

The Evolution of Metaphor of Intellect in the Sonnets of Sanai, Attar and Mowlana

Amir Hossien Madani *

Abstract

In the poem of mysticism and Sufism, many mystics have spoken about the theme of 'intellect' and have expressed a trinary viewpoint regarding the biological and environmental characteristics as well as external and environmental factors. Some have praised and named him by the name of light and attendant of life. Others, on the contrary, have introduced the intellect as unable, which says nonsense and makes claim and some have sometimes assumed him the ladder of the roof of right and sometimes catena of life. In this writing we have tried to examine the viewpoint of Sanai, Attar and Mowlana as the three main characters in the history of mystical poetry in relation to the key concept of intellect and showed that, in the 74 macro-metaphors, they refer to three types of positive, negative, and two-dimensional metaphors in their sonnets.

Metaphors such as guidance, adeptness, laddering of the right roof, eyes, awakening, and awareness are in the realm of positive metaphors. Catena, chain, humiliation, abjectness, prate and rebellion are associated with negative metaphors; and old in the realm of two-dimensional metaphor. Based on these three types of metaphors, it can be said that the historical movement of negative semantic metaphors has ascend from Sanai to Attar and has descend from Attar to Mowlana. The theoretical basis of the research is the theory of cognitive metaphors, which contrary to the traditional view of metaphor, believes that not only language but our daily conceptual system, mind and inside are essentially metaphorical.

Keywords

Intellect, Sanai, Attar, Mowlana, Metaphor, Sonnet.

* Assistant Professor, University of Kashan, Iran

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال دوازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۳۹، زمستان ۱۳۹۷ صص ۱۲۶ - ۱۰۱

تطور استعاره عقل در غزلیات سنایی، عطار، مولانا

امیرحسین مدنی*

چکیده

در منظومه عرفان و تصوف، عارفان بسیاری دربارهٔ بن‌مایهٔ عقل سخن گفته و با توجه به ویژگی‌های زیستی و محیطی و همچنین عوامل برونی و محیطی، دیدگاه‌های سه‌گانه‌ای در این باره بیان کرده‌اند. گروهی عقل را ستوده و با القابی مانند «نور» و «ملازم جان» از آن یاد کرده‌اند؛ برخی دیگر، برخلاف دیدگاه نامبرده، عقل را عاجزی می‌دانند که تنها اهل گزافه‌گویی و دعوی است و عده‌ای نیز گاهی آن را نردبان بام حق و گاهی بند و سلسله‌ای بر پای جان انگاشته‌اند. در این مقاله تلاش می‌شود در سیزده گروه استعاره مفهومی، دیدگاه سنایی و عطار و مولانا، در جایگاه سه شخصیت اصلی در تاریخ شعر عرفانی، نسبت به مفهوم کلیدی عقل بررسی شود. این سه شاعر در مجموع در ۷۴ کلان‌استعاره از عقل، به سه نوع استعاره مثبت و منفی و دووجهی در غزلیات خود اشاره کرده‌اند. استعاره‌هایی مثل هدایت‌گری، کاردانی، نردبانی بام حق، چشم، بیداری و آگاهی بخشی، در قلمرو استعاره‌های مثبت؛ بند، سلسله، خواری، عجز و زبونی، ذره‌صفتی، بوالفضولی، شغل‌افزایی و سرکشی در قلمرو استعاره‌های منفی و استعاره پیر در قلمرو استعاره دووجهی قرار دارد. براساس این سه نوع استعاره می‌توان گفت حرکت تاریخی استعاره‌هایی با بار معنایی منفی از سنایی به عطار، سیر صعودی و از عطار به مولوی، سیر نزولی داشته است. مبنای نظری پژوهش نظریه استعاره‌های شناختی است که برخلاف دیدگاه سنتی استعاره معتقد است افزون بر زبان، نظام مفهومی و ذهن و ضمیر هر روزه ما اساساً ماهیتی استعاری دارد.

واژه‌های کلیدی

عقل؛ سنایی؛ عطار؛ مولانا؛ استعاره؛ غزل

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان، اصفهان، ایران m.madani9@gmail.com

تاریخ پذیرش ۱۳۹۸/۶/۱۱

تاریخ وصول ۱۳۹۷/۲/۳

۱- مقدمه

یکی از بن‌مایه‌های شگرف و گسترده مشرب عرفان و تصوف مسئله عقل و دیدگاه‌های مختلف و متنوع و گاهی متناقض عارفان درباره آن است. برخی با القاب و صفاتی مانند «اولین آفریده» و «نور» و «پادشاه» و «ملازم جان» عقل را ستوده و آن را همراه با «دل و سرّ و روح و خفی» جزو مدرکات باطنی پنج‌گانه دانسته‌اند؛ برخی دیگر کاملاً آن را بی‌اعتبار می‌دانند و عاجزی معرفی کرده‌اند که نمی‌تواند جز بر عاجزی دیگر دلالت کند؛ عده‌ای دیگر با در نظر گرفتن درجات و مراتبی برای عقل، گاهی آن را ستوده‌اند و محرم درگاه الهی معرفی کرده و گاهی آن را حجاب و سدّ بام حق و آسمان جان‌پنداشته‌اند. دیدگاه‌ها و نظریات در باب عقل، در زبان اهل دین و در مکاتب و مشرب‌های گوناگون، بسط و وسعت بسیاری یافته است؛ به‌گونه‌ای که در تصوف اسلامی، آیین اسماعیلی، غلات تشیع، حکمت مشاء، حکمت اشراق و فلاسفه، تعریف‌ها و نظریات متنوعی از عقل ارائه شده است و هریک از ارباب این فرق از دریچه ذهن و ضمیر و منظومه فکری و فرهنگی خاص خود به این موضوع نگرسته‌اند. بدون شک عوامل و عناصر بسیاری در تمجید و نکوهش و یا نسبی‌گرایی در باب عقل دخالت داشته است؛ از آن جمله عوامل فردی و درونی مانند تجربه‌های شخصی و شخصیتی، تجربه‌های زیستی و روزانه و تجربه‌های روانشناسانه تا عوامل بیرونی و اجتماعی مثل اندیشه‌ها و گرایش‌های کلامی، آشنایی با اندیشه‌های یونانی، تأسیس نظامیه‌ها، نظام اجتماعی، فرهنگی و حکومتی عصر و آشوب‌ها و نزاع‌های سیاسی و مذهبی - عقیدتی است.

در این میان، سنایی و عطار و مولانا، مشاهیر شعر عرفانی، بارها در باب عقل و ماهیت و ویژگی‌ها و کارکرد آن سخن گفته‌اند و چون هریک نماینده عصر خود در ادب عرفانی‌اند، بررسی مفهوم یا مفاهیم عقل در شعر آنان تصویری کلی از سیر تطوّر استعاره عقل در تفکر عرفانی ترسیم می‌کند.

نویسنده در این مقاله کوشیده است به کمک نظریه استعاره‌های مفهومی یا شناختی، ابتدا استعاره‌های مربوط به عقل را در شعر این سه شاعر - تنها با تکیه بر غزلیات آنها و نه مثنوی‌ها و قصاید - گزارش و تحلیل کند و سپس به بررسی سیر تحولات کلان استعاره عقل بپردازد تا در پایان جهان‌بینی و جهان‌نگری این سه شاعر برای خواننده امروزی آشکارتر شود.

۱-۱ تبیین مسئله و پیشینه پژوهش

به‌طور کلی دو دیدگاه متفاوت درباره استعاره وجود دارد؛ نخست دیدگاه سنتی و کلاسیک که با چشم‌پوشی نسبت به کارکردهای متنوع و گوناگون استعاره، آن را جزئی از زبان و برخاسته از مسئله خلاقیت در زبان می‌داند که تزئین و شکوهمندسازی گفتار و نوشتار از مهم‌ترین کارکردهای آن است؛ افلاطون و ارسطو چنین برداشتی از استعاره داشته‌اند (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۲). دوم دیدگاه معاصر و اندیشمندانی مانند لیکاف و جانسون است که نگاه کلاسیک درباره استعاره را به چالش کشیدند و ادعا کردند استعاره تنها به حوزه زبان محدود نمی‌شود و سراسر زندگی روزمره را نیز در بر گرفته است؛ به‌طوری که نظام مفهومی و تصویری هر روزه ما، از جمله زمان، رخدادها، ذهن، اخلاق و ...، ماهیتی اساساً استعاری دارد (همان: ۱۲۳؛ گلفام و یوسفی‌راد، ۱۳۸۱: ۵). از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی، استعاره عبارت است از درک یک حوزه مفهومی در قالب حوزه مفهومی دیگر؛ مانند گزاره «زندگی به مثابه سفر» است یا «فکر به مثابه غذا» است. در این نوع استعاره‌ها، حوزه مفهومی «الف» همان حوزه مفهومی «ب» است که به آن استعاره مفهومی گفته می‌شود. یک استعاره مفهومی از دو حوزه مفهومی تشکیل می‌شود که در آن، یک حوزه در چارچوب حوزه دیگر درک می‌شود. هر حوزه مفهومی، مجموعه منسجمی از تجربیات است. از این رو، مثلاً ما به پشتوانه مجموعه دانش منسجمی که درباره «سفر» در اختیار داریم، برای درک مفهوم زندگی از آن بهره می‌بریم (کوچش، ۱۳۹۳: ۱۴، ۱۵).

بی‌شک اگر استعاره از حوزه زبان و زیبایی‌شناختی خارج شود و اندیشه و گفتار و کردار آدمی را در بر گیرد، امتیاز مهمش عینی و ملموس شدن مفاهیم و موضوعات ذهنی و انتزاعی است؛ به‌گونه‌ای که چنین استعاره‌هایی حالات و مفاهیم انتزاعی را مانند هستومندهای فیزیکی و عینی مجسم می‌کند و به ما اجازه می‌دهد تا به جنبه‌های متفاوت تجربه‌ها و امور غیرحسی تمرکز کنیم (هاشمی، ۱۳۹۲: ۳۱).

نظریه استعاره شناختی آنقدر قابلیت و مزیت داشته که در سال‌های اخیر، مقالات متعددی به کمک آن، در تحلیل پدیده‌ها و بن‌مایه‌های فکری و ادبی نگاشته شده است. بهنام (۱۳۸۹) استعاره مفهومی نور در دیوان شمس را بررسی کرده است؛ زرین‌فکر (۱۳۹۲) از این نظریه برای بررسی استعاره‌های معارف بهاء‌ولد بهره برده است؛ هاشمی در چندین مقاله (هاشمی، ۱۳۹۲؛ هاشمی و

قوام، ۱۳۹۲) به کمک این نظریه بر متون نثر عرفانی متمرکز شده است. زرقانی و دیگران در دو مقاله (۱۳۹۲، ۱۳۹۳) استعاره مفهومی «عشق» در غزلیات سنایی و تطور آن را از سنایی تا مولانا بررسی کرده‌اند.

نویسنده در این مقاله برای نخستین بار استعاره مفهومی «عقل» را در غزلیات سنایی و عطار و مولانا، مطالعه، تحلیل و دسته‌بندی کرده و کوشیده است سیر تطور این بن‌مایه گسترده و شگرف را بررسی کند.

۲- گزارش استعاره‌ها

در غزلیات سنایی ۱۶ کلان‌استعاره با محوریت عقل ساخته شده است: عقل رایت است؛ عقل دراز قدّ احمق است؛ عقل مصحف باطل است؛ عقل ملازم جان است؛ عقل بی‌خبر (از درد عشق) است؛ عقل شکست‌خورده است؛ عقل شغل‌افزاست؛ عقل نورپاش است؛ عقل بند و ریسمان است؛ عقل بوالفضول است؛ عقل دیده است؛ عقل موحد است؛ عقل ذره است؛ عقل سلامت‌جوی است؛ عقل نامحرم است؛ عقل سلسله بر پای است.

در غزلیات عطار ۲۱ کلان‌استعاره با مرکزیت عقل دیده شد: عقل قطره است؛ عقل نگونسار است؛ عقل شتابان و جامه به دندان است؛ عقل مصلحت‌اندیش است؛ عقل عقيله است؛ عقل ذره است؛ عقل بیدار مطلق است؛ عقل خر در خلاب است؛ عقل طفل و شیرخوار است؛ عقل زیبون و زبردست است؛ عقل وزیر شهر دل است؛ عقل بینش‌بخش است؛ عقل پرحیله است؛ عقل پیر است؛ عقل دوربین است؛ عقل سرکش است؛ عقل فکور است؛ عقل گزافگوی پردعوی است؛ عقل شاگرد است؛ عقل ترازو است؛ عقل مختصر است.

در غزلیات مولانا نیز ۳۷ کلان‌استعاره درباره عقل وجود دارد: عقل پرده است؛ عقل طفیلی عشق است؛ عقل تاجر است؛ عقل نور است؛ عقل پرفرو و شکوه است؛ عقل بند است؛ عقل خر لنگ است؛ عقل نردبان بام حق است؛ عقل از جنس فرشته است؛ عقل سلطان است؛ عقل پرفرن (حیله‌گر) است؛ عقل مختصر است؛ عقل عاقبت‌بین است؛ عقل اعمی و شب‌کور است؛ عقل اقلیم نورانی و دُرُفشان است؛ عقل عالم‌آراست؛ عقل بیدار است؛ عقل پدر است؛ عقل جان‌جان است؛ عقل آن سری است؛ عقل پاسبان است؛ عقل خسیس است؛ عقل زیبون است؛ عقل فضول است؛

عقل کارافزاست؛ عقل کاردان است؛ عقل مسکین است؛ عقل نامحرم است؛ عقل چشم است؛ عقل ذرّ است؛ عقل طرار است؛ عقل عنکیوت است؛ عقل قاضی است؛ عقل قبطی است؛ عقل عقيله است؛ عقل پیر است؛ عقل میزان (ترازو) است.

۳- تحلیل شناختی

مجموعه استعاره‌های بالا را از نظر شناختی می‌توان در چند گروه جای داد:

گروه نخست استعاره‌هایی با قلمرو مبدأ «هدایت‌گری و کاردانی و نردبانی بام حق» است که در سروده‌های هر سه شاعر دیده می‌شود و به نظر می‌رسد در احادیث نبوی و نگرش و سخنان شریعت‌مدارانی مانند محمد غزالی ریشه دارد. در احادیث نبوی بارها به نقش هدایت‌گری و معرفت‌بخشی عقل اشاره شده است؛ از جمله در حدیثی از پیامبر (ص) عقل سه جزء دانسته شده که جزو اول آن «معرفت و شناخت حق» است (سهروردی، ۱۳۸۶: ۱۸۵)؛ در حدیثی دیگر از پیامبر (ص) توصیه شده است هنگامی که مردم با انواع برّ و طاعت به خداوند تقرّب می‌جویند، تو با عقل خودت به خداوند نزدیک شو (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۹۶). غزالی نیز عقل را کاملاً بی‌اعتبار و بی‌اهمیت نشمرده است و حتی آن را بنابر درجات و مراتبش در امر شناخت و معرفت خداوند مؤثر دانسته و «وسیلت سعادت دنیا و آخرت» را عقل معرفی کرده است (همان: ۱۸۹). خاستگاه این نوع استعاره بیشتر منابع ایدئولوژیک و احادیث دوره اسلامی و انگاره مرکزی آن «هدایت و ارشاد به سوی معبود و مقصود» است.

گروه دوم استعاره‌هایی با قلمرو مبدأ «چشم و بیداری و بینش‌بخشی» است که بی‌ارتباط با کارکرد استعاره‌های گروه نخست یعنی هدایت‌گری و راهبری نیست. دیده عقل تا خود به تعبیر عطار «بیدار مطلق» نباشد،^۱ بینش‌بخش و بصیرت‌افزا نخواهد بود؛ البته از دید صوفیه، عقل مانند هر موجودی، بیداری و آگاهی‌بخشی خود را از خداوند «حیّ قیوم»^۲ کسب کرده است و به همین سبب بینش‌بخش و فایده‌رسان تواند بود. اساساً در ادبیات، به‌ویژه ادبیات عرفانی، موضوعات و مفاهیم گرانقدر و ارزشمند، به‌ویژه معشوق و جان جهان را به «چشم و دیده» تشبیه می‌کرده‌اند؛ بنابراین استعاره‌هایی که در این قلمرو (عقل همچون چشم است) جای می‌گیرد، تلویحاً از مقام و عزت و محبوبیت عقل حکایت می‌کند. سنایی در بیتی عقل را به چشم و پیغمبری را به نور تشبیه

کرده است؛^۳ «چشم و نوری» که چندان از یکدیگر دور نیست و هریک برای ایفای نقش و کارکرد خود به دیگری نیاز دارد. صفاتی که عطار و مولانا با عناوینی مانند «دوربینی^۴ و عاقبت‌بینی^۵» از آن یاد کرده‌اند، از اعتقاد به بیداری و بینش‌بخشی عقل سرچشمه گرفته است. انگاره مرکزی این گروه «آگاهی‌بخشی و با چشم عقل، جان جهان را دریافتن» است.

گروه سوم استعاره‌هایی با قلمرو «نور و نورپاشی و روشنایی» عقل است. خاستگاه این گروه، هم میراث حکمت ایران باستان یعنی آیین میتریایی و زروانی و بعدها آیین زرتشتی و مانوی و هم منابع دوره اسلامی به‌ویژه قرآن و حدیث است. در قرآن کریم واژه «نور» چهل و سه بار تکرار شده که مهم‌ترین آن آیه معروف «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...» (نور: ۳۵) است؛ به نظر می‌رسد صوفیه از این آیه در استعاره‌ها و تصویرسازی‌های مختلف بسیار متأثر بوده‌اند؛ آن‌چنان که ابوالحسن نوری چنین گفته است که خداوند عقل را با «نور وحدانیت» خود روشن کرد و آن با همین نور به خداوند راه یافته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۴۵۷). غزالی در تفسیر آیه نور تصریح می‌کند که حق تعالی عقل را نور گفته و علم را که بدو مستفاد است، روح و حیات خوانده است (غزالی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۹۰). از این دیدگاه می‌توان نتیجه گرفت که نورانی یعنی عقلانی؛ «زیرا نور یعنی آنچه روشن است و غیر خود را هم روشن می‌کند و این دقیقاً خاصیت عقل است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۷۱). اینکه عقل، هم خودش نورانی است و هم غیر خود را روشن می‌کند، دقیقاً یادآور ترکیب شگفت و نادر «عقل نورپاش»^۶ در شعر سنایی است؛ البته عقلی که هم می‌تواند نورپاشنده و روشنایی‌بخش باشد و هم نورپاشیده شده از سرچشمه «نور وحدانیت». مولانا بارها در غزلیات خود به نورانیت عقل اشاره کرده و از «عقل روشن»^۷ و «چراغ عقل»^۸ و «اقلیم نورانی و ذرفشان عقل»^۹ سخن گفته است. بیشترین کاربرد این استعاره در اشعار مولانا دیده می‌شود؛ عطار در غزلیات خود به این صفت عقل اشاره‌ای نکرده است. انگاره مرکزی این گروه استمداد از نورپاشی و روشنایی عقل در کسب معرفت الهی است.

گروه چهارم استعاره‌هایی با قلمرو مبدأ «توحید و دین و از جنس فرشته‌بودن» است که بر «عقل ایمانی» و «جبروتی»^{۱۰} بودن آن در ادبیات صوفیه ناظر است و به‌یقین در احادیث و روایاتی ریشه دارد که عقل را نخستین آفریده معرفی کرده (نجم رازی، ۱۳۸۰: ۵۲) و کمال دین را مرهون عقل دانسته است (آقاحسینی، ۱۳۸۸: ۷۰). سنایی بارها در غزلیاتش، عقل و دین^{۱۱} را ملازم یکدیگر

می‌داند و عقل کل را موخدی می‌انگارد که صفت توحید خود را از نور روی معبود برگرفته است.^{۱۲} چنین عقل ایمانی‌ای، اولاً اگر قالب و صورت بپذیرد، نور روز در پیش روشنی او تیرگی می‌یابد، ثانیاً استعاره مولانا یعنی از جنس فرشته بودن عقل را به ذهن متبادر می‌کند؛^{۱۳} آنگونه که در روایات اسلامی هم فرشتگان از عقل محض آفریده شده‌اند که «إِنَّ اللَّهَ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بِلَا شَهْوَةٍ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۱۸) انگاره مرکزی این گروه «دین‌ورزی و شریعتمداری و کمال‌طلبی» و تأکید آن بر جنبه‌های ایدئولوژیک است.

گروه پنجم استعاره‌هایی با قلمرو «سلطان و حاکم و پاسبان» است که در باور مذهبی «سلطان - خدا» و سپس باور اجتماعی - حکومتی «بنده - سلطان» ریشه داشته است. این استعاره بیانگر سلطه و اقتدار و حاکمیت عقل از یک سو و بندگی و تسلیم‌بودن و ناتوانی سایر مخلوقات از سوی دیگر است. پیشینه این استعاره به اشعار ناصر خسرو (م ۴۸۱) می‌رسد که با ذهنیت و شخصیت عقل‌گرای خاص خود، به سلطه و پادشاهی عقل معتقد بوده است.^{۱۴} سپس غزالی (م ۵۰۵) با تمام ماهیت ضد فلسفی خود، عقل را حاکمی دانسته است که هرگز معزول نمی‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۶۱). پس از او، سنایی (م ۵۲۹) در حدیقه مثل‌گونه معروف «السلطان ظلُّ الله» (روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۶۶: ۹۳) را به «عقل» تأویل کرده است.^{۱۵} سمعانی^{۱۶} (۵۳۴) و احمد جام^{۱۷} (۵۳۶) نیز هریک در آثار منثور خود از استعاره «شاه و سلطان عقل» بهره برده‌اند.

از میان سه شاعر منظور ما، مولانا در غزلیات خود و البته در مثنوی، بارها عقل را به سلطان و حاکم و پاسبان و شحنه‌ای تشبیه کرده که هم حاکم شهر دل است و هم آسمان چتر و تاج و تخت سلطنت و پادشاهی اوست.^{۱۸} عطار در غزلیات خود هیچ استفاده‌ای از این استعاره نکرده است و سنایی نیز، چنانکه گفته شد، تنها یکبار در حدیقه به این کلان‌استعاره اشاره کرده است. به نظر می‌رسد ارتباط مولانا با حکومت وقت قونیه و شخص معین‌الدین پروانه و رفت و آمدهایی که به مراکز حکومتی آن زمان داشته (فتوحی، ۱۳۹۲: ۵۴)، علت اصلی کاربرد این استعاره در اشعار اوست و عزلت و گوشه‌گیری و ویژگی‌های شخصیتی عطار، علت عمده استفاده نکردن از این استعاره در آثار اوست. درباره سنایی هم باید گفت پای‌بندی او به ظاهر شریعت و قائل‌بودن به صفت روحانیت عقل،^{۱۹} وی بر آن داشته است که عقل را «سلطان - سایه» خداوند معرفی کند. انگاره مرکزی استعاره‌های این گروه عبارت است از «سلطان مقتدر و ایمانی و پاسبان عادل».

گروه ششم استعاره‌هایی با قلمرو مبدأ «پیر و پدر» است که در غزلیات عطار و مولانا به کار

رفته است؛ با این تفاوت که عطار این استعاره را با بار ارزشی و عاطفی منفی به کار برده و مولانا بدان بار ارزشی مثبت بخشیده است. عطار در مثنوی‌های خود، به‌ویژه مصیبت‌نامه، مقام و منزلت پیر را می‌ستاید و او را راهبر و راهنمایی می‌داند که سالکِ فکر ت مراتب و مراحل مختلف سلوک را همه جا به راهنمایی او طی می‌کند؛ اما در غزلیات خود چنین برداشتی ندارد و همه جا عقلِ پیر را موجودی پنداشته است که با وجود پشتکار و تلاش و تجارب بسیار نمی‌تواند ذره‌ای از طریق عشق را بی‌یابد^{۲۰} و حتی اگر در ظاهر پیر و کهنسال و پرتجربه بنماید، در درون طفل و شیرخواره راه عشق است.^{۲۱} آیا می‌توان این اعتقادداشتن و حتی گاهی نفرت و بیزاری عطار نسبت به پیر عقل را در ویژگی‌های شخصیتی و زیستی وی جستجو کرد؟ و آیا می‌توان گفت او به سبب اویسی بودن، خود سالک و صوفی اهل طریقت نبوده است و تنها به سبب علاقه‌اش به اولیا و عارفان، در گفته‌ها و حکایات و قصص و آثار آنها غور می‌کرده و سخنان آنها را در اشعار خود می‌آورده است (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۲۰۷)؟

مولانا دقیقاً بالعکس، در همه آثار خود ارج و احترام ویژه‌ای برای پیر در نظر می‌گیرد و با بار ارزشی کاملاً مثبتی، او را توصیف می‌کند. او در غزلیات شمس، عقل را پدر و پیری خوانده که فرزند خَلَف باید در جمال او بنگرد و هزار آیت کبری در او مشاهده کند؛^{۲۲} اما متأسفانه بسیاری از «عقل پدر» دورند و ارشادها و رهنمودهای او را به چیزی نمی‌گیرند. به نظر می‌رسد تأکید و توصیه مولانا به انتخاب پیر و کاربرد استعاره «پدر عقل»، در تجربه زیستی او ریشه دارد؛ زیرا بزرگ‌ترین آموزگار روحانی او پدرش بهاء‌ولد بود و سپس پدران و پیرانی مانند برهان‌الدین محقق ترمذی و صلاح‌الدین زرکوب و حسام‌الدین چلبی بودند که هریک در سلوک معنوی او نقش بسزایی داشتند. انگاره مرکزی استعاره‌های این گروه از سویی «عجز و ناتوانی در طریق معرفت» و از سوی دیگر «راهبری و ارشاد و شفقت» است.

گروه هفتم استعاره‌هایی با قلمرو مبدأ «خواری و عجز و زبونی و ذره‌صفتی» است که در سروده‌های هر سه شاعر دیده می‌شود و برآمده از نگاه و تفکر ناتوانی و عاجزی عقل در راه معرفت حق و سخن کسانی مانند ابوالحسین نوری (م ۲۹۵) است که عقل را عاجز و ناتوانی معرفی کرده که جز بر عاجزی چون خود، دلالت نمی‌تواند کرد (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۹۳). در ادبیات غنایی به‌طور عام و در ادبیات عرفانی به‌گونه‌ای خاص و در ادبیات دینی به‌طور اخص، شاعران و عارفان و شریعت‌مداران با تکیه و تأکید بر عشق و هدایت و عبودیت پیوسته کوشیده‌اند

عقل را خوار و زبون و شکست خورده معرفی کنند و کوچک‌ترین ارج و مقامی برای آن در نظر نگیرند. شاعران و عارفانی که عشق را در هستی ساری و جاری می‌دانستند و شریعت‌مدارانی که با وجود وحی، چندان احتیاجی به عقل احساس نمی‌کردند، در آثار و سخنان خود بارها به این استعاره اشاره کرده و روزبه‌روز به گسترش آن دامن زده‌اند. در این میان، اندیشه ناتوانی عقل در راه معرفت به‌طور جدی با سنایی آغاز شد که عقل را شکست خورده و تسلیم عشق معرفی کرد^{۳۳} و سرانجام آن را برای رسیدن به بارگاه حق معتبر می‌دانست؛ اما اجازه ورود نداشت. بعد از سنایی، بیشترین نقد و نکوهش عقل از این منظر، در غزلیات عطار آمده است و ترکیباتی مانند «عقل چون قطره»، «عقل چون ذره»، «عقل چون خر در خلاب»، «عقل زبون و زبردست»، «عقل مختصر»،^{۲۴} و «عقل نگونسار»، نهایت خواری و زبونی عقل را از دید او نشان می‌دهد.

مولانا نیز بیشتر از سنایی و کمتر از عطار، در غزلیات خود به این استعاره پرداخته و به عاجزی و زبونی و مسکینی عقل اشاره کرده است.^{۲۵} جالب اینکه او مانند سنایی، عقل را تا بارگاه و درگاه خداوند مطلوب می‌داند؛ اما بعد از این مرحله، باید عقل را طلاق داد؛ زیرا راهزن می‌شود.^{۲۶} از سوی دیگر مولانا مانند عطار در تقابل عقل و حیرت، جانب حیرت را می‌گیرد و معتقد است با فروختن عقل و خریدن حیرت، سود و منفعت نصیب معامله‌گر خواهد شد.^{۲۷} خاستگاه استعاره‌های این گروه بیشتر ذهنیت ایدئولوژیکی است که معتقد است عملکرد و نقش عقل برای عبودیت است؛ درحالی‌که برای پرواز به بارگاه ربوبیت حق، با بالی جز عقل زبون و زبردست باید پرواز کرد. انگاره مرکزی این نوع استعاره‌ها ناتوانی و عجز عقل جزوی در درک عوالم عشق و تجارب عرفانی است.

گروه هشتم استعاره‌هایی با قلمرو «بند و سلسله و عقيله» در مقابل آزادی و استعلا و رهایی است. هرچه عاشقی آدمی را از بند عقل و عافیت رهایی می‌بخشد^{۲۸} و شوق و تجربه پرواز در آسمان جان به عاشق هدیه می‌دهد، بالعکس عاقلی و عقل‌ورزی به منزله بند و سلسله‌ای بر پای جان است که هم «بند عاشقان و رهروان» به شمار می‌رود^{۲۹} و هم خود نیز سلسله بر پای^{۳۰} و از هر نوع حرکت و رفتار محروم است. این استعاره در ویژگی قبلی یعنی عجز و ناتوانی عقل ریشه دارد و در واقع زبونی و خواری و ناتوانی عقل، او را واداشته است که هم خود سلسله بر پای و هم عقيله‌ای بر جان پاک باشد.^{۳۱} عقل تنها یک جا سلسله بر پای نیست و آن هم در رویارویی با عشق است که جامه به دندان می‌گیرد و به صد شتاب می‌گریزد.^{۳۲} خاستگاه این گروه استعاره را باید در میراث تصوف و در دیدگاه عارفانی جستجو کرد که معتقدند عقل، خود اسیر و دربند و گرفتاری

است که عاشقان و آزادگان را در اسارت می‌خواهد. انگاره مرکزی این نوع استعاره «عقل عقیده‌دار و عقیده‌جوی و رستن از بند عقل» است.

گروه نهم استعاره‌هایی با قلمرو مبدأ «جهل و حماقت و پردعوی‌بودن» است که در بی‌خبری و جهل عقل هیچ‌مدان در مقابل عشق آگاه و کاردان ریشه دارد.

درد عشق از مرد عاشق پرس از عاقل می‌پرس کاگهی نبود ز آب و جاه یوسف چاه را
(سنایی، ۱۳۸۶: ۱۷)

در ادبیات و از دیدگاه صوفیه عقل فلسفه‌ورز و مدرسی، نه از منابع ایدئولوژیک، بلکه از مفهوم لوگوس (logos) یونانی سرچشمه گرفته است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۴)؛ دیگر آنکه به سبب یکسان‌انگاشتن عقل و وهم و فاصله فراوان این دو با معرفت (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۹۵)، عقل جاهل و احمقی انگاشته شده که از ایمان و هدایت و آنچه در مراحل بعد عشق نامیده شده است، اندک خبر و اطلاعی ندارد و کاملاً با چنین عوالمی بیگانه است. این جهل و بی‌خبری عقل، خود دو صفت و خصلت دیگر برای عقل می‌زاید: یکی اذعان‌داشتن و پردعوی‌بودن علی‌رغم جهل و نادانی^{۳۳} و دیگر نامحرم‌بودن و اینکه در خلوت عاشقان راه و جایی ندارد؛^{۳۴} آنچنان‌که در جهان طبیعت هم آنان که نادان‌تر و بی‌مغزترند، هیاوو و ادعای بیشتری دارند. انگاره مرکزی استعاره‌های این گروه «جاهلی و در عین حال، پرهیاوویی» است.

گروه دهم استعاره‌هایی با قلمرو مبدأ «حیله‌گری و طراری و فریب‌کاری» است که در غزلیات عطار و مولانا آمده است و البته عطار تنها در یک مورد با عنوان عقل پرحیله^{۳۵} و مولانا در سه مورد با عنوان‌های طرار عقل،^{۳۶} عقل پرفن^{۳۷} و عقل فریبکار^{۳۸} از او یاد کرده‌اند. جالب اینکه سنایی این صفت را برای عقل به کار نبرده و بالعکس فریب را صفت عشق ذکر کرده است.^{۳۹} اساساً نزد صوفیه عقل یکی به سبب عجز و ناتوانی و زبونی در برابر عشق، دوم به سبب جهل و حماقت و سوم مصلحت‌اندیشی و عافیت‌طلبی، چاره و راهکاری جز فریبکاری و حیله‌گری ندارد تا به مقاصد و منافع کوتاه‌مدت و زودگذر خود دست یابد. هرچه عقل در برابر عشق عاجزتر و ناتوان‌تر می‌نماید، حیله‌ها و فنون بیشتری برای رفع و جبران کاستی‌ها و ضعف‌های خود می‌اندیشد. خاستگاه چنین استعاره‌هایی را باید در فضای ناسالم نظام‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و عقیدتی جستجو کرد؛ فضاها و ارزش‌ها به ضدارزش و ضدارزش‌ها به فضیلت تبدیل می‌شده و حیله‌گری و فریب رواج داشته است. انگاره مرکزی استعاره‌های این گروه «فریبکاری و جابه‌جاشدن نظام ارزشی و ضدارزشی جامعه» است.

گروه یازدهم استعاره‌هایی با قلمرو «بوالفضولی و شغل‌افزایی و سرکشی» است که در غزلیات هر سه شاعر آمده است و در زیاده‌خواهی و منفعت‌طلبی عقل ریشه دارد. اساساً یکی از دلایلی که اهل معرفت از عقل بیزاری جسته‌اند، همین بوالفضولی و کارافزایی اوست که هرچند عاجزی است که جز بر عاجزی دیگر راه ننماید، بوالفضولی او را وامی‌دارد که به عالم ماورای عالم حس سرکشی کند و از حقایق عالم غیب اندک خبری کسب کند و البته در این راه، پیوسته شکست و ناامیدی نصیب او می‌شود. عقل فضول و سرکش چون در جهان عشق گام نهد و نوری از رخ معشوق بر او بتابد، حکم و قدرت خود را از دست می‌دهد^{۴۰} و در این هنگام یا تسلیم^{۴۱} و یا دچار جنون می‌شود.^{۴۲} انگاره مرکزی استعاره‌های این گروه «زیاده‌خواهی و سرکشی در عین عاجزی و ضعیفی» است.

گروه دوازدهم استعاره‌هایی با قلمرو مبدأ «تجارت و داد و ستد و در عین حال خسیسی» است که احتمالاً در آیات قرآنی و نگاه اقتصادی به پدیده‌ها ریشه دارد. تنها مولانا این ویژگی جامعه و اقتصاد عصر خود را وارد گفتمان عرفانی کرده است. در قرآن بارها تعبیری مانند تجارت (جمعه: ۱۱) و بیع (جمعه: ۹) و خرید و فروش (آل عمران: ۷۷) آمده است و هر بار از ویژگی منفی تجارت و داد و ستد و اینکه آدمی با «سود اندکی» از یاد خداوند غافل می‌شود، یاد شده است. به نظر می‌رسد مولانا بیشتر از مضامین و تعبیر قرآنی متأثر شده باشد تا جامعه و اقتصاد عصر خود. او عقل را در برابر عشق، به تاجر و خرده‌فروشی تشبیه می‌کند که به سبب محدودنگری، بازاری جز بازارهای دنیوی نمی‌بیند:

عقل بازاری بدید و تاجری آغاز کرد عشق دیده زان سوی بازار او بازارها
(مولانا، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۱۹)

انگاره مرکزی استعاره‌های این گروه، «عقل معامله‌گر و در عین حال نابینا» است. گروه سیزدهم استعاره‌هایی با قلمرو مبدأ «عنکبوت و درهم تنیدن تار» است که تنها در غزلیات مولانا به کار رفته است و به‌یقین در آیه معروف قرآنی ریشه دارد: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت: ۴۱). مولانا با به‌کاربردن تشبیه عنکبوت عقل،^{۴۳} عقل را به‌مثابه عنکبوتی انگاشته است که پیوسته به دور خویش تار می‌تند و این تارهای تودرتو، هر لحظه او را مقیدتر و گرفتارتر می‌کند. این ویژگی عقل عنکبوتی یادآور استعاره‌های گروه هشتم است که در آنجا نیز عقل سلسله بر پای و از هر نوع آزادی و حرکت محروم بود. انگاره مرکزی این نوع استعاره «مقیّدبودن و دید محدود و تنگ» است.

جدول زیر کلان‌استعاره‌ها و کارکرد شناختی آنها را نشان می‌دهد:

کلان‌استعاره	کارکرد شناختی	خاستگاه	کلان‌استعاره	کارکرد شناختی	خاستگاه
۱. هدایت‌گری و کاردانی و نردبانی بام حق	هدایت و رهیافت به سوی معبود و معشوق	منابع ایدئولوژیک و احادیث دوره اسلامی	۸. بند و سلسله و عقیده	در قید و بند بودن	میراث تصوف و تجربه آزادگی و رهایی از قفس عقل
۲. چشم و بیداری و بینش‌بخشی	آگاهی‌بخشی و با چشم عقل به راز هستی رسیدن	تجربه‌های زیستی روزمره همراه با وقایع‌های عرفانی	۹. جهل و حماقت و دعوی داری	نادانی و پرهیاهویی	فلسفه یونانی
۳. نور و نورپاشی و روشنایی	نوردهی عقل روشن در طریق معرفت حق	میراث حکمت ایران باستان و همچنین قرآن و حدیث	۱۰. حیل‌گری و طراری	جابه‌جایی نظام ارزشی و ضداارزشی	فضاهای ناسالم اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و عقیدتی
۴. توحید و دین و از جنس فرشته‌بودن	شریعت‌مداری و کمال‌طلبی	احادیث و روایات	۱۱. بوالفضولی و شغل‌افزایی	طمع‌ورزی در عین عاجزی	ویژگی‌های شخصیتی و بسترهای مناسب اجتماعی
۵. سلطان و حاکم و پاسبان	قانون‌مداری و برقراری عدالت	باور ایدئولوژیک «سلطان - خدا»	۱۲. تجارت و داد و ستد	معامله‌گری و خساست	آموزه‌های قرآنی و شرایط اقتصادی عصر
۶. پیر و پدر	ضعف و فرتوتی و در عین حال راهبری و ارشاد	تجربه‌های زیستی و روانشناسی صوفیانه	۱۳. عنکبوت صفتی	محدودیت و تنگ نظری	آیه معروف «خانه عنکبوت»
۷. خواری و عجز و زبونی	ناتوانی و درماندگی	تفکر عرفانی ناتوانی عقل در طریق عشق و معرفت حق			

اکنون می‌توان چند استعاره مرکزی یافت که همه موارد بالا را در بر گیرد و نشان‌دهنده ذهنیت

عرفانی عطار و سنایی و مولوی و به طور گسترده تر عارفان کلاسیک باشد:

- (۱) با نور عقل و بینش بخشی او می توان به معرفت حق رسید؛
 - (۲) عقل، با وجود هدایت گری و آگاهی بخشی، عاجز و زیر دست و ذره صفت است؛
 - (۳) ریشه بسیاری از موانع و مشکلات در بوالفضولی و سرکشی عقل دعوی دار نهفته است.
- این نتیجه گیری را می توان سه اصل حاکم بر ذهنیت عارفان و منظومه عرفان و تصوف به شمار آورد و مغایرتی با تفاوت های فردی و شخصیتی ندارد.

۴- سیر تطور استعاره ها

هدایت گری، کاردانی، نردبانی بام حق، چشم، بیداری، بینش بخشی، بند، سلسله، عقيله، خواری، عجز و زبونی، ذره صفتی، بوالفضولی، شغل افزایی و سرکشی از قلمروهای مبدأ مشترک در غزلیات سه شاعر است. همچنین پیر، نور و نورپاشی و روشنایی، توحید و از جنس فرشته بودن، جهل و حماقت و پر ادعایی، حيله گری و طراری، مختصر، ترازو صفتی و نامحرمی از قلمروهای مبدأ مشترک در غزلیات دو شاعر است.^{۴۴} مجموع این استعاره ها را می توان در سه گروه اصلی طبقه بندی کرد:

نخست آنها که بار یا جهت گیری منفی دارد؛ مانند بند و سلسله و عقيله و خواری و زبونی و ذره صفتی و بوالفضولی و شغل افزایی و سرکشی و جهل و حماقت و پر ادعایی و حيله گری و مختصری و ترازو گری و نامحرمی.

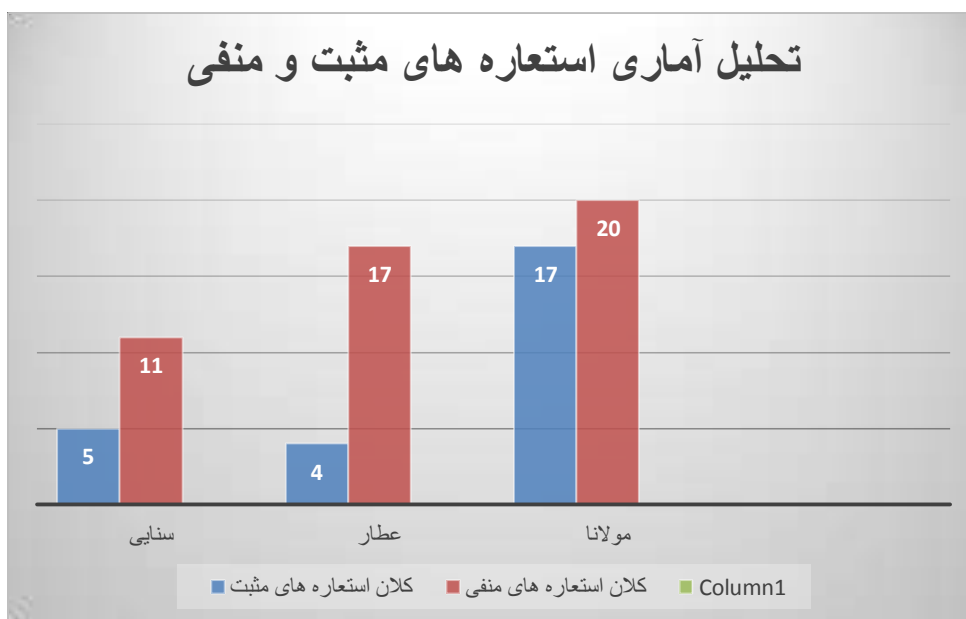
دوم استعاره هایی که بار معنایی مثبت دارد؛ مانند هدایت گری و کاردانی و نردبانی بام حق و چشم و بیداری و بینش بخشی و نور و نورپاشی و توحید و از جنس فرشته بودن.

سوم استعاره هایی که دو وجهی است؛ یعنی می تواند بار معنایی مثبت یا منفی داشته باشد؛ مانند پیر با دو جنبه ناتوانی در طریق معرفت از سویی و راهبری و ارشاد و شفقت از سوی دیگر.

مجموع استعاره های مثبت و منفی و دو وجهی سه شاعر، ۷۴ عدد است که شامل ۲۵ استعاره با بار معنایی مثبت، ۴۸ استعاره با جهت گیری منفی و یک استعاره دو وجهی می شود؛ گفتنی است استعاره هایی با بار معنایی منفی، بیشترین بسامد را در مجموع استعاره ها دارد.

در این بسامد آماری، سنایی در مجموع از ۱۶ کلان استعاره در غزلیات خود بهره گرفته که ۵

مورد آن مثبت و ۱۱ نمونه با جهت‌گیری منفی است. عطار ۲۱ کلان‌استعاره به خود اختصاص داده که تنها ۴ مورد آن مثبت و ۱۷ استعاره باقی‌مانده منفی است. مولانا نیز بیش از سنایی و عطار، ۳۷ کلان‌استعاره را در دیوان کبیر خود به کار برده که ۱۷ مورد آن مثبت و ۲۰ نمونه آن منفی است. نمودار زیر آمارهای بالا را روشن‌تر نشان می‌دهد:



شکل ۱: تحلیل آماری استعاره‌های مثبت و منفی

مهم‌ترین نتایج نمودار بالا به شرح زیر است:

۱. در اشعار هر سه شاعر، استعاره‌هایی با بار منفی بیشتر از بار معنایی مثبت است.
۲. استعاره‌های منفی سنایی تقریباً دو برابر نسبت به استعاره‌های مثبت، عطار بیش از چهار برابر و مولانا کمی بیشتر از استعاره‌های مثبت است و در این میان، عطار بیشترین کلان‌استعاره منفی را نسبت به آمار کل استعاره‌هایش به کار برده است.
۳. حرکت تاریخی استعاره‌هایی با قلمرو منفی از سنایی به عطار، سیر صعودی و عطار به مولوی، سیر نزولی داشته است و بالعکس استعاره‌هایی با جهت‌گیری مثبت از سنایی به عطار، سیر نزولی و از عطار به مولوی، سیر صعودی داشته است.

۵- تحلیل و آسیب‌شناسی

حال می‌توان دلیل و یا دلایل بسامد آماری استعاره‌های مثبت و منفی غزلیات این سه شاعر را تحلیل و آسیب‌شناسی کرد و برای نمونه پرسید که چرا عطار این همه «عقل» را نکوهش کرده و یا چرا مولانا با اینکه در قله شعر عرفانی جای گرفته و خود را پیرو و شاگرد معنوی سنایی و عطار دانسته، مانند آن دو به سرزنش عقل نپرداخته است.

آماری که از استعاره‌های مثبت و منفی غزلیات سنایی ارائه شد نشان می‌دهد که او، البته در غزلیات خود و نه در حدیقه، دید چندان مثبتی به عقل نداشته است؛ زیرا اولاً او آغازگر شعر عرفانی است و در نقطه شروع تحول شعر عرفانی و خوارداشت عقل در مقابل عشق ایستاده است. ثانیاً سنایی در دوره گذار فرهنگی زندگی می‌کرد؛ دورانی که ارزش‌ها و نظام‌های مختلف فرهنگی و فکری و ایدئولوژیک، در حال جابه‌جایی و تغییر جهت بود. طبعاً این دوره گذار فرهنگی که به تدریج، فرهنگ غالب جامعه را به سوی فرهنگ صوفیانه سوق می‌داد، سنایی را در جایگاه آغازگر شعر عرفانی وامی‌داشت که تا اندازه‌ای از خرد و تعقل عصر خردگرایی فاصله بگیرد و این گذار را با مفهومی مقابل و مخالف عقل تجربه و ترسیم کند. ثالثاً رنگ قلندری و مغانه بسیاری از غزلیات، او را به عشقی گرم و سوزنده، در مقابل عقلی افسرده و بی‌جان، راهنمایی می‌کرد.

با وجود این، دلایلی چند سبب می‌شد که سنایی، برخلاف عطار، چندان هم به عقل بی‌اعتنا نباشد و اساساً نمی‌توانست مانند او با شهامت و شجاعت، عقل را یکسره زیون و زیردست و طفیلی عشق معرفی کند؛ زیرا تقید سنایی به ظاهر شریعت و احادیث و روایات بسیاری که در تمجید و نکوداشت عقل وارد شده است، او را بر آن می‌داشت که عقل را عین شریعت و حکمت الهی بداند و بارها آن را کنار دین نشانند و از ترکیب عقل و دین بهره برد (سنایی، ۱۳۸۶: ۱۹، ۵۰۱). همچنین گرایش‌های شیعی سنایی^{۴۵} از یک سو و تأکید بسیار کلام شیعی بر بزرگداشت و تمجید عقل از سوی دیگر سبب شده است که او در ضمن بحث‌های کلامی - استدلالی خود، به‌طور گسترده به کلام شیعه بپردازد و در بسیاری از موارد، آن را بر معتقدات دیگر فرقه‌ها ترجیح دهد (اسداللهی، ۱۳۸۶: ۸۳). شک نیست که چنین رویکردی به سنایی اجازه خوارداشت فراوان و مکرر عقل را نمی‌داده است. البته این دلایل مانع از آن نمی‌شد که سنایی صوفی مسلک و متمایل به تفکر عرفانی، در غزلیات خود عشق را برتر از عقل معرفی نکند؛ اما همه بحث بر سر آن است که

استعاره‌های منفی سنایی در مقابل استعاره‌های مثبت او در مقایسه با عطار چندان وزنی ندارد. اما چرا در غزلیات عطار، استعاره‌های منفی در باب عقل^{۶۵} بیش از چهار برابر استعاره‌های مثبت اوست؟ به این سؤال می‌توان از چند منظر پاسخ داد:

اول از نظر تاریخی و تجربه تلخی که عطار از حمله و حشیانه مغول در ذهن و ضمیر خود داشته و این تجربه حاصلی جز ازدگی اجتماعی و فرهنگی برای عصر او و یأس و ناامیدی برای شخص عطار در پی نداشته است. چه بسا استعاره «عقل سرکش» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۸۵) محصول چنین تجربه تلخ تاریخی باشد.

دوم توصیه و تأکیدی که عطار به «عشق و عاشقی» دارد و اینکه عقل در مقابل دریای عشق مانند قطره‌ای بازمانده از دریاست^{۶۶} و چون هرگز نمی‌توان راه عشق را به پای خرد پیمود، پس عقل در این راه، از دست می‌رود و از جا درمی‌افتد.^{۶۷}

سوم تأکید عطار به تحیر و حیرت عرفانی که عقل حکمت‌اندیش، تاب و تحمل چنین حیرت و سرگردانی را ندارد و سالک اگرچه ابتدا از تفکر شروع می‌کند، سرانجام به تحیر می‌رسد و به این سبب باید عقل را فروخت و جمله حیرت خرید.

چهارم شخصیت و گرایش‌های فراشریعت‌مدارانه و قلندرگونه عطار است که وقتی از شریعت و طریقت می‌گذرد و از حقیقت و تجربه‌های عرفانی سخن می‌گوید، دیگر نه جایی برای تصوف زاهدانه و صوفی و زاهد می‌ماند و نه جایی برای عقل تابع امر قُل.

پیر ما از صومعه بگریخت در میخانه شد در صف دُردی کشان دُردی کش و مردانه شد
بر بساط نیستی با کم‌زنان پاک باز عقل اندر باخت وز لایعقلی دیوانه شد
(همان: ۲۰۹)

پنجم تأثیر عطار از غزالی - که از جای‌جای آثار وی برمی‌آید - و اندیشه ضد فلسفه و فیلسوفانه غزالی، در دیدگاه و منظومه فکری عطار درباره عقل به یقین مؤثر بوده است؛ تا بدانجا که می‌توان گفت «عطار نوعی غزالی است که شاعر شده باشد و شاعر فارسی‌گوی» (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۲۶۴، ۲۶۵).

حال باید دید که چرا مولانا با وجود اعتقاد قلبی و شیفتگی‌اش به سنایی و عطار و مطالعه پیوسته آثار و اشعار ایشان، از سنت و تفکر عرفانی آنها پیروی نکرده و استعاره‌های منفی او درباره

عقل، نه مانند سنایی تقریباً دو برابر مثبت‌ها و نه مثل عطار بیش از چهار برابر، بلکه تنها اندکی بیش از استعاره‌های مثبت است؟ در جواب باید گفت اولاً منظومه فکری و عرفانی مولانا، تفاوتی اساسی با سنایی و عطار داشته و آن اینکه او پیش از تحول روحی و رویکرد عرفانی، متکلم و فقیه و خطیب بوده است و آشنایی جامع و کاملی با علوم مثل اصول، فقه، کلام، تفسیر، حدیث و منطق داشته است و بالتبع نمی‌توانسته حتی پس از تحول روحی، ذهنیت فلسفی و منطقی خود را به‌طور کامل رها کند و ناخودآگاه ذهن و ضمیر مدرسی و منطق‌گرای او، همچنان عقل و عاقلی را ارج می‌نهد و آن را اقلیم نورانی و ذرافشانی معرفی کرده که آگاهی‌بخش و هدایت‌گر است.

دوم اینکه آموزه‌ها و تعالیم پدر مولانا، بهاء‌ولد، در تلقی او از عقل بی‌تأثیر نبوده است؛ زیرا بهاء برخلاف بسیاری از عارفان، عقل را کاملاً مردود ندانسته و حتی از ترکیب روح و عقل در مقابل نفس استفاده کرده است (بهاء‌ولد، ۱۳۵۲، ج ۱: ۲۰۵) که نشانه اهمیت عنصر عقل نزد اوست و البته یادآور ترکیب فرزند او درباره عقل است که آن را «از جنس فرشته» دانسته است (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۶: ۲۶۷).

سوم اینکه شمس با شیوه تربیتی خاص خود و برخی آموزه‌ها درباره عقل، نقش مهمی در تلقی مولانا از عقل داشته است. شمس برخلاف برخی عارفان، عقل را عاجز مطلق ندانسته است؛ بلکه معتقد بوده که عقل ربّانی و الهی یکی از مهم‌ترین ابزار معرفت است (شمس تبریزی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۱۳) و جایگاه و شأن چنین عقلی در میان دل و جان است (همان: ۳۱۴).

چهارم اینکه عادت‌ستیزی‌های مولانا و روحیه خاص او در شکستن تابوها و هنجارهای متداول و معمول وی را بر آن می‌داشته است که همه جا و همیشه تابع گذشتگان و بزرگان محبوب خود نباشد؛ بلکه خود طرحی نو دراندازد و گاهی برخلاف معیارها و موازین سنت عرفانی عمل کند؛ درست مانند اعتقاد و سخنان او درباره گوهر عقل که همچون چراغی عالم‌آراست.

پنجم آنکه فراتر از همه این موارد، آیا نمی‌توان پرسید که محیط قونیه و سال‌ها سکنی‌گزیدن مولانا در آنجا، در طرز تلقی نه‌چندان منفی او از عقل مؤثر بوده است؟ و اگر او نیز مانند بسیاری از عارفان خراسان در بلخ می‌ماند، آیا باز هم نسبت استعاره‌های منفی غزلیاتش در مقایسه با استعاره‌های مثبت، ناچیز و غیر قابل توجه بود یا مانند عطار اختلافی عمیق و معنادار داشت؟

به‌جز اختلاف بسیار کم نسبت استعاره‌های مثبت و منفی مولانا در باب عقل، به نکته تأمل‌برانگیز دیگری نیز می‌توان اشاره کرد و آن اینکه استعاره‌های مثبت مولانا از نظر مضمون و

درونمایه، بسیار عمیق‌تر و پرمایه‌تر از استعاره‌های عطار و حتی سنایی است. او از عقل، با صفات مثبتی مانند «پرفرّ و شکوه بودن» و «نردبانی بام حق» و «اقلیم نورانی و دُرُفشان» و «چشم» یاد می‌کند؛ درحالی‌که استعاره‌های مثبت عطار در چهار صفت و مضمون معمول‌تر و زمینی‌تری مثل «بیدار مطلق» و «وزیر شهر دل» و «بینش‌بخش» و «دوربین» خلاصه و محدود می‌شود. بدیهی است استعاره‌های مثبت مولانا درباره عقل، از عمق وجود و اعتقاد قلبی او برخاسته است تا کاردانی و هدایتگری «عقل ایمانی» را در سلوک عرفانی اثبات کند.

۶- نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد به کمک نظریه استعاره‌های شناختی، سیر تطوّر استعاره عقل از سنایی تا مولانا بررسی شود. بدین منظور در غزلیات سنایی و عطار و مولانا به ترتیب شانزده، بیست و یک و سی و هفت کلان‌استعاره یافت شد. با تحلیل و تجزیه استعاره‌ها به سه گروه مثبت و منفی و دووجهی، به این نتایج رسیدیم که دیدگاه هر سه شاعر درباره عقل منفی بوده است؛ همچنین با توجه به نسبت استعاره‌ها، بیشترین استعاره منفی در غزلیات عطار (بیش از چهار برابر نسبت به استعاره‌های مثبت) و کمترین آن در غزلیات مولانا (اندکی بیشتر از استعاره‌های مثبت) وجود دارد و این نسبت در غزلیات سنایی تقریباً دو برابر است. بی‌شک زیستن سنایی در دوره گذار فرهنگی و غزل او که نقطه عبور شعر از عشق زمینی به عشق آسمانی - عرفانی بوده است، همچنین رنگ قلندری و مغانه بسیاری از غزلیات، زمینه‌ساز دیدگاهی نسبتاً منفی و منفعلانه درباره عقل شده است. از سوی دیگر، تجربه تلخ حمله مغول در ذهن و ضمیر عطار، از نظر تاریخی، همراه با کشف و شهودهای زیستی و حیرت عرفانی، از جمله عوامل و دلایل استعاره‌های منفی بسیار در دیوان او درباره عقل است؛ اما این آمارها در غزلیات مولانا به سبب آموزه‌های پدرش بهاء‌ولد و شمس تبریزی و همچنین آشنایی با علومی که تعقل‌ورزی جوهره آنها به شمار می‌رود، نسبت متعادل‌تر و معقول‌تری به خود می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. عقلی که در حقیقت بیدار مطلق آمد تا حشر مست خفته در خلوت خیالت

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۱۰)

۲. اگرچه عقل بیدارست آن ز حی قیوم است
 اگرچه سگ نگهبان است تأثیر شبانستی
 (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۵: ۲۴۳)
۳. عقل چشم و پیمبری نور است
 آن از این، این از آن نه بس دور است
 (سنایی غزنوی، ۱۳۷۷: ۳۱۳)
۴. چشم عقل دوربین را روز و شب
 بر جمال خویش حیران کرده‌ای
 (عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۶۰۴)
۵. خوب است عقل آن سری، در عاقبت بینی جری
 از حرص و شهوت بری، در عاشقی آماده‌ای
 (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۹۰)
۶. ای تماشاگاه عقل نورپاش
 برکران چشمه نوش شما
 (سنایی، ۱۳۸۶: ۲۰)
۷. جهان عقل روشن را مددها از صفات آید
 صفات ذات خلّاقی که شاه کن فکانستی
 (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۵: ۲۴۳)
۸. ولی کسی که به دستش چراغ عقل بود
 کجا گذارد نور و کجا رود سوی دود؟
 (همان، ج ۲: ۲۱۲)
۹. زمین و آسمان‌ها را مدد از عالم عقل است
 که عقل اقلیم نورانی و پاک دُرُفشانستی
 (همان، ج ۵: ۲۴۳)
۱۰. عین‌القضات برای عقل مرتبه «جبروتی» قائل است و عقل را «ترجمانی» معرفی می‌کند که هم زبان دل
 ملکوتی می‌داند و هم زبان دماغ ملکی (عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۲۷۷).
۱۱. عشق تو نشاند عقل و دین را
 بر ابلق هند آن جهانی
 (سنایی، ۱۳۸۶: ۵۰۱، ۳۷۶)
۱۲. به نور روی توست ای بت همه توحید عقل کل
 به کفر زلف تست اکنون همه ایمان جان ای جان
 (همان: ۳۴۴)
۱۳. که عقل از جنس فرشته ست سوی او پوید
 ببینیش چو به کف آینه نهان گیری
 (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۶: ۲۶۷)

۱۴. گر بر دل تو عقل پادشاه است مهتر ز تو در خلق پادشا نیست
(ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۱۱۶)
۱۵. عقل سلطان قادر خوش‌خوست آنکه سایه خدش گویند، اوست
(سنایی، ۱۳۷۷: ۲۹۷)
۱۶. ... مثنی خاک را در قبضه مشیت آورده، به انواع اصطناع و آثار صنعت بر وی آشکار کرده، سری مدور که سرپرده شاه عقل است (سمعانی، ۱۳۸۹: ۶۳).
۱۷. «آن که از هوای عام و خاص بیرون است، آن کسانی باشند که عقل ایشان امیر باشد ... و هر امیری از امیران عقل که از لشکر او بیرون آید، هر که درنگرد، بگوید که سلطان خود این است از بس شربت لطف و کرم که او را چشانیده باشند» (احمد جام، ۱۳۶۸: ۵۸).
۱۸. عقل سلطان نهان و آسمان چون چتر او تاج و تخت و چتر این سلطان مبادا بی شما
(مولانا، ۱۳۶۳، ج ۱: ۹۱)
۱۹. شرع او روح عقل روحانی است رای تو یار دیو نفسانی است
(سنایی، ۱۳۷۷: ۲۰۳)
۲۰. هزاران قرن عقل پیر در تافت کمال ذره‌ای زمین راه نشناخت
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۰۹)
۲۱. عقل چون طفل ره عشق تو بود شیرخوار از لعل پرلؤلؤی تست
(همان: ۳۲)
۲۲. تو را چو عقل پدر بوده است و تن مادر جمال روی پدر در نگر اگر پسری ...
هنوز مشکل ماندست حال پیر تو را هزار آیت کبری درو، چه بی هنری
(مولانا، ۱۳۶۳، ج ۶: ۲۷۷؛ ج ۷: ۱۵۳)
۲۳. اگر سپر بکند عقل از عشق گو بکن رواست روی خاتون سرخ باید خاک بر سر داه را
(سنایی، ۱۳۸۶: ۱۷)
۲۴. به ترتیب بنگرید به دیوان صص: ۳۶۸، ۳۰۶، ۲۸، ۵۳، ۲۱۶، ۹۹.
۲۵. به مجلس تو اگر دوش بیخودی کردم تو عذر عقل زبونم از آن عذار بخواه
(مولانا، ۱۳۶۳، ج ۵: ۸۰)
۲۶. «عقل چندان خوب است و مطلوب که تو را بر در پادشاه آورد. چون بر در او رسیدی، عقل را طلاق که این ساعت عقل زیان تست و راهزن تست» (مولانا، ۱۳۹۳: ۹۱).

۲۷. عقل بفروش و جمله حیرت خر
 که تو را سود از این خرید آید
 (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۵۴)
۲۸. عاشقی از بند عقل و عافیت جستن بود
 گر چینی عاشقی ور نیستی دیوانه‌ای
 (سنایی، ۱۳۸۶: ۴۶۱)
۲۹. عقل بند رهروان و عاشقان است ای پسر
 بند بشکن ره عیان اندر عیان است ای پسر
 (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱)
۳۰. او بلبله در دست و خرد سلسله بر پای
 او غالیه بر گوش و رهی غاشیه بر دوش
 (سنایی، ۱۳۸۶: ۲۳۸)
۳۱. بگذر ز عقل و عشق طلب کن که جان پاک
 چندین عقیده از غم عقل فکور یافت
 (عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۷۵۴)
۳۲. به صد شتاب برون رفت عقل جامه به دندان
 چو دید دیده که آن بت در به صد شتاب درآمد
 (همان: ۲۲۶)
۳۳. زین گزافگوی پردعوی
 بگذر که گذشت عمر ای ساقی
 (عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۶۴۶)
۳۴. عقل نامحرم برون ران تو ز خلوت زان شراب
 تا نماید آن صنم رخسار نارت ساقیا
 (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۱: ۹۶)
۳۵. وه که دیوانگی عشق تو را
 عقل پر حیلہ چه اعزاز کند؟
 (عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۴۳)
۳۶. زنگی شب ببرد چو طرّار عقل ما
 شحنه صبح آمد و طرار می‌گشود
 (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۸۶)
۳۷. وگر عقل است آن پرفن، چرا عقلی بود دشمن
 که مکر عقل بد در تن، کند بنیاد صورت را
 (همان، ج ۱: ۷۵۹)
۳۸. عقم ببرد از ره که ز من رسی تو در شه
 چون سوی عقل رفتم، عقم نداشت سودم
 (همان، ۱۳۸۷، ج ۲: ۸۸۵)
۳۹. شکری ست مر آن را که نباشد سر و کارش
 با پاک بری، عشوه دهی، رند و دغایی
 (سنایی، ۱۳۸۶: ۵۱۹)

۴۰. کاه گرد اندر وفای عشق تا بر جانست نیز
 حکم نبود عقل شغل‌افزای کام آگاه را
 (همان: ۱۷)
۴۱. عقل سرکش چون ببند لب و دندان تو را
 پیش لعل لب تو از بن دندان آید
 (عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۸۵)
۴۲. آن عقل فضول در جنون آید
 هوش از بن گوش مرتهن گردد
 (مولانا، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۵)
۴۳. عتقا که یابد دام کس، در پیش آن عتقا مگس
 ای عنکبوت عقل بس تا کی تنی این تار را
 (همان، ج ۱: ۲۸۳)

۴۴. پیر: عطار و مولانا؛ نور و نورپاشی و روشنایی: سنایی و مولانا؛ توحید و از جنس فرشته بودن: سنایی و مولانا؛ جهل و حماقت و پراذعایی: سنایی و عطار؛ حيله‌گری و طرّاری: عطار و مولانا؛ مختصر: عطار و مولانا؛ ترازو: عطار و مولانا؛ نامحرم: سنایی و عطار.

۴۵. درباره تشیع و تسنن سنایی میان محققان، اختلاف نظر است و این اختلاف بیش از هر چیز به گوناگونی محتوای آثار و اشعار خود او بازمی‌گردد. برای نمونه، گوینده اشعاری مانند

- جانب هر که با علی نه نکوست هر که گو باش، من ندارم دوست
 (سنایی، ۱۳۷۷: ۲۶۱)

در جای دیگر می‌گوید:

- سُنی دین‌دار شو تا زنده مانی، زانک هست هر چه جز دین، مُردگی و هر چه جز سُنّت، حَزَن
 (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲: ۱۸۰)

تعریض‌هایی که سنایی به مخالفان علی^(ع) از عایشه و معاویه و آل مروان و آل زیاد و قاتلان امام حسین^(ع) دارد، با ستایش‌هایی که از سه خلیفه اول و ائمه فقه اهل سنت (به‌ویژه ابوحنیفه و شافعی) دارد، به اختلاف دیدگاه‌ها درباره معتقدات او بیشتر دامن زده است. مرحوم زرین‌کوب، ضمن اذعان به «رنگ تشیع» افکار و سخنان سنایی، معتقد است که خاندان او مثل بیشتر خراسانیان آن روزگار، بر مذهب ابوحنیفه بودند و مثل بیشتر سنّیان پاک‌اعتقاد، علاقه به خاندان پیامبر در آنها راسخ بود (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱۶۳). محقق دیگری حدس زده است که به گمان بسیار قوی، سنایی در اواخر عمر به تشیع گرایش داشته است (طغیانی، ۱۳۷۶: ۱۰۳) (برای اطلاع بیشتر درباره تشیع یا حداقل تمایلات شیعی سنایی نک: اسحاق طغیانی و مقاله «بازتاب اندیشه‌های حکیمانه علی^(ع) در حدیقه سنایی»). نویسنده در مقاله نامبرده بر آن است که سنایی در حدیقه، در بسیاری از موارد به سخنان و گفته‌های حضرت امیر نظر داشته است؛ همچنین محمدحسن حائری در

مقاله «جهان بینی سنایی» به مقایسه کمی اشعار سنایی در فضیلت حضرت علی (ع) و خاندان او، با مدایح عطار در وصف خلفای راشدین پرداخته است.

۴۶. عقل تو چون قطره‌ای است مانده ز دریا جدا

چند کند قطره‌ای فهم ز دریای عشق

(عطار نیشابوری، ۱۳۷۵: ۳۶۸)

۴۷. چون راه عشق به پای خرد نبود

از دست رفت عqlم و از جا دراوفتاد

(همان: ۷۶۳)

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: جامی و نیلوفر.
- ۲- آقاحسینی، حسین (۱۳۸۸). «این خرد خام به میخانه بر»، پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱، ۶۹-۹۴.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵). پرتو خرد، تهران: مهر نیوشا.
- ۴- احمد جام (۱۳۶۸). انس التائبین، تصحیح و توضیح: علی فاضل، تهران: توس.
- ۵- اسداللهی، خدابخش (۱۳۸۶). «بازتاب اندیشه‌های کلامی شیعه در آثار سنایی غزنوی»، آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۱، ۸۳-۱۰۲.
- ۶- بهاء‌مولد، محمد بن حسین خطیبی بلخی (۱۳۵۲). معارف، به‌اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- ۷- بهنام، مینا (۱۳۸۹). «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس»، فصلنامه نقد ادبی، سال ۳، شماره ۱، ۹۱-۱۱۴.
- ۸- حائری، محمدحسن (۱۳۸۸). «جهان‌بینی سنایی»، فصلنامه زبان و ادب پارسی، شماره ۴۰، ۲۳-۳۸.
- ۹- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۶۶). عبهر العاشقین، به تصحیح هنری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری، چاپ سوم.
- ۱۰- زرقانی، سید مهدی و دیگران (۱۳۹۳). «تطور استعاره عشق از سنایی تا مولانا»، مجله ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال ششم، شماره یازدهم، ۴۳-۷۹.
- ۱۱- زرقانی، سید مهدی و دیگران (۱۳۹۲). «تحلیل شناختی استعاره‌های عشق در غزلیات سنایی»، جستارهای ادبی، شماره ۱۸۳، ۱-۳۰.

- ۱۲- زرین فکر، مژگان و دیگران (۱۳۹۲). «استعاره مفهومی رویش در معارف بهاء‌ولد»، ادبیات عرفانی، شماره ۹، ۱۳۷-۱۷۲.
- ۱۳- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). *با کاروان حله*، تهران: انتشارات علمی، چاپ نهم.
- ۱۴- ----- (۱۳۷۶). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ۱۵- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیه: رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
- ۱۶- سمعانی، شهاب‌الدین احمد بن منصور (۱۳۸۹). *روح الارواح*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۱۷- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۶). *غزل‌های حکیم سنایی غزنوی*، تصحیح یدالله جلالی پندری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۸- ----- (۱۳۷۷). *حدیقه الحقیقه*، تصحیح و تحشیه: محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۹- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۶). *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور عبدالمومن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۲۰- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۲). *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آگاه.
- ۲۱- ----- (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
- ۲۲- شمس تبریزی (۱۳۷۷). *مقالات*، تصحیح و تعلیق: محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
- ۲۳- طغیانی، اسحاق (۱۳۸۶). «بازتاب اندیشه‌های حکیمانۀ علی (ع) در حدیقه سنایی»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، شماره ۲، ۱۲۵-۱۴۳.
- ۲۴- ----- (۱۳۷۶). «جهان‌بینی عرفانی سنایی در حدیقه»، *مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، شماره ۱۰ و ۱۱، ۸۹-۱۰۳.
- ۲۵- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۷۵). *دیوان*، به‌اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۲۶- ----- (۱۳۸۵). *منطق الطیر*، مقدمه تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ سوم.

- ۲۷- عین‌القضات همدانی (۱۳۷۷). *نامه‌ها*، به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران: اساطیر، چاپ سوم.
- ۲۸- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۹۲). *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه معین‌الدین محمد خوارزمی، به‌کوشش حسین خدیو‌جم، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- ۲۹- فتوحی، محمود (۱۳۹۲). «تعامل مولانا جلال‌الدین بلخی با نهادهای سیاسی قدرت در قونیه»، *فصلنامه زبان و ادبیات فارسی*، سال ۲۱، شماره ۷۴، ۶۸-۴۹.
- ۳۰- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱). *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۳۱- کوچش، ژلتن (۱۳۹۳). *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره*، ترجمه شیرین پورابراهیم، تهران: سمت.
- ۳۲- گلفام، ارسلان؛ یوسفی‌راد، فاطمه (۱۳۸۱). «زبان‌شناسی شناختی و استعاره»، *تازه‌های علوم شناختی*، سال ۴، شماره ۳، ۱-۶.
- ۳۳- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۷). *غزلیات شمس تبریز*، مقدمه، گزینش و تفسیر: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، چاپ دوم.
- ۳۴- ----- (۱۳۹۳). *فیه ما فیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: بهمن زهت، تهران: سخن.
- ۳۵- ----- (۱۳۶۳). *کلیات شمس*، با تصحیح و حواشی: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۳۶- ناصر خسرو (۱۳۶۵). *دیوان*، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- ۳۷- نجم رازی (۱۳۸۰). *مرصادالعباد*، به‌اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- ۳۸- هاشمی، زهره (۱۳۹۲). «*زنجیره‌های استعاره محبت در تصوف*»، *فصلنامه نقد ادبی*، سال ۶، شماره ۲۲، ۴۸-۲۹.
- ۳۹- هاشمی، زهره؛ قوام، ابوالقاسم (۱۳۹۲). «*بررسی شخصیت و اندیشه‌های عرفانی بابزید بسطامی براساس روش استعاره شناختی*»، *جستارهای ادبی*، شماره ۱۸۲، ۷۵-۱۰۴.
- ۴۰- ----- (۱۳۸۹). «*نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون*»، *ادب پژوهی*، شماره دوازدهم، ۱۱۹-۱۴۰.

۴۱- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۹). کشف المحجوب، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: سروش، چاپ پنجم.