

نگرش انسان-جهانی در مطالعه ادیان^۱

فریبا طشت‌زر^۲

دانش‌آموخته دکتری تخصصی ادیان و عرفان تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران

شهرام پازوکی^۳

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

چکیده

در چند دهه اخیر، اندیشمندان حوزه‌های مختلف به نگرشی موسوم به نگرش انسان-جهانی توجه کرده و آن را واجد ویژگی‌های مورد نظر خود دانسته‌اند. این نگرش عمیقاً ریشه در سنت‌های فلسفی و دینی به ویژه عرفان ادیان دارد و با وجود سابقه کهن خود مورد غفلت واقع شده و از این رو مستلزم بازشناسی است. بر مبنای این نگرش، ارتباطی تنگاتنگ و اندام‌وار میان انسان و جهان در ساختار یکپارچه هستی وجود دارد و از طریق تناظرها و هم‌گونی‌های تکوینی مشترک میان‌شان یک کل درهم‌بافته و پیوسته را تشکیل می‌دهند. در این مقاله پیشینه این مفهوم در سنت‌های مختلفی و رویکردهای نوین بدان بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها

عالم صغیر، عالم کبیر، انسان ازلی، آدم قدمون، انسان کامل.

۱. تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۲۲ تاریخ پذیرش: ۹۶/۷/۲۵

۲. پست الکترونیک: tashtzar78@gmail.com

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): pazouki@irip.ir

مقدمه

با غلبه و رواج دیدگاه اثبات‌گرایان^۱ و فیلسوفان علم‌گرا طی نیمه دوم سده نوزدهم و نیمه نخست سده بیستم، این باور شکل گرفت که فناوری و علوم همه مسائل انسان را حل می‌کنند، بی‌آن‌که مشکلاتی تازه برای او بیافرینند. از سوی دیگر، دین و همه نظریه‌های متافیزیکی به دلیل آن‌که بی‌معنا تلقی می‌شدند، از تمام امور مربوط به انسان حذف شدند. علوم نوین نمادهای موجود در طبیعت را که انسان سنتی به‌مثابه بخشی از واقعیت وجودی می‌دید، کنار نهاد. در نتیجه این نگرش انسان مدرن آگاهی خود از بُعد مقدس جهان را از دست داد و با آن بیگانه شد. تقدس‌زدایی از معرفت و جدایی کامل میان فاعل شناسا (سوژه) و متعلق شناخت (ابژه) نیز که دوگانه‌انگاری^۲ دکارت بستر آن را هموار کرد، به بیگانگی انسان با عالم خارج انجامید. بدین سان، در جامعه‌ی مدرن نه تنها رابطه‌ای معنوی میان انسان و جهان برقرار نیست^۳ بلکه شکافی عمیق میان این دو ایجاد شده است.

نگاه تقلیل‌گرایانه به طبیعت، که تفکر مدرن شالوده آن را پی نهاد، طبیعت را به ابزار صرف یا توده‌ای از موضوعات شناخت تقلیل می‌دهد که انسان از طریق آن به مقاصد عمدتاً بهره‌جویانه و سلطه‌جویانه خود از طبیعت دست می‌یابد. در این نگاه تقلیل‌گرایانه، جهان مجموعه‌ای از پدیده‌های مجزا و گسسته تلقی می‌شود که اجزای آن ماهیت زنده و به‌هم‌پیوسته ندارند. نزد بسیاری از طرفداران اخلاق محیط زیست، این دیدگاه انسان‌محور تا حد زیادی در بحران بوم‌شناختی فزاینده چند دهه اخیر نقش داشته است. به همین دلیل، با افزایش آگاهی عمومی از این بحران، بسیاری از نظریه‌پردازان و حامیان فعال محیط زیست، به بیان چالش‌های اخلاق محیط زیست پرداختند.^۴ برخی، هم‌چون ریچارد سیلون^۵ نیز لزوم اخلاق محیط زیست جدید را مطرح کردند که به دفاع از ارزش طبیعت در برابر

1. positivists

2. dualism

3. Nasr, Seyyed Hossein, and Muzaffar Iqbal, *Islam, Science, Muslims and Technology*, Islam Abad, Dost Publications, 2009, p.96.

4. Mickey, Sam, "The Anthropocosmic Vision of Psychedelic Environmental Ethics", *MAPS bulletin*, David Jay Brown (ed.), 2009, vol.19, no.1, pp.55.

۵. ریچارد سیلون (Richard Sylvan (Routley) (۱۹۳۵-۱۹۹۶) فیلسوف، منطق‌دان، طرفدار محیط

زیست متولد نیوزیلند از پیشروان اخلاق محیط زیست است. مقاله مهم وی با عنوان «آیا یک اخلاق جدید

محیط زیست ضرورت دارد؟»، او را در زمره مدافعان بوم‌شناسی ژرف قرار داد.

نگرش‌ها، باورها و رویه‌های ویرانگری برخیزد که انسان از طریق آن‌ها با طبیعت ارتباط می‌یابد.^۱

از همین روی، برخی از اندیشمندان تنها راه برون‌رفت و حل بحران‌ها و معضلات انسان در عصر مدرن را نگرشی کلی‌نگر می‌دانند که مجموعه اجزای جهان را یک کل یکپارچه زنده و پویا و متأثر از یکدیگر تلقی کند.^۲ به بیان دیگر، با اصلاح رابطه میان انسان و جهان شکاف موجود بین این دو را پر کند. در چند دهه اخیر، اندیشمندان حوزه‌های مختلف به نگرشی موسوم به نگرش انسان-جهانی^۳ توجه کرده و آن را واجد ویژگی‌های مورد نظر خود دانسته‌اند. این نگرش عمیقاً ریشه در سنت‌های فلسفی و دینی به ویژه عرفان ادیان دارد و با وجود سابقه کهن خود مورد غفلت واقع شده و از این‌رو مستلزم بازشناسی است. بر مبنای این نگرش، ارتباطی تنگاتنگ و اندام‌وار میان انسان و جهان^۴ در ساختار یکپارچه هستی وجود دارد و از طریق تناظرها و هم‌گونی‌های تکوینی مشترک میان‌شان یک کل درهم‌بافته و پیوسته را تشکیل می‌دهند.^۵

در ادامه نوشتار، نخست به شرح پیشینه طرح اصطلاح انسان-جهانی، تعریف نگرش و لوازم آن می‌پردازیم. سپس، اطلاق آن را در حوزه مطالعات ادیان بررسی می‌کنیم.

پیشینه طرح اصطلاح انسان-جهانی

اصطلاح انسان-جهانی، عمدتاً در گفتمان مربوط به مطالعه ادیان و پس از کاربرد آن توسط میرچا الیاده^۶ (۱۹۰۷-۱۹۸۶م)، دین‌پژوه و اسطوره‌شناس نامدار رومانیایی، پدیدار شد. البته، گستون باشلار (۱۸۸۴-۱۹۶۲) فیلسوف فرانسوی نیز تقریباً در همان زمان اصطلاح «انسان-جهانی» و ترکیب‌های مختلف آن را در بافت پدیدارشناسی تخیل شاعرانه به کار

1. Routley, Richard, "Is There a Need for a New, an Environmental Ethic", *Proceedings of the 15th World Congress of Philosophy*, Varna (Bulgaria), 1973, vol. 1, pp. 205-210. Reprinted in *Environmental Philosophy: from Animal Rights to Radical Ecology*, (ed. M. Zimmerman et al.), New Jersey, Prentice Hall, 1993, pp.12-21.

2. Mickey, *MAPS*, pp.55-56.

3. anthropocosmic vision

4. cosmos

5. Ibid, p.55.

6. Mircea Eliade

برد. الیاده واژه‌های انسان-جهانی^۱ (صفت) و جهان-انسان^۲ (اسم) را در نشریات منتشر شده طی دهه‌های ۱۹۴۰ تا ۱۹۷۰ به کار برد و در برخی از آن‌ها تلویحاً اشاره می‌کند که در سال ۱۹۴۰ قصد داشته کتابی با نام جهان-انسان تألیف کند تا در آن به تناظرهای موجود میان عالم صغیر^۳ و عالم کبیر^۴ پردازد که به باور او، شواهد و مصادیق این تناظرها را در سراسر تاریخ ادیان می‌توان یافت.^۵

وی در بسیاری از کتاب‌های خود به این دو اصطلاح اشاره می‌کند. رساله در تاریخ ادیان^۶ (یا الگوها در ادیان تطبیقی^۷) نخستین کتابی است که الیاده اصطلاح انسان-جهانی را به کار می‌برد. وی، در بحث از «منطق رمز» و در بافت نقد انسان مدرن، از تجربه‌های انسان-جهانی سخن می‌گوید و معتقد است که این تجربه‌ها بیرون از انسان و «خارجی» و «عینی» نیستند، بلکه او را به سوی خویشتن حقیقی‌اش هدایت می‌کنند.^۸ این تجربه‌ها تناظرهای نمادینی را آشکار می‌سازند که مرزهای وجود انسان را به روی پیوند تنگاتنگ و یکپارچه با باقی جهان می‌کشایند.

به باور الیاده، کار مورخ ادیان، و به تعبیر عام‌تر دین‌پژوه، این است که نمادها یا کهن‌الگوهای انسان-جهانی که تجربه‌ی تجلی امر قدسی را ممکن می‌سازند، بازشناسی کند. زیرا انسان به کمک این تجربه‌ها با ابعادی از وجود ارتباط می‌یابد که در آن‌ها ساحت‌های متعدد عالم - صغیر و کبیر - به واسطه قدرت قدسی وحدت یافته‌اند. بدین سان، انسان

1. anthropocosmic
2. anthropocosmos
3. microcosmos
4. macrocosmos

5. Eliade, Mircea, *Journal II: 1957-1969*, Fred H. Johnson, Jr. (trans.), Chicago, University of Chicago Press, 1989a; Idem, *Journal III: 1970-1978*, Teresa Lavender Fagan (trans.), Chicago, University of Chicago Press, 1989a; Idem, *Journal I: 1945-1955*, Mac Linscott Ricketts (trans.), Chicago, University of Chicago Press, 1990a, pp.15, 24, 108.

6. *Traité d'Histoire des Religions*

7. *Patterns in Comparative Religions*

الگوها در ادیان تطبیقی، ترجمه انگلیسی کتاب رساله در تاریخ ادیان است.

8. Idem, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1949, p. 385; Idem, *Patterns in Comparative Religion*, Rosemary Sheed (trans.), New York, Sheed and Ward Inc, 1958a, p.455.

مدرن با آگاهی دوباره از نمادپردازی انسان-جهانی که قسمی از نمادپردازی کهن است، به بُعد وجودی تازه‌ای دست خواهد یافت.^۱

رویکرد الیاده به توصیف تجربه انسان-جهانی، بنا بر تصریح خود او، مستقیماً از پدیدارشناسی دین‌گراردوس فُن درلیو^۲ (۱۸۹۰-۱۹۵۰م، پدیدارشناس و الهی‌دان هلندی)، و به میزان کم‌تر از روان‌شناسی ژرفانگر^۳ کارل یونگ^۴ تأثیر پذیرفته است.^۵ به نظر الیاده، منظرهای پدیدارشناختی و روان‌شناختی این امکان را به مورخ ادیان می‌دهند که دین را به همان صورت متجلی شده در تجربه‌های زنده افراد و جوامع توصیف کند. با این رویکرد می‌توان نمادهای دینی را که در سرتاسر تاریخ پدیدار شده‌اند در بطن هستی تجربه بشری قرار داد. به تعبیر وی، تاریخ ادیان با بررسی انسان به عنوان یک نماد زنده، و نه یک وجود تاریخی محض، تبدیل به «زایش نو»^۶ می‌شود؛ تاریخ ادیان می‌تواند انسانی جدید، اصیل‌تر و کامل‌تر به وجود آورد. انسان مدرن با مطالعه سنت‌های دینی افزون بر این که نوعی رفتار کهن را از نو کشف خواهد کرد، از غنای روحانی نهفته در چنین رفتاری آگاه خواهد شد. وقتی انسان از لحظه تاریخی خود فراتر برود و پذیرای تجربه دوباره کهن‌الگوها باشد، خود را به عنوان یک کل و هستی عام خواهد پذیرفت. انسان مدرن از طریق نمادپردازی انسان-جهانی می‌تواند «جایگاه مثالی»^۷ جسم خود را که یک انسان کیهانی است، دوباره کشف کند. وقتی جسم انسان مجلای تجلی امر قدسی شود، دیگر جسم محض و در تقابل با باقی جهان نیست، بلکه جسم او و جهان، هر دو، تجلیات هم‌گون امر قدسی‌اند. در پرتو نمادپردازی انسان-جهانی، جسم انسان و جهان هم متجلی می‌شوند و هم امر قدسی را آشکار می‌کنند. آن‌ها به صورت اضداد و در عین حال دو روی قدرت قدسی ظاهر می‌شوند. به واسطه کهن‌الگوی جهان-انسان، جسم انسان و جهان یک کل درهم‌تنیده و یکپارچه تلقی می‌شود.^۸

1. Idem, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Philip Mairet (trans.), New York, Harvill Press, 1961, p.36.

2. Gerardus van der Leeuw

3. depth psychology

4. Carl Jung

5. Ibid, p.29.

6. new maieutics

7. the archetypal positions

8. Ibid, pp.35-36.

الیاده در کتاب *یوگه: جاودانگی و رهایی*، تمرین‌های یوگه را که در آن جسم انسان به صورت عالم صغیر و جهان به صورت «انسان کبیر»^۱ تصویر می‌شود، راه فعلیت جهان-انسان می‌داند. این تمرین‌ها بر روی تصاویری تمرکز می‌کنند که میان اجزای بدن انسان و مکان‌های مقدس جهان تناظر برقرار می‌کنند (برای مثال، چشم‌ها با خورشید و ماه؛ اعضای بدن با حروف الفبا و قاره‌ها و شبه‌قاره‌ها؛ ستون فقرات با کوه و محور جهان). نزد الیاده، برقراری پیوند میان عالم صغیر و عالم کبیر نوعی وحدت «انسان - خدا»^۲ است، تا بدان جا که یوگی جنبه‌هایی از عالم صغیر انسانی را با خدایان یکی می‌پندارد.^۳ وی به نمونه دیگری از نمادپردازی انسان-جهانی در دین قوم کوگی^۴ (قوم کلمبیایی در سیرا نوادا^۵) اشاره می‌کند. کوگی‌ها معتقدند که همه حقایق در درون زهدان الاهی مادر-جهان جای دارند. از دید یک کوگی جسم انسان، مقبره، خانه، روستا و هر مکان مهم دیگر متناظر با زهدان مادر-جهان است.^۶

در کتاب *مقدس و نامقدس*، واژه انسان-جهانی چهار مرتبه به کار می‌رود که هر چهار مورد آن در عبارت «شبهات‌های انسان-جهانی» است. الیاده این شبهات‌ها را به صورت تناظرهای عالم صغیر - عالم کبیر توصیف می‌کند که به زعم وی در تاریخ ادیان با آن‌ها روبه‌رو می‌شویم.^۷ نمونه‌هایی از این تناظرها عبارتند از شبهات شکم یا زهدان با غار، روده‌ها با دهلیزها، تنفس با بافتن، عروق و شریان‌ها با خورشید و ماه، ستون فقرات با محور جهان.^۸

1. macranthropology

۲. theandry؛ نزد الیاده واژه‌های anthropocosmos و theandry ناظر به وحدت جنبه‌های الوهی، کیهانی و انسانی حقیقت اشاره دارند که در سراسر سنت‌های دینی جهان وجود دارد.

3. Idem, *Yoga: Immortality and Freedom*, W.R. Trask (trans.), Princeton, Princeton University Press, 1985b, pp.235-236.

4. Kogi

5. Sierra Nevada

6. Idem, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1978b, pp. 37-38; Idem, *Journal II: 1957-1969*, p. 324.

7. Idem, *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, W.R. Trask (trans.), New York, Harcourt, Brace & World, 1987, pp.169-170, 179.

8. Ibid, p.169.

در این جا یاده بار دیگر تأکید می‌کند که کشف دوباره شباهت‌ها و تناظرهای میان انسان و جهان، کشف دوباره بُعد قدسی «مراتب وجودی گوناگون» و «قداست زندگی زیست‌شناختی» را ممکن می‌سازد. برای مثال، فرد از طریق برقراری پیوند و تناظر میان خانه و جسم و جهان، یا نکاح قدسی و ازدواج انسان‌ها و موجودات کیهانی (ماه و خورشید یا آسمان و زمین) و خدایان می‌تواند به قدرت امر قدسی پی ببرد. به باور یاده، آگاهی از نمادپردازی انسان-جهانی فهم عمیق‌تر رخدادهای گذشته در تاریخ ادیان و نیز پیوند عمیق‌تر ما را با نیروی قدسی ممکن می‌سازد.^۱

لوازم نگرش انسان-جهانی

بر اساس آنچه تا کنون گفته شد، لازمه یا رکن نگرش انسان-جهانی نزد یاده شباهت و تناظر میان انسان و جهان (تناظر عالم صغیر و عالم کبیر)، وحدت بُعد الهی، کیهانی و انسانی وجود و جهان-انسان (انسان کیهانی یا کونی) است که نمونه‌های آن به صورت ساده یا پیچیده تقریباً در همه ادیان جهان به چشم می‌خورد. از همین روی، در ادامه نوشتار نخست به تعریف نظریه عالم صغیر و انسان کونی و نمونه‌های آن در سنت‌های دینی گوناگون می‌پردازیم.

الف. نظریه عالم صغیر

واژه عالم صغیر در مقابل عالم کبیر (یا به تعبیر برخی، کلان کیهان^۲) بسیار دیرتر از اندیشه عالم صغیر پدیدار شد. در آکادمی^۳ افلاطون، و به ویژه در میان رواقی‌ها، انسان براکوس کاسموس^۴ نامیده می‌شد که «براکوس» در این بافتار به معنای «مختصر، خلاصه» یا «در مقیاس کوچک» است.^۵ ارسطو، ماکروس^۱ را در مقابل میکروس^۲ قرار داد.^۳

1. Ibid, pp.169-170.

2. megacosmos

3. Ακαδημία

4. βραχύς κασμος

۵. بنابر برخی منابع فیلون یهودی نخستین کسی است این اصطلاح غیرمعمول را به جای میکروکاسموس به کار برد (Moses 2.135) و بعدها به صورت عبارت لاتین "brevis mundus" در آثار کلسیدیوس

نظریه‌های عالم صغیر را می‌توان چنین تعریف کرد: نظریه‌هایی که بر وجود شباهت و تناظر ساختاری یا فرایندی میان یک بخش از جهان با بخش یا بخش‌های دیگر آن در مقیاس‌های متفاوت دلالت دارند. برجسته‌ترین این نظریه‌ها، مربوط به تناظر انسان و جهان است که از دوران باستان اثری چشم‌گیر بر روی اذهان بشر داشته است. بر اساس این نظریه، انسان، عالم صغیر یا «جهان خرد»^۴ و نمونه مینیاتوری و نسخه خلاصه‌ای از عالم کبیر یا «جهان بزرگ»^۵ یعنی عالم یا بخشی از آن است.^۶ در حقیقت، نظریه عالم صغیر شامل تأملات مربوط به جهان، انسان و رابطه او با کل است. ظاهراً خاستگاه این نظریه به تفکر یونانی یا گرایش‌های شرقی نزدیک به آن می‌رسد.^۷

از لحاظ تاریخی، نظریه عالم صغیر کمابیش به عنوان جزئی از فلسفه افلاطونی و به ویژه تفکر نوافلاطونی تلقی شده است. مفاهیم نفس جهان^۸، عالم معقول^۹، انسان به عنوان عالم صغیر جزء مهمی از نظام نوافلاطونی را تشکیل می‌دهند.^{۱۰} از زمان مقایسه انسان با شهر توسط افلاطون در جمهوری، جستجو برای یافتن شباهت میان انسان و جوامعی که تشکیل می‌دهد تا دوره نسبتاً متأخر نیز ادامه داشته است. به گفته فستوژیر^{۱۱}، این نظریه مبنای آثار مربوط به اختربینی، کیمیاگری، جادوگری یا پزشکی در دوره یونانی مآبی بوده و

(شرحی بر تیمائوس افلاطون، ۲۰۲) و ماکروبیوس (شرحی بر رویای سیپیوی سیسرون، ۲: ۱۲) ظاهر شد.

برای نمونه در منبع زیر به کاربرد این واژه توسط فیلون اشاره شده است:

Temple and Contemplation: God's Presence in the Cosmos, Church, and Human Heart, Scott W. Hahn, David Scott (ed.), Ohio, Emmaus Road publication, vol. 4, 2008, p.336.

1. μακρος

2. μικρος

3. Allers, Rudolf, "Microcosmos: From Anaximandros to Paracelsus", *Traditio*, vol.2, 1944, (319-407), pp.320-321.

4. little world

5. great world

6. Conger, George P., *Theories of Microcosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1922, p.XIII.

7. Ibid, p.29.

8. anima mundi

9. mundus intelligibilis

10. Allers, *Traditio*, pp.331, 336.

11. Festugie're

از عصر یونانی مآبی تا رنسانس، قدرتی هم‌سنگ اصول اعتقادی داشته است.^۱ بعدها، این نظریه در آثار متفکران یهودی و مسلمان قرون میانه بسط بیش‌تری یافت و حتی به تشابه جزء به جزء رسید.^۲

برخی از تناظرهای میان انسان و جهان، هم‌چون شباهت میان چشم و خورشید یا دو چشم با ماه و خورشید، کاسه سر با ماه کامل، نَفَس با باد، استخوان با سنگ، مو با گیاه و نظایر آن بی‌درنگ به ذهن خطور می‌کند، اما موارد دیگر شامل نظام تکامل‌یافته‌ای از تناظر عالم صغیر و عالم کبیر است، مانند تشبیه شکم به غار یا روده به دهلیز، نفس کشیدن به بافتن، رگ‌ها و شاهرگ‌ها به ماه و آفتاب، ستون فقرات به محور کیهانی و غیره. این تناظرها برخی در میان اقوام ابتدایی و برخی در فرهنگ‌های پیشرفته‌تر هند، چین، خاور نزدیک قدیم تکامل یافته‌اند. اما نقطه عزیمت آن‌ها از پیش در فرهنگ‌های کهن وجود دارد.^۳

ب. انسان کیهانی یا کونی در ادیان

کهن‌ترین بیان نمادین از جهان‌انگاری انسان و برقراری انطباق و تناظر میان انسان به مثابه عالم صغیر و جهان به منزله عالم کبیر، اعتقاد به انسان کیهانی^۴ در اسطوره‌های تکوین جهان است. در اسطوره‌های بسیاری از ادیان باستانی و کهن، تکوین جهان هستی از یک انسان ازلی^۵ صورت می‌گیرد؛ این انسان مصدر همه اجزای عالم و بنابراین جامع همه مراتب وجود است. «یمیر»^۶ در اسکاندیناوی، «پوروشه»^۷ در آیین ودایی، «گیومرت» در آیین مزدیسنايي و «پان-کو»^۸ در چین از این جمله‌اند.^۹

۱. ژینیو، فیلیپ، *انسان و کیهان در ایران باستان*، لندا گودرزی، تهران، ماهی، ۱۳۹۲ش، ص ۶۷.

2. Conger, *Theories ...*, p.XIII.

3. Eliade, *The Sacred ...*, p.169.

4. cosmic man

5. primordial man

6. Ymir

7. Puruṣa

8. Pan-ku

۹. برای نگرش تطبیقی در این باره نک.

Nakamura, Hajime, *A Comparative History of Ideas*, London, Motilal Banarsidass, 1992, pp.51-53.

همین مفهوم در ادیان ابراهیمی به شکلی دیگر وجود دارد. آموزه خلق انسان به صورت خدا^۱ در عهد عتیق (پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷) و تلمود (Aboth III.18) بنیان آموزه‌های حاخامی درباره انسان را تشکیل می‌دهد - که البته بعدها در فلسفه مسیحی نیز به نحوی مطرح است. انسان بدین لحاظ بر همه مخلوقات عالم برتری دارد و نقطه اوج در کار آفرینش است. از همین روی جایگاهی والا در نظام جهان دارد. «یک انسان برابر با کل خلقت است» (ARN xxxi)^۲. نویسندگان تلمود، انسان را جهان کوچک توصیف کرده‌اند. «هر آنچه ذات قدوس متبارک در عالم خلق کرده، نمونه آن را در وجود انسان آفریده است» (ARN XXXI). این اندیشه با تفصیل بیش‌تری بیان می‌شود: «موهایش با جنگل‌ها، لب‌هایش با دیوارها، دندان‌هایش با درها، گردنش با برج‌ها، انگشتانش با میخ‌ها متناظر است، و الخ»^۳.

در کتاب اسرار خنوخ نیز آفرینش آدم بیانی از همین تناظر میان عالم صغیر و عالم کبیر است. بر مبنای این روایت، اجزای وجود آدم از هفت جوهر آفریده شده است: «گوشتش از خاک، خونش از قطره‌های شبنم، چشمانش از خورشید، استخوان‌هایش از سنگ، رگ‌ها و موهایش از رستنی‌ها، اندیشه‌اش از ابرها، روحش از روح خدا و باد خلق شد»^۴.

در مکتب عرفانی یهود به نام قبلا^۵، آدم مجمع و مظهر جمیع صفات و افعال الهی، و از این‌رو واسطه آفرینش و اساس عالم هستی است. در این مکتب، انسان نمونه کوچکی از عالم است. هم‌چنین، تناظری که میان روح، جهان، و دوره زمانی سال برقرار می‌کنند، متضمن همین معناست. این صورت انسانی که جامع اسماء و صفات الهی است، آدم قدمون^۶ و گاه آدم علوی^۷ نامیده می‌شود. عالم خلقت بر اساس عالم صفات آفریده شده و

1. Imago Dei

2. Cohen, Abraham, *Everyman's Talmud*, London, Dent & Sons, 1949, p.67.

3. Ibid, p.70.

4. "2 Enoch" (Slavonic Enoch) in *More Lost Books of the Bible: Secrets of Enoch and Apocalypse of Baruch*, R. H. Charles (ed.), Apocryphile Press, 2006, ch.30, 13.

5. Kabbala

6. Adam Kadmon

7. Adam Elyon

هرچه در عالم خلقت روی می‌دهد، هستی و حیات خود را از عالم صفات و تجلیات یعنی از آدم قدمون می‌گیرد. او اساس این عالم است و اجزا و عناصر این عالم اجزا و عناصر پیکر اویند. به این اعتبار، عالم آدم کبیر است و آدم عالم صغیر. آدم یعنی انسان اول در این عالم که مظهر آدم قدمون است، عالی‌ترین و کامل‌ترین مصداق و مجلای صفات و اسمای خدایی است و جمیع مراتب وجود (عقلی، حسی و طبیعی) در او جمع است. در مکتب قبلا، مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا در سفر پیدایش، اشاره به همین جامعیت و مظهریت اوست.^۱

اساس نظریه‌های مربوط به آدم در عهد جدید مبتنی بر همان مطالبی است که در چند باب نخست سفر پیدایش آمده است. در عهد جدید دو مرجع برای مفهوم خلق به صورت خدا داریم: (۱) اول قرن‌تیاں ۱۱: ۷ و رساله یعقوب ۳: ۹. در برخی از بخش‌های عهد جدید (برای مثال، یوحنا ۱: ۱-۱۹؛ کولسیان ۱: ۱۵-۱۸)، موضوع ازلیت مسیح و تقدم وجودی او بر آدم و عالم مطرح می‌شود. این آیات، دلالت بر جامعیت لوگوس متجسد دارند و همه موجودات استمرار یا انبساط عیسی مسیح تلقی می‌شوند.

در قرآن، آیاتی از قبیل «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق»^۲، «فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون»^۳ دلالت بر آن دارند که خداوند آفاق و انفس را در برابر یکدیگر قرار داده است. هم‌چنین، در آیات «انا خلقنا الانسان فی احسن تقویم»^۴ و «فتبارک الله احسن الخالقین»^۵ و «خلق السموات و الارض بالحق»^۶ عالم و انسان هر دو به صورت حق بوده و از این حیث با یکدیگر تطابق دارند. از منظر عرفان اسلامی، داستان آفرینش آدم با تأویل و تفسیرهای نمادین خاصی بیان شده است که ویژگی‌های انسان، جایگاه وی در عالم و ارتباط وی با آن از مسائل محوری به

۱. مجتبیایی، فتح‌اله، «آدم در یهودیت»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، انتشارات مرکز دائرةالمعارف، ۱۳۶۹ش، ج ۱، صص ۱۷۶-۱۷۷.

۲. فصلت، ۵۳.

۳. ذاریات، ۴۱.

۴. تین، ۴.

۵. مومنون، ۱۴.

۶. انعام، ۷۳؛ زمر، ۵؛ ابراهیم، ۱۴؛ نحل، ۱۶.

شمار می‌رود. در این منظر، انسان کامل‌ترین تجلی وجود مطلق و همانا صورت خداوند است. این روند با منصور حلاج و استناد وی به حدیث «خلق الله آدم علی صورته» آغاز می‌شود و در نظریه انسان کامل ابن عربی به اوج خود می‌رسد. ابن عربی، از انسان با عنوان «مختصر شریف» و «کون جامع» یاد می‌کند؛ یعنی، ساختار کل جهان بزرگ - به تعبیر وی «انسان کبیر» - با همه جزئیات پیچیده و مفصل آن به صورت مینیاتوری و مجمل در در وی جمع شده است. انسان از آن رو که کامل‌ترین جلوه اسماء و صفات حق است «انسان کامل» است و حقیقت همه چیزهای موجود در جهان از عناصر چهارگانه تا جماد و نبات و حیوان را در خود دارد. از این رو، سزاوار آن است که «جهان کوچک» خوانده شود. همین جامعیت وجودی، دلیل جایگاه والای انسان و استحقاق مقام خلافت الهی است. انسان به این مفهوم صورت خداست.^۱

کاربرد نمادپردازی انسان-جهانی در مطالعات آکادمیک

الف. کاربرد نگرش انسان - جهانی در دین پژوهی

دو وی‌مینگ^۲ (۱۹۴۰-) استاد تاریخ و فلسفه چین و مطالعات کنفوسیوسی در دانشگاه هاروارد و دبیر مؤسسه ینچینگ هاروارد^۳ از جمله کسانی است که نمادپردازی انسان-جهانی الیاده را احیا کرده است. دو وی‌مینگ ضمن اشاره صریح به کاربرد این اصطلاح توسط الیاده تاریخ ادیان را به اخلاق ربط می‌دهد و اصطلاح «انسان-جهانی» را برای بحث درباره اهمیت «اخلاقی-دینی» جهان‌بینی کنفوسیوسی به کار می‌برد.^۴ او نیز این نگرش را در بستر چالش‌های مدرنیته به‌ویژه بحران محیطی فزاینده مطرح می‌کند و معتقد است که برای جهت‌دهی دوباره به مسیر توسعه بشری نیازمند اخلاقی مبتنی بر این نگرش هستیم. بنا بر تعریف دو وی‌مینگ، نگرش انسان-جهانی نگرشی است که بر مبنای آن انسان خواسته یا

۱. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، محمد جواد گوهری، تهران، روزنه، چ ۳، ۱۳۸۵ش، ص ۲۳۲.

2. Tu Weiming

3. Harvard Yenching Institute

4. Tu, Weiming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany, State University of New York Press, 1985, p.64; Idem, *Centrality and Commonality: An Essay on Chung-Yung*, Albany, State University of New York Press, 1989, pp.8-9.

ناخواسته با طبیعت و به‌طور کلی جهان بیگانه نیست، بلکه در نظم و نظام کیهانی جای می‌گیرد. نزد وی، نگرش انسان-جهانی خاستگاه همه نمادپردازی‌های اخلاقی-دینی سنت کنفوسیوسی است که بر «وحدت آسمان و انسان و زمین» و هماهنگی و تأثیر متقابل میان چهار بُعد جدایی‌ناپذیر انسان، جامعه، طبیعت و آسمان تأکید می‌کند.^۱

نزد وی، ساختار هستی‌شناختی چونگ-یونگ (تعالیم میانه)^۲ مبتنی بر وحدت اندام‌وار انسان و طبیعت است. هرچند انسان آفریده آسمان است، مخلوق محض نیست و در اتمام روند خلقت به آسمان کمک می‌کند. انسان برای تجلی و ابراز شأن انسانی خود باید در روند خلق کیهان مشارکت کامل داشته باشد. البته این به معنی خلق از عدم نیست، بلکه مقصود از آن کمک به دگرگونی سیر آسمان و زمین است. وی، اشاره می‌کند که حتی اگر تحقق این آرمان در انسان عینی عملاً بعید به نظر برسد، تصریح هستی‌شناختی بر امکان مشارکت انسان در خلق کیهان و نفس تلاش او برای نیل به وحدت کامل با آسمان و زمین به خودی خود اهمیت بسیار دارد.^۳ مفهوم اخلاقی-دینی دو وی‌مینگ از اصطلاح انسان-جهانی در توصیف دیگر ادیان نیز به کار گرفته شده است. برای نمونه، از دید جیمز میلر^۴، آیین دائویی نیز مبتنی بر نگرش انسان-جهانی است و مشخصه آن «ارتباط متقابل انسان‌ها، نظام‌های اجتماعی و محیط طبیعی‌شان» است. به سخن دیگر، آیین دائویی رویکردی مشابه آیین کنفوسیوسی به اخلاق انسان-جهانی دارد. به باور میلر، بر اساس نگرش انسان-جهانی بحران‌های زیست محیطی بحران انسان‌ها نیز هستند: «مشکل تغییر جوی کره زمین مشکل بدن ما نیز هست».^۵

ویلیام چیتیک^۶ (۱۹۴۳-)، استاد برجسته مطالعات دینی و فلسفه اسلامی دانشگاه نیویورک، معتقد است که توصیف دو وی‌مینگ از نگرش انسان-جهانی آیین کنفوسیوسی را

1. Idem, "The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World". *Dedalus*, 2001, 130(4), pp.243-264.

۲. کتاب (Chung-yung (Doctrine of the Mean), فصل ۳۸ از کتاب لی چی در باب مسائل عبادی و فلسفی کنفوسیوس است که ارتباط نظم طبیعت با وظایف اخلاقی انسان را تبیین می‌کند.

3. Idem, *Confucian Thought*, pp.10, 73-75; Idem, *Centrality ...*, p.78.

4. James Miller استاد ادیان چین در دانشگاه کوینز کانادا

5. Miller, James, "Envisioning the Daoist Body in the Cosmic Economy of Power", *Dedalus*, 130 (4), 2001, (265-282), p.279.

6. William Chittick

می‌توان با اندکی تغییر در اصطلاحات برای توصیف جهان‌بینی اسلامی به طور عام و سنت عقلانی اسلامی (عرفان و فلسفه اسلامی) به طور خاص به کار برد.^۱ مقصود وی، تفسیر سنت اسلامی بر حسب مقولات چینی نیست بلکه در پی آن است که تأثیر خاص دو وی‌مینگ را بر تصور خود از پدیده‌ها و نامتعارف نبودن^۲ جهان‌بینی اسلامی نشان دهد. چیتیک مدعی است توصیف وی از نگرش انسان-جهانی اسلامی را می‌توان «روایتی اسلامی از نگرشی دانست که معیار و هنجار برای نژاد بشر است».^۳ به سخن دیگر، تجربه‌های انسان-جهانی برای رفتار همه انسان‌ها مهم است نه فقط مؤمنان یک دین خاص. این سخن یادآور این نظر الیاده است که تجربه‌های انسان-جهانی پرورش هستی عمیق‌تری را برای همه انسان‌ها میسر می‌سازند.

نزد چیتیک، نگرش انسان-جهانی ویژگی بارز سنت عقلانی و عرفانی اسلامی است. به اعتقاد او، در سنت عقلانی اسلامی، فهم انسان تنها بر مبنای وحدت انسان و جهان ممکن است و در آن اختلاف و جدایی میان انسان و جهان نیست. زیرا جهان ظهور و جلوه بیرونی گوهر انسان، و نفس انسان باطن جهان است. جهان و انسان دو روی سکه‌ای هستند که به صورت خدا خلق شده است.^۴ از این‌روی، انسان همان جهان است. انسان و عالم درهم تنیده‌اند و پیوندی تنگاتنگ با هم دارند؛ این دو همانند دو آینه روبه‌روی یکدیگرند. جست‌وجوی حکمت تنها در صورتی با توفیق همراه خواهد بود که جهان و نفس انسان یکی دانسته شود، درست همان طور که کل نژاد آدمی را باید جلوه و ظهور بیرونی قوا و قابلیت‌ها و امکان‌های نفس انسان دید. در این سنت، هرگز نباید آدمیان و جهان یا ذهن و عین را از هم جدا کرد.^۵

1. Chittick, William, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍal al-dīn Kāshānī*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp.65-67, 316; Idem, "The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought" in *God, Life and the Cosmos*, Ted Peters et al. (eds.). Burlington, VT: Ashgate, 2002, pp.125-127; Idem, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oxford, Oneworld, 2007, p.110.

2. unusual

3. Idem, *Anthropocosmic ...*, p.149.

4. Idem, *Science ...*, p.132.

5. Idem, *Anthropocosmic ...*, p.66.

چیتیک، به پیروی از الیاده و دو وی‌مینگ، این رابطه تنگاتنگ میان انسان و جهان را رابطه انسان-جهانی می‌خواند، چرا که این نگرش مستلزم تلقی نفس و جهان به‌مثابه یک کل واحد و اندام‌وار است و شناخت یکی به شناخت دیگری ره می‌برد.^۱ مطابق تعالیم اسلامی، نفس انسان عالم صغیر و جهان عالم کبیر است و به تصریح قرآن نشانه‌های خداوند را باید در انفس (=عالم صغیر) و آفاق (=عالم کبیر) یافت.^۲ بر این اساس، از آن‌جا که میان عین و ذهن تضاد و تباینی وجود ندارد، انسان هرچه بیشتر در آیات انفسی غور کند، آیات موجود در جهان را بهتر خواهد شناخت. به سخن دیگر، هر اندازه معرفت ما از عالم صغیر بیشتر شود، عالم کبیر را بیشتر خواهیم شناخت. ارتباط نفس و جهان چنان تنگاتنگ است که به درستی می‌توان آن را ارتباطی «انداوم‌وار» دانست؛ بدون عالم کبیر عالم صغیر و بدون عالم صغیر عالم کبیری نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۳

در سنت عقلانی اسلامی نقش کیهانی انسان همواره تصدیق شده است. این سنت پذیرفته که عالم کبیر پیش از انسان‌ها پدید آمده است تا انسان خلق شود و چگونه انسان بودن را بیاموزد. انسان، دلیل وجود جهان است. خداوند جهان را با این هدف خاص آفرید که انسان اوج توفیق او در خلقت باشد، زیرا انسان تنها مخلوقی است که به‌تمامی به صورت خداوند آفریده شده و می‌تواند خلیفه او بر روی زمین باشد. تنها انسان می‌تواند همه صفات خداوند را داشته باشد. در این سنت، هدف غایی از مطالعه جهان یا عالم کبیر، شناخت قوا و قابلیت‌های انسان یا عالم صغیر است. به سخن دیگر، باید در عین شناخت متعلق شناخت، قوا و قابلیت‌های فاعل شناخت را نیز بشناسیم. ما نمی‌توانیم بدون شناخت خود جهان را مطالعه کنیم و نمی‌توانیم بدون شناخت حکمت پنهان در جهان طبیعت خود را بشناسیم.^۴ هدف حکمت سنتی، دستیابی به نگرشی جامع است که در آن پدیده‌ها، اصول معقول و خود عاقل در یک بینش واحد و مقارن دیده شوند. در نتیجه، ساختار و غایت این بینش مانع نادیده گرفتن پیوندهای وجودی میان فاعل شناسا و متعلق شناخت می‌شود، زیرا اگر از حقیقت فاعل شناسا غفلت شود شناخت برای حصول غایات موهوم به کار خواهد

1. Idem, *Science ...*, p.109.

۲. «سنریمه ایتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق» (فصلت / ۴۱: ۵۳).

3. Ibid

4. Ibid, pp.122-123.

رفت، و اگر حقیقت موضوع شناخت نادیده گرفته شود، جهان تبدیل به اشیاء و اعیانی خواهد شد که برای اهداف و مقاصد نامرتبط با شناخت حقیقت انسان دچار تحریف خواهد شد. به همین دلیل، از دید چیتیک، بلایای اجتماعی و زیست‌محیطی پیامدهای ناگزیر از هم‌گسیختگی روانی و معنوی نادیده گرفتن حقیقت وحدت ذهن و عین‌اند. به سخن دیگر، عدم شناخت حقیقت نفس باعث عدم توازن در هر دو ساحت انسانی و جهانی می‌شود.^۱

کاربرد نگرش انسان-جهانی در سایر حوزه‌ها

۱) نیکلاس نونز^۲ رویکرد مبتنی بر ادیان الیاده را در مطالعات نمایشی به کار برد. او، ضمن وام‌گیری اصطلاح انسان-جهانی از کتاب تصاویر و نمادها، جمله‌ای معترضه را به گفته الیاده اضافه می‌کند و می‌گوید: «انسان از طریق تاریخ ادیان - یا مطالعه پدیده نمایشی - می‌تواند وحدت انسان و جهان را از نو کشف کند».^۳ نونز، عنوان تئاتر انسان-جهانی را برای بررسی نمادپردازی انسان-جهانی در پدیده نمایش برمی‌گزیند. نزد او، تئاتر انسان-جهانی یک «فرایند پژوهش» است که درهم‌تنیدگی و تأثیر متقابل جهان و جسم انسان را دنبال می‌کند.^۴ هدف این پژوهش، توسعه آن دسته از فنون «تئاتر مشارکتی»^۵ است که «جایگاه جسم انسان را به عنوان بازتاب کیهان به وی باز می‌گرداند» و به پیوند عمیق‌تر انسان با خویشتن و جهان کمک می‌کند. در این نوع تئاتر بر مشارکت در آیین‌هایی تأکید می‌شود که اثر متقابل جهان و انسان بر روی یکدیگر را متجلی می‌سازند.^۶

۲) از آن‌جا که الیاده برای توصیف تجربه‌های انسان-جهانی از پدیدارشناسی کمک گرفت، این اصطلاح و نگرش به فلسفه پدیدارشناسی، به‌ویژه آثار فیلسوفان فرانسوی از قبیل پل ریکور^۷ و گابریل مارسل^۱ راه یافت.^۲ ریکور، کاربرد این واژه را بسط می‌دهد و

1. Ibid, pp.130-132.

2. Nicolás Núñez

3. Núñez, Nicolás, *Anthropocosmic Theatre: Rite in the Dynamics of Theatre*. R. J. Fitzsimons (trans.). Amsterdam, Routledge Harwood, 1996, p.37.

4. Ibid, pp.xviii, 128-130.

5. participatory theatre

6. Ibid, p.40.

7. Paul Ricoeur

معتقد است که برای تفسیر تجربه امر قدسی باید بُعد کیهانی نمادپردازی انسان-جهانی را توضیح داد چرا که تجربه تجلیات امر قدسی از طریق مشارکت انسان با جهان ممکن می‌شود؛ انسان «امر قدسی را در ارتباط با جهان یا برخی از ارکان و جنبه‌های آن یا جزئی از آن که مقوم‌های تجربه انسان-جهانی‌اند» تفسیر می‌کند. از دید ریکور، تجربه‌های انسان-جهانی نشان می‌دهند که علاوه بر انسان جهان نیز قداست دارد.^۳

۳) گاستون باشلار^۴ (۱۸۸۴-۱۹۶۲)، فیلسوف علم، نظریه‌پرداز تخیل و معرفت‌شناس فرانسوی، تقریباً هم‌زمان با الیاده اصطلاح انسان-جهانی را در بافت مطالعه تخیل شاعرانه مطرح کرد. باشلار اصطلاح انسان-جهانی را در ترکیب‌های مختلف پیوندهای انسان-جهانی^۵، بافت انسان-جهانی^۶، بیم انسان-جهانی^۷ و انسان-جهان‌شناسی^۸ به کار برد. با وجود تفاوت در موضوع، روش باشلار و الیاده شباهت‌های چشم‌گیر دارد. او نیز همانند الیاده، رویکرد پدیدارشناختی و، تا اندازه‌ای کم‌تر، روان‌شناسی ژرفانگر را انتخاب می‌کند. به اعتقاد باشلار، پدیدارشناس با منعکس کردن خیال شاعرانه یا توجه دوباره به هماهنگی میان انسان و جهان در انسان-جهان‌شناسی شرکت می‌کند.^{۱۰} باشلار در جایی بافت انسان-جهانی را بر اساس عقده‌های انسان-جهانی^{۱۱} توصیف می‌کند؛ همان‌طور که عقده‌های والدانه^{۱۲} باعث محدودیت رابطه فرد با دیگر افراد می‌شود، عقده‌های انسان-جهانی نیز رابطه میان انسان و جهان را مشروط و محدود می‌کنند.^{۱۳} به سخن دیگر، پیوندهای انسان-جهانی که انسان و جهان را به هم پیوند می‌دهند با ورود انسان به دوران

1. Gabriel Marcel

2. Mickey, *The Anthropocosmic ...*, p.55.

3. Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, E. Buchanan (trans.), New York, Harper & Row, 1967, pp.10-11.

4. Gaston Bachlard

5. anthropocosmic ties

6. anthropocosmic tissue

7. anthropocosmic fear

8. anthropocosmology

9. Bachlard, Gaston, *The Poetics of Space*, M. Jolas (trans.), Boston, Beacon Press, 1994, pp.4, 22-23, 47.

10. Ibid, p.47

11. anthropocosmic complexes

12. parental complexes

13. Idem, *The Poetics of Reverie: Childhood, Language, and the Cosmos*, D. Russell (trans.), Boston, Beacon Press, 1971, p.123.

بزرگسالی و یادگیری فرایند همانندسازی و تصرف جهان سست می‌شوند.^۱ فرد می‌تواند با انعکاس صور خیال نسبت به عقده‌های انسان-جهانی که به عادت تبدیل شده‌اند واکنش نشان دهد و پیوندهای میان انسان و جهان را دوباره زنده کند. برای مثال، فرد با خیال می‌تواند هماهنگی خانه‌ها، گاهواره‌ها، آشیانه‌ها، صدف‌ها و کیهان را منعکس کند. این فضاها صرف‌نظر از اندازه‌شان قابل تقلیل به ارزش هندسی‌شان نیستند؛ کوچکی یا بزرگی آن‌ها به صورت عینی قابل محاسبه نیست زیرا از ژرفنای خیال پدیدار می‌شوند. پیوندهای انسان-جهانی، هستی انسان را به کوچک‌ترین و گسترده‌ترین فضاها پیوند می‌دهند. باشلار هماهنگی میان این پیوندها را «وسعت درونی»^۲ یا «وسعت فراگیر»^۳ توصیف می‌کند، زیرا وسعت عالم خارج با فضاهای درونی وجود انسان به‌هم‌بافته شده است.^۴

باشلار نیز همانند الیاده، دو وی‌مینگ و نونز اصطلاح انسان-جهانی را به کار می‌برد تا نشان دهد انسان و جهان اضداد متناقض نیستند، بلکه در روندی پویا و زنده درهم تنیده‌اند. با این تفاوت که نزد باشلار این فرایند در صور خواب^۵ و تخیل بوطیقای خیال بیان می‌شود، اما در رویکرد دینی الیاده در نمادپردازی دینی یا تجلی امر قدسی نمود می‌یابد. به هر تقدیر، این تعابیر متفاوت از نمادپردازی انسان-جهانی را باید مکمل یکدیگر دانست نه مخالف هم. زیرا نمادهای تجلی امر قدسی در تجربه انسان-جهانی به جهت اشتغال بر زندگی روان نمادپردازی‌های خواب، و از حیث ظهور در زبان، نمادپردازی شاعرانه را نیز دربرمی‌گیرند.^۶ نزد باشلار و الیاده، صفت «انسان-جهانی» بیانگر نوعی رابطه است که در آن انسان و عالم درهم‌تنیده و متناظرند و بازتاب نوعی قدرت قدسی یا بیکران هستند.

۴) الکس گری^۷ (۱۹۵۳-)، هنرمند امریکایی پیرو آیین مهاییانه بودیسم، در سخنرانی‌های خود درباره هنر و معماری مقدس نگرش انسان-جهانی را به روشنی بیان می‌کند. گری رابطه متقابل و اندام‌وار عالم کبیر و عالم صغیر و انعکاس این دو در یکدیگر

1. Idem, *The Poetics of Space*, p.4.

2. inner immensity

3. intimate immensity

4. Ibid, pp.183-185.

5. oneiric

6. Ricoeur, *Symbolism ...*, pp.11-14.

7. Alex Grey

را در قالب تناظر زمین با زهدان، کهکشان‌ها با چشم‌ها، و شبکه جهانی با عروق و اعصاب و انرژی‌های روان-تنی انسان ترسیم می‌کند. هم‌چنین، برای نشان دادن دلالت‌های بوم‌شناختی این تناظرها تصویر مادر زمین الاهی را به صورت گیاه^۱ ترسیم می‌کند؛ گیاه به شکل درخت زندگی و متصل به رشته‌های شبکه جهانی تصویر شده است. یک سمت آن بر اثر قدرت و طمع انسان به زمین بایر فناوری تبدیل شده و در سمت دیگر، انسان ریشه‌های خود را در طبیعت شناخته و تمدنی را خلق کرده است که در هماهنگی با گیاه به سر می‌برد.^۲

(۵) امروزه، اندیشمندان حوزه در حال تکوین دین و بوم‌شناسی^۳، از جمله مری اولین تا کر^۴ و جان گریم^۵ این نگرش را در مورد مسائل بوم‌شناختی به کار گرفته‌اند و رویکرد انسان-جهانی به‌ویژه در حوزه اخلاق محیط‌زیست کاربردی گسترده یافته است.

نتیجه

علوم نوین با تلقی معرفت علمی به عنوان تنها معرفت موجود درباره جهان بر دیدگاهی تک محور تکیه کردند و سایر شیوه‌های آگاهی را کنار گذاشتند. با کنار گذاشته شدن معرفت دینی و نمادین از طبیعت و رهیافت قدسی و عرفانی به آن، ارتباط معنوی انسان با طبیعت گسسته شد. فناوری افزون بر زیست‌بوم بیرونی با اثرات جسمی، روانی و معنوی ویرانگر خود زیست‌بوم درونی انسان را نیز متأثر ساخت. از این‌رو، طی چند دهه اخیر، لزوم نگرشی کل‌نگر مبتنی بر دیگر شیوه‌های آگاهی از جهان و انسان - از جمله دین - برای غلبه بر این معضلات احساس شده است. الیاده برای برقراری پیوند دوباره میان انسان و جهان که در دوران مدرن مورد غفلت قرار گرفت، نگرشی موسوم به نگرش انسان-جهانی را فرا روی انسان مدرن قرار داد که طی چند دهه اخیر مورد توجه

۱. گایا یا گیاه (Gaia/Gaea) تجسم زمین و جزو خدایان یونانی، مادر نیای زندگی یا الاهی مادر زمین، مادر اورانوس است.

2. Micky, *anthropocosmic ...* , p.56.

3. ecology

4. Mary Evelyn Tucker

5. John Grim

اندیشمندان حوزه‌های مختلف به‌ویژه دین و بوم‌شناسی و طرفداران محیط‌زیست قرار گرفته است.

چنان‌که ملاحظه شد، نگرش انسان-جهانی با وجود تازگی نام نگرشی کهن در ادیان - و به تعبیر دقیق‌تر عرفان ادیان است. هم‌چنین، صرف‌نظر از دلالت‌های دینی، اخلاقی و بوم‌شناختی آن، فصل مشترک همه توصیف‌های بیان شده نمادپردازی عالم صغیر - عالم کبیر یا درهم‌تیدگی انسان و جهان و و تناظر و هم‌گونی میان این دو است. در این نگرش، اجزای جهان کلیت یکپارچه، زنده و پویایی تلقی می‌شوند که بر یکدیگر اثر می‌گذارند. از این‌رو، انسان خود را در تضاد با جهان، قادر مطلق و دارای حق سلطه بر طبیعت یا بهره‌جویی از آن نمی‌بیند. به تعبیری، نگاه انسان به جهان و اجزای آن جنبه دینی - اخلاقی به خود می‌گیرد. وانگهی، از آن‌جا که در نمادپردازی انسان-جهانی انسان و جهان تجلیات امر قدسی تلقی می‌شوند، خود نیز از قداست برخوردار می‌شوند. کشف دوباره تناظرهای میان انسان و جهان، کشف دوباره بُعد قدسی ساحت‌های مختلف وجود و قداست زندگی زیست‌شناختی است. هنگامی که انسان غنای روحانی رفتارهای کهن و قداست هر رفتار زندگی زیست‌شناختی روزانه خود را درک کند، از لحظه تاریخی خود فراتر می‌رود و با پذیرفتن خود به عنوان یک هستی عام انسانی جدید، اصیل‌تر و کامل‌تر می‌شود. قداست یافتن اعمال زیستی انسان افزون بر این‌که موجب پیوند عمیق‌تر وی با نیروی قدسی و معنادار شدن زندگی می‌شود، فهم عمیق‌تر رفتارها و رخدادهای تاریخ دینی و قوانین تشریحی را ممکن می‌سازد. انسان در پرتو این آگاهی و پیروی از نظم طبیعت و هماهنگی با جهان می‌تواند خویشتن حقیقی خود را فعلیت بخشد. از این‌رو، به نظر می‌رسد بهره‌گیری از این نگرش در مطالعه ادیان می‌تواند راهی برای برون‌رفت از معضلات درونی و بیرونی پیش روی انسان مدرن قرار دهد.

منابع

- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، تهران، انتشارات روزنه، چاپ سوم، ۱۳۸۵ش.
- مجتبابی، فتح‌اله، «آدم در یهودیت»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱، تهران، انتشارات مرکز دائرةالمعارف، ۱۳۶۹ش.
- Allers, Rudolf, "Microcosmus: From Anaximandros to Paracelsus", *Traditio*, vol.2, 1944.
- Bachelard, Gaston, *The Poetics of Reverie, Language, and the Cosmos*, D. Russell (trans.), Boston, Beacon Press, 1971.
- Idem, *The Poetics of Space*, M. Jolas (trans.), Boston, Beacon Press, 1994.
- Charles, R. H. (ed.), *More Lost Books of the Bible: Secrets of Enoch and Apocalypse of Baruch*, Apocryphile Press, 2006.
- Chittick, William, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍal al-dīn Kāshānī*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Idem, "The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought" in Ted Peters, Muzaffar Iqbal, and Seyed Nomanul Haq (eds.), *God, Life and the Cosmos*, Burlington, VT: Ashgate, 2002.
- Idem, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, Oxford, Oneworld, 2007.
- Cohen, Abraham, *Everyman's Talmud*, London, Dent & Sons, 1949.
- Conger, George P., *Theories of Microcosmos and Macrocosmos in the History of Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1922.
- Eliade, Mircea, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1949.
- Idem, *Patterns in Comparative Religion*, Rosemary Sheed (trans), New York, Sheed and Ward Inc, 1958.
- Idem, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, Philip Mairet (trans.), New York, Harvill Press, 1961.
- Idem, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- Idem, *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, W.R. Trask (trans.), New York, Harcourt, Brace & World, 1987.
- Idem, *Journal II: 1957-1969*, Fred H. Johnson, Jr. (trans.), Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- Idem, *Journal III: 1970-1978*. Teresa Lavender Fagan(trans.), Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- Idem, 1990a, *Journal I: 1945-1955*, Mac Linscott Ricketts (trans.), Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Mickey, Sam, 'Contributions to Anthropocosmic Environmental Ethics', *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, 2007 (11.2).
- Idem, "The Anthropocosmic Vision of Psychedelic Environmental Ethics", *MAPS bulletin*, vol.19, No. 1, 2009.
- Miller, James, "Envisioning the Daoist Body in the Cosmic Economy of Power", *Dedalus*, 130(4), 2001.

- Nakamura, Hajime, *A Comparative History of Ideas*, London, Motilal Banarsidass, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein and Muzaffar Iqbal, *Islam, Science, Muslims and Technology*, Muzaffar Iqbal in conversation with Seyyed Hossein Nasr, Dost Publication, Islam Abad, 2009.
- Núñez, Nicolás, *Anthropocosmic Theatre: Rite in the Dynamics of Theatre*, R. J. Fitzsimons (trans.), Amsterdam, Routledge Harwood, 1996.
- Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, E. Buchanan (trans.), New York, Harper & Row, 1967.
- Routley, Richard, "Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?", *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Varna, 1973. Reprinted in "Environmental Philosophy: from Animal Rights to Radical Ecology", (ed. M. Zimmerman et al.), Prentice Hall, New Jersey, 1993.
- Scott W. Hahn, David Scott (ed.), *Temple and Contemplation: God's Presence in the Cosmos, Church, and Human Heart*, Ohio, Emmaus Road publication, vol. 4, 2008.
- Tu, Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany, State University of New York Press, 1985.
- Idem, *Centrality and Commonality: An Essay on Chung-Yung*, Albany: State University of New York Press, 1989.
- Idem, "The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World", *Dedalus*, 130(4), 2001.