

ਭਾਗਵਤ ਗੀਤਾ

ਵੀਹ-ਪੰਜ-ਵਰ੍ਹੇਗੰਢ ਐਡੀਸ਼ਨ

ਕਰ ਕੇਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ

ਵਿੰਥੋਰਪ SARGEANT

ਸੰਪਾਦਿਤਅਤੇਦੇ ਕੇ ਇੱਕ ਬੰਧ

Christopher ਮੁੱਖ ਚੈਪਲ

ਮੁਖਬੰਧਨਾਲ

HUSTON ਸਮਿਥ

ਮੁਖਬੰਧ

Huston ਸਮਿਥ

ਟੀਊਰ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਦੇ ਮਿਲਕੀਅਤ ਵੀਦਨਤਰੈ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਆਪਸ doc-trines ਵੀਦਨਤ ਦੇ ਇੱਕ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬਾਹਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਸਾਡੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਜੋ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਸੱਚ ਇਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਗੀਤਾ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਦੂਸਰੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ-ਜੁਲਦੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਇੰਨੇ ਸੰਕੇਤ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਹੀਆਂ ਗਈਆਂ।

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਮਕਸਦ

ਦੁਨਿਆਵੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਬੁੱ *grows* ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਅਸਥਾਈ ਹੈ — ਧਨ-ਦੌਲਤ, ਚੀਜ਼ਾਂ, ਸਿਹਤ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ। ਜਦੋਂ ਪੈਸਾ ਅਤੇ ਸੁੱਖ-ਸਹੂਲਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਹੈਰਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਹ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਖੋਜ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਭਾਗ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਘੱਟ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਾਡੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ-ਮਨ ਦੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਨੂੰ ਅਪਰਿਯੰਤਤ ਸਵੈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਦੀਵੀ ਭਾਗ ਨੂੰ ਅਸਲ ਸਵੈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਖੀਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਦੇ ਅਸਲ ਸਵੈ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਪੈਰੋ ਜਾਣ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਸ ਭੇਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਜਾਣਨਾ ਹੈ (ਸੀ.ਐਫ. ਭਾਗਵਤ ਗੀਤਾ, ਅਧਿਆਇ 2, ਆਇਤ 66, ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬੀ ਜੀ II: 66)।

ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਕਟ

ਸਾਡੇ ਹੱਥ ਅਤੇ ਲੱਤਾਂ ਹਨ; ਸਾਡੇ ਪੰਜ ਇੰਦਰੀ ਅੰਗ (ਸੁਣਨ, ਛੂਹਣ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸੁਆਦ ਅਤੇ ਗੰਧ) ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉੱਤਮ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ (ਜੋ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਟੋਰ ਕਰਦੇ ਹਨ) ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉੱਤਮ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਫੈਸਲੇ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਉੱਤਮ ਹੈ ਉਹ ਰੂਹ ਜਿਹੜੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਸਵੈ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪਿਛਲੇ ਪੈਰੇ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ (ਬੀਜੀ IV: 242)।

ਮੈ ਕੌਨ ਹਾਂ?

ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਇੱਕ ਚੰਗਿਆੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਮੁੱਖ ਗੁਣ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀਤਾ, ਅਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਹਨ। ਇਥੇ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਹੀ ਜੀਵ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੂਹ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਤੇ ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ ਤੇ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰ ਸੂਰਜ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚਾ ਸੂਰਜ ਛੋਟੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਝਲਕਦਾ ਹੈ।

ਜੇ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੂਹ ਵਿਚ ਇਕੋ ਬ੍ਰਹਮ ਚੰਗਿਆੜੀ ਹੈ, ਤਦ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਚੰਗਿਆਈ ਲਈ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਭਰੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਚੰਗਿਆੜ ਦਾ ਗਿਆਨ, ਸਮਝ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਜਾਗਰੂਕਤਾ - ਉਪਰੋਕਤ ਅਸਲ ਸਵੈ-ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ (ਬੀਜੀ XV: 7)।

ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ

ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਣ ਬਚਪਨ, ਜਵਾਨੀ ਅਤੇ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਾਂਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਬੁ oldਾਪੇ ਦਾ ਸਵਾਗਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਅਤੇ ਮੌਤ ਨੇੜੇ ਆਉਣ ਦਾ ਡਰ ਹੈ। ਸੱਚਮੁੱਚ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦਾ ਬਰਾਬਰ ਸਵਾਗਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਉਸੇ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਹਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਜਦੋਂ ਰੂਹ ਦੁਬਾਰਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਝੁਕਾਅ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪਿਛਲੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਕੱਠੀ ਹੋਈ ਹੈ (ਬੀਜੀ II: 2 ਅਤੇ II: 13)।

ਰੂਹਾਨੀ ਖੋਜ

ਸਰੀਰਕ ਸੰਸਾਰ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਦਾ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਹੋਣ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹੈ। ਰਿਸ਼ੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਡੂੰਘੀ ਆਤਮ-ਜਾਂਚ ਦੁਆਰਾ, ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਕਿ ਜੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਅੰਤਮ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇੱਕ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਚੇਤਨਾ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਸਦੀਵੀ ਅਤੇ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਹੀ ਅੰਤਮ ਸੱਚਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਝਲਕ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਬਹੁਤ ਹਿੰਮਤ, ਅਸਧਾਰਨ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਬੇਅੰਤ ਕੰਪਾਸ-ਸਿਓਨ (ਬੀਜੀ II: 16-17) ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ

ਰੂਹਾਨੀ ਬੋਧ ਦੇ ਕਈ ਰਸਤੇ ਹਨ। ਲੋਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਟੇਮ-ਪੈਰੋਮੈਟਸ ਅਤੇ ਰੁਝਾਨਾਂ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: ਕੁਝ ਸਰਗਰਮ ਹੋਣਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਦੂਸਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਦੂਸਰੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ (ਸ਼ੋਅ-ਮੇ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ) ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਆਓ ਵੇਖੀਏ ਕਿ ਕੀ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ)। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰ ਕਿਸਮਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਲਈ ਰੂਹਾਨੀ ਮਾਰਗ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਲਈ ਕਾਰਜ ਦਾ ਤਰੀਕਾ, *ਕਰਮ ਯੋਗ*; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ, *ਗਿਆਨ ਯੋਗ*; ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲਈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਥੇ ਦੇਵੇ-ਸਿਧਾਂਤ, ਤਰੀਕਾ ਹੈ *ਭਗਤੀ ਯੋਗ* ਦਾ; ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਾਤਮਕ ਲਈ, ਆਓ ਵੇਖੀਏ ਕਿ ਕਿਹੜੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਹਨ, ਇੱਥੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ, *ਰਾਜਾ ਯੋਗ* ਹੈ (ਬੀ.ਜੀ. XIII: 24-25)।

ਕਿਸੇ ਲਗਾਅ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੰਮ

ਕਰਨਾ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਲਈ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ — ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਿਵਾਰਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁੱਝਿਆ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਧਿਆਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਬਦਲਣਾ ਜੋ ਇੱਕ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਹੋ ਕਿ ਕੋਈ ਇੱਕ ਕਾਰੋਬਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਦਿਨ ਦੀ ਡਿ theਟੀ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਕੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕਰੇ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਬਣਾਏਗਾ - ਬੱਸ ਇੰਨਾ ਹੀ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਅਣਜਾਣ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕੋ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਅਣਜਾਣ ਇੱਕ ਸੁਆਰਥੀ ਮਨੋਰਥ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਦਾਰਥਕ ਲਾਭ ਦੀ ਉਮੀਦ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਸਮਝਦਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਬੀਜੀ II: 47 ਅਤੇ III: 25)।

ਨਿਰਸੁਆਰਥ ਕੰਮ — ਮਨ ਨੂੰ ਸੁੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲਾ

ਇਕ ਕਲਪਨਾ ਕਰੋ ਕਿ ਇਕ ਲੜਕੇ ਆਪਣੇ ਕੁੱਤੇ ਨਾਲ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਕੁੰਡਲੀ ਪੂਛ ਹੈ। ਉਹ ਪੂਛ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਫਿਰ ਕਰਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਕ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਫਿਰ ਇਕ ਕੁੰਡਲੀ ਪੂਛ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਖ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਧਿਆਨ ਰੱਖੋ।

ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਨੇ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਸ਼ਾਸਨ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਅਹਿੰਸਕ meansਾਂਗਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ। ਸੇਵਾਗ੍ਰਾਮ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਝੌਂਪੜੀ ਵਿਖੇ ਇਕ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਸਭਾ ਆਯੋਜਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਗਵਦਇਕ ਤੁਕ ਗੀਤਾ ਦੀ ਪੜ੍ਹੀ ਗਈ। ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਗਾਂਧੀ ਬੰਦ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਕੁਝ ਮਿੰਟ ਚੁੱਪ ਕਰਕੇ ਬੈਠ ਕੇ ਆਇਤ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਰਹੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੀਟਿੰਗਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਵੇਖ ਕੇ ਹੈਰਾਨ ਰਹਿ ਗਏ। ਉਸਦਾ ਚਿਹਰਾ ਅਕਸਰ ਦੁਖ ਦੀ ਝਲਕ ਪਾਉਂਦਾ ਸੀ ਜੋ ਉਸਦੇ ਦੇਸ਼ ਵਾਸੀਆਂ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਝਲਕਦਾ ਸੀ। ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੀਤਾ ਦਾ, ਉਸਦਾ ਚਿਹਰਾ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਰਹਿਮ ਨਾਲ ਚਮਕਿਆ। ਗਾਂਧੀ ਦੇ ਦਰਬਾਰ-ਯੁੱਗ, ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਰਾਜ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਸੀ inf ਅਨੰਤ ਤਾਕਤ, ਅਨੰਤ ਰਹਿਮ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੋਮਾ (ਬੀਜੀ II: 48 ਅਤੇ ਬਾਰੁਵੀ: 13).

ਡਬਲਯੂਐਚਈਐਨ ਕੰਮ ਪੂਜਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ

ਹਰ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਸਰਵ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਬਾਰੇ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਸਾਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਪੂਜਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮਨ ਤਣਾਅਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਸ਼ਾਂਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸਵਾਰਥ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਮਨ-ਸਾਲੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਪੂਜਾ ਦੇ ਰਵੱਧੇ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕੰਮ ਮਨ ਨੂੰ ਸੁੱਧ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਸੌਖਾ ਂਗ ਹੈ (ਬੀਜੀ XVIII: 46).

ਗਿਆਨ ਦਾ ਰਸਤਾ

ਕਈ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਹਨ। ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਜਿੱਥੇ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਬਦਲਣ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਸਥਾਈ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਸਥਾਈ ਹਨ।

ਡੂੰਘੀ ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ (ਸੂਖਮ) ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ (ਮੈਕਰੋਕੋਸਮ) ਵਿਚ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਹੈ। ਇੱਕ ਨੂੰ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਰੂਹਾਨੀ ਭਾਗ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਾਧਾਰਣ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ।

ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੰਦ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਆਤਮਾ ਦਾ ਮੁ primaryਲਾ ਗੁਣ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅੰਦਰ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਭੰਡਾਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲਈ ਭਾਲਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਰ ਕੰਮ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਮੌਜੂਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਬੋਧ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਹਾਇਤਾ ਵਿਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਕ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਮਨ ਇਕ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ। ਅਸਥਿਰ ਮਨ ਨੂੰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਤ ਕਰਨਾ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਸਰਵ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ

ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਤਾਕਤ, ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਸਰੋਤ ਹੈ (ਬੀਜੀ XVIII: 20 ਅਤੇ XVIII: 37).

ਪਿੰਜਰੇ ਵਿਚ ਕੈਦ

ਕੁਝ ਇੱਛਾਵਾਂ ਸਾਨੂੰ ਜੀਉਂਦੀਆਂ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੋਈਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ food ਭੋਜਨ, ਪਾਣੀ ਅਤੇ ਕੱਪੜੇ ਪਾਉਣ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ. ਪਰ ਸਾਡੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਉਥੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰੁਕਦੀਆਂ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਧੂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਲਈ ਜਤਨ ਕਰਨਾ ਸਾਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦਾ. ਬੇਲੋੜੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲਾਲਚਾਂ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ. ਜਦੋਂ ਸਾਡੀ ਲਾਲਸਾ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਗੁੱਸੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ. ਲਾਲਚ ਉਹ ਭੋਜਨ ਹੈ ਜੋ ਲਾਲਸਾ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਖੁਆਉਂਦਾ ਹੈ. ਹਉਮੈ ਲਾਲਚਾਂ ਦਾ ਸ਼ੈਕੀਨ ਹੈ — ਇਹ ਸਵੈ-ਮਾਣ, ਅਮੀਰੀ ਅਤੇ ਈਰਖਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ (ਬੀਜੀ XVI: 12-16).

ਮਨੁੱਖੀ ਵੰਸ਼ ਦੀ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ

ਇੱਕ ਬੇਕਾਬੂ ਮਨ, ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਨੂੰ ਭਿਆਨਕ ਨਤੀਜੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ. ਇਕ ਸਮਝਦਾਰੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰੋ ਜੋ ਕਿਸੇ ਦੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ. ਇੱਛਾ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅਨੰਦ ਲੈਣ ਦੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ. ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਟੈਚਮੈਂਟ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਖਰਕਾਰ ਲਾਲਸਾ. ਜੇ ਲਾਲਸਾ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇੱਕ ਨਿਰਾਸ਼ ਅਤੇ ਗੁੱਸੇ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਰਾਜ਼ ਲੋਕ ਸਹੀ ਅਤੇ ਗ਼ਲਤ ਵਿਚਕਾਰ ਭੇਦਭਾਵ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਗੁਆ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਜਿੰਦਗੀ ਬਰਬਾਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ.

ਐਸਪਰੀਟਿਊਲਿਟੀ ਕਿਸੇ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਗੁੱਸੇ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਸਖਤ ਚੌਕਸੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ. ਕਲਪਨਾ ਕਰੋ ਕਿ ਦੋ ਬਦਨਾਮ ਚੋਰ, ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਗੁੱਸੇ, ਘਰ ਵਿਚ ਘੁਸਪੈਠ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ — ਚੋਰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇ ਗਹਿਣਿਆਂ ਨੂੰ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਾਹਰ ਹਨ. ਉਨ੍ਹਾਂ ਗਹਿਣਿਆਂ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਜੋ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਮਨ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਬੀਜੀ II: 62-63).

ਮਨ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਮਨ

ਅੰਦਰੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱ ਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ. ਪੰਜ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਦਿਮਾਗ 'ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੋਚ ਦੀਆਂ ਤਰੰਗਾਂ ਦਾ ਨਿਰਵਿਘਨ ਪ੍ਰਵਾਹ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ. ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਬੇਕਾਬੂ ਮਨ ਕਦੇ ਇੱਛਾ, ਨਫ਼ਰਤ ਅਤੇ ਗੁੱਸੇ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ. ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਬੁੱਧ ਦੇ ਪੱਕਣ ਲਈ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹਨ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੂਝ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਪਿਸ ਲੈ ਕੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਰੋਕਣਾ ਸਿੱਖੇ. ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਮਨ ਤੇ ਆਪਣਾ ਸਰਵ ਉੱਚਤਾ ਵਰਤਣਾ ਸਿੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ.

ਇੰਦਰੀਆਂ ਵਾਲੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲੈਣਾ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਮਨ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਆਈਡਨ-ਟਿਪਟੀਕਰਨ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ. ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੂਹਾਨੀ ਚਾਰਵਾਨ ਮਨ ਨਾਲ ਸਹਿਕਰਮ ਦੀ ਕਲਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ. ਜਦੋਂ ਮਨ ਸੱਟ ਦੇ ਨਾਲ ਸੱਟ ਲੱਗਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਬੁੱਧੀ ਆਪਣੀ ਵੀਟੋ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਆਫੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸੱਟ ਵਾਪਸ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ. ਜਦੋਂ ਮਨ ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲ ਨਫ਼ਰਤ ਵਾਪਸ ਕਰਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਬੁੱਧੀ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਦਇਆ ਨਾਲ ਗ਼ਲਤ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ.

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਭਾਵ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਤੋਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲੈਣਾ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸਵਾਦ ਲਟਕਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ. ਦੁਨਿਆਵੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਸਵਾਦ ਵੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸਿੱਧਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਬੀ.ਜੀ. II: 58-59).

ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਿਜੜਮ ਤਕ

ਮਨ ਦੀ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਨਿਯੰਤਰਣ ਕਰਨਾ ਹੈ ਬਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਗਿਆਨ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਰੂਹਾਨੀ ਮਾਰਗ ਤਿਲਕਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਮਲੇ ਨੂੰ ਚੁੱਕਣਾ ਚੰਗਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ-ਜੇ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ, ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬੁੱਧੀ ਤੱਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇਕ ਜੈੱਟ ਜਹਾਜ਼ ਦੀ ਉਡਾਣ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨੀਲੀ ਅਸਮਾਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨੀਵਾਂ ਉਚਾਈ 'ਤੇ ਗਰਜ ਨਾਲ ਬੱਝਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਤੱਖ ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਉੱਡਦੀ ਹੈ (ਬੀਜੀ II: 56).

ਬੁੱਧ ਤੋਂ ਸ਼ਾਂਤੀ ਤੱਕ ਬੁੱਧੀ

ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਰੂਹਾਨੀ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਪੂਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਰੂਹਾਨੀ ਬੋਧ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਕ ਸਿਆਣਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਕ ਸਮੁੰਦਰ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰਵਿਘਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਨਦੀਆਂ, ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਨੂੰ ਵੀ ਐਮਾਜ਼ਾਨ ਪਸੰਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰੱਖਦਿਆਂ, ਸੂਝਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਆਤਮਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਖੜਕਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ। ਉਹ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਅਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣੂ ਹਨ ਕਿ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀਤਾ, ਅਣਵੰਡੇ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਨੰਦ ਪਰਮ ਆਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣ ਹਨ (ਬੀ.ਜੀ. II: 64 ਅਤੇ II: 70).

ਕਿਹੜਾ ਬਿਹਤਰ ਰਾਹ ਹੈ?

ਮੇਤੀਆਂ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ, ਅਣਜਾਣ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵੱਖੇ ਵੱਖਰੇ ਅਕਾਰ ਅਤੇ ਆਕਾਰ ਦੇ ਮੇਤੀ ਵੇਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਤਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਜੋ ਮੇਤੀ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਰਵ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਭਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਖੋਜ ਇਸ ਖੋਜ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਰਮ ਆਤਮਾ ਗੈਰਰਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ, ਇਕ ਰਾਹ ਦੇ ਮੇਤੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕੋ ਅਤੇ ਇਕੋ ਆਤਮਾ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਪ੍ਰਧਾਨ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕੇਵਲ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਸਥਿਰ ਬੁੱਧ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪੂਰਨ ਬੁੱਧ ਮਨ ਹੈ; ਪਰ ਮਨ ਦੀ ਸੁੱਧਤਾ ਇੱਕ ਹੌਲੀ ਅਤੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਕੰਮ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਚਾਈ, ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਅਤੇ ਰਹਿਮ ਵਰਗੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਨਿਰਸੁਆਰਥ ਕਾਰਜ ਦਾ andੰਗ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਰਸਤਾ ਮਨ ਨੂੰ ਸੁੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਚਾਰ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਦੋ ਹਨ। ਮਨਨ ਕਰਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਹੋਰ ਦੋ ਹਨ। ਹਰ ਂਗ ਨਾਲ ਚਾਹਵਾਨ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਪਿੱਛੇ ਰੂਹਾਨੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਕੋ ਸਿਖਰ ਦੇ ਚਾਰ ਰਸਤੇ ਹਨ (ਬੀਜੀ ਵੀ: 1 ਅਤੇ ਵੀ: 4).

ਮਨਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ

ਉਹ ਜਿਹੜੇ ਗਿਆਨ ਦੇ orੰਗ ਜਾਂ ਨਿਰਸਵਾਰਥ ਕਾਰਜ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹਨ ਜਲਦੀ ਹੀ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੁੱਖਾਂ ਲਈ ਮਨ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਬੋਧ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ। ਹਰ ਸਮੇਂ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਭਟਕਣਾ ਮਨ ਦੀ ਆਦਤ ਹੈ। ਉਸ ਆਦਤ ਨੂੰ ਮਨ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਵੱਸਦੀ

ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਤੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਨੰਦ ਡੂੰਘੀ ਚਿੰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਰੂਹਾਨੀ ਅਨੰਦ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਦੀ ਜਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਅਨੰਦ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਉੱਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਡੀਟੇਸ਼ਨ ਉਹ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਹ ਅਨੰਦ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਗਲਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਕੱਟਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ, ਮਨ ਇਕ ਝੀਲ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟੇ ਗਏ ਪੱਥਰ ਲਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਤਰੰਗਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣ ਦਿੰਦੀਆਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੌਣ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਚੰਦਰਮਾ ਝੀਲ ਦੇ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਝਲਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਝੀਲ ਦੀ ਸਤਹ ਪ੍ਰਸ਼ਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਨਹੀਂ ਵੇਖ ਸਕਦੇ। ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਚੁੱਪ ਰਿਹਾ, ਤਾਂ ਆਖਰਕਾਰ ਹਵਾਵਾਂ ਜੋ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਹਿਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਛੱਡ ਦੇਣਗੀਆਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਇੱਕ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੌਣ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਿਰੰਤਰ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਹੈ, ਪਰ ਮਨ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਕ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਰੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਬੀ.ਜੀ. ਵੀ. 28)।

ਮਨਨਤਿਆਰੀ

ਦੀਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀਆਂ ਕਿਰਨਾਂ ਵਾਂਗ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸੁਤੰਤਰ ਮਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਰਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਮਨ ਨੂੰ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਾਧਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਕੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਡੂੰਘੀਆਂ ਰੂਹਾਨੀ ਸੱਚਾਈਆਂ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ, ਧਿਆਨ ਅਭਿਆਸ ਉਹੋਗ ਹੈ methodਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਆਤਮਕ ਯਾਤਰਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਣ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਕਰਨ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨਾ ਸਿੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮਨਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਪੱਕਾ ਇਰਾਦਾ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ- ਸਚਿਆਈ, ਗੈਰਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਪਿਆਰ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਇੱਕ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਅ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਮਰਨ ਵੱਲ ਵੱਧਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਸੁੱਧਤਾ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪੜ੍ਹਾਅ ਵਿਚਦੁਆਰਾ, ਸਾਹ ਰਾਹੀਂ ਮਨ ਨੂੰ ਆਰਾਮ ਦੇਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਪ੍ਰਾਣਾਯਾਮਤਣਾ ਨਾਲ। ਅੰਤਮ ਕਦਮ ਹੈ ਮਨ ਨੂੰ ਇੰਦਰੀਆਂ ਤੋਂ ਵਾਪਸ ਲੈਣਾ ਜੋ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦੇ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਮੋੜਦੇ ਹਨ (ਬੀ.ਜੀ. VI: 12)।

ਮਨਨ — ਤਰੀਕਾ

ਧਿਆਨ ਲਗਾਉਣ ਲਈ ਮਨਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਾਂ ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਬਰਫ ਨਾਲ coveredਕਿਆ ਹੋਇਆ ਪਹਾੜ, ਚੰਨ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ਾਂਤ ਝੀਲ, ਜਾਂ ਸੂਰਜ ਚੜ੍ਹਨ ਜਾਂ ਸੂਰਜ ਡੁੱਬਣ ਵੇਲੇ ਰੰਗੀਨ ਦੂਰੀ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਹਮਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫੇਕਸ ਪਵਿੱਤਰ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਅੱਖਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੇਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਤਾਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਹਨ — ਦੁਹਰਾਓ ਸੁਣਨ ਯੋਗ, ਸੁਣਨ ਯੋਗ ਨਹੀਂ (ਹੇਠਾਂ ਚਲਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਕੋਈ ਅਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦੀ), ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ (ਦੇ ਅਰਥ 'ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਮੰਤਰ) ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਡੂੰਘੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਮਨ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੱਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨਾਦਿ ਬ੍ਰਹਮ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰੀ ਮਹਿਮਾ ਵਿੱਚ ਮਨ ਵਿੱਚ ਉਦੋਂ ਗੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਸ਼ਾਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਭਾਵ ਗੁਆ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਹਦਾਖਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਮਾਧੀ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅਚੇਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਬਚਾਉਣ ਵਾਲਾ ਅਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਣ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲਤਾ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ (ਬੀ.ਜੀ. VI: 18-18 ਅਤੇ VI: 21-222)।

ਭਗਤੀ ਦਾ ਤਰੀਕਾ

ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਗਿਆਨ, ਜਾਂ ਨਿਰਸਵਾਰਥ ਕਾਰਜ, ਜਾਂ ਮਨਨ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਚੱਲਦਾ ਹੈ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ — ਇਹ ਕਈ ਕਰਵਜ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਉਤਰਾਅ ਚੜ੍ਹਾਅ ਵਾਲੀਆਂ ਜਿੱਗਾਂ ਵਾਲੀ ਸੜਕ ਤੇ ਕਾਰ ਚਲਾਉਣ ਦੁਆਰਾ ਪਹਾੜੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇ ਕੋਈ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬੇਚੈਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਾਨਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਸ਼ਾਰਟਕੱਟ, ਇਕ ਸੁਰੰਗ ਹੈ ਜੋ ਪਹਾੜ ਦੇ ਅਧਾਰ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਟਦੀ ਹੈ। ਰੂਹਾਨੀ ਯਾਤਰਾ ਵਿਚ ਇਸ ਸ਼ਾਰਟਕੱਟ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਰੰਗ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਆਉਣ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਰੋਸ਼ਨੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਤਰੀਕਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸੁਭਾਅ ਵਾਲੇ ਹਨ ਜੋ ਗੂੜ੍ਹਾ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਡੂੰਘੀ ਤਰਸ (ਬੀਜੀ VIII: 22; IX: 31 ਅਤੇ IX: 34) ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਚੁੱਕਵੇਂ ਹਨ।

ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ

ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੁੱਧ ਦਿਲ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬ੍ਰਹਮ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਭਾਲਣ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੁਣੇ ਬ੍ਰਹਮ ਆਦਰਸ਼ ਨਾਲ ਦਿਲ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਸੁੱਧ ਮਨ ਨਾਲ ਇੱਕ ਭਗਤ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਪਿਆਰ ਦਿਲ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸੁੱਧ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਾਮੂਲੀ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਧੋ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੁਕ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਹੰਝੂਆਂ ਨਾਲ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਪੈਂਦੇ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੱਚੇ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ, ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਦਾ ਹਰ ਕਾਰਜ ਪੂਜਾ ਕਾਰਜ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ (ਬੀਜੀ IX: 26)।

ਤਰੀਕਿਆਂ ਦਾ ਅਭੇਦ ਹੋਣਾ

ਜਦੋਂ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਇਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਆਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹੈਰਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਅਦਭੁਤ ਮਹਿਮਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਿਆਰ ਸੱਚੀ ਸੱਚਾਈ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਗਿਆਨ ਲਈ ਡੂੰਘੀ ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਤੀਬਰ ਤਪਸ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ, ਇੱਕ ਦਾ ਚੁਣਿਆ ਹੋਇਆ ਆਦਰਸ਼ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੂੰ ਪਰਮ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਵਉੱਚ ਸੱਚ ਹੈ। ਉਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਆਪ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਨਾਲ, ਸਾਰੇ ਸੰਕੇ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਿਓ-ਟਿ. ਨ ਦਾ ਫੁੱਲ ਗਿਆਨ ਦੇ ਫਲ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਇਕੱਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਿਲਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੱਚੀ ਸ਼ਰਧਾ ਸੱਚੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਸੱਚਮੁੱਚ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ (ਬੀਜੀ ਐਕਸ: 10-11)।

ਮਾਇਆ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ

ਕਲਪਨਾ ਕਰੇ ਕਿ ਇਕ ਬੱਚਾ ਛੱਪੜ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਐਲਗੀ ਦੁਆਰਾ ਚੁੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਐਲਗੀ ਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਪਾਣੀ ਵੇਖਣ ਲਈ ਇਕ ਪਾਸੇ ਧੱਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਉਂ ਹੀ ਉਹ ਪਾਣੀ ਵੱਲ ਝਾਤੀ ਮਾਰਦਾ ਹੈ, ਹਵਾ ਦਾ ਇੱਕ ਤੰਦ ਪਾਣੀ ਫਿਰ ਐਲਗੀ ਨਾਲ covers ਂਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਤੀਜੇ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਉਸੇ ਨਤੀਜੇ ਨਾਲ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਖਰਕਾਰ ਉਹ ਖੇਡ ਤੋਂ ਥੱਕ ਗਿਆ ਅਤੇ ਮੁੜਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਚਾਹਵਾਨ ਜੋ ਮਦਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਵੈ-ਬੋਧ ਦੇ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰੇਗਾ।

ਮਾਮਲੇ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਦੇ ਸਥਿਰ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਨਤੀਜਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਿਨਾਂ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਮਨ ਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਵਿਗਾੜ ਤੋਂ ਬਚਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਲਪਿਤ ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਜੇ ਵੀ ਮਨ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦ ਕਿ ਮਨ ਬ੍ਰਹਮ ਅਨੰਦ ਦਾ ਸੁਆਦ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਇਹ ਕਲਪਿਤ ਇੱਛਾਵਾਂ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਅਜਿਹਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਦੁਸ਼ਟ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਹੈ- ਬ੍ਰਹਮ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੇ ਬਗ਼ੈਰ, ਮਨ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨ ਦੇ ਬਗ਼ੈਰ, ਬ੍ਰਹਮ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦਾ ਭੰਡਾਰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇੱਕ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਮੀਦ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਸਫਲਤਾ ਦਾਗ਼ੀ ਰਹੇਗੀ (ਬੀਜੀ VII: 14).

ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ

ਸਵੈ-ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੀ ਸਾਰੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਰੂਹਾਨੀ ਯਾਤਰਾ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੁਜਿਆਂ ਦੀ ਮਦਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਡੂੰਘੀ ਚੁਫੇਰੇ ਪਾਰ ਕਰਨ, ਤੇਜ਼ ਰਫਤਾਰ ਨਾਲ ਲੰਘਣ ਅਤੇ ਰੇਜ਼ਰ-ਤਿੱਖੀ ਚੱਟਾਨਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਚਲੇ ਜਾਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਕੌਣ ਕਰੇਗਾ?

ਸੂਰਜ ਨੂੰ covering ਕੱਢ ਵਾਲੇ ਤੇਜ਼ ਰਫਤਾਰ ਬੱਦਲ ਵਾਂਗ, ਮਨ ਦੇ ਅੰਦੋਲਨ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਨ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਨ ਦੇ ਭੁਲੇਖੇ ਸਵੈ-ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਰਸਤਾ ਹੈ ਨਿਹਚਾਵਾਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਪਰਮ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣਾ। ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੇ ਹੰਕਾਰ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸੁਪਰੀਮ ਦੇ ਕੁੱਲ ਸਮਰਪਣ ਤੋਂ ਰੋਕ ਨਾ ਦੇਣਾ (ਬੀਜੀ XVIII: 58 ਅਤੇ XVIII: 66). *ਸਵੈ-ਸਮਰਪਣ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਕਿਰਪਾ*

ਇੱਕ |ਠ ਕੰਡਿਆਲੀਆਂ ਝਾੜੀਆਂ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚੋਂ ਖੂਨ ਵਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਝੰਜੋੜਿਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿਉਂਕਿ |ਠ ਇਸਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਕੇ ਜਕੜੇ ਆਪਣੇ nature ਹੋਏ, ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵ ਵੀ ਅਣਗਿਣਤ ਦੁੱਖ ਦਾ ਦੁੱਖ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਨੂੰ ਹਾਰਡ ਉਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼, ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਚੁੰਗਲ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਾਲੀ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਇਕੋ ਇਕ ਰਸਤਾ ਹੈ ਬ੍ਰਹਮ ਸਹਾਇਤਾ ਭਾਲਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚ ਸਮਰਪਣ ਕਰਨਾ (ਬੀਜੀ XVIII: 62).

ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ

ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਗਿਆਨ, ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕਕਰਨ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦੁਆਰਾ ਸਹਿਯੋਗੀ ਮਨੁੱਖੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਕ ਜਾਣੀ-ਪਛਾਣੀ ਹਿੰਦੂ ਕਹਾਵਤ ਹੈ ਇਸ ਲਈ, ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਹਵਾਵਾਂ ਲਗਾਤਾਰ ਵਗਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਜਹਾਜ਼ ਚੁੱਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਸਵਾਲ ਬਾਕੀ ਹੈ: ਕਿਹੜੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੈ?

ਮੰਜ਼ਿਲ ਯਾਤਰਾ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸੋਚਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਬਿਗ ਬੈਂਗ ਨਾਲ ਹੋਈ ਸੀ, ਪਰ ਉਸ ਧਮਾਕੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਕੀ ਹੋਇਆ? ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਰੱਬ ਸੀ, ਦਿਲ ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਧੜਕਦਾ ਹੈ। “ਈਸਟ ਕੋਕਰ,” ਵਿਚ ਟੀਐਸ ਅਲੀਓਟ ਨੇਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ “ਸਾਡਾ ਅੰਤ ਸਾਡੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿਚ ਹੈ,” ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਅੰਤ ਬਾਰੇ ਦੱਸਣ ਲਈ ਇਕ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਬਦ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ, ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ, *ਸਤਿ-ਚਿੰਤ-ਆਨੰਦ* ਸੱਚ, ਚੇਤਨਾ-ਰਹਿਤ, ਅਤੇ ਅਨੰਦ। ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤਿੰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਇਕੋ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਤਿੰਨ ਗੁਣ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਵਦਦੁਆਰਾ ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਗੀਤਾ ਸੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਨੰਦ ਹੈ (ਬੀ.ਜੀ. XVIII: 65).

ਸੰਪਾਦਕ ਦੀ ਮੁਖਬੰਧ

ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਪਭੋਗੀ ਦੀ ਗਾਈਡ ਬਚਨ-ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਦੇ ਨਾਲ

ਭਗਵਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਗੀਤਾ,

The ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਸੰਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸਭ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਇੱਕ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਉੱਭਰ ਕੇ, ਇਸਨੇ ਹਿੰਦੂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਲਗਭਗ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਕਾਰਜ, ਇਕ ਪਉੜੀ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਦੋ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੁਭਾਸ਼ੀਏ ਭੜਕਾਉਣੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਕੁਝ ਇਸਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਗਦਾਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਦੂਸਰੇ ਪਾਠ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਛਾਂਟਣ ਵਿੱਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਘਰ ਅਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਗੁੱਟਾ ਦੀ ਅਪੀਲ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਇਸ ਦੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਗੁਣ ਵਿਚ ਹੈ: ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਪ੍ਰੀਤ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਕਈਆਂ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੈਰਲਡ ਲਾਰਸਨ ਨੇ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ, “ ਗੀਤਾ ਨੂੰ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜਾਂ ਘੱਟ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਦਲੀਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।” ਇਸ ਸੰਖੇਪ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ, ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਲਕੀਰ ਦਾ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਟੈਕਸਟ ਦੀਆਂ ਕਈ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣ ਹਿੰਦੂ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਕਈ ਅਹੁਦਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਰੱਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਮਹਾਨ ਸੰਕਟ, ਇੱਕ ਸੰਕਟ ਦੀ ਇੱਕ ਕਹਾਣੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਰਜੁਨ ਦੇ ਆਪਸੀ ਤਾਲਮੇਲ ਦੁਆਰਾ ਹੱਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਪਾਂਡਵ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚਿੰਤਾਕਿਚਾਉਣ ਵਾਲੇਯੋਧਾ ਅਤੇ ਕਿਸ਼ਨ, ਉਸ ਦਾ ਸਰਥੀ ਅਤੇ ਅਧਿਆਪਕ। ਗੀਤਾ ਛੇਵੇਂ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ (Bhismaaparvan) ਮਹਾਭਾਰਤ ਨੂੰ ਇੱਕ gargantuan ਸੂਰਬੀਰਤਾ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਅਤੇ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਨੂੰ ਇੱਕ ਛੋਟੇ ਘਟਨਾ ਹੈ ਵੱਡੇ ਕੰਮ ਦੀ ਮੁੱਖ ਸਾਜਿਸ਼ ਵਿੱਚ

ਕੁਰੁਕੁ -ਸ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਉੱਤੇ ਚਚੇਰੇ ਭਰਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਵਾਦ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਉੱਤਰ ਮੱਧ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਏਟਰ ਰਾਜ। ਰਾਜ ਪੰਜ ਭਰਾਵਾਂ ਗੁਆ ਪਾਂਡਵਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਇੱਕ ਪਾਸੀ ਦੀ ਖੇਡ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਚਚੇਰੇ ਭਰਾਵਾਂ,

ਅੰਨ੍ਹੇ ਰਾਜਾ ਧ੍ਰੁ ਦੇ ਸੌ ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਤਾਰਾ ਟੀ ra ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਵਿਵਸਥਤ ਸਮਝੋਤੇ ਨਾਲ, ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਸਮਰ ਪੰਜਨੂੰ ਵਾਪਸ ਰਾਜ ਦੇਣਾ ਸੀ ਪਾਂਡਵਾਂ ਭਰਾਵਾਂ, ਪਰ ਇਕਰਾਰਨਾਮੇ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। Pandavas ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਇਲਾਕੇ 'ਚ ਤਨਖਾਹ ਨੂੰ ਜੰਗ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਚਚੇਰੇ ਭਰਾਵਾਂ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਸਮਰ ਇਕੱਠੇ ਹੋਏ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹੀ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਨੂੰ ਸਾਝਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਦੋਵਾਂ ਕੈਂਪਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਲੜਾਈ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਖਾਸਕਰ ਉਲਟ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਚੰਗੇ ਦੋਸਤ ਅਤੇ ਨੇੜਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਮਾਰੇ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਭਾਗ-ਵਡਦੇ ਉਦਘਾਟਨ ਤੋਂ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਗੀਤਾ, ਯੁੱਧ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਕ ਪਲ ਪਹਿਲਾਂ, ਅਰਜੁਨ ਸੰਕਟ ਵਿੱਚ ਫਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ: ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਮਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀ ਝਲਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਪਾਠ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਅੰਨ੍ਹੇ ਰਾਜੇ Dhr ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਰਾ ਟੀ ra ਆਪਣੇ ਮੰਤਰੀ ਸੈਮ ਨੂੰ ਪੁੱਛ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਯਾ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣ ਲਈ ਕਿ ਯੁੱਧ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਕੁਰਸ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਕੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੈਮ ਜਯਾ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਯੋਧਿਆਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਅਰਜੁਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਰਥੀ ਕਿਸ਼ਨਾ ਵੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਰਜੁਨ ਕਿਸ਼ਨਾ ਨੂੰ ਰਥ ਨੂੰ ਖੇਤ ਦੇ ਮੱਧ ਵਿਚ ਰਖਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸਦੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ, ਚਾਚੇ, ਭਰਾ, ਪੁੱਤਰ, ਪੋਤੇ ਅਤੇ ਦੋਸਤ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਨਜ਼ਰ ਉਸ ਨੂੰ ਹਾਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ: ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਸੋਚਦਿਆਂ ਕਿ ਜੇ ਸਭ ਕੁਝ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਰਾਜ

ਅਤੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਕੋਈ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਲੜਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣਾ ਕਮਾਨ ਥੱਲੇ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਮਨ ਉਦਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਯਾਤਰਾ ਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਰਜੁਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇਵਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਵਾਲ ਉੱਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਦੇ ਹਨ, ਸਵਾਲ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਰਜੁਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੋਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੁਰਾਣੀ ਸਵੈ-ਚਿੰਤਤ ਪਹਿਚਾਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਤਜਰਬਾ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਜਵਾਬ ਮੰਗਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉੱਤਰ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਜੀਉਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਮਕਸਦ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ.

ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮਹਾਨ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਨਾਲ ਭਰੇ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਅਰਜੁਨ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਉਹ ਅਧਿਆਇ 2 ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਯੋਗ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੂਝਾਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਿਆਂ ਅਰੰਭ ਕਰਦਾ ਹੈ ਸਾਖਯ ਫਲਸਫੇ. ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਾਲਾਂਕਿ ਸੂਝ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਅਨੰਦ ਅਤੇ ਦਰਦ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੋਵੇਂ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ (II: 14). ਉਹ ਉਸ ਬਾਰੇ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ: ਹਥਿਆਰ ਇਸ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਕੱਟਦੇ; ਅੱਗ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਾੜਦੀ; ਪਾਣੀ ਇਸ ਨੂੰ ਗਿੱਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਹਵਾਵਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁੱਕਦੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ (II: 23). ਉਹ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਯੋਧਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਲੜਨਾ ਉਸ ਦਾ ਫਰਜ਼ ਹੈ. ਜੇ ਉਹ ਜਿੱਤ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਉਹ ਹਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਸਵਰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ (II: 37). ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੜਾਈ ਲਈ ਤਿਆਰ ਰਹਿਣ, ਅਨੰਦ ਅਤੇ ਦੁੱਖ, ਲਾਭ ਅਤੇ ਹਾਨੀ, ਜਿੱਤ ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਨੂੰ ਇਕੋ ਮੰਨਣ ਦੀ ਅਪੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ. ਕੇਵਲ ਤਾਂ ਹੀ ਜਦੋਂ ਅਰਜੁਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਫਲ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਉਹ ਸੱਚੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ.

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਰਿਸ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਕਿਰਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹਨ. ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਹੋਰ ਅਧਿਆਇਆਂ ਉੱਤੇ ਬਾਰ ਬਾਰ ਵਾਪਰੇਗਾ, ਅਰਜੁਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਦਿੜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿ ਉਸਦਾ ਮਨ ਅਜੇ ਵੀ ਉਲਝਣ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੱਛ ਰਸਤਾ ਸੁਣਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ. ਹਾਲਾਂਕਿ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਾਰਨ ਅਰਜੁਨ ਦੇ ਯੁੱਧ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਲਈ ਨਿਸਚਿਤ ਤੌਰ ਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਖਾਲੀ ਸਿਧਾਂਤ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ; ਅਰਜੁਨ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ. ਇਸ ਲਈ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਕਾਇਮ ਹੈ. ਤੀਸਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ, ਯੋਗ ਦੀ ਕਿਰਿਆ, ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਉਹ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਗਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹੇ (III: 19) ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕੱਲੇ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਦੇ ਕੇ ਗਿਆ ਸੀ, ਜੋ ਕਿ Janaka, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਰਾਜਾ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ, ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਦੀ ਸੰਪਤੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਕੱਠੇ ਵਿਚ (lokasamgraha.) (III: 20) ਜਾਣ ਨੂੰ ਯਾਦ ਸੰਖਿਅਕ ਕਰਾਉਂਦਿਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਉਹ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ

ਏਸ਼ੀ-ਟੇਨਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਬੰਦੂਕ ਤੌਰ ਦੇ ਚੇਤਨਤਾ ਕੁੜੀ ਤੇ; ਇਹ ਕੇਵਲ ਧੋਏਬਾਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਸੋਚਦਾ ਹੈ

ਕਿ "ਮੈਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹਾਂ" (III: 27). ਇਹ ਜਾਣਦਿਆਂ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਸਿਰਫ ਬੰਦੂਕ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਲਗਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ. ਜਦੋਂ ਅਰਜੁਨ ਦੁਆਰਾ ਪੁੱਛਿਆ ਗਿਆ ਕਿ ਆਦਮੀ ਬੁਰਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਉਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਉਸ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਕ੍ਰੋਧ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਨੂੰਨ (ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਰਾਜਸ) ਤੋਂ, ਸੱਚੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਬਾਲਦਾ ਹੈ. ਕੇਵਲ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਣ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਕਿਰਿਆ ਤਿਆਗ ਦੇ ਯੋਗ ਦੇ ਭਾਸ਼ਣ ਵਿਚ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ। ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕੰਮ ਵਿਚ ਅਸਮਰਥਾ ਅਤੇ ਅਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਕੇਵਲ ਤਾਂ ਹੀ ਕੋਈ ਜਬਰੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ.

ਇਹ ਕੰਮ ਦੇ ਫਲ (ਫਲਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਕਰਮ-ਅਸੰਗਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਦਾ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ. ਅਜਿਹਾ ਵਿਅਕਤੀ ਕੁਝ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ (IV: 20). ਕੁਰਬਾਨੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਕਾਰਵਾਈ ਲਈ ਮਾਡਲ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਗਿਆਨ ਦੀ ਬਲੀ (ਗਿਆਨ-ਯਜਾ) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀ ਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ (IV: 33). ਪੰਜਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ, ਤਿਆਗ ਦਾ ਯੋਗ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ ਅੱਗੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਲਗਾਵ ਦੇ ਤਿਆਗ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ, ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕਿ ਸਿਆਣੇ ਲੋਕ ਇੱਕ ਗਾਂ, ਇੱਕ ਹਾਥੀ, ਕੁੱਤਾ, ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ, ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਵੀ ਵੇਖਦੇ ਹਨ (ਵੀ: 18). ਉਹ ਰਿਹਾਈ ਦੇ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ, ਮਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀਮਾਨਤਾ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਇੱਛਾ, ਡਰ ਅਤੇ ਕ੍ਰੋਧ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਐਸਾ ਸਦਾ ਲਈ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ (ਵੀ: 28). ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ

ਇਕ ਹੋਰ ਸਿਖਿਆ, ਧਿਆਨ ਦੇ ਯੋਗ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਯੋਗ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: “ਉਨ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਿਸੇ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅਪਵਾਦ ਦੇ, ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਮਨ ਨਾਲ ਸੰਜਮਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਥੋੜੀ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਉਸਨੂੰ ਆਰਾਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਪਕੜ ਕੇ ਉਸਦਾ ਮਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ” (VI: 24-25). ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਥੋੜੀ ਜਿਹੀ ਅਭਿਆਸ ਵੀ ਲਾਭਕਾਰੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਅਰਜੁਨ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਗਲੇ ਚਾਰ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਖੁਦ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਯੋਗ ਵਿੱਚ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਹੇਠਲੀ-ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਜੋ ਕਿ ਇੰਦਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਉੱਚਕਰਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੱਜਿੱਥੋਂ ਸਾਰੇ ਜੀਵਣ ਉੱਭਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜੋ “ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਬੀਜ” ਹੈ। ਉਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਘੱਟ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦੀ ਬਲੀ ਚੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਫਲ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ। “ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੇਵਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਮੇਰੇ ਉਪਾਸਕ ਜ਼ਰੂਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ” (VII: 23). ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਯੋਗ

ਵਿਚ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਵਿਆਖਿਆ ਅਵਿਨਾਸੀਪੁਰਸ ਦੀਕਰਦਾ ਹੈ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਆਸਰੇ ਵਜੋਂ, ਦਰਸਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ, “ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਖੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾਂ ਇਹ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ” (VIII: 22). ਇਸ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹੋਏ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਫਲ ਪਾਰ ਉਤਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨੌਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਰਾਇਲ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਰਾਇਲ ਰਹੱਸ ਦੇ ਯੋਗ ਵਿੱਚ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਉਹ ਅੰਗ ਜਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਲੋਕ ਉੱਚਵੇਖਦੇ ਹਨ ਉਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬਲੀਦਾਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਦੁਆਰਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਭੇਟਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ: ਉਹ ਗਵਾਹ ਹੈ, ਅੰਤਮ ਪਨਾਹ: ਮੁੰ, ਭੰਗ, ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦ; ਅਮਰਤਾ; ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਂਦ; ਸਾਰੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦਾ ਅਨੰਦ ਲੈਣ ਵਾਲਾ। 10 ਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਯੋਗ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਆਪਣੀ ਦਇਆ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ: ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦੇਵਤੇ, ਰਿਸ਼ੀ, ਦਰੱਖਤ, ਘੋੜੇ, ਹਥਿਆਰ, ਭੂਤ, ਮੰਤਰ, ਯੋਧੇ, ਨਦੀਆਂ, ਜਿੱਤਾਂ, ਵੈਦਿਕ ਭਜਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਜੋ ਉਪਾਸਨਾ ਦੇ ਯੋਗ ਹਨ, ਉਹ ਸਭ ਜੋ ਸੱਚੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੜ੍ਹਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਖੀਰ ਵਿੱਚ, ਉਸਨੇ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ, “ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਹਿੱਸੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਇਸ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ” (X: 42).

ਆਖਰਕਾਰ, ਇੰਨੀ ਤਿਆਗੀ ਅਤੇ ਇੰਨੇ ਭਾਸ਼ਣ ਦੇਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਅਰਜੁਨ ਨੇ 11 ਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਉਹ ਰੂਪ ਦੱਸਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜੋ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਸਰਵ ਉੱਚਤਮ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਸਿੱਧੇ ਤਜਰਬੇ ਲਈ (ਦਰਸਨਦਰਸਨ) ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ: “ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਸੋਚਦੇ ਹੋ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ, ਯੋਗ ਦੇ ਰਾਜਕੁਮਾਰ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਅਪਾਰਜ-ਸਮਰਥ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣ ਜਾਵੇ” (ਇਲੈਵਨ) : 4). ਇਸ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿੱਚ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਰਜੁਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦਰਸਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਉਸਨੇ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਸੀ. “ਜੇ ਅਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਸੂਰਜ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਉਗਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਸ਼ਾਨ ਉਸ ਮਹਾਨ ਜੀਵ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਹੋਵੇਗੀ” (ਗਿਆਰਾਂ: 12). The vision is without beginning or end; all worlds are pervaded by it. The gods stand in amazement, singing praise. Into Krishna's many mouths, studded with terrible tusks “glowing like the fires of univer-sal destruction,” are cast all the players on the battlefield: the sons of

Dhr taras t ra, the sage Bhis ma, the teacher Dron a, and all the others. Having revealed what time will bring, Krishna tells Arjuna to stand up, to conquer his enemies. “By Me these have already been struck down; be the mere instrument” (XI:33). Overwhelmed by Krishna's powers, Arjuna praises him as the first of gods,

the primal *purus a*, the knower and what is to be known. After expressing homage and obeisance, he asks Krishna to return to his human form, and the dialogue once more resumes, but with a difference.

Arjuna has now had direct experience of what has been so lavishly praised and described by Krishna. The true self is no longer a theoretical abstraction but has been revealed in embodied form. From chapters 12 through 18, Arjuna no longer implores Krishna for definite answers about what he should or should not do. Rather than fo-cusing on his own selfish concerns, Arjuna asks for further explanations on the nature of the devotion by which he has been given his vision. He asks Krishna to talk

more about the difference between *puruṣa*, the knower of the field, and *prakṛiti*, the field of change. He asks more about the three *gunas* and how they function within *prakṛiti*; he finds out how the yogins see the highest self through the eye of wisdom. Krishna elucidates the distinction between liberating and binding conditions and then, in the concluding chapter, explains the Yoga of Freedom by Renunciation. The contents of the chapter reflect concerns that Krishna has addressed consistently since the second chapter: sacrifice of the fruits of action, the distinctions of the *gunas*, the cultivation of equanimity, the importance of non-doership.

The pivotal verse of the last chapter, indicating that Krishna's task as teacher has been completed, is as follows: "Thus to thee by Me has been expounded the knowl-edge that is more secret than secret. Having reflected on this fully, do as thou desirest" (XVIII:63). Until this point, even after receiving the vision of totality, Arjuna has re-garded Krishna as his teacher and relied utterly on him for guidance and instruction. Krishna's command "Do as thou desirest!" signals that Arjuna's knowledge has now been fully embodied, that he has reached the point where he can in full conscience act without hesitation. His decisions become his own. Arjuna's final statement, notable for its first resolve in contrast to his lack of nerve in the first chapter, is this: "Delusion is lost and wisdom gained, through Thy grace, by me, Unchanging One. I stand with doubt dispelled. I shall do as Thy command" (XVIII:73). Arjuna, at the conclusion of the Gita, is free to act.

In our brief overview of the Bhagavad Gita, we have encountered a multiplicity of teaching. Arjuna stated his anguish in chapter 1 and, for the next nine chapters, re-ceived plausible advice from Krishna. Considered separately, it might even seem that any one of the nine *yogas* prescribed in those chapters by Krishna would be sufficient for Arjuna to solve his dilemma. However, all these *yogas* as well as everything else are ultimately negated by the vision of the True Self provided in chapter 11. In the final chapters, these teachings, and in fact the world itself, are resurrected in service of an enlightened way of detached action.

The unfolding of the Gita may be summarized in four movements: the crisis of Arjuna in chapter 1, his instruction by Krishna in chapters 2 through 10, the revela-tion of chapter 11, and then continued instruction in chapters 12 through 18. It might be supposed that the enlightenment experience of chapter 11 would be for Arjuna an eschatological event, that his vision of Krishna as Lord would utterly transform his relationship with the world, thus putting an end to any need for further teaching. But this is simply not the case: the vision is followed by further affirmation of what Krishna has taught, a sequence of chapters "which show the 'rehabilitation' process of a man who has seen the emptiness beyond his own old structures of meaning and does not know yet how to proceed in the interpretation of the new" (de Nicolás, 273). Furthermore, if we look at the larger story of Arjuna as it unfolds in the great epic, even the autonomy that Arjuna achieves in chapter 18 does not help him when he at-tempts to enter heaven; the lessons of the Gita must be repeated again and again, as new circumstances, new worlds, arise and fall.

Herein lies one of the special contributions of the Bhagavad Gita: the religious vision, like the Hindu conception of life itself, is a forever repeating experience. The instruction Arjuna received before his enlightening vision remains essential following this experience, and is also deemed helpful for all who heed it. This is illustrated in the final verse of the text, in which Sam jaya poetically proclaims: “Wherever there is Krishna, Lord of Yoga, wherever there is the Son of Pritha, the archer (Arjuna), there, there will surely be splendor, victory, wealth, and righteousness; this is my thought” (XVIII:78).

Theologically, the approach presented in the Gita differs from generally accepted notions about *mokṣa* as requiring the renunciation of the world and of *samadhi* as trance-like obliteration of all things and thoughts. The Gita presents a view of religious practice at variance with the classical tradition as found in the Dharmasastra, a view that Madeleine Biardeau attributes to a more open conception of liberation characteristic of the later sections of the Mahabharata. She writes that this new approach

gave every svadharma (one's own duty) religious content and an access to ultimate salvation. The Brahmanic model was not lost sight of, but was generalized so as to fit all other categories of Hindu society, including Sudras, women, and all impure castes. Once the kshatriya gained access to salvation through his . . .

activities, the generalization became easy. . . . Nothing was outside the realm of ultimate values, though at the same time the status of the Brahmans remains unimpaired.(77)

As Biardeau points out, it is no longer one path, the path leading from studentship to householding to renunciation to blessedness that enables one to lead a full religious life. In the model presented by the Bhagavad Gita, every aspect of life is in fact a way of salvation. Krishna tells Arjuna of innumerable ways to achieve peace of mind, to resolve his dilemma, and it is clear that the answers are provided not only for Arjuna but are paradigmatic for people of virtually any walk of life. The Gita becomes a text appropriate to all persons of all castes or no caste; its message transcends the limits of classical Hinduism.

It is interesting to note that just as Krishna presented many perspectives to Arjuna, so have many scholars, both traditional and modern, held many perspectives on the Bhagavad Gita. Robert N. Minor, whose own position is that “the *Gita* proclaims as its highest message the lordship of Krishna and the highest response of the human being to that lordship is devotion, *bhakti*” (xvi), notes several different usages of the text. For ‘

Samkara (AD 788–820), the message is the “end of the world and its accompanying ‘

activity.” Madhusudana and Venkatanatha, while not rejecting Samkara's view, place more

emphasis on devotion, as does Jñanes'vara, the Marathi commentator. Bhaskara'

takes issue with Samkara's interpretation, asserting that the world is a real aspect of Brahman. Ramanuja used the Gita in support of his position that “the true self is not divine and not one with the other selves.” Nimbarka, a twelfth-century thinker,

prompted interpretations that see Krishna as teaching “innate nonidentity in identity.” Madhva (1238–1317), the famous dualist, “radically reinterprets the text so that it asserts an eternal and complete distinction between the Supreme, the many souls, and matter and its divisions.” Minor also cites modern interpretations by Bal Gangadhar Tilak and Mohandas K. Gandhi, who used the text to help inspire the independence movement, and Sri Aurobindo, Sarvepalli Radhakrishnan, and Swami Vivekananda, who took a syncretistic approach to the text (xvi–xix).

Few of the scholars cited here seem to agree on the meaning of the text, yet none of them can be said to be incorrect. It may be argued that this utter contextualization of the text causes it to fall into a fatal relativism; that the text, because it is open to so

many interpretations and has been used to confirm opposing positions ranging from

Samkara's monism to Madhva's dualism, is trivial and perhaps meaningless. But how, then, could such a text survive? How can one account for or even describe a text that includes and is used to support a virtual cacophony of traditions and positions? Setting aside even the interpretations of the aforementioned later commentators, how can the explicitly nontheistic Samkhya appear alongside with the thoroughly theistic *bhakti* approach also taught by Krishna?

Max Mueller addressed a similar issue when trying to cope with the multiplicity of gods in the R̥g Veda and invented a term to describe it:

To identify Indra, Agni, and Varuna is one thing, it is syncretism; to address either Indra or Agni or Varuna, as for the time being the only god in existence with an entire forgetfulness of all other gods, is quite another; it was this phase, so fully developed in the hymns of the Veda which I wished to mark definitely by a name of its own, calling it henotheism. (40)

The Vedic method which extols different gods within the same text is similar to that employed in the Bhagavad Gita, in which each time Arjuna asks Krishna for one truth, again and again Krishna offers Arjuna yet another perspective, another chapter, another *yoga*. Each view, whether that of a god being sacrificed to or a yogic discipline being practiced, is given life as long as it proves effective. Multiplicity is the rule, with one god, one perspective gaining and holding ascendancy as long as it, he, or she proves efficacious. That one is then swept from its elevated position as new situations, new questions emerge: and yet, if pressed, a Hindu will always admit, of course, Indra is best; of course, Agni is best; of course, Varuna is best; of course, Karma Yoga is best; of course, Bhakti Yoga is best.

Paul Hacker has referred to the accommodation of multiple teachings within one tradition as “inclusivism.” Antonio T. de Nicolás has explained this phenomenon philosophically as

a systematic and methodic effort to save rationality in its plural manifestations through an activity of embodiment that emancipates man from any form of identification,

allowing him the freedom to act efficiently in any one identifiable field in the social fabric. (164)

Just as the many gods of the Vedas are effective in different situations, so the many *yo-gas* are prescribed in the Gita without compromising or subordinating one to another. Mutual paths are allowed to exist in complementarity.

In a sense, the Gita is composed in the spirit of the Jaina approach to truth. The Jainas assert that every statement is an utterance of partial truth; all postulation is rendered senseless by the ultimate postulate that no words are ever totally adequate to experience (*avaktavya eva*). Similarly, Krishna painstakingly guides Arjuna through many *yogas*, yet, the entire problematic is obliterated when Krishna reveals his true form to Arjuna. All the words, all the individual personalities and collective armies are swallowed up by the gaping mouth of Krishna, the origin and dissolution of all things. The net result is that all possibilities are present for Arjuna when he gains the knowledge that all are impermanent.

The Bhagavad Gita sets forth a multiplicity of possible paths. A panoply of per-spectives is offered to the reader in a nonjudgmental way; the many positions pro-posed by Krishna do not necessarily compete with one another but rather complete one another. If one needs to act, one uses Karma Yoga; if one needs to meditate, one uses Dhyana Yoga. This “henocretic” text is written with a gentle tolerance, allowing various practices and positions to be pursued.

In a manner true to the construction of the text itself, the present rendition by Winthrop Sargeant does the least violence to the original of all the translations of the Gita with which I am familiar. He shows the reader the possibilities offered by the text, setting out in menu form variant English-language samplings for each of the Sanskrit terms. His work makes a unique contribution, inviting the reader to sample the translation he serves up, but also inviting the reader to experiment with creating his or her own delicacy.

USER'S GUIDE FOR THE WORD-BY-WORD

ANALYSIS OF THE BHAGAVAD GITA

Reaching into another culture, whether the ancient phase of one's own people or the heritage of ancestors other than one's own, requires a spirit of adventure and inquiry. Texts, whether the Bible or the Confucian Analects or the Bhagavad Gita, often serve as the portal or entry point for engaging and comprehending a worldview. However, any attempt to understand a text carries the risk of missing the mark. To know the meanings of the words of any book does not guarantee understanding of authorial in-tent or how others following the author have interpreted the text. As we reach back in history the context can easily shift. For religious texts even one simple turn of phrase can generate multiple redactions.

For Mahatma Gandhi, the text designed to gird the warrior Arjuna for battle became an inspiration for India's nonviolent revolution. Reader, take your place, perhaps take sides, and take heart that this book can serve many people in many ways.

Sargeant situates the place of the Gita within the context of Sanskrit literary history, indicating its use of participles, finite conjugated verbs, rules of euphonic or sound combination (*sandhi*), and the complex systems of noun endings (declensions) and compounds (pages 3–8). In the very first edition of this book, Sargeant provided a simple word equivalent for each Sanskrit term with some identification of the gram-matical part of speech. In the editions of 1984 and 1994, I provided a deeper analysis of each term, locating its verbal root origin where possible. I also expanded the range of possible meanings for each word, following a convention also observed in translating Patañjali's *Yoga Sutra* (see my *Yoga and the Luminous*, 143–215). This approach gives the reader the toolbox of approaches available to the translator and provides an opportunity for the reader to develop his or her own rendering of the text within a range of reasonable possibilities.

Each translator brings a distinct methodology to the task. One of my favorite translations of the Bhagavad Gita is perhaps also the most inscrutable. Franklin Edgerton not only translates every single term, including the now widely accepted and understood terms *karma* and *dharma*, but he also retained Sanskrit word order, stretching the English language into amazing contortions that rival the most advanced *yoga* poses. Christopher Isherwood and Swami Prabhavananda alternate between prose and verse renderings, utterly at variance with the original cadence and word order. George Thompson surmises that the text was primarily recited or sung and chooses a simplified word flow that sounds melodious and clear in the English language. My own training in classical *yoga* included the memorization of the 1943 Gita Press translation of the second chapter of the Gita, replete with such neologisms as “car-warriors” for what Thompson renders “great chariot warriors” (35) and “self-controlled practitant” for what Patton renders as “that person whose thought is placid” (65). In an attempt to capture a hint of the cadence of the original *lokas* construction, a lilting, symmetrical play of four sets of eight syllables in each verse, Laurie Patton stretches each verse into eight lines.

As one example of choices made by three translators, we will consider verse II:49. This verse includes a key technical term employed in the original, *buddhi-yoga*, indicating the importance of the first emanation of *prakrti* (the creative matrix), which is the *buddhi*. *Buddhi*, related to the word Buddha or Awakened One, is often translated as the “intellect.” In Samkhya philosophy, the *buddhi* also carries the residues of all past *karma* in the form of enduring inclinations or the state of being known as the *bhavas*. It determines the state or mood into which one awakens. In Samkhya, as in the second chapter of the Gita, the modality of knowledge (*jnana*) within the *buddhi* guarantees freedom.

Sargeant renders this verse:

Action is inferior by far

To the Yoga of intuitive determination,
Conqueror of Wealth (Arjuna).

Seek refuge in intuitive determination!

Despicable are those whose motives

are based on the fruit of action.

Sargeant attempts to retain vestiges of the *'lokas* form by dividing the verse into four lines. He also retains the epithet for Arjuna while also making clear to the reader that Krishna is addressing Arjuna, who has many nicknames.

Thompson does not attempt to retain the versification in a literal sense, but divides his translation into three discrete sentences:

Arjuna, action is far inferior to the yoga of insight. Seek refuge in insight. Those whose goal is the fruits of their actions wind up miserable.

Thompson, for the sake of clarity, eliminates all of Arjuna's variant names and makes a very different word choice for the term *buddhi*.

Patton agrees with the usage of the term *insight* for *buddhi* and retains the epithet for Arjuna. She stretches out the versification:

Winner of Wealth,

action is far inferior

to the *yoga* of insight.

Look for refuge

in insight;

for those who are

motivated by fruits

are to be pitied.

Her choice of the term *pitied* stays closer to the original than either *despicable* or *miser-able*. From all three translations, we get the sense that thinking or reflection is better than acting on one's first impulse for the sake of greed or desire or selfishness.

If we turn to the Sanskrit analysis, the original grouping of the terms can be clearly discerned:

duren a hyavaram karma

buddhiyogad dhanam jaya

buddhau saranam anviccha

kr pan ah phalahetavah

As previously noted, the *buddhi* holds the history of one's past actions. Without using in-sight or intuitive determination, one might plunge headlong into the performance of action motivated solely by yearning for its fruits (*phalahetu*) rather than taking into account the larger picture. By seeing the prominence of the term *buddhi* at the start of the second and third lines, and by feeling the impact of the imperative verbs "seek! wish for! desire!" at the end of the second line, scrutiny of the Sanskrit can help deepen the understanding