گنجینه زبان و ادبیات فارسی

تحلیل شناختی استعاره‌های «نفس» در مجمع‌البحرین ابرقوهی

فاطمه مسرور[۱]، سمیرا رستمی[۲*]، سیّد محسن ساجدی راد[۲]

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: Sa.rostami152@iau.ac.ir

چکیده

به دنبال تحوّلات علوم شناختی در نیمهٔ دوّم قرن بیستم، لیکاف، زبان‌شناس و جانسون، فیلسوف آمریکایی با طرح نظریهٔ معاصر استعاره، نشان دادندکه نظام ادراکی انسان، اساساً استعاری است. آن‌ها عقیده داشتندکه استعاره، ابزاری شناختی و فراتر از یک آرایهٔ ادبی است و ذهن و اندیشهٔ انسان برای شناخت و درک بهتر مفاهیم انتزاعی، استعاره می‌سازد. لیکاف و جانسون، استعاره‌های مفهومی را به سه دستهٔ هستی‌شناختی، جهتی و ساختاری، طبقه‌بندی‌کردند. از آن‌جا که مفاهیم عرفانی نامحسوس‌اند، عارف برای بیان مکاشفات و تجربیّات معنوی خود، گرایش به استعاره دارد. نفس به عنوان حقیقتی انسانی، از مباحث مهم در آثار عُرفاست. مجمع‌البحرین، از آثار منثور عرفانی است که شمس‌الدّین ابراهیم ابرقوهی در فاصلهٔ سال‌های ۷۱۴-۷۱۱ هجری قمری، آن را به رشتهٔ تحریر درآورده‌است. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی، استعاره‌های مفهومی نفس را در مجمع‌البحرین ابرقوهی بر اساس نظریهٔ لیکاف-جانسون، استخراج و بررسی کرده‌است. استعاره‌های مفهومی نفس در مجمع‌البحرین از دو نوع هستی‌شناختی و جهتی‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بیشتر استعاره‌ها از نوع هستی‌شناختی‌اند و از میان آن‌ها «انسان» بودن نفس، بسامد بیشتری دارد. در بین استعاره‌های انسان‌انگارانه، «زن» بودن نفس، جلب توجّه می‌کند. نفس در مجمع‌البحرین، کارکردهای شناختی متفاوت و متناقضی مانند نیرومندی، پاکی، عصیانگری و... دارد.

کلیدواژگان: *استعارهٔ مفهومی، نفس، عرفان، مجمع‌البحرین، ابرقوهی*

شیوه استناددهی: مسرور، فاطمه. رستمی، سمیرا. و ساجدی راد، سیّد محسن. (۱۴۰۴). تحلیل شناختی استعاره‌های «نفس» در مجمع‌البحرین ابرقوهی. *گنجینه زبان و ادبیات فارسی*، ۳(۳)، ۱۵-۱.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به‌صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲۰ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۴ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۲ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۳۰ مهر ۱۴۰۴

The Treasury of Persian Language and Literature

A Cognitive Analysis of the Metaphors of "Self" in Majmaʿ al-Baḥrayn by Abrquhī

Fatemeh Masroor[1], Samira Rostami[2*], Seyed Mohsen Sajedi-Rad[2]

1. Ph.D. Student, Department of Persian Language and Literature, Fa.C., Islamic Azad University, Fasa, Iran
2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Fa.C., Islamic Azad University, Fasa, Iran
*Corresponding Author's Email: Sa.rostami152@iau.ac.ir

Abstract

Following the developments of cognitive sciences in the second half of the 20th century, Lakoff, the linguist, and Johnson, the American philosopher, by proposing the contemporary theory of metaphor, demonstrated that the human perceptual system is essentially metaphorical (Lakoff & Johnson, 1980). They argued that metaphor is a cognitive tool beyond a literary device and that the human mind and thought construct metaphors to better recognize and understand abstract concepts. Lakoff and Johnson classified conceptual metaphors into three categories: ontological, orientational, and structural. Since mystical concepts are intangible, the mystic tends to employ metaphor to express his revelations and spiritual experiences. The self, as a human reality, is among the significant topics in the works of mystics. Majmaʿ al-Baḥrayn is a mystical prose text authored by Shams al-Dīn Ibrāhīm Abrquhī between 1311–1314 AD. This research, using a descriptive–analytical method, extracted and examined the conceptual metaphors of the self in Abrquhī's Majmaʿ al-Baḥrayn based on Lakoff and Johnson's theory. The study found that the conceptual metaphors of the self in Majmaʿ al-Baḥrayn are of two types: ontological and orientational. The findings indicate that most metaphors are ontological, among which the metaphor of the self as a "human" occurs with the highest frequency. Within anthropomorphic metaphors, the self as a "woman" draws particular attention. In Majmaʿ al-Baḥrayn, the self displays different and contradictory cognitive functions such as strength, purity, rebelliousness, and more.

Keywords: *conceptual metaphor, self, mysticism, Majmaʿ al-Baḥrayn, Abrquhī*

How to cite: Masroor, F., Rostami, S., & Sajedi-Rad, S. M. (2025). A Cognitive Analysis of the Metaphors of "Self" in Majmaʿ al-Baḥrayn by Abrquhī. *The Treasury of Persian Language and Literature*, *3*(3), 1-15.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 10 June 2025
Revise Date: 15 September 2025
Accept Date: 22 September 2025
Publish Date: 22 October 2025

مقدمه

آثار عرفانی به دلیل ارتباط عُرفا با عوالم معنوی، سرشار از مفاهیم مجرّد و انتزاعی‌اند. عارف در مراحل گوناگون سیر و سلوک با حقایق الهی و معارفی آشنا می‌شود که فراتر از عالم مادّه است. زبان او از تبیین مشاهدات و دریافت‌های معنوی، قاصر است. در واقع تجربهٔ عرفانی، ناگفتنی است وکلمات از عهدهٔ بیان آن بر نمی‌آیند. «به گفتهٔ ماندوکیه اوپانیشاد، آگاهی وحدانی ورای حدّ تقریر است. فلوطین می‌گوید: مشاهده راه را بر گفتار می‌بندد. از نظر اکهارت، پیامبران در روشنایی گام برمی‌دارند و گاه بی‌تاب می‌شوند تا بهره‌ای از آن‌چه می‌دانند با ما بگویند و به ما معرفت خداوند بیاموزند. از افشای این راز مُهر خاموشی بر دهان‌شان می‌افتد و زبان در کام می‌مانند» (1). برخی از این مشاهدات و تجربیّات روحانی، به اشکال گوناگون و به وسیلهٔ ابزاری مانند استعاره، رمز و... بروز می‌یابند. استعاره‌های موجود در متون عرفانی، گویای حقایقی از اندیشه و درون عُرفا هستند. لیکاف و جانسون در سال ۱۹۸۰ میلادی با طرح نظریّهٔ معاصر استعاره، نگاه سنّتی به استعاره را تغییر دادند و انقلابی در زبان‌شناسی معاصر به وجودآوردند. از نظرآن‌ها انسان استعاری می‌اندیشد و درک و شناخت او از مفاهیم انتزاعی بر مبنای استعاره صورت می‌گیرد. این پژوهش بر اساس نظریّه لیکاف و جانسون، استعاره‌های مفهومی نفس را در مجمع‌البحرین ابرقوهی، استخراج و به روش توصیفی_تحلیلی به بررسی و تحلیل آن پرداخته‌است. این پژوهش می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱- استعاره‌های مفهومی نفس، در مجمع‌البحرین چگونه‌اند؟

۲- کدام نوع از استعاره‌های مفهومی نفس، دارای بسامد بیشتری است؟

۳- در استعاره‌های نفس، از کدام حوزهٔ مبدأ، بیشتر استفاده شده‌است؟

ازآن‌جا که استعاره‌های مفهومی پدیده‌ای شناختی و چند لایه‌اند، بررسی و تحلیل استعاره‌های مفهومی یک اثر عرفانی، ما را با عمق بیشتری از جهان اندیشگانی نویسندهٔ آن آشنا می‌کند. این پژوهش در شناساندن مجمع‌البحرین به عنوان یکی از متون در خور توجّه عرفانی قرن‌های هفتم و هشتم هجری قمری که تقریباً ناشناخته مانده و آگاهی از لایه‌های پنهان ذهن و اندیشهٔ ابرقوهی در مورد «نفس» از طریق استعاره‌های مفهومی، مؤثر خواهدبود.

بحث

ابرقوهی و مجمع‌البحرین

شمس‌الدّین ابراهیم ابرقوهی، مؤلّف مجمع‌البحرین، از عُرفای ایران در قرن‌های هفتم و هشتم هجری است. قرن هفتم، دورهٔ حملهٔ ویرانگر مغولان به ایران و تاخت و تاز آنان در سرزمین‌های اسلامی است. از ویژگی‌های تصوّف در قرن هفتم، کوشش‌های محیی‌الدّین عربی در نظری‌کردن تصوّف و به وجودآوردن «عرفان نظری» در حوزهٔ علوم رسمی است. در این دوره، تصوّف در جهان اسلام، گسترش یافته و بر تعداد و اهمیّت خانقاه‌ها افزوده می‌شود. از مفّاد مجمع‌البحرین پیداست که ابرقوهی، در ابرقو از توابع یزد، می‌زیسته و منصب محتسبی داشته‌است. او قریحهٔ شاعری نیز داشته و «محتسب» تخلّص می‌کرده‌است. بیشتر عمر وی در نیمهٔ دوّم سدهٔ هفتم سپری شده و دوران پختگی را در دو یا سه دههٔ نخستین قرن هشتم گذرانده‌است. او در ۷۱۱ هجری، سفری به شوشتر داشته و در همین سفر نوعی ولادت روحانی نصیب او گشته‌است. ظاهراً ابرقوهی از وظیفهٔ احتساب و دوچهرگی که لازمهٔ آن بوده، به تنگ‌آمده و سفر به سوی شوشتر را به فال نیک گرفته و طالب سیر و سلوک عرفانی گشته‌است. چنان‌که در اثنای همین سفر گفته‌است:

آمد دلم به جان ز غم بی‌شمار خویش
کس را مباد این همه حیرت به کار خویش
سیمرغ عافیت ز دلم روی در کشید

تا دور مانده‌ام ز دیار و ز یار خویش
در تنگنای زاویهٔ غم کفایت است
این جان مستمند مرا رنج یار خویش
ای محتسب، چو چشم بصیرت گشاده‌ای
در گوش دل رها مکن افغان زار خویش
(ن.ک:ابرقوهی، مقدّمه:۱۳۶۴)

پس از آن، گویا وظیفهٔ احتساب را ترک گفته و فقط به تخلّص «محتسب»، بسنده کرده و وارد مرحلهٔ سیر و سلوک عملی شده‌است. ابرقوهی دربارهٔ سفر شوشتر می‌گوید: «درخانقاه شیخ‌الوری صدرالدّین به وظایف اربعینی مشغول شدم و در اثنای ایّام چهله طوالع آیات و لوامع مغیبات تابیدن گرفت و حال به مقامی رسید که ابکار معانی و حقایق بی‌جلباب ارتیاب محاذی نظر می‌شدند و به زبان بیان نفس ناطقه، حدیث حدوث و قدم می‌کردند و از کَما هِیَ اشیاء و ماهیّات اعیان خبر می‌دادند...» (2). ابن‌بطوطه جهانگرد مراکشی که در ۷۲۶ هجری یعنی حدود پانزده سال بعد از ابرقوهی سفری به شوشتر(تُستَر) و ایذه داشته‌است اشاره به وجود چهارصد و شصت خانقاه آباد، در آن نواحی کرده‌است. او درمورد اقامت در شوشتر می‌گوید: «در تُستر در مدرسهٔ امام شرف‌الدّین‌موسی پسر امام صدرالدّین سلیمان که از اولاد سهل‌بن‌عبدالله است منزل کردم. این شیخ مردی بود با مکارم اخلاق و فضایل بسیار و جامع بین مراتب دین و دانش» (3). این امام شرف‌الدّین به احتمال قریب به یقین پسر همان شیخ‌الوری صدرالدّین است که ابرقوهی از او در سفر شوشتر یاد کرده و مدّتی در خانقاهش اقامت داشته و در آن‌جا به ولادت معنوی دست یافته‌است. ابرقوهی در مجمع‌البحرین به صدرالدّین قونوی، حرمت بی‌مثل و مانند گذارده، و به قول خودش با روح او رابطهٔ معنوی داشته‌است. ابرقوهی، در تألیف مجمع‌البحرین از منابعی مانند آثار ابن‌خفیف شیرازی و عزیزالدّین نسفی، احیاء علوم‌الدّین غزالی، رسالهٔ قشیریه، اشارات و تنبیهات ابن سینا و... بهره برده‌است.

ابرقوهی دربارهٔ نام‌گذاری کتاب می‌گوید: «نام این کتاب از جهت آن که دو بحر معقول و منقول در آفاق و انفس با یکدیگر جمع می‌شوند، مجمع‌البحرین کرد و نفس خود را مخاطب ساخت به امید آن‌که از خواب غفلت بیدار شود و به صوب صواب منعطف گردد اِنْشاءَالله» (2). مجمع‌البحرین را نجیب مایل‌هروی با توجه به تک نسخهٔ موزهٔ بریتانیا تصحیح‌کرده و در سال ۱۳۶۴ شمسی به وسیلهٔ انتشارات مولی به چاپ رسانده‌است. مایل‌هروی در مقدمهٔ کتاب می‌گوید: «یکی از متون کهن که در اواخر دورهٔ درخشان فکر و اندیشهٔ فارسی‌زبانان تألیف شده، کتابی است ارزنده، در فلسفه و عرفان به نام مجمع‌البحرین، که به قیاس بسیاری از نگاشته‌های متأخّران، اثری است عمیق و بسیار سودمند. و بدان جهت که مجموعه‌ای است از فلسفه و عرفان، با زبان استوار و سخته، و نیز نمادی و سمبولیک، می‌توان وجود آن را در کنار ده‌ها حاشیه و تعلیقهٔ نامستند و انحراف‌انگیز، ارزنده و با اهمیّت درنظرگرفت» (2). مجمع‌البحرین، سرشار از آیات، احادیث، مصطلحات و تعبیرات عرفانی است. ابرقوهی، مجمع‌البحرین را به هفت قسم، و هر قسم را به ابواب و فصول مختلف تقسیم کرده‌است. او در قسم‌های اوّل تا پنجم به مسائل گوناگون عرفانی و فلسفی مانند آفرینش انسان، عقل، روح، نفس، قضاء و قدر و... پرداخته و قسم‌های ششم و هفتم را به آداب متصوّفه و مصطلحات صوفیان اختصاص داده‌است.

مختصری دربارهٔ نفس

نفس، از مفاهیم کلیدی در متون مذهبی و عرفانی است. «در قرآن مجید، بیش از سیصد بار، کلمهٔ «نفس» به کار رفته و در آن‌ها معانی متعدّدی مانند جان یا حیات حیوانی، روان انسانی، وجدان انسانی و... ارائه شده‌است». عارفان مسلمان از نفس به عنوان حقیقتی انسانی و فوق طبیعی یاد کرده و از اقسام مختلف نفس مانند نفس‌کلّی، نفس‌ناطقه، نفس‌امّاره و... سخن گفته‌اند. قطب‌الدّین شیرازی در دُرّةُ التّاج می‌گوید: «مراد از نفس، جوهری است که نه جسم

است و نه جزء آن. و او را تعلّقی است به جسم از جهت تدبیر کردن آن» (4). خواجه عبدالله انصاری در صد میدان، میدان نود و دوّم را به نفس اختصاص داده و برای آن سه مرتبه قائل است: «نفس‌های اهل حقیقت سه است: نالهٔ تائب است و خروش واله و نعرهٔ واجد. امّا نالهٔ تائب، دیو راند و گناه شوید و دل گشاید. و امّا خروش واله، مهر دنیا شوید و اسباب سترد. و نعرهٔ واجد در جان آویزد و دل تشنه‌کند و حجاب سوزد» (5). برخی نفس را کان شرّ و بدی دانسته‌اند: «جهد کُنَد که نفس را مراعات کُنَد، و معرفت اخلاق نفس بداند؛ که نفس فرماینده باشد به بدی. و غافل نشود از نفس، و اگر چه به انتهای معرفت رسیده باشد که مصطفی(ص) پناه گرفت به خدای از شرّ نفس» (6). کاشانی می‌گوید: «نفس، گوهر لطیف غیر جسمانی است که در بردارندهٔ حیات حسّ و حرکت ارادی است. آن را حکیم، روح حیوانی نامد که واسطهٔ میان قلبی است به نام نفس ناطقه و بدن، که قرآن آن را تشبیه کرده به درخت زیتون مبارکی که نه شرقی و نه غربی است» (7). نفس، مراتبی دارد: «نفس امّاره، به طبیعت بدنی گرایش دارد و به لذّات و شهوات حسّی، دستور می‌دهد و قلب را به جهت فرودین جذب می‌کند. پس آن جایگاه شرّ و سرچشمهٔ اخلاق نکوهیده و افعال بد است... نفس لوّامه، به اندازه‌ای از نور قلب، منوّر می‌گردد تا از خواب غفلت بیرون آید و بیدار گردد و آغاز کند به اصلاح خود؛ در حالی که بین دو جهت ربّ و خلق، مُردّد است... نفس مطمئنّه، قلبی است که از نور قلب منوّر شده‌است تا آن که از صفات زشت، بَری گشته و متخلّق به اخلاق پسندیده گردیده‌است». عُرفا، معرفت الهی را منوط به شناخت نفس دانسته‌اند: «بدان که هیچ معرفت بعد از معرفت الهی، شریف‌تر و نافع‌تر از معرفت نفس انسانی نیست؛ علی‌الخصوص که معرفت الهی، مربوط و مشروط است بدان؛ چنان که در حدیث صحیح است؛ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». در میان عرفای مسلمان، عین‌القضات همدانی دیدگاه متفاوتی نسبت به نفس دارد. او به همراهی عقل با نفس در مراحل سلوک معتقد است (8).

نگاهی به استعاره

استعاره از گذشته‌های دور، موضوعی مهم در ادبیّات و مورد توجّه دانشمندان بلاغی بوده‌است. قدیمی‌ترین تعریف استعاره به زمان ارسطو باز می‌گردد. ارسطو در بوطیقا (فنّ شعر)، استعاره را انتقال یک نام برای اطلاق به چیزی غیر معرّفی می‌کند و انواع آن را انتقال از جنس به نوع، نوع به جنس، نوع به نوع و انتقال بر حسب تمثیل برمی‌شمارد و برای هر یک مثال‌هایی می‌آورد (9). قرن‌ها بعد بلاغیون مسلمان، تحت تأثیر الفاظ قرآن کریم به این موضوع پرداختند. شمس‌الدّین محمّدبن‌قیس‌الرّازی از اُدبای قرن هفتم در کتاب اَلمُعجَم آورده‌است: «استعاره نوعی از مجاز است و مجاز ضد حقیقت باشد و حقیقت آن باشد کی لفظ را بر معنی اطلاق کنند کی واضع لغت در اصل وضع آن لفظ به ازاء آن معنی نهاده‌باشد. چنان که گویی دست به شمشیر برد و پای فرا پیش نهاد» (10). در دیدگاه سنّتی، استعاره مربوط به حوزهٔ ادبیّات و آرایه‌ای برای زیبایی‌بخشی به سخن است که در زبان روزمرّه و عامیانه جایگاهی ندارد. در این دیدگاه استعاره دو منشأ دارد: مجاز و تشبیه. در مجاز اگر واژه‌ای به علاقهٔ مشابهت به جای واژهٔ دیگر به کار رود به آن استعاره می‌گویند. در تشبیه نیز اگر از جملهٔ تشبیهی، مشبه و وجه‌شبه و ادات تشبیه را حذف‌کنیم به نحوی که فقط مشبهٌ‌به باقی بماند، به این مشبهٌ‌به، استعاره می‌گویند (4).

زبان‌شناسان شناختی، استعاره را دارای کارکردی فراتر از یک آرایهٔ بلاغی می‌دانند. از نظر آنها ماهیّت زبان، استعاری است و بدون استعاره، زبان وجود ندارد. درسال ۱۹۸۰ میلادی جرج لیکاف زبان‌شناس و مارک جانسون فیلسوف آمریکایی، با انتشار کتاب «استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم» و با طرح نظریهٔ استعارهٔ مفهومی، تعاریف سنّتی استعاره را به چالش‌کشیدند. آن‌ها نشان دادند که استعاره صرفاً مسئلهٔ واژه‌ها و مربوط به سطح زبانی کلام

نیست. برعکس، فرآیندهای اندیشهٔ انسان عمدتاً استعاری هستند. در عقیدهٔ آن‌ها استعارهٔ مفهومی (conceptual metaphor) یک بخش طبیعی از اندیشهٔ انسان است و استعارهٔ زبانی یک بخش طبیعی از زبان انسان (11) زبان‌شناسان شناختی، به جنبه‌های شناختی کاربرد زبان توجّه دارند. از نظر آن‌ها استعاره‌های مفهومی، ابزاری برای بیان امور نامحسوس و مفاهیم انتزاعی‌اند.آن‌ها عقیده دارند که فهم انسان از موضوعات انتزاعی بر پایهٔ استعاره صورت می‌گیرد. ذهن عارف نیز برای بیان یافته‌های معنوی خود از استعاره مدد می‌جوید. به همین خاطر در متون عرفانی با استعاره‌های مفهومی فراوان مواجه هستیم.

لیکاف و جانسون تعریف سنّتی استعاره را دارای چهار اشکال دانستند. در تعریف سنّتی: «۱- ماهیّت استعاره را کلمه می‌دانند ۲- اساس استعاره را شباهت می‌دانند ۳- همهٔ مفاهیم را حقیقی فرض می‌کنند واستعاره را مربوط به بخش غیر حقیقی زبان می‌دانند ۴- استعاره را یک تفکّر عقلانی و خودآگاه قلمداد می‌کنند، نه شیوه‌ای که با ذهن و بدن‌های ما شکل گرفته است. لیکاف و جانسون، عقیده داشتند: «در مجموع استعاره یک فرآیند شناختی است و انسان به طور ناخودآگاه میان اجزای مفهومی انتزاعی و عینی تناظری یک به یک برقرار می‌کند و به کمک این تناظر، مفهوم انتزاعی را درک می‌کند. بنابراین، استعاره، درک یک حوزهٔ مفهومی به کمک حوزهٔ مفهومی دیگر است » (11). استعارهٔ مفهومی در حقیقت فرآیند فهم و تجربهٔ قلمرو (الف) است به کمک پدیده‌ها و اصطلاحات متعلّق به قلمرو (ب). بنابراین هر استعارهٔ مفهومی سه سازه دارد:

۱- قلمرو (الف) را هدف (target domain) (مقصد) می‌نامند که عموماً امور ذهنی و مفاهیم انتزاعی هستند (البته نسبت به قلمرو منبع، انتزاعی‌ترند).

۲- قلمرو (ب) را منبع (source domain) (مبدأ) می‌نامند که معمولاً امور عینی، آشناتر و متعارف‌تر هستند.

۳- نگاشت: رابطهٔ میان دو قلمرو که به شکل تناظرهایی میان دو مجموعه صورت می‌گیرد که آن را «نگاشت» (mapping) می‌نامند (12).

در دیدگاه شناختی وقتی می‌گوییم استعاره، مراد کلّ صورت‌های مجازی زبان است؛ یعنی همهٔ اقسام تشبیه و استعاره و نماد و تمثیل. در واقع فرآیند تفکّر استعاری عبارت است از انگاشتن چیزی به جای چیز دیگر (12). لیکاف و جانسون از نظر کارکردهای مفهومی، استعاره‌ها را به سه دسته تقسیم کردند: استعاره‌های جهتی یا فضایی(orientational metaphor)، استعاره‌های هستی‌شناختی(ontological metaphor) و استعاره‌های ساختاری(structural metaphor) . استعاره‌های جهتی، مفهومی از سمت‌گیری فضایی به دست می‌دهند؛ برای مثال، شاد بالاست. این واقعیّت که مفهوم شادی سمت‌گیری بالا دارد، به عبارتی مانند «از خوشحالی بالا پریدم» منجر می‌شود. استعاره‌های هستی‌شناختی، شیوه‌هایی از دیدن مفاهیم نامحسوس مانند احساسات، فعالیّت ها و عقاید را به مثابهٔ یک هستی یا جوهر فراهم می‌آورند. دامنهٔ این استعاره‌ها بسیار گسترده است. مثلا در عبارت «باید با تورّم بجنگیم» تورّم که یک مفهوم انتزاعی است، مانند یک جنگجو در نظر گرفته شده که ما را به مبارزه می‌طلبد. لیکاف و جانسون، استعارهٔ ساختاری را ساماندهی یک مفهوم در مفهوم دیگر می‌دانند. هر استعارهٔ ساختاری دارای مجموعه‌ای از استعاره‌های هستی‌شناختی به مثابهٔ زیر بخش یا قسمت‌های کوچک‌تر از خود است. در واقع مجموعه‌ای از استعاره‌های هستی‌شناختی به مثابهٔ ساختار یک هستومند بر اساس موقعیت و بافت کلام، برای عناصر قلمرو هدف به کار می‌روند (11). برای مثال در عبارات زیر در استعارهٔ «جهان هستی، انسان است»، جهان هستی به عنوان ساختار یک هستومند (در این‌جا انسان) دارای اندام‌های جسمانی است:

«ای نفس، در عالم، صفرا و خون و بلغم و سودا ارکان اربعه‌اند و هفت اندام اندرونی چون سپرز و جگر و زَهره و دل و گرده و آلت تناسل و شُش، هفت آسمان‌اند و هفت اندام بیرونی چون سر و دست و شانه و شکم و پشت و هر دو پای، هفت اقلیم‌اند و اعضاء، آن چه نشو و نما ندارند، نمودار معادن‌اند و آن چه نشو و نما دارند، نمودار نبات‌اند و آن چه حسّ و حرکت دارند نمودار حیوان‌اند» (2).

در استعاره ساختاری، حوزهٔ مبدأ یک ساختار غنی از دانش را برای حوزهٔ هدف فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، نقش شناختی این استعاره‌ها این است که گویندگان را توانا می‌سازد تا هدف **الف** را از طریق ساختار مبدأ **ب** بفهمند (13).

بررسی استعاره‌ها

ابرقوهی با به کارگیری استعاره‌های متعدّد، جلوه‌های گوناگون نفس را نشان داده‌است. «فرآیند تفکّر استعاری عبارت است از انگاشتن چیزی به جای چیز دیگر. بر این اساس فرآیند اندیشیدن استعاری در دو الگوی تجسّم‌گرایی و تجریدگرایی صورت می‌گیرد» (12). در این پژوهش، استعاره‌های نفس بر اساس دو الگوی تجسّم‌گرایی و تجریدگرایی بررسی می‌شود. برای این کار پس از مطالعهٔ دقیق متن، استعاره‌های مفهومی«نفس» استخراج و برحسب نوع تفکیک شده‌اند. استعاره‌های هستی‌شناختی نیز بر اساس ویژگی‌های مشترک عناصر حوزهٔ مبدأ دسته بندی شده‌اند. در مورد هر استعاره، ابتدا نگاشت استعاری و شواهد متنی مربوط ذکر شده، سپس تحلیل شناختی آن استعاره صورت می‌گیرد.

تجسّم‌گرایی

استعاره‌های هستی‌شناختی نفس

برای بررسی دقیق‌تر استعاره‌ها، عناصر حوزهٔ مبدأ بر اساس ویژگی‌های مشترک، در سه دستهٔ اشیاء، امور طبیعی و جاندار، دسته‌بندی شده‌اند.

نفس به منزلهٔ شیء

– نفس آینه است

آینهٔ نفس را به صیقل متابعت شرع و عقل از قبول ظلمات، مصقول گرداند (2).

آینه از استعاره‌های مورد توجّه عُرفا برای تبیین مفاهیم عرفانی چون نفس، دل، و... است. از نظر ابرقوهی، نفس سالکی که تابع شرع و عقل است، مانند آینه، پاک و شفّاف و مستعدّ بازتابش حقایق الهی است. پاکی و آینگی نفس، آسان به دست نمی‌آید. او به سالکان توصیه می‌کندکه از لذّات و مطاعم بدنی به قدر ضرورت احترازکنند. همچنین به بیداری شب و دوام ذکر بپردازند و با تلطیف سر به افکار لطیف و تأمّل در معانی وحی الهی، آینهٔ نفس را پاکیزه‌کنند تا انوار الهی برآن ساطع شود (2).

– نفس گوهر است

گوهر نفس را تیره گردانیده و استعداد او باطل کرده (2).

ارزشمندی و گرانقدری نفس را در استعارهٔ گوهر می‌توان‌دید. ابرقوهی در قسمتی از باب چهارم کتاب، از استعداد متفاوت موجودات سخن‌گفته و تفاوت در طبایع و غرایز مخلوقات را مقتضای عنایت الهی در عالم وجود دانسته‌است. از نظر او نفس مانند گوهری درخشان است که خطا در عمل و خلل در اعتقاد، باعث تیرگی آن و سبب شقاوت در معاد می‌گردد (2).

– نفس لوح است

بدان که کاتب ازل، آیات قرآنی بر لوح روح نوشت و آیات فرقانی بر لوح نفس نقش‌کرد (2).

استعارهٔ لوح مربوط به نقش‌پذیری نفس است. روح و نفس به عنوان دو موجود آسمانی، مانند لوحی هستند که نشانه‌های الهی توسّط کاتب ازل برآن‌ها، نقش می‌بندد. مرتبهٔ روح والاتر از نفس است: «عرش محلّ قرآن است و کرسی محلّ فرقان. و در انسان صغیر، عقل مرتبهٔ عرش دارد و نفس مرتبهٔ کرسی. از جهت آن‌که حملهٔ روح قدسی، عقول‌اند و حملهٔ نفس ناطقه، حواس. یعنی کارکن روح، عقل است و کارکن نفس، حسّ» (2).

نفس به منزلهٔ امور طبیعی

– نفس ماه است

خلیل (ص) تا در غار بدن بود، طبیعت و نفس و روح می‌دید. چون از غار بیرون آمد، ستاره به جای طبیعت بود و ماه به جای نفس و آفتاب به جای روح (2).

– نفس، فلک زحل است

و دیگر زحل و فلک او و در عالم صغیر قوّه عالمه و نفس (2).

انسان معنوی، پیوندی دیرینه با طبیعت دارد. از استعاره‌های مربوط به امور طبیعی، دو اصطلاح نجومی ماه و فلک زحل، برای مفهوم سازی نفس به کار رفته‌اند. جایگاه ماه در فلک اوّل است و آن فلک بر اعتدال و خرّمی و رفق و... دلالت دارد (2). همچنین استعارهٔ ماه می‌تواند اشاره به زیبایی و آسمانی بودن نفس باشد. ابرقوهی ضمن اشاره به سلوک معنوی حضرت ابراهیم (ع)، تناظری بین ستاره و ماه و آفتاب با طبیعت و نفس و روح، برقرار کرده و مقام نفس را بین طبیعت و روح قرار داده‌است. در استعارهٔ بعدی، نفس را فلک هفتم و جایگاه زحل دانسته‌است. «ای نفس، در عالم کبیر، فلک هفتم که صومعه و مقام زحل است، دلالت کند بر قبض و فکر. و سود او نحوست کُبری، و سیر او درنگی‌تر از سیر دیگران است و عزازیل که قابض ارواح است درین فلک باشد» (2).

– نفس باد است

روح انسانی، سلیمان است و روح حیوانی، شادُروان او. و نفس، باد است که شادُروان او برداشته و بر روی هوا می‌برد (2).

استعارهٔ باد، نشانگر نیرومندی و کارایی نفس است. نفس، مانند بادی است که پردهٔ روح حیوانی را از بارگاه روح انسانی که در این‌جا به سلیمان تشبیه شده، می‌کشد و انسان را به تماشای حقیقت وجودی خویش می‌نشاند.

– نفس بیماری است

چون رَمَد نفس و طبیعت از مُلتحمهٔ بصیرت مرتفع گردد... (2)

استعارهٔ رَمَد، به جنبهٔ منفی نفس اشاره دارد. نفس مانند بیماری است که همراه با طبیعت، مانع بصیرت سالک است و باید رفع شود تا قُرّهٔ العین انسانی محقّق گردد.

نفس به منزلهٔ جاندار (حیوان، انسان)

– نفس امّاره، سگ است

«تَحْسَبَهُم ایقَاضاً و هُم رَقُود....» اشاره به سگ نفس امّاره است (2)

– نفس‌کلّ، ورقاست

ورقا، نفس‌کلّ باشد و آن را لوح محفوظ خوانند (2).

در این عبارات، استعارهٔ سگ از حوزهٔ حیوانات و ورقا از حوزهٔ پرندگان به ترتیب برای مفهوم‌سازی نفس امّاره و نفس‌کلّ به کار رفته‌است. ابرقوهی در ادامهٔ توضیح اصطلاحات تلوین و تمکین بعد از ذکر آیهٔ هجدهم سورهٔ کهف: «وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ» (و می‌پنداری که ایشان بیدارند در حالی که خفته‌اند و آن‌ها را به پهلوی راست و چپ می‌گردانیم و سگ‌شان بر آستانهٔ غار، دو دست خود را دراز کرده بود)، آن را اشاره به سگ نفس امّاره می‌داند (2). نفس امّاره، تابع شرع و عقل نیست به همین خاطر نافرمان و شهوت‌ران است. سگ از استعاره‌های جانوری است که عارفانی مانند سنایی، عطّار و مولوی نیز برای عینی‌کردن نفس امّاره در آثار خود به کار برده‌اند. از نظر آن‌ها سگ، نماد سرکشی است و سالک باید بر مهار و تربیت آن، اهتمام ورزد (7). ابرقوهی، باب چهارم از قسم هفتم کتاب را به بیان اصطلاحات متصوّفه پرداخته و در آن بیش از دویست لفظ متداول میان صوفیان را شرح داده است. در بین این الفاظ، استعاره‌هایی از حوزهٔ پرندگان مانند ورقا، عنقا و عقاب برای مفهوم‌سازی اصطلاحات عرفانی به کار رفته‌اند. ابرقوهی، ورقا را نفس‌کلّ دانسته که آن را لوح محفوظ می‌خوانند. لوح محفوظ از اصطلاحات مکتب عرفانی ابن‌عربی و پیروان اوست. نسفی، لوح محفوظ را روی دیگر عالم جبروت دانسته‌است: «عالم جبروت دو روی دارد، یکی روی در خدا دارد، و یکی

روی در مُلک و ملکوت. آن روی که در خدای دارد، لوح محفوظ می‌گویند و کتاب خدای می‌خوانند» (14). در مشارق‌الدّراری آمده‌است: «لوح محفوظ را به علّت اشتمالش بر نفوس و ارواح، که مؤثّراند در جمیع مراتب، نفس‌کلّ گویند» (15).

موارد زیر در زمرهٔ استعاره‌های انسان‌انگارانه قرارمی‌گیرند:

– نفس پادشاه است

چون نفس بر طبیعت پادشاه است، هرگاه نفوس فلکی حرکت‌کنند، طبایع عنصری به حکم تبعیّت متحرّک شوند (15).

استعارهٔ پادشاه، اشاره به نیرومندی نفس و چیرگی آن بر قوای طبیعت است. ابرقوهی در باب چهارم از قسم اوّل مجمع‌البحرین، با نگاهی حکیمانه و فلسفی به شرح موجودات عالم پرداخته است. از نظر او، طبیعت پادشاه مملکت عنصری و نفس حاکم بر طبیعت است. «هرگاه نفوس فلکی حرکت کنند، طبایع عنصری به حکم تبعیّت متحرّک شوند چون حرکت انگشتری به تبعیّت انگشت» (15).

– نفس لشکر است

لشکر نفس و لشکر روح، در محراب به محاربه اشتغال نمایند (15)

استعارهٔ لشکر برای روح و نفس به کار رفته و در توضیح شروط نماز آمده‌است. در ابتدای نماز، روح و نفس سالک با تمام قوا مشغول جنگ‌اند. «پس سالک باید که چون اَللّه اکبر گوید؛ در مشاهدهٔ جمال، مستهلک و در مطالعهٔ جلال، مستغرق شود... افراشته قامت و رفیع نشأت و هیأت. به سبب آن که نیمهٔ بالای او یعنی دماغ و دل، مخزن مواهب قدسی و الهی باشد و نیمهٔ زیرین یعنی بطن و فرج، مظهر صفات طبیعی و جسمانی. پس چون مدار طبیعت بر نیمهٔ زیر باشد و مرکز روح و عقل، نیمهٔ بالا؛ در مفتتح نماز، لشکر نفس و لشکر روح، در محراب به محاربه اشتغال نمایند» (15).

– نفس راعی است

نفس، که راعی رَمه و داعی همه است، در سلوک طریق مستقیم به موافقت تقدّم نمود (15).

استعارهٔ راعی در توضیح داستان اصحاب کهف آمده‌است: «این قوم را اصحاب‌الکهف خوانند... و بعد از حصول ایمان و شمول حقیقت و عرفان به عزم وصول حضرت عزّت، متوجّه کهف دل شدند و نفس که راعی رمه و داعی همه است، در سلوک طریق مستقیم به موافقت تقدّم نمود و کلب غضب را همراه خود می‌برد» (15). استعارهٔ راعی اشاره به همراهی نفس با دیگر قوا و پیمودن راه دشوار سلوک دارد. در عبارت مذکور، غضب نیز به سگی تشبیه شده که نفس آن را مهار کرده‌است.

– نفس عاصی است

عقل، مؤمن باشد و هوی، کافر و وهم، منافق و نفس، عاصی (15)

عاصی، استعارهٔ دیگری برای مفهوم‌سازی نفس امّاره است. در این عبارت، مفاهیم عقل، هوی، وهم و نفس به صورت شخصیّت‌های انسانی دیده می‌شوند. نافرمانی و گناهکار بودن نفس، از استعارهٔ عاصی برداشت می‌شود. عرفا، عصیان‌گری را از ویژگی‌های نفس دانسته‌اند. روزبهان بقلی در مشرب‌الارواح از قول جنید آورده‌است: «این نفس به بدی فرمان دهد، به هلاکت خواند و یاری دشمنان کند و پیرو هوی باشد و به همهٔ بدی‌ها متّهم باشد».

– نفس امّاره، لشکرکش است

لشکرکش ما نفس امّاره است و لشکرگاه او صحرای جوانی (2)

لشکرکش، نیز استعاره‌ای است که نفس امّاره را به صورت انسان نشان می‌دهد. این استعاره اشاره به جنگجو بودن و پیکارگری نفس دارد. ابرقوهی، دورهٔ جوانی را به صحرایی تشبیه‌کرده که لشکرگاه نفس امّاره است. نفس به عنوان فرمانده با لشکریان خود حرص، غرور، مکر و... آمادهٔ نبرد با قوای عقلانی‌اند. پس سالک باید به تحصیل علم و اخلاق و آداب و فضایل دینی مشغول باشد تا بر نفس امّاره چیره شود و به سعادت ابدی و سیادت سرمدی دست‌یابد (2).

– نفس ناطقه، سلطان است

پیشوای جمله روح نفسانی است..... و او نیز مسخّر سلطان نفس ناطقه است (2).

– نفس ناطقه، موسی است

نفس ناطقه، موسی کلیم است که بر طور دل با حقّ راز می‌گوید (2)

استعارهٔ سلطان مربوط به نفس ناطقه است که روح نفسانی را در تسخیر خود دارد. کاشانی در تعریف نفس ناطقه می‌گوید: «نفس ناطقهٔ انسانی، مجموع خلاصهٔ لطایف اجزای ترکیب بدن است؛ و نوری که بر آن فایض شود، از روح علوی و انسانی؛ و بدان نور، مورد الهام فجور و تقوا گردد» (16). ابرقوهی در یک تمثیل عرفانی، بدن انسان را مملکتی در نظرگرفته که چشم و گوش و سایر اعضاء، عمّال آن‌اند. پیشوای آنان، روح نفسانی و او نیز تحت حاکمیّت نفس ناطقه است. در استعارهٔ دیگر، نفس ناطقه، موسی کلیم (ع) است که نشانگر تقرّب نفس ناطقه به درگاه الهی و گفتگوی بی‌واسطهٔ او با خداست. از نظر ابرقوهی، نفس ناطقه، مستمع خطاب الهی است و دانش ازل به طریق استرشاد از خضر که مهبط علم لدنی و مظهر سرّ الهی است، می‌جوید. موسی (ع) در متون عرفانی، جایگاه برجسته‌ای دارد. قونوی در کتاب فکوک و در فکّ ختم فصّ موسوی، موسی(ع) را به جهت علوّ و بلندی مرتبه، از بسیاری رسولان، برتر می‌داند؛ و یکی از دلایل این امر، گرفتن و اخذش از خداوند، بدون واسطهٔ فرشته و غیر فرشته است (7). در مثنوی معنوی، موسی(ع) گاه چون مریدی است که از ولادت تا وفات با عنایت الهی رشد و نموّ یافته در مسیر شریعت ربّانی گام نهاده، طریقت معنوی را آزموده و به منزل حقیقت خلیفهٔ الهی واصل گردیده‌است (17).

– نفس مطمئنّه، کاتب است

خلیفه را کاتبی ضرورت است که... و این کاتب را نفس مطمئنّه خوانند (2)

در عالم صغیر، نطفه نون است و نفس، کاتب و طبیعت، قلم و جسم، کتاب (2)

قوای نفسانی نمودار اهل قلم‌اند (2)

استعارهٔ کاتب برای نفس مطمئنّه به کار رفته‌است. وجود انسانی، همانند مُلکی است که روح، خلیفهٔ آن است. نفس مطمئنّه، کاتب مورد اعتماد خلیفه (روح) و مسئول ثبت و ضبط امور است. ابرقوهی صفات لازم برای کاتب را برشمرده و بر اهمیّت کار او تأکید می‌کند. «خلیفه را کاتبی، ضرورت است که طلق و لبق و تیزفهم و خوب سیرت باشد. این کاتب را نفس مطمئنّه خوانند؛ چه تمامت علوم برزخی در رقّ منشور او مسطور است و روز به روز بر وفق اوامر حضرت مقدّسهٔ امامیّه بر صفحات قراطیس اجسام مرقوم می‌گرداند» (2)

– نفس مادر است

– نفس مؤمن است

پدر و مادر اوّل، عقل و نفس‌اند که هر دو مؤمن‌اند (2)

ابرقوهی، عقل و نفس را پدر و مادر اوّل دانسته که به ذات الهی ایمان دارند.

– نفس کلّ، حوّا ست

دوّم، نفس کلّ که از پهلوی چپ او ظاهر شد و حوّا عبارتی از اوست (2)

دراستعارهٔ حوّا، نفس‌کلّ با یک شخصیّت زنانه مفهوم‌سازی شده است. نفس، همسری برای روح انسانی است و حاصل ازدواج آن ها، فرزندی به نام جسم است. «پس چون میان روح که قوّهٔ فعلی دارد و نفس که قوّهٔ انفعالی دارد، هیأت اجتماعی که نکاح عبارتی از اوست، پیدا شد، نتایجی که متولّد گشت، جسم خواندند» (2).

– نفس، خاتون خلیفه است

خاتون خلیفه که ملکه‌الخواتین مملکت باشد، نفس است (2).

خاتون، استعارهٔ زنانهٔ دیگری برای نفس است که ملکه و بانوی اوّل مملکت انسانی، و همسر و همراه روح است. «نفس، بعد از آن که به تقوا ملهم گردد، و به تزکیه مفلح شود، مستقرّ او در عالم علوی شود؛ از جهت آن که کفو روح باشد و مستوی روح در عالم علوی عرش است» (2).

– نفس مریم است

نفس، مریم است که در محراب فطرت ساکن است (همان:۵۹)

استعارهٔ مریم، بیانگر عفاف، پاکی و عبودیّت نفس در سرشت خود است. فطرت انسان مانند محراب معبدی است که نفس در آن به عبادت پروردگار مشغول است.

– نفس بلقیس است

نفس، بلقیس است که در مُلک سبأ دماغ، بر عرش روح نفسانی مُتمکّن است (2).

پنجمین استعارهٔ زنانهٔ نفس، بلقیس است. بلقیس، فرمانروای سرزمین سبا، زنی عاقل، با تدبیر و خورشید پرست بود (18). نفس، مانند فرمانروایی، بر عرش روح نفسانی متمکّن و مشغول پرستش خورشید زندگی است. این استعاره، نشان دهندهٔ اشتغال نفس به تدبیر امور دنیوی است.

غیر از دو استعارهٔ سگ و ورقا، بقیّه استعاره‌های جاندارانگارانه که تعداد قابل توجّهی نیز دارند، مبتنی بر «انسان» بودن نفس‌اند. از بین آن‌ها پنج استعارهٔ مادر، حوّا، خاتون، مریم و بلقیس، «زن» بودن نفس را نشان می‌دهد.

تجریدگرایی

شیطان، موجودی مجرّد و انتزاعی است. درعبارت‌های زیر، استعارهٔ شیطان، برای مفهوم سازی نفس به کار رفته‌است:

– تابع آن کُفریّات می‌شدند که شیاطین نفوس بر سلیمان روح می‌بستند (2).

– شیطان نفس، به دایرهٔ اسلام درآورند و بار تکلیف بر گردن او نهند (2).شیطان، دشمن قسم‌خوردهٔ انسان و موجودی ملعون و مطرود درگاه الهی است. میبدی در کشف‌الاسرار می‌گوید: «اگر هیچ شربتی بودی تلخ‌تر از فُرقت فراق، بر دست آن مطرود درگاه؛ ابلیس نهادندی. از لعنت جامی ساختندی و از قطیعت و فرقت درو شراب افکندند و بر دست او نهادند، جمله درکشید که جرعتی ازو به سر نیامد. عبارت این بود که: وَ اِنَّ عَلَیْکَ لَعْنَتی إِلَی یَوْمِ الدّینِ» (19). کاربرد آن در عبارت اوّل، اشاره به کُفران و تمرّد نفس و دعوت مردم به مخیّلات و موهومات است. عبارت دوّم مربوط به شرایط جهاد با نفس و تسلیم نفس در برابر عقل و مسئولیّت پذیری و متکلّف شدن اوست (2).

استعاره‌های جهتی نفس

استعاره‌های جهتی نفس، مربوط به جهت‌های بالا، پایین و چپ است:

جهت بالا

– اکنون به درجات مشرقی شود تا به درجهٔ حُکما رسد و دیگر ترقّی کند تا به درجهٔ اولیاء رسد و باز ترقّی کند تا به درجهٔ انبیاء رسد و نام او نفس قدسی شود (2).

نفس سالک، پس از ریاضت‌های بسیار برای ترقّی و عروج روحانی، باید مراحلی را طی کند. ابتدا به درجهٔ حکیمان و سپس به درجهٔ اولیاء و در نهایت به درجهٔ انبیاء می‌رسد. درجهٔ انبیاء، نفس قدسی است. سیّدحیدر آملی، جایگاه انبیاء را بالاتر از رسولان می‌داند: «این‌جا فرقی است میان نبوّت و رسالت، نبوّت آن است که نفس قدسی، حقایق معلومات و معقولات را از جوهر عقل اوّل قبول کند؛ و رسالت، تبلیغ آن معلومات و معقولات است از برای مستفیدان و تابعان» (20).

جهت پایین

–ای نفس، در نزول اوّل، حقّ است و انبیاء و اولیاء مظاهر اویند و دوّم، عقل است و علما و حکما مظاهر اویند و سیّوم، نفس است و ملوک و سلاطین مظاهر اویند و چهارم، طبیعت است و عوام مظاهر اویند (2).

نفس، در سلسله مراتب نزول، در مرحلهٔ سوّم قرار دارد. ملوک و سلاطین مظاهر نفس‌اند که جنبهٔ دنیوی نفس را نشان می‌دهد. نفس دارای مقامی پایین‌تر از حقّ و عقل، و بالاتر از طبیعت است.

–ای نفس، نفوس چون از عالم علوی نزول کنند، به عالم عناصر متصل شوند (2).

در این‌جا نیز، نفس دارای حرکت نزولی از عالم علوی به سوی عالم مادّه است.

جهت چپ

–ای نفس، اوّل مُبدعات در عالم کبیر روح اوّل است که آدم عبارتی از اوست و دوّم نفس کلّ که از پهلوی چپ او ظاهر شد و حوّا عبارتی از اوست (2).

ابرقوهی در توضیح ظهور حوّا از پهلوی چپ آدم می‌گوید: «نسبت راست و چپ، از جهت آن واقع است که مُبدع اوّل یعنی روح در وجود دو جهت دارد: یکی با مُبدع خویش جلّ جلاله؛ و آن جهت راست است و دیگر با خویش، و آن به حقیقت راست نیست» (2).

نتیجه‌گیری

استعاره‌های مفهومی نفس در مجمع‌البحرین بر اساس الگوهای تجسّم‌گرایی و تجریدگرایی، مورد بررسی قرارگرفته‌اند. در استعاره‌های هستی‌شناختی، که مربوط به الگوی تجسّم‌گرایی است، از سه حوزهٔ مبدأ اشیاء، امورطبیعی، و جاندار(حیوان و انسان) برای تبیین مفهوم «نفس» استفاده کرده‌است. برخی از استعاره‌های هستی‌شناختی مانند آینه، لوح و سلطان و... از استعاره‌های مورد توجّه عرفا در متون عرفانی هستند که در مجمع‌البحرین نیز به کار رفته‌اند. از تعداد۲۴ مورد استعارهٔ هستی‌شناختی، ۳ مورد در دستهٔ اشیاء، ۴ مورد در دستهٔ امور طبیعی و۱۶ مورد در دستهٔ جانداران، قرار دارد. بیشترین فراوانی در استعاره‌های هستی‌شناختی، مربوط به «انسان» بودن نفس است. در بین استعاره‌های انسان‌انگارانه، پنج استعارهٔ مادر، حوّا، خاتون، مریم و بلقیس، زنانگی نفس را نشان می‌دهد. علاوه بر استعاره‌های هستی‌شناختی، «شیطان» که مفهومی مجرّد و انتزاعی است برای مفهوم‌سازی نفس، به کار رفته‌است. استعارهٔ «شیطان» مربوط به الگوی تجریدگرایی است. استعاره‌های جهتی؛ جهت بالا، پایین و چپ را برای «نفس» نشان می‌دهد. «نفس» در مجمع‌البحرین، دارای کارکردهای شناختی مختلف و متناقضی مانند نیرومندی، پاکی، عصیانگری و... است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافعی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The study of mystical literature in Persian, particularly works from the 7th and 8th centuries AH, reveals the centrality of metaphor as a cognitive and communicative tool through which ineffable experiences of the divine are conveyed. Mystical experiences are often described as inexpressible, beyond the capacity of ordinary language, and therefore require symbolic, metaphorical, and allegorical frameworks for expression. As noted in comparative mystical traditions, unitary awareness is said to transcend verbal articulation, with figures such as Plotinus emphasizing that mystical vision closes the path to speech, and Eckhart highlighting the silence imposed upon prophets when confronted with divine illumination (1). Within the Islamic mystical tradition, Abrquhī's *Majmaʿ al-Baḥrayn* stands as an important yet understudied text where metaphor, particularly conceptual metaphor, is employed to articulate

the nature of the self (nafs). The self emerges in this treatise as both a battleground of conflicting forces and as a reflective medium through which divine truths are disclosed. By applying the cognitive theory of metaphor to Abrquhī's text, the study demonstrates that the nafs is represented through a wide array of ontological and orientational metaphors, providing profound insight into the author's mystical worldview.

Abrquhī himself was a figure shaped by the upheavals of the 7th century AH, a time of Mongol invasions and the expansion of Sufism. His life trajectory included service as a *muhtasib* and later withdrawal into the mystical path, a shift catalyzed by a transformative journey to Shushtar where he underwent a form of spiritual rebirth (2). His account of retreat in the khānqāh of Shaykh Ṣadr al-Dīn al-Lūrī and subsequent visionary experiences situates his text firmly within the Sufi tradition of experiential spirituality. Ibn Battuta's travel account of the region around the same period corroborates the flourishing of khānqāhs in Shushtar, highlighting the presence of hundreds of such institutions (3). The intellectual context of Abrquhī's work also reflects his indebtedness to major mystical and philosophical sources such as Ibn Khafīf, Ghazālī, Avicenna, and Qūnawī. In naming his work *Majmaʿ al-Baḥrayn* ("The Confluence of the Two Seas"), he explicitly identified its purpose as uniting rational and transmitted knowledge while awakening the self from heedlessness (2). This dual orientation—toward philosophy and toward revelation—sets the stage for his elaborate metaphorical portrayals of the self as simultaneously worldly and divine, rebellious and obedient, polluted and pure.

The conceptualization of the self in Abrquhī's treatise is deeply rooted in Islamic theological and mystical discourse, where the nafs is a multilayered reality. The Qurʾān itself employs the term in diverse senses, ranging from biological life to moral conscience. Sufi thinkers further differentiated types of selves such as the *nafs ammāra* (commanding self), *nafs lawwāma* (self-reproaching self), and *nafs muṭmaʾinna* (tranquil self). Figures such as Qutb al-Dīn Shīrāzī defined the self as an immaterial substance with a directive relation to the body (4), while Khwāja ʿAbdullāh Anṣārī described gradations of the self's lament, passion, and ecstasy (5). Other thinkers such as Suhrawardī characterized the self as the locus of evil inclinations from which even prophets sought refuge (6). By contrast, Kāshānī depicted the self as a subtle essence mediating between body and soul, likening it to a blessed olive tree that transcends binaries of East and West (7). Later perspectives, such as that of ʿAyn al-Quḍāt Hamadānī, emphasized the companionship of reason with the self in the seeker's journey (8). Collectively, these perspectives underscore the polyvalent nature of the nafs in Islamic thought, a multiplicity that Abrquhī captures through a vast network of metaphors in *Majmaʿ al-Baḥrayn*.

Abrquhī draws extensively upon anthropomorphic metaphors, especially those which personify the self as rulers, soldiers, shepherds, sinners, or women. Conceptualizing the nafs as king, commander, or army general underscores its authority and power over the faculties of nature, but also signals the constant battle waged between the soul's higher and lower inclinations (15). Similarly, in some metaphors the self is the shepherd guiding its flock, while in others it appears as a rebellious sinner, highlighting its duplicity. Particularly striking is the feminization of the nafs: it is portrayed as mother, Eve, queen, Mary, and Bilqīs, revealing a strong symbolic link between the self and female archetypes (2, 18). These metaphors simultaneously affirm the generative, nurturing dimension of the self and its susceptibility to deception, worldliness, and idolatry. Moreover, mystical portrayals such as the nafs as Mary emphasize purity and devotion, while as Bilqīs it embodies political authority and attachment to solar worship. Such gendered metaphors underscore the tension between sanctification and corruption inherent in the mystical psychology of the self. Equally prominent in the text are metaphors that map the self onto natural and cosmological domains. The self is likened to the moon, Saturn's sphere, and the wind, thereby embedding human psychology within a broader cosmic structure (2). Orientational metaphors mark the self's trajectory either upward—toward wisdom, sainthood, and prophethood—or downward—toward materiality and corruption. In one instance, Abrquhī depicts the self's ascent through the ranks of philosophers, saints, and prophets until it becomes the "sacred self" (*nafs qudsī*), echoing other mystical frameworks that distinguished between prophecy and apostleship (20). Conversely, metaphors of descent position the nafs among worldly rulers and kings, highlighting its immersion in power and material attachment. These spatial metaphors resonate with the broader cognitive linguistic view that orientational schemas structure human thought (11, 12). By grounding spiritual progress and regression in familiar spatial movements, Abrquhī's metaphors transform abstract mystical stages into embodied experiences that guide the seeker's path.

The text also introduces metaphors of the self as mirror, tablet, jewel, and disease, further demonstrating the breadth of conceptual mappings. The mirror metaphor suggests that a purified self reflects divine truths when polished by adherence to reason and law (2). The jewel metaphor conveys the inherent preciousness of the self, though one easily tarnished by sin and error. The metaphor of the tablet highlights the self's receptivity to divine inscription, paralleling its cosmological role as analogous to the celestial throne and footstool. By contrast, the disease metaphor exposes the obstructive dimension of the nafs, capable of blinding the seeker's inner vision. Other metaphors situate the self within the domain of

animals—such as the *nafs ammāra* as a dog, symbolizing disobedience and lust—resonating with a long Sufi tradition of animal metaphors (7). Still others cast the self as Satan, embodying rebellion and deception, echoing Qurʾānic imagery and exegetical traditions (2, 19). Taken together, these metaphors reveal the multidimensionality of the nafs: a site of reflection, corruption, command, obedience, and transformation.

In conclusion, the extended analysis of metaphors of the self in *Majmaʿ al-Baḥrayn* shows how Abrquhī harnessed the cognitive power of metaphor to articulate complex mystical ideas. By portraying the nafs through objects, natural phenomena, animals, rulers, and women, he transformed abstract psychological and spiritual concepts into tangible forms accessible to the seeker. The prevalence of ontological metaphors, coupled with orientational schemas of ascent and descent, demonstrates the centrality of metaphor to the structure of mystical thought. The contradictory depictions of the self—as rebellious and pure, worldly and divine, corrupt and sanctified—mirror the paradoxical role of the nafs in the Sufi path. Ultimately, Abrquhī's metaphoric imagination situates the self as both obstacle and vehicle of spiritual realization, underscoring its pivotal role in the human quest for proximity to God.

References

1. Stace WT. Mysticism and Philosophy. Tehran: Soroush; 2022.
2. Abarquhi I. Majma' al-Bahrayn. Tehran: Mawla; 1985.
3. Ibn Battuta MiA. Rihla. Tehran: Karnameh; 2016.
4. Shamisa S. Bayan (Rhetoric). Tehran: Mitra; 2015.
5. Ansari KA. Sad Maydan. Tehran: Zabane va Farhang-e Iran; 1989.
6. Suhrawardi Aa-QiA. Adab al-Muridin. Tehran: Mawla; 2017.
7. Rahimi A, Musavi SZ, Morvarid M. Animal Symbols of the Self in Mystical Texts with an Emphasis on the Works of Sana'i, Attar, and Molavi. Literary Textual Research. 2014;18(62):147-73.
8. Ahmadi H, Shida S, Daneshgar A. Edmund Husserl's Theory of Intentionality and a Comparative Analysis of the Views of Husserl and 'Ayn al-Qudat Hamadani. Journal of Literary Text Research (Dehkhoda). 2024;12(62):59-75.
9. Aristotle. Poetics. Tehran: Bongah-e Tarjomeh va Nashr-e Ketab; 1964.
10. Shams Qays MiQ. Al-Mu'jam fi Ma'ayir Ash'ar al-'Ajam. Tehran: Elm Publications; 2009.
11. Lakoff G, Johnson M. Metaphors We Live By. Tehran: Agah; 2020.
12. Fotouhi Roudma'jeni M. Stylistics: Theories, Approaches, and Methods. Tehran: Sokhan; 2019.
13. Kövecses Z. Metaphor: A Practical Introduction. Tehran: Agah; 2019.
14. Nasafi Aa-DiM. Al-Insan al-Kamil. Tehran: Tahuri; 2015.
15. Farghani SiiM. Mashariq al-Darari. Qom: Bustan-e Ketab; 2018.
16. Haqqani Zanjani H. The Meanings of the Self in Psychology from the Perspective of the Quran. Maktab-e Islam. 1999(8):45-63.
17. Seyf A, Musivand N. Moses (a.s.) and Pharaoh in the Masnavi Ma'navi. Journal of the Faculty of Humanities, University of Tehran. 2002;4(8):55-74.
18. Bal'ami MiM. Tarikh-e Bal'ami. Tehran: Zavvar; 2013.
19. Maybudi AiM. Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar. Tehran: Tehran University Press; 1978.
20. Amoli HiA. Jami' al-Asrar wa Manba' al-Anwar. Tehran: Hermes; 2012.