

## آموزه‌های گی تا

علی موحدیان عطار

### اشاره

این جستار در پی تبیین دیگری است از عمده‌ترین آموزه‌های به‌گودگی‌تا، با تأکید بر انسان و خدا. انسان در گی تا در فرایندی نزولی با غفلت از خویشتن خویش "تفرّد" می‌یابد، و در فرایندی معکوس باید از این غفلت برهد و یگانگی خویش با واقعیت کل را دوباره دریابد، و با رهایی از جهل، خواهش و نفرت به آرامش بی‌رنج برسد. گی تا سه طریق عمل، معرفت و دلدادگی را، که به ترتیب بر عمل بی‌امل، معرفت رهایی‌بخش و اخلاص و توکل و عشق به مظهري از خدا بنا شده‌اند، تبیین می‌کند، امتیاز و مقتضای هر یک را باز می‌گوید و بسته به مزاج و استعداد سالکان، هر کدام از این راه‌ها را راه گروهی خاص می‌شمارد. در به‌گودگی‌تا فرضیه پوروشه و پرکریتی (روح و ماده) را به کار گرفته است تا راهی به فراسوی حصار گونه‌ها (ویژگی‌ها یا مزاج‌های سه‌گانه) بگشاید. گی تا سرشت نیک و بد را برای انسان عارضی می‌داند و بر آن است که این سرشت، بنا به قانون کژمه و تناسخ در هر زادگی و زیستن رقمی دیگر می‌خورد. خدا در گی تا اصالتاً متشخص و انسانوار است، اما به گونه‌ای با صفات نائسانوار و غیرمتشخص نیز تجلی می‌کند، و در هر یک از این سه تجلی نامی دیگر می‌گیرد: کژشنه، ویشنو و برهمن. به‌گودگی‌تا با فلسفه نجاتی‌که پی می‌ریزد نظام طبقه‌ای را نیز به گونه‌ای قداست می‌بخشد.

## مقدمه

به‌گودگی‌تا، یا «سرود خدا» به مثابه «انجیل هندو» شناخته می‌شود و محبوبیت و اهمیت بسیار والایی در دین و معنویت هندوی دارد. این متن بیشتر یک رسالهٔ دینی-مردمی است تا اثری فلسفی-عرفانی (۱:۱۱). برخی محتوای به‌گودگی‌تا را به عنوان مظهر و منشور آیین هندو مطرح کرده‌اند (۲:۳۵). این کتاب بخش کوچکی از حماسهٔ بزرگ مهابهارته<sup>۱</sup> و منعکس‌کنندهٔ گفت‌وگویی است میان کرشنه، به مثابهٔ تنزل ویشنو (خدا) در هیبت اژده‌ران، با اژدونه<sup>۲</sup>، قهرمانی که درگیر جنگی دشوار و گیج‌کننده با خویشان خود شده است. در این گفت‌وگو اصول مهمی از کیهانشناسی گرفته تا خداشناسی، ربط خدا و جهان، انسانشناسی، راه‌های نجات و روش زندگی درست و عمل به وظیفه مطرح می‌شود. گفت‌وگوی رو در رو بین خدا و سالک همراه با بیانی شعرگونه، سبک و قالبی بسیار جذاب به این متن داده است. گی‌تا جریان‌های گوناگون اندیشه را در خود پالوده و بر هم منطبق ساخته است: آیین و طریقت قربانی و ده‌پی را، آموزه‌های اوپه‌نیشدی در بارهٔ برهمن متعال را، خداباوری و دینداری لطیف و نازک‌اندیش بهاگوته را، دوگانه‌انگاری فلسفی سانکیه و مراقبه و درون‌نگری یُگه را (۱:۱۳). اما گی‌تا با اوپه‌نیشدها رابطه‌ای عمیق‌تر دارد. برخی در ترسیم این رابطه، اوپه‌نیشدها را به گاو شیرده و گی‌تا را به عالی‌ترین شیر آن تشبیه کرده‌اند (۳:۸۹).

گی‌تا ایدئالیزم فلسفی اوپه‌نیشدها را به خداباوری تغییر مسیر داد. مفاهیم انتزاعی وحدت وجودی اوپه‌نیشدها در گی‌تا جای خود را به مفاهیم و مقولات توحیدی بخشید و در عین حال وحدت وجود را نیز حفظ کرد. به این ترتیب، اندیشهٔ وحدت وجود برای برآوردن نیازهای روزمرهٔ خداباوران پردازشی دیگر یافت. به‌گودگی‌تا فلسفه را به زبانی ساده و با مثال آموزش داد تا به این ترتیب روشن کند که حقیقت ابدی و مطلق چگونه در جهان گذرا تجلی می‌کند.

گی‌تا ملغمه‌ای از دیدگاه‌ها و اندیشه‌های عرفانی زمانه خویش است، اما به این معنا که هیچ یک را یکسره رد نمی‌کند و به تنهایی نمی‌پذیرد؛ طریقهٔ عمل و قربانی و مناسک‌گزاری و ده‌ها و برهنه‌ها را رد نمی‌کند، اما اصالت را به "نیت" می‌دهد نه به

”عمل“. گی‌تا می‌آموزد که عمل آن‌گاه به کمال می‌انجامد که با نیت خالص و بدون چشمداشت به نتیجه صورت پذیرد. امکان‌هایی از چرخهٔ سمساره از طریق معرفت نجابتبخش که اوپه‌نیشدها تعلیم داده بود در گی‌تا به عنوان یک راه شریف پذیرفته شده است، اما آن را تنها طریق و یا نزدیک‌ترین طریق نمی‌داند، و برخلاف اوپه‌نیشدها، طریق عمل را نیز در کنار طریق معرفت پذیرفته و طریق دلدادگی (بهنگتی) را بر آن می‌افزاید. اصطلاحات مکتب سانکپه را به کار می‌برد، اما فلسفهٔ سانکپه را به تمامی پیروی نمی‌کند. سانکپه از مسئلهٔ خدا اجتناب می‌کند، اما گی‌تا به وضوح خداپرستانه است (۹۲:ج ۱). با وجود این، گی‌تا را نباید ملغمه‌ای از عناصر نامتجانس به حساب آورد که زیرکانه کنار هم گردآورده‌اند، بلکه بیشتر به سنتزی بهنجار و تکاملی طبیعی از اندیشه‌ها و راه‌هایی می‌ماند که هر یک به تنهایی یکجانبه‌نگرانه و محدود به نظر می‌رسید، اما اکنون از باب ”چون که صد آمد نود هم پیش ماست“ در یک طریقت و نگرش مشرف و مهمن بر همه، تبیین و تبلور یافته است. این را هم باید افزود که گی‌تا اگر هم از مکاتب سانکپه و یوگه بهره برده است، اما این استفاده مربوط به زمان‌هایی بوده که این مکتب‌های فلسفی شکل قاطعی نیافته بوده‌اند، و شاید از همین رو باشد که اندیشه‌های برداشت‌شده کاملاً با تبیین‌های نهایی این مکاتب منطبق نیست. (در این باره بنگرید به: ۵:۲۸۵-۸) در این نوشتار برآنیم تا مهم‌ترین آموزه‌های بهگودگی‌تا را مرور کنیم و به این منظور دو مبحث عمده، که تقریباً همهٔ مفاهیم مطرح در گی‌تا با یکی از آن دو مربوط است، یعنی انسانشناسی و خداشناسی، را محور قرار داده‌ایم.

انسان در گی‌تا: فرد انسانی در گی‌تا دو ویژگی مادی بودن و روحانی بودن را با هم داراست؛ یعنی از طرفی محصول طبیعت و محصور در روابط و نِسبِ عالم ماده و مملو از خواهش‌ها و آرزوهاست، و از دیگر سو تجسد الوهیت است. اما با وجود این دیدگاه، انسانشناسی گی‌تا را نباید دوگانه‌انگارانه تلقی کرد، زیرا آنچه از نظر گی‌تا اصالت دارد بُعد روحانی انسان است و وجود طبیعی برای او عاریتی است که لاجرم زمانی آن را وامی‌گذارد. چنان که در همان فصل‌های نخست، کُژش به ارجونه تعلیم می‌دهد، انسان (فرد انسانی) جاودانه و فناپذیر است. (دو:۶) انسان با داشتن روحی مجرد و تغییرناپذیر که می‌خواسته تا در طبیعت به مثابهٔ فاعلی مستقل عمل کند باید به گونه‌ای در جهان ظاهر می‌شد. این ظهور به وسیلهٔ یک غفلت حاصل می‌آید، غفلت از حقیقت

خویشتن. در این فرآیند، انسان خود را به مثابه «من» می‌انگارد و برای خویش فردیت وجودی و استقلال در عمل جعل می‌کند. در فرایندی معکوس و در پروسه نجات است که انسان از این غفلت و جهالت می‌رهد و در دیدی عمیق‌تر خود را با کل جهان و روح هستی یگانه می‌یابد، و به حقیقت خود به مثابه وجودی جمعی واقف می‌گردد (۱۲۶، ج ۲: ۷). «او گرچه در عمل باشد، رنگ عمل بر خود نگیرد. عارف که جان وی با جان حق یکی شده باشد همواره خود را فارغ از کار ببیند. او گرچه می‌بیند و می‌شنود و لمس می‌کند و بو می‌کند و می‌خورد، و می‌رود و می‌خوابد و نفس می‌کشد، و سخن می‌گوید و می‌گذرد و می‌گیرد و چشم می‌گشاید و فرومی‌بندد، لیکن نیک می‌داند که این حواس وی است که به محسوسات پرداخته است. آن که عمل خود را از بند علائق آزاد کند و هر چه کند به خدا نسبت کند از تباهی ایمن باشد، چون برگ نیلوفر که از آسیب آب ایمن باشد» (دوم: ۶).

مسئله انسان و راه حل‌گی تا: گی‌تا، در حقیقت، با دو مسئله فراروی انسان سروکار دارد: نخست موضوع دودلی، بی‌قراری و حیرت‌آدمی در دوراهی‌های زندگی و هنگامه تصمیم‌های سرنوشت ساز است. این مسئله را گی‌تا با تأکید بر اصل عمل به وظیفه اجتماعی، طبقاتی و خانوادگی (دهرمه) پاسخ می‌گوید. ارجونه، قهرمان داستان مهابهارته، در پی یافتن پاسخی برای حیرت و سرگردانی خویش است. او می‌خواهد بداند در جنگی که بر او تحمیل شده و خویشانش را رو در روی وی قرار داده است چه باید بکند. پاسخ معضل او را از کُشْته، که همان ویشنوی (خدای) تنزل یافته در چهره ازابهران است، در اختیار وی می‌نهد. ارجونه باید بنابه وظیفه طبقاتی و شفلی خویش به عنوان یک کُشْتَرِیه لشکر خود را بر دشمن بتازد تا به این ترتیب از عواقب کُرمه‌ای و اجتماعی سرباز زدن از وظیفه (دوم: ۶) برهد. این اصل، اصل عمل به وظیفه، در سنت اجتماعی و فلسفه زندگی هندوها تا به این زمان نقش آفریده است. گاندی، که بسیار از گی‌تا متأثر بود، با الهام از همین اصل، زندگی و مبارزه خویش را سامان بخشید و توجیه کرد. (۴-۱۳۱: ۸؛ هیجدهم، دوم، یکم: ۶).

مسئله دوم و مسئله فلسفی انسان در گی‌تا، معضل رنج، دوهُکْته<sup>۲</sup>، است. رنج و

۱. Kṣatriya، طبقه جنگاوران و حاکمان، که دومین طبقه از طبقات هندویی را تشکیل می‌دهند.

چگونگی رهایی از آن مسئله مهم و اصلی انسان در گی تاست، تا آن جا که شانزده بار در گی تا واژه دوهکبه به کار رفته است. مقابل دوهکبه وضعیت اطمینان نفس و آرامش خاطر ناشی از رهایی از "جهل"، "خواهش" و "نفرت" است. انسان آرام دل، مونی<sup>۱</sup>، کسی است که ضمیرش با رنج مضطرب نمی شود، کسی است که نسبت به خوشی، سوکته<sup>۲</sup>، بی تفاوت است، برای او همه دردها، ترس‌ها و نفرت‌ها رخت بر بسته اند، چنین انسانی مونی، صاحب دل آرام، است (دوم: ۶). بر پایه گی تا، "خوشی‌ها" زهدان رنج (دوم: ۶)، و "تولد" جایگاه رنج است (پنجم: ۶). مرد خردمند با رنج آشفته نمی شود، چرا که او همه چیز را آتن می بیند، و از این رو در چشم وی خوشی و رنج در نهایت یک چیز است (ششم: ۶). یگه در گی تا به منزله راه رستگاری به کار می رود و با شرح و تفصیل نسبتاً زیادی از آن بحث می شود.<sup>۳</sup> مسئله رنج و رهایی از رنج در گی تا با موضوع سَنَساده، چرخه بازپیدایی، پیوند می خورد تا معلوم گردد رنج و آرام دل فقط به این جهان محدود نمی شود (۱۱۵ و ۱۱۴: ۸).

عامل رنج، بنا بر گی تا، دو یا سه چیز است: کاهه یا شهوت، آجناه<sup>۴</sup> که همان جهل و غفلت است، و کژدهه<sup>۵</sup> یا نفرت، که به خواهش و اشتیاق برمی گردد. کُرشنه در پاسخ به سؤال ارجونه که می پرسد سبب افتادن به رنج و ناخشنودی و گناه (پایه<sup>۶</sup>) چیست؟ می گوید: «آن شهوت (کاهه) است، آن نفرت (کژدهه) است، که از حالت (گونه) هیجان (دَجس) زاده می شود، هیجانی برای همه چیز را در کام فرو بردن و همه چیز را آلوده کردن. آن دشمن است، آن است دشمن واقعی تو در این جا، در روی زمین. شهوت، دشمن همیشه حاضر. مرد خردمند (جنانی<sup>۷</sup>)، خرد راستین را چونان آتش سیری ناپذیر می بلعد... آه ای ارجونه بزرگ، این دشمن قدرتمند را، این شهوت را، نابود ساز.» (۴۳)

## 1. muni

## 2. sukha

۳. در مورد یگه دو نکته را باید یاد کرد: نخست آن که یگه، که در میان ما به بوگا مشهورتر است، فقط شامل تمرین های بدنی یا تمرین های ذهنی مانند تمرکز و تأمل و... نمی شود. این ها فقط بخش هایی از کل یگه است که در فرهنگ هندو با معایبی مثل هتیه یگه (Hathayoga) یا یگه سلاننی، و راج یگه (Rāj Yoga) از آن نام می برند. یگه در حقیقت طریق اتحاد با خدا از راه مهار ذهن و نفس است.

نکته دوم این که، یگه را نباید با اصطلاح دیگری در سنت هندو خلط کرد. یگه (Yuga) اصطلاحی است که به دوران های چهارگانه عالم اشاره می کند و ارتباطی، با یگه ندارد. از این رو در فارسی نویسی این دو اصطلاح نمایز نهادن آنها به صورت یگه و بوگه کاملاً اجتناب ناپذیر است.

## 4. ajñāna

## 5. krodha

## 6. Pāpa

## 7. Jñāni

۳۹، ۳۷: سوم: ۶). در جایی دیگر دوتا از این عوامل رنج را در شمار دروازه‌های سه‌گانه جهنم ذکر می‌کند، که عبارتند از: شهوت، نفرت و حرص. (۲۱: شانزدهم: ۶). و بالاخره سومین عامل از عوامل رنج در گیتی، به پیروی از اوپه‌نیشدها، جهل<sup>۱</sup> (اَجْناته) است. «تنها با در هم کوفته شدن جهل (اَجْناته) با دانش (جْناته)، و فقط با این است که دانش درست همچون خورشید طلوع می‌کند، و «خود» متعالی را آشکار می‌نماید». (۴: شانزدهم و ۱۷، ۱۶: چهاردهم و ۱۱: سیزدهم و ۱۶: پنجم: ۶) تأویل بردن برخی از این اسباب به یکدیگر می‌تواند توجیه‌کننده آمارها و برشماری‌های متعدد و گوناگونی باشد که شاهد آن بودیم. برای مثال این که خشم و حرص هر دو محصول میل به داشتن چیز از دست‌رفته یا به دست نیامده‌اند چندان تکلف‌آمیز نیست (۱۱۷، ۱۱۶: ۸). به هر روی، بنا بر گیتی‌نا انسان به سبب همین عوامل است که رنج تولدهای مکرر را به جان می‌خورد و «خویشتن» را آماج خوشی و ناخوشی‌های روزگار می‌انگارد. بنابراین، رنج انسان در دیدگاه گیتی‌اولاً و بالذات امری روانشناختی قلمداد می‌شود.

رستگاری در گیتی‌نا: «رستگاری» یا «نجات» (مُکْشَه) حداقل از دو حیث محل پرسش است: نخست این که نجات از چه؟ و دوم آن که نجات به سوی چه؟ در گیتی‌نا آنچه سالک باید از آن برهد رنج (دوهُکْهه) است. اما مقصدی که نجات بدان محقق می‌شود دو چیز است، که ممکن است ماهیتاً دو امر متباین تلقی گردد، یا که فقط به مثابه دو تبیین متفاوت از امر واحد انگاشته شود. در هر صورت، در گیتی‌نا وقتی سخن از نجات به میان می‌آید، گاهی تحقق نوعی استغراقی تام در امر مطلق و متعال را تداعی می‌کند. در این صورت شخصیت (فردیت و انانیت) سالک و همچنین ذهن و حافظه و آگاهی (جیت<sup>۲</sup>) وی در برهنه مستهلک خواهد شد. این تصویر از نجات را شاید بتوان «نجات استغراقی» نام نهاد. فقراتی نظیر این به چنین تصویری از نجات راهبردارند: «با اندیشه در او، با فنای خویش در او، با فقط او را قصد کردن و تنها او را پرسنیدن، به مقامی می‌رسند که دیگر بازگشتی از آن نیست.» (۱۷: پنجم: ۶)

در مقابل این تصویر از نجات، گیتی‌نا به نوع دیگری از نجات نیز پرداخته است که در آن خود سالک در جهانی بهشت‌گون و در فضایی که شعف و بهجت آن وصف‌ناپذیر و

۱. جهل در این اندیشه به معنای ندانستن نیست، بلکه همانا غفلت از دانسته‌هاست.

تصویر نشدنی است در ربط و پیوندی ابدی با کُژشنه متعال می‌زید و ذیل عنایت و لطف سرشار او حیاتی ابدی و سعادت‌مند خواهد داشت. این نوع نجات را شاید بتوان "نجات بهشتی" نامید (۸:۱۱۸). در این نوع از رستگاری، کُژشنه متعال سالک کوی خویش را با خود در ابدیت شریک می‌گرداند. گوی تا در فقره‌ای از زبان کُژشنه خطاب به ارجونه می‌گوید: «ذهن خویش را در من مستغرق ساز، دلدادۀ (بُهکنه) من باش، به سوی من نیاز بگذار، پیش روی من به خاک بیفت، باشد تا به من ملحق شوی. صادفانه این را به تو قول می‌دهم، زیرا تو محبوب هماره منی» (۶۵: هیجدهم: ۶).

به این ترتیب، رستگاری در دیدگاه گوی تا عبارت از یکی از این دو است: دست یافتن به ایمنی، آرامش و بهجت بی‌کران و ابدی در بارگاه خدایی شخصی همچون کُژشنه، یا فنا و استغراق در برهن با از دست دادن تدریجی تمام فردیت و هویت شخصی خویش. (۸:۱۱۹) اما این که کدام یک از این دو نوع رستگاری بر دیگری برتری دارد، یا که اصولاً چنین ترتیبی مد نظر گوی تا هست یا نه، و آیا این هر دو به یک چیز قابل تحویل نیست، همگی پرسش‌هایی تأمل‌برانگیز است.

راه نجات در گوی تا: در گوی تا به طور واضح سه راه برای نیل به سعادت و رستگاری نهایی، از هر کدام از دو صورت نجات که باشد، قابل تشخیص است: راه کردار یا عمل (کُژنه یُگه)، راه معرفت (جَنانه یُگه) و راه دلدادگی (بُهکنی یُگه). اما برخی تحلیل‌گران گوی تا راه چهارمی را نیز برای رستگاری در گوشه‌هایی از این متن تشخیص داده‌اند و عنوان دهنیان یُگه یا "طریق مراقبه" را بر آن تطبیق کرده‌اند، و البته این احتمال را باقی نهاده‌اند که این نه یک طریق مستقل، بلکه مقدمه‌ای عملی برای توفیق در طی سه طریق دیگر باشد. (۸:۱۲۰)

طریق عمل در گوی تا، در حقیقت راهی است برای کسانی که کمتر به ابعاد معرفتی سلوک راهبردارند، و از طرفی چندان نیز دستخوش جذبه‌های روحی و عاطفی و یا احساسات زیبایی‌شناسانه نیستند، بلکه بیشتر به مجاهده جوارحی و عبادات شرعی متمایل یا راهبردارند. اما از سویی، بنابر اصول پذیرفته شده عرفان هندو، و به ویژه گوی تا، عملی که به امید نتیجه صورت پذیرد، چه نیک و چه بد، از سرِ آزمندی است و بر طبق قانون کُژنه موجب تولد یا تولید رسوبات کُژمه‌ای می‌شود و بازگشت دوباره سالک به زندگی را سبب می‌گردد. راه حل، یا بهتر بگوییم، دستورالعمل رمزگونه گوی تا برای حل

مشکل این گروه از سالکان، عمل بدون چشمداشت به نتیجه یا ثمره است که به ایجاز می‌توان از آن به «عمل بی‌آمل» تعبیر کرد. گوی تا اهل عمل را به چنین توجهی در عمل می‌خواند و با اشاراتی از قبیل «عمل برای صرف ادای تکلیف» یا «عمل برای خدا»، از سویی بر لزوم عمل تأکید می‌کند و از سوی دیگر راهی برای درهم شکستن تعلقی بازدارنده و محنت‌زای سالکان به عمل خویش می‌گشاید. (سوم: ۹) شاید فهم این دستورالعمل آن‌گاه آسان گردد که در این فقره از گفتار سوم گوی تا تأمل کنیم که می‌گوید: «در واقع هیچ کس نمی‌تواند حتی یک دم از پرداختن به کار سرباز زند، چه هر کس به مقتضای جبلت خود از عمل ناگزیر باشد... لیک ای ارجونه آن که دل بر حواس چیره سازد، و بی آن که تعلقی به هم رساند اعضای خود را به کار گمارد به مقام والا رسیده باشد. آنچه را تکلیف توست ای ارجونه انجام ده.» (سوم: ۹)، گویی گوی تا با طرح حقیقت ناگزیری از عمل، سالک را به «عمل از روی ناگزیری»، یا بهتر بگوییم، «عمل طبیعی» می‌خواند. چنین عملی از آن رو «طبیعی» و در نتیجه فارغ از پیامدهای روانی توهم‌زاست که بسان رویدن گیاه، و برگ و بار دادن درخت، صرفاً از آن روی صورت می‌گیرد که خالق هستی چنین‌اش تقدیر و تدبیر کرده است و به هر حال از کار، او را گزیری نیست. به این ترتیب سالک از بند آزمندی و تعلق به ثمره عمل و سرگردانی در گردونه ملالت‌بار باز پیدایی می‌رهد، و این حداقل مراتب کمال و رستگاری است.

اما طریق معرفت راه کسانی است که می‌توانند با رندی و زیرکی از «فریب» دنیای وارونه برهند و با نیروی اندیشه به یقین دریابند که خدا چگونه در جهان خلقتش ظهور می‌یابد و چگونه در آن عمل می‌کند. «و آن که به حقیقت "بداند" که من چگونه پیدا می‌شوم و چه می‌کنم، چون از قید تن برهد به من واصل شود و از زادن مجدد فارغ باشد» (چهارم: ۹) چنین معرفتی راز زندگی خداگونه را بر سالک می‌گشاید، زیرا خدا می‌آفریند و می‌میراند و کار می‌کند، اما در بند یا دلمشغول ثمره‌ای برای کار خویش نیست. «من رنگ کردار نپذیرم و نگران ثمره کار نیستم، و آن که مرا چنین "شناسد" از بند عمل آزاد باشد.» (چهارم: ۹) سالکان این راه عارفانی‌اند که فراست آن را دارند که دریابند که کننده کار خداست نه ایشان یا این و آن. «و آن که از رنگ تعلق رسته است، و از بند نیک و بد جسته، و دل در معرفت بسته، هر چه کند از بهر خدا کند، زنجیر کار او گسیخته بود، او هر چه کند خدا بود، احسان او خدا بود، قربانی او به وسیله خدا در آتش



بسوزد و چون در هر کار که کند خدا را ببیند، به خدا برسد.» (چهارم: ۹)

بر پایهٔ تعلیم گی‌تا، از جمله معرفت‌های رهایی‌بخشی که سالک طریق معرفت باید دریابد آن است که بداند همهٔ جهان در خود او خلاصه شده و او نیز تجلی خداست. این معرفت را در اوپه‌نیشدها به سان معرفت رهایی‌بخش دانسته بودند. در آن‌جا معرفت به یگانگی آتمن (روح کلی و خویش‌شن حقیقی انسان و موجودات) و برهن (جان جهان)، مقصد و مقصود سلوک شمرده می‌شد. در گی‌تا نیز به پیروی از سنت اوپه‌نیشدی این معرفت را برطرف‌کننده جهالت و شک دانسته و منتهی به نجات شمرده است. «و چون این معرفت حاصل کنی دیگر دستخوش شک و تردید نخواهی شد، و همهٔ جهان را در خود و هم در من خواهی دید.» (چهارم: ۹)

باری، ویژگی طریق معرفت (جانه یُگه) این است که در این راه، افراد صاحب اندیشه و فراست‌مند با پالودن ذهن و روان خویش به حقیقت دست می‌یابند، و البته به آن حقایق نیز متحقق می‌گردند، و این معرفت صمیق جهالت (اجانه)، توهم (مایا) و غفلت (اودیآ) را از ذهن و دل آنان می‌زداید. با چنین معرفتی سالک از هر خطا و گناهی پاک می‌شود. «حتا اگر گنه‌کارترین مردمان باشی، چون بر کِشتی معرفت نشینی، از موج گناهان جان بدربری. ای ارجونه! چنان‌که آتش فروزان هیزم را خاکستر گرداند، آتش معرفت نیز همهٔ اعمال را خاکستر سازد، به راستی در همهٔ جهان چیزی نیست که چون معرفت پاک تواند کرد» (چهارم: ۹). باری، مشخصهٔ طریق معرفت تأکید بر مجاهدهٔ علمی برای کشف حقیقت و رستن از صور مختلف جهالت است.

اما طریق محبت یا دلدادگی (بُهکتی یُگه) راهی است با دو ویژگی آسانی و سرعت، و به همین سبب در گی‌تا برترین راه (یُگه) شمرده می‌شود. این طریق را با هفت مؤلفه می‌توان وصف کرد. ۱. توجه دائمی یا مکرر دل ۲. با ایمانی کامل ۳. به سوی مظه‌ری قابل تجسم و تصور از خدا (اوتاره) ۴. با توکل (واگذاری کارهای خود) به او ۵. و فقط او را خواستن (او را کمال مطلوب و غایت و مقصود از تلاش خود قرار دادن) ۶. و رضادادن به پسند و فعل او دربارهٔ خویش، ۷. غایت و ثمره این مجاهده، سکونت و حیات ابدی در اوست. این هفت مؤلفه را در همان طلیمهٔ گفتار گی‌تا دربارهٔ طریق دلدادگی (بُهکتی یُگه) می‌توان بر شناخت: «آنان که روی دل در من کرده، با عشق تمام و ایمان کامل مرا پرستند

در [یگه] برترند. ولی آنان که ذات لایموت، لایوصف، متعال، محیط، برتر از اندیشه، دگرگونی ناپذیر، دائم و جاوید را بپرستند، و با تسلط بر حواس خود همه چیز را به یک چشم ببینند و به خیر دیگران شادمان گردند، آنان نیز البته به من واصل شوند. کار آنان که اندیشه خود را در کار خدای نادیده گماشته‌اند گران‌تر است، چه، تمنای ذات نامرئی برای کسی که در قالب تن اسیر است دشوار می‌باشد. ولی آنان که مرا می‌پرستند، و همه کار خود را به من وامی‌گذارند، و مرا غایت مطلوب می‌دانند، و دل همه وقف ذکر و نیایش من می‌کنند، ای پسر پریتا، من آنان را بی‌درنگ از دریای مرگبار زندگی می‌رهانم.» (دوازدهم: ۹)

این راه در قبال راه‌های دیگری قرار می‌گیرد که برخی از این ویژگی‌ها را ندارند؛ مثلاً راه کسانی که به جای مظهری قابل تصور به پرستش ذات مطلق لایدرک و لایوصف خدا می‌پردازند و اندیشه خود را در خدای نادیده گماشته‌اند. گویا اگرچه اینان را نیز واصل می‌داند، طریق بهکتی را برتر و عملی‌تر می‌شمارد. به هر حال، توجه به یک "مظهر"، از عناصر ممیزه طریق محبت است. همچنین، این طریق در مقابل راه کسانی قرار می‌گیرد که بر عمل خویش تکیه می‌کنند؛ در طریق بهکتی "فیض" و "لطف" خدای محبوب است که سائلک را می‌رهاند نه مجاهده او. و نیز در قبال راه آنان که از مجاهده خویش کمالی غیر از خدا را می‌طلبند؛ در بهکتی یگه این خود خدای محبوب است که وجهه همت سائلک دلدادده واقع می‌شود نه چیز دیگر.

بدیهی است این راه راه کسانی است که عواطفی پاک و لطیف داشته، از احساسات زیبایی‌شناختی عمیقی برخوردارند، وگرنه کسی نمی‌تواند به تکلف، واله و شیدای خداوند شود، و بی‌عشق و شیدایی نمی‌توان چنین مستغرق یاد او شد. این گونه است که گویا خود در جایی در فصل مربوط به طریق دلدادگی می‌گوید: «هان، دل در اندیشه من مستغرق ساز، و خاطر در من بگمار، تا پس از مرگ در من زندگی کنی، ولی اگر نتوانی همه در من مستغرق گردی، پس ای دهننجبه بکوش تا از راه عمل به من رسی. و اگر نمی‌توانی...» (۹-۱۱: دوازدهم: ۱۰) به این ترتیب، گویا برای استعدادهاى سلوکی متفاوت و مزاج‌های معنوی مختلف راه‌های متعددی را فرمایش می‌نهد و از آن میان طریق دلدادگی را برتری می‌دهد.

اما این واقعیت نیز گفتنی است که همه کسانی که به گویا پرداخته‌اند معتقد به برتری

طریق دلدادگی بر طریق معرفت نیستند، و حتّاً گی‌تا را نیز به گونه‌ای فهم می‌کنند که این ترتیب به دست نمی‌آید. برخی معتقدند طریق معرفت راه خواص، و به ویژه طبقات بالا، و طریق محبت راه عوام و طبقات پایین‌تر است، و بر این عقیده نیز شواهدی هم از گی‌تا و هم از غیر آن می‌آورند (بنگرید به: ۱-۱۲۰:۶). اینان گاه چنین می‌اندیشند که طریق معرفت به فنا و استغراق در برهمن متعال می‌انجامد، اما راه دلدادگی در نهایت به حیاتی هنوز فردی (در برابر فنا و بی‌خودی) در بهشت راه می‌برد، و از این حیث در مرتبه‌ای پایین‌تر از اولی جای می‌گیرد. بیان تفسیر بردار گی‌تا سبب شده است تا در طول قرن‌ها اندیشمندان، با صبغه‌ها و مزاج‌های مختلف، هر یک گی‌تا را نمایندند و تبیین‌گر طریقتی خاص معرفی کنند. از نمونه‌های ملموس این حقیقت نگاه‌های متفاوت سه شخصیت فکری و معنوی برجسته معاصر هندو در باره گی‌تا است. مُهندَس کَرْمَچَند گاندی<sup>۱</sup> (۱۹۴۸-۱۸۶۹) در ترجمه و حواشی خود بر گی‌تا، آن را به گونه‌ای توضیح می‌دهد که تبیین‌گر سنت وده‌ای و طریق عمل، کَرْمه یُگه، از کار درمی‌آید. رامانه مهارش<sup>۲</sup> (۱۹۵۰-۱۸۷۹) گی‌تا را مبین سنت اوبه‌نشیدی و طریق معرفت، جنانه یُگه، معرفی می‌کند. و بهکتی ودانته<sup>۳</sup> (۱۹۷۷-۱۸۹۶) در تفسیر خود از گی‌تا به نوعی رسالت اصلی گی‌تا را تبیین سنت پرستش عاشقانه و طریق دلدادگی، بُهکتی یُگه، می‌داند. (برای مقایسه دیدگاه‌ها و تفسیرهای این سه، بنگرید به: ۱۴۲-۱۳۱:۸) طرفه این که، گی‌تا بی آن که دچار تناقض منطقی یا معناشناختی شود، یا این سه طریق را در تضاد با یکدیگر قرار دهد، و البته با قدری ابهام و ایهام، هر سه طریقه را در یک نظام سلوکی تبیین کرده و با هر سه سازگار افتاده است.

و اما طریق مراقبه، یا دُهیانه یُگه<sup>۴</sup> در فصل ششم گی‌تا به طور مستقل مطرح شده است، و این می‌تواند گواهی باشد بر این که طریقی مستقل در کنار سه طریق دیگر است. از طرفی در این فصل به مطالبی برمی‌خوریم که مراقبه را بیشتر همچون شرط یا مقدمه‌ای برای توفیق در یُگه مطرح می‌کند. «با نفیس بی‌لگام وصول به سرمنزل یُگه دشوار است» (۹:۱۱۲) و البته این برداشت قبول هام یافته است و کمتر کسی طریق مراقبه را یک راه مستقل در گی‌تا می‌انگارد.

1. Mohandas Karmchand Gandhi

2. Rāmanā Mahārṣi

3. A.C. Bhaktivedānta

4. Dhyāna Yoga، دُهیانه را به "بحر تفکر" و همچنین به "جذبه" و "خلسه" معنا می‌کنند.

در دهنیانه یُگه گویی این را مسلم انگاشته اند که «کسی که نفسش را رام کند و از راه راست رود مراد وی آسان گردد» (۹:۱۱۲) و بر این اساس پیشنهاد می‌کنند که سالک با مهار کردن حواس و اندیشه‌ها، به روش‌های ویژه‌ای که عملاً آموزش می‌دهند، آمادگی پیمودن طریق یا طُرق وصال به حق را در خود ایجاد کند. آنچه در این فرایند باید مراعات شود عبارت است از: ۱. انجام وظایف دینی و شرعی (عمل) ۲. عزلت گزینی ۳. انجام برخی تمرین‌های بدنی و ذهنی<sup>۱</sup> ۴. میانه‌روی و اندازه نگه داشتن در خوراک و خواب و کار و کوشش ۵. مهار نفس از سرکشی و شهوت‌رانی ۶. عطف حواس به درون<sup>۲</sup> ۷. ذکر و توجه مدام به خداوند (ششم: ۹). و آنچه در پی این تلاش فراچنگ می‌آید عبارت است از: ۱. فراغت (قطع تعلق) از عمل ۲. آرامش و سکون دل و ذهن از تموج و رفت و آمد افکار بیهوده و موهوم و رهاشدن از تشویش و نگرانی ۳. استواری و بی تفاوتی در برابر راحت و مشقت، عزت و ذلت، و فقر و غنا ۴. فراهم آمدن معرفت و دیدی یکسان نگر، که با آن دوست و دشمن، آشنا و بیگانه، پارسا و ناپارسا (۹:ششم: ۱۰؛ ۹:۱۵۷) به یک چشم نگریسته می‌شوند، چه این‌که، همه در فرمان یک‌گس‌اند ۵. رسیدن به نیروانۀ برین<sup>۳</sup> که همانا رهایی، آرامش و بهجت در خداوند است (۱۵:ششم: ۱۰) ۶. معرفت نفس ۷. رضایت باطن (۹:۱۲۲) ۸. وصول به برهن (۲۸:ششم: ۱۰؛ ۹:۱۱۰) ۸. رهایی از تعلقات و رنگ و ریا ۱۰. یکدلی و همدلی با دیگران در راحت و محنت (۹:۱۱۱) ۱۱. ایمنی خاطر از آینده خویش در هر دو سرا ۱۲. یقین و رهایی از شک و دودلی.

### دیگر آموزه‌های گمی تا درباره انسان

اصل پوروشه- پُزکرتی و فرضیه‌گونه‌ها: گمی تا فرضیه پوروشه و پُزکرتی را که می‌توان از آن به روح و ماده تعبیر کرد، از فلسفه سانکُپیه برگرفته و تلاش کرده است تا راهی به فراسوی

۱. در همین فصل چندین دستور می‌دهد: «پس آنگاه در زمینی پاک و هموار، که نه چندان بلند و نه چندان پست باشد، قدری گیاه مقدس بریزد، و پوست آهویی بر روی آن پندازد، و آن را به جامه‌ای ببوشاند، و بر آن بنشیند. پس روی دل به سوی حق کرده، لگام حس و اندیشه را به دست گرفته، از بهر نصفیه درون، همت بر یُگه گمارد. وی باید تن و سر و گردن را راست نگه دارد و نکان نخورد، و چشم بر نوک دماغ دوزد و پیرامون خود را ننگرد، و با دلی فارغ و مغلطن چون مردان مجرد روی از شهوت بگرداند، و خیال از دیگران بردارد، و همه ذکر و فکر خود در من گمارد».

۲. هوس‌ها را که زاده نفس است سراسر دور باید ریخت، و حواس را از هر سر و هر چیز فرا باید کشید. پس با عزمی جزم باید همه اندیشه را در خود گماشت، و روی دل در خوبستن باید نمود و به هیچ دیگر نیندیشید، تا کم آرامش دست دهد، و هرگاه خاطری مضطرب ببقارر به سوی رود، عنان آن باید فراقشید و در اختیار جان قرار داد» (۹:۱۱۰)

گونه‌ها بگشاید. بنابر تشبیه گمی تا در فصل چهاردهم، ماده یا هیولای عالم، پراکرتی، به مثابه زهدانی است که خدا همچون پدر کیهانی، نطفه موجودات را در آن می‌نهد تا به صورت‌های مختلف درآیند. این ماده نخستین دارای سه کیفیت (گونه) است.<sup>۱</sup> این سه کیفیت عبارت‌اند از: سَوَه<sup>۲</sup> حالت تمایل به روشنایی و دانایی و حقیقت، رَجَس<sup>۳</sup> یا حالت تمایل به شور و اشتیاق و کار، و تَمَس<sup>۴</sup> یا حالت تمایل به رخوت و خمودگی. در این میان روح (پوروشه) گرچه ذاتاً از این کیفیات متعالی و مبراست، اما به سبب پیوستگی به قالب تن تحت تأثیر همین حالت‌ها قرار دارد، و بسته به غلبه هر کدام عمل می‌کند. سرنوشت انسان پس از مرگش نیز به تناسب چیرگی همین حالات در هنگامه مرگ به سه صورت رقم می‌خورد. این کیفیت‌های سه‌گانه، (گونه)، با ساحت‌های مختلف وجود آدمی ارتباط دارند و در هر کجا تأثیر خاص خود را می‌نهند. به این ترتیب انسان‌ها در تمایلات خود سه دسته‌اند: متمایل به دانش و حقیقت و بهجت، متمایل به کار و تلاش و گرانباری، متمایل به غفلت و کودنی و بیکاری (چهاردهم: ۹). و در ایمانشان<sup>۵</sup> نیز سه گونه‌اند: سَوَه‌ای‌ها خدایان را می‌پرستند، رَجَسیان نیمه‌خدایان (بگشاه) و افسون‌ها (راکشاه)<sup>۶</sup> را می‌پرستند، و تَمَس‌ی‌ها اشباح (پُرته‌ها)<sup>۷</sup> و اهریمنان را. (۹: ۸۸۳) در خوراک نیز مردم سه گونه‌اند: «خوراکی که زندگی را رونق بخشد و نیرو و سلامت و خوشی و شادمانی افزایش دهد و شیرین و نرم و مقوی و خوش طعم باشد، به مذاق سَوَه‌ای‌ها خوش آید. خوراکی که تلخ، ترش، شور، داغ، تیز، خشک، سوزان و منشأ رنج و غم و بیماری باشد، پسند رَجَسیان است، خوراکی که فاسد، بی‌مزه، بدبو، بیات، پس‌مانده و ناپاک باشد، مطلوب تَمَسیان است». (۹: ۱۸۴). همین‌طور در قربانی نیز، بسته به نیتی که می‌کنند، و در ریاضت، بسته به نیت یا چگونگی نگاهشان به ریاضت، و در بخشش، بسته به نیت و مصرف مناسب و در جای خود، و این که مشوب به منت باشد یا نه، مردم به اصناف سه‌گانه سَوَه‌ای، رَجَسی و تَمَسی تقسیم می‌شوند (هفدهم: ۹) به این ترتیب، بنابر دیدگاه گمی تا همه ساحت‌های وجود آدمی در سیطره گونه‌هاست. اما راهی که گمی تا به فراسوی

۱. گونه واژه‌ای سنسکرت و هم‌ریشه و هم معنا با واژه فارسی «گونه» است.

2. Satva

3. rajas

4. tamas

5. śradhya

6. yakṣas

۷. rakṣas، از ریشه raks به معنای محافظت کردن

8. pretas

این چنبره می‌گشاید، به دست آوردن بینشی است که همه این احوال و کیفیات و اعمال حاصل از آنها را از آثار پُرکرتی بداند و جان را از آنها فارغ بشناسد (۹:۱۶۵). در این صورت، او از آنها تأثیر نپذیرد و به آنها تعلق خاطر نبندد (۹:۱۷۵-۶).

چنین کسی را گیتی‌تابه این صورت وصف کرده است: «چون او را روشنی روی نماید، یا به کارکشانده شود، و یا تاریکی فراگیردش، نه ملول گردد و نه تعلق نسبت به آنها در خود احساس کند. آن که در این میان بیگانه‌وار بنشیند و به گونه‌ها از جای درنرود و با علم به این که گونه‌ها در کارند استوار و بی‌تزلزل باشد، آن که در غم و شادی یکسان و قوی دل باشد، آن که کلوخ و سنگ و زَر را برابر بیند، آن که در راحت و محنت، و مدح و قدح به یک حال بماند، آن که ننگ و نام، و دوست و دشمن را به یک چشم ببیند و دل از تدبیر کار بردارد، چنین کسی از گونه‌ها فراتر رفته باشد. و آن که به اعتقاد راسخ به خدمت من برخیزد، و پای از گونه‌ها فراتر نهد، شایستهٔ وصول به برهن باشد.» (۹:۱۷۱-۲)

گیتی‌پُرکرتی را به مثابهٔ "کشت" و پوروشه را به منزلهٔ "دانندهٔ کشت" معرفی می‌کند و خداوند را به عنوان "پوروشهٔ والا" یا روح اعظم می‌شناسد. (۹:۱۶۴) نکتهٔ این جاست که سالکِ طریق نجات اولاً باید درک کند که پوروشه فقط با پُرکرتی جمع شده است تا از گونه‌ها که زادهٔ پُرکرتی است بهره‌گیرد (۹:۱۶۴) و در ذات خود تعلق به گونه‌ها و اعمال حاصل از آن ندارد. ثانیاً باید خدا را چنان که هست، فارغ و برتر از گونه‌ها و پوروشه و پُرکرتی و منزله از عمل و اوصاف بشناسد. چنان که در معارف اوپه‌نشدی آمده و گیتی‌تاب نیز آن را پی گرفته و به بیان ساده‌تری شرح داده است، سرّ نجات، تمییز نهادن میان کشت و داننده یا تماشاگرِ کشت، و تفکیک میان‌کنندهٔ عمل و تماشاگرِ عمل است. تماشاگر فقط نظاره می‌کند و از عمل متأثر نمی‌شود.

سرشت انسان در گیتی‌تاب: گیتی‌تاب دو نوع سرشت برای انسان‌ها برمی‌شناسد: سرشت ایزدی و سرشت اهریمنی. البته نکتهٔ مهمی که باید در این جا به آن توجه کرد این است که تقسیم به دو سرشتِ ناظر به شکل‌گیری هویت یا شخصیت انسان در هر زندگی و زادگی است؛ به تعبیر فلسفی، این سرشتِ ذاتی انسان نیست، بلکه در هر زاده شدنی، بسته به زندگانی پیشین او به وی عارض می‌شود. گیتی‌تابس از برشمردن نشانه‌های ایزدی سرشتان و صاحبان خوی اهریمنی، آن را به اوضاعی که فرد با آن به دنیا می‌آید ربط می‌دهد: «ایمنی، صفای خاطر، استواری در یُگه، صدقه؛ خویشتنداری، قربانی، خواندن

کتاب‌های مقدس، زهد و راستی، بی‌آزاری، درستی، دل از خشم آزاد داشتن، و راستگی و جمعیت خاطر؛ عیب پوشی، مردم‌دوستی، خرسندی، نرمی، فروتنی و وقار؛ شجاعت، عفو، شکیبایی، پاکی، دوری از کبر و نفاق، این نشانی‌ها، ای ارجونه، از آن کسانی است که با خوی ایزدی به دنیا آمده باشند. ریا، خیره‌سری، کبر، خشم، درشتی و نادانی، این نشانی‌ها نیز از آن کسانی است که با خوی اهریمنی زاده باشند.» (۹:۱۷۸-۹)

به این ترتیب منافاتی نیست که در هر انسانی سه گونه کیفیت تشخیص دهیم که در هر حال یکی از آنها بر دو دیگر چیره است، و در عین حال بگوییم که انسان بسته به اوضاعی که با آن به دنیا می‌آید بر دو صنف ایزدی یا اهریمنی سرشته خواهد شد.

تناسخ درگی تا: اعتقاد به تناسخ و زندگانی‌های مکرر نیز در گی تا مشهود است، که این نیز میراث سنت هندوی پیشین است. «او که در یُگه ناتمام افتاده به جهان نیکوکاران رود و سالیان دراز در آن جا بماند و سپس در خاندانی پاک و توانگر دیگر بار به دنیا آید یا در نسل یوگی خردمندی پیدا شود - ولی این نادر است و در این دنیا دشوار - آن‌گاه وی شعور و تجربتی را که در زندگی گذشته خود برای وصول به حق اندوخته بود باز یابد و بیش از پیش در راه کمال بکوشد، و در سایه تجربه پیشین خود، خواه ناخواه در این راه کشانده شود.» (۹:۱۱۳)

آموزه‌های تناسخ، سمساره یا چرخه تولدهای مکرر، و کُرمه (اصل تأثیر عمل بر سرنوشت او در زندگانی‌های بعد)، سه اصل در هم تنیده و از مشخصه‌های تفکر هندوی اند. اما، در گی تا راهی نزدیک‌تر و روشن‌تر به گریز از چنبره این سه اصل باز کرده‌اند. این راه به روشنی از تأثیرات سنت دینی بهاگوته<sup>۱</sup> (طریق پرستش عاشقانه خداوند) است. گی تا، همان‌گونه که گذشت، دو راه عمل و معرفت را نیز لطافت بیشتری بخشیده و پذیرفته است. کسی که با نحوه تفکر دینی هندوان این روزگار آشنا باشد تصدیق می‌کند که بر خدا باوری و خداپرستی هندوها بیشتر روح گی تا و نگاه آن در باب خدا، طریق نجات، کُرمه، سمساره، تناسخ و آخرت حاکم است، گرچه این را نیز به طور

۱. Bhāgavata، به معنای مربوط با برآمده از بهنگوت که همان ویشنو یا تنزل او کریمشه است، اشاره به مذهب خداپرستانه‌ای است که هم‌زمان با شکل‌گیری اندیشه‌های اوپه نیشدی، که بر معرفت برهمن متعال تکیه می‌کرد، پدید آمد و به جای طریق قربانی وده‌ای و راه معرفت اوپه نیشدی به پرستش خدا اهمیت داد. به همین ملاحظه پرستندگان کُرشنه را بهاگوته‌ها (Bhāgavatas) می‌خواندند. (۱۱:۳۰) به این ترتیب سه سنت عمده دینی در هند شکل گرفت: سنت عملگرایی وده‌ای، سنت معرفت‌گرایی اوپه نیشدی، و سنت عاطفه‌گرایی بهاگوته.

مطلق نمی‌توان تصدیق کرد. (برای ردگیری جریانات عمده خداباوری هندویی تا عصر حاضر بنگرید به: ۸)

طبقه‌های اجتماعی هندو در گی‌تا: موضوع ورنه‌ها<sup>۱</sup> یا طبقه‌های اجتماعی ناظر به مشاغل و کارکردها در گی‌تا همچون یک نهاد الهی و حکیمانه پذیرفته شده است. کُژشنه می‌گوید: «من طبقات چهارگانه را بر حسب اختلاف مزاج و کردار مردم بنیان نهادم» (۹:۹۱). این سلسله مراتب اجتماعی تا به این زمان در هند مطرح است؛ گرچه با رشد فرهنگ شهری و گسترش امواج تجدّد، تا حدودی از اهمیت آن کاسته شده است. در این نظام چهار طبقه هندویی به رسمیت شناخته می‌شود و سایر گروه‌ها و جوامع بسته به شرایط و موقعیت اجتماعی خود، یا به این طبقه‌ها ملحق می‌شوند و یا «خارج از طبقه» (out caste) محسوب می‌گردند. این چهار طبقه به ترتیب از بالا به پایین عبارت‌اند از: ۱. براهمنان که نسل در نسل به اداره امور دینی اشتغال دارند ۲. کُشتریه‌ها یا طبقه امیران و حاکمان و فرماندهان و جنگجویان ۳. ویشیه‌ها یا طبقه بازرگانان و کشاورزان و دامداران ۴. شودره‌ها یعنی طبقه خدمتکاران و کارگران. گرچه هر چهار طبقه پیش‌گفته هندویی محسوب می‌شوند، اما سه طبقه اول را که «دوبار زادگان» (دُویجه<sup>۲</sup>) می‌خوانند دارای حقوق ویژه‌ای دانسته‌اند. مراسم «ریسمان مقدس» فقط درباره این سه اجرا می‌شود. اما گروه‌هایی را که خارج از این چهار طبقه قرار می‌گیرند «نجس»<sup>۳</sup> یا چَنداله<sup>۴</sup> می‌خوانند. نجس‌ها شامل اسیران جنگی و زن‌ها می‌شدند، از حقوق مدنی برخوردار نبودند و حق ورود به معابد را نداشتند. گاندی در جریان اصلاح‌گری‌هایش، به این گروه عنوان هَریجن‌ها<sup>۵</sup> یا «مردمان خدا» را اعطا کرد و برای آنها حقوق اجتماعی نسبی قائل شد.

در یک دسته‌بندی دیگر، به مفهوم جاتی<sup>۶</sup> برمی‌خوریم که آن نیز به موضوع طبقه‌های اجتماعی دیگری مربوط است. نظام جاتی‌ها بیشتر به تبار و پیوندهای خونی و نژادی نظر دارد و همانند نظام ورنه‌ها به طبقات فرعی تری تقسیم می‌شود. اما معمولاً در

۱. varnas، در اصل سنسکریته به معنای رنگ است. اروپاییان با عنوان کاست (caste)، به مفهوم طبقه، از آن یاد می‌کنند و همین تعبیر نیز در کتب تاریخ ادیان شهرت یافته است. اما بیرونی در تحقیق مالهند معادل «لون» را برای ورنه برگزید که گواه برداشت علمی اوست. (۱۳۷۵) در تفکر آریایی رنگ‌ها با خدایان و موجودات دیگر به نوعی پیوند داده می‌شدند؛ از جمله با گروه‌های اجتماعی و پیشه آنان، که قاعدتاً موروثی نیز بوده، این ربط را برقرار ساخته بودند.

2. dvija

3. untouchable

4. candāla

5. Harijans

6. jāti



نوشته‌هایی که دربارهٔ آیین هندو می‌نویسند، با قدری تسامح، جاتی‌ها را طبقه‌های فرعی (زیر - طبقه) می‌شناسند.

گیتی‌نا موضوع طبقه‌های اجتماعی را به گونه‌ها پیوند می‌دهد. بر پایهٔ گیتی‌نا، «کردار هر کس از براهمن و کُشتریه و وِیْشیه و شودره، بر حسب «گونه»هایی که در جبَلتِ اوست مقرر گردیده است» (۹:۱۹۵). به این ترتیب جزء این یا آن طبقه شدن به طبیعتِ سرشته‌شدهٔ انسان‌ها بستگی دارد، گویی زمینهٔ رشد و استعدادِ کارکردها و خدمات هر طبقه در نهاد کسی که در آن طبقه زاده می‌شود نهاده شده است و او نیز باید همان قابلیت‌ها را شکوفا کند. به این ترتیب، گیتی‌نا کمال هر انسان را در گروِ دل دادن به وظیفهٔ طبقه‌ای می‌داند: «آرامش، خودداری، زهد، پاک‌ی، بردباری، درستی، خردمندی، دانش و ایمان مذهبی، اینهاست وظیفهٔ کسی که براهمن زاده شده است. دلیری، صلابت، ثبات، روراستی، از جنگ نگریختن، جوانمردی و خواجه‌گی، وظایف کُشتریان است. کشاورزی، گاو‌داری و سوداگری، وظیفهٔ ویشیان است، و عملگی وظیفهٔ شودران. با ثباتِ قدم و دل بستن در وظیفه می‌توان به کمال رسید». (۹:۱۹۵) در ادامه، سرّ و حکمت این را که چگونه با عمل به وظیفهٔ طبقه‌ای می‌توان به کمال رسید توضیح می‌دهد: «اینک بشنو که چگونه دل در وظیفهٔ خود بستن مرد را به کمال تواند رسانید: هر کس او را که همهٔ هستی از اوست، و بر همه محیط است از راه انجام وظیفه‌ای که بر عهده دارد پرستش کند به کمال می‌رسد. کسی که به کار خود پردازد اگرچه آن را ناقص انجام دهد، بهتر از آن است که به کار دیگری مشغول شود اگرچه آن را کامل تواند انجام داد. چه، هیچ کس با انجام وظیفه‌ای که به حکم طبیعت بر عهدهٔ او است گناهکار نمی‌شود. هیچ کس نباید از انجام کاری که طبیعت بر عهدهٔ او گذارده است شانه خالی کند، اگرچه نقصی در آن باشد؛ چه، هیچ امری بی‌نقص نتواند بود، چون آتش که از دود خالی نباشد.» (۹:۱۹۶)

به این ترتیب گیتی‌نا به نظام طبقاتی هندو فلسفه‌ای می‌بخشد که شاید بتواند به برکتِ آن از ورطهٔ نژادپرستی و تفاخر و برتری‌جویی کنار بکشد و همچون هنجاری طبیعی درآید که باید بسانِ حکمتی الهی آن را پذیرفت و مانند الزامی عقلانی به آن تن درداد. این نگرش، با در نظر گرفتن تأکید گیتی‌نا بر پرهیز از کبر و غرور (۹:۱۷۴) و غیر آن) هر چه بیشتر آشکار می‌گردد.

## خدا درگی تا

با وجود تصویرها و تصوره‌های مختلف از خدا در ادیان و مکتب‌های خداپاور، همه به یکی از سه نوع برمی‌گردد: خدای نامتشخص، خدای متشخص نانسانوار، خدای متشخص انسانوار؛ زیرا خدا یا امری متشخص است، یا غیر متشخص، و خدای متشخص یا انسانوار است یا نانسانوار<sup>۱</sup>. خدا درگی تا به هر سه صورت مطرح است.

بهنگودگی تا از سوی تمایل به وحدت وجود دارد، و خدا در اندیشه وحدت وجود در عین حال که عین هستی و همه هستی است مشخصاً مصداق یکی از موجودات نیست، و این خصیصه امر نامتشخص است. علاوه بر این درگی تا صفات متناقض و متضاد را به او نسبت می‌دهد: او جدا از همه و با همه است (۹:۱۱۶)؛ او هم هست و هم نیست (۹:۱۳۵)؛ او اول و آخر و میانه هر چیز است (۹:۱۳۷). این تعابیر با عدم تشخیص خدا سازگارتر است. گوی تا خدا را در این مقام «برهن» می‌خواند (۹:۱۲۱).

از سوی دیگر، در برخی فقره‌ها، صفاتی را به خدا منتسب می‌کند که گرچه با تشخیص تناسب دارد، اما این صفات یا به کلی غیر از صفات و ویژگی‌های انسانی است، یا اگر هم در انسان یافت می‌شود، از سنخ دیگری است. خدا را در این موارد با عنوان «ایشو» می‌خواند.

و اما ماجرای تنزلی خدا در جهان و به خود گرفتن صفات انسانی، حکایت از تصویر سومی از خدا درگی تا دارد که همانا خدای متشخص انسانوار است. کرشنه عنوانی برای این تصویر انسانوار از خداست. در جایی ازجمله که هنوز از وحشت شهود خدا در مقام هیبت جلال و جبروتش بر خود مسلط نگشته از او می‌خواهد تا صورت لطف و رحمت خود را بر او بنماید. و او چنین می‌کند. بیم از دل ارجونه می‌رود و می‌گوید: «اینک که تو را در این صورت لطیف "انسانی" دیدم، ای کرشنه، اندیشه‌ام سامان پذیرفت و دلم آرام گرفت». (۹:۱۵۳) علاوه بر این، درگی تا سخن از تجسد خدا در تن نیز هست (۹:۹۰).

۱. بنا بر یک تعریف، متشخص بودن خدا یعنی این که خدا موجودی از موجودات باشد. به تعبیری اگر آمار همه موجودات هستی را بگیریم نتیجه سرشماری  $n+1$  از کار درآید. اما نامتشخص بودن خدا یعنی این که خدا یکی از موجودات نباشد و در عین حال چیزی سواً موجودات جهان نیز نباشد. اندیشه‌های وحدت وجودی (در اصطلاح خاص) به این مفهوم از خدا راهبردارند. خدای متشخص را اگر دارای صفات انسانی مثل رحمت، شفقت، غضب، جود و... بدانیم این خدا انسانوار (personal) خواهد بود، و اگر چنین ندانیم، او خدای متشخص نانسانوار (impersonal) است.

با وجود این سه تصویر از خدا، گی‌نا با اندیشهٔ تعدد خدایان یا تثلیث آنها سرسازگاری ندارد، بلکه وحدتی مخصوص را تعلیم می‌دهد. در جایی می‌گوید: «حتی کسانی که خدایان دیگر را می‌پرستند و از سر ایمان در راه آنان قربانی می‌کنند، آنها نیز، ای پسر کتی در حقیقت سرا می‌پرستند، منتهی راه را کج می‌روند... و دوباره بدان جهان بازمی‌گردند». (۹:۱۳۱)

از آن‌جا که منطقاً نمی‌توان میان تشخص و عدم تشخص و یا انسانواری و نانسانواری جمع کرد، اگر نخواهیم بپذیریم که سراینندگان این اثر ماندگار فاقد منطق سلیم بوده‌اند، لامحاله باید بگوییم یکی از این صور در نظر گی‌نا اصالت داشته است و دو دیگر را تجلیات یا ظهورات او می‌دانسته. از برخی فقرات گی‌نا چنین برمی‌آید که جنبهٔ تشخص انسانوارِ خدا، که همان ظهور در صورت کُژشنه است، اصل بوده، دو تصویر دیگر، یعنی عدم تشخص (برهن) و تشخص نانسانوار (ویشو) مراتب لطیف‌تر و متعالی‌تر از هستی او باشند. در گفتار دوازدهم می‌خوانیم: «آنان که روی دل در من کرده و با ایمان کامل مرا پرستند در بُنگه برترند، ولی آنان که ذات لایموت و لایوصف، متعال، محیط، برتر از اندیشه، دگرگونی‌ناپذیر، دائم و جاوید را پرستند، و با تسلط بر حواس خود همه چیز را به یک چشم ببینند و به خیر دیگران شادمان گردند، آنان نیز البته به من واصل شوند. کار آنان که اندیشهٔ خود را در خدای نادیده گماشته‌اند گران‌تر است...» (۵۶، ۹:۱۵) البته شاید این اولویت دادن به جنبهٔ متشخص خدا از باب ملاحظات روانشناختی و به سبب محدودیت‌های سالکان باشد. زیرا، همان‌طور که خود گی‌نا گفته است، سر و کار داشتن با جنبهٔ نامتشخص خداوند و ارتباط برقرار کردن با امری که هیچ نقطه اشتراکی با موجودات قابل درک ما ندارد چندان آسان نیست. به هر حال این‌که خدای گی‌نا در اصل خود با کدام یک از این سه تصور تطبیق می‌کند نیازمند واری و مطالعات پرمناهنه‌تری است.

## کتابنامه

1. Radha Krishnan S., *The BhagavadGita*, Harper Collins Publishers, India, 1993.
2. Klostermaier Klaus K., *A Concise Encyclopedia of Hinduism*, Oneworld, Oxford, 1995.
3. Ahuja Ila & Ahuja M. Raj, *Bhagavad Gita: A New Perspective*, Vikas Publishing Hous, 1995.
۴. رادها کریشنان، سروپالی، تاریخ فلسفه شرق و غرب: جلد اول: تاریخ فلسفه شرق، ترجمه خسرو جهاننداری، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.
۵. شایگان داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند (۲ جلد)، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
6. Herman A.L., *The Bhagavad Gita, Translation and Critical Commentary*, Thomas Publishers, 1973.
7. Eliade Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, MacMilan P.C. , New York, 1987.
8. Herman, A.L. , *A Brief Introduction to Hinduism*, Westriew Press, 1991.
۹. موحد، محمد علی، گیتا (بهگودگیتا) سرود خدایان، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۴ (این نوشتار بهره فراوانی از این منبع بوده است).
10. Gambhirananda S. , *Bhagavadgita: With Commentary of S` ankaracarya*, Advaita Ashrama Pub., 2000.
11. Stutley Margaret and James, *A Dictionary of Hinduism* Routledge & kegan Paul, London, 1985.
۱۲. البیرونی، محمد بن احمد ابوریحان، تحقیق ماللهند من مقولة مقبولة فی العقل او مردولة، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۶/۱۴۱۸ ه. ش.