



## Woman in Culture and Arts

### Study of Gender Metaphors Related to Women in Interpretive Stories (Case study of Rowz al-Janan, Jala al-Azhan and Manhaj al-Sadeghin)\*

Kowsar Ahsanmoghadam<sup>1</sup> | Abdollah Radmard<sup>2</sup> | Maryam Salehinia<sup>3</sup>

1. PhD in Persian Language and Literature, Shariati Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. E-mail: [kowsar.ahsanmoghadam@alumni.um.ac.ir](mailto:kowsar.ahsanmoghadam@alumni.um.ac.ir)
2. Corresponding Author, Associate Professor of Persian Language and Literature, Shariati Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. E-mail: [radmard@um.ac.ir](mailto:radmard@um.ac.ir)
3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Shariati Faculty of Literature and Humanities, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. E-mail: [m.salehinia@um.ac.ir](mailto:m.salehinia@um.ac.ir)

#### Article Info

##### Article type:

Research Article

##### Article history:

Received: 25 June 2023

Received in revised form: 11

May 2024

Accepted: 12 June 2024

Published online: 5 August  
2024

##### Keywords:

*Gender Metaphor,*

*Narration,*

*Qur'an Interpretation,*

*Woman.*

#### ABSTRACT

Metaphor is a symbolic and indirect language that conveys concealed and supplementary meanings. Interpretive narratives may also exhibit gender metaphors and stereotypes. The work is founded on the interpretive accounts of three Persian interpretations of *Rowz al-Jannan*, *Jala al-Azhan*, and *Manhaj al-Sadeghin* in this research. This article has selected narratives that have employed gender metaphors or whose content is reminiscent of gender metaphors. Subsequently, the qualitative content analysis method has been employed to investigate the value of these metaphors and their correlation with gender stereotypes. Examples of gender metaphors in these narratives include “bed,” “Boyut,” “Atbah,” and “Denya.” While some of these metaphors have a positive connotation, others have a negative connotation. The most significant findings of this research are that the majority of negative metaphors about women are based on the role of a woman as a wife or sexual companion, which emphasizes her physical appearance. These metaphors are influenced by prevalent gender stereotypes that are detrimental. On the contrary, the majority of positive metaphors are centered on the role of the mother and the qualities of kindness, creation, origin, and commencement that are associated with the mother. In addition, this research demonstrates that the female body is depicted in two distinct ways: the “heavenly body” and the “infernal body.” The female heavenly body is a symbol of complete delight and benefit, while the female infernal body is a symbol of deception, sin, Satan, and adultery.

**Cite this article:** Ahsanmoghadam, K., Radmard, A., & Salehinia, M. (2024). Study of Gender Metaphors Related to Women in Interpretive Stories (Case study of Rowz al-Janan, Jala al-Azhan and Manhaj al-Sadeghin). *Woman in Culture and Art*, 16(2), 197-691. DOI: <https://doi.org/10.22059/jwica.2023.361203.1932>



© The Author(s).

Publisher: The University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jwica.2023.361203.1932>

\* This article is from PhD dissertation of the first author supervised by the second author and advised by the third author titled “The evolution of the image of women in the view of Shiite commentators from the Seljuqs to the Safavids based on the narratives of three Persian commentaries (Rowz al-Janan and Rooh al-Janan, Jala al-Azhan and Jala al-Azhan and Manhaj al-Sadiqin fi elZam al-Mokhalefin).”



انتشارات دانشگاه تهران

## زن در فرهنگ و هنر

## بررسی استعاره‌های جنسیتی مربوط به زن در داستان‌های تفسیری (مطالعه موردی: روض الجنان، جلاءالاذهان و منهج الصادقین)\*

کوثر احسن مقدم<sup>۱</sup> | عبدالله رادمرد<sup>۲</sup> | مریم صالحی نیا<sup>۳</sup>۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: [kowsar.ahsanmoghadam@alumni.um.ac.ir](mailto:kowsar.ahsanmoghadam@alumni.um.ac.ir)۲. نویسنده مسؤل، دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: [radmard@um.ac.ir](mailto:radmard@um.ac.ir)۳. استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: [m.salehinia@um.ac.ir](mailto:m.salehinia@um.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	استعاره به مثابه زبانی نمادین و غیرمستقیم، حامل معنای افزوده و پنهان است. رد پای استعاره‌ها و کلیشه‌های جنسیتی را در روایت‌های تفسیری نیز می‌توان پی گرفت. در این پژوهش داستان‌های تفسیری سه تفسیر فارسی روض الجنان، جلاءالاذهان و منهج الصادقین مبنای کار قرار گرفت. در این مقاله ابتدا روایت‌هایی که از استعاره‌های جنسیتی استفاده کرده‌اند یا مضمون آن‌ها یادآور استعاره‌های جنسیتی است، انتخاب شد و سپس با روش تحلیل محتوای کیفی، بار ارزشی این استعاره‌ها و ارتباط آن‌ها با کلیشه‌های جنسیتی بررسی شد. استعاره‌هایی نظیر «عروس قرآن»، «امراه کعب»، «فراش»، «بیوت»، «عتبه» و «دنیا» نمونه‌هایی از استعاره‌های جنسیتی در این روایت‌ها است که برخی بار ارزشی مثبت و برخی بار منفی دارند. مهم‌ترین نتایج این تحقیق عبارت‌اند از اینکه اغلب استعاره‌های منفی درباره زن حول نقش زن به مثابه همسر یا شریک جنسی و با تأکید بر بعد جسمانی وی شکل گرفته است. این استعاره‌ها متأثر از کلیشه‌های جنسیتی رایجی است که بار منفی دارند. در نقطه مقابل، بیشتر استعاره‌های مثبت حول نقش مادری و صفاتی نظیر مهربانی، خلق، اصل و ابتدا در نقش مادری شکل گرفته‌اند. همچنین این پژوهش نشان می‌دهد پیکر زن در دو وجه «پیکر بهشتی» و «پیکر دوزخی» نمود یافته است که پیکر بهشتی زن نماد التذاذ کامل و بهره‌مندی است و پیکر دوزخی زن نماد فریبندگی، گناه، تمثیل شیطان و زناکاری است. علی‌رغم تلاش شریعت در تقبیح نگرش‌های زن‌ستیزانه، رواج استعاره‌های جنسیتی درباره زنان در دوره‌های تاریخی مختلف، در میان مفسران تفاوت چشمگیری نداشته است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵	
کلیدواژه‌ها:	
استعاره جنسیتی، تفسیر قرآن، روایت، زن.	

**استناد:** احسن مقدم، کوثر، رادمرد، عبدالله، و صالحی نیا، مریم (۱۴۰۳). بررسی استعاره‌های جنسیتی مربوط به زن در داستان‌های تفسیری (مطالعه موردی: روض الجنان،

جلاءالاذهان و منهج الصادقین). زن در فرهنگ و هنر، ۱۶ (۲)، ۱۹۷-۲۱۹. DOI: <https://doi.org/10.22059/jwica.2023.361203.1932>

DOI: <https://doi.org/10.22059/jwica.2023.361203.1932>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

\* این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده اول به راهنمایی نویسنده دوم و مشاوره نویسنده سوم با عنوان «سیر تحول تصویر زن در نگرش مفسران شیعی از سلجوقیان تا صفویه بر مبنای روایت‌های سه تفسیر فارسی (روض الجنان و روح الجنان، جلاءالاذهان و جلاءالاحزان و منهج الصادقین فی الزام المخالفین)» است.

## ۱. مقدمه

ظهور اسلام و آموزه‌های متفاوت آن، زمینه‌ساز بازتعریف جنس زن و مرد در آن دوران شد. اسلام با تغییر در باورها و سنت‌های جاهلی، کلیشه‌های جنسیتی کهنه را تقبیح کرد، تعریف تازه و متعادل‌تری از جنس زن ارائه داد و بدین‌وسیله تبعیض جنسیتی را تا حدودی به حاشیه راند و کم‌رنگ کرد، اما غلبه گفتمان زن‌ستیزانه و عمق باورها و کلیشه‌های جنسیتی در آن فرهنگ سبب شد نظام مردسالارانه از دین نیز به‌عنوان ابزاری برای تثبیت و تقویت گفتمان خود سوءاستفاده کند و ایدئولوژی را هم در خدمت گفتمان مردسالارانه درآورد (Zarghani, 2018: 145). در آثار ادبی و تعلیمی و فرهنگی فارسی نیز نمونه‌های فراوانی از این غلبه یافت می‌شود. غزالی در قرن پنجم نوع زن را شر می‌داند و زنان را به ده قسم تقسیم می‌کند که هر قسم به حیوانی شباهت دارد (Ghazali, 1936-1938: 151). نام دیگر کتاب *سندبادنامه ظهیری، مکرالنساء* است که در قرن ششم نوشته شده است. این کتاب مشحون از روایت حيله و مکر زنان است و تحذیر از ایشان؛ چرا که «زن چو می‌گست و مرد چون ماهست/ ماه را تیرگی ز می‌غ بود/ بدترین مرد اندرین عالم/ به بهین زنان دریغ بود» و شیطان در برابر تلبیس زنان کم می‌آورد: «دیو از فعل زن رمیده شود/ چون برآمیزد او یکی تلبیس/ در فسون و فریب و مکر و حیل/ بندگی‌ها نمایش ابلیس» (Zahiri, 1954: 54).

در نگاه خاقانی نیز دنیا زنی ستمکار است «کیست دنیا زنی ستمکاره» (Khaghani, 1978: 203) و زنان هم‌ردیف غلامان، در برابر مردان، ناقص به‌شمار می‌روند (Khaghani, 1978: 258). نگاه زن‌ستیزانه در طول تاریخ حدت و عصیبتش را از دست نمی‌دهد. سعدی به مردان توصیه می‌کند: «ای مردان بکوشید، یا جامه زنان بپوشید» (Saadi, 2006: 55) و مولانا نیز از تاختن بر زنان غافل نمی‌شود و معتقد است «اصل صد یوسف جمال ذوالجلال/ ای کم از زن شو فدای آن جمال» (Molavi, 1995: 845) و «اول و آخر هبوط من ز زن» (Molavi, 1995: 1006). در *سلوک النساء* نیز که در قرن دهم نوشته شده، چنین می‌آید که اکثر اهل دوزخ زنان‌اند و فساق زنان‌اند؛ چرا که کم‌حوصله‌اند و ناقصات عقل‌اند (Karachi, 2011: 15-17). در مجموع چه در کتب تعلیمی و چه در روایت‌های ادبی، نگرش به زنان، از زیر سایه کلیشه‌های یادشده و استعاره‌هایی نظیر «زن ناقص‌العقل است»، «زن شر است»، «زن مکار است» و «زن ناتوان است» خارج نمی‌شود و تحت تأثیر این نگره‌ها باقی می‌ماند. حال با توجه به این گزاره‌ها این مقاله به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. کدام استعاره‌های جنسیتی در داستان‌های تفسیری درباره زنان به‌کار رفته است؟
۲. کدامیک از این استعاره‌ها بار ارزشی مثبت و کدامیک بار ارزشی منفی دارند؟

۳. سیر رواج استعاره‌های جنسیتی در میان مفسران مورد نظر چگونه است؟

## ۲. پیشینه پژوهش

جمالزاده (۱۹۷۹) در تصویر زن در فرهنگ ایرانی پس از تبیین تصویر زن در آثارش، چهره زن ایرانی را پیش از اسلام بررسی می‌کند. او ابتدا این چهره را از لابه‌لای روایت‌های شاهنامه بیرون می‌کشد (۱۹۷۹: ۲۳) و نمونه‌هایی از زن‌ستیزی را در اشعار فردوسی، نظامی، مولوی (۱۹۷۹: ۲۹) بیان می‌کند و در بخش بعدی با عنوان «بدگویی از زنان» نمونه‌های فراوانی از زن‌ستیزی در ادبیات کهن و ادبیات عامیانه را نشان می‌دهد. وی در بخش بعدی «در مدح و ستایش زن» نمونه‌های دیگری از متون کهن و عامیانه را که رنگ‌وبوی نگاه مثبت به زن دارد، می‌آورد و در انتهای کتاب، دلایل بدگویی شاعران را از زنان، ناکامی‌های فردی این افراد می‌داند و آن را با بیان تمثیلی، روایت می‌کند. این کتاب از منظر معرفی مصادیق ارزشمند است، اما تحلیل روشمند و مستدلی از سیر تاریخی زن‌ستیزی ندارد.

بررسی تصویر زن در فرهنگ و ادب ایران، در آثار دیگری نیز دنبال شده است. بنفشه حجازی از زنانی است که پژوهش‌هایی در این راستا دارد. او در کتاب ضعیفه جایگاه زن ایرانی و چهره‌های بازنمایی‌شده از زن را در دوره صفویه بررسی می‌کند (Hijazi, 2012) و در به زیر مقنعه جایگاه زن ایرانی را از ابتدای قرن اول تا عصر صفوی پی می‌گیرد (Hijazi, 2014). کتاب دیگری که به موضوع زنان پرداخته هشت رساله در بیان احوال زنان است. کراچی (۲۰۱۱) در این اثر هشت رساله دست‌نویس انتخاب کرده که در سه دسته متون ارشادی و تعلیمی، مکر زنان و متون اندرزی تعلیمی جدید جای می‌گیرند و متعلق به بازه‌های تاریخی صفویه تا قاجار هستند. کراچی ابتدا در مقدمه نسبتاً مفصلی، تصویری کلی از رویکرد متون کهن علمی، ادبی، اخلاقی، فلسفی و تعلیمی به زن ترسیم می‌کند و سپس نسخه‌های تصحیح‌شده رساله‌ها را به ترتیب تاریخ تألیف در کتابش وارد می‌کند. در مجموع در میان مطالعات ادبیات فارسی، با اینکه بسیار به موضوع زن پرداخته شده، پژوهشی با محوریت استعاره‌های جنسیتی درباره زن در روایت‌های تفاسیر کهن فارسی یافت نشد.

## ۳. روش پژوهش

روش این تحقیق، تحلیل محتوای کیفی است و برای گردآوری اطلاعات تحقیق، از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است. در این مقاله، پیکره متنی را داستان‌های سه تفسیر *روض‌الجنان* (قرن ششم)، *جلاءالاذهان* با نام دیگر *گازر* (قرن هشتم) و *منهج‌الصادقین* (قرن دهم) تشکیل می‌دهد. این

تفاسیر از این جهت انتخاب شده‌اند که تفسیر *روض الجنان* مبنای نگارش دو تفسیر دیگر قرار گرفته است (Jurjani, 1958, Vol. 1: Introduction: Ta-Ya and Laz-Lah). از میان روایت‌های این سه تفسیر، داستان‌هایی را انتخاب کردیم که استعاره‌های جنسیتی در آن‌ها وجود دارد یا قابل‌پیگیری است. گفتنی است که این پژوهش صرفاً به استعاره‌های جنسیتی زنانه نظر دارد و به استعاره‌های جنسیتی مشترک یا مردانه نمی‌پردازد.

#### ۴. یافته‌های پژوهش

##### ۴-۱. چهره جنسیتی زن

آنچه جنسیت را از جنس متمایز می‌کند تعریفی است که یکی را برساختی فرهنگی-اجتماعی و دیگری را ویژگی بیولوژیکی و فیزیکی می‌داند. جنس، ویژگی‌هایی زیست‌شناختی و فیزیولوژیکی است که زن و مرد را از هم متمایز می‌کند. به عبارت دیگر جنس، یک ویژگی طبیعی است (Beauvoir, 2009: 65-66) و با جنسیت که یک ویژگی فرهنگی و اجتماعی و تمدنی است، متفاوت است (Beauvoir, 2009: 330). جنس را اغلب با کلمات «نرینگی» و «مادینگی» مترادف می‌کنند. از سوی دیگر به مجموعه‌ای از صفات و رفتارها که به جنس مرد یا زن نسبت داده می‌شود، جنسیت گفته می‌شود. جنسیت را واژه‌های «زنانگی» و «مردانگی» نمایندگی می‌کنند. در حقیقت جنسیت، یک ویژگی فرهنگی و اجتماعی است (Fotuhi, 2012: 396). کلیشه‌های جنسیتی فراوانی در طول تاریخ در فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها شکل گرفته است. کیت میلِت (۱۹۷۰) در *سیاست جنسی، منش<sup>۱</sup>، نقش<sup>۲</sup>* نقش<sup>۳</sup> و منزلت<sup>۴</sup> را سه عنصری می‌داند که بر اثر «هم‌نوآوری اجتماعی»<sup>۴</sup> می‌توانند گفتمان یا قدرت حاکمی را تثبیت و تقویت کنند. در این نگاه، منش دربردارنده آن چیزی است که تحت تأثیر کلیشه‌ها و ضوابط نگاه قدرت‌طلبانه و جنس‌محور تعریف شده و بر پایه نیازمندی‌ها و ارزش‌های این گروه شکل می‌گیرد و شخصیت را می‌سازد. منش سبب می‌شود «نقش جنس مذکر» و «نقش جنس مؤنث» در بازتعریف خود، همان کلیشه‌ها و ضوابط را محور قرار دهد و وظایف را بر پایه آن تعریف کند. منزلت نیز متأثر از نقش جنس است و سبب می‌شود هر کدام از جنس‌ها جایگاه خود را در مناسبات قدرت و فرمانبری و فرمانروایی بپذیرند (Millet, 1970: 26).

1. Temperament
2. Role
3. Status
4. Socialization

همان‌گونه که بیان شد، با توجه به نظریه سیاست جنسی، نیازمندی‌ها و کارایی‌ها در تعریف نقش اثرگذار است. بر همین مبنا اگر امر جنسی در دایره گفت‌وگو شریعت و تقیدات و اعتقادات دینی قرار بگیرد و نقش زن و ارتباط جنسی او ذیل مفهوم مقدس خانواده تعریف شود، ستودنی و ارزشمند و مقدس است و منزلت زن را ارتقا می‌بخشد. در مقابل اگر صرف عمل جنسی بدون هیچ تعهد و تقید دینی مطرح شود و نقش زن فقط به‌عنوان شریک جنسی تعریف شود و زن به موجودی تقلیل یابد که صرفاً برآورده‌کننده نیازهای جنسی است، منزلت او نیز متأثر از این نقش، در سطح بعد جسمانی تعریف می‌شود و منزلت زن در حد رفع نیاز جنسی فروکاسته می‌شود.

منزلت، خود را در کلیشه‌ها بازمی‌نماید. کلیشه‌ها مرتب بازتولید و تکرار می‌شوند و در این تکرار، تغییر نمی‌کنند. کلیشه‌ها ویژگی‌های خاصی را بدون در نظر گرفتن فردیت، به گروه یا طبقه‌ای منتسب می‌کنند؛ الگویی ثابت و عام دارند و تصویر ذهنی یکنواخت و ساده‌شده‌ای را در اذهان تداعی می‌کنند. کلیشه‌های جنسیتی بر مبنای خصوصیات عاطفی، رفتاری، فکری یا اجتماعی دو جنس زن و مرد استوارند و از آنجا که تعمیم نابجا و ساده‌انگاری افراطی را در خود دارند و غالباً تحریف واقعیت‌اند، منفی به‌شمار می‌روند (Michel, 1997: 24-26).

منفعل بودن، بی‌بهرگی از لذت جنسی و اثرپذیری، صفاتی است که برخی متأثر از خصلت‌های بیولوژیکی و برخی تحت تأثیر فرهنگ، به زنان نسبت داده شده و دستمایه کلیشه‌ها شده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به این نمونه‌ها اشاره کرد: «جنس مرد از نظر جسمانی برتر از جنس زن است»؛ «نیاز مرد به زن جنسی، و نیاز زن به مرد اقتصادی است»، «در ارتباط جنسی، جنس مرد، فعال و لذت‌جو است و جنس زن منفعل و مطیع است»، «جنس مرد، مالک و صاحب جسم زن است»، «مرد گستاخ، و زن شرمگین است» (Zarghani, 2018) و «مرد فرمانروا و زن فرمانبر است» (Millett, 1970: 25). از سوی دیگر اگر نقش زن فراتر از بعد جسمانی او تعریف شود و بر مؤلفه‌هایی نظیر مهربانی و زایش و جمال که تداعی‌گر صفاتی الهی است در وجود زن تأکید شود، منزلت زن فراتر از بعد جسمانی او تعریف خواهد شد. این مؤلفه‌ها بیشتر در نقش «مادری» ظهور می‌کند. به بیان دیگر در نقش مادری است که منزلت زن رشد یافته و زن شایسته احترام می‌شود. از این‌رو استعاره‌هایی نظیر «زمین مادر است»، «درخت مادر است» و «فرشته مادر است» بر محور این ویژگی‌ها شکل گرفته‌اند. در ادامه استعاره‌های منفی یا مثبتی را که در داستان‌ها نمود یافته‌اند، بررسی می‌کنیم.

#### ۴-۲. استعاره‌های جنسیتی مثبت

تعریف استعاره از آنچه ارسطو آن را استعاره نامید، تا امروز دستخوش تغییرات فراوانی شده است. ارسطو استعاره را همان تشبیه با کمی اختلاف می‌داند، ولی قدمایی همچون جاحظ استعاره را «نامیدن چیزی به نامی جز نام اصلی‌اش، هنگامی که جای آن چیز را گرفته باشد» (Shafii Kadkani, 1996: 109) تعریف می‌کنند. در نگاه لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) نیز استعاره فراتر از زبان است و نظام اندیشگانی و رفتارهای ما در ذات خود، استعاری هستند (۱۹۸۰: ۳). لیکاف و جانسون معتقدند هیچ استعاره‌ای بدون مبنای تجربی، نه درک می‌شود و نه مستقلاً بازنمایی می‌شود (۱۹۸۰: ۱۹). همچنین بسیاری از ارزش‌های اساسی در فرهنگ، با ساختار استعاری مفاهیم اساسی در فرهنگ، پیوستگی و انسجام منطقی دارند (۱۹۸۰: ۲۲). از سوی دیگر، کلیشه‌ها نیز ارزش‌گذاری‌های فرهنگی را بازمی‌نمایند. پس می‌توان گفت استعاره‌ها به نوعی متأثر از کلیشه‌ها هستند. در این پژوهش به عاریت‌گرفتن دالی به جای دال دیگر، به دلیل مشابهت معنایی، مراد ما از استعاره است. حال باید دید نگرش مفسر، فرهنگ غالب یا تفکر قاهر چه استعاره‌هایی را جایگزین زن یا نمادهای زنانه دانسته یا به آن اشاره کرده است.

بررسی نقش مادری و استعاره‌های مربوط به آن را با تعاریفی که از کلمه «ام» در این تفاسیر مطرح شده آغاز می‌کنیم. «ام»، «امی»، «ام‌القری»، «ام‌الکتاب» و «ام‌القرآن» از واژگانی است که پیگیری معنای آن‌ها به فهم ما از نقش مادری کمک می‌کند. «مرجع، مقصد، سر، اصل و امام و مقدم»، از مترادف‌هایی است که در این تفاسیر در معنای کلمه ام آمده است (Abolfotuh, 1986, Vol. 1: 20; Kashani, 1957, Vol. 1: 10; Gazor, 1958, Vol. 1: 30). با توجه به این معنا، مادر اصل فرزندان است و ام‌القری، اصل زمین و ام‌الکتاب، اصل و امام قرآن دانسته می‌شود. لقب «امی» برای پیامبر نیز با این تعریف، به معنای انسانی است که بر اصل ولادت خویش از مادر مانده است (Abolfotuh, 1986, Vol. 10: 235; Gazor, 1958, Vol. 4: 223). استفاده از استعاره مادر برای زمین و سوره حمد، اهمیت کارکرد نقش مادری را به خوبی نشان می‌دهد. خلق، آفرینش، ابتدا و مهربانی از وجه‌شبه‌های این استعاره است.

عبارت «زمین، مادری مشفق است» نیز در کلام پیامبر، به اصل و مرجع بودن زمین و نیز مهربانی زمین با انسان و پرورش او اشاره می‌کند (Abolfotuh, 1986, Vol. 13: 158; Gazor, 1958, Vol. 6: 74). در داستان خواب یوسف (ع) نیز از ماه به مادر تعبیر شده است (Abolfotuh, 1986, Vol. 11: 11; Gazor, 1958, Vol. 4: 288). در تفسیر آیه ۵۹ سوره انعام، از افتادن برگ‌ها به سقط جنین از رحم مادر تعبیر شده است. در اینجا نیز تشبیه عنصری از طبیعت به مادر تکرار می‌شود. همچنین در توصیف نفخه دوم نیز برخاستن مردگان از گور، به روییدن جنین در رحم مادر مانند شده

است (Abolfotuh, 1986, Vol. 8: 233; Gazor, 1958, Vol. 3: 186). نکته قابل توجه آنکه این استعاره‌های مثبت در *روض الجنان* و *جلاءالاذهان* وجود دارد، ولی کاشانی آن‌ها را در تفسیر خود نیاورده است.

طبیعت از دیرباز با امر قدسی پیوند خورده و منبع الهام الهه‌های گوناگون شده است. ویژگی خلق و آفرینش در طبیعت نیز خصلتی خداگونه است. پس استفاده از استعاره‌هایی از طبیعت، در توصیف نقش مادری و نسبت دادن و شبیه‌دانستن این نقش با ویژگی آفرینش در طبیعت، به معنای قائل شدن وجه قدسی برای نقش مادری و مقدس دانستن این نقش است. در داستان فرعون و تولد موسی، به استعاره دیگری برمی‌خوریم که مؤید این فرضیه است. در این داستان روایت شده است که جبرئیل، کودکانی را که مردم از ترس فرعون در کوه‌ها مخفی کرده بودند، از پر خود شیر می‌داد. در این روایت جبرئیل، نقش مادری آن کودکان را برعهده می‌گیرد و آنان را پرورش می‌دهد (Abolfotuh, 1986, Vol. 13: 177; Gazor, 1958, Vol. 6: 86; Kashani, 1957, Vol. 6: 10). تشبیه جبرئیل به مادری که نوزادان را تغذیه می‌کند، منزلت نقش مادری را در سطح امری الهی و مقدس رشد می‌دهد و بالا می‌برد.

علاوه بر آنکه منش مهربانی و زاینده‌گی، مقدمه پذیرش نقش مادری در زن است، بکارت، حیا و زیبایی صفاتی است که برای نقش همسری در گفتمان شریعت به آن توجه می‌شود. منزلتی که در ذیل گفتمان شریعت برای نقش همسری تعیین می‌شود، استعاره‌هایی را تولید می‌کند که غالباً بار ارزشی مثبت دارد. استفاده از استعاره «عروس قرآن» برای سوره الرحمن مشهورترین این اشارات است (Abolfotuh, 1986, Vol. 18: 238; Gazor, 1958, Vol. 9: 308; Kashani, 1957, Vol. 9: 110). استعاره عروس یادآور بکارت، زیبایی و جلوه‌گری و... است. در روایت دیگری نیز آمده است که دوستداران آل محمد (ص) را همان‌گونه به بهشت می‌برند که عروس را به خانه شوهر (Abolfotuh, 1986, Vol. 17: 126; Gazor, 1958, Vol. 9: 25; Kashani, 1957, Vol. 8: 219). این تشبیهات از دو جهت مهم است. نخست آنکه در هر دو تشبیه، دو امر مقدس و باارزش، یکی از سوره قرآن و محب اهل بیت، به زن تشبیه شده است. نکته دوم آنکه این تشبیه، اعتبار و ارزشمندی خود را از شریعت و قانون به دست می‌آورد؛ یعنی عروس در اینجا صرفاً به جهت زیبایی و بکارت و جلوه‌گری مشبه‌به قرار نگرفته است، بلکه وجاهت و اعتباری که شریعت به عمل جنسی در ارتباط خانوادگی می‌بخشد، آن را محترم و ستودنی کرده است.

همچنین استفاده از زن یا اعضای جسمانی زن، برای تشبیه، توصیف یا تبیین مفهومی مقدس، در برخی روایت‌ها دیده می‌شود. ابوالفتوح در تبیین معنای کعبه از تعبیر «امرأة کاعب» استفاده می‌کند که



به معنای زنی است که پستان او پدید آمده باشد (Abolfotuh, 1986, Vol. 7: 164). در تفسیر آیه ۷۲ سوره احزاب نیز امانت، به حفظ فرج و غسل جنابت تفسیر شده است (Abolfotuh, 1986, Vol. 7: 338; Kashani, 1957, Vol. 7: 338; Gazor, 1958, Vol. 8: 30; 16: 27). به کارگیری استعاره امانت درباره عضو جنسی در گفتمان شریعت، تعریف تازه‌ای از غریزه بشری وضع می‌کند. این استعاره نظام ارزش‌ها و انتظارات و پاداش‌ها را از نو بنا می‌نهد و عامل تحقیر و ضعف و نقصان را به امانتی شبیه می‌کند که حفظ آن می‌تواند زمینه‌ساز تعالی و برتری در گفتمان شریعت شود.

در روایت مریم (س) در سوره انبیا، قرآن به صراحت از لفظ «فرج» استفاده کرده<sup>۱</sup> و به محمد (ص) امر می‌کند که از زنی یاد کن که فرج خود را حفظ کرده است. پس آنچه در این روایت، زن را شایسته یاد پیامبر می‌کند، پاکدامنی و مبرابودن او از ارتباط خارج از چارچوب جنسی است. در توصیف زنان بهشتی در سوره الرحمن نیز یکی از ویژگی‌های این زنان این است که باحیا و باکراهاند و کسی با ایشان خلوت نکرده است.<sup>۲</sup> در این تعابیر، از آنجا که کارکرد عضو جنسی زنانه، تحت نظام ارزش‌های گفتمان شریعت بازتعریف شده است، به مؤلفه‌ای برای ستایش جایگاه زن تبدیل شده و اشاره به آن و نام‌بردن از آن شرم‌آور یا قبیح نیست. در این بیان استعاره «زن لذت است» در عین اینکه تأیید می‌شود، اعتبار خود را از دوشیزگی و حیا می‌گیرد. پس نقش همسری از آنجا که در ذیل گفتمان شریعت به زن محول می‌شود، منزلت زن را رشد می‌دهد و این ارتباط استعاره‌های مثبتی را جهت توصیف لذت در اختیار قرار می‌دهد. در ادامه استعاره «پاداش زن است» را بیشتر بررسی خواهیم کرد.

#### ۴-۳. پیکر زن به مثابه امر بهشتی

بازنمود پیکر زن در قالب حوری، وجه تئانه زن را به مفهومی الهی پیوند می‌زند. هرچند توصیف این پیکر، یکسره جسمانی و مادی است، از این جهت که در بهشت جای دارد و تجلی اعمال نیک است، وجهی قدسی می‌یابد. در تفسیر آیه ۶۳ سوره زمر، علی (ع) در تبیین کلیدهای آسمان و زمین، ذکر را بیان کرده و پاداش آن ذکر را رهایی از شیطان، ورود به بهشت و همنشینی با حورالعین معرفی می‌کند (Abolfotuh, 1986, Vol. 16: 344; Gazor, 1958, Vol. 8: 186; Kashani, 1957, Vol. 8: 115). مفسران وجه تسمیه حور را از این جهت دانسته‌اند که چشم در او حیران می‌شود (Abolfotuh, 1986, Vol. 18: 306; Gazor, 1958, Vol. 9: 348; Kashani, 1957, Vol. 8: 115).

۱. انبیا: ۹۱

۲. الرحمن: ۵۶

145: 9). اندام سپید، چشمان فراخ، دندان سپید، باکرگی، چشمان سیاه، بدن شفاف و بلورین و آوازه‌خوانی از صفاتی است که در توصیف حورالعین آمده است.

یکی از پرتکرارترین صفات حوریان، نظر کوتاه کردن است. حوریان چشمانشان را بر همسرانشان دوخته‌اند و به هیچ مرد دیگری نگریسته‌اند (Abolfotuh, 1986, Vol. 16: 189; Gazor, 1958, Vol. 8: 108; Kashani, 1957, Vol. 7: 468). با این توصیف، سعی شده است این ویژگی منفی از حوریان بهشتی نفی شود. در کنار عبارت «قاصرات الطرف»، برخی مفسران «مقصورات فی الخیام» را به معنای پوشیدگی و مستوری حوریان از دیگران دانسته‌اند (Abolfotuh, 1986, Vol. 9: 294; Gazor, 1958, Vol. 4: 96; Kashani, 1957, Vol. 4: 296). همچنین توصیف دیگری از زنان بهشتی وجود دارد که این زنان را نیکوخوی نیکورو می‌داند و آنان را از صفاتی مانند دهان ناخوشبوی، پلیدزبانی، گنده‌دهانی، سربه‌در بیرون‌کنندگی، سلیطه‌گری و تکبر میرا می‌کند (Abolfotuh, 1986, Vol. 18: 281; Gazor, 1958, Vol. 9: 337; Kashani, 1957, Vol. 9: 134). استعاره «پاداش زن است» و «زن لذت است» بر ویژگی‌های جسمانی بی‌نقص در زن تکیه می‌کند و زن کامل را زن زیبا و خوش خلق معرفی می‌کند. این زن تماماً از دیگری خالی است و هیچ انانیتی در مقابل مرد ندارد.

تجلی و تمثیل پاداش الهی در بهره‌مندی از پیکر بی‌نقص زنانه از یک سو مؤید آن است که یکی از بالاترین لذت‌ها، التذاذ جنسی است و از سوی دیگر نشان می‌دهد این لذت، اگر در دایره گفت‌وگو شریعت قرار گیرد، در ذات خود موجه و پذیرفته و دارای وجه قدسی است. از آنجا که نقش پیکر زنانه در توصیف نعمت‌های بهشتی بسیار پررنگ است و در مقابل، توصیف پیکر مردانه در تصویر بهشت و لذات آن، چندان جایی ندارد و صرفاً اشارات محدودی به غلمان یا ولدان شده و بیشتر بر نقش خدمتگزاری ایشان تکیه شده است، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که زنان در این نگاه، خود به بخشی از بهشت تبدیل شده‌اند و جزئی از بهشت‌اند.

#### ۴-۴. استعاره‌های جنسیتی منفی

یکی از تعابیر جنسی که در تفاسیر وجود دارد، کلمه عورت است. در قرآن مجموعاً سه بار این کلمه آمده است: «عورات النساء»<sup>۱</sup> به معنای شرمگاه‌های زنان است، «ثلاث عورات»<sup>۲</sup> در معنای سه وقت

۱. نور: ۳۱

۲. نور: ۵۸

خصوصی یا خلوت یا برهنگی آمده است و در آیه سوم «يُؤْتِنَا عَوْرَةً»<sup>۱</sup> مربوط به روایت گروهی از مسلمانان است که برای اینکه در جنگ شرکت نکنند، عورت بودن خانه‌های خود را بهانه می‌کنند (Abolfotuh, 1986, Vol. 15: 373; Gazor, 1958, Vol. 7: 323; Kashani, 1957, Vol. 7: 264). اطلاق لفظ عورت به خانه و تشبیه خانه به عورت از این جهت صورت می‌گیرد که وجه شبه خلل‌پذیری مراد شده است. تصویری که این سه عبارت ترسیم می‌کنند، دایره معنایی عورت را در قرآن کریم کامل می‌کند؛ شرمگاه، آنچه پوشاندن او ضروری است و آنچه از همین جهت خلل‌پذیر است.

حال به کاربست‌های متنوع این کلمه در تفسیرها توجه می‌کنیم و معانی برافزوده آن را در بیان مفسران پی می‌گیریم. ابوالفتوح و جرجانی تمام بدن زن را به جز روی و دست‌ها تا نیمه بازو و کف‌های دست و کف‌های پا عورت می‌دانند (Abolfotuh, 1986, Vol. 14: 125; Gazor, 1958, Vol. 6: 299) و کاشانی نیز چنین می‌گوید: «اما عورت زن جمیع بدن او است، ما عدای وجه و کفین و قدمین» (Kashani, 1957, Vol. 4: 23). در توصیف مریم در سوره آل عمران نیز ابوالفتوح و جرجانی کلمه ضعیف را به عورت عطف کرده و آن را به زنان نسبت داده‌اند (Abolfotuh, 1986, Vol. 4: 294; Gazor, 1958, Vol. 2: 40) و در روایت یوسف، خواهر یوسف ضعیفه نامیده شده است (Kashani, 1957, Vol. 5: 14). کاشانی معتقد است: «عورت در اصل لغت به معنی خلل است» (Kashani, 1957, Vol. 6: 317). و ابوالفتوح در روایتی استعاره عورت را به جای دختر به کار می‌برد: «جابر عبدالله انصاری گوید: پدر مرا کشته بودند و او هفت دختر را رها کرده بود. من گفتم: یا رسول الله! چه فرمایی مرا؟ دانی که پدر هفت عورت به من رها کرده است و بر سر ایشان مرد نیست» (Abolfotuh, 1986, Vol. 5: 161). همان‌طور که بررسی شد، علاوه بر اینکه «عورت»، یک اصطلاح جنسی است، این تعبیر درباره زنان نیز به کار می‌رود. استفاده از استعاره عورت برای زنان، باز هم از جهت بیان خلل‌پذیری است. این استعاره نشان می‌دهد شایسته است از زن در مقابل تعرض بیگانه حفاظت شود.

در داستان ملاقات ابراهیم با همسر اول و همسر دوم اسماعیل با استعاره دیگری درباره زن مواجه می‌شویم. آنچه در این داستان قابل توجه است، استفاده از تعبیر «عتبه در» به جای همسر است. ابراهیم درباره همسر اول اسماعیل، عبارت «آستانه در» را به کار می‌برد و درباره همسر دوم چنین می‌گوید: «چون شوهرت باز آید، بگو که آن پیر تو را سلام می‌کند و می‌گوید: عتبه در، سخت صالح

است بگردان» (Abolfotuh, 1986, Vol. 2: 147-148; Gazor, 1958, Vol. 1: 146-147; Kashani, 1957, Vol. 1: 284-285). عتبه به معنای آستانه، درگاه و آستانه در است و البته در لغت‌نامه دهخدا معنای «زن مرد» نیز برای این واژه ذکر شده است (-13887: Dehkhoda, 1993: 13888). استفاده از این استعاره، از سویی نشانه ذوق و ظرافت راوی است و از سوی دیگر، نشانگر اهمیت نقش همسری زن است. در حقیقت این استعاره، زن را به‌نوعی نماینده و نگهبان خانواده معرفی می‌کند و نمی‌توان آن را منفی دانست.

یکی دیگر از استعاره‌های یادشده درباره زنان، واژه فراش در فُرُشِ مَرْفُوعَةٍ است. در تفسیر آیه ۳۴ سوره واقعه، از فرش به زنان تعبیر شده است؛ چرا که در کلام عرب، زنان را فراش می‌خوانند، از آن جهت که محل و جایگاه زنان را فراش می‌دانند (Abolfotuh, 1986, Vol. 18: 310; Gazor, 1958, Vol. 9: 350; Kashani, 1957, Vol. 9: 147). این استعاره با نظر به وجه‌شبه سکون و انفعال وضع شده است و علاوه بر آنکه زنان را از این منظر خنثی و ساکن معرفی می‌کند، جایگاه اجتماعی زنان و محدودیت آنان در خانه را نیز یادآوری می‌کند.

عبارت «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» در آیه ۱۲ سوره طه نیز از منظر اهل اشارت به بیانی استعاری تعبیر شده است و «آن کنایته است از اهل، یعنی دل فارغ کن از شغل اهل و ولد، از اینجا گویند آن را که زن را طلاق دهد: القی نعله» (Abolfotuh, 1986, Vol. 13: 133). این جملات با تغییرات اندک در دو تفسیر دیگر نیز آمده است (Gazor, 1958, Vol. 6: 57; Kashani, 1957, Vol. 5: 455). تشبیه زن و فرزند به «نعلین»، نقش آنان را در زندگی مردان، در حد رفع نیاز ضروری فرومی‌کاهد. در این تعبیر، طرد وابستگی مورد نظر است.

یکی از کلیشه‌های پرتکرار جنسیتی دیگر، کلیشه «زن و ارتباط با زن در بدن او خلاصه می‌شود» است. این کلیشه، در تفسیر آیه ۸۶ سوره مائده، این‌گونه خود را نشان می‌دهد که پس از معرفی جهنمیان در آیه، برخی مسلمانان تمام لذت‌ها را بر خود حرام می‌کنند. نزدیکی با زنان، در کنار لذت‌هایی مانند گوشت خوردن و چربی خوردن و خوابیدن و عطرزدن، از لذت‌هایی است که این گروه خود را از آن‌ها محروم می‌کنند. عبارت «گرد زنان گشتن» و «با زنان خلوت کردن» (Abolfotuh, 1986, Vol. 7: 114-115; Gazor, 1958, Vol. 3: 2; Kashani, 1957, Vol. 3: 307)، تعبیری است که نشان می‌دهد نقش زن در زندگی زناشویی و ارتباط با او حول محور جسمانیت زن تعریف شده است.

فروکاستن منزلت زن به بعد جسمانی او و خلاصه کردن نقش وی، در کارکردی جسمانی، در تعابیر و تشبیهات دیگر نیز به چشم می‌خورد. اشاره به عجوزه و استفاده از این دال نشان‌دار جنسی، در توصیف دنیا مؤید این نگاه است. در شب معراج، عجوزه‌ای زینت شده به سمت پیامبر می‌رود و سعی می‌کند پیامبر را متوقف کند و با او سخن بگوید، اما پیامبر به او نمی‌نگرد و به راه خود ادامه می‌دهد. پس از عبور از آنجا، جبرئیل به پیامبر می‌گوید: «این عجوز، دنیا بود و اگر به او توجه می‌کردی، پیروانت به دنیا میل می‌کردند» (Abolfotuh, 1986, Vol. 12: 132; Gazor, 1958, Vol. 5: 221; Kashani, 1957, Vol. 5: 237). این دال جنسیتی است و صفاتی مانند پیری، زشتی و بی‌ثمری بر آن بار شده است. در این تعبیر، از آنجا که منش و نقش زن و به تبع آن کارکردها و ارزش‌های شخصیتی او، در اندام و ظاهر او خلاصه شده، زن به بعد جسمانی‌اش فروکاسته شده و منزلتی پست پیدا کرده است.

تشبیه دنیا به پیرزن زینت شده، از آنجا که درصدد است کراهت مخاطب را برانگیزد، جای تأمل دارد. انتخاب پیرزن آراسته به زیور، در دل خود تضاد و تقابلی را نهفته که یک سوی آن، فریبندگی و اغواگری و سوی دیگر آن کراهت و زشتی است. در این روایت، عجوزه از هرگونه فضیلت عقلی یا معنوی تهی است و ماهیت او در کارکرد جسمانی‌اش خلاصه شده است. در ذیل تفسیر آیه ۱۰۴ سوره انبیا داستان دیگری آمده است که روایت شوخی و مطایبه‌ای است که پیامبر با پیرزنی از خویشان خود می‌کند. پیامبر به پیرزن می‌فرماید: «می‌دانی هیچ پیرزنی به بهشت نمی‌رود؟» پیرزن مضطرب می‌شود و می‌گرید. پیامبر به او می‌فرماید: «گریه نکن، خداوند پیرزنان را با خلقتی نو بیافریند و آنان جوان و تازه وارد بهشت خواهند شد» (Abolfotuh, 1986, Vol. 13: 286; Gazor, 1958, Vol. 6: 165-166; Kashani, 1957, Vol. 6: 114). این روایت نیز پیری و فرسودگی جسمانی را برای زن عیبی می‌داند که در ورود به بهشت، از آن میرا خواهد شد.

در بخش استعاره‌های مثبت، رویکردی را بررسی کردیم که در آن پیکر زن ستوده می‌شود و در بهشت جای دارد و پاداش کار نیک مؤمنان، نزدیکی با او است. در این قسمت رویکرد مقابل را که در آن پیکر زن منشأ زناکاری، فریفتن مردان، اغواگری و دروازه ورود به جهنم است، بررسی می‌کنیم. همان‌طور که مشخص است، هر سه مفسر تقریباً به یک کیفیت کلیشه‌های جنسیتی درباره زنان را بازتاب داده‌اند و از این منظر تفاوت محسوسی با یکدیگر نمی‌کنند.

#### ۴-۵. پیکر زن به مثابه امر دوزخی

میلت (۱۹۷۰) در بررسی نسبت اسطوره با سیاست جنسی، به داستان آفرینش و هیبوط آدم و حوا اشاره می‌کند. خوانش او از این اسطوره بر پایه متون یهودی و مسیحی است. این خوانش، کلیشه‌های جنسیتی نظیر «زن جنس دوم است» و «زن نماد شر است» را تأیید می‌کند. در این اسطوره زن (حوا) از یکی از اجزای جسمانی مرد خلق می‌شود و نماد شر، رانده‌شدگی، وسوسه و درد و رنج است و خوردن از میوه معرفت و سرپیچی از امر آفریدگار، سبب عریانی و شرم در ایشان می‌شود. این شرم به نوعی هم‌ردیف آگاهی جنسی است؛ چنان‌که گویا فعل عبری «خوردن» معنای «هم‌خوابگی» نیز می‌دهد و در انجیل نیز معرفت همواره مترادف با تمایل و فعالیت جنسی شده است. از سوی دیگر این حوا است که فریب می‌خورد و مقدمه نگون‌بختی آدم می‌شود. اطاعت حوا از شیطان، او را نماینده شر می‌کند. پس در اینجا رانده‌شدن آدم، هیبوط او به زمین و میل جنسی او، یکسره از خطای زن ناشی شده است. این خطا مفهوم زن جنس و گناه را هم‌ردیف هم می‌داند و این مترادف را مبنای تفکر مردسالارانه قرار می‌دهد و به همین سبب در نگاه مردسالارانه، زن شایسته عقوبتی سخت و ابدی است (۱۹۷۰: ۵۳-۵۴).

در ادامه ردپای «زن شر است» و استعاره «شیطان، زن است» را در روایت‌ها پی می‌گیریم. در ذیل تفسیر آیه ۲۸ سوره نساء در کلام سعید بن مسیب، بین شیطان و زن رابطه هم‌ارزی برقرار شده است. او معتقد است: «شیطان چون از بنی آدم آیس شود، از در شما زنان، به او راه یابد. آن‌گه گفت: عمر من هشتاد سال است و یک چشم تباه شده است و دیگر تاریک شده است، و باین همه از فتنه زنان ایمن نه‌ام» (Abolfotuh, 1986, Vol. 5: 329). این روایت، استعاره «شیطان، زن است» را یادآوری می‌کند. این استعاره همچنین در روایت دیگری نیز تکرار می‌شود؛ آنجا که شیطان با پیکر زنانه نمود پیدا می‌کند. این روایت درباره درختی است که قبیله غطفان آن را پرستش می‌کردند. پیامبر به خالد دستور می‌دهد که درخت را برکند. هنگامی که خالد بر درخت تبر می‌زند، شیطانی از او بیرون می‌آید و ناپدید می‌شود. خالد به نزد پیامبر می‌رود و ماجرا را بازگو می‌کند (Gazor, 1958, Vol. 9: 77; Kashani, 1957, Vol. 9: 264). «رسول - علیه‌السلام - گفت: چرا نکشتی او را؟ گفت: یا رسول‌الله ندیدم او را، در حال ناپدید شد. گفت: درخت از بیخ برکندی؟ گفت: نه. گفت: از این نوبت که آنجا روی درخت از بیخ برکن و اصل او ببر تا باز برنیاید و اگر آن زن را ببینی بکش. خالد باز رفت درخت از بیخ برکند و عروق او از بیخ ببرید، زنی از او برآمد عریان. او را بکشت و باز آمد و رسول را خبر داد، گفت: آن عزری بود و دگر او را نپرستند» (Abolfotuh, 1986, Vol. 18: 176).

در روایت فاحشه قوم لوط نیز آمده است که بر اثر وسوسه شیطان، مردان به آمیزش با مردان گرایش پیدا کردند و ترک زنان به آنجا رسید که زنان به زنان گرایش یافتند. در این موقعیت، «دلهاث» دختر ابلیس بر زنان وارد شد و آنان را سحاقگی آموخت (Abolfotuh, 1986, Vol. 14: 355; Kashani, 1957, Vol. 6: 20-21; Gazor, 1958, Vol. 7: 229). نکته اول اینکه علت انحراف زنان، امتناع مردان از نزدیکی است و نکته دوم اینکه گناه زنان را شیطان مؤنثی به زنان می‌آموزد. به همین جهت عذاب الهی هم بر مردان و هم بر زنان قوم نازل می‌شود.

#### ۴-۶. فریبندگی پیکر زنانه

همان‌گونه که بیان شد، در مقابل وجه قدسی که از بازنمایی تن زنانه در حورالعین دیده می‌شود، بدن زنان، گاه خواسته یا ناخواسته وجهی شیطانی، اغواگر، فریب‌دهنده و گناه‌آلود به خود می‌گیرد. در ذیل تفسیر آیه ۱۴ سوره آل عمران، زنان سب فتنه و ریسمان‌های شیطان معرفی شده‌اند (Abolfotuh, 1986, Vol. 4: 206; Gazor, 1958, Vol. 2: 12; Kashani, 1957, Vol. 2: 181). در تفسیر آیه ۳۰ سوره نور نیز آمده است که نگاه به زیبایی زن، تیر زهرآلود شیطان است (Abolfotuh, 1986, Vol. 14: 124; Gazor, 1958, Vol. 6: 298; Kashani, 1957, Vol. 6: 274).

بدن زن گاه طعمه‌ای است که شیطان بر سر راه عابدان و زاهدان قرار می‌دهد و از این منظر، وجهی دوزخی می‌گیرد. در روایت برصیصای عابد، شیطان از دختر پادشاه به‌عنوان ابزاری جهت فریفتن برصیصا استفاده می‌کند. ویژگی جسمانی مهمی که شیطان در وسوسه برصیصا بر آن دست می‌گذارد، زیبایی دختر است (Abolfotuh, 1986, Vol. 19: 135; Gazor, 1958, Vol. 10: 234-235; Kashani, 1957, Vol. 9: 38). بلعم باعورا نیز آنگاه که تصمیم می‌گیرد با موسی (ع) دشمنی کند، به قوم خود دستور می‌دهد زنان را بیارایند و به لشکرگاه موسی برند تا زنان، خود را بر مردان موسی عرضه کنند. در ادامه این روایت نیز زنی صاحب‌جمال، مردی از بنی اسرائیل را به خود فریفته و مرد با او زنا می‌کند. نتیجه زناکاری قوم موسی، نزول عذاب طاعون در میان قوم است (Abolfotuh, 1986, Vol. 9: 13; Gazor, 1958, Vol. 3: 290; Kashani, 1957, Vol. 4: 143). در این داستان نیز پیکر زن کارکردی ضددینی دارد و دالی است که در تقابل با گفتمان شریعت قرار می‌گیرد و واسطه عذاب الهی می‌شود.

نمونه دیگری از فریبندگی پیکر زنانه را در داستان دو فرشته با نام‌های هاروت و ماروت می‌بینیم. در روایت ابوالفتوح که گازر نیز مانند آن را نقل کرده ولی کاشانی آن را مردود می‌داند، زن شرط

آمیزش خود را نوشیدن شراب یا سجده بر بت یا قتل نفس قرار می‌دهد<sup>۱</sup> (Abolfotuh, 1986, Vol. 2: 82; Gazor, 1958, Vol. 1: 128; Kashani, 1957, Vol. 1: 248). در این روایت، چهره زن منفی است؛ زیرا عامدانه شروطی را وضع می‌کند که کفرآمیز و گناه‌آلود است. اگر با رویکردی ادبی به این روایت بنگریم و داستان را استعاری بدانیم، وسوسه زن در کنار شراب، می‌تواند به کفر و قتل نفس بینجامد. پس در این روایت، زن نماد اغواگری و عصیان در برابر خدا است.

ارتباط زن با قتل نفس، در داستان گاو زرد بنی اسرائیل نیز دیده می‌شود. ابوالفتوح و کاشانی، روایتی را نقل می‌کنند که در آن، دلیل قتل مرد، نزاع بر سر وصال یک زن است (Abolfotuh, 1986, Vol. 2: 3; Kashani, 1957, Vol. 1: 209). در خلال داستان‌ها این واقعیت نیز آشکار می‌شود که مردان خود به ضعف و سستی در برابر وسوسه زنان معترف‌اند و حتی گاهی این واقعیت را چنان مسلم می‌دانند و در برابر آن ناتوان‌اند که آن را بهانه می‌کنند تا در جنگ شرکت نکنند. جد بن قیس مردی است که به نزد پیامبر می‌رود و برای نرفتن به جنگ، این را بهانه می‌کند که به زنان موله است و می‌ترسد با دیدن زنان رومی به فتنه بیفتد (Abolfotuh, 1986, Vol. 9: 262; Kashani, 1957, Vol. 4: 278; Gazor, 1958, Vol. 4: 81). زیبایی زن در این نگاه، عامل فریفته شدن و گمراهی مردان است. ابوالفتوح در داستان ملاقات قطام با ابن ملجم نیز به زیبایی قطام اشاره می‌کند و اینکه جمال قطام، ابن ملجم را شیفته خود کرد و او را واداشت که از این زن خواستگاری کند (Abolfotuh, 1986, Vol. 15: 386). در نهایت این وسوسه و فریفتگی ابن ملجم را تا آنجا پیش می‌برد که دست به قتل نفس می‌زند و گناه کبیره مرتکب می‌شود.

فریبندگی پیکر زن و بهره‌گیری از جذابیت جسمانی او در داستان قارون و موسی نیز دیده می‌شود. قارون از آنجا که نمی‌خواهد زکات مالش را پرداخت کند، در صدد برمی‌آید تا با ترفندی موسی را در میان قوم بی‌اعتبار کند. قارون زن ناپارسیایی را اجیر می‌کند تا به موسی تهمت زناکاری بزند و این‌گونه موسی را در میان بنی اسرائیل خوار کند. درحقیقت در این روایت، زن ابتدا منزلتی پست و فرومایه دارد که از تقلیل نقش زن به ابزار اغواگری مرد، نشئت گرفته است، اما نکته مهم آن است که زن فاجر، در رؤیایی با موسی جانب حقیقت را می‌گیرد و اعتراف می‌کند که این نقشه قارون است (Abolfotuh, 1986, Vol. 15: 175; Gazor, 1958, Vol. 7: 199; Kashani, 1957, Vol. 7: 107). آنچه زن را از کرده خود پشیمان می‌کند، قرار گرفتن در جاذبه دال مرکزی ایمان و رحمت الهی است. چرخش زن از فجور به سمت ایمان، کنشگری و اثرگذاری و بار ارزشی مثبت او را

۱. داستان «شیخ صنعان و دختر ترسا» در منطق الطیر عطار شباهت فراوانی به روایت «هاروت و ماروت» ابوالفتوح دارد.



نشان می‌دهد. زن با انتخابش علاوه بر اینکه خود را در دایرهٔ گفتمان شریعت بازتعریف می‌کند، سبب می‌شود خطر از موسی دفع شود. پس در این روایت، زن پس از بازتعریف نقش خود و نجات موسی، منزلتی فراجسمانی به خود می‌گیرد.

در میان روایت‌های تفسیری این مجموعه، در دو داستان به کارکرد اقتصادی تنانگی زن نیز اشاره شده است. در این دو روایت نیز نقش زن صرفاً در حد پیکر زنانه تعریف شده و زن وسیله‌ای برای تأمین مالی مردان قرار گرفته است. در روایت اول نام نه نفر از زنان ناپارسای مشهور مکه و مدینه آمده و به این نکته اشاره شده که در جاهلیت، مردم فرومایه زن ناپارسا را به همسری می‌گرفتند و از او کسب درآمد می‌کردند (Abolfotuh, 1986, Vol. 14: 83; Gazor, 1958, Vol. 6: 250). در داستان ذوالکفل نیز زن از سر فقر و به‌ازای دریافت پول، با ذوالکفل همراه می‌شود. هنگامی که مرد می‌خواهد با او نزدیکی کند، متوجه می‌شود که زن به‌شدت می‌لرزد و دلیل این حالت را از او می‌پرسد. زن اعتراف می‌کند که تاکنون تن به چنین کاری نداده و این بار از شدت فقر چنین تصمیمی گرفته است. ذوالکفل به‌شدت تحت تأثیر قرار می‌گیرد و سکه‌ها را به زن می‌بخشد و او را به‌خاطر رضای الهی آزاد می‌کند و توبه می‌کند که دیگر گرد این گناه نگردد (Abolfotuh, 1986, Vol. 13: 267; Gazor, 1958, Vol. 6: 151; Kashani, 1957, Vol. 6: 97). در این روایت، زن با آنکه در گام اول به گناه تن می‌دهد، کنش بعدی او فعالانه و اثرگذار است و سبب تحول در شخصیت ذوالکفل نیز می‌شود. این روایت‌ها استعارهٔ «زن کالا است» را تداعی می‌کند.

در روایت‌های یادشده، زیبایی و فریبندگی پیکر زن کارکردی منفی دارد و نقش زن را به ابزاری برای نزدیک‌شدن مردان به دوزخ فرومی‌کاهد و منزلت زن را به بعد جسمانی او تقلیل می‌دهد. فریبندگی زنان به کمک استعارهٔ «زن شر است» می‌آید و آن را تقویت می‌کند؛ مگر زنانی که منش خود را در ذیل گفتمان شریعت بازتعریف کرده‌اند و از این طریق، نقش و منزلتی فراتر از بعد جسمانی برای خود تعریف کرده‌اند.

#### ۴-۷. زناکاری و تصویر استعاری آن در دوزخ

یکی از پر تکرارترین مباحث در چهرهٔ جنسیتی داستان‌ها زنا است. در تفسیر آیهٔ ۵۰ سورهٔ کهف، مفسران از فرزندان شیطان نام می‌برند و آنان را مسئول گناهیانی نظیر وسواس، دروغ‌گویی، کم‌فروشی و خیانت می‌دانند. یکی از فرزندان ابلیس، صاحب زنا است. از نظر ابوالفتوح، «اعور» صاحب ابواب زنان است و به زناکردن دعوت می‌کند (Abolfotuh, 1986, Vol. 12: 367).

جرجانی، اعور را صاحب زنا و دعوت‌کننده زنان به زنا می‌داند (Gazor, 1958, Vol. 5: 394) و کاشانی نیز از «عیور» نام می‌برد که صاحب ارباب زنا است (Kashani, 1957, Vol. 5: 349). ابوالفتوح و جرجانی در معرفی شیطان صاحب گناه زنا، او را به زنان پیوند می‌دهند. این قرابت بدون آنکه از نقش و سهم مردان در زناکاری صحبتی به میان آورد، نقش زنان را در این گناه برجسته و اثرگذار دانسته و اثرگذاری مردان را در این باره به حاشیه رانده است.

در بیان مجازات زنا، با دو تصویر روبه‌رو می‌شویم: اول عقوبت این‌جهانی و دوم عذاب قیامت. مجازات زناکار در دنیا رجم، تازیانه، طاعون (Abolfotuh, 1986, Vol. 9: 13; Gazor, 1958, ) و هلاکت (Abolfotuh, 1986, Vol. 12: ) (Vol. 3: 290; Kashani, 1957, Vol. 4: 143) است. یکی از داستان‌های تأثیرگذار در این باره روایت زنی است که نزد پیامبر می‌رود و می‌گوید: «یا رسول الله زنا کردم، مرا پاک کن.» پیامبر از او روی برمی‌گرداند. زن از جهت دیگری به نزد پیامبر می‌رود و همین جمله را تکرار می‌کند و پیامبر دوباره از او رو می‌گرداند. زن برای بار سوم پیامبر را مخاطب قرار می‌دهد و تقاضای خود را مطرح می‌کند. ابوالفتوح معتقد است پیامبر به جهت کراهت از اجرای حد، به دنبال شبهه‌ای می‌گردد تا دفع حد کند و به زن چنین می‌فرماید: «تو او را بوسه داده‌ای.» اما زن در پاسخ می‌گوید: «یا رسول الله بیش از این بود» و پیش از آنکه جمله‌اش را تکرار کند یکی از صحابه به او هشدار می‌دهد که اگر برای بار سوم به زنا اعتراف کنی پیامبر تو را سنگسار می‌کند.

زن در پاسخ به صحابه می‌گوید: «من از این حقیقت آگاهم و به همین خاطر به اینجا آمده‌ام زیرا مجازات دنیا برایم آسان‌تر از عذاب آخرت است.» زن برای بار چهارم به زنا اعتراف می‌کند، اما پیامبر باز هم به رجم او حکم نمی‌کند و می‌فرماید: «همانا در عقل تو خللی است.» اما زن در پاسخ می‌گوید: «یا رسول الله در عقل من خلل نیست، ولی شیطان بر من مستولی شد.» پیامبر در نهایت از صحابه می‌پرسد که آیا این زن را کامل عقل می‌شناسید و هنگامی که صحابه صحت عقل زن را تأیید می‌کنند، پیامبر دستور رجم زن را صادر می‌کند (Abolfotuh, 1986, Vol. 14: 70-71).

شخصیت زن این روایت، از زناکاری خود شرمسار است و برای توبه و پاک‌شدن از این گناه، به پیامبر متوسل می‌شود. شهادت این زن در اعتراف به گناه و شجاعت و اصرار او در طلب مجازات، در روایات دیگر نظیر ندارد. کنش این زن کلیشه‌های رایجی همچون «زن ترسو است»، «زن ناقص‌العقل است» و «زن در بدن خود خلاصه می‌شود» را نفی می‌کند و به حاشیه می‌راند. این زن فعال و اثرگذار است و با کنش خود و میل به توبه، تصویر ارزشمندی از شرمساری را به نمایش

می‌گذارد. از سوی دیگر برخورد پیامبر با این زن و امتناع ایشان از مجازات وی، وجه رحمانی گفتمان شریعت و گشودگی و انعطاف نظام قوانین و پاداش‌های این گفتمان را نشان می‌دهد.

آنچه در بیان مجازات و سرانجام زنا در آخرت ترسیم می‌شود، تصویرهایی استعاری و نمادین است. پیامبر در عالم خواب زناکنندگان را به صورت مردان و زنانی برهنه در تنور افروخته می‌بیند (Abolfotuh, 1986, Vol. 12: 243; Gazor, 1958, Vol. 5: 310-311; Kashani, 1957, Vol. 5: 285). همچنین در شب معراج، پیامبر با زنانی مواجه می‌شود که برخی آویخته از پستان‌ها و برخی آویخته از پاها و نگونسارند که زناکنندگان و قاتلان فرزند معرفی می‌شوند (Abolfotuh, 1986, Vol. 12: 154; Gazor, 1958, Vol. 5: 243; Kashani, 1957, Vol. 5: 246).

در بخش دیگری از روایت معراج پیامبر با صحنه‌ای مواجه می‌شویم که در آن، جماعتی حضور دارند که با اینکه در مقابلشان گوشت پاکیزه پخته وجود دارد، گوشت پلید خام را انتخاب می‌کنند و می‌خورند. در توصیف این صحنه، جبرئیل این جماعت را مردان و زنانی می‌داند که همسران حلال و پاکیزه خود را رها و به نامحرمان میل می‌کنند. استعاره «خوردن گوشت پلید»، از دو جنبه با زناکاری وجه شباهت دارد: اول آنکه نیاز جنسی، مانند نیاز به خوراک، به مثابه نیاز اساسی و اصلی برای انسان در نظر گرفته شده است و دوم آنکه این نیاز هم برای زنان و هم مردان تصور شده است (Abolfotuh, 1986, Vol. 12: 133; Gazor, 1958, Vol. 5: 222; Kashani, 1957, Vol. 5: 238).

کریه‌ترین این تصاویر در تفسیر آیه ۱۶ سوره ابراهیم به چشم می‌خورد؛ آنجا که قرآن از آبی صحبت می‌کند که به دوزخیان نوشانده می‌شود. این آب زردابه‌ای از خون و چرک است که از ریش‌های کافران و فروج زانیان خارج می‌شود (Abolfotuh, 1986, Vol. 11: 263; Gazor, 1958, Vol. 5: 104; Kashani, 1957, Vol. 5: 128). پس آنچه قرار است تشنگی اهل جهنم را سیراب کند، از کافران و زانیان صادر می‌شود و این آب کارکردی ضد ماهیت خود دارد؛ به این معنا که به جای فرونشاندن نیاز، خود رنج و درد بیشتری را ایجاد می‌کند. گوشت پلید و آب چرک‌آلود، دو خوراک اصلی جهنمیان، از گناه کفر و زنا صادر می‌شود. می‌توان از این تصویر، این‌گونه برداشت کرد که گناه کفر و زنا در کنار هم قرار گرفته‌اند و سهم عظیمی از عذاب جهنمیان را کفر و زناکاری سبب شده است. در این بخش نیز هر سه مفسر تقریباً به‌طور یکسان کلیشه‌ها و تصویرهای استعاری منفی درباره زن را بازنمایی کرده‌اند و حذف یا تغییر چندانی در این سه تفسیر دیده نمی‌شود.

### ۵. نتیجه‌گیری

مطالعه استعاره‌های جنسیتی در روایت‌های تفسیری نشان می‌دهد می‌توان ردپای کلیشه‌های جنسیتی عرفی و فرهنگی را از میان این روایت‌ها دنبال کرد. این امر در درجه اول متأثر از زبان استعاری قرآن و استفاده قرآن از استعاره‌های جنسیتی، و در درجه بعد، استفاده مفسران در برخی توصیفات و تشبیهات از نمودهای جنسیتی است. استعاره‌های مثبت بیشتر حول محور نقش مادری و نقش همسری زن شکل گرفته و صفاتی نظیر زایش، ابتدا و مهربانی را در نظر دارد (جدول ۱) و استعاره‌های منفی با تأثیرپذیری از کلیشه‌های منفی جنسیتی بیشتر به نوع زن یا زن در نقش همسر تعلق گرفته است. در استعاره‌های منفی، التذاذ ناموجه، فریبندگی، انفعال و خلل‌پذیری از صفاتی است که به زن نسبت داده شده است (جدول ۲).

کلیشه‌های زن‌ستیزانه رایج نظیر «زن کالا است»، «زن در بدنش خلاصه می‌شود»، «زن شر است» و «مرد مالک زن است» در روایت‌هایی نظیر روایت «هاروت و ماروت»، «قطام و ابن‌ملجم» و «زنان ناپارسای مکه و مدینه» تبلیغ و در برخی روایت‌ها نظیر «زن اغواگر و موسی»، «زن زناکار در پی مجازات» و «زن و ذوالکفل» به حاشیه رانده شده است.

جدول ۱. استعاره‌های جنسیتی مثبت در سه تفسیر و مبنای تجربی آن‌ها

کلیشه	استعاره‌های مثبت	نقش	مبنای تجربی استعاره	تفسیر
مادر زاینده و مهربان است	حمد ام‌الکتاب است	مادری	ابتدا و اصل	هرسه
	زمین مادر است	مادری	زایش	روض‌الجنان و گازر
	ماه مادر است	مادری	مهر و زیبایی	روض‌الجنان و گازر
	اصل ام است	مادری	زایش	هرسه
	درخت مادر است	مادری	زایش	روض‌الجنان و گازر
	جبرئیل مادر است	مادری	مهر و رحمت	هرسه
زن است	الرحمن عروس است	همسری	بکارت و زیبایی	هرسه
	محب اهل‌بیت مانند عروس به بهشت می‌رود	همسری	جلوه‌گری و زیبایی	هرسه
	بهشت زن است	همسری	التذاذ موجه و زیبایی	هرسه
	پاداش زن است	همسری	التذاذ موجه و زیبایی	هرسه

جدول ۲. استعاره‌های جنسیتی منفی در سه تفسیر و مبنای تجربی آن‌ها

کلیشه	استعاره‌های منفی	نقش	مبنای تجربی استعاره	تفسیر
زن کالا است	زن کالا است	شریک جنسی	التذاذ جسمی	هرسه
زن بدن است	زن بدن است	همسری	التذاذ جسمی و وابستگی	هرسه
زن نعلین است	زن نعلین است	همسری	التذاذ جسمی و وابستگی	هرسه

تفسیر	مبنای تجربی استعاره	نقش	استعاره‌های منفی	کلیشه
هرسه	انفعال و اثرپذیری	همسری	زن فراش است	زن: منفعل است
هرسه	انفعال و اثرپذیری	همسری	زن خانه است	
هرسه	انفعال و سکون	همسری	زن عتبه است	
هرسه	خلل‌پذیری	نوع زن	زن ضعیفه است	زن: ناقص است
هرسه	خلل‌پذیری	نوع زن	زن عورت است	
هرسه	خلل‌پذیری	نوع زن	خانه زن است	
هرسه	فریبندگی و بی‌اعتباری	همسری	دنیا عجزه است	زن: آسوده است
هرسه	فریبندگی و التذاذ ناموجه	نوع زن	زن شر است	
هرسه	فریبندگی و التذاذ ناموجه	نوع زن	زن عذاب است	
هرسه	فریبندگی و التذاذ ناموجه	نوع زن	زن فتنه است	
هرسه	فریبندگی و التذاذ ناموجه	نوع زن	شیطان زن است	

در این روایت‌های تفسیری، پیکر زن در دو وجه استعاری بهشتی و دوزخی نمود یافته است. در وجه بهشتی، پیکر زن نماینده بهره‌مندی و التذاذ کامل است و توصیفاتی نظیر بکارت، پوشیدگی، مستوری، زیبایی و وفاداری، به‌عنوان ارزش‌های پیکر زن به‌مثابه امر بهشتی تعریف می‌شود. از سوی دیگر وجه دوزخی پیکر زنانه، در اغواگری، فریبندگی، تمثل شیطان و عذاب زناکاری خود را نشان می‌دهد. نکته دیگر اینکه در توصیف لذات بهشت، چندان به امیال زنان پرداخته نشده است، اما اشارات مختصر و محدودی به میل جنسی زنان شده است.

در مجموع از *روض الجنان* تا *منهج الصادقین* در بازه قرن ششم تا دهم، تغییر چندان در استعاره‌ها و کلیشه‌های جنسیتی منفی در این روایت‌ها دیده نمی‌شود و این امر از نگرش یکسان این سه مفسر به این موضوع، حکایت می‌کند (جدول ۲). این مقایسه درباره استعاره‌های جنسی مثبت کمی متفاوت است و در تفسیر *منهج الصادقین*، برخی از استعاره‌های مثبت که بین مادر و طبیعت تناظر برقرار می‌کند، حذف شده است (جدول ۱). حذف برخی استعاره‌های مثبت از یک سو و بازنمایی یکسان استعاره‌های منفی از سوی دیگر، نشان‌دهنده آن است که در گذر زمان، کلیشه‌ها و استعاره‌های منفی در این سه تفسیر نه تنها تضعیف نشده، بلکه به سمت تقویت حرکت کرده است.

### ۶. تعارض منافع

بنا به اظهار نویسندگان، این اثر در هیچ‌یک از نشریات داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیت‌های پژوهشی تمامی نویسندگان است و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق قوانین و مقررات اخلاقی انجام شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است.

مسئولیت گزارش احتمالی تعارض منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است، و ایشان مسئولیت موارد ذکر شده را برعهده می‌گیرند.

## References

Holy Qur'an

- Abolfotuh Razi, H. (1986-1997). *Rowz al-Janān and Ruh al-Janān*. Editing: M. J. Yahaghi & M. Naseh. First Edition. Mashhad: Islamic Research Foundation. (In Persian)
- Beauvoir, S. (2009). *The Second Sex*. Trans. Constance Borde and Sheila Malovany-Chevallier. Random House: Alfred A. Knopf.
- Dekhoda, A. A. (1993-1994). *Dekhoda dictionary*. Tehran: Rozaneh. (In Persian)
- Fotuhi, M. (2012). *Stylistics of theories, approaches and methods* (2<sup>nd</sup> Ed.). Tehran: Sokhan. (In Persian)
- Ghazali, I. M. (1936-1938). *Nasihāt-ul-molook*. Introduction and correction by J. Homayi. Tehran: Majlis Printing House. (In Persian)
- Hijazi, B. (2012). *Zaiife* (3<sup>rd</sup> Ed.). Tehran: Qaseidasora. (In Persian)
- Hijazi, B. (2014). *Under the scarf*. Tehran: Qaseidasora. (In Persian)
- Jamalzadeh, S. M. A. (1979). *The image of women in Iranian culture*. Tehran: Amir Kabir. (In Persian)
- Jurjani, H. (1958). *Jala-ul-Azhan and Jala-ul-Ahzan (Tafsir Gazor)*. Tehran: J. Mohddeth Ormavi. (In Persian)
- Karachi, R. (2011). *Eight treatises on the state of women from 1000 to 1313 AH*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Persian)
- Kashani, M. F. (1957). *Menhaj -ul-Sadiqin fi elzam al-mokhalefin*. Tehran: Elmi. (In Persian)
- Khaghani, A. (1978). *Diwan Khaghani Shervani*. Edited by: A. Abdul Rasouli. Tehran: Marvi. (In Persian)
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago. The university of Chicago press.

- Michel, A. (1997). *The fight against sexual discrimination*. Translated by: M. J. Pooyandeh. Tehran: Negaah.
- Millett, K. (1970). *Sexual politics* (3<sup>rd</sup> Ed.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Millett, K. (1976). *Ideological, biological, sociological, psychological, economic and educational foundations of the theory of sexual politics*. Tehran: Iran Women's Organization. (In Persian)
- Molavi, J. (1995). *Mathnavi*. Tehran: Toloo.
- Saadi, M. (2006). *Kolliat Saadi*. Qazvin: Sayeh Gostar. (In Persian)
- Shafii Kadkani, M. R. (1996). *Imaginary images in Persian poetry* (6<sup>th</sup> Ed.). Tehran: Agaah. (In Persian)
- Zahiri Samarkandi, M. (1954). *Sandbaadnameh*. Tehran: Fardin. (In Persian)
- Zarghani, S. M. (2018). *History of the body in literature*. Tehran: Sokhan. (In Persian)

