

جهان‌نگاری انسان در آرای عارفان مسلمان

علی فتح‌اللهی *

چکیده:

این نوشتار، به بررسی و تطبیق مفهوم عرفانی «عالم صغیر»^۱ یعنی، پنداشتن انسان به منزله‌ی جهانی کوچک که در بردارنده‌ی تمام عناصر «عالم کبیر»^۲ یعنی جهان هستی است، در مکاتب مختلف می‌پردازد. با نگرشی اجمالی و کوتاه درباره‌ی تاریخچه‌ی اندیشه‌ی «عالم صغیر و کبیر» در فرهنگ یونان، هند قدیم، ایران باستان و قوم یهود، به تبیین کلی دیدگاه اسلام و حکمای مسلمان در این زمینه نیز می‌پردازد. بخش پایانی این گفتار، به بیان نگرش عرفای بزرگ اسلام به ویژه محیی‌الدین بن عربی، مولوی و دیگر بزرگان از اهل حکمت و عرفان در چگونگی اطلاق این مفاهیم از حیث صورت و معنا اختصاص دارد.

کلیدواژه‌ها: عالم صغیر، عالم کبیر، کون جامع، انسان کبیر

* - عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد

مقدمه

شناخت «بیت‌الغزل» آفرینش یعنی انسان، در اغلب مکاتب یکی از اصول اساسی معرفت‌شناسی به شمار می‌آید. این موجود ناشناخته‌ی فکور، در طول تاریخ، تاکنون همواره به تناسب رشد فکری و فرهنگی خویش تصویر و تصورات گوناگونی درباره‌ی خویشتن و جهان پیرامون داشته است. از جمله‌ی این تصورات، نگرش جهان‌پنداری وجود خود است. از این رو است که برخی می‌گویند: «عالم» مأخوذ از علامت است که به وسیله‌ی آن چیز دیگری شناخته می‌شود. (ابن عربی چهره‌ی برجسته، ص ۳۱۳). ابن عربی عالم را هر آنچه غیر خداست می‌پندارد؛ زیرا به زعم او همه‌ی این موجودات از حیث اسم و صفت، علامت حق و باعث شناسایی او هستند. (فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۴۳). اندیشه‌ی تصور انسان به منزله‌ی «عالمی کوچک» و تصور جهان پهناور هستی به منزله‌ی «عالمی بزرگ» و بررسی مشابهات میان اجزا و جوارح موجود آدمی با جهان هستی - از این جهت که اجزای عالم نیز وظایفی شبیه جسم انسان دارد - از جمله مباحث مورد نظر است که در سایر جوامع و مکاتب بشری از کهن‌ترین ایام به شکل اساطیری، همواره مطرح شده است.

بر این اساس، مبحث نخست این نوشتار به بررسی پیشینه‌ی تاریخی نظریه‌ی «عالم صغیر» و «عالم کبیر» در اندیشه‌ی متفکران یونان قدیم، مکتب زروانی،

متون دینی پهلوی، وداهای هندوان و مکتب قباله‌ی یهود اختصاص یافته است. سپس این نظریه از دیدگاه روایات و احادیث نبوی و شیعی و هم چنین از دیدگاه حکما و عرفای مسلمان مطرح می‌شود؛ و چگونگی اطلاق «عالم صغیر» بر موجود انسانی از حیث صورت - یعنی توجه به جرم انسانی - و در عین حال اطلاق مفهوم «عالم کبیر» بر او از حیث معنا - یعنی توجه به روح و سرشت الهی او - مورد بحث و دقت نظر قرار می‌گیرد.

۱ - پیشینه‌ی تاریخی نظریه‌ی جهان‌نگاری انسان

اطلاق عالم کوچک بر انسان و عالم بزرگ بر جهان هستی، از روزگاران قدیم و در بیشتر مکاتب همواره از موضوعات مورد بحث بوده است. از آنجا که مطالعه‌ی قدمت و پیشینه‌ی این اندیشه می‌تواند در تبیین بهتر دیدگاه صوفیان و حکیمان مسلمان در این زمینه مؤثر باشد؛ بررسی پیشینه‌ی این اندیشه را در تمدن‌های یونان، هند، ایران، یهود و حتی اسلام ضروری می‌دانیم.

الف - یونان قدیم

سخن درباره‌ی این موضوع در غالب ادیان و فرهنگ‌ها سابقه‌ی طولانی دارد. قدمت این تفکر در نزد غیرمسلمانان از طریق تعالیم گنوسی و رواقی به افلاطون می‌رسد. در یونان قدیم، پیش از افلاطون، ذیمقراطیس و انکسیمندرس

اشارات‌هایی بدان داشته‌اند. (سزنی، ج ۱، ص ۵۴۵). افلاطون حکیم در رساله‌ی «تیمائوس»^۱ به بحث پیرامون کیفیت پیدایش کلی جهان و ازلیت آن پرداخته است. تصور افلاطون این است که جهان دارای روح و خرد است. (دوره‌ی آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۸۴۰). افلاطون در رساله‌ی تیمائوس بر آن است که جهان بر اثر حکمت و اراده‌ی خداوند و از به هم پیوستن چهار عنصر «آتش، آب، هوا و خاک» ایجاد شده است و روح در مرکز آن قرار دارد. در مقابل، جوارج و قوای انسان نیز از همین عناصر اربعه پدید آمده و در موجود انسانی در قبال روح جهان، نفس تعبیه شده است. (همان، ص ۱۹۱۷).

ب - هند

اندیشه‌ی تصور انسان به عنوان جهانی کوچک، در تفکرات هندوان قدیم نیز انعکاس یافته است. بر طبق سرود «پوروشه سوکته»^۲ در ریگ ودا، تمام اجزای عالم هستی از قربانی ساختن انسان قدیم پدید می‌آید. در بیندهای ۱۱ و ۱۲ سرود مذکور، این موضوع، چنین بیان شده است:

«وقتی پوروشه را از هم جدا ساختند، او را به چندین بخش تقسیم کردند.

دهانش چه؟ بازوانش چه؟ ران‌هایش چه نامیده شده‌اند؟ دهانش،

براهمانان (Brahman)، بازوانش، رزمیاریان (Kshatriya)،

ران‌هایش، وایشیه (Vaishya) و از پاهایش شودره (Shudra) ایجاد

شده است.»

(Hindu Scriptures, p 29).

ج - ایران باستان

نظریه‌ی مقایسه‌ی عناصر وجودی انسان با اجزای جهان در ایران قبل از اسلام نیز مورد توجه و امان نظر قرار گرفته است. البته در این خصوص تعبیر روشنی در خود اوستا نیامده است. اما در متون پهلوی به ویژه زاداسپرم سخن از مقایسه‌ی عالم صغیر و کبیر به میان می‌آید و نظم آسمان‌ها را به پیکره‌ی آدمی تشبیه می‌کند. (گزیده‌های زاداسپرم، ص ۴۴).

برخی اصل فکر را ایرانی یا بابلی پنداشته‌اند. در خصوص منشأ و خاستگاه این اندیشه، مجتبیایی معتقد است که تطابق «عالم صغیر» با «عالم کبیر» در اندیشه‌ی ایرانیان، مطلقاً مقتبس از افکار یونانیان و هندوان نیست؛ بلکه این نظریه در ایران با کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی زروانی ارتباط دارد. وی در این باره می‌گوید:

«لفظ جهان یا کیهان از ریشه‌ی gaya (زیستن) مشتق شده است، و نشان

می‌دهد که ایرانیان، عالم هستی را نیز چون انسان اول، یا گیومرث (گیه

مرتن = gaya-martan = زنده‌ی مردنی) زنده و جان‌دار و جنبنده و

روینده می‌دیده و یک نظام و یک قدرت را در هر دو حاکم و ساری می‌دانسته‌اند. لازمی چنین تصویری آن است که میان این دو عالم، که همانندی‌های بسیار با هم دارند، از هر جهت مطابقت برقرار باشد». (شهر زیبای افلاطون، ص ۴۶).

البته «زتر»^۱ نیز می‌کوشد تا ثابت کند که در آیین زروانی، زروان به عنوان خدایی که بدنش فلک یا «جهان اکبر» است با انسان به عنوان «جهان اصغر» تطبیق می‌کند. وی بر آن است که نسبت میان زروان و انسان همان نسبت میان زروان و جهان است. (آیین زروانی، ص ۱۸۸ و ۱۸۹). لذا در آیین زروانی، کیهان مادی شبیه انسان و دارای درجات و مراتبی مانند انسان است. (همان، ص ۲۴۳ و ۲۴۵).

اما در متون پهلوی به ویژه زاداسپر، سخن از مقایسه‌ی عالم صغیر و کبیر به میان می‌آید و نظم آسمان‌ها را به پیکره‌ی آدمی تشبیه می‌کند. (گزیده‌های زاداسپر، ص ۴۴).

د - یهود

مکتب «قباله»^۲ در فرهنگ قوم یهود نیز به مفاهیم عالم صغیر و عالم کبیر و «انسان کبیر»^۳ اشاراتی دارد. در این مکتب «آدم قدیم»^۴ واسطه‌ی آفرینش و

1 - Ziehner

2 - Kabbala

3 - Macrantropos

اساس عالم هستی و مظهر جمیع صفات و افعال الهی است و عالم خلقت براساس عالم صفات آفریده شده است و اجزا و عناصر این عالم، اجزا و عناصر پیکره‌ی اوست. پس به این اعتبار، عالم، آدم کبیر است و آدم، عالم صغیر. (رک: آدم، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، ص ۱۷۷).

۲ - جهان‌انگاری انسان از دیدگاه اسلام

این اندیشه در جهان اسلام نیز اندیشه‌ای مقبول و مورد بحث بوده است. البته در این مکتب اعتقاد بر آن است که انسان خصوصیات عالم طبیعت را داراست و موجودی است که همه‌ی کمال بالقوه‌ی انسانی نیز در وجود او نهفته است. در دین اسلام، منشأ نظریه‌ی مشابَهت عالم هستی با عناصر و اجزای انسان را پیش از هر چیز باید در ابیات منسوب به امیرمؤمنان علی (ع) جستجو کرد. چنان‌که حضرت در این باره می‌فرماید:

دوانک فیک ولا تبصر	ودانک منک ولا تشعر
أتزعّم أنّک جرّم صغیر	وفیک انطوی العالم الاکبر
وانت الکتاب المیین الذی	بأحرفه یظهر المضمّر

(دیوان امام علی، ص ۲۳۶)

با توجه به تقدم تاریخی کلام و دیدگاه امام علی در ابیات مذکور و بیان دیگر امامان تأسی عارفان دوره‌های بعد، از این بزرگان در سروده‌هایشان امری درخور بحث خواهد بود.

البته مقایسه‌ی اجزای عالم هستی با عناصر وجود انسان و بیان مشابهات میان آنها، به نقل از امام صادق درباره‌ی خلق انسان و شؤون دنیوی او چنین روایت شده است:

«والطین صورته و العظام فی جسده بمنزلة الشجر فی الارض. والشعر فی جسده بمنزلة الحشیش فی الارض. والعصب فی جسده بمنزلة اللحاء علی الشجر. والدم فی جسده بمنزلة الماء فی الارض». (تحف العقول، ص ۲۵۸).

اینک پس از ذکر منشأ روایی و خاستگاه متقدم آن در مکتب اسلام، به بیان دیدگاه حکیمان و عارفان مسلمان می‌پردازیم.

الف - دیدگاه حکما

پس از روایات ائمه از جهت قدمت، شاید طرح روشن این مسأله نزد مسلمانان به افکار فلسفی «اخوان‌الصفاء» و باطنیه برگردد. بانی و مبتکر این دیدگاه به روشنی بر ما مکشوف نیست، و اقتباس این دیدگاه از فلاسفه‌ی یونان توسط اخوان‌الصفاء امری محتمل است. اگر چه ابوالعلا عقیلی - بی آن که به

منشأ اولیه‌ی این مفاهیم کمترین اشاره‌ای کند - حلاج را واضع اولیه‌ی این نظریه‌ی فلسفی صوفیانه در اندیشه‌ی اسلامی، معرفی می‌کند. در این زمینه می‌توان این عربی و عبدالکریم جیلی را متأثر از افکار حلاج دانست. (مقدمه‌ی فصوص‌الحکم، ص ۳۶). اگرچه این احتمال وجود دارد که عرفای مسلمان و خود محی‌الدین، مفاهیم «عالم اصغر و اکبر» را از اندیشه‌های فلسفی جمعیت سزّی اخوان‌الصفّا اقتباس کرده باشند.

اخوان‌الصفّا عالم کبیر را جسم و عالم صغیر را روحی می‌پنداشته‌اند که کمالش بدان حاصل می‌یابد. (سزّنی، ج ۱، ص ۵۴۵). شایان ذکر است که حکما بین عالم صغیر و عالم کبیر فرق گذاشته‌اند. برخی عالم صغیر را به مافوق آسمان‌ها یا به آسمان و زمین و کل هستی، اطلاق می‌کنند و عالم کبیر را بر زمین و انسان. برخی دیگر گفته‌اند عالم کبیر قلب است و عالم صغیر نفس است. (رسائل اخوان‌الصفّا، رساله‌ی ۱۲). صدرالمتألهین در بین سایر حکیمان معتقد است که ارتباط کاینات هستی و اشیا با یکدیگر سبب می‌شود که عالم کبیر مضاهی عالم صغیر شود و تمام اطوار عالم کبیر هم در عالم صغیر منظوری باشد. (سزّنی، ج ۱، ص ۵۴۶).

ب - دیدگاه عرفا

گرچه آثار و شواهد متقنی از واضع اولیه‌ی این نظریه یعنی حسین بن منصور

حلاج در دست نیست؛ اما ابن عربی اولین کسی است که در آثارش تعابیر «عالم صغیر، عالم کبیر و انسان کبیر» را به کزات به کار برده است. وی کمال جهان هستی را شبیه به وجود انسان می‌داند؛ زیرا به نظر وی انسان، به منزله‌ی روح کالبد جهان است و مجموع این دو عالم کوچک و بزرگ «انسان کبیر» خوانده می‌شود. (رک: الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۶۷) ولی همین تعابیر را در کتاب *فصوص الحکم* در بیان رابطه‌ی عالم هستی و انسان - به عنوان مرآت و جلاء مرآت - بیان داشته، و انسان را به روح صورت جهان، تشبیه نموده است. (رک: فصوص الحکم، ص ۴۹). از نظر ابن عربی آدم، موجود جامع یا مجملی است که همه‌ی حقایق را در بر دارد. به عبارتی، انسان جهان کوچکی است که تمام دقایق عالم کبیر در آیینی وجود او منعکس شده است. وی در جای دیگر، انسان را روح عالم و سبب ایجاد آن تلقی کرده و می‌گوید:

«و العالم الصغیر یعنی الانسان روح العالم و علتة و سببه و افلاکة مقاماته و حرکاته و تفصیل طبقاته. فکما ان الانسان عالم صغیر من طریق الجسم کذلک هو ایضاً حقیر من طریق الحدوث و صح له التاله لانه خلیفة الله فی العالم و العالم مسخر له مالوه کما ان الانسان مالوه الله تعالی.»
(الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۱۸).

لذا شیخ اکبر، رابطه‌ی میان انسان و جهان را به زیبایی هرچه تمام‌تر در قالب

شعری این چنین بیان می‌دارد:

روح الوجود الکبیر	هذا الوجود الصغیر
لولا ما قال انی	انا الکبیر القنیر
لا یحجینک حدوثی	ولا الفناء و النشور
فاننی ان تأمل	ستی المحيط الکبیر

(همان، ص ۱۱۸)

ابوحامد غزالی نیز معتقد است که اگر اجزاء عالم جدا شود، و اجزاء آدم نیز مانند آن جدا شود، اجزای آدم را شبیه عالم اکبر خواهی یافت؛ و تمام اجزا هر دو، بدون تردید متشابه است. پس انسان نیز مانند عالم کبیر، دارای ظاهر محسوسی چون استخوان، گوشت و پوست، به ازای عناصر عالم ملک است و هم چنین دارای باطن معقولی است؛ مانند: روح، عقل، علم، اراده و قدرت که به ازای عناصر معقول عالم ملکوت است. (احیاء علوم الدین، ج ۵، ص ۳۸). البته حکیم نظامی نیز انسان را مرکز و قلب هستی تلقی کرده، آدمی را مجموع هر دو عالم دانسته و می‌گوید:

تو پنداری که تو کم قدر داری

تویی کز هر دو عالم صدر داری

دل عالم تویی، در خود مبین خرد

بدین همت توان گوی از جهان برد

تو آن نوری که چرخت طشت شمع است

نمودار دو عالم در تو جمع است

(خسرو و شیرین، ص ۶۱۱)

عبدالکریم جیلانی انسان کامل را در مقابل عالم کبیر و در بر دارنده‌ی همه

عناصر موجود در عالم هستی دانسته، در این زمینه چنین می‌گوید:

«ان الانسان الكامل مقابل جميع الخلائق الوجودیه بنفسه، فيقابل الحقایق

السفلیة بکثافته، فأول ما یبدو فی مقابلته للحقایق الخلقیة، یقابل العرش

بقلبه». (الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، ص ۴۹).

عزیزالدین نسفی، عالم هستی را کتاب بزرگ الهی و انسان را نیز نسخه‌ی

مختصری از آن کتاب بزرگ می‌خواند، که خداوند آن را برای ملائک بازنوشت،

و آن را کتاب خرد یا عالم صغیر نامید. پس عقل فرستاده‌ی خلیفه‌ی خداوند به

عالم صغیر، و آدم خلیفه‌ی او در عالم کبیر است. (الانسان الكامل، ص ۱۴۳).

نسفی هم چنین معتقد است که همه‌ی عناصر جهان بزرگ در جهان کوچک وجود

دارد. (همان، ص ۱۴۹). وی هم چنین معتقد است که عالم کبیر، یک عالم است؛

اما عالم صغیر بی حساب و شمار است. (همان، ص ۱۹۳).

نجم‌الدین رازی، مشابهت این دو عالم را در بخش آغاز خلقت آدم - وقتی که خداوند آب و گل آدمی را پیش از دمیده شدن روح در او در میان صحرای ملکوت رها کرده بود - از دیدگاه شیطان که به کنجکاوی بر گرد این موجود تازه خلق شده می‌چرخید، چنین بیان می‌کند:

«چون ابلیس گرد نهاد آدم برآمد، عالمی کوچک یافت و از هرچه در عالم

بزرگ دیده بود، در آنجا نموداری دیده.» (مرصادالعباد، ص ۷۶).

شبستری، انسان را گوهر هستی و مغز عالم و جان جهان خوانده است:

بود از هر تنی نزد تو جانی و زو در بسته با تو ریسمانی

تو مغز عالمی، زان در میانی بدان خود را که تو جان جهانی

(گلشن راز، ص ۷۷)

وی در تشابه میان عناصر مادی و روحی انسان با عالم هستی، می‌گوید:

هر آنچه در جهان از زیر و بالاست

مثالش در تن و جان تو پیداست

جهان چون تست یک شخص معین

تو او را گشته جان و او تو را تن

تن تو چون زمین، سر آسمان است

حواست انجم و خورشید جان است

چوکوه است استخوان‌هایی که سخت است

نباتت موی و اطرافت درخت است

(گلشن راز، ص ۹۴)

شیخ محمود شبستری در جای دیگر بر این عقیده است که انسان خلاصه‌ی همه‌ی عالم و خود، جهانی مستقل و علی‌حده است که جهان هستی با ضمیمه‌ی انسان، «انسان کبیر» می‌شود.

جهان انسان و انسان شد جهانی از این پاکیزه‌تر نبود بیانی

(گلشن راز، ص ۷۲)

پس همه‌ی عارفان به نحوی از انحاء، این اندیشه‌ی جهان‌مانندی انسان را مورد ملاحظه قرار داده‌اند.

در میان، عارفان مسلمان سیدحیدر آملی تطبیق عناصر عالم کبیر و عالم صغیر را به روشنی هرچه تمام‌تر تبیین کرده و مشابهاً دو عالم را به‌طور کامل مورد بحث قرار داده است. (نص‌النصوص، صص ۴۶۱-۴۶۰).

اینک، براساس نگرش سیدحیدر آملی، تقابل عناصر دو عالم به شرح جدول

زیر ترسیم می‌شود.

مقایسه‌ی عالم صغیر و عالم کبیر

العالم الكبير	العالم الصغير
الانلاك السبعة	الاعضاء السبعة فى الانسان
الكواكب السبعة	الارواح السبعة (المعدنية، النباتية، الحيوانية، الامارة، اللوامة، الملهمة، المطمئنة)
البروج الاثنا عشر	الحواس العشرة مع القوتين الشهوية و الفضبية
العناصر الاربعه	الطبائع الأربعة
المواليد الثلاث	القوى الثلاثة (مولدة، محركة، الباعثة)
الانسان (صورة آخر المخلوقات و معنى أول الموجودات)	القلب الصورى (هو آخر المولدات صورة و إن كان أول الموجودات معنى)
العقل الكلى	العقل الجزئى
الجسم الكلى	الجسد
النفس الكلىة	النفس الجزئية
العرش	الدماغ
الطبيعه الكلىة	الطبيعة الجزئية
الكرسى	الصدر
الهيولى الكلىة	النفس الجزئية

۳ - اطلاق عالم صغیر و کبیر به انسان از حیث صورت و معنا

چنان که از نظر گذشت در احادیث ائمه، سخنان حکما و عرفا، اطلاق هر دو

عالم صغیر و عالم کبیر، بر وجود انسانی، به کار رفته است. البته، گاهی سبب این

اطلاق بر انسان به جنبه‌ی صوری و گاهی به جنبه‌ی معنوی او برمی‌گردد. اینک به بررسی دیدگاه برخی از متفکران مسلمان در این زمینه می‌پردازیم.

الف - ابن عربی

چنان که گفته شد، محی‌الدین، انسان را نسخه‌ی جامع و مختصر شریفی تلقی می‌کند که جمیع معانی عالم کبیر در آن وجود دارد. از دیدگاه ابن عربی، انسان، عالم اصغر است و به منزله‌ی روح عالم اکبر و سبب آن. با این که جرمش نسبت به کل عالم کوچک و مختصر است، اما در معنی بسیار بزرگ و عظیم است و به تنهایی برابر با مجموع عالم و مضامی جمیع موجودات است. (رک: فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۳۷۹).

ابن عربی بیش از آن که به صورت آدمی اعتنایی داشته باشد، به معنای وجودی او توجه دارد؛ زیرا وی موجود انسانی را دارای دو جنبه‌ی «خلقی و حقی» می‌داند. در حالی که ماسوای انسان، فقط از یک جنبه، آن هم جنبه‌ی «خلقی» بهره می‌برد. (همان، ج ۲، ص ۳۹۶). و این همان چیزی است که ابن عربی را و می‌دارد تا از انسان به «محیط کبیر» تعبیر کند. (همان، ج ۱، ص ۱۱۸). وی معتقد است که استحقاق خلافت الهی این موجود، به واسطه‌ی جامعیت وجودی این موجود است.

جزوکل شد چون فرو شد جان به جسم

کس نسازد زین عجایب‌تر طلسم

(اسرارالحکم، ص ۲۴۸)

ب - سید حیدر آملی

حیدر آملی، عارف بزرگ شیعه، عالم را «مظهر اکبر» و انسان را «مظهر اصغر» حق تعالی خوانده است. وی معتقد است مشاهده‌ی جمال حق بدون وساطت این مظاهر غیرممکن می‌نماید. او در بیان اطلاق مفهوم «عالم اصغر» بر آدمی از حیث صورت، و اطلاق «عالم اکبر» بر او از حیث معنا چنین می‌گوید:

«و الأصغر ههنا بالنسبة الى العالم والانسان، هما على سبيل الجواز و المجاز، و الآ فالانسان هو اكبر مظهر له من حيث المعنى و الحقيقة، و ان كان هو الاصغر من حيث الصورة لقوله تعالى فيه: لا یسعی ارضی و سمانی و لكن یسعی قلب عبدی المؤمن و سخر لكم ما فی السموات و ما فی الارض جميعاً منه. (نصر النصوص، ص ۴۵۸).

ج - شیخ عطار

فریدالدین عطار نیشابوری نیز معتقد است که هر دو عالم در خود انسان نهفته است. پس در دل این انسان، صدها عالم وجود دارد که جهان هستی در مقابل آن بسیار حقیر و ناچیز به نظر می‌آید.

چو باشد صد جهان در دل نهانت

کجا در چشم آید، صد جهانت

زمین و آسمان، آنجا ببینی

که تو هم زان جهانی و هم اینی

به چشم خرد منگر خویشان را

مدان هر دو جهان جز جان و تن را

(الهی‌نامه، ص ۱۱۹)

همواره توجه عطار، به عظمت روح و جان آدمی است؛ او جان انسان را برتر از افلاک می‌داند، زیرا دل انسان رمز و کلید دو عالم است.

ره پدید آمد چو آدم شد پدید زوکلید هر دو عالم شد پدید

آن دل پسر نور آدم بود و بس زآنکه آدم هر دو عالم بود و بس

(مصیبت‌نامه، ص ۹۸)

د - مولوی

ملای رومی، بر آن است که انسان کامل از جهت معنی، عالم کبیر است؛ هرچند آدمی از جهت صورت و ظاهر جرم کوچکی باشد. وی «اکبریت معنوی» انسان را همان خلافت الهی و جامعیت انسان تعبیر و تلقی می‌کند. البته به زعم مولانا ابلیس نیز از این جنبه‌ی سرشت الهی آدم غافل بود و بی‌خبر از مقام جامعیت این

موجود، صورت خاکی او را مورد تحقیر قرار داد.

ز آدمی ابلیس، صورت دید و بس

غافل از معنی شد آن مردود خس

این ندانست او که اوصاف کمال

اندین آینه بنماید جمال

هر چه در وی دیده گردد، عکس اوست

همچو عکس ماه، کاندرا آب جوست

(لب لباب مثنوی، ص ۳۶۴)

رومی در جای دیگر، انسان را از جهت صورت موجودی ضعیف و فرع جهان

تلقی می‌کند؛ حال آن که در معنا او باطن، اصل و علت غایی هستی است.

پس به صورت آدمی فرع جهان و ز صفت اصل جهان این را بدان

ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ

پس به صورت «عالم اصغر» تویی پس به معنا «عالم اکبر» تویی

(مثنوی، ۴/۳۷۶۶ - ۳۷۶۷)

البته مولانا سبب عظمت وجودی انسان را در برابر جهان پهن‌آور هستی به وجود

عنصر ارجمندی به نام «دل» در این موجود مرتبط می‌داند. چنانکه می‌گوید:

این جهان خمست و دل چون جوی آب

این جهان حجره‌ست و دل شهر عجب

(مثنوی، ۸۰۹/۴ - ۸۱۱)

ه - عبدالرحمان جامی

وی نیز معتقد است که چون تمام آنچه به تفصیل در عالم هستی وجود دارد در آدمی یافت می‌شود، پس انسان از روی صورت، عالم صغیر مجمل است و عالم، انسان کبیر مفضل. اما از حیث رتبه، انسان، عالم کبیر است و عالم، انسان صغیر؛ زیرا خلیفه باید بر مستخلف علیه، برتری داشته باشد. (نقدالنصوص، ص ۹۱).

و - حکیم سبزواری

ملاهادی سبزواری، موضوع عظمت شأن انسان را در مقابل عالم هستی با تعبیری زیبا چنین آورده است:

در دار ملک عالم معنی، دم نخست

زد دست غیب سکه‌ی دولت به نام ما

ماییم اصل و جمله فروع ماست

گرچه خواجه منکر است، بنوشد زجام ما

(دیوان سبزواری، ص ۱۷)

نتیجه‌ی کلی

چون انسان احسن و اشرف کاینات به شمار می‌آید، آدمی در میان موجودات عالم، تنها موجودی است که از جامعیت و سعه‌ی وجودی برخوردار بوده و مسجود ملایک واقع شده است. این امر باعث شده است تا حکیمان و عارفان، انسان را جهانی کوچک و نسخه‌ای مختصر و شبیه به جهان بزرگ فرض کنند؛ با وجود آن که این تفکر در سایر مکاتب و فرهنگ‌های کهن و اصیل جهان نیز ریشه دارد، مفهوم انسان به منزله‌ی «جهانی کوچک» در نزد حکما، متکلمان، فلاسفه و عرفای برجسته‌ی عالم اسلام نیز همواره مورد بحث و امعان نظر قرار گرفته است. البته عرفای مسلمان گاه با توجه به جنبه‌ی مادی انسان، او را مظهر کوچکی از عالم بزرگ تصور کرده‌اند. گاه نیز، بهره‌مندی آدمی از لطیفه‌ی ربانی قلب و برخورداری از گوهر ثمین خلافت الهی - که همان جنبه‌ی معنوی وجود انسان است - سبب شده است تا همین انسان را از حیث معنا، «جهان بزرگ» تلقی کنند.

منابع و ارجاعات

۱ - آملی، حیدر، نص‌النصوص فی شرح فصوص‌الحکم لمحی‌الدین‌العربی، تصحیح هنری

کربین و عثمان یحیی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۷

- ۲ - ابن شعبه الحرانی، ابو محمد الحسین، تحف العقول عن آل الرسول، بیروت، انتشارات مؤسسه الاعلمی، ۱۹۶۰
- ۳ - ابن العربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا
- ۴ - _____، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰
- ۵ - بلخی رومی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسن، چ امیرکبیر، ۱۳۶۲
- ۶ - بی‌هقی نیشابوری، قطب‌الدین ابوالحسن، دیوان امام، تصحیح و ترجمه‌ی ابوالقاسم امامی، ۱۳۷۵
- ۷ - جامی، عبدالرحمن بن احمد، نقداً للنصوص فی شرح القصص، تصحیح ویلیام چیتیک، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰
- ۸ - جلالی مقدم، مسعود، آیین زروانی (مکتب فلسفی - عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان) تهران، انتشارات سهیل، ۱۳۷۲
- ۹ - جهانگیری، محسن، ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، چ سوم، ۱۳۶۷
- ۱۰ - الجیلانی، عبدالکریم بن ابراهیم، الانسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، مصر، ۱۳۴۰ ق. هـ
- ۱۱ - رازی، نجم‌الدین ابوبکر، مرصاد العباد، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵
- ۱۲ - راشد محصل، محمدتقی، گزیده‌های زاداسپر، تهران، انتشارات مؤسسه‌ی مطالعات و

تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶

- ۱۳ - رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، بیروت، انتشارات دار صادر، ۱۹۵۷ م.
- ۱۴ - زرین کوب، عبدالحسین، سزنی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴
- ۱۵ - زینر، آرسی، زروان یا معمای زرتشتی‌گری، ترجمه دکتر تیمور قادری، تهران، انتشارات فکری روز، ۱۳۷۴
- ۱۶ - سبزواری، ملا هادی، اسرارالحکم، به کوشش ح.م. فرزاد، انتشارات مولی، ۱۳۶۱
- ۱۷ - _____، دیوان به ضمیمه‌ی شرح حال و آثار، بی‌نا، بی‌تا
- ۱۸ - شبستری، سعدالدین محمود، گلشن راز، به اهتمام صمد موحد، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸
- ۱۹ - عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتز، تهران، انتشارات طوس، ۱۳۶۸
- ۲۰ - _____، فریدالدین محمد، مصیبت‌نامه، تصحیح نورانی وصال، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۳
- ۲۱ - الغزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم‌الدین، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی، بی‌تا
- ۲۲ - کاشفی، ملاحسین، لب لباب مثنوی، تهران، انتشارات افشاری، ۱۳۶۲
- ۲۳ - لطفی، محمد حسن، دوره‌ی آثار افلاطون، تهران، انتشارات خوارزمی، بی‌تا

- ۲۴ - مجتبایی، فتح‌الله، آدم در یهودیت، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱، تهران، انتشارات مرکز دایرة‌المعارف، ۱۳۶۹
- ۲۵ - _____، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، بی‌تا
- ۲۶ - نسفی، عزیزالدین، الانسان‌الکامل، تصحیح مؤثران موله، تهران، انتشارات کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۷۱
- ۲۷ - نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، تهران، انتشارات کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۷۱
- 28 - Nicol, Macnicol, Hindu scriptures, London, 1959.
- 29 - Clark, Leonard.H.(1976).Secondary School Teaching Methods (New yourk:Macmalan,3ha),p,405 .
- 30 - Nancy, Benson.(1989). A«A Study of Secondary Teachers in the peoples Republic of China »Portland State.
- 31 -Slavin, R.E. (1987). «Ability grouping and Student Achievement in Elementary Schools: A best Evidence Synthesis». Review of Educational Research, p. 316.
- 32 - Ted Giliford, Ely. (1994). «Jop satisfaction of public School Teachers in Ohio». Ohio. P. 228.