

حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

وجود ما معمای است حافظ
که تحقیقش فسون است و فسانه

(حافظ)

تصویر دو جهان

احمد عزتی‌پور

بی‌خبران! راه نه این است و نه آن. کدام شباهت؟ و بین چه چیزهایی؟ کدام چیزها؟ لطفاً چشمه‌ایان را بشوید و به واقعیات جور دیگری نگاه کنید. شما بیماری چشمی دارید و «احول» هستید؛ یعنی یکی را گاه دو و گاه سه تا می‌بینید.

انسان، جهان، خدا؟ پدر، پسر، روح‌القدس؟ هرگز! دو یا سه چیز وجود ندارد که به دنبال شباهت و منشأ آنها باشید. وجود یکی بیش نیست و آن هم: «او» است. شراب هستی، بی‌شیشه است. این ذهن و ضمیر خیال‌پرور آدمی است که عالمی دیگر می‌سازد و آن را از شراب هستی سرشار می‌پندارد. این شیشه‌های رنگارنگ خیالی را بشکنید. این شیشه‌ها بی‌شراب هستی‌اند: از شیشه بی‌می، می بی‌شیشه طلب کن!

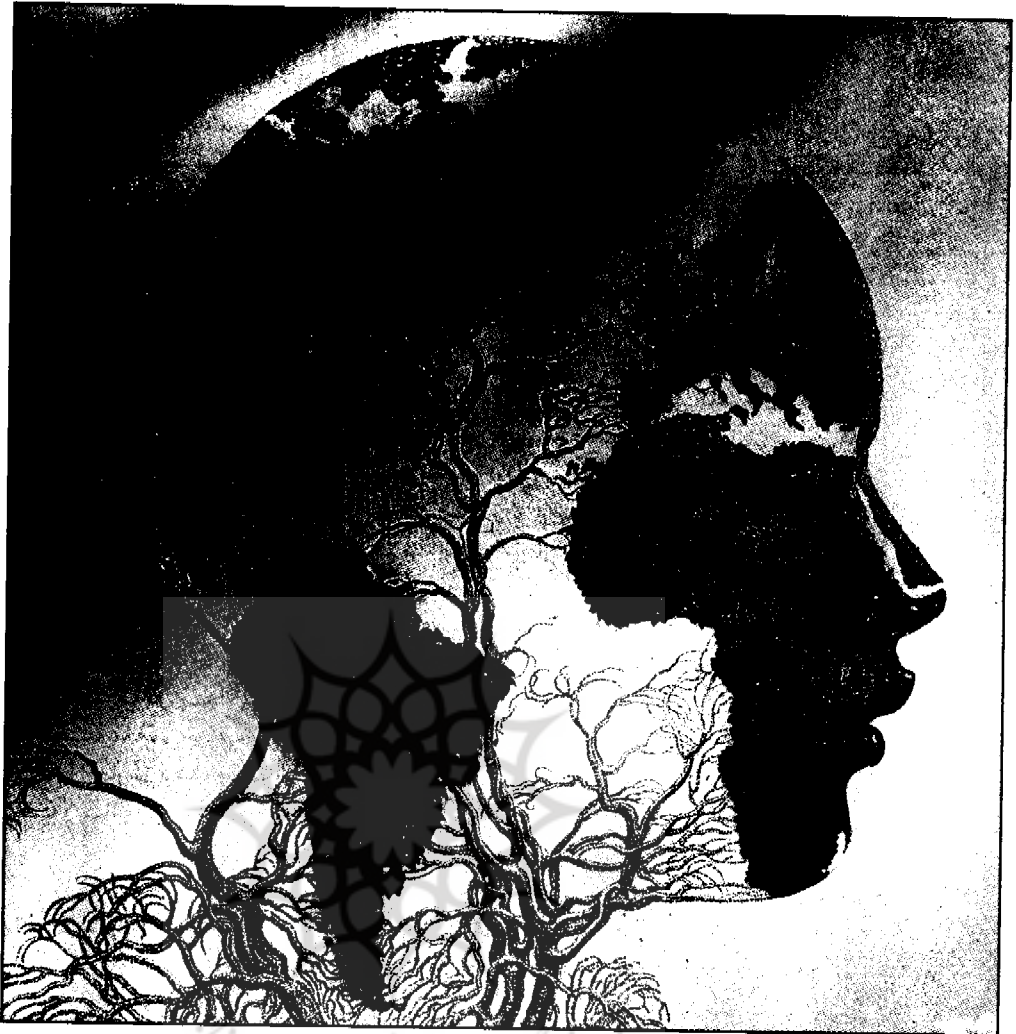
اما با این همه، نه انسان توانسته است روح تشنه خود را از افسون و جذبۀ این معماها برکنار نگهدارد و نه از افسانه‌سرایسی خاموش مانده است. شاید ترک این افسانه‌ها، جز با مرگ آن افسون‌ها ممکن نباشد.

ای کاش می‌شد می‌دانستیم که آدمیان اسطوره‌پرداز، آیا ابتدا خود را و نیروهای درونی خود را شناختند و تصویر آنها را بر آسمان و زمین منعکس کردند؟ یا با دیدن نیروهای طبیعی زمین و آسمان، عکسی از آنها در درون خود تاباندند؟ آیا اهورا و اهریمن، نماد نیکی و بدی انسان است؟ یا نیکی و بدی، نشانی از اهورا و اهریمن در درون آدمی است؟

در هر حال، اسطوره‌پردازان نخستین، کاملاً از شباهت

آدمی از همان روز که توانست خود را بشناسد و چشم به محیط اطراف بگشاید، با دو راز و معمای شگفت‌انگیز روبرو شد: من کیستم؟ جهان چیست؟ این دو معما، آن چنان فکر بشر را به خود مشغول کرد که او هرگز نتوانست گریبان اندیشه خویش را از دست سمج آنها برهاند. اسطوره‌ها، افسانه‌ها، ادیان، فلسفه‌ها، عرفان‌ها و علوم، همه و همه اشکال مختلف پاسخ‌هایی است به آن دو پرسش رُعب‌انگیز و پیچیده.

آنچه از همان ابتدا به نظر انسان جالب آمد، شباهت عجیب و خیره‌کننده این دو راز و معما بود. دو پدیده کاملاً مشابه، به دو پرسش همانند انجامیده بود. جهان، انسانی بود و انسان، جهانی؛ دو جهان همگون و آیا هم‌گوهر؟ آیا منشأ و آغاز این دو یکی نبود؟ آیا یکی تصویر دیگری نبود؟ اما کدام یک، تصویر دیگری بود؟ اسطوره‌ها می‌گفتند: جهان، تصویر انسان است؛ فلسفه می‌گفت: آدمی بر الگوی جهان ساخته شده است و باید بکوشد شبیه آن بشود؛ دین می‌فرمود: هر دوی آنها مظهری از مظاهر خداوندی هستند و بیش از آنکه شبیه هم باشند، به خدا شباهت دارند؛ علم پاسخ می‌داد: اصلاً ما راهی برای شناخت واقعی و عمیق آنها نداریم، پس نمی‌توانیم از پیوند و همانندی آنها دم بزنیم، ما راهی به ژرفای وجود این دو نداریم. در این صورت، هر سخنی که در این باره گفته شود، جز فسون و فسانه نخواهد بود و با هیچ حکمتی نمی‌توان این معما را حل کرد. اندیشه و خرد آدمی را در این خطه راه نیست. عرفان زمزمه می‌کرد: ای



مظهر حرکت ماده است. یعنی جسم در حرکت تکاملی خود به جایی می‌رسد که تبدل و تغییر جوهری می‌یابد و به صورت روح جلوه‌گر می‌شود. در این صورت، دارای آگاهی و خودآگاهی می‌شود و همچون میوه رسیده، از درخت تن فرو می‌افتد و یا بهتر: فرا می‌رود. صدرالدین شیرازی البته با تأمل در یکی از آیات قرآن (مؤمن / ۱۴) به این دریافت نائل شده بود. اما این بیان، در ژرفای خود حاوی نتیجه مستتر و پوشیده‌ای است که ملاصدرا هرگز نمی‌توانست آن را بپذیرد: اگر در جهان کوچک، روح از نظر زمانی تأخر دارد و در واقع همان ماده است که تحول کیفی پیدا می‌کند و به خویشتن آگاه می‌گردد، چرا در جهان بزرگ چنین نباشد؟ آیا آن روح مطلق هم، شکل کامل تن جهانی نیست؟ اما هگل همین نتیجه را گرفت. جهان، تنی است که رفته رفته روح می‌شود و به خود، آگاهی می‌یابد. از این دیدگاه، شاید بتوان اسپینوزا و هگل را وحدت وجودی نامید. زیرا آن دو، بین جهان و روح

و همانندی انسان و جهان آگاه بودند و این آگاهی خود را با تمثیل‌های گوناگونی بیان کرده‌اند.

جالب این است که این همانندی، هنوز هم با عبارات مختلف و در دانش‌های گوناگون مورد تأکید قرار می‌گیرد و شاید از جمله درونمایه‌های اصیل اندیشه آدمی است که امروزان را نیز به اندازه دیروزان، به تأمل و توجه وامی‌دارد.

آیا وقتی هگل خدا را روح جهان می‌دانست که در گذار تاریخ به خودآگاهی می‌رسد، به تمثیل تن و روح توجه نداشت؟ و آیا آن جهان بزرگ را با این جهان کوچک (انسان) مُمائل و همگون نمی‌یافت؟ آیا او با پی بردن به شباهت انسان و جهان و مقایسه و مطابق دانستن آن دو، به این نتیجه نرسید؟

انگار هگل اندیشه ملاصدرا (وفات ۱۰۵۰ هـ ق) را کامل کرد. صدرالدین شیرازی روح را جسمانیه الحدوث و روحانیة البقا می‌دانست و می‌اندیشید: روح عالی‌ترین

جهان (خدا) مابینت و اختلافی نمی بینند و هر دو را وجوه مختلف یک حقیقت می دانند؛ حقیقتی که تعالی می یابد.

البته وحدت وجود آن‌ها، با وحدت وجود عرفای هندی و اسلامی تفاوت ریشه‌ای دارد. در هند و ایران و اسلام، اساساً به تن - چه تن جهانی و چه انسانی - و ماده و روح اذعان نمی‌شود تا یکی شکل تکامل یافته دیگری باشد. در اینجا، هستی واحدی مورد شناسایی قرار می‌گیرد که در هیچ صفتی، همتا و شریک ندارد و جز او، دیگری وجود ندارد تا با او شباهتی و نسبتی داشته باشد. همین‌طور، نظریه معروف اگوست کنت در باره مراحل سه گانه دانش بشری (دین - فلسفه - علم) مبتنی بر مقایسه فرهنگ جهانی با مراحل سنی انسان (کودکی - جوانی - کمال) تنظیم شده است و پیازه هم تئوری رشد خود را درباره کودک (حسی حرکتی - عینی - انتزاعی) از اگوست کنت الهام گرفته و بیان کرده است.

تشبیه جامعه به انسان، کاربردهای متنوع داشته است که ذکر همه آنها ممکن است ملال آور باشد. نظریه تکاملی داروین هم، دقیقاً با توجه به شباهت انسان و طبیعت پی‌ریزی شد. اما در اینجا، بیان این نظریه‌ها و نظایر آن مراد نیست، بلکه می‌خواهیم بدانیم تا آنجا که مدارک و اسناد اجازه اظهار می‌دهند، چه کسانی و در کجا ابتدا به این شباهت و مماثله پی بردند و چگونه آن را بیان کردند؟

موازنه انسان و جهان، اندیشه‌های ایرانی

خردمندان ایرانی و اندیشه‌های ناب و نفیس آنان، دین بزرگی برگردن بشریت دارد. مخصوصاً دنیای اسلام، از آن افکار بدیع، بهره‌ها برده است و با جذب آن‌ها بر غنای خود افزوده است. ردیابی این اندیشه‌ها، لذتی ناگفتنی دارد.

همچنان که مراسم ملی نظیر نوروز و مهرگان و چهارشنبه‌سوری، پس از اسلام به بقای خود ادامه دادند، علم و ادب و فرهنگ ما نیز همچنان به شکلی دیگر باقی ماندند و در عرفان و فلسفه و کلام و نظام حقوقی و حکومتی و اخلاق، زندگی دگرگونه‌ای یافتند.

در این نوشته، به یکی از اندیشه‌های ایرانی که بعد از اسلام هم در عرفان و فلسفه اسلامی به حیات خود ادامه داد، می‌پردازیم و امید آن داریم که فرصت آن را بیابیم که این بررسی را دنبال کنیم تا به‌طور مشخص و دقیق، گوشه‌هایی از معرفت دیرین خود را در تفکر اسلامی باز شناسیم.

هر چند تفکر اسلامی هم ساخته فکر ایرانی است و با آن بیگانه نیست. در عرفان و فلسفه اسلامی به دو نوع جهان اشاره

می‌شود که یکی عالم کبیر و دیگری عالم صغیر نام دارد. عالم صغیر، نمونه‌ای از عالم کبیر است و هر چه در یکی یافت شود، در دیگری هم نظیری دارد.

جهان، عالم کبیر و انسان، عالم صغیر است. بیت معروفی منسوب به علی (ع) می‌گوید:

أزعم انک جرّم صغیر؟

و فیک انطوی العالم الاکبیر

ای انسان! آیا تو می‌پنداری جسم کوچکی هستی؟ حال آنکه جهان بزرگ در وجود در پیچیده است. به نظر عارفان، شناخت آدمی از این جهت به شناخت خدا می‌انجامد که بشر به صورت خدا و شبیه او آفریده شده است. همچنین انسان نمونه کوچکی است از جهان؛ پس لزوماً شناخت این، معرفت به کل جهان را در پی خواهد داشت. بنا به نوشته عزیز نسفی: «موجودات، از وجهی علامت است و از وجهی نامه است. از این وجه که علامت است، عالمش نام کرد و از این وجه که نامه است، کتابش نام نهاد. آنگاه فرمود که هر که این کتاب را بخواند، مرا و علم و ارادت و قدرت مرا بشناسد. در آن وقت، خوانندگان ملائکه بودند و خوانندگان به غایت خُرد بودند و کتاب به غایت بزرگ بود.

نظر خوانندگان به کناره‌های کتاب و به تمامت اوراق او نمی‌توانست رسید، از جهت عجز خوانندگان. نسخه‌ای ازین عالم بازگرفت و مختصری ازین کتاب را نوشت. و آن اول را عالم کبیر نام نهاد، و آن دوم را کتاب خُرد نام کرد. و هر چه در آن کتاب بزرگ بود، درین کتاب خُرد بنوشت، بی‌زیادت و نقصان؛ تا هر که این کتاب خُرد را بخواند، آن بزرگ را خوانده باشد. آنگاه خلیفه خود را به خلافت به این عالم صغیر فرستاد و خلیفه خدای عقل است. چون عقل در این عالم صغیر به خلافت بنشست، جمله ملائکه عالم صغیر، عقل را سجده کردند، الا وهم که سجده نکرد و ابا کرد. همچنین چون آدم در عالم کبیر به خلافت بنشست، جمله ملائکه آدم را سجده کردند، الا ابلیس که سجده نکرد و ابا کرد.»^۱

در صفحه ۱۲۷ انسان کامل، اعضا و جوارح آدم با اجزای عالم تطبیق داده شده است. مثلاً: نطفه با جوهر، سر و دست و شکم و فرج و پای با هفت اقلیم و... افضل الدین مرقی کاشانی هم در مصنفات خود می‌نویسد:

«حق تعالی، کتاب جهان مردم را سُختی کرد از این جهان، یعنی صورت عالم؛ و آن جهان، یعنی باطن عالم و حقیقتش.»^۲

آنگاه اجزای انسان با اجزای جهان مطابقت داده می‌شود. مثلاً: آسمان با سمع، زمین با ذوق (ذائقه)، خورشید با بصر، هوا با شم و... (ص ۲۷۴)

به نظر او:

«هیچ کتاب نیست که به لقای خدا راه نمای تراست از این دو کتاب، یعنی: جهان بزرگ و جهان مردم، که هر دو نبشته و نگاشته اوست.» (ص ۲۸۰)

کاشانی با استفاده از تطبیق انسان با جهان، به نکات بدیع و زیبایی می‌رسد و آیات قرآن را به گونه‌ای روشن‌گر و عمیق تفسیر تازه می‌کند. ذکر همه آن‌ها در این جا به تطویل می‌انجامد. خواننده خواهنده خود باید به آنجا مراجعه کند و از لذت مطالعه بهره‌مند گردد. (صص ۲۷۴ تا ۲۸۴)

اما نتیجه کلام وی را ذکر کردن ضرورت است:

«مقصود ما از موازنه هر دو جهان با یکدیگر، و عیار ظاهر جهان مردم با ظاهر این جهان، و باطن جهان مردم با ارواح باطن این جهان، آن است تا اهل خرد راه یابند به یگانگی، که اگر آینه را باز پیش چشم‌ها نیاریم، روی را نتوان دید، و در شناسی بمانند... و چون علم آیات و آفاق و آنفس ایشان را به توحید رسانند... علم آیات را از دست باید داد تا مُشرک نباشند؛ چون آینه‌ای که اگر از پیش روی نیاری، روی را نتوان دید و چون که به آینه راه باز روی یافتی و آینه را از دست نتهی، دو رویت اثبات باید کرد و یگانگی را بگذاشتن. پس به آیات بباید نگریست تا بدانی و بشناسی و از الحاد و تعطیل بری شوی و چون بدانستی و بشناختی، آیات و علامات را فرو باید گذاشت تا مُشرک نباشی.» (ص ۲۸۴)

کسانی که با عرفان و فلسفه اسلامی آشنایی دارند، می‌دانند که این موازنه انسان و جهان نزد اغلب عرفا و فیلسوفان رایج است و هر کس با تطبیق نیروها و اعضا و اجزای انسان با جهان، به نتایج متنوع می‌رسد و در توصیف ماهیت آدمی، عالمی نو طرح می‌افکنند و نکته‌های نغز بیان می‌کند.

مخصوصاً در عرفان نظری ابن عربی، برای اثبات وحدت وجود و توجیه کثرت‌ها در جهان، از این موازنه سود جسته می‌شود. جهان خلقت، انسانی قلمداد می‌شود که در عین واحد بودن، قوا و اعضا و اجزای بسیار دارد. به قول شیخ محمود شبستری:

جهان انسان شد و انسان جهانی

ازین پاکیزه‌تر نبود بیانی^۳

یا مثلاً در باره ارزش دل می‌گویند:

«دل در وجود انسان بر مثال عرش و جهان است.

عرش قلب اکبر است در عالم کبیر.

و قلب عرش اصغر [است] در عالم صغیر...»^۴

نجم‌الدین رازی در *مرصاد العباد* می‌نویسد:

«نهاد آدم، عالمی کوچک یافت از هر چه در عالم

بزرگ دیده بود، در آنجا نموداری دید...» (صص ۶-۷۵ به

تصحیح محمدامین ریاحی)

در دفتر چهارم مثنوی مولوی هم، چنین آمده است:

«در بیان آن که حکما گویند: آدمی عالم صغری است و حکمای الهی گویند: آدمی عالم کبری است، زیرا آن علم حکما بر صورت آدمی مقصور بود و علم این حکما در حقیقت حقیقت آدمی موصول بود.

پس به صورت عالم اصغر تویی

پس به معنی عالم اکبر تویی

ظاهر آن، شاخ اصل میوه است

باطناً بهر ثمر شد شاخ، هست

گر نبودی میل و امید ثمر،

کی نشاندی باغبان بیخ شجر»

(آیات ۲۳ - ۵۲۱ به تصحیح سروش)

به نظر می‌رسد، ذکر نمونه‌ها کافی باشد. جمع‌آوری مطالب مربوط به این مطلب، خود کتاب مشروح و مفیدی خواهد شد.

اما سخن این است که اصل این فکر که این همه شاخ و برگ‌های بدیع یافته در کجاست؟ چه کسی نخستین بار این تطبیق و موازنه را بیان کرده است؟

تا جایی که بنده تفحص نموده‌ام، اصل این اندیشه به ایران پیش از اسلام تعلق دارد و صورت کامل آن در کتاب

آفرینش چیزی نیست

جز به سامان درآوردن نابسامانی

و به طبع هر آنچه این سامان را مختل سازد

کنشی است برآمده از نیروهای اهریمنی

برای ما آنچه کوهن نمونه یا الگو می‌خواند

می‌تواند همان سامان کیهانی

و یا نظم اخلاقی حاکم بر جهان باشد

«بندھش» آمده است. این کتاب:

فراکنی جهان‌شناختی آنچه را خود داشته، به دیگری نسبت داده است.

البته نظایر این قیاس به نفس‌ها در اسطوره‌های ایرانی و غیرایرانی فراوان است. انگار بشر ابتدایی آنچه را که برای او رخ می‌داده - از تولد و ازدواج و جنگ و مرگ و صلح و مهر و کین - به بیرون از خود فرامی‌افکنده است و به بیگانه یا بیگانه‌هایی موهوم نسبت می‌داده است.

نگاهی به اساطیر و افسانه‌های ملل از هند و بین‌النهرین گرفته تا مصر و ایران و یونان، نشان می‌دهد که زمین انعکاسی از آسمان نیست، بلکه آسمان تمثال متعالی زمین است. تعدد خدایان و طبقات آن‌ها، جنگ‌ها و ستیزه‌ها و مهر و کین‌هایشان، همه، نمادهایی از تمایلات و غرایز و قوای آدمی است که تصفیه و متعالی شده‌اند.

در واقع، این جهان کوچک، خود را باز تابانده و خویشتن را در آینه‌ای بزرگ‌تر دیده است. جهان بزرگ، همان جهان کوچک است، تصویر بزرگ شده‌ او. نه بر عکس.

برای همین، بسیاری می‌پنداشتند با شناخت جهان کوچک، می‌توان جهان بزرگ را نیز شناخت. برای مثال: «شوپنهاور فکر می‌کرد در تجربه‌ای که ما از تن خودمان حاصل می‌کنیم، ایما و کنایه‌ای درخصوص سرشتِ واقعیتِ زیربنایی وجود دارد.»^۷

به هر حال، ممکن است کسی بگوید: «بندھش در دوره اسلامی تألیف شده است. شاید مؤلف آن، این مطلب را از آثار بعد از اسلام اخذ کرده باشد.

پاسخ این است که مشابه این اسطوره، در قدیم‌ترین متون عرفانی هندی نیز هست، و ما می‌دانیم که ایران و هند، منشأ تاریخی و فرهنگی مشترک داشته‌اند.

یکی از اصیل‌ترین و بزرگ‌ترین کتب مقدس هندوان «اوپانیشاد» است.

ریزه‌کاری‌های فکر هندی که در سطور این کتاب به چشم می‌خورد، متعلق به قرون و اعصاری است که بسیاری از اقوام پیشتاز تمدن، گام‌های اول را به جلو برمی‌داشتند.^۸

زبان سانسکریت و زبانی که اوستا، کتاب مقدس ایرانیان، به آن نوشته شده، ریشه واحد دارند. به طوری که: «در قسمت‌های باستانی اوستا، می‌توان ابیاتی یافت که فقط با تغییر تلفظ، طبق قواعدی که به دست آمده به سانسکریت قابل فهم تبدیل شود. قسمت اعظم لغات مشترکند و عده زیادی کلمات پیدا می‌شود که در این دو زبان هست، ولی سایر زبان‌های هند و آریایی، فاقد آن‌ها می‌باشند. این شباهت مخصوصاً در رشته‌های فرهنگی و مذهبی کاملاً هویدا است.»^۹

درابتدای «اوپانیشاد» جهان به یک اسب قربانی مانند

«انباشته از داستان‌ها و روایات اساطیری است و با توجه به طرح و نظم شگفت‌آور و تحسین برانگیز آن، می‌توان باور داشت که این اثر متکی بر بهترین سنت‌های قبل از خود در بیان کیفیت خلقت و حرکت عالم تا به رستاخیز و جاودانگی زندگی از پس آن است که ظاهراً، این سنت با متن اوستایی از میان رفته دامداد نسک و دیگر بخش‌های اوستایی کهن بی‌ارتباط نیست... فرنیخ، نویسنده کتاب، با بیانی شیرین و طرحی استوار، سخن را با گفتاری درباره بی‌کرانگی آغازین و کرانه‌مند بودن گیتی شروع می‌کند و پس از آن که جهان روشنی و تاریکی را نشان داد، به بیان خلقت و هجوم اهریمن بر آن و نتایج آن تازش می‌پردازد. سپس ایزدان و دیوان را برمی‌شمارد که این دو فصل خود از بخش‌بندی و طرحی بسیار در خور توجه بهره‌منداند. سپس، تاریخ اساطیری ایران را از پیشدادیان و کیان تا تاریخ واقعی عهد ساسانیان و به سر رسیدن ایشان بیان می‌کند. سرانجام پیش‌بینی آینده و فرجام جهان، رستاخیز و تن‌پسین مورد بحث قرار می‌گیرد.

این کتاب در اواخر قرن سوم هجری نوشته شده است و احتمالاً به سبب کهنگی و سلامت خاصی که در نثر آن دیده می‌شود، نویسنده کتاب، منابع مزدیسنی میانه معتبری را در دست داشته است.»^۵

بندھش را مهرداد بهار به فارسی ترجمه کرده است.^۶ در بخش سیزدهم کتاب - که عنوان آن: درباره تن مردمان بسان گیتی، است - آمده است: «در دین گوید که تن مردمان بسان گیتی است؛ زیرا گیتی از آب سرشکی ساخته شده است. چنین گوید که این آفرینش، نخست همه آب سرشکی بود. مردمان نیز از آب سرشکی می‌باشند. همان گونه که گیتی را پهنا با درازا برابر است، مردمان نیز به همان گونه‌اند: هر کس را درازا به اندازه پهناي خویش است. پوست چون آسمان، گوشت چون زمین، استخوان چون کوه، رگان چون رودها، و خون در تن چون آب در رود، شکم چون دریا و موی چون گیاه است؛ آنجا که موی بیش رُسته است چون بیشه.» (ص ۱۲۳)

آنگاه تمام اجزای بدن با اجزای طبیعت مطابقت داده می‌شود و در پایان می‌گوید: «این نیز پیداست که هر اندام مردمان از آن مینویی است: جان و هر روشنی با جان هوش، بوی و دیگر از این شمار - از آن هر مزد است. گوشت از آن بهمن، رگ و پی از آن اردیبهشت، استخوان از آن شهرویر، مغز از آن سپندارمذ، خون از آن خرداد و پشم و موی از آن امردادند.» (ص ۱۲۶)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این اسطوره ایرانی، قیاس به نفسی صورت گرفته است. با یک

شده که هر قسمت آن با یک عضو حیوان مطابق است. مثلاً:

«سر آن اسب پاک، صباح است. و چشم او آفتاب. و پَران او باد... گوشت او ابر و غذای او ریگ. و رگه‌های او دریاها... و پشم او سبزه‌ها. و موهای او درخت‌ها. و نصف پیش بدن او، نصف اول روز؛ و نصف آخر بدن او، نصف آخر روز. و خمیازه او درخشیدن برق و تکانیدن او غرش ابر... و شیهه او گویایی...» (ص ۲)

«اشمید [اسب قربانی] براهمن: براهمن اول از ادهیبا (فصل) اول می‌باشد. این براهمن می‌گوید که: همه عالم مثل یک جاندار است. هان‌گونه که جاندار عضو دارد، عالم نیز عضو دارد. هر دو در ساختمان و ترکیب و ترکیب یک نوع هستند. مثلاً چشم جاندار نظیر آفتاب، نفس جاندار همانند باد، رگ‌ها همچون رودخانه‌ها، و موها به مثابه درختان و گیاهان می‌باشد.» (ص ۲ حاشیه) مطلب مذکور در اوپانشاد، داشتن سابقه دیرین این موازنه را با قاطعیت تمام اثبات می‌کند و منشأ ایرانی آن را نشان می‌دهد. مخصوصاً اینکه در بندش موازنه بین انسان و جهان است که بعدها قبول تمام می‌یابد، ولی در اوپانشاد این موازنه بین اسب و جهان است؛ اما به هر حال، قدمت این اندیشه را بیان می‌دارد.

از دموکریت (ذیمفراطیس) همچنین جمله‌ای نقل شده: «آدمی جهانی کوچک است.»^{۱۰} چقدر از این اندیشه‌ها می‌توان یافت که سابقه دیرین ایرانی دارند؟ بسیار.

پندنامه‌های بزرگمهر و اردشیر - این گنجینه‌های اخلاقی - مبانی بسیاری از اصول اخلاقی بعد از اسلام را تشکیل می‌دهند. سخنان عمیق برزویه طبیب در بسیاری از کتب اخلاقی و سیاسی اسلامی انعکاس دارد. آموزش‌های اوستایی، در شمار زیادی از کتب عرفانی اسلامی مجال ظهور یافته‌اند و...

همتی باید تا با کاوش‌های دقیق و صبورانه، ردپای این اندیشه‌ها را دنبال کند و سرآغازها را هویدا نماید. گفته‌اند: عَدَمُ الْوَجْدَانِ لَا يَتَدَلُّ عَلَى عَدَمِ الْوَجُودِ.

نیافتن، دلیل نبودن نیست؛ چه رسد به زمانی که اگر رنج جستجو را بر خود هموار کنیم، گنج‌ها خواهیم یافت: گنج‌های معرفت.

پانوشته‌ها:

۱. عزالدین نسفی، انسان کامل، به تصحیح ماریژان موله، صص ۳ - ۱۴۲، طهوری، چاپ سوم ۱۳۷۱.
۲. کاشانی، افضل‌الدین محمدبن حسن، مصنفات، به تصحیح مجتبی مینوی - یحیی مهدوی، ص ۲۷۴، خوارزمی، چاپ دوم ۱۳۶۶.

۳. گلشن عشق، گزیده شرح گلشن راز لاهیجی (به انضمام متن کامل گلشن راز شبستری) انتخاب و توضیح: دکتر محمدرضا بزرگر خالقی، عفت کرباسی: ص ۴۶، انتشارات سخن، چاپ اول ۱۳۷۲.

۴. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، ص ۹۸، به تصحیح جلال‌الدین همایی، نشر هما، چاپ چهارم ۱۳۷۲.

۵. مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۸، انتشارات آگاه، چاپ اول ۱۳۷۵.

۶. فرنیغ دادگی، بندهش، گزارنده: مهرداد بهار، توس، چاپ اول ۱۳۶۹.

۷. مکی، برایان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۲۵۳ (گفتگو با کاپلستون) خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۲.

۸. او پانشاد (سزاکس) ترجمه: شاهزاده محمد داراشکوه فرزند شاه جهان از متن سانسکریت، ص ۳ مقدمه به اهتمام: دکتر تاراچند و جلالی نائینی، کتابخانه طهوری، چاپ دوم ۱۳۵۶.

۹. همان، ص ۶.

۱۰. نخستین فیلسوفان یونان، دکتر شرف‌الدین خراسانی (شرف)، ص ۴۳۷، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم ۱۳۷۰.

اندیشه جهان کوچک و بزرگ، نزد یونانیان چندان به تفصیل و وضوح مجال بیان نیافته است. ظاهراً رواقیان هم به طریقی با این آموزه آشنا بوده‌اند:

«تعلیم رواقی مبتنی بر این نکته بود که انسان، جهان اصغر (Microcosmos) است و باید با جهان اکبر (Macrocosmos) خود را هماهنگ سازد و به همین سبب، فضیلت در آن است که انسان با آنچه قانون اجتناب‌ناپذیر طبیعت محسوب است، هماهنگ و بدان تسلیم باشد. این حالت تسلیم هم اجتناب از هیجان را که «بی‌دردی» (Apathie) است از انسان طلب می‌کند و نیل بدان نشانه کمال اخلاق است.»

(زرین کوب، عبدالحسین، باکاروان اندیشه، ص ۲۹۰، امیرکبیر، چاپ دوم ۱۳۶۹).

