

Cognitive Poetics and Body-Part Metaphors: The Cultural Models of Language and Thought in *Bustan*

S. Ghaderi¹

شعرشناسی شناختی و استعارات بدنی: الگوهای فرهنگی تفکر و زبان در بوستان سعدی

سلیمان قادری^۱

چکیده

Abstract

In the field of cognitive linguistics and cognitive poetics, researchers have emphasized metaphor's important role in conceptualizing world experiences. In this respect, body parts have always been considered as a source domain in structuring various concepts in most languages and they've been exploiting the cultural models of each language in this deed. So, in order to investigate the interaction between metaphor, body, and culture in Persian, the present study tries to analyze some body-part metaphors including *del* (heart-stomach), *jegar* (liver) and *chechm* (eye). The data was collected from Sa'di's *Bustan* which is the demonstrative of Persian culture and has a great deal of body-parts metaphors. The analysis of the metaphorical expressions was carried out within a theoretical framework based on insights from cognitive linguistics and poetics. The data analyzed shows that Iranian cultural models, derived from Iranian traditional medicine and Persian spiritual belief systems such as the Sufi worldview and Islamic religion are some factors that affect the structure of cross-domain conceptual mappings.

Keywords: cognitive poetics, cultural models, body-part metaphors, *Bustan*.

در قلمروی زبان‌شناسی و شعرشناسی شناختی بهره‌گیری از ابزار استعاره در کالبدی‌شدن تجارب بشری همواره مورد توجه بوده است. در این رابطه، اندام‌های بدن همواره به‌عنوان یک حوزه مبدأ در ساختارپردازی استعاری مفاهیم متنوع در اغلب زبان‌ها لحاظ می‌شده‌اند و در این امر از الگوهای فرهنگی هر زبان بهره برده‌اند. از این‌رو، پژوهش تحلیلی و توصیفی حاضر به جهت مطالعه تعامل میان نظام استعاری زبان، بدن و فرهنگ در زبان فارسی به بررسی پاره‌ای از استعارات مبتنی بر واژگان اندام‌های بدنی دل، جگر و چشم پرداخته است. داده‌های تحقیق از بوستان سعدی که اثری معرف فرهنگ و مشحون از استعارات بدنی است استخراج شده، در چارچوب نظریات زبان‌شناسی شناختی تحلیل گردیدند. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که الگوهای فرهنگی برآمده از نظام‌های فکری مربوط به عرفان و تصوف، طب سنتی و عقاید فرهنگی در مفهوم‌پردازی استعاری این اندام‌ها در زبان فارسی نقش شایان توجهی داشته‌اند.

کلیدواژه: شعرشناسی شناختی، استعارات بدنی، الگوهای فرهنگی، بوستان.

1. Ph.D Student of the University of Isfahan

۱. دانشجوی دکتری زبان‌شناسی دانشگاه اصفهان.
soleimanghaderi@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

با ظهور علوم شناختی، زبان‌شناسان به ماهیت‌شناختی فرایندهای زبانی چون استعاره و نقش آنها در درک بشر از جهان و تجربیات پیرامون آن پی‌بردند. لیکاف (۱۹۹۳: ۲۰۳-۲۰۲) در مقاله خود با عنوان «نظریه معاصر استعاره»، پس از نقد نظریه‌های سنتی زبان که استعاره را موضوعی زبانی و بی‌ارتباط با اندیشه تلقی می‌کردند، ادعا نمود که محل اصلی استعاره در ذهن است. به تعریف وی یک استعاره مفهومی^۱ متشکل از یک مجموعه کم‌ویش ثابت از نگاشت‌های^۲ صورت‌گرفته بین حوزه‌های مفهومی^۳ است و آن را می‌توان به شکل «حوزه مقصد، حوزه مبدأ است»، نشان داد. این نگاشت‌ها به شکلی هستند که بین اجزای حوزه مبدأ و اجزای حوزه مقصد رابطه ایجاد کرده، باعث درک مشخصات حوزه مفهومی مقصد در چارچوب مشخصات حوزه مفهومی آشنا تر، یعنی حوزه مبدأ می‌گردند. لیکاف (همان: ۲۰۵) بر این باور است که وقتی ما از تجارب عینی ملموس فاصله بگیریم و درباره مفاهیم انتزاعی چون احساسات صحبت کنیم، بهره‌گیری از استعاره و درک استعاری امری بدیهی و حتمی است. یکی از حوزه‌های مبدایی که در این درک و ساختارپردازی مفاهیم استعاری نقش دارد، حوزه اندام‌های بدن است که خالق عبارات استعاری متنوعی چون دل بردن می‌شود. ساخت این عبارات استعاری در هر فرهنگ، ویژه آن بوده و لذا مطالعه آنها مبین الگوهای فرهنگی آن جامعه می‌باشد.

فرض اصلی زبان‌شناسی شناختی این است که هیچ نگاشت مستقیمی بین کلمات و جهان وجود ندارد یعنی هر موقعیتی می‌تواند به طرق مختلفی بسته به ابعاد

تجربی متفاوتی چون منظر^۴، برجسته‌سازی^۵، الگوهای فرهنگی^۶ و استعاره‌های مفهومی استنباط شود. این اصل برای بسیاری از سبک‌شناسان ادبی که به این حوزه وارد شده‌اند از جاذبه خاصی برخوردار بوده و به ایجاد رویکردی جدید به نام شعرشناسی شناختی انجامید. (وبر، ۲۰۰۵: ۱۳۱) به گفته استاکول (۲۰۰۲: ۶) این رویکرد اصولاً به جای اینکه یک چارچوب تحلیلی باشد، نوعی روش تفکر درباره ادبیات به حساب می‌آید. شعرشناسی شناختی روشی مقبول در مطالعه متون ادبی است که از نگرش‌ها، ساختارها و روش‌شناسی زبان‌شناسی شناختی استفاده می‌کند. (ایوانز، ۲۰۰۷: ۲۶) در این رابطه، مطالعه استعاره بدون شک یکی از حیطه‌هایی است که در آن شعرشناسی شناختی از سازوکارهای زبان‌شناسی شناختی بهره می‌برد.^۷ به اعتقاد لیکاف و ترنر (۱۹۸۹: ۶۷) مطالعه استعاره ادبی، در واقع گسترش مطالعه استعاره روزمره می‌باشد. آنها اظهار کرده‌اند که شاعر در خلق استعارات شعری خود از همان استعارات مفهومی افراد عادی بهره می‌برد با این تفاوت که آنها را گسترش می‌دهد، پیچیده می‌سازد یا آنها را به شیوه‌ای متفاوت از شیوه معمول با یکدیگر ترکیب می‌کند.

در شعرشناسی شناختی اهمیت زیادی به بافت اجتماعی و فردی و تجربه کالبدی شده داده می‌شود. (استاکول، ۲۰۰۲: ۵-۴) کوچش (۲۰۰۹) در مقاله خود با عنوان «استعاره و خلاقیت شعری»، بر این نکته تأکید دارد که شاعر در خلق کلام خود تحت تأثیر «فشار انسجام»^۸ قرار می‌گیرد. این اصطلاح بیانگر فشاری است

4. perspective
5. foregrounding
6. cultural models

۷. در راستای آشنایی با کاربرد استعاره در ادبیات مراجعه کنید به آثار: فریمن، ۲۰۰۲؛ استین، ۲۰۰۹؛ استین و گیسیس، ۲۰۰۴؛ لیکاف و ترنر، ۱۹۸۹.

8. pressure of coherence

1. conceptual metaphor
2. mappings
3. conceptual domains

بدن و فرهنگ پرداخته‌اند. (قادری، ۱۳۹۱؛ معالج، ۲۰۰۴، ۲۰۰۸، ۲۰۱۱؛ لیکاف و ترنر، ۱۹۸۹؛ کوچش، ۲۰۰۰، ۱۹۹۹؛ گیسس، ۱۹۹۹؛ یو، ۲۰۰۴، ۲۰۰۸؛ شریفیان، ۲۰۰۸، ۲۰۱۱) در این تعامل، جسم انسان به‌عنوان حوزه‌ای مبدأ در کالبدی‌شدن^۴ و ساختارپردازی جوانب مختلفی از مفاهیم و تجربیات داخل و خارج بدن وارد عمل می‌شود و در این رابطه از الگوهای فرهنگی تأثیر می‌پذیرد.

گیرارتز و گروندلارز (۱۹۹۵) به یک تفکر سنتی در قرون وسطی اشاره کرده‌اند که براساس آن احساساتی چون خشم و برخی فرایندهای بدنی و حتی شخصیت‌های بشری، متأثر از اخلاط چهارگانه می‌باشند. این دیدگاه جزئی از بافت فرهنگی متأثر از طب است که از قرون وسطی به برخی مردم اروپا به ارث رسیده و به ادعای این محققان بر ساخت استعارات زبان آنها تأثیرگذار بوده است.

یو (۲۰۰۴) به یک تحقیق بین‌فرهنگی در زمینه بررسی عبارات حاوی واژه‌ی چشم پرداخته است و ریشه اشتراکات عبارات استعاری و مجازی در زبان‌ها را نه تنها در طرز تصور و خیال انسان بلکه در تجربیات بدنی و فرهنگی مشترک می‌داند. وی ادعا می‌کند که گستره عظیم تجارب بدنی مشترک، به‌عنوان کشتزاری برای رویاندن استعارات و مجازهای مفهومی^۵ که سازنده عبارات زبانی هستند، ایفای نقش می‌کند. به‌رحال در هر زبان قسمتی از این گستره با توجه به ترجیحات فرهنگی فعال می‌شود. به بیانی دیگر، اگرچه افراد بشر دارای بدن‌هایی مشابه با عملکردهایی مشابه هستند، هر فرهنگ خاص ارزش‌های متفاوتی را به اندام‌های خاصی از بدن و جوانب خاصی از تجارب بدنی داده و از آنها تفاسیر متفاوتی را نسبت به فرهنگ‌های دیگر ارائه می‌دهد.

معالج (۲۰۰۸) نیز با بررسی عبارات زبان عربی تونسسی، به نقش شایان توجه اندام «قلب» در مفهوم-پردازی «احساسات»، «ارزش‌های فرهنگی»، «عملکردهای

که شاعر هنگام مفهوم‌پردازی^۱ استعاری تحت تأثیر آن واقع می‌شود. این فشار برآمده از تجارب بدنی و بافتی است که انسان در آن قرار می‌گیرد. بنابراین، تأثیر بافت^۲ عاملی مؤثر در بهره‌گیری خلاقانه از استعاره در شعر است. در این مقاله کوچش انواع بافت‌های فرهنگی، زبانی، زمانی و مکانی را برمی‌شمارد که در استفاده خلاقانه‌ای که از استعاره در شعر می‌شود، دخالت دارند. به اعتقاد وی استعاراتی که توسط فرهنگ القا می‌شوند عموماً استعاراتی نو بوده که برگرفته از پس‌زمینه اجتماعی، فردی و فرهنگی هستند.

لیکاف و جانسون (۱۹۸۰: ۱۴۶) ادعا می‌کنند از آنجایی که فرهنگ‌ها درون محیط مادی شکل می‌گیرند؛ نظام‌های مفهومی فرهنگ‌های مختلف به محیطی که در آن خلق می‌شوند وابسته‌اند. بر طبق نظر کوین و هلند (۱۹۸۷: ۴) این نظام‌ها یا الگوهای فرهنگی، الگوهای مسلم و مفروضی هستند که تا حد زیادی در بین اعضای یک جامعه مشترکند و نقش بزرگی در درک آنها از جهان و طرز رفتارشان در آن دارند. بر این اساس، نظام ادراکی استعاری یک جامعه که یک نظام مفهومی است، برخاسته از الگوهای فرهنگی می‌باشد که در محیط آن جامعه خلق شده و بر درک، رفتار و تجلی گفتار افراد آن جامعه زبانی تأثیرگذار است. در این راستا مطالعه حاضر تلاش دارد تا به بررسی پاره‌ای از الگوهای فرهنگی که در خلق نظام مفهومی استعاری در ادبیات زبان فارسی مؤثر بوده است، بپردازد و در جهت آن از اثری آشنا و مشحون از استعارات بدنی یعنی بوستان سعدی بهره می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

برخی مطالعات زبان‌شناسان شناخت‌گرا با بررسی عبارات استعاری^۳ مبتنی بر واژگان اندامی بدن مثل «دل» یا «چشم» به شناخت تعامل بین نظام استعاری زبان با

1. conceptualization
2. context
3. metaphorical expressions

4. embodiment
5. conceptual metonymy

صوفیه و طب سنتی بهره می‌گیرد. در مطالعه دیگری، شریفیان (۲۰۱۱) مفهوم‌پردازی چشم را در شماری از اصطلاحات حاوی واژه چشم در زبان فارسی بررسی کرده است و عقیده دارد که این اندام نقشی مهم در ساختارپردازی مفاهیم «عشق»، «حسادت» و ویژگی‌های شخصیتی دارد.

تحقیقات مذکور هیچ‌یک به‌طور جامع و منحصر تأثیر الگوهای فرهنگی را در آفرینش استعارات بدنی بررسی نکرده و تنها به آن مطلب اشاره‌ای مختصر داشته‌اند. این کمبود در حوزه ادب و فرهنگ زبان فارسی خود را بیشتر نشان می‌دهد و تا آنجا که نگارنده مطلع است در این حوزه هیچ تلاش جامعی صورت نپذیرفته است. به‌همین سبب، پژوهش حاضر قصد دارد در جهت آشنایی با نظام استعاری، فکری و فرهنگی در ادبیات زبان فارسی به تحلیل شناختی پاره‌ای از استعاره‌های برگرفته از واژگان اندام‌های دل، جگر و چشم در بوستان سعدی بپردازد. در واقع، تلاش مقاله حاضر با فرض وجود رابطه بین استعاره، فرهنگ و بدن بر بررسی چگونگی تأثیر الگوهای فرهنگی بر شکل‌گیری استعاره‌های بدنی استوار است.

ابزارهای شناختی دخیل در آفرینش عبارات استعاری عبارات استعاری پیچیده از آمیزه‌ای مفهومی، متشکل از استعاره‌های مفهومی اولیه، دانش عمومی و الگوهای فرهنگی تشکیل شده‌اند. (لیکاف و جانسون، ۱۹۹۹: ۵۶) با یک بررسی اجمالی می‌توان مفهوم‌پردازی عبارات مبتنی بر واژگان اندام‌های بدن چون چشم را نشأت گرفته از ابزارهای شناختی نظیر ابزارهای ذیل دانست:

۱. طرحواره‌های تصویری: طرحواره‌های تصویری، یک بازنمایی مفهومی از تعاملات روزمره انسان با محیط پیرامون خود و مشاهدات او از این محیط است. (ایوانز،

ذهنی»، «ویژگی‌های شخصیتی» و «پدیده‌های طبیعی و مادی» اشاره دارد. معالج (۲۰۱۱) همچنین با بررسی مفهوم‌پردازی اندام «چشم» در عبارات زبان عربی تونسی ادعا کرده که پس از قلب، این اندام در مفهوم‌پردازی حوزه‌های معنایی مذکور ایفای نقش می‌کند. مطالعات او گواهی بر برجستگی نقش استعاره و طرحواره‌های تصویری^۱ در مفهوم‌پردازی تجارب کالبدی‌شده متأثر از فرهنگ است.

گوتیرزپرز (۲۰۰۸) با بررسی استعارات دل در پنج زبان انگلیسی، آلمانی، فرانسوی، ایتالیایی و اسپانیایی اظهار کرده است که در مطالعه استعاره از یک سو زبان، ذهن و بدن به جهت ساخت وجودی انسان و از سوی دیگر، الگوهای فرهنگی، به جهت نقش خارجی و تأثیرگذار خود بر انسان باید مورد بررسی قرار گیرند. مطالعات مشابهی نیز در زمینه ساختارپردازی استعاری مفاهیم به واسطه تجارب بدنی پیرامون زبان فارسی انجام گرفته است. رضایی (۱۳۸۲) به بررسی ساختارپردازی «دل» به عنوان مفاهیمی چون «آیین»، «پرنده» و «شیء ارزشمند» اشاره کرده است.

رنجبرمحمدی (۲۰۰۶) نیز با بررسی برخی از استعارات برگرفته شده از واژگان بدنی مبین احساس در زبان‌های انگلیسی و فارسی ادعا می‌کند که زبان فارسی به میزان بیشتری از این استعارات بهره‌گرفته است. در همین راستا، شریفیان (۲۰۰۸) با بررسی شماری معدود از اصطلاحات روزمره زبان فارسی بر پایه واژه دل به این مسئله پرداخته که این اندام به‌عنوان معادل یا ظرفی برای احساسات، جرأت، خاطرات و افکار تصور شده است. وی به این نتیجه رسیده که اندام دل فراهم‌کننده بنیانی مفهومی است که تجارب زبانی، فرهنگی - اجتماعی، احساسی و شناختی را به تصویر می‌کشد و در این ساختارپردازی مفهومی از تفکرات

رادن، ۱۹۹۸: ۳۹) به عقیده برخی محققان شکل‌گیری یک استعاره ممکن است بر پایه یک مجاز صورت پذیرد. (بارسلونا، ۱۹۹۷، ۲۰۰۰) مثلاً عبارت استعاری ناکار دیده (یعنی «بی تجربه») براساس استعاره اولیه «دیدن، فهمیدن است» بنا دارد که خود بنابر مجاز «سبب به جای تأثیر» ساخته شده است.

۴. الگوهای فرهنگی: گیبس (۱۹۹۹: ۱۵۳) در تعریف الگوهای فرهنگی آنها را طرحواره‌های فرهنگی مشترک در بین افراد یک جامعه می‌داند که عملکردشان تفسیر تجارب جهانی و خطدهی به طرز عملکرد فرد در حوزه‌های وسیعی از رخدادها، رسوم و اشیاء ملموس یا مسائل ذهنی می‌باشد. پس می‌توان گفت که، براساس این الگوهای جمعی مشترک، افراد یک جامعه در مقابل مفاهیم یک حوزه خاص از درک، بیان و عمل یکسانی برخوردار می‌شوند. مثلاً بهره‌گیری از حوزه الگوهای فرهنگی مذهبی سبب شده است که چیزهای پاک در زبان فارسی از نظر استعاری به «دل مؤمن» تشبیه شوند.

روش پژوهش

در این مطالعه، به بررسی تأثیر برخی از الگوهای فرهنگی بر خلق استعارات بدنی در زبان فارسی در کل و در زبان سعدی بالاخص پرداخته شده است. برگزیدن زبان سعدی و کتاب بوستان به سبب جاودانگی و نفوذ شعر و زبان این شاعر در فرهنگ و زبان مردم ایران، قابل فهم بودن این اثر برای اغلب اقشار جامعه و نیز سرشار بودن آن از استعاراتی بدنی است که در فرهنگ و تفکر و زبان ما ریشه دوانده‌اند. بنابراین، داده‌های این اثر به عنوان معرفی جامع از نظام استعاری برخاسته از فرهنگ فارسی، جهت بررسی در چارچوب رویکردهای زبان‌شناسی و شعرشناسی شناختی مطلوب می‌نماید. این داده‌ها تحت مطالعه توصیفی و تحلیلی حاضر و با ارجاع به دیدگاه صاحب‌نظران رویکردهای زبان‌شناسی شناختی به‌ویژه لیکاف، کوچش، یو و گیبس بررسی شده است.

۲۰۰۷: ۱۰۶) نتیجه این تعاملات درک کالبدی‌شده از جهان پیرامون است، به این معنی که انسان مفاهیم انتزاعی را نیز بر پایه مفاهیم کالبدی‌شده و عینی درک می‌کند. مثلاً انسان از طریق تجربه قرار گرفتن در محیط‌های حجم‌دار طرحواره «ظرف» را ایجاد می‌کند. گسترش ذهنی این طرحواره، سبب می‌شود که انسان، بدن یا اندام‌های بدن خود را نیز نوعی ظرف ببیند. این امر سبب شکل‌گیری استعاره اولیه «اندام‌های بدن ظرف هستند» می‌شود که در ادامه پایه ساخت عباراتی استعاری پیچیده‌تر چون غم در دل افتادن می‌گردد. از میان دیگر طرحواره‌های تصویری مهم در امر کالبدی‌کردن مفاهیم، می‌توان به طرحواره‌های «شیء»، «قدرت» و «حرکت» اشاره کرد. جانسون (۱۹۸۷) به کاربرد طرحواره‌های تصویری در کالبدی‌کردن تجارب بشر به تفصیل اشاره کرده است.

۲. استعاره‌های اولیه: استعاره‌های اولیه (پایه) نیز در کنار مجازهای مفهومی و الگوهای فرهنگی، استعاره‌های پیچیده را می‌سازند. استعاره‌های اولیه از نگاهت‌های اولیه شکل می‌گیرند (کوچش، ۲۰۱۰: ۱۳۹-۱۴۰) و چون مستقیماً از تجارب کالبدی شده مایه گرفته‌اند، توان بالقوه بیشتری برای جهانی شدن دارند. (یو، ۲۰۰۸: ۲۴۸) مثلاً استعاره اولیه «اندام‌های بدن ظرف هستند» که از نگاهت اندام بدن با طرحواره «ظرف» صورت می‌گیرد، یا استعاره اولیه «احساسات شیء هستند» از نگاهت احساسات با طرحواره «شیء» ایجاد می‌شود که با هم پایه بسیاری از عبارات استعاری پیچیده در زبان‌های گوناگون چون عربی، انگلیسی و فارسی شده‌اند که عبارت غم در دل افتادن از این شمار است.

۳. مجاز مفهومی: مجاز یک فرایند شناختی است که در آن از یک ماهیت مفهومی (وسیله^۲) به یک ماهیت مفهومی مجاور یا مربوط دیگر (هدف^۳) در همان حوزه شناختی دسترسی ذهنی پیدا می‌شود. (کوچش و

1. CONTAINER
2. Vehicle
3. Target

است. برخی چون هانری ماسه ایران‌شناس نامدار فرانسوی او را عارف نمی‌دانند. وی عرفان و تصوف را به سختی با روح عمل‌گرای و سنجیده‌ی سعدی سازگار می‌داند که شاید این عقیده خود متأثر از قضاوت برخاسته از زهد خشک مسیحیت در نظر وی باشد؛ چراکه مسیحیت - برخلاف عرفان اسلامی- زهد خالص را مغایر با امور زندگی تلقی کرده و بین شهر و صومعه جدایی افکنده است. (آقایانی چاوشی، ۱۳۸۱: ۲۹) به هر حال، اغلب محققان سعدی را در زمره‌ی عرفان شمرده‌اند و حتی گفته‌اند «عرفان او معتدل-ترین، بی‌ریاترین و عملی‌ترین عرفان است». (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۳) ایشان زندگی و سخنان سعدی که معرفت‌اندیشه‌های وی است را در این میان شاهد آورده‌اند؛ اگرچه او را مبری از فرقه‌گرایی صوفیه زمان خود می‌دانند. (زرین-کوب، ۱۳۷۹: ۱۳۸۱؛ آقایانی چاوشی، ۱۳۸۱؛ خیرآبادی، ۱۳۸۳؛ داراب‌پور و لویی، ۱۳۸۹) این بدان سبب است که اغلب صوفیان زمان سعدی با زیاده‌روی‌های خود در تصوف راستین بدعت نهاده، آن را از مسیر خود منحرف کردند و با مبانی خشک آیین زهد هندی و مسیحی و غیره در آمیخته و ماهیت آن را دگرگون ساختند؛ در حالی که صوفیان راستین به زهد و تقوی بر پایه معرفت اسلامی می‌پرداختند. (آقایانی چاوشی، ۱۳۸۱: ۳۴) از این‌رو، اگرچه سعدی مردی موصوف به صفات عالی‌ه اهل عرفان و تصوف راستین بوده (همان: ۳۶) و عوالم و حالات اهل تصوف را تجربه کرده و به قلم آورده است، اما از صوفی خواندن خود ابا دارد. (همان: ۳۴) بدین سبب مشاهده می‌شود که سعدی در جایی چون *مجالس پنجگانه* و *رساله عشق و عقل* معارف صوفیانه و سیاق گفتمان تصوف رسمی را دنبال می‌کند و چونان مشایخ صوفی، خشک و قالبی سخن می‌گوید و در جایی دیگر به نقد تصوف رسمی در *گلستان* می‌پردازد. (*گلستان*، حکایت شماره ۲۵). (فتوحی، ۱۳۹۱). در هر حال آنچه مسلم است تأثیرپذیری کلام وی از مبانی مکتب تصوف و عرفان است که در این بخش به مصادیقی از آن

در این راستا به اختصار به بررسی مواردی از تأثیرگذاری بافت فرهنگی در صورت‌گیری پاره‌ای از استعارات بدنی مبتنی بر واژگان *دل*، *جگر* و *چشم* پرداخته شده و مواردی که موجب اهمیت‌بخشی بر این اندام‌ها در کالبدی‌شدن تجارب انتزاعی یا ساختارپردازی مفاهیم انتزاعی گردیده‌اند، مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. لازم به ذکر است که شماره‌های مذکور در کنار ابیات این مطالعه مطابق با شماره‌های آن ابیات در *بوستان سعدی*، تصحیح و توضیح نسخه‌ی غلامحسین یوسفی (۱۳۵۹) می‌باشد.

تجزیه و تحلیل داده‌ها

بدون شک، یکی از موارد تأثیرگذار در امر آفرینش نگاشت‌های استعاری، بافت فرهنگی است که متشکل از الگوهای فرهنگی موجود در یک جامعه می‌باشد. در این بخش به مصادیقی از الگوهای فرهنگی مؤثر در شکل‌گیری پاره‌ای از استعارات بدنی *دل*، *جگر* و *چشم*، در ابیات *بوستان سعدی* اشاره خواهیم کرد که بازتاب خلق استعاره در فارسی می‌باشد.

۱. الگوهای فرهنگی در شکل‌گیری استعارات *دل*

به نظر می‌رسد که از موارد برجسته و تأثیرگذار بر شکل‌گیری استعارات شعری *بوستان*، الگوهای فرهنگی برآمده از مکتب و نظام فکری-عقیدتی عرفان و تصوف باشد. عرفان در لغت به معنی «شناخت» است و همچنین به مفهوم تفکر، خودشناسی و خداشناسی و دریافت و ادراک و اشراق و وصول به حقیقت، معنی و کمال می‌باشد. (سجادی، ۱۳۸۹: ۹) علم تصوف نیز عبارت از علمی است که کیفیت سیر و سلوک انسانی را که طالب رفتن به سوی خدا باشد را بیان کند ... و چون انسان به دستور این علم رفتار کند به مقام عرفان می‌رسد. (مجلاتی، ۱۳۴۶: ۱۲-۹). دوری‌های متفاوتی در مورد عرفان سعدی ارائه شده

- اشاره می‌شود. خدایش بر آورد کامی که جست (۳۹۷۵)
۶. تو را دیده در سر نهادند و گوش دهان جای گفتار و دل جای هوش (۲۹۶۴)
۷. ز رحمت دل پارسا موم شد که شب دزد بیچاره محروم شد (۲۳۷۱)
۸. کسانی که پوشیده چشم دلد همانا کزین توتیا غافلند (۱۵۰۲)
۹. تو را تا دهن باشد از حرص باز نیاید به گوش دل از غیب راز (۱۸۳۴)
۱۰. دلم خانه مهر یارست و بس از آن می‌نگنجد در کین کس (۲۳۹۷)
۱۱. گشاید دری بر دل از واردات فشاند سر دست بر کاینات (۱۹۲۶)
- همان‌گونه که در ابیات فوق مشاهده می‌شود مفهوم پردازی دل به عنوان «اشیاء قیمتی» در مثال ۱، ظرفی برای «نور» و «ایمان» در مثال‌های ۲، ۳ و ۴ و برای «کفر» در مثال ۵، ظرفی برای «عقل» در مثال ۶ و برای «محبت و ترحم بر مردم» در مثال ۷، وسیله «درک و مشاهده» در مثال‌های ۸ و ۹، «منزل محبت رب» در مثال ۱۰ و مکان «مکاشفات اسرار الهی و صفات خدایی» در مثال ۱۱، مطابق با مفاهیمی است که در اطوار قلبیه ذکر شد. این مسئله از ظرفی نشان می‌دهد که عرفان سعدی از ظواهر مایه نمی‌گیرد بلکه در درون دل شکوفا می‌گردد (آقایانی چاوشی، ۱۳۸۱: ۳۳) و از طرف دیگر، نشان‌دهنده تأثیر الگوهای فرهنگی برآمده از سلوک عرفانی بر ساخت استعارات دل در کلام سعدی است.
- ادبیات صوفیانه ایرانی که ریشه در جهان‌بینی اسلامی دارد، از اوایل قرن ششم به بعد بیشتر به صورت نظم تجلی کرده است. در قرن هفتم هـ.ق. مکاتب بزرگ تصوف ایرانی که از قبل بزرگانی چون ابوسعید ابوالخیر، اوحدالدین کرمانی و هجویری را به خود دیده بود با ظهور بزرگانی چون مولوی و شهاب‌الدین عمر سهروردی رونقی تازه گرفت. مکتب مولوی سراسر شور و وجد و سماع و مکتب شهاب‌الدین عمر سهروردی
- شیخ نجم‌الدین رازی عارف و صوفی قرن هفتم هجری قمری در مرصادالعباد، ضمن اشاره به اهمیت مقام «دل» در توصیف سلوک عارف و تصفیة دل بر قانون طریقت و معرفت آن، به تفصیل درک اطوار قلبیه می‌پردازد. این اطوار که به جلوه‌ها و مظاهر دل اطلاق می‌گردد، هفت طور می‌باشد که در هر یک عجایب و معانی بسیار نهفته است. طور اول، صدر، معدن گوهر است که اگر از نور اسلام محروم ماند، معدن ظلم و کفر و تاریکی و وساوس شیطان می‌شود. طور دوم، قلب، معدن ایمان است که محل نور عقل می‌باشد. طور سوم، شغاف، معدن محبت و شفقت بر خلق می‌باشد. طور چهارم، فواد، معدن مشاهده و محل رؤیت به‌شمار می‌رود. طور پنجم، حبه‌القلب، تنها معدن محبت باری تعالی و نه جز آن است. طور ششم، سویدا، معدن مکاشفات غیبی و اسرار الهی و محل علم اسماء می‌باشد که ملائکه از آن محرومند. طور هفتم، مهجه‌القلب نام دارد که معدن ظهور انوار است و در این طور صفات الوهیت در سالک متجلی می‌شوند و او را از آفات مرض بلا می‌دارند. (رازی، ۱۱۰-۱۰۹) با اندکی تأمل در آثار سعدی می‌توان دریافت که این مفاهیم که در مراحل سیر و سلوک در دل عارف جای می‌گیرند، در ایجاد یک نظام فکری و الگوی فرهنگی برای شکل‌دهی استعارات زبانی در کلام وی تأثیری ژرف دارند. در این رابطه به ابیات زیر توجه کنید.
۱. ندادند صاحب‌دلان دل به پوست و گرابلهی داد بی مغز کوست (۱۶۵۷)
 ۲. سر هوشمندش چنان خیره کرد که سودا دل روشنش تیره کرد (۳۶۸۷)
 ۳. نرفته است هرگز ره ناصواب دلی روشن و دعوتی مستجاب (۷۶۸)
 ۴. از آن تیره دل، مرد صافی درون قفا خورد و سر برنکرد از سکون (۲۱۹۴)
 ۵. دل از کفر و دست از خیانست بشست

نسبت داده و به جای خود، آن را سرزنش می‌کنند. ابیات زیر از *بوستان* را می‌توان از آن نمونه دانست. (شریفیان، ۲۰۰۸: ۲۶۱ - ۲۵۹)

۱۲. وگر زن کند گوید از دست دل

به گردن در افتاد چون خر به گل (۳۲۷۱)

۱۳. مرو از پی هر چه دل خواهدت

که تمکین تن نور جان کاهدت (۲۷۵۴)

از مطالب بیان‌شده در این بخش می‌توان این‌گونه برداشت کرد که کلام سعدی تا حد زیادی از عرفان و تصوف تأثیر پذیرفته است. طبق ادعای کوچش (۲۰۱۰: ۲۲۶) اعتقادات و علائق یک فرد یا یک جامعه یکی از عوامل مهم در امر تنوع فرهنگی است که در کلام آن فرد یا جامعه خود را نشان می‌دهد. همان‌گونه که او ادعا کرده برخی مواقع این عامل سبب خلق و استعمال استعاراتی می‌شود که برای افرادی که با آن علائق ناآشنا نیستند، غریب می‌نماید. در شعر سعدی نیز غریب بودن برخی استعارات صوفیانه چون *صاحب‌دل* و چشم و گوش *دل* برای افراد عامی شاهد این مدعا است.

شریفیان اظهار می‌کند که در تفکر طب سنتی ایرانی دل و جگر از اندام‌های اصلی تنظیم‌کننده اندام‌های دیگر به‌شمار رفته و قلب مرکز روان (روح) است. او چنین اظهار می‌کند که به احتمال زیاد نقش دل در مفهوم‌پردازی «درک» یا «صبر» به این دلیل بوده که این-سینا این دو مفهوم را مرتبط با قلب می‌دانسته است. (همان: ۲۵۹) ابیات زیر از *بوستان* گواهی بر این مدعا است. به طوری که در بیت اول دل «مرکز روح» و در بیت دوم مفهوم‌پرداز مکانی برای «صبر» است.

۱۴. فراخ دلت هست و نیروی تن

چو میدان فراخ است گویی بز (۳۶۳۰)

۱۵. تورا عشق همچون خودی زآب و گل

رباید همی صبر و آرام دل (۱۶۳۶)

در بخش بعد به تبیین بیشتر الگوهای فرهنگی

سراسر زهد، ریاضت، عبادت، مجاهدت و مداومت بر اذکار بود. (عبدالصمدی، ۱۳۶۱: ۸) سعدی پیرو سهروردی بوده (همان، ۱۳۸۱: ۳۳؛ خدادادی، ۱۳۸۷)، البته نه سهروردی می‌شود تا یکسره خود را تسلیم رؤیاهای صوفیانه کند و نه ابن جوزی می‌شود تا صوفیه را به کلی فریب خورده دیو و شیطان ببیند. راه او راه میانه‌ای است که انسان را از اسارت در قید افراط و تفریط بازمی‌دارد. (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۹۷) تأثیر مکتب فکری تصوف بر نام‌گذاری باب‌های *بوستان* که بیانگر موضوعات اصلی اشعار و استعارات او هستند کاملاً نمایان است. داراب‌پور و لویمی (۱۳۸۹: ۱۰۷) نیز به این مسئله اشاره داشته‌اند. همان‌گونه که می‌دانیم منظومه *مثنوی بوستان* در اخلاق و تربیت و وعظ و تحقیق در ۱۰ باب سرائیده شده است: ۱. عدل؛ ۲. احسان؛ ۳. عشق؛ ۴. تواضع؛ ۵. رضا؛ ۶. ذکر؛ ۷. تربیت؛ ۸. شکر؛ ۹. توبه و ۱۰. مناجات و ختم کتاب. موضوع دیگری که هم‌فکری نگارنده *بوستان* با تفکرات صوفیه را می‌نمایاند، این است که اغلب عناوین باب‌های کتاب *بوستان* و کتب معروف صوفیه مانند *کشف‌المحجوب هجویری*، *رساله قشیریه*، *احیاء علوم‌الدین*، *مصباح‌الهدایه* و امثال آن یکسان است.

تأثیر مکتب صوفیه بر خلق آثار بزرگانی چون سعدی، حافظ، مولوی و شاعران دیگر و در پی آن اثر این ادبیات بر گفتار جامعه مشهود است. (احمدی و احمدی، ۱۹۹۸: ۴۰) شریفیان ادعا می‌کند که مواردی از قبیل مفهوم‌پردازی «دل» به عنوان «مرکز منطق، هوش و دانش» و «خانه خدا» در زبان فارسی متأثر از مکتب و عقاید تصوف است. وی ادعا می‌کند اغلب مفهوم-پردازهای «دل» به عنوان «مرکز احساسات و تمایلات منفی چون میل و آرزو (یعنی به‌نوعی نفسانیات)» به دلیل تأثیرپذیری نظام فکری مردم از بعضی مکاتب صوفیه رخ داده است که این‌گونه تمایلات را جزء ویژگی‌های منفی انسانی می‌دانند. بنابراین، مردم این تمایلات را به دل

برآمده از طب و تأثیر آن بر آفرینش استعارات خواهیم پرداخت.

۲. الگوهای فرهنگی در شکل‌گیری استعارات جگر

یکی از مبانی الگوهای فرهنگی، عقاید مردمی برآمده از یک سنت چون طب سنتی است. به طوری که این عقاید که سالیان زیادی بر تفکر مردم غلبه داشته‌اند، سازنده یک الگوی فرهنگی می‌شوند و در ادامه این الگو بر گزینش نوع اندام‌های بدن در شکل‌گیری نگاشت‌های استعاری و تنوع مفهوم‌پردازی تأثیر به‌سزایی می‌گذارد.

حوزه طب سنتی ایرانی تا حدود زیادی متأثر از تلاش ابن‌سیناست. ابوعلی‌سینا در کتاب *قانون در طب اخلاط چهارگانه* را با عناصر چهارگانه طبیعت شبیه دانسته و آنها را براساس گرمی و سردی و یا تر و خشکی توصیف کرده است. به نظر می‌رسد که در ادامه این توصیف بر مفهوم‌پردازی استعاری مفاهیم به‌واسطه اندام‌های بدن تأثیر گذاشته است.

در ماهیت اخلاط باید گفت که حیوانات و انسان از طبیعت تغذیه می‌کنند، غذای مصرف شده پس از هضم و جذب تبدیل به موادی می‌گردد که با آن مواد اندام‌های گوناگون بدن ساخته می‌شوند. این مواد صفرا، دم، بلغم و سودا نامیده می‌شوند که همان اخلاط چهارگانه‌اند. صفرا گرم و خشک مثل آتش، خون گرم و تر مثل هوا، بلغم سرد و تر مثل آب و سودا سرد و خشک مثل خاک پنداشته می‌شده‌اند. از طرف دیگر، در طب سنتی ریشه همه بیماری‌های جسمانی و روحی در به هم خوردن میزان درست اخلاط چهارگانه خون (دم)، صفرا، بلغم و سودا بوده است. همچنین، نسبت این اخلاط با یکدیگر و تغییر در میزان هر یک از این اخلاط بیانگر ویژگی‌های اخلاقی فرد بوده است. مثلاً غلبه خون با سرخی رخسار و بیرون زدن رگ‌ها همراه است و ویژگی‌هایی چون چالاکی را به‌همراه دارد. غلبه صفرا پرخاشگری، غلبه بلغم تبلی و غلبه سودا اضطراب را به

همراه دارد.

مسئله دیگر آنکه در طب سنتی هر اندام مزاج مربوط به خود را داراست. مثلاً قلب در حالت طبیعی مزاج گرم و اعصاب مزاج سرد دارند. (ابن‌سینا، ۴۰۳ ق: ۲۳-۱۳) به نظر می‌رسد همین امر نشانه آن باشد که عبارت استعاری *دلگرم بودن* مفهومی مثبت و *دلسردی* مفهومی منفی دارد یا «اعصاب ما وقتی خنک می‌شوند» راحت هستند.

از طرفی صفرا که از جگر ترشح می‌شود، در ارتباط با احساس جرأت پنداشته شده و به احتمال زیاد در آفرینش عباراتی چون *جگر داشتن* به مفهوم «جرأت داشتن» و *جگریاز* به مفهوم «ترسو» دخیل بوده است. اتصال مفهومی جگر با صفرا که خود با آتش ارتباط می‌یابد، سبب شده که استعارات مفهومی چون «جگر ظرفی برای آتش است» و «احساسات آتش هستند» ایجاد شوند که در ادامه استعاره «غم آتش است» و «جگر ظرف غم است» به‌ویژه از آنها مشتق شود. این استعارات در جای‌جای زبان فارسی سبب خلق عبارات استعاری شده است. مانند: *جگرآلود* یا *جگرتاب* یعنی «غم‌آلود»، *جگریار* یعنی «اندوهبار»، *جگرتافته* یعنی «عاشق»، *جگرخوار* یا *جگرخون* به معنی «غمگین» یا *جگر کباب شدن* یعنی «متحمل غم شدن»، *جگرسوز* به مفهوم «ناراحت کننده» و *جگر سوختن* به مفهوم «تحمل رنج فراوان». به برخی از این عبارات استعاری در ابیات بوستان بنگرید.

۱۶. به سالی ز جورت جگر خون کنم

به یک ساعت از دل بدر چون کنم (۲۴۰۶)

۱۷. نترسی که پاک اندرونی شیبی

برآرد ز سوز جگر یا ربی؟ (۷۵۰)

۱۸. به کنجی فرومانده بنشست مرد

جگر گرم و آه از تف سینه کرد (۱۴۸۸)

۱۹. نگه‌کرد و قندیل و محراب دید

بسوز از جگر نعره‌ای بر کشید (۱۷۴۸)

گیرارتز و گروندلارز (۱۹۹۵) نیز به تأثیر یک تفکر

کار می‌رود یا در عبارت چشم دریده که برای اشاره به دختران بی‌ادب کاربرد دارد، می‌توان مشاهده کرد. به عبارت استعاری بعدی بنگرید.

۲۱. دو چشم و شکم پرنگردد به هیچ

تهی بهتر این روده پیچ پیچ (۲۷۲۵)
عبارت استعاری پر نشدن چشم و شکم همان صورت گرسنه چشمی است که براساس استعاره مفهومی «حرص و زیاده‌طلبی، گرسنگی چشم است» بنا دارد. این بنای استعاری را می‌توان بر پایه رابطه مجازی «جزء به جای کل» به شکل «اندام بدن (چشم) به جای فرد» قرار داد، از آنجا که در آن «چشم و شکم» برای اشاره به فرد به کار رفته است. همچنین، بنابر مجاز «حالت به جای ویژگی» حالتی از یک اندام مفهوم‌پرداز یک ویژگی فردی شده است. در عبارت پر نشدن چشم، چشم با استفاده از طرحواره «ظرف» مانند فرد گرسنه‌ای مفهوم‌پردازی شده که توسط هیچ چیز پر یا سیر نمی‌شود و پیوسته در حال زیاده‌طلبی است. بنابر تجربه نیز می‌دانیم که آدم‌های حریص و جاه‌طلب در مشاهده و در پی آن، در کسب مادیات سیری‌ناپذیرند، پس این افراد به صورت گرسنه-چشم تعبیر می‌شوند. نکته دیگر اینکه درک مفهوم منفی «زیاده‌طلبی» در استعاره فوق به صورت استعاره‌های «بد بیشتر است» و «خوب کمتر است» قابل تبیین می‌باشد که با تمایلات استعاری ذکر شده توسط لیکاف و جانسون (۱۹۸۰: ۲۲) که براساس آنها «بد کمتر است» و «خوب بیشتر است» خوانش ندارد. این تناقض را می‌توان متأثر از الگویی فرهنگی- مذهبی دانست که مطابق با آن به کسب قناعت و دل‌بستگی کمتر به مادیات توصیه شده است، به طوری که مسلمانان پیوسته به قانع بودن به داشته خود و دوری از زیاده‌طلبی ترغیب می‌شده‌اند.

۲۲. نگه دار یا رب به چشم خودش

بپرهیز از آسیب چشم بدش (۱۸۳)
در شرح بیت فوق باید خاطر نشان کرد که در فرهنگ

سنتی منشعب از طب جالینوسی در قرون وسطی بر ساخته شدن پاره‌ای از استعارات مبین احساسات اشاره داشته‌اند. این مطلب نشانگر آن است که اگرچه الگوهای فرهنگی در هر جامعه زبانی بر شکل‌گیری صورت‌های زبانی آن تأثیرگذارند، اما به نظر می‌رسد که در نوع الگوها و طریقه عملکرد آنها می‌توان به وجود گونه‌ای اشتراک بین انسان‌ها قائل بود.

۳. الگوهای فرهنگی در شکل‌گیری استعارات چشم

در شکل‌گیری استعارات چشم نیز الگوهای فرهنگی مدخلیت دارند که در این قسمت به برخی از آن موارد اشاره می‌شود. به بیت زیر توجه کنید:

۲۰. یکی در میان معده انبار بود

از این تنگ‌چشمی شکم‌خوار بود (۲۷۶۳)
چشم تنگ یا نظر تنگ در فرهنگ ایرانی کنایه از چشمی است که همه چیز را کم و اندک بیند، به عبارت دیگر، فردی که دارای این چشم است، همه چیز را کوچک و کم‌اهمیت می‌شمارد. در این عبارت براساس استعاره «چشم یک شیء / ظرف قابل تغییر است» مفهوم-پردازی ویژگی شخصیتی «آزمندی» با تغییر اندازه طرحواره چشم به مانند یک «ظرف» قابل تغییر، صورت می‌گیرد. بنابراین، در استعاره «آزمندی و بخل، تنگ چشمی است»، از طریق مجاز «حالت به جای ویژگی» از حالت بدنی یعنی «تنگی چشم» برای ارجاع به ویژگی فرد یعنی «آز و تنگ‌نظری» او بهره برده‌ایم. در کاربرد تغییر اندازه طرحواره تصویری «ظرف» چشم در مفهوم-پردازی مسائل انتزاعی به نظر می‌رسد که اندازه طبیعی چشم در فرهنگ ایرانی مطلوب و بی‌نشان است، از آنجا که فراخی چشم چون تنگی چشم دارای مفهومی منفی است. شواهد این ادعا را در عبارت استعاری چشم و گوش باز که برای افراد کم‌سن آگاه از مسائل جنسی به

پدیدار می‌شود. پس می‌توان گفت که همبستگی چشم با حسادت بر پایهٔ مجاز «علت و معلول» شکل می‌گیرد. چون چشم با فرایند دیدن، عامل ایجاد حسادت محسوب شده و در نتیجه برای اشاره به آن به کار می‌رود. (شوارتز، ۱۹۹۸: ۳۰) معالج نیز به نقش استعارهٔ «اندام حسی چشم یک وسیلهٔ شیطانی است» در زبان عربی در ساخت استعارات چشم شور، چشم تند و چشم زیر اشاره کرده و اظهار می‌کند که در الگوی فرهنگی چشم در زبان عربی، همهٔ این عبارات، حسادت را مفهوم‌پردازی می‌کنند و مردم برای دوری از آسیب حسادت، داشته خود را از چشم مردم پنهان کرده یا مقداری از آن را به بینندگان می‌بخشند. این مطلب نشان‌دهنده تأثیر الگوهای فرهنگی موجود در یک جامعه بر افکار، اعمال و استعارات زبانی آن جامعه است که موجب تمایز آن از جوامع زبانی دیگر می‌گردد. (معالج، ۲۰۱۱: ۲۲۷-۲۲۸)

بحث و نتیجه‌گیری

در این تحقیق به بررسی برخی الگوهای فرهنگی پرداخته شد که بر آفرینش استعارات اندام‌های بدن در زبان فارسی در مجموع و به ویژه در بوستان سعدی تأثیر داشته‌اند. نتایج نشان داد که الگوی فرهنگی برآمده از نظام عقیدتی سعدی به‌عنوان یک عارف و صوفی بر کلام وی اثر گذاشته و به‌سبب تأثیر ادبیات بر زبان روزمره، در کلام مردم منتقل شده است. در این نظام، مقام قلب به‌عنوان یکی از مراحل عالی در سلوک عارف باعث اهمیت‌بخشی به قلب شده و سبب آفرینش استعارات زیادی بر پایهٔ این واژه نسبت به واژگان چشم و جگر گشته است. همچنین مفهوم‌پردازی «دل» به‌عنوان «اشیاء قیمتی» و ظرف «نور»، «کفر» و «ایمان»، «نور عقل (فکر)»، «محبت» و «ترحم»، «درک» و «مشاهده»، «منزل رب»، «اسرار الهی» و «صفات الهی» که در اطوار مدرسه قلبیه توسط عارف رخ می‌دهد، نقش به‌سزایی در شکل‌گیری استعارات برگرفته از دل در کلام سعدی داشته است. از طرف دیگر، مفهوم‌پردازی

مذهبی ما، نظر کردن خداوند به یک نفر به مفهوم توجه او و مشمول رحمت قرار دادن وی و محافظت کردن اوست، پس در اینجا منظور از چشم یا نظر حق، لطف و عنایت و توجه بوده و «چشم رب، ابزار محافظ است».

۲۳. بگفت ای خداوند ایران و تور

که چشم بد از روزگار تو دور (۴۸۷)

۲۴. مپندار جان پدر کاین حمار

کند دفع چشم بد از کشتزار (۲۵۹۱)

در عبارات فوق چشم بد به صورت ابزاری مخرب مفهوم‌پردازی شده است و ارجاع به نگاه یا نظر بد دارد. این استعارات خود بر پایهٔ استعارهٔ مفهومی «چشم بد ابزاری مخرب است» بنا دارند. چشم بد چشمی است که اثری بد داشته و آسیب یا زخم می‌رساند. در فرهنگ عقیدتی و مذهبی ایران چشم با یک الگوی فرهنگی همراه است که بنابر آن الگو بعضی چشم‌ها از یک نوع نگاه با قدرت مخرب برخوردارند. عباراتی چون چشم زخم، چشم کردن، چشم زدن یا دشتن چشم شور مصادیقی از این الگو هستند که در آن چشم به‌گونه‌ای مفهوم‌پردازی می‌شود که با تمایز با هدف آن را تخریب می‌کند. در این باره چنین تصور می‌شود که فرد دارای این‌گونه چشم یا نظر، با افسون یا بدون آن و از طرفی با نیت واقعی آسیب رساندن یا به‌طور ناخودآگاه، خواستار یک سرنوشت بد برای فردی می‌شود که نسبت به او یا قابلیت خاصی از او حسادت می‌ورزد. در این الگوی فرهنگی، مردم در مقابله با اثر چشم زخم از دعا، دود کردن اسفند و زدن به تخته استفاده می‌کنند. بسیاری از مطالعات چون آمکا (۲۰۰۲) و شوارتز (۱۹۹۸) به وجود عقیدهٔ ارتباط چشم با حسادت یا اثر سوء در بسیاری از فرهنگ‌ها اشاره کرده‌اند. البته این عقیده براساس الگوهای فرهنگی متفاوت، خود را به‌صورت عبارات زبانی گوناگون نشان می‌دهد. مثلاً در زبان چینی چشم داغ یا چشم قرمز این اثر را دارد. (یو، ۲۰۰۲) شوارتز ضمن بررسی ارتباط بین چشم و حسادت، ادعا می‌کند که حسادت با دیدن آنچه مطلوب است، از چشمان آغاز شده و سپس بر قلب اثر می‌گذارد و به دنبال آن تمایل به آنچه دیگری دارد، در آنجا

فرهنگی و انواع دیگر بافت‌ها چون بافت اجتماعی، مکانی و زبانی بر انتخاب یک استعاره و ایجاد نگاهت‌های استعاری نشان می‌دهد که توانش استعاری ما فراتر از بهره بردن از یک دسته ثابت از نگاهت‌ها بین یک حوزه مبدأ عینی و یک حوزه مقصد انتزاعی است. این عامل که کوچش (۲۰۰۹) آن را با عنوان *استعارات القاشده توسط بافت*^۱ بیان می‌کند، عاملی است که به نظر می‌رسد در نظریه اولیه استعاره مفهومی به آن کمتر توجه شده بود. بنابراین، بررسی تأثیر بافت‌های گوناگون بر خلق استعارات در زبان شعر به طور اخص و در زبان روزمره به طور عام مسئله‌ای ضروری در مطالعه استعاره است که با انجام مطالعات بسیار امکان‌پذیر می‌باشد.

منابع

- ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ-ق / ۱۳۶۸ ش). *قانون در طب*. (کتاب اول). ج ۵. ترجمه عبدالرحمان شرف-کندی (هه ژار). تهران: انتشارات سروش.
- آقایانی چاوشی، جعفر (۱۳۸۱). «نقد و معرفی کتاب عرفان سعدی». ترجمه محمد مهدی فولادوند. آیینه میراث. سال پنجم. ش ۲. صص ۳۶-۲۹.
- خدادادی قزلچی، لیلا (۱۳۸۷). *خداشناسی سعدی با تکیه بر صفات باری تعالی در بوستان و گلستان*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه آزاد اسلامی. واحد رودهن.
- خیرآبادی، عباس (۱۳۸۳). «سعدی، عارف؟ صوفی؟ درویش؟». *زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد*. ش ۱ و ۲. صص ۱۹۸-۱۷۶.
- داراب‌پور، عیسی؛ لویمی، سهیلا (۱۳۸۹). «تأملات عرفانی سعدی در بوستان». *ادب و عرفان (ادبستان)*. ش ۱ (۲). صص ۱۱۹-۱۰۳.
- رازی، نجم‌الدین؛ ابوبکر بن محمد بن شاهور بن انوشروان

«دل» به عنوان «مرکز هوش»، «مرکز احساسات و تمایلات نفسانی» در برخی استعارات بوستان، از جمله موارد متأثر از مکتب و عقاید تصوف است.

داده‌ها نشان می‌دهد که الگوی فرهنگی برآمده از تفکرات متأثر از طب سنتی ایرانی در مفهوم‌پردازی «جگر» و شکل‌گیری نگاهت‌های استعاری این اندام در استعارات بوستان نقش قابل توجهی داشته است. استعاراتی چون «سوز جگر»، براساس استعاره مفهومی «جگر ظرفی برای آتش است» بنا دارند که این امر شاید به دلیل اعتقاد طب سنتی به اتصال مایع مترشح جگر یعنی صفرا با عنصر آتش باشد. همچنین، در بخش استعارات چشم به ساختارپردازی مفهوم انتزاعی «حسادت» در فرهنگ‌های فارسی، چینی و عربی توسط اندام چشم اشاره شد و دیدیم که اگرچه این فرهنگ‌ها از یک اندام برای این کار بهره می‌گیرند، اما در فرهنگ چینی جنبه دما یا رنگ (به شکل چشم داغ یا قرمز) (یو، ۲۰۰۲)، در فرهنگ عربی جنبه چشایی و لمسی (به شکل چشم شور، چشم تند و چشم زبر) (معالج، ۲۰۱۱) و در فرهنگ فارسی جنبه چشایی یا ارزشی (در چشم شور یا چشم بد) از این اندام مورد برجسته‌سازی قرار می‌گیرند. این امر نشانه برخورداری این زبان‌ها از الگوهای فرهنگی متفاوت در مورد مفهوم «چشم» است.

در مجموع می‌توان ادعا کرد که اگرچه بدن یک حوزه مبدأ جهانی بالقوه برای ساخت استعارات و مجازهایی می‌باشد که به مفاهیم انتزاعی صورت می‌بخشد، اما الگوهای فرهنگی، خالق منظرهای خاصی هستند که از خلال آنها اندام‌های خاصی از بدن یا جوانب خاصی از تجارب بدنی در درک آن مفاهیم انتزاعی برجستگی می‌یابند. این همان عاملی است که یو (۲۰۰۸) به نام *صافی فرهنگی تجارب بدنی* مشترک انسانی قبل از ظهور و منطبق شدنشان با مفاهیم انتزاعی از آن نام می‌برد. از طرف دیگر، بررسی تأثیر بافت

- معروف به دایه (متوفی: ۶۵۴ هـ-ق / ۱۳۱۲ ش).
مرصادالعباد. به کوشش حسین‌الحسینی النعمت اللهی
ملقب به شمس العرفاء. تهران: مطبعه مجلس.
رضائی، حدائق (۱۳۸۲). کاربرد استعاره در زبان فارسی.
پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه اصفهان.
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). حدیث خوش سعدی
(درباره زندگی و اندیشه سعدی). تهران: سخن.
سجادی، سیدضیاءالدین (۱۳۸۹). مقدمه‌ای بر مبانی
عرفان و تصوف. چ ۱۶. تهران: سمت.
سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۵۹). بوستان سعدی. به تصحیح
غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
Ahmadi, N. & Ahmadi, F. (1998). *Iranian Islam: The Concept of the Individual*. MacMillan Press.
Ameka, F. K. (2002). "Cultural scripting of body parts for emotions: On 'jealousy' and related emotions in Ewe". *Pragmatics and Cognition*. 10(1-2). Pp. 27-55.
Barcelona, A. (1997). "Clarifying and Applying the Notions of Metaphor and Metonymy within Cognitive Linguistics". *Atlantis*. 19-1. Pp. 21-48.
_____ (2000). "On the plausibility of claiming a metonymic motivation for conceptual metaphor". In Barcelona, A. (ed.), *Metonymy and metaphor at the crossroads*. Volume in the Topics in English Linguistics series 31-58. Berlin: Mouton de Gruyter.
Evans, V. (2007). *A Glossary of Cognitive Linguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Freeman, M. (2002). "Cognitive mapping in literary analysis". *Style*. 36(3). Pp. 466-483.
Geraerts, D. & Grondelaers, S. (1995). *Looking back at Anger: Cultural Traditions and Metaphorical Patterns*. In Taylor, J. & MacLaury, R. E. (eds.) *Language and the Construal of the World*, 153-180. Berlin/New York: Mouton de Gruyter.
Gibbs, R. W. Jr. (1999). *Taking metaphor out of our heads and putting it into the cultural world*. In Gibbs, R. W., Jr. & Steen, G. J., (eds.). *Metaphor in Cognitive Linguistics*, 145-166. Amsterdam: John Benjamins.
Gutierrez Pérez R. (2008). "A cross-cultural analysis of heart metaphors". *Revista Alicantina de Estudios. Ingleses*. 21. Pp. 25-56.
Johnson, M. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
Kovecses, Z. (1999). *Metaphor: Does it constitute or reflect cultural models?* In Gibbs, R. W., Jr. & Steen, G. J., (eds.). *Metaphor in Cognitive Linguistics*. 167-188. Amsterdam: John Benjamins.
_____ (2000). *Metaphor and Emotion: Language, Culture and Body in Human Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press.
_____ (2009). "Metaphor and Poetic Creativity: A Cognitive Linguistic Account". *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica*. 1, 2. Pp. 181-196.
_____ (2010). *Metaphor: A Practical Introduction (2nd edn)*. Oxford: Oxford University Press.
Kövecses, Z. & Radden, G. (1998). "Metonymy: developing a cognitive linguistic view". *Cognitive Linguistics*. 9, 1. Pp. 37-77.
Lakoff, G. (1993). *The contemporary theory of metaphor*. In Ortony, A. (ed.), *Metaphor and Thought*. 202-251. Cambridge: Cambridge University Press.
Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
_____ (1999). *Philosophy in the Flesh*:

- The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lakoff, G. & Turner, M. (1989). *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Maalej, Z. (2004). "Figurative language in anger expressions in Tunisian Arabic: An extended view of embodiment". *Metaphor and Symbol*. 19 (1). Pp. 51-75.
- _____ (2008). *The heart and cultural embodiment in Tunisian Arabic*". In Sharifian, F., Dirven, R., Yu, N. & Niemeier, S. (eds.). *Culture, body, and language: Conceptualizations of internal body organs across cultures and languages*. 395-428. Berlin: Mouton de Gruyter.
- _____ (2011). *Figurative dimensions of 3ayn 'eye' in Tunisian Arabic*". In Maalej, Z., & Yu, N. (eds.). *Embodiment via body parts: Studies from various languages and cultures*, 213-240. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Quinn, N. & Holland, D. (1987). *Culture and cognition*. In Holland, D. & Quinn, N. (eds.), *Cultural models in language and thought*, 3-40. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ranjbar Mohammadi, R. (2006). *Translation Problems of Emotional Internal Body Part Metaphors in Persian and English*. Unpublished Master's Thesis. Isfahan University. Isfahan: MA.
- Sharifian, F. (2008). *Conceptualizations of del 'heart-stomach' in Persian*. In Sharifian, F.; Dirven, R.; Yu, N. & Niemeier, S. (eds.). *Body, culture, and language: Conceptualisations of heart and other internal body organs across languages and cultures*. 247-267. Berlin/New York: Mouton De Gruyter.
- _____ (2011). *Conceptualisations of cheshm 'eye' in Persian*. In Maalej, Z. & Yu, N. (eds.) *Embodiment via Body Parts: Studies from Various Languages and Cultures*, 181-192. Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins.
- Steen, G. (2009). *From linguistic form to conceptual structure in five steps: analyzing metaphor in poetry*. In: Brône, F. & Vandaele, J. (eds.). *Cognitive Poetics, Goals, Gains and Gaps*, 197-226. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- Steen, G. J. & Gibbs, R. W. Jr. (2004). "Questions about metaphor in literature". *European Journal of English Studies*. 8(3). Pp. 337-354.
- Stockwell, P. (2002). *Cognitive Poetics. An introduction*. London/New York: Routledge.
- Swartz, M. J. (1998). "Envy, justified dissatisfaction, and jealousy in Mombasa Swahili culture". *Afrikanistische Arbeitspapiere*. 53. Pp. 27-36
- Weber, J. J. (2005). "Cognitive poetics and literary criticism: types of resolution in the Condition-of-England novel". *European Journal of English Studies*. 9, 2. Pp. 131-141.
- Yu, N. (2002). "Body and emotion: Body parts in Chinese expression of emotion". *Pragmatics and Cognition*. 10 (1). Pp. 341-367.
- _____ (2004). "The eyes for sight and mind". *Journal of Pragmatics*. 36(4). Pp. 663-686.
- _____ (2008). *Metaphor from body and culture*. In Gibbs R. (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, 247-261. Cambridge: Cambridge University Press.