https://liar.ui.ac.ir/?lang=en
Literary Arts
E-ISSN: 2322-3448
Document Type: Research Paper
Vol. 15, Issue 1, No.42, Spring 2023, pp. 65-86
Received: 16/01/2023 Accepted: 26/04/2023

Research on the Forms and Functions of Ontological Metaphors in the First Book of *Masnavi*

Human Shakeri
Ph.D. Student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran
human.shakeri@gmail.com

Abdolali Oveisi Kahkha*
Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran
oveisi@lihu.usb.ac.ir

Abbas Ali Ahangar
Professor, Department of Linguistics, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran
ahangar@english.usb.ac.ir

Abstract

According to cognitive linguists, with the help of conceptual metaphors which are very common in people's everyday language, mental concepts become objective and tangible. In this type of metaphor, the conceptual domain of the target, which is single and abstract, is expressed objectively and comprehensibly with the help of everyday experiences influenced by the culture of the source domain. There are three types of conceptual metaphors: ontological, structural, and directional. The ontological metaphor also has three parts: the metaphor ff ‘ttt ity’, tee mtt rrrrr ff ‘tttt ii rrr ’, ddd tee mtt rrrrr ff ‘rrr iiii fiaatinn’. . y aaamiii gg llll vvi's *Masnavi* from an ontological perspective, it was found that Moulavi has demonstrated the abstract and fundamental concepts of heart, love, reason, poverty, existence, non-existence, etc. sometimes in the form of matter and object, sometimes in the form of container and place, and sometimes through personification to make these concepts both objective and comprehensible.

Keywords: Cognitive Linguistics; Conceptual Metaphor; Ontological Metaphor; Molana; *Masnavi Manavi*.

*Corresponding author
Shakeri, H., Oveisi Kahkha, A., & Ahangar, A. A. (2023). A research on the types and functions of ontological metaphor in the first book of Masnavi. *Literary Arts*, 15(1),65-86.

2322-3448 © 2023
This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

https://doi.org/10.22108/liar.2023.136434.2230 https://dorl.net/dor/20.1001.1.20088027.1402.15.1.3.6

Introduction

As the realm of mystical literature is the nature of human beings and is to do with internal feelings and perceptions, the internality of these perceptions on the one hand, and their personal nature on the other hand, lead to ambiguity and thus make language and its usual facilities look insufficient in dealing with the transmission these inner states. Therefore, in order to make up for this insufficiency and to provide and develop the necessary language facilities, this type of literature leans towards the metaphorical pole of language which has a wider potential to reflect these inner states and experiences (Fotouhi & Alinejad, 2009, p. 13). In their study, Lakoff and Johnson (2017) challenged the early conceptualizations and stated that metaphor is not only in language but also prevalent in our daily thoughts and actions. The characteristic of this type of metaphor is to make abstract concepts objective and comprehensible. The mental concepts of the target domain become objective and comprehensible with the help of experiences in the source domain. In this study, the two research questions are: 1) How do mental concepts which are abstract and unstructured become tangible and objective? 2) What is a conceptual metaphor? To answer the mentioned questions, one should be familiar with the structure of conceptual metaphors.

Materials and Methods

The present descriptive-analytical study has been conducted through a library research methodology. First, the works of the theorists of conceptual metaphor, Lakoff and Johnson (1980), and other followers of this theory such as Zoltán Kövecses (1990) were analyzed and studied. Then, the works of Iranian researchers in the field of linguistics such as Golfam (2002), Rasakh Mohand (2013), Afrashi (2015), and Safavi (2003) and several other related articles were investigated and the important concepts relating to the theoretical framework of the study were identified.

Research Findings

Based on this, ontological metaphors, as one form of conceptual metaphor, were identified and analyzed in the first book of *Masnavi*. Each of these types of ontological metaphors helps to make vast parts of mental experiences and concepts objective and understandable (Likaf & Johnson, 2017). In this section, the verses of the first book of the *Masnavi* that can be matched with each of these three types of ontological metaphors are examined. In the following, first the poems that contain material and object metaphors are discussed, then the container metaphors, and finally the characterizing metaphors of *Masnavi*’e eeee s vvve eeen aaami.... ... example, the Ontological metaphor of Jan/soul is found in *Masnavi* and analyzed in this article as follows:

JJnn (rrrr) is a nnnn nttt rrrr aaees a jjjj cctive ddd ett gggill e cccc ttt , ddd it is "tee mmmnn llll ddd nn ll liii rr to tee mrr ii fll llll ttt t tt miii fss ttt inn ff trtt ”” (jjj iii , 2008). Molana shows this as a subjective and non-objective concept in the form of a physical phenomenon that can be grasped. The king gathered the sages from the left and the right and said: The lives of both are in your hands (1/43).

Discussion of Results and Conclusions

The most important feature of the conceptual metaphor is to make the abstract concepts objective and comprehensible. The ontological metaphor is one of the types of conceptual metaphors that has three types: entity, container, and personification. In this study, the first book of *Masnavi* was examined from the point of view of ontological metaphors and it was found that sometimes concepts such as life, heart, poverty, science, and existence are assumed to be objects. Sometimes some of these abstract concepts and other concepts such as religion, love, solitude, thought, etc., are perceived as a container or a place where something is placed, or a good state as a substance penetrates, or a field where a plant or tree grows in or divine light originates from, etc. Sometimes abstract concepts are given characters with animism. A large part of these concepts in the first book of *Masnavi* is sometimes conceived of as a body, a container, or a place that has both inside and outside aspects.

References

- Afrashi, A. (2015). *Basics of cognitive semantics*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- AghaEbrahimi, H. (2017). *Translation of George Lakoff and Mark Johnson's metaphors we live by*. Tehran: Elmi Publication.
- Allami, Z., & KarimiT T(())))))) cc ceeeett llll mtt rrrrr rr Jmnll (aaatt y) im mmmmmmyriss. *Half-Yearly Persian Language and Literature*, *24*(80), 137-159.
- Anvari, H. (2002). *Sokhan comprehensive dictionary*. Tehran: Sokhan Publication.
- Bakhtiarinasab, S., & Mahmoudi, Kh. (2022). Paradise, light, and beauty: Fundamental metaphors in Abhar al-Asheqeen. *Journal of Literary Arts*, *14*(2), 1-16.
- Forouzanfar, B. Z. (Ed.) (2002). *Mawlana's fih-e ma fih*. Ninth Edition. Tehran: AmirKabir Publication.
- Forouzanfar, B. Z. (2011). *Commentary on Masnavi Manavi*. Tehran: Zovvar Publication.
- Fotouhi, M. (2018). *Stylistics (theories, approaches and methods)*. Tehran: Sokhan Publication.
- Fotouhi, M., & Alinezhad, M. (2010). The relation between mystical experience and pictorial language in Abharolasheghin. *A Quarterly Journal of Persian Language and Literature (Adab Pazhuhi*), *3*(10), 7-25.
- Hashemi, Z. (2014). *Sufi love in the mirror of metaphor (metaphoric systems of love in mystical prose texts based on the cognitive metaphor theory)*. First Edition. Tehran: Elmi Publication.
- Karimi, M., Salemian, Gh., & Kolahchian, F. (2019). The cognitive functions of metaphor in Sayr al Ebad elal Maad-e Sanai. *Journal of Literary Arts*, *11*(2), 113-128.
- Khansari, M. (2004). *Translation of Porphyry's Isagoge: Introduction to Aristotle's categories*. First Edition. Tehran: Tehran University Press.
- Khorasani, F., & Gholamhosseinzadeh, Gh. (2018). Conceptual metaphor: The confluence of thought and eloquence in Naser Khosro's odes. *Journal of Literary Arts*, *10*(1), 71-84.
- Mirzabeigi, J. (2021). *Translation of Jerome Feldman's from molecule to metaphor: A neural theory of language*. Tehran: Agah Publication.
- Mohammadi Asiabadi, A,, & Teeeri, .. ()))))) Tee yyyyyff tttt ii rrr ccmmmaff TTmnll "" ddd iii . tt " in Masnavi. *Journal of Research on Mystical Literature (Guhar-i-Guya)*, *6*(3), 95-124.
- Nicholson, R., & Poorjavadi, N. (Eds.) (1984). *Masnavi Manavi*. Tehran: AmirKabir Publication.
- Pourebrahim, Sh. (2013). *Translation of Zoltan Kovecses' metaphor: A practical introduction*. Tehran: Samt Publication.
- Rasekh Mahand, M. (2007). Basic principles and concepts of cognitive linguistics. *Bukhara*, (63), 172-191.
- Rasekh Mahand, M. (2012). *An introduction to cognitive linguistics*. Third Edition. Tehran: Samt Publication.
- Safavi, K. (2003). A discussion of "image schema" from the viewpoint of cognitive semantics. *Name-ye-Farhangestan*, *6*(1), 65-85.
- Safavi, K. (2016). *Metaphor*. First Edition. Tehran: Elmi Publication.
- Sajjadi, S. J. (1999). *Dictionary of mystical terms and interpretations*. Fourth Edition. Tehran: Tahori Library.
- Sajjadi, S. J. (2000). *Dictionary of Islamic education*. Fourth Edition. Tehran: Komesh Publication.
- Seyyed Arab, H., & Nourbakhsh, S. (2015). *Translation of Ali ibn Mohammad Jorjani's definitions*. Tehran: Farzan Rooz Publication.
- Sojoudi, F. (2011). *Translation of George Lakoff's the contemporary theory of metaphor*. Second Edition. Tehran: Surah Mehr Publication.
- Sojoudi, F., Sadeghi, L., & Amir Elahi, T. (2011). *Translation of Antonio Barcelona's metaphor and metonymy at the crossroads: A cognitive perspective*. Tehran: Naqsh-e Jahan Publication.
- Sparham, D., & Tasdighy, S. (2018). Conceptual metaphrr s ff lvve iw aaaaa ai's aa aaavi. *Journal of Literary Text Research*, *22*(76), 87-114.
- *The Holy Quran.*

- Tofighi, H., Alavimoghadam, M., Tasnimi, A., & Estaji, E. (2019). Analysis of entities and substances mtt rrrrr r frr ‘lvv’’in aaaaa aaas eeeee e. *Journal of Research on Mystical Literature (Guhar-i-Guya), 12*(3), 73-98.
- Yusefi Rad, F., & Golfam, A. (2002). Cognitive linguistics and metaphor. *Journal of Advances in Cognitive Science*, *15*(3), 59-64.
- Zamani, K. (2000). *A comprehensive description of Masnavi Manavi (first book)*. Eighth Edition. Tehran: Etelaat Publication.
- Zarrinkoob, A. H. (2005). *Step up to meet God*. Twenty-Fifth Edition. Tehran: Elmi Publication.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فنون ادبی
سال پانزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۴۲) بهار۱۴۰۲، ص ۶۵-۸۶
تاریخ وصول: ۱۴۰۱/۱۰/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۲/۶

مقاله پژوهشی

جستاری در گونه‌ها و کارکردهای استعارهٔ هستی‌شناختی در دفتر اول مثنوی

هومان شاکری، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران
human.shakeri@gmail.com
عبدالعلی اویسی کهخا *، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران
oveisi@lihu.usb.ac.ir
عباسعلی آهنگر، استاد گروه زبان انگلیسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران
ahangar@english.usb.ac.ir

چکیده

مثنوی معنوی اثری عرفانی و زاییدهٔ تحول روحی مولاناست؛ این کتاب دربردارندهٔ مفاهیم انتزاعی و مجرّد است که مولانا با ابزار زبان، به‌گونه‌ای این مفاهیم را بیان کرده است تا برای مخاطب فهمیدنی باشد؛ زبانی که در آن، مفاهیم ذهنی و انتزاعی به‌صورت مفاهیم عینی و محسوس تبیین می‌شود. اواخر قرن بیستم، نوعی تازه از استعاره در زبان‌شناسی شناختی با عنوانِ استعارهٔ مفهومی مطرح شد. به باور زبان‌شناسان شناختی به کمک این استعاره ـ که در زبانِ روزمرهٔ مردم جاری است ـ مفاهیم انتزاعی و ذهنی، عینی و محسوس می‌شود. در این نوع استعاره، حوزهٔ مفهومی مقصد که انتزاعی و مجرّد است، با کمک تجربیاتِ روزمره و به تأثیر از فرهنگ در حوزهٔ مبدأ به‌صورت عینی و فهم‌پذیر بیان می‌شود. استعارهٔ مفهومی سه گونه است: هستی‌شناختی، ساختاری و جهتی. استعارهٔ هستی‌شناختی خود سه نوع است: استعارهٔ «هستومند»، «ظرف» و «شخصیت‌بخشی». بین زبانِ عرفانی که رمزی و استعاره‌گونه است و استعارهٔ مفهومی، ویژگی مشترکی وجود دارد؛ درواقع به کمک هر دو، مفاهیم مجرّد و انتزاعی برای تفهیم بهتر مخاطب به امور محسوس و فهم‌پذیرتر تبدیل می‌شوند. با بررسی *مثنوی* ازنظر هستی‌شناختی دیده شده است که مولوی مفاهیم انتزاعی و بنیادین مانند «دل، عشق، عقل، فقر، هستی و نیستی» و... را گاهی به‌صورت مادّه و شیء و گاهی به‌صورت ظرف و مکان و گاهی نیز با کمک تشخیص و جاندارانگاری به‌صورت عینی و فهم‌پذیرتر تبیین می‌کند.

کلید واژه‌ها: زبان‌شناسی شناختی؛ استعارهٔ مفهومی؛ استعارهٔ هستی‌شناختی؛ مولانا؛ *مثنوی معنوی*

---

* مسؤول مکاتبات

شاکری، هومان، اویسی کهخا، عبدالعلی، آهنگر، عباسعلی. (۱۴۰۲). جستاری در گونه‌ها و کارکردهای استعارهٔ هستی‌شناختی در دفتر اول مثنوی. *فنون ادبی*، ۱۵ (۱) ۶۵-۸۶

2322-3448 © 2023
This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

https://doi.org/10.22108/liar.2023.136434.2230 https://dorl.net/dor/20.1001.1.20088027.1402.15.1.3.6

۱ـ مقدمه و بیان مسئله

استعاره در ادب فارسی، قدمت و جایگاه والایی داشته است. زبانِ عرفانی به‌دلیل بیان تجربیات معرفتی و شهودی برای مخاطبی که چنین تجربه‌ای نداشته، زبانی رمزگونه بوده است. «ازآنجا که قلمرو ادبیات عرفانی، درون انسان است و بر احساسات و دریافت‌های درونی استوار است، درونی‌بودن این دریافت‌ها ازسویی و شخصی‌بودن آنها ازسویی دیگر، موجبات ابهام آن را فراهم می‌آورد و به این ترتیب سبب می‌شود، زبان با امکانات عادی خود در مقابل انتقال این حالت درونی نارسا به نظر برسد؛ بنابراین، این نوع ادبیات به‌منظور رفع نارسایی و برای تأمین و توسعهٔ امکانات زبانی خود به‌سوی قطب استعاری زبان که مجال وسیع‌تری برای انعکاس احوال درونی و تجربیات، در اختیار او قرار می‌دهد، متمایل شود» (فتوحی و علی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۳). مولانا در *فیه‌مافیه* با اشاره به آیه‌ای از قرآن کریم، دربارهٔ چنین زبانی چنین صحبت می‌کند: «هرچه گویم، مثال است، مثل نیست. حق تعالی نورِ خویشتن را به مصباح تشبیه کرده است جهت مثال و وجود اولیاء را به زجاجه. این جهت مثال است... چیزهایی که آن نامعقول نماید چون آن سخن را مثال گویند، معقول گردد و چون معقول گردد، محسوس می‌شود» (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۶۶). در اواخر قرن بیستم، با چاپ کتاب *استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم* (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰) و مقالهٔ «نظریهٔ معاصر استعاره» (لیکاف، ۱۹۹۲)، استعاره مسیر تازه‌ای در پیش گرفت. استعاره که از زمان ارسطو تا دورهٔ معاصر تنها آرایه‌ای بلاغی و خاص زبان بود، به حوزهٔ اندیشه و عملِ انسان وارد شد. لیکاف و جانسون در آثار خود با ردّ نظر متقدمین، بیان داشتند که استعاره نه‌تنها در زبان، بلکه در اندیشه و کنشِ روزانهٔ ما نیز جاری است. ویژگی این نوع استعاره عینی و فهم‌پذیرکردن مفاهیم انتزاعی است؛ انسان‌ها با کمک تجربه‌های فیزکی، فرهنگی و محیط‌های پیرامونِ خود، مُدرکات ذهنی را بیان و همین مفاهیم بیان‌شده از زبان دیگران را درک می‌کنند؛ مفاهیم ذهنی حوزهٔ مقصد به کمک تجربیات، در حوزهٔ مبدأ، عینی و فهم‌پذیر می‌شود. استعارهٔ هستی‌شناختی یکی از سه گونهٔ استعارهٔ مفهومی است. در این نوع استعاره مفاهیم انتزاعی با کمک مفاهیم عینی مانند مواد، ظرف ـ مکان و جاندارانگاری و تشخیص، محسوس و فهم‌پذیر می‌شود. ویژگی مشترک زبان عرفانی و استعارهٔ مفهومی، بیان‌کردن مفاهیم انتزاعی و مجرّد در قالب عبارت‌های عینی، محسوس و درک‌پذیر است.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که «چگونه مفاهیم ذهنی که انتزاعی و فاقد ساختار است، محسوس و عینی می‌شود؟» برای پاسخ به این سؤال باید با ساختار استعارهٔ مفهومی آشنا شد. برای پاسخ به سؤال مطرح‌شده و توضیح دربارهٔ ساختار استعارهٔ مفهومی، پرسش دیگری مطرح می‌شود: «استعارهٔ مفهومی چیست؟».

۱ـ۱ پیشینهٔ پژوهش

بعد از ترجمهٔ آثار لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) و لیکاف (۱۹۹۲) و کوچش (۱۹۹۰) و آشنایی استادان زبان‌شناسی شناختی و دیگر رشته‌ها با زبان‌شناسی شناختی و استعارهٔ مفهومی، آثار بسیاری اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله در حوزهٔ استعارهٔ مفهومی نوشته شد؛ نیز پژوهش‌های بین‌رشته‌ای مثل بررسی این مقوله در متون دینی، عرفانی و ادبی به چاپ رسید. توجه به اهمیت استعاره تا بدان حد است که دانشمندان علوم تجربی نیز درپی شناخت راه‌ها و رازهای زبان و ذهن و کیفیت شکل‌گیری استعاره در زبان انسان هستند. جروم فلدمن استاد علوم کامپیوتر و مهندسی برق، در کتاب *از مولکول تا استعاره؛ نظریهٔ نورونی استعاره* درپی اثبات این دو گزاره است که «اندیشه یک فعالیت نورونی ساختمند است و زبان از اندیشه و تجربه جدایی‌ناپذیر است» (فلدمن، ۱۴۰۰: ۱۷)؛ وی همچنین به این نتیجه دست یافت که اندیشهٔ انتزاعی به‌نوعی ازطریق تجربه‌های حسی ـ حرکتی از تجربه‌های جسمانی ـ عینی ما برمی‌خیزند. بیشتر اندیشهٔ انتزاعی از همان استدلال مبتنی بر تجربهٔ جسمانی زیربنایی استفاده می‌کند و نظام اندیشه و زبان استعارهٔ انتزاعی ما حاصل تجربیات روزمره و سازوکار یادگیری نورونی پایه هستند (همان: ۲۳). جدای از منابع استعاره در جهان، مقالات فارسی نیز در این زمینه باید

بررسی شود. برای پرهیز از طولانی‌شدن کلام فقط به آثاری بسنده می‌شود کـه اسـتعارهٔ مفهـومی را در آثـار مهـم پـیش از *مثنوی* یا *غزلیات شمس* بررسی کرده‌اند:

در مقالهٔ «"بهشت"، "نور" و "زیبایی" استعاره‌های بنیادین عبهرالعاشقین» نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند کـه «بهشـت، نور، زیبایی» مهم‌ترین حوزه‌های مفهومی مبدأ متن هستند که برای شناختِ استعاریِ مفاهیم بنیادین اندیشهٔ عرفانی روزبهان به کار رفته‌اند. از بسط یا بازشناخت این حوزه‌های مفهومی اولیه، دیگر حوزه‌های مفهومی در متن فعال شده‌اند و ساختار برآمده از روابط استعاره‌های مفهومی *عبهرالعاشقین* سه لایه دارد: لایهٔ اول: بهشت و نور و زیبایی؛ لایهٔ دوم: بسط حوزه‌های مفهـومی لایهٔ اول؛ لایهٔ سوم: بازشناخت حوزهٔ مفهومی لایهٔ اول با چند حوزهٔ مفهومی دیگر» (بختیاری‌نسب و محمـودی، ۱۴۰۱: ۶). بـا چنین دیدگاهی، مقالهٔ «کارکردهای شناختی استعاره در سیرالعبادالی‌المعاد سنایی» به استخراج و تحلیل استعاره‌های مفهومی و شناختی این اثر سنایی پرداخته و بدین نتیجه دست یافته است که «برپایـهٔ یافتـه‌های پـژوهش، پربسـامدترین مفـاهیم و پدیده‌های استعاری، اغلب پدیده‌هایی ناآشنا و متافیزیکی چون رذایل اخلاقی، عقل، عناصـر اربعـه، دنیـا، نفـس امّـاره و... هستند که برای در دسترس‌بودن مخاطب، به تحلیل استعاری نیاز دارند. برجسته‌ترین کارکردِ شناختی مربوط‌به استعاره‌های ساختاری و در این میان حوزهٔ مفهومی حیوانات است؛ پربسامدترین قلمرو استعاره‌های هستی‌شناسی، حوزهٔ انسـان‌انگاری و در استعارهٔ جهتی بیشترین نمود ازآنِ "جهت بالا"ست» (کریمی، سالمیان و کلاهچیان، ۱۳۹۸: ۱۱۳). در مقالـهٔ «اسـتعارهٔ مفهومی: نقطهٔ تلاقی تفکر و بلاغت در قصاید ناصرخسرو» گفته‌اند که در *قصاید ناصرخسرو* چهار مضمون عمـدهٔ فکـری هست که در قالب استعاره‌های مفهومی بیان شده‌اند. این چهـار نگاشـت عمـده عبارت‌انـد از: نگاشـت فلسـفی، نگاشـت اسماعیلی، نگاشت اخلاقی و نگاشت تفاخر. در قصاید بررسی‌شده نیز شاعر مفاهیم چهار حوزهٔ نگاشتی فلسفی، اخلاقـی، اسماعیلی و تفاخر را به‌صورت استعاره‌های متفاوتی بیان کرده و مفاهیم مدّنظر خود را در قالب نگاشت عینی خاصی بیـان کرده است (خراسانی و غلامحسین‌زاده، ۱۳۹۷: ۸۳).

در زمینهٔ آثار مولانا نیز چنین موضوعی اساس پژوهش قرار گرفته است؛ ازجمله توفیقی، علوی مقدّم، تسـنیمی و اسـتاجی (۱۳۹۷: ۷۳) در این باره پژوهش کرده‌اند. نتایج مقالهٔ «تحلیلِ استعاره‌های هستومند و مادّهٔ مربوط‌به «عشق» در غزلیات شمس» بیان‌کنندهٔ سیطرهٔ چهار کلان‌استعارهٔ «خداوند سلطان است»، «عشق نیروست»، «معرفت خوراک است» و «معرفت نور است» بـر متن و سامان‌یافتگی گستره‌ای از خرده‌استعاره‌های هستومند و مادّه بر محور این کلان‌استعاره‌هاست. این خرده‌استعاره‌ها برپایـهٔ تناظرهای موجود، شماری از مهم‌ترین مفاهیم مرتبط با عشـق ـ ماننـد فنـا، بقـا، جذبـه، تسـلیم، بسـط، تجلّـی، وصـال ـ را مفهوم‌سازی می‌کند.

محمدی آسیابادی و طاهری (۱۳۹۱) در بخش اول مقالهٔ «طرح‌وارهٔ حجمی معبـد و نـور در مثنـوی» بـه بیـان اسـتعاره از دیدگاه معاصر پرداخته‌اند و در بخش بعد، طرح‌واره‌های تصویری را تبیین کرده؛ در بخش اصلی سه مفهوم انتزاعی دل، عشـق و سخن را براساس طرح‌واره‌های تصویری (حجمی) بررسی کرده‌اند. آنها به این نتیجـه رسـیده‌اند کـه مولـوی در بسـیاری از ابیات، از طرحوارهٔ حجمی برای تبیین مفاهیم عرفانی بهره جسته است. علّامی و کریمی (۱۳۹۵) نیز در مقالهٔ «تحلیل شـناختی استعارهٔ مفهومی "جمال" در مثنوی و دیوان شمس» استعارهٔ مفهومی «جمال» را در *مثنوی* و *دیوان شمس* بررسی کرده‌انـد. در این مقاله با ارتباط‌دادن جمال به نظریهٔ کلامی رؤیت الهی، نویسندگان با محـور قـراردادن اسـتعارهٔ «خداونـد صـاحب جمـال است» خرده‌استعاره‌های مرتبط با آن را در غزلیات و *مثنوی معنوی* تحلیل و بررسی کرده‌اند.

اسپرهم و تصدیقی (۱۳۹۷) در مقالهٔ «استعارهٔ شناختی عشـق در مثنـوی»، عشـق را ازمنظـر اسـتعارهٔ شـناختی بررسـی کرده‌اند. در این پژوهش به هشت کلان‌استعاره با محوریت عشق اشاره کرده‌اند؛ کلان‌استعاره‌هایی که هرکدام مجموعه‌ای از استعاره‌ها را شامل می‌شود؛ نتایج مقالهٔ ایشان مبنی بر این است که از بین کلان‌استعاره‌هایی که مولانا با محوریت عشق بـه

کار برده است، «عشق، آتش است»، «عشق، مَی است» و «عشق، جاندار است» بیشترین بسامد را دارند. این امر نشان‌دهندهٔ نگاه مولانا به سوزندگی، مست‌کنندگی، تأثیرگذار و ذی‌شعوربودن عشق است. استفاده از قلمروهای حسّی منفی، مانند جنگ، قتل یا بیماری و دام، ناظر به مرارت‌ها و دشواری‌های راه عشق است و اصل تقدس عشق از نگاه مولانا را زیر سؤال نمی‌برد (اسپرهم و تصدیقی، ۱۳۹۷: ۱۱۲).

همچنانکه دیده می‌شود، بررسی و تحلیل نظام فکری مولانا از مسیر سنجش انواع استعاره‌های هستی‌شناختی (هستومند، ظرف و شیء) نیازمند انجام مطالعاتی دیگر است.

۱ـ۲ روش پژوهش

این پژوهش از نوع توصیفی ـ تحلیلی و با روش کتابخانه‌ای انجام شده است. ابتدا به مطالعه و یادداشت‌برداری آثار نظریه‌پردازان استعارهٔ مفهومی، لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) و دیگر پیروان این نظریه، زولتان کوچش (۱۹۹۰ م./ ۱۳۹۳ ش.) پرداخته شد و سپس تألیفات پژوهشگران ایرانی حوزهٔ زبان‌شناسی مانند گلفام (۱۳۸۱)، راسخ مهند (۱۳۹۲)، افراشی (۱۳۹۵) و صفوی (۱۳۹۶) و چند مقالهٔ دیگر مطالعه و مطالب مهم مبانی نظری مرتبط با این مقاله یادداشت‌برداری شد؛ بر این اساس، استعارهٔ هستی‌شناختی که یکی از گونه‌های استعارهٔ مفهومی است، در دفتر اول *مثنوی* شناسایی و سپس بررسی، توصیف و تحلیل شد.

۲ـ زبان‌شناسی شناختی و استعارهٔ مفهومی

زبان‌شناسان شناختی در غرب و محققان این حوزهٔ زبانی در داخل ایران در تعریف زبان‌شناسی شناختی گفته‌اند که «بررسی زبان به‌گونه‌ای است که با ساختار شناخت یا همان ذهن سازگار باشد. در این دیدگاه، زبان را انعکاس‌دهندهٔ ذهن می‌دانند» (راسخ‌مهند، ۱۳۸۶: ۱۸۲). «معنی‌شناسی شناختی که شاخه‌ای از زبان‌شناسی شناختی است به تبیین ارتباط و شکل‌گیری مفاهیم ذهنی و نمود این مفاهیم در زبان می‌پردازد؛ همچنین روشن می‌کند که تجربه چگونه کمک می‌کند که مفاهیم ذهنی در زبان عینیّت بیابد. در باور صاحب‌نظران این علم دانش زبانی مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست» (صفوی، ۱۳۸۲: ۶۶). «لیکاف و جانسون به‌گونه‌ای متقاعدکننده نشان دادند استعاره هم در فکر و هم در زبان روزمره، حضوری پررنگ دارد» (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۳). لیکاف ماهیت استعارهٔ مفهومی را اینگونه ذکر می‌کند: «استعاره سازوکار اصلی است که ازطریق آن، مفهوم‌های انتزاعی را درک می‌کنیم و دست به استدلال انتزاعی می‌زنیم. عمدهٔ مطالب از پیش‌پاافتاده‌ترین موضوع تا پیچیده‌ترین نظریه‌های علمی فقط ازطریق استعاره درک می‌شوند. بنیان استعاره مفهومی است و نه زبانی» (لیکاف، ۱۳۹۰: ۲۱۵-۲۱۶).

برای شناخت استعارهٔ مفهومی و ساختار آن، پاسخ سؤال از یک زبان‌شناسان حوزهٔ شناختی نقل می‌شود: «استعاره، سازوکاری شناختی است که ازطریق آن یک قلمروی تجربی به‌طور تقریبی بر قلمروی تجربی دیگر نگاشت می‌شود» (بارسلونا، ۱۳۹۰: ۱۰). «حوزهٔ مقصد» مفاهیم انتزاعی و مجرّدی دارد که درک آن دشوار است. برای فهم این مفاهیم انتزاعی به حوزه‌ای نیاز داریم که مفاهیم در آن عینی شود و به آن، «حوزهٔ مبدأ» گویند. بدینگونه مفاهیم انتزاعی و ذهنی مانند احساسات، اندیشه‌ها، باورهای مذهبی، اندیشه و تجربیات عرفانی با حوزه‌های عینی و محسوس درک می‌شود. «از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی، استعاره عبارت از درک یک حوزهٔ مفهومی در قالب حوزهٔ مفهومی دیگر» (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۴) است. این دو حوزه که اساس استعارهٔ مفهومی را تشکیل می‌دهد، نام‌های مشخصی دارد. آن حوزهٔ مفهومی که ما از آن، عبارت استعاری را استخراج می‌کنیم تا حوزهٔ مفهومی دیگری را درک کنیم، حوزهٔ مبدأ و آن حوزه که بدین روش درک می‌شود، حوزهٔ مقصد می‌نامیم» (همان: ۱۵). نکتهٔ مهمی که دربارهٔ استعاره‌های مفهومی می‌توان تعمیم داد این است که استعاره‌های مفهومی انتزاعی‌تر را برای حوزهٔ مقصد و مفهوم عینی‌تر و مادّی‌تر را برای حوزهٔ مبدأ به کار می‌گیرند... اگر بخواهیم مفهومی انتزاعی را کاملاً درک کنیم، بهتر است به‌جای مفهوم انتزاعی مقصد از مفهومی عینی‌تر، مادّی‌تر یا محسوس‌تر استفاده کنیم (همان: ۲۰).

این دو حوزه با هم ارتباط نظام‌مندی دارند. این ارتباط با مقوله‌ای به نام «نگاشت» (Mapping) ایجاد می‌شود. این اصطلاح از ریاضیات گرفته شده است. «نگاشت در ریاضیات به‌نوعی تناظر یک‌به‌یک میان اعضای دو مجموعه گفته می‌شود که هر عضوی در مجموعهٔ A فقط یک نظیر در مجموعهٔ B دارد» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۲۶ و نیز نک. صفوی، ۱۳۹۶: ۱۰۸-۱۱۰). این اصطلاح که در استعارهٔ مفهومی به وام گرفته شده است، مجموعه‌ای از تناظرها، شباهت‌ها و مطابقت‌های دو حوزهٔ مبدأ و مقصد را به نمایش می‌گذارد.

۲ـ۱ـ۱ استعاره‌های مفهومی (ساختاری، جهتی و هستی‌شناختی)

استعاره‌های مفهومی به انواع مختلف تقسیم شده است که در اینجا با محور قراردادن نظر لیکاف و جانسون این گونه‌ها، ذکر و تشریح می‌شود: «در استعارهٔ ساختاری؛ یک مفهوم به‌شکلی استعاری در چارچوب مفهوم دیگری سازمان می‌یابد» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۲۹). در تعریف این دو و دیگر پژوهشگران، بین استعارهٔ ساختاری و دیگر انواع استعاره‌ها (هستی‌شناختی و جهتی) مرز مشخص و دقیقی نیست و می‌توان گفت بین انواع آنها هم‌پوشانی وجود دارد. این تقسیم‌بندی برطبق گفتهٔ خودشان (لیکاف و جانسون) دقیق و مشخص نیست؛ ازاین‌رو فرض‌کردن استعاره‌هایی که صرفاً ساختاری یا هستی‌شناختی باشد، دقیق نیست. بدین معنا که در همهٔ استعاره‌ها درواقع با نوعی فرافکنی ساختاری میان دو قلمرو منبع و مقصد روبه‌رو هستیم (هاشمی، ۱۳۹۴: ۵۳). این استعاره‌ها چنانکه از نامش پیداست، مفاهیم انتزاعی با جهت‌های مکانی به‌صورت عینی و ملموس نمایان می‌شود. «این جهت‌ها بالا ـ پایین ـ درون ـ بیرون ـ جلو ـ عقب، دور ـ نزدیک، عمیق ـ کم‌عمق ـ مرکز ـ حاشیه است» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۲۹). هستی‌شناختی (ontology) شاخه‌ای از فلسفه است که با ماهیت وجودی سروکار دارد (کوچش، ۱۳۹۳: ۶۳). لیکاف و جانسون فصلی از کتاب خود را به این نوع استعاره اختصاص داده‌اند و ذیل این مبحث از سه نوع استعارهٔ «هستومند»، «ظرف» و «شخصیت‌بخشی» یاد می‌کنند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۴۹-۶۳).

الف) استعارهٔ هستومندانگارانه و شیئی: در این نوع استعاره، مفاهیم انتزاعی با کمک تجربه‌ها، صورت عینی و ملموس به خود می‌گیرد و هستومند می‌شود. «درک تجربه‌ها به‌واسطهٔ اجسام و مواد به ما اجازه می‌دهد که بخش‌هایی از تجربه‌های خود را برمی‌گزینیم و آنها را وجودها یا مواد مجزا و مستقل از یک کل واحد به شمار می‌آوریم. استعاره‌هایی که پنجره‌هایی هستند برای نگریستن به رویدادها، فعالیت‌ها، احساسات، ایده‌ها و... به‌مثابهٔ هستی و مواد» (همان: ۴۵-۵۰).

ب) استعاره‌های ظرفی: در این نوع استعاره، مفاهیم انتزاعی با کمک تجربه در قالب طرح‌واره‌های ظرفی نمایانده می‌شود. «ما انسان‌ها برخوردار از جسم هستیم که پوستمان مرز ما را مشخص می‌سازد. و ما سایر قسمت‌های جهان را خارج از وجود خودمان تجربه می‌کنیم. هریک از ما ظرفی با یک سطح مرزی و یک جهت درون و بیرون هستیم و این ویژگی خود را به دیگر اشیای فیزیکی که به‌واسطهٔ سطوح خود مقید می‌شوند، نسبت می‌دهیم؛ بنابراین آن اشیا را نیز ظروفی برخوردار از درون و بیرون به شمار می‌آوریم» (لیکاف، جانسون، ۱۳۹۷: ۵۵-۵۶).

پ) استعاره‌های شخصیت‌بخش

سومین گونه از استعاره‌های هستی‌شناسی، جان‌بخشی و انسان‌انگاری امور انتزاعی است. «شاید بدیهی‌ترین استعاره‌های هستی‌شناختی استعاره‌هایی باشند که در آنها نقش فیزیکی، شخصی پنداشته شده است و این شخص‌انگاری به ما اجازه می‌دهد که گسترهٔ وسیعی از تجربه‌های مربوطبه پدیده‌های غیرانسانی را در چهارچوب انگیزه‌ها، مشخصه‌ها و فعالیت‌های انسانی درک کنیم» (همان: ۶۱).

۳ـ۱ بررسی و تحلیل استعاره‌های هستی‌شناختی در دفتر اول *مثنوی*

هریک از این گونه‌های استعارهٔ هستی‌شناختی کمک می‌کند بخش‌های وسیعی از تجربه‌ها و مفاهیم ذهنی، عینی و فهم‌پذیر شوند (لیکاف، جانسون، ۱۳۹۷: ۴۹-۶۳). در این بخش، ابیات دفتر اول *مثنوی* بررسی می‌شود که می‌توان آن را با

هریک از این سه نوع استعارهٔ هستی‌شناختی مطابقت داد. در ادامه، ابتدا به ابیاتی پرداخته خواهد شد که استعاره‌های هستومند و شیء دارند؛ سپس استعاره‌های ظرفی و در پایان استعاره‌های شخصیت‌بخشی بررسی خواهد شد.

۳ـ۱ـ۱ استعاره‌های هستومند و شیء

این نوع استعاره به ما امکان می‌دهد که مفاهیم انتزاعی را مانند اشیا و اجسام تصور کنیم و این جسمی‌کردن مفاهیم ذهنی، به درک تجربه‌های انتزاعی کمک می‌کند. «درک تجربه‌ها به‌واسطهٔ اجسام و مواد به ما اجازه می‌دهد که بخش‌هایی از تجربه‌های خود را برگزینیم و آنها را وجودها یا موادی مجزا و مستقل از یک کل واحد به شمار آوریم» (لیکاف، جانسون، ۱۳۹۷: ۴۹). در زیر به ذکر و تبیین ابیاتی پرداخته می‌شود که در آنها مفاهیم انتزاعی به‌صورت پدیدهٔ جسمی نشان داده شده است و در پایان بحث، به تحلیل کلی پرداخته خواهد شد.

۳ـ۱ـ۱ـ۱ استعارهٔ هستومند جان

جان اسمی است که مفهومی انتزاعی را بیان می‌کند و آن «روح انسانی و کنایه از نفس رحمانی و تجلّیات حق است» (سجادی، ۱۳۷۸: ۲۸۳). مولانا این مفهوم انتزاعی را به‌صورت پدیده‌ای جسمی نشان می‌دهد که می‌توان آن را در دست گرفت.

شه طبیبان جمع کرد از چپ و راست　　گفت جان هر دو در دست شماست

(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۴۳)

در این بیت جان پادشاهِ عاشق و معشوقش، مانند شیئی جسمانی فرض شده است که در دستِ طبیبان قرار دارد. در جای دیگر از همین دفتر، جان و دل انتزاعی را شیء و کالایی فرض کرده است که همانند ارمغان به نزد یوسف برده می‌شود. گاهی جان مانند شیء یا پدیده‌ای سوختنی در نظر گرفته شده است:

ای که جان را بهر تن می‌سوختی　　سوختی جان را و تن افروختی

(همان: ۱۷۲۰)

در بیت مذکور، مفهوم انتزاعیِ حوزهٔ مقصد (توجه به نیازهای جسم و نادیده‌گرفتن نیازهای روح و جان) را در حوزهٔ مبدأ (جسم‌انگاریِ جان و سوختن آن) عینی و مفهوم کرده است.

زیره را من سوی کرمان آوردم　　گر به پیش تو دل و جان آورم

(همان)

دل و جان، پدیده‌ای جسمی دانسته شده است که می‌توان آن را حمل و جابه‌جا کرد. صیقل برای زدودن زنگ از فلزات و آیینه استفاده می‌شد (انوری، ۱۳۸۲، ج ۵: ۴۷۹۸) و در بیت زیر، جان پدیده‌ای مادّی، آیینه یا فلز فرض شده است که به‌سبب زنگارگرفتن، بر آن صیقل می‌زنند.

عاشق آیینه باشد روی خوب　　صیقل جان آمد و تقوی‌القلوب

(همان: ۳۱۵۶)

جان گاهی پدیده‌ای جسمانی است که می‌توان آن را چاک زد و پاره کرد:

تیغ حلمت جان ما را چاک کرد　　آب علمت خاک ما را پاک کرد

(همان: ۳۷۴۶)

بی‌تابی و شیفتگی جان که حوزهٔ مقصد است، با حوزهٔ مبدأ (جسمانی فرض‌کردن جان و چاک‌برداشتن آن) نشان داده شده است.

۳ـ۱ـ۱ـ۲ استعارهٔ انسان‌انگاریِ دل

دل از پر بسامدترین اصطلاحاتی است که عارفان به کار می‌برند. اهل معرفت برخلاف فلاسفه، آن را خاستگاه معرفت الهی می‌دانند. در نگاه عارفان، منظور از «دل» قلب جسمانی نیست که در سمت چپ سینه قرار دارد؛ آنان دل را لطیفهٔ ربانی می‌دانند که نفس ناطقه هم خوانده می‌شود (جرجانی، ۱۳۹۴: ۷۷). این مفهوم غیرمادّی و انتزاعی گاهی در *مثنوی* به‌صورت پدیده‌ای جسمی فرض شده است. در بیت زیر، عارف تأثیرپذیری قلب و باطن انسان را از افکار خوب و بد دیگران یادآور می‌شود. در تحلیل استعاره‌ای، مفهوم انتزاعی تأثیرپذیری قلب انسان از افکار و رفتار دیگران، حوزهٔ مقصد است که در حوزهٔ مبدأ یعنی صدمه و ضربه‌زدن به دل، عینی شده است.

خلق پنهان زشتشان و خوبشان　　می‌زند در دل به هر دم کوبشان

(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۱۰۳۵)

دل پدیده‌ای جسمی تلقی شده است که رفتارها و افکار خوب و بد دیگران بر آن ضربه (کوب) می‌زند. گاهی دل شیء شکستنی فرض شده است؛ کشتیبان از سرزنش به نحوی آزرده‌خاطر شد. شاعر این مفهوم انتزاعی را با دل‌شکستن عینی کرده است؛ یعنی دل چون شیء یا شیشه‌ای است که شکسته شده است.

دل شکسته گشت کشتی‌بان ز تاب　　نیک آن دم کرد خامُش از جواب

(همان: ۲۸۳۷)

۳ـ۱ـ۱ـ۳ استعارهٔ شیءانگاری فقر

فقر نیز مفهومی انتزاعی است؛ چه فقرِ مدّنظر عارفان و چه فقر به معنای تهیدستی. در ادامه، نمونه‌هایی از هر دو نوع فقر ذکر می‌شود که این مفهوم انتزاعی همانند پدیده‌ای مادّی فرض شده است. فقر در عرفان یکی از مقامات عارفان است (سجادی، ۱۳۷۸: ۶۵۳). «فقر اصلی است بزرگ و اصل مذهب این طایفه (عارفان) فقر است و حقیقت فقر نیازمندی است؛ زیرا بنده همواره نیازمند است» (سجادی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۴۳۰). در *مثنوی*، به فقر بسیار اشاره شده است. گاهی این اصطلاح عرفانی که مفهومی انتزاعی دارد مانند پدیده‌ای مادّی مفهوم‌سازی شده است:

زین همه انواع دانش روز مرگ　　دانش فقر است سازِ راه و برگ

(مثنوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۲۸۳۴)

در بیت یادشده فقر که مفهومی انتزاعی است، پدیده‌ای مادّی تلقی شده که با وسایل، لوازم و توشهٔ راه انطباق داده می‌شود. این مفهوم انتزاعی گاهی شئ و کالایی تصور شده که حمل‌پذیر است:

گرچه نحو و فقه را بگذاشتند　　لیک مَحْو و فقر را برداشتند

(همان: ۳۴۹۷)

در اینجا، دو اصطلاح محو و فقر ـ که هر دو مفهومی انتزاعی دارد ـ مانند شیء و وجود مادّی فرض شده که سالک آن را برداشته است و حمل می‌کند؛ توجه به روح، پاک‌کردن باطن از اوصاف بشری و نیازمندی به خداوند، حوزهٔ مقصد است. در حوزهٔ مبدأ، شیءانگاریِ فقر و محو و حمل آنها، مفهوم‌سازی شده است. فقر به معنی تهیدستی ـ که مفهومی مجرّد و انتزاعی است ـ نیز گاهی مانند پدیده‌ای خارجی ترسیم شده است. حاکمی با عدالت و بخشندگی، فقر و تهیدستی را رفع می‌کند:

رایت اِکرام و داد افراشته　　فقر و حاجت از جهان برداشته

(همان: ۲۲۴۵)

فقر و حاجت مانند مانع و یا وجود مادّی تصور شده است که پادشاه آن را از جهان برمی‌دارد. گاهی فقر مادّی مثل باری تعریف شده است که فقیر آن را حمل می‌کند:

یک شب اعرابی‌زنی مر شوی را گفت و از حد برد گفت‌وگوی را
کین همه فقر و جفا ما می‌کشیم جمله عالم در خوشی ما ناخوشیم
(همان: ۳-۲۲۵۲)

۳ـ۱ـ۱ـ۴ استعارهٔ شیءانگاری علم

علم مفهومی انتزاعی است؛ برپایهٔ آنچه مولانا می‌گوید؛ چه علمی که خداوند به انسان بخشیده (همان: ۱۱۵-۱۱۴) و چه علم دنیاطلبان و اهل تن (همان: ۲۱۲). این مفهوم انتزاعی گاهی در *مثنوی* به‌صورت پدیده‌ای مادّی فرض شده است. دانش که مفهومی انتزاعی است با فعل بخشیدن که می‌توان گفت در اینجا به معنی دادن است، همانند کالا و شیئی تصور شده که خداوند به انسان واگذار کرده است. در ادامه، علم نیز پدیده‌ای مادّی تصور شده که در ظرف گنجانده شده است و بندهٔ خاکی به درگاه خدا التماس می‌کند آن را از بند تن و هوای نفس آزاد کند. در کلمهٔ خسف به معنی «فروبردن در زمین» (انوری، ۱۳۸۱، ج ۴: ۲۷۵۴) و نشَو «به خود کشیدن و جذب‌کردن» (همان، ج ۸: ۲۸۳۴) بر مادّی فرض‌شدن مفهوم انتزاعی علم در این ابیات تأکید می‌شود.

قطرهٔ دانش که بخشیدی ز پیش متصل گردان به دریاهای خویش
قطرهٔ علمست اندر جانِ من وارهانش از هوا وز خاک تن
(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۱۸۸۲-۱۸۸۴)

مولوی در چند بیت، با مقایسهٔ علم اهل تن و اهل دل، علم اهل تن را بار فرض کرده است:

علم‌های اهل دل حمّالشان علم‌های اهل تن احمالشان
علم چون بر دل زند یاری شود علم چون بر تن زند باری شود
گفت ایزد «یحملون اسفاره» بار باشد علم کان نبود ز هو
(همان: ۸-۳۴۴۶)

در ابیات بالا، مولوی می‌گوید علمِ دنیاپرستان و اسیرانِ تن و نفس، برای آنها، بار است. او مفهوم انتزاعی دانش و علم را چون پدیده‌ای جسمی تصور کرده است که اسیران تن، آن را حمل می‌کنند. مادّی‌انگاریِ مفهوم انتزاعی علم در جای دیگر هم تکرار شده است؛ مولانا، مخاطب خود را از حمل این بار انذار می‌دهد:

هین مکش بهرِ هوا این بارِ علم تا شوی راکِب تو، بر راهوارِ علم
(همان: ۳۴۵۱)

۳ـ۱ـ۱ـ۵ شیءانگاری مفاهیم هستی ـ نیستی

جهان هستی در نگاه عارف، تبلور وجود خداوند است و کثرت‌های دنیوی، نشانه‌ای از خدای یگانه است. در این نوع نگاه، فنا و نیستی در حق، کمال است و مانع این رشد، هستی است؛ یعنی در عرصه‌ای که همه اوست، انسان خود را هست بپندارد. مفهوم نکوهش هستی در *مثنوی*، از موضوعات پربسامد است. مولوی گاهی این مفهوم انتزاعی را مانند پدیده‌ای مادّی نشان می‌دهد:

گر همی‌خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شبِ خود را بسوز
هستی‌ات در هستِ آن هستی‌نواز همچو مِس در کیمیا اندر گداز
(همان: ۳۰۱۰-۳۰۱۱)

مفهوم ذهنی و انتزاعی هستی، چون مادّه و پدیده‌ای سوختنی فرض شده است. هستی موهوم که معادل خودبینی و غرور است، باری فرض شده است که انسان عاقل آن را فرومی‌گذارد؛ در دو بیت زیر، هستی و باد معادل غرور و خودبینی است؛ مفهومی

انتزاعی که در ابیات فوق مانند مادّه‌ای فرض شده است که در سر یا بر سر انسان است و با کنار گذاشتن و بر زمین نهادن آن، انسان راه رشد را طی می‌کند؛ رشدی که به نیستی می‌انجامد؛ نیستی که غایت آرزوی عارف است و آن فناشدن در طریق دوستی حق است؛ «دو گیتی در سر دوستی دهی و دوستی در سر دوست تا نتوانی گفت که منم و اوست» (سجادی، ۱۳۷۸: ۷۷۵):

عاقل از سَر بنِهَد این هستی و باد — چون شنید انجام فرعونان و عاد
ور بِننَهد، دیگران از حالِ او — عبرتی گیرند از اضلالِ او
(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۳-۳۱۲۲)

مولانا خود در *مثنوی*، هستیِ موهوم را مذموم دانسته است و کمال و وجود واقعی را در نیستی و فقر می‌داند:

آینهٔ هستی چه باشد؟ نیستی — نیستی بَر، گر تو ابله نیستی
هستی اندر نیستی بتوان نمود — مال‌داران، بر فقیر آرند جود
(همان: ۳۲۰۱-۳۲۰۲)

در ابیات فوق، مفهوم انتزاعی نیستی را کالا و شیئی مادّی ترسیم کرده که تحفه و ارمغان باارزشی برای عارف است که به درگاه خالق هستی ببرد.

۳ـ۱ـ۱ـ۷ استعارهٔ شیءانگاری صبر

در میدان زندگی، صبر در همهٔ امور راهگشاست. دراصطلاح، بیان‌کنندهٔ مفهوم کاملاً انتزاعی «تحمل و شکیبایی و بردباری است و دراصطلاح عرفانی ترک شکایت از سختی و بلا نزد غیر خدا است» (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۲۱). در *مثنوی* گاهی به‌گونه‌ای از این مفهوم انتزاعی صحبت شده است که می‌توان آن را پدیده‌ای مادّی فرض کرد:

صبر باشد مشتهای زیرکان — هست حلوا آرزوی کودکان
هرکه صبر آورد، گردون بررود — هرکه حلوا خورد واپس‌تر رود
(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۱۶۰۱-۱۶۰۲)

در بیت دوم ابیات ذکرشده، صبر کالا یا شیئی حمل‌شدنی و بردنی فرض شده است و هرکه آن را همراه خود داشته باشد، به مراتب بالا می‌رسد. گاهی مفهوم بیقراری و بی‌تابی را ـ که مفهومی انتزاعی و حوزهٔ مقصد است ـ با استعارهٔ هستی‌شناختی هستومند عینی کرده است:

– گر ز درویشی دلم از صبر جَست — بهرِ خویشم نیست آن، بهرِ توست

دل که خود مفهومی انتزاعی است از صبر رها می‌شود که البته صبر نیز همین ویژگی انتزاعی را دارد. در این مصراع، هم دل و هم صبر پدیده‌های جسمی فرض شده‌اند که در کنشی، دل از قید مانعی مثل صبر رها می‌شود و این رهاشدگی باعث بیقراری دل می‌شود. علاوه‌بر مفاهیم انتزاعی فوق که به‌صورت پدیده‌های مادّی نشان داده شده است، نمونه‌های فراوان دیگری بود که برای پرهیز از درازگویی، تنها آدرس تعدادی از آن ابیات، ذکر می‌شود:

لطف (همان: ۱۸۳۰، ۱۸۳۹، ۱۸۸۵، ۲۵۵۰، ۳-۲۷۸۲)؛ ایمان (همان: ۷۸۴، ۱۰۷۸، ۳۲۸۹)؛ جود (همان: ۲۷، ۲۷۵۰)؛ تقاضا (همان: ۲۲۱۵)؛ غم (همان: ۲۲۹۷-۲۲۹۶، ۲۵۵۵)؛ کینه (همان: ۲۵۷۸)؛ تقدیر (همان: ۳۸۹۱)؛ حرص (همان: ۲۰۶۵)؛ عمر (همان: ۲۰۸۳)؛ مهلت (همان: ۲۰۸۳)؛ لا (همان: ۳۰۵۵)؛ گمان وطن (همان: ۳۷۶۷، ۳۷۷۱)؛ هوا و آرزو (خواهش نفسانی) (همان: ۸۴۰۱، ۱۰۸۱، ۱۱۰۱، ۱۸۸۳، ۲۹۵۸، ۳۴۵۳، ۳۶۶۵، ۳۹۶۷، ۳۴۳۰).

۳ـ۱ـ۲ استعاره‌های ظرف

با کمک استعارهٔ ظرف و ظرف‌انگاری، مفاهیم انتزاعی بدون ساختارهای ظرف را می‌توان عینی و شناخته‌شده‌تر نشان داد. ظرف‌انگاری با دیگر نوع استعارهٔ هستی‌شناختی، یعنی هستومند و شیءانگاری، ارتباط نزدیکی دارد. شواهد بسیاری بوده که

مفهوم انتزاعی ظرف فرض شده است و مفهومی دیگر که آن هم مجرّد و ذهنی است برای مظروف در آن قرار می‌گرفت و یا از آن خارج می‌شد. در این نوع استعاره، حرف اضافهٔ «در» مبیّنِ کارکرد استعارهٔ ظرف برای مفهوم انتزاعی است.

۳ـ۱ـ۲ـ۱ استعارهٔ ظرف‌انگاری قلب

چنانکه پیشتر از نام دیگر قلب، یعنی دل گفته شد، منظور از آن، قلب جسمانی صنوبری در سمت چپ قفسهٔ سینه نبود؛ بلکه آن را لطیفهٔ ربانی می‌دانند (جرجانی، ۱۳۹۴: ۷۷). عارفان روح انسان را قلب گویند؛ «روح انسان را به اعتبار آنکه بین دو وجه متحول است یکی، آنکه «یلی الحق» و مستفیض از حق است؛ و وجهی که «یلی النفس» است قلب گویند» (سجادی، ۱۳۷۸: ۶۴۲-۶۴۳). این لطیفهٔ ربّانی که مفهومی انتزاعی است، در چند جا در دفتر اول *مثنوی* مانند ظرف فرض شده است که گاهی چیزی در آن جای می‌گیرد:

گفت حجت‌های خود کوته کنید　　پند را در جان و در دل، ره کنید

(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۵۹۱)

در بیت بالا، هم «پند» و هم «دل» و «جان» مفاهیم انتزاعی است؛ اینجا دل و جان مانند ظرفی تصور شده است که پند مانند پدیده‌ای مادّی در آن راه می‌یابد. دل مانند اتاق یا ظرفی فرض شده است که خداوند، افکار و اندیشه‌های نیک و بد را روز در آن، جا می‌دهد و شب‌هنگام، ظرف دل را از آن خالی می‌کند.

صد هزاران نیک و بد را آن بهی　　می‌کند هر شب ز دل‌هاشان تهی

روز دل‌ها را از آن پر می‌کند　　آن صدف‌ها را پر از دُر می‌کند

(همان: ۳-۱۶۸۲)

مولانا در ابیاتی دیگر از زبان پیامبر اکرم (ص)، دل را تنها مکان در عرصهٔ هستی می‌داند که خداوند در آن، جا می‌گیرد:

گفت پیغمبر که حق فرموده است　　من نگنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز　　من نگنجم این یقین دان ای عزیز

در دل مؤمن بگنجم ای عجب　　گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب

(همان: ۲۶۵۳-۲۶۵۵)

در ابیات فوق، در بیت ۲۶۵۵، دل که خود مفهومی انتزاعی است، ظرفی تصور شده است که خداوند در آن قرار دارد. «آنچه بدین صفت متصف می‌گردد، گوشت و استخوان و اندام آدمی نیست، دل اوست که براثر مجاهدت و یا کشش عشق خدایی تا نهایت کمال پیش تواند رفت. در پایان کار، تمام اسما و صفات الهی محقق می‌گردد و تجلی‌گاه ذات حق می‌شود» (فروزانفر، ۱۳۷۱: ۱۱۱۴-۱۱۱۵).

هرکه را در دل شک و پیچانی است　　در جهان او فلسفی پنهانی است

(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۳۲۸۵)

دل مکانی است که شک، تردید و اعتراض در آن جای گرفته است. در این بیت، علاوه‌بر دل، شک و پیچانی نیز مفهومی انتزاعی است که شاعر دل را ظرف، شک و پیچانی را پدیده‌ای مادّی فرض کرده که در ظرفِ دل جایگیر شده است.

۳ـ۱ـ۲ـ۲ جان ظرف است

چنانکه در بحث شیءانگاری جان گفته شد، این مفهوم در کلام عارفان، مفهومی کاملاً انتزاعی است که در *مثنوی* گاهی پدیده‌ای مادّی و گاهی مانند ظرفی، ویژگی مکانی به آن داده شده است. در بیت زیر، جان و دل مکان و ظرفی فرض شده است و توصیه می‌شود که پند را در آن جای دهید. این ظرف‌انگاری برای دل و جان و شیءانگاری برای پند درحالی است که این سه اصطلاح، مبیّن مفهومی انتزاعی است.

گفـــت حجت‌هـــای خـــود کوتـــه کنیـــد　　پنـــــد را در جـــــان و در دل، ره کنیـــــد
(همان: ۵۹۱)

در بیت‌های زیر نیز جان، مکان و ظرفی تصویر شده است که حال خوش چون مادّه‌ای در آن وارد می‌شـود. گـاهی جـان، مانند مکان، مزرعه و گلدانی، تصور شده است که چیزی در آن رشد می‌کند:

آمـــــد او آنجـــــا و از دور ایســـــتاد　　مـــر عمـــر را دیـــد و در لـــرز افتـــاد
هیبتـــی زآن خفتـــه آمـــد بـــر رســـول　　حـــالتی خـــوش کـــرد در جـــانش نـــزول
(همان: ۱۴۱۵-۱۴۱۶)

ای خـــدا جـــان را تـــو بنمـــا آن مقـــام　　کانـــدرو بی‌حـــرف می‌رویـــد کـــلام
(همان: ۳۰۹۲)

فهم حقیقت بدون قیل و قال (زمانی، ۱۳۷۹: ۸۹۸) حوزهٔ مقصد است که با ظرف‌انگاری جان و شیءانگاری (گیاه‌انگـاری) کلام، عینی شده است.

۳ـ۱ـ۲ـ۳ استعارهٔ ظرف برای فقر

فقر از اصطلاحات قرآنی است که در متون عرفانی پربسامد و از مقامات عارفان است. «فقر یعنی عدم تملک اسباب، فقـرا طایفه‌اند که مالک هیچ‌چیز از اسباب و اموال دنیوی نباشند... و ترک مألوفات کرده... آن که مرد از دنیا برهنه گردد» (سـجادی، ۱۳۷۸: ۶۲۳-۶۲۷). این مفهوم انتزاعی و مجرّد، گاهی ظرفی فرض شده است که شاعر با کمک ایـن ظرف‌انگـاری مفهـومی را برای مخاطب عینی و روشن کند.

معنـــی مـــردن ز طـــوطی بُـــد نیـــاز　　در نیـــاز و فقـــر خـــود را مـــرده ســـاز
تـــا دم عیســـی تـــو را زنـــده کنـــد　　همچـــو خویشـــت خـــوب و فرخنـــده کنـــد
(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۱۹۰۹-۱۹۱۰)

در ابیات فوق، حوزهٔ مقصد مفهوم «احساس نیاز و حاجت و درنتیجه تسلیم و اطاعت پیر است نه مردن به معنی متـداول، خواه مفارقـت روح از بـدن و یـا انحـلال ترکیـب جسـم انسـانی» (فروزانفـر، ج ۲، ۱۳۷۹: ۷۵۰) و ایـن مفهـوم انتزاعـی بـا ظرف‌انگاری، فقر و نیاز، عینی شده است؛ فقر و نیاز، مکانی تصور شده است و به سالک و مرید چنین گفتـه می‌شـود کـه در خانهٔ فقر، با مرگ اختیاری، ترک تعلق کن. به مقولهٔ فقر و ظرف‌انگاری این مفهوم، در حکایـت اعرابـی درویـش و زن او هـم اشاره شده است. مرد اعرابی در جواب و رد گفتهٔ زن کـه از فقـر مـادّی شـکایت می‌کـرد، فقـر را می‌سـتاید؛ فقـر را مکـانی می‌دانست که در آن بی‌نیازی و نور الهی به دست می‌آید:

امتحـــان کـــن فقـــر را روزی دو، تـــو　　تـــا بـــه فقـــر انـــدر غنـــا بینـــی دوتُـــو
صـــبر کـــن بـــا فقـــر و بگـــذار ایـــن مـــلال　　زانکـــه در فقـــر اســـت نـــور ذوالجـــلال
(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۲۳۷۳-۲۳۷۴)

زن گله‌مند از فقر و مفلسی ولی مرد در جواب، فقر را می‌ستاید. مفهومی انتزاعی فقر، مکانی فرض شـده اسـت کـه در آن نور خدا، غنـا و بی‌نیازی را می‌توان دید. نور خدا و غنا مفهومی انتزاعی است که در این ابیات، پدیده‌ای مادّی تلقـی می‌شـود که در ظرف فقر قرار گرفته است.

۲ـ۱ـ۲ـ۴ ظرف و شیءانگاری دین

دین مجموعه آموزه‌هـایی اسـت کـه از ظـرف وجـود پیـامبران بـرای بشـریّت بـه‌جای مانـده اسـت؛ آموزه‌هـا، قـوانین و دستورالعمل‌هایی که مفاهیم انتزاعی بوده، گاهی چون ظرف تصور شده است؛ وزیر نابکار در جواب پادشاه جهود می‌گفت:

گفت اینک اندر آن کارم شها　　کِافکنم در دین عیسی فتنه‌ها
(همان: ۴۵۷)

حوزهٔ مقصد در بیت فوق، اختلاف‌افکنی در دین عیسی است. شاعر این مفهوم انتزاعی را با شیءانگاری و فتنه و ظرف‌انگاری دین عینی کرده است؛ مفاهیم انتزاعی فتنه و آشوب شیء یا وجودی مادّی تلقی شده است که وزیر نابکار آن را در دین عیسی می‌اندازد ـ که ظرفی تصور شده است تا پیروان این دین دچار اختلاف شوند. این روش، ظرف‌انگاریِ مفاهیمِ انتزاعی در بخش دیگر دفتر اول تکرار شده است؛ دین در این بیت هم مکانی تصور شده است که انسان با رهاکردن کفر، به آن سمت میل می‌کند.

هست این را خوش جواب ار بشنوی　　بگذری از کفر و در دین بگروی
(همان: ۶۲۲)

۳ـ۱ـ۲ـ۵ عشق

عشق، شوق و احساس شدید به چیزی در عرفان است؛ «عشق مهم‌ترین رکن طریقت است» (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۸۰). این مفهوم انتزاعی گاهی مکان و محله‌ای فرض شده است؛ برای مثال در بیت زیر، عشق مکان و محله‌ای فرض شده است که سخن مرد عاشق در آن محله می‌پیچد.

هرچه گوید مرد عاشق بوی عشق　　از دهانش می‌جهد در کوی عشق
(همان: ۲۸۸۰)

مکان‌انگاری عشق در سه دفتر اول *مثنوی* نسبت‌به دیگر مفاهیم انتزاعی مثل دل و قلب، تعداد ابیات کمتری را در بر گرفته است؛ ازجمله بیت زیر که می‌توان عشق را دریایی فرض کرد که عاشق در آن غرق شده است.

غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین　　عشق‌های اولین و آخرین
(همان: ۱۷۵۷)

باغ سبز عشق کاو بی منتهاست　　جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست
(همان: ۱۷۹۳)

اینجا با کمک تشبیه، عشق مکان فرض شده است؛ البته نه به‌صورت استعارهٔ مفهومی، ولی از معدود ابیاتی بوده که در آن عشق مکان فرض شده است.

۳ـ۱ـ۲ـ۶ خلوت مکان و ظرف است

خلوت از مسائل محبوب عارفان است؛ «مجموعه‌ای است از چند گونه مخالفت با نفس و تحمل ریاضت، از تقلیل طعام و قلت منام و صوم ایام و قلت کلام و ترک مخالطت انام و مداومت ذکر ملک علام و نفی خواطر» (سجادی، ۱۳۷۸: ۲۵۹). این مفهوم انتزاعی چند بار در *مثنوی*، به‌صورت مکان و ظرف نشان داده شده است:

مکر دیگر آن وزیر از خود ببست　　وعظ را بگذاشت و در خلوت نشست
در مریدان درفکند از شوق سوز　　بود در خلوت، چهل‌پنجاه روز
(مولوی، د ۱: ۵۴۹-۵۵۰)

«خلوت‌نشینی» که نزد صوفیان عبارت بود از «عزلت و دوری، از مردم به‌قصد عبادت و ریاضت تا بدین سبب، حالت انقطاع و جمعّیت خاطر و تمرکز فکر حاصل آید» (زمانی، ۱۳۷۹: ۲۰۸)؛ درحالی‌که عارفان و صوفیان در غار یا مکانی به‌تنهایی به سر می‌برند، در بیت فوق خلوت، خود مکانی فرض شده است که وزیر مکار به درون آن عزلت می‌گزیند و مدتی در آن به سر می‌برد. این مفهوم انتزاعی در این حکایت چند بار دیگر هم به‌صورت مکان توصیف شده است:

لابـــــــــه و زاری همی‌کردنـــــــــد و او از ریاضـــــت گشـــته در خلـــوت دوتـــو

(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۵۵۲)

درحالی‌که به‌دلیل ریاضت (در این حکایت از روی مکر) در آن خلوتگاه کمرش خم شده بود، در مقابل اصـرار شـاگردان، این وزیر مکار، حاضر به خروج از آن مکان (خلوت) نمی‌شد.

مـــن نخـــواهم شـــد از ایـــن خلـــوت بـــرون ز آن کـــــه مشـــــغولم بـــــه احـــــوال درون

(همان: ۵۱۴)

در این بیت نیز مانند ابیات قبل، خلوت به مکانی فرض شده که وزیر مکار به درون آن رفته و با ریاضـت (از روی مکـر) در آن مکان، نحیف و لاغر شده است و حاضر نیست از آن بیرون بیاید. شواهد دیگـر از ظرف‌انگـاری وجـود دارد کـه بـرای پرهیز از طولانی‌شدن کلام از ذکر آن پرهیز می‌شود و تنها به شمارهٔ ابیات تعدادی از مصادیق اشـاره می‌شـود. خـاطر (همـان: ۱۰۰۶)؛ درون (همان: ۲۰۲۱، ۲۵۰۱، ۲۶۳۷، ۸-۳۲۸۷)؛ خوی (همان: ۱۳۲۴)؛ عدم (همان: ۸-۱۸۸۷)؛ خوشـی (همـان: ۲۲۵۳)؛ قصه (همان: ۱۵۰۹)؛ جهل و علم (همان: ۱۵۱۰)؛ خواب و بیداری (همان: ۱۵۱۱، ۱۸۱۴)؛ عیب (همان: ۲۳۴۹).

۳ـ۱ـ۳ استعاره‌های شخصیت‌بخشی

شخصیت‌بخشی و جاندارانگاری یکی از فروع اسـتعارهٔ هستی‌شـناختی اسـت؛ در ایـن نـوع اسـتعاره، مفـاهیم انتزاعـی و غیرمحسوس با حوزهٔ مبدأ «شخص» تصویرسازی شده است و ویژگی‌های انسانی برای آنها فرض می‌شود. گفتنـی اسـت ایـن مقوله، یعنی جاندارانگاری در ادبیات، استعارهٔ سنتی است که در قالب اصطلاحاتی همچون استعاره مکنیه، تخیلیه و تشـخیص قدمتی طولانی دارد (شمیسا، ۱۳۷۸: ۱۷۴). دربارهٔ چرایی مطرح‌کردن بحث جان‌دارانگاری در ذیل یکی از استعاره‌های مفهومی با وجود سابقهٔ طـولانی‌اش در ادبیـات، یکـی از زبان‌شنـاسان دلیـل آن را محـدودیت دیـدگاه سنتی دربارهٔ استعـاره می‌دانـد. «در دیدگاه سنتی، اساس استعاره شباهت است. از این منظر، همچنـین ایـن شـباهت اسـت کـه انتخـاب عبـارت زبـانی را بـرای صحبت‌کردن در مورد چیز دیگر محدود می‌کند. به همین دلیل، زبان‌شناسی شناختی درپی ارائه توجیه انتخاب مفـاهیم اسـتعاره‌ای و عبارت زبانی استعاره‌ای متناظر با آنها است تا از این طریق بتواند مواردی را تبیین کند که شباهت از پیش موجود آشکاری میـان آنها وجود ندارد» (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۲۱). در مطالعهٔ دفتر اول *مثنوی*، دیده شد کـه مفـاهیم انتزاعـی و نامحسوسـی (ماننـد عقـل، عشق، دل، جان، طبیعت و مظاهر آن، آتش، کفر، ایمان، فتنه، گمـان، عیـب و...) در حـوزهٔ مقصـد اسـت کـه در حـوزهٔ مبـدأ بـا ویژگی‌های انسان (مانند امرکردن، گفتن، خواستن، ریختن، رنجیده‌خاطرشدن، سکوت اختیارکردن، بی‌صبری، نالـه، شـکایت و...) انطباق داده شده و آن مفاهیم، عینی شده است. بخش زیادی از این مفاهیم در دفتر اول گاهی به‌صورت جسم و گاهی به‌صـورت ظرف یا مکانی فرض شده است که درون و بیرون دارد. به عبارتی دیگـر، مولـوی در *مثنـوی* خـود از سـه شـیوهٔ یادشـده ـ کـه زبان‌شناسان شناختی نام استعارهٔ هستی‌شناختی بر آن گذاشته‌اند ـ برای تصویرسازی مفاهیم انتزاعی استفاده کرده است.

۳ـ۱ـ۳ـ۱ انسان‌انگاری جان

مفهوم انتزاعی جان مانند انسانی تصور شده است که قوهٔ خیال او با خیال‌پردازی از نگرانی‌های دنیوی، مانع صفای روح و ارتباط با عالم بالا شود. خیال «یکی از قوای باطنی انسان است که بدان مصـوره هـم گوینـد کـه حـافظ صـور اسـت، حـافظ محسوسات است و... و تخیل هم می‌کند» (سجادی، ۱۳۷۹: ۸۳۶). اینجا جان، انسانی فرض شده است کـه خیـال‌پردازی مـانع کمال او می‌شود. خیال نیز مانند شخص مزاحم که با لگدکوبی مانع رشد و ترقی جان است، خود نیـز اسـتعاره اسـت. شـارح *مثنوی* این مشکل را از جان می‌داند؛ «جان به‌سبب اشتغال به کسب و تحصیل امور حسی که خیال محض است و بیم ضـرر و امید منفعت و ترس از زوال نعمت‌های محسوس، از کار اصلی خود که اندوختن معرفت و کمـال معنـوی اسـت، بازمی‌مانـد» (فروزانفر، ۱۳۷۹: ۱۹۰-۱۹۱).

جـــان همـــه روز از لگـــدکوب خیـــال　　وز زیـــان و ســـود وز خـــوف زوال
نـــی صـــفا می‌مانـــدش نـــی لطـــف و فـــرّ　　نـــی به‌ســـوی آســـمان راه ســـفر
(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۴۱۱-۴۱۲)

مولانا عارفی با تجربهٔ شهودی است و معتقد است که در سلوک به‌جای توجه به فلسفه و چون‌وچرا، با صیقل‌دادن و پاک‌کردن باطن، می‌توان پذیرایِ حقیقت شد. این عارف برای انتقال این مفهوم انتزاعی به مخاطب، جان را انسانی فرض کرد که خرد، هوش، گوش و چشم دارد و حقایق را باید با آن حس‌های جان درک کرد، نه با گوش و چشم دنیوی:

گـــر نخـــواهی در تـــردد هـــوش جـــان　　کـــم فشـــار ایـــن پنبـــه انـــدر گـــوش جـــان
تـــا کنـــی فهـــم آن معماهـــاش را　　تـــا کنـــی فهـــم آن معماهـــاش را
پـــس محـــل وحـــی گـــردد گـــوش جـــان　　وحـــی چـــه بـــود گفتنـــی از حـــس نهـــان
گوش جان و چشم جان جز ایـن حـس اسـت　　گوش عقـل و گـوش ظـن، زیـن مُفلِـس اسـت
(همان: ۱۴۵۹-۱۴۶۰)

برای رهایی از شک و تردد، باید با پاکیزه‌کردن و صیقل‌دادن باطن، جان را مستعد دریافت اسرار کند و با گوش جان، نغمات وحی را ادراک کند (فروزانفر، ۱۳۷۹: ۵۴۷).

نغمـــــــه‌های انـــــــدرون اولیـــــــا　　اولاً گویـــــــد کـــــــه ای اجـــــــزای لا
هـــــین ز لایِ نفـــــی ســـــرها برزنیـــــد　　زیـــن خیـــال و وهـــم ســـر بیـــرون کنیـــد
گـــــر بگـــــویم شـــــمه‌ای ز آن نغمـــــه‌ها　　جان‌هـــــا ســـــر برزننـــــد از دخمـــــه‌ها
(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۱۹۲۵-۱۹۲۸)

شاعر در بیت آخر، مفهوم انتزاعی درآمدن جان از جسم را به‌صورت استعاری با شخصیت‌بخشی به جان، مفهوم‌سازی کرده است؛ جان‌ها با شنیدن شمه‌ای از نغمه‌های درون اولیا، از قبر، سر بیرون می‌آورند (زمانی، ۱۳۷۹: ۵۵۹). گاهی شاعر مفهوم ذهنی اشتیاق به حقیقت را با مفهوم استعاری شخصیت‌بخشی، عینی می‌کند.

ای خـــدا جـــان را تـــو بنمـــا آن مقـــام　　کانـــدرو بی‌حـــرف می‌رویـــد کـــلام
تـــا کـــه ســـازد جـــان پـــاک از ســـر قـــدم　　ســـوی عرصـــهٔ دورْپهنـــای عـــدم
(همان: ۳۰۹۳-۳۰۹۲)

جان سر و پا ندارد و «از سر به‌جای پا قدم‌ساختن» دربارهٔ انسان به کار می‌رود که بیان‌کنندهٔ اشتیاق زیاد است (زمانی، ۱۳۷۹: ۸۹۸). این توصیف انسانی را شاعر با انسان‌انگاری جان، برای آن به کار برده است.

۳ـ۱ـ۳ـ۲ انسان‌انگاری دل

همانگونه که دل گاهی شیء و گاه ظرف فرض شده، در *مثنوی* گاهی با تشخیص و جاندارانگاریِ این مفهومِ انتزاعی، برای آن ویژگیِ انسانی قائل شده است:

اشـــک کـــان ازبهـــر او بارنـــد خلـــق　　گـــوهر اســـت و اشـــک پندارنـــد خلـــق
مـــن ز جـــان جـــان شـــکایت مـــی‌کنم　　مـــن نـــیم شـــاکی روایـــت مـــی‌کنم
دل همی‌گویـــد کـــز او رنجیـــده‌ام　　وز نفـــاق سســـت می‌خندیـــده‌ام
(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۱۷۸۰-۱۷۸۲)

دل انسانی تصویر شده است که ادعا می‌کند از محبوب رنجیده‌خاطر است.

دل چه می‌گوید بدیشان؟ ای عجب — طُرفه وَصلت، طُرفه پنهانی سبب
دل مگر مهر سلیمان یافته است — که مهار پنج حس برتافته است
پنج حسی از برون، میسور او — پنج حسی از درون، مأمور او
چون سلیمانی دلا در مهتری — بر پری و دیو زن انگشتری
(همان: ۳۵۷۴-۳۵۷۸)

مقولهٔ انتزاعی دل در ابیات فوق شخصیت‌پذیر شده است؛ مانند انسانی سخن می‌گوید؛ صاحب انگشتر سلیمان شده است؛ پنج حس باطن و پنج حس ظاهر هر دو در تصرف اوست؛ دل چون سلیمان بر دیو و پری حکم می‌راند.

دل چه می‌گوید بدیشان؟ ای عجب — بر مراد و امر شد پنهان سبب
هر طرف که دل اشارت کردشان — می‌رود هر پنج حس دامن‌کشان
دست و پا در امر دل اندر ملا — همچو اندر دست موسی آن عصا
دل بخواهد پا درآید زو به رقص — یا گریزد سوی افزونی ز نقص
(همان: ۳۵۶۷-۳۵۶۹)

در این ابیات با شخصیت‌بخشی و انسان‌انگاریِ دل، او را مانند حاکمی دیده است که حواس، دست، پا و همه تحت امر و دستور او هستند.

۳ـ۱ـ۳ـ۳ جاندارپنداری عقل

عقل نزد عارفان «چیزی است که بدان وسیله خدا را عبادت کنند» (سجادی، ۱۳۷۸: ۵۸۵). دل که از آن به چیزی تعبیر شده است، شیء نیست. در تعریف‌های عارفان، با تعابیر مختلف و گاه متفاوت، در انتزاعی‌بودن مشترک است؛ عقل «سراج العبودیه» است و حق از باطل و طاعت از معصیت و علم از جعل بدان امتیاز نهاده شود. عقل و روح که جان است... عقل که عقال دل است؛ یعنی دل را از غیرمحبوب در بند آرد (همان: ۵۸۵-۵۸۶). گفتنی است در کشف و شهود عارفان و رسیدن به معرفت الهی، عقل، عاجزْ و دل، راهبر و راهنماست. این مفهوم انتزاعی گاهی، شخصیت انسانی به خود می‌گیرد و از ویژگی‌های انسانی مثل سردرگم‌ماندن، انکارکردن، خود داناپنداری برخوردار می‌شود:

عاشق از خود چون غذا یابد رَحیق — عقل آنجا گُم بماند، ای رفیق
عقلِ جزوی عشق را مُنکِر بود — گرچه بنماید که صاحب سِرّ بُود
(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۱۹۸۲-۱۹۸۱)

مفهوم انتزاعی عجز و ناتوانی عقل از درک عشق، با انسان‌انگاری عقلِ مجرّد و سردرگمی و تنهایی او در عرصهٔ عشق و انکار آن توسط عقل، نشان داده شده است.

صورت بی‌صورتِ بی حدِ غیب — ز آینه دل دارد آن موسی به جیب
گرچه آن صورت نگنجد در فلک — نه به عرش و کرسی و نَی بر سَمَک
زانکه محدود است و معدود است آن — آینهٔ دل را نباشد حد، بدان
عقل اینجا ساکت آمد یا مُضِل — زانکه دل با اوست، یا خود اوست دل
(همان: ۳۴۸۶-۳۴۸۹)

در ابیات فوق شاعر عارف، طبق مشرب عارفان، همهٔ هستی را از درک معرفت الهی عاجز می‌بیند و تنها دل را تجلی‌گاه و خاستگاه آن می‌داند. او عقل را انسانی فرض کرده است که دربارهٔ معرفت الهی و کیفیت تجلی آن بر دل یا سکوت احتیار می‌کند و یا اگر حرفی بزند، گمراه‌کننده است.

۳ـ۱ـ۳ـ۴ جاندارانگاری مقولهٔ عشق

مفهوم انتزاعی عشق نیز گاهی، شخصیت انسانی به خود گرفته است. در ابیات زیادی از *مثنوی* این مفهوم و موضوع مهم و بنیادین «عشق» جایگاه والایی دارد. مفهوم انتزاعی عشق، انسانی تصور شده است که اخلاط انسانی، سودا، دارد؛ او طبیب بیماری‌های جسم و روح و خودبینی و خودنمایی است:

شاد باش ای عشق خوش‌سودای ما — ای طبیبِ جمله علت‌های ما
ای دوای نَخوت و ناموسِ ما — ای تو افلاطون و جالینوس ما
(همان: ۲۴-۲۳)

عشق در بیت زیر، شخصی فرض شده است که اگر به عاشق کم‌توجهی کند، عاشق به کمال نمی رسد؛ «اگر عشق به‌سوی عاشق التفات نکند، او چون مرغی پرکنده است؛ از آن جهت که پرواز نتواند یا در خود می‌طپد؛ همچنین عاشق بی‌عنایت عشق، سیری در مدارج کمال نمی‌کند و پیوسته مضطرب و بر خویش لرزان است» (فروزانفر، ۱۳۷۹: ۳۷).

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای — زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای
چون نباشد عشق را پروای او — او چو مرغی ماند بی‌پَر، وای او
(مولوی، ۱۳۶۳، د ۱: ۳۱-۳۰)

در بیت زیر، بی‌صبری، یکی از ویژگی‌های انسان، را به عشق نسبت داده است:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد — وآنکه عاشق نیست حبس جبر کرد
(همان)

عشق، انسانی تصور شده است که جبر، او را بی‌صبر و نگران می‌کند؛ «اما اینکه "لفظ جبر" عشق را بی‌صبر و نگران می‌کند، دلیلش آن است که جبر کاریست که به ناخواست و برخلاف میل یکی تحمیل کنند و آن متضمن کراهت و ناخشنودی است و خاصیت عشق چنان است که عاشق سرانجام از سر مراد و خواهش خود برخیزد» (همان: ۵۵۶).

گفتنی است مصداق‌های دیگری از جاندارانگاری مفاهیم انتزاعی در دفتر اول وجود دارد که برای پرهیز از طولانی‌شدن کلام، از ذکر آن پرهیز شد و تنها آدرس آن ذکر می‌شود.

قضا (همان: ۱۲۳۲-۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۲۴۴۰، ۲۴۴۱)؛ کفر و ایمان (همان: ۲۴۴۶)؛ ظن (همان: ۳۷۷۱).

۵ـ نتیجه

سالک برای طی طریق در رسیدن به خودشناسی و به‌تبع آن خداشناسی، حالات شهودی و درونی را تجربه می‌کند؛ تجربیاتی که برای عموم، غریب و ناآشناست. بیان این تجربیاتِ انتزاعی برای مخاطب باید به زبانی فهمیدنی مطرح شود؛ زبانی که مفاهیمِ مجرد و انتزاعی، به‌صورت عینی و محسوس تبیین شود. این ویژگی مهم زبان عرفانی است. استعارهٔ مفهومی که از آن به نظریهٔ استعارهٔ معاصر تعبیر می‌شود، در این مقوله با زبان عرفانی اشتراکاتی دارد. مهم‌ترینِ ویژگی استعارهٔ مفهومی، عینی و فهم‌پذیرکردن مفاهیم انتزاعی است. استعارهٔ هستی‌شناختی یکی از انواعِ استعارهٔ مفهومی است و خود سه گونه است: هستومند و شیء، ظرف و شخصیت‌بخشی. در این مقاله، دفتر اول *مثنوی* ازنظر استعارهٔ هستی‌شناختی بررسی شد و این نتایج به دست آمد که گاهی مفاهیمی مثل جان، دل، فقر، علم، هستی به‌صورت شیء و جسمی فرض شده است که ویژگی‌هایی مثل حمل، جابه‌جایی، ازهم‌گسستن، ضربه‌خوردن، شکستن، دادن و گرفتن، سوختن و... را دارد. گاهی بعضی از این مفاهیم انتزاعی (و نیز دیگر مفاهیمی مانند دین، عشق، خلوت، اندیشه و...) مانند ظرف یا مکانی تصور شده‌اند که مادّه‌ای در آن قرار داده می‌شود؛ یا حالی خوش مانند مادّه‌ای بر آن وارد می‌شود و یا مزرعه‌ای است که گیاه یا درخت در آن رشد می‌کند و یا

نور الهی در آن به دست می‌آید و...؛ شاعر گاهی به مفاهیم انتزاعی، شخصیت می‌دهد با جاندارانگاری آن را تبیین می‌کند. بخش بسیاری از این مفاهیم در دفتر اول گاهی به‌صورت جسم و گاهی ظرف یا مکانی فرض شده است که درون و بیرون دارد. به عبارتی دیگر، مولوی در *مثنوی* خود از سه شیوهٔ یادشده ـ که زبان‌شناسان شناختی نام استعارهٔ هستی‌شناختی بر آن گذاشته‌اند ـ برای تبیین بهتر، تصویرسازی و محسوس‌شدگی مفاهیم انتزاعی استفاده کرده است.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ارسطو و فرفوریس (۱۳۸۳). *ایساغوجی و مقولات*، ترجمهٔ محمد خوانساری، تهران: نشر دانشگاهی.

۳. اسپرهم، داوود؛ تصدیقی، سمیه (۱۳۹۷)، «استعارهٔ شناختی عشق در مثنوی»، *متن‌پژوهی ادبی*، سال ۲۲، ش ۷۶، ۸۷-۱۱۴.

۴. افراشی، آزیتا (۱۳۹۵). *مبانی معناشناسی شناختی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۵. انوری، حسن (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*، دورهٔ هشت جلدی، تهران: سخن.

۶. بارسلونا، آنتونیو (۱۳۹۰). *استعاره و مجاز با رویکرد شناختی*، ترجمهٔ فرزان سجودی، لیلا صادقی، تینا امیرالهی، تهران: نقش جهان.

۷. بختیاری‌نسب، سمیرا؛ محمودی، خیرالله (۱۴۰۱). «"بهشت"، "نور" و "زیبایی" استعاره‌های بنیادین عبهرالعاشقین»، *فنون ادبی*، دانشگاه اصفهان، دورهٔ ۱۴، شمارهٔ ۲، شمارهٔ پیاپی ۳۹، ۱-۱۶.

۸. توفیقی، حسن؛ علوی‌مقدم، مهیار؛ تسنیمی، علی؛ استاجی، ابراهیم (۱۳۹۷). «تحلیلِ استعاره‌های هستومند و مادّهٔ مربوطبه "عشق" در غزلیات شمس»، *نشریه علمی گوهر گویا*، دورهٔ ۱۲، شمارهٔ ۳ (۳۸)، ۷۳-۹۸.

۹. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۹۴). *تعریفات*، ترجمهٔ حسن سیّد عرب، سیما نوربخش، تهران: فرزان‌روز.

۱۰. خراسانی، فهمیه؛ غلامحسین‌زاده، غلامحسین (۱۳۹۷). «استعارهٔ مفهومی: نقطهٔ تلاقی تفکر و بلاغت در قصاید ناصرخسرو»، *فنون ادبی*، سال دهم، ش ۱، ۷۱-۸۴.

۱۱. راسخ‌مهند، محمد (۱۳۹۲). *درآمدی بر زبان شناسی شناختی*، تهران: سمت، چاپ سوم.

۱۲. راسخ‌مهند، محمد (۱۳۸۶). «اصول و مفاهیم بنیادی زبان‌شناسی شناختی»، *مجلهٔ بخارا*، شمارهٔ ۶۳، ۱۷۲-۱۹۱.

۱۳. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴). پله‌پله تا ملاقات خدا (دربارهٔ زندگی، اندیشه و سلوک مولانا جلال‌الدین رومی)، چاپ بیست‌وششم، تهران: علمی.

۱۴. زمانی، کریم (۱۳۷۹). *شرح جامع مثنوی معنوی* (دفتر اول)، تهران: اطلاعات، چاپ هشتم.

۱۵. صفوی، کورش (۱۳۸۲). «بحثی دربارهٔ طرح تصویری از دیدگاه معنی‌شناسی»، *نامهٔ فرهنگستان*، سال ۶، ش ۱، ۶۵-۸۵.

۱۶. صفوی، کورش (۱۳۹۶). *استعاره*، تهران: علمی.

۱۷. علّامی، ذالفقار؛ کریمی، طاهره (۱۳۹۵). «تحلیل شناختی استعارهٔ مفهومی جمال در مثنوی و دیوان شمس»، *دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی*، سال بیست‌وچهارم، شمارهٔ ۸۰، ۱۳۷-۱۵۹.

۱۸. سجادی، سیّد جعفر (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: کتابخانهٔ طهوری، چاپ چهارم.

۱۹. سجادی، سیّد جعفر (۱۳۷۹). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: کومش، چاپ چهارم.

۲۰. فتوحی، محمود (۱۳۹۰). *سبک‌شناسی* (نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها)، تهران: سخن.

۲۱. فتوحی، محمود؛ علی‌نژاد، مریم (۱۳۸۸). بررسی رابطهٔ تجربهٔ عرفانی و زبانِ تصویری در عبهرالعاشقین، *مجلهٔ ادب‌پژوهی*، شمارهٔ دهم، ۷-۲۵.

۲۲. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۹۰). *شرح مثنوی شریف* (دورهٔ سه جلدی)، تهران: زوار.

۲۳. کریمی، مریم؛ سالمیان، غلامرضا؛ کلاهچیان، فاطمه (۱۳۹۸). «کارکردهای شناختی استعاره در سیرالعبادالی‌المعاد سنایی»، *فنون ادبی*، دورهٔ ۱۱، شمارهٔ ۲، پیاپی ۲۷، ۱۱۳-۱۲۸.

۲۴. فلدمن، جروم (۱۴۰۰). *از مولکول تا استعاره: نظریهٔ نورونی زبان*، ترجمهٔ جهانشاه میرزابیگی، تهران: آگاه.

۲۵. کوچش، زُلتان (۱۳۹۳). *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره*، ترجمهٔ شیرین پورابراهیم، تهران: سمت.

۲۶. گلفام، ارسلان (۱۳۸۱). «زبانشناسی شناختی و استعاره»، *تازه‌های علوم شناختی*، شمارهٔ ۱۵، ۵۹-۶۴.

۲۷. لیکاف، جرج؛ جانسون، مارک (۱۳۹۷). *استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم*، ترجمهٔ هاجر آقاابراهیمی، تهران: علمی.

۲۸. لیکاف، جرج (۱۳۹۰). *نظریهٔ معاصر استعاره* (مقالهٔ چاپ‌شده در کتاب: استعاره، مبنای تفکر و زیبایی‌آفرینی)، ترجمهٔ فرزان سجودی، تهران: سورهٔ مهر، چاپ دوم.

۲۹. محمدی آسیابادی، علی؛ طاهری، معصومه (۱۳۹۱). «بررسی طرحواره‌های حجمی معبد و نور در مثنوی معنوی»، *پژوهش‌های ادبی ـ عرفانی* (گوهر گویا)، سال ششم، شمارهٔ سوم، ۹۵-۱۱۷.

۳۰. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۱). *فیه‌مافیه*، تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ نهم.

۳۱. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳). *مثنوی معنوی*، به‌تصحیح رینولد نیکلسون، به‌اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.

۳۲. هاشمی، زهره (۱۳۹۴). *عشق صوفیانه در آینهٔ استعاره* (نظام‌های استعاری عشق در متون عرفانی منثور براساس نظریهٔ استعارهٔ شناختی)، تهران: علمی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی