

معرفت نجات بخش

با نظر بر احوال نفس مطمئنه و جیون موکتی در مکتب ودانته

n.s.shahangian@alzahra.ac.ir

نوری سادات شاهنگیان / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۶

چکیده

آموزه‌های نجات‌شناسانه در متون مقدس اسلام و هندو، بیانگر ویژگی‌ها و احوال وارستگان است. توصیف احوال نفس مطمئنه در قرآن، دلالت بر امکان نجات پیش از مرگ دارد. مفهوم «اوپه‌نیشدی» زنده آزاد (جیون موکتی) نیز بر فرزانه‌ای اطلاق می‌شود که نجات - رهایی از رنج هستی - را در حال زنده بودن تجربه می‌کند. منابع معتبر هر دو سنت، حکایت از برخورداری وارستگان از تجارب و احوال مشابه و نقش محوری معرفت در نیل به رهایی دارند. این مقاله، با هدف شناسایی موضوع معرفت نجات‌یافتگان، به مقایسه ویژگی‌ها و احوال «زنده آزاد» و «نفس مطمئنه» می‌پردازد. بنابراین، پژوهش، سرور و آگاهی زنده آزاد، سرور و آگاهی محض بوده، واقعیتی متمایز از نفس او محسوب نمی‌شود. اما معرفت و بهجت نفس مطمئنه، واقعیتی متمایز و چون دیگر تجارب و احوال او، محصول تجلی صفات جمالیه و جلالیه حق در آینه نفس است.

کلیدواژه‌ها: معرفت، زنده آزاد، نفس مطمئنه، نجات، احوال، ادیان و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

ادیان و مذاهب جهان، به‌رغم تفاوت در جهان‌بینی‌ها و نقطه‌نظرهای هستی‌شناسانه، عموماً مدعی نجات هستند. گواه این مدعا، حجم قابل توجه تعالیم نجات‌شناسانه است که هر دین در پاسخ به نیاز پیروان خود، برای نیل به رستگاری ارائه کرده‌اند. مفهوم «نجات»، که با مفاهیم رستگاری و آزادی معادل دانسته شده است، از دو جنبه قابل بررسی است: نخست، میل به رهاشدن از آنچه موجود و محسوس است، اما مطلوب نیست. آلام، مصائب، تلخ‌کامی‌ها، نافرادی‌ها و شرایط دشوار زندگی دنیوی در زمره این امورند. دوم، دستیابی به آنچه موجود و در دسترس نیست، اما مقصود و مطلوب است. به‌رغم برداشت‌ها و تفاسیر گوناگون از مفهوم «نجات»، این بینش مبنایی در عموم سنن دینی مشترک است که جهان جایگاهی نیست که انسان‌ها ناامیدانه غرق در تباهی آن پنداشته شوند. بنا بر این، دیدگاه، چه جهان را جایگاه شر و فساد و خود را اسیر مفسد آن بدانیم، یا آن را امری خیالی و موهوم تلقی کرده، خود را گرفتار وهم و پندار جلوه‌های آن بینگاریم، راهی وجود دارد که می‌تواند ما را از شرایط دشوار و نامطلوب، به سوی وضعیت مطلوب رهنمون کند و از تباهی و تاریکی به سوی نور و نجات آورد. در میان ادیان جهان، دو سنت اسلام و هندو نیز با برخورداری از چنین دیدگاه بنیادین و با علاقه‌مندی به سرنوشت انسان‌ها، آموزه‌های نجات‌شناسانه خود را عرضه کرده‌اند.

از دیدگاه اسلام و با استناد به آیات قرآن کریم، مفهوم نجات به معنای خلاص شدن و رهایی از ظلمت، گناه، ذلت و خواری، شرک و کفر، عذاب(دنیوی و اخروی) و نابودی است. این واژه با الفاظ فوز، فلاح و نجات قریب‌المعنی بوده، در موارد بسیار جایگزین یکدیگر شده‌اند(طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۶ و ۴۷). فلاح یا رستگاری، به معنای نجات از شر و ادراک خیر و صلاح، بیانگر میل فطری انسان‌ها برای رسیدن به وضعیتی آکنده از نشاط و شادمانی و عاری از هرگونه ناکامی است. ویژگی‌های این وضعیت را بقایی بی‌فنا، غنایی بی‌فقر، عزتی بی‌ذلت و علمی بی‌جهل بیان کرده‌اند(طریحی، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۴۰۰). مفهوم «فوز» نیز عبارت از دستیابی به خیر و نعمت و نجات است که مرتبه پس از فلاح و از آثار آن محسوب می‌شود(مکارم شیرازی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۳۳-۱۳۵). روشن است که مفهوم «نجات» دارای معنای سلبی و الفاظ جایگزین آن جنبه اثباتی دارند.

بنا بر آموزه‌های قرآن، انسان از یک‌سو، دارای آزادی اراده و حق انتخاب و از سوی دیگر، مکلف به رعایت شریعت الهی است. عمل به حسنات(خیرات) و ترک سیئات(شرور)، که موجب تعالی معنوی و اخلاقی فرد می‌شود، تفسیر طاعت و بندگی و تسلیم در برابر خداوند است که به عنوان طریق نجات مشخص شده است. در سنت اسلامی، دیدگاه‌های دیگری مبنی بر امکان نجات از طرق دیگر وجود دارد. از جمله، رستگاری از طریق ایمان یا شفاعت انبیاء و اولیاء و نیز نجات به واسطه رحمت و اراده الهی، که به لحاظ منطقی و بنابر تفاسیر، نافی طریق نخست نیست، نجات‌یافتگان پس از مرگ و در سرای دیگر، به بهشت داخل گشته، از نعمت حضور و قرب الهی برخوردار می‌شوند.

در سنت هندو نیز اصطلاح مکشه (Moksha) دربرگیرنده مفهوم «نجات» است. معنای تحت‌اللفظی واژه، که نخستین بار در اوپه‌نیشدها مطرح گردید، رهایی است. اما بسط مفهوم آن در همان اوپه‌نیشدها، دلالتش را بر رهایی از زنجیره تولدهای پیاپی و نیز بر تنویری که هدف تمامی ادیان هند است، نشان می‌دهد (جونز، ۲۰۰۷، ص ۲۹۲؛ ریس، ۱۹۹۳، ص ۴۶۴).

دلالت مکشه، بر معنای اول سلبی و بر معنای دیگر اثباتی است. در هندوئیسم سنتی، چهار مقصد عمده برای زندگی شناخته شده است و مکشه عالی‌ترین این مقاصد است. درحالی‌که نجات ایده‌آل هر سنت هندویی است، اما فهم ماهیت آن یکسان نیست. از دیدگاه سنتی، برخی نجات را مستهلک شدن در برهمن پس از مرگ دانسته‌اند. بعضی مصاحبت با خداوند، یا قرب به او را نجات تلقی کرده‌اند. گروهی نیز نجات را رهایی فرد از رنج هستی در حال زنده بودن دانسته‌اند (جونز، ۲۰۰۷، ص ۲۹۲). در سنت هندو، گرچه رهایی کلی از بند هستی به سادگی از طریق مرگ حاصل نمی‌شود، اما مکاتبی که تلقی سوم را از نجات داشته‌اند، وجود جسم را در این مسیر مانع جدی دیده‌اند. از منظر آنان، زمانی که نفس ترک بدن گفته باشد، ادغام آن در وجود باقی برهمن امکان‌پذیر است. «زنده آزاد» (جیون موکت) (Jivanmukta) نفسی است که در حال حیات به طور ارادی بدن را خلع کرده، با مجذوب شدن در برهمن و عینیت با او، نجات را در همین زندگی تجربه می‌کند. این دیدگاه، از نظر بسیاری از سنن شیوه‌ای و نیز مکتب ودانته غیرثنوی مطلق پذیرفته است؛ درحالی‌که سنن ویشنوی این معنا را نپذیرفته، بر حصول آزادی صرفاً در هنگام مرگ تأکید کرده‌اند.

توصیف احوال و تجارب زنده آزاد در اوپه‌نیشدها، به گونه‌ای است که مفهوم قرآنی نفس مطمئنه را متبادر می‌کند. از آیات قرآن چنین استنباط می‌شود که نفس مطمئنه، سالکی است که در منتهای سلوک خویش به فوز و رستگاری نائل می‌شود. هدف این پژوهش، شناخت چپستی متعلق معرفت نجات‌یافتگان است. مسئله این است که معرفت در آموزه‌های نجات‌شناسانه قرآن و ودانته (اوپه‌نیشدها)، چه جایگاهی را به خود اختصاص داده است؟ علاوه بر این، آگاهی و معرفت وارستگان نسبت به کدامین موضوع یا مقوله است؟ و اینکه آیا این آگاهی و متعلق آن، نزد نجات‌یافتگان مورد بحث، از تشابه سخی برخوردار است، یا حقیقت امر به گونه‌ای دیگر است؟ در این پژوهش، که به روش استنادی انجام گرفته است، کتاب‌ها و متون مقدس اسلام و هندو منابع اصلی بوده‌اند. با استناد به قرآن، تفاسیر و آثار عرفانی و نیز با تکیه بر اوپه‌نیشدها، برخی زیرساخت‌های فکری مرتبط با موضوع نجات طرح و مقایسه شده است. سپس، مفاهیم «نفس مطمئنه» در قرآن و «زنده آزاد» در اوپه‌نیشدها و نیز ویژگی‌های هریک، با هدف شناخت جایگاه معرفت و متعلق آن، در دو سنت عرفانی هندو و اسلام واکاوی شده است. به دلیل پذیرفته بودن مفهوم «زنده آزاد» در مکتب ودانته غیرثنوی مطلق، در بیان و تفسیر آموزه‌های اوپه‌نیشدی بر دیدگاه‌های این مکتب تکیه شده است. از آنجاکه آموزه نجات، با مفهوم معرفت ارتباطی وثیق دارد، تحقیق درباره متعلق معرفت اهل نجات، برای درک میزان تعالی و عمق اندیشه‌ها و کمال تعالیم در این دو مکتب امری ضروری است.

درباره مفهوم نفس و مراتب آن، از جمله نفس مطمئنه در قرآن و نیز در اندیشه‌های مولوی، معدودی مقالات و کتاب‌ها نگاشته شده است. ۱. مقاله «مراتب و درجات نفس در قرآن» نوشته ابوطالب قمی در تبیان ۳۹، ص ۳۱-۲۷، مفهوم نفس مطمئنه را در قرآن بررسی کرده است؛ ۲. مقاله «مفاهیم نفس اماره، نفس لوامه، و نفس مطمئنه در اندیشه‌های مولوی» نوشته احمد کتابی در آینه میراث ۳۸، ص ۱۵-۳۷، این مفهوم را به همراه نفوس اماره و لوامه در اندیشه‌های مولوی پژوهیده است؛ ۳. کتاب، سیر و اطوار نفس در مثنوی معنوی، نوشته مهناز قهرزاده، در دانشگاه آزاد واحد دزفول سال ۱۳۷۹ نیز پژوهشی مشابه در همین زمینه است. برخی پژوهش‌های دیگر، با عنوان حسین علیه‌السلام نفس مطمئنه نیز انجام شده است که جملگی به مسئله این پژوهش بی‌ارتباطند. درباره مفهوم «جیون موکتی» نیز جز آنچه در ترجمه‌های فارسی اوپه‌نیشدها نظیر سراکبر، گزیده اوپه‌نیشدها و سیزده اوپه‌نیشدها اصلی ترجمه ماکس مولر آمده است، مطلب دیگری در قالب مقاله یا کتاب یافت نشد.

در این پژوهش، از آن حیث که عرفای مسلمان پیوسته نفس را نکوهیده و منتها درجه سیر الی الله را فنا و بی‌خودی دانسته‌اند، چنین مفروض شده است که تعبیر قرآنی «نفس مطمئنه»، با مفهوم فنا در نظر صوفیان مغایرتی نداشته، معنای خاموشی امیال و هوس‌ها از آن برداشت می‌شود.

۱. مقایسه مبانی نظری

الف. واقعیت عالم

بنا بر مکتب ودانته غیرثنوی مطلق، عالم هستی امری غیرواقعی و محصول مایا است. «مایا»، به معنای جهل و وهم در اوپه‌نیشدها غالباً دلالت بر فریبندگی عالم هستی دارد. مایا، نیروی پیچیده و مرموز برهمن است که در وجود خود، وابسته به برهمن و چون او ابدی است. شنکره، خویشکاری اصلی مایا را طراحی و خلق صور مختلف عالم و بدین وسیله، استتار ذات واقعی حقیقت (برهمن) دانست (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۵۵). در مقابل، مکتب ودانته غیرثنوی مقید عالم را نه امری موهوم، بلکه واقعیتی متمایز از برهمن دانست. از نظر رامانوجه، خدای قادر مطلق جهان را با عمل ارادی فیض‌بخش خویش، از واقعیتی نامخلوق و فرازمان موسوم به پرکرتی (Prakriti) یا ماده نخستین جهان آفرید. این ماده، پاره‌ای از وجود او و تحت کنترل و هدایت اوست (چاترجی، ۱۹۸۴، ص ۴۷۰-۴۷۱). نظر رامانوجه به دیدگاه اسلام، که عالم را نه امری موهوم، بلکه واقعی و مخلوق امر و اراده الهی دانسته، نزدیک می‌شود؛ با این تفاوت که خلقت در نظر حکیمان مسلمان، ابداع به معنی آفرینش بی‌نیاز از ماده و مدت یا هرگونه شرطی است. افزون بر این، باور به وجود هرگونه ترکیب در ذات الهی با اصل توحید در تنافی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۶).

ب. انگیزه خلقت

در مکتب ودانته، آفرینش نوعی ذوق و فعالیت هنری تلقی می‌شود؛ ذوقی که موقوف بر سرگرمی و بازی عبث (Lila) است. این فعالیت هنری، هدفی جز ارضای حس زیباطلبی و جمال‌جویی ندارد. ذات فیاض برهمن، که

هدفی جز بازی و تفریح ندارد، عالمی را بنا به خواست و اندیشه خویش ظاهر می‌سازد، حفظ می‌کند و از بین می‌برد (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۵۳-۸۵۲ بشم، ۱۹۵۹، ص ۲۳۸). بنا بر حدیثی قدسی، که در آثار عرفانی - اسلامی مکرر به چشم می‌خورد، خداوند انگیزه خلقت را شناخته شدن خویش، به عنوان گنجی پنهان معرفی کرده است: «کنت کنزاً مخفياً و احببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» (لاهیجی، ۱۳۷۴، ص ۹۵). پس برخلاف سنت ودانته، که آفرینش صور گوناگون عالم ذات برهن را مستتر می‌سازد و مایه فریب و گمراهی روح از شناخت حقیقت مطلق است، از نگاه اسلام صور مختلف عالم در حکم آیات و نشانه‌های حق هستند و عارف با سیر آفاقی و انفسی، می‌تواند به معرفت خداوند دست یابد.

ج. تمایز خدا و روح

در مکتب شنکره آتمن و برهن، دو سوی یک واقعیت در سطح عالم صغیر و کبیرند. روح جزئی فردی و روح کلی جهانی، دارای عینیت بوده و از منظر مطلق تمایزی میان آنها نیست. از نظر رامانو هم، عالم ارواح یکی از سه مقوله واقعی هستی و متشکل از ارواح فردی (جیوه) بی‌شمار است. روح فردی، جزئی از برهن، از جوهر او و چون برهن، متصف به هشیاری و آگاهی معنوی است. اما از این جهت که ابعاد آن ذره‌ای است و بر کلیه کائنات تسلط و استیلا ندارد، متمایز از برهن است (شایگان، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۹۵-۷۹۶). از نگاه اسلام، ارواح فردی دارای منشأ الهی بوده و مخلوق اویند (اسراء: ۸۵). همچنین به‌رغم برخورداری از کمالات بالفعل و بساطت، نورانیت و طهارت، که لازمه وجود آنهاست، در تعیین خویش نیازمند و فقیرند (پارسا، ۱۳۶۶، ص ۱۱۰). وجود و بقای ارواح، جزئی فردی به دلیل امکان ذاتی، متکی و قائم به خداوند بوده و به هنگام ارتقای روح به عالی‌ترین مراتب سلوک و پیشرفت معنوی، غیریت آن باقی و عینیتی میان بنده و خالق وجود ندارد.

د. تأثیر اعمال

باور به ثمردهی اعمال، در هر دو سنت اسلام و هندو پذیرفته است. در سنت هندو، فرد ثمره اعمال را در خلال تولدهای پیاپی روح و در آمدن آن در قالب‌های مختلف برداشت می‌کند؛ قالب‌هایی که متناسب با نتایج اعمال و خلیقات زندگی پیشین اختیار می‌شود. بدین ترتیب، ثمره اعمال عامل اصلی گرفتار شدن در چرخه زادمرد است. در سنت اسلام و بنابر آنچه از آیات و روایات مستفاد می‌شود، آدمی ثمره اعمال خود را در خلال زندگی دنیوی یا در حیات اخروی و یا هر دو برداشت می‌کند. اسارت در چرخه سمساره، بر اثر نتایج اعمال بدان گونه که نزد هندوها پذیرفته است، در نظام عقیدتی اسلام جایی ندارد (طبرسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۸). گرفتاری و اسارت پس از مرگ، تنها در نتیجه اعمال زشت و ناصواب و در جایگاهی که برای گناهکاران فراهم گردیده، امکان‌پذیر است. ثمره اعمال نیک نیز پاداش الهی و عالی‌ترین نوع آن، دستیابی به مقام قرب حق است که نفوس مطمئنه از آن برخوردار می‌شوند.

ه. عوامل نجات

از نگاه مکتب ودانته غیرثنوی مطلق، عامل منحصر به فرد نجات معرفت است. معرفت، عبارت از تفکیک و تمییز امور واقع از غیر واقع است. امر واقع، همان حقیقت واحد یا برهمن - آتمن و امر غیرواقع، عبارت از صور و مظاهر فریبنده عالم است. به نظر شنکره، انجام مراسم عبادی و تشریفات دینی، رعایت قوانین اخلاقی و به‌کارگیری انضباط‌های معنوی، تنها به کار تطهیر ذهن می‌آید. چون معرفت به یگانگی آتمن و برهمن حاصل شود، اعمال عبادی دیگر کاربردی نخواهد داشت؛ چراکه عابد و معبود عینیت دارند. در عین حال، در مسیر دستیابی به نجات گذر از هستی و تعلقات عالم مادی ضروری است. مکتب ودانته غیرثنوی مقید، یکتاپرستی صرفاً عقلانی اوپه‌نیشدها با مفهوم عشق به‌گودگیتا در آمیخته و خداوند به عنوان معبود و معشوق ازلی مورد توجه قرار گرفت. راما‌نوجه درحالی‌که اجرای مراسم عبادی و ایفای وظایف دینی را هم‌طراز کسب معرفت و فرزاندگی از عوامل نجات می‌دانست، نزدیک‌ترین راه وصال به خداوند را از طریق عشق و محبت جست‌وجو می‌کرد. دیدگاه راما‌نوجه، درباره عوامل نجات تا حدود بسیاری با نگرش اسلام قرابت دارد. در اسلام، زهدورزی و انجام عبادات عامل تزکیه نفس و تطهیر باطن دانسته می‌شود. چنان‌که راما‌نوجه نیز افزون بر عبادات، آداب یوگا و فنون ریاضت را پذیرفت.

از دید اسلام نجات در گرو ایمان، معرفت به خداوند و فرمانبرداری بنده از اوامر الهی و در نهایت، نائل شدن به مقام قرب اوست. نفس مطمئنه، در اوج معرفت تاج بندگی خداوند را بر سر دارد.

۲. زنده آزاد از منظر ودانته (اوپه‌نیشدها)

آموزه کرمه

در اوپه‌نیشدها افکار مربوط به سرشت و طبیعت انسان، تقدیر او و تفاسیری درباره عالم از جنبه بشری، بسامد بالایی دارد. در عصر ظهور اوپه‌نیشدها، صاحبان اندیشه، آموزه کرمه را در پاسخ به مسئله سرنوشت انسان ابداع نمودند. از نظر ایشان، مجموعه امور خیر و شری که آدمی در طول حیات دنیوی تجربه می‌کرد، صرفاً با توجه به این زندگی، قابل توضیح نبود. قانون کرمه، در حقیقت قانون عمل و عکس‌العمل یا علت و معلول اخلاقی بود. بر مبنای آموزه کرمه، هر کردار خوب و بد انسان در زندگی، نتایج متناسب با خود را به بار می‌آورد که سرنوشت آینده او را رقم می‌زند. انگیزه اعمال آدمی نیز امیالی دانسته می‌شود که روح را مشحون ساخته‌اند. میل روح هرگونه باشد، تصمیم و اراده آن نیز همان‌گونه خواهد بود و به هر نحو که انسان اراده کند، همان‌گونه نیز عمل خواهد کرد (اوپه‌نیشد بریهد آر‌نیکه، ۳/۴؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۲۷۲). قانون کرمه و شناخت ابدیت روح، موجب باور به تناسخ بود. بر این اساس، مرگ نه پایان کار انسان، که آغازی برای تجدید حیات روح تلقی شد. در اوپه‌نیشدها وجود امیال مرگ دانسته شده است. مراد از مرگ، حالت فناپذیری و پیروی از جریان مستمر مرگ و زندگی است. وجود امیال متنوع، موجب می‌شود که نفس در جریان مستمر بازپیدایی در قید و بند دوگانگی لذت و اندوه، خیر و شر، درست و خطا، عشق و نفرت قرار گیرد و به طور

پیاپی در پیکرهای انسانی، مافوق بشری و یا مادون آن متولد شود(اوپه نیشد کائا، ۷/۲/۲؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۶۳۸). پس حالت وجودی هر فرد، به واسطه اخلاقیات او در وجود قبلی معین می‌شود. یک فرد دقیقاً آن چیزی است که خود ساخته و لایق بودن آن است.

در پی تولدها و زادمردهای پیاپی، که برای ارضای تمایلات نفس صورت می‌پذیرد، به تدریج شعور و آگاهی روح افزون گشته، تا اینکه سرانجام روح معرفت والا را نسبت به حقیقت کسب می‌کند. آموزه کرمه، نه فقط با قانون علت و معلول، که با تجارب معنوی عارفان در شناخت هدف مطلق نیز سازگاری داشت؛ هدفی که عبارت از کسب معرفت نسبت به فناپذیری روح بود.

نقش معرفت و کردار در نجات

الف. مکتب شنکره

بحث دربارهٔ واقعیت برهمن، جنبه‌ها، نیروها و تجلیات آن، از مهم‌ترین مباحث مطرح در اوپه‌نیشدها است. شنکره چاریه(shankaracharya) استاد بزرگ فلسفه ودانته غیرثنوی مطلق(Advaita Vedanta) یگانه هدف اوپه‌نیشدها را اثبات واقعیت برهمن(Brahman)، اثبات پدیده بودن و عدم واقعیت جهان اسامی و اشکال و نیز عینیت آتمن و برهمن دانسته است. آتمن و برهمن دو نام از برای حقیقتی واحد در سطح عالم صغیر و کبیرند. آتمن، حقیقت درون انسان و یگانه واقعیت عالم ذهن است. برهمن اصل ممتاز و حقیقت لایتناهی عالم عین، که همه چیز از او صادر شده و به او باز می‌گردد. «آن برهمن جهانی، که درون همه چیز است، در همه چیز باقی و متمایز از کل اشیاست و همه را از درون کنترل می‌کند، آن خود (آتمن) توست»(اوپه‌نیشدهای اصلی، اوپه‌نیشد بریهد آرنبکه، ۱۵/۷/۳؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۶۸، ص ۲۲۸). برهمن حقیقتی است که اوپه‌نیشدها در طلب شناخت آند؛ حقیقتی است که از ازل موجود بوده، اما از نظرها دور مانده است. فلسفه ودانته، این حقیقت را غالباً با واژه «سچیداننده»(Sachchidananda) توصیف می‌کند که به معنای وجود، آگاهی و سرور مطلق است(اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۳۵). به‌طور کلی، هدف نهایی مکتب ودانته وصول به عالی‌ترین سطح معرفت است. معرفت برتر(جنانه)، که همان معرفت برهمن است، از نگاه شنکره کمال وارستگی و تنها راه رهایی و نجات روح است؛ وارستگی‌ای که معلول معرفت نیست، بلکه خود همان معرفت است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، وی مکشه را نه به معنای نابودی و اضمحلال جهان، بلکه بدان معنا دانسته که دیدگاه درست (حکمت) جایگزین دیدگاه نادرست (جهل) گردد(جونز، ۲۰۰۷، ص ۱۸۸).

از نگاه شنکره مطالعه متون مقدس، تشریفات قربانی، زهدورزی‌ها، قوانین اخلاقی، اعمال بشردوستانه و دیگر دیسپلین‌های معنوی، صرفاً کدورت‌های ذهن را برطرف می‌کند؛ کدورت‌هایی که مانع از ظهور آتمن یا برهمن می‌گردد. طریق عمل و طریق عشق، می‌تواند به تجدید حیات بهتر در این جهان یا در عالم خدایان منتهی شود، اما برای حصول اشراق، که ثمره آن رهایی کلی و مطلق است، کارایی ندارد.

ب. مکتب رامانوجه

در مقابل فلسفه ودانته غیرثنوی مقید، بر تمایز نهادن میان برهمن و آتمن مبتنی است. وحدت بی قید و شرط نفس کلی (خود برین) و نفوس جزئی (خودهای محدود) را نمی پذیرد. نفوس فردی، جزئی از برهمن بوده و میان آن دو در عین همانندی و اتحاد، ناهمانندی نیز وجود دارد. نفس کلی و نفوس جزئی اموری واقعی، سرمدی و فرازمان و برخوردار از ویژگی آگاهی اند. اما نفس کلی برخلاف نفوس جزئی فراگیر و در عین حال ساری در جهان است. مایا، قدرت واقعی و شگفت‌انگیز خلقت است که در خدا وجود دارد. لذا از دید او، هیچ موضوع وهمی در هیچ کجا وجود ندارد.

رامانوجه، معلم برجسته و نماینده این فلسفه رهایی و آزادی روح را از راه عمل و معرفت هر دو امکان پذیر دانسته است. به نظر او، تشریفات دینی باید در تمام عمر به عنوان یک تکلیف تلقی گشته، بدون توقع و چشمداشت به پاداش به اجرا درآید. اما صرف انجام مراسم و آیین‌ها، به هیچ خیر و نیکی درازمدت نمی انجامد. برای نیل به رستگاری، مطالعه ودانته نیز ضرورت دارد؛ چراکه ودانته ماهیت راستین هستی را آشکار می‌سازد. انسان بر اثر این پژوهش درمی‌یابد که خدا آفریدگار، برپادارنده و هدایت‌گر کل موجودات، از جمله روح به عنوان جزئی از خداست. نیل به رهایی، وقتی ممکن است که خدا بخواهد و انسان را برگزیند. منظور او از خدا، ویشنو است که در عبادت به عنوان واقعیت غایی به یاد آورده می‌شود. رامانوجه، ضمن آنکه همه معرفت‌ها را صحیح دانسته، معرفت واقعی را یاد و ذکر همیشگی و بی‌وقفه ویشنو می‌داند که فقط از طریق مراقبه (Dhyana)، دعا (Upasana) و تسلیم و خضوع (بهکتی) ممکن می‌شود. بیان صفات خدا توسط پرستندگان، به درک بی واسطه او منتهی می‌شود (چاترجی، ۱۹۸۴، ص ۴۷۲، ۴۸۵-۴۸۸).

رامانوجه، همچون دیگر ویشنوپرستان مفهوم «زنده آزاد» را نپذیرفت، و حصول آزادی را صرفاً به هنگام مرگ ممکن دانست. اما در مقابل بسیاری از سنن شیوه‌ای و نیز مکتب ودانته غیرثنوی مطلق، مفهوم فوق را پذیرفته، ویژگی‌های بسیاری را که در اوپه‌نیشدها برای آن ذکر گردیده، مورد توجه قرار داده‌اند.

ویژگی‌ها و احوال زنده آزاد

الف. دیدگاه شنکره

از منظر شیواپرستان و پیروان مکتب شنکره، زنده آزاد انسانی است که نسبت به خویشتن معرفت دارد و خود را همان برهمن بی‌نهایت و ساری در همه چیز و همه جا می‌داند. از این رو، چنین فردی نمی‌تواند نسبت به چیزی دیگر میل داشته باشد. قلب جیون موکتی، تهی از امیال است. او که به تمام خواسته‌هایش رسیده، پس در آرزوی چه چیز می‌تواند باشد؟ وقتی همه امیال قلبی فروکش کند و آرزوهای موجود در آن به پایان رسد، برهمن حاصل است (اوپه‌نیشد کاتا، ۱۵-۱۴/۳/۲؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۶۸، ص ۲۹).

فائل شدن به شخصیتی مستقل و جدای از برهمن، انسان را به اعمال خودپسندانه وادار می‌کند؛ اعمالی

که محصول خوب یا بد آن را باید در آینده درو کند. انسان وارسته، شخصیت خود را بخشی از وهم یا پندار جهانی (Maya) (توهم واقعیت داشتن جهان) دانسته و با کسب معرفت، خود را از قید و اجبار آن می‌رهاند. از این رو، از قید تأثیرات اعمال پیشین نیز آزاد است. «تمامی اعمال از ثمردهی باز می‌ایستند» (اوپه‌نیشد بریهد آرئیکه، ۲۲/۳/۴؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۲۶۳). آن کس که بیدار گشته، محصول اعمالی را که در حالت رؤیا انجام داده، بر نمی‌چیند.

زنده آزاد، دچار بی‌عملی نیست. نه تلاشی و نه آرزویی برای ترک اعمال دارد. نفس وارهیده، وجودی را جز وجود باقی برهن من ملاحظه نمی‌کند. پس چه هراسی از کر مه و نتایج آن می‌تواند داشته باشد. از این رو از انجام اعمال دنیوی رویگردان نمی‌شود، اما او عمل را در بی‌عملی و بی‌عملی را در عمل مشاهده می‌کند. او حتی زمانی که اعمال را به واسطه جسم و احساس انجام می‌دهد، آتمن یا واقعیت درون را مستقل و فارغ از عمل می‌بیند. او آتمن را نه عامل، بلکه ناظر بر فعالیت‌های جسم می‌داند. تقوا و گناه تأثیری بر ساحت آن نداشته، او را آلوده نمی‌سازد. عزت و افتخار عارف برهن این است و به واسطه اعمال افزوده یا کاسته نخواهد شد. از سوی دیگر، از آن رو که همه غرائز شر او با تمرین دیسپلین‌های معنوی نابود گشته است، شر بر او مسلط نمی‌شود و تأثیری بر وجود او ندارد. او هرگز مرتکب عمل زشتی نمی‌شود و بی‌آنکه کوششی کرده باشد، تنها اعمال نیک از او صادر می‌گردد. او مافوق همه بدی‌ها، بی‌گناه و بی‌آلایش است» (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۳۰).

زنده آزاد از چیزی ترس و واهمه ندارد. سبب ترس جوهر یا وجودی دیگر است. شناخت برهن یا آتمن، به عنوان یگانه واقعیت عالم ذهن و عین، زایل‌کننده خوف و ترس خواهد بود؛ چراکه جوهر یا وجودی دیگر جز خود او متصور نیست. پس از چه چیز باید ترسید؟ (اوپه‌نیشد بریهد آرئیکه، ۲۱/۳/۴؛ اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۲۶۲). همان گونه که او عاری از خوف و ترس است، موجب واهمه دیگران نیز نخواهد شد؛ چراکه کل کائنات را تصاویر خویش تلقی می‌کند.

خوشی‌ها یا ناخوشی‌های انسان نیز ناشی از توهم شخصیت است. آن گاه که روح خود را جدا از جسم ندانسته و خود را همان جسم بیانگارد، متأثر از لذت و اندوه می‌شود. اما چون تمایزی میان خود و جسم قائل باشد و رها از قید تعلق آن، لذت و رنج، چه تأثیری می‌تواند بر روح داشته باشد؟ زنده آزاد، از آن جهت که عاری از خیال باطل نسبت به شخصیت یا وجود فردی است، امکان خوشی و اندوه برای او وجود ندارد. «آن کس که آتمن را بشناسد، بر اندوه غلبه می‌کند» (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۴۶۹؛ اوپه‌نیشد چاندوگیه، ۳/۱/۷).

زنده آزاد دیگر دغدغه اسارت و آزادی را ندارد. او بر این امر آگاه است که احساس اسارت، توهم و از ویژگی‌های ذهن است که ربطی به آتمن ندارد. آتمن پیوسته آزاد است (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۲۰۸). جاهلانی که دچار توهم‌اند، خود را در بند پنداشته، و برای رهایی تقلا می‌کنند. به محض آنکه توهم زایل گردد، چرخه بازپیدایی متوقف گشته و بازگشتی نخواهد بود.

یک روح آزاد به حال مبارکی دست می‌یابد و آن رهایی از کلیه شک‌هاست. «همه تردیدها مرتفع می‌گردد» (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۶۴۸) اوپه‌نیشد موندکه (۹/۲/۲). از بین رفتن شک و تردید، بدان علت است که معرفت آتمن مبتنی بر خرد نیست، بلکه حاصل تجربه مستقیم است. عارف برهمن، یا زنده آزاد خویشتن‌دار، آرام، شکیبا و متمرکز است. او همواره راضی است و نیازمند هیچ‌گونه حمایتی نیست (پهاوک، ۲۰۰۱، ص ۱۲۱).

زنده آزاد، جهان را در خود و خویشتن را کل عالم ملاحظه می‌کند و از آن پس فناپذیر می‌گردد. آن کس که برهمن متعال را می‌شناسد، به راستی برهمن می‌شود (اوپه‌نیشدها، ۱۹۹۰، ص ۶۹۲)؛ اوپه‌نیشد موندکه، (۹/۲/۳). او به ابدیت واقعی رسیده و زوال‌ناپذیر می‌گردد. او پس از مرگ نیز خود را در همه جا و در کل جهان می‌بیند. روح عارف، به جایی جز آنجا که در آغاز بوده نمی‌رود و چیزی غیر از آنچه همیشه بوده؛ یعنی شعور و آگاهی صرف نمی‌شود. جیون موکتی، در حال اتصال و استغراق در برهمن، در حال سکوت و سکون و مراقبه مطلق قرار می‌گیرد، به طوری که خود و اشیاء موجود و محسوس اطراف را تماماً دارای یک وجود می‌بیند.

وحدت کلی و اتصال به برهمن، که در زبان سانسکریت از آن تعبیر به «توریا» (Turya) می‌شود، عالی‌ترین مرحله کمال نفس است. در آنجا روح به طهارت مطلق و صفای صرف نائل می‌شود و در حال بیداری، آنچنان سرگرم و غرق در شور و شوق می‌شود که خبر از فاعلیت و مفعولیت ندارد و فرقی میان ظاهر و باطن نمی‌گذارد. در حالت توریا، نفس و عالم از یاد برده نمی‌شوند، بلکه مرد عارف آن هر دو را در پاک‌ترین و لطیف‌ترین جوهر خود با هم یگانه می‌بیند که از شائبه هرگونه وهم و پندار به دور است. در آن حال کل کائنات با برهمن - آتمن، که حق صرف و حقیقت مطلق است، متصل و یگانه‌اند.

ب. دیدگاه رمانوجه

در حالی که مفهوم «زنده آزاد» و ویژگی‌های مربوط به آن، که در اوپه‌نیشدها مطرح است، مورد پذیرش و توجه شیوه‌پرستانی چون شنکره قرار گرفت. اما ویشنوپرستان از جمله رمانوجه به دلایلی حصول نجات را به هنگام زنده بودن فرد منتفی دانستند. رمانوجه مکشه را رخت بر بستن همه آرزوها و امحاء محدودیت‌هایی دانسته که مانع وصول به خدا می‌گردند. این محدودیت‌ها، آثار و ثمرات متراکم شده اعمالند که چون سدی در مقابل معرفت انسان قرار گرفته‌اند. نفوس جزیی رهایی یافته تشخیص حاصل از بدن رها را از دست می‌دهند. اما روح سرمدی و فرازمان است. لذا پس از رهایی و آزاد شدن از قید کارما شخصیت فردی آن محفوظ می‌ماند. روح وارسته، دارای شعور محض و خالص بوده و از هر نقص و کاستی منزّه و مبراست و از این جنبه شبیه خداست. تفسیر رمانوجه از نائل شدن روح وارسته به وحدت با خدا که اوپه‌نیشدها تعلیم می‌دهند، همین شباهت ذاتی روح به خداست (چاترجی، ۱۹۸۴، ص ۴۸۷).

۳. نفس مطمئنه از منظر قرآن

مفهوم نفس مطمئنه

«يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً. فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۷-۳۰)؛ ای نفس مطمئن خشنود و پسندیده به سوی پروردگارت بازگرد و در زمرة بندگانم و در بهشت من داخل شو. این خطابى از جانب خداوند، به گروهى از مؤمنان است، آن‌گاه که لحظه فراق ایشان از دنیا فرا مى‌رسد. واژه «نفس در قرآن»، به معانى متعدد چون ذات خداوند، ذات انسان، روح، قلب، جان و عقل به کار رفته است. در تفاسیر و آثار عرفانى، برخى از آن معانى، چون خود نفس، از جمله اطوار وجود آدمى دانسته شده و به بیان اقسام و مراتب مختلف نفس پرداخته‌اند. نفس اماره، نفس لواحه و نفس مطمئنه از جمله آن مراتب‌اند. اما از منظر فلسفى، نفس جوهرى واحد است که اسامى مختلف پذیرفته است. این جوهر یگانه و کامل، قابلیت پذیرش صور مجرد را داشته و کارکرد مهم و ارزنده آن تذکر، تفکر، تمییز، صیانت و شهود است (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۵). نفس اگر بر اثر ریاضت، بر بدن تسلط یافته و قوای ظاهرى و باطنى را مطیع گرداند تا به وقت ضرورت آنها را به کار گیرد، نفس مطمئنه، یا کلمه طيبه خوانده مى‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۳؛ طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۸).

برخی مفسران، نفس مطمئنه را همان کلمه الهیه دانسته‌اند که در حدیثی از امام علی علیه السلام از آن نام برده شده است. با استناد به کلام امام علیه السلام، هریک از انسان‌ها دارای چهار نفس، و هر نفسى برخوردار از پنج قوه و دو خاصیت است. کلمه «الهیه»، از جمله این نفوس و قوای آن مشتمل بر بقا در فنا، نعیم در شقا، عزّ در ذلّ، فقر در غنا و صبر در بلا است. حلم و کرم نیز به عنوان خواص کلمه الهیه مطرح گردیده‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۱۱۳). چنین به نظر مى‌رسد، کلمه «الهیه» مورد بحث مبنای قرآنى داشته و اشاره به کلمه «طيبه» باشد. «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...» (فاطر: ۱۰). مراد از کلمات طيبه، جوهرهای مقدس و نفوس مطهر انسانی است که سرشت آنها بر گریز از دنیای فریب‌دهنده و صعود و عروج به سوی عالم نور نهاده شده است (النورى، ۱۳۶۳، ص ۷۴).

ویژگی‌ها و احوال نفس مطمئنه

بارزترین ویژگی نفس مطمئنه، حال اطمینان است. مراد از «اطمینان» سرور، شادمانی و حالت اعتماد قلبی به خداوند است که عموماً آن را محصول معرفت خدا، ایمان به او و فرمانبرداری از اوامرش دانسته‌اند (عارف، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۶؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۶۴۸؛ رازی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶۴). بشارت خداوند به نفس مطمئنه، برای داخل شدن در زمرة بندگان او (نجم: ۲۹) نیز مؤید این است که بهجت و شادمانی آن ثمره اطاعت از فرامین الهی و در نتیجه، نیل به مقام قرب خداوند است. صاحب *التعرف لمذهب اهل التصوف*، در این باره مى‌نویسد: «آن‌گاه که بنده نزدیکی خدا را به دل مشاهده کند و ذلت و فقر خود را به پیشگاه او عرضه دارد، از جانب خداوند مورد اکرام قرار گرفته، عزت و غنا مى‌یابد» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۱۳۶۲-۱۳۶۳). چنین تعریف عارفانه از مقام

قرب، همان عزّ در ذلّ و فقر در غناست که از جمله قوای کلمه الهیه (نفس مطمئنه)، در حدیث مزبور منقول از امام علی علیه السلام است.

عارفان از فنا و بقاء، نابودی صفات نکوهیده و برجای ماندن اوصاف پسندیده را منظور داشته‌اند؛ یعنی صفات و اراده نفس در صفات و اراده حق مستهلک گردد. گفته‌اند: «بنده چون به حق عالم گردد و به علم وی باقی شود، از جهل به او فانی می‌شود و چون از غفلت فانی شود، به ذکر وی باقی گردد و این اسقاط اوصاف مذموم باشد به قیام اوصاف محمود» (انصاری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴؛ هجویری، ۱۳۷۶، ص ۳۱۲ و ۳۱۶). حال اطمینان در نفس، ثمره این دوام ذکر است: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). نفس مطمئنه در پی ترک هستی و تعلقات خویش، با وجودی مطهر از لوث پلیدی‌ها، درحالی که متصف به اوصاف الهی و متخلق به اخلاق ربانی گشته، ترقی کرده و سیر فی الله را آغاز می‌کند.

صبر در بلاء، از دیگر قوای نفس مطمئنه است. صبر در اصطلاح عرفا، به معنای ترک شکایت از سختی بلا نزد غیر خدا کردن و حبس نفس از جزع در موقع فرود آمدن بلاها و مصیبت‌های عظیم است. منظور از «بلاء» نیز آزمون و ابتلاء است و عبارت از: آشکار شدن امتحان خدا بر بنده و فرود آمدن عذاب و گرفتاری‌ها بر او است (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۳۵۳). دنیا با همه خوشی‌ها و ناخوشی‌های آن، وسیله آزمایش نفس است. نفس مطمئنه، به سبب در اختیار داشتن قوه صبر در مواجهه با مصائب و دشواری‌ها پایدار و مقاوم می‌ماند، بلکه فراتر از آن، چون بلائی در رسد، آن را از جانب خدا دانسته و خیر تلقی می‌کند. از این رو، با انبساط‌خاطر آن را می‌پذیرد.

در بیان احوال و صفات نفس مطمئنه، بر دو ویژگی معرفت و یقین تأکید بسیار شده است. نفس مطمئنه از کمال معرفت و یقین برخوردار است. یقین به معنای اعتقاد جازم، چه محصول برهان باشد، یا مکاشفه قلبی، هرگونه شک و تردید را در نفس مرتفع می‌سازد. بالاترین مرتبه یقین (حق‌الیقین)، محقق شدن به حقیقت علم حق تعالی و فنای عارف در حقیقت است (انصاری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶-۱۵۷). نفس مطمئنه با برخورداری از این مرتبه از یقین، از خطر شبهات ایمن گشته، هیچ‌گونه تغییر، تشویش و اضطرابی در آن راه ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۸۱؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۷۵). غلبه یقین، افزون بر آنچه بیان شد، موجب زایل گشتن کلیه ردائیل و تحول آن به صفات کمالیه و نیز تداوم لذت حقیقی در نفس می‌گردد.

نفس مطمئنه نفسی است که از سرگرمی‌های مادی‌ها گشته، و از مدرکات حواس دیگر لذتی نمی‌برد، پس رو به جانب حضرت احدیت دارد. ذات واجب‌الوجود، صفات جلالیه و جمالیه او و کیفیت تأثیر او در تکوین عالم روحانی و عالم جسمانی مدرکات نفس مطمئنه محسوب می‌شوند. از این رو، کمال نفس مطمئنه را شناخت حق نخستین، بر حسب تقدس ذات او و تنزیه صفات و اسماء او از شائبه حدوث و نقصان دانسته‌اند (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳). این کمال، به دلیل وجود تناسب میان نفس مطمئنه با خدا و مشابهت آنهاست. این نکته روشن است که معرفت نفس از خداوند، به مقدار استطاعت آن و از طریق تجلی صفات و آثار و آیات حق بر او است.

نفس مطمئنه بر اثر معرفت، چون آیینہ جلایافته‌ای می‌شود که رو به سوی حق دارد و لذات عالی در او فرو می‌ریزند. پس در این حال، شادمان و مسرور و دارای آرامش است. این سرور ثمره تجلی صفات جمالیه خداوند، در مقام قرب، بر نفس است که از آن تعبیر به انس شده است (هجویری غزنوی، ۱۳۷۶، ص ۴۹۰). نفس در حال اشتغال به خداوند، چون به غیر خدا نیز نظر کند، خدا را در آن مشاهده می‌کند. از این رو، با همه خلق گشاده‌رو و خوش‌برخورد است. ابن‌سینا ویژگی‌های دیگری را نیز برای عارفان واصل، یا همان نفوس مطمئنه، بیان کرده است. وی در نمط نهم اشارات چنین می‌گوید:

عارف اهل تجسس و به دنبال کسب اخبار نیست؛ چراکه خود از کمال معرفت برخوردار است. مشاهده منکر و امر ناخوشایند، سبب چیرگی خشم بر عارف نمی‌شود؛ چراکه سر خدا را با دیده بصیرت مشاهده می‌کند. به هنگام امر به معروف، با مدارا و نرمی نصیحت می‌کند. دلبر و شجاع است؛ زیرا که از مرگ هراسی ندارد. کریم و بخشنده است؛ زیرا که محبتی نسبت به نعمت‌های دنیوی ندارد. از گناهان دیگران درمی‌گذرد؛ چراکه او بزرگتر از آن است که ذلت و خواری بشر وی را از جا به در برد. و چون به یاد حق مشغول است، کینه‌ها را فراموش می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۸، ص ۴۵۵-۴۵۷).

از جمله ویژگی‌های دیگر نفس مطمئنه، که در کلام الهی و حدیث امام علی علیه السلام نیز تصریح شده، «رضا» است. مراد از رضا در نظر عارفان، آرامش و سکون قلب در تحت حکم خدا و جریان قضا و قدر الهی است. «چون بنده بداند که خداوند در ازل برای او برترین را برگزیده خشنود گشته و خشم را ترک می‌کند» (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۵۳). نفس در این مقام غیر از رضای حق را نمی‌طلبد؛ زیرا حقیقت رضا بیرون آمدن از رضای خود و دخول در رضای محبوب است. از سوی دیگر، رضای نفس در پی رضای پروردگار محقق می‌شود و راضی بودن بنده از حق، نشانه رضای خداوند از اوست. گواه این مطلب در کلام الهی است که می‌فرماید: «رضی الله عنهم و رضوا عنه» (مائده: ۱۱۹).

نتیجه‌گیری

احوال و تجارب وارستگان در سنت اسلام و هندو، گویای این است که رستگاری - به هر معنا که برداشت شود - در گرو گریز از جلوه‌های فریبنده دنیاست. در هر دو سنت، بر اهمیت و نقش معرفت برای دستیابی به نجات، تأکید شده است. به خلاف عملکرد دینی، که میزان اثربخشی آن در نیل به رستگاری محل اختلاف است. معرفت به معنای شناخت حقیقت، در بدو امر، زمینه‌ساز ترک هستی فانی و ناپایدار تلقی می‌شود. از آن پس، دیدگاه وحدت وجودی مطلق ودانته، تمایزی میان حقیقت و معرفت قائل نیست. اگر نجات در گرو شناخت حقیقت و حقیقت نیز «عینیت آتمن و برهمن» است، از آن حیث که جوهر برهمن وجود، معرفت (آگاهی) و سرور صرف است، پس معرفت فاقد موضوع و خود همان رستگاری است و نه عامل یا طریق دستیابی به نجات. افزون بر آگاهی، ویژگی‌هایی چون سرور، بقاء، تنزیه و طهارت نیز همان جوهر برهمن است

که عینیت آن با نفس وارسته در مکتب شنکره مورد تأکید است. در این مکتب، آراء متعارض دربارهٔ عاملیت معرفت در وارستگی و یا عینیت آن با برهمن، با استناد به دو منظر نسبی و مطلق قابل توجیه است. اما در ارتباط با نفس مطمئنه نقش، معرفت پیوسته ابزاری و کاربردی است. نفس مطمئنه، در پی نائل شدن به مقام قرب الهی چون آینه‌ای جلایافته، رو به جانب حق دارد و لذات عالی در آن فرو می‌ریزند. در این حال، ذات واجب‌الوجود، صفات جمالیه و جلالیه آن و کیفیت تأثیرش در تکوین عالم روحانی و عالم جسمانی، موضوع معرفت نفس خواهد بود. این معرفت، که کمال نفس نیز محسوب می‌شود، به لحاظ لایتناهی بودن ذات و صفات الهی، معرفتی بی حد و حصر است. احوال نفس مطمئنه چون اطمینان، یقین، سرور، آرامش و رضا نیز ثمره تجلی صفات جمالیه حق در آینه نفس و محصول همان معرفت است. در مقام قرب، غیریت خداوند از نفس پیوسته ملحوظ است و تجربه عالی‌ترین لذات به طور مداوم امتیاز نفس مطمئنه در قیاس با زنده آزاد محسوب می‌شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۸، *الاثارات و التبیہات*، به کوشش حسن ملکشاہی، تهران، سروش.
- ابو الفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۸۳، *صد میدان*، به کوشش محمدعمار مفید، تهران، مولی.
- پارسا، خواجه محمد، ۱۳۶۶، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- رازی، فخرالدین، ۱۳۷۳، *شرح عبون الحکمة*، تهران، موسسه الصادق.
- سراج طوسی، عبدالله بن علی، ۱۹۱۴، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن، مطبعه بریل.
- شایگان، داریوش، ۱۳۷۵، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، ۴جلد، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، ترجمه بهرادر جعفری، تهران، الاسلامیه.
- طریحی، فخرالدین، ۱۹۸۵، *مجمع البحرین*، بیروت، مؤسسه التحلال.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام، فرهنگ و ارشاد اسلامی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طیب، سیدعبدالحمین، ۱۳۷۸، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
- عارف، محمدصادق، ۱۳۷۲، *راه روشن*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- غزالی، ابو حامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل*، بیروت، دارالفکر.
- قارابی، ابونصر، ۱۳۸۱، *فصوص الحکمه*، شرح سیداسماعیل غازانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۴، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، ۱۳۶۵، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، اساطیر.
- مکارم شیرازی، ناصر، بی‌تا، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- النوری، المولی علی، ۱۳۶۳، *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- هجویری غزنوی، علی بن عثمان، ۱۳۷۶، *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی و مقدمه قاسم انصاری، تهران، کتابخانه طهوری.
- Basham, A. L., 1959, "Hinduism", *The Concise Encyclopedia Of Living Faiths*, ed. R. C. Zaehner, Boston, Beacon Press.
- Bhawuk, Dharm P. S. , 2011, *Spirituality and Indian Psychology*, U.S.A, Spinger.
- Chatterjee, Satishchandra & Dheerendramohan, 1984, Datta, *Introduction To Indian Philosophy*, University Of Calcutta.
- Dharm P. S. Bhawuk, 2011, *Spirituality and Indian Psychology*, U.S.A, Spinger.
- Isha Upanishad*, Trans. & commentary by Sri Aurobindo, 2003, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram Press.
- Jones, Constance A., Ryan, James D., 2007, *Encyclopedia Of Hinduism*, ed. U.S.A, Gordon Melton.
- Reese, William L, 1993, *Dictionary Of Philosophy And Religion, Eastern and Western Thought*, U.S.A, Humanities Press.
- The Principal Upanishads*, ed. & trans. by S. Radhakrishnan, 1968, London, George Allen & Unwin.
- The Upanishads*, 1990, Ed., tans. & intro. By Swami Nikhilananda, 1990, London, fifth Edition.