
**Analyzing the relationship between mystical experience and
metaphor from the perspective of constructivism. Case study:
"Bride" image in Ruzbihan's works**

Moein Kazemifar; Faculty member of department of Persian
Language and Literature, Shiraz University*

1. Introduction

Ruzbihan Baqli (died: 606 A.H.) a famous Sufi of the 6th and 7th centuries of Hijri, has created valuable works in literature of Sufism. Three of his works, i.e. Abhar al-Asheqin, Sharh-e Shathiyat, and Kashf al-Asrar are more important in Sufism studies. Abhar al-Asheqin is a short and concise treatise that contains a summary of Ruzbihan's view on love and his special idea of Sufism, i.e. Jamaal Parasti (beauty worship). The book Sharh-e Shathiyat is also a work in which Ruzbihan tried to interpret the ecstatic words of a number of Sufis according to his special opinion. However, among the works of the Sheikh, Kashf al-Asrar is a completely different work, and perhaps it is unique in the Islamic literature, with the exception of some of Ibn Arabi's writings.

2. Methodology

This study is based on the descriptive analysis method by using library research. The main question of this research is: What is the relationship between metaphors in the work of a mystic and the images he observes in his mystical experiences? To answer this question, the constructivist approach in mystical studies and the Cognitive Theory of Metaphor have been employed. The case study in this research is the image of "bride" in Ruzbihan's works, i.e. Abhar al-Asheqin, Sharh-e Shathiyat and Kashf al-Asrar.

* Corresponding author.

E-mail: kazemimiein@shirazu.ac.ir.

Date received: 03/01/2022

DOI: 10.22103/JLL.2022.18799.2968

Date accepted: 12/06/2022

3. Discussion

In a general classification, Ruzbihan's writings can be placed in two categories in terms of literary type (genre): 1- Writings that deal with his "explanation of beliefs", the most important of which are *Abhar al-Asheqin* and *Sharh-e Shatahyat* 2- Writings that contain his "explanation of mystical experinces"; the most complete of them is *Kashf al-Asrar*. It is clear how different these two types of literature are from each other: the author writes scientific books in order to explain his ideas, and the language he chooses is the referential language used to convey the message to the audience; however, in a dream-like work like *Kashf al-Asrar*, which is full of reports of mystical experiences, mystic reports on experiences that happened to him in trance-like states, his language when reporting those events is mainly emotional and non-referential. Interestingly, with all the differences between these two categories of Ruzbihan's works, they have a surprising commonality in one subject, and that subject is "image". In this way, in the mystical experiences that he reported in *Kashf al-Asrar*, Ruzbihan often experiences and sees the same images that he has used to explain his opinions in books such as *Abhar al-Asheqin* and *Sharh-e Shathiyat*. One of the most prominent of these images is the "bride" image. This study tries to explain this similarity in an analytical way, and for this purpose it has taken help from the "theory of constructivism" which is a well-known perspective in academic mystical studies. It is also important to state that metaphor is used in this research in the same sense as in the theory of cognitive metaphor (contemporary theory of metaphor).

Likoff and Johnson, who proposed the idea of conceptual metaphor, noted that our conceptual system is not something that we are aware of in a normal state; this means that our experience of things is more or less unconsciously structured along certain lines that are determined by metaphors, and most of our everyday conceptual system has a metaphorical nature. They have not discussed the impact of language, and images and metaphors in shaping mystical experiences, but constructionists such as Steven Katz and John Hick have extended the scope of the discussion to mystical experiences and revelations and believe that there is no difference - in terms of the active participation of mental and linguistic backgrounds in the formation of experiences - between ordinary experiences and

mystical experiences. And they claimed that fundamental conceptual metaphors affect not only everyday experiences but also mystical and sublime human experiences, so it can be said that discovering the metaphorical system of a mystic is a key to understanding his mystical experiences. Following the emergence of new theories about the function of metaphor, important developments have also taken place in relation to the modern perception of mystical experiences. In classical theories, metaphor has been viewed as a tool of artistic expression; in such a view, metaphors have been merely tools to express mystical experiences in the form of artistic language; in the classical view, metaphor is a "posterior" thing, that is, the mystic first goes through mystical experiences and then expresses them in the form of metaphors, but in contemporary theories of metaphor, the function of metaphor has completely changed; in this view, metaphors are "prior" matters, which means that the mystic's mystical experiences are formulated in advance by his metaphorical system; in other words, the experiences of the mystic basically happened in the form of metaphors, and there is no separation between the individual's experiences and his metaphorical system.

The question that exists is how to explain the similarity between what Ruzbihan saw in his mystical experiences and the metaphors he uses in his works. This question has a clear explanation from the point of view of constructionists; according to this point of view, Ruzbihan experienced nothing but his own metaphorical system in his mystical experiences, and his metaphorical system - in which the conceptual domain of "bride" was an important element - either actively created his mystical experiences or at least has formulated. If Ruzbihan talks about seeing angels, prophets and saints in the "face of brides" in *Kashf al-Asrar*, it is precisely because he used the metaphor of "bride" in his works to describe them, and basically the meaning his longing for God has been manifested and imagined for him in the form of images of the love of the bride and the groom. In other words, when Ruzbihan wanted to think about the love of man and God, which is an abstract and faceless love, he needed an objective image, which for him was the image of the bride and groom.

Another question that deserves attention in this context, however, is why Ruzbihan's mystical experiences of love of God did not take place in the form of other conceptual fields, like "the return of a drop

to the sea" or "love a particle to the sun", that were common in the tradition of Iranian and Islamic mystical literature, and why has he repeatedly observed the lovers of God and God in the form of the "love of a bride and a groom"? The answer to this question depends on Ruzbihan's cognitive field, because the choice of "bride" image is closely related to Ruzbihan's beliefs. As it is known, in the mysticism of Ruzbihan, divine love has a human quality, that is, a mystic experiences divine love in the form of love (without lust) for a beautiful human being; therefore, the main image of Ruzbihan was to express the love of man to God and vice versa in the form of a romantic and human metaphor, i.e. connecting the bride and the groom. In fact, this metaphor transfers the atmosphere governing marriage to the atmosphere governing the concept of divine connection, and causes some aspects of divine connection that are appropriate to the conceptual field of marriage to be highlighted and some other aspects to be ignored. The choice of the conceptual field of marriage, which indicates the romantic bond between two people, seems compatible with Ruzbihan's intellectual structure and to a large extent shows his perception of the quality of connection with God.

4. Conclusion

One of the most frequent images in Ruzbihan's theoretical works, including *Abhar al-Asheqin* and *Sharh-e Shathiyat*, is the image of the bride; Ruzbihan has used this image 34 times in *Abhar al-Asheqin* and 58 times in *Sharh-e Shathiyat*. On the other hand, as reported by Ruzbihan in *Kashf al-Asrar*, he often sees himself and other lovers of God as a "bride"; in these visions, brides and grooms are described in parties of joy, dancing and drinking; he describes himself several times in bridal chamber, waiting for the groom - God - while he is waiting for spiritual marriage and spiritual union with God. One of the theories that can explain this image sharing between these two categories of works is the theory of constructivism. From the point of view of constructivists, the mental constructions and language patterns of each person shape his experiences, both normal and mystical; therefore, the mystical experiences of a mystic take place within the framework of his mental and linguistic constructions and patterns.

As the theory of conceptual metaphor explains, our experience of the world is made by our metaphorical system. Based on such an approach, Ruzbihan's revelations have been shaped in advance by his metaphors and linguistic models. In short, from the point of view of constructionists, Ruzbihan experienced nothing but his metaphorical system in his revelations, and his metaphorical system - of which the conceptual domain of "bride" was an important element - either actively created his mystical experiences or at least has formulated. Such a view of metaphor creates an important change in today's understanding of mystical experiences, because one of the implicit results of such a perception of metaphor is that one must basically seek to understand and analyze the metaphorical system of a mystic in order to understand the forms that a mystic sees in his revelation. Since metaphors have proactively and actively shaped his mystical experiences, it is the mystic's metaphorical system that determines his experience and what things and with what qualities he experiences in his revelations.

Keywords: Ruzbihan, Mystical experience, Visions, Image, Metaphor, Constructivism.

References [in Persian]:

- Arberry, Arthur. (1986). *Shiraz; Persian city of saints and poets*. (M. Kashif, Trans), fifth edition, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Barcelona, Antonio. (2011). *Metaphor and Metonymy at the Crossroads*. (F. Sojudi and others, Trans) Tehran: Naqsh-e Jahan.
- Ernst, Carl. (1998) . *Ruzbihan Baqli: Mysticism and the Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*. (M. Kivani, Trans) Tehran: Nashr-e markaz.
- Fanning, Steven. (2010). *Mystics of the Christian Tradition*. (F. Radmehr, Trans) Tehran: Nilufar.
- Forman, Robert (2004). *Mysticism, mind, consciousness*. (A. Anzali), Trans, Qom: Mofid University.
- Fotouhi, Mahmoud and Homa Rahmani. (2015). "The Function of Metaphor in Expressing the Mystical Experiences of Ruzbihan

-
- Baqli in Abhar al-Asheqin". *Mysticism Research Journal*, 9th year, pp. 137-164.
- Fotouhi, Mahmoud and Maryam Alinejad. (2009). "Investigating the relationship between mystical experience and visual language in Abhar al-Asheqin". *Literature study*, No. 10. pp. 10-25.
- Ghaemi nia, Alireza. (2002). *Religious experience and the essence of religion*. Qom: Bostan Kitab.
- Hashemi, Zohre. (2010). "Conceptual metaphor theory from the perspective of Lakoff and Johnson". *Literature study*, summer. The twelfth number. pp. 119-140.
- Hick, John. (2003). *The fifth dimension (exploring the spiritual realm)*. (B. Saleki, Trans) Tehran: Qaseide Sora.
- Izutsu, Toshihiko. (2004). *Creation and the timeless order of things*. (M. Sar reshtedari, Trans). Tehran: Mehrandish.
- Katz, Steven. (2004). *Constructivism, tradition and mysticism*. (A. Anzali, Trans) Qom: Ayat-e Eshgh.
- Lakoff, George and others (2012). *Metaphor as the basis of thinking and a tool for creating beauty*. (F. Sasani and others, Trans). 2nd edition. Tehran: Sure-ye Mehr.
- Malekian, Mustafa. (2007). *A series of topics on comparative mysticism*. Qom: University of Religion.
- Ruzbihan, Abu Mohammad. (1987). *Abhar al-Asheqin*. (H. Corbin and M. Moein Edit), Tehran: Manochehri.
- Ruzbihan, Abu Mohammad. (2010). *Abhar al-Asheqin* . (S. J. Nourbakhsh, Edit), Tehran: Yalda Qalam.
- Ruzbihan, Abu Mohammad. (2010). *Sharh-e Shathyat*. (H. Corbin, Edit), Tehran: Tahuri.
- Ruzbihan, Abu Mohammad. (2014). *Kash al-Asrar*. (M. Hosini, Trans). Tehran: Sokhan.
- Shafi'i Kodkani, Mohammad Reza. (2012). *Poetry language in Sufi prose*. Tehran: Sokhan.
- Shirvani, Ali. (2009). *Theoretical foundations of religious experience: applied and critical study of the views of Ibn Arabi and Rudolph Otto*, Qom: Bostan Kitab.

References [In English]:

Lakoff, George and Mark Johnson. (2003). *Metaphors we live by*.
London: The university of Chicago press.

نشریه نثر پژوهی ادب فارسی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال ۲۵، دوره جدید، شماره ۵۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱

**تحلیل رابطه مکاشفه و استعاره از منظر ساختگرایی
مطالعه موردی: ایماژ «عروس» در آثار روزبهان
(علمی - پژوهشی) ***

دکتر معین کاظمی فر^۱

چکیده

از روزبهان بقلی عارف نامدار قرن ششم و هفتم هجری کتابی ارجمند به نام *کشف الاسرار* به جا مانده که سراسر آن را به گزارش مکاشفه‌های شیخ از سنین کودکی تا پایان زندگی اختصاص یافته است. این کتاب بدیع، مشحون از تصاویر و صحنه‌های خارق‌العاده از تجربه‌های شهودی دیدار با خداوند، فرشتگان، پیامبران، اولیا و... است. روزبهان مکرراً در این مکاشفه‌ها، پیامبران، فرشتگان و اولیا را در چهره «عروس» دیده است. از دیگر سو، با بررسی آثار غیر مکاشفه‌ای روزبهان این نکته روشن می‌شود که در این آثار نیز روزبهان از استعاره «عروس» بهره فراوان برده است. این مقاله تلاشی است برای توضیح ارتباط بین این دو پدیده یعنی استعمال پربسامد استعاره «عروس» در آثار غیرمکاشفه‌ای و مشاهده «عروس» در اثر مکاشفه‌ای روزبهان با کمک نظریه ساختگرایی در حوزه مطالعات عرفان. ادعای بنیادین نظریه ساختگرایی این است که مکاشفه‌های یک عارف را ذهنیت و عناصر زبانی او صورت‌بندی می‌کنند و عارف در مکاشفه‌هایش، حقیقت را در قالب نظام استعاری خود تجربه می‌کند. به عبارتی دیگر از نظر ساختگرایان آنچه عارف در مکاشفاتش تجربه می‌کند، تجسم همان استعاره‌هایی است که در کلامش وجود داشته است. اگر این دیدگاه را بپذیریم، تصویر «عروس» در مکاشفات روزبهان برآمده از کلان استعاره‌ای است که

تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۱۴۰۱/۰۳/۲۲

تاریخ ارسال مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱۳

۱- استادیار بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز.

Email: Kazemimoein@gmail.com.
DOI: 10.22103/JLL.2022.18799.2968

در کلامش وجود داشته است و در آثاری مثل *عبرالعاشقین* و شرح *شطحیات* آنها را بروز داده است.

واژه‌های کلیدی: روزبهان، تجربه عرفانی، مکاشفه، ایماژ (تصویر)، استعاره، ساختگرایی.

۱- مقدمه

از روزبهان بقلی (وفات: ۶۰۶ ه.ق) صوفی نامدار سده ششم و هفتم هجری آثار ارزشمند و کم‌نظیری در حیطه نثر صوفیانه به جا مانده است. از میان آثار او، سه اثر یعنی *عبرالعاشقین*، شرح *شطحیات* و *کشف الاسرار* در مطالعات تصوف از اهمیت بیشتری برخوردارند. *عبرالعاشقین* یک رساله مختصر و موجز است که حاوی خلاصه و زبده دیدگاه روزبهان درباره عشق و مشرب خاص او در تصوف یعنی جمال پرستی است. شرح *شطحیات* نیز اثری است که روزبهان در آن کوشیده است *شطحیات* تعدادی از صوفیان را مطابق مشرب خود تفسیر کند. اما در بین آثار شیخ، *کشف الاسرار* و *مکاشفات الانوار* اثری به کلی متفاوت است و شاید در تمام ادبیات اسلامی به استثنای برخی نوشته‌های ابن عربی نتوان نظیری برایش یافت. آرتور آربری خاورشناس مشهور در اشاره به این کتاب نوشته است: «*کشف الاسرار* و *مکاشفات الانوار* کتابی است که برای تمام پژوهندگان رشته مذهب، نهایت اهمیت را دارد» (آربری، ۱۳۶۵: ۱۰۵). کارل ارنست نیز درباره این کتاب گفته است: «*کشف الاسرار* از لحاظ ادبیات صوفیانه، سندی غیر عادی است. پل نویا این متن را در حوزه عرفان اسلامی، بلکه در ادبیات عرفانی جهان، بی نظیر خوانده است و کربن نیز همین عقیده را دارد.» (ارنست، ۱۳۷۷: ۵۰) *کشف الاسرار* را می‌توان زندگی‌نامه خودنوشت روحانی روزبهان دانست؛ این کتاب حاوی گزارش‌های روزبهان از مکاشفات خود از سن سه سالگی تا واپسین سالهای عمر است. روزبهان در مقدمه *کشف الاسرار* گفته است: «به خدا سوگند که در تمام این مدت تا زمان حاضر که پنجاه و پنج سال دارم، روز یا شبی بر من نگذشته که کشفی از عالم غیب برایم حاصل نشده باشد. گاه و بیگاه شاهد مشاهدات عظیم و قدیم و درجات والا بودم.» (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۲۶)

۱-۱- بیان مسئله

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان نوشته‌های روزبهران را از نظر نوع ادبی (ژانر) در دو دسته جای داد: ۱- نوشته‌هایی که به «شرح عقاید» او می‌پردازند که مهم‌ترینشان *عبر‌العاشقین* و *شرح شطحیات* هستند ۲- نوشته‌هایی که حاوی «شرح مکاشفات» وی هستند که کاملترین آنها، کتاب *کشف الاسرار* است. خواننده در *عبر‌العاشقین* و *شرح شطحیات* عمدتاً با گزارش روزبهران از «عقاید» خود در تصوف سروکار دارد اما در *کشف الاسرار* با گزارش «مکاشفات» او مواجه است. ناگفته پیداست که این دو نوع ادبی، چه اندازه با یکدیگر تفاوت دارند: نویسنده کتاب‌های علمی را به منظور تشریح عقایدش می‌نویسد و زبانی که انتخاب می‌کند زبان ارجاعی است که برای انتقال پیام به مخاطبان استفاده می‌شود؛ اما در اثری رویاگونه مانند *کشف الاسرار* که سراسر گزارش تجارب عرفانی است، عارف از تجاربی که در حالات خلسه‌مانند برایش به وقوع پیوسته‌اند گزارش می‌دهد و زبان او به هنگام گزارش آن وقایع عمدتاً خصلت عاطفی و غیر ارجاعی دارد. به گفته شفیعی کدکنی «در قلمرو تجربه دینی و تجربه عرفانی، ما با ساحت عاطفی زبان سر و کار داریم... با «زبان معرفت» سخن می‌گوییم و از زبان معرفت می‌شنویم نه «زبان علم» که قلمرو زبان ارجاعی است». (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۲) اما جالب آنکه با همه تفاوتی که این دو دسته از آثار روزبهران با یکدیگر دارند، در یک موضوع، وجه اشتراک شگفت‌انگیزی دارند و آن موضوع «ایماژ» است. بدین ترتیب که روزبهران در مکاشفاتی که در *کشف الاسرار* گزارش کرده است اغلب همان تصاویری را تجربه و رویت می‌کند که در کتاب‌هایی چون *عبر‌العاشقین* و *شرح شطحیات* برای تبیین نظرات خود از آنها استفاده کرده است. یکی از برجسته‌ترین این ایماژها، ایماژ «عروس» است؛ این مقاله می‌کوشد تا این مشابهت را به گونه‌ای تحلیلی توضیح دهد و بدین منظور از «نظریه ساختگرایی» که در مطالعات عرفانی دانشگاهی دیدگاهی شناخته شده است کمک گرفته است. بیان این نکته نیز حائز اهمیت است که استعاره در این تحقیق به همان معنایی به کار رفته که در نظریه استعاره شناختی (نظریه معاصر استعاره) مد نظر است؛ استعاره با این مفهوم، همه ایماژها و تصاویر یک حوزه مفهومی را در بر می‌گیرد و ناگفته پیداست که دایره استعمال آن از

استعاره کلاسیک (یکی از مباحث علم بیان) فراتر است؛ بنابراین استعاره در این کاربرد، شامل انواع تشبیه‌ها، استعاره‌ها، تمثیل‌ها و ... نیز می‌شود.

۱-۲- پیشینه تحقیق

علی رغم اهمیت و غنای منحصر بفرد کتاب «کشف الاسرار» روزبهان در تصوف ایرانی - اسلامی، تاکنون تحقیقی در مورد تحلیل تجربه‌های عرفانی وی در این کتاب از سوی محققان ایرانی انجام نشده است و تنها دو محقق بزرگ غربی یعنی هانری کربن در مقدمه فاضلان‌اش بر شرح شطحیات (روزبهان، ۱۳۸۹) و اشارات پراکنده در دیگر آثارش و کارل ارنست در کتاب بسیار ارزشمندش به نام: روزبهان بقلی: عرفان و شطح اولیاء در تصوف اسلامی (ارنست، ۱۳۷۷) به این میراث کم‌نظیر فرهنگ ایرانی توجه نشان داده‌اند. از سوی دیگر رویکرد ساختگرایی در حوزه فلسفه عرفان که رویکرد غالب و مسلط مطالعات عرفان پژوهی در محیط‌های آکادمیک جهان است نیز در میان محققان ایرانی ناشناخته و مهجور باقی مانده است و تحقیق کاربردی‌ای در زمینه خوانش ساختگرایانه از آثار عرفانی زبان فارسی صورت نپذیرفته است؛ در مورد پیشینه تحلیل نظریه ساختگرایی باید اشاره کرد که عطا الله انزلی ضمن ترجمه دقیق از دو مقاله بسیار مهم استیون کتز، در کتاب ساختگرایی، سنت و عرفان (کتز، ۱۳۸۳) به بررسی و نقد برخی از آرای وی همت گماشته است. همچنین استاد مصطفی ملکیان در در سگفتارهای عرفان مقایسه‌ای (ملکیان، ۱۳۸۶) توضیحات سودمندی در مورد این دیدگاه ارائه کرده‌است. علی شیروانی نیز در کتاب مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو (شیروانی، ۱۳۸۸) و علیرضا قائمی نیا در کتاب تجربه‌ی دینی و گوهر دین (قائمی نیا، ۱۳۸۱) به بررسی برخی از ویژگی‌های رویکرد ساختگرایی و مقایسه آن با دیگر دیدگاه‌ها پرداخته‌اند. محمود فتوحی و همکارانش نیز در دو مقاله «بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری در عبهرالعاشقین» (فتوحی و دیگران، ۱۳۸۸) و «کارکرد استعاره در بیان تجارب عرفانی روزبهان بقلی در عبهرالعاشقین» (فتوحی و دیگران، ۱۳۹۵) کوشیده‌اند تا پیوند میان تجربه عرفانی روزبهان و تصاویری که وی در آثارش ارائه داده است مورد کاوش قرار دهند البته موضوع کار این دو مقاله همچنان که پیداست صرفاً کتاب عبهرالعاشقین است.

۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

پرداختن از منظر دیدگاه‌های تازه علمی در حوزه مطالعات علوم انسانی به موضوعات رازآمیزی مانند مکاشفه‌های عارفان باعث می‌شود که فهمی تحلیلی و منطقی‌تر راجع به اموری که سابقاً دسترس ناپذیر تلقی می‌شدند پیدا کنیم؛ همین مساله اهمیت و ضرورت تحقیقاتی مانند تحقیق حاضر را بخوبی نشان می‌دهد. از طرف دیگر بررسی جنبه‌های مختلف مکاشفات روزبهران بقلی به ما تصویری تازه درباره سرشت اندیشگانی وی و تمایز آن با سایر عارفان جهان اسلام می‌دهد و راه را برای خوانش‌های تازه‌تر در مطالعات عرفان اسلامی فراهم می‌کند.

۲- بحث و بررسی

۲-۱- تصویر عروس در آثار روزبهران

اهمیت کاربرد ایماژ در بیان ادراکات شهودی به حدی است که گفته می‌شود کشف یک ایماژ مناسب در حیطه متافیزیک، که حیطه‌ای متعالی است، کشف یک راه ویژه تفکر و یک شیوه شناخت است؛ زیرا [کشف ایماژ] به معنای کشف بعضی ویژگی‌های ظریف ساختار حقیقت است؛ مباحث متافیزیک گاه چنان ظریف و فرار است که عقل انسان آن را تنها در قالب ایماژ می‌تواند درک کند (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۳۵) همچنانکه ایزوتسو تأکید دارد و نظریه‌های شناخت در حوزه مطالعات استعاره نیز بیان می‌کنند، ادراک انسان از جهان تا حد زیادی، استعاری است و در قالب ایماژها رخ می‌دهد؛ بر پایه تحقیقات پژوهشگرانی چون لیکاف و جانسون ادراک ما از جهان را استعاره‌ها مفهومی و ایماژهای بنیادین ما می‌سازند (ن ک به . (Lakoff & Johnson, 2003: 15) پس بررسی یک ایماژ در آثار یک نویسنده صرفاً بررسی جنبه‌های زیبایی شناسی و هنری آن آثار نیست بلکه به منزله کشف جنبه‌هایی مهم از ادراک و جهان‌نگری آن فرد نسبت به جهان نیز هست. از سوی دیگر ایماژهایی که در ساحت زبان بروز می‌یابند تا حد زیادی تجربه ما از امور را شکل می‌دهند؛ به عبارتی دیگر ما جهان را در چارچوب استعاره-هایمان تجربه می‌کنیم یعنی تجربه ما از امور به همان کیفیتی رخ می‌دهد که استعاره‌های ما تعیین می‌کنند.

(Lakoff & Johnson, 2003: 15)

یکی از نکات جالبی که حین مطالعه گزارش‌های مکاشفات روزبهان در کشف الاسرار به چشم می‌خورد تنوع تصاویر است. روزبهان در مکاشفاتش گاه خداوند را در چهرهٔ یک شیر (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۲۷)، گاه گل سرخ (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۳۴) و گاه به صورت تُرکی عودنواز (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۹۸) رویت کرده است. همچنین وی در گزارش مکاشفاتش مکرراً صحنه‌هایی را شرح می‌دهد که فرشتگان، پیامبران، عارفان - از جمله خودش - با خداوند دیدار می‌کنند و بسیار رخ می‌دهد که چنین دیدارهایی در مجالس شادنوشی و رقص اتفاق می‌افتند. اما در این میان، یک تصویر به صورت معناداری در کشف الاسرار بارها تکرار می‌شود و آن عبارت است از تجربهٔ دیدار مشتاقان خداوند به مثابهٔ یک «عروس» و در حین یک مراسم «عروسی». وی چنان گزارش می‌کند که گویی مشتاقان خداوند همچون عروسانیان در انتظار رسیدن داماد - خداوند - و خداوند در این مراسم با عروسان خود می‌رقصد، بر آنها نثار می‌کند و به آنها باده می‌نوشاند. وی در کشف الاسرار چند بار از «حجله» نیز بعنوان مکانی که در آن، عروس (=مشتاقان خداوند) و داماد (خداوند) به وصال یکدیگر می‌رسند نیز سخن گفته است؛ روزبهان در این مکاشفات، گاه خود را نیز در چهرهٔ یک عروس رویت می‌کند که منتظر رسیدن داماد است تا با یکدیگر نکاح روحانی کنند. (ن گ یادداشت ۱) نمونه‌ای از این تصاویر را در زیر مشاهده خواهید کرد:

- خود را به بهترین صورت بر من آشکار کرد و از شرابه‌ای نزدیکی خود به من نوشانید؛ گویی من در آن مکان چون عروسی در برابر حق سبحانه بودم (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۴۴)

- جبریل را دیدم که در صف اوّل چون عروسی نشسته بود (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۳۳)
- چون گذشت آنچه گذشت، خود را بر بالای آسمان هفتم دیدم و فرشتگان و پیامبران را دیدم که چون عروسانی در آن جا نشسته بودند (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۵۳)
- در آن میان از فرشتگان و عالم ملکوت یاد آوردم. آن جهان را مشاهده کردم و در آن، روحانیان، ربّانیان، قدسیان، اهل جلال و جمال او را دیدم که نشسته بودند در حالی که جامه‌هایی چون جامهٔ عروسان بر تن داشتند (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۳۲)
- گاهگاهی در هنگام مشاهدات که در حال مستی - سکر - یا هوشیاری - صحو - بودم، جامهٔ عروسان در برداشتم و بر سر من موهایی چون زلفکان زنان بود، سرگشاده و با

سینه‌ای عریان همچون پادشاهی زیبا در میان ندیمان خود از حجله خارج می‌شدم. (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۷۱)

- از عادت‌های فرشتگان مقرب و روحانیان است که چون شب قدر در آید خندان شوند و بشارت دهند. آنها را همچون ترک‌ها می‌دیدم و گاه همچون عروسانی که آن‌ها را موهایی همچون موی زنان است. (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۷۴)

- در آن میان، گروهی فرشتگان را دیدم که به لباس ترکان بودند و گروهی دیگر شبیه عروسان، برخی را بر قلّه کوه قاف مشاهده کردم (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۷۸)

- در بالای عرش در حجله‌های انس، او به صفت جمال و جلال هویدا شد (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۹۶)

- آنگاه پنهان شد و دیگر بار حجله‌های انس را بر من گشود. و مرا در حجاب‌های جلال در خانه جلالش به گردش در آورد (روزبهان، ۱۳۹۳: ۱۴۴)

از دیگر سو روزبهان از ایماژ «عروس» در دو اثر اصلی خود یعنی *عبر العاشقین* و شرح *شطحیات* نیز بطور مکرر بهره برده است؛ البته در اینجا نه به عنوان آنچه مشاهده کرده بلکه در قالب تشبیه یا استعاره. وی در *عبر العاشقین* ۳۴ بار از ایماژ عروس استفاده کرده است و آن را بعنوان استعاره از فرشتگان و پیامبرانی که مشتاق خداوند هستند به کار برده است؛ همچنین در مواردی از ایماژ عروس، اضافه تشبیهی ساخته و مفاهیم انتزاعی صوفیانه‌ای چون وحدت، قدرت، قدم، جلال، تجلی، جان و بها را به عروس تشبیه کرده است. نمونه‌هایی از این تصاویر در *عبر العاشقین* را در ادامه مشاهده خواهید کرد:

- این چنین عروسی را حق بخودی خود ستوده، میان ملاء نیکوان ملکوت گفت:

«صوّر کم فاحسن صور کم» (روزبهان، ۱۳۸۰: ۳۵) (عروس استعاره از آدم (ع))

- تا اشارت کرد مر عروس سرای وحدت و خلاصه جوهر آدم را ماه بنی

هاشم... محمد مصطفی صلوات الله و سلامه علیه. (روزبهان، ۱۳۸۰: ۶۳) (عروس

سرای وحدت استعاره از پیامبر اکرم (ص))

- رقصان غیب، در میان مرقع پوشان ازل به بام کشور ملکوت با عروسان جبروت

وراء حظیره القدس بدیدم (روزبهان، ۱۳۸۰: ۸۵) (عروسان جبروت استعاره از

فرشتگان)

- تا در اوراق ورد صفت در باغ روی تو، نو عروسان تجلی مکشوف بیند. (روزبهان، ۱۳۸۰: ۷۱) (تشبیه تجلی به نو عروس)
- از آن چنین آمد که اگر عروس جلال کبرئائی به رسم حدثان روی بدان مهتر نمودی، در منزل طلب چون موسی عمران در حق محو شدی (روزبهان، ۱۳۸۰: ۷۵) (تشبیه جلال کبرائی به عروس)
- تا مرد را شایسته مجلس خاص عروس قدم کند (روزبهان، ۱۳۸۰: ۷۸) (تشبیه قدم به عروس)
- خلیل وار صلوات الله و سلامه علیه در آسمان ملکوت فعل، عروس قدرت در آینه فعل دیده بود (روزبهان، ۱۳۸۰: ۷۸) (تشبیه قدرت به عروس)
- و عروس جان را از زوایای انسانی به حجله انس ربانی آورد (روزبهان، ۱۳۸۰: ۹۲) (تشبیه جان به عروس)
- عروس بها از دریچه بقا روی بدیشان نماید (روزبهان، ۱۳۸۰: ۱۲۱) (تشبیه بها به عروس)
- روزبهان بقلی در شرح شطحیات نیز ۵۸ بار از تصویر عروس بهره برده و علاوه بر موارد فوق، عروس را بعنوان استعاره از عارفان از جمله خودش به کار برده است. همچنین غیر از اضافه‌های تشبیهی یاد شده در بالا، تصویر عروس را به عنوان مشبه به برای این مفاهیم به کار برده است: تنزیه، معرفت، جمال، اجل، اتحاد، عشق، رجا، احوال، التباس، مکاشفه و کبریا. نمونه‌هایی از آنها را در ادامه می‌خوانید:
- دریغا اگر بودی ایشان را زاجری از عقل یا واعظی از علم تا دست از عروسان حضرت برداشتندی و گرد علم غامض ایشان نگردیدندی (روزبهان، ۱۳۸۹: ۶۱) (عروسان حضرت استعاره از عارفان)
- تو ندانی که این عروس حجله انس در عالم قدس کیست و این در گسیخته از سلک مشایخ عشق در میان این زهاد قرآ چیست. غربی نانشانست و شاهدی دل نشان. (روزبهان، ۱۳۸۹: ۶۶) (عروس استعاره از خودش)
- هان قامت آن عروس بنمای. هرچه آورد ابویزید، از بحر ازل آورد. (روزبهان، ۱۳۸۹: ۹۹) (عروس استعاره از بایزید)

- عروس تنزیه گفت: «ای ثنوی! تو هنوز در نفسی، تا انا و انا میگوئی.» (روزبهان، ۱۳۸۹: ۱۰۲) (تشبیه تنزیه به عروس)
- عروس معرفت را بروی نگار حسن ازل خال و «عَصَى» نشان. (روزبهان، ۱۳۸۹: ۱۳۸) (تشبیه معرفت به عروس)
- حریفی با اهل رسوم مکن، که نام و ننگ ایمان با عروس عشق در نگیرد (روزبهان، ۱۳۸۹: ۲۲۲) (تشبیه عشق به عروس)
- جان مقدسان خوف از جلال عروس رجاء جانم واله دید (روزبهان، ۱۳۸۹: ۲۳۸) (تشبیه رجاء به عروس)
- ایشان عروس احوال را در پرده ملامت از اهل سلامت پوشند (روزبهان، ۱۳۸۹: ۲۶۰) (تشبیه احوال به عروس)
- عروس التباس در لباس فعل (روزبهان، ۱۳۸۹: ۲۷۳) (تشبیه التباس به عروس)

۲-۲- ساختگرایی: زبان و مکاشفه

مطالعه و بررسی مکاشفه‌های عارفان بعنوان یکی از انواع تجربه‌های عرفانی، از آنرو که تجربه‌ای نادر است و صرفاً در شرایطی خاص و برای افرادی محدود رخ می‌دهد امری دشوار است. یکی از سوالات اصلی حوزه فلسفه عرفان، تلاش برای دستیابی به پاسخ این سوال است که منشأ و سرچشمه آنچه عارف در مکاشفه‌هایش تجربه می‌کند چیست؟ یکی از پرسش‌های مرکزی در این حوزه مطالعاتی عبارت از این است که آیا پیش‌زمینه‌های ذهنی و زبانی عارف، ماهیت مکاشفه‌هایش را می‌سازند و یا آنچه تجربه می‌شود امری مستقل از ذهن و زبان اوست؟ در یک نگاه کلی می‌توان گفت که در مواجهه با این پرسش، دو دسته پاسخ داده شده است؛ یک دسته از سوی متفکرانی که ذاتگرا (Essentialist) خوانده می‌شوند مانند: والتر استیس، رودلف اتو، رابرت فورمن و پیروان حکمت خالده که بر این باورند که تجربه‌های عرفانی، پدیده‌ای غیرتاریخی، فرا زمانی و فرا مکانی هستند. ذاتگرایان تجربه‌های عرفانی را جهان‌شمول، فرا شخصی، فرافرهنگی و مستقل از ذهن عارف می‌دانند؛ از نظر ایشان وقوع تجربه خالص - تجربه‌ای بدون دخالت و وساطت قوای ذهنی عارف - امکان وقوع دارد. ایشان همه یا برخی از انواع

تجربه عرفانی را مصداق تجربه محض یعنی بدون واسطه‌گری ذهن می‌دانند و اجمالاً معتقدند که قوای ذهنی عارف، هنگام تجربه به حالت تعلیق در می‌آید و نقشی منفعلانه بعنوان دریافت‌کننده صرف ایفا می‌کند. ذات‌گرایان تفاوت میان تجربه‌های عرفانی گزارش شده از سوی عارفان فرهنگ‌های گوناگون را امری عرضی می‌دانند و آن را ناشی از اختلاف در «تعبیر» و «گزارش» تجربه تلقی می‌کنند. ایشان مدعی‌اند در خود تجربه عرفانی، پیش‌زمینه‌های ذهنی و زبانی عارف تاثیری ندارند؛ هرچند در تعبیر یا تفسیر تجربه، پیش‌زمینه‌های ذهنی و زبانی دخیل هستند. از نظر ایشان در حاق تجربه عرفانی، معلومات حصولی، عقاید، دانسته‌ها، پیش‌پنداشت‌ها، انتظارات، و داوری‌های قبلی هیچ تاثیری ندارد. (ملکیان، ۱۳۸۶: ۱۴)

اما پاسخ دیگری که به سوال مذکور داده شده است، از سوی متفکرانی است که ساختگرا (Constructivist) نامیده می‌شوند. نینین اسمارت، جان هیک، وین پرادفوت از نامدارترین فیلسوفان این جریان هستند. البته سرشناس‌ترین و صریح‌ترین مدافع نظریه ساختگرایی استیون کتزر است که با دو مقاله‌اش تحت عناوین «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» (کتزر، ۱۳۸۳) و «سرشت سنتی تجربه عرفانی» (کتزر، ۱۳۸۳) تأثیری قاطع در تثبیت نگاه ساختگرایانه به عنوان نگاه غالب به مطالعه تجارب عرفانی در محیط‌های دانشگاهی داشته است. ساختگرایان بر خلاف ذات‌گرایان باور دارند که رابطه عمیقی میان دانسته‌های پیشین، چارچوب و پیشینه ذهنی و زبانی عارف از یکسو و تجربه‌های عرفانی‌اش از سوی دیگر وجود دارد. از نظر آنها محال است که شخص عارف در مکاشفاتش تحت تاثیر پیش‌زمینه‌های قبلی‌اش نباشد از اینرو از نظر ایشان، تجربه‌های عرفانی تحت تاثیر چارچوب‌ها یا ساخت‌های ذهنی و زبانی عارف شکل دهی می‌شوند (کتزر، ۱۳۸۳: ۱۴) از نظر ساختگرایان امکان وقوع تجربه‌ای بدون دخالت و تاثیر قوای ذهنی مدرک وجود ندارد در نتیجه تجربه‌های عرفانی کاملاً متأثر از پیش‌زمینه‌های فرهنگی، تاریخی و ویژگی‌های شخصی ذهن و زبان عارف خواهند بود. رابرت فورمن، فیلسوف دین معاصر، در تعریف ساختگرایی می‌گوید: «ساختگرایی عبارت از این دیدگاه است که شاکله زبانی و مفهومی عارف به طریق مهمی، تجربه‌های عرفانی او را تعیین بخشیده، شکل داده و یا متکون می‌سازد. فضای ساختگرایی بر گستره حیرت‌آوری از مقالات و کتاب‌های سالیان

اخیر سلطه یافته است؛ نه تنها در مورد عرفان بلکه در مورد تجربه دینی، معنویت و در واقع بخش اعظم دین نیز این تفوق وجود دارد. ساختگرایی، نیروی محرک بیشتر مطالعات تاریخی الاهیاتی و زمینه‌ای درباره متدینان بوده است. محققانی که درباره گروه خاصی از متدینان به مطالعه می‌پردازند، معمولاً در تعقیب این مطلب هستند که چگونه تجارب شخص، توسط سنت یا پیش‌زمینه وی تحت تاثیر واقع شده است. (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۴)

ساختگرایان علی‌رغم اختلاف‌نظرهایی که دارند در این دیدگاه هم‌قول اند که بین «ذهن» عارف و «تجربه» عارف رابطه علی-معلولی وجود دارد یعنی آنچه عارف تجربه می‌کند، معلول پیش‌زمینه‌های ذهنی و زبانی اوست. ایشان با پیروی از سنت فلسفی امانوئل کانت بر این عقیده‌اند که هیچ تجربه‌ای - اعم از تجربه‌های عادی و تجربه‌های عرفانی - نیست که از دستبرد و تصرف «ذهن فرد تجربه‌گر» دور بماند؛ از اینرو در هر نوع تجربه‌ای پیش‌زمینه‌ها و محتویات ذهنی و ساخت‌های زبانی فرد فعالانه دخالت دارند: «کانت در کتاب *نقد عقل محض* بر این عقیده است که ما قادر نیستیم واقعیت فی‌نفسه [=نومن] را مستقیماً تجربه کنیم بلکه تنها قادریم از طریق تعداد محدودی مقولات - فضا، زمان، مفهوم وحدت و غیره - با جهان اطراف مواجه گردیم. او می‌گفت ما انسان‌ها منبع و منشأ این مقولات هستیم و تنها در چارچوب آنهاست که می‌توانیم واقعیت را درک کنیم.» (همان: ۲۶) استیون کتر می‌گوید: «هیچ تجربه خالصی (یعنی بی‌واسطه ذهن و زبان) وجود ندارد. نه تجارب عرفانی و نه انواع عادی‌تر تجربه، هیچ نشانه‌ای بر بی‌واسطه بودنشان وجود ندارد و دلیلی بر این امر به دست نمی‌دهند. بدین معنا که تمام تجارب از راه‌های بسیار پیچیده معرفتی، پردازش شده، سازمان یافته، و برای ما حاصل می‌شوند.» (کتر، ۱۳۸۳: ۲) جان هیک، دیگر مدافع نام‌آور ساختگرایی می‌گوید: «کانت استدلال نمود که ساختار درونی ذهن به آنچه که ما می‌شناسیم تعین می‌بخشد. لازم نیست که ما کل نظریه پیچیده کانت را بپذیریم تا بر اساس فرض اساسی او متقاعد شویم که ذهن نه تنها دریافت‌کننده منفعل نیست بلکه پیوسته نقش فعالی در ادراک دارد. روان‌شناسی معرفت از آن زمان [=زمان کانت] تا حدی به تفصیل نشان داده است که چگونه مُدرک به انجام فعالیت پیچیده و چند سطحی انتخاب، گروه‌بندی، ارزیابی، حذف و پیش‌بینی مشغول است؛ فرایندی که به‌طور ناخودآگاه در تمام اوقات ادامه دارد» (هیک، ۱۳۸۲: ۶۳) از نظر ساختگرایان هر تجربه

عرفانی منحصر بفرد است چون متأثر از ذهن و زبان منحصر بفرد عارف و پیش زمینه‌های فرهنگی خاص وی صورت بندی می‌شود. همه آنچه مدافعان ساختگرایی درباره دخالت پیش‌زمینه‌های ذهنی عارف در صورت بندی تجربه‌های عرفانی اش می‌گویند درباره پیش-زمینه‌های زبانی نیز صادق است زیرا امروزه به تبع ویتگنشتاین این باور غلبه یافته است که ماهیت ذهن و زبان یکی است و زبان نه صرفاً یک میانجی و ابزار ارتباط بلکه پدیده‌ای است که فعالانه تجربه‌های ما را صورت بندی می‌کند و یا به تعبیری که لیکاف و جانسون اظهار کردند، جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم می‌سازد. از این منظر، رویکرهای معاصر به استعاره از جمله نظریه لیکاف و جانسون در مورد استعاره شناختی یا استعاره مفهومی نیز به نوعی ذیل نظریه ساختگرایی قرار می‌گیرند زیرا جوهره این نظری‌ها نیز چنین است که استعاره‌ها و الگوهای نظام مند زبانی هر فرد، انواع تجارب او-از جمله تجربه عرفانی- وی را شکل می‌دهند.

۲-۳- رابطه دوگانه استعاره و تجربه

همان‌طور که اشاره شد آنچه ساختگرایانی چون استیون کتز درباره نقش الگوها و پیش‌زمینه‌های ذهنی عارف در صورت بندی مکاشفاتش گفته‌اند نزدیکی و مشابهت بسیاری دارد با آنچه نظریه پردازان استعاره شناختی بیان کرده‌اند و در واقع می‌توان گفت که هر دو گروه از محققان مذکور بر این دیدگاه اساسی اتفاق نظر دارند که تجارب انسان به طور کلی (هم تجارب عادی و روزمره و هم تجارب عرفانی) در قالب استعاره‌های بنیادینش اتفاق می‌افتد و ماهیت تجربه‌های انسان اساساً سرشتی استعاری دارد.

از بین نظریه پردازان معاصر استعاره، لیکاف و جانسون از سایرین نامبردارتر هستند. ایشان با طرح موضوع «استعاره مفهومی» یا «استعاره شناختی» این تفکر را مطرح کردند که ساختار شناختی انسان‌ها اساساً متأثر از ایماژها و تصاویر زبانی آنها است. این دو محقق ادعا کرده‌اند استعاره، تنها به حوزه زبان و خلاقیت هنری محدود نمی‌شود بلکه سراسر زندگی و از جمله حوزه اندیشه و عمل مان را نیز دربر می‌گیرد، به طوری که نظام مفهومی هرروزه ما - که براساس آن فکر و عمل می‌کنیم- ماهیتی اساساً استعاری دارد (Lakoff & Johnson, 2003: 4). استعاره در این تبیین فقط آرایه‌ای ادبی یا یکی از صور کلام

نیست، بلکه فرایندی فعال در نظام شناختی بشر محسوب می‌شود. تحقیقات لیکاف و جانسون ثابت کرده که استعاره، نقش مهمی در شناخت و درک پدیده‌ها و امور دارد و در حقیقت پدید آورنده یک مدل فرهنگی در ذهن است. از این منظر، استعاره بر حسب ضرورت و نیاز بشر به درک و بازنمایی پدیده‌های ناآشنا، با تکیه بر اطلاعات قبلی شکل می‌گیرد و نقشی بسزا در تنظیم رابطه انسان با امور دارد. همچنین تعداد زیادی از طبقه‌بندی‌ها و استنباط‌های ما صرفاً بر حسب استعاره‌ها صورت می‌گیرند و بسیاری از مفاهیم انتزاعی، از طریق انطباق استعاری اطلاعات و انتقال دانسته‌ها از زمینه‌ای به زمینه دیگر، نظم می‌یابند. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۰)

اندیشه اصلی نظریه ساختگرایی در تحلیل تجربه‌های عرفانی و نظریه استعاره شناختی در تحلیل تجربه‌های عادی آن است که اصولاً ذهن انسان، جهان را در قالب استعاره‌ها فهم و طبقه بندی می‌کند و بر این اساس قلمرو استعاره نه صرفاً خلاقیت‌های هنری و ادبی بلکه همه زندگی است. به عبارتی دیگر ما از طریق مدل‌های فرهنگی و استعاره‌های رایج با همه چیز سر و کار داریم. نقش استعاره بویژه در فهم، استنباط، مفهوم سازی و طبقه‌بندی امور انتزاعی و متافیزیکی پررنگ‌تر می‌شود زیرا نظام شناختی ذهن انسان بگونه‌ای است که مستقیماً نمی‌تواند فهم و درکی از امور انتزاعی و ناملموس داشته باشد بلکه صرفاً می‌تواند بواسطه امور آشنای ملموس و عینی، امور انتزاعی و ذهنی را درک کند و در اینجاست که استعاره‌های مفهومی معنا و کارکرد پیدا می‌کنند زیرا استعاره‌های مفهومی ابزارهایی شناختی هستند که امور ناآشنای انتزاعی و متافیزیکی را در قالب و چارچوب امور آشنای ملموس برای ذهن قابل درک می‌کنند. بدین ترتیب توجه به استعاره‌ها، تبیین تازه از کارکرد ذهن و نحوه ارتباط آن با جهان پیرامون در اختیار ما می‌گذارد. (ن ک: بارسلونا، ۱۳۹۰: ۱۰)

لیکاف و جانسون یادآور شدند نظام مفهومی ما چیزی نیست که در حالت عادی بدان واقف باشیم؛ بدین معنی که تجربه ما از امور کمابیش به گونه‌ای ناخودآگاه در امتداد خطوط خاصی که استعاره‌ها تعیین می‌کنند صورت‌بندی می‌شوند و بخش اعظم نظام مفهومی هرروزه ما از ماهیتی استعاری برخوردار است (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۴) از نظر آنها استعاره عبارت است از الگوبرداری نظام‌مند بین عناصر مفهومی یک حوزه از تجربه

بشر که ملموس و عینی است به عنوان مبدأ، بر روی حوزه دیگری که معمولاً انتزاعی تر است یعنی حوزه مقصد (لیکاف، ۱۳۹۲: ۱۳۷). البته لیکاف و جانسون به بحث درباره تاثیر ساحت زبان و ایماژها و استعاره‌ها در صورت‌بندی مکاشفات پرداخته‌اند اما ساختگرایانی چون استیون کتز و جان هیک دامنه بحث را به تجربه‌های عرفانی و مکاشفات نیز کشانده‌اند و بر این باورند که هیچ تفاوتی بین تجارب معمولی و تجارب عرفانی از لحاظ مشارکت فعالانه پیش‌زمینه‌های ذهنی و زبانی در صورت‌بندی آنها وجود ندارد و مدعی شدند که استعاره‌های مفهومی بنیادین نه تنها تجربیات روزمره بلکه تجربیات عرفانی و والای انسان را نیز تحت تاثیر خود قرار می‌دهند بنابراین کلید درک تجربه‌های عرفانی عارف را کشف نظام استعاری وی دانسته‌اند. به تبع پدید آمدن نظریه‌های تازه درباره کارکرد استعاره، تحولات مهمی نیز در رابطه با تلقی امروزی از مکاشفه‌ها نیز صورت گرفته است. در نظریه‌های کلاسیک، به استعاره به عنوان ابزار بیان هنری نگریسته می‌شده است؛ در چنین نگاهی استعاره‌ها صرفاً ابزارهایی برای بیان مکاشفه‌ها در قالب زبان هنری بوده‌اند؛ در نگاه کلاسیک تلقی عمده آن بوده است که استعاره امری «پسینی» است یعنی عارف نخست تجربه‌های عرفانی را از سر می‌گذراند و سپس آنها را در قالب استعاره‌ها بیان می‌کند اما در نظریه‌های معاصر استعاره، کارکرد استعاره کاملاً دگرگون شده است؛ در این نگاه استعاره‌ها اموری «پیشینی» اند یعنی اصولاً تجربه‌های عارف پیشاپیش توسط نظام استعاری او صورت‌بندی می‌شوند؛ به عبارتی دیگر اصولاً تجربه‌های عارف در قالب استعاره‌ها صورت می‌گیرند و هیچ‌گونه جدایی بین تجربه‌های فرد و نظام استعاری وی وجود ندارد. در این نگاه، کلید شناخت مکاشفه‌های یک عارف فهم نظام استعاری او تلقی می‌شود.

۲-۴- تصویر عروس در زبان و مکاشفات روزبها

اشاره شد که ساختگرایان و نظریه پردازان استعاره شناختی بر این باور هستند که تجربه انسان از جهان، ماهیتی استعاری دارد و استعاره‌ها فعالانه ادراک و تجربه‌های گوناگون ما از امور را شکل می‌دهند بنابراین کشف نظام استعاری یک فرد راهنمای مهمی برای درک تجربه‌های او از جهان است. حال به موضوع مورد بحث خود یعنی ایماژ عروس در آثار

روزبهران بازگردیم: سوال مورد نظر ما در این تحقیق آن بود که چطور می‌توان مشابهت بین آنچه روزبهران در مکاشفاتش رویت کرده با استعاره‌هایی که در آثارش به کار می‌برد توضیح داد؟ این سوال از نظر ساختگرایان توضیح روشنی دارد؛ از نظر ایشان روزبهران در مکاشفاتش چیزی جز نظام استعاری خود را تجربه نکرده است و نظام استعاری او - که حوزه مفهومی «عروس» عنصر مهمی از آن بوده است - یا فعالانه تجربه‌های عرفانی او را ساخته و یا دست کم آنها را صورت‌بندی کرده است. اگر روزبهران در کشف الاسرار از این سخن می‌گوید که فرشتگان و انبیا و اولیا را در «چهره عروسان» مشاهده کرده است دقیقاً بدان سبب است که وی پیش از این در آثار خود از استعاره «عروس» برای توصیف آنان استفاده کرده است و اساساً معنای اشتیاق به خداوند برای او در قالب تصاویر عشق عروس و داماد تجلی یافته و تصور می‌شده است. به عبارتی دیگر آنگاه که روزبهران می‌خواسته درباره عشق انسان و خدا که عشقی انتزاعی و بی‌صورت است بیان‌دیشد نیاز به قالب و تصویری عینی داشته است که نزد او همانا تصویر وصال عروس و داماد بوده است. همچنانکه ذکر شد ذهن انسان، امور انتزاعی را بر اساس امور عینی فهم و تجربه می‌کند؛ در مورد روزبهران حوزه مفهومی انتزاعی عشق انسان و خدا بر اساس حوزه مفهومی عینی عشق بین یک زن و مرد در مراسم عروسی فهم و تجربه شده است و چنین است که وی مکرراً مشتاقان خدا را همچون عروسان رویت کرده است.

اما سوال دیگری که در این زمینه شایان توجه می‌نماید این است که چرا مکاشفه‌های روزبهران از عشق به خداوند در قالب حوزه‌های مفهومی دیگری که در سنت ادبیات عرفانی ایرانی و اسلامی رایج بوده مانند «بازگشت قطره به دریا» یا «علاقه ذره به خورشید» صورت پذیرفته است و چرا مکرراً دوستداران خداوند و خداوند را در قالب «عشق عروس و داماد» مشاهده کرده است؟ پاسخ این سوال در گرو توجه به ساحت اندیشگانی روزبهران است چرا که انتخاب ایماژ «عروس» ارتباط نزدیکی با عقاید روزبهران دارد. همچنانکه مشهور است در طریقت عرفانی روزبهران، عشق الهی، کیفیتی انسانی دارد یعنی عارف، عشق الهی را در قالب عشق (عاری از شهوت) به شاهدی زیبارو تجربه می‌کند از این رو ایماژ اصلی روزبهران برای بیان عشق انسان به خداوند و بلعکس در قالب کلان استعاره‌ای عاشقانه و انسانی یعنی وصال عروس و داماد بوده است. روزبهران در *عبرالعاشقین* به صراحت بیان

کرده که خداوند به وی ندا داده است که برای عشق ورزیدن به او، با دیده انسانی به عالم انسانی بنگر: «آنگاه که از ملکوت و جبروت به سمت ناسوت بازگشتم در من درد عشق پدید آمد و از نیافت جمال حق رنجور شدم. اما ناگاه متوجه شدم که می توان جمال الهی را در عالم حدت و انسانی نیز یافت؛ از قضا، از سرای زیبارویان گذر می کردم و ناگهان جمال صفات خداوند را در چهره زیبارویان بازشناختم؛ چشم سرم صورت زیبای انسان را می دید و چشم جانم جمال حضرت قدم را. در این لحظه خداوند در من ندا داد که به دیده انسانیت در عالم انسانی بنگر.» (روزبهان، ۱۳۸۰: ۱۲) چنین باوری به زیبایی انسان و عشق به جمال زیبارویان بعنوان تجلی گاه الهی، زمینه را برای انتخاب ایماژ «عروس» فراهم کرده است. در واقع روزبهان با انتخاب حوزه مفهومی عروسی و ازدواج زن و مرد برای توصیف حوزه مفهومی عشق موجود بین انسان و خداوند، هم نظام ادراکی و شناختی خود در مورد وصال خداوند را توضیح می دهد و هم انتظارات و توقعات خود و مخاطبان را از آن تنظیم می کند. در واقع این استعاره، نظام فکری و فضای حاکم بر ازدواج و نکاح را به نظام فکری و فضای حاکم بر مفهوم وصال الهی منتقل می کند و موجب می شود برخی از جنبه های وصال الهی که متناسب با حوزه مفهومی نکاح است برجسته و از برخی جنبه های دیگر، صرف نظر شود. انتخاب حوزه مفهومی نکاح که حاکی از پیوند عاشقانه دو انسان است با ساختار فکری روزبهان سازوار به نظر می رسد و تا حد زیادی نشان دهنده تلقی وی از کیفیت وصال با خداوند است.

۳- نتیجه گیری

یکی از تصاویر بسیار پر بسامد در آثار علمی و نظری روزبهان از جمله *عبرالعاشقین* و شرح *شطحیات*، ایماژ (تصویر) عروس است؛ روزبهان در *عبرالعاشقین* ۳۴ بار و در شرح *شطحیات* ۵۸ بار از این ایماژ بهره برده است. از سوی دیگر، آنگونه که روزبهان در کشف *الاسرار* گزارش کرده، بارها خود و دیگر مشتاقان خداوند را به مثابه یک «عروس» رویت می کند؛ در این رویت ها عروسان در مجالس شادمانی و رقص و باده نوشی توصیف می شوند؛ وی، خود را نیز چندین بار در حجله و منتظر داماد -خداوند- وصف می کند درحالی که در انتظار نکاح روحانی و اتحاد معنوی با خداوند است. یکی از نظریه هایی که

می‌تواند این اشتراک ایماژ بین این دو دسته آثار را توضیح دهد نظریه ساختگرایی است. از نظر ساختگرایان ساخت‌های ذهنی و الگوهای زبانی هر فرد، تجارب او اعم از تجارب عادی و تجارب عرفانی را صورت‌بندی می‌کند؛ بنابراین مکاشفه‌های یک عارف در چارچوب همان ساخت‌ها و الگوهای ذهنی و زبانی او به وقوع می‌پیوندند.

آنگونه که نظریه استعاره مفهومی توضیح می‌دهد تجربه ما از جهان را نظام استعاری ما می‌سازد. بر پایه چنین رویکردی، مکاشفه‌های روزبهران، پیشاپیش توسط استعاره‌ها و مدل‌های زبانی او صورت‌بندی شده‌اند و او در اثنای تجارب عرفانی همان ایماژهایی را رویت می‌کند که پیش از این در ذهن و زبان او وجود داشته است و در آثار علمی‌اش مشاهده می‌شود. به طور خلاصه از نظر ساختگرایان، روزبهران در مکاشفاتش چیزی جز نظام استعاری خود را تجربه نکرده است و نظام استعاری او - که حوزه مفهومی «عروس» عنصر مهمی از آن بوده است - یا فعالانه تجربه‌های عرفانی او را ساخته و یا دست کم آنها را صورت‌بندی کرده است. چنین نگاهی به استعاره، تحول مهمی در تلقی امروزی از تجربه‌های عرفانی و تحلیل مکاشفه‌های عارف برای پژوهشگران ایجاد می‌کند زیرا از نتایج ضمنی چنین برداشتی از استعاره آن است که برای فهم صورت‌هایی که عارف در مکاشفه رویت می‌کند باید اساساً در صدد فهم و تحلیل نظام استعاری او رفت چه نظام استعاری عارف است که به تجربه عارف تعیین می‌بخشد و تعیین می‌کند عارف چه چیزهایی و با چه کیفیاتی را در مکاشفاتش تجربه می‌کند زیرا استعاره‌ها بطور پیشینی و فعالانه تجربه‌های وی را صورت‌بندی کرده‌اند.

یادداشت‌ها

۱. تا آنجا که نگارنده راجع به متون عرفان اسلامی اطلاع دارد، تصویر «نکاح» بین خدا و انسان جز در آثار روزبهران بقلی مشاهده نشده است؛ اما در عرفان مسیحی به این تصویر مکرراً اشاره شده است (مثلاً نکاح عرفانی کاترین اسکندرانی یا نمونه‌هایی در فرقه بگین‌ها). نگاه کنید به (فانینگ،

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

۱. آربری، آرتور (۱۳۶۵). **شیراز مهد شعر و عرفان**. ترجمه منوچهر کاشف، چاپ پنجم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ارنست، کارل (۱۳۷۷). **روزبهان بقلی**. ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، تهران: مرکز.
۳. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۳). **آفرینش، وجود و زمان**. ترجمه مهدی سررشته داری. تهران: مهراندیش.
۴. بارسلونا، آنتونیو (۱۳۹۰). **استعاره و مجاز با رویکرد شناختی**. ترجمه فرزانه سجودی و دیگران. تهران: نقش جهان.
۵. روزبهان ابومحمد (۱۳۸۹). **شرح شطحیات**. تصحیح هانری کرین، تهران: طهوری.
۶. روزبهان، ابومحمد (۱۳۶۶). **عبر العاشقین**. تصحیح هانری کرین و محمد معین، تهران: منوچهری.
۷. روزبهان، ابومحمد (۱۳۹۳). **کشف الاسرار و مکاشفات الانوار**. ترجمه مریم حسینی، تهران: سخن.
۸. روزبهان، ابومحمد (۱۳۸۰). **عبر العاشقین**. به سعی جواد نوربخش، تهران: یلدا قلم.
۹. شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). **زبان شعر در نثر صوفیه**. تهران: سخن.
۱۰. شیروانی، علی (۱۳۸۸). **مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو**. قم: بوستان کتاب.
۱۱. فانینگ، استیون (۱۳۸۹). **عارفان مسیحی**. ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نیلوفر.
۱۲. فتوحی، محمود و مریم علی نژاد (۱۳۸۸). «بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری در *عبر العاشقین*». *ادب پژوهی*. شماره ۱۰. ص ۱۰-۲۵.
۱۳. فتوحی، محمود و هما رحمانی (۱۳۹۵). «کارکرد استعاره در بیان تجارب عرفانی روزبهان بقلی در *عبر العاشقین*». *پژوهشنامه عرفانی*، سال نهم، ص ۱۶۴-۱۳۷.
۱۴. فورمن، رابرت (۱۳۸۴). **عرفان، ذهن، آگاهی**. ترجمه عطا انزلی، قم: دانشگاه مفید.
۱۵. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۱). **تجربه دینی و گوهر دین**. قم: بوستان کتاب.
۱۶. کتر، استیون (۱۳۸۳). **ساختگرایی، سنت و عرفان**. ترجمه سید عطا انزلی، قم: آیت عشق.
۱۷. لیکاف، جورج و دیگران (۱۳۹۲). **استعاره مبنای تفکر و ابزار زیبایی آفرینی**. ترجمه فرهاد ساسانی و دیگران. چاپ دوم. تهران: سوره مهر.

۱۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۶). **سلسله مباحث عرفان مقایسه ای**. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۹. هاشمی، زهره (۱۳۸۹). «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون». *ادب پژوهی*. تابستان. شماره دوازدهم. ص ۱۱۹-۱۴۰.
۲۰. هیک، جان (۱۳۸۲). **بعد پنجم (کاوش در قلمرو روحانی)**. ترجمهٔ بهزاد سالکی، تهران: قصیده سرا.

ب) منابع انگلیسی

- 1- Lakoff, George and Mark Johnson (2003). **Metaphors we live by**. London: The university of Chicago press.