



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال شانزدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۴۱-۹

استعاره مفهومی در شعر قلندری^۱

محمد کاظم بریدی الالمی^۲، محمدرضا صرفی^۳

علی اصغر یاری اصطهباناتی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۶

چکیده

قلندریه یکی از فرقه‌های مهم در عرفان و تصوف اسلامی است که بسیاری از ابعاد نظری، اجتماعی و سلوکی آن، به دلیل تنوع شکل زندگی قلندران و وجود زمینه‌های مثبت و منفی و تناقض‌های آشکار و پنهانی که در این فرقه و اشعارشان وجود دارد، همچنان ناشناخته باقی مانده است. در این پژوهش، به روش اسنادی و با بهره‌گیری از نظریه استعاره مفهومی، جنبه‌هایی از مفاهیم انتزاعی و چندپهلوی فرقه قلندریه که در ادب فارسی بازتاب یافته است، بررسی شده است. با تطابق و نگاشت حوزه‌های مبدأ و مقصد سه انگاره «قلندر آزاد است»، «قلندر مبارز است» و «قلندریه به‌مثابه یک نظام اجتماعی و سرّی» این نتایج حاصل شد که قلندران هرچند خود را از بند هر نوع تعلقی آزاد می‌دانند، عملاً در بند و اسیر آداب و رسومی هستند که خود پایه‌گذار آن بوده‌اند. این گروه غالباً با مبارزه فرهنگی و سلبی و گاه مبارزه مسلحانه، در تلاش بوده‌اند که در جامعه ریازده عصر خود

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2024.44125.2481

۲. دانشجوی دکتری، رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

ایمیل: baridi@ens.uk.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی و پژوهشکده فرهنگ اسلام و ایران، دانشگاه شهید باهنر کرمان،

کرمان، ایران (نویسنده مسئول). ایمیل: m_sarfi@yahoo.com

۴. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. ایمیل: ayari@uk.ac.ir

تغییر ایجاد کنند. قلندریه دارای یک نظام فرهنگی پیچیده، تودرتو، باز و دارای قوانین و مراکز تجمع و اهداف و نشانه‌های خاص خود بوده است. قلندریه که گروهی آن را وجه افراطی ملامتیه دانسته‌اند، همواره در ادبیات فارسی دارای دو چهره مثبت و منفی بوده است. استعاره مفهومی با ایجاد نگاهت بین مفاهیم انتزاعی با امور مادی و تجربه‌های ملموس، می‌تواند ابزاری مناسب برای درک برخی از جنبه‌های ناشناخته این فرقه به حساب آید.

واژه‌های کلیدی: زبان‌شناسی شناختی، استعاره مفهومی، عرفان، قلندریه، ملامتیه

۱. مقدمه و بیان مسئله

عرفان و تصوف یکی از نظام‌های مهم فکری و اجتماعی در اسلام است که با «نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۰) سبب ایجاد تحول و تکامل چشمگیر در حوزه مضامین و درونمایه‌های شعر فارسی شده است. هدف اصلی طریقت عارفانه که از آن به سیر و سلوک تعبیر می‌شود، رفتن به سوی خداوند و فناء فی الله و بقاء بالله است. در این سفر که مبدأ آن درد درونی سالک و جذبۀ حق است، سالک با عبور از منازل مختلف و بهره‌گیری از ارشادات راهنما و پیر، حالات و مقامات گوناگونی را تجربه می‌کند تا به مقصد نهایی خود برسد. لذا کلان استعاره مفهومی و شناختی عرفان و تصوف را گزاره «عرفان سفر است» تشکیل می‌دهد. باید توجه داشت که سالکان این سفر از تنوع چشمگیری برخوردارند. این سالکان در برخی از اصول زندگی و روش تفکر و اندیشه با هم اشتراک دارند و در پاره‌ای دیگر با هم متفاوت هستند. مجموعه اشتراکات و تفاوت‌ها موجب اصلی ایجاد فرقه‌های مختلف صوفیه و تنوع مکاتب طریقت است. به گونه‌ای که حتی پیروان یک مکتب عرفانی و وابستگان به یک فرقه واحد نیز، هریک در سفر خود ویژگی‌هایی منحصر به فرد دارند. این امر سبب شده است ذیل کلان استعاره یا به بیان بهتر، هریک از کلان استعاره‌های مفهومی و بنیادین عرفان و تصوف، چندین استعاره خرد و گسترده به وجود آید و با نگاهت‌های مختلف و متنوع، ضمن پیوند یافتن به کلان استعاره مرکزی، شعر و ادبیات عرفانی را در روساخت و جلوه‌های مختلف بیان هنری از

تنوع قابل توجه و زیبایی‌های گوناگون برخوردار کند و نکتهٔ واحد عشق یا موضوعات واحد عرفانی را به شکلی نامکرر به گوش جان مخاطبان برساند. به طور کلی، در شعر عرفانی و در این گفتار با تأکید بر فرقهٔ قلندریه، این فرضیه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد که در شعر قلندریه، تعداد محدودی استعارهٔ مفهومی بنیادین وجود دارد. این استعاره‌های بنیادین همراه با استعاره‌های خرد خود، سبب ایجاد شبکه‌های معنایی-تصویری وسیعی در شعر قلندری شده‌اند. مخاطب شعر عرفانی از طریق ارجاع مفاهیم انتزاعی و گاه دشوار شعر قلندری به مفاهیم تجربی و ملموس که دستاورد اصلی نظریهٔ استعاره مفهومی است، به راحتی می‌تواند مفاهیم انتزاعی و پیچیدهٔ شعر قلندرانه را درک نماید.

نظریهٔ استعارهٔ مفهومی هر چند که با ایجاد انگاره‌ها و نگاشت‌های غیر هنری و بسیار سادهٔ خود، بخش عمده‌ای از لطافت و زیبایی شعر را از آن سلب می‌کند، در عوض به خواننده قدرت درک بسیاری از درون‌مایه‌های پیچیده و ناملموس عارفانه و قلندرانه را عنایت می‌کند.

۲. هدف و پرسش‌های پژوهش

در این پژوهش با بررسی قلمرو و حوزهٔ مبدأ و مقصدی که در ارتباط با شعر قلندری قابل بازشناسی است، تلاش شده است مبانی فرهنگی، اجتماعی و تاریخی برخی از جنبه‌های ناشناختهٔ فرقه و شعر قلندریه مورد تحلیل قرار گیرد و با توجه به نظریهٔ استعارهٔ مفهومی برای پرسش‌های زیر پاسخ مناسب یافت شود:

الف: کلان استعاره‌های مفهومی مهم در شعر قلندری کدامند؟

ب: مفاهیم به کار رفته در استعاره‌های مفهومی شعر قلندری تا چه حد با یکدیگر همسویی و همراهی دارند؟

ج: آیا استعاره‌های مفهومی شعر قلندری، به علت دو جنبهٔ مثبت و منفی قلندریه و بازتاب آن در شعر فارسی با یکدیگر تقابل و تفاوت دارند یا خیر؟

د: بهره‌گیری از روش پیشنهادی استعارهٔ مفهومی تا چه حد می‌تواند در شناخت دقیق‌تر شعر و مکتب قلندریه مفید واقع شود؟

۳. روش پژوهش

در طول تاریخ عرفان و تصوف به فرقه قلندریه، شخص قلندر و اشعار قلندران با دو نوع نگاه مثبت و منفی نگریسته شده است. گروهی از چشم‌انداز مثبت به بررسی و ارزیابی قلندریه پرداخته و برای آن تقدس و ارزش بسیار قائل شده‌اند و قلندران را مصادیق حقیقی انسان کامل و اولیاء الله شمرده‌اند. گروهی دیگر با نگاهی منفی، قلندریه را انسان‌هایی لابلای و بی‌قید دیده‌اند که به هیچ یک از معیارهای اخلاقی و اعتقادی اعتنایی ندارند و با زندگی منحرف و منحط خود، زمینه‌های ایجاد انحطاط فکری، اخلاقی، عقیدتی و فرهنگی جامعه را فراهم ساخته‌اند. شناخت هر یک از این دو چهره از قلندریه، با توجه به نظریه استعاره مفهومی، دارای نظام استعاری خاص خود است. لذا در این پژوهش قلندریه از هر دو چشم‌انداز مثبت و منفی در نظر گرفته شده، و پس از بیان استعاره‌های مفهومی مربوط، به تحلیل نگاشتی آن‌ها بر روش زندگی و سلوک قلندریه، در هر یک از دو جلوه آن اقدام شده است. از آنجا که مجموع اشعار قلندران در یک مجموعه جمع‌آوری نشده است، به ناچار جامعه آماری پژوهش حاضر مبتنی بر اشعاری است که کلان استعاره‌های مفهومی مد نظر در مقاله را بازتاب داده‌اند.

۴. اهداف پژوهش

براساس یافته‌های زبان‌شناسی شناختی، شناخت انسان از پدیده‌های مختلف ماهیت استعاره‌ای دارد و ذهن از طریق استعاره‌هایی که جنبه عینی و ملموس دارند و برگرفته از تجربه‌های زندگی روزمره هستند، به درک و دریافت اندیشه‌های انتزاعی و ناملموس دست می‌یابد. از این جهت بین ذهن و زبان پیوندی ناگسستنی وجود دارد. به گفته لیکاف و جانسون: «استعاره پدیده‌ای صرفاً زبانی نیست، بلکه ماهیتی ادراکی و مفهومی دارد؛ به این معنا که استعاره در بنیان خود فرایندی شناختی و ذهنی است که در زبان نمودار می‌شود.» (Lakoff, G. & Johnson, 1980: 20). بر این اساس اهداف پژوهش حاضر عبارت است: الف: تحلیل جنبه‌هایی از شعر قلندری بر مبنای نظریه استعاره مفهومی و بیان انگاره‌ها و گزاره‌های شناختی؛

ب: تبیین حوزه‌های مبدأ و مقصد استعاره مفهومی در شعر قلندری؛

ج: تحلیل زمینه‌های سرایش اشعار قلندری بر مبنای شواهد تاریخی و شعری.

۵. پیشینه پژوهش

درباره قلندریه، تاریخچه و بازتاب مضامین قلندرانه در شعر فارسی پژوهش‌های ارزشمندی صورت گرفته است. دکتر منوچهر مرتضوی (۱۳۸۴)، در کتاب ارزشمند «مکتب حافظ»، در بحث حافظ و مشرب ملامتی و قلندری، ضمن بررسی مکاتب ملامتیه و قلندریه، به تحلیل برخی از مهمترین اصول این دو مکتب پرداخته و منابع مهم قلندریه را معرفی نموده و با بررسی نمونه‌های شعر حافظ و واکاوی اصطلاح «رند»، وی را بیشتر از ملامتیه، به قلندریه نزدیک دانسته است. استاد شفیع کدکلی (۱۳۸۶)، در کتاب «قلندریه در تاریخ»، این فرقه را از زمان شکل‌گیری تا انحطاط، از چشم‌اندازهای گوناگون مورد واکاوی انتقادی دقیق قرار داده است. دوبرون (۱۳۷۵) در مقاله «قلندریات در شعر عرفانی فارسی از سنایی به بعد»، با معرفی سنایی به عنوان آغازگر نوع ادبی قلندریات در ادبیات فارسی، به تأثیر وی در جریان شعر قلندری پس از خود پرداخته است. محمدیان، رفعت‌خواه و بهرامیان (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی مضامین قلندری در غزلیات عطار و حافظ» شواهدی از این دو شاعر برای هر یک از مضامین قلندری ذکر کرده‌اند. پناهی و حاجی حسینی (۱۳۹۲) در مقاله «مضامین قلندرانه در غزلیات عطار» به جنبه‌های مختلف این فرقه و چگونگی بازتاب اندیشه‌ها و آدابشان در شعر عطار پرداخته‌اند. علی‌بیگی سرهالی و نوروزی (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی مضامین قلندرانه در غزل‌های نظامی» پس از بیان اصول شعر قلندرانه و با تحلیل شواهدی از غزلیات نظامی، نشان داده‌اند که وی به مضامین قلندرانه و بازتاب آن‌ها در شعر خویش اهتمام داشته است. مدرسی و علی‌بیگی سرهالی (۱۴۰۱) در مقاله «ردپای مضامین قلندرانه در غزل‌های انوری» به تحلیل مضامین قلندرانه در شعر انوری پرداخته‌اند. مهدی‌پور و میرزایان‌فر (۱۳۹۲) در مقاله «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه، قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی» با تکیه بر مقایسه مضامین ملامتیه، شعر قلندرانه را ادامه شعر ملامتی دانسته‌اند و به بررسی تطبیقی درون‌نمایه‌های مشترک ملامتی، قلندری و مغانه با تکیه بر غزلیات حافظ و فضولی پرداخته‌اند.

برای نخستین بار لیکاف و جانسون با انتشار کتاب «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی

می‌کنیم» در سال ۱۹۸۰، نظریه استعاره مفهومی را معرفی کردند. بر مبنای این نظریه آثار و مقالات متعددی در سراسر جهان و همچنین در ایران، نوشته شد. از جمله: بهنام (۱۳۸۹) در مقاله «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس» به بررسی این نظریه با محوریت انگاره «معرفت، نور است» پرداخته است. سبزعلیپور و وزیری (۱۳۹۷)، در مقاله «بررسی مفهومی عرفان خرابات است» در دیوان حافظ به تبیین بخشی از اندیشه حافظ پرداخته‌اند. کریمی و علامی (۱۳۹۲) در مقاله «استعاره‌های مفهومی در دیوان شمس بر مبنای کنش خوردن» با انگاره «عرفان خوراک است»، به تحلیل برخی از اندیشه‌های عرفانی مولانا پرداخته‌اند. حسن‌پور آلاشتی و همکاران (۱۳۹۵)، در مقاله «تحلیل شناختی فنای نفس در غزلیات سنایی براساس طرحواره حرکتی» یکی از استعاره‌های شناختی قلندریه را با انگاره «طرحواره شیوه قلندری به منزله سفر» بررسی کرده‌اند. ضمن ارج نهادن به تمام پژوهش‌هایی که اشاره‌وار معرفی شدند، به نظر می‌رسد شعر قلندری از چشم‌انداز استعاره مفهومی و بطور کلی زبان‌شناسی شناختی، تا کنون بررسی نشده است.

۶. مبانی نظری پژوهش

۶-۱. قلندریه

با وجود پژوهش‌های ارزشمندی که در باب قلندریه انجام شده، «احوال و آغاز پیدایش این طریقه هنوز مجهول است و حتی ریشه و اشتقاق لفظ قلندر نیز خالی از ابهام نیست.» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۳۶) صاحب برهان قاطع قلندر را عبارت از ذاتی معرفی می‌کند که: «از نقوش و اشکال عاداتی و آمال بی‌سعادت مجرّد و باصفا گشته باشد.» (برهان قاطع، ذیل قلندر) استاد دکتر شفیع کدکنی با بیان ناشناخته باقی ماندن بسیاری از جنبه‌های قلندریه، این فرقه را چندساحتی و منشوروار دانسته‌اند و رنگ‌های بی‌شماری از جریان‌های فکری را در آن دیده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۳) و گفته‌اند که: تنوع شکل زندگی قلندران و وجود جنبه‌های مثبت و منفی و تناقض‌های آشکار و پنهانی که در این فرقه وجود دارد، به گونه‌ای امکان شناخت دقیق و همه‌جانبه آن را از پژوهشگران سلب نموده است. سرّی بودن این آیین (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۳) نیز در ناشناخته ماندن آن بسیار تأثیر داشته است.

در اکثر تعاریفی که از قلندریه ارائه شده، غالباً به جای بیان ویژگی‌های ذاتی و تبیین حقیقت این فرقه، به توصیف ظاهری و مصداقی آن‌ها بسنده شده است. خود قلندران نیز با تأویل رمزی حروف «قلندر» که بیشتر جنبه ذوقی و هنری دارد و نمی‌توان آن را منطبق بر منطق و تاریخ زندگی این فرقه دانست، در معرفی خود بیش از آنکه راهگشا باشند، ایجاد ابهام نموده‌اند. به عنوان نمونه خطیب فارسی گفته است:

قلندر را همین پنج است آیین که کردستیم از بهر تو تعیین
قناعت، پس لطافت، پس ندامت دیانت، پس ریاضت در سلامت
هر آن کس کو مزین شد بدین پنج برو بیهوده گو چندین مبر رنج

(خطیب فارسی، ۱۳۶۲: ۴۲).

قلندریه و شاعران قلندری‌سرا برای بیان آرمان‌ها و اندیشه‌های خویش به ناچار در زبان که وظیفه اصلی و بنیادین آن ایجاد ارتباط بین انسان‌ها و انتقال افکار و اندیشه‌های معمولی است، تغییراتی ایجاد نمودند تا ظرفیت آن را متناسب با افکار انتزاعی و اهداف خود بالا ببرند و به آن آمادگی انتقال اندیشه‌های خویش را ببخشند. از این رو، شعر قلندری ذاتاً آمیخته با استعاره‌ها، مجازها، اصطلاحات خاص و نمادهای ویژه است و حمل اشعاری مانند:

منم آن گبر دیرینه که بتخانه بنا کردم شدم بر بام بتخانه درین عالم ندا کردم
صلای کفر در دادم شما را ای مسلمانان که من آن کهنه بت‌ها را دگر باره جلا کردم
... اگر عطار مسکین را در این گبری بسوزانند گوا باشید ای مردان که من خود را فنا کردم
(عطار، ۱۳۸۴: ۹۷)

بر مبنای معنای ظاهری و برآمده از الفاظ این شعر قلندران و نمونه‌های متعدد دیگر، نتیجه‌ای جز دادن فتوا به کفر قلندران باقی نمی‌ماند؛ چنان‌که ابن تیمیه چنین کرده است. یکی از شیوه‌های سهل‌الوصول برای درک اندیشه‌های بنیادین قلندریه، استفاده از روش زبان‌شناسی شناختی و بهره‌گیری از نظریه استعاره مفهومی است که توسط لیکاف و جانسون ارائه شده است.

۲-۶. استعاره مفهومی

زبان عرفان را می‌توان با اندکی تسامح، یکی از گونه‌های زبان دین دانست. این زبان ذاتاً ماهیت مجازی و استعاری دارد و بین ساحت ظاهری و معنای باطنی گزاره‌های آن تفاوت فراوان وجود دارد. شعر عرفانی با گسترش وجه استعاری و مجازی زبان، آن را در خدمت انتقال اندیشه‌ها و تجربه‌های خود قرار داده و با این حال، پیوسته مدعی بوده است که زبان گنجایش و تحمل بار سنگین و محتوای بلند تجربه‌های عرفانی را ندارد.

روی آوردن به استعاره یکی از راه‌های گسترش ظرفیت و توان زبانی است. بر مبنای یافته‌های زبان‌شناسی شناختی «معانی از تجربه‌های آدمیان نشأت می‌گیرند. به بیان دیگر، تجربه‌ها، معانی را متناسب با خود به وجود می‌آورند.» (هولفیش، ۱۳۶۶: ۲۰۰) از این رو، زبان نه تنها به طور مستقل حامل معنا نیست؛ بلکه خود در بسیاری موارد محصول و نتیجه معناست و معناداری، حیطة و قلمرویی بسیار وسیع‌تر از زبان دارد. (فلاح رفیع، ۱۳۹۰: ۳۳). کاربرد استعاره و مفهومی که از آن در زبان‌شناسی شناختی اراده می‌شود، با کاربرد و مفهوم آن در بلاغت سنتی و کارکردهای ادبی تفاوت دارد. در بلاغت و حوزه کارکردهای ادبی، استعاره که علمای بلاغت به آن لقب «ملکه تشبیهات مجازی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۳: ۱۱۱) داده‌اند، خاستگاه زبانی دارد و یکی از ابزارهای زبانی است که بر مبنای آن از کلمه‌ای به جای کلمه دیگر استفاده می‌شود. استعاره موجب زیبایی گفتار می‌شود و غالباً در سطح واژگان اتفاق می‌افتد و تجلی ظاهری و روساختی در کلام دارد؛ البته باید استعاره تمثیلیه را که در برخی نکات با استعاره مفهومی اشتراک دارد و شاید منشأ اصلی پیدایش اصطلاح «استعاره مفهومی» باشد، استثنا کرد و در فرصتی دیگر مورد بررسی قرار داد.

استعاره مفهومی در زبان‌شناسی شناختی ابزاری است برای بیان ساده‌تر و درک بهتر مفاهیم؛ زیرا این امکان را فراهم می‌آورد تا بتوان احساسات و پدیده‌های انتزاعی را در قالب مفاهیم عینی‌تر بیان کرد و امکان شناخت و درک آن‌ها را از این طریق تسهیل نمود. در این رویکرد، اعتقاد بر این است که «نظام تصویری ذهن انسان بر پایه مجموعه‌ای محدود از مفاهیم تجربی، شامل: روابط مکانی، مفاهیم هستی‌شناسی و فعالیت‌های فیزیکی شکل گرفته و در هنگام صحبت در مورد حوزه‌های پیچیده و ذهنی (همچون عشق، خشم،

شادی، غم و صبر ...» بر پایه نوعی الگوبرداری استعاری حوزه مبدأ (مفاهیم عینی) به مقصد (مفاهیم انتزاعی) از مفاهیم ملموس تر استفاده می‌شود. «لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۲۰). لیکاف در تعریف استعاره مفهومی آن را «الگوبرداری نظام‌مند بین عناصر مفهومی یک حوزه از تجربه بشر که ملموس و عینی است، بر روی حوزه دیگر که معمولاً انتزاعی‌تر است، می‌داند.» (Lakoff, 1993: 43). از چشم انداز زبان‌شناسی و دانش‌های شناختی، ذهن انسان ماهیتی استعاری دارد و با ساماندهی تجربه‌های خود از قلمروهای مختلف زندگی، به ساخت الگوهایی برای درک و بیان مفاهیم انتزاعی از طریق انطباق استعاری اطلاعات و انتقال دانسته‌ها از زمینه‌ای به زمینه دیگر بهره می‌گیرد. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۲).

لیکاف و جانسون با طرح نظریه استعاره مفهومی نشان دادند که استعاره علاوه بر حوزه مطالعات ادبی، نوعی فرایند شناخت است که در زندگی روی می‌دهد و به منزله ابزار مفید، نقش مهمی در شناخت و درک پدیده‌ها و امور دارد و با ایجاد الگویی فرهنگی در ذهن، زمینه فهم پدیده‌های مختلف را فراهم می‌کند. بر مبنای نظریه استعاره مفهومی «دانش زبانی از اندیشیدن و شناخت جدا نیست، بلکه معنی بر ساخت‌های مفهومی قراردادی شده مبتنی است.» (آرمان و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۲). نظام تصویری ذهن بشر که مبنای اندیشه و کردار ماست، دارای ماهیت استعاری است و استعاره عنصری بنیادین در مقوله‌بندی ما از جهان خارج و فرایندهای اندیشیدن ما است. (صفوی، ۱۳۹۲: ۳۶۷). لیکاف و جانسون با تأکید بر ماهیت شناختی و ذهنی استعاره می‌گویند:

۱. استعاره‌های زبانی نمودی عینی و سطحی از استعاره‌های مفهومی هستند؛
۲. این استعاره‌ها برگرفته از تجربه روزانه بشر است؛
۳. استعاره‌ها تنها راه درک و دریافت اندیشه‌های انتزاعی و ناملموس هستند. (بهنام، ۱۳۸۹: ۹۲).

به هر روی، استعاره مفهومی جزئی جدایی‌ناپذیر از زبان روزمره و مبتنی بر تجربیات حسی و جسمانی است. این نوع استعاره، بر خلاف استعاره‌های ادبی که گونه‌ای از زبان‌پریشی و تخطی از قواعد و نظام منطقی زبان هستند، دقیقاً منطبق با نظام منطقی ذهن و زبان و دارای ویژگی‌هایی کاملاً منسجم و نظام‌مند می‌باشند. برخی از این مختصات را می‌توان «الگوشدگی، سامان‌یافتگی، تقارن‌پذیری و انتزاعی‌زدایی» دانست. (صفوی، ۱۳۹۰:

۳۷). بر مبنای استعاره مفهومی: «درک امور انتزاعی بر پایه امور عینی صورت می‌گیرد؛ به دیگر سخن، استعاری اندیشیدن یعنی تجسم مفاهیم ذهنی.» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۳۲۵)؛ به بیان دیگر، «استعاره درک و تجربه چیزی است به صورت چیز دیگر.» (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۴۰) به عنوان مثال، در استعاره مفهومی «بحث جنگ است»، مفهوم بحث که حوزه‌ای انتزاعی و پیچیده است، از طریق حوزه محسوس تر جنگ که ساختار مفهومی ساده‌تری دارد و برای تجربه حسی راحت‌تر است، درک می‌شود. (گرادی، ۲۰۰۷: ۱۸۹). در هر استعاره مفهومی عناصر ساختاری زیر تشخیص دارند:

۱- انگاره: عبارت است از یک جمله خبری که به طریق اسنادی دو مفهوم را که یکی انتزاعی و پیچیده است، به مفهوم دیگری که حسی و تجربی است، مربوط می‌کند، مانند «زندگی سفر است»؛

۲ و ۳- حوزه مقصد و مبدأ: منظور از مقصد، مفهوم انتزاعی و پیچیده و دور از تجربه آگاهانه و محسوس است که انگاره استعاره برای کمک به فهم دقیق‌تر آن شکل گرفته است. حوزه مقصد غالباً در جایگاه مسندالیه انگاره می‌نشیند. حوزه مبدأ عبارت است از مفهوم عینی و ملموسی که از طریق آن، حوزه مقصد که مفهومی انتزاعی است، درک می‌شود. حوزه مبدأ غالباً در جایگاه مسند در انگاره می‌نشیند؛ چنانکه در مثال یاد شده، «زندگی» حوزه مقصد و «سفر» حوزه مبدأ است؛

۴- نگاشت: استعاره مفهومی قایل به نوعی این-همانی یا شباهت و تناظر یک به یک بین حوزه مبدأ و مقصد است و منظور از نگاشت، تطبیق ویژگی‌های دو حوزه شناختی است که به هم نزدیک شده‌اند. (راسخ‌مهند، ۱۳۸۹: ۵۰). نگاشت، بیانگر تناظرهای نظام‌مندی است که بین این دو حوزه وجود دارد. (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۱۴۰). به بیان ساده‌تر، نگاشت، بیانگر شباهت و انطباق دو حوزه مبدأ و مقصد است. در بسیاری از موارد بین حوزه مقصد و مبدأ از پیش شباهتی وجود ندارد، بلکه نگاشت‌ها بین حوزه‌ها شباهت‌ها را به وجود می‌آورند؛ لذا باید توجه داشت که «هر نگاشت نه یک گزاره صرف، بلکه مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی است و کار آن برانگیختن ذهن برای برقراری ارتباطی است که به واسطه آن، موضوعات، ویژگی‌ها و روابط میان دو حوزه منتقل می‌شود.» (فتوحی، ۱۳۹۲: ۱۸۶)؛

۵ و ۶- کلان استعاره و استعاره‌های خُرد: هر استعاره مفهومی دربردارنده یک انگاره بنیادین و اصلی است که خود شامل زیرمجموعه‌های متعددی می‌شود. هر استعاره خرد، جنبه‌ای از استعاره کلان و اصلی را روشن می‌کند و «شبكة معنایی-تصویری» مرتبط با آن را به وجود می‌آورد. (سبزعلیپور، وزیری، ۱۳۹۷: ۵۴)؛

۷- گونه‌ها و کارکرد استعاره مفهومی: استعاره‌های مفهومی با توجه به کارکرد و نقش شناختی‌شان به سه دسته «وجودی یا هستی‌شناختی»، «جهتی» و «ساختاری» تقسیم شده‌اند. (شریفی مقدم، ۱۳۹۸: ۲۸۷) بعدها «استعاره‌های تصویری» نیز بر این مجموعه افزوده شد. (افراشی، ۱۳۹۴: ۴۴).

۷. تحلیل چند استعاره مفهومی در شعر قلندری

در تاریخ تصوف اسلامی به فرقه قلندریه از دو چشم‌انداز مثبت و منفی نگاه شده است. بی‌اعتنایی آنان به آداب و رسوم اجتماعی و مذهبی تا مرز بی‌قیدی، تخریب عادات، درپوزگی و گدایی (خرم‌شاهی، ۱۳۹۷: ۱۹۶۳)، ستیز آنان با نهادها و آیین‌ها و آداب مردمان عامی، به همراه ظاهرستیزی، ریاستیزی و دنیاگریزی (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۹۷) و تمایلی که نسبت به شکستن تابوها و تبدیل ارزش‌های حاکم بر جامعه ریازده به ضد ارزش‌ها داشتند و تقابلی که بین مقدس و نامقدس ایجاد نمودند، سبب شد که به این فرقه با دو نگاه کاملاً متضاد نگریسته شود: یکی از دید اصحاب ملامت و دیگری از چشم‌انداز هواداران اباحه و بی‌قیدی. به گفته استاد شفیع کدکنی: «چشم‌انداز نخست تا قلمرو عالی‌ترین مراحل ارتباط انسان با خدا ایشان را به اوج می‌برد و دیدگاه دوم تا مرز پست‌ترین شهوت‌رانات شکم‌باره و لگرد روزگار ایشان را فرومی‌آورد. در حد مردمی که هیچ اصلی از اصول اخلاقی و اجتماعی و دینی را نپذیرفته‌اند.» (همان: ۵۱).

در شعر فارسی نیز این دو نوع نگاه دیده می‌شود. سنایی، عطار، حافظ و بسیاری دیگر از شاعران از چشم‌انداز نخست به این فرقه نگریسته‌اند؛ چنان‌که به عنوان نمونه حافظ می‌گوید:

بر در میکده رندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی
خشت زیر سر و بر تارک هفت اختر پای دست قدرت نگر و منصب صاحب‌جاهی

(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۶۷)

و سعدی، غالباً با نگاه منفی آنان را مورد سرزنش و انتقاد قرار داده است. به عنوان نمونه می‌گوید:

پسر کاو میان قلندر نشست پدر گوز خیرش فرو شوی دست

(سعدی، ۱۳۸۳: ۲۵۰)

با توجه به این دو نوع نگاه، استعاره‌های مفهومی مرتبط با شعر قلندری را در دو حوزه مثبت و منفی می‌توان طبقه‌بندی کرد و با تبیین انگاره‌های مربوط، کلان استعاره‌ها، استعاره‌های خرد، نگاشت و حوزه مبدأ و مقصد هریک را مورد بررسی قرار داد. در این گفتار با توجه به محدودیت حجم، به بررسی سه استعاره مفهومی مهم در فرقه قلندریه و شعر قلندری بسنده می‌شود.

الف: قلندر به منزله آزاد

در پاره‌ای منابع، قلندریه گروهی از ملامتیان تلقی شده‌اند که در سیر تکاملی عرفان، بعد از ملامتیه شکل گرفته‌اند و در بسیاری از اصول و سنت‌ها با آن‌ها مشترکند. چنان که در فرهنگ اشعار حافظ آمده است: «قلندریه به فرقه‌ای از صوفیه ملامتی گفته می‌شده است که برخلاف سایر ملامتیه که مقید به کتمان اسرار و عبادات بوده‌اند، به این دو موضوع اهمیتی نمی‌داده‌اند و از عبادات بیش از فرایض کاری انجام نمی‌داده و جز صفای دل خود به هیچ چیز نمی‌اندیشیده‌اند.» (رجایی بخارایی، ۱۳۷۵: ۵۵۱). کاشانی نیز قلندریه را گروهی از ملامتیه شمرده و سرمایه ایشان را "فراغ خاطر" و "طیب قلب" دانسته و گفته است: «ترسم به مراسم زهاد و عباد از ایشان صورت نبندد.» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۸۶). در عوارف المعارف نیز قلندریه گروهی افراطی از ملامتیه به شمار آمده‌اند. (سهروردی، ۱۳۸۶: ۳۱). در این منابع به وجه مهم اختلاف این دو فرقه اشاره‌ای نشده است. توجه به این وجه اختلاف در روشن شدن آزاد بودن قلندریه مهم است. برای ملامتیان نظر خلق و قضاوت آنان مهم بوده است. می‌خواسته‌اند در نظر خلق بد و در باطن خوب باشند. بنابراین نوعی ریای منفی در سلوک و شیوه زیستنشان دیده می‌شود. در حالی که برای قلندریه قضاوت خلق، چه نیک و چه بد، علی‌السویه است، به گفته زرین کوب: «قلندریه به رد و

قبول خلق اعتنایی نداشته‌اند و بی آن که توجه به طرز تلقی و داوری خلق داشته باشند، به احوال نفسانی خویش می‌پرداخته‌اند.» (زرین کوب، ۱۳۸۶: ۳۶۱). و این، همان وجه آزادگی قلندریه است.

انگاره «قلندر آزاد است» به شکل‌های مختلف در شعر قلندران قابل بازیابی است. چنان که به عنوان نمونه، باباطاهر عریان در یکی از قدیمی‌ترین نمونه‌های شعر قلندری می‌گوید:

مو آن رندم که نامم بی قلندر نه خان دیرم نه مان دیرم نه لنگر
چو روج آیو بگردم گرد گیتی چو شو آیو به خشتی وانهم سر

(باباطاهر، دوبیتی ۵۰)

«قلندران جهان را باعث غم می‌دانستند و دل به آن نمی‌بستند و خود را از همه بستگی‌های دنیایی آزاد می‌دانستند.» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۷۷) مفهوم آزادی در عرفان با آنچه در مباحث اجتماعی از آن اراده می‌شود، تفاوت دارد. در نگاه عارفان آزادی، تنها در سایه بندگی خداوند به دست می‌آید و هر نوع دل‌بستگی به ما سوی الله شکلی از بندگی و اسارت است. نسفی آزادی و حریت را «نهایت هر چیز، بلوغ و غایت آن» می‌داند. (نسفی، ۱۳۷۷: ۲۷۳). این معنا از آزادی را حافظ فقط در پذیرش بندگی عشق میسر دانسته و گفته است:

فاش می‌گویم و از گفته خود دل شادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

(حافظ، ۱۳۷۰: ۲۶۳)

آزادی، مفهومی ذات مراتب تشکیک است و نسبت به افراد مختلف تفاوت دارد. در واقع حد آزادی و حریت هر کس را میزان کمال و پختگی او تعیین می‌کند؛ چنانکه جرجانی می‌گوید: «آزادی بر سه نوع است: حریت عامه: آزادی از رق و بردگی شهوات. حریت خاصه: آزادی از رقیته همه مرادها و آرزوها به علت فنای اراده‌شان در اراده حق. و حریت خاص الخاصان: که آزادی از رق و بندگی رسوم و آثار محو آن در تجلی نور الانوار است.» (جرجانی، ۱۳۶۸: ۳۸). قلندران خود را مصداق نوع سوم آزادی می‌دانند.

نقطه مقابل آزادی، برخلاف آنچه در نگاه اول به نظر می‌رسد، بردگی نیست؛ بلکه

اسارت و دربند بودن، ضدّ حقیقی آزادی است. این نکته از تمام استعمالات این واژه در شعر و ادبیات کهن قابل برداشت است.

باری، زندگی انسان آزاد در تقابل با اسیر، در حوزه خواست و عمل، بسیار متفاوت است. آزاده می‌تواند با انتخاب آگاهانه، نوع رفتار و شیوه زندگی خویش را تنظیم نماید، اما اسیر تابع و پیرو امری بیرون از وجود خویش است. قلندران از آزادی و عدم تقید و اسارت خود به پدیده‌های مختلف به شکل‌های گوناگون سخن گفته‌اند. از جمله در یکی از رباعیات منسوب به خیام که از مایه قلندری سرشاری برخوردار است، آمده است:

رندی دیدم نشست بر خنگ زمین نه کفر و نه اسلام و نه دنیا و نه دین
نه حق نه حقیقت نه شریعت نه یقین اندر دو جهان که را بود زهره این

(خیام، رباعی ۱۴۱)

در ارتباط با کلان استعاره مفهومی «قلندر آزاد است»، چندین استعاره مفهومی خرد وجود دارد که قابلیت انطباق با نگاهت اصلی آن را دارند و شبکه معنایی-تصویری وسیعی را برای آن به وجود آورده‌اند و هریک از آن‌ها بیانگر آزادی قلندران از یک یا مجموعه‌ای از بندهای اسارت و تعلق است. برخی از مهمترین استعاره‌های مفهومی خرد که با محوریت آزادی قلندران شکل گرفته، به قرار زیر قابل بازیابی است:

۱- قلندر از دنیا و آخرت آزاد است؛

۲- قلندر از اسارت نفس و خودپرستی آزاد است؛

۳- قلندر از غیر حق یا ما سوی الله آزاد است؛

۴- قلندر از عادات، آداب و رسوم آزاد است؛

۵- قلندر بی توقع است؛

۶- قلندر بی تعلق است؛

۷- قلندر از بند غم فارغ و آزاد است.

به عنوان نمونه، مصداق موارد فوق را در ابیات زیر می‌توان مشاهده کرد:

طبل از هستی خویش اندر جهان تا کی زنی بر در هستی یکی از نیستی مسمار زن
تا تو اندر بند طبع و دهر و چرخ و کوكبی کی بود جایز که گویی دم قلندروار زن

(سنایی، ۱۳۶۲: ۹۷۲)

خواهی که ز خود به رایگان باز رهی فانی شوی و به یک زمان باز رهی
یک لحظه به بازار قلندر بگذر تا از بد و نیک دو جهان باز رهی

(عطار، ۱۳۵۸، مختارنامه: ۲۰۸)

از این مزوجه و خرقة نیک در تنگم به یک کرشمه صوفی گشم قلندر کن

(حافظ، ۱۳۷۰: ۳۱۰)

سنایی در غزلی با مطلع زیر، با مخاطب ساختن دل خود، به شکل توصیه‌ای، از
جنبه‌های گوناگون آزادگی قلندران یاد و برای آن‌ها ارائه مصداق کرده است:

ای دل اندر نیستی چون دم زنی خمار باش شو بری از نام و ننگ و از خودی بیزار باش

(سنایی، ۱۳۶۲: ۳۱۱)

اگر از منظر منفی به فرقه قلندریه بنگریم، به ناچار به این انگاره خواهیم رسید که «قلندر
اسیر است». این انگاره در تضاد کامل با آزادگی قلندران است و بیانگر نوعی تناقض
آشکارا در گفتار و کردار آنهاست. آنچه مسلم است آن است که قلندران با ایجاد آداب و
رسوم و عادات خاص خود، برخلاف آنچه ادعا می‌کنند، به گونه‌ای اسیر تعلقات شده‌اند.
آنان نیز به اشتباه، تغییر در ظاهر را با رسیدن به حقیقت یک‌سان قلمداد کرده‌اند، حال آن
که ایجاد تغییر در ظاهر کاری آسان است و مدعی چیزی بودن با داشتن آن چیز تفاوت
بسیار دارد، چنانکه حافظ می‌گوید:

هزار نکته باریک‌تر ز مو اینجاست نه هر که سر بتراشد قلندری داند

(حافظ، ۱۳۷۰: ۱۸۹)

به هر حال، قلندران، خود، در عمل دچار تناقض شده‌اند و با بنیان نهادن آداب و
رسمی ویژه، و در غلطیدن در دام لباس و هیئتی که سبب شهرتشان می‌شود، بر غبار نشسته
بر روی حقیقت آزادگی لایه‌ای دیگر کشیده‌اند و از درک و شهود حقیقت آزادگی و
بی‌تعلقی بازمانده‌اند؛ از این رو با بنا نهادن آداب و رسمی که غالباً مربوط به ظاهر است و
به جنبه‌های عَرَضی شیوه زیستن و سلوک متصوفه ارتباط می‌یابد، در عمل دچار نوعی
تناقض شده و مصداق گویندگانی شده‌اند که به راحتی ادعا می‌کنند؛ اما در عمل فاصله‌ای
پرنشدنی با حقیقت دارند؛ اگر از چشم‌اندازی بی‌طرفانه بنگریم، خود قلندران، لااقل
بسیاری از آنان، نیز به گونه‌ای در بند و اسیر ظاهر هستند. آنان با «تراشیدن موی سر و

صورت و ابرو که به آن رسم چهار ضرب یا تراش می‌گفتند، گذاشتن کلاهی به نام تاج بر سر، گذاشتن حلقه‌های آهنین در گوش، گردن، مچ و آلت تناسلی خود برای جلوگیری از شهوت‌رانی» (پناهی و حاجی حسینی، ۱۳۹۲: ۵۳) در گفتار و ادعا آزاد هستند؛ اما در عمل گرفتار ظاهرگرایی به شکلی خاص و انتقاد برانگیز. دکتر برومند سعید برای مبراً نشان دادن ساحت قلندران راستین از فرصت طلبان مدعی گفته است: «قلندران راستین با ظاهری بر خلاف عرف و عادت مردم همیشه در سفر بودند و در چشم همگان محترم بودند؛ از آنجایی که کارهای خارق‌العاده از آن‌ها سر می‌زد و چشم طمع به مال دنیایی نداشتند، این امر موجب می‌شد که عده‌ای فرصت طلب خود را به شکل و هیئت قلندران در بیاورند و از این راه سوء استفاده کنند؛ اما این گروه فرصت طلب به جز تراشیدن موی سر و صورت و پوشیدن خرقة پشمینه کار دیگری نمی‌دانستند و از راز و رمز قلندری هیچ آگاهی نداشتند.» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۳۱). هر چند که در پاره‌ای از اشعار قلندری مبارزه با این مدعیان دیده می‌شود، ساحت وجودی قلندران را از اسارت در بند برخی آداب و عادات نمی‌توان کتمان کرد. آنان از یک سو به تخریب عادات پرداخته‌اند و از سوی دیگر، عملاً اسیر عادات جدیدی شده‌اند که خود بنیان نهاده‌اند. در واقع انتقاد از مدعیان قلندریه موضوعی است و اسیر آداب و عادات ظاهری جدید و بدعت‌های خود شدن، موضوعی دیگر است. آنچه از آنان در این باب ذکر شده، نظیر:

عارف نشود کس به تراشیدن سر فخری نبود بس به تراشیدن سر
اول ز سر تراش باید برخاست مشغول شدن پس به تراشیدن سر

(علاءالدوله، ۱۳۶۴: ۱۴۴)

ناظر به انتقاد از فرصت طلبان است و به هیچ وجه نافی اسارت قلندریه از بند آداب ظاهری نمی‌باشد.

ب: قلندر به منزله مبارز

انگاره «قلندر مبارز است»، به دو شکل در آثار شاعران قلندری سرا قابل بازیابی است: نخست مبارزه منفی و ستیز با تمامی مظاهر ریا و ظاهرگرایی و مقدس‌مآبی. مروری بر مهمترین مضامین شعر قلندریه این نوع از مبارزه و ستیز آن‌ها را به خوبی نشان می‌دهد.

دکتر شفیع کدکنی با توجه به همین جنبه ریاستیزی قلندران، شعر قلندری را «شعری در نفی ارزش‌های شناخته شده و زیر پا گذاشتن تمام عرفیات می‌داند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۱۸) و هلموت ریتر ویژگی اصلی شعر قلندران را «مخالفت با مذاهب رسمی و آداب و احکام آن» می‌شناساند. (ریتر، ۱۳۸۸: ۲۱۸). بر مبنای پژوهش‌های موجود، درون‌مایه‌های غالب بر شعر قلندری عبارتند از: «تظاهر به آیین‌های غیر اسلامی و بی‌اعتنایی به دین، رد مظاهر شریعت و تصوف، تعریض به زاهدان و صوفیان، تظاهر به فسق و فساد، خود را فراتر از کفر و ایمان تلقی کردن، باده‌گساری و ترغیب به آن، ترغیب به شکستن توبه، ستایش مراکز فسق و فجور در تقابل با مکان‌های مقدس، روی آوردن به اعمال غیر مذهبی، خوشی و شادکامی، عدم عافیت‌طلبی و بی‌اعتنایی به قبول و رد خلق، نسبت دادن قلاش و رند و قلندر به خود.» (پناهی و حاجی‌حسینی (۱۳۹۲)، مدرسی و علی‌بیگی سرهالی (۱۴۰۱)، علی‌بیگی سرهالی و نوروزی (۱۴۰۱)). مبارزه با ریا و ظاهرگرایی دال مرکزی تمام این مضامین است. در تمام این مضامین نوعی مبارزه منفی قلندران با فرهنگ جامعه ریازده قابل بازیابی است. به عنوان نمونه عطار در یکی از رباعیات قلندران خود گفته است:

تا چند ز زاهد ریایی آخر دُردی درکش که مرد مایی آخر
ما را جگر از زهد ریایی خون شد ای رند قلندری کجایی آخر

(عطار، ۱۳۵۸، مختارنامه: ۲۰۸)

و عراقی گفته است:

پسرا ره قلندر سزدار به ما نمایی که دراز و دور دیدم ره زهد و پارسایی
پسرا می‌مغانه بده ار حریف مایی که نماند بیش ما را سر زهد و پارسایی

(عراقی، ۱۳۶۵: ۱۵۸)

دومین نگاشتی که برای مبارز دانستن قلندران می‌توان در نظر گرفت، خود از دو چشم‌انداز قابل بررسی است: ۱- مبارزه فرهنگی ۲- مبارزه مسلحانه.

مبارزه فرهنگی آن‌ها با هدف برانداختن آیین ستمگری و خودرایی و بنیاد نهادن آیین برابری و عدل در میان مردم بود. قلندران به عنوان نوعی مبارزه فرهنگی با عامیان سنت‌شکنی می‌کردند و آیین‌ها و نهادهای اجتماعی آنان را بی‌اعتبار و نامود کرده، و آن‌ها

را به باد استهزا می گرفتند، از این راه به مردم نشان می دادند که غیر از رسم و عادت معمول، راه و رسم دیگری هم می تواند باشد؛ بنابراین، تراشیدن موی سر و روی نوعی مبارزه فرهنگی به شمار می رفت؛ زیرا با این کار بنیادهای اعتباری جامعه را سست و بی اهمیت می نمایند؛ زیرا ریش و سبیل در نزد عوام موجب ارزش و احترام بود و هر کس ریش نداشت، نامحترم و اهل بدعت به شمار می رفت. (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۴۳) بر مبنای برخی تعاریف و شواهد شعری رگه‌هایی از مبارزه مسلحانه در زندگی اجتماعی قلندران قابل مشاهده است و این وجه هر چند کم‌رنگ است، بیانگر پیوند فکری و شباهت جنبه‌هایی از زندگی قلندران راستین با عیاران و اهل فتوت نیز می‌باشد. استاد دکتر شفیع کدکنی از ارتباط قلندران و اهل فتوت و عیاران به تفصیل در کتاب ارزشمند قلندریه در تاریخ سخن گفته‌اند. (رک: شفیع کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۴۶ به بعد). اسدی طوسی قلندر را به «مردم بشکوه» معنی کرده است و صاحب بهار عجم معنای «رند و بی باک» را در کنار معنای «خرابات» برای آن آورده است. (چندبهار، ۱۳۷۹) معنای ای از این دست، به اشاره، بیانگر شجاعت و بی‌باکی که از لوازم اصلی مبارزه است، هم می‌باشد و می‌تواند به عنوان قرینه‌ای برای مبارزه مسلحانه قلندران شمرده شود. دکتر برومند سعید به صراحت بیان می‌کند که: «قلندران هرگاه زمان می‌یافتند، مسلحانه با مدعیان می‌جنگیدند. ... وجود اصطلاح «میدان هلاک» در اشعار مرتبط با قلندران، نشان دهنده مبارزات دیررنگ و فداکاری‌های بی‌دریغ آن‌هاست.» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۹۹). در سوانح غزالی و بسیاری از متون عرفانی دیگر رباعی زیر با اندک تفاوت در واژگان آمده است که بیانگر مبارزات مسلحانه قلندران می‌تواند باشد:

این کوی ملامت است و میدان هلاک / وین راه مقامران بازنده پاک
مردی باید قلندری دامن چاک / تا بگرگذرد عیاروار و ناباک

(غزالی، ۱۳۵۹، ۹)

در ارتباط با کلان استعاره مفهومی «قلندر به منزله مبارز»، خرده استعاره‌های متعددی قابل شناسایی است که هر یک بیانگر جنبه‌ای از مبارزات آن‌هاست و توصیف دقیق‌تری از قلندران راستین ارائه می‌کند، از جمله این خرده استعاره‌های مفهومی موارد زیر است:

۱- قلندر بی‌باک است؛

۲- قلندر چالاک است؛

۳- قلندر جانباز است؛

۴- قلندر هنگامه جو است.

با توجه به ابیات زیر حوزه مقصد و مبدأ و نگاشت خرده استعاره‌های یاد شده قابل بازیابی است:

باز آدم روانه کنم خصم را به گور عمر بخیل کوته و چشم حسود کور
از شور طبع پر شررم روز معرکه افتد به جان جمله رقیبان زشت شور
گام سخن به رزم نهادم که تا کنم بیرون ز کله‌اش از لطف حق غرور

(میرعابدینی، افشاری، ۱۳۷۴: ۳۵۳).

در کتاب‌های تاریخی نیز بارها به مبارزات مسلحانه قلندران اشاره شده است؛ به عنوان نمونه، در تاریخ عالم‌آرای عباسی، تحت عنوان «ذکر خروج قلندر در کهگیلویه» به مبارزات قلندران به فرماندهی شخصی به نام اسماعیل میرزا قلندر و درگیری‌های آن‌ها با خلیل‌خان افشار - حاکم کهگیلویه - و کشتن او به تفصیل و با ذکر جزئیات سخن گفته شده است. (رک: اسکندر بیگ منشی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۱۹-۴۲۴). در تاریخ جهانگشای نادری نیز به دو مورد از مبارزات مسلحانه قلندران اشاره شده است. (رک: میرزا محمدمهدی خان، ۱۳۷۰: ۲۱). برومند سعید بیان می‌کند: «از آنجایی که قلندران مردمی مبارز بودند و همواره در حال زد و خورد قرار داشتند، از این رو، زین‌ابزار را هیچ‌گاه از خود دور نمی‌کردند و آشکارا ابزار جنگی را با خود همراه داشتند. گاهی قلندران مفرد به تنهایی چندین نوع زین‌ابزار را با خود حمل می‌کردند. بر مبنای آثار ادبی ابزار جنگی‌ای که قلندران با خود همراه داشتند، از این قرار است: جوشن، چکمه، خفتان، دهره، ژوبین، سپر، شمخال، کمند، مطراق، نیزه، گرز، تیغ، جریده، تبر، تبرزین، پالهنک» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۲۳۳).

در کتاب «آیین قلندری» به وضوح از مبارزات قلندران و ذکر سلاح‌های جنگی آنان سخن به میان آمده است؛ چنان که می‌گوید:

شده و نیزه و کمرزنجیر دلق و ژوبین و گرز خارگذار
بوق و مطراق از قلندر دان می‌زند بر عدو قلندروار

(میرعابدینی، افشاری، ۱۳۷۴: ۳۹۹).

ج: قلندریه به مثابه یک نظام اجتماعی سرّی

بخشی از جنبه‌های سرّی و پوشیده فرقه قلندریه را از طریق استعاره مفهومی «نظام اجتماعی» که با انگاره «قلندریه یک نظام اجتماعی است» و نگاشت بین دو حوزه مقصد و مبدأ آن می‌توان شناخت. دکتر شفیع کدکنی در این باره بیان می‌کند که: «تردیدی نیست که آیین قلندری یک آیین ایرانی گرای اسرارآمیز بوده است که در طول قرن‌های چهارم و پنجم و ششم که نامش هست و نشانش ناپیدا است، در شکل پنهانی، به فعالیت خود می‌پرداخته است. شگفت‌آورترین نکته در باب این آیین این است که هیچ سخنی از ایشان در هیچ بابی نقل نشده است. از هیچ شیخ قلندری، در هیچ سندی، هیچ عبارتی نقل نشده است، مگر سخنانی از مقوله «آپ ایپ اوپ» و عبارات به ظاهر بی‌معنایی از این دست.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۶۳-۶۴).

به این ترتیب می‌توان قلندریه را یک نظام یا نهاد اجتماعی پیچیده و سرّی تلقی کرد و از طریق اوصاف و گزاره‌هایی که به صورت پراکنده در متون ادبی و تاریخی درباره آن‌ها آمده است، به بازسازی تقریبی این نظام اقدام کرد و راهی برای نفوذ به ساختار اجتماعی و فکری و تشکیلات آن به روی خود باز نمود. مهم‌ترین ویژگی‌های نظام‌های پیچیده فرهنگی آن است که «مجموع اجزای سازنده نظام با کل آن یکی نیست... کنترل آن در قالب سیستمی متمرکز عمل نمی‌کند، بلکه در سراسر نظام توزیع می‌شود... این نظام‌ها تودرتو هستند، بدین معنا که عامل‌های تشکیل‌دهنده آن خود نظام‌هایی تطابقی و پیچیده هستند... نظام‌های پیچیده فرهنگی نظام‌هایی باز هستند، از این رو، تعیین حدود آن‌ها کاری دشوار است.» (شریفیان، ۱۳۹۸: ۶).

اگر به تحولات قلندریه و توزیع جغرافیایی و عملکرد آن‌ها در طول تاریخ عرفان و تصوف دقت کنیم، هریک از ویژگی‌های بالا خود شامل خرده استعاره‌های مفهومی متعددی خواهند شد که بر مبنای آن، هریک از قلندران در داخل این نظام از نقش دوگانه‌ای برخوردار خواهند بود، زیرا هر کدام از آن‌ها و هریک از مکان‌های اجتماعشان، مثل خرابات، از یک منظر و چشم‌انداز منبع شناخت این نظام اجتماعی و علت اساسی تکوین، اشاعه و استحکام آن است و از طرف دیگر، عملکرد هریک از افراد و مکان‌ها مستند به آداب، آیین‌ها و مقرراتی است که به صورت نوشته یا نانوشته بر نظام اجتماعی

آن‌ها حاکم است. ضمن اینکه آزادی‌های فردی و تناسب شکل رفتاری با موقعیت‌های متفاوت زمانی، مکانی و فرهنگی را نیز نباید از نظر دور داشت. از این‌رو، برخی از پژوهشگران معتقدند که قلندران سازمان و تشکیلات پیچیده و خاص خود را داشتند و آن را پیوسته از معرض نگاه توده‌های مردم و حاکمان پنهان می‌داشتند. (از جمله رک: برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۸۳ و ۲۰۵).

برخی از مهمترین خرده استعاره‌های مفهومی که در ارتباط با کلان استعاره نظام اجتماعی قلندران قابل ذکر است، به قرار زیر است:

۱- قلندران صاحب اسرار هستند؛

۲- اسرار قلندران آموختنی است؛

۳- پیر قلندری آموزگار اسرار است.

با توجه به ابیات زیر تطابق و نگاشت بین حوزه مبدأ و مقصد استعاره‌های بالا به راحتی امکان پذیر است:

در کوی ما که مسکن خوبان سعتری است از باقیات مردان پیروی قلندری است
پیروی که از مقام منیت تنش جداست پیروی که از بقای بقیت دلشش بری است
آن کس که دیو بود چو آمد در این طریق بنگر به راستی که کنون خاصه چون پری است
(سنایی، ۱۳۶۲: ۸۹-۹۰)

۴- ریاضت راه رسیدن به اسرار است.

قلندران راستین معتقد بودند که راه کمال و رسیدن به حقیقت از خود آغاز می‌شود و مبدأ و مقصد و راه چیزی جز خود انسان نیست. باید حرص مال و جاه‌طلبی را در خود کشت و با ریاضت و تحمل سختی‌ها، روح خود را ورزیده ساخت. از این‌رو، یکی از شرایط قلندری، ریاضت کشی بود. (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۱۹۳) ابیات زیر انگاره یاد شده را به تصویر کشیده است:

قلندران تهی سر کلاه‌داران اند به ترک یار بگفتند و بردباران اند
نظر به صورت ایشان ز روی معنی کن که پشت لشکر معنی چنین سواران اند
چنان لگام ریاضت کشند بر سر نفس که سر کشی تواند به هر کجا راند

(اوحدی، ۱۳۶۲: ۲۰۷)

۵- قلندران ساکن خرابات هستند.

یک نظام اجتماعی برای انجام کارها و سامان‌دهی امور و پیش‌برد اهداف خود نیاز به مکانی دارد تا افراد خود را در آن جمع کند. قلندران خرابات را به عنوان مکان اصلی زیستن‌شان برگزیده بودند. خرابات در متون عرفانی دارای معانی رمزی متعددی است و به شکل‌های مختلف توسط عرفا نمادپردازی شده است. شبستری با ابیاتی شورانگیز و طولانی به توصیف و تعریف معانی نمادین خرابات پرداخته و از جمله گفته است:

خراباتی شدن از خود رهایی است خودی کفر است و خود پارسایی است
نشانی داده‌اندت از خرابات که «التوحید اسقاط الاضافات»
خرابات از جهان بی‌مثالی است مقام عاشق‌ان لابلالی است
خرابات آشیان مرغ جان است خرابات آستان لامکان است
خراباتی خراب اندر خراب است که در صحرای او عالم سراب است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۶۹)

از مجموع تعاریفی که از خرابات ارائه شده است، با دال مرکزی «محل خراب شدن صفات بشری» مواجه می‌شویم. در تمام آثار عرفانی، به ویژه در آثار ملامتیه و قلندریه، خرابات معنایی متعالی دارد. گفته‌اند که خرابات به مقام وحدت اشاره دارد که در آنجا عارف به سیر و حرکت در مسیر نیل به مرتبه والای محو، درباختن و فنای همه نقوش و اشکال ظاهری و غیر خدایی در وجود خویش همت می‌گمارد. (رک: لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۲۴-۵۳۵)

با این همه، خرابات در ارتباط با نظام اجتماعی قلندریه «خانه مشترک رندان، قلندران و اوباشان بود. جای همه این گروه‌های انقلابی. راز و رمز قلندران در خرابات رد و بدل می‌شد. برنامه جهان‌گردی و سری در آنجا طرح‌ریزی می‌شد.» (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۳۴۹). در شعر فارسی این معانی متعالی خرابات و مکان‌های اجتماعی قلندران (نظیر میکده، میخانه و غیره) بارها با نوعی احترام اغراق‌آمیز که بیانگر جایگاه و ارزش آن نزد ایشان است، ذکر شده است:

جز راه قلندر و خرابات مپوی جز باده و جز سماع و جز یار مجوی
پر کن قدح شراب و در پیش سبوی می نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی

(سنایی، ۱۳۶۲: ۱۱۷۶)

کیست که بنمایم راه خرابات را تا بدهم مزد او حاصل طاعات را

(مولوی، ۱۳۵۵: ۳۲)

و حافظ در غزل قلندرانۀ زیر، که به ذکر چند بیت از آن بسنده می‌شود، ضمن بیان برخی از ویژگی‌های فردی و اجتماعی قلندران، مراتب ستایش خود را نسبت به خرابات بازگو کرده است:

شراب بی‌عش و ساقی خوش دو دام رهند که زیرکان جهان از کمندشان نرهند
من ار چه عاشقم و رند و مست و نامه سیاه هزار شکر که یاران شهر بی‌گنهند
مبین حقیق، گدایان عشق را کاین قوم شهبان بی‌کمر و خسروان بی‌گلهند
غلام همتِ دُردی کشان یک رنگم نه آن گروه که ازرق لباس و دل سپهند
قدم من به خرابات جز به شرطِ ادب که سالکان درش محرمان پادشهند

(حافظ، ۱۳۷۰: ۲۰۲)

سایر اصطلاحات مربوط به مکان قلندران، از قبیل میکده، میخانه، لنگر، تکیه قلندری، قلندرخانه و ... به همین مکان و کارکردهای آن به عنوان محل اجتماع یک نظام سری اشاره دارند. دکتر شفیع کدکنی در باب لنگر (۲۶۰)، چادر قلندری (۲۶۸)، لنگر قلندران (۲۷۱)، زاویه قلندران (۲۷۲)، تکیه قلندران (۲۷۸) و قلندرخانه بغداد (۲۸۳) و دکتر برومند سعید مکان‌های قلندریه را از منظر محل اجتماع سری قلندران مورد بحث و بررسی دقیق قرار داده‌اند. (برومند سعید، ۱۳۸۴: ۳۴۷-۳۷۲). استعاره‌های مفهومی مرتبط با قلندران بسیار بیشتر از آن است که در این گفتار به آن‌ها اشاره شد و نیاز به نگارش مقالات دیگر کاملاً وجود دارد.

۸. نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، موارد زیر را می‌توان به عنوان نتیجه بحث مطرح کرد:

۱. قلندریه فرقه‌ای چندساحتی و منشوروار است که جنبه‌های متعددی از آن همچنان ناشناخته باقی مانده است؛
۲. شعر قلندریه در نگاه اول، شعری کفرآلود به نظر می‌رسد، اما با رمزگشایی از الفاظ و

اصطلاحات خاص آن، و نیز با توجه به پیشینه غالباً مؤمنانه و عارفانه سرایندگان این نوع از اشعار و با آشنا شدن با فضای فکری و فرهنگی و عصر سرایش‌شان، این نگاه تعدیل می‌شود؛

۳. در تاریخ تصوف اسلامی به فرقه قلندریه از دو چشم‌انداز مثبت و منفی نگاه شده است. از این رو، استعاره‌های مفهومی مرتبط با شعر قلندری را در دو حوزه مثبت و منفی می‌توان طبقه‌بندی کرد و با تبیین انگاره‌های مربوط، کلان استعاره‌ها، استعاره‌های خرد، نگاشت و حوزه مبدأ و مقصد هر یک به دلایل این نگاه دوگانه می‌توان پی برد؛

۴. سه انگاره «قلندر آزاد است»، «قلندر مبارز است» و «قلندریه یک نظام اجتماعی سرّی

است» از جمله استعاره‌های مفهومی و پرکاربرد در شناخت شعر قلندری هستند؛

۵. استعاره‌های مفهومی مرتبط با قلندران بسیار بیشتر از آن است که در این گفتار به آن‌ها اشاره شد و نیاز به نگارش مقالات دیگر کاملاً وجود دارد.

فهرست منابع

- آرمان، علیرضا و همکاران، (۱۴۰۰)، «واکاوی نگاشت مرکزی استعاره‌های مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری واژه‌های آب و آتش در ضرب‌المثل‌های برآمده از ادب فارسی»، دو فصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، س ۲۹، ش ۹۰: صص ۷-۲۴.
- استرآبادی، میرزا محمد مهدی‌خان، (۱۳۷۰)، تاریخ جهانگشای نادری، تصحیح عبدالعلی ادیب برومند، تهران: سروش.
- اسدی طوسی، (۱۳۶۵)، لغت فرس، تصحیح فتح‌الله مجتبیایی و علی‌اشرف صادقی، تهران: خوارزمی.
- اسکندریبگ منشی، (۱۳۷۷)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح اسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- افراشی، آریتا و همکاران (۱۳۹۴)، «استعاره‌های مفهومی در زبان فارسی؛ تحلیلی شناختی و پیکره‌مدار» زبان‌شناخت، س ششم، ش دوم: صص ۳۹-۶۱.
- اوحدی مراغه‌ای، (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح امیراحمد اشرفی، تهران: انتشارات پیشرو.
- باباطاهر عریان، (۱۳۹۸)، دوبیتی‌های باباطاهر، براساس نسخه وحید دستگردی، تهران: انتشارات شبگیر.
- برومند سعید، جواد (۱۳۸۴)، آیین قلندران، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- بهنام، مینا، (۱۳۸۹)، «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس»، فصلنامه علمی پژوهشی نقد ادبی، س ۳، ش ۱۰: صص ۹۱-۱۱۴.
- پناهی، مهین؛ حاجی حسینی، زهرا، (۱۳۹۲)، «مضامین قلندران در غزلیات عطار»، پژوهشنامه ادب غنایی، س یازدهم، ش ۲۱: صص ۴۹-۶۴.
- جرجانی، میرسید شریف، (۱۳۸۸)، التعریفات، تهران: ناصرخسرو.
- چندبهار، لاله‌تیک، (۱۳۷۹)، بهار عجم، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، (۱۳۶۸) دیوان، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: اساطیر، چ دوم.
- حسن‌پور آلاشتی، حسین و همکاران (۱۳۹۵)، «تحلیل شناختی فنای نفس در غزلیات سنایی براساس طر حواره حرکتی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۲، ش ۴۵: صص ۳۵-۵۹.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۹۷)، دانشنامه حافظ و حافظ‌پژوهی، ۴ ج، تهران: نخستان پارسی.

خطیب فارسی، (۱۳۶۲)، قلندرنامه، تصحیح دکتر حمید زرین کوب، تهران: توس.
خلف تبریزی، محمد حسین، (۱۳۴۲)، برهان قاطع، ۵ ج، تصحیح دکتر محمد معین، تهران:
ابن سینا.

خیام نیشابوری، (۱۳۷۵)، رباعیات خیام، تهران: نشر علم.
دوبرون، جی، تی، پی، (۱۳۷۵)، «قلندریات در شعر عرفانی فارسی از سنایی به بعد»، معارف، س
سیزدهم: صص ۱۰۵-۱۱۹.

راسخ مهّند، محمد، (۱۳۸۹)، درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی: نظریه‌ها و مفاهیم، تهران: سمت.
رجایی بخارایی، احمدعلی، (۱۳۷۵)، فرهنگ اشعار حافظ، تهران: علمی.
ریتز، هلموت، (۱۳۸۸)، دریای جان، ترجمه دکتر عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی،
تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۶)، جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.
سبزعلی‌پور، جهان‌دوست؛ وزیری، سهیلا، (۱۳۹۷)، «بررسی مفهومی «عرفان خرابات است» در
دیوان حافظ»، پژوهش‌های ادبی، گوهر گویا، س دوازدهم، ش اول، پیاپی ۳۶: صص ۴۷-۷۲.
سعدی، شیخ مصلح‌الدین، (۱۳۸۳)، کلیات سعدی، تصحیح دکتر حسن انوری، تهران: نشر قطره.
سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی
شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۲)، گلشن راز، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران: انتشارات یلدا
قلم.

شریفی مقدم، آزاده، (۱۳۹۸)، «توجیه تقابل‌های استعاری حوزه مفهومی مرگ در قالب نظریه
تصویرگونگی»، مجله زبان‌شناسی و گویش‌های خراسان، س یازدهم، ش ۱: صص ۲۸۵-
۳۱۱.

شریفیان، فرزاد، (۱۳۹۸)، زبان‌شناسی فرهنگی: مفهوم سازی‌های فرهنگی و زبان، ترجمه طاهره
احمدی‌پور، پریا رزم‌دیده، حامد مولایی، رفسنجان: دانشگاه ولی عصر (عج).
سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۶)، عوارف المعارف، ترجمه ابومنصور اصفهانی، تصحیح قاسم
انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵)، موسیقی شعر، تهران: آگاه.

_____ (۱۳۸۶)، قلندریه در تاریخ، تهران: سخن

_____ (۱۳۹۲)، زبان شعر در نثر صوفیه، تهران: سخن، چ سوم.

- صفوی، کورش، (۱۳۹۲)، درآمدی بر معناشناسی، تهران: سوره مهر، چ پنجم.
- عراقی، فخرالدین، (۱۳۶۵)، دیوان، تهران: انتشارات گلشایی.
- عطاری، فریدالدین، (۱۳۷۰)، مختارنامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چ دوم.
- عطاری، فریدالدین، (۱۳۸۴)، دیوان، تصحیح دکتر تقی تفضلی، چ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- علاء الدوله سمناهی؛ (۱۳۶۴)، دیوان، تصحیح عبدالرفیع حقیقت، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- علی‌بیگی سرهالی، وحید، نوروزی، زینب، (۱۴۰۱)، «بررسی مضامین قلندرانه در غزل‌های نظامی»، فصل‌نامه تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، د ۱۴، ش ۵۱: صص ۲۳۸-۲۶۷.
- غزالی، احمد، (۱۳۵۹)، سوانح العشاق، تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- فتوحی، محمود، (۱۳۹۲)، سبک‌شناسی: نظریه‌ها رویکردها و روش‌ها، تهران: سخن: چ دوم.
- فلاح رفیع، علی، (۱۳۹۰)، قامت زبان در ساحت عرفان، تهران: نشر علم.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۲)، مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
- کریمی، طاهره؛ علامی، ذوالفقار، (۱۳۹۲)، «استعاره‌های مفهومی در دیوان شمس بر مبنای کنش خوردن»، نقد ادبی، س ششم، ش ۲۴: صص ۱۴۳-۱۶۷.
- لاهیجی، محمد، (۱۳۷۱)، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات سعدی.
- لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک، (۱۳۹۵)، استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم، ترجمه هاجر آقابراهیمی، تهران: نشر علم. چ دوم.
- محمدیان، رفعت‌خواه و بهرامیان (۱۳۹۴)، «بررسی مضامین قلندری در غزلیات عطار و حافظ»، مجموعه مقالات هشتمین همایش زبان و ادب فارسی.
- مدرسی، فاطمه؛ علی‌بیگی سرهالی، وحید، (۱۴۰۱) «رد پای مضامین قلندرانه در غزل‌های انوری»، پژوهشنامه ادب غنایی، س ۲۰، ش ۳۸: صص ۳۰۱-۳۲۴.
- مرتضوی، منوچهر، (۱۳۸۴)، مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی، تهران: ستوده، چ چهارم.
- مهدی‌پور، محمد؛ میرزایان‌فر، لیلا، (۱۳۹۲)، «مقایسه و تحلیل مضامین رندانه، قلندرانه و مغانه در غزل‌های حافظ و فضولی»، پژوهشنامه ادب غنایی، س یازدهم، ش ۲۱: صص ۱۸۱-۲۰۰.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۵۵)، کلیات شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۷)، مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.

میرعابدینی، ابوطالب؛ افشاری، مهران (۱۳۷۴)، آیین قلندری، تهران: انتشارات فراروان.
نسفی، عزیزالدین، (۱۳۷۷)، انسان کامل، تصحیح ماری ژان موله، تهران: طهوری.
هاشمی، زهره، (۱۳۸۹)، «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، ادب پژوهی، ش
۱۲: صص ۱۴۰-۱۱۹.

هولفیش، گوردون؛ اسمیت، فیلیپ. ژ، تفکر منطقی، ترجمه علی شریعت‌مداری، اصفهان: مشعل.

Grady, Joseph E., "Metaphor", *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens (Eds.), Oxford, Oxford University Press, 2007.

Lakoff, G. & Johnson, M., *Metaphor we live by*, London: The University of Chicago press, 1980.

Lakoff, George, "The Contemporary Theory of Metaphor", *Metaphor and Thought* Andrew Otoni (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.



References

- Arman, A., Alavi Moghaddam, M., Tasnimi, A., & Elyasi, M. (2021). An Analysis of the Central Mapping of Conceptual Metaphors and Pictorial Schemas of the Words "Water" and "Fire" in Proverbs Derived from Persian Literature. *Journal of Persian Language and Literature*, 29(90), 7-26.
- Esterabadi, Mirza Muhammad Mehdi Khan, (1991). *Tarikh-e Jahangoshay-e Naderi*, edited by Abdolali Adib Boroumand, Tehran: Soroush.
- Asadi Tusi, (1986). *The Word of Fors*, edited by Fathollah Mojtabaei and Ali Ashraf Sadeghi, Tehran: Kharazmi.
- Iskandar Beg Munshi, (1998). *Tarikh-e Alam-Aray-e Abbasi*, edited by Dr. Ismail Rezvani, Tehran: Donyaye Ketab.
- Afrashi, Azita; Assi, Seyed Mostafa; Julaei, Kamiyar. (2015). Conceptual Metaphors in Persian Language: A Cognitive and Corpus-Based Analysis, *Language Studies*, 6 (2).
- Owhadi Maraghei, (1983). *Divan (Collected Poems)*, edited by Amir Ahmad Ashrafi, Tehran: Pishroo.
- Baba Taher Oryan Hamadani, (2019). *Baba Taher's Doubeiti*, based on the version of Vahid Dastgerdi, Tehran: Shabgir.
- Boroumand Saeed, Javad (1965). *Ayin-e Qalandaran (The Order of the Qalandars)*, Kerman: Shahid Bahonar University.
- Behnam, Mina, (2010). The Conceptual Metaphor of Light in the Divan-e Shams, *Journal of Literary Criticism*, 3 (10).
- Panahi, Mahin; Haji Hosseini, Zahra, (2013), Qalandari Motifs in Attar's Ghazals, *Journal of Lyrical Literature Researches*, 11 (21), (pp: 64-49)
- Gorgani, Mir Seyyed Sharif, (2009), *Al-Ta'rifat*, Tehran: Naser Khosro.
- Chandbahar, Laleh Tik, (1999), *Bahar-e Ajam*, edited by Kazem Dezfoolian, Tehran: Talaye.
- Hafez, Shams al-Din Mohammad, (1989) *Divan*, edited by Mohammad Qazvini and Qasem Ghani, 2nd edition, Tehran: Asatir.
- Hassanpour Alashtati, Hossein; Baqeri Khalili, Ali Akbar; Kazemi, Mahdis, (2016), Cognitive Analysis of Self-Annihilation in Sana'i's Ghazals based on the Movement Schema, *Quarterly Journal of Mytho - Mystic Literature*, Vol. 12, No. 45.
- Khorramshahi, Bahaeddin, (2018), *Encyclopedia of Hafez and Hafez Studies*, Vol 4, Tehran: Nakhestan Parsi.
- Khatib Farsi, (1983), *Qalandarnamah*, edited by Dr. Hamid Zarin-Koob, Tehran: Toos.
- Khalaf Tabrizi, Mohammad Hossein, (1963), *Borhan-e Qate' (The Decisive Proof)*, Vol 5, edited by Dr. Mohammad Moein, Tehran: Ibn Sina.

- Khayam Nīsābūrī, Omar (1996). Rubaiyat of Omar Khayyam. Tehran: Nashr-e Elm.
- Dobron, G. T. P. (1996). "Qalandariyat in Persian Mystical Poetry from Sana'i Onward", Ma'arif, Year 13.
- Rasekh Mohnaad, Mohammad (2010). An Introduction to Cognitive Linguistics: Theories and Concepts. Tehran: Samt.
- Raja'i Bukhara'i, Ahmad Ali (1996). A Dictionary of Hafez's Poems. Tehran: Elmi.
- Ritter, Hellmut (2009). The Ocean of the Soul, translated by Dr. Abbas Zaryab Khoyi and Mehr Afagh Bayburdi. Tehran: International Al-Hodi Publications.
- Zarinkoob, Abdolhossein (2003). The Value of Sufi Heritage. Tehran: Amir Kabir.
- Zarinkoob, Abdolhossein (2007). A Search in Iranian Sufism. Tehran: Amir Kabir.
- Sabzalipour, Jahandoost; Vaziri, Soheila (2018). The Study of Conceptual metaphor "Erfan is Tavern" in Hafez's Divan, Research on Mustical Literature, Gohar-e Ghoya, 12(1): 47-72.
- Saadi, Sheikh Moslehedin (2004). The Complete Works of Saadi, edited by Dr. Hassan Anvari. Tehran: Nashre Ghatreh.
- Sana'i, Abu'l-Majd Majdud ibn Adam (1983). Divan, edited by Mohammad Taghi Modarres Razavi. Tehran: Sana'i
- Shabestari, Sheikh Mahmoud (2003). The Rose Garden of Mystery, edited by Dr. Javad Nourbakhsh. Tehran: Yalda Ghalam Publications.
- Sharifi Moghaddam, Azadeh (2019). Justifying Metaphorical Oppositions in the Conceptual Domain of Death within the Framework of Image-Schema Theory, Journal of Khorasan Linguistics and Dialects; 11(1): 285-311.
- Sharifian, Farzad (2019). Cultural Linguistics: Cultural Conceptualizations and Language. Translated by Tahereh Ahmadipour, Paria Razmdideh, and Hamed Molaei. Rafsanjan: Vali Asr University.
- Suhrawardi, Shihab al-Din (2007). Awa'rif al-Ma'arif, translated by Abū Mansur Isfahani, edited by Qāsim Anṣārī. Tehran: Elmī va Farhangī.
- Shafiei Kadkani Mohammad Reza (2006). The Music of Poetry. Tehran: Agâh.
- Shafiei Kadkani Mohammad Reza (2007). Qalandariyya in History. Tehran: Sokhan.
- Shafiei Kadkani Mohammad Reza (2013). The Language of Poetry in Sufi Prose. Third Edition. Tehran: Sokhan.

- Safavi, Kouros (2013). *An Introduction to Semantics*. Fifth Edition. Tehran: Soreh Mehr.
- Iraqi, Fakhr al-Din (1986). *Divan (Collection of Poems)*. Tehran: Golshaei Publications.
- Attar, Fariduddin (1991). *Mukhtaarnamah*, edited by Dr. Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Second Edition. Tehran: Sokhan.
- Attar, Fariduddin (2005). *Divan (Collection of Poems)*, edited by Dr. Taghi Tafazolli, Eleventh Edition. Tehran: Elmi va Farhangi.
- Ala al-Dawlah Semnani (1985). *Divan (Collection of Poems)*, edited by Abdolrafi Haqiqat. Tehran: Association of Iran Authors and Translators.
- Ali-Beigi Sarhali, Vahid, Norouzi, Zeinab (2022). Examination of Qalandari Themes in Nezami's Ghazals. *Scientific Quarterly of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, Vol. 14, No. 51.
- Ghazali, Ahmad (1980). *The Lover's Discourse (Sawanah al-Ushshaq)*, edited by Nasrollah Pourjavadi. Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran.
- Futuhi, Mahmoud (2013). *Stylistics: Theories, Approaches, and Methods*. Second Edition. Tehran: Sokhan.
- Fallah Rafi, Ali (2011). *The Stature of Language in the Realm of Mysticism*. Tehran: Nashre Elm.
- Kashaani, Izz al-Din Mahmud (2003). *Mesbah al-Hudaaya and Miftaah al-Kifaa'yah*, edited by Mohammadreza Barzegar Khaleghi. Tehran: Zavar.
- Karimi, Tahereh; Allami, Zolfaghar (2013). Conceptual Metaphors in the Divan of Shams based on the Act of Eating." *Literary Criticism*, Vol. 6, No. 24.
- Lahiji, Muhammad (1992). *Mafatih al-I'jaz fi Sharh-e Golshan-e Raaz*. Tehran: Sa'di Publications.
- Lakoff, George; Johnson, Mark (2016). *Metaphors We Live By*, translated by Hajar Aghaebrahimi, 2nd edition, Tehran: Nashr-e Elm.
- Mohammadian, Abbas; Rafat-Khah, Fatemeh; Bahramian, Zahra (2015), *An Examination of Qalandari Themes in the Ghazals of Attar and Hafez*, presented at the 8th Conference on Persian Language and Literature Research.
- Modarresi, Fatemeh; Ali-Beigi Sarhali, Vahid (2023), *Traces of Qalandari Themes in Anvari's Ghazal*, *Journal of Lyrical Literature*, Vol. 20, No. 38.
- Mortazavi, Manuchehr (2005), *The School of Hafez or an Introduction to Hafez Studies*, 4th edition, Tehran: Sotodeh.
- Mehdipour, Mohammad; Mirzayanfar, Leila, (2013), *Comparison and Analysis of Randi, Qalandari and Maghani Themes in Hafez and Fuzuli's Ghazals*, *Journal of Lyric Literature*, Vol. 11, No. 21.

- Rumi, Jalal al-Din Muhammad, (1976), *The Complete Works of Shams*, edited by Badi' al-Zaman Foruzanfar, Tehran: Amir Kabir.
- Rumi, Jalal al-Din Muhammad, (1998), *Masnavi Ma'navi*, edited by Abdolkarim Soroush, Tehran:
- Mir'Abedini, Aboltalib; Afshari, Mehran (1995), *The Order of the Qalandars*, Tehran: Fararavan Publications.
- Nasafi, Aziz al-Din, (1998), *The Perfect Man (Insān-e Kāmil)*, edited by Marie-Jan Molé, Tehran: Tahouri.
- Hashemi, Zohreh, (2010), *The Conceptual Metaphor Theory from the Perspective of Lakoff and Johnson*, Adab-Pazhouhi, No. 12.
- Hullfish HG, Smith PG. *Reflective thinking*. Translated by Ali Shariatimadari, Isfahan: Mashal.
- Joseph E. Grady., *Metaphor*, in *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens (Eds.), Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Lakoff G, Johnson M. *Metaphors we live by*. London: University of Chicago press; 1980.
- Lakoff, G., *The Contemporary Theory of Metaphor, Metaphor and Thought* Andrew Otoni (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993.



Conceptual Metaphors in Qalandari Poetry¹

Muhammad Kazem Baridi Al-Lami²

Mohammad Reza Sarfi³

Ali Asghar Yari Estahbanati⁴

Received: 2023/08/05

Accepted: 2024/05/05

Abstract

The Qalandariyya is a prominent cult within Islamic mysticism and Sufism. Due to the diversity of the Qalandari lifestyle, the existence of both positive and negative aspects, and the apparent and hidden contradictions within the cult and its poetry, many theoretical, social, and behavioral dimensions of the Qalandariyya remain unexplored. This paper employs a documentary approach and utilizes the theory of conceptual metaphor to examine the multiple abstract concepts of the Qalandariyya cult as reflected in Persian literature. By mapping and aligning the source and target domains of three conceptual metaphors: "Qalandar is free", "Qalandar is a fighter", and "Qalandariyya as a social and secret system", the study reveals that although Qalandars perceive themselves as liberated from all attachments, in practice, they are bound by self-created customs and traditions. This group often attempted to bring about change in the insincere society of their time through cultural and subversive struggle, sometimes resorting to armed conflict. The Qalandariyya possessed a complex, intricate, and open cultural system with its own set of rules, meeting centers, goals, and symbols. The Qalandariyya, which was considered an extreme offshoot of the Malāmatiyya cult, was always depicted in Persian literature with both positive and negative connotations. The conceptual metaphor, which establishes a link between abstract concepts and tangible matters and concrete experiences, can serve as a valuable tool for understanding certain unexplored aspects of this cult.

Keywords: Cognitive Linguistics, Conceptual Metaphor, Mysticism, Qalandariyya, Malāmatiyya

1. DOI: 10.22051/jml.2024.44125.2481

2. Ph.D. Student of Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.

Email: baridi@ens.uk.ac.ir

3 . Professor of the Department of Persian Language and Literature and Research Institute of Islamic and Iranian Culture, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran (Corresponding author) Email: msarfi@uk.ac.ir

4 . Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. Email: ayari@uk.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997