

The Qur’anic Origin of the Conceptual Metaphor of Creation in Nasafi's *Zobdatal-ḥaqāyeq*

Fariba Tayebi^{a*}, Mahboobeh Mobasheri^b

^a PhD Student of Mystical Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran

^b Associate Professor of Persian Literature, Faculty of Literature, Alzahra University, Tehran, Iran

KEYWORDS

creation,
conceptual metaphor,
Zobdatal-ḥaqāyeq,
Aziz al-Din Nasafi,
the Holy Qur’an

Received: 26 October 2022;
Accepted: 14 January 2023

Article type: Research Paper
DOR: 20.1001.1.23452234.1401.10.2.3.4

ABSTRACT

Creation is an important topic in various worldviews including the views related to mysticism and Sufism. This importance has led to the application of all kinds of art and linguistic arrangement for the explanation and understanding of creation in mystical and educational works. Since most mystical ideas are rooted in the Holy Qur’an, the source of many images used in Sufi's works can also be found in the Qur’an. Nasafi is an exegete who has explained mystical issues, especially the creation of the world and the man in a clear and concrete way by resorting to Qur’anic ayahs. In this article, metaphors of creation in Nasafi's *Zobdatal-ḥaqāyeq* have been investigated within the framework of the theory of conceptual metaphor using an analytic-descriptive method. The results show that most of the conceptual metaphors of creation in this work have their roots in Qur’anic ayahs and Nasafi, with his own way of the interpretation of ayahs has used them and has used different expressions to explain the creation. These metaphors are reflected in the form of concepts such as light, spirit, journey, plant, tree, fruits, and they all contain the concept of movement with the aim of describing creation as a purposeful move, which can be included in the macro-level metaphor of "creation is a journey".

* Corresponding author.

E-mail address: fariba.tayebi.56@gmail.com

2022 Published by Arak University Press. All rights reserved.





منشأ قرآنی استعاره مفهومی آفرینش در *زُبده الحقایق* نسفی

فریبا طیبی^{الف*}، محبوبه مباشری^ب

^{الف} دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران
^ب دانشیار ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران

واژگان کلیدی	چکیده
آفرینش، استعاره مفهومی، <i>زُبده الحقایق</i> ، عزیزالدین نسفی، قرآن کریم	آفرینش، مقوله مهمی در جهان‌بینی‌های گوناگون از جمله دیدگاه‌های مرتبط با عرفان و تصوف است. این اهمیت، موجب به کارگیری انواع هنر و آرایش زبانی، در تبیین و تفهیم آفرینش در آثار عرفانی و تعلیمی شده است. سرچشمه بسیاری از تصاویر به کار رفته در آثار صوفیه را می‌توان در قرآن جست‌وجو کرد. نسفی از مفسران قرآن است. وی با توسل به آیات قرآن، موضوعات عرفانی، بخصوص آفرینش جهان و انسان را در نوشته‌هایش، به شکلی روشن و ملموس بیان می‌کند. در این مقاله، استعاره‌های آفرینش در <i>زُبده الحقایق</i> نسفی در چارچوب نظریه‌ی استعاره مفهومی، با روش تحلیلی-توصیفی بررسی شده است. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که بسیاری از استعاره‌های مفهومی آفرینش، در این اثر، ریشه در آیات قرآنی دارند و نسفی با شیوه خاص خود در تأویل و تفسیر آیات، از آن‌ها بهره جسته و برای توضیح آفرینش تعبیرات مختلفی به کار گرفته است. این استعاره‌ها در قالب مفاهیمی چون نور، روح، سفر، گیاه، درخت، مرکب بازتاب یافته و همگی مفهوم حرکت را در خود دارند و با هدف تشریح آفرینش به عنوان یک حرکت هدفدار به کار رفته‌اند که در ذیل کلان استعاره «آفرینش، سفر است» می‌گنجد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۰۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴	
مقاله علمی پژوهشی	

۱. مقدمه

۱.۱. بیان مسئله

در سنت اول عرفانی، خداشناسی و انسان‌شناسی، اساس معرفت و شناخت بود. «به موجب «من عرف نفسه فقد عرف ربه» معرفت وقتی حاصل می‌شود که انسان جایگاه خود و رب خود را بشناسد و نسبت خود را با خدای خود دریابد» (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۴). در سنت دوم عرفانی، هستی‌شناسی نیز به‌عنوان یکی دیگر از مبانی معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. هستی و آغاز آفرینش مهمترین اتفاق زندگی بشری است. مبهم بودن مسئله آغاز آفرینش، موجب شکل‌گیری دیدگاه‌های مختلفی در طول تاریخ تفکر بشری بوده است.

نحوه نگرش به آفرینش، در فلسفه، عرفان و ادبیات از موضوعات مهم و اساسی است. در تمام متون ادبی، سخن از آفرینش و چگونگی خلقت است. آفرینش جهان از هیچ، مراحل آفرینش، آفرینش اولین انسان، دلیل آفرینش و پاسخ به سؤالاتی مانند: «از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود...» موجب به وجود آمدن نظراتی چون حرکت جوهری و حرکت حُبی

در فلسفه و عرفان و البته ادبیات عرفانی شده است. در عرفان و در نظر عرفای اسلامی، آفرینش از یک واحد صادر می‌شود و در طی مسیری مدور، باز به منشأ اصلی باز می‌گردد. در واقع آفرینش و وجود، مراتب تنزل نور الهی از مرتبه احدیت به مراتب بعدی است.

بنیاد تفکر اسلامی در حوزه آفرینش جهان، آیاتی مانند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (۵۶/الذاریات)، و آیاتی درباره علل و اهداف آفرینش هستند. اندیشه‌های دینی در تصاویری که از آفرینش و مبدأ خلقت، در آثار شاعران و نویسندگان و به ویژه متون عرفانی ارائه شده، بسیار تبلور یافته است. زُبده/الحقایق نسفی از جمله این آثار است. وی در این کتاب با توضیح و تبیین عالم کبیر و عالم صغیر، از سه دیدگاه اهل شریعت، اهل حکمت و اهل وحدت، به طور کامل و جامع به موضوع هستی و آفرینش پرداخته است. کتاب، نثری ساده و روان دارد. نویسنده به شیوه یک معلم کوشیده است تا مفاهیم مشرب عرفانی خود را با بیانی روشن و ملموس به مخاطب القا کند. به این منظور از اشکال مختلف صورخیال، به ویژه، بیان استعاره‌ای استفاده کرده است. با توجه به این که مبنای کتاب زُبده/الحقایق تبیین آفرینش است، نگارندگان در پی پاسخ به این سوال هستند که نسفی برای تبیین این مطلب از چه استعاره‌هایی استفاده کرده است، کدام یک از استعاره‌های به کار گرفته شده درباره آفرینش، برگرفته از قرآن هستند و نسفی چگونه از آن‌ها در تبیین و تفهیم مسئله آفرینش بهره جسته است. برای پاسخ به این پرسش‌ها، در این مقاله منشأ قرآنی استعاره‌های آفرینش در زُبده/الحقایق، در چارچوب نظریه‌ی استعاره مفهومی، به روش تحلیلی- توصیفی مورد بررسی قرار گرفته است.

۲.۰۱. پیشینه تحقیق

آثار نسفی، در زمینه‌های مختلف مورد توجه و بررسی پژوهش‌گران بوده و بیش از هر چیز نظرات عرفانی وی مورد واکاوی یا مقایسه با نظرات دیگر عارفان قرار گرفته است. برخی از مطالعات انجام شده که تا حدودی به موضوع مورد پژوهش، نزدیک هستند عبارتند از:

۱. مقاله «اصطلاحات و نمادهای کلیدی مکتب ابن عربی در آثار منشور عزیزالدین نسفی» از مهدی حیدری، که در سال ۱۳۹۸ در دانشگاه شهید باهنر کرمان منتشر شد. نویسنده در این مقاله به استخراج و تحلیل محتوای اصطلاحات و نمادهای کلیدی و مفهوم انسان کامل در عرفان ابن عربی و بررسی تطبیقی آن‌ها در آثار عزیزالدین نسفی پرداخته و کیفیت بازتاب آن‌ها در رسائل نسفی و تصرفات وی در کاربرد این عناصر را بررسی کرده است.
۲. مقاله «جلوه‌های تصویری اندیشه‌های عرفانی عزیزالدین نسفی در رساله انسان کامل» از منوچهر اکبری و مریم علی‌نژاد، در سال ۱۳۹۴ در فصلنامه بهار ادب منتشر شد. در این مقاله ضمن اشاره به محتوا و درو نمایه کتاب «انسان کامل»، سبک نوشتاری نسفی مورد بررسی قرار گرفته است. در ادامه نیز تصاویر محوری آن یعنی «درخت»، «نور و ظلمت» به همراه خوشه‌های تصویری مرتبط با آن‌ها، معرفی و ساختارهای گوناگون تصویری آن‌ها بررسی شده‌اند. سپس نقش این تصاویر در تبیین مفاهیم مورد نظر نسفی در «انسان کامل» تحلیل شده است. نویسندگان به این نتیجه رسیده‌اند که تصاویر نسفی از سطح تشبیه به تمثیل رسیده است.
۳. «بررسی و تبیین روش‌های بلاغی در نثر خطابی کتاب انسان کامل عزیزالدین نسفی» پایان‌نامه کارشناسی ارشد

از علیرضا دالوند و استاد راهنما، محمدرضا حسنی جلیلان که در سال ۱۳۹۳ در دانشگاه لرستان انجام شده است. در این پایان نامه، کاربرد هر یک از ابزار بلاغی دانش معانی در کتاب «انسان کامل» عزیزالدین نسفی بررسی و نمونه‌های به‌عنوان شاهد مثال ذکر شده است. نتیجه‌ی این تحقیق نشان می‌دهد که نسفی به‌جای بیان مفاهیم عرفانی در قالب جملات خشک و بی‌روح از جملات خبری با معانی ثانوی و جملات انشایی و شیوه‌های بیان مطلب در مجالس صوفیانه مانند: استفاده از ضمیرهای خطاب، آیات و احادیث، حکایت و داستان، تمثیل و غیره، کلامش را تأثیر گذار، زنده و پویا کرده است.

۴. «بررسی گستره معنایی نمادهای بهشت و جهنم در آثار عرفانی قرن پنجم تا قرن هفتم هجری»، پایان‌نامه دکتری، از زهرا عامری، استاد راهنما مهین پناهی، در سال ۱۳۹۷ در دانشگاه الزهراء انجام شد. بخش چهارم از فصل سوم این رساله به بررسی نمادهای بهشت و دوزخ در آثار نسفی پرداخته است. این رساله به روش توصیفی-تحلیلی نمادهای مرتبط با بهشت و دوزخ در کشف المحجوب (ابوالحسن هجویری)، (تمهیدات) عین القضاة همدانی، آثار رمزی فارسی شیخ اشراق سهروردی، دو اثر از نجم الدین رازی، پنج اثر از عزیزالدین نسفی و دوره ده جلدی کشف الاسرار میبیدی پرداخته است. برآیند این پژوهش حاکی از آن است که مؤلفین این آثار، نمادهای بهشت و دوزخ خود را بر پایه مفاهیم قرآنی و احادیث اسلامی بنیان نهاده؛ سپس آن‌ها را با وقایع منقول از معراج نامه‌ها، عناصر ادیان دیگر، اساطیر، افسانه‌های کهن و نیز تخیل فعال خویش آمیخته‌اند. در بخش چهارم که مربوط به نمادهای عزیزالدین نسفی است، نویسنده به این نتیجه رسیده است که، نسفی بنیان نمادپردازی‌های خود از بهشت و دوزخ را بر تطبیق جهان درون و بیرون عالم صغیر و عالم کبیر پی‌ریزی می‌کند و در برابر هر یک از عناصر ملکوتی بهشت و دوزخ، تفسیر و توضیحی را می‌آفریند و به نوعی با دید صوفیانه خود، آن را توجیه می‌کند.

پژوهش‌هایی که به معرفی آن‌ها پرداختیم، بیشتر به موضوع نماد و نمادپردازی در آثار نسفی و به‌ویژه در رساله انسان کامل پرداخته یا تصاویری منتخب از همان رساله را مورد واکاوی قرار داده‌اند. بنابراین تفاوت آن‌ها با موضوع مورد بررسی ما، علاوه بر تفاوت در متن مورد مطالعه، تفاوت در به کارگیری صورخیال و ابعاد مختلف آن است. با وجود این، باید اذعان داشت که درباره استعاره‌های مفهومی در کتاب *زُبده/الحقایی*، تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

۲. مباحث نظری

۱.۲. استعاره

استعاره، صورت مهمی از صور خیال است و معمولاً براساس مقایسه و شباهت بین پدیده‌های گوناگون شکل می‌گیرد. این مقایسه اغلب، میان پدیده‌هایی ایجاد می‌شود که ارتباطی ظاهری یا معنایی بین آن‌ها وجود دارد. بنابراین استعاره بر مبنای تشبیه به وجود می‌آید. در تعاریف سنتی استعاره، بین استعاره، مجاز و تشبیه رابطه تنگاتنگی وجود دارد، بدین معنا که با درک شباهت بین دو چیز می‌توان، از لفظ یکی برای نامیدن دیگری استفاده کرد.

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 و ابعاد پنهان برخی مفاهیم به ویژه مفاهیم انتزاعی را آشکار می‌کند. در واقع در نگرش جدید به استعاره، بستری جدید برای شیوه بیان و درک تجربیات مختلف، فراهم

می‌شود که معنای تازه‌ای به آن‌ها می‌دهد.

۲.۲. استعاره مفهومی

نظریه استعاره مفهومی^۱ نخستین بار، توسط جورج لیکاف^۲ و مارک جانسون^۳ در سال ۱۹۸۰ و در کتابی با عنوان *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*^۴ 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^۵، به طور مشترک کتاب *فراتر از استعاره محض، راهنمای استعاره شعری* را منتشر کرد.

براساس مبانی نظریه استعاره مفهومی، باید گفت استعاره 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 نگاشته‌ها 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 تجلی‌رو ساختی 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 و در تجربه و دانش روزمره است.» (نیلی‌پور، ۱۳۹۴: ۲۱۸-۲۱۵) در این دیدگاه، استعاره به معنای درک و تجربه چیزی در قالب الفاظ و عبارات چیز دیگر است.

استعاره‌های مفهومی از یک حوزه مبدأ و یک حوزه مقصد تشکیل شده‌اند که انطباق‌هایی میان آن‌ها وجود دارد. «حوزه‌های مبدأ نوعاً عینی‌تر و مادی‌تر و در مقابل، حوزه‌های مقصد نسبتاً انتزاعی‌ترند و توصیفشان دشوارتر است.» (کوچش، ۱۳۹۳: ۳۴) اگر بخواهیم استعاره مفهومی را با تشبیه مقایسه کنیم، معنای اولیه‌ای که در تلاش برای درک آن هستیم، مانند مشبّه و آنچه معنای اولیه را در قالب الفاظ آن درک می‌کنیم، مشبّه‌به است. با این توضیح در استعاره شناختی، آنچه در مثال ما نقش مشبّه را دارد، «حوزه مقصد» و آنچه نقش مشبّه‌به 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.

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 حسی - حرکتی

1. conceptual metaphor
2. George Lakoff
3. Mark Johnson
4. *Metaphors We Live By*

برای فهم یک حوزه هدف انتزاعی استفاده کنیم». (جانسون، ۱۳۹۷: ۲۵۳)

۳. منشاء قرآنی استعاره‌های آفرینش در زُبده الحقایق

عرفان و تصوّف اسلامی در قرن‌های اوّل و دوم هجری بر اساس قرآن، احادیث و روایات شکل گرفت. نسفی عارفی دوساحتی است. از یکسو به آراء محی‌الدین ابن عربی نظر دارد و از سوی دیگر، نظرات نجم‌الدین کبری را مطلق نظر قرار داده است. همچنین وی از طریق استادش سعدالدین حمویه با رویکرد دو سنت عرفانی آشنا شده و در آثارش آراء عرفای سنت عرفانی اوّل و دوم را بیان کرده است. او از مفسّرین قرآن به شمار می‌رود و در بیان و توضیح نظرات و نظریه‌هایش، از این کتاب مقدّس بهره‌ها جسته است. تأویل و تفسیر او از آیات قرآن، برمبنای کشف و شهود شخصی است و مفاهیم بلند عرفانی را آن‌طور که خود درمی‌یافته، تبیین کرده است. نسفی «حقیقت عالم را آن‌طور که خود ادراک نموده به قرآن ارجاع می‌دهد و الفاظ را در نظامی طولی، سیّال و ذومراتب سیر داده، معانی متفاوت و مختلفی را از آنها دریافت می‌کند». (مشرف، ۱۳۸۴: ۹۲) با اینکه نسفی در زبده به توضیح و نقد نظر سه دیدگاه مختلف از آفرینش جهان و انسان می‌پردازد، به اذعان خودش، دیدگاه‌های تازه و نوآورانه‌ای مطرح کرده که پیش از او کسی بدان نپرداخته است.

مهمترین و عمده‌ترین اندیشه در زُبده الحقایق، «آفرینش» است. چنان‌چه پیش از این گفته شد، 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 در 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 «طرحواره سفر» می‌نامد (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 جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ» (یونس/۴) بنیان تفکر او درباره آفرینش هستند. استعاره‌های مفهومی که در زُبده الحقایق برای تبیین موضوع آفرینش به کار رفته‌اند، نور، روح، گیاه، درخت، مُرکّب(دوات)، راه و سفر هستند. در هر یک از این استعاره‌ها مفهوم حرکت نهفته است.

۱.۳. آفرینش، نور است

واژه نور و دیگر وابسته‌های آن مانند نور، منیر، نوراً و ... در قرآن و به ویژه در سوره نور بسیار تکرار شده است. بدین سبب تفسیر و تأویل آن در میان مفسران بسیار مورد توجه بوده است؛ برخی همچون صاحب‌بن عباد، (۱۴۱۴: ۲۵۰) و ابن فارس، (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 (ر.ک، جرجانی ۱۳۴۰: ۳۶۵). نور، محور و مرکز تفکر سهروردی است. از نظر او «شیء تقسیم می‌شود به نور و غیر نور، و نور هم به نور مجرّد 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 فاقد این قابلیتند.

خداوند در سوره نور می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهٍ 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 استعاره «آفرینش، نور است» بر اساس آیه نور، خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. نسفی می‌گوید: «وجود یکی بیش نیست و این وجود، خدای تعالی و تقدس است... اما این یک وجود، ظاهری دارد و باطنی هم دارد... 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 [طبیعت و خاصیت و فعل 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 [از ظهور این نور] و صفات این نور از این جمله دریچه‌ها بیرون تافته است» (نسفی، ۱۳۶۳: ۷۵).

بنابر نمونه فوق، 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 حرکت و جریان است. جاری بودن نور در جان عالم، یعنی حرکت نور از مبدأ خود یعنی وجود اول، به مقصد عالم است. آفرینش، نوری انگاشته شده است، که از مبدأ خود، ذات خداوند، حرکت می‌کند و برای بروز و ظهور، از عدم به هستی، سفر می‌کند و در وجود موجودات و عالم به ظهور می‌رسد. تا این سفر و حرکت از مبدأ (وجود خداوند) به مقصد اولیه (موجودات و عالم) اتفاق نیفتد، آفرینش رخ نمی‌دهد.

با استناد به 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 درمی‌آیند 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، چنان‌که پرتو خورشید از خورشید صادر می‌شود و مسیری را از مبدأ به مقصد طی می‌کند و در پرتو نور آن موجودات قابل رؤیت می‌شوند، وجود عالم در پرتو نور ذات حق است. تا این پرتو و نور حرکت نکند، موجودات قابلیت ظهور و بروز نمی‌یابند. یعنی خلق نمی‌شوند و پای در مسیر 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 فوق‌الذکر است. داستان نورش به چراغدانی ماند که در آن چراغی باشد و آن چراغ در میان آبگینه‌ای و آن آبگینه گویی ستاره‌ای است درخشان. در این استعاره، این نور، نور وجود و خلقت است و مخلوقات معبر و گذرگاه آن هستند. این نور وقتی منتشر می‌شود و به حرکت درمی‌آید، موجب خلقت 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.

۲.۳. آفرینش، راه است

آفرینش، راه است. در این طرحواره، آفرینش یک نوع 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، باز 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 لیلۃ‌القدر است و نسبت به بازگشتن یوم‌القیامة 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 درمی‌آیند و با طی این راه به کمال می‌رسند و کمال آن‌ها همان عقل و مقصد آن‌هاست. ریشه استعاره بالا را می‌توان در آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/ ۳)، که اول و آخر هر چیزی خداوند است، و نیز آیات: (شوری/ ۱۵) و (نور/ ۴۲) جستجو کرد. «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)

۳.۳. آفرینش، روح است

مهم‌ترین ویژگی روح، تحرک و جریان داشتن آن است. در استعاره مفهومی «آفرینش، روح است»، از طرحواره تصویری ظرف استفاده شده است. با توجه به حرف جرّ «فی» که معنای ظرفیت دارد، در سوره قدر... «تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ...» (قدر/ ۳) در این استعاره، شب قدر همچون ظرفی انگاشته شده که آفرینش به مثابه مظرّف، در آن جای دارد. «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 لیلۃ‌القدر است و نسبت به بازگشتن یوم‌القیامة است» (نسفی، ۱۳۶۳: ۶۲).

به عبارت روشن‌تر، عقل مبدأ است، عقل مبدأ آمدن است، عقل نسبت به آمدن لیلۃ‌القدر است، پس عقل لیلۃ‌القدر است و آنچه در شب قدر می‌آید، روح و ملائکه هستند. در این سلسله استعاری، آفرینش به مثابه روح و ملائکه است، یعنی روح و ملائکه، آفرینش، انگاشته شده‌اند، که فعل آمدن از آن‌ها سر می‌زند. با این توضیح اگر عقل، شب قدر است، روح و ملائکه که در آن شب پایین می‌آیند، به مثابه وجود و آفرینش و هستی هستند.

۴.۳. آفرینش، مُرکّب (دوات) است

نسفی می‌گوید: «عقل اول، قلم خدای و رسول‌الله است و علت مخلوقات و آدم موجودات است. و به صفا و اخلاق خدای آراسته». (نسفی ۱۳۶۳: ۶۲) وجود اول خداست، از خدا، عقل اول یا روح اول یا نور اول، صادر می‌شود و از

عقل اول، باقی مخلوقات صادر می‌شوند و به وجود می‌آیند. در جمله فوق نسفی، عقل را قلم خدا می‌داند. قلم خدا که عقل است، مَرکب آفرینش را در خود دارد، آفرینش به صورت بالقوه و به شکل مَرکب در درون قلم ایستاده و راکد است. برای اینکه دیده شود و پا به عرصه وجود گذارد، باید حرکت کرده، سفر هستی را آغاز کند. در این نمونه تلاش بر این است که یک موقعیت ایستا را متحرک و پویا کند. هدف نویسنده از بیان این جمله، بیان حرکتی است که منجر به خلقت شده است. بر اساس آیه «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (القلم/۱) قسم به قلم و آنچه می‌نویسد؛ در طرحواره، آفرینش، مَرکبی است، حرکت قلم، یعنی صدور عقل اول از خدا، عقل به قلم و هستی و بودن، به مَرکب درون قلم تشبیه شده‌اند، در صورتی که این قلم به حرکت درآید مَرکب آن نیز حرکت خواهد کرد و هستی و وجود نقش خواهد بست و ایجاد خواهد شد. «و چون همین جوهر را دیدند که نقاش علوم بود بر دل‌ها، نامش قلم کردند». (نسفی، ۱۳۶۳: ۶۴) پس جوهر اول، که عقل است، همچون قلمی با حرکت خود وجود را به عرصه می‌آورد و آفرینش، مَرکب قلم است که با حرکت قلم از آن صادر می‌شود و طرح و نقش خلقت به تصویر در می‌آید.

۵.۳. آفرینش سفر است

سفر، حرکت و تلاشی است هدفمند. در تفاسیر نمادین، سفر نشانگر میل عمیقی به تغییر درونی است. در میان عرفا مرگ و زندگی و مجموعه 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 قوص صعود، به درجه انسان کامل و به تعبیر ابن عربی به حقیقت محمدیه می‌رسد.

در طرحواره «آفرینش، سفر است»، آفرینش از این نظر یک سفر قلمداد می‌شود که یک مبدأ و یک مقصدی دارد. تفاوت طرحواره «آفرینش، سفر است» با «آفرینش، راه است» در این است که در استعاره «آفرینش، راه است»، صرفاً، جاده و صراط بودن، مد نظر است؛ یعنی آفرینش یک جاده و راه تلقی شده است، از این جهت که یک شروع و یک پایان دارد، که بین این آغاز و پایان، مسافت و فاصله مکانی و زمانی، وجود دارد که باید طی شود و لوازم دیگر سفر، مانند منازل و مَرکب و همراه و راهبر، در آن مطرح نیست، هر چند در مجموع این استعاره در ذیل کلان‌استعاره «آفرینش، سفر است» قرار دارد.

چنان که نسفی می‌نویسد: «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 مَرکب از ارکان چهارگانه که مناسب حال او است، پیشکش «او» کند؛ تا آن مسافر غیبی بر آن مَرکب سوار گردد و در عالم شهادت موجود شود. و چون در عالم شهادت موجود شد آنچه دانسته خدای بود کرده خدای شد... 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 مَرکب سفر معلوم است. در واقع

این استعاره تمام اجزای سفر را در خود دارد. بنابراین، مبدأ سفر، خداست، اولین منزل عرش است، دومین کرسی، سومین منزل نور ثابتات، بعد هفت آسمان، همین طور 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 طرحواره مشاهده می‌شود. اساس این تصویر در آیات پیش رو به چشم می‌خورد: «حَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيْرُ» (۳/تغابن) و (روم/۱۱) و (یونس/۴).

۶.۳. آفرینش، گیاه است

یکی از نخستین و مشهورترین تفکرات درباره آفرینش اولین انسان‌ها اعتقاد به والدین گیاهی و نَسَب بردن از گیاهان بوده 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 کهن الگو را می‌توان در اسطوره‌ی کیومرث و رستن از گیاه ریواس/ریباس از نطفه او مشاهده کرد (ر.ک، حسن‌زاده ۱۳۸۱: ۲۵۱-۲۵۵ و بهار ۱۳۶۲: ۹۰-۹۹).

این اندیشه به صورت آگاه یا ناخودآگاه در توصیف مفاهیم انتزاعی مانند آفرینش و چگونگی آن در ادبیات و عرفان به کار رفته است و نویسندگان در توصیف کل آفرینش به خلقت گیاه و رشد و کمال آن توجه داشته‌اند. نسفی در توصیف جوهر اول می‌گوید جوهر اول که تخم عالم کبیر است در نظر اهل شریعت روح اول و در نظر اهل حکمت، عقل اول و در نظر اهل وحدت هیولای اول است (ر.ک، نسفی ۱۳۶۳: ۴۷). نسفی جوهر اول را تخم عالم می‌نامد. یعنی عالم همچون گیاهی است که بذر و تخم دارد و از آن بذر به وجود می‌آید و رشد می‌کند. یعنی عقل اول و جوهر اول به مثابه بذری است که گیاه آفرینش از آن می‌روید.

از آن جا که انسان نسخه و نمونه عالم کبیر است در آفرینش انسان نیز چنین استعاره‌ای به کار رفته است و نطفه، تخم عالم صغیر نامیده شده است. به عبارتی، همانطور که عالم کبیر گیاهی دارای بذر و ریشه است، انسان که نسخه عالم کبیر است نیز بذر و تخمی دارد که از آن روئیده است.

چنان چه مشاهده می‌شود انسان و جهان هر دو در استعاره‌ای، گیاهی هستند که بذر و تخم آن‌ها جوهر اول یا عقل اول است و انسان کبیر و انسان صغیر یا عالم کبیر و عالم صغیر از آن رشد کرده و به وجود آمده‌اند. بنابراین انسان نیز مانند عالم یک جوهر وجودی دارد که سررشته وجود آفرینش انسان است و آن جوهر «نطفه» است. «اول انسان یک جوهر است و هر چیز که در انسان موجود شد «جمله» در آن جوهر موجود بوده است و آن یک جوهر «نطفه» است». (نسفی ۱۳۶۳: ۸۶) ریشه و اساس این استعاره را که آفرینش و جریان آفرینش همچون گیاه است، می‌توان در آیات (۱۹/نوح) و (۴۵/کهف) کاوید. چنانچه مشاهده می‌شود، آفرینش انسان و آفرینش عالم از چیزی شبیه بذر و تخم صورت گرفته است. اینکه آفرینش مانند گیاهی باشد که در مسیر رشد و رویش حرکت می‌کند، طرحواره‌ای است که در آیاتی مانند آیات ذکر شده به چشم می‌خورد.

۷.۳. آفرینش، درخت است

تفاوت استعاره «آفرینش، درخت است» با «آفرینش، گیاه است»، در این است که در استعاره آفرینش، گیاه است،

شباهت بین آفرینش و گیاه، داشتن منشاء و مصدری چون بذر است. تکیه اصلی در این استعاره بر نقطه آغازین یعنی محل صدور یا همان تخم و بذر است، که آفرینش از آن صادر و خارج می‌شود و از قوه به فعل درمی‌آید. اما در استعاره آفرینش، درخت است، شباهت، آفرینش و درخت، علاوه بر صدور از یک منبع، طی مراحل کمال و به ثمر نشستن هم در نظر است. که به نوعی هدف از آفرینش را نیز در خود دارد. 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 بازیافته، 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.

در نگاه عرفا، درخت نماد خداوند است و هستی، سایه یا میوه درخت است. مولوی در تبیین قدرت حق، از این نماد 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: ۱۱۶/۴).

«ابن عربی در رساله *شجره‌الکون*، جهان را درختی تصوّر کرده که از دانه کلمه مقدس «کون» به وجود آمده است و رسول الله (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).

ویژگی ظاهری درخت و چرخه زندگی آن تصویری مناسب ملموس برای توضیح و تبیین مفهوم آفرینش است. در قرآن کریم نیز برای تفهیم آفرینش از تمثیل درخت استفاده شده و تلویحاً آفرینش به آفرینش و تکامل درخت تشبیه شده است. آفرینش همچون درختی از بذر و دانه رشد می‌کند و با پرورش به مرحله ثمر دهی می‌رسد. این رشد و شکوفایی تمثیلی برای آفرینش جهان و آفرینش انسان و رشد و کمال آنهاست. در آیات (۶۰ / نمل)، (۷۲ / واقعه) به آفرینش و رویش گیاهان و درختان اشاره شده است. روئیدن درختان، تمثیلی است بر این که جهان آفریننده‌ای دارد. در طرحواره آفرینش، درخت است، آفرینش درخت، در قرآن در نظر گرفته شده است که از بذری می‌روید و رشد می‌کند. جوهر اول مانند تخم یا بذری است که کاشته می‌شود. این بذر جوانه می‌زند و شکوفا می‌شود؛ از خاک بیرون می‌آید و تبدیل به درخت می‌شود؛ یعنی هستی بالفعل می‌یابد. تنه درخت نمودار جهان آفرینش است و از ریشه به سمت بالا در حرکت است یعنی سیر صعودی دارد. «... 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 آئینه‌گیتی‌نمای، انسان داناست. یعنی آن نور که [در] جان عالم است و عالم مالا مال آن نور است» (نسفی، ۱۳۶۳: ۱۰۲).

در نمونه فوق، آفرینش، همچون درختی انگاشته شده است که کاشته شده، رشد کرده، به کمال رسیده و به ثمر نشسته است و در آخر انسان میوه درخت آفرینش عنوان شده است. نسفی در بیان اصل آفرینش و مراحل هستی، عالم

را به درختی واژگون تشبیه کرده که تخم آن جبروت است و عالم مُلک و ملکوت، تنه و عالم محسوس میوه آن درخت هستند. و باز هستی را درختی تعبیر کرده که آدمی میوه آن است. و 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. وی در کتاب *انسان کامل* نیز تمام موجودات را چون درختی می‌داند که فلک اول یا فلک الافلاک 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 میوه‌ی 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، زُبده 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).

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 و معتقد است که تمامی کائنات بطور بالقوه در عقل اول وجود دارند. در این استعاره‌ها، درخت به‌همراه میوه و شاخه، متعلق به حوزه مبدأ، و آفرینش و هستی، متعلق به حوزه مقصد هستند. نویسنده 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.

۴. نتیجه‌گیری

کلان‌استعاره «آفرینش، سفر است»، برگرفته از قرآن کریم است. در قرآن آفرینش، مرگ و زندگی به صورت سفر توصیف شده است. در این پژوهش، مجموعه آفرینش در *زُبده/الحقایق* تحت کلان‌استعاره «آفرینش، سفر است» بررسی شد. مفهوم آفرینش در قالب طرحواره‌های آفرینش، روح است؛ آفرینش، نور است؛ آفرینش سفر است؛ آفرینش راه است؛ آفرینش، مُرگب است؛ آفرینش، گیاه است؛ آفرینش، درخت است؛ بیان شده‌اند.

در استعاره مفهومی «آفرینش، روح است»، حرکت روح از مبدأ و نزول و فرود آمدن آن در سلسله مراتب، موجب حرکت موجودات، از عدم به هستی است. در استعاره نور نیز، نور در جریان حرکت، از معبر موجودات که به مثابه دریچه‌هایی هستند، عبور کرده و موجب پیدایش و ظهور آن‌ها و در نتیجه شروع خلقت و آفرینش می‌شود. یعنی آفرینش و هستی همچون نور و روح، که موجب حرکت و پیدایی اجسام می‌شوند، موجب حرکت و پیدایی موجودات از نیستی به هستی می‌شوند. در استعاره «آفرینش مرگب است» نیز، حرکت قلم و جاری شدن مُرگب از آن، موجب هستی یافتن حروف یا موجودات جهان می‌شود. در استعاره گیاه و درخت، آفرینش، از مبدأ خود که عقل است و عقل به مثابه بذر است، شروع می‌شود و از قوه به فعل درمی‌آید. یعنی جریان آفرینش از نیستی به هستی و از هستی به کمال رسیدن، مثل رویدن درختان و گیاهان است که از نیستی از بذر و تخم به هستی و به کمال رسیده‌اند و میوه و ثمره آن قابل مشاهده است. در استعاره راه و سفر نیز، آفرینش مسیر و سفری بیان می‌شود که موجودات در صورتی که پای در آن بگذارند از نیستی به هستی وارد می‌شوند و در مسیر حرکت و هستی قرار می‌گیرند. این استعاره‌ها هر یک مفهوم

حرکت را در خود دارند و هر یک سفر یا بخشی از خوشه معنایی آن را به تصویر کشیده، بیانگر گذر از یک مرحله به مرحله بعد هستند.

نسفی با بهره‌گیری از مفاهیم بنیادین قرآنی، برای توضیح آفرینش تعبیرات مختلفی به کار گرفته است. این مفاهیم، با هدف تشریح آفرینش به عنوان یک حرکت هدفدار به کار رفته‌اند. آغاز و پایان این سفر، خداوند است. مسیر سفر یک سیر نزولی از بالا به پایین و خلقت تمام موجودات و یک سفر پایین به بالا و سیر صعودی یا عروج و کمال است. هدف سفر نیز رسیدن به بالاترین مرحله ترقی روحی و کمال و همان مبدأ و مقصد اصلی یعنی خداوند است.

۵. منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۶)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
 ۲. اکبری منوچهر، مریم علینژاد (۱۳۹۴)، جلوه‌های تصویری اندیشه‌های عرفانی عزیزالدین نسفی در رساله انسان کامل، فصلنامه بهار ادب، سال دهم، ش ۱، صص ۱۸۴-۱۶۹
 ۳. بهار، مهرداد (۱۳۷۶)، از اسطوره تا تاریخ، تهران: چشمه.
 ۴. جانسون، مارک (۱۳۹۷)، زیبایی‌شناسی فهم انسان: معنای بدن، مترجم جهان‌شاه میرزاییگی، تهران: آگاه
 ۵. جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۴۰)، درج الدرر فی تفسیر الآی والسور، تحقیق محمد ادیب شکور، اردن: دارالفکر.
 ۶. _____ (۱۳۸۹)، اسرارالبلاغه، ترجمه جلیل تجلیل، چاپ پنجم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تفسیر موضوعی قرآن (معاد در قرآن)، قم: اسراء.
 ۸. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
 ۹. حیدری، مهدی (۱۳۹۸)، اصطلاحات و نمادهای کلیدی مکتب ابن عربی در آثار منثور عزیزالدین نسفی، دانشگاه شهید باهنر کرمان.
 ۱۰. دالوند، علیرضا (۱۳۹۳)، بررسی و تبیین روش‌های بلاغی در نثر خطابی کتاب انسان کامل عزیزالدین نسفی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما، محمدرضا حسنی جلیلان، دانشگاه لرستان.
 ۱۱. دوبوکور، مونیک (۱۳۹۴)، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
 ۱۲. سه‌رودی، شهاب‌الدین (۱۳۶۶)، حکمت‌الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۳. _____ (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات، به کوشش سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۱۴. شایگان، داریوش (۱۳۶۲)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران: امیرکبیر.
 ۱۵. شجاعی، محمد (۱۳۷۶)، معاد، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
 ۱۶. شوالیه، ژان، آلن گبران (۱۳۸۲)، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، تهران: انتشارات جیحون.

۱۷. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل (۱۴۱۴)، المحيط فی اللغة، تحقیق محمدحسین آل یاسین، بیروت: عالم-الکتب.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۸-۶)، تفسیر المیزان (ج ۱۹)، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجا.
۱۹. طبرسی، امین الدین ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۲۱. عامری، زهرا و پناهی، مهین (۱۳۹۷)، بررسی گستره معنایی نمادهای بهشت و جهنم در آثار عرفانی (قرن پنجم تا هفتم هجری قمری)، رساله دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء.
۲۲. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۰)، معناشناسی قرآن، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. کلانتری، نوش آفرین و طاهره صادقی تحصیلی (۱۳۹۵)، درخت در نمادپردازی های عارفانه و ریشه های اسطوره ای آن، دوفصلنامه ادب عرفان دانشگاه الزهراء، سال ۸، ش ۱۵، صص ۶۷-۹۲.
۲۴. کوچش، زلاتان (۱۳۹۳)، مقدمه ای کاربردی بر استعاره، مترجم شیرین پور ابراهیم، تهران، سمت.
۲۵. لیکاف، جرج، و مارک جانسون (۱۳۹۴)، فلسفه جسمانی، مترجم جهانشاه میرزابیگی، تهران، علم.
۲۶. _____ (۱۳۹۵)، استعاره هایی که با آنها زندگی می کنیم، مترجم هاجر آقا ابراهیمی، تهران، علم.
۲۷. مشرف، مریم (۱۳۸۴)، آشنایان ره عشق (مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ)، به کوشش محمودرضا اسفندیار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۸. مولوی، جلال الدین محمد بلخی (۱۳۷۵)، شرح گلشن راز، تصحیح کاظم دزفولیان، تهران: آفرینش.
۲۹. میرباقری فرد، احسان رئیسی (۱۳۹۶)، شیوه تبیین سنت و مشرب عرفانی (نمونه مطالعاتی: عزیز نسفی)، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال نهم، ش ۱۶، صص ۱۷۱-۲۰۲.
۳۰. نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۱)، کشف الحقایق، شرح احوال و تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد، تهران: سخن.
۳۱. _____ (۱۳۶۳)، زُبده الحقایق، تصحیح، مقدمه و تعلیقات: حق وردی ناصری، کتابخانه طهوری.
۳۲. _____ (۱۳۶۲)، انسان کامل، تصحیح و مقدمه ماری ژان موله، تهران: زبان و فرهنگ ایران.
۳۳. نیلی پور، رضا (۱۳۹۴). زبان شناسی شناختی، تهران: هرمس.
۳۴. الیاده، میرچا، (۱۳۹۴)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
35. Turner, Mark (1987). *Death is the Mother of Beauty : Mind, Metaphor, Criticism*. University of Chicago Press.