



**Research article**

Research of Literary Texts in Iraqi Career  
Vol. 2, Issue 4, Winter 2022, pp. 91-107

**The Conceptual Metaphor of Idol in Islamic Mysticism and its Comparison  
with the Aesthetics of Hegel's Spirit**

**Hadi, Noormohamadikamal \***

Ph.D. Graduated, Persian Language and Literature, Allameh Tabatabai University, Tehran, Iran..

**Received: 18/12/ 2021**

**Acceptance: 11/ 01/ 2022**

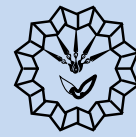
**Abstract**

Metaphor has long been increasingly attracting literates' attention in its literary and rhetorical form. However, thanks to the views put forward by Lakoff and Johnson with regard to conceptual metaphors, the metaphor gained a widespread and significant meaning. One of the metaphors which has received a good deal of attention in Persian literature in terms of literary aspects and the creation of artistic creativity and aesthetics is the metaphor of idol. Because mystics have conveyed mystical impressions about many terms and concepts of literature, they have made use of different conceptions and interpretations in regard to the idol metaphor. This term is of high importance in relation to religious interpretations; because idolatry has been accompanied by punishment; for this reason, considering that they have primarily focused their attention on divine compassion in their viewpoints, some mystics including Mowlavi, Shabestrari, and Ibn Arabi have had a tendency to use idol in its nonmetaphorical manner. Comparatively, there exists a similar theory in Hegel's thoughts as to the field of sculpture. Being contingent on these cases, the present paper seeks to prove this issue that conceptual metaphors have long been drawn upon by thinkers and, especially mystics in their interpretations. Even though these thinkers have not taken advantage of the system and framework presented by Lakeoff and Johnson, they have set forth this issue in another form and format.

**Keywords:** conceptual metaphor, Islamic mysticism, idolatry, Ibn Arabi, Hegel.

\* Corresponding Author Email:

[atu.hadi69@gmail.com](mailto:atu.hadi69@gmail.com)



## استعاره مفهومی بت در عرفان اسلامی و مقایسه آن با زیبایی‌شناسی روح هگل

هادی نورمحمدی کمال\*

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی تهران، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۷

### چکیده

استعاره از دیرباز در شکل ادبی و بلاغی آن مورد توجه ادبا بوده است، اما با نظریاتی که لیکاف و جانسون درباره استعاره‌های مفهومی ارائه دادند، استعاره معنای گسترده و بااهمیت‌تری یافت. یکی از استعاره‌هایی که در ادبیات فارسی از جنبه‌های ادبی بسیار مهم بوده و مایه خلاقیت هنری و زیبایی‌شناسی شده، استعاره بت است. چون عرفا درباره بسیاری از اصطلاحات و مفاهیم ادبیات عاشقانه برداشت‌های عرفانی داشته‌اند، در مورد بت نیز برداشت‌ها و تعبیر متفاوتی به کار برده‌اند. این اصطلاح در میان تعبیر دینی اهمیت زیادی دارد؛ زیرا بت پرستی با عقوبت همراه بوده است؛ به همین دلیل می‌توان ادعا کرد که عرفایی چون مولوی و شبستری و ابن عربی با توجه به این که در نظرات خود به رحمت الهی توجه بیشتری داشته‌اند، به استعاره‌زدایی از بت پرداخته‌اند. برای مقایسه، در تفکرات هگل نیز مشابه چنین نظریه‌ای را در زمینه پیکرتراشی یونانیان شاهدیم. در این مقاله با اتکا به این موارد در پی اثبات این مسئله هستیم که استعاره‌های مفهومی از دیرباز مورد توجه متفکران و به‌ویژه عرفا در تفاسیرشان بوده است. هرچند این متفکران از نظام و چارچوبی که لیکاف و جانسون ارائه داده‌اند، بی‌بهره بوده‌اند، اما این مسئله را به شکل دیگر و در قالب دیگری مطرح کرده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** استعاره مفهومی، عرفان اسلامی، بت پرستی، ابن عربی، هگل.

## ۱. مقدمه

استعارهٔ مفهومی از نظرات مهم در زبان‌شناسی شناختی است. بنابر نظرات لیکاف و جانسون بسیاری از کلماتی که در زبان روزمره در ظاهر به معنای حقیقی خود به کار رفته‌اند، کارکردی استعاری دارند. با توجه به این نظریه به دنبال این هستیم که به بررسی اصطلاح بت در ادبیات عاشقانه و عارفانهٔ ایران پردازیم. کلمهٔ بت در ادبیات فارسی از دیرباز به‌عنوان استعاره‌ای از معشوق زیبارو کاربرد داشته است. این استعاره در نگرش عرفانی بازتعریف یا به نحوی می‌توان گفت استعاره‌زدایی شده است. عرفایی همچون مولانا، شبستری و ابن عربی از نظریه‌ای چون استعارهٔ مفهومی آگاهی نداشته‌اند، اما در تفاسیر برخی از اصطلاحات ادبی در ادبیات عاشقانه برداشت‌ها و تفاسیری داشته‌اند که بسیار شبیه به آن کارکردی است که لیکاف و جانسون برای استعارهٔ مفهومی قائل شده‌اند. این برداشت به‌ویژه در مورد واژهٔ بت بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا این اصطلاح مرز بین شرک و ایمان یا گاهی کفر و ایمان را مشخص می‌کند. چون شرک و بت‌پرستی در اسلام نهی شده است و مجازات اخروی دارد عرفا به دنبال تفسیری از این اصطلاح هستند که با روحیهٔ عرفانی که متمایل به رحمت و لطف خداوند است، سازگار باشد. از سویی دیگر در بخشی از نظرات فلسفی هگل یعنی زیبایی‌شناسی روح او نیز با دیدگاه‌های مشابهی مواجه هستیم. وی در معرفی هنر کلاسیک در یونان؛ یعنی پیکرتراشی و مجسمه‌سازی، مسائلی چون بت‌پرستی را مطرح می‌کند و به روش خود گویا تلاش دارد به تفسیر این استعارهٔ مفهومی پردازد. در این مقاله به واکاوی این استعاره و چگونگی تفسیر آن در آراء عرفا و هگل خواهیم پرداخت.

## ۲. تعریف استعاره در نگاه سنتی

استعاره در واقع تشبیه فشرده‌ای است که یک طرف آن حذف شده باشد. در کتاب‌های بلاغت از جمله کارکردهایی که برای استعاره برشمرده‌اند عبارت‌اند از «شرح و توضیح معنا، تقویت بیان معنا، تأکید بر معنا، مبالغه در معنا، گسترش معنا، ایجاز و فشرده‌سازی (چنان‌که در لفظ اندک معنی بسیار آورند)، نوسازی بیان، ادای معنای واحد به صورت‌های مختلف» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۹۳). به عقیدهٔ فتوحی ارزش استعاره از نظر ادبا و هنرمندان کلاسیک به همین شش نقش محدود می‌شود. «نوسازی بیان و ادای معنای واحد به شیوه‌های مختلف با استفاده از استعاره در سبک شاعران استعاره‌گرای فارسی قرن‌های ۶ تا ۱۱ بسیار بااهمیت بوده است. استعاره به شاعر امکان می‌دهد تا یک معنا را در عبارات مختلف تکرار کند، به گونه‌ای که نامکرر بنماید و هربار بر قدرت کلام خود بیفزاید» (همان: ۹۳).

شمیسا هدف از استعاره را بیان مخیل می‌داند: «هدف از استعاره نیز مانند تشبیه بیان مخیل مشبه است، یعنی مصور و مجسم کردن آن در ذهن که همیشه با اغراق یعنی افراط و تفریط همراه است. منتهی به سبب تناسی تشبیه و حقیقت ادعایی که بحث آن گذشت اغراق در استعاره نسبت به تشبیه بسی فراتر است»

(شمیسا، ۱۳۷۰: ۷۶). این دیدگاه شمیسا در نگاه سنتی به استعاره صدق می‌کند، اما در نگاه جدید به استعاره نه تنها مسئله تناسی عمداً کنار گذاشته می‌شود، بلکه به دنبال یافتن معنای بی‌واسطه استعاره هستیم که در مورد آن بحث خواهیم کرد.

### ۳. مختصری در مورد استعاره مفهومی

بیش از دوهزار سال استعاره در نظامی با عنوان «بلاغت» مطالعه می‌شد. «در این نظام استعاره به‌مثابه ابزاری بلاغی در خدمت زبان مجازی و ادبی بود تا برد زیبایی زبان را بیشتر کند و گاه جذابیت بیشتری به آن ببخشد» (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۰)، اما لیکاف و جانسون با انتشار استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم، نگاه کلاسیک استعاره را به چالش کشیدند و ادعا کردند، استعاره تنها به حوزه زبان محدود نشده، بلکه سراسر زندگی روزمره و از جمله حوزه اندیشه و عملمان را نیز دربر گرفته است، به‌طوری که نظام مفهومی هر روزه ما که بر اساس آن فکر و عمل می‌کنیم، ماهیتی اساساً استعاری دارد (همان: ۱۲۳).

هاشمی آراء کلیدی لیکاف و جانسون در مورد استعاره مفهومی را چنین خلاصه کرده است: «استعاره‌ها به‌طور اساسی، طبیعتی مفهومی دارند؛ استعاره‌های مفهومی، ریشه در تجربیات هر روزه ما دارند؛ اندیشه انتزاعی به‌طور کامل استعاری است؛ مفاهیم انتزاعی بدون استعاره‌ها کامل نیستند. برای مثال عشق بدون استعاره عشق نیست و معانی آن همگی استعاری‌اند: جذابیت، دیوانگی، اتحاد، مهربانی و مانند آن؛ نظام‌های ادراکی ما، به‌طور ثابت همه‌گیر نیستند، زمانی که استعاره برای استدلال در رابطه با دیگر مفاهیم به کار می‌رود، ممکن است ناپایدار باشد؛ ما بر پایه استنباط‌هایی که به‌وسیله استعاره‌ها به دست می‌آوریم، زیست می‌کنیم» (همان: ۱۲۴). در گذشته استعاره معمولاً یک صنعت بلاغی به حساب می‌آمد. «این تلقی در صورت اصیل و زنده‌اش میراث ارسطویی است که البته به تدریج خشک و رسمی شده است. استعاره این است که به چیزی که نامی دارد نام دیگر بدهند و این نام‌گذاری اختصاص به شعر و ادبیات و هنر ندارد؛ یعنی کار زبان نام‌گذاری است و این حقیقت مانع تحقق سودای کسانی است که زبان دقیق می‌خواهند و از این که معنی هر لفظ معین و محدود نیست، شکوه می‌کنند. این‌ها نمی‌دانند که اگر چنین می‌شد، وجود بشر تا حد جانوران تنزل پیدا می‌کرد (داوری و همکاران، ۱۳۹۱: ۸). «زبان ما زبان استعاری است. ما بی استعاره زبان نداریم؛ یعنی با استعاره است که یک زبان به وجود می‌آید. اصلاً نام‌گذاری، خود یک استعاره است» (همان: ۸).

### ۴. بحث بیان غیرمستقیم در زبان عرفا

متناسب با بحث استعاره‌های مفهومی بحث بیان استعاری از زبان عرفاست. آن‌ها معمولاً معتقدند که متون و به‌ویژه متون دینی چندلایه هستند و نیاز به تفسیر دارند. به عقیده یارمحمدی زبان هنر همیشه ابهام‌آمیز و قابل تفسیر است. «سخنی که سر داده می‌شود قاعدتاً متضمن نیتی است که در سر گوینده یا نویسنده وجود

دارد، دیگر صورتی که بیان شده یا نوشته شده و سوم این که خواننده یا شنونده چه برداشتی می‌کند. بررسی این سه جنبهٔ کلام به ترتیب در سه حوزهٔ منظورشناسی (pragmatics) معناشناسی (semantics) و تأویل‌شناسی یا هرمنوتیک (hermeneutics) قرار دارند (همان: ۹۰).

عرفا همواره به سطح زیرین و زبرین و مسئلهٔ تفسیر توجه ویژه داشته‌اند. پس «بیان حداقل دو سطح دارد. یکی سطح زیرین و دیگری سطح زبرین. تحلیل‌گر با بررسی سطح زبرین به ویژگی‌های سطح زیرین پی می‌برد» (همان، ۹۱). همین امر باعث شده است که نسبت به بسیاری از اصطلاحات نگاهی استعاری و دولایه داشته باشند.

گفتیم که در ادبیات فارسی بت در معنای استعاری یعنی به‌عنوان معشوق به کار رفته است. از سویی دیگر در عرفان برخی از بزرگان به دنبال تفسیر عرفانی برخی از اصلاحات و تعبیراتی هستند که در معنای غیرحقیقی به کار رفته‌اند. در این جا توضیح خواهیم داد که چگونه مولوی، شبستری و ابن عربی هریک از نگاه خود به تفسیر استعارهٔ بت پرداخته است؛ به نحوی که می‌توان گفت از این کلمه استعاره‌زدایی کرده‌اند.

### ۵. استعارهٔ بت در ادبیات فارسی

کلمهٔ بت در ادبیات فارسی همواره به‌عنوان استعاره‌ای از انسان زیبارو به کار رفته است. در این جا به نمونه‌هایی از کاربرد این استعاره در آثار برخی از شعرا اشاره می‌کنیم.

#### حافظ

روزگاری است که سودای بتان دین من است      غم این کار نشاط دل غمگین من است  
(حافظ، ۱۳۵۹: ۱۲۲)

بتی دارم که گرد گل ز سنبل سایه‌بان دارد      بهار عارضش خطی ز خون ارغوان دارد  
(حافظ، ۱۳۵۹: ۲۴۸)

#### عطار

چون من از بادهٔ غفلت مستم      آن بتِ دلبرِ هشیار کجاست  
(عطار، ۱۳۵۶: ۱۶۵)

بت ترسای من مست شبانه است      چه شور است این کزان بت در زمانه است  
(عطار، ۱۳۵۶: ۱۷۲)

**جمال‌الدین عبدالرزاق**

بتی که مرکز مه لعل آبدار نهد مهی که پر از گل مشک تابدار کند  
(جمال‌الدین، ۱۳۲۰: ۱۰۳)

**خواجوی کرمانی**

دیشب درآمد آن بت مه‌روی شب نقاب بر مه کشید چنبر و در شب فکند تاب  
(خواجو، ۱۳۶۹: ۱۸۵)

**سعدی**

ای که گفتم دیده از دیدار بت‌رویان بدوز هرچه گویی چاره دانم کرد جز تقدیر را  
(سعدی، ۱۳۷۷: ۱۸)

یکی از مسائل مطرح در ادبیات عرفانی این است که عرفا برخی از اصطلاحات مربوط به ادبیات عاشقانه و عشق زمینی را در شکل عرفانی تفسیر کرده‌اند؛ برای مثال در گلشن راز شیخ محمود شبستری سؤالاتی در مورد زیبایی‌های معشوق پرسیده شده و شیخ در پاسخ، به تفسیر هریک از این زیبایی‌ها از جمله چشم و ابرو و خط و خال و... پرداخته است. مسئله بت نیز از این قاعده مستثنا نبوده است. در این جا به دنبال تبیین این مسئله هستیم که چگونه عرفا بدون این که با نظریه‌ای چون استعاره مفهومی آشنایی داشته باشند، بت را بر مبنایی همچون نظریه استعاره مفهومی تفسیر کرده‌اند.

**۶. بت در عرفان****۶-۱. بت از نگاه مولانا**

مولانا همچون بسیاری از عرفا برداشتی عرفانی از بت دارد و از میان آیاتی که او در آن‌ها به استعاره بت اشاره کرده است، مطالب قابل تأملی می‌توان دریافت.

صورت صنع تو آمد ساعتی در بت‌کده گه شمن بت می‌شد آن دم گاه بت می‌شد شمن  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۷۳۴)

در این بیت به خاطر معشوق زیبارو، بت و بت‌پرست از خود بیخود شده و یکدیگر را می‌پرستند که اشاره به این نگرش عرفانی دارد که در وحدت وجود عابد و معبود یکی هستند.

آن شاهد فرد احد یک جرعه‌ای در بت نهد در عشق آن سنگ سیه کافر کند ایمان گرو  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۸۰۱)

در این بیت نیز ادعا دارد که بت تنها جزئی از جمال الهی را در خود دارد، اما بت‌پرست تمام ایمان خود را در گرو این زیبایی نهاده است.

در وصف معشوق:

ای صورت جان و جانِ صورت بازارِ بتان همه شکستی  
ما را چو خیال تو بود بت پس واجب گشت بت پرستی  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۲۹)

در این جا نیز مولانا در اشاره به بت، ابتدا به زیبایی معشوق اشاره دارد؛ یعنی بن مایهٔ تشبیهی قائل شده و استعاره را به شکل سنتی به کار برده است، اما در بیت دوم استعاره زدایی کرده و بت و معبود را یکی دانسته است.

شاهها به حق آن که بر لوح سینه هر دم از بهر بت پرستان نو صورتی نگاری  
بنمای صورتی را کان لوح در ننگجد تا بت پرست و بتگر یابند رستگاری  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۹۲)

در این جا نیز دلیل انحراف بت پرست را در توجه به جنبهٔ ظاهری آن می داند و می گوید اگر برای بت ساز و بت پرست مشخص شود که این بت نقشی استعاری دارد، رستگار می شوند.

ور بیابد مؤمنی زرین وثن کی هلد آن را برای هر شمن  
بلکه گیرد اندر آتش افکند صورت عاریتش را بشکند  
تا نماند در ذهب شکل وثن زانکه صورت مانع است و راهزن  
ذات زرش داد ربانیت است نقش بت در نقد زر عاریت است  
(مولوی، ۱۳۸۸: ۱۳۰)

مولانا در این ابیات از داستان اعرابی در مثنوی نیز عامل گمراهی را توجه به ظاهر می داند؛ یعنی بت پرست نمی تواند لایهٔ زیرین این استعاره را دریابد و از ظاهر به باطن عبور کند.

پیش کافر نیست بت را ثانی ای نیست بت را فر و نه روحانی ای  
چیست آن جاذب نماند اندر نماند در جهان تاییده از دیگر جهان  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۶۸)

در این ابیات از دفتر ششم مثنوی، مولانا به تجلی خداوند در جهان اشاره دارد که در شرح نظرات ابن عربی بدان خواهیم پرداخت.

#### ۶-۲. بت در نگاه شیخ محمود شبستری

یکی از پرسش های عالم خراسانی از شیخ محمود شبستری این است که:

بت و زنار و ترسای در این کوی همه کفر است و گرنه چیست؟ برگوی  
(شبستری، ۱۳۹۲: ۳۳۲)

شیخ محمود در پاسخ، این بیت‌ها را می‌سراید:

بت این‌جا مظهر عشق است و وحدت بود ز نار بستن عقد خدمت  
(شبستری، ۱۳۹۲: ۳۳۲)

شاعر در این بیت به وحدت وجود اشاره دارد.

چو کفر و دین بود قایم به هستی شود توحید عین بت پرستی  
(شبستری، ۱۳۹۲: ۳۳۲)

چو اشیا هست هستی را مظاهر از آن جمله یکی بت باشد آخر  
(شبستری، ۱۳۹۲: ۳۳۳)

در این ابیات از نظر هستی‌شناسی توحید و بت پرستی را یکی می‌داند که با مسئله وحدت وجود نیز ارتباط دارد؛ بنا بر این سخنان، هرچه هستی دارد، جلوه‌ای از خداست.

نکو اندیشه کن ای مرد عاقل که بت از روی هستی نیست باطل  
بدان کایزد تعالی خالق اوست ز نیکو هرچه ظاهر گشت نیکوست  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۶۸)

در این‌جا نیز هم به مخلوق بودن بت اشاره دارد و هم به جنبه زیبایی آن.

وجود آن‌جا که باشد محض خیر است اگر شرّی است در وی او ز غیر است  
(شبستری، ۱۳۹۲: ۳۳۳)

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است  
(شبستری، ۱۳۹۲: ۳۳۴)

و در این قسمت شبستری نیز چون مولانا استعاره زدایی کرده است. شبستری معتقد است، اگر مسلمانان بدانند بت جنبه‌ای استعاری دارد، قبول می‌کنند که بت پرستی عین خداپرستی است. ثروتیان این بیت را جزء شطحیات برشمرده: «ظاهراً همین بیت خود شطح و طامات است» (همان)، اما با توجه به نگرش ما همه این تعابیر به مسئله استعاره زدایی از بت بازمی‌گردد. بت در این‌جا جلوه‌ای از جمال الهی است، به همین دلیل بت پرستان بدان گرایش دارند، اما دلیل اصلی یعنی مشبه به (خدا) برای آن‌ها پیدا نیست.

وگر مشرک ز بت آگاه گشتی کجا در دین خود گمراه گشتی  
ندید او از بت الا خلق ظاهر بدین علت شد اندر شرع کافر  
(مولوی، ۱۳۹۱: ۱۰۶۸)



خود بت‌گر هم از سطح زبرین نتوانسته به سطح زیرین این استعاره عبور کند. به همین دلیل گمراه شده است.

اما:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت‌پرستی است  
(شبستری، ۱۳۹۲: ۳۳۴)

درون هر بتی جانی است پنهان به زیر کفر ایمانی است پنهان  
(شبستری، ۱۳۹۲: ۳۳۵)

بدان خوبی رخ بت را که آراست؟ که گشتی بت‌پرست ار حق نمی‌خواست؟  
هم او کرد و هم او گفت هم او بود نکو کرد و نکو گفت و نکو بود  
یکی بین و یکی گوی و یکی دان بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان  
نه من می‌گویم این بشنو ز قرآن تفاوت نیست اندر خلق رحمان  
(همان: ۳۳۶)

شبستری در این جا نیز در نهایت همه‌چیز را مرجوع به خلقت خدا می‌داند و می‌گوید که بنا بر آیه قرآنی هیچ مخلوقی بد و بی‌جا نیست. پس بت‌پرستی هم آن‌قدرها جرم بزرگی نیست و بخشوده خواهد شد. «شاید این نظریه در حالتی مردود نباشد که بت‌پرست از دین و ادیان الهی بی‌خبر باشد! در حال، نظر شیخ شبستر از ابداعات خود وی نیست و در مکتب‌های عارفانه پیشین نیز این موضوع مطرح شده است» (همان: ۳۳۲). در ادامه، در بررسی نظرات ابن عربی، در مورد لطف و بخشش الهی نسبت به بت‌پرستان بیشتر بحث خواهیم کرد.

### ۳-۶. بت در نگاه ابن عربی

ابن عربی از عرفای بزرگی است که عرفان نظری او بی‌شک مدون‌ترین و درعین حال دشواریاب‌ترین نظامی است که در باب عرفان و در جهت معرفی اصطلاحات عرفانی و منسجم ساختن نظرات عرفانی تدوین شده است. هرچند عرفایی چون عطار، سنایی، مولانا و به‌ویژه شیخ محمود شبستری سعی در کشف و تبیین مسائل عرفانی (در این پژوهش بیشتر اصطلاحات عرفانی مورد نظر است)، داشته‌اند، اما نظرات ابن عربی جامع‌تر و مفصل‌تر است. در این پژوهش با اتکا به آراء او روشن خواهد شد که بت در نگاه عرفانی به‌عنوان یک استعاره (مشبیهی که مشبّه به آن حذف شده) تفسیر می‌شود. و از این جهت عرفا با استعاره‌زدایی، تحلیلی مشابه تحلیل لیکاف و جانسون در باب استعاره‌های مفهومی ارائه داده‌اند.

از مهم‌ترین بحث‌هایی که در آثار ابن عربی مطرح است، مسئله تجلی است. در بخشی در مورد بت و بت‌پرستی هم نظراتی دارد که با نظرات او در باب تجلی ارتباط دارد. «بت‌هایی که به وسیله قوم نوح

پرستیده می‌شدند در نظر ابن عربی به درستی کثرت اسمائی بودند؛ یعنی صور عینی که اسماء الهی یافته‌اند. بت‌ها به این مفهوم به ذات خود مقدس‌اند. گناه بت‌پرستی که قوم نوح مرتکب می‌شدند تنها به آن دلیل بود که ایشان بت‌ها را صورت‌های عینی تجلی واحد نمی‌دانستند و کلیه آن‌ها را به صورت واحدهای مستقل می‌پرستیدند» (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۷۸). آیه‌ای که از زبان کفارِ عصرِ نوح در قرآن آمده، چنین است: «و ما نعبد الاصنام الی یقربونا الی الله زلفی».

ابن عربی در فص حکمت سبوحی در کلمه نوحی می‌گوید: قوم نوح «در [مقام] مکر گفتند: «لا تذرَنَّ آلَهِتَکُم و لا تذرَنَّ وِدَّأ و لا سواعاً و لا یغوث و لا یعوق و نَسراً» (زَنهار که خدایان خود را فرومگذارید، ود و سواع و یغوث و یعوق و نسر را از دست مدهید) که اگر آن‌ها را فرومی‌گذاشتند به همان اندازه که فروگذار می‌کردند، نسبت به حق جاهل می‌شدند؛ چه حق را در هر معبودی چهره‌ای است که شناسای آن بدانند و جاهل آن ندانند» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۵۱).

در این جا مسئله استعاره‌زدایی از بت مطرح است. در این دیدگاه ابن عربی، بت همان خداست نه این که استعاره‌ای از خدا باشد. «پس در هیچ پرستیده‌ای هیچ جز خدا پرستیده‌اند و فروترین [مرتبه پرستندگان] آن است که پرستیده را خدا پنداشته است و اگر این پنداشت نبود کسی به پرستش سنگ و غیره نمی‌پرداخت. و از این رو فرمود: «قل سموهم» (بگوی که پرستیدگان خود را نام ببرید) که اگر نام می‌بردند می‌گفتند: سنگ یا درخت یا ستاره. ولی اگر می‌پرسیدند که را می‌پرستید؟ می‌گفتند: خدایی را می‌پرستیم و نمی‌گفتند الله را یا خدا را» (همان: ۲۵۱). منظور ابن عربی این است که در نام‌گذاری، این‌ها گفته‌اند سنگ یا چوب یا غیره، اما منظورشان خدایی است که در این‌ها ظاهر شده است. نمی‌گفتند خدا یا الله اما می‌گفتند خدایی که این گونه تجسم یافته است. بدین ترتیب این بت‌پرستان به نحوی استعاری و غیرمستقیم خدا را می‌پرستیده‌اند و ابن عربی در نگرش عرفانی خود به دنبال کشف و استعاره‌زدایی مفهوم بت است.

ابن عربی در جایی در بحث دعوت مدعی است که نوح در دعوت کفار به خدا مکر کرده است، اما دعوت حضرت محمد متفاوت‌تر بود. «نوح در دعوت خود که مردم را به خدا می‌خواند روراست نبود و مکر می‌کرد. کسی را که دعوت می‌کنند برای این است که بیاید و به خواسته‌ای که آن را بالفعل در دست ندارد، برسد. نوح مکر کرد و چنان نمود که حق با شما نیست، یا حق غیر شماست با من بیاید تا حق را به شما بنمایانم یا شما را به حق برسانم. و حال آن‌که آنان هیچ‌گاه از حق جدا نبودند. قوم نوح به چه می‌خواستند پرسند؟ خدا همیشه با آنان بود و چنین بود که قوم نوح هم به مقابله برخاستند و در برابر مکر، مکر کردند. نوح با آنان مکر کرد و آنان نیز در مقابله با وی راه مکر در پیش گرفتند» (همان: ۲۷۲)، اما «محمد این نکته را می‌دانست که دعوت به حق نه از حیث هویت حق است، چه حق با خلق یکی است. کسی را نمی‌توان به سوی هویت حق دعوت کرد؛ زیرا هویت حق با هر موجودی هست. دعوت به حق از

حیث اسماء اوست؛ یعنی دعوت از اسمی به سوی اسم دیگر. انبیاء خلق را از اسماء جزئیة که می‌پرستیدند به پرستش اسم جامع الهی (الله یا رحمان) دعوت می‌کنند» (همان: ۲۷۳).

آنچه ابن عربی به دنبال تبیین آن است این است که: «دعوت مبتنی است بر فرض اثینیت و جدایی و حال آن که بین حق و خلق جدایی نیست. کسی که دعوت می‌کند و کسی که دعوت می‌شود و آن که به سوی او دعوت می‌کنند، یکی بیش نیست. محمدی‌ها که اهل کشف و تحقیق‌اند، این نکته را می‌دانند و دعوت آنان از تفرقه به جمع است؛ یعنی مردمی را که به پرستش اسماء مختلف حق پرداخته‌اند به پرستش اسم جامع فراگیر او می‌خوانند. موجودات همه مظاهر اسماء مختلف حق‌اند و هرکس که موجودی را می‌پرستد مظهري از مظاهر یا اسمی از اسماء حق را می‌پرستد و از همین رو کافر است که حق را تنها در صورت پرستیدهٔ خود می‌بیند. کافر را باید دعوت کرد تا حق را در همهٔ مظاهر آن یعنی در کلیهٔ صور موجودات مشاهده کند و با اسم جامع حق آشنا شود (همان: ۲۷۴). ابن عربی در این جا مسئلهٔ تجلی خداوند در تمامی اسماء (تمامی مخلوقات) را مطرح می‌کند و از این طریق سعی دارد، بت‌پرستی و حتی پرستش حیوانات توسط بسیاری از اقوام بشری را توجیه کند.

مسئلهٔ کفر قوم نوح نیز به نوعی مکر بود: «قوم نوح هم بنا را بر مکر گذاشتند و در برابر نوح که در تنزیه حق مبالغه کرد، آن‌ها نیز در تشبیه تعصب به خرج دادند و گفتند مبادا خدایان خود را فروبگذارید و از ودّ و سواع و یغوث و یعوق و نسر دست بشویید. شیخ می‌گوید این بتان مظاهر حق بودند و اگر آن‌ها را فرومی‌گذاشتند به همان نسبت از حق دور می‌افتادند. بت‌ها را نمی‌بایست فروبگذارند، بلکه می‌بایست خود را از آن حجاب که حق را منحصرأ در صورت بت‌ها می‌دیدند، برهاند» (همان: ۲۷۵).

از نظر ابن عربی، محمدیان بر این عقیده هستند که پرستش مخصوص خداست و این گفته با آنچه در مورد قوم نوح گفته شد (این که آنچه می‌پرستیدند در حقیقت همان خدا بود اما در جلوهٔ بت) منافات دارد، اما هیچ تناقضی وجود ندارد: «گفته شد که اگر قوم نوح عبادت بتان را ترک می‌گفتند به همان نسبت از حق دور می‌افتادند و در این جا می‌گوید، محمدیان در همه چیز حق را می‌بینند و در عبادت، جز حق نمی‌شناسند. عارف می‌داند که پرستندگان بت نیز بت را خدا پنداشته‌اند و گرنه او را نمی‌پرستیدند» (همان). قرائت ابن عربی از آیهٔ ۲۳ سورهٔ اسراء نیز: «و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه» به این مفهوم است که اصلاً پرستش جز حق ممکن نیست؛ زیرا جز او هیچ وجود ندارد و هرچه را که پرستند در واقع او را پرستیده‌اند» (همان). این دیدگاه نیز از مبانی هستی‌شناسانهٔ عرفا نشأت می‌گیرد که هرچه را هست جلوه‌ای از وجود مطلق می‌دانند. پس هرچه هست مظهري از مظاهر الهی به حساب می‌آید.

بر مبنای همین عقیده است که هرچه پرستیده شود، جز خدا نیست، اما این پرستش مراتبی دارد: «پس روشن شد که در عالم، هیچ پرستیده‌ای جز خدا نیست و هیچ پرستنده هم جز خدا را نمی‌پرستد، اما

پرستندگان مراتبی دارند. برترین مرتبه پرستندگی آن است که پرستیده خود را نه حق بلکه جلوه‌ای از حق بداند و از همین روی او را تعظیم کند. [مسئله تجلی] اما فروترین پایه پرستندگی همان است که مشرکان دارند و می‌گویند این بت‌ها را می‌پرستیم تا از آن راه به خدا نزدیک شویم» (همان: ۲۷۶).

ابن عربی معتقد است حتی مشرکان نیز در نهایت مشمول عفو و بخشش الهی می‌شوند؛ زیرا در آن جهان هم که شده سرانجام متوجه می‌شوند که بت‌هایی که می‌پرستیده‌اند جلوه‌ای از خداوند بوده است. «اما اگر دوزخی مشرک بوده یعنی چیزی را با حق به انبازی گرفته بوده در قیامت ملتفت این معنی می‌شود که آنچه می‌پرستیده مظهري از مظاهر حق بوده است. خطای مشرک در این است که حق را در وجود چیزی که می‌پرستد محدود می‌داند و خیال می‌کند که تنها پرستیده اوست که حق است و حال آن که حق در همه جا و در همه چیز هست و محدود و مقید نیست؛ بنابراین بت پرست اگر روی به بت خویش داشته در حقیقت حق را می‌پرستیده و اقتضای لطف الهی آن است که عذاب او مبدل به عذب گردد» (همان: ۳۹۴).

## ۷. ارتباط بن‌مایه تشبیهی استعاره بت و مسئله تجلی

### ۱-۷. تشبیه و تنزیه در بت پرستی

اغلب بت پرستان بت را شبیه‌ترین چیز به خدا می‌دانستند. پس می‌توان ادعا کرد بت پرستی، بهره‌گیری از استعاره در پرستش خدا بود. عرفایی چون ابن عربی نیز به دنبال کشف و تفسیر این استعاره بودند و به نوعی معتقد بودند که چون همه اسماء به صورت استعاری به کار رفته‌اند، پس نام‌گذاری خدا به صورت بت‌ها کفر به حساب نمی‌آید. هر کدام از این بت‌ها می‌تواند برابر نام‌هایی باشد که مثلاً خداوند با آن‌ها خود را در قرآن معرفی کرده است. از جمله دست‌آویزهایی که اجازه داده است عرفا و به خصوص ابن عربی چنین برداشتی از بت پرستی داشته باشند، یکی مسئله وحدت وجود است و دیگری مسئله تجلی.

گفته شد که قوم نوح در مقابل تنزیه افراطی نوح تشبیه افراطی داشتند. «مشکلی در خصوص پرستش بت‌ها وجود ندارد؛ چرا که هر چه را انسان پرستد در حقیقت این خداست که شخص او را به واسطه آن معبود می‌پرستد؛ بنابراین آیا باید به پرستندگان بت‌ها که در پرستش آن‌ها افراط می‌کنند حق داد؟ (در این صورت) بت پرستی - گرچه فی حد نفسه ملامت‌ناپذیر است - با خطر بزرگی روبه‌رو می‌شود. بت پرستی تا آنجا بی‌اشکال است که بت پرست بداند تا معبود او صورت تجلی یافته خداست و بنابراین با پرستش او خدا را می‌پرستد. با این حال هنگامی که او این حقیقت بنیادی را فراموش کند، می‌تواند با تخیل خود فریفته گردد و الوهیت را به بت (مثلاً چوب یا سنگ) نسبت داده و آن را به‌عنوان خدایی مستقل یا در کنار الله پرستش کند. اگر او به این حد برسد، موقف او تشبیه صرف خالی از تنزیه است» (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۸۱).

ابن عربی برای تکمیل نظرات خود بحث وحدت وجود و بت پرستی را نیز مطرح می‌کند. گفتیم که ابن عربی تشبیه صرفِ موردِ قبولِ بت پرستان را مایهٔ گمراهی می‌داند؛ یعنی آن‌ها در عین حال که به شکل استعاری بت می‌پرستند، نمی‌دانند که این پرستش آن‌ها استعاری است و اگر از این مرحله عبور کنند؛ یعنی به مرحلهٔ استعاره‌زدایی برسند دچار خطا نشده‌اند، اما «مسئلهٔ واحد و کثیر نزد ابن عربی بدو مقوله‌ای تجربی است. هیچ توضیح فلسفی نمی‌تواند حق این اندیشه را ادا کند مگر آن که معتضد باشد به تجربهٔ شخصی است (وحدت وجود)» (همان: ۱۰۲). «این نظریهٔ عمومی وجودشناسانه که تکثر عالم عرضی نتیجهٔ صورت‌های خاص حق در حال تجلی است از اهمیت شایانی در جهان‌بینی ابن عربی برخوردار است» (همان: ۱۰۳).

بنا بر عقیدهٔ ابن عربی «همهٔ خدایان در نهایت یک خدا هستند، لیکن هر ملت یا هر جامعه‌ای او را در صورت خاصی باور داشته می‌پرستد. ابن عربی او را خدای مخلوق به وسیلهٔ عقاید (مختلف و متعدد) می‌خواند. او حتی پا را از این حد هم فراتر گذارده و معتقد است که هر انسان خدای (خاص) خود را داراست. او خدای (خاص) خود را می‌پرستد و طبیعتاً خدایان دیگر انسان‌ها را انکار می‌کند. خدایی را که هر شخص برای خود می‌پرستد، ربِّ همان شخص خاص است» (همان: ۱۰۳). در حقیقت همه یک خدا را می‌پرستند، اما در صورت‌های متفاوت. «بت پرستی به این مفهوم امری درخور سرزنش نیست» (همان: ۱۰۴)، اما چرا در اسلام بت پرستی مذموم شمرده شده است؟ از نظر ابن عربی این بدان دلیل است که مسلمانان می‌خواهند گام‌های حضرت محمد (ص) را تعقیب کنند. پیامبر به این دلیل بت پرستی را غیرمجاز کرد که می‌دانست فهم اکثریت مردم، کم عمق و سطحی است و آن‌ها به تدریج قطعاً به عبادت صورت‌ها بدون آن که به ورای آن‌ها عنایت کنند، روی خواهند برد. او در عوض از ایشان خواست که تنها یک خدا را پرستند، خدایی که مردم تنها می‌توانستند وی را به گونه‌ای عام و نه در یک صورت محسوس بشناسند؛ بنابراین موقف عارفان در برابر بت پرستی تقلیدی زاهدانه است از موقف محمد (ص) (همان: ۱۰۵).

این که برخی آراء و اندیشه‌های فلاسفهٔ غرب از جمله هگل مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر آراء متفکران اسلامی بوده است، مورد تأیید صاحب نظران این حوزه است. به ویژه با توجه به این که هگل به اشعار مولانا اشارهٔ مستقیم داشته است (مصلح، ۱۴۰۰: ۵۰۹) نشان‌دهندهٔ توجه او به عرفان اسلامی است، اما تا جایی که اطلاع داریم در هیچ پژوهشی در مورد تأثیرپذیری هگل در زمینهٔ زیبایی‌شناسی روح از تفسیر بت در عرفان اشاره‌ای نشده است. در این جا به دنبال این هستیم که نشان دهیم شباهت‌هایی بین زیبایی‌شناسی روح در دورهٔ کلاسیک (پیکرتراشی در هنر یونانی) و استعارهٔ بت وجود دارد.

## ۸. روح در زیبایی‌شناسی هگل

هگل در زیبایی‌شناسی روح هنر را در دوره‌های مختلف تعریف می‌کند. برای مثال معتقد است، هنر در عصر کلاسیک به شکل مجسمه‌سازی ظاهر می‌شود. مباحث زیبایی‌شناسی روح هگل بسیار گسترده و پیچیده است، اما چیزی که برای ما اهمیت دارد، اشاره او به پیکرتراشی و بت‌پرستی در یونان باستان است. «در هنر کلاسیک یگانگی شکل و محتوا مطرح می‌شود. هگل از پیکرسازی یونانی همچون کامل‌ترین شکل بیان تعادل موزون و صریح یاد می‌کند» (احمدی، ۱۳۷۵: ۱۰۷). «هگل با مقایسه فلسفه دین و فلسفه هنر دوره ادیان طبیعی را متناظر با دوره هنر سمبلیک و دوره ادیان فردیت روحانی را متناظر با هنر کلاسیک قرار می‌دهد» (مصلح، ۱۴۰۰: ۴۹۵).

به عقیده هگل «ایده افلاطونی شکل کامل حضور موجودات زمینی است و از راه همین جلوه‌های زمینی‌اش دست‌کم تا حدودی قابل شناخت است؛ از این رو خدایان هنر کلاسیک که صفاتی انسانی دارند در پیکر جسمانی انسانی نیز ساخته می‌شوند» (همان: ۱۰۷).

هگل معتقد است «روح این‌جا چندان محدود و کران‌مند هست که در بدن جای گیرد و برای ادراکش نیازی به نمادگرایی نباشد. هگل می‌گوید که روح در مقام روح در واقع همواره عنصری سوژکتیو است، آگاهی درونی است از خودش و همواره «من» است، اما این من در کنش‌ها، مفهوم‌ها، و احساسات انسانی به صورت گوهر آن‌ها جلوه‌گر می‌شود. یونانیان این «خلق سعادت‌مند»، از این نکته به‌خوبی باخبر بودند و در تندیس‌ها و از هنر پیکره‌سازی یونانیان به‌عنوان «کنش دینی» یاد کرده است. به گفته ستیس در کتابش *فلسفه هگل*: «ذهن یونانی، ذات خدایی را به شکل گروه خدایانی آدمی‌گونه تصور می‌کند» (همان: ۱۰۸). این پیکرتراشی و پرستش خدایان در قالب تندیس‌ها را می‌توان معادل بت‌پرستی در بسیاری از اقوام دانست.

## ۹. شباهت بت‌پرستی و پرستش مظاهر طبیعی در دین‌های طبیعی

هگل علاوه بر اشاره به پرستش تندیس‌ها به پرستش مظاهر طبیعی در برخی از دین‌ها نیز اشاره دارد.

- دین طبیعی:

- جادوگری:

یکی از انواع دین‌هایی که هگل تحت عنوان دین‌های طبیعی تقسیم‌بندی می‌کند، جادوگری است. «روحي که در دین طبیعی ظاهر شده، بر طبیعت غالب است، اما به خود آگاهی ندارد. در اقوامی که دین طبیعی دارند، هنوز تفکیکی بین طبیعت و غیرطبیعت نیست. برای نمونه در برخی اقوام ابتدایی وقتی خورشید را می‌پرستند، به‌راستی بین این خورشید به‌عنوان موجودی طبیعی و خورشید به‌عنوان روح یا

امری مجرد فرقی نمی‌گذارند» (همان: ۴۹۰). این یکی دانستنِ مشبه و مشبه‌به در این استعاره همچون برداشتی است که برخی بت‌پرستانِ قبل از اسلام داشتند.

- دین روحانی:

هگل معتقد است دین روحانی مرحلهٔ انتقال است: «هگل دلیل پدیدهٔ جانورپرستیِ مصریان را در این می‌داند که دین آنان در میانهٔ دورهٔ دینِ طبیعی و دینِ فردیتِ روحانی قرار دارد و حیوانات از سویی روح و از سوی دیگر در طبیعت هستند» (همان: ۴۹۴). به عقیدهٔ او «دین یونانی دین زیبایی است. مهم‌ترین تطوری که در دین یونانی پدید می‌آید، این است که دیگر جهان در مقابل خداوند تصور نمی‌شود، بلکه خدایان در جهان‌اند» (همان: ۴۹۶).

### ۱۰. هنر کلاسیک

در این نوع هنر محتوای معنوی (یا ایده آل) به نحوی هماهنگ و یگانه مطرح است. محتوای معنوی در این نوع هنر، همچون روحی فردی است که می‌تواند مانند جسم انسانی تجسم پیدا کند. به همین جهت این هنر انسان‌گونه‌انگارانه (anthropomorphisch) است. خدایانی تصور می‌شوند که انسان‌هایی بزرگ و با عظمت‌اند. هگل هنر رایج در این دوره را مجسمه‌سازی به‌ویژه ساخت پیکرهٔ انسان‌ها می‌داند. این هنر در یونان باستان ظاهر می‌شود. در این نوع هنر، محتوای معنوی از طریق جلوه‌های هستی نمود پیدا می‌کند. همان‌طور که تن انسان جلوهٔ روح است، پیکره‌ها نیز نمود مطلق هستند؛ یعنی تنها اشارتی به آن نیستند» (همان: ۵۳۰).

این نگرش هگل بسیار شبیه به بهره‌گیری ابن عربی و عرفا از مسئلهٔ تجلی است که به‌خصوص در مورد بت ذکر شد که جلوه‌ای از جمال الهی به‌شمار می‌رفت. مجسمه بیانگر هماهنگی و تناسب کامل مضمون و قالب است و به مضمون بیان‌نشده‌ای دلالت نمی‌کند. هیچ جزء مادی آن زائد نیست و هر جزئی برای بیان پیام آن ضروری است. خدایان که ذات دنیا هستند، به قالبی انسانی درآمده‌اند و به این ترتیب جهان آئینهٔ بازنمایی ذهن انسان است (دومینیک و همکاران، ۱۳۸۵: ۳۸۹).

در بحث استعارهٔ مفهومی، استعاره معادل زبان کاربردی قرار می‌گیرد. در نگاه عرفانی نیز همین اتفاقی رخ می‌دهد که در مورد استعارهٔ بت شاهد آن هستیم. آن‌ها معنای حقیقی آن را در مقابل معنای استعاری قرار می‌دهند و به تفسیر آن می‌پردازند. در زیبایی‌شناسی روح هگلی نیز چنین چیزی اتفاق می‌افتد. هگل مجسمه‌سازی را جلوه‌ای از نوعی ظاهرشدن روح مطلق می‌داند. با بررسی آثار عرفان اسلامی و همچنین با اشاره به موارد مشابه در آثار هگل می‌توان دریافت که بت در عرفان اسلامی و پیکره‌های انسانی در هنر یونانی (که مورد پرستش قرار می‌گرفتند)، در تفاسیر عرفا و هگل، در نقش استعاری در نظر گرفته شده است و

هدف این متفکران واکاوی این کاربرد استعاری به زبان خودشان بوده است. همان کاری که در نظریه استعاره مفهومی به بسیاری از کلمات انجام می‌گیرد.

### ۱۱. نتیجه

بهره‌گیری از نظرات ادبی جدید در نقد متون کلاسیک ابزارهایی در اختیار منتقد قرار می‌دهد که به وسیله آن می‌توان به کشف و دریافت جدیدی دست یافت. در این مقاله با بهره‌گیری از نظریه استعاره مفهومی دریافتیم که عرفا و به‌ویژه ابن‌عربی به چه نحوی از استعاره مفهومی بت استعاره‌زدایی کرده‌اند و این درحالی است که این نظریه در روزگار این عرفا مطرح نبوده است. از سویی دیگر با بررسی نظرات مربوط به زیبایی‌شناسی روح در آثار هگل دریافتیم که این متفکر غربی چه مستقیم و چه غیرمستقیم تحت تأثیر آراء متفکران اسلامی بوده است و یکی از شباهت‌های نظرات وی با عرفایی چون ابن‌عربی، بحث زیبایی‌شناسی وی در باب مجسمه‌سازی و در نتیجه، بت‌پرستی در میان یونانیان باستان بوده است. در نهایت در این پژوهش با تکیه بر متون عرفانی و با ذکر نمونه‌هایی از نظرات هگل دریافتیم که نظریه استعاره‌های مفهومی اگرچه یک نظریه متأخر است، اما متفکران دوره‌های گذشته نیز از چنین شگردی در تفسیرها و در تبیین آراء خود بهره گرفته‌اند. این پژوهش در پی اثبات یکی از استعاره‌های مفهومی بود که متفکران اسلامی و غربی بدان توجه داشته‌اند. نظریه استعاره‌های مفهومی در تحلیل متون عرفانی بسیار کارساز است. بسیاری از اصطلاحات و تعبیرات در زبان عرفا به همین ترتیب تفسیر شده‌اند که هر کدام از آن‌ها می‌تواند موضوع پژوهشی جداگانه باشد.

### منابع

قرآن کریم.

- ابن‌عربی، محمد ابن علی (۱۳۸۵)، *فصوص‌الحکم*، ترجمه، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- احمدی، بابک (۱۳۷۵)، *حقیقت و زیبایی*، درس‌های فلسفه هنر، چ سوم، تهران: مرکز.
- ایزو تسو، توشیهیکو (۱۳۹۲)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۵۹)، *دیوان حافظ*، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران: خوارزمی.
- داوری اردکانی، رضا؛ رضا نیلی‌پور؛ علیرضا قائمی‌نیام؛ آنتونی جی ان جاج و لطف‌الله یارمحمدی (۱۳۹۱)، *زبان استعاری و استعاره‌های مفهومی*، تهران: هرمس.
- دومینیک، لوئیس و گات بریش (۱۳۸۵)، *دانش‌نامه زیبایی‌شناسی*، مترجمان: بابک محقق، فرهاد ساسانی، شیده احمدزاده، منوچهر صانعی دره‌بیدی، مسعود قاسمیان، امیرعلی نجومیان، تهران: فرهنگستان هنر.
- سعدی، مصلح ابن عبدالله (۱۳۷۷)، *دیوان غزلیات استاد سخن سعدی شیرازی*، به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، تهران: مهتاب.
- شبستری، محمود (۱۳۹۲)، *شرح ساده گلشن راز*، بهروز ثروتیان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۰)، *معانی و بیان ۲*، تهران: دانشگاه پیام نور.
- عبدالرزاق، جمال‌الدین (۱۳۲۰)، *دیوان استاد جمال‌الدین محمد ابن عبدالرزاق اصفهانی*، یا تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، تهران: چاپخانه ارمغان.



عطار، فریدالدین (۱۳۵۶)، *دیوان شیخ فریدالدین عطار نیشابوری*، حواشی و تعلیقات از م. درویش، تهران: جاویدان.

فتوحی، محمود (۱۳۸۵)، *بلاغت تصویر*، تهران: سخن.

کرمانی، خواجه (۱۳۶۹)، *دیوان اشعار خواجهوی کرمانی*، به تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: چاپ مروی.

مصلح، علی اصغر (۱۴۰۰)، *هگل*، تهران: علمی.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۹۱)، *کلیات شمس تبریزی*، بانضمام شرح حال مولانا، به قلم بدیع‌الزمان فروزان‌فر،

تهران: امیرکبیر.

مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۸۸)، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس.

هاشمی، زهره (۱۳۸۹)، «نظریهٔ استعارهٔ مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، *ادب‌پژوهشی*، شمارهٔ دوازدهم، صص ۱۱۹-

