

شناخت ابعاد وجودی انسان از نگاه ابن عربی و شنکره

محمد مهدی علی مردی *

سید محمد روحانی **

طیبه نوحی ***

چکیده

خداوند انسان را به صورت خود آفریده است. از آنجاکه انسان موضوع اصلی آفرینش است، اندیشمندان ادیان مختلف، درباره او بحث کرده‌اند و برایش ابعادی برشمرده‌اند. شناخت این ابعاد، برای رسیدن به هدف خلقت، یعنی کمال، ضروری است. این مقاله، دیدگاه دو متفکر بزرگ، ابن عربی مسلمان و شنکره هندو را درباره ابعاد وجودی انسان بررسی می‌کند. هر دو معتقدند انسان دو بعد مادی و روحانی دارد. با برداشتن حجاب مادیات، روح او با یگانه مطلق یکی می‌شود و به کمال می‌رسد. آن‌ها معتقدند ابعاد وجودی انسان، فقط در ویژگی‌ها متفاوت‌اند؛ اما در اصل وجود، تفاوتی ندارند.

کلیدواژه‌ها: انسان، کمال، آتمن، نفس، بدن، شریره، جیوه.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (alim536@chmail.ir).

** هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

*** دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه ادیان و مذاهب.

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۶/۱۵.

طرح مسئله

انسان آرمانی، که همه کمالات در وجود او فعلیت محض یافته باشد، جزء آرزوهای دیرین همه جوامع بشری است؛ به همین دلیل همه ادیان، مذاهب و مکاتب بشری، برای انسان ارزش، اعتبار و منزلت والایی قائل اند و مسائل متفاوتی را مطرح می کنند و پاسخ می دهند؛ مسائلی درباره وجود یک پارچه یا ذوابعاد بودن ماهیت انسان و ارتباطشان. برخی معتقدند این ابعاد در رابطه نفس با بدن نقش دارند. برخی اندیشمندان همچون ابن عربی و شنکره برای انسان مراتبی قائل اند و بر این باورند که این مراتب به واسطه هر مرحله از درک کمال انسان حاصل می شود و درک هر مرحله از کمالات، سبب می شود که انسان به ساحت های معنوی و وجودی مختلفی دست پیدا کند. مسلم است که انسان بالقوه می تواند به مقام وحدت برسد و جهل آدمی به خود، باعث بازماندن از این واقعیت می شود.

مقدمه

در بسیاری از آیین ها سه مسئله بسیار مهم وجود دارد: انسان، خدا و جهان. این ها مانند اضلاع مثلث، افکار و عقاید آن آیین را شکل می دهند. کمتر نظام فکری و فلسفی را می توان یافت که درباره این ابعاد بحث نکرده باشد. شاید به جرأت بتوان گفت که بسیاری از مکاتب به این سه مسئله و ارتباطشان توجه خاص می کنند. انسان و ابعاد وجودی او چنان مهم است که برخی مکاتب فقط آن را مسئله اصلی خود قرار داده اند. ابن عربی^۱، عارف بزرگ جهان اسلام، معتقد است انسان دو بعد دارد: جسم و روح.

۱. ابو عبدالله محی الدین محمد بن علی بن محمد بن العربی الطائنی الحاتمی الاندلسی معروف به شیخ اکبر، اندیشمند عارف و صوفی بزرگ جهان اسلام است. وی در مشرق، ابن عربی خوانده می شود تا از ابوبکر ابن العربی قاضی، محدث و فقیه اندلسی متمایز شود. ابن عربی در ۲۷ رمضان ۵۶۰ در مرسیه (Murcia) یکی از شهرهای جنوب شرقی اندلس (Andalus) متولد شد و در کودکی به همراه پدرش به اشبیلیه (Seville) رفت و تحصیلات خود را آغاز کرد. او نزد استادان نامدار به آموختن قرآانات هفت گانه، ادبیات، حدیث و دیگر علوم زمان خود پرداخت و برخی از

وی کمال انسان را در پاکی روح و فنای فی الله می‌داند (ابن عربی، ۱۳۶۴: ۵۵). شنکره^۱، فیلسوف بزرگ هندو نیز معتقد است انسان دو بعد اصلی دارد: جسم (شریره^۲) و روح کلی (آتمن^۳). مطابق آموزه‌های او، هنگامی که آتمن در شریره اسیر شود، به صورت روح شخصی (جیوه^۴) جلوه می‌کند؛ ولی هنگامی که انسان از این جلوه دروغین فراتر برود و به اصل خود معرفت پیدا کند، که همان روح کلی و فراتر از قید و بندهای شخصی است، به نجات از گردونه بی‌انتهای زاد و مرگ و به مقام مُکَشَه^۵ می‌رسد؛ مقامی که در آنجا روح در خدا فانی شده است (Glücklich 2008:104; Hick 1994: 314).

اگرچه تاریخ و فضای فکری و فرهنگی این دو عارف و حکیم برجسته متفاوت بوده است، شباهت نظریه‌هایشان، تأثیر چشمگیری بر تفکرات عرفانی گذاشته است؛ به‌ویژه درباره انسان. مطالعه متون تاریخی نشان می‌دهد که ادیان و ملل مختلف، به شناخت انسان کامل و ابعاد وجودی او توجه کرده‌اند.

از دیدگاه این دو عارف، انسان بالقوه کامل است و واقعیت باطنی او با ذات یگانه یکی است. ابن عربی جزء اندیشمندانی است که انسان برایش مهم است و در آثار

اساتید به وی اجازه تدریس آثار خود را دادند. از آنجا به تونس و بعد به فاس (Fas) رفت و الاسرا را در آن شهر نوشت. از راه بیت‌المقدس برای زیارت به مکه رفت و فتوحات مکیه را در آنجا آغاز کرد. اشعاری سرود که در ترجمان الاشراف جمع‌آوری کرد. وی به عراق و شام نیز سفر کرد. او در سال ۶۳۸ از دنیا رفت. (صدفی، ۱۷۵: ۱۹۶۲) . ۱ . Shankara، مشهور به شنکرآچاریه (Shankarāchārya) یا استاد شنکره، یکی از بزرگ‌ترین متفکران ادویته ودانته است که در سال ۷۸۸ م. در روستای کلدی (Kalady) در جنوب هند به دنیا آمد. شرح زندگی او را می‌توان در کتب زندگی‌نامه‌های قدیسان یافت. او در سال‌های کودکی، پدر خود را ازدست داد. وی را نابغه می‌دانند؛ زیرا در خردسالی، به زبان سنسکریت تسلط کامل داشت؛ طوری که علاوه بر سخن گفتن به این زبان، می‌توانست بخواند و بنویسد. او در هشت سالگی، مطالعات خود را بر وده‌ها کامل کرد. وی شاگرد گویندا (Govinda) بود. (Glücklich 2008: 165-164; Melton 2001: 796) او مفسر بزرگ اوپه نیشدهاست.

2. Sharira
3. Ātman
4. Jiva
5. Moksha

مختلف خود درباره کمال او سخن گفته است. وی معتقد است از آنجاکه خدا دوست داشت جمال خود را در آیینۀ ممکنات ببیند، اسما و صفات خود را در انسان متجلی کرد. شنکره در مکتب ادویته ودانته، انسان را موجود مستقلی نمی‌داند که به خودی خود عقل، هوش، احساسات و عواطف داشته باشد؛ زیرا او معتقد است همه موجودات بجز ذات الهی (برهمن)، همچون طیف‌های رنگ که از عبور نور سفید از منشور ایجاد می‌شود، همگی جلوه‌هایی ظاهری و غیرمستقل از آن ذات یگانه‌اند؛ با این‌همه در این آیین، از آنجاکه فقط انسان می‌تواند به معرفت یگانگی آتمن و برهمن دست یابد و این‌گونه نجات یابد، برتر و والاتر از همه موجودات است. البته مانند مکتب ابن عربی، این منزلت را مدیون روح است؛ از این رو، ابعاد وجودی انسان را در این دو مکتب بررسی می‌کنیم.

ابعاد انسان از نگاه ابن عربی

مسائلی که درباره آفرینش جهان هستی، اعم از غیب و شهود مطرح می‌شود، مصداق اتم آن آفرینش و ظهور انسان است؛ بنابراین، اگرچه آفرینش، وجه عام کنز خفی الهی است، انسان کامل وجه خاص آن است؛ زیرا وی یگانه موجودی است که به صورت الهی آفریده شده است (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۵۰۴). بحث آفرینش انسان در مکتب ابن عربی، بر پایه آموزه تجلی است. در این نوع آفرینش، اسماء الهی در علم خداوند صور علمیه‌ای دارند که به آن‌ها اعیان ثابت می‌گویند. هنگامی که این صورت علمی، ظهور عینی به خود می‌گیرد، انسان کامل نیز ظاهر می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۲۴). اولین وجود حق از نگاه ابن عربی، نفس رحمانی است.

نفس رحمانی

رسول اکرم ﷺ نفس رحمانی را درباره او ایس قرنی به کار بردند: «انی لاجد نفس الرحمن یأتینی من قبل الیمن؛ به درستی که نفس رحمانی را درمی‌یابم که از یمن به سوی من می‌آید.» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۵۱/۱)

اولین تنزل وجود اطلاقی حضرت حق، جوهری منبسط است که از بالاترین مراتب

تعیینات الهی تا پایین‌ترین تعیینات خلقی جریان دارد. این جوهر منبسطی است که از آن با عنوان شایع «نفس رحمانی» تعبیر می‌کنند. (قصری، ۱۳۷۵: ۷۶)

ابن عربی واسطهٔ موطن علم حق و اعیان خارجی را نفس رحمانی می‌نامد. او دو بیان دربارهٔ وجه تسمیهٔ آن دارد: اعیان ثابتة در تعیین ثانی طلب و اقتضای بروز کمالات خود را در خارج دارند و تازمانی که به خارج نیامده‌اند، نوعی کرب و غم به سبب عدم بروز کمالاتشان بر آن‌ها غلبه دارد. ظهور این کمالات از طریق نفس رحمانی است و گویی نفس رحمانی با به خارج آوردن آن کمالات، از آن‌ها رفع اندوه و به تعبیری تنفیس کرب می‌کند؛ همان‌گونه که نفس انسانی، غم و اندوه را از سینه خارج می‌کند. بیان دیگر آن است که چون تمامی عالم، کمالات و جودی حق است، فیض ایجاد حق به نفس انسانی شبیه است. نفس انسانی بعد از بالا آمدن از ناحیهٔ قلب در ابتدای حلق، اصوات را شکل می‌دهد و در ادامه، با برخورد به مخارج حروف در فضای دهان، به حروف و کلمات تبدیل می‌شود. نفس انسانی حقیقی بخاری و بسیط است و تمامی حروف و کلمات به‌طور اندماجی در آن انباشته شده است. این نفس به تدریج به مخارج حروف می‌رسد و به کلمات تبدیل می‌شود. گویا از خداوند سبحان نیز نفسی صادر شده که در ابتدا بخاری بسیط‌الذات بوده است و به تدریج بر اثر برخورد با شبکه‌های اعیان ثابتة، به صورت حقایق و جودی خارجی ظهور کرده است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳۹۲/۲-۳۹۰).

ابن عربی معتقد است نفس رحمانی، نخستین و به‌اعتباری تنها تجلی حضرت حق است که تمامی تعیینات و تجلیات به منزلهٔ صور و اعراضی بر آن نقش می‌بندند؛ از این رو جوهر یادشده، واحدی کثیر است. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۳۰۳/۲، ۲۸۰ و ۴۶۱) براساس این دیدگاه، این جوهر کلی خود مظهر قیمومیت ذات الهی است و سایر جواهر جزئی، حصه‌ای از این جوهر کلی‌اند و ظهورشان ذیل ظهور این جوهر معنا می‌یابد: «و الجواهر متحده فی عین الجواهر فهو حقیقه واحده هی مظهر الذات الهیه من حیث قیومیتها و حقیقتها». (قصری، ۱۳۷۵: ۷۵)

آنچه باعث بقای این جوهر واحد است، همان صور عرضی عارض بر نفس جوهر ساری است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۴۶۰/۳). این حقیقت ساری، در مقام ذات، حقیقتی لابشرط از

تعیینات است و بعد از ظهور در اعیان، طبق استعداد هر عین ثابتی، به صور متعدد و حقایق مختلف ظاهر می‌شود. این جوهر ساری با تمامی حصص جزئی جوهری عینیت دارد (قصری، ۱۳۷۵: ۷۵). این جوهر که هویت وجودی همه حصص جوهری را تشکیل می‌دهد، ثابت است و صور و اعراض موجود در متن آن لحظه‌به‌لحظه در حال تغییر با ایجاد و انعدام است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱۰۳/۳ و ۴۵۷).

از این رو، این جوهر به اعتبار ظهور وجود و قیومیت ذات حق، هویتی وجودی و نه مفهومی دارد، وجودی ساری و فراگیر است که حین سریان، به تمام حصص و صور عرضی موجود در باطن خود ظهور می‌بخشد (همان: ۴۲/۱).

انسان: روح و جسم

بحث ابن عربی درباره انسان، با انسان کامل شروع می‌شود و بر پایه آن ادامه می‌یابد. او معتقد است انسان کامل اولین چیزی است که حق به آن متعین می‌شود (قصری ۱۳۷۵: ۷۳۱). در حقیقت وی مظهر اتمّ اسما و صفات خداوند است. ابن عربی و شارحان وی همواره از این حدیث یاد کرده‌اند که «خلق الله آدم علی صورته» و بدین سان برهان اقامه کردند که انسان کامل، نخست بر صورت اسما و صفات حق آفریده شده است (همان: ۱۱۱۶؛ ابن عربی: ۱۳۶۶: ۲۵۶).

ابن عربی انگیزه خداوند را از آفرینش انسان کامل عشق به ظهور و شناخته شدن می‌داند؛ یعنی همان عاملی که به استناد حدیث معروف کنز خفی «كنت کنزاً مخفياً» در آغاز، علت آفرینش همه هستی شد (ابن عربی، ۱۳۶۴: ۲۰۳).

هستی در جهان بینی ابن عربی، عالم کبیر نامیده می‌شود؛ از آن حیث که در آن تمام ممکنات، عینیت می‌یابند و هریک نشانه الوهیت و وحدانیت حق تعالی را منعکس می‌کنند. انسان عالم صغیر نامیده می‌شود؛ زیرا خلاصه و حاصل جمیع تمام تجلیات حق تعالی است. از سوی دیگر، ابن عربی جهان را انسان کبیر می‌نامد؛ همان‌طور که انسان را جهان صغیر می‌نامد: جهان انسان کبیر است؛ زیرا هریک از مظاهر آن مجلاء تجلی، جنبه‌ای از الوهیت حق در عالم هستی است؛ بنابراین، به تعداد اسماء بی‌پایان الهی،

مظاهر بی شماری در عالم ظاهر می شود که هریک فقط جنبه‌ای از الوهیت حق را متجلی می کند و انسان، جهان صغیری است که قابلیت دارد همه اسماء الهی متجلی در عالم هستی را متجلی کند (کاشانی، ۱۳۲۱: ۱۱).

از نظر ابن عربی موجود یکی بیش نیست و آن هم حق تعالی است که هم ظاهر است و هم باطن؛ کائنات عالم همه جلوه‌های حق‌اند که موجود نیستند. یکی از این جلوه‌ها یا کامل‌ترین جلوه حق، انسان است که تجلی حق را به اسم ظاهر، یعنی عالم، می تواند بشناسد و آن در صورتی است که خویش را بشناسد که عالم صغیر است (قصری، ۱۳۷۵: ۵۰۳). انسان در نظام وحدت شخصی وجود ابن عربی، مشتمل بر همه حقایق و کامل‌ترین حقیقت در نظام هستی است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ۱/۱۶۳)؛ از این رو، انسان کامل از سویی حقایق خلقی و عالم کثرت را به نحو بساطت و احدیت در خود دارد و از سویی دیگر، مشتمل بر حقایق الهی و عالم وحدت است (همان، ۴۸۷/۲).

وی معتقد است انسان از جسم طبیعی عنصری و نفخه الهی، یعنی روح که مدبر آن است، تشکیل شده است. نطق مظهر روح الهی در انسان است؛ زیرا انسان فقط موجود حی و حساس نیست، بلکه موجودی ناطق نیز است. مویدالدین جندی از شارحان ابن عربی می گوید: «خداوند تعالی به کمال قدرت و حکمت خویش انسان را از دو جوهر مختلف به وجود آورد و به حسن تألیف و توصیف میان حقایق مختلف ایلاف محکم و اتفاق متقن پیدا کرد. تا هریک از این دو جوهر به واسطه صحت صحبت و اعتدال مزاج، امتزاج معنوی پذیرفتند و هریک به کمالی که مطلوب از او بود، در آن امتزاج و ازدواج و صورت یافت، مراد حاصل شد. یکی از این دو جوهر روح است: جوهر بسیط نورانی، وحدانی الذات، لطیف و شریف، دارای حیات، حرکت، نزهت، علو احیا و طهارت. این جوهر روحانی، ذاتی دارد و به ماده جسمانی مفتقر نیست. میان روح و حق واسطه‌ای نیست؛ زیرا روح از عالم امر و ملکوت است. و قال الله تعالی: «بیده ملکوت کل شیء». ملکوت هر چیز که روحانیت اوست، در دست حق و بدون واسطه غیر است. (جندی، ۱۳۶۲: ۷۸)

جوهر دوم از این دو اصل، جسم است:

«جوهر متحیز مفتقر به ماده هیولایی، عنصر ظلمانی و این نوع دوم، یعنی جسم، حیاتش به جوهر روحانی است. کثرت، ترکیب، کدورت، موت وجود و خمود و این جوهر ثانی، وابسته به جوهر روحانی است؛ یعنی وجود ثانی به واسطه وجود اول است.» (همان:

(۷۸)

ابن عربی معتقد است روح آدمی شعاعی از نور واحد الهی است که به تعدد قوایل، متکثر می‌شود؛ همان‌گونه که نور واحد شمس با تابش بر اشیاء متعدد، متکثر می‌شود و آب واحد جاری در نهر در ظروف مختلف، متعدد می‌شود؛ اما برخلاف این مثال‌ها که با برداشته شدن قوایل و حدود آب و نور، جزئی می‌شوند و به نور و نهر اولیه رجوع می‌کنند، حکمت خداوند مقتضی آن است که جزئیت ارواح انسان‌ها همواره و در تمامی نشئات حفظ شود؛ از این رو، برای بقای این انوار جزئی الهی، در هر نشأی متناسب با آن قابل به منزله بدن خلق می‌شود که در نشئه دنیا مادی، در برزخ به صورت برزخی و در آخرت طبیعی است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲/۶۲۷).

ذات نفس، عهده‌دار تدبیر بدن است و هیچ‌گاه و در هیچ نشئه و موطنی، از تدبیر بدن منصرف نمی‌شود (همان: ۳/۳۹۱). وی معتقد است روح از سنخ ملائکه‌ای است که تدبیر امور را در دست دارند؛ بر این اساس، روح آدمی شعاعی از روح واحد الهی است که با متعدد شدن قابل‌ها متعدد می‌شود (همان: ۳/۱۸۸-۱۸۷).

پیامبر اسلام ﷺ از قول حق تعالی فرموده‌اند: «خداوند آدم را بر صورت خود آفریده است» (ابن عربی: ۲/۱۴۳) و انسان را جامع اسما و صفات خود قرار داده است؛ بنابراین، انسان مظهر تام الله است که دربرگیرنده صفات افعال الله است. ابن عربی می‌گوید: «تمام آنچه از اسماء الهی در مظاهر وجود دارد، در این نشئه انسانی، ظهور کامل یافته است؛ بنابراین، این نشئه انسانی به مرتبه جمع به وجود آمده است.» (ابن عربی، ۱۹۸۰: ۵۰)

این نشئه انسانی، جمع اسماء ظاهر و باطن حق است؛ از این رو، هم می‌تواند جهان شهود را بشناسد که مظهر اسماء ظاهر حق است و هم جهان غیب را که تجلی گاه اسم

باطن اوست. نشئه انسانی، یعنی شناخت صورت ظاهر و نشئه روح، یعنی شناخت صورت باطن (همان: ۵۶).

عرفا معتقدند با توجه به اینکه عالم ظل اسماء الهی و تجلی حق و روح انسان جلوه‌ای از روح الهی است، بدن انسان نیز اعم از بدن مادی و مثالی، یکی از تجلیات روح است که با توجه به این مسئله، روح در بدن مثالی و برزخی نمایان‌تر است. اگرچه نسخ و تناسخ ملکوتی و ظهورات کامل آن از افراد انسان در اماکن مختلف با توجه به مسئله وحدت وجود و مبحث تجلی و کیفیت ظهور مظاهر در ظاهر خود روشن می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۲۱۵ و ۶۳۵)، ابن عربی معتقد است نفس حقیقی، مجرد و همواره مشغول تدبیر بدن است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۲/۶۲۷).

او معتقد بود انسان دو چهره ظاهر و باطن دارد؛ یعنی همان جسم و روح. ظاهر آن به عالم خارج مرتبط است؛ نظیر اشیاء عینی، و سه مرتبه عقلی، خیالی و طبیعی دارد. چهره باطن آن که به عالم الوهیت راه یافته است، اخلاق الهی دارد؛ بنابراین اطلاق کل بر انسان حقیقی است؛ زیرا او واجد غیب و شهود و قابل جمیع موجودات حادث و قدیم و تعینات نو و کهن است و چهره ظاهری انسان همان کون جامع است که به نشئه عنصری و آخرین مرتبه از تنزلات وجود مربوط است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۶۲).

به عبارت دیگر، انسان دو عالم روحانی و جسمانی است؛ یعنی قدرت حق، ضدین را جمع کرده است. حواس پنج‌گانه به جسمانیت انسان تعلق دارد. انسان همه عوالم جسمانی را با این پنج حس درک می‌کند. مدرکات باطنی نیز پنج عددند که عوالم روحانی با آنها درک می‌شود. این پنج مدرک، به اعتباری همان عقل، دل، سر، روح و خفی‌اند. انسان برای رسیدن به کمال و طی مسیر باید از این‌ها حجاب بردارد (ابن عربی، ۱۳۸۸: ۸).

انسان سراسر آینه است و ظهور حق در آینه، بر حسب اختلاف و استعداد نفوس متفاوت است و ممکن است صفتی در انسانی ظهور کند که در دیگری نباشد و انسان‌ها از ظهورات اسما و تجلی صفات هم بی‌خبرند. اگر تمامی اسما و صفات در شخص بروز کند، او انسان کامل است و هدف از آفرینش، خلق اوست (ابن عربی، ۱۳۸۸ الف: ۱۲).

روح به اعتبار مقام تجرد و بی‌نیازی از جسم، با بدن مغایر است؛ زیرا هر موجود مجرد و بسیطی، مغایر با موجود مادی مرکب از اجزاست. اگرچه روح، با جوهر بدن مغایر است، اما به اعتبار ظهور در غیر، تعلق تدبیری به بدن دارد. کار روح تصرف در بدن و تدبیر قوای بدنی است و چون مدبر بدن است، مقام ذاتی جدا از بدن جسمانی دارد؛ از این رو، در قوام و بقای خود، به بدن جسمانی احتیاج ندارد. بدن مظهر روح و ظاهرکننده کمالات نفس ناطقه است. بدن آینه و محل ظهور قوای روح است. روح محتاج بدن و لازم جدانشدنی از آن است. روح به اعتبار ظهور فعلی، ساری در بدن است؛ ولی سریان آن در بدن، سریان حلولی یا اتحادی اهل نظر نیز نیست؛ چون در وحدت، دویی و دوبینی عین ضلال است. اتحاد روح و بدن اتحاد شیء و سایه آن است، نه اتحاد دو موجود مابین؛ زیرا اتحاد دو موجود متحصل، محال است (فیصری، ۱۳۷۵: ۱۳۹).

برخی نیز بر این اعتقادند که آموزش اسما به انسان، یعنی انسان را از اجزای مختلف و قوه‌های متباین آفریده است تا استعداد درک انواع مدرکات معقول، محسوس، متخیل و موهوم و شایستگی معرفت به ذوات اشیا و خواص آنها را بیاید و از اصول علم، قوانین، صناعات، آلات و ابزار آنها اطلاع پیدا کند. هیچ شخصی نمی‌تواند مجموعه همه اسماء الهی شود، مگر آنکه مظهر همه اسماء الهی باشد. در نهاد او استعداد قبول همه آنها وجود داشته باشد (کاشانی، ۱۳۶۳: ۲۳۸).

ابن عربی معتقد است هر انسانی در این دنیا، علاوه بر بدن حسی، بعدی مثالی نیز دارد. وی انسان را که عالم صغیر است، در تطابق با عالم کبیر دارای سه نشئه و مرتبه می‌داند:

۱. عالم ظاهری انسان که محسوس و طبیعی است. این عالم جنبه مادی انسان است.
۲. عالم باطنی انسان، که هویت معنوی و روحانی این عالم، همان نشئه عقلی انسان است.
۳. عالمی که میان دو عالم باطنی و ظاهری است. این عالم برزخ نشئه عقلی و حسی انسان است و هویت مثالی دارد (ابن عربی، ۱۴۰۵: ۱/۳۹۵-۳۹۶).

روح مراتبی دارد؛ روح‌های قوی‌تر و بزرگ‌تر و روح‌های ضعیف‌تر و کوچک‌تر؛ اما همه از یک منبع و منشأ نیرو می‌گیرند: ذات خداوند. تفاوت آنها در دوری و نزدیکی به

منبع نور است. در میان انسان‌ها، انبیا و اولیا روح بزرگتر و قوی‌تری دارند. از نظر ابن عربی، انسان تجلی‌گاه اسماء الهی است. انسانی که صفات الهی داشته باشد، انسان کامل است. برای تفهیم ابعاد انسان از نگاه این عارف بزرگ و جایگاه انسان در مراتب عالم هستی، باید بررسی کرد که هستی از نگاه وی چه مراتبی دارد.

مراتب هستی از نگاه ابن عربی

ابن عربی به مراتب پنج‌گانه قائل است. شاید بتوان گفت این بحث را نخستین بار ابن عربی مطرح کرد. البته اکنون اصطلاح «حضرات خمس» را برای آن مراتب استفاده می‌کنند؛ اما وی آن را به کار نبرده است.^۱

واژه «حضرت» در تعبیری مثل حضرت‌الوجود، حضرت‌الاسما و حضرات الهیه بیان شده که مساوی با مظهر تجلی و جلوه است؛ یعنی چیزی که محل حضور و ظهور حق سبحانه و کمالات اوست (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۶).

حضرت اول؛ تعین اول و تعین ثانی: تعین اول، نخستین تنزل حضرت حق است که ذات حق در آن وجود از حیث وحدت حقیقه و احدیت علم دارد؛ به تعبیر دیگر مفسران ابن عربی، در موطن علم حق، از علم حق به ذات خودش از حجت یکتایی آن تعبیر به تعین اول کرده‌اند؛ از این رو این مرتبه را تعین اول نامیده‌اند (قونوی، ۱۴۰۴: ۱۳۶-۱۳۷).

تعین ثانی موطن تحقق اسماء الهی است؛ زیرا اسم در عرفان، ذات حق به اضافه صفت خاصی است. مسئله اسماء و تفصیل آن‌ها در تعین ثانی مطرح است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷). در مکتب وی مرتبه تعین اول و تعین ثانی، باهم یک حضرت‌اند. این دو مرتبه حقانی‌اند؛ یعنی به حق منسوب‌اند و موطن علم حق تعالی را تشکیل می‌دهند (فرغانی، ۱۳۸۶: ۷۰/۱).

اما حضرت دوم، مرتبه و عالم ارواح است. در این عالم، ارواح وجود دارند. موجودات این عالم دو دسته‌اند: (۱) روحانیان: موجوداتی که درعین تجرد، به عالم

۱. ر.ک ابن عربی (۱۴۰۵)، فتوحات مکیه، دارالصادر، بیروت.

اجسام تعلق دارند و در آن تدبیر و تصرف می‌کنند. روحانیون خود دو قسم‌اند: اهل ملکوت اعلی که در کارهای آسمانی قدرت دارند و اهل ملکوت اسفل که در کارهای زمینی قدرت و تصرف دارند؛ ۲) کروبیان، که آن‌ها نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند. یک موجوداتی که غرق در جمال و جلال الهی‌اند و از عالم و اهل عالم هیچ خبری ندارند. به ایشان ملائکه مهیمه می‌گویند. دو، موجوداتی که اگرچه به عالم اجسام تعلق ندارند، واسطه فیض الهی بر عالم اجسام‌اند (جامی، ۱۳۷۰: ۳۱ و ۴۱-۵۰).

حضرت سوم، مرتبه عالم مثال است که مرتبه ظهور حقایق مجرد و لطیف با آثار و عوارض مادی نظیر شکل و مقدار است. از این مرتبه به خیال منفصل و در شرع به برزخ تعبیر کرده‌اند. این مرتبه عالم، واسطه عالم ارواح و عالم ماده و اجسام است (همان: ۳۱ و ۵۲). حضرت چهارم، عالم ماده است که همان حضرت شهادت مطلق، مرتبه محسوسات و عالم اجسام است. موجودات این عالم از حیث ترکیب در نهایی‌ترین حد خودند. برخلاف عالم مثال منفصل و ارواح که فقط خواص می‌توانند آن را درک کنند، ادراک این عالم برای همه میسر است (همان: ۳۱).

حضرت پنجم، مرتبه انسان کامل است که جامع جمیع امر است، تمام تنزلات وجود و الهی و کونی است. از این مرتبه به «کون جامع» تعبیر می‌شود. در میان موجودات فقط انسان است که می‌تواند تمامی حضرات وجود را با وجود واحدی در خود پیاده کند و شامل جهات حقانی و خلقی باشد (فناری، ۱۳۶۲: ۱۰۲)؛ از این رو، درباره ابعاد وجودی او بحث کرده‌اند. شنکره نیز برای انسان ابعادی قائل است که در هستی‌شناسی خود آن را تبیین می‌کند.

ابعاد انسان از دیدگاه شنکره

هندوها معتقدند نفس انسان که مدرک اشیاء عالم است، سلسله‌مراتبی دارد؛ برای مثال، او در مرتبه ویشونره^۱ (مرتبه‌ای که در آن همه‌چیز دارای روح و زندگی نیز معنا

1. Visvanara

می‌شود) مواد را درک می‌کند و به منزله تیجسه^۱ (دومین درجه از درجات آگاهی که از رویا به دست می‌آید و به بدن لطیف مربوط است)، حس می‌کند و در مرتبه پراجنه^۲ (آگاهی خواب عمیق و به بدن علی مربوط است)، تخیل می‌کند و می‌اندیشد و در مرتبه توریه^۳ (چهارمین حالت آگاهی که با سه حالت بیداری، رویا و خواب عمیق در ارتباط است) خود برتر، حقیقت وجود خود و اشیاء عالم را در حالتی درک می‌کند که هنوز متجلی نشده‌اند (Krishnan, 1994: 76).

انسان از نظر اوپه‌نیشدها و از نگاه شنکره، موجودی دو بعدی است که یک بعد آن مادی و دیگری غیرمادی است و جسم و روح دارد. او متشکل از جیواتمن (خود فردی) و پرم‌آتمن (خود کیهانی یا کلی) است. جیواتمن از نتیجه اعمال لذت می‌برد و پرم‌آتمن، تماشاگر اعمال است و حکم سایه روشن را نسبت به یکدیگر دارند (Svet. Upa, 4. 7) مفهوم دیگری که در اوپه‌نیشدها برای انسان مطرح می‌کنند، گاهی برابر با آتمن گرفته می‌شود که پوروشه نام دارد؛ یعنی آنچه در پناهگاه قلب ساکن است؛ یعنی روح یا روان فرد مرحله دیگری از مراحل زندگی را سپری می‌کند (Krishnan, 1997: 90).

هندوها نیز برای انسان دو بعد جسم و روح قائل‌اند. آن‌ها به جسم، شریره و به روح، آتمن می‌گویند. آتمن به علت تعینات جسمی، به صورت جیوه متجلی می‌شود؛ یعنی روح به دو صورت آتمن و جیوه بررسی می‌شود.

جیوه یا روح فردی

جیوه یا نفس فردی، نفس تجربی برهما یا همان آگاهی ابدی خالص است که خود او نیز به وسیله ارگان‌های داخلی ظاهر شده است، محصول جسمانی نادانی (اویدییه) است، با ارگان‌نسم روان - فیزیکی در ارتباط است و به وسیله احساس، ارگان‌های حیاتی،

1. Taijasa
2. Prajana
3. Turya

زیرا خود یا نفس است. در این حالت، از نخستین کمال وجود خود، لذت می‌برد و در درجه‌ای از وجود خالص قرار دارد؛ بنابراین نظم بی‌شکلی به وجود می‌آید، زمانی که پوسته یا غلاف در رابطه با ظهورات ظاهری در چنین درجه‌ای است، که شکل علی یا همان کرنه‌شریره^۱ را نشان می‌دهد (Guenon, 2004: 68).

بنابراین تنها غلافی که شریره یا بدن علی او را می‌پوشاند، همین آنده‌میه‌کشه است که سعادت و خوشبختی آتمن از آن به وجود می‌آید و آتمن را شبیه غلافی پوشانده است. شادی، آرامش، لذت و خوشی در همین بدن وجود دارد. در حالت خواب عمیق، ذهن انسان آرام می‌شود؛ پس سعادت مطلق (خود عالی‌تر یا متعالی) از طریق این غلاف شروع به تابیدن می‌کند (Shumsky, 2003: 84).

اما پوستهٔ دومی، ویجنانه‌میه‌کشه^۲ است که تجلی نور کامل و دانش عمومی است که از پنج عنصر اساسی تشکیل شده است. (Guenon, Ibid) این غلاف، یعنی غلاف هوش، دومین جنبهٔ بدن لطیف است که در مهالوکه^۳ قرار دارد. مهالوکه مانند چرخ همواره کار می‌کند و میلیون‌ها سال قبل به وجود آمده است؛ یعنی زمانی که انسان از تناسخ حیوانی به انسانی رسید. برای آن، دو بخش نیز ذکر کرده‌اند: بوددهی و اهم کاره یا نفس^۴ (Shumsky, 2003: 84). سومین غلاف را منومیه‌کشه^۵ نامیده‌اند. این لایه با آن حس درونی ارتباط دارد که منس نامیده می‌شود. زمانی که آگاهی درونی به وجود می‌آید، او درون آن نقش دارد و پیشرفت آن با پرتوافشانی در حالت بازتابی یا انعکاسی است که هوش عالی‌تری درون حالت فردی تعیین شده است، که همان حالت انسانی است (Guenon, 2004: 69).

-
1. Karana sharira
 2. Vijnanamayakosha
 3. Mahāloka
 4. Ego
 5. Manu mayakosha

منومیه کشه یا همان غلاف ذهنی، در سوالوکه^۱ اقامت دارد و از سه بخش تشکیل شده است: ذهن فروتر (منس چیته)^۲ و ذهن ناخودآگاه (سنس کره چیته)^۳ و ذهن انعکاسی (وسنه چیته)^۴ (Shumsky, 2003: 84).

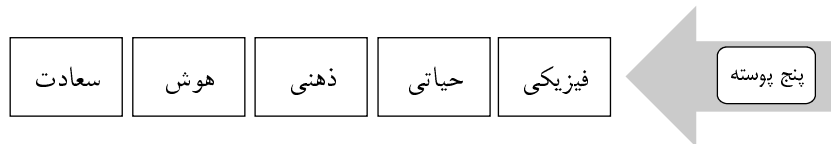
چهارمین پوسته، پرنه میه کشه^۵ نام دارد که از آن به نفس حیاتی یاد می کنند. (Guenon: Ibid) این پوسته، بدن لطیف را می پوشاند که اغلب بدن ستاره ای یا اثری نامیده می شود. ستاره، ظهور روحانی انسان است که بهاولوکه^۶ یا جهان ستاره یا عالی نامیده می شود. این غلاف حیاتی از پنج عنصر حیاتی هوا (پرنه، اپنه^۷، وینه^۸، سمنه^۹، اودنه^{۱۰}) و پنج حس عملی (کرمه ایندریاس)^{۱۱} تشکیل شده است که آن ها نیروهایی اند که با اعضای حرکتی انسان همکاری می کنند. پرنه میه کشه زندگی را درون بدن به جریان می اندازد و در مرگ، جیوه انسان در بدن لطیف پوشاننده می شود، بدن فیزیکی از کار بازمی ماند و به سمت ابعاد بالاتر حرکت می کند. زمانی که آماده تناسخ می شود، هموست که بدن لطیف را گذاشته و برای زندگی های بعدی آماده می شود (Shumsky, 2003: 82).

پوسته پنجم، بدن ضخیم یا جسمانی، یعنی انهمیه کشه^{۱۲} است که آخرین لایه حالت

1. Svahloka
2. Manaschita
3. Sanskarachita
4. Vasanachita
5. Pranamayakosha
6. Bhavahloka
7. Apana
8. Vyana
9. Ssmana
10. Udana
11. Karama _Indriyas
12. Anna mayakosha

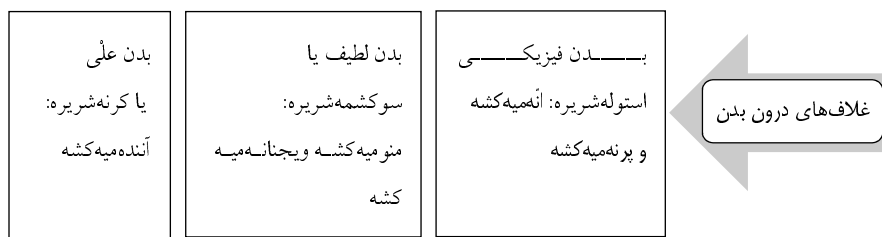
انسانی است. همچنین بیرونی‌ترین لایه، برای پیدایش و ظهورات است که به آن لایه غذایی نیز گفته می‌شود. این لایه از پنج عنصر محسوس تشکیل شده است که همه آنها بیرون از بدن‌اند (Guenon, Ibid: 70).

بنابراین، پنج پوسته درون بدن وجود دارد که شبیه بخش‌های مهم ابزارهای درون ارکستر عمل می‌کند. این پنج مورد، یعنی آنه‌میه‌کشه (غلاف فیزیکی)، پرنه‌میه‌کشه (غلاف حیاتی)، منومیه‌کشه (غلاف ذهنی)، ویجنانه‌میه‌کشه (غلاف هوش، فهم و درک) و آنده‌میه‌کشه (غلاف سعادت و سرور)، غلاف یا پوسته نامیده می‌شوند؛ زیرا شبیه پرده و نقاب‌اند. آنها آتمن درخشان را پوشانده‌اند. نفس‌های متعالی‌تر، ذات حقیقی انسان‌هایند که آتمن تغییرناپذیر و ابدی‌اند (Shumsky, 2003: 76).



فلسفه ودانته، چگونگی قرار گرفتن این غلاف‌ها را درون بدن به شکل خاصی نشان می‌دهد. آنها کشه‌ها را زیرمجموعه سه مورد بدن، یعنی استوله‌شریره^۱ و ذهن که همان بدن لطیف یا سوکشمه‌شریره^۲ و روح یا همان بدن علی^۳ یا کرنه‌شریره^۴ قرار می‌دهند؛ به عبارت دیگر، آنه‌میه‌کشه و پرنه‌میه‌کشه ذیل بدن فیزیکی و منومیه‌کشه و ویجنانه‌میه‌کشه ذیل بدن لطیف و آنده‌میه‌کشه در بدن علی قرار می‌گیرد. این مدل، تعادل آگاهی را در پنج زیرمجموعه نظام‌مند نشان داده است (Davis, 2009: 158).

1. Sthulasharira
2. Sukshmarsharira
3. Karana sharira



شریره

بعد دوم انسان، جسم و بدن مادی است که به آن شریره می‌گویند. شریره همان بدن مادی و ضخیمی است که در بیرون مشاهده می‌شود. واژه «شریره» در زبان عامیانه به‌کار نمی‌رود؛ مانند کلمه «کوزه» که از چیز مشخصی پر شده است، اما برای آن، موجودات مختلفی که آن را پر کرده‌اند، به‌کار برده می‌شود؛ مانند پروانه، مار و غیره. این واژه در وده‌ها به‌منزله عالی‌تر و پست‌تر دسته‌بندی شده که اساس آن از قدیم وجود داشته است. شریره دوام ندارد و کرم‌ها آن را برای آتمن به‌وجود آورده‌اند. شریره دیدنی است و شناخته می‌شود و انواع موجودات با شریره‌هایشان تقسیم‌پذیرند (Srinivasachari, P. N, 1978: 238).

روند درونی آفرینش، مجسم شدن و شکل‌گیری روح با بیست و چهار دسته پرکریتی یا ماهیت در سه سطح آمده است: کرنه (علیت)، سوکشمه (بدن لطیف) و سوم استوله (توده‌ی ضخیم). روح در جنبه‌های فردی و جمعی دارای جسم شده است که هرکدام حالات و اوضاع مختلفی دارند که طبق ضخامتشان این‌گونه نامیده می‌شوند: کرنه‌شریره (بدن علی)، سوکشمه یا لینگا شریره^۱ (بدن لطیف) و استهوله‌شریره (بدن توده‌ای و ضخیم) (Rajarshi Muni, 2006: 64).

به کرنه‌شریره، پره‌شریره^۲ نیز می‌گویند که مایا آن را به‌وجود آورده است و به‌وجود فردی وابسته است که با مایامله^۳ پوشیده شده است؛ یعنی وجود لطیف و داخلی‌ترین

1. Lingāsharira
2. Para sharira
3. Mayamala

لایه است. طبقه زیرین آن دو نوع بدن دیگر است که گفته‌اند وجود دائمی دارد و همیشه با وجود فردی می‌ماند؛ حتی زمانی که فرد نتواند از قیدها رها شود و با آن وجود فردی از بدن لطیفی به بدن لطیف دیگر در زمان مرگ فیزیکی آن بدن منتقل می‌شود؛ حتی وقتی اضمحلال کیهانی اتفاق می‌افتد، از بین نمی‌رود و در طول زمان با بدن فردی باقی می‌ماند (Sensharma, 1983: 53).

بدن لطیف دیگری روی این کره شریره وجود دارد که گفته‌اند به خود فردی وابسته است که با کره مالا^۱ پوشیده شده است و وجود لطیفی است که بدن فیزیکی آن را به کار می‌گیرد و ثابت و پایدار است. کره شریره همراه با وجود و هستی موجود از همان آغاز چرخه پیدایش به وجود آمده و تازمانی موجود می‌ماند که آن موجود از کره رهایی پیدا کند و آن، بخشی از وجود است که شبیه بدن ضخیم نیست که با مرگ از بین برود، بلکه از وجودی به وجود دیگر منتقل می‌شود و وجودش در چرخه تناسخ نیز این‌گونه است (Ibid: 53).

استهوله شریره، بدن سخت و ضخیمی است که ساختاری فیزیکی دارد، ساختار فیزیکی موجودات زنده را شکل می‌دهد و زمانی که موجودات می‌میرند، این بدن از هم پاشیده می‌شود؛ اما همین جسم توسط جسم لطیف باقی می‌ماند و از آن تأثیر می‌گیرد و باعث پیشرفت در زندگی‌های آینده می‌شود (Hick, 1994: 314).

برخی استهوله شریره را بهوجایاتنس^۲ نیز می‌خوانند که کره مالا آن را به وجود می‌آورد. این وابستگی وجود فردی به بدن لطیف، آن را توانا می‌کند که اعمالی را انجام دهد که ارتباط نزدیک‌تری با اشیاء محسوس داشته باشد. این کار باعث می‌شود زنده بماند و در فضا و زمان حرکت کند. بدن ضخیم موقتی است و تا زمان ادامه فرسودگی

1. Karma mala

2. Bhojayatanas

وسنه^۱، خاص باقی می ماند. استهوله شریره در روند فرسودگی وسنه، وسنه های تازه ای را از باقی مانده اثر اعمال جمع می کند و دوباره آن ها را وادار می کند که توسط بدن ضخیم دیگر در تولد بعدی جا گرفته شود. این روند ادامه پیدا می کند تا زمانی که بر اثر تلاش های فردی، فرد از چرخه نقل و انتقال رهایی پیدا کند (Sensharma, 1983: 34).

به عبارت دیگر، مورد اول خیلی لطیف، دومی لطیف و آخری ضخیم است. دوتای اول نادیدنی اند؛ در حالی که آخری دیدنی و تجربی است. این سه بدن حالات مختلفی دارند که بنابر آن، روح نیز درجات مختلفی از آگاهی را به خود می گیرد. در بدن ضخیم، آگاهی محدود است که به آن جکراتی^۲ (حالت بیداری) می گویند. در بدن لطیف، آگاهی به سواپنا^۳ (حالت خواب) محدود است و در بدن علی این حالت آگاهی سوشوپته^۴ (خواب عمیق) وجود دارد. چنین چیزی، روح را در جنبه های فردی و فراگیر خوب نگه می دارد. زمانی که روح در جنبه فراگیر یا جمعی جسم است، به نظر می رسد شکلی از برهمنده^۵، یعنی جهان کبیر است؛ به عبارت دیگر در جنبه فردی، فرض می شود که آن شکلی از پیندنده^۶، یعنی جهان صغیر با آگاهی فردی و معمولی است. از دیدگاه جهان مادی، وجود متراکم یا نفس کیهانی است؛ در حالی که از دیدگاه مادی یا جهان صغیر، نفس فردی است. فیلسوفان هند معتقد بودند هویت فردی و نفس کیهانی باهم متحدند. این ارگانیسم انسانی مانند ارگانیسم کلی و کیهانی است و وجود انسانی و وجود فراگیر ارتباط دارند (Rajarshi Muni : 2006: 64-65).

به عبارت دیگر، طبق منتره، بدن یا شریره ای که دوباره متولد می شود سه مؤلفه دارد:

۱. Vasana، به معنای تحریکات، امیال و وسوسه است.

2. Jakarati
3. Svapna
4. Sushupta
5. Brahmanda
6. Pindanada

۱) استوله شریره یا پوسته فیزیکی که از پنج عضو حسی چشم، گوش، زبان، بینی و پوست و پنج عضو حرکتی، یعنی دست‌ها، پاها، دهان، نشیمن‌گاه و شرمگاه تشکیل شده است؛ ۲) سوکشمه شریره یا غلاف ذهنی که از ذهن تشکیل شده و جایگاه عقل، نفس، یادگیری، خاطرات و خواسته است؛ ۳) کرنه شریره یا پوسته علی که همه خاطرات افعالی که جیوه انجام داده است، در آن نگهداری می‌شود. زمانی که شخص می‌میرد، بدن فیزیکی او از بین می‌رود، خاطرات به زندگی بعدی منتقل می‌شود (Devdutt, 2006: 18b).

آتمن یا روح کلی

بعد دیگر انسان، روح کلی یا آتمن است. آتمن، آگاهی خالص است، آگاهی که به حواسی که پرنه، منس، بوددهی، اهم‌کاره^۱ باشد، بستگی ندارد. او فعال است و به استراحت نیاز ندارد. او نوری معنوی است و هر ظلمتی با او شناخته می‌شود و از بین می‌رود. آتمن شاهد همه کارها، احساسات و افکار ماست. او ابدی و ازلی است. حقیقت آتمن و برهمن در اوپه‌نیشدها مترادف یکدیگر است. این حقیقت از چهار مهاواکیه^۲ (سخنان بزرگان اوپه‌نیشدها که شامل اساس فلسفه ودانته و حقیقت نهایی است.) تشکیل شده است که عبارت‌اند از: «آن من است، آن تو هستی، این آتمن برهمن است و برهمن هستم. فهمیده می‌شود. آتمن خود متافیزیکی و غیرتجربی است.» (Jaidera, 1985: 7-9)

آتمن را به چند شکل تفسیر نموده‌اند. این واژه بیشتر بر «خود» دلالت می‌کند. می‌توان برای آتمن سه جایگاه تصور کرد: ۱) خود جسمانی؛ ۲) روح فردی که از بدن جدا و با ذهن متغایر است؛ ۳) روح متعالی که عین و ذهن در آن یکی‌اند. آنچه از اوپه‌نیشدها می‌توان فهمید این است که آتمن پاک و بدون گناه، آزاد و رها از سال‌خوردگی و مرگ و رنج، رها از گرسنگی و تشنگی است (Deussen, 1979: 94).

1. Ahamkāra

2. Mahāvākya

دیوسن می‌گوید آتمن متعالی و درک‌ناشدنی است؛ زیرا او اتحاد همه ادراکات است. در اوپه‌نیشدهای متأخر آمده است که آتمن، مطلق درک‌ناشدنی است که به منزله برهمن شناخته می‌شود. و نفس پنهان در همه موجوداتی است که با جسم (شریره) دریافت نمی‌شود، بلکه فقط با یوگی^۱ از طریق هوش لطیف و درک مستقیم دریافت می‌شود. آتمن با مدیتیشن، خالص‌سازی و قلب شخص روشنی‌یافته دریافت می‌شود (Sinha: 1999: 247).

شنکره ذات آتمن را این‌گونه توضیح می‌دهد: «اگر او را درک کنی، از بند نادانی رها می‌شوی. او قائم‌به‌ذات و درحقیقت، اساس آگاهی نفس است. این واقعیت، گواه سه حالت آزادی ماست و از پنج غلاف جسمانی متمایز شده است. آتمن عالم به تمام مراحل آگاهی، بیداری، رویا و عدم رویا و خواب است.

او از ذهن حاضر و غایب، آگاه است و وظایف آن‌ها را می‌داند. واقعیتی است که با نور خودش در همه چیز دیده می‌شود. هیچ کس آن را نمی‌بیند. اوست که به ذهن آگاهی و شعور می‌دهد؛ اما کسی به او نور نمی‌دهد. این واقعیتی است که در هستی گسترده شده است و به تنهایی می‌درخشد. هستی با انعکاس نور او می‌درخشد. از احساسات نفس به جسم خود آگاه است و لذت و درد را درک می‌کند. اندام‌ها و انرژی‌های حیاتی زیر نظر او عمل می‌کنند. با نور خود جهان را آشکار می‌کند و از مایا متمایز است. او علت اصلی و جهان، اثر اوست. سراسر عالم ذهن و ماده را فراگرفته و تعریف‌شدنی نیست. در حالات مختلف آگاهی شکست‌ناپذیر است و خود را به منزله علت آگاهی آشکار می‌کند.» (N. S Erich: 1999: 121-122)

او آتمن و جیوه را متفاوت می‌داند. او آتمن را نور آگاهی درونی می‌داند که پیش فرض تمامی تجربه‌هاست؛ ولی جیوه آگاهی درونی است که با اندام‌های حسی، منس و اهم کاره مقید و مشروط و موضوع و مقصود است؛ اما آتمن هرگز مقصود

آگاهی نیست. جیوه چیزی غیر از آتمن نیست، فقط درون زندگی تجربی گرفتار شده است و با حالات خاصی محدود شده و نمایندهٔ فعالی است که موضوع خود آگاهی قرار گرفته است (Sinha: 1999: 250-251).

جیوه دو سرنوشت دارد: یا به برهمن می‌رسد یا برمی‌گردد. در پرشنه اوپه‌نیشد^۱ آمده است: «همان‌طور که رودخانه‌ها به طرف اقیانوس جاری می‌شوند، به آن می‌رسند و در آن محو می‌شوند، نام‌ها و شکل‌هایشان نیز از میان می‌رود و به اقیانوس می‌پیوندند. هر کدام از موجودات، شانزده بخش (پنج اندام حسی، پنج اندام حرکتی، پنج تنمتره^۲ "پنج عنصر لطیفی که پنج عنصر کثیف از آن بوجود می‌آیند" و منس) دارند که به سمت پوروشه می‌روند، در آن محو می‌شوند و نام‌ها و اشکال آن‌ها از بین می‌رود و بخشی از پوروشه می‌شوند. این روند ادامه می‌یابد تا آن‌ها فناپذیر شوند.» (Ibid, 9, 10)

این خود تجربی و خود متافیزیکی در همان بدن باهم ساکن‌اند. زمانی که جیوه خود متافیزیکی را بشناسد، از رنج و غم و غصه‌رهایی پیدا می‌کند (Ibid, 9, 10).

برای آتمن نشانه‌هایی بر شمرده‌اند: خواهش یا میل (ایچا)^۳، نفرت (دوسه)^۴، تلاش (پریتنه)^۵، لذت (سوکھے)^۶، درد (دهکه)^۷ و دانش (جنانه)^۸ که به آن‌ها مواد روح می‌گویند و جایگاهشان کیفیات است؛ درحالی که روح یکی از حقایق درک‌ناشدنی است و نمی‌تواند با تماس حسی آشکار شود؛ در نتیجه با شهادت یا گواهی زبانی یا ابزار

-
1. Prasha Upanishad
 2. Tanmatra
 3. Icchhā
 4. Dvesa
 5. Prayatna
 6. Sukha
 7. Duhkha
 8. Jnāna

استنباط، نشانه‌های آن مجسم می‌شود (Bernard: 1947: 26).

آتمن جنبه بیرونی برهمن است. او به معنای خود حقیقی است که درون هر شخص وجود دارد و جاودان و اساس خالص هر موجودی است. قطعه مشهوری درباره آتمن برهمن در گفت‌وگوی شوتاکتو^۱ و پدرش در چند و گیه‌اوپه‌نیشد وجود دارد که رابطه آتمن را با روح کیهانی و خالق و همان کنترل‌کننده درونی بیان می‌کند.

شوتاکتو آموزش می‌بیند که دانه انجیری را بشکافد و آنچه را می‌بیند، توصیف کند. او چیزی نمی‌یابد، پدرش اشاره می‌کند که از اساس و ذات لطیف دانه‌ای که او نمی‌تواند ببیند، درخت بزرگی رشد می‌کند. همه دنیا این ذات لطیف را دارند. او سپس از پسرش می‌خواهد نمک را در آب حل کند و به شوتاکتو می‌گوید که نمکی که مشاهده‌پذیر نیست، در آب نفوذ می‌کند و جداشدنی نیست. برهمن نیز این‌گونه در اشخاص نفوذ پیدا می‌کند. برهمن در هر فردی آتمن نامیده می‌شود. در اینجا از مفهوم لفظ «تو همان هستی»^۲ کاملاً مشخص می‌شود که آتمن چیزی جز برهمن نیست (Shatuck, 1999: 27).

اوپه‌نیشدها، همان‌طور که اشاره کردیم، روح را با مطلق یکی دانسته‌اند: مطلق همان برهمن است. استدلال‌هایی درباره این نظریه وجود دارد:

۱. آتمن موجود شخصی مطلق است و صفاتی ندارد. او عاری از صدا، لمس، رنگ، مزه و بوست. عاری از تمام کیفیات محسوس است. او با حس بیرونی درک نمی‌شود. عاری از خوشی، درد و دوست داشتن است. همچنین با ارگانسیم درونی یا منس^۳ درک نمی‌شود. با سخن، تعریف نمی‌شود و با احساسات خارجی و درونی توضیح داده نمی‌شود.

۲. آتمن فراتر از انواع دسته‌بندی‌های فضا، زمان و علیت است. او فراتر از این‌هاست، بی‌حد و حصر، بی‌زمان و بی‌علت است؛ زیرا حقیقت نهایی است. با عقل درک

1. Schutactu
2. Tat tvamasi
3. Manas

نمی‌شود؛ زیرا فراتر از درک است.

۳. آتمن، عالم به تمامی چیزهاست؛ درحالی‌که با هیچ چیزی شناخته نمی‌شود. او بیناست و دیده نمی‌شود، شنواست و شنیده نمی‌شود، داناست و درک نمی‌شود، او شاهد (ساکشین)¹، بصیر (پریداراست)² و دانا (ویجناتر)³ است. دوئیسن⁴ می‌گوید: «آتمن موضوع شناخته‌شده‌ای است که هرگز برای ما شناخته نمی‌شود؛ در نتیجه درک‌ناشدنی است.»

راناده⁵ می‌گوید: «آتمن درک‌ناشدنی است؛ زیرا او موضوع درونی است که شناخته نمی‌شود.»

۴. آتمن به همه چیز آگاهی دارد. او تمام روابط را درک می‌کند و هرگز درگیر هیچ رابطه‌ای نمی‌شود. تمایز موضوعات و اشیا را دربر می‌گیرد و عالم و معلوم است. او نامتناهی است. در انتهای اوپه‌نیشدها آمده است: «آتمن، مطلق درک‌ناشدنی است که به منزله برهمن آزاد شناخته می‌شود. او نفس پنهان در موجودات است که با هوش ناهنجار دریافت نمی‌شود. او را بصیران با هوش لطیف و درک مستقیم دریافت می‌کنند.

(Sinha 1999: 245-247)

او در عالم کبیر به صورت سه مرتبه هستی و در عالم صغیر (انسان) به شکل پنج قشر تعینات جسمانی تجلی می‌کند که در جای خود به آن پرداخته می‌شود. روح یا آتمن از این جسم انسانی، متعالی‌تر است. آتمن نمی‌خواهد دوباره و دوباره متولد شود و در میان غم و شادی قرار گیرد که جزء جدانشدنی زندگی انسان‌اند. درک نفس و درک خدا می‌تواند به آسانی به کمک گورویی حقیقی صورت گیرد (N. S Erich, 1999: 122). جسم به‌علت وجود جیوه، جایگاه مناسبی برای تولد دوباره می‌شود.

1. Sākṣin
2. Pridārāstf
3. Vijnātr
5. Rānāda

۴. Deussen (۱۸۴۵-۱۹۱۹) شرق‌شناس آلمانی، محقق و پژوهشگر زبان سنسکریت.

همان‌طور که گفتیم جسم، بدن علی‌نمیده می‌شود؛ زیرا او علت قرار گرفتن روح است. در اوپه‌نیشدها پسر جوانی به نام نچیکتس^۱ از یمه^۲ خدای مرگ دربارهٔ حوادث بعد از مرگ می‌پرسد. یمه ابتدا از پاسخ طفره می‌رود؛ زیرا خدایان لازم نمی‌دانند هر چیزی را بگویند. سرانجام او جوابی می‌دهد که شکلی از درک هندوویی از زندگی و مرگ است. او می‌گوید بدن از دو بخش روح و جسم، یعنی آتمن و شریره تشکیل شده که آتمن ابدی است و این شریره است که می‌میرد. روح با سه شریره یعنی استوله و سوکشمه و کرنه احاطه شده است و زمانی که پیغام یمه بیاید، مرگ اتفاق می‌افتد؛ یعنی او ذهن را از جسم بیرون می‌کشد و جسم در این زمان، بی‌حس می‌شود و به حوادث واکنش نشان نمی‌دهد. نابودی آغاز می‌شود و جسم باید سوزانده شود. کاسهٔ سر ترک پیدا می‌کند و باز می‌شود. روح و بدن علی می‌توانند از آن خارج شوند و در طول مراسم مرده‌سوزانی، این روند ادامه پیدا می‌کند (Devdutt: 2006: 53-54 a).

برای روح در این آیین دو راه وجود دارد: یا ۱) رهایی یابد و به برهمن برسد؛ در این صورت، از چرخهٔ بازپیدایی جدا می‌شود و نیاز نیست به جسم دیگری وارد شود؛ ۲) فرد بر اثر اعمال گذشته‌اش، دچار کرمه می‌شود و روحش بعد از مرگ، وارد جسم دیگری خواهد شد. روح با توجه به صلاحیت خود و اعمال انجام‌شده توسط او، وارد جسم می‌شود و شریره به وجود می‌آید (N. S Erich, 1999: 125).

هنگامی که روح درون آگاهی جسمانی نزول پیدا می‌کند، تحت نفوذ مایا و اویدیه قرار می‌گیرد و زمانی که مایا آن را فریب می‌دهد و اغوا می‌کند، به نفس محدود و با جسم متحد می‌شود. او مانند نفس به همهٔ محدودیت‌های خود و شرایط جسمانی نسبت داده می‌شود. او نمی‌تواند علم بی‌پایان و حضور خود را مستتر کند. او خود را محدود می‌بیند و می‌گوید: «من بدن هستم؛ این خانوادهٔ من و نام من است، این دارایی من است.» (N. S Erich, 1999: 125)

1. Nachiketas
2. Yama

نتیجه گیری

مطالعه دیدگاه‌های این دو متفکر مشخص می‌کند انسان، بی‌تردید وجود یک پارچه ذوابعاد است. هردو پذیرفتند که عناصر مختلفی در ماهیت انسان دخالت دارند؛ حتی برخی عناصر در ساحت‌های معنوی انسان مؤثرند و گاهی به انسان جهت می‌دهند. هردو مکتب معتقدند انسان، دو بعد جسمانی و روحانی دارد. ابن عربی و شنکره برای روح ارزش و اعتبار خاصی قائل‌اند. آن‌ها قوام انسان را به روح می‌دانند. شنکره آن را نامیرا، توصیف‌ناپذیر، ظاهر، شاهد مطلق و مستقل از همه مظاهر طبیعت می‌داند. او انسان را عالم صغیر و تجلی برهمن در عالم کبیر معرفی می‌کند. او برخلاف دیگر مفسران، ودانته روح انسانی را محدود می‌داند، اگرچه برگرفته از خود برهمن است. او معتقد است روح زمانی به مقام نامتناهی خود (وحدت با برهمن) دست می‌یابد که زنجیر تعلقات را بگسلد و از دام تأثرات خلاصی یابد. ابن عربی نیز اگرچه اتحاد وجود مطلق را محال و ناممکن می‌داند، معتقد است وجود انسان حجاب میان انسان و خداست و اگر از خود مجرد شود، همان می‌شود که خداست. از نظر او، روح بر جسم تأثیر کمی می‌گذارد. شنکره نیز معتقد است که آتمن و جیوه بر شریره اثر خواهند گذاشت؛ بنابراین، می‌توان گفت دیدگاه شنکره و ابن عربی درباره ابعاد وجودی انسان، یکی است، البته با اندک تفاوت در خصوصیات این ابعاد، که به تفصیل بیان شد.

در نظر شنکره آتمن مشابه نفس رحمانی یا وجود ساری است که خود تعیین ندارد؛ ولی در همه تعینات مادون ساری است. برهمن نامتناهی در تنزل برهمن، بر اثر توهم، نسبت می‌یابد و به چهار مرتبه وجودی تنزل می‌کند:

۱) عالم بیداری؛ ۲) عالم رویا و مثال؛ ۳) عالم خواب عمیق؛ ۴) مقام بی‌مقامی خود آتمن که هرگز ظاهر نمی‌شود. این تعینات در عالم صغیر، به شکل تعینات پنج‌گانه^۱، یعنی

قشر طعام، قشر نفس، قشر ذهن و قشر عقل و غیره جلوه می‌کنند. همه این تفاسیر، مشابه تفسیر وجود ساری است که انسان نزد ابن عربی در نهایت به آن می‌رسد و درعین‌آنکه همه تعینات از او برمی‌خیزد و از همه تعینات رهاست و این مقام فنای ذاتی و نهایت سیر تکاملی انسان است که نزد شنکره نیز آتمن در نهایت به این مقام بی‌تعینی می‌رسد و با برهمن یکی می‌شود.

نکته مهم و اساسی که تفاوت اصلی و ماهوی دو دیدگاه را درباره همه موجودات، از جمله انسان نشان می‌دهد، توهمی بودن آنهاست که با نابودی جهل، این وجودات توهمی نیز از بین می‌روند؛ اما نزد ابن عربی، همه موجودات، از جمله انسان، حظی از هستی دارند که به اصل وجود مطلق (حق تعالی) برمی‌گردد و وجودات و کثرت، توهم صرف نیستند.

تفاوت دیگر دیدگاه ابن عربی و شنکره درباره بقای بعد از فناست که شنکره برای آن، طرحی ندارد و پایان سیر تکاملی انسان، همان اتحاد آتمن و برهمن (محو هرگونه کثرت) است؛ در حالی که به نظر ابن عربی سیر تکاملی انسان ادامه می‌یابد و بقای بعد از فنا یا جمع وحدت و کثرت، نهایت مقام انسان است.

منابع

۱. ابن ابی جمهور (۱۴۰۵)، احسانى عوالى النالى، انتشارات سيد الشهدا، قم.
۲. ابن عربى، محى الدين (۱۳۶۴)، رسائل (رسائل الغوثيه)، ترجمه حسن گيلانى، تصحيح نجيب مايل هروى، انتشارات مولى، تهران.
۳. _____ (۱۳۶۶)، فصوص الحكم، تصحيح ابوالعلا عفيفى، انتشارات الزهراء، تهران.
۴. _____ (۱۳۸۸ الف)، رساله حفيظه الحقائق، ترجمه شاه داعى شيرازى، تصحيح نجيب مايل هروى، انتشارات مولى، تهران.
۵. _____ (۱۳۸۸ ب)، رساله غوثيه، ترجمه حسن گيلانى، تصحيح نجيب مايل هروى، انتشارات مولى، تهران.
۶. _____ (۱۴۰۵)، فتوحات مكيه، ۴ جلد، دارالصادر، بيروت.
۷. _____ (۱۹۸۰)، فصوص الحكم، تصحيح ابوالعلا عفيفى، دارالكتاب العربى، بيروت.
۸. جامى، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، نقد النصوص فى شرح نفس النفوس، تصحيح ويليام چيتيك، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران.
۹. جندى، مؤيد الدين (۱۳۶۲)، نفعه الروح و تحفه الفتوح، به كوشش نجيب مايل هروى، مولى، تهران.
۱۰. جوادى آملى، عبدالله (۱۳۷۲)، تحرير تمهيد القواعد، انتشارات الزهراء، قم.
۱۱. حسن زاده آملى، حسن (۱۳۸۸)، عيون مسائل نفس و شرح آن (شرح العيون فى شرح العيون)، ترجمه محمد حسين نائيجى، انتشارات قائم آل محمد عليه السلام، قم.
۱۲. صفدى، صلاح الدين (۱۹۶۲)، الوافى بالوفيات، تصحيح هلموت ريتز، آلمان.
۱۳. فرغانى، محمد بن احمد، (۱۳۸۶)، منتهى المدارك (شرح تائبه ابن فارس) تصحيح و سام خطاوى، انتشارات اشراق، قم.
۱۴. فنارى، محمد بن حمزه (۱۳۶۲)، مصباح الانس، انتشارات مولى، تهران.
۱۵. قونوى، صدرالدين محمد بن اسحاق (۱۴۰۴)، اعجاز البيان فى تأويل القرآن، انتشارات بوستان كتاب، قم.
۱۶. قيصرى، شرف الدين داوود بن محمود (۱۳۵۷)، رسائل قيصرى (رساله التوحيد النبوه و الولايه)، تحقيق: سيد جلال الدين آشتياني، انجمن حكمت و فلسفه، تهران.
۱۷. _____ (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحكم، به كوشش سيد جلال الدين آشتياني، انتشارات علمى فرهنگى، تهران.

١٨ . كاشانى، عبدالرزاق (١٣٢١). شرح فصوص الحکم، به كوشش مصطفى البابى الحلبى.

19. Bernard, Theos (1947), **Hindu philosophy**.Philosophical Library, New york.
20. Davis, Carol M. (2009), **Complementary Therapies in Rehabilitation**, Slack incorporated, United States of America.
21. Deussen, Paul (1979), **The philosophy of Upanishads**, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Limited, New Delhi,.
22. Devdutt, Pattanik (2006a), **A hand book of hindu mythology**, Penyuin Group, Lndon.a
23. _____ (2006b), **Shiva to Shankara**, Malabar hall, India. B
24. Glucklich, Ariel (2008), **The strides of Vishnu** (Hindu culture in historical perspective), Oxford University, New York.
25. Guenon, Rene (2004), **Man & his becoming according to the Vedanta**, translator: Richard C. Nicholson, Library of Congress Cataloging in Publication Data.
26. Hick, John (1994) **Death and Eternal Life**, West minester, United States of America.
27. Jaidera, Singh (1985) **Vedanta and advaitasaivagama of Kashmir**, Rama Krishnan mission institute of culture.
28. Melton, J. Gordon (2011) **An Encyclopedia of Holydays Festivals**, Oxford, England.
29. N. S Erich, Dharmdeo (1999) **Astudy of Hinduism**, Vikas publishing Mouse Pvt, New Delhi.
30. P. T. Raju (1985) **Structural Depths of Indian Thought**, Publishers Pvt. Limited, New Delhi.
31. Radha Krishnan (1994) **The Principle Upanishads**, ethited with introduced text, translation and notes by s. Radha Krishnan, Atlantic highland.
32. Radha Krishnan, s. (1997) **Introduction on the Principle Upanishad**, Harper, India.
33. Rajarshi Mini, Swami (2006) **Yoga: A Synthesis of Psychology and Metaphysics**, Publisher Pvt. Ltd, Delhi.
34. Sachari, P. N, Sriniva (1982) **The Philosophy of Bhedabheda**,Motilal Publishers Private Limited, India.
35. Sen Sharma, DebaBrata (1983) **The Philosophy of Sadhana**, State University of New York, USA.

36. Sharma, Chandradhar (1996) **The Advaita Tradition In Indian Philosophy**, Motilal Banarsidass publishers driratelimited, Delhi, India.
37. Shatuck, Cybelle (1999) **Hinduism**, Routledge, London.
38. Shumsky, Susan G. (2003) **Exploring Chakras: Awaken Your Untapped Energy**, Career Perss, USA.
39. Sinha, Jadunath (1999) **Indian Philosophy**, Motilal Banarsidass, Delhi, India.
40. Srinivasachari, P. N. (1978) **The Philosophy of Visistadvajta**, The adyar Library and research center, India.
41. Swami Tyagisananda (1949) **Svet. Upa**, Sri Ramakrishna Math, India.