Aziz Al-Din Nasafi's *Kashf Al-Haqaiq* (Discovering the Truths): Giving Functions to Allegory, Simile, and Allegorical Similes

Parvin Rezaei[*]

Abstract

Allegory and simile play an important role in the language of mysticism and mystical poems and prose texts. Poets and writers in the field of mystical literature have made extensive use of the function of simile and allegory to simplify complex mystical concepts. The purpose of the present study is to investigate the structure of Aziz Nasafi's book, *Kashf al-Haqiq* and then to analyze the role of simile and allegory in this work. The method of this descriptive-analytical research is language and content analysis, and the research tool is the library. The present study sought to investigate the functions of allegory and simile in the thought and language of the prose of Nasfi's *Kashf al-Haqiq* as well as investigating their relation parables and allegories with mystical language. To explain the mystical concepts for the dervishes of his time and to answer their questions in simple terms, Nasfi used a very simple language. This approach made him use parables, allegories, and allegorical language to express the concepts and topics better. It goes without saying that Nasafi considered allegorical anecdotes in only a few cases and his focus was on mentioning new and tangible allegorical metaphors. This method can be seen throughout *Kashf al-Haqiq* and has become doubly important due to the novelty of its proverbs and similes. Different types of similes and allegories, their frequency and repetition, and also the way they are used are investigated in the present study. The allegories of the symbolic network of light and the field of anthropology and resurrection have the most repetition and function.

Keywords: Aziz al-Din Nasfi, *Kashf al-Haqiq*, Mystical Language, Allegory and Simile

[*] Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Boroujerd Branch , Islamic Azad University, Boroujerd, Iran (Corresponding Author Email: ph.parvin.rezaei@iaub.ac.ir)

نشریهٔ علمی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال پانزدهم، شمارهٔ اول، پیاپی ٤٦، بهار و تابستان ١٤٠٠، صص ١-١٨
Doi: 10.22108/JPLL.2021.129982.1635

کشف‌الحقایق عزیزالدین نسفی؛ نقش‌دهی به تمثیل، تشبیه و تشبیهات تمثیلی

پروین رضایی*

چکیده

بیان مسئله

تمثیل و تشبیه در زبان عرفان و متون منظوم و منثور عرفانی نقش مهمی ایفا می‌کنند. شاعران و نویسندگان حوزهٔ ادبیات عرفانی از کارکرد تشبیه و تمثیل برای ساده‌سازی مفاهیم عرفانی پیچیده و مهم استفادهٔ فراوان کرده‌اند؛ پرسش اصلی پژوهش این است که تمثیل و تشبیه در اندیشه و زبان کتاب کشف‌الحقایق نسفی چه کارکردهایی دارد و این تشبیه و تمثیلات با زبان عرفانی چه پیوندهایی دارد.

هدف

هدف این پژوهش این است که ساختار کتاب کشف الحقایق عزیز نسفی را بررسی و تحلیل کند و سپس نقش «تشبیه و تمثیل» در این اثر را بازنمایی، نقد و تحلیل نماید.

روش

روش این پژوهش توصیفی- تحلیلی و ابزار تحقیق نیز کتابخانه است.

یافته‌ها

نسفی زبان بسیار ساده‌ای به کار بسته و هدفش نیز تبیین مفاهیم عرفانی برای درویشان روزگار خویش و پاسخ درخور و ساده به سؤالات آنهاست. این رویکرد سبب شده است نسفی در بیان مفاهیم و سخنان خویش- که خالی از بیان دلایل و علل و در پی آن پیش افکندن استدلالات و قیاسات نیست- برای تفهیم بهتر مفاهیم و مباحث از تشبیهات و تمثیلات و زبان تمثیلی استفاده کند؛ ناگفته نماند نسفی فقط در چند مورد نقل حکایت تمثیلی را مدنظر داشته و تمرکز وی بر ذکر تشبیهات تمثیلی تازه و محسوس است؛ این روش سرتاسر کتاب کشف‌الحقایق به چشم می‌خورد و به دلیل تازگی و نوآوری امثال و تشبیهات آن، اهیمت دوچندانی یافته است. انواع تشبیه و تمثیل و بسامد و تکرار آنها از یک‌سو و شیوهٔ استفاده از آنها سبب شده است در این تحقیق دو سویهٔ مهم این کتاب بررسی و نقد شود؛ تمثیلات شبکهٔ رمزی نور و حوزهٔ انسان شناسی و معاد بیشترین تکرار و نقش را برعهده دارند.

واژه‌های کلیدی

عزیزالدین نسفی؛ *کشف‌الحقایق*؛ زبان عرفانی؛ تمثیل و تشبیه

---

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بروجرد، دانشگاه آزاد اسلامی بروجرد، ایران، ph.parvin.rezaei@iaub.ac.ir

تاریخ وصول: ١٤٠٠/٠٥/١٧ تاریخ پذیرش: ١٤٠٠/٠٩/٢٨

2476-3292/ © 2022 The Authors. Published by University of Isfahan This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses BY-NC-ND 4.0)

۱ــ مقدمه

در متون عرفانی به زبان فارسی، انواع تشبیه و تمثیل را می‌توان دید. تشبیهات و تمثیلات مدّنظر در این پـژوهش، آن دسته است که در زبان عرفانی برای بیان ساده‌تر مفاهیم به کار می‌رود و تمثیـل شـکل و سـاختار تشـبیهی بـه خود گرفته است؛ زیرا بیشتر حکایات تمثیلی ادبیات فارسی برای توضیح ایده‌های اخلاقی و عرفـانی اسـت. «در این صورت هم ژرف‌ساخت تمثیل، تشبیه است. ممکن است مشبّه ذکر نشود یا به‌صراحت بیان نشـود، مشـبهٌبـه باید داستانی باشد که یا آن داستان از نوع فابِل حیوانات یا داستانی رمزی است. به هرحال کار خواننده این اسـت که مشبّه محذوف یا ذکرنشده یا پراکنده در مطلب را بیابد و بین مشبهٌبه تمثیلی (استعارهٔ تمثیلی) و مشـبّه، یعنـی مطلبی که نویسنده می‌خواست در اذهان تقریر کند، ارتباط تشبیهی برقرار کنـد» (شمیسـا، ۱۳۷۵: ۲۵۳). همچنـان‌کـه شعر غنایی از کاربرد و استعمال تشبیه و تمثیل بی‌نیاز نیست، شعر عرفانی نیز با کاربست تشبیه و تمثیـل و زبـان رمزی و استعاری درپی بیان صریح‌تر و ملموس‌تر از راه این دو آرایهٔ بلاغی است؛ آنچـه سـنایی، عطـار و مولانـا ـ به‌ویژه در *مثنوی* ـ برای بیان پیچیدگی‌ها و دشواری‌های زبان عرفانی به کار بسته‌اند، به سـنتی مرسـوم در نـزد عارفان قرن هفتم و هشتم نیز تبدیل شد. از این میان، نسفی در *کشف‌الحقایق* خویش که مجموع رسالات عرفانی اوست، خطاب به درویشان حقیقت، مباحث معرفت‌شناختی مربوط بـه دنیـا و عقـول و نفـوس و ذات انسـان و مذاهب و... را بازتعریف، نقد و تأویل دوباره کرده است. بسیاریِ کاربرد تصاویر تمثیلی و تشبیهی در حوزه‌هـای خاص نوری و گیاهی و سماوی و... در زبان شعر و نثر صوفیانه به سبکی غالـب تبـدیل شـده اسـت کـه تحـت عنوان زبان عرفان، بازشناسی و بررسی و نقد می‌شود. نسفی نیز در سیر تطور و کمـال زبـان عرفـانی و تثبیـت و بازآفرینی چنین زبانی، نقش بسزایی ایفا کرده است. کتاب *کشف‌الحقایق* عزیز نسفی مباحث کلامـی و عرفـانی را به‌شیوهٔ ساده و همراه با تمثیلات و تشبیهات مکرر و محسوس و عینی و زمینی تبیین و ساده‌سـازی کـرده اسـت؛ خطاب اصلی مؤلفْ درویشان و مردمان عادی بوده‌اند تا از پیچیدگی‌های عرفانی و شـناختی و دینـی بـه بهتـرین شکل به شناختی صحیح و ساده دست یابند؛ به همین سبب نسفی پیوسته و بیش از صدها بـار خطـاب مـی‌کنـد: «بدان که....»؛ «ای درویش...»؛ «چون این مقدمات معلوم کردی...»؛ «چنین می‌دانم که فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم....» (نک. نسفی، ۱۳۹۱)؛ بنابر این انگیزه و سبک و سیاق، نسفی ناچار است بـه زبـان‌هـای رمـزی و پیچیـده توسل نجوید و درمجموع از زبان ساده و بی‌پیرایه به کمـک تمثیـل و تشـبیه و محسـوس‌سـازی اسـتفاده کنـد و پیوسته بگوید: «... به‌مثابت... است»؛ «مثلاً چنانکـه درختـی...»؛ «و مثـل ایـن...، ... اسـت»؛ «همچنـین مـی‌دان...»؛ «چنانکه...»؛ «و این چنین بسیار باشد که...»؛ «... را به... تشبیه کنند»؛ «...، ... است» و... که رویکرد همه بـر محـور تشبیه‌سازی و مثل‌آوری است.

۱ــ۱ بیان مسئلهٔ پژوهش

شناخت زبان عرفانی در بازنمایی مفاهیم فکری و کلامی ضروری است. نقش عناصر زبـان عرفـانی نیـز در ایـن میان باید دقیق‌تر بررسی شود. عبدالقاهر جرجانی در یک تقسیم‌بندی، تشـبیه را بـه دو دسـته تقـسیم مـی‌کنـد: «تشبیه غیرتمثیل که در آن وجه‌شبه امری آشکار اسـت و خـودبـه‌خـود روشـن اسـت و بـه تأویـل نیـاز نـدارد؛ ازقبیل تشبیهاتی که در آن امـری محـسوس بـه امـر محسوس دیگر تشبیه می‌شود و وجه‌شبه بـا حـسْ دریافـت می‌گردد و نیز تـشبیه ازنظر غریزه و طبع، مثل تشبیه مرد به شیر در شجاعت که نیازی به تأویل نـدارد؛ و دیگـر

تشبیه تمثیل که وجه‌شبه در آن امری ظاهری و آشکار نیست و بر روی هم نیاز به تأویل دارد و باید از ظاهر امر گردانده شود؛ زیرا مشبه با مشبهٌبه در صفت حقیقی مشترک نیست و این هنگامی است که وجه‌شبه امری حسی و اخلاقی و غریزی و حقیقی نباشد؛ بلکه امری عقلی آن هم عقلی غیرحقیقی باشد؛ بدین‌گونه که در ذات موصوف موجود نباشد؛ ازقبیل اینکه می‌گوییم: این دلیل مثل آفتاب روشن است. در این تشبیه نوعی تأویل وجود دارد؛ بدین‌گونه که باید گفت: حقیقت و ظهور خورشید در این است که پرده و حجابی در برابر آن نباشد و باید گفت شبهه و تردید به‌مانند حجابی است که در برابر ادراک عقل قرار دارد و چون شبهه از میان برخیزد و علم حاصل شود، گفته می‌شود: این به‌مانند آفتاب آشکار است یعنی برای دانستن و علم بدان مانعی وجود ندارد» (جرجانی، ۱۹۵٤ م: ۸۲). تمثیل هم‌زمان که به خواننده فرصت تأویل می‌دهد، به گوینده هم فرصتی می‌دهد که ایدهٔ خود را روشن‌تر و عمیق‌تر بیان کند. ازآنجاکه تمثیل یک تشبیه است و در تشبیه باید مشبهٌبه اجلی و اعرف از مشبه باشد، معمولاً تصویری حسی و ملموس، مشبهٌبه یا مثال ممثولی انتزاعی قرار می‌گیرد. «آرنولد هوسر تمثیل را به‌منزلهٔ برگردان یک معنی انتزاعی در درون تصویری ملموس تلقی می‌کند که این تصویر به هرحال یکی از بیان‌های متعدد و ممکن معنی است» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۳۳). بحث در کیفیت به‌کارگیری تمثیل و تشبیه برای تبیین مباحث عرفانی در ادبیات فارسی پیشینهٔ طولانی دارد.

نسفی در قرن هفتم نیز به پیروی از سنت مثال‌زدن در متون عرفانی ازجمله آثار سنایی، عطار و مولانا و... از این شگرد زبان عرفان غافل نبوده است. فولادی در *زبان عرفان* سخن مولانا را دربارهٔ فرق میان «مِثل و مثال» در *فیه‌مافیه* نقل کرده است؛ «هرچه گویم مثال است؛ مثل نیست، مثال دیگر است و مثل دیگر. حق ـ تعالی ـ نور خویشتن را به مصباح تشبیه کرده است جهت مثال و وجود اولیا را به زجاجه؛ این جهت مثال است؛ نور او در کون و مکان نگنجد، در زجاجه کی گنجد؟ مشارق انوار حق ـ جل جلاله ـ در دل کی گنجد؟ الّا چون طالب آن باشی آن را در دل یابی، نه از روی ظرفیت که آن نور در آنجاست، بلکه آن را ازآنجا یابی، همچنان‌که نقش خود در آینه یابی و معهذا نقش نماند؛ همچنان‌که عارف گشاد و خوشی و بسط را نام بهار کرده است و قبض و غم را خزان می‌گوید؛ چه مانَد خوشی به بهار و غم به خزان از روی صورت؟ الّا این مثال است که بی این، عقل آن معنی را تصوّر و ادراک نتوان کردن» (*فیه‌مافیه* مولانا، ۱۳٦۹: ۱٦۵-۱٦۷؛ به نقل از: فولادی، ۱۳۸۹: ۳۸۳-۳۸۹). این سبک و سیاق مثال‌آوری و تشبیه‌سازی میان امر ذهنی و عینی در زبان و بیان نثر *کشف‌الحقایق* نسفی به‌روشنی نمایان و پرتکرار و غالب است. نسفی از روش‌های مختلف تشبیه و مثال‌گویی بهره جسته است. هدف این مؤلفِ حوزهٔ عرفان، ساده‌گویی مسائل عرفانی و کلامی و شریعت و شناخت امور دینی و دنیایی و اخروی به‌شیوه‌ای تازه است؛ بارها این قبیل جملات را از نسفی می‌خوانیم: «چنین می‌دانم که تمام، فهم نکردی، روشن‌تر از این به‌نوعی دیگر بگویم» (نسفی؛ ۱۳۹۱: ۱۷۲؛ نیز نک. همان: ۱۸٦؛ ۲۰۹؛ ۲۱۷ و...). در کنار این ساختار و الگو، از روش ایجازگویی نیز برکنار نبوده است و ضمن اصول و دلایل یک موضوع، اظهار می‌کند که «تا سخن دراز نشود و از مقصود بازنمانیم» (همان: ۲۱۵) و این جمله را نیز به‌دفعات و مکرر در سرتاسر *کشف‌الحقایق* می‌خوانیم. همین سبک و سیاق را در کتاب *انسان کامل* نسفی نیز می‌بینیم (نسفی، ۱۳۹۸: ۱۸۰ و ۱۸۷؛ ۲۰۰ و...). چنین اهتمامی از نسفی سبب شده است که او به اقتضای مخاطب سخن گوید و مفهوم را با دلایل عقلی و روایی، تبیین و سپس با بازکردن بیشترِ تشبیه و تمثیل آن را بهتر به ادارک مخاطب نزدیک کند. نسفی در مقدمه‌اش بر *کشف‌الحقایق* چنین گفته

است: «و درخواست دیگر آن است که سخن هر طایفه... می‌باید که بی تعصب و بی تقیّه و بی نقصان باشد و دیگر می‌باید که سخن مفهوم و روشن باشد؛ نه چنانکه به اشارت و مرموز باشد که اگر از اشارت و مرموز ما را چیزی مفهوم آمدی، هم از الفاظ اولیا و انبیا ـ علیهم السلام ـ فهم کردیمی» (همان، ۱۳۹۱: ۳)؛ بنابراین مسئله و پرسش اصلی این پژوهش بر محور سبک و شیوهٔ تمثیل‌پردازی و تشبیه‌آوری نسفی است و اینکه در *کشف‌الحقایق* از چه حوزه‌های زبان رمزی و شبکه‌های رمزیِ زبان عرفان ـ ازجمله شبکهٔ رمزی نور، شبکهٔ رمزی انسانی، کیهانی، رنگی و نباتی ـ و چگونه استفاده کرده است.

ساختار و فهرست محتوای *کشف‌الحقایق* در ده رساله گنجانده شده و دارای فاتحةالکتاب و خاتمةالکتاب است. نسفی در مقدمهٔ خویش بر *کشف‌الحقایق* بیان کرده است که «بدان که انبیا و اولیا ـ علیهم السلام ـ دُرر و لآلی معانی را در صدف‌های صورت تعبیه کرده‌اند و می‌کنند و با خلق می‌گویند تا به طفیلی صدف صورت، درر و لآلی را قبول کنند و چون قبول کردند، باشد که روزی جوهری شوند و باخبر گردند و درر و لآلی معانی را در صدف‌های صورت بشناسند و از آن برخوردار شوند...» (نسفی، ۱۳۹۱: ۱۵). مؤلف اعتقاد دارد معانی عرفانی و اعتقادی مانند درر و لآلی پنهان در صدف صورت هستند؛ باید به مدد پوستهٔ صدف، کشف و درک شوند؛ چنانکه مولانا گفته و گوشزد کرده، قصه مانند پیمانه است و معنی، درر و لآلی است و ما باید پیمانه و ظرف (صدف) را وانهیم و دانهٔ معنی، درر و لآلی، را بنگریم. نسفی برای نوآوری و ساده‌سازی مسائل و موضوعات عرفانی و شناختی، «درر معانی را بی صدف صوت خواهدآوردن و سخن مرموز و در لباس نخواهدگفتن» (همان: ١٦).

۱ـ۲ پیشینهٔ پژوهش

پژوهش درباب آثار عزیزالدین نسفی بیشتر به‌شکل تصحیح نسخ خطی این مؤلف و مقدمه و تعلیقات بر این آثار است. کتاب *الانسان‌الاکامل* نسفی را ماریژان موله تصحیح کرده و با پیش‌گفتار هانری کربن و ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری نشر یافته است (نسفی، ۱۳۹۸). کتاب *بیان‌التنزیل* نسفی را نیز میرباقری‌فرد تصحیح کرده و بر آن تعلیقات کامل و مناسبی افزوده است (نسفی، ۱۳۷۹). کتاب *کشف‌الحقایق* نسفی نیز به همت مهدوی دامغانی (١٣٤٤) و به شکل کامل‌تری به اهتمام میرباقری‌فرد (نسفی، ۱۳۹۱) تصحیح شده است و مقدمه و تعلیقات مفیدی به آن افزوده‌اند. بنابر همین رشته تصحیحات و معرفی تدریجی این مؤلفِ حوزهٔ نثر و زبان عرفانی، تحقیقات دانشگاهی نیز دربارهٔ سبک‌شناسی و زبان عرفانی وی بایسته و ضروری خواهد بود. دربارهٔ مشرب عرفانی عزیزالدین نسفی، مقالهٔ «جایگاه عزیز نسفی در عرفان قرن هفتم هجری» (میرباقری‌فرد، ۱۳۸۰ در *محققنامه*) به بحث در این زمینه پرداخته است و اینکه طریقهٔ عرفانی نسفی از یک‌سو متمایل به دوره یا سنت عرفانی پیش از سدهٔ هفتم است و از یک‌سو تحت تأثیر آرای ابن‌عربی و شماری از شاگردان و شارحان آثار اوست (نسفی، ۱۳۹۱: نوزده). لوید ریجون نیز در کتاب *عزیز نسفی* به جایگاه و دیدگاه‌های عرفانی و روش تأویل و محتوای آثار نسفی و برخی تحقیقات دربارهٔ او در غرب اشاره کرده است (نک. ریجوند، ۱۳۷۸: ۹-۱۲ و سایر فصل‌ها).

با وجود توجه به تصحیح آثار و نسخ خطی این مؤلف و معرفی و تحلیل جایگاه عرفانی او در قرن هفتم، ازمنظر زبان عرفانی کتاب *کشف‌الحقایق* بررسی نشده است.

یوسفی و حیدری (۱۳۹۱) نیز در مقالهٔ «نوآوری‌های نسفی در تأویلات آیهٔ نور» به تمثیلات بدیع نسفی در

حوزهٔ «مشکات، زجاجه، نور و...» پرداخته‌اند؛ نسفی از شبکهٔ رمزی نور ـ متأثر از آیات قرآنی ـ به‌شکل تمثیلات بدیع و نوآروانه استفاده کرده است که در این پژوهش بدان توجه خواهد شد.

رئیسی و همکاران (۱۳۹۲) در مقالهٔ «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی» به بررسی و تأمل در اندیشه‌های نسفی پرداخته و درلابه‌لای بحث‌ها، به مثال‌های نسفی درباب «میوهٔ هستی» و «تخم گندم/ درخت گندم» برای وجودشناسی اشاره کرده‌اند. دسته‌بندی مراتب هستی در قالب نمودار و تحلیل آن نیز در این پژوهش انجام شده است.

اکبری و علی‌نژاد (۱۳۹٤) در مقالهٔ «جلوه‌های تصویری اندیشه‌های عرفانی عزیزالدین نسفی در رسالهٔ انسان کامل» جلوه‌های تصویری کتاب *انسان کامل* را ازمنظر تشبیهی و تمثیلی و تصاویر محوریِ «درخت» و «نور» و «ظلمت»، همراه با خوشه‌های تصویری مرتبط با آنها بررسی و تحلیل کرده‌اند. این شبکهٔ تصویری درخت و نور و ظلمت در *کشف‌الحقایق* نسفی نیز به‌شکل‌های مختلف و برای مقاصد مهم و گوناگون کلامی و عرفانی به کار برده شده است.

با وجود توجه پژوهشگران به *کشف‌الحقایق* ازمنظر فکری و کلامی و عرفانی، زبان و سبک تمثیل و تشبیه این مؤلف حوزهٔ عرفانی بررسی نشده است.

۲ـ دیدگاه زبان‌شناختی در بیان نسفی

رویکرد و روش عزیز نسفی در این کتاب، ترکیبی از «صورت و معنا»ست. او هر بحثی را با ساختاری منطقی و طراحی انواع زیربخش‌های هر موضوع پیش می‌برد و مخاطب و درک او برایش بسیار مهم است. وی در بحث «بیان اقسام وجود» (نسفی، ۱۳۹۱: ٤۷)، بحثی را مطرح می‌کند که با دقت در آن می‌توان عمق اندیشه و ارزش مباحث زبان‌شناسی جدید را دید. او وجود را به اعتبار صفات خود در قسمت اول بر دو قسم (قدیم و حادث) بخش کرده و به اعتبار صفات در قسمت اول بر چهار قسم قائل است:

۱) [وجود] در خارج است؛

۲) [وجود] یا در ذهن است؛

۳) [وجود] یا در لفظ است؛

٤) [وجود] یا در کتابت است (همان: ٤۷).

این نگاه، ژرف‌ساختی زبان‌شناسی دارد. در علم زبان‌شناسی جدید، این چهار مسئلهٔ برشمردهٔ نسفی بحث و نامگذاری شده است و منظور نسفی دقیقاً همسو و معادل با چهار اصطلاح «مصداق/ دال/ مدلول/ صوت» در علم زبان‌شناسی ساختارگراست:

یا در خارج است: ← مصداق؛

یا در ذهن است: ← مفهوم (تصور معنایی)؛

یا در لفظ است: ← صوت (تصور صوتی)؛

یا در کتابت است: ← خط/ (نشانهٔ زبانی).

صفوی با دیدگاهی انتقادآمیز از تعریف محققانی مانند ابوالحسن نجفی و میتوس و کریستال، به تحلیل و

بررسی منتقدانهٔ نظریات سوسور پرداخته است. صفوی برای توضیح دقیق نشانه ازمنظر سوسور، توجه مخاطب را به مثال میز جلب می‌کند. «میز که با زنجیره‌ای از اصوات تولید می‌شود و هر بار که تولید می‌شود به‌لحاظ فیزیکی با دفعات قبل و بعد تفاوت دارد و صرفاً صوت است و دومی آنچه به نظام زبان مربوط است و تا وقتی با لیز و موز و... قاطی نشود، همان میز است. فردینان دوسوسور این میز دوم را تصور صوتی ما از «میز» اول می‌داند و آن را دال می‌نامد. انواع میز در جهان اطراف ما (میز ناهارخوری/ میز بلند/ میز کوتاه/ میز تحریز/ میز از چوب گردو و...) اینها همه مصداق‌های میز هستند و ما از تمامی این مصداق‌ها نوعی تصور معنایی یا مفهوم در حافظه‌مان داریم که متعلق به "نظام زبان" است. سوسور این تصور معنایی را مدلول می‌نامد» (نک. صفوی، ١٣٩١: ٣٤٢-٣٤٤). نسفی در *کشف‌الحقایق* چنین دیدگاهی داشته است. وی در همین زمینه با تمثیلی این چهار مراتب و اصطلاح زبانشناسی را تشریح کرده است: «مثلاً چنانکه آتش؛ آتش ذهنی و آتش لفظی و آتش کتابتی حقیقت آتش نیستند؛ اما به‌طریق مجاز اینها را هم آتش گویند؛ ازجهت آنکه دلالت دارند بر آتش و حکما می‌گویند که آتش ذهنی را دلالت بر آتش خارجی است و آتش لفظی را دلالت بر آتش ذهنی است و آتش کتابتی را دلالت بر آتش لفظی است؛ یعنی کتابت را جز بر لفظ دلالت نیست و لفظ را جز بر ذهن دلالت نیست و ذهن را جز بر خارج نیست...» (نسفی، ١٣٩١: ٤٨-٤٩). چنین دیدگاهی از نسفی نشان می‌دهد وی به‌خوبی با زبان و لایه‌ها و عناصر و مفاهیم کارکردی زبان آشنا بوده و صورت‌گرایی/ ساختارگرایی را با معنا و محتوا قرین کرده است تا مقصود را به‌وضوح هرچه تمام‌تر به مخاطب برساند. در جایی دیگر نیز مفاهیم «کتاب‌الله» و «کلام‌الله» را چنین تشبیه کرده است: «و کتاب‌الله به‌مثابت صورت کلمه است و کلام‌الله به‌مثابت معنی کلمه و تمامی کلمه به صورت و معنی باشد» (همان: ٩٧).

نسفی برای بیان مطالب به‌شکل محسوس و همه‌فهم ـ که درویشان زمانه‌اش نیز چنین سادگی بیانی نیاز داشتند ـ از به کار بردن در دسترس‌ترین مواد و اشیای اطرافش آن طرف‌تر نمی‌رود؛ همچنان‌که برای بیان و تفیهم تأخر افراد موجودات و تقدم وجود بر آن به تمثیل و رابطهٔ میان مداد و حروف مکتوب را بیان کرده است تا موضوع «رابطهٔ طولی و عرضی/ عرض و جوهر» را بیان بدارد؛ بدین‌شکل به تمثیل روی می‌آورد: «و اگر این سخن را فهم نمی‌کنی، 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...» (همان: ٢٣٣). پیش از چنین تشبیه و تمثیلی، از تشبیه وجود به چراغی یاد کرده که مشکات و زجاجه‌اش از خود اوست و فتیله و روغن و نار و سراجی هم از اوست (همان: ٢٣٢)؛ بنابراین عزیز نسفی برای تبیین مطلب و زدودن غبار دیریابی و ابهام، به تمثیلات و تشبیهات متوالی و پشت سر هم بسیار توجه کرده و اساس کارش را به روش باطنیان و اسماعیلیه بر تأویل و بیشتر تشبیه و تمثیل بنا نهاده است.

٣ـ شبکه‌های تمثیلیِ *کشف‌الحقایق*

٣ـ١ تمثیل اعضای بدن مثالی برای عالم کبیر

بخشی از شبکه‌های رمزیْ متعلق به رمزهای کیهانی است. «رمزهای این شبکه از مقایسهٔ موجودات کیهانی

به‌عنوان اجزای عالم مُلک با عالم ملکوت یا به‌عنوان اجزای عالم کبیر با عالم صغیر پدید آمده‌اند» (فولادی، ۱۳۸۹: ٤٤٢). نسفی پیوسته در هر بحث و موضوعی، از روش تشبیه و تمثیل بهره جسته است. این مؤلف راز توفیق در بیان ساده و همه‌فهم را مثال‌زدن می‌داند. در مقدمه‌اش بر این کتاب به ارتباط و تعاون و مدد اعضای بدن با یکدیگر اشاره می‌کند:

«ای درویش اگرچه به‌ظاهر چنین می‌نماید که هریک از اعضا کار خود می‌کنند، اما به‌حقیقت جمله خدمت یکدیگر می‌کنند. چشم خدمتِ پای می‌کند و پای خدمتِ دست می‌کند و دست خدمتِ سر می‌کند و سر خدمتِ حواس می‌کند و اعضای ظاهر خدمت معده می‌کنند و...» (نسفی، ۱۳۹۱: ۱۰). این بیان رسا و محسوس درپی پیش‌کشیدن مبحثی دیگر است تا به مدد پیوند پنهان، اما مشخص اعضای بدن (عالم صغیر)، پیوند میان اعضای عالم کبیر را تبیین کند: «نیز همچنین می‌دان که هرکه هست و هرچه هست جمله اعضای یک‌دیگرند... پادشاه تربیت و محافظت رعیّت کند و رعیّت مدد و معاونت پادشاه می‌کند و آهنگر خدمت دروگر می‌کند و دروگر خدمت آهنگر و اهل شهر خدمت اهل رستاق می‌کنند و اهل رستاق خدمت اهل شهر می‌کنند و عالم کار عامی می‌کند و عامی کار عالِم می‌کند و در جملهٔ افراد موجودات همچنین می‌دان» (همان: ۱۱).

۳ـ۲ تمثیل مراتب سالکان و مخلصان

سالکان و عارفان در ادبیات صوفیانه، مراتب مختلفی دارند و رفتار و شیوهٔ آنان در هر عصری نقد شده است؛ نسفی نیز به وجود دو نوع کلی سالکان طریقت اعتقاد دارد و آنان را به دو دستهٔ سالکان دارای ظرفیت و تحمّل و سالکان ضعیف و بی‌صبر و بدون ظرفیت وجود تقسیم و توصیف کرده است؛ برای تبیین بهتر این مطلب این دو نوع سالک و عارف را به مدد تمثیل‌هایی توصیف و تشبیه کرده است:

ای درویش بعضی سالکان و مخلصان ضعیف باشند که صبر و تحمل بار اسرار نتوانند.	چنانکه:←	جویی که خرد و باریک باشد و ناگاه سیل و آب بسیار آید، تحمّل نتواند کرد و از سر بیرون رود... .
تمثیل متوالی ۲: همچنین ضعیفان باشند که ناگاه واردی بدیشان فرود آید، تحمل آن را نتوانند و بی جایگاه از ایشان سخنی ظاهر شود و از آن سخن شنوند که آن را فایده نباشد بلکه نقصان باشد... .	حال او به گدایی ماند:←	که ناگاه گنجی بیابد و گدا چون گنج یافت البته پنهان نتواند داست؛ ازجهت آنکه قوّت و استعداد آن ندارد و گنج از دست برود و سر در سر گنج هم برود (نسفی، ۱۳۹۱: ١٤-١٥).
تمثیل متوالی و پشتیبان ۳: بعضی کسان صبور باشند و در تحمّل بار اسرار قوی بوند و اگرچه به صورت قوی و نزار باشند، اما به معنی قوی و کبار باشند... (همان).	همچنین:←	باز بعضی رودخانه‌ها و آبگیرها و دریاها باشند که هرچه سیل و آب بسیار در ایشان آید، پیدا نیاید و همه را تحمل کنند.

۳ـ۳ تمثیل‌ها و استعاره‌های مفهومی حوزهٔ نور

عارفان با نگاه به قرآن به تأویل و تفسیری صوفیانه ـ عاشقانه از آیات قرآن توجه داشته‌اند. آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور

محل اشارهٔ مکرر و دلخواه ایشان قرار گرفته است. «شک نیست که آیهٔ قرآن دربارهٔ نور سهم مهمی در ایجاد زبان نمادین در اسلام داشته است؛ ولی در عین حال، نشان‌دهندهٔ حدودی را هم که این زبان برای خود قائل بوده است، نشان می‌دهد. رمز این آیه از این جهت شایان توجه است که وجههٔ نظر آن، خود خداست» (نویا، به نقل از فولادی، ۱۳۸۹: ٤٦۸). نسفی نیز با شیوهٔ تأویلی ـ که «خوانشِ صوفیانه تأویل نام دارد» (آشوری، ۱۳۹۷: ۱٤۲) ـ به این آیه استناد کرده و در کتاب خویش، بسیار زیاد به آن تمسّ داشته است.

و این عالم در جنب عظمت او	چون:←	خردلی است میان زمین و آسمان؛ بلکه از خردل خردتر؛ بلکه به نسبت خود هیچ است... .
یکی از داناترین ایشان حکایت می‌کرد که روزی از روزها... ناگاه حجاب از پیش چشم من برداشتند و نور خدای ـ تعالی ـ بر من تجلی کرد و ظاهر شد؛ نوری دیدم که حدّ و نهایت نداشت و فوق و تحت و یمین و یسار و کران و میان نداشت و خلق عالم در آن نور... .	چون: ←	ذرایر بودند که در نور آفتاب باشد.
تمثیل پشتیان ۲: و این بیچارگان در نور غرق بودند و از نور خبر نداشتند	همچون: ←	ماهیان که در آب غرق باشند و از آب خبر ندارند... (نسفی، ۱۳۹۱: ۳۰).

نسفی اعتقاد راسخ دارد که «نور خدای ـ تعالی ـ حدّ و نهایت ندارد، نور او را نظیر و مثال نتوان نمود»؛ اما گفته است «ازجهت تقریب فهم را بدان که نور خدای ـ تعالی ـ همچون نور آفتاب است...» (همان: ۳۱). وی در بیان باور و اعتقاد «اهل حلول» تشبیه محسوس نور خدا به خورشید را بیان کرده است:

نور خدای ـ تعالی ـ	همچون: ←	نور آفتاب است که از مشرق تا به مغرب گرفته است و هیچ خانه از مشرق تا به مغرب نیست که در وی نتافته است.

در تبیین سخن و اعتقاد «اهل اتحاد» نیز نور خدای تعالی و تقدّس ـ را به شمع مانند می‌کند و خلق عالم را به‌مثابت آینه‌ها:

نور خدای ـ تعالی و تقدّس ـ	به‌مثابتِ: ←	شمع است
و خلق عالم	به‌مثابتِ:	آینه‌ها/ اگرچه 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 اگرچه به‌صورت دو شمع می‌نماید...؛ اما به‌حقیقت هر دو یکی است (نسفی، ۱۳۹۱: ۳۲).

در بیان عقل انسان نیز از همین شبکهٔ نوری برای ایجاد و ساخت تمثیل بهره برده است؛ «نور و نار» دو

کلیدواژهٔ رمزی و تمثیلی زبان *کشف‌الحقایق* نسفی است: «ای درویش، عقل است که نار است و عقل است که قابل نار است و عقل است که نور است و عقل است که قابل نور است» (نسفی، ۱۳۹۱: ۹۶). گزاره‌های بسیاری در این کتاب هست که به‌شیوهٔ اسنادی، مبنایی تشبیهی یافته است؛ شبیه همین که گفته است «عقل نار است/ عقل نور است» که نوعی تشبیه مجمل است و از نگاه زبان‌شناسی جدید، در شمار استعاره‌های مفهومی است. این نوع استعاره «نوعی ساخت تشبیهی یا بهتر بگوییم نوعی ساخت اسنادی است که به‌شکل «A، B است» در ذهن ثبت شده است. این قاعده‌ها یا استعاره‌های مفهومی ساخت‌هایی ذهنی نظیر خشم گرماست، عشق سفر است و غیره‌اند» (صفوی، ۱۳۹۶: ۱۰۷). نسفی نیز از این ساختار بسیار استفاده کرده است که جا دارد در تحقیقی دیگر بررسی و نقد شود. در فصل رسالهٔ دوم در بیان انسان و آنچه تعلق به انسان دارد، به بیان انواع روح در انسان پرداخته و با تمثلاتی زیبا و بدیع آنها را در حوزهٔ رمزی نور و زجاجه و مشکات قرار داده است:

روح قدسی	به مثابتِ: ←	نار است.
روح انسانی	به مثابتِ: ←	روغن است.
روح نفسانی	به مثابتِ: ←	فتیله است.
روح حیوانی	به مثابتِ: ←	زجاجه است.
روح طبیعی	به مثابتِ: ←	مشکات است (نسفی، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

نسفی در بیان اعتقادات اهل تناسخ از تمثیلات حوزهٔ نور غافل نبوده است. در بیان اینکه «نفس انسانی» را «عکس نفس فلکی» و فیض نفس فلکی گفته است؛ از این تمثیل و مانند اینها استفاده کرده است: «اما اهل تناسخ می‌گویند که این فیض از عالم علوی به‌واسطهٔ نور ثوابت و سیّارات به طلب کمال به این عالم سفلی می‌آید... و این سخن تو را جز به مثالی معلوم نشود: مثلاً شعاع آفتاب که در خانهٔ هرکسی تافته است به‌اتفاق عکس آفتاب است و از مقابلهٔ آفتاب پیدا شده است؛ اما اهل تناسخ می‌گویند این شعاع ممتد است تا به قرص آفتاب و از قرص آفتاب می‌آید و... در آب صافی و آینه نیز این خاصیت است که هر چیز که در مقابلهٔ وی افتد آن چیز در آن آب و آینه موجود شود و هیچ شک نیست که آن صورت که درآب و آینه موجود است، پیش از این مقابله موجود نبود» (همان: ۱۲۸-۱۲۹).

۳ـ٤ تمثیلات مشکات و زجاجه

بخش بسیار زیادی از تمثیل‌های نسفی در *کشف‌الحقایق* به حوزهٔ آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور و استفاده از «زجاجه و مشکات» اختصاص دارد. اشاره و توجه و تفسیر و تأویل این آیه در تاریخ تفاسیر و ادبیات عرفانی نشان از ارزش والای آن دارد. برای نشان‌دادن گوشه‌ای از اعتقاد و دقت مؤلفان حوزهٔ تفاسیر و ادبیات عرفانی، معانی مشکوة را از کتاب *فرهنگنامهٔ قرآنی* نقل می‌کنیم: «کلونک، کنبد، چراغ و راه، چراغ بره، روزن، چراغ بره، جام، سوراخ چراغ پره، چراغدان، چراغ خانه، گنبد، چراغ پرده، چراغ واره، چراغ پایه» (یاحقی، ۱۷۲: ۲۰۱). از سخنان مفسران شیعه و سنی چنین برداشت می‌شود که «مِشْکَاة» به معنای چراغدانی است که نور چراغ را از خاموش‌شدن با باد مصون می‌دارد؛ به عبارت دیگر، جایگاه مخصوص چراغ است که در دیوار ایجاد می‌کنند (طبرسی، ۱۳۸٤، ج ۷: ۲۵۰؛ فخر رازی، ۱٤۲۰، ج ۲۳: ۳۸۹). در تفسیر *المیزان* «تمثیل نور خدا به نور چراغ (مثل نوره

کمشکوة...) برای بیان تابش نور ایمان و معرفت در قلوب مؤمنین بیان شده است. «"کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة" ـ آنچه تشبیه به مشکات شده، به مشکات و همهٔ خصوصیاتی که در آیه برای آن آمده، تشبیه شده است، نه‌تنها به کلمه مشکات، یعنی "فیها مصباح المصباح فی زجاجة..." 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). خود اصطلاح و مفهوم نور نیز باید دقیق بررسی شود. در مفردات راغب چنین بیان شده است: «النور: الضوء المنتشر الذی یعین علی الابصار... نور، روشنایی گسترده‌ای است که به دیدن کمک می‌کند» (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲: ۸۲۷)؛ این معنا درواقع همان اشراق است که به‌نحوی به حقیقت نور برمی‌گردد؛ پس اگر قرآن می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ» می‌تواند به این لحاظ باشد که نور وجودی آسمان‌ها و زمین و بلکه کل جهان ممکن، از وجودی نشأت گرفته و به منصهٔ ظهور رسیده است که آن وجود، خود عین نور است ظاهرٌ بِنَفْسِهِ وَ ذاتِهِ وَ مُظْهِرٌ لِغَیْرِهِ؛ نه اینکه بعد از آفرینش موجودات عالم، متصف به نورانیّت شده باشد (صدرالمتألهین، ۱۳٦۱، ج ٤: ۳۵۹-۳٦۰). منظور از «زُجَاجَةٍ» نیز حباب شفافی است که روی چراغ می‌گذارند یا شیشه‌ای است که جلوی همان چراغ قرار می‌دهند. معمولاً بالای حباب روزنه‌ای متناسب وجود دارد تا موجب تنظیم هوای داخل خود و تمرکز و فزونی نور شود. نسفی بنابر چنین اطلاعاتی از دل قرآن و تفاسیر عرفانی، از این آیه بهره‌ها برده است تا مطالب را بهتر نشان دهد و تبیین کند. درواقع از واژه‌های این حوزه، هم برای بیان تشبیهی و هم بیان ساخت تمثیل و تشبیه استفاده کرده است: «بدان که روح نفسانی که در دماغ انسان است، زجاجهٔ فیض نفس فلک قمر می‌شود و فیض نفس فلک قمر، زجاجهٔ فیض نفس فلک عطارد می‌شود و... و زجاجهٔ فیض نفس فلک ثابتات، زجاجهٔ فیض فلک‌الافلاک می شود و زجاجهٔ فیض فلک‌الافلاک، زجاجهٔ فیض نور باری ـ تعالی و تقدّس ـ می‌گردد و این به ریاضات و مجاهدات به تدریج پیدا آید» (نسفی، ۱۳۹۱: ۱۳٤). نسفی این حوزهٔ نور را به‌طور تمثیلی برای کیفیت عالم ارواح نیز به کار بسته است:

عالم ارواح	به‌مثابتِ: ←	یک شمع است (یا به‌مثابت یک نور است).
و هر فردی از افراد عالم اجسام	به‌مثابتِ: ←	آینه و جام است (یا به‌مثابت دریچه و روزن است).
یا خود چنین گوی: «که جسم جماد	به‌مثابتِ: ←	مشکات است.
و جسم نبات	به‌مثابتِ: ←	زجاجه است.
و جسم حیوان	به‌مثابتِ: ←	فتیله است.
و جسم انسان	به‌مثابتِ: ←	زیت است.
و عالم ارواح	به‌مثابتِ: ←	نار است (نسفی، ۱۳۹۱: ۱۵۷-۱۵۸).

ارزش هرکدام از این مشبهٌ‌به‌ها برای مشبه خویش مشخص و مناسب است. جسم جماد را به مشکات و چراغدان مانند کرده است؛ چون هر دو بی‌جان و قالب هستند. جسم و قالب گیاه و نبات را به زجاجه مانند کرده

است؛ چون زجاجه روشن و شکننده هستند. جسم حیوان به فتیله مانند شده است و دلیلش این است که فتیله از راه تغذیه زنده است؛ زیرا نوع حیوان، جسم و خورد و خوراک و جسمی محض است. جسم انسان نیز همچون زیت (روغن) است برای چراغ و روشنایی‌بخشی؛ عالم ارواح نیز به نار (آتش) تشبیه شده است که نور و گرمایی فراتر از اینان دارد. همین ساختار تشبیهی را با اندکی تغییر در مشبه یا مشبه‌به‌ها در بخش دیگری ـ در بیان توحید ـ بازآفرینی کرده است:

باطن عالم که خدای خلق است	به‌مثابتِ: ←	۱) چراغ است (یا به‌مثابت ۲) شمع است یا به‌مثابت ۳) نور است).
ظاهر عالم که خلق خدای است	به‌مثابتِ: ←	۱) مشکات است (یا به‌مثابت ۲) آینه است یا به‌مثابت ۳) دریچه‌هاست) (نسفی: ۱۳۹۱: ۲۲۲).

همین تمثیل را باز در مبحثی دیگر، در بیان معاد و نقل سخنان اصحاب وحدت تکرار کرده است تا عالم ارواح و اجسام را به مشبهٌ‌به‌هایی مانند شاهدهای بالا تشبیه کند (نک. نسفی، ۱۳۹۱: ۲۷۲).

۳ـ۵ تمثیلات حوزهٔ نار

نسفی در کنار نور و ظلمت، شبکهٔ رمزی ـ تمثیلی نور را می‌سازد. نار در *کشف‌الحقایق* نیز از نظر نسفی دور نمانده است. وی در رسالهٔ «در بیان سلوک...» ساختار تمثیلی ـ تشبیهی ذیل را به کار برده و تشریح کرده است:

بعضی گفته‌اند: دل	به‌مثابتِ: ←	آتشدان است.
و معرفت	به‌مثابتِ: ←	انگشت در آتشدان.
و محبّت	به‌مثابتِ: ←	آتش است در انگشت.
و عشق	به‌مثابتِ: ←	شعله در آتش.
و وارد و الهام و سماع	به‌مثابتِ: ←	باد است که در آتش دمند (نسفی، ۱۳۹۱: ۱۹۵).

آتش‌بودن محبت یا عشق در نظر باریک‌بین نسفی مرز و تمایز دارد. نسفی نیز مانند صوفیه عشق را محبت مفرط خوانده است؛ به همین سبب محبت را به آتش ساکن در دل زغال (انگشت) تصویرسازی کرده و عشق را مانند شعله‌ای سرکش تصویر و تمثیل کرده است که آتش را برافروخته‌تر می‌کند. درجهٔ فراتر از اینها باد است؛ او واردهای غیبی و الهام و سماع (وجد) را به‌مثابت باد دمان و دمنده در آتش می‌داند. در جایی دیگر از استعارهٔ مفهومی «آتش عشق» استفاده کرده است: «ای درویش، آتش عشق است که سالک را از تفرقهٔ تلوین بیرون می‌آورد... مراد ما از آتش عشق، آتشی است که جز در روغن عقل نگیرد و چون در عقل سالک افتد، جملهٔ قبله‌ها و رنگ‌های سالک را بسوزاند و سالک را یک‌رنگ و یک‌قبله گرداند...» (نسفی، ۱۳۹۱: ۲۰٤). همین توصیف را از آتش عشق ـ عشق آتش است ـ در بیان عین‌القضات می‌بینیم (نک. فولادی، ۱۳۸۹: ۹۷)؛ بنابراین می‌بینیم نسفی میراث اندیشه‌های زبانی و تمثیلی را به بیانی دیگر تکرار و ساده‌نویسی کرده است و به همین سبب، او را معلم تصوف (کیوانی، در ریجوند، ۱۳۷۸: مقدمه) دانسته‌اند.

۳ـ٦ تمثیل سفر خاک به افلاک

نسفی پیچیده‌ترین مباحث عقلی و کلامی یا حکمی و نظری را استدلال و منطق تبیین می‌کند و چون مطلب بیان‌شده را اندکی مبهم می‌داند، باز به بیان مثال ملموس و محسوس تمسّک می‌جوید؛ آوردن عبارت پرتکرار «و این سخن تو را جز به مثالی معلوم نشود» (نسفی، ۱۳۹۱: ٦۲) در *کشف‌الحقایق* از همین رویکردش برخاسته است. در بیان سخن گروهی که معتقدند «خاک به کمال خود می‌رسد»، چنین داد سخن داده است:

«بدان که آنچه زبده و خلاصهٔ جسم خاک است، آب می‌شود و آنچه زبده و خلاصهٔ آب است، هوا می‌شود؛ و آنچه زبده و خلاصهٔ هواست، آتش می‌شود و آنچه زبده و خلاصهٔ آتش است، فلک قمر می‌شود و آنچه زبده و خلاصهٔ فلک قمر است، فلک عطارد می‌شود و و آنچه زبده و خلاصهٔ فلک عطارد است، فلک زهره می‌شود... و بالای فلک اعظم فلکی دیگر نیست؛ از جهت آنکه او را حدّ و نهایتی نیست. چون به فلک‌الافلاک رسید، جسم خاک به کمال رسید» (همان: ۸۸). این بحث با این استنتاج که خاک به نهایت درجه در سماء می‌رسد، خود استعاره‌ای از همان مراتب کمال انسان نیز می‌تواند باشد؛ چنانکه در ادامهٔ بحث از «کمال انسان» از نگاه و باور طریق دیگر سخن گفته است. اینجا مقصودش را باز کامل‌تر ادامه می‌دهد. «آنگاه آنچه زبده و خلاصهٔ افلاک است از راه افق به‌واسطهٔ نور ثوابت و سیارات به جسم خاک و موالید می‌آید» (همان: ۸۹).

آنگاه آنچه زبده و خلاصهٔ افلاک است از راه افق به‌واسطهٔ نور ثوابت و سیارات به جسم خاک و موالید می‌آید.	همچنان که: ←	روغن از ماست بگیرند و باز بر ماست کنند. ازجهت آنکه آن فیض و اثر که روغن رساند ماست نتواند رسانید اگرچه روغن در وی باشد و آن مقدار نور و روشنایی که یک درم روغن کنجد رساند یک خروار کنجد نتواند رسانید، اگرچه روغن در وی باشد. همچنین آن فیض و اثر که افلاک رساند، خاک نتواند رسانید.

نسفی با استفاده از شیئی محسوس و در دسترس، «ماست» با همهٔ ساختار و اجزایش، تمثیلی برای خاک در نظر گرفته است و روغن را نیز تمثیلی از افلاک می‌بیند که اثرش «نور و فیض و روشنایی» است که به خاک (ماست) می‌رساند. علت ذکر این نوع تمثیل را به‌شکل منطقی بیان کرده است تا تبیین مطلب با نهایت دقت، پیام را برساند. در سفر خاک به آسمان و فلک نهم، تحول و دگرگونی و تبدیلی هست که با سفر و تحول و تبدیل روغن برگرفته از ماست (مجازاً) و برگرداندن آن به ماست، این مطلب روشن و شبیه‌سازی شده است. در جایی دیگر نیز از تمثیل روغن در شیر سخن گفته است و آن را تمثیلی برای درآمدن روح در قالب آدمی به کار برده است: «و روح در قالب چنان درآمد و آمیخته شد که روغن در شیر» (همان: ۱۰۸ و نیز نک. همان: ۱۱٤).

۳ـ۷ تمثیلات حوزهٔ انسان

بخش مهمی از سخنان نسفی دربارهٔ انسان و شناخت انسان است. عنوان کتاب *انسان کامل* او نیز رهنمودهایی برای رسیدن به درجهٔ کمال در نوع انسان است (نک. رئیسی، ۱۳۹۲: ۱۱٤). نسفی ضمن توجه به مقام ارجمند انسان در هستی در سایر آثارش، در *کشف‌الحقایق* نیز این موضوع را به‌شکل تمثیلی بیان کرده است: «بدان که مراتب موالید سه مرتبه است: معادن و نبات و حیوان و جسم 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 و انسان که

نوع آخرین است، میوهٔ درخت موجودات است» (همان: ۸۹). در جایی دیگر نیز با قید و صفت «دانا» برای انسان، همین تشبیه و تمثیل را تکرار کرده است: «اگر کلمهٔ موجودات را به درخت تشبیه می‌کنند، میوهٔ این درخت موجودات آدمی داناست و اگر کلمهٔ موجودات را به انسان تشبیه کنی، دل این انسان موجودات نیز آدمی داناست (همان: ۹۷). نسفی با تعبیری زیبا، این انسان کامل را هم «کتاب الله» و هم «کلام الله» دانسته است.

«ای درویش هرکه راضی و تسلیم نمی‌شود و به سعی و کوشش خود می‌خواهد که عالم را چنان گرداند که مراد اوست و هرچه موافق طبع او نباشد از روی زمین بردارد، حال او همچون حال آن نابیناست که در خانه درآید و در آن خانه جملهٔ چیزها به‌جای خود باشد. هرچیز که پیش پای وی آید چنین داند که آن چیز بر راه است نه به‌جای خود است. جملهٔ رخت آن خانه را از جای خود بگرداند تا به‌جای خود نهد...» (همان: ۱۰۰).

در مقابل این نگاه و توصیف نادان و ناراضی به توصیف دانایان و تسلیم‌شدگان قدر و قضای الهی چنین پرداخته است: و آنکه راضی و تسلیم شد... حال او همچون حال آن مسافر است که در راه به‌سبب گرما یا سرما خسته و در زحمت باشد و ناگاه به منزلی برسد و در آن منزل رباطی باشد که مانع گرما یا دافع سرمای او شود؛ هرآینه خرم و شادمان شود به دیدن آن رباط...» (همان: ۱۰۱). در همین حوزه است که جهل و علم انسان را به دوزخ و بهشت مانند کرده است: «ای درویش، جهل پیش از علم دوزخ است و جهل بعد از علم بهشت است» (همان: ۱۵۲).

در مبحثی دیگر نیز انسان و «هر فردی از افراد موجودات» را به «آینه» و بار دیگر به «جامی» و بار سوم به «آینهٔ گیتی‌نما» شبیه دانسته است و «انسان دانا» را به جام جهان‌نما و معجون اکبر (همان: ١٤٦) تشبیه کرده است.
نسفی انسان را مقصود و غایت جست‌وجوی خودشناسی و خداشناسی می‌داند و خطاب به درویشان گفته است: «اگر بیت‌الله است و اگر بیت‌المقدس است و اگر بیت‌المعمور است و اگر سدرةالمتنهی است و اگر لوح محفوظ است و اگر عرش عظیم است و اگر اعلی علّیین است، صفات و مقامات آدمی است...» (همان: ١٤٦). در تمثیلی دیگر آفرینش را همچون درختی تصویر می‌کند که آدمی میوهٔ درخت است (همان: ٢١٦). در بیان معاد ضمن ترکیب مباحث معاد با حوزهٔ انسان، تمثیلات این حوزه را با تمثیلات حوزهٔ نور و روشنی درآمیخته است: «هر آدمی که هست، دریچه‌ای، بلکه هر چیز که هست دریچه است و نور سرّ از این جمله دریچه‌ها بیرون کرده است. پس عالِمان که در عالم‌اند، دریچه‌هایند و علم از آن دریچه‌ها بیرون تافته است و جمله قادران که در عالم‌اند دریچه‌هایند و قدرت از آن دریچه‌ها بیرون تافته است و جمله صفات همچنین می‌دان» (همان: ٢٧٤). در ادامه توضیح می‌دهد که این نور گاهی منتشر و گاه مجتمع است؛ گاه از یک دریچه و گاه از ده دریچه بیرون تابد و «چون از ده دریچه بیرون تابد آنچنان بقوّت نباشد که از یک دریچه تابد» (همان: ۲۸۰). علم و قدرت موجود در هستی و عالم و انسان را به مدد این تمثیل بیان کرده است.

۳ـ۸ تمثیلات حوزهٔ بهشت و دوزخ

نسفی در رسالهٔ پنجم و بحث از معاد و متعلقات آن، ضمن توصیف و سخن‌گفتن از کیفیت بهشت و جهنم، دشواری این توصیف را نیز بیان کرده است و آن را محسوس و جسمانی می‌داند، نه معقول و روحانی: «و در غیات خوشی و خرّمی و چنانکه هرچند که من صفت خوشی بهشت کنم از هزار یکی نگفته باشم و صفت بهشت خود نتوان‌کردن؛ زیراکه در دنیا مثل آن ندیده باشند و نشنوده؛ چنانکه می‌فرماید "اعدت لعبادی

الصالحین؛ ما لا عینٌ رأت و لا اذنٌ سمعت و لا خطرٌ علی قلب بشر"» (نک. همان: ۲٤۷). با این حال، پس از بیان کیفیت و چونی بهشت و دوزخ و نقل سخن اهل حکمت و مفسّران و... و شرح برخی آیات و احادیث، به انواعی از تمثیل برای توصیف دوزخ و بهشت استفاده کرده است.

«و دیگر بدان که دوزخ را آن روز حاضر کنند تا اهل قیامت مر دوزخ را مشاهده کنند "و برِّزت الجحیمُ لمن یری" (نازعات: ۳٦)؛ یعنی دوزخ را جز در آن روز چنانکه دوزخ است نتوان دید؛ ازجهت آنکه هرکه در دریا غرق باشد، دریا را چنانکه دریاست نتواند دید؛ ازجهت آنکه چون از دریا بیرون آید، آنگاه دریا را چنانکه دریاست مشاهده تواند کرد» (نسفی، ۱۳۹۱: ۲٥٦). درواقع عزیز نسفی برای بهتر توصیف‌کردن به تمثیل محسوس و بدیعی چنگ زده است که مفهومی دینی و اعتقادی را به روش مؤثر و فهم‌پذیر به مخاطبان خویش بفهماند. در توصیف بهشت نیز تکیهٔ نسفی بر وصف «جوی‌های بهشتی» است و هرکدام از آنها «مشبهٌ‌به»ای برای علوم چهارگانهٔ خلق است که آن را به‌شکل زیر بیان و تصویر کرده است:

و مثَلِ این «جوی‌های آب در بهشت	←	جوی‌های حیات است که عام است مر عموم اهل بهشت را و عموم اهل بهشت از این جوی‌های حیات برخوردار باشند؛ اما این جوی‌ها را لذتی نباشد.
و مثل این جوی‌های شیر در بهشت	←	جوی‌های علوم عوّام است و لذات عوّام بهشت از این جوی‌های باشد.
و مثل این جوی‌های عسل در بهشت	←	جوی‌های علوم خواص است و لذت خواص بهشت از این جوی‌ها باشد.
و مثل این جوی‌های خمر در بهشت	←	جوی‌های علوم خاصّ الخاصّ است. (نسفی، ۱۳۹۱: ۲٥۸-۲٥۹)

این تشبیهات تمثیلی دقیقاً و عیناً متأثر از آیات قرآنی است. در قرآن نیز با بیان ضرب‌المثل و تمثیلات، مسائل برای مردم محسوس و دریافتنی‌تر شده است. نسفی وقتی چهار نهر بهشتی را به چهار جوی این دنیایی تشبیه ـ و تا حدودی تأویل ـ کرده است، هدفی جز مفهوم‌کردن امور ناشناخته و نامحسوس نداشت است. سیوطی در این زمینه می‌گوید: «مثل و تمثیل در قرآن، محدود به مواردی است که معنای مورد نظری که گوینده (خدا) درصدد القای آن به مخاطب است، از حواس و ادراک متعارف مردم خفی باشد و لذا برای تقریب مراد به عقل و تصویر آن به‌شکل محسوس، معانی خفی به امور جلی و آشکار، امور غایب از دید حس و عقل به مشهودات تشبیه و تمثیل می‌گردد» (سیوطی، ۱٤۲۱، ج ۲: ۲۷۱). همچنان‌که تفاسیر قرآن با ورود به فضای فکریِ تصوف، با گرایش به‌سوی «معنایی سوای معنای ظاهری و لفظی» (نویا، ۱۳۷۳: ۸) به‌سوی تأویل متمایل شدند، در نثر *کشف‌الحقایق* نسفی نیز این دست تأویلات در کنار تمثیل دیده می‌شود.

٤ـ نتیجه‌گیری

نسفی در رسالات کتاب *کشف‌الحقایق*، مباحث مهم دینی و عرفانی را با زبانی ساده و منطق‌محور تشریح و تبیین

کرده است. هدف نویسنده بیان مسائل کلامی و دینی برای صوفیان و درویشان عصر خویش بوده است؛ به همین سبب ضمن بیان قیاس و استدلال، به بیان و ساختن تشبیهات و تمثیلات و تشبیهات تمثیلی نیز اهمیت بسیاری داده است و کتابش سرشار از اینگونه تمثیلات تازه و بدیع است؛ زیرا هدف کاربرد تمثیل برای نویسندگان حوزهٔ عرفان، مفهوم‌کردن امور نامفهوم از راه معادل قراردادن امور معقول با امور محسوس است. نسفی به کارکرد زبان و نشانه آگاه بوده است و با اشاره به چهار اصطلاح «صورت ذهنی/ صورت عینی/ صورت مکتوب/ حقیقت» اشیا و امور به‌خوبی نشان داده که به کارکرد نشانه‌شناسی عناصر زبانی اشراف داشته است؛ مثلاً برای آتش، چهار وجه آتش ذهنی، آتش لفظی، آتش کتابتی و حقیقت آتش را برشمرده است. همهٔ تلاش نسفی برای مخاطبانش، در پیش گرفتن روش قیاس و تمثیل است و پیوسته این عبارات را در هر چند صفحه یک بار تکرار کرده است: «چنین می‌دانم که فهم نکردی، روشن‌تر از این بگویم...». بر همین سیاق پس از یک دو سه توضیح منطقی و بر مبنای روایات و تفاسیر و تأویلات، به ذکر یک تمثیل می‌پردازد و اگر باز تمثیل را کافی نداند، به ذکر تمثیل دوم و سوم نیز روی می‌آورد تا حق مطلب ادا شود. هرچند برای او خلاصه‌گویی نیز مهم بوده است و باز این عبارت‌ها در سراسر کتاب دیده می‌شود: «سخن دراز شد و از مقصود دور افتادیم». نکتهٔ مهم در تشبیهات تمثیلی نسفی تازگی آنهاست؛ اینکه نویسنده برای بیان مطلب پیچیده و نامفهوم، به تمثیلی در دسترسِ همه تمسک جسته است، توانمندی او را در این باب نشان می‌دهد؛ برای مثال برای توضیح کمال خاک و برتری افلاک بر زمین چنین گفته است: در سفر خاک به آسمان و فلک نهم، تحول و دگرگونی و تبدیلی هست که با سفر و تحول و تبدیل روغنِ برگرفته از ماست (مجازاً) و برگرداندن آن به ماست می‌توان آن را مقایسه کرد؛ اینگونه این مطلب را روشن و شبیه‌سازی کرده است. در جایی دیگر نیز از تمثیل روغن در شیر سخن گفته است و آن را تمثیلی برای درآمدن روح در قالب آدمی به کار برده است: «و روح در قالب چنان درآمد و آمیخته شد که روغن در شیر». درمجموع تمثیلات تشبیه‌محور نسفی، تلاشی برای تفهیم مطالب کلامی و عرفانی و گاه نیز تأویلات عرفانی از آیات قرآن است که به‌علت تازگی ضرب‌الامثال آن اهمیت بسیاری دارد. بیشترین تمثیلات و تأویلات نسفی در بخش شبکهٔ رمزی نور و نار به کار رفته است و اصطلاحات آن مانند «نار، نور، چراغ، چراغدان، فتیله، زیت، مشکات، زجاجه، شعله، آتش، انگِشت» در بیشتر رسالات او، به‌فراوانی در ساخت تشبیهات تمثیلی دیده می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۸۵). ترجمهٔ مهدی الهی قمشه‌ای؛ تهران: جمهوری.

۲. اکبری، منوچهر؛ علی‌نژاد، مریم (۱۳۹٤). «جلوه‌های تصویری اندیشه‌های عرفانی عزیزالدین نسفی در رسالهٔ انسان کامل»، *فصلنامهٔ تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی*، سال دهم، ش ۱ (۳۵)، ۱٦۹-۱۸٤.

۳. آشوری، داریوش (۱۳۹۷). *عرفان و رندی در شعر حافظ*، تهران: نشر مرکز، چاپ پانزدهم.

٤. جرجانی، عبدالقاهر (۱۹۵٤ م). *اسرارالبلاغه*، تحقیق ه. ریتر، استانبول: [بی‌نا].

۵. حکمت، علی‌اصغر (۱۳٦۱). *امثال قرآن*، تهران: بنیاد قرآن.

٦. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱٤۱۲ ق). *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.

۷. ریجون، لوید (۱۳۷۸). *عزیز نسفی*، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.

۸. رئیسی، احسان و همکاران (۱۳۹۲). «هستی و مراتب آن از دیدگاه عزیز نسفی»؛ *دوفصلنامهٔ ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا*؛ سال پنجم، شمارهٔ ۸، ۹۳-۱۲۱.

۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر (۱٤۲۱ ق). *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتاب العربی.

۱۰. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*، تهران: سخن.

۱۱. ـــــــــــــــ (۱۳۵۰). *صورخیال در شعر فارسی*، تهران: آگاه.

۱۲. شمیسا، سیروس (۱۳۷۵). *بیان*، تهران: فردوسی، چ چهارم.

۱۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم صدرالدین الشیرازی (۱٤۲۵ ق). *تفسیر القرآن الکریم*، آیةالکرسی و النور، قم: بیدار.

۱٤. صفوی، کورش (۱۳۹۱). *آشنایی با زبانشناسی در مطالعات ادبی*، تهران: علمی.

۱۵. ـــــــــــــ (۱۳۹٦). *استعاره*، تهران: علمی.

۱٦. طبرسی (۱۳۸٤). *ترجمهٔ مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمهٔ محمد بیستونی، مشهد: آستان قدس رضوی.

۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱٤۲۰ ق). *التفسیرالکبیر*، قاهره: [بی‌نا]، چاپ افست تهران.

۱۸. فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). *زبان عرفان*، تهران: سخن و فراگفت.

۱۹. محمدی آسیابادی، علی (۱۳۸۷). *هرمنوتیک و نمادپردازی در غزلیات شمس*، تهران: سخن.

۲۰. میرباقری‌فرد، سیّد علی‌اصغر؛ آلگونه جونقانی، مسعود (۱۳۸۹). «تحلیل فرمالیستی زبان عرفان، لوازم و عواقب آن»، *جستارهای ادبی*، ش ۱۷، ۲۷-٤۸.

۲۱. نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۱). *کشف‌الحقایق، شرح احوال، تحلیل آثار*، تصحیح و تعلیقات از سیّد علی‌اصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.

۲۲. نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۸). *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، ترجمه و مقدمه: ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری، چاپ پانزدهم.

۲۳. نویا، پل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲٤. یاحقی، محمدجعفر (۱۳۷۲). *فرهنگنامهٔ قرآنی*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی.

۲۵. یوسفی، محمدرضا؛ حیدری، الهه (۱۳۹۱). «نوآوری‌های نسفی در تأویلات آیهٔ نور»، *متن‌شناسی ادب فارسی*، دورهٔ ٤، شمارهٔ ۲، ۱۲۵-۱٤۰.

Bibliography

1. Abd al-Qahir, Jurjani. (1954). *The Secrets of Elucidation*. Research by Hellmut Ritter. Istanbul. [In Persian].
2. Akbari, Manouchehr and Maryam Ali Nejad. (2015). Visual effects of Aziz al-Din Nasafi's mystical thoughts in the treatise of the perfect man. *Specialized Quarterly Journal of Stylistics of Persian poetry and prose*, 10th year, 1 (35), 169-184. [In Persian].
3. Al-Suyuti, Abdul Rahman Ibn Abi Bakr. (1421 AH). *Constancy in the sciences of the Qur'an*. Beirut: Dar Al-Ketab Al-Arabi (Arabic Library). [In Arabic].

4. Assyrian, Darius. (2018). *Mysticism and subtlety in Hafez's poetry*. 15th ed. Tehran: Markaz. [In Persian].
5. Fakhr Razi,Muhammad ibn Umar. (1420 AH). Al-Tafsir Al-Kabir. Cairo. Tehran offset printing. [In Persian].
6. Fouladi, Alireza. (2010). *The language of mysticism*. Tehran: Sokhan and Faragoft. [In Persian].
7. Hekmat, Ali Asghar. (1982*). Proverbs of the Quran*. Tehran: Bonyadeghoran (Quran Foundation Publications). [In Persian].
8. Mir-Bagheri Fard, S. and M. Algooneh Juneghani. (2010). A Formalistic Analysis of Mystical Language Foundations and Outcomes. *Literary Studies*, 43(3), 27-48. [In Persian].
9. Mohammadi Asiabadi, Ali. (2008). *Hermeneutics and symbolism in Shams lyric poems*. Tehran: Sokhan. [In Persian].
10. Mohammadi KalehSar, Alireza. (2021). *Essays in Literary Research Methodology*. Tehran: University Publishing Center Publications (IUP). [In Persian].
11. Nasafi, Azizuddin. (2011). *Kashf Al-Haghayegh (Discovering the facts).* Biography, analysis of works, corrections and comments by Seyyed Ali Asghar Mirbagheri Fard. Tehran: Sokhan. [In Persian].
12. Nasafi, Azizuddin. (2019). *Al-Ensan Al-Kamel (The perfect man)*. Corrected by Marijan Mole. Translated and introduction provided by Zia-ud-Din Dehshiri. 15th ed. Tehran: Tahoori. [In Persian].
13. Nwyia, Paul. (1994). *Quranic Interpretation and Mystical Language*. Translated by Ismail Saadat. Tehran: University Publishing Center. [In Persian].
14. Ragheb Isfahani, Hussein bin Muhammad. (1412 AH). *Vocabulary of the Quran. Beirut*: Dar alQalam. [In Arabic].
15. Reisi, Ehsan et al. (2013). Existence and its levels from Aziz Nasfi's point of view. *Bi-Quarterly Journal of Mystical Literature*, Al-Zahra University, 5 (8), 93-121. [In Persian].
16. Ridgeon, Lloyd. (1999). *Aziz Nasafi.* Translated by Majdaldin Kiwani. Tehran: Markaz. [In Persian].
17. Sadr al-Muta'allehin, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Shīrāzī (Mullā Ṣadrā). (1425 AH) *Tafsir al-Quran al-Karim, Ayat al-Kursi wa al-Noor*. (Interpretation of the Noble Qur'an, verses al-Kursi and alNoor). Qom: Bidar. [In Arabic].
18. Safavi, Kourosh. (2011). *Knowing linguistics in literary studies*. 1 st ed. Tehran: Elmi. [In Persian].
19. _____ (2017). *Metaphor*. 1 st ed. Tehran: Elmi (Scientific). [In Persian].
20. Shafiei Kadkani, Mohammad-Reza. (2013*). The language of poetry in Sufi prose*. Tehran: Sokhan. [In Persian].
21. _____ (1971*). Imagination in Persian poetry*. Tehran: Agah. [In Persian].
22. Shamisa, Sirus. (1996). *Expression*. 4 th ed. Tehran: Ferdowsi. [In Persian].
23. Tabarsi. (2005). *Translation of the Majma Al-Bayan (Assembly of Statements) in the Interpretation of the Qur'an*. Translated by Mohammad Bistoni. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian].
24. *The Holy Quran*. (2006). Translated by Mehdi Elahi Ghomshei. Tehran: Jomhoori. [In Persian].
25. Yahaqi, Mohammad Jafar. (1993*). Quranic Dictionary*. Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. [In Persian].

26. Yousefi, Mohammad Reza and Elahe Heydari. (2011). Nasfi's innovations in the interpretation of Noor verse. *Textual Criticism of Persian Literature*, 4 (2), Summer. [In Persian].