

تجلی در اندیشه ویشنویی؛ تجلی واقعی یا توهمی؟

geravand_s@yahoo.com

mahmadtobi@yahoo.com

سعید گراوند / دانشیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مظاهر احمد تویی / استادیار ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۰۵

چکیده

مسئله تجلی در تفکر ویشنویی، در عین حفظ تعالی ذات مطلق، به حضور برهمن در عالم وجود قائل است. این اندیشه گویای این حقیقت است که هر انسانی به نوعی ظهور برهمن است. در اندیشه ویشنویی، برهمن خود را به پنج شکل متفاوت متجلی می‌سازد. نخست، پرّه اوتاره یا اعلاترین شکل تجلی که در این حالت، ارواح رهایی یافته از حضور برهمن لذت می‌برند. دومین شکل تجلی ذات مطلق و بیوهه‌ها می‌باشند. و بیوهه‌ها اشکالی هستند که برهمن برای اهداف آیینی، آفرینشی و... در آن متجلی می‌شود؛ برخی از این ظهورات، مظهر معرفت و جلال، برخی مظهر فرمانروایی و برخی مظهر آفرینش‌اند. سومین شکل تجلی برهمن، و بیوهه است که شامل ده ظهور از موجودات فرازمینی است. چهارمین شکل تجلی از ذات مطلق، انتریمین می‌باشد. در این حالت، ذات مطلق در عالم آفاق و انفس جای می‌گیرد و با شهود یوگی دیده شده روح را در سلوک خود همراهی می‌کند. پنجمین شکل از تجلی ذات مطلق، حالتی است که برهمن در شمایل یا تمثال‌های ساخت بشر استقرار می‌یابد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که نظریه تجلی در اندیشه ویشنویی را می‌توان از دو جهت مورد توجه قرار داد: یکی از آن جهت که جهان است و دیگر از آن جهت که نمودی است که بر سیمای حقیقت وجود به ظهور رسیده است. بنابراین تجلی به اعتبار جهان و دنیای ظاهری «تجلی واقعی» است، اما تجلی به اعتبار حقیقت وجود جنبه «توهمی» دارد. در این پژوهش ضمن تحلیل دیدگاه‌های مختلف پیرامون مسأله توهمی و یا واقعی بودن تجلی نشان داده‌ایم که اثبات تجلی امری شهودی است و نظریه تجلی برهمن در تفکر ویشنویی، جنبه توهمی دارد، نه واقعی.

کلیدواژه‌ها: برهمن، تجلی، اندیشه ویشنویی، واقعی بودن، توهمی بودن، مراتب تجلی.

مقدمه

تجلی در سنت‌های مختلف عرفانی، از مهم‌ترین مسائل در باب معرفت به حق و اساس بسیاری از مسائل خداشناسی عرفانی است. این نظریه در ادیان و سنت‌های هندویی، گویای این حقیقت است که هر انسانی در واقعیت خود، نوعی ظهور و حضور برهمن است که انوار برهمن در دل او متجلی است. نظریه تجلی، در عین حفظ شأن و وجه متعالی برهمن، به حضور مستمر او در عالم محسوس قائل است؛ چراکه در تفکر عرفانی هر اسمی در صدد به ظهور رسانیدن ظهورات خویش است. پس، به مظهري نیاز دارد که به نوعی خود را در آن منعکس سازد (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

اعتقاد به وجه تعالی حق، از عالم محسوس، موضوع اصلی هریک از سنت‌های عرفانی است. یکی از این سنن عرفانی که مسئله تجلی در آن پررنگ مطرح است، اندیشه ویشنویی است. تا آنجا که می‌توان گفت: مسئله نزول برهمن در عالم محسوسات، یکی از مبانی اصلی اندیشه ویشنویی است. از این دیدگاه، همه نظام‌های گوناگون می‌توانند ظهورات هستی متعال انگاشته شوند.

در این جستار، به سؤالاتی از این دست پاسخ داده می‌شود: مقصود از تجلی برهمن در اندیشه ویشنو چیست؟ تجلی برهمن در اندیشه ویشنویی، چه نقشی بر عهده دارد؟ الگوی طبقه‌بندی تجلی در اندیشه ویشنویی، به چه صورتی است؟ تجلی در اندیشه ویشنویی، واقعی است یا توهمی؟ آفرینش با مسئله تجلی چه نسبتی دارد؟ مراتب تجلی در اندیشه ویشنویی، به چه صورتی قابل تبیین و تحلیل است؟ در پیوند با طرح مسئله تجلی در اندیشه ویشنویی میزان سازگاری و درجه تأکید نظام‌های مختلف عرفانی تا چه اندازه قابل بحث است؟

قلمرو معنایی تجلی (اوتاره)

اوتاره یا تجلی ذات لایتناهی، در صور و اشکال گوناگون از ویژگی‌های منحصر به فرد اندیشه ویشنویی است. از نظر لغوی، واژه «اوتاره» به معنای هبوط و فرود آمدن است؛ چراکه این واژه از دو جزء (tri)، به معنای عبور کردن و (ava)، به معنای پایین مشتق شده است (گریمز، ۱۹۹۶، ص ۷۳؛ میتال، ۲۰۰۷، ص ۱۶۳). البته در متون کهن هندو، به جای اوتاره از پرادوربه‌اوه (Parādurbhāva) نیز استفاده شده است. تجلیات نارایانه، در آغاز با اصطلاح پرادوربه‌اوه بیان شده است. در این تعبیر، برهمن در شکل اصلی خود باقی می‌ماند. در عین حال، خود را در شکلی برگزیده برای هدفی خاص و معین متجلی می‌کند، ولی بعدها در آثار هندویی، واژه «اوتاره» بیشتر متداول شد (یعقوبی، ۱۹۱۶، ص ۱۹۳ و ۱۹۷).

اوتاره، در دین و فلسفه هند، یک مفهوم اساسی است. این واژه به معنای واقعی کلمه، به معنای هبوط است و دال بر معنا و اندیشه از آسمان به زمین فرود آمدن یک خداست. از سوی دیگر، این معنای لغوی از اوتاره، به صورت ضمنی به محدودیت خاص خدا، در زمانی که او شکل یک اوتاره را می‌پذیرد، اشاره دارد. معمولاً چنین فهمیده می‌شود که اوتاره‌های، یک خدا تجلیاتی ناقص و جزئی از ذات او هستند (کینسلی، ۱۹۸۰، ص ۱۴).

اما در اصطلاح، «اوتاره» در کاربرد جدید خود، به معنای تجسد یکی از خدایان اصلی هندو، در قالبی طبیعی و محسوس در جهان است. این اصطلاح بیش از همه، از سوی ویشنوپرستان برای تجسدهای ویشنو به کار می‌رود. هرچند در کاربردی عام‌تر، این واژه عنوانی است که توسط شاگردان و یا پیروان یک مکتب، به استاد اشراق یافته آن آیین عطا می‌گردد (کنستانس و جیمز، ۲۰۰۷، ص ۵۷).

به لحاظ الهیاتی، یک اوتاره شکل ویژه‌ای است که ویشنو برای حفظ و یا احیای نظم کیهانی می‌پذیرد. از آنجاکه این صورت، متناسب با شرایطی خاص و متفاوت است، ظهورات ویشنو نیز بسیار متفاوت‌اند. با این حال، همه اوتاره‌ها کارکرد و تأثیرات عمیقی درباره نظم کیهانی دارند و ماهیت ویشنو را به عنوان خدایی که مراقب ثبات و پایداری جهانی است، بیشتر روشن می‌کنند. از سوی دیگر، به لحاظ تاریخی اوتاره‌های مختلف ویشنو، که اغلب برای نشان دادن خدایان مختلف منطقه‌ای، فرقه‌ای و یا قبیله‌ای ظاهر می‌شوند، در سنت‌های هندویی در ذیل یکی از اشکال و صورت‌های متعدد ویشنو گنجانده می‌شوند. هندویسم، به واسطه تلقی خدایان منطقه‌ای به عنوان صور مختلف از برهمن، توانست انواع گوناگونی از سنت‌های محلی را در خود جای دهد. با این حال، انسجام فلسفی و دینی خاصی را حفظ کرد. علاوه بر این، این قابلیت و رویکرد، تنش‌ها و رقابت‌های غیرضروری میان سنت‌های دینی مختلف را تا حدی از میان می‌برد (کینسلی، ۱۹۸۰، ص ۱۴).

اگرچه شمار اوتاره‌های ویشنو در دوره‌های مختلف سنت هندو و در کتب مقدس مختلف، متفاوت است، اما این سنت به طور معمول بر ده اوتاره تأکید دارد. درحالی‌که توالی و ترتیب اوتاره‌ها در سنت هندویی متفاوت است، به نظر می‌رسد ترتیب زیر متداول باشد: ماهی، لاک پشت، گراز، انسان - شیر، کوتوله، رامای تبر به دست، رامای رامایانه، کریشنا، بودا، و کالکی... (همان).

نظریه تجلی (اوتاره) در اندیشه ویشنویی

نظریه تجلی در سنت‌های مختلف عرفانی، از مهم‌ترین مسائل پیرامون فهم خداشناسی عرفانی است.

این نظریه در سنت‌های مختلف عرفانی، گویای این حقیقت است که هر انسانی در واقعیت فطری خود، نوعی نمود حق است (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۳۲).

در اندیشه ویشنوی، هری، واقعیت غایی یا پروردگار است. هیئت غیرمادی واقعیت غایی، همان برهمن نامتعیین و پرم آتمن و نفس اعلاست که روح موجود در دنیای مخلوق است. هری کل است و پرم آتمن، جز آن. در واقع پرم آتمن تنها تجسد بخشی از هری است. هری یا واقعیت غایی جهان را به کمک دو صفت عظمت و قدرت خود می‌آفریند. پس از آفرینش، به آن داخل شده یا بخشی از جوهر خویش را به صورت ویشنو در آن گماشته است (راداکریشنان، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۷۵).

هبوط روح اعلی به سطح دگرگونی و تناهی، آن‌گونه که در تجارب فرزانتگان اوپانشادی و قدیسان همه اعصار آشکار است، در این اعتقاد نهفته است که روح، زمینه و نفس نظام دنیوی و همه تنوعات آن است. این مفهوم، در آیین ویشنوی گسترش یافته است. نخستین اوتاره بهگوان، ظهور او به صورت پوروشه یا روان جهان و روحی است که در همه دنیا حلول کرده است. این پوروشه اوتاره با نارایانه، یعنی نفس و حامی همه هستی‌های متناهی و خلاصه نفس دنیوی، یکی پنداشته می‌شود و بذر تباهی ناپذیر و پناهگاه همه صور گوناگون اوتاره‌ها به‌شمار می‌رود. بهگوته پورانه، طالبان حقیقت را تعلیم می‌دهد که به همه انواع موجودات جهان به عنوان تجلیات و مظاهر روح اعلی احترام بگذارند. در عین حال، می‌کوشد تا توجه آنها را به نوع خاصی از تجلیات روح اعلی، که گاهی با رسالت‌های خاص در جهان، بخصوص در جامعه بشری برای خیر جهانی و تنویر مخلوقاتش پدیدار می‌شود، جلب کند. اعتقاد بر این است که روح اعلی، در مواقع بحرانی، در پیکره‌های متناهی ولی با نیروی خارق‌العاده الهی برای برخی اعمال در جهت کمک به ترفیع اخلاقی و معنوی جهان، بخصوص جامعه بشری به جهان خویش فرود می‌آید. این تجلیات مخصوص بهگوت، که برای ایفای نقش‌های فرابشری خود در جهان در صور متناهی نمودار می‌شود، اوتاره به معنای خاص کلمه خوانده می‌شود (همان، ص ۱۲۲).

گفته می‌شود تعداد اوتاره‌ها بی‌شمارند؛ درست همان‌طور که هزارها نهر ممکن است از دریاچه‌ای بی‌پایان در جهات مختلف جاری شود، از هری نیز اوتاره‌های بی‌شمار به زمین سرزیر می‌شوند. اما اوتاره‌ها را بنا به درجات مختلف، تجلی الهی متفاوت دانسته‌اند. آنها که الوهیت به درخشان‌ترین صورت خود در ایشان ظاهر شده، پورنه اوتاره خوانده می‌شوند. آنهايي که الوهیت فقط در بعضی جنبه‌های خاصشان ظاهر شده، امشه - اوتاره نام دارند. آنهايي که الوهیت کمتر در ایشان جلوه کرده،

کلاوتاره نامیده می‌شوند. در بین همه اوتاره‌ها، کریشنارا کامل‌ترین اوتاره دانسته‌اند. از او به عنوان «نفس روح اعلی» یاد می‌شود (راداکریشان، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۳).

حکمت وجودی تجلی، در پذیرفتن خدای متعال به عنوان برپادارنده نظم اخلاقی جهان و در مفهوم نزول‌های پی در پی، برای برقراری حقانیت در دنیا یافت می‌شود. این اندیشه، در گفتار چهارم گیتا به روشنی اعلام شده است: «ای ارجونا من و تو بارها از دروازه هستی گذشته و بدین جهان آمده‌ایم. تو این ماجرا را فراموش کرده‌ای، ولی من همه را به یاد دارم... من در هر دور به ظهور می‌رسم تا آیین راستی برقرار سازم. و آنکه به حقیقت بدانند که من چگونه ظهور می‌کنم، از سمساره آزاد باشد (بهگود گیتا، ۱۳۸۵، دفتر ۴، بند ۵-۱۰).

بنابراین، طبق گزارش بهگود گیتا، هدف اوتاره یا تجلی خدا دوگانه است: حمایت هواداران پرشور خدا و نابود ساختن نیروهای شر. واژه ساده فقط اشاره به پرستشگران پرشور خدا یا زاهدان است. از سوی دیگر، این واژه به معنای کسی است که دارای حیات مذهبی خشک و خشنی است که در متون مقدس توصیه شده است. کسانی که منحصراً ویشنو را می‌پرستند و اشتیاق دیدار خدا را دارند؛ چنان اشتیاقی که بدون آن تحمل زندگی حتی یک لحظه ممکن نیست. خدا همواره آماده است تا صورت الهی خود را به این سالکان پرشور نشان دهد. حمایت چنین اشخاصی، با معنای برطرف کردن همه حجاب‌های مانع مدرک خدا و کمک به آنها برای رسیدن آنها به هدف ستوده خود است. نیروهای شر نیز حجاب‌های برای درک خدا هستند. نابودی این نیروها نیز هدف اوتاره است. از بین این دو عملکرد، از نظر بزرگان ویشنویی هدف اول، اهمیت بیشتری دارد. این امر، به دلیل این حقیقت است که نابودی نیروهای شر می‌تواند صرفاً با اراده خدا، بدون تجسد و یا تجلی او انجام شود. درحالی‌که حمایت سالکان و طالبان راه حقیقت، نیازمند ظهور جسمانی خداوند نزد آنهاست. بنابراین، حمایت از حامیان عاشق خدا، هدف اصلی اوتاره است. درحالی‌که نابودی نیروهای اهریمنی، هدفی ضمنی است. ظهور و آشکار شدن صورت خدا برای کسانی که در طلب نجات و موکشه درگیر اوپاسانا و قواعد خشک مذهبی‌اند، به توسعه عشق به خدا یا بهکتی به واسطه شهود هدف مراقبه کمک می‌کند. این همان چیزی است که منظور بهگود گیتا از حفظ دهرمه یا شریعت تلقی می‌شود. اگرچه ترویج دهرمه، می‌تواند توسط فرزندان نیز صورت گیرد، اما تثبیت آن در صورت تجلی خود خدا مستلزم اوتاره در همه دوران‌هاست (شری نیوا سا چری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۱).

مسئله واقعی و یا توهمی بودن تجلی (اوتاره)

اکنون پس از تبیین نظریه تجلی در این جستار، پرسش اصلی پیرامون نظریه تجلی این است که تجلی در اندیشه ویشنویی، واقعی است یا توهمی؟ لازم به یادآوری است که در اندیشه ویشنویی، نظریه توهمی بودن تجلی و واقعی بودن آن، هریک طرفداران خاص خود را دارد. از یکسو، اوتاره‌ها تجلیات واقعی خدا هستند، نه نموده‌های وهمی (به نظر می‌رسد که مکاتب فلسفی هند در این خصوص دیدگاه مشترکی ندارند). از سوی دیگر، اوتاره‌ها نموده‌های خیالی و وهمی‌اند، نه تجلیات حقیقی برهمن (قس: شمس، ۱۳۸۹، ص ۴۵۹؛ محمودی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۵-۱۹۸). در این پژوهش، ابتدا به بحث و بررسی این دیدگاه‌های مختلف می‌پردازیم. سپس، از طریق طرح نسبت میان تجلی و مایا، تجلی و شکتی و اکاوی صور مختلف نظریه تجلی، از قبیل نظریه تحول، فیض و نظریه نمود و عدم تحول و تغییر برهمن، نشان می‌دهیم که اثبات تجلی غالباً امری شهودی است. نظریه تجلی برهمن در اندیشه ویشنویی، جنبه وهمی و خیالی دارد، نه واقعی.

در اینجا، ابتدا به بحث و بررسی دیدگاه اول می‌پردازیم. در اندیشه ویشنو، این یک حقیقت وجود دارد که خدا خود را در اشکال مختلف متجلی می‌کند. این واقعیتی است که بر اساس واقعیت تولد یک فرد و تولد‌های پیشین او اثبات می‌شود. تولد یک فرد آغاز و پایان آن نیست، بلکه در میان مجموعه‌ای مستمر از زاد و مرگ‌هاست. این یک اصل اساسی آیین هندو است. اگر تولد کنونی وهمی نیست، پس تولد‌های پیشین و آینده نیز غیرواقعی نیست. اما بین تولد یک فرد و تولد «ایشوره»، تفاوت اساسی وجود دارد، تولد فرد تابع قانون کرمه است، اما تولد برهمن بر اساس اراده آزاد او رخ می‌دهد و تابع کرمه نیست. برهمن ازلی و ابدی است و به معنای دقیق کلمه، او موضوع تولد و مرگ طبیعی ناشی از کرمه قرار نمی‌گیرد. او که دستخوش هیچ تغییر و تعدیلی نیست، پس چگونه تصور می‌شود برهمن بارها و بارها متولد شده باشد؟ پاسخ این است که برهمن، به طور معمولی متولد نمی‌شود، بلکه تولد او به معنای ظهور و تجلی و در نتیجه اراده آزاد اوست. جسمی که او در شکل بشری یا هر موجود زنده دیگری به خود می‌گیرد، از ماده روحانی ساخته شده است. زمانی که برهمن خود را چون یک موجود بشری متجلی می‌کند، هویت و شخصیت روحانی خود را با همه صفات و کیفیات الوهی اش حفظ می‌کند. این فرایند حفظ و بقا برای برهمن، به دلیل قدرت متعالش امری ممکن است (همان، ص ۲۰۹). براین اساس، به‌گود گیتا می‌گوید: اگرچه من جاودانه و پروردگار همه موجوداتم، خود را از طریق نیرویی متعالی، بدون از دست دادن ماهیت معنوی متجلی می‌کنم. جسم برهمن در مرحله اوتاره از ذات

روحانی ناب است. اگرچه به ظاهر جسم فیزیکی است، اما این جنبه معنوی از دید انسان معمولی پنهان است. اما برای یوگیان و سالکان حقیقی، شکل روحانی برهمن متجلی می‌شود. پس در اندیشه ویشنوی، هر زمان که برهمن در عالم محسوس متجلی می‌شود، شکل معنوی خود را با همه صفات و کیفیات الوهی اش حفظ می‌کند. بر اساس این دیدگاه، تجلیات و ظهورهای برهمن حالات حقیقی و واقعی برهمن هستند.

اکنون پس از طرح دیدگاه نخست، به بررسی دیدگاه دوم می‌پردازیم. بر اساس این دیدگاه، تجلیات و ظهورهای برهمن، حالات حقیقی و واقعی برهمن نیستند. در واقع این تجلیات، فقط ایده‌ها و تصوراتی خیال‌گونه و وهمی هستند که ذهن محدود انسان، با آنها برهمن را مطابق با طبیعت خود ادراک می‌کند. برای پاسخ به این پرسش، که تجلی در سنت ویشنوی واقعی است یا توهمی؟ به نظر می‌رسد، در تفکر ویشنویسم هندویی چاره‌ای نیست بجز اینکه جهان را نه یک واقعیت یا آفرینش واقعی، که آن را ظهور برهمن ببینیم که برهمن با نیروی جادویی خود، یعنی مایا آن را به نظر ما انسان‌ها واقعی جلوه داد. بر همین اساس، بسیاری از متفکران هندویی همچون شنکره در ودانته سوتره، در این زمینه پس از طرح تمثیل انعکاس ماه در ظروف آب و توهم نقره، به جای صدف یادآور می‌شود که این تشبیهات، به معنای واقعی بودن نظریه تجلی و ظهور برهمن نیست؛ زیرا در سنت ویشنوی ظهور کاذب و دروغین تجلیات موجود در جهان، مقوله‌ای است تعریف‌ناپذیر؛ به این صورت که هم واقعیت است و هم عدم. اینجاست که به اعتباری می‌توان تجلی را «واقعی» دانست و به اعتباری دیگر، آن را «توهم» تفسیر کرد. به بیان دیگر، مسئله تجلی و ظهور در اندیشه ویشنوی، نه بود است نه نبود، بلکه «نمود» است که خود چیزی نیست جز مجموعه‌ای از نام‌ها و صورت‌ها که جنبه توهمی دارند نه واقعی (شنکره چاره، ۲۰۰۰، ص ۳۳۳).

برخی دیگر از متفکران تاریخ تفکر هند، در پاسخ به این پرسش که تجلی در سنت ویشنوی واقعی است، یا توهمی؟ به نظریه نسبیت و نسبی بودن تجلی قایل شده‌اند. این دسته، عقیده دارند که تجلیات نه چیزی هستند و نه هیچ چیز. از این رو، «نمود» نامیده می‌شوند. این تجلیات، آن‌گونه که متقدان نظریه تجلی می‌گویند، غیرحقیقی نیستند، فقط «اصلی» نیستند. به عبارت دیگر، حقیقت ظهور و تجلی، امری نسبی است و هنگامی که در تقابل با حقیقت برتر برهمن قرار می‌گیرند، می‌توان آن را «نمود» دانست. در نتیجه، نسبی بودن نظریه تجلی به این معناست که این تجلیات و ظهورات، در مقام مقایسه با صاحب تجلی، وجود مستقل ندارند و عین ربط و نیازمندی به صاحب تجلی هستند.

به نظر می‌رسد، مکاتب فلسفی هند همان‌گونه که از برخی اشارات فوق معلوم می‌گردد، در این خصوص دیدگاه مشترک و یکسانی ندارند. این پژوهش، پس از بحث و بررسی دیدگاه‌های مختلف پیرامون نظریه وهمی بودن تجلی و واقعی بودن آن، در سنت ویشنویی، درصدد است اثبات کند که نظریه تجلی و ظهور برهمن در سنت ویشنویی را می‌توان از دو جهت مورد توجه قرار داد. یکی، از این جهت که جهان است و دارای کثرت و تنوع و دیگر، از این جهت که ظهوری است که بر سیمای حقیقت متجلی شده است. بنابراین، تجلی به اعتبار اساس و شالوده آن «تجلی واقعی» است، اما تجلی به‌خودی‌خود و فی‌نفسه، جنبه «توهمی» دارد نه واقعی (داسگوپتا، ۱۹۲۲، ج ۱، ص ۴۴۲-۴۴۴). بر اساس همین تفسیر از نظریه تجلی، پورانه‌ها بیان می‌کنند که کل این جهان، غیر واقعی و وهمی است. اگر ما آن را واقعی بینداریم، این به جهت کار فعلیت و عمل مایا است (مانی، ۱۹۷۵، ص ۴۹۶). «مایا» از مفاهیم کلیدی اندیشه هندوی می‌باشد. در این اندیشه دینی، مایا عبارت از: اصل نامتعینی است که موجب ایجاد ظهور و تجلی توهم‌آمیز جهان می‌شود. این مکتب، به واسطه مفهوم سحرآمیز «مایا»، این مسئله را تبیین می‌کند که کثرات چگونه از موجود واحد ازلی ناشی می‌شوند. مایا در اندیشه ویشنویی دارای شش جنبه است: ابتدا ندارد، با معرفت درست پایان می‌پذیرد، بر حقایق حجابی می‌افکند، توصیف‌نشده است، از جنس وجود فعال است و جایگاه او انسان و یا حقیقت مطلق است (گریمز، ۱۹۹۶، ص ۱۸۹-۱۹۰).

از ملاحظه مفاد مفهوم «مایا» و معنای موردنظر در اندیشه ویشنویی، مشخص می‌شود که خلاقیت و استتار، دو نیروی مایا است. این بدان معناست که مایا از یک‌سو، خلقت را رقم می‌زند، اما خلقت او موجود حقیقی و واقعی نمی‌آفریند. در نتیجه، کثرات و ظهورات پدیدآمده توسط نیروی سحرآمیز مایا، بر وحدت حقیقت آگاه و مطلق خللی وارد نمی‌سازد. به تعبیر کومار/سوامی، مایا را باید به لفظ «هنر» تعبیر کرد؛ به این صورت که آن حقیقت آگاه و مطلق و ازلی، کثرات را به نیروی تجلیات و ظهورات هنری خود می‌آفریند و جهان به‌منزله صحنه نمایشی است که در آن حالات و صفات الهی به ظهور می‌رسد (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۴۸).

نکته دیگر اینکه امر خلقت از طریق فرایند ظهور انرژی یا تجلی، که در اینجا شکتی است، محقق می‌شود. موجودات پدیدآمده هریک، به میزان برخورداری از انرژی برهمن، تجلی و ظهور او محسوب می‌گردند. براین اساس، ما با گستره مفهومی جدیدی از مسئله اوتاره روبه‌رو هستیم. تجلی و ظهور در این معنا، تنها به تجسد خدای ویشنو، در چند مورد محدود از موجودات انسانی و حیوانی خلاصه

نمی‌شود، بلکه حتی خدایان اصلی، همه خدایان فرعی و همه شخصیت‌های الوهی، بلکه همه موجودات، بسته به میزان حضور برهمن در آنها، تمام‌اوتاره، نیمه‌اوتاره و جزءاوتاره محسوب می‌شوند. به همین دلیل، در اغلب آثار و ادبیات ویشنویی، از قبیل *بهاگوته پورانه*، *کریشنه*، *تجلی و ظهور تام* و *تام ویشنو قلمداد شده است* (ناراینه سینها، ۱۹۰۱، ص ۱۸).

از سوی دیگر، اثبات واقعی بودن یا وهمی بودن نظریه تجلی، به اشکال مختلفی در اندیشه ویشنویی قابل بحث و بررسی است. در ارتباط با این بحث، صورتی از نظریه تجلی «نظریه تحول» است؛ یعنی تحول یافتن برهمن به شکل جهان. صورت متداول‌تر نظریه تجلی در اندیشه ویشنویی، این است که آفرینش در حقیقت «فیضان برهمن» است. موجودات به صورت علمی در ذات برهمن حضور داشته‌اند و در جریان خلقت، صورت عینی و محسوس پیدا می‌کنند. صورت دیگر از نظریه تجلی، این است که برهمن خود را به اشکال مختلفی نشان می‌دهد، بدون اینکه ذاتش تحول یابد، یا تغییر کند. این نظریه در اندیشه ویشنویی، پیرامون وهمی یا واقعی بودن تجلی، از رایج‌ترین دیدگاه‌های مطرح در تاریخ تفکر هندویی می‌باشد که *راداکریشنان* تمثیل آن را به این صورت تبیین می‌کند:

هنگامی که شیر به ماست تبدیل می‌شود، تحول است. اما هنگامی که طناب به صورت مار به نظر می‌رسد ظهور است. در حالت تحول علت و معلول به یک مرتبه وابسته‌اند. درحالی که در مورد ظهور معلول در مرتبه‌ای متفاوت از وجود نسبت به علت واقع شده است (راداکریشنان، ۱۹۵۸، ج ۱، ص ۵۷۰)

در تحلیل دیدگاه‌ها و دلایل فوق، از یک سو باید متذکر شد که نظریه تجلی نسبت به رابطه برهمن و جهان نه با خلقت زمانی انطباق دارد نه با علیت و فیض. از سویی دیگر، بر اساس شواهد موجود به نظر می‌رسد نظریه تجلی در سنت ویشنویی با تناسخ و تجسد انطباق کامل دارد؛ چراکه در اندیشه ویشنویی تنزل و حلول ساحت فرازمانی و فرامادی وجود به جنبه مادی و تاریخمند در مقطعی خاص مطرح است. بنابراین، خلاف تفکر اسلام و عارفان مسلمان پیرامون تجلی که امر حقیقی و اصیل بدون استلزام تنزل و حلول در امر مجازی و تبعی انکشاف می‌یابد، در اندیشه ویشنویی امر حقیقی و اصیل از طریق تنزل تجسد و حلول انکشاف می‌یابد. افزون بر این، در اندیشه ویشنویی آفرینش امری اعتباری و غیرحقیقی است که ناشی از توهّم و نادانی است. به علاوه برخی از متفکران هندویی همچون حکیم شنکره در فرازهایی از آثار خود تجلی را نمود و ظهوری بی‌بود می‌دانند. در صورتی که برخی دیگر، مثل *رامانوجه*، تجلی را وجودی عاریتی و اعتباری تفسیر می‌کنند نه ماهیتی و حقیقی. بنابراین، خلاف تفکر عارفان مسلمان، که به نظریه

خلق مدام اعتقاد دارند حکیمان اندیشه ویشنویی به تجلیات و آفرینش‌های ادواری معتقدند که در هر مرتبه، سه وضعیت خلق، حفظ و اضمحلال در آن به ظهور می‌رسد.

مراتب تجلی (اوتاره) در اندیشه ویشنویی

اکنون پس از معرفی و شناسایی قلمروی لغوی تجلی، چستی نظریه تجلی و بیان اندیشه‌های ویشنویی پیرامون این نظریه، بر اساس گزارش ادبیات و آثار ویشنویی، به بحث و بررسی مراتب تجلی در تفکر عرفانی ویشنویی می‌پردازیم.

پره اوتاره؛ متعالی‌ترین شکل تجلی از ذات لایتناهی

«پره اوتاره» شکل متعال خداوند است که به صورت ابدی در پرمه پاده، یا فرایند به انجام رسانیدن مقصودی خاص خود را نشان می‌دهد. در یک معنا، نباید آن را به عنوان ظهور و نمود در نظر گرفت. اما در معنایی فنی آن، یک اوتاره تلقی می‌شود تا جایی که آن صورت متجلی هستی متعال در به انجام رسانیدن یک هدف خاص به ظهور می‌رسد. در بسیاری از متون مقدس، همچون رساله‌های آگمه از وجود خدا در قلمرو متعال سخن رفته که ارواح رهایی یافته، در حال بندگی و خدمت به او هستند. بنا به گزارش اوپانیشادها نیز پره اوتاره، برهن بیکران و لایتناهی است. در مقام هستی متعال، او در همه جا حاضر و غیرشخصی است. اما به عنوان یک هستی، نمی‌تواند مورد مراقبه و بندگی باشد. از این رو، تجلی‌اش به عنوان یک خدای شخصی لازم می‌شود. چنین تجلی از هستی متعال، به عنوان پره اوتاره تلقی می‌شود که در برخی متون با نام «پره واسودوه» شناخته شده است. لازم به یادآوری است که سمپیتاهای پنچراتره (رساله‌های پنج شب)، او را به عنوان کسی که متصف به هر شش صفت معرفت، قدرت، جلال، جمال، شفقت، و شکتی است معرفی می‌کنند (شری نیواسا چری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۲).

ویوهه اوتاره؛ تجلی در راستای اهداف آیینی و آفرینشی

آموزه ویوهه، ممکن است تلاشی برای درک نقطه آغاز توحید بنیادینی، که با شماری از تجلیات قابل پرستش خدا ترکیب شده است و نیز تلاشی برای نسبت دادن موقعیت‌ها در تبیین نظام‌مند جهان باشد. بدین ترتیب، می‌توان گفت: آموزه ویوهه تلاشی است برای فهم خدا به عنوان واقعیت متعالی، که لایتغیر و تأثیرناپذیر است. با این حال، علت هر تغییری است. از آنجاکه خدا و ویوهه‌هایش، یکی هستند - این نظریه می‌تواند تلاشی در زمینه هماهنگ کردن الهیات و فلسفه و عناصر دیگر باشد (گنده، ۱۹۹۶، ص ۵۱-۵۰).

واژه «ویوهه»، همواره به طور مناسب ترجمه نشده است، دقیقاً یک بسط یا تجلی و حتی شکل نیست. در فرهنگ فنی، آیین‌شناسان ودایی، فعل «ویوه» (vyūh) و اسم «ویوهه»، اغلب برای بیان یک ترتیب منظم به کار رفته‌اند. در واقع در مناسک ودایی، مفهوم «ویوهه» به طور ضمنی به یک چینش مؤثر و مفید از بخش‌های یک کل منجسم اشاره دارد. از سوی دیگر، در این ارتباط عدد چهار نیز دارای مفهوم و اهمیت اسطوره‌ای و کیهانی است (همان).

ویوهه اوتاره، تجلی هستی اعلی در چهار شکل مختلف است که با نام‌های واسودوه، سمکریشنا، پرادیومنه و آنی رودها شناخته شده‌اند. هر ویوهه، با برخی صفات و عملکردهای خاص همچون خلقت، حفظ و نابودی جهان و ترویج معرفت معنوی درک شده است. آموزه ویوهه‌ها، در رساله‌های پنچراتره به تفصیل توسعه یافته است. وداها و اوپانیشادها، هیچ اشاره صریحی به آن ندارند. اگرچه به عقیده برخی، در چهار سروده اول پوروشه سوخته به طور ضمنی به آنها اشاره شده است. اگرچه در مهابهاراته، ویشنو پورانه و دیگر پورانه‌های ویشنویی، از جمله به‌گونه پورانه درباره این نوع تجلیات خدا توصیف و شرح کافی آمده است، اما به‌گود گیتا، که به بررسی و بحث درباره فلسفه اوتاره‌ها پرداخته، اشاره‌ای به ویوهه ندارد. به هر حال، کلام ویشنویی آموزه ویوهه را به عنوان یک آموزه مهم پذیرفته است. بنا به مکتب پنچراتره، داشتن شش صفت معرفت، قدرت، جلال، جمال، آگاهی و شکتی، که ذاتی خدای متعال هستند، هستی متعال را کامل می‌کند. این شش صفت، به سه جفت تقسیم می‌شوند که هر جفت، به یکی از سه ویوهه اسناد داده می‌شوند. بنابراین، واسودوه ویوهه، یا تجلی اول به بهترین نحو ممکن، همه این شش صفت را دارد. بنابراین، این تقریباً همان واسودوه برتر است. با توجه به این امر، برخی آثار دینی تنها به سه ویوهه اشاره می‌کنند. سمکریشنا، متصف به صفات معرفت و قدرت است. پرادیومنه، متصف به صفات شفقت و حکمت است. آنی رودها هم صفات شکتی و جلال را داراست. اما این بدان معنی نیست که ویوهه‌ها، صفات دیگری به جز آنچه که بدان‌ها نسبت داده شده ندارند، از آنجاکه همه ویوهه‌ها، تجلیات واسودوه برتر هستند که واقعاً خود ویشنو است، پس همه شش صفت را دارند، اما در هر یک دوتای آن صفات غالب است (شری نیواسا چری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۳).

علاوه بر این، به هر ویوهه عملکردهای اخلاقی و کیهانی خاصی نسبت داده شده است. گزارش‌های متفاوتی درباره این عملکردهای ویوهه‌ها، در متون ویشنویی وجود دارد. در اوپانیشادها نیز به ۳۲ نوع ویدیا، یا اوپاسانا اشاره شده است. اگرچه هدف و موضوع مراقبه برهمن یگانه است، اما بر اساس صفات مختلفی که به برهمن نسبت داده شده و باید مورد مراقبه قرار گیرد، اوپاساناها به طرق

متفاوتی نامگذاری شده‌اند. به همین ترتیب، زمانی که سالک به مراقبه دربارهٔ یک شکل ویوههٔ خدا را می‌پذیرد، او ذهنش را بر صفات خاص الهی متمرکز می‌کند. بنابراین، خدا نیز آن شکل خود را که سالک در طلب شهود آن است، بر او آشکار می‌کند. به طور مشابه، این همان واسودوه‌ای است که با پذیرفتن سه تجلی مختلف سمکریشنا، پرادیومنه و آنی رودها در جهان، وظایف مختلفی را انجام می‌دهد؛ زیرا او خدای حاکم بر ویوهه‌ها و ناظم هر فعالیتی است. از سوی دیگر، مفهوم «پورانه‌ای سه خدا» به عنوان مسئول سه عملکرد کیهانی، با آموزهٔ ویوهه‌های پنچراتره سازگاری دارد. ویوهه واسودوه از پره واسودوه متمایز نیست و همان برهمن اوپانیشادهاست؛ یعنی او علت روند آغازین شکل‌گیری و انحلال جهان، به واسطهٔ اراده‌اش است؛ زیرا او هستی متعال و ناظم کل جهان است. اینجا همچنین همان واسودوه به شکل دیگری در جسم برهما داخل می‌شود و آفرینش واقعی، از طریق او به وجود می‌آید. به همین شیوه، واسودوه در شکل سمکریشنا در جسم رودرا داخل می‌شود که از طریق آن، فرایند نابودی جهان به وجود می‌آید. اما وظیفهٔ حفظ جهان مستقیماً توسط واسودوه در شکل آنی رودها انجام می‌شود؛ یعنی آنی رودها، که یک اوتارهٔ ویشنو است، وظیفهٔ حفظ جهان را دارد. به اعتقاد ویشنوپرستان، ویشنو در تری مورتی یک اوتاره است، برخلاف برهما و رودرا، که موجود مخلوق‌اند. این نظریه در ویشنو پورانه نیز دیده می‌شود. از سوی دیگر، رساله‌های پنچراتره که معتقد به کیهان‌شناسی مبتنی به نظریه صدور هستند، به سه نوع خلقت اعتقاد دارند. خالص و ناب، آمیخته و ناخالص. اولی، اشاره به صدور سه ویوهه دارد. دومی خلقت بینابینی را با انبوه ارواح نامتجلی پوشش می‌دهد. سومی، مطابق با مفهوم اوپانیشادی، تکامل از پرکریتی از طریق همه تغییراتش تا جهان فیزیکی را مشتمل است. بنابراین، مغایرتی محسوس بین نظریهٔ ویوههٔ پنچراتره، با عملکردهای کیهانی و دیدگاه‌های ودانته و پورانه‌ها، که برهمن را در رابطه با سه خدای مسئول عملکردهای کیهانی در نظر می‌گیرند وجود ندارد (شری نیواسا چری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۴-۲۱۵).

در برخی رساله‌های پنچراتره، از این سخن رفته که هر ویوهه از ویوههٔ قبلی نشئت می‌گیرد. بنابراین، گفته شده از واسودوه، علت ازلی جیوه با نام «سمکریشنا» شکل گرفته، از «سمکریشنا» منس با نام تجلی متعال، از او نیز همکاره یا عامل خلاق، به نام «آنی رودها» شکل گرفته است (ولین، ۱۹۸۰، ص ۱۷۹). برخی رساله‌های پنچراتره دربارهٔ خرده ویوهه‌ها، یا ویوهه‌های کوچک سخن می‌گویند. این اعتقاد وجود دارد که از هر ویوهه، سه خرده ویوهه نزول می‌کند. برخی از اسامی این ویوهه‌های فرعی، با نام‌های تجلیات ویهوه مشترک‌اند. برخی نیز چون ویشنو و نارایانه، اسامی خدای متعال‌اند. پس،

مشکل می‌توان گفت این دوازده خرده ویوهه، از اشکال ویهوهی ویشنو متفاوت‌اند. از آنجاکه این دوازده خدا، خدایان حاکم بر خورشیدهای حاکم هر دوازده ماه سال تلقی می‌شوند، پس باید آنها را تجلیات متفاوت ویهوه دانست. جالب اینکه در رسالات پنچرتره، هر خدا با یک ظاهر و سیمای خاص و زیورآلات خاص، برای اهداف مراقبه‌ای توصیف شده است (شری نیواسا چری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۸).

ویهوه اوتاره: تجلیات فرازمینی و اساطیری

ویهوه اوتاره نیز وجه دیگری از تجلی ویشنو است. تجلی به صورت ویهوه، تنزل و هبوط خدا در بین بشریت است و شامل اوتاره‌های اسطوره‌ای است. این تجلیات، از آنی رودها ویهوه نشئت می‌گیرند و به خواست خود خدا و برای حمایت راستی و نابودی نیروهای شر صورت می‌گیرند (گرمز، ۱۹۹۶، ص ۳۴۱). اصل و ماهیت هریک از اوتاره‌ها، یا ویهوه‌ها در رویدادهای اسطوره‌ای و اسرارآمیز پوشیده شده است. فهرست طولانی اوتاره‌ها در اینجا، دارای ترتیب تاریخی نیست. آنها در زمان‌های دور و در دوره‌های تاریخی مختلف ظاهر شده‌اند. برخی از آنها همچون پدمه نابهه (padmanābha) یا آن شکل ویشنو، که از نفش نیلوفری رشد کرد که از آن برهما متولد شد، در واقع به آغاز خلقت جهان بازمی‌گردد (شری نیواسا چری، ۱۹۹۴، ص ۲۱۸).

نکته دیگر که در مورد ویهوه اوتاره‌ها قابل توجه است، اینکه همه آنها همچون نمایشی بر صحنه جهان هستند. کل جهان کیهانی، همچون صحنه نمایشی است که خدا در آن، در صور مختلف نقش‌های مختلفی را ایفا می‌کند و نمایش حیاط را به اجرا درمی‌آورد. همچون کسی که در یک نمایش، در نقش شاد یا غمگین بازی می‌کند و از آن تأثیر نمی‌پذیرد؛ به همان صورت خدا نیز از پریشانی‌هایی که در طی تجلیاتش گرفتار آن می‌شود، تأثیر نمی‌پذیرد (همان، ص ۲۲۲). خردمندان که بینش فلسفی عمیق دارند و فرزندگان با بصیرت معنوی خویش، صورت واقعی خدا را درمی‌یابند، اما انسان‌های معمولی او را به صورت انسان عادی می‌بینند (قس: گنده، ۱۹۹۶، ص ۵۵).

دومین تجلی ویشنو، به شکل کورمه (kūrma) است. پس از انهدام عالم به وسیله آب‌های سیل‌آسا و مفقود شدن اشیای نفیس، ویشنو به هیأت لاک پشتی به زمین نزول می‌کند تا گم‌شده‌ها را بیابد. خدایان و اهریمنان، به دو دسته تقسیم می‌شوند و کوه مرو را بر پشت آن نهادند و مار ششرا را چون ریسمانی پیرامون کوه گره زدند. هر دسته آن را به سوی خود کشیدند و از حرکت کوه و اختلاط اقیانوس شیر، اشیای گمشده یکی یکی ظاهر شدند. امریتا (Amrita)، دنواناتاری (Dhanvantari) طیب خدایان و با جام امریتا یا شهد جاودانگی، لگشمی یا شری، خدایانوی نیکبختی و زیبایی، همسر ویشنو؛ خدایانوی

شراب؛ چاندرا (C'andra) یا ماه؛ رامبا (Rambhā) پری دریائی نخستین دلربا؛ اسب سپید و زیبای بالی؛ عصارهٔ قربانی یا سوما؛ درخت بهشتی؛ گاو نعمت و فراوانی؛ فیل شاهانه... (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۷).

سومین تجلی ویشنو، به شکل وراهه است. بنا به اساطیر هندو، ویشنو زمین را از اعماق آب‌های اولیه، که جهان را آکنده بود، بالا کشید. ویشنو برای انجام این امر، به شکل یک گراز درآمد. ظاهراً این افسانه هم از حکایت‌های پیشین، که منسوب به برهما بوده‌اند، اخذ شده و به ویشنو نسبت داده شده است. بنا بر تئریهٔ براهمنه، جهان پیش از اینها آب بود. برهما، سخت دلمشغول آب‌ها گشت و با خود گفت: چگونه این جهان متحول خواهد بود؟ او یک برگ نیلوفر آبی را دید که بر آب ایستاده بود پس با خود اندیشید، چیزی هست که این بر آن قرار گرفته. پس شکل گرازی به خود گرفت و به زیر آب فرو رفت. او زمین را در آن زیر یافت، تکه‌ای از آن را کند و بالا آورد. بنا به شتهه پتیه برهمنه پیش از اینها زمین به اندازهٔ یک وجب بود گرازی که اموشه خوانده می‌شد، آن را بالا آورد. همین اسطوره در رامایانه نیز بیان شده است، اما ویشنو را به برهما پیوند می‌دهد. در وایو پورانه، این گراز بسیار عظیم‌الجثه و دور از ذهن، اما بسیار زیبا و درخشان و تابان همچو خورشید توصیف شده است (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۱، ص ۴۸).

چهارمین اوتاره، نرهمسه به صورت یک مرد شیر است که ویشنو به ظهور می‌رسد تا اهریمنی به نام هیرنیه کاشیپو (زرین پوش) را بکشد. هیرنیه کاشیپو، از برهما هدیه‌ای بزرگ یافته بود و از هر خطری ایمن شده بود و هیچ خدا یا انسان یا حیوانی نمی‌توانست او را، نه در شب و نه در روز، نه درون خانه‌اش و نه بیرون خانه‌اش بکشد. این موهبت موجب شد که او برای خود شأن خدایی قائل شود و هرگونه عبادت را در قلمرو خویش ممنوع کند. اما پراهلاد فرزند، این اهریمن بسیار مؤمن ویشنو بود. هیرنیه کاشیپو، بسیار کوشید تا پراهلاد را از پرستش ویشنو بازدارد و یا او را بکشد، اما او همواره در کنف حمایت نیروی اعجاز‌آمیز الهی بود. ویشنو برای خلاصی جان پراهلاد، در شامگاه، که نه شب بود و نه روز، به سان موجودی که نه آدم بود و نه حیوان و از ستونی، که نه در داخل کاخ هیرنیه کاشیپو بود و نه بیرون آن، ظاهر شد و او را کشت (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۲۶۸؛ جلالی‌مقدم، ۱۳۸۱، ص ۴۸-۴۹). در این داستان، ویشنو مظهر دو صفت ممتاز است؛ انسان که اشرف مخلوقات است و شیر که اشرف حیوانات است. اهریمنی که مانع عبادت فرزند خویش می‌شود، جهل و نادانی و دیو تعصب و تاریکی و نادانی است.

این چهار تجلی اول ویشنو، در عصر طلایی واقع شده‌اند. سه تجلی بعدی ویشنو، یعنی

کوتوله، رامای تبر به دست و رامای قهرمان رامایانه، در عصر دوم کیهانی، یعنی ترتا یوگه به وقوع پیوسته‌اند.

پنجمین اوتاره ویشنو، به صورت یک کوتوله است. در اساطیر هندو آمده است که اهریمنی به نام بالی به ریاضت پرداخت و آنچنان در زهد افراط ورزید که نیروهای شگفت‌انگیزی به دست آورد و فرمانروای سه عالم شد. عنصر اساسی این اسطوره، سه گامی است که ویشنو برای خیر و سعادت‌مندی بشر برداشت و محققان آن را به شیوه‌های گوناگون تفسیر کرده‌اند. در واقع، این تجلی از ذات لایتناهی، شاهد بر صفات حفظ و نگه‌دارندگی خدای ویشنو است که از پیش در ریگ ودا شناخته شده بود(قس: گنده، ۱۹۶۹، ص ۱۴۵).

ششمین تجلی ویشنو، در دومین عصر ترتایوگه و زمانی که طبقه کشاتریا یا رزم آوران در پی دستیابی به قدرت بودند، رخ داد. ویشنو برای استوار کردن قدرت برهمنان، به هیأت پرشورامه یا رامای تریبه دست و پسر براهمنی، زاهد به نام جاماداگنی تجلی می‌یابد.

هفتمین تجلی ویشنو، رامه است. رامه قهرمان هند باستان و چهره‌ای است که در ادبیات، هنر و موسیقی هند و سراسر جنوب آسیا، بسیار برجسته است. تحقیقات پیرامون رامایانه نشان می‌دهد که این متن، احتمالاً مربوط به دوره‌ای بین ۷۵۰ تا ۵۰۰ پیش از میلاد می‌باشد. احتمالاً روایات شفاهی درباره رامایانه است که قرن‌ها سینه به سینه انتقال یافته است. براین اساس، می‌توان گفت: الوهیت یافتن رامایانه متأخر باشد(یعقوبی، ۱۹۱۶، ص ۱۹۴؛ رائو، ۱۹۸۰، ص ۲۱۴-۲۱۵). بنا به اعتقاد هندوان، اوتاره رامایانه پیش از اوتاره کریشنا و در پایان عصر ترتا یوگه رخ نمود. درحالی‌که کریشنا، به اواخر دوره سوم کیهانی، دواپره یوگه تعلق دارد. تعجب است که این تبیین از تجلی، از متن رامایانه و مهابهاراته نیز قابل درک است(یعقوبی، ۱۹۱۶، ص ۱۹۴).

نظریه تجلی، نباید نخستین بار در مورد رامه مطرح شده باشد. به احتمال قریب به یقین، مردمان هند در گذشته، تجلی دیگری از ویشنو را می‌شناختند که همان کریشنا بود؛ زیرا اوتاره‌های ویشنو پیش از کریشنا چندان اهمیتی نداشتند که در دین عامه مردم، مورد توجه قرار گیرند. آیین پرستش کریشنا، به عنوان یک قهرمان قبیله‌ای و نیمه‌خدا و این‌همانی بعدیش، با نارایانه خدای متعال در آن دوره بود که نظریه تجسد را، نه به عنوان یک تفکر فلسفی و اسطوره‌شناسی، بلکه به عنوان یک اصل مهم نافذ و تأیید شده در دین عامه به وجود آورد(همان، ص ۱۹۵). ریشه‌های اعتقاد به رامه به وایو پورانه، حدود قرن پنجم عصر مشترک بازمی‌گردد. بنا به رامایانه والمیکی که صورت اصلی این کیش مبتنی بر موضوعات

ماقبل بودایی است؛ یعنی هسته و شالوده اصلی اش احتمالاً پیش از قرن پنجم، پیش از میلاد شکل گرفته است. بخش‌های جدید تا قرن دوم پیش از میلاد، بعد از آن راما به وجود آمدند، که به عنوان یک قهرمان خوش طینت به تصویر کشیده شده، به همراه همسر وفادارش سیتا، توانست علاقه و عواطف مردم هند را جذب خود کند. اما این آیین تا قرن یازدهم میلادی چندان تکامل نیافته بود (کروک، ۱۹۱۶، ص ۵۷۱).

محققان، اوایل قرن دوازدهم را به عنوان زمان شکل‌گیری آیین راما می‌دانند که گسترش کلام و الهیات ویشنو، به‌ویژه رامانوجه، کیش پرستش راما را به وجود آورد. تفاسیر متعدد ویشنویی بر رامایانه، راما را به عنوان تجلی الوهیت، بین بشریت تلقی می‌کنند. شیفتگان این آیین، راما را به همراه همسرش سیتا در بازی الهی (لی لا) مجسم می‌کنند (رائو، ۱۹۸۰، ص ۲۰۹).

تفاسیر رامایانه در قرون وسطا تغییر یافت. راما اوتاره ویشنو تلقی شد و داستان راما، به داستان نزاع بین خیر و شر تبدیل شد. در آن خیر و نیکی، همواره با حمایت خداوند پیروز می‌شود. در میان تفاسیر ارائه‌شده، تفسیر *تولسیداس* با نام رام چریتمنه (Ramcharitmana) ها، از سایر تفاسیر مشهورتر است. این اثر، کتاب مقدس پیروان راما و گلچینی از رامایانه و المیکه به زبان هندی است. تولسیداس در این اثر همه شخصیت‌های رامایانه را معرفی کند (رائو، ۱۹۸۰، ص ۲۱۴-۲۱۵).

اوتاره هشتم، کریشنا است. آیین ویشنویی، بیش از همه اوتاره‌ها مدیون کریشنا است که عامل اصلی شکل‌گیری این آیین و تکیه‌گاه اصلی تداومش در همه دوران‌ها بوده است. پرشورامه، که یک برهمن بود، به سختی توانست در پیوند با ویشنو یک خدای مورد قبول طبقات حاکم و وسط شود. قهرمان رامایانه، اگرچه یک کشاتریا بود، اما بسیار بزرگ‌منش، جوانمرد و اخلاقی بود و آیین ویشنو را برای افراد لذت‌جو بسیار خوشایند نمود. او بهترین الگو و نمونه شوهر و بسیار خانواده‌دوست بود؛ اما بسیار سرد و دور از القای پرستش صمیمانه و عشق شورانگیز. از سوی دیگر، کریشنا همه شرایط لازم را برای جلب توجه همگان و مشتعل کردن آتش عشق در همگان داشت. او عمیقاً انسان بود و دوست همگان، در بازی‌های کشاورزان در مزارع و همچنین، در مسائل جدی‌تر و مهم‌تر حاکمان و جنگاوران در قصرها و اردوگاه‌ها شرکت می‌کرد (فیلیس، ۱۹۰۳، ص ۶۴).

کریشنا، مجموعه‌ای از خصوصیات متناقض بود. او یک شاگرد، مرید، فیلسوف، جنگجو، دزد، دروغگو، قاتل و یک فاسق بود! او ترکیبی از ویشنو با قهرمان محبوبی بود که به شکل‌گیری و موفقیت آیین ویشنو کمک کرد. کریشنا، احتمالاً یک قهرمان خدا شده و بسیار مشهور بود که به عنوان یک

کولادوه، پیش از جذبش در آیین ویشنو، پرستش می‌شد. نامش اولین بار در چهندوگیه اوپانشاد آمده است و به عنوان پسر دوآکی است که آموزهٔ قربانی پوروشه را از استاد خود فرا گرفت. در عبارات بسیاری از مه‌بهاراته، کریشنا در حال عبادت مه‌ادُتوه (شیوا) و در حال دریافت انواع مواهب، به‌ویژه سلاح جنگی، از او نشان داده شده است. او به آرجونا توصیه می‌کند که از شیوا سلاح قرض بگیرد. هر دو هم او و هم آرجونا آن خدا را می‌پرستند. در واقع گفته می‌شود: برای استمالت از شیوا، هزار سال ریاضت کشیده و در عوض همسران و فرزندان را به دست آورده است. او حتی به آرجونا توصیه می‌کند که همسر تندخوی شیوا، دروگا را بپرستد. اما او اغلب با ویشنو یکی نشان داده شده است. از این رو، او تجلیش از شیوا را با اعلام اینکه شیوا با ویشنو یا خودش یک ذات واحد هستند، توجیه می‌کند. او به آرجونا می‌گوید: هر زمان خدای خدایان مه‌ادُتوه پرستش شده، نارایانه نیز پرستش شده است. من جان و روح همهٔ جهان‌ها هستم، بنابراین خودم هستم که سابقاً به عنوان رودرا پرستش شده‌ام. اگر من شیوای موهبت‌بخش را نپرستم، هیچ کس خودم را پرستش نمی‌کند. من نمونهٔ معتبری ارائه می‌دهم که همهٔ جهان آن را پیروی می‌کند. نمونه‌های معتبر باید مورد احترام باشند. از این رو، من شیوا را تکریم می‌کنم، کسی که او را می‌شناسد، مرا می‌شناسد. کسی که او را دوست دارد، مرا دوست دارد. رودرا و نارایانه یک ذات هستند که تقسیم شده و در جهان در شکل متجلی در همهٔ اعمال عمل می‌کنند. پرستش هیچ‌یک مزیتی برای من ندارد. با این حال، رودرای باستانی را می‌ستایم؛ یعنی با خودم خودم را می‌پرستم و در مقام ویشنو هیچ خدایی را جز خودم نمی‌ستایم (فیلیس، ۱۹۰۳، ص ۶۵-۶۷).

در به‌گفته پورانه می‌خوانیم: پروردگار جهان تا حدی برای ایجاد فضیلت و عفت و سرکوب مخالفان آن تجسد یافت. چگونه او که شارح، نویسنده و نگهبان سنگر عدالت و درستی است، خلافتش، گمراهی همسران دیگران را انجام می‌دهد؟ با چه هدفی پروردگار یا دو‌ه‌های کریشنا، مرتکب اعمالی می‌شود که سزاوار سرزنش هستند؟ پاسخ ارائه‌شده مشخصهٔ مطابق با ظرافت و جنبهٔ غیراخلاقی ذهن هندو است. از این رو،

تخطی از عفت و اعمال متهورانه که موجودات متعال مشهود است، نباید به عنوان نقص‌هایی در ذات باشکوه آنها تلقی شود. گناهی برای آتش نیست که همه نوع سوختی را می‌سوزاند. هیچ موجود متعال دیگری حتی در ذهن اجازه ندارد، چنین عمل کند. هر کس از روی حماقت چنین کند، نابود می‌شود. امر موجودات متعال درست است و باید رعایت شود، اما نه رفتار و سلوکشان. آنها کاملاً از حوزهٔ هر فضیلت و گناهی فزاتر هستند. از این رو، نباید بر اساس معیارهای انسانی در مورد آنها قضاوت کرد. از آنجا که فرزندان مؤمن و وارسته به واسطهٔ نیروی تجرد از تمامی قید و بندهای اعمال رسته‌اند و

اعمالشان سرگرمی آنها محسوب می‌شود؛ چرا باید زمانی که موجود متعال به طور ارادی جسمی را پذیرفته، محدودیتی برای او وجود داشته باشد. این پورانه اعلام می‌کند که «کسی که با ایمان به داستان‌های مربوط به بازی‌های کریشنا گوش دهد و یا آنها را برای دیگران تکرار کند، به مراتب برتر عشق و اخلاص با خدا دست می‌یابد و خواسته‌های قلبی‌اش به سرعت برآورده می‌شود». این بی‌بند و باری‌ها و اعمال غیراخلاقی کریشنا و دیگر خدایان به این صورت توجیه می‌شود که خدایان همچون انسان‌ها در معرض محدودیت نیستند. یا آنچه که در مورد آنها غیراخلاقی تلقی می‌شود، تنها اشارات و نمادهای رازآمیز و عرفانی از واقعیت‌های معنوی است. این نوعی سفسطه است که امروز در هند بین همه طبقات، چه فرهیخته و چه عوام برای توجیه اعمال منزجرکننده خدایان رایج است (همان).

بودا شاکیه مونی، نهمین اوتاره ویشنو است که طی هزاران سال همواره کوشیده که دامنه خود را بگستراند و عناصر غیربرهمنی را در خود مستهلک سازد. این تجلی از تجلیات ویشنو، مظهر نیروی توهم و گمراه‌کننده ویشنو بوده است (شایگان، ۱۳۸۶، ص ۲۷۳). دهمین اوتاره ویشنو، که هنوز محقق نشده است، تجسد ویشنو به شکل انسانی سوار بر اسب سفید و شمشیر به دست است، به نام «کالکی»، که در پایان دوره کنونی ظهور می‌کند و فساد حاکم بر عالم را برمی‌چیند. اثری متأخر به نام «کالکی پورانه»، که از پورانه‌های فرعی محسوب می‌شود، شرح مفصلی درباره آرزوها و پیشگویی‌های مربوط به زمان و مکان و علت آمدن کالکی و انتظاراتی که از او می‌رود، ارائه می‌دهد. کالکی پورانه، دیدگاهی نظامی دارد و به دنبال شکست سنت‌هایی مثل آیین بودا و جین است که آنها ارتدادی می‌دانند. آگنی پورانه توضیح می‌دهد که زمانی که غیر آریایی‌ها (بربرها)، که مدعیان پادشاهی هستند، شروع به نابود کردن انسان‌ها می‌کنند، کالکی نیکوکاری را آشکار می‌کند و به انسان‌ها غذا می‌دهد. او نآریایی‌ها را با سلاح‌های خویش، نابود خواهد کرد. او قانون شریعت و اخلاق برقرار می‌کند و... پس از آن مردم به راه نیکوکاری باز خواهند گشت (جعفری، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷-۱۷۸). اینجاست که ویشنو پورانه اظهار می‌دارد: هنگامی که احکام دهرمه و آداب ودایی به پایان برسد، و عصر کالی فرارسد، تکه‌ای از وجود الهی بر روی زمین به ظهور می‌رسد که با قدرت و صف‌ناپذیری همه نآریایی‌ها و دزدها و شریران را از بین می‌برد. او طریق راستی را دوباره برقرار خواهد کرد و جان‌های کسانی را که در پایان عصر کالی زندگی می‌کنند، بیدار خواهد نمود (همان).

ارکه اوتاره؛ تجلی ذات لایتناهی در شمایل بشری

واژه «ارکه»، به معنای بت و پیکره‌های انسانی است که محل تجلی و حضور خداست. زمانی که خدا در پاسخ به نیایش‌های پرشور ما انسان‌ها، به زمین فرود می‌آید و در یک بت ساخته بشر، برای پرستش

داخل می‌شود، «ارکه اوتاره» خوانده می‌شود. بت‌ها، عموماً از جنس فلزاتی چون طلا و نقره و برنز و سنگ و چوب ساخته می‌شوند و بنا به انتخاب شخص سرسپرده از طرح یکی از اشکال متجلی ویشنو چون ویهوه و ویهوه‌ها ساخته می‌شوند (کیث، ۱۹۶۶، ص ۵۷۲؛ بهانداکار، ۱۹۱۳، ص ۵۳). مطابق با آیین‌های دینی و آیین‌های مقرر در متون مقدس، به قدر کافی تقدیس می‌شوند. معابد ویشنوی از این تمثال‌ها پر شده‌اند. سروده‌های بسیاری در آثار ادبی ویشنوه، به این تمثال‌ها اختصاص یافته است. ویژگی دسترس‌پذیری آسان به خدا، در شکل ارکه منبع بسیار مهم الهام آوارها و آچاریه‌های ویشنوی است. خدا در شکل ارکه، به آسانی قابل پرستش است، صرف‌نظر از اینکه شخص اخلاقاً شایسته است یا گناهکار. علاوه بر این، شکوه و زیبایی افسونگر الهی، که در تمثال‌ها نمایش داده می‌شود و سرسپرده عاشق قادر به درک آن است، ذهن آدمی را دگرگون می‌کند و به سطوح بالاتر معنوی ارتقا می‌دهد. علاوه بر این، برخی متون سمربیتی ادعا کرده‌اند که خود، نظاره کردن تمثال‌ها یا ارکه‌ها گناهان را می‌زداید و اشخاص را از لحاظ ذهنی و معنوی پاک می‌کند. در واقع، برجستگی و اهمیت ارکه‌ها به دلیل این است که جایگاه بخشی از خدا هستند (شری نیواساچری، ۱۹۹۴، ص ۹۸-۹۷).

انتریمای اوتاره؛ تجلی ذات لاینهایی در عالم انفس و آفاق

پنجمین نوع از ظهور ویشنو، در یک صورت ظریف در اعماق قلب بشر است. اصطلاح انتریمین نیز اشاره به روح ساری و جاری در هستی متعال است. این روح، در ذوات همه موجودات جاندار و بی‌جان در جهان ساری است و در مقام نفوس درونی، هر چیزی را از درون کنترل می‌کند، همان‌طور که در انتریمای برهمن و بریهدآرانیکه اوپانیشاد گفته شده است. در این صورت، انتریمین به معنای هستی متعال شناخته شده به نام نارایانه استاین نوع انتریمیتوه (antaryāmitva) در همه موجودات جاندار و اشیا بی‌جان جهان مشترک است، اما منظور ویشنوی‌ها از انتریمای اوتاره این نیست. هستی متعال همچون یک اوتاره، آن‌گونه که در اعماق قلب ساکن است، یک صورت جسمانی ظریف به خود می‌گیرد، تا سالک قادر به مراقبه بر خدا شود. در نظام یوگا، مراقبه دو گونه است: نوع اول که مرحله یاول سمادهی است نیازمند هدفی است که قابل تصور و تجسم باشد، درحالی‌که مرحله دوم که مرحله برتر است، می‌تواند بر مراقبه بر یک ذات بدون شکل (سوه روپه) باشد. پیش از پیشروی تا مراحل متعالی اوپاسانا، مراقبه بر یک ویگرهه یا صورت مادی (vighraha) الهی ضروری است. برای یوگیان و عارفانی که می‌خواهند بر هستی الوهی، که در قلب خودشان حضور دارد، مراقبه کنند، خدا یک صورت جسمانی (ویگرهه) می‌پذیرد. این هدف و دلیلی برای تجلی خدا به صورت انتریمای است که این نظریه، به

استحکام در متون مقدس و سمییتی پذیرفته شده است. تیتریه اوپانیشاد، قلب را مسکن و منزگاه خدای متعال می‌داند. گفته می‌شود پرم آتمن در مرکز قلب ساکن است (همان، ص ۲۲۶-۲۲۷).

در نظریه دیگر، مراتب تجلی خدا به گونه‌ای دیگر بیان شده است: تجسم کاملاً انسانی (انسان کامل) همچون کریشنا، دوم، تجسد جزئی انسانی، که شامل نیمی از ذات خداست. همچون رامای رامایانه که معمولاً راما کاندرا خوانده می‌شود. سوم، تجسد یک چهارم ذات الهی همچون راما برادر بهاراته. چهارم، تجسد و ظهور یک هشتم ذات خدا همچون دو برادر دیگر راما، و پنجم، القای فضائل و صفات الهی در انسان‌های معمولی، حیوانات و موجودات بی‌جان (ویلیامز، ۱۸۷۸، ص ۱۰۳-۱۰۴).

نقد و تحلیل

اکنون پس از بحث و بررسی مسئله تجلی در اندیشه ویشنویی، به نظر می‌رسد که پیرامون این نظریه و حقیقت آن انتقادهایی وارد است. این نظریه هندویسم را به طور عام و اندیشه ویشنویی را به طور خاص به صورت آیینی شرک‌آلود درآورده است. از این رو، در این سنت عقیده بر این است که اهل خرد که بیش فلسفی عمیق دارند با شناخت معنوی خود صورت واقعی برهمن را درمی‌یابند. اما انسان‌های معمولی برهمن را به شکل انسان عادی مشاهده می‌کنند و همین اندیشه خود با اغلب نظام‌های بزرگ عرفانی سازگاری ندارد.

افزون بر این، یک نوع تناقض در تبیین مسئله تجلی و ظهور در عالم محسوس در اندیشه ویشنو دیده می‌شود. به این صورت که حضور الهه‌های گوناگون چیزی است که در تفکر اسلامی از آن به شرک تعبیر می‌شود. در اندیشه ویشنو، خدایان ظهورات و تجلیات مختلف دارند. برخی از ایزدان فقط در بعضی ابعاد خاص الوهیت خود را به ظهور می‌رسانند. برخی دیگر کامل‌ترین تجلی خود را به عنوان روح اعلی و برخی نیز الوهیت خود را به درخشان‌ترین و آشکارترین وجه خود متجلی می‌سازد. انتقاد دیگری که بر نظریه تجلی در آیین ویشنو وارد است این است که از آن می‌توان به اسناد نقص به برهمن تعبیر کرد. به این معنا که اگر اشیا را تجلیات برهمن بدانیم صفات ممکن نیز به برهمن نسبت می‌یابند و برهمن به نقص و صفات امکانی متصف می‌گردد و این امری است خلاف تفکر عقلی و تحلیل منطقی و معقول که در اکثر نظام‌های عرفانی حضور دارد.

بنابراین در تحلیل مسئله تجلی در اندیشه ویشنو باید متذکر شد اگر در این اندیشه عالم مظهر برهمن توصیف شده به این معناست که ذات برهمن به همه صفات متصف می‌شود. این در حالی

است که در تفکر عرفانی اسلام به عنوان کامل‌ترین تفکر عرفانی اگر جهان مظهر حق توصیف شود به معنای آن نیست که ذات حق به همه صفات اشیا متصف است، بلکه به این معناست که ذات حق عامل ظهور آنهاست. بنابراین، در تفکر اسلامی آنچه با اشیا متحد است تجلی و ظهور حق است. درحالی‌که در اندیشه ویشنویی آنچه با اشیا متحد است به باور ویشنوپرستان ذات ویشنو است نه تجلی او.

انتقاد دیگری که بر نظریه تجلی در اندیشه ویشنو وارد است مسئله‌ای است که می‌توان از آن به ارتفاع نقیضین تعبیر کرد. از آنجاکه میان بود و نمود هیچ حد فاصلی نیست در نتیجه ظهور برهمین باید به یکی از آن دو متصف شود، اما چون نمود متصف به بود نیست، پس باید از سنخ بود؛ یعنی وجود برهمین باشد. در نتیجه کثرت ظهور به کثرت وجودی برهمین بازمی‌گردد. این طرز تلقی از تجلی در اندیشه ویشنویی با مسئله وحدت متعالی چندان سنخیت و سازگاری ندارد.

افزون بر این، در اندیشه ویشنو از مسئله کثرات عالم به نحو استقلال‌ی سخن رفته است. درحالی‌که در تفکر عرفانی اسلام از مسئله کثرات عالم نمی‌توان به نحو استقلال‌ی سخن گفت، بلکه فقط می‌توان کثرات عالم را به عنوان ظهورات و تجلیات الهی تفسیر کرد.

لازم به یادآوری است که در سنت اسلامی، مراد از تجلی آشکار شدن ذات مطلق و کمالات اوست. اما در اندیشه ویشنویی تجلی به معنای هیوط است. به علاوه، در آیین ویشنویی تجلی و ظهور ذات لایتناهی به عنوان اله پرستش می‌شود. اما در تفکر عرفانی اسلام هنگامی که تجلی از عالم صقع ربوبی به عالم وجود تنزل می‌یابد، دیگر جنبه الوهیت ندارد. از سویی دیگر، در سنت اسلامی تجلی به شرک کشیده نمی‌شود، این در حالی است که در اندیشه ویشنو مسئله ظهور و تجلی به شرک کشیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

هدف از این پژوهش، پاسخ به چند پرسش در باب اندیشه تجلی در سنت ویشنویی بود. بررسی انجام‌شده در این باره تا حد زیادی فرضیات نگارنده را تأیید می‌کند. از جمله اینکه در سنت عرفانی ویشنویی پیرامون آموزه تجلی، این اندیشه وجود دارد که اعتقاد به امر متعال و یگانه و صف‌ناپذیری است که خالق هستی و مصدر آفرینش است. در واقع، طرح آموزه تجلی برای حفظ تعالی امر مطلق در ارتباط با هستی و در عین حال، سریان الوهیت در سراسر هستی است؛ بدین معنا که در آیین ویشنو، واقعیت غایی خود را به اشکال و صورت‌های مختلف تحت اسماء و صفات و واسطه‌های مختلف

متجلی می‌کند. آفرینش و هستی، نمودی از برهمن است. در نتیجه، در تفکر ویشنوی، هستی را ظهور و تجلی روح اعلی می‌دانند.

در نتیجه، نظریه تجلی در اندیشه ویشنوی میزان سازگاری و درجه تأکید نظام‌های مختلف عرفانی را در سنن شرقی و غربی نشان می‌دهد. از سوی دیگر، همان‌طور که گفته شد، در خداشناسی آیین ویشنو، برهمن خود را به پنج شکل متجلی می‌سازد. بنابراین، نتایج و یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تجلی و انرژی الهی در سنت ویشنوی، امری است ذومراتب که درجات و انواع آن، منطبق با مراتب عوالم وجود است. آن‌گونه که تفکر ویشنوی نشان می‌دهد، کلیات این مراتب منحصر در پنج مرتبه است.

افزون بر این، در بحث از مسئله تجلی در اندیشه ویشنوی دیده می‌شود که تجلی با موضوع آفرینش یکی است؛ چراکه راز آفرینش تجلی ذات برهمن است. بدین‌سان، نوعی تکامل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در نظریه تجلی در تفکر ویشنوی قابل ملاحظه است که بر اساس آن، خلقت عالم نتیجه تجلی ذات لایتناهی است.

منابع

- بیگود گیتا، (سرود خدایان)، ۱۳۸۵، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- جعفری، ابوالقاسم، ۱۳۹۰، *منجی موعود در آیین بودا*، قم، ادیان و مذاهب.
- جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۸۱، *سه گام کیهانی*، تهران، مرکز.
- راداکریشنان، سروپالی، ۱۳۷۸، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهانداری، تهران، علمی و فرهنگی.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیر کبیر.
- _____، ۱۳۸۲، *آیین هندو و عرفان اسلامی* (بر اساس مجمع البحرین داراشکو)، ترجمه جمشید ارجمند، تهران، فرزانه.
- شمس، محمد جواد، ۱۳۸۹، *تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی*، قم، ادیان و مذاهب
- محمودی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، *مشرق در دو افق*، مقدمه ای بر مطالعه مقایسه ای عرفان اسلامی و هندوی (ابن عربی، شنکره و رامانوجه)، قم، ادیان و مذاهب
- Bhandakar, R. G., 1913, *Vaiṣṇavism*, Śaivism and Minor Religious Systems, Strassburg.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, 2007, *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Facts onFile.
- Crooke, W., 1916, "Vaishnavism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, New York, Harvard Divinity School.
- Dandekar. R. N, 1995, "Vaishnavism, AnOverview", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- Dasgupta, Surendranth, 1922, *A History of Indian philosophy*, vol .1, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gonda, Jan, 1995. "Viṣṇu", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- _____, 1996, *Visnuism and Sivaism A Comparison*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- _____, 1969, *Aspects of Early Visnuism*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Grimes, John, 1996, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, Sanskrit Terms Defined in English, USA, State University of New York Press.
- Jacobi, Hermann, 1916, "Brahmanism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, New York, Harvard Divinity School.
- Jacobi, Hermann, 1916, "Incarnation, Indian", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, New York, Harvard Divinity School.
- Keith, A. B., 1964, "Ramanuja", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings, New York, Harvard Divinity School.
- Kinsley, David, 1980. "Avatara", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- Mani, V, 1975, *Vishnu Encyclopedia*, India, Banarsidas publication.
- ital, Sushi & Gene R. Thursby, 2004, 2007, *The Hindu world*, New York, Rautledge.
- Narayana Sinha, Purnendu, 1901, *A Study of Bhagavat Purana*, Benares, Tara Printing Works.
- Phillips, Maurice, 1903, *The Evolution of Hinduism*, Madras, M. E. Publishing House.
- Radhakrishnan, sarvepalli, 1958, *Indian Philosophy*, vol1, Holland.

- Rao, Velcheru Narayana., 1980, "Rāma", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- _____, 1980, "Rāmāyana", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- Sankaracarya, 2000, *Brahma-Sutra-Bhasya*, Translated by Swami Gambhirananda Advaita Asharma, India.
- Srinivasa Chari, S. M., 1994, *Vaiṣṇavism: Its Philosophy, Theology, and Religious Discipline*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- _____, ۱۹۹۷, *Philosophy and Theistic Mysticism of the Ālvārs*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- Welbon, G.R., 1980, "Vaisnavism, Pāncarātras", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- _____, 1980, "Vaisnavism, Bhāgavatas", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York, Macmillan.
- Williams, Monier, 1878, *Hinduism*, New York, Pott, Yong and Co.