

عالم صغیر و کبیر در عرفان زرتشت و مشترکات آن با عرفان مولانا

دکتر سهیلا ذوقی¹

چکیده

این نوشتار، به بررسی و تطبیق مفهوم عرفانی «عالم صغیر» یعنی پنداشتن انسان به منزله جهانی کوچک که در بردارنده تمام عناصر «عالم کبیر» یعنی جهان هستی است در عرفان ایرانیان باستان و مشترکات آن با عرفان اسلامی (= مولوی) می پردازد. با نگرشی اجمالی و کوتاه درباره تاریخچه اندیشه عالم صغیر و کبیر در فرهنگ یونان، هند قدیم، ایران باستان، به تبیین کلی دیدگاه اسلام بخصوص مولوی در این زمینه می پردازیم. انسانی که در سلسله مراتب وجود، به عنوان آخرین مرتبه هستی پا به عرصه وجود گذاشته و یا به قولی متأخر زمانی است. ولی علت غایی آفرینش محسوب می شود و خلاصه و زبده تمام مخلوقات به شمار می رود و اگرچه به ظاهر و صورت جهانی کوچک به شمار می رود در باطن عالمی بزرگ است.

کلید واژه: عرفان، عالم صغیر، عالم کبیر، زرتشت، مولانا.

s.zoghi@niau.ac.ir

تاریخ پذیرش
93/2/24

1- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - مرکز نظرآباد

تاریخ دریافت
92/6/8

مقدمه

این مقاله به بررسی و تطبیق مفهوم عرفانی «عالم صغیر» «Microcosmos» یعنی، پنداشتن انسان به منزله جهانی کوچک، که در بردارنده تمام عناصر «عالم کبیر» «Macrocosmos» یعنی جهان هستی است از دیدگاه ایرانیان باستان و عرفای بزرگ اسلام به ویژه مولوی اختصاص دارد.

شناخت «بیت الغزل» آفرینش یعنی انسان، در اغلب ادیان و مکاتب یکی از اصول اساسی معرفت شناسی به شمار می آید. این موجود ناشناخته فکور، در طول زمانهای گذشته تاکنون، همواره به تناسب رشد فکری و فرهنگی خویش تصویر و تصورات گوناگونی درباره خویشتن و جهان پیرامون داشته است. از جمله این تصورات، نگرش جهان پنداری وجود خود است. از این رو است که برخی می گویند: «عالم» مأخوذ از علامت است که به وسیله آن چیز دیگری شناخته می شود. «(جهانگیری، 1367: 313)

این عربی عالم را هر آنچه غیر خداست، می پندارد، زیرا به زعم او همه این موجودات از حیث اسم و صفت، علامت حق و باعث شناسایی او هستند. (ابن عربی، بی تا: 443)

تعریف عالم صغیر

فلاسفه انسان را از جهت جامعیت خاصی که دارد عالم کوچک و صغیر می خوانند، چنانکه جهان وجود را از جهت ارتباط خاصی که میان موجودات آن برقرار است و نظم و قاعده معینی که دارد، عالم کبیر نامند و گویند: موجودات جهان شهادت کلاً و طراً با یکدیگر ارتباط داشته، بعضی از بعضی دیگر منتفع می شوند و در یکدیگر موثر و از یکدیگر متأثرند و ارتباط و همبستگی ایشان، آنها را مانند موجود واحدی کرده است و هر موجودی به جای خود لازم و نیکو است. همانطور که اعضاء انسان همه با هم همبستگی دارند و اعضاء و جوارح و حواس ظاهره را معادلی است در عالم شهادت و عالم غیب، معادل با مشاعر و قوای باطنه انسان، خلاصه کلام آن که گویند تمام آنچه در عالم وجود و جهان هستی هست، نمونه‌ای از آن در انسان است و از این جهت انسان عالم صغیر است. (سجادی، 1341: 374)

تعریف عالم کبیر

مراد از عالم کبیر جهان وجود با نظام کلی و جملگی خود می‌باشد که انسان کبیر هم گفته‌اند. چنانکه انسان به معنای «حیوان ناطق» را عالم صغیر نامیده‌اند و در هر حال رواقیان برای نخستین بار انسان را عالم صغیر و جهان وجود را عالم کبیر و انسان کبیر نامیده‌اند و گاه مراد از عالم کبیر عالم عقل است. (همان: 348-349)

اندیشه تصور انسان به منزله «عالمی کوچک» و تصور جهان پهناور هستی به منزله «عالمی بزرگ» و بررسی مشابهات میان اجزاء و جوارح موجود آدمی با جهان هستی از این که اجزای عالم نیز وظایفی شبیه جسم انسان دارد، از جمله مباحث مورد نظر است که در سایر جوامع و ادیان مختلف بشری از کهن ترین ایام به شکل اساطیری، همواره مطرح شده است.

پیشینه تاریخی نظریه عالم صغیر و عالم کبیر

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 مطالعه قدمت و پیشینه این اندیشه می‌تواند در تبیین بهتر دیدگاه صوفیان و عارفان اسلامی در این زمینه مؤثر باشد. بررسی پیشینه این اندیشه را در تمدن‌های یونان، هند و ایران و در نهایت عارفان اسلامی، بخصوص مولانا ضروری می‌دانیم.

الف: نظریه یونان قدیم

سخن درباره این موضوع در غالب ادیان و فرهنگ‌ها سابقه طولانی دارد. قدمت این تفکر در نزد غیر مسلمانان از طریق تعالیم گنوسی و رواقی به افلاطون می‌رسد. در یونان قدیم، پیش از افلاطون و انکسیمندرس اشارت‌هایی بدان داشته‌اند. (زرین کوب، 1374: 545)

افلاطون حکیم در رساله «تیمائوس» (timaios) به بحث پیرامون کیفیت پیدایش کلی جهان و ازلیت آن پرداخته است. تصور افلاطون این است که جهان دارای روح و خرد است. (لطفی، بی تا: 1840) افلاطون در رساله تیمائوس بر آن است که جهان بر اثر حکمت و اراده 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، جوارح و قوای انسان نیز از همین عناصر اربعه پدید آمده و در موجود انسانی، در قبال روح جهان، نفس تعبیه شده است. (همان: 1917)

ج: نظریه ایران باستان (آیین زرتشت) و مشترکات آن با عرفان مولانا

نظریه مقایسه عناصر وجودی انسان با اجزای جهان در ایران قبل از اسلام نیز مورد توجه و امعان نظر قرار گرفته است. البته در این خصوص تعبیر روشن و واضحی در خود اوستا نیامده است، اما در متون پهلوی به ویژه در زاداسپرم، سخن از مقایسه عالم صغیر و کبیر به میان می‌آید و نظم آسمان‌ها را به پیکره آدمی تشبیه می‌کند. (راشد محصل، 1366: 44)

برخی اصل فکر را ایرانی پنداشته‌اند، در خصوص منشأ و خاستگاه این اندیشه، مجتبیایی معتقد است که تطابق «عالم صغیر» با «عالم کبیر» در اندیشه ایرانیان علاوه بر اقتباس از افکار یونانیان و هندوان با کیهان شناسی و انسان شناسی زروانی نیز ارتباط دارد. وی در این باره می‌گوید:

«لفظ جهان با 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 جان دار و جنبنده و روینده می‌دیده و یک نظام و یک قدرت را در هر دو حاکم و ساری می‌دانسته‌اند. لازمه چنین تصویری آن است که میان این دو عالم، که همانندی‌های بسیار با هم دارند، از هر جهت مطابقت برقرار باشد.» (مجتبیایی، بی تا: 46)

البته زئر (*ziehner*) 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. (جلالی مقدم، 1372: 188 و 189)

لذا در آیین زروانی، کیهان مادی شبیه انسان و دارای درجات مراتبی مانند انسان است. (همان: 243 و 245) اما در متون پهلوی به ویژه زاد اسپرم، سخن از مقایسه عالم صغیر و کبیر به میان می‌آید و نظم آسمان‌ها را به پیکره آدمی تشبیه می‌کند. (راشد محصل، 1362: 44)

«اگر چه جهان مادی از سپهر فلکی ناشی می‌شود و بدن آن را تشکیل می‌دهد، لیکن انسان تنها تصویر آن است. هر بخش از بدن او با بخشی هم تراز از عالم جای گرفته در درون سپهر، مطابقت می‌کند. پوست او با آسمان؛ گوشتش با زمین؛ استخوانهایش با کوه‌ها؛ رگ‌هایش با رودها، خونسش با آب، شکمش با دریا، موهایش با گیاهان و کل بدنش با فلزات،

و عقل ذاتی او با نژاد انسانی مطابقت دارد، زیرا او تنها به عالم جنبه عقلانی می دهد و بالاخره عقل اکتسابی اش با گله و رمه مطابق است. تمام این قضایا به نظر بسیار دور از دسترس عقل می آید. گزارشی مشابه در دینکرد در جزئیات با آنچه گفته شد تفاوت بسیار دارد، و این در حالی است که زادسپرم بخش های گوناگون انسان را با هفت سیاره مقایسه می کند و در این راه بیشتر از سنتی اصالتاً نجوبی پیروی می کند تا سنتی زرتشتی، زیرا سیارات - همان طور که می دانیم - مایه تنفر زردشتیان بوده اند. در دادستان دینیک، یا فتاوی دینی منوچهر، عالم اکبر و عالم اصغر بسیار به هم نزدیک می شوند. یکی در درون دیگری ساکن است. اما درحالی که عالم اکبر بدون اندیشه و ناملموس آفریده شد و تنها بعداً این کیفیات را به وجود آورد. کیومرث - عالم اصغر و انسان نخستین - از آغاز به کمال راستی می اندیشید به همین علت است که نوع بشر در عالم اکبر با خرد ذاتی در عالم اصغر مقایسه می شود.

«سرور همگان اهرمزد، صورت بیکران را از روشنایی بیکران پدیدار ساخت، هستی مخلوق آن از اهرمزد بود و روشنایی اش از آن آتش بود که نمی سوزاند. روشن (= درخشان) بود، چونان شعله و افزونگر، چونان زمین حاصلخیز و درون این صورت بیکران او انسان را آفرید که عالم اصغر نامیده می شود. برای سه هزار سال او نه می جنبید، نه خواب داشت و نه سخن می گفت. اما به کمال راستی می اندیشید که دین راستی (= راستین) است و ستایش ناب اراده خالق» (زرنر، 1389: 433-432)

این اندیشه درجهان اسلام نیز اندیشه ای مقبول و مورد بحث بوده است. البته در این مکتب اعتقاد بر آن است که انسان خصوصیات عالم طبیعت را دارا است و موجودی است که همه کمال بالقوه انسانی نیز در وجود او نهفته است. در اسلام، منشأ نظریه مشابهت عالم هستی با عناصر و اجزای انسان را پیش از هر چیز باید در ابیات منسوب به امیرمومنان علی (ع) جستجو کرد. چنانکه حضرت در این باره می فرماید:

دوائک فیک ولا تشعر	و دائک منک ولا تبصر
اتزعم اّک جرّم صغیر	و فیک انطوی العالم الاکبر
و انت الکتاب المبین الذی	بأحرفه یظهر المصفر

(سبزواری، بی تا : 236)

دوای تو در توست، در حالیکه آن را نمی‌دانی و درد تو نیز از خود توست، در حالیکه آن را نمی‌بینی. آیا پنداشته‌ای که تو جرمی کوچکی، در حالیکه در توجهاتی بزرگ در پیچیده است و تویی آن کتاب نمایانی که باحروف آن، نهانی‌ها پیدا می‌شود.

با توجه به تقدم کلام و دیدگاه امام علی (ع) در ابیات مذکور و بیان دیگر امامان، تأسی عارفان دوره های بعد، از این بزرگان در سروده هایشان امری در خور بحث خواهد بود. البته مقایسه اجزای عالم هستی با عناصر وجود انسان و بیان مشابهات میان آن‌ها؛ به نقل از امام صادق در باره خلق انسان و شؤون دنیوی او چنین روایت شده است: «و الطین صورته و العظام فی جسده بمنزله الشجر فی الارض و الشعر فی جسده بمنزله الحشیش فی الارض و العصب فی جسده بمنزله اللحاء علی الشجر و الدم فی جسده بمنزله الماء فی الارض» (ابن شعبه الحرانی، 1960: 285)

اینک با ذکر منشأ روایی و خاستگاه متقدم آن در مکتب اسلام، به بیان دیدگاه عارفان مسلمان به خصوص نگرش مولانا در این زمینه و چگونگی تأثیر پذیری او از عرفان زرتشتی درباره این مسأله می‌پردازیم. تشابه بین عالم صغیر و کبیر در بین مسلمانان صوفیه غالباً همچون یک اساس نظریه انسان کامل تلقی گردیده است. کسانی مانند اخوان الصفا و اسماعیلیه آن را مبنای نظریه‌های اعتقادی و تعلیمی خویش در باب امامت ساخته‌اند. اصحاب مکتب اشراقی در مسأله معرفت به این نکته رسیده‌اند که انسان وقتی نفس خود را که عالم صغیر است بشناسد به سایر موجودات عالم کبیر که مجموعه آن‌هاست، نیز احاطه پیدا می‌کند. (زرین کوب، 1374: 546) به عنوان مثال، در بین سایر عرفا، شیخ محمود شبستری در تطبیق اجزای انسان صغیر با انسان کبیر (عالم) می‌فرماید که:

هرآنچه درجهان 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
چو کوه است استخوانهایی که سخت است	نباتت موی و اطرافت درخت است

(شبستری، 1368: 94)

یعنی تن انسان به مثابه زمین است در آفاق، و سر انسان و پرده‌های او در انفس، به مثابه آسمان و طبقه‌های اوست در آفاق، و حواس باصره و غیره که آلت ادراکند در انفس،

_____ عالم صغیر و کبیر در عرفان زرتشت و مشترکات آن با عرفان مولانا (131-147) 137

به مانند کواکبند در آفاق، به مناسبت «و بالنجم هم یهتدون» و جان و روح انسانی در انفس به مانند آفتاب است در آفاق، یعنی همان طور که عالم به نور آفتاب روشن و منور است، وجود انسانی نیز به نور جان، منور به انوار حیات و علم و کمال است و چنانچه هرچه در زمین از معادن و نباتات ظاهر می شود به واسطه شعاع آفتاب است، هرکمالی هم که از بدن انسانی ظهور می یابد به واسطه تابش پرتو خورشید جان و روح انسانی است و با توجه به بیت چهارم، استخوانها در انفس به مثابه کوه است در آفاق و وجه مناسبت بین آنها سختی است، و موی انسان به مانند نبات و دست و پای انسان که در طرفین او واقعند به مانند درخت در عالم نمایان هستند و علی هذا (لاهیجی، 1371: 428-429) اما شبستری در نهایت، انسان را گوهر هستی و مغز عالم و جان جهان خوانده است: آنجا که می گوید:

بود از هر تنی نزد تو جانی وز در بسته با تو ریسمانی
تو مغز عالمی زان در میانی بدان خود را که تو جان جهانی
(شبستری، 1368: 72)

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 می آید.

چو باشد صد جهان در دل نهانت کجا در چشم آید، صد جهانت
زمین و آسمان آنجا بینی که تو هم ز آن جهانی و هم اینی
به چشم خرد منگر خویشتن را بدان هر دو جهان جز جان وتن را
(عطار، 1368: 119)

مولانا جلال الدین نیز انسان را عالم صغیر می خواند از آن رو که وی را عالمی جداگانه می یابد که با وجود جسم صغیر خویش از پاره‌ای جهات به عالم کبیر که وی خود را در آن محاط می بیند، بی شباهت نیست و گویی هر چه در مجموع عالم کبیر موجود است در شخص انسان نیز با ابعاد کوچکتر هست. مولوی انسان را به صورت و معنی تقسیم می کند و می گوید: با نظر به صورت انسان، او عالم صغیر و جهان هستی، عالم کبیر است و ناظر به معنی واقعی انسان، او عالم کبیر و جهان هستی عالم صغیر است.

پس به صورت عالم اصغر تویی پس به معنی عالم اکبر تویی
(مولوی، 521/4/1375)

پس به صورت آدمی فرع جهان در صفت اصل جهان این را بدان
(همان، 3767 / 4)

این طرز تلقی از انسان و جهان که در عین حال جهان را نیز انسان کبیر می نماید در کلام عرفای متعدد به صورت های مختلف آمده ولی چنانکه پیش تر اشاره شد این بحث در ایران باستان نیز بدین صورت تجسم می یافت که «زروان در عالم اکبر تجسم می یابد و انسان یا عالم اصغر که هر جنبه اش با بخش های عالم اکبر مطابقت دارد، در ذهن او شکل می گیرد. از این رو هفت جزء سازنده جهان مادی که خود با هفت بی مرگ مقدس (= امشاسپند) - آتش، آب، زمین، فلزات، گیاهان، حیوانات و انسان - مطابق است خود با مغز استخوان، خون و رگ ها (=عروق) زردپی، استخوان، پوست و گوشت و موی آدمی مطابقت می کند.

چهار عنصر در جهان اکبر با نفس، خون، صفرا، بلغم در انسان منطبق است، و درست همان گونه که جهان در مهار و کنترل عناصر آتش و هواست و توسط همین عناصر به حرکت در می آید، به همین صورت نیز بدن آدمی توسط فرّوْشی (ها) یا روح بیرونی در هماهنگی و همکاری نزدیک به مهار در می آید و هدایت می شود. در جهان این مینوی حیات بخش که عالم اکبر را به عنوان یک واحد زنده حفظ و حراست می کند، وای یا بادجوی است. دقیقاً به همان طریقی که نفس (=تنفس) تن آدمی را زنده نگه می دارد، در انسان این روح است که بدن را هدایت و رهبری می کند و بدان آگاهی می دهد. به همین گونه نیز، جهان توسط روح جهانی که چیزی کمتر از همان فلک (= چرخ) آسمانی نیست، هدایت می شود. پس این فلک آسمانی، نه تنها تن زروان، بلکه روح او نیز به حساب می آید.
(زیر، 1389: 397)

اعتقاد زروانی ها به این که هدایت بدن انسان توسط روح صورت می گیرد و جهان توسط روح جهانی هدایت و راهبری می شود. در بین عرفای مسلمان به این صورت نمود پیدا می کند و انسان که به عنوان موجود جامع و مجمل، همه حقایق را در بر دارد و به قولی جهان کوچکی است که تمام دقایق عالم کبیر در آیینۀ وجود او منعکس می شود در واقع او

_____ عالم صغیر و کبیر در عرفان زرتشت و مشترکات آن با عرفان مولانا (131-147) 139

روح عالم و سبب ایجاد آن تلقی گردیده، به طوری که ابن عربی در فتوحات مکیه در این باره می گوید: «و العالم الصغیر یعنی الانسان روح العالم و علتہ و سببہ و افلاکہ مقاماتہ و حرکاتہ و تفصیل طبقاتہ، فکما إن الانسان عالم صغیر من طریق الجسم کذلک هو ایضاً حقیر من طریق الحدوث و صحّ له القالہ لانه خلیفہ اللہ فی العالم و العالم مسخّر له مالوہ کما إن الانسان مالوہ اللہ تعالیٰ» (ابن عربی، بی تا: 118)

همچنین صاحب‌دلی چون مولانا در این باره معتقد است که قالب جسمانی انسان آشکار است، در حالی که روح او پدیده پنهانی می باشد و با وجود این دو، علل و اسباب جهان سامان یافته است. یعنی با وجود دو جنبه مادی و معنوی، جهان خلقت به کمال رسیده است و انسان نیز با وجود این دو جنبه امکان تعالی دارد. مولانا تن را نشانه ای از خورشید روح می داند.

تن چو اسطربلاب باشد زاحتساب آیتی از روح همچون آفتاب
(مولوی، 1901/5/1375)

البته به زعم مولانا، ابلیس نیز از این جنبه سرشت الهی آدم غافل بود و بی خبر 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 اندرین آئینه بنماید جمال
هرچه در وی دیده گردد عکس اوست همچو عکس ماه کاندرا آب جوست
(کاشفی، 1362: 364)

در قلمرو گسترده علم «انسان شناسی» که خود سابقه ای طولانی در تاریخ دانش‌های بشری دارد، تاکنون دانشمندان، فیلسوفان و عارفان بزرگی کوشیده‌اند تا از انسان این موجود برتر که به ظاهر «عالم اصغر» است و به معنی «عالم اکبر» تعریف‌هایی بدهند و این موجود ناشناخته را ضمن مطالعات و بررسی‌های مستمر بشناسند و او را آنچنان که هست، معرفی کنند. ولی در جهان بینی مولانا انسان که به صورت و معنی تقسیم می‌شود، با نظر به صورت انسان، او عالم صغیر است و جهان هستی، عالم اکبر و با نظر به معنی واقعی

انسان، او عالم کبیر و جهان هستی عالم صغیر است. او اصل جهان هستی به شمار می آید. چنان که می گوید:

پس به صورت آدمی فرع جهان در صفت اصل جهان این را بدان
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ باطنش باشد محیط هفت چرخ
(مولوی، 1375/4/68-3767)

انسان که در نهایت کمال خویش اوج قلّه حیات اندیشه را در سیر از مراتب جمادی تا مراتب بالا عرضه می‌دارد، در عین حال تصویری محدود از عالم نامحدود هم هست و تکامل و تحول او با تکامل و تحول همه کاینات هم عنان است، همچنان که لازمه وجود، اوست. لیکن هرچند که در قیاس ابعاد، وجود او عالم صغیر به نظر می‌رسد، از لحاظ غایتی که در مرتبه خلافت الهی در بین جمیع کاینات دارد، وارد عالم اکبر است. (زرین کوب، 1373: 275)

بنابراین در بررسی دیدگاه مولانا درباره این که چرا او انسان را عالم اکبر معرفی کرده، باید بگوییم که مولوی معتقد است که در وجود عالم اصغر چیزی هست که وی را در حقیقت و از حیث معنی «عالم اکبر» و چیزی برتر از عالم کبیر می‌سازد. این ویژگی که انسان را خلیفه الهی و آینه ذات می‌سازد و خدایی را که به موجب حدیث قدسی «لایسعی ارضی و لاسمائی و یسعی قلب عبدی المؤمن» ارض و سماء گنجای او را ندارد در قلب وی گنجای می‌دهد. امری است که وجود انسان را در نظر عارف، عنایت تحقق وجود، و مدبر و مشرف بر کل هستی، فرا می‌نماید و مولانا آن را به لطیفه انسانی تعبیر می‌کند که مرتبه کمال آن از نظر عارف در وجود انبیاء و خاصان اولیاء متحقق می‌شود و حقیقت آن در امانت الهی مذکور در قرآن کریم (احزاب/ 72) آمده که می‌فرماید: «آنا عرضنا الامانه علی السموات والارض و الجبال فابین ان یحملنها واشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوماً و جهولاً»: ما به آسمان و زمین و کوههای عالم عرض امانت کردیم، همه از تحمل آن امتناع ورزیدند تا انسان پذیرفت و انسان هم بسیار ستمکار و نادان بود.

پس همان گونه که اشاره شد در دیدگاه مولانا یکی از امتیازات ویژه انسانی که او را به عنوان عالم اکبر جلوه می‌دهد متصف بودن او به روح الهی است. چنان که عین القضاة

_____ عالم صغیر و کبیر در عرفان زرتشت و مشترکات آن با عرفان مولانا (147-131) 141

همدانی در این باره می‌گوید: «آدم و آدم صفتان که کرامت و کمال و فضیلت یافتند
بردیگران به روح یافتند.» (عین القضاة، بی تا: 148)

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

ره پدید آمد چو آدم شد پدید	زو کلید هر دو عالم بود و بس
آن دل پرنور آدم بود و بس	زانکه آدم هر دو عالم بود و بس

(عطار، 1373:98)

این که مولانا انسان را عبارت از اندیشه می‌خواند باز ناظر به لطیفه انسانی اوست و به
مابقی که جز استخوان و ریشه‌ای نیست و به عالم جماد و جسم طبیعی و عالم خلق متعلق
است نظر ندارد. در این باره می‌گوید:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای	مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
----------------------------	----------------------------

(مولوی، 1375/2/277)

و یا درجای دیگر بیان می‌کند:

جوهرست انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و پایه اند و او غرض
ای غلامت عقل و تدبیرات و هوش	چون چینی خویش را ارزان فروش
خدمت بر جمله هستی مفترض	جوهری چون نجده خواهد از عرض
علم جویی از کتب‌ها ای فسوس	ذوق جویی تو ز حلوای فسوس
بحر علمی در نمی پنهان شده	در دو گز تن عالمی پنهان شده

(همان/3580/5-3576)

در آیین زرتشت، این اهورامزدا است که آفریدگار گیتی است و درعالم دو نیروی متضاد
وجود دارند به نام «سپندارمینو» که سرچشمه نیکی و خیر است، «انگره مینو» یا اهریمن
که سرچشمه زشتی و پلیدی است. زندگی، ستیز میان نیکی و بدی یا خیر و شر است. در
این نبرد، کسی پیروز است که از بدی، دوری جوید و به خیر و نیکی روی آورد.

زرتشت به انسان‌ها می‌آموزد که یاریگر سپندارمینو باشند و به جنگ اهریمن یا انگره
مینو برخیزند. زرتشت تکیه به اصل اندیشه و گفتار و کردار نیک دارد و این سه اصل، از

اصول انسان سازی این آیین به شمار می رود و این سه اصل موجب قرب به خداوند است. «با اندیشه نیک، با روش درست، با گفتار و کردار و دانایی نیک به تو نزدیک می شوند.» (پورداوود، 1361: 201)

گوتس (Goetze) به این نتیجه رسیده است که در قرن پنجم قبل از میلاد، در ایران تناظری میان انسان (به عنوان عالم اصغر) و جهان (به عنوان عالم اکبر) وجود داشته است یعنی این اعتقاد رواج داشته که جهان، انسان اکبر است و انسان، عالم اصغر، و در نبردی که میان جهانی مینوی و اهریمنی وجود دارد، انسان به عنوان پیامبر و رسول خداوند، در برابر نیروهای اهریمنی به دفاع برمی خیزد همچنان که در آیین مانی نیز چنین است. آنچه مسلم است این است که برداشت اساطیری از مفهوم انسان از ویژگی‌های تفکر ایرانی است و هیچ کدام از ادیان آسیای غربی و آیین یهود، به این گونه پرسش‌ها، که انسان از کجا می آید و در نهایت به کجا می رود و چه باید بکند، نپرداخته اند حال آن که در تفکر ایرانی این مسأله شیوع کامل دارد. (نیکلسون، 1358: 225-226)

پرداختن به این موضوع که انسان از کجا آمده و به کجا خواهد رفت در عرفان اسلامی جایگاه خاصی دارد که نشان دهنده این است که ریشه آن از تفکر ایرانی نشأت می گیرد. در عرفان مولانا نیز می توان «بازگشت به اصل» را در رابطه ممتاز انسان با حقیقت کلی جهان و امکان «وصول» و «اتحاد» و فنای وی در آن حقیقت و «بقایش» با آن را، مورد مطالعه قرار داد. مولوی دل آشنا به رموز عرفانی، به گونه ای خاص در این موضوع که سرآغاز مثنوی عارفانه اوست ابیاتی را سروده است:

بشنو از نی چون حکایت می کند	از جدایی‌ها شکایت می کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

(مولوی، 1375/1-4)

همان داستان مشهور و مکرر مولانا که کمتر صفحه ای از مثنوی یا دیوان کبیر و فیه مافیه و مجالس سبعة را می توان یافت که این شرح هجران و فراق به گونه ای در آن نیامده باشد. از نفیر نی می توان آن را شنید که از اصل خویش دور افتاده و آرزوی وصل دارد و از

پوستی که بر رباب کشیده‌اند نیز شنیده می‌شود.

هیچ می‌دانی چه می‌گویند رباب
پوستی‌ام دور مانده من زگوشت
زاشک چشم و از جگر های کباب
چون نالم در فراق و در عذاب
زین من بشکست و بدرید آن رکاب
چوب هم گویند بدم من شاخ سبز
(مولوی، 1367: 159)

مولوی با بازگشت انسان به اصل خویش معتقد به بقاء در خلود لطیفه جان و روح آدمی است. یعنی بر این اعتقاد است که در مرگ و مفارقت روح از تن جمیع قوا و حواس که متعلق به جسم و جسمانیات باشد فانی و زایل است؛ اما روح آدمی باقی و جاویدان است:

جمله حس های بشر هم بی بقاست
نور حس و جان بی پایان ما
زآنکه پیش نور روز حشر لاست
نیست کلی فانی و لا چون گیا...
لاینند و در صفات آغشته اند
همچو اختر پیش آن خور بی نشان
خوان جمیع هم لذینا محضرون
تا بقای روح ها دانسی یقین
روح و اصل در بقا پاک از حجاب
روح محجوب از بقا بس در عذاب
(مولوی، 4/1375 / 431-446)

بقاء و خلود روح موضوعی است که ایرانیان باستان نیز بر آن اعتقاد داشته و روح در میان ایرانیان قدیم به شکل فرّوهر معرفی گردیده است. در اعتقاد ایرانیان باستان فروهرها یک نیروی ازلی هستند که قبل از آفرینش انسان آفریده شده و بعد از زاده شدن او در پیکرش حلول و آنگاه در روز مرگ به جایگاه اولی برمی‌گردند. که در تعبیر قرآن، بازگشت آنها به موطن اصلی، به شکل نمادی «نور» است که می‌فرماید:

یَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرٰكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرٰی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. (حدید / 12)

(یادآر روزی را که مردان و زنان مؤمن شعشعه نور (ایمان) شان پیش رو و سمت راست آنها بشتابد و مزده دهد که امروز شما را به بهشتی که نهرها زیر درختانش جاری است

بشارت باد که در آن بهشت جاودان خواهید بود و این همان سعادت و پیروزی بزرگ شماست.)

لذا می توان حکم کرد که آن نور همان فروهر آنهاست که می دانیم به موطن اصلی برخواهد گشت. (چاوش اکبری، 1381: 128 و 184 و 185)

انسان مبدأ و اصلی دارد که منشأ وحدت و اتحاد است، و در این دنیایی که عالم کثرت و اختلاف است از اصل خویش جدا مانده است. تمام سیر و حرکت مستمر او نیز غایتش آن است که بار دیگر به «اصل» خویش باز گردد. این طلب وصل که جز طلب اصل نیست غایت سیر و سلوک عارف است. راه نیل بدان هم تمسک به شریعت و سیر در طریقت است تا نیل به حقیقت که هدف وصل همان است، حاصل آید.

در اینجا لازم است به این نکته اشاره کنیم، که «عرفا مجموعه عالم وجود را از واجب و ممکن به پنج مرتبه یا پنج بخش تقسیم می کنند که آن را حضرات خمس یعنی مراتب پنج گانه وجود گویند و آخرین مرتبه قوس نزول را که وجود نوع آدمی است، حضرت انسان و کون جامع می نامند؛ در مقابل حضرت ناسوت و ملکوت و جبروت و لاهوت، نوع انسان را از آن جهت «کون جامع» یعنی موجود و مخلوق جامع می گویند که نسخه جامعی است از هرچه در جمیع مراتب هستی از مجردات و مادیات و موجودات زمینی و آسمانی وجود دارد، یعنی همان طور که قبلا نیز گفته شد، انسان عالم صغیر است؛ که هر چه در عالم کبیر وجود دارد نمونه و نمودارش در نشای انسانی موجود است؛ ولی حال اگر به نظر عرفانی در وجود انسان نگریسته شود و روحانیت انسان، کامل در نظر گرفته آید، انسان، عالم کبیر و مجموعه هستی، عالم صغیر است و نیز هر جزوی از اجزاء عالم، مظهر اسمی و صفتی مخصوص از اسماء و صفات الهی است؛ و نوع انسان به طور کلی مظهر جمیع اسماء و صفات است؛ یعنی مظهر اسم «الله» است که مستجمع جمیع اسماء و صفات کمال و جمال الهی است.

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/ 31) و به سبب همین جامعیت و مظهریت تامه است که تشریف خلافت کلیة الهیه بر قامت او دوخته شده و استحقاق منصب و مقام خلیفه الهی یافته است؛ به عبارت دیگر، حق در هیكل انسانی تجلی کرده و او را آینه سر تا پای جمال و جلال خویش ساخته است. (همایی، 1362: 189)

نتیجه‌گیری

انسان احسن و اشرف کاینات به شمار می‌آید و آدمی در میان موجودات عالم، تنها موجودی است که از جامعیت و سعۀ 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 آنکه این تفکر در سایر مکاتب و فرهنگ‌های کهن و اصیل جهان نیز ریشه دارد، مفهوم انسان به منزله «جهانی کوچک» در نزد حکما، متکلمان، فلاسفه و عرفای برجسته عالم اسلام، نظیر مولانا مورد بحث و امعان نظر بیشتر قرار گرفته است. به طوری که گاه با توجه به جنبه مادی انسان، او را مظهر کوچکی از عالم بزرگ تصور کرده‌اند. گاه نیز با توجه به بهره‌مندی آدمی از لطیفه ربانی دل، و برخورداری از گوهر ثمین خلافت الهی - که همان جنبه معنوی وجود انسان (= روح) است - سبب شده است تا همین انسان از حیث معنا «جهان بزرگ» یا عالم اکبر تلقی گردد.

جوهرست انسان و چرخ او را عرض
جمله فرع و پایه اند و او غرض
(مولوی، 3577/5/1375)

کتاب نامه

- ابن عربی، ابو عبدالله محمد بن علی. (بی تا). *الفتوحات مکیّه*. بیروت: انتشارات دار صادر.
- ابن شعبه الحرانی، ابو محمد الحسین. 1960. *تحف العقول عن آل رسول*. ترجمه احمد جنتی، بیروت: انتشارات طبرسی. مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- پورداوود، ابراهیم. 1361. *اوستا؛ نامه مینوی آیین زرتشت*، به اهتمام جلیل دوستخواه، (بی جا).
- جلالی مقدم، مسعود. 1372. *آیین زروانی (مکتب فلسفی - عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان)*. تهران: انتشارات سهیل.
- جهانگیری، محسن. 1367. *ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- چاوش اکبری (بسناوی تبریزی)، رحیم. 1381. *هفت رمز نمادین قَرَوهر*. تهران: انتشارات زوآر.
- راشد محصل، محمدتقی. 1366. *گزیده های زاد اسپرم*. تهران: مؤسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1373. *پله پله تا ملاقات خدا*. 1373. تهران: انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1374. *سرّ نی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی*. تهران: انتشارات علمی.
- زرن، آرسی. 1389. *طلوع و غروب زردشتی گری*. ترجمه دکتر تیمور قادری. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- سبزواری، ملّا هادی. (بی تا). *دیوان امام علی (ع)*. به ضمیمه شرح حال و آثار، (بی جا).
- سیدجعفر، سجادی. 1341. *فرهنگ علوم عقلی*. تهران: انتشارات کتابخانه ی ابن سینا.
- شبستری، سعد الدّین محمود. 1368. *گلشن راز*. 1368. به اهتمام صمد موحد. تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. 1368. *الهی نامه*. به تصحیح هلموت ریتر. تهران: انتشارات طوس.

_____ عالم صغیر و کبیر در عرفان زرتشت و مشترکات آن با عرفان مولانا (147-131) 147
 _____، _____ . 1373. مصیبت نامه. تصحیح وصال نورانی. تهران:
 انتشارات زوآر.
 کاشفی، مآ حسین. 1362. لب لباب مثنوی. تهران: انتشارات افشاری.
 لاهیجی، شمس الدین محمد. 1371. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. مقدمه و
 تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: انتشارات زوآر.
 لطفی، محمد حسن. (بی تا). دوره آثار افلاطون. تهران: انتشارات خوارزمی.
 مجتبابی، فتح الله. (بی تا). شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان،
 تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
 مولوی، جلال الدین محمد. 1375. مثنوی معنوی. تهران: انتشارات بهزاد.
 مولوی، جلال الدین محمد. 1376. کلیات دیوان شمس. تهران: انتشارات امیرکبیر.
 نیکلسون، رینولدالین. 1385. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا
 شفیع کدکنی. تهران: انتشارات توس.
 همایی، جلال الدین. 1362. مولوی نامه (مولوی چه می گوید). در دو جلد. تهران:
 انتشارات آگاه.
 همدانی، عین القضاة. (بی تا). تمهیدات، تصحیح و تعلیق: عقیف عسیران. (بی جا).