

رویکردهای متفاوت به بدن در دین هندویی^۱

فیاض قرائی^۲

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

زهرا میقانی^۳

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

نظر به این که هیچ یک از ادیان زنده دنیا به اندازه دین هندو به بدن آدمی نمی پردازد، بررسی موضع این دین در قبال بدن ضرورت دارد. مطالعه جایگاه بدن علاوه بر این که فرصتی است برای آشنایی با منبعی غنی از مفاهیم و اعتقادات هندویی درباره اهمیت معنوی جسم، امکان شناخت ژرف تر کیهان‌شناسی دین هندو را نیز فراهم می کند. از سوی دیگر به نظر می رسد گاه برابر انگاشتن آموزه‌های دین هندو با شیوه زندگی یوگی ها و عزلت‌نشین‌ها و پیش فرض تقابل عوالم روح و ماده، باعث سوتعبیرهایی در خصوص نگاه این دین نسبت به زندگی این جهانی و مادی شده است. این پژوهش بر آن است تا با تأملی بیش تر بر موضع دین هندو در قبال بدن، تصویری جامع‌تری از نگاه این دین نسبت به بعد مادی انسان ارائه دهد. بررسی آموزه‌های کلی آیین تتره، به سبب جایگاه خاصی که برای بدن قائل است، در نیل به این مقصود ر اهگشاست. آیین تتره و به ویژه ی وگلی تتره‌ای بدن را دارای حکمت خاص خود می‌دانند و برای رسیدن به رهایی به آن متوسل می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

دین هندو، بدن، دوگانگی روح و ماده، تتره.

۱. تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۸ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۴

۲. پست الکترونیک: F.gharaei@um.ac.ir

۳. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): Z.miqani@gmail.com

مقدمه

دین هندو پدیده‌ای پیچیده از شیوه‌های متنوع پرستش است که به فرد اجازه می‌دهد به شیوه‌های متعدد هندو باشد. عنوان «دین هندو» گستره‌ای وسیع از آموزه‌های متفاوت و گاه آشکارا متناقض را دربرمی‌گیرد. این آموزه‌ها اغلب ریشه در متون مقدسی دارند که آن‌ها نیز عاری از مفاهیم متعارض به نظر نمی‌رسند. حکمای هندو این تفاوت‌ها و تناقضات را ظاهری و ناشی از جهل و ناتوانی در فهم اشکال، ابعاد یا مراتب مختلف حقیقتی واحد می‌دانند. به همین سبب پیروان یک مکتب فکری اغلب نیازی به تکذیب مکاتب دیگر نمی‌بینند. اما این موضوع می‌تواند ناظر بیرونی را دچار سردرگمی و مطالعه درباره این دین را دشوار کند. هرچند گوناگونی دیدگاه‌ها و تضاد و تناقض آموزه‌ها در چ‌ه‌ارچوب یک دین مختص دین هندو نیست اما در هیچ دین دیگری به این اندازه یکپارچگی و سازگاری ابعاد مختلف آن را به مخاطره نینداخته است.^۱

بررسی موضع دین هندو در قبال بدن نیز با مانع گستردگی و پیچیدگی روبه‌روست. با این حال، نکته امیدوارکننده این است که همان‌طور که نمی‌توان موضع دین هندو را در خصوص بدن بی‌تأمل و بررسی‌های لازم مثبت اعلام کرد، پست و خار ارزیابی کردن شتابزده جایگاه بدن نیز متنفی است. دین هندو به سادگی تنها در یوگی‌ها و خلوت‌نشینی که از زندگی این جهانی کناره گرفته‌اند و به بدن خود بی‌اعتنا هستند خلاصه نمی‌شود. تارکان دنیا تنها بخش کوچکی را تشکیل می‌دهند و رفتار آن‌ها با بدنشان را نمی‌توان به تمام هندوان تعمیم داد. از سوی دیگر برخی از ارکان دین هندو بر توجه خاص به بدن بنا شده‌اند و در متون مقدس آن نیز می‌توان عباراتی یافت که به ضرورت سلامت بدن تأکید دارند.

به نظر می‌رسد درهم‌آمیختگی انسان و طبیعت، لاهوت و ناسوت و روح و ماده در دین هندو به گونه‌ای است که موجب شده حتی تقابل روح و بدن آن‌چنان که در اندیشه و فلسفه غرب رایج است در دین هندو محل بحث نباشد و مکاتب و فلسفه‌های هندو اغلب آن‌طور که در دستگاه فکری افلاطون سراغ داریم پست بودن جهان مادی را نتیجه

1. Lipner, Julius, *The Hindu World*, by Sushi Mittel and Gene R. Thursby, New York, Routledge, 2004, p.14.

نمی‌گیرند.

در این بستر و با این ویژگی هاست که آیین تتره با نگاه خاص آن به بدن و طبیعت مجال بروز و رشد می‌یابد. تتره نشان می‌دهد که می‌توان در پیوند روح و بدن و حرمت نهادن به تن در فضای فکری هندو بدون هیچ مانعی تا جایی پیش رفت که تن به معبدی برای الوهیت و وسیله‌ای برای نجات تبدیل شود. با بررسی مواردی از این دست می‌توان دیدگاه غالب در دین هندو در خصوص بدن را تا حدودی روشن کرد.

بدن در سنت ودایی

کرمه^۱ یکی از اصول دین هندو، که با مفاهیم کلیدی چون سمساره^۲ و کاست^۳ نیز پیوند دارد، بدون اشاره به نقش تعیین کننده بدن تعریف شدنی نیست. منظور از اصل کرمه این است که هر کاری اعم از کردار، گفتار و اندیشه بر زندگی فعلی و تولد بعدی انسان م‌وثر است و حتی می‌تواند طبقه اجتماعی او را تغییر دهد. به عبارت دیگر بدن تعیین کننده جایگاه اجتماعی یک هندوست. بدنی که فرد در آن متولد می‌شود پلانگر طبقه‌ای است که به آن تعلق دارد و هیچ تعالی روحی نمی‌تواند او را در زندگی فعلی یعنی تا زمانی که در این کالبد حضور دارد، از قید این تعلق آزاد کند. بدن یک هندو مشخص کننده حقوق و مسئولیت‌هایی است که برای حفظ ارزش‌ها و نظم اجتماعی به عهده دارد. هم‌چنین بدن فرد است که تعیین می‌کند دیگران در قبال او چه وظیفه‌ای دارند و باید چه رفتاری در پیش بگیرند.

در نظام تفکر هندو چهار هدف یا چهار خیر در نظر گرفته شده است: ۱. کامه^۴ یا کام‌جویی و لذت‌های شهوانی ۲. ارته^۵ یا ثروت و بهره‌مندی مادی ۳. دهرمه^۶ یا شریعت، ارزش‌ها و وظایف دینی و ۴. موکشه^۷ یا رهایی از سمساره^۱. این اهداف از هویت فردی و

-
1. Karma
 2. Samsara
 3. Cast
 4. kama
 5. artha
 6. dharma
 7. moksha

باید‌هایی که برای هر طبقه به منظور تحقق آن ها تعیین می شوند جدا نیستند. موکشه بالاترین خیر است اما به سبب دور از دسترس بودن هدف خواصی است که حاضر به تحمل سختی های راه هستند. دهرمه نیز اگرچه هندو را به رهایی مطلق نمی رساند اما می تواند زمینه رستگاری را در زندگی بعدی فراهم کند. باید توجه داشت که هرچند ارته و کامه در مرتبه فروتری از دو هدف دیگر قرار دارند اما با شرط رعایت حدود به عنوان دو خیر و دو هدف در نظام تفکر هندو پذیرفته شده اند. ضمن این که متونی مانند دهرمه سوتره^۲، ارته سوتره^۳ و به ویژه کامه سوتره شامل آموزه ها و قوانینی پیرامون بدن اند که هندو را متوجه تن خود می کند. این موضوع خود به تنهایی بیانگر این است که نظام هندو دست کم در کلیات توجه به امور این جهانی و بهره مندی از لذت های جسمانی و مادی را برای عموم مذموم نمی داند و از آن منع نمی کند.

احکام شرعی دین هندو که در متونی تحت عنوان متون دهرمه و مهم ترین آن ها منو^۴ گرد آمده اند نیز حاوی تکالیف مفصلی در خصوص بدن است. بدن در این متون دارای شان و مرتبه ای دوگانه است. از یک سو مراقبت از بدن و توجه به فعالیت های جسمانی والاترین وظیفه اخلاقی محسوب می شود، درحالی که در جایی دیگر تن محل شهوات و ناپاک است.^۵ رایج ترین توضیحی که برای جمع این دو دیدگاه متضاد وجود دارد این است که این دو دیدگاه مخاطبانی متفاوت دارند. توصیف منفی از بدن برخاسته از فضای زهد و ریاضت است که در آن مرتاض از اجتماع کناره گرفته و از قید تکالیف اجتماعی آزاد است.^۶ تارک دنیا طالب نهایت آزادی روحانی و گسستن تمامی بندهای تعلق است. در این مقام عنایت به بدن نوعی وابستگی محسوب می شود که او را از ادامه راه و رهایی باز می دارد. درحالی که بدن مرتاض از نظر منو چیزی منفور و ناپاک است، توصیف این متون از بدن سالک نوآموز یا فرد دارای خانواده این اندازه خشک و زشت نیست و تنها نیازمند

۱. قرای، فیاض، ادیان هند، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۸ش، صص ۱۱۴-۱۱۹.

2. Dharma-Sutra

3. Artha-Sutra

4. manu

5. Flood, Gavin, *The Tantric Body: the Secret Tradition of Hindu Religion*, New York, I.B. Tauris, 2006, p.38.

6. Ibid, p.40.

مهار و پاکسازی است.^۱ این دسته اخیر از ترک دنیا معاف شده و برای آن‌ها ارزش‌های متفاوتی از مرتاضان تعیین شده است. نقش اجتماعی این افراد مستلزم برعهده گرفتن مسئولیت‌هایی است که عمل به آن‌ها بدون توجه به جسم و فعالیت‌های جسمانی ممکن نیست. از این رو، منو راهکارهایی برای مهار حواس و پاکسازی تن دارد تا بدین وسیله فرد در چارچوب شرعی به وظایف خود عمل کند. همان‌طور که در بهگودگیتا به صراحت بیان شده، والاترین فضیلت عمل به وظایف طبقه‌ای است که فرد هندو به آن تعلق دارد.^۲ بر این اساس برای مثال مسئولیت‌های یک کشتریه ایجاب می‌کند که توجه خاصی به بدنش داشته باشد. بنابراین آن چه که برای یک براهمن تارک دنیا فضیلت محسوب می‌شود برای یک کشتریه به معنی تجاوز از حریم و قانون الهی است.

علاوه بر این لازم به ذکر است که پیوستن به جرگه تارکان دنیا نیز با رعایت شرایط و گذراندن مراحل ممکن است. تکالیف و ضوابطی که در دهرمه برای تمام مراحل زندگی فرد هندو تعیین شده بیش از آن که تصویری زشت و زننده از زندگی مادی ارائه دهد در صدد است زندگی روزانه و این جهانی او را پاک و الهی کند. در نخستین مرحله، یعنی برهمه‌چریه^۳، نوآموز با آموزه‌های ودایی و کلام مقدس آشنا می‌شود و ساده زیستی را عملاً می‌آموزد. این مرحله منافاتی با توجه به بعد مادی آدمی ندارد. همان‌طور که چندوگیه اوپه‌نیشد در خلال داستان حکیم و فرزندش که به تازگی مرحله برهمه‌چریه را پشت سر گذاشته بر ضرورت مراقبت از بدن تأکید می‌کند.^۴ حکیم توضیح می‌دهد که اگر خوراک مناسب و مکفی به بدن نرسد دسترسی به تمام علوم مقدسی که آموخته مختل می‌شود. به عبارت دیگر بهره بردن از دانش مشروط به داشتن بدنی سالم است.

براهمن نه تنها به مجرد توصیه نشده که برعکس با ازدواج وارد طولانی‌ترین و مهم‌ترین مرحله زندگی خود یعنی گرهسته^۵ می‌شود. منو برای جز جز زندگی اجتماعی و خانوادگی گرهسته تکالیفی دارد تا او را در همسراری و داشتن خاندان‌های سالم و ایفای

1. Ibid.

۲. بهگودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، گفتار ۲، بند ۳۱، ص ۷۳.

3. Brahmacharya

4. *The Principal Upanisads*, S. Radhakrishnan(trans.), London, George Allen & Unwin Ltd, 1997, pp.454-455.

5. Grhastha

نقش اجتماعی اش راهنمایی کند.^۱ براهمن حتی در مرحله سوم یعنی ونپرسه^۲ که برای نهل در اندوخته‌های باطنی خود به خلوت جنگل پناه می برد نیز از همراهی همسرش برخوردار است^۳ و با یاری خویشان و خانواده در حل مشکلاتشان به ایفای وظیفه اجتماعی خود ادامه می‌دهد.^۴ سنیاسه^۵ چهارمین و واپسین مرحله از مراحل زندگی یک براهمن است و آن هنگامی است که فرد پس از گذراندن جوانی و میانسالی در کنار خانواده و اشتغال به تحصیل و بهره‌مندی از لذات این جهانی، ترک دار و دیار می‌کند.^۶ در این مرحله است که سالک هندو برای تزکیه و پاکسازی روح و بدن، نه طرد و خار کردن آن، به ریاضت می‌پردازد.

نکته قابل توجه دیگر این است که صدمه به بدن با اهیمنسا^۷ (اجتناب از آزار جانداران)، یکی از اصول دین هندو، هم‌خوانی ندارد. به نظر نمی‌رسد دینی که از آزار خردترین جانداران منع می‌کند به خصومت نسبت به بدن انسان توسط خود او رضایت بدهد.

دوگانگی روح-ماده در کیهان‌شناسی ودایی

ذهن غربی با تاریخ اندیشه‌ای که پشت سر گذاشته، تمایز آشکاری میان عوالم روحانی و مادی، لاهوت و ناسوت، انسان و طبیعت، و روح و بدن می‌بیند. از این منظر عالم روحانی منزله از ماده ناپاک و در تقابل با عالم دیگر تصور می‌شود.^۸ بر این اساس اصالت انسان به روح (اندیشه) اوست و به واسطه همین خصیصه از طبیعت جدا شده و بر آن سروری دارد.

1. Muller, Max, *The Sacred Books of the East*, Delhi Motilal Banarsidass, 1970, vol.25, section 3, 5-44

2. Vanaprastha

3. Dubois, Abbe J.A., *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Trans. To English by Henry K. Beauchamp, New Delhi, Mamta Publication, 1973, pp.193

۴. قرائی، فیاض، ص ۱۳۷.

5. Samnyasa

6. Dubois, Abbe J.A., pp.162-163

7. Ahimsa

8. James, Simon, *Environmental Philosophy*, Polity Press, Cambridge, 2015, p.113.

بدن آدمی متناظر با عالم طبیعی در مرتبه‌ای نازل‌تر از روح و در حکم اسارتگاه آن است. در نتیجه یک راه نزدیکی به عالم روحانی پست دانستن بدن و کل عالم مادی است. در سنت هندو اما چنین جدایی و دوگانه‌انگاری صریحی دیده نمی‌شود. اوتاره‌ها، خدایان زمینی، رقص‌های مذهبی، تجسم خدایان در هیئت حیوانات، داستان‌های عاشقانه درباره خدایان و تمثال‌ها و تصاویر اروتیک آن‌ها در معابد، همگی حاکی از این است که در دین هندو تمایز آشکاری میان عوالم روحانی و خاکی وجود ندارد، اجسام و ابدان ظرفیت این را دارند که الهی شوند و خدایان نیز بدون آن که حرمتشان خدشه دار شود در عالم طبیعت حاضرند یا به بیانی دیگر جزئی از آن هستند.

برابر دانستن معبد با خدا در دین هندو باوری رایج است. معبد تن خدا و در امتداد تمثالی است که در قلب آن قرار داده شده است.^۱ تمثال در دین هندو تنها نمادی از خدا نیست بلکه طی مراسمی دارای نیرویی الوهی می‌شود. سنگ، چوب یا فلزی که تمثال از آن ساخته شده با استقرار خداوند در آن مقدس می‌شود. به این ترتیب که نیروی الوهیت همراه با خواندن منتره‌هایی خاص از ظرفی گلین حاوی آب و ساقه‌های درخت خرما از طریق نخ‌هایی که به تمثال متصل است به آن منتقل می‌شود. پس از آن که نفس حیاتی (پرانه) در تمثال خدا ساکن شد، چشمانش را نقاشی می‌کنند تا برای ملاقات با چشم‌ان پرستندگانش آماده شود.^۲ با تمثال هم‌چون یک پادشاه زمینی رفتار می‌شود. صبحگاه بیدارش می‌کنند و او را لباس می‌پوشانند. هنگام خلع معبد یا تمثال نیز مراسم دیگری با دقت تمام برای خارج کردن حیات از شمایل برگزار می‌شود.

در واقع خدا در دین هندو همان قدر که بی‌صورت، وصف‌ناپذیر و فهم‌ناشدنی است، می‌تواند ملموس و در دسترس باشد و پیوند میان عالم طبیعی و عالم الوهی به گونه‌ایست که شان خدا با تجسد در عناصر طبیعی تنزل نمی‌یابد. در سرودهای ستایش در وداها نیز خدایان به گونه‌ای به تصویر کشیده شده‌اند که به سختی می‌توان جدایی میان آن‌ها با عالم طبیعت تشخیص داد. گویی خدایان از طبیعت نگسسته‌اند و در عالم مشترکی با انسان‌ها و دیگر موجودات به سر می‌برند. البته بیش‌تر هندشناسان و محققان دین هندو

1. Flood, Gavin, p.177.

2. Jones, Constance A. and Ryan, James D., *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Facts on Files, 2007, p.193.

ذهن سرایندگان وداها را از این نیز ساده تر می دانند. به عقیده آن‌ها دین ودایی دین پرستش پدیده‌های طبیعی است و سرودهای ودایی روش انسان ها برای غلبه بر وحشتشان در مواجهه با نیروهای ناشناخته طبیعت و در امان ماندن از خشم آن‌هاست.^۱

در هر صورت زبان و تصویرسازی ودایی در ملموس و زمینی توصیف کردن خدایان با شیوه پرستش هندوان و نحوه ارتباط آن‌ها با خدایان هم‌خوانی دارد. در شیوه‌های معمول پرستش در دین هندو، یعنی پوجا^۲ و هوما^۳، نیز عبادت کنندگان از واسطه‌های مادی برای ارتباط با خدا استفاده می کنند. آن‌ها پیشکشی‌های خود را که اغلب خوراکی هستند تقدیم شمایل یا آتش می کنند تا برای حفظ ارتباط با عالم مادی تغذیه و تقویت شود و امید دارند که آتش همراه با ندورات، افکار و خواسته‌هایشان را نیز به خدا منتقل کند.^۴

گذشته از کیهان شناسی عوام، شناخت نظام تفکر هندو بدون پرداختن به مکاتب و فلسفه‌های هندو که حاصل تفاسیر و دریافت های حکمای هندو است، ممکن نخواهد بود. فراگیرترین مشرب فکری و عرفانی هندو، یعنی ودانته، از نوعی دوگانگی می گوید که البته نه از نوع تکید بر تقابل روح و ماده که اعتقاد به واقعیت یا عدم واقعیت دوگانه (برهمن و غیر برهمن) در هستی است. مکتب ودانته با توجه به مشرب های فکری مفسران آن به سه شعبه ودانته ثنوی، ودانته غیر ثنوی و ودانته غیر ثنوی مقید تقسیم می شود. مادهوه^۵ نماینده مکتب ودانته ثنوی برای برهمن و جهان هر دو قائل به واقعیت است، هرچند که جهان را نشات گرفته از برهمن می داند.^۶ اما شنکره^۷، نامی ترین حکیم مکتب ودانته و مفسر گرایش غیر ثنوی بر این باور است که خالق و مخلوق در اصل یکی است و میان این دو تضاد و دوگانگی موجود نیست^۸ و آتمن در کنه وجود همه موجودات با حفظ مراتب مستتر است. هیچ چیز ولو پست ترین از آتمن بی بهره نیست. شنکره معتقد است که در دستگاه ذهنی

۱. شایگان، داریوش، *ادیان و مکاتب فلسفی هند*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹ش، صص ۳۳-۳۴.

2. Puja

3. Homa

4. Frawley, David, *Tantric Yoga and The Wisdom Goddesses*, Delhi, Lotus Press, 1997, p.51.

5. Madhva

6. Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press, 1968, pp.152- 158.

7. Sankara

8. Dasgupta, S., p.486.

انسان به سبب افتراق ذهن و عین وحدت محض برهمن شکسته و به خدا (ایشوره)، عالم روح و عالم ماده تجزیه می شود.^۱ تمام امکانات آفرینش در وجود برهمن بالقوه موجود است و با نیروی خلاقه (مایا) برهمن به فعل درمی آید و در خارج منعکس می شود. با این حال این انعکاس، خیال و وهمی باطل بیش نیست که به سبب حجابی که مایا بر حقیقت «برهمن مساوی است با آتمن» کشیده آدمی کثرات را واقعی می‌پندارد.

رامانوجه^۲، مفسر گرایش عدم ثنویت مقید، معتقد است که به‌رغم وحدتی که بر هستی حاکم است برهمن و جهان هر دو دارای واقعیت اند. رامانوجه عالم روح و عالم ماده را منطبق بر بدن خدا می‌داند.^۳ بنابراین برهمن حاصل وحدت ایشوره، عالم روح و عالم ماده است. رامانوجه برخلاف شنکره کثرت را یکسره وهم وخیال نمی‌داند و به‌رغم تأکید بر وحدت در هستی، آفرینش را عینیت و ظهور برهمن در هستی می‌داند. برهمن نه تنها علت فاعلی عالم که علت مادی آفرینش نیز هست. ارواح فردی و عالم ما دی جزئی از برهمن‌اند.

در مکتب ودانته غیر از تفسیر ماده‌هوه که برهمن را تنها علت فاعلی آفرینش می‌داند، آفرینش اعم از ماده و روح در حکم پیکر برهمن هستند. در واقع این گونه نیست که روح از مبدا الهی هیبوط کرده باشد و در جسمی که مبدایی غیر الهی دارد جای گرفته باشد. هرچند هستی روحانی برتر از هستی مادی است، اما این افتراق به زودی برابر اصل مطلق برهمن رنگ می‌بازد. به بیان دیگر عالم روحانی در کنار برهمن و در تقابل با عالم مادی قرار نمی‌گیرد و این دو نیستی یا نیستی مقید برابر هستی مطلق برهمن شرایطی مشابه دارند. در میان مکتب شش‌گانه هندو تنها سانکیه^۴ و سپس یوگا قائل به دوگانگی بنیادین آفرینش به صورت روح و طبیعت یا پرورشه^۵ و پرکریتی^۶ هستند. در عین این که آتمن-برهمن ورای اشیا، عوالم و ابدان و تجربیات حسی است، حاوی پرکریتی خود نیز هست و

۱. قرائی، فیاض، ص ۱۷۰.

2. Ramanuja

3. Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, New Delhi, Oxford India Collection, 1948, p.168.

4. Samkhya

5. purusa

6. prakrti

از آن جدا نیست.^۱ پرکریتی در سانکیه نیروی اولیه خلاقه ایست که اغلب با مایا یا شکتی^۲ برابر دانسته می‌شود و وظیفه دارد با فعل و انفعالات میان سه گونه یا کیفیات تشکیل‌دهنده‌اش طبیعت یا عالم کثرات را متجلی کند.^۳ از سوی دیگر آفرینش مادی نیز از پرورشه‌عاری و جدا نیست. صور آفرینش نتیجه تلفیق پرکریتی و پرورشه هستند یکی چون فاعل و دیگری چون منفعل بهم می‌آمیزند.^۴ هرچند با این پیوند پرورشه که ذاتاً منزه است گرفتار دگرگونی‌های پرکریتی می‌شود اما مجرد کامل از آن نیز جز به مدد پرکریتی میسر نیست. این پرکریتی است که اسباب آزادی پرورشه را فراهم می‌کند. پرکریتی بساط آفرینش را پیش روی پرورشه می‌گستراند تا روح به اسرار آن آگاه شود.^۵ هنگامی که پرورشه به معرفت تفکیکی میان روح و ماده دست می‌یابد از قید ماده آزاد می‌شود. در واقع بیش از پرکریتی، جهل و ناتوانی در تشخیص و تمیز این دو نیروی لایتناهی آفرینش و خلط آن‌هاست که روح را گرفتار مصائب ماده می‌کند. بنابراین می‌توان گفت عدم آگاهی به امتیاز میان روح و بدن در آفرینش انسان لزوماً به بی‌ارزش دانستن بعد جسمانی او منتهی نمی‌شود. بر همین منوال در یوگه که ادامه سانکیه و طریق عملی مباحث نظری آن تصور می‌شود، بدن مرکز توجه قرار می‌گیرد و اسباب رهایی روح را فراهم می‌کند.

واژه یگه از ریشه سانسکریت «یوج»^۶ به معنی مهار کردن است و در اصطلاح به معنی معنی مهار ذهن و حواس ظاهری از طریق ریاضت و مراقبه است.^۷ ریاضت که معمولاً معادل واژه سانسکریت تپس^۸ به کار می‌رود به معنی صدمه زدن به بدن و سرکوب‌نی‌ازهای جسمانی نیست. همان‌طور که در بگه‌ودگیتا نیز صراحتاً با افراط و شکنجه بدن مخالفت می‌شود: «یگه با بسیار خواری و کم خواری حاصل نیاید. خواب بسیار یا خواب اندک تو را به یگه نرساند. آن‌که در خوراک و آسایش و کار و کوشش و خواب و بیداری اندازه نگه

1. Ibid, p.162

2. Sakti

3. Werner, Karel, *A Popular Dictionary of Hinduism*, Richmond, Curzon Press, 2005, p.81

۴. شایگان، داریوش، ص ۵۹۱.

۵. همان.

6. yoj

۷. قرائی، فیاض، ص ۱۵۱.

8. tapas

دارد یگه را مایه دفع غم و ملال خواهد یافت»^۱. یا در جای دیگری در بگه‌ودگیتا رنجاندن بدن خلاف شرع توصیف می‌شود: «آنان که از سر خودپسندی و برخلاف شرع به ریاضت‌های شاقه می‌پردازند پندار اهریمنی دارند»^۲. در واقع یگه راه تعادل در همه چیز است و افراط را در هر جهتی باعث ضعف و م‌انع نیل به هدف نهایی می‌داند و از آن منع می‌کند، زیرا کراهت از هر چیزی به قدر شیفتگی به آن مذموم است.

معتبرترین و قدیمی‌ترین متن مدون یگه، یگه سوتره‌هایی منسوب به شخصی به نام پتنجلی^۳ هستند. در این سوتره‌ها هشت بند یا ابزار کمکی برای افزایش دانش روحی و هوشیاری از حقیقت نام برده شده‌اند که عبارتند از: خودداری، اجرای آیین‌ها، حالت بدن، مهار تنفس، مهار حواس، تمرکز، مراقبه و مکاشفه. سه مورد از هشت بند یگه، یعنی حالت بدن، مهار تنفس و مهار حواس، به‌طور مستقیم به بدن و تمرینات بدنی مرتبط‌اند و نظام‌های مختلف یگه به تفصیل به چند و چون هر یک از آن‌ها پرداخته‌اند. منظور از خودداری نیز پابندی به شیوه‌ای از زندگی^۴ است که عاری از شهوت رانی باشد، با این شرط که ترک شهوت و پرهیز از آمیزش جنسی با تمرینات معنوی همراه شود تا نیروی جنسی در سطحی بالاتر مورد استفاده قرار گیرد.^۵ به‌طور کلی یگه نیروی جنسی را به عنوان عنوان چیزی شر و شرم‌آور رد نمی‌کند و باور بر این است که مجرد بدون تمرینات معنوی می‌تواند آسیب‌زننده باشد. زیرا انرژی راکد شده ناشی از ترک فعالیت‌های جنسی می‌تواند سبب مشکلات روحی و جسمی شود.^۶ در کل در یگه بخشی از امکان حیات حقیقی متوجه بعد جسمانی انسان است. این توجه می‌تواند شامل آگاهی از لایه‌های مختلف جسمانی، پالایش بدن و به فعل درآوردن نیروهای خفته در آن باشد تا در نهایت به تکامل و رهایی «خود برین» بینجامد.

۱. بگه‌ودگیتا، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۲۴.

3. Patanjali

4. brahmacharya

5. Iyengar, B.K.S, *Light on the Yoga Sutra of Patanjali*, London, HarperCollins publishers, 2002, p.152.

6. Frawley, David, p.25

بدن در آیین تتره

این که کیهان شناسی هندو بیش تر بر پیوند و اتحاد لاهوت و ناسوت یا روح و طبیعت بنا شده و به تبع آن روح در سفر معنوی نیازمند همراهی بدن است، بیش از همه در آیین تتره^۱ و یگه تتره ای بروز و نمود داشته است. تتره مکتبی است از آموزه ها و تمرینات معنوی که بر ضرورت به کارگیری تمام اجزا و نیروهای درونی انسان اعتماد از عواطف و احساسات و کارکردهای بدنی تأکید دارد.^۲

بعضی واژه «تتره» را کوتاه‌شدگی یا «تقلیل» معنا می‌کنند، درحالی که برخی دیگر آن را در ریشه «تنو»^۳ یعنی بدن جست‌وجو می‌کنند و گروهی دیگر آن را مشتق شده از فعل «تتری»^۴ به معنی توضیح دادن و فهمیدن می‌دانند.^۵ اما در مجموع اکثر پژوهشگران با پنینی^۶، متخصص دستور زبان سانسکریت، موافق هستند که تتره احتمالاً از ریشه «تن»^۷ به معنی گسترده شدن، پراکنده شدن یا بافتن گرفته شده است، چراکه می‌توان میان کاربرد آن در متون مقدس در این معنی و آموزه های آیین تتره تقارن‌هایی نیز یافت. در سرود کیهان شناسی کلاسیک در ریگ ودا «تن» فعلی کلیدی است. این متون آفرینش را قربانی شدن پروشه، تکه تکه شدن بدن او و پراکنده شدنش در سراسر جهان توصیف می‌کنند. اوپه‌نیشدها این نمایش آفرینش از قربانی را با تصور «بافتن» و استعاره عنکبوتی که تارهایش^۸ را می‌تند، ادامه می‌دهند.^۹ همان‌طور که عنکبوت خودش را با تارهایش می‌پوشاند، خداوند نیز خود را با هر آن چه که از منشا اولیه صادر می‌کند، پنهان می‌کند و به همان سان که عنکبوت تارش را بیرون پرتاب می‌کند همه چیز از عوالم و خدایان و ... از خدای یگانه نشأت می‌گیرد و صادر می‌شود. در واقع تمام واقعیت نتیجه گسترش یافتن واحد در جهان کثرات است. نویسندگان متأخری مانند شنکره اغلب از «تتره» برای اشاره

1. Tantra

2. Werner, Karel, p.102.

3. Tanu

4. Tantri

5. Urban, Hugh B., *The Power of Tantra: Religion, Sexuality and the Politics of South Asian Studies*, New York I.B. Tauris, 2003, p.25.

6. Panini

7. Tan

8. Tanta

9. Ibid.

به هر نوع نظام فکری استفاده می کنند. در واقع «تنتره» متنی است که دانش به وسیله آن «اشاعه» می یابد.^۱

آیین تنتره به دو فرقه راست گرا و چپ گرا تقسیم می شود و گستره وسیع و متنوعی از عقاید، آداب، مناسک و فنون عملی را دربرمی گیرد. چند ویژگی که در همه اشکال تنتره و فرقه های آن مشترک است عبارتند از: توجه به بدن و ارائه صورت هایی خاص از انضباط بدنی مانند کوندلینی یگه، تکیه بر نیروی جنسی و فعلیت بخشیدن به آن، احترام ویژه برای نیروی زایش و انوئیت (الهه مادر)، تامل بر ذات صوت و استفاده از منتره ها، استفاده از شمایل تمثیلی و تکیه بر اهمیت گورو.^۲

عقاید و مراسمی مانند پرستش الهه مادر و بازسازی نمادین ازدواج اساطیری دو نیروی انوئیت و رجولیت و وحدت این دو نیروی متضاد در قالب آمیزش جنسی در میان پیروان آیین تنتره، باعث شده نظر دین پژوهان و تاریخ دانانی مانند میرچا الیاده درباره خاستگاه تنتره محبوبیت پیدا کند. به عقیده این عده، تنتره ریشه در تمدن دره سند پیش از ورود آریایی ها دارد^۳ و در مراکوی پدید آمد که هنوز تحت استیلای آئین براهمنی نبوده و در آن اعتقادات بومی غیر آریایی منشأ اثر بوده است.^۴ تفاوت خاستگاه های تنتره و سنت براهمنی، تمایل کم تنتره به بحث های نظری و فلسفی معمول هندی و تمایل بیش تر آن را به تخیل، زیباشناختی، فنون عملی و تجربه مستقیم توجیه می کند.^۵ تنتره با تفکرات ژرف فلسفی و تامل بر ورای این جهان قصد جدا شدن از جهان مادی و گذشتن از طبیعت را ندارد. برعکس، هدف سنت های مختلف تنتره ای فعلیت بخشیدن به صورت های گوناگون نیروی نهفته در طبیعت و بهره مندی از هوش کیهانی آن هاست. تنتره مسیری معنوی است که اساس آن بر تمایلات جسمانی و نیرویی است که در عالم طبیعی و جسم انسانی جای داده شده است.

تنتره سنتی است که در هر معنایی عمیقاً تجسد یافته است، با نیروی جاری الهه در

1. Urban, Hugh B, 2003, p.27.

2. Brooks, Douglas, *The Secrets of the Three Cities: An Introduction to Hindu SaktaTantarism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p.53.

3. Urban, Hugh B., p.24.

۴. شایگان، داریوش، ص ۷۰۹.

5. Gavin, Flood, p.29.

دنیای مادی، با مناسک جسمانی برای بهره بردن از قدرت الهی بدن و با پرداختن به تحولات این جهانی به جای تأمل بر ورای آن. تتره دربردارنده مفهومی از تجسد است که دوگانگی روح و بدن، ماده و معنویت و دینی و عرفی را از میان برمی دارد. بدن در تتره جسمانیتهی که مقابل روح قرار می گیرد نیست بلکه جسمانیتهی است که نیروی حیاتی قدرتمندی دارد و با خاصیت صبرورت و شدت اثرگذاری و اثرپذیری اش تعریف می شود.^۱

با وجود تفاوت هایی که میان بدن در سنت ودایی و بدن در سنت تتره ای وجود دارد، این دو سنت در اصل بنیادین بدن- کیهان اشتراک دارند، این باور که انسان و کیهان آینه تمام نمای یکدیگر هستند و ساختار یکی در دیگری تکرار می شود، شالوده نظام اندیشه تمام اشکال تتره را تشکیل می دهد.^۲ پیش شرط فهم بدن تتره ای آگاهی نسبت به کیهان‌شناسی سلسله مراتبی و اصل تجلی مراتب پایین تر در مراتب بالاتر و بالعکس است. ضمن این که بدن به مثابه نمونه مختصر کلیه مراتب هستی این نظم کیهانی را تکرار می کند و ساختار کیهانی را بازمی تاباند. به عبارت دیگر بدن آدمی عالم صغیر است و بر عالم کبیر کاملاً انطباق دارد و دارای تمامی امکانات و نیروهای کیهانی است. بنابراین تتره نتیجه می گیرد که بدن معبد خداوند و بهترین وسیله سفر انسان برای پیمودن راه رشد م عنوی است. برای بدن باید حرمت قائل شد و از آن مراقبت کرد زیرا هوش طبیعی که در آن موجود است بخشی از هوش کیهانی است که چنان چه آشکار شود آدمی را به مقصد نهایی می رساند. فعلیت بخشیدن به امکانات بدن با الهی کردن آن ممکن می شود، یعنی با یکی شدن آدمی با خدایی که می پرستد. باور به رهایی از طریق یکی شدن با برهمن در اوپه‌نیشدها تاریخی طولانی دارد اما بازسازی بدن تا مقام الوهیت، همراه با خواندن عبارت‌هایی از متره‌ها مشخصاً تتره‌ای است.^۳

در آداب و مناسک تتره ای برای الهی شدن و یکی شدن با الوهیت، بدن علاوه بر داشتن نقشی نمادین، ابزار تجربه مستقیم نیز هست.^۴ بدن سالک تتره‌ای هم استعاره‌ای از

1. Deleuze, Gilles, *Essays Critical and Clinical*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p.131.

2. Flood, Gavin, p.28.

3. Ibid, p.12.

4. Ibid, p.21.

باورهای این آیین درباره رابطه کیهان و انسان و هم بدن زنده ای است که این باورها را عملاً اجرا می‌کند. در تتره سالک تجربه همانی با خدا یا نظم کیهانی را زندگی می‌کند. تجربه در این معنا نه حالتی انتزاعی و خارج از حوزه ادراکات حسی که نحوه ای بودن در جهان است که نمی‌تواند از بدن زیسته شده جدا باشد. تتره به بیان تمثیلی بدن بسنده نمی‌کند و راه‌کارهایی برای فهم جسمانی از یکی شدن با الوهیت ارائه می‌دهد و در پی آن است که به جای مباحث فلسفی و آن جهانی، سنت و متون مقدس را با ابزارهای این جهانی تجربه کند. سالک نه در لحظه جدا شدن از بگد مادی‌اش که در مقام وحدت جسم و روح با خدا یکی می‌شود.

به موازات قداست تن، پرستش الهه مادر و نیروی زایش (شکتی) در تتره اهمیت و حرمت بسیاری دارد و مانند بدن دارای هر دو مفهوم تمثیلی و تجربی است. پرستش الهه مختص تتره نیست و در دیگر سنت‌ها و آیین‌های هند نیز یافت می‌شود اما احتمالاً تتره بهترین انتخاب برای علاقمندان به بعد انوئیت الوهیت است، زیرا علاوه بر مجموعه ای از اعتقادات پیرامون اصل انوئیت، راه کارهای عملی نوز برای بهره‌مندی از فیض و حکمت آن ارائه می‌دهد. بنابر تعالیم تتره‌ای تمام تحولات عظیم جهان به دست قدرت الهه مادر یعنی شکتی رقم می‌خورد و آدمی برای تحقق بزرگ‌ترین تحول خود یعنی روشن‌شدگی باید به این قدرت متوسل شود. این نیرو، الهه تصور می‌شود چون از دید هند وان بعد مادی همه چیز مونث است.^۱ زن نطفه را پرورش می‌دهد، خانه را می‌سازد و تداوم مادی را ارتقا می‌دهد، به همین سان طبیعت نیز خانه بزرگ الهه است.

تتره به نیروی انوئیت کیهانی در تمام اشکال آن از جهان طبیعت تا آگاهی ناب احترام می‌گذارد و برای آن کیفیاتی چون پذیرندگی، رحم و شفقت و زیبایی جنسی قائل است.^۲ همسران خدایان، به ویژه دوی^۳ همسر شیوا، مظهر شکتی یا نیروی خلاقه هستند.^۴ امتزاج شیوا و شکتی در قالب اتحاد نیروهای عظیم و متضاد طبیعت به فعالیت نیروی خلاقه و آفرینش می‌انجامد. مراد از مراسم عبادی مبتنی بر روابط جنسی در تتره نیز اتحاد

۱. وود، ارنست، یوگا، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۳ش، ص ۱۶۶.

2. Frawley, David, p.29

3. Devi

4. Werner, Karel, p.101

نیروهای متضاد فاعل و منفعل و بازسازی آمیزش شیوا و شکتی است. در واقع پیروان آیین تتره با شرکت در مراسم عبادی جنسی پیوند کیهانی و ازدواج اسطوره ای شیوا و شکتی را در سطح زمینی تکرار و تقلید می کنند تا با تجلی وحدت عالم صغیر و عالم کبی ر به درجه آگاهی ناب و برتر ارتقا پیدا کنند.^۱ در تتره راست گرا مراسم جنسی به صورت نمادین انجام می شود و بر خواندن منتره ها، تجسم خدایان، استفاده از شمایل، اجرای مودراها و مراقبه متمرکز است، اما مراسم و تمرینات تتره چپ گرا از اجرای نمادین پیوند شیوا و شکتی فراتر می رود و شرکت کنندگان مراسم آمیزش جنسی را به صورت حسی و جسمانی تجربه می کنند.^۲

از آن جایی که هرچه جنبه نظری یک مکتب فربه تر باشد بدن که از جنس ماده و عمل است بیش تر به حاشیه رانده می شود، فقدان تعلقات فلسفی و مباحث عمیق نظری در تتره مجالی فراهم کرده تا بدن در مسیر رهایی آدمی را همراهی کند و بیش از سنت های دیگر در تعالی اش نقش داشته باشد. در واقع برخلاف مکاتب فلسفی، پیرو تتره در همین زمین مادی سیر می کند و با تمام ابعاد وجودی اش در مراسم عبادی شرکت دارد. در این آیین باورهای معنوی عینیت و تجسد می یابند و رابطه سالک با حقیقت مطلق از نوع تماس تجربی و زیسته شده است. بنابراین در انواع پرستش و عبادت تتره ای انتزاعی ترین حقیقت با عینی ترین تجربه در هم می آمیزد. در تتره هدف ایجاد رابطه ای شخصی میان انسان و واقعیت کیهانی است که به موجب آن تجربه مستقیم حقیقت در زندگی روزانه وارد می شود. از این رو تتره بیش از آن که از ورای این جهان بگوید، راه رهایی را در همین جهان مادی جست و جو می کند. بنابه تعالیم تتره تمام اجزای این جهان دارای شعور و در ارتباط و گفت و گو هستند.^۳ پس تمام اجزای آن، حتی طبیعت بی جان، و هم ه اجزای وجودی انسان، حتی احساساتش، به مثابه اشکال گوناگون حضور الوهیت درخور توجه اند. فقدان یک فلسفه یا نظام فکری پیشرفته سبب شده که متافیزیک تتره دوپهلوی به نظر برسد. از یک سو برخی سنت های تتره ای با تمایز میان خدا و جهان ثنوی محسوب

۱. شایگان، داریوش، صص ۷۱۲-۷۱۳.

2. Frost, Gavin and Yuonne, *Tantric Yoga*, Delhi, Banarsidass Publisher, 1996, p.25.

3. Frawley, David, p.46.

می‌شوند و چون برای ج هان خارج واقعیت قائل می‌شوند در مقابل نظام های فکری غیر ثنوی قرار می‌گیرند که واقعیت جهان (بدن) را نفی می‌کند. عده‌ای متافیزیک تتره ای را مشخصاً ثنوی و عمیقاً تحت تأثیر مکتب سانکیه می‌دانند. به عقیده این دسته، تتره بدون مراجعه به کیهان‌شناسی سانکیه قابل فهم نیست. به بیان دیگر همان‌طور که در کیهان‌شناسی سانکیه و آموزه های یگه روح گرفتار طبیعت است در آیین تتره نیز هدف رهایی روح و تجربه آزادی از طبیعت است.^۱ از سوی دیگر برخی متون تتره ای جز با تکیه بر متافیزیک ودانته غیر ثنوی تفسیر نمی‌شوند. هم‌چنین باید توجه داشت که سنت شکتی (سنت پرستش الهه مادر) که صورت غالب آیین تتره امروزی را تشکیل می‌دهد اساساً غیر ثنوی و مبتنی بر باور به مایا است. الهه به‌عنوان حقیقت مطلق ورای تمامی مظاهر هستی، پرستش می‌شود. بنابراین عجیب نیست که بیش تر حکمای آیین تتره، مانند شنکره،^۲ از حکمای ودانته غیر ثنوی بودند. در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که در تتره نه آموزه ای وجود دارد که واقعیت جهان بیرون را با قدرت نفی کند و نه دارای رویکردی است که جهان را به یقین لُتیبید کند و البته هیچ رویکرد نفی جهانی و ت آیبید جهانی نیز یافت نمی‌شود که اساساً مخالف آموزه های تتره باشد.^۳

تتره عملی شامل دستورالعمل‌ها، فنون و توصیه‌هایی است که با هدف پیوند نیروهای متضاد درون انسان، به ویژه قطب های جنسی، تحت عنوان تتره یگه گردآمده اند.^۴ نیروی سرشار و عظیم خلاقیت شکتی، به عنوان نیروی جنسی انوئیت، در پایه وجود آدمی چون ماری «چنبره زده» و «به خود پیچیده» (کوندلینی) در حالت سکون محض است.^۵ سالک با انجام تمرینات تتره یگه و عمل به دستورات آن این نیروی خفته درونش را بیدار می‌کند. کوندلینی با گسترش عمودی، امکانات بی نهایت نهفته در تن آدمی را به فعلیت می‌رساند و بدن را به مقام معبد خداوند ارتقا می‌دهد. در این سطح هدف نهایی تتره یعنی تجربه ناب یگانگی با الوهیت محقق می‌شود. این نیرو از ستون مهره‌ها بالا رفته و در این مسیر از شش منزل موسوم به چکره‌ها^۶ می‌گذرد و با رسیدن به چکره بالای سر، معروف به «نیلوفر هزار

1. Flood, Gavin, p.69.

2. Ibid.

3. Wener, Karel, p.102.

4. شایگان، داریوش، ص ۷۱۴.

5. cakra

برگ: سفر خود را تکمیل می کند.^۱ در واقع این نیروی بدن که مونث تلقی می شود در نیلوفر هزار برگ به همسر خود ملحق می شود و با این پیوند بدن به خدمت اراده روحانی درمی آید و انسان واقعی متولد می شود.

مسیری که سالک برای رسیدن به مقصد نهایی در تتره یگه باید طی کند در چهار مرحله تشریح می شود: ۱. کریا یگه^۲، شامل عمل به شعایر عمومی و تکرار و زمزمه متروهایی خاص و مطالعه متون مقدس . ۲. چریا یگه^۳ سالک در این مرحله به مطالعه عمیق تر، مراقبه و پس از تشریف، به انجام منظم مراسم رمزی و نمادین توصیه می شود. ۳. مها یگه^۴ شامل فنونی برای درونی کردن مراسم مرحله گذشته است. ۴. و مرحله آخر انوتره یگه^۵ شامل تمریناتی برای مراقبه در همانی با خدایی که در اتحاد با شکتی مجسم می شود.^۶ می شود.

مطالعه و تحصیل بصیرت در کنار تمرینات بدنی و مراسم عملی بازتابی از دیدگاه‌های عمومی حاکم بر تتره است که بنابر آن انسان می تواند در کنار دستاوردهای روحانی از لذات جسمانی نیز برخوردار باشد و پیشرفت روحانی مستلزم ترک لذات جسمانی دانسته نمی شود. تمرینات یگه حواس را تقویت می کنند و به تبع آن لذت بدنی عمیق تر می شود، اما این همه در برابر لذات روحانی حاصل از تجربه‌های و اتحاد م ورد نظر یوگی هیچ است.

نتیجه

یکپارچه نبودن دین هندو سبب شده که آرا متفاوتی از متون، مکاتب و سنت های مختلف آن نسبت به بدن و به طور کلی بعد مادی آفرینش استنباط شود . هرچند بدن در سنت تتره‌ای از مقبولیت بسیار بیش تر و جایگاهی محوری برخوردار است اما به نظر می رسد در سنت ودایی هم می توان نمونه‌ها و نشانه‌های فراوانی از توجه به بدن یافت، بدون این که

۱. وود، ارنست، ص ۱۷۰.

2. Kriya yoga
3. Carya yoga
4. Maha yoga
5. Anuttara yoga
6. Werner, Karel, p.102.

طرد بدن و پشت کردن به زندگی مادی هدف نهایی باشد. آموزه‌های ودایی بسته به مخاطب به بی توجهی یا مراقبت از جسم و توجه به زندگی این جهانی توصیه می کنند. برای مثال سنیاسین هایی که به عدم توجه به بدن توصیه شده اند طبق منو پیش تر مراحل تحصیل و تشکیل خانواده را گذرانده اند و از لذت های این جهانی بهره مند شده اند. در اوپنیشدها عباراتی می توان یافت که بر ضرورت مراقبت از جسم تأکید می کنند. علاوه بر این، نظام فکری هندو لذت جسمانی را به عنوان یکی از چهار خیر به رسمیت می شناسد و در متونی چون کامه سوتره مفصل به آن می پردازد. بخشی از توصیفات کتب مقدس هندو از خدایان و شیوه های پرستش هندوان حاکی از ارتباط تنگاتنگ لاهوت و ناسوت در این سنت و یادآور دو مفهوم همه خدایی و همه در خدایی حاکم بر دین هندوست که باعث می شود بدن چون جزئی جدا افتاده از الوهیت تصور نشود.

با این حال سنت ودایی با فاصله گرفتن از ابعاد آیینی و عبادی و در حوزه مکاتب فلسفی و ابعاد نظری، گاه از جسم تصویری چون اسارتگاه روح ارائه می دهد. به همین ترتیب در آیین تتره که پیش تر بر جنبه عملی و تجربی تأکید دارد تا تأملات فلسفی، حرمت نهادن به بدن به ویژگی برجسته این آیین تبدیل شده است. در این آیین انسان چون کلی از روح و بدن نمونه مختصری از تمام مراتب هستی است و غفلت از بدن غفلت از نیروی نهفته در آن محسوب می شود. تتره دستورات و آموزه های را با هدف تجربه یگانگی با الوهیت با تمام ابعاد وجودی ارائه می دهد و در حرمت نهادن به بدن تا جایی پیش می رود که بدن به مقام معبد خداوند ارتقا می یابد و تنها وسیله نجات آدمی تلقی می شود.

منابع

- بهگود گیتا، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ش.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکاتب فلسفی هند، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹ش.
- قرایی، فیاض، ادیان هند، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۸ش.
- وود، ارنست، یوگا، ترجمه محمدحسین وقار، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۳ش.
- *The Principal Upanisads*, S. Radhakrishnan(trans.), New Delhi, 1997.
- Brooks, Douglas, *The Secrets of the Three Cities: An Introduction to Hindu Sakta Tantarism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, Cambridge University Press,

- 1968.
- Deleuze, Gilles, *Essays Critical and Clinical*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
 - Dubois, Abbe J.A., *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*, Trans. To English by Henry K. Beauchamp, Mamta Publication, New Delhi, 1973.
 - Flood, Gavin, *The Tantric Body: the Secret Tradition of Hindu Religion*, New York, I.B. Tauris, 2006.
 - Frawley, David, *Tantric Yoga and The Wisdom Goddesses*, Delhi, Lotus Press, 1997.
 - Frost, Gavin and Yvonne, *Tantric Yoga*, Delhi, Banarsidass Publisher, 1996.
 - Iyengar, B.K.S., *Light on the Yoga Sutra of Patanjali*, London, Harper Collins Publishers, 2002.
 - James, Simon P., *Environmental Philosophy*, Polity Press, Cambridge, 2015.
 - Jones, Constance A. & Ryan, James D., *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Facts on Files, 2007.
 - Lipner, Julius, *The Hindu World*, edited by Sushi Mittel and Gene R. Thursby, New York, Routledge, 2004.
 - Muller, Max, *The Sacred Books of the East*, vol.25, Delhi Motilal Banarsidass, 1970.
 - Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, New Delhi, Oxford India Collection, 1948.
 - Urban, Hugh B., *Tantra: Sex, Secrecy, Politics and Power in the Study of Religion*, California, University of California Press, 2003.
 - Idem, *The Power of Tantra: Religion, Sexuality and the Politics of South Asian Studies*, New York, I.B. Tauris, 2010.
 - Werner, Karel, *A Popular Dictionary of Hinduism*, Curzon Press, Richmond, 2005.