



دانشگاه الزهرا (س)
دانشکده ادبیات
گروه زبان و ادبیات فارسی

رساله دکتری
رشته زبان و ادبیات فارسی

عنوان

صور خیال در آثار عزیز نسفی

دانشجو
فربا طیبی

استاد راهنما
دکتر محبوبه مباشری

اسفند ۱۴۰۱

Title: Imagination in Aziz Nasafi s Works	
Surname: Tayebi	Name: Fariba
First Supervisor: Dr. Mahboobe Mobasheri Affiliation: Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran.	Secound Supervisor: Affiliation:
First Advisor: Affiliation:	Second Advisor: Affiliation:
Degree: Ph.D. Department: Persian Language and Literature Faculty: Literature Alzahra University	
Field of Study: Persian Language and Literature	Research Area: Mystical Literature
<p>Abstract: Aziz Ibn Mohammad Nasafi is a Persian mystic of 7th century, who is a two-dimensional mystic, followed the views of both Ibn Arabi and Najm al-Din Kabri he went through the path of Suluk under the teachings of his master Saad al-Din Hamuyeh. He has left a number of precious works, and in the contents of these books, he has used imagery techniques to explain his opinions. The Perfect human being, Kashf al-Haghayegh, Zobdat al-Haghayegh, Bayan al-Tanzil and Maghsad al-Aqsa are his five works, the present research is trying to answer these questions that according to the in-text references, the images used in Nasafi's works fall into several categories. Nasafi mostly used imagery techniques to explain which mystical concepts and which of the types of imagery techniques he used the most. The purpose of answering these questions is to know the concepts used by Nasafi to process and apply images, to know the range of mental images of Nasafi and how to use them, and also to categorize the images of Nasfi's works in order to know more and better his mindset. For this purpose, first the elements of imagery techniques have been extracted and categorized. Then by analyzing the images, most of the used images and concepts have been identified. The method of research in this study is library and the method used is analytical-descriptive. The result of this research indicates that the main element of imagery techniques and imagination in Nasfi's works is simile and his most important concepts are the perfect human being, the world of creation, existence and universe, the stages and ranks of the world of creation, heaven and hell, the purpose of creation, the worlds and the heavens, face and essence, suluk and reaching the level of a perfect human being. Nasfi's most used images are, mirror, tree and its levels, sea, treasure, angels, light, lamp, fire, human, heaven, hell, sky and heavens. Other elements of the image, i.e. irony, permission and metaphor, are less used compared to simile.</p>	
Keywords: Al-Tanzil, Imagery Techniques, Kashf-Al-Haghayegh, Maghsad Al-Aqsa, Aziz Nasafi, Perfect Human Being, Zobdat-al-Haghayegh.	

عنوان: صور خیال در آثار عزیز نسفی	
نام خانوادگی: طیبی	نام: فریبا
استاد راهنمای اول: دکتر محبوبه مباشری وابستگی سازمانی: گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران.	استاد راهنمای دوم: وابستگی سازمانی:
استاد مشاور اول: وابستگی سازمانی:	استاد مشاور دوم: وابستگی سازمانی:
مقطع: دکتری گروه: زبان و ادبیات فارسی دانشکده: ادبیات دانشگاه الزهراء(س)	
رشته تحصیلی: زبان و ادبیات فارسی	حوزه پژوهش: ادبیات عرفانی
<p style="text-align: right;">چکیده:</p> <p>عزیز بن محمد نسفی، عارف فارسی‌نویس قرن هفتمی، عارفی دوساحتی است که هم به آرای ابن‌عربی و هم به آرای نجم‌الدین کبری نظر داشته و تحت تعالیم استادش سعدالدین حمویه مراحل سلوک را پیموده‌است. وی آثار ارزشمند متعددی از خود به یادگار گذاشته است که در مطاوی این کتاب‌ها از ابزار صور خیال برای تبیین نظرات خود بهره برده‌است. انسان کامل، کشف‌الحقایق، زبدة‌الحقایق، بیان‌التنزیل و مقصدالاقصى پنج اثر اوست که پژوهش حاضر، در تلاش است به این پرسش‌ها پاسخ دهد که با توجه به ارجاعات درون متنی، تصاویر به کار رفته در آثار نسفی بر چند دسته است. نسفی بیشتر برای تبیین کدام مفاهیم عرفانی از صورخیال استفاده کرده و از کدام یک از انواع صورخیال بیشتر بهره گرفته است. هدف از پاسخ به این سؤالات، شناخت مفاهیم مورد نظر نسفی برای پردازش و به کارگیری صورخیال، شناخت دایره تصاویر ذهنی نسفی و نحوه کاربست آن است و نیز دسته‌بندی صور خیال آثار نسفی به منظور شناخت بیشتر و بهتر جهان فکری اوست. به همین منظور، ابتدا عناصر و ارکان صور خیال، استخراج و دسته‌بندی شده‌اند. سپس با تحلیل تصاویر، بیشتر تصاویر و مفاهیم به کار رفته، مشخص شده‌اند. شیوه پژوهش در این رساله کتابخانه‌ای و روش به کار گرفته شده، تحلیلی-توصیفی است. برآیند این پژوهش حاکی از آن است که عمده‌ترین عنصر صورخیال و تصویرسازی در آثار نسفی تشبیه، از نوع تشبیه تمثیل و مهم‌ترین مفاهیم مورد نظر او، انسان کامل، جهان آفرینش، وجود و هستی، مراحل و مراتب جهان خلقت، بهشت و دوزخ، هدف آفرینش، عوالم و افلاک، وجه و ذات و سیر و سلوک و رسیدن به درجه انسان کامل هستند. بیشترین تصاویر مورد استفاده نسفی، مرآت و آیینه، درخت و مراتب آن، دریا، خزینه، ملائکه، نور، چراغ، آتش، انسان، بهشت، دوزخ، آسمان و افلاک است. عناصر دیگر تصویر یعنی کنایه، مجاز و استعاره در مقایسه با تشبیه، کاربرد کمتری دارند.</p>	
کلید واژه‌ها: انسان کامل، بیان‌التنزیل، زبدة‌الحقایق، صور خیال، عزیز نسفی، کشف‌الحقایق، مقصدالاقصى.	

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه الزهرا (س)

دانشکده ادبیات

گروه زبان و ادبیات فارسی

رساله دکتری

رشته زبان و ادبیات فارسی

عنوان

صور خیال در آثار عزیز نسفی

دانشجو

فریبا طیبی

استاد راهنما

دکتر محبوبه مباشری

اسفند ۱۴۰۱

باسمه تعالی



تعهد اصالت اثر دانشگاه الزهرا(س)

اینجانب فریبا طیبی دانش‌آموخته مقطع دکتری در رشته زبان و ادبیات فارسی که در تاریخ/...../..... از رساله خود تحت عنوان: «گستره معنایی صور خیال در آثار نسفی» با کسب درجه دفاع نموده‌ام، متعهد می‌شوم:

- ۱- این پایان‌نامه/ رساله دستاورد پژوهش اینجانب بوده و محتوای آن از درستی و اصالت برخوردار است.
- ۲- این پایان‌نامه/ رساله و محتوای آن تاکنون توسط اینجانب یا فرد دیگری برای دریافت مدرک یا امتیاز در هیچ کجا ارائه نشده است.
- ۳- مقالات مستخرج از این پایان‌نامه/ رساله، نام استاد(ان) راهنما و در صورت تشخیص استاد راهنمای نخست، نام استاد(ان) مشاور و نشانی رایانامه سازمانی آنان را درج خواهم کرد.
- ۴- در همه آثار مستخرج از این پایان‌نامه/ رساله، نام استاد(ان) راهنما و در صورت تشخیص استاد راهنمای نخست، نام استاد(ان) مشاور و نشانی رایانامه سازمانی آنان را درج خواهم کرد.
- ۵- حق نشر، تکثیر و درآمدهای حاصل از این پایان‌نامه/ رساله مطابق آیین‌نامه مالکیت فکری و تجاری‌سازی دانشگاه الزهرا مصوب هیأت امناء دانشگاه مورخ ۱۳۹۷/۱۱/۳۰ متعلق به دانشگاه است و هرگونه بهره‌مندی و یا نشر دستاوردهای حاصل از این تحقیق اعم از چاپ کتاب، مقاله و...، چه در زمان دانشجویی و یا بعد از فراغت از تحصیل، با کسب اجازه از معاونت پژوهشی دانشگاه مجاز می‌باشد و چنانچه تدوین پایان‌نامه/ رساله منجر به اختراع و یا دستیابی به دانش فنی جدید شود، مشمول احکام مرتبط با اختراع اثر و یا نوآوری، مندرج در آیین‌نامه فوق خواهد بود.
- ۶- حقوق معنوی همه کسانی را که در به دست آمدن نتایج اصلی پایان‌نامه/ رساله تأثیرگذار بوده‌اند، رعایت کرده و هنگام به کار بردن دستاورد پژوهش‌های دیگران در آن، با دقت و به درستی به آن‌ها استناد نموده‌ام، در غیر این صورت برابر قوانین و مقررات مسئول بوده و دانشگاه در این خصوص مسئولیتی ندارد.
- ۷- در صورت اثبات تقلب در تهیه پایان‌نامه/ رساله، برابر قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در وزارت علوم با دانشجو رفتار خواهد شد.

نام و نام خانوادگی دانشجو: فریبا طیبی

تاریخ و امضا:/...../.....

این پایان‌نامه/ رساله با حمایت مالی به انجام رسیده است.
(ویژه پایان‌نامه/ رساله‌هایی که موافقت معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا(س) و سازمان حمایت‌کننده را دارند.)

لطفا تصویر کاربرگ گواهی دفاع پایان نامه / رساله، امضا شده توسط اساتید در جلسه دفاع را در این صفحه درج نمایید.
دانشجویانی که قبل از پایان سال ۱۳۹۸ از پایان نامه / رساله خود دفاع نموده اند، می توانند تصویر صورت جلسه دفاع خود را در
این صفحه درج نمایند. (این توضیحات را پاک کنید)

خاضعانه تقديم به:

روح بلند مرد خدا، سردار شهيد حاج قاسم سلیمانی

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ

چکیده

عزیز بن محمد نسفی، عارف فارسی‌نویس قرن هفتمی، عارفی دوساحتی است که هم به آرای ابن‌عربی و هم به آرای نجم‌الدین کبری نظر داشته و تحت تعالیم استادش سعدالدین حمویه مراحل سلوک را پیموده‌است. وی آثار ارزشمند متعددی از خود به یادگار گذاشته است که در مطاوی این کتاب‌ها از ابزار صور خیال برای تبیین نظرات خود بهره برده‌است. انسان کامل، کشف‌الحقایق، زبدة‌الحقایق، بیان‌التنزیل و مقصدالاقصى پنج اثر اوست که پژوهش حاضر، در تلاش است به این پرسش‌ها پاسخ دهد که با توجه به ارجاعات درون متنی، تصاویر به کار رفته در آثار نسفی بر چند دسته است. نسفی بیشتر برای تبیین کدام مفاهیم عرفانی از صورخیال استفاده کرده و از کدام یک از انواع صورخیال بیشتر بهره گرفته است. هدف از پاسخ به این سؤالات، شناخت مفاهیم مورد نظر نسفی برای پردازش و به کارگیری صورخیال، شناخت دایره تصاویر ذهنی نسفی و نحوه کاربست آن است و نیز دسته‌بندی صور خیال آثار نسفی به منظور شناخت بیشتر و بهتر جهان فکری اوست. به همین منظور، ابتدا عناصر و ارکان صور خیال، استخراج و دسته‌بندی شده‌اند. سپس با تحلیل تصاویر، بیشتر تصاویر و مفاهیم به کار رفته، مشخص شده‌اند. شیوه پژوهش در این رساله کتابخانه‌ای و روش به کار گرفته شده، توصیفی-تحلیلی است. برآیند این پژوهش حاکی از آن است که عمده‌ترین عنصر صورخیال و تصویرسازی در آثار نسفی تشبیه، از نوع تشبیه تمثیل و مهمترین مفاهیم مورد نظر او، انسان کامل، جهان آفرینش، وجود و هستی، مراحل و مراتب جهان خلقت، بهشت و دوزخ، هدف آفرینش، عوالم و افلاک، وجه و ذات و سیر و سلوک و رسیدن به درجه انسان کامل هستند. بیشترین تصاویر مورد استفاده نسفی، مرآت و آینه، درخت و مراتب آن، دریا، خزینه، ملائکه، نور، چراغ، آتش، انسان، بهشت، دوزخ، آسمان و افلاک است. عناصر دیگر تصویر یعنی کنایه، مجاز و استعاره در مقایسه با تشبیه، کاربرد کمتری دارند. «استعاره مفهومی» نیز به طور قابل توجهی در آثار نسفی بازتاب دارد.

کلیدواژه: انسان کامل، بیان‌التنزیل، زبدة‌الحقایق، صور خیال، عزیز نسفی، کشف‌الحقایق، مقصدالاقصى.

فهرست مطالب

فصل اول	۱۳
۱. کلیات پژوهش	۱۵
۱-۱. بیان مسئله	۱۵
۱-۲. اهداف پژوهش	۱۹
۱-۳. سؤالات پژوهش	۱۹
۱-۴. فرضیه‌های پژوهش	۲۰
۱-۵. پیشینه پژوهش	۲۰
۱-۵-۱. مقالات	۲۱
۱-۵-۲. پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها	۲۲
۱-۶. روش پژوهش	۲۲
۱-۷. جامعه آماری پژوهش	۲۳
فصل دوم	۲۵
۲. تعاریف	۲۷
۲-۱. تصویر	۲۷
۲-۲. ضرورت کاربرد صورخیال	۲۹
۲-۳. به‌کارگیری صور خیال در عرفان	Error! Bookmark not defined.
۲-۴. بلاغت	۳۰
۲-۴-۱. تشبیه	۳۱
۲-۴-۱-۱. تشبیه به اعتبار حسی و عقلی بودن	۳۳
۲-۴-۱-۲. تشبیه به اعتبار مفرد و مقید و مرکب بودن طرفین	۳۵
۲-۴-۱-۳. تشبیه به اعتبار تعدد طرفین	۳۵
۲-۴-۱-۴. تشبیه به اعتبار وجه شبه	Error! Bookmark not defined.
۲-۴-۱-۵. تشبیه به اعتبار ادات تشبیه	۳۵
۲-۴-۲. استعاره	۳۶
۲-۴-۳. کنایه	۳۸
۲-۴-۳-۱. انواع کنایه از نظر مکنی‌عنه	۳۹
۲-۴-۳-۲. انواع کنایه به اعتبار وسایط و درجه خفا	۳۹
۲-۴-۴. مجاز	۴۰
فصل سوم	۴۳
۳. صور خیال در آثار نسفی	۴۵
۳-۱. درآمد	۴۵
۳-۲. انسان کامل	۴۵

۴۶کشف الحقایق.....۳-۳
۴۷زُبده الحقایق.....۳-۴
۴۸بیان التّنزیل.....۳-۵
۴۹مقصد الاقصى.....۳-۶
.....	Error! Bookmark not defined.۳-۷ سبک‌شناسی نسفی
۴۹تشبیه در پنج اثر نسفی.....۳-۸
۹۵تشبیه به اعتبار وجه‌شبهه.....۳-۸-۱
۱۱۰تشبیه به اعتبار حسّی و عقلی طرفین.....۳-۸-۲
۱۱۳تشبیه به اعتبار مفرد، مقید و مرکب بودن طرفین.....۳-۸-۳
۴۹تشبیه به اعتبار تعدّد طرفین.....۳-۸-۴
۱۱۶تشبیه به اعتبار ادات تشبیه.....۳-۸-۵
۱۱۷تشبیه بلیغ.....۳-۸-۶
۱۲۵کنایه در پنج اثر نسفی.....۳-۹
۱۲۵ایماء.....۳-۹-۱
۱۲۷تلویح.....۳-۹-۲
۱۲۹رمز.....۳-۹-۳
۱۳۰مجاز در پنج اثر نسفی.....۳-۱۰
۱۳۱استعاره در پنج اثر نسفی.....۳-۱۱
۱۳۱استعاره.....۳-۱۱-۱
۱۳۴تشخیص یا استعاره مکنیه یا بالکنایه.....۳-۱۱-۲
۱۳۷استعاره مفهومی.....۳-۱۱-۳
۱۳۹تساویر و خوشه‌های مربوط به درخت.....۳-۱۱-۳-۱
۱۴۸استعاره‌های مفهومی حوزه نور.....۳-۱۱-۳-۲
۱۵۳استعاره‌های حوزه سفر.....۳-۱۱-۳-۳
۱۶۱ فصل چهارم
۱۶۳نتیجه‌گیری.....۴
۱۶۶پیشنهاد.....۴-۱
۱۶۷ فهرست منابع
۱۶۷منابع فارسی.....
۱۷۰منابع انگلیسی.....
۱۷۱فهرست مقاله‌های مستخرج از پایان‌نامه / رساله دانشجو.....
۱۷۳کارنامه.....
۱۷۵ Abstract

فهرست جدول‌ها

۱۱۹.....	جدول ۳-۱. مشبه حسی.....
۱۲۰.....	جدول ۳-۲. مشبه حسی.....
۱۲۲.....	جدول ۳-۳. مشبه عقلی.....
۱۲۴.....	جدول ۳-۴. مشبه عقلی.....

فهرست نمودارها

- نمودار ۱-۳. استعاره مفهومی درخت..... ۱۴۳
- نمودار ۲-۳. استعاره مفهومی عالم درخت است..... ۱۴۷
- نمودار ۳-۳. استعاره مفهومی نور..... ۱۵۳
- نمودار ۴-۳. استعاره مفهومی سفر..... ۱۵۹
- نمودار ۱-۴. کمیت صور خیال..... ۱۶۶

فصل اول

چهارچوب پژوهش

۱. کلیات پژوهش

۱-۱. بیان مسئله

عزیز بن محمد نسفی از عرفای فارسی‌نویس قرن هفتم است که آثار متعدد او به صورت منقح و مشروح در دسترس است. او در شهر نَسَف یا نَخَشَب به دنیا آمد، در جوانی به بخارا سفر کرد و در آن شهر فلسفه و حکمت آموخت. شخصیت عرفانی وی، بیشتر تحت تأثیر تعالیم عارف بزرگ سعدالدین حمویه شکل گرفت. (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۲، ۵) در قرن هفتم سه مشرب عمده عرفانی رایج بود. مشرب نجم کبری، مشرب ابن عربی و مشرب سوم، میان این دو گروه قرار داشت که سعدالدین حمویه و عزیز نسفی نماینده این مشربند. هانری کوربن مشرب فکری این دو را «تصوّف شیعی» یا تصوّفی که با تشیع واقعی آشنا بود، نام می‌نهد و اعتقاد دارد این همان راهی است که بعد از آنان سید حیدر آملی، میرداماد و ملاصدرا آن را ادامه دادند. نسفی از معمرین است و از قرائن برمی‌آید که نسفی از ابتدا تا انتهای قرن هفتم زیسته و اواخر عمر خود را در ابرقو سپری کرده و در حدود صد سالگی یعنی در سالهای آخر قرن هفتم هجری دار فانی را وداع گفته است. (همان، ۹، ۸، ۶) آثار وی معرف یک دوره تحوّل تصوّف رسمی سنی به نوعی تصوّف شیعی است. (زرین کوب، ۱۳۹۳: ۱۶۰)

انسان کامل، کشف الحقایق، زُبده الحقایق، بیان التّنزیل و مقصد الاقصی پنج اثر مهم نسفی است که در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آراسته و زیبا سخن گفتن از گذشته در میان شاعران و نویسندگان به دلایلی چون مفاخره، تأثیر سخن، شهرت و محبوبیت، از اهمیت بالایی برخوردار بوده است. بنابراین تلاش برای خلق کلامی بلیغ و فصیح خواه نظم، خواه نثر همیشه وجود داشته است. به کارگیری شیوه‌های سخن‌آرایی در قالب معانی، بیان و بدیع موجب پرداختن منطقیون و بلاغیون به این موضوعات شد. ایشان مبحث صورت، خیال، تصویر و صورخیال را اغلب در شعر بررسی کرده‌اند. هرچند سخنی که در آن از تخیل و صور خیال استفاده شده لزوماً شعر نیست و در ادوار مختلف ادب فارسی، بخصوص در نثر عارفانه شاهد استفاده گسترده از صورخیال هستیم.

تصویر و ایماژ یا صور خیال، از واژه‌های پرکاربرد در تحقیقات ادبی است. در آثار بلاغیون و منطقیون از جمله جاحظ، قدامه بن جعفر و ابو هلال عسکری کلماتی چون «صورت»، «شکل»، «مثال» و «هیكل» معادل همین کلمه تصویر و ایماژ است. «جرجانی صورت را عامل متمایز کننده معنی از معنی می‌داند. در نظر او صورت، خود شیء نیست؛ بلکه ویژگی‌های متمایز کننده آن از شیء دیگر است.» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۳۹)

ارسطو در کتاب «فن شعر» راجع به شعر و انواع آن سخن گفته و از ماده شعر به لفظ یونانی Mimesis نام برده است. «مترجمان معاصر «فن شعر» هم آنها که به عربی ترجمه کرده‌اند و هم دو سه تنی که به فارسی کتاب «شاعری» ارسطو را گزارش داده‌اند، این کلمه را «مُحاکات و تقلید» خوانده‌اند و علت این امر این است که لفظ یونانی مورد استعمال ارسطو دارای جوانبی است که معنی مُحاکات و تقلید را می‌رساند. ولی بعضی از مترجمان انگلیسی متن که از یونانی به ترجمه آن پرداخته‌اند در برابر کلمه یونانی مورد استعمال ارسطو یعنی Mimesis، که در ترجمه‌های عربی و فارسی بیشتر به مُحاکات ترجمه شده است، تعبیر Representation of life آورده‌اند و توضیح داده‌اند که یکی از معانی کلمه یونانی، Imitation است و بر اثر همین توسعه مفهومی است که می‌بینیم در میان ترجمه‌هایی که دانشمندان دوره اسلامی از این کتاب کرده‌اند و شروحنی که بر آن نوشته‌اند، این کلمه گاه به مُحاکات و زمانی به تشبیه و اندک اندک به تخیل و حاصل آن به کلام مُخیل تعبیر شده است و از دقت در ترجمه‌ها و شروح ارسطو به روشنی دانسته می‌شود که آنچه به عنوان محاکات بیشتر نقل کرده‌اند، درست همان چیزی است که بعضی دیگر از شارحان و فلاسفه مفهوم تخیل را از آن دریافته‌اند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸، صص ۲۹-۳۰)

«ادیبان قدیم با همه توجهی که به اهمیت صورخیال در شعر داشته‌اند، درباره سهم خیال در ساختمان شعر کمتر سخن گفته‌اند و علت این سکوت را بیشتر باید در طرز تفکر آنها نسبت به شعر و مفهوم آن جستجو کرد و از آنجا که بیشتر به «ظاهر» و «شکل شعر» نظر داشته‌اند و جوهر شعری کمتر مورد توجه ایشان بوده است، از اهمیت خیال در ساختمان شعر کمتر سخن گفته‌اند، ولی آنها که دیدی منطقی و فلسفی نسبت به مفاهیم داشته‌اند، عنصر خیال را جوهر اصلی شعر شمرده‌اند و بسیاری از گویندگان مکاتب جدید ادبی، از قبیل سوررئالیست‌ها، هنر را نتیجه خیال و تخیل دانسته‌اند. البته اگر در تعریفهایی که قدما کم و بیش از بلاغت و شعر کرده‌اند، توجه کنیم سهم عنصر خیال را به روشنی در خواهیم یافت. از قبیل آنچه ابن رشیق قیروانی در العمده از بعضی نقل کرده است که شعر چیزی است که مشتمل بر تشبیهی خوش و استعاره‌ای دلکش باشد و در ماسوای آنها گوینده را فصل وزنی خواهد بود و بس. و نیز از ارسطو نقل کرده‌اند که در تعریف بلاغت گفته است؛ البلاغه الحقائق

محسن الاستعاره، و از ادیبان فارسی زبان، صاحب چهار مقاله که در تعریف شعر از اتساقِ «صناعات موهمه» سخن می‌گوید منظورش همان جنبهٔ تخیلی و زمینهٔ خیالی شعر است.» (همان: ۷ و ۸)

خواجه نصیرالدین طوسی در زمینه صناعات شعری آورده است: «صناعت شعر ملکه‌ای باشد که با حصول آن بر ایقاع تخیلاتی-که مبادی انفعالاتی مخصوص باشد، بر وجه مطلوب- قادر باشد. و اطلاق شعر در عرف قدما بر معنی دیگر بوده است و در عرف متأخران بر معنی دیگر است.» همچنین می‌گوید: «و نظر منطقی خاص است به تخیل، و وزن را آن جهت اعتبار کند که به وجهی اقتضای تخیل کند، پس شعر در عرف منطقی کلام مخیل است... و اصل تخیل که منطقی را نظر بر آنست همیشه معتبر باشد، و اگر چه طرق استعمال بگردد.» (همان: ۲۸-۲۹)

ناقدان اروپایی که وارث طرز تفکر ارسطویی هستند و بیشتر به جوهر شعر نظر دارند، از دیرباز به اهمیت عنصر خیال در ساختمان شعر نظر داشته‌اند. ارسطو خود در تعریفی که از شعر می‌دهد، در حقیقت بنیاد تعریف خود را بر خیال استوار می‌کند و دی لوپس، شاعر معاصر انگلیسی در کتاب معروف خود که دربارهٔ «خیال شعری» نوشته است، «ایماژ را در شعر عنصر ثابت شعر می‌داند و می‌گوید: ایماژ در شعر عنصر ثابت است، حوزهٔ الفاظ و خصوصیات وزنی و عروضی دگرگون می‌شود، حتی موضوعات تغییر می‌کند، اما استعاره باقی می‌ماند، استعاره، آن قانون حیاتی شعر و محک اصلی شعر می‌داند. این نویسندگان از درآیدن نقل می‌کند که گفت: «ایماژسازی به خودی خود اوج حیات شعری است.» (همان: ۸-۹)

بنابراین ایماژ یا خیال، عنصر اصلی در جوهر شعر است و تخیل، بازگشتن به خیال و ایماژ است. دیلوپس که در کتابی که ویژهٔ ایماژ یا خیال پرداخته است می‌گوید: «در ساده‌ترین شکل آن، «تصویر»ی است که به کمک کلمات ساخته شده یک توصیف یا صفت، یک استعاره، یک تشبیه، ممکن است یک ایماژ بیافریند و بر روی هم مجموعهٔ آنچه را که در بلاغت اسلامی در علم بیان مطرح می‌کنند، با تصرفاتی می‌توان موضوع و زمینهٔ ایماژ دانست، زیرا مجاز و صور گوناگون آن و تشبیه، ارکان اصلی شعری هستند و در شعر هر زبانی، جوهر شعر بازگشتن به همین مسألهٔ بیان است و اهمیت بیان، در هنر به طور کلی، به حدی است که بعضی از محققان علم‌الجمال مانند کروچه، هنر را به شهود غنایی تعریف کرده‌اند و شهود غنایی و بیان را دو روی یک سکه دانسته‌اند و از همین جاست که کروچه می‌گوید: شهود عین درک زیبایی است و زیبایی صفت ذاتی اشیاء نیست، بلکه در نفس بیننده است و او در اشیاء آن را کشف می‌کند که در حقیقت می‌خواهد همان عقیدهٔ علمای بلاغت اسلامی را که طرفدار لفظ (یعنی شیوهٔ بیان) اند بازگو کند. لذا آنچه ناقدان اروپایی ایماژ می‌خوانند، در حقیقت مجموعهٔ امکانات بیان هنری است که در شعر مطرح است و زمینهٔ اصلی آن را انواع تشبیه، استعاره، اسناد مجازی و رمز و گونه‌های مختلف ارائهٔ تصاویر ذهنی می‌سازد... و با توجه به اینکه ایماژ، هم از نظر لغت و هم از

نظر اصطلاح، برابر است با «تصویر» یک شیء، خواه تصویر ذهنی باشد، خواه مادی؛ شایسته است که آنچه در نقد ادبی جدید و در کتابهای بلاغت فرنگی با نام ایماژ خوانده می‌شود، ... با کلمه خیال که در شعر و ادب قدیم عربی و فارسی استعمال شده است برابر نهاده شود... چون از نظر ادبی، کلمه خیال را متقدمان در معنی بسیار محدودی به کار می‌برده‌اند و از آنجا که در موضوع مورد استعمال ایشان، بعداً کلمات دیگری جای خیال را گرفته است به سادگی می‌توان کلمه خیال را از آن مفهوم بیرون آورد و به جای کلمه «ایماژ» که امروز از نظر نقد ادبی و مباحث شعری مورد نیاز فراوان است، توسعه داد، به خصوص که از نظر علمای ادب ما در قدیم توجهی به آنچه امروز ایماژ خوانده می‌شود وجود نداشته است و ایشان همواره برای اجرای آن نامهای متعدد قائل بوده‌اند، اما برای مجموع و صورت عام آنها کلمه خاص را جستجو نکرده‌اند. البته به کار بردن خیال به معنی ایماژ در بعضی از نوشته‌های قدما دیده می‌شود، اگرچه آنها به توضیح درباره آن کلمه نپرداخته‌اند، اما از مواردی که کلمه را به کار می‌برند به خوبی می‌توان دانست که منظورشان همین مفهوم است.» (همان: ۹-۱۵)

«فنون بلاغت یا علوم بلاغت شامل سه فن به اسامی معانی و بیان و بدیع، که گاهی هر سه و گاهی دو فن آخر را به نام بدیع یا علم بدیع می‌نامند.» (همایی، ۱۳۷۱: ۸)

برخی از مهمترین کتابها در زمینه فن بلاغت و صورخیال، عبارتند از *البیان و التبيين جاحظ*، *الکامل مبرّد*، *مجاز القرآن ابوعبید* و *اسرارالبلاغه ابن رشيق قیروانی* و *اسرارالبلاغه و دلایل الاعجاز عبدالقاهر جرجانی* و ... که به زبان عربی نوشته شده‌اند. قدیمی‌ترین کتاب مستقل در باب بلاغت و صورخیال در فارسی، کتاب *ترجمان البلاغه* محمد عمر رادویانی است و کتابهای فارسی پس از آن، *حدائق السحر رشید وطواط* و *دقایق الشعر* تألیف تاج‌الحلاوی (قرن ۷ یا ۸) و *المعجم شمس قیس رازی* هستند. در هیچ یک از این کتابها بخش خاصی به موضوع بیان پرداخته نشده است و هر سه فنون معانی، بیان و بدیع را آمیخته‌اند. احتمالاً اولین کسی که علم بیان را از دیگر مباحث جدا کرد عبدالقاهر جرجانی باشد که در *اسرارالبلاغه* انواع تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه را توضیح داده است. از نظر او تشبیه و استعاره و تمثیل «بمانند مرکز و نقطه‌هایی هستند که تصرفات در معانی بر گرد آنها می‌گردد و به منزله اقطاری هستند که از جوانب مختلف آنها را احاطه می‌کنند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۵) این تفکیک و جداسازی در تألیفات عربی وجود داشت و «علمای بلاغت بر روی هم کوشیدند که دلالت‌های وضعی یا به تعبیری مطابقه را از حوزه معانی بیرون کنند و فقط دلالت‌های عقلی را که شامل تضمّن و التزام است، داخل در مقوله مباحث بیان و مجاز کنند.» (همان: ۹) بر این اساس آنچه تحت عنوان علم بیان مطرح می‌شود، عنصر خیال یا شیوه تصرف گوینده در ادای معنی است.

«مقاصد اصلی علم بیان منحصر است در چهار چیز: ۱. تشبیه، ۲. استعاره، ۳. مجاز مرسل و ۴. کنایه.» (رجایی، ۱۳۵۳: ۲۳۹) این چهار عنصر، عناصر اصلی علم بیان هستند اما در کتابهای بلاغی مختلف و بخصوص در کتابهای بلاغی جدید، مباحث دیگری از جمله، حسّامیزی، اغراق، متناقض‌نما (پارادوکس) و تشخیص؛ حوزه گسترده خیالهای شاعر و صورخیال را تشکیل می‌دهند.

بلاغیون در بیان و توضیح علوم و فنون بلاغی، بیشتر به نظم و شعر پرداخته‌اند. زیرا عنصر اصلی شعر، تخیل است. اما این بدان معنا نیست که نثر، خالی از تصاویر مخیل باشد. در نثر فارسی به ویژه نثر صوفیانه، زبان شعری یا کلام مخیل وسیله‌ای است برای بیان و توصیف تجربه‌های عرفانی. هرچند به اعتقاد بسیاری از عرفا، تجربه‌های عرفانی با کلام قابل توصیف و بیان نیست، اما آثار بسیاری در این زمینه و در توصیف تجربیات عرفانی توسط عرفا نوشته شده و «در بیان مفاهیم دینی و عرفانی، نثر فارسی بر شعر فارسی مقدّم بوده است، اگرچه در شعر فارسی نیز ابیاتی پراکنده هست که نشان از تأثیر اینگونه مفاهیم در آنها دارد، [اما] نثر فارسی چند دهه پیش از شعر فارسی در خدمت مفاهیم عرفانی قرار گرفته است.» (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۵۷-۵۸)

متصوّفه از قرن سوم و در قالب رساله‌ها و دستینه‌ها، شروع به نوشتن و ترویج و تبلیغ آداب و رسوم تصوّف کردند، از آن جمله جنید و ابوطالب مکی بودند. در قرن‌های بعد این شیوه ادامه یافت و کسانی چون هجویری، قشیری، ابوحامد غزالی این شیوه را گسترش و ادامه دادند. در قرن ششم و با ظهور سنایی، مباحث و تجربیات عرفانی که غالباً به صورت نثر نوشته و آموزش داده می‌شد، وارد شعر شد و از این پس نثر و نظم عارفانه شانه به شانه هم پیش رفتند. در نظم، سنایی و عطار و مولوی و در نثر غزالی، عین‌القضات، سهروردی، بهاء‌ولد، نسفی و دیگران بر این کار همت گماردند.

۲-۱. اهداف پژوهش

اهداف این پژوهش را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

- ۱- شناخت مفاهیم مورد نظر نسفی برای ساخت و به کارگیری صورخیال.
- ۲- شناخت دایره تصاویر ذهنی نسفی و نحوه کاربست آن.
- ۳- دسته‌بندی صور خیال آثار نسفی به منظور شناخت بیشتر و بهتر جهان فکری مؤلف.

۳-۱. سوالات پژوهش

- ۱- با توجه به ارجاعات درون متنی، تصاویر به کاررفته در آثار نسفی بر چند دسته است؟

۲- نسفی بیشتر برای تبیین کدام مفاهیم عرفانی از صور خیال استفاده کرده و از کدام یک از انواع صور خیال بهره گرفته است؟

۳- میزان هماهنگی تصویرهای به کار گرفته شده، با محتوا و مضمون آثار تا چه حدی است؟

۴-۱. فرضیه‌های پژوهش

۱- به نظر می‌رسد با توجه به زبان عرفان و پیوند آن با بیان مجازی، نسفی نیز از صورت‌های خیال بیشتر برای امور انتزاعی بهره برده باشد. به نظر می‌رسد، تصاویر به کار گرفته شده در آثار نسفی، در چهار گروه تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز قابل بررسی است.

۲- با توجه به این که دوره نسفی، دوره بلوغ عرفانی است تصاویری که وی به کار می‌برد صورت‌های نوشته تصاویر قبلی هستند و او توانسته نوآوریهای قابل مشاهده‌ای را در به‌کارگیری انواع تشبیه و کنایه و استعاره و ... به وجود آورد. اهمیت کار نسفی در ساخت تصاویر نو و خلاقانه بر مبنای ایماژهای دینی است. او داستان آفرینش، آفرینش جهان، مسئله وحدت وجود، اسنان کامل، طبقات بهشت، فرشتگان و اموری از این دست را با زبان تمثیل و مخیله خود می‌آمیزد و به نوعی با دید صوفیانه خود، آنها را تبیین می‌کند.

۳- با توجه به زبان فصیحی که نسفی در آثار خود به کار گرفته است و از آنجا که متون او جنبه آموزشی و ترویجی دارند، تصاویر او همسو با محتوای مورد نظر هستند.

۵-۱. پیشینه پژوهش

در زمینه صور خیال کتابهای مختلفی نوشته شده است. در آثار متصوفه و متون عرفانی کارهای فراوانی صورت پذیرفته است. اما بررسی صور خیال در آثار نسفی هیچ مقاله و پایان‌نامه‌ای نوشته نشده است. با این حال برخی نوشته‌ها در ارتباط با این موضوع وجود دارد:

۱-۵-۱. مقالات

شیوه تبیین سنت و مشرب عرفانی عزیز نسفی، سید علی اصغر میرباقری فرد و احسان رئیسی، ادبیات عرفانی سال نهم بهار و تابستان ۱۳۹۶ شماره ۱۶ صص ۱۷۱-۲۰۲، در این مقاله، به اقتضای ماهیت عرفان اسلامی، روشی برای تبیین سنت و مشرب عرفانی به دست آمده است. مشرب عرفانی وی برآمده از مشرب عرفانی استادش سعدالدین حمویه است که البته با ابتکارات وی در زمینه‌های سیر و سلوک و هستی‌شناسی همراه شده است.

هستی‌شناسی در سنت اول و دوم عرفانی، احسان رئیسی و سید علی اصغر میرباقری فرد، ادیان و عرفان، سال پنجاه و سوم، شماره یکم، صص ۲۲۴-۲۲۹ که نگاه جامعی به تفاوت عمده مشرب‌ها در دو سنت عرفانی به دست می‌دهد.

دیدگاه نسفی درباره سلوک عرفانی. احسان رئیسی، ادبیات عرفانی سال هفتم پاییز و زمستان ۱۳۹۴ شماره ۱۳ این مقاله، به بررسی و تحلیل دیدگاه‌های عزیزبن محمد نسفی به عنوان عارفی مبتکر و نوآور در باب موضوعات خداشناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، درباره سیر و سلوک پرداخته است.

افشار کرمانی، عزیزا... (۱۳۸۹). «فهم فلسفی بهشت و دوزخ از نگاه عزیز نسفی». مجله پژوهش دینی. شماره ۲۱. صص ۱۴۶-۱۲۷.

جهانگرد، فرانک و حاجبی سرگروئی، احمد (۱۳۹۲). «بررسی تصویر بهشت و دوزخ در متون نثر صوفیه تا قرن هفتم». هفتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه هرمزگان. صص ۴۳۱-۴۱۸.

محمدی کله‌سر، علیرضا (۱۳۹۳). «نقش تأویل در گسترش زبان عرفان»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا). سال ۸. شماره ۲ (پیاپی ۲۷). صص ۱۲۲-۹۹.

رضایی، پروین (۱۴۰۰). «نقش‌دهی به تمثیل و تشبیه و تشبیهات تمثیلی در کشف‌الحقایق نسفی». گوهر گویا. سال پانزدهم. شماره اول ۱۴۰۰. صص ۱-۱۸.

سلطانی، فاطمه و میرهاشمی، طاهره (۱۳۹۸). «استعاره مفهومی جهان هستی، درخت است». دوفصلنامه علمی ادبیات عرفانی الزهرا(س). سال یازدهم. شماره ۳۰. صص ۷-۳۱.

۲-۵-۱. پایان نامه‌ها و رساله‌ها

عامری، زهرا و پناهی، مهین (۱۳۹۷) «بررسی گستره معنایی نماهای بهشت و جهنم در آثار عرفانی (قرن پنجم تا هفتم ه.ق)»، رساله دکتری، دانشکده ادبیات الزهرا(س)

علیرضا دالوند (۱۳۹۳). «بررسی و تبیین روشهای بلاغی در نثر خطابی کتاب انسان کامل عزیزالدین نسفی»، استاد راهنما: محمدرضا حسنی جلیلان. پایان نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی. دانشگاه لرستان. در این پایان نامه کاربرد و بسامد هر یک از ابزار بلاغی دانش معانی در کتاب *الانسان عزیز بن محمد نسفی* بررسی شده است.

حاجبی سرگروئی، احمد (۱۳۹۰). «بررسی تصویر بهشت و دوزخ در نثر صوفیه تا قرن هفتم». استاد راهنما فرانک جهانگرد. پایان نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی. دانشکده علوم انسانی دانشگاه هرمزگان.

حسن زهی سیاه‌خانی، حسن (۱۳۹۲). «نگاه متفاوت عرفا به بهشت و دوزخ با تکیه بر آثار قرن هفتم». استاد راهنما احمدرضا کیخای فرزانه، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه سیستان و بلوچستان

۶-۱. روش پژوهش

در این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی صور خیال در آثار عزیزبن محمد نسفی پرداخته شده است. ابتدا هر یک از پنج کتاب نسفی، مطالعه می‌شود. در ضمن مطالعه صفحه به صفحه، منابعی که به درک بهتر مفاهیم کمک می‌کنند نیز مطالعه شده و نکات لازم نوشته می‌شود. یادداشت‌برداری‌ها جداگانه در پنج بخش تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و تشخیص صورت می‌گیرد. بعد از دسته‌بندی فیش‌ها بر اساس عنوان، به تجزیه و تحلیل هر یک پرداخته، نگارش صورت می‌پذیرد.

این رساله در چهار فصل تنظیم می‌شود. فصل اول: چهارچوب نظری تحقیق، حاوی طرح مسئله، اهداف، فرضیه‌ها و روش تحقیق و مقدماتی درباره خود عزیز نسفی است. در فصل دوم کلیات تحقیق، مقدماتی درباره صور خیال، تصویر و تصویرگرایان، تصویرپردازی و نقش آن در متون متصوفه می‌آید. فصل سوم در پنج بخش جداگانه به بحث تشبیه، استعاره، مجاز، تشخیص، کنایه در هر یک از آثار می‌پردازد. در فصل چهارم جمع‌بندی و نتیجه‌گیری آمده است.

۷-۱. جامعه آماری پژوهش

- نسفی، عزیزبن محمد (۱۳۴۱). *انسان کامل*، تصحیح ماریژان موله، چ ۱۳، تهران: طهوری
- (۱۳۵۱). *مقصدا لاقصی*، به کوشش حامد ربّانی، تهران: کتابخانه علمیه حامدی.
- ----- (۱۳۶۳). *زُبده الحقایق*، تصحیح حق وردی ناصری، چ ۲، تهران: طهوری.
- ----- (۱۳۷۹). *بیان التّنزیل*، شرح و تصحیح سیدعلی اصغر میرباقری فرد، چ ۱، تهران: سخن.
- (۱۳۸۶). *کشف الحقایق*، تصحیح و تعلیقات سید علی اصغر میرباقری فرد، چ ۱، تهران: سخن.

فصل دوم

مبانی و تعاریف

۲. مبانی و تعاریف

این پژوهش در نظر دارد با بررسی آثار عزیز نسفی، به عنوان یک عارف مسلمان، خط سیر صور خیال را در فضای عرفان اسلامی پی بگیرد و با شناخت سابقه تصاویر و سطوح ارجاعی آن، به چگونگی کاربرد آنها در آثار او پرداخته، تعریف شاکله‌مندی را از صور خیال در تفکر عرفانی او در قرن هفتم ارائه کند. همچنین ایماژها و معانی مختلف دال‌ها و مدلول‌هایی را که در ذهن نسفی شکل گرفته و اشکال به-کارگیری صورت‌های خیال (تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، تشخیص و...) را در تولید معانی مختلف نشان دهد.

۲-۱. تصویر

تصویر و ایماژ یا صور خیال، از واژه‌های پرکاربرد در تحقیقات ادبی است. در آثار بلاغیون و منطقیون از جمله جاحظ، قدامه بن جعفر و ابوهلال عسکری کلماتی چون «صورت»، «شکل»، «مثال» و «هیکل» معادل همین کلمه تصویر و ایماژ است. «جرجانی صورت را عامل متمایز کننده معنی از معنی می‌داند. در نظر او صورت، خود شیء نیست؛ بلکه ویژگی‌های متمایز کننده آن از شیء دیگر است.» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۳۹).

خیال و تصویر در برابر image /imagery مجموعه تصرفات بیانی و مجازی است که گوینده با کلمات تصویر می‌کند و نقشی را در ذهن خواننده یا شنونده بوجود می‌آورد. «آنچه ناقدان اروپایی ایماژ می‌خوانند، در حقیقت مجموعه امکانات بیان هنری است که در شعر مطرح است و زمینه اصلی آن را انواع تشبیه، استعاره، اسناد مجازی و رمز و گونه‌های مختلف ارائه تصاویر ذهنی می‌سازد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۹-۱۵)

در آفرینش تصاویر، عنصر اصلی خیال است. یک شاعر و نویسنده زمانی می‌تواند یک تصویر ایجاد کند که یک پشتوانه‌ای از اندوخته‌های ادبی داشته باشد تا بتواند آن را با ذهن خلاق خود درآمیزد. سپس تصرفاتی در زبان عادی ایجاد کند تا بتواند نقشی تازه در ذهن خواننده و شنونده به وجود آورد. به عبارت دیگر «در فرآیند آفریدن تصویر، شی از طبیعت وارد ذهن و ضمیر شاعر می‌شود و پس از گذر از منشور جان هنرمند، به رنگ جان هنری او در می‌آید. آن گاه به یک شیئی هنری بدل می‌گردد. گویی چیزی از روح انسانی و احساس و عاطفه بشری در شیء دمیده می‌شود و شاعر حال خود را در شیئی می‌دمد. در اثر این تأثر «شیء طبیعی» تغییر ماهیت می‌دهد و به «شیء خیالی» تبدیل می‌شود. شیء خیالی سرشار از عاطفه انسانی است، احساسی بر دوش حمل می‌کند و از این رو احساس مخاطب را برمی‌انگیزد.» (فتوحی، ۱۳۸۵: ۶۹)

این فرآیند تصویرسازی، برای انتقال معنا، انتقال احساس و یا برای آرایش سخن و دلایل بسیار دیگر انجام می‌شود. تصرفاتی که گوینده در زبان ایجاد می‌کند از طریق زبان مجازی و به کمک ابزارهای تشبیه، استعاره، کنایه، تمثیل و سایر ابزارهای بیانی است. «در بلاغت سنتی غرب که پایه‌های آن بر آراء ارسطو درباره شعر و کاربرد آن استوار است، تصویر شعری مرکب از دو جزء است؛ جزء اول در حکم ابزار و رسانه است که برای بیان و توضیح جزء دوم که هدف یا مقصود اصلی تصویر است، به کار گرفته می‌شود. در این دیدگاه هدف اصلی از آفرینش تصویر، انتقال ایده یا مفهومی خاص است و از صورت به منزله ابزاری برای انتقال آن استفاده می‌شود.» (همان: ۵۷)

مهمترین رکن در ایجاد تصویر، تخیل و خیال است. اگر چه این دو واژه همسان به نظر می‌رسند اما تفاوتی با هم دارند. «خیال، که فرایندی است ترکیبی به حالتی از حافظه اطلاق می‌شود که صور حسی را بدون رعایت بافت و مضمون اصلی، تداعی یا تکرار می‌کند، بنابراین از قید زمان و مکان آزاد است. اما «تخیل» فرآیند خلاقیتی است که از خیال، که حاصل تجربه و ادراک حسی است، طرحی نو می‌آفریند.» (مقدادی، ۱۳۷۸: ۲۲۳-۲۲۵) «کلریج، خیال را «تخیل اولیه» می‌نامد و تخیل را «تخیل ثانویه». از نظر او «تخیل اولیه» که نیروی حیات و مقدمه همه ادراکات انسانی است، وسیله‌ای است برای تمیز چیزها از یکدیگر، به‌نظم درآوردن آنها، تفکیک آنها از یکدیگر و یا ترکیب آنها با هم حاصل همه این‌ها، رسیدن به ادراک است و «تخیل ثانویه» هرچند به همان روال تخیل اولیه عمل می‌کند، اما کارش بازآفرینی است. در حقیقت به کمک این نوع تخیل است که انسان به طور ارادی تخیل اولیه را بکار می‌گیرد و خیال‌های وابسته را به یکدیگر پیوند می‌زند. بنابراین ویژگی منحصر بفرد تخیل ثانویه، بازآفرینی آن است؛ یعنی آفریدن چیزی که اجزای آن از حقیقت گرفته شده است.» (ولک، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۹۲)

۲-۲. ضرورت کاربرد صورخیال در متون عرفانی

آنچه به کارگیری تصویر و صورخیال را لازم و ضروری جلوه می‌دهد، تلاش برای بیان احساسات و انتقال معناست. احساسات و مفاهیمی که غالباً جنبه شخصی دارند و در کلام عادی امکان بروز و جلوه ندارند. بنابراین اندیشه، احساس و تجربیات فردی در شیوه بکارگیری زبان مؤثر است و «هر چه فکر یا حالت روحی ناشی از تجربه از واقعیت‌های محسوس و احوال و تجربه‌های معمول و عمومی دورتر گردد- و در نتیجه ادراک و احساس آن برای همگان دشوارتر و پیچیده‌تر و ناآشنا تر باشد- بیان و انتقال آن به دیگران دشوارتر می‌گردد و زبان عادی و مأنوس از باز نمودن و آوردن آن در سطح آگاهی عاجزتر می‌شود. در این جاست که زبان به ناچار از صورخیال کمک می‌گیرد تا از این طریق، ظرفیت بیانی خود را افزایش دهد.» (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۳۰)

از طرف دیگر بسیاری از افکار و عقاید که بین مردم رواج پیدا می‌کند به زودی حالت کهنه یا کلیشه به خود می‌گیرند بنابراین، آنچه به واسطه تکرار حالت عادی به خود گرفته است، برای این که زنده و تأثیرگذار باقی بماند، هر بار در لباسی نو و در تصویری نو دوباره متولد می‌شود و این زبان عاطفی و هنری است که عادت‌زدایی کرده و با به کارگیری تصاویر تازه، معانی را زنده و جذاب نگه می‌دارد. «کوششی که عارفان بزرگ، در شکستن عادت‌ها داشته‌اند، عملاً همان کاری است که هنرمندان بزرگ، نقاشان و شاعران و آهنگسازان و ... در عرصه خلاقیت خود انجام می‌دهند و عادت‌ها را می‌زدایند. حافظ در زبان شعر عادت‌ستیزی می‌کند و بایزید در زبان نثر. «مقامات» های مشایخ بزرگ تصوف، مجموعه بیکرانی است از این عادت‌ستیزیها.» (شفیعی، ۱۳۹۲: ۸۸) بنابراین از آنجا که بیان چنین تجربه‌هایی که هم شخصی و هم غیرحسی است، در زبان و بیان عادی دشوار می‌نماید، چاره‌ای جز به کارگیری تشبیه و تمثیل و رمز و اشاره وجود نخواهد داشت، زیرا استفاده از صورخیال در بیان احساسات و اندیشه‌های فردی را ساده‌تر کرده نیز از تکرار و عادت می‌رهاند.

به کارگرفتن عاطفه در زبان و بیان عاطفی «از عالم روحی و تجربه معنوی گوینده اصلی سخن می‌گوید و در شنونده و خواننده ممکن است هزاران عالم روحی متفاوت ایجاد کند که حتی یکی از آنها هم با دیگری وجه شباهت نداشته باشد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۴۵) بنابراین زبان از یک طرف بیانگر تجربه‌های صوفی و از طرف دیگر بیانگر حالات روحی اوست که در همین جاست که نوآوری و بیان خلاقانه و شاعرانه اتفاق می‌افتد.

تلاش صوفیه برای شناساندن عقاید و تجربیات خود، در ادوار مختلف موجب خلق آثاری به نظم و نثر در ادبیات فارسی شده است. این آثار را با توجه به میزان کاربرد صورخیال، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول شامل تجارب اولیه زاهدان و صوفیان است که در اینجا زبان نسبتاً ساده است و غموض و پیچیدگی کمتری دارد. موضوع آن شرح حالات و تجربیات صوفیه است تا برسد به شطحیات بایزید و حلاج. دسته دوم که استفاده از صورتهای خیال در بیان احوال و تجربیات عارف بیشتر می‌شود و عارف برای بازنمایی و تبیین رؤیایها و رؤیتها و تجارب عرفانی خود از انواع صور خیال به انحاء مختلف بهره می‌گیرد. تا جایی که می‌توان زبان این دست از نوشته‌ها را زبان خاص هنری به شمار آورد که حاصل فرو رفتن در تجارب ناب عرفانی اوست. متونی چون مثنوی مولوی و منطق الطیر عطار، آثار کسانی چون عین‌القضات، احمد غزالی، میبدی در بخش سوم کشف‌الاسرار، بهاء ولد، سیف‌الدین باخرزی و دیگران. «وقتی دو پاره از زبان قرن سوم و هفتم تصوف را کنار یکدیگر بگذاریم، فاصله سادگی و پیچیدگی از یک سوی، و محدودیت و گستردگی از دیگر سوی چندان است که نمی‌توان این دو را از یک مقوله دانست و حکمی درباره آنها صادر کرد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲۸۰) دسته سوم اما با دو گروه دیگر تفاوت‌هایی دارند، گروه سوم مُدرّسان اندیشه‌های عرفانی هستند، نه کسی از تجربیات و حالات آنها می‌نویسد مانند حلاج و بایزید و ابوسعید و نه خود از تجربیات خود می‌نویسند. بلکه احوال و افکار و اقوال دو گروه دیگر را به شکلی منسجم و شیوا با هدف آموزش و ترویج می‌نگارند. در آثار این گروه رد پای زبان هنری و عاطفی را نیز می‌توان مشاهده کرد. کسانی چون: هجویری، قشیری، محمدغزالی، شیخ احمد جام، نجم‌الدین رازی و عزیزبن محمد نسفی. (همان: ۲۷۹-۲۸۱)

هر یک از این متون با توجه به موضوع، هدف و مخاطب نیازمند زبان و بیان ویژه‌ای است. کارکرد متون آموزشی، نویسنده و مؤلف را بر آن می‌دارد تا برای انتقال معنا و مفهوم مورد نظر خود از زبان ساده و ملموس استفاده کند. اما گاهی هم برای انتقال بهتر و عینی یک مفهوم انتزاعی لازم است ابزارهای دیگری از زبان را به کار گیرد و آن ورود به قلمرو زبان مجازی است.

۴-۲. بلاغت

«فنون بلاغت یا علوم بلاغت شامل سه فن به اسامی معنی و بیان و بدیع، که گاهی هر سه و گاهی دو فن آخر را به نام بدیع یا علم بدیع می‌نامند.» (همایی، ۱۳۷۱: ۸)

احتمالاً اولین کسی که علم بیان را از دیگر مباحث جدا کرد، عبدالقاهر جرجانی باشد که در اسرارالبلاغه انواع تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه را توضیح داده است. از نظر او تشبیه و استعاره و تمثیل «بمانند مرکز و نقطه‌هایی هستند که تصرفات در معانی برگرد آنها می‌گردد و به منزله اقطاری هستند که از جوانب مختلف آنها را احاطه می‌کنند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۵)

این تفکیک و جدا سازی در تألیفات عربی وجود داشت و «علمای بلاغت بر روی هم کوشیدند که دلالت‌های وضعی یا به تعبیری مطابقه را از حوزه معانی بیرون کنند و فقط دلالت‌های عقلی را که شامل تضمّن و التزام است، داخل در مقوله مباحث بیان و مجاز کنند.» (همان: ۹) براین اساس آنچه تحت عنوان «علم بیان» مطرح می‌شود، عنصر خیال یا شیوه تصرف گوینده در ادای معنی است.

«مقاصد اصلی علم بیان منحصر است در چهار چیز: ۱) تشبیه، ۲) استعاره، ۳) مجاز مرسل، ۴) کنایه.» (رجایی، ۱۳۵۳: ۲۳۹) این چهار عنصر، عناصر اصلی علم بیان هستند اما در کتابهای بلاغی مختلف و بخصوص در کتابهای بلاغی جدید مباحث دیگری از جمله، حسامیزی، اغراق، متناقض‌نما (پارادوکس) و تشخیص؛ حوزه گسترده خیالهای شاعر و صورخیال را تشکیل می‌دهند. «در کتاب های بلاغی در باب تشبیه، تقسیم‌بندی های گوناگونی آورده‌اند و با دقت خاصی آنها را تقسیم بندی و دسته بندی کرده‌اند، شاید دقیق‌ترین تقسیم‌بندی‌ها از نظر منطقی و عقلی تقسیم بندی‌هایی باشد که در کتاب های متأخرین مثل تلخیص المفتاح آمده است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۶۲).

۱-۴-۲. تشبیه

تشبیه یکی از نخستین و پرکاربردترین ابزار بیانی در توضیح و تفهیم مطلب و انتقال احساس است که هم برای بیان احساسات و عواطف به کار می‌رود و هم برای توضیح و تفهیم مطالب علمی و عرفانی؛ بخصوص در آن دسته از مکتوبات عرفانی که به قصد آموزش و تعلیم افکار و عقاید عرفا و صوفیه نوشته و تألیف شده‌اند. علمای بلاغت در تعریف و دسته‌بندی تشبیه نظرات نسبتاً همسانی ارائه کرده‌اند. محمدبن عمر رادویانی در کتاب ترجمان البلاغه، بدون آن که تعریفی از تشبیه ارائه دهد درباره تشبیه می‌گوید: «دیگری از جمله بلاغت تشبیه گفتنست. و راست‌ترین و نیکوترین آن است کی چون باشگونه کُنیش تباه نگرذ و نقصان نپذیرد، و هر یکی از مانده کردگان به جای یکدیگر بیستند به صورت و به معنی. و تشبیه بر چند گونه است یکی آن است کی چیزی را به چیزی مانده کنند به صورت و به هیئت. یا چیزی را بر چیزی مانده کنند بصفتی از صفتها، چون حرکت و سکون و لون و رنگ و شتاب و درنگ؛ چون اتفاق افتد چیزی مانده کرده دو معنی یا سه معنی از وصفهای تشبیه آنگه قویتر گردد.» (رادویانی، ۱۹۴۸: ۴۴)

جرجانی در کتاب اسرارالبلاغه خویش تشبیهات را از نظر وجه شبه دو نوع می‌داند. یکی تشبیهاتی که وجه شبه آن نیاز به تأویل و توضیح دارد و دیگری، تشبیهاتی که وجه شبه آن نیازی به تأویل و توضیح ندارد، مانند تشبیهی که وجه شبه آن از نظر رنگ، صورت و شکل، هیأت، حرکت و جنبش اجسام مدنظر قرار می‌گیرد. (جرجانی، ۱۳۸۹: ۶۷). همچنین او به لحاظ مقید و مرکب بودن سخنی به میان نیاورده، بلکه از متعدد و مرکب سخن گفته است و ویژگی تشبیه مرکب را حالت ترکیبی آن می‌داند. «واقعیت این است که هرگاه حالت ترکیب را از تشبیه مرکب براندازی ملاحظه می‌کنی که یکی از دو سوی تشبیه آن صلاحیتی را که به هنگام ترکیب در مقابل طرف دوم تشبیه داشت از دست می‌دهد.» (همان: ۱۱۵) نوع دیگری از تشبیه که علمای بلاغت بدان پرداخته‌اند، تشبیه تمثیل است جرجانی درباره تشبیه تمثیلی معیاری به دست می‌دهد و می‌گوید: «تشبیه تمثیل، تشبیهی است که وجه شبه آن آشکار نباشد و درک آن نیاز به تأویل و تفسیر و توضیح بیشتر داشته باشد و با تأکید بر صفت «غیرحقیقی» اعتقاد دارد که وجه شبه این نوع تشبیه باید از ظاهر آن گردانده شود و تأویل شود چرا که این وجه شبه، امری عقلی است. (همان: ۶۸) «از مجموعه سخنان عبدالقاهر جرجانی درباره تشبیه تمثیل، استنباط می‌شود که، تمثیل ویژه تشبیهات مرکبی است، که وجه شبه آنها عقلی است و از مجموعه اموری که در کنار یکدیگر فراهم آمده‌اند، انتزاع و استخراج می‌شود.» (ضیف، ۱۳۸۳: ۲۶۲)

خطیب قزوینی (متوفی ۷۳۹ هـ ق) در الايضاح فی علوم البلاغه تقریباً تعریف مشابهی از تشبیه به دست داده که: التشبيه هُوَ الدلالة على مشاركه أمرٍ آخرٍ في معنى» یعنی تشبیه مشارکت دو امر است در یک معنا (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴ م: ۱۸۹) «اگر دستگاه بلاغی شعر را شامل همه تصاویر و تزئینات بدیعی و بیانی بدانیم، تشبیه مهم‌ترین عنصر سازنده این دستگاه است که صورت‌های دیگر خیال، مانند استعاره، تشخیص و حتی رمز و کنایه نیز از آن ناشی می‌شود به عبارت دیگر هسته مرکزی اغلب خیالهای شاعرانه، تشبیه است.» (پورنامداریان، ۱۳۸۱: ۳۲)

در یک دسته‌بندی کلی، ارکان تشبیه عبارتند از: مشبه، مشبه‌به، وجه شبه و ادات تشبیه.

تشبیه از وجوه مختلف به چند دسته اصلی تقسیم می‌شود:

۱- تشبیه به اعتبار وجه شبه

۲- تشبیه به اعتبار حسی و عقلی بودن طرفین

۳- تشبیه به اعتبار مفرد، مقید و مرکب بودن طرفین

۴- تشبیه به اعتبار تعدد طرفین

۵- تشبیه به اعتبار ادات تشبیه

۱-۱-۴-۲. تشبیه به اعتبار وجه شبه

وجه شبه بیانگر شباهت و ارتباط بین مشبه و مشبه‌به است. «وجه شبه رابطه‌ای است که شاعر به کشف آن نایل گردیده است و اهمیت این کشف کمتر از یافتن یک قانون علمی نیست از این روست که تشبیه را تذکار و یادآوری همانندی بین دو چیز مختلف از یک جهت یا جهات گوناگون و یا تشبیه را اخبار از وجه شبه دانسته‌اند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۳) تشبیه به اعتبار وجه شبه به انواع مختلفی تقسیم می‌شود که عبارتند از: تشبیه مجمل و مفصل، تشبیه قریب و بعید، تشبیه تمثیل و غیر تمثیل. (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۱۸-۲۱۵ و الهاشمی‌بک، ۱۹۴۰: ۳-۲۷۱)

الف- تشبیه تمثیل و غیر تمثیل

تشبیه تمثیل، تشبیه‌ای است که وجه شبه آن متنوع از امور متعدّد و مختلف باشد و تشبیه غیر تمثیل، تشبیه‌ای است که این خصوصیت را نداشته باشد. (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۱۵ و الهاشمی‌بک، ۱۹۴۰: ۲۱۷) شفیعی کدکنی در توضیح تشبیه تمثیلی می‌گوید: «بهترین راه برای تشخیص این نوع تشبیه از دیگر انواع تصویر، این است که از دیدگاه زبان‌شناختی مورد بررسی قرار گیرد، بدین گونه در معنی دقیق آن- که محور خصایص سبک هندی است- می‌تواند در شکل معادله دو جمله مورد بررسی قرار گیرد و شاید برای جلوگیری از اشتباه بتوان آن را اسلوب معادله خواند.» (شفیعی، ۱۳۸۸: ۸۴)

«عبدالقاهر جرجانی، بحث درازدامنی درباره تشبیه و تمثیل دارد و از تفاوت‌هایی که میان این دو وجود دارد، سخن گفته است. از نظر او تشبیه عام‌تر و تمثیل خاص‌تر است؛ یعنی هر تمثیلی تشبیه هست، اما هر تشبیه‌ای تمثیل نخواهد بود. عبدالقاهر ملاک دیگری برای شناخت تشبیه تمثیل ارائه می‌دهد و می‌گوید: تشبیه‌ای که بیشتر شایسته عنوان تمثیل است، تشبیه‌ای است که جز در کلام و یک جمله یا بیشتر گنجانده نمی‌شود؛ چندان که تشبیه هر قدر به عقلی بودن نزدیک‌تر شده باشد، جمله بیشتر خواهد بود. عبدالقاهر یادآور می‌شود که «شبه» باید پیوستگی با مجموع هر دو جمله داشته باشد، چندان که در عقل هم نتوان آنها را از هم جدا کرد و اگر یکی از دو سوی گفتار را بگیریم و بدون در نظر گرفتن دیگری، تعقل کنیم، هیچ فایده‌ای ندارد.» (همان: ۸۱-۸۲)

ب- تشبیه مجمل و مفصل

تشبیه مجمل تشبیه‌ای است که وجه شبه آن ذکر نشده باشد و تشبیه مفصل، تشبیه‌ای است که وجه شبه آن ذکر شده باشد.

ج- تشبیه قریب و بعید

تشبیه قریب: انتقال از مشبه به مشبه‌به به آسانی صورت می‌گیرد و درک رابطه طرفین آسان است اغلب تشبیهات تکراری و کلیشه‌ای از این نوعند.

تشبیه بعید: تشبیهی که انتقال از مشبه به مشبه‌به به آسانی انجام نشود. مگر با تفکر زیاد. این تشبیه حاصل خلاقیت ذهنی شاعر است.

۲-۱-۴-۲. تشبیه به اعتبار حسی و عقلی بودن

مقصود از حسی، اموری است که با یکی از حواس پنج‌گانه بویایی، چشایی، بینایی، شنوایی و بساواپی قابل درک باشد و مقصود از عقلی، اموری است که با حواس پنج‌گانه قابل درک نیستند مانند مفاهیم انتزاعی و ذهنی و یا اموری مجرد که با عقل قابل درک هستند و وجود خارجی ندارند. تشبیه «خیالی» نیز در مقوله تشبیه حسی قرار دارد زیرا منظور از تشبیه خیالی امور، یا آن دسته از تشبیهاتی است که مشبه‌به آن امری غیر واقعی است و اجزای آن مرکب از دو جزء است که تک تک اجزاء آن حسی و موجودند، مثل دریای قیر، بیشه الماس ... و تشبیه وهمی که ذیل تشبیه عقلی قرار می‌گیرد، مشبه‌به آن امری غیر موجود و غیر واقعی است، مرکب از حداقل دو جزء، که یکی از اجزای آن وجود خارجی هم ندارد. به همین دلیل این نوع تشبیه را تشبیه عقلی می‌نامند؛ مثل تشبیه چیزی به دست دیو، زلف حور، دندان غول و... (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴: ۱۹۳). به طور کلی علمای بلاغت تشبیه را به اعتبار حسی و عقلی بودن طرفین تشبیه، به چهار نوع تقسیم کرده‌اند:

الف- مشبه و مشبه‌به هر دو حسی

ب- مشبه عقلی، مشبه‌به حسی

ج- مشبه حسی، مشبه‌به عقلی

د- مشبه و مشبه‌به هر دو عقلی

۳-۴-۱-۲. تشبیه به اعتبار مفرد و مقید و مرکب بودن طرفین

از جمله تقسیم بندی‌های علمای بلاغت درباره طرفین تشبیه، تقسیم تشبیه به مفرد، مقید، مرکب و انواعی است که از تلفیق و ترکیب این سه حاصل می‌شود یعنی مشبه و مشبه‌به یا هر دو مفردند، یا هر دو مقیدند، یا هر دو مرکبند و یا حاصل تلفیق یکی در دیگری است. مانند مفرد به مرکب (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۱۴-۲۱۱ و الهاشمی بک، ۱۹۴۰: ۲۶۰-۲۶۱)

منظور از تشبیه مفرد: تصویر یک هیأت یا یک چیز است و منظور از تشبیه مقید، تصویری است که مقید به انواع قید یعنی، وصف، اضافه، حال، زمان، مکان و ... باشد و منظور از تشبیه مرکب، هیأتی ترکیبی و متنوع از چند چیز است. همایی این نکته به سادگی و روشنی این گونه بیان کرده است: «هرکجا مشبه یا مشبه‌به مقید باشد، آن را در حکم تشبیه مفرد باید شمرد نه در حکم تشبیه مرکب.» (همایی، ۱۳۷۰: ۱۴۷) بنابراین تشبیه مفرد در مقابل تشبیه مرکب، تشبیه مقید به یک قید است.

۴-۴-۱-۳. تشبیه به اعتبار تعدد طرفین

تشبیه به اعتبار تعدد مشبه و مشبه‌به و نظم و ترتیب طرفین به چهار نوع تقسیم می‌شود: تشبیه ملفوف، تشبیه مفروق، تشبیه تسویه و تشبیه جمع (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۱۴-۲۱۵ و الهاشمی بک، ۱۹۴۰: ۲۶۳-۲۶۲):

تشبیه ملفوف: در قسمت اول کلام چند مشبه ذکر شود و در قسمت دوم به همان تعداد مشبه آورده شود؛

تشبیه مفروق: چندین مشبه و مشبه‌به در کلام ذکر شود و هر مشبه با مشبه‌به خود همراه باشد؛

تشبیه تسویه: مشبه آن متعدد و مشبه‌به آن یکی باشد؛

تشبیه جمع: عکس تشبیه تسویه است، تشبیهی است که مشبه آن یکی و مشبه‌به آن متعدد باشد. به عبارت دیگر برای یک مشبه، چند مشبه‌به ذکر شود.

۵-۴-۱-۲. تشبیه به اعتبار ادات تشبیه

ادات تشبیه کلمه یا کلماتی هستند که مفهوم شباهت و همانندی را القا می‌کنند. از این جهت تشبیه به دو دسته تشبیه مؤکد و تشبیه مرسل (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۲۵ و الهاشمی بک، ۱۹۴۰: ۲۸۰) تقسیم می‌شود.

تشبیه مؤکد: تشبیهی است که ادات آن حذف شده باشد.

تشبیه مرسل: تشبیهی است که ادات در آن ذکر شده باشد.

۲-۴-۲. استعاره

استعاره اصطلاحاً عبارت است از استعمال لفظ در معانی که برای آن وضع نشده است، «به علاقهٔ مشابهت بین معنی منقول عنه و معنی مستعمل‌فیه، همراه با قرینه‌ای که (ذهن) را از ارادهٔ معنی اصلی منصرف کند.» (الهاشمی، ۱۹۴۰: ۳۰۳) «قدیمی‌ترین کسی که در بحث استعاره به تحقیق و بررسی پرداخته ارسطو است و اغلب علمای بلاغت و ناقدان نیز متأثر از تعریف ارسطو از استعاره هستند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۰۷) ارسطو در تعریف استعاره می‌گوید: «استعاره عبارت از این است که اسم چیزی را بر اسم دیگر نقل کنند و نقل هم یا نقل از جنس به نوع است یا نقل از نوع به جنس یا نقل از نوع به نوع، و در جای دیگر می‌گوید: «هنگامی که شاعر دربارهٔ آشیل می‌گوید «به‌مانند شیر حمله آورد» تشبیه است و اگر بگوید «این شیر حمله‌ور شد» استعاره است و همین تعریف اوست که مورد نظر ناقدان و علمای بلاغت واقع شده و امثال قدامهٔ بن جعفر آن را در کتاب‌های خود آورده‌اند و در کتاب‌های ادبی‌فرنگی نیز اغلب تعریفی در همین حدود که متأثر از تعریف ارسطوست، می‌آورند. (همان: ۹-۱۰۸) برخی دیگر از علمای بلاغت مانند تفتازانی استعاره را به دو نوع کلی استعارهٔ مُصرَّحه یا تصریحیه یا تحقیقیه و استعارهٔ مکنیه (بالکنایه) تقسیم می‌کنند؛ در استعارهٔ مُصرَّحه، از ساختار جملهٔ تشبیهی فقط مشبّه‌به باقی می‌ماند و در استعاره مکنیه (بالکنایه) از ساختار جملهٔ تشبیهی، فقط مشبه باقی می‌ماند. (تفتازانی، ۱۲۶۰: ۳۴۹ و قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۴۱-۲۶۴)

اما شاید بهترین تعریف از استعاره را جرجانی گفته باشد. او می‌گوید: «استعاره فی‌الجمله این است که واژه‌ای در هنگام وضع لغت، اصلی شناخته شده باشد و شواهدی دلالت کند که به هنگام وضع بدان معنی اطلاق می‌شده، سپس شاعر یا غیر شاعر این واژه را در غیر آن معنی اصلی به کار گیرد و این معنی را به آن منتقل نماید؛ انتقالی که نخست لازم نبوده و به مثابه عاریت است.» (جرجانی، ۱۳۶۱: ۱۷) در میان بلاغیان اسلامی هیچ کس به اندازهٔ جرجانی در تبیین استعاره و روشن کردن و تفاوت و پیوند آن با استعاره صورت‌های خیال نکوشیده است. سرفصل‌هایی که او در باب استعاره آورده بدین قرار است: معنی استعاره، انواع استعاره، تمایز میان استعاره مصرَّحه و مکنیه و توضیح کارکردهای زیبا شناختی هر یک، تناسب تشبیه در استعاره، تقسیم استعاره به مفید و غیر مفید، استعاره تمثیلیه، استعاره نزدیک به حقیقت، استعاره کردن معنی لفظ و سپس خود لفظ، استعاره با وجود شبه حقیقی و عقل، تمایز میان تشبیه و استعاره و مبالغه در استعاره. در ساخت استعاره نام اصلی شیء از آن جدا می‌شود و نام دومی جایگزین آن می‌گردد. به اعتقاد وی، در برقراری پیوند استعاره، رعایت شباهت ظاهری و ارتباط عقلی مهم است و استعاره برحسب همین تشابه پدید می‌آید.

اما آنچه خواننده را از معنای اصلی به معنای ثانویه هدایت می‌کند، اصطلاحاً «قرینه» نامیده می‌شود. قرینه عبارت است از کلمه‌ها و عبارتهایی که در کلام می‌آید و نشان می‌دهد کلام یا کلمه در معنی حقیقی خود به کار نرفته است. قرینه ممکن است «صارفه» یا «معینه» باشد. قرینه صارفه، قرینه‌ای است که در مجاز می‌آورند و از آن جهت به آن صارفه می‌گویند که ذهن شنونده را از معنی حقیقی منصرف می‌سازد. مثلاً وقتی می‌گوییم «شیر تیراندازی دیدم» کلمه تیرانداز، قرینه است و به ما می‌فهماند که مقصد از «شیر» حیوان درنده معروف نیست. قرینه معینه را در کلمات مشترک لفظی می‌آورند و از آن جهت معینه می‌گویند که مراد گوینده را مشخص و معین می‌سازد.

مثلاً کلمه «عین» در عربی معانی مختلفی از قبیل چشم، چشمه، ترازو و آفتاب و غیره دارد؛ اما وقتی می‌گوییم «عین باکیه» کلمه باکیه قرینه‌ای است که «عین» در معنی چشم به کار رفته است نه معنی دیگری. (ر.ک، همایی، ۱۳۷۳: ۱۷۳-۱۷۴) قرینه ممکن است «یکی از ملائمت (صفات مربوط به) مشبه (که در استعاره محذوف است) یا مشبه‌به باشد.» (شمیسا، ۱۳۷۱: ۱۴۵)

علمای بلاغت سنتی استعاره را به دو نوع کلی استعاره مصرحه یا تصریحیه یا تحقیقیه و استعاره مکنیه (بالکنایه) تقسیم می‌کنند؛ در استعاره مصرحه، از ساختار جمله تشبیهی فقط مشبه‌به باقی می‌ماند و در استعاره مکنیه (بالکنایه) از ساختار جمله تشبیهی، فقط مشبه باقی می‌ماند. (قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۶۴) از نظر علمای بلاغت، استعاره مصرحه خود به سه قسم تقسیم می‌شود:

(۱) استعاره مصرحه مجرده، (۲) استعاره مصرحه مرشحه، (۳) استعاره مصرحه مطلقه.

۱- استعاره مصرحه مجرده: آن است که مشبه‌به با یکی از ملائمت و ملازمات مشبه محذوف، (مستعارله) همراه است.

۲- استعاره مصرحه مرشحه: آن است که مشبه‌به به همراه یکی از ملائمت و ملازمات خود مشبه‌به و نوعی قرینه خفی می‌آید. اصولاً قرائن در استعاره مصرحه مرشحه ضعیف و پنهان و یا ظریف هستند؛

۳- استعاره مصرحه مطلقه: آن است که مشبه‌به به همراه ملائمت مشبه و مشبه‌به می‌آید. یعنی ملائمت مشبه محذوف و مشبه‌به موجود، هر دو ما را در درک استعاره یاری می‌کنند؛ می‌توان گفت این نوع استعاره از نظر تئوری از هر دو استعاره دیگر برتر است؛ زیرا نه استعاره را به راحتی درمی‌یابیم و نه در دریافت آن دچار مشکل می‌شویم.

یکی از انواع استعاره، تشخیص است. تشخیص، بخشیدن ویژگی‌ها و صفات و احساسات انسانی به چیزی است که انسان نباشد. (تشخیص، زنده‌ترین و پرتحرک‌ترین نوع تصاویر از نظر شفیعی کدکنی است. (ر.ک، شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۶۲-۲۶۴) تشخیص به معنای جان‌بخشی به اشیاء بی‌جان است که در برخی تعاریف، بسیاری از استعاره‌های مکنیه را ذیل آن قرار می‌دهند. شمس قیس می‌گوید: «از سایر انواع مجازات آنچه به اوصاف شعرا مخصوص‌تر است و جز در کلام منظوم تداولی بیشتر ندارد، مکالمه جمادات و حیوانات غیرناطق است چون مناظرات غیرناطق است چون مناظرات تیغ و قلم، و شمع و چراغ، گل و بلبل و مخاطبات اطلال و دمن، و ریاح و کواکب و غیر آن.» (شمس قیس رازی، ۱۳۳۸: ۳۶۸)

۳-۴-۲. کنایه

ابن اثیر در المثل‌السائر گوید: «کنایه هر کلمه‌ای است که دلالت بر معنایی کند که هم بر حقیقت بتوان حمل کرد و هم بر مجاز، با وصف جامعی که میان حقیقت و مجاز هست و در مفتاح‌العلوم گوید: کنایه، ترک تصریح به چیزی است و آوردن ملازم آن تا از آنچه در کلام آمده، به آنچه نیامده انتقال حاصل شود؛ چنان که گوید بند شمشیر فلان بلند است؛ یعنی قد او بلند است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۴۱) بیشترین استفاده از کنایه چنانچه از آن انتظار می‌رود در گفتار و در کلام است. اما «گاهی کنایه در گفتار نیست و در عمل متجلی می‌شود، چنان که یکی از اعراب به نام عنبری، کیسه‌ای از خار و کیسه‌ای از ریگ و حنظلی (به عنوان پیام) برای قوم خود فرستاد و با این عمل خود می‌خواست به آن‌ها بفهماند که عده‌ای از بنوحنظله در میان عده‌ای زیاد مانند ریگ (رمل) و خار به سوی شما آمدند.» (عسکری، ۱۳۷۲: ۴۸۰)

«کنایه در اصطلاح آن است که لفظی را بگویند و از آن لازم، معنی مجازی اراده کنند. به این شرط که اراده معنی حقیقی نیز جایز باشد.» (همایی، ۱۳۷۰: ۲۰۵) خطیب قزوینی نیز در تلخیص المفتاح آورده است: «الکنایه لفظٌ أُريدُ به لازمٌ معناهٌ مَعَ جوازِ إرادتهِ مَعناه.» (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۷۳) «یکی از بلاغتها کنایت‌گفتن است و آن چنان بود کی شاعر بیتی گوید به کنایت.» (رادویانی، ۱۹۴۸: ۹۹) حاصل اینکه کنایه عبارت است از جمله‌ای که معنای ظاهری آن مقصود گوینده نیست و قرینه صارفه‌ای هم که ما را از معنای ظاهری به معنای مورد نظر گوینده هدایت کند وجود ندارد.

علمای بلاغت کنایه را از دیدگاه‌های مختلفی تقسیم‌بندی کرده‌اند:

۱) از نظر نوع مکتبی عهده (۲) از نظر انتقال معنا و کم و زیاد بودن واسطه.

نوع اول کنایه شامل سه قسم است: ۱. کنایه از موصوف ۲. کنایه از صفت ۳. کنایه از فعل یا مصدر (کنایه از نسبت) و نوع دوم کنایه را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: ۱. ایماء ۲. تلویح ۳. رمز ۴. تعریض (الهاشمی بک، ۱۹۴۰: ۳۵۸ - ۳۶۶)

۱-۳-۴-۲. انواع کنایه از نظر مکنی‌عنه

الف- کنایه از موصوف (اسم): آن است که مکنی به صفت یا مجموعه چند صفت یا جمله و عبارتی وصفی است که از آن موصوفی را اراده می‌کنیم.

ب- کنایه از صفت: آن است که مکنی به صفتی است که باید از آن متوجه صفت دیگری شد؛ کنایه از فعل یا مصدر (کنایه از نسبت): آن است که جمله‌ای یا فعلی یا مصدری در معنای جمله یا فعل یا مصدری دیگر به کار رود.

ج- کنایه نسبت (فعل): یعنی اثبات صفتی برای چیزی یا نفی صفتی از چیزی، به تعبیری دیگر «فعلی یا مصدری یا جمله‌ای یا اصطلاحی (مکنی‌به) در معنای فعل یا مصدر یا جمله یا اصلاح دیگر (مکنی‌عنه) به کار رفته باشد. مانند: دست کفچه کردن- گدایی کردن، پیراهن کاغذین پوشیدن- دادخواهی و تظلم نمودن، تیر در دوکدان نهادن- شیوه زنان اختیار کردن.» (رجایی، ۱۳۵۹: ۳۲۶-۳۳۰ و همایی، ۱۳۷۳: ۲۰۹ و شمیسا، ۱۳۷۱: ۲۳۶-۲۳۸)

۲-۳-۴-۲. انواع کنایه به اعتبار وسایط و درجه خفا

الف- کنایه ایماء: آن است که واسطه‌های بین مکنی‌به و مکنی‌عنه اندک باشند و دریافت معنای کنایه آسان باشد. این نوع کنایه، عکس تلویح است و در زبان امروز هم به کار می‌رود و رایج‌ترین نوع کنایه است. مانند خاک بر دهان افشاندن در این بیت از خاقانی که معنی پشیمانی و توبه کردن است: اهل گفتم هست، چون دیدم که خاقانی نیافت/ عذرخواهان خاک توبه بر دهان خواهم فشاند.

ب- کنایه تلویح: آن است که واسطه‌های بین لازم و ملزوم زیاد باشند و فهم مکنی‌عنه دشوار باشد و برای رسیدن به منظور و مقصود گوینده نیاز به تأمل بسیار است، چنانچه نظامی می‌گوید: بزرگی بایدت دل در سخا بند/ سر کیسه به بند گندنا بند.

ج- کنایه رمز: آن است که واسطه‌های بین لازم و ملزوم (مکنی‌به و مکنی‌عنه) پنهان و مخفی باشد و فهم آن بسیار دشوار یا غیر ممکن است. در واقع معنی و مقصود اصلی پوشیده است. مانند دندان‌گرد به معنی طمّاع.

د- تعریض، گفتن سخنی که از سیاق آن معنایی دیگر دانسته شود. از قبیل اینکه به مردم‌آزار بگوییم: «المسلم من سلم المسلمون من یده و لسانه.» و یا رستگاری خواهی ای دل مردم‌آزاری مکن/ بد نخواهی عاقبت، غیر از نکوکاری نکن.

«قدما همواره به این نکته اشارت داشته‌اند که کنایه رساتر از تصریح است و عبدالقاهر جرجانی سخنی دارد که توضیحی است برای این عقیده علمای بلاغت. او می‌گوید: هنگامی که کنایه‌ای در سخن آورده شود، معنی این نیست که بر ذات آن چیز افزوده شده؛ بلکه مقصود این است که در اثبات و پایدار کردن آن چیز افزوده شده است؛ یعنی آن مفهوم را رساتر و مؤکدتر و شدیدتر بیان کرده‌ایم...کنایه از طبیعی‌ترین راههای بیان است که در گفتار عامه مردم و امثال و حکم در زبان ایشان، فراوان می‌توان یافت و تقسیم‌بندی‌های علمای بلاغت هیچ‌گاه نمی‌تواند جدولی برای حدود آن تعیین کند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۴۷-۱۴۸)

۴-۴-۲. مجاز

جرجانی می‌گوید که «مجاز بر وزن مفعول به معنی تجاوز و تعدی کردن است و آنگاه که کلمه‌ای از اصل خویش عدول کند، آن را مجاز گویند؛ بدین معنی که از موضع اصلی خود تجاوز کرده یا از مکانی که نخست داشت، در گذشته است. برای این امر شرطی وجود دارد و آن اینکه این انتقال باید چنان باشد که از ملاحظه معنی اصلی خود کاملاً برهنه و خالی نباشد و مراد از این ملاحظه آن است که به سببی میان معنی مجازی و معنی حقیقی پیوندی باشد. مثلاً «ید» معنی نعمت به کار رود، به سبب آن که شأن نعمت این است که از دست صادر می‌شود و به وسیله دست به آن کسی که خواسته شده است، می‌رسد.» (جرجانی، ۱۳۶۱: ۲۵۴)

مجاز مرسل مهمترین شکل است. آنچه در علم بیان از آن بحث می‌شود، مجاز مرسل است و آن «کلمه‌ای است که استعمال شود در غیر موضوع‌له به علاقه غیر مشابهت با بودن قرینه مانع از اراده موضوع له، و مقصود از قرینه‌ای که در تعریف مجاز آورده‌اند، چیزی است که متکلم آن را در استعمال مجازی دلیل قرار می‌دهد؛ یعنی دلیل بر اینکه از لفظ، معنی موضوع‌له را اراده نکرده است و این قرینه را «قرینه صارفه» گویند، از این جهت که ذهن سامع را منحرف می‌کند از معنی حقیقی به معنی مجازی. این قرینه ممکن است لفظی یا معنوی باشد. لفظی آن است که گوینده در کلام خود می‌آورد و قرینه معنوی یا قرینه حالی، معنایی است که از حال متکلم یا از خارج فهمیده شود و این مجاز را مجاز مرسل گفته‌اند از این جهت که مطلق آزاد از قید به یک علاقه خاص (مشابهت) است.» (رجایی، ۱۳۵۹: ۳۱۵)

«باید دانست که فقط در مواضع مشخص و مخصوصی است که واژه‌ای را به جای واژه دیگر به کار می‌برند؛ یعنی بین معنی اولیه (حقیقی) و (ثانویه) لغت، همواره رابطه (علاقه) مشخصی وجود دارد و در غیر این صورت، هیچ‌گاه نمی‌توان معنی واژه‌ها را تغییر داد. مثلاً نمی‌توان «در» گفت و «دیوار» فهمید؛ اما می‌توان «در» گفت و «کلون در» را اراده کرد، زیرا بین آن‌ها علاقه جزء و کل است.» (شمیسا، ۱۳۷۱: ۳۸)

علائق مجاز بسیار است اما مهمترین و پرکاربردترین آن‌ها در متون ادبی عبارتند از: علاقه کلیت، علاقه جزئیت، سببیت، مسببیت، علاقه ماکان، علاقه مایکون، علاقه محلّیت، علاقه حالیت، علاقه لازمیت، علاقه ملزومیت، علاقه آلیت، علاقه عموم، علاقه خاص، علاقه جنس، علاقه قوم و خویشی و علاقه تضاد.

«علمای بلاغت درباره تأثیر و اهمیت مجاز مرسل و نقشی که در بیان دارد، نکته‌هایی ذکر کرده‌اند که اگر چه نشان دهنده تمام جوانب و وظایف مجاز مرسل نیست؛ اما یادآور بعضی از وظایف آن هست، از قبیل اینکه اگر لفظ حقیقی را به کار بریم تمام جوانب معنی آن به ذهن می‌رسد؛ ولی در بیان مجازی، شوقی هست برای جستجو و طلب مفهوم تازه‌تر و این یک عامل روانی است که سخن را تأثیر و نفوذ بیشتری می‌بخشد. رمز دیگر زیبایی و تأثیر مجاز، این است که در اغلب موارد استعمال مجاز از نظر تلفظ در زنجیر گفتار متکلم، ساده‌تر و خوش‌آهنگ‌تر می‌تواند باشد یا برای قافیه در شعر مناسب‌تر است و می‌تواند باعث مبالغه و ایجاز شود و مناسب حال و مقام نیز در آن رعایت شود. نکته دیگر اینکه علائق مجاز را آزاد و گسترده رها کنیم.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۰۶)

بلاغیون فرق میان کنایه و مجاز را دو امر دانسته‌اند: نخست این که کنایه منافاتی با اراده حقیقت ندارد و هیچ مانعی نیست از این که در تعبیر «طویل النّجاد» واقعاً منظور، بلندی بند شمشیر باشد نه لازم آن، که بلندی قامت است؛ اما در مجاز چنین نیست. مثلاً در «رعینا الغیث» نمی‌توانیم معنی حقیقی را بپذیریم؛ زیرا باران قابل چریدن نیست و به همین جهت است که در مجاز همیشه قرینه‌ای وجود دارد، برای منع از اراده حقیقت؛ بر عکس کنایه که در آن چنین چیزی وجود ندارد همین امر در مورد تفاوت کنایه و استعاره مرگب (مجاز بالاستعاره) صدق می‌کند. (ر.ک، شمیسا، ۱۳۷۱: ۲۴۷)

دوم این که «در کنایه مبنای گفتار بر انتقال از لازم به ملزوم است و در مجاز، انتقال از ملزوم به لازم است.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۴۲) تفتازانی قول دوم را رد کرده است و در کنایه هم انتقال از ملزم به لازم را جایز می‌داند. (تفتازانی، ۱۴۱۱: ۲۵۸)

فصل سوم

صور خیال در آثار نسفی

۳. صور خیال در آثار نسفی

۱-۳. درآمد

در قرن هفتم دگرگونی‌هایی در عرفان اسلامی شکل گرفت که موجب تغییر و تحول در روش، رویکرد، موضوعات و حتی زبان عرفان شد. این تغییرات، دوره‌ای جدید در عرفان آغاز کرد که به سنت دوم عرفانی موسوم است. در سنت اول عرفانی، خداشناسی و انسان‌شناسی، اساس معرفت و شناخت بود. در سنت دوم عرفانی، هستی‌شناسی نیز به عنوان یکی دیگر از مبانی معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. (ر.ک. رئیسی، ۱۳۹۲: ۹۴) نسفی و استادش سعدالدین حمویه از عرفای دوساحتی‌ای هستند که هم به آراء سنت اول نظر دارند و هم از مشرب ابن عربی بهره گرفته‌اند و البته گرایش نسفی به اندیشه‌های ابن عربی ملموس‌تر و روشن‌تر است و در آثار خود به تبیین و تعلیم این مبانی پرداخته است. زبان نسفی در مقایسه با سبک دوره او که زبان ادبی آمیخته به انواع صنایع لفظی و معنوی است، زبانی ساده و روان است و تلاش وی از نوشته‌هایش بیشتر بر تعلیم مفاهیم است تا نشان دادن مهارتش در هنر زبان‌آرایی. با وجود این او با بکارگیری عناصر مختلف صور خیال، شناخت و درک مفاهیم مورد نظر خود را تسهیل کرده است.

نسفی در هر یک از کتاب‌های انسان کامل، کشف‌الحقایق، زُبده‌الحقایق، مقصدالاقصى و بیان‌التنزیل، به توضیح، تبیین و تعلیم مفاهیم عمده مشرب عرفانی خویش پرداخته است. عمده آثار او حول محور وجود و انسان کامل شکل گرفته است.

۲-۳. انسان کامل

رساله «انسان کامل»، شامل یک مقدمه و بیست و دو رساله است. نسفی در مقدمه این کتاب انگیزه و هدف خود را از تألیف، درخواست جمعی از دوستان برای شناخت علوم ضروری اعلام می‌کند، او این نکته را درباره تألیف دیگر آثارش نیز بیان کرده است. در ادامه بر این نکته تأکید دارد که ده رساله از این کتاب برای منتهی و مبتدی سودمند است و ده رساله دیگر، منتهیان و مبتدیان را از آن بهره‌ای نیست. بنابراین، نسفی هر رساله را با مطرح کردن پرسشی از جانب درویشان آغاز می‌کند و مفاهیم

انسان‌شناسی صوفیانه را به زبان ساده بیان می‌کند. اندیشهٔ محوری او در این رساله، توضیح و تبیین سلسله مراتب وجود تا انسان کامل است. سبک بیان او در انتقال دانسته‌های حکمی، فلسفی و عرفانی، خطابی است و هر بند از گفتار با عبارت «ای درویش» شروع می‌شود، که این شیوهٔ بیان در ترغیب و تشویق مخاطب مؤثر واقع می‌شود و از سویی دیگر او پیوسته نگران است که مبادا سالکان از طولانی شدن مطلب وی ملول شوند، و این نگرانی خود را با جملاتی چون «تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم» و جملاتی از این دست، بارها نشان داده است.

بن‌مایه‌های فکری نسفی در رسالهٔ انسان کامل، بیان سلسله مراتب وجود از آغاز تا انسان کامل است. عبارت «انسان کامل» از اصطلاحات مهم عرفان اسلامی است که نخستین بار توسط ابن‌عربی به کار گرفته شده و پس از او پیروان و شاگردانش، به توصیف و تفهیم آن پرداخته‌اند. نسفی در رسالهٔ انسان کامل، «انسان کامل» را بر دو قسم می‌داند: «انسان کامل» و «انسان کامل آزاد». از نظر او انسان کامل کسی است که چهار ویژگی مهم داشته باشد، یعنی دارای اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معرفت باشد و در هر یک از اینها به کمال رسیده باشد. انسان کامل آزاد کسی است که در مرتبه‌ای بالاتر از انسان کامل قرار دارد و علاوه بر اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف، به ترک و عزلت و قناعت و خمول آراسته باشد. او در این رساله ویژگیهای مختلفی برای انسان کامل برشمرده و در بیان و توضیح هر یک از صفات و مراحل، تصاویری به کار برده است اما بیش از هر چیز انسان کامل را با درخت برابر نهاده و سیر رشد و کمال انسان کامل را به درخت تشبیه کرده است. نباید این نکته را از نظر دور داشت که در این رساله هرچند موضوع اصلی، انسان کامل است اما آفرینش و عالم هستی نیز تا حدی مورد توصیف قرار گرفته است.

۳-۳. کشف الحقایق

این اثر، نیز مانند انسان کامل کتابی است که به تقاضای دوستان یک‌دل و درویشان کامل تألیف شده است تا به سؤالات آنها «بیان شافی» و «جواب کافی» داده باشد. این کتاب شامل یک مقدمه و ده رساله و یک خاتمه است ولی نسخ موجود فقط مشتمل بر یک مقدمه و هفت رساله هستند. ریجون در مقدمهٔ کشف الحقایق می‌نویسد: «نه این که سه فصل و خاتمه واقعاً از میان رفته باشد، بلکه با آن که نسفی طرح آن‌ها را ریخته بود، به توصیهٔ رسول... (در خواب) از اظهار آن‌ها خودداری می‌کند.» (ریجون، ۱۳۷۸: ۳۳۴) در این رساله مباحثی چون علت پیدایش مذاهب مختلف در امت حضرت محمد (ص) و تعیین مذهب، هستی و آفرینش، انسان کامل، سلوک، توحید، معاد، سلسله مراتب آفرینش از عقل اول تا انسان مطرح شده است. اما عمده‌ترین مسائل و به عبارتی محور اصلی

موضوع این کتاب، بیان عقاید اهل حکمت و اهل وحدت درباره مذهب و مباحث مربوط به توحید و مبدأ و معاد است. مباحث در هفت فصل نوشته شده‌اند که عبارتند از: «در بیان وجود»، «در بیان انسان»، «در بیان سلوک»، «در بیان توحید»، «در بیان آسمان و زمین و...قیامت و حج».

نسفی ادعا می‌کند «کشف الحقایق» را برای بیان سخن اهل شریعت و اهل حکمت و اهل وحدت ترتیب و تألیف کرده است. همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد نسفی هم به آراء عرفای سنت اول نظر دارد، از جمله نجم‌الدین کبری و هم به آراء عرفای سنت دوم بویژه ابن عربی؛ اما کتاب او عمدتاً بر محور عقاید و آراء محی‌الدین می‌گردد و هدف اصلی نسفی متوجه توضیح و توجیه عقاید محی‌الدین است؛ نسفی از او و پیروانش به اصحاب نور وحدت تعبیر می‌کند و اساساً اقوال صوفیه را منحصر به اقوال محی‌الدین معرفی می‌نماید. او پس از بحث درباره هر مسئله‌ای و نقل اقوال اهل شریعت و اهل حکمت، عقیده محی‌الدین را در آن مسئله به‌عنوان فصل الخطاب می‌آورد. گرچه از نقل اقوال کسانی چون «ابن سبعین» که در برخی مسائل با محی‌الدین موافقتی ندارد نیز خودداری نمی‌کند ولی پیداست تکیه و تأکید او بر نقل و توضیح نظریات ابن عربی است. او در آغاز این کتاب این نکته را یادآوری می‌کند و می‌گوید که بیان این مطالب ممکن است حساسیت بسیاری ایجاد کند. به همین دلیل با صراحت در این کتاب می‌نویسد که او تنها یک راوی است و از بیان اعتقاد خود در این نوشته خودداری کرده است: «بدان که آن‌چنان که درخواست درویشان بود در هر رساله اول سخن اهل شریعت، باز سخن اهل حکمت، باز سخن اهل وحدت بیان کردم اما آنچه اعتقاد این درویش و اختیار این بیچاره است در این کتاب نیاوردم از جهت آنکه بشر همه چیزها را نداند و نه هرچه آدمی داند بتواند گفت و نوشت بلکه از صد هزار کس یک کس دانا باشد و آنکه دانا باشد از هزار چیز که بداند یکی بتواند گفت و از هزار چیز که بتواند گفت یکی چنان باشد که بتواند نوشت که نوشته به دست اهل و نااهل افتد و منظور نظر مستعد و نامستعد شود.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۴)

۳-۴. زُبْدَةُ الْحَقَائِقِ

کتاب زُبْدَةُ الْحَقَائِقِ مانند بیشتر آثار نسفی به درخواست درویشان و سالکان و در «پاسخ به نیازهای تئوریک آن زمان، که زمانه برخورد آراء و عقاید و زمانه تعصبات مسلکی و مرامی است...» (حق وردی: ۱۳۶۳: ۳۶) نوشته شده است. نسفی در این کتاب به توضیح و شناساندن عالم کبیر و عالم صغیر می‌پردازد و بر اساس آنچه خود در متن کتاب آورده، این کتاب خلاصه‌ای از کتاب دیگر او یعنی مبدأ و معاد است که در همین زمینه نگاشته شده است. او همچنین می‌افزاید که کتاب زُبْدَةُ الْحَقَائِقِ برای خواص و مبدأ و معاد برای عوام نوشته شده است. نسفی در این کتاب به بررسی آراء سه گروه،

اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت، که خود به دو گروه فرعی تقسیم می‌شود، می‌پردازد. در این کتاب یک مقدمه و دو باب وجود دارد که هر باب دارای سه اصل است. باب اول در معرفت عالم کبیر است و در اصل اول آن سخن اهل شریعت، در اصل دوم سخن اهل حکمت و در اصل سوم سخن اهل وحدت در بیان عالم کبیر بیان شده است. باب دوم در تبیین عالم صغیر است و در اصل اول این باب، انسان و مراتب انسان، در اصل دوم تطبیق انسان صغیر با انسان کبیر یا عالم کبیر با عالم صغیر و در اصل سوم سلوک و نیت سالک در سلوک توضیح داده شده است. این کتاب با نثری ساده و روان نوشته شده و نویسنده به شیوه یک معلم کوشیده است تا مفهوم مورد نظر خود را با توضیحات روشن، مثالهای ملموس و روش‌های گوناگون به مخاطب القا کند.

۳-۵. بیان التّنزیل

نسفی بیان التّنزیل را برای عده‌ای از مریدانش که از او خواسته بودند کتابی مفصل‌تر از کتاب تنزیل، اما مختصرتر از کشف الحقائق بنویسد، نگاشته است. در قدیم سنت بوده که نویسندگان آثارشان را در سه سطح اکبر (مبسوط)، اوسط (میانه) و اصغر (خلاصه) می‌نوشتند. بیان التّنزیل کتاب اوسط نسفی بین کشف الحقایق (مبسوط) و کتاب التّنزیل (خلاصه) به حساب می‌آید. این اثر مشتمل بر ده فصل است که عبارتند از: (۱) در باب خداوند، (۲) در باب عالم، (۳) در باب انسان، (۴) در باب نبی و ولی، (۵) در باب معجزات انبیاء و کرامات اولیاء، (۶) در باب وحی انبیاء و الهام اولیاء، (۷) در باب کلام الله و کتاب الله، (۸) در باب لیلۃ القدر و یوم الحشر، (۹) در باب موت و حیات و (۱۰) در باب معاد. این اثر در باب مسائل مربوط به شریعت، توحید، نبوت، امامت، معاد و.. است. در کتاب بیان التّنزیل اهل شریعت به سه دسته تقسیم شده‌اند که به ترتیب عبارتند از عوام، خواص و خاص الخواص. «این تقسیم‌بندی قبل از آنکه مبتنی بر عقاید اهل ظاهر باشد ناشی از آراء کلامی، عرفانی و باطنی است. تمایز این سه دسته به طوری که در آغاز متن بیان گردیده ناشی از درک و دریافت آنها از خداوند است. از نظر اهل شریعت خداوند موجودی است که تغییر نمی‌کند. (الموجود الذی لا یمکن ان یتغیر) و حال آنکه عالم موجودی است که دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شود. (الموجود الذی یمکن ان یتغیر) این تعریف دوگانه دقیقاً همان تعریفی است که نسفی در کتاب کشف الحقائق به رسول اکرم (ص) و یا طبق متن چاپی به امیر المؤمنین علی علیه السلام نسبت می‌دهد. از نظر خواص خداوند، نور مطلق است و حال آنکه برای خاص الخواص، خداوند نور منبسط است.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۱)

۳-۶. مقصد الاقصی

این کتاب در بین آثار نسفی اهمیت خاصی دارد زیرا به تصریح نسفی، آراء و عقاید شخصی او تنها در این کتاب بیان شده است با این اشاره و مطالبی که در مقدمه مقصد الاقصی می‌نویسد مبنی بر اینکه در این کتاب سخن اهل تصوف و اهل وحدت را خواهم نوشت، روشن می‌گردد که در حقیقت آراء اهل تصوف و اهل وحدت که در دیگر آثار او مشروح بیان گردیده است، دیدگاههای خود اوست که بنا به ضرورت‌های زمانه و مصلحت‌اندیشی‌هایی به صورت نقل قول‌هایی از دیگر مشایخ صوفیه آورده است. این کتاب هشت فصل و هشت باب و یک خاتمه دارد و در آن مباحثی همچون سلوک، انسان کامل، کیفیت خلقت عالم آفرینش، ولایت و نبوت، معرفت انسان و مطالبی در باب وحدت وجود بیان شده است.

۳-۸. تشبیه در پنج اثر نسفی

تشبیه از وجوه مختلف و بر اساس ارکان، به چند دسته اصلی تقسیم می‌شود:

- ۱- تشبیه به اعتبار وجه‌شبهه
- ۲- تشبیه به اعتبار مفرد، مقید و مرکب بودن طرفین
- ۳- تشبیه به اعتبار تعدد طرفین
- ۴- تشبیه به اعتبار حسّی و عقلی بودن طرفین
- ۵- تشبیه به اعتبار ادات تشبیه

۳-۸-۱. تشبیه به اعتبار وجه‌شبهه

وجه‌شبهه بیانگر شباهت و ارتباط بین مشبه و مشبه‌به است. «وجه‌شبهه رابطه‌ای است که شاعر به کشف آن نایل گردیده است و اهمیت این کشف کمتر از یافتن یک قانون علمی نیست از این روست که تشبیه را تذکار و یادآوری همانندی بین دو چیز مختلف از یک جهت یا جهات گوناگون و یا تشبیه را اخبار از وجه شبه دانسته‌اند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۳) تشبیه به اعتبار وجه شبه به انواع مختلفی تقسیم می‌شود که عبارتند از: تشبیه تمثیل و غیرتمثیل، تشبیه مجمل و مفصل، تشبیه قریب و بعید. (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۱۸-۲۱۵ و الهاشمی‌بک، ۱۹۴۰: ۳-۲۷۱)

الف- تشبیه تمثیل

تشبیه تمثیل، تشبیهی که وجه شبه آن منتزع از امور متعدّد و مختلف باشد و تشبیه غیر تمثیل، تشبیهی است که این خصوصیت را نداشته باشد. (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۱۵ و الهاشمی بک، ۱۹۴۰: ۲۱۷) شفیعی کدکنی در توضیح تشبیه تمثیل می‌گوید: «بهترین راه برای تشخیص این نوع تشبیه از دیگر انواع تصویر، این است که از دیدگاه زبان‌شناختی مورد بررسی قرار گیرد، بدین گونه در معنی دقیق آن - که محور خصایص سبک هندی است- می‌تواند در شکل معادله دو جمله مورد بررسی قرار گیرد و شاید برای جلوگیری از اشتباه بتوان آن را **اسلوب معادله** خواند.» (شفیعی، ۱۳۸۸: ۸۴) «عبدالقاهر جرجانی، بحث درازدامنی درباره تشبیه و تمثیل دارد و از تفاوت‌هایی که میان این دو وجود دارد، سخن گفته است. از نظر او تشبیه عام‌تر و تمثیل خاص‌تر است؛ یعنی هر تمثیلی تشبیه هست، اما هر تشبیهی تمثیل نخواهد بود. عبدالقاهر ملاک دیگری برای شناخت تشبیه تمثیل ارائه می‌دهد و می‌گوید: تشبیهی که بیشتر شایسته عنوان تمثیل است، تشبیهی است که جز در کلام و یک جمله یا بیشتر گنجانده نمی‌شود؛ چندان که تشبیه هر قدر به عقلی بودن نزدیک‌تر شده باشد، جمله بیشتر خواهد بود. عبدالقاهر یادآور می‌شود که «شبه» باید پیوستگی با مجموع هر دو جمله داشته باشد، چندان که در عقل هم نتوان آنها را از هم جدا کرد و اگر یکی از دو سوی گفتار را بگیریم و بدون در نظر گرفتن دیگری، تعقل کنیم، هیچ فایده‌ای ندارد.» (همان: ۸۲-۸۱)

تشبیه غیر تمثیل که در آن وجه شبه امری آشکار است و خود به خود روشن است و به تأویل نیاز ندارد؛ از قبیل تشبیهاتی که در آن امری محسوس به امر محسوس دیگر تشبیه می‌شود و وجه شبه با حس دریافت می‌گردد و نیز تشبیه از نظر غریزه و طبع، مثل تشبیه مرد به شیر در شجاعت که نیازی به تأویل ندارد؛ و دیگر تشبیه تمثیل که وجه شبه در آن امری ظاهری و آشکار نیست و بر روی هم نیاز به تأویل دارد و باید از ظاهر امر گردانده شود؛ زیرا مشبه و مشبه‌به در صفت حقیقی مشترک نیست و این هنگامی است که وجه شبه امری حسی و اخلاقی و غریزی و حقیقی نباشد؛ بلکه امری عقلی آن هم عقلی غیر حقیقی باشد؛ بدین گونه که در ذات موصوف موجود نباشد؛ از قبیل اینکه می‌گوییم: این دلیل مثل آفتاب روشن است. در این تشبیه نوعی تأویل وجود دارد؛ بدین گونه که باید گفت: حقیقت و ظهور خورشید در این است که پرده و حجابی در برابر آن نباشد و باید گفت شبهه و تردید به مانند حجابی است که در برابر ادراک عقل قرار دارد و چون شبهه از میان برخیزد و علم حاصل شود، گفته می‌شود: این مانند آفتاب آشکار است یعنی برای دانستن و علم بدان مانعی وجود ندارد. (جرجانی، ۱۹۵۴: ۸۲) «آرنولد هوسر تمثیل را به منزله برگردان یک معنی انتزاعی در درون تصویری ملموس تلقی می‌کند که این تصویر به هر حال یکی از بیان‌های متعدّد و ممکن معنی است.» (پورنامداریان، ۱۳۹۶: ۲۳۳)

در بررسی آثار عزیز نسفی، آنچه بیش از دیگر صورت‌های خیال چشم‌نوازی می‌کند، استفاده از ابزار تمثیل است که وی زبردستی ویژه‌ای در این مقوله دارد که مخاطب را به شگفتی وا می‌دارد. نسفی مدرس عرفان است و با آوردن تمثیلات مختلف، سعی در ساده‌سازی و تبیین مفاهیم عمیق عرفانی دارد. تمثیل‌های نسفی گاه بسیار ساده و عامیانه و البته نوآورانه است و گاه به گوش آشنا و تکراری است.

در این بخش تمثیلات نسفی مورد بررسی قرار می‌گیرد:

«بدانکه صیاد پادشاه چون باز صید کند، اول چشم باز بدوزد، و بند بر پایش نهد، و روزهاش گرسنه و تشنه، و شب‌هایش بیدار دارد تا نفس باز شکسته شود، و قوت حیوانی و سبعی وی کمتر گردد، و با صیاد انس و آرام گیرد. چون با صیاد انس و آرام گرفت، آنگاهش صیاد صید کردن بیاموزد. و چون صید کردن آموخت آنگاهش به حضرت پادشاه برد تا قرب پادشاه بیابد و بر دست پادشاه نشیند. معلوم شد که غرض صیاد از چشم دوختن و بند بر پای نهادن و گرسنه و تشنه و بیدار داشتن باز نبود، غرض آن بود که تا باز چنان شود که صیاد صید کردن به وی تواند آموخت. و دیگر معلوم شد که غرض صیاد آموختن باز هم نبود غرض صیاد صید کردن بود تا به واسطه صید کردن به قرب پادشاه رسد. همچنین هادی اول سالک را صید کند، و چون صید کرد چشمش بدوزد، یعنی به خانه تاریک، و زبانش ببندد یعنی به خلوت و عزلت، و روزهاش گرسنه و تشنه دارد، و شب‌هایش بیدار دارد تا نفس سالک شکسته شود، و قوت حیوانی و سبعی و شیطانی وی کمتر گردد. آنگاهش هادی صید کردن بیاموزد و صید سالک علم و معرفت و محبت و مشاهده و معاینه است و چون صید کردن آموخت به حضرت پادشاه رسید، و قرب پادشاه یافت. و چون به قرب پادشاه رسید، رستگار شد و از اهل نجات گشت.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۴۷)

در این بند، نسفی تشبیه تمثیل بسیار زیبایی برای تقریب مفهوم سلوک به ذهن مخاطب، ساخته و پرداخته است. مراحل تربیت سالک در مسیر سلوک توسط پیر و مرشد روشن‌ضمیر را به اهلی کردن و تربیت باز شکاری برای نشانیدن بر بازوی پادشاه در وقت شکار تشبیه کرده است.

«بدانکه علم خدای به این‌ها که گفته شد، حکم خدای است؛ و آنچه در افلاک و انجم نوشته است، قضای خدای است، و اثرهای افلاک و انجم که درین عالم سفلی ظاهر می‌شوند قدر خدای است، و این سخن تو را جز به مثالی معلوم نشود. بدانکه اگر کسی خواهد که آسیایی بنهد، اول با خود اندیشه کند که این آسیا را چه مایه به کار می‌باید از سنگ، و چرخ و آب، و مانند این با خود تصوّر کند. آنگاه سنگ و چرخ و آب حاصل گرداند، آنگاه اسباب را در گردش آورد و آرد ظاهر کند. پس سه مرتبه آمد، اول اندیشه کردن که چه مایه به کار باید، حکم است؛ و چون آنچه به کار می‌باید حاصل کند قضا است؛ و چون در گردش آورد و آرد ظاهر کرد، قدر است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۳۱)

نسفی در این تشبیه تمثیل، عملکرد قضا و قدر را به عمل آسیاب تشبیه دانسته است، برای اینکه گندم را آرد کنند اول باید آسیایی که اجزای مختلف داشته باشد، حاضر باشد تا گندم تبدیل به آرد شود. «نسفی

از جبر و اختیار مطلق فاصله گرفته و حدود اختیار آدمی را نیز مشخص کرده و جهت عدم ابطال دعوت انبیاء به اختیار آدمی در حوزه افعال قائل شده است. او با رویکردی عمل‌گرایانه، اختیار انسان را به سبب سعی و پرهیز پذیرفته و به طریقه‌ای میان جبر و قدر قائل شده است. «(حیدری، ۱۳۹۸: ۷۷) جبر و قدر را دو بال آدمی می‌داند و هر دو را لازم و ضروری می‌شمارد اما راهی بین این دو امر را مسیر درست نامیده، می‌نویسد: «طریق مستقیم در میان جبر و قدر است. جبر و قدر، دو بال آدمی‌اند و اگر این دو بال نباشند یا یکی از این دو بال، هرگز به مراد نرسد. آدمی دو چیز دارد: اول عقل، دوم عمل. آدمی در بودن عقل مجبور است و در کردن عمل، مختار است.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۱۴)

«بدان‌ای درویش که محققان اهل وحدت، این کلمه را به آسیا تشبیه می‌کنند و می‌گویند که غلّه این آسیا، معادن و نباتات و حیوانات است و کار این آسیا آن است که پیوسته می‌گردد و غلّه را خود می‌پرورد و خود به کمال می‌رساند و به آخر هم خود خرد می‌کند و این آسیا را کهنه شدن و خراب گشتن نیست از جهت آن که این آسیا را جوی از خود است و آب از خود و چرخ از خود و سنگ از خود و غلّه از خود و آرد از خود و خورنده آرد از خود و آسیابان از خود و آسیاکن از خود و هرچه مایحتاج آسیاست از خود و همه در خود است.» (همان: ۹۸، ۹۹)

در اینجا نسفی برای تبیین مفهوم وحدت وجود، از آسیا و همه اجزاء مرتبط با آن بهره می‌برد و تشبیه تمثیل زیبایی خلق می‌کند که نوآورانه است. «هدف کاربرد تمثیل برای نویسندگان حوزه عرفان، مفهوم کردن امور نامفهوم از راه معادل قراردادن امور معقول با امور محسوس است.» (رضایی، ۱۴۰۰: ۱۸)

در میان تشبیهاتی که نسفی استفاده کرده است، تمثیلات و تشبیهاتی وجود دارد که می‌توان آنها تحت عنوان تشبیهات یا تمثیلات عامیانه ذکر کرد. استفاده از مفاهیم طب قدیم، مانند سرد و گرمی مواد غذایی، همچنین بهره‌گرفتن از غذاها و خوردنی‌ها در توصیف مفاهیم عرفانی، از دیگر نکات قابل توجه در تشبیهات نسفی است:

«بدانکه کاملان آزاد، دو طایفه‌اند چون ترک کردند و آزاد و فارغ گشتند، دو شاخ پیدا آمد آن طایفه که عزلت و قناعت و خمول اختیار کردند دانستند که چنان‌که با عسل گرمی همراه است و چنان‌که با کافور سردی همراه است، با دنیا و صحبت اهل دنیا تفرقه و پراکندگی همراه است، پس ترک کرده‌اند و دوستی دنیا از دل قطع کرده‌اند.» (همان: ۷۶)

همانطور که خاصیت عسل، گرمی است و خاصیت کافور، سردی؛ دنیا نیز خاصیتی دارد و آن تفرقه و پراکندگی‌های آن است. برای دنیا و پراکندگی‌های بلافصل آن، خاصیت گرمی عسل و سردی کافور را که با آن عجین است، تمثیل آورده است.

«و در روح انسانی اختلاف کرده‌اند که داخل بدن است یا داخل بدن نیست. اهل شریعت می‌گویند که داخل بدن است چنان‌که روغن در شیر؛ و اهل حکمت می‌گویند که داخل نیست و خارج بدن هم نیست» (همان: ۹۰)

همانطور که روغن در شیر حل شده و قابل مشاهده نیست اما وجود دارد، روح انسانی نیز در بدن و داخل جسم وجود دارد اما قابل رؤیت نیست.

«بدانکه آنچه زبده و خلاصه جسم خاک است، آب می‌شود و آنچه زبده و خلاصه آب است، هوا می‌شود و آنچه زبده و خلاصه هواست آتش می‌شود و آنچه زبده و خلاصه آتش است جسم فلک قمر می‌شود و آنچه زبده و خلاصه فلک قمر است، فلک عطارد می‌شود و آنچه زبده و خلاصه فلک عطارد است، فلک زهره می‌شود و آنچه زبده و خلاصه فلک زهره است، فلک شمس می‌شود و آنچه زبده و خلاصه فلک شمس است، فلک مریخ می‌شود و آنچه زبده و خلاصه فلک مریخ است، فلک مشتری می‌شود و آنچه زبده و خلاصه فلک مشتری است، فلک زحل می‌شود و آنچه زبده و خلاصه فلک زحل است، فلک ثابتهات می‌شود و آنچه زبده و خلاصه فلک ثابتهات است، جسم فلک اعظم می‌شود و بالای فلک اعظم، فلک دیگر نیست. از جهت آنکه آن را حدّ و نهایی نیست چون به فلک الافلاک رسید جسم خاک به کمال رسید. آنگاه آنچه زبده و خلاصه افلاک است از راه افق به واسطه نور ثوابت و سیارات باز به جسم خاک و موالید می‌آیند، همچنان روغن که از ماست بگیرند و باز بر سر ماست کنند.» (همان: ۵۵)

در این نمونه مراحل و مراتب تکامل خاک را بیان کرده است که خاک از سطح زمین با طی مراتب بالا می‌رود تا به فلک الافلاک می‌رسد و باز به واسطه نور ثوابت و سیارات به زمین و به خاک برمی‌گردد، همانطور که روغن که درون ماست است به روشهایی بر سر ماست می‌آید و از آن جدا می‌شود اما به شیوه‌ای دیگر دوباره به ماست برمی‌گردد.

«آنگاه آنچه زبده و خلاصه خاک افلاک است از راه افق به واسطه نور ثوابت و سیارات به جسم خاک و موالید می‌آید همچنان که روغن از ماست بگیرند و باز بر سر ماست کنند. از جهت آنکه فیض و اثر که روغن رساند ماست نتواند رسانید اگرچه روغن در وی باشد و آن مقدار نور و روشنایی که یک درم روغن کنگد رساند یک خروار کنگد نتواند رسانید، اگر چه روغن در وی باشد. همچنین آن فیض و اثر که افلاک رساند خاک نتواند رسانید.» (همان: ۸۸)

باز تشبیه تمثیل روغن و ماست تکرار شده است. ماست یک شیء محسوس است که با تمام ساختار و اجزایش تشبیه و تمثیلی برای افلاک که اثر آن «نور و روشنایی فیض» است به خاک (ماست) می‌رسد. سفر خاک به آسمان، تبدیل و تحوّل است که این تغییر و تحوّل به روغن برگرفته از ماست و برگردان آن به ماست تبیین شده است. وی همچنین از تمثیل روغن در شیر برای درآمدن روح در قالب آدم استفاده کرده است: «روح در قالب چنان درآمد و آمیخته شد که روغن در شیر.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۰۸ و ۱۱۴)

علاوه بر این به کار بردن ابزار زندگی عادی مردم در تشبیه برخی مفاهیم، این قبیل تمثیلات را در گروه تشبیهات عامیانه قرار می‌دهد مانند: دریاچه، طشت، زغال و آتش‌دان:

«بدان که عوام اهل شریعت می‌گویند که روح انسانی در قالب انسانی همچنان است که روغن در شیر. و خواص اهل شریعت می‌گویند که قالب به مثابت خانه است و آن گوشت پاره صنوبری محسوس که در پهلوی چپ است به مثابت طشت است و روح حیوانی که در آن گوشت پاره صنوبری است به مثابت شمع است و روح انسانی به مثابت نور شمع است. پس نور در شمع است و شمع در طشت است و طشت در خانه است و تمام خانه به نور شمع، منور و روشن است. و این روح انسانی که از عالم امر است اگرچه یک حقیقت است اما این یک حقیقت را به اضافات و اعتبارات، به اسامی مختلف ذکر کرده‌اند؛ قلب و نفس و روح و عقل گفته‌اند. به اعتبار آنکه زنده و خلاصه انسان است، قلب گفتند و به اعتبار آنکه اصل و حقیقت انسان است، نفس گفتند و به اعتبار آنکه زنده است به ذات و زنده‌کننده است، روح گفتند و به اعتبار آنکه داناست به ذات و داناکنده است، عقل گفتند. و مراد ما در این موضع از قلب، نه آن گوشت پاره صنوبری است که در پهلوی چپ است و نه از نفس، آنکه منشأ اخلاق ذمیمه است و از روح، نه روح حیوانی است و از عقل، نه عقل اول است. مراد ما از این چهار لفظ در این موضع، اصل و حقیقت انسانی است که استعداد آن دارد که عالم شود به جزویات و کلیات عالم و عالم شود به خود و پروردگار خود. یعنی این الفاظ هریک مشترکند و در یک معنی مترادفند.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۹۴)

نسفی بارها و بارها از تمثیل نور برای مشکات، چراغ و دریاچه و بروز و ظهور نور از مشکات و دریاچه، بهره جسته و آفرینش، عقل و انواع ارواح را با استفاده از این مجموعه نور و یا شبکه نوری توضیح داده است. در این نمونه او روح انسانی را در جسم به قرار گرفتن شمع در طشت تشبیه کرده است و گفته همانطور که اگر شمع را در طشت قرار بدهی، با اینکه شمع در یک ظرف است اما هم ظرف را روشن می‌کند هم تمام خانه را، روح انسان نیز وقتی وارد قلب می‌شود هم قلب را روشن می‌کند هم تمام اجزای بدن به واسطه آن زنده و متحرک می‌شوند.

«بعضی گفته‌اند که دل به مثابه آتش‌دان است و معرفت به مثابه انگشت در آتش‌دان و محبت به مثابه آتش در انگشت و عشق به مثابه شعله در آتش و حال و وارد و الهام و سماع به مثابه باد است که بر آتش دمنده و چون آتش محبت که در دلست بسبب باد سماع شعله زند اگر بطرف چشم آید سالک را در گریه آرد.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۳۶)

دل، معرفت، محبت، عشق و وارد و الهام مشبه هستند که به ترتیب به آتش‌دان، انگشت، آتش، شعله و باد تشبیه شده‌اند.

در تشبیه فوق، دل عارف به آتش‌دانی تشبیه شده که معرفت، مانند زغال در آن جای می‌گیرد و محبت، مانند آتشی است که در زغال می‌افتد و آن را شعله‌ور می‌کند و عشق، مانند شعله این آتش

است، حال و وارد و الهام و سماع همانند باد هستند که بر این آتش دمیده می‌شوند و آن را شعله‌ورتر می‌کنند، حال اگر این آتشی که در آتش‌دان برافروخته شده به سمت چشم سالک بیاید، او را به گریه می‌اندازد. این تشبیه و توصیف بیانگر تأثیر حال و الهام و واردات و سماع بر حال سالک است که وقتی در او اثر کند، موجب حزن او و اشک‌ریختن می‌شود. تشبیه فوق، تشبیه تمثیل است. اما اجزای آن به صورت جداگانه قابل بررسی است. یعنی می‌توان نوشت: دل به آتش‌دان تشبیه شده چنانچه خودش می‌نویسد: دل به مثابه آتش‌دان است و همینطور است دیگر تشبیهات این نمونه. بنابراین در اینجا چند مشبه عقلی به چند مشبه‌به حسی تشبیه شده‌اند: معرفت مانند زغال، محبت مانند آتش، عشق مانند شعله این آتش و حال و وارد و الهام و سماع نیز همانند باد هستند.

نسفی مانند دیگر صوفیه، عشق را «محبت مفرط» خوانده است و این وجه تمایز عشق و محبت است. به همین دلیل محبت را به آتش در زغال که در مقایسه با شعله آتش، حالت ساکن دارد، تشبیه کرده است. عشق مانند شعله‌ای سرکش است که آتش را برافروخته‌تر نشان می‌دهد. باد وقتی به آتش دمیده می‌شود موجب شعله‌ورتر شدن آتش می‌شود. وارد و الهام فراتر از آتش آمده‌اند. واردهای غیبی و الهام و سماع به باد تشبیه شده که موجب برانگیخته‌تر شدن عشق می‌شود... او در تشبیهی مشابه، مسیر سلوک را به آتش تشبیه می‌کند که موجب از بین رفتن تفرقه و تلوین در سالک شده، تمام قبله‌ها و علایق سالک را می‌سوزاند و سالک را یک‌دله می‌کند:

«ای درویش آتش عشق است که سالک را از تفرقه و تلوین بیرون می‌آورد... مراد ما از آتش عشق، آتشی است که جز در روغن عقل نگیرد و چون در عقل سالک افتد، جمله قبله‌ها و رنگهای سالک را بسوزاند و سالک را یک رنگ و یک قبله گرداند.» (همان: ۲۰۴)

«چون این مقدمات معلوم کردی و دانستی که یک نور است که منبسط است در عالم و عالم، مالا مال آن نور است و قالب هر چیز و هرکس به مثابت دریچه‌هاست که نور از آن دریچه‌ها بیرون تافته است، اکنون بدان که اگر دریچه‌ها بسیار باشد، ظهور نور و قوت آن چنان بقوت نباشد که دریچه‌ها اندک باشد و این سخن تو را جز به مثالی معلوم نشود. اکنون بدان که مشکات را ده دریچه باشد و نور چراغ از ده دریچه بیرون بود. هرآینه جمله نور چراغ از آن یک دریچه بیرون تابد. و چون از یک دریچه بیرون تابد هرآینه نور آن دریچه بقوت شود چنان‌که درختی که او را ده شاخ باشد، نه را ببرند، هرآینه قوت آن جمله به یک شاخ بازگردد. و چون به یک شاخ بازگردد هرآینه آن شاخ بقوت شود.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۰)

نسفی اجزای عالم را همان دریچه‌ای می‌داند که نور آفرینش از آنها منتشر می‌شود، اما این نور در اثر انتشار و ظهور از دریچه‌های مختلف ضعیف نمی‌شود بلکه به قوت خود باقی است اما اگر دریچه‌ها را ببندی، باعث می‌شود نوری که از آن دریچه ساطع می‌شد به دریچه‌های دیگر برود و آن نورها قوت یابند.

همچنین:

«...روح قدسی به مثابه نار است و روح انسانی به مثابه روغن و روح نفسانی به مثابه فتیله و روح حیوانی به مثابه زجاجه است و روح طبیعی به مثابه مشکات است» (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۲)

روح قدسی به نار، روح انسانی به روغن، روح نفسانی به فتیله، روح حیوانی به زجاجه و روح طبیعی به مشکات تشبیه شده‌اند. نار، آتش، روغن، فتیله مشکات و زجاجه در موارد دیگری و به مناسبت برای توصیف مفاهیم دیگر به عنوان مشبّه‌به، مورد استفاده قرار گرفته‌اند، مانند توصیف عشق، توصیف وارد و الهام. بدین سبب مشبّه‌به‌هایی تکراری هستند، اما مشبه آنها متفاوت است. البته این نوع استفاده از مشبّه‌به در آثار نسفی بسیار وجود دارد، کما اینکه نور، درخت، میوه، دریا و مشکات، مشبّه‌به‌هایی هستند که برای مشبهات مختلف استفاده شده‌اند.

«ای درویش عقل است که نار است و عقل است که قابل نار است.» (همان: ۶۲)

«فطیر چیزی را گویند که بی‌مایه باشد. عالم ملک و عالم ملکوت مایه دارند، از جهت آنکه از عالم جبروت پیدا آمدند، و عالم جبروت مایه ندارد، از جهت آنکه جبروت مبدأ کل است.» (همان ۱۳۴۱: ۲۰۶)

تشبیه عالم جبروت به فطیر از این جاست که همانطور که فطیر، بدون مایه پخته و درست می‌شود؛ عالم جبروت هم بی‌مایه خلق شده است. ابداع است و چیزی به عنوان مبدأ ندارد و خودش مبدأ است.

یکی از زیباترین و به عبارتی تازه‌ترین تشبیهات نسفی تشبیه رابطه عقل در وجود انسان و پیر و مراد در خارج از وجود انسان به نکاح و ازدواج است که حاصل این تزویج، تکامل سالک است. این تشبیه را نیز می‌توان ذیل تشبیهات عامیانه قرار داد:

«بدان که آدمی نوری در اندرون دارد که آن نور عقل است و نوری در بیرون دارد که آن نور انسان داناست. پس هرکه را که نور عقل باشد از نور انسان دانا برخوردار می‌تواند یافتن و هرکه را نور عقل نباشد، از نور انسان دانا برخوردار نمی‌تواند یافتن و این معنی، به مثابت تزویج و نکاح است. و در تزویج و نکاح صوری زنی و مردی می‌باید که مستعد صحبت باشند تا چون با یکدیگر صحبت کنند آن صحبت سبب فرزند شود... پس در تزویج و نکاح معنوی نیز باید که مستفید و مفید، هر دو مستعد صحبت باشند تا از آن صحبت برخوردار می‌یابند و آن صحبت سبب فرزند شود. و معنی صحبت یک مقصود شدن است؛ یعنی دو کس یا زیادت یک مقصود شوند و در آن یک مقصود مدد و معاون گردند. مقصود ما آن بود که هر سالک را دو نور باید که باشد: یکی نور اندرون و یکی نور بیرون تا سالک به مقصد و مقصود رسد.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۱)

از جمله نوآوری‌ها و تمثیلات خلاقانه نسفی می‌توان به همین تشبیه سلوک و مسیر کمال به ازدواج و نکاح یاد کرد، تشبیه نور درون و استعداد، به عقل و نور بیرون به تربیت و استاد. نسفی برای توضیح لزوم داشتن استاد و استعداد درونی، برای رسیدن به کمال از تمثیل ازدواج استفاده می‌کند. یعنی همانطور که برای ازدواج و به دنیا آمدن فرزند، زن و مردی لازم است که خواهان و آماده ازدواج و فرزندآوری باشند، در تربیت سالک نیز باید دو نور، نور استعداد درونی و نور استاد در بیرون، با یکدیگر پیوند بخورند تا سالک به مقصد برسد.

نسفی در توصیف و تشبیه عقل از تمثیلاتی چون داستان آفرینش، فرشتگان و پیامبر بهره برده است مانند نمونه زیر:

«ملک و ابلیس یک قوت است. این قوت تا مادام که مطیع و فرمان‌بردار سلیمان نیست، نامش ابلیس است. و سلیمان این را دریند می‌دارد. و چون مطیع و فرمان‌بردار سلیمان شد، نامش ملک است. و سلیمان این را در کار می‌دارد. بعضی را به معماری، و بعضی را به غواصی. پس کار سلیمان آن است که صفات را تبدیل کند، نه آنکه صفات را نیست گرداند. که این ممکن نباشد. بی‌فرمان را فرمان‌بردار کند، و بی‌ادب را به ادب کند، و کور را بینا کند، و کر را شنوا کند، و مرده را زنده کند. پس عقل که خلیفه خداست هم آدم است و هم سلیمان است و هم عیسی است. و اگر برخلاف آن باشد، و سلیمان مستخر و منقاد ایشان شود، پس سلیمان اسیر سگ و خوک باشد، و بنده دیو و شیطان بود. و در دست دیو عاجز و بیچاره فروماند، و دیو بر وی قادر و مستولی شود، و دیو بر تخت بنشیند، و سلیمان پیش تخت وی بر پای بایستد، و کمر خدمت بر میان بندد، و جمله اخلاق خدا در وی پوشیده و ناپیدا گردد، و جمله اخلاق دیوی در وی ظاهر و پیدا شود.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۹۰)

ابتدا عقل به آدم و به سلیمان و به عیسی، و سپس مفهوم تعلیم و تربیت نفس انسان به بینا کردن کور و شنواکردن کر و زنده کردن مرده، و تربیت‌ناپذیری آن به عجز سلیمان در مقابل دیوان تشبیه شده است. تشبیه انسان کامل، خلیفه خدا یا پیر و مرشد و ارتباط او با عالم و قوای نفسانی و قوای روحانی به سلیمان نبی، تأثیرگذاری و ایجاد تغییر و تحول در آنها با داستان حضرت سلیمان مقایسه و توصیف شده است. سلیمان زبان حیوانات را می‌دانست، دیوها تحت تسلط او بودند، بر باد فرمان می‌راند، جن و انس همه تحت امر او بودند، علاوه بر اینها سلیمان نبی و پیامبر خدا و پادشاه عالم نیز بود. خلیفه خدا و پیر و مرشد و انسان کامل نیز به صورت بالقوه این توانایی را دارد که قوای نفسانی را تحت تصرف خود درآورد و بر آنها حکم براند. بنابراین اگر نتواند بر قوای شهوانی مسلط شود، مانند سلیمان که در دست دیوان عاجز شده بود، ناتوان خواهد شد. همچنین اگر عقل مانند عیسی، بتواند، کر و کور و بیمار را شفا دهد، یعنی نفس را مطیع خود سازد، توانسته است صفات ناپسند را به صفات نیک تبدیل کند.

«سگ به صورت سگی خسیس و پلید نیست، به سبب صفت درندگی و گزندگی، خسیس و پلید است. و چون این صفت در آدمی باشد، آدمی به این صفت سگی باشد. و خوک به سبب صورت خوکی خسیس و پلید نیست، به سبب صفت حرص و شره خسیس و پلید است، و چون این صفت در آدمی باشد، آدمی باین صفت خوکی باشد. و شیطان به سبب صورت شیطانی خسیس و پلید نیست، و به سبب نافرمان‌برداری، فسادکاری و بدآموزی خسیس و بد است؛ و چون این صفت در آدمی باشد، آدمی به این صفت شیطانی بود. و ابلیس به سبب صورت ابلیسی رانده و دور نیست، به صورت صفت کبر و عجب و حسد و فرمان ناپردن رانده و دور است. و چون این صفت در آدمی باشد، آدمی به این صفت ابلیسی بود، و ملک به سبب صورت ملکی شریف و نیک نیست، به سبب صفت فرمان‌برداری و طاعت‌داری شریف و نیک است. و چون این صفت در آدمی باشد آدمی به این صفت ملکی بود. و در جمله چیزها همچنین می‌دان. و کار خلیفه‌ی خدا آن است که این صفات را مسخر و منقاد خود گرداند، و هر یک را به جای خود کاری فرماید، چنان‌که بی‌فرمان وی هیچ‌یک هیچ کار نکند، و خلیفه خدای سلیمان است، و سلیمان را این همه به کار آید.» (همان: ۱۹۰)

تشبیه خلیفه خداوند به سلیمان، از آنجا که سلیمان زبان حیوانات را می‌دانست، تشبیه تمثیل است. اخلاق و صفات نیک و بد به حیواناتی تشبیه شده‌اند که سلیمان زبان آنها را درمی‌یابد، پس قادر است آنها را رام و فرمانبردار خویش کند.

«بدان که عقل است که آدم است و روح است که حواست و طبیعت است که ابلیس است و شهوت است که طاووس است و غضب است که مار... ای درویش در ملکوت ملک و شیطان هست در ملکوت عقل ملکست و طبیعت شیطان چون عقل و طبیعت هر دو مصور شدند از هر دو صورت آدم در ملک ظاهر شد پس آدم مرکب آمد از ملک و شیطان یعنی از عقل و طبیعت پس در هر که عقل غالب آمد ملکی است بلکه بهتر از ملائکه است اگر چه صورت انسان دارد و در هر که طبیعت غالب آمد شیطانی است یا حیوان بلکه از حیوان بدتر.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۶۳)

عقل به آدم، روح به حوا، طبیعت به ابلیس، شهوت به طاووس و غضب به مار و باز در ادامه، ملک به عقل و شیطان به طبیعت تشبیه شده‌اند. از ترکیب آنها آدم به وجود می‌آید. اگر عقل بر آدم تسلط یابد، انسان مانند فرشتگان می‌شود و اگر طبیعت یا شیطان غلبه یابد، انسان حیوان یا بدتر از حیوان می‌شود. طاووس و مار در داستان آفرینش، در کتاب عهد عتیق، نقش فریب حوا و آدم را به عهده دارند و ابلیس از طریق آنها به وجود حوا رسوخ کرده، او را می‌فریبد. او آدم را می‌فریبد و از درخت ممنوعه می‌خوردند. «در افسانه‌ای طاووس با میوه ممنوعه پیوند یافته است. در این افسانه وقتی آدم در بهشت، درخت رز را می‌کارد، ابلیس ظاهر می‌شود و در هر مرحله از رشد درخت، حیوانی را در پای آن ذبح می‌کند. این درخت از خون طاووس، میمون، شیر و خوک سیراب می‌شود. به همین علت است که از میوه این درخت، شراب می‌گیرند و کسانی که از آن شراب می‌نوشند، خوبی شبیه به این چهار حیوان می‌یابند.» (دهخدا، ج ۳۳، ۱۳۳۵: ۶۴) مار نیز با تعبیری منفی همچون رشک، شهوت، فریب، کینه‌توزی و نفس‌آماره توصیف شده است. (تاوارانی، ۱۳۸۵: ۵۰ و ۱۱۱؛ هال، ۱۳۹۳: ۹۹) نسفی این عالم را لبریز از ماران و کژدمان توصیف می‌کند که پرهیز و کناره‌گیری از آنان ممکن نیست و روز و شب به اجبار باید همنشین آنان بود. (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۳۸)

او همچنین، مار را با لفظ «ثعبان» به کار می‌برد. «ثعبان» یا همان «مار بزرگ» در تفسیر داستان حضرت موسی حضور دارد. نسفی این داستان را تمثیلی برای بیان مقاصد خویش قرار می‌دهد و از سالک می‌خواهد عقل را که همچون عصایی است بر زمین بیندازد. وقتی سالک عقل را می‌اندازد آن را به شکل ثعبان و ماری هولناک می‌بیند و خوف آن دارد که وی را هلاک کند. سپس خداوند با نشان دادن خطرات عقل، دوباره آن را به عصایی هدایتگر تبدیل می‌کند. (همان، ۳۰۴)

نسفی با توصیف و تشبیه خشم و غضب و شهوت به مار و ثعبان و طاووس، به انسان توصیه می‌کند که برای رسیدن به کمال انسانی باید از این‌ها دوری گزیند و بر عصای عقل تکیه کند. هر کس که به عقل تکیه کند فرشته، بلکه بالاتر از فرشته است اما هر که به بخش شیطانی خویش که همان خشم و غضب است تکیه کند و فرمانبردار آن شود، از جمله بهایم و حتی فروتر از آنهاست.

«بدین سبب از وی سه چیز صادر شد نفسی و فلکی و عقلی، همچنین از هر عقلی سه چیز صادر می‌شد تا بعقل نهم که فلک قمر است نفسی و فلکی و طبیعتی صادر شد و از طبیعت دو چیز صادر شد عنصری و طبیعتی هم چنین تا به طبیعت چهارم که طبیعت خاکست رسید پس نه عقل و نه نفس و نه فلک و چهار طبیعت و چهار عنصر پیدا آمد و چون عناصر با یکدیگر امتزاج یافتند مزاج پیدا آمد و موالید ظاهر شدند و می‌شوند (و موالید؟) معدن و نبات و حیوان است و نوع آخر از انواع حیوانات انسان است و انسان که ممتاز شد از دیگر حیوانات بعقل شد و چون میوه درخت موجودات، عقل آمد معلوم شد که اول موجودات هم عقل بوده است زیرا که هرچه میوه باشد تخم نیز همان باشد و نقطه اول دایره نقطه آخر دایره است پس چون بعقل رسید آخر دایره به اول دایره پیوست، دایره تمام شد و این قاعده را «سلسله الترتیب» گویند و بر جمله لازم است که این سلسله الترتیب را به براهین عقل بشناسند.» (همان: ۵۱)

تشبیه عقل به میوه درخت موجودات، تشبیه موجودات به درخت، تشبیه آفرینش به دایره، تشبیه سلسله آفرینش به دایره، تشبیه تمثیل است. در آثار نسفی، دو حرکت عمده وجود دارد که در جای جای آثارش بدان اشاره می‌کند. این حرکت که مسیر کمال را ترسیم می‌کند و تمثیلی است برای بیان هدف آفرینش که هستی است، به قوس نزول و صعود مشهور است. قوس نزول حرکت عالم و موجودات، از عدم به هستی و خلقت عوالم و افلاک از بالاترین نقطه یعنی عقل اول به پایین‌ترین مراتب یعنی اسفل‌السافلین همان عالم محسوسات و سپس انسان که آخرین مرحله آفرینش است. آفرینش و عالم بعد از طی این مرحله از خلقت که قوس نزول نام دارد، قوس صعود را طی می‌کند که طی مسیر کمال به مبدأ و مقصد نهایی است. علاوه بر حرکت کلی جهان در مسیر کمال هر موجودی در خود نیز مسیر کمال و یک سیر نزول و صعود دارد. از دیدگاه نسفی هر چیز که در عالم اجسام به وجود آمده پیش از آن در عالم عقل و عقل اول ایجاد شده و باز همه مظاهر عالم شهادت به عقل اول و از عقل اول به ذات حق بازخواهند گشت. ابتدا و انتها و مبدأ و مقصد تمام عوالم و موجودات عقل اول و ذات حق است. این حرکت و سیر نزولی و صعودی به یک دایره تشبیه شده است. نسفی در این باره می‌نویسد: «بدان که اول خدای است، باز عقل، باز نفس، باز طبیعت، نزول تمام شد. چون نزول بر این وجه آمد، عروج در مقابله نزول باشد.» (همان: ۷۳) نسفی در توصیف مبدأ عالم صغیر و عالم کبیر و سیر نزول و صعود این دو عالم با تشبیه مبدأ به دوات و نیز تشبیه عقل به دوات می‌نویسد: «دوات عالم کبیر، مبدأ نزول است و دوات عالم صغیر، مبدأ عروج است و از این جهت است که در عالم کبیر، اول، عقل است آخر، طبیعت و در عالم صغیر، اول، طبیعت است و آخر عقل.» (همان: ۱۹۲-۱۹۳)

از تصاویر مهمی که نسفی از آنها سود جسته، تصویر نور و منبع نور است. این منبع نور می‌تواند چراغ، آتشدان و آفتاب باشد. این نکته نیز حائز اهمیت است که نسفی از این تشبیه برای مفاهیم مختلف مانند عقل، وجود، ملکوت و ... استفاده کرده است:

«ظلمت از جهت آن قرین نور است، که ظلمت حافظ و جامع نور است و مشکات و وقایه نور است.» (همان: ۱۲۹)

تشبیه ظلمت به مشکات و وقایه. هر دو نور را درون خود دارند و موجب دیده شدن نور می‌شوند. این تشبیه هم از جمله نوآوری‌های خلاقانه نویسنده است که برای تبیین نور و ظلمت، روح و جسم به کار برده است.

معنای مشکات در فرهنگ نامه قرآنی چنین آمده است: «کلونک، گنبد، چراغ و راه، چراغ بره، روزن، چراغ بره، جام، سوراخ چراغ پره، چراغدان، چراغ‌خانه، گنبد، چراغ پرده، چراغ‌واره، چراغ‌پایه» (یاحقی، ۱۳۷۲: ۲۰۱) از آنچه در آثار مفسران شیعه و سنی به دست می‌آید، «مشکاة» به معنای چراغدانی است که مانع خاموش شدن نور چراغ به وسیله باد می‌شود، یعنی مشکات، جایگاه مخصوص چراغ است که در دیوار ایجاد می‌کنند. (طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۷: ۲۵۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳: ۳۸۹)، در تفسیر المیزان معنای مشکات با نمونه‌هایی از قرآن همراه است و چنین توضیح داده شده است: «تمثیل نور خدا به نور چراغ (مثل نوره کمشکوه...) برای بیان تابش نور ایمان و معرفت در قلوب مؤمنین بیان شده است. «کمشکوه فیها مصباح المصباح فی زجاجه...» آنچه تشبیه به مشکات شده، به مشکات و همه خصوصیات که در آیه برای آن آمده، تشبیه شده است، نه تنها به کلمه مشکاة یعنی «فیها مصباح المصباح فی زجاجه...» همه در این تشبیه دخالت دارند، چون اگر تنها به مشکات تشبیه شده باشد، معنا فاسد می‌شود و این در تمثیلات قرآن نظایر زیادی دارد.» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ج ۱۵: ۱۷۲)

معنای نور نیز در مفردات راغب اینگونه بیان شده است: «النور: الضوء المنتشر الذی معین علی الابصار... نور، روشنایی گسترده‌ای است که به دیدن کمک می‌کند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۸) با این توضیحات مشخص می‌شود که وجه شباهت ظلمات با مشکات با وجود، نور قابل توجیه است. یعنی مجموعه نور و ظلمت به مجموعه چراغ و مشکات و نور منتشر شده از آن تشبیه می‌شود. نسفی باز هم به آمیختگی و امتزاج نور و ظلمت اشاره می‌کند و این بار نور را، «وقایه ظلمت» می‌داند. از نظر او نور و ظلمت با یکدیگر آمیخته و ترکیب شده‌اند و برای به ظهور رسیدن، باید از یکدیگر جدا شوند. او معتقد است همانطور که ظلمت، موجب ظهور و دیده شدن نور می‌شود نور نیز موجب دیده شدن ظلمت می‌شود. برای توضیح این مورد از ترکیب شیر و روغن استفاده می‌کند و می‌گوید:

«نور با ظلمت در اول همچنان است که روغن با شیر، لاجرم صفات نور ظاهر نیستند، می‌باید که نور با ظلمت چنان شود که مصباح در مشکات تا صفات نور ظاهر شوند. چون به مراتب برمی‌آید و کارکنان هر یک کار خود تمام می‌کنند و به دماغ می‌رسد چنان می‌شود که مصباح در مشکات.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۹۲)

نور و ظلمت به روغن و شیر، نور و ظلمت به وقایه (وقایه یعنی محافظ)، نور و ظلمت به مصباح و مشکات تشبیه شده‌اند. در همه آنها امتزاج و آمیختگی در نظر است، یعنی نور و ظلمت در ابتدا مثل روغن و شیر هستند که از هم قابل تشخیص نیستند، پس باید کاری بر روی آنها انجام شود تا روغن از شیر گرفته شود. این عمل تفکیک روغن از شیر، در واقع همان بالا آمدن و ترقی است.

«و به نزدیک این طایفه نفس دیگر است و عقل دیگر. چنانکه در بیرون چشم به واسطه آفتاب ادراک چیزها می‌کند: در اندرون نفس به مثابه چشمست و عقل به مثابه آفتاب پس هر نفسی را دو چراغست یکی از اندرون و یکی از بیرون چراغ اندرون عقلست و چراغ بیرون استاد داناست.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۹۰)

نفس در اندرون آدمی مثل چشم است در بیرون و عقل در اندرون مثل آفتاب است در بیرون، همانطور که در بیرون چشم به واسطه نور آفتاب چیزها را درک می‌کند، در درون آدمی نیز نفس به واسطه نور عقل، چیزها را ادراک می‌کند.

«حالی‌ا به نقد بدان که ملکوت دریای نور است، و ملک دریای ظلمت است. و این دریای نور آب حیات است و در ظلمت است. باز این دریای نور به نسبت دریای ظلمت است با دریای علم و حکمت، و علم و حکمت آب حیات است و در ظلمت است همچنین به نسبت آب حیات چهار مرتبه دارد بلکه زیادت اسکندر می‌باید که در ظلمات رود و از ظلمات بگذرد و به آب حیات رسد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۰۰)

تشبیه ملکوت به دریای نور، تشبیه ملک به دریای ظلمت، تشبیه دریای نور یا همان ملکوت به آب حیات که در ظلمت است، و تشبیه علم و حکمت به آب حیات؛ تشبیه تمثیل است. نسفی در واقع در مواجهه با ملکوت و ملک، مفهوم آب حیات را تأویل کرده است. او ملکوت را دریای نور و ملک را دریای ظلمت می‌نامد و از آنجا که دریای نور در میان ظلمت ملک قرار دارد، آب حیات است و آب حیات همان علم و حکمت است. علم و حکمت در میان ظلمت و تاریک همچون آب حیات و دریای نور در میان ظلمت است. تلاش برای یافتن علم حکمت، همچون تلاش اسکندر برای یافتن آب حیات و جاودانگی است و این داستان تمثیلی برای بدست آوردن دانش و معرفت است.

«بدانکه ایمان علمست و ولایت هم علمست و نبوت هم علمست یا خود چنین گوئیم که ایمان نورست و ولایت هم نورست و نبوت هم نورست. اما نور ایمان به مثابه نور ستاره است و نور ولایت به مثابه نور ماهست و نور نبوت به مثابه نور آفتابست.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۸۱)

تشبیه نبوت به نور، تشبیه ایمان به نور، تشبیه نور ولایت به نور ماه، تشبیه نور نبوت به نور خورشید همگی مجمل هستند.

«[باطن وجود] نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی پایان و بی کران حیات و علم و ارادت و قدرت اشیا از این نور است [طبیعت و خاصیت و فعل اشیا از این نور است]. ... و افراد موجودات به یک بار مظاهر این نوراند. هر یک دریچه اند از ظهور این نور. و صفات این نور از این جمله دریچه ها «بیرون» تافته است.» (همان: ۷۳)

«وجود ظاهری دارد و باطنی دارد و باطن این وجود یک نور است و ظاهر این وجود مظاهر صفات این نور است، یا آینه این نور است یا مشکات این نور است، راست است.» (همان: ۷۵)

«اما اهل تناسخ می گویند که این فیض از عالم علوی به واسطه نور ثوابت و سیارات به طلب کمال به این عالم سفلی می آید ... و این سخن تو را جز به مثالی معلوم نشود: مثلا شعاع آفتاب که در خانه هر کسی تافته است به اتفاق عکس آفتاب است و از مقابله آفتاب پیدا شده است؛ اما اهل تناسخ می گویند این شعاع ممتد است و تا به قرص آفتاب می آید و ... در آب صافی و آینه نیز این خاصیت است که هر چیز که در مقابله وی افتد آن چیز در آن آب و آینه موجود شود و هیچ شک نیست که آن صورت که در آب و آینه موجود است، پیش از این مقابله موجود نبود.» (همان، ۱۲۸-۱۲۹)

آمدن فیض از عالم علوی، به واسطه نور ثوابت و سیارات به عالم سفلی، به تابش شعاع آفتاب و امتداد آن و ایجاد سایه در خانه تشبیه شده است. تابش شعاع آفتاب به خانه و امتداد سایه آن تمثیلی برای فیض عالم علوی به واسطه نور ثوابت و سیارات بر عالم سفلی است.

«وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس ... این یک وجود ظاهری دارد و باطنی دارد، باطن این یک وجود نور است و این نور است که جان عالم است و عالم مالا مال این نور است. نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی پایان و بی کران، حیات و علم و ارادت و قدرت موجودات ازین نور است، ... بدانکه ظاهر این وجود مشکات این نور است و مظاهر صفات این نور است افراد موجودات جمله به یک بار مظاهر صفات این نورند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۰۷)

باطن وجود خدا به نور و نور وجود به دریا و دریای بی پایان تشبیه شده‌اند. چنانچه مشاهده می‌شود باز هم از تشبیهات متوالی استفاده کرده و باطن وجود خدا را به نور و نور را به دریای بی کران و در ادامه ظاهر این نور را به مشکات تشبیه کرده است. وجه شبه، روشنگری و گستردگی و وسعت و جهان‌شمول بودن است. ظاهر نور وجود که افراد موجودات هستند، به مشکات تشبیه شده است که این هم تشبیه و همانطور که مشکات نور را درون خود دارد و به واسطه وجود مشکات نور قابل مشاهده است، موجودات نیز مظهر و آشکار کننده نور وجود هستند.

«... ظلمت فساد را جز به نور توحید دفع نتوان کردن که نور توحید به مثابت نور آفتاب است و ظلمت فساد به مثابت ظلمت شب است. و ظلمت شب را به هیچ چیز دیگر رفع نتوان کردن الا به نور آفتاب که طلوع کند. و چون طلوع کرد ظلمت شب به هزیمت شد. پس هر که می‌خواهد که رفع ظلمت فساد کند به وضع حجاب تواند و اگر کسی می‌خواهد که رفع ظلمت شب کند به چراغ و شمع و مشعله می‌تواند کردن. و چراغ و مشعله و شمع پیدا باشد که چه مقدار از ظلمت شب رفع توان کردن. و رفع گرما که از خود به بادبزن کنند، پیدا باشد که چه مقدار رفع توانند کرد اما چون باد زمستان بجنبد گرما به یک بار به هزیمت شود.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۰)

از شگردها و ویژگی‌های نسفی در توضیح یک مبحث، آوردن تصاویر و تشبیهات متوالی و متعدد است. او گاهی یک مفهوم را با دو و یا سه تمثیل، تبیین می‌کند. در نمونه فوق علاوه بر این که برای چند مفهوم متفاوت چند تشبیه به کار برده، برای یک مبحث از دو تشبیه استفاده کرده است. تشبیهات فوق عبارتند از: ۱) ظلمت فساد، ۲) نور توحید، ۳) نور توحید به مثابت نور آفتاب است، ۴) ظلمت فساد به مثابت ظلمت شب است، ۵) ظلمت شب را به هیچ چیز دیگر رفع نتوان کردن الا به نور آفتاب که طلوع کند، پس هر که می‌خواهد که رفع ظلمت فساد کند به وضع حجاب تواند؛ فساد به ظلمت، توحید به نور، نور توحید به نور خورشید، ظلمت فساد به ظلمت شب، برطرف شدن ظلمت فساد به طلوع کردن خورشید و پایان شب تشبیه شده‌اند. وجه شباهت بین شب و ظلمت و فساد، تاریکی است و وجه شبه بین آفتاب و توحید، روشنایی و قدرت گسترش. در ادامه، او برای نشان دادن قدرت شب و فساد و قدرت آفتاب و توحید، دو تمثیل به کار می‌برد، ابتدا می‌گوید تاریکی شب را با شمع و چراغ از بین می‌برند اما این چیزها آنقدر نور ندارند که بتوانند کل تاریکی شب را از بین ببرند، پس باید، قدرت و روشنایی آفتاب طلوع کند تا شب و تاریکی از بین برود، و با تمثیل دیگری می‌گوید، قدرت گرما را با بادبزن برطرف می‌کنند اما بادبزن آنقدر قدرت ندارد که گرما را از بین ببرد، بلکه باد زمستان و سرما لازم است تا گرما از بین برود، این دو تمثیل را برای نشان دادن قدرت نور توحید آورده تا بگوید هر نوری غیر از نور توحید توانایی برطرف کردن تاریکی و فساد را ندارد.

«نور خدای تعالی و تقدس، به مثابت شمع است و خلق عالم به مثابت آینه‌ها که اگر چه شمع یکی بیش نیست، اما در هر آینه شمعی پیدا آمده است و آینه که دانا و شنوا و بیناست به شمع است که در وی است؛ پس اگر چه به صورت دو شمع می‌نماید...؛ اما به حقیقت هر دو یکی است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۱)

نور خدا به شمع، به سبب نوردهی و روشنایی، و خلق عالم به آینه به سبب انعکاس‌دهندگی تشبیه شده‌اند. در بیان توحید باز تشبیه آتش و نور بهره برده است:

«باطن عالم که خدای خلق است به مثابت چراغ است یا به مثابت شمع است یا به مثابت نور است ظاهر عالم که خلق خدای است به مثابت مشکات است یا به مثابت آینه است یا دریچه‌هاست.» (همان: ۲۲۲)

در تشبیه فوق باز هم چند تشبیه وجود دارد و برای یک موضوع چند مشبه‌به آورده است؛ خدا به چراغ و به شمع و به نور تشبیه شده است. خلق خدا به مشکات، آینه و دریچه تشبیه شده است. وجه شبه در تشبیهات اول، روشنایی و روشن‌کنندگی است و در تشبیهات دوم خاصیت انعکاس‌دهندگی و آشکارکنندگی است. به عبارت دیگر آینه تصویر اشیاء را در خود منعکس می‌کند، انسان و موجودات نیز تصویر جمال الهی را در خود منعکس می‌کنند.

«... نوری [نور خدای] دیدم که حد و نهایت نداشت و فوق و تحت و یمین و یسار و کران و میان نداشت و خلق عالم در آن نور ... چون ذریر بودند که در نور آفتاب باشد ... و این بیچارگان در نور غرق بودند و از نور خبر نداشتند، همچون ماهیان که در آب غرق باشند و از آب خبر ندارند.» (همان: ۱۹)

نمونه‌ای دیگر از تشبیهات نور، تشبیه نور خدای به نور آفتاب است. وجه شبه گسترده‌تری و فراگیری آنهاست. و باز یک تشبیه متوالی دیگر و آن تشبیه نور خدا به آب دریا، و وجه شبه باز گسترده‌تری و محیط بودن است.

«بدان که بعضی از خاص الخاص اهل شریعت می‌گویند که ممکن است که جسم سالک به ریاضات و مجاهدات در صفا و لطافت به جایی رسد که به غایت شفاف و عکس‌پذیر شود و نورانی گردد و نور و مظهر به مثابت یک چیز گردد. همچون قدحی باشد از آبگینه و به غایت شفاف و عکس‌پذیر بود و در آن قدح شرابی هست که به غایت صافی و لطیف بود. قدح را از شراب و شراب را از قدح باز نتوان شناخت از جهت آنکه هر دو به مثابت یک چیز باشند... و چون چنین باشد سالک خود را همه نور بیند و نور را از زجاجه و زجاجه را از نور نتواند شناختن اگر خواهد و اگر نخواهد بی‌اختیار وی از وی این آواز برآید که «سبحانی ما اعظم شأنی» و مانند این.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۱-۱۶۰)

تشبیه جسم به قدح شیشه‌ای، جسم سالک در اثر ریاضات و مجاهدات در صفا، لطافت، شفافیت، نورانیت و عکس‌پذیری، به مرحله‌ای می‌رسد که خود را از نور باز نتواند شناخت و گویی نور و جسم سالک یک چیزند؛ همچون قدحی شیشه‌ای که در آن شراب باشد و آن قدح به اندازه‌ای شفاف باشد که قدح را از شراب باز نتوان شناخت و گویی هر دو یک چیزند.

از تمثیلات دیگر نسفی، تمثیلاتی است که برای توصیف انسان، توصیف جهان آفرینش و ارتباط انسان و جهان آورده است:

«اگر چنان بودی که جمله را استعداد یک چیز بودی نظام عالم کبیر نبودی چنانکه در آدمی که عالم صغیر است و نمودار آن اگر جمله اعضای آدمی را استعداد یک چیز بودی آدمی ناقص بودی و نظام وجود آدمی نبودی پس هر عضوی از اعضاء آدمی استعداد کاری دارد و هر یک بجای خود کار خود تواند کرد. ای درویش اگر چه بظاهر می‌نماید که هر یک از اعضاء کار خود می‌کنند اما به حقیقت جمله کار یکدیگر می‌کنند چشم، خدمت پا می‌کند و پا، خدمت دست می‌کند و دست، خدمت سر می‌کند و سر، خدمت حواس می‌کند و اعضاء ظاهره، خدمت معده می‌کنند و معده، خدمت جگر می‌کند و جگر، خدمت جمله بدن می‌کند و جمله اعضا را همچنین می‌دان که جمله در کار یکدیگرند و خدمت یکدیگر می‌کنند و خبر ندارند پس اگر سر نقصان پا خواهد به حقیقت نقصان خود خواسته است و اگر پای، نقصان سر خواهد نیز چنین و سایر اعضاء نیز همین حکم را دارد. پس همچنین که در عالم صغیر این معنی را مشاهده کردی در وجود عالم کبیر نیز همچنین می‌دان که هر که هست و هر چه هست جمله اعضای یکدیگرند و هر یک و هر چیز استعداد کاری دارند و هر یک کار خود می‌توانند کرد و اگر چه ظاهر چنین می‌نماید که هر یک کار خود می‌کنند جمله خدمت یکدیگر می‌کنند و معاون یکدیگرند پادشاه تربیت و محافظت رعیت می‌کند و رعیت مدد و معاونت پادشاه می‌کند. آهنگر خدمت دروگر می‌کند، نجار خدمت حداثد. اهل شهر، خدمت اهل ده می‌کنند و اهل ده، خدمت اهل شهر می‌کنند. عالم، کار جاهل و جاهل، کار عالم می‌کند و در جمله افراد موجودات همچنین می‌دان.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۹-۷)

نسفی با تشبیه همکاری اعضای مختلف بدن به همکاری مردمان یک شهر، تشبیه تمثیل خلق کرده است. همانطور که در یک شهر هر کس مسئولیت انجام کاری را برعهده دارد، در بدن انسان نیز هر عضو مسئول انجام کاری است و از دیگر سو، همانطور که در شهر و در اعضای بدن، هر عضو مسئول انجام کاری است، در عالم کبیر هم هر فرد از موجودات، مسئول انجام کاری است و در همه این مجموعه‌ها، اعضا در خدمت یکدیگرند.

«بدانکه نطفه چون در رحم افتاد، نمودار جوهر اول است. چون چهار طبقه شد، نمودار عناصر و طبایع است و چون اعضا پیدا آمدند، اعضای بیرونی، چون سر و دست و شکم و فرج و پای نمودار هفت اقلیم‌اند، و اعضای اندرونی، چون شش و دماغ و گرده و دل و مراره و جگر و سپرز، نمودار هفت آسمان‌اند. و شش آسمان اول است، نمودار فلک قمر است، از جهت آنکه قمر شش

عالم کبیر است، و واسط است میان دو عالم. و درین فلک ملائکه بسیارند، و ملکی که موکل است بر آب و هوای معتدل سرور این ملائکه است. و دماغ آسمان دوم است، و نمودار فلک عطارد است، از جهت آنکه عطارد دماغ عالم کبیر است. و درین فلک ملائکه بسیارند و ملکی که موکل است بر تحصیل خط و تحصیل علوم و تدبیر معاش سرور این ملائکه است. نامش جبرئیل است و جبرئیل سبب علم عالمیان است. و گرده آسمان سوم است، و نمودار فلک زهره است، از جهت آنکه زهره گرده عالم کبیر است. و درین فلک ملائکه بسیارند، و ملکی که موکل است بر نشاط و فرج و شهوت سرور این ملائکه است. و دل آسمان چهارم است، و نمودار فلک شمس است، از جهت آنکه شمس دل عالم کبیر است. و درین فلک ملائکه بسیارند، و ملکی که موکل است بر حیات سرور این ملائکه است، و نامش اسرافیل است، و اسرافیل سبب حیات عالمیان است. و مراره آسمان پنجم است، و نمودار فلک مریخ است، از جهت آنکه مریخ مراره عالم کبیر است. و درین فلک ملائکه بسیارند، و ملکی که موکل است بر قهر و غضب و ضرب و قتل سرور این ملائکه است. و جگر آسمان ششم است، و نمودار فلک مشتری است، از جهت آنکه مشتری جگر عالم کبیر است. و درین فلک ملائکه بسیارند، و ملکی که موکل است بر رزق سرور این ملائکه است. و نامش میکائیل است، و میکائیل سبب رزق عالمیان است، و سپرز آسمان هفتم است، و نمودار فلک زحل است، از جهت آنکه زحل سپرز عالم کبیر است. و درین فلک ملائکه بسیارند، و ملکی که موکل است بر قبض ارواح سرور این ملائکه است، و نامش عزرائیل است. و عزرائیل سبب قبض ارواح عالمیان است. و روح حیوانی کرسی است، و نمودار فلک ثابتات است، از جهت آنکه فلک ثابتات کرسی عالم کبیر است. و درین فلک ملائکه بسیارند، و روح نفسانی عرش است، و نمودار فلک الافلاک است، از جهت آنکه فلک الافلاک عرش عالم کبیر است و عقل خلیفه خداست، و اعضاء مادام که نشو و نما ندارند، نمودار معادنند، و چون نشو و نما پیدا آمد، نمودار نباتاتند، و چون حس و حرکت ارادی پیدا آمد نمودار حیوانند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۸۹)

در این مصداق طولانی، تشبیه مراتب آفرینش به اعضای بدن انسان و نیز تطبیق جهان آفرینش با بدن انسان، تشبیه تمثیل است. یعنی مجموعه بدن انسان و هر یک از اعضای داخلی و بیرونی آن و عملکردشان، به مجموعه دستگاه آفرینش و اجزا و عملکردشان تشبیه شده است و «رمزهای این شبکه از مقایسه موجودات کیهانی به عنوان اجزای عالم ملک با عالم ملکوت یا به عنوان اجزای عالم کبیر با عالم صغیر پدید آمده‌اند.» (فولادی، ۱۳۸۹: ۴۴۲)

«بدانکه چنانکه در عالم کبیر آدم و حوا و ابلیس هستند، در عالم صغیر هم هستند. و چنانکه در عالم کبیر سباع و بهایم و شیاطین و ملائکه هستند، در عالم صغیر هم هستند. ای درویش! انسان عالم صغیر است، و عقل آدم این عالم است، و جسم حواست و وهم ابلیس است، و شهوت طاوس است، و غضب مار است، و اخلاق نیک بهشت است. و اخلاق بد دوزخ است، و قوت‌های عقل و قوت‌های روح و قوت‌های جسم ملائکه‌اند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۹۰)

نسفی مراتب عالم کبیر را با مراتب عالم صغیر تطبیق می‌دهد و می‌نویسد: «باطن سالک سالک نمونه انسان و نمونه عالم صغیر است»، یک نور است و آن یک نور را به اسامی مختلف ذکر کرده‌اند، به اعتباری، نفس و به اعتباری روح و به اعتباری قلب و به اعتباری عقل یا نورالله گفته‌اند و مراد از این جمله، یک جوهر است و آن، حقیقت آدمی است.» (همان: ۱۴۲)

این تقسیم‌بندی، ویژه و منحصر به نسفی نیست. «این تقسیم‌بندی با رمزهایی نوری در آثار غزالی نیز دیده می‌شود، اما تفاوت این دو نظر مبنایی است، آثار غزالی متکی به اندیشه وحدت شهودی و آگاهی دانستن نور است، در حالی که در تفکرات پیروان مکتب ابن عربی، نور همان وجود است.» (غزالی به نقل از حیدری، ۱۳۹۸: ۷۱) تطبیق عالم صغیر و عالم کبیر، در آثار ابن عربی نیز وجود دارد. در مکتب ابن عربی، عالم غیب ارواح (عالم ملائکه) و عالم شهادت اجساد (عالم موالید سه‌گانه) به ترتیب منطبق‌اند بر روح و بدن، و بین این عالم، عوالم دیگری قرار دارند که صفات روح و بدن را با هم جمع کرده‌اند و در مجموع به عنوان عالم خیال شناخته می‌شوند. (ر.ک، چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۴۱)

از محوری‌ترین مفاهیم آثار نسفی «انسان» و «انسان کامل» است که با تشبیهات مختلفی تبیین و توصیف شده است.

«پس آدمی کعبه موجودات باشد از جهت آنکه جمله موجودات روی در آدمی دارند، و مسجود ملائکه باشد، از جهت آنکه جمله کارکنان آدمی‌اند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۱۶)

تشبیه آدمی به کعبه موجودات، بر اساس داستان آفرینش، بعد از خلقت آدم، فرشتگان به امر خداوند و به این دلیل که آدم خلیفه خدا در زمین بود و بر علم اسماء احاطه داشت و دلایل دیگری که سبب بالا رفتن جایگاه و ارزش آدم (انسان) در مقایسه با تمام موجودات می‌شد، بر آدم سجده کردند. کعبه که خانه خدا تلقی می‌شود، از نظر مسلمانان مقدس‌ترین مکان برای روی آوردن و سجده کردن است، بنابراین همانطور که کعبه جایگاه مقدسی در میان همه مکانهاست، انسان نیز موجود ارزشمندی در میان تمام موجودات است تا اندازه‌ای که هر دو لایق مسجود شدن هستند.

تشبیه و توصیف انسان و انسان کامل، موضوع بسیاری از تصاویر نسفی در آثار اوست. جایگاه انسان کامل در عرفان اسلامی هدف سالکان و رهروان است. در عرفان اسلامی، پیشوا، مراد و مقتدا و رهبر، انسان کاملی است که افراد تلاش می‌کنند تا به او تشبیه جویند. از نظر ابن عربی، انسان علت غایی ایجاد عالم است: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامعٍ يحصر الأمر كله...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۸) یعنی، خداوند وقتی خواست اعیان اسماء خود را ببیند، آن هم در موجودی که جامع تمام حقایق عالم است، تصمیم گرفت انسان را خلق کند.

تلاش بشر از روز آفرینش و از زمانی که به مرحله‌ای از درک و دانایی رسید که توانست با تفکر و تلاش انسان و انسانیت را ارتقاء بدهد، این بوده که بهترین راه را برای رسیدن به بالاترین درجه انسانیت بیابد. این خواست و اراده در تمام ادوار و در میان تمام اقوام و قبایل، نظرات و مذاهب وجود دارد. در بین اقوام و ملل کهن، اشخاصی که دارای ویژگی‌هایی برجسته بودند به عنوان بزرگ و رئیس قبیله انتخاب می‌شدند. این ویژگی‌ها عمدتاً مؤلفه‌هایی چون، قوای جسمانی، صبغه خانوادگی، ثروت، چابکی در شکار و جنگ و توانایی اندیشیدن و قدرت تصمیم‌گیری بوده است. شخصیت کاریزماتیک این افراد آنها را در نظر اطرافیان شخصی قابل ستایش و مقبول جلوه می‌داد، به طوری که همه تلاش می‌کردند به جایگاه او برسند. فردی که از چنین جایگاهی برخوردار بود، به عنوان رهبر، بر دیگران فرمانروایی می‌کرد. یا رهبر دینی تلقی می‌شد یا رهبر سیاسی و نظامی و در اصطلاح پادشاه و سلطان. طبیعتاً چنین افرادی علاوه بر این که در داشتن صفت مثبت می‌بایست بر دیگران پیشی می‌گرفتند، در انجام کارهای ناپسند نیز باید پرهیزگاری را شیوه خود قرار می‌دادند. البته خیر و شر و صفات نیک و بد، در گستره تفکرات متفاوت بوده است؛ گاهی در تفکری چیزی ارزشمند تلقی می‌شده اما در اندیشه‌ای دیگر، نحس و ناپسند. مثلاً شراب، در آیین مسیحیت و زرتشتی نوشیدنی‌ای مقدس محسوب می‌شود اما در آیین اسلام مُسکری حرام و حتی ام‌الخبائث قلمداد شده است. بنابراین هرچند انسان برتر در تمام تفکرات مورد خواست و توجه همه مردمان بوده است، اما تمام صفات و ویژگی‌های او یکسان نبوده است. در ایران باستان نیز مسئله انسان نخستین با مفهوم انسان کامل شباهت‌هایی دارد. (کریستین سن، ۱۳۷۷: ۱۲۸) نزد ایرانیان، کیومرث به عنوان اولین انسان، نمونه انسان کامل است: «ششم، مردم را آفرید که کیومرث است؛ به هفتاد روز که از روز رام، ماه دی، تا روز آنقران، ماه سپندارمذ است. پنج روز درنگ کرد تا (روز وهیشتوئیشث گاه). آن پنج روز گاهنبار است که آن پنج روز تروفته است که دزدیده خواند. او را نام همسپهمدیم است که او را گزارش این که حرکت همه سپاه به گیتی پیدا شد. زیرا: فروهر مردمان به همسپاهی رفتند. نام آن پنج روز که تروفته است، که پنج گاه گاهانی است، که پنجه نیکو خواند، به (صورت) دینی این است: آشهونویدگاه، اوشتویدگاه اسپندومدگاه، وهوشهرگاه، وهیشتوئیشث گاه.» (بندهشن، بی‌تا: بند ۲۴، ۴۱) برخی محققان معتقدند «پاره‌ای از خصوصیات و صفاتی که در عرفان اسلامی به انسان کامل نسبت داده می‌شود، در دیانت زرتشتی به زرتشت منسوب است.» (بهار، ۱۳۶۲: ج ۱: ۱۲۰-۱۱۹)

نسفی در آثار خود به ویژه در رساله انسان کامل ویژگی‌های «انسان کامل» را توضیح می‌دهد. او ابتدا انسان کامل را به دو قسم انسان کامل و انسان کامل آزاد تقسیم می‌کند. انسان کامل دارای چهار ویژگی اخلاق نیک، افعال نیک، اقوال نیک و معرفت است و انسان کامل آزاد چهار صفت نیز اضافه بر این صفات دارد. او انسان کامل آزاد را وارسته از تمام جهان و عالم می‌نامد. انسان کاملی که ترک خوب و بد دنیا گفته، از تفرقه و پراکندگی دوری گزیده و عزلت و قناعت و خمول اختیار کرده است: «بدانکه کاملان آزاد، دو طایفه‌اند چون ترک کردند و آزاد و فارغ گشتند، دو شاخ پیدا آمد آن طایفه که عزلت و قناعت و خمول اختیار کردند دانستند که چنان که با غسل گرمی همراه است و چنان که با کافور سردی همراه است، با دنیا و صحبت اهل دنیا تفرقه و پراکندگی همراه است، پس ترک کرده‌اند و دوستی دنیا از دل قطع کرده‌اند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۷۷) نسفی در ادامه به این نکته بسنده نمی‌کند و در توضیح و تبیین انسان کامل، انسان کامل را هدف غایی آفرینش می‌داند. از نظر او نقطه شروع انسان، عقل اول است و با اتصال او، پس از طی مسیر دایره وجود، با منبع نور یا همان عقل اول، دایره وجود به پایان می‌رسد: «مراد از این، انسان کامل است که در نزول از سه سماوات و سه ارض بگذشت، آنگاه بر عرش مستولی شد؛ یعنی از عقل اول بیامد و باز به عقل اول رسید و دایره تمام کرد.» (همان: ۱۹)

با این توضیح، نور انسان کامل، نقطه شروع و پایان وجود است که با سیر نزولی آن، جهان به وجود می‌آید و با سیر صعودی آن، دایره هستی به کمال می‌رسد و پایان می‌یابد. از نظر نسفی، انسان مقصود و غایت جست‌وجوی خودشناسی و خداشناسی است. «اگر بیت‌الله است و اگر بیت‌المقدس است و اگر بیت‌المعمور است و اگر سدره‌المنتهی است و اگر لوح محفوظ است و اگر عرش عظیم است و اگر اعلی‌علیین است، صفات و مقامات آدمی است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۶)

«درخت» از پرکاربردترین تصاویر در آثار نسفی است او جهان و مراتب آفرینش، آفرینش انسان و به ویژه انسان را با درخت و میوه درخت توصیف می‌کند:

«انسان مراتب دارد چنان که درخت مراتب دارد. و پیدا است که در هر مرتبه‌ای از مراتب درخت چه پیدا آید. پس کار باغبان آن است که زمین را نرم و موافق می‌دارد، و از خار و خاشاک پاک می‌کند، و آب به وقت می‌دهد و محافظت می‌کند تا آفتی به درخت نرسد تا مراتب درخت تمام پیدا آیند، و هر یک به وقت خود تمام ظاهر شوند... کار تربیت و پرورش دانا دارد. بی صحبت دانا امکان ندارد که کسی به جایی رسد. میوه بیابانی که خود رسته باشد، هرگز برابر نباشد با میوه بستانی که باغبان او را پرورده باشد. همچنین هر سالکی که صحبت دانا نیافته باشد، هرگز برابر نباشد با سالکی که صحبت دانا یافته بود.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۸۸، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۳۷۹: ۲۰۰)

همانطور که درخت دارای مراتب است و در هر مرتبه شرایط خاصی دارد و در هر دوره لازم است باغبان رسیدگی‌هایی در جهت حفظ و نگهداری و پرورش آن انجام دهد تا از درخت، ثمره و میوه‌ای حاصل شود، انسان نیز مراتبی دارد و در هر مرتبه باید صفاتی از او دور شود، پیر و مرشد در هر یک از مراحل سلوک، چیزی از آن بکاهد و چیزی به آن بیفزاید تا در نهایت سالک به کمال برسد.

تمثیل میوه و باغبان، در این نمونه تربیت و پرورش زیر نظر هادی و شیخ به پرورش میوه توسط باغبان تشبیه شده است؛ همانطور که میوه خودرو از نظر کیفیت مانند میوه پرورش یافته به دست باغبان نیست، انسانی هم که تحت تعلیم و پرورش هادی دانا نباشد، با سالکی که تحت تعالیم پیر و مرشد قرار گرفته، برابر نخواهد بود.

تشبیه سالک بی‌راهر به گیاه خودرو، تشبیه انسان کامل و پیر و مراد به باغبان، تشبیه تربیت سالک به کار باغبانی. این نمونه سه مشبه و سه مشبه‌به وجود دارد که در هر سه طرفین تشبیه حسی هستند. همانطور که باغبان درختی می‌کارد، زمین را از گیاهان هرزه پاک می‌کند تا مانع رشد و سلامت درخت نشوند، همچنین درخت را آب می‌دهد و از آن مراقبت می‌کند تا آسیبی نبیند و ثمر دهد، پیر و مراد و انسان دانا نیز در تربیت سالک تلاش می‌کند و اخلاق ناپسند و صفات نکوهیده را به تمرین و ریاضت از وجود سالک پاک می‌کند تا سالک رشد کند و به مرحله دانایی و آگاهی و انسان کامل برسد. موجودات و انسان از این نظر به درخت تشبیه می‌شوند که:

۱- هر دو یک مصدري دارند که از آن خارج شده‌اند و به وجود آمده‌اند. مصدر موجودات، حق و عقل اول است و مصدر درخت، بذر.

۲- موجودات مراتب و مراحل اولیه دارند که عبارتند از مراتب عقلی و حسی، عوالم مختلف، افلاک و آسمانها عناصر و طبایع و انسان. انسان آخرین مرحله از مراحل آفرینش است. وقتی آفرینش موجودات به مرحله انسانی می‌رسد، یعنی آفرینش به نتیجه و به ثمر رسیده است. این مسیر مانند رشد یک درخت از بذر و ریشه و ساقه و شاخه تا میوه است.

۳- همانطور که کشت و پرورش درخت، هدفی دارد، آفرینش و پرورش و تربیت انسان، نیز بر اساس هدفی است، هدف آفرینش خلقت انسان و انسان کامل است و هدف از کشت و پرورش درخت، برداشت میوه. به طور کلی سه مرحله بذر (شروع)، مسیر و مرتبه و هدف وجوه شباهت انسان و موجودات با درخت و میوه درخت است.

از مهمترین تشبیهاتی که نسفی در اکثر آثار خود برای توصیف مفهوم آدم و انسان استفاده کرده است، همین میوه و درخت است. در برخی از اسطوره‌ها، آفرینش انسان با درخت پیوند داشته است. در تصاویر کهن درخت، درخت نماد و رمز آفرینش و کیهان است. این درخت زمین را به آسمان پیوند

می‌دهد. «درخت کیهانی در باورهای اساطیری، وجود ظاهری و واقعی داشت و در عرفان اسلامی، هویت اساطیری خود را باز یافته، به صورت نماد و رمز از جهان و هستی تلقی شده است.» (کلانتری و صادقی تحصیلی ۱۳۹۵: ۸۷) علاوه بر این، چرخه زندگی درخت، یعنی حرکت از بذر و دانه به ریشه و ساقه و تنه و سپس حرکت به شاخه و میوه و باز دانه، تصویری از چرخه زندگی و نیز زندگی بی‌پایان است. در قرآن کریم نیز برای تفهیم آفرینش از تمثیل درخت استفاده شده موجودات همچون درختی از بذر و دانه رشد می‌کنند و با پرورش به مرحله ثمردهی می‌رسند. این رشد و شکوفایی تمثیلی برای آفرینش جهان و آفرینش انسان و رشد و کمال آنهاست.

و نمونه‌ای دیگر:

«... بیخ این درخت [ترک] در دل است و ساق این درخت از دل ظاهر شده است هرچند بیخ این درخت قوی‌تر می‌شود ساق این درخت قوی‌تر می‌گردد تا ترک به جایی رسد که دنیا و آخرت و هستی سالک به یک‌بار برخیزد و خدای ماند و بس.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۵۱)

در نمونه فوق عمل ترک کردن و قطع تعلقات و وابستگی‌ها را به درختی تشبیه کرده که در صورت پرورش و مراقبت قوی‌تر می‌گردد و ثمره آن از میان رفتن دنیا و آخرت و هستی سالک و رسیدن به خداوند است.

«ترک و معرفت خدای بمثابت درختی است که معرفت خدای بیخ این درخت است و ترک ساق این درخت است و تمامت صفات حمیده و اخلاق پسندیده میوه‌های این درخت‌اند.» (همان: ۲۲۵)

معرفت خدا به درخت، ترک دنیا به ساق درخت، صفات حمیده و اخلاق پسندیده به میوه این درخت تشبیه شده‌اند. شباهت معرفت خدا و بیخ درخت، در این است که همانطور که بیخ درخت، ریشه و اساس و اصل آن است و درخت به سبب داشتن بیخ، زنده و رشد می‌کند، معرفت خداوند اصل و اساس هرچیز است و بدون آن هیچ چیز هستی ندارد. همانطور که وجود ساقه لازمه شکل‌گیری درخت و رسیدن غذا از ریشه به میوه و ثمردهی است، ترک کردن نیز موجب رسیدن به نتیجه و ثمردهی است. درختی که ریشه خوب و ساقه سالم داشته باشد میوه خوب هم خواهد داشت، شناخت خداوند به همراه ترک تعلقات موجب خلق و بروز اخلاق و صفات حمیده می‌شود.

او در تشبیه جسم و روح انسان از تصاویر کتاب، قدح، درخت و استفاده کرده است:

«کتاب به مثابت صورت کلمه است و کلام به مثابت معنی کلمه است و تمام افراد عالم کلمه است و این تجلی عام است و انسان کامل همین کلمه است و این تجلی خاص است پس کلام بی کتاب و کتاب بی کلام نباشد. چنانکه روح بی جسم و جسم بی روح نبود.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۳۳)

در نمونه فوق چند تشبیه وجود دارد. تشبیه کتاب به صورت کلمه، تشبیه افراد عالم به کلمه، تشبیه انسان کامل به کلمه، تشبیه کلام و کتاب به جسم و روح. در تشبیه اول، کتاب مشبه و صورت کلمه مشبه‌به است، وجه شبه داشتن صورت، وجود و ظاهر است. در تشبیه دوم، کلام مشبه و معنی کلمه مشبه‌به است وجه شبه داشتن معنا و مفهوم است زیرا کلام دارای یک معنا و مفهومی است در تشبیه سوم مشبه افراد عالم و مشبه‌به کلمه است و وجه شبه باز همان وجود و صورت و ظاهر است. در تشبیه دیگر، «انسان کامل» مشبه است و «کلمه» مشبه‌به است. وجه شبه باز هم صورت، وجود و شکل و ظاهر است. در مجموع ارتباط جسم و روح انسان به ارتباط کتاب و کلمه و صورت و معنا تشبیه شده است.

«هر که خود را شناخت علامت او آن باشد که چنان که قلم را مسخر می‌دید، اکنون انگشت را هم مسخر می‌بیند. اگر چه دست محرک انگشت است، و انگشت محرک قلم است، و از قلم حرف پیدا می‌آید، هر چهار عاجز و مقهور و مسخراند، محرک جمله روح است؛ کائنات را به یک بار همچین می‌دان، که هر یک سبب وجود یکدیگراند، و هر یک محرک یکدیگراند، اما جمله عاجز و مقهور و مسخر خدای‌اند، وجود همه از خدای است، و حرکت همه از خدای است و موجد و محرک جمله خدای است.» (همان ۱۳۴۱: ۱۰۴)

مجموعه آفرینش به مجموعه عمل نوشتن تشبیه شده است. همانطور که قلم، انگشت و دست برای نوشتن مسخر و تحت اختیار روح هستند و تا اراده روح نباشد اینها حرکتی ندارند و نوشتن انجام نمی‌شود، کائنات و افعال آنها نیز تحت اختیار و اراده خداوند است و موجد همه، خداوند است.

«بدانکه اهل حکمت گویند که از تو تا به خدای راه به طریق طول است، از جهت آنکه نسبت هر فردی از افراد موجودات با خدای همچنان است که نسبت هر مرتبه‌ای از مراتب درخت با تخم درخت، و اهل تصوف می‌گویند که از تو تا به خدای راه به طریق عرض است از جهت آنکه نسبت هر فردی از افراد موجودات با خدای همچنان است که نسبت هر حرفی از حروف این کتاب با کاتب، و اهل وحدت می‌گویند که از تو تا به خدای راه نیست، نه به طریق طول و نه به طریق عرض، از جهت آنکه نسبت هر فردی از افراد موجودات با خدای همچنان است که نسبت هر حرفی از حروف این کتاب با مداد، و از اینجا گفته‌اند که وجود یکی بیش نیست، و آن وجود خدای است - تعالی و تقدس؛ و به غیر از وجود خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد.» (همان: ۸۰)

«بدان که راه افراد موجودات به این وجود از راه عرض است نه از راه طول؛ یعنی راه افراد موجودات به این وجود همچنان است که راه حروف مکتوب به مداد و کیفیت افراد موجودات به این وجود همچنان است که نسبت حروف به مداد.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۳۳)

تشبیهات متوالی برای نشان دادن یک مفهوم در دو نمونه فوق دیده می‌شود. رابطه خداوند با موجودات به رابطه مداد و حروف و مکتوب (نوشته) و حروف با کتاب و کتاب با کاتب و کتاب با مداد و همچنین به مراتب درخت با تخم درخت تشبیه شده است. وجه شبه تقدم خدا بر موجودات و تقدم کتاب و کاتب و قلم بر کلمات و حروف است.

نمونه‌ای دیگر از این تشبیه:

«افراد کائنات نسبت به خدای هیچ‌یک بر یکدیگر مقدم و هیچ‌یک از یکدیگر مؤخر نیستند، جمله برابرند، از جهت آنکه نسبت هر فردی از افراد کائنات با خدای همچنان است که نسبت هر حرفی از حروف این کتاب با کاتب، حرف اول از کاتب، و حرف دوم از کاتب، و حرف سوم از کاتب، همچنین تا به آخر کتاب جمله از کاتب است. کائنات را همچنین می‌دان عرش از خدای و کرسی از خدای و آسمان‌ها از خدای و زمین از خدا جمله افراد موجودات از خدای است و از اینجا گفته‌اند که از تو تا به خدای راه به طریق عرض است، نه به طریق طول.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۰۴)

«بدان که بعضی از خاص‌الخاص اهل شریعت می‌گویند که ممکن است که جسم سالک به ریاضات و مجاهدات در صفا و لطافت به جایی رسد که به‌غایت شفاف و عکس‌پذیر شود و نورانی گردد و نور و مظهر به مثابت یک چیز گردد. همچون قدحی باشد از آبگینه و به‌غایت شفاف و عکس‌پذیر بود و در آن قدح شرابی هست که به‌غایت صافی و لطیف بود. قدح را از شراب و شراب را از قدح باز نتوان شناخت از جهت آنکه هر دو به مثابت یک چیز باشند... چون جسم سالک به ریاضات و مجاهدات زجاجی شود و به‌غایت شفاف و عکس‌پذیر شود، سالک چیزها بیند که دیگران نبینند و چیزها شنود که دیگران نشنوند.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۳)

تشبیه جسم به قدح شیشه‌ای، و تشبیه جسم به زجاجه، به سبب شفافیت و زلالی که در آینه است و به مجاهدت و ریاضت در جسم سالک نیز به وجود می‌آید و جسم در اثر ریاضت به مرحله‌ای از پاکی می‌رسد که قابلیت دیدن و شنیدن چیزهایی را می‌یابد که دیگران نمی‌توانند دریابند؛ همانطور که شیشه و زجاجه به سبب شفافیت قابلیت بروز و ظهور چیزهایی را دارند که اشیاء کدر ندارند. یکی از تشبیهات و تصاویر مورد علاقه و توجه نسفی، استفاده از مرآت و آینه به عنوان مشبّه‌به است. او به دفعات این تصویر را به کار برده و در موارد مختلف، انسان کامل، دل انسان کامل، موجودات، عوالم و ارواح را به آینه‌ای تشبیه کرده است که تصویری خاص را که اغلب زیبایی مشبّه است، در خود منعکس می‌کند؛

«بدانکه هر فردی از افراد عالم، مرآت خدایند اما مرآت کامل، انسان کامل است و مرآت کامل آن باشد که جمال صاحب جمال تمام در وی ظاهر شود بی‌زیادت و نقصان.» (همان: ۱۶۰)

در مصداق بالا، دو تشبیه وجود دارد: تشبیه فرد و افراد عالم به مرآت یا آینه خداوند، تشبیه انسان کامل به مرآت کامل خداوند. در هر دو تشبیه، طرفین تشبیه حسی هستند. مشبه: فرد و انسان کامل، مشبه‌به: خداوند. انسان و انسان کامل همچون آینه‌ای شفاف، روشن، صاف و پاک هستند که خداوند زیبایی خود را در آنها مشاهده می‌کند. وجه‌شبه شفافیت و روشنایی است که از آن به صافی و پاکی نیز تعبیر می‌شود.

«بدان که طایفه دیگر می‌گویند که چون دل سالک به ریاضات و مجاهدات پاک و صافی و مصقل و منور شود، مرآت نور خدا می‌گردد و عکس نور خدای در این مرآت ظاهر می‌شود. و چون دل سالک مرآت نور خدای گشت و عکس نور خدای در مرآت دل سالک ظاهر شد، سالک به کمال خود رسید و انسان کامل گشت.» (همان: ۱۴۹)

در نمونه فوق دل سالک به آینه تشبیه شده است. همانطور که برای دیدن تصاویر در آینه، باید فلز را صیقل داد و صاف کرد تا عکس تصاویر را در خود نمایان کند، دل سالک نیز باید به واسطه ریاضات و مجاهدات صیقل بخورد و صاف شود تا بتواند آینه نور الهی گردد. بنابر این وجه شبه آن پاکی و شفافیت و خاصیت منعکس‌کنندگی است. اما نکته‌ای که در اینجا مورد توجه است استفاده از آینه است تا نور خدا را در آن ببینند. نکته‌ای که در میان عرفا مطرح است این است که دیدن نور خدا و جمال حق بی واسطه، ممکن نیست و عرفا این مورد با داستان موسی و تجلی خداوند بر درخت مقایسه و تبیین می‌کنند. به عبارت دیگر از نظر عرفا برای دیدن نور الهی، نیاز به یک شیء میانجی لازم است:

اگر خواهی که بینی چشمه خور تو را حاجت فتد با جسم دیگر

(لاهیجی، ۱۳۹۱: ۸۹)

شمس‌الدین محمد لاهیجی (۹۱۲ ه. ق)، در تفسیر گلشن راز شبستری، آینه را شیء میانجی، برای جلوه حق دانسته است. این آینه می‌تواند اعیان ممکنات، اعیان ثابته و یا عدم باشد. (همان: ۹۱). بنابراین دل سالک باید همچون آینه پاک و شفاف شود تا این قابلیت را بیابد که نور الهی در آن منعکس شود.

«نور خدای تعالی و تقدس، به مثابت شمع است و خلق عالم به مثابت آینه‌ها که اگر چه شمع یکی بیش نیست، اما در هر آینه شمعی پیدا آمده است و آینه که دانا و شنوا و بیناست به شمع است که در وی است؛ پس اگر چه به صورت در شمع می‌نماید...؛ اما به حقیقت هر دو یکی است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۱)

تشبیه خلق عالم به آینه به سبب قابلیت انعکاس دهندگی است. یعنی همانطور که آینه، نور شمع را انعکاس می‌دهند، خلق عالم نیز نور خدا را منعکس می‌کنند.

«بعضی از سالکان گفتند که ما حرفت نقاشی بیاموزیم و لوح دل خود را به مداد تحصیل و قلم تکرار به جمله علوم منقش گردانیم تا جمله علوم در دل ما مکتوب و منقش شود، و هر چیز که در دل ما مکتوب و منقش شد، محفوظ ما گشت؛ پس دل ما لوح محفوظ گردد. و بعضی از سالکان گفته‌اند که ما حرفت صیقلی بیاموزیم و آینه دل خود را به مصقل مجاهده و روغن ذکر پاک و صافی گردانیم، تا دل ما شفاف و عکس‌پذیر شود، تا هر علمی که در عالم غیب و شهادت است عکس آن در دل ما پیدا آید، و عکس بی‌شبهت‌تر و درست‌تر از کتابت باشد.» (همان: ۱۴۳)

در این تشبیه تمثیل از مفهوم پرتکرار آینه بهره گرفته است. زلال شدن دل سالک از طریق ریاضات و مجاهدات به ساختن آینه، به‌وسیله صیقل دادن فلز و صاف کردن آن تشبیه شده است. وسیله صیقل دادن، جهاد با نفس و جلادهنده این آینه، ذکر است.

«انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند. امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند... تمامت موجودات همچون یک شخص است، و انسان کامل دل آن شخص است...» (نسفی، ۱۳۴۱: ۷۵؛ ۱۳۵۲: ۱۷؛ ۱۳۷۹: ۲۰۵)

مشبه انسان کامل است، انسان کامل، نمونه موجود کمال یافته است. یعنی هر انسانی که به وجود می‌آید، می‌باید در طول هدف آفرینش، که رسیدن به کمال است، تلاش کند. بنابراین هر انسانی که با تلاش و تحمل ریاضت به کمال رسید، هدایتگر دیگران به راستی و کمال است زیرا دانا و بالغ است. در بیان وجوه شبه می‌توان گفت که انسان کامل، صاحب زمان است زیرا به جهت بلوغ و دانایی می‌تواند شرایط و اوضاع و مردم دوره خود را کنترل کند. جام جهان‌نماست، به این دلیل که انسان نمونه عالم کبیر است و هر چه در عالم است در او نیز هست، علاوه بر این، به دلیل پاک شدن ذهن و قلب او از آرایش دنیوی می‌تواند امور عالم را پیش‌بینی کند. این مورد، تا حدودی به ویژگی کرامت در اولیاء نیز اشاره دارد، که به سبب رسیدن به کمال می‌توانستند امور را پیش‌بینی کنند و حتی در برخی مسائل دست ببرند. آینه گیتی‌نماست، این مورد با «حدیث کنز» ارتباط معنایی دارد، خداوند خواست زیبایی خود را ببیند پس جهان را خلق کرد، حال، انسان به کمال رسیده است، تمام زیبایی‌های جهان در او نمود پیدا کرده است، قلب و دلش چنان پاک شده که مثل آینه تصاویر را در خود منعکس می‌کند، حالا که چنین ویژگی‌ای یافته و چنین زلال شده، می‌تواند تصویر عالم را در خود نشان دهد. تریاق بزرگ، داروی شفا بخش، و بزرگترین داروی شفا بخش است. انسان کامل از این جهت که به کمال رسیده، مانند دارویی است که می‌تواند بیماری دل سالک ناکامل را درمان کند و موجب سلامت و صحت دل سالکان شود. اکسیر اعظم است، وجه شبه در با ارزش کردن است، همانطور اکسیر و کیمیا موجب تغییر و ارزش یافتن

فلز کم‌بها به فلز پر بها می‌شود، انسان کامل نیز می‌تواند زنگار گناه و خطا را از دل سالک بزدايد، و انسانی را که در اثر نادانی جزو بهایم محسوب می‌شود، به مراتب انسانی و کمال برساند.

نسفی در بیان التّنزیل (۱۳۷۹: ۲۰۵)، علاوه بر تشبیهات فوق، معجون اکبر را مشبّهی دیگر برای انسان کامل قرار می‌هد و در مقصد الاقصی، انسان کامل را علاوه بر جام جهان‌نمای، آینه گیتی‌نمای، تریاک بزرگ و اکسیر اعظم، به عیسی تشبیه می‌کند زیرا مرده زنده می‌کند، خضر می‌نامد زیرا آب حیات خورده، سلیمان گفته زیرا زبان مرغان می‌داند و باز در ادامه، تمام موجودات را همچون یک شخص و انسان کامل را در آن شخص به مثابه دل می‌نامد و تمام موجودات را همچون درخت و آدمیان را میوه آن درخت و انسان کامل را که زبده و خلاصه آدمیان است، از نظر دانش محیط بر این درخت می‌داند. (نسفی، ۱۳۵۲: ۱۷)

انسان به قلب تشبیه شده به این جهت که، همانطور که زندگی انسان به وجود قلب در جسم وابسته است و هر لحظه قلب از حرکت بایستد و تنفس قطع شود، انسان می‌میرد، زندگی عالم نیز به وجود انسان کامل بستگی دارد، و هر لحظه انسان کامل در دنیا نباشد، نیکی و خیر و صلاح و هر آنچه موجب زندگی و سعادت انسان است، از حرکت باز می‌ماند. تشبیه موجودات به درخت و تشبیه انسان به میوه درخت مجموع تمثیلی است برای توصیف انسان با تصویر درخت.

مفاهیم دیگری که نسفی با تشبیهات و تمثیلات مختلف به تصویر کشیده به قرار زیرند:

«ای درویش هر که راضی و تسلیم نمی‌شود ... حال او همچون حال آن نابیناست که در خانه درآید و در آن خانه جمله چیزها به جای خود باشد. هر چیز پیش پای وی می‌آید چنین داند که آن چیز بر راه است نه به جای خود است. جمله رخت آن خانه را از جای خود بگرداند تا به جای خود نهد... آنکه راضی و تسلیم شد... حال او همچون حال آن مسافر است که در راه سبب گرما یا سرما خسته و در زحمت باشد و ناگاه به منزلی برسد و در آن منزل رباطی باشد؛ هر آینه خرم و شادمان شود به دیدن آن رباط.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۰۰-۱۰۱)

حال انسانی که به خواست و اراده خداوند راضی نیست و به دست آوردن هر چیز را نتیجه سعی و تلاش می‌داند و می‌خواهد دنیا را طبق میل خود تغییر دهد و بگرداند، تشبیه شده است به نابینایی که وارد خانه‌ای می‌شود، چون در اثر ندیدن، با ابزار و وسایل خانه برخورد می‌کند، مشکل کار را نابینایی خود نمی‌داند بلکه گمان می‌کند، چیزها در جای خود قرار ندارند، بنابراین ناراضی است و سعی می‌کند هر چیز را به جای خود بازگرداند در حالی که او نادان به اراده مافوق اراده خود است. در مقابل به توصیف و تشبیه انسان دانا و راضی و تسلیم می‌پردازند و در عین اینکه او را دانا می‌نامد، حال او را به حال مسافری تشبیه می‌کند که در گرما یا سرما در بیابانی به وجود یک رباط و کاروانسرا راضی و خوشحال می‌شود. در هر دو نمونه فوق، طرفین تشبیه حسّی هستند: در تشبیه اول انسان ناراضی به انسان نابینا و در تشبیه دوم انسان راضی به مسافر تشبیه شده است.

«ای درویش خدمت کردن بمثابت تخم انداختن است و فراموش کردن بمثابت خاک پوشانیدن است پس اگر کسی تخم اندازد و به خاک نپوشاند عمر و مال را ضایع و باطل کرده باشد و دیگر بدانکه قدر خدمت هر کسی بقدر مخدوم آن کس آن باشد ... در میان اهل دنیا یکی خدمت پادشاه می‌کند و یکی خدمت وزیر می‌کند ... در میان اهل آخرت نیز همچنین میدان و پادشاه اهل آخرت علمای باعمل و فقرای باتقوی‌اند و اگر یکتن هم عالم باعمل و هم فقیر باتقوی باشد ملک‌الملک باشد...» (همان: ۱۲۲)

خدمت کردن و فراموش کردن مانند تخم انداختن و خاک پوشاندن است. علمای با عمل و فقرای باتقوا در آخرت مانند پادشاهان اهل آخرت هستند. اگر کسی خدمتی کند و آن خدمت را فراموش نکند مانند این است که تخمی بر زمین انداخته و آن را نپوشانده و عمر خود را ضایع کرده است.

«اصوات و الحان خوش در حق بعضی سبب حزن و در حق بعضی سبب فرح و در حق بعضی سبب عیش و در حق بعضی سبب موت و در حق بعضی سبب کشف است. اصوات و الحان خوش به مثابت آب باران است و شنوندگان به مثابت نباتاتند. یا خود چنین گوئیم: اصوات و الحان به مثابت نور آفتاب است و شنوندگان به مثابت معادن. و حقیقت نور آفتاب اگرچه یک چیز است اما در هر کانی چیزی دیگر پیدا می‌کند.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۸۹)

الحن و اصوات خوش برای شنوندگان به لحاظ فرح‌بخشی و طراوت به آب باران تشبیه شده که بر گیاهان می‌بارد، و به جهت ارزشمند کردن، به نور آفتاب تشبیه شده که بر معادن می‌تابد و در اثر تابش آن سنگهای قیمتی در دل کوه درست می‌شود. اثر بخشی الحان و اصوات از این جهت که بر هر شنونده‌ای تاثیر متفاوت می‌گذارد به تاثیر نور آفتاب تشبیه شده که در هر معدنی سنگی از نوع دیگر ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر همانطور که بارش باران بر گیاهان موجب طراوت آنها می‌شود و تابش خورشید بر معادن و سنگها موجب ارزشمندی آنها می‌شود، الحان و اصوات نیز موجب حزن یا فرح در شنوندگان می‌شود. در اینجا صرفاً صوت را به باران یا آفتاب تشبیه نکرده بلکه اثر بخشی الحان را به عمل تابش و بارش و اثر بخشی و نتیجه‌بخشی، تشبیه کرده که یک مجموعه است و به تنهایی هیچ یک این مفهوم را نمی‌رسانند.

«حال این عالم سفلی بر یک صورت نمی‌ماند، همیشه در گردش است، هر زمان صورتی می‌گیرد و هر ساعت نقشی پیدا می‌آید. صورت اول هنوز تمام نشده است و استقامت نیافته است که صورت دیگر آمد و آن صورت اول را محو گردانید؛ به عینه کار عالم به موج دریا می‌ماند یا خود موج دریاست، و عاقل هرگز بر موج دریا عمارت نسازد و نیت اقامت نکند.» (نسفی، ۱۳۴: ۹۷)

همانطور که امواج در هر لحظه نو می‌شود و موجی می‌آید و موج پیشین محو می‌شود، احوال عالم نیز هر لحظه در حال تغییر و تغیر است. نویسنده خواسته دگرگونی و تغییر پذیری احوال و امور عالم را در هر لحظه، به امواج دریا تشبیه کند که هر لحظه موجی جدید به ساحل می‌آید و موج قبلی را از بین می‌برد و اثری از آن بر جای نمی‌گذارد. بنابراین در تشبیه عالم به دریا وجه‌شبه، بزرگی و تحول‌پذیری و متغیر بودن آنهاست. در بخش دوم تشبیه، با یک تشبیه عقلی به حسی مواجهیم و آن تشبیه احوال عالم به امواج دریاست. مشبه (احوال عالم) امری عقلی است، مشبه‌به (امواج دریا) امری حسی است. وجه شبه چنانچه گفته شد، تغییرپذیری و دگرگون شدن است.

«و اگر از راه زبان بیرون آید، و زبان استقبال آن مسافر غیبی کند که از حضرت خلیفه خدا می‌آید، مرکبی از ارکان چهارگانه، و آن نفس و آواز و حروف و کلمه است، مناسب حال آن مسافر غیبی پیشکش کند تا آن مسافر غیبی بر آن مرکب سوار شود، و در عالم شهادت موجود گردد. و چون در عالم شهادت موجود شد، آن چیز که دانسته خلیفه خدا بود، گفته خلیفه خدا گشت. باز آن نوشته سیر می‌کند، و از راه چشم به خلیفه خدا می‌رسد و آن گفته سیر می‌کند و از راه گوش به خلیفه خدا می‌رسد.» (همان ۱۳۸۶: ۱۸۸)

آمدن روح به بدن و حضور و بروز آن در هر یک از اعضا و جوارح، به آمدن مسافری تشبیه شده است که گروه‌های مختلفی به استقبال او می‌روند و میزبان او می‌شوند.

«اهل وحدت می‌گویند که هیچ مقامی شریف‌تر از وجود آدمی نیست تا بعد از مفارقت قالب بازگشت روح آدمی به آن مقام باشد. جمله افراد موجودات در سیر و سفرند تا به آدمی رسند. چون به آدمی رسیدند به کمال رسیدند و معراج همه تمام شد. و آدمی هم در سیر و سفر است تا به کمال خود رسد چون به کمال خود رسید معراج آدمی هم تمام شد و میوه موجودات به کمال خود رسید.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۹۵)

تشبیه کمال انسان و موجودات به سفر، از این نظر که هر دو هدف و مقصد دارند. آفرینش موجودات و مسیر تکامل آنها در میان عرفا به منزله یک سفر است. این سفر دارای هدف، مسیر مشخص، منازل مختلف، آداب و قوانین و دلیل و راهنماست. نسفی نیز مانند گذشتگان و همفکران خود، کمال موجودات و انسان را به سفر تشبیه کرده است. سفر موجودات وقتی به پایان می‌رسد که به کمال برسند و کمال آنها رسیدن به مرتبه انسانی است و کمال انسان نیز رسیدن به مرتبه انسان کامل است. نسفی از عنوان عروج برای رسیدن به کمال استفاده می‌کند.

«اکنون بدانکه بعضی از آدمیان نمی‌دانند که درین عالم سفلی مسافرنند، و به طلب کمال آمده‌اند. شهوت بطن و شهوت فرج و دوستی فرزند ایشان را فریفته‌است، و به خود مشغول گردانیده‌است. و این هر سه بتان عوام‌اند، و بعضی از آدمیان می‌دانند که درین عالم سفلی مسافرنند و به طلب کمال آمده‌اند، اما به طلب کمال مشغول نیستند، و دوستی آرایش ظاهر که بت صغیر است، و دوستی مال که بت کبیر است، و دوستی جاه که بت اکبر است، ایشان را فریفته است، و به خود مشغول گردانیده است، این هر سه بتان خواص‌اند، و هر شش شاخ‌های دنیاوند و لذات دنیا بیش ازین نیست. چون این سه شاخ آخرین قوت گیرد و غالب شود، آن سه شاخ اولین ضعیف شود و مغلوب گردد. پس بتان آدمی به حقیقت هفت آمدند، یکی دوستی نفس، و دوستی این شش چیز دیگر از برای نفس است، و دوستی نفس بتی به‌غایت بزرگ است، و بتان دیگر به واسطه وی پیدا می‌آیند و جمله را می‌توان شکست، اما دوستی نفس که بتی به‌غایت بزرگ است نمی‌توان شکست.» (همان: ۱۱۴)

در تشبیه فوق نسفی دو گروه از آدمیان را معرفی می‌کند و از آنها تحت عنوان مسافران دنیا نام می‌برد، تفاوت آنها در این است که گروه اول نمی‌دانند که مسافر هستند و گروه دوم می‌دانند که مسافرنند. گروه اول مشغول شهوت بطن و شهوت فرج و دوستی فرزند هستند و این سه خواسته را مانند بت می‌پرستند. گروه دوم بت‌های بزرگتری دارند: دوستی آرایش ظاهر (بت صغیر)، دوستی مال (بت کبیر) و دوستی جاه (بت اکبر). روی هم در این دنیا شش بت وجود دارد، او از این بت‌ها با عنوان شاخه‌های دنیا نام می‌برد به این ترتیب می‌توان این گونه تعبیر کرد که نسفی، دنیا را چون درختی تصور کرده که شاخه‌های آن مال دوستی، شهوت پرستی، جاه طلبی و دوستی نفس است. و مردم نادان و دنیا دوست این بت‌ها را می‌پرستند. با این توضیح می‌توان یک تشبیه متوالی دیگر در اینجا دید و آن تشبیه هر یک از این خواسته‌ها و شهوات به بت و در مرحله بعد تشبیه هر یک از این بت‌ها به شاخه است. بت و شاخه درخت، تمثیل‌هایی هستند برای دوستی ظاهر، دوستی مال، دوستی جاه، دوستی نفس، دوستی فرزند، دوستی بطن و دوستی فرج.

«آن خلقان هر یک کاری دارند، و هر یک کار خود می‌توانند کرد، و کار دیگران نمی‌توانند کرد. ماهیت گرگ هرگز ماهیت گوسفند نشود و گوسفندی نتواند کرد، و ماهیت گوسفند هرگز ماهیت گرگ نشود و گرگی نتواند کرد. و در جمله چیزها همچنین می‌دان.» (همان: ۲۰۶)

تمثیل برای تغییرناپذیری هویت، هر چیز با هویت و ماهیت خود به وجود می‌آید و آن ماهیت و هویت به چیز دیگر تبدیل نمی‌شود و تغییر نمی‌کند؛ همانطور که ماهیت گرگ و گوسفند هرگز به یکدیگر تغییر نمی‌کنند و تبدیل نمی‌شوند.

«اما صفات نفس و صفات جسم دیگرگون شوند و مبدل گردند و دعوت انبیا و تربیت اولیا از برای این است... بدانکه آزار رسانیدن و درندگی کردن و بی‌امنی از وی صفات ماهیت گرگ است، و این صفات هرگز دیگرگون نشوند و مبدل نگردند، یعنی تا گرگ بود. چنین باشد. و آزارنارسیدن، و به سلامت بودن، و امن از وی صفات ماهیت گوسفند است، و این صفات هرگز دیگرگون نشوند و مبدل نگردند، یعنی تا گوسفند باشد، چنین بود. و گرگ صفاتی دیگر دارد، و گوسفند هم صفاتی دیگر دارد، و آن صفات دیگرگون می‌شوند و مبدل می‌گردند. آن صفات که صفات ماهیت گرگ و گوسفند است، آن صفات بعضی صفات نفس و بعضی صفات جسم گرگ و گوسفند است؛ مثلاً گرگ وحشی است و از مردم می‌گریزد، و گوسفند وحشی نیست و از مردم نمی‌گریزد، این صفت گرگ و گوسفند صفت نفس ایشان است، و نفس همه کس و همه چیز عادت‌پذیر است. آن چنان که ایشان را بدارند آن چنان عادت کنند اگر خواهند که گرگ وحشی نماند، و گوسفند وحشی شود، آسان باشد. و صفات جسم خود ظاهر است.» (همان: ۲۰۷)

نسفی برای دعوت و رسالت انبیا، توضیحی می‌دهد که صفات نفس و صفات جسم قابل تغییر است که پیامبران برای دعوت انسانها برانگیخته شدند و صفات انسانی مانند صفات حیوانات اعم از وحشی و اهلی نیست. ماهیت و هویت گرگ و گوسفند را بیان می‌کند که درندگی صفت ذاتی گرگ و آزارنسانیدن صفت ذاتی گوسفند است. تبدل و تغییری در آن راه ندارد و ماهیت و هویت هر دوی اینها تغییرناپذیر است اما صفات و ویژگی‌های جسم و نفس دیگرگون می‌شود و تغییر می‌کند.

«ای درویش! اگر صاحب جمالی خواهی که جمال خود را ببیند، تدبیرش آن باشد که کان آهن پیدا کند، و از آن کان خاک آهن بیرون آرد، و خاک را در بوته کند و بگذارد تا غلّ و غش از آهن جدا شود و آهن پاک و صافی گردد، آنگاه آن آهن پاک و صافی را می‌تابد و می‌کوبد تا مرآت شود، آنگاه آن مرآت را مسوی و مجلی گرداند و جمال خود را ببیند.» (همان: ۲۳۲)

تشبیه آفرینش و دیدن وجود و زیبایی خود به ساختن آینه از آهن، تشبیه تمثیل است. این نکته پیش از این نیز توضیح داده شد که هدف از خلقت جهان بر اساس حدیث کنز، رؤیت زیبایی و جمال خداوندی است. پس همانطور که هر کس برای دیدن تصویر خود آینه‌ای می‌سازد، خداوند نیز برای دیدن و دیده شدن جمال خویش آینه‌ای ساخته که آن جهان خلقت است.

«بدانکه اهل شریعت می‌گویند که اول چیزی که خدا بیافرید جوهری بود چنانکه می‌فرماید: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الدَّرَهَ» و بزرگی آن جوهر را جز خدا کسی دیگر نداند و چون خواست که این عالم را بیافریند به آن جوهر نظر کرد آن جوهر آب شد و بجوش آمد و از جوشیدن آب کفک و بخار بر روی آن آب پدید آمد و کفک بر روی آب قرار گرفت و بخار روی به بالا نهاد و خدای تعالی از آن کفک زمین را ... و چون زمین متحرک بود و بر روی آب قرار نمی‌گرفت آنگاه خدای تعالی کوهی بیافرید از زمرد سبز و گرد زمین درآورد و کوه را کوه قاف گویند اینست معنی ق و الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ و در زمین کوههای دیگر بیافرید و جمله را به کوه قاف متصل کرد چنانکه چیزی را به چیزی میخ دوز کنند اینست معنی وَالْجِبَالِ أَوْتَادًا.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۴۳)

در تمثیل فوق، نسفی از قول اهل شریعت می‌گوید که اول چیزی که خداوند خلق کرد، مروارید بود. سپس به این مروارید نظر کرد و حاصل این نظر، زبده و کدورتی بود که از زبده اجزای لطیف خلقت و از آن کدورت اجزای کدر خلقت به وجود آمدند و این جوشش تا جایی ادامه یافت که تمام عالم ایجاد شد. تمثیل زیر هم به نوعی تکمیل کننده مثال بالاست:

«به حقیقت حجاب هفت آمد، یکی دوستی نفس و دوستی این شش چیز دیگر از برای نفس. این هفت چیز هر یک دوزخی‌اند، دوزخ‌های بی‌پایان. و هر یکی نهنگی‌اند، نهنگان گرسنه. هر زمانی چندین هزار کس فرومی‌برد، و همچنان گرسنه‌اند. [هرکس] چون از خواب غفلت بیدار شود ... و به مرتبه انسانی به کمال عقل رسد، ... درین عالم چنان باشد که مرغ در قفس، یا کسی که در زندان بود.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۵۲)

تشبیه دوستی و حجابهای دنیوی و اخلاق ناپسند و زن و فرزند و جاه و مال و شهوت به دوزخ، به نهنگ، تشبیه دنیا برای انسان کامل به مرغی در قفس یا شخصی در زندان، مفصل است.

«خاکست که حواست و طبیعت است که آدم است پس حوا پیش از آدم باشد و صاحب شریعت این طبیعت را باضافات و اعتبارات باسامی بسیار یاد کرده است: امر و بدو و روح و قلم و مانند این گفته است و خاک را هم باضافات و اعتبارات باسامی بسیار ذکر کرده است: درّه یعنی جوهر اول و لوح و رحم و ام الکتاب و مانند این گفته است. یعنی نزدیک اهل وحدت جوهر اول خاکست آنگاه باقی چیزها به واسطه خاک پیدا می‌آیند تا بعقل رسند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۵۷)

خاک به مثابه حواست، طبیعت به مثابه آدم است، طبیعت امر و بدو و روح و قلم است، خاک حوا، جوهر اول و لوح و رحم و ام الکتاب است. خاک به حوا و طبیعت به آدم تشبیه شده‌اند. نسفی در این بخش با بیان خلقت آدم و حوا، اشاره ضمنی به حدیث اوایل می‌کند و حوا را نامی دیگر بر اولین چیزی که خلق شد می‌نهد. او از قول صاحب شریعت اولین چیزی را که خلق شده با اسامی حوا، قلم، امر، درّه ذکر می‌کند. بنابر حدیث اوایل، اولین چیزی خلق می‌شود، یا نور است یا روح یا عقل یا قلم: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي، وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي، وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمُ وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِ نَبِيكَ» (قندوزی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۵) نسفی در جایی دیگر مستقیماً عنوان می‌کند: «در حدیث آمده است: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ ... و دیگر آمده است: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمُ. و دیگر آمده است که: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي. و مانند این آمده است و... در حدیث آمده است: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ. و دیگر آمده است که: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمُ. و دیگر آمده است که: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَرْشُ. و مانند این آمده است.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۹۸ و ۲۲۰)

«بدان ای درویش که عقل است که جبرئیل است زیرا که سبب علم تو عقل است و عقل است که میکائیل است زیرا که سبب رزق تو عقل است و عقل است که اسرافیل است زیرا که عقل است که ترا به یک نفخه از غرور و خیال فرومی‌راند و به یک نفخه دیگر ترا بمعانی و حقایق زنده می‌گرداند و عقل است که عزرائیل است زیرا که قابض ارواح است از جهت آنکه هر وقت که چیزی را چنانکه آن چیز است دانستی جان آن چیز را قبض کردی.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۵۷)

تشبیه عقل به فرشتگان مقرب، مفصل است. عقل به جبرئیل، به میکائیل، به اسرافیل و به عزرائیل تشبیه شده است.

«بدان که عقل است که آدم است و روح است که حواست و طبیعت است که ابلیس است و شهوت است که طاووس است و غضب است که مار است و اجتماع و ترکیب آن جمله آمدن است بدنی و افتراق آن جمله رفتن است از دنیا... ای درویش در ملکوت ملک و شیطان هست در ملکوت عقل ملک است و طبیعت شیطان چون عقل و طبیعت هر دو مصور شدند از هر دو صورت آدم در ملک ظاهر شد پس آدم مرکب آمد از ملک و شیطان یعنی از عقل و طبیعت پس در هر که عقل غالب آمد ملکی است بلکه بهتر از ملائکه است اگر چه صورت انسان دارد و در هر که طبیعت غالب آمد شیطانی است یا حیوان بلکه از حیوان بدتر...» (همان: ۶۳)

تشبیه عقل به آدم، تشبیه روح به حوا، تشبیه طبیعت به ابلیس و تشبیه شهوت به طاووس، تشبیه غضب به مار، هرچه در بالا تشبیه بود تشبیه مراتب ملکوت و ملک بود. «عقل کل در حقیقت تجلی علمی انسان در علم خداوند است یعنی صورت ثابتۀ آدم در علم لایتناهی پروردگار همین است که عارفان انسان را اولین مخلوق به فکر و آخرین مخلوق در علم دانسته‌اند.» (لاهیجی، ۱۳۹۱: ۲۲ و ۱۶۷، به نقل از عامری، ۱۳۹۷: ۱۵۷) لاهیجی عقل کل را برزخ یعنی حجابی میان وجوب و امکان دانسته است. «واجب است زیرا در علم ذات احدیت است و ممکن است، زیرا می‌خواهد از آن عدم اضافی بیرون بجهد. این آدم ذهنی در سمت راست خود وجوب و در سمت چپ خود امکان را جای داده است. از آنجایی که مخلوق دوم بعد از عقل کل، نفس کل است، امکانی که در سمت چپ عقل کل قرار دارد حیطة نفس کل نامیده می‌شود. در واقع عقل کل همچنان که میان وجوب و امکان موج می‌زند از سمت چپ او، امکان سرریز می‌کند و نفس کل خلق می‌شود.» (عامری، ۱۳۹۷: ۱۵۷)

«بدانکه اهل وحدت دو طایفه‌اند: یک طایفه می‌گویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس و بغیر وجود خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد، و همین طایفه می‌گویند که اگر چنان بودی که همه روز بودی و شب نبودی مردم روز را نشناختندی و هرچند که دانایان گفتندی که این روز است مردم فهم نکردندی اما چون شب هست مردم روز را می‌شناسند همچنین اگر غیر خدای بودی مردم خدای را بشناختندی، اما چون غیر خدای وجود ندارد خدای را نمی‌شناسند، و همین طایفه می‌گویند که: وقتی ماهیان در دریا جمع شدند و گفتند چندین گاه است که ما حکایت آب می‌شنویم و می‌گویند که حیات ما از آب است و بقای ما به آب است و هرگز آب را ندیده‌ایم، بعضی از ماهیان گفتند که می‌گویند در فلان دریا ماهی هست دانا و آب را دیده و آب را می‌شناسد پیش آن ماهی رویم تا آب را بما نماید یا نشان آب بما دهد. آنان که دانایان ایشان بودند روی بسفر آوردند و مدت‌ها در سفر بودند تا به آن دریا رسیدند و آن ماهی را دیدند و خدمت کردند و سؤال کردند و گفتند که چندین گاه است که ما حکایت آب می‌شنویم و می‌گویند که حیات ما از آب است و بقای ما به آب است و هرگز ما آب را ندیدیم اینک به خدمت شما آمده‌ایم تا آب را بما نمایید. آن ماهی در جواب گفت: نظم:

ای در طلب گره‌گشایی مرده با وصل بزاده، وز جدایی مرده
ای بر لب بحر و تشنه در خاک شده وی بر سر گنج و از گدایی مرده

آنگاه فرمود که فهم کردید گفتند که نه. آنگاه فرمود که شما غیر آب بمن بنمایید تا من آب را بشما بنمایم. گفتند: فهم کردیم و آب را دیدیم.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۵۱)

در نمونه بالا با آوردن تمثیل قدیمی ماهیان غرق در دریا سعی در تبیین و توضیح این مفهوم دارد که معیت و حضور خداوند در کنار مخلوق، برای مخلوق قابل درک و مشاهده نیست همانطور که ماهیان دریا، در آب شناورند و زندگی آنها به وجود آب بستگی دارند، در عین حال از وجود آب بی‌خبرند، مخلوقات نیز از وجود خداوند در کنار خود و در درون خود بی‌خبرند.

«بدانکه این نزول و عروج روح انسانی به گذشتن صراط می‌ماند، از جهت آن که می‌آرند که صراط چیزی است که بر روی دوزخ کشیده است، و از موی باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است، و بر این صراط مدتی به زیر می‌باید رفت، و مدتی راست می‌باید رفت، و مدتی به بالا می‌باید رفت. و بعضی بر این صراط زود و آسان بگذرند، و هیچ زحمتی بدیشان نرسد. بعضی افتان و خیزان بگذرند، و زحمت بسیار بدیشان رسد، اما به عاقبت بگذرند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۱۹)

پل صراط، از نظر سختی و صعب‌العبور بودن، به شمشیر تیز تشبیه شده است. پل صراط در نظر نسفی باید و نبایدهایی است که همه آدمها از نبی و ولی گرفته تا پادشاه و رعیت از آن عبور خواهند کرد. (نسفی، ۱۳۴۱: ۹۶) نسفی در مواردی درون انسان را به مکان ابلیس و شیطان؛ قیامت و حساب و صراط تشبیه می‌کند و معتقد است اینها در درون انسان قرار دارند و آدمی باید اینها را در درون خود طلب کند. (نسفی، ۱۳۵۱: ۸۱) سختی گذر از پل صراط تمثیلی برای نزول و عروج روح انسانی است.

«علمی که از راه گوش به دل تو رسد همچنان باشد که آب از چاه دیگران برکشی و در چاه بی‌آب خود ریزی آن آب را بقایی نبود، و با آنکه بقایی نباشد زود عفن شود و بیماری‌های بد از وی تولد کند!! از آن آب بیماری عجب و کبر زاید و دوستی مال و جاه روید.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۱)

علم بی تلاش به آب اندک و بیماری، تشبیه شده است. آب اندک امکان حرکت ندارد بنابراین می‌گردد و موجب تعفن و بیماری می‌شود. علمی که تلاش نداشته باشد نیز همین است، عمر از بین رفته و همچون بیماری‌ای است که روز به روز بدتر و بدتر می‌شود و از بین می‌رود و صاحب خود را نیز نابود می‌کند.

«در عالم صغیر عقل خلیفه خدای است، ... عالم صغیر به یک بار حضرت خلیفه خدای است. حضرت خدای تعالی، هر کاری که کند اول خود می‌کند، و بی‌وسایط، و بی‌ماده، و بی‌دست افزاز؛ آنگاه صورت آن چیز برین وسایط گذر می‌کند و به این عالم سفلی می‌آید، و در عالم شهادت موجود می‌شود. صورت اول وجود علم است، و صورت دوم وجود غیبی است. همچنین خلیفه خدا... مانند حدادی و نجاری و گل‌کاری، و در جمله حرفت‌ها و صنعت‌ها همچنین می‌دان صورت اول وجود عقلی است، و صورت دوم وجود حسی است، صورت اول وجود ذهنی است، و صورت دوم وجود خارجی است.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۸۶)

هنگامی که خداوند یا خلیفه خداوند که عقل یا انسان کامل باشند، بخواهند کاری بکنند، اول خودشان بدون دخالت واسطه این کار را انجام می‌دهند، صورت اول آن کار، علم به آن کار و صورت دومش وجود غیبی آن کار است، تا آن کار در عالم شهادت به مشاهده درآید. مانند آهنگر و گل‌کار که وقتی می‌خواهند کار آهنگری یا گل‌کاری انجام دهند، بدون واسطه و دخالت وسایل، آن کار را به صورت ذهنی و به کمک علم خود، انجام می‌دهند، سپس دست به کار شده و آن کار را می‌سازند و انجام می‌دهند و برای اطرافیان قابل مشاهده می‌شود.

«بدانکه ذکر مر سالک را به مثابه شیر است مر فرزند را، و سالک باید که ذکر از شیخ به طریق تلقین گرفته باشد، که تلقین ذکر به مثابه وصل درخت است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۵۳)

ذکر گفتن به شیر نوشیدن طفل شبیه شده است.. شیر نوشیدن طفل امری ضروری برای ادامه حیات است. شیر برای نوزاد تغذیه جسم است و ذکر برای سالک، تغذیه روح. سالک به نوزاد، تشبیه شده چون هر دو نیازمند مراقبت و پرورش هستند. تلقین ذکر به وصل درخت تشبیه شده؛ وصل درخت یعنی پیوند زدن درخت، پیوند زدن درخت اغلب با هدف بارورتر شدن و بهبود رشد و شکوفایی درخت انجام می‌شود، بنابراین وجه شبه بین تلقین ذکر و پیوند زدن درخت، تلاش برای پرورش بهتر و تعالی است.

«معیت خدای خلق با خلق خدای همچنان است که معیت هوا با سراب. و به نزدیک اهل حکمت سراب نیستی است هست‌نمای و هوا هستی است نیست‌نمای. و هوا حقیقت و عین سراب است و سراب خیال و نمایش است و وجود سراب به هواست و ظهور هوا به سراب است.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۴)

نسفی در نمونه فوق تشبیه ظریفی انجام داده است و آن تشبیه هستی نیست‌نما به سراب است. وجه شبه نیز همین هستی داشتن و نیست بودن است و تشبیه هوا به هستی نیست‌نما، وجه شبه نیز همین «نیست‌نمایی» است. اما هدف از این تشبیه نشان دادن رابطه معیت و همراهی خداوند با خلق است، با این که هست اما نیست می‌نماید. این نمونه در توضیح نزدیکی، همراهی و معیت خداوند با خلق، و نیز به تعبیری وحدانیت حضرت حق، از مصادیق زیبا در آثار نسفی است.

وحدت وجود از مفاهیم مهم و مرکزی در عرفان اسلامی به ویژه در عرفان ابن عربی است که در آراء برخی عارفان قرن هفتم و عرفای بعد از ابن عربی هم نمود داشته است. او در فصوص الحکم و فتوحات مکیه به طور کامل این موضوع را مطرح کرده و توضیح داده است. (رک، ابن عربی، بی تا: ۴۵، ۱۵۳، ۲۱۹، ۲۵۵؛ و همو ۱۳۷۰: ۸۳، ۹۲، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۱). نسفی در اغلب آثار خود به ویژه پنج اثر مورد بررسی این پژوهش، مفهوم وحدت وجود را مطرح کرده و برای تبیین و توضیح آن از صور خیال و از آن جمله تشبیه بهره برده است. او به معیّت و همراهی ذات حق با تمام ذرات عالم اشاره کرده و درباره ظهور موجودات از صفات خداوند نوشته است: «هیچ ذره‌ای از موجودات نیست که خدای به ذات با آن نیست و بر آن محیط نیست. افراد و موجودات جمله مظاهر صفت وی‌اند و صفات وی از این جمله ظاهر شده‌اند. پس هر کس روی بر هر چیز که آورده، روی به وی آورده است.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۸۶)

او همچنین با تأکید بر یگانگی وجود خداوند در کلّ عالم، این وجود را دارای مراتب دیده و این مراتب را به ظاهر و باطن تقسیم کرده و می‌نویسد: «این وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدّس، اما این یک وجود ظاهری دارد و باطنی دارد.» (همان: ۴۶)

چنانچه پیش از این نیز گفته شد، نسفی گرایش آشکاری به مشرب ابن عربی دارد. بنابراین از اصطلاحات و مفاهیم مورد استفاده و حتی ابتدائی ابن عربی بهره برده است اما در مواردی نیز خود از اصطلاحاتی نو در نامگذاری مفاهیم استفاده کرده است. او در بیان التّزیل با اشاره به اصطلاحات احدیّت و واحدیّت، ذات و صفات خدا را بر اساس مشرب ابن عربی نامگذاری کرده است. او می‌نویسد: «خدا را یکی دانند از جهت آنکه او «احد» است به ذات خود و «واحد» است به صفات خود؛ یعنی یکی است به ذات خود و یگانه است به صفات خود.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۴۵) مسیری که نسفی برای بیان وحدت و کثرت در نظر می‌گیرد، مبدأش وحدت و مقصدش وحدت است اما فاصله میان وحدت اول و وحدت دوم، کثرت است. یعنی همه چیز ابتدا یک چیز بود، بعد کثرت یافتند و چون به کمال رسیدند دوباره به وحدت بازگشتند: «وحدتی است پیش از کثرت و وحدتی است بعد از کثرت و این وحدت آخرین کار دارد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۷۹) او وحدت را دریایی توصیف می‌کند که بعد از عالم کثرت قرار گرفته است: «اگر از عالم کثرت درگذری، به دریای وحدت رسی و در دریای وحدت غوص کنی، عاشق و معشوق و عشق را یکی بینی.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۳)

باشند که ناگاه واردی به ایشان فرود آید و تحمل آن نتوانند کرد ... و حال او به گدایی ماند که ناگاه گنجی بیابد و گدا چون گنج یافت البته نهان نتواند داشت ... و باز بعضی رودخانه‌ها و آبگیرها و دریاها باشد که هر چند سیل و آب بسیار در ایشان آید پیدا نیاید و همه را تحمل کند و هر چند در و لثالی بسیار که در قعر دریا بود هر کس را بر آن اطلاع نیفتد. همچنین بعضی کسان صبور باشند ... و اگر خواهند که باختیار در و لثالی معانی را از بحر باطن خود ظاهر کند بی‌صدف صورت ظاهر نکنند تا نظر نامحرمان بر آن نیاید.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۰)

افراد ضعیف در تحمل واردات غیبی به گدایی که گنج یافته است تشبیه شده‌اند. افراد صبور به رودخانه‌ها و آبگیرها و دریاها که سیل و آب بسیار در ایشان آید و همه را تحمل کنند تشبیه شده است. معانی به در و لثالی، صورت به صدف (صدف صورت، تشبیه بلیغ هم هست) و باطن به بحر مانند شده است.

«روح انسانی چون نزول می‌کند، افول نور است، و چون عروج می‌کند طلوع نور است. چون نزول افول نور است، پس نزول روح انسانی شب باشد، و چون عروج طلوع نور است پس عروج روح انسانی روز بود... پس نزول روح انسانی شب قدر باشد، پس عروج روح انسانی روز قیامت بود. و چون افول نور در جسم است، و عروج نور از جسم است، پس جسم آدمی هم مغرب و هم مشرق باشد، و روح انسانی ذوالقرنین است، یک شاخ وی نزول است، و یک شاخ دیگر عروج است. و این ذوالقرنین چون به مغرب رسید، آفتاب را دید که در چشمه گرم غروب می‌کند و این چشمه گرم، جسم آدمی است.» (همان: ۱۱۹)

روح انسانی به ذوالقرنین، عروج روح انسانی به روز و طلوع خورشید، و نزول روح انسانی به شب تشبیه شده است.

«عدم عالم اجمال است، و وجود عالم تفصیل است، عدم کتاب مجمل است، و وجود کتاب مفصل است، عدم، لوح ساده است و وجود، لوح منقش است. چون لوح منقش را از نقش پاک کنند، آن لوح در عالم عدم است، و چون لوح ساده را منقش گردانند، آن لوح در عالم وجود است. این مقدار تفاوت است میان عالم وجود و عالم عدم. هر روز چندین کاروان از عالم عدم به عالم وجود آیند، و مدتی درین عالم بباشند؛ و هر روز چندین کاروان از عالم وجود به عالم عدم روند، و مدتی در آن عالم بباشند و حقیقت این سخن آن است که مفهوم و معلوم عاقلان از سه حال خالی نباشد، یا واجب بود، یا ممکن باشد، یا ممتنع بود.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۹۰)

عالم عدم به کتاب مجمل و خلاصه تشبیه شده از این نظر که همه چیز در کتاب مجمل به شکل اشاره و خلاصه آمده است و وجود تمام موجودات در عدم به طور اجمال و خلاصه وجود دارد، عالم وجود به کتاب مفصل تشبیه شده از این جهت که هر چیز در عالم وجود به شکل کامل و تمام ابعاد و جهات وجود دارد. اما در تشبیه عدم به لوح ساده و تشبیه عالم وجود به لوح منقش، نکته ظریفی وجود دارد و آن تشبیه آفرینش و وجود داشتن به نقش است. عدم همچون لوحی ساده است که وجود بر آن نقش نبسته است و عالم وجود لوح ساده‌ای است که وجود بر آن نقش بسته و آن را به لوح منقش تبدیل کرده است. در تشبیه موجودات عالم به کاروانی که از عالم عدم به عالم وجود می‌آیند و مدتی اینجا اقامت می‌کنند و می‌روند، چند نکته به نظر می‌رسد، یکی اینکه موجودات به کاروان تشبیه شده‌اند، این عالم و عالم وجود همچون کاروانسرای است که کاروان مدتی در آن اقامت می‌کند و می‌رود. بنابراین وجود و آفرینش مانند سفری است که در طی آن کاروان موجودات از عالم عدم به عالم وجود می‌آیند و مدتی در این عالم اقامت می‌کنند و از این عالم باز سفر می‌کنند و می‌روند و سفر آنها تمام می‌شود. نسفی با بیان این تشبیه، مفهوم و معلوم عاقلان را توصیف می‌کند که یا در عدم است یا در وجود و یا ممتنع.

«بدانکه بعضی می‌گویند که درهای دوزخ هفت است، و درهای بهشت هشت است. این سخن هم راست است، از جهت آنکه مشاعر آدمی هشت است، یعنی ادراک آدمی هشت قسم است، پنج حس ظاهر، و خیال، و وهم، و عقل. و هر چیز که آدمی ادراک می‌کند، و درمی‌یابد، از این پنج درها درمی‌یابد. هرگاه که عقل با این هفت همراه نباشد، و این هفت بی‌فرمان عقل کار کنند، و به فرمان طبیعت باشند، هر هفت درهای دوزخ بودند. و چون عقل پیدا آید، و برین هفت حاکم شود، و این هفت به فرمان عقل کار کنند، هر هشت درهای بهشت شوند. پس جمله آدمیان را اول گذر بر دوزخ خواهد بود، و آنگاه به بهشت رسند. بعضی در دوزخ بمانند و از دوزخ نتوانند گذشت، و بعضی از دوزخ بگذرند و به بهشت رسند.» (همان: ۳۰۲)

یکی از مهمترین تصاویر در آثار نسفی، تشبیه و توصیف بهشت و جهنم است. گاهی بهشت و دوزخ را مشبه‌بهبی برای رفتار نیک و بد انسان قرار می‌دهد و گاه جسم و روح انسان را به بهشت و دوزخ تشبیه می‌کند. همچنین او با توصیف درها و طبقات بهشت و دوزخ به توصیف رفتار و کردار انسان می‌پردازد. او ادراک و حواس آدمی را درهای بهشت می‌نامد، زمانی که تحت فرمان عقل هستند و درهای دوزخ می‌نامد، هنگامی که به فرمان عقل عمل نمی‌کنند: در ادامه نیز اخلاق نیک را بهشت و اخلاق بد را دوزخ می‌نامد:

«ای درویش! اخلاق نیک بهشتی بس فراخ است و خوش، و اخلاق بد دوزخی به‌غایت تنگ و ناخوش است. و لذت اخلاق نیک در مقابله لذت علم و معرفت، مانند قطره و بحر است.» (همان: ۳۰۳)

از نظر نسفی نه بهشت وجود دارد: بهشت امکان، وجود، مزاج، عقل، خلق، علم، نورالله و قدرت. (انسان کامل: و ۳۰۶ و ۳۰۱، ۱۳۵۱: ۸۱، ۱۳۸۶: ۲۰۵) در مقابل این بهشت‌ها دوزخ‌هایی وجود دارد که درهای آن اخلاق و صفات نکوهیده است. از دروازه‌های دوزخ می‌توان جاه‌طلبی را نام برد. از نظر نسفی، خواجگی و وزیری و ... جمله درهای دوزخ هستند و نادان کسی است که این درها را بر خود می‌گشاید و دانا کسی است که با ترک جاه، این درها را بر خود می‌بندد. (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۳۴) در کشف‌الحقایق، بهشت و دوزخ دیگری به نقل از اهل وحدت می‌آورد که در رابطه با جهل و علم تعریف شده‌اند. «ای درویش! جهل پیش از، دوزخ است و جهل بعد از علم، بهشت ...» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۰۵)

ب- تشبیه مجمل: تشبیه مجمل تشبیه‌ای که وجه شبه آن ذکر نشده باشد.

«بدان که ترا انسان صغیر و عالم صغیر می‌گویند و تمامی عالم را انسان کبیر و عالم کبیر می‌گویند.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۴۵)

در این نمونه، انسان به عالم و عالم به انسان تشبیه شده است. از این جهت که هر دو درون خود طبقات و مراتب دارند، استعداد بلوغ و زوال دارند و هر دو ابتدا و انتهای دارند.

«مراتب ارواح، در مراتب اجسام هر یک [در یکی] مقام گرفتند، «هر یک در مقام خود». عرش، مقام روح خاتم انبیا «شد». و صومعه و خلوتخانه ایشان گشت.» (همان: ۵۴)

«او کرسی مقام ارواح اولوالعزم شد و صومعه و خلوتخانه ایشان گشت. و آسمان هفتم مقام ارواح رسل شد و صومعه و خلوتخانه ایشان گشت. و آسمان ششم مقام ارواح انبیا گشت. و صومعه و خلوتخانه ایشان شد. و آسمان پنجم مقام ارواح اولیا و صومعه و خلوتخانه ایشان شد. و آسمان چهارم مقام ارواح اهل معرفت و صومعه و خلوتخانه ایشان شد و آسمان سیم، مقام ارواح زهاد و صومعه و خلوتخانه ایشان شد. و آسمان دوم مقام ارواح عباد و صومعه و خلوتخانه ایشان شد. و آسمان اول مقام ارواح مؤمنان و صومعه و خلوتخانه ایشان شد.» (همان: ۵۴)

«... چون جوهر اول را آدم گفتند، اگر این دُردی که از وی جدا شد، حوّا گویند، هم راست باشد.» (همان: ۵۷)

«و بمقام اول خود می‌باید رسید. و چون به مقام اول [خود] رسید، عروج هر یک تمام گردد. و دایره هر یک تمام شود. و چون دایره تمام شد ترقی ممکن نبود، ترقی تا بدینجا بیش نیست.» (همان: ۵۴)

«عقل اول، قلم خدای و رسول الله است. و علت مخلوقات و آدم و موجودات است. و به صفات و اخلاق خدای آراسته. و از اینجا گفته‌اند که حق تعالی، آدم را به صورت خود آفرید.» (همان: ۶۲)

در نمونه فوق، عقل اول را به قلم خداوند و رسول تشبیه می‌کند که در اثر حرکت آن مخلوقات و آدم به وجود آمدند و وجه شبه، سببیت خلقت است.

«موجودات از وجهی علامت است، و از وجهی نامه است. ازین وجه که علامت است، عالمش نام کرد، و ازین وجه که نامه است، کتابش نام نهاد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۸۶)

موجودات را به علامت و نامه و کتاب تشبیه کرده است چون نشان و علامت وجود خالق است پس علامت است، و چون قابل مشاهده و دقت است و پیامی در خود دارد نامه و کتاب است.

«...روح قدسی به مثابه نار است و روح انسانی به مثابه روغن و روح نفسانی به مثابه فتیله و روح حیوانی به مثابه زجاجه است و روح طبیعی به مثابه مشکات است» (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۲)

روح قدسی به نار، روح انسانی به روغن، روح نفسانی به فتیله، روح حیوانی به زجاجه و روح طبیعی به مشکات تشبیه شده‌اند. نار، آتش، روغن، فتیله مشکات و زجاجه در موارد دیگری و به مناسبت برای توصیف مفاهیم دیگر به عنوان مشبّه‌به، مورد استفاده قرار گرفته‌اند، مانند توصیف عشق، توصیف وارد و الهام. بدین سبب مشبّه‌به‌هایی تکراری هستند، اما مشبه آنها متفاوت است. البته این نوع استفاده از مشبّه‌به در آثار نسفی بسیار وجود دارد، کما اینکه نور، درخت، میوه، دریا و مشکات، مشبّه‌به‌هایی هستند که برای مشبّهات مختلف استفاده شده‌اند.

«ای درویش عقلست که نار است و عقل است که قابل نار است.» (همان: ۶۲)

«بدانکه ایمان علمست و ولایت هم علمست و نبوت هم علمست یا خود چنین گوئیم که ایمان نورست و ولایت هم نورست و نبوت هم نورست. اما نور ایمان به مثابه نور ستاره است و نور ولایت به مثابه نور ماهست و نور نبوت به مثابه نور آفتابست.» (همان: ۸۱)

تشبیه نبوت به نور، تشبیه ایمان به نور، تشبیه نور ولایت به نور ماه، تشبیه نور نبوت به نور خورشید همگی مجمل هستند.

ج - تشبیه مفصل: تشبیهی وجه شبه آن ذکر شده باشد.

«[باطن وجود] نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی‌پایان و بی‌کران حیات و علم و ارادت و قدرت اشیا از این نور است [طبیعت و خاصیت و فعل اشیا از این نور است]. ... و افراد موجودات به یک‌بار مظاهر این نوراند. هر یک دریچه‌اند از ظهور این نور. و صفات این نور از این جمله دریچه‌ها «بیرون» تافته است.» (همان: ۷۳)

«وجود ظاهری دارد و باطنی دارد و باطن این وجود یک نور است و ظاهر این وجود مظاهر صفات این نور است، یا آینه این نور است یا مشکات این نور است، راست است.» (همان: ۷۵)

«و ملک و ملکوت در جنب عظمت جبروت مانند قطره و بحر است.» (همان ۱۳۶۳: ۷۵)

در شاهد فوق، ملک و ملکوت به قطره‌ای کوچک و ناچیز در برابر عظمت و بزرگی جبروت پروردگار تشبیه شده‌اند. و با آوردن تمثیل دریا (بحر) و قطره، همه‌چیز عالم مُلک را در مقابل عالم جبروت چون قطره‌ای در مقابل دریا، ناچیز و کوچک تصویر می‌کند.

«آن طایفه که هیچ ندارند ازین سه [اروش طریقت و حقیقت و شریعت] ناقصان‌اند، و ایشان‌اند که از حساب بهایم‌اند و به حقیقت خر و گاو و گرگ و پلنگ، و مار و کژدم‌اند...» (نسفی، ۱۳۴۱: ۷۴)

انسان‌های نادان در سادگی از یکسو به بهایمی چون خر و گاو و از سوی دیگر در خطرناک بودن و آزار رسانیدن، به وحوشی چون گرگ و پلنگ و عقرب تشبیه شده‌اند. وجه شبه نیز نادانی و درندگی است.

«علمی که از راه گوش به دل تو رسد همچنان باشد که آب از چاه دیگران برکشی و در چاه بی‌آب خود ریزی آن آب را بقایی نبود، و با آنکه بقایی نباشد زود عفن شود و بیماری‌های بد از وی توآید کند! از آن آب بیماری عجب و کبر زاید و دوستی مال و جاه روید.» (همان: ۱۳۹)

علمی که از راه گوش به دل می‌رسد به آبی تشبیه شده که از چاه دیگران کشیده و در چاه بی‌آب خود ریخته می‌شود، مفصل: وجه‌شبه: فانی بودن و عدم بقاست و موجب بیماری و کبر و دوستی و مال و جاه می‌شود.

«هرچه در عالم غیب باشد که عالم ملائکه و ارواح پاکان است، در باطن سالک پیدا آید همچون دو آئینه صافی که در مقابله یکدیگر بدارند، هرچه در آن آئینه بود، درین آئینه پیدا شود، و هرچه درین آئینه بود، در آن آئینه پیدا باشد.» (همان: ۱۴۱)

عالم ملائکه و ارواح پاکان و باطن سالک به آئینه تشبیه شده‌اند. مفصل: هر یک نمایانگر تصویر دیگری است.

«قرآن بحری بی‌پایان است.» (همان: ۲۱۰)

قرآن را به بحر به بی‌پایان تشبیه کرده است. وجه‌شبه، بی‌پایانی است.

«به حقیقت حجاب هفت آمد، یکی دوستی نفس و دوستی این شش چیز دیگر از برای نفس. این هفت چیز هر یک دوزخی‌اند، دوزخ‌های بی‌پایان. و هر یکی نهنگی‌اند، نهنگان گرسنه. هر زمانی چندین هزار کس فرومی‌برد، و همچنان گرسنه‌اند. [هرکس] چون از خواب غفلت بیدار شود ... و به مرتبه انسانی به کمال عقل رسد، ... درین عالم چنان باشد که مرغ در قفس، یا کسی که در زندان بود.» (همان: ۲۵۲)

تشبیه دوستی و حجاب‌های دنیوی و اخلاق ناپسند و زن و فرزند و جاه و مال و شهوت به دوزخ، به نهنگ، تشبیه دنیا برای انسان کامل به مرغی در قفس یا شخصی در زندان، مفصل است.

«خاکست که حوآست و طبیعت است که آدم است پس حوآ پیش از آدم باشد و صاحب شریعت این طبیعت را باضافات و اعتبارات باسامی بسیار یاد کرده است: امر و بدو و روح و قلم و مانند این گفته است و خاک را هم باضافات و اعتبارات باسامی بسیار ذکر کرده است: دره یعنی جوهر اول و لوح و رحم و ام الکتاب و مانند این گفته است. یعنی نزدیک اهل وحدت جوهر اول خاکست آنگاه باقی چیزها به واسطه خاک پیدا می‌آیند تا بعقل رسند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۵۷)

خاک به مثابه حوآست، طبیعت به مثابه آدم است، طبیعت امر و بدو و روح و قلم است، خاک حوآ، جوهر اول و لوح و رحم و ام الکتاب است. خاک به حوآ و طبیعت به آدم تشبیه شده‌اند.

«بدان ای درویش که عقلست که جبرئیلست زیرا که سبب علم تو عقلست و عقلست که میکائیلست زیرا که سبب رزق تو عقلست و عقلست که اسرافیلست زیرا که عقلست که ترا به یک نفخه از غرور و خیال فرومی‌راند و به یک نفخه دیگر ترا بمعانی و حقایق زنده می‌گرداند و عقلست که عزرائیلست زیرا که قابض ارواحست از جهت آنکه هر وقت که چیزی را چنانکه آن چیز است دانستی جان آن چیز را قبض کردی.» (همان: ۵۷)

تشبیه عقل به فرشتگان مقرب، مفصل است. عقل به جبرئیل، به میکائیل، به اسرافیل و به عزرائیل تشبیه شده است.

«ای درویش، اگر ذات را دوات و وجه را کتاب گویند، نفس را که واسطه است قلم باید گفت. و اگر ذات را عالم اجمال گویند و وجه را عالم تفصیل خوانند، نفس را عالم عشق باید گفت.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۹)

د - تشبیه بعید: تشبیهی است که وجه شبه در آن ادعایی است و یافتن و درک آن برای خواننده کمی دشوار است.

«بدان ای درویش که عقل است که جبرئیل است زیرا که سبب علم تو عقل است و عقل است که میکائیل است زیرا که سبب رزق تو عقل است و عقل است که اسرافیل است زیرا که عقل است که ترا به یک نفخه از غرور و خیال فرومی‌راند و به یک نفخه دیگر ترا به معانی و حقایق زنده می‌گرداند و عقل است که عزرائیل است زیرا که قابض ارواح است از جهت آنکه هر وقت که چیزی را چنانکه آن چیز است دانستی جان آن چیز را قبض کردی.» (همان: ۱۳۷۹: ۵۷)

تشبیه عقل به ملائکه مقرب الهی، بعید است زیرا وجه شبه با تأمل بسیار به ذهن متبادر می‌شود. نسفی خود وجه شبه را ذکر کرده اما اگر ذکر نمی‌کرد فهمیدن این نکته که شباهت عقل و فرشتگان به خاطر در دست گرفتن نظام امور عالم است، به سادگی به ذهن خطور نمی‌کرد.

«...روح قدسی به مثابه نار است و روح انسانی به مثابه روغن و روح نفسانی به مثابه فتیله و روح حیوانی به مثابه زجاجه است و روح طبیعی به مثابه مشکات است.» (همان: ۷۲)

روح قدسی به نار، روح انسانی به روغن، روح نفسانی به فتیله، روح حیوانی به زجاجه و روح طبیعی به مشکات تشبیه شده‌اند و از آنجایی که وجه‌شبهه در این تشبیهات دور از ذهن و دیرپاب است، ذیل تشبیه بعید قرار می‌گیرند زیرا روح به چند دسته تقسیم شده و هر یک به جزوی از اجزای چراغ.

«ای درویش مقام وحدت و خداشناسی همچو مُشک و چیزی خوشبوست که در هر که باشد خود بوی دهد و شرک و کفر همچون چیزی گنده است که در هر که باشد از او خود گند آید.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۶۷)

تشبیه وحدت و خداشناسی به بوی خوش و مُشک، تشبیه بعید است. این که خداشناسی و وحدت مانند مشک و بوی خوش، موجب التذاذ خاطر می‌شود، وجه شبهی است که جز با توضیح نویسنده به ذهن مخاطب خطور نمی‌کند.

«وجود انسان زمین عرفات باشد زیرا که جمله موجودات علوی و سفلی در سیر و سفرند تا به مرتبه انسان رسند و چون به مرتبه انسان رسیدند سیر و سفر جمله تمام گشت اگر در زمینی که زمین وجود انسانست روز عرفه را که معرفت خداوند است دریافتند به کعبه مراد رسیدند و حج گزارند و حاجی شدند و مقصود از سفر حاصل کردند.» (همان: ۲۲۷)

تشبیه وجود انسان به سرزمین عرفات و تشبیه معرفت خدا به روز عرفه، تشبیه بعید است. دلیل این تشبیه چندان مشخص نیست. بدین جهت بعید است.

ه- تشبیه قریب: تشبیهی است درک وجه شبه در آن آسان باشد.

«عالم اجسام، کتاب خدای است و هر جنسی، سورتی از سوره این کتاب است و هر نوعی، آیتی از آیات این کتاب است و هر فردی، حرفی از حروف این کتاب است و اختلاف آیام و لیالی و تغییر و تبدیل در آفاق و انفس، اعراب این کتاب است.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۰۶، ۳۰۷)

عالم به کتاب خدا یعنی قرآن کریم، مفهوم جنس در منطق به سوره، مفهوم نوع به آیه و هر فرد به حرف و شب و روز به اعراب کتاب خدا تشبیه شده است.

«بدانکه عقل است که آدم است زیرا که عقل است که اسامی چیزها می‌داند و طبیعت است که ابلیس است زیرا طبیعت آن است که پیش از آمدن عقل، سرور ملائکه است و جمله ملائکه در فرمان اویند و به آمدن عقل، طبیعت از سروری معزول می‌شود و جمله ملائکه، آدم را سجده می‌کنند یعنی مستخر و منقاد عقل می‌گردند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۲)

تشبیه عقل به آدم، قریب است از این جهت که عقل به موجودات مقدم است، آدم نیز بر انسانها تقدم وجودی دارد.

«بدانکه ایمان علم است و ولایت هم علم است و نبوت هم علم است یا خود چنین گوئیم که ایمان نور است و ولایت هم نور است و نبوت هم نور است. اما نور ایمان به مثابه نور ستاره است و نور ولایت به مثابه نور ماه است و نور نبوت به مثابه نور آفتاب است.» (همان: ۸۱)

تشبیه نبوت به نور، تشبیه ایمان به نور، تشبیه نور ولایت به نور ماه، تشبیه نور نبوت به نور خورشید تشبیه قریب است.

«هفتم بی طمعی است که طمع، ام الخبائث است.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۶)

«هرچه در عالم غیب باشد که عالم ملائکه و ارواح پاکان است، در باطن سالک پیدا آید همچون دو آینه صافی که در مقابله یکدیگر بدارند، هرچه در آن آینه بود، درین آینه پیدا شود، و هرچه درین آینه بود، در آن آینه پیدا باشد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۴۱)

تشبیه باطن سالک به آینه، قریب است.

«سالک چون به مرتبه عشق رسید، آینه دل وی چنان پاک، و صافی، و ساده، و بی نقش شود که جام جهان‌نمای و آینه گیتی‌نمای گردد، تا هر چیز که در دریای جبروت روانه شود، تا به ساحل وجود آید، پیش از آنکه به ساحل وجود رسد، عکس آن بر دل سالک پیدا آید.» (همان: ۲۰۸)

«قرآن بحری بی پایان است.» (همان: ۲۱۰)

تمام شواهد فوق، حاوی تشبیه قریبند.

۲-۸-۳. تشبیه به اعتبار حسّی و عقلی بودن طرفین

الف - مشبه و مشبه‌به هر دو حسّی

«سالک باید که اول از علم شریعت و آن‌گاه از عمل طریقت آنچه ما لابدست بکند و به‌جای آورد تا از انوار حقیقت به‌قدر سعی و کوشش وی روی نماید... آن طایفه که هیچ ندارند ازین سه ناقصان‌اند، و ایشان‌اند که از حساب بهایم‌اند. به یقین بدان که بیشتر آدمیان صورت آدمی دارند و معنی آدمی ندارند، و به حقیقت خر و گاو و گرگ و پلنگ، و مار و کژدم‌اند.» (همان: ۷۴)

انسانهایی که نه در مسیر طریقتند، نه در مسیر شریعت و نه در مسیر حقیقت، نادان و ناقصند و اینها مانند حیوانات و بهایم هستند. هر دو طرف تشبیه حسّی است، مشبه انسان ناقص و نادان است، مشبه‌به بهایم که شامل خر و گاو و گرگ و پلنگ و مار و کژدم‌اند. از نظر او هر انسانی که شریعت و طریقت و حقیقت ندارد، در واقع انسان نیست و از حیوانات است. یعنی نادان است و خوی درندگی و گزندگی دارد.

«آدمیان که تصدیق انبیا نکردند، اگرچه صورت آدمیان دارند معنی آدمیان ندارند، از حساب بهایم‌اند، بلکه از بهایم فروتر.» (همان: ۱۱۶)

هر دو طرف تشبیه، حسی است. مشبه: آدمیان، مشبه‌به: بهایم. آن دسته از انسان‌ها را که پیامبران را نپذیرفتند و به ایشان ایمان نیاوردند، جاهل و نادان‌اند و با این که ظاهر و جسمشان، قالب انسانی دارد اما در حقیقت، مانند حیوانات فاقد درک و دانایی هستند و در جایگاهی به مراتب پایین‌تر از حیوانات قرار دارند.

تشبیه موجودات، آفرینش، انسان، کائنات و... به درخت از تصاویر پرتکرار در آثار نسفی است. چنانچه در نمونه زیر خواهیم دید، نسفی برای تبیین پیوستگی، ثمردهی، هدفمندی، رشد و کمال، از مشبه‌به درخت و مراحل رشد و اجزای آن سود جسته‌است؛

«آدمیان زبده و خلاصه کاینات‌اند و میوه درخت موجودات‌اند و انسان کامل زبده و خلاصه موجودات آدمیان است.» (همان: ۷۵)

مشبه انسان، مشبه‌به میوه درخت موجودات، تشبیه حسی به حسی است. درخت موجودات، اضافه تشبیهی است و موجودات به درخت تشبیه شده‌اند که تشبیه حسی به حسی است. انسان مانند میوه درخت موجودات است به این لحاظ که هدف از کاشت و پرورش درخت، میوه دادن است و هدف از کل خلقت و آفرینش نیز، انسان است. همچنین میوه، آخرین مرحله از رشد درخت است و انسان نیز آخرین مرحله از مراحل آفرینش. در ادامه چند نمونه مشابه نیز آمده است:

«چون در آخر همه انسان پیدا آمد، معلوم شد که انسان میوه درخت موجودات است، و چون انسان به عقل رسید تمام شد، معلوم شد که تخم درخت موجودات عقل بوده است.» (همان: ۱۲۶)

«بدان که مراتب موالید سه مرتبه است: معدن و نبات و حیوان و جسم و خاک است که به مراتب برمی‌آید و در هر مرتبه‌ای نامی می‌گیرد. از عناصر به نبات می‌آید و از نبات به حیوان می‌آید و یک نوع از انواع حیوان، انسان است که نوع آخرین است، میوه درخت موجودات است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۸۹)

«اگر کلمه موجودات را به درخت تشبیه کنی، میوه این درخت موجودات آدمی داناست و اگر کلمه موجودات را به انسان تشبیه کنی، دل این انسان موجودات نیز آدمی داناست.» (همان: ۹۷)

در نمونه فوق تشبیه موجودات به انسان و تشبیه انسان دانا به دل انسان، هر دو تشبیه، تشبیه حسی به حسی هستند.

«پس کمال اینجاست که وجه است و شک نیست که میوه لطیف‌تر و شریف‌تر از جمله مراتب [درخت] باشد. و میوه موجودات، انسان است. و معجون اکبر و اکسیر اعظم و جام جهان‌نمای و آئینه گیتی‌نمای، انسان دانا است.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۹۵)

«سالک را پیروی هادی باید کرد، هم در اعتقاد و هم در عمل، از جهت آنکه هادی به مثابه طبیب است، و سالک به مثابه مریض. و چون مریض فرمان‌برداری طبیب نکند، و به خلاف امر طبیب کار کند، هرگز صحت نیابد، بلکه هر روز که برآید، رنج و علت وی زیادت شود. و اگر بیمار خواهد که به کتب طب علاج خود کند، هم هرگز صحت نیابد. حضور طبیب باید، و فرمان‌برداری بیمار، تا رنج و علت برخیزد.» (نسفی، ۱۳۴۱؛ ۷۶)

هادی و رهبر به طبیب و سالک به بیمار تشبیه شده‌اند. همانطور که طبیب بیماری را در بیمار تشخیص داده و راه علاج را نشان می‌دهد و بیمار را تا یافتن بهبودی و سلامت همراهی می‌کند، هادی و مرشد نیز، سالک را مورد حمایت و تربیت خود قرار می‌دهد و مشکلات و ضعف او را شناسایی می‌کند و در مسیر ارشاد او همراهی و هدایت می‌کند. سالک نیز مانند بیمار باید از طبیب اطاعت کند و به دانش خود تکیه نکند تا مسیر هدایت را به درستی طی کند.

«چون از آن مقام معلوم به این عالم سفلی نزول کردند و بر مرکب قالب سوار شدند و کمال حاصل کردند باز چون عروج کنند هریک تا به مقام اول خود بیش عروج نتوانند کرد.» (همان: ۱۲۹)

تشبیه جسم به مرکب، از این نظر که، مرکب و جسم، هر دو باری را حمل می‌کنند و هر دو تحت فرمان سوار خود هستند، آنکه بر مرکب سوار است، انسان است و آنکه بر جسم سوار است و او را هدایت می‌کند، روح است.

«این سخنان که درین فصل گفته شد لقمه‌ای است که لایق حوصله شما نیست.» (همان: ۹۲)

تشبیه سخن به لقمه از این جهت است که سخن باید با شنیدن و اندیشیدن درک و فهمیده شود همانطور که لقمه با خوردن و جویدن و هضم شدن، جذب بدن می‌شود.

«از جهت آنکه قرآن بحری بی‌پایان است.» (همان: ۲۱۰)

قرآن از نظر عمق و گستردگی و پهناوری به دریا تشبیه شده است و شاید از این نظر که دریا از نظر منابع طبیعی و خوراک و غنی است، قرآن هم از نظر موضوعات و نکات مهم ارشاد و هدایت انسان، که هر دو بسیار پرفایده و ارزشمند هستند.

«بدانکه عقل آدمی در ظاهر دو قلم دارد، و آن دو قلم یکی زبان است، و یکی دیگر دست است. زبان آلت ظهور علم است، و دست آلت ظهور عمل است، علم و قدرت عقل آدمی جز به واسطه این دو قلم در عالم شهادت ظاهر نمی‌شوند. زبان سخن عقل به حاضران می‌رساند و کتاب سخن عقل به غایبان می‌برد.» (همان: ۲۱۰)

تشبیه دست و زبان به قلم بدین جهت که زبان بیان‌کننده سخن عقل (آدمی) به شنوندگان است و دست، سخنان عقل (آدمی) را برای خوانندگان می‌نویسد. پس هر یک به نوعی، ابزار رساندن اطلاعات هستند. کاربرد قلم نیز مشخص است.

«بدانکه دانایان این عالم را به دریا و احوال این عالم را به موج دریا تشبیه کرده‌اند؛ و به آن می‌ماند، از جهت آنکه هر زمان صورتی پیدا می‌آید، و هر زمان نقشی ظاهر می‌شود، و هیچ‌یک را بقا و ثبات نمی‌باشد. صورت اول هنوز تمام نشده و استقامت نیافته، که صورتی دیگر آمد، و آن صورت‌های اول را محو گردانید. و بعضی احوال این عالم را به چیزها که در خواب می‌بینند هم تشبیه کرده‌اند و به آن هم می‌ماند، از جهت آنکه چیزها می‌نماید، و مردم به آن فریفته می‌شوند، و دل بر آن چیزها می‌نهند، و در ساعتی دیگر آن چیزها را نمی‌بینند و به آتش فراق می‌سوزند.» (همان: ۳۲۰)

در نمونه فوق دو تشبیه اصلی داریم، یکی تشبیه عالم به دریا، که هر دو طرف حسی هستند و دیگری تشبیه احوال عالم به امواج دریا، که هدف این تشبیه بیان شباهت همین دو مورد است. همچنین در نمونه فوق، مورد دیگری دیده می‌شود و آن تشبیه احوال عالم به چیزهایی است که در خواب دیده می‌شوند. وجه شبه در این مورد، ناپایداری است. تصاویر و اتفاقاتی است که در عالم خواب و رؤیا دیده می‌شوند مانند امواج دریا ناپایدارند. پس هر چه در این دنیا رخ می‌دهد مانند موج و نیز مانند خواب، ناپایدار و گذرنده است.

«این عالم در جنب عظمت او چون خردلی است میان زمین و آسمان.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۱)

تشبیه عالم به خردل، از نظر کوچکی و ناچیز بودن است.

«تمامت عالم همچون حقه‌ئی است پر از افراد موجودات، و ازین موجودات هیچ‌چیز و هیچ‌کس را از خود و ازین حقه خبر نیست، آلا انسان کامل را، که از خود و ازین حقه خبر دارد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۷۵)

عالم به حقه تشبیه شده است. حقه، وسیله بازی بوده، به شکل گوی و به شکل کاسه‌ای برگردان که در زیر آن چیزی پنهان می‌کردند و غالباً شعبده‌بازان از آن استفاده می‌کردند. وجه شبه، گردی این حقه و جهان است. در تصورات انسان، عالم گرد و مانند گوی است و زمین در وسط این عالم گرد است و ما که در مرکز قرار داریم، عالم را به شکل کره نصف شده یا کاسه می‌بینیم، وجه شبه دوم، ظرف بودن حقه و عالم است که قابلیت این را دارند که چیزی در زیر یا داخل خود جای بدهند، وجه شبه سوم به بازی حقه یا همان شعبده با حقه برمی‌گردد که عموماً چیزی را زیر حقه پنهان می‌کردند و شعبده‌باز، با جابه‌جا کردن سریع آن، بیننده را از دیدن و فهمیدن آن مورد، گمراه می‌کرد. بنابراین تشبیه عالم به حقه به سبب کاسه‌ای شکل بودن آن است که چیزهای بسیاری را در خود جای داده است.

ب- مشبه عقلی، مشبه به حسی

«ای درویش، کار، صحبت دانایان و اهل کمال دارد که هرچه یافت از صحبت ایشان یافت و چنان که صحبت بدان و جاهلان زهر قاتل است، صحبت نیکان و دانایان، تریاک است.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۲)

همنشینی با جاهلان به زهر کشنده و همنشینی با دانایان به تریاک و مرهم تشبیه شده است. شباهت بین زهر و همنشینی جاهلان در این است که همانطور که زهر خاصیت مسمومیت و کشندگی دارد و جسم انسان را فاسد می‌کند و از بین می‌برد و موجب مرگ می‌شود، همنشینی و گفتگو با جاهلان موجب مسمومیت قلب و ذهن آدمی می‌شود و افکار و رفتار و گفتار آدمی را فاسد می‌کند. در نتیجه انسان از مقام انسانی و خردمندی تنزل پیدا می‌کند. وجه شبه صحبت دانایان به تریاک در خاصیت شفا بخشی است که موجب سلامت و آرامش جسم و روح می‌شود.

«ای درویش! هر فردی از افراد موجودات مرعی‌اند جمله به این سلیمان (عقل) در سخن‌اند، هریک می‌گویند که ما چه چیزیم، و حکمت در آفرینش ما چیست. سلیمان زبان همه را فهم می‌کند، و حکمت همه را درمی‌یابد، و از دریافتن حکمت در لذت و راحت می‌باشد.» (همان: ۱۹۲)

در اینجا عقل به سلیمان نبی و فرد فرد موجودات به یک‌یک مرغان، که در خدمت سلیمان بودند تشبیه شده‌اند. عقل از این نظر به سلیمان تشبیه شده که مانند سلیمان قدرت فرمانروایی بر همه چیز را دارد.

«بدان که اکثر اسامی حجاب راه مردم شد و مردم را مشرک و سرگردان کرد از جهت آنکه اسامی همچون دربان بر در حرم وحدت ایستاده است و مردم نامحرم را از حرم وحدت دور می‌گرداند.» (همان: ۱۶۷)

القاب و اسامی را یک بار به حجاب و یک بار به دربان حرم تشبیه کرده است. القاب و اسامی موانعی هستند که مانع درک و شناخت آدمی از وحدت می‌شوند.

«عالم جبروت عالم کبیر کتاب مجمل است، و عالم ملک و عالم ملکوت عالم کبیر کتاب مفصل‌اند. عالم جبروت عالم صغیر هم کتاب مجمل است، و عالم ملک و عالم ملکوت عالم صغیر هم کتاب مفصل‌اند.» (همان: ۹۱)

تشبیه عالم جبروت و عالم ملک و ملکوت به کتاب، مشبه عقلی، مشبه به، حسی است. وجه شبه، همانطور که کتاب مجمل و مفصل حاوی نکات و مطالب مختلف است چه به صورت موجز و چه مفصل، عالم جبروت و عالم ملک و ملکوت نیز حاوی اطلاعات عالم است.

«احوال این عالم همچون خواب است که می‌بینند، و همچون سراب است که می‌نمایند.» (نسفی، ۱۳۴: ۳۴۰)

تشبیه احوال عالم به خواب و سراب، مشبه عقلی و مشبه به حسی است که وجه شبه آن ناپایداری است.

«عقل معاش پادشاه روی زمین است و عمارت روی زمین از وی است و خرابی روی زمین از عقل معاش هم هست.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۱)

عقل معاش به پادشاه تشبیه شده است. وجه شبه، فرمانروایی و قابلیت آبادان کردن و نیز ویران کردن است.

«ارادت، مرکب سالک است هرچند که ارادت قوی‌تر بود مرکب قوی‌تر باشد.» (همان: ۲۱۵)

تشبیه ارادت به مرکب. همانطور که وجود مرکب، سبب راحت‌تر شدن حرکت و طی طریق می‌شود، ارادت و علاقه به هر کاری نیز موجب پیشرفت بهتر در کار می‌شود و طی مسیر را ساده‌تر و راحت‌تر می‌کند.

«در آن وقت که خواست عالم را که جواهر و اعراض است، بیافرید، اول چیزی که بیافرید، جوهری بود، و آن جوهر اول می‌گویند... به آن جوهر اول نظر کرد، آن جوهر اول بگذاخت و به جوش آمد. آنچه زنده و خلاصه آن جوهر بود، بر سر آمد بر مثال زنده قند، و آنچه دُردی و کدورت آن جوهر بود، در بن نشست بر مثال دُردی قند. خداوند تعالی از آن زنده نورانی مراتب عالم ارواح بیافرید، و از آن دُردی ظلمانی مراتب عالم اجسام پیدا آورد.» (همان ۱۳۴: ۱۱۵)

جوهر اول به جوشانده قند تشبیه شده است. مراتب ارواح به زنده نورانی، همان بخش صاف و زلال جوشانده قند (جوهر اول)، عالم اجسام به کدورت و دُردی جوشانده قند (جوهر اول) تشبیه شده‌اند. وجه شبه در تشبیه اول نرمی و لطیفی و زلالی است و در تشبیه دوم سختی و تیرگی و سنگینی است.

«مفردات عالم ملک تمام شدند، مفردات ملک و مفردات ملکوت بیست‌وهشت آمدند، چهارده ملک و چهارده ملکوت، و مرکب سه آمدند معدن و نبات و حیوان. همچنین مفردات حروف تهجی بیست و هشت آمدند، و مرکب سه آمد اسم و فعل و حرف.» (همان: ۱۱۴)

مُفردات عالم به حروف الفبا تشبیه شده است، از این جهت که تعداد و سلسله مراتب و همچنین قابلیت شمارش دارند و همان طور که همه مکتوبات از این بیست و هشت حرف پدید می‌آیند، جهان هم از این مفردات به وجود می‌آیند. همان گونه که کلمات شامل اسم و فعل و حرف می‌شوند و عالم مُلک هم از شامل حیوان و گیاه و معدن است.

«چون مراتب ارواح تمام شد، و مراتب اجسام تمام گشت، آن‌گاه مراتب ارواح در مراتب اجسام هریکی در هریکی مقام گرفتند. عرش مقام خاتم انبیا شد، و صومعه و خلوت‌خانه وی گشت، و کرسی مقام ارواح اولوالعزم شد، و صومعه و خلوت‌خانه ایشان گشت، و آسمان هفتم مقام ارواح رسل شد، و صومعه و خلوت‌خانه ایشان گشت، و آسمان ششم مقام ارواح انبیا شد، و صومعه و خلوت‌خانه ایشان گشت... و طبایع چهارگانه در عناصر چهارگانه مقام گرفتند. نه مرتبه علوی آمدند، و چهار مرتبه سفلی آمدند، و مرتبه خاک اسفل السافلین آمد، و مرتبه عرش اعلی العلیین آمد، پس عرش اعلی العلیین است، و خاک اسفل السافلین است.» (همان: ۱۱۵)

عرش و آسمانها به صومعه تشبیه شده‌اند که وجه شبهه، مقدّس و روحانی بودن آنهاست و همگی استعلاء مفهومی دارند و با اینکه خداوند لامکان است، گویی اینها به خداوند نزدیک‌ترند. همچنین هر یک از این مکانها، مکانی برای عبادت هستند.

«بدانکه این نزول و عروج روح انسانی به گذشتن صراط می‌ماند، از جهت آن که می‌آزد که صراط چیزی است که بر روی دوزخ کشیده است، و از موی باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است، و بر این صراط مدتی به زیر می‌باید رفت، و مدتی راست می‌باید رفت، و مدتی به بالا می‌باید رفت. و بعضی بر این صراط زود و آسان بگذرند، و هیچ زحمتی بدیشان نرسد. بعضی افتان و خیزان بگذرند، و زحمت بسیار بدیشان رسد، اما به عاقبت بگذرند.» (نسفی: ۱۱۹)

پل صراط، از نظر سختی و صعب‌العبور بودن، به شمشیر تیز تشبیه شده است. پل صراط در نظر نسفی باید و نبایدهایی است که همه آدمها از نبی و ولی گرفته تا پادشاه و رعیت از آن عبور خواهند کرد. (نسفی، ۱۳۴۱: ۹۶) نسفی در مواردی درون انسان را به مکان ابلیس و شیطان؛ قیامت و حساب و صراط تشبیه می‌کند و معتقد است اینها در درون انسان قرار دارند و آدمی باید اینها را در درون خود طلب کند. (نسفی، ۱۳۵۱: ۸۱)

«پس آسمان و زمین را آسمان و زمین قیامت گویند و آن زمین، زمینی باشد سپید همچون نقره خالص و در آن زمین هیچکس عصیان خدای تعالی نکرده باشد... و بهشت و دوزخ را روز قیامت در آن زمین حاضر کند.» (همان: ۲۱۵)

تشبیه فوق در توصیف آسمان و زمین قیامت است. در این توصیف که تأویلی بر آیه ۴۸ سوره ابراهیم است گویا قیامت به مکانی تشبیه شده که بهشت و دوزخ در آن حاضر یا گسترده می‌شوند و آسمان و زمین، همان آسمان و زمین جهان مادی هستند اما مبدل شده‌اند. در نمونه زیر تشبیه قیامت به مکان تقویت می‌شود زمانی که می‌گوید، اهل قیامت مر دوزخ را مشاهده کنند، قیامت جایی و مکانی است که اهالی و ساکنانی دارد:

«... و دیگر بدان که دوزخ را آن روز حاضر کنند تا اهل قیامت مر دوزخ را مشاهده کنند» و برزت الجحیم لمن یری» (نازعات/۳۶) یعنی دوزخ را جز در آن روز چنانکه دوزخ است نتوان دید؛ از جهت آنکه هر که در دریا غرق باشد، دریا را چنانکه دریاست نتواند دید؛ از جهت آنکه هر که از دریا بیرون آید، آنگاه دریا را چنانکه دریاست مشاهده تواند کرد. (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۵۶)

«هر که طهارت نفس حاصل نکرد، اسیر شهوت و بنده مال و جاه است. دوستی شهوت بطن و فرج آتشی است، که دین و دنیای سالک را می‌سوزاند، و نیست می‌گرداند، و سالک را خسر دنیا و الآخرة می‌کند. و دوستی مال و جاه نهنگ مردم‌خوار است، چندین هزار کس را فرورد و خواهد برد.» (همان: ۱۴۰)

تشبیه شهوت و مال و جاه به ارباب و مال، و تشبیه نفس به اسیر، تشبیه شهوت به آتش، تشبیه دوستی مال و جاه به نهنگ، از این لحاظ که همگی پرخطر و عذاب‌آور هستند.

«چون بدن پاک شد و صافی‌گشت، باطن در میان دو عالم پاک افتاد. هر چه در عالم غیب باشد که عالم ملائکه و ارواح پاکان است، در باطن سالک پیدا آید همچون دو آینه صافی که در مقابله یکدیگر بدارند، هر چه در آن آینه بود، درین آینه پیدا شود، و هر چه درین آینه بود، در آن آینه پیدا باشد.» (همان: ۱۴۱)

تشبیه باطن پاک و عالم ملائکه و ارواح پاکان به آینه صافی، از تشبیهات مکرر نسفی است که نمونه‌های بسیار دارد و او برای مشبه‌به آینه، مشبه‌هایی بسیاری قرار داده است. از جمله دل، عالم ارواح، عالم ملائکه، انسان، انسان کامل، موجودات و...

«نبوت که قمر است چون بشکافد، ولایت که آفتاب است ظاهر شود. ولایت که قمر است چون بشکافد، الهیت که آفتاب است ظاهر شود. و این سخن از نون ملفوظ معلوم می‌شود.» (همان: ۱۵۵)

تشبیه نبوت به قمر، تشبیه ولایت به آفتاب، تشبیه الهیت به آفتاب، هر سه تشبیه عقلی به حسی هستند. وجه شبه در هر سه روشنایی است که موجب هدایت می‌شود اما بر اساس میزان نورپراکنی و تأثیرگذاری دارای مرتبه شده‌اند و به ماه و خورشید تشبیه شده‌اند. از نظر نسفی ولایت بر نبوت برتری دارد و نبوت به نور ولایت، روشن است.

«عشق بُراق سالکان و مرکب روندگان است. هرچه عقل به پنجاه سال اندوخته باشد، عشق در یک دم آن جمله را بسوزاند، و عاشق را پاک و صافی گرداند. سالک به صد چله آن مقدار سیر نتواند کرد که عاشق در یک طرفه العین کند، از جهت آنکه عاقل در دنیاست و عاشق در آخرت است، نظر عاقل در سیر به قدم عاشق نرسد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۶۱)

بُراق، اسب پیامبر در شب معراج است که علاوه بر تیزروی و چابکی این ویژگی را داشت که فاصله زمین و آسمان را طی کند. عشق برای سالک و روندگان راه حق همچون براق، مرکبی چابک است که به سرعت مسیر کمال و عروج را طی می‌کند و عشق به آتشی سوزاننده تشبیه شده که هرچه عقل در پنجاه سال اندوخته، به یکباره می‌سوزاند و از بین می‌برد.

«موجودات از وجهی علامت است، و از وجهی نامه است. ازین وجه که علامت است، عالمش نام کرد، و ازین وجه که نامه است، کتابش نام نهاد... نسخه‌ای ازین عالم باز گرفت، و مختصری ازین کتاب باز نوشت، و آن اول را عالم کبیر نام نهاد، و آن دوم را عالم صغیر نام کرد. و آن اول را کتاب بزرگ نام نهاد، و آن دوم را کتاب خرد نام کرد... آن‌گاه خلیفه خود را به خلافت به این عالم صغیر فرستاد، و خلیفه خدای، عقل است.» (همان: ۱۶۱)

موجودات به علامت و نامه و کتاب، کتاب خرد و کتاب بزرگ، تشبیه شده‌اند از جهت جلوه و ظاهر، که بیانگر مطلب و نکاتی هستند. عقل به خلیفه خدا تشبیه شده است.

«صورت را هیچ اعتبار نیست، معنی را اعتبار است. سگ به سبب صفت درندگی و گزندگی خسیس و پلید است. و چون این صفت در آدمی باشد، آدمی به این صفت سگی باشد. و خوک به سبب صفت حرص و شره خسیس و پلید است و چون این صفت در آدمی باشد، آدمی باین صفت خوکی باشد. و شیطان به سبب نافرمان برداری، فسادکاری و بدآموزی خسیس و بد است؛ و چون این صفت در آدمی باشد، آدمی به این صفت شیطانی بود. و ابلیس به سبب صفت کبر و عجب و حسد و فرمان نبردن رانده و دور است. و چون این صفت در آدمی باشد، آدمی به این صفت ابلیسی بود، و ملک به سبب صفت فرمان برداری و طاعت‌داری شریف و نیک است. و چون این صفت در آدمی باشد آدمی به این صفت ملکی بود. و در جمله چیزها همچنین می‌دان. و کار خلیفه خدا آن است که این صفات را مستخر و منقاد خود گرداند، و هر یک را به جای خود کاری فرماید، چنان‌که بی‌فرمان وی هیچ‌یک هیچ کار نکنند، و خلیفه خدای سلیمان است، و سلیمان را این همه به کار آید.» (همان: ۱۸۷)

نسفی صفات و رفتار نیک و بد انسان را به حیوانات و ملائکه تشبیه کرده برای هر رفتار پلید حیوانی را انتخاب می‌کند. از نظر او ظواهر آدمی هیچ اعتباری ندارد بلکه این صفات و هنرهای اوست که قابل اعتنا و اعتبارند. او با ارائه این تمثیل که سگ به خاطر سگ بودنش پلید نیست بلکه ویژگی درندگی او را پلید کرده و خوک به سبب حریصی پلید است، اذعان می‌دارد که انسان به اعتبار رفتار و

عملکردش نیک و یا بد قلمداد می‌شود. او با تشبیه هر یک از صفات ناپسند و نکوهیده، به حیوانات، ابلیس و فرشتگان، گریزی به داستان سلیمان نبی می‌زند و با تکیه بر پادشاهی، ارتباط و تکلم او با حیوانات، خلیفه خدا و عقل را به سلیمان، تشبیه می‌کند. یعنی همانطور که سلیمان پادشاه و فرمانده تمام موجودات بود و می‌توانست آنها را مطیع خود کرده و هدایت کند، عقل یا انسان کامل یا خلیفه خداوند در زمین هم می‌تواند، نفس و رفتار و صفات ناشایست را کنترل کند و تحت فرمان خود درآورد و به این شکل آنها را تغییر داده و به صفات پسندیده و رفتار صالح بدل کند. به این ترتیب انسان تحت تربیت خلیفه خدا از مرحله سرکشی و حیوانی به مرحله فرمانبرداری و فرشتگی و ملکی عروج می‌کند و این جز با ارشاد خلیفه خدا و سلیمان میسر نخواهد بود.

در نمونه فوق چند تشبیه وجود دارد که عبارتند از: صفت درندگی و گزندگی به سگ تشبیه شده است، صفت حرص و شره به خوک تشبیه شده است. صفت فسادکاری، نافرمانی و بدآموزی به شیطان و صفت عجب و حسد و کبر و نافرمانی به ابلیس و صفت فرمانبرداری، شرف و نیکی به ملک و فرشته تشبیه شده اند.

«خلقانی که در عالم جبروت‌اند، جمله بر خود عاشق‌اند. مرآتی می‌خواهند تا جمال خود را ببینند و صفات خود را مشاهده کنند. مفردات و مرکبات عالم مرآت اصل جبروت‌اند.» (همان: ۲۰۸)

خلقان و موجوداتی که در عالم جبروت هستند عاشق خود و عاشق جمال خود هستند و مفردات و مرکبات عالم به مثابه آینه‌ای است که آنها تصویر زیبایی خود را در آن ببینند. مشبه، مفردات و مرکبات عالم و مشبه‌به، مرآت است و وجه شبه نیز قابلیت نشان دادن تصاویر در خود است.

«و مثل این جوی‌های آب در بهشت، جوی‌های حیات است که عام است مر عموم اهل بهشت را و عموم اهل بهشت از این جوی‌ها حیات برخوردار باشند؛ اما این جوی‌ها را لذتی نباشد. و مثل این جوی‌های شیر در بهشت، جوی‌های علوم عوام است و لذت عوام بهشت از این جوی‌ها باشد. و مثل این جوی‌های عسل در بهشت، جوی‌های علوم خاص‌الخاص است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۵۸-۲۵۹)

تشبیه جوی حیات به جوی آب، تشبیه جوی علوم عوام به جوی شیر، تشبیه جوی علوم خاص‌الخاص به جوی عسل و تشبیه جوی‌های علوم خاص‌الخاص به جوی خمر. نسفی در این تشبیهات، مفهوم جوی‌های متعدد بهشت را تأویل کرده است. از نظر او جوی آبی که در بهشت جاری است در واقع جوی حیات و زندگی است و جوی شیر و جوی عسل و خمر، جوهای علم و دانش هستند که بنا به ظرفیت طالبان آن، فراهم آمده‌اند. انواع علم به انواع مایعات تشبیه شده است. تشبیه عقلی به حسی است.

ج - مشبه حسّی، مشبه به عقلی

«نطفه آدمی هم لوح محفوظ، و هم کتاب و هم دوات است، از جهت آنکه نطفه آدمی هم دو روی دارد، یکی روی در خدای دارد، و یکی روی در اعضای آدمی دارد. آن روی را که در خدای دارد، لوح محفوظ می‌گویند، و کتاب می‌خوانند، از جهت آنکه هر چیز که در آدمی پیدا آمد، آن جمله در نطفه وی نوشته بود. و این روی را که در اعضا دارد، دوات می‌گویند، از جهت آنکه اعضای آدمی جمله از نطفه آدمی پیدا آمدند، و ظاهر و مفصل گشتند. تا مادام که در نطفه بودند، پوشیده و مجمل بودند. اکنون بدانکه طبیعت، که جوهر اول عالم صغیر است، قلم است، از جهت آنکه به این طبیعت خطاب آمد که «ازین دوات بنویس!» بنوشت تا اعضای آدمی بیرونی و اندرونی موجود گشتند، و از قوت به فعل آمدند، و از عالم اجمال به عالم تفصیل رسیدند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۷۵)

نسفی نطفه را یکبار لوح محفوظ دانسته و یک بار دوات، یکبار هم کتاب. خود در ادامه، وجه شبه را توضیح می‌دهد و می‌گوید نطفه آدمی دو روی دارد یک روی به خدا و یک روی به اعضای بدن انسان دارد. آن روی را که به سمت خدا دارد از این جهت کتاب و لوح محفوظ می‌نامند که هر چیز که در وجود آدمی به وجود می‌آید و ظاهر می‌شود همه قبلاً در نطفه وی وجود داشت. روی دیگر را که به سمت بدن و اعضای آدمی است به این جهت دوات می‌گویند که اعضای آدمی جمله از نطفه آدمی پیدا آمدند، یعنی همانطور که حروف از دوات ظهور می‌یابد و آشکار می‌شوند، اعضای آدمی نیز از نطفه به وجود می‌آیند و ظاهر می‌شوند. تشبیه نطفه به لوح محفوظ به لحاظ داشتن همه چیز به صورت بالقوه در خود و تقدّم بر دیگر مراتب وجود انسان انجام شده است. طبیعت و جوهر اول عالم صغیر را به حرکت قلم و نوشته شدن و ظهور حروف بر لوح یا کتاب تشبیه کرده است. جبروت به دوات تشبیه شده چون همانطور که حروف به صورت بالقوه در دوات وجود دارند، اصل تمام عوالم، به صورت بالقوه در عالم جبروت وجود دارند. عالم معقولات را به قلم تشبیه کرده زیرا عالم معقولات مانند قلم از خود اثری برجای می‌گذارد اثر قلم هر نوشته و مکتوبی است، و اثر عالم معقولات بر عالم محسوسات، دخالت در نظام عالم محسوسات است. عالم محسوسات به لوح تشبیه شده است، لوح فی‌نفسه تأثیرپذیر است و نقش‌ها بر روی آن تصویر می‌شوند، عالم محسوسات نیز از عالم معقولات تأثیر می‌پذیرند همانطور که لوح از قلم تأثیر می‌پذیرد و منقش می‌شود. از نظر نسفی نخستین چیزی که خداوند در عالم ملکوت خلق کرده، عقل اول یا همان قلم است و اولین چیزی که حق در عالم ملک خلق کرده، فلک اول یا عرش است. به عبارت دیگر نسفی مانند ابن عربی با تأکید بر ویژگی‌های عناصر، عقل اول کلی یا همان قطب آگاهی را فعال و غالب، و طبیعت کلی یا همان قطب تکوین را منفعل و وابسته تلقی می‌کند. (ر.ک، اوستین، ۱۳۴۸: ۷۷)

«بدانکه عقلست که آدم است زیرا که عقلست که اسامی چیزها می‌داند... طبیعت است که ابلیس است زیرا طبیعت آنست که پیش از آمدن عقل سرور ملائکه است و جمله ملائکه در فرمان اویند و بآمدن عقل طبیعت از سروری معزول می‌شود و جمله ملائکه آدم را سجده می‌کنند یعنی مستخر و منقاد عقل می‌گردند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۲)

در نمونه فوق آدم به عقل تشبیه شده است، از این جهت که عقل بر همه چیز آگاه است و همانطور که نسفی خود می‌گوید، عقل اسامی چیزها را می‌داند، آدم نیز مانند عقل بر علم اسماء آگاه است. ابلیس به طبیعت تشبیه شده چون در مقایسه با آدم تقدم وجودی دارد، همانطور که طبیعت پیش از عقل به وجود آمده و بر عقل و ملائکه، تقدم وجودی دارد.

آدم در حکم قهرمان و محور داستان آفرینش است و تمام اتفاقات و حوادث حول این محور اتفاق می‌افتند. مهمترین ویژگی آدم که موجب برتری او نسبت به فرشتگان می‌شود، دانستن اسماء است. آدم نه تنها به ظاهر اسماء آگاه بود بلکه به باطن آنها نیز علم داشت. بنابراین آدم در حکم فرمانروا و حکیم داستان آفرینش است. اما وجود گلین آدم، دارنده این ویژگی نیست بلکه عقل اوست که این توانایی را در خود دارد و عقل اوست که موجب دانایی و فرمانروایی آدم شده است. اما قبل از به وجود آمدن عقل، طبیعت وجود داشت. طبیعت حتی پیش از ملائکه به وجود آمده بود. نسفی ابلیس را طبیعت می‌نامد، به سبب تقدم زمانی ابلیس بر آدم و ملائکه. این تقدم زمانی و این سالخوردگی، موجب کبر و گردن‌کشی او شد و به آدم سجده نکرد و فرمانروایی او را نپذیرفت، پس فرشتگان بر عقل سجده کردند و همگی مطیع و فرمانپذیر عقل (آدم) شدند.

د- مشبه و مشبه‌به هر دو عقلی

«به حقیقت حجاب هفت آمد، یکی دوستی نفس و دوستی این شش چیز دیگر از برای نفس. این هفت چیز هر یک دوزخی‌اند، دوزخ‌های بی‌پایان... جمله اوصاف ذمیمه و اخلاق ناپسندیده در آدمی به واسطه این هفت چیز باز پیدا می‌آیند. و این چندین هزار بلا و فتنه و رنج و عذاب که با آدمی رسد، در دنیا و آخرت به واسطه این هفت چیز می‌رسد و آدمی ازین همه غافل و به غفلت روزگار می‌گذارد...» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۵۲)

نسفی دوستی ظاهر، دوستی مال، دوستی جاه، دوستی فرزند، دوستی بطن و دوستی فرج را شش حجاب می‌داند و اگر این شش خواسته برای نفس باشند، با هم هفت حجاب می‌شوند. او این هفت خواسته را حجاب‌هایی می‌داند که مانع عروج آدمی است. این صفات و خواسته‌ها به دوزخ تشبیه شده‌اند از این جهت که عذاب‌آورند چنانچه خود نسفی نیز می‌گوید تمام فتنه‌ها و بلاها به واسطه این حجابها اتفاق می‌افتد و دوزخ نیز مکانی پر از رنج و عذاب و فتنه است.

«بدان که خدای خواست که خود را چنان که خود است، ببیند و اسماء حسناء خود را چنان که اسماء حسناء وی است، مشاهده کند و جز در مرآت نمی‌توانست دید؛ عالم را پیدا آورد. و حکمت در آفرینش عالم این بود تا عالم مرآت خدای شود. و چون عالم پیدا آورد، ... استعدادش بخشید مر قبول تجلی خدا را... و خود را بدید و اسماء حسناء خود را مشاهده کرد. و آن‌گاه از این دو دریا جواهر پیدا آمدند و خود را چنان که خود است، بدید و اسماء حسناء خود را چنان که اسماء حسناء وی است، مشاهده کرد و ظاهر و باطن عالم شد و جسم و روح عالم پیدا آمد.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۷۵)

نسفی در بیان علت آفرینش با بهره جستن از حدیث کنز، هدف آفرینش را جلوه و نمایش جمال حق می‌داند. این تفکر که پیش از نسفی نیز وجود داشت و در عرفان ابن عربی نیز دیده می‌شود؛ ابن عربی معتقد است که ذات، جهت تماشای زیبایی خویش از کنج تنهایی با نفس رحمانی بیرون آمده و از طریق اسماء و صفات، موجودات عینی مشتاق به این اسماء را آفریده و این اسماء برای مظاهر به نوعی ارباب الانواع تبدیل شده است. (ر. ک، کرین، ۱۳۸۴: ۲۸۷-۲۹۱)

بنابراین خداوند برای دیدن زیبایی خویش تجلی کرد. «جمال خود را دیده و صفت و اسامی خود را مشاهده کرده است.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۶۵) اما این ظهور و تجلی ادامه می‌یابد و به دنبال آن، اسماء و عالم جبروت پا به عرصه ظهور و نمایش می‌نهد. «بدان که عالم جبروت، مرآت می‌خواست تا در آن مرآت، جمال خود را مشاهده کند. تجلی کرد و از عالم اجمال به عالم تفصیل آمد و از آن تجلی، مظاهر موجود گشتند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۶۵) به این ترتیب از تجلی ثانی، صور و اشکال و تعینات پدید آمدند و جمال حق به مرحله ظهور رسید. نسفی آینه را به دو نوع تقسیم می‌کند که می‌تواند جلوه‌گر عکس جمال و جلوه‌گر عین خود باشد. (نسفی، ۱۳۵۱: ۸۰)

«معیت خدای خلق با خلق خدای همچنان است که معیت هوا با سراب. و به نزدیک اهل حکمت سراب نیستی است هست‌نمای و هوا هستی است نیست‌نمای. و هوا حقیقت و عین سراب است و سراب خیال و نمایش است و وجود سراب به هواست و ظهور هوا به سراب است.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۴)

تشبیه هستی نیست‌نما به سراب، وجه شبه نیز همین هستی داشتن و نیست بودن است و تشبیه هوا به هستی نیست‌نما، وجه شبه نیز همین «نیست‌نمایی» است.

«زیرا که ملک کتاب الله و ملکوت کلام الله است و خاکست که حواست و طبیعت است که آدم است پس حوا پیش از آدم باشد و صاحب شریعت این طبیعت را باضافات و اعتبارات باسامی بسیار یاد کرده است: امر و بدو و روح و قلم و مانند این گفته است و خاک را هم باضافات و اعتبارات باسامی بسیار ذکر کرده است: دره یعنی جوهر اول و لوح و رحم و ام الکتاب و مانند این گفته است. یعنی نزدیک اهل وحدت جوهر اول خاکست آنگاه باقی چیزها به واسطه خاک پیدا می‌آیند تا بعقل رسند. و به نزدیک اهل حکمت جوهر اول عقل است آنگاه چیزهای دیگر به واسطه عقل پیدا آمدند تا به خاک رسیدند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۵۷)

نسفی از نظر اهل وحدت، خلقت خاک را مقدم بر خلقت طبیعت دانسته است. خاک به حوا تشبیه شده از این جهت که خاک، خاصیت مادگی و زاینده‌گی دارد. این تشبیه اشاره به خلقت آدم و حوا از خاک دارد. طبیعت را آدم نامیده از این نظر که بر خاک تأثیرگذار است. سپس طبیعت را علاوه بر اینکه آدم تلقی می‌کند، به روح و قلم نیز تعبیر می‌کند و خاک یا حوا را، جوهر اول، ام‌الکتاب یا رحم می‌نامد.

«بدان ای درویش که عقلست که جبرئیلست زیرا که سبب علم تو عقلست و عقلست که میکائیلست زیرا که سبب رزق تو عقلست و عقلست که اسرافیلست زیرا که عقلست که ترا به یک نفخه از غرور و خیال فرومی‌راند و به یک نفخه دیگر ترا بمعانی و حقایق زنده می‌گرداند و عقلست که عزرائیلست زیرا که قابض ارواحست از جهت آنکه هر وقت که چیزی را چنانکه آن چیز است دانستی جان آن چیز را قبض کردی.» (همان: ۶۲)

تشبیه عقل به فرشتگان، به واسطه به دست گرفتن نظام امور عالم. از نظر نسفی فرشتگان هر یک مسئول انجام کاری در عالم هستند، به این سبب عقل را که مسئول انجام اموری در عالم است، به فرشتگان تشبیه کرده است. نسفی فرشتگان مقرب را پرتوی از عقل می‌داند. جبرئیل، عقل است که به واسطه آن علم به دست می‌آید. میکائیل عقل است که واسطه حصول رزق است، اسرافیل، عقل است که با یک نفخه، صفات ذمیمه را نیست و با نفخه‌ای دیگر اخلاق پسندیده را هست می‌نماید. عزرائیل نیز عقل است که جان چیزها را قبض می‌کند یعنی با دانستن هرچیز، جان آن قبض می‌شود. (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۸۴-۱۸۵) او در کشف‌الحقایق بار دیگر این فرشتگان را بازتابی از عقل می‌داند و آدم را نیز به آنها اضافه می‌کند. (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۲)

علاوه بر فرشتگان مقرب، نسفی سایر فرشتگان را در سه گروه عمده قرار داده است که هر یک ویژگی‌ها و تعداد مخصوص به خود را دارند و تحت اختیار یک ملک اعظم هستند. در گروه اول ملائکه ارضی قرار دارند که چهار صف دارند و چهار صف از فرشتگان را دربر گرفته‌اند و هر صف دارای چندین هزار ملک است. ملائک موجود در این گروه گویی موکلان عناصر طبیعت نیز هستند و در ذرات آب، باد، خاک و هوا وجود دارند. گروه دوم را نیز صفی از ملائکه سماوی تشکیل داده‌اند که در هر یک از این صفوف نیز هزاران ملک وجود دارد. گروه سوم ملائکه‌ای هستند که با ده صف، بزرگترین گروه

ملائکه را شکل داده‌اند. در هر یک از صف‌های این گروه نیز هزاران فرشته وجود دارد که مستغرق پروردگار هستند. (همان: ۶۲)

نسفی طبقه‌بندی دیگری از فرشتگان ارائه می‌دهد که در آن نیز اعتقاد به فرشتگان موکل بر عناصر طبیعت دیده می‌شود. در این دسته‌بندی، موجودات ملکوت به دو گروه تقسیم می‌شوند، که قسمتی از آنان را می‌توان ملائکه مَهیمه دانست. این گروه از عالم و عالمیان بی‌خبر هستند. آنها گویا در زمین سفید در خورشید زندگی می‌کنند و از گناه آدم‌ها و خلقت آدم و ابلیس نیز بی‌خبر هستند. گروه دیگر خود به دو گروه فرعی اهل جبروت و روحانیان تقسیم شده‌اند. اهل جبروت از عالم بی‌خبر نیستند؛ اما به عالم اجسام التفاتی ندارند و شیفته و متحیر شهود پروردگار هستند. می‌توان آنها را واسطه فیض پروردگار دانست که در رأس آنها روح اعظم (یا عقل اعلی یا عقل اول) قرار دارد و در صف آخر این طایفه، جبرئیل قرار گرفته است. روحانیان از عوامل تدبیر و تصرف در عالم اجسام هستند و خود به دو گروه تقسیم شده‌اند. گروهی که به آنها ارواح سماوی گفته می‌شود و در سماوات تصرف دارند. این ملائکه اهل ملکوت اعلی هستند. گروه دیگری نیز بر ارضیات تصرف دارند که، اهل ملکوت اسفل‌اند و چندین هزار ملک از آنها بر معادن، نباتات و حیوانات موکل هستند. (نسفی، ۱۳۵۲: ۳۸-۳۷) طبقه‌بندی اخیر بازتاب و توصیفی از مراحل آفرینش از علم خداوند تا آفرینش آدم را در برمی‌گیرد.

نسفی به ملائکه، ویژگی‌ها و نامهای آنها توجه می‌کند. او ملائکه را در برابر شیاطین قرار می‌دهد. هر یک از فرشتگان را به حسنات و سیئات تعبیر می‌کند. حوران بهشتی، کرام‌الکاتبین، خازن بهشت و دوزخ، ملائکه ارضی و سماوی را «ملائکه مَهیمه» می‌نامد، و «فرشتگان مقرب» را جلوه‌ای از عقل می‌داند که وظایفی متفاوت بر عهده دارند: جبرئیل حاصل‌کننده علم، میکائیل واسطه حصول رزق و... (نسفی، ۱۳۸۱: ۶ و نسفی، ۱۳۷۹: ۱۸۵-۱۸۴)

در بیان التزیل و کشف الحقایق به تأویل و تطبیق فرشتگان پرداخته شده است و از همه مهمتر ملک یا فرشته در تقابل با شیطان قرار دارد که ملک سبب صدور علم، بیداری، عمل نیک و شیطان یا ابلیس سبب صدور جهل، غفلت و عمل بد دانسته شده است. (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۰؛ نسفی، ۱۳۷۹: ۱۸۵) ملک، سبب رحمت و شیطان، سبب عذاب است پس «هر که تو را به کارهای نیک دعوت می‌کند و از کارهای بد باز می‌دارد، ملک توست و هر که تو را به کارهای بد دعوت می‌کند و از کارهای نیک باز می‌دارد، شیطان تو است.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۴۹) در جایی دیگر ملائکه و شیاطین را با آثار باقی و اقوال و اعمال ثابت تأویل کرده است که حسنات آنها ملائکه و سیئاتشان شیاطین هستند. (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۸۳)

نسفی میان شیطان و ابلیس نیز تفاوت قائل است، از نظر او شیطان، نمادی از «طبیعت» و ابلیس نمادی از «وهم» است. و همین ابلیس است که آدم و حوا را به نزدیک شدن به درخت عقل ترغیب می‌کند و امکان ظلم بر خود و دیگران را به دست می‌آورد. با این توضیح قوه «وهم» است که آدم را می‌فریبد و سبب رانده شدن او از بهشت سوم می‌شود و خود نیز رانده می‌شود. ابلیس در بهشت چهارم که بهشت عقل است از فرمان خداوند سرپیچی می‌کند و بر آدم سجده نمی‌کند. بنابر نظر صوفیه که نسفی هم پیرو آنان می‌اندیشد، اگر آدم برابر با روح و عقل باشد ابلیس برابر با وهم است، پس از نظر نسفی ابلیسی که بر آدم سجده نکرد وهم است که فرمانبر عقل نشد. «جمله قوت‌های روحانی و جسمانی مطیع و فرمانبردار روح شدند آلا وهم که مطیع و فرمانبردار نشد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۰۶)

۲-۸-۳. تشبیه به اعتبار مفرد و مقید و مرکب بودن طرفین

الف- مفرد مقید به مفرد/مفرد به مفرد مقید

در این بخش برای پرهیز از تکرار، فقط به ساختار نمونه‌ها به اعتبار تعدد طرفین، مفرد و مقید بودن طرفین پرداخته‌ایم.

«انسان کامل را جام جهان‌نما و آینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند و این انسان کامل همیشه در عالم باشد.» (همان، ۱۳۴۱: ۷۵)

انسان کامل به جام جهان‌نما، آینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم تشبیه شده است.

«... یک نوع از انواع حیوان، انسان است که نوع آخرین است میوه درخت موجودات است.» (نسفی، ۱۳۸۶، ۸۹)

انسان و انسان کامل به میوه درخت موجودات تشبیه شده است.

«اگر کلمه موجودات را به درخت تشبیه کنی، میوه این درخت موجودات آدمی داناست و اگر کلمه موجودات را به انسان تشبیه کنی، دل این انسان موجودات نیز آدمی داناست.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۹۷)

آدم دانا به میوه درخت موجودات تشبیه شده است.

«آنکه راضی و تسلیم شد... حال او همچون حال آن مسافر است که در راه به سبب گرما یا سرما خسته و در زحمت باشد و ناگاه به منزلی برسد و در آن منزل رباطی باشد؛ هر آینه خرم و شادمان شود به دیدن آن رباط...» (همان: ۱۰۱)

انسان دانا به مسافر تشبیه شده است و مقام رضا و تسلیم به شادمانی مسافری خسته در بیابان مانند شده که منزلگاه و کاروانسرای رسیده باشد.

«روح قدسی به مثابه نار است و روح انسانی به مثابه روغن و روح نفسانی به مثابه فتیله و روح حیوانی به مثابه زجاجه است و روح طبیعی به مثابه مشکات.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۲)

تشبیه روح قدسی به نار و روح انسانی به روغن، تشبیه مقید به مفرد، مشبه مقید به صفت و مشبه به مفرد است.

«و اصوات و الحان خوش به مثابت آب باران است و شنوندگان به مثابت نباتاتند. یا خود چنین گوییم: اصوات و الحان به مثابت نور آفتاب است و شنوندگان به مثابت معادن. و حقیقت نور آفتاب اگرچه یک چیز است اما در هر کانی چیزی دیگر پیدا می‌کند.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۸۹)

آواز خوش به باران و شنوندگان به گیاهان و دوباره، آواز خوش به نور آفتاب و شنوندگان به معادن، تشبیه شده‌اند.

ب- مشبه و مشبه به هر دو مفرد به مفرد

«هفتم بی‌طمعی است که طمع «ام‌الخبائث» است.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۱۶)

«آدمیان زبده و خلاصه کاینات‌اند و میوه درخت موجودات‌اند و انسان کامل زبده و خلاصه موجودات آدمیان است.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۷۵)

موجودات به درخت و آدم به میوه این درخت تشبیه شده‌است.

«علم و عمل انبیا میراث انبیاست و علم و عمل انبیا فرزند انبیاست. پس میراث ایشان هم به فرزند ایشان می‌رسد.» (همان: ۷۶)

علم نبی و عمل نبی به فرزند وی تشبیه شده‌است.

«ای درویش، اگر ذات را دوات، و وجه را کتاب گویند، نفس را که واسطه است قلم باید گفت. و اگر ذات را عالم اجمال گویند و وجه را عالم تفصیل خوانند، نفس را عالم عشق باید گفت.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۹)

ذات به دوات، وجه به کتاب و نفس به قلم تشبیه شده‌اند. همانطور که حروف به صورت بالقوه در دوات نهفته است و با حرکت قلم، از قوه به فعل می‌رسند و ظاهر می‌گردند، تمام صفات به صورت بالقوه در ذات وجود دارند و با خلقت و آفرینش به ظهور می‌رسند و در وجه نمایان می‌شوند. بنابراین ذات از این جهت دوات و عالم اجمال نامیده می‌شود که هر چیز را به صورت فشرده و یا به صورت مجمل در خود دارد. وجه از این نظر به کتاب و عالم تفصیل تشبیه شده است که همه چیز به صورت بالفعل در آن آشکار و قابل مشاهده است.

«عالم ارواح به مثابت یک شمع است، هر فردی از افراد عالم اجسام به مثابت آینه و جام است، یا خود چنین گوی که جسم نبات به مثابت مشکات است و جسم نبات به مثابت زجاجه است و جسم حیوان به مثابت فتیله است. و جسم انسان به مثابت زیت است و عالم ارواح، نار است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۵۹-۱۵۸)

تمام تشبیهات نمونه فوق، تشبیهات مفرد به مفرد هستند.

«و به نزدیک این طایفه نفس دیگرست و عقل دیگر چنانکه در بیرون چشم به واسطه آفتاب ادراک چیزها می‌کند: در اندرون نفس به مثابه چشمست و عقل به مثابه آفتاب پس هر نفسی را دو چراغست یکی از اندرون و یکی از بیرون. چراغ اندرون، عقلست و چراغ بیرون، استاد داناست.» (همان: ۹۰)

نفس به چشم و عقل به آفتاب، عقل و استاد هر یک به چراغ تشبیه شده‌اند؛ عقل به چراغ درون و استاد دانا به چراغ بیرونی.

ج- تشبیه مفرد به مرکب / هر دو طرف تشبیه مرکب

«ای درویش، اگر کسی با تو حکایت کند که ماهیان در دریا همیشه طالب وصال آیند و در فراق آب، روزگار می‌گذرانند و از یکدیگر خبر آب می‌پرسند، تو را عجب آید و سخت عجب آید و حال تو بعینه همچنین است.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۵۸)

سالک به ماهی‌ای که غرق در آب و در جستجوی آب است، تشبیه شده است که غرق در او و در جست‌وجوی اویند و برای رسیدن به او عطشی سیری‌ناپذیر دارند.

«عالم جبروت کتاب خدای است، و عالم ملک و عالم ملکوت هم کتاب خدای است، اما عالم جبروت کتاب مجمل است، و عالم ملک و عالم ملکوت کتاب مفصل است. درین کتاب مفصل مفردات عالم حروف تهجی‌اند، و مرکبات عالم کلمات‌اند و از ینجاست که مفردات عالم بیست و هشت آمدند، و مرکبات عالم سه آمدند، معدن، و نبات، و حیوان، از جهت آنکه مفردات حروف تهجی بیست و هشت‌اند، و مرکبات سه‌اند، اسم، و فعل، و حرف.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۷۴)

ترکیب عالم ملکوت به ترکیب کتاب، مفردات بیست‌وهشت‌گانه عالم به بیست‌وهشت حرف عربی و مرکبات سه‌گانه عالم که همان معدن و نبات و حیوان است به اسم و فعل و حرف تشبیه شده‌اند.

«بدانکه اعضای آدمی هم لوح محفوظ و هم کتاب و هم دوات و هم قلم است، ... از جهت آنکه هر چیز که در آدمی خواهد بود، آن جمله را قلم اول از دوات اول برایشان نوشت. و این روی را که در افعال و کمال خود دارند، دوات می‌گویند، و قلم می‌خوانند.» (همان: ۳۷۶)

عمل آفرینش انسان را به مراتب کتابت و نوشتن تشبیه کرده است. تشبیه مرکب به مفرد.

«تمام موجودات در جنب عظمت وی مانند قطره و بحر است، بلکه از قطره کمتر.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۹۴)

خداوند در عظمت و بزرگی به دریا و همه موجودات و خلائق در خردی و کوچکی به قطره و کمتر از قطره تشبیه شده است.

«هر آدمی که هست، دریچه‌ای، بلکه هر چیز که هست دریچه است نور سر از این جمله دریچه‌ها بیرون کرده است. پس عالمیان که در عالم‌اند، دریچه‌هایند و علم از آن دریچه‌ها بیرون تافته است و جمله قادران که در عالم‌اند دریچه‌هایند و قدرت از آن دریچه بیرون تافته است و جمله صفات همچین می‌دان.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۷۴)

نسفی در تشبیه مرگب فوق به بیان توحید پرداخته و عناصر مرتبط با نور را با انسان درآمیخته است. این نور را گاهی منتشر و گاهی مجتمع می‌نامد که گاهی از چند دریچه منتشر می‌شود و گاهی از یک دریچه و «چون از ده دریچه بیرون تابد آنچنان بقوت نباشد که از یک دریچه تابد.» (همان: ۲۸۰) و با این تشبیه به توضیح قدرت و علم هستی، انسان و عالم پرداخته است.

۳-۸-۳. تشبیه به اعتبار تعدد طرفین

تشبیه به اعتبار تعدد مشبه و مشبه‌به و نظم و ترتیب طرفین به چهار نوع تسیم می‌شود: تشبیه ملفوف، تشبیه مفروق، تشبیه تسویه و تشبیه جمع.

الف - تشبیه ملفوف / مفروق

در تشبیه ملفوف، در قسمت اول کلام چند مشبه ذکر شود و در قسمت دوم به همان تعداد مشبه آورده شود؛ در تشبیه مفروق چندین مشبه و مشبه‌به در کلام ذکر شود و هر مشبه با مشبه‌به خود همراه باشد. تشبیه مفروق و ملفوف از این نظر که به تعدد مشبه و مشبه‌به می‌پردازند، تحت یک عنوان آورده شده‌اند: «و ملک و ملکوت در جنب عظمت جبروت مانند قطره و بحر است.» (نسفی ۱۳۶۳: ۷۵) ملفوف

«جمله اقوال و افعال پسندیده، و اخلاق حمیده درهای بهشت‌اند؛ و جمله اقوال و افعال ناپسندیده، و اخلاق ذمیمه درهای دوزخ‌اند، از جهت آنکه هر رنج و ناخوشی که به آدمی می‌رسد، از اقوال و افعال ناپسندیده، و اخلاق ذمیمه می‌رسد، و هر راحت و خوشی که به آدمی می‌رسد، از اقوال و افعال پسندیده، و اخلاق حمیده می‌رسد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۰۲)

تشبیه اخلاق خوب به در بهشت، و اخلاق بد به در دوزخ، ملفوف

«و به نزدیک این طایفه نفس دیگرست و عقل دیگر چنانکه در بیرون چشم به واسطه آفتاب ادراک چیزها می‌کند، در اندرون نفس به مثابه چشمست و عقل به مثابه آفتاب پس هر نفسی را دو چراغست یکی از اندرون و یکی از بیرون چراغ اندرون عقلست و چراغ بیرون استاد داناست.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۹۰)

نفس در اندرون آدمی مثل چشم است در بیرون و عقل در اندرون مثل آفتاب است در بیرون، همانطور که در بیرون چشم به واسطه نور آفتاب چیزها را درک می‌کند، در درون آدمی نیز، نفس به واسطه نور عقل، چیزها را ادراک می‌کند.

تشبیه نفس به چشم و تشبیه عقل به آفتاب، تشبیه عقل و استاد به چراغ. تشبیه مفروق.

«عالم جبروت عالم کبیر کتاب مجمل است، و عالم ملک و عالم ملکوت عالم کبیر کتاب مفصل اند. عالم جبروت عالم صغیر هم کتاب مجمل است، و عالم ملک و عالم ملکوت عالم صغیر هم کتاب مفصل اند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۴۸)

تشبیه عالم صغیر و کبیر به کتاب مفروق

«...روح قدسی به مثابه نار است و روح انسانی به مثابه روغن و روح نفسانی به مثابه فتیله و روح حیوانی به مثابه زجاجه است و روح طبیعی به مثابه مشکات است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۷۲)

روح قدسی به نار، روح انسانی به روغن، روح نفسانی به فتیله، روح حیوانی به زجاجه و روح طبیعی به مشکات تشبیه شده‌اند. تشبیهات از نوع مفروق هستند.

«ای درویش، اگر وجه را درخت اعتبار کنی معدن و نبات و حیوان، میوه این درختند. و اگر وجه را دریا اعتبار کنی معدن و نبات و حیوان، جواهر این دریاوند. و اگر وجه را صاحب جمال اعتبار کنی آدم، مرآت این صاحب جمال است. و اگر وجه را نور و زجاجه و مشکات اعتبار کنی آدم، نمودار این نور و زجاجه و مشکات است. و اگر وجه را عالم کبیر اعتبار کنی آدم، عالم صغیر است. ... پس آدم نمودار وجه باشد و وجه نمودار ذات بود. بدان که اگر افراد ملک و ملکوت را آبا و امهات اعتبار کنی موالید این آبا و امهات سه قسمند: معدن و نبات و حیوان. و اگر افراد ملک و ملکوت را درخت اعتبار کنی میوه این درخت هم سه قسمند: معدن و نبات و حیوان.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۶۹)

در نمونه فوق چندین تشبیه وجود دارد که حول محور وجه و ذات می‌چرخند. وجه به درخت، به دریا، به شخص صاحب جمال، به نور، به زجاجه، به مشکات و به عالم کبیر تشبیه شده است. در کنار آن معدن و نبات و حیوان که جلوه‌هایی از وجه هستند، به میوه و جواهر دریا، تشبیه شده‌اند. همچنین، آدم به مرآت و عالم صغیر تشبیه شده است. افراد ملک و ملکوت به آبا و امهات و معدن و نبات و حیوان به

فرزندان این آبا و امهات، تشبیه شده‌اند و باز افراد ملک و ملکوت به درخت و معدن و نبات و میوه و حیوان به میوه این درخت تشبیه شده‌اند. این نمونه به لحاظ تعدد تشبیهات، تشبیه مفروق است.

ب- تشبیه تسویه

تشبیهی که مشبه آن متعدد و مشبه به یکی باشد.

«چون معنی بت را دانستی اکنون بدانکه یکی را مال و یکی را جاه و یکی را نماز بسیار و یکی را روزه بسیار بت باشد، و یکی خواهد که همیشه بر سجاده نشیند سجاده او را بت باشد و یکی خواهد که همیشه پیش کسی برنخیزد آن نابرخواستن بت باشد.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۲۳)

مال و جاه و نماز و روزه و بر سجاده نشستن و برنخواستن به پیش کسی، به بت تشبیه شده‌اند.

«عالم جبروت عالم کبیر کتاب مجمل است، و عالم ملک و عالم ملکوت عالم کبیر کتاب مفصل‌اند. عالم جبروت عالم صغیر هم کتاب مجمل است، و عالم ملک و عالم ملکوت عالم صغیر هم کتاب مفصل‌اند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۴۸)

عالم جبروت، عالم ملک، عالم ملکوت و عالم صغیر به کتاب تشبیه شده‌اند.

ج- تشبیه جمع

تشبیهی که مشبه آن یکی و مشبه به آن متعدد باشد.

«بعضی گفته‌اند که انسان کامل هم کتاب الله هم کلام الله است زیرا که انسان کامل مجموع هر دو عالمست و بعضی گفته‌اند که انسان کامل کتاب الله است و سخن انسان کامل کلام الله است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۴)

انسان کامل به کتاب الله و به کلام الله تشبیه شده است.

«عالم جبروت هم لوح محفوظ، و هم کتاب خدای، و هم دوات است، از جهت آنکه عالم جبروت دو روی دارد، یکی روی در خدا دارد، و یکی روی در ملک و ملکوت دارد؛ و آن روی که در خدای دارد، لوح محفوظ می‌گویند، و کتاب خدای می‌خوانند، از جهت آنکه هر چیز که بود، و هست، و خواهد بود، جمله به یک بار در عالم جبروت نوشته است. پس عالم جبروت لوح محفوظ و کتاب خدای باشد. و این روی را که در ملک و ملکوت دارد دوات می‌گویند، از جهت آنکه مفردات و مرکبات عالم جمله از عالم جبروت پیدا آمدند، و ظاهر و مفصل گشتند؛ تا در عالم جبروت بودند، جمله پوشیده و مجمل بودند. پس عالم جبروت دوات باشد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۷۴)

عالم جبروت به لوح محفوظ، کتاب خدا و دوات تشبیه شده است.

«انسان کامل را جام جهان نما و آئینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند. و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد از جهت آنکه تمامت موجودات همچون یک شخص است، و انسان کامل دل آن شخص است، و موجودات بیدل نتوانند بود؛ پس انسان کامل همیشه در عالم باشد؛ و دل زیادت از یکی نبود.» (همان: ۷۵)

انسان کامل به جام جهان نما، آئینه گیتی‌نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم تشبیه شده است.

۵-۸-۳. تشبیه به اعتبار ادات تشبیه

ادات تشبیه، کلمه یا کلماتی هستند که مفهوم شباهت و همانندی را القا می‌کنند. از این جهت تشبیه به دو دسته تشبیه مؤکد و تشبیه مرسل (خطیب قزوینی، ۲۰۰۴: ۲۲۵ و الهاشمی‌بک، ۱۹۴۰: ۲۸۰) تقسیم می‌شود.

الف- تشبیه مؤکد: تشبیهی است که ادات آن حذف شده باشد.

«وجود ظاهری دارد و باطنی دارد و باطن این وجود یک نور است و ظاهر این وجود مظاهر صفات این نور است، یا آینه این نور است یا مشکات این نور است، راست است.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۷۵)

«[باطن وجود] نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی‌پایان و بی‌کران... افراد موجودات به یکبار مظاهر این نوراند. هر یک دریچه‌اند از ظهور این نور. و صفات این نور از این جمله دریچه‌ها «بیرون» تافته است.» (همان: ۷۳)

«... چون جوهر اول را آدم گفتند، اگر این دردی که از وی جدا شد، حوا گویند، هم راست باشد.» (همان: ۵۷)

به اعتبار طرفین: تشبیه عقلی به حسی، به اعتبار وجه شبه: مجمل و به اعتبار ادات: مؤکد و به اعتبار مفرد و مرکب: مفرد است.

«موجودات از وجهی علامت است، و از وجهی نامه است. ازین وجه که علامت است، عالمش نام کرد، و ازین وجه که نامه است، کتابش نام نهاد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۸۶)

«به حقیقت حجاب هفت آمد، یکی دوستی نفس و دوستی این شش چیز دیگر از برای نفس. این هفت چیز هریک دوزخی‌اند، دوزخ‌های بی‌پایان. و هریکی نهنگی‌اند، نهنگان گرسنه. هر زمانی چندین هزار کس فرومی‌برد، و همچنان گرسنه‌اند.» (همان: ۲۵۲)

تشبیه دوستی و حجابهای دنیوی و اخلاق ناپسند و زن و فرزند و جاه و مال و شهوت به دوزخ، به نهنگ.

«بعضی گفته‌اند که انسان کامل هم کتاب الله هم کلام الله است زیرا که انسان کامل مجموع هر دو عالمست و بعضی گفته‌اند که انسان کامل کتاب الله است و سخن انسان کامل کلام الله است» (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۴)

ب- تشبیه مرسل: تشبیهی است که ادات در آن ذکر شده باشد.

«[هرکس] چون از خواب غفلت بیدار شود ... و به مرتبه انسانی به کمال عقل رسد، ... درین عالم چنان باشد که مرغ در قفص، یا کسی که در زندان بود.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۵۲)

«ای درویش خدمت کردن بمثابت تخم انداختن است و فراموش کردن بمثابت خاک پوشانیدن است پس اگر کسی تخم اندازد و به خاک نپوشاند عمر و مال را ضایع و باطل کرده باشد.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۲)

«ثواب و عقاب ثمره درخت تواند اکنون بدانکه پروردن این درخت بلکه نشاندن و بزرگ گردانیدن این درخت بدست تست از جهت آنکه هر فعلی که از تو در وجود می‌آید بتدبیر و اندیشه عقلست و در آن فعل منع هوای نفس است... مثلاً کسی باشد که بتدبیر و اندیشه عقل یک سخن نیک یا یک فعل نیک از وی در وجود آید آن سخن یا آن فعل بمثابت درختی باشد که بنشانند و از بر آن درخت مدت مدید چندان راحت و آسایش بوی رسد که در حساب و شمار نیاید و آنچه خلاف این باشد برعکس این می‌دان. افعال نیک و افعال بد که از کسی سر می‌زند، مانند درختی است که آن شخص می‌کارد، پس فعل نیک و بد و ثواب و عقاب آن، مانند درختی هستند که میوه و ثمره آن موجب آسایش یا موجب ناراحتی و عذاب خواهد بود.» (همان: ۱۸۱)

۳-۸-۶. تشبیه بلیغ

تشبیهی است که هم ادات تشبیه و هم وجه شبه در آن حذف شده است و معمولاً ترکیب اضافی مشبّه به مشبّه می‌آید و کمتر به صورت ترکیب اضافی مشبّه به مشبّه به کار می‌رود.

دریای نور، دریای ظلمت (۱۳۴۱: ۱۰۴) آتش حرص و طمع (همان: ۱۰۵) آتش حسد (همان: ۱۳۳) خزینۀ وجود و خزینۀ حیات و خزینۀ صحت و خزینۀ رزق و خزینۀ امن و خزینۀ غنا و خزینۀ عقل و خزینۀ علم و خزینۀ حکمت و خزینۀ سعادت و خزینۀ دولت و خزینۀ فراغت (همان: ۱۱۵) مرکب قالب (همان: ۱۲۰) آفتاب روح، میدان فکر (همان: ۱۳۲) آتش حسد (همان: ۲۱۵) آبگینۀ بدن (همان: ۳۰۵) «کلمۀ موجودات را به درخت تشبیه کنی، میوه این درخت موجودات، آدمی داناست»، آیینۀ دل، ساحل وجود (همان: ۲۰۸) خزینۀ خلق و خزینۀ قدرت (همان: ۳۴۶) لوح دل، مداد تحصیل و قلم تکرار (همان: ۱۴۳) آینه دل، مصقل مجاهده، روغن ذکر (همان: ۱۴۴) درخت مزاج، درخت عقل (همان: ۳۰۵) درخت قدرت (همان: ۳۰۸) خواب غفلت، مستی شهوت (همان: ۲۵۲) آتش محبت، روغن عقل، باد سماع (همان: ۱۳۶) دریای علم و حکمت (همان: ۲۰۰) آسمان جان، هندوستان مداد (همان: ۱۸۸) درخت

امید (نسفی، ۱۳۸۶: ۶۳) سجن دنیا (همان: ۱۸۳) آتش شوق، آتش عشق (همان: ۷۱) در و لئالی معانی، بحر باطن، صدف صورت (همان: ۱۰) بار اسرار (همان: ۱۰) درخت نفس (همان: ۱۵۱) لوح دل، روغن ذکر (همان: ۱۴۳) کعبه مراد (همان: ۲۷۷) آفتاب عقل (همان: ۲۲۰) درخت نفس (همان: ۱۵۱) نور توحید، ظلمت فساد، دریای وحدت (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۰)

نسفی چنانچه لازمه مقصود و هدف اوست، در تشبیهات بلیغ، موضوعات و مفاهیم عقلی را در قالب مفاهیم حسی به تصویر کشیده است و بیشتر تشبیهات او در این بخش، تشبیهات تکراری است جز مواردی چون، آفتاب عقل، هندوستان مداد، روغن ذکر و کلمه موجودات که تقریباً تازه به نظر می‌رسند.

با توجه به پژوهش صورت گرفته در زمینه تشبیه، مشخص شد نسفی از ابزار تشبیه برای ساده کردن و تفهیم مفاهیم عرفانی استفاده کرده است. او در مجموع ۶۵۸ تشبیه به کار گرفته است که سهم مفاهیم عقلی که آنها را تشبیه کرده ۳۱۸ مورد است، که حدود ۴۷/۴۸ درصد موارد است. یعنی او سید و هجده مرتبه به تشبیه مفاهیم عقلی به مشبیه‌های حسی و عقلی پرداخته است. در مقابل، مفاهیم حسی‌ای که او به تشبیه آنها پرداخته ۳۳۷ مورد است که در واقع ۵۳/۵۱ درصد موارد را شامل می‌شود که از مفاهیم عقلی بیشتر است. اما بسیاری از مفاهیم حسی‌ای که او به تشبیه آنها پرداخته مفاهیمی هستند که ارتباط مستقیم با مفاهیم عرفانی دارد. مجموعه مشبیه‌های به کار رفته در آثار نسفی ۶۳۰ مورد است. مشبیه‌های عقلی ۱۳۷ مورد که ۲۱/۹۵ درصد از میزان کل مشبیه‌هاست. و مشبیه‌های حسی ۴۹۲ مورد که ۷۸/۰۵ درصد از میزان مشبیه‌هاست که رقمی قابل توجه است و نشان دهنده تلاش نسفی در ساده سازی و قابل فهم کردن نکات مورد توجه اوست.

جدول ۳-۱. مشبه حسی

واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد
ابراهیم	۱	تخم	۱	عالم کبیر	۱	مفردات عالم سفلی	۶
اجسام	۳	تخم نباتی	۱	عالم	۱	موجودات	۸
اصوات	۱	جامه کهنه	۱	عالم	۱	موسی	۱
الجان	۱	جامه نو	۱	محسوسات	۱۶۷	مؤمن	۱
اعضای آدمی	۵	جسم انسان	۶	عالم ملک	۲	موی	۱
افراد عالم	۹	جسم	۳	علم	۲	میوه	۷
افلاک	۲	حوا	۳	عناصر و	۱	نطفه	۵
اقوال ناپسند	۳	حیوان	۱۳	طبایع	۱	نماز	۱
اقوال نیک	۱	خاک	۳	چهارگانه	۲	نوح	۱
امهات	۸	خانه	۴	عناصر	۱	وجود انسان	۴
انجم	۴	خلق	۲	عوام خلق	۱	هادی	۳
انسان دانا	۱۲	خلق عالم	۳	عیسی	۶	هندوستان	۱
انسان کامل	۸	درخت	۱	فلک	۹	هوا	۱
انسان	۱	دل انسان	۳	قاضیئی	۱		
آب	۲	کامل	۵	قالب انسان	۳		
آبا	۲	دل سالک	۵	قالب آدم	۱		
آتش	۷	دل	۱	قرآن	۱		
آدم دانا	۴	دنیا	۱	قلم	۱		
آدم	۴	ذکر گفتن	۱	کار عالم	۲		
آدم (ع)	۱	رزق	۴	کثرت اموال	۲		
آدمی بیدار	۱۳	روزه	۱	کثرت اولاد	۱		
آدمی م ۱۳	۳	سالک	۱	کلمه	۲		
آدمیان م ۳	۳	سجاده	۱	گوشت	۱		
آسمان م ۳	۳	سماوات	۱	پاره (قلب)	۱		
بدن م ۳	۱	شمشیر	۹	مادر	۱		
بزرگی	۱	صورت	۴	مال	۵		
به امر شیخ	۱	مخلوق	۷	مجموع عالم	۱		
کار کردن	۱	طبیعت	۸	مدرسی	۷		
به رای خود	۱	ظاهر عالم	۸	مراتب انسان			
کار کردن	۱	عالم اجسام		مرکبات			
تخم درخت		عالم صغیر		مشتری			
				معدن، نبات، حیوان			

جدول ۳-۲. مشبه به حسی

واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد
اعضای بدن	۳	پوسته (بیضه)	۱	دُر	۲	شعاع آفتاب	۳
افلاک	۹	مرغ (تخم)	۲۳	درخت	۱۷	شعله	۱
اکسیر اعظم	۳	تریاک	۴	دردی	۲	شمشیر	۱
اکسیر	۱	تین	۱	دریا	۲۹	شمع	۴
امهات	۲	جام	۱	دریچه	۱۲	شیر	۷
انسان	۲	جسم جماد	۲	دست	۱	صف	۳
انگشت	۱	جسم حیوان	۲	دل	۸	صيد	۵
آب حیات	۲	جسم	۳	دوات	۶	طاووس	۱
آب	۱	جسم نبات	۱	دوازده برج	۱	طیب	۱
آبا	۳	جواهر دریا	۵	ذرائر	۱	طشت	۱
آتش	۱۳	چراغ	۵	ذوالقرنین	۱	طلوع	۱
آتشدان	۱	چشمه	۲	رب عالم	۱	ظلمت	۵
آدم	۷	حرم	۱	ربع مسکون	۱	عالم صغیر	۲
آدم (ع)	۲	حقه	۱	روز عرفه	۱	عالم کبیر	۲
آسمان	۱۱	حوا	۳	روغن	۷	عالم	۱
آسیا	۱	حوض	۱	ریاحین	۱	عصا	۲
آینه	۴	حیوان	۲	زبان	۱	عوام خلق	۱
آینه	۱۷	خاک	۱	زجاجه	۱۵	عیسی	۲
باران	۱	پاشیدن	۳	زردی (بیضه مرغ)	۱	غله	۱
باغبان	۱	خاک	۴	زمین	۴	فتیله	۳
بت	۱۳	خانه	۱	زندادان	۱	قالب	۱
بحر	۸	خداوند خانه	۱	زهر قاتل	۱	قدح	۱
بلد امین	۱	خر	۱	زیت	۲	قرص آفتاب	۲
بیابان	۳	خرس	۱۴	ساحر	۲	قطره	۵
بیخ درخت	۵	خزاین	۲	ساق درخت	۵	قلب	۳
بیضه مرغ	۱	خزینه دار	۳۰	سرا	۱	قلم	۱۵
پادشاهی	۵	خزینه	۱	سراب	۴	کاتب	۴
پرده بیضه	۱	خضر	۱	سفیدی (بیضه مرغ)	۱	کتاب	۱۷
مرغ	۳	خوک	۱	سلیمان	۳	کدخدایی	۱
پلنگ	۱	خیمه	۳	شراب	۱	کژدم	۲
پوست	۳	دایره					
کعبه	۵	مکتوب	۲				
کلمه	۴	ملائکه	۳				
کلید خزاین	۱	ملک (فرشته)	۲				
کوشک	۱	موج دریا	۱				
گاو	۲	موی	۲				
گدا	۱	نار	۶				
گرگ	۲	نبات	۱				

عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان
				۶	نور آفتاب	۶	گل
				۱۶	نور	۱	گنج
				۲	نویسنده	۲	گور
				۲	نهنگ	۱	لوح ساده
				۴	وجود انسان	۲	لوح منقش
				۱	وصل	۲	لیله الجمعه
				۲	درخت (پیوند)	۴	مار
				۱	هفت آسمان	۲	مالک دوزخ
				۱	هفت کوكب	۱	ماهی
				۲	دربان حرم	۱	مداد
				۲	مرکب	۲	مراتب درخت
					سگ	۱۳	مرآت
						۱	مرغ در قفص
						۱	مريض
						۳	مسافر
						۱	مسجد الاقصی
						۱	مشرق
						۱	مُشک
						۱	مُشک
						۱۳	مشکات
						۲	مصباح
						۱	معدن
						۱	مغرب

جدول ۳-۳. مشبه عقلی

عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان
۱	قرب و	۱	شوق	۱	حسرت	۱	اباحت
۱	وصال حق	۱	صحبت	۱	حیات	۱	ابلیس
۱	قناعت	۱	نیکان	۲	خیال	۲	احوال عالم
۱	قوت‌های	۲	صحت	۱۲	دوزخ	۳	اخلاق ناپسند
۱	روح	۲	صراط	۱	دوستی	۴	اخلاق نیک
۱	قوت‌های	۱	طمع	۱	آرایش ظاهر	۱	از خدا ناراضی بودن
۱	جسم	۱	ظاهر وباطن	۱	دوستی	۲	اقوال ناپسند
۱	قوت‌های	۴	ظلمت فساد	۱	پادشاهی	۳	اقوال نیک
۱	عقل	۱	ظلمت	۱	دوستی	۱	امکان
۱	کار عالم	۱	عادت	۱	پیشوایی	۱	امن
۱	کشف	۷	عافیت	۱	دوستی	۱	امید
۱	لذات	۷	عالم ارواح	۱	پیشوایی	۳	باطن عالم
۲	لذت اخلاق	۲	عالم	۱	دوستی	۳	باطن
۱	نیک	۱	جبروت	۱	خواجگی	۱	عالم(خدای خلق)
۱	لذت علم	۱	عالم طبایع	۱	دوستی	۱	بعد و فراق حق
۱	لقا	۱	عالم قوت	۲	رئسی	۲	بلا
۱	مجموع	۱	عالم	۱	دوستی	۲	پنج حس
۱	عالم	۲	محسوسات	۸	شهوت	۱	ترک
۱	محبت	۷	عدم	۲	دوستی	۱	تفرقه
۱	مراتب	۲	عذاب	۴	شیخی	۱	تلقین ذکر
۲	انسان	۲۷	عروج روح	۱	دوستی	۱	توحید
۲	مراتب عوالم	۷	عشق	۲	واعظی	۱	ثواب
۵	مراد	۱	عقاب	۲	دوستی	۳	جام
۱	مزاج	۲	عقل	۴	وزیری	۲	جان
۲	مشاهده	۱	علم	۲	دولت	۱	جاه
۱	معارف	۱	عناصر	۱	ذات خدا	۶	جداکردن نور از ظلمت
۷	معاینه	۱	غضب	۱	رنج	۱	جسم انسان
۱	معرفت خدا	۱	غنا	۱	روح انسانی	۸	جمعیت
۱۶	معرفت خود	۱	فراغت	۱	روح آدمی	۵	جوهر اول
۱	معرفت	۵	فراموش	۱	روح حیوانی	۱	جهل
۱	معیت خدا	۲	کردن	۱	روح طبیعی	۱	الحداد
۲	معنی	۱	فساد	۱	روح قدسی	۲	حافظه
	مفردات		فلک		روح نباتی		حرص
	عالم علوی		فلک ثابتات		روح نفسانی		
	مفردات		فیض		ریاضت		
	مقام وحدت		قدرت		اسباب(حرکت		
	ملکوت				افلاک، انجم،		
	ممکنات				اتصالات		

عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان
	ناشناختن خدا نزول روح انسانی				کواکب، اتفاقات (حسنه) سخت سعادت سماوات		
						۱	نفس فلکی
						۳	نفس
						۱	نفس ناطقه
						۱	نکوهش خلق
						۱	نور توحید
						۲	نور خدا
						۱	نور عقل
						۲	نور الله
						۸	وجود
						۴	وجود خدا
						۳	وجه
						۳	وحدت
						۱	القاب و اسامی

جدول ۳-۴. مشبه به عقلی

واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد	واژگان	عدد
ابلیس	۱	عرش	۹				
اسرافیل	۱	عزرائیل	۱				
آب حیات	۲	عشق	۱				
بار درخت	۲	عقل	۲				
طوبی بهشت	۶	علاج	۱				
بیت المعمور	۱	علم	۱				
پل صراط	۱	قوت های روح	۱				
جام جهان نما	۷	قوت های	۱				
م	۱	جسم	۲				
جبرئیل	۱	لیله الجمعہ	۳				
جهل	۷	لیله القدر	۲				
حجاب ظلمانی	۵	مالک دوزخ	۱				
حجاب نورانی	۱	مسافر غیبی	۱				
خازن بهشت	۱	مسجد الاقصی	۱				
خازن دوزخ	۴	مصر جامع	۱				
در بهشت	۳	معجون اکبر	۱				
در دوزخ	۳	معدن	۳				
درکات دوزخ	۳	ملائکه	۱				
درهای بهشت	۱۳	میکائیل	۱				
درهای دوزخ	۱۲	وهم	۲				
دوزخ	۴	الهام و سماع	۲				
ذات	۱	هفت آسمان	۳				
رب عالم	۲	یا جوج	۲				
شاخ زقوم	۱	وما جوج	۲				
شجره خبیثه	۱	یوم البعث	۲				
شجره طیبه	۲	یوم الفصل	۲				
شہوت	۱	یوم	۱				
شیطان	۱						
عالم غیب	۱						
عالم غیب غیب	۲						

۹-۳. کنایه

کنایه به لحاظ انتقال معنا و کم و زیاد بودن واسطه‌ها بر سه قسم است:

- ۱- کنایه ایما: آن است که واسطه‌های بین مکنی به و مکنی‌عنه اندک باشند و دریافتِ معنای کنایه آسان باشد. این نوع کنایه رایج‌ترین نوع کنایه است.
- ۲- کنایه تلویح: آن است که واسطه‌های بین لازم و ملزوم زیاد باشند و فهم مکنی‌عنه دشوار باشد.
- ۳- کنایه رمز: آن است که واسطه‌های بین لازم و ملزوم (مکنی به و مکنی‌عنه) پنهان و مخفی باشد و فهم آن بسیار دشوار یا غیر ممکن است.

۱-۹-۳. ایما

«از این بیچاره درخواست کردند که در معرفت عالم کبیر و عالم صغیر و در معرفت مبدأ و معاد، رساله‌ای جمع کن.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۴۲)

بیچاره، کنایه از نویسنده است. نسفی به کرات از شخص خود به بیچاره یاد کرده است.

«عزک الله تعالی فی الدارین.» (همان: ۴۲)

الدارین، دو سرا کنایه از دنیا و آخرت است.

«دریند آن مباش که نماز بسیار کنی و روزه بسیار داری.» (همان: ۱۰۸)

کنایه در بند چیزی بودن، بارها در آثار نسفی تکرار شده است. در بند چیزی بودن، کنایه از مشغول به چیزی بودن است به گونه‌ای که گرفتار و اسیر آن چیز به نظر آید.

«... اگر چه بصورت ضعیف و نزارند اما بمعنی قوی و کبار که بهر بادی در هوا نشوند و بهر آبی غرقه نگردند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۰)

به هر بادی در هوا نشدن و به هر آبی غرق نشدن، هر دو کنایه از قدرتمند بودن است.

«یک سر موی از اینکه هست نگشته است و نخواهد گشت.» (همان: ۳)

یک سر موی، کنایه از مقدار بسیار اندک

«در عالم ملک اضداد پیدا آمدند و آتش و آب و خاک و پار و امسال و سال آینده و دی و امروز و فردا ظاهر گشته‌اند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۱۴)

کلّ جمله کنایه از این که همه چیز خلق شده‌اند و به وجود آمده‌اند.

«در بند بحث و مجادله نباشی.» (همان: ۸۰)

در بند چیز نبودن کنایه از اینکه به چیزی وابستگی و تعلق خاطر نداشته باشی.

«اگر تو تکلف کنی دیگران را هم تکلف باید کرد و بدین سبب درویشان گران بار شوند.» (همان: ۸۰)

گران بار شدن کنایه از به زحمت و تکلف افتادن و رنج کشیدن است.

«به صفت فعل، متلبس خواهد شد.» (همان: ۸۶)

لباس فعل پوشیدن، کنایه از محقق شدن است و اینکه لباس ظاهر خواهد پوشید و از قوه به فعل خواهد رسید و به وقوع خواهد پیوست.

«عمر آدمی اندک است، ممکن نباشد که عمر وفا کند تا دل را لوح محفوظ کنند.» (همان: ۱۴۴)

وفا نکردن عمر علاوه بر اینکه صنعت تشخیص را در خود دارد که موضوع ما نیست، کنایه قدیمی و آشنایی است؛ کنایه از اینکه عمر انسان، بسیار کوتاه است.

«این سخن را کسی فهم کند و یاد آرد که وقتی ازین معنی بویی به مشام او رسیده باشد.» (همان: ۱۵۶)

بوی چیزی به مشام کسی رسیدن کنایه از اینکه حداقل چیز اندکی از آن فهمیده باشد.

«ذاکر به صورت در خلوت‌خانه باشد و به زبان ذکر می‌گوید و به دل به بازار بود و می‌خرد و می‌فروشد.» (همان: ۱۶۰)

کنایه از اینکه ظاهر و باطن او یکی نیست و «خودم اینجا و دل در جای دیگر»، مصداق این ذاکر نوعی است.

«هر که عاشق شد و عشق خود را آشکار گردانید پلید بماند و پاک نشد، از جهت آنکه آن آتش که از راه چشم به دل وی رسیده بود، از راه زبانش بیرون کرد، آن دل نیم‌سوخته در میان راه بماند.» (همان: ۱۶۲)

در میان راه ماندن کنایه از عاجز شدن و به مقصد نرسیدن است.

«تحمل همه چیزها می‌توان کردن، اما تحمل آن نمی‌توان کرد که با ناجنسان صحبت می‌باید داشت و با بی‌خبران دست در کاسه می‌باید کرد.» (همان: ۲۸۳)

با کسانی دست در یک کاسه کردن، کنایه از هم‌نشینی و مصاحبت است.

«چون سر رشته به دست زیرکان دادم باقی به خود بیرون آرند.» (همان: ۲۴۰)

سر رشته به دست کسی دادن کنایه از اینکه اصل و مغز مطلب گفته شده، باقی را خودشان باید درک کنند و بیابند.

«پس چون به یقین دانستی که بی نور بیرون این سفر به پایان نمی‌رسد خود را به فتراک مردی بند تا باشد که تو را در این بیابان پرپلنگ به ایمن آبادی رساند و دست در دامن مردی زن تا باشد که تو را از این دریای پرنهنگ به ساحلی رساند.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۲)

دست در دامن کسی زدن کنایه از اظهار عجز و کمک خواستن و مدد گرفتن است.

۲-۹-۳. تلویح

«اما در راه ماندن ممکن است. و [اما] از مقام خود گذشتن ممکن نیست. و اگر در راه ماندن ممکن نبود، انزال کتب و ارسال رسل، عبث بودی.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۵۴)

کنایه به دلیل وجود واسطه‌هایی چون، مقام و انزال کتاب و ارسال رسل، می‌توان فهمید که این راه، راه سلوک و شناخت خداوند و معرفت حق است.

«اگرچه به فکر راست و تدبیر صواب و سعی و کوشش، دنیا را به دست می‌توان آورد، «و مال و جاه حاصل می‌توان نمود، اما کس ندانست و نداند که فردا چه خواهد بود.» (همان: ۶۸)

فردا، کنایه از آینده است.

«این سخنان که در این فصل گفته شد لقمه‌ای است که لایق حوصله شما نیست.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۹۲)

لقمه کسی یا چیزی نبودن کنایه از عدم تناسب است. عدم تناسب کلام گوینده با درک و فهم مخاطب منظور نویسنده است.

در میان جماعت به ادب زندگی می‌کنند، پای دراز نمی‌کنند، پهلو بر زمین نمی‌نهند. (نسفی، ۱۳۵۲: ۱۲)

پای دراز کردن و پهلو بر زمین نهادن کنایه از رعایت نکردن ادب و بی‌احترامی کردن در حضور جمع است.

«آدمی تا به عقل رسید و چون به نور خاص رسید به سرگنج رسید و چون به سرگنج رسید به کمال خود رسید و عروج تمام شد.» (همان: ۷۲)

به سرگنج رسیدن کنایه از به هدف و مقصد رسیدن است.

«اگر سالک سر در سرگنج نکند و خود را نگاه دارد و سخنی نگوید که نادانان به ایدای وی برخیزند هر روز پایش به گنجی فرو رود.» (همان: ۷۲)

سر در چیزی فروکردن کنایه از مشغول شدن به کاری یا چیزی است و نیز فرو رفتن پا در گنج، کنایه از بهره‌مندی روزافزون است یعنی روز به روز منفعت بیشتری به دست آورد.

«مصلحت آدمی در آن است که دعوی محققى از سر بنهد و پای از حدّ تقلید بیرون نهد و از سر تحقیق بعجز و نادانی خود اقرار کند.» (همان: ۸۵)

دعوی چیزی از سر نهادن، کنایه از اینکه ادّعی آن را کناری بگذارد. ادّعی دانستن و محقق بودن را کنار بگذارد. پای از حدّ تقلید بیرون نهادن، کنایه از کنار نهادن تقلید است.

«... روی به خدای آرد یعنی از همه چیز بگذرد و یک‌قبله شود و هر چه غیر حق است را جمله فراموش کند. چون یک‌قبله شد و هر چه غیر حق است جمله را فراموش کرد به مرتبه عشق رسید.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۶)

یک قبله شدن، کنایه از گذشتن و فراموش کردن هر چیزی غیر از خداوند است.

«ای درویش بسیاری دیدم که این رنگ را بر خود بسته‌اند و دعوی شیخی می‌کنند و شیخی را دام مال و جاه ساخته‌اند.» (همان: ۲۷)

چیزی را دام چیزی ساختن کنایه از اینکه از امری درست و مطلوب، برای رسیدن به امری ناصواب، سوء استفاده کنند.

«اگر طالب خدایی و راست می‌گویی در بند و کار کن و اگر نه، سودای بیهوده از سر بیرون کن.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۵۷)

از سر بیرون کردن چیزی، کنایه از صرف نظر کردن از آن است. سودای بیهوده از سر بیرون کردن، کنایه از انجام ندادن کار غیرممکن و صرف نظر از سودای بیهوده است.

«در عالم جبروت شهد و حنظل یک طعم دارند. تریاق و زهر در یک ظرف پرورش می‌یابند، باز و مرغ به هم زندگانی می‌کنند، گرگ و گوسفند به هم می‌باشند، روز و شب و نور و ظلمت یک‌رنگ دارند ازل و ابد و دی و فردا هم‌خانه‌اند، ابلیس را به آدم دشمنی نیست و نمرود و ابراهیم به صلح‌اند، فرعون را با موسی جنگ نیست.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۱۴)

در اینجا نسفی از صنعت تضاد بهره گرفته، عسل و حنظل، زهر و تریاق، باز و مرغ، گرگ و گوسفند، شب و روز، نور و ظلمت، ازل و ابد، دیروز و فردا، ابلیس و آدم، ابراهیم و نمرود و موسی و فرعون؛ و همه اینها کنایه از اینکه در عالم بالا تمام اضداد و مخالفتها برچیده شده و دشمنی‌ها از بین رفته است.

«هر که یک فن دارد، میدان فکر وی تنگ است و هر که از فنون علم با نصیب است، میدان فکر وی فراخ است.» (همان: ۱۳۳)

تنگ و فراخ بودن میدان، کنایه است. تنگ بودن میدان فکر کسی کنایه از اینکه قدرت تفکر و توانایی اندیشیدن او اندک است؛ و نیز فراخ بودن میدان فکر کسی، بالطبع کنایه از گستردگی اندیشه وی دارد.

۳-۹-۳. رمز

«... از مَرکبان فانی خلاص یابند و بر مَرکبان باقی سوار شوند و ابدالاباد بر این مَرکبان باقی بمانند.» (همان: ۷۱)

مَرکبان فانی کنایه از نفسانیات، مَرکبان باقی کنایه از قوای روحانی است.

«چون سالک به خدای رسید و علم و ارادت و قدرت خدای را بر کل اشیاء محیط دید در این مقام است ... که طیب معزول می شود و منجم باطل می گردد.» (همان، ۴۹)

معزول شدن طیب و باطل گشتن منجم کنایه از ناتوانی در مقابل توانای مطلق است، ناچیز شدن و بی تأثیر شدن هر چیز و هر علمی در مقابل ارادت و قدرت خداوندی است.

«صورت اول هنوز تمام نشده و استقامت نیافته است که صورتی دیگر آید و صورت اول را محو گرداند، بعینه بموج دریا می ماند یا خود موج دریاست و عاقل هرگز بر موج دریا عمارت نسازد و نیت اقامت نکند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۱۹)

موج دریا، همواره نماد تلاطم، بی قراری و ناپایداری بوده و بر موج دریا عمارت ساختن کنایه از فعل عبث و بیهوده و تکیه کردن بر امور ناپایدار دنیاست.

«افعال حقیقی او راست و هستی و صفات و افعال دیگران جمله مجازی است اما فعل ما نه همچون فعل قلم است.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۴۳)

حرکت بی اختیار قلم در دست نگارنده، نماد جبر بوده و در اینجا کنایه از بحث اختیار انسان است و اینکه ما همچون قلم در انجام امور بی اراده و بی اختیار نیستیم.

«ای درویش راه به این نور اندر دل است نه از بیرون و رسیدن به این به مجاهدت است نه به مقالات. راه بیرون در بند، تا راه اندرون گشاده شود.» (همان: ۱۵۶)

راه بستن بر چیزی کنایه از صرف نظر کردن و دست شستن از آن چیز است، در اینجا کنایه از اینکه باید از قیل و قال و گفت و گو دست برداشت.

«و اینها سالکان کوی شریعتند... در یک طریق وظیفه آن است که هر روز چیزی از کاغذ سپید، سیاه کند و در یک طریق ورد آن است که هر روز چیزی از دل سیاه، سپید گرداند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۳۹)

چیزی از کاغذ سپید سیاه کردن، کنایه از نوشتن است. و چیزی از دل سیاه، سپید کردن کنایه از زدودن زنگار از دل و پاک و صاف کردن دل به وسیله مجاهدت و ریاضت است. تعداد کنایاتی که نسفی در آثار خود به کار گرفته هم اندک است و هم غالباً تکراری است. جز چند موردی که تحت عنوان کنایه رمز آمده است، دیگر کنایات واضح و روشن هستند.

۱۰-۳. مجاز

مجاز چنانچه از نام آن پیداست به کار بردن کلمه یا جمله‌ای در غیر معنای حقیقی آن است. این نوع از صور خیال در آثار نسفی نمود چندانی ندارد و اگر هم چیزی دیده می‌شود، مجازهای تکراری و کلیشه‌ای است و تعداد انگشت‌شمار آن، جایی برای بحث و بررسی باقی نمی‌گذارد.

«سالکان تا از زمان و مکان بیرون نروند طیران ایشان به ازل متصل نگردد.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۳۲)

زمان و مکان، مجاز از هستی و دنیا است. و مجاز به اراده جزء و کل است، جزء را آورده و کل را اراده کرده است.

«عقل را با این قرب (قرب الی الله) راه نیست و در نمی‌تواند یافت و چون جلالت این قرب سایه بر عارف افکند در نظر عارف قرب انبیا و اولیا و کافران و اشقیاء و مورچه و پشه با حق تعالی یکسان گردد.» (همان: ۳۱)

مجاز جزء و کل است. از کل موجودات، مورچه و پشه را ذکر کرده و کل جهان و هستی را اراده نموده است.

«معاد جسم، خاک است. از خاک به مراتب برمی‌آید و باز به خاک باز می‌گردد.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۴۵) مجاز به علاقه ماکان. خاک را گفته و آفرینش انسان از خاک را آورده است.

«اگر حال و جاه بیابند، شاد نشدند.» (همان: ۷۸)

مجاز جزء و کل یعنی هر چیزی بیابند شاد نشوند. جزء را گفته و کل را اراده کرده است.

«عیسی کلمه است و عیسی مانند آدم است پس کلمه آدم باشد. اما عیسی کلمه گفته است که از دهان جهان به آسمان جان می‌رود و آدم کلمه نوشته است که از آسمان جان به هندوستان مداد می‌آید.» (همان: ۱۸۱)

عیسی و آدم مجاز جزء و کل هستند، عیسی و آدم را به عنوان دو نبی الهی گفته و کل انسانها را اراده کرده است.

«کمال آدمی در چهار چیز است: اقوال نیک، افعال نیک، اخلاق نیک و معارف و مراد از معارف معرفت چهار چیز است معرفت دنیا و معرفت آخرت و معرفت خود و معرفت پروردگار خود.» (همان: ۹۶)

«آدم» در آثار نسفی در بیشتر موارد، مجاز جزء و کل است.

«اعتماد کردن بر گفت طیب و گفت منجم در این مقام [تقلید] است.» (نسفی: ۱۳۸۶: ۱۳)

مجاز جزء و کل، منجم و طیب را گفته و کل دانشمندان و زیرکان عالم را اراده کرده است.

«بدانکه خدای تعالی آدمیان را به تفاوت آفریده است و هر یک را استعداد کاری داده است و چنین می‌بایست که بود تا نظام عالم تواند بود. شهرنشین می‌باید و صحرائشین هم می‌باید. بزّاز می‌باید و کناس هم می‌باید.» (نسفی، ۱۳۴: ۱۴۲)

مجاز جزء و کل، شهرنشین و صحرائشین مجاز از تمام اقشار مردم و بزّاز، مجاز از تمام مشاغل مورد نیاز جامعه است.

۱۱-۳. استعاره

۱-۱۱-۳. استعاره

علمای بلاغت سنتی، استعاره را به دو نوع کلی «استعاره مصرّحه یا تصریحیه یا تحقیقیه» و «استعاره مکنیه (بالکنایه)» تقسیم می‌کنند. در استعاره مصرّحه، از ساختار جمله تشبیهی فقط مشبّه به باقی می‌ماند و در استعاره مکنیه از ساختار جمله تشبیهی، فقط مشبّه است که باقی می‌ماند. استعاره مصرّحه خود بر سه قسم است: (۱) استعاره مصرّحه مجرد (۲) استعاره مصرّحه مرشّحه و (۳) استعاره مصرّحه مطلقه. اما لازم به ذکر است در این بخش با توجه به این که مصادیق استعاره در آثار عزیزبن محمد نسفی چندان قابل توجه و چشمگیر نیست و نیز از آنجایی که بحث ما بررسی گستره معنایی صور خیال در آثار وی است، بر آن شدیم در سه عنوان اصلی استعاره، تشخیص و مبحث نسبتاً جدیدتر استعاره مفهومی، این ابزار بلاغی را در مطاوی کتاب‌های نسفی بررسی کنیم.

استعاره صورت مهمی از صور خیال است. «در لغت معنی استعمال دارد یعنی عاریه خواستن لغتی به جای لغتی دیگر؛ زیرا شاعری در استعاره واژه‌ای را به علاقه مشابّهت به جای واژه دیگری به کار می‌برد. مهمترین نوع مجاز، به علاقه مشابّهت است که به آن استعاره می‌گویند.» (شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۵۳) استعاره معمولاً بر اساس مقایسه و شباهت بین پدیده‌های گوناگون شکل می‌گیرد. این مقایسه اغلب، میان پدیده‌هایی ایجاد می‌شود که ارتباطی ظاهری یا معنایی بین آنها وجود دارد. به اعتقاد

جرجانی، «در برقراری پیوند استعاره، رعایت شباهتِ ظاهری و ارتباط عقلی مهم است و استعاره برحسبِ همین تشابه پدید می‌آید.» (جرجانی، ۱۳۸۹: ۴۷-۳۱) در تعاریف سنتی استعاره، بین استعاره، مجاز و تشبیه رابطه تنگانی وجود دارد، بدین معنا که با درک شباهت بین دو چیز می‌توان، از لفظ یکی برای نامیدن دیگری استفاده کرد. به عبارت دیگر «استعاره، نامیدن چیزی به نامی جز نام اصلیش است؛ هنگامی که جای آن چیز را گرفته باشد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۰۹)

«... آن‌گاه خلیفه خود را به خلافت به این عالم صغیر فرستاد، و خلیفه خدای عقل است. چون عقل درین عالم صغیر به خلافت بنشست، جمله ملائکه عالم صغیر عقل را سجده کردند، آلا وهم که سجده نکرد و ابا کرد، همچنین چون آدم در عالم کبیر به خلافت بنشست، جمله ملائکه آدم را سجده کردند آلا ابلیس که سجده نکرد و ابا کرد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۶۱)

ملائکه عالم صغیر، استعاره از حواس ظاهر و باطن و استعاره از نوع مصرحه مرشحه است. سجده کردن از ملائمت مشبه به (ملائکه) است. قرینه دریافت آن حضور کلمه «وهم» است. «وهم در اصطلاح نیرویی است که معانی جزئی را دریابد، در نزد عارفان، جهان وهم عالم امکان است. واهمه یکی از قوای باطنی و یا یکی از قوت‌های پنج‌گانه باطنی است.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۹۴ و سجادی، ۱۳۷۹: ۵۱۰) نسفی مانند عرفای پیش از خود انسان را عالم صغیر می‌نامد و آن را نمونه کوچکی از عالم کبیر می‌داند. بنابراین هر چه در عالم کبیر وجود دارد نمونه‌ای از آن در عالم صغیر هم وجود دارد. در عالم کبیر و در آفرینش عالم، فرشتگان پیش از آدم خلق شده بودند و تحت تعلیم و تربیت ابلیس یا شیطان بودند. هنگامی که آدم آفریده می‌شود این آرامش و قرار مسیر دیگری به خود می‌گیرد. فرشتگان که تا آن روز بر خداوند سجده می‌کردند، حالا باید بر آدمی سجده کنند که خلیفه خداست. همه سجده می‌کنند غیر از ابلیس. نسفی همین ماجرا را در عالم صغیر نمایش می‌دهد. در عالم صغیر، عقل همان جایگاهی را دارد که آدم در عالم کبیر. عقل خلیفه خدا در وجود انسان است. حواس و قوای ظاهری و باطنی، ملائکه هستند که به دستور خداوند تحت فرمان عقل درمی‌آیند و بر عقل سجده می‌کند. اما یکی از این قوا سرکشی می‌کند و آن وهم است. وهم در وجود آدم به مثابت ابلیس در عالم کبیر است و در مقابل عقل قرار می‌گیرد و با او مخالفت کرده مطیع و فرمانبردار او نمی‌شود.

«هر که عاشق شد و عشق خود را آشکار گردانید پلید بماند و پاک نشد، از جهت آنکه آن آتش که از راه چشم به دل وی رسیده بود، از راه زبانش بیرون کرد، آن دل نیم‌سوخته در میان راه بماند.» (انسان، ۱۳۴۱: ۱۶۲)

آتش استعاره از عشق است. استعاره مصرحه مرشحه، سوزاندن از ملائمت آتش است که به عشق نسبت داده شده است. استعاره عشق آتش است، استعاره‌ای تکراری در ادبیات عرفانی است با این حال

همیشه زنده و پویا بوده و توانسته بیانگر تأثیر عشق بر عاشق و درد و رنج حاصل از عشق بر دل و جان و حتی جسم عاشق باشد. عشق از طریق دیدن و مشاهده کردن وارد دل آدمی می‌شود؛ حال انسان عاشق در کلام او نمایان می‌شود، چون از درد و رنجش می‌گوید و پیوسته نام معشوق خود را بر زبان می‌آورد. اما از نظر نسفی بیان عشق و عاشقی از زبان عاشق، موجب می‌شود، آن عشق به سرانجام نرسد و دلی که به سبب عشق نیم سوخته بود، در میان راه بماند و دیگر به وصال معشوق نائل نگردد.

«پس چون به یقین دانستی که بی نور بیرون این سفر به پایان نمی‌رسد خود را به فتراک مردی بند تا باشد که تو را در این بیابان پر پلنگ به ایمن آبادی رساند و دست در دامن مردی زن تا باشد که تو را از این دریای پرنهنگ به ساحلی رساند.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۲)

بیابان پرپلنگ و دریای پرنهنگ می‌تواند استعاره از دنیای پر بلا و یا استعاره از مسیر پرحادثه و پرمخاطره سلوک باشد. استعاره مصرحه مرشحه، پرپلنگ و پر نهنگ بودن نشان از خطرناکی بیابان و دریاست است و این خطرناکی از ملائمت مشبه به است که به مشبه نسبت داده شده است. ایمن آباد و ساحل نیز استعاره از کمال و رسیدن به مقصد و مقصود و وصال حق است. این نمونه نیز استعاره مصرحه مرشحه است و ایمنی که در «ایمن آباد» دریافت می‌شود، از ملائمت مشبه به است.

«اهل وحدت می‌گویند که هیچ مقامی شریف‌تر از وجود آدمی نیست تا بعد از مفارقت قالب بازگشت روح آدمی به آن مقام باشد. جمله افراد موجودات در سیر و سفرند تا به آدمی رسند. چون به آدمی رسیدند به کمال رسیدند و معراج همه تمام شد. و آدمی هم در سیر و سفر است تا به کمال خود رسد چون به کمال خود رسید معراج آدمی هم تمام شد و میوه موجودات به کمال خود رسید و به نزدیک اهل وحدت کمال آدمی وجود ندارد، از جهت آنکه آدمی به هر کمالی که برسد نسبت به استعداد وی و نسبت به علم و حکمت خدای هنوز ناقص باشد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۹۵)

میوه، استعاره از انسان و از نوع مصرحه مطلقه است. به کمال رسیدن صفت مشترک میوه و انسان است. از آنجا که این میوه برای موجودات به کار رفته است، در غیر معنای اصلی خود آمده است. موجودات مانند یک درخت هستند. تمام اجزای درخت در کارند تا درخت به بار بنشیند و میوه بیاورد. وقتی درخت به میوه نشست، باز همگی در تلاشند تا این میوه رسیده شود و از حالت کالی و خامی به حالت رسیدگی و پختگی درآید. موجودات همه درکارند تا به انسان که آخرین مرحله از مراحل آفرینش است برسند وقتی به این مرحله رسیدند، به کمال خود که مقام انسانیت است رسیده‌اند. اما انسان بر اساس استعداد خود به کمال می‌رسد.

«سالکان تا از زمان و مکان بیرون نروند طیران ایشان به ازل متصل نگردد.» (نسفی، ۱۳۵۲: ۳۲)

طیران استعاره از عروج و کمال و نوع استعاره مصرحه مرشحه است. سالک پرنده‌ای انگاشته شده که باید از مکان و زمان یعنی از هرچه بدان وابستگی دارد، جدا شود و در آسمان کمال پرواز کند و تا زمانی که این وابستگی‌ها را دارد قادر به پرواز و قادر به طی مراحل سلوک و رسیدن به کمال نیست.

«سالک را به این طریق که گفته شد، علم و معرفت حاصل شود، و آب حیات از چشمه دل وی روانه گردد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۴۰)

آب حیات استعاره از علم و معرفت و از نوع مرشحه است و روان شدن از ملائمت آب است که به علم و معرفت نسبت داده شده است. علم و معرفت همچون آب زندگی از چشمه دل انسان جاری می‌شود. دل بعد از طی مراحل سلوک و تحمل ریاضات و مجاهدات تبدیل به چشمه شده، چشمه‌ای که از خود آب دارد، یعنی خود منبع علوم و دانش شده است. نه تنها خودش به سبب علم و دانش زنده است بلکه به موجب زندگی و هدایت دیگران هم می‌شود. تمام استعاره‌های به کار رفته از نوع مصرحه مرشحه هستند، جز یک مورد که مصرحه مطلقه است.

۲-۱۱-۳. تشخیص یا استعاره مکنیه یا بالکنایه

«عشق دهان باز می‌کند دنیا را، و هرچه در دنیاست به یک‌بار فرومی‌برد، و سالک را پاک و صافی و مجرد می‌گرداند. اکنون سالک را نام صافی می‌شود. تا اکنون صوفی نبود، از جهت آنکه صافی نبود، و چون صافی شد، صوفی گشت.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۰۳)

عشق، دهان باز می‌کند. دهان داشتن و دهان باز کردن، صفت یک موجود زنده است که دارای جسم است. عشق موجودی زنده انگاشته شده که دهان دارد و دهان خود را باز می‌کند و هرچه در دنیا هست می‌بلعد و از بین می‌برد. نسفی با شخصیت‌بخشی به عشق، عشق را دلیل اصلی پاک و صافی شدن سالک از دنیا و علایق دنیوی برمی‌شمرد.

«بدانکه اگر نور عقل تیزبین و دوربین است اما نار عشق تیزبین‌تر و دوربین‌تر است وقت باشد که نور عقل چنان غلبه کند که خواهد که خانه را تمام روشن گرداند تا هرچه در خانه است همه را بجای خود دیده شود و اگر به عشق نه پیوسته باشد: «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارٌ» اما نتواند نور عقل بی‌نار عشق تمام خانه را روشن گرداند و چون نار عشق بنور عقل پیوندد و نُورِ عَلِي نُورِ شُود آنگاه تمام خانه روشن گردد نور اول نور عقل است و نور دوم نور عشق است و نور سیم که يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ نور تمکینست و بعضی گفته‌اند که نور اول نور عقلست و نور دوم نور الهامست و نور سیم نور عشقست اما به نزدیک من نور سیم نور تمکینست که در مقام عیانست. تمکین دیگر است و اطمینان دیگر است و سکون دیگر است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۲)

در نمونه فوق چند استعاره و یک استعاره بالکنایه یا تشخیص به کار رفته است: (۱) نور عقل تیزبین و دوربین است، نار عشق تیزبین تر و دوربین تر است. نور عقل چنان غلبه کند که خواهد که خانه تمام روشن گرداند. تیزبینی و دوربینی به معنای دقت نظر و آینده‌نگری است. اما این صفات، ویژگی انسان است. (۲) نسفی عقل را به نور، و عشق را به آتش تشبیه کرده است. این نور و آتش، توانایی دیدن و درک کردن دارند مانند آنچه انسان می‌تواند انجام دهد. (۳) خانه در اینجا استعاره از دل است. چون نور عقل و نار عشق دو مفهوم عقلی و انتزاعی است توانایی روشن کردن خانه را در معنای لفظی کلمه ندارند، یعنی چراغ یا شعله شمع نیستند که بتوانند خانه ساخته شده از خشت و آجر را روشن کنند. بلکه نور و آتشی هستند که در خانه‌ای مخصوص به خود به کار گرفته می‌شوند و آن خانه، دل است.

«و دیگر بدانکه مرگ مر قالب و اجساد راست چون قالب و اجساد نماند مرگ هم نماند پس مرگ را بکشند در آن روز تا اهل قیامت از مرگ ایمن شوند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۷۸)

مرگ همچون شخصی انگاشته شده که خود دارای روح و جان است و زندگی می‌کند. وقتی که قالب و اجساد از بین بروند، کار مرگ که جدا کردن روح از جسم بود نیز به پایان می‌رسد. حال که کارش به پایان رسیده کشته می‌شود. این که مرگ موجودی است که زندگی داشته، پارادوکس زیبایی است که با شخصیت بخشی، آمیخته شده و تصویری از موجود یا انسانی را خلق کرده است که تا کنون خود زنده بوده و با هدف ستادن زندگی از دیگران، زندگی می‌کرده است. اما حالا به نقطه پایان رسیده و باید مرگی دیگر به سراغ او بیاید؛ این مرگ نامش جاودانگی و زندگی است که هرچه عامل مرگ و نابودی است را می‌کشد و از بین می‌برد. کشتن مرگ، از شاعرانگی‌های نسفی است.

«عشق در مرتبه ذات است و ذات هر چیز با عشق چنان دست در گردن یکدیگر آورده‌اند که به مثابت یک چیز گشته‌اند.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۹۰)

ذات و عشق مانند دو انسان، دارای جسم و بدن هستند. دست و گردن دارند و می‌توانند دست در گردن یکدیگر ببندازند و همدیگر را در آغوش بکشند و چنان به هم نزدیک بشوند که گویی یک چیز هستند. این استعاره در نمونه زیر به کار رفته است:

«این دریای نور را آبا می‌گویند و این دریای ظلمت را امهات می‌خواند و این آباء و امهات دست در گردن خود آورده‌اند و یکدیگر را در بر گرفته‌اند و از این آبا و امهات موالید پیدا می‌آید.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۰۱)

دریای نور و ظلمت آبا و امهات قلمداد شده‌اند، آبا و امهات همان دریای نور و ظلمت هستند که دست و گردن دارند و مانند دو انسان همدیگر را در آغوش کشیده‌اند.

«قلم گفت: خداوند! چه نویسم؟» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۲۲)

قلم توانایی سخن گفتن دارد که یک ویژگی انسانی است. نوشتن نیز از دیگر صفات و توانایی‌های انسان است که به قلم نسبت داده شده است. با این توضیح قلم همچون انسانی انگاشته شده است که توانایی گفتن و نوشتن دارد و اینکه گفتن ابزاری که بار نوشتن را بردوش دارد پارادوکس زیبایی خلق کرده است.

«...هر یک از عقول از بالای خود می‌گیرند و به فرود خود می‌دهند و هر یک یدِ اخذ و یدِ اعطا دارند، می‌گیرند و می‌دهند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۲۷)

عقول که دارای سلسله مراتب هستند، هر یک چیزهایی از مرتبه بالاتر از خود می‌گیرند و چیزی به مرتبه پایین‌تر از خود می‌دهد. به گفته نسفی هر یک یدِ اخذ و یدِ اعطا دارند. یعنی هر یک از عقول و مراتب مانند انسان ید و دست دارند که با این دست چیزی اخذ و چیزی اعطا می‌کنند.

«دیده حس را به وی راه نیست بلکه عقل در وی سرگردان است.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۹۵)

دیده حس، تشخیص است بدین لحاظ که حس همچون انسانی انگاشته شده که چشم دارد و با آن چشم قادر به دیدن و تماشا کردن است. معنای جمله دیده حس را به وی راه نیست یعنی حس نمی‌تواند آن را ببیند و با حواس نمی‌توان او را دید و شناخت.

عمده‌ترین عنصر صور خیال و تصویرسازی در آثار نسفی، تشبیه است. البته این نتیجه چندان دور از انتظار نیست. زیرا هدف نسفی از بیان این نکات، آموزش اندیشه است و استفاده از تشبیه و تمثیل، القاء و تفهیم مطالب را ساده‌تر می‌کند. انگیزه و «کوشش برای برقراری ارتباط مناسب با مخاطبان سبب شده او [نسفی] مطالب خویش را در قالبی ساده و بی‌پیرایه ارائه کند.» (میرباقری، ۱۳۹۱: ۳۴) بنابراین چنانکه مشاهده شد، عناصر دیگر تصویر یعنی کنایه، مجاز و استعاره در مقایسه با تشبیه کاربرد کمتری دارند. اما نوع دیگری از استعاره که از آن تحت عنوان «استعاره مفهومی» یاد می‌شود، به طور قابل توجهی در آثار نسفی به چشم می‌خورد. استعاره مفهومی موضوع اصلی این تحقیق نیست اما تصاویر اصلی‌ای که در قالب این استعاره می‌گنجیدند و به نوعی تصویرهایی در جهت درک مفاهیم ایجاد کرده‌اند، در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۳-۱۱-۳. استعاره مفهومی

در زبان شناسی جدید، استعاره صرفاً یکی از صورت‌های خیال نیست، بلکه معنایی گسترده‌تر می‌یابد و بیانگر تجربیات فرهنگی، جغرافیایی، تاریخی و ادبی نویسنده می‌شود که ابعاد پنهان برخی مفاهیم به ویژه مفاهیم انتزاعی را آشکار می‌کند. در واقع در نگرش جدید به استعاره، بستری جدید برای شیوه‌ی بیان و درک تجربیات مختلف، فراهم می‌شود که معنای تازه‌ای به آنها می‌دهد.

نظریه استعاره مفهومی نخستین بار، توسط جورج لیکاف^۱ و مارک جانسون^۲ در سال ۱۹۸۰ و در کتابی با عنوان «استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم» مطرح شد. لیکاف پس از آن در سال ۱۹۸۷، کتاب «زنان، آتش و چیزهای خطرناک: آنچه مقوله‌ها درباره ذهن آشکار می‌سازند» را نوشت و دیدگاه قبلی خود را با نمونه‌های بیشتر تبیین کرد. او در سال ۱۹۹۲ مقاله «نظریه معاصر استعاره» را منتشر کرد و نظرات قبلی خود را با اندکی تغییرات اصلاح کرد. سرانجام در سال ۱۹۹۶، با مارک ترنر^۳ به طور مشترک کتاب *فراتر از استعاره محض*، راهنمای استعاره شعری را منتشر کرد.

استعاره مفهومی، روش اصلی برای درک مفاهیم انتزاعی است و به ما این امکان را می‌دهد که موضوعی نسبتاً انتزاعی یا فاقد ساختار را بر حسب موضوعی عینی‌تر یا دست‌کم ساختمان‌دتر درک کنیم. از این منظر، نویسنده، آگاه یا ناآگاه، به یک مفهوم با توجه به ارتباط و وجوه اشتراکی که می‌تواند بین آن مفهوم با عناصر مختلف، ایجاد شود؛ در مجموعه‌ای از تصاویر و نگاشت‌ها و طرح‌واره‌های گیاهی، جانوری، اشیاء، عناصر طبیعت، مفاهیمی انتزاعی مانند: زمان، زندگی، مرگ و غیره، با استفاده از تشبیه، مفهومی دوباره می‌بخشد تا بیانی شخصی و متفاوت به تجربه‌های خود بدهد.

«بنیاد استعاره، مفهومی است و زبان استعاری تجلی روساختی استعاره مفهومی است. استعاره‌ها نگاشت‌هایی یکسویه، تغییرناپذیر و نامتقارن بین قلمروهای مفهومی هستند. نگاشت‌ها اختیاری نیستند، بلکه عمدتاً ناخودآگاه و خودکارند و زمینه آنها در جسم در تجربه و دانش روزمره است.» (نیلی پور، ۱۳۹۴: ۲۱۸-۲۱۵) در این دیدگاه، استعاره به معنای درک و تجربه چیزی در قالب الفاظ و عبارات چیز دیگر است. استعاره «سرتاسر زندگی روزمره را نه فقط در عرصه زبان، بلکه هم‌چنین در حوزه اندیشه و عمل در بر گرفته است. نظام مفهومی هر روزه ما، که براساس آن فکر می‌کنیم، ماهیتی اساساً مبتنی بر استعاره دارد.» (لیکاف، ۱۳۸۱: ۱۱)

^۱Conceptual metaphor

^۲George Lakof

^۳Mark Johnson

^۴Metaphors We Live By

^۵Mark turner

مارک ترنر در بررسی استعاره‌های مربوط به خویشاوندی می‌گوید: «تعبیری چون «ماه، مادر ترجم است»؛ «تاریکی، برادر بزرگتر روشنایی است»؛ «ضرب‌المثل، فرزند تجربه است»؛ «تیز، مادر اختراع است» و نمونه‌های بی‌شماری از این دست را به این دلیل می‌توانیم بفهمیم یا مانند این تعبیر را بسازیم، که این استعاره‌های زبانی یا ایده‌هایی که به زبان درآمده‌اند، بر پایه تعداد محدودی از استعاره‌های مفهومی بنیادی (اولیه) ساخته شده‌اند و ما با ترکیب و تطبیق این تعبیر با دانش تجربی‌مان از خویشاوندی، آنها را می‌فهمیم. بنابراین می‌توان گفت استعاره تنها براساس شباهت شکل نمی‌گیرد، بلکه بر بنیاد تجربه حاصل می‌شود.» (ترنر، ۱۹۸۷: ۱۷)

استعاره‌های مفهومی از یک حوزه مبدأ و یک حوزه مقصد تشکیل شده‌اند که انطباق‌هایی میان آنها وجود دارد. «در زبانشناسی شناختی، استعاره مجموعه‌ای است از مطابقت‌های مفهومی، یا در اصطلاح دقیق‌تر، نگاشت بین دو حوزه مفهومی مبدأ و مقصد. مطابقت بین یک حوزه مبدأ با یک حوزه مقصد، یک استعاره مفهومی را ایجاد می‌کند. عبارات استعاری زبان شناختی (استعاره‌های زبانی) در واقع نمودهای این استعاره‌های مفهومی (استعاره‌های موجود در ذهن) هستند - هرچند که شاید استعاره‌های مفهومی‌ای نیز وجود داشته باشد که هیچ استعاره زبانی برای آنها وجود ندارد.» (کوچش، ۱۳۹۴: ۴۶)

اگر بخواهیم استعاره مفهومی را با تشبیه مقایسه کنیم، معنای اولیه‌ای که در تلاش برای درک آن هستیم، مانند مشبه و آنچه معنای اولیه را در قالب الفاظ آن درک می‌کنیم، مانند مشبه‌به است. با این توضیح در استعاره شناختی، آنچه در مثال ما نقش مشبه را دارد، «حوزه مقصد» و آنچه نقش مشبه‌به را دارد، «حوزه مبدأ» نامیده می‌شود. در ساختار استعاری، حوزه مقصد همیشه محذوف است و حوزه مبدأ، با وجود قراین و شباهت‌های بین حوزه مبدأ و حوزه مقصد، مفهوم استعاری را روشن می‌کند، به این دلیل که «حوزه‌های مبدأ نوعاً عینی‌تر و مادی‌تر و در مقابل، حوزه‌های مقصد نسبتاً انتزاعی‌ترند و توصیفشان دشوارتر است.» (کوچش، ۱۳۹۳: ۳۴) لیکاف و جانسون بر این باورند که: «بنیان استعاره، درک و تجربه یک چیز بر اساس چیز دیگر است. در نظر آنها استعاره اساساً روشی است که از طریق آن مفهوم سازی یک حوزه از تجربه در قالب حوزه دیگری بیان می‌شود. به همین دلیل برای استعاره یک حوزه مبدأ و یک حوزه مقصد در نظر می‌گیرند؛ مثلاً در جمله «امیر دست مرا به گرمی فشرد»، حوزه مبدأ «صحنه دست دادن» و حوزه مقصد، مفهوم انتزاعی «صمیمیت» است.» (فیاضی، ۱۳۸۸: ۹۳)

بخش عمده اندیشه ما ناآگاهانه است، «به گونه‌ای که آگاهی به آن دسترسی ندارد و به قدری سریع اتفاق می‌افتد که در کانون توجه قرار نمی‌گیرد.» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۴: ۳۰) از نظر جانسون اهمیت استعاره مفهومی در این است که «وسیله عمده ما (گرچه نه تنها وسیله) برای مفهوم‌سازی و استدلال انتزاعی است و به ما این امکان را می‌دهد که از ساختار معنی و دانش مناسب یک حوزه مبدأ برای فهم یک حوزه هدف انتزاعی استفاده کنیم.» (جانسون، ۱۳۹۷: ۲۵۳)

چنانچه پیشتر آمد، استعاره‌های مفهومی در آثار نسفی نمونه‌های بسیار دارد در این بخش به تعدادی از مهمترین نمونه‌های استعاره مفهومی در آثار نسفی پرداخته می‌شود. دلیل ما برای انتخاب این نمونه‌ها این است که، این موارد بیشتر کاربرد را داشته و از نظر محتوایی موضوعات محوری پرداخته شده در آثار نسفی هستند.

۱-۳-۱۱-۳. تصاویر و خوشه‌های مربوط به درخت

یکی از اولین و مشهورترین تفکرات درباره آفرینش اولین انسان‌ها، اعتقاد به والدین گیاهی و نسب بردن از گیاهان بوده است. «مفاهیم زندگی که با گیاهان و تمثیل نباتات بیان شده، مبین مناسبات سری بین درختان و نوع بشر است که قطعی‌ترین این مناسبات، گیاه‌تباری یا نسب بردن دودمان‌ها از نوعی گیاه و نبات است. این گیاه‌تباری را در نزد بومیان فیلیپین، ژاپن، کره، استرالیا و اسطوره‌های هند و چین می‌توان یافت.» (الیاده، ۱۳۹۴: ۲۸۶-۲۸۸) این نگرش به خلقت انسان در طیفی گسترده‌تر نیز قابل مشاهده است. در مذاهب بودایی و برهمایی، زایش بودا و برهما به گل نیلوفر پیوند داده می‌شود. زایش برهما از درون گل نیلوفر برآمده از ناف ویشنو است. این کهن‌الگو را می‌توان در اسطوره کیومرث و رستن از گیاه ریواس/ریباس از نطفه او مشاهده کرد. (رک، حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۵۱-۲۵۵ و بهار، ۱۳۶۲: ۹۹-۹۰)

از دید عرفا، درخت، نماد خداوند است و هستی، سایه یا میوه درخت است. مولوی در تبیین قدرت حق، از این نماد مهم بهره جسته و زمین و آسمان را میوه درخت قدرت الهی دانسته است:

آسمانها و زمین یک سیب دان کز درخت قدرت حق شد عیان

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۶۳)

در شرح فصوص‌الحکم نیز وجود حق به مثابه درختی انگاشته شده که «زمینش از خود است و آب از خود و آفتاب از خود و تخم از خود و میوه از خود است و مغز و باغبان و روغن از خود و خورنده از خود است.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۰) «ابن عربی در رساله شجره‌الکون، جهان را درختی تصور کرده که از دانه کلمه مقدس «کون» به وجود آمده است و رسول‌الله(ص) که نور حقیقت محمدیه

است، ریشه و میوه آن درخت جهانی است. این درخت اغلب به معنای محور جهان، در مرکز و ناف زمین مستقر است.» (شایگان، ۱۳۶۲: ۳۲۸)

- آفرینش، درخت است

نسفی در تبیین و توضیح آفرینش از توصیفات و تشبیهات مختلف استفاده کرده است. اما یکی از مهمترین تصویرهای او در این زمینه استفاده از چرخه رویش و رشد درخت است. او آفرینش جهان و اجزای جهان مادی و ملکوتی و آفرینش انسان را با رویش درخت از بذر و پرورش و رشد آن تا زمان ثمردهی تطبیق داده و توصیف کرده است:

«از وی [عقل] سه چیز صادر شد نفسی و فلکی و عقلی همچنین از هر عقلی سه چیز صادر شد تا بعقل نهم که فلک قمر است نفسی و فلکی و طبیعتی صادر شد و از طبیعت دو چیز صادر شد عنصری و طبیعتی هم چنین تا به طبیعت چهارم که طبیعت خاکست رسید پس نه عقل و نه نفس و نه فلک و چهار طبیعت و چهار عنصر پیدا آمد و چون عناصر با یکدیگر امتزاج یافتند مزاج پیدا آمد و موالید ظاهر شدند و می‌شوند معدن و نبات و حیوان است و نوع آخر از انواع حیوانات انسان است و انسان که ممتاز شد از دیگر حیوانات بعقل شد و چون میوه درخت موجودات عقل آمد معلوم شد که اول موجودات هم عقل بوده است زیرا که هرچه میوه باشد تخم نیز همان باشد و نقطه اول دایره نقطه آخر دایره است پس چون بعقل رسید آخر دایره به اول دایره پیوست دایره تمام شد.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۵۱)

نمونه بالا، ذیل استعاره مفهومی «آفرینش، درخت است»، قابل بررسی است. شباهت آفرینش و درخت، علاوه بر صدور از یک منبع، طی مراحل کمال و به ثمر نشستن در نظر است، که به نوعی هدف از آفرینش را نیز در خود دارد. در برخی از اسطوره‌ها، آفرینش انسان با درخت پیوند داشته و انسان «میوه درختی هفت شاخه است.» (بوکور، ۱۳۹۴: ۱۹) «درخت در کهن‌ترین تصویرش، بنا به توصیفی که از آن در اساطیر اولیه شده، درخت کیهانی غول‌پیکری است که رمز کیهان و آفرینش کیهان است.» (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۶۲) این درخت کیهانی زمین را به آسمان پیوند می‌دهد. «درخت کیهانی در باورهای اساطیری، وجود ظاهری و واقعی داشت و در عرفان اسلامی، هویت اساطیری خود را باز یافته، به صورت نماد و رمز از جهان و هستی تلقی شده است.» (کلانتری و صادقی تحصیلی، ۱۳۹۵: ۸۷)

چرخه زندگی درخت، یعنی حرکت از بذر و دانه به ریشه و ساقه و تنه و سپس حرکت به شاخه و میوه و باز دانه، تصویری از چرخه زندگی و نیز زندگی بی‌پایان است. مصدر آفرینش، عقل است که معادل با بذر و تخم است و از آن سه چیز صادر می‌شود که معادل با ریشه هستند و از آن سه چیز به مراتب چیزهای دیگر صادر می‌شوند که معادل با تنه، شاخه و برگ است و در نهایت به انسان که معادل با میوه است، ختم می‌شود. انسان آخرین موجود در مراتب آفرینش است و هدف از آفرینش جهان، آفرینش انسان

است. به همین ترتیب آفرینش درخت از بذر و تخم، که جوانه، ریشه، ساقه، تنه، شاخه، برگ، گل و میوه از آن به وجود می‌آیند و هدف از کشت و پرورش درخت، همین میوه است و میوه، تخم درخت را در خود دارد. انسان نیز تخم آفرینش را در خود دارد که همان عقل است. پس همانطور که درخت از بذر می‌روید و دوباره به بذر برمی‌گردد، آفرینش از عقل صادر می‌شود و باز به عقل بازمی‌گردد.

ویژگی ظاهری درخت و چرخه زندگی آن تصویری مناسب و ملموس برای توضیح و تبیین مفهوم آفرینش است. در قرآن کریم نیز برای تفهیم آفرینش از تمثیل درخت استفاده شده و تلویحاً آفرینش به خلقت و تکامل درخت تشبیه شده است. آفرینش همچون درختی از بذر و دانه رشد می‌کند و با پرورش به مرحله ثمر دهی می‌رسد. «أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌّ لَهُمْ قَوْمٌ يَعِدُلُونَ» (نمل، ۶۰/۱)، «أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ» (۷۲/۱) واقعه در آیات فوق به آفرینش و رویش گیاهان و درختان اشاره شده است. روئیدن درختان، تمثیلی است بر اینکه جهان، آفریننده‌ای دارد.

«تخم موجودات عقل اول است. عقول و نفوس و افلاک و انجم و عناصر و طبایع معادن و نباتات و حیوانات، جمله در عقل اول بالقوه موجود بوده باشند، چنان‌که بیخ و ساق و شاخ و برگ و گل و میوه جمله در تخم گندم بالقوه موجود بودند، و به تدریج پیدا می‌آیند تا به میوه رسند؛ و چون به میوه رسیدند، به نهایت خود رسیدند و دایره تمام شد. همچنین جمله موجودات از عقل اول پیدا آمدند تا به انسان رسیدند. چون بعد از انسان چیزی دیگر نبود، معلوم شد که انسان میوه درخت موجودات است. و چون انسان به عقل رسید، و بعد از عقل چیزی دیگر نبود، معلوم شد که تخم اول عقل بوده است. پس انسان چون به کمال عقل رسد، به نهایت خود رسد و بالغ گردد و دایره تمام شود.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۷۹)

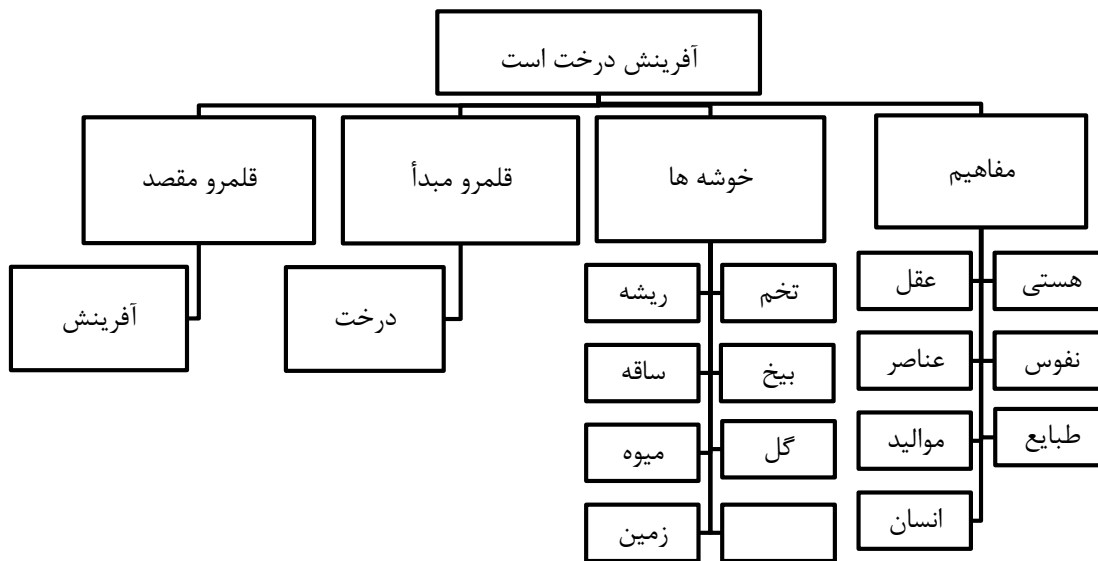
در نمونه فوق، آفرینش، همچون درختی انگاشته شده است که، کاشته شده، رشد کرده، به کمال رسیده و به ثمر نشست و انسان میوه درخت آفرینش عنوان شده است. «درخت به دلیل تغییر دایمی خود، نماد زندگی است و با عروجش به سوی آسمان، مظهر قائمیت است. از سوی دیگر درخت نمادی است که وضعیت دوره‌ای تغییرات کیهانی را نشان می‌دهد، به خصوص برگ‌ها نشانه‌ی مرگ و باززایی هستند؛ و اینکه درختان هر ساله برهنه از برگ می‌شوند و دوباره برگ‌ها را می‌پوشند، یادآور این دوره هستند.» (شوالیه، ۱۳۸۲: ۱۸۸)

او در جای دیگری از کتاب انسان کامل باز هم از این استعاره استفاده کرده و وجود بالقوه آفرینش در بذر درخت آفرینش را توضیح داده است. تمامی کائنات بطور بالقوه در عقل اول وجود دارند: «چون اول چیزی که خدا آفرید جوهری بوده به نام عقل و تخم موجودات عقل اول است، پس عقول، نفوس، افلاک، انجم، عناصر، طبایع نباتات و حیوانات جمله در عقل اول بالقوه موجود بوده است؛ چنانچه بیخ (عقول)، ساقه (نفوس) شاخه (افلاک)، برگ (انجم)، گل و میوه (عناصر و حیوانات)، جمله در تخم (درخت اول) بالقوه موجود بوده‌اند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۳۵)

در استعاره‌های فوق، درخت به همراه میوه و شاخه، متعلق به حوزه مبدأ و آفرینش و هستی، متعلق به حوزه مقصد هستند. نویسندگان با استفاده از استعاره درخت، مفهوم آفرینش را توضیح داده است. به این ترتیب که میوه از حوزه مبدأ، توصیف‌گر انسان در حوزه مقصد است و تخم، استعاره‌ای برای توصیف و تفهیم عقل اول است. یعنی، مجموعه یک درخت، استعاره از آفرینش است؛ بذری که درخت از آن به وجود آمده، استعاره از عقل اول است و میوه آن درخت، استعاره از انسان، که ثمره آفرینش است. در نمونه‌های فوق که تحت استعاره «آفرینش، درخت است» قرار دارند حوزه‌های مبدأ و مقصد و خوشه‌های تصویری به قرار ذیل هستند:

گزاره یا نگاهت: آفرینش، درخت است؛ قلمرو مبدأ: درخت؛ قلمرو مقصد: آفرینش؛ خوشه‌های تصویری: عقل اول، تخم است؛ نفوس، ساقه است؛ افلاک، شاخه است؛ عناصر، گل است؛ انسان، میوه است؛ عقل که در انسان است، دانه یا تخم است.

مفاهیم مرتبط با حوزه مقصد که شامل مفاهیم عقلی و حسی مربوط به آفرینش است، با اجزای درخت توصیف و تبیین شده‌اند.



نمودار ۳-۱. استعاره مفهومی درخت

- عالم، درخت است

در این استعاره چند مفهوم تحت کلان‌استعاره «عالم، درخت است» قرار می‌گیرد. اجزای عالم شامل عوالم، افلاک و آسمان‌ها، موجودات، انسان و جسم هستند که همه با استعاره درخت توصیف شده‌اند. علاوه بر این نسفی مفاهیم مربوط به بهشت را نیز با استعاره درخت تبیین و تأویل کرده است. این مفاهیم و استعاره‌ها عبارتند از: امکان، درخت است؛ وجود، درخت است؛ مزاج، درخت است؛ عقل، درخت است؛ خلق، درخت است؛ علم، درخت است؛ نورالله، درخت است؛ لقا، درخت است.

در استعاره «افلاک، درخت است»، نسفی آفرینش و مراحل عالم را به درختی واژگون تشبیه کرده که تخم آن عالم جبروت است و عالم ملک و ملکوت، تنه و عالم محسوس میوه آن درخت:

• «عالم جبروت تخم است، و عالم ملک و ملکوت درخت است، و معدن و نبات و حیوان میوه

این درخت‌اند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۹۶)

تصویر درخت واژگون در توضیح و تبیین آفرینش در آثار نسفی نمونه‌ها و شواهد متعدد دارد. او با بیان این سیر نزولی و رشد واژگون آفرینش از آسمان‌ها به زمین، به رابطه هر بخش از مراتب آفرینش با منشاء آفرینش می‌پردازد، هر مرتبه از مراتب درخت بیان‌گر مرحله‌ای از رشد و تکامل آن است اما کمال واقعی زمانی است که این مراتب به لطیف‌ترین مرتبه یعنی میوه می‌رسند. او تمام موجودات را چون درختی می‌داند که فلک اول یا فلک‌الافلاک زمین این درخت، فلک دوم یا فلک ثوابت، ریشه این درخت، هفت آسمان با ستاره‌هایش (نفوس) ساقه این درخت و عناصر و طبایع چهارگانه شاخه‌های این درخت هستند. آدمیان میوه درخت موجودات هستند و نسبت هر موجود با خداوند، مثل نسبت هر مرتبه‌ای از

مراتب درخت با تخم درخت است و میوه که بر سر درخت قرار دارد زبده و خلاصه درخت است و از همه شریفتر است و هرچه به میوه نزدیکتر باشد لطیفتر است. (ر.ک، نسفی، ۱۳۶۲: ۵، ۱۳، ۳۰، ۵۳، ۵۴، ۲۶۶) با این که فلک الافلاک در آفرینش مقدم بر مرتبه بعدی است، اما مرتبه بعدی از آن لطیفتر و شریفتر است، به همین ترتیب تا عناصر و طبایع چهارگانه که از تمام مراتب قبلی لطیفتر است چون به انسان نزدیکتر است. در نهایت انسان که از همه مراتب لطیفتر است. هر مرتبه تمام آنچه را که مراتب قبلی داشته‌اند، در خود دارد اما داشته مرتبه بعدی را در خود ندارند به این ترتیب هر مرتبه از مرتبه قبلی غنی‌تر است هر چند، به لحاظ آفرینش مؤخر است.

نسفی تمام موجودات را به صورت یک درخت تصویر می‌کند؛ فلک اول «زمین» این درخت، فلک دوم «بیخ» این درخت، هفت آسمان «ساقه» و عناصر اربعه و طبایع چهارگانه «شاخه‌های» آن و «معدن و نبات و حیوان برگ و گل و میوه» آن هستند. و در نهایت، نسفی به دیدگاه وحدت وجود می‌رسد که همه موجودات را در این درخت خلاصه می‌کنند. با این تفاوت که اهل وحدت، میوه درخت موجودات را معدن و نبات و حیوان و برگ و گل می‌دانند، اما نسفی انسان را میوه درخت موجودات می‌نامد.

«بدانکه ابوتراب می‌گوید که این درخت را بیخ از خود است و ساق از خود است و شاخ از خود است و برگ از خود است و گل از خود است و میوه از خود است و خورنده از خود است و باغبان از خود است و زمین از خود است و آب از خود است و هوا از خود است و آفتاب از خود است و صحت و حیات و ممات از خود است و ملک و ملکوت و جبروت از خود است و همه با خود دارد و همه از خود دارد و این درخت همه است و همه این درخت است. این است سخن اهل وحدت در بیان عالم و عالمیان.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۲۸۰)

نسفی همچنین این درخت را نیازمند یک باغبان می‌داند که باید تحت تربیت آن رشد و پرورش یابد. در استعاره انسان، درخت است، مراتب رشد و تعالی انسانی مانند رشد تعالی درخت است. درخت به باغبان نیاز دارد، انسان به پیر و مرشد:

«انسان مراتب دارد چنان که درخت مراتب دارد. کار باغبان آن است که زمین را نرم و موافق می‌دارد، و از خار و خاشاک پاک می‌کند، و آب به وقت می‌دهد و محافظت می‌کند تا آفتی به درخت نرسد تا مراتب درخت تمام پیدا آیند، و هر یک به وقت خود تمام ظاهر شوند. کار سالکان نیز همچنین است باید که نیت سالک در ریاضات و مجاهدات آن باشد که تا آدمی شوند، و مراتب انسانی در ایشان تمام ظاهر شود، طهارت و اخلاق نیک و علم و معرفت و کشف اسرار و ظهور انوار، هر یک به وقت خود ظاهر شوند، جمله مراتب درخت در تخم درخت موجوداند، باغبان حاذق و تربیت و پرورش می‌باید که تا تمام ظاهر شوند. و همچنین طهارت و اخلاق نیک، و علم، و معرفت، و کشف اسرار، و ظهور انوار، جمله در ذات آدمی موجوداند، صحبت دانا و تربیت و پرورش می‌باید که تا تمام ظاهر شوند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۳۹)

نمونه فوق شاهد دیگری بر تصویرسازی و تطبیق انسان با درخت از نظر مراتب، رشد و پرورش و حفاظت و نگهداری است تا درخت به درستی رشد کند و از آسیب آفات در امان باشد، سالک نیز در مراتب رشد و سلوک نیازمند مراد و پیری دانا و حاذق است تا او را از خطر گمراهی دور نگه دارد و به مرحله تکامل و ثمردهی که همان انسان کامل برساند. بنابراین همانطور که هدف از پرورش درخت، به دست آوردن میوه است، مقصود از خلقت هستی، آدمی است و هدف از خلقت آدم، معرفت خداست. این استعاره، کاربردی‌ترین استعاره در آثار نسفی، برای تبیین مسئله خلقت است.

نسفی برای توصیف موارد گوناگونی از تصویر درخت استفاده کرده است. او آفرینش جهان و آفرینش انسان و مراتب کمال و ترقی موجودات و آدمی را با خلقت و رشد درخت تطبیق داده و توصیف می‌کند. علاوه بر این جهان علوی و سفلی را نیز با تصویر درخت توصیف می‌کند. «افلاک و انجم که زمین، و بیخ، و ساق این درخت‌اند، عالم سفلی باشند، و عناصر، و طبایع، و معدن، و نبات، و حیوان که شاخ‌ها، و برگ، و گل، و میوه این درخت‌اند، عالم علوی باشند.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۴۰۴) نسفی از قول اهل تناسخ، میوه عقل را هم تخم موجودات دانسته که در استعاره مفهومی «عقل، بذر است»، جای می‌گیرد؛ به این ترتیب، عقل به عنوان بخش اصلی از جهان خلقت با بذر به عنوان نقطه شروع خلقت درخت برابر نهاده می‌شود. «اول چیزی که از حضرت باری صادر شد عقل کل بود از وی سه چیز صادر شد نفسی و فلکی و عقلی، پس نه عقل و نه نفس و نه فلک و چهار طبیعت و چهار عنصر پیدا آمد و معدن و نبات و حیوان و نوع آخر از انواع حیوانات انسان است و انسان که ممتاز شد از دیگر حیوانات بعقل شد و چون میوه درخت موجودات عقل آمد معلوم شد که اول موجودات هم عقل بوده است زیرا که هرچه میوه باشد تخم نیز همان.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۵۱)

استعاره مفهومی «دنیا، درخت است»، بازتاب دیگری از تصویر درخت است که نسفی درخت دنیا را دارای شش شاخه دانسته است و دوستی مال و جاه و بطن و شهوت را شاخه‌های درخت دنیا می‌داند و می‌گوید: «... و این هر شش شاخه‌های دنیااند. و این سه شاخ آخرین چون قوی شوند و غالب گردند، آن سه شاخ اول ضعیف شوند و مغلوب گردند. و اهل دنیا هر یک در زیر سایه یکی از این شاخ‌ها نشسته‌اند، یا در زیر جمله نشسته‌اند، و پناه به سایه این شاخ‌ها برده‌اند» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۱۲)

درخت جسم، در ذیل استعاره انسان، درخت است، به شکل، «جسم، درخت است» مطرح می‌شود. درخت جسم، درخت کوچکی است که از نطفه آدمی آغاز می‌شود و به میوه شجره طیبه ختم می‌شود و میوه آن یا افعال و اقوال و اخلاق نیک و معارف است یا متضاد اینها که «اگر میوه اینهاست که گفته شد، شجره طیبه است و اگر میوه اضداد است، شجره خبیثه.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۹۷) درخت دیگر، درخت وجود سالک است. وجود سالک، درخت است. تشابه درخت و وجود سالک در این است

که، همانطور که درخت در رشد خود مراتبی دارد که نمی‌تواند از آن تَمَرّد کند سالک هم مراتب انسانی را باید بدون تَمَرّد از مراد خود طی می‌کند و همانطور که استعداد درخت بودن در تخم درخت نهفته است و «باغبان حاذق به تربیت و پرورش آن درخت باید سعی کند تا تمام طاهر شود، همچنین طهارت و اخلاق نیک و علم و معرفت و کشف اسرار و ظهور انوار جمله در ذات آدمی مسجود است.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۰۶) و پیر و مراد حاذق باید که در تربیت سالک بکوشد تا این انوار در وی ظاهر شود. مفاهیم دیگری که نسفی به کمک درخت توصیف می‌کند. مفاهیمی هستند که در بهشت‌های هشتگانه وجود دارند و آدم و حوّا، با مواجهه با هر یک از آنها از مرتبه‌ای به مرتبه بعد وارد می‌شوند. نسفی این مفاهیم را با تصویر درخت تبیین می‌کند. او می‌گوید هشت بهشت وجود دارد، که در اول هر بهشتی درختی است، و هر درختی نامی دارد، و آن بهشت را به آن درخت بازمی‌خوانند. نام درخت اول **امکان** است، نام درخت دوم **وجود** است، نام درخت سوم **مزاج** است، نام درخت چهارم **عقل** است، نام درخت پنجم **خلق** است، نام درخت ششم **علم** است، نام درخت هفتم **نورالله** است، نام درخت هشتم **لقا**ست. سالک تا به نور الله نمی‌رسد، به لقا نمی‌رسد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۵-۳۶)

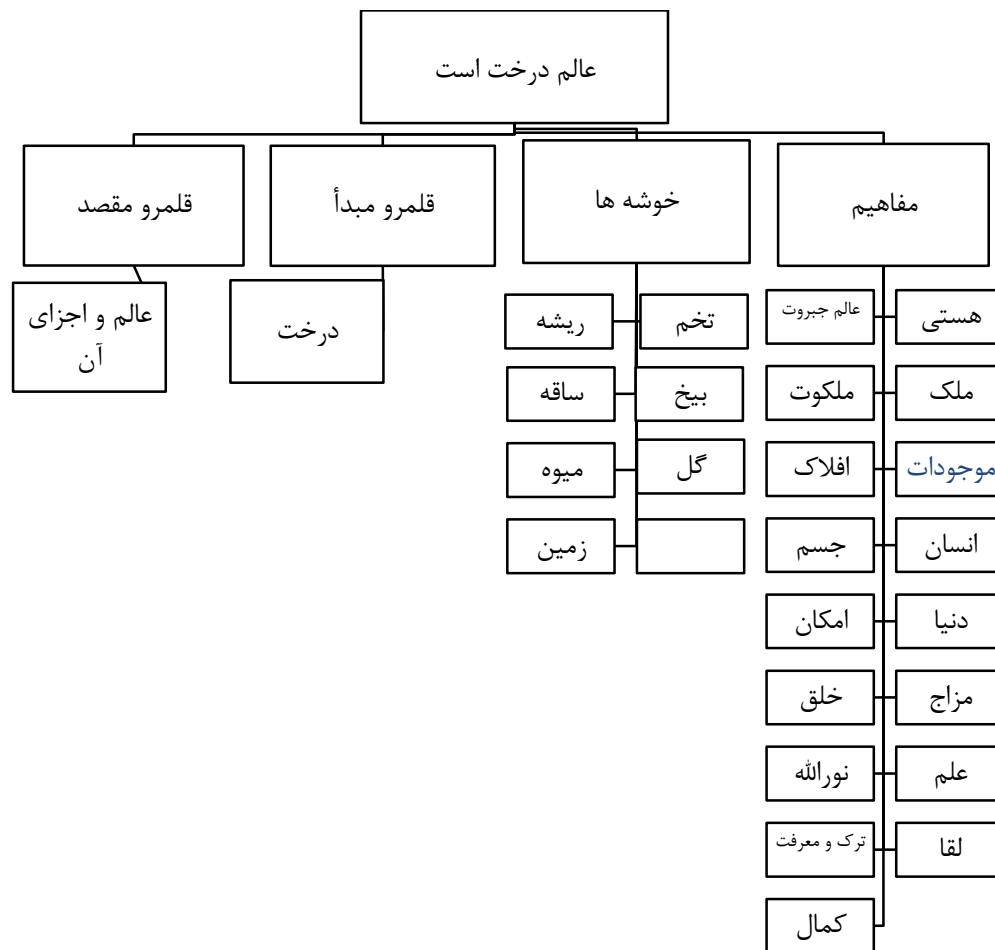
هریک از این درخت‌ها در قالب استعاره مفهومی درخت هستند: امکان، درخت است؛ وجود، درخت است؛ مزاج، درخت است؛ عقل، درخت است؛ خلق، درخت است؛ علم، درخت است؛ نورالله، درخت است؛ لقا، درخت است. نسفی هر یک از اینها را به شکل درختی توصیف می‌کند که میوه‌ای دارند و خوردن از میوه هر یک نتیجه و عاقبتی دارد.

«به آدم و حوّا خطاب آمد که درین بهشت دوم که مفردات‌اند ساکن باش و به درخت مزاج نزدیک مشو که اگر به درخت مزاج نزدیک شوی، ازین بهشت دوم بیرون باید آمد؛ در این صورت بدبخت گردی، یعنی محتاج شوی. آن دو به وسوسه شیطان به درخت مزاج نزدیک شدند و هر سه از بهشت دوم بیرون آمدند و به بهشت سوم درآمدند، و درین بهشت محتاج شدند و گرسنه و تشنه و برهنه گشتند. بهشت سوم بهشت ابلهان و اطفال است. باز خطاب آمد که در این بهشت سوم ساکن باش و به درخت عقل نزدیک مشو! که چون به درخت عقل نزدیک شوی، از این بهشت سوم بیرون باید آمد؛ و چون ازین بهشت سوم بیرون آیی، ظالم گردی به درخت عقل نزدیک شدند و هر شش از بهشت سوم درآمدند و در بهشت چهارم درآمدند. از جهت آن ظالم شدند که چون به درخت عقل نزدیک شدند، مکلف گشتند، و امر و نهی پیدا آمد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۳۰۵-۳۰۶)

بنابراین نزدیک شدن به هر یک از این درخت‌ها باعث بروز و ظهور ویژگی و آگاهی‌ای در انسان می‌شود تا جایی انسان از بهشت اولیه که بهشت بی‌رنگی است، به مراتب خارج می‌شود و در هر مرتبه چیزی به او افزوده می‌شود این افزایش به معنی قدم نهادن آدم از بهشت بکری و سادگی، در مسیر پرتلاطم کمال و رسیدن به لقاء حق است.

درخت ترک و معرفت خدا، تصویری تازه از درخت است. در استعاره «معرفت خدا، درخت است» ریشه،

معرفت خداست، ساقه آن ترک، و میوه‌های آن کمال صفات و خلق نیک است.» (نسفی، ۱۳۵۱: ۲۴)



نمودار ۳-۲. استعاره مفهومی عالم درخت است

۲-۳-۱۱-۳. استعاره‌های مفهومی حوزه نور

نور در عرفان دست‌مایه تبیین و تفسیر مفاهیم بسیاری شده‌است و نگرش و اساس محور برخی مکتب‌های فکری بر محور نور می‌گردد. نور، مرکز تفکر سهروردی است. او در تعریف نور می‌گوید: «الظاهر فی حقیقه نفسه المظهر لغیره» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱۳) یعنی نور در حقیقت نفس خود ظاهر است و ظاهر کننده موجودات دیگر است از نظر او «شی تقسیم می‌شود به نور و غیر نور، و نور هم به نور مجرد و نور عارض؛ از طرف دیگر، غیر نور به جوهر غاسق (یعنی جسم) و هیئت ظلمانی (یعنی عرض) منقسم می‌گردد.» (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۹۸) بنابراین دیدگاه، موجودات و عالم هستی یا از نور به وجود آمده‌اند، یا اگر از ظلمت ایجاد شده‌اند باز به دو گروه تقسیم می‌شوند گروهی که قابلیت پذیرش نور را دارند و گروهی که این قابلیت در آنها نیست.

واژه نور و دیگر وابسته‌های آن مانند نور، منیر، نوراً و ... در قرآن و به ویژه در سوره مبارکه نور بسیار تکرار شده است. بدین جهت تفسیر و تأویل آن در میان مفسران بسیار مورد توجه بوده است؛ برخی همچون صاحب بن عبّاد (۱۴۱۴: ۲۵۰) و ابن فارض (۱۴۰۴: ۳۵۸) نور را به معنی «ضیاء» یا «روشنایی» آورده‌اند. عده‌ای دیگر همچون طبری (۱۴۱۲: ۱۰۵) و طبرسی (۱۳۷۲: ۷) نور را به مفاهیمی چون «هادی، منور، مزین و...» تأویل و تفسیر کرده‌اند. جرجانی نور را در دو ساحت محسوس و معقول، به معنای آشکارکنندگی به کار برده است. (جرجانی، ۱۳۴۰: ۳۶۵) خداوند در سوره نور می‌فرماید:

«اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (نور/ ۳۵)

در تفسیر این آیه آمده است: «خدای تعالی نور است که به اشراق آن نور بر آسمانها و زمین، آنها ظهور پیدا می‌کنند؛ همچنانکه به اشراق انوار حسیه بر اجسام مادیّه و طبیعیّه، برای حسّ ما آنها ظهور پیدا می‌نمایند. مگر آنکه در این میان تفاوتی وجود دارد، و آن اینست که ظهور اشیاء بواسطه نور خداوندی، عین وجود آنها می‌باشد؛ و اما ظهور اجسام مادیّه طبیعیّه بواسطه انوار حسیّه، غیر اصل وجودشان است.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۷)

- آفرینش، نور است

در استعاره «آفرینش، نور است» خداوند نور آسمانها و زمین است. نسفی می‌گوید:

«وجود یکی بیش نیست و این وجود، خدای تعالی و تقدس است... باطن این وجود نور است و همین نور است که جان عالم است و عالم مالا مال این نور است. نوری است نامحدود و نامتناهی و بحری است بی‌پایان و بی‌کران حیات و علم و ارادت و قدرت اشیاء از این نور است. اگرچه صفات و افعال و اسامی اشیاء از این نور است اما این یکی بیش نیست و افراد موجودات به یکبار مظاهر این نورند. هر یک دریچه‌اند و صفات این نور از این جمله دریچه‌ها بیرون تافته است.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۷۵)

بنابر شاهد بالا، وجود یکی است و آن خداوند است، باطن این وجود نور است و در جان عالم جاری است. یعنی هستی و بودن، همچون نور در تابش و درخشش است و هر لحظه به واسطه وجود نور صفات و افعال و اسامی اشیاء جلوه می‌کند و به هستی وارد می‌شود. او موجودات را مانند دریچه‌ای می‌داند که به دلیل عبور نور از آنها دیده می‌شوند و این دیده شدن یعنی از عدم به وجود منتقل شدن. به عبارت دیگر آفرینش، نوری انگاشته شده است، که از مبدأ خود، ذات خداوند، صادر می‌شود و به سمت موجودات و افعال و اسامی آنها جریان می‌یابد و در وجود موجودات و عالم به ظهور می‌رسد. تا این تابش و پرتو افکنی این نور از مبدأ (وجود خداوند) به مقصد اولیه (موجودات و عالم) اتفاق نیفتند، آفرینش رخ نمی‌دهد. با تکیه بر تصویر نسفی که عالم از ذات خداوند ظاهر شده، موجودات دریچه‌ها و روزنه‌هایی هستند که نور آفرینش در آنها متبلور می‌شود و به واسطه عبور و حرکت نور در این دریچه‌ها، آنها دیده می‌شوند. یعنی به هستی در می‌آیند و تا این نور آفرینش در آنها وارد نشود، آنها قابل مشاهده نیستند.

«این واجب‌الوجود به نزدیک اهل حکمت موجود بالذات است. عالم از ذات او صادر شد چنانکه شعاع آفتاب از قرص آفتاب و چنانکه معلول از وجود علت. پس تا قرص آفتاب باشد، شعاع آفتاب باشد و تا وجود علت باشد، وجود معلول نیز باشد.» (همان: ۶۲)

شاهد بالا تمثیلی است از صدور نور از ذات حق تعالی، چنان که پرتو خورشید از خورشید صادر می‌شود و مسیری را از مبدأ به مقصد طی می‌کند و در پرتو نور آن موجودات قابل رؤیت می‌شوند، تا پرتو نور ذات خداوند بر موجودات نتابد، آنها قابلیت ظهور و بروز نمی‌یابند. یعنی خلق نمی‌شوند و پای در جهان آفرینش نمی‌گذارند.

«بدان که اهل وحدت می‌گویند که اگر چه این نور (وجود)، یکی بیش نیست، اما این [یک] نور مشکلات بسیار دارد و اجناس و انواع عالم جمله مشکلات این [یک] نورند و این نور در هر مشکلاتی گاهی مجتمع می‌شود و گاهی منتشر می‌گردد.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۸۱)

تصویر فوق نیز برگرفته از آیه «... مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ» است، داستان نورش به چراغدانی ماند که در آن چراغی باشد و آن چراغ در میان آبگینه‌ای و آن آبگینه گویی ستاره‌ای است درخشان. این نور، نور وجود و خلقت است و مخلوقات معبر و گذرگاه آن هستند. این نور وقتی منتشر می‌شود و به حرکت درمی‌آید، موجب خلق عالم می‌شود، یعنی کثرت. وقتی مجتمع می‌شود و به مبدأ باز می‌گردد، یعنی وحدت. این چراغ‌ها و مشکات، اجزای آفرینش موجودات هستند که نور وجود و هستی در آنها وارد می‌شود و آنها هستی پیدا می‌کنند. در مکتب وحدت وجود «کل هستی اعم از ماده و غیر آن منوط به وجود نیروی غیرمادی است که در آنها جریان دارد. همانگونه که با نور رنگ‌ها پدید می‌آیند، نیروی الهی همه چیز را پدید می‌آورد و در هر چیز که نیروی الهی جریان دارد وجود است و الا عدم موجوداتی مانند عقل و نفس و صور نوعیه از مراتب نور وجود اوست و کثرات در عالم موجودات تجلیات صفات ذاتیه و تطورات ذاتیه آن موجود واحد است. با این تعبیر خداوند در همه هستی ساری است و خدا در همه چیز وجود دارد. کمال مطلق در همه اشیاء منبسط است پس همه چیز مظهر کمال (در حد معینی) است و دوست‌داشتنی است.» (پناهی، ۱۳۹۴: ۲۱۶)

- روح، نور است

در استعاره مفهومی روح، نور است، روح به مثابه نوری است، که در هر جا که وارد شود و بتابد و پرتو افکند موجب دیده شدن آن می‌شود. اجزای مختلف جسم انسان و اجزای مختلف عالم، که خاموش و بی‌جان هستند، وقتی در معرض نور قرار می‌گیرند دیده می‌شوند و وقتی نور روح در آنها جریان می‌یابد هر یک زنده می‌شود و باعث زنده شدن عضو دیگر می‌شود.

• «انسان صغیر نسخه و نمودار انسان کبیر است. «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ» این قالب آدمی به مثابت مشکات است، و روح نباتی که در جگر است، به مثابت زجاجه است، که روح حیوانی که دل است، به مثابت فتیله است، و روح آدمی که در دماغ است، به مثابت روغن است. و چون نار به‌وی پیوست، «نُورٌ عَلٰی نُورٍ» شد؛ و این نار به مثابت روح انسانی است. در انسان کبیر اجسام به مثابت مشکات است، و روح نباتات به مثابت زجاجه است، و روح حیوانات به مثابت فتیله است و نفوس که ملائکه روحانی‌اند به مثابت روغن است، و عقول که ملائکه کربوبی‌اند به مثابت نار. و چون نار به روغن پیوست نور نور شد، و نور الله نور نور شد... «الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ» صفت روح نباتی است، «يُوقَدُ» صفت مصباح است که روح انسانی است، «مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ» صفت روح نفسانی است که در دماغ است. و روح نفسانی نه شرقی و نه غربی، یعنی نه از قبیل اجسام است، و نه از قبیل ارواح است.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۴۵۳)

قالب انسان، مشکلات است، یعنی جسم به خودی خود و بدون وجود روح، هیچ جنبش و توانی ندارد. روح نباتی، روح حیوانی و روح انسانی هر یک به میزان قابلیت خود نوری در خود دارند، اما این میزان نور، امکان روشن شدن و روشنی بخشیدن ندارد. اما وقتی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، انوار بالقوه آنها بالفعل و روشن می‌شود. پس این اعضا یعنی جگر، دل و مغز در جسم انسان همچون اجزای چراغ هستند و همانطور که اجزای چراغ به واسطه نور کارایی می‌یابند و روشن می‌شوند، جسم نیز به واسطه روح روشن می‌شود.

- خدا، نور است

خداوند و وجود خداوند مفهومی تحلیل‌ناپذیر است. اما برای درک آن از استعاره نور استفاده می‌شود. نور در توصیف خداوند و ذات خداوند بیش از مفاهیم دیگر کاربرد دارد. زیرا نور به ذات خود روشن است و مفهومی قابل مشاهده و پذیرش برای همگان است. در توصیف نامحدود بودن خداوند از استعاره نور و نامحدود بودن نور بهره برده و می‌گوید همانطور که نور مکان ندارد خداوند نیز بی مکان است:

«خدای را مکان، امکان ندارد که باشد از جهت آنکه خدای نور حقیقی است و نور حقیقی مکان ندارد و مکان چیزی را باشد که از عالم جسم و جسمانی بود.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۵۱)

- بینش، نور است

بینش و معرفت نوری است که به واسطه عقل ایجاد می‌شود. بصیرت و بینایی زمانی اتفاق می‌افتد که نسبت به موضوعی علم و آگاهی وجود داشته باشد. عقل، ابزاری است که موجب آگاهی می‌شود می‌شود. عشق اما ابزاری قوی‌تر از عقل است و موجب بینش و بصیرت بیشتر می‌شود.

«بدانکه اگر نور عقل تیزبین و دوربین است اما نار عشق تیزبین‌تر و دوربین‌تر است وقت باشد که نور عقل چنان غلبه کند که خواهد که خانه را تمام روشن گرداند تا هرچه در خانه است همه را بجای خود دیده شود و اگر به عشق نه پیوسته باشد: «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسُّهُ نَارٌ» اما نتواند نور عقل بی‌نار عشق تمام خانه را روشن گرداند و چون نار عشق بنور عقل پیوندد و نُورٌ عَلَي نُّورٍ شُود آنگاه تمام خانه روشن گردد نور اول نور عقل است و نور دوم نور عشق است و نور سیم که يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ نور تمکین است و بعضی گفته‌اند که نور اول نور عقل است و نور دوم نور الهام است و نور سیم نور عشق است اما به نزدیک من نور سیم نور تمکین است که در مقام عیان است. تمکین دیگر است و اطمینان دیگر است و سکون دیگر است.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۲)

- عشق، آتش است

در این استعاره، عشق به مثابه آتش است که عقل، روغن آن است و موجب اشتعال آن می‌شود. یعنی عقل ابتدا باعث ایجاد و سپس شعله‌ور شدن عشق می‌شود. وقتی آتش عشق بالاگرفت، اولین چیزی که می‌سوزد، همین روغن عقل است. در واقع مایه اصلی آتش، روغن است و وقتی آتش روشن می‌شود که در روغن بیفتد و از آن تغذیه کند و آنقدر می‌سوزد تا تمام روغن سوخته، از بین برود و هر چیز که کنار آن باشد نیز بسوزد.

«ای درویش آتش عشق است که سالک را از تفرقه و تلوین بیرون می‌آورد... مراد ما از آتش عشق، آتشی است که جز در روغن عقل نگیرد و چون در عقل سالک افتد، جمله قبله‌ها و رنگ‌ها سالک را بسوزاند و سالک را یک رنگ و یک قبله گرداند...» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۰۴)

- توحید، نور است

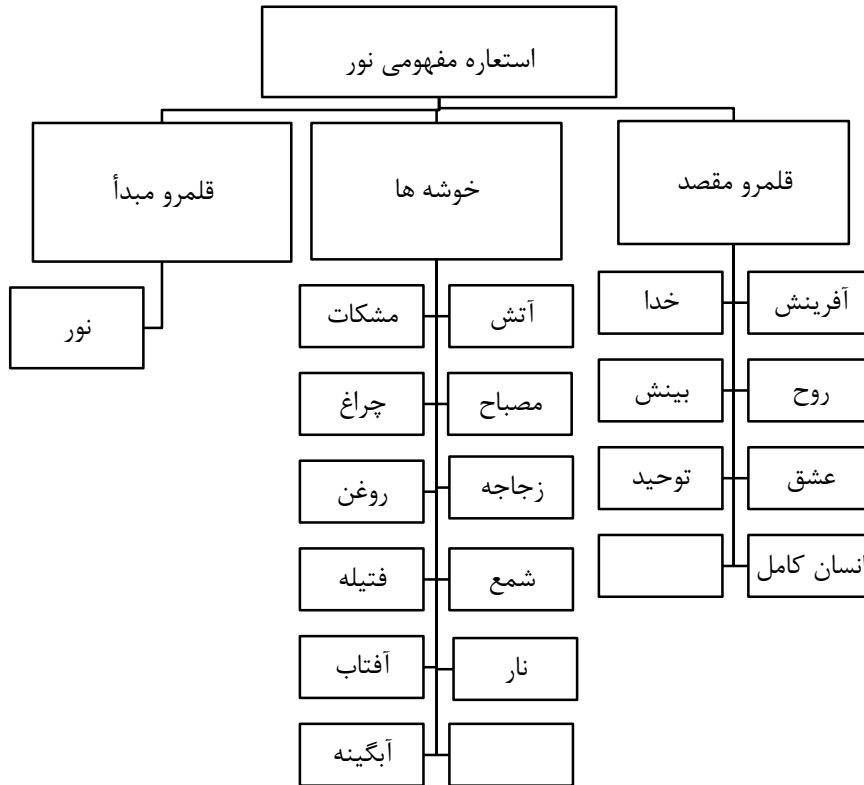
«پس اول رفع ظلمت باید کرد که چون رفع ظلمت کرده شود نور، خود پیدا آید. یعنی در هر که فساد نماند اگر مستعد توحید باشد، توحید بتدریج پیدا آید و اگر مستعد توحید نباشد، باری دیگران از وی در امان باشند. بر تقدیری که نور توحید با ظلمت فساد جمع آید از آن توحید، او را برخوردار نباشد از جهت آنکه از نور توحید کسی برخوردار تواند بود که در وی ظلمت فساد نباشد که اگر کسی در ظلمت فساد باشد و نور توحید حاصل کند، نور توحید فساد وی شود و فساد وی مضاعف گردد و اولیا گفته‌اند که رفع شرک اهم است از جهت آنکه ظلمت فساد را جز به نور توحید دفع نتوان کردن که نور توحید به مثابت نور آفتاب است و ظلمت فساد به مثابت ظلمت شب است. و ظلمت شب را به هیچ چیز دیگر رفع نتوان کردن آلا به نور آفتاب که طلوع کند. و چون طلوع کرد ظلمت شب به هزیمت شد.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۱۲)

در استعاره فوق توحید و وحدت به مثابه نور هستند که با ظلمت در یک جا جمع نمی‌شوند. یعنی هر جا ظلمت و تاریک است نور نیست. بنابراین برای ورود نور باید تاریکی و ظلمت از بین برود. توحید آفتاب است و وقتی بتابد، فساد که همچون شب تاریک است، از بین برود.

- انسان کامل، نور است

انسان کامل مانند نور است، مانند چراغ است که به سبب وجود آن، راه هدایت روشن می‌شود. در نمونه زیر استعاره مفهومی «انسان دانا یا انسان کامل نور است.» نمود دارد و انسان دانا به نوری تشبیه شده است که به سبب باروری در صورت پیوند با درون که عقل است موجب تولد کمال و ترقی انسان می‌شود. مفهوم «انسان کامل، نور است.»، مفهومی برای شناخت عظمت انسان کامل است که در بین عرفا مورد استفاده قرار می‌گیرد.

«بدان که آدمی نوری در اندرون دارد که آن نور عقل است و نوری در بیرون دارد که آن نور انسان داناست. پس هرکه را که نور عقل باشد از نور انسان دانا برخوردار می‌تواند یافتن و هرکه را نور عقل نباشد، از نور انسان دانا برخوردار نمی‌تواند یافتن و این معنی، به مثابت تزویج و نکاح است.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵)



نمودار ۳-۳. استعاره مفهومی نور

۳-۱۱-۳-۳. استعاره‌های حوزه سفر

سفر، حرکت و تلاشی است هدفمند. در تفاسیر نمادین، سفر «اغلب جست و جوی حقیقت، آرامش و جاودانگی جست و جو و کشف یک مرکز معنوی، معنا می‌دهد.» (شوالیه، ۱۳۸۲: ۵۸۳) سفر، نشانگر میل عمیقی به تغییر درونی است، «و نیاز به تجربه‌ای جدید، و حتی بیش از آن نشانه جابه‌جایی؛ به عقیده یونگ سفر نشانه نارضایی است و منجر به جست‌وجو و کشف افقهای تازه می‌شود.» (همان، ۵۸۳-۵۸۷)

- زندگی، سفر است

آنچه زندگی و سفر را شبیه هم می‌کند، این است که، در سفر با هدفی مشخص برای انجام کاری و به دست آوردن چیزی از جایی به جایی می‌رویم. زندگی نیز به این صورت است، با هدفی به این دنیا می‌آییم و چیزهایی به دست می‌آوریم و از این دنیا می‌رویم. در میان عرفا مرگ و زندگی و مجموعه‌ی آفرینش به سفر تشبیه شده است. سفر زندگی در اندیشه اسلامی، سفری از عدم به هستی و طی مسیر کمال و رسیدن به اوج کمال و همان مبدأ و حقیقت است. سفر تکامل انسان، در عرفان طی مسیر سلوک است که در نتیجه آن انسان با پشت سر گذاشتن مراحل و گردنه‌های دشوار و بالا رفتن از قوس صعود، به درجه انسان کامل و به تعبیر ابن عربی به حقیقت محمدیه می‌رسد.

«آدمیان درین عالم سفلی مسافرنند از جهت آنکه روح آدمی را، که از جوهر ملائکه سماوی است، از عالم علوی است، و به این عالم سفلی به طلب کمال فرستاده‌اند، تا کمال خود را حاصل کند، و چون کمال خود حاصل کرد بازگشت او به جوهر ملائکه سماوی خواهد بود، و به عالم علوی خواهد پیوست.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۱۱۲)

این عالم مانند مسافرخانه و کاروانسرای انگاشته شده است که آدمیان بدان وارد می‌شود. همچنین این عالم در مقابل عالم علوی، عالمی پایین‌تر و به لحاظ جایگاه پست‌تر است و روح آدم که از جنس ملائکه است به این دنیا منتقل شده و فرستاده شده است. هدف او از این آمدن، کمال است و بعد از اینکه به نتیجه‌ی مورد نظر دست یافت و مأموریت خود را به پایان رسانید، باز به به عالم علوی باز می‌گردد. این مفهوم، که زندگی است در قالب استعاره‌ی مفهومی «زندگی، سفر است.» به خوبی گنجانده شده زیرا هم مبدأ دارد که عالم علوی است، هم مقصد که عالم سفلی است. مسافر آن، روح است و هدف آن، یافتن کمال.

- مرگ، سفر است

«اهل وحدت می‌گویند که هیچ مقامی شریف‌تر از وجود آدمی نیست تا بعد از مفارقت قالب بازگشت روح آدمی به آن مقام باشد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۹۵)

قالب همچون مکانی انگاشته شده است که وجود آدمی همچون مهمانی در آن منزل گزیده و روزی از آن بیرون می‌رود و دور می‌شود. مفارقت، معنای جدایی و دلتنگی را نیز در خود دارد. دلتنگی از احساسات و عواطفی است که در سفر و جدایی ایجاد می‌شود. مرگ که جدایی بین روح و جسم است برای روح تلخ است چون مدتی با یکدیگر بوده و به هم انس داشته‌اند.

«به یقین بدان که ما مسافرانیم و البته ساعه فساعه در خواهیم گذشت و حال هر یک از ما هم مسافر است و البته ساعه فساعه خواهد گذشت و اگر دولت است می‌گذرد و اگر محنت است هم می‌گذرد. پس اگر دولت داری اعتماد بر دولت مکن که معلوم نیست که ساعت دیگر چون باشد و اگر محنت داری هم دل خود را تنگ مکن که معلوم نیست که ساعت دیگر چون باشد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۹۸)

درگذشتن یعنی عبور کردن، اما در اینجا این عبور کردن و درگذشتن، نتیجه‌اش نیستی است چون بعد از ساعتی معلوم نیست که چه خواهد شد. این گذشتن، در معنای مرگ است.

- هدایت، سفر است

در نمونه زیر هدایت شدن و راه درست را پیدا کردن، سفر است. قرار گرفتن در مسیر درست و نجات یافتن از خطر و وحشت گمراهی همانند یک سفر است:

«پس چون به یقین دانستی که بی نور بیرون این سفر به پایان نمی‌رسد خود را به فتراک مردی بند تا باشد که تو را در این بیابان پرپلنگ به ایمن‌آبادی رساند و دست در دامن مردی زن تا باشد که تو را از این دریای پرنهنگ به ساحلی رساند.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۵۲)

واژه سفر استعاره‌ای برای ارشاد و هدایت است. سفر، رسیدن، فتراک، بیابان و رساندن واژگانی هستند که در کنار یکدیگر مفهوم سفر برای هدایت را به ذهن القا می‌کنند.

- تکامل، سفر است

«بدانکه این جمله موجودات از عقول و نفوس و طبایع و افلاک و انجم و عناصر و موالید در سیر و سفرند تا به نهایت و غایت خود رسند و هر یک نهائیتی دارند و غایتی هم دارند و نهایت هر چیز آنست که آنچه در ایشان بالقوه موجود است بالفعل موجود شود یعنی هرچه در حبه و بیضه و نطفه بالقوه موجود است بالفعل موجود شود و چون بالفعل موجود شوند حبه و بیضه و نطفه به نهایت خود رسیدند. اما غایت هر چیز آنست که بانسان رسد چون بانسان رسیدند معراج جمله موجودات تمام شد.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۴۴)

تکامل موجودات و حرکت آنها از نیستی به هستی و طی مراحل رشد و تکامل، مانند سفر است که در طی آن ویژگی‌های درونی مسافران بر اساس نیازها و منازلی که در مسیر سفر وجود دارد، از حالت بالقوه به ظهور می‌رسد و بالفعل می‌شود. هدف این سفر و نهایت این سفر بروز استعدادها و توانایی‌ها از حالت بالقوه به حالت بالفعل است. اما هدف نهایی همه موجودات رسیدن به انسان و مقام انسانیت است. نمونه زیر مصداق دیگری است برای تبیین استعاره مفهومی «تکامل، سفر است»:

«کمال هر چیز و هر کس بعد از سلوک باشد از جهت اینکه سلوک هر چیز و هر کس ترقی و طلب کمال است و کمال هر چیز و هر کس بلوغ آن چیز و آن کس است پس تا ترقی و طلب باشد بلوغ نباشد و چون بلوغ آمد من بعد ترقی و طلب نباشد یعنی هر میوه که بر درخت پیدا می‌آید در ترقی و طلب کمال خود است پس چون بکمال خود رسید عجم گوید میوه رسید و عرب گوید بالغ گشت پس تا ترقی میوه نباشد بلوغ میوه نباشد و چون بلوغ میوه آمد من بعد ترقی نباشد همچنین هر سالکی که هست در ترقی و کمال خود است پس چون سالک بمقام توحید رسد که نهایت مقامات سالکان است بکمال خود رسید و بالغ شد. اگر طلب کمال آدمی برنخیزد بلوغ آدمی را وجود نباشد.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۱۲۳)

- بلوغ، سفر است: «بلوغ، سفر است»، در ذیل «تکامل، سفر است»، قرار می‌گیرد:

«بدان که چون فرزند در شکم مادر به وقت ولادت ... و به عالم بلوغ رسید و علم حاصل کرد حق را از باطل جدا کند و از عالم حس و محسوس به عالم عقل و معقول بزیاد و بعث شود ... و چون به عالم اطمینان رسد و سکینه حاصل کند و از عالم عقل و علم به عالم اطمینان و سکینه برآید و بعث شود، ... و چون به عالم عیان رسد و تمکین حاصل کند و از عالم اطمینان و سکینه به عالم عیان و تمکین برآید و بعث شود این زادن را ولادت حقیقی و این زندگی را حیات حقیقی و این عیان و تمکین قیامت عظمی و این روز را یوم تبلی السرائر گویند.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۴۲)

فرزند آدمی همانند مسافری است که از زادن تا مردن، مراحل مختلفی را طی می‌کند و در هر مرحله باید به بلوغی برسد که او را شایسته عبور از یک مرحله و ورود به مراحل بعد کند. در استعاره مفهومی «بلوغ، سفر است»، بلوغ همچون سفری است که آدمی به عنوان مسافر از نقطه‌ای شروع به حرکت می‌کند و در طی مسیر چیزهایی به او اضافه می‌شود و در نهایت به مقصد و هدف خود که بلوغ کمال است، می‌رسد.

«جمله افراد موجودات در سیر و سفرند تا به آدمی رسند. چون به آدمی رسیدند به کمال رسیدند و معراج همه تمام شد. و آدمی هم در سیر و سفر است تا به کمال خود رسد چون به کمال خود رسید معراج آدمی هم تمام شد و میوه موجودات به کمال خود رسید و به نزدیک اهل وحدت کمال آدمی وجود ندارد، از جهت آنکه آدمی به هر کمالی که برسد نسبت به استعداد وی و نسبت به علم و حکمت خدای هنوز ناقص باشد.» (نسفی، ۱۳۴۱: ۹۵)

در شاهد مثال بالا، کمال همچون سفری است که موجودات مسافران آنند. رشد و ترقی، راه آن است و آدمی، هدف و مقصد آن شمرده می‌شود. این سفر برای آدمی نیز وجود دارد اما در سفر آدمی، خود کمال، هدف است.

- آفرینش سفر است

در نظر عرفا زندگی مانند سفری است که موجودات در آن، مسیر کمال را طی می‌کنند. بر این اساس، آفرینش و هستی به مثابه سفری است که از نقطه‌ای شروع شده، مرتبه به مرتبه و طبقه به طبقه، پایین می‌آید، در موجودات تکثر می‌یابد، موجودات طی این مسیر کامل می‌شوند، عروج می‌کنند و به نقطه اول بازمی‌گردند. سفر و اجزای تشکیل‌دهنده آن (یعنی مبدأ، مسیر و مقصد و موانع و مسیرهای فرعی احتمالی راه) بر اساس نظر تیلر خود یک طراحواره است که آن را طراحواره سفر می‌نامد و می‌گوید: «خود زندگی غالباً به صورت یک سفر مفهوم‌سازی می‌شود.» (تیلر، ۱۳۸۳: ۳۲۰) مفهوم آفرینش تقریباً معادل و مترادف زندگی است؛ از این نظر که در تقابل با عدم و نیستی است. بخش عمده این نگرش درباره آفرینش تحت تأثیر مفاهیم و آموزه‌های قرآنی است. آیاتی چون «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَّ اللَّهُ حَقّاً إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ» (یونس/۴) بنیان تفکر، درباره آفرینش هستند.

«بدان که چون حق تعالی و تقدس خواهد که چیزی را در عالم بیافریند صورت آن چیز، اول به عرش آید و از عرش به کرسی آید و از کرسی در نور ثابتات آویزد. آنگاه بر هفت آسمان گذر کند و با نور ستارگان همراه شود و به عالم سفلی آید. طبیعت که پادشاه عالم سفلی است استقبال آن مسافر غیبی کند که از حضرت خدای می‌آید. و مرکب از ارکان چهارگانه که مناسب حال او است، پیشکش «او» کند؛ تا آن مسافر غیبی بر آن مرکب سوار گردد و در عالم شهادت موجود شود. و چون در عالم شهادت موجود شد آنچه دانسته خدای بود کرده خدای شد. پس هر چیزی که در عالم شهادت موجود است، جان آن چیز از عالم امر است و قالب آن چیز از عالم خلق است. آن جان پاک از حضرت خدای آمده است به آن کاری که آمده است، چون آن کار «را» تمام کند باز به حضرت خدای باز خواهد گشت. این است معنی منه بدأ و الیه یعود.» (همان: ۱۰۶-۱۰۷)

در این نمونه، اجزا و عناصر سفر یعنی، مبدأ و مقصد مشخص است، مسافر، معلوم و مرکب سفر، معلوم است. در واقع این استعاره تمام اجزای سفر را در خود دارد. بنابراین، مبدأ سفر خداست، اولین منزل عرش است، دومی کرسی، سومین منزل نور ثابتات، بعد هفت آسمان، همینطور منزل به منزل تا عالم شهادت که آخرین منزل این سفر است. حرکت پس از این منزل، حرکتی در مسیر ترقی و رسیدن به مقصد اصلی و نهایی یعنی حضرت خداوندی است. مسافر غیبی این سفر، «جان» است که در تک تک موجودات ظهور می‌کند. مرکبی که مسافر در این سفر بر آن سوار است، ارکان چهارگانه است. این سفر هدفی هم دارد و آن هدف، مأموریتی است که خداوند در وجود هر یک از موجودات قرار می‌دهد. به این ترتیب تمام اجزای سفر در این طراحواره مشاهده می‌شود. اساس این تصویر در آیات پیش‌رو به چشم می‌خورد. «خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (۳/تغابن) و «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (روم/۱۱) «وَالِيهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَّ اللَّهُ حَقّاً إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ...» (یونس/۴)

- آفرینش، راه است

آفرینش، راه است. در این طرحواره، آفرینش یک جور راه و جاده است. از نقطه‌ای شروع می‌شود و آن عقل اول است. این راه، مسیری مدور است که موجودات، یکی پس از دیگری، وارد آن می‌شوند و مسیر آمدن و بازگشتن را طی می‌کنند. انتها و مقصد این راه با هم همان عقل اول است.

«چون انسان پیدا آمد و به کمال رسید و به عقل رسید، معلوم شد که اول عقل بوده است که هر چیزی که در آخر پیدا آید در اول «همان» بوده باشد. و دایره تمام شد. که چون دایره تمام شود به اول خود رسیده باشد. پس عقل هم مبدأ است و هم معاد. نسبت به آمدن مبدأ است و نسبت به بازگشتن معاد. و معاد جایی را گویند که یک نوبت/در آنجا بوده باشد؛ و باز به همان جای باز گردد. و نسبت به آمدن لیل/القدر است و نسبت به بازگشتن یوم/القیامه است.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۶۲)

آفرینش جاده‌ای مدور است، که مبدأ و مقصد آن، عقل اول است. موجودات، از نه عقل و نه نفس و نه فلک تا انسان، در این جاده به حرکت در می‌آیند و با طی این راه به کمال می‌رسند و کمال آنها همان عقل و مقصد آنهاست.

ریشه استعاره یاد شده را می‌توان در این آیات شریفه جستجو کرد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/۳)، که اول و آخر هر چیزی خداوند است. نیز آیه «وَالْيَهُ الْمَصِيرُ» (شوری/۱۵) و «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (نور/۴۲) یعنی مقصد و مسیر تمام تغییر و تحولات به سوی حق تعالی است. همه حرکت‌ها، شدن‌ها و تبدل‌ها، آهنگی یگانه داشته، دانسته و نادانسته، مشتاقانه به سوی مبدأ هستی و کوی معشوق سرمدی گام بر می‌دارند.» (شجاعی، ۱۳۷۶: ۴۷/۱)

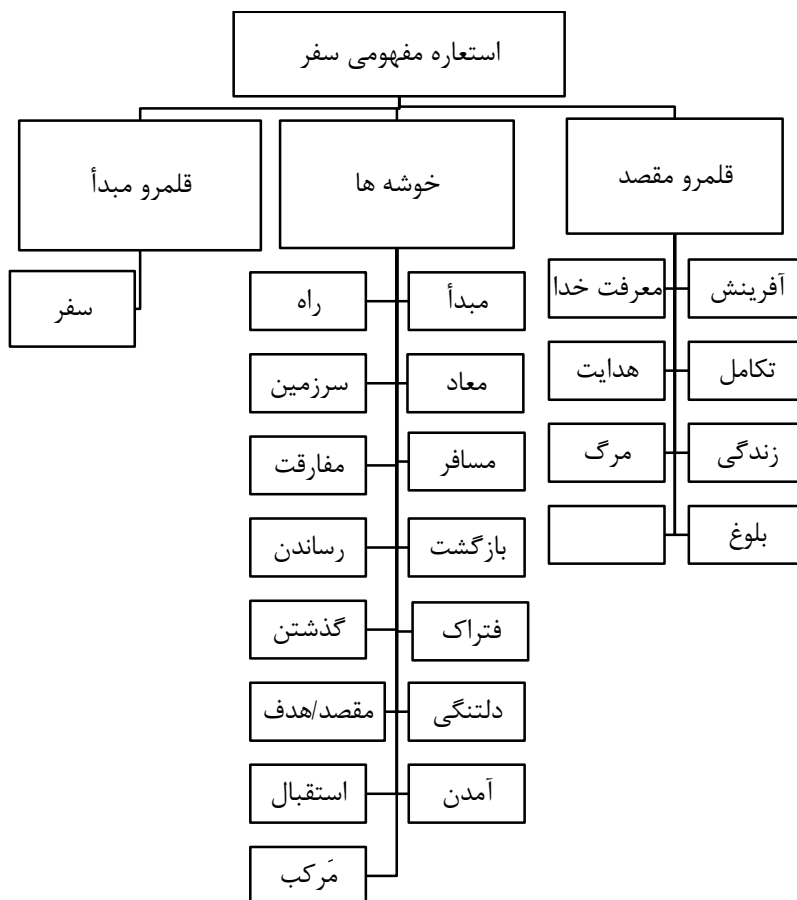
- معرفت خدا، سفر است

شناخت و معرفت خداوند به مثابه سفری است که آدمی از منزلی مشخص شروع می‌کند و تلاش بسیاری برای رسیدن به مقصد دارند. کعبه در اینجا استعاره از معرفت خداوند است که هدف این سفر است. مسافران خلاقند. وجود انسان و رسیدن به مرتبه انسانی به منزله رسیدن به سرزمین عرفات است.

«بدانکه زمین عرفات، زمینی است که جمله خلائق عالم که قصد حج و بیت کعبه دارند، روی در آن زمین دارند و بسعی و کوشش هرچه تمام‌تر در سیر و سفرند تا بدان زمین رسند و چون بدان زمین رسیدند سیر و سفر ایشان تمام شد پس اگر در آن زمین روز عرفه را دریافتند حج گزارند و حاجی شدند و به کعبه رسیدند و از آن سیر و سفر ممتع گشتند و مقصود از سفر حاصل کردند چنانکه می‌فرماید: «من ادرك العرفة فقد ادرك الحج» و هر کس در آن زمین روز عرفه را دریافت حج نتوانستند گذاردن و حاجی نتوانستند شدن و از آن سفر برخوردار نیافتند و مقصود از آن سفر حاصل نکردند. وجود انسان، زمین عرفات باشد زیرا که جمله موجودات علوی و سفلی در سیر و سفرند تا به مرتبه انسان رسند و چون به مرتبه انسان

رسیدند سیر و سفر جمله تمام گشت اگر در زمینی که زمین وجود انسانست روز عرفه را که معرفت خداوند است دریافتند به کعبه مراد رسیدند و حج گزارند و حاجی شدند و مقصود از سفر حاصل کردند و اگر در این زمین که وجود انسانست روز عرفه را که معرفت خداوند است دریافتند به کعبه مراد نرسیدند و مقصود از سفر حاصل نکردند.» (نسفی، ۱۳۸۶: ۲۲۷)

در آثار نسفی استعاره از نظر گستردگی و کاربرد در مقایسه با تشبیه، بسیار اندک است و غالباً استعاره‌های به کار رفته در آثار او، همان استعاره‌های به کار رفته در دیگر متون عرفانی است. اما برخی از این استعاره‌ها به مراتب تازه‌تر است مانند ملائکه عالم صغیر که استعاره از حواس ظاهر و باطن هستند. کاربرد دیگر استعاره در این آثار به کارگیری تشخیص است که بیش از نوع اول استعاره به چشم می‌خورد. استعاره مفهومی به عنوان یکی از شاخه‌های جدید استعاره در این آثار مورد بررسی قرار گرفت که مشخص شد نسفی برای بیان مفاهیمی چون، آفرینش، زندگی، مرگ، معرفت، توحید، وحدت وجود و کمال از امور ملموسی چون درخت، نور و سفر استفاده کرده است که در این میان درخت بیشترین کاربرد را داشته است.



نمودار ۳-۴. استعاره مفهومی سفر

فصل چهارم

نتیجه گیری

۴. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی انواع صورخیال در پنج اثر عزیز نسفی انجام شد. نسفی در تمام این آثار چنانچه خود نیز اذعان می‌دارد تلاش می‌کند تا بنا بر خواسته سالکان و مریدان برخی مفاهیم عرفانی را توضیح دهد و رساله‌ای در باب هر یک بنویسد. مهمترین مفاهیمی که نسفی به توضیح و تبیین آنها پرداخته، معرفی و شناساندن انسان کامل و مراحل رسیدن به درجه انسان کامل، مقابله و مقایسه جهان آفرینش و انسان، در قالب عالم صغیر و عالم کبیر، با هدف تبیین هستی و هستی شناسی، معرفی سالک، وحدت وجود و توحید است. او در اغلب این آثار به نظرات اهل طریقت، اهل شریعت و اهل وحدت توجه داشته و در کنار آن به توضیح نظرات و نظریات بزرگانی چون عین‌القضات، ابن عربی، سعدالدین حمویه و سهرودی پرداخته است. وی در بیشتر موارد، کشف ضمیر نکرده و از ارائه نظر خود به صورت روشن و آشکار و شائبه‌برانگیز پرهیز کرده و غالباً بی‌طرفانه سخن رانده و به نقل قول از استادان خود بسنده کرده است. نسفی در مجموع آثار خویش، بیش از هرچیزی معلّم است و در راستای هدف خود، که تبیین و تعلیم مفاهیم بلند عرفانی است، تلاش می‌کند ارتباطی روشن و مؤثر با مخاطب خود برقرار کند به طوری که خواننده بعد از مطالعه اثری از وی، از آثار مشابه بی‌نیاز گردد. به همین دلیل زبانی ساده، معلّمی و کم‌آرایه به کار می‌گیرد.

با توجه به بررسی‌ها، یافته‌ها حاکی از آن است که در این زبان سهل و ممتنع نسفی، عمده‌ترین عنصرخیال، تشبیه، و در بین اقسام آن، پرکاربردترین قسم، تشبیه تمثیل است. البته این نتیجه چندان دور از انتظار نبود، زیرا هدف نسفی از بیان این نکات، آموزش است و استفاده از تشبیه و تمثیل، القاء و تفهیم مطالب را ساده‌تر می‌کند. علاوه بر تمثیلات متداول در بین عرفا مثل تمثیل مرآت و آینه که نسفی هم از آن بسیار بهره برده است، ابداع‌ها و نوآوری‌هایی هم در آثار او به چشم می‌خورد. نوآوری‌های خلاقانه او در قالب تشبیه تمثیل شامل مواردی چون تشبیه وحدت وجود و قضا و قدر به آسیا، استفاده از تمثیل نکاح در توصیف رابطه عقل سالک و رهبر و مرشد و نیز به تشبیه ارشاد سالک به تربیت باز برای نشانیدن بر بازوی شاه که استعاره از حضرت حق است، می‌توان اشاره کرد.

استفاده از تمثیل روغن و شیر، روغن و ماست، و نیز روغن کنجد در تبیین رابطه روح انسانی و جسم و رابطه نور و ظلمت، که می‌توان این تمثیل‌ها را ذیل عنوان «تمثیلات عامیانه» نسفی قرار داد. همچنین تمثیل سراب در توصیف رابطه معیت خداوند با موجودات و هستی نیست‌نما از تازه‌ترین تصاویر در این زمینه است.

او تقریباً از تمام ارکان تشبیه استفاده کرده است. در بررسی طرفین تشبیه، بیشترین سهم از آن تشبیهات **عقلی به حسی** و کمترین بخش مربوط به تشبیهات عقلی به عقلی است. از منظر وجه شبه او در اغلب تشبیهات خود، وجه شبه را آورده و توضیح داده، بنابراین استفاده از تشبیه **مفصل** در آثار او قابل توجه است.

در استفاده از ادات تشبیه، نسفی بیش از هر چیز از واژه **به‌مثابه** استفاده می‌کند و در کمتر نمونه‌ای از آوردن ادات خودداری کرده است. در مواردی نیز با تغییراتی که در ارکان جمله صورت گرفته، تشخیص مشبه و مشبه‌به دشوار شده است.

اما مهمترین مفاهیم مورد نظر نسفی، انسان کامل، جهان آفرینش، وجود و هستی، مراحل و مراتب جهان خلقت، بهشت و دوزخ، هدف آفرینش، عوالم و افلاک، وجه و ذات و سیر و سلوک و رسیدن به درجه انسان کامل هستند.

تشبیهات و تصاویر مورد علاقه و توجه نسفی، مرآت و آینه، درخت و مراتب آن، دریا، خزینه، ملائکه، نور، چراغ، آتش، انسان، بهشت، دوزخ و آسمان و افلاک است.

تشبیهات متوالی برای نشان دادن یک مفهوم و به کار بردن یک مشبه‌به برای چند مشبه، و آوردن چندین تصویر برای یک مفهوم، شیوه نسفی است و معتقد است، مخاطب با یک نمونه متوجه نمی‌شود به همین دلیل چند تشبیه و تمثیل دیگر می‌آورد تا موضوع روشن شود. این مسئله سبب شده تا برخی گمان کنند که موضوع و محور آثار او تکراری است در حالی که هر یک از آثار محور مستقلی دارد اما تصاویر یکسانی برای تبیین موضوعات و مفاهیم مختلف استفاده شده است.

نسفی چنانچه لازمه مقصود و هدف اوست، در تشبیهات بلیغ، موضوعات و مفاهیم عقلی را در قالب مفاهیم حسی به تصویر کشیده است و بیشتر تشبیهات او در این بخش، تشبیهات تکراری است جز مواردی چون، آفتاب عقل، هندوستان مداد، روغن ذکر و کلمه موجودات، که تقریباً تازه به نظر می‌رسند.

با توجه به پژوهش صورت گرفته در زمینه تشبیه، مشخص شد نسفی از تشبیه برای ساده‌کردن و تبیین مفاهیم عرفانی استفاده کرده است. او در مجموع ۶۵۸ تشبیه به کار گرفته است که سهم مفاهیم عقلی که آنها را تشبیه کرده ۳۱۸ معادل ۴۷/۴۸٪ مورد است، یعنی او سیصد و هجده بار به تشبیه مفاهیم عقلی به مشبّه‌به‌های حسی و عقلی پرداخته است. در مقابل، مفاهیم حسی‌ای که او به تشبیه آنها پرداخته ۳۳۷ مورد، برابر با ۵۱/۵۳٪ است که از مفاهیم عقلی بیشتر است. اما بسیاری از مفاهیم حسی که او به تشبیه آنها پرداخته مفاهیمی هستند که ارتباط مستقیم با مسئله عرفان دارد. مجموعه مشبّه‌به‌های به کار رفته در آثار نسفی ۶۳۰ مورد است. مشبّه‌های عقلی ۱۳۷ مورد است که ۲۱/۹۵٪ از کل مشبّه‌به‌هاست. و مشبّه‌به‌های حسی ۴۹۲ مورد است که ۷۸/۰۵٪ از کل میزان مشبّه‌به‌هاست. که رقمی قابل توجه است. و نشان دهنده تلاش نسفی در ساده‌سازی و قابل فهم کردن نکات پیچیده عرفانی مورد توجه اوست.

تعداد کنایاتی که نسفی در آثار خود به کار گرفته هم اندک و غالباً تکراری هستند. با این حال پرتعدادترین صورت خیالی بعد تشبیه است. جز چند موردی که تحت عنوان کنایه رمز آمده است، دیگر کنایات واضح و روشن هستند. در مجموع او ۴۰ نمونه کنایه در آثار خود به برده است. مجاز در آثار نسفی نمود چندانی ندارد و اگر هم چیزی دیده می‌شود، مجازهای تکراری و کلیشه‌ای است و بیشتر مجاز جزء و کل است و تعداد انگشت‌شمار آن یعنی تعداد هشت مورد، جایی برای بحث و بررسی باقی نمی‌گذارد.

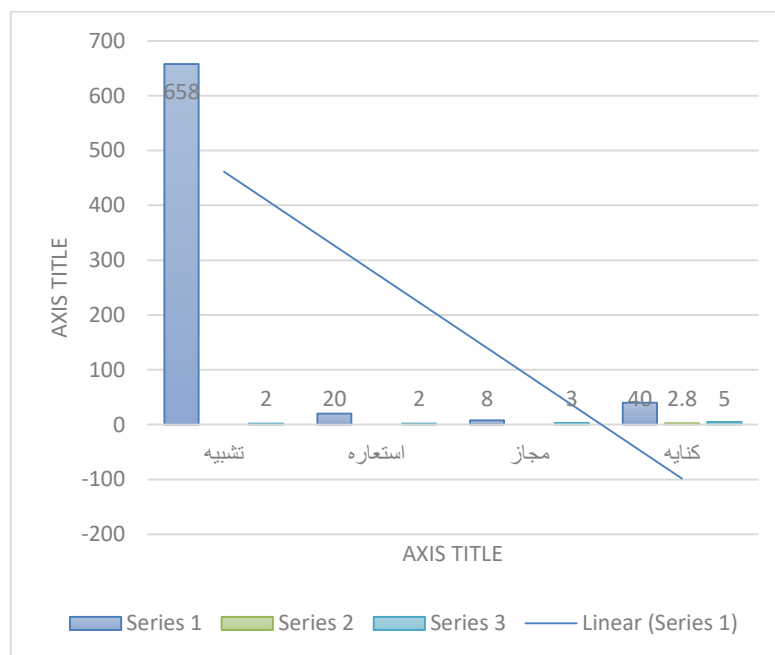
در آثار نسفی استعاره از نظر گستردگی و کاربرد بعد از کنایه قرار دارد و البته در مقایسه با تشبیه، اندک است و غالباً استعاره‌های به کار رفته در آثار او، همان استعاره‌های به کار رفته در دیگر متون عرفانی است. اما برخی از این استعاره‌ها به مراتب تازه‌تر است مانند ملائکه عالم صغیر که استعاره از حواس ظاهر و باطن هستند. کاربرد دیگر استعاره در این آثار به کارگیری تشخیص است که بیش از نوع اول استعاره به چشم می‌خورد.

استعاره مفهومی به عنوان یکی از شاخه‌های جدید استعاره در این آثار به شکل گزینشی و براساس مهمترین مفاهیم مورد نظر نسفی، مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد نسفی برای بیان مفاهیمی چون، آفرینش، زندگی، مرگ، معرفت، توحید، وحدت وجود و کمال از امور ملموسی چون درخت، نور و سفر استفاده کرده است که در این میان درخت، بیشترین کاربرد را داشته است.

در نهایت مشخص شد نسفی در این آثار در مجموع ۷۲۶ تصویر شامل تشبیه، مجاز، کنایه، استعاره، (البته بدون احتساب استعاره مفهومی)، استفاده کرده که سهم تشبیه ۹۰/۶۳٪، استعاره ۲/۷۵٪، مجاز ۱/۱٪ و کنایه ۵/۵۲٪ است. بنابراین چنانکه مشاهده شد، عناصر دیگر تصویر یعنی کنایه، مجاز و استعاره در مقایسه با تشبیه کاربرد کمتری دارند. اما «استعاره مفهومی» به طور قابل توجهی در آثار نسفی به چشم می‌خورد.

۴-۱. پیشنهاد

از آنجا که نسفی هم مفسر قرآن و هم معلم عرفان است، به طور آگاه و ناآگاه از زبان تمثیلی و تشبیهی در آثار خود استفاده کرده است. با مطالعه آثار او مشخص شد، این آثار قابلیت بررسی در حوزه استعاره مفهومی و شناختی را دارند و از این دیدگاه می‌تواند خود موضوعی برای تحقیق مستقل باشد.



نمودار ۴-۱. کمیت صور خیال

فهرست منابع و مآخذ

منابع فارسی

- قرآن کریم (۱۳۷۶). (ترجمه: محمدمهدی فولادوند). تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی (۱۳۷۰). *فصوص‌الحکم*. (تحقیق و تصحیح: ابوالعلاء عفیفی). تهران: الزهراء. ----- (بی تا). *الفتوحات‌المکیه*. بیروت: دارصدر.
- ابن فارس، ابوالحسن احمد (۱۴۰۴). *معجم مقاییس‌اللغه*. (تحقیق: عبدالسلام محمد هارون). قم: دفتر تبلیغات اسلامی. افشار کرمانی، عزیزا... (۱۳۸۹). *فهم فلسفی بهشت و دوزخ از نگاه عزیز نسفی*. *مجله پژوهش دینی*. شماره ۲۱. صص. ۱۴۶-۱۲۷.
- اکبری منوچهر و علی‌نژاد، مریم (۱۳۹۴). *جلوه‌های تصویری اندیشه‌های عرفانی عزیزالدین نسفی در رساله انسان کامل*. *فصلنامه بهار ادب*، ۱۰(۱)، صص. ۱۶۹-۱۸۴.
- اوستین، رالف (۱۳۸۴). *چکیده فصوص‌الحکم*. (ترجمه: حسین مریدی). قم: طه.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *از اسطوره تا تاریخ*. تهران: چشمه.
- پناهی، مهین (۱۳۹۴). *تطور مکاتب عرفانی*. تهران: روزنه.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۱). *سفر در مه*. تهران: نگاه.
- (۱۳۹۶). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
- تاواراتانی، ناهوکو (۱۳۸۵). *ادبیات تطبیقی مار و کاج: سمبول‌های جاودان در ادبیات فارسی*. تهران: بهجت.
- تفتازانی، سعدالدین عمر (۱۴۲۴). *المطول شرح تلخیص مفتاح‌العلوم*. الطبعة الاولى. قم: امام المنتظر.
- تیلر، جان رابرت (۱۳۸۳). *استعاره: مبنای تفکر و ابزار زیبایی‌آفرینی*. (ترجمه: مریم صبوری‌نوری‌فام و گروه مترجمان). (به کوشش: فرهاد ساسانی). چاپ اول. تهران: مهر.
- جانسون، مارک (۱۳۹۷). *زیبایی‌شناسی فهم انسان: معنای بدن*. (ترجمه: جهان‌شاه میرزاییگی). تهران: آگاه.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۴۰). *درج‌الدرر فی تفسیر الآی والسور*. (تحقیق: محمد ادیب‌شکور). اردن: دارالفکر.
- (۱۳۸۹). *اسرارالبلاغه*. (ترجمه: جلیل تجلیل). تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *تفسیر موضوعی قرآن (معاد در قرآن)*. قم: اسراء.
- جهانگرد، فرانک و حاجبی سرگروئی، احمد (۱۳۹۲). *بررسی تصویر بهشت و دوزخ در متون نثر صوفیه تا قرن هفتم*. *هفتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی*، دانشگاه هرمزگان. صص. ۴۱۸-۴۳۱.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵). *عواالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. (ترجمه: قاسم کاکایی). تهران: هرمس.
- حاجبی سرگروئی، احمد (۱۳۹۰). *بررسی تصویر بهشت و دوزخ در نثر صوفیه تا قرن هفتم*. (پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد). دانشکده علوم انسانی، دانشگاه هرمزگان.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن (۱۳۷۸). *ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- حیدری، مهدی (۱۳۹۸). *اصطلاحات و نمادهای کلیدی مکتب ابن عربی در آثار منشور عزیزالدین نسفی*. دانشگاه شهید باهنر کرمان.

- دالوند، علیرضا (۱۳۹۳). بررسی و تبیین روش‌های بلاغی در نثر خطابی کتاب *انسان کامل* عزیزالدین نسفی. (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه لرستان.
- دوبوکور، مونیک (۱۳۹۴). *رمزهای زنده‌جان*. (ترجمه: جلال ستاری). تهران: مرکز.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. (زیرنظر: محمد معین). جلد ۳۳. تهران: دانشگاه تهران.
- رادویانی، محمدبن‌عمر (۱۹۴۸). *ترجمان‌البلاغه*. (به اهتمام: احمد آتش). استانبول: چاپخانه ابراهیم خروس.
- راغب‌اصفهانی، حسین‌ابن‌محمد (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- رجایی، محمدخلیل (۱۳۵۳). *معالم‌البلاغه*. شیراز: دانشگاه شیراز.
- ریجون، لوید (۱۳۷۸). *عزیز نسفی*. (ترجمه: مجدالدین کیوانی). تهران: مرکز.
- رضایی، پروین (۱۴۰۰). نقش‌دهی به تمثیل، تشبیه و تمثیلات تشبیهی، گوهرگویا. سال پانزدهم. شماره ۱. صص ۱-۱۸.
- رئسی، احسان (۱۳۹۴). دیدگاه نسفی دربارهٔ سلوک عرفانی. *ادبیات عرفانی*، ۷(۱۳).
- _____ و همکاران (۱۳۹۲). هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی. *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*. سال پنجم، شماره ۸. صص ۹۳-۱۲۱.
- زهی‌سیاه‌خانی، حسن (۱۳۹۲). *نگاه متفاوت عرفا به بهشت و دوزخ با تکیه بر آثار قرن هفتم* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۰). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری.
- (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلام.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۶۶). *حکمت‌الاشراق*. (ترجمه: سیدجعفر سجادی). تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات*. (به کوشش: سیدحسین نصر). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۶۲). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: امیرکبیر.
- شجاعی، محمد (۱۳۷۶). *معاد*. چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۸). *صور خیال در شعر فارسی*. تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
- (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: نگاه.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۶). *بیان*. تهران: نشر میترا.
- (۱۳۸۸). *راهنمای ادبیات معاصر*. تهران: نشر میترا.
- شوالیه، ژان، آلن‌گربران (۱۳۸۲). *فرهنگ نمادها*. (ترجمه: سودابه فضایی). تهران: جیحون.
- صاحب‌بن‌عباد، ابوالقاسم‌اسماعیل (۱۴۱۴). *المحیط فی اللغة*. (تحقیق: محمدحسین آل‌یاسین). بیروت: عالم‌الکتب.
- صفوی، کورش (۱۳۷۹). *درآمدی بر معنی‌شناسی*. تهران: حوزه هنری انتشارات سوره.
- ضیف، شوقی (۱۳۸۳). *تاریخ و تطوّر علوم بلاغت*. (ترجمه: محمدرضا ترکی). تهران: سمت.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۳). *المیزان*. (ترجمه: محمدباقر موسوی). جلد ۱۵. بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طبرسی، امین‌الدین‌ابوعلی‌فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو.
- طبری، ابوجعفر محمدبن‌جریر (۱۴۱۲). *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
- عامری، زهرا و پناهی، مهین (۱۳۹۷). *بررسی گستره معنایی نمادهای بهشت و جهنم در آثار عرفانی (قرن پنجم تا هفتم هجری قمری)*. (رساله دکتری). دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا.

- عسکری، ابوهلال الحسین بن عبدالله (۱۹۵۲). *الصناعتین*. (تحقیق: علی محمدالبجاوی و محمدابوالفضل ابراهیم). داراحیاء الکتب العربیه عیسی البابی الحلبی و شرکاه.
- غلامرضایی، محمد (۱۳۸۸). *سبک‌شناسی نثر صوفیانه*. تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- فتوحی، محمود (۱۳۸۵). *بلاغت تصویر*. تهران: سخن.
- فخر رازی (۱۴۲۰). *التفسیر الکبیر*. قاهره: تهران: چاپ افست تهران.
- فرنبرگ، دادگی (۱۳۷۸). *بندهشن*. (ترجمه: مهرداد بهار). تهران: توس.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. تهران: سخن و فراگفت.
- فیاضی، مریم‌السادات (۱۳۸۷). *خاستگاه استعاره‌ی افعال حسی چند معنا در زبان از منظر معنی‌شناسی شناختی*. *فصلنامه ادب‌پژوهی*، شماره ۶، صص. ۸۷-۱۰۹.
- قزوینی، الامام‌الخطیب (۲۰۰۴). *الایضاح فی علوم البلاغه*. تصحیح محمد المنعم خفاجی. بیروت: منشورات دار کتاب اللبنانی.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم و اشرف، علی (۱۴۲۲). *ینابیع الموده*. جلد اول. قم: منظمه‌الاقواف.
- قیس‌رازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۳۸). *المعجم فی معاییر اشعار العجم*. (به تصحیح: محمد قزوینی، با مقابله و تصحیح: محمد تقی مدرس رضوی). تهران: چاپ افست رشیدیه.
- کربن، هانری (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. (ترجمه: انشاءالله رحمتی). تهران: جامی.
- کریستن‌سن، آرتور (۱۳۸۹). *نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران*. (ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی). تهران: چشمه.
- کلانتری، نوش‌آفرین و صادقی‌تحصیلی، طاهره (۱۳۹۵). *درخت در نمادپردازی‌های عارفانه و ریشه‌های اسطوره‌ای آن*. *دوفصلنامه ادب عرفان دانشگاه الزهراء*، ۸(۱۵)، صص. ۶۷-۹۲.
- کوپش، زلتان (۱۳۹۳). *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره*. (ترجمه: شیرین پورا ابراهیم). تهران: سمت.
- (۱۳۹۴). *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره مفهومی*. (ترجمه: شیرین پورا ابراهیم). تهران: سمت.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. (تصحیح و تعلیق: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی). تهران: زوآر.
- لیکاف، جرج و مارک جانسون (۱۳۸۹). *نظریه معاصر استعاره، مجموعه مقالات «استعاره» با همکاری گروه مترجمان*. (به کوشش: فرهاد ساسانی). تهران: صص. ۱۱۹-۱۴۰.
- (۱۳۹۴). *فلسفه جسمانی*. (ترجمه: جهان‌شاه میرزاییگی). تهران: علم.
- (۱۳۹۵). *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*. (ترجمه: هاجر آقا ابراهیمی). تهران: علم.
- لیکاف، جورج (۱۳۸۱). *استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم*. (ترجمه: حسن شعاعی). *فصلنامه هنرورث*، شماره ۱، صص. ۱-۱۸.
- محمدی‌گله‌سر، علیرضا (۱۳۹۳). *نقش تأویل در گسترش زبان عرفان*. *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، ۸(۲)، صص. ۹۹-۱۲۲.
- مقدادی، بهرام (۱۳۷۸). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. تهران: فکر روز.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۵). *شرح گلشن راز*. (تصحیح: کاظم دزفولیان). تهران: آفرینش.
- میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر و رئیسی، احسان (۱۳۹۶). *شیوه تبیین سنت و مشرب عرفانی (نمونه مطالعاتی: عزیز نسفی)*. *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، ۹(۱۶)، صص. ۱۷۱-۲۰۲.
- نسفی، عزیزبن محمد (۱۳۴۱). *انسان کامل*. (تصحیح و مقدمه: ماری‌ژان موله). تهران: طهوری.

- (۱۳۵۱). مقصد/الاقصى. (به کوشش: حامد ربّانی). تهران: کتابخانه علمیه حامدی.
- (۱۳۶۳). زبده الحقایق. (تصحیح، مقدمه و تعلیقات: حق وردی ناصری). تهران: طهوری.
- (۱۳۷۹). بیان التنزیل. (شرح و تصحیح: سیدعلی اصغر میرباقری فرد). تهران: سخن.
- (۱۳۸۶). کشف الحقایق. چاپ اول. تهران: سخن.
- نیلی پور، رضا (۱۳۹۴). زبان شناسی شناختی. تهران: هرمس.
- ولک، رنه (۱۳۷۷). تاریخ نقد جدید. (ترجمه: سعید ارباب شیرانی). جلد دوم. تهران: نیلوفر.
- هاشمی بک، احمد (۱۳۹۴). جواهرالبلاغه. مصرف مطبوعه الاعتماد.
- هال، جیمز (۱۳۹۳). فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب. تهران: فرهنگ معاصر.
- همایی، جلال الدین (۱۳۷۰). معانی و بیان. تهران: مؤسسه نشر هما.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۹). جویبار لحظه‌ها. تهران: جامی.
- (۱۳۹۴). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها. تهران: فرهنگ معاصر.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۴). رساله در تاریخ ادیان. (ترجمه: جلال ستاری). تهران: سروش.

منابع انگلیسی

Turner, M. (1987). *Death is the Mother of Beauty: Mind, Metaphor, Criticism*. University of Chicago Press

فهرست مقاله‌های مستخرج از پایان‌نامه / رساله دانشجو

منشأ قرآنی استعاره مفهومی «آفرینش» در زبده الحقایق نسفی

کارنامک

کارنامک به زبان فارسی

فریبا طیبی دانش‌آموخته مقطع دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه الزهرا (س) در گرایش عرفانی در سال ۱۴۰۱ است. او در سال ۱۳۹۰ مدرک مقطع کارشناسی ارشد خود را از دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب در رشته زبان و ادبیات فارسی و مدرک مقطع کارشناسی خود را در سال ۱۳۷۹ از دانشگاه شهید بهشتی در رشته زبان و ادبیات فارسی دریافت کرد.

زمینه‌های پژوهشی وی عبارتند از:

ادبیات عرفانی، ادبیات انقلاب

Curriculum Vitae

Fariba Taybi has obtained her PHD degree in the field of Persian Language and Literature and the sub-discipline of mystical from Alzahra University in the year 2023 Former to that, she obtained her Master's degree in the field of Persian Language and Literature and the su- discipline of Azad Univrsity in the year 2011 and her Bachelor's degree in the field of Persian Language and Literature from Beheshti in the year 2001

Her research interests include:

Mystical Literature, Revolution Literature

Abstract

Aziz Ibn Mohammad Nasafi is a Persian mystic of 7th century, who is a two-dimensional mystic, followed the views of both Ibn Arabi and Najm al-Din Kabri he went through the path of Suluk under the teachings of his master Saad al-Din Hamuyeh. He has left a number of precious works, and in the contents of these books, he has used imagery techniques to explain his opinions. The Perfect human being, Kashf al-Haghayegh, Zobdat al-Haghayegh, Bayan al-Tanzil and Maghsad al-Aqsa are his five works, the present research is trying to answer these questions that according to the in-text references, the images used in Nasafi's works fall into several categories. Nasafi mostly used imagery techniques to explain which mystical concepts and which of the types of imagery techniques he used the most. The purpose of answering these questions is to know the concepts used by Nasafi to process and apply images, to know the range of mental images of Nasafi and how to use them, and also to categorize the images of Nasafi's works in order to know more and better his mindset. For this purpose, first the elements of imagery techniques have been extracted and categorized. Then by analyzing the images, most of the used images and concepts have been identified. The method of research in this study is library and the method used is analytical-descriptive. The result of this research indicates that the main element of imagery techniques and imagination in Nasafi's works is simile and his most important concepts are the perfect human being, the world of creation, existence and universe, the stages and ranks of the world of creation, heaven and hell, the purpose of creation, the worlds and the heavens, face and essence, suluk and reaching the level of a perfect human being. Nasafi's most used images are, mirror, tree and its levels, sea, treasure, angels, light, lamp, fire, human, heaven, hell, sky and heavens. Other elements of the image, i.e. irony, permission and metaphor, are less used compared to simile. "Conceptual metaphor" is also significantly reflected in Nasafi's works.

Keywords: Al-Tanzil, Imagery Techniques, Kashf-Al-Haghayegh, Maghsad Al-Aqsa, Nasafi, Perfect Human Being, Zobdat-al-Haghayegh.



**Alzahra University
Faculty of Literature
Department of Persian Language and Literature**

**A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Ph.D.
in Persian Language and Literature**

**Title
The Semantic Rang of Imaginary Images in
Nasafi s Works**

**By
Fariba Tayebi**

**Supervisor
Dr. Mahboobe Mobasheri**

March 2023



**Alzahra University
Faculty of Literature
Department of Persian Language and Literature**

**A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements
for the Degree of Ph.D.
in Persian Language and Literature**

**Title
Imagination in
Aziz Nasafi s Works**

**By
Fariba Tayebi**

**Supervisor
Dr. Mahboobe Mobasheri**

March 2023