

## A Study of the Absolute Metaphors the 'Way' and the 'King' in *Tazkirat al-Awliya* and *Asrar al-Tawhid*, based on the Views of Hans Blumenberg

Faezeh Nourian<sup>1\*</sup>

Mostafa Mousavi<sup>2</sup>

### Abstract

As the most important mystical concept, Truth is the culmination of mankind's contemplation of his relation to existence and its Creator (*Haq*). Since these general concepts cannot be articulated through a theoretical framework, they enter the realm of metaphors, which are images resulting from the relationship between the components of this whole. Employing Blumenberg's metaphorology, the present article studies the mechanism whereby an idea is transformed into a metaphor, and examines its application in illuminating the two important motifs of mysticism, i.e., Truth and the Path (*ṭariqat*). In Hans Blumenberg's thought, an absolute metaphor starts with a fundamental primordial principle. Concepts move from the domain of objectivity to the metaphysical domain, and through repetition and making connections between the components of the concepts, an absolute metaphor is formed and becomes axiomatic. Emphasizing the significance of absolute metaphors in explicating mystical concepts, the article further investigates the concept of 'progress' (*sayr*) and its components in mystical allegories, studies the mutations of a concept by considering the history of metaphors, and discusses concepts such as asceticism (*ryazat*) which, due to repetition, have been fixated in the lexical domain.

**Keywords:** Absolute Metaphor, *Tariqat*, Truth, The Way, The King, *Tazkirat al-Awliya*, *Asrar al-Tawhid*, Blumenberg

### Extended Abstract

#### 1. Introduction

Coding is the main mechanism of the metaphors of Truth. By analyzing the history of the metaphor of light, Blumenberg identifies a schema whose

---

\*1. PhD candidate in Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran.

(Corresponding Author: Ghazaleh.nourian@gmail.com)

2. Professor of Persian Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran. (mmusavi@ut.ac.ir)

components form the metaphor of light. In the present study, we have focused on the characteristics of 'sayr' (progress) and concepts that can be collected within the framework of 'tariqat' (way) and Truth, and have concluded that the metaphors the 'way' and the 'king' in mysticism, which revolve around the concept of Truth, are based on the history and components of such a schema.

## **2. Theoretical Framework**

When using a metaphor to express a concept, we deal with all aspects of a specific phenomenon rather than just its metaphysical aspects. While in mysticism, the metaphysical aspect is of importance, Blumenberg stresses that the concept of Truth in the metaphor of light is associated with the whole nature of light rather than a part of it. Therefore, in metaphors such as 'light' (Truth), the 'way' (mystical journey) and the 'king' (Truth), an ontological explanation of this concept can be offered only through an objective, natural experience.

## **3. Methodology**

To study the metaphors the 'way' and the 'king' we drew upon Blumenberg's concept of Truth and the use of metaphors connected with it, such as 'light'. In the present study, these concepts have been compared with mystical concepts.

## **4. Discussion and Analysis**

In discussing the components of the allegory of the 'cave', Blumenberg points to components that form the metaphor 'light', such as the darkness inside the cave and the fire outside. Based on the concept of semantic cluster, we discuss how a number of concepts can be expressed through a single metaphor, and give two important metaphors in mystical texts as examples. Blumenberg believes that the concepts in a single semantic cluster are collected through a single main metaphor in a single structure, and referring to any single component can evoke all associated concepts. Drawing upon this idea, we examine the components of the semantic cluster of the metaphors the 'way' and the 'king', each of which refer to a specific topic in mysticism.

## **5. Conclusion**

The presence of a semantic context or cluster is the main difference between absolute metaphors and decorative metaphors. Decorative metaphors are aimed at creating a piece of beautiful writing, while absolute metaphors are used to express concepts and develop specific terms. Absolute metaphors are

important in that they help develop concepts through which ideas are expressed.

### Select Bibliography

- Attar, M. A. 1388 [2009]. *Mantiq al-Tayr*. M. Shafiee Kadkani (ed.). Tehran: Sokhan.
- Attar, M. A. 1389 [2010]. *Tazkirat al-Awliya*. M. Shafiee Kadkani (ed.). Tehran: Sokhan.
- Blumenberg, H. 1957. "Light as a Metaphor for Truth." J. Anderson (trans.). *Studium Generale* 10/7: 30-44
- Blumenberg, H. 2010. *Paradigms for a Metaphorology*. R. I. Savage (trans.). Ithaca, N.Y: Signale.
- Hafiz. 1387 [2008]. *Divan-e Hafez-e Shirazi*. M. Qazvini and Q. Ghani (eds.). Tehran: Yasavoli.
- Mohammad bin Monavvar. 1390 [2011]. *Asrar al-Towhid fi Maqamat al-Sheikh abi Saeed*. M. Shafiee Kadkani (ed.). Tehran: Agah.
- Mowlawi, J. 1373 [1994]. *Masnavi Ma'navi*. R. Nicholson (ed.). Tehran: Amir Kabir.
- Sanaee, M. 1329 [1950]. *Hadiq al-Haqiqat va Shari'a al-Tariqa*. M. Modarres Razavi (ed.). Tehran: Sepehr.
- Sontag, S. 1977. *Illness as Metaphor*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Wetz, F. J. 1393 [2014]. *Daramadi bar Andisheh-ye Hans Blumenberg*. A. Nasri and F. Farnoudfar (trans.). Tehran: Cheshmeh.

#### How to cite:

Nourian, Faezeh. and Mousavi, Mostafa. 2022. "A Study of the Absolute Metaphors the 'Way' and the 'King' in *Tazkirat al-Awliya* and *Asrar al-Tawhid*, based on the Views of Hans Blumenberg", *Naqd va Nazaryeh Adabi*, 13(1): 103-136. DOI:10.22124/naqd.2022.20630.2274

#### Copyright:

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*.

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.



## بررسی دو استعاره کلی «راه» و «شاه» در تذکره الاولیاء و اسرارالتوحید بر اساس دیدگاه‌های هانس بلومنبرگ<sup>❖</sup>

مصطفی موسوی<sup>۲</sup>

فائزه نوریان<sup>۱</sup>

### چکیده

حقیقت به‌عنوان مهم‌ترین مفهوم عرفانی، برآیندی از درک انسان از نسبت خود با هستی و خالق هستی (حق) است. این مفاهیم کلی به شیوه نظری قابل بیان نیست، لذا وارد قلمرو استعاره می‌شود که تصویری حاصل از نسبت میان اجزای این کل است. موضوع این بررسی، مکانیزم تبدیل یک ایده به استعاره و توجه به کارکرد آن در تبیین دو موتیف مهم عرفان یعنی حقیقت و طریقت است. استعاره کلی در نظریات هانس بلومنبرگ با ایده‌های خاستگاهی آغاز می‌شود. مفاهیم از عینیت به بُعد متافیزیکی منتقل می‌شوند و از طریق تکرار و ایجاد ارتباط میان اجزای مفهوم استعاره کلی شکل می‌گیرد و به بداهت می‌رسد. توجه به این نکته در بررسی سیر تطور این دو مفهوم از ایده خاستگاهی تضاد میان عالم امر و عالم خلق و «راه» میان این دو تا تبدیل شدن به استعاره و ساخت اصطلاحات و تأثیر آنها بر شکل‌گیری استعاره‌های عرفانی حائز اهمیت است. در مقاله حاضر خوشه واژگانی استعاره‌های راه و شاه، بافت معنایی که این دو استعاره در آن شکل گرفته‌اند و به‌تبع آن، اجزائی که هر یک به‌طور جداگانه قابل ارجاع به استعاره اصلی هستند مورد بررسی قرار گرفته‌است. در گام بعدی ارائه مدلی از مفهوم حقیقت براساس دو سویه مهم آن در عرفان یعنی حق و سیر الی‌الحق از طریق بیان نسبت میان این دو مورد توجه است که در ارائه این ساختار، از روش بلومنبرگ در استعاره‌شناسی نور استفاده شده‌است. اهمیت بداهت استعاره‌های کلی در تبیین مفاهیم عرفانی، واکاوی مفهوم «سیر» و اجزای آن در حکایات تمثیلی عرفانی و استعاره‌ها در این متون، بررسی تغییرات یک مفهوم از طریق توجه به تاریخچه استعاره و نگاه مجدد و تشریح مفاهیم و استعاره‌هایی مانند ریاضت که به موجب تکرار، در ساحت لغوی تثبیت شده‌اند از دیگر موضوعات مورد بحث در این مقاله است.

واژگان کلیدی: استعاره کلی، راه، شاه، تذکره‌الاولیاء، اسرارالتوحید، بلومنبرگ.

\* Ghazaleh.nourian@gmail.com  
mmusavi@ut.ac.ir

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران، تهران، ایران

❖ این مقاله برگرفته از رساله دکتری رشته ادبیات فارسی دانشگاه تهران است.

## ۱- مقدمه

حقیقت مرکزی‌ترین مفهوم عرفانی است اما شناخت آن تنها با بررسی معناسانسانه ممکن نیست و مستلزم مطالعه تاریخ ایده است. تشبث آرا و گستردگی تعاریف موجب شد پرسش «حقیقت چیست» به پرسش «مشارکت انسان در حقیقت چه اندازه است» متمایل شود<sup>(۱)</sup>؛ خصوصاً که در عرفان سخن از حقیقتی است که انسان خود را جزئی از آن می‌بیند و در کشف آن مختار نیست. هانس بلومبرگ<sup>۱</sup> در کتاب *پارادایم‌های یک استعاره‌شناسی*<sup>۲</sup> حقیقت را با عبارت *Mighty Truth* توصیف می‌کند؛ «حقیقت چنان قادر است که هیچ‌کس نمی‌تواند نفوذ و درخشندگی‌اش را انکار کند» (Blumenberg, 2010: 9). هم‌عرض با اطلاق صفت «قادر» به خداوند<sup>(۲)</sup> در فرهنگ مسیحی و فرهنگ اسلامی-عرفانی، کلمه *Truth* نیز متناظر با «حق» در عرفان اسلامی است. بلومبرگ در اطلاق صفت «mighty» به خدا رویکردی دوگانه دارد<sup>(۳)</sup> اما به قطع، خدا را یکی از مفاهیمی می‌داند که با استعاره نور بیان می‌شود<sup>(۴)</sup>: «خدا به‌سادگی همان نور نیست. او روشنایی است» (Blumenberg, 1957: 42). نور، وجودی «خویش‌فعال» و آشکارکننده است که خود راه آشکار شدنش را به انسان می‌نمایاند. بلومبرگ در روش‌شناسی خود کوشیده‌است مطالعاتش درباره استعاره‌های حقیقت را به محتوا و روش تعمیم دهد؛ او بر آن است که مشخصه نهادی حقیقت که خودآشکاری یا بیان خویشتن است، ضمن تأثیرگذاری بر کشف حقیقت بر بیان آن نیز تأثیر می‌گذارد؛ به‌عبارت‌دیگر ذات حقیقت دارای خاصیتی است که خود مبین خویش است. از این‌رو استعاره‌شناسی بلومبرگ درباره استعاره‌های حقیقت می‌تواند در بررسی «مفاهیم کلی و خاستگاهی»<sup>۳</sup> در عرفان مورد استفاده قرار گیرد. بنابراین پاسخ «حقیقت چیست؟» تنها با تصدیق خودرایی<sup>(۵)</sup> حقیقت، تحت عنوان و دسته‌بندی ایده درست در ذهن جای می‌گیرد<sup>(۶)</sup>؛ امری کلی و نیرویی فراتر از ذهن که به تملک ذهن در نمی‌آید بلکه به‌نحوی هرچه زورآورتر بر ذهن چیره می‌گردد. حقیقت مفهومی منبعث از واقعیت و پویاست که برای خود زبان و ساختار برمی‌گزیند (استعاره) و آنچه موجب تمرکز این مفهوم به شکل ایده می‌شود نه درست‌بودن آن بلکه قدرت، «تراکم» و تسلط آن بر ذهن است (Blumenberg, 2010: 11-12). «تراکم» ویژگی

1. Hans Blumenberg. 1920-1992

2. *Paradigms of a Metaphorology*

3. *Fundamental Primordial Principles*

مشترک حقیقت، وجود و استعاره است. در مقاله «نور به عنوان استعاره‌ای برای حقیقت»<sup>۱</sup> درباره تاریخچه استعاره نور آمده است: وجود یک عمل «جبری» و حادثه‌ای کیهانی و یک «صدور»<sup>۲</sup> ناشی از پُری است (Blumenberg, 1957: 41). این نگاه برخاسته از دیدگاه‌های نوافلاطونی و قابل‌مقایسه با مفهوم فیض در نظریات فارابی است که در عرفان به همین شکل منعکس شده است: گنج مخفی بُد ز پُری چاک کرد (مولوی، ۱۳۷۳: ۱۷۷) همچنین در متون عرفانی در مباحث مربوط به خلقت آمده است که «خلقت حاصل تجلی است»<sup>۳</sup>. طبق این دیدگاه، تجلی، واحد و امری جبری است که رخ دادنش به علت شدت ظهور و پُری است: این همه عکس می و نقش نگارین که نمود/ یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد (حافظ، ۱۳۶۷: ۷۶) در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد/ عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد/ جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت/ عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد (همان ۱۰۳). در هر دو مثال از حافظ با آوردن لفظ «یک» و «ی» وحدت به وحدت تجلی اشاره دارد<sup>۴</sup>. همچنین کلمات فروغ، پرتو و آتش که در توصیف کیفیت تجلی به کار رفته‌اند ذهن را بیشتر به مفهوم مورد نظر در استعاره نور نزدیک می‌کنند. «ابتدای کار سیمرغ ای عجب/ جلوه‌گر بگذشت بر چین نیم‌شب/ در میان چین فتاد از وی پری/ لاجرم پرشور شد هر کشوری» (عطار، ۱۳۸۸: ۲۶۵). در این بیت نیز هدهد خلقت را حاصل افتادن یک پر از سیمرغ می‌داند که علاوه بر اشاره به وحدت تجلی، به واسطه کاربرد وجه لازم فعل (افتادن) به غیرارادی و جبری بودن آن اشاره دارد که این مسئله در ابیات حافظ و مولانا هم قابل‌رویت است. اما در باب استعاره‌های کلی باید به این نکته توجه داشته باشیم که نسبت‌دادن تراکم و جنبه جبری به استعاره‌های حقیقت بر این مسئله تأکید می‌کند که بیان فلسفی حقیقت متجانس با ذات و ویژگی‌های آن است.

ارتباط مفهوم حقیقت با جبر در عرفان در بحث مقامات طریقت (رضا/فنا) با مقوله فیض و عدم کسب یا اختیار قابل ارجاع به مفهوم خویش‌فعالی حقیقت در بلومبرگ است، چنانکه به نقل از لاکتانتیوس (۳۲۰-۲۴۰م) در تلاش‌هایش برای اثبات خدا می‌نویسد: «آنگاه که تصمیم گرفتیم این ایده را - که مانع ورود دیگر ایده‌های مترقی به ذهن من

1. Light as a metaphor for Truth  
2. Emission

می‌شود- به کلی رها کنم، دریافتم که علی‌رغم همه ناامیدی‌ها و مقاومت، خود را هرچه مصرانه‌تر به من تحمیل می‌کند» (Blumenberg, 2010: 10).

برای شناخت استعاره‌های عرفانی باید بدانیم استعاره‌ها چه نسبتی با حقیقت دارند و در بیان آنها چه اندازه موفق‌اند. اگرچه استعاره‌ها برخاسته از کنش ذاتی حقیقت هستند و توانسته‌اند جایگزین ارجاع مستقیم به موضوع اصلی شوند اما نمی‌توانند حقیقت یا حتی بخشی از آن را با ارجاع به خود موضوع بیان کنند. دلیل این امر از دیدگاه بلومنبرگ مواجهه این استعاره‌ها با پرسش‌های بی‌پاسخی است که انسان جزئی از آن است؛ سؤالاتی که در ابتدای هر مکتبی مانند عرفان مطرح است؛ پرسش‌هایی درباره «او».

از این رو پرسش در باب حقیقت را موجد استعاره‌ها می‌داند؛ نه ابزاری برای درک مفهوم حقیقت: پرسش‌هایی از یک طبیعت پیشاساختاری که پُری تعمدی آنها، موجب پدید آمدن استعاره‌ها می‌شود که در راس آنها مشارکت انسان در مفهوم حقیقت مورد توجه است. (Ibid: 7).

اگرچه استعاره‌ها در انتقال حقیقت و ارائه یک روش‌شناسی منسجم درباره آن، توفیقی نیافتند اما به‌واسطه قدرت بیان و توانایی نامحسوسشان در تغییر، توانستند به حقیقت ساختار بدهند. «تاریخ متافیزیک از آغاز از این دو مشخصه در قالب یک رمزگذاری به‌جای ارجاع مستقیم به موضوع اصلی استفاده کرده‌است. این رمزگذاری بارها مورد استفاده قرار گرفته‌است تا نشان دهد چیزهای بیشتری در مفاهیم مربوط به هستی وجود دارد [...] رابطه وحدت و کثرت، قطعیت و عدم قطعیت، مبدأ و هبوط همگی در اینجا یک قالب (مدل) برای دسته‌بندی پیدا کردند» (Blumenberg, 1957: 31).

بنابراین وجود استعاره‌ها به سؤال «حقیقت چیست؟» وابسته است و در چنین سؤالاتی است که مطرح می‌شوند و قوام می‌یابند. هر مکتبی که بیشتر با چنین سؤالاتی مواجه باشد، استعاره‌های بیشتری در آن یافت می‌شود و جالب‌تر این‌که اندیشمندان این مکاتب (متصوفه) اغلب از پاسخ طفره رفته‌اند و بیش از آنکه به یافتن پاسخ مشغول باشند به طرح سؤال پرداخته‌اند: آب کم جو تشنگی آور به دست (مولوی، ۱۳۷۳: ۱۸۳) می‌شو آخر به یک می‌مست نیز/ می‌طلب چون بی‌نهایت هست نیز / آنکه از گنج گهر خرسند شد/ هم بدان گنج گهر در بند شد (عطار، ۱۳۸۸: ۳۸۵).

هدف این بررسی علاوه بر توجه به قدرت بیان استعاره‌های کلی، توانایی نامحسوسشان در تغییر، نقش آنها در تاریخ متافیزیک، پتانسیل توصیف‌گری و اهمیتشان در تبیین موضوعات کلی چون رابطه وحدت و کثرت، توجه به مفاهیمی است که استعاره‌های کلی تبیین می‌کنند و ضمن توجه به سیر تکامل مفهوم، شناختن راهی است که در آن یک استعاره اصلی (پایه)، تغییرات را در درک جهانی و شخصی از یک مفهوم نشان می‌دهد.

### ۱-۱- پیشینه پژوهش

مباحث مربوط به استعاره اگر از بحث‌های بلاغی و زبانشناختی فراتر رود، عموماً حول مباحث شناختی و نظریات لیکاف و جانسون پیگیری می‌شوند؛ لذا اصطلاح «استعاره مفهومی» معمول‌تر از «استعاره کلی» است و رویکرد بلومبرگ درباب استعاره که بیشتر به تاریخ مفهوم می‌پردازد مورد بررسی قرار نگرفته است. وجود اصطلاحاتی مانند استعاره ساختاری، استعاره بنیادین و کلان‌استعاره که کمابیش ترجمه‌هایی از Fundamental Metaphor در دیدگاه شناختی هستند در این مقالات مورد توجه است که البته در آنها بیشتر به وجه تکراری و ابداعی نبودن آنها تأکید شده است. در غالب مقالات مورد بررسی با دیدگاه شناختی، قید استعاره مفهومی وجود دارد و اصطلاحات حوزه مبداء و مقصد استفاده شده است. در مواردی توجه به طرح‌واره تا حدودی به رویکرد استعاره کلی و ارائه یک ساختار از متن نزدیک شده بود اما توجه صرف به فرایند عینی‌سازی در استعاره‌های مفهومی و همگام شدن با نظریه استعاره مفهومی باعث شده بود پژوهش به قیاس میان دامنه مبدأ و مقصد در استعاره‌های متن محدود شود (نک. باقری خلیلی و طاهری، ۱۴۰۰).

در این میان مقالاتی نیز به یک استعاره مفهومی خاص در یک یا چند اثر ادبی-عرفانی پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها اگرچه از دقت بیشتری برخوردارند، اما نهایتاً به حوزه مطالعات شناختی و همان رویکرد مرتبط هستند؛ از جمله این مقالات می‌توان به مقالات سلطانی و میرهاشمی (۱۳۹۸)، سبزی‌پور و وزیری (۱۳۹۷) اشاره داشت.

بیشتر پژوهش‌ها درباب استعاره در متون عرفانی استعاره‌هایی است که یا به بیان مفهومی خاص پرداخته‌اند (ذیل یک مفهوم یا اصطلاح عرفانی هستند) یا شخصیت و اندیشه‌های یک شاعر یا عارف را به تصویر می‌کشند؛ که این نتیجه‌گیری با تحلیل استعاره‌های شناختی موجود در یک متن حاصل می‌شود. مقالاتی مانند هاشمی و قوام



(۱۳۹۲)، پناهی (۱۳۹۶)، فتوحی رودممعجنی و رحمانی (۱۳۹۷)، نظری و اقبالی (۱۳۹۸)، عزیزی منامن و احدزاده (۱۴۰۱)، طالبیان و سید کاشانی (۱۳۹۸).

هدف عموم این مقالات رسیدن به یک طرح‌واره مفهومی در اندیشه‌های نویسندگان است و از اصطلاحاتی مانند استعاره بنیادین یا نگاشت مفهومی استفاده شده است اما تفاوت اصلی آنها با نظریات بلومبرگ را در دو نکته اصلی می‌توان خلاصه کرد: اول اینکه در آنها درباره تاریخچه مفهوم و بافت معنایی، بحثی مطرح نشده است. دوم: اگرچه بحث بسامد و تکرار را در این استعاره‌ها مطرح کرده‌اند اما این نکته در ارتباط با «ابداعی نبودن» و «اتوماتیزه شدن» این مفاهیم است نه کلیت آنها و نقشی که در تاریخ مفهوم ایفا می‌کنند؛ ضمن اینکه اجزای این استعاره‌ها به تفکیک مورد بررسی قرار نگرفته است بلکه بیشتر کارکرد آنها در متن مورد نظر است.

### ۱-۲- مبانی نظری پژوهش

دیدگاه شناختی<sup>۱</sup> یا مفهومی<sup>۲</sup> به‌عنوان یک تلقی از استعاره که از حدود ۱۹۸۰ مطرح شد با رد مفروضات تئوری‌های پیشین آغاز گشت که در آنها کاربرد معمول و طبیعی زبان در ساحت تحت‌اللفظی و استعاره به‌عنوان انحراف از این نُرْم و به‌عنوان ابزاری صرفاً برای مقاصد ادبی و بلاغی تعریف می‌شد. در عوض این دیدگاه ثابت کرد که کاربرد معمول زبان ضرورتاً و به‌شکل فراگیری استعاری است و استعاره‌ها عمیقاً و به‌طور مداوم راه‌های شناختی انسان را درباب «آنچه که می‌داند» و «آن‌گونه که می‌اندیشد» ساختار می‌بخشند. جرج لیکاف و جان ترنر در کتاب *بیش از یک دلیل جالب*<sup>۳</sup> یک مقدمه کوتاه و قابل‌فهم درباب این دیدگاه شناختی فراهم کردند که با توجه ویژه به استعاره‌ها در شعر پدید آمده بود. آنها استعاره را به‌عنوان طرح و نقشه در راستای آنچه آن را «دامنه مفهومی»<sup>۴</sup> می‌نامند در نظر می‌گیرند که درواقع یک فرایند ذهنی شناختی است. لیکاف و ترنر برای تشخیص دو عنصر تشکیل‌دهنده استعاره به‌جای اصطلاحات *vehicle* و *tenor* از اصطلاح دامنه مبدأ و دامنه مقصد استفاده کردند؛ با این توضیح که در

- 
1. Cognitive
  2. Conceptual
  3. More than a Cool Reason. 1979
  4. Conceptual domain

استفاده و درک یک استعاره، بخشی از ساختار مفهومی دامنه مبدأ به بخشی از ساختار مفهومی دامنه مقصد «الصاق» می‌شود (Abrams, 2013: 213-216).

با توجه به سیر زمانی در ارائه این دیدگاه‌ها، به نظر می‌رسد لحاظ کردن یک دامنه مفهومی به جای یک لفظ، مطلبی است که پیش از لیکاف و ترنر در مقاله «نور به‌عنوان استعاره‌ای برای حقیقت» بلومبرگ تحت عنوان «زمینه نشانه‌گذاری» به آن اشاره شده است. در واقع در آنجا مسیری عکس این روند در درک دامنه مفهومی طی شده است؛ یعنی لیکاف و ترنر از شناخت دامنه مفهومی به معرفی استعاره مفهومی رسیده‌اند؛ در حالی که بلومبرگ از مطالعه استعاره کلی نور (حقیقت) به درک دامنه‌ای که فراتر از لفظ مستعار و برساخته «تاریخچه» مفهوم است، یعنی «زمینه نشانه‌گذاری» رسیده است. نکته قابل توجه در اینجا تقدم نظر بلومبرگ بر نظریه لیکاف و جانسون است؛ اگرچه نظریات بلومبرگ بدان جهت که تمرکز لازم برای تبدیل شدن به رویکردی فراگیر مانند رویکرد شناختی را نداشت چندان در باب استعاره مورد توجه قرار نگرفت اما به‌هر حال بر نظریه شناختی تقدم زمانی دارد و به تبع آن مسئله‌ای مانند «زمینه نشانه‌گذاری» دارای سابقه طولانی‌تری نسبت به اصطلاح «دامنه مفهومی» است.

### ۱-۲-۱- استعاره کلی<sup>۱</sup>

برای معرفی استعاره کلی ابتدا لازم است به تبیین مرزهای آن با نظریات معروفی مانند استعاره مفهومی بپردازیم. آبرامز در فرهنگ اصطلاحات ادبی، وجه تمایز دیدگاه شناختی را شناسایی تعدادی «استعاره مفهومی اساسی»<sup>۲</sup> می‌داند که به گفتمانی فراگیر در فرهنگ غرب بدل شده‌اند و دارای ساختاری معمول و خودکارند که در اغلب موارد بی‌آنکه بدانیم از آنها استفاده می‌کنیم. بعضی از این استعاره‌های اساسی عبارتند از: زمان می‌رود؛ زمان درمانگر است؛ زندگی سفر است؛ زندگی بازی است؛ انسان‌ها گیاه هستند. این استعاره‌ها در ذیل طرح‌واره‌های مفهومی استقرار می‌یابند و در گفتار روزمره خود را آشکار می‌کنند؛ چنانکه در عالی‌ترین آثار ادبی. برای مثال «مردم گیاه هستند» در واقع یک طرح‌واره مفهومی است که زمینه‌ساز عباراتی چون «او در حال پژمرده شدن است» شده است

1. Absolute Metaphor

2. Basic conceptual Metaphor

(Abrams, 2013: 213-216). بنابراین فارغ از بحث تقدم و تأخر زمانی می‌توان نتیجه گرفت که تشابهاتی میان استعاره‌های مفهومی و استعاره کلی بلومنبرگ وجود دارد؛ از جمله فهم یک استعاره در قالب طرحی مبتنی بر اجزا و وجود استعاره‌های مشترک در زبان‌های مختلف. اما توجه به این نکته الزامی است که روش بلومنبرگ به این دلایل ساختار متفاوتی در معرفی این استعاره‌ها دارد: اول اینکه روش بلومنبرگ در درک و تعریف استعاره‌های کلی، روشی قیاسی و مبتنی بر رسیدن از کل به جزء است. او با گشودن ساختار یک استعاره کلی و ساده‌کردن آن تا اجزاء و توجه به تاریخچه تشکیل‌دهنده‌اش، موفق به درک اهمیت قلمرو معنایی در ساخت استعاره‌های کلی شده‌است؛ حال آنکه دیدگاه مفهومی چنانکه ذکر آن رفت از درک دامنه‌های مبدأ و مقصد به تبیین استعاره مفهومی می‌رسد.

دلیل دوم این است که بلومنبرگ استعاره‌های کلی را فراتر از یک تحلیل عصب‌شناختی، اشتراک فرهنگی یا مسئله بسامد، متکی بر ویژگی‌های مفاهیم عرضه‌شده در استعاره‌ها می‌داند. براساس نظریات او استعاره‌های کلی همگی در سطحی از ارتباط با مفهوم حقیقت و «خودکاری» آن هستند و وجه مشترک تمام آنها، فراتر از وجود دامنه مفهومی، تعلق به مفاهیمی است که از دسترس تجربه خارج‌اند. اگر با دقت بیشتر به مثال‌های آبرامز در توضیح استعاره‌های شناختی اساسی بنگریم در می‌یابیم که همگی دارای این ویژگی هستند: عمر، زمان، انسان، زندگی؛ یعنی مفاهیمی بزرگ‌تر از انسان که به جهت بزرگی (فراگیر بودن) نمی‌توان به آنها احاطه داشت.

اساس ایده استعاره مفهومی در بیانات لیکاف و جانسون بر این است که آنها با مطالعه استعاره‌هایی که در زبان‌های مختلف تکرار شده‌اند به این نتیجه رسیدند که طرح‌واره<sup>۱</sup> موجود در دامنه‌های مفهومی در این موارد، مطابق با نقشه‌های عصبی در مغز است و در برخی تحقیقات این حوزه از تکنولوژی تصویربرداری پزشکی برای مشاهده پاسخ‌های مغز به محرک‌های زبانی از جمله ریتم و فنون بلاغی به‌ویژه استعاره استفاده شده‌است (ibid: 54).

اما دلیل سوم که مهم‌ترین وجه تمایز نظر بلومنبرگ است، توجه وی به مسئله «شباهت» در استعاره است که به رغم نظریات نوین، وجود آن را به کلی انکار نمی‌کند و نسبت به آنچه در تاریخ و سیر تغییرات استعاره گذشته است بی‌توجه نیست. زیرا به هر حال شباهت هر قدر هم جزئی و در قالب «تجانس» میان دو بافت یا در جایگاه یک «قرینه»

1. Mapping

باشد، باز هم جزء جدایی‌ناپذیر استعاره است. توجه بلومبرگ به وجود «نشانه» که نمودی از «شبهت» است، گویای همین تفاوت میان استعاره کلی و استعاره مفهومی است. به همین جهت نام «زمینه نشانه‌گذاری» نام‌گذاری دقیق‌تری از «دامنه مفهومی» برای معرفی بافت استعاره‌های کلی در نظریات بلومبرگ است.

این دیدگاه اخیر خصوصاً احتمال تداخل نظریه استعاره کلی بلومبرگ را با تعاریف دیدگاه شناختی که ذیل ترجمه‌هایی از جمله استعاره مطلق یا استعاره تام تبیین شده‌اند منتفی می‌کند. بنابراین توجه به این مطلب الزامی است که بررسی ساختار مورد بحث در قالب استعاره مفهومی و استعاره کلی که دو رویکرد متفاوت هستند، به طور همزمان ممکن نیست؛ بنابراین لازم است یکی از دو اصطلاح استعاره مفهومی یا استعاره کلی/زمینه نشانه‌گذاری یا دامنه مفهومی به‌عنوان نظریه اصلی برگزیده شود. اگرچه پژوهش حاضر در بررسی استعاره لااقل در حیطه نتایج، چندان زاویه‌ای با رویکرد شناختی لیکاف و جانسون ندارد اما در باب متون عرفانی بهتر می‌تواند راهگشا باشد؛ زیرا اولاً متکی بر مفاهیم مشترک است و ثانیاً نگاه آن به این مفهوم، فراتر از یک بررسی عصب‌شناختی است و به جای نگرستن به استعاره صرفاً به‌عنوان یک محرک مغزی-زبانی، برای نقش مفهوم و تاریخ آن اهمیت ویژه‌ای قائل است.

در رویکرد مورد بررسی این پژوهش، استعاره کلی به استعاره‌هایی گفته می‌شود که در نگاه اول نمی‌توانیم آنها را استعاره بدانیم. محتوای این استعاره‌ها صراحت لازم را ندارند و راهی برای توصیف آنها جز خودشان وجود ندارد. استعاره‌های کلی برای ساخت‌دادن به پدیده‌ها، با مقایسه به توصیف آنها می‌پردازند؛ و حاصل، جز در همان بافت استعاری قابل‌شناخت نیست. از نگاه بلومبرگ این استعاره‌ها برآیند نگاه تاریخ‌نگر (بررسی کلیت مفهوم در زمان) به پدیده‌ها هستند و در یک روش‌شناسی مبتنی بر جزئیات، کارکردی ندارند: «برای چشمی که به نگاه تاریخی عادت داشته باشد استعاره‌های کلی، نشان‌دهنده یقین‌های اساسی، حدسیات و داوری‌هایی هستند که در ارتباط با نگرش‌ها و انتظارات، عمل‌ها و بی‌عملی‌ها، عطش‌ها و ناامیدی‌ها، علاقه‌ها و بی‌تفاوتی‌های یک دوران تنظیم شده‌اند» (Blumenberg, 2010: 14).

استعاره‌های عرفانی عموماً از این نوع هستند؛ بی‌آنکه در پی کشف حقیقت و تطبیق آن با واقعیت، یا ارائه فورمولاسیون باشند، یک تمامیت غیرقابل تجربه از جهانی واقع در

حدفاصل ازل و ابد (نوعی از نگاه تاریخی) تصویر می‌کنند که علی‌رغم پیچیدگی، به فرد امکان عمل در آن حیطه را می‌دهد. در آثار عرفانی نگاهی راهبردی به هدف وجود دارد؛ نگاهی به یک کلیت غیرقابل کشف که می‌گوید در این «راه» می‌بایستی به درک کلی از «او» قناعت کرد؛ اگرچه درباره سلوک، نگرش نسبتاً منسجمی ارائه می‌دهند. در واقع استعاره‌های کلی تنها یک نقطه شروع‌اند یا به تعبیر بهتر یک «جهت‌گیری» ارائه می‌دهند. بنابراین پرسش‌هایی چون «حقیقت چیست؟» و استعاره‌های حاصل از این پرسش نمی‌توانند پایه مبحثی شناختی باشند، مع‌هذا تنها ابزاری هستند که برای درک مفاهیم هستی‌شناختی داریم؛ تصویری هرچند کلی که جایگزین شناخت این کل دست‌نیافتنی باشد؛ اگرچه این «جهت‌گیری»<sup>۱</sup> لازم است و می‌باید برای این سیمرخ، قله کافی باشد: «پرسشی مانند «جهان چیست؟» را نمی‌توان با ابهامی که دارد به‌عنوان نقطه عزیمت در یک بحث تئوریک عرضه کرد اما نیاز به دانش تبدیل «چگونگی» به «چیستی» در بررسی یک کل فراگیر را به ما می‌نمایاند و با «جهت‌گیری» به‌واسطه دیدن کل، آن را به ثبات نسبی می‌رساند» (Ibid: 15).

### ۱-۲-۲- تاریخچه استعاره

استعاره کلی در ابتدا یک طرح است؛ به عبارت دیگر مدلی از حقیقت است که جایگزین ارجاع مستقیم به موضوع می‌شود. این طرح کلی که در طول زمان و با تغییراتی به تکامل رسیده‌است، ذیل ایده‌ای قرار می‌گیرد و به‌اصطلاح «قالبی» برای بیان می‌یابد که عموماً یک تصویر است. بلومبرگ این پس‌زمینه را که حاصل دگردیسی مفهوم است، تاریخچه استعاره می‌نامد. تاریخچه (سابقه) استعاره، زمینه‌ای است که اجزای یک مفهوم ذیل آن ساختاری واحد می‌یابند و در ایجاد پتانسیل توصیف‌گری استعاره نقش مهمی دارد. توجه بلومبرگ به تاریخچه نور به‌عنوان نمونه‌اعلای استعاره کلی، حاکی از اهمیت مفهوم «سیر» در این باب است؛ حرکت نور از عالم دیگر و هبوط آن به عالم در قالب روح و بازگشت به اصل طرحی از این سیر است. این طرح کلی «تاریخچه نور» است (Blumenberg, 1957: 40). در عرفان نیز هبوط روح از عالم علیا به جهان مادی و بازگشت به اصل، تاریخچه‌ای مبتنی بر «سیر» است و ذیل چنین تاریخچه‌ای استعاره «راه» و استعاره «شاه» شکل می‌گیرند و

1. Taking Bearing

اجزای استعاره راه یعنی راه، مقام، وادی، راهرو، عقبه و غیره و اجزای استعاره شاه یعنی درگاه، بارگاه، بنده، صاحب، مشرف و غیره تعریف می‌شوند<sup>(۹)</sup>. اسفار اربعه، تمثیل نی (مثنوی) و استعاره‌هایی چون ذره-خورشید و قطره-دریا دارای تاریخچه مبتنی بر سیر هستند. مفهوم سیر در مرز میان متافیزیک و طبیعت مفهوم در تردد است؛ در ابتدای شکل‌گیری ایده اولیه، بعد طبیعی غالب است اما نمی‌توان آن را به کلی از متافیزیک مفهوم بری دانست؛ برای مثال مفهوم سیر در باب حرکت روح از عالم دیگر به این عالم در دیدگاه بلومبرگ کاملاً برابر با سیر فیزیکی نور نیست. از سوی دیگر حتی در مرحله تکامل یک استعاره کلی نیز نمی‌توان مفهوم را یکسره از طبیعت آن منفک دانست؛ چنانکه مثلاً در باب استعاره راه از سلوک عرفانی، لاقل در کلام عارفان، این «راه» بعضاً با مفهوم فیزیکی حرکت خلط شده است. بنابراین تلاش در تفکیک کامل بعد طبیعی و متافیزیکی مفهوم -لاقل در مرحله ایده اولیه- به نتیجه نخواهد رسید.

قدم اول در بررسی سیر تغییرات یک مفهوم از طریق تاریخچه استعاره، شناسایی نقطه آغاز شکل‌گیری یک استعاره یا همان ایده اولیه است. بلومبرگ مفهوم ثنویت جهان را به‌عنوان مبدأ حرکت ایده استعاره نور معرفی می‌کند. تاریخچه استعاره نور از آراء پارمنیدس فیلسوف پیشاسقراطی تا افلاطون مبتنی بر تضاد نور و تاریکی (حقیقت و بودن) است؛ اما بلومبرگ معتقد است اهمیت نظرات افلاطون فراتر از توصیف مفهوم نور توسط ضد آن، در این است که او نخستین کسی بود که توانست به‌وسیله ایجاد ارتباط میان اجزای یک بافت معنایی (مثلاً رابطه ضدیت میان نور و تاریکی) به ارائه تعریف، نامگذاری و «بیان نسبت» و نتیجتاً ساخت استعاره نائل آید (ibid: 32). این آغاز کاربرد استعاره کلی در نظام بخشیدن به یک مفهوم بوده است. بنابراین استعاره نور یک گام در تاریخ مفهوم فلسفی نور جلوتر می‌آید؛ زیرا در این بخش از تاریخ آن، «طبیعی بودن» تا حدودی بازتاب دهنده عینیت است.

«این طبیعت است، نه جزئی از آن؛ روشنایی روز؛ مانند روشنایی‌ای که کسی در آن می‌جنبد، در آن روشنی، جهان، خود را بیان می‌کند و در آن روشنی تمایز میان اینجا و آنجا، این و آن ممکن است... پدیده‌های مادی و معنوی در این روشنی یکسان‌اند. اشراق یک امر درونی و ضد یک رخداد بیرونی نیست، بنابراین هستی و تبیین هستی‌شناسانه برابرند. در دیدگاه افلاطون مفهوم عرفانی برای نور وجود ندارد. نور یک بُعد عجیب و غریب و خاص از تجربه نیست (ibid: 33).

بنابراین قدم دوم، شناسایی نقطه عزیمت یک مفهوم از «طبیعی بودن» یا «عینیت» به «برداشت متافیزیکی» است. این برداشت از متافیزیک نور یادآور مفهوم سلوک در عرفان نیز هست. در ابتدای شکل گیری این مفهوم و احتمالاً زمانی در فرآیند تکامل استعاره راه، متصوفه (پیش از آنکه تمرکز آنها موجب پدید آمدن چنین نامی شود) سلوک را واقعاً نقل از نقطه‌ای به نقطه دیگر می‌پنداشته‌اند؛ نظیر معراج در تفکر دینی و آنچه بعدها در عرفان بدان الصاق شده‌است. انتقال در اینجا، مفهومی است مانند نور که خود قابل درک است و درک مفاهیمی مانند وصال (رسیدن به مقصد) را ممکن می‌کند؛ به این شیوه، مفهوم سلوک در ابتدا تجربه‌ای طبیعی از انتقال و مبتنی بر تمایز میان «اینجا» و «آنجا» بوده‌است (مانند نور در مفهوم طبیعی‌اش) که بعدها به‌عنوان یک رخداد درونی و تبیین «هستی‌شناسانه» مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ در واقع از بُعد طبیعی به بُعد متافیزیکی منتقل شده‌است؛ اما این انتقال به‌گونه‌ای است که هرچه در تعریف آن پیش می‌رویم باز هم به استعاره می‌رسیم:

سلوک = طریقت ← طریقت = طریق (راه) ← سیر = حرکت در مسیر، راه ← راه = راه رفتن

اصطلاح «مقام» در ارتباط با این بافت معنایی شکل گرفته‌است (توقف در مقابل راه رفتن). همچنین اصطلاح «قرب» که حول مفهوم مسافت و راه شکل می‌گیرد. «منزل» (محل نزول میان راه)، «وادی» که تعبیر عطار از مقامات است و حتی مراحل (از ریشه رَحَل)، در تعریف مقامات همگی در مفهوم فرود آمدن گاه و فواصل بین راه، ناظر بر استعاره راه هستند. همچنین «مذهب» که معادل کلمه «روش» است، مرتبط با مفهوم رفتن است. در چنین بافتی کلمه «گمراهی» را که اغلب استعاری بودن آن فراموش می‌شود می‌توان در معنای استعاری‌اش و مرتبط با استعاره کلی راه درک کرد؛ اگرچه در تمام این اصطلاحات مفهوم هستی‌شناسانه ضرورت مورد نظر است، نه بُعد طبیعی راه و مسیر فیزیکی: «شیخ ما گفت در میان سخن: سیروا الی الله سیراً جمیلاً و السیر الی الله بالهمم لا بالقدم» (محمد بن منور، ۱۳۹۰: ۳۰۸).

انتقال یک مفهوم به ساحت متافیزیکی، منجر به تولید شبکه‌ای از روابط میان اجزای یک کل می‌شود و از این طریق به بسط و گسترش مفهوم می‌پردازد که حاصل آن، استعاره کلی است. این نکته وجه افتراق دیگر میان استعاره‌های کلی و استعاره در متون غنایی است: «استعاره‌های تزئینی دخیلی در بسط و تفصیل بیانات ندارند. آنها هرچند کمک می‌کنند تا گزاره‌ها به‌نحو خوشایند ارائه گردد اما چیزی را بیان نمی‌کنند که نتوان آن را به‌نحو نظری-مفهومی به بیان درآورد» (وتس، ۱۳۹۳: ۲۴).

بسط و تفصیل مفهوم، حاصل ارتباط میان اجزای یک استعاره کلی است. مثلاً استعاره سرو از معشوق، صرفاً بیانی زیبایی‌شناسانه برای اقناع مخاطب است و نقشی در بیان نسبت با سایر اجزا ندارد و از موضوع خود فراتر نمی‌رود؛ اما استعاره نی از انسان در بردارنده ساختاری تفصیلی است که در آن، معنی بسط می‌یابد و در پی آن اجزای دیگر استعاره چون نیستان، نی‌نواز، نوای نی، آتش، باد، دم (در دمساز) معنا می‌یابند؛ حتی اگر صراحتاً به آنها اشاره‌ای نشود. در بسط تمثیل غار افلاطون و استعاره‌های نور، بلومنبرگ با توصیف انگاره‌های تاریکی به‌عنوان «قرائن» و زمینه استعاره‌های نور و بخش مهم تمثیل غار، استعاره کلی نور را سامان می‌دهد و از آنها به‌عنوان «زمینه نشانه‌گذاری»<sup>۱</sup> استعاره‌های نور یاد می‌کند (Blumenberg, 1957: 36) که مانند کارکرد قرینه در بلاغت سنتی، ذهن را به‌سوی لفظ مستعار راهنمایی می‌کند.

بدین شکل استعاره‌های کلی در تبیین ایده کارکرد می‌یابند؛ چنانکه کنش میان اجزای استعاره غار به تبیین ایده (نور = حقیقت / بودن)<sup>۲</sup> منجر شد. اجزای این استعاره یعنی تاریکی درون غار، آتش بیرون از غار، زندانیان، ترک کردن غار، ورود روشنایی به درون غار، روزنه و غیره، تبدیل به استعاره‌هایی شده‌اند که بداهت خود را در جهت تبدیل به موتیف در تاریخ فلسفه یافته‌اند. همچنان که اجزای استعاره کلی «راه» از جمله مقام، عقبات، مقصد، رهرو و غیره، در طول حیات اجتماعی عرفان، حامل دیدگاه‌هایی درباره سلوک و تجارب عرفانی هستند؛ یا استعاره کلی «شاه» که اجزای آن علاوه بر عرفان وارد مفاهیم دینی نیز شده‌اند: بنده، درگاه، رسول و غیره. در این استعاره‌ها جزئیات اهمیت می‌یابند زیرا هریک نقشی را در تاریخ مفهوم بر عهده دارند که در آن استعاره کلی مستتر است. بنابراین می‌توان گفت استعاره‌های کلی اگرچه در بیان مفهوم و ایجاد نسبت میان شناسا و موضوع<sup>۳</sup>، بر کلی‌نگری استوارند اما در بیان مصادیق و ساخت اصطلاحات به جزئیات توجه دارند. شاخص‌ترین مثال برای این مسئله، اصطلاح ریاضت است که با بسط اجزای مشبّه و قرار دادن آنها در مقابل اجزاء مشبّه‌به (استعاره شاه) حاصل شده‌است. استعاره ریاضت در حدیقه / الحقیقه از بسط اجزای عمل ریاض ایجاد شده‌است:

- 
1. Field of Signification
  2. Light= Truth/Being
  3. Object



باز را چون ز بیشه صید کنند  
هر دو چشمش سبک فرو دوزند  
خو ز اغیار و عاده باز کند  
اندکی طعمه را شود راضی  
بازدارش ز خود پیاده کند  
تا همه بازدار را بیند  
بعد آن برگشایدش یک چشم  
از سر رسم و عاده برخیزد  
بزم و دست ملوک را شاید  
چون ریاضت نیافت وحشی ماند  
بی ریاضت نیافت کس مقصود  
رو ریاضت کش ارت باید باز  
گردن و هر دو پاش قید کنند  
صیدکردن ورا بیاموزند  
چشم از دیگران فراز کند  
یاد نارد ز طعمه ماضی  
گوشه چشم او گشاده کند  
خلق بر بازدار نگزیند  
در رضا بنگرد درو نه به خشم  
با دگر کس به طبع نامیزد  
صیدگه را بدو بیاراید  
هر که دیدش ز پیش خویش براند  
تا نسوزی ترا چه بید و چه عود  
ورنه راه جحیم را می ساز  
(سنایی، ۱۳۲۹: ۱۵۹)

چشم فراز کردن: توکل، قطع طمع از غیر؛ صید: مکاشفه و تلاش برای کسب احوال؛ قید کردن: تحمل دشواری، تمرین‌ها، آداب؛ راضی شدن به اندک لقمه: رضا (زه‌دورزی عارفان)؛ فقط بازدار را دیدن: اعتماد بر پیر؛ رها کردن خلق: انزوا؛ نیامیختن با دیگران: خلوت و مراقبه؛ شایسته دست ملوک شدن: رسیدن به مقصود، وصل (براساس استعاره کلی «حق = پادشاه»).

استفاده از بافت معنایی یکی از شیوه‌های ساخت اصطلاحات در علوم مختلف نیز هست. سونتگ براساس چنین کارکردی، دو بیماری سل و سرطان را به‌طرز چشمگیری در دام استعاره گرفتار می‌بیند؛ که به‌نحوی اجزای آن متناظر با لفظ مستعار قرار گرفته‌اند که بیشتر گمان می‌رود واکنش‌هایی در برابر این بیماری و ناشناختگی ابتدایی آن باشد؛ اجزائی مانند بی‌ثباتی، مرموز بودن، وجود منبع ناشناخته، رازآلود بودن، مطرود شدن بیمار، ترس از آگاهی درباره بیماری که کم‌کم از بیماری فراتر رفته و به صفات جامعه موردبحث سرایت کرده است. برای مثال سونتگ با استناد به رمان‌هایی که شخصیت اصلی آنها مبتلا به سل بوده‌اند<sup>(۱۰)</sup>، این بیماری را موجد جنبه‌ای روحانی و پرشور (به جهت تب) و دارای تناوب و سیری نامنظم می‌داند؛ درحالی‌که سرطان، سیری منظم، توقف‌ناپذیر و جانکاه (حرکت خرچنگ‌وار به تناسب نام سرطان) دارد لذا متناسب با سویه‌های جهان صنعتی است (با توجه به شیوع روزافزون این بیماری در کشورهای صنعتی). او معتقد است که استعاره‌سازی

در باب این دو بیماری تا بدانجا پیش می‌رود که در آن، بیماری خصوصیات آن بخش از بدن را به خود می‌گیرد؛ مثلاً بیماری سل خصوصیتی را به خود می‌گیرد که به ریه‌ها نسبت داده‌اند یعنی اندامی که در بخش بالاتر و روحانی‌تر بدن است اما سرطان به عکس آن، به جهت تهاجم به بخش‌هایی از بدن مانند روده، کولون، مثانه، رحم و پروستات به‌نحوی همراه با احساس آمیخته با شرم در بیمار است و جلوه مادی‌تری دارد (Sontag, 1977: 5 - 27). چنانکه درباره استعاره‌های کلی «راه» و «شاه» نیز، تمام ویژگی‌های موجود در بافت معنایی شاه به رابطه انسان و خداوند راه یافته‌است؛ یا اجزای استعاره کلی راه توانسته ابزاری برای ساخت معنی و نهایتاً ساخت اصطلاح در اختیار صوفیان بگذارد.

اما باید به این نکته توجه داشت که «بافت معنایی» مورد نظر ما با آنچه مثلاً ریچاردز آن را «زمینه»<sup>۱</sup> می‌نامد متفاوت است. ریچاردز زمانی که اجزای یک استعاره یعنی مشبه<sup>۲</sup> و مشبه‌به<sup>۳</sup> و دیگر نموده‌ها و ویژگی‌ها در یک مشبه جمع می‌شوند به‌نحوی که این اجزا به دشواری قابل تفکیک باشند را «Ground of metaphor» می‌نامد (Richards, 1936: 132)؛ درحالی که بافت معنایی که مورد نظر ماست از تفکیک اجزای مشبه‌به پدید می‌آید (و متعاقباً تفکیک اجزای مشبه و قرار دادن آنها در مقابل یکدیگر).

## ۲- بحث و بررسی

تا اینجا دانستیم نقطه آغاز استعاره کلی، ایده‌ای خاستگاهی است که با تثبیت آن در بُعد طبیعی و انتقال به بعد متافیزیکی، تجربه عینی از یک ایده به مفهومی هستی‌شناسانه بدل می‌شود و در طول تاریخ مفهوم، تبدیل به استعاره یا موتیف می‌گردد. اکنون به مکانیزم تبدیل یک مفهوم به استعاره خواهیم پرداخت.

ارتباط میان اجزای یک مفهوم (بافت) منجر به بسط آن می‌شود؛ و استعاره این قابلیت را پیدا می‌کند که به تمام اجزایش ترجمه شود؛ چنانکه هر جزء از تصویر در آن بافت معنایی، تداعی‌کننده آن استعاره کلی است. در اینجا شکلی از «تراکم»<sup>۴</sup> موجب جمع شدن اجزا تحت ساختاری استعاری می‌شود. بلومنبرگ در *پارادایم‌های یک استعاره‌شناسی* چنین

- 
1. Ground
  - 2 . tenor
  - 3 . vehicle
  4. Compartment

بررسی سیر مفهوم حقیقت از ارسطو تا فیلسوفان مدرسی، درمی یابد که این سیر، به سمت یک پس‌زمینه استعاری گرایش دارد که «مدل ضمنی»<sup>۱</sup> نامیده می‌شود: «استعاره‌ها، در ساختاری که اینجا مطرح است، نیازی ندارند در حوزه لغوی اصطلاح ظاهر شوند؛ بلکه مجموعه‌ای از بیانات، ناگهان ادغام و به یک واحد معنادار تبدیل می‌شوند؛ اگر بتوان تمثال<sup>۲</sup> اصلی استعاری را که این جملات از آن خوانده شده‌اند به صورت فرضی تعیین کرد» (Blumenberg, 2010: 10). یعنی این مفاهیم به جهت تجانس، تحت لوای یک استعاره اصلی (کلی) جمع و در ساختار آن استعاره تثبیت می‌شوند و بالطبع هنگام انتقال یک استعاره به دوره دیگر، مفاهیم به آن ضمیمه شده و به همراه استعاره منتقل می‌شوند. اما این اتفاق زمانی می‌افتد که استعاره اصلی که اجزا به آن بازمی‌گردند به نحوی قابل فرض کردن باشد؛ برای مثال وقتی در متون عرفانی به تعبیر «آن راه» یا «راه» بر می‌خوریم می‌دانیم که نزد نویسنده و ایضاً نزد خواننده «آشنا» به متن عرفانی، این «راه»، قابل تصور است؛ بنابراین اجزای دیگر این بافت نیز به جهت «قابل فرض بودن» به همراه استعاره اصلی منتقل می‌شوند.

توجه به مسئله ضمیمه شدن یا تضمّن در اینجا به این خاطر است که آنچه به همراه استعاره منتقل می‌شود، در بررسی تاریخ یک مفهوم قابل مشاهده است؛ در فرهنگ اصطلاحات ادبی آبرامز، تعبیر «implied» به معنی ضمنی بودن در مقابل واژه «specified» به معنی مشخص بودن آمده است که ذیل نوعی از استعاره به نام «Implicit Metaphor» آمده است (Abrams, 2013: 133-134). براساس مفهوم تضمّن که ذکر آن رفت، استعاره‌های کلی، نمودار تغییرات یک مفهوم نیز هستند. لذا توجه به بافت معنایی و تاریخچه (زمینه) استعاره ضروری است زیرا تعدّد تفسیرها و تصویرسازی‌هایی که به بسط مفهوم می‌انجامد نتیجه پذیرش تاریخچه آن مفهوم است. استمرار فهم یک مفهوم در ساختار استعاری و بدیهی شدن آن، باعث می‌شود مشبّه‌به (استعاره) مطالب مختلفی قرار گیرد. بلومبرگ درباره توسعه استعاره غار می‌گوید در قرون وسطا مفهوم غار به واسطه یک نشانه<sup>۳</sup> به هر دالانی که در آن حقیقتی کنکاش می‌شد، بسط پیدا کرد (با توجه به زاده شدن مسیح در

- 
1. Implicative model
  2. Schema
  - 3 . indication

غار) (Blumenberg, 1957: 38). چنانکه استعاره کلی راه هم بعدها به تمام فرآیندهایی اطلاق شد که فرد می‌بایست در آن مراحل را طی می‌کرد (مثل راه زندگی، راه موفقیت). در اینجا نقش و اهمیت بداهت استعاره اصلی مشخص می‌شود که بلومبرگ از آن به‌عنوان «تمثال استعاری پیشرو»<sup>۱</sup> یاد می‌کند. استعاره‌های عرفانی، حول بیان نسبت انسان با دو موضوع کلی یعنی عالم و خالق شکل گرفته‌اند؛ اینکه «ما» هستیم و «او» هست و نیز «راهی» به او هست: استعاره‌هایی مرتبط با هدف (علت غایی) و مرتبط با چگونگی رسیدن به هدف (علت فاعلی). نوع اول، استعاره شاه از حق (خداوند) است و نوع دوم «راه» شناخت «او»؛ یعنی استعاره راه از تجربه عرفانی. با توجه به جامعیت این دو مفهوم، بقیه استعاره‌ها جزئی از این دو استعاره هستند یا به قسمی در ارتباط با آنها شکل گرفته‌اند؛ یعنی موضوع استعاره‌های عرفانی، «حق» است یا «سیر الی الحق». نوع سوم از استعاره نیز هست که در پیوند با هر دوی این استعاره‌ها شکل می‌گیرد؛ چنانکه «راهی» را تصویر می‌کند که مقصدش رسیدن به آن «درگاه» است. مانند داستان اعرابی و خلیفه در مثنوی (اعرابی راه بیابان را طی می‌کند تا به درگاه خلیفه برسد) (مولوی، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۳۸-۱۷۵)؛ یا داستان سیمرغ در *منطق‌الطیر* (مرغان وادی‌هایی را طی می‌کنند تا به قاف که جایگاه سیمرغ است برسند). در هر دو تمثیل، «رسیدن» مفهومی است که درک آن در گرو درک مفهوم راه است اما مفهوم راه چنان برای نویسنده بدیهی است که به توصیف اندکی درباره آن بسنده می‌کند و بیشتر به مقصد می‌پردازد. در داستان خلیفه و اعرابی، زن اعرابی به جهت تحریض وی در رفتن به درگاه خلیفه، درباره لطف و فضل خلیفه و وصف درگاه او می‌گوید (استعاره شاه) و در تمام داستان فقط چند بار کلمه بیابان، یک بار کلمه مفازه و یک بار ترکیب بیابان بعید آمده‌است و بیشتر سخن از بغداد یعنی مقصد است. در واقع راه، همان تمثال استعاری اصلی مورد نظر بلومبرگ است که دیگر بیانات در سایه آن قابل درک می‌شوند. در داستان مرغان در *منطق‌الطیر* نیز با وجود اینکه طریقت و وادی‌ها موضوع اصلی است، هدهد که رمز پیر است از ابتدا با وصف سیمرغ سخن را آغاز می‌کند و سپس از مقصد (کوه قاف) که جزئی از استعاره راه است می‌گوید؛ پس از چند بیت پراکنده در سختی راه و نهایتاً بعد از حکایات و تمثیل‌های بسیار از جمله حکایت بلند شیخ صنعان و دختر ترسا، به سراغ معرفی وادی‌ها

1. Leading metaphorical representation

می‌رود. در واقع چیزی در حدود دوسوم کتاب به مطالبی غیر از وادی‌ها تعلق دارد و این در صورتی است که کتاب اصلاً درباره طریقت است<sup>(۱۱)</sup>.

## ۲-۱- استعاره راه

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شده، در استعاره‌های کلی تمثال اصلی استعاری که سایر اجزا بر آن استوارند، بدهتی وجود دارد که موجب می‌شود کاربرد این معانی معمولاً فارغ از خود استعاره کلی و در اشاره به دیگر اجزا باشد. در این صورت اغلب خود استعاره راه ذکر نمی‌شود اما اصطلاحات مقام، طریقت، سلوک، منزل به کار می‌روند که حاصل از استعاره راه و اجزای بافت معنایی‌اند و به استعاره کلی ارجاع دارند. در مواردی نیز کاربرد استعاره راه، ذکر خود استعاره یا ترجمه آن است (طریق) و آن مواردی است که سخن مشخصاً از طریقت باشد نه در جهت اثبات معنای استعاری کلام. به عبارت دیگر، تلاش نویسندگان بر آن نیست که تجارب عرفانی را به راه تشبیه کند یا از آن استعاره‌ای بسازد؛ بلکه می‌خواهد در همان بافت تثبیت‌شده موجود و به کمک آن به بیان مطالبی دیگر بپردازد زیرا کلیت مطلب به واسطه آوردن استعاره چنان روشن است که نیازی به ذکر دیگر اجزای بافت معنایی برای ایضاح استعاره نیست مگر برای ایجاد تناسب در کلام، مانند واژه توشه یا زاد و مانند آن.

«خواجه بوطاهر شیخ ما گفت که خواجه بومنصور ورقانی یک روز به زیارت به نزدیک شیخ ما ابوسعید قدس الله روحه العزیز درآمد و گفت: یا شیخ! راهی در پیش من نه. شیخ ما گفت: آن راه نگه دار که خداوند تعالی بدان راه فرموده‌است. گفت: آن راه کدام است؟ گفت: آنک گفت (وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ ۱۵ سی‌ویک)» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۳۱۹).

نشانی از لوازم راه است و از نشان راه پرسیدن تلویحاً به معنای راهنمایی خواستن است؛ چه آنکه نشان راه بگوید همان رهبر است. بوسعید در پاسخ نه از نشان راه، بلکه از نشان راهنما می‌گوید: راه «کسی» را پیش بگیر که به سوی خدا بازگشته‌است.

«دیگر روز آن واقعه با استاد امام بازگفتم. گفت: ای بوعلی! حد روش ما تا اینجا فراتر نیست. هر چه از این فراتر بود ما راه فرا آن ندانیم» (همان: ۱۲۰).

با توجه به مفهوم «فرا» که به معنی سوی و جهت است (مرتبط با مفهوم راه) و معنای «بالا» در آن لحاظ شده‌است (در قیاس با فرو) این احتمال در ذهن قوت می‌گیرد که با توجه به معنی این واژه، «فرا دانستن» در ارتباط با راه، تعبیری از مفهوم «معرفت» تلقی شده باشد که رابطه مستقیم با ظرفیت وجودی دارد. نویسنده برای توصیف این ظرفیت و توان از عبارت حدّ

روش استفاده کرده‌است؛ و به واسطه ارجاع کلمه روش به رفتن، و رفتن به سلوک، در نهایت از استعاره راه برای انتقال مفهوم بهره جسته‌است؛ یعنی ما فراتر از اینجا نمی‌توانیم برویم. در این جمله به سیاق متون گذشته، فعل «دانستن» به معنی «توانستن» است؛ ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی / ترسم این نکته به تحقیق «دانی» دانست (حافظ، ۱۳۶۷: ۳۴).

«تواضع شکستگی بود و سر نهادن در این راه و در کارها فرادید نامدن. و هیچ آفت بنده را در راه از تکبر بتر نیست» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۲۹۷).

«و اگر در رونده یا راه اختلافی هست چون به مقصد رسند اختلاف برخاست و همه به وحدت بدل شد، که تا هیچ چیز از صفات بشریت رونده باقی است هنوز به مقصد نرسیده‌است و تَلَوْنِ حالت، رونده را در راه پدید آید چون به مطلوب و مقصود رسید از آن همه در وی هیچ چیز نماند و همه وحدت مجرد گردد» (همان: ۴۸).

طرق الی الله بسیار است اما مقصد یکی است. نویسندگان از ظرفیت تصویری استعاره راه استفاده کرده‌است تا مفاهیم کثرت و وحدت را واضح‌تر نشان دهد و اینکه اصل، وحدتی است که کثرت‌ها در مقابل آن رنگ می‌بازند: از دو صد رنگی به بی‌رنگی رهی‌ست / رنگ چون ابرست و بی‌رنگی مهی‌ست (مولوی، ۱۳۷۳: ۲۱۴). بدین ترتیب اختلاف فرق صوفیه به نحوی تعدیل و به مدد نگاه استعاری به کلیت ماجرا، به یک اختلاف مسیر تقلیل می‌یابد. «پس محقق شد که چون رونده به مقصد نرسیده‌است پیری را نشاید که او هنوز محتاج پیر است که او را بر راه دلالت کند. و هر که به مقصد رسید شایسته پیری شد» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۴۸).

ذات حق لایتناهی است و سلوک به سوی حق با رسیدن به مقصد به پایان نمی‌رسد اما او را لایق رهبری دیگران می‌کند لذا تفاوت پیر و مریدان اینست که پیر در واقع سالکی است که راه را برای دیگران طی می‌کند و تنها شرط مراد بودن نیز همین مطلب است که بعدها به شکل مبسوط‌تری در سفر چهارم از اسفار اربعه یعنی سفر من الخلق الی الحق بالحق آمده‌است. «شیخ بدانست، بفرست. گفت: یا خواجه! آن پیر را ارادت به پیری پدید آمده‌است و راه تا بنرووی به مقصود نرسی. پیر شبویی آب در چشم آورد و گفت: یا شیخ! پیرم و ضعیفم و معیل، اگر به رفتن من خواهد بود نارسیده گیر. تو، توانگر عالمی اوفتدت که چیزی در کار این پیر کنی» (همان: ۱۵۹).

آغاز سلوک ممکن است در کهنسالی باشد اما این مسئله نباید شخص را از سلوک بازدارد، زیرا برای رسیدن، چاره‌ای جز رفتن نیست؛ اما گوینده به امید همتی از جانب ابوسعید است که

به این واسطه، راه سلوک را بر او کوتاه کند. چنانکه لقمان سرخسی در مناجات گفت: بنده‌ای کو پیر شد شادش کنند/ پس خطش بدهند و آزادش کنند (عطار، ۱۳۸۸: ۴۰۴).

«شیخ ما را گفتند: اگر کسی خواهد که بی پیری این راه رود تواند؟ شیخ گفت: نتواند برای آنک کسی باید که بدان راه رسیده باشد تا او را بران راه دلالت کند و عیب و هنر راه بازو می گوید. و در هر منزل می گوید: این فلان منزل است، اینجا زیادت مقام باید کرد و اگر مهلکه جایی باشد بگوید که حذر باید کرد، و او را برفق دل می دهد تا او به قوت دل راه می رود تا به مقصود رسد. چون به مقصود رسید بیاساید. و آن کس که به نهاد خویش رود چون دیوی بود در میان بیابانی فرومانده، نداند که راه از کدام سوی است» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۲۹۶).

بنا بر افسانه‌ها، دیو موجودی اهریمنی است که در بیابان سرگردان است و مسافران صحرا را با تقلید صدای آشنایان می فریبد: بانگ غولان هست بانگ آشنا/ آشنایی که کشد سوی فنا/ بانگ می دارد که هان ای کاروان/ سوی من آییید نک راه و نشان (مولوی، ۱۳۷۳: ۲۸۸) و چون در اینجا سخن از دلالت کردن است این تمثیل را به کار برده‌اند، که راهنمای نادرست به مثابه بانگ غول است که به گمراه شدن در بیابان و هلاک می انجامد. در فرهنگ عمومی آن دوران، دیو در بافت معنایی بیابان تثبیت شده است و جزئی از آن است که متعاقباً در اینجا جزئی از استعاره راه نیز هست.

«شیخ ما گفت روزی بر سر جمع که خدای داند -و این هفتاد سوگند است- که هرکس را که خدا راه مکه فرا پیش او نهاد، آن کس را از طریق حق بیفکنده بود» (عطار، ۱۳۹۹: ۲۸۶). در این مثال میان راه مکه که مسیر فیزیکی است و راه حق که مسیر معنوی است قیاسی صورت گرفته است و نویسنده به این خاطر در مورد دوم از کلمه طریق استفاده کرده است که با تداعی اصطلاح طریقت، این تمایز را قوت بخشد.

«شیخ بلحسن خرقانی را رفته است، قدس الله روحه العزیز، که علماء امت بر آن متفق اند که خداوند را جل جلاله، به عقل باید شناخت، بلحسن چون به عقل نگرست او را درین راه نابینا دید. تا خدایش بینایی ندهد و راه ننماید نبیند و نداند. بسیار کس را ما دست گرفتیم و از غرور عقل به راه آوردیم» (همان: ۲۱۹).

گویا ریشه کنایی عبارات «راه نمودن» و «به راه آوردن» به معنای آگاه کردن نیز حاصل این استعاره کلی است. به راه آوردن کنایه از تصحیح کردن نیز هست که طبق آموزه‌های

عرفان از حقوق سالک نسبت به پیر و مراد است و با این اشاره به مفاهیم ذیل مسئله ارادت نیز توجهی شده است.

«پرسیدند که راه به حق چگونه است؟ گفت: تو از راه برخیز و به حق رسیدی» (همان: ۱۹۴).

«گفتند راه به خدای چگونه است؟ گفت: غایب شو از راه و پیوستی به اله» (همان: ۱۹۵).

در دو نمونه قبل، برخاستن از راه و غایب شدن، در مفهوم خشوع است و نویسنده به این شیوه از ترکیب استعاره راه استفاده کرده است.

«آه از بی‌زادی و درازی راه» (عطار، ۱۳۹۹: ۲۳) / «گفت: یا شیخ! این راه به چه زاد روم؟»

(محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۳۱۹). «و گفت توشه بسیار بساز این ره را که در پیش داری» (عطار، ۱۳۹۹: ۶۰۰)

توشه و زاد از لوازم بافت معنایی استعاره راه هستند که ذهن بلافاصله ارتباط آن را با کلیت مفهوم و از آن طریق با مستعارله (مشبه) درک می‌کند. این تعبیر در قرآن و احادیث نیز دارای سابقه است.

گاهی خود لفظ استعاره ذکر نمی‌شود اما اصطلاحات مقام، طریقت، سلوک، منزل حاصل

از استعاره راه و اجزای بافت معنایی می‌آیند که هر یک به استعاره کلی ارجاع دارند.

«ذوالنون مصری مریدی به خدمت بایزید فرستاد -رحمهما لله- که ای بایزید! همه شب

می‌خسبی و به راحت مشغول می‌باشی و قافله درگذشت. مرید بیامد و پیغام برسانید.

بایزید جواب داد که ذوالنون را بگوی که مرد تمام آن باشد که همه شب خفته بود و بامداد

پیش از نزول قافله به منزل فرو آمده باشد» (همان: ۱۶۳).

«درویشی گفت: یا شیخ! کسی خفته مانده است که در خواب به منزل رسد؟» (محمدبن

منور، ۱۳۹۰: ۳۱۲). «المقامات حركات الظواهر و الاحوال حركات السراير» (همان: ۳۰۹)

در این دو عبارت، کلمات منزل و مقام اگرچه در ساحت لغوی و اصطلاحی تثبیت شده‌اند اما

نویسنده با قراردادن مجدد آنها در بافت معنایی استعاره کلی راه، مجدداً آنها را در موقعیت

تصویرسازی قرار می‌دهد و برای این منظور اجزای هر یک مانند قافله، فرود آمدن، نزول و حرکت

را آورده است. بدین ترتیب به اصطلاحاتی که استعاره‌هایی مرده هستند پویایی می‌بخشد.

همچنین است کاربرد طریقت در جمله بعد و لفظ بادیه و ایستادن و راه در کنار آن.

«بدین بادیه، طریقت می‌خواهد و بدین سلوک باطن» (عطار، ۱۳۹۹: ۱۶۳).

«فرمود هر که راهی بشناسد و رفتن آن راه پیش گیرد پس از سلوک بایستد حق تعالی او را

عذایی کند که هیچ کس از عالمیان را چنان عذاب نکند» (همان: ۶۲۶).



«و بعد از آن هر کتاب که در علم حکمت ساخت -چون اشارات و غیر آن- فصلی مشبع در اثبات کرامات اولیا و شرف حالات متصوفه ایراد کرد، در این معنی، و در بیان مراتب ایشان و کیفیت سلوک جاده طریقت و حقیقت تصانیف مفرد ساخت، چنانکه مشهور است» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۱۹۵).

سلوک و طریقت اصطلاحاتی هستند که در حوزه لغوی تثبیت شده‌اند اما نویسنده با آوردن اجزای استعاره راه در کنار آنها، به این اصطلاحات دوباره به‌عنوان استعاره نگاه می‌کند و از طریق ایده اصلی استعاره یعنی «سلوک به‌سوی حق یک راه است» در ذهن خواننده یک مرتبه دیگر دوره می‌شود.

در شیوه دیگر نه استعاره راه و نه اصطلاحات برخاسته از آن بافت آمده‌است؛ بلکه تنها اجزای بافت معنایی که قابل ارجاع به استعاره هستند ذکر شده‌اند. مثلاً قدم، از اجزای استعاره راه است اما با واسطه یکی از اجزای آن که راهرو یا سالک است. قدم جزئی از سالک و سالک جزئی از راه است.

«و در آن حال که کتاب‌ها را در خاک فرا می‌داد، شیخ روی فرا کتاب‌ها کرد و گفت: نعم الدلیل أنت و الاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال» (همان: ۴۳).

«آنکه کتب را برداشت و به دریا انداخت و گفت: نیکو دلیلی و راه‌بری بودی تو ما را و پس از رسیدن به مقصود مشغول بودن به دلیل محال باشد. که دلیل تا آنگاه باید که مرید در راه بود. چون پیشگاه پدید آمد درگاه و راه را چه قیمت؟» (عطار، ۱۳۹۹: ۳۵۳)

در دو جمله قبل، دلیل به معنای راهنما و مشتق از کلمه راه و ملزومات آن است؛ در اینجا رابطه میان «دلیل» و استعاره «راه»، ملازمت است. میان استعاره‌های پیشگاه و درگاه که از استعاره شاه منشعب شده‌اند، همین رابطه وجود دارد و این دو کلمه در بافت اولیه یعنی مشبه‌به دارای نسبتی هستند که به ترتیب نشان‌دهنده مفهوم قُرب و بُعد است.

«ابوبکر صدیق رضی الله عنه از دنیا می‌رفت می‌گفت: یا هادی الطریق حرت» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۳۱۲).

مبحث مهم «حیرت» در عرفان در ارتباط با استعاره راه شکل گرفته‌است. چگونگی پیمودن راه که یکی از لوازم مشبه‌به است جزئی از بافت معنایی استعاره راه است؛ مانند اصطلاحات سُکر، صحو، بسط، قبض که براساس آن شکل گرفته‌اند و صفت «گرمرو» در جملات پس از این.

«و شیخ بلحسن با فرزندان و جمع جمله به وداع شیخ بوسعید بیرون آمدند و به وقت وداع شیخ بوسعید را گفت: راه تو بر بسط و گشایش و راه ما بر قبض و حزن. اکنون تو شاد باش و خرم می‌زی تا ما اندوه تو می‌خوریم که هر دو کار او می‌کنیم» (همان: ۱۴۴).

«و خادم این جمع عمران نام مردی بود گرمرو عاشق صادق» (همان: ۱۶۰).  
 «هم از شیخ عمر شوکانی شنیدم که گفت: در اژجاه درویشی بود حمزه نام، کاردگری کردی و مرید شیخ ما ابوسعید قدس الله روحه العزیز بود و مردی عزیز و عاشق و سوزان و گریان و گرمرو بود» (همان: ۱۷۶).

«و مردی سخت عزیز و گرمرو بود اما چون بی‌دلی بود» (همان: ۱۸۷).

«ابوتراب مردی عظیم گرمرو بود و صاحب وجد بود» (عطار، ۱۳۹۹: ۱۸۱).

«شیخ ما گفت روزی در میان سخن که این تصوف عزت‌یست در ذلّ توانگریست در درویشی خداوندیست در بندگی سیریست در گرسنگی پوشیدگیست در برهنگی آزادی در بندگی زندگانیست در مرگ شیرینیست در طلخی. هر که در این راه آید و این راه برین صفت نرود هر روزی سرگردان تر بود» (همان: ۲۸۹).

راه را بر صفتی رفتن مرتبط با مفاهیم عرفانی است که حول استعاره راه سامان یافته‌است. عارفان نوع تعلیمات خود را به شیوه‌های پیمودن راه تشبیه کرده‌اند و به‌تدریج ساختار تشبیه از این مفاهیم محو شده‌است به‌همین علت در متن‌های عرفانی بسیار با عبارتی چون «راه را بر توکل (ایثار، سکر و غیره) پیمودن» بر می‌خوریم.

«و اکثر مشایخ در کار او ابا کردند و گفتند: او را در تصوف قدمی نیست» (همان: ۶۳۷).

«نقل است که یک روز در بادیه ابراهیم خواص را گفت: در چه کاری؟ گفت: در مقام توکل قدم درست می‌کنم» (همان: ۶۴۱).

در این جملات «قدم» به‌منزله ابزار راه رفتن و جزئی از آن است؛ خصوصاً در جمله دوم در معنی «توان افزودن» است.

«گفتند آداب سفر چگونه باید؟ گفت آن است که مسافر را اندیشه از قدم در نگذرد و آنجا که دلش آرام گیرد منزلش بود» (همان: ۵۱۲).

«پرسیدند که طریق به خدا چگونه است؟ گفت: دو قدم است و رسیدنی. یک قدم از دنیا برگیر و یک قدم از عقبی و اینک رسیدی به مولی» (همان: ۵۱۳).

نویسندگان متون عرفانی از ظرفیت ترکیبی زبان فارسی در توسع معنا بهره جسته‌اند و نقش مهم در چنین کارکردی قطعاً استعاره است. عبارات فعلی فوق با هسته «قدم» که معنایی کنایی

دارند، همگی برداشت‌هایی هستند که از ترکیب یافتن جزئی از استعاره راه شکل گرفته‌اند؛ عباراتی چون: قدم درست کردن، قدم در گذشتن از، قدم داشتن و قدم در معنای مسافت در جمله آخر همگی عبارات استعاری با مرکزیت این جزء از استعاره راه هستند.

## ۲-۲- استعاره شاه

کهن‌ترین کاربرد این استعاره در زبان فارسی کاربرد لفظ خدا به جای «الله» ریشه پهلوی خواتای است. این واژه در زبان پهلوی و متن پازند به معنای شاه آمده است (منابع شاهنامه به نام خدای نامک به همین معنی بوده‌اند). این لفظ در صورت اضافه شدن به چیزی معنای صاحب می‌دهد (دهخدا، کدخدا). پس اطلاق آن به خداوند کاربردی استعاری بوده است. بعدها استعاره‌های مانند آن، حول این مفهوم پدید آمدند که به سختی می‌توان آنها را استعاره دانست. «شیخ ما گفت: پادشاهان، بنده نفروشدن شما جهد کنید تا بنده شوید و چون او به بندگی بپذیرفت و خطاب (یا عبادی ۵۶/ بیست‌ونه) شنوانید، کار شما از قیاس و تصرف در گذشت» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۳۰۲).

یکی از مهم‌ترین اجزای استعاره کلی شاه، تعبیر «بنده» است با همان ژرف ساخت که در متون دینی نیز دارای سابقه است. این لفظ در نگاه اول به نظر نمی‌رسد استعاره باشد اما شاعران گاه به منظور ساخت مضمون، به ژرف ساخت این معنی توجه کرده و از اجزای این بافت، مضمونی نو برداشت کرده‌اند. سعدی در این بیت برای بیان ایده‌ای از ویژگی‌های بنده و سلطان (اجزای مشابه) استفاده می‌کند: «بنده را نام خویشتن نبود/ هر چه ما را لقب دهند آنیم» (سعدی، ۱۳۸۵: ۳۱۵). بلومبرگ این مطلب را rummage می‌نامد که به معنی زیور و کاردن و کاویدن است؛ او معتقد است استعاره‌های کلی می‌توانند بارها و بارها مورد تفسیر، واکاوی و ساختار بندی مجدد قرار گیرند (Blumenberg, 2010: 16).

«یکی گفت: یا شیخ! بنده به گناه از بندگی بیفتد؟ شیخ ما گفت: چون بنده بود نه. پدر ما آدم علیه السلام چون بنده بود به گناه از بندگی خداوند بنه افتاد» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۳۰۲).

و در عباراتی مانند این بنده در معنای غیراستعاری آن و در مقابل مفهوم «شاه» می‌آید: «و گفت: عجب نیست از آن که من تو را دوست دارم و من بنده‌ایم عاجز و ضعیف و محتاج. عجب آن است که چون تو خدا و پادشاهی، چون من بیچاره‌ای و ضعیفی را دوست دارد» (عطار، ۱۳۹۹: ۲۰۲).

«سال‌های بسیار برین درگاه مجاور بودم به عاقبت جز دهشت و حیرت نصیب ما نیامد»  
(همان: ۱۸۶).

مجاور در لغت به معنی همسایه و در اصطلاح مقیم یا معتکف (معمولاً اماکن متبرک یا سرای بزرگان) است که بنا به رسوم قدیم موجب امان شخص بوده‌است اما در اینجا نویسنده مجاورت این درگاه را موجب حیرت و هیبت دانسته‌است.

«این دهلیز پادشاه دنیا نیست که به یکبار بر آنجا توان دوانید» (همان: ۱۶۲).

در این عبارت نویسنده از طریق برشمردن اجزای مشابه به یا همان بافت استعاره، سعی در تحدید معنی و روشن کردن نسبت میان اجزا دارد. در واقع نویسنده از طریق سلبی به بیان معنی مورد نظر خود می‌پردازد به این شیوه که درگاه او مانند دهلیز پادشاه دنیا نیست؛ لذا می‌توان در نظر گرفت که نوعی از تشبیه تفضیل در کلام وجود دارد. این ساختار در جمله بعدی نیز دیده می‌شود.

«گفت: حضرت او حضرت دنیا نیست، آن حضرت را آلوده نتوان کرد» (همان: ۴۴۸).

«اگر ما را پرسند شما کیانید؟- ما هیچ کسان پادشاهیم» (همان: ۸).

«هیچ کس» تعبیری مفید معنای خمول است و به جهت اضافه شدن به پادشاه جزو بافت معنایی شاه (کسان و دنباله‌روان شاه) است و در این بافت کلام، مفهومی را به ذهن متبادر می‌کند که بعدها به بداهت رسیده‌است و نمونه آن را بسیار می‌بینیم: ما گدایان خیل سلطانییم / شهر بند هوای جانانیم (سعدی، ۱۳۸۵: ۳۱۵). به ترتیب ظاهراً در بافت معنایی مربوط به استعاره شاه، دارای مابازای بیرونی بوده‌است؛ اگرچه معادل دقیقی برای آن ذکر نشده‌است.

«و جنید گفت: شبی در خواب دیدم که به حضرت خدای عزوجل ایستاده بودم» (عطار، ۱۳۹۹: ۴۴۵).

«پس گفت: یا سید! با قرآیان صحبت مکن که ایشان غمّازان باشند بر درگاه حق. به گفت ایشان خلق را بگیرد اما به گفت ایشان رها نکند. و باز این قوم زحمتی باشند بر خلق» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۱۶۶).

«پس روی سوی من کرد و گفت: اگر آنجا شوی نگر تا حدیث ایشان نکنی! تو خاککی می‌باشی بر آن درگاه» (همان: ۱۶۶).

«گفتم خداوندا درگاهی بدین عظیمی و چنین خالی؟» (عطار، ۱۳۹۹: ۱۸۱).

نکته مهم در باب استعاره‌های مرتبط با استعاره کلی شاه این است که برخلاف استعاره راه، در کمتر موردی این استعاره خودش ذکر می‌شود که گویا به جهت مراعات ادب شرعی بوده است که صوفیان را از اطلاق مستقیم صفت شاهی که مربوط به انسان است به ذات حق باز می‌داشته است و مانند سه جمله قبل، بیشتر کلمه حضرت یا پیشگاه را به کار برده‌اند.

«چون وقت مرگش در آمد در حالتی بود عجب. گفتند مگر زندگانی دوست داری؟ گفت: نه ولیکن به حضرت پادشاه جهانیان رفتن صعب است و سخت» (همان: ۱۳۵).

این عبارت از تلفیق دو استعاره راه و شاه شکل گرفته است؛ حضرت و پادشاه از اجزای بافت معنایی استعاره شاه و رفتن از اجزای استعاره راه است.

با کاربرد وسیع استعاره «درگاه» و بدهاقت یافتن آن، بالطبع دیگر اجزای این استعاره که خود منشعب از استعاره شاه هستند نیز مورد معناپردازی قرار می‌گیرند؛ مانند جمله زیر که در آن «بار یافتن» به‌طور خاص به معنی اجازه ورود یافتن به «درگاه»، و به‌طور عام مرتبط با استعاره کلی شاه است:

«خطاب آدمم که با کوزه‌ای که تو داری و پوستینی تو را بار نیست. پوستین و کوزه را بیانداز اگر بار می‌خواهی» (همان: ۱۸۲).

دلق یا پوستین پوشیدن و حمل کردن ظرفی مانند کوزه (کشکول) از مشخصات درویشان بوده است که بعدها به دایره رسوم صوفیه نیز وارد شده است و در متون مختلفی با برداشت عرفانی و غیر آن به این ویژگی اشاره شده است. بار یافتن از اجزای استعاره شاه است و چنین مفهومی را حافظ نیز به کار برده است: درویش را نباشد برگ سرای سلطان / مائیم و کهنه‌دلقی کآتش در آن توان زد (حافظ، ۱۳۶۷: ۱۰۵) به اعتبار این تقابل، «درویش» نیز جزئی از بافت معنایی شاه به حساب می‌آید.

«نقل است یکی از او وصیتی خواست گفت: یا اخی! لازم یک در باش تا همه درها بر تو بکشایند و لازم یک سید باش تا همه سادات تو را گردن نهند» (عطار، ۱۳۹۹: ۴۰۹).

«و گفت: حضور به حق فاضل‌تر است از یقین به حق. از آنکه حضور در دل بود و غفلت بر آن روا نباشد و یقین خاطری باشد که گاه بیاید و گاه برود. حاضران در پیشگاه باشند و موقنان بر درگاه» (همان: ۵۹۱).

در این جمله اصطلاح قرب و بُعد در قیاس با اجزای استعاره شاه و نسبت آن دو جزء با یکدیگر نشان داده شده است. پیشگاه مرتبه‌ای نزدیک‌تر از درگاه است.

«و شیخ بوسعید می فرماید که: صاحب کرامت را در این درگاه بس منزلتی نیست زیرا که او به منزلت جاسوسی است و پدید بود که جاسوس را بر درگاه پادشاه چه منزلت تواند بود...» تو جهد کن که صاحب ولایت باشی تا همه تو باشی و هر چه باشد ترا باشد» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۳۸۵).

در این عبارت نیز اصطلاح قرب توسط دو جزء از بافت معنایی استعاره شاه توصیف شده است. این اجزاء، مشاغل درباری از جمله جاسوسی (دیوان اشراف) و صاحب ولایتی هستند که بنا بر درجه مقبول بودن افراد به آنان تعلق می گرفته است. از این طریق مفهوم جهد برای رسیدن به «منزلت بالاتر» (تعبیری از اصطلاح منزل و مقام)، در معرفت نیز می تواند مورد توجه باشد.

«یکی از جمع گفت: لا اله الا الله. لقمان تبسمی بکرد و گفت: یا جوانمرد! ما خراج بداده ایم و برات بسته و باقی بر توحید داریم. آن درویش گفت: آخر خویشتن با یاد می باید داد. لقمان گفت: مرا عربده می فرمایی بر درگاه او؟» (همان: ۲۲۵).

خراج، برات و باقی از اصطلاحات حساب قدیم بوده است و در بافت خود دارای تناسب است. خراج دادن از اجزای بافت معنایی استعاره شاه است که کمتر مورد معناپردازی قرار گرفته است. در این گونه عبارات اگرچه ارتباط اجزائی چون «خراج» با هسته مرکزی استعاره روشن است اما عباراتی مثل درگاه در کلام حکم تمثال اصلی را دارد که بیانات ذیل آن مجتمع می شوند و ساختار می یابند.

«و شیخ بلحسن جماعت را یک بیک نصیحت می کرد که گوش دارید که این مرد معشوقه مملکت است و بر همه سینه ها اطلاع دارد تا فضحیت نگرید» (همان: ۱۳۷).

مملکت یا ملک که تعبیری قرآنی است (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ: غافر/۱۶) استعاره از وجود یا حیطة قدرت باری تعالی است که حاصل استعاره شاه از حق و چنانکه «قلمرو» جزوی از مفهوم شاهی است از اجزای آن است. و خزائن از دیگر اجزای این بافت معنایی است که برگرفته از عبارت قرآنی است.

«و گفت: به سینه ما آواز دادند که ای بایزید! خزاین ما از طاعت مقبول و خدمت پسندیده پر است، اگر ما را خواهی چیزی آور که ما را نباشد» (عطار، ۱۳۹۹: ۱۸۰).

تحفه آوردن از رسوم مربوط به بار یافتن و حاضر شدن در دربار پادشاهان بوده است که در اینجا جزوی از بافت معنایی استعاره شاه است که مورد نمادپردازی قرار گرفته است: «اما هاتف سعادت به صد هزار دولت بشارت می داد [...] و به سر این بنده ندا می کرد که واردان

حضرت ملوک را از تحفه‌ای فراخور حال ایشان، نه درخور همّت ملوک چاره‌ای نباشد و تو بس مفلسی و بی‌سرمایه و آن حضرت حضرتی بلندپایه. شاهها بر تو تحفه به صد جان بردن/ کمتر بود از زیره به کرمان بردن» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۶: ۴۳) همچنین «خزاین» از اجزای استعاره شاه است.

«پس شیخ احمد نصر، که در خانقاه سر اوی بود، صومعه‌ای داشت در آن خانقاه که آن را اکنون خانه شیخ گویند. سر از صومعه بیرون کرد و جمع متصوفه در صّفه نشسته بودند که در این صومعه در آن صّفه است گفت: هر کس را می‌باید که شاه‌باز طریقت را دریابد اینک می‌گذرد. به بیسمه می‌باید شد تا او را آنجا دریابد» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۴۱).

شاه‌باز استعاره از ابوسعید است و باز جزئی از بافت معنایی استعاره شاه است؛ ایده این استعاره، رسم قرار گرفتن باز بر دست پادشاهان است که راوی، رمز تقرّب ابوسعید به حق و جایگاه او را خواسته است. لذا با آوردن شاه‌باز، هم به استعاره کلی شاه اشاره کرده‌است و هم از اجزای مشابهه سود برده‌است؛ بی‌آنکه به بیان آنها بپردازد (تمثیل فی الذی هو یطعمنی و یسقین در حدیقه/حقیقه (سنایی، ۱۳۲۹: ۱۵۹)) باز و کمپیرزن در مثنوی (مولوی، ۱۳۷۳: ۲۶۵/۱) همچنین با عطف عبارت شاه‌باز به طریقت، هیأتی حاصل از ترکیب هردو استعاره پدید آورده‌است.

«تا آخر به قدم ذلّ نرفتم به منزلگاه عزّت نرسیدم» (عطار، ۱۳۹۹: ۱۸۴).

در این عبارت «قدم» و «منزلگاه» مربوط به استعاره راه هستند و عطف این دو به «عزت» موجب پیوند دو استعاره کلی راه و شاه است. نکته دیگر در این جمله ارتباط دوسویه قدم و منزلگاه است که نویسنده از طریق آن میان «ذل» و «عزت» ارتباط علی برقرار کرده‌است؛ چنانکه قدم به منزلگاه می‌رساند، ذل هم به عزت می‌رساند. در جمله بعد، «شدن» به معنی رفتن اشاره‌ای به استعاره راه دارد:

«به درگاه عزّت شدم هیچ زحمت بر در وی نبود» (همان: ۱۸۶)

«عزت» ارتباطی استعاری با ذات خداوند دارد. ژرف‌ساخت این صفت در فرهنگ عرب معنای دست‌نیافتنی بودن است. جایگاه عزیز در وسط قبیله بوده‌است؛ به این منظور که در صورت حمله احتمالی، دشمن نتواند به او دست پیدا کند؛ این ویژگی را همچنین در ساختار شهرهای قدیم می‌توان دید؛ ارگ که محل سکونت شاه است در مرکز شهر قرار دارد و سپس شارستان و ربض و غیره. از این رو می‌توان جایگاه عزیز در فرهنگ قبیله‌ای عرب را با جایگاه شاه در تمدن ایرانی مقایسه کرد که به استعاره کلی شاه ارجاع دارد و در این جمله

کلمات درگاه و حضرت به آن اشاره دارند. همچنین راه‌جستن به حضرت با مرکزیت استعاره کلی راه دیده می‌شود.

«چندین چه زنی نظاره گرد میدان / اینجا دم ازدهاست و زخم پیلان / تا هرکه درآید بنهد او دل و جان / رعیت چه کند گرد سرای سلطان» (محمدبن منور، ۱۳۹۰: ۱۶۰).

مصراع آخر تمثیلی از دیگر مصراع‌هاست و اجزای استعاره شاه یعنی رعیت و سرای سلطان در تکمیل مفهوم کلی شعر آمده‌است. همچنین میدان و پیلان از اجزای استعاره شاه هستند. چنانکه در زیر پای فیل افکندن و فیل به میدان جنگ بردن خاص شاهان قدیم بوده‌است و برای مثال در *کلیله و دمنه* و *تاریخ بیهقی* بدان اشاره شده‌است. «گردن دادن» در عبارت بعد نیز از اجزای همین بافت است.

«شیخ ما گفت: در کلیله و دمنه گوید با سلطان قوی کس تاب ندارد و کس با او نَبَسَد الا به گردن دادن وی را» (همان: ۲۴۵).

«شیخ ما گفت: این خلایق را آسان است که با الرحمن الرحیم کار افتاده‌است ما را بتر است که با جباری قهاری کار افتاده‌است. پس گفت: *نزدیکان* را بیش بود حیرانی / کایشان دانند سیاست سلطانی» (همان: ۲۹۸).

نزدیکان که ترجمه خواص و استعاره از اولیاء الهی است، خود از اجزای استعاره شاه است و سیاست در معنی عقوبت و هیبت نمودن، در ارتباط با استعاره کلی و واژه‌های جبار و قهار معنا می‌شود. بنابراین هر جزئی از روابط شاه و رعیت می‌تواند به استعاره شاه ارجاع داده شود: صفت صاحب‌سری در مقوله اسرار الهی که در ذکر منصور حلاج به کار رفته است: «بزرگی گفت: آن شب تا روز زیر آن دار نماز می‌کردم. چون روز شد، هاتقی آواز داد که: او را اطلاع دادیم بر سری از اسرار خود و او فاش کرد. پس جزاء کسی که سر *ملوک* فاش کند، این است» (عطار، ۱۳۹۹: ۶۴۷).

«شوق دارالملک عاشقان است در آن دارالملک *تختی* از *سیاست* فراق نهاده است و *تیغی* از هول هجران کشیده» (همان: ۱۹۲).

دارالملک جزئی از استعاره شاه است و اجزای آن یعنی تخت، سیاست و تیغ نیز با واسطه به استعاره شاه تعلق دارند. سیاست فراق و هول هجران در معنای تبعید و نفی بلد نیز جزئی از بافت معنایی و مفاهیم مربوط به استعاره شاه هستند. همچنان که «خلعت» در جمله زیر بخشی از این بافت معنایی است:



«و گفت: حق تعالی امر و نهی فرمود. فرمان وی نگاه داشتند، خلعت یافتند و بدان مشغول شدند و من نخواستم از او جز او را» (همان: ۱۹۶).

مشغول به معنای صاحب شغل و منصب در این متون دارای سابقه است. همچنین فرمان و امر و نهی و خلعت از اجزای استعاره شاه هستند.

### ۳- نتیجه‌گیری

وجود حقیقت به استعاره‌هایش وابسته است و وجود استعاره به پرسش‌های پاسخ‌ناپذیر درباره حقیقت. حقیقت، خود دارای کنش است و آن جنبه قاهر یا جبار حقیقت خود را به انسان می‌نمایاند. در استعاره‌شناسی مبتنی بر مفهوم حقیقت، همواره تأکید بر خودکاری حقیقت و تأثیرش در بیان این مفهوم است. استعاره کلی طرحی است که در آن اجزای مشبّه به متناظر با اجزای مشبّه ترسیم شده‌اند و هر جزئی از آن بافت قابل بازخوانی به استعاره اصلی است. استعاره کلی بخشی از تاریخ یک مفهوم است و همین تاریخچه، کلید درک و توسع استعاره‌هاست. از کنش میان اجزای استعاره‌های کلی، یک بافت معنایی تشکیل می‌شود که اجزای آن کارکردی استعاری می‌یابند و به همان استعاره کلی بازترجمه می‌شوند. مفاهیمی که توسط استعاره‌های راه و شاه بیان شده‌اند از بسط اجزای این دو استعاره و توجه به نسبت میان این اجزا پدید آمده‌اند و به همین شکل اصطلاحات این حوزه را ایجاد کرده‌اند. با بسط و تفصیل ایده و گسترش دادن استعاره به اجزا و ایجاد ارتباط میان آنها «بافت معنایی» تشکیل می‌شود که هر یک از اجزای آن قابل بازخوانی به استعاره کلی بوده‌است. این اتفاق حاصل ارتباط پیوسته، میان اجزای تشکیل‌دهنده استعاره کلی است که وجه افتراق میان استعاره‌های کلی و استعاره‌های زینتی که مختص متون غنایی است نیز هست.

نقش و اهمیت استعاره اصلی یا همان استعاره کلی به اندازه تمام مفاهیمی است که حول آن شکل گرفته‌است و به واسطه استعاره کلی مجال بروز پیدا کرده‌اند و همچنین شیوه‌هایی که نویسندگان در ارتباط با استعاره کلی جستجو کرده‌اند و به عبارت بهتر مسیری است که نویسندگان به سوی استعاره اصلی (راه-شاه) طی کرده یا ساخته‌است. هرچه این راه‌ها ظریف‌تر و دیرپاب‌تر و قرینه‌ها خفی‌تر باشد، بالطبع کیفیت هنری کلام بیشتر است.

امکان بسط و تفصیل استعاره‌های کلی و پویایی استعاره‌های عرفانی، تقدم بُعد عینی و طبیعی بر بُعد متافیزیکی است: اموری مانند نور و تاریکی، یا شاه و راه مفاهیمی طبیعی و مبتنی بر تجربه هستند که برای انسان بی‌نیازیت مصداق دارند؛ لذا شخص می‌تواند در این امور برداشت‌های شخصی خود را در زیرمجموعه یک استعاره معنا کند. درواقع این ابزار ساده‌ای برای بیان مفهوم است که در اختیار همگان بوده‌است.

وجود یک بافت معنایی و زمینه نشانه‌گذاری، وجه افتراق میان استعاره‌های کلی و استعاره‌های زینتی است که مختص متون غنایی هستند. استعاره‌های زینتی در خدمت ایجاد زیبایی کلام هستند درحالی‌که استعاره‌های کلی از طریق بسط و تفصیل اجزا در پی بیان مفاهیم و ساخت اصطلاحات هستند. این یکی از شیوه‌های مرسوم ساخت اصطلاح در علوم مختلف نیز هست.

وجه تمایز نظرات بلومبرگ در بررسی ایده استعاره‌ها و سیر تبدیل ایده به استعاره، بحث «تاریخچه» است. توجه به تاریخچه استعاره‌ها موجب شد بتوانیم یک استعاره کلی عرفانی را تا رمزگشایی ایده آن «باز» کنیم. به عبارت دیگر به کارگرفتن دو مکانیزم ذهنی این امکان را ایجاد کرد که سازوکار استعاره‌های کلی بهتر درک شوند: عمل بسط و ادغام. عمل ادغام فرایندی است که ایده‌ها را در قالب استعاره و ذیل یک تمثال اصلی استعاری (طرح‌واره) جمع می‌کند و فرایند بسط مفهوم که روندی خلاف ادغام است، موجب آشکارشدن ساختار بافت معنایی و درک اجزای استعاره و خوشه‌های معنایی حول آن می‌شود.

### پی‌نوشت

- ۱- پرسش از مشارکت انسان در حقیقت، در فصل اول کتاب پارادایم‌های یک استعاره‌شناسی (Blumenberg, 2010: 7) در پی سؤالات مقدر در باب حقیقت مطرح شده‌است و این تغییر دیدگاه ما را بر آن داشت که سؤالات در باب حقیقت به‌سوی سوپروکتیو شدن متمایل شده‌اند.
- ۲- اطلاق صفت قادر (Almighty) به خداوند در مسیحیت نیز مانند متون دینی اسلامی به‌همان معنا رایج است:

"God: the perfect and all-powerful spirit or being that is worshipped especially by Christians, Jews and Muslims as the one who created and rules the universe" (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/god>).

۳- بلومبرگ در فصل اول از کتاب پارادایم‌های یک استعاره‌شناسی پس از بیان نحوه شکل‌گیری مفهوم حقیقت در ارتباط با تراکم می‌گوید: «اگرچه این ساختار نمی‌تواند یک ابژه الهی ارائه کند اما یک عقیده بنیادی از این نوع می‌تواند شمایی الهی را مفروض دارد چنانکه میلتن می‌گوید: خدا، خودش حقیقت است» (Blumenberg, 2010: 6). بنابراین به شکلی نه کاملاً قاطعانه این صفت را به خداوند اطلاق می‌کند.

۴- بلومبرگ در آغاز مقاله نور ضمن بیان دریافت‌های مسیحیت از استعاره‌شناسی و متافیزیک نور به تفاوت میان نور روز اول و چهارم خلقت (مضبوط در سفر پیدایش در انجیل) به‌عنوان بخش مهمی در تاریخ استعاره نور اشاره می‌کند که افتراق میان این دو، به ثبوت استعاره نور برای اراده الهی و بحث تجلی (Emanation) می‌انجامد: «نور اولین روز، مخلوق است و بنای [تضاد آن با تاریکی] آن بر اراده الهی است» (Blumenberg, 1957: 41).

۵- تعبیری است از بلومبرگ در باب حقیقت که بر مفهوم چیرگی و قدرت فعال حقیقت دلالت دارد. می‌تواند با تعبیر «فعال» لما یرید» در فرهنگ اسلامی هم‌عرض باشد.

۶- از دیدگاه بلومبرگ در مرحله آغازین تشکیل ایده حقیقت، مجموعه‌ای از مفاهیم تحت یک ایده کلی و غالب (ایده درست)، تجمع یافته و تبدیل به مفهوم حقیقت می‌شوند.

۷- این گزاره، حاصل چند مقدمه است از جمله تقسیم‌بندی تجلی به انواعی از جمله تجلی ذات است: «ظهور ذات به همه اسماء و افعال و آثار تجلی ذاتی [است]، چه ذات وجود مطلق است و آن چون به همه قیدی مقید شود ذات بود که در مراتب وجود ظهور کرده باشد. از این جهت تجلی را نسبت به ذات کنند» (پورجوادی، ۱۳۶۴: ۱۰-۱۱). بنابراین تجلی مرتبط با بحث وجود است و من باب وحدت تجلی نیز از همین منبع: «وجود در مرتبه احدیت همه سلب صفات بود و آن وحدت را تجلی اول و تعیین اول و حقیقت محمدی و به‌وجهی اسم اعظم خوانند و تعینات و تجلیات دیگر بعد از این وحدت باشد» (همان: ۱۱-۱۲ و نیز عطار، ۱۳۸۸: ۲۶۵).

۸- به نظر می‌رسد لفظ حادثه در این غزل حافظ نیز به همین اصل اشاره داشته باشد: «ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم/ از بد حادثه اینجا به پناه آمده‌ایم/ رهرو منزل عشقیم و ز سرحد عدم/ تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم» (حافظ، ۱۳۶۷: ۱۳۲).

۹- ارتباط مفهوم سیر با استعاره شاه، برآیندی از ارتباط دو مفهوم مسیر و مقصد است؛ زیرا براساس تعالیم عرفانی مقصد این «راه» رسیدن به درگاه آن «شاه» است و بالطبع مقصد جزئی از راه و مفهوم «سیر» است.

۱۰- رمان‌هایی از جمله: آرمانس (Armanse) اثر استاندل، توازن حیاتی (The Vital Balance) اثر کارل میننجر، مادام کاملیا اثر الکساندر دوما، اپرای بوهمی اثر جاکومو پوچینی، کلبه عمو تام (Uncle Tom's Cabin) اثر هریت بیچر استو، دامبی و پسر (Domby and Son) اثر چارلز دیکنز، از زمان و

رود (Of Time and The River) اثر تامس ولف، فیلم فریادها و نجواها (Cries and Whispers) اثر اینگمار برگمان و بیش از ده‌ها رمان و اثر ادبی.  
۱۱- از مجموع ۱۴۴ حکایت در منطق‌الطیر، ۴۶ حکایت از آن در بیان هفت وادی است؛ یعنی حدود یک‌سوم.

## منابع

- باقری خلیلی، علی‌اکبر و طاهری، عارفه. ۱۴۰۰. «طرحواره حرکتی در منطق‌الطیر». *مطالعات عرفانی*، ۱(۳۴): ۶۷-۹۴.
- پناهی، نعمت‌الله. ۱۳۹۶. «استعاره مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربه عرفانی در عقل سرخ سهروردی». *کاوش نامه زبان و ادبیات فارسی*، (۳۵): ۹-۲۹.
- پورجوادی، نصرالله. ۱۳۶۴. *زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۷. *دیوان*، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: زوار.
- سبزعلی پور، جهان دوست و وزیری، سهیلا. ۱۳۹۷. «بررسی استعاره مفهومی «عرفان خرابات است» در دیوان حافظ». *پژوهش های ادب عرفانی*، ۱۱(۱): ۴۷-۷۲.
- سعدی، مصلح‌الدین. ۱۳۸۵. *غزل‌های سعدی*، تصحیح غلام‌حسین یوسفی. تهران: سخن.
- سلطانی، فاطمه و میرهاشمی، طاهره. ۱۳۹۸. «بررسی استعاره مفهومی «جهان هستی درخت است» در متون عرفانی». *مجله ادبیات عرفانی*، ۱۱(۲۰): ۸-۳۱.
- سنایی، مجدود. ۱۳۲۹. *حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: چاپخانه سپهر.
- طالبیان، یحیی و سیدکاشانی، نرجس. ۱۳۹۸. «بررسی تطبیقی استعاره های مفهومی دایره در دیوان شمس و مولانا و اشعار جان دان». *ادبیات تطبیقی*، ۱۱(۲۰): ۱۴۹-۱۶۳.
- عزیزی منامن، مهرانگیز و احدزاده، سعید. ۱۴۰۱. «تحلیل استعاره شناختی عشق از منظر عرفانی در بعضی از اشعار مثنوی مولوی و غزلیات بیدل دهلوی». *عرفان اسلامی*، ۱۸(۷۱): ۳۵۳-۳۷۳.
- عطار، فریدالدین. ۱۳۸۸. *منطق‌الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- عطار، فریدالدین. ۱۳۹۹. *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- فتوحی رودمعجنی، محمود و رحمانی، هما. ۱۳۹۷. «کارکرد استعاره در بیان تجارب عرفانی روزبهان بقلی در *عبه‌العاشقین*». *پژوهشنامه عرفان*، ۱۰(۱۸): ۱۳۷-۱۶۴.
- محمدبن منور. ۱۳۹۰. *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۳. *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون. ج ۱. تهران: امیرکبیر.
- نجم‌الدین رازی. ۱۳۶۶. *برگزیده مرصادالعباد*، تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: توس
- نظری، راضیه و اقبالی، عباس. ۱۳۹۸. «بررسی پربسامدترین استعاره های احوال عارفانه در دیوان ترجمان الاشواق ابن عربی: رویکردی شناختی». *مطالعات عرفانی*، (۲۹): ۲۸۱-۳۰۴.
- وتس، فرانتس یوزف. ۱۳۹۳. *درآمدی بر اندیشه‌ی هانس بلومنبرگ*، ترجمه فریده فرنودفر و امیر نصری. ویراستار محمدرضا حسینی بهشتی. تهران: چشمه.
- هاشمی، زهره و قوام، ابوالقاسم. ۱۳۹۲. «بررسی شخصیت و اندیشه های عرفانی بایزید بسطامی بر اساس روش استعاره شناختی». *جستارهای نوین ادبی*، (۱۸۲): ۷۶-۱۰۴.
- Abrams, Meyer. Howard. 2013. *A Glossary of Literary Terms*, CT. USA: Cengage
- Blumenberg, Hans. 1957. "Light as a Metaphor for Truth (Licht als Metapher der Wahrheit)". Trans. Anderson, Joel. *Studium Generale* 10, (7): 30-44
- Blumenberg, Hans. 2010. *Paradigms for a Metaphorology*. Trans. Savage, R. I. Ithaka. N.Y: Signale.
- Richards, Ivor Armstrong. 1936. *The Philosophy of Rhetoric*, New York: Oxford University Press
- Sontag, Susan. 1977. *Illness as Metaphor*, New York: Farrar, Straus and Giroux.

## روش استناد به این مقاله:

نوریان، فائزه و موسوی، مصطفی. ۱۴۰۱. «بررسی دو استعاره کلی «راه» و «شاه» در تذکره الاولیاء و اسرارالتوحید بر اساس دیدگاه‌های هانس بلومنبرگ». *نقد و نظریه ادبی*، (۱۱۳): ۱۰۳-۱۳۶. DOI:10.22124/naqd.2022.20630.2274

## Copyright:

Copyright for this article is retained by the author(s), with first publication rights granted to *Naqd va Nazaryeh Adabi (Literary Theory and Criticism)*.

This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided that the original work is properly cited.

