

دین و خشونت در سنت‌های هندوئی*

جفری دی. لانگ

ترجمه حسن توسلی**

اشاره: نوشتار حاضر اثر هندوشناس برجسته، جفری دی. لانگ است که با تمرکز روی مسئله قربانی کردن حیوان و مسئله وظایف پادشاهان (که شامل راه‌اندازی جنگ‌ها نیز می‌شود) موضع سنت‌های هندوئی را درباره نسبت دین و خشونت بررسی می‌کند. جریان فکری هندوئی موسوم به پرورتنی هر دو نوع خشونت فوق را برای حفظ نظم اجتماعی انسانی ضروری می‌داند، اما جریان فکری هندوئی دیگری موسوم به نیورتی هردوی آن‌ها را رد می‌کند. در این میان، جریان اصلی تفکر هندوئی، که در پی ایجاد سازگاری بین این دو نظام ارزشی است، روی هم‌رفته نسبت به خشونت دچار دوگانگی است. این دوگانگی تا امروز نیز ادامه دارد؛ از یک سو شاهد آرمان عدم خشونت هستیم که بیش از همه با ماهاتما گاندی گره خورده است و از دگر سو شاهد جایز دانستن خشونت به‌منظور دفاع از هندوئیسم هستیم، دیدگاهی که جنبش ملی‌گرای هندو از آن حمایت می‌کند.

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Long, Jeffery D. "Religion and Violence in Hindu Traditions." *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, Edited by Andrew R. Murphy, 196-210. John Wiley & Sons, 2011.

** کاندید دکتری اندیشه معاصر مسلمان، تهران: جامعه‌المصطفی العالمیه

Email: Hasan.tavassoli@gmail.com

مدخل

هزاران سال است که رابطه دین و خشونت موضوعی برای تأمل و نزاع در میان هندوها بوده است. دو مسئله اصلی در کانون این تأمل قرار داشته است: مسئله قربانی کردن حیوان و مسئله وظایف پادشاهان، که شامل راه‌اندازی جنگ‌ها و اعمال مجازات بدنی می‌شود. یک جریان فکری هندوئی موسوم به پراورتی (Pravrtti) همه این آشکال خشونت را برای حفظ دارما - که می‌توان آن را به دین ترجمه کرد، اما در این سیاق به نظم اجتماعی انسانی اشاره دارد - ضروری می‌داند. در مقابل این حمایت دینی از بعضی آشکال خشونت در قالب مناسک یا قوانین مشخص، جریان فکری هندوئی دیگری موسوم به نیورتی (Nivrtti) همه انواع خشونت را رد می‌کند. اما جریان اصلی تفکر هندوئی روی هم‌رفته نسبت به خشونت دچار دوگانگی است. این دوگانگی تا امروز نیز ادامه دارد؛ از یک سو شاهد آرمان عدم خشونت هستیم که بیش از همه با ماهاتما گاندی گره خورده است و از دگر سو شاهد جایز دانستن خشونت به منظور دفاع از هندوئیسم هستیم، دیدگاهی که جنبش ملی‌گرای هندو از آن حمایت می‌کند.

پراورتی و نیورتی: دو نظام ارزشی متضاد در درون یک جهان‌بینی مشترک
پراورتی، یا «تأیید جهان»، نظام ارزشی سرپرستان خانه است، کسانی که وظیفه دارند از طریق فعالیت اقتصادی از جامعه حمایت کنند. نیورتی، یا «چشم‌پوشی از جهان»، نظام ارزشی مرتاضان است، کسانی که به منظور دستیابی به وارستگی معنوی، سبک زندگی سرپرستان خانه را نمی‌پذیرند. در این میان، جریان اصلی اندیشه هندوئی تلاش می‌کند تا این دو نظام ارزشی را با هم سازگار کند؛ حاصل این کار همان دوگانگی پیش‌گفته نسبت به خشونت است.

نظام ارزشی پراورتی و نیورتی را می‌توان در قدیمی‌ترین متون معتبر هندی، یعنی وداها، ردیابی کرد. وداها که مجموعه گسترده‌ای از نوشته‌جات را شکل می‌دهد، در طول بیش از هزار سال شکل گرفته است. محققان قدیمی‌ترین متن وداها، یعنی ریگ ودا، را در حدود ۱۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح تاریخ‌گذاری می‌کنند. آخرین متون ودایی، یعنی اوپانیشادها، نیز بین سال‌های ۶۰۰ تا ۲۰۰ قبل از میلاد به وجود آمده است. بنابراین تاریخ نگارش مجموعه وداها شامل سال‌های ۱۵۰۰ تا ۲۰۰ قبل از میلاد می‌شود.

اینکه نظام ارزشی پراورتی قدیمی‌تر است یا نظام ارزشی نیورتی، و یا اینکه هر دو همیشه با هم بوده‌اند، مشخص نیست. اما نظام ارزشی غالب در وداهای اولیه نظام سرپرستان خانه است، در حالی که نظام مرتاضان در اوپانیشادها غلبه دارد. جهان‌بینی اصلی هندوئی، که به‌دنبال آشتی دادن پراورتی و نیورتی و دیدگاه آن‌ها در خصوص خشونت و عدم خشونت است، در متونی ذکر است که حدوداً بین سال‌های ۲۰۰ قبل از میلاد تا ۲۰۰ بعد از میلاد به وجود آمده‌اند. این متون عبارت‌اند از: دارما شاسترا (نوشته‌جات قانونی)، دو حماسه‌نامه - رامایانا و مهابهاراتا - و بهگود گیتا - بخشی از مهابهاراتا که متن مقدس مستقلاً در نظر گرفته می‌شود. دارما شاسترا و حماسه‌نامه‌ها با معرفی طریق سرپرستان خانه و طریق مرتاضان به‌عنوان دو مرحله متفاوت در زندگی افراد، دو مرحله‌ای که اهداف متفاوتی دارند، بین این دو دیدگاه جمع می‌کنند. از طرف دیگر، بهگود گیتا به‌دنبال تلفیقی است که از هم‌نشینی طریق فعال سرپرستان خانه در کنار نگرش درونی ریاضت و چشم‌پوشی از دنیا حمایت می‌کند. نظریه بهگود گیتا بیشترین تأثیر را بر اندیشه هندوئی مدرن داشته است.

جهان‌بینی مشترک حاکم بر دو نظام ارزشی فوق‌قائل به نوعی چرخه تولد دوباره است که تحت نظارت قوانین دارما، مجموع قوانین کیهانی و اخلاقی، عمل می‌کند. دارما نظم عالم هستی است، که در مقیاس کیهانی در قالب قوانین طبیعت و در مقیاس انسانی در قالب قوانین حاکم بر جامعه ظاهر می‌شود. این قوانین هم شامل وظایف خاص طبقات مختلف جامعه می‌شود و هم شامل وظایف خاص مراحل متفاوت زندگی افراد.

در میان قوانین کیهانی تشکیل‌دهنده دارما، قانون کارما یا عمل ارتباط خاصی با بازتولد دارد. طبق قانون کارما، هر اندیشه، گفتار یا رفتاری حامل عکس‌العملی مشابه است. موجودات به دنیا می‌آیند، زندگی می‌کنند، می‌میرند و دوباره بر اساس اعمالشان متولد می‌شوند. هر رفتار خوب پاداشی و هر رفتار بد مجازاتی در پی دارد. البته واژه‌های «پاداش» و «مجازات» فریبنده‌اند؛ زیرا کارما مجموعه پاداش‌ها و مجازات‌هایی که خدایی عادل تعیین می‌کند، نیست، بلکه محصول قوانین طبیعت است. کارما نوعی قانون اخلاقی است که به‌مانند قانون جاذبه واکنش‌ها را به‌سوی کشگران اخلاقی سوق می‌دهد. اعمال نیک نتایج خوبی را برای شخصی

که در آن سهیم می‌شود در پی خواهد داشت. به همین نحو، اعمالی که به‌منظور رنج دادن دیگران انجام می‌شود، منجر به رنج کسانی خواهد شد که آن‌ها را مرتکب شده‌اند.

تحقق مرگ فیزیکی بدین معنا نیست که پیامدهای تمام اعمال افراد به بار نشسته است - نتیجه‌ای که می‌توان با مشاهده رنج کشیدن مردم خوب و کامیاب شدن مردم شرور به آن دست یافت. اگر عمر شخص برای تعادل کارمایی کفایت نکند، باید زندگی دیگری برای شخص در کار باشد تا چنین چیزی تحقق پیدا کند. پذیرش اندیشه کارما و جهان دارای نظام اخلاقی اعتقاد به نظریه بازتولد را در پی دارد؛ چون افراد باید پیامدهای کارمایی تمام اعمال خود را تجربه کرده و تمام آنچه را کاشته‌اند، درو کنند. این اصل توضیح می‌دهد که چرا افراد مختلف با برتری‌ها و کاستی‌های متفاوتی زندگی خود را می‌آغازند - همه این تفاوت‌ها معلول رفتارهای افراد در زندگی‌های قبلی‌شان است. موجودات «بر اساس آنچه قبلاً انجام داده‌اند»، تولد دوباره می‌یابند (کاتا/اوپانیشاد ۵:۷).

در پرتو این جهان‌بینی، اهمیت فهم دارما بسیار واضح می‌شود. اگر کسی خواهان این است که هم در زندگی کنونی و هم در بازتولد بعدی‌اش از زندگی خوشی برخوردار شود و رنج نکشد، باید نسبت به اینکه کدام اعمال را انجام دهد و از کدام اعمال پرهیز کند، آگاهی داشته باشد.

وداهای اولیه عمدتاً درباره اعمالی سخن می‌گویند که هدفشان دستیابی به لذت و دوری از رنج است. این متون نوعی سوگیری این‌جهانی دارند. دغدغه اصلی آن‌ها مناسکی است که قرار است نتایج انضمامی و عینی، از قبیل سلامتی، زندگی طولانی، سعادت و امنیت اجتماعی، برای ما به ارمغان آورد. انجام دادن درست مناسک قربانی برای حفاظت از نظم کیهانی ضروری است. قربانی کردن فرایند خلقت را تکرار می‌کند. از طریق قربانی کردن، خدایان کیهان را خلق می‌کنند و پاسداری از آن را ادامه می‌دهند (آثاروا/ودا ۷:۵). قربانی کردن، هرچند در اعمال هندوئی معاصر بسیار اندک اتفاق می‌افتد، در دوران باستان به‌صورت منظم، در قالب پیشکش کردن حیوانات زنده انجام می‌شد.

اما اوپانیشادها، برخلاف وداهای اولیه، نوعی سوگیری مرتاضانه دارند. دغدغه اصلی اوپانیشادها این است که حکمت باطنی‌ای را که در مناسک ودایی

نمادپردازی شده‌اند، انتقال بدهند. این حکمت هدف یا غایت وداها نامیده می‌شود - ودانتا. نویسندگان *اوپانیشادها* نوعی زندگی زاهدانه - زندگی ساده درویشان خانه‌به‌دوش - را برای دستیابی به این حکمت لازم می‌دانند. هدفی که *اوپانیشادها* به آن اشاره می‌کند، نه حفظ نظم کیهانی، بلکه فرارفتن از آن است، امری که به موکشا، یا رهایی از چرخه تولد دوباره، می‌انجامد. مطابق این دیدگاه، عمل قربانی کردن منجر به اسیر شدن در چرخه تناسخ می‌شود.

بر اساس تعالیم *اوپانیشادها*، بازتولد نتیجه خود عمل نیست، بلکه نتیجه میلی است که شخص را به عمل سوق می‌دهد. وقتی شخص متوجه شود که واقعیت ناپایدار رضایت‌بخش نیست و برهمن (خود حقیقی و اساس همه موجودات) تنها واقعیت پایدار است، به زندگی زاهدانه روی می‌آورد و حقیقتاً آزاد می‌شود.

تلفیق پراورتی و نیورتی: دارما و موکشا به عنوان دو هدف متمایز برای زندگی
در دوره دارما شاسترا، سوگیری پراورتی و نیورتی منجر به پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش می‌شود: «هدف انسان چیست؟» آیا لذت بردن از اینجا و اکنون، از طریق بازتولد بهتر بعدی، هدف انسان است یا آزاد شدن از این فرایند و رسیدن به نوعی وضعیت خوش‌کامی ابدی؟

متون دارما شاسترا پاسخ به این پرسش‌ها را بر مرحله زندگی شخص و سطح اکتسابات معنوی او مبتنی می‌سازد و بدین‌سان نزاع بین ارزش‌های این‌جهانی و ارزش‌های متعالی را کاهش می‌دهد. بر اساس این متون، چهار هدف اصلی برای انسان وجود دارد که عبارت‌اند از: کاما (لذت حسی)، آرتا (ثروت، قدرت)، دارما (در اینجا به معنای وظیفه، فضیلت)، و موکشا (آزادی از چرخه مرگ و بازتولد). این اهداف چهارگانه برحسب اهمیت طبقه‌بندی شده‌اند، به‌گونه‌ای که هدف بعدی مهم‌تر از هدف قبلی است (مانوسمرتی ۱۲: ۳۸). با این‌همه، در طرح کلی امور، هر هدفی جایگاه خودش را دارد.

اما بیشتر نویسندگان هندو بر دو هدف آخری - دارما و موکشا - تمرکز کرده و کاما و آرتا را چندان جدی نگرفته‌اند. منظور آنان این نیست که لذت و ثروت اهداف بی‌ارزشی هستند، بلکه منظورشان این است که آن‌ها تابع دارما هستند، زیرا جستجوی کاما یا آرتا، در صورت بی‌توجهی به دارما، در نهایت با شکست مواجه خواهد شد. «شخص بی‌دین، یا کسی که از طریق نادرستی ثروت اندوخته است، یا

کسی که به دیگران ضرر وارد می‌کند، شادی را در اینجا، روی زمین، به دست نمی‌آورد» (مانوسمتری ۴: ۱۷۰).

با توجه به تأکید متون دارما شاسترا بر عمل صحیح در نظام اجتماعی انسانی می‌توان گفت که این متون نوعی سوگیری پراورتنی این جهانی را تأیید می‌کند. در واقع، گاهی اوقات این متون با ابراز نارضایتی از موکشا، ابتدا بر اهمیت پیگیری اهداف سه‌گانه دیگر و سپس بر اهمیت دنبال کردن آزادی تأکید می‌کند. «هنگامی که انسان، مطابق قوانین، وداها را مطالعه می‌کند و مطابق وظایفش، فرزند به دنیا می‌آورد و مطابق توانایی‌هایش، قربانی انجام می‌دهد، می‌تواند ذهن و قلبش را به سمت آزادی به‌پیش ببرد. اما وقتی که... انسان، بدون مطالعه وداها و بدون فرزندآوری و بدون قربانی کردن، در جستجوی آزادی باشد، هلاک خواهد شد [یعنی، بازتولد ناخوشایندی خواهد داشت]» (مانوسمتری ۶: ۳۶-۳۷).

بخشی از این نارضایتی متون دارما شاسترا از سوگیری نیورتی ممکن است معلول این واقعیت باشد که هرچند نیورتی یک جریان فکری مهم هندوئی است، ریاضت‌کشی جزو ویژگی‌های شاخص جینیسم و بودیسم نیز هست. از آنجا که این دو سنت مرجعیت وداها و طبقه برهمنان - متولیان سنتی فرهنگ ودایی - را نمی‌پذیرند، متمایز از هندوئیسم قلمداد می‌شوند. به نظر می‌رسد بخشی از انگیزه نویسندگان دارما شاسترا، در اینکه فقط بعد از آنکه شخص در مقام سرپرست خانواده و وظایفش را نسبت به جامعه انجام داد، موکشا را آخرین هدف زندگی وی می‌دانستند، نگرانی از محبوبیت جنبش‌های مرتاضی بود، جنبش‌هایی که مردان و زنان جوان را بیش از اینکه به سمت مسیر سنتی ازدواج و فرزندآوری فرابخوانند، جذب نوعی زندگی درویش‌مسلكانه می‌کردند.

از طرف دیگر، از آنجا که متون دارما شاسترا موکشا و نظام ارزشی آن را جزو اهداف مشروع برای انسان می‌داند، موضعی دوگانه نسبت به خشونت اتخاذ می‌کند. این موضع دوگانه که مشخصه جریان فکری غالب هندوئی است، قربانی کردن حیوان را به موازات دستوراتی برای پرهیز از آزار رساندن به موجودات زنده می‌پذیرد.

به‌گود گیتا - که در همان دوره دارما شاسترا تصنیف شده است - نیز به دنبال این است که ارزش‌های پراورتنی و نیورتی را با هم بیامیزد، کاری که ابهام مشابهی

را درباره مسئله خشونت در پی دارد. چون وظایف جنگجویان نقش برجسته‌ای در این متن بازی می‌کند، در سیاق بحث از وظایف جنگجویان، این متن را بررسی خواهیم کرد.

پاسخ‌های پراورتی و نیورتی به مسئله خشونت

به‌طور خلاصه، در حالی که پراورتی دغدغه به دست آوردن دارما را دارد، نیورتی روی تعالی یافتن از دارما متمرکز است. اگر بخواهیم جزئی‌تر سخن بگوییم، هدف پراورتی شکوفایی انسان از طریق انجام وظایف مطابق نظام طبقاتی و مراحل زندگی است، اما هدف نیورتی رهایی از چرخه بازتولد است، رهایی‌ای که از طریق چشم‌پوشی از وظایف و جستجو کردن آزادی بدون میل تحقق می‌یابد. مواضع مختلفی که نظام‌های ارزشی پراورتی و نیورتی نسبت به مسئله خشونت اتخاذ می‌کنند، ناشی از ارزش‌های متفاوتی است که این دو نظام برای وظیفه و آزادی قائل می‌شوند.

اگر بخواهیم جمع‌بندی کنیم، می‌توانیم بگوییم که حامیان وظیفه، مانند نویسندگان دارما شاسترا، به این دیدگاه تمایل دارند که خشونت یک شر ضروری است و حتی برای برخی افراد در برخی موقعیت‌های خاص وظیفه اخلاقی محسوب می‌شود. راهب برهمنی که حیوانی را قربانی می‌کند یا جنگجویی که در جنگ عادلانه‌ای می‌جنگد، مرتکب شرارت نمی‌شود، بلکه عملی را انجام می‌دهد که مورد تأیید دین است (مانوسمرتی ۴: ۲۶-۲۸ و ۵: ۹۸).

از طرف دیگر، حامیان آزادی، مانند نویسندگان اوپانیشادها، عدم خشونت - آهیمنسا - را والاترین وظیفه و جایگزین همه وظایف دیگر قلمداد کرده و آن را شرطی ضروری برای به دست آوردن آزادی معنوی می‌دانند. آنان این ایده را رد نمی‌کنند که خشونت شری ضروری برای به دست آوردن نظم اجتماعی است، بلکه در عوض استدلال می‌کنند که به دست آوردن این نظم در مرتبه پایین‌تری از دنبال کردن آزادی قرار دارد. قلمرو دارما قلمرو تحمل مواهب ناپایداری است که اعمال به وجود می‌آورد. اما صلح پایدار وجود ازلی نمی‌تواند از طریق عمل، هستی بیابد. «ناآفریده، هرگز از آفریده، هستی نمی‌یابد» (موناکا اوپانیشاد ۱: ۱۲، ۲). اعمالی که موجب رنج دیگران شود، برای خود شخص نیز رنج به وجود می‌آورد. «کسی که صرفاً برای شادی خودش علیه مخلوقات بی‌ضرر مرتکب خشونت می‌شود، شادی

خود را افزایش نمی‌دهد» (مانوسمرتی ۵: ۴۵).

در وداهای اولیه، واژه «کارما» صرفاً به مناسک دینی اشاره دارد. «کارمای خوب» عبارت است از مناسکی که به‌نحو صحیح انجام شده است و نتیجه مطلوبش را در پی خواهد داشت. این کاربرد «کارما» درباره مناسک قربانی کردن است، عملی که در آن برای کسب موفقیت این‌جهانی - زندگی طولانی و کامیابی - دستیابی به زندگی اخروی دیرپا و سرشار از شادی در قلمرو نیاکان - جایی که شخص، برای بازتولد دیگر در این جهان، سرانجام دوباره خواهد مُرد - هدایایی پیشکش می‌شود. بر اساس این اصل، مناسکی که ناقص انجام گیرد، می‌تواند به نتیجه‌ای ناخوشایند منجر شود.

در طول زمان، این درک وداهای اولیه از کارما، به‌مثابه مناسکی که اثری را در پی دارد، درباره سایر اعمال تعمیم یافت. در دوره اوپانیشادها، یعنی در اواسط هزاره اول قبل از میلاد، اصلی که فقط بر مناسک حکم‌فرما بود، حاکم بر همه اعمال دانسته شد. در این مرحله، مفهوم کارما ویژگی اخلاقی آشکاری به خود می‌گیرد. عمل خوب صرفاً اجرای صحیح مناسک دینی نیست، بلکه عمل اخلاقاً درستی که با نیت خالص انجام شده باشد، نیز عمل خوب محسوب می‌شود. بدین‌سان، قلمرو آیین و مناسک همه جوانب زندگی افراد را در بر می‌گیرد و هر اندیشه، گفتار و رفتار افراد به «زندگی آیینی» آن‌ها شکل می‌دهد. حتی عمل تنفس هم تبدیل به نوعی قربانی کردن می‌شود (چاندگیا اوپانیشاد ۵: ۱۹-۲۴). همان گونه که قبلاً ذکر شد، اگر کسی کارهای خوب انجام دهد، نتیجه اجتناب‌ناپذیر «مناسک» وی بازتولد خوب خواهد بود - بازتولد در شرایط دل‌خواهی که لذت بیشتر، رنج کمتر و فرصت انجام اعمال خوب را به همراه دارد. از طرف دیگر، کارهای شریرانه، برخلاف آنچه شخص به‌دنبالش هست، منجر به بازتولد بد خواهد شد - زندگی پر از رنج.

اندیشه نیورتی این نتیجه را نقطه شروع خودش قرار می‌دهد و از خلال آن، درباره رویکرد پراورتنی نسبت به زندگی، انتقادهایی را طرح می‌کند. در حالی که هدف افراد از انجام مناسک ودایی طولانی کردن زندگی و افزایش لذت بود، اندیشه نیورتی میل به زندگی و میل به بهره‌مندی از ثمرات اعمال را ریشه همه رنج‌ها می‌داند؛ زیرا ثمرات اعمال موقت و گذرا هستند. در اندیشه نیورتی، میل به

بهره‌مندی از ثمرات محدود اعمال است که شخص را پی‌درپی به چرخه بازتولد سوق می‌دهد.

بنابراین میل، به اسارت منجر می‌شود. اما چشم‌پوشی از میل، به آزادی و درک برهمن، سرشت واقعی خود و تمام موجودات، منتهی می‌گردد. «کسی که میل ندارد - کسی که خالی و آزاد از امیال است، کسی که امیالش تحقق یافته است، کسی که تنها علاقه او خودش هست... برهمن است و به سمت برهمن حرکت می‌کند... هنگامی که امیال پنهان در قلب شخص کنار گذاشته شوند؛ آنگاه است که یک فانی جاودانه می‌شود و برهمن را در این جهان به دست می‌آورد» (بره‌ه‌ادارانیاکا اوپانیشاد ۴: ۴، ۶-۴، ۷).

اندیشه نیورتی لحظاتی را که صرف لذت‌های موقت شده‌اند، بطالت می‌داند. طبق این دیدگاه، آزادی از چرخه بازتولد، در مقایسه با بازتولد خوب، هدف مهم‌تری به شمار می‌رود؛ زیرا این نوع آزادی که حدودمرز ندارد، برخلاف شادی‌ها و غم‌های گذرا، سرشار از شادی بی‌پایان و سرمدی است. «کسی که بدن دارد، در قبضه شادی و غم هست. برای کسی که بدن دارد، هیچ راه فراری از شادی و غم وجود ندارد. اما شادی و غم بر کسی که بدن ندارد [یعنی از چرخه بازتولد آزاد شده است] تأثیر نمی‌گذارد» (چانداگیا اوپانیشاد ۸: ۱، ۱۲). «نه خوبی سراغ او می‌رود و نه بدی، چون او از همه غم‌های قلب گذر کرده است» (بره‌ه‌ادارانیاکا اوپانیشاد ۴: ۲۲، ۳).

اعمال مذهبی نیورتی ویژگی زاهدانه دارد. در حالی که هدف از قربانی کردن در پراورتی بازتولد بهتر است - از سرگیری لذتی که شخص اکنون در حال تجربه کردن آن است - اعمال مذهبی نیورتی، بر رد این‌گونه لذت و اعمال آیینی مرتبط با آن، تأکید دارد. «آن‌هایی که در حال ریاضت و ایمان در جنگل سکنی می‌گزینند، آرامش‌طلب، بخردانه، رها از شهوت و قلندروار زندگی می‌کنند، از طریق دروازه خورشید رهسپار جایگاه شخص جاودانه و خود لایزال می‌شوند» (موناکا اوپانیشاد ۲، ۱۱: ۱).

نکته اساسی برای طریقت نیورتی پرورش فضیلت‌هایی است که خویش‌داری از هوس‌ها و دل‌بستگی‌ها را در بر دارد. عدم خشونت، عدم سرقت، صداقت و خویش‌داری جنسی اموری هستند که سنت‌های نیورتی غیرودایی، مانند جینیسم و بودیسم، و سنت‌های نیورتی هندوئی، مانند یوگا شوتراس پاتانجلی، به آن

سفارش کرده‌اند (یوگا شاسترا/ ۲: ۳۰). اما در میان این فضیلت‌های زاهدانه، آهیسا - عدم خشونت در حوزه اندیشه، گفتار و رفتار - مهم‌ترین فضیلت است. احساساتی که باعث می‌شود بر دیگر موجودات زنده رنج تحمیل کنیم، ناشی از قوی‌ترین و بدترین دل‌بستگی‌هاست: دل‌بستگی‌هایی که باعث می‌شوند فرد، با خودخواهی و بدون در نظر گرفتن رنج دیگران، فقط به دنبال لذت بردن خود باشد. چنین دل‌بستگی‌هایی به بازتولد بد منتهی می‌شود، زیرا تمام آن رنج‌هایی که به دیگران وارد می‌کنیم، سرانجام بر خود ما وارد خواهد شد. کسی که موکشا برایش اهمیت دارد، حتی از رنجاندن اتفاقی موجودات زنده باید پرهیز کند؛ این دستور شخص را بر آن می‌دارد که مدام به اطراف خود توجه کند. این آرمان حتی در متون دارما شاسترا نیز وجود دارد: «برای حمایت از زندگی مخلوقات، شخص باید هنگام قدم زدن، چه در شب و چه در روز، پیوسته باید زمین را واری کند، زیرا احتمال دارد که موجب تحمیل درد بدنی غیرقابل‌تحملی شود (مانوسمرتی ۶: ۶۸).

دیدگاه پراورتی و نیورتی دربارهٔ قربانی کردن حیوانات

این برآیند اندیشهٔ نیورتی، که با هر هزینه‌ای باید از خشونت پرهیز شود، به نزاع با اعمال ودایی قربانی کردن حیوان ختم می‌شود. در مناسکی مانند آسوامیدا یاچنا، یا قربانی کردن اسب، که برای اطمینان از کسب موفقیت و کامیابی پادشاه انجام می‌شود، زندگی یک حیوان غنیمت‌گرفته‌شده برای خدایان ودایی پیشکش می‌شود تا آن‌ها از چنین کوشش‌های انسانی حمایت کنند. جالب‌توجه اینکه خود سنت ودایی از آغاز نسبت به این رفتارها نوعی دوگانگی از خود نشان می‌دهد؛ برای نمونه، توصیه می‌کند که در گوش حیوان مانترا یا دعا زمزمه کنیم تا احساس درد نکند و بازتولدش در آسمان تضمین شود؛ همچنین اظهار می‌کند برهمنی «که معنای واقعی وداها را می‌داند و برای اهداف صحیح به حیوانات قربانی صدمه می‌زند، موجب می‌شود که هم خودش و هم حیوان به بالاترین سطح از وجود بروند» (مانوسمرتی ۵: ۴۲).

از منظر سخت‌گیرانهٔ نیورتی، خشونت مذهبی عمل نفرت‌انگیزی است که برخلاف آرزوی فرد دین‌دار، از هیچ ارزش‌رهایی بخشی برخوردار نیست. یکی از دلایل مهمی که برخی سنت‌های نیورتی مرجعیت وداها را رد می‌کنند، قربانی کردن حیوان است، کاری که مخصوصاً بودیست‌ها و جینیست‌ها آن را نقض فضیلت

آهیمسا، یا عدم خشونت، می‌دانند (لانگ ۲۰۰۹، ص ۵۰).

اما در هندوئیسم نیز دیدگاه نیورتی به‌سختی می‌تواند با قربانی کردن حیوان کنار بیاید. در *اوپانیشادها* شاهد نوعی چرخش از انجام واقعی مناسک ودایی به سمت «باطنی‌سازی» قربانی هستیم؛ در اینجا قربانی کردن، به‌جای اینکه نوعی معامله بین موجودات انسانی و خدایان به شمار آید، نمادی برای فرایند شکوفایی معنوی قلمداد می‌شود، فرآیندی که موکشا نقطه پایان آن است. این فرایند با چرخش پیش‌گفته - که همهٔ حیات را آیین قربانی و همهٔ اعمال را دارای تأثیرات مثبت و منفی می‌داند - هم‌خوانی دارد. بدین‌سان، آیین ودایی به الگویی باطنی برای جهان معنوی تبدیل می‌شود - امری که باید مورد تأمل قرار بگیرد و مجسم شود (کاوستیکی *اوپانیشاد* ۲: ۵). تأکید بر انجام خارجی مناسک و قربانی کردن حیوان زنده به‌طور هم‌زمان کاهش می‌یابد. حتی گاهی در *اوپانیشادها* شاهد این اظهار هستیم که قربانی کردن خارجی حیوان، اگر در غیاب حکمت درونی انجام شود، به‌هیچ‌وجه ارزش ندارد (چانداگیا *اوپانیشاد* ۵: ۱، ۲۴-۲، ۲۴).

با این حال، برداشت ارتدکس و محافظه‌کار از وداها، که بر انجام خارجی مناسک تأکید می‌کرد، در همان زمان وجود داشت. این برداشت در قالب فلسفه هندوئی می‌ماسا، که بر تفسیر و انجام دستورات وداها تأکید می‌کند، تا عصر کنونی دوام آورده است. مناسک قربانی حیوانات در بخش‌هایی از جنوب آسیا مانند نپال و بنگال ادامه دارد.

اما مسیر غالب اندیشهٔ هندوئی حرکت به سمت نوعی «نیورتی‌سازی» سنت است؛ در این مسیر، قربانی کردن حیوان با تردید بیشتر و بیشتری نگریده می‌شود و در نهایت جای خود را به جایگزین‌های گیاهی نمادین می‌دهد (گل‌ها، میوه‌ها، نان و محصولات لبنی، که در *بهگود گیتا* ۹: ۲۶ توصیه شده است).

این رد کردن مناسک قربانی چنان شدید است که برخی هندوهای معاصر تأکید دارند معنای اصلی قربانی کردن در وداها صرفاً هدیه دادن حیوان به راهب خدمتکار از جانب شخص حامی مناسک بوده است. هرچند با توجه به ارجاعات فراوان و صریح وداها به مناسک کشتن حیوانات پذیرش مدعای این گروه معقول نیست، این درست است که هدیه دادن برخی حیوانات، مانند گاو، شکلی رایج از پاداش دادن به راهب ودایی در قبال انجام مناسک بوده است (جها ۲۰۰۹، ص ۵۵). برخی

نیز امروزه استدلال می‌کنند که پیشکش کردن حیوان قربانی در گذشته در واقع نوعی گمراهی از رفتار اصیل بوده است؛ این گروه شخصیت‌هایی مانند بودا را اصلاح‌گر سنت ودایی می‌دانند. «بودا جنبه‌های آیینی وداها را رد کرد، اما تعالیم والای اوپانیشادها را انکار نکرد» (پاندیت ۱۹۹۸، ص ۱۰۵). قدمت این تفسیر به یک متن قرن دهم به نام گیتا گویندا می‌رسد، متنی که نویسنده‌اش، جایادوا، نظریه هندوئی را این‌گونه تشریح می‌کند که بودا تجسم یا آواتارِ خدای ویشنو است. او مدعی است که «ویشنو از سر دل‌سوزی به بودا تبدیل شد، تا به قربانی کردن‌های خونین پایان دهد» (دانینگر ۲۰۰۹، ص ۴۸۴).

گیاه‌خواری، به‌مثابه یکی از نتایج منطقی اصل آهیمسای نیورتی، هرچند مقبول تمام هندوها نیست، در سنت معاصر هندو نسبتاً رواج دارد. یکی از نویسندگان معاصر هندو می‌نویسد: «گیاه‌خواری نتیجه ضروری آموزه آهیمسا است. بنابراین دین هندو گیاه‌خواری را فضیلتی بنیادین قلمداد می‌کند. گیاه‌خواری صرفاً دستورالعملی درباره عادات خوردن نیست، بلکه مبتنی بر نیاز بسیار قابل قبول به ایجاد وضعیت متعادل بین بدن و ذهن است. گوشت‌خواری به حیات معنوی افراد آسیب می‌زند» (پاندیت ۱۹۹۸، ص ۱۳۳).

پس به‌طور خلاصه می‌توان گفت که ارزش‌های نیورتی، در مسئله قربانی کردن حیوان، امروزه برنده بحث شده است.

مسئله جنگ: محدود کردن سپهر خشونت دینی

ما تا اینجا، با تمرکز بر مسئله قربانی کردن حیوان، درباره تقدم دارما بر موکشا و نظام‌های ارزشی متمایز هریک از این مطلوب‌ها، بحث کردیم. بین این دو دیدگاه، جریان اصلی هندوئیسم به‌دنبال زمینه میانه‌ای است که بتواند دارما و موکشا را با هم سازگار کند؛ جریان اصلی، در پی این مهم، یا دارما و موکشا را مطلوب‌هایی برای افراد متفاوت، در مراحل مختلف زندگی، معرفی می‌کند (دیدگاه دارما شاستر)، یا مطالبه جداگانه دارما را راهی به سمت موکشا دانسته و بین خشونت از سر ترس، خشم و دل‌بستگی، و مطالبه بی‌طرفانه خوبی تمایز می‌گذارد (دیدگاه بهگودگیتا). اما تلاش دینی دیگر، برای محدود کردن خشونت، منحصر کردن آن به جایگاهی مشخص در نظم اجتماعی انسانی است: طبقه جنگاوران.

در مسئله جنگ و به‌طور کلی وظایف پادشاهان، همان ابهام پیش‌گفته‌ای که در

مسئله قربانی کردن حیوان وجود داشت، در سنت هندوئی قرون اولیه میلادی نیز خود را نشان می‌دهد. همچون مسئله قربانی کردن حیوان، برداشت ارتدکس از وداها خشونت را به‌عنوان شری ضروری تأیید می‌کند و حتی گاهی برای حفظ نظم اجتماعی آن را لازم می‌داند. درست همانگونه که پیشکش کردن زندگی حیوان در اندیشه متقدم ودایی برای تضمین استمرار لطف خدایان ضروری قلمداد می‌شود، در متون دارما شاسترا و آرتا شاسترا، یا راهنمای علوم سیاسی، نیز فعالیت‌های خشونت‌باری مانند جنگ‌افروزی و مجازات‌های بدنی جزو وظایف طبیعی پادشاه دانسته می‌شود، وظیفه‌ای که جامعه بدون آن دچار آشوب می‌شود. درباره تطابق متون دارما شاسترا و آرتا شاسترا با ارزش‌های نیورتی، شاهدیم که این متون صریحاً از خطر ارزش‌های ریاضت‌کشی در از بین بردن هم‌بستگی جامعه سخن می‌گویند. اگر همه مردان جوان راهب شوند و پادشاهان استفاده از قدرت را کنار بگذارند، جامعه از هم می‌پاشد.

در عین حال، ارزش‌های نیورتی آن‌قدر در اندیشه هندوئی این دوره ریشه دوانده بود که به راحتی نمی‌توانستند آن‌ها را نادیده بگیرند. اما در آثار این دوره، این ارزش‌ها «تعدیل‌شده» هستند. سانیا سا، یا گوشه‌گیری - ترک وظایف اجتماعی برای تعقیب کردن موکشا - چهارمین مرحله زندگی در دارما شاسترا است؛ شخص تنها بعد از اینکه - با ازدواج، پیگیری یک حرفه نخبه‌خیز، و بچه‌دار شدن برای بقای دودمان خانواده - وظایفش را نسبت به جامعه به صورت کامل انجام داد، می‌تواند وارد این مرحله شود. (مانوسمرتی ۶)

از طرف دیگر، هرچند در این دوره هنوز به خشونت به‌عنوان شری ضروری برای بقای دارما می‌نگرند، با محدود کردن آن به جماعت جنگاوران - گروهی در نظام کاستی سنتی که خشونت آن‌ها مشروع دانسته می‌شود - از قلمرو خشونت می‌کاهند. حماسه‌نامه‌های هندوئی این دوره، رامایانا و مهابهاراتا، آکنده از قوانین حاکم بر عرصه جنگ است. جنگاوران نه‌تنها مجاز نیستند متعرض غیرنظامیان شوند، بلکه حتی مجاز نیستند از پشت به دشمن ضربه بزنند یا به دشمن در حال فرار یا تسلیم‌شده آسیب وارد کنند.

به‌عنوان مثال، در رامایانا گفته شده است که رامای قهرمان وقتی گمان کرد به دشمن خودش، راوانای دیوصفت، سهواً از پشت ضربه زده است، دچار احساس

پشیمانی شد (نارایان ۱۹۷۲، ص ۱۶۰). جنگاوران در نبرد اصلی *مهابهاراتا* توافق می‌کنند که تنها در طول روز مبارزه کنند، و در شب برای معاشرت دور هم جمع شوند - حتی با جنگاوران دشمن (نارایان ۱۹۷۸، ص ۱۶۱).

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که چنین تصویری صرفاً زادهٔ تخیل نیست: پادشاهانی بودند که به‌همراه ملازمان غیرنظامی، از قبیل سرگرم‌کنندگان، آشیزان و حتی زنان حرم‌سرا، عازم جنگ می‌شدند و این‌گونه افراد می‌توانستند به‌مانند تماشاچیان ورزشی نبرد را تماشا کنند. در گزارش جهانگرد یونانی، مگاستنس، که در قرن چهارم قبل از میلاد به هندوستان مسافرت کرده است، داستان کشاورزی را می‌خوانیم که «در امنیت کامل»، بی‌اعتنا به نبرد خشن مزرعهٔ مجاور، مزرع‌اش را شخم می‌زند و از آسیب جنگ نگرانی ندارد. «هرچند ممکن بود کشاورزان در حاصل جنگ سهم گرفته یا در تأمین یکی از دسته‌ها مشارکت کنند، از آن‌ها انتظار نمی‌رفت که درگیر جنگ شوند. جنگاوران با جنگاوران مبارزه می‌کردند؛ دارمای مرد کشاورز شخم زدن بود» (کیای ۲۰۰۰، ص ۱۹۰).

ولی این نوع محدود کردن گسترهٔ خشونت مصوب دینی نمی‌تواند به‌صورت کامل از اشکالات برآمده از اندیشهٔ نیورتی هندوئی شانه خالی کند. اگر قربانی کردن حیوان برای رضای خدایان موردتأیید دین نباشد، بلکه منبعی برای کارمای بد باشد، آنگاه از بین بردن حیوان انسان در جنگ تا چه اندازه می‌تواند بدتر باشد؟ آیا وظیفهٔ جنگاور او را به سرنوشت شوم بازتولد بد دچار می‌کند؟

پاسخ حماسه‌نامه‌ها به این پرسش نمایانگر موضع بسیار دوگانه‌ای نسبت به خشونت است. از یک طرف، ضرورت خشونت برای دفاع از سلطنت عادلانه پادشاه انکار نمی‌شود. اما از طرف دیگر، قانون کارما را نیز انکارپذیر نیست. بخش پایانی *مهابهاراتا* در این باره روشنی می‌افکند. قهرمانان این حماسه‌نامه در جهنم بازتولد می‌شوند، در حالی که آدم‌های بد از بودن در بهشت لذت می‌برند. ولی این پایان نهایی نمایش نیست. به ما گفته می‌شود که تمام کارماهای خوب یا بد افراد باید مرتفع شود. بنابراین قهرمانان از پیامدهای خشونت که مرتکب شده‌اند، رنج می‌برند - نکته‌ای که با بازتولد آن‌ها در جهنم نشان داده شده است. اما آن‌ها بالاخره هزینهٔ این اعمال خود را پرداخت خواهند کرد و برای بهره‌مندی از پاداش حکومت عادلانه‌شان، دوباره در بهشت متولد خواهند شد. آدم بد نیز کاملاً شر نیست. این

آدم نیز، به دلیل فرمانروایی خویش، در بهشت بازتولد خواهد یافت. اما بعد از این، نوبت بازتولد وی در جهنم خواهد رسید: بهای اعمال شریانه او. پادشاه باید، به‌عنوان بخشی از وظیفه‌اش در جهت حفاظت از نظم اجتماعی، درگیر خشونت شود. اما صدمات ناشی از خشونت وی زدودنی نیست. به همین دلیل، متون *دارما شاسترا* می‌گویند که بازتولد به‌عنوان جنگاور، به دلیل پیامدهای این جهانی‌اش، بدفرجامی است.

سنت جین، سخت‌گیرترین سنت نیورتی، معتقد است که این حقیقت بنیادین، که دربارهٔ جنگاوران بسیار آشکار است، تمام زندگی این جهانی را در برمی‌گیرد. از منظر آیین جین، نه فقط زندگی جنگاوران، بلکه زندگی افراد عادی سرپرست خانه نیز با خشونت درهم‌تنیده است: خشونت علیه ارگانسیم‌های ریز در خلال برخی فعالیت‌های اصلی، مانند آشپزی، خوردن، و راه رفتن. نگرانی هندوها از اینکه این نوع اعتقاد ممکن است در مقیاس وسیعی موجب رهاسازی وظایف اجتماعی و روی آوردن سرپرستان خانه به ریاضت شود، برای پیروان آیین جین چندان مطرح نیست، زیرا زندگی راهبان جین چنان مشکل است که تعداد کمی حاضرند آن را در پیش بگیرند (لانگ ۲۰۰۹، صص ۱۰۱-۱۱۰).

اما این برداشت آیین جین، که زندگی دنیوی با خشونت درهم‌تنیده است و خشونت در زندگی جنگاور صرفاً نمود آشکارتری دارد، مستقیماً در *بهگود گیتا* بحث شده است.

تأسیس ۱۳۹۴

پارادوکس عمل بی‌طرفانه: جنگاوری در *بهگود گیتا*

بهگود گیتا گفت‌وگویی است که در وسط‌های *ماه‌بهاراتا* رخ می‌دهد؛ گفت‌وگویی است بین آرجونا، یکی از قهرمانان برجسته این حماسه‌نامه، و دوست، پسرعمو و ارباب‌رانش، کریشنا، کسی که اتفاقاً تجسد خدا نیز هست. معضل کارما - عمل به وظیفه در راهی که به‌ناگه‌ریز تحمیل رنج و گرفتن زندگی را در ضمن دارد - شدیداً دامن‌گیر آرجونا می‌شود، زیرا او وادار می‌شود تا در نبرد نهایی علیه خانواده‌اش مبارزه کند.

آرجونا با ناامیدی به رنجی می‌اندیشید که اعمال او بر افراد موردعلاقه و مورداحترامش - معلم وی و پدربزرگ محترم و محبوبش که میان جنگاوران سپاه دشمن قرار داشتند - تحمیل خواهد کرد. وظیفه او این بود که یا آن‌ها را بکشد یا

خود کشته شود. او نتیجه گرفت که به جای کشتن خویشاوندانش، بهتر است از ادعایش نسبت به پادشاهی چشم‌پوشی کند. او با پرت کردن کمان و نیزه‌اش نبرد را رد کرد.

پاسخ کریشنا به آرجونا و گفت‌وگوی متعاقبش تلاش می‌کند تا از یک منظر سوم توحیدی معضلی را که از نزاع بین ارزش دارمای طریقت پراورتی و ارزش آزادی طریقت نیورتی به وجود آمده است - نزاع بین قطع علاقه از مواهب دنیوی و به‌کارگیری خشونت در حمایت از این مواهب - حل کند.

از طرفی، کریشنا استدلال می‌کند که آرجونا وظیفه پاسداری دارد و جنگیدن در نبرد بخشی از آن وظیفه است. نگرانی او بابت رنج‌هایی که موجب خواهد شد، هرچند ظاهری خردمندانه دارد، در نهایت بی‌مورد است؛ زیرا او فقط بر بدن فیزیکی کسانی که با آن‌ها می‌جنگد، تمرکز کرده است. اما در واقعیت، شخص بدن فیزیکی نیست، بلکه نفس است، امری که ورای مرگ و همه صدمات ممکن است: «کسی که فکر می‌کند در اینجا کسی را کشته است یا فکر می‌کند به دست کسی کشته شده است، در هر دو مورد، اشتباه می‌کند. در واقع او نه کسی را کشته و نه خودش کشته شده است» (بهگودگیتا ۲: ۱۹).

اما از طرف دیگر، کریشنا به نفع ارزش‌های نیورتی زیر نیز استدلال می‌آورد: «عدم خشونت و صداقت و عدم خشم؛ قطع علاقه و صلح‌جویی و تهمت نزدن؛ احترام به همه موجودات و حرص نخوردن؛ مهربانی و فروتنی و عدم دمدمی‌مزاجی» (بهگودگیتا ۲: ۱۶).

کریشنا و آرجونا چگونه می‌توانند هم در نبردی بجنگند و هم عدم خشونت، صلح و احترام به همه موجودات را ستایش کنند؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است بدانیم که این تنها مصداقی از این پرسش کلی‌تر است: «چگونه موجوداتی که درگیر عمل دنیایی هستند، از چرخه بازتولد آزاد می‌شوند؟» اگر عمل افراد پیامدهای کارمایی به وجود می‌آورد، و پیامدهای کارمایی ضرورتاً به بازتولد منجر می‌شود، شخص چگونه می‌تواند از چرخه بازتولد آزاد شود؟ شخص چگونه می‌تواند مرتکب هیچ عملی نشود؟

پاسخ اصلی کریشنا این است که صرف عمل پیامد کارمایی به وجود نمی‌آورد، بلکه عمل ناشی از تمایلات خودخواهانه جزای کارمایی ایجاد می‌کند. «کسی که از

تمام تمایلات خود دست می‌کشد و خود را از قید هوس آزاد می‌کند و دیگر از «مال من!» یا «من!» سخنی نمی‌گوید... صلح متعالی برهمن [نیروانای برهمن] را به دست می‌آورد (بهگودگیتا ۲: ۷۱-۷۲).

کریشنا در مورد کسانی که مناسک دینی را برای بهره‌مندی از نتایج آن‌ها انجام می‌دهند، سخنان تندی می‌گوید. «آن‌ها غرق در لذت و قدرت [کاما و آرتا] هستند! الفاظ وادها آن‌ها را از عقل درست محروم می‌کند. آن‌ها فاقد بینش مبتنی بر عزم راسخ هستند. آن‌ها حتی زمانی که در حال مراقبه شدید هستند، نیز این بینش را به دست نمی‌آورند» (بهگودگیتا ۲: ۴۴).

اما کریشنا از سنت گوشه‌نشینی نیز انتقاد می‌کند؛ وی می‌گوید: «شخص، با صرف دوری کردن از عمل، و رای عمل نمی‌رود، و با صرف گوشه‌گیری کردن، به موفقیت‌های معنوی دست نمی‌یابد» (بهگودگیتا ۳: ۴).

کریشنا به آرجونا می‌آموزد که به‌جای مبارزه کردن، از سر تمایل شدید به کسب پادشاهی، یا یکسره رها کردن زندگی عاملانه، باید وظایفش را انجام دهد، اما به نتایج آن دل‌بستگی نداشته باشد؛ یعنی خوبی را از آن جهت که خوب است، انجام دهد، نه اینکه به دنبال منافع مادی خودش باشد. بدین‌سان کریشنا به آرجونا توصیه می‌کند که برای کسب آزادی معنوی، از ثمرات عمل چشم‌پوشد، نه از خود عمل - چشم‌پوشی از خود عمل مُحال فیزیکی است. این ایده ارتباط نزدیکی با وقف‌گرایی توحیدی دارد، زیرا اینکه آرجونا^{۳۹۴} می‌تواند بدون ترس از اسارت کارمایی و وظایفش را انجام دهد، همانند قربانی کردن برای خودِ باطنی - خداوند، در قالب کریشنا - است. «تمام اعمال‌تان را وقف من کنید و ذهنتان را روی خودِ درونی‌تان متمرکز سازید. رها از میل و خواستن شوید» (بهگودگیتا ۳: ۳۰).

میراث مدرن گیتا: سوآمی ویوکاناندا و مهاتما گاندی

درباره اینکه آیا پاسخ کریشنا به آرجونا حقیقتاً درباره مسئله خشونت است یا نه، بحث‌های بی‌پایانی صورت گرفته است. طریقی را که بهگودگیتا معرفی می‌کند، می‌توان با آشتی دادن اندیشه نیورتی، شیوه‌ای که در متونی مانند دارما شاسترا و کلیت مهابهاراتا شاهد هستیم، سازگار دانست. خشونت، چه در قالب مبارزه با جنگاوران و چه در قالب مجازات جنایتکاران بر اساس هنجارهای مقرر، فقط وظیفه جنگاوران است. این عمل بسیار محدود است و حتی می‌توان گفت که نظیر

قربانی کردن حیوان در دوره باستان، حالت آیینی به خود گرفته است. این عملی پرمخاطره است و دستکم زمانی که افراد با انگیزه‌های نفسانی توأم با خشم و هوس مرتکب آن می‌شوند، در قبال انجام آن، با مجازات کارمایی مواجه خواهند شد. چشم‌پوشی از خشونت فیزیکی واقعی، اگر هم ممکن باشد، فقط باید در مراحل انتهایی زندگی شخص جامعه عمل ببوشد، یعنی بعد از اینکه شخص وظایف اجتماعی‌اش را - که ممکن است در بردارنده خشونت باشند - به انجام رسانید.

به نظر می‌رسد که این جزو برداشت‌های مفسران پیشامدرن است، کسانی که به بررسی مسئله خشونت در فحوای گیتا نمی‌پردازند. سکوت این مفسران بیانگر این است که آن‌ها اجماع اولیه را مسلم فرض کرده بودند - حتی موقع پذیرش اعمال نیورتی مانند گیاه‌خواری و فاصله گرفتن از قربانی کردن حیوان (مانند جایگزین کردن گیاه کدو به جای حیوانات قربانی، سنتی که هنوز هم در مناسک هندوئی معاصر دیده می‌شود).

در دوره مدرن، اصلاح‌گران برجسته آیین هندو، مانند سوآمی ویوکاناندا و مهاتما گاندی، با حمایت از تفسیری گیتایی که آرمان‌های دنیوی و معنوی را ادغام کرده و به ارزش‌های نیورتی برتری می‌دهد، تحولی در این گفت‌وگو به وجود آوردند. دیدگاه این افراد در تقابل با موضع‌گیری سیاسی ملی‌گرایان هندو و پیشگامان فکری آن‌ها، مانند بال گانگادار تیلاک و سری آورویندو، قرار دارد، اشخاصی که خشونت را گاهی برای دفاع از دارمای هندوئی ضروری می‌دانند.

ویوکاناندا (۱۸۶۳-۱۹۰۲) در بازخوانی مدرن خود از ودانتا، جایگاه مهمی برای به‌گود گیتا قائل می‌شود. ویوکاناندا پارادایم باستانی‌ای را که در آن تارکان دنیا، به‌منظور کسب آزادی، جامعه را به‌صورت کامل رها می‌کنند، با تعالیم گیتا ناسازگار می‌داند، زیرا گیتا به مشارکت در جامعه و عمل مشفقانه برای حفظ جهان توصیه می‌کند (به‌گود گیتا ۳: ۲۵). راهنمایی‌های ویوکاناندا موجب شد که راهبان نظام راماکریشنا، علاوه بر فعالیت‌های سنتی مراقبه و تحصیل، به‌عنوان بخشی از سلوک معنوی‌شان شروع به تأسیس مدارس و یتیم‌خانه‌ها و مشارکت در انواع فعالیت‌های خیرخواهانه کنند. این شعار مشهور ویوکاناندا که «کار عبادت است»، روش عمل را، در کنار روش‌های سنتی‌تر دانش و پارسایی، طریقی معتبر برای دستیابی به آزادی معنوی می‌داند. «باید تلاش کنی که در زندگی خود آرمان‌گرایی

شدید را با واقع‌بینی شدید ترکیب کنی... باید آماده باشی تا در این لحظه پیچیدگی‌های دشوار شاستراها را توضیح دهی و در لحظه بعد بروی تولیدات مزرعه را در بازار بفروشی. باید برای هر نوع خدمت فرومایه آماده باشی» (ویوکاناندا ۱۹۸۹، ص ۴۴۷).

ویوکاناندا هرچند مستقیماً درگیر موضوع خشونت نمی‌شود، بنیاد مفهومی‌ای را پی می‌ریزد که گاندی این آموزه خود را بر آن مبتنی می‌سازد: وحدت همه موجودات در مقام تجلیات برهمن مبنای احترام گذاشتن به همه موجودات است. از نظر گاندی، این آموزه هم مستلزم رد هرگونه تعصب مبتنی بر طبقه، جنسیت، ملیت و دین است و هم مستلزم تأیید دموکراسی؛ گذشته از این، رد امپریالیسم و تأیید گیاه‌خواری را نیز در بر می‌گیرد.

در نگاه گاندی (۱۸۶۹-۱۹۴۸)، هرچند به‌گود گیتا در ظاهر بر خشونت را تأیید می‌کند، در واقع متنی است که با به‌کارگیری توصیف ادبی جنگ در راستای اهداف عبرت‌آموز، به عدم خشونت توصیه می‌کند. گاندی متوجه است که بین این برداشت وی از گیتا و توصیه کریشنا به آرجونا برای جنگیدن با طرف مقابل، تعارض وجود دارد. با این حال، گاندی اصرار دارد که این متن برای فلسفه وی درباره عدم خشونت (آهیمسا) و ساتیاگراها (محکم به حقیقت چسبیدن، که او آن را «نیروی روح» ترجمه می‌کند) بنیادین است. او معتقد است خطای آرجونا در این نیست که از خشونت اظهار بی‌زاری می‌کند، بلکه خطایش در این است که بین خویشاوندان و دشمنان تمایز قائل می‌شود. او خداوند را در همه موجودات نمی‌بیند. چنین رفتاری عدم خشونت حقیقی نیست.

از نظر گاندی، عدم خشونت صرفاً اجتناب از خشونت نیست، بلکه زندگی کردن بر اساس حقیقت «وحدت همه موجودات» است. عدم خشونت برخوردار از قدرت حقیقت متافیزیکی جهان ماورای خود است. عدم خشونت صرفاً غیاب خشونت نیست، بلکه نیروی مثبتی است که توان دگرگونی جهان را نیز همراه خود دارد:

حتی اگر معتقد به عدم خشونت باشیم، در شأن ما نیست که بُزدل باشیم و به حمایت ضعیفان نشتابیم. اگر آرجونا تفاوت بین خویشاوندان و دیگران را فراموش می‌کرد و چنان سرشار از روح عدم خشونت می‌شد که در قلب

دوریودانا [آدم‌های شرور] تغییر ایجاد کند، شری کریشناى دیگری می‌شد (گاندى ۲۰۰۰، ص ۳۷).

گاندى در اینجا به یک تمایز باستانی متمسک می‌شود: تمایز میان آگاهی موجود روشنی‌یافته و آگاهی کسانى که هنوز به آن چیزى که در سنت هندوئى «بصیرت برابرى» نامیده می‌شود، دست نیافته‌اند. حقیقت والاترى، که گیتا به آن اشاره می‌کند، عدم خشونت است، هرچند سرآغاز این حقیقت در حوزه روشنی‌نیافتگان آغاز می‌کند، جایی که موجودات برای جنگ و تحمیل رنج بر یکدیگر گرد هم آمده‌اند. کریشنا بیش از آنکه آرچونا را به مبارزه تشویق کند، به این تشویق می‌کند که حقیقت را از چشم‌انداز بالاترى درک کند و با دست کشیدن از توهم تفاوت، خدا را در همه موجودات ببیند.

ملی‌گرایی هندوئى: خشونت برای دفاع از دارما

هرچند فلسفه گاندى جنبش استقلال‌طلبى هندی را دگرگون کرد و به جنبش‌های صلح و عدالت اجتماعى در سراسر جهان الهام بخشید، برای بسیاری از معاصرین وی بیش از حد رادیکال بود. این افراد عدم خشونت را نه نیروی قدسى، بلکه نوعی سرسپردگی به نیروهای معاند هندوئیسم می‌دانستند. قاتل گاندى، ناتورام گودس، معتقد به ملی‌گرایی هندوئى بود. این جنبش جماعت‌های غیرهندوی هندوستان، مخصوصاً مسلمانان، را خطری بالقوه می‌دیدند و خشونت را در پاسخ به تجاوز علیه هندوها و هندوئیسم مشروع می‌دانستند.

متفکران پیش‌گام این جنبش شامل معاصرین گاندى و ویوکاناندا، مانند بال گانگادار تیلاک (۱۸۵۶-۱۹۰۲) و سرى آورویندو (۱۸۷۲-۱۹۵۰)، می‌شود. تیلاک، در تفسیرش بر بهگود گیتا، این متن را بیشتر به همان روش ویوکاناندا شرح می‌دهد - یعنی از تعامل با جهان، به جای چشم‌پوشى از آن، حمایت می‌کند. اما به جای اینکه پذیرفته شدن خشونت در این متن را مشکل‌ساز ببیند، صراحتاً آن را استدلالی در حمایت از شورش خشونت‌آمیز در برابر ستم قلمداد می‌کند.

فهم تیلاک از گیتا و روی آوردن ملی‌گرایان هندو به خشونت در جهت مقاومت در برابر ظلم و ستم را باید در چارچوب استعمارگرى بریتانیا بر هند و خشونتى که مردم هند در آن دوران متحمل می‌شدند، فهم کرد. برای تیلاک، به‌مانند گاندى، فهم آموزه‌های گیتا درباره جنگ نوعی فعالیت نظری نبود، بلکه تلاشى بود برای اجرایی

کردن حکمت هندوئی در وضعیت واقعی‌ای که او در آن قرار داشت. آروبیندو، به‌مانند تیلاک، پذیرفته شدن خشونت در گیتا را نیازمند توجیه نمی‌بیند، بلکه آن را اشاره به حقیقتی اجتناب‌ناپذیر در وجود انسانی می‌داند. او صریحاً از تکیه انحصاری گاندی بر «نیروی روح» انتقاد می‌کند:

آیا در صورت استفاده از نیروی روح، هرگز به‌وسیله جنگ یا حتی استفاده دفاعی از خشونت فیزیکی نابود نخواهیم شد؟ اما خُب، تا زمانی که نیروی روح بخواهد تأثیرش را بگذارد، نیروی آسوری [شیطانی] انسان‌ها و ملت‌ها لگدمال می‌کند، تباهی به بار می‌آورد، به قتل می‌رساند، می‌سوزاند و آلوده می‌کند، همان‌طور که امروزه شاهدش هستیم، به‌سهولت و بدون هیچ مانعتی. بنابراین تو شاید با کنارگیری خود، به‌اندازه دیگرانی که به متوسل خشونت شده‌اند، موجب از بین رفتن زندگی‌های زیادی شده باشی. (گوس ۱۹۷۲، ص ۳۹)

فهم آروبیندو در میان سازمان‌ها و احزاب سیاسی‌ای که جنبش ملی‌گرای هندوئی را تشکیل داده‌اند، نفوذ بسیار دارد. این سازمان‌ها هرچند به‌لحاظ اهداف و دیدگاه‌ها با یکدیگر تفاوت دارند، همگی به‌دنبال دفاع از هندوستان در برابر دشمنان ادعایی هستند. برخی از آن‌ها، مانند حزب بهاراتیا جاناتا (حزب مردم هندوستان)، ماهیت متعادل‌تری دارد، زیرا خواهان استقرار یک حزب مسئول از طریق دموکراسی مدرن است. برخی دیگر از آن‌ها، مانند شیو سِنَا (سربازان شیوا)، بیشتر نظامی است و در برهه‌های مختلف تاریخ معاصر هندوستان در اعتراض‌های خشونت‌آمیز و شورش‌های گروهی حضور داشته است. بدترین برخورد آن‌ها در ایالت گجرات - محل تولد گاندی - در سال ۲۰۰۲ بود، نزاعی که در آن ۷۹۴ مسلمان و ۳۱۳ هندو کشته شدند (نوسبام ۲۰۰۷، صص ۱۷-۵۱).

به‌طور کلی، آنچه ملی‌گرایی هندوئی را از دین هندو متمایز می‌کند، ایدئولوژی Hindutva یا «هندوگرایی» است. وینایاک دامودار ساوارکار (۱۸۸۳-۱۹۶۶) یکی از بنیان‌گذاران ملی‌گرایی هندوئی، در مقاله‌اش تحت‌عنوان «هندوتوا» در سال ۱۹۲۳، هندو را شخصی تعریف می‌کند که تبار هندی دارد و از هندوستان هم به‌مثابه سرزمینش و هم به‌مثابه دیاری مقدس دفاع می‌کند (ساوارکار ۱۹۸۹). او هندو بودن را با هندی بودن معادل می‌داند (لانگ ۲۰۰۷، ص ۲۴). این فهم از

هویت هندوئی اگر در بافت اصلی‌اش، یعنی مقاومت در برابر حکومت خارجی‌ها بر هندوستان، دیده شود، طنینی مشابه قرائت تیلاک از بهگود گیتا دارد. اما این فهم، بعد از استقلال هندوستان، ماهیت انحصارگرایانه‌تری به خود گرفته است و هندی‌های غیرهندو را شهروندان درجه دوم تلقی می‌کند.

انتقادات از ملی‌گرایی هندوئی اغلب با این پاسخ مواجه می‌شوند که این یک جنبش سیاسی است، نه جنبش دینی. اما در این باره باید به نکته‌ای اشاره کرد. جدا از این اندیشه که خشونت محدود در دفاع از دارما را برخی سنت‌های هندوئی جایز دانسته‌اند، چیز چندانی در ملی‌گرایی هندوئی وجود ندارد که با جهان‌بینی هندوئی مطابقت کند (لانگ ۲۰۰۷، صص ۱۷۱-۱۷۳). با توجه به این نکته، به نظر می‌رسد «هندوگرایی» بیشتر نمایانگر هویت اجتماعی-سیاسی است تا عاملی الهام‌بخش برای نوعی سیاست متعالی و منحصرأ هندوئی که در اصول برگرفته از متون دینی هندو ریشه داشته باشد. حتی می‌توان گفت که ملی‌گرایی هندوئی با هندوئیسم سازگار نیست - به عبارت دیگر، واقعاً هندوئی نیست (لیپینر ۲۰۰۵).

نتیجه‌گیری

علی‌رغم ستایش سنت‌های هندوئی از قهرمانان حماسه‌ها و خدایان جنگاور، آرمان آهیمسا، یا عدم خشونت، برای آن‌ها ارزش بسیاری دارد. نگرش غالبی که در متون هندو نسبت به خشونت می‌بینیم، در این عبارت دارما شاسترا خلاصه می‌شود: «قانون‌شکنی و خشونت در میان مردم دوران باستان دیده شده است... اگر مردم دوران متأخر، با مشاهده کارهای آن‌ها، همان کارها را تکرار کنند، هلاک خواهند شد» (آپاستامبا دارما سوترا ۲: ۱۳,۷-۱۳,۹).

با وجود ملی‌گرایی هندو، سنت‌های هندوئی در سطح هنجارین، در کمترین وجه، به نوعی موضع دوگانه و در بیشترین وجه، به نارضایتی عمیق در مورد هرگونه خشونت علیه زندگی حیوان‌ها و انسان‌ها تمایل دارند. برخی هندوها حتی زندگی گیاهان را مقدس می‌شمارند و در میان آن‌ها رسم «بغل کردن درخت» نوعی اعتراض بوم‌شناختی قلمداد می‌شود (کلوسترمایر ۲۰۰۷، ص ۴۸۸). شکست‌های انتخاباتی اخیر حزب مردم هندوستان نشان می‌دهد که ملی‌گرایی هندوئی جذابیت چندانی در میان جامعه رأی‌دهندگان هندو ندارد. البته باید به این نکته توجه داشت که عوامل تعیین‌کننده نتایج انتخابات بسیار پیچیده هستند و قابل تقلیل به نوعی

همه‌پرسی در مورد ملی‌گرایی هندوئی نیستند (جفرلات ۲۰۰۵).

درباره نظام‌های ارزشی پراورتنی و نیورتنی و تلاش برای مصالحه آن‌ها، می‌توان گفت که نیورتنی برنده بحث در مسئله قربانی کردن حیوان شده است - قربانی کردن حیوان امروزه عملی نادر است که صرفاً در برخی مناطق محدود انجام می‌شود. اما به نظر می‌رسد که در مورد جنگ این دیدگاه چیره شده است که خشونت علیه انسان‌ها یک شر بعضاً ضروری است - البته باید گفت که فلسفه مقاومت بدون خشونت گاندی، روشی جایگزین برای مخالفت با شرارت‌ها را نشان می‌دهد، روشی که ریشه در آرمان وحدت همه موجودات دارد.

اما این مسئله منجر به این نشده است که هندوستان سیاست خلع سلاح یک‌طرفه را دنبال کند. چنین سیاستی قطعاً نمی‌تواند ملی‌گراهای هندو را متقاعد کند. در مورد مسیرهای متفاوتی که سنت‌های هندوئی درباره دو نوع خشونت - خشونت علیه حیوان و خشونت علیه انسان - اتخاذ کرده‌اند، می‌توان گفت که یک ملت، بدون پیشکش کردن قربانی‌های حیوانی، می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. اما اینکه ملتی بتواند بدون نیروی نظامی یا قدرت پلیسی، دو موردی که گاندی از آن‌ها حمایت کرده است، به حیات خود ادامه دهد، چندان بدیهی نیست. آیا چیزی در طبیعت دولت-ملت وجود دارد که ذاتاً خشن است و تحقق ملت‌عاری از خشونت را غیرممکن می‌سازد (لانگ ۲۰۰۶)؟ ملت‌ها بخشی از قلمرو دارما هستند، بخشی از قلمرو خشونت.

تأسیس ۱۳۹۴

با توجه به مجموعه دیدگاه‌ها و رویکردهایی که می‌توانیم در متون هندوئی درباره خشونت و عدم خشونت بیابیم، سنت‌های هندوئی همچنان منبعی پر از اندیشه‌های ژرف درباره همه این مسائل است، منبعی که هم برای هندوها و هم برای غیرهندوها الهام‌بخش است.

- Bryant, Edwin F., trans. (2009). *The Yoga Sūtras of Patañjali*. New York: North Point Press.
- Chapple, Christopher Key (1993). *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. Albany: State University of New York Press.
- Doniger, Wendy, trans. (1991). *The Laws of Manu*. New York: Penguin.
- Doniger, Wendy (2009). *The Hindus: An Alternative History*. New York: Penguin.
- Gandhi, Mohandas K. (2000). *The Bhagavad Gita according to Gandhi*. Berkeley: Berkeley Hills Books.
- Ghose, Aurobindo (Sri Aurobindo) (1972). *Essays on the Gita*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram.
- Jaffrelot, Christophe (2005). “ The BJP and the 2004 General Election: Dimensions, Causes, and Implications of an Unexpected Defeat. ” In Katharine Adeney and Lawrence S á ez, eds., *Coalition Politics and Hindu Nationalism*. London: Routledge.
- Jha, D. N. (2009). *Rethinking Hindu Identity*. London: Equinox.
- Keay, John (2000). *India: A History*. New York: Grove Press.
- Klostermaier, Klaus K. (2007). *A Survey of Hinduism*. Albany: State University of New York Press.
- Lipner, Julius (2005). “ Ancient Banyan: An Inquiry into the Meaning of ‘ Hinduness. ’ ” In J. E. Llewellyn, ed., *Defining Hinduism: A Reader*. New York: Routledge.
- Long, Jeffery D. (2006). “ Eliminating the Root of All Evil: Interdependence and the De – reification of the Self. ” In Douglas Allen, ed., *Comparative Philosophy and Religion in Times of Terror*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Long, Jeffery D. (2007). *A Vision for Hinduism: Beyond Hindu Nationalism*. London: I. B. Tauris.
- Long, Jeffery D. (2009). *Jainism: An Introduction*. London: I. B. Tauris.
- Narayan, R. K., trans. (1972). *The Ramayana*. New York: Penguin.
- Narayan, R.K., trans. (1978). *The Mahabharata*. New York: Viking Press.
- Nussbaum, Martha (2007). *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India ’ s Future*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Olivelle, Patrick, trans. (1996). *Upanisads*. Oxford: Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick, trans. (1999). *Dharmasūtras: The Law Codes of Ancient India*. Oxford: Oxford University Press.
- Pandit, Bansi (1998). *The Hindu Mind: Fundamentals of Hindu Religion and Philosophy for All Ages*.
- Glen Ellyn, IL: B & V Enterprises.
- Panikkar, Raimundo, trans. (1977). *The Vedic Experience: Mantramañjarī – An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Sarvarkar, Vinayak Damodar (1989). *Hindutva: Who Is a Hindu?* Delhi: Bharati Sahitya Sadan. First published 1923.
- Thompson, George, trans. (2008). *The Bhagavad Gita: A New Translation*. New York: North Point Press.
- Vivekananda, Swami (1989). *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 3. Mayavati memorial edn. Kolkata: Advaita Ashrama.