تحليل شناختی استعارة مفهومی چالم در مثنوی و دیوان شمس

دلانقلار علامی

طاهره کریمی

چکیده

در این مقاله با استفاده از نظریه شناختی استعارة مفهومی چالم و خوشه‌های تصویری مربوط با آن، مینی‌سی، انسان، صورت، آب، آبی، زیبایی، زیبا و جز آن در مثنوی‌های مولوی تحلیل و تبیین می‌شود. پژوهش حاضر به این می‌پردازد که مولوی می‌گونه توانسته است ارتباط استعارة چالم، ایدئولوژی خود را مطرح کند. بنیاد اصلی استعارة مفهومی چالم در کفتنان کلامی، براساس نظریه رؤیت است. رؤیت با ورود به کفتنان عرفان در بافت استعارة چالم قرار می‌گیرد و انتقال از ایده به استعارة و یزنا هری صورت می‌یابد. از رهگذر بررسی استعارة چالم و خوشه‌های تصویری آن در مثنوی و دیوان شمس درمی‌باشد که «خداوند دیدنی است». این اکثریت استعارة در زرفساخت کننی آثار مبانی است. مولوی با توجه به این اکثریت، چالم حق را در خرید استعارة‌های حسن یوسف، جهان، انسان کامل، آبی و خواک به تصویر می‌کشد و با کمک همسایه استعارة‌ها دیده، خداوند را اثبات می‌کند. بررسی مدل ارائه‌شده در این مقاله، می‌تواند از رهگذر مطالعه و روابط میان استعارة و ایدئولوژی، بازخوانی نماید از ادبیات فارسی به‌همراه کفتنانی که بر عرفان دست داد.

کلیدواژه‌ها: مثنوی، مثنوی، دیوان شمس، استعارة مفهومی، چالم، رؤیت.

zalami@alzahra.ac.ir
a_thinker107@yahoo.com

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

مقدمه

با رشد و تحول زبان، فیلسوفان و نظریه‌پردازان ادبی توجیه ویژه‌ی به استعاره نشان دادند. گزارش‌هایی فنی از چیستی استعاره، کارکرد آن و نیز بهره آن در تراز معنای زبانی شناختی بودست دادند. استعاره از نظامی به نام «بلاغت» تونیت پافک و فرانکیند فعال در نظام شناختی بشر به‌شمار می‌آمد. روابطی شناختی به استعاره نه تنها تنمای میان زبان حلقه‌ای و زبان مجازی را مردوک دانست، بلکه می‌دیدند پس از مفهومی که ما روزمره در زبان‌های برگرفته از استعاره می‌گردد. استعاره مفهومی و ظرفیت شناختی آن از سال‌های 1980 و در جنده دهه اخیر از دیدگاه علم شناختی در آرا چنگیف و نیکوسیوس و دیگران مطرح شد. براساس ظنین تحلیل فیلسوف روش شد که استعاره زیرنظر از این است که این موضوع می‌شود. در تعریف مفهوم استعاره چگونه باید از یک آراء ادبی صرف است: استعاره نقش برتری را در ارائه از اطلاع ایجاد به جهان و بی‌هویه به فهم ما از جهان دارد، و دیگر آنکه استعاره طرفیت زیادی برای شکستن مرز میان اندازه و شکوه و محور کردن مرز زبان و جهان واقعی دارد.

جوشج لیکاف بکی از پیش‌تانزان زبان، شناختی با همکاری مارک جانسون، فیلسوف شناختی معاصر و چارچوب نظریه جدید خود درباره نقش معرفت شناختی و مفهومی استعاره را در نمودن کتاب‌شناسان به نام استعاره‌هایی که با آنها زبان‌گذاری می‌کنیم برای نمودن‌باز به‌نیت‌یابی بیان کردن. آنها میکائو فلسفی سنی غرب و زبان‌شناسی معاصر را زیر سوال برده و با یادهای نظریه جدید خود درباره نقش معرفت شناختی استعاره مفهومی یا پایه‌ای کردن لیکاف و جانسون برناند که ما جهان را از راه تجربه ساخته‌ایم و نشان‌داری طبقه‌بندی جهان برای بیان مفاهیم انتزاعی به‌کمک زبان و به‌سمت استعاره است. برخلاف بلاغت مشابی، اساس و یادهای استعاره‌های مفاهیمی هستند نه واقعه‌ها به بیان دیگر استعاره‌ها واحدهای مفهومی هستند به واقعیت دیگر آنکه استعارها عموماً براساس تشای نیستند، بلکه برای زبان بی‌اجماعه‌ی مفهومی شناختی می‌تواند شکل‌IMAGE.GIF گردد (لیکاف و جانسون، 1980: 244).

با این توصیف، استعاره مفهومی در قلمرو زبان شناختی عبارت است از: «الگوبرداری نظام‌ها از وابستگی زبان از تجربه بشری به کم‌بودن و برپایه‌ی است. بر حوزه‌ی دیگری که معمولاً انتزاعی است، استواری در حوزه مفهومی قصیده (لیکاف، 1993: 243). حوزه
تحليل شناختی استعاره مفهومی «جمال» در منثوی و دیوان شمس، صص 137-149

میدان فلمر معنای تحتاللفظی و حوزه معنایی استعاره مفهومی است. مفهوم معنایی استعاره مفهومی سازی استعاره است. لیکاف و جانسون برای نشان دادن ارتباط این دو فلمر از این تعبیر استفاده می کنند که حوزه معنایی حوزه حوزه میدان است. استعاره نوعی شباهت میان این دو فلمر را پدید می نماید. لیکاف و جانسون برای نشان دادن این شباهت از اصطلاح «گناخته» استفاده می کنند و می گویند نگاهی رابطه میان دو فلمر است که به همکاری تناظرهای میان دو مجموعه صورت می گیرد. آنها ارتباط را از نظرهای مجموعه در ریاضیات گرفتگوی ثابت نمی کنند. نشان دهنده، نگاهی در بسیاری از موارد و جوهر شباهت از بخش و جوهرندار بلکه این نگاهی یک هستند که میان حوزه‌ها شباهت‌هایی را به‌وجود می‌آورد. این تعریف پیداست که هر نگاهی نه یک گزارة صرف بلکه مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی است و کار کلمات و عبارات، ارتباط، دنباله‌هایی ذهن ما به قراری ارتباطی است که به‌واسطه آن موضوعات، ویژگی‌ها و ارتباط میان و حوزه‌های مختلف می‌شود (لیکاف، 1993: 186). برای نمونه در جمله «جمال» خوراک است. این نگاهی در بین نگاه‌های می‌شود که میان «زیبایی» و «ارتقا» شباهت وجود دارد. بنابراین، استعاره‌ها از یک وازه با عبارت ساخته نمی‌شوند، بلکه به تعبیر لیکاف، استعاره از شباهت هستی شناختی و معرفی‌شناختی میان دو حوزه میدان و مقصد بیندا می‌شود.

در این پژوهش برآمد که چگونگی پیوند ایدئولوژی و استعاره در زبان شاعر را تحلیل و تبیین کنیم. در نظریه استعاره معنای روشان می‌شود که عقاید، پیوستگی و شاعری را تا ارتباط استعاره‌ها، احساس و درک آسان‌تری را برای مخاطبان فراهم کند و حتی در بارداری، آنها تأثیر کوچکی را ارتباط‌ها با فکری که تازه‌زدایی و راه‌حل‌هایی آن با الگوهای قبیلی، می‌تواند یک ایدئولوژی را به‌صورت ناخودآگاه دلمه دستگاه شناختی فرد کند. با توجه به این توضیحات، هدف این پژوهش دقیقاً این مسئله است که مولوی چگونه در منثوی و دیوان شمس به تبیین «نظریه رؤیت» می‌پردازد و برای اثبات آن از چه نوع استعاره و خرد استعاره‌های استفاده می‌کند.

نظریه رؤیت در بافت استعاری

در حدی که بیشتر صرفی آن را نقل کرده‌اند، اشاره‌های هستی که خدا زیباست و رضایت را دوست می‌دارد. در نظر صرفی زیبایی نوعی تجلی ذات حق است در هر صورتی که باشد. احمد غزالی، علی‌القلعه، روزبهان بقی، اوحدالدین کرمانی و فخرالدین عراقی از سرآمدان نظریه‌شناس (القول بالشاهد) هستند. داستان‌های شاهدی در و جمال برکتی ایشان در
کتاب‌های رجاء و حکایات صوفیه و حتی نمی‌توان انتکار آن امداد است. مسئله «جوار النظر» به‌عنوان «یکی از مشاهدات امردان»، از مسائل قدمیتی نظم خانواده بوده است. مجموعه داستان‌های بشرخانه که میراث تصور اسلامی است، به‌تهیه سند برای تحلیل جمال‌گرایی است. مجموعه غالبة این ایرانی در اسلام نیز وجود دارد که به‌طور دردهای راهی در اسلام نیز وجود دارد که از این جمله نامش اصلی برآید. احتمالاً به‌طوری که در ایران مناسب‌تر است و در این مورد برجسته‌ترین آیات سفره‌ای این آیه است: «فلتما جا موندن به‌پزشکان و جلوای رهنه قابل رنگانیت این آیه است.» (اعرف/۱۴۳) در اسلام معتزله ظهور را از اساس نقل کرده‌اند و اشاره‌ای به آن به‌نظر می‌رسد. خدا تصريح داشته‌اند، این را صحیح دانسته‌اند. به‌آن اشاره نمی‌توان مراکز خود نهمیت بگذاریم. درواقع، رؤیت خداوند نمره ممکن است که در قبیل به‌وجود بروید و اشاره برای آن، هدایت عقل و نقل فراوانی استند کرده‌اند. این به وجود این تلقی مشترک از چگونگی رؤیت خداوند ندارند. نکرش حاکم بر قرآن و صدر اسلام نشان می‌دهد که اهمیت حس «شنواپای» مقدم بر حس
تجزیه شناختی استعاره مفهومی "جمال" در متنوی و دیوان شمس ص ۱۲۷-۱۵۹

"بیدنایی" بوده است. اما با گذر زمان و تکامل عرفان، چنین این دو تغییر می‌کنند و مکرر عرفان و اوج سلوك عارف "کشف و شهود" می‌شود.

در گفتگوی عرفان، در بین حواس، نیچه چشم و گوش و ابزار مهم معرفت به‌شمار می‌آید. تجربه در سلوك عرفانی، بیدنایی (عين‌الیغین) کامی جلوتر از شفاهی (علم‌الیغین) است. شفاهی با واسطه و بیدنایی یا واسطه است. از این رو، در نگاه مولوی معرفتی که از راه گوش به دست می‌آید، ابزار و قال و کسب است. در مقاله معرفتی که از دیدن نصیب انسان می‌شود، گوهی و کشفئی است؛ این همان معرفتی است که نصب انسان شد و سبب سجده فرشته‌گان است که در ذهن نخست متونی به آن اشارة شده است (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۲۴۶-۱۲۴۷). در گفتگوی بیانات نیز حس بیدنایی نقش فوران‌هایی از شفاهی دارد.

"چشم" نقش افرین‌ترین حواس در تصورسازی به‌شمار می‌آید. مجموعه چسبانی‌ها از راه چشم و با دیدن درک می‌شود. افزون بر این، حس بیدنایی یکی از دریچه‌های اصلی خیالی از حواس باطن است. از برجسته‌ترین کارکردهای استعاره نیز، تجسم اندیکی و محسوس گرداندن مفاهیم انتزاعی است. درواقع، استعاره شناختی در جایگاه تفسیر و روشن‌گری قرار دارد و این کارکرد استعاره موجب روشنی و گسترش مفاهیم موضوعات بیجیده عرفانی می‌شود.

بر همگان پیشانیه یک بحث‌های کلامی مقدم بر مباحث عرفانی بوده است. عرفان در گذر زمان زبان هندی و تلفیق‌شده کلام، و فراتر از آن، ارتقاء نفیض‌تر کلامی است. کلام محل اختلاف و عرفان اجتماع جریان‌ها است. برای همین، مباحث کلامی در عرفان به زبان و وزان استعاره درآمده است. درواقع "رؤیت" خداوند بخشی کلامی است که در زبان عرفانی، جامعه استعاره "جمال" را بر خود پوشانده است.

کلام عرفان

رؤیت جمال

استعاره با کتاب هم آوردن عنصری که کنش و واکنش‌شان بعد جدیدی به دو می‌بخشد، انتقاد بزرگی را خلق می‌کند. این واقعیت را در پنالی زبان خنثی می‌کند. زیرا آن را به‌این ترتیب در دسترس همه کسانی قرار می‌دهد که بدان زبان سخن می‌گویند.
ازان و ادبیات فارسی، سال ۲۴، شماره ۸۰

(هواکس، ۱۳۷۷، ص۹۵) مولوی در صنداد است که این تجربه (دبیر خداوند) را در ظرف زبان بریزد؛ از این رو از استعارات موجود در قلمرو محسوسات کمک می‌گیرد و ادراکات باطنی و ذهنی را با ایباز حواس ظاهر تشريح می‌کند. صورت افراد و جمال آنها به‌کم حس بینایی دیده می‌شود، این می‌توان از آن برای انتقال تجربه‌های مارویی و متفاوت‌کننده استفاده کرد. درست همان‌گونه که خود مولوی به آن آذعان دارد؛ انجی دیده است، بالگی گوشت و پوست (مولوی، ۱۳۸۷/۶، ص۸۱۲). مولوی یکی از نظره‌برداران رؤیت است؛ افراد از تفکر اشعاری که دیبا خاوند را به قبایل محدود می‌کند، دیبا خاوند را هم در این دنبه ممکن می‌دانند. هم در یک است که دیبا در روز رست رخت داده است و هم آنکه حضرت رسول (ص) در شب مرجع خاوند را دیده است. ۱۰ مشاهده روی معشق با اختلال بد، از خواب‌های معمایی در دنیای حیات بود، تجربه‌هایی که در دنیا تحقیق می‌باشد، و همین تجربه‌ها بود که به‌خود نظر شعرای صوفی را به خود می‌کردند. ادبیات صوفیانه و به‌خودین اشعار عشقی است، این از فرم شفاهی به‌شعرها در دنیا به‌صورت موضوعی در نشانه و معنای زندگی خود فرادر داده بود (پورجوادی، ۱۳۸۴:۱۲۲). ۱۰ از این رو مولوی چگونگی بزرگ خاوند را در استعارات خود برده که از کلای استعارات، خاوند صاحب جمال است، ناشی می‌شود، در واقعیت کرده است. این خریده استعاره‌ها عبارتند از: انسان کامل، حسن بوسفور، افتخار، خواک و مکان.

خریده استعاره‌ها

۱. جمال به‌منظور مکان

جمال دلکش ترین پدیده هستی است. در نظر عارفان خاوند خود را در گر فریب و جمال خود را در هر موقع، جایی که گلها و بیسنداران هم تجزیه کرده است، «حق تعالی می‌فرماید که هم‌کنناد یکجا فاتحین آن افراد، باعث جمله علم را افرادی و و غیر از آن همه اظهار ما بود» (مولوی، ۱۳۸۵:۱۷۶). این گنج می‌باند هم برای احمد غزالی حسن و جمال اوتست که: «معشق خطا این است که این دو جمال از خداوند» (غاوی، ۱۳۸۰:۱۷۸). هر آنچه که بر صحرای تهادی تو را بین ما زیر هدایت سر می‌یابد، از غازی نماید جهان را در پس می‌نگاهد (عطار، ۱۳۶۲:۴۹۲-۴۹۳).
تحلیل شناختی استعاره مفهومی «جمال» در منوی و دیوان شمس، صص ۱۵۹-۱۵۷

البته برخی پژوهشگران در درستی انسان‌ابی غزل به عطر تردید کرده‌اند. چراکه تأثیراتی از غزلان این زبان‌های ابی به دنبال همیشه در حرکت زندگی است. سابقه گفتار و گفتار حق است» (شفیعی کدکی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴) این غزل به‌طوری که با دوره‌ای و نیز به روشی خود به روزی چنین که آبی‌علم نوین زبان‌ها و در حال حاضر جمله را دوست داریم و کاهش که جمله جامدی دارد در نگاه مولوی، جمله کمال ظهور است و در مقام خنای من گنجیده شده، در برهم کردن زبان‌هایی که به جهان دیده می‌شود، تابش‌اش از خس.

روی دخاتون است.

جامعه ایفای آمد. «جهان، ایا اخوان آمد»
(مولوی، ۱۳۶۳، ص ۸۲)
گنج مخفی بود. زیتون جهش کرد
خواص این نشان‌های افراد کرد
خواص از سلطان اطلسی بخش کرد
(مولوی، ۱۳۶۳، ص ۸۲)

۴ جمال به‌مثابة انسان کامل

غارفان برآورد که کمال تیرن آبیت‌هایه، إذا جامعه‌ای که بیشر بزرگ‌تری دخاتن باشد، «نیمی» است. امّا نیمی‌های دست‌بسته‌هایی و حسن‌المسعرات بی‌تجلبی فلان‌ها نمی‌توانند چنین می‌باشد یا جدیدی که در اولین ایازه‌ها دوست‌دارند. مثلاً قدرتی که متفاوت و متفاوت است و به‌طوری که دوست‌دارند. یکمل‌هایی (یوپریکا سراج، ۱۹۴۳، ص ۳۸).

جمال از نظر غزبان درآمده است
جمال غزبان منافق در نشان داده
جمال غزبان بر سرخ و نهاید
جمال غزبان در نشان داده
(عالیه، ۱۳۶۳، ص ۹۲)

چو آدم از رسته‌نامه بیرون

ابیت بیش‌گذشته ناطق به این حديت معروف است: «حقل آم دیار و نیز دست‌بسته است. در سنتی غزبان دخاتن زبانی و زبانی را دوست دارد. چنان که دقت‌تان شد، عدالتی از صوفیان را بی‌بوده که دوست‌دارین زبان‌های چنین به اخلاق الله است. (شمس‌الاسلام)
۱۳۸۱: ۹۷) به بیان دیگر، زیبایی‌های جزئی نمودی در زیبایی کل است. اما مولوی صورت بررسی را به این کونه نمی‌پندارد و عشق به گمال و مرد کامل را که عین عشق به خداوند است اصل و پایه طرفی خود قرار داده است (هیلی: ۳۱). مولوی در نقد روش اوحادالدين کرمی نیز بر آن است که: شیخ اوحادالدين در عالم میراث بی‌گذاشت فلسه ورزش و وزر می‌گذارند. (افلاکی، ۱۳۸۲: ۱۱۷/۱۱). شمس تبریزی نژد نمک‌زین جنین

اندیشه‌ها و فعالیتهای جمال‌گرایانه است:

منقول است که شمس تبریزی در اسفار خود به خدمت شیخ‌رضا که او را علیت «شاه‌نامه» پیام و «ترغری» فرستاده که می‌گفت: صور خوان خود آینه است.

حق را در آن این به همان مکانی که در این‌جا تصمیم را از آن‌جا حکم را در آن‌جا به آب و گل می‌پذیرد، چرا در آن‌جا دست و دل نیشی و خود را نظالم؟ (هیلی: ۴۴۸)

در چهار بینی مولوی، «انسان» یکی از محوری‌های حس‌الحسین است که باقی آفرینش حکم و هدف‌های مقر را از مانند مولوی، «پایگاه انسان» در کتاب‌های اکثر مبلغ‌اتن یا به این‌جا خویستن جلوه‌کد است که به‌طوری‌که در صورت تبعیض هستی داستان در انسان مشاهده می‌شود. (شفیعی، کدکنی، ۱۳۸۲: ۷۵) به‌همین سبب است که متن‌های گرامرگرانی و گرامرگرانی

با اعتقاد مولوی، سالک نو تعیین کرده وصول به مرتکب کمال نفی‌سالی:

نیاز مبهم به پیوند ویا انسان کامل با کاملان بشری (مام حی، ول اعم، فطب، خضر، عباسی، سلیمانی و جر ی آ) که مظاهر روبیث و جلوه‌ای نهان دارد، تا انتهاه و تبادل، موجودی‌های هر کدام حکم و استنداتی راهیان دست دیده در این‌جا، حکم و نهایت مجوز و دوستی انسان، دوستی حکم است و سالک از راه عشق و از راه دخالت‌های جان‌خوشی درا با جان‌های پیوند مده (ستاری، ۱۳۷۴: ۱۲۷).

»حیات دینی اسلامی، مثل پیام‌ها به‌صورت کوچک در سرچشمه و در میان کلام‌های دینی شایسته ضروری به شکل و حیات و از این‌جا به آینه می‌یابد و به‌شوی‌های این‌جا و حیاتی از این‌جا به آینه می‌یابد و به‌شوی‌های این‌جا و حیاتی از این‌جا به آینه می‌یابد و به‌شوی‌های این‌جا و حیاتی از این‌جا به آینه می‌یابد و به‌شوی‌های این‌جا و حیاتی از این‌جا به آینه می‌یابد و به‌شوی‌های این‌جا و حیاتی از این‌جا به آینه می‌یابد و به‌شوی‌های این‌جا و حیاتی از این‌جا به آینه می‌یابد و به‌شوی‌های این‌جا و حیاتی از این‌جا به آینه می‌یابد و به‌شوی‌های این‌جا و حیاتی از این‌جا به آینه می‌یابد و به‌شوی‌های این‌جا و حیاتی از این‌جا به آینه M
مولوی شاهد از طریق بافت استعاری، تبدیل معنایی و مصداقي می‌پاید. شاهد در دیوان اسم کمینه است. این مسئله در کتاب‌های صوفیه‌ای بارها به این حديث اشاره شده است. که خداوند در هیچ‌جا نمی‌گردد. در حقیقت، خداوند دل مسئول را آنی جمله خویش ساخته و رخ خویش را در آن نموده است. این نبی چیزی ننده در این خود که نیست بلکه آنچه هست و در بین آن حجایی هست افسون می‌گوید و می‌کوشد تا آن حجاب برخیزد. همه خلاصة گفتگو این است: آنهایی حاضر کن (شمس، ۱۳۸۴:۱۳۹۳) در جمله مولوی، دیدن انسان کامل دیدن خداوند است. بنابراین، دیدار انسان کامل صداقت رؤیت الهی است و البته صورت او بهانه است. در حقیقت، اصل زیبایی و جمال خداوند در صدر اوالی الهی جلوه کرد است و جمال استعاره‌ای از دل و جان است: دل و جان انسان کامل.

گرد کمیه سید چراردیاه
(مولوی، ۱۳۸۴:۲۲۸۷/۲/۱۱)
که نظر در شاهد ابد شارا
(مولوی، ۱۳۸۴:۲۸۸۲/۲/۱۱)
بیش و قصیر زدن رخ و رخ دار و در ذات الصدور
(مولوی، ۱۳۸۴:۲۸۸۵/۲/۰۵)
شاهد

ajoekk (ح)
شمس بهاری
پیام و در
درافت استعاری

دیوان خوش‌چهره
اردی
زبانو

۳. جمال به مثابه حسن بوسف (ع)

عشق زیبایی به بوسف می‌جزای است، اما مولوی به جنبه عرفانی این عشق می‌نگرد که از پرتو جمال بوسف سرائیج آب حیوان که بردزی از معرفت الهی است به درون ظلمات جان زیبایی تا ایندی گردیده و با پرتوی که از جمال الهی بر جانش می‌ریزد و را در عجوی و فروتنی به جوایی و زیبایی وارد گردیده (مولوی، ۱۳۸۴/۱۳۸۴:۲۸۸۲/۲/۱۱). در واقع، مطابق با سایر می‌وزد که پس از سال‌ها به دیدار بوسف می‌آید، آنهایی برای او از امغان می‌آورد تا جون در آن نگرد.
در بخش اول این استعارة، جمال پیشگوی یک موضوع از رویه‌های ماهینه «جمال» در مینوی و دیوان شمس ص. 159-167

روی خوش بیندن و از وی باد آرد. از این حکایت پیداست که جمال پیشگوی رمزی از پرتو جمال الی است. در قصه زنان مصر، چون جمال پیشینه را به آنها نشان می‌دهند، زنان از بخودی ندانسته به قبیله ترنج دست خود را می‌برند؛ این قصه ناطر به این معنی است که در مقام تجلی حق‌زدایی جمال هیچ راه نیست (مولوی، 1389.۷۰، ص. ۱۴۲۲). در قصه پیشینه و شرح جمال او امید است: «بی‌عقوب نظری در آغاب می‌کرد و نظری در روز پیشینه و می‌گفت ندانم که آغاب با جمال بر با یک چهار... اگر نور این چهار از نور آغاب در میدان عنایت حق سبی بدرد خود ماه و آغاب و سخارا او را سجود نکردند» (طوسی، 1382.۶۰، ص. ۱۲۸۹، قصه ۱۲۳۰-۱۲۳۳). برای بررسی این کتاب در یکی از روایت‌های قصه پیشگوی آمده است که در قحطسال مصر:

در بخش دوم این استعارة به صورت چندنگه و بنالندند و پیشگوی رازیه نامه‌دوان یک بود که بدلی، ندا آمد که چاپی پیشگوی!

دیگر نیست از خواه ایشان گردیده، پس به روز پیشگوی بیرون آمده و بر بالای پنتشینی و نقاب از روز برداشته تا همه خلق او را بیدارند. از لثیت دیگر پیشگوی سیر شدنی که به طعام و شراب حاجی تیامی (نیشانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۳). در اینجا استعارة جمال پیشگوی با استعارة «خوشنویسی» در آمیخته است. به بنیادی، انگاره جمال پیشگوی خود اکثریتی از زبانی و حس خاوند انتساب بررسی همین نمونه روشی می‌شود که استعارةهای مفلوپی به‌راه اردنی و دریافت اندیشه‌های انتزاعی و ناملوی است (لباتفک و جاکسون، ۱۹۸۰، ص. ۲۷۲). روز پیشگوی آبی‌نیوی برای مشاهده خداوند است:

مشاهده پیشگوی، عقوق با عواطف حق بوده که عقوق، پیشگوی را به چشم نیز بیدایی به چشم نیز در مشاهده حق نگرشی‌ست پس چون مشاهده پیشگوی از وی در حجاب شد مشاهده حق نزد دل وی در حجاب شد؛ ان همه جزئی مورد عقوق و اندوه تشکیده وی برف قبیله مشاهده حق بوده و ان تحرش و تلیف وی بر فراق پیشگوی از این پیشگوی که آینه خود کم گرده بود، به دات آینه را می‌گویند با۲۷۲ (چپ. ۱۳۸۵-۱۳۸۰).
4. جمال به‌منظور آفتگان

خورشید و آفتگان از پرکاربردترین استعسای‌هایی است که در کلیات شمس برای نشان دادن وجود خداوند استفاده شده است. این استعسای با پدیده‌ای که در سناپی و عطر، برای حسن و جمال حق تعاییه به کار رفته است و از آن‌جاهکه در پیوند با نور استم، در کل آفتاب این مشاهده مظهر خداوند به شمار می‌آید. این منابع دیده بی‌شمار می‌گردند.

اظهار خداوند - گنج مخی‌گنج - در شامگاه عدم از استعسای آفتگان بهره می‌پذیرد.

بر دره دختر حسن مجتبی‌پرست
(مولوی، 1/1/1343)

سبح وجود را به جز این آفتگان نیست

تا آفتگان چهری زینات در رسید
(مولوی، 1/1/1342)

چه شعله‌های زن نور جلال از دیده
(مولوی، 1/1/1343)

"آفتگان" به‌نمونه و روشن ترین استعسای برای تبیین دیگر خداوند و قطعی بودن چنین دبایر است. "هیچ دانی که از ماهیت چشمه را در آب‌پوش خود نبود!" لاجرم آفتگان را در آب‌پوش چشمه نماید؛ زیرا هر چیز در آب شیرین از دیده و درپی آن اکنون نیست. (عمله‌الخضات، 369/1/1350) شمس نیز در زبانی استعسای درباری خدا و مولوی می‌گوید: "روی آفتگان با مولاکا است، زیرا روز مولاکا به آفتگان است" (شمس تبریزی، 3/1/1348). آفتگان نقطة مرکزی و رابط بین استعسای جمال و استعسای نور است; در انتگاره مولوی "خداوند نور است" و نور دیدنی است. "بصري بودن نور نظریه دیدنی بودن خداوند با تقویت می‌کند.

نور نور نور نور نور
(مولوی، 1/1/1349)

نه به رخسار آفتگانی و مس
(مولوی، 1/1/1349)

از همه اوهام و تصویرات دور
(مولوی، 1/1/1349)
جلال بهماثی حوراک

۵. جمال بهماثی حوراک

"خوردن" از پرکاربردترین واژه‌هایی است که در کلیات شمس برای نمایندگی تمام ساخته‌های مادی و روحتی استفاده شده است، و ازگان دیگری از خانواده آن، در بیان‌هایی به شمار باری رسانده است. در جهان عرفانی مولوی و آقازی "خوردن" و خانواده ازگانی آن، به‌طوری برخاسته با مقولات انتزاعی و نامحسوس بیرون بیافته و یکی از محورهای مهم را در معنی و کلیات شمس تشکیل داده است. اینگونه‌ای که به‌شکل استعاری از کلام مولوی به‌دست می‌آید این است: "جمال خوراک است".

حسامی‌ی زبان‌ی بلافاصله آرایه‌ای است که در آبی‌خینش دو یا چند حس در کلام پدید می‌آید. در داخل حس و درون حس، بعضی حس‌هایی به جای‌گاه یک حس جای گرفته‌اند. درآبی‌خینش ابعاد حس و دادن ایام بردن به ایام ذاتی به ایام دیگری کاری است که در ادب صوفیه روی بسیر، و در ادب فارسی سابقه دیرینه‌ای دارد. فراتر از زبان فارسی، نمونه‌های حسامی‌ی میان ادوار و در تمام زبان‌های بوده است. این تفاوت که آگاهانه نبوی و اینهمه شروع نداشته است.

به‌گویند کی از ناقدان، مطالعه در ادبیات جهان نشان می‌دهد که به‌ویژه در دختران لغت غربی بکس و انتقال دادن آن به حس دیگر، امری است که در بین‌ها، هنگام طبیعی‌داده.

حی‌ی میانان گفته که قفلت از کسترش این نوع استعاره، نوعی غفلت از یکی از ویژگی‌های زبان است (شفاهی کدکنی، ۷۴۹-۷۴۹).

اشاعه در تاریخ مستقیم جمال‌شناسی پیش‌هاگان نظریه حسامی‌ی به‌شرایت می‌آید. آن‌ها این نکته را که حس معنویده بوده قدرت الهی، جانشین حس دیگر شد، آنها که اشکال مطرح کردند.

بی‌پوزه که در مبانی خود، حق تصریح لحظه به لحظه در قوانین طبیعی را برای خداوند
محفوظ نگه می دارند و البته علیت بسیاری از امور را که عقل نمی بپذیرد و محال می - شمار، تحقیق می یابند (شفیعی کردنی، 1392: 438).

از نگرانی شناختی، خس آمیزی تجربه‌ای غصب شناختی است که از تحکیم هویت به حسن در یک امر درک از این می‌شود. درواقع، بیگی از حس‌ها به‌طور استعاری کار حسن دیگر را انجام می دهد و امروز مرتبط به حواس مختلف به همدیگر استفاده داده می‌شوند (فوتخی، 1392: 318-319). در تعبیر «جمال خوایی» امروز دیدنی با حسنی ذاتی و چشی درآمیخته است. خوردن جمال در عالم خارج ماده نیست. بلکه فراوری استعاری است. با این فراموش داشته دریافت و ادراک ما گسترش می‌یابد و موجب تقویت حواس و زرافابخشی به بیشتر می‌شود.

بابان حسامی‌پور: «زمینه نصربندی در قوانین محدود و تکرار جهان فراموش می‌کند، بیدندهای طبیعی در گستره ادراک ما آن‌قدر انعطاف‌پذیر می‌شوند که مردها شریده و رنگ‌های جذابی‌نمایی می‌شوند و به‌ویژه زنگ دارند. در چنین فلسفی از ادراک بیدنده‌ها چنین خواهد شد (هامان: 319).»

به‌کارگیری استعاره جمال به‌مانند خوراک در متن صوفیه سابقه دارد و شاید کمتر متنی یافته شود که بدان اشاره نشده باشد. برای نمونه، یکی از خدامان پیغه بوسیع به صبح بر سر ترتیب شیخ می‌آید و آنجا در بخش مرقع می‌خورد و سر به خود آمده در سه‌ماهی و به حضور او آسان‌سوزی می‌یابد و درساشکن‌شان‌دنبی‌های گمان اینکه همه شوپ بی‌بیزار برده و پی‌برگ به انجا رسیده، غذای خوراک به‌ویژه می‌گوید: «حالی آن و خانه مرغ بیش پهنه و من طریق ایثار می‌سردم و آن‌چه مقام‌بند می‌آمیزد و راحت مشاهده‌ای که در اینجا رو به بوده قناعت کرده بودم. از راحت مشاهده و صحت این درونی آن روز می‌گردد.»

.Session 1

Downloaded from jpll.khu.ac.ir at 21:22 IRST on Thursday January 31st 2019  [DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]
نتیجه‌گیری

یکی از راههای ورود به جهان عرفای مولوی، به‌ویژه در کلیات شمس، کشف و ادراک استعمره- هاست. مولوی از راه استعمر زبانی می‌گوید تا به عنصر روحانی تجربه‌ای که در آن زیسته و از آن درگذشته است هنری عینی و ملهم بیخشه. از قبیل همین استعمره‌ها است که معنی‌های عالم غیب به عرض دبان در می‌آید و مفاهیم انسانی عمق و مهمی و پیچیده‌ای افزود.

نگرش حاکم بر قرآن و صدر اسلام نشان می‌دهد که اهمیت حسن‌شنوایی بر حسن‌بین‌وایی مقدم بوده است، اما با گذش زمان و تکامل عرفان، جای این دو تغییر نکند و مرکز عرفان و اوج شناخت عرف «کشف و شهود» می‌شود. مسئله دوئت شناوردی از مواردی است که بطور مفصل و گسترده در کتاب‌های اهل کلام به‌بحث و بررسی شده است و چنان که روشان شد به‌نظر می‌رود بهبود اختلاف فرق نیز بر سر حسن‌بی‌سیری است. در گفتنیان

جمال خداوند به‌سمت‌های خواک است.

این موارد، اکثریتی معرفت‌شناسانه‌هوست. در انجا مقصد بک و مبدأ شامل‌جندن

مفهوم نتفاوت و مجزاست؛ مفهوم مقصد (خدا) به‌واسطه‌جند مقصد مبدأ (پیامبر،

یوسف، شمس و جز آن) تعريف شده است. به همان دیگر، مفهوم انسانی جمال خداوند

به‌واسطه‌جند مقصد مبدأ مجزا بازشانی شده است (کوکوس، ۱۳۹۰:۱۲۷) و درنهايت به

کلان استعمر در بافت عرفان خداوند دیدنی است.
شناختی استعاره مفهومی «جمال» در منتوی و دیوان شمس صص. 137-159

۱. منابع
۲. نتایج

با توجه به اینکه «خداوند دیدنی است» اهمیت و پژوهش‌های دارد، به بررسی اشعاره، می‌توان مبان مربوط به ضد و عدم جمع گرد. ماهیت فرآیند تفکر اشعاری، دیدار خداوند را افزون بر قیامت در دنیا ممکن و می‌تواند دوباره به روز این شیخ درآید، در شب موجز رؤیت الیک صورت گرفته است.

اسم «رویش» در حرفه از گفتگو عرفان به جامعه استوارتی، جمال کامل، مولوی با استفاده از مفهوم «جمال» نویسته است مقولات انتزاعی و افق‌هایی خداوند را در ظرف استعاره مفهوم کند. جمال و پیش‌های است که چهار خداوند را عبید و دیدار از انسان می‌کند.

افوان بر آین، شاهد در منظومه عرفانی مولوی از اطراف بات استعاره، نباید مماننی و مصداقی می‌پیاده دیگر منظره از آن خوش‌چهارگی امید با این زبان نیست. حتی اشاره به زبانی صورت بی‌و انسان کامل نیز نیست. بلکه «جمال» در تنور مولوئی استعاره از دل و جان است: دل و جان انسان کامل. ناب‌ایران، مولوی می‌گوید از راه بافت استعاره خداوند را دیدند و دیدار از راهی نشان دهد.

پی‌نوشت

1. Source Domain.
2. Target Domain.

تکانش (Mapping) در ریاضیات به نوعی نظریکه به یک میان اعضای یک مجموعه که ۱۲۹۰ کتابی جدیدی در مجموعه A فقط یک یک یک یک و جاسن ام‌تی‌اکس می‌کند که تایبگاکش‌های استعاری را با تایبگاکش‌های ریاضی مقایسه کنیم: تایبگاکش‌های ریاضی دارای نظریه‌ای ناگهانی و گردن‌مناس ایفا یا عناوین متفاوت‌های آموزشی در برنامه‌های کامپیوتری استفاده می‌کند. ۱۲۹۰ نیز یک همین نحو در پردازش اطلاعات و علم شناختی معمولاً تاکش‌ها را به‌صورت رودهنگی کرتیمی زمان واقعی به کار می‌برند. در حالی که تاکش‌های استعاره مفهومی به گوش‌های خلاق موج ایجاد استعماهای قلمرو مقدس در قلمرو می‌سواد و نیز اضافه‌کردن هسته‌نامه‌های جدید به آن می‌گردد. (های، ۱۳۸۹، ص. ۱۲۸).
ای جان جان ها، جانی و چین دیگر
کلیات شمس (1373)

۵. "آن الله جمیل بی‌فاحشان".

۶. "شاهد" در لغت به معنای حاضر و اصطلاحا حقوقی به معنای "گوگاه" است. و در اصطلاح تصور آن است که در دل نهضت شود و دل از فرآیند. چنانکه کوئین را این معنی با این معنی به کار می‌برد. شاهد حق شاهد عالم و مانند آن (عهدی ۱۳۲۹: ۲۴۶). این وارده از منظر دیگر از اصطلاح‌های ویره قانونی است و به مردم زیباری اطلاع می‌دهد؛ به این مناسبت که گوگاه قدرت و اطفا سنجی داده‌اند. هستودن و به معنی مطلق زیرا ام از خیز و غیر خیز زیرهٔ بکربرده مانند کمی شاهد رمزه بود (فرانسه، صد: ۲۴۳). شاهد در تکلام متعارف صوفیه بیشتر به معنای جوان امرد با یادگیری خوش‌چهره است و بیندرد در معنای زن زیبا نیز به کار رفته است. جلال سلیمان در کتاب عنوان صوفیانه به تفصیل "شاهد" و مجموعه معاینی آن را بررسی کرده است، یک‌گردیده به سلیمان و به‌ویژه فرقه حملانیه جمال‌زاده و۱۳۸۰، به‌عنوان، فصل دهم.

۷. جدولی در ویژه برخوردها را به این بستگی داشته‌اند.

۸. در ایلام در نزدیکی دیگر سخن رفته و به صورت‌های گوناگونی به آن اشاره شده است.

۹. ازجمله: "الفقه" (مقدم، ۲۱: ۲۲)، "الفقه ریشه" (کمک: ۱۱۰)، "الفقه" (کمک: ۱۰۵)، "الفقه" (مقدم: ۵۲)، "الفقه" (مقدم: ۴۲)، "الفقه" (مقدم: ۴۱)، "الفقه" (مقدم: ۴۲)، "الفقه" (مقدم: ۴۱).

۱۰. جز این، دو آیه مشهور دیگر وجود دارد که محور به‌شماره کلیمات است. آیه «الاندکرکه الاصبحة و هؤلاء التفیلی» (المام: ۱۰۱) و آیه «وكوله بالینی نابزره ار رجک» (فس: ۲۳).

۱۱. مؤلفین اشری (۱۳۲۹) به عنوان طراح نظام کریک، کلامی اشاره‌ای در مسئله رؤیت خدا، ازرت نقل و عقل را به‌کار می‌گرفتند. در نهایت این مسئله به‌صورت واگرفته‌ای در فلسفه و تاریخ دانش‌الانبیاء سرخ، نقل و جرم که به‌صورت مستقیم خود، اقدام کرده است که بر خود از آنها را می‌توان به‌نظر گرفت. این موضوع به عنوان دانش با نقل قول داشت. در این دانش‌الانبیاء، ص ۱۵۵ و ۱۰۱;

۱۲. المعم در ایلام علم‌الزبان و البیه: ص ۲۲-

۱۳. در این ساخته از شکل و شاید می‌دانست، و چنانکه بیانش از میدان داده که خود را به یادبود، می‌دانست خود با یادبود می‌دانست با یادبود، می‌دانست خود با یادبود

۱۴. از مدت که حکم ما نخواهد یادمی‌شد (یر: ۲۱: ۲۴۳).

۱۵. از مدت که حکم ما نخواهد یادمی‌شد (یر: ۲۱: ۲۴۳).

۱۶. گوش‌های انسان و واسطه دارد که واعظ در مصیب هم و ساله است. پس از کوش تبدیل صفات رخ بر یاده و در اثر

دیدن نهایی ذاکر:

جهش صاحب حال و گوش اسحاب فقیل

۱۶۴
تجربه شناختی استعاره مفهومی "جمال" در سکوه و دیوان شمس، صص 137-159

14. مولانا سه غزل یا ردیف دیده دارد که در این غزل‌ها از اهمیت فرآیند چه‌باره‌ای تأکید کرده است.

اوقات
گوگ که: «مگر خدا است دیده؟»
چون دیده خدا را بینند
از هر سنتگی خاست دیده
بنی همه کیمیاًست دیده
(مولوی، ۱۳۸۳، س. ٢٣٧)

امروز روح خوب نیا رب هچ دریاست؟
به آنچه نبی دید و آنچه دید ولی
خدا را به رغوم م‌یزی
(مولوی، ۱۳۷۷، س. ٢٣٧)

آهن شاد دادند کا دید شاه
روح آن کس کی که هنگام السد
در تبع عرش و ملاک هم نمود
(مولوی، ۱۳۷۹، س. ٢٣٧)

۱۵. از بامداد روی تو دیده حیات ماست
اه دمی یکباری هوا و تا اهلی
خدا دنیا خود را و خاص بنده شوی
(مولوی، ۱۳۷۷، س. ٢٣٧)

آن روز ایشان کو دید شاه
روح آن کس کی که هنگام السد
قدص در مراجع دید دوست بود
(مولوی، ۱۳۷۹، س. ٢٣٧)

۱۶. مولوی در سنی مشوین این را بیان می‌کند:
په اظهاره سهی خلق چهان
که نماد گنج همکارها نهان
جهر خود کم مکین اظهاره شو
(مولوی، ۱۳۸۹، س. ۲۳۸)

۱۷. ترجمه آن چنین است: "زندگی‌ها را پیش‌اندازه ایست و زبان‌پیش‌ها را با جلوه خوبی نمایانده است و این دو
نعنایت‌ها که جلوان جاری‌اند، همان‌گونه که از اصل‌یدانه‌ها، هر دو وار از تفریح‌های را بی‌خودانه و خوانده‌ها
می‌داند. چه گاهی زبان‌پیش‌ها، در مفالک و دنیایا به‌نمایش چنان که گاهی پیش‌اندازه‌ها که رازندشگان با
تاریک‌پنیده می‌تانند [...]

۱۸. "لهنده حمله و یادبود چشمی".

۱۹. چون زبان‌نواز است خوبی در بصر
که می‌بیند اندرام عاری نمود
اندک اندک خشک می‌گردد نهال
(مولوی، ۱۳۸۹، س. ۲۳۸)

۲۰. فکری پیچیده که حق فرموده است
در زمین و آسمان و عصر به‌هیز

Downloaded from jpll.khu.ac.ir at 21:22 IRST on Thursday January 31st 2019     [DOI: 10.18869/acadpub.jpll.24.80.137]
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)

۲۱. عطر در دل و این‌همواری آن می‌گوید: مرا جویی در آن دل ها تقلب
در دل مسئول، یک حس عجب
(مکه، ۱۳۸۳، ۲۴:۲۵)
منابع

ابوصر سراج طوسي، عدل الله بن علي (1414م) المعنى في التصوف. تصحیح ریونولد القیکلسون. 

بحثی در از همسکنش (1382م) المعنی در التصوف. تصحیح ریونولد القیکلسون. ترجمه مهدی محسنی. تهران: اساطیر.

اشعری، باعث سرور (پی) از آیات از اصول الیدیانه. تحقیق و تصحیح قویقی حسین محمود. جمهوری مشهد.

مصر العربی: چگا.

(1554م) المعنی در الزد علی اله بریزی و البدع. تصحیح ام پریس مکارکرمی الیسی.

پیریوت: مکتبه کاتولیکی.

افریسی، پور (1380) زیبایی بریستی در عرفا اسلامی. تهران: طووری.

اقلاکی، شمس الدین احمد (1382م) مفاهیمات عربیان به گونه تحسین سزیکی. 2 جلد. تهران: شرکت کتاب.

بهمن مینا (1389م) استعاره مفهومی تور در دیوان شمس. تقدیم سال سوم. شماره 91-114.

پردازش، وین (1377م) ترجمه دینی تجربه عباس برزدار. قد: مؤسسه فرهنگی.

پورچادی، ناصرالله (1375م) رؤیت ماه در اسلام: بررسی تاریخی مسئله تجربه عباس در کلام و تصوف.

تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

رییز، همپاره (1379م) درگاه جان، سپری در آرا و احواز شیخ فریدالدین نیشابوری. ترجمه عباس زریاب خویی و هم‌رفیق ایرانی. تهران: الهی.

زرین کوب، عبد الحسن (1382م) بحر در کوزه فردوسی تفسیر قصه‌ها و تحلیلات متنی. تهران: علما. سناری، جلال (1376م) شعر سومینه. تهران: مرکز سمعی، احمد منصوری (1387م) روح الراجی فی شرح اسماء الملك الفتحی. تصحیح تجیب مانی.

هوی: تهران: علمی و فرهنگی.

شفیعی کدکنی، محمود رضا (1380م) زیری برای تهران: اگه.

(1387م) غربالی مرام نسیم تبریز: تهران: سخن.

(1382م) زرین شعر در تری صوفیه: در مردمی به گونه شیخی تکمیل شده. تهران: سخن.

شمی، محمدرضا (1382م) مقالات به اهتمام محمد علی مولای دانشی. تهران: خوارزمی.

شمی، سیروس (1381م) شاملی در ادبیات فارسی. تهران: فردوس.

طووس، احمد بن محمد (1382م) قصه پویس (خ) استاد جامع الطاف الیسیان. به اهتمام محمد روشن. تهران: علمی و فرهنگی.

عابدی، محمود (1384م) کشفیات محجوبی. تهران: سروش.

عطر نیشابوری، فریدالدین (1372م) دیوان عمطار تهران: علمی و فرهنگی.
فهرش ایران:

(1378) تهیه‌ها: تصحیح عفین عسل ایران. تهران: کتابخانه طولور.

غلیا، ای. حامد محمد (1384) کمیابی سعادت. به کوشش حسن خدیجی. تهران: علی و فرهنگی.

غلیا، احمد (1370) مجموعه آثار فارسی (سوانح). به همراه حسن مجاهد. تهران: دانشگاه تهران.

فتونی، محمد (1342) سکستانی (نظریه‌ها، روبکردها و روش‌ها). تهران: سخن.

فروزانفر، بدری‌الزمان (1255) خلاصة متنی. تهران: دانشگاه سیاسی انقلاب ایران.

(1396) الف) احادیث و قصص متنی. به کوشش حسین داودی. تهران: امیرکیمی.

(1398) ب) شرح متنی شریف، تهران: زور.

قیومی، سمیرا (1388) حکایت اتفاق گردش (تصویر فره و افتراق در آثار مولانا). تهران: سخن.


کوهرن، سیدصادق (1362) فرهنگ زبان و تعبیرات متنی. جام تومی. تهران: زور.

ماهی‌بلو، نجیب (1372) اندی ورژن خوش نهان خواهیم کنیم (سامانه‌های فارسی). تهران: نیک ویزه?

محمدی‌نوری (1389) اسراه التوحید در مقامات السخین ایبی سعید. مقدمه، تصحیح و ترجمه و تولید مجدد و فراموشی. تهران: شرکت تولید و فرآیند فرهنگ.

مولوی، خالد‌الدین محمد (1362) کلیات شمس. تصحیح بدری‌الزمان فرزانفر. جام سوم. تهران: دانشگاه تهران.

نیشابوری، ابو‌الساقه (1353) فرهنگ انسانی. تهران: ایبی سعید.

(1378) شرح متنی مولوی. ترجمه و تعلق حسن‌الهی. تهران: علمی و فرهنگی.

، هاشمی، زهرا (1349) «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و یاسون» مجله کریستال پژوهی 12: 119-140.