

## معرفت و نسبت آن با عمل در بهگود گیتا

شهرام پازوکی\*

سعید گراوند\*\*

### چکیده

این مقاله مشتمل بر سه بخش است. در بخش اول از تاریخ تصنیف، مضامین و تفاسیر گیتا سخن رفته است. در این بخش سعی شده است که گزارشی اجمالی از شیوه تفسیر شارحان گیتا در باب معرفت و نسبت آن با عمل مطرح شود. در بخش دوم مقاله از سابقه و پیشینه بحث معرفت سخن به میان آمده است. در این بخش از اهمیت فرجام شناختی معرفت در بیشتر آیین های هندو به جز آیین چارواکه سخن رفته و گفته شده که معرفت طریقه ای است که آدمی را از اسارت آزاد می سازد و او را به نجات غایی می رساند. در بخش سوم این نوشتار از چیستی معرفت، معرفت بر اساس گونه ها و تصویر معرفت در گیتا و نسبت آن با عمل بحث شده است. در این بخش دو تصویر از معرفت مطرح می شود:

۱. معرفت حقیقی که مبتنی بر کشف و شهود است و آدمی را در وصول به حق یاری می کند. این نوع از معرفت شایسته دانستن است و از طریق آن می توان به تمایز میان جسم و جان راه یافت. این نوع معرفت از طریق فروتنی و خدمت به دیگران به دست می آید و با حکمت یوگایی نسبتی پیدا می کند.
۲. معرفت ظاهری که مبتنی بر شک و تردید است. این نوع معرفت نه در این

---

\* عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران E-mail: shpazouki@hotmail.com

\*\* دانشجوی دوره دکتری ادیان و عرفان تطبیقی مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم

جهان حاصلی دارد و نه در جهان دیگر. صاحبان این نوع معرفت در پیچ و خم اندیشه‌های پریشان سرگردان‌اند. کلمات فریبنده بر زبان می‌آورند و دل به الفاظ وداها خوش کرده‌اند. این طایفه آتش شور و شهوت را در جان خود نکشته‌اند و پیوسته اسیر سمساره‌اند.

در این نوشتار پس از بررسی سابقه بحث و ویژگی‌ها و مشخصه‌های هر یک از این دو نوع معرفت، سعی بر آن است که به پرسش‌های اساسی در باب چیستی و حقیقت معرفت و نسبت آن با عمل پاسخ داده شود.  
کلیدواژه‌ها: معرفت، عمل، محبت، نجات

### زمینه و سابقه

تقسیم بندی دوران بزرگ تاریخ حکمت هند به معنایی که فیلسوفان اروپایی به نگارش تاریخ فلسفه غرب پرداخته‌اند بسیار دشوار است. به دلیل اینکه در اروپا متفکران مختلف در ادوار متوالی فلسفه از یونان تا دوره معاصر یکی پس از دیگری تفکرات مستقل خود را در باب مسائل فلسفه مطرح کرده‌اند. اما در هند آغاز مذاهب اصلی فکری به دوره‌ای از تاریخ مربوط است که اطلاعات کافی درباره آن نمی‌توان یافت؛ و واقعاً دشوار است که از تاریخ پیدایش یا از تأثیرات آنها که مبنای پیدایش بسیاری دیگر از مکاتب فکری شد سخن به میان آورد (Dasgupta. 1973.vol 1.p.62).

علیرغم دشواری‌های موجود، تاریخ تفکر آئین هندویی را می‌توان به چهار دوره مختلف تقسیم‌بندی کرد. این چهار دوره عبارت‌اند از (Radhakrishnan.1991.vol 1.p.57-9):  
۱. دوره ودایی (۱۵۰۰ تا ۶۰۰ قبل از میلاد) که با هجوم اقوام هندواروپایی آغاز می‌گردد، دوران بسط و گسترش تدریجی فرهنگ و تمدن آریایی است که در آن سرودهای ریگ ودا، برهنه‌ها و اوپانیشادها بوجود آمدند. این دوره را می‌توان به دلیل رواج و گسترش احکام شرعی و مراسم دینی عصر "گرمه مارگه" یا طریقه عمل نامید.

۲. دوره حماسی (۶۰۰ ق.م تا ۲۰۰ ب.م) که در آن بسط و گسترش اوپانیشادهای اولیه و مذاهب فکری هند صورت می‌گیرد، دوره همان تفکر عمیق

نظری و حکمی است. حماسه‌های رامایانه، مهابهاراتا و نیز طریقه‌های دینی بودایی، جینی، شیوایی و ویشنوی و حتی آئین بهگوت (Bhagavata) متعلق به این دوره‌اند. این دوره را می‌توان عصر "جنانه مارگه" یا طریقه معرفت نامید.

۳. دوره سوتره‌ای که (از سال ۲۰۰ میلادی به بعد آغاز می‌گردد) دوره‌ای است که بسیاری از رساله‌ها و تفکرات حکمی به اختصار و ایجاز تمام به رشته تحریر در می‌آید. و این اختصار در قالب سوتره‌ها شکل می‌گیرد.

۴. دوره مدرسی (از قرن دوم میلادی آغاز می‌گردد) دوره‌ای است که فاصله زمانی روشنی با دوره سوتره‌ای ندارد. بسیاری از فیلسوفان هندویی و بودایی از قبیل کوماریلا (Kumarila)، شنکره (Samkara)، شریدهاره (Sridhara)، رامانوجه (Ramanuja)، مدوه (Madhva)، و اچسپتی (Vacaspati)، اوداینه (Udayana)، بهاسکره (Bhaskara) و ویجنانه بهیکشو (Vijnanabhiksu) متعلق به این دوره‌اند. در این دوره شارحانی از قبیل شنکره و رامانوجه مبانی دینی و حکمی بسیار عمیقی را وضع می‌کنند که بنیاد آن تاکنون در آئین هندویی به منزله یک شاهکار معنوی از اهمیت و اعتبار فوق العاده‌ای برخوردار است (ibid.p.59).

اکنون پس از معرفی اجمالی تاریخ تفکر هندویی می‌توان گفت که بهگود گیتا یکی از مقدس‌ترین و مهم‌ترین آثار دینی و عرفانی هندوها در دوره حماسی است که مشتمل است بر مباحث حکمی، عرفانی و اخلاق که در بین مجموعه ادبیات شروتی (sruti) یا متون وحیانی و سمریتی (smrti) یا متون غیر وحیانی بیشترین تأثیر را در تاریخ تفکر هند داشته است (ibid.p.519).

### تاریخ نگارش گیتا

در باب تاریخ نگارش گیتا دیدگاه‌های بسیار بحث برانگیز و ظاهراً متناقضی در بین صاحب‌نظران وجود دارد. رادا کریشنان در مقدمه مبسوطی که بر ترجمه گیتا نوشته است تاریخ تصنیف گیتا را متأخر بر اوپانیشادهای اولیه و پیش‌تر از مکاتب حکمی هند و شکل‌گیری سوتره‌ها تلقی می‌کند. در واقع راداکریشنان عقیده دارد که از ساختار باستانی و مضامین درونی این اثر ممکن است چنین تلقی شود که گیتا قطعاً

یک اثر مربوط به قبل از میلاد مسیح بوده است. تاریخ تصنیف آن ممکن است تا قرن پنجم پیش از میلاد تخمین زده شود. اگرچه ممکن است در دوره‌های بعدی در این اثر تجدید نظر شده باشد. راداکریشنن حتی در باب نویسنده گیتا اظهار بی اطلاعی می‌کند و عقیده دارد که تقریباً بیشتر متونی که به ادبیات اولیه هندوی متعلق‌اند بی‌نام و نشان‌اند. وی نگارش گیتا را به گردآورنده کتاب حماسی مهابهاراتا، ویاسه (Vyasa)، نسبت می‌دهد و هیجده گفتار گیتا را بخشی الحاقی از فصل بیست و سوم تا فصل چهل و یکم مهابهارتا تلقی می‌کند (Radhakrishnan. 1997. introductory essay. p. 14).

داسگوپتا بر این باور است که در سایه سنت رایج مهابهاراتا و ادبیات پنچراتره (Panca-ratra) چنین به نظر می‌رسد که گیتا را بایستی اثری از آئین بهگوت تلقی کرد. طبق تفسیر داسگوپتا تفسیر باطنی این اثر نشان می‌دهد که گیتا نه اثری است سانکیه‌ای و نه ودانته‌ای. بلکه بیانگر برخی از نظام‌های قدیم‌تر است که در آن دیدگاه‌های اولیه مکتب سانکیه با آموزه‌های ودانته ترکیب شده است (Dasgupta. ibid.). (vol 2. p. 550).

برخی از دانشمندان همچون لورینسر (Lorinser) بر این باورند که تاریخ تصنیف گیتا مدت‌ها بعد از پیدایش آئین بودا و چندین قرن پس از میلاد مسیح بوده است. او حتی گیتا را تحت تأثیر عهد جدید تلقی می‌کند (ibid. p. 549).

تلانگ نیز تاریخ نگارش گیتا را پس از پیدایش آئین بودا درست نمی‌داند و عقیده دارد که در گیتا هیچ اشاره‌ای به آثار و عناصر بودایی نشده است (ibid.).

ری چودری (Raychaudhary) از مسأله پیوند آئین بهگوت با مسیحیت سخن می‌گوید. هرچند در بحث از این مسأله آثار و عناصر این پیوند را نشان نمی‌دهد. از این رو طبق تفسیر داسگوپتا امکان اینکه گیتا مرهون آئین مسیحیت بوده باشد صرفاً یک تخیل محض است (ibid. p. 550).

از نظر گربه (Garbe) گیتا عمدتاً اثری است که براساس آموزه‌های مکتب سانکیه (در نیمه اول قرن دوم قبل از میلاد) نوشته شده است و بعدها براساس دیدگاه‌های مکتب ودانته در آن تجدید نظر شده است و در قرن دوم قبل از میلاد به صورت کنونی درآمده است (Edgerton. 1997. notes on the bibliography. p. 13).

اصحاب دائرةالمعارف نیز بر این باورند که احتمالاً در حدود قرن سوم قبل از میلاد بود که گیتا در حماسه بزرگ مهابهاراتا گنجانیده شد (Seigel, Deutsch & "BhagavadGita". 1987.vol 2.p.125).

ماکس مولر نیز در مقدمه جامعی که بر کتاب گیتا در مجموعه "کتاب مقدس شرق" (the Sacred Books of the East) نوشته است، تاریخ تصنیف گیتا را پس از قرن هشتم پیش از میلاد تخمین می‌زند و عقیده دارد که این تاریخ، تاریخی است که عموماً پذیرفته شده است اگر چه بر منبای دلایل متقن استوار نیست (Muller. 1998. introduction.vol 8.p.27).

برخی دیگر از اندیشمندان براساس ساختار گیتا که بسیار قدیمی است و نیز بررسی این اثر از منظر زبانشناختی، گیتا را به منزله یک اوپانیشاد تصور کرده و تاریخ تصنیف آن را همزمان با تاریخ تصنیف اوپانیشادها تخمین زده‌اند (Dasgupta.ibid.p.551؛ مقایسه شود با راداکریشن، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ج ۱، ص ۸۸).

می‌توان گفت که بررسی تاریخ تصنیف گیتا از یک سو بر منبای قراین زبانشناختی و از سوی دیگر براساس تجزیه و تحلیل مضامین باطنی کتاب و مقایسه آن با دیگر جریان‌های دینی و فلسفی آئین هندویی بوده است.

بنابراین در بین دیدگاه‌های بسیار متناقضی که در باب تاریخ تصنیف گیتا از سوی محققان مطرح شده احتمالاً دیدگاه داسگوپتا از اعتبار و اهمیت بیشتری برخوردار باشد. زیرا طبق تحلیل داسگوپتا، گیتا یکی از قدیمی‌ترین آثار آئین بهگوت است که مدت‌ها پیش از حماسه بزرگ مهابهاراتا نوشته شده است اما بعدها به دلیل اعتبار و اهمیت این اثر آن را بخشی از حماسه بزرگ مهابهاراتا تلقی کرده‌اند (Dasgupta. ibid.p.552).

### مضامین گیتا

بهگود گیتا یا (سرود الهی) که در اینجا به اختصار گیتا نامیده می‌شود، اکنون بخشی از کتاب بزرگ مهابهاراتا است که جنگ فرزندان بهاراتا را به تصویر می‌کشد. در تصویری که گیتا از این جنگ به دست می‌دهد دو قوم کوروه‌ها (Kauravas) و

پاندوه‌ها (Pandavas) صف‌آرایی کرده، نیروهای خود را برای نبرد عظیم - آراسته‌اند. در این جنگ دو چهره محوریت دارند: آرجونا و کریشنا؛ و آنجا که دو قوم در برابر هم ایستاده‌اند تشویش و تزلزل آرجونا را فرا می‌گیرد تا آنجا که کشتن خویشاوندان برای او غیر قابل تحمل می‌نماید؛ و وقتی که می‌خواهد از جنگ امتناع ورزد، کریشنا او را به انجام وظیفه خود فرا می‌خواند و لب کتاب گیتا شرح گفتگویی است که در این حالت میان آرجونا و کریشنا رخ داده است (Sankaracarya). (2000.introduction.p.11-13).

موضوع کتاب گیتا ظاهراً جنگ است. اما این جنگ همیشه یک نوع نبرد آفاقی و تاریخی نیست، بلکه نبردی است انفسی که در آن جان بیدار آدمی با نیروهای اهریمنی و شرارت آمیز درگیر است. از این‌رو چنین به نظر می‌رسد که زبان گیتا تمثیلی و رازآمیز باشد و نبردی که در آن تصویر شده است در حقیقت نبرد درونی انسان برای رهایی از رنج و سمساره و یافتن طریقی در جهت جاودانگی است. به همین دلیل برخی از محققان، این جنگ را به گونه‌ای نمادین تفسیر می‌کنند و عقیده دارند که میدان جنگ کوروکشته که به صورت مکان مقدسی تصویر می‌شود نماد روح حیات است و کوروها نماد نیروهای اهریمنی‌اند که مانع تکامل آن می‌شوند (Radhakrishnan.1991.vol 1.p.520).

به هر حال این کتاب کوچک تاثیر بسیاری بر ساحت جان آدمیان بزرگ داشته و از این‌رو در مجموع ادبیات دینی هندوان جزو ادبیات و حیاتی به شمار می‌آید. زیرا تفاسیر بسیار عمیقی را از سوی کریشنا در باب انسان، بنیاد حقیقت جهان و طریقه‌های وصول به مُکشه (moksha) به دست می‌دهد. در گیتا برخلاف برخی از متون عرفانی که از شریعت غفلت می‌ورزند، احکام شرعی از اهمیت و ارزش والایی برخوردارند و آدمی نمی‌تواند تحت هر شرایطی از انجام عمل امتناع ورزد. به همین دلیل است که کریشنا پروردگار به آرجونای سالک می‌گوید: "اما آنکه از احکام و دها روی گرداند، و عنان خویش به دست نفس دهد نه به کمال می‌رسد، نه به خوشی و نه به مقصود عالی" (BhagavadGita.16.23). "پس بگذار احکام و دها راهنمای تو باشد" (ibid.16.24). به همین دلیل شنکره که از قدیمی‌ترین مفسران گیتا است، گیتا را

گوهر وداها و به منزله معرفتی می‌داند که به مکشه و آزادی از زنجیر تعلقات می‌انجامد. رمانوجه نیز آن را چیزی از سنخ وحی تفسیر می‌کند. برخی از شارحان جدیدتر همچون راما کریشنا بنگالی نیز عقیده دارند که گیتا گوهر تمام متون مقدس است (Deutsch&Siegel.ibib.p.125).

در گیتا که نه تنها حکایت اخلاقیات مبتنی بر عمل و معرفت که حکایت عظیم سلوک معنوی انسانها است، از نظام‌ها و مفاهیم خاص فلسفی بحث نمی‌شود بلکه از عمیق‌ترین دغدغه‌های وجودی بشر همچون نجات، امر متعال، بشر دوستی، جاودانگی، عدم دلبستگی به نتیجه عمل، فضیلت، اخلاص، معرفت و عشق به خدا سخن می‌رود. از این رو می‌توان گفت نظامی که گیتا به دست می‌دهد برای همه زمان‌ها و متعلق به همه انسان‌ها است (Aurobindo.1996.p.31-33). و شاید بتوان گفت وجود پاره‌ای ناسازگاری‌ها و عدم انسجام ظاهری در این اثر به آن دلیل است که مقصود اصلی آن بیشتر یک نوع سلوک عملی و معرفی طریقه‌های وصول به حق است نه طرح نظام‌های کلاسیک و خاص فلسفی.

در گیتا کریشنا به آرجونا سه طریقه وصول به حق را مطرح می‌کند. این سه طریقه عبارت‌اند از: طریقه عمل، طریقه معرفت و طریقه محبت. طریقه‌های عمل و معرفت در تمایز جان از تن و وصول به حق مؤثرند اما می‌بایستی با محبت به تکامل برسند. از این رو در گیتا طریقه عمل و معرفت با طریقه محبت و عشق به خدا پیوند می‌یابد.

در مجموع کتاب گیتا مشتمل بر هیجده گفتار است. این هیجده گفتار مشتمل بر هفتصد بند است. اما طبق تفسیر شنکره شواهدی هم هست که بندهای گیتا را تا هفتصد و چهل و پنج بند نیز نشان می‌دهد (Sankaracarya.ibid.introduction.p.17).

گفتار نخست گیتا با صف‌آرایی گروهی آغاز می‌گردد که در جستجوی حاکمیت‌اند و حریف مقابل کسانی هستند که حق خود را جستجو می‌کنند. در این گفتار است که آرجونا می‌خواهد تمام جنگاوران را مشاهده کند (BhagavadGita.1.21). اما آنگاه که خویشاوندان خود را آماده نبرد می‌یابد امید خود را از دست داده مضطرب و متزلزل چنین می‌پندارد که کشتن خویشاوندان سودی در بر ندارد

(ibid.1.29-32).

در همین گفتار است که آرجونا نبرد با خویشاوندان خود و کشتن آنها را عین زشتی و از هم گسیختگی خاندان خود و نابودی رسوم دینی تصویر می‌کند که در پی آن فسق و فجور و انحطاط معنوی خواهد آمد. چیزی که زنان را به فساد می‌کشاند و موجب تباهی نسل بشر می‌گردد (ibid.p.1.40-44). آرجونا ریشه تمام این اندیشه‌های نادرست را در لذت‌طلبی و تمایلات دنیوی آدمی تفسیر می‌کند (ibid.1.45-46).

طبق تفسیر یامونه که یکایک گفتارهای گیتا را به تفکیک تفسیر کرده، در گفتار دوم گیتا از حقیقت معرفت و فرزانه‌گانی سخن رفته که از معرفت بی‌تشویش برخوردارند. چنین معرفت درستی صرفاً از طریق تحقق نفس به منزله امری جاودان و فناپذیر و انس به انجام تکالیف دینی بدون هیچ نوع دلبستگی به دست می‌آید.

در گفتار سوم از انجام تکالیف انسان برای حفظ نظام اجتماعی (Loka-raksa) سخن رفته است. البته عمل و تکلیف آدمی بایستی بدون دلبستگی به نتیجه آن یا توقع و انتظار سود و پاداش انجام گیرد. به این معنی که آدمی نتایج اعمالش را به خدا واگذار کند و در عین حال بداند که گونه‌ها (Gunas) عوامل اصلی اعمال‌اند و از این‌رو درست نیست که انسان از انجام تکلیفش دچار غرور شود.

در گفتار چهارم گیتا از ماهیت خداوند سخن رفته است و اینکه انسان باید بیاموزد که از انجام عمل به ترک عمل (عدم دلبستگی به نتیجه عمل)، انواع مختلف تکالیف دینی و شکوه معرفت برسد.

در گفتار پنجم از ارزش و شیوه‌های مختلف انجام وظایف دینی و نیز از ماهیت شناخت برهمن سخن رفته است.

گفتار ششم، ماهیت عمل یوگه، انواع یوگی (yogins)، روشهای یوگه، ماهیت شناخت یوگه و اهمیت غایی آن به منزله ارتباط با خدا را توصیف می‌کند.

در گفتار هفتم از طبیعت خدا و اینکه چگونه طبیعت او غالباً از طریق پراکرتی (Prakrti) یا گونه‌ها آشکار می‌شود و چرا انسان بایستی نجات خود را از خدا طلب کند و نیز از مراتب مختلف بهکتی و عشق به خدا و برتری انسان اهل معرفت سخن رفته است.



گفتار هشتم از قدرت با شکوه خدا و حقیقت طبیعت او به مثابه امری تغییر ناپذیر سخن می‌گوید. در این گفتار از وظایف دینی کسانی که در جستجوی نجات‌اند و همچنین از چستی معرفت سخن می‌رود.

در گفتار نهم از شکوه خدا و غلبه او حتی آن جایی که خود را به مثابه انسان متجلی می‌کند و از طبیعت ارتباط عاشقانه با او سخن می‌رود.

در گفتار دهم از صفات نامحدود ایزدان و وابستگی تمام امور به آنها جهت ایجاد عشق روزافزون بحث می‌شود.

در گفتار یازدهم از چگونگی شهود ذات حقیقی خدا سخن رفته و استدلال شده که صرفاً از طریق عشق خالصانه می‌توان خدا را شناخت و به او واصل شد.

در گفتار دوازدهم از برتری طریقه عشق و انواع مختلف پرستش عاشقانه بحث شده است. همچنین در این گفتار آمده است که خدا از محبت خالص عاشقان خود بسیار خشنود است.

گفتار سیزدهم از طبیعت جسم، تهذیب نفس جهت خودشناسی و از علت دل‌بستگی بحث می‌کند.

در گفتار چهاردهم از این بحث شده که چگونه طبیعت یک عمل با زنجیر گونه‌ها تعیین می‌شود و اینکه چگونه گونه‌ها عمل انسان را متوقف می‌سازند.

در گفتار پانزدهم از چگونگی تمایز خداوند متعال از خودهای محض و نیز از چگونگی تمایز خود حقیقی از غیر خود و نیز از گسترش و انتشار همه جانبه خدا و طبیعت او به منزله نگهبان و مالک جهان سخن می‌رود.

در گفتار شانزدهم از صفات ایزدان و اهریمنان بحث می‌شود.

در گفتار هفدهم امور مقدس از امور نامقدس متمایز می‌شوند.

و در گفتار هیجدهم از این مساله سخن رفته که چگونه خداوند به تنهایی باید به منزله علت غایی همه اعمال آدمی در نظر گرفته شود و بر ضرورت پارسایی و طبیعت تأثیرات عمل آدمی تأکید می‌گردد (Quoted by Dasgupta. ibid.p.440-41).

مدهوسودانه سرسوتی (Madhusudana sarasvati) مضامین گیتا را به سه بخش اصلی تقسیم می‌کند: کرمه یوگه، بهکتی یوگه و جنانه یوگه. کارمه یوگه به بهکتی

یوگه منجر می‌شود و بهکتی یوگه به جنانه یوگه. این در حالی است که آناننده گیری (Ananda giri) بر این باور است که سه بخش گیتا در حقیقت به تفسیر این گفته از اوپانیشادها که "تنها تو هستی" می‌پردازد (Sancaracarya. ibid. p.20-21).

شنکره که از نمایندگان برجسته طریقه معرفت است، مضامین اصلی گیتا را به دو بخش اصلی تقسیم می‌کند: شش فصل نخست به بحث از ترک عمل به منزله زمینه‌ای برای وصول به معرفت و تحقق واژه "تو" (tvam) در عبارت "آن تو هستی" (thou art that) می‌پردازد و شش فصل دیگر به پرستش عاشقانه خدا و تحقق واژه "آن" اختصاص دارد (ibid. p.315).

به هر حال می‌توان گفت که مباحث و مندرجات گیتا عمدتاً مبتنی بر سه طریقه است: طریقه عمل، طریقه معرفت و طریقه محبت. معرفت نتیجه عمل است و بهکتی نتیجه عمل و معرفت درست است. عمل و معرفت نیز با بهکتی یا عشق به خدا به تکامل می‌رسند. از این رو ارتباط متقابل میان این سه طریقه برای وصول به حق در گیتا قابل ملاحظه است.

### تفاسیر گیتا

تفسیر شنکره (۸۲۰-۷۸۸م) احتمالاً قدیمی‌ترین تفسیری باشد که در باب گیتا به رشته تحریر در آمده است. داسگوپتا بر این باور است که از مراجع و مباحثی که در این تفسیر دیده می‌شود تردیدی نیست که تفاسیر قبلی نیز وجود داشته که شنکره متمایل به انکار آنها است (Dasgupta. ibid. vol 2. p.437).

شنکره در تفسیر گیتا عمدتاً بر این عقیده اصرار می‌ورزد که معرفت حقیقی نمی‌تواند با تکالیف شرعی تلفیق شود. شنکره تا حدی بر این مسأله اصرار می‌ورزد که حتی در تفسیر بند یکم گفتار سوم گیتا، به انتقاد از نگرش برخی از شارحان قبلی پرداخته که انجام تکالیف دینی پس از وصول به معرفت را لازم می‌دانستند (ibid. p.438. Sancaracarya. ibid. p.122-23).

آنانده جنانه (Ananda jnana) بر تفسیر شنکره شرحی نوشت که بهگود گیتا بهاشیه و یورانیه (BhagavadGita-bhasya-vivarana) نامیده شد. راماننده نیز بر

تفسیر شنکره شرح دیگری می‌نویسد که به بهگود گیتا بهاشیه ویاکیه (-bhasya BhagavadGita-vyakhya) معروف است. حتی نقل است که تفسیر دیگری بر گیتا به نام گیتا شایه (Gitasaya) نوشته شده است. اگر چه پس از شنکره در تفسیر گیتا اندکی تأخیر دیده می‌شود، اما دو تفسیر منثور و منظوم از سوی دو فردی که نام واحد دارند، یامونه چاریه (Yamunacarya) قابل ملاحظه است. البته یامونه چاریه که نگارنده تفسیر منثور است، بدون شک یامونای معروف، استاد رامانوجه نیست. تفسیر یامونه بسیار ساده و روان است. این تفسیر مجموعه گفتارهای گیتا را به سه بخش اصلی تقسیم می‌کند. طبق تفسیر یامونه، شش فصل نخست گیتا از ماهیت معرفت درست به خدا به منزله زمینه‌ای برای ایجاد عشق به خدا بحث می‌کند. شش فصل دوم گیتا از ماهیت خدا آنچنان که از طریق عشق خالصانه و پرستش عاشقانه به دست می‌آید سخن می‌گوید. شش فصل سوم جهت تأکید بیشتر آمده و تقریباً تکرار همان مباحث قبلی است (Quoted by Dasgupta. ibid. p.439).

یامونه، استاد بزرگ رامانوجه، که در سال ۹۰۶ میلادی متولد شد موضوعات گیتا را در ابیاتی چند تحت عنوان گیتارتا - سامگره (Gitartha-samgraha) تفسیر کرد؛ و بر تفسیر یامونه نیز دو تفسیر به نام‌های گیتارته سامگره رکشه (-Gitartha-samgraha-raksa) توسط نیگمانته مهادشیکه (Nigamanta Mahadesika) و گیتارته سامگره دیپیکه (Gitarta-samgraha-dipika) توسط وراوارا مونی (Varavara Muni) به رشته تحریر درآمد. در بین شارحان گیتا، یامونه تنها مفسری است که در تفسیر گیتا کاملاً متأثر از رامانوجه است (Ramanuja. 1969. introduction. p.12).

رامانوجه (۱۰۱۷م) از حامیان برجسته آئین ویشنوی و مفسر بزرگ برهاسوتره، تفسیر گیتا را بر مبنای فلسفه خود و شیشته - دوآیته یا عدم ثنویت متعین نوشت. در واقع در مکتب ودانته در جنوب هند، رامانوجه معروفترین چهره‌ای است که با بسیاری از تفاسیر دینی / فلسفی شنکره مخالفت کرد و دیدگاه‌های کاملاً جدیدی در باب طریقه‌های وصول به حق به دست داد (Garbe. "vedanta". vol 12. p.598). رامانوجه که از فرهنگ و ادبیات تامیلی، سرودهای آوارها و هرچه بیشتر از ویشنوپورانه و

بهگوت پورانه متأثر بود در صدد برآمد تا تفکرات اوپانیساده‌ها، گیتا و بره‌ماسوتره را با مفاهیم ویشنوی که اساس آن همان بهکتی است آشتی دهد (Barthley.2002.p.15) و از دل آن همه اندیشه دینی و فلسفی، طریقه بهکتی را به‌طور برجسته‌ای مطرح و بسط و گسترش داد.

طبق تفسیر رامنوجه طریق عشق با دو طریقه عمل و معرفت به تکامل می‌رسد. رامنوجه تعالیم اصلی کریشنا از بند دوازدهم گفتار دوم گیتا تا بند شصت و ششم گفتار هیجدهم را براساس این حقیقت تفسیر می‌کند که روح فردی و خدا و راه وصول به حق از طریق رفتار محبت‌آمیز و پرستش عاشقانه به دست می‌آید. افزون بر این، طبق تفسیر رامنوجه پرستش در معابد که از سوی کریشنا تعلیم داده می‌شود در واقع بخشی از طریقه عشق و پرستش عاشقانه به شمار می‌آید (Ramanuja. ibid.p.17).

از نظر رامنوجه محبت موجب معرفت است و از طریق محبت است که معرفت به برهمن در وجود سالک پدیدار می‌گردد. بنابراین می‌توان گفت که از محبت معرفت می‌زاید؛ و اگر کسی به حقیقت معرفت دست یافت طبق تفسیر رامنوجه هر عملی را مثل مطالعه وادها که صورتی از پرستش خداست برای خدا انجام می‌دهد و خدا مقصود متعال تمام اعمال اوست؛ و این مرتبه شأن کسی است که از دلبستگی به تمام امور و حتی از دلبستگی به خود نیز آزاد است. چنین کسی طبق تفسیر رامنوجه با هیچ انسانی سر لجاجت و دشمنی ندارد زیرا با حق وحدت یافته است (ibid.p.337).

پس از رامنوجه، مدوه (Madhva) (۱۲۷۶-۱۱۹۹ م) یا آینده تیرته (Ananda tirtha) که در قرن سیزدهم میلادی می‌زیست برگیتا تفسیری نوشت که به گیتا بهاشیه (Gita-bhasya) یا تفسیر گیتا معروف است. البته بر تفسیر مدوه نیز تفاسیر دیگری نوشته شده است. تأکید اصلی مدوه بر این واقعیت است که خدا متمایز از مخلوقات است و یگانه طریق وصول به او، طریق عشق یا پرستش عاشقانه است. مدوه در ضمن تفسیر خود مباحث مبسوطی در ردّ فرضیه وحدت وجودی شنکره به دست می‌دهد (Quoted by Dasgupta. ibid.p.442).

از دیگر مفسران گیتا، شخصیتی است به نام نیمبارکه (Nimbarka) (۱۱۶۲ م) که

آئین دوایینه دوایینه (dvaita-dvaita) یا ثنویت و عدم ثنویت را پذیرفت. او تفسیری بر برهما سوتره نوشت و شاگردش کشاوا کاشمرین (Kesava Kasmarin) تفسیری بر گیتا نوشت که به تتوه پرا کاشیکه (Tatva prakasika) معروف است. از نظر نیمبارکه، روح (Jiva)، جهان و خدا هر یک حقایق مستقلی هستند که از یکدیگر متمایزند. با وجود این، جهان و فعالیت روح، وابسته به اراده خدا است. در واقع عشق به امر متعال موضوع اصلی آثار نیمبارکه است (Radhakrishnan.1977.p.19).  
 ولبه (vallabha) (۱۴۷۹م) نیز از دیگر مفسران گیتا است که به بسط و گسترش آئین شدا دوایینه یا عدم ثنویت محض پرداخت (ibid.p.19-20).  
 دیگر مفسران گیتا که در عصر ما زندگی می‌کنند عبارت اند از: بی. جی تیلاک (B.G.Tilak)، شری ارویندو (Sri Aurobindo) و گاندی که هر یک تفکرات خاص خود را در این باب دارند (ibid.p.20).

#### معرفت در وداها و اوپانیشادها: سابقه بحث

جانانه که از واژه سنسکریت جنه (jna) مشتق شده است معمولاً به معرفت ترجمه می‌شود. گرچه ترجمه جانانه به معرفت در برخی از متون ظاهراً اشکالی ندارد، اما در متون فلسفی که با معرفت شناختی یا پرامنه - شاستره (pramana-sastra) سروکار دارند غالباً نادرست و گمراه کننده است. در واقع می‌توان گفت که جانانه غالباً در متون سنسکریت به معنای معرفت است. اما آن جایی که جانانه با پرامه (prama) یا (رخداد معرفتی) تناقض می‌یابد به معنای شناخت یا آگاهی است. زیرا شناخت رخدادی است که درباب مساله‌ای رخ می‌دهد و وقتی که چنین رخداد معرفتی حقیقت داشته باشد در آن صورت معرفت است. از این رو باید متذکر شد که فقط برخی از شناخت‌ها معرفت‌اند. درحالی‌که برخی دیگر از آنها متضمن شک، ادراک نادرست، خطا، قضاوت نادرست و اموری از این قبیل‌اند (Matilal. Jnana".vol 8.p.94).

در مکتب نیایه، جانانه به معنای وسیع‌تری به کار می‌رود. به همین دلیل طبق تفسیر این مکتب، آگاهی به معنی آگاهی از چیزی و شناخت نیز به معنی شناخت چیزی است. این در حالی است که نگرش مکتب سانکیه در باب جانانه تاحدی

متفاوت است. در این مکتب، عقل و انانیت (ahamkara) همه دگرگونی‌های پی در پی (Vikaras) ماده‌اند و آگاهی، ویژگی ضروری آن جوهر معنوی است که پوروشه نام دارد. در مکتب آدوایتته ودانته نیز تجلی خاص آگاهی (که همان معرفت به نفس است) در معنای اولیه آن جنانه است.

به هر حال، در سنت دینی هند، جنانه، اهمیت فرجام‌شناختی دارد و به‌جز در آئین چارواکه (Carvaka) در بیشتر آئین‌ها، جنانه طریقه‌ای است که آدمی را به آرامش و نجات غایی می‌رساند و او را از دنیای اسارت آزاد می‌سازد. حتی نیایه سوتره (Nyaya-sutra) عقیده دارد نیکی مطلق از معرفت آدمی نشأت می‌گیرد. همچنین در مکتب آدوایتته ودانته، معرفت به برهمن (brahma- jnana) است که آدمی را به نجات می‌رساند (ibid.p.94-5).

طریقه معرفت به عنوان یکی از طریقه‌های وصول به حق در سنت دینی هندویی برای نخستین بار در وداها مطرح می‌شود. وداها معرفت‌اند و حکیمان و فرزندگان کسانی هستند که احکام ودایی را فهم کنند (Dasgupta. ibid.vol 4.p. 7). پس از وداها سرچشمه معرفت را می‌توان در اوپانیشادها بررسی و شناسایی کرد. زیرا در اوپانیشادها که سرچشمه متعالی‌ترین معرفت‌اند (Hiriyanna. 1975. Dasgupta. 1996. p. 28. p. 29-30)، نگرش کلی نسبت به عمل مبتنی است بر قربانی و انجام تکالیف دینی که فقط در عرصه محدودی ممکن است به نجات منجر شود. با این اوصاف طبق تفسیر اوپانیشادها، اعمال و تکالیف دینی اگر چه ممکن است آدمی را در وصول به حق یاری کنند اما در مجموع دست و پا گیرند. به همین دلیل است که در اوپانیشادها نجات فقط از طریق "معرفت" به دست می‌آید (Brhadaranyaka. Up. 1.5.16). و نیز کسی که بخواهد به مرتبه شایستگی وصول به برهمن نایل آید نبایستی اعمال را فقط به منظور نتیجه یا توقع سود و پاداش انجام دهد. زیرا اگر آدمی اعمال و تکالیف دینی خود را با انگیزه درستی به انجام رساند همان اعمال زمینه ایجاد معرفت را پدید می‌آورند. از این‌رو جهت پیدایش معرفت در ساحت جان، آدمی بایستی به تهذیب نفس بپردازد تا میل به معرفت در او پدید آید و جهالت ازساحت وجودش رخت بربندد (Allan. " Jnana- marga". Vol 7. p. 564).

طریقهٔ معرفت در واقع بر این مقدمه مبتنی است که علت اصلی تمام شرور و مصایب اخلاقی انسان، جهل (avidya) است و آدمی آنچنان در حجاب جهل فرورفته که از حقیقت معبود خود غافل شده است. و همین غفلت از حقیقت جان آدمی است که او را اسیر باز پیدایی می‌کند. این در حالی است که طبق تفسیر اوپانیشادها اگر آدمی به معرفت حقیقی که همان معرفت به برهمن یا آتمن است دست یابد در حقیقت به نجات دست یافته است (ibid. p. 564-65).

معرفتی که در اوپانیشادها تصویر شده است امری است متفاوت از آن معرفت متعارف و رسمی که به طور کلی امروزه با واژه "علم" (science) شناخته می‌شود. به این دلیل که معرفت مندرج در اوپانیشادها قادر است به بنیاد حقیقت هستی که معرفت به آتمن است پی برد. برخلاف معرفت متعارف که از حقیقت ذات آتمن بی‌خبر است. از این رو این حالت بی‌خبری از معرفت حقیقی، جهالت یا عدم معرفت نامیده می‌شود. به هر حال این واژه کم کم مفهوم و معنای جهالت را از دست داد و به معنی دانش کاذب به کار می‌رفت که مانع شناخت برهمن است. با این اوصاف این گونه از دانش کاذب به دلیل محدودیت‌های عقل بشری بیشتر بر توهم و تلبیس (Maya) مبتنی است. پس آن دانشی که از تجارب حسی نشأت می‌گیرد جهالت است درحالی که معرفت حقیقی عبارت است از معرفت به برهمن یا آتمن (ibid. p. 565-66).

با این اوصاف باید متذکر شد که دو آموزه بنیادین در اوپانیشادها وجود دارد: برهمن و آتمن که در بین آنها یک نوع همانندی و پیوستگی وجود دارد. برهمن نخستین اصل جهان است که ازلی و همه جا گستر است. درحالی که آتمن اصل حیات بخش و ذات و واقعیت عالم درون است که با برهمن یکی است. و معرفت نجات بخش آن معرفتی است که مشتمل است بر شناخت وحدت و این‌همانی برهمن و آتمن که به شناخت روح جزئی با روح جهان مربوط است. در واقع آموزه همانندی و پیوستگی آتمن و برهمن در عبارت "آن تو هستی" (tat tvam asi) و "من برهمن‌ام" (aham brahmasmi) خلاصه شده است (ibid. p. 565).

بدین ترتیب می‌توان گفت که معرفت در اوپانیشادها بر دو نوع است: معرفت برتر (para jnana) و معرفت پست‌تر (Apara jnana). معرفت پست‌تر معرفتی است که از

تمام علوم تجربی و آن معرفت مقدسی که به امور و لذا یذ ناپایدار مربوط است، فراهم می‌آید. براین اساس حتی وداها نیز در ردیف معرفت پست‌تر است. و به همین دلیل برای وصول به نجات کافی نیست. از این‌روست که برای مثال ناراده (Narada) علیرغم مطالعه وداها، ادبیات حماسی و دیگر علوم دنیوی و مقدس پی می‌برد که غمناک است (Chhandogya. Up. 7.10). غمناکی ناراده به این دلیل است که در باب آتمن چیزی نیاموخته است. این درحالی است که معرفت به آتمن غم و اندوه را از ضمیر آدمی می‌زداید (Allan. ibid. p. 564). همچنین شوتاکتو (sevetaketa) که تحت تربیت پدرش، آرونی (Aruni) مطالعات خود را تکمیل کرد در نهایت پدرش را به این جهت ملامت می‌کند که از پاسخ به برخی از مباحث مورد بحث عاجز است (Bhradaranyaka. Up.6,2). و این شواهد دال بر این است که معرفت رسمی و اکتسابی انسان را به نجات نمی‌رساند و حقیقت ذات آتمن، حاصل معرفت رسمی و ظاهری نیست.

معرفت برتر معرفتی است که به حقیقت فناپذیر مربوط می‌شود. این نوع از معرفت به ساحتی مربوط است که با آن ناشنیده شنیده می‌شود، نااندیشیده به اندیشه می‌آید و ادراک نشده ادراک می‌شود. این سنخ از معرفت به معرفت بنیاد یا حکمت جاودان نیز توصیف می‌شود. زیرا چیزی است فراتر از معرفت تجلیات آن بنیاد (Radhakrishnan. 1997. Introduction. P. 102-4).

بنابراین می‌توان گفت که معرفت به آتمن، بنیاد معرفت است که در برابر آن جهل یا دانش کاذب وجود دارد؛ و آدمی چون اسیر حجاب است و در قلمرو عدم معرفت به سر می‌برد آتمن را هویتی مستقل و جدا از برهنه می‌پندارد. درحالی‌که در حقیقت چنین نیست؛ بلکه میان برهنه و آتمن یک نوع همانندی و پیوستگی محض وجود دارد. طبق تفسیر اوپانیاشادها این خطا ناشی از فریب و تلبیس آدمی است که حقیقت ذات وجود خود را از جان جهان جدا می‌انگارد و زمانی که آدمی از این پندار کاذب بیرون بیاید درواقع به حقیقت ذات آتمن دست می‌یابد.

معرفت به آتمن طبق تفسیر کاتا اوپانیاشاد از طریق معرفت منطقی به دست نمی‌آید بلکه حاصل یک نوع معرفت شهودی است و همین نوع از معرفت است که فرزندگان



را از غم و شادی آزاد می‌سازد (Katha. Up. 2.12). شاید به همین دلیل است که در بریهدآرانیکه اوپانیشاد آمده است: "کسانی که به عقل خود اعتماد دارند نمی‌توانند از طریق آن به معرفت به برهمن دست یابند" (Bṛhadaranyaka. Up. 3.5). به هر حال می‌توان گفت که طبق تفسیر اوپانیشادها، معرفت برتر "از آنچه به فهم می‌گنجد بیرون است و با وجود این مجهول نیست". بریهدآرانیکه اوپانیشاد "این معرفت را به سازی تشبیه می‌کند که نغمات گوناگون (کثرت جهان) از ترنم آن برمی‌خیزد" (داراشکوه، اوپانیشاد، ۱۳۵۶، ص ۹۵-۲۹۴).

طبق تفسیر اوپانیشادها آدمی برای وصول به معرفت برتر بایستی از انجام اعمال نادرست اجتناب ورزد و دل خود را از تمایلات و آثار و عناصر شرارت‌آمیز اخلاقی و شایبه‌های نفسانی پاک کند تا بتواند به مرتبه معرفت باطنی که همان معرفت شهودی است دست یابد (Katha. up. 1.2.24. Mundaka. Up. 3.1.5). به همین دلیل است که کاتا اوپانیشاد در بحث از گفتگوی ناچی کتا با خدای مرگ می‌گوید: برای وصول به معرفت آدمی بایستی وجود خود را همچون آئینه‌ای از گرد و غبار و ناپاکی‌ها بزدايد (Katha. up. 2.14-15)؛ و این همان چیزی است که تمام وداها آن را در سنت دینی هند آشکار ساخته و زهد و ریاضت‌ها بشارت آن را می‌داده‌اند. چیزی که تمام انسانها در جستجوی آن بوده و به اختصار می‌توان آن را "om" نامید (ibid). به هر حال می‌توان گفت که رهایی از خواهش‌های نفسانی و شور خودخواهی چیزی است که آدمی را به مرتبه معرفت برتر می‌رساند و دشواری عبور از این مرتبه تا آنجایی است که کاتا اوپانیشاد آن را به "تیزی لبه تیغ برای عبور از صلیب" تشبیه می‌کند (ibid. 3.14).

جالب توجه است که در سنت اوپانیشادی آن نوع قربانی موثرتر است که با ایمان و معرفت توأم باشد. از این‌رو کسانی که به قربانی خود معرفت دارند با کسانی که به قربانی معرفت ندارند یکسان نیستند (Chandogya. up. 1.10). کسانی که به قربانی معرفت دارند به نجات نهایی واصل می‌شوند. درحالی‌که کسانی که به قربانی معرفت ندارند اما به انجام آن می‌پردازند فقط به دنیای نیاکان خود راه می‌یابند و پیوسته اسیر سمساره‌اند (Bṛhadaranyaka. Up. 1.5.16.6.2.16).

معرفت به آتمن در توقف سمساره بسیار مؤثر است و سرچشمه اصلی سمساره، جهل آدمی است (Sinha. 1998.p. 2-3).

در اوپانیشادها به شدت بر این نکته تاکید می‌شود که انسان نمی‌تواند از طریق حواس یا از طریق عقل و مباحث منطقی یا بحثی و حتی از طریق خواندن متون مقدس آن حقیقت متعال را شهود کند. تنها کسانی می‌توانند حقیقت متعال را شهود کنند که بر حواس و تمایلات نفسانی خود غلبه کرده با خود به صلح و آشتی رسیده باشند. چنین کسانی از طریق معرفت شهودی (prajnana) که امری متمایز از معرفت رسمی و ظاهری است به شناخت حقیقت متعال دست می‌یابند (Dasgupta. 1996. p. 55-6). به همین دلیل در ماندکه اوپانیشاد (Mundaka . up. 3.1) آمده است که انسان می‌تواند از طریق کشتن نفس و کنترل تام و تمام تمایلات و خواهش‌های نفسانی به حقیقت جان خود دست یابد. فقط فرزانه‌گانی که جان خویش را از علت‌های اخلاقی و پلیدی‌های وجودی تهذیب ساخته‌اند می‌توانند این نور مقدس سرشار از معنویت را در درون خود شهود کنند. طبق تفسیر اوپانیشادها این مرتبه از معرفت، دیگر از طریق اعمال زاهدانه برای خشنودی خدایان و یا انجام تشریفات و شعائر دینی به دست نمی‌آید بلکه فقط از طریق شهود که معرفت برتر شناخته می‌شود حاصل می‌آید. به هر حال با تهذیب و تعالی اخلاقی است که آدمی با برهن پیوند می‌یابد و در ساحت او وارد می‌شود. از این رو اگر آدمی علی‌رغم اینکه با امور دنیوی پیوندی ناگسستنی دارد بر تمام شایبه‌های نفسانی و خواهش‌ها غلبه کند و حواس خویش را رام خود سازد با برهن مواجه می‌گردد و همچون رودخانه‌ای که در دریا محو می‌شود در برهن محو می‌گردد تا آنجا که چیزی از او باقی نمی‌ماند که احساس فردیت یا انانیت بکند و درحقیقت چون اراده خود را در اراده حق فانی می‌کند با حق وحدت می‌یابد. این وصال با حق، دیگر برای آدمی قابل توصیف و تبیین عقلانی و منطقی نیست بلکه از طریق یک نوع بصیرت قلبی و باطنی از سوی بینایان حقیقت که عقل و حواس خویش را رام خود ساخته، قابل شهود است. در چنین وضعیتی است که شک و تردید و تشویش و اضطراب از ساحت جان آدمی رخت برمی‌بندد و انسان با برهن وحدت می‌یابد و در او زیست می‌کند (Dasgupta. ibid. p. 56-7).

### معرفت در گیتا

در گیتا معرفت عبارت است از نگرش به اشیاء که از طریق آن سالک همه جهان را در خود یا در خدا ببیند (BhagavadGita. 4.35) و شک و تردید را از ساحت وجود خود براندازد (ibid. 4.41).

### معرفت براساس گونه‌ها

براساس اختلاف گونه‌ها در گیتا می‌توان به سه نوع معرفت اشاره کرد: معرفت ستوه‌ای، معرفت رجسی و معرفت تمسی (ibid. 18.19).  
 معرفت ستوه‌ای، آن معرفتی است که می‌توان از طریق آن ذات یگانه، جاودان و کثرت‌ناپذیر حق را در تمام اجزای مستقل جهان شهود کرد (ibid. 18.20).  
 معرفت رجسی، آن معرفتی است که ذوات متفاوت را به صورت اشیاء گوناگون اما با هویتی متمایز می‌یابد (ibid. 18.21).  
 معرفت تمسی، آن معرفتی است که صرفاً به امور ظاهری و سطحی مشغول است بدون آنکه در اندیشه حقیقت باشد (ibid. 18.22).  
 به هر حال می‌توان گفت کسی که بر وجود او ستوه غلبه دارد به سوی معرفت حرکت می‌کند. این نوع از معرفت، معرفت باطنی یا شهودی است. اما کسی که رجس بر او غلبه دارد به سوی نادانی در حرکت است که همان معرفت رسمی و ظاهری است که مشخصه اصلی آن شک و تردید است.

### تصویر معرفت در گیتا

در گیتا دو نوع معرفت تصویر شده است: ۱- معرفت ظاهری ۲- معرفت حقیقی یا شهودی. معرفت شهودی آن نوع معرفتی است که از طریق آن می‌توان به اصل حقیقت غایی که در پس امور ظاهری است پی برد و به مرتبه رهایی و نجات رسید. این معرفت را می‌توان از عارفان روشن ضمیر آموخت. کسی که به این مرتبه از معرفت دست می‌یابد همه جهان را در خود و در خدا می‌بیند و از مرتبه فریب و تلبیس دانش کاذب و شک و تردید رهایی می‌یابد. اما معرفت ظاهری در صدد است

تا به لحاظ ظاهری از طریق عقل به پدیده‌های جهان هستی پی ببرد. این دو نوع معرفت دو طریق متفاوت‌اند. اما معرفت بنیاد، معرفت به برهمن است. معرفت علمی و استدلالی تحت تأثیر نیروی رجس (rajās) است. در حالی که معرفت شهودی با ویژگی و مشخصه ستوه (satva) همراه است (Radhakrishnan.1991. Vol 1.p.555).

در گفتار چهارم گیتا که از طریق معرفت بحث می‌کند از مشخصه‌های این دو نوع معرفت سخن رفته است. در باب معرفت حقیقی آمده است که این نوع معرفت، معرفت به چگونگی ذات حق و نجات از بند جسم و عمل و رهایی از چرخه باز پیدایی است (BhagavadGita.4.9).

طبق تفسیر گیتا معرفت حقیقی، معرفتی است توأم با بصیرت که انسان از طریق آن می‌تواند از رنج‌های این جهان رهایی یابد. کریشنا این نوع معرفت را چیزی از جنس "راز" تصویر می‌کند که از طریق یک نوع شهود مستقیم و بی‌واسطه حاصل می‌گردد و اگر حاصل شود جاویدان می‌ماند (ibid.4.3). راما نوجه در تفسیر این فراز از گیتا که "این راز بزرگ را با تو که محبوب و دوست منی در میان می‌گذارم" (ibid) می‌گوید: معرفت به حقیقت کارمه یوگه، رازآمیزترین معرفتی است که در مکتب ودانته قابل تعلیم است. به این دلیل که این نوع از معرفت را نه کسی می‌تواند فهم کند و نه می‌تواند تفسیر کند بلکه این خداوند است که قادر به فهم و تفسیر این نوع از معرفت است (Ramanuja.ibid.p.113).

کسی که به معرفت حقیقی دست می‌یابد تمام تضادها و تناقض‌ها را یکسان می‌بیند. به همین دلیل کریشنا به آر جونا می‌گوید: "تو از حکمت دم می‌زنی و برای کسانی که غم نباید خورد غم می‌خوری، حال آنکه فرزندانگان غم مرده و زنده ندارند" (BhagavadGita.2.11-12). "پس حکیم کسی است که خوشی و ناخوشی، سود و زیان و پیروزی و شکست را یکسان ببیند" (ibid.2.38).

راما نوجه نیز احساس تناقض آر جونا را در میدان کارزار نتیجه یک نوع معرفت نفس که کاملاً متمایز از جسم است تفسیر می‌کند (Ramanuja.ibid.p.21).

شنکره نیز در تفسیر بندهای یکم تا دهم گفتار دوم گیتا، علت اصلی غم و اندوه آر جونا را که از جنگیدن امتناع می‌ورزید در این پندار کاذب می‌داند که عقیده داشت

”این خویشاوندان از آن من هستند و من از آن آنها“ (Sankaracarya.ibid.p.35). از نظر شنکره این عقیده نادرست آرجونا ناشی از وابستگی و شور خودخواهی او بوده است. این در حالی است که آرجونا اگر به معرفت درست می‌رسید پی می‌برد که وظیفه اصلی او جنگیدن و مبارزه کردن است (ibid.p.35-6). زیرا غم و اضطراب ناروا که زائیده دانش کاذب است سرچشمه اصلی سمساره است و توقف تمام پندارهای باطل از طریق معرفت نفس میسر است که بر انجام تمام تکالیف دینی مقدم است. البته طبق تفسیر شنکره، رهایی از تمام اضطراب‌های ناروا صرفاً از طریق معرفت به نفس به دست نمی‌آید بلکه به عوامل و مقدمات دیگری که زمینه ایجاد معرفت را فراهم می‌آورند نیز بستگی دارد. اما این عوامل و مقدمات کدام‌اند؟

این مقدمات طبق تفسیر شنکره عبارت‌اند از انجام شعائر دینی و مراسم عبادی مانند آگنی هوتره، مطالعه وداها، ریاضت و اموری از این قبیل که در ادبیات دینی ودایی و سمریتی تجویز شده‌اند و در حقیقت زمینه ایجاد آن معرفت را فراهم می‌آورند (ibid.p.36-7). به هر حال شنکره عقیده دارد که وصول به برهن من از طریق معرفت ممکن است؛ و وصول به معرفت نیز خود متوقف یک سری مقدمات و عوامل مختلفی از قبیل قرائت وداها، عمل به تکالیف ودایی و انجام یک سری از ریاضت‌ها است. از نظر گیتا کسی که به معرفت حقیقی دست می‌یابد با خداوند وحدت یافته ثمره اعمال را فرو می‌گذارد و به مرتبه‌ای فراسوی بدی‌ها و شرارت‌ها راه می‌یابد (Radhakrishnan.1977.p. 121). این ساحت ساحتی است ورای تمام تناقض‌ها و شرارت‌ها. ساحتی که در آن همه چیز در چشم سالک یکسان است (Bhagavad Gita.2.52-4).

رامانوجه عقیده دارد سالک وقتی به معرفت حقیقی دست می‌یابد دیگر در قید و بند نتیجه اعمال نیست و به آنها دلبستگی ندارد. زیرا دلبستگی به عمل سرچشمه اصلی گناه است (Ramanuja.ibid.p.58). بنابراین طبق تفسیر گیتا کسی می‌تواند به حقیقت معرفت دست یابد که از مرتبه خواهش‌ها و تمایلات نفسانی فراتر رفته، در وقت محنت پریشان نگردد و از خوشی دستخوش تغییر نشود؛ و از مرتبه دوستی و دشمنی و بغض و کینه رهایی یابد (BhagavadGita.2.55-57.Sankaracarya.ibid.p.50&83).

معرفت طبق تفسیر رامانوجه مراتب مختلفی دارد. از این رو او فرازهای پنجاه و پنجم تا پنجاه و هشتم گفتار دوم گیتا را در باب مراتب مختلف ثبات در معرفت تفسیر می‌کند. از نظر رامانوجه نخستین مرتبه از مراتب ثبات در معرفت واشیکاره (vasikara) نام دارد که عبارت است از آماج عشق شدید به جنانه مارگه یا طریق معرفت. همچنین اگر آدمی در معرفت به مرتبه‌ای واصل شود که از امور ناخوشایند مضطرب نگردد و از امور خوشایند دستخوش هیجان نشود از نظر رامانوجه به مرتبه ایکندریا (ekendriya) یا یک نوع حس باطنی که بر دیگر حواس آدمی غلبه دارد واصل شده است. مرتبه دیگر از ثبات در معرفت از نظر رامانوجه آن مرتبه‌ای است که سالک طریق معرفت از مرتبه دوستی و دشمنی و ترس و کینه فراتر رود. طبق تفسیر رامانوجه این مرتبه از معرفت با مرتبه ویاتیرکه (vyatireka) که در آن سالک به مرتبه تمیز و تمایز خواهش‌های ناخوشایند از خواهش‌های خوشایند دست می‌یابد نسبتی پیدا می‌کند. مرتبه دیگر از ثبات در معرفت در نزد رامانوجه آن مرتبه‌ای است که آدمی به خوبی بتواند حواس خود را از تعلق و پیوند با اشیاء بیرون بکشد. به‌ویژه آنجایی که حواس می‌خواهند اشیاء را با خود پیوند دهند. بنابراین اگر آدمی به مرتبه‌ای برسد که همچون لاک پشتی که پاهای خود را فرا می‌کشد از پیوند خود با اشیاء اعراض کند و دلش را متمرکز اندیشه در جان خود کند او در حقیقت به مرتبه ثبات در معرفت رسیده است. رامانوجه این مرتبه از ثبات معرفت را یاتامانه (yatamana) می‌داند که در آن حواس آدمی متوجه درون و حقیقت ذات آدمی است (Ramanuja. ibid.p.61-3).

در معرفت شناسی شنکره نیز دو مرتبه از معرفت وجود دارد: معرفت برتر (para vidya) و معرفت پست‌تر (apara vidya). معرفت برتر آن است که به هیچ‌وجه قابل انکار نیست و روشنی آن همچون نور خورشید چشم آدمی را خیره می‌سازد. این مرتبه از معرفت از قلمرو فهم و قیاس بیرون است و با نیرگونه برهمن (nirguna brahman) یا برهمن توصیف ناپذیر سروکار دارد. از این رو معرفت باطنی (esoteric knowledge) نامیده می‌شود. اما معرفت پست‌تر که معرفت ظاهری (exoteric knowledge) نام دارد با سگونه برهمن (saguna brahman) یا برهمن توصیف پذیر

سروکار دارد (Garbe."vedanta".vol 12.p.597)؛ و مشتمل است بر ریگ ودا، یجورودا، سامه ودا و اتروه ودا و علوم مربوط به وداها از قبیل آوا شناسی، اصول تجوید ودا، دستور زبان، واژه شناختی، عروض و نجوم و احکام و شعائر مربوط به قربانی (Quoted by Ramanuja.ibid.p.314-15.Mundaka.UP.1.1.4-5).

در گیتا کسی که از خوردن امتناع ورزد می‌تواند پیوند خود را با اشیاء جدا کند. اما در این مرتبه هنوز خواهش دل پابرجا است. اما کسی که به شهود حق می‌رسد خواهش دل در او راه نیابد. به هر حال می‌توان گفت که از نظر گیتا کسی که در قلمرو حواس ظاهری است اسیر احساسات سرکش است و مرتبه او تعلق و پیوند با اشیاء است اما آنکه حق را شهود می‌کند از قلمرو حواس ظاهری فراتر رفته به مرتبه ترک خواهش‌های دل می‌رسد. از این‌رو برای وصول به حقیقت معرفت آدمی بایستی حواس خویش را رام خود گرداند تا به مرتبه معرفت شهودی که مبتنی بر کشف و یقین و ثبات در معرفت است واصل شود (BhagavadGita.2.58&62).

کریشنا می‌گوید کسی که به معرفت شهودی دست می‌یابد همچون دریایی است که از جویبارها تیرگی نپذیرد. این مرتبه مرتبه انسانی است که چون به بی‌رنگی نظر کرده اسیر هیچ رنگی نگردد. کسی که از "من" و "مال من" فراتر رفته و مستغرق در ذات حق شده است (ibid.2.71-2).

در نزد شارحان گیتا یوگایی که در گیتا تصویر شده است با معرفت شهودی نسبتی پیدا می‌کند. طبق تفسیر رامانوجه، حکمت یوگا از سنخ معرفت شهودی است که خداوند آن را به فرزندگان می‌آموزد و عنصری است مهم برای متعالی ساختن جهان که به منزله عنصری بنیادین برای وصول به مکشه (Moksha) که متعالی‌ترین مقصود زندگی بشر را تشکیل می‌دهد به شمار می‌آید (Ramanuja.ibid.p.112).

شنکره نیز بر این باور است که یوگایی که مشخصه برجسته آن ثبات در معرفت است و با ترک عمل وحدت یافته از طریق کارمه یوگه به دست می‌آید. مضامین اصلی وداها انجام عمل بدون هرگونه دلبستگی است. درواقع این همان‌گونه از حکمت یوگایی است که کریشنا در سراسر گیتا به تعلیم آن می‌پردازد (Sankaracarya. ibid.p.175). از این‌رو در گفتار چهارم کریشنا می‌گوید: "و من این یوگای جاودان را

به ویواسوان (vivasavan) آموختم و ویواسوان نیز آن را به منو (Manu) و منو آن را به ایشواکو (Iksvaku) انتقال داد" (BhagavadGita.4.22).

طبق تفسیر شنکره، حکمت یوگایی براساس یک نوع سنت شفاهی سینه به سینه به اصحاب معرفت انتقال یافت و قدرت آن تا آنجا است که می‌تواند طبقه برهمنان را بقا ببخشد و بنیاد جهان وقتی استحکام می‌یابد که برهمنان و کشاتریاها مورد حمایت قرار گیرند؛ و حکمت یوگا چون مایه سعادت جاویدان است آدمی را به نجات می‌رساند (Sankaracarya.ibid.112&176). اما همین حکمت نجات بخش در طول سالیان متمادی از سوی مردم ضعیف‌النفس و کسانی که بر حواس خود غلبه نکردند به فراموشی سپرده شد (ibid.p.177). از این‌رو برای دستیابی به آن بایستی به زهد و پارسایی و ریاضت پرداخت. به همین دلیل است که رامانوجه می‌گوید معرفت به حقیقت برهن را کسی دارد که با زهد و پارسایی پاک شده باشد تا بتواند راز تجلی خداوند را کشف کند (Ramanuja.ibid.p.119).

در گیتا از نوع دیگری از معرفت سخن رفته است که مشخصه برجسته آن شک و تردید است. این نوع از معرفت مبتنی بر ظن و گمان است و هر کس که از آن پیروی کند در نهایت به هلاکت می‌رسد. زیرا معرفتی که براساس ظن و گمان باشد نه در این جهان حاصلی دارد و نه در جهان دیگر. و آدمی فقط زمانی می‌تواند آثار و عناصر شک و تردید را از ضمیر وجود خود پاک گرداند که به معرفت حقیقی دست یابد (BhagavadGita.4.40-41).

طبق تفسیر گیتا صاحبان معرفت ظاهری کسانی هستند که در پیچ و خم اندیشه‌های پریشان سرگردان‌اند. کسانی که فاقد نور باطنی هستند و مجذوب لذایذ شهوت‌اند (ibid.16.16).

از نظر گیتا کسانی که حامل معرفت ظاهری هستند در حقیقت بی‌نصیب از معرفت‌اند. از این‌رو کلمات فریبنده بر زبان می‌آورند و دل به الفاظ و دها خوش می‌دارند و جز اسماء و الفاظ چیزی نمی‌دانند. این طایفه کسانی هستند که آتش شور و شهوت را در اندرون جان خود نکشته‌اند و اوراد و اذکار را برای وصول به بهشت یا طلب ثروت و قدرت پی‌جویی می‌کنند و از این‌رو پیوسته اسپر سمساره‌اند (ibid.).



(2.42-44).

درواقع معرفت ظاهری در گیتا دانش جهان محسوس را به آدمی می آموزد نه معرفت ابدیت را. و دانشی که به جهان محسوس مربوط است دانشی است که نه می توان از طریق آن خود را شناخت و نه دیگری را. این دانش حجاب جهان است. چنین دانشی فقط به بحث اسماء و الفاظ مشغول است و با احساسات رنج و لذت همراه است. در مقابل معرفت حقیقی که ناظر به حقیقت معنی است، این دانش در حکم نادانی، تلبیس و فریب است (داراشکوه، اوپانیشاد، ۱۳۵۶، ص ۹۴-۲۹۳).

بنابراین معرفت حقیقی در تفسیر گیتا آن نوع معرفتی است که از طریق آن می توان به وصول به حق و زندگی جاوید دست یافت. از این رو گیتا پس از معرفی آثار و عناصر معرفت حقیقی به بحث از "دانستی" (sarovatah-pani-padam) می پردازد. یعنی آنچه که شایسته دانستن است همان جاودانگی (amrtam) است که برهنه اکبر (param brahma) است (Sankaracarya. ibid. p. 527-28). معرفت (jnana) اوست، موضوع معرفت (jnana-gamyam) اوست و غایت معرفت (jneyam) اوست (ibid. p. 538). پس والاترین نوع معرفت، معرفت به نفس است که آدمی از طریق آن به حقیقت جان خود دست می یابد. این نوع معرفت از طریق فروتنی و خدمت به دیگران به دست می آید (BhagavadGita. 4.35).

شنکره و رامانوجه در تفسیر گیتا مشخصه های معرفت حقیقی را به شرح زیر تفسیر می کنند (Sankaracarya. ibid. p. 521-27. Ramanuja. ibid. p. 373-75): فروتنی (Amanitvam)، راستی (Adambhitvam)، عدم آزار (Ahimsa)، شکیبایی (ksantih)، شرافت (arjavam)، خدمت به مرشد (acarya-upasana)، پاکی (saucam)، ثبات (sthairyam) و تهذیب نفس (BhagavadGita. 13.7). عدم دلبستگی به محسوسات (vairagyam)، دوری از خودخواهی (anahankarah)، تفکر در امور رنج آلود تولد و مرگ و پیری و بیماری (ibid. 13.8). عدم دلبستگی به فرزند و زن و خانه و اموری از این قبیل (asaktih)، یکسان بودن در برابر رخدادهای مطلوب و نامطلوب زندگی (sama-cittatvam) (ibid. 13.9). عشق بی قید و شرط به خدا و عدم توجه به غیر، خلوت گزینی (vivikta) و دوری از خلق (vivikta-desa-sevi)

(ibid.13.10). ثبات در معرفت نفس که همان خودشناسی (adhyatma-jnanam) است و درک حقیقت (tattva-jnanam) (Sankaracarya.ibid.p.525) .  
با این اوصاف می‌توان گفت که در گیتا هر نوع معرفتی نمی‌تواند آدمی را در وصول به حق یاری رساند زیرا هر نوع دانشی ارزش و شایستگی دانستن ندارد.

### نسبت معرفت با عمل

عمل آن نیروی خلاقه‌ای است که سرچشمه هستی اشیاء است. به این معنی که موجودات را از ساحت کمون به ساحت ظهور می‌آورد (Ramanuja.ibid.p.225). شنکره در تفسیر این فراز از گیتا می‌گوید: عمل آن نوع از قربانی یا عطیه (visargah) است که به صورت خیرات برنج یا خرما و اموری از این قبیل (-bhuta-bhava-udbhava-karah) به خدایان تقدیم می‌گردد. امری که موجب به ظهور رسیدن اشیاء می‌گردد، در نزد شنکره عمل نام دارد (karma-sanjnitah) (Sankaracarya.ibid.p.342-43). در گیتا سرچشمه حقیقت عمل "گونه‌ها" هستند. از این رو کریشنا می‌گوید: "سرچشمه حقیقت اعمال و کننده کارها در حقیقت گونه‌ها هستند. اما نادان مغرور چنین می‌پندارد که عامل اصلی عمل همه اوست" (ibid.3.27). طبق تفسیر گیتا گونه‌ها یا سه صفت از ماده اولیه‌ای به نام پراکریتی (pracriti) پدید می‌آیند. از این رو کریشنا به آرجونا می‌گوید: "ستوه، رجس و تمس که گونه‌های سه‌گانه هستند از پراکریتی نشأت می‌گیرند" (ibid.14.5).

همچنین در گیتا بی‌غرضی تام و تمام در انجام عمل، ترک عمل است. در واقع گیتا از آدمی می‌خواهد که روح عدم دلبستگی و بی‌غرضی به نتایج اعمال را در وجود خود گسترش بخشد. در گیتا معرفت به ترک عمل می‌انجامد و نتیجه چنین عملی اتحاد با حق و رهایی از سمساره است. از این رو کریشنا می‌گوید: "فرزانه حقیقی کسی است که در عمل، ترک عمل و در ترک عمل، عمل را مشاهده کند" (BhagavadGita. 4.18).

به هر حال مادامی که آدمی در فضایی خارج از دلبستگی عمل کند توازن ذهنی و درونی او آشفته نیست. وقتی که انسان بدون شهوت و انگیزه خاصی عمل کند و به

حقیقت و نفس عمل توجه کند در حقیقت از عمل امتناع ورزیده است. بنابراین بی‌عملی (Akarma) محض در واقع در ترک تعلق و دلبستگی به نتیجه عمل است. ترک عمل به معنی ترک تعلق است که از عمل ناشی می‌شود. از این‌رو عمل می‌بایستی بدون دلبستگی و توقع سود و پاداش و نفع شخصی انجام شود. زیرا کسی که بدون دلبستگی عمل کند و در بند نتیجه عمل نباشد او فرزانه حقیقی است زیرا به حقیقت عمل پی می‌برد. در حالی که کسی که بی‌نصیب از معرفت باشد به دلیل خودخواهی و عدم معرفت نسبت به عمل در بند نتیجه عمل است (Radhakrishnan, 1977. ibid. p. 163).

طبق تفسیر شنکره ترک عمل در معرفت به آتمن است. و تحول معرفتی است که آدمی را در وصول به برهمن یاری می‌رساند. رامانوجه نیز عقیده دارد که ترک عمل همان معرفت به نفس (atma-jnana) است. مرد حکیم کسی است که معرفت را در انجام واقعی عمل ببیند و در نزد او معرفت و عمل یکسان باشد. از نظر مدوه نیز ترک عمل، عدم فعالیت خود و فعالیت ویشنو است. از این‌رو مرد حکیم کسی است که در حال فعالیت یا عدم فعالیت، فقط فعالیت خداوند را ببیند (ibid).

به هر حال از اشارات و مضامین مختلف گیتا می‌توان چنین استنباط کرد که حکیم حقیقی کسی است که از انجام عمل به مرتبه ترک عمل رسیده باشد یعنی عمل را بی‌غرض و بدون توقع و انتظار سود یا پاداش انجام دهد. شنکره عقیده دارد کسی که حریص نتیجه عمل نیست به مقام رضای مطلق می‌رسد. چنین کسی اگر چه ظاهراً در عمل است اما در حقیقت به ترک عمل رسیده است. به دلیل اینکه او دیگر اسیر رنگ‌ها، تناقض‌ها و تضادهای مختلف ناشی از عمل نیست. زیرا به حقیقت عمل توجه دارد. از این‌رو هر چه می‌کند برای خدا می‌کند و در خدا همه چیز را می‌بیند. گیتا چنین انسانی را "یوگی" می‌نامد یعنی کسی که عمل او در آتش معرفت سوخته باشد (Sankaracarya. ibid. p. 200-207. BhagavadGita. 4.18-23).

در گیتا انواع مختلفی از عمل را می‌توان مشاهده کرد و آن عملی می‌تواند انسان را در وصول به حق یاری رساند که زمینه را برای تجلی نور معرفت در دل سالک فراهم آورد. و آن هم عملی است که آدمی نایستی به توقع پاداش یا غرضی آن را

انجام دهد. بنابراین یوگی کسی است که عمل را از ترک عمل تمیز می‌دهد و بدون غرض و توقع پاداش به انجام عمل می‌پردازد (Sankaracarya. Ibid. p. 126).

رامانوجه نیز عقیده دارد که ترک عمل عبارت است از معرفت به نفس. به این معنی که کسی که به معرفت نفس رسیده باشد عمل را می‌بیند حتی وقتی که در ترک عمل است. از این رو طبق تفسیر رامانوجه عمل صورتی از معرفت است که اگر آدمی از آن برخوردار باشد بی‌غرض عمل می‌کند (Ramanuja. ibid. p. 126). به همین دلیل کریشنا در گفتار چهارم به آرجونا می‌گوید: "آن که از بند هوس‌ها گذشته و دل و نفس خویش را رام خویش ساخته و ترک همه گفته، چنین کسی اگر چه در ظاهر اعضای او در عمل است اما در حقیقت از بند عمل آزاد است ... چنین کسی اگر چه در عمل و فعالیت است اما به زنجیر عمل وابسته نیست" (BhagavadGita. 4.21-22).

بنابراین می‌توان گفت که آدمی برای فهم حقیقت عمل نیازمند معرفت است چه اگر کسی فاقد معرفت باشد نمی‌تواند به حقیقت عمل راه یابد.

طبق تفسیر گیتا کسی که به معرفت برهنه واصل شود به چسبندگی و حقیقت عمل پی می‌برد و در واقع حقیقت عمل را در ترک عمل که همان عدم دلبستگی به نتیجه عمل است می‌بیند. از این رو کریشنا می‌گوید: "کسی که به معرفت برهنه رسید جان او با جان حق وحدت یافته به عمل دلبستگی ندارد. او اگر چه می‌بیند و می‌شنود و لمس می‌کند و بو می‌کند و می‌خورد و می‌رود ... و سخن می‌گوید و چشم می‌گشاید و می‌بیند؛ لیک می‌داند که این حواس وی است که با محسوسات عجین گشته است. از این رو عمل او از زنجیر تعلق و دلبستگی آزاد است و هرچه می‌کند به خدا نسبت می‌دهد. کسی که در این وضعیت به سر می‌برد همچون برگ نیلوفری که از آسیب آب امین باشد از تباهی در امان است" (BhagavadGita. 5.7-10). " زیرا آتش معرفت نتایج اعمال او را می‌سوزاند همچنان که آتش فروزان هیزم تیره را خاکستر می‌گرداند. از این رو در جهان چیزی نیست که همچون معرفت پاک باشد" (ibid. 4.36).

38). پس معرفت اشراق کاملی است که محو کننده تمام علت‌ها و نواقص وجودی انسان از قبیل غم و اندوه و شک و تردید است (Sankaracarya. Ibid. p. 231). این در حالی است که در گیتا کسی که از دانش ظاهری برخوردار باشد بی‌ایمان و شکاک

تصویر شده و در نهایت به هلاکت می‌رسد (BhagavadGita. 4.40-42).

در گیتا آدمیان بر اساس صفات و ویژگی‌های مختلف که اقتضای جبلت آنها است به طریقه‌های مختلف معرفت و عمل روی می‌آورند. برخی اهل معرفت‌اند و برخی اهل عمل. برای مثال سانکیه‌ای‌ها مستعد طریق معرفت‌اند و یوگایی‌ها مستعد طریق عمل‌اند. اما این طریقه‌ها با هم نسبتی دارند؛ و عمل در گیتا با معرفت در هم تنیده شده است. زیرا معرفت بدون عمل به تکامل نمی‌رسد و عمل بدون معرفت نیز ارزش چندانی ندارد؛ زیرا عمل است که معرفت را می‌آفریند. از این رو می‌توان گفت که کارمه و جنانه دو اصل‌اند و کارمه برای انجام امور نیازمند جنانه است و این دو اصل نسبت متقابلی باهم دارند. کارمه بر دو نوع است: کارمه عمل یا فعالیت (pravrtti) و کارمه ترک عمل یا عدم فعالیت (Nivrtti). عملی که موجب دل‌بستگی و غرض است کارمه عمل یا فعالیت است؛ اما عملی که آدمی را از دل‌بستگی و غرض آزاد می‌سازد، کارمه ترک عمل یا ترک فعالیت است. کارمه عمل از معرفت ظاهری یا معرفت پست‌تر ناشی می‌شود. از این رو با شهوت و غرض صورت می‌گیرد؛ اما کارمه ترک عمل از معرفت باطنی یا معرفت برتر ناشی می‌شود از این رو بدون غرض انجام می‌شود. به هر حال کارمه ترک عمل موجب معرفت است و هرچه معرفت آدمی بیشتر باشد آثار دل‌بستگی به عمل از بین می‌رود ( Ramanathan. Essence of BahagavadGita. 1999. p. 335). به همین دلیل است که کریشنا می‌گوید: " آدمی از انجام عمل می‌تواند به معرفت واصل شود. زیرا صرف ترک عمل هیچ انسانی را به نجات نمی‌رساند" (ibid. 3.4-5).

پس می‌توان گفت که مقصود اصلی گیتا این است که معرفت با عمل تلفیق یابد. و این نگرش که نجات فقط از طریق معرفت ممکن است به طور مطلق مورد انکار واقع می‌شود.

از دیگر آثار و نشانه‌های نسبت میان معرفت و عمل در گیتا آن است که عمل براساس اختلاف گونه‌ها بر سه نوع است (ibid. 18.23-25). همچنان که معرفت نیز بر سه نوع است (ibid. 18.20-22). در گیتا در پیدایش عمل سه عنصر لازم است: آلت، فعل و فاعل. در پیدایش علم نیز سه عنصر لازم است: علم، عالم و معلوم ( ibid.

(18.18).

در گیتا شأن حقیقی انسان عمل کردن است و اگر آدمی از عمل امتناع ورزد در حقیقت برخلاف مسیر و جهت اصلی بنیاد جهان که عمل و فعالیت است حرکت می‌کند؛ و اگر کسی برخلاف بنیاد حقیقت هستی که جنبش و فعالیت است حرکت کند و در بند نتیجه عمل باشد "همچون اسیری است که به دنبال هوس کشانده می‌شود و در حقیقت به عبث زیست می‌کند" (ibid. 5.12).

رامانوجه نیز در تفسیر بندهای چهارم تا پنجم گفتار سوم گیتا می‌گوید: عدم انجام اعمالی که در رساله‌های شاستره تجویز شده‌اند آدمی را به مرتبه متعالی طریقه عمل که همان معرفت است نمی‌رساند؛ زیرا نجات صرفاً از طریق عمل بدون دلبستگی به نتایج آن و نیز از پرستش آن روح ساری و جاری متعال (param purusha) به دست می‌آید (Ramanuja. ibid.p. 77).

طبق تفسیر رامانوجه هیچ انسانی در این جهان نمی‌تواند بدون عمل و انجام کاری زندگی کند؛ زیرا انجام عمل اگرچه برای آدمی ناخوشایند باشد اما اجتناب‌ناپذیر است و از طریق گونه‌هایی که زاده پراکریتی‌اند، آدمی مجبور به عمل است و عمل هر کسی متناسب با جبلت اوست (ibid. p. 78).

رامانوجه در باب نسبت میان طریقه معرفت و عمل می‌گوید "کسی که بدون انجام عمل به هر طریقی به مرتبه معرفت واصل شود او ریاکاری بیش نیست" (ibid). زیرا به نحو متفاوتی عمل می‌کند و خواسته‌های متفاوتی دارد (ibid. p. 79).

رامانوجه این تفسیر از نسبت میان معرفت و عمل را از بند ششم گفتار سوم گیتا اتخاذ کرده است که کریشنا می‌گوید: "و آنکه اعضای خود را از عمل باز دارد و در مرتبه تفکر در باب پیوند اشیاء با حواس باقی بماند در مرتبه ریاکاری و سرگشتگی است" (BhagavadGita. 3.6). بنابراین می‌توان گفت که عمل آدمی بایستی توأم با معرفت باشد، زیرا کسی که بدون معرفت عمل می‌کند در قلمرو حواس ظاهری است و به ارضای حواس خود خشنود است (ibid. 3.16. Sankaracarya. Ibid. p. 149). این در حالی است که اگر کسی به عمل خود معرفت داشته باشد در حقیقت در ژرفای جان خود به شادی می‌رسد. وبدون دلبستگی عمل می‌کند و عمل را به خاطر نفس حقیقت

عمل انجام می‌دهد. اینجاست که می‌توان به نسبت میان طریقه معرفت و عمل اشاره کرد. زیرا عمل بایستی بی‌غرض باشد و عمل بی‌غرض زاییده معرفت است و کسی که معرفت داشته باشد به نتایج عمل دل‌بستگی ندارد. از این‌رو جان او با حق وحدت می‌یابد و از سمساره آزاد می‌گردد.

حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر کسی به معرفت دست یافت آیا می‌تواند از عمل و انجام تکالیف دینی امتناع ورزد یا اینکه بایستی پیوسته به انجام اعمال مشغول باشد؟

طبق تفسیر شنکره انجام تکالیف دینی و احکام شرعی تا جایی مفید است که آدمی به معرفت درست دست نیابد. اما وقتی آدمی به معرفت درست دست یافت و از دریای سمساره عبور کرد دیگر انجام تکالیف دینی و احکام شرعی ضرورت ندارد (Sankaracarya. Ibid. p. 122-23).

البته از نظر شنکره وصول به معرفت مشروط به یک سری از مقدمات است که انجام احکام شرعی و تکالیف دینی در آن مندرج است. از این‌رو طبق تفسیر شنکره، غفلت (utsriya) از احکام شرعی (sastra-vidhim) که سرچشمه حقیقت معرفت به امور درست و نادرست است، شأن کسی است که به راه شهوت (kama-karatah) رفته باشد؛ و کسی که در مسیر شهوت می‌رود به کمال (siddhim) یعنی طریقی برای رهایی، خوشبختی در این جهان (sukham) و مکشه دست نمی‌یابد (avapnoti) (ibid. p. 632-33).

به هر حال طبق تفسیر شنکره مبنای حجیت (pramanam) که زمینه ایجاد معرفت به امور درست و نادرست است، شریعت (sastram) است. از این‌رو آدمی پس از فهم آن می‌بایستی بر اساس احکام شرعی به وظایف و تکالیف خود عمل نماید (ibid. p. 633).

از نظر شنکره کسی که براساس احکام شرعی و وداها زندگی نکند، زندگی‌اش گناه‌آلود (agham) و شرم‌آور است و در حقیقت به منزله کسی است که در قلمرو حواس راضی شده است (indriya-aramah). و کسی که به قلمرو حواس راضی شود از پیوند با اشیاء به خرسندی می‌رسد (ibid. p. 149). این در حالی است که طبق

تفسیر شنکره مرتبه دیگری وجود دارد که آدمی می‌تواند در معرفت نفس به نوعی ثبات در معرفت برسد و این مرتبه، مرتبه کسی است که نه از پیوند با اشیاء بلکه در جان خود به خرسندی می‌رسد (atmaratih evasyat)؛ و کسی که در جان خود به خرسندی می‌رسد (santustah) دیگر نیازی به غذا و نوشیدنی ندارد و وظیفه‌ای هم ندارد تا به انجام آن بپردازد. شنکره عقیده دارد اغلب انسان‌ها از به دست آوردن یک امر بیرونی به خرسندی می‌رسند درحالی که کسی که در حقیقت جان خود به شادی می‌رسد چون به هیچ چیزی دلبستگی ندارد در ژرفای جان خود به خرسندی می‌رسد. این عقیده به این معنا است که مرد معرفت یعنی کسی که به حقیقت جان خود راه یافته از قید تکلیف آزاد است (ibid. p. 151).

رامانوجه برخلاف شنکره عقیده دارد کسانی که از معرفت بی‌نصیب‌اند معرفت را از عمل تفکیک می‌کنند. این درحالی است که اگر کسی از معرفت درست برخوردار باشد به یقین در عمل و انجام تکالیف دینی می‌کوشد. زیرا حقیقت معرفت و عمل یک چیز است که جاهلان به ژرفای آن راه نمی‌یابند (Ramanuja. ibid.p. 92-3). از این‌رو کریشنا می‌گوید: "کودکان طریقه معرفت را از طریقه عمل جدا می‌دانند نه فرزندان. لیکن حقیقت آن است که اگر کسی یکی از این دو را داشته باشد دیگری را نیز دارد" (BhagavadGita. 5.4). بنابراین سانکیه و یوگه با هم وحدت دارند و وحدت آن دو بر اساس نگرش خداوند است (Sankaracarya. Ibid. p. 243-44).

رامانوجه به وحدت و نسبت میان طریقه معرفت و عمل اشاره دارد و کسانی که این دو را جدا از هم تلقی کنند به منزله "کودکان" تصویر می‌کند یعنی کسانی که معرفت جزئی و ناقص دارند و از معرفت حقیقی که در تفسیر رامانوجه همان معرفت متمایز است بی‌بهره‌اند (Ramanuja. ibid. p. 144).

افزون بر این، رامانوجه درباب نسبت میان معرفت و عمل می‌گوید: "غیر ممکن است که کسی از معرفت برخوردار باشد اما از عمل امتناع ورزد. همچنان که غیر ممکن است که کسی اهل عمل باشد اما به معرفت دست نیابد. بنابراین باید گفت حقیقت معرفت و عمل یکی است و این دو ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند. زیرا نتایج یکسانی برای آدمی به بار می‌آورند؛ به این معنا که قبول یکی به منزله قبول



دیگری است؛ و مرتبه‌ای که از طریق سانکیه (معرفت) می‌توان به آن دست یافت از طریق یوگه (عمل) نیز قابل وصول است " (ibid. p. 145). البته این مرتبه از حقیقت را کسی فهم می‌کند که حقیقت سانکیه و یوگه را شهود کرده باشد (BhagavadGita. 5.5).

### ملاحظه نهایی

از آنچه به اجمال گذشت، معلوم می‌شود که شأن حقیقی انسان در گیتا عمل است. اما عمل آدمی بایستی توأم با معرفت باشد. زیرا کسی که بدون معرفت عمل می‌کند در قلمرو حواس ظاهری است و از این رو به عمل دلبستگی دارد. این در حالی است که اگر کسی از معرفت حقیقی برخوردار باشد، بی‌غرض عمل می‌کند. البته نگرش شارحان گیتا در باب معرفت و نسبت آن با عمل متفاوت است. شنکره عقیده دارد که سالک پس از وصول به معرفت نیازی به انجام تکالیف دینی ندارد و سالک چون به حقیقت جان خود پی برده و در جان خود به شادی رسیده از قید تکلیف آزاد است. این در حالی است که رامانوجه عمل و انجام تکالیف دینی در هر شرایطی حتی پس از وصول به معرفت برای سالک را لازم می‌داند.

در نتیجه هرچند در گیتا نگرش‌ها و طریقه‌های به ظاهر متناقضی را می‌توان یافت؛ برای مثال گاهی کریشنا آدمی را به طریقه معرفت، گاهی به طریقه عمل، گاهی به ترک عمل و گاهی محبت و تسلیم شدن در برابر حق را تجویز می‌کند؛ اما نباید چنین تصور شود که طریقه معرفت متمایز از طریقه عمل است بلکه باید متذکر شد که میان طریقه معرفت و عمل ارتباط متقابل وجود دارد آنچنان که امکان جدایی یکی از دیگری نامعقول و غیر قابل توجیه به نظر می‌رسد. از سویی دیگر، حتی در گیتا محبت و فیض حق در ساحتی به دور از عمل و معرفت تحقق نمی‌یابد در نتیجه سرچشمه اصلی محبت نیز معرفت است. با این اوصاف، محبت از معرفت حقیقی و عمل بی‌غرض پدید می‌آید.

## منابع

- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب های فلسفی هند*، ج ۱، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵.
- رادا کریشنن، سروپالی، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ج ۱، ترجمه خسرو جهاننداری، چاپ دوم، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
- دارا شکوه، محمد، *سراکبر، اوپانیشاد، بامقدمه و حواشی و تعلیقات دکتر تاراچند و سید محمد رضا نائینی*، جلالی، چاپ دوم، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۶.
- گیتا (بهگود گیتا)، *سرود خدا/یان*، ترجمه محمد علی موحد، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۵.
- مهرین (شوشتری)، عباس، *نعمه ایزدی یا فلسفه اخلاقی هند*، تهران، ۱۳۴۶.
- Allan . J. "*Jnana-marga*". in *Encyclopedia of Religion*. Mircca Eliade( ed). vol7. New York. Macmillan , 1987.
- Matilal. M. "*Jnana*". in *Encyclopedia of Religion*. Mircca Eliade(ed). vol 8. New York. Macmillan. 1987.
- Garbe. R. "*Bhagavad Gita*". in *Encyclopedia of Religion and Ethics*. James Hastings (ed) . vol 2 . New York . 1980.
- Garbe. R. "*vedanta*" in *Encyclopedia of Religion & Ethics* (ed) by James Hastings.vol 12. New York , 1980.
- Deutsch & Seigel. L. "*Bhagavad Gita*" in *Encyclopedia of Religion*. Mircca Eliade(ed). Vol 2. New York. Macmillan. 1987.
- Carman. J. "*Bhakti*". *Encyclopedia of Religion* (ed) by Mircca Eliade. vol-2. NewYork; Macmillan Publishing Co. & London, 1987.
- Mahony.W. "*Karman*". in *Encyclopedia of Religion*. Mircca Eliade(ed). vol 8. . New York. Macmillan. 1987.
- Garison. "*Bhacti- Marga*" in *Encyclopedia of Religion*. Mircca Eliade(ed) .vol 2. .New York. Macmillan. 1987.
- Turner. R. "*karma – marga*" in *Encyclopedia of Religion and Ethics*. James Hastings (ed) . vol 7 . New York . 1980.
- Bartley. C .J. *The theology of Ramanuja*. Routledge curzon. 2002.
- Radhakrshnan. S. *Indian philosophy*. Vol 1&2. oxford university press. 1991.
- The principal Upanishads. . *Radhakrishnan*. S. Harper Collins Publishers India. 1997.
- Ramanathan. A. S. *Essence of BhagavadGita* (Acompendium of Atmajnana & Karma vijnana). Jaipur.( 1999) .
- Dasgupta. S. *A history of Indian philosophy*. Vol 1&2&3&4. motilal Banatsidass publishers. Cambridge . 1973.
- Dasgupta. S. *Hindu Mysticism*. Motilal Banarsidass. 1996.
- *The Bhagavad Gita*. translated by F. Edgerton . Harvard university press. 1997.
- *Bhagavad Gita*. translated by S. Radhakrishnan. New Delhi. 1977.
- Aurobindo. S. *Essays on the Gita*. Ashram publication press. 1996.

- Ramanuja. *The Gita Bhashya*. Translated into English by M. R. Sampatkumaran, M. A. 1969.
- Flood G. *companion to Hinduism* . Blakwell publishing . 2005.
- Hiriyanna . M. *outlines of Indian philosophy*. London. 1975.
- Sankaracarya. *The Commentry of BhagavadGita*. Translated by Swami Gambhirananda .2000.
- Sinha. N. *Bhakti sutras of Narada*. Mushiram manoharlal publishers. 1998.
- Sinha. N. *Sandilyasutram. With the Commentry of Svapnesvara*. Munshiram publishers. 1998.
- Muller. M. *The Sacred Books of the East*. translated by various oriental scholars. vol 1&2&8. Motilal Banarsidass. 1998.
- Olivelle. *Upanisad*. Translated from Orginal Sanskrit by Patrick. Oxford University press. 1996.
- Muller. M. *The Bhagavad Gita with the Sanatsujatiya & the AnuGita*. Vol 8. Translated by Kashinath Trimbak Telang. Motilal Banarsidass. 1998.
- *The Upanisads*. Translated by F. Max Muller. 2 vols. Curzon press. 2001.
- Werner. K. *love Divine*. Curzon press. 1993.