پژوهش‌های معناشناختی متون ادبی ، دوره ۱، شماره۳، پاییز سال ۱۴۰۲، صفحات ۱ تا ۱۸

پژوهش‌های معناشناختی متون ادبی

Investigating ontological metaphors with the origin of water domain in Masnavi Manavi

Arash Zahiri [a], Ali Sabbaghi [b*]

[a] Graduated from Master's degree, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Arak University, Arak, Iran (arash.zhr97@gmail.com)

[b] Associate professor of Persian language and literature department, Faculty of Literature and Foreign Languages, Arak University, Arak, Iran. (a-sabaghi@araku.ac.ir)

KEYWORDS

Rumi's Masnavi,
Conceptual metaphor,
ontological metaphor,
origin of water domain.

ABSTRACT

The abstract concepts and experiences in the mystical understanding and cognition field has led the rhetorician mystics to seek help from the concrete and objective concepts of "words" to understand and express the intangible world of "present". This skill of the rhetorician mystics can be proposed and investigated in the framework of the theory of conceptual metaphor. According to what is proposed in this theory, metaphor is not just a lingual method for creating beauty, but a method for thinking and understanding the universe. The present study will examine the ontological metaphors, one of the conceptual metaphors, with the origin of water domain (such as sea, water, rain, and...), in framework of conceptual metaphor in Masnavi Manavi, and to answer the question that: in the Masnavi, the origin of water domain and its related words are used to express which areas of the destination? To answer this question, the authors have first investigated the text in question and extracted the evidence related to the present study, and then analyzed the research data in a descriptive-analytical method. The result of the research shows that Maulavi has presented many and varied abstractions such as the mercy, soul, intellect, and heart and sometimes by using words related to water has tried to explain the different attitudes and perceptions of these abstract matters.

* نویسنده مسئول؛ تلفن: ۰۹۱۲۱۲۵۶۱۱۱

آدرس پست الکترونیک: a-sabaghi@araku.ac.ir

بررسی استعاره‌های هستی‌شناختی با حوزهٔ مبدأ آب در مثنوی معنوی

آرش ظهیری[الف]، علی صباغی[ب*]

[الف] کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه اراک ، اراک، ایران،(arash.zhr97@gmail.com)

[ب] دانشیار، عضو هیات علمی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی، دانشگاه اراک، اراک، ایران، (a-sabaghi@araku.ac.ir)

واژگان کلیدی

مثنوی مولوی، استعارهٔ مفهومی، استعارهٔ هستی‌شناختی، حوزهٔ مبدأ آب.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱

چکیده

وجود مفاهیم و تجارب انتزاعی در حیطهٔ درک و شناخت عرفانی، عارفان سخن‌ور را بر آن داشته تا برای تفهیم، تفاهم و بیان دنیای غیرملموسِ «حال» از مفاهیم ملموس و عینیِ «قال» کمک بگیرند. این تمهیدِ عارفان سخن‌ور در چارچوب نظریهٔ استعاره مفهومی قابل طرح و بررسی است. مطابق آنچه در این نظریه مطرح می‌شود، استعاره صرفاً شگردی زبانی برای زیبایی‌آفرینی نیست، بلکه شیوه‌ای برای اندیشیدن و درک جهان هستی است. جستار حاضر برآن است تا در چارچوب نظریهٔ استعاره مفهومی به بررسی استعاره‌های هستی‌شناختی (یکی از انواع استعاره‌های مفهومی) با حوزهٔ مبدأ آب و واژگان مرتبط با آن (نظیر دریا، رود، باران و...) در مثنوی معنوی بپردازد و به این پرسش پاسخ دهد که در مثنوی حوزهٔ مبدأ آب و واژگان مرتبط با آن در بیان کدام حوزه‌های مقصد به‌کار رفته‌اند؟ نویسندگان برای پاسخ‌گویی به این پرسش، ابتدا متن مورد نظر را واکاوی و شواهد مرتبط با پژوهش حاضر را استخراج کرده، سپس به شیوهٔ توصیفی ـ تحلیلی، به بررسی داده‌های پژوهش پرداخته‌اند. دستاورد پژوهش بیانگر آن است که مولوی در مثنوی با بهره‌گیری از حوزهٔ مبدأ آب مفاهیم انتزاعی متعدد و متنوعی چون رحمت، جان، عقل، دل و... را مطرح و گاه با استفاده از واژگان مرتبط با آب تلاش کرده است نگرش‌ها و برداشت‌های متفاوت نسبت به این امور انتزاعی را نیز تبیین کند.

۱- مقدمه

مفاهیم و تجارب عرفانی اموری انتزاعی و غیرملموس هستند که سخن‌گفتن از آنها به آسانی امکان‌پذیر نیست. به بیان دیگر

> عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف ناپذیر که در آن حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است. این احساس البته حالتی است روحانی، ورای وصف و حد، که در طی آن عارف ذات مطلق را نه بر برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند. در چنین حالتی، عارف ـ چنانکه ویلیم جیمس می‌گوید ـ حالی دارد که آن را به بیان نمی‌توان آورد. آن‌چه در ضمیر او هست اندیشه نیست مجرد احساس است بنابراین حالت او بیشتر سلبی و منفی است و آن را نمی‌توان به غیر تلقین و القاء کرد (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۰).

عارفان معتقدند کسی که می‌خواهد حرف ایشان را بفهمد باید خود وارد طریقت عرفان شود و حس و حال عرفانی را تجربه کند. مولوی در این باره می‌گوید:

درنیابد حال پخته هیچ خام　　پس سخن کوتاه باید، والسّلام

(۲ :1371)

فروزانفر در شرح بیت مذکور چنین نوشته است: «اشارت است بدان که شرط معرفت جنسیت و مناسبت حال است زیرا معرفت حقیقی جز به وسیلهٔ شهود و حصول در مرتبهٔ مُدرَک و مشهود حاصل نمی‌شود» (۱۳۴۶، ج۱: ۲۴). البته با وجود این که بیان مفاهیم و تجارب عرفانی آن‌گونه که باید میسر نیست، عارفان سخنور همواره کوشیده‌اند با بهره‌گیری از واژگان و تعابیر حسی و عینی شمه‌ای از یافته‌ها و مفاهیم عرفانی مورد نظرشان را مکتوب و به دیگران منتقل کنند. یکی از این عارفان جلال الدین محمد مولوی بلخی (۶۰۴- ۶۷۲ه. ق) است. او در کتاب مثنوی، که یکی از بزرگ‌ترین گنجینه‌های ادبیات عرفانی است، برای بیان مفاهیم و آموزه‌های عرفانی که عمدتاً انتزاعی و به اصطلاح «حال» در مقابل «قال» هستند، از تعابیر و واژگان حسی و عینی کمک گرفته است. مولوی کوشیده است با بهره‌گیری از تصاویر حسی و مصادیق ملموس، دستیابی سریع‌تر و روشن‌تر مخاطبان به آموزه‌های عرفانی پیچیده و دیریاب را میسرکند.

یکی از تعابیری که در کتاب مثنوی بسیار مورد استفاده مولوی قرار گرفته است، «آب» و واژگان مربوط به آن نظیر دریا، ابر، باران و... است که در این پژوهش همه این واژگان در قلمرو حوزهٔ مبدأ آب در نظر گرفته شده‌اند. مولوی با بهره‌گیری از این حوزهٔ مبدأ، نگرش‌های متفاوت و مفاهیم انتزاعی متنوعی را در مثنوی مطرح کرده است. نگارندگان مقالهٔ حاضر برآنند تا در ادامه در چارچوب نظریه استعاره مفهومی به بررسی استعاره‌های هستی‌شناختی با حوزهٔ مبدأ آب در مثنوی بپردازند و به این پرسش، پاسخ دهند: در مثنوی حوزهٔ مبدأ آب و واژگان مرتبط با آن در بیان کدام حوزه‌های مقصد به‌کار رفته است؟ به منظور پاسخ دادن به پرسش فوق ابتدا شواهد حوزهٔ مبدأ آب از ۶ جلد مثنوی استخراج و سپس به شیوهٔ توصیفی ـ تحلیلی به پیدا کردن نگاشت‌ها و مشخص نمودن حوزه‌های مقصد پرداخته شده است. نگارندگان این مقاله برآنند که مطالعه و بررسی استعارهٔ مفهومی در آثار عرفانی اهمیت بسیاری دارد؛ چراکه در فهمیدن و درک بسیاری از مفاهیم و نگرش‌های عارفانه اثرگذار است. یافتن و شناسایی نگاشت‌ها، تناظرها و حوزه‌های مقصد در روشن شدن بسیاری از مسائل پیچیده و انتزاعی عرفانی راهگشا است؛ زیرا حوزه مبدأ به‌صورت ملموس و عینی، پیچیدگی و دیریابی حوزه‌های مقصد را روشن می‌کند.

پیشینهٔ پژوهش

تأثیر نظریهٔ استعارهٔ مفهومی در فهم متون و به‌طور ویژه متون عرفانی باعث شکل‌گیری پژوهش‌هایی در این حیطه شده که بعضی از آنها عبارت است از: مقالهٔ «استعارهٔ مفهومی نور در دیوان شمس» (۱۳۸۹) نوشته مینا بهنام؛ در این مقاله با استفاده از نظریهٔ شناختی استعاره مفهومی، کارکردهای استعارهٔ نور و خوشه‌های تصویری مرتبط با آن در غزل‌های مولوی تبیین شده و درنهایت این نتیجه به دست آمده که شناخت و معرفت مقوله‌ای بصری است و به‌عنوان انگاره استعارهٔ اولیه در ژرف‌ساخت اثر موردبررسی نمودار شده است؛ مقالهٔ «نگرش احمد غزالی به عشق بر بنیاد نظریه استعارهٔ شناختی» (۱۳۹۲) نوشته زهره هاشمی و ابوالقاسم قوام؛ در این مقاله مفهوم عشق بر پایهٔ بازیابی عناصر واژگانی در قلمروهای حسی این مفهوم در رساله سوانح العشاق احمد غزالی به‌منظور مشخص کردن شبکه‌های استعاری و کشف استعاره‌های کانونی و اصلی این مفهوم بررسی‌شده است و درنهایت نگارندگان، دیدگاه احمد غزالی درباره عشق را تبیین کرده‌اند؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد «بررسی تطبیقی استعاره در غزلیات حافظ و مولوی از منظر معنی‌شناسی شناختی» (۱۳۹۴) نوشته علی کوچک‌زاده؛ در این پژوهش در چهارچوب معنی‌شناسی شناختی به تبیین استعاره‌های مفهومی در برخی از غزل‌های مولوی و حافظ پرداخته‌شده است. درنهایت این استعاره‌ها با مراحلی که عطار در منطق‌الطیر در خصوص سلوک عنوان می‌کند سنجش می‌شوند؛ نتیجه پژوهش این است که عرفان مولوی با عرفان عطار سازگارتر است. مقالهٔ «استعارهٔ شناختی عشق در مثنوی مولانا» (۱۳۹۷) نوشته داوود اسپرهم و سمیه تصدیقی؛ در این مقاله در چارچوب نظریه استعارهٔ مفهومی، استعاره‌های با محوریت عشق در مثنوی مولوی بررسی‌شده و در انتها چنین نتیجه گرفته‌شده است که سوزندگی، مست‌کنندگی و ذی‌شعور بودن عشق، بیشتر از سایر جنبه‌های آن مورد نظر مولانا بوده است و در نگاه وی، تمام اقتدار از آن معشوق بوده و عاشق دنباله‌رو، بیمار و نیازمند معشوق است. با وجود تحقیقاتی که دربارهٔ استعارهٔ مفهومی و نقش و کارکرد آن در متون عرفانی و آثار مولوی انجام شده، تاکنون تحقیقی که به بررسی و تحلیل استعاره‌های مفهومی با حوزه مبدأ آب در مثنوی پرداخته باشد، انجام نشده است و جستار حاضر به این موضوع خواهد پرداخت.

مبانی نظری

از گذشته تا امروز استعاره به‌عنوان یک ساختار و شگرد زبانی و بلاغی مورد توجه قرار گرفته است؛ نظریهٔ سنتی در باب استعاره بیش از ۲۵۰۰ سال در فلسفه و ادبیات قدمت دارد. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۳۸) قدیمی‌ترین تعریف استعاره از آن ارسطو است. او در کتاب فن شعر، استعاره را انتقال یک نام برای اطلاق به چیز دیگری معرفی می‌کند. (۱۴۰۰ : ۹۰). در قلمرو تمدن اسلامی و ایرانی نخستین پژوهش در باب استعاره در دورهٔ پس از اسلام، متعلق به ابو ذکریا یحیی بن زیاد کوفی ملقب به فراء، متوفی به سال ۲۰۷ هجری قمری است. او در رساله معانی القرآن به این شگرد اشاره می‌کند و آن را «نامیدن چیزی به جز نام اصلی‌اش» ذکر می‌کند. فراء در این مورد، چنان به‌اجمال سخن می‌گوید که گویا استعاره در آن ایام مطلبی کاملاً شناخته شده بوده است. بنابراین بعید است بتوان ادعا کرد که او واضع این اصطلاح بوده و محققان پیش از او از این اصطلاح آگاهی نداشته‌اند. همین تعریف از استعاره در مجموعهٔ وسیعی از رساله‌های پس از زمانهٔ فراء نیز ذکر شده است؛ از جمله در البیان و التبیین جاحظ (متوفی ۲۵۵ ه ق.)، البدیع عبدالله بن معتز (متوفی ۲۹۶ ه ق.)، الکامل ابوالعباس مبرد (متوفی ۲۸۵ ه ق.) و نیز مجاز القرآن ابوعبیده معمر بن المثنی (متوفی ۲۸۰ ه ق.) (شفیعی کدکنی، 1372: ۱۰۹ ـ ۱۱۰؛ صفوی، ۷۹:۱۳۹۶) چکیدهٔ آنچه را که در منابع بلاغی دربارهٔ استعاره گفته‌شده است می‌توان چنین بیان کرد: «[استعاره] در اصطلاح [عبارت است از] به کار بردن لفظ در غیر معنای حقیقی خود به خاطر علاقه مشابهتی که بین معنای حقیقی و معنای مجازی وجود دارد؛ البته باید دارای قرینه‌ای باشد که از ارادهٔ معنای حقیقی جلوگیری کند» (هاشمی، ۲۹۸:۱۳۸۴).

در کنار نگرش سنتی به استعاره در چهارچوب بلاغت که از دیرباز رواج داشته و بحث‌های بسیاری هم دربارهٔ آن شده است، از چند دههٔ گذشته در مکتب زبان‌شناسی شناختی، نظریه‌ای دربارهٔ استعاره مطرح‌شده که با نام استعارهٔ مفهومی شناخته می‌شود. این نظریه برای نخستین بار در سال ۱۹۸۰ م. در کتاب «استعاره‌هایی که باور داریم» اثر جرج لیکاف و مارک جانسون مطرح شد. مطابق این نظریه «استعاره چیزی نیست که فقط در زبان وجود داشته باشد بلکه در زندگی روزانه نیز جریان دارد و در اندیشه و رفتار آدمی نمود می‌یابد. درواقع، نظام مفهومی متداولی که در قالب آن می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم، اساساً از ماهیتی استعاری برخوردار است» (لیکاف و جانسون، ۲۱:۱۳۹۶). به بیان دیگر استعاره‌ها جزئی از نظام مفهومی ذهن محسوب می‌شوند؛ آنها صرفاً زبانی نیستند، بلکه در فرهنگ و آداب و رسوم نیز بازنمود پیدا می‌کنند. (افراشی، ۱۳۹۷: ۴). در این دیدگاه، استعاره ساختاری پویا پنداشته می‌شود که در نظام شناختی انسان نقش دارد و نه‌تنها ابزاری برای فهمیدن و درک پدیده‌ها، مسئله‌ها و امور انتزاعی است بلکه در ایجاد ارتباط، فهماندن و انتقال مفاهیم هم کاربرد دارد؛ چرا که «... ماهیت نظام مفهومی انسان شدیداً استعاری است و ما استعاره‌ها را در جریان ارتباطات عادی روزمره به‌راحتی و به‌صورت ناآگاه به کار می‌بریم» (کوچش، ۱۳۹۶: ۷).

در زبان‌شناسی شناختی، استعاره به‌صورت فهمِ یک حوزهٔ مفهومی برحسب حوزهٔ مفهومی دیگر تعریف می‌شود. (کوچش: ۱۳۹۵: ۲۰) به‌عبارت‌دیگر، استعاره نوعی ساخت تشبیهی یا به بیانی دیگر اسنادی است که به شکل «الف، ب است» در ذهن ثبت شده است (صفوی، ۱۰۷:۱۳۹۶). به‌این‌ترتیب، ما با دو حوزهٔ مفهومی سروکار داریم که یکی (الف) بر اساس دیگری (ب) فهمیده می‌شود. قلمروی که قلمروی دیگر را بیان می‌کند و معمولاً عینی‌تر است (یعنی ب)، حوزهٔ مبدأ نامیده می‌شود و قلمروی که توسط قلمروی دیگر بیان شده است و مفهومی انتزاعی‌تر را در بردارد (یعنی الف)، حوزهٔ مقصد یا هدف نامیده می‌شود. این فهم مبتنی است بر یک مجموعه نگاشت که میان عناصر الف و عناصر ب وجود دارد. برای فهمیدن یک استعارهٔ مفهومی باید این مجموعه نگاشت فهمیده شود. (کوچش: ۱۳۹۵، ۶۱). حقیقت آن است که «مفهوم اصلی در نظریهٔ استعاره‌های مفهومی، نگاشت است. این اصطلاح از ریاضیات به زبان‌شناسی وارد شده است و به تناظرهای نظام‌مندی دلالت می‌کند که میان برخی حوزه‌های مفهومی وجود دارد. ... نگاشت یعنی رابطهٔ نظام‌مندی که بین مفاهیم دو حوزه (مبدأ و مقصد) روی می‌دهد» (افراشی، ۱۳۹۷: ۱۱و۱۴).

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که اگرچه استعارهٔ مفهومی با فرمول «الف، ب است» توصیف می‌شود و حوزهٔ مقصد بر اساس مجموعه‌ای از نگاشت‌ها یا تناظرها از طریق حوزهٔ مبدأ فهمیده می‌شود، ولی این به آن معنا نیست که این دو حوزه کاملاً بر یکدیگر منطبق هستند؛ چون در این صورت یک حوزهٔ مفهومی دقیقاً همانند حوزهٔ مفهومی دیگر خواهد بود (کوچش: ۱۳۹۵، ۳۳). اما «نگاشت‌ها فقط می‌توانند جزئی باشند و درواقع چنین هستند. فقط بخشی از ب بر بخشی از الف نگاشته می‌شود و لازم است گفته شود کدام بخش‌های مبدأ بر کدام بخش‌های هدف نگاشته می‌شوند» (همان). به بیان دیگر : «وقتی می‌گوییم که مفهومی از طریق استعاره ساخت‌بندی شده است، منظورمان این است که این مفهوم تا حدودی سازمان یافته است و این‌که می‌تواند از بعضی جنبه‌ها و نه تمامی جنبه‌های مرتبط با آن گسترش یابد» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ۳۶).

لیکاف و جانسون، انواع استعاره مفهومی را بر اساس نقش شناختی و با در نظر گرفتن ویژگی‌های حوزهٔ مبدأ به سه دستهٔ استعاره‌های ساختی (Structural metaphors)، استعاره‌های هستی‌شناختی (Ontological metaphors) و استعاره‌های جهتی (orientation metaphors) تقسیم کرده‌اند. استعاره‌های ساختی، جهتی و هستی‌شناختی، بر مبنای پیوندهای نظام‌مند موجود در تجربیاتمان شکل می‌گیرند. (همان، ۱۱۸). در استعاره‌های ساختاری مفهومی در چارچوب مفهومی دیگر ساختمند و سامان‌دهی می‌شود. در استعاره‌های جهتی نه یک مفهوم بلکه نظام کاملی از مفاهیم نسبت به دیگری سازمان‌دهی می‌شود. در

این نوع استعاره، مفاهیم را بر اساس جهت‌گیری فضایی مانند بالا، پایین، دور، نزدیک و... سازمان‌دهی و ملموس می‌کنند. استعاره‌های هستی‌شناختی امکان درک شیوه‌هایی از دیدن مفاهیم نامحسوس را مانند یک هستی یا جوهر فراهم می‌کند؛ مفاهیمی نظیر عقاید و احساسات. در استعاره هستی‌شناختی فهم تجربیات به‌واسطهٔ مواد مختلف و اشیا شکل می‌گیرد و این امکان فراهم می‌شود تا آن تجربیات به‌عنوان اشیا یا مواد بازشناسی شوند. انسان با بهره‌گیری از استعاره‌های هستی‌شناختی می‌تواند تجربه‌هایش را دسته‌بندی، مقوله‌بندی و ارزیابی کند و در مورد این تجربه‌ها بیندیشد. (همان، ۳۷، ۵۷، ۱۱۸). بر اساس تعریف ارائه شده از استعاره‌های هستی‌شناختی می‌توان بسیاری از استعاره‌های مفهومی را که در متون عرفانی برای ملموس و قابل درک کردن امور انتزاعی و مفاهیم نامحسوس عرفانی به کار رفته‌اند از نوع استعاره‌های هستی‌شناختی دانست. همان‌طور که پیشتر بیان شد، در این جستار استعاره‌های هستی شناختی با حوزهٔ مبدأ آب در مثنوی معنوی بررسی خواهد شد.

۲ ـ بحث و بررسی

در مثنوی از حوزهٔ مبدأ آب برای بیان حوزه‌های مقصد متعددی استفاده شده است از جمله دل، روح، صبر، جان، علم، خشم، رشک، حیات، مکر و... که سخن گفتن از همه آنها در این مقال نمی‌گنجد. به همین دلیل نگارندگان در ادامه برخی از مفاهیم کلیدی را که مولوی برای ملموس و قابل درک کردن آنها از حوزهٔ مبدأ آب استفاده کرده، معرفی و در پایان جدول فراوانی حوزه‌های مبدأ و مقصد مورد بحث را ارائه خواهند کرد.

۲ ـ ۱ـ رحمت: یکی از مفاهیم انتزاعی رایج در مثنوی رحمت است.

رَحمت در لغت به معنای مهربانی، در آثار صوفیان با اشاره به صفتِ رحمان، مهربانی و لطف پروردگار با بندگان و ناظر به آیاتی از قرآن است _بیش از صد آیه_ که در آن‌ها از رحمت حق یاد شده. مواردی هست که بنده از پروردگار طلب رحمت می‌کند و مواردی پروردگار بندگان نیک و فرمانبُردار را شایستهٔ رحمت می‌شمارد (استعلامی، ۱۳۹۸: رحمت).

تعبیر رحمت را مولوی بارها به کار برده و برداشت او از این اصطلاح ، لطفی است که فقط خاصّ بندگان فرمانبردار نیست بلکه «سبق رحمت بر غضب هست ای فتا // لطف، غالب بود در وصف خدا.» (۱۳۷۱: ۹۰۲) و پروردگار بندهٔ نافرمان را هم به لطف خویش می‌بخشد؛ اما شایستگان این رحمت، بندگانی هستند که درد محبت او را دارند و رحمت درمان آن‌هاست:

هرکجا دردی، دوا آن‌جا رود — هرکجا پستی است، آب آن‌جا رود
آب رحمت بایدت رو پست شو — وآنگهان خور خمر رحمت، مست شو
رحمت اندر رحمت آمد، تا به سر — بر یکی رحمت، فرو ما ای پسر!
(همان، ۲۹۱)

در نمونهٔ فوق، نگاشت «رحمت آب است» دیده می‌شود؛ در این نگاشت، حوزهٔ مقصد «رحمت» برحسب حوزهٔ مبدأ «آب» تعریف شده است. «آب رحمت: در کلام مولانا جلال‌الدّین تعبیری برای عنایت پروردگار است» (استعلامی، ۱۳۹۸: آبِ رحمت). این باور که رحمت پروردگار همچون آب خود را به جاهای پست می‌رساند و برای مشمولِ رحمت پروردگار شدن، باید خواری و خاکساری و پستی پیشه کرد، در یکی از غزل‌های مولوی هم مشهود است:

رحمت حق آب بوَد، جز که به پستی نرود — خاکی و مرحوم شدم، تا برِ رحمان برسم
(۱۳۹۳: ۵۷۲)

در کتاب مثنوی، نمونه‌های دیگری هم به چشم می‌خورد که استعارهٔ «رحمت آب است» در آن‌ها مشهود است؛ گاهی در این استعاره‌ها از واژگان مرتبط با آب نظیر «بحر» یا «دریا» استفاده شده است:

رحمتم موقوفِ آن خوش گریه‌هاست　　چون گریست از بحر رحمت موج خاست

(مولوی، 1371: ۲۱۸)

برده در دریای رحمت، ایزدم　　تا ز چه فن پُر کند، بفرستدم

(همان: ۱۱۵۶)

چنین به نظر می‌رسد که با توجه به عظمت و عمق دریا / بحر، مولوی از این استعاره مفهومی برای ملموس کردن میزان رحمت خداوند استفاده کرده است. نمونه‌های دیگری از استعاره با حوزهٔ مقصد رحمت و حوزهٔ مبدأ آب در مثنوی یافت می‌شود که عبارتند از: «آب رحمت» (همان: ۲۵۹، ۲۹۱، ۳۲۳، ۳۵۸، ۳۹۴)، «بحر رحمت» (همان: ۲۲۱، ۴۹۴)، «ابر رحمت» (همان: ۵۴۲) و گزارهٔ «رحمت خداوند چون آب جوی است» (همان: ۹۰۲). بخشایش، لطف و عفو الهی نیز از دیگر مفاهیم مرتبط با رحمت هستند که در مثنوی برحسب حوزهٔ مبدأ آب و با واژگان «بحر» (همان: ۴، ۷۵۶)، «موج» (همان: ۴۵۵، ۶۰۰، ۶۵۳)، «آب» (همان: ۱۴۰، ۲۸۴) و «دریا» (همان: ۱۰۳۶) بیان شده‌اند.

۲ ـ ۲ـ جان: جان در لغت به معنای مجموعهٔ توانایی‌هایی است که جسم آدمی یا جانور یا گیاه را زنده نگاه می‌دارد. در تصوف و عرفان و ادب صوفیانه که بیشتر مباحث و مفاهیم با وجههٔ درونی آدمی ربط می‌یابد، تعبیرها و کاربردهای کلمهٔ جان هم بسیار است. (استعلامی، ۱۳۹۸: جان). اصطلاحِ جان در کتاب مثنوی، بیانگر امری عرفانی و انتزاعی است که مصادیق متنوعی را در بر می‌گیرد.

نخستین معنای عارفانهٔ جان، جانی است که از علائق این جهانی آسوده باشد... و این وِجههٔ روحانی انسان است که در زندگی این جهان مانند پرنده‌ای در قفس، شوق رهایی و آرزوی پیوستن به هستی مطلق و جاودانه دارد و این معنا را کسی درک می‌کند که دلبستگی به این جهان ناپایدار را واگذارد، چنان‌که گویی حیاتِ جسمی و این جهانی فنا شده و او همه جان است (همان).

مولوی که جسم را در مقابل جان چون قطره‌ای در مقابل دریا می‌داند (۱۳۷۱: ۷۱۹) در سخن گفتن از جان از ترکیبهایی نظیر «آب جان» (همان، ۶۱۸، ۹۶۷، ۱۰۴۶، ۱۰۸۹)، «بحر جان» (همان: ۸۶، ۱۱۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۸، ۳۲۶، ۷۱۹)، «دریای جان» (همان: ۷۱۹) و گزاره‌های «جان چون آب روان است» (همان: ۱۰۹)، «جان اولیا آب روان است» (همان: ۸۳۰) بهره برده که همه آنها دربرگیرندهٔ نگاشت «جان آب/ دریا است» هستند؛ برای مثال او در بخشی از مثنوی چنین می‌گوید:

گر شدی عطشان بحر معنوی　　فُرجه‌ای کن در جزیرهٔ مثنوی

فُرجه کن چندان، که اندر هر نفس　　مثنوی را معنوی بینی و بس

باد، که را ز آبِ جو چون وا کُند　　آب، یکرنگی خود پیدا کند

شاخه‌های تازهٔ مرجان ببین　　میوه‌های رُسته ز آبِ جان ببین

(همان: ۱۰۴۶)

در ابیات فوق و به صورت کلی «در کلام مولانا جلال‌الدین، آب جان تعبیری است برای وجههٔ روحانی کسی که از تعلقات این جهانی آزاد و پیوسته به هستی مطلق است» (استعلامی، ۱۳۹۸: آبِ جان).

۲ ـ ۳ ـ عقل: مفهوم عقل یکی دیگر از حوزه‌های مقصد مرتبط با پژوهش حاضر است.

عَقل، در زبان فارسی خِرَد، توانایی ذهنی آدمی است که به یاری آن دانستنی‌ها را در می‌یابد، از آن دانستنی‌ها بهره می‌برد و در هرکار به تدبیر و کرداری مناسب می‌رسد؛ اما در فلسفه و کلام و در تصوف و عرفان که سخن از رویهٔ ناپیدای هستی و شناخت عالم معناست، عقل هم معنایی گسترده و گاه دو معنای متفاوت، با تعبیرها و ترکیب‌های متفاوت دارد... (همان، عَقل/عاقل).

در مثنوی نیز این واژه مفاهیم متفاوت و متنوعی چون اندیشه، فهم، مراتب عقل و... را در بر می‌گیرد. بعضی از این مفاهیم برحسب حوزهٔ مبدأ آب با واژگانی نظیر «بحر» (مولوی، ۱۳۷۱: ۵۶)، «دریا» (همان: ۵۵، ۲۶۷، ۲۶۸)، «موج» (همان: ۵۶)، «جوی» (همان: ۳۵۶)، «چشمه» (همان: ۷۲۳) و خود واژهٔ «آب» (همان: ۱۰۲، ۴۸۷، ۸۷۴، ۱۱۷۲) بیان شده‌اند؛ در این استعاره‌ها، مفاهیم انتزاعی اندیشه، فهم، نطق، مراتب عقل، هوش و هوشیاری حوزه‌های مقصد هستند؛ برای مثال مولوی در دفتر چهارم مثنوی از مراتب عقل صحبت و آن را به دو بخش تقسیم می‌کند:

عقل دو عقل است: اول مَکسَبی — که درآموزی چو در مکتب صَبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر — از معانی وز علومِ خوب و بِکر،
عقل تو افزون شود بر دیگران — لیک تو باشی ز حفظ آن گران
لوحِ حافظ باشی، اندر دور و گشت — لوح محفوظ اوست کو زین در گذشت
عقل دیگر بخششِ یزدان بود — چشمهٔ آن در میان جان بود
چون ز سینه آبِ دانش جوش کرد — نه شود گَنده، نه دیرینه، نه زرد
وَر رَهِ نَبعش بود بسته، چه غم؟ — کو همی جوشد ز خانه دم به دم
عقلِ تحصیلی مثالِ جوی‌ها — کآن رود در خانه‌ای از کوی‌ها
راه آبش بسته شد، شد بینوا — از درونِ خویشتن جو چشمه را

(همان: ۷۲۲ ـ۷۲۳)

در ابیات فوق صحبت از دو نوع عقلانیت است: عقل اکتسابی که در مکتب آموخته و پرورده می‌شود و عقل فطری که موهبت پروردگار به انسان است. استعلامی در شرح ابیات فوق می‌نویسد:

در این ابیات مولوی روشن‌تر از موارد دیگر مراتب عقل و آگاهی را بیان می‌کند: «عقلِ مَکسبی» آگاهی و عقل مدرسه‌ای و آموزش اهل مدرسه و علمای ظاهر است که هر کودکی (صبی) به مکتب می‌رود و به تدریج می‌آموزد. ... مولانا می‌گوید این عقل یا این آگاهی به تو برتری می‌دهد اما تو را سبک‌بال و آزاد نمی‌کند؛ ... عقل و علم اهل مدرسه چیزی است که باید صاحب آن برای حفظ آن بکوشد و آن را در لوح ضمیر نگاه دارد، اما اگر کسی از این فراتر را دریابد و عقل او ماوراء این علم و عالم را بشناسد، لوحی است که علم او متصل به دریای علم حق است و به عصمت حق محفوظ می‌ماند. ... «عقل دیگر» همان عقلی است که «لوح محفوظ» می‌شود و چنین عقلی فقط به عنایت حق و «در میان جان» پدید می‌آید (۱۳۷۹، ج۴: ۳۰۵).

نکتهٔ جالب توجه و مرتبط با پژوهش حاضر این است که هر دو نوع عقل به کمک واژگان مرتبط با آب تعریف شده است؛ عقلی که حاصل بخشش پروردگار است و «چشمهٔ آن در میان جان بُود» و «عقلِ تحصیلی مثال جوی‌ها» بیانگر دو استعارهٔ مفهومی مجزا با حوزهٔ مبدأ آب هستند. حوزهٔ مقصد در استعارهٔ «عقل چشمه است» عقل متعالی است: از دیدگاه مولوی عقل متعالی همچون چشمه‌ای است که از میان جان می‌جوشد. عقلِ تحصیلی نیز که در ابتدای ابیات عقلِ مَکسبی خوانده شد، به

عنوان حوزهٔ مقصد در استعارهٔ «عقلِ تحصیلی جوی است» دیده می‌شود؛ این عقل، جوی آب است که از کوچه‌ها به خانه جاری می‌شود و اگر راهش بسته شود، دیگر به خانه نمی‌رسد و خانه را بی‌بهره می‌گذارد.

۲ ـ ۴ ـ دل: مفهوم انتزاعی دل، یکی از مفاهیم پرکاربرد و مهم در عرفان است. «دل در زبان ادب و عرفان، مفهومی ذهنی و عاطفی است که علایق و احساسات و روابط درونی آدمیان با یکدیگر و رابطهٔ بنده با پروردگار به آن ربط می‌یابد.» (استعلامی، ۱۳۹۸: دل/قلب) عمدهٔ توجه به قلب یا دل در عرفان اسلامی همچون دیگر مفاهیم انتزاعی عرفانی برگرفته از قرآن است. در بیش از صد و بیست آیهٔ قرآن سخن از قلوب مؤمنان است و همهٔ این موارد، ناظر به همان مفهوم ذهنی و عاطفی دل است. مفهوم دل در مثنوی هم جلوه‌گر است. مولوی در بخش‌های مختلف مثنوی به مناسبت‌های گوناگون، این مفهوم را به کار می‌برد؛ او برای رهروانی که دعوی پیوند با حق دارند و هنوز در بند این جهان‌اند، تعبیرهای دل‌پاره‌ها، دل‌ریزه‌ها و دلِ نه دل را به کار برده‌است. (همان) از نظر مولوی «دل پر نور ... دلی است که نور معرفت عالم معنا در آن تافته باشد». (همان) او گاهی مفهوم دل را به عنوان حوزهٔ مقصد به کار می‌برد و برای بیان این مفهوم از حوزهٔ مبدأ «آب» بهره می‌گیرد، به عنوان نمونه:

این جهان خُمّ است و دل چون جوی آب　　این جهان حُجر است و دل شهر عِجاب

(مولوی، ۱۳۷۱: ۶۶۶)

در این بیت «دل» عالم معنا و جنبهٔ باطنی زندگی است که چون به کل هستی پیوند دارد «شهر شگفتی‌هاست» و «این جهان» در قیاس با آن یک حُجر (لانه) است (استعلامی، ۱۳۷۹، ج۴: ۲۳۸). در مصراع اول نیز جهان در قیاس با دل چون کوزه در قیاس با جوی آب در نظر گرفته شده است. بیت ناظر بر اهمیت جایگاه دل در نگاه مولوی است که دنیا را با همه وسعتش چون کوزه و لانه‌ای می‌داند و دل را چون جوی آب و شهر شگفتی‌ها. در نمونهٔ زیر نیز دو نگاشت با حوزهٔ مبدأ آب برای دل در نظر گرفته شده است:

ای تن‌آلوده! به گِردِ حوض گرد　　پاک کی گردد برونِ حوض مرد؟
پاک، کو از حوض مهجور اوفتاد　　او ز پاکی خویش هم دور اوفتاد
پاکی این حوض، بی‌پایان بُوَد　　پاکی اجسام کم‌میزان بُوَد
زان که دل حوض است، لیکن در کمین　　سویِ دریا راه پنهان دارد این
پاکیِ محدود تو خواهد مدد　　ورنه اندر خرج کم گردد عدد
آب گفت آلوده را: «در من شتاب»　　گفت آلوده که: «دارم شرم از آب»
گفت آب: «این شرم بی من کِی رود؟　　بی من این آلوده زایِل کی شود؟
ز آب هر آلوده کو پنهان شود　　اَلحَیاءُ یَمنَعُ الایمان بود
دل ز پایهٔ حوضِ تن گِلناک شد　　تن ز آبِ حوضِ دل‌ها پاک شد
گِردِ پایهٔ حوض دل گرد ای پسر!　　هان! ز پایهٔ حوضِ تن می‌کن حذر
بحر تن بر بحرِ دل بر هم زنان　　در میانشان برزخٌ لا یَبغِیان

(مولوی، ۱۳۷۱: ۲۶۴)

در ابیات بالا مولوی مفهوم دل را ابتدا بر حسب نگاشت «دل حوض آب است» بیان کرده و می‌گوید: این حوض به پاکیِ بی پایانِ دریای حق پیوسته است و پاکی او مانند پاکی ظاهری و جسمی نیست که خوب ولی کم ارزش است ... اگر دل پیوسته به دریای حق نباشد و به او از دریای حق کمک نرسد، «حوض دل» هم آلوده خواهد شد ... او تن را نیز به حوضی تشبیه می‌کند که آلوده باشد و در مقابل آن «حوض دل» را عامل پاک شدن می‌شمارد. (استعلامی، ۱۳۷۹، ج۲: ۲۵۴) سپس دل را با نگاشت

«دل بحر است» تعریف کرده است. او با اشاره به آیهٔ ۲۰ سورهٔ الرّحمن «تن» و «دل» را دو دریای نزدیک به یکدیگر می‌بیند که میان آن‌ها در معنا فاصله‌ای است. در وجود آدمی نیز رویّه‌های مادی و معنوی زندگی در کنار یکدیگر است و انسان خداجو توجه خود را بر جنبه‌های روحانی و معنوی می‌گمارد. (همان: ۲۵۵) همایی در شرح ابیات فوق می‌نویسد: «مقصود این است که دل مردان خدا، متصل و پیوسته به دریای فیض بی‌پایان الهی است؛ و بدین سبب است که در زدودن خباثت و تطهیر قلوب خلق؛ قدرت تصرف و فیض بخشی ایشان بی‌نهایت است» (۱۳۹۴: ۲۹۲). مولوی در نمونهٔ دیگری، مفهوم «دل» ـ البته نه هر دلی بلکه دل عاشقان حق ـ را در قالب نگاشت «دل برف است» بیان می‌کند:

دفتر صوفی، سواد و حرف نیست　　جز دل اسپیدِ همچون برف نیست
(۱۳۷۱: ۲۰۸)

در بیت فوق مولوی از تعبیر دل سپید همچون برف برای توصیف دل عاشقان حق استفاده کرده است؛ چرا که «دل عاشقان حق باید از هر نوع کشش این جهانی پاک باشد، مانند برگ کاغذی که هیچ واژه‌ای بر آن نوشته نیست» (استعلامی، ۱۳۹۸: دل/قلب). نمونه‌های مشابه دیگری از این نوع استعاره‌های هستی‌شناختی در مثنوی به کار رفته که در آن‌ها مفهوم دل بر حسب حوزه‌های مبدأ «قطره» (مولوی، ۱۳۷۱: ۵۰)، «بحر» (همان: ۴۹۴)، «دریا» (همان: ۷۹۵) و «چشمه» (همان: ۱۱۷۸) بیان شده است.

۲ ـ ۵ ـ جود: مفهوم انتزاعیِ جود یکی دیگر از مفاهیم کتاب مثنوی است که گاه برحسب حوزهٔ مبدأ دریا بیان شده است. برای فهم بهتر این استعاره، پیش از پرداختن به آن، توضیحاتی دربارهٔ مفهوم جود آورده می‌شود. در کتاب‌های حوزهٔ عرفان نظری، واژهٔ جود معمولاً در کنار واژه سخا آورده می‌شود. هجویری در کشف المحجوب می‌نویسد:

به نزدیک علما جود و سخا هر دو به یک معنی باشند اندر صفات خلق، امّا مر حق تعالی را جواد خوانند و سخی نخوانند مر عدم توقیف را؛ که وی خود را بدین نام نخوانده است و از رسول صلی الله علیه و سلّم خبری نیز نیامده است و به اجماع اهل سنّت روا نیست که کسی مر خداوند تعالی را نامی نهد بر مقتضای عقل و لغت، تا کتاب و سنّت بدان ناطق نباشد ... و مردمان فرقی کرده‌اند میان جود و سخا و گفته‌اند: سخی آن بود که اندر جود تمیّز کند و آن موصول غرضی و سببی باشد و این مقام ابتدا بود از جود؛ و جواد آن‌که تمیّز نکند و کردارش بی غرض بود و فعلش بی سبب. و این حال دو پیغمبر بود، صلوات الله علیهما: یکی خلیل و دیگر حبیب (۱۳۸۳: ۴۶۳).

قشیری هم در رسالهٔ قشیریه، جود و سَخا را در یک باب آورده و مضمون سخنش مشابه سخن هجویری است. (۱۳۷۴: ۴۰۱ و ۴۰۲). مولوی گاه برای بیان مفهوم جود از حوزهٔ مبدأ آب و واژگان مربوط به آن استفاده کرده است. به عنوان نمونه در بیت:

پیر، ایشان‌اند کین عالم نبود　　جان ایشان بود در دریای جود
(۱۳۷۱: ۲۰۸)

مولوی از اعیان ثابته سخن می‌گوید که خداوند از دریای جود خود به آن‌ها هستی داده است. جود بخششی است که نه در پاسخ نیاز است و نه به منظور عوض. (استعلامی، ۱۳۷۹: ۱۸۹) شاید به همین دلیل است که مولوی برای تبیین مفهوم آن (جود) از نگاشت «جود دریا/ بحر است» بهره برده است؛ چرا که بخشش دریا هم بدون درخواست موجودات و چشم‌داشت

دریاست. این نگاشت در دیگر بخش‌های مثنوی نیز در قالب ترکیبهای: «دریای جود» (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۲۷، ۱۴۲، ۳۵۵، ۵۹۶، ۷۹۹) و «بحر جود» (همان: ۱۰۴۴) به کار رفته است.

۲ ـ ۶ ـ صفا: صفا به معنی روشنی و پاکی و خلوص و دوری از آلایش و آمیختگی (استعلامی، ۱۳۹۸: صفا) یکی از مفاهیم انتزاعی در آثار عارفان است. صفا «در آثار صوفیان، پاکی دل از علایق این جهانی و روشنی آن به نور ایمان است» (همان). مفهوم صفا در اشعار عارفانه و صوفیانهٔ فارسی نیز جلوه‌گر است. «در شعر صوفیانهٔ فارسی و خاصه در نقطهٔ اوج آن در کلام مولانا جلال‌الدین، گاه به تصویری از صفای مطلق می‌رسیم که هر سالکی به آن راه نمی‌یابد و خاص کاملان و واصلان است» (همان). مولوی در چند مورد از کتاب مثنوی، مفهوم صفا را بر حسب حوزهٔ مبدأ آب بیان کرده و برای به کار بردن این استعاره، افزون بر واژهٔ «آب» (۱۳۷۱: ۴۷۳، ۶۴۷) از واژگان «بحر» (همان: ۳۶، ۶۹۷)، «دریا» (همان: ۴۹۱) و «نهر» (همان: ۱۳۴) نیز بهره برده است؛ به عنوان نمونه:

بود در انجیل نام مصطفی　　آن سر پیغمبران، بحر صفا
(همان: ۳۶)

نگاشت «صفا بحر/ دریا است» در نمونهٔ فوق به پیامبر اسلام اشاره دارد؛ مولوی در جای دیگری نیز، همین نگاشت را به کار برده‌است:

راست فرموده‌ست با ما مصطفی　　قطب و شاهنشاه و دریای صفا
(همان: ۴۹۱)

نگاشت «صفا بحر است» در کتاب مثنوی، مصادیق دیگری را نیز در بر می‌گیرد؛ مثلاً:

باش کشتی‌بان در این بحر صفا　　که تو نوحِ ثانی‌ای اِی مصطفی
ره‌شناسی می‌بباید با لُباب　　هر رهی را، خاصه اندر راهِ آب
(همان: ۶۹۷ ـ ۶۹۸)

مصداق استعارهٔ مذکور در این نمونه، آن‌چیزی است که صوفیان آن را سلوک می‌خوانند؛ استعلامی در شرح دو بیت فوق می‌نویسد: «"بحر صفا" دریای روشنایی باطن و هدایت و ارشاد مومنان است. ... "اندر راه آب" یعنی در سیر الی الله، که در بیت پیش "بحر صفا" به همین معنی بود.» (۱۳۷۹، ج۴: ۲۷۶) مولوی برای بیان مفهوم صفا از نگاشت «صفا نهر است» نیز استفاده کرده است. (۱۳۷۱: ۱۳۴).

۲ ـ ۷ ـ عشق: مفهوم عشق در ادب فارسی و فرهنگِ عرفان اسلامی، بازتاب ویژه‌ای دارد؛ بسیاری از آثار برجستهٔ ادب فارسی با محوریت عشق پدید آمده‌اند و درون مایه و مضمون اصلی‌شان عشق است.

«در ادب فارسی و خاصّه در شعر غنایی، عشق دلبستگی عمیق میان دو تن است و این معنا در غزل فارسی و در منظومه-های عاشقانه، آفرینندهٔ هزاران مضمون و تعبیر دلاویز بوده است. ... اما در تصوف و عرفان، از هنگامی که صاحب قلمانِ ادب صوفیانه همان گونه تعبیرها را برای بیان عوالم روحانی خود و سیر درونی سالکان و طالبان در شناخت عالم معنا و هستی مطلق پروردگار به کار برده‌اند، عشق هم به معنای کشش و کوششی به کار رفته است که عاشق را _ به دعوی یا به واقع _ برای پیوند با حق و شناخت او بی قرار و علایق زندگی این جهانی را در چشم او بی‌اعتبار می‌کند» (استعلامی، ۱۳۹۸:

عاشق/عشق).

مفهوم عشق یکی از اصلی‌ترین مفاهیم مثنوی است؛ چرا که اساس مکتب عرفانی مولوی بر پایهٔ عشق بنا شده است. «مولانا به عنوان یکی از قطب‌های شعر عرفانی در ادبیات فارسی، نگاهی ویژه به عشق به عنوان عنصری کلیدی دارد» (اسپرهم و تصدیقی، ۱۳۹۷: ۱۱۲). عشق در مثنوی گاهی در قالب استعاره هستی‌شناختی با حوزهٔ مبدأ آب بیان شده است:

آب حیوان، قبلهٔ جان دوستان — ز آب، باشد سبز و خندان بوستان
مرگ آشامان، ز عشقش زنده‌اند — دل ز جان و آبِ جان برکنده‌اند
آبِ عشق تو چو ما را دست داد — آب حیوان، شد به پیش ما کساد
ز آبِ حیوان هست هر جان را نُوی — لیک آبِ آبِ حیوانی تویی

(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۰۳۸ ـ ۱۰۳۹)

در ابیات فوق تعبیر آبِ عشق را مولوی به معنای عشقی به کار برده است که عارفان به حق دارند. این عشق باعث می‌شود که آنها به بقای حق جاودانه شوند. جاودانگی‌ای که فراتر از جاودانگی به آب حیات در اسطورهٔ خضر است و آب حیاتی نیست که دوستداران زندگی این جهانی در پی آن هستند (استعلامی، ۱۳۹۸: آبِ عشق). نمونه‌های دیگری از استعاره «عشق آب است» با استفاده از واژگان «دریا/ بحر» (مولوی، ۱۳۷۱: ۹۹۳، ۱۰۲۰) و «موج» (همان: ۱۰۲۰) در مثنوی دیده می‌شود:

در نگنجد عشق در گفت و شنید — عشق دریایی است قعرش ناپدید
قطره‌های بحر را نتوان شمرد — هفت دریا پیش آن بحر است خُرد

(همان: ۹۶۲)

در ابیات فوق مولوی برای بیان عظمت و بزرگی عشق از تصویر دریا (دریایی که عمقش دیده نمی‌شود و هفت دریا در مقابل آن کوچک است) استفاده کرده است.

۲ ـ ۸ ـ معنی: معنی در مقابل صورت، یکی از اصطلاحات مورد استفادهٔ عارفان سخنور است.

صورت به معنای ظاهر پدیده‌های این جهان، در تصوف وجههٔ این جهانی هستی است و در مقابل آن، وجههٔ باطنی یا درونی هستی را معنی می‌گویند، که آن را درک می‌کنیم اما نه با پنج حس ظاهر. ... بحث در صورت و معنی، با داستان آفرینش انسان هم مربوط است. خلقت انسان یک وجههٔ خاکی و این جهانی دارد که تن آدمی است و یک وجههٔ الهی که روح پروردگار است و مطابق آیهٔ ۷۲ سورهٔ ص/۳۸ در این تن خاکی دمیده شده و توانِ زیستن و درکِ با همین حواس ظاهر را هم به تن داده است اما انسان عالم معنا را با آن وجههٔ الهی خود می‌تواند درک کند (استعلامی، ۱۳۹۸: صورت/ صورت و معنی).

گاهی مفهوم انتزاعی معنی در مثنوی، با حوزهٔ مبدأ آب و بحر که یکی از واژگان مرتبط با آب است، منطبق و به کمک آن تعریف شده است؛ به عنوان نمونه:

حرف ظرف آمد، در او معنی چو آب — بحر معنی عنده ام الکتاب

(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۵)

در این نمونه، دو نگاشت «معنی آب است» و «معنی بحر است» دیده می‌شود. شاید بتوان گفت مولوی مضمون فوق را از شمس تبریزی گرفته، در مقالات شمس آمده است: «اگر چه این معانی در عبارت همچو آب در کوزه است، بی‌واسطهٔ کوزه من

آب نیابم... آن بتِ الفاظ را جهتِ آن معانی خواهم» (موحد، ۱۳۸۷: ۱۹۸) موحد در این باره می‌گوید:

حال کمی دربارهٔ این تشبیه بیندیشیم: کوزه‌ای از آب دریا نشان از دریا دارد، شاید هم بشود گفت که جزئی از دریاست اما کل دریا نیست. کوزه در برابر دریا چندان‌که کوچک است و محدود، لفظ در برابر معنی همچنان قاصر است و نارسا. بنابراین آن‌چه در لفظ و عبارت بر ما عرضه می‌شود نشان از معنی و حقیقت دارد اما همهٔ معنی و کل حقیقت نیست... (همان: ۲۳۸).

علاوه بر نمونه ذکر شده، نمونه‌های دیگری نیز از نگاشت «معنی بحر است» در قالب ترکیب «بحر معنی» (مولوی، ۱۳۷۱: ۱۳۶، ۱۶۵، ۳۷۸) و «بحر معنوی» (همان: ۱۰۴۶) در کتاب مثنوی یافت می‌شود.

۲ ـ ۹ـ علم: واژهٔ علم بارها در فرهنگ و ادب اسلامی و شعر صوفیانهٔ فارسی به کار رفته است.

علم در لغت به معنای دانستن و به معنای همهٔ دانستنی‌هایی که بشریت با گذشت زمان و با جستجو و تجربه به دست آورده است و می‌آورد، در زبان اهل مدرسه به آن دانستنی‌هایی اطلاق می‌شود که با احکام دین و انجام فرائض و پاداش و پادافراه بندگان ربط دارد. در آثار صوفیان هم علاوه بر همان معنای مَدرَسی، دانستنی‌هایی است که صوفی و عارف را به شناخت پروردگار و معرفت جهانی بیرون از زندگی دنیای خاکی می‌رساند و آنچه صوفیان به آن علم می‌گویند، هردو برگرفته از آیات قرآن است (استعلامی، ۱۳۹۸: علم).

نگاه مولوی به علم برخاسته از همین نگاه صوفیانه است. او گاهی برای صحبت کردن از این مفهوم انتزاعی، از حوزهٔ مبدأ آب استفاده کرده است. ترکیب‌های «آبِ علم» (۱۳۷۱: ۱۸۵)، «بحرِ علم» (همان: ۱۰۰۶)، «دجله علم» (همان: ۱۴۱) و «سیلاب حکمت» (همان: ۳۱۵) در مثنوی معنوی به کار رفته است؛ برای مثال مولوی برای تفهیم علم اندک انسان در مقابل گسترهٔ شناخت خداوند می‌گوید:

آن سبوی آب، دانش‌های ماست — وآن خلیفه، دجلهٔ علمِ خداست
ما سبوها پُر به دجله می‌بریم — گر نه خر دانیم خود را، ما خریم
(همان: ۱۴۱)

در ابیات فوق علم اندک آدمی چون کوزهٔ آب و گسترهٔ شناخت خداوند چون رود دجله دانسته شده است. استعلامی در شرح بیت اخیر می‌نویسد: «ما از دانش ناچیز خود سرشار از غروریم و اگر با این غرور به سوی معرفت حق گام برداریم، مثل کسی هستیم که با کوزهٔ پر به دجله می‌رود و نمی‌تواند از دجله آب بردارد.» (۱۳۷۹، ج۱: ۴۸۱). مولوی در بیتی دیگر علم را «دریایی بی حدّ و کنار» و طالب علم را «غواص بحار» دانسته است. (۱۳۷۱: ۱۲۳۲)

۲ ـ ۱۰ـ عمر: در کتاب مثنوی، مفهوم «عمر» نیز برحسب حوزهٔ مبدأ «آب» و در قالب ترکیبهای «دریای عمر» (همان: ۸۳۹) و «آب عمر» (همان: ۵۲) و همچنین گزارهٔ «عمر همچون جوی در حال نو شدن و دگرگونی است» بیان شده است:

هر نفس نو می‌شود دنیا، و ما — بی خبر از نو شدن اندر بقا
عمر، همچون جوی، نو نو می‌رسد — مُستمِرّی می‌نماید در جسد
(همان: ۵۶)

در نمونه بالا، نگاشت «عمر جوی است» به چشم می‌خورد و مولوی در تعریف مفهوم «عمر» از مفهوم «جوی» بهره برده است. مولوی در ابیات فوق به این نکته اشاره کرده که دنیا هر لحظه در حال تجددست و عمر انسان به جوی آب می‌ماند چون تند و تیز می‌پوید. همچنین همان‌گونه که آب جوی هر لحظه نونو می‌رسد، در وجود انسان نیز هر لحظه خلق تازه‌ای جریان

می‌یابد. (زرین‌کوب، ۱۳۶۸، ج۲: ۷۷۵).

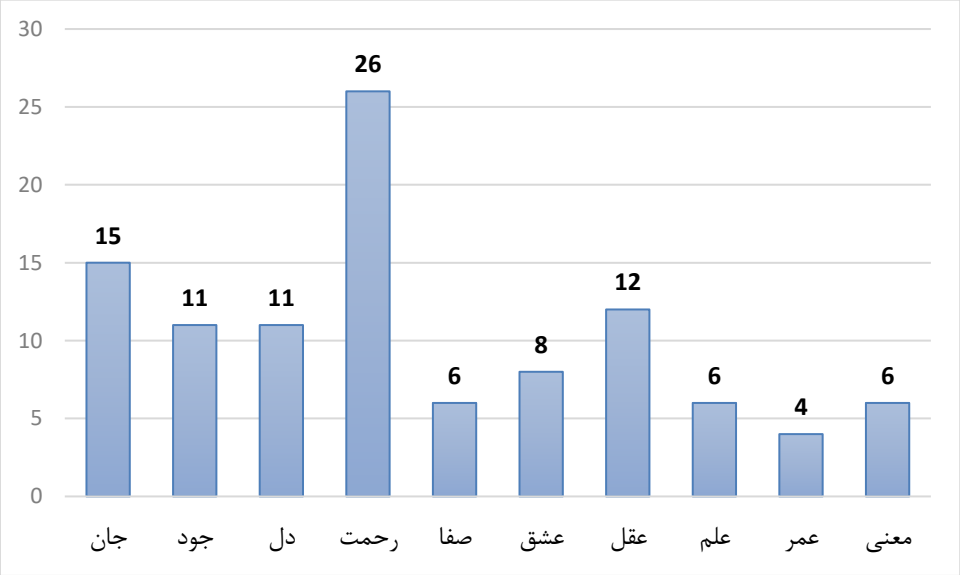
حَبَّذا دریای عُمرِ بی غمی که بود زو هفت دریا شبنمی

(مولوی، ۱۳۷۱: ۸۳۹)

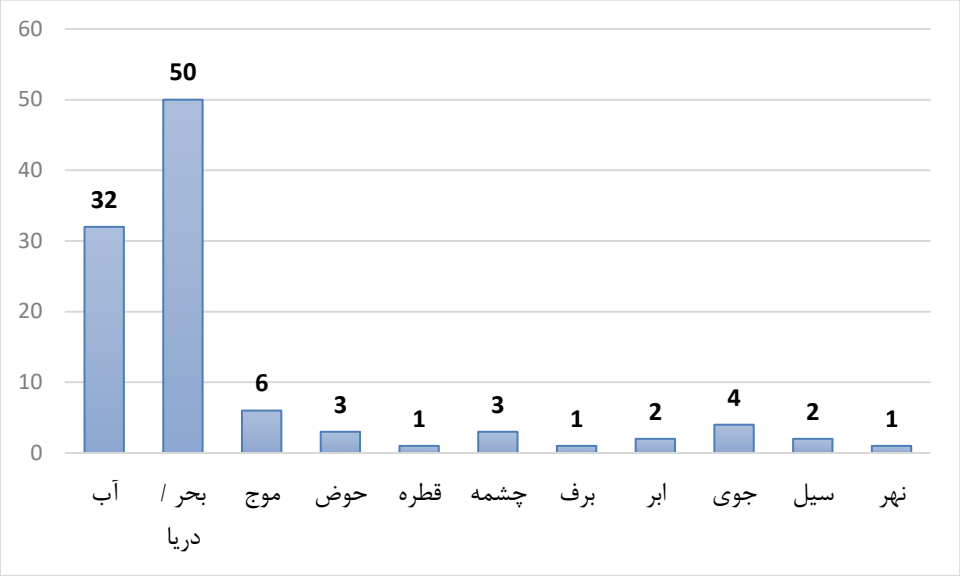
در بیت فوق، «دریای عمر بی غمی» تعبیری برای هستی مطلق است و منظور از «عمر بی غمی» زندگی واصلان و مردان حق است که از جهان مادی بی نیازند و عمرشان عاری از غم فنا و نیاز است. مفهوم بیت آن است که لطف و طراوت تمامی هستی در برابر آن «دریای عمر بی غمی» هیچ است. (استعلامی، ۱۳۷۹، ج۵: ۲۳۳).

همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شده، مفاهیمی که در این جستار به آنها پرداخته شد، از جمله مفاهیم کلیدی هستند که مولوی برای قابل درک کردن آنها از حوزه مبدأ آب استفاده کرده است. در ادامه جدول فراوانی هر یک از دو حوزهٔ مقصد و مبدأ، که در این مقاله مورد بحث قرار گرفت، به صورت جداگانه ترسیم می‌شود.

جدول شماره ۱: مفاهیم حوزهٔ مقصد و فراوانی آنها



جدول شماره ۲: واژگان حوزۀ مبدأ و فراوانی آنها



۳ـ نتیجه‌گیری

استعارۀ مفهومی ابزاری برای فهمیدن و درک پدیده‌ها و محسوس کردن و عینیت بخشیدن به امور انتزاعی و دور از تجربه است. همچنین در ایجاد ارتباط، فهماندن و انتقال مفاهیم، کاربرد گسترده‌ای دارد. متون عرفانی به ویژه شعر عرفانی عرصه بیان و توضیح تجربه‌های شهودی، احوال معنوی و مفاهیم انتزاعی است. مولوی نیز در جایگاه عارفی سخنور بسیاری از مفاهیم انتزاعی و عرفانی را در قالب استعارۀ مفهومی تشریح و تبیین کرده است. یکی از استعاره‌های مفهومی‌ای که در مثنوی وجود دارد، استعاره‌های مفهومی با حوزۀ مبدأ آب است که مولوی با استفاده از این حوزۀ مبدا و واژگان مرتبط به آن (دریا، بحر، جوی، نهر، موج، برف، باران و...) در صدد تبیین و تشریح مفاهیم انتزاعی عرفانی بوده است. نکتۀ قابل توجه در کاربرد این واژگان آن است که چون هر کدام دربرگیرندۀ ویژگی‌های متنوع و به خصوصی هستند، برای بیانِ بسیاری از مفاهیم ذهنی مورد نظر مولوی، کارآمد واقع شده‌اند. او توانسته است با استفاده از واژگانی که در حیطۀ حوزۀ مبدأ آب قرار دارند، نگرش‌ها و برداشت‌های متفاوت نسبت به این مفاهیم ذهنی و امور انتزاعی را بیان کند. برخی از کلیدی‌ترین حوزه‌های مقصدی که مولوی برای قابل درک کردن آنها از حوزۀ مبدأ آب استفاده کرده عبارت است از: رحمت، جان، عقل، دل، جود، صفا، عشق، معنی، علم و عمر.

منابع

[۱] ارسطو. (۱۴۰۰). خطابه. ترجمهٔ اسماعیل سعادت. تهران: هرمس.

[۲] اسپرهم، داوود و تصدیقی، سمیه. (۱۳۹۷). «استعارهٔ شناختی عشق در مثنوی مولانا». متن‌پژوهی ادبی. سال ۲۲. شماره ۷۶. تابستان. صص ۸۷- ۱۱۴.

[۳] استعلامی، محمد. (۱۳۷۹). تصحیح و تحلیل مثنوی. ۶ جلد. تهران: سخن.

[۴] ـــــــــــــــــ . (۱۳۹۸). فرهنگ‌نامهٔ تصوف و عرفان. تهران: فرهنگ معاصر.

[۵] افراشی، آزیتا. (۱۳۹۷). استعاره و شناخت. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

[۶] بهنام، مینا. (۱۳۸۹). «استعاره مفهومی نور در دیوان شمس». نقد ادبی. سال ۳. شماره ۱۰. صص ۹۱-۱۱۴.

[۷] زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). سرّ نی: نقد و شرح تطبیقی مثنوی. جلد ۲، تهران: علمی.

[۸] ـــــــــــــــــ . (۱۳۷۸). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.

[۹] شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲). صور خیال در شعر فارسی. تهران: آگه.

[۱۰] صفوی، کورش. (۱۳۹۶). استعاره. تهران: نشر علمی.

[۱۱] فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۴۶). شرح مثنوی شریف. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.

[۱۲] قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۳). «استعاره‌های مفهومی در آیات قرآن». زبان استعاری و استعاره‌های مفهومی، تهران: هرمس. صص ۳۱- ۶۰.

[۱۳] قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۴). رسالهٔ قشیریه. ترجمهٔ ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

[۱۴] کوچش، زولتان. (۱۳۹۵). استعاره مقدمه‌ای کاربردی. ترجمهٔ جهانشاه میرزابیگی. تهران: آگاه.

[۱۵] ـــــــــــــــــ . (۱۳۹۶). استعاره‌ها از کجا می‌آیند؟: شناخت بافت در استعاره. ترجمهٔ جهانشاه میرزابیگی. تهران: آگاه.

[۱۶] کوچک‌زاده، علی. (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی استعاره در غزلیات حافظ و مولوی از منظر معنی‌شناسی شناختی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه پیام نور استان تهران.

[۱۷] لیکاف، جرج و جانسون، مارک. (۱۳۹۶). استعاره‌هایی که باور داریم. ترجمهٔ راحله گندمکار. تهران: نشر علمی.

[۱۸] موحد، محمدعلی. (۱۳۸۷). باغ سبز: گفتارهایی دربارهٔ شمس و مولانا. تهران: نشر کارنامه.

[۱۹] مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۱). مثنوی معنوی. به سعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون. تهران: امیرکبیر.

[۲۰] ـــــــــــــــــ . (۱۳۹۳). کلیات شمس. تهران: انتشارات هرمس.

[۲۱] هاشمی، احمد. (۱۳۸۴). جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع. تصحیح و ترجمه محمود خرسندی و حمید

مسجدسرایی. قم: حقوق اسلامی.

[۲۲] هاشمی، زهره و قوام، ابوالقاسم. (۱۳۹۲). «نگرش احمد غزالی به عشق بر بنیاد نظریه استعارۀ شناختی». ادب‌پژوهی. شماره ۲۶. زمستان. صص ۴۹- ۷۲.

[۲۳] هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۳). کشف المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.

[۲۴] همایی، جلال‌الدین. (۱۳۹۴). مولوی‌نامه: مولوی چه می‌گوید. تهران: نشر سخن.

References

1. Aeistotel (۲۰۲۱). **Rhetoric**. Trans. I. Sa’adat. Tehran: Hermes.
2. Sparham, D. & Tasdighy, S. (2018) **Conceptual metaphors of love in Mowlavi’s Masnavi**. Literary Text Research, Vol. 22, No. 76, p 87 – 114.
3. Istilami, M. (2000) **Commentary and analysis of Rumi's Masnavi**, 6 Vol. Tehran: Sokhan.
4. Istilami, M. (2018) **Dictionary of Sufism and mysticism (discussions, announcements, terms and interpretations),** Tehran: Contemporary culture Press.
5. Afrashi, A. (2018) **Metaphor and Cognition**. Tehran: Institute for humanities & cultural studies.
6. behnam M. (2010) **Study of conceptual metaphor of Light in the Divan-e-Shams**, Literary Criticism, Vol. 3, No. 10, p 91-114.
7. Zarin Koob, A. H. (1989) ***Serr e Ney*: Analytical and comparative review and description of Masnavi**, Vol. 2, Tehran: Elmi publications.
8. Zarin Koob, A. H. (1999) **The value of Sofia's heritage**, Tehran: Amirkabir.
9. Shafiei kadkani, M. (۱۹۹۳). **Illusory images in Persian poetry**. Tehran: Agah Publication.
10. Safavi, K. (2017) **Metaphor**, Tehran: Elmi publications.
11. Foruzanfar, B. (۱۹٦۷). ***Sharh-e Masnavi Sharif* (Masnavi Sharif Commentary)**, Vol. 1, Tehran: Tehran University Publications.
12. Qaeminiya, A. (2013) **Conceptual metaphors in Quranic verses**, in Metaphorical language and conceptual metaphors Tehran: Hermes, p 31 – 60.
13. Qushayri, A. (1995). **Resale Qushayri (The treaties of al- Qushayri)**. Translated by A. Osmani. Edited by B. Forouzanfar, Tehran: Elmi-Farhanghi.
14. Kovecse, Z. (۲۰۱6) **Metaphor: a practical introduction**, trans. Jahanshah Mirzabigi, Tehran: Agah publications.
15. Kovecse, Z. (۲۰۱۷) **Where Metaphor Come From; Reconsidering Context in Metaphor**. Trans. Jahanshah Mirzabigi, Tehran: Agah publications.
16. Kochzadeh, A. (2014) **Comparative study of metaphor in the sonnets of Hafez and Molavi from the perspective of cognitive semantics**, master's thesis, Payam Noor University of Tehran Province.
17. Likoff, G. & Johnson, M. (2017). **Metaphors We Live By**, Trans. Rahele Ghandomkar, Tehran: Elmi publications.
18. Movahhed, M. (2008) **Green Garden: Speeches about Shams and Rumi**, Tehran: Karnameh publications.

19. Mowlavi, J. M. (1992). **Masnavi Manavi**. Edited by R. A. Nicholson, Tehran: Amirkabir.
20. Molavi, J. M. (۲۰۱٤). **Ghazals of Shams Tabrizi**. Tehran: Hermes.
21. Hashemi, A. (2005) **Jewels of Rhetoric: On Meanings, Statement, and Al-Badi**, Edited & Translated by M. Khorsandi & H. Masjedsaraie, Qom: Hoghogh e Islami publications.
22. Hashemi, Z. & Ghavam. A. (2014) **Ghazzāli's Viewpoint on Love Based on Cognitive Metaphor Theory**, Adab Pazhuhi, Vol. 7, No. 26, p 49 – 72.
23. Hojviri, A. (2004) **Kashf al-Mahjūb**. Edited and interpretation by M. Abedi, Tehran: Soroush.
24. Homaei, J. (۲۰۱٦). **Mowlavi nameh: Mowlavi che migooyad? (What does Rumi say?)**, Tehran: Sokhan Press.