

## مدلول جاودانگی نفس در بهگودگیتا

مجتبی زروانی،<sup>۱\*</sup> قربان علمی،<sup>۲</sup> سجاد دهقانزاده<sup>۳</sup>

دانشیار دانشگاه تهران،<sup>۱</sup> دانشیار دانشگاه تهران،<sup>۲</sup> فارغ‌التحصیل دکتری دانشگاه تهران<sup>۳</sup>  
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۲/۲۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۰/۴/۲۸)

### چکیده

مسئله‌ی مرگ و میل جاودانگی از دل‌مشغولی‌های وجودشناختی انسان است. هندوئیسم همچون ادیان دیگر همواره در پی رفع یا تسکین این دل‌مشغولی بوده است. *ودها* و *اوپانیساده‌ها* اصالت بُعد روحانی و جاودانگی آن را به گونه‌های مختلف مورد اهتمام و پذیرش قرار داده‌اند. بهگودگیتا نیز جاودانگی نفس را صراحتاً در دفتر دوم و تلویحاً با شاهدهایی در دفترهای دیگر تأیید می‌کند. گیتا با تصور انسان به مثابه روح جاودانه، مرگ را در معنای زوال کامل، امری موهوم می‌داند. عدم امکان تبدیل واقعی (وجود) به غیرواقعی (عدم)، مهمترین استدلال گیتا در اثبات توهّم زوال نفس است. به‌رغم تنوع معانی جاودانگی، گیتا با همراه‌سازی آن با مسئله‌ی آگاهی و معرفت (جنانه) معنای متعال‌تری از حقیقت جاودانه‌ی انسان ارائه کرده است. نظریه‌ی سانکیه‌ای، نظریه‌ی ودانته‌ای، استدلال مربوط به اثبات توهّم مرگ، اطلاق مفهوم جاودانگی، ویژگی‌های جیون‌موکتا، تمایز «اپاره ویدیا»<sup>۱</sup> از «پاره ویدیا»<sup>۲</sup> آموزه‌ی اوتاره و انگاره‌ی زادمرد که هر یک به‌نوعی مؤید جاودانگی نفسند، شاهدهای تلویحی گیتا را در اذعان به جاودانگی نفس با مدلول «آگاهی از جاودانگی خویشتن» تشکیل می‌دهند.

**کلید واژه‌ها** نفس، مرگ، جاودانگی، بهگودگیتا، سانکیه

### طرح مسأله

آدمی از دیرباز با برخی پرسش‌های وجودشناختی<sup>۳</sup> مواجه بوده است. این پرسش‌ها

\*. نویسنده‌ی مسؤول: Email: zurvani@ut.ac.ir

1. pāra vidgā.  
2. apāra – vidyā.  
3. dnthological issues.

عمدتاً دایر بر محور خاستگاه، ساختار و سرنوشت غایی انسان در نظام هستی است. از دل مشغولی‌های عقلی و عاطفی انسان، مسأله‌ی مرگ و عطش جاودانگی نفس است (نک: اوانامونو، ۷۳-۹۵). به استثنای پاره‌ای از مکاتب ماده‌گرا، بیشتر ارباب ادیان و مکتبهای فکری به لحاظ عقلی نمی‌توانند و بلکه به لحاظ عاطفی نمی‌خواهند به این نکته اذعان داشته باشند که روزگاری نفس آنان تا ابد معدوم خواهد شد، زیرا «هر موجودی ذاتاً در تلاش ادامه‌ی خویشتن است و این تلاش ذات متحقق اوست» (همو، ۷۳). اضطراب مربوط به عدم، آگاهانه یا ناخودآگاه، ذاتاً در کنه تمام موجودات متناهی وجود دارد، در کل فرآیند زندگی مؤثر است و نظیر ضربان قلب همواره حضور دارد (-تیلیخ، ۹۹/۲). با وجود این، همین اضطراب به همراه میل جاودانگی در موجودات متناهی، روشن‌ترین قرینه‌ی جاودانگی جان و مهمترین نشانه‌ی سنخیت ماهوی نفس جاودانه با خواسته‌های ماندگار آن است (پرابوپاره، ۱۶).

میل به جاودانگی نمودهای فراوانی در ادبیات، آموزه‌ها و شعائر دینی داشته است؛ برای نمونه، حماسه‌ی گیلگمش یکی از نخستین آثار ادبی است که قدمت آن به ۲۶۰۰ ق.م برمی‌گردد (مک‌کال، ۷۱-۵۱). مهمترین پیام این حماسه، عدم تقدیر جاودانگی برای انسان متعارف و فنای گریزناپذیر آفریده‌هاست (قرآن کریم، ۲۷/۵۵). همین موضوع در داستان آدم و حوا در سفر پیدایش (ابواب ۲ و ۳) و اسطوره‌ی بین‌النهرینی آدایه تکرار شده است (مک‌کال، ۹۰-۹۱). باور به جهان مردگان به‌ویژه در مصر باستان و «کتاب مردگان» که همراه درگذشتگان دفن می‌شدند (دورانت، ۲۴۲/۱)، نمادهای قربانی‌های ابتدایی و شعائر ودایی که پیرامون سوما و آتش دور می‌زند (رایس، جاودانگی)، اعتقاد به «راه خدایان»<sup>۱</sup> و «راه نیاکان»<sup>۲</sup> در اوپانیشادها (برپهدآرنیکه اوپانیشاد، ۶، ۲، ۱۵ تا ۱۶؛ و جهان‌دوگیه‌اوپانیشاد، ۴، ۱۵، ۵) و آموزه‌ی بهشت و جهنم در ادیان ابراهیمی، نمونه‌هایی از تبیین‌های متفاوت از شرایط «مابعد مرگ» انسان هستند که ادیان به‌نفع جاودانگی نوید داده‌اند و سراسر از قدمت، عمومیت و فراگیری دغدغه‌ی مرگ و میل جاودانگی حکایت دارند.

بیشتر مکاتب هندویی نیز به سهم خود، مسأله‌ی مرگ و جاودانگی را به‌عنوان بخشی از آموزه‌های آخرت‌شناختی مورد توجه خود قرار داده‌اند. در وداها و اوپانیشادها، جاودانگی نفس، موضوعی پذیرفته شده است: برای مثال، در ریگ‌ودا، ۴، ۵۴، ۲ اظهار

1. devayana  
2. pitrayana

می‌شود که نعمت جاودانگی توسط خدای «سویتری» به خدایان و آنگاه به انسانها بخشیده شده است و در ریگ‌ودا، ۶، ۷، ۴ جاودانگی موهبتی از سوی خدای آگنی تصوّر شده است، هرچند جاودانگی ودایی متضمّن معنای نازل‌تری است و مفهوم آن به طور کلی عبارت است از زندگی ابدی در بهشت «یمه» (خدای مردگان) با شرایط مطلوب این جهانی و به دست آوردن یک عمر صد ساله (ریگ‌ودا، ۹، ۱۱۳، ۷ تا ۱۱). در *اوپانیساده‌ها* و نیز در مجموعه‌ی *قوانین مانو* نیز نفس انسانی جاودانه تصور شده است (*قوانین مانو*، ۲/ ۲۴۹). بی‌تردید *بهگودگیتا* مبحث جاودانگی نفس را از *اوپانیساده‌ها* گرفته است (شایگان، ۱/ ۳۲۳). زوال بدن و جاودانگی روح آن در *اوپانیساده‌ها* که برای مثال با تمثیل درخت و روح آن (جهاندوگیه‌اوپانیساده، ۶، ۱۱-۱۲) مورد توجه قرار گرفته است، با *گیتا* (۱۸/۲) مطابقت کامل دارد، هرچند به زعم نگارنده، منظومه‌ی *بهگودگیتا* معنای کامل‌تری به دست داده است: «تن را مرگ درمی‌یابد. اما جان لایزال، تغییرناپذیر، فناپذیر و نامحدود است» (*گیتا*، ۱۸/۲) و «ای بهاراتا این جان که در قالب تن‌ها است جاویدانست، فنا در آن راه ندارد...» (*گیتا*، ۲/ ۳۰).

**بهگودگیتا** یا نغمه‌ی ایزدی (بهار، ۱۹۲) شرح رویدادی ضمنی - اما از نظر الهیات، فلسفه، عرفان و دین هندویی - بسیار مهم، از دفتر ششم (بهیشما پرون) حماسه‌ی بزرگ مهابهاراتا (در حدود سده‌ی ۵ ق.م)، است. اهمیت این متن مقدس تفسیری (سمریتی) نزد طبقات اجتماعی هندویی (وارنا) و آئین‌های دینی بسیار است. محتوای *گیتا* گفتگویی است شاعرانه با ماهیت فلسفی و دینی، بین آرجونا (پادشاه پاندوها) و کریشنا (ارابه‌ران آرجونا) در میدان رزم موسوم به «کوروکشتره». در اینجا آرجونا به‌نماینده‌ی از نفس پرسشگر آدمی، با تردیدهایی در خصوص جهان هستی و جایگاه خود در آن روبه‌روست. پرسش‌های آرجونا نماینده‌ی پرسش‌های وجودشناختی و دغدغه‌های کلّ بشریت است (کریشنانادا، آموزه‌های *بهگودگیتا*، ۶). در این گفتگو کریشنا به‌عنوان اوتار<sup>۱</sup> و تجلّی خدای ویشنو شماری از شناخته‌های حقیقی درباره‌ی هستی را آشکار می‌کند که یکی از موارد آن جاودانگی نفس است. کریشنا<sup>۲</sup> نخست در واکنش به دودلی و تشویش آرجونا بر سر دو راهی پرداختن به جنگ خانوادگی یا دوری از آن به خاطر دلبستگی‌های عاطفی، عمدتاً در فصل دوم *گیتا*، مسأله‌ی جاودانگی نفس را به روشی به‌عنوان یکی از استدلال‌هایش بر ضرورت جنگیدن

1. avatar

۲. Krish =Krishna (عالی‌ترین) + Na (شادی و لذّت).

آرجونا و عدم تأثیرپذیری او از حواس مورد بحث قرار داده است، اما ظاهراً همین مسأله را با معنایی یکسان بر پایه‌ی شاهدهای دیگری از فصول بعدی گیتا می‌توان استنباط کرد. گیتا چه تصویری از مرگ، نفس و جاودانگی دارد؟ شواهد گیتا در اذعان به جاودانگی نفس کدامند؟ براساس گیتا آیا جاودانه شدن هرگونه نسبتی با مسأله‌ی معرفت دارد؟ پژوهش‌های صورت گرفته درباره‌ی بهگودگیتا، به ویژه در زبان فارسی، بیشتر در حد توصیف جایگاه این متن در مجموعه‌ی دیانت و فرهنگ هندی، بهره‌گیری از آموزه‌های گیتا به‌اضافه‌ی بحثی کلی در باب هر یک از آنها بوده است.<sup>۱</sup> تلاش برای فهم تصور گیتا از فرد آموزه‌هایش و تبیین مبانی التزام و قبول چنان تصویری به شیوه‌ی تحلیل حتی‌الامکان همدلانه یک ضرورت کلی به نظر می‌رسد. فراهم کردن و نیز فهم یکی از پاسخ‌های متن مقدسی به درد جاودانگی انسان جهت نزدیکی آدمی به اطمینان قلبی، اهمیت گیتا به‌عنوان منشور آموزه‌ها و دانش دینی هندوی، جامعیت، کم‌نظیری و بی‌تکلفی تبیین گیتا از مسأله‌ی جاودانگی، کمبود منابع فارسی که به‌شکل منسجم به آموزه‌های گیتا از جمله جاودانگی نفس پرداخته باشند، از دیگر ضرورت‌های پژوهش حاضر است.

### ۱. شناخت نفس

از قرار معلوم این نکته حقیقت دارد که هرچه امری نزدیک‌تر و در دسترس‌تر باشد، فهم و تشخیص آن دشوارتر می‌شود. چون نفس حقیقی انسان نزدیک‌ترین امر و بلکه خود انسان است، از این‌رو، شناخت آن دشوارترین کار است. وانگهی، این احتمال نیز وجود دارد که شناخت حقیقی نفس به خاطر نزدیکی بسیار آن به انسان، ساده‌ترین کار باشد. از دلایلهای عمده‌ی سختی شناخت نفس آن است که نخست آنکه برخلاف عرصه‌های علمی و تجربی، در قلمرو شناخت نفس، فاعل و موضوع شناخت یکی‌اند و دوم آنکه دریای شناخت به نفس بی‌کرانه است. با وجود این، اندیشیدن در مغاک نفس حقیقی

۱. برای مثال: (۱). بهار، مهرداد، *ادیان آسیایی*، تهران، چشمه، (۲). شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳؛ (۳). موحد، محمد علی، *ترجمه‌ی بهگودگیتا*، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۵؛ (۴). راداکریشنان، سروپالی، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، جلد اول، ترجمه‌ی خسرو جهاننداری، تهران، علمی و فرهنگی، (۶). راسخی، فروزان، «علم/نفس گیتا»، *هفت آسمان (فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب)*، شماره ۱۶، قم، (۷). موحدیان عطار، علی، «آموزه‌های گیتا»، *هفت آسمان (فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب)*، شماره ۲۳، قم، ۱۳۸۳.

هر چه بیشتر باشد، شناخت به حق (هستی) به همان اندازه بیشتر خواهد بود، زیرا هستی در کنهش از جهت اطلاقش حق تعالی است، از جهت تجلیاتش ماسوی الله (چی تیک، ۹۰). بنا بر *اوپانیشاده*، تجربه‌ی ماهیت حقیقی نفس که عبارت است از «بهجت»<sup>۱</sup>، «شعور»<sup>۲</sup> و «وجود»<sup>۳</sup>، تنها در حالت خواب عمیق (پراجنا) میسر می‌شود (بریه‌دآرنیکه اوپانیشاد، ۱، ۲، ۱۷؛ پرشنه‌اوپانیشاد، ۴، ۵؛ جهان‌دوگیه‌اوپانیشاد، ۸، ۳، ۲). نفس یا جان که در گیتا با عناوین جیوا (زندگی)، آتمن (نفس)، جیواآتمن (نفس زندگی)، پوروشه (ذاتی در بدن مقیم است)، کشتراجانا (کسی که بدن را می‌داند) مورد اشاره است، در کنهش امری اکتناه‌ناپذیر است، هر چند از نگرگاههای محدود، ابعادی از حقیقت آن شناختنی است: «برخی از سر شگفتی در جان نگرند و برخی سخنان عجایب درباره‌ی آن گویند و برخی به حیرت چیزها درباره‌ی آن شنوند، لیکن کس به حقیقت آن واقف نگردد» (گیتا، ۲، ۲۹؛ همچنین بنگرید به گیتا، ۱۵، ۱۱). باتوجه به درآمیختگی مبانی خام و اولیه‌ی دستگاههای فکری ودانته (گیتا، ۷، آیه‌ی ۶ تا ۱۱) و سانکیه (گیتا، ۱۳، ۵ تا ۶) در گیتا، شناخت نسبی نفس از نگرگاه هر دو انگاره‌ی یاد شده امکانپذیر به نظر می‌رسد:

**الف). برمبنای نظریه‌ی ودانته‌ای:** یکی از افق‌های دید در *بهبودگیتا* مشرب ودانته با ماهیت وحدت وجود است. بر پایه‌ی این نگرگاه، وجود یگانه است و دارای وحدتی که همه‌ی چندگانگی‌های بالقوه را زیر پوشش دارد؛ عبارت «واحد کثیر» که مقصود از آن وحدت ذاتی و چندگانگی نامهای حق تعالی است (چیتیک، ۹۱)، کاملاً گویای همین مضمون است. ایستار هستی‌شناختی گیتا از دیدگاه همه‌خداانگاری کاملاً روشن است: «هیچ چیزی بیرون از اصل مطلق، یگانه، متعال، سرمدی و خالق هستی وجود ندارد»، چنان که کریشنا در آیات گوناگونی از گیتا بارها خود را حقیقت و ذات همه‌ی موجودات مادی و معنوی، ادراکها و اندیشه‌ها می‌داند (گیتا، ۹، ۱۶ تا ۱۷؛ ۹، ۴ تا ۵؛ ۱۱، ۵ تا ۸). در نگرگاه ودانته‌ای گیتا، انسان موجودی است که از روحانیت صرف تا جسمانیت محض را شامل می‌شود و متضمن درجه‌های روحی و جسمی هستی به طور مجمل است. تجلیات برهمن (امر مطلق) در پنج حضرت که مخصوصاً بنا بر دفتر ۸ گیتا قابل استنباط است، در سطح عالم صغیر (انسان) نیز عیناً صورت گرفته‌اند.<sup>۴</sup>

1. anantam
2. jnanam
3. satyam

۴. برای تطبیق با عرفان اسلامی بنگرید به ایزوتسو، ۴۱.

ادهیاتما، ادهیدئوه، پوروشه اکشارا، پوروشه کشارا و ادهیاجنا که به‌عنوان مراتب تجلی برهمن متعال قابل طرحند، در سطح عالم صغیر نمودهای ویژه‌ی خود را در مرتبه‌های روحی و جسمی انسان دارند. از این‌رو، شناخت خویشتن می‌تواند مقدمه‌ی اصلی خداشناسی باشد. یکی از راه‌های شناخت و پژوهش درباره‌ی نفس حقیقی و استنباط ثبات و جاودانگی آن در *اوپانیشادها* که با نظرگاه گیتا همپوشی دارد، بازکاوی در حالت‌های گوناگون تجربه و آگاهی انسان است. اصل ثابت و جاودانه‌ای که در تمام حالت‌های گوناگون آگاهی به‌گونه‌ی پیوسته یک گام فراتر بوده و به‌گونه‌ی وجدانی تجربه‌گر حقیقی تصور می‌شود، نفس حقیقی و جاودانه‌ی انسان است. شناختن این موضوع موجبات جاودانه شدن در معنای متعارف کلمه را به ارمغان می‌آورد. طبق *اوپانیشادها* (مایتری اوپانیشاد، ۷، ۱۱ و ماندوکیه اوپانیشاد، ۲ تا ۸) انسان مستعد تجربه‌ی ترکیبی از حالتها<sup>۱</sup> (۱. هشیاری (بیداری<sup>۲</sup>، ۲). نیمه‌هشیاری (رؤیا یا خواب همراه با رؤیا<sup>۳</sup>، ۳). ناهشیاری (خواب عمیق<sup>۴</sup> و ۴). جنبه‌ی مطلق هشیاری (خواب بسیار عمیق) است؛ سه حالت نخست مواردی توصیف‌پذیر و حالت چهارم توصیف‌ناپذیر است و به زبان اوپانیشادی توریاس<sup>۵</sup> یا چورتا<sup>۶</sup> نامیده می‌شود (مایتری اوپانیشاد، ۶، ۱۹؛ ۷، ۱۱؛ و ماندوکیه اوپانیشاد، ۷). بنابر دستگاه فلسفی متأخر ودانته و برمبنای انگاره‌ی مطابقت جمالهای صغیر و کبیر، چهار حالت یاد شده همچنین در سطح کیهانی به‌ترتیب با ویرات<sup>۷</sup>، هیرنیه‌گرهه<sup>۸</sup>، ایشوره<sup>۹</sup> و برهمن<sup>۱۰</sup> مطابقت دارند. موارد اخیر ترتیب رو به بالای آگاهی از خاستگاه خودآگاهی متعارف انسانی است و تا خداآگاهی امتداد یافته و در مسیر موکشه (رستگاری) به‌ترتیب پیموده می‌شوند.

شخص در حالت هشیاری (وایشو نره) مجذوب و متوجه اشیاء فیزیکی و عینی است و حواس پنجگانه، دل (منس) و عقل (بودهی) ابزار شناختاری اویند (ماندوکیه اوپانیشاد، ۳)؛ این، پایین‌ترین سطح آگاهی و متضمن تلذذ از نفس اشیاء مادی است (دویسن،

۱. چهار حالت (avasthas) آگاهی روح به زبان اوپانیشادی عبارتند از: اوستهای جاگرت، سپن، سکھپت (سوپت)، تریا.

2. vais'vanara
3. taijasa
4. prajna
5. turiya
6. c'aturtha
7. virat
8. hiranyagarbha
9. ishvara
10. brahman

۳۰۱). در حالت رؤیا (تایجاسا) که میزان آگاهی در آن اندکی بالاتر است، شخص متوجه موضوعات لطیف‌تر و مسایل روانی فرافکنی شده‌ی حافظه است؛ این حالت میان خواب و مرگ یا میان بیداری و خواب ژرف قرار دارد (بریه‌دآرنیکه‌اوپانیشاد، ۴، ۳، ۹)؛ در حالت خواب ژرف (پراجنا) که امکان اتحاد موقت روح با برهمن (پراجنه‌آتمن) میسر می‌شود (بریه‌دآرنیکه‌اوپانیشاد، ۴، ۳، ۱۹ تا ۲۱)، روح در نتیجه‌ی بازگشت ایندیریاها<sup>۱</sup> (قوای حسی و فاعلی) به منس، حالت اصیل خود باز می‌یابد و غیر از خود، متوجه هیچ امر عینی و ذهنی دیگری نمی‌شود (بریه‌دآرنیکه‌اوپانیشاد، ۴، ۳، ۲۱ تا ۳۳؛ ماندوکیه‌اوپانیشاد، ۵)؛ در فراسوی این سه‌حالت، آتمن فی‌نفسه قرار دارد که از جنس شعور و آگاهی محض و همسان با برهمن است (مقام توریا).

این حالت‌های چهارگانه‌ی نفس در بهگودگیتا با کلمه‌ی مرموز OM نشان داده شده‌اند. بنابر تفسیرهای متأخر (بنگرید به انسول، اوم)، عبارت OM تشکیل شده از سه حرف A U M برابر سه حالت توصیف‌پذیر آگاهی انسان است، چنان که حرف A با بیداری، حرف U با خواب همراه با رؤیا و حرف M با خواب ژرف، و کلیت این عبارت (AUM) با حالت توصیف‌ناپذیر توریا، مطابقت دارد. در مقام توریا که فراتر از جسم و روان است، چندگانگی جهان ناپدید شده و دوگانگی ذهن و عین از میان برمی‌خیزد. بر پایه‌ی گیتا هرکس «اوم» را بشناسد در واقع بر نفس (آتمن) و حالت‌های آن و نیز بر خود برهمن به‌لحاظ معرفتی اشراف پیدا می‌کند. گیتا در آیه‌های بسیاری «اوم» را برابر واژه‌ی خود و برهمن متعال (هستی یگانه) می‌داند (گیتا، ۹، ۱۷؛ ۷، ۸؛ ۱۰، ۲۵؛ ۸، ۱۲ تا ۱۳).

**ب. بر مبنای نظریه‌ی سانکیه‌ای:** با اتمام به طرح نظریه‌ی پوروشه و پرکریتی در گیتا، یکی دیگر از راه‌های بازکاوی درباره‌ی نفس، اثبات وجود و تبیین جاودانگی آن، استدلال بر مبنای مرتبه‌های و عملکرد متمایز حواس و تفاوت آنها از ماوراء حواس است. مرتبه‌های وجود انسانی در گیتا به‌لحاظ جسمی، روانی و روحانی بیش از همه بر اساس عناصر<sup>۲</sup> سانکیه‌ی فلسفی تبیین شده‌اند. عناصر بیست و سه‌گانه‌ی منبعث از پرکریتی به‌اضافه‌ی خود پرکریتی در حالت «تجلی نیافته»<sup>۳</sup> و پوروشه به‌عنوان جوهرهای اصلی هستی در گیتا پذیرفته شده‌اند (گیتا، ۱۳، ۵ تا ۶).

بر پایه‌ی سانکیه/یوگای بهگودگیتا (گیتا، ۲، ۱۲ و ۵۳) به‌مانند/اوپانیشادها

1. indryas  
2. tattvas  
3. avyakta

(کته‌اوپانیشاد، ۱، ۳، ۴)، تجربه‌گر واقعی امور نه حواس (ایندریایها) است نه ذهن (منس). با تحلیل دقیق‌تر عملکرد حواس و ذهن می‌توان به این نتیجه رسید که این دو حتی به فعالیت خود آگاهی ندارند. کار حواس گرفتن داده‌ها از محیط پیرامون و سپردن آنها به ذهن به‌منظور سازماندهی، تحلیل و ثبت است. از آنجا که حواس مختلفند، یافته‌های گوناگونی را نیز عرضه می‌کنند و هر یک منحصراً به کار ویژه‌ی به خود می‌پردازد. در وراء حواس، ذهن و خرد (بودهی) امری وجود دارد که یافته‌های حواس مختلف برای آن معنای شناخت محض را دارد. آن امر بسیط که نفس جاودانه (جیوآتما و فراتر از آن پارآتما) نامیده می‌شود، درآک و دریافت‌کننده‌ی حقیقی همه‌ی معرفت‌هاست و خود عین برهمن سرمدی است.

«گویند که نیروی حس بزرگ است، ولی دل (منس) از حس بزرگتر است و خرد بزرگتر از دل و بزرگتر از خرد (بودهی) جان (پوروشه) است. پس ای قویدست جان را برتر از خرد شمار و خود بر خود چیره باش و حرص، این دشمن، این خصم سرکش را برانداز» (گیتا، ۳، ۴۲ تا ۴۳).

«در ورای حواس، موضوع ادراکات قرار دارد و در ورای موضوع ادراکات ذهن (منس) است و ورای ذهن خرد (بودهی) و ورای آن آتمن بزرگ (مهاآتما) و ماورای مها آتما اصل تجلی نیافته (اویاکتا پرکرتی) است و ماوراء آن پوروشه و فراتر از آن دیگر چیزی نیست» (کته‌اوپانیشاد، ۱، ۳، ۱۰ تا ۱۱).

سادگی نفس را در گیتا می‌توان از روی یکسانی و یکنواختی آن در همه‌ی دوره‌های زندگی فردی از خردسالی تا سالخوردگی و نیز یکسانی آن در همه‌ی حالتها و تجربه‌های روحی و جسمی تشخیص داد. عدم تغییر، ویژگی اصلی این امر ساده است. ثبات نفس حقیقی از وجدانیات است و برای هر با شعوری قابل ادراک. تغییرناپذیر بودن نفس همچنین دلالت بر عدم محدودیت آن در زمان و جاودانگی آن دارد (گیتا، ۲، ۱۸). امری که حالت‌های چهارگانه‌ی بیداری، رؤیا یا خواب و خواب ژرف و حالت توصیف‌ناپذیر توریا را به شکل بی‌زمان و بی‌مکان تجربه می‌کند، نفس جاودانه است. بنابراین، نفس حقیقی، غیرمادی، ثابت، جاودانه و تغییرناپذیر گیتا توصیفی ودانته‌ای از پورورشه‌ی ابدی، غیرفاعل، ثابت و تغییرناپذیر سانکیه است (اورببندو، ۷۰؛ و بنگرید به گیتا ۲، ۱۱ تا ۳۰). نفس انسان، برپایه‌ی سانکیه‌ی گیتا همچنین دارای دو مقام برین (نفس از جهت تمایلش به درون و فراتر از گناها) و فرود سر (نفس از جهت تمایلش به بیرون و



درگیری در گوناها) در نظر گرفته شده است که مبنای آن را هم در ریگ ود/ با تمثیل دو پرنده‌ی ساکن بر درختی واحد (ریگ ود، ۱، ۱۶۴، ۲۰؛ و تفسیر آن در مندوکیه اوپانیشاد، ۳، ۱، ۱ تا ۲) و هم در *اوپانیشادها* در تمثیل ارابه و ارابه‌ران (کته‌اوپانیشاد، ۱، ۳، ۳ تا ۵) یا دو شخص ساکن در بدن (کته‌اوپانیشاد، ۱، ۳، ۱) می‌توان یافت: «... چه دوست و دشمن آدمی خود اوست. هر که نفس خویش را رام کرده باشد نفس وی یار اوست و آن که عنان خود به دست نفس سرکش داده باشد، نفس دشمن اوست» (گیتا، ۶، ۵ تا ۶)، «و دل که به‌دنبال حواس سرگردان دستخوش تشویش باشد، خرد را از راه برد و چون باد که کشتی را در آب‌ها گمراه سازد» (گیتا، ۲، ۶۷).

## ۲. واقعیت یا توهم مرگ

جاودانگی نفس، خود در اندازه‌ی یک نظریه است و اثبات تجربی و تحصّلی آن به‌شکل یقین‌آور مقدور نیست. به‌اعتقاد پائول دویسن در کتاب *فلسفه‌ی اوپانیشادها*، حتی اگر پاسخی حقیقی به پرسش از فرجام انسان داده شود، تا وقتی شخص بر اثر تجربه‌ای مستقیم که فرازمانی و فرامکانی است، آن را به‌گونه‌ای بر میانجی در نیابد، ذهن پرسشگر و شکاک او نسبت به آن اظهار تردید می‌کند. با وجود این، پاسخ به چیستی معنای مرگ و سرنوشت انسان پس از مرگ را می‌توان دست در زیر مجموعه‌ی سه عنوان ذکر کرد: الف) نابودی کامل، ب) جاودان زیستن در بهشت یا جهنم، و ج) زادمرد. نابودی کامل نفس تصوّر آخرت‌شناختی متعارفی است که عمدتاً در مرام‌های ماده‌گرا مورد اعتقاد است (دویسن، ۳۱۴)، اما دو مورد اخیر، موضوع اعتقاد ادیان و بیشتر مکتب‌های فکریند و هر یک به‌شکلی در امتداد مفهوم جاودانگی قرار دارند. اما عالمانی همچون پل تیلیخ باوجود پذیرش مرگ به‌عنوان فرجام انسان، معنای متعال‌تری ارائه کرده‌اند و مرگ را برابر واژه‌ی زوال محور تعیین‌کننده‌ی انسان یا فروپاشی وحدت شخصی (اِتیّت) می‌دانند. به‌اعتقاد تیلیخ، این زوال در تمام تعارضهای اخلاقی و اختلالات روانی انسان آشکار است. این تعارضها خواه وابسته باشند و خواه مستقل، منتهی به تجربه‌ی هولناک فروپاشی وحدت شخصی می‌شوند. با تلاش انسان، بنیان جهان او نیز از هم می‌پاشد (تیلیخ، ۹۱/۲).

جاودانگی نفس در *بهگودگیتا* به‌شکل سرگردانی در چرخه‌ی زادمرد (گیتا، ۲، ۲۲) یا زندگی ابدی در بهشت (گیتا، ۲، ۳۲) و دوزخ (گیتا، ۱۶، ۱۶) پذیرفته شده است، اما همچنین «استغراق تام در الوهیت» (گیتا، ۱۲، ۸) معنای متعال‌تری است که دوباره در

گیتا تصویب می‌شود و ارتباطی تنگاتنگ با موضوع معرفت به نفس جاودانه‌ی درون دارد. براساس گیتا نفس حقیقی انسان یک رویداد نیست که در برهه‌ای از زمان پدید آید و در برهه‌ای دیگر فانی گردد؛ در حقیقت زمانی نبوده و نخواهد بود که نفس انسان نابود شود (گیتا، ۲، ۱۲). بر این پایه، گیتا نافی مرگ در معنای فنای کامل و نابود شدن است و مرگ را صرفاً دیگر شدی و تحولی محسوس از یک شرایط زمانی/ مکانی به شرایط زمانی/ مکانی دیگر همراه با آگاهی تبدل یافته می‌داند. از قرار معلوم انسان همین دیگر شدی ظاهری را به‌شکلی نامحسوس‌تر از خردسالی تا سالخوردگی تجربه می‌کند، اما، آن به اندازه‌ای تدریجی است که عنایت ویژه‌ای به آن نمی‌شود (گیتا، ۲، ۱۳) و چه بسا مورد غفلت واقع می‌شود (گیتا، ۴، ۵). قربانی‌های باطنی را نیز که پیوسته برای رسیدن به شرایط مطلوب‌تر معنوی صورت می‌گیرند، می‌توان بر این مبنا توجیه کرد، هرچند گیتا فرآیند مرگ را با تمثیل جابه‌جا کردن جامه‌ی کهنه با جامه‌ی نو (تقمص) نیز ایراد کرده است (دیویس، ۶؛ و بنگرید به گیتا، ۲، ۲۲). ایده‌ی جاودانگی در گیتا نه به معنای رهایی از معزل مرگ، بلکه به معنای تعالی آگاهانه از مرگ و آگاهی از توهم مرگ تصور می‌شود. نخستین گام در راه تعالی از مرگ، تشخیص و شناخت روح به‌عنوان جوهر فردی، مغایرت نفس از بدن و وقوف بر اقامت موقتی در آن است (گیتا، ۲، ۳۰؛ ۲، ۱۸).

بر پایه‌ی استدلال گیتا در نفی مرگ به‌معنای زوال نفس، امور یا واقعیند یا غیرواقعی؛ منظور از واقعی آن است که وجود دارد و غیرواقعی آن که نابود است، اما ممکن است موجود به‌نظر برسد (گیتا، ۲، ۱۶). کاربرد واژه‌ی مرگ در مورد امر غیرواقعی بی‌معناست، زیرا غیرواقعی فی‌نفسه نابود است و انتساب زوال به معدوم منطقاً درست نیست. ازین گذشته، معدومیت امور موجود یا واقعی نیز غیرممکن است؛ از ازل تا ابد وجود وجود است و عدم عدم؛ گزاره‌های «واقعی غیرواقعی می‌شود» و «غیرواقعی واقعی می‌شود» تناقض‌گویند. به عبارت دیگر، موجود (واقعی) از ازل وجود داشته است و تا ابد وجود خواهد داشت و معدوم (غیرواقعی) هیچگاه نبوده و هرگز نخواهد بود. از این‌رو، انتساب مفاهیم تولد (به وجود آمدن) و مرگ (از بین رفتن) در مورد امور، محتوی هیچ‌گونه حقیقتی نیست و اگر در مورد امور به کار روند، این کاربرد جعلی و موهوم است. به همین سیاق، نفس حقیقی انسان امری واقعی و در نتیجه موجود و جاودانه است و کاربرد فعل «معدوم شدن» در مورد آن درست به‌نظر نمی‌رسد. استدلال بر مبنای عدم امکان پیدایش واقعی (وجود) از غیرواقعی (عدم) موضوعی است که پیش

از گیتا در جهاندوگیه اوپانیشاد ۶، ۲، ۱ تا ۳ بیان شده است و عدم امکان معدومیت امر واقعی (موجود) را می‌توان از آن استنباط کرد:  
 «آنچه نیست همیشه نبوده و آنچه هست همیشه بوده و واقفان حقیقت این دو معنی را نیک دریابند» (گیتا، ۲، ۱۶).

«ای نیک‌خو، نخست، هست مطلق بود (بی‌نام و نشان) یگانه و بی‌همتا (بی‌عیب و نقصان) - بعضی (نادانان) می‌گویند که عالم (یا صانع) اول نیست بود و پس از نیست هست شد. ای نیک‌خو، از این نیست هست چون تواند شد؟ این همه اول هست یگانه و بی‌همتا بود. و آن هست (یگانه و بی‌همتا) خواست که من بسیار شوم، صورت‌های گوناگون شد» (جهاندوگیه اوپانیشاد، ۶، ۲، ۱ تا ۳).

### ۳. جاودانگی و قلمرو معنایی آن

واژه‌ی «ایمورتالیتی»<sup>۱</sup> ریشه‌ی هندو اروپایی دارد. در *اوستا* به «امرتات»<sup>۲</sup> به معنای «بی‌مرگی»<sup>۳</sup> و در ریگ‌ودا به امریتا<sup>۴</sup> (بی‌مرگی) که نام دیگر شربت جاودانگی (سوما) است اشاره شده است (ریگ ودا، ۶، ۴۴، ۲) (ریس، جاودانگی). دامنه‌ی مفهومی این واژه را می‌توان دست کم در سه سطح مورد اهتمام قرار داد (همان: الف) جاودانگی موجودات الهی، اساطیری و مثلی که ماهیتاً در معرض مرگ قرار نمی‌گیرند، مثل خدایان و فرشتگان، هرچند بر پایه‌ی اسطوره‌های ودایی و پورانه‌ای خدایان نیز آفریده‌اند (ریگ ودا، ۱۰، ۱۲۹، ۶؛ ب) جاودانگی قهرمانان اساطیری که با تحمل رنجهای روحی و جسمی بسیار، مستعد موقعیتی الهی گردیده‌اند و در جاودانگی با خدایان شریک شده‌اند، مانند شخصیت اسطوره‌ای «اوت‌ناپیش تیم» در اسطوره‌های بین‌النهرین (مک‌کال، ۶۵ تا ۶۸)، ریبهوها (ریگ ودا، ۳، ۶۰؛ و ۷، ۴۸)، یمه و دیرگهه تیس<sup>۵</sup> (ریگ ودا، ۱، ۱۵۸، ۶) در فرهنگ ودایی؛ و ج) جاودانگی ممکن برای تمام آحاد انسانی که بر پایه‌ی باورهای دینی، پس از مرگ وارد حالتی از زندگی ابدی و وجود فناپذیر می‌شوند. این نوع جاودانگی معمولاً در دو شکل جاودانگی در بهشت و جهنم یا چرخه‌ی زامرد تصور می‌شود.

1. immortality: جاودانگی

2. amertat

3. deathlessness

4. amrita

5. dirgha-tamas

جاودانه شدن را می‌توان «امتداد حضور آگاهانه در فرا زمان» یا «مشارکت آگاهانه در فرا زمان» تعریف کرد. اگر زمان را به شکل «حرکت تدریجی امور» تعریف کنیم، از آن لازم می‌آید که در فرا زمان و در قلمرو جاودانگی شاهد ثبات محض و عدم دگرگونی باشیم. باتوجه به دو بُعدی بودن انسان، جاودانگی منحصرأً برای بُعد تغییرناپذیر انسان میسر است و بُعد جسمانی و تغییرپذیر او مصداق حکم جاودانه بودن قرار نمی‌گیرد (گیتا، ۲، ۱۸). ظاهراً بنابر گیتا، نفس آدمی عنصر لطیف، ثابت، الهی، ماندگار، تجلی برهمن و اصل حقیقی انسان است و همانند آتمن اوپانیشادی تغییرناپذیر (برهدآرانیکه اوپانیشادها، ۳، ۵، ۱)، که در سطح عالم کبیر عین برهمن انگاشته می‌شود. «جان نه کشته شود و نه بکشد و آنکه جان را کشته یا کشته پندارد از معرفت بی‌بهره باشد. آن (جان)، نه بزاید و نه بمیرد و نه چون هست شد نیستی گیرد؛ آغاز ندارد، جاوید و تغییرناپذیر و قدیم است و چون تن هلاک شود، آن هلاک نشود» (گیتا، ۲، ۱۹ تا ۲۰).

«نه حربه در آن کارگر افتد و نه آتش آن را بسوزاند و نه آب آن را تر کند و نه باد آن را بخشکاند. نه زخم پذیرد و نه بسوزد و نه تر شود و نه بخشکد. دائم است و قائم است و ثابت است و برجای و جاویدان. نه به چشم آید و نه به فکر آید و نه دگرگون شود» (گیتا، ۲، ۲۳ تا ۲۵).

جاودانگی در گیتا نوعی تعالی است که طی آن انسان به جای زیستن به‌عنوان کالبدی که حواس (ایندریها) و ذهن (منس)، مأخذ شناختاری آن هستند، بازمی‌ایستد و به عنوان یک روح در روح مطلق می‌زید. این نوع زندگی در زبان پل‌تیلیخ در کتاب *الهیات سیستماتیک*، برابر زندگی مشارکتی (نه تفرّدی) است. مشارکت در امر ازلی و ابدی، انسان را ازلی و ابدی می‌کند و انفصال یا تفرّد از آن موجب قرار گرفتن انسان در معرض تناهی طبیعی می‌گردد (تیلیخ، ۹۹/۲). انسان که از منبع لایزال هستی و در واقع از خود بیگانه گشته است، بر مبنای تناهی خود تعیین می‌یابد و به سرنوشت طبیعی خود سپرده می‌شود. در این حالت او از عدم برآمده و به سوی دیار عدم رجعت می‌کند (گیتا، ۲، ۲۷)؛ موجود «تفرّد یافته» تحت غلبه‌ی مرگ است و به‌وسیله‌ی اضطراب از مرگ برانگیخته می‌شود (تیلیخ، ۹۸/۲). به‌زعم نگارنده، عامل ممیز مشارکت و تفرّد موجودات نیز مسأله‌ی «آگاهی» است، چنان‌که امور مشارکت‌کننده به گونه‌ی آگاهانه و امور تفرّد یافته به گونه‌ی ناخودآگاه در هستی سرمدی مشارکت دارند. آگاهی از این مشارکت برابر واژه‌ی عینیت آگاهانه با جاودانه مطلق است.

مدعای اصلی این است که در گیتا مقصود از «جاودانه شدن»، «آگاهی از جاودانگی خویشتن» است. جاودانه شدن نه مستلزم تغییری ماهوی در ذات نفوس، بلکه مستلزم تغییر در آگاهی به حقیقت نفس است. این نکته را می‌توان بر اساس شواهدی از گیتا استنباط کرد. نخست آنکه، جاودانگی مفهومی مطلق است و «شدن» و «صیوروت»، مطلقیت مفاهیم مطلق را نفی و نقض می‌کند. دلیل اصلی مطلقیت جاودانگی فرازمانی بودن و عینیت آن با امر مطلق (برهمن) است: «جاودانگی منم و مرگ منم. هست منم و نیست منم ای آرجونا!» (گیتا، ۹، ۱۹). تصوّر نقطه‌ی زمانی و تعیین مبدأ و مقصد برای جاودانگی و طالب آن درست به نظر نمی‌رسد، زیرا از آن لازم می‌آید که نخست به دو قلمرو جاودانگی و غیرجاودانگی معتقد شویم و دوم امکان بازگشت روح جاودانه به حالت پیش از جاودانگی را بپذیریم که دوباره هر دو گزاره با مطلقیت مفهوم جاودانگی ناسازگار خواهد بود. از سوی دیگر، هر «شدنی» مسبوق به علّتی است و صیوروت تنها از برای امور محدود که در معرض قانون علیّت قرار دارند، مصداق دارد، و کاربرد فعل «شدن» و «گردیدن» در مورد آنچه ماوراء علیّت است درست نیست. بنا بر گیتا، ۲، ۱۸ روح انسانی به‌عنوان حقیقت انسان، نامحدود، لایزال، تغییرناپذیر و ماوراء علیّت است و از این رو، شدن (جاودانه شدن) در مورد آن قابل تصوّر نیست. در قلمرو لایتناهی عموماً «بودن» مطرح است نه شدن؛ و امور ماورائی از مقام ثبات برخوردارند نه تغییر.

پاسخگویی به پرسش «جاودانگی برای چه کسی؟» یا استدلال بر اساس مفهوم جیون موکتا در گیتا، گواه دیگر اثبات مدعای بالا است. مقصود از این پرسش، شرایط و بستری است که در آن جاودانگی میسر می‌شود. از قرار معلوم برخلاف *اوپانیشادها*، در گیتا به‌مانند فلسفه‌ی یگا رستگاری پیش از مرگ با وجود کالبد جسمانی نیز ممکن است. «جیون موکتا» (زنده رستگار) به کسی اطلاق می‌شود که گرچه هنوز در بدن فانی به زندگی خود ادامه می‌دهد، اما به نیروانه و در نتیجه به جاودانگی دست یافته و از اسارت نادانی و سمساره آزاد گردیده است. چنین شخصی با اینکه همچون دیگران همواره در عمل باشد، اما رنگ عمل به خود نگیرد (گیتا، ۵، ۸ تا ۹). در مقابل آن «ویدهی موکتا» قرار دارد که رهایی کامل او تنها پس از مرگ امکانپذیر می‌شود. فرزانه‌ی گیتا جیون موکتا و فرزانه‌ی *اوپانیشادها* ویدهی موکتاست. تمام خصوصیات ذهنی و عینی جیون موکتا (برای مثال، گیتا، ۲، ۱۵ و ۱۱) و بلکه مسمای آن مؤید جاودانگی در معنای مورد نظر است، چراکه حد تمایز جیون موکتا از انسان‌های متعارف، درباره‌ی مسأله‌ی معرفت است؛ آگاهی به ماهیت و ذات جاودانه‌ی همه‌ی امور نقطه‌ی عطف حیات

چون موکتا است که وضعیت پیشین بر رستگاری (آگاهی از جاودانگی) و شرایط متعاقب رستگاری او را مشخص می‌کند. چون موکتا کسی است که به ذات الهی خود و مشارکتش در هستی مطلق آگاه گردیده است، با تمهیدات متنوعی از تصور خود به‌عنوان یک بدن و یک روح فراتر رفته و نگاهی وحدت‌بین نسبت به کل هستی و موجودات دارد، برای برخورد‌های مادی و عاطفی ارزشی مستقل معتقد نیست و خود و دیگران را برحسب ذات جاودانه‌ی آنها به سیاق روحانی می‌بیند. چنین انسانی یاد گرفته است که همیشه در روح زندگی کند نه در بدن، و با اغیار نه به‌عنوان موجوداتی فیزیکی بلکه به‌عنوان ارواح جاودانه برخورد کند (اوربیندو، ۵۶).

#### ۴. شاهد‌هایی دیگر از گیتا در باب جاودانگی نفس

هر آموزه‌ای از گیتا که حاکی از نوعی دگرگونی در آگاهی در جهت تعالی از دریافت عادی از امور باشد، می‌تواند گواه جاودانگی نفس به‌شمار آید. بیشتر نظریه‌ی سانکیه‌ای، نظریه‌ی ودانتیه‌ای، توهم مرگ، مطلقیت مفهوم جاودانگی و ویژگی‌های جیون موکتا در گیتا به‌عنوان مؤیدات مفهوم خاص جاودانگی نفس مورد توجه قرار گرفت. ظاهراً دانش فروتر (آپاره ویدیا<sup>۱</sup>) و دانش فراتر (پاره ویدیا<sup>۲</sup>)، آموزه‌ی اوتاره، انگاره‌ی زادمرد در گیتا نیز جاودانگی نفس در معنای «آگاهی از جاودانگی خویشتن» یا «آگاهی از مشارکت ذاتی در امر مطلق» را هر یک به شکلی تأیید می‌کنند.

#### ۱-۴. پَرا ویدیا و آپَرا ویدیا

تمایز میان دانش محدود و دانش نامحدود که نتیجه‌ی نظرگاه‌های محدود و نامحدود است، افزون بر حوزه‌ی هند در میان دانشمندان و مراجع ادیان خاور دور (مخصوصاً چین) و برای نمونه در نظریات چوانگ تسه<sup>۳</sup> نیز نمود دارد (نک: فانگ، ۱۴۸-۱۵۵ و ایزوتسو، ۲۹۹-۳۱۳). «آپَرا ویدیا» به‌معنای دانش فروتر یا معرفت پدیدارها و تجلیات، دانشی است که به امور فانی، لذت‌های ناپایدار، عالم تجربه (گناه‌های سه‌گانه)، علوم تجربی و سمساره مربوط می‌شود. براساس گیتا دانش حاصل از ود/ها نیز در زمره‌ی آپَرا ویدیا قرار می‌گیرند (گیتا، ۲، ۴۶ و نیز گیتا، ۲، ۴۵؛ ۲، ۴۲ تا ۴۴). در مقابل آن «پَرا ویدیا» یا دانش برتر قرار دارد که صرفاً به امر فناپذیر موجود در ورای همه‌ی مظاهر و پدیده‌ها و

1. Pāra-vidiyā.

2. Apāra.vidyā.

3. Chuange Tzu.

در واقع به نیروانه مربوط می‌شود: «در ورای این عالم کمون یک وجود لایزال دیگری نیز هست که از چشم‌ها نهان است و چون همه‌ی جهان فانی گردد، آن فانی نشود» (گیتا، ۸، ۲۰؛ و نک: مندک‌اوپانیشاد، ۱، ۱، ۴ تا ۵). از نگرگاه انسانی، از دانش محدود می‌توان به خودآگاهی یا تفرّد و از دانش نامحدود می‌توان به خداآگاهی یا مشارکت تعبیر کرد. در زبان سانکیه‌ای گیتا، آپرا ویدیا برابر واژه دانش مربوط به گناها و پَرا ویدیا معادل دانش حاصل از عزیمت به ماوراء گناهاست: «و چون جان از گناها که ملازم تنند فراتر رود و به آنها چیره شود، از بازگشت و مرگ و انحطاط و رنج رهایی یابد و جاوید بماند» (گیتا، ۱۴، ۲۰). در گیتا، ۱۸، ۲۰ تا ۲۲ نیز که سه نوع دانش ستوه‌ای (عالی)، رجسی (متعارف) و تمسی (دانی) از هم تمیز داده شده‌اند، به خاطر درآمیختگی با گناهان در زمره‌ی مراتب آپرا ویدیا قرار می‌گیرند. Rshi (بینا)، Aapta (نایل شده)، Buddha (روشن‌شده به نور معرفت)، Siddha (استاد، زبردست)، Arhant (ارزشمند)، Saint (قدّیس)، Dhira (فرزانه) از جمله عنوانهایی هستند که از جانب سنت‌های دینی و فلسفی هندی به صاحب دانش نامحدود (پَرا ویدیا) داده شده‌اند (مایرز، ۷۰؛ و نک: گیتا، ۵، ۱۹ و ۲۹).

آگاهی از جاودانگی نفس که پیشتر به‌عنوان مدلول اصلی جاودانه شدن در نظر گرفته شد، تنها برای افراد برخوردار از «پاره ویدیا» میسر است. تصویر موجودات و تصوّر ماهیتهای آنها بر مبنای دانش محدود متفاوت از تصویر آنها بنابر دانش نامحدود است. در دانش نامحدود، موجودات نه بر اساس ظاهر پدیداری، بلکه بر مبنای ذوات جاودانه‌شان که شأنی از یگانه‌ی حقیقیند، دیده می‌شوند. تلقی و سلوک با موجودات به‌مثابه‌ی ارواح جاودانه‌ی فردی یا رویارویی با کل هستی به‌عنوان نفس یگانه و سرمدی و اجتناب از تحدید معنای وجودی موجودات به کالبد جسمانی آنها، سیاق بینش بر مبنای نگرگاه یا دانش نامحدود است؛ چنان‌که برای مثال، دهیرا (فرزانه‌ی مورد نظر گیتا) که صاحب دانش نامحدود است، مرگ تاریخی را نفی می‌کند، دگرگونیها را منحصرأً به بدن منتسب می‌دارد و هیچگاه بنابر دیدگاه محدود قضاوت نمی‌کند (اورپیندو، ۵۶). بزرگترین مانع بر سر راه «جاودانگی» یا «آگاهی از جاودانگی خویشتن»، تعیین هویت خود با بدن جسمانی و غفلت از جوهر سرمدی درون است (گیتا، ۲، ۱۴-۱۵).

در زمینه‌ی نفس انسانی، اعتقاد به تجزّی نفوس از هم و جدایی آنها از یگانه منبع هستی (تفرّد)، باور به اصالت محض «من کاذب»، فاعل‌انگاری مطلق نفس و غفلت از طریق حقیقی تحقق افعال، انتظار متعارف ثمره‌ای معین از اعمال معمول، حقیقت‌پنداری مشاهدات عینی و غفلت از باطن و حقیقت امور، و گرفتاری در اویدیا،

مایا، سمساره و گناها اسلوب سلوک براساس اپرا ویدیاست، درحالی که در تلقی نامحدود از نفس، فرارفتن از موارد بیان شده و آگاهی از همسانی نفس جزئی با نفس کلی و ابدی (مشارکت) مورد نظر است. انسان در تلقی اخیر به شرف نفس اصیل خویشتن، تغییرناپذیر، جاودانه و سرمدی انگاشته می شود (گیتا، ۲، ۱۹ تا ۲۰). براین مبنا، مسأله‌ی جاودانگی انسان در منظر محدود امری غیرممکن و بنابر نگرگاه نامحدود امری ممکن و بلکه حقیقت امر است. از این رو، تنها با دست‌یابی به نظرگاه و دانش فراتر است که آگاهی به جاودانگی نفس میسر می‌شود.

#### ۲-۴. آموزه‌ی اوتار

«اوتار» واژه‌ای جدید از ریشه‌ی سانسکریت Avatara (هبوط) و لفظاً به معنای «کسی است که بر قلمرو زمینی نزول می‌کند» (جونز و رایان، اوتار). در متون کهن هندوی به جای لفظ اوتار از واژه‌ی Paradurbhava (تجلی) استفاده شده است (جلالی‌مقدم، ۴۳)، اما امروزه این واژه مبدل به عنوانی افتخارآمیز شده است که از جانب شاگردان و پیروان آئین‌ها در مورد معلمان دینی و روحانی که به اشراق رسیده و خداآگاه تلقی می‌شوند، به کار می‌رود (پاتانیک، ۳). اوتاره، ریزش و القای حقیقتی فراتاریخی به قلمرو تاریخی، پایین آمدن خدا از خط مرز الوهیت و انسانیت، صعود انسان به ماورای حد انسانیت، نزول خدا به آن مقامی که پیوسته از انسان خواسته می‌شود، خود را به آن برساند و سرانجام، عالم سومی است که الوهیت با نزولش و انسانیت با صعودش به آن، با همدیگر در آن دیدار می‌کنند و این عالم با هر دو حیطة الوهیت و انسانیت سنخیت دارد.

اوتاره در معنای عام مؤید مدعای مقاله‌ی حاضر مبنی بر مدلول «جاودانه شدن» به صورت «آگاهی از جاودانگی خویشتن» است. صرف نظر از ۱۰ اوتار خاص خدای ویشنو (بنگرید به کنسلی، اوتاره)، همه‌ی موجودات به میزان ظرفیت وجودی‌شان نسبت به ذوات جاودانه‌ی خود، شناخت پیدا می‌کنند و جاودانگی در آنها متحقق می‌شود. شاخص اصلی تمایز انسان عادی از اوتار الهی، آگاهی یا عدم آگاهی نسبت به ابدیت ذات خویشتن است. انسان متعارف با وجود برخوردار از جوهر جاودانه، غافلانه از نظرگاهی مقید به فعالیت‌های حواس، ذهن و عقل، به هستی نگریسته و آن را باور می‌کند، اما تجسد الهی (حکیم) با شناخت به ذات لایزال الهیش از درکی شهودی نسبت مشارکت و همبستگی درونی همه‌ی موجودات برخوردار است و پیوسته تصویر و بینشی از امر مطلق پیش‌روی اوست (کریشاناندا، فلسفه بهگودگیتا، ۵۷). از این رو، اوتار بودن نیز مستلزم تغییر از خودآگاهی به خداآگاهی است و استعداد آن کمابیش در همه‌ی



موجودات وجود دارد. اراده خدا جهت هبوط (اوتاره) معادل اراده‌ی او مبنی بر ایجاد تغییر در آگاهی موجودی خاص است نه آنکه خود امر مطلق واقعاً در کالبد موجودی تجسد یابد. به سخن دیگر، هبوط خدا در موجودات نه به معنای هبوط کامل در کالبد جسمانی آنها بلکه به معنای بیداری شأنی از او در موجودات و یا آگاهی موجودات از حضور کامل اوست. اوتار الهی، با آگاهی به وجود الوهیت درون، خداگونه شده و افعالش خدایی و جاودانه می‌شود.

#### ۳-۴. آموزه‌ی زامرد

واژه‌ی سانسکریت «سمساره» را می‌توان به «جریان یا توالی حالات وجود» (Metempsychosis) "پیوسته کوچ کردن" (Transmigration) و "تجسد دوباره" (Reincarnation) "تولد دوباره" (Palingenesis)، "گذر از جسمی به جسم دیگر" (Metempsychosis) ترجمه کرد. این انگاره در هند بنابر ادبیات مقدس هندوی به آموزه‌ی panc'agnividya به معنای پنج آتش<sup>۱</sup>، (برهدآرانیکه‌اوپانیشاد، ۶، ۲، ۹-۱۶) و آموزه‌ی «دو راه» (چهاندوگیه‌اوپانیشاد، ۵، ۱۰ و برهدآرانیکه‌اوپانیشاد، ۶، ۲، ۱۵-۱۶) مشهور است. سمساره هم برابر واژه‌ی زامرد است، هم معادل زندگی؛ چراکه زندگی انسانی در واقع عبارت از زامردهای مکرر است و همه‌ی موجودات زمانی در سمساره یا فرآیند زمانی گرفتارند (سارما، ۵۴). زامردهای مکرر در مسیر تکامل آگاهی زندگی به سمت نیروانه و جاودانگی قرار دارد. خروج از سمساره یا حیات زمانمند به معنای ورود به قلمرو فرازمانی نیروانه و جاودانگی است. «سمساره نیروانه است» تعبیر مشهور طرفداران مکتب تهی‌واری/مهایانه‌ی بودایی است و از همراهی سمساره با نیروانه حکایت دارد؛ چنانکه، اولی مسکن موجودات دارای آگاهی زمانمند است و دومی اقامتگاه موجوداتی که به جاودانگی خود شناخت پیدا کرده و در فرازمان می‌زیند. نیل به نیروانه هیچ‌گاه به معنای رهسپار شدن از نقطه‌ای جهت رسیدن به نقطه‌ای دیگر نیست، بلکه این نیل دوباره عبارت است از نوعی تغییر در آگاهی که متضمن اشراف بر ماهیت حقیقی امور از جمله نفس، اقرار به جاودانگی و یگانه‌انگاری تمام اجزای هستی است.

همسانی روح انسانی با برهمن جاودانه و ثبات روح با وجود نقل و انتقالاتش در کالدهای متعدد، مهمترین گواه جاودانگی نفس بر مبنای انگاره‌ی زامرد است. این تغییرناپذیری و فناپذیری نفس حقیقی مطلقاً و بدون توجه به آگاهی یا عدم آگاهی

۱. بنابر پرشنه‌اوپانیشاد، ۴، ۳ این «پنج آتش» یا «پنج پرانه» در بدن عبارتند از prana, apana, vyana, samana, udana که کارشان در بدن سوزاندن است.

افراد، حقیقت و واقعیت نفس است. آدمی با شناخت خویشتن جاودانه‌ی خویش و در نتیجه با از دست دادن فردیت است که از رنج زادمرد رها می‌گردد و در واقع با آگاهی از ابدیت جوهر درونیش، جاودانه می‌شود. بنابر گیتا نسبت روح با بدن نسبت لباس و خود انسان است، چنان که روح در لفافه بدن قرار دارد و به‌هنگام وقوع آنچه ما آن را مرگ می‌نامیم، روح لباس یا پوشش دیگری به تن می‌کند (دیویس، ۶). «همچنان که آدمی دلق زنده برمی‌کند و جامه‌ی نو می‌پوشد، جان نیز تن‌های فرسوده را فروهد و در تن‌های تازه جای گیرد» (گیتا، ۲، ۲۲). «آنکه در یگا ناتمام افتاده به جهان نیکوکاران رود و سالیان دراز در آنجا بماند و سپس در خاندانی پاک و توانگر دیگر بار به دنیا آید یا در نسل یوگی خردمندی پیدا شود» (گیتا، ۶، ۴۰ تا ۴۲).

### نتیجه‌گیری

۱) نفس حقیقی، غیرمادی، لطیف، تغییرناپذیر و جاودانه‌ی گیتا توصیفی ودانته‌ای از پوروشه‌ی ازلی، ناظر، غیرفاعل، ثابت، و تغییرناپذیر سانکیه است. ۲) مرگ صرفاً عبارت است از تغییر و تحول از یک شرایط زمانی/مکانی به شرایط زمانی/مکانی دیگر با آگاهی تغییر یافته. استدلال بر مبنای عدم امکان تبدیل واقعی به غیر واقعی و برعکس با پیش‌فرض واقعیت نفس، مهمترین استدلال گیتا در اثبات توهم مرگ است. ۳) این همانی مفاهیم «جاودانه شدن» و «معرفت به جاودانگی» یکی از آموزه‌های مهم گیتاست؛ از این‌رو، جاودانه‌شدن را می‌توان «امتداد حضور آگاهانه در فرا زمان»، «مشارکت آگاهانه در فرا زمان»، «مشارکت آگاهانه در امر ازلی» و «آگاهی به جاودانگی خویشتن» تعریف کرد. ۴) جاودانگی مفهومی مطلق است و در قلمرو آن «بودن» مطرح است نه «شدن». از باور به امکان سیورورت (شدن) در قلمرو جاودانگی لازم می‌آید که نخست، به دو قلمرو جاودانگی و غیرجاودانگی معتقد شویم و دو، دیگر امکان بازگشت موجود جاودانه‌شده به حالت پیش از جاودانگی را محتمل بدانیم که هر دو گزاره مردودند.

### فهرست منابع

۱. قرآن‌الکریم
۲. کتاب مقدس
۳. اوانامونو، میشل د. درد جاودانگی، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ناهید، ۱۳۸۳ ش.
۴. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه‌ی محمد جواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۷۸ ش.
۵. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، تهران، چشمه، ۱۳۸۰ ش.

۶. تیلیخ، پل، *الهیات سیستماتیک*، ترجمه‌ی حسین نوروزی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱ش.
۷. جلالی مقدّم، مسعود، *سه گام کیهانی: رساله در آیین ویشنوپرستی دین هندوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰ش.*
۸. جلالی نائینی، سید محمدرضا، *گزیده‌ی سرودهای ریگ ودا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (سازمان چاپ و انتشارات)، ۱۳۸۵ش.
۹. چی تیک، ویلیام، *عواالم خیال*، ترجمه‌ی قاسم کاکایی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴ش.
۱۰. داراشکوه، محمد، *ترجمه‌ی اوپانیشادها (سراکیر)*، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۸۱ش.
۱۱. دورانت، ویل، *تاریخ تمدن، جلد اول (مشرق زمین گاهواره تمدن)*، ترجمه‌ی آرام، احمد، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
۱۲. راداکریشنان، سروپالی، *تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب*، جلد اول، ترجمه‌ی خسرو جهاننداری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ش.
۱۳. شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳ش.
۱۴. مک‌کال، هنریتا، *اسطوره‌های بین‌النهرینی*، ترجمه‌ی عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹ش.
۱۵. موحد، محمد علی، *ترجمه‌ی بهگودگیتا*، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۵ش.
۱۶. فانگ، یو - لان، *تاریخ فلسفه‌ی چین*، ترجمه‌ی فریدون جواهر کلام، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰ش.
17. Aurobindo, Sri, *Essays on the Gita*, India, 1970.
18. Davies, John, *The Bhagavad-Gita or The Sacred Lay*, London, 2000.
19. Deussen, Paul, *the Philosophy of the Upanishads*, Richmond, 1906.
20. Deutsch, Eliot and Siegel, lee, *Bhagavad-Gita, Encyclopedia of Religion*, Edited by Eliade, New York Macmillan publishing Company, 1995-1997.
21. Esnoul, A. M, *Om, Encyclopedia of Religion*, Edited by Eliade, Macmillan Publishing Company, 1987-1995.
22. Jones, Constance A. and Ryan, James D, *Avatar, Encyclopedia of Hinduism*, USA, 2007.
23. Kinsley, David, *Avatara, Encyclopedia of Religion*, edited by Eliade, Macmillan publishing Company, 1987-1995.
24. Krishananda, Swami, *The philosophy of The Bhagavad-Gita*, Internet edition, website: www. Swami-krishananda.Org.
25. Krishananda, Swami, *The Teachings of the Bhagavad-Gita*, Internet edition, website: www. Swami-krishananda.Org.
26. Myers, Michael Warren, *Brahman A Comparative Theology*, Syria, 2001.
27. Pattanaik, Devdutt, *Vishnu An Introduction*, India, 1999.
28. Prabhupada, Bhaktivedanta Swami, *Beyond Birth and Death*, USA, 1998 .
29. Ries, Julien, *Immortality*, Trans. by Weeks, David. M, *Encyclopedia of Religion*, edited by Eliade, Macmillan publishing Company, 1987-1995
30. Sarma, D.S, *Essence of Hinduism*, India, 1971.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی