[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

تحلیل شناختی استعارهٔ مفهومی «جمال» در مثنوی و دیوان شمس

ذوالفقار علامی[*]
طاهره کریمی[**]

چکیده

در این مقاله با استفاده از نظریهٔ شناختی استعارهٔ معاصر، کارکردهای استعارهٔ مفهومی «جمال» و خوشه‌های تصویری مرتبط با آن یعنی جهان، انسان، صورت (رخ)، آفتاب، آیینه و جز آن در غزل‌های مولوی تحلیل و تبیین می‌شود. پژوهش حاضر به این می‌پردازد که پیوندِ میان استعاره و بنیانِ فکری شاعر به چه شکل است و مولوی چگونه توانسته است ازطریق استعارهٔ جمال، ایدئولوژی خود را مطرح کند. بن‌مایهٔ استعارهٔ مفهومی جمال در گفتمانِ کلامی، براساس نظریهٔ «رؤیت» است. رؤیت با ورود به گفتمان عرفان در بافتِ استعاری جمال قرار می‌گیرد و انتقال از ایده به استعاره و زبان هنری صورت می‌گیرد. از رهگذر بررسی استعارهٔ جمال و خوشه‌های تصویری آن در *مثنوی* و *دیوان شمس* درمی‌یابیم که «خداوند دیدنی است». این انگارهٔ استعاری در ژرف‌ساختِ کلّ اثر نمایان است. مولوی با توجه به این انگاره، جمال حق را در خرده‌استعاره‌های حسن یوسف، جهان، انسان کامل، آفتاب و خوراک به تصویر می‌کشد و با کمک همین خرده‌استعاره‌ها دیدنی‌بودن خداوند را اثبات می‌کند. براساسِ مدلِ ارائه‌شده در این مقاله، می‌توان از رهگذر مطالعهٔ روابطِ میان استعاره و ایدئولوژی، بازخوانی تازه‌ای از ادبیات فارسی به‌ویژه گفتمان‌های عرفانی به دست داد.

کلیدواژه‌ها: مولوی، مثنوی، دیوان شمس، استعارهٔ مفهومی، جمال، رؤیت.

---

[*] دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء zalami@alzahra.ac.ir
[**] دانشجوی دکتری دانشگاه الزهراء a_thinker107@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۵/۱۶ تاریخ پذیرش: ۹۴/۲/۷
دوفصلنامهٔ زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۴، شمارهٔ ۸۰، بهارو تابستان ۱۳۹۵

مقدمه

با رشد و تحول زبان، فیلسوفان و نظریه‌پردازان ادبی توجهی ویژه به استعاره نشان دادند. گزارش‌هایی فنی از چیستی استعاره، کارکردِ آن و نیز بهرهٔ آن در تراز معنایی یا شناختی به‌دست داده شد. استعاره از نظامی به نام «بلاغت» توسّع یافت و فرایندی فعال در نظام شناختی بشر به‌شمار آمد. رویکردِ شناختی به استعاره نه‌تنها تمایز میان زبان حقیقی و زبان مجازی را مردود دانست، بلکه مدعی شد بسیاری از مفاهیمی‌که ما روزمره و در زبان عادی به‌کار می‌بریم استعاری هستند. استعارهٔ مفهومی و ویژگی‌های معرفت‌شناختی آن از سال‌های ۱۹۸۰ و در چند دههٔ اخیر از دیدگاه علوم‌شناختی در آرای لیکاف و جانسون و دیگران مطرح شد. براساس چنین تحلیل‌هایی روشن شد که استعاره ژرف‌تر از آن است که انگاشته می‌شد. در نگرگاه معاصر استعاره چیزی بیش‌از یک آرایهٔ ادبی صرف است: استعاره نقشی برتر و ویژه در اطلاق واژه‌ها به جهان و به‌ویژه فهم ما از جهان دارد؛ و دیگر آنکه استعاره ظرفیت زیادی برای شکستن مرز میان اندیشه و شیء و محوکردن مرز زبان و جهان واقعی دارد.

جورج لیکاف یکی از پیشتازان زبان‌شناس شناختی با همکاری مارک جانسون، فیلسوف شناختی معاصر، چارچوب نظریهٔ جدید خود دربارهٔ نقش معرفت‌شناختی و مفهومی استعاره را در نخستین کتابشان به نام *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم* برای نخستین‌بار به‌تفصیل بیان کردند. آنها مکاتب فلسفی سنتی غرب و زبان‌شناسی معاصر را زیر سؤال بردند و پایه‌های نظریهٔ جدید خود را دربارهٔ نقش معرفت‌شناختی استعارهٔ مفهومی پایه‌ریزی کردند. لیکاف و جانسون برآن‌اند که ما جهان را از راه تجربه می‌شناسیم، و شیوهٔ طبقه‌بندی جهان برای بیان مفاهیم انتزاعی به‌کمکِ زبان و به‌شیوهٔ استعاره است. برخلاف بلاغت سنتی، اساس و پایهٔ استعاره‌ها مفاهیم هستند نه واژه‌ها. به بیان دیگر، استعاره‌ها واحدهای مفهومی هستند و نه واژگانی. دیگر آنکه، استعاره‌ها عموماً براساس تشابه نیستند، بلکه براساس زمینهٔ تجربه‌های محیطی ما بین دو حوزهٔ مفهومی متفاوت شکل می‌گیرند (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۲۴۴).

با این توصیف، استعارهٔ مفهومی در قلمرو زبان‌شناسی شناختی عبارت است از: «الگوبرداری نظام‌مند بین عناصر مفهومی یک حوزه از تجربهٔ بشر که ملموس و عینی است، بر حوزهٔ دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است یعنی حوزهٔ مقصد» (لیکاف، ۱۹۹۳: ۲۴۳). حوزهٔ

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

مبدأ[۱] قلمرو معنای تحت‌اللفظی و حوزهٔ مقصد[۲] قلمرو معنای استعاری یا مفهوم‌سازی استعاری است. لیکاف و جانسون برای نشان‌دادن ارتباط این دو قلمرو از این تعبیر استفاده می‌کنند که حوزهٔ مقصد همان حوزهٔ مبدأ است. استعاره نوعی شباهت میان این دو قلمرو را پدید می‌آورد. لیکاف و جانسون برای نشان‌دادن این شباهت‌ها از اصطلاحِ «نگاشت» استفاده می‌کنند و می‌گویند نگاشت رابطهٔ میان دو قلمرو است که به‌شکل تناظرهایی میان دو مجموعه صورت می‌گیرد. آنها این اصطلاح را از نظریهٔ مجموعه‌ها در ریاضیات گرفته‌اند تا ارتباطِ مفاهیم را نشان دهند.[۳] بنابراین، در بسیاری از موارد وجوه شباهتی از پیش وجود ندارد بلکه این نگاشت‌ها هستند که میان حوزه‌ها شباهت‌هایی را به‌وجود می‌آورند. از این تعریف پیداست که هر نگاشت نه یک گزارهٔ صرف، بلکه مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی است و کار کلمات و عبارات، برانگیختنِ ذهن ما به برقراری ارتباطی است که به‌واسطهٔ آن، موضوعات، ویژگی‌ها و روابط میان دو حوزه منتقل می‌شود (لیکاف، ۱۹۹۳: ۱۸۶). برای نمونه در جملهٔ «جمال[۴] خوراک است»، پذیرفته می‌شود که میان «زیبایی» و «ارتزاق» شباهت وجود دارد. بنابراین، استعاره‌ها از یک واژه یا عبارت ساخته نمی‌شوند، بلکه به تعبیر لیکاف، استعاره از شباهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی میان دو حوزهٔ مبدأ و مقصد پیدا می‌شود.

در این پژوهش برآنیم که چگونگی پیوند ایدئولوژی و استعاره در زبان شاعر را تحلیل و تبیین کنیم. در نظریهٔ استعارهٔ معاصر روشن می‌شود که عقاید، باورها و جهان‌بینی شاعر می‌تواند ازطریقِ استعاره‌ها، احساس و درک آسان‌تری را برای مخاطبان فراهم کند و حتی در باورِ آنها تأثیر بگذارد. استعاره‌ها با آفرینشِ الگوی تازه‌ای از واقعیت و جایگزینی آن با الگوهای قبلی، می‌توانند یک ایدئولوژی را به صورتِ ناخودآگاه واردِ دستگاه شناختی فرد کنند. با توجه به این توضیحات، هدف این پژوهش دریافتنِ این مسئله است که مولوی چگونه در *مثنوی* و *دیوان شمس* به تبیینِ «نظریهٔ رؤیت» می‌پردازد و برای اثباتِ آن از چه نوع استعاره و خرده‌استعاره‌هایی استفاده می‌کند.

نظریهٔ رؤیت در بافتِ استعاری

در حدیثی که بیشتر صوفیه آن را نقل کرده‌اند، اشارتی هست که خدا زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد.[۵] در نظر صوفیه زیبایی نوعی تجلی ذات حق است در هر صورتی که باشد. احمد غزالی، عین‌القضات، روزبهان بقلی، اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی از سرآمدان نظریهٔ شاهد[۶] (القول بالشاهد) هستند. داستان‌های شاهدبازی و جمال‌پرستی ایشان در

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

کتاب‌های رجال و حکایات صوفیه و حتی نفی و انکار آن بارها آمده است. مسئلهٔ «جواز النظر الی المُرد» یعنی «رخصت در مشاهدهٔ امردان»، از مسائل قدیمی نظام خانقاه بوده است. مجموعه داستان‌های عاشقانه که میراث تصوف اسلامی است، بهترین سند برای تحلیل جمال‌گرایی است.[۷] محور این نوع جمال‌گرایی‌ها «انسان» است. ایشان غالباً جمال الهی را در انسان زیبارو ستایش می‌کردند تا در جانوران و گیاهان یا اشیای بی‌جان. عارفان بر آن بودند که جمال شاهدان آیینه‌ای از جمال الهی است.

دراین‌باره، احادیث نبوی متعدد و منتسبی نیز وجود دارد که اهل تصوف بارها بدان استناد جسته‌اند، ازجمله: «اطلبوا الخیر عند حسان‌الوجوه»، «النظره الی المرأه الحسناء و الخضره یزیدان فی البصر»، «ثلاثَه تجلو البَصَر: النَظر إلی الخضره الی الماء و النظرُ إلی الوجهِ الحَسَن»، «رأیتُ ربّی لیلة المعراج فی أحسن صوره». برای نمونه:

> من که عین‌القضاتم نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد؛ هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد چنان‌که چند وقت در این حال متحیر مانده بودم، إنَّ فِی الجَنَّةِ سوقاً یباعُ فیها الصُّوَر این باشد. "رَأیتُ ربّی فی اَحسَنِ صورَه" خود نشان می‌دهد (عین‌القضات، ۱۳۷۰: ۳۰۳).

اگر به پیشینهٔ این بحث بازگردیم، روشن می‌شود که در گفتمان تصوف، «رؤیت» بن‌مایهٔ اولیهٔ «جمال» است؛ «رؤیت خدا» یکی از بحث‌برانگیزترین مسائل کلامی در میان فرقه‌های مختلف[۸] بوده است. بسترسازِ آن نیز آیات قرآن کریم است که به صورت‌های مختلف مسئلهٔ دیدن خدا یا وجه خدا را مطرح کرده است (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۴۵-۶۷).[۹] یکی از برجسته‌ترین آیات محل مناقشه این آیه است: «و لَمَّا جَاءَ مُوسَی لِمیقاتِنَا و کَلّمَهُ رَبُّه قَالَ رَبِّ أرِنی أنظُر إلَیکَ قَالَ لَن تَرانِی...» (اعراف/ ۱۴۳).[۱۰]

در اسلام معتزله رؤیت را از اساس نفی کرده‌اند، فرقهٔ مجسّمه آن را جایز شمرده‌اند و اشاعره با آنکه به مجردبودن خدا تصریح داشته‌اند، آن را صحیح دانسته‌اند. به باور آنها، می‌توان میان مرئی‌بودن خدا و عدم تجسیم جمع کرد. درواقع، رؤیت خداوند امری ممکن است که در قیامت به وقوع خواهد پیوست و اشاعره برای آن، به دلایل عقلی و نقلی فراوانی استناد کرده‌اند.[۱۱] با وجود این، تلقی مشترکی از چگونگی رؤیت خداوند ندارند. نگرش حاکم بر قرآن و صدر اسلام نشان می‌دهد که اهمیتِ حس «شنوایی» مقدم بر حس

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

«بینایی» بوده است.[۱۲] اما با گذر زمان و تکامل عرفان، جای این دو تغییر می‌کند و مرکز عرفان و اوج سلوکِ عارف «کشف و شهود» می‌شود.

در گفتمان عرفان، در بین حواسِ پنج‌گانه چشم و گوش دو ابزار مهمِ معرفت به‌شمار می‌آیند. البته در سلوک عرفانی، بینایی (عین‌الیقین) گامی جلوتر از شنوایی (علم‌الیقین) است. شنوایی با واسطه و بینایی بی‌واسطه است. ازاین‌رو، در نگاه مولوی معرفتی که از راه گوش به دست می‌آید، قیل و قال و کسب است. درمقابل، معارفی که از دیدن نصیب انسان می‌شود، شهودی و کشفی است؛ این همان معرفتی است که نصیب انسان شد و سببِ سجدهٔ فرشتگان است که در دفتر نخست *مثنوی* به آن اشاره شده است (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۲۴۶- ۱۲۴۷).[۱۳] در گفتمان بلاغت نیز حسِ بینایی نقشی فزون‌مایه‌تر از شنوایی دارد؛ «چشم» نقش‌آفرین‌ترین حواس در تصویرسازی به‌شمار می‌آید. مجموعهٔ زیبایی‌ها از راهِ چشم و با دیدن درک می‌شود. افزون بر این، حس بینایی یکی از دریچه‌های اصلی خیال- از حواس باطن- است. از برجسته‌ترین کارکردهای استعاره نیز، تجسم‌بخشیدن و محسوس‌گردانیدن مفاهیم انتزاعی است. درواقع، استعارهٔ شناختی در جایگاه تفسیر و روشن‌گری قرار دارد و این کارکردِ استعاره موجب روشنی و گسترش معنایی موضوعات پیچیدهٔ عرفانی می‌شود.

بر همگان پیداست که بحث‌های کلامی مقدم بر مباحث عرفانی بوده است. عرفان در گذر زمان زبان هنری و تلطیف‌شدهٔ کلام، و فراتر از آن، ارتفاع نقیضینِ کلامی است. کلام محل اختلاف و عرفان اجتماع جریان‌ها است، برای همین، مباحث کلامی در عرفان به زبان و واژگان استعاری درآمده است. درواقع، «رؤیت» خداوند بحثی کلامی است که در زبان عرفانی، جامهٔ استعاری «جمال» را بر خود پوشانده است.

کلام ← عرفان

رؤیت ← جمال

«استعاره با کنار هم آوردن عناصری که کنش و واکنش‌شان بُعد جدیدی به هر دو می‌بخشد، واقعیت جدیدی را خلق می‌کند و آن واقعیت را درقالب زبان حفظ می‌کند زیرا آن را به‌این‌ترتیب در دسترس همهٔ کسانی قرار می‌دهد که بدان زبان سخن می‌گویند»

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

(هاوکس، ۱۳۷۷: ۹۵). مولوی درصدد است که این تجربه (دیدار خداوند) را در ظرف زبان بریزد؛ ازاین‌رو، از استعاره‌های موجود در قلمرو محسوسات کمک می‌گیرد و ادراکات باطنی و ذهنی را با ابزار حواس ظاهر تشریح می‌کند. صورت افراد و جمال آنها به‌کمک حس بینایی دیده می‌شود، پس می‌توان از آن برای انتقال تجربه‌ای ماورائی و متافیزیکی استفاده کرد؛ درست همان‌گونه که خود مولوی به آن اذعان دارد: آدمی دیده است، باقی گوشت و پوست[۱۴] (مولوی، ۶/۱۳۸۹: ۸۱۲). مولوی یکی از نظریه‌پردازان رؤیت است؛ او فراتر از تفکر اشعری که دیدار خداوند را به قیامت محدود می‌کند، دیدار خداوند را هم در این دنیا ممکن می‌داند، هم بر آن است که دیداری در روز الست رخ داده است و هم آنکه حضرت رسول(ص) در شب معراج خداوند را دیده است.[۱۵]

> مشاهدهٔ روی معشوق یا اعضای بدن او در خواب یا در خیال، که معانی رمزی پیدا کرده بود، تجربه‌هایی بود که در دنیا تحقق می‌یافت، و همین تجربه‌ها بود که به‌خصوص نظر شعرای صوفی را به خود جلب می‌کرد. ادبیات صوفیانه و به‌خصوص اشعار عاشقانهٔ ایشان از قرن ششم به بعد همه نشان می‌دهد که بحث رؤیت خدا یا دیدار معشوق در دنیا به‌صورت موضوعی اصلی درآمده و مسئلهٔ رؤیت اخروی را تحت‌الشعاعِ خود قرار داده بود (پورجوادی، ۱۳۷۵: ۱۳۲).

ازاین‌رو، مولوی چگونگی بصری‌بودن خداوند را در استعاره‌های خُردی که از کلان‌استعارهٔ «خداوند صاحب جمال است» ناشی می‌شود، دریافتنی کرده است. این خرده‌استعاره‌ها عبارت‌اند از: انسان کامل، حسن یوسف(ع)، آفتاب، خوراک و مکان.

خرده‌استعاره‌ها

۱. جمال به‌مثابهٔ مکان

جمال دلکش‌ترین پدیدهٔ هستی است. در نظر عارفان خداوند خود را در کل آفرینش و جمال خود را در هر موجود زیبا، حتی گل‌ها و بوستان‌ها متجلی کرده است. «حق تعالی می‌فرماید که کُنتُ کَنزاً مَخفیاً فَاحبَبتُ اَن اُعرَف؛ یعنی جمله عالم را آفریدم و غرض از آن همه اظهار ما بود»[۱۶] (مولوی، ۱۳۸۵: ۱۷۶). این گنج مخفی به تعبیر احمد غزالی حسن و جمال اوست که: «معشوق خزانهٔ عشق است و جمال او ذخیرهٔ اوست» (غزالی، ۱۳۷۰: ۱۸۷).

هر آن نقشی که بر صحرا نهادیم — تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم
سرِ مویی ز زلفِ خود نمودیم — جهان را در بسی غوغا نهادیم
(عطار، ۱۳۶۲: ۴۹۲- ۴۹۳)

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

البته برخی پژوهشگران در درستی انتسابِ این غزل به عطار تردید کرده‌اند؛ چراکه تأثیراتی از عرفان ابن‌عربی در آن پدیدار است؛ اما در هر حال غزلی است که «از زبان انسان کامل سروده شده است که گفتار او گفتار حق است» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۰: ۳۲۴). ابن‌عربی بر این باور است که خداوند جهان را از روی صورت خود خلق کرده و خود را در این جهان که آیینهٔ ذات اوست، نظاره می‌کند و به آن عشق می‌ورزد. ازآنجاکه خود او زیباست پس کل عالم نیز زیباست و خداوند سبحان جمال را دوست دارد و کسی که جمال را دوست داشته باشد، صاحب جمال را هم دوست می‌دارد. در نگاه مولوی، جمال کمال ظهور است و در مقام خفی نمی‌گنجد. ازاین‌رو، تمام زیبایی‌هایی که در جهان دیده می‌شود، تابشی از حُسن روی خداوند است.

جمالش آفتاب آمد، «جهان او را نقاب آمد» ولیکن نقش کی بیند به‌جز نقش و نگاری را
(مولوی، ۱۳۶۳/۱: ۷۰۶)

گنج مخفی بود، ز پُرّی چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بود، ز پُرّی جوش کرد خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد
(مولوی، ۱۳۸۹/۱: ۲۸۶۲-۲۸۶۳)

۲. جمال به‌مثابهٔ انسان کامل

عارفان برآن‌اند که کامل‌ترین آیینهٔ الهی، یا جامه‌ای که بیشتر برازندهٔ خداوند باشد، «انسان» است. «انّما قبحت المُستَقبِحات بِإستِتارهِ و حسنَت المُستَحسِنات بِتَجلیه فانَّهُما نعتان یجریانِ عَلی الأبد بِما جریا فِی الأزل یظهَر الوسمین عَلی المَقبولینَ و المطرودین فَقَد بان شَواهد تَجلیه عَلی المَقبولین بِضیایها کَما بأن شَواهدَ استتارهِ عَلی المَطرودینَ بِظُلمَتِهَا»[۱۷] (ابونصر سراج، ۱۹۱۴م: ۳۸).

جمال خویش را برقع برانداخت ز آدم خویش را آیینه‌ای ساخت
چو روی خود در آیینه عیان دید جمالِ بی‌نشانی در نشان دید
(عطار، ۱۳۸۸ الف: ۶۲۲۵- ۶۲۲۶)

چو آدم را فرستادیم بیرون جمالِ خویش بر صحرا نهادیم
(عطار، ۱۳۶۲: ۴۹۳)

ابیات پیش‌گفته ناظر به این حدیث معروف است: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلی صُورتِهِ» (خدای آدمی را بر صورتِ خویش آفرید) که عیناً در *تورات*، سفر پیدایش، باب نهم، آیهٔ هفت نیز آمده است. در سنّتِ عرفانی خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد.[۱۸] چنان‌که گفته شد، عده‌ای از صوفیان بر آن بودند که دوست‌داشتنِ زیبارویان تشبّه به اخلاق الله است (شمیسا،

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

۱۳۸۱: ۹۷). به بیان دیگر، زیبـایی‌هـای جزئـی نمـودی از زیبـایی کـل اسـت. امـا مولـوی صورت‌پرستی را به این‌گونه نمی‌پسندیده و عشق به کمال و مرد کامل را که عین عشق بـه خداوند است اصل و پایهٔ طریقهٔ خود قرار داده اسـت (همـان: ۳۱).[۱۹] مولـوی در نقـد روش اوحدالدین کرمانی نیز بر آن است که: «شیخ اوحدالدین در عـالم میـراث بـد گذاشـت فَلَـه وِزرُها و وِزرُ مَن عَمِـل بِهـا» (افلاکـی، ۱/۱۳۸۲: ۴۴۰). شـمس تبریـزی نیـز منکـر چنـین اندیشه‌ها و رفتارهای جمال‌گرایانه‌ای است:

> منقول است که شمس تبریزی در اسـفار خـود بـه خـدمت شـیخی رسـید کـه او را علـت «شاهدبازی و تفرّج» بود. فرمود که هِی در چیستی؟ گفت: صُور خوبان چـون آیینـه اسـت، حق را در آن آیینه مشاهده می‌کـنم. فرمـود ای ابلـه! از آنـک حـق را در آیینـهٔ آب و گِـل می‌بینی، چرا در آیینهٔ جان و دل نبینی و خود را نطلبی؟ (همان: ۴۵۸).

در جهان‌بینی مولوی، «انسان» یکی از محوری‌ترین مسائلی است که باقی آفرینش حول او و هدفش می‌چرخد؛ ازنظر مولوی «پایگاه انسان در کائنات والاترین پایگاه است زیرا خوب‌ترین جلوه‌ای که آن مطلق در صورت تعینات هستی داشته، در انسان مشاهده می‌شود» (شفیعی-کدکنی، ۱/۱۳۸۷: ۵۷). به‌همین‌سبب است که *مثنوی* را کتاب «انسان‌شناسـی» نامیـده‌انـد. به‌اعتقاد مولوی، سالک نو تعلم برای وصول به مرتبهٔ کمال نفسانی:

> نیاز مبرم به پیوند ولایت انسان کامل یا کاملان بشری (امام حی، ولی عصر، قطـب، خضـر، عیسی، سلیمان و جز آن) که مظاهر ربوبیت و جلوهٔ الهی‌اند دارد، تا استحاله و تبدّل مـزاج، ولایت ثانیهٔ روحانی دست دهد. این مردان حق... واسطهٔ فیض و حلقهٔ ارتباط بشر با خـدای مجرّدند و دوستی ایشان، دوستی حق است و سالک از راه عشق‌ورزی با آنان، جان خـویش را با جان الهی پیوند می‌دهد (ستاری، ۱۳۷۴: ۲۱۲).

«حیات دینی اسلامی، مَثَل اعلای خود را جایی بیرون از شخص محمد نمی‌تواند جست‌وجو کند... او نه‌تنها سرچشمهٔ همهٔ معارف اولیا و انبیا دربابِ خداوند است، بل او خـود حقیقـت الهیهٔ ابدی است در آفرینش، و علت غایی تمام موجودات است» (نیکلسـون، ۱۳۷۴: ۱۰۷ و ۱۱۱). ازاین‌رو، صوفیه بر این باورند که هرکه پیامبر را دیده است، حـق را دیـده اسـت بـه استناد این حدیث که: «مَن رَآنی فقد رأی الحَق» (فروزانفر، ۱۳۹۰ الف: ۲۱۶). در *مثنوی* و *دیوان شمس* نیز ذات مقدس پیامبر(ص) جان‌مایهٔ هستی اسـت و تصـویر انسـان کامـل در سیمای او رخ می‌نماید. «جزئیات این تصویر گاه با تفصیل درضمن تقریر حکایـات انعکـاس دارد و گاه با اجمال و در ضمن اشارت‌هـایی کوتـاه بـه قـرآن و حـدیث و سـیرت و احـوال

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

رسول» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۸۵). مولوی در دفتر ششم آشکارا از «عشق حقّ و سرّ شاهدبازی‌اش» سخن گفته:

عشق حقّ و سرّ شاهدبازی‌اش — بود مایهٔ جمله پرده‌سازی‌اش
پس از آن «لولاک» گفت اندر لقا — در شب معراج شاهد باز ما
(مولوی، ۱۳۸۹/۶: ۲۸۸۳- ۲۸۸۴)

شمع جهان! دوش نبد نور تو در حلقهٔ ما — راست بگو شمع رخت دوش کجا بود کجا
سوی دل ما بنگر، کز هوس دیدن تو — دولت آنجا که در او حسن تو بگشاد قبا
(کلیات شمس، ۱۳۶۳/۱: ۱۸۵۰- ۱۸۵۱)

پس‌از پیامبر(ص)، شمس هستهٔ مرکزی جمال‌گرایی مولوی در *دیوان شمس* است. عشقی که مولوی و شمس را به‌هم می‌پیوندد، حاکی از رابطهٔ جسمانی نیست، بلکه «پیوند روحانی است که حتی ترس و کینه و هرگونه ملاحظه‌ای را هم تحقیر می‌کند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۴۳۸). افزون‌براین، آن‌همه ستایش و بزرگداشتی که در *دیوان کبیر* درحق شمس تبریزی دیده می‌شود فقط به شمس تبریزی بازنمی‌گردد. به‌اعتبار دیگر:

> شمس یکی از وجوه تجلی "انسان الهی" در تاریخ است و این امری است که از آغاز تاریخ بشریت جلوه‌ها و ظهورات گوناگونی داشته است. مولوی ستایش‌گر ظهورات انسان الهی در تاریخ است، درحقیقت خود را در آینهٔ وجود شمس می‌نگرد و چیزی که امتدادی است از آغاز تا بی‌نهایت... شمس چیزی نیست مگر بازتابی از روح مولوی، یا آینه‌ای که مولوی تجلیات عاطفی و روحی خود را در آن مشاهده می‌کند. خود اوست اگرچه به‌ظاهر در آینه نقش بسته و اگر جمال او را از برابر آینه برداریم آینه می‌ماند و بس و آن‌همه نقش و نگار معنوی از میان می‌رود (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۵ و ۶۰).

خود شمس آشکارا به آیینگی خود و اصل «دیدار» اشاره کرده است: «مقصود از وجود عالم، ملاقات دو دوست بود، که روی در هم نهند جهت خدا، دور از هوا. مقصود نان نی، نانبانی، قصابی و قصاب نی. چنان‌که این ساعت به خدمت او آسوده‌ایم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۴/۲: ۳۰).

صوفیانیم آمده در کوی تو — شیء لله از جمال روی تو
شمس تبریزی تویی خوان کرم — سیر شد کون و مکان از طوی تو
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵/ ۲۳۶۴۳ و ۲۳۶۵۰)

نظریهٔ پیر از آموزه‌های بزرگ تصوف است. پیرو این نظریه چنان‌که روشن شد در *دیوان شمس*، «جمال» در عارف و انسان کامل نمود می‌یابد نه اَمرَد یا زن زیبا. درحقیقت، در منظومهٔ عرفانی

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

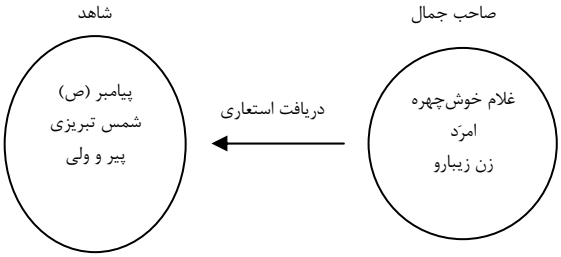
مولوی شاهد ازطریقِ بافت استعاری، تبدّل معنایی و مصداقی می‌یابد. شاهد در *دیوان شمس* کسی نیست جز انسان کامل. جمالِ چنین شاهدی نیز به چهرهٔ ظاهری او باز نمی‌گردد.

در کتاب‌های صوفیه بارها به این حدیث اشاره شده است که خداوند در هیچ‌جای نگنجد جز در دل مؤمن[۲۰] (فروزانفر، ۱۳۹۰ الف: ۱۱۳). درحقیقت، خداوند دل مؤمن را آینهٔ جمال خویش ساخته و رخ خویش را در آن نموده است. «این نبی چیزی ننهد در امت خود که نیست بلکه آنچه هست و در پیش آن حجابی هست افسون می‌گوید و می‌کوشد تا آن حجاب برخیزد. همه خلاصهٔ گفتِ انبیا این است: آینه‌ای حاصل کن» (شمس، ۱/۱۳۸۴: ۹۳).[۲۱] در چشم مولوی، دیدن انسان کامل دیدن خداوند است؛ بنابراین، دیدار انسان کامل مصداق رؤیت الهی است[۲۲] و البته صورت او بهانه است.[۲۳] درحقیقت، اصل زیبایی و جمال خداوند در صدر اولیای الهی جلوه کرده است و جمال استعاره‌ای از دل و جان است: دل و جان انسانِ کامل.

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای — گِرد کعبهٔ صدق برگردیده‌ای
(مولوی، ۲/۱۳۸۹: ۲۲۴۷)

منظر حق، دل بود در دو سرا — که نظر در شاهد آید شاه را
(مولوی، ۶/۱۳۸۹: ۲۸۸۲)

یوسف و موسی ز حق بردند نور — در رخ و رخسار و در ذات‌الصدور
(مولوی، ۶/۱۳۸۹: ۳۰۵۸)



۳. جمال به‌مثابهٔ حسن یوسف (ع)

عشق زلیخا به یوسف مجازی است، اما مولوی به جنبهٔ عرفانی این عشق می‌نگرد که از پرتو جمالِ یوسف سرانجام آب حیوان که رمزی از معرفت الهی است به درون ظلماتِ جان زلیخا تافتن می‌گیرد و با پرتوی که از جمالِ الهی بر جانش می‌ریزد او را در عجوزی و فرتوتی به جوانی و زیبایی بازمی‌گرداند (مولوی، ۶/۱۳۸۹: ۴۸۲۹-۴۸۳۰). در *فیه مافیه*، یاری که پس‌از سال‌ها به دیدار یوسف می‌آید، آینه‌ای برای او به ارمغان می‌آورد تا چون در آن نگرد

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

روی خویش بیند و از وی یاد آرد. از این حکایت پیداست که جمال یوسف رمزی از پرتو جمال الهی است. در قصهٔ زنان مصر نیز، چون جمال یوسف را به آنها نشان می‌دهند، زنان از بی‌خودی ندانسته به‌جای ترنج دست خود را می‌بُرند؛ این قصه ناظر به این معنی است که در مقامِ تجلی حق جز بی‌خودی هیچ راه نیست (مولوی، ۱۳۸۹/۴: ۱۴۲۳). در قصهٔ یوسف و شرح جمال او آمده است: «یعقوب نظری در آفتاب می‌کرد و نظری در روی یوسف، و می‌گفت ندانم تا آفتاب باجمال‌تر یا این چهره... اگر نور این چهره از نور آفتاب در میدان عنایت حق سبق نبردی خود ماه و آفتاب و ستاره او را سجود نکردندی» (طوسی، ۱۳۸۲: ۶۰).

صورت یوسف چو جامی بود خوب — ز آن پدر می‌خورد صد بادهٔ طروب
باز اخوان را از آن زهراب بود — کآن دریشان خشم و کینه می‌فزود
باز از وی مر زلیخا را شکر — می‌کشید از عشق افیونی دگر
غیر آن چه بود مر یعقوب را — بود از یوسف غذا آن خوب را

(مولوی، ۱۳۸۹/۵: ۳۳۰۰- ۳۳۰۳)

در یکی از روایت‌های قصهٔ یوسف آمده است که در قحط‌سال مصر:

> خلق بیچاره گشته و بنالیدند و یوسف را هیچ نمانده بود که بدادی. ندا آمد که یا یوسف! دیدار تو را غذای ایشان گردانیدم. پس هر روز یوسف بیرون آمدی و بر بالای بنشستی و نقاب از روی برداشتی تا همه خلق او را بدیدندی. از لوت[۲۴] دیدار یوسف سیر شدندی که به طعام و شراب حاجت نیامدی (نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

در اینجا استعارهٔ «حسن یوسف» با استعارهٔ «خوردن» درآمیخته است. به بیان دیگر، انگارهٔ «جمال یوسف خوراک است» سبب شده که زیبایی دریافتنی و ملموس شود. حسن یوسف خود استعاره‌ای از زیبایی و حسن خداوند است. براساس همین نمونه روشن می‌شود که استعاره‌های مفهومی تنها راه درک و دریافت اندیشه‌های انتزاعی و ناملموس هستند (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۲۷۲).

روی یوسف آیینه‌ای برای مشاهدهٔ خداوند است:

> مشاهدهٔ یوسف، یعقوب را به‌واسطهٔ حق بود، هرگه که یعقوب، یوسف را به چشم سَر بدیدی، به چشم سِرّ در مشاهدهٔ حق نگریستی؛ پس چون مشاهدهٔ یوسف از وی در حجاب شد، مشاهدهٔ حق نیز از دل وی در حجاب شد؛ آن همه جزع‌نمودن یعقوب و اندوه‌کشیدن وی، بر فوت مشاهدهٔ حق بود و آن تحسر و تلهف وی بر فراق یوسف از آن بود که آیینهٔ خود گم کرده بود، نه ذات آیینه را می‌گریست... (میبدی، ۱۳۷۱/۵: ۱۳۹-۱۴۰).

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

آنِ خلقان رفت جمله در هوای آب و نان یوسفا در قحط عالم آب و نان دیگری
(مولوی، ۶/۱۳۶۳: ۲۹۷۳۱)

٤. جمال به‌مثابهٔ آفتاب

خورشید و آفتاب از پرکاربردترین استعاره‌هایی است که در *کلیات شمس* برای نشان‌دادن وجود خداوند استفاده شده است. این استعاره بارها در گفتمان تصوف پیش‌از مولوی، به‌ویژه در سنایی و عطار، برای حسن و جمال حق تعالی به‌کار رفته است و ازآنجاکه در پیوند با نور است، در کلِ آفرینش بهترین مظهر خداوند به شمار می‌آید.[۲۵] مولوی برای نمایاندن صبح اظهار خداوند ـ گنج مخفی[۲۶] ـ در شامگاه عدم از استعارهٔ آفتاب بهره می‌گیرد.

صبح وجود را به‌جز این آفتاب نیست بر ذرّه ذرّه وحدت حسنش مقرّر است
(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۴۸۴۷)

تا آفتاب چهرهٔ زیبات در رسید صبحی شود ز صبح جمال تو شام عید
(مولوی، ۲/۱۳۶۳: ۹۱۵۷)

چو آفتاب جمالش به دیدها درتافت چه شعله‌هاست ز نور جلال در دیده
(مولوی، ۵/۱۳۶۳: ۲۵۴۵۵)

«آفتاب» بهترین نمونه و روشن‌ترین استعاره برای تبیین دیدار خداوند و قطعی‌بودن چنین دیداری است. «هیچ دانی که ارادت چه بود؟ خدای را در آیینهٔ جان پیر دیدن بود. لاجرم آفتاب را در آیینه توان دید؛ زیراکه بی‌آیینه آفتاب نتوان دید که دیده بسوزد. به‌واسطهٔ آینه، مطالعهٔ جمالِ آفتاب علی‌الداوم توان کرد و بی‌واسطه هیچ نقش نتوان دید» (عین‌القضات، ۱/۱۳۵۰: ۲۶۹). شمس نیز در زبانی استعاری دربارهٔ خدا و مولوی می‌گوید: «روی آفتاب با مولانا است، زیرا روی مولانا به آفتاب است» (شمس تبریزی، ۲/۱۳۸۴: ۶۴). آفتاب نقطهٔ مرکزی و رابط بین استعارهٔ جمال و استعارهٔ نور است؛ در انگارهٔ مولوی «خداوند نور است» و نور دیدنی است.[۲۷] بصری‌بودن نور نظریهٔ دیدنی‌بودن خداوند را تقویت می‌کند.[۲۸]

از همه اوهام و تصویرات دور نور نور نور نور نور نور
(مولوی، ۶/۱۳۸۹: ۲۱۵۶)

تو به رخسار آفتابی و مه ما همه ذرّه در هوای تویم
(مولوی، ۴/۱۳۶۳: ۱۸۴۹۵)

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

افزون‌براین، شاعران عارف‌مسلک، برای تبیین انسان کامل نیز بارها از استعارهٔ آفتاب کمک گرفته‌اند (ر.ک: قیومی، ۱۳۸۸). در *دیوان شمس تبریزی*، حسام‌الدین و صلاح‌الدین زرکوب نمودگاری از آفتاب حق‌اند:

ای شمس تبریزی بر آ، از سوی شرق کبریا — جان‌ها ز تو چون ذرّه‌ها اندر ضیا آویخته
(مولوی، ۵/۱۳۶۳: ۲۴۱۶۷)

شمس‌الحق تبریزی ای مشرق تو جان‌ها — از تابش تو یابد این شمس حرارت‌ها
(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۸۷۷)

۵. جمال به‌مثابهٔ خوراک

«خوردن» از پرکاربردترین واژه‌هایی است که در *کلیات شمس* برای نمایاندن تمام ساحت‌های مادی و روحانی استفاده شده است، و واژگان دیگری از خانوادهٔ آن، در بازتاب این معانی به شاعر یاری رسانده است. در جهان عرفانی مولوی واژهٔ «خوردن» و خانوادهٔ واژگانی آن، به‌طوری برجسته با مقولات انتزاعی و نامحسوس پیوند یافته و یکی از محورهای مهم را در *مثنوی* و *کلیات شمس* تشکیل داده است. انگاره‌ای که به‌شکل استعاری از کلام مولوی به‌دست می‌آید این است که: «جمال خوراک است».

حسّامیزی در بلاغت سنتی آرایه‌ای است که از درآمیختن دو یا چند حس در کلام پدید می‌آید؛ درواقع، حسّامیزی یعنی تبدیلِ جایگاه یک حسّ به جایگاه حسّی دیگر. درآمیختگی ابعاد حس و دادن امور بصری به امور ذائقه یا امور سمعی به امور دیگر، کاری است که در ادب صوفیه رواج بسیار، و در ادب فارسی سابقهٔ دیرینه‌ای دارد. فراتر از زبان فارسی، نمونه‌های حسّامیزی در تمام ادوار و در تمام زبان‌ها بوده است، با این تفاوت که آگاهانه نبوده و این‌همه شیوع نداشته است.

> به‌گفتهٔ یکی از ناقدان، مطالعه در ادبیات جهان نشان می‌دهد که به‌وام‌گرفتنِ دایرهٔ لغوی یک حس و انتقال‌دادن آن به حس دیگر، امری است که در بنیاد، هنجار طبیعی دارد، حتی می‌توان گفت که غفلت از گسترش این نوع استعاره، نوعی غفلت از یکی از ویژگی‌های زبان است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۴۹).

اشاعره در تاریخ مسائل جمال‌شناسی پیشاهنگانِ نظریهٔ حسّامیزی به‌شمار می‌آیند. آنها این نکته را که حس می‌تواند به قدرت الهی، جانشین حس دیگر شود آشکارا مطرح کرده‌اند، به‌ویژه که در مبانی خود، حق تصرفِ لحظه به لحظه در قوانین طبیعی را برای خداوند

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

محفوظ نگه می‌دارند و با نفی علیت، بسیاری از امور را که عقل نمی‌پذیرد و محال می‌شمارد، تحقّق می‌بخشند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۶۸).

از نگرگاه شناختی، حس‌آمیزی تجربه‌ای عصب‌شناختی است که از تحریک هم‌زمان دو حس در یک امر ادراکی ناشی می‌شود. درواقع، یکی از حس‌ها به‌طور استعاری کارِ حس دیگر را انجام می‌دهد و اموری مربوط به حواس مختلف به همدیگر اسناد داده می‌شوند (فتوحی، ۱۳۹۰: ۳۱۸-۳۱۹). در تعبیرِ «جمال‌خواری» امری دیدنی با حسّ ذائقه و چشیدن درآمیخته است. خوردن جمال در عالم خارج صادق نیست؛ بلکه فرایندی استعاری است. با این فرایند دامنهٔ دریافت و ادراک ما گسترش می‌یابد و موجب تقویت حواس و ژرفابخشی به بینش ما می‌شود.

> بیان حسآمیزی زمینهٔ تصرف گوینده را در قوانین محدود و تکراری جهان فراهم می‌کند، پدیده‌های طبیعی در گسترهٔ ادراک ما آن‌قدر انعطاف‌پذیر می‌شوند که مزه‌ها شنیدنی و رنگ‌ها چشیدنی می‌شوند و بوها رنگ دارند. در چنین قلمروی از ادراک، پدیده‌ها چندبعدی خواهند شد (همان: ۳۱۹).

به‌کارگیری استعارهٔ جمال به‌مثابهٔ خوراک در متون صوفیه سابقه دارد و شاید کمتر متنی یافت شود که بدان اشاره نشده باشد. برای نمونه، یکی از خادمان بقعهٔ بوسعید به صبحی بر سر تربت شیخ می‌آید و آنجا درویشی مرقع‌پوش و سر به خود فرو برده می‌بیند و به حضور او آسایشی می‌یابد وصف‌ناشدنی. به‌گمان آنکه همهٔ شب پیر بیدار بوده و بی‌برگ به اینجا رسیده، غذای خود را به او می‌دهد:

> حالی، آن نان و خایهٔ مرغ پیش وی بنهادم و من طریق ایثار می‌سپردم و از جهت موافقت او اندکی به‌کار می‌بردم و خدمتی به‌جای می‌آوردم و به راحت مشاهدهٔ او ـ که غذای روح بودـ قناعت کرده بودم... از راحت مشاهده و صحبت آن درویش آن روز مرا از گرسنگی یاد نیامد (محمدبن‌منور، ۱/۱۳۸۹: ۳۸۳).

و سمعانی گوید: «ای درویش در محبت دیدار و سماع بباید. دیدار غذای دل و سماع نصیب جان» (سمعانی، ۱۳۶۸: ۵۹۹). اما غزالی دربارهٔ جمال خداوند و لذیذی آن می‌گوید: «نظاره‌ای از نظارهٔ حضرت ربوبیت لذیذتر نباشد؛ و مقتضی طبعِ دل آن است. برای آنکه مقتضی طبعِ هر چیز خاصیت وی بود، که وی را برای آن آفریده باشند» (غزالی، ۱/۱۳۸۴: ۴۰). مولوی بر آن است که: «زندگی موحّدِ حقیقی، همانا مشاهدهٔ ربّ‌العالمین و واهب همهٔ اشیاست» (نیکلسون، ۲/۱۳۷۴: ۸۸۷).

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

و آنها را که روزی، روی شاه است — ز حسن شه، دهانشان پرشکر بین
(مولوی، ۴/۱۳۶۳: ۲۰۰۹۷)

دل ز هر یاری غذایی می‌خورد — دل ز هر علمی صفایی می‌برد
صورت هر آدمی‌چون کاسه‌ای است — چشم از معنی او حسّاسه‌ای است
از لقای هر کسی چیزی خوری — وز قران هر قرین چیزی بری
(مولوی، ۲/۱۳۸۹: ۱۰۸۹- ۱۰۹۱)

بی‌تماشای صفت‌های خدا — گر خورم نان، در گلو ماند مرا
چون گوارد لقمه بی‌دیدار او — بی‌تماشای گل و گلزار او؟
(مولوی، ۲/۱۳۸۹: ۳۰۷۹- ۳۰۸۰)

در آثار مولانا، جمالِ خداوند بهترین خوراکی است که اولیای خدا و انسان‌های کامل از آن ارتزاق می‌کنند. این خوراک غذای جبرئیل و فرشتگان نیز به‌شمار می‌آید.

قوّت جبریل از مطبخ نبود — بود از دیدار خلّاق وجود
(مولوی، ۳/۱۳۸۹: ۶)

مرا به قند و شکرهای خویش مهمان کن — علف می‌آور پیشم منه نیم حیوان
فرشته از چه خورد از جمال حضرت حق — غذای ماه و ستاره ز آفتاب جهان
(مولوی، ۴/۱۳۶۳: ۲۱۹۴۴- ۲۱۹۴۵)

صورت کلی گزاره‌ها

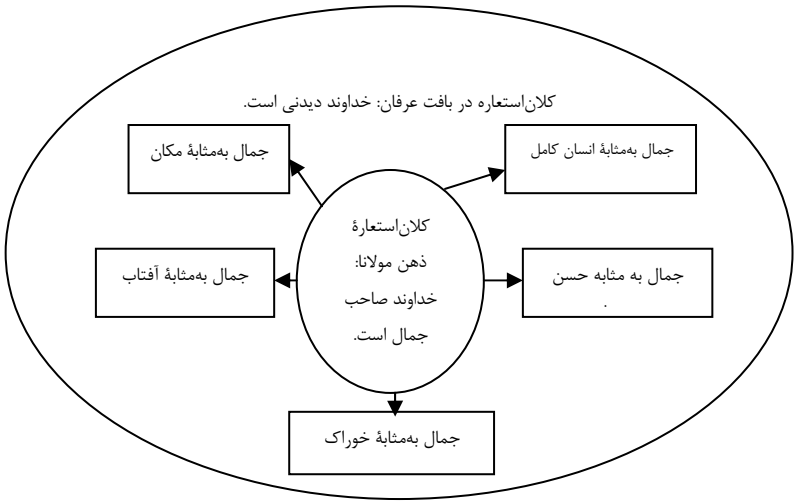
اساس رابطه در استعارهٔ مفهومی، میان دو واحد ارگانیک یا دو مجموعه به‌شکل تناظر یک‌به‌یک صورت می‌گیرد که به آن «انگاره» یا «نگاشت» می‌گویند. انگاره‌های یکی متعلق به قلمرو مبدأ یا منبع است که اغلب مفهومی و عینی و ملموس است و ارکان دیگر دارای مفاهیم انتزاعی و ذهنی است (دست‌کم نسبت به قلمرو منبع) که قلمرو مقصد یا هدف نامیده می‌شود. بنابراین، با توجه به خرده‌استعاره‌های پیش‌گفته، گزاره‌های منطقی مولوی چنین خواهد بود:

- خداوند حسن یوسف(ع) است.
- خداوند پیامبر(ص) است.
- خداوند شمس تبریزی است.
- خداوند پیر و ولی است.
- خداوند جهان و هستی است.
- خداوند آفتاب است.

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

- جمال خداوند به‌مثابهٔ خوراک است.

این موارد، انگاره‌هایی معرفت‌شناختی هستند. در اینجا مقصد یکی و مبدأ شامل چندین مفهوم متفاوت و مجزاست؛ یعنی قلمرو مقصد (خدا) به‌واسطهٔ چند قلمرو مبدأ (پیامبر، یوسف، شمس و جز آن) تعریف شده است. به بیان دیگر، مفهوم انتزاعی جمال خداوند به‌واسطهٔ چند قلمرو مبدأ مجزا بازشناسی شده‌اند (کووکسس، ۱۳۹۰: ۱۲۷) و درنهایت به کلان‌انگاره یا نگاشتِ مرکزی «خداوند دیدنی است» منتهی می‌شوند.



نتیجه‌گیری

یکی از راه‌های ورود به جهان عرفانی مولوی، به‌ویژه در *کلیات شمس*، کشف و ادراک استعاره‌هاست. مولوی از راهِ استعارهٔ زبانی می‌کوشد تا به عناصر روحانی تجربه‌ای که در آن زیسته و از آن درگذشته است هیئتی عینی و ملموس ببخشد. از قِبَل همین استعاره‌ها است که معانی عالم غیب به عرصهٔ بیان درمی‌آید و مفاهیم انتزاعی عمیق و مبهم و پیچیده ادراک می‌شود.

نگرش حاکم بر قرآن و صدر اسلام نشان می‌دهد که اهمیتِ حسّ «شنوایی» بر حسّ «بینایی» مقدّم بوده است، اما با گذر زمان و تکامل عرفان، جای این دو تغییر می‌کند و مرکز عرفان و اوج سلوکِ عارف «کشف و شهود» می‌شود. مسئلهٔ رؤیت خداوند از مواردی است که به‌طور مفصّل و گسترده در کتاب‌های اهل کلام بحث و بررسی شده است و چنان‌که روشن شد نقطهٔ مرکزی اختلاف فِرَق نیز بر سر حسّ بصری است. در گفتمان

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

اشاعره ایدهٔ «خداوند دیدنی است» اهمیت ویـژه‌ای دارد. بـه بـاور اشـاعره، مـی‌تـوان میـان مرئی‌بودن خدا و عدم تجسیم جمع کرد. مولـوی فراتـر از تفکـر اشـعری، دیـدار خداونـد را افزون بر قیامت در دنیا ممکن و میسّر می‌داند. چنین دیداری بـه روز الســت رخ داده، و در شب معراج نیز رؤیت الهی صورت گرفته است.

امر «رؤیت» در حرکت از گفتمان کلام به گفتمان عرفان، به جامهٔ اسـتعاری «جمـال» درمی‌آید. در آثار عرفا مظهر کامل حسن و جمال، خداوند است. ازاین‌رو، هـر آنچـه نسـبت جمال را با خود دارد، خرده‌استعاره‌ای از جمال حضرت حق به‌شمار می‌آید ازجملـه: جهـان، آفتاب، دل، انسان کامل. مولوی با استفاده از مفهومِ «جمال» توانسته است مقولات انتزاعـی و نافهمیدنی چون خداوند را در ظرف استعاره مفهوم کند. جمال وسیله‌ای است کـه چهـرهٔ خداوند را عینی و دیدار او را برای انسان میسّر می‌کند.

افزون بر این، شاهد در منظومهٔ عرفانی مولوی ازطریق بافت استعاری، تبـدّل معنـایی و مصداقی می‌یابد؛ دیگر منظور از آن خوش‌چهرگی اَمرَد یا زن زیبا نیسـت. حتـی اشـاره بـه زیبایی صوری پیر و انسان کامل نیز نیست. بلکه «جمال» در نـزد مولـوی اسـتعاره از دل و جان است: دل و جان انسان کامل. بنابراین، مولوی می‌کوشد از راه بافت استعاری خداوند را دیدنی و دیدار او را حتمی نشان دهد.

پی‌نوشت

1. Source Domain.
2. Target Domain.

۳. نگاشت (Mapping) در ریاضیات به نوعی تناظر یک به یک میان اعضای دو مجموعه گفته می‌شـود کـه هر عضوی در مجموعهٔ A فقط یک نظیر در مجموعهٔ B دارد. فتوحی، ۱۳۹۰: پاورقی ص ۳۲۶. «البته لیکاف و جانسن خاطرنشان می‌کنند که نباید نگاشت‌های استعاری را با نگاشت‌های ریاضی مقایسه کنیم؛ نگاشت‌هـای ریاضی دارای تناظرهای ثابتی هستند و برهمین‌اساس از آنها به‌عنوان فرایندهای الگوریتمی در برنامـه‌نویسـی کامپیوتر استفاده می‌کنند. پژوهشگران حوزهٔ روان‌شناسی نیز بـه همـین نحـو در پـردازش اطلاعـات و علـومِ شناختی، معمولاً نگاشت‌ها را به‌صورت روندهای الگوریتمی زمان واقعی به‌کار می‌برند. درحالی‌که نگاشت‌هـای استعارهٔ مفهومی به‌گونه‌ای خلاق موجب ایجاد هستومندهای قلمرو مقصد در قلمرو مبـدأ و نیـز اضـافه‌کـردن هستومندهای جدید به آن می‌گردند». (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

۴. کلماتی که مترادف جمال است مثل حسن و لطیفـه و چیـز دیگـر و آن، کـه در کتـب شـعر و ادب دیـده می‌شود، و اوصافی که شاعران درباب حسن آورده‌اند همه از خانوادهٔ کنایه و استعاره است. مانند:

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

ای جان جان جان‌ها، جانی و چیز دیگـر وی کیمیای کان‌ها، کانی و چیز دیگر
(کلیات شمس، ۱۱۷۴۷/۳)

۵. «إنّ اللهَ جمیلٌ یحِبُّ الجَمال».

۶. «شاهد» در لغت به معنای حاضر و اصطلاحی حقوقی به معنای «گواه» است، و در اصطلاح تصوّف آن است که در دل بنده حاضر شود و دل او را فروگیرد، چنان‌که گویی آن را می‌بیند؛ با این معنی به‌کار می‌رود شـاهد حق، شاهد علم و مانندِ آن (عابدی، ۱۳۸۴: ۶۲۹). این واژه از منظر دیگر نیز از اصـطلاح‌هـای ویـژهٔ صـوفیان است و به مردم زیباروی اطلاق می‌شود؛ به این مناسبت که گواه قدرت و لطـفِ صـنع خداونـد هسـتند و بـه معنی مطلقِ زیبا اعم از ذی‌روح و غیرذی‌روح نیز به‌کار برده‌اند ماننـد کمـری شـاهد بربسـته بـود (فروزانفـر، ۱۳۵۵: ۲۶۳). شاهد در کلام متعارف صوفیه بیشتر به معنای جـوان امـرَد یـا نوباوگـان خـوش‌چهـره اسـت و به‌ندرت در معنای زن زیبا نیز به‌کار رفته است. جلال ستاری در کتاب *عشق صوفیانه* بـه تفصـیل «شـاهد» و مجموعه معانی آن را بررسی کرده است، بنگرید به: ستاری، ۱۳۷۴: ۱۹۶ و ۱۹۷.

۷. افزون بر این، سلسله‌های حوریه، مدهوشیه، عشّاقیه، کاهلیه، نوریه، سهروردیه، مولویه، روزبهانیه، ملامتیه و به‌ویژه فرقهٔ حلمانیه جمال‌گرا بوده‌اند. برای آگاهی بنگرید به: افراسیاب‌پور، ۱۳۸۰، بخش سوم، فصل دهم.

۸. حلولیه و مشبهه بیشترین پرداخت را به این مسئله داشته‌اند.

۹. در آیه‌های فراوانی از «دیدار پروردگار» سخن رفته و به صورت‌هـای گونـاگونی بـه آن اشـاره شـده اسـت؛ ازجمله: «لقاءالله» (انعام: ۳۱/ یونس: ۴۵/ عنکبوت: ۵)، «لقاء ربّهم» (انعام: ۱۵۴/ روم: ۸/ سـجده: ۱۴/ فصـلت: ۵۴)، «لقاء ربّکم» (رعد: ۲)، «لقـاء ربّـه» (کهـف: ۱۱۰)، «لقائـه» (کهـف: ۱۰۵/ عنکبـوت: ۲۳/ سـجده: ۲۳)، «لقاءنا» (یونس: ۷ و ۱۱ و ۱۵/ فرقان: ۲۱).

۱۰. جز این آیه، دو آیهٔ مشهور دیگر وجود دارد که محور بحث‌های کلامی است: آیهٔ «لاتُدرِکُهُ الاَبصـارَ و هُـوَ اللّطیفُ الخَبیرُ» (انعام: ۱۰۳)؛ و آیهٔ «وُجُوهٌ یومَئِذٍ ناضِرَهٌ اِلی رَبِّها ناظِرهٌ» (قیامت: ۲۲- ۲۳).

۱۱. ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ق) به‌عنوان طراح نظام فکری- کلامی اشاعره در مسئلهٔ رؤیت خدا، ابزار نقل و عقل را به‌کار گرفته و در تلاش است تا با این مسئله به‌گونه‌ای عقلایی روبه‌رو شود. وی در دو کتاب *الإبانه عن اصول الدیانه* و *اللمع فی الرّد علی اهل الزیغ و البِدَع*، چندین دلیل بر اثبات مطلوب خود اقامه کرده است کـه برخی از آنها را می‌توان دلیل عقلی دانست. مقصود از عقلـی دانسـتن ایـن دلایـل آن اسـت کـه او در ظـاهر هیچ‌یک از آنها، به آیه یا روایتی استناد نکرده است. نک: *الإبانه عـن اصـول الدیانـه*: ص ۳۵- ۴۵ و ۵۱- ۵۴ ؛ *اللمع فی الرّد علی اهل الزیغ و البِدَع*: ص ۳۲- ۳۵.

۱۲. در قرآن سخنی از شکل و شمایل خداوند نیست. و چنان‌که ریتر اشاره می‌کند خداوند نیز وحـی خـود را ازطریق اصوات به پیامبران نازل می‌کند و نه از راه صور. خداوند حضرت موسی(ع) را به طور سینا می‌کشاند و با او «سخن» می‌گوید. اما به‌محض آنکه موسی از او می‌خواهد کـه خـود را بـه وی بنمایانـد، خداونـد پاسـخ می‌دهد که هرگز مرا نخواهی دید (ریتر، ۲/۱۳۷۹: ۹).

۱۳. گوش تنها نقش واسطه دارد اما نصیبِ چشم وصال است؛ بر اثر گوش تبدیل صفات رخ می‌دهد و در اثـر دیدن تبدیل ذات:

گوش دلّاله است و چشم اهل وصـال چشم صاحب حال و گوش اصحاب قـال

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

در شـــنودِ گـــوش تبـــدیل صـــفات در عیـــــانِ دیـــــدها تبـــــدیل ذات
(مولوی، ۲/۱۳۸۹: ۸۵۸-۸۵۹)

۱۴. مولانا سه غزل با ردیف دیده دارد که در این غزل‌ها بر اهمیت فزون‌مایهٔ «بینـایی» تأکیـد کـرده اسـت. ازجمله:

چـــون دیـــده خـــدای را ببینـــد گویی که: «مگـر خداسـت دیـده؟»
چون دیـدهٔ کـوه بـر حـق افتـاد از هـــر ســـنگیش خاســـت دیـــده
زر شـــد همـــه کـــوه از تجلّـــی یعنـــی همـــه کیمیاســـت دیـــده
(مولوی، ۵/۱۳۶۳: ۲۴۷۴۹ـ۲۴۷۵۱)

۱۵. از بامداد روی تو دیدن حیات ماست امروز روی خوب تو یا رب چه دلرباست؟
(مولوی، ۱/۱۳۶۳: ۴۷۴۱)

اگر دمی بگذاری هوا و نا اهلی ببینی آنچه نبی دید و آنچه دید ولی
خدا ندانی خود را و خاص بنده شوی خدا را ببینی به رغم معتزلی
(مولوی، ۷/۱۳۶۳: ۳۲۹۷۳ـ ۳۲۹۷۴)

آن شود شاد از نشان کاو دید شاه چون ندید او را، نباشد انتباه
روح آن کس کاو به هنگام الست دید ربّ خویش و شد بی‌خویش و مست
(مولوی، ۲/۱۳۸۹: ۱۶۶۶ـ ۱۶۶۷)

قصد در معراج دیدِ دوست بود در تبع عرش و ملائک هم نمود
(مثنوی، ۲۲۲۶/۲)

۱۶. مولوی در *مثنوی* نیز این را بیان می‌کند:

بهر اظهارست ایـن خلـق جهـان تا نماند گـنج حکمـت‌هـا نهـان
کنـت کنـزاً گفـت مخفیـاً شـنو جوهر خود گم مکـن اظهـار شـو
(مولوی، ۴/۱۳۸۹: ۳۰۲۸ـ ۳۰۲۹)

۱۷. ترجمهٔ آن چنین است: «زشتی‌ها را پوشانده است و زیبایی‌ها را با جلوهٔ خویش نمایانـده اسـت و ایـن دو نعمتی است که جاودان جاری‌اند، همان‌گونه که از ازل بوده‌اند. هر دو را در آفریده‌ها ـ رانده‌هـا و خوانـده‌هـا ـ می‌توان دید. چه گواه زیبایی او در مقبولان و نورشان هویداست چنان‌که گواه پوشش‌های او در رانده‌شدگان با تاریکیشان می‌توان یافت» (ابونصر سرّاج، ۱۳۸۲: ۹۱).

۱۸. «اللهُ جمیلٌ و یحِبُّ الجَمال».

۱۹. چون زراندود است خوبی در بشـر ورنه چون شد شاهد تو، پیره خـر
چون فرشته بـود همچـون دیـو شـد کـان ملاحـت انـدرو عاریـه بُـد
انـدک انـدک مـی‌سـتاند آن جمـال اندک اندک خشک می‌گردد نهال
(مولوی، ۲/۱۳۸۹: ۷۱۲ـ ۷۱۴)

۲۰. گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم در خُمِ در بالا و پسـت
در زمـــین و آســـمان و عـــرش نیـــز من نگنجم این یقین دان ای عزیز

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

در دل مـــؤمن بگـــنجم ای عجـــب گر مرا جویی در آن دل‌هـا طلـب
(همان، ۲۶۵۳ـ ۲۶۵۵)

۲۱. عطار دربارهٔ دل و آیینه‌واری آن می‌گوید:

گر تو می‌داری جمال یار دوسـت دل، بـدان، کآیینـهٔ دیـدار اوسـت
دل به دست آر و جمـال او ببـین آینـه کـن جـان، جـلال او ببـین
پادشاه توسـت بـر قصـر جـلال قصـر روشـن ز آفتـاب آن جمـال
پادشـاه خـویش را در دل ببـین عـرش را در ذرّه‌ای حاصـل ببـین
(عطار، ۱۳۸۸: ب ۱۱۲۰- ۱۱۲۳)

۲۲. مولوی انسان کامل را «چشم» می‌داند. درواقع، «چشم» به‌مثابهٔ مجاز از انسان کامل در نظر گرفته شده است.

مرد حـق باشـد بـه ماننـد بصـر پس برهنه به کـه پوشـیده نظـر
(مولوی، ۱/۱۳۸۹: ۲۳۴۵)

یار چشم توست، ای مرد شکار از خس و خاشـاک او را پـاک دار
(همان، ۲۸)

۲۳. مولوی آشکار می‌گوید:

این صورتش بهانه‌ست، او نور آسمان است بگذر ز نقش و صورت، جانش خوش است، جانش
(مولوی، ۱۳۶۳: ۱۳۳۷۵)

۲۴. انواع غذاهای لذیذ، طعامِ در نانِ تنک پیچیده، مطلقِ غذا، تکه و لقمهٔ بزرگ، غذای خانقاه (گوهرین، ۸/۱۳۶۲: ۱۸۰).

۲۵. عطار بارها به آفتاب‌گونه بودن حسن و زیبایی حق اشاره کرده است. ازجمله:

نور ذرّه ذرّه بخـش هـر دو کـون آفتـاب طلعـت زیبـای توسـت
در جهان هر جا که هست آرایشی پرتـو از روی جهـان‌آرای توسـت
(عطار، ۱۳۶۲: ۳۱)

۲۶. قالَ داودُ علیه السلام یا رَب لِماذا خَلقتَ الخَلق. قالَ کُنتُ کَنزاً مَخفیاً فاحبَبتُ أن أعرَف فَخَلَقتُ الخَلقَ لِکَی أعرَف.» (فروزانفر، ۱۳۹۰ ب/۲: ۴۷۵).

۲۷. بنگرید به: بهنام، (۱۳۸۹) که می‌نویسد: «مولوی با آگاهی از این مطلب کـه درک هـر مفهـومی بـه‌ویـژه مفاهیم انتزاعی با استعاره آسان‌تر و دقیق‌تر انجام می‌شود، نور را یکی از برجسته‌ترین متعلقات بینایی استعاره گرفته است».

۲۸. شواهد دربارهٔ آفتاب‌واری خداوند فراوان است. در این مجال اندک تنها به یکی دو مورد اشاره شد.

به حسـن تـو نباشـد یـار دیگـر درآ ای مـاه خوبـان بـار دیگـر
چو خورشید جمالـت روی بنمـود ز هـر ذرّه شـنو اقـرار دیگـر
(مولوی، ۲/۱۳۶۳: ۱۰۹۴۳ و ۹۴۶۱۰)

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

منابع

ابونصر سرّاج طوسی، عبداللهبن‌علی (۱۹۱۴م) *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد الن نیکلسون. لیدن: مطبعة بریل.

ـــــــ (۱۳۸۲) *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد الن نیکلسون. ترجمهٔ مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

اشعری، ابوالحسن (بی‌تا) *الإبانه عن اصول الدیانه*. تحقیق و تصحیح فوقیه حسین محمود. جمهوریة مصر العربیه: بی‌جا.

ـــــــ (۱۹۵۲م) *اللمع فی الردّ علی اهل الزیغ و البدع*. تصحیح الأب تشرد یوسف مکارثی الیسوعی. بیروت: مکتبه الکاثولیکیه.

افراسیاب‌پور، علی‌اکبر (۱۳۸۰) *زیبایی‌پرستی در عرفان اسلامی*. تهران: طهوری.

افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۸۲) *مناقب‌العارفین*. به‌کوشش تحسین یازیجی. ۲ جلد. تهران: دنیای کتاب.

بهنام، مینا (۱۳۸۹) «استعارهٔ مفهومی نور در دیوان شمس». *نقد ادبی*. سال سوم. شمارهٔ ۱۰: ۹۱- ۱۱۴.

پراودفوت، وین (۱۳۷۷) *تجربهٔ دینی*. ترجمهٔ عباس یزدانی. قم: مؤسسهٔ طه.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵) *رؤیت ماه در آسمان: بررسی تاریخی مسئله لقاءالله در کلام و تصوف*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ریتر، هلموت (۱۳۷۹) *دریای جان؛ سیری در آرا و احوال شیخ فریدالدین نیشابوری*. ترجمهٔ عباس زریاب خویی و مهرآفاق بایبوردی. تهران: الهدی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹) *بحر در کوزه؛ نقد و تفسیر قصه‌ها و تمثیلات مثنوی*. تهران: علمی.

ستاری، جلال (۱۳۷۴) *عشق صوفیانه*. تهران: مرکز.

سمعانی، احمدبن‌منصور (۱۳۶۸) *روح‌الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰) *زبور پارسی*. تهران: آگه.

ـــــــ (۱۳۸۷) *غزلیات شمس تبریز*. تهران: سخن.

ـــــــ (۱۳۹۲) *زبان شعر در نثر صوفیه: درآمدی به سبک‌شناسی نگاهِ عرفانی*. تهران: سخن.

شمس تبریزی، محمدبن‌ملک‌داد (۱۳۸۴) *مقالات*. به اهتمام محمد علی موحد. چاپ سوم. تهران: خوارزمی.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۱) *شاهدبازی در ادبیات فارسی*. تهران: فردوس.

طوسی، احمد بن محمد (۱۳۸۲) *قصهٔ یوسف(ع) الستین الجامع الطائف البساطین*. به اهتمام محمد روشن. تهران: علمی و فرهنگی.

عابدی، محمود (۱۳۸۴) *کشف‌المحجوب*. تهران: سروش.

عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۶۲) *دیوان عطار*. تهران: علمی و فرهنگی.

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

ـــــــ (۱۳۸۸ الف) *الهی‌نامه*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: سخن.
ـــــــ (۱۳۸۸ ب) *منطق‌الطیر*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: سخن.
عین‌القضات همدانی (۱۳۵۰) *نامه‌ها*. به اهتمام علینقی منزوی و عفیف عسیران. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
ـــــــ (۱۳۷۰) *تمهیدات*. تصحیح عفیف عسیران. تهران: کتابخانه طهوری.
غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۴) *کیمیای سعادت*. به‌کوشش حسین خدیوجم. تهران: علمی و فرهنگی.
غزالی، احمد (۱۳۷۰) *مجموعهٔ آثار فارسی* (سوانح). به‌اهتمام احمد مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.
فتوحی، محمود (۱۳۹۰) *سبک‌شناسی* (نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها). تهران: سخن.
فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۵۵) *خلاصهٔ مثنوی*. تهران: دانشگاه سپاهیان انقلاب ایران.
ـــــــ (۱۳۹۰ الف) *احادیث و قصص مثنوی*. به‌کوشش حسین داودی. تهران: امیرکبیر.
ـــــــ (۱۳۹۰ ب) *شرح مثنوی شریف*. تهران: زوّار.
قیومی، سمیرا (۱۳۸۸) *حکایت آفتاب گردش* (تصویر ذره و آفتاب در آثار مولانا). تهران: سخن.
کووکسس، زولتان (۱۳۹۰) «دامنهٔ استعاره». در: *استعاره و مجاز با رویکردی شناختی* (مجموعه مقالات). گردآوری آنتونیو بارسلونا. ترجمهٔ فرزان سجودی و دیگران. تهران: نقش جهان.
گوهرین، سیدصادق (۱۳۶۲) *فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی*. چاپ دوم. تهران: زوار.
مایل هروی، نجیب (۱۳۷۲) *اندر غزل خویش نهان خواهم گشتن* (سماع‌نامه‌های فارسی). تهران: نی.
محمدبن‌منور (۱۳۸۹) *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: آگه.
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۳) *کلیات شمس*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
ـــــــ (۱۳۸۵) *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
ـــــــ (۱۳۸۹) *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد الن نیکلسون. تهران: امیرکبیر.
میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۷۱) *کشف‌الاسرار*. به سعی و اهتمام علی‌اصغر حکمت. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
نیشابوری، ابواسحاق (۱۳۸۶) *قصص‌الانبیاء*. تصحیح حبیب یغمایی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
نیکلسون، رینولد الن (۱۳۷۴) *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*. ترجمهٔ محمدرضا شفیعی‌کدکنی. تهران: سخن.
ـــــــ (۱۳۷۸) *شرح مثنوی مولوی*. ترجمه و تعلیقِ حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.
هاشمی، زهره (۱۳۸۹) «نظریهٔ استعارهٔ مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون». *مجلهٔ ادب‌پژوهی*. ۱۲: ۱۱۹- ۱۴۰.

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]
[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]

هاوکس، ترنس (۱۳۷۷) *استعاره*. ترجمهٔ فرزانه طاهری. تهران: مرکز.

Lakoff, G& M.Janson (1980) *Metaphors We Live By*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Lakoff, G. (1993) "The Contemporary Theory of Metaphor". In Andrew Ortony (ed), *Metaphor and Thought*. Second Edit. Cambridge: Cambridge University Press: 202- 251.

[Downloaded from system.khu.ac.ir on 2026-06-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1395.24.80.6.6]

[DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]