

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)
سال پنجم، شماره چهارم، پیاپی ۲۰، زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۴۴-۱۱۹

عالم صغیر و عالم کبیر در آثار منشور ناصر خسرو

فاطمه حیدری*

چکیده

فلاسفه انسان را از جهت جامعیت خاص، عالم صغیر و جهان را از جهت ارتباط میان موجودات و نظم و قاعده معینش، انسان کبیر نامیده‌اند و معتقدند، نمونه‌ای از آن چه در عالم وجود هست، در انسان نیز هست. خاستگاه نظریه عالم کبیر (Macrocosm) و عالم صغیر (Microcosm) و نظریه اندامواری اجتماع را عمده در نظریات افلاطون دانسته‌اند؛ اما ردپای آن را می‌توان در اندیشه‌های فلاسفه پیش از او و سایر ملل جست و جو کرد. حکیم ابومعین ناصر بن خسرو قبادیانی شاعر و نویسنده قرن پنجم هجری که در مباحث الهیات و حکمت عملی و نظری، نظریات دقیقی داشته با ترکیباتی چون جهان مهین و جهان کهین، مردم مهین و مردم کبیر به تبیین و اثبات اندیشه خود پرداخته و در آثار منشور خویش جامع‌الحکمتین، زادالمسافرین، خوان‌الاخوان، وجه‌دین، گشایش و ره‌ایش، این نظریه را در تعلیم و بسط عقیده ایمانی خود به کار گرفته و در نهایت عالم صغیر را هدف نهایی آفرینش دانسته است.

واژه‌های کلیدی

ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، زادالمسافرین، خوان‌الاخوان، وجه‌دین، گشایش و ره‌ایش، عالم کبیر و صغیر

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج fatemeh.heidari@kiaou.ac.ir

مقدمه

نزد حکیمان یونانی تلفی از انسان به عنوان عالم صغیر و از عالم به عنوان انسان کبیر به نحوی که مشابهت اجزای آن‌ها را بیان کند، سابقه‌ای دراز دارد. اندیشمندان قدیم یونان، به جهان چون موجود زنده‌ای می‌نگریستند که پدیدارها و نیروهای آن نسبت به یکدیگر دارای رابطه‌ای متقابل هستند و قانون و ناموسی کلی بر آن‌ها حاکم است.

انکسیمندروس Anaximandros (متولد ۶۱۰ ق.م) «از این نکته که انسان و عالم هر دو به هوا زنده‌اند، ظاهراً به این اندیشه رسیده است که عالم هم مثل انسان موجود زنده ای است» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵۴۵). دموکریتوس آبدری Demokritos (فوت به سال ۳۷۰ ق.م) از این مفهوم نظریه عالم کبیر و عالم صغیر را پرداخت (الفخوری، ۱۳۷۳: ۴۱۵). وی دو رساله به نام عالم صغیر و عالم کبیر داشته است (همان).

متفکران یونانی جهان را ترکیبی از عناصری چون هوا، آتش، خاک، آب و مهر و کین می‌دانستند و بر این اعتقاد بودند که آدمی نیز همچون جهان عناصر فوق را در خود دارد به همین جهت به وسیله حواس خود قادر به دریافت و ادراک جهان پیرامون خود است (همان، ۱۱۷).

رواقیان معتقد بودند انسان عالم صغیر جسماً و روحاً پاره‌ای از عالم کبیر به شمار می‌رود و چون در عالم کبیر، طبیعت محکوم عقل کل است، انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال خود بداند (فروغی، ۱۳۷۵: ۵۸)، بنابر نظر رواقیان از احوال عالم کبیر و حرکات نجوم و افلاک می‌توان احوال عالم صغیر را پیشگویی کرد (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵۴۵).

فیثاغورس احتمالاً در دهه هفتاد قرن ششم ق.م (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۲۰) معتقد به نامیرایی نفس و سیر آن نه تنها در انسان؛ بلکه حتی در اجسام سایر موجودات بود، به عقیده فیثاغورسیان جهان در کلیت خود، موجودی زنده است؛ همانندی طبیعت با آدمی، نظریه‌ای است که می‌توان آن را اولین مکتب فیثاغورس نامید، نفس یا زندگی انسان و نفس یا زندگی جهان نامحدود و الهی ذاتاً یکی است، وی جهان را کوسموس kosmos نامید، «همان طور که جهان یک کوسموس یا کل منظم است، فیثاغورس معتقد بود که هر یک از ما نیز یک کوسموس در مقیاس کوچک تر هستیم، ارگانسیم‌هایی هستیم که اصول ساختاری عالم کبیر را نشان می‌دهیم» (گاتری، ۱۳۷۵: ۵۰).

به نظر سقراط متولد به سال ۴۶۹ ق.م یا چند سالی پیش از آن (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۵۷۸) «هم چنان

که در انسان قوه عاقله هست در عالم نیز چنین قوه‌ای موجود است» (فروغی، ۱۳۷۵: ۱۸)، عقل کل را نباید به بهانه نامرئی بودن انکار کرد، حکمت سقراط در این جمله خلاصه شده بود: روح بهره‌ای است از عقل ربانی (ورنر، بی تا: ۴۹). به عقیده وی همان گونه که بدن انسان از موادی که از دنیای مادی گرد آمده مرکب است، عقل انسان نیز جزئی از عقل جهانی یا روح عالم است (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱۶۰).

افلاطون متولد به سال ۴۲۷ ق. م (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۷۸۹) درباره انسان معتقد است که زبده وجود و نخبه عالم امکان می باشد و او خود عالم صغیر است» (فروغی، ۱۳۷۵: ۲۶-۲۵) و در تیمائوس او، عالم اکبر Macrocosm و عالم اصغر Microcosm مطرح شده است، به عقیده وی در تیمائوس نفوس ستارگان و نفوس موجودات زمینی نیز از همان عناصری ساخته شده‌اند که نفس جهان از آنها ساخته شده است (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۶۲). ایده مثل، در حقیقت بیانگر شباهت جهان با نمونه‌های ازلی آن است، صانع عالم با نگرستن به ایده‌ها یعنی نمونه‌های ازلی رونوشت و هم چهر آن را ساخت.

«برجسته‌ترین جنبه طبیعت شناسی افلاطونی تشبیه عوامل طبیعی به عوامل انسانی است» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۷۰-۱۱۶۹). در رساله فیلب، مباحثه سقراط و پروتارخوس منجر می شود به این که بدن همه جانداران از ترکیب آتش و آب و خاک و باد به وجود آمده جهان نیز بدنی است که از ترکیب همین عناصر موجود شده است (افلاطون، ۷۱۱-۷۱۰). در کتاب جمهور نیز نظریه اندامواری اجتماع (Organic theory of society) بتفصیل شرح داده شده است.

فلوطين نیز پیرو نظر افلاطون می گوید، عالم صورت ازل است (الفاخوری، ۱۳۷۳: ۹۳). به نظر وی: «هر آدمی موجودی دو گانه است: در یک سو ترکیبی است از عالی و دانی و در سوی دیگر خود خویش است، کیهان نیز چنین است، در یک سو ترکیبی است، از تنی و روحی که با زنجیر به تن بسته شده و در سوی دیگر روح جهان است که در تن نیست؛ بلکه در روحی که در تن است تصویری از خود منعکس ساخته است» (فلوطين، ۱۸۷: ۱۳۶۶-۱۸۶). موجودات مختلف بی جان و ذی روح بنابر مراتب خود فعالیت می کنند، این ترتیب در آدمیان نیز هست: «ترتیب درجات موجودات در کیهان با ترتیب اجزا در وجود آدمیان مطابقت دارد» (همان، ۱۸۹).

جهان، خود تصویری از جهان معقول است و سرمشق روح در ساختن طبیعت و جهان محسوس خاطره‌ای است از آن چه در جهان برین دیده است (همان، ۳۶). زرین کوب درباره خاستگاه این اندیشه می نویسد: «اصل فکر محتمل است، بابلی یا ایرانی بوده باشد و در اوپانیشاد هم انعکاس آن

هست» (زرین کوب، ۱۳۶۸:۸۶۵) و درباره نظریه اندامواری می گوید: «فلوטרخس (پلوتارک) در رساله‌ای تحت عنوان *De face in orbe lunae* هر یک از اجزاء عالم را از جهت عمل و وظیفه‌ای که دارد، به یکی از اعضاء و جهازات بدن تشبیه می کند و از این جاست که عالم را انسان کبیر *Macranthropos* خوانده اند» (همان). این نظریه مورد توجه اخوان الصفا و اسماعیلیه نیز بوده است: در پنج رساله اسماعیلی مثل آفاق نامه، مرآة المحققین و زبدة الحقایق نسفی (روایت اسماعیلی آن) که تحت عنوان پنج رساله درباره آفاق وانفس به اهتمام برتلس، مسکو ۱۹۷۰ نشر شده اشارت و تفصیل بسیاری آمده است (همان، ۸۶۶) در زبدة الحقایق، انسان عالم صغیر، و مانند عالم کبیر است: «هر چه در عالم صغیر هست، در عالم کبیر هست» (نسفی، ۱۳۸۱:۴۷). داعی اسماعیلی، مراتب دینی را با جهان و اندام آدمی مقایسه می کند: «فالشمس مثل علی الناطق بها یتستضی العالم و كذلك بالناطق یتستضی العالم بعلمه... والقمر مثل الحجة لانه یتتمد نوره من الشمس... ومثل الناطق من البدن مثل القلب الذی هو امیر الجوارح و مثل الحجة الدماغ الذی هو موضع العقل...» (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۵۲: ۱۳۸). ابویعقوب بن اسحق کندی، ابونصر فارابی، ابن مسکویه، خواجه نصیر، فخر رازی، سنایی، مولانا جلال الدین، شیخ محمود شبستری، ابن سینا از کسانی هستند که این نظریه را پذیرفته اند. امام فخر رازی می نویسد: «حکما گفته اند: الانسان عالم صغیر و العالم انسان کبیر، یعنی آدمی جهانی کوچک است و جهان آدمی بزرگ... همچنان که اعضاء ریسه در تن چهار است، دل، دماغ، جگر و اعضاء تناسل، همچنین اصول حرفت‌ها در عالم چهار است و همچنان که هر یک از آن عضوهای ریسه را خادمان اند و چنان که عضو رییس مطلق، دل است، همچنان حرفت رییس مطلق، سیاست است» وی مانند افلاطون، اهل شهر را بر سه قسم می شمارد: «سایس باید اهل شهر را سه قسم نهاد: اول کسانی که صاحب تدبیر باشند، دوم صاحب حرفتان و سوم نگاهبانان» (فخر رازی، ۱۳۲۳: ۲۰۶-۲۰۴).

این نظریه در میان عرفا نیز جایگاه خاصی دارد:

هر آن چه در جهان از زیر و بالا است	مثالش در تن و جان تو پیداست
جهان چون توست یک شخص معین	تو او را گشته چون جان، او تو را تن
تن تو چون زمین، سرآسمان است	حواست انجم و خورشید جان است

(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۱۱)

سنایی «اندر مراتب عقل» دل را سلطان، عقل را وزیر و سایر اعضاء بدن را به شهر و پیشه وران و

انفعالات نفسانی را به شحنه و عامل مثال می زند (سنایی، ۱۳۷۴: ۳۱۲-۳۱۱).

مولانا انسان را بظاهر عالم صغیر و به لحاظ معنا عالم اکبر می داند:

پس بصورت عالم اصغر توی پس به معنی عالم اکبر توی

(مولوی، ۱۳۶۵: ۴/۵۲۱)

ظاهراً فلاسفه و عرفا تحت تأثیر آیات الهی و ترجمه نظریات یونانیان و احتمالاً میراث فرهنگی ایران به تبیین این نظریه پرداخته و مطابق مشرب فکری خود جهت های خاصی به آن بخشیده اند. آن چه در نظریه ناصر خسرو جلب توجه می کند، آن است که وی علاوه بر اتکا و استناد به آیات و احادیث، به نقل قول حکما و علما می پردازد و این اندیشه را در جهت اعتقادی خود به کار می گیرد و اندیشه ها و باورهای اسماعیلیه را تبلیغ می نماید.

پایه های نظریه ناصر خسرو

انسان در قرآن نسبت به سایر موجودات برتری دارد: «لقد کرّمنا بنی آدم و حملنا هم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلنا هم علی کثیر ممّن خلقنا تفضیلاً» (اسراء: ۷۰). آدمی خلیفه الله فی الارض و دناى اسماء است. خلافت آدمی، مرتبه ای است که تنها به او جامعیت جمیع مراتب عالم را می دهد و به آینه ای می ماند که مرتبه الهی و جمیع اسماء را باز می تاباند.

اگر چه در آثار ناصر خسرو به این گفتار اشاره ای نشده؛ اما به حضرت علی (ع) منسوب است که:

دواوك فيك و ما تشعر و داوك فيك و ما تبصر

وانت الكتاب المبین الذی باحرفه یظهر المضمّر

و تزعم انك جرم صغیر و فيك انطوى العالم اکبر

(دیوان منسوب به حضرت علی (ع): ۳۹)

دوای تو در توست و تویی خبری و درد هم در توست و تو نمی بینی و تو آن کتاب مبینی هستی که حروفش هر آن چه را پنهان است، آشکار می سازد و تو خود را جسم کوچکی می پنداری و حال آن که جهانی بزرگتر (عالم اکبر) در تو منطوی است.

به نظر می آید، یکی از پایه های بسط نظریه عالم صغیر و کبیر آیات و احادیثی در این باره است. ناصر خسرو برای تأیید نظر خویش درباره انسان کبیر و عالم صغیر به آیه شریفه «لخلق السموات و

الارض اکبر من خلق الناس و لكن اکثر الناس لا یعلمون» (مؤمن: ۵۷) توسل می‌جوید: «همان کس که این صنع بزرگ کرد بی هیچ آلتی آن شخص اولی را - کو عالم صغیر بود - هم او کرد به فرمان و اگر اینک همی بینیم انسان کبیر اعنی عالم واجب است که بوده است انسان نیز واجب است» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۳۹).

وی با نقل خبر ذیل از حضرت رسول(ص) بنیاد تبلیغ و گسترش تفکرات دینی خود را پی ریزی می‌کند: «ان الله اسس دینه علی مثال خلقه لیستدل بخلقه علی دینه و بدینه علی وحدانیت»، خدای تعالی مردین خویش را بنیاد بر مثال آفرینش دنیا نهاد تا از آفرینش او بر دین او دلیل گیرند و از دین او بر یگانگی او دلیل یابند (همان، ۱۵۴).

پایه دیگر نظریه ناصر خسرو مبتنی بر آراء حکما و عالمان دین است؛ بنابراین در «خوان الاخوان» به اقوال دیگران استناد می‌کند که «مردم را عالم صغیر خوانند یعنی جهان کهن» (همان، ۱۳۵۹: ۱۸۲) وی که در به کار بردن اصطلاحات فارسی به جای عربی گاه تأکید دارد، واژگان کهن و مهین را جایگزین صغیر و کبیر می‌کند.^۱

«دانیان مردم را عالم کهن گفتند و مردم رنج و راحت را شناسنده است از زیر پای خویش تا به تارک سر و چون عالم، مردم مهین است از این قیاس، آسمان سر عالم باشد و زمین پای او» (همان، ۱۸۷).

وی پیوندهای جهان شناختی میان انسان و مخلوقات مختلف عالم را از مرحله ابداع عقل کلی تا خلق آدمی در دفعات و فقرات مختلف به نمایش می‌گذارد. او این مفاهیم را با به کارگیری ترکیبات «عالم خرد» (زادالمسافرین، ۳۸۰)، «عالم کهن» (وجه دین، ۹۰؛ زادالمسافرین، ۴۷۷) و «جهان کهن» (خوان الاخوان، ۱۸۲) که با عالم صغیر (Microcosm) و «عالم بزرگ»^۲ که با عالم کبیر (Macrocosm) برابر است، بیان می‌کند و گاه عالم کبیر را با تعبیر «مردم مهین» (اخوان الاخوان، ۱۸۲؛ زادالمسافرین، ۴۸۱)، «مردم کبیر» (زادالمسافرین، ۴۶۹) و «انسان کبیر» (جامع الحکمتین، ۳۳۹، ۲۸۷) (Macroanthrophos) برابر می‌نهد؛ پس از ذکر این که حکما عالم کبیر را انسان کبیر و انسان را عالم صغیر می‌دانند، به تبیین نظر خود درباره آدمی می‌پردازد. در وجه دین آدمی را ترکیبی از جسد و نفس می‌شمارد و افلاک را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر تلقی می‌کند و چون «جسد این جهانی بود و نفس آن جهانی» (همان، ۱۳۸۴: ۶۷). در «جامع

الحکمتین» عالم صغیر را به جسد، فرزند عالم کبیر و به نفس، فرزند نفس کلی به شمار می‌آورد. به همین جهت «واجب آید که آلات و حواس هر دو عالم اعی کبیر و صغیر برابر و مانند یکدیگر باشند» (همان، ۱۳۶۳: ۲۸۲) و چون ترکیب و آلات خلقت ما در هیچ موجودی نیست نتیجه‌گیری می‌کند که «خلقت ما غایت این صنع است» (همان، ۲۸۳). به نظر او عالم در حکم جسد آدمی است. بنابراین ترکیب جسد آدمی بی هیچ تفاوتی نظیر عالم است. پس به نقل نظر حکمای دین می‌پردازد: «ترکیب مردم از این عالم بر مثال فهرست است از کتابی بزرگ که هر چه اندر آن کتاب باشد، از آن اثری پدید کرده باشد و ما را بر کلیات چیزها اطلاع جز به استدلال از جزویات نباشد» (همان، ۲۸۳). آدمی ترکیبی است از جسد و نفس، به لحاظ جسدانی، فرزند عالم کبیر و به جهت نفسانی فرزند نفس کلی است، بنابراین «عالم کبیر به مثل جسد نفس کلی است» (همان، ۲۸۲).

با تبیین این موضوع که جسد آدمی فرزند عالم کبیر است، لازم می‌آید که آلات و حواس هر دو عالم برابر و مانند یکدیگر باشند. عالم کبیر، جسد آدم نیز تلقی می‌گردد؛ پس «واجب آید که این عالم که جسد مردم است، او را فرزند هم بدین صورت باشد که صورت این فرزند اوست، از بهر آن که هر چیزی را فرزند همی بر صورت او زاید بی تفاوتی» (همان، ۲۸۳).

عالم صغیر و عالم کبیر هم‌چهرهای عالم علوی

آفرینش کثرات پس از ابداع عقل کلی آغاز می‌شود و «ناصر خسرو» در «جامع الحکمتین» در رده‌بندی موجودات پس از ابداع عقل کلی، نفس کلی را دومین، هیولی را سومین و طبیعت کلی را چهارمین موجود می‌داند. نفس کلی، دومین جوهر در مراتب وجود، سایه و هم‌جنس عقل کلی و نیز هیولی و طبیعت کلی است، «نفس کلی جوهری ابداعی است، شریف و سایه او از جنس او بود، چو اندرو نگرست، طبیعت کلی پدید آمد، اندر هیولی که فاعل آید اندر سایه او بر مراد او» (همان، ۱۳۳). استدلال ناصر خسرو آن است که ناظر شریف است و به آن چه می‌نگرد، باید به جنس و جوهر او نزدیک باشد. نظاره مرتبه بالاتر در مرتبه فرودین در سلسله مراتب حاکم است، طبیعت کلی که وظیفه نگاه داشتن طبایع را بر صورتشان دارد «به میانجی نفس کلی و نظر او به

میانجی عقل کلی و تأیید او مر نفس را» (همان، ۱۳۴) خادم نفس کلی به شمار می رود و افعال او تقلیدی و جعل از افعال نفس کلی است.

همه آفرینش به ترتیب مقلد فعل مرتبه پیشین است و بنابراین هر چه در عالم ظاهر هست معنا و باطنی نظیر کارکرد هفت گانه آفرینش دارد. «مصنوعات خاص طبیعت کلی بر مثال مزورات است از مصنوعات نفس کلی اعنی برابر جواهر، کآن مصنوعات نفس کلی است، چو زر و سیم و جز آن، مر طبیعت کلی را زاگ و زمج و زرنیخ و جز آن است و برابر مرغان و چهار پایان زاینده، مر طبیعت را مگس و پشه و مورچه و گوک و جز آن است» (همان، ۱۳۱).

زرتشت تمام کائنات عالم ماده را چون تصویری از عالم ماوراء طبیعت تلقی می کند (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۴). اعتقاد به دنیای مینوی و نامحسوس نزد مزدیسنان یادآور تمثیل غار افلاطون است و در کتاب پهلوی شکنند گمانیک و چار (= گزارش گمان شکن) می گوید: هر چه در عالم محسوس هست تخمه و نطفه آن در دنیای نامحسوس هم هست» (همان: ۲۷-۲۶). افلاطون در رساله «تیمائوس» معتقد است: «صانع» عالم را از روی عالم دیگری که عین خود و متحد الشكل است آفریده، بطوری که این عالم تصویر و رونوشتی از عالم ازلی است (برن، ۱۳۶۳: ۴۹-۴۸).

در «وجه دین» نیز این جهان تصویر آن جهانی است و به تصاویر سایه‌هایی می ماند که در غار تاریک دیده می شوند و واقعیت تلقی می شوند:

«این جهان، بر مثال آینه است که نعمت‌های آن جهانی اندر این همی تابد» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۳۹) وی با بیان این مطلب، ذهن خواننده خود را از عالم محسوس جدا کرده به عالم معقول هدایت می کند تا اصل نمودگارهای این جهانی را در جهان دیگر جست و جو کند: «هر چه مر جسد را اندر محسوس هست همچنان مر نفس را اندر معقول هست» (همان، ۲۳۶). در نگاه او انسان عاری از دانش تأویل، توانایی ادراک ماورای ظواهر را ندارد. در نظام هستی شناسی وی، اگر جز این ظواهر، چیزی وجود نداشته باشد، امر معقولی نیز وجود نخواهد داشت و دانش حسی، پایان دانش آدمی است و معرفت حقیقی ممکن نخواهد بود، پس از عالم پیدا عالم ناپیدا را دلیل باید گرفت: «ایزد تعالی مر این عالم پیدای را دلیل عالم پنهانی کرده است» (همان، ۱۳۵۹: ۱۵).

ای برادر شناخت محسوسات	نردبانی است اندر این زندان
تو به پایه ش یکان یکان بر شو	پس بیاسای بر سر سولان

سر آن نردبان به معقول است که سرایی است زنده و آبادان
(ناصر خسرو، ۱۳۸۷: ۲۴۱)

«فلو طین» نیز در باب مثل چنین می گوید: «اشیای محسوس، روگرفت های واقعیات کلی یا بهره مند از واقعیات کلی هستند» (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۳۳)

به باور اهل تأویل، هر چه در عالم حسی موجود است، اثری است از آن چه در عالم علوی موجود است. در عالم علوی هفت نور اولی ازلی هست که در حقیقت علت انوار جسمانیات تلقی می شود، ناصر خسرو همه انوار را به ترتیب به اصل خود متصل می داند؛ یعنی مصدر همه انوار، عالم علوی است و نجوم هفتگانه آثار لطیف و انوار اولی ازلی هستند.

هفت نور ازلی و هم نهاده های برابر آن ها در عالم حسی و آثار ستارگان که در «جامع الحکمتین» به فرشتگان تعبیر می شوند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۳۹-۱۳۸). در عالم صغیر که انسان است و نیز تأثیر ستارگان در کانی ها و مراتب هر یک در جدول ذیل به نمایش گذاشته می شود، توانایی و استعداد هر یک از جواهر و گوهرها تعیین کننده مراتب آنهاست (همان، ۱۱۰-۱۰۹).

جدول شماره ۱

هفت گوه ر جسمی کانی	هفت ستاره ی عالم حسی	هفت نور ازلی در عالم علوی
۱- زر	۱- آفتاب	۱- ابداع ^۲
۲- سیم	۲- ماه	۲- جوهر عقل
۳- آهن	۳- عطارد	۳- مجموع عقل (عقل، عاقل، معقول)
۴- مس	۴- زهره	۴- نفس
۵- ارزین	۵- مریخ	۵- جد ^۳
۶- سرب	۶- مشتری	۶- فتح
۷- سیماب	۷- زحل	۷- خیال

در دیوان اشعار، سقراط گوهر کانی را به ستارگان نسبت می دهد:

این هفت گوهران گدازان را سقراط باز بست به هفت اختر
(همان، ۱۳۸۷: ۲۲)

اندامواری دینی

ناصر خسرو در کنار عالم کبیر و صغیر به عوالم متعددی اشاره می‌کند: عالم ابداع (= عالم علوی)، عالم روحانی، عالم جسمانی و عالم دین.

عالم ابداع یا عالم علوی از دو اصل و سه فرع تشکیل شده: عقل، نفس، جد، فتح و خیال. عالم روحانی را نیز دو اصل و سه فرع قلم و لوح، اسرافیل و میکائیل و جبرئیل تشکیل داده است. عالم جسمانی نیز مرکب از دو اصل و سه فرع آباء و امهات (افلاک و طبایع)، معادن، نبات و حیوان است. عالم دین نیز مانند عوالم یاد شده از دو اصل رسول، وصی و سه فرع ایشان، امام، حجت و داعی تشکیل شده است (همان، ۱۳۸). چنان که مشهود است تقسیم بندی عوامل مذکور بر پنج بهر نهاده شده است.

وی با ترسیم حدود عالم جسمانی، متعلم را با حدود عالم روحانی و عالم علوی و سپس مراتب دعوت آشنا می‌سازد. این هم نهادگی در «خوان الاخوان» با استناد به گفتار حضرت رسول (ص) تأیید می‌شود: «اخذت من الخمس و اعطيت الى الخمس» (همان، ۱۳۵۹: ۱۷۴). این پنج میانجی به گواهی گفتار دیگری از حضرت رسول (ص) است که فرمود: «بینی و بین ربی خمس و ساطط، جبریل و میکائیل و اسرافیل و اللوح و القلم» (همان، ۱۷۰). داعی اسماعیلی نعمان بن حیون متوفی به سال ۳۶۳ هـ ق در این باره می‌نویسد: «قال رسول الله (ص) اننی آخذ اللوحی عن جبریل و جبریل یا خذہ عن میکائیل و میکائیل یا خذہ عن اسرافیل و اسرافیل یا خذہ عن اللوح و اللوح یا خذہ عن القلم فصار التایید يتصل بالنطقاء من خمسة حدود علویه و يتصل عنهم للمستجیبین بواسطه خمسة حدود سفلیه...» (قاضی نعمان، ۱۹۶۰: ۷۰). ناصر خسرو در تأویل این گفتار، قلم را برابر عقل و لوح را برابر نفس قرار می‌دهد و اسرافیل و میکائیل و جبرئیل را برابر سه زایش عالم جسمانی و سپس برابر جد و فتح و خیال در عالم علوی می‌نهد. سه زایش یا فرزندان سه گانه همه عوالم از حد برتر از خویش فایده پذیرفته به حد فروتر می‌رسانند. وی در حدود عالم علوی، متعلم را به این نتیجه می‌رساند که پس از این فایده پذیری و فایده رسانی، از مرتبه خیال، فایده به ترتیب به مراتب دعوت اسماعیلیه راه می‌یابد و آخرین مرتبه، یعنی مرتبه تأیید، وظیفه شرح رموز را به پذیرندگان سطوح پایین به عهده می‌گیرد» (همان، ۱۳۵۹: ۱۷۵-۱۷۴).

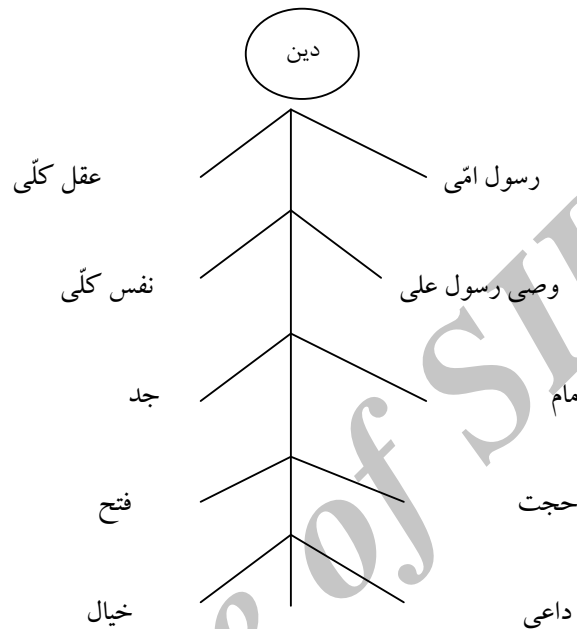
جدول شماره ۲

عالم جسمانی	عالم روحانی	عالم علوی
۱- عالم (= پدر) = افلاک و انجم	۱- قلم (= آسمان)	۱- عقل کل (= آسمان = پدر)
۲- طبایع چهارگانه (= مادر)	۲- لوح (= زمین)	۲- نفس کل (= زمین = مادر)
۳- معادن ۴- نبات ۵- حیوان	فرزندان سه گانه ۳- اسرافیل ۴- میکائیل ۵- جبرئیل	۳- جد ۴- فتح ۵- خیال
		فرزندان سه گانه مراتب دعوت
		این سه تن در عالم جسمانی از عالم علوی تایید می پذیرند
		۱- ناطق ۲- وصی ۳- امام ۴- باب ۵- حجت

کامل ترین زایش عالم جسمانی، آدمی است که با عقل جفت است. این عالم کهین دو صورت دارد: جسمانی و روحانی، قوای جسمانی او قوای تایید و شهوت و ناطقه است که برابر است با جد و فتح و خیال در عالم روحانی. بدین ترتیب عالم کهین را با عالم علوی مقابله می کند (همان، ۱۷۵).

به نظر ناصر خسرو در «جامع الحکمتین» دین اصل است و فروع دو گانه ای دارد که هر یک نسبت به فرع فرودین خود اصل محسوب می شود. فروع دو گانه تصویر عالم علوی و عالم دین (= مراتب دینی) است. وی نمودار زیر را ترسیم می کند (همان، ۱۵۵: ۱۳۶۳).

نمودار ۱



در حقیقت منشأ دین را عالم علوی می‌داند، همان‌گونه که عالم علوی دو اصل عقل کلی و نفس کلی و سه فرع دارد، عالم صغیر نیز دو اصل رسول و وصی و سه فرع دارد (همان، ۱۳۸).

به عقیده او «نهاد دین بر مثال نهاد دنیاست» (همان، ۱۶۰). وی نظریه خود را با نقل این خبر از حضرت رسول (ص): «ان الله اسس دینه علی مثال خلقه لیستدل بخلق علی دینه و بدینه علی و حدانیته»^۵ (همان، ۱۵۴) بنیاد می‌نهد و پس از ذکر ترتیب و تفصیل موجودات و تقسیم آن‌ها به مراتب خلقی و امری، بتصریح بیان می‌کند که «شناخت مراتب خلقی مردم را، از بهر آن باید تا بدان شناخت، مر او را شناخت مراتب امری بحاصل آید و از دنیا بر دین دلیل گیرد تا تأمل و تفکرش باطل نشود» (همان، ۱۵۴).

طبقه بندی هفتگانه مراتب عالم ابداع (عالم علوی)، عالم هستی، عالم صغیر و مراتب دعوت، موضوعی است که بگرات در آثار ناصر خسرو مشاهده می‌شود. مقصود وی هدایت اندیشه متعلم است به سوی باطن امور، وی با طرح امور حسی، ذهن خواننده را از توجه صرف به عالم حس، منصرف کرده به بطن امور فرا می‌خواند، در عالم علوی، هفت نور اولی ازلی (که ازلیات و مبدعات خوانده می‌شوند) وجود دارد که علت همه جسمانیات است، نجوم هفتگانه جهان جسمانی از آثار آن لطایف و اصول اند. در انسان نیز که عالم

صغیر خوانده می‌شود، هفت اثر از آن جواهر ابداعی پدید آمده است و چنان که بر آسمان دنیا هفت نور مشهور است، بر آسمان دین نیز هفت نور هست که هفتمین آن‌ها خداوند قیامت است و ناصر خسرو او را «خداوند تأویل» (همان، ۶۱، ۱۱۶، ۱۱۵، ۸۰، ۲۹۹) و «خداوند تأیید» (همان، ۲۱۴) و در دیوان اشعار خود «خداوند زمان» (همان، ۱۳۸۷: ۱۳۸، ۱۴۸، ۳۱۸)، «امام زمان» (همان: ۱۳۹، ۶۲) و «خداوند عصر» (همان، ۱۴۵، ۳۰۸) می‌خواند. مراتب هفتگانه ابداع با مراتب هفتگانه دعوت نیز قابل تطبیقند و هر یک «به اندازه قبول جوهر نفسانی خویش» (همان، ۱۳۶۳: ۱۱۰-۱۰۹) از آن اصول و آثار بهره یافته آن را به جهان مردم می‌رسانند. ذکر این نکته لازم است که در صفحات فوق ترتیب ستارگان ذکر نمی‌شود؛ اما در صفحات ۱۹۹ تا ۲۰۳ بتدریج آفتاب را اول، و برابر رسول، سپس ماه را در مرتبه دوم و برابر وصی قرار می‌دهد.

جدول شماره ۳

مراتب دعوت	هفت نور آسمان دین	آثار هفت نور علوی در انسان (عالم صغیر)	آثار هفت نور علوی در جهان جسمانی (عالم کبیر)	هفت نور ازلی در عالم علوی
۱- رسول	۱- آدم	۱- حیات	۱- آفتاب	۱- ابداع
۲- وصی	۲- نوح	۲- علم	۲- ماه	۲- جوهر عقل
۳- امام	۳- ابراهیم	۳- قدرت	۳- زحل	۳- مجموع عقل (عقل، عاقل، معقول)
۴- حجت	۴- موسی	۴- ادراک	۴- مشتری	۴- نفس
۵- داعی	۵- عیسی	۵- فعل	۵- مریخ	۵- جد
۶- ماذون	۶- محمد (ص)	۶- ارادت	۶- زهره	۶- فتح
۷- مستجیب	۷- خداوند قیامت	۷- بقا	۷- عطارد	۷- خیال

ناصر خسرو پس از ذکر نظر «گروهی از فلاسفه» درباره جوهر افلاک تأکید می‌کند که «دین بر مثال دنیا است» (همان، ۲۰۰) و رسول را آفتاب بصیرت‌های خلق، وصی رسول را ماه دین می‌شمارد، آفتاب، نور خویش را به ماه می‌دهد، رسول نیز در عالم دین، کتاب را در حالی که سرشار از رمز و مثل است به وصی می‌دهد، وصی میوه‌های خام را می‌پیراید و چنان کند که از معنی و رنگ تأویل،

خردمندان بتوانند آن را بپذیرند همان گونه که ماه با نبات و حیوان عمل می‌کند. در این جاست که اهمیت تأویل در عقیده او آشکار می‌شود، چنان که ماه بدون آفتاب نورانی نتواند بود، «نفس وصی نیز بی مثل تنزیل رسول معنی گزار نیست» (همان، ۲۰۲-۲۰۱).

حجة العراقین حمید الدین کرمانی نیز در «راحة العقل» که به سال ۴۱۱ هـ ق نگاشته عالم ابداع، جسم، دین، طبیعت، حدود علوی و سفلی را مقابل هم قرار می‌دهد و برابر نشینی و هم چهره‌های هر یک از عوالم را توضیح می‌دهد^۶ (کرمانی، ۱۹۵۲: ۱۳۸).

به نظر ناصر خسرو در «خوان الاخوان»، «عالم جسمانی یک چشم زخم خالی نیست و نبودست از یک تن که تأیید از عالم علوی بدو پیوسته باشد تا خلق و عالم بدان تأیید، پایدگی یابند» (همان، ۱۳۵۹: ۱۷۴). وی سه تن را شایسته این مقام می‌شمارد: پیامبر، وصی، امام، جز این سه تن کسی از عالم علوی تأیید نمی‌پذیرد. مقابله عوالم به همین جا ختم نمی‌شود، وی این سه تن را با اقسام روشنایی عالم جسمانی مقایسه می‌کند و آن‌ها را با انوار عالم علوی برابر می‌نهد و برای تأیید آن از نفس آدمی گواه می‌آورد و با مراتب عالم دین برابر می‌نهد و آدمی را «عالم کهن» می‌خواند: «مقابله کردیم مر عالم کهن را که مردم است با عالم روحانی» (همان، ۱۷۵).

جدول شماره ۴

انوار عالم علوی	انوار عالم جسمانی	عالم دین	مراتب نفس
۱- جد	۱- آفتاب	۱- ناطق	۱- نامیه
۲- فتح	۲- ماه و ستارگان	۲- اساس	۲- شهبانی
۳- خیال	۳- آتش	۳- امام	۳- ناطقه

برابر نهادن «نفس نامیه» با «ناطق» برای آن است که نفس نامیه آغاز بودش جسد است، ناطق نیز آغاز عالم دین است و بالیدن دین به او پدید می‌آید، اساس با تأویل نفس خردمندان را بر جستن غذای نفسانی حریص می‌کند، نفس شهبانی نیز جسد را بر خوردن و نوشیدن حریص می‌گرداند. امام، نفس خردمند را از فنا به بقا می‌رساند، نفس ناطقه نیز چون امام، مرتبه آخر را دارد و کمال جسد با بودن او صورت می‌گیرد. (همان) در «وجه دین» شش پیامبر را با جهات سته می‌سنجد و نتیجه می‌گیرد که پس از ایشان پیغمبری نخواهد آمد:

«چون جسد مردم را که کارکن، او بود شش جهت بود، پیش و پس و راست و چپ و زیر و زبر، ایزد تعالی شش رسول کارفرمای بفرستاد» (همان، ۱۳۸۴: ۴۸).

جدول شماره ۵

رسولان کارفرمای	جهات
۱- آدم	۱- سر
۲- نوح	۲- چپ
۳- ابراهیم	۳- پس
۴- موسی	۴- زیر
۵- عیسی	۵- راست
۶- محمد (ص)	۶- پیش

اندامواری عالم صغیر و کبیر

ناصر خسرو در تبیین رابطه انداموار انسان و عالم معتقد است: «عالم، جسد کلی است و جسد ما عالم جزوی است» (همان، ۲۸۳: ۱۳۶۳). وی انسان را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر می‌خواند (همان، ۱۳۵۹: ۸۸).

تو عالم خردی ضعیف و دانا
وین عالم مردی بزرگ و نادان
(همان، ۱۳۸۷: ۷۱)

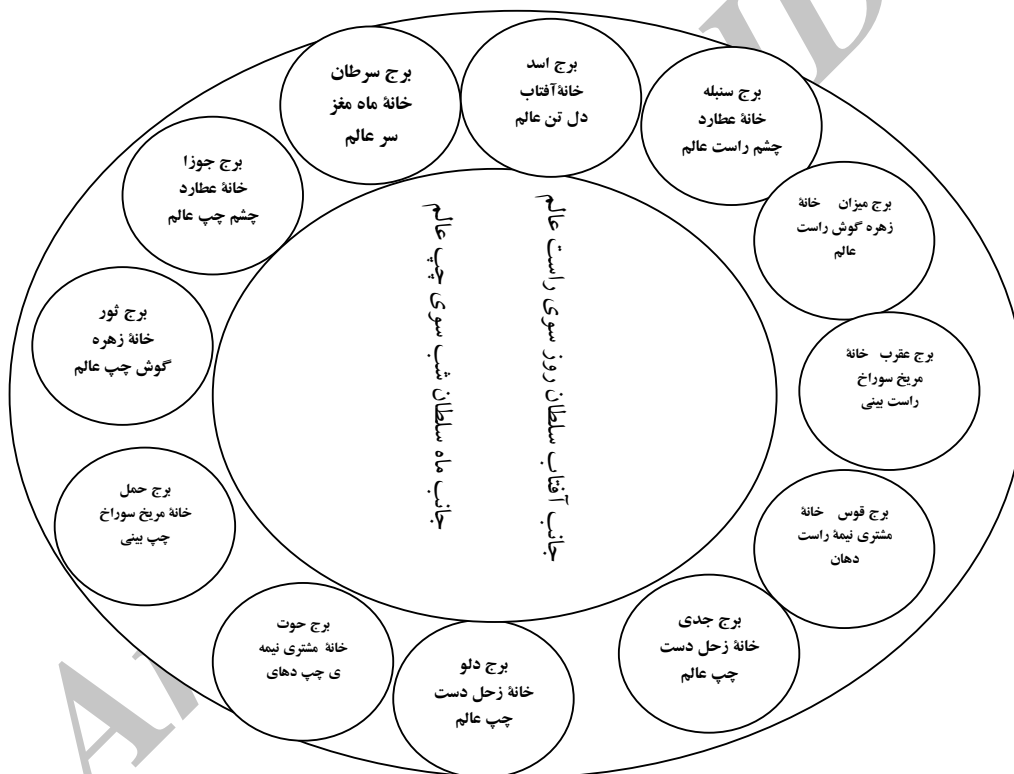
جسم آدمی مانند عالم است، زیرا «خدای تعالی ترکیب جسد مردم را بر مثال ترکیب و تألیف عالم، انشا کرد» (همان، ۲۹۰).

این جهان کثیف چون تن توست
جان این تن از آن لطیف جهان
(همان، ۱۳۸۷: ۱۱۱)

وی در «زادالمسافرین» ترکیب آدمی را از دو جوهر نفس و جسم دانسته سپس به مقایسه اندام و اجزای او با عالم کبیر می‌پردازد. نفس کلی به جسم کلی بهاء و جمال داده آن چه از این عنایت نفس کلی بی نصیب مانده ریگ و سنگ و شوره و امثال آن است. چنان که آن چه در جسد آدمی از عنایت نفس جزوی بی نصیب مانده موی و ناخن و ریم گوش و آب بینی و امثال آن است (همان، ۱۳۸۵: ۳۷۷). نفس آدمی، نفس جزوی است که به عالم جزوی (= جسد آدمی) پیوسته، ناصر خسرو این عالم جزوی را «عالم خرد» در مقابل «عالم بزرگ» که ترکیبی از نفس کلی و جسد کلی است قرار می‌دهد. به نظر وی عنایت نفس جزوی از دل به جسد می‌رسد (همان، ۳۸۰). در «گشایش و رهایش» در توضیح این موضوع که جسم به واسطه نفس بر پای و کارکن است و این مطلب هم درباره انسان و هم درباره

عالم صادق است و نفس آدمی و نفس کلی به حس دریافتنی نیست، می‌آورد: «انسان، جزوی از اجزای عالم است هرچه در جزو عالم یافته شود در کل عالم همان حکم درست آید» (همان، ۱۹۹۸: ۱۲). وی در «جامع الحکمتین» صورت عالم و افلاک را «انسان کبیر» نام می‌نهد (همان، ۲۸۸: ۱۳۶۳- ۲۷۷) و برای تبیین و توضیح شباهت میان انسان کبیر و عالم صغیر تصویری ترسیم و با خطی مساوی افلاک بروج را به دو نیمه تقسیم می‌کند، چنان‌که جسد آدمی را با خطی فرضی به دو نیم می‌کند. (همان)

نمودار ۲



همان‌گونه که حواس ما پنج تا و آلات آن ده تا است «کواکب سیاره نیز پنج است و مکان هاشان ده است، پنج بر جانب آفتاب و پنج بر جانب ماه» (همان، ۲۸۶).

وی آفتاب را دل «عالم کبیر» و ماه را مغز سر آن می‌داند و پنج ستاره دیگر؛ یعنی زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد را که حکما «انسان کبیر» نام نهاده اند به منزله پنج حس آدمی می‌شمارد. نفس جزوی با آلات چشم و گوش و بینی و دهان و دست، دیدنی‌ها، شنودنی‌ها، بویدنی‌ها، چشیدنی‌ها، و

بسودنی ها را درمی یابد و دل (مقر روح) و مغز سر (محل نفس ناطقه) که بر حواس پادشاهی می کنند قوت های حواس را نزد نفس می برند، در عالم کبیر نیز پنج کوکب مذکور آلات حواس اند و آفتاب و ماه به منزله دل و مغز (همان، ۲۸۴).

به نظر او قوای نفس کلی در آلات جریان می یابند تا حواس آدمی را به کار اندازند و محسوسات دریافته شوند. وی بر اساس خط فرضی که اندام آدمی را به دو نیم می کند و منظور از آن بیان دو گانه بودن حواس است دو وظیفه بر عهده علمای دین می گذارد. همان گونه که هر یک از پنج ستاره فلک دو خانه دارند، ستارگان عالم دین نیز دو منزلت دارند با توجه به دیدگاه خاص وی در مذهب، پس از مقایسه ترکیب جسد آدمی با افلاک و برابر نهادن اندام و حواس با آن به برابر نهادن مراتب دعوت می پردازد که با جدول ذیل نمایش داده می شود (همان، ۲۹۱-۲۸۶).

جدول شماره ۶

عالم کبیر	عالم صغیر	عالم دین	منزلت
آفتاب ← برج اسد	دل	رسول ← تألیف کتاب و شریعت بی تاویل	منزلت
ماه ← برج سرطان	مغز سر	وصی ← تأویل کتاب و شریعت بی تنزیل	منزلت
سنبله } عطارد } جوزا }	چشم } چشم راست } چشم چپ }	امام } نگاه داشت ظاهر کتاب و شریعت و کار کردن } طلب تاویل و شناخت }	منزلت
میزان } زهره } ثور }	گوش } گوش راست } گوش چپ }	باب } نگاه داشت ظاهر کتاب و شریعت و کار کردن } طلب تاویل و شناخت }	منزلت
عقرب } مریخ } حمل }	بینی } سوراخ راست بینی } سوراخ چپ بینی }	حجت } نگاه داشت ظاهر کتاب و شریعت و کار کردن } طلب تاویل و شناخت }	منزلت
فوس } مشتری } حوت }	دهان } نیمه راست دهان } نیمه چپ دهان }	داعی } نگاه داشت ظاهر کتاب و شریعت و کار کردن } طلب تاویل و شناخت }	منزلت
جدی } زحل } دلو }	دست } دست راست } دست چپ }	مادون } نگاه داشت ظاهر کتاب و شریعت و کار کردن } طلب تاویل و شناخت }	منزلت

در هر یک از عالم‌ها ردیف اول و دوم در حکم پادشاهان و ردیف‌های دیگر فرمان‌برداران هستند و نیز ردیف سوم تا پنجم عالم‌دین، فرمان‌بردار و زیر دست رسول و وصی، به منزله حواس‌اند. داعی و قاضی قضاات دولت فاطمی متوفی به سال ۳۶۳ هـ.ق، نیز وظیفه طرح شریعت بدون تأویل و بدون تنزیل را به عهده ناطق و حجت‌وی می‌گذارد: «ان الناطق یقوم بظاهر علم الشریعه و الحجه یقوم بیاطنه» (قاضی نعمان، ۱۹۶۰: ۱۰۳).

ناصرخسرو در پاسخ این پرسش که چرا آفتاب و ماه هر یک، یک خانه در فلک دارند و پنج ستاره دیگر دو خانه دارند، می‌گوید: «این هفت ستاره سیاره که مدبران عالم‌اند، به منزلت دست‌افزارانند مر نفس کلی را از بهر ساختن اشخاص موالید عالم به تأیید عقل کلی». در میان این کواکب دو سلطان در مصنوعات اثری قوی‌تر دارند که عبارت از آفتاب و ماه‌اند و «پنج کواکب دیگر مثال خادمان‌اند مر این دو سلطان را» (همان، ۲۷۹).

صانع موالید، نفس کلی است که به وسیله کواکب به صنعتگری می‌پردازد، کواکب در تأثیرگذاری و انجام امر وی نسبت به یکدیگر دارای درجات و مراتبی چون دستگاه حکومت هستند، یکی سلطان و دیگری دربان و آن یک، خادم است. این مراتب تنها نسبت به صانع مطرح نیست؛ بلکه در «گشایش و رهایش» نسبت به عالم طبایع نیز مطرح است، گویی اینان در هر صورت گرچه واسطه ایجاد و تأثیرگذاری در طبایع‌اند هم چنان در حکم بندگان و خدمتکارانند: «ستارگان و آسمان چون بندگانند مر طبایع را به فرمان ایزد، بدانچه فایده دهند مر طبایع را و برگرد طبایع همی گردند چون خدمتگاران و بندگان که گرد خداوند خویش گردند» (همان، ۱۹۹۸: ۶۰).

ارتباط میان طبایع و افلاک، طبایع و نباتات، نباتات و جانوران دو سویه است، از سویی این نیازمند اوست و از سویی او نیازمند این؛ اما پادشاه همه آفرینش، آدمی است؛ زیرا وی در همه چیز تصرف دارد. ناصرخسرو نظریه خود را تحت تأثیر آیه شریفه «اهم یقسمون رحمت ربك نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیوه الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات لیخذ بعضهم بعضا سخریا» (الزخرف: ۳۲) بنا می‌نهد.

در نهایت، عوالم عالی و دانی بدان جهت خلق شده‌اند که چون حاجب و دربانی واسطه بار یافتن به نزد سلطان حق باشند: «مثل عالم طبایع در مُلک خدا چون مثل دربان سلطان است که بدون شناخت آن هیچ کس را از رعیت سوی او بار نباشد و مثل عالم روحانی که قوت و فرمان او درین عالم طبایع روان است چون مثل حاجب سلطان است» (ناصرخسرو، ۱۹۹۸: ۴۲).

در «خوان الاخوان» قرار عالم کبیر بر چهار امهات است و قرار جسم انسان نیز بر چهار طبع است. عالم بر هفت ستاره رونده قرار دارد و جسم آدمی بر هفت اندام اندرونی، عالم دوازده برج دارد و جسم دوازده اندام (همان، ۱۳۵۹: ۱۳۹).

جدول شماره ۷

عالم	چهار امهات: ۱- آتش ۲- هوا ۳- آب ۴- زمین هفت ستاره رونده: ۱- زحل ۲- مشتری ۳- مریخ ۴- شمس ۵- زهره ۶- عطارد ۷- قمر دوازده برج: ۱- حمل ۲- ثور ۳- جوزا ۴- سرطان ۵- اسد ۶- سنبله ۷- میزان ۸- عقرب ۹- قوس ۱۰- جدی ۱۱- دلو ۱۲- حوت
جسم	چهار طبع: ۱- سودا ۲- بلغم ۳- خون ۴- صفرا هفت اندام اندرونی: ۱- مغز ۲- دل ۳- شش ۴- جگر ۵- سپرز ۶- زهره ۷- گرده دوازده اندام آشکار: ۱- سر ۲- روی ۳- گردن ۴- سینه ۵- شکم ۶- پشت ۷ و ۸- دو دست ۹ و ۱۰- دو ران ۱۱ و ۱۲- دو پای

عالم صغیر هدف نهایی آفرینش

بر طبق نظر ناصر خسرو، خداوند انسان را به عنوان آخرین مخلوق آفرید؛ اما این انسان، انسان نادان و معمولی نیست، غرض صانع حکیم از آفرینش عالم، یک تن است که کسی به ناحق نمی تواند دعوی مرتبه او را داشته باشد و اوست که صلاح خلق نگاه تواند داشت و هیچ گاه عالم از او خالی نیست و او حجت خداوند است که در هر زمانی امام است (همان، ۱۳۸۴: ۱۰-۹-۸).

انسان بطور کلی نسبت به حیوانات دیگر مزیت «عقل غریزی»؛ یعنی دانش پذیری را دارد و عقل ایجاب می کند که مردی به سوی مردم فرستاده شود تا عقل پذیرای دانش را پرورش دهد (همان، ۸). آدمی موظف است، اول امام را بشناسد، سپس به شناخت منزلت وصی برسد، پس از آن ناطق را بشناسد (همان، ۱۳۸۵: ۴۷۶) و ناطق در نظام فکری ناصر خسرو با پیامبر برابر است. «مردان عالم کهنین که مردم است، پیغمبرانند که مصلحت خلق، اندر قیام ایشان است به کار خلق» (همان، ۴۷۷).

این انسان آخرین حلقه سلسله بزرگ آفرینش است و حلقه های پیشین را در خود گرد آورده و هماهنگ کرده است. او علاوه بر داشتن اجزای معدنی (جمادی) نباتی و حیوانی، منعکس کننده مراتب پیدا و پنهان هستی است که از عقل کل آغاز می شود و نفس کلی، هیولی، صورت و... را شامل می شود.

به سخن دیگر، انسان هر آن چه را در جهان است در خود دارد؛ بنابراین می نویسد: «خدای تعالی مردم را بر مثال خلقت عالم آفرید از بهر آن که تخم عالم، جوهر مردم بود و عالم به مثل درختی است که بار آن درخت، مردم عاقل است» (همان، ۱۳۶۳: ۲۸۸).

عالم کبیر، بدون انسان عاقل، ناقص است. همان گونه که غرض از کاشتن درخت، بار و ثمره آن است نه آن که فقط درخت موجود باشد، غرض خدای نیز از ایجاد دنیا، مردم است. درختی که بار نیاورد شایسته سوزاندن است، بنابراین دنیا بدون انسان عاقل ارزش موجود شدن ندارد.

بسوزند چوب درختان بی بر سزا خود همین است مر بی بری را
(همان، ۱۳۸۷: ۶۴)

هدف خلقت آدمی

در جهان بینی ناصر خسرو، دنیا منزلگاه و عمر آدمی راه است، ناچار آدمی در مسیر خود در منزلگاه دنیا فرود می آید، مقصود از سفر، حضرت صانع است، صانع عالم، نعمت های لطیف را که در حضرت اوست با جوهر تیره کثیف جسم، جفت و مجانس کرده و عقل ممیز را بدو داده تا از این نعمت های آمیخته با جوهر کثیف، بر عالمی که نعمت های مجرد و لطیف دارد دلیل گیرد و با طاعت، شایسته نعمت لطیف و ازلی خداوند شود، بدین گونه صانع عالم «مر او را به حضرت خویش می خواند» (همان، ۱۳۸۵: ۴۶۶).

در این سفر زادراهی لازم خواهد بود و آن عبارت از علم است به عقیده وی ظهور آدمی از نفس کلی است: «مردم پیش از آن که اندر این عالم آید، اندر ذات نفس کلی است» (همان، ۴۸۴) و از راه این عالم به عالم نفسانی می تواند رفت، بنابراین علت آمدن او پذیرفتن صورت علمی است «تا بدان صورت مر نعمتهای عالم نفسانی را بیابد» در این عالم علم می اندوزد تا «به حضرت صانع عالم برسد» (همان).

خصیصه داشتن عقل و کسب علم، سبب تفاوت و برتری آدمی نسبت به سایر موجودات است. استعداد شناخت حق به درجات متفاوت در انسان قرار داده شده است و همین امر است که او را قادر می سازد مراتب مختلف انسانی را طی کند. در سلسله مراتب آفرینش، موجودات بطور کلی درجاتی دارند: ۱- طبایع ۲- نباتات ۳- حیوانات، کمال هر یک از این مراتب آن است که طاعت مرتبه بالاتر را کسب کنند و هر سه مرتبه می بایست در اطاعت آدمی در آیند، آدمی به سبب قوه عاقله پادشاه این مراتب است «آن قوت که این موجود، پادشاهی بر این موجودات فرودین بدان یافته است، عقل است» (همان، ۴۵۹).

در نظر ناصر خسرو موجودات در مرتبه وجودی خود استعداد نیل به مرتبه بالاتر را به واسطه اطاعت

از آن دارند. طاعت از مرتبه بالاتر ثواب و عدم طاعت، عقاب محسوب می‌شود. به نظر وی پادشاهی بر ملک ظاهر دلیل بر آن است که پادشاه ملک باطن هم خواهد شد (همان، ۴۶۴). بدین ترتیب این فرض پیش می‌آید که آیا آدمی که نایب صانع است و خداوند او را بر ملک ظاهر و باطن پادشاه کرده به خدایی خواهد رسید؟

پاسخ ناصر خسرو منفی است؛ زیرا اگر کسی مبدع را مبدع گمان برد خطا کرده است (همان، ۴۶۵) و این فرض از آن جا ناشی شده که فرد الهیت را نشناخته و بر مرتبه نفس واقف نشده است. وقوف بر مراتب آفرینش به وسیله عقل صورت می‌بندد و بدین گونه پادشاهی عالم کبیر را کسب می‌کند، چنان که عقل کلی پادشاهی عالم علوی را داراست:

گر می‌بگرد خواهی تدبیر کار خویش بس باشد ای بصیر خرد مر تو را وزیر
این عالم بزرگ ز بهر چه کرده‌اند از خویشتن بپرس تو ای عالم صغیر
(همان، ۱۳۸۷: ۴۶)

انسان جزو عالم است اما بدون او عالم، کامل نمی‌تواند بود. در سلسله مراتب آفرینش عالم جسمانی، از ازدواج افلاک با طبایع فرزندان سه گانه متولد می‌شوند، بنابر این بدون این جزو که مقصود آفرینش است، عالم کبیر صورت کاملی نمی‌تواند داشته باشد، با این حال عالم کهن و عالم مهین در دو قطب متقابل قرار می‌گیرند. عالم کهن مُدرک و فعال است و به شناسایی عالم می‌پردازد و آن را در راه اهداف خود؛ بویژه هدف رسیدن به حضرت صانع حکیم سامان می‌بخشد، «دانا یان مردم را عالم کهن گفتند و مردم رنج و راحت را شناسنده است» (همان، ۱۳۵۹: ۱۸۷) در حالی که عالم مهین، انسان را نمی‌شناسد و نمی‌تواند او را تغییر دهد؛ بدین ترتیب عالم صغیر را بر عالم کبیر برتری می‌نهد.

جهان مهین را به جان زیب و فری اگر چه بدین تن جهان کهنی
جهان برین و فرودین توی خود به تن زین فرودین به جان زان برینی
(همان، ۱۳۸۷: ۸)

عالم کبیر، کل عالم است مادام که انسان در آن وجود دارد، در غیر این صورت جسدی است بدون روح. این واقعیت است که ناصر خسرو را بر آن می‌دارد که انسان را به واسطه داشتن عقل، پادشاه عالم کبیر بداند چنان که عقل کلی را پادشاه عالم علوی می‌داند. اما انسان به دلیل برخوردار بودن از مراتب مختلف عقل، مراتبی دارد، در «مردم کو پادشاه عالم است» مراتبی هست چنان که نزد «عقل کلی کو

پادشاه عالم علوی است» و هر یک از اهل دعوت مرتبتی دارد (همان، ۱۳۶۳: ۱۱۱). از سوی دیگر، اجزای عالم کبیر پراکنده است و منافع آن تنها در عالم صغیر که اجزایش مجموع است آشکار می‌شود، به همین دلیل، غرض آفریدگار، عالم صغیر است و منظور از آفرینش عالم کبیر نیز پیدا شدن عالم صغیر است (همان، ۱۳۵۹: ۸۸).

نتیجه

بنا بر آن چه گفته شد معادله میان جهان و انسان سبب شده تا حکما تمام احوال و اوصاف عالم را به انحاء مختلف در وجود انسان منعکس ببینند، آن چه مایه شباهت هردو را ایجاد می‌کند، عبارت است از آن که

- ۱- هردو عالم مخلوق و حادث هستند.
- ۲- هردو منشأ آثار و افعالی هستند.
- ۳- هردو مولود جمع و تفریق عناصر و موالید و مخلوق صانع کل و تابع و دستخوش اراده نامرئی فائق بر خود هستند.
- ۴- هردو هم چهره های آسمانی دارند.

مبنای تفکر او در این موضوع آیات و احادیث و اندیشه‌های متفکران اسماعیلی بوده است، از آن جا که به عوالم متعددی چون عوالم علوی، روحانی، جسمانی، دینی معتقد است با دسته بندی طبقات هر یک از این عوالم، هر طبقه را در هر عالم مقابل و برابر طبقه‌ای در عالم دیگر و در نهایت وجود آدمی قرار می‌دهد. در تفسیر ناصر خسرو در باب تشابه و انطباق جهان خرد و بزرگ، عالم کهن یا خرد، برتر از عالم بزرگ یا مهین است. به رغم شباهت‌های بسیار میان این دو، تفاوت عمده در آن است که عالم صغیر از امتیاز اختیار برخوردار است که مستند خلافت الهی و کرامت او نسبت به سایر مخلوقات است و فعالیت مستمر اضداد در درون و بیرون عالم صغیر، سختی حاکمیت بر اختیار را می‌افزاید. بنابراین در آموزه ناصر خسرو اگر از مراتب دعوت تبعیت نشود و عقل به کار گرفته نشود کمال به دست نمی‌آید. حکیم این نظریه را مبنای نظریات اعتقادی و تعلیمی خود در باب امامت ساخته است. فرجام سخن آن که عالم بدون انسان و انسان بدون عالم ممکن نیست؛ اما هدف نهایی خلقت، انسان است.

پی‌نوشت‌ها

۱- وی در «زاد المسافرین» نیز نام عالم صغیر و کبیر را در میان حکما معروف می‌داند و خود عالم کهن و مهین را به جای آن‌ها می‌نهد. ۴۷۷-۴۷۱-۴۶۹

- ۲- به جز نمودار ۱ (دین) و نمودار ۲ (صورت عالم و افلاک) که عینا در کتاب جامع الحکمتین ترسیم شده سایر جدول ها بر اساس هم نشینی موضوعات در مقابل هم قرار داده شده و به صورت جدول فراهم آمده است.
- ۳- ابداع، آفرینش بدون میانجی است، در اصطلاح ناصر خسرو، ابداع « پدید آوردن چیزی نه از چیزی است » و مراد وی « کن » یا در « امر » است. به سخن دیگر میان آفرینش خدا و « کن » واسطه ای نبوده است، اما میان آفرینش عقل « کن » میانجی بوده است پس « کن » یا « امر » ابداع است.
- ۴- در « راحة العقل » جد، فتح و خیال برابر با سه مرتبه وحی قرار می گیرند (حمیدالدین کرمانی، ۱۹۵۲: ۱۳۸) این سه حد روحانی برابر با سه فرشته مقرب اسرافیل، میکائیل و جبرئیل اند و نقش واسطه میان مراتب دعوتدینی را با عالم روحانی دارند و رابط میان خدا و ناطق هستند (خراسانی فدایی، ۱۳۷۳: ۱۶).
- ۵- خدای تعالی مر دین خویش را بنیاد بر مثال آفرینش دنیا نهاد تا از آفرینش او بر دین او دلیل گیرند و از دین او بر یگانگی او دلیل یابند.
- ۶- در این جدول، نظرات حمیدالدین کرمانی را درباره مقابل نشینی حدود علوی و سفلی و تعداد عقول و افلاک و مراتب دعوت می توان دید:

حدود سفلی		حدود علوی	
مرتبه تنزیل	۱- ناطق	فلک اعلی	۱- موجود اول یا مبدع اول
مرتبه تاویل	۲- اساس	فلک دوم	۲- موجود دوم یا منبعث اول
مرتبه امر	۳- امام	فلک سوم (زحل)	۳- موجود سوم
مرتبه فصل الخطاب (ملک)	۴- باب	فلک چهارم (مشتری)	۴- موجود چهارم
مرتبه حکم میان حق و باطل	۵- حجت	فلک پنجم (مریخ)	۵- موجود پنجم
مرتبه احتجاج و تعریف معاد	۶- داعی البلاغ	فلک ششم (شمس)	۶- موجود ششم
مرتبه تعریف حدود علوی و عبادت باطنی	۷- داعی مطلق	فلک هفتم (زهره)	۷- موجود هفتم
مرتبه تعریف حدود سفلی و عبادت ظاهری	۸- داعی محدود	فلک هشتم (عطارد)	۸- موجود هشتم
مرتبه گرفتن پیمان	۹- ماذون مطلق	فلک نهم (قمر)	۹- موجود نهم
مرتبه جذب مستجیب	۱۰- ماذون محدود یا مکاسر	ماذون الفلک من الطبايع	۱۰- موجود دهم

- ۷- خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ه.ق) که پس از واقعه چنگیز به قلاع اسماعیلیه پناه برد در کتاب روضة التسليم از محیط فلک الاعلی تا مرکز تحت اثری را یک شخص و عالم کبیر و انسان کلی می داند که نفس کلی او را روان استو در جسم او یک فعل می کند و چون چون عالم کبیر که انسان کلی است به کمال بلوغ خود رسید مثل خودی باز داد که انسان جزوی و به شکل عالم صغیر است در عالم کبیر و به معنا عالم کبیر است در عالم صغیر (نصیرالدین طوسی، ۶۹-۷۵).

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه استاد الهی قمشهای، قم: نشر لقاء.
- ۲- افلاطون. (بی تا). مجموعه آثار افلاطون، فیلب، جلد دوم، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: چاپ خانه بیست و پنجم شهریور.
- ۳- الفاخوری، حناجر خلیل. (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۴- برن ژان. (۱۳۶۳). افلاطون، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران: انتشارات هما، چاپ اول.
- ۵- خراسانی فدایی، محمد بن زین العابدین. (۱۳۷۳). تاریخ اسماعیلیه، به تصحیح الکساندر سیمیونوف، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۶- دیوان علی بن ابن طالب. (۱۲۷۰). تبریز: چاپ سنگی.
- ۷- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
- ۸- ----- (۱۳۶۸). سرتی، تهران: انتشارات علمی، چاپ سوم.
- ۹- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۷۴). حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تهران: تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه، چاپ چهارم.
- ۱۰- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۶). گلشن راز، با مقدمه و تصحیح صمد موحد، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- ۱۱- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۳۲۳). جامع العلوم، بمبئی.
- ۱۲- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰). احادیث مثنوی، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.
- ۱۳- فروغی، محمد علی. (۱۳۷۵). سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات زوار، چاپ ششم.
- ۱۴- فلوطین. (۱۳۶۶). دوره آثار فلوطین «تاسوعات» جلد اول، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- ۱۵- قاضی نعمان، نعمان بن حیون التمیمی المغربي. (۱۹۶۰). اساس التأویل، تحقیق عارف تامر، بیروت: منشورات دارالتقافه.
- ۱۶- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه، جلد اول، ترجمه سید جلال الدین مجتوی تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- ۱۷- کرمانی، احمد حمید الدین. (۱۹۵۲). *راحة العقل*، تحقیق محمد کامل حسین و محمد مصطفی حلمی، قاهره: دارالفکر عربی.
- ۱۸- گاتری، دبلیو، کی، سی. (۱۳۷۵). *فلاسفة یونان از طالس تا ارسطو*، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول.
- ۱۹- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، جلد اول و دوم، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- ۲۰- مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۶۵). *مثنوی معنوی*، دفتر سوم و چهارم، به همت رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات مولی، چاپ چهارم.
- ۲۱- ناصر خسرو. (۱۳۶۳). *جامع الحکمتین*، به اهتمام محمد معین و هنری کرین، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- ۲۲- ----- (۱۳۵۹). *خوان الاخوان*، با مقدمه و تصحیح یحیی الخشاب، مطبعه المعهد العلمی الفرنسي للآثار الشرقيه بمدینه القاهره.
- ۲۳- ----- (۱۳۸۷). *دیوان*، تصحیح مجتبی مینوی - مهدی محقق، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ هفتم.
- ۲۴- ----- (۱۳۸۵). *زادالمسافرین*، تصحیح محمد بذل الرحمن، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- ۲۵- ----- (۱۹۹۸). *گشایش و رهایش*، ویرایش و ترجمه انگلیسی محمد هونزایی، لندن.
- ۲۶- ----- (۱۳۸۴). *وجه دین*، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- ۲۷- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۵). *زبدة الحقایق*، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- ۲۸- نصیرالدین طوسی. (۱۹۵۰). *روضة التسليم* (تصویرات)، ترجمه ایوانف، لیدن.
- ۲۹- ورنر، شارل. (بی تا). *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادر زاده، تهران: انتشارات زوار.