

## خدا در بهگود گیتا

علی مهدیزاده

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

### چکیده:

در گیتا که از مهمترین کتابهای دینی هند است، برای نخستین بار به خدای متشخص (personal) در قالب یا تجسد کریشنه اشاره می‌رود. کریشنه خدای متجلی است. خدای گیتا واحد و متعال است. خداوند دارای دو حال بی صفات (نیرگونه) و با صفات (سه گونه) است. در این کتاب مقدس هندوان به بحث در باره «وحدت وجود» نیز پرداخته شده و گفته شده است که بهگود گیتا به آن خدای انتزاعی و عقلانی مورد اعتقاد اوپانیشاد چندان عنایتی ندارد، بلکه به نوعی میان عقیده به خدای غیر شخصی و خدای متشخص جمع می‌کند. دیده شدن یا دیده نشدن خدا در گفتگوهای قهرمان بهگود گیتا یا تجلی خدا، کریشنه هم آمده است. از دیگر جوانب مهم بهگود گیتا توجه به مشرب مهرورزی است که در این مقال در باره پیوند مهرورزی انسان با خدا و دیگر انسانها هم سخن رفته است.

**کلید واژه‌ها:** اتحاد، کثرات، تجسم و ظهور، برهمن، آتمن، پراکریتی، عشق و اخلاص، وحدت وجود.

### مقدمه

گیتا پروردگار عالم را روح برتر یا پرام آتمن می‌داند که همانند باور اوپانیشادها او را دارای دو وجه نیرگونه و ساگونه می‌شناسد که به رغم صورت دوم، باز هم منزله از صفات و لایموت و غیر قابل وصف، متعادل و ... است. در عین حال گیتا وحدت وجود را نیز

باور دارد اما او را در آفریده‌ها نمی‌بیند، بلکه آفریده‌ها را در او می‌بیند و از ثنویتی سخن می‌گوید که در روح جهان یا خدا در برابر پراکرتی (طبیعت جهان) قرار می‌گیرد و جسم خدا نامیده می‌شود. و در نهایت راه وصول به این حقیقت همه جا حاضر را جز بهکتی یا عشق نمی‌داند.

### خدا در بهگود گیتا

در گیتا به تثلیث مقدس هندوان که از سابقه پرستشی دیرینه در میان آنان برخوردار بود، هیچ اشاره روشنی نشده است. در گیتا فقط یک بار به خدای مذکر مشخص<sup>۱</sup> یعنی برهما<sup>۲</sup> اشاره می‌شود (اجرتن، 133). ویشنو از خدایان ودایی است که در کتب بعد از وداها گاه به عنوان الوهیت یگانه متعال شناخته می‌شود و در تجسمات مختلف از جمله کریشنه مورد عبادت قرار می‌گیرد (همو، 134). در دوره برهمنان، این خدا، قدرت مرکزی عالم را تشکیل می‌داد. در اوپانیشادها (چاندوگیه، پرپاتکه سوم، کهند 16) برای اولین بار به نام کریشنه فرزند دوکی<sup>۳</sup> بر می‌خوریم که مرید گهوره انگریس<sup>۴</sup> کاهن خورشید بوده است<sup>۵</sup> (بهگود گیتا، ترجمه رادها کریشنان، 28). اما در گیتا و نوشته‌های متأخر، از او به عنوان خدای واحد متعال نام برده شده که یا با نام اصلی خود و یا تجلی‌های مختلفش که مهم‌ترین آنها کریشنه است، رخ می‌نماید. این در زمانی است که دین ودایی تقریباً مرده است و خدایان وادینی تا درجه ارواح کم اهمیت تنزل کرده‌اند و در میان مردم به شهرت قبل نمی‌رسند (اجرتن، 134). در واقع کریشنه، تجسم الهی و هبوط خداوند در قالب انسان است. او خدایی مشخص و قهرمانی انسانی است که به شنوندگان و حامیان خود نوید می‌دهد که به سبب عشق بی‌چون و چرایشان پس از مرگ به دیدار او می‌رسند (دایرة المعارف دین<sup>۶</sup>، ذیل بهگود گیتا). کریشنه در گیتا با خداوند متعال یکی می‌شود و آن اتحادی است که ورای عالم کثرات است و حقیقتی ثابت که ورای همه ظهورات است. برتر از همه و نزدیک‌تر به همه و خدای متجلی

1. personal

2. Brahma

3. Devaki

4. Ghora Angiras

5. Radhakrishnan

6. ERE

است» (دایرةالمعارف عرفان<sup>۱</sup>، 287 / III). گرچه گیتا از اوپانیشادها نیز تأثیر پذیرفته است، فلسفه آن را دنبال نمی‌کند. به طور مثال گیتا خدا را جاری و ساری در همه چیز می‌بیند، اما در عین حال اشاره می‌کند که او یکتاست و از قول خدا می‌گوید: «من برهمن هستم»، زیرا در اوپانیشادها «برهمن» صرفاً غیر متشخص است و در گیتا خدای متشخصی است و اتحاد با او در آینده صورت می‌گیرد و این به معنی برابری روح و خدا نیست. گیتا می‌گوید: «بخشی از من در عالم حیات؛ روح فردی می‌شود، ابدی؛ و پنج حس که ششمی آن فکر است؛ در طبیعت مادی، نقش می‌گیرد» (گیتا، 7، xv). در اوپانیشادها به مسأله روح و آنچه غیر روح است، کمتر اشاره رفته است ولی در گیتا به موارد بسیاری از این باب بر می‌خوریم. به طور مثال، در آغاز کتاب آمده است که اگر بدن‌ها بمیرند، ارواح زنده‌اند. روح نه زاده می‌شود و نه هرگز می‌میرد. در واقع با برداشتی ثنوی گاهی آن «پوروشه» و گاهی فرد، انسان، روان می‌نامد و گاهی نیز «آتمن» می‌خواند و غیر روح را که کالبد انسانی و طبیعت مادی اوست «پراکرتی» می‌نامد که به اشکال مختلف و زوال پذیر است.<sup>۲</sup>

### 1. Encyclopedie des Mystiques

۲. در فصل 14 شماره 8-5 از گیتا درباره سه قسمت پراکرتی بحث شده است. و در فصل 17 نیز می‌گوید که بهترین پراکرتی آن است که خوبی، پاکی در آن جای گیرد و این دو «ستوده» را تشکیل می‌دهند. مولانا جلال‌الدین مولوی نیز منشأ همه موجودات را معنوی می‌داند. تعریف اصطلاح «معنوی» به ویژه در جهان بینی مولانا کار آسانی نیست؛ گویی در نزد او سرچشمه هستی همان است که ما در درون خویش چون روح یا نفس احساس می‌کنیم. نفوس بی‌شمار از نفس کلی که کلیت وجود را می‌سازد بر می‌آید. به این اعتبار حتی ماده نیز معنوی است. از نظر مولانا، خدا نوعی وحدت کلی کیهانی است. ماده بی‌جان وجود ندارد. بلکه در مدارج وجودی پست‌تری قرار دارد:

با من و تو مرده با حق زنده اند

باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند

(مثنوی، به کوشش نیکلسون، دفتر اول ب ۸۴۰)

با تو می‌گویند روزان و شبان

جمله ذرات عالم در نهان

با شما نامحرمان ما خامشیم

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم

غلغل اجزای عالم بشنوید

از جمادی در جهان جان روید

چودری معتقد است که: گیتا تا حدودی به روش «شوتاشوتر»<sup>۱</sup> اوپانیشاد درباره سه

←

(مثنوی، دفتر سوم ب ۱۰۱۹ - ۱۰۲۱)

مولانا با مسلم فرض کردن این که وجود در مسیر آفرینش معنوی است با عقیده به تحول یا انتقال، آغاز سخن می‌کند. هیچ بیان قانع کننده‌ای هم وجود ندارد که چرا روح لایتناهی قائم به ذات و مستغنی از غیر باید نفوس را به سافلتترین درجات ادراک و شعور فرو افکند. مولانا می‌گوید که همه موجودات از طریق فیضان نوعی روحانیت الهی از خداوند پدید آمده‌اند ولی هر موجود یا نفسی بدون پافشاری و به وسیله سائقی به اصل خویش باز می‌گردد. این میل که مولانا آن را عشق می‌نامد، خود اصل تکامل همه عالم می‌شود. وجود از حیث ظاهر دارای مراتب و نفوس نیز در یک مرتبه از تحقق ممکن است عالی‌تر یا پست‌تر باشند. ماهیت همه نفوس یا وحدات، روحانی است و می‌توان گفت الهی است زیرا همه از همان اصل الهی صادر شده است.

چرخ سرگردان که اندر جستجوست	حال او چون حال فرزندان اوست
گه حسیض و گه میانه گاه اوج	اندر آن از سعد و نحسی فوج فوج
گه شرف گاهی صعود و گه فرج	گه وبال و گه هبوط و گه ترح
روز کن چند از برای مصلحت	با همد اندر وفا و مرحمت
عاقبت هر یک به جوهر بازگشت	هر یکی با اصل خود انباز گشت

(مثنوی، به خط میر خانی دفتر اول، ۳۵)

مولانا حیات را نیز مانند ماده گرایان از ماده می‌داند؛ زیرا ماده از همان ابتدا بالذات و بالقوه معنوی است. شرح سفر پرماجرایی نفس و بازیافتن خود و شکفتن تدریجی آن در مثنوی با صراحت بسیار آمده است:

صد هزاران سال بودم در مطار	هم چو ذرات هوا بی اختیار
----------------------------	--------------------------

(مثنوی به کوشش نیکلسون، دفتر ۶، ب ۲۲۰)

او با اشاره به آیه «خداوند همه را نفس واحد آفرید» (انعام / ۹۸) می‌گوید در کثرت نفوس انسانی، وحدتی بنیادی نهفته است:

هم چو آن یک نور خورشید سما	صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان	چون که برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده	مؤمنان مانند نفس واحده

(همان، دفتر ۴، ب ۴۱۶ - ۴۱۵)

۲ / ۳۳۲ - ۳۳۵ نیز نک: دایرة المعارف هیستینگز، ذیل جلال الدین رومی.

جنبه الوهیت سخن می‌گوید و ظهور هم زمان پراکریتی یا ماده نخستین و جیوآتمن یا روح فردی را می‌پذیرد و هر دوی آنها را نمودهایی از شکل دنیوی آتمن یا برهمن که البته همان خدای شخصی است، می‌انگارد (چودری، ۹۱).

اعمال فقط از ماده سر می‌زند و آن که به انانیت آغشته است فکر می‌کند که اوست که عمل می‌کند، در حالی که «گونه»<sup>۱</sup> هاینده که ماهیت مادی دارند و نه آتمن یک فرد (بهگود گیتا، III / 27). و آن که خوب می‌داند که اعمال از جانب روح نیست و از ماده است کاملاً بینا است (همان، VIII / 29, VII / 8-90). روح آدمی با گناه بشر ضربه نمی‌خورد و نه با شمشیر و آتش و... بلکه ابدی است (همان، II / 23). روح، ماده و اعمال او را می‌داند اما ارتباطی واقعی با آنها ندارد.

زمین و هوا و آتش و آب و اثیر از سه گونه تشکیل یافته‌اند (همان، III / 42). روح هیچ یک از اعمال خوردن، آشامیدن، خوابیدن و... مادی را انجام نمی‌دهد بلکه نظاره‌گر آنهاست و نه تحت تأثیر ماده. روح، گناه و یا حسنه کسی را بر دوش نمی‌کشد (همان، VII / 15). روح، ابدی، ثابت، همه جا حاضر، غیر قابل حرکت، داننده ماده است<sup>۲</sup> (همان، II / 23-24). ماده را می‌شناسد و به دقت به آن می‌نگرد، اما ارتباطی به آن ندارد. طبیعت به ظاهر مادی، ابزار و وسیله اعمال مادی است و روح علت لذت (تجربه)، شادی و درد است و وابستگی آن به اعمال مادی سبب زایش دوباره آن می‌شود. شخص روشن بین با نیروی عرفان، راه نجات از وابستگی ظاهری روح و بدن را در می‌یابد و خود را خلاص می‌کند و به نیروانه می‌رساند (همانجا).

### طبیعت (ماهیت) خدا

از نظر گیتا موجودات مادی فناپذیر و غیر مادی و روحی، هیچ‌گاه فنا نمی‌پذیرد؛ اما

#### 1. Guna

۲. گیتا ظاهراً ویژه و دانته‌ای را درباره عدم حقیقت ماده نمی‌پذیرد، ولی در این مورد به سختی دامن سانکھی را می‌گیرد. در واقع اصطلاح مایا در آن بکار رفته ولی مایا دارای وجود مادی نیست، بلکه حالتی است که طی آن ماده از راه فکر ادراک می‌شود و این هر دو حقایق ابدی هستند (نک: چودری، ۹۲).

روح برتر یا «پرام آتمن»<sup>۱</sup> پروردگار ابدی و در مقابل روح فردی<sup>۲</sup> قرار دارد. گیتا برای وجود مطلق همانند اوپانیشادها دو صورت نیرگونه و سه گونه قائل است و خدا را منزّه از صفات و لایموت و غیر قابل وصف، متعال، محیط، فراتر از اندیشه، ثابت و جاودانی می‌داند و برآستی دشوار است که کسی بتواند از حجاب گونه‌ها که مایای الهی من است بگذرد.

تنها آنان که به من پناه می‌آورند می‌توانند از این حجاب بگذرند (همان، VII/14). مردم نادان مرا که منزّه‌ام در قالب جسم و روح می‌انگارند و علو سرمدیت ذات مرا در نمی‌یابند (همان، VII/24).

او قدوس اکبر، مستقر اعلی، اعظم، شخص الهی (پروشه) سرور خدایان، زاییده نشده، و اصل موجودات است (همان، x/12). در عین حال سه گونه نیز هست او اول و آخر و میانه همه چیز (همان، x/19). زمان لایزال، و آفریدگاری است که رو به هر سو دارد (همان، x/34). در هم نوردنده و فناگرداننده (همان، IV/5). خالق نخستین، هستی بیکران، پناه دهنده جهانیان (همان، XI/37). عالم و معلوم و عنایت مطلوب (همان، XI/38). حاضر در همه جا (همان، XI/40). نور متعال و لطیف (همان، x/12). بدون تغییر است (همان، XV/17). جهان پهناور به وجود او قائم است (همان، x/42). پرکننده فضاهای خالی میان زمین و آسمان (همان، XI/20). محیط بر همه چیز (همان، IX/4). روشنی بیکران (همان، XI/17). یگانه وجود (همان، XI/18). هم خنثی است و هم دو قوه مؤنث و مذکور را در خود دارد (همان، VI/16). هم جاودان است و میرا، هم هستی است و هم نیستی (همان، XI/19).<sup>۳</sup>

از آیات گیتا بر می‌آید که خداوند منشأ و مبدأ بدی‌ها نیز هست (همان، 38 , x/36).<sup>۴</sup>

1. Param atman

2. individual soul

۳. برخی از این اوصاف را می‌توان با این صفات الهی که در متون اسلامی آمده‌اند قابل مقایسه دانست: اول و آخر هالک، مجیر، لطیف، علیم، صمد، نور و واحد.

۴. اگرچه عرفان اسلامی بر خلاف این امر را خیر محض می‌داند:

وجود آنجا که آمد محض خیر است اگر شرّی است در وی آن ز غیر است (شبستری، ۱۰۳).

در عین حال مزه آب و نور ماه و خورشید است (همان، VII/8-10). روشنایی در آتش و حیات همه زندگان (همان، XVIII/61).<sup>۱</sup>

## طبیعت خدا در گیتا

پیروان مکتب ودانته می‌گویند که طبیعت مادی وهم و خیال است (مایا) زیرا حقیقتاً وجود ندارد، از این رو منکر وجود مادی خدا می‌شوند زیرا وهم است. اما گیتا معتقد است که روح جهانی یا خدا مثل روح فردی وراء ماده یا بدن است و هم شامل تداخل ظاهری هر دو است و فرد عاقل تفاوت آن دو را در می‌یابد.

«من بر هر کسی آشکار نمی‌شوم؛ در حجابی از جادوی خرد - وهم؛ فریب می‌خورد و نمی‌شناسد؛ مرا که زاده شده‌ام و بی‌فسادم - این دنیا» (همان، VII/25).

اجرتن این نظریه ودانته‌ایها را که مدتها بعد از گیتا رواج داشت، درست نمی‌داند و



در مثنوی (به کوشش نیکلسون، دفتر چهار ب ۶۷ - ۶۶) آمده:

پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست	که یکی را پا، دگر را بند نیست
سر یکی را پا، دگر را پای‌بند	مر یکی را زهر دیگر را چو قند

۱. سهروردی معتقد است که ذات نور مطلق اول، خداوند، مستمراً در حال درخشندگی و نورافشانی است. از تجلی این نور است که همه چیز به وجود می‌آید و با شعاع خویش آنها را حیات می‌بخشد. همه اشیاء عالم از نور ذات او سرچشمه گرفته‌اند، و همه زیبایی‌ها و کمالات، عطیه‌ای از مخزن بیکران وی می‌باشند، و حصول کامل به این مرتبه از اشراق به معنای رستگاری کامل است (نصر، 69). شیمل می‌گوید: درجه و منزلت هستی هر موجود از نظر سهروردی بستگی به درجه اشراق و یا حجاب آن از این نور مطلق دارد. این نور الهی در زوایای طولی و عرضی معینی که روابط کاملاً تعریف شده‌ای نسبت به یکدیگر دارند می‌درخشند (ص ۴۳۰). ابن عربی می‌گوید: خداوند از آن جهت نور سماوات و زمین است تا به واسطه آن نور در آنها راه روند و خداوند نور است و او در مردم به صورت رب آنان راه می‌رود. اما آنان فهم نمی‌کنند (نک: الفتوحات المکیه، ۴/۴۰۱). محمد غزالی مرتبه پایین و پست نور را همین نوری می‌نامد که نزد عوام ظهور می‌کند و یک امر مبنی است که سبب رؤیت اشیاء است و خود نیز خود به خود دیده می‌شود همچون خورشید. او در واقع دو نوع نور را برمی‌شمارد یکی ظاهر مطلق به عالم مادی و دیگری باطن که انوار عقلانی و معنوی است که عالم اعلی از آن او است (ص ۵۱ - ۵۸).

نظر صعود و سقوط مخلوقات در ابتدا و انتهای جهان را بر طبق گیتا قبول دارد. این موافق ایده کیهانی هندو است که خدا را عالم به امور عالم از ازل می‌داند و طبیعت مادی خدا را ماهیتی (ذاتی) می‌داند که کلیه مخلوقات از آن به وجود آمده و در آن حل می‌شوند (ص 153). همه موجودات در انتهای دوره‌ای طولانی به ماهیت مادی خدا انتقال می‌یابند تا در دوره‌ای دیگر دوباره آنها را رهسپار کند و این کار بارها تکرار می‌شود (گیتا، IX/7-10).

در مطلعی دیگر به گونه‌ای زیبا روح متعال را مردی می‌بیند که در دامن طبیعت تخم می‌افشاند و از این زوج، مخلوقات درست می‌شوند ولی این وجود مؤنث یا طبیعت را «پراکرتیتی» نمی‌خواند، بلکه او را برهمن می‌نامد: «رحم من برهمن بزرگ است؛ که در آن نطفه را می‌کارم...؛ او مادر است و من پدر؛ که تخم را بارور می‌کند» (همان، XIV/3-4). باید متذکر شد که ذکر نام برهمن در سه معنی متفاوت در گیتا آمده: یک بار آن را جزوی از خدای متعال بزرگ می‌داند که تمام خصوصیات وی را داراست. یک بار دیگر زیر سلطه او و جدا از او می‌داند و بار دیگر ماهیت قدیمی خود به نام وجود مطلق را متذکر می‌شود. البته از این مطلب نمی‌توان نتیجه گرفت که آیا گیتا به تثلیث شیوا، برهما، ویشنو معتقد بوده است یا نه. فقط در یک مورد نامی از برهما می‌برد که تجلی عرفانی از او را بر آرجونا یادآور می‌شود (اجرتن، 154). نه خدایان به ذات من واقفند و نه حکیمان، زیرا من نقطه شروع خدایان هستم (گیتا، x/2).

## وحدت وجود در گیتا

«آن که می‌بیند مرا در همه؛ و همه را در من؛ برای او من ناپیدا نیستم؛ و او نیز برای من پنهان نیست؛ و هر آنکس که به وحدت رسید؛ و مرا در آنها دید؛ به هر شکلی که بزید در من است» (همان، VI/30-31).

گیتا خداوند را در جایی به عنوان وجود اصلی در همه موجودات ملاحظه می‌نماید: «آغاز همه عالم هستی و انجام آن نیز من هستم، پس ای آرجونا، چیزی برتر از من در میان تمام موجودات وجود ندارد. همه عالم به من وابسته است همانطور که دانه‌های گوهر به رشته نخ» (همان، XII/7). «به هر حال ای آرجونا! هسته و نطفه همه موجودات من



هستم، هیچ موجود متحرک و جمادی بدون من هستی نمی‌یابد» (همان، x/39). «من هستم که به زمین می‌آیم، و با قدرتم همه موجودات را نگه می‌دارم. من همه گیاهان را می‌پرورانم و به صورت شیره سوما در می‌آیم. من شعله آتش حیات همه انسانها می‌شوم و در تن همه موجودات زنده جای می‌گیرم من در قلب هر کسی جای دارم، حافظه، دانش و زوال آن نیز از من بوجود می‌آید»<sup>۱</sup> (همان، xv/13-15).

در جای دیگر گیتا در صدد است تا خدا را به بهترین و والاترین شکل وجودی نشان دهد. و اشکال و صور پایین و پست را از او دور بدارد. در یکجا دیدگاه گیتا به سوی «نیمه وحدت وجودی»<sup>۲</sup> پیش می‌رود و یا متفاوت با وحدت وجود می‌داند و او را خدای شخصی می‌بیند (همان، x/41-42).

در جایی دیگر خدا را ورای کائنات می‌بیند و می‌گوید: «من در آنها نیستم بلکه آنها در من هستند» (همان، VII/12)<sup>۳</sup>. و عالم را جزئی از او می‌داند که «پوروشه» است<sup>۴</sup>

۱. در اشعار عرفانی فارسی نیز مضامینی نظیر آنچه از گیتا آوردیم می‌توان نشان داد:

همی گویی دمام سر پنهان	دو عالم از تو پیدا و تو در جان
زعکس ذات تو آدم مصور	زهی از نور تو عالم منور

(عطار، الهی نامه، ۵ - ۷).

گاه خورشی و گهی دریا شوی	گاه کوه قاف و گه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش	ای فزون از وهم‌ها وز پیش بیش

2. quasi pantheism (مثنوی، به کوشش نیکلسون، دفتر دوم ب ۵ - ۵۴)

۳. ابن عربی اگر چه به صراحت از وحدت وجود یاد نکرده است می‌گوید: «چشمم به جز روی او به چیزی ننگریسته و گوشم جز او سخنی نشینده است. پس وجود هر چیزی در اوست، و هر کسی همواره در مکان آرامش او آرمیده است» (الفتوحات، ۲ / ۴۵۹) و در جای دیگر با اشاره به آیه «و ما رمیت اذ رمیت ولکن...» (انفال / ۱۷) نتیجه می‌گیرد که جز او نیست (همان، ۲ / ۴۹۸). او اختلاف صورتهای ظاهر در این جهان و در آخرت را چیزی نمی‌داند جز تنوع تجلی حق که آشکار است زیرا او عین هر چیزی است (همان، ۴۷۰) و در فص عیسوی در فصوص الحکم می‌گوید: «همه موجودات کلمات الله اند بی نهایت، صادر گشته از قول «کن».

آن ماری شیمل معتقد است که وحدت وجود ابن عربی شامل پیوستگی و اتصال ذاتی و واقعی بین خداوند و عالم خلقت نیست. در تفکر ابن عربی تعالی فوق طبقات (مقولات) و از جمله جوهر یا ذات ماده

(اجرتن، 150) و عالم از یک چهارم پوروشه درست شده است. در جایی دیگر با الهام از کتب قدیمه اوپانیشادها او را برهمن متعال می‌داند و یا او نور متعال یا پالوده کننده متعال و «پوروشه ابدی» (فرد، روح اولیه) حاکم، ظریف‌تر از اتم،... خالق همه چیز و شکلش غیر قابل تصور است (گیتا، 1-5/xII).

گیتا نوعی سازش میان دین عقلانی و خداشناسی عامه پدید می‌آورد و روش‌های عقلانی را برای درک خدا مشکل و غیر ضروری می‌داند بلکه برای افراد معمولی آسانتر این است که خدای شخصی خود را بپرستند. پس در جایی برهمن غیر شخصی در خدای شخصی ادغام می‌شود (اجرتن، 150). خلاصه اینکه نمی‌تواند خود را از برهمن (وجود مطلق) اوپانیشادی خلاص کند، از این رو می‌کوشد تا آن را با خدای شخصی



حفظ شده است. خداوند مافوق همه قیود و اوصاف قرار دارد. آنها نه او هستند و نه غیر او و بدان معنی است که مخلوقات در وجود واقعی خویش همانند خداوند نیستند، و بلکه تجلی او هستند (ص ۴۳۹). جامی نیز در نقد النصوص (ص ۲۵ - ۲۶) می‌گوید: «هستی خدای تعالی پیداتر از همه هستی‌ها است زیرا که او به خود پیداست و پیدایی سایر هستی‌ها بدوست... کنه ذات حق تعالی و تقدس، مُدْرَک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نتواند بود». و در جای دیگر (ص ۳۴) اضافه می‌کند که: «اول که هنوز حکم ظهور در بطون، و احدیت در احدیت مندرج بود، و هر دو در سطوت وحدت مندمج، نام عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعمت و وصف و ظهور و بطلان، کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی و نشان ظاهری و باطنیت و اولویت و آخریت مخفی بود. شاهد خلوتخانه غیب هویت خواست که خود را بر خود جلوه دهد: اول جلوه‌ای که کرد به صفت وحدت بود. پس اول تعینی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیت است و او را ظهور و بطون مساوی بود. و به اعتبار آن که قابل ظهور و بطون نیز بود، احدیت و واحدیت از وی شد».

۴. چودری (۹۱) می‌گوید: «گیتا نظریه غیر فعال سانکهییه و سکوت آن را درباره خداوند نمی‌پذیرد، ولی اساس مقولات سانکهییه را که ظاهراً باستانی هستند، برای توضیح بستگی نفس برترین به عوالم مادی و روحی هستی مشروط، اختیار می‌کند. تکامل پراکرتی به پنج عنصر «بودی»، «اهم کاره» و غیره نسبت داده شده است که برابر با ۲۴ اصل سانکهییه یعنی مراحل نیرو و بخشیدن به ماده است، و نظریه سه «گونه» در توضیح علت و فعالیت دنیوی منظور شده است. گیتا از دو پوروشه فناپذیر و فناپذیرسخن می‌گوید و هم چنین به پوروشه سوم یا «پورشومه» قائل است که مافوق پوروشه‌های دیگر است و این پوروشه در حقیقت سه جنبه یک پوروشه می‌باشند (این مفهوم) ظاهراً از اوپانیشاد گرفته شده است.

خود بیامیزد.<sup>۱</sup>

ثنویت اتحاد روح با بدن منجر به ثنویت کیهانی شد که خدا (روح جهان) در مقابل پراکریتی (طبیعت جهان) قرار می‌گیرد که جسم خدا نامیده می‌شود (ماهیت مادی خدا). پس خدا دوگانگی دارد، ذات پست و ذات متعال که مادی و روحی هستند. طبیعت مادی هشت شکل دارد: زمین، آب، آتش، باد، اثیر، فکر، هوشیاری و من و ذلت متعال که روح تشکیل دهنده عالم است (گیتا، 5, 4 / VII؛ اجرتن، ۱۵۲)<sup>۲</sup>. و این بدن مادی بشر است که خود مخفی (غیر متجلی) خدا یا همان طبیعت مادی متعین او را مغشوش می‌کند و مردم نادان مرا که منزهم، در قالب جسم و صورت می‌انگارند و علو سرمدیت ذات مرا در نمی‌یابند (همان، VII / 24)<sup>۳</sup>.

۱. در عرفان اسلامی نیز نظائر فراوانی برای این نوع ترکیب می‌توان پیدا کرد مثلاً عین القضاة گوید: «چون او بلندتر و بالاتر از آن است که برای بیننده اندیشه نگریستن به حقیقتش ممکن باشد، و منزه است از این که کسی را طمع دیدارش به خاطر افتد چون فقط او به ذلت خود غالب است... و از هر کمالی که به درک انبیاء و مقربان در آید برکنار است تا چه رسد که ممکن باشد کمالش را سایر مردم دریابند همانطور که برای نادان از هر نقصی منزه است... اهل بصیرت را که به پرده غیبت راه یافته‌اند تردیدی نیست که در وجود حقیقتی است که وجود از او بطور اکمل صادر شده و این حقیقت را خدا نامیده‌اند. مقصود از اهل بصیرت کسانی هستند که وجود این معنی را بدون مقدمه علمی در می‌یابند به خلاف اهل نظر... اما اسمی که برای خدا علم شده - الله - شباهت تام به کلمه‌ای دارد که برای دلالت بر موجودی که نظر سالک به او رسیده وضع شده است. مانند کسی که از راه وجود حسی به وجود عقلی سفر کرده و سلوک را به پایان رسانیده است تا این که بر او درهای ملکوت گشاده گردیده چون به تدریج در دریای ملکوت غواصی کرده به گوهر توحید دست یافته است و کلمه خدا اسم علمی برای همین گوهر است نه به اعتبار وجودی که از آن صادر شده بلکه به اعتبار ذات آن گوهر از حیث وجودش» (زبدة الحقایق ص ۱۴ - ۱۷ نقل از تمهیدات عین القضاة همدانی).

۲. ابن عربی نیز در فصوص الحکم در فص محمدیه متذکر می‌شود که تا تثلیث نباشد علم به وجود نمی‌آید، یعنی از آمیزش جناب الهی (فاعلی)، با طبیعت کلیه (قابلی) جمعیت الهی یا عالم بوجود می‌آید.

۳. ابن عربی در مورد آیه «لیس کمثله شی» می‌گوید که در هستی چیزی نیست که همگون یا همانند حق باشد زیرا در هستی جز عین حق نیست پس در هستی چیزی جز او نیست تا همانند او یا خلاف او باشد. و کثرت نسبت‌های احکام استعداد‌های ممکنات در عین وجود حق است. و نسبت‌ها نیز اعیانی یا اشیائی

## رؤیت خدا در گیتا

در گیتا ذات خداوند یا برهمن نه فقط پنهان از دیدگان انسان یا حتی خدایان است بلکه صورت حقیقی ذات متعال حتی در اذهان آنان نمی‌گنجد و غیر قابل درک است. من ای آرجونا! همه موجودات گذشته و حال و آینده را می‌شناسم اما کسی مرا نمی‌شناسد (همان، VIII / 20).

مردم نادان ذات سرمدی مرا که منزّه از جسم و صورت هستم در نمی‌یابند (همان، 24 / VII).

اگر چه گیتا رؤیت با چشم سر را برای همگان امری غیر ممکن می‌داند ولی برخی از خاصان خواص صلاحیت این امر را دارند. گیتا اشاره می‌کند (همان، XI / 45, 52, 53) که او در پرده‌مایا از چشم بسیاری از مردم پوشیده است. و کریشنه در پاسخ تمنای آرجونا برای دیدار صورت الهی می‌گوید، «ای پسر پریتا! صورت مرا در صدها و هزاران نوع عجیب و شکل و رنگ گوناگون مشاهده کن!» (همان، X / 1, 5).

در گیتا رؤیت جلال الهی با چشمان ظاهر غیر ممکن شمرده و نفی می‌شود و لازمه آن عطای دیدگان غیب‌بین از سوی حق عنوان می‌گردد (همان، XI / 8).<sup>۱</sup> در جایی دیگر اشاره می‌شود که با عمل خالصانه و قدرت الهی می‌توان دیدار رمزی و تجلی با حق داشت و این به مدد اعمال و آداب زاهدانه میسر نمی‌شود (همان، XI / 47, 48).



نیستند بلکه با نظر به حقایق نسبتها اموری عدمی‌اند. پس اگر در هستی چیزی غیر از او نیست چیزی هم همانند او نیست. جهان سایه خدا است و آن عین نسبت وجود به جهان است زیرا سایه بی شک در حس موجود است (نک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابن عربی).

۱. محمد حسین طباطبایی و میرزا جواد ملکی هر دو ملاقات و لقاء خداوند را ملاقات از طریق قلب می‌دانند و خداوند را منزّه از جسم می‌دانند که با چشم سر بتوان او را دید. چرا که به هنگام معراج نیز حضرت رسول (ص) با چشم دل یعنی فؤاد او را مشاهده کرد و آیه ما کذب الفؤاد ما رأی (نجم / ۱۴) دلالت بر همین امر دارد (نک: طباطبایی، ۱۶ / ۸۳؛ ملکی تبریزی، ۹). ابن عربی هم در فص محمدی ابراز می‌دارد که هیچ یک از آدمیان رب خود را نمی‌بیند تا زمانی که خود بمیرد. یعنی ملاقات و دیدار میان بنده و پروردگارش موکول به مرگ بنده است. خواه این موت ارادی باشد یا طبیعی (خوارزمی، ۷۸۰).

## بهکتی، عشق به خدا<sup>۱</sup>

گیتا طریق ایمان خالص قلبی و استغراق دل در اندیشه خداوند را سبب نجات می‌داند (همان، VII / 12, 11/12)<sup>۲</sup>. «دل از مهر من سرشار کن! به من عشق بورز، مرا عبادت کن، تا به من برسی» (همان، IX/34). داسگوپتا (عرفان هندو، 141). می‌گوید: «در مکتب بهکتی بهگود گیتا، عقیده به این که خداوند خالق، حامی، پدر، رب و سرور یا اصل فلسفی نهایی است در ظل این ایده قرار دارد که خدا نزدیک‌ترین و عزیزترین است. مهمترین وجه او، قرب و صمیمت او با ما است - و نه قدرتهای عظیم او که سبب بعد بین ما و او شود. این که هیچ چیز عظیم‌تر از او نیست که مورد قبول همه باشد. عظمت او رمز عزیز بودنش را بر ما آشکار نمی‌کند. اگر چه او عظیم‌ترین و رفیع‌ترین و... است، با این وجود در دل‌های ما جای دارد و خود را تا به سطح ما پایین آورده تا عشق و دوستی خود را نسبت به ما نشان دهد»<sup>۳</sup> در گیتا آمده است که انسان عاشق آن است که با

۱. Bhakti یا عشق خالصانه نسبت به خداوند ریشه در تاریخ دینی هند دارد، رادها کریشنان در ترجمه گیتا (ص ۵۸) اظهار می‌دارد که بهکتی متأثر از ستایش‌های ریگ وداست و اجرتن نیز در ترجمه گیتا می‌گوید نه تنها از ریگ ودا بلکه از اوپانیشادها نیز مأخوذ است (ص ۱۷۳). در متون اسلامی و عرفانی نیز اشاراتی مشابه با طریق عشق و اخلاص بهکتی می‌توان یافت. ذعلب یمانی از حضرت امیر(ع) پرسید: ای امیر مؤمنان آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ فرمودند: آیا چیزی را که نبینم می‌پرستم؟ گفت چگونه او را می‌بینی؟ فرمود: دیده‌ها او را آشکارا نتواند دید، اما دل‌های با ایمان درست بدو خواهد رسید به هر چیز نزدیک است نه بدان پیوسته و از آن دور است نه جدا و گسسته...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹).

عنقا شکار کس نشود دام باز چین      کانجا همیشه باد به دست است دام را

(حافظ، ۶)

بود در ذات حق، اندیشه باطل      محال محض دان تحصیل حاصل

(شبستری، ۷۱)

۲. اگر خواهی که گردی بنده خاص      مهیا شو برای صدق و اخلاص (همو، ۱۰۶).

برو تو خانه دل را فرو روب      مهیا کن مقام و جای محبوب (همو، ۸۳).

۳. در سوره مائده (آیه ۵۴) آمده است، **يَحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ** (او بندگان را دوست دارد و بندگان نیز او را

هیچ مخلوقی کینه نورزد، با همه مهربان باشد از انانیت رسته، رنج و شادی برای او یکسان، شکیبیا و خرسند و بر نفس خویش مسلط و چیره باشد... آن که کار دنیا را فرو گذاشته و دل به حق بسته باشد... آن که دل از تعلق پرداخته و مدح و ذم را به یک چشم می‌نگرد. آن که همه جا سرای او و هیچ جا سرای او نیست، چنین انسان عاشقی نزد خدا گرامی و عزیز است (Gita. 12. 13-11. 6. 44).<sup>۱</sup>

### نتیجه

اگر باور گیتا را با عقیده به خداوند در دین مبین اسلام مقایسه کنیم، تشابهات زیادی میان آن دو مشاهده خواهیم کرد که حکایت از ذات لایتناهی مطلق می‌کند که به رغم یکتا بودنش، اراده می‌کند که کثراتی را به وجود آورد تا سبب شناخته شدن گنج درونیش شوند. در واقع عشق او به مخلوقاتش، فعل خلق را به دنبال می‌آورد و هر یک از آفریده‌ها را ریسمان عشق به ذات لایزال او متصل می‌گردند.

### کتابشناسی

ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ترجمه تاج‌الدین حسین خوارزمی، به کوشش نجیب



دوست می‌دارند). جامی در شعر زیبایی پس از آن که مراتب خلقت را شرح می‌دهد که خداوند در خلوتکده خود که هیچ تعینی در آن وجود نداشت، تصمیم گرفت که خلق را ایجاد کند، در واقع، با خود نرد عشق می‌باخت و به واسطه نیروی عشق، خلق را لباس هستی پوشانید، پس واسطه و رابطه میان خلق و خالق همانا پل عشق است و این پل دو سر دارد، یک طرف به خالق و یک طرف به مخلوق که هر دو در عین حال هم عاشق‌اند و هم معشوق. و اگر دو سر این پل را به هم نزدیک کنیم چیزی جز عشق محض باقی نمی‌ماند. پس خدا در مقام غیب، منزله از معشوقی عاشقی است بلکه عشق محض است بدون تعیین (نک: جامی مثنوی هفت اورنگ، ۵۹۱ - ۵۹۲).

۱. عطار در وصف عاشق می‌گوید:

خود چون عشق آمد نه این نه آن بود  
وز وصال دوست می‌نازد، به نقد

نیک و بد در راه او یکسان بود  
هرچه دارد پاک در بازو بنقد

(عطار، منطق الطیر، ۱۸۶)

مایل هروی ۱۳۶۸.

همو، الفتوحات المکیة، چاپ سنگی.

اوپانیشادها

جامی، عبدالرحمان، نقدالنصوص فی شرح الفصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، ۱۳۵۶.

همو، هفت اورنگ، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، کتابفروشی سعدی.

چودری، نک رادها کریشان در همین مآخذ.

حافظ شیرازی، دیوان، چاپ انجمن خوشنویسان ایران، چاپ دوم، ۱۳۶۳

خوارزمی، نک ابن عربی در همین مآخذ.

دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

رادها کریشان، تاریخ فلسفه شرق و غرب، ترجمه خسرو جهاننداری، ۱۳۶۷.

زرین کوب، عبدالحسین، بحر در کوزه، ۱۳۷۲.

سجادی، جعفر، سهروردی و سیری در فلسفه اشراق، ۱۳۶۳.

شایگان، داریوش، ادیان و مکاتبهای فلسفی هند، تهران، ۱۳۶۲.

شبستری، شیخ محمد، گلشن راز، ۱۳۶۱.

شیمیل، آنه ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، ۱۳۷۴.

عطار، فریدالدین، منطق الطیر، به کوشش سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۷۸.

همو، الهی نامه، به کوشش هلموت ریتز، تهران، ۱۳۵۹.

غزالی، محمد، مشکاة الانوار، ترجمه صادق آینه‌وند، ۱۳۶۴.

طباطبایی، محمد حسین، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، تهران، ۱۳۴۶.

عین القضاة همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۱۳۴.

ملکی، میرزا جواد، رساله بقاء الله، ۱۳۷۹ ق.

مولانا، مثنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳.

همو، مثنوی، به خط و تصحیح سید مرتضی میر خانی، ۱۳۲۱.

همو، غزلیات.

*The Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. Hastings. England, 1981.

*Encyclopedia des Mystiques*, M.M. Davy, 1978, paris.

*The Bhagvad Gita*, translated by F. Edgerton, Harvard, U.S.A, 1944.

Dasgupta. S. *A History of Indian philosophy*, Cambridge, 1961.

Dusgupta. S, *Hindu mysticism*, U. S. A. 1959.

Nasr, sayyed H, *three sages*, Cambridge, 1963.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی