمه دستیابی به حقیقت است، می توان در میان افعال حرکتی، اهمیت ویژه ای برای سیر و سفرکردن در نظر گرفت. بر این اساس دیگر واژگان حرکتی در سطوح پایین تر مطرح می شود. در نمودار زیر مهم ترین افعال حرکتی به ترتیب از سرنمون ها تا موارد حاشیه ای ترسیم شده است:

ردیف	افعال حرکتی
۱	سفرکردن
۲	سیرکردن
۳	رفتن
۴	گذشتن
۵	بیرون رفتن
۶	رسیدن / برسیدن
۷	به حرکت درآمدن
۸	به جنبش درآمدن

هرچه از سرنمون اصلی به سمت مقوله های حاشیه ای پیش می رویم، نمود سلوک با همه جوانب آن کمرنگ تر می شود. در موارد ۱ و ۲ که در جایگاه سرنمون های اصلی شناخته می شود، ترسیم سفر مستلزم آن است که مبدأ حرکتی وجود داشته باشد و مقصدی نیز متوقع باشد؛ اما در مقولات دیگر بر بخشی از این سفر تأکید شده است. دایره معنایی هریک از افعال حرکتی نامبرده در شرح شطحیات بسیار متنوع و گسترده است؛ به گونه ای که هر فعل به همراه معانی مختلف بافتی خود که حاصل نوعی شناخت و ادراک از مقوله منظور است، یک شبکه معنایی را تشکیل می دهد. در این شبکه های معنایی تناظر شناختی میان حوزه مبدأ (سیر بیرونی) و حوزه مقصد (تعالی و کمال درونی) برقرار است؛ به گونه ای که جزئیات دانش حوزه مبدأ به حوزه مقصد منتقل می شود و کمال درونی در قالب استعاره به صورت سیر زمینی مفهوم سازی می شود.

در ادامه با توجه به تنوع افعال حرکتی در شرح شطحیات و معانی گسترده آنها، وجوه مختلف این افعال بررسی می شود.

چند معنایی افعال حرکتی

هرکدام از افعال حرکتی در متن منظور انعطاف معنایی ویژه ای دارد. این افعال که به نوعی از تجربه های عرفانی و نیز شیوه نگرش گوینده آن خبر می دهد، در بافت کلام کارکردهای مختلفی دارد. در بررسی شناختی چند معنایی این واژگان، مقوله بندی آنها امری اجتناب ناپذیر است. هر مقوله مجموعه ای ترکیبی از پیش نمونه اصلی و معانی ای است که

پیرامون آن سازمان‌دهی می‌شود. واژگانی که در یک مقوله جای می‌گیرد در ظاهر هم‌معنا به نظر می‌رسد؛ اما کاربردهای متعدد یک واژه و استلزام‌های استعاره‌ای آن شبکه‌های معنایی گوناگونی را شکل می‌دهد. «تعالی و کمال سفر است» عمده‌ترین استعاره‌ای است که در این دسته از افعال مطرح می‌شود.

سفر کردن / سیر کردن

در متون عرفانی سیر و سفر از جمله کلیدواژه‌های اصلی و پربسامد به شمار می‌رود.^۱ توسع مجازی افعال «سفر کردن» و «سیر کردن» در شرح شطحیات زنجیره‌ای از معانی را ترسیم می‌کند. نظر به اینکه سیر و سفر در متون عرفانی معمولاً در معانی نزدیک به یکدیگر به کار می‌رود، در این بخش، معانی مختلف هر دو ترکیب بررسی می‌شود. نکته درخور توجه در باب این ترکیبات آن است که سیر و سفر در متن منظور به معنای حقیقی خود (سفر مادی) کمتر به کار رفته است. گسترش مجازی این ترکیب مراحل و درجات مختلف سیر معنوی و باطنی را به تصویر می‌کشد. برای بررسی معانی منظور، شواهدی بیان می‌شود:

(۱) «در این تنگ میدان نقوش، موزونویسان فلک مموه شدند. تو سیر در مکان چه کنی؟» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۱۲۷).

(۲) «اول سیر در عبودیت داشت؛ در عالم ارادت اکتساب حوالت به خود کرد» (همان: ۷۷).

(۳) «در سیر مقامات افتادم» (همان: ۱۱).

(۴) «به سیر در ذات و صفات عالم شدم» (همان).

(۵) «سیر در قدم چه کنی که در قدم طریق نیست» (همان: ۶۷).

(۶) «در عرصات او به عشق سیر کنند» (همان: ۳۱۷).

(۷) «چون در تحقیق توحید سیر کنند، بلا و نعمت ایشان را یکی شود» (همان: ۳۸۶).

در نمونه ۱ سیرکردن معادل سیر مادی است و در شاهد ۲ به معنای مشغول بودن و پرداختن آمده است. در نمونه ۳ سیرکردن در مقامات به معنای مرحله‌به‌مرحله پیش‌رفتن و ارتقاء مرتبه یافتن است. در نمونه ۴ و ۵ و ۶ و ۷ از سیر در ذات، قدم، عرصات الهی و توحید سخن به میان آمده است. به تعبیر ملاعبدالرزاق کاشانی سیر در خدا به معنی اتصاف به صفات اوست (۱۳۸۵: ۳۱۴)؛ بنابراین سیرکردن در این نمونه‌ها به معنی رسیدن به شناخت و معرفت است. فعل سفرکردن نیز در متن منظور مترادف سیرکردن به کار رفته است:

(۱) «کفر اثبات تو است در تو؛ چون از آن سفر کردی ...» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴: ۸۴).

(۲) «به نور حق در حق سفر کند» (همان: ۲۹۷).

(۳) «به حبل عصمت توحید مجذوب تجرید شدم. در بیداء ازل سفر ابد از سر گرفتم» (همان: ۱۱).

در نمونه ۱ این ترکیب به معنی «ترک کردن و گذشتن از چیزی» است. در نمونه ۲ از سیر فی الله سخن به میان آمده است. سفرکردن در این شاهد با توسع مجازی به معنی دستیابی به شناخت و معرفت به کار رفته است. در نمونه ۳ نیز سفر تداعی‌کننده سیر در ذات الهی است.

نظر به شواهد نامبرده، مهم‌ترین معانی ترکیبات سیرکردن و سفرکردن عبارت است از: مشغول بودن و پرداختن به چیزی، ترک کردن، ارتقاء مرتبه و دستیابی به شناخت و معرفت. تأمل در معانی مختلف این ترکیب نشان می‌دهد که بین همه این معانی ارتباط زنجیره‌ای برقرار است. مسلم است که سفرکردن با ترک کردن و صرف نظرکردن از تعلقاتی همچون وطن و مسکن مألوف، راحتی و آسایش در حضر بودن، متعلقان و خویشان و امثال آن همراه است. در مرحله

بعد ترک آسایش و تعلقات، با پرداختن به امور تازه و ناشناخته همراه است. فرد با شروع سفر مرحله به مرحله منازل را پشت سر می‌گذارد و البته در سیر معنوی ارتقاء مرتبه می‌یابد و سرانجام با منازل و مکان‌های جدید آشنا می‌شود و در نتیجه به شناخت و معرفت دست می‌یابد. ارتباط معانی این ترکیبات در شرح شطحیات به گونه‌ای است که یک معنا، معنای دیگری را در پی دارد. ارتباط زنجیره‌ای معانی مجازی ترکیبات منظور در نمودار زیر نمایش داده شده است:

ترک تعلق کردن << پرداختن به چیزی << ارتقاء مرتبه << شناخت و معرفت

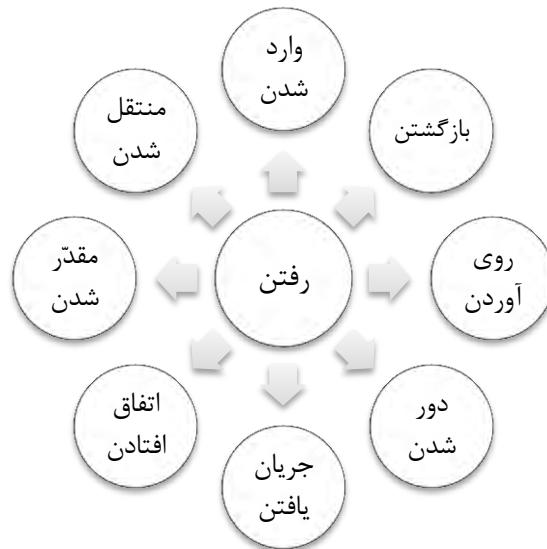
رفتن

فعل «رفتن»^۲ در شرح شطحیات روزبهان بقلی معانی وسیع و متنوعی دارد. برخی از این معانی به کارکردهای غیرعرفانی این فعل مربوط می‌شود. البته این معانی در متون غیرعرفانی نیز کاربرد دارد. برای نمونه به شواهدی از این معانی اشاره می‌شود:

- ۱) «شنیدم که عمر بن عثمان مکی در اصفهان رفت» (همان: ۱۶۴).
- ۲) «هرکه محمد را می‌پرستید محمد به دار آخرت رفت» (همان: ۲۹۱).
- ۳) «سر عبودیت آن است که در ازل رفت ...» (همان: ۳۷۵).
- ۴) «این آن روز است که همه روزها با آنچه رفته است، باز وی آید» (همان: ۳۴۵).
- ۵) «سخن به پارسی رفت» (همان: ۴۲۴).
- ۶) «قسمت از من برفت به رؤیت جمع» (همان: ۴۰۵).
- ۷) «از عدم به قدم رفتیم» (همان: ۳۲۳).
- ۸) «مرغ تجلی با آشیان قدم رفت» (همان: ۱۸۷).

فعل رفتن در نمونه ۱ به معنای وارد شدن به مکانی مادی است. در نمونه ۲ با حرف اضافه «به» به معنای منتقل شدن و مجموع عبارت «به دار آخرت رفتن» به معنای مجازی رحلت کردن و مردن به کار رفته است. در نمونه ۳ به معنای مقدر شدن و در نمونه ۴ به معنای اتفاق افتادن است. در نمونه شماره ۵ سخن رفتن به معنی بیان شدن آمده است. در نمونه ۶ لفظ «قسمت» به معنی تفرقه که یک اصطلاح عرفانی است، به کار رفته و «رفتن» معادل دور شدن و دفع شدن است. در نمونه ۷ و ۸ نیز در نگاه اول به نظر می‌رسد «رفتن» به معنای «وارد شدن» است. با تأمل در بافت هم‌نشین واژه مشخص می‌شود که این رفتن با نمونه مشابه در شاهد ۱ تفاوت دارد. مبدأ حرکت در شاهد ۷ «عدم» و مقصد «قدم» است. مبدأ و مقصد هر دو از جمله امور انتزاعی است که به واسطه تجربه‌ای عینی و ملموس (حرکت از جایی به جایی) مفهوم‌سازی می‌شود. این حرکت (رفتن) با آنچه در شاهد شماره ۱ مطرح شد، متفاوت است. در اینجا حرکت نه به معنای مادی بلکه با توسیع مجازی برای سیر درونی عارف به کار رفته است. ضمن اینکه در عبارت «از عدم به قدم رفتن» مسیریما در حالت حرکت توصیف شده است و مرزنا (عدم و قدم) نیز از جمله امور انتزاعی است. در نمونه ۸ نیز مقوله‌های انتزاعی «تجلی» و «قدم» با قرار گرفتن در بافتی تشبیهی (مرغ تجلی و آشیان قدم) ملموس و محسوس می‌شود و فعل رفتن نیز با توسیع مجازی برای حرکتی انتزاعی و مجرد به کار می‌رود.

توجه به معانی نامبرده نشان می‌دهد کارکردهای غیرعرفانی فعل رفتن مقولاتی شعاعی است که از بسط مجازی این فعل حاصل شده است. در شکل زیر معانی مختلف این واژه ترسیم شده است:



معانی فعل رفتن منحصر به موارد یادشده نیست. چنانکه سفر مادی مستلزم حرکت و عبور از مکان‌های مختلف است، سیر و سلوک عرفانی نیز نیازمند نوعی حرکت و سیر درونی به سمت مقصد متعالی است. روزبهان بقلی در شرح سخنی (نحن مسیرون) از گوینده‌ای ناشناس، رفتن و حرکت در راه سلوک را امری معنوی می‌داند که به واسطهٔ دل میسر می‌شود: «آنچه گفت: «ما روندگانیم». بدان سیر دل خواهند به عالم ملکوت» (همان: ۶۱۹). این فعل در شرح شطحیات کارکردهای عرفانی متنوعی دارد که در ادامه بررسی می‌شود:

۱) «بنده چون باز حق رفت...» (همان: ۱۷۹).

۲) «من در میدان نیستی رفتم» (همان: ۸۳).

۳) «در مشاهدهٔ انس رفت، جمال قدم یافت» (همان: ۲۲۶).

۴) «در بحر قدم کس نرفت چنانچه مصطفی (ص)» (همان: ۴۷۳).

در نمونهٔ ۱ رفتن به معنای سیر و سلوک باطنی (سیر الی الله) است. این مفهوم در متن کتاب در جایگاه سرنمون اصلی شناخته می‌شود. مسیریما (بنده) در این جمله در حال حرکت توصیف شده است. در نمونه‌های ۲ و ۳ رفتن به معنای واردشدن به امری معنوی یعنی مرحله‌ای از مراحل سلوک (فنا و مشاهده) است. این ورود مستلزم دست‌یابی و درک کردن مرتبه‌ای عرفانی است. در نمونهٔ ۴ نیز رفتن به معنای واردشدن به ذات حق تعالی (شناخت ذات حق) است. کارکردهای عرفانی این فعل مقولاتی انتزاعی است که با توسیع مجازی در معانی جدیدی به کار می‌رود. از نظر عارف، تعالی و کمال مستلزم مجاهده و طی طریق و نوعی حرکت درونی و سیر باطنی است و این امر از نظر هستی‌شناختی به سیر مادی شباهت دارد. به این ترتیب تجربهٔ حسی و ادراکی سالک از امر مادی به‌طور ناخودآگاه در تعبیر تجربهٔ باطنی اثر می‌گذارد. نکتهٔ درخور توجه در همهٔ نمونه‌های نامبرده آن است که حرکت در همهٔ نمونه‌ها ناظر به هدف است؛ این هدف بسته به مرتبهٔ سالک از منازل ابتدایی و انتهایی سلوک تا سرمنزل نهایی (حق تعالی) متغیر است؛ به‌گونه‌ای که سالک پس از آغاز سلوک، به مرحله‌ای از مراحل سلوک وارد می‌شود و سرانجام به شناخت حق می‌رسد. بنابراین در کارکردهای عرفانی این فعل، ارتباط معنادار و زنجیره‌ای میان معانی مختلف برقرار است:

سیر باطنی (سیر الی الله) << واردشدن به مرحله‌ای از مراحل سلوک >> شناخت حق

گذشتن / بیرون رفتن

نظر به اینکه برخی از معانی شناختی افعال گذشتن و بیرون رفتن در متن منظور مشترک است، در این قسمت این دو ترکیب فعلی بررسی می‌شود. گذشتن از جمله افعالی است که بر نوعی حرکت دلالت می‌کند و البته در قاموس لغت معانی مختلفی دارد.^۳ تأمل در کاربرد این فعل در شرح شطحیات نشان می‌دهد که معانی ارائه‌شده در قاموس لغت نشان‌دهنده همه معانی شناختی این فعل نیست. شواهد زیر گویای این امر است:

(۱) «به کنار جیحون آمدم؛ خواست که از جیحون بگذرد» (همان: ۹۹).

(۲) «بگذر از کوچه کاف و نون» (همان: ۶۷).

(۳) «همچنین حصری گوید «شبلی مرا گفت که اگر یاد جبرئیل و میکائیل بر دلت بگذرد، مشرکی» (همان: ۲۳۴).

(۴) «در صفوت جان روحانیان بگذر تا صد هزار کشتگان «أنا الحق» گوی را در منقار شاهین سر قدم بینی» (همان: ۱۲۳).

گذشتن در قاموس لغت در نمونه‌های یک، دو و سه به معنی عبور کردن است؛ اما نوع عبور در آنها متفاوت است. گذشتن در نمونه ۱ به معنی طی کردن مسیر مادی است. در نمونه ۲ تشبیهی در سیاق کلام در کار است: کوچه کاف و نون. عبور کردن از کوچه کاف و نون در این ترکیب کارکردی عرفانی دارد و به معنی ترک تعلق و وابستگی است. در نمونه ۳ هم گذشتن یاد کسی از دل مقوله‌ای انتزاعی است و بر معنی مرور، به خاطر آوردن و یادآوری دلالت می‌کند. گذشتن در نمونه ۴ هم مقوله‌ای انتزاعی است: «در جان کسی گذشتن». این فعل در این جمله به معنای کلی شناخت پیدا کردن و احاطه یافتن است. در نمونه‌های زیر نیز گذشتن در معنی قاموسی رها کردن و صرف نظر کردن آمده است:

(۱) «بگذر از باخبران، که جمله دفترخوانان علم تزویراند» (همان: ۹۲).

(۲) «تو ازین حدیث بگذر» (همان: ۲۷۲).

(۳) «از ورع بگذر، تا در انبساط «ارنی» دلیر گردی» (همان: ۲۶۶).

(۴) «از فنا و بقا بگذر» (همان: ۱۲۸).

(۵) «اگر از حادثه قبض و بسط بگذری» (همان: ۱۲۷).

تأمل در نمونه‌های بالا نشان می‌دهد که تفاوت ظریفی میان معانی مختلف شناختی فعل گذشتن وجود دارد. در نمونه ۱ گذشتن به معنی توجه نکردن، همراهی نکردن و به طور کلی کناره‌گیری کردن از هم‌نشینی و همراهی با بی‌خبران است. در نمونه ۲ گذشتن به معنی صرف نظر کردن از ادامه دادن و پیگیری کلام است. اما معنای فعل منظور در نمونه‌های ۳ و ۴ و ۵ بسیار به یکدیگر نزدیک است. در ظاهر گذشتن از ورع، فنا و بقا و قبض و بسط به معنی رها کردن است؛ اما تأمل در حوزه شناختی این کلمات نشان می‌دهد که ورع، فنا و بقا و قبض و بسط از جمله منازل سلوک یا بخشی از آن است و در واقع این منازل برای رسیدن به سرمنزلهایی نقش واسطه‌ای دارد. بنابراین گذشتن در نمونه‌های نامبرده به معنی فراتر رفتن و ارتقای مرتبه است؛ برای مثال مسلم است که در نمونه ۳ مراد از گذشتن از ورع، ترک کردن آن نیست، بلکه توصیه شده است که سالک از حد این منزل فراتر رود و در منزلی بالاتر اقامت گزیند. گذشتن در نمونه زیر هم مقوله‌ای انتزاعی و به معنی طی کردن مدارج سلوک است: «جانا! راهروان عشق چون از امتحان مقامات بگذرند، عالم عبودیت به دروازه ربوبیت بگذارند» (همان: ۲۲۹).

فعل «بیرون رفتن» هم در شطح شطحیات از نظر کارکردهای عرفانی به فعل گذشتن نزدیک است. صرف نظر از معنای مادی (خارج شدن از مکان مادی)، این واژه کارکردهای عرفانی دیگری هم دارد. تأمل در نمونه‌های زیر نمایانگر معانی شناختی و انتزاعی این فعل در شطحیات عرفانی است:

۱) «چون از پوست حدثان بیرون رفتی ...» (همان: ۱۸۶).

۲) «آثار بشریت محو کردن فنای سودای نفس است در اشراق انوار وحدانیت ... و بیرون شدن از دعوی نفس و هوا به نعت صفای قلب از ذکر حدثان» (همان: ۱۸۶).

۳) «از نقش کفر و دین بیرون رفتند» (همان: ۲۰۵).

۴) «از حد کیفیت بیرون رفت» (همان: ۳۰۴).

در نمونه ۱ تشبیهی در کلام مشاهده می‌شود: پوست حدثان. خارج شدن از پوست در این ترکیب به ظاهر امری مادی به نظر می‌رسد؛ اما به طور کلی بیرون رفتن در این جمله کارکردی عرفانی دارد و با توسیع مجازی به معنای ترک تعلق کردن آمده است. در نمونه ۲ نیز بیرون شدن مقوله‌ای انتزاعی و به معنای ترک کردن و کنار گذاشتن یک صفت اخلاقی آمده است. در نمونه‌های ۳ و ۴ هم این فعل به معنای فراتر رفتن و طی مدارج به کار رفته است. بررسی کارکردهای فعل گذشتن و بیرون رفتن در شرح شطحیات نشان می‌دهد که برخی از معانی این فعل از جمله کاربردهای عام و واژه است که در متون غیر عرفانی نیز دیده می‌شود؛ از آن جمله است: طی کردن مسیر مادی، به خاطر آوردن، توجه نکردن و صرف نظر کردن از ادامه کاری. اما برخی از معانی شناختی این افعال از جمله کارکردهای عرفانی واژه است که مهم‌ترین آنها به این شرح است:

ترک تعلق کردن << ارتقاء مرتبه (طی کردن مدارج سلوک) >> شناخت پیدا کردن

تأمل در کارکردهای عرفانی این واژه نشان می‌دهد که فعل گذشتن و عبور کردن در شرح شطحیات به طور کلی بر مقوله‌های انتزاعی دلالت می‌کند و البته بین معانی انتزاعی این فعل نیز ارتباط زنجیره‌ای برقرار است.

رسیدن / برسیدن

هر سفر و حرکتی اگر به درستی انجام پذیرد با وصول به مقصد همراه است. در سیر و سلوک عرفانی نیز رسیدن به مقصود متعالی امری متوقع است. این وصول از قبیل وصول جسم به جسم یا وصول فرد به مقصد مادی نیست؛ اما عارفان با کاربرد فعل رسیدن در معنای دست‌یابی به مرتبه‌ای عرفانی یا وصول حق تعالی، امری انتزاعی و دور از ذهن را ملموس و عینی جلوه می‌دهند. بسط استعاره‌ی فعل رسیدن در نمونه‌های زیر مشاهده می‌شود:

۱) «حسین در اصفهان برسید» (همان: ۴۲۴)

۲) «چون به حق رسیدم، مرا دو حله در پوشید. گفتند که آن دو حله چه بود؟ گفت: رداء کبریا و ازار عزت» (همان: ۱۴۵).

۳) «چون به حق رسیدم، اینیت و کیفیت و محو و اثبات از میانه برخاست» (همان: ۳۸۸).

۴) «از فناء خود به بقاء حق رسد» (همان: ۸۴).

۵) «در منزل فنا وقتی رسیدی که فنا در فنا فانی شود» (همان: ۸۴).

۶) «چون به نهایت تجرید رسید، در رؤیت قدم در قدم از رسم عدم فنا شد» (همان: ۱۳۰).

معنای فعل رسیدن در نمونه‌های ۱ و ۲ در ظاهر بی‌شبهت به یکدیگر نیست؛ اما تأمل در بافت کلام و رابطه هم‌نشینی واژگان نشان می‌دهد تفاوت معنایی آشکاری میان آنها مشاهده می‌شود. در نمونه شماره ۱ مراد از رسیدن، وصول به مکان مادی و در نمونه ۲ دست‌یابی به وصال معنوی است. در نمونه شماره ۲ در ضمن شطحی که از بایزید بسطامی حکایت می‌شود، تجربه وصول به حقیقت متعالی در قالبی محسوس و مادی جلوه‌گر می‌شود. در این تعبیر، تمرکز اصلی مسیریما (بایزید) بر هدف و مقصد حرکت (حق تعالی) است. بدون در نظر گرفتن زیرساخت فکری و

شناختی این سخن، فهم معنای این جمله میسر نیست. از نظر عارفان رسیدن به حق تعالی امری مادی نیست. بنابراین این سخن بایزید همچون بسیاری از شطحیات نقل شده از عارفان مستلزم تعبیر و تفسیری معرفت‌شناختی است. چنانکه از بافت کلام مشخص می‌شود بایزید از واقعه و تجربه‌ای شهودی سخن می‌گوید. این تجربه در قالب تجربه‌ای جسمانی در کلام بایزید ظهور می‌یابد؛ به گونه‌ای که خداوند حله‌ای از رداء کبریایی و ازار عزت بر تن او می‌کند. همچنانکه پوشش و لباس، انسان را در بر می‌گیرد، عظمت و کبریا و عزت الهی نیز سالک را در بر می‌گیرد.

در نمونه ۳ وصول به خداوند با صراحت بیشتری معرفی شده است: این وصول از بین‌برنده کیفیت و محو و اثبات است. در نمونه‌های ۴ تا ۶ نیز رسیدن به معنای دست‌یابی به مقام و مرتبه‌ای معنوی است. صرف‌نظر از کارکردهای غیرعرفانی این فعل، مهم‌ترین کارکردهای عرفانی آن عبارت است از: وصول معنوی به حقیقت و یا دست‌یابی به مقام و مرتبه‌ای عرفانی.

به حرکت درآمدن / حرکت کردن / حرکت داشتن / به جنبش آمدن

حرکت و جنبش در شرح شطحیات روزبهان بقلی دو کارکرد اصلی دارد: نخست بر حرکت محسوس و مادی دلالت می‌کند. در اینگونه موارد حرکت ویژگی عالم ماده و عناصر است. در عبارت زیر روزبهان حرکت را به معنای جنبش محسوس و مادی به کار برده است:

«چون وجد برو غالب شدی در مشاهده، از حس و حرکت فانی گشتی» (همان: ۳۲۱).

صرف‌نظر از معانی محسوس و مادی این افعال، در بسیاری موارد حرکت کردن بر شور و وجد درونی عارفان دلالت می‌کند. بنابراین در این افعال بحثی از حرکت مادی مطرح نیست و مبدأ و مقصدی هم برای این جنب و جوش درونی در دایره معانی شناختی این فعل ترسیم نمی‌شود؛ حتی تمرکز اصلی بر ماهیت حرکت و وجد درونی است. تأمل در نمونه‌های زیر نمایانگر کارکردهای انتزاعی این افعال است:

«جهان امر به حرکت درآید» (همان: ۸۴).

«از لذت عشق شش‌شقه جان عاشقش به ریاح غلبات محبت متحرک شده» (همان: ۵۸).

در نمونه ۱ با تشبیه امر الهی به جهان، مقوله‌ای انتزاعی محسوس شده است. به حرکت درآمدن برای امر الهی در این ترکیب بیانگر جاری شدن و نفاذ یافتن امر است. در نمونه ۲ هم متحرک شدن به معنی به وجد آمدن و از جمله کارکردهای عرفانی این فعل است. این حرکت و وجد درونی در بسیاری موارد باعث می‌شود که شطحیات عرفانی بر زبان جاری شود:

«چون ببینند نظایرات غیب و مضمورات غیب و اسرار عظمت بی‌اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی باشد. آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش شناسند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند» (همان: ۵۹).

نتیجه‌گیری

شطحیات عرفانی ناب‌ترین باز نمود کلامی برای مواجهه عرفانی است. بررسی شطحیات نشان می‌دهد که تحرک، پویایی و وجد درونی حاصل از تجربه به‌طور آشکاری بر دایره واژگانی به کار رفته در سخنان عارفان تأثیر گذاشته است. این تأثیر را می‌توان در سطوح مختلف کلام و از جمله افعال مشاهده کرد. بر این اساس افعالی در شرح شطحیات دیده می‌شود که بر نوعی حرکت دلالت می‌کند و مهم‌ترین آنها عبارت است از: سفر کردن، سیر کردن، رفتن، رسیدن، به

حرکت درآمدن. بیشتر این افعال در قاموس لغت غالباً معنی مادی و محسوس دارد و بر طی طریق و حرکت مادی دلالت می‌کند؛ اما در کلام عارفان برای اشاره به شور و وجد درونی و سیر و سلوک عرفانی به کار می‌رود. کارکردهای معرفت‌شناختی این افعال معانی جدیدی را برای آنها تعریف می‌کند که فهم آنها نیازمند تعبیر و تفسیر شناختی است. تعبیر عارفان از این وجد درونی به‌طور ناخودآگاه جسمی شده است؛ تجربه جسمی شده کمک می‌کند تا واقعیت‌های انتزاعی و مجرد به صورت عینی و ملموس مفهوم‌سازی شود. به این ترتیب، به واسطه این افعال، تجربه وصول به حقیقت متعالی که لایدرک و لایوصف است، در قالبی محسوس و مادی جلوه‌گر می‌شود.

بر این اساس مهم‌ترین معانی عرفانی این افعال عبارت است از: ترک تعلق کردن، ورود به سیر معنوی، ارتقاء مرتبه و سرانجام دست‌یابی به شناخت و معرفت. در بین افعال حرکتی، «سیرکردن» و «سفرکردن» مقولات پیش‌نمونه تلقی می‌شود که همه مراحل سلوک معنوی را به تصویر می‌کشد و البته میان معانی شناختی آنها ارتباط زنجیره‌ای برقرار است. عالی‌ترین معنای شناختی این افعال رسیدن به معرفت و شناخت است که آن را می‌توان آخرین حلقه زنجیره معنی در این دسته از کلمات به شمار آورد.

پی‌نوشت

۱. سیر در لغت به معنای گردش و تفرج، سفر و سیاحت، طی طریق (انوری، ۱۳۸۱: ذیل سیر)، حرکت و حرکت آهسته، تماشای، نمایش، منظر مطبوع و خوشایند (لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل سیر) به کار می‌رود. سفر نیز در لغت مقابل حضر و به معنی بریدن مسافت و مرگ آمده است (همان: ذیل سفر؛ انوری، ۱۳۸۱: ذیل سفر).
۲. رفتن در لغت‌نامه به معنای عمل رفتن، مقابل آمدن، رفتار، کوچ و رحلت و مسافرت (لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل رفت)، گذشتن و سپری شدن، تأثیرکردن، شدن و گذشتن، صورت‌پذیرفتن، انجام‌گرفتن، شبیه‌بودن، بی‌حال‌شدن، انجام‌دادن، قطع‌شدن (فرهنگ فارسی، ۱۳۶۲: ذیل رفتن) آمده است.
۳. گذشتن در قاموس لغت، معانی مختلفی دارد؛ از آن جمله است: از دست رفتن زمان، عبورکردن، تخطی‌کردن و رهاکردن (انوری، ۱۳۸۱، ج ۶: ذیل گذشتن)، بریدن مسافت، طی شدن و سپری‌گردیدن، درگذشتن، تخطی‌کردن، انحراف، مردن، به سر آمدن، پایان‌یافتن، دل‌کندن و دورشدن، تجاوزکردن، افزون‌شدن، صرف‌نظرکردن، تفوق‌یافتن، خارج‌شدن، سپری‌شدن، دورشدن و ردشدن (لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل گذشتن).

منابع

- ۱- ارنست، کارل (۱۳۸۳). *روزبهران بقلی: تجربه عرفانی و شطح ولایت در تصوف ایرانی*، ترجمه و توضیحات کورس دیوسالار، تهران: امیرکبیر.
- ۲- افراشی، آریتا؛ صامت جوکندان، سید سجاد (۱۳۹۳). «چندمعنایی نظام‌مند با رویکردی شناختی: تحلیل چندمعنایی فعل حسی «شنیدن» در زبان فارسی»، *ادب‌پژوهی*، شماره ۳۰، ۲۹-۵۹.
- ۳- انوری، حسن (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: سخن.
- ۴- دهباشی، مهدی؛ میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف (۱)*، تهران: سمت، چاپ دوم.
- ۵- روزبهران بقلی، ابومحمد (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
- ۶- زاهدی، کیوان؛ محمدی زیارتی، عاطفه (۱۳۹۰). «شبکه معنایی حروف اضافه «از» در چهارچوب معنی‌شناسی

- شناختی». تازه‌های علوم شناختی، شماره ۴۹، ۶۷-۸۰.
- ۷- سجادی، سید ابوالفضل؛ ماستری فراهانی، سمیه (۱۳۹۴). «رویکردی زبان‌شناختی پیرامون چندمعنایی واژه «رحمه» در قرآن»، پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال سوم، شماره ۲، ۲۷-۴۷.
- ۸- صفوی، کورش (۱۳۸۲). «بحثی درباره طرح‌های تصویری از دیدگاه معنی‌شناسی شناختی»، نامه فرهنگستان. شماره ۲۱، ۶۵-۸۵.
- ۹- فرهنگ فارسی (۱۳۶۲). زیرنظر محمد معین، تهران: امیرکبیر.
- ۱۰- کاشانی، ملاعبدالرزاق (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ۱۱- گیرتس، دیرک (۱۳۹۳). نظریه‌های معناشناسی واژگانی، ترجمه کورش صفوی، تهران: علمی.
- ۱۲- لاند، نیک (۱۳۸۹). زبان و تفکر، ترجمه محبوبه البرزی و محمد خیر، شیراز: ارم.
- ۱۳- لغت‌نامه (۱۳۷۷). تألیف علی‌اکبر دهخدا، زیرنظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۴- لیکاف، جورج (۱۳۹۵). قلمرو تازه علوم شناختی: آنچه مقوله‌ها درباره ذهن فاش می‌کنند، ترجمه جهان‌شاه میرزایی، تهران: آگاه.
- ۱۵- لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک (۱۳۹۴). فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه غرب، ترجمه جهان‌شاه میرزایی، تهران: آگاه.
- ۱۶- ----- (۱۳۹۶). استعاره‌هایی که باور داریم، ترجمه راحله گندمکار، تهران: علمی.
- ۱۷- مسگر خویی، مریم (۱۳۹۲). «بازنمود مسیر در افعال حرکتی فارسی»، ویژه‌نامه دستور فرهنگستان، شماره ۹، ۷۴-۹۲.

- 18- Evans, Vyvyan (2007). *A Glossary of Cognitive Linguistic*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 19- Evans, Vyvyan & Melanie Green (2006). *Cognitive linguistics: An Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 20- Geeraerts, Dirk (2010). *Theories of Lexical Semantics*, New York: Oxford University Press.
- 21- Lakoff, G (1987). *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
- 22- Lee, David (2001). *Cognitive Linguistics*, New York: Oxford University Press.
- 23- Rosch, Eleanor, Caroline Mervis, Wayne Gray, David Johnson and Penny Boyes-Braem (1976). "Basic Objects in Natural Categories", *Cognitive Psychology*, 8, 382-439.
- 24- Talmy, L (2000). *Toward a cognitive Semantics*. vol 1, Cambridge: MIT Press.
- 25- Taylor, J (1995). *Linguistic categorization*, 2nd edn, Oxford, Oxford University Press.