

## مراتب معرفت‌شناسی روح در آیین جینه

ssmontazery@ut.ac.ir

کسید سعیدرضا منتظری / استادیار گروه ادیان و عرفان، پردیس فارابی دانشگاه تهران  
وحید پزشکی / کارشناس ارشد ادیان غیرابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب  
دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۰۷

### چکیده

یکی از موضوعات مهم آیین جینه، مسئله معرفت روح است که در متون دینی این آیین مطرح شده است. فرد رهرو به نسبت تلاشی که در راه تصفیه و تزکیه روحی و از بین بردن عوامل کرمه‌ساز روحی از خود بروز می‌دهد، به همان نسبت عنصر شعور روحی‌اش که شامل ادراک و معرفت است، تجلی بیشتری پیدا می‌کند و به توانمندی‌هایی همچون شناخت فواصل دور بدون دخالت حواس و تنها با کمک عنصر معرفت روح، خواندن افکار دیگران، و برشماری کالبدهای گذشته و حتی آینده خود و دیگران، دست می‌یابد. البته باید توجه داشت که هدف نهایی آیین جینه دستیابی به حالت رهاشدگی کامل روح از بند اسارت کرمه‌ای و رسیدن به مرتبه مکشه است؛ هدفی که بر همه آموزه‌های جینی پرتو افکنده است. معرفت‌شناسی روح برای یک رهرو جینی بخشی از کوشش و تلاش او در راه دستیابی به گوهرهای سه‌گانه جینی (ایمان، رفتار و معرفت درست) است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، روح، آیین جینه، جیوه، شروتی.

آیین جینه یکی از ادیان بومی هند به‌شمار می‌آید. رهبران معنوی جینه با نام تیرتهنکره (Tirthankara) شناخته می‌شوند که تعداد آنها ۲۴ تن است و آخرین آنها که اصول آیین جینه را مدون می‌کند، به‌نام مهاویره (۵۲۸-۵۹۹ پ.م) است (هینلز، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷). به اعتقاد آیین جینه، کرم‌ها مواد بسیار ریزی هستند که در اثر فعالیت‌های جسمی، گفتاری و فکری، با روح همنشین می‌شوند و سبب اسارت روح در گردونهٔ سمساره می‌گردند و انجام ریاضت‌های شدید و رعایت کامل اصول یا گوهرهای سه‌گانهٔ جینی، یعنی ایمان درست، معرفت درست و رفتار درست، سبب شکوفایی عنصر شعور روحی می‌شود و به‌دنبال آن، روح از اسارت کرم‌های و سرانجام از اسارت در گردونهٔ تناسخ نجات می‌یابد. بر این اساس، یکی از آموزه‌های مهم جینی شناخت و معرفت روح است. روح عنصری کاملاً مجرد و غیرمادی است. اهمیت این آموزه از آن روی است که فرد جینی با شناخت خصلت‌ها و توانایی‌های گوهر روح و فرایند آوده شدن آن با کرمه (Karma) و راه‌های رهایی از این آلودگی‌ها می‌تواند به مرتبهٔ رهایی یا مکشه دست پیدا کند. در این راستا، هدف بنیادین همهٔ ادیان هندی و از جمله جینه، رهایی از گردونهٔ تناسخ یا سمساره و دستیابی به مکشه است. این مقاله بر آن است تا به بررسی معرفت‌شناسی روح در آیین جینه بپردازد. اصولاً معرفت‌شناسی روح در مطالعات جینی و در بین اندیشمندان این آیین، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده و همواره در کنار بحث از جوهرهای تشکیل‌دهندهٔ جهان هستی (ماده و...)، به عنصر روح و معرفت‌شناسی آن با تفصیل بیشتری پرداخته شده است؛ زیرا هدف کلی در آیین جینه، نجات روح از قید مادهٔ کرم‌های است و همهٔ مباحث هستی‌شناسی بر گرد این محور، یعنی نجات روح دور می‌زند.

در این نوشتار، نخست به طرح موضوع ذات و صفات در هستی‌شناسی جینه پرداخته شده و از انواع ذات‌ها و ویژگی‌های آنها سخن به‌میان آمده است. در ادامه، ذات و صفات روح، توانایی‌های روحی یا معرفت‌شناسی روح از دیدگاه آیین جینه بررسی شده‌اند.

## ۱. ذات و صفات در متافیزیک جینی

با بررسی نوشته‌های دینی جینه، اهمیت مسئلهٔ ذات یا درویه (Dravya) و صفات آن به‌عنوان یک مسئلهٔ محوری در هستی‌شناسی جینی آشکار می‌شود. اصولاً در همهٔ ادیان هند، بحثی دربارهٔ مفهوم ذات و صفات آن مطرح شده است و هر دینی به طریقهٔ خاص خود دربارهٔ آن نظریه‌پردازی کرده است. در متون اصلی و کلاسیک جینی نیز همواره این موضوع مطرح شده است؛ اینکه ذات چیست؟ تقسیمات آن کدام است؟ و پرسش‌هایی دیگر که هر یک به جنبه‌ای از هستی‌شناسی می‌پردازد.

### ۱-۱. تعریف ذات و صفات اشیا

برای شناخت مفهوم ذات و صفات در هستی‌شناسی جینه لازم است نخست مفهوم درویه روشن شود. درویه به‌معنای «تکه چوب» است؛ همان‌گونه که اشیای چوبی از قطعات چوب تشکیل شده‌اند، جهان هستی نیز

مجموعه‌ای از ذات‌هاست. در متون کهن جینی، همچون *اوتردهیاینه* (Uttaradhyāyana)، واژه دوه (Davva) که صورت پرکرتی - پالی درویه (= تکه‌چوب) است، به معنای شش جوهر به کار رفته است (سیکدر، ۱۹۹۱م، ص ۱۳). متون جینی درویه را این‌گونه تعریف می‌کنند: «آن چیزی که دچار تغییر و دگرگونی می‌شود؛ برای مثال، یک شمش طلا حاصل تغییر یک تکه طلاست. این تکه طلا به‌عنوان ذات یا جوهر شناخته می‌شود. آن گاه این شمش طلا تبدیل به زیورآلات می‌شود. در این حالت، شکلی از ماده به شکلی دیگر تبدیل شده است (utpāda)؛ اما در همه این استحاله‌ها و دگرگونی‌ها، همچنان ماده اصلی طلا باقی است و اصل آن ثابت می‌ماند. پس هر هستی و وجودی (sat) سه ویژگی دوام یا ثبات، پیدایی و زوال را در خود دارد.

درویه یا جوهر (ذات) با وجود تغییرات ظاهری، سرشت آن همواره ثابت و تغییرناپذیر می‌ماند. هر ذاتی دو نوع صفت دارد: صفات یا کیفیات ثابت، که گونه (guna) نامیده می‌شود؛ و حالات متغیر یا پریایه (pariyāya). در بیانی کلی، درویه جوهری واقعی (sat) است. ست به معنای هستی و وجود، نشان ویژه درویه است و سه مشخصه کون، فساد و دوام (ثبات)، بیانگر ماهیت هر وجود واقعی است (TS.V.29) (همان، ص ۱۰).

#### ۱-۲. گونه‌ها (صفات)

سه مشخصه یادشده در بالا (کون، فساد و دوام)، در رابطه با گونه‌ها و پریایه‌های هر ذات معنا پیدا می‌کند. کون و فساد یا پیدایش و زوال، پریایه‌های ذات‌اند و ثبات، مشخصه گونه‌ها یا کیفیات ثابت است. بزرگان دینی جینه تمایز بین ذات و صفات را بدین منظور ابراز کردند که بر اساس آن بتوان به این پرسش پاسخ داد که چگونه درویه در طول زمان به‌ظاهر تغییر می‌کند، ولی سرشت آن همواره ثابت می‌ماند؛ مثلاً ماده با وجود تغییرات ازلی و ابدی آن، همچنان ماده است و به ذات دیگری مثلاً روح و... تبدیل نمی‌شود؛ از اینجا بود که مفاهیم جداگانه درویه و گونه پدید آمد (همان، ص ۲-۳).

در اوتردهیاینه، رابطه درویه و گونه چنین تعریف شده است: «درویه زمینه یا جایگاه گونه (کیفیات یا استعدادهاى بالقوه) است که به‌شکل لاینفکی (ذاتی) در یک درویه وجود دارد» (اوتردهیانه، ۲۸: ۶). گونه‌ها اصل‌اند؛ بدین معنا که این کیفیات، زمینه یا جایگاه کیفیات دیگر نیستند. درویه جایگاه یا زمینه گونه‌هاست؛ ولی گونه‌ها زمینه کیفیات دیگر نیستند؛ یعنی یک گونه یا کیفیت نمی‌تواند اساس پیدایش کیفیت دیگر شود؛ مثلاً کیفیت بو نمی‌تواند اساس پیدایش کیفیت دیگری همچون رنگ شود.

مطلب دیگر این است که صفات ثابت یا گونه‌های یک ذات، در همه ذرات یا انواع آن ثابت‌اند؛ یعنی همان کیفیاتی که در ذرات ماده یک انسان وجود دارند، در ذرات ماده یک عصا نیز هستند؛ زیرا اگر چنین نبود، عصا و انسان از جنبه ذاتی دو چیز متفاوت از یکدیگر می‌شدند؛ حال آنکه هر دو، سرشت مادی دارند. تنوع انواع موجودات، برحسب پریایه‌های آن است؛ مثلاً تفاوت در رنگ، مزه و... در واقع جزو اعراض یا حالات متغیر ذات است و از

این روست که ما انواع کالدها را مشاهده می‌کنیم. اصل تمایز روح و ذرات پرمانو (ریزترین صورت ماده) نیز بر اساس گونه‌های این دو جوهر است؛ زیرا گونه‌ها یا صفات متمایز از یکدیگر دارند (از جنبه‌ای) و لذا روح همیشه روح و ماده همیشه ماده است؛ و البته این دو از جنبه‌ای نیز مشابه‌اند؛ یعنی از جنبه ذاتیت و صفات، هر دو جوهرند و دارای گونه و پریایه‌اند. به عبارتی، سه مشخصه کون، فساد و دوام، اصل مشترک همه جوهرهاست (تتوهه سوتره، ۵: ۳۸؛ جاین، ۱۹۹۲م، ص ۱۲۹-۱۳۰، ۱۶۲-۱۶۳).

### ۱-۳. شمار ذات‌ها در هستی‌شناسی جینه

جوهرها یا ذات‌های تشکیل دهنده جهان هستی در نگاه اول به دو گروه زنده (Jiva) و نازنده (ajīva) تقسیم می‌شوند. گروه اول فقط گوهر روح (Soul=self=ego) و گروه دوم گوهرهای فضا، زمان، جنبش یا حرکت، سکون و ماده را دربرمی‌گیرد. البته در نگاه خاص، آجیوه فقط به ماده نیز اطلاق می‌شود که در نقطه مقابل جیوه یا روح است. شش جوهر یادشده را در مجموع شد - درویس (saddravayas) می‌نامند (سیکدر، ۱۹۹۱م، ص ۴). در این نوشتار از توضیح گوهرهای پنج‌گانه آجیوه اجتناب می‌کنیم و به شرح و تفصیل روح می‌پردازیم.

### ۲. جیوه (jiva) یا روح

جیوه از ریشه سنسکریت Jīva به معنای «زندگی کردن و زیستن» است. بنابراین جیوه از دید لغوی به معنای زنده و جاندار در مقابل بی‌جان است. هر شیئی که دارای روح باشد، در واقع به اعتبار داشتن روح، جاندار به حساب می‌آید. صفت متمایز و مشخصه ارواح، آگاهی یا شعور است. ارواح در حالت خلوصشان، همچون ذرات پرمانو شبیه یکدیگرند و تفاوت ماهوی بین آنها نیست. تنها عامل تفاوت برانگیزشان ماده کره‌ای است که با روح پیوستگی می‌یابد. ارواح برخلاف ذرات پرمانو، با یکدیگر ترکیب نمی‌شوند و هیچ‌گاه یک روح در روح دیگر حلول نمی‌کند؛ اما امکان اتحاد دو روح در یک مکان فضایی وجود دارد. یک روح می‌تواند از یک نقطه فضایی (پردشه) تا بی‌نهایت نقطه فضایی را اشغال کند.

جیوه، در متافیزیک جینه، به عنوان یک ذات، جوهری واقعی (Sat) است و سه مشخصه کون و فساد و ثبات (دوام) را در خود دارد و از این لحاظ با آجیوه تفاوتی ندارد. در واقع، این سه خصیصه بین همه شش ذات مشترک است. فساد بدین معناست که وقتی روح منتقل می‌شود، ریخت یا ابعاد آن تغییر می‌کند. هر شکلی در واقع یک حالت متغیر (Paryāya) به‌شمار می‌آید. ثبات یا دوام دو معنا دارد: یکی ازلی (فرازمانی) بودن آن است که هیچ‌گاه نابود نمی‌شود و دیگر آنکه خصلت‌ها یا سرشت حقیقی روح یا صفات اصلی آن در طی فرایند انتقال، همواره حفظ می‌شود. کون یا پیدایش، در واقع همان مفهوم انتقال روح از یک کالبد به کالبد دیگر است. با زوال یک کالبد، روح منتقل می‌شود و در کالبدی دیگر پیدایش می‌یابد (پادمرجیه، ۱۹۸۶م، ص ۲۵).

ارواح مطابق فلسفه جینی بی‌شمارند؛ زیرا دوره‌های زمانی بی‌شمار است و در هر دوره‌ی زمانی شماری ارواح محدود به رهایی می‌رسند. در واقع از جنبه‌ی دوره‌های زمانی، شمار ارواح محدود است؛ ولی از آنجاکه این چرخه‌ها آغازی ندارند و پایانی هم نخواهند داشت، تعداد ارواح خالص نیز بی‌شمار است. این ارواح در این حالت عین یکدیگر و بدون شکل (Murti) هستند؛ ولی با اینکه بدون شکل‌اند، از یک تا بی‌نهایت نقاط فضایی را می‌توانند اشغال کنند. دو روح رهایی‌یافته، در آن واحد می‌توانند در یک نقطه حضور داشته باشند، بدون اینکه در یکدیگر حلول کنند؛ و با وجود اینکه از لحاظ صفات و میزان آن عین یکدیگرند، همچنان تمایز خود را حفظ می‌کنند. ارواح رهایی‌یافته هیچ‌گاه با یکدیگر وحدت نمی‌یابند و همچنان متکثر می‌مانند (سیکدر، ۱۹۹۱م، ص ۱۰۵).

#### ۱-۲. کیفیات یا ویژگی‌های اصلی روح

چهار «گونه» یا صفت اصلی روح، که در توضیح فرایند کره‌های (یعنی از مرحله‌ی ورود کرمن‌ها به روح تا رسیدن به مرتبه‌ی مکشه) و همچنین در بیان تعریف و تمایز روح از دیگر جوهرها، دارای اهمیت‌اند، عبارت‌اند از: معرفت (jñāna)؛ ادراک (darśana)؛ سرور (sukha) و انرژی (vīra) (جاینی، ۱۹۷۹م، ص ۱۱۴).

دو صفت اول عهده‌دار وظایف ادراکی روح و نمایانگر عنصرِ شعور یا آگاهی آن هستند. سرور یا بهجت با مفاهیم ایمان درست و رفتار درست - که لازمه‌ی دستیابی به معرفت درست‌اند - مرتبط است؛ همچنین با مفاهیم شفقت، دلسوزی و رحم پیوند دارد؛ به عبارتی، سرور بیانگر شفقت روح و بیانگر سعادت جلی و فطری آن است و این با اصل اهِمِسا (ahimsa) یا عدم آزارسانی به موجودات هستی نیز در پیوند است. انرژی به‌عنوان یکی از کیفیات اصلی روح، نیرویی مجرد و انتزاعی است که سبب شکوفایی معرفت و ادراک روح می‌شود (همان).

این چهار صفت یا گونه، در اوتردهیانه از متون جینی - با صفتِ انته (Ananta) به‌معنای «بی‌پایان یا بی‌نهایت» همراه است که می‌تواند به دو معنا باشد: ۱. از زمان بی‌آغاز، این چهار کیفیت به‌همراه روح بوده و هیچ‌گاه از آن جدایی نداشته‌اند؛ ۲. این چهار خصیصه در حد‌اعلای خود در همه‌ی ارواح وجود دارند و تنها در حالاتِ تعیین و محدودیت آن با ماده‌ی کره‌های است که دچار محدودیت می‌شوند و البته این محدودیت را باید عارضی دانست؛ زیرا در آلودگی کره‌های چیزی از درجه‌ی بی‌نهایتی خصلت‌های ذاتی ارواح کاسته نمی‌شود و این خصلت‌ها تنها با مواد کره‌های پوشانده می‌شوند (سونی، ۱۹۹۷م، ص ۷۴).

#### ۲-۲. معرفت‌شناسی روح

در فلسفه جینه، معرفت و ادراک روح را تحت یک صفت کلی‌تر به‌نام چتنه (cetana) و نیز چیتّیه یا شعور و آگاهی (consciousness) مطرح می‌کنند و این مربوط به نحوه‌ی عملکرد آگاهی در روح است؛ زیرا موقع شناخت اشیا، نخست ادراک کلی رخ می‌دهد. در این حالت یا مرحله‌ی ادراک یا آگاهی نامتعیین، کیفیات کلی (sāmānyas) را ادراک یا دریافت می‌کنیم؛ سپس این مرحله وقتی با معرفت همراه می‌شود، جزئیات یا کیفیات خاص اشیا (viśeṣa)

شناسایی می‌شود. این دو مرحله (ادراک و معرفت)، به معرفت نامتعیین (= ادراک) و معرفت متعین (= معرفت) نیز ترجمه می‌شود. آگاهی را می‌توان پدیده‌ای متوالی در نظر گرفت که شامل درجات مختلف ادراک حسی محدود تا ادراک فراحسی، و نیز معرفت محدود تا معرفت کلی (خالص و مطلق) می‌گردد (ویلی، ۲۰۰۳م، ص ۸۹-۹۰).

اومسومی آگاهی را دارای دو مرحله می‌داند: ادراک و معرفت. معرفت خود هشت نوع دارد که عبارت‌اند از:  
 ۱. معرفت حسی خطاپذیر؛ ۲. معرفت خطاپذیر مبتنی بر متون مقدسه؛ ۳. بصیرت خطاپذیر؛ ۴. اندیشه‌خوانی (تله‌پاتی)؛ ۵. علم مطلق؛ ۶. معرفت حسی خطاناپذیر؛ ۷. معرفت خطاناپذیر مبتنی بر متون مقدسه؛ ۸. بصیرت خطاناپذیر. ادراک نیز چهارگونه است: ۱. ادراک از طریق چشم‌ها؛ ۲. ادراک از طریق حواس دیگر غیر از چشم؛ ۳. ادراک مبتنی بر بصیرت؛ ۴. ادراک مطلق.

در این دسته‌بندی، خطاپذیری و خطاناپذیری ملاک تقسیم قرار گرفته است. خطاپذیر بودن سه نوع معرفت بدین معناست که احتمال صدق و کذب در آنها هست؛ به عبارتی، در یک سطح از پیشرفت روحی ممکن است این‌گونه معرفت‌ها خطاپذیر باشند و در سطح دیگر، خیر. خطاناپذیر بودن آنها مربوط به مراحل بالاتر تصفیة روحی است (به‌تجرباره، ۱۹۹۴م، ص ۱۲).

بر طبق تتورتهه سوتره، تفاوت این دو در این است که ادراک فقط صورت کلی اشیا را شناسایی می‌کند؛ ولی معرفت مربوط به شناخت جزئیات شیء مورد شناسایی است. در واقع، ادراک کلیات هستی را بدون جزئیات، و معرفت جنبه‌های مختلف درونی و بیرونی آن‌را دریافت می‌کند. در افرادی که به خلوص روحی (کوله‌جانانه) نرسیده‌اند، ادراک و معرفت به‌طور پی‌درپی رخ می‌دهد؛ اول ادراک است و سپس معرفت؛ ولی در افرادی که به مکشه دست یافته و کرمه را در خود نابود کرده‌اند، این دو فرایند هم‌زمان رخ می‌دهد و اصولاً بدین‌گونه است که آگاهی یا شعور ناب یا چنته (چیتیه)، کیفیتی است که هم شامل ادراک و هم شامل معرفت می‌شود (معرفت محض) (امسوتی، ۱۹۹۴م، ص ۲۵؛ جاین، ۱۹۹۲م، ص ۵۵-۵۶).

صورت کلی این معرفت‌ها در سوتره ۹ از بخش اول تتورتهه سوتره (TS.1.9) بیان شده است که بدین صورت است:

۱. معرفت حسی؛ ۲. معرفت مبتنی بر متون مقدس دینی. این نوع معرفت، شروتی (śruti) نامیده می‌شود؛
۳. بصیرت، که معرفت بدون حضور حواس است. این نوع معرفت را اودهی (Avadhi) می‌نامند (بصیرت روحی)؛
۴. اندیشه‌خوانی یا تله‌پاتی، که پریه (pariyaya) نامیده می‌شود؛ ۵. علم مطلق یا کوله (Kvala)؛ این نوع معرفت بیانگر شعور محض روح است (بصیرت مطلق) (ویلی، ۲۰۰۳م، ص ۱۶).

در واقع، برای شناخت ارزش و حدود معرفت روحی در مسیر رسیدن به درجه نیروانه یا مکشه، لازم است نخست معرفت روحی شناخته شود که در نهایت موجب شناخته شدن روح، توانایی‌ها و استعدادهای آن می‌شود. این درجات عبارت‌اند از:

متفکران جینی برای معرفت نوع اول یا معرفت حسی چهار مرحله بیان کرده‌اند: ۱. دریافت (احساس)؛ ۲. تصور یا پرس‌وجو؛ ۳. داوری درباره شیء ادراک‌شده؛ ۴. ثبت آن در ذهن.

وقتی ارگان‌های حسی با اشیای خارجی تماس حاصل می‌کنند، احساس و ادراک [اولیه] حاصل می‌شود. این آگاهی نخستین که سریع و آنی است، دریافت شیء (اوگرهه: avagraha) نامیده می‌شود. برای مثال، ادراک رنگ سفید یک شیء، اوگرهه است. پس از این مرحله، تمایلی در فرد ایجاد می‌شود که بفهمد این چیست. این حالت پرسشگری برای شناخت جنبه‌های مختلف شیء، تصور (Iha، به معنای «این چیست؟») نامیده می‌شود. برای مثال، درباره شیء سفید این پرسش مطرح می‌شود: آیا این شیء یک دُرَنای سفید است یا یک پرچم سفید؟ بعد از این مرحله، فرد به کاوش و بررسی در این باره می‌پردازد. این مرحله داوری یا قضاوت (āvāya) گفته می‌شود. پس از اینکه آن شیء سفید شروع می‌کند به بالا و پایین رفتن و بال و پر زدن، شک برطرف می‌شود و فرد می‌فهمد که آن یک درنای سفید است. در مرحله آخر، این تصویر در ذهن ثبت و ضبط می‌شود که این ضبط را نگاه‌داری در ذهن (dhāraṇa) می‌نامند. نگهداری این مُدرکات در ذهن باعث می‌شود که فراموش نشوند. در این مرحله، اگر فرد پیش از این همین مدرکات را در ذهن ثبت کرده باشد، با دیدن مجدد درنا می‌فهمد که این همان چیزی است که در صبح آن‌را دیده است (TS.1.16) (جاین، ۱۹۹۲، ص ۲۳-۲۴؛ سونی، ۲۰۰۰، ص ۳۶۸).

اگر فعالیت ذهنی فرد خالص باشد و این فعالیت منجر به تهنشست (رسوب) (Destruction) و تخریب (زوال) (Subsidence (destruction-cum-subsidence of Karmas)) کرّمه پوشاننده معرفت شود، اوگرهه یا ادراک اولیه بادوام است؛ بدین معنا که در هر لحظه‌ای و هر بار که این ادراک صورت گیرد، از درجه خلوص این ادراک، نه کاسته می‌شود و نه افزایش؛ و همیشه ثابت می‌ماند. اگر این فرایند تفکر خالص به‌طور مداوم و در مسیر زوال کامل کرّمه‌ای پیش رود، فرد علاوه بر ادراک حسی یادشده، می‌تواند بی‌واسطه حواس و تنها با گوهر روح، همه چیز را ادراک کند و هم‌زمان بشناسد؛ اما فعالیت فکری ناخالص [یا نوسانی] منجر به ادراک متغیر می‌شود و از این‌رو فرد گاهی ادراک بیشتری از یک شیء دارد، گاهی کمتر؛ و گاهی انواع بیشتری از اشیا را می‌شناسد و گاهی کمتر. چنین معرفتی را معرفت متغیر می‌نامند.

در موقع شناخت اشیای هم‌ذات و کیفیات ثابت و متغیر اشیا، هر سه توسط حواس در چهار مرحله یادشده شناسایی می‌شود و در واقع، وقتی یک شیء با حواس تماس می‌یابد، بهتر است گفته شود که رنگ (به‌عنوان مثال) نیز با حواس تماس می‌یابد و در یک لحظه، هم ذات شناخته می‌شود و هم کیفیات؛ زیرا رنگ از شیء جدا نیست (TS.1.17) (همان، ص ۲۶).

شروتی، معرفت حاصل از معانی و الفاظ کتب و نوشته‌های منقول معتبر و موثق آیین هندوست. همچنین به معرفت حاصل از نمادهای دینی، همچون سیده چکرو، تمثال‌های تیرتهنکرها و معرفتی که از تمرکز و مراقبه بر آنها حاصل می‌شود، معرفت شروتی اطلاق می‌شود. از آنجاکه ادراک متون موثق و نمادهای دینی به ترتیب مستلزم شنیدن و ادراک نوشته‌ها و دیدن و ادراک طرح‌هاست، لذا این نوع معرفت مؤخر از متی است و همیشه پس از آن رخ می‌دهد (سونی، ۲۰۰۰م، ص ۳۶۹).

رابطه معرفت حسی و شروتی علت و معلولی است و معرفت حسی ابزار شروتی محسوب می‌شود؛ در واقع، معرفت حسی برای فهم واقعی متون، یک ابزار است، نه یک شرط کافی (جاین، ۱۹۹۲م، ص ۲۹-۳۰). شروتی ممکن است با وجود حضور معرفت حسی باز ادراک نشود که این به دلیل وجود کرمة پوشاننده معرفت متون مقدس است. وجود این نوع کرمة باعث می‌شود که شروتی نامتجلی بماند. فهم متون به‌طور صحیح، منوط به تضعیف ماده کرمة‌ای مربوطه است.

مرجعت لفظی متون ازلی (drayāni) بدین معناست که هیچ‌کس در هیچ زمانی با وجود تلاش شخصی، قادر به جعل چنین معرفتی نتواند بود؛ و بر این اساس، معرفت شروتی نیز ازلی و ابدی است. شکوفایی معرفت حسی سبب شکوفایی معرفت شروتی، و شکوفا شدن این معرفت سبب حصول ایمان درست می‌شود. از سوی دیگر، اگر فرد ایمان درست به متون نداشته باشد، معرفت حاصله از متون نیز ممکن است برای وی خطاپذیر باشد. معرفت حسی همچون آتش، و ایمان درست همچون نور حاصل از آتش است. جنبه خطاپذیر بودن معرفت شروتی، مربوط به مراحل اول تا سوم از نردبان ترقی روح است و بیانگر انکار، بی‌اعتنایی و شک و تردید درباره متون مقدس جینی است و آغاز شکوفایی معرفت خطاناپذیر در مرحله چهارم است که البته با پیشرفت فرد، این خطاناپذیری بازهم پایدارتر می‌شود (همان، ص ۲۸-۲۹؛ مردیه، ۲۰۰۲م، ص ۸۹-۹۰).

### ۲-۲-۳. اودهی - جنانه (udahya-jnāna)

اودهی جنانه، اغلب در ترجمه‌های انگلیسی به «روشن‌شدگی»، «بصیرت» یا «قدرت شناخت اشیا بدون حضور حواس» برگردانده می‌شود؛ همچنین به مفهوم «توانایی درک اشیا فراتر از ادراک متعارف» است. واژه اودهی، وقتی در معنای صفت استفاده می‌شود، به مفهوم «محدودشده» یا «منع‌شده» است؛ بنابراین، اودهی جنانه به معنای «معرفتی است که از برخی جنبه‌های مشخص» محدود شده است. این معرفت، همان‌گونه که بیان شد، معرفت بی‌واسطه و فوری (پرتیکشه: pratyakṣa) است. در فلسفه جینه، برخلاف دیگر مکاتب فلسفی که این واژه را برای بیان «ادراک حسی» به کار می‌برند، آن‌را به ادراک بی‌واسطه روح اطلاق می‌کنند. از جمله در تئورتهه سوتره بدین معنا به کار رفته است.



معرفت بی‌واسطه بر دو گونه است: دشه پرتیکشه (اودهی جانانه) (deśa) و سکلہ پرتیکشه (کوله جانانه) (Sakala). در گونه نخست، روح بدون واسطه حواس شش‌گانه، فقط آن چیزهایی را که مادی (pratirūpi) هستند و تنها از جنبه‌های ذات، فضا، زمان، حالات و کیفیات، شناسایی می‌کند. این نوع معرفت را از آنجا که تنها به جوهرهای مادی محدود است، سیما جانانه (sīmājñāna) نیز می‌نامند. حالت دوم، علاوه بر اینکه ماده را دربرمی‌گیرد، جوهرهای غیرمادی (arūpi) یعنی روح، زمان، جنبش یا دهرمه و اصل سکون یا ادهرمه را نیز شامل می‌شود. این نوع معرفت بی‌واسطه کامل و نامحدود را کوله جانانه (kvalajñāna) نیز می‌نامند (همان، ص ۸۸-۸۹).

تفاوت این دو گونه معرفت بی‌واسطه در این است که در حالت نخست، درجات مختلفی از کرمه پوشانده معرفت وجود دارد و برحسب درجه کرمه‌ای، این نوع معرفت نیز خود دارای درجات مختلفی است. در متون جینی برحسب میزان کرمه‌ای، دو تقسیم‌بندی کلی از انواع معرفت اودهی ارائه شده است.

۱. دشاودهی جانانه (deśāvadhijñāna): این نوع معرفت به‌طور طبیعی در موجودات بهشتی و دوزخی در هنگام زایش وجود دارد. خدایان و دیوان که در این دو اقلیم بهشت و دوزخ ساکن‌اند، هیچ‌گونه تلاش روحی در جهت کسب آن انجام نمی‌دهند. قابل توجه آنکه موجودات بهشتی نیز چون هنوز به رهایی دست نیافته‌اند، دارای ماده کرمه‌ای در روح خود هستند. موجودات دوزخی و بهشتی نسبت به موجودات دنیوی جسم لطیف‌تری دارند و مشمول اصل سمساره‌اند.

۲. کشایه پشمه جانانه (Ks. ayapaśamajñāna): این نوع معرفت، تنها به‌وسیله آنهایی قابل حصول است که به کنترل نفس (samāyama) می‌پردازند و پنج عهد زندگی مرتاضانه (mahā-Vratas) را رعایت کرده‌اند. افزایش این نوع معرفت، بسته به زوال بیشتر کرمه پوشانده معرفت است. چنین معرفتی در حالت سکون (مدیتیشن = مراقبه) قابل دست‌یابی است. وقتی مرتاض از این حالت بیرون آید، از مقدار این نوع معرفت کاسته می‌شود. افراد مختلف، سطوح متفاوت معرفت را بسته به موقعیت خود به‌دست می‌آورند؛ ولی برای همه مدت حیات آنها نیست. این معرفت مرتب کاهش و افزایش می‌یابد. درجات پایین‌تر معرفت وابسته به فاصله شخص از اشیاست. در واقع، سطح پایین‌تر معرفت، مستلزم فاصله کمتر است. با بالاتر رفتن سطح معرفت، فرد می‌تواند اشیا را از فواصل دور درک و آنها را شناسایی کند و در آن واحد ابعاد مختلف آن را در فواصل زمانی واحد و مختلف بشناسد. این نوع معرفت ممکن است تا دم مرگ و حتی تا زندگی بعدی فرد ادامه داشته باشد و بر طبق تئورته (TS. 1.23)، تا رسیدن به درجه علم مطلق ادامه می‌یابد. در واقع، طیف گسترده‌ای را شامل می‌شود (ویلی، ۲۰۰۲م، ص ۸۹-۹۰).

با بالا رفتن سطح معرفت رهرو و از بین رفتن پندارهای نادرست درباره ماده و روح و جوهر و سرشت واقعی آنها و غلبه فرد بر خشونت (اهیمسا) و تملک دنیوی (اپریگرهه) با تمرینات دینی و مرتاضانه، معرفت اودهی از سطح و بیپهنگی - که نتیجه جزء - پندارهای غلط نسبت به واقعیت و سرشت هستی است - زایل می‌شود و فرد مرتاض در

این حالت به درجه دوم بصیرت یا روشن شدگی روحی می‌رسد که سرواودهی - جنانه نامیده می‌شود. این سطح خطاناپذیر، در مرحله هفتم قابل دستیابی است (همان، ص ۸۹-۹۳).

با تأمل در متون روشن می‌شود که دستیابی به چنین معرفتی تنها از طریق مراقبه فکری (Adhyarasāya) برای بشر دست‌یافتنی است. این گونه معرفت باعث هدایت روح به باززایش متعالی تری می‌شود و کرمه روشن تری را که در واقع حالت رنگی روح (Jīva leśyas) است، سبب می‌شود.

شاستری (Shastri)، پژوهشگر جینی، بیان می‌کند که کرمه پوشاننده معرفت اودهی، از طریق ریاضات (tapas)، [رعایت دقیق] پیمان‌های جینی (vrata) [در زمینه زندگی مرتاضانه] و کف نفس (pratyākhyāna)، که هر سه در پاک کردن روح از مواد کرمه‌ای (Nirjarā) نقش اصلی را دارند، [از عمل] بازداشته می‌شود (Kṣayōpaśama).

اعتقاد بر این است که علاوه بر سه طبقه جیوه‌های ذکرشده (انسان موجودات علوی و موجودات دوزخی)، حیوانات دارای پنج حس نیز می‌توانند به داشودهی - جنانه از نوع اول دست یابند. حیواناتی نظیر شیرها و فیل‌ها می‌توانند اعمال ریاضتی را نظیر آنچه مخصوص پیروان عادی جینی است، انجام دهند؛ یعنی روزه و خودداری از آسیب‌رسانی به دیگر موجودات. این حیوانات توانایی حصول و درک حقیقت (Samyaktva) را دارند و تا حدودی قادر به رعایت پیمان‌های جینی مربوط به مردم عادی‌اند. در واقع این حیوانات، هم از نظر سطح شعور بالاتر از موجودات دیگرند و هم قابلیت تعلیم و آموزش توسط انسان در آنان وجود دارد. در واقع تعلیم و دست‌آموزی حیوانات، در صعود روحی آنها مؤثر است. البته این موضوع تنها در یک منبع مورد توجه قرار گرفته و آن رساله ۶۳ انسان درخشان، اثر همی چندره [دیگمراهی] است. در این رساله بیان شده است که فیلی به نام سیچنکه از این معرفت برخوردار بود. البته این مسئله را باید موردی استثنایی در متون جینه تلقی کرد. این موضوع در زمینه تکامل روحی جانوران، مسئله قابل توجهی است (همان، ص ۹۴-۹۷).

#### ۲-۲-۴. اندیشه‌خوانی یا منه - پریایه - جنانه

اندیشه‌خوانی (Manah.-paryaya-jñāna)، قدرت بازخوانی ذهن دیگران است. اندیشه‌خوانی، معرفت پرتیکشه یا بی‌واسطه محسوب می‌شود که جز در متن سیدده سنه دیواکره (Siddhasena Divākara) که آن را جزو معرفت اودهی محسوب داشته، در بقیه متون، معرفتی مستقل از اودهی به‌شمار آمده است. به‌دست آوردن این نوع معرفت، بسته به مسدود کردن کرمه پوشاننده معرفت اندیشه‌خوانی (Manah, - paryayajñānavaranīya karman) است. بر طبق تئورته سوتره (TS.1.26)، اندیشه‌خوانی و اودهی از منظر درجه خلوص و بُرد مکانی (گسترده‌گی)، نسبت به داننده و نیز نسبت به شیء مورد شناسایی، از یکدیگر متمایزند. به‌نسبت شیء مورد شناسایی، فرد دارای معرفت اودهی می‌تواند اشیایی را ادراک کند که از ماده لطیف‌تر از کالبدهای فیزیکی (مرئی با چشم) تشکیل

شده‌اند؛ اشیایی لطیف‌تر از کالبد انسان و حیوان؛ برای مثال، کالبدهای متحرک موجودات علوی یا بهشتی (Vaikriyaka-sārāra) یا کالبدهای موجودات دوزخی را؛ ولی معرفت اندیشه‌خوانی می‌تواند دگرگونی‌های ذهن را که ماده‌های لطیف‌تر از کالبدهای علوی و دوزخی است، شناسایی کند. ماده تشکیل‌دهنده ذهن پس از ماده کره‌ای، لطیف‌ترین نوع ماده در هر کالبد است. به‌واسطه ادراک دگرگونی‌های این ماده در دیگران است که فرد می‌تواند فکر دیگران را بخواند. اندیشه‌خوانی، آنچه خارج از حیطه بصیرت یا اودهی جنانه است (یعنی حالات مختلف ذهنی و نیات) را می‌تواند ادراک کند (TS.1.29) (امسوتی، ۱۹۹۴م، ص ۱۰).

تتیه (Tatia) در شرح بر تتورتهه سوتره بیان می‌دارد که اندیشه‌خوانی تنها قادر به شناخت تحولات ماده لطیف ذهن است؛ حال آنکه اودهی جنانه ماده لطیف طبقات دیگر غیر از ذهن را شناسایی می‌کند. به نظر وی، حوزه گستردگی اندیشه‌خوانی از اودهی تنگ‌تر و محدودتر است؛ ولی اودهی با وجودی که از گستردگی کیهانی - فضایی بیشتری برخوردار است، نمی‌تواند حالات مختلف ذهنی را شناسایی کند؛ زیرا ذهن ماده‌های بسیار لطیف است.

بر طبق تتورتهه سوتره (TS.1.24) دوگونه اندیشه‌خوانی وجود دارد:

۱. رجو - متی - منه - پریایه (Rju-mati-man.a-paryaya) یا اندیشه‌خوانی ساده و بسیط

۲. ویپوله - متی - منه - پریایه (Vipula-mati-man.a-paryaya) یا اندیشه‌خوانی پیچیده.

هر دو سطح این نوع معرفت، خطاناپذیرند. معرفت رجو در مرحله ششم و ویپوله در مرحله دوازدهم قابل دستیابی است. اندیشه‌خوانی ساده تنها تعداد کمی از حالات کلی ذهن را شناسایی می‌کند: حالات ذهنی فرد نسبت به اشیا و افعال؛ درحالی‌که اندیشه‌خوانی پیچیده شمار افزون‌تر از حالات و تحریکات ذهنی یا عقایدی که مؤید حالات ساده ذهنی یا به‌عبارتی برخاسته از حالات اولیه ذهنی است، شناسایی می‌کند. در نوع اول، حالات ذهنی اولیه درباره یک شیء یا موضوع خوانده می‌شود؛ و در حالت دوم، عقاید و تمایلاتی که در ورای آن و در ارتباط با آن است، بازخوانی می‌شود. مطابق با گمته ساره (Gommata-Sāra) از طریق اندیشه‌خوانی نوع اول، فرد بی‌واسطه، در همان حینی که شخص مشغول اندیشیدن به موضوعی است، آن را می‌خواند. برای مثال، فردی درباره تأسیس یک کتابخانه فکر می‌کند. فرد با معرفت نوع اول، از اندیشه‌خوانی یا رجومتی این فکر را در همان حین می‌خواند. اگر آن فرد برخی جزئیات مربوط به موضوع را فراموش کرده باشد، رجو - متی علاوه بر اندیشه یا خواسته‌های حاضر در ذهن طرف مورد بحث، آنچه را هم فراموش کرده است، بازخوانی می‌کند (همان، ص ۱۵).

مطابق با گمته ساره (از متون دیگمبیره) این‌گونه معرفت قادر به‌اتصال گذشته به آینده است و در نتیجه به‌واسطه آن، فرد می‌تواند کالبدهای گذشته خود و دیگران را شناسایی کند. معرفت رجو - متی در شخصی که واجد آن است، به‌نسبت افزایش نفسانیات (Kas.āyas) قدرت آن تضعیف می‌شود. در **آوشیکه - نیریوکتی** (Avaśyaka-niryukti) (از متون شوتامبره)، معرفت اندیشه‌خوانی رجومتی محدود به خواندن افکار انسان است (برخلاف گمته ساره). البته برخی شوتامبره‌ها آن را شامل همه موجودات پنج‌حسی، اعم از حیوان و انسان می‌دانند. **آوشیکه** قدرت رجو - متی را

در خواندن افکار دو یا سه تناسخ یک روح یا روح خودش در گذشته تا حداکثر هفت یا هشت کالبد می‌داند. شمارش قالب‌ها به نسبت زمان حیات فرد اندیشه‌خوان است؛ یعنی فرد افکار دو تا هشت قالب یک انسان را که هم‌زمان با او زندگی می‌کند، شناسایی می‌نماید. *آوتسیکه* قدرت معرفت‌تله‌پاتی نوع دوم را تا بی‌شمار قالب در گذشته می‌داند. در بین موجوداتی که به معرفت اودهی جانانه، چه از طریق طی مراحل سمساره یا تکامل و چه به‌واسطه تلاش در جهت کسب شایستگی‌ها به این معرفت دست یافته‌اند، شمار کمی از آنها به معرفت منه - پریایه دست می‌بایند.

از جنبه فضایی، هرچند در معرفت اودهی، دستیابی به شناخت محدوده‌های جهان هستی (lokakāśa) امکان‌پذیر است، اما اندیشه‌خوانی محدوده‌اش فقط در مکان‌هایی است که انسان زندگی می‌کند. رساله *سرورتهه سیدهی* (شوتامبره) بیان می‌دارد که دامنه یا بُرد رجو - متی در خوانش افکار از یک کرشه (Krośa) (دو مایل یا حدوداً ۳۲ کیلومتر) تا یک یوجنه (yojana) (هشت مایل برابر ۱۲۸ کیلومتر) گسترش دارد و معرفت ویپوله به‌وسعت همه نواحی‌ای است که بشر در آن مناطق ساکن است (TS.1.23). در *گمته ساره* نمی‌چندره (Nemicandra) مقدار بیان‌شده در رابطه با معرفت رجو - متی، با آنچه در *سرورتهه سیدهی* بیان شده متفاوت است. نمی‌چندره دامنه این نوع معرفت را از دو یا سه کرشه (حدود ۶۴ کیلومتر) تا هفت یا هشت یوجنه (حدود ۱۰۲۴ کیلومتر) می‌داند. این حد کمینه و بیشینه را پرتهکتوه (Pr.thaktva) می‌نامد. معرفت ویپوله را نیز شامل موجودات پنج‌حسی، از انسان و حیوان، تا موجودات بهستی و دوزخی می‌داند (کل لوکا کاشه). پس از لحاظ دامنه این نوع معرفت، بین *سرورتهه سیدهی* و *گمته ساره‌ای* تفاوت‌هایی وجود دارد. از لحاظ اندیشه‌خوانی و تعداد قالب‌ها یا تناسخاتی نیز که فرد قادر به خواندن اندیشه‌های آنهاست نیز تفاوت‌هایی وجود دارد (کولر، ۲۰۰۰م، ص ۴۰۵).

هرچند در متون جینی داستان‌های زیادی درباره معرفت اودهی و علم مطلق تیر تهنکره‌ها نقل شده، درباره معرفت منه - پریایه چندان ذکری به میان نیامده است. در رساله همه چندره، ۶۳ انسان درخشان، داستان ۲۴ تیر تهنکره که در طول یک نیم‌چرخه (او سربینی) به علم مطلق در سرزمین بهرته کشته (Bharatks.etva) دست یافته، ذکر شده است. در داستان رشبه، نخستین تیر تهنکره، آمده است که او ترک امور دنیوی کرد و پس از سه روز روزه‌داری به منه پریایه جانانه (رجو - متی) دست یافت. دستیابی به این نوع معرفت، اندکی پس از ترک دنیوی درباره بیشتر تیر تهنکره‌ها آمده است؛ اما اعتقاد عمومی بر این است که همه تیر تهنکره‌ها واجد معرفت اودهی بودند و این معرفت را از زمان آبستی با خود داشته‌اند و اندکی بعد از شروع دوره ترک دنیوی، به معرفت منه پریایه دست یافتند (سونی، ۲۰۰۰م، ص ۳۷۰).

در نوشته‌های کهن جینی، درباره تیر تهنکره‌ها آمده است که همه آنها سه نوع معرفت نخستین را از ابتدا داشته‌اند؛ یعنی متی، شروتی و اودهی؛ ولی دو نوع معرفت منه پریایه و کوله جانانه را در مراحل بعدی حیات خود به‌دست می‌آوردند (کلگهنگی، ۱۹۶۵م، ص ۲۳۵).

در رسالهٔ همه چندره، دربارهٔ مهاویره آمده است که، معرفتِ اندیشه‌خوانی مهاویره، پس از دو روز روزه‌داری پیوسته (بدون خوردن و آشامیدن) از زمانِ آغازِ ترکِ دنیوی برایش حاصل شد. در همین رساله از معرفتِ اودهیِ جنانهٔ مهاویره سخن به میان آمده است. مهاویره در طول دوازده و نیم سال از زمان شروع ترکِ دنیوی و پیش از آن نیز از معرفتِ اودهی برخوردار بود؛ منتها در دورانِ ترکِ دنیوی سطحِ این نوع معرفتِ اعتلا یافت. مهاویره به‌واسطهٔ دارا بودنِ این نوع معرفت می‌دانست که مثلاً «امروز چه مقدار از کرمهٔ [روح] من بایستی نابود شود» و با مراقبهٔ دینی (Dharma-dhyāna) در همان شب، با تحملِ سردی شب، همان مقدار کرمه‌ای را که با اودهیِ جنانه به آن عارف شده بود، سوزاند.

از جمله افراد دیگری که به معرفتِ اودهی دست یافتند و در ردیف ۶۳ انسان درخشان قرار گرفتند، شری ویرسوامین (Śrī vīraśvāmin) است که به‌واسطهٔ این نوع معرفت، قدرتی همچون آنوتره (Anuttara) که از خدایان است، پیدا کرد. او به‌واسطهٔ این قدرت توانست سرتاسر لکه‌کاشه را ببیند؛ اما، با وجود این، ذکرِ از منه - پریایهٔ وی نیست. به‌نظر می‌رسد مواردِ مربوط به این نوع معرفت، در متونِ جینی بسیار کم باشد. برای مثال، دربارهٔ مهاویره تنها در متنی به نام جناتر - دهرمه - کتهه (Jñātr-dharma-kathah) آمده است که او افکارِ مهکوماره (Mehakumāra) را می‌دانست (پدمرجیه، ۱۹۸۶م، ص ۶۲).

به‌رحال آن‌گونه که همه چندره بیان می‌دارد، دست نیافتن به تله‌پاتی پیشرفته و پیچیده به‌معنای این نیست که کسی نتواند بعد از زمانِ به‌درمه‌باهو، برخی از قدرتهای روحی را به‌دست بیاورد. این قدرت امکان‌پذیر است؛ ولی ممکن است ظرفیتِ افراد کم باشد. وی در متنی به‌نام پریشیشته پورون (Parisīś.t.a-purvan) بیان می‌دارد که به‌درمه‌باهو (Bhadrabāhu) آخرین مونی در این عهد بود که همهٔ چهارده پورو (Purvas) [چهارده معرفتِ متعالی روحی] را می‌دانست؛ اما او از این چهارده تله، ده پورو را به مرید خود ستهوله بهدره (Sthūlabhadra) یاد داد؛ زیرا ستهوله به‌واسطهٔ ده پورو آموزش دیده، این قدرتِ جادویی را یافته بود که خود را به شیری تبدیل کند؛ اما با این کارش خواهرش را که برای دیدن او آمده بود، می‌ترساند (عملی که در تضاد با اصل اهی‌مساست) و لذا استاد از یاد دادنِ بقیهٔ پوروها خودداری می‌کند. از این داستان دانسته می‌شود که وقتی قدرتهای روحی شامل اودهیِ جنانه و منه پریایه در شخصی که تابع نفسانیات است، پدیدار می‌شود، ممکن است به درجات بالاتر از لحاظ روحی دست یابد؛ اما خطرِ توقیف و مسدود شدنِ این قدرت نیز وجود دارد. البته آن‌گونه که خاطر نشان شد، این رخدادِ مربوط به معرفتِ اودهیِ سطحِ پایین یا پرما ودهیِ جنانه و تله‌پاتی ساده یا رجو - متی - منه - پریایه است، نه سطوح بالاتر این معرفت؛ مثلاً اگر کسی فقط معرفتِ پرما ودهیِ جنانه را داشته باشد، امکان از دست دادنِ آن برای وی وجود دارد؛ یا مثلاً اگر پرما ودهی و رجو - متی هر دو را داشته باشد، باز هم امکان از دست دادنِ آن هست؛ ولی اگر واجد معرفتِ سرواودهی باشد و علاوه بر این معرفتِ اندیشه‌خوانی پیشرفته را نیز داشته باشد، دیگر آن را از دست نخواهد داد (سونی، ۲۰۰۰م، ص ۳۷۴).

فرد دارای معرفت اودهی جنانه، اگر واجد جزء - پندارهای نادرست نسبت به حقیقت ذات و هستی (mithyātva) باشد، نشان دهنده خطا پذیر بودن معرفتش است. چنین فردی ممکن است دیگران را نیز گمراه کند و معرفتش می تواند در تناقض با دهرمه جینه (دین جینه) باشد. با وجود این، در سطوح بالاتر این نوع معرفت، یعنی سرواودهی، احتمال خطای کمتری وجود دارد؛ به نحوی که اگر فرد قادر به رسیدن به تله پاتی پیشرفته شود (مرحله دوازدهم)، دیگر به درجات پایین سقوط نمی کند و تحت تأثیر نفسانیات - که باعث توقف و مسدود شدن این قدرت می شوند - قرار نمی گیرد. رسیدن به مرحله تله پاتی پیشرفته و معرفت مطابق با حقیقت یا سمیگ درشنه، مقدمه دست یابی به معرفت کامل و مطلق (Kevala-jñām) می باشد (ویلی، ۲۰۰۲م، ص ۱۰۰-۱۰۲).

## ۲-۲-۵. کوله جنانه یا معرفت مطلق

کوله جنانه یا معرفت مطلق یا علم مطلق (Omniscient) (سکله پرتیکشه جنانه)، کامل ترین نوع معرفت است. این معرفت وقتی حاصل می شود که موهنیه - کرمن (Mohanīya-karman) که باعث ایجاد دلبستگی و به ویژه غرور می شود، به طور کامل تخریب شود. درست آن است که گفته شود: در بین سه گونه معرفت مستقیم و بی واسطه، تنها معرفت مطلق یا کوله جنانه، معرفت کاملاً جبلی و فطری روح و بیانگر شعور محض روح است. این نوع معرفت هرگز ایجاد غفلت نمی کند و دیگر دستخوش سمساره نمی شود. برخلاف بصیرت محدود و اندیشه خوانی که منجر به انفعالات روحی مضر می شود، این گونه معرفت، هرگز چنین تأثیراتی را در روح ایجاد نمی کند؛ زیرا هیچ گونه عاملی در روح وجود ندارد که منجر به اسارت با کرمن های جدید و زایش دوباره روح شود. حصول این معرفت در مرحله سیزدهم که یک گام دیگر به مکشه باقی مانده اتفاق می افتد. این نوع معرفت قادر به شناخت همه صور لطیف ماده و دیگر جوهرهای هستی به طور ناب و بدون خطاست و کوله جنانه واجد همه قدرت های دو معرفت پیشین است.

همه ۲۴ تیر تهنکره، در دوران خودشان به چنین معرفتی نائل آمدند. برای نمونه، در کلیه سوتره درباره علم مطلق مهاویره آمده است: «وقتی مهاویره، زاهد شریف، یک جین (Jain) و ارهت (Arhat) شده بود، او در این حالت یک کولین (Kevalin) یا دانای مطلق بود که همه چیز را در عالم درک می کرد. او، هم می دانست و هم مشاهده می کرد که از کجا آمده است؛ به کجا می رود؛ در چه جاهایی به صورت انسان، حیوانات، خدایان یا موجودات دوزخی متولد شده. او افکار و اندیشه ها را می دانست. خوراک، کردار و تمایلات همه موجودات جهان را می دانست». البته این معرفت ناب، فقط مخصوص تیر تهنکره ها نیست. افراد دیگر غیر از تیر تهنکره ها نیز قادر به دریافت چنین تجربه ای هستند. این تجربه، مخصوص همه آن افرادی می شود که با تلاش روحی و معنوی خویش، هوس های خویش را نابود می کنند و بدین طریق روح را از اسارت در چرخه سمساره رهایی می بخشند (همان، ص ۱۰۵-۱۰۶).

## نتیجه‌گیری

روح را در آیین جینه با چهار صفت ادراک، معرفت، بهجت (سرور) و انرژی می‌شناسند. در حالت اسارت کرمه‌ای، ماده کرمه‌ای روح، شعور و انرژی روح را در مسیر اهداف خویش - که همانا ورود بیشتر کرم‌ها به روح است - به کار می‌گیرد و در این حالت، شعور روح مخفی و پوشیده می‌شود و عملکرد انرژی روح نیز مسدود می‌گردد. با این حال فرد با انجام ریاضت‌ها و مراقبت نفس می‌تواند این کرم‌ها را از روح خود خارج سازد. به نسبت بالندگی روح بر نردبان تعالی روحی معرفت‌های روحی نیز شکوفا می‌شوند. همان‌گونه که بیان شد، معرفت‌های روحی پنج‌گونه‌اند: ۱. معرفت متی، که حاصل از حواس شش‌گانه است؛ ۲. معرفت شروتی، که از مطالعه متون مقدسه به دست می‌آید؛ ۳. معرفت اودهی؛ ۴. معرفت منه پریایه یا اندیشه‌خوانی؛ ۵. کوله جنانه یا معرفت مطلق. از این‌گونه‌ها سه معرفت نخست خطاپذیرند؛ یعنی احتمال صدق و کذب در آن هست؛ و دو معرفت دیگر خطاناپذیرند. معرفت شروتی خطاناپذیر، در مرحله چهارم از نردبان ترقی روحی دریافت می‌شود. معرفت اودهی در مرحله پنجم و ششم، منه پریایه در مرحله ششم تا دوازدهم و کوله جنانه در مرحله سیزدهم حاصل می‌شوند. جنبه خطاپذیر اودهی جنانه مربوط به مرحله پنجم، و جنبه خطاناپذیر مربوط به مراحل ششم و بالاتر است. منه پریایه نیز دارای دو سطح خطاناپذیر است. سطح ساده‌تر آن، که کلیات فکر فرد را می‌خواند، مربوط به رهرویی است که در مرحله شش است و سطح پیشرفته آن در مرحله دوازدهم حاصل می‌شود.

معرفت‌های متی و شروتی با واسطه‌اند و سه معرفت دیگر بدون واسطه‌اند؛ یعنی روح بدون واسطه حواس به شناسایی ذات و اشیا می‌پردازد. در اودهی، روح جوهرهای مادی غیر از کرمه و ذهن را از جنبه‌های مختلف می‌شناسد. منه پریایه با اینکه مربوط به سطح بالاتری از تصفیة روحی است، ولی تنها قادر به شناخت حالات و افکار ذهنی فرد است. البته کسی که این قدرت را داراست، از معرفت اودهی نیز برخوردار است؛ ولی عملکرد متفاوتی دارد. با سقوط فرد از مرحله ششم به پنجم، معرفت اندیشه‌خوانی نیز از دست می‌رود. رجو متی قادر به برشمردن قالب‌های یک فرد، بسته به پیشرفت روحی، از یک تا هشت قالب است و ویبوله متی این قدرت را تا بی‌شمار کالبد داراست.

کوله جنانه نیز معرفت ناب و مطلق است و افزون بر اینکه عملکرد دو معرفت اودهی و منه پریایه را دارد، بسیار گسترده تر از آن دو نیز هست. کوله جنانه، هم قادر به شناخت ماده در لطیف‌ترین حالت آن (پرمانو) است و هم می‌تواند تناسخ‌های گذشته و آینده یک فرد را بشناسد؛ چنان‌که ریشبهه، نخستین تیرته‌نکره این دور می‌دانست که سرانجام نوه‌اش، مریچی در کالبد مه‌ابره زاده شده است و به رهایی دست خواهد یافت. کوله جنانه جامع همه معرفت‌های روحی است که سرانجام به مکشه می‌انجامد.

چاترجی، ساتیش چاندرا و دریندرا موهان داتا، ۱۳۸۵، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

نبئی، ابوالفضل، ۱۳۶۵، *تقویم‌نگاری در تاریخ*، مشهد، آستان قدس رضوی.

ویتمن، سیمن، ۱۳۸۲، *آیین هندو*، ترجمه علی موحدیان عطار، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

هینلز، جان راسل، ۱۳۸۹، *ادیان زنده تسوق*، جمعی از مترجمان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

Bhattacharya, H. M, 1994, "jain a logic and Epistomology", calcatta and New Delhi: Baghci and co.

Folkert, K, 1997, Jainism, Cambridgeblakwell.

Jain, S. A, 1992, Reality (English Translation of Sarvarthasiddhi), *Madras*, Jwalamalini Trust.

Jaini, P.S, 1979, *The Jaina Path of Purification*, Delhi, MotilalBanarsidass.

—, 2002, *Collected Papers on Jaina Studies*, Delhi, MotilalBanarsidass.

Kalghatgi, T. G, 1965, "The Doctrine of karma in jaina Philosophy" *Philosophy East and West*, Vol. 15, University of Hawai Press, p.229-242.

Koller, J. M, 2000, " Syādvāda as the Epistomological key to the jaina Middle Metaphysics of Anekāntavāda, *Philosophy East and West* , Vol. 50, p.400-407.

Mardia, K.V, 2002, *The Scientific Foundation of Jainism*, Delhi, MotilalBanarsidass.

Padmarajih, Y.J, 1963, "A comparative study of the Jain Theories of reality and knowledge, Delhi: MotialBanarsidass, Reprint 1986.

Sikdar, J.C, 1991, *Jaina Theory of Reality*, Varanasi, P.V Research Institute.

Soni, J, 1997, " Philosophical significance of the Jaina Theory of Manifoldness In *Philosophieaue inter kulturellersicht*= Edited by N. Schneider et al., p. 277-287.

—, 2000, "Jain Epistomology", *Philosophy East and West*, Vol. 50, p. 367-377.

Umāsvāti (fourth or fifth century), 1994, *Tattvārtha sutra: That which Is: with the combined commentaries of Umāsvāti/umāsvāmin*, Pūjyapāda and siddjhasenayani, Translation with an introduction by Natmaltatia, United kingdom: Harper Collins.

Varni, S. J, 1999, *SamanSuttam*, tr. T.K. Tukol, K.K. Dixit, New Delhi.

vonglasenapp,h, 1999, *an Indian religion of salvation*, narendraprakash.

wiley,k, 2003, *Extrasensory perception and knowledge in Jainism*, delhi, motilalbanarsidass.