Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

The Conceptual Metaphor of the Nafs as a Living Being in Rumi's *Masnavi*

Fatemeh Jamshidbolouki[1]✉ | Masoud Rouhani[2] | Hossein Hasanpour Alashti[3] | Ali-Akbar Bagheri Khalili[4]

1. PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Mazandaran, Babolsar, Iran./ Email: jamshidi.5965@gmail.com
2. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. / E-mail: M.rouhani@umz.ac.ir
3. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. / E-mail: h.hasanpour@umz.ac.ir
4. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Mazandaran, Babolsar, Iran./ E-mail: aabagheri@umz.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 25 September 2025
Accepted 5 February 2026
Published online 28 July 2026

Keywords:
Ontological Metaphor; Personification; Animalization; Nafs; Masnavi; Moral Philosophy; Impulse Control; Comparative Mysticism.

ABSTRACT

Ontological metaphor is a major type of conceptual metaphor through which events, phenomena, and abstract concepts are understood in terms of entities or objects. In the Masnavi, Rumi makes extensive use of metaphorical language to render abstract concepts concrete and intelligible, and his conceptualization of the nafs al-ammāra (the commanding/self-indulgent soul) is a prominent example of this practice. The present study adopts a descriptive-analytical approach to examine the conceptual metaphor of construing the nafs as a living being in the Masnavi. The findings indicate that Rumi moves beyond conventional mystical descriptions and develops a metaphorical-psychological conceptualization of the nafs. The personification of the nafs transforms it into an intelligible and dialogical entity, enabling the reader to recognize the mechanisms through which the lower self deceives and controls the human subject. Its animalization, by contrast, draws upon image schemas of obstruction, force, predation, and confinement to emphasize the instinctual and enslaving dimensions of the human primal self. This dual metaphorical representation is rooted in earlier religious and mystical traditions as well as in the cultural archetype of the "shadow," yet it also reflects Rumi's distinctive innovation in providing a cognitive embodiment of an ethical problem. The integrated metaphorical system ultimately serves not merely a descriptive function but a pedagogical and ethical one: it enables the spiritual wayfarer to conceptualize the struggle between uncontrolled impulses and practical reason and to transform the process of spiritual discipline into a more tangible and manageable form.

Cite this article: Jamshidbolouki1, Fatemeh; Rouhani, Masoud; Hasanpour Alashti, Hossein, and Bagheri Khalili, Ali-Akbar (2026). The Conceptual Metaphor of the Nafs as a Living Being in Rumi's Masnavi. *Journal of Islamic Mysticism*, 17 (2), 204-226.

© The Author(s). Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

Extended Abstract

Introduction

Language constitutes the primary material of literature, while artistic and pleasurable expression represents one of its fundamental functions. In didactic and mystical texts such as Rumi's Masnavi, however, language also performs an important epistemological and pedagogical function: complex spiritual and ethical concepts are communicated through relatively concrete images and familiar experiential domains. One of the central concepts in the mystical teachings represented in the Masnavi is the nafs al-ammāra, together with its characteristics, mechanisms, dangers, and the struggle required to overcome it. Because the nafs is an abstract and psychologically complex concept, Rumi repeatedly employs metaphorical language, particularly ontological metaphor, to make its operation perceptible and cognitively accessible. The study identifies the conceptualization of the nafs as a living being as one of the most significant manifestations of this metaphorical strategy. The article therefore investigates how Rumi transforms the abstract concept of the nafs into a dynamic and agentive entity through the attribution of human and animal characteristics.

Within the cognitive theory of metaphor developed by Lakoff and Johnson, metaphor is not merely an ornamental feature of literary language but a fundamental mechanism of conceptualization. Abstract domains are understood through more concrete and experientially grounded domains, and systematic mappings are established between a source domain and a target domain. Ontological metaphors are particularly significant because they allow abstract phenomena, processes, emotions, and ideas to be conceptualized as entities, objects, or living beings. In this framework, the nafs in the Masnavi can be examined not simply as a theological or mystical notion but as a cognitively structured concept whose characteristics are organized through metaphorical mappings.

The present study seeks to answer two principal questions: first, what types of personification and animalization of the nafs occur in the Masnavi, and what purposes do they serve? Second, what are the source and target domains of these ontological metaphors, and what mappings are established between them? The research employs a descriptive-analytical method. Its units of analysis consist of verses containing instances of the personification or animalization of the nafs throughout the six books of the Masnavi. The samples were selected purposively according to content-based criteria. The analysis focuses on identifying conceptual metaphors, sub-metaphors, image schemas, and systematic mappings between the source domain of living beings and the target domain of the nafs. The analysis is further informed by moral psychology and comparison with relevant earlier mystical texts.

Research Findings

The findings demonstrate that Rumi conceptualizes the abstract notion of the nafs through two principal forms of living-being metaphor: personification and animalization. Personification itself operates through several related patterns. When Rumi emphasizes the general characteristics and dangers of the commanding self, he uses general human categories such as "people," "human being," and "man" as source domains. When a particular characteristic of the nafs is foregrounded, he frequently employs human social and moral types such as "the ungrateful," "the misguided," "the enemy," "the deceitful,"

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

and similar figures. Through these mappings, the nafs becomes an intentional, active, and communicative agent rather than an abstract theological concept.

One important manifestation is the metaphor of the nafs as an inner enemy. Here, the source domain of an external enemy, warfare, weapons, and combat is mapped onto the internal struggle against the nafs. The nafs is represented as an active opponent that deceives, attacks, and seeks to overcome the human subject. This metaphor transforms the traditional notion of the "greater jihad" into a cognitively accessible representation of inner conflict and impulse control. The article argues that Rumi's distinctive contribution lies in transforming the nafs from a relatively static obstacle into an active and narratively recognizable adversary.

A second important pattern is the conceptualization of the nafs as an ungrateful and misguided human being. Through this mapping, characteristics such as ingratitude, self-will, greed, envy, dissatisfaction, distance from divine guidance, and susceptibility to delusion are transferred from the source domain of the morally defective human being to the target domain of the nafs. The metaphor therefore provides a cognitive representation of distorted moral perception and the conflict between impulse and ethical self-regulation.

Rumi also employs specifically gendered human metaphors, most notably the nafs as a malevolent mother and as the mother of idols. In the first case, the source domain of a corrupt mother is mapped onto the nafs as a pervasive source of moral corruption. In the second, the reproductive capacity of the mother is mapped onto the capacity of the nafs to generate further idols and forms of self-worship. The latter metaphor conceptualizes uncontrolled desire as a generative process in which one attachment produces another. The metaphor thus gives concrete form to the idea of hidden idolatry and the multiplication of self-centered desires.

Animalization constitutes the second major pattern. Rumi draws on a wide range of animals, including grazing animals, rodents, birds, predators, and reptiles, to represent different aspects of the nafs. These metaphors are not based merely on conventional symbolic associations of animals; rather, they involve systematic conceptual mappings grounded in religious, cultural, mystical, and psychological contexts. From the perspective of moral psychology, they represent processes of self-regulation and the strengthening of moral agency required to control impulses.

Among these metaphors, the representation of the nafs as a cow is particularly significant. The cow is associated with bodily existence, ignorance, and sacrificial killing, while the nafs is conceptualized as an impediment to the liberation and awakening of the spirit. Consequently, "killing the cow of the nafs" metaphorically signifies disciplining and controlling the lower self rather than literal annihilation. The article interprets this image through a force schema and emphasizes its simultaneous mystical, ritual, ethical, religious, and psychological dimensions.

The metaphor of the nafs as a mouse emphasizes its hidden and destructive character. Just as a mouse secretly enters a storehouse, gnaws through its contents, and gradually consumes stored grain while taking advantage of the owner's negligence, the nafs penetrates the heart, introduces temptation and deception, and gradually corrupts religious actions and spiritual practices. The metaphor of the nafs as a dragon, meanwhile, intensifies the representation of its destructive potential. The dragon's hidden

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

existence, gradual growth, awakening, fiery mouth, blindness, and destructive force are mapped onto the hidden presence of the nafs, its accumulation of harmful dispositions, its activation through ignorance, its fiery temptations, and its capacity to destroy faith and spirituality.

Taken together, these mappings demonstrate that Rumi does not construct the nafs through a single fixed metaphor. Instead, he develops an integrated metaphorical system in which the nafs appears as a dynamic, intentional, deceptive, reproductive, predatory, and destructive entity. The multiplicity of source domains enables different dimensions of the same abstract phenomenon to become cognitively accessible. In this respect, the metaphors function as a bridge between mystical discourse and moral psychology, translating the traditional discourse of spiritual struggle into concrete experiential models of self-regulation and impulse control.

Conclusion

The study concludes that Rumi employs two principal patterns of living-being metaphor—personification and animalization—to conceptualize the abstract notion of the nafs in the Masnavi. Personification enables him to represent the nafs through human identities, social roles, moral types, and intentional actions, thereby transforming it into a recognizable and dialogical agent. Animalization, by contrast, foregrounds specific instinctual, destructive, enslaving, or hidden characteristics through carefully selected animal source domains.

The analysis further demonstrates that these metaphors constitute an important epistemological and pedagogical instrument in Rumi's mystical discourse. By transforming the nafs into concrete and dynamic entities, Rumi makes the mechanisms of temptation, deception, greed, self-worship, aggression, and uncontrolled desire more intelligible to the spiritual wayfarer. The animal metaphors in particular reveal how qualities conventionally associated with animality may become manifest in human society through conflict, violence, destruction, and uncontrolled desire.

Ultimately, the metaphorical system of the nafs in the Masnavi should not be understood merely as an aesthetic device or a repetition of earlier Sufi conventions. Rather, it represents a form of cognitive embodiment of an ethical problem. By mapping the abstract nafs onto familiar human and animal domains, Rumi turns the inner struggle of the spiritual path into a tangible and cognitively manageable process. The conceptual metaphor therefore serves a dual function: it facilitates understanding of the mystical concept of the nafs while simultaneously encouraging active moral self-regulation and the control of uncontrolled impulses. In this sense, Rumi's metaphorical construction of the nafs constitutes an integrated framework connecting cognitive metaphor theory, mystical anthropology, moral psychology, and the pedagogical aims of the Masnavi.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

تحلیل استعارهٔ مفهومی جاندارانگاری نفس در *مثنوی معنوی*

فاطمه جمشیدبلوکی[۱]✉ | مسعود روحانی[۲] | حسین حسن‌پور آلاشتی[۳] | علی‌اکبر باقری خلیلی[۴]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: jamshidi.5965@gmail.com

۲. استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: M.rouhani@umz.ac.ir

۳. استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: h.hasanpour@umz.ac.ir

۴. استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: aabagheri@umz.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۰۶

کلیدواژه‌ها:
استعارهٔ هستی‌شناختی، جاندارانگاری، نفس، مثنوی معنوی، فلسفهٔ اخلاق، کنترل تکانه، عرفان تطبیقی.

چکیده

استعارهٔ هستی‌شناختی یکی از گونه‌های استعارهٔ مفهومی و به معنای شیوهٔ نگاه به رخدادها، پدیده‌ها و انگاره‌ها در قالب یک موجود یا جسم است. ذهن وقاد و خیال‌پرداز *مولانا* در *مثنوی* برای عینی‌سازی، بسیاری از مفاهیم ذهنی و پدیده‌های مادّی را به کمک می‌گیرد و با نگاهی استعاری میان آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند. مفهوم‌سازی و تصویرپردازی *مولانا* از نفس امّاره یکی از آن‌هاست. این پژوهش به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی، استعارهٔ مفهومی جاندارانگاری نفس امّاره را در *مثنوی* واکاویده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که *مولانا* در *مثنوی* با گذر از توصیفات متعارف عرفانی، به خلق نظریه‌ای استعاری-روانشناختی برای نفس امّاره دست می‌زند. در این نظریه، انسان‌انگاری نفس، آن را به موجودی شناخت‌پذیر و قابل دیالوگ تبدیل می‌کند تا مخاطب بتواند مکانیسم‌های فریب «من پایین» را درک نماید، درحالی‌که حیوان‌انگاری آن، با بهره‌گیری از طرحواره‌های تصویریِ مانع و سد، بر جنبه‌های غریزی و اسارت‌بار نهاد نخستین بشری تأکید می‌ورزد. این دوگانه‌پردازی استعاری که ریشه در روایات دینی و کهن الگوی «سایه» دارد، صرفاً بازتابی از سنّت صوفیه نیست؛ بلکه نوآوری *مولانا* در «تجسم‌بخشی شناختی» به مسئلهٔ اخلاقی است. هدف غایی این منظومهٔ استعاری یکپارچه نه توصیف، بلکه توانمندسازی سالک برای مهار فعّال نفس از طریق عینیت‌بخشی به تقابل تکانه‌های مهارنشده با عقل عملی، و تبدیل سلوک به فرآیندی ملموس و مدیریت‌پذیر است.

استناد: جمشیدبلوکی، فاطمه؛ روحانی، مسعود؛ حسن‌پور آلاشتی، حسین؛ و باقری خلیلی، علی‌اکبر (۱۴۰۵). تحلیل استعارهٔ مفهومی جاندارانگاری نفس در مثنوی معنوی. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۲)، ۲۲۶-۲۰۴.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

۱. مقدمه

زبان، مادهٔ اولیهٔ ادبیات است و بیانی هنرمندانه و لذت‌بخش غایت آن است. در این میان، متون تعلیمی–عرفانی، مانند *مثنوی معنوی مولانا*، با بهره‌گیری از زبانی روشن‌تر و تصاویری ملموس‌تر، مفاهیم پیچیده را به شکلی مؤثر انتقال می‌دهند. یکی از مفاهیم محوری در سلوک عرفانی و نیز در *مثنوی*، «نفس امارّه» با همه ابعاد، کارکردها و چگونگی مبارزه با آن است. *مولانا* برای عینی‌سازی و مفهوم‌پذیر کردن این امر انتزاعی، به طور گسترده، از ظرفیت‌های زبان استعاری، به ویژه «جاندارانگاری»، بهره برده است.

در رویکرد معاصر به استعاره، که در معناشناسی شناختی بازتعریف شده است، استعاره دیگر صرفاً یک آرایهٔ ادبی ویژه نیست، بلکه به هر گونه فهم و بیان یک مفهوم انتزاعی در قالب تصورات عینی‌تر و ملموس‌تر اطلاق می‌شود و در کاربرد روزمرهٔ زبان نیز جاری است. نظریهٔ معاصر استعاره ادعا می‌کند که نه تنها زبان، بلکه شیوهٔ درک ما از مقولات انتزاعی جهان نیز بر اساس استعاره استوار است(گلفام و ممسنی، ۱۳۸۷: ۹۹) و ما مفاهیم انتزاعی را از طریق مفاهیم عینی درک می‌کنیم. به تعبیر *لیکاف* و *جانسون*، «جوهرهٔ استعاره، درک و تجربه کردن چیزی بر حسب چیز دیگر است.»(لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۵). در این فرایند، ذهن از تجربه‌های جسمانی، اجتماعی و فرهنگی انسان تأثیر می‌پذیرد. بدین ترتیب، استعاره ابزاری است برای فهم نسبی مفاهیمی که به طور کامل درک‌پذیر نیستند(همان: ۲۹۰) و برای این هدف، از ساز و کارهای مختلفی استفاده می‌کند. یکی از مهم‌ترین این ساز و کارها «استعارهٔ هستی‌شناختی» است که به معنای نگریستن به پدیده‌های غیرملموس مانند رویدادها، فعالیت‌ها، هیجان‌ها و انگاره‌ها به صورت یک موجود یا یک جسم است(قاسم‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۰۸). بنابراین، «نفس» به عنوان مفهومی انتزاعی، در *مثنوی*، با تصویرهای متنوعی مفهوم‌سازی شده و *مولانا* مفاهیم ذهنی مرتبط با آن را در قالب موجودات یا اجسام عینیت بخشیده است.

این پژوهش در پی آن است تا گونه‌های جاندارانگاری نفس را در *مثنوی معنوی*، با رویکرد استعارهٔ هستی‌شناختی و با در نظر گرفتن روان‌شناسی اخلاق، سنت عرفانی متقدم، و ریشه‌های فرهنگی عصر *مولوی* تحلیل کند. هدف اصلی، تحلیل این گونه‌ها برای نشان دادن چگونگی تجسم بخشیدن *مولانا* به مفهوم ذهنی نفس امّاره است تا به این وسیله، آسیب‌ها و زیان‌های آن در مسیر سلوک عرفانی را تبیین نماید. ضرورت این تحقیق، دستیابی به مقاصد تربیتی و اخلاقی *مولانا* در زیست دینی و سلوک عرفانی در سایهٔ استعاره‌ی مفهومی است؛ زیرا *مثنوی* او متنی تعلیمی–عرفانی است که بنیان‌های آن بر معانی و مفاهیم عمیق استوار است و وصول به این معانی جز از طریق تحلیل تصویرهای ادبی آن ممکن نخواهد بود. تحلیل استعاره‌های هستی‌شناختی نفس در پرتو روان‌شناسی اخلاق هم به فهم بهتر مضامین *مثنوی* می‌انجامد و هم درک جنبه‌های زیبایی‌شناختی آن را تعمیق می‌بخشد. همچنین، نتایج این تحقیق می‌تواند با رهیافتی شناختی به آماده‌سازی ذهن برای دریافت آموزه‌های دینی و عرفانی کمک کند و ظرفیت *مثنوی* را در تبیین مسئلهٔ «نفس» از حیطهٔ نظری به عرصهٔ کاربردی تربیت اخلاقی نشان دهد و زمینه‌ساز رشد فضایل اخلاقی گردد. بر این اساس، پژوهش حاضر در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱- گونه‌های جاندارانگاری نفس در *مثنوی معنوی* با رویکرد استعارهٔ هستی‌شناختی کدامند و چه اهدافی دارند؟

۲- حوزه‌های مبدأ و مقصد استعاره‌های هستی‌شناختی نفس و نگاشت‌های میان آن‌ها چیست؟

روش این پژوهش توصیفی–تحلیلی است. واحد تحلیل، ابیات حاوی جاندارانگاری نفس در شش دفتر *مثنوی معنوی* است. نمونه‌گیری به شیوهٔ هدفمند و بر اساس معیار محتوایی انجام شده و دسته‌بندی‌ها بر مبنای گونه‌های جاندارانگاری صورت گرفته است. تحلیل استعاره‌های مفهومی، بر شناسایی کلان‌استعاره‌ها و خرده‌استعاره‌ها، طرحواره‌های تصوری و نگاشت‌های میان حوزهٔ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

مبدأ (موجودات جاندار) و حوزهٔ مقصد (نفس) استوار است. این تحلیل با بهره‌گیری از چارچوب روان‌شناسی اخلاق و نیز تطبیق با متون عرفانی همسو برای درک بهتر بافت و دلالت‌های معنایی استعاره‌ها تکمیل می‌شود.

۲. پیشینهٔ پژوهش

عمده‌ترین پژوهش‌های انجام‌شده دربارهٔ نفس، با رویکرد استعارهٔ مفهومی و غیر آن، عبارتند از: صفدری(۱۳۹۸) در مقالهٔ «استعارهٔ مفهومی نفس در مثنوی مولوی»، به بررسی مفهوم‌سازی استعاری نفس پرداخته و نشان داده که این مفهوم انتزاعی از طریق حوزه‌های متعدد مبدأ با بار معنایی منفی تجسم می‌یابد. مقالهٔ حاضر با تمرکز تخصصی بر استعاره‌های هستی‌شناختی نفس و با رویکردی تبیین‌محور، از طریق تحلیل نگاشت‌های استعاری، طبقه‌بندی گونه‌ها و واکاوی خرده‌استعاره‌ها، و با به‌کارگیری چارچوب روان‌شناسی و فلسفهٔ اخلاق، به تبیین علل و معنای کاربست استعاره‌های جانوری و انسانی در جهان‌بینی عرفانی *مولانا* می‌پردازد. این پژوهش با ریشه‌یابی این انگاره‌ها در سنت عرفانی پیشین، زیست‌جهان *مولوی*، متون دینی و کهن‌الگوی سایه، گستره‌ای تحلیلی و عمیق‌تر نسبت به پژوهش‌های پیشین ارائه می‌دهد. رحیمی و همکاران(۱۳۹۳)، در مقالهٔ «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با تکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی» معانی نمادین حیوانات مختلف را در کارکرد نفس بیان کرده‌اند. احمدی(۱۳۹۹) در مقالهٔ «معناشناسی شناختی نفس در قرآن»، به تبیین شبکهٔ معنایی و مفاهیم مرتبط با «نفس» در چارچوب معناشناسی شناختی پرداخته است. *شاکری* و همکاران(۱۴۰۲)، در «جستاری در گونه‌ها وکارکردهای استعارهٔ هستی‌شناختی در دفتر اول مثنوی»، به بررسی گونه‌شناسی استعاره‌های هستی‌شناختیِ مفاهیمی چون: دل، عشق، عقل، فقر و... پرداخته‌اند.

پژوهش حاضر، نه تنها با پژوهش‌های فوق هم‌پوشانی ندارد، بلکه با موضوعی تخصصی‌تر و جزئی‌تر (فقط نفس اماره) و با روشی دقیق‌تر، یعنی استعارهٔ هستی‌شناختیِ جاندانگاری و بررسی طرحواره‌ای در سایهٔ روان‌شناسی اخلاق، به تبیین عمیق‌تر دلایل کاربست استعاره‌های جانوری و ویژگی های انسانی در جهان‌بینی عرفانی *مولانا* پرداخته است.

۳. مبانی نظری

زبان‌شناسی شناختی، بر پیوند بنیادین میان زبان و شناخت تأکید می‌ورزد. بر اساس این دیدگاه، زبان بازتابی از نظام‌های مفهومی ذهن انسان است و بررسی آن می‌تواند ساز و کارهای تفکر را آشکار سازد(lakoff, 1987: 2). یکی از نظریه‌های اصلی این رویکرد، نظریهٔ استعارهٔ مفهومی است که توسط *لیکاف* و *جانسون* معرفی و بسط داده شد. آنان نشان دادند که استعاره تنها زینت ادبی یا انحراف از کاربرد عادی زبان نیست، بلکه بخشی بنیادی از نظام مفهومی انسان به شمار می‌آید. در این نظریه، استعاره به صورت درک تجربهٔ یک حوزهٔ مفهومی بر اساس حوزه‌ای دیگر تعریف می‌شود. این تعریف مبتنی بر ایدهٔ نگاشت‌های مفهومی است که ارتباط نظام‌مند میان عناصر حوزهٔ مبدأ و حوزهٔ مقصد را برقرار می‌کنند(Lakoff, 1993: 206). در این رویکرد، مفاهیم انتزاعی که درک آن‌ها دشوارتر است، با بهره‌گیری از مفاهیم عینی‌تر و تجربه‌شده‌تر فهمیده و بیان می‌شوند. این فرایند «تجربه‌گرایی» نامیده می‌شود، یعنی تجربه‌های بدنی و ادراکی زیربنای ساختارهای مفهومی ما را تشکیل می‌دهند (Johnson, 1987: 2). استعاره‌های مفهومی مبتنی بر نگاشت‌های نظام‌مند هستند. در این نگاشت‌ها، روابط میان اجزای مبدأ و مقصد به صورت منظم و قاعده‌مند برقرار می‌شود. برای مثال، در استعارهٔ «مباحثه، جنگ است»، عناصری از جنگ مانند: حمله، دفاع، استراتژی به حوزهٔ استدلال نگاشت می‌شوند(لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۵-۴).

عنصر کلیدی دیگری که نظریهٔ استعارهٔ مفهومی بر آن تأکید می‌کند، «طرحوارهٔ تصویری» است. طرحواره‌های تصویری ساختارهای شناختی ساده، تکرارشونده و حاصل تجربهٔ بدنی‌اند که امکان فهم مفاهیم پیچیده‌تر را فراهم می‌کنند (Johnson, 1987: 29). برای مثال، طرحواره‌های ظرف، مسیر و نیرو از تجربه‌های بدنی روزمرهٔ ما ناشی می‌شوند و به درک مفاهیم انتزاعی کمک می‌کنند. بر اساس این نظریه، استعاره‌های مفهومی به سه دستهٔ اصلی ساختاری، جهتی و هستی‌شناختی تقسیم می‌شوند که از میان آن‌ها، استعاره‌های هستی شناختی جایگاه ویژه‌ای دارند. استعارهٔ هستی‌شناختی به مفاهیم انتزاعی، موقعیت هستی‌شناختی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

مشخصی می‌بخشد و آن‌ها را به‌صورت اشیاء، ظرف‌ها یا موجودات زنده قابل تصور می‌سازد(لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۴۹). این نوع استعاره امکان مرزبندی، مقوله‌بندی و ارجاع به مفاهیم انتزاعی را فراهم می‌کند و آن‌ها را به شکل عینی و قابل مشاهده درمی‌آورد. *لیکاف* و *جانسون* سه نوع عمده از استعارهٔ هستی‌شناختی را معرفی می‌کنند. از منظر روان‌شناسی اخلاق، این استعاره‌ها در حکم تجسم شناختی «کنترل تکانه‌ها» عمل می‌کنند و گفتمان کهن «جهاد اکبر» را در چارچوبی روان‌شناختی بازنمایی می‌کنند. مقایسهٔ تطبیقی این الگو با دیگر متون عرفانی، همچون آثار *عطار* و *میبدی*، نشان می‌دهد که نوآوری *مولانا* در خلق «منظومهٔ استعاری یکپارچه‌ای» است که نفس را به مثابه موجودی پویا و روایت‌پذیر در مسیر سلوک ترسیم می‌کند.

۱–۳. انواع استعارهٔ هستی‌شناختی

لیکاف و *جانسون* و هم‌چنین *کوچش* در ذیل استعاره‌های هستی‌شناختی، از استعاره‌های هستوند و ماده، ظرف و شخص/تشخیص یا انسان‌پنداری سخن می‌گویند و استعارهٔ هستی‌شناختی را به طور کلی به چهار دسته تقسیم می‌کنند: ۱) جاندارانگاری ۲) شیءانگاری ۳) سیال‌انگاری ۴) تجریدانگاری (خصلتی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۶۴). به عقیدهٔ *کوچش*، استعارهٔ شخصیت‌بخشی یا جاندارانگاری که موضوع این پژوهش است، مهم‌ترین نوع استعارهٔ هستی‌شناختی است. مفاهیم انتزاعی در این نوع استعاره به صورت انسان یا موجودات جاندار تصور می‌شوند و ویژگی‌های ارادی، احساسی و کنشی به آن‌ها نسبت داده می‌شود(کوچش، ۱۳۹۶: ۱۳۱).

۴. جاندارانگاری نفس در *مثنوی معنوی*

بررسی جاندارانگاری نفس در *مثنوی معنوی* مؤیّد این دریافت است که *مولوی* مفهوم انتزاعی نفس در قالب جاندارانگاری را به دو شکل عمده تصویر سازی می‌کند: ۱) انسان‌انگاری؛ ۲) حیوان‌انگاری.

در استعارهٔ جاندارانگاری، مفاهیم انتزاعی، حالات، فرایندها یا تجربیات ذهنی به گونه‌ای پردازش می‌شوند که گویی موجودات مستقل، اشیاء مادی یا جاندار هستند. هدف از این نگاشت‌های مفهومی آن است که دامنهٔ مقصد که معمولاً مفهومی انتزاعی یا پیچیده است، از طریق دامنهٔ مبدأ که عینی و آشناست، فهم‌پذیرتر شود(کوچش، ۱۳۹۶: ۹۶–۹۴). *کوچش* دربارهٔ زمینه‌های فرهنگی شکل‌گیری جاندارانگاری می‌گوید: اَنیمیسم در فرهنگ‌های ابتدایی، همهٔ نمودهای طبیعت را هم‌چون انسان دارای روح و جان و در نتیجه زنده تلقی می‌کرده است. این دیدگاه در زبان و فرهنگ به شکل جاندارانگاری بازتاب یافته و در ادبیات به صورت ابزاری استعاری عمل می‌کند که از تجربیات زیسته و بدنمند انسان برای شناخت پدیده‌های غیرانسانی بهره می‌برد(کوچش، ۱۳۹۸: ۸۷–۸۸).

۱–۴. انسان‌انگاری نفس

مولانا مفهوم انتزاعی «نفس» را در قالب ویژگی‌ها و الگوهای انسانی فراهم می‌آورد(Lakoff & Turner, 1989: 72). در این نگاشت، دامنهٔ مبدأ «انسان» با ویژگی‌های مادی/عینی به دامنهٔ مقصد «نفس» به عنوان مفهومی انتزاعی/ذهنی انتقال می‌یابد و از طریق طرحواره‌های بدنمند، فهم آن را ممکن می‌سازد(کوچش، ۱۳۹۶: ۴۲–۴۱). *مولانا* در *مثنوی* این استعاره را عمدتاً از دو طریق به کار می‌گیرد: نخست با اسم‌هایی چون «مردم» و «آدمی» و سپس با صفات جانشین اسم مانند «کافر نعمت» یا «مکّار».

از منظر روانشناسی اخلاق، این انسان‌انگاری، فرایند «درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی» و «کنترل تکانه‌ها» را عینیت می‌بخشد. توصیف نفس با صفاتی چون ستمکار یا مکّار، آن را در نقش «فراخود ناسالم» یا عاملی مقاوم در برابر وجدان اخلاقی (فراخود آرمانی) قرار می‌دهد(مشابه دیدگاه فروید، ۱۹۲۳). بنابراین، این طرحواره‌ها صرفاً شگردی ادبی نیستند، بلکه ابزاری شناختی برای مدل‌سازی ساز و کارهای روانی و اخلاقی نفس محسوب می‌شوند. بر این اساس، برخی از مهم‌ترین طرحواره‌های انسان‌انگاری نفس در *مثنوی* را می‌توان به شرح ذیل برشمرد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

۱-۱-۴. استعارهٔ مبتنی بر شخصیت انسانی (نفس به مثابه مردم/انسان)

مولوی گاه مطلق انسان را در حوزهٔ مبدأ جاندارانگاری می‌نشاند و نفس را به عنوان مفهوم ذهنی در حوزهٔ مقصد به او همانند می‌سازد. او نفس را در مکر و کین، بدتر از مردم/انسان معرفی می‌نماید. زیرا مردم در قلمرو مبدأ کلیتی است که همهٔ ویژگی‌های منفی بالقوه در آن نهفته است:

مردمِ نفـس از درونم در کمـین از همه مردم بتر در مکر و کین (مولوی، ۱۳۷۲، ج۱: ۹۱۰)

او نفس را همواره در کمین‌گاه مکر و حیله مترصدّ از بین بردن فضایل انسانی معرفی می‌کند. این تصویرپردازی مبتنی بر طرحوارهٔ حجمی است که نفس را به عنوان موجودی دارای قصد و نقشه و در کمین نشان می‌دهد. از دیدگاه روان‌شناسی تحلیلی *یونگ*، نفس در معنای روان‌شناختی می‌تواند با کهن الگوی«سایه» همخوانی داشته باشد که نمایندهٔ جنبه‌های سرکوب‌شدهٔ شخصیت است(یونگ، ۱۳۹۰: ۸۵).

در دفتر پنجم نیز گفتگوی *عیاضی* با نفس، نمونه‌ای بارز از انسان‌انگاری نفس است:

بانگ طبل غازیان آمد به گوش که خرامیدند جیشِ غزو کوش
نفس از باطن مرا آواز داد که به گوش حس شنیدم بامداد
خیز هنگـام غزا آمد برو خویش را در غزو کردن کن گرو

(همان، ج۵: ۳۷۹۱-۳۷۸۹)

این استعاره را می‌توان بازتابی از ساختارهای ناخودآگاه جمعی دانست که در آن، ترس از دیگریِ فریبکار درونی‌سازی شده و به صورت نمادین بر نفس اطلاق شده است. مقایسهٔ این الگو با متون عرفانی همچون *کشف‌الاسرار* نشان می‌دهد که *میبدی* نفس را «مانع اصلی بندگی» تفسیر می‌کند، و *عطار* در *منطق‌الطیر* بر «مرگ نفس» تأکید دارد. این تصویرپردازی ضمن بهره‌گیری از سنت عرفانی متقدم در شناساندن نفس، نوآوری بنیادین *مولوی* را در شخصیت‌پردازی پویا و دیالوگ‌محور از نفس نشان می‌دهد(زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۲۰۴). این امر از سویی با زمینهٔ فرهنگی-کلامی عصر *مولوی* مرتبط است که در آن مجادلات عقیدتی رواج داشت و از سوی دیگر، این استعاره بر مبانی انسان‌شناختی اسلامی استوار است که بر اساس آیهٔ «إِنَّ النَّفسَ لَأَمّارهٌ بِالسُّوء»(یوسف: ۵۳)، نفس را خطری فعال برای انسان می‌داند. از منظر فلسفهٔ اخلاق، این انسان‌انگاری نفس، در حکم عینیت بخشیدن به مفهوم «تکانه‌های ناهشیار» و «خودِ غریزی» است که در تقابل با «خرد اخلاقی» (عقل عملی) قرار می‌گیرد(Johnson,1987:34). این تقابل، گفتمان کهن «جهاد اکبر» را به زبانی روان‌شناختی و شناختی در قالب «مدیریت و مهار تکانه‌ها» ترجمه می‌کند. بدین ترتیب، گزینش این استعاره، برآمده از تلفیق ژرف‌اندیشانهٔ عرفان، الهیات، روان‌شناسی و روایت‌پردازی ادبی است که به *مولوی* امکان می‌دهد تا ضرورت خودآگاهی و مهارگری در نبرد درونی را در تأثیرگذارترین شکل ممکن انتقال دهد.

جدول شمارهٔ ۱: نگاشت‌های مفهومی «نفس به مثابه مردم/انسان»

مبدأ	نگاشت‌ها	مقصد	نگاشت‌ها
مردم، آدمی، انسان	۱) مکر و حیلهٔ بیرونی ۲) دیگرفریبی ۳) بانگ طبل ۴) تشویق به جنگ	نفس	۱) مکر و حیلهٔ درونی ۲) خودفریبی ۳) افکار منفی در زمان ریاضت و مراقبه ۴) درآمیختن با افکار منفی و پذیرش آن‌ها

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

	۵) مراقبه برای مبارزه با نفس(جهاد اکبر)= مهار نفس ۶) برتری جهاد اکبر بر جهاد اصغر ۷) پرهیز از ریاکاری		۵) تشویق به شرکت در غزو(جهاد اصغر)= رهایی از مرگ خود ۶) تلاش برای برتر جلوه دادن جهاد اصغر ۷) تشویق به ریا و نمایش اعمال دینی

۲-۱-۴. استعارهٔ مبتنی بر نقش اجتماعی خصمانه (نفس به مثابه دشمن درونی)

نان جو حقا حرامست و فسوس　　نفس را در پیش نه نان سبوس

دشـمـن راه خـدا را خـوار دار　　دزد را منـبـر مـنـه بـر دار دار

(مولوی، ۱۳۷۲، ج۵: ۳۴۹۱-۳۴۹۰)

مولانا نفس را در حوزهٔ مقصد قرار می‌دهد و درصدد برمی‌آید تا آثار مخرب آن را بیان کند. از این رو، کلان‌استعارهٔ آن را به صورت «نفس جاندار است» و خرده‌استعارهٔ آن: « نفس انسان است» و از میان انسان‌ها: «نفس دشمن است» را برای این مفهوم در نظر می‌گیرد:

ای شـهـان کشـتیم ما خـصم بـرون　　ماند خصمی زو برتر در اندرون

کشتن این، کار عقل و هوش نیست　　شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست

(همان، ج۱: ۱۳۸۳-۱۳۸۲)

کنایهٔ خصم/دشمن درون از نفس، در حوزهٔ مقصد، سازگاری دقیق واژگانی با شهان، جهاد، کشتن، تیر و کمان و... دارد. بر اساس نگاشت‌های مفهومی بین دو قلمرو مبدأ و مقصد در جدول زیر، *مولانا* با این استعاره به تحلیل کنش‌گرایانه‌ای از نفس به عنوان دشمن داخلی می‌پردازد. این نگاه، ریشه در سنت عرفانی متقدم دارد، اما نوآوری *مولانا* در ارتقای نفس از یک مانع ایستا به یک دشمن کنشگر است. این مفهوم، تجسم عینی مبانی دینی و احادیث مرتبط با جهاد اکبر است که در جهان‌بینی اسلامی نهادینه شده است. از سوی دیگر، زمینهٔ تاریخی-اجتماعی قرن هفتم به *مولوی* نشان داده بود که بزرگترین نبردها در درون آدمی رخ می‌دهد(زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۴۳). در مقایسه با دیگر متون عرفانی، *رویکرد* غزالی در *کیمیای سعادت* بر جنبهٔ تربیتی نفس تأکید دارد(غزالی، ۱۳۸۲: ۱۵۶)، حال آنکه عطار در *تذکرة الاولیا* بر جنبهٔ تهذیبی آن متمرکز است(عطار، ۱۳۸۶: ۸۹). بدین ترتیب، انتخاب این استعارهٔ خاص حاصل تلفیق هوشمندانهٔ عرفان، دین، تاریخ و روان‌شناسی، عملی است که بر ضرورت مراقبهٔ دائمی در مسیر سلوک اخلاقی می‌پردازد.

جدول شمارهٔ ۲: نگاشت‌های مفهومی «نفس به مثابه دشمن درونی»

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

مبدأ	نگاشت‌ها	مقصد	نگاشت‌ها
خصم/ دشمن درون	۱) جنگ بیرونی ۲) دشواری جنگ بیرونی ۳) ابزار جنگ بیرونی: عقل و هوش ۴) تیر کج ۵) تیر راست ۶) سیری‌پذیری و محدودیت ۷) خاموشی آتش بیرونی با آب	نفس	۱) جنگ درونی ۲) دشوارتر بودن جنگ درونی ۳) ابزار جنگ درونی: تزکیه و توفیق الهی ۴) اغراض فاسد ۵) اهداف صلح‌آمیز/ اعتدال در رفتار ۶) سیری‌ناپذیری و افزون‌طلبی ۷) عدم خاموشی آتش درونی/ نفس با آب

۳-۱-۴. استعارهٔ مبتنی بر تیپ‌های اخلاقی منفی (نفس به مثابه انسان ناسپاس و گمراه)

مولوی نفس را که یک پدیدهٔ ذهنی است، به عنوان حوزهٔ مقصد به انسان ناسپاس و گمراه از حوزهٔ مبدأ که عینی است، همانند می‌نماید. این گونه استعاره‌ها به ما امکان می‌دهند ویژگی‌های ملموس و انسانی را به مفاهیم مجرد نسبت دهیم و آن‌ها را بهتر بفهمیم(لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۳۳).

مر بشر را پنجه و ناخن مباد　　که نه دین اندیشد آنگه نه سداد

آدمی اندر بلا کشته به است　　نفس کافر نعمت است و گمرهست

(مولوی، ۱۳۷۲، ج۶: ۴۸۱۰-۴۸۰۹)

او در این تصویر استعاری، نگاشت‌هایی چون محرومیت از مواهب بیشتر، گمراه شدن و در نتیجهٔ آن، نرسیدن به مقصد به سبب عدم استکمال روحی را به نفس نسبت می‌دهد. این مفهوم‌پردازی ریشه در سنت عرفانی متقدم دارد. *عطار* در *منطق‌الطیر* بر مهار تمایلات نفسانی تأکید دارد(عطار، ۱۳۸۶: ۱۴۵) و *غزالی* در *کیمیای سعادت* نفس را مانع اصلی سلوک می‌داند(غزالی، ۱۳۸۲: ۲۳۴)، اما نوآوری *مولانا* در پویا و فاعل شناسا دانستن نفس است که فعّالانه با تحریف واقعیت حکمت بلاها را کتمان می‌کند(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۸۷). از جهتی، این نگاه برآمده از تجربیات زیستهٔ *مولوی* است که صبر بر بلایا را به فضیلتی محوری بدل کرده بود. از این منظر، نفس ناشکر با اعتراض به بلاها مانع درک حکمت پنهان در آن‌ها می‌شود(زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۶۵). همچنین، این استعاره بر مبانی دینی استوار است؛ به ویژه آیهٔ «وَ إِذ تَأَذَّنَ رَبُّكُم لَئِن شَكَرتُم لَأَزيدَنَّكُم»(ابراهیم: ۷) که بر شکر نعمت تأکید دارد. از منظر فلسفهٔ اخلاق، این تصویر استعارهٔ «تحریف ادراکی» را به عنوان مانعی برای خودآگاهی اخلاقی نشان می‌دهد(فرانکفورت، ۲۰۰۴: ۶۸). این تصویرپردازی استعاری مبتنی بر طرحوارهٔ قدرتی است که در حوزهٔ روانشناسی اخلاق نمایانگر تقابل میان «کنترل تکانه‌ها» و «تسلیم در برابر تمایلات» است.

جدول شمارهٔ ۳: نگاشت‌های مفهومی «نفس به مثابه انسان ناسپاس و گمراه»

مبدأ	نگاشت‌ها	مقصد	نگاشت‌ها

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

کافر نعمت و گمراه	۱) احساس عجب و بی‌نیازی ۲) سرکشی از مرشد ۳) صدهزار ژاژ خاییدن ۴) حرص و حسد ۵) نارضایتی شاه چین ۶) دوری از نور پاک ۷) لطف و نعمت	**نفس**	۱) وسوسه‌گری ۲) خودرأیی و خودخواهی ۳) فرمانبری از وسوسه‌ها و تلقینات ۴) عوامل دوری از حق ۵) نارضایتی حضرت حق یا مرشد ۶) رفتن به‌سوی خار و خاشاک ۷) اوهام و خیالات فاسد

۴-۱-۴. استعارهٔ مبتنی بر شخصیت زنانه

الف. نفس به مثابه مادر بدطینت

مولوی نفس را در قالب استعارهٔ «مادر بدخاصیت» مفهوم‌پردازی می‌کند و کلان‌استعارهٔ «نفس جاندار است» و خرده‌استعارهٔ «نفس انسان است» و در مرحلهٔ خاص‌تر، «نفس زن است» و در مفهوم دقیق‌تر، «نفس مادر است» را برای آن مفروض می‌نماید، که از میان مادران، «نفس مادر بدخاصیت است» را برای آن مفهوم‌پردازی نموده است. او مادر را به سبب نگاشت مفهومی فسادِ احتمالی و احتمالِ فسادِ فراگیر و پیامدهای زیانبار آن انتخاب می‌کند و آن را به «نفس» نسبت می‌دهد.

نفس توست آن مادر بدخاصیت که فساد اوست در هر ناحیت

هین بکش او را که بهر آن دنی هر دمی قصد عزیزی می‌کنی

(مولوی، ۱۳۷۲، ج۲: ۷۸۶-۷۸۵)

این استعاره‌پردازی، ریشه در سنت عرفانی متقدم دارد که نفس را اصل رذایل اخلاقی می‌دانست(نیزولین، ۱۳۸۹: ۱۲۳). اما نوآوری *مولانا* در تبدیل این مفهوم انتزاعی به یک شخصیت زنانه و خانوادگی است. این امر، با زمینهٔ اجتماعی-فرهنگی قرن هفتم مرتبط است که در آن نهاد خانواده کانون اصلی حیات اجتماعی بود و فساد یک مادر نماد کامل فروپاشی نظم اخلاقی تلقی می‌شد(زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۸۵). بنابراین، به اعتقاد *مولانا*، برای جلوگیری از فسادهای تالی باید مادر فاسد را کشت. او نفس را این مادر فاسد و واجب‌القتل می‌داند. از سوی دیگر، این استعاره از مبانی دینی نیز بهره می‌گیرد؛ چنان‌که در روایات اسلامی بر جهاد با نفس به عنوان بزرگترین جهاد تأکید شده و نفس به عنوان دشمنی که از جان انسان به او نزدیک‌تر است معرفی شده است(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۲۹۶). از منظر کهن الگویی، تصویر «مادر بد» بازتاب الگویی جهانی است که در آن وجه منفی کهن الگوی مادر (نماد وابستگی مخرب و فساد) تجلی یافته است(یونگ، ۱۳۸۵: ۹۸). از جهتی دیگر، این استعاره کارکردی روان‌شناختی-اخلاقی دارد و ضرورت قطع رابطه با الگوی وابستگی مخرب و مداخلهٔ قاطعانه در برابر تمایلات خودتخریب‌گر را به شکلی ملموس نمایان می‌سازد(های، ۲۰۱۴: ۱۵۶) که نمایندهٔ طرحوارهٔ قدرتی است. این نگاه در مقایسه با دیگر متون عرفانی، رویکردی بدیع دارد. بدین ترتیب، گزینش این استعارهٔ خاص، برآمده از تلفیق ژرف‌اندیشانهٔ عرفان، جامعه‌شناسی، دین و روان‌شناسی است که *مولوی* برای انتقال پیام لزوم نبرد قاطع با نفس برمی‌گزیند.

جدول شمارهٔ ۴: نگاشت‌های مفهومی «نفس به مثابه مادرِ بد طینت»

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

مبدأ	نگاشت‌ها	مقصد	نگاشت‌ها
مادرِ بدخاصیت	۱) تن‌فروشی ۲) بی‌آبرویی ۳) کشتن مادر ۴) نکشتن مادر به‌عنوان عامل فساد ۵) زایایی مادر	نفس	۱) فساد فراگیر ۲) زوال ارزش‌ها ۳) کشتن(مهار) عامل و منبع فساد(نفس) ۴) آزاد گذاشتن امیال نفسانی ۵) فسادانگیزی نفس

ب. نفس به مثابه مادر بت‌ها

یکی از معانی مادر «اصل و خاستگاه» هر پدیده است. *مولانا* برای توصیف خطرهای بتِ نفس به عنوان حوزهٔ مقصد، آن را با «مادر» در حوزهٔ مبدأ مقایسه می‌کند که قدرت زایایی و تولید نسل دارد. بت نفس نیز قابلیت و قدرت خلق بت‌های بی‌شماری را دارد تا خودخواهی‌های خویش را ارضا کند. می‌توان کلان‌استعارهٔ «نفس جاندار است» و خرده‌استعارهٔ «نفس انسان است» و در مرحلهٔ خاص‌تر، «نفس زن است» و در مفهوم دقیق‌تر، «نفس مادر است» را برای آن مفروض نمود، که از میان مادران، «نفس مادر بت‌ها است» برای آن مفهوم‌پردازی شده است:

چون سزای این بت نفس او نداد از بت نفسش، بتی دیگر بزاد (مولوی، ۱۳۷۲، ج۱: ۷۷۵)

این تصویرپردازی وام‌گرفته از سنت عرفانی متقدم است که نفس را منبع شرور می‌دانست، اما نوآوری *مولانا* در ترسیم مکانیزم تولیدمثل بت‌های درونی است(شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۸۷) که بر اساس طرحوارهٔ حرکتی، استمرار و گسترش فزایندهٔ وابستگی‌ها را نشان می‌دهد. از منظر مبانی دینی، این استعاره تجسم عینی مفهوم «شرک خفی» در آموزه‌های اسلامی است که در آن نفس امّاره، بت اصلی و پنهان انسان محسوب می‌شود(غزالی، ۱۳۸۲: ۲۰۳). زمینهٔ تاریخی عصر *مولوی* با تنوع ادیان و فرق به او امکان می‌داد تا از نماد بت به عنوان ملموس‌ترین نمود شرک استفاده کند(زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۵۶). از منظر کهن الگویی، تصویر «مادر بت‌ها» بازتاب کهن الگوی «مادر مخرب» است که منشاء و زادگاه همهٔ وابستگی‌های بیمارگونه تلقی می‌شود(یونگ، ۱۳۹۵: ۱۱۴). این استعاره در حوزهٔ روان‌شناسی اخلاق نیز نمایانگر «تکثیر تمایلات خودمحور» است(فرانکفورت، ۱۳۹۷: ۹۲). از منظر کنترل تکانه‌ها، این استعاره نمایانگر «چرخهٔ معیوب خودتضعیفی» است که در آن هر تکانهٔ مهارنشده، به تولید تکانه‌های جدید می‌انجامد(های، ۲۰۱۴: ۱۶۷). *مولانا* با این تصویرسازی پویا، بر ضرورت «مداخلهٔ قاطعانه در مبدأ تولید بت‌ها» تأکید می‌ورزد. به همین سبب هشدار می‌دهد که:

مادر بت‌ها بتِ نفس شماست زآن‌که آن بت، مار و این بت اژدهاست (مولوی، ۱۳۷۲، ج۱: ۷۷۶)

مولانا در مقایسهٔ بت نفس، به عنوان بت درونی، با بت‌های بیرونی، اولی را اژدها می‌خواند و دومی را مار. اگرچه هر دو زهرآگین و کشنده‌اند، اما آتشی که نفس هم‌چون اژدها برمی‌افروزد، ماران را نیز هیزم خود می‌سازد. به عقیدهٔ *مولانا*، برای رهایی از آسیب‌های نفس باید بت نفس را شکست، که با این تصویرسازی یادآور طرحوارهٔ قدرتی است. بدین ترتیب، گزینش این استعارهٔ خاص برآمده از تلفیق عرفان، الهیات، تاریخ و روان‌شناسی است که بر ضرورت نابودی ریشهٔ شرک درونی در قالبی بدیع و تأثیرگذار تأکید می‌کند.

جدول شمارهٔ ۵: نگاشت‌های مفهومی «نفس به مثابه مادر بت‌ها»

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

مبدأ	نگاشت‌ها	مقصد	نگاشت‌ها
مادرِ بت‌ها	۱) زیبایی و جذابیت ۲) زایایی ۳) بت‌پرستی ٤) بت‌شکنی ۵) غیرپرستی	**بتِ نفس**	۱) فریفتن و جذاب گرداندن ۲) خلق معبودها ۳) دوری از معبود حقیقی ۴) مخالفت با امیال نفسانی ۵) خودپرستی

سایر استعاره‌های انسان‌انگاری و نگاشت‌های میان دو حوزه در جدول ذیل آمده است:

جدول شمارهٔ ۶: سایر استعاره‌های هستی‌شناختی انسان‌انگاری نفس

ردیف	استعارهٔ هستی‌شناختی	مبدأ	مقصد	نگاشت‌ها
۱	«نفس، **امیر** است»	امیر	نفس	فرمانروایی نفس به‌واسطهٔ غلبهٔ بر عقل، دروغ‌گویی، پیمان‌شکنی
۲	«نفس، **بی‌ادب** است»	بی‌ادب	نفس	کبر و غرور، خودخواهی و منیّت، دشمنی با خیر و نیکی، عداوت با انبیا، خشونت‌طلبی
۳	«نفس، **خونی** است»	خونی	نفس	اسارت عقل به‌عنوان شاهزادهٔ سرزمین تن، نادانی، پیشرفت و کسب قدرت بدون شایستگی و استحقاق، قتل و خونریزی، کشتن روح حق‌طلب
۴	«نفس، **دزد** است»	دزد	نفس	مخفی‌کاری، دزدیدن اجناس قیمتی و ارزشمند، فساد و تباهی، به تاراج‌دادن اندوخته‌های معنوی، به یغما بردن توشهٔ آخرت
۵	«نفس، **سوفسطایی** است»	سوفسطایی	نفس	شکاکیّت، مغالطه و جدل، ابهام‌آفرینی، دوری از یقین، بی‌اعتمادی به یافته‌های دل، انکار حقیقت، درمانگری و تربیت به‌وسیلهٔ ریاضت
۶	«نفس، **گبر** است»	گبر	نفس	کفر و الحاد، لزوم کشتن گبران، تقرب و اتصال به حق، فرمانبرداری طبیعت از قاتلان گبران(= نفس).
۷	«نفس، **مادر کم‌خرد** است»	مادر کم‌خرد	نفس	جهالت و شیرین‌سخنی، نازپروری، زودرنجی، گریختن از ریاضت و تهذیب، غم‌افزایی، مخالفت با بابا(= عقل) به‌سبب فهم نادرست.
۸	«نفس، **مکار** است»	مکار	نفس	شناخت ضعف‌ها، استفاده از فرصت‌ها، زیباجلوه‌دادن زشتی‌ها، وسوسه برای اقدام به ناشایست‌ها، زیان به دیگران، سوق دادن به رذایل اخلاقی، اعتماد و توکل به خدا برای در امان ماندن از مکرهای نفس
۹	«نفس، **نمرود** است»	نمرود	نفس	غرور و خودکامگی، مکر و فریب، ادعای خدایی، دشمنی با سالکان حق و دوستان خدا

۲-۴. حیوان‌انگاری نفس

بررسی استعاره‌های هستی‌شناختی نفس در *مثنوی* نشان می‌دهد که حیوان‌انگاری‌های *مولوی* تنها بر پایهٔ اشتهار نمادین حیوانات نیست، بلکه از نگاشت‌های مفهومی عمیق‌تر و از زمینه‌های فرهنگی، دینی و عرفانی سرچشمه می‌گیرد. از منظر روانشناسی تحلیلی، این تصاویر را می‌توان تجسم «کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی» یا جنبه‌های مختلف روان، نظیر «سایهٔ» یونگی، تفسیر کرد(یونگ، ۱۳۹۰: ۴۲). در روانشناسی اخلاق نیز این استعاره‌ها فرآیند «خودتنظیمی» و تقویت ارادهٔ اخلاقی برای مهار تکانه‌ها را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

بازنمایی می‌کنند(حجازی، ۱۳۹۷: ۸۸). *مولوی* با بهره‌گیری از گونه‌های متنوع حیوانات از جمله چرندگان، جوندگان، پرندگان، درندگان و خزندگان، نفس را به مثابه موجودی چندوجهی مفهوم‌پردازی می‌کند که در ادامه به شماری از آنها پرداخته خواهد شد:

۱-۲-۴. چرنده (نفس به مثابه گاو)

مولوی در نمونهٔ زیر، گاو را از حوزهٔ مبدأ برای تفهیم کارکردهای نفس در حوزهٔ مقصد برمی‌گزیند و کلان‌استعارهٔ «نفس جاندار است» و خرده‌استعارهٔ «نفس حیوان است» و در سطح عمیق‌تر، «نفس گاو است» را برای آن مفهوم‌پردازی می‌کند:

نفس خود را کُش جهان را زنده کُن خواجـه را کُشـته‌ست او را بنـده کُـن

مـدّعـیِ گـاوْ نفـس توسـت هـیـن خویشتن را خواجه کرده است و مِهین

(مولوی، ۱۳۷۲، ج۳: ۲۵۰۷-۲۵۰۶)

این استعاره ضمن برخورداری از پیشینهٔ عرفانی در تشبیه نفس به حیوانات (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۳۴)، از زمینهٔ فرهنگی و معیشتی عصر *مولوی* نیز اثر پذیرفته است. در جامعه‌ای کشاورز، گاو نماد بارز وابستگی به مادیات و سنگینی حرکت بود و نفس گاوشکل، تجسم همین خصلت است(زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۲۰۱). اما ژرف‌ترین خاستگاه، مبانی دینی این تصویر است که حاصل نگاشت مفهومی بین دو قلمرو مبدأ و مقصد می‌باشد، که به آیهٔ «فَاقتُلُوا أنفُسَکُم، ذَلِکُم خَیرٌ لَکُم عِندَ بَارِئِکُم»(بقره: ۵۴) بازمی‌گردد. کشتن گاو نفس به منزلهٔ قربانی کردن خودخواهی برای احیای خود اصیل است(غزالی، ۱۳۸۲: ۱۶۷).

گاو کشتن هست از شرط طریق تا شود از زخم دُمش جان مُفیق

گاو نفس خویش را زوتر بکـش تا شود روح خفی زنده و بهُش

(مولوی، ۱۳۷۲، ج۲: ۱۴۵۰-۱۴۴۹)

از منظر روان‌شناسی اخلاق، این استعاره بر اساس طرحوارهٔ تصویری قدرت، نفس را به عنوان مانع تسلط عقل ترسیم می‌کند و کشتن آن را نه نفی نفس، بلکه به معنای «جایگزینی سائق‌های پایه با اهداف متعالی» معرفی می‌کند(های، ۲۰۱۴: ۱۷۸). این نگاه در مقایسه با دیگر متون عرفانی، رویکردی بدیع دارد. اگرچه *عطار* در *مصیبت‌نامه* بر «محرومیت‌خواهی» تأکید می‌کند(عطار، ۱۳۸۶: ۹۴) و *غزالی* در *کیمیای سعادت* به «ریاضت نفس» می‌پردازد(غزالی، ۱۳۸۲: ۱۶۷)، نوآوری *مولانا* در خلق استعارهٔ «قربانی کردن گاو نفس» است که همزمان بر جنبه‌های عرفانی، آیینی، اخلاقی، دینی و روان‌شناختی اشاره دارد، که او را در نمایش ضرورت «مدیریت فعال تمایلات» یاری می‌رساند.

جدول شمارهٔ ۷: نگاشت‌های مفهومی «نفس به مثابه گاو»

مبدأ	نگاشت‌ها	مقصد	نگاشت‌ها
گاو	۱. مدعی گاو ۲. گاو ۳. جهالت و نادانی ۴. ابزار کشتن گاو ۵. قربانی‌کردن گاو برای تقرب به خدا	**نفس**	۱) نفس اماره ۲) جسم و تن ۳) اسارت روح ۴) ریاضت نفس ۵) کشتن(مهار) نفس برای نجات روح

۲-۲-۴. جونده (نفس به مثابه موش)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

در ادب فارسی، موش مظهر زردوستی، طمع، دنیاداری و گاه کنایه از شخص ترسو، یا آدم موذی است(شریفی، ۱۳۸۸: ۱۳۶۶). موش در ادب عرفانی نمادی از نفس اماره است. *مولوی* برای عینیت‌بخشی نفس در حوزهٔ مقصد، او را با موش در حوزهٔ مبدأ مفهوم‌سازی می‌کند. کلان‌استعارهٔ آن، «نفس جاندار است» می‌باشد و خرده‌استعارهٔ آن، «نفس حیوان است» و از جملهٔ حیوانات و در حوزهٔ محدودترِ جوندگان، «نفس موش است» جهت عینی‌سازی مفهوم انتزاعی نفس مفهوم‌سازی شده است:

ما در این انبار، گـندم می‌کنیم　　گـنـدم جـمع آمـده گُـم مـی‌کنـیـم
می‌نیـندیشـیم آخر ما به هـوش　　کین خلل در گندم است از مکر موش
مـوش تا انبار ما حفره زده است　　وز فـنـش انـبار مـا ویران شده است

(مولوی، ۱۳۷۲، ج۱: ۳۸۰-۳۷۸)

این استعاره ریشه در سنت عرفانی متقدم دارد که نفس را به حیوانات موذی تشبیه می‌کرده‌اند(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۸۷). *عطار* در *مصیبت‌نامه* بر مخفی بودن آفات نفس تأکید می‌کند(عطار، ۱۳۸۶: ۱۶۷) و *غزالی* در *کیمیای سعادت* به تدریجی بودن فساد نفس می‌پردازد(غزالی، ۱۳۸۲: ۱۵۶)، اما نوآوری *مولوی* در ترسیم مکانیزم تخریب تدریجی نفس از طریق این استعاره است. از منظر فرهنگی، موش در جامعهٔ کشاورزی عصر *مولوی* نماد تخریب پنهان و تدریجی ذخایر بود(شریفی، ۱۳۸۸: ۱۳۶۶). خاستگاه دینی این استعاره به مفهوم وسوسهٔ شیطانی در آیات قرآنی باز می‌گردد که همچون موش به طور پنهانی در نفس نفوذ می‌کند. او در دفتر دوم نیز اشاره می‌کند:

راه‌هـا دانـد، ولـی در زیـر خـاک　　هر طرف او خاک را کرده است چاک
نـفس مـوشی نـیست الا لقـمه رند　　قـدر حاجـت مـوش را عقلی دهند

(مولوی، ۱۳۷۲، ج۲: ۳۲۸۴-۳۲۸۳)

از منظر روان‌شناسی اخلاق، این استعاره مبتنی بر طرحوارهٔ تصویری قدرت است و «تضعیف تدریجی خودتنظیمی» را نشان می‌دهد(بامایستر، ۱۹۹۸: ۱۴۵). تصویر موش که انبار اخلاقی سالک را از درون می‌خورد به خوبی نمایانگر «تخریب تدریجی ارادهٔ اخلاقی» است(فرانکفورت، ۱۹۸۸: ۱۳۴). همچنین، از منظر کهن الگویی، موش تجلی کهن الگوی «سایه» در قالب موجودی موذی و تخریبگر است. این استعاره بر ضرورت مراقبت مستمر از تمایلات به ظاهر کوچک تأکید می‌ورزد(های، ۲۰۱۴: ۱۸۹). بنابراین، چارهٔ حفظ اعمال و عبادات را دفع شرّ موشِ نفس اماره می‌داند:

اول ای جان دفع شرِّ موش کن　　وانـگـهان در جـمع گـندم جـوش کن (مولوی، ۱۳۷۲، ج۲: ۳۲۸۱)

بدین ترتیب، گزینش این استعاره حاصل تلفیق عرفان، فرهنگ، دین و روان‌شناسی است که *مولوی* را در نمایش ماهیت پنهان و تخریبگر نفس یاری می‌رساند.

جدول شمارهٔ ۸: نگاشت‌های مفهومی «نفس به مثابه موش»

مبدأ	نگاشت‌ها	مقصد	نگاشت‌ها
موش	۱) نفوذ در انبار محصولات ۲) حفره‌کردن و نقب‌زدن ۳) دزدی تدریجی و مستمر محصولات انبار ۴) سوء استفاده از غفلت صاحب‌خانه ۵) دفع شرّ موش	**نفس**	۱) نفوذ در دل ۲) وسوسه و فریب ۳) تباه‌کردن تدریجی و مستمر اعمال و عبادات ۴) سوء استفاده از غفلت سالک ۵) رهایی از نفس اماره

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

۳-۲-۴. پرنده (نفس به مثابه زاغ)

مولانا برای مفهوم‌سازی و عینیت‌بخشی نفس به عنوان حوزهٔ مقصد، زاغ را برای حوزهٔ مبدأ انتخاب می‌کند. او کلان‌استعارهٔ «نفس جاندار است» و خرده‌استعارهٔ «نفس حیوان است» و در زیرمجموعهٔ حیوانات، «نفس پرنده است» را در نظر گرفته که از میان پرندگان «نفس زاغ است» را برای مفهوم‌سازی نفس به کار برده است:

عقل ما زاغ است نور خاصگان عقل زاغ اسـتاد گور مردگـان
جـان که او دنبـالهٔ زاغـان پـرد زاغ او را سـوی گورستان برد
هین مدو اندر پی نفس چو زاغ کو به گورستان برد نه سوی باغ

(مولوی، ۱۳۷۲، ج۴: ۱۳۱۳-۱۳۱۱)

مهم‌ترین نگاشت بین دو حوزهٔ مبدأ و مقصد در این نمونه، پیام‌آوری مرگ و راهبری به گورستان است. این استعاره ضمن بهره‌گیری از سنت عرفانی متقدم در تشبیه نفس به پرندگان شوم(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۵۶) از زمینهٔ فرهنگی عامیانهٔ عصر *مولوی* نیز اثر پذیرفته است. در فرهنگ ایرانی-اسلامی، زاغ به عنوان نماد شومی و پیش‌آهنگی مرگ شناخته می‌شد و زاغ نفس صفت تجسم همین ویژگی‌های شوم است(زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۲۲۳). خاستگاه بنیادین این تصویر مبانی دینی و اساطیری است. در روایات اسلامی، زاغ از پرندگان منفور محسوب می‌شود و در اساطیر ایرانی نیز نماد اهریمن است. این هم‌رسانی مفهومی زمینهٔ مناسبی برای این استعاره فراهم کرده است. از منظر روان‌شناسی اخلاق، این استعاره مبتنی بر طرحوارهٔ تصویری مسیر است که نفس را به عنوان راهنمایی به سوی نیستی ترسیم می‌کند. ویژگی زاغ در هدایت به گورستان به خوبی نمایانگر «تکانه‌های خودتخریب‌گر» و «جهت‌گیری منفی» نفس است(بامایستر، ۱۹۹۸: ۱۴۵). همچنین، از منظر کهن الگویی، تصویر زاغ بازتاب کهن الگوی «مرگ» است و نمایندهٔ جنبه‌های ویرانگر وجود محسوب می‌شود. این نگاه در مقایسه با دیگر متون عرفانی، رویکردی بدیع دارد؛ زیرا *عطار* در *مصیبت‌نامه* بر دوری از فریب دنیا تأکید می‌کند(عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۴) و *غزالی* در *کیمیای سعادت* به پرهیز از علائق دنیوی می‌پردازد(غزالی، ۱۳۸۲: ۱۷۸). بدین ترتیب، گزینش این استعارهٔ خاص برآمده از تلفیق عرفان، فرهنگ، دین و روان‌شناسی است که به *مولوی* امکان می‌دهد بر ضرورت «گزینش آگاهانهٔ مسیر» در تقابل با وسوسه‌های نفسانی تأکید ورزد.

جدول شمارهٔ ۹: نگاشت‌های مفهومی «نفس به مثابه زاغ»

مبدأ	نگاشت‌ها	مقصد	نگاشت‌ها
زاغ	۱) مرگ و عزا ۲) سیاهی و نحوست ۳) مردارخواری ۴) درازعمری	**نفس**	**۱)** غم و نابودی **۲)** بدبختی و سیه‌روزی **۳)** حرام‌خواری **٤)** بی‌مرگی و جاودانگی

۴-۲-۴. درنده (نفس به مثابه گرگ)

مولوی در نمونهٔ زیر برای مفهوم‌سازی نفس امارّه به عنوان حوزهٔ مقصد، گرگ را از حوزهٔ مبدأ انتخاب می‌کند:

گرگِ درّنده‌سـت نفـسِ بد یقیـن چـه بـهـانـه مـی‌نهـی بـرهـر قـرین (مولوی، ۱۳۷۲، ج۶: ۴۸۷۶-۴۸۷۰)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

کلان‌استعارهٔ آن «نفس جاندار است» و خرده‌استعارهٔ آن «نفس حیوان است» می‌باشد و از میان حیوانات «نفس درّنده است» و به طور مشخص‌تر به صورت «نفس گرگ است» نگاشت شده است. در گرگ‌انگاری نفس می‌توان درندگی و خونخواری را نگاشت اصلی و غالب فرض کرد، چون در زبان‌شناسی شناختی، استعارهٔ مفهومی مجموعه‌ای از مطابقت‌های مفهومی بین دو حوزهٔ مفهومی مبدأ و مقصد است(کووچش، ۱۳۹۸: ۲۳)، می‌توان خوی گرگ را در اعمال و رفتار نفس دید. این استعاره ضمن بهره‌گیری از سنت عرفانی متقدم در تشبیه نفس به حیوانات درنده(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۴۵) از زمینهٔ فرهنگی–طبیعی عصر *مولوی* نیز اثر پذیرفته است. در جامعهٔ عشایری و روستایی آناتولی، گرگ نماد تهاجم غافلگیرانه و نابودی نظام‌مند شناخته می‌شد و نفس گرگ‌صفت تجسم همین ویژگی‌هاست(زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۲۱۲). اما خاستگاه بنیادین این تصویر، مبانی دینی و روایی است. در احادیث نبوی، گرگ نماد «دشمن مخفی» معرفی شده و نفس اماره نیز در آیات قرآنی «امّاره بالسوء»(یوسف: ۵۳) توصیف شده است. این همسانی مفهومی، زمینهٔ مناسبی برای این استعاره فراهم کرده است. از منظر روان‌شناسی اخلاق، این استعاره مبتنی بر طرحوارهٔ قدرت است که نفس را به عنوان تهدیدی فعال برای «خود اخلاقی» ترسیم می‌کند. ویژگی‌های گرگ، از جمله «فرصت‌طلبی»، «درندگی» و «غافلگیری» به خوبی نمایانگر «تکانه‌های خودتخریب‌گر» و ضرورت «مراقبت دائمی» از آن‌هاست(های، ۲۰۱۴: ۱۹۲). همچنین، از منظر کهن الگویی، تصویر گرگ بازتاب کهن الگوی «سایه» در روانشناسی *یونگ* است که نمایندهٔ جنبه‌های وحشی و مهارنشدهٔ شخصیت محسوب می‌شود. بدین ترتیب گزینش این استعاره برآمده از تلفیق هوشمندانهٔ عرفان، فرهنگ، دین و روان‌شناسی است که به *مولانا* امکان می‌دهد بر ضرورت «شناخت فعال» و «مهار مستمر» نفس تأکید ورزد.

جدول شمارهٔ ۱۰: نگاشت‌های مفهومی «نفس به مثابه گرگ»

مبدأ	نگاشت‌ها	مقصد	نگاشت‌ها
گرگ	۱) در کمین نشستن ۲) استفاده از خواب چوپان و سگ ۳) حمله و هجوم ۴) خونخواری و دریدن همهٔ گله	**نفس**	۱) فرصت‌طلبی ۲) سودجویی از غفلت انسان ۳) خشم و عصبانیت ۴) نابودکردن همهٔ سرمایه و اندوختهٔ معنوی

۵–۲–۴. خزنده (نفس به مثابه اژدها)

از مجموع ابیات اژدهاانگاری نفس در *مثنوی* می‌توان دریافت که *مولانا* اژدها را در حوزهٔ مبدأ در کنار نفس در حوهٔ مقصد قرار می‌دهد.

نفست اژدرهاست او کی خفته است؟ از غم بی‌آلتی افسرده است (مولوی، ۱۳۷۲، ج۳: ۱۰۵۳)

کلان‌استعارهٔ آن به صورت «نفس جاندار است» می‌باشد. خرده‌استعارهٔ آن «نفس حیوان است» و به صورت دقیق‌تر در قالب «نفس اژدها است» مفهوم‌پردازی شده است.

این استعاره وام‌گرفته از سنت عرفانی متقدم است، اما نوآوری *مولوی* در ترسیم سیر تکاملی شرّ از مرحلهٔ کرم تا اژدها است(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۶۵). این تصویر از اساطیر ایرانی نیز اثر پذیرفته که در آن اژدها نماد اصلی اهریمن و پلیدی است(رستگارفسایی، ۱۳۷۹: ۶). در فرهنگ اسلامی مار/ اژدها نماد شیطان و نیروی اغواگر است. از طرفی، این استعاره مبتنی بر طرحوارهٔ تصویری قدرت است که نفس را به عنوان نیرویی ویرانگر ترسیم می‌کند. ویژگی‌های اژدها از جمله رشد تدریجی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

پنهان‌کاری و آتش‌افکنی به خوبی نمایانگر «تشدید تدریجی تمایلات منفی» و ضرورت «مراقبت مستمر» است (فرانکفورت، ۱۳۹۸: ۱۷۸).

اژدها گشته است آن مار سیاه آن کـه کـرمی بـود افـتـاده به راه

اژدهـا و مـار انـدر دسـت تـو شد عصا ای جان موسی مست تو

(مولوی، ۱۳۷۲، ج۲: ۲۲۹۴-۲۲۹۳)

مولوی با این استعاره بر ضرورت تربیت‌پذیری نفس تأکید می‌ورزد. همان گونه که اژدها در دست حضرت موسی(ع) به عصا تبدیل شد، نفس نیز با تربیت عرفانی می‌تواند به ابزار سلوک تبدیل گردد. بدین ترتیب، گزینش این استعارهٔ خاص برآمده از تلفیق هوشمندانهٔ اسطوره، عرفان، دین و روان‌شناسی اخلاق است که به *مولوی* امکان می‌دهد بر پیچیدگی‌های نفس و ضرورت مدیریت آن تأکید ورزد.

جدول شمارهٔ ۱۱: نگاشت‌های مفهومی «نفس به مثابه اژدها»

مبدأ	نگاشت‌ها	مقصد	نگاشت‌ها
اژدها	۱) پنهان بودن در غار و تاریکی ۲) مراحل رشد از کرم به اژدها ۳) خواب و انفعال در سرما ۴) بیداری بر اثر گرما ۵) کوری چشم به وسیلهٔ زمرد ۶) آتش دهان ۷) ویرانگری جسمی و مادی	**نفس**	۱) پنهان بودن در درون انسان ۲) اجتماع خوی‌های مختلف در طول زمان ۳) سستی و ناتوانی در پرتو هوشیاری عقل ۴) بیداری به سبب غفلت و جهالت ۵) کوری نفس به وسیلهٔ پیروی از شیخ ۶) وسوسه‌های آتشین ۷) نابودی ایمان و معنویت

سایر استعاره‌های حیوان‌انگاری و نگاشت‌های میان دو قلمرو در جدول ذیل آمده است:

جدول شمارهٔ ۱۲: سایر استعاره‌های هستی‌شناختی حیوان‌انگاری نفس

ردیف	استعارهٔ هستی‌شناختی	مبدأ	مقصد	نگاشت‌ها
۱	«نفس، **حیوان کشتنی** است»	حیوان کشتنی	نفس	زنده و قدرتمند و فربه بودن، قربانی کردن برای تقرب به حق، مجاهده با نفس، مرگ اختیاری
۲	«نفس، **خرگوش** است»	خرگوش	نفس	زیرکی و هوشیاری، جسارت، مکر و فریب
۳	«نفس، **سگ** است»	سگ	نفس	دشمن درونی، نجاست و پلیدی، درندگی، سخت‌جانی
۴	«نفس، **سوسمار** است»	سوسمار	نفس	استراتژی متغیّر، حملهٔ ناگهانی و گریختن و پنهان شدن، حمله‌های بعدی با تغییر تاکتیک و از سوراخ‌های دیگر، راه‌های متعدد و متنوع نفوذ در دل، استفاده از اصل غافل‌گیری.
۵	«نفس، **شیر** است»	شیر	نفس	پادشاهی و فرمانروایی، قدرتمندی، فتنه‌انگیزی، شکم‌پرستی، درندگی
۶	«نفس، **نرخر** است»	نر خر	نفس	جهالت، حماقت، باربری، شهوت‌پرستی، شیفتگی به لذّت‌های جسمانی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

۵. نتیجه‌گیری

مولوی در *مثنوی معنوی* برای تجسم بخشیدن به مفهوم انتزاعی نفس از دو الگوی اصلی جاندارانگاری بهره می‌گیرد: ۱) انسان‌انگاری؛ ۲) حیوان‌انگاری. انسان‌انگاری به دو شکل انجام می‌گیرد: الف) زمانی که مطلق ویژگی‌ها و خطرهای نفس امّاره مدنظر باشد، انسان و ویژگی‌های عام او را با کاربرد اسم، مردم، آدمی و نظایر آن درحوزهٔ مبدأ قرار می‌دهد؛ ب) وقتی‌که بر یکی از ویژگی‌های نفس تأکید داشته باشد، غالباً صفت جانشین اسم، مثل: کافر نعمت، گمراه، دشمن و مانند آن‌ها را قلمرو مبدأ می‌گرداند.

در حوزهٔ حیوان‌انگاری نیز با تمرکز بر نگاشت‌های حیوانات به عنوان حوزهٔ مبدأ، متمرکز بر ویژگی‌ای خاص از هر یک از حیوانات است؛ به این ترتیب، هر یک از وجوه نفس را در قالبی ملموس و عینی به تصویر می‌کشد. از حیوان‌انگاری نفس در *مثنوی* می‌توان دریافت که کارکردهای حیوانی نفس به صورت عینی در جامعهٔ انسانی حضور دارد و این همه فساد و تباهی، جنگ و پیکار، کشت و کشتار نمادی از نفوذ خصلت حیوانی نفس در وجود آدمیان است.

گونه‌های مختلف جاندارانگاری نفس، از جمله ابزار و شیوه‌های معرفتی *مولانا* برای افزایش فهم سالکان و مخاطبان خویش است. این شیوهٔ استعاری صرفاً یک شگرد ادبی نیست، بلکه بر بنیادهای فکری و فرهنگی عمیقی استوار است. خاستگاه این نگاه را هم در سنت عرفانی پیش از *مولوی* می‌توان جست، که نفس را مانع سلوک می‌شمردند، و هم در زمینهٔ فرهنگی و زیستی عصر او، که عناصر طبیعی و حیوانی بخشی از روزمرّگی جامعه بودند. افزون بر این، مبانی دینی و آموزه‌های اسلامی دربارهٔ نفس امّاره و نیز بازتاب کهن الگوی «سایه» در شکل‌دهی به این منظومهٔ استعاری نقش بسزایی داشته‌اند. از منظر طرحواره‌های تصویری، این تصویرسازی‌ها مبتنی بر طرحوارهٔ قدرت است، که نفس را موجودی زنده، ارادی، خطرناک و سلطه‌جو بازنمایی می‌کند و بدین وسیله، میدان کشمکش انسان و نفس را به ساختاری استعاری–اخلاقی بدل می‌سازد که ریشه در بدن‌مندی، تجربهٔ حسی و ذهنیت فرهنگی دارد. از منظر روان‌شناسی اخلاق، طرحوارهٔ قدرت تقابل میان «خود اخلاقی» و «تکانه‌های خودتخریب‌گر» را نمایان می‌سازد و بر ضرورت مراقبت مستمر و خودتنظیمی تأکید می‌ورزد. *مولانا* هیچ طرحواره و نگاشت مثبتی از نفس اماره در *مثنوی* ارائه نکرده است. این بدان معناست که نفس امّاره در هر شکلی مانع سیر و سلوک و وصال به حق است. بنابراین، همهٔ این استعاره‌ها در خدمت هدفی تعلیمی و اخلاقی قرار گرفته‌اند که شامل عینیت بخشیدن به فرایند دشوار «جهاد اکبر» و تبدیل آن به نقشهٔ راهی عملی برای تزکیهٔ درون و تکامل روحانی می‌شوند.

در مقایسه با دیگر متون عرفانی همسو مانند آثار *عطار*، *سنایی*، *غزالی* و... نوآوری *مولانا* در خلق یک منظومهٔ استعاری یکپارچه و پویا است که نفس را نه به صورت موجودی ایستا بلکه چونان فاعلی شناسا و کنشگر در صحنهٔ درونی انسان ترسیم می‌کند. این نگاه ظرفیت بی‌بدیلی برای تبیین مسئلهٔ نفس در حوزهٔ اخلاق عملی و سلوک عرفانی فراهم می‌آورد و درک ماهیت آن را برای سالک ملموس و ممکن می‌سازد.

منابع

قرآن کریم

- احمدی، رسول (۱۳۹۹)، «معناشناسی شناختی نفس در قرآن»، *کلام اهل بیت*، ۲ (۲)، ۱۱۰–۹۱.
- بامایستر، روی (۱۹۹۸)، *خود درخودتنظیمی*، ترجمهٔ علی شهرودی، تهران: ارجمند.
- حجازی، بتول (۱۳۹۷)، *روانشناسی اخلاق و خودتنظیمی*، تهران: دانشگاه تهران.
- خصلتی، حمید؛ علوی مقدم، مهیار؛ و فیروزی مقدم، محمود (۱۴۰۱)، «تحلیل استعارهٔ مفهومی ساختاری «هستی» در غزل‌های بیدل دهلوی»، *متن‌پژوهی ادبی*، ۲۶ (۹۲)، ۲۸۳–۲۵۳.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

- رحیمی، امین؛ موسوی، سیده‌زهرا؛ و مروارید، مهرداد (۱۳۹۳)، «نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با تکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی»، *متن‌پژوهی ادبی*، ۱۸ (۶۲)، ۱۷۳-۱۴۷.
- رستگار فسایی، منصور (۱۳۷۹)، *اژدها در اساطیر ایران*، تهران: توس.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۷)، *سرّ نی*، تهران: علمی.
- شاکری، هومان؛ اویسی کهخا، عبدالعلی؛ و آهنگر، عباسعلی (۱۴۰۲)، «جستاری در گونه‌ها و کارکردهای استعارهٔ هستی‌شناختی در دفتر اول مثنوی»، *فنون ادبی*، ۱۵ (۱)، ۸۶-۶۵.
- شریفی، محمّد (۱۳۸۸)، *فرهنگ ادبیّات فارسی*، چاپ سوم، تهران: نشرنو.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱)، *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.
- صفدری، زهره (۱۳۹۸)، «استعارهٔ مفهومی نفس در مثنوی مولوی»، *اورمزد*، (۴۸)، ۱۵۰-۱۲۸.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶)، *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: سخن.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۲)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فرانکفورت، هری (۱۳۹۷)، *دون شمردن در ضرورت اراده و عشق*، ترجمهٔ حمید طالب‌زاده، تهران: نشر نی.
- قاسم‌زاده، حبیب‌الله (۱۳۷۹)، *استعاره و شناخت*، تهران: فرهنگان.
- کوچش، زولتن (۱۳۹۶)، *استعاره (مقدمه‌ای کاربردی)*، ترجمهٔ جهانشاه میرزا بیگی، تهران: آگاه.
- کوچش، زولتن (۱۳۹۸)، *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره*، ترجمهٔ شیرین پورابراهیم، چاپ دوم، تهران: سمت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، جلد ۲، مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلفام، ارسلان و ممسنی، شیرین (۱۳۸۷)، «بررسی راهبردهای شناختی استعاره و کنایه تصوری در اصطلاحات حاوی اعضای بدن»، *پازند*، (۱۲)، ۱۰۹-۹۳.
- لیکاف، جرج و جانسون، مارک (۱۳۹۵)، *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*، ترجمهٔ هاجر ابراهیمی، چاپ دوم، تهران: علم.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۲)، *مثنوی*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ چهارم، تهران: زوار.
- نیزولین، جلال (۱۳۸۹)، *مولوی و جهان‌بینی عرفانی*، تهران: توس.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۰)، *انسان و سمبل‌هایش*، ترجمهٔ محمود سلطانیه، تهران: جامی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۵)، *خودناخودآگاه*، ترجمهٔ پروین قائمی، تهران: علم.
- Frankfurt, H. G. (2004). *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Frankfurt, H. G. (1988). *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hay, M. (2014). *Ethics in Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, Mark. (1987). *The Body in the Maind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. University of Chicago Press.
- Lakoff, George (1987). *Women, Fire, and Dangerouse Things*. University of Chicago Press.
- Lakoff, George (1993). "The contemporary theory of metaphor". In Ortony,A. (Ed), *metaphor and Thought* (pp.202-251). Cambridge University Press.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

- Lakoff,George & Turner, Mark (1989). *More than cool reason:A field guide to poetic metaphor.* University of Chicago Press.

References

The Holy Quran

Ahmadi, Rasoul. (2020). "Cognitive Semantics of *Nafs* (Soul/Self) in the Qur'an". *Kalam-e Ahl-e Bayt Journal*. Volume 2, Number 2, Pages 91-110. [In Persian]

Attar Neyshaburi, Farid al-Din. (2007). *Mantiq al-Tayr* [The Conference of the Birds]. Edited by Mohammad Jafar Mahjub. Tehran: Sokhan Publishing. [In Persian]

Baumeister, Roy. (1998). *Self in Self-Regulation*. Translated by Ali Shahroudi. Tehran: Arjmand Publishing. [In Persian]

Frankfurt, Harry. (2018). *The Necessity of Volition and Love* (Original title: *Taking Ourselves Seriously & Getting It Right*). Translated by Hamid Talebzadeh. Tehran: Nashr-e Ney Publishing. [In Persian]

Ghazali, Abu Hamid. (2003). *Kimiya-ye Sa'adat* [The Alchemy of Happiness]. Edited by Hossein Khadivjam. Tehran: Elmi va Farhangi Publishing. [In Persian]

Golfam, Arsalan and Mamseni, Shirin. (2008). "A Study of Cognitive Strategies of Metaphor and Metonymy in Idioms Containing Body Parts". *Pazand Journal*. Number 12, Pages 93-109. [In Persian]

Hojazi, Batoul. (2018). *Psychology of Ethics and Self-Regulation*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]

Jung, Carl Gustav. (2011). *Man and His Symbols*. Translated by Mahmoud Soltaniyeh. Tehran: Jami Publishing. [In Persian]

Jung, Carl Gustav. (2016). *The Undiscovered Self*. Translated by Parvin Ghaemi. Tehran: Elmi Publishing. [In Persian]

Khaslati, Hamid, Alavi Moghaddam, Mahyar, and Firoozi Moghaddam, Mahmoud. (2022). "An Analysis of the Structural Conceptual Metaphor of 'Existence' in Bidel Dehlavi's Sonnets". *Literary Text Research Quarterly*. Volume 26, Number 92, Pages 253-283. [In Persian]

Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub. (1986). *Al-Kafi*, Volume 2. Edited by Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah Publishing. [In Persian]

Lakoff, George and Johnson, Mark. (2016). *Metaphors We Live By*. Translated by Hajar Ebrahimi. Tehran: Elmi Publishing. [In Persian]

Nizulin, Jalal. (2010). *Rumi and Mystical Worldview*. Tehran: Tous Publishing. [In Persian]

Qasemzadeh, Habibollah. (2000). *Metaphor and Cognition*. Tehran: Farhangān Publishing. [In Persian]

Rahimi, Amin, Mousavi, Seyyedeh Zahra, and Morvarid, Mehrdad. (2014). "Animal Symbols of the *Nafs* (Soul/Self) in Mystical Texts with Emphasis on the Works of Sanai, Attar, and Rumi". *Literary Text Research Quarterly*. Volume 18, Number 62, Pages 147-173. [In Persian]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]

Rastegar Fasai, Mansour. (2000). *Dragon in Iranian Mythology*. Tehran: Tous Publishing. [In Persian]

Rumi, Jalal al-Din Mohammad. (1993). *Masnavi-ye Ma'navi* [The Spiritual Couplets]. Edited by Mohammad Estelami. Tehran: Zavvar Publishing. [In Persian]

Safdari, Zahra. (2019). "The Conceptual Metaphor of *Nafs* (Soul/Self) in Rumi's Masnavi". *Ormazd Journal*. Number 48, Pages 128-150. [In Persian]

Shakeri, Houman, Ovaisi Kekha, Abdolali, and Ahangar, Abbasali. (2023). "An Inquiry into the Types and Functions of Ontological Metaphor in the First Book of Masnavi". *Literary Techniques Quarterly*. Volume 15, Number 1, Pages 65-86. [In Persian]

Sharifi, Mohammad. (2009). *Dictionary of Persian Literature*. Tehran: Nashr-e No Publishing. [In Persian]

Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. (2012). *The Language of Poetry in Sufi Prose*. Tehran: Sokhan Publishing. [In Persian]

Zarrinkoob, Abdolhossein**.** (2008). *Raz-e Ney* [The Secret of the Reed]. Tehran: Elmi Publishing. [In Persian]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-10-08]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.204]