

فروپاشی و قیامت چهارگانه در پورانه‌های هندوی و عرفان اسلامی

محمد رسول ایمانی*

چکیده

در پورانه‌های هندوی، برای ادوار مختلف جهانی، انتهای ترسیم می‌شود که «پرلیه» نام دارد. علاوه بر این، فروپاشی (مهاپرلیه)، انواع دیگری از فروپاشی را نیز در این متون می‌توان یافت که پورانه‌ها آنها را از جهاتی «پرلیه» نام نهاده‌اند. چنین وضعیتی از توصیف پایان عالم در سنت اسلامی و مشخصاً در ساحت عرفان نیز قابل مشاهده است. در متون عرفانی نیز ضمن پذیرش قیامت، که در قرآن کریم توصیف شده، با نظر به حقایق و حکمت‌های نهفته در آن، مصادیق دیگر از قیامت تبیین شده است که با احتساب قیامت شرعی، تعداد آنها بر چهار نوع بالغ می‌شود. این نوشتار با رویکرد تحلیلی با معرفی چهار نوع فروپاشی در سنت پورانه‌ای و سنت عرفانی، به بررسی تطبیقی این آموزه‌ها در دو سنت پرداخته، و با روشی تطبیقی، نقاط اشتراک، افتراق و امتیاز این آموزه در این دو سنت دینی را بررسی کرده است.

کلید واژه‌ها: پورانه‌های هندوی، عرفان اسلامی، قیامت، قیامت کبری، قیامت صغری.

طرح مسئله

بحث از فروپاشی و نابودی عالم، از جمله موضوعات پنج‌گانه‌ای است که در متون پورانه‌ای محور بحث، سؤال و پاسخ دانشجویان و اساتید هندویی است.^۱ داسگوپتا محقق و فیلسوف هندی، در اثر ارزشمند خود، *تاریخ فلسفه هند*،^۲ از چهار نوع فروپاشی نام می‌برد که در پورانه‌ها بدان اشاره شده است. این چهار فروپاشی عبارتند از: ۱. پراکرتیکه‌پرلیه؛^۳ همان فروپاشی کبراست که در نتیجه آن، تمام جهان به پراکرتی بازمی‌گردد و با آن یکی می‌شود؛^۴ ۲. براهمه‌پرلیه؛^۵ زمانی رخ می‌دهد که برهما به خواب می‌رود؛^۶ ۳. آتیتیکه‌پرلیه؛^۷ حاصل از عمق معرفت نسبت به خداوند است و زمانی رخ می‌دهد که شخص یگی،^۸ خویشتن خویش را در پرماتمن^۹ می‌بازد؛ ۴. نیتیه‌پرلیه،^{۱۰} که فروپاشی و انعدام پیوسته و مدامی است که هر روز در حال رخ دادن است.^{۱۱}

آنچه در نگاه اول، به مفاد چهار نوع فروپاشی فوق، آشکار می‌گردد، شباهت‌ها و رگه‌های مشترک این شکل توصیف فروپاشی عالم، با تبیین عرفای مسلمان از اشکال مختلف قیامت و رستاخیز است.

قیصری در مقدمه شرح خود بر *فصوص*، قیامت (ساعه)، را پنج نوع می‌شمرد که عبارتند از: قیامتی که هر آن و هر ساعت در عالم واقع می‌شود؛ قیامتی که با مرگ طبیعی برای هر فرد واقع می‌شود؛ قیامتی که برای سالکین الی الله، قبل موت طبیعی واقع می‌شود و از آن به «مرگ ارادی» یاد می‌شود؛ قیامت کبرای شرعی، که در آیات و اخبار از آن یاد شده است و با نفع صور اول، به وقوع می‌پیوندد. قیامتی که برای عرفا و موحدین در مرحله فنا در حق رخ می‌دهد.^{۱۲} با این حال، از خود کلام قیصری می‌توان برداشت کرد که، قسم دوم و سوم از حیث احکام و آثار، شبیه به یکدیگرند. از این رو، می‌توان قیامت را از دیدگاه وی، چهار قسم دانست: ۱. قیامت صغرا (مرگ طبیعی و مرگ ارادی)؛ ۲. قیامت کبرای شرعی؛ ۳. قیامت کبرای انفسی (مرحله فنا)؛ ۴. خلق و انعدام جاری در اجزای عالم.

گرچه در مطالعات تطبیقی ادیان، لازم است از هرگونه تعجیل در مقارن‌سازی باورها و گرفتار آمدن در دام شباهت‌های ظاهری پرهیز کرد و از هر نوع تأویل آموزه‌ها بدون شواهد کافی جهت انطباق بر یکدیگر اجتناب ورزید، اما وجود حقیقتی مطلق و واحد، در پس پدیدارهای متکثر عالم، مصحح تأمل در آنها، به منظور کنار زدن نقاب پدیدارها و آشکار ساختن حقیقت نهفته در ورای آنهاست.

در این مسئله نیز در نگاه اول، قیامت کبرای شرعی، با فروپاشی بزرگ پورانه‌ای یا پراکرتیکه‌پرلیه متناظر به نظر می‌رسد. به همین شکل، قیامت کبرای انفسی (فنا‌ی عرفانی)، با آتیتیکه‌پرلیه و قیامت به معنای خلق و انعدام مدام عالم، با نیتیه‌پرلیه متناظر خواهد بود. با این حال، تبیین پورانه‌ها از برخی اقسام چهارگانه فروپاشی، به شکلی است که مقارن‌سازی فوق را با احتیاط و گاه با تردید مواجه می‌سازد. به طور مثال، گره‌زدن فروپاشی نهایی عالم با مرگ برهما و نیز مرتبط‌ساختن فروپاشی کوچک آن با خفتن وی، باوری است که در بستر اسلامی آن به هیچ وجه، مفهومی ندارد؛ چراکه خدای اسلام، بیگانه از موت و خواب و «لاتأخذہ سنۃ و لانوم» است. با این وصف، آیا می‌توان نحوه تبیین فروپاشی عالم با مرگ برهما و یا به خواب رفتن او را اسطوره‌ای دانست که حاکی از معنا و حقیقتی است که حکیمان پورانه‌ای، با به کار گرفتن آن قصد تعلیم معارف به دانشجویان را داشته‌اند؟ آیا می‌توان بین این نحوه توصیف از پایان جهان و آنچه عرفان اسلامی از پایان عالم به تصویر کشیده است، تناظری برقرار کرد؟

در این نیشتر، ابتدا به معرفی چهار نوع فروپاشی از دیدگاه پورانه‌ها و نیز متون عرفانی خواهیم پرداخت. در پایان با رویکردی پدیدارشناختانه، برخی نکاتی که از تأمل در دو نوع توصیف متفاوت این متون از فروپاشی عالم قابل برداشت است، را متذکر خواهیم شد.

جهان‌شناسی پورانه‌ای

جهان‌شناسی پورانه‌ای تا حد زیادی متأثر از مکتب سنکهییه می‌باشد.^{۱۱} در پورانه‌ها، برای عالم حقیقت غایی در نظر گرفته شده است که همان وجود صرف است و در همه جا وجود دارد. او، همه چیز است و هر چیزی در اوست.^{۱۲} در جهان‌شناسی پورانه‌ای، تمایزی بین جهان و این حقیقت غایی وجود ندارد، بلکه جهان هستی به تمامه، ظهور و نمود اوست.^{۱۳} این ذات غیرمتشخص و نهان، با ظهور خود در قالب پرکرتی و پوروشه، سیر نزولی ظهورات خود را آغاز می‌کند. در نهایت این سیر، خود را در قالب موجودات مادی عالم هویدا می‌سازد. پرکرتی قابلیت و استعداد محض و فاقد هرگونه شعور و آگاهی و متشکل از سه گونه ستوه، رجس و تمس است که در حالت عادی، در تعادل به سر می‌برند. تقارن پرکرتی، با پوروشه‌ای که محض شعور است، موجب ایجاد هیجان در وی و بر هم خوردن تعادل گونه‌های سه‌گانه و نهایتاً، زمینه‌ساز خلقت موجودات است. اولین

موجود، که از تقارن پرکرستی و پوروشه به وجود می‌آید، مَهْت است. از مَهْت، دیگر لایه‌های عالم هستی از جمله بُهوتادی^۴ (یا همان سَتَوَه) و آکاشه^۵ (اِتر)، هوا و آتش و سایر موجودات مادی پدید می‌آیند.^{۱۶}

در پورانه‌ها، انقراض عالم به نحو مشابهی با نحوهٔ خلقت، اما به شکل معکوس، ترسیم می‌گردد. از این جهت، همان‌گونه که بر هم خوردن توازن گونه‌های سه‌گانه (ستوه، رَجَس و تَمَس) و غلبه سَتَوَه در پرکرستی منشأ خلقت شد، بی‌ثباتی دیگری در پرکرستی و این‌بار به جهت غلبهٔ تَمَس موجب انحلال عالم را می‌گردد.

جهان‌شناسی عرفانی

در عرفان اسلامی، تمامی مراتب هستی و جمیع موجودات، مظاهر حق و تجلی اسماء الهی معرفی می‌شوند که در قوسی نزولی از حق ناشی شده و در قوسی صعودی، به ذات حق بازمی‌گردند. ذات حق، در ازل در ذات خویش نگریست و وحدت ذات خود و استغراق جمیع کمالات در آن را مشاهده کرد.^{۱۷} این نظر در ذات و علم به آن، موجب علم به تفصیل کمالات و صفات نهفته در ذات گشت و آنها را از نسب‌های غیر متمایز به شکل صور علمیه و اسماء متمایز از هم در صقع ربوبی تبدیل کرد. صور علمی، پس از تعلق علم ذات به آنها طالب وجود شدند و با لسان اقتضا از ذات حق، تمنای وجود کردند و فیاضیت حق اقتضا می‌کرد این تقاضا را استجابت کند و به این صور علمی، وجود عینی بخشد و با خلقت آنها خود را در قالب آنها متعین سازد و اسماء خود را در عالم عین ظاهر و هویدا سازد.^{۱۸} بدین ترتیب، اولین دسته از موجودات روحانی، که مجردات و عقول کلی بودند، در عالم عقل لباس وجود بر تن کردند و پس از آنها موجودات مثالی، که سایه و ظلّی از آن مجردات تام بودند، ظاهر شده و عالم مثال منفصل را شکل دادند. در نهایت، نیز موجودات مادی، که ظلّ خیالات منفصل بودند، خلق شده و آخرین طبقه از طبقات حسی را تشکیل داده و قوس نزول را تکمیل کردند.

روند خلق موجودات، پس از پیمودن این سیر نزولی و منتهی شدن به موجود انسانی، که مشتمل بر تمامی عوالم پیش از خود است،^{۱۹} سیر دیگری را، اما این‌بار به سمت بالا طی می‌کند تا مظاهر ناشی شده از حق به اصل خویش بازگشته و بار دیگر در ذات حق منخفی گردند. بدین سان، وجود اطلاقی و وحدانیت قاهره حق بر پهنهٔ هستی مستولی گردد.

فروپاشی چهارگانه در پورانه‌ها

آموزه فروپاشی یا پَرکیه، از جمله آموزه‌های عام هندویی است که اکثر مکاتب فلسفی هند بر آن اتفاق نظر دارند.^{۲۰} در متون پورانه‌ای، به چهارنوع پَرکیه یا فروپاشی اشاره شده است. البته از میان این چهار فروپاشی، برخی پورانه‌ها مانند ویشنوپورانه و وایوپورانه، تنها به سه قسم اول اشاره کرده‌اند. اما برخی دیگر، مانند بهاگوته‌پورانه، قسم چهارمی را نیز به آن افزوده است.^{۲۱}

در ادامه توضیحی در مورد هریک از اقسام فروپاشی، بر اساس آنچه در پورانه‌ها توصیف شده است، خواهد آمد.

۱. پراکرتیکه پرلیه (فروپاشی کبرا)

در بهاگوته‌پورانه در توصیف فروپاشی بزرگ عالم آمده است: زمانی که، دو پَرارُدَهه^{۲۲} معادل با کل سال‌های عمر برهما، سپری شد، هفت مقوله زیر مجموعه پَرکرتی یعنی مَهت، آهنکاره و پنج تَنماتَره^{۲۳} (قوا و حواس پنج‌گانه) منحل می‌شوند. در نتیجه، عمل انحلال، کل ترکیبی که عنوان تخم‌مرغ کیهانی^{۲۴} شناخته می‌شود، از هم تفکیک می‌شود. از آنجا ترکیب عناصر زیرمجموعه پَرکرتی، که تخم‌مرغ کیهانی را ایجاد کرده بودند، در این انحلال از هم منفک می‌شوند، لذا این انحلال را پراکرتیکه پرلیه نامیده‌اند. زمانی که این پرلیه به وقوع پیوست، برای صد سال باران نخواهد بارید، غذا ناپدید خواهد شد، انسان‌ها [از فرط گرسنگی] یکدیگر را می‌بلعند، خورشید [که در حالت عادی] رطوبت دریاها، پیکره موجودات و رطوبت زمین را به سمت خود جذب می‌کند [و آنها را مجدداً به صورت باران به آنها بازمی‌گرداند]، این بار، این رطوبت را باز نخواهد داد. آتشی که سَمُورَتکه^{۲۵} نامیده می‌شود، از دهان سَنکرشَنه^{۲۶} (ماری بسیار بزرگ و نیرومند) برمی‌خیزد و هفت پاتاله^{۲۷} (هفت جهان زیر زمین) را مستهلک می‌کند. برای صد سال، بادها می‌وزند و پس از آن، صد سال باران می‌بارد. [در نتیجه این باران‌های سیل آسا]، جهان با لایه‌ای از آب پوشیده می‌شود و پس از آن، آب، کل زمین را به درون خود فرو می‌برد و سپس آتش، آب را در خود جذب می‌کند و [به همین شکل ادامه می‌یابد] تا اینکه پَردهانه،^{۲۸} به وقت خود همه گونه‌ها را در خود فرو برد.^{۲۹}

بهاگوته‌پورانه در توصیف پَردهانه می‌گوید:

پردهانه با زمان قابل سنجش نیست و دستخوش تغییر نمی‌شود. ابتدا ندارد، انتها نیز ندارد، آشکار نیست، ابدی است، علت همه علت‌هاست، نقص و کاستی نمی‌پذیرد. او ورای حد گونه‌های سه‌گانه است، ریشه و اساس هر چیزی است. در حالی که، خود ریشه ندارد.^{۳۰}

با این حال، خود پردهانه را نباید آخرین مرتبه هستی به شمار آورد؛ چراکه خود او نیز در مرتبه بالاتر جذب خواهد شد؛ همچنان‌که در سوّمین بخش کورمه‌پورانه آمده است که پردهانه، پورشه و کاله^{۳۱} (زمان)، از او یاکته^{۳۲} (مرتبه‌ای از مراتب برهن، که واسطه بین ذات نامتشخص وی و مظاهر آشکار وی می‌گردد)، ظاهر می‌شوند و از آنها تمام جهان به وجود می‌آید.^{۳۳}

در مارکندیه‌پورانه آمده است، زمانی که کل جهان در پرکرّتی^{۳۴} فروپاشیده و منحل می‌شود، این فروپاشی توسط حکیم، فروپاشی پراکرتیکه^{۳۵} دانسته می‌شود. در این زمان، عدم امکان شناخت در میان خودش باقی می‌ماند.^{۳۶} و زمانی که هرگونه تغییر شکلی متوقف می‌شود، ماده و روح، با یک نهاد و سرشت همانند زیست می‌کنند. سپس، تاریکی و خیر به شکل متوازن بدون هیچ زیاده و کاستی باقی مانده و زیست می‌کنند، و هریک در دیگری نفوذ می‌کنند [و عامل محرکی در بین آنها وجود نخواهد داشت] و میل^{۳۷} [به عنوان عامل محرک]، به صورت استعداد در داخل تاریکی و خوبی باقی می‌ماند. درست همان‌گونه که روغن در دانه‌های کنجد وجود دارد.^{۳۸}

۲. براهمه‌پرلیه

این فروپاشی در پایان ۱۰۰۰ مه‌ایوگه، که معادل یک کلپه است، رخ می‌دهد.^{۳۹} هر کلپه، معادل یک روز برهماست. با به خواب رفتن برهما، همه اشیاء موقتاً از بین می‌روند. آن‌گاه، پس از سپری شدن مدّتی، که برابر با روز برهماست، مجدداً لباس وجود بر تن می‌کنند. در اگنی‌پورانه آمده است:

فروپاشی‌ها به نحو دوره‌ای در حال وقوع است. فروپاشی در پایان چهارهزار یوگه، بر روی زمین می‌آید. [هنگام وقوع براهمه‌پرلیه]، برای صد سال هیچ بارانی نخواهد بارید. خشکسالی همه جا را فرا می‌گیرد. پس از آن، ویشنو اشعه خورشید را برای خشکاندن تمام آب‌های سطح زمین به کار می‌گیرد. آن‌گاه، سه شخص متمایز در آسمان ظاهر می‌شوند و سه جهان یعنی آسمان، زمین و جهان زیرین را می‌سوزانند. زمین به همواری پشت لاک‌پشت خواهد شد. [در این حین] مار شش‌پا نیز به سوزاندن سه جهان کمک می‌کند. پس از سوزاندن سه جهان، ابرهای تیره، که پر از رعد و برق هستند، در آسمان

ظاهر می‌شوند و برای صد سال، به طور مدام می‌بارند. باران، آتشی که شعله‌ور بود، را فرو می‌نشانند. از نفس ویشنو، بادهای عظیم و هولناکی به وجود می‌آید و این ابرها را کنار می‌زند. اما همه جا را آب فراگرفته است و ویشنو بر روی این آب‌ها به خواب می‌رود. در طول دوره کلیه او خواب است. پس از آن، حکیمان به درگاه ویشنو استغاثه و دعا می‌کنند، تا جهان‌های سه‌گانه مجدداً خلق شوند.^{۴۱}

در ویشنوپورانه در توصیف این فروپاشی آمده است:

در پایان روز برهما، انحلال جهان رخ می‌دهد. زمانی که انرژی جهان‌های سه‌گانه، زمین و محیط فضا با آتش تحلیل می‌رود، ساکنین مَهْرُلْکا^{۴۱} (منطقه‌ای که محل سکونت انسان‌های مقدسی است که زمین را نجات می‌دهند)، از گرما رنجور می‌شوند، عازم منطقه جَنْلْکا^{۴۲} (منطقه‌ای که انسان‌های مقدس پس از مرگ به آنجا می‌روند) می‌شوند. زمانی که از جهان‌های سه‌گانه، چیزی جز یک اقیانوسی بزرگ نماند، برهما، که با نارینه^{۴۳} (از جمله اوتاره‌های ویشنو) یکی است، در حالی که از نابود کردن جهان اقناع شده است و در حالی که، مرتاضین ساکنین وادی جَنْلْکا به تولد نیلوفری وی می‌اندیشند، برای یک روز، که معادل یک شب وی است، بر روی تخت خود (مار بزرگ) به خواب می‌رود؛ شبی که در پایان وی، از نو خواهد آفرید.^{۴۴}

در لینگاپورانه نیز آمده است: «برهما امر خلقت را در بخش باقی‌مانده از شب آغاز می‌کند و خلقت او در طول روز ادامه دارد. زمانی که شب فرارسید (پایین آمد)، همه موجودات نابود و فانی می‌شوند. این زمانی است که کلیه به پایان می‌رسد.»^{۴۵}

۳. آتینتیکه پَریه^{۴۶}

در مورد این فروپاشی، دو نوع تفسیر می‌توان در متون پورانه‌ای یافت.

در یک بیان، این فروپاشی با نوع رهایی از آلام و رنج‌های حیات، که برای شخص یگی رخ می‌دهد، تفسیر می‌شود. همچنان‌که در ویشنوپورانه، شخص دانا و جویای معرفت از استاد براهمن خود در مورد اقسام سه‌گانه رنج، یعنی آسیب‌های بیرونی، آلام روحی و رنج‌های بدنی سؤال می‌کند تا به حکمت ناب دست یابد و با سلب تعلق از موضوعات بشری، به فروپاشی نهایی نائل گردد.^{۴۷}

با این حال، در بهاگوته‌پورانه این فروپاشی، ماهیتی از سنخ معرفت پیدا می‌کند و نوعی شناخت حاصل از تمایز نهادن بین خود پنداری و خود حقیقی تفسیر می‌شود.

برای تشریح این نوع فروپاشی، بهاگوته‌پورانه از حقیقت گوهره انسانی و مظاهر او کمک می‌جوید. بدین منظور، جنانه که حقیقت وجود آدمی است، حقیقتی معرفی می‌شود

که خود را به اشکال سه‌گانه بدهی (فاعل شناسا)، ایندریاس (حواس) و متعلق حواس ظاهر می‌سازد. بر این اساس، چه فاعل شناسا و یا حواس و یا متعلق حواس، هیچ‌کدام نباید موجودی حقیقی تلقی شوند، بلکه حقیقت انسان به جنانه‌ای است که با برهمن متحد است.^{۴۸}

برای تشریح این حقیقت، بهاگوته‌پورانه از مثال‌های متعددی مدد می‌جوید. از جمله اینکه، همان‌گونه که منبع نور، چشم و آنچه دیده می‌شود، از حقیقت نور جدا نیستند، به همین شکل فاعل شناسا، حواس و متعلق حواس از حقیقت واحد عالم (برهمن) جدا نیستند. مثال دیگر، نخ‌هایی است که یک لباس از آنها تشکیل یافته است و غیر از خود لباس به نظر می‌رسند. در حالی که، لباس چیزی جز مجموع آنها نیست. مثال دیگری که برای روشن شدن موضوع آورده شده، طلا و جواهرات است؛ جواهرات مختلفی که از طلا ساخته می‌شوند اگرچه از جهت شکل و صورت با یکدیگر متفاوت می‌باشند و یک شخص ممکن است طلا را متناسب با جواهری، که از آن ساخته شده، به نام‌های گوناگون بخواند، اما همگی آنها در اصل طلا بودن با هم مشترک هستند. بر این اساس، حالات و صور مختلف جیوه را، که همگی تجلیات برهمن هستند، نباید اموری مستقل از خود برهمن به حساب آورد، بلکه آهنکاره،^{۴۹} که همان خودیت و درک انسان از خود است، و از برهمن ناشی شده و با برهمن آشکار می‌شود، خود مانعی بر سر درک جیوه^{۵۰} شده است. درست مانند ابری که از خورشید ناشی می‌شود و با نور خورشید نمایان می‌شود. در حقیقت، شعاع خورشید است، اما تغییر شکل داده و بین چشم و خورشید قرار می‌گیرد و مانع از دیدن خورشید می‌شود. حال، همان‌گونه که با ناپدید شدن ابرها، چشم می‌تواند خورشید را درک کند و ببیند، همین‌طور، زمانی که انسان بین خود توهمی (آهنکاره) و خود حقیقی (جیوه) تمایز نهاد، آهنکاره ناپدید می‌شود. جیوه می‌تواند بفهمد که «من برهمن هستم». زمانی که با چنین درکی رشته آهنکاره غیرواقعی قطع شده و فهم زوال‌ناپذیر آتمن ثابت شد، به آن «آتیتیکه پرلیه» گفته می‌شود.^{۵۱}

۴. نیتیه پرلیه

بهاگوته‌پورانه، این نوع فروپاشی جاری در عالم را این‌گونه توصیف می‌کند:
هر روز همه اشیاء از ناحیه برهما نازل می‌شوند. در یک نگاه، ظریف و باریک‌بین ابتدا و انتها پیدا می‌کنند. این ابتدا و انتها، ناشی از تغییر در حالات موجوداتی است که در

معرض دگرگونی و تغییر قرار دارند که از جریان زمان تبعیت می‌کند. (هیچ کس) در طول یک روز، بزرگ یا پیر نمی‌شود. تغییر باید به طور مداوم و همیشگی باشد. میوه در یک روز نمی‌رسد. با این حال، روند روز به روز رسیدن یک میوه قابل درک نیست. آب در یک جریان مداوم جریان دارد، اما ذرات آب در یک فاصله زمانی مشخص پیوسته در حال تغییرند. زمانی که یک چراغ روشن است، شعله آن یکی به نظر می‌رسد، اما به همین شکل ذراتی که می‌سوزند پیوسته در حال تغییرند. حتی بدن ما نیز از روزی به روز دیگر همان نیست. تغییر در تمامی لحظات عمر ما در حال جریان است. اجزاء بدن، در هر روز کنار گذاشته شده و جای خود را به اجزای جدید می‌دهند. [در حقیقت] اجزاء جدید شروعی دارند و اجزای قدیمی یک پایان یا پرلیه دارند. این نوع اتمام یا فروپاشی، «نتیجه پرلیه» گفته می‌شود.^{۵۲}

قیامت‌های چهارگانه در عرفان اسلامی

عرفای مسلمان، ضمن پذیرش آنچه در شرع مقدس اسلام و کتاب آسمانی‌اش در توصیف برپایی قیامت و پایان جهان آمده، آن را ناشی از تحوّل عظیمی می‌دانند که در باطن و ملکوت هستی رخ می‌دهد و موجب می‌گردد، تمامی مظاهر هستی به اصل خویش، که همان ذات حق است، بازگردند. چنین رویکردی به مسئله قیامت، مصحح اطلاق این اصطلاح به موارد دیگری است که چنین تحوّل‌ی به نوعی در آنها قابل مشاهده است. از این رو، عرفا به قیامت کبرایی، که در پایان جهان رخ خواهد داد، اصطلاح قیامت شرعی را اطلاق کرده‌اند. علاوه بر آن، سه نوع دیگر از انواع قیامت را نیز برشمرده و برای هر یک احکامی را بیان کرده‌اند. در ادامه، ابتدا به توصیف قیامت شرعی از منظر قرآن کریم خواهیم پرداخت. آن‌گاه، سه نوع دیگر از انواع قیامت را، که عرفا با استفاده از حکمت‌های نهفته در این نوع قیامت بیان کرده‌اند، معرفی خواهیم کرد.

۱. قیامت کبرای شرعی

بخش قابل توجهی از آیات قرآنی به آگاهی دادن و توصیف حوادث پایان جهان و نحوه برپایی قیامت اختصاص یافته است. بر اساس آنچه قرآن صادق از آن خبر داده است، زمانی که وقت آن معلوم نیست، اما چندان هم دور نیست،^{۵۳} حادثه‌ای عظیم و غیرقابل انکار در عالم رخ می‌دهد و آن را زیر و رو می‌کند.^{۵۴} در پی آن، زلزله‌ای عظیم رخ می‌دهد.^{۵۵} در نتیجه آن، کوه‌ها از جا کنده شده و به هم کوبیده شده^{۵۶} و متلاشی می‌گردند و به شکل

پشم زده شده، درمی آیند.^{۵۷} دریاها از شدت حرارت شعله ور می گردند^{۵۸} و چون آتشی مذاب به راه افتاده و به هم متصل می شوند.^{۵۹} در این هنگام، بانگی مهیب در اقطار عالم طنین انداز می شود و تمامی موجودات را فانی می سازد.^{۶۰} در آسمان نیز خورشید در هم پیچیده و خاموش می شود،^{۶۱} ماه و خورشید یکی می شوند.^{۶۲} ستارگان و سیارات از مدار خود خارج شده و در فضا پخش می گردند^{۶۳} و بساط کیهانی همچون طوماری در هم پیچیده خواهد شد.^{۶۴}

با فروپاشی این جهان، عالم دیگری گسترده خواهد شد که آسمان و زمین آن، غیر از زمین و آسمان جهان کنونی است.^{۶۵} زمین در عالم جدید گسترده و پهن شده^{۶۶} و پستی و بلندی های آن، به نحوی هموار می گردد که در آن هرگز هیچ پستی و بلندی دیده نخواهد شد.^{۶۷} در آن هنگام، صدا و صیحه ای آسمانی طنین انداز خواهد شد. با آن صدا، انسان ها از قبرها خارج شده.^{۶۸} و در حالی که، خلقی جدید یافته اند.^{۶۹} ایشان از آنچه در گذشته و حیات پیشین خود انجام داده اند، اطلاع می یابند.^{۷۰} بلکه ریز و درشت اعمال خیر و شر خود را می بینند.^{۷۱} در آن روز، زمین با نور پروردگار خویش روشن می گردد و نامه اعمال انسان ها را پیش روی آنها قرار داده و پیامبران و شاهدان اعمال را حاضر می کنند. میان آنها به حق داوری می شود و به آنها ستم نخواهد شد.^{۷۲}

آنچه گذشت، توصیف مختصر از قیامت شرعی بود که در پایان عمر این عالم، قرآن کریم از وقوع آن خبر داده است. با این حال، تأمل در برخی آیات و تفاسیری که از ناحیه پیامبر اکرم ﷺ و جانشینان بر حقش وارد شده، انسان را به حقایق رهنمون می سازد که ریشه در نحوه ارتباط ذات حق با عوالم هستی دارد. تعبیری همچون «پیچیده شدن آسمان ها همانند طومار»، «بیهوش شدن انسان ها در اثر شنیدن صیحه آسمانی»، «دیدن و مشاهده اعمال و نتایج آنها»، و «یافتن خلقت جدید»، عرفای مسلمان را بر آن داشته است تا از قیامتی دیگر صحبت به میان آورند که از جهاتی نوعی شباهت با قیامت کبرای شرعی دارد. به عبارت دیگر، با مرور حوادث و وقایع قیامت کبرای شرعی و تحولاتی که در عالم و آدم رخ می دهد، می توان مصادیقی را یافت که نشانی از این تحولات در آنها نیز قابل مشاهده است. از این حیث، اطلاق قیامت بر آنها خالی از وجه نخواهد بود. در ادامه، به سه نوع دیگر از انواع قیامت در کلمات عرفا اشاره خواهد شد.

۲. قیامت صغرا یا مرگ طبیعی و ارادی

در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده که «هر کس می‌میرد، قیامت او برپا می‌شود».^{۷۳} عرفا با نظر به احادیثی از این دست و نیز برخی احکام قیامت شرعی، مرگ را نوعی قیامت معرفی کرده‌اند. در مورد اینکه علت تشبیه مرگ انسان، به قیامت شرعی چیست، وجوهی را می‌توان در کلام عرفا یافت که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف. ورود به جهانی که وقوع قیامت کبرا زمینه‌ساز آن است، متوقف بر گذشت زمان و آمادگی نفوس و تحقق فعلیت‌های لازم برای آن است؛ یعنی همان‌گونه که ورود به عالم دنیا مستلزم سپری کردن دوران جنینی و تکمیل اعضا و جوارح و قوای حسی و ادراکی است، به همین سان، انسان‌ها پس از مرگ نیز وارد عالم برزخ می‌شوند. با تحولات و تبدلاتی که در نفس انسانی حادث می‌شود، زمینه رستاخیز و یافتن حیات جدید، هنگام وقوع قیامت کبرای شرعی در انسان فراهم می‌شود. از این رو، از این جهت، ابتدای مرگ انسان را می‌توان آغاز روند وقوع قیامت شرعی وی دانست.

ابن عربی، در فتوحات با بیان مسئله فوق، اطلاق قیامت بر مرگ را به جهت مقدمه بودن مرگ و عالم برزخ، برای زنده شده در قیامت کبرای شرعی می‌داند.^{۷۴}

ب. یکی از احکام قیامت کبرای شرعی، رسیدگی به اعمال و قضاوت در مورد انسان‌ها و تعیین جایگاه هریک در بهشت یا دوزخ است. از برخی روایات،^{۷۵} و نیز آیات^{۷۶} می‌توان استفاده کرده که پس از مرگ، نوعی حساب‌رسی از انسان‌ها در مورد آنچه در دنیا انجام داده‌اند، به عمل می‌آید. انسان‌ها در مدت زمانی که در عالم برزخ به سر می‌برند، از نوعی جزا و پاداش و عذاب متناسب با عالم برزخ برخوردار می‌گردند. از این جهت می‌توان، مرگ را نوع قیامت کوچک، در مقابل قیامت کبرایی دانست که در آن همه انسان‌ها برای رسیدگی به اعمال خویش در محضر الهی جمع می‌شوند.

غزالی در *احیاء العلوم*، با تبیین این وجه شباهت، نشر صُحف و برقراری موازین برای سنجش اعمال را هم در قیامت کبرای شرعی و هم پس از مرگ دانسته و تفاوت عمده این نوع حساب‌رسی را در انفرادی بودن قیامت صغرا و مجموعی بودن قیامت کبرای شرعی می‌داند.^{۷۷}

۳. قیامت کبرای انفسی

از جمله مقامات عرفانی، که شخص سالک در پایان سیر خود به سوی حق به آن نائل می‌گردد، مقام «فناء» است. با رسیدن به این مقام، کلیه تعینات در دید عارف فرومی‌ریزد.

عارف توان این را می‌یابد که ذات حق نهفته در ورای آنها را شهود کند و به این حقیقت دست یابد که در عالم، یک وجود بیش نیست؛ آنچه هست، همگی مظاهر و صور و تجلیات آن وجودند.

عرفا بر این باورند که این حالت برای تمام انسان‌ها در قیامت کبرای شرعی رخ خواهد داد. حالت صعق و بیهوشی، که در هنگام وقوع قیامت و در اثر دمیده شدن در صور برای موجودات پیش می‌آید و قرآن کریم نیز از آن خبر داده است،^{۷۸} اشاره به همین شهود باطنی دارد. اما برای برخی انسان‌ها، که در مسیر کمال به عالی‌ترین درجات قرب رسیده‌اند، حالت «فنا»، قبل از مرگ رخ می‌دهد. از این رو، از این حیث می‌توان این مقام را نیز نوعی از انواع قیامت دانست؛ چراکه یکی از احکام قیامت کبرای شرعی، یعنی فنا موجودات در ذات حق،^{۷۹} در این مقام نیز تحقق می‌یابد.

قیصری در شرح خود بر **فصوص**، انسان‌ها را مدفون در قبوری می‌داند که همان بدن‌هاست و انسان‌های کامل را کسانی معرفی می‌کند که قبل از آنکه در قیامت شرعی از قبرهای خود خارج شده و به حقایق اطلاع حاصل کنند، در همین دنیا با رسیدن به مقام فنا و خارج شدن از حصار بدن و تقیدات عالم مادی، به حقیقت خود و به استعدادهای معنوی، که خداوند در آنها به ودیعه نهاده، آگاه می‌شوند.^{۸۰}

خوارزمی در توصیف انسان‌های اصلی که به مقام فنا نائل شده و حُجب عالم ماده را کنار زده و به شهود حوادث قیامت کبرای شرعی هم‌اکنون نائل شده‌اند، می‌نویسد:

عارفان را به حسب سیر در ملکوت و جبروت و مثال مطلق و مقید مراتب و مقامات است، و آدای ایشان، صاحب عرفان علمی است. هریک را حشر و نشر به قدر مشاهده و بحسب مقام ایشان است. در موطنی خاص از این موطن. پس ایشان مشاهده می‌کنند که از خویش مرده‌اند و رخت هستی به حق سپرده و از قبور ابدان خود منشور گشته و با ممثلان امر «موتوا قبل أن تموتوا» محشور گشته، و حجاب از نظر مرفوع شده و میزان و صراط موضوع شده و حضرت حق و حاکم عدل و پادشاه مطلق، به فضل و قضاء اجرای حکم کرده. پس ایشان می‌بینند و مشاهده می‌کنند آنچه از ادراک آن محجوبان و منغمسان در هیأت جسمانیه و صفات ظلمانیه عاجزانند. و این به واسطه عنایت الهی است، در حق بعضی بندگان که آنچه دیگران را مؤجل است، بر ایشان معجل است.^{۸۱}

۴. خلق و انعدام پیوسته اجزای عالم

یکی دیگر از تحولاتی که در عالم، پیوسته در حال وقوع است و عرفا آن را از جهاتی شبیه قیامت کبرای شرعی دانسته‌اند، خلق و انعدام و به تعبیر دقیق‌تر، تجلی و فناپی است که هر لحظه در تک تک اجزای عالم در جریان است. بر مبنای جهان‌بینی عرفانی، که کل جهان را تجلی ذات حقّ و مظهر اسماء الهی می‌داند، خلق موجودات، به معنای ظهور اسمی از اسماء کلیه یا جزییه الهی است و معدوم شدن آن، به معنای اتمام تجلی و مخفی شدن یک مظهر و تعیین در اسم کلی‌تری می‌باشد که از آن ناشی شده است. اما باید توجه داشت: تجلی حقّ و ظهور وی در صور تعینات، پیوسته در عالم در حال جریان است و فیض الهی دائماً ذرات عالم را مضمحل خود می‌سازد. نتیجه اینکه، ذات حقّ هر آن و هر لحظه خود را به شکلی در قالب عالم و اجزایش ظاهر می‌سازد و با فناپی این جزء، صورت دیگری از اسماء حقّ ظاهر می‌گردد. در نتیجه این امر، ما شاهد یک خلق و انعدام پیوسته در عالم هستیم که برخلاف ظاهر ثابت و یکنواخت عالم، در حقیقت و باطن آن در حال وقوع است و تنها عرفای بالله، که به مرحله شهود حقیقت و ملکوت اشیاء رسیده‌اند، قابل درک آن می‌باشند.

عرفا ضمن شهود این حقیقت، آیاتی از قرآن کریم را نیز به عنوان شاهدی بر این مطلب بیان کرده‌اند. از جمله، این دو کریمه قرآنی، یکی «آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم (که قادر بر آفرینش رستاخیز نباشیم)؟! ولی آنها (با این همه دلایل روشن) باز در آفرینش جدید تردید دارند!»، (ق: ۱۵) و دیگری «تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند از او تقاضا می‌کنند، و او هر روز در شأن و کاری است». (الرحمن: ۲۹)

بر این اساس، همان‌گونه که در قیامت کبرای شرعی، با نفخ اول صور، همه موجودات در ذات حقّ فانی شده و آن‌گاه با نفخ دوم صور، خلقتی جدید می‌یابند و در محضر الهی حاضر می‌شوند، در هر آن و هر لحظه نیز این اتفاق، یعنی انعدام و خلقت جدید، در عالم و تمامی اجزایش در حال وقوع است. از این جهت، می‌توان آن را نیز نوعی از انواع قیامت دانست.

نکاتی مقایسه‌ای

با مرور آنچه در توصیف اقسام گوناگون فروپاشی و قیامت در دو سنت پورانه‌ای و عرفانی گذشت، می‌توان به نکات تشابه و بعضاً افتراقی پی‌برد. البته منظور از یافتن تشابهات

موجود، انطباق کامل دو آموزه بر یکدیگر نیست؛ چراکه حداقل، ابتدای آن دو بر مبنای بعضاً متفاوت، ممکن است این نکات اشتراک را در حد تشابهاتی ظاهری تقلیل دهد. با این حال، متون پورانه‌ای نیز مانند سایر کتب مقدّس هندویی، بنابر ادعای متفکران هندو و برخی دین‌پژوهان هندویی،^{۸۲} دارای زبان استعاره‌ای است. از این‌رو، می‌توان از سطح ظاهری آموزه‌ها و گزاره‌های موجود در آن گذر کرد و با استناد به اصولی که خود آن متون به رسمیت شناخته‌اند، تأویلی معقول از آن ارائه داد. از این‌رو، امر مقایسه بین چهار نوع فروپاشی مورد بحث، بی‌شک نکات قابل تأملی را در پی خواهد داشت. برخی از اینها عبارتند از:

۱. فروپاشی کبرا و اختفاء مظاهر در حق

همان‌گونه که در توصیف فروپاشی بزرگ در پورانه‌ها گذشت، این فروپاشی با مرگ برهما و زاده شدن برهمای جدید همراه است. در نگاه اول، این‌گونه به نظر می‌رسد که سنت پورانه‌ای برای خدای عالم، عمری محدود قائل بوده، و بقاء و نابودی عالم را منوط به بقاء و ممات وی می‌داند. با این حال، فلسفه حاکم بر متون پورانه‌ای، چنین برداشتی را برنمی‌تابد. مرور جهان‌بینی حاکم بر پورانه‌ها، که برای جهان، حقیقتی مطلق و جاویدان قائل است،^{۸۳} موجب حکم به این مسئله است که مرگ و تولّد برهما را باید به معنایی خلاف ظاهرش تأویل برد و یا لاقلاً پذیرفت که متضمّن معنای عمیق‌تری نیز هست. پیش از هرگونه تحلیلی، یادآوری نکته‌ای به یک عبارت پورانه‌ای لازم است.

در وایوپورانه آمده است: «خداوند در زمان وقوع هر پَرلیه، بدن خود را از دست داده و در ابتدای آفرینش بعدی، بدن تازه‌ای به دست می‌آورد.»^{۸۴}

استفاده از این تعبیر استعاره‌ای، می‌تواند بیانگر این معنا باشد که مرگ برهما، به معنای معدوم شدن کامل وی نیست، بلکه نوعی تبدل صورت و باقی ماندن حقیقت و محتواسست. به عبارت دیگر، حقیقتی ثابت در عالی‌ترین مرتبه هستی وجود دارد که در هر پَرلیه، شکل خود را از دست می‌دهد و در دوره بعد، صورت و قالب جدیدی می‌یابد. آنچه این برداشت را موجه می‌سازد، جهان‌شناسی پورانه‌ای است که در آن سه خدای اصلی، یعنی برهما، ویشنو و شیوا را سه جلوه از ذات برهمن و مظهر سه کارکرد کیهانی وی، یعنی آفرینندگی، نگهدارندگی و نابودکنندگی معرفی می‌کند. بر این اساس، نباید مرگ برهما را

به معنای متداول آن، یعنی فنا و نابودی حمل کرد و با استناد به آن، مرگ و تولد خداوند را جزئی از اندیشه پورانه‌ای و در شکلی کلی‌تر، آموزه‌ای هندویی قلمداد کرد. چنین برداشتی، ضمن اینکه با ساختار کلی اندیشه پورانه‌ای سازگار نیست، ممکن است موگد اشکالی عام بر کل جهان‌شناسی هندویی نیز باشد. یعنی وقتی در پایان هر مهاپرلیه، عمر خدا به سرآمده و از بین رفت، در دوره بعدی جهان، خدا چگونه و از چه کسی زاده می‌شود. به تعبیر فلسفی، علت ایجاد خدای جدید چیست؟ در حالی که، موجود و حقیقت دیگری باقی نمانده است؟

اما این اشکال، با تقریر فوق از مرگ برهما در پورانه‌ها و حتی متون دیگر هندویی راهی ندارد. برای مثال، در سوتره بیست‌ونهم از براهمه سوتره به جاودانگی وداها و اینکه در طول ادوار مختلف جهانی ثابت و بدون تناقض و تغییر باقی می‌مانند، اشاره شده است. در سوتره بعد، یعنی سوتره سی‌ام، برای تأیید و اثبات این ادعا به جاودانگی خدایان در طول ادوار مختلف جهانی استناد شده است. به این بیان که، اگر انعدام و وجود یافتن مجدد موجودات در ادوار جهانی، به معنای نابودی و خلق مجدد آنها باشد، خدایان نیز مانند سایر اشکال موجودات، باید معدوم و مجدداً خلق شوند. از این رو، خدایان نیز مانند سایر موجودات جاویدان و ازلی و ابدی نخواهند بود. در حالی که، خدایان جاویداند و این نشانگر آن است که در ادوار گوناگون تاریخی موجودات معدوم نمی‌شوند، بلکه مخفی شده و به اصل خود بازمی‌گردند.^{۸۵}

اگر این تحلیل را بپذیریم، می‌توان نقاط مشترک فراوانی را میان توصیف پورانه‌ها، از نحوه فروپاشی عالم و صورت عرفانی آن یافت. آن‌گاه که به این کلام قیصری، که شاید بتوان آن را چکیده دیدگاه عرفا در مورد نحوه خلقت و فروپاشی عالم دانست، نظر افکنیم، آنجا که می‌گوید: «به وجود آوردن موجودات توسط خداوند، در حقیقت عبارت از اختفاء ذات حق در پس تعینات و در نتیجه، ظاهر کردن آنهاست و از بین بردن موجودات در قیامت کبر، عبارت از ظهور ذات حق به وحدت خویش و قاهر شدن وی از طریق برداشتن تعینات است»،^{۸۶} آن‌گاه اثبات شباهت موجود بین دو نحوه توصیف از پایان جهان در دو سنت پورانه‌ای و عرفانی، آسان خواهد بود.

۲. خواب برهما و حفظ این همانی عوالم

موضوع دیگری که در مورد انواع فروپاشی عالم، در پورانه‌ها نظر انسان را به خود جلب می‌کند، بحث از خواب برهما و مرتبط ساختن آن با انحلال جزئی است که در پایان هر کلبه در عالم رخ می‌دهد. شاید در سنت عرفانی و به طور عام، در سنت اسلامی، نتوان فروپاشی این چینی برای عالم یافت؛ چراکه پهنه تاریخ در جهان‌شناسی اسلامی دوار و متشکل از دوره‌های یکسان نیست، بلکه جهان کنونی دارای خط سیر افقی است؛ در نقطه‌ای آغاز و در زمانی نیز انجام می‌پذیرد. با این حال، به خواب رفتن برهما و یا ویشنو،^{۸۷} در پایان کلبه و بیدار شدن وی در ابتدای کلبه دیگر جهت خلق مجدد موجودات، از آموزه‌های مصرح در پورانه‌هاست. اگر بخواهیم درکی متناسب با کل منظومه معرفتی پورانه‌ای و اندیشه وحدت وجودی حاکم بر آن به دست آوریم، لازم است وجه حمل صحیحی برای آن بیابیم. این دغدغه‌ای است که می‌توان آن را در بین خود فرزندان هندی نیز یافت.

برای مثال، در برهماپورانه آرمیدن ویشنو روی مار شیشه، پس از فروپاشی عالم در پایان کلبه، فضیلتی در ذیل فضیلت عام‌تر ظهور آرامش دانسته شده و با استناد به این مطلب، که شیشه به عنوان یک مار سمی بزرگ دانسته می‌شود، ولی با این وضع، ویشنو بدون هیچ ترس و واژه‌ای بر روی آن در حال خواب است، چنین نتیجه می‌گیرد:

این مسئله به ما می‌آموزد که نباید آرامش را حتی زمانی که با کالا مواجه می‌شویم، از دست بدهیم. بلکه در عوض، انسان باید تلاش کند تا کنترل آن را به دست گیرد. تنها پس از آن است که یک شخص می‌تواند با آرامش خود را حفظ کند. اگر ترس بر تو مسلط شود، آن‌گاه آرامش تو را نابود می‌سازد. به بندگانی که طالب نجاتند، پیوسته اعلام می‌شود که در تمام شرایط آرامش خود را حفظ کنند.^{۸۸}

علاوه بر این، تأویلی که از آموزه مصرح پورانه‌ای، یعنی آرمیدن ویشنو، پس از نابودی عالم بر روی مارشیشه به عمل آمده، تعبیر دیگری در مورد خواب و بیداری برهما نیز در متون پورانه‌ای می‌توان یافت. این تعبیر در پی آن است تا پرده از معنا و حقیقتی باطنی از تمثیل خواب برهما بردارد. برای مثال، در مارکنديه پورانه فعالیت خدا پس از بیدار شدن از خواب، این گونه توصیف شده است:

در سپیده دم، خدای متعال از خواب بیدار می‌شود. او که منشأ جهان است، او که آغازی ندارد، او که علت هر چیزی است، او که روحش اندیشه برتر است و هر آنچه غیر اوست، در طریق پایین‌تر عمل می‌کند. او به سرعت در پرکرتی و پوروشه داخل می‌شود و با قدرت ماواری شدید خود، درست همانند عشق و یا نسیم بهاری، که در زنان جوان داخل شده و آنها را به تکاپو می‌اندازد، خداوند که تجسم قدرت ماواری است، نیز چنین عمل می‌کند.^{۸۹}

اما اینکه چرا پورانه‌ها ترجیح می‌دهند خدای عالم در پایان هر کلبه، که یکی از ادوار جهانی است، به خواب رود و مرگ او را تا پایان عصر جهانی کبرا به تعویق می‌اندازند، ریشه در این دغدغه دارد که موجودات و مهم‌تر از آنها، وداها، در طول ادوار گوناگون جهانی، باید ثابت و بدون تغییر باقی بمانند. این زمانی محقق خواهد شد که خداوند، که منشأ موجودات و مرجع آنها در پایان هر فروپاشی است، باید استعدادها و عناصر اولیه آنها را در خود حفظ کند تا بتواند در دوره بعد، آن قوا را بار دیگر به فعلیت رسانده و بدین طریق، این‌همانی بین آنها حفظ شود. از این‌رو، استفاده از تمثیل خواب مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

یکی از شارحان برهما سوتره در پاسخ به این سؤال که، این‌همانی وداها در دوره‌های گوناگون جهانی، چگونه حفظ می‌شود، بیان می‌کند که برخی خواسته‌اند با استفاده از تشبیه، خواب برهما به خواب انسانی، چنین توجیه کنند که همان‌گونه که وقتی انسان از خواب برمی‌خیزد، همان نحوه وجودی را دارد که پیش از خواب‌رفتن داشته است، در مورد برهما نیز وضع چنین است؛ یعنی در هر فروپاشی، جهان در حالت کمون و به حالت استعداد باقی خواهد ماند. در دوره بعدی، خلقت، با تمام اشکال و نام‌های سابقش ظاهر می‌شود.^{۹۰}

این نکته را می‌توان از توصیف یکی از تجسدها و اوتاره‌های ویشنو، در زمان وقوع پرلیه نیز برداشت کرد. در بهاگوته‌پورانه آمده است:

زمانی که کلبه به پایان خود رسید و برهما به خواب فرو رفت، وداها از دهان او سقوط کردند و هیگربوه^{۹۱} (یکی از تجلیات ویشنو)، در حالی که به شکل یک ماهی دیده شد، آنها را از آب‌ها بالا کشید. پادشاه سنیورته^{۹۲} مقداری آب برداشت که به ناگاه، یک ماهی در میان آب، در بین دستانش ظاهر شد. پادشاه آن آب را در رودخانه ریخت. اما ماهی از پادشاه تقاضا کرد تا او را نگه دارد. پادشاه پذیرفت و او را گرفت و به منزل برد و در

ظرف آبی گذاشت. در این هنگام، ماهی شروع به بزرگ شدن کرد، به نحوی که دیگر هیچ ظرف و رودخانه‌ای گنجایش او را نداشت. در نهایت، پادشاه ماهی را به دریا برد، اما ماهی از او درخواست کرد تا او را در دریا نیندازد. پادشاه با خود گفت: این ماهی باید یک خدا باشد والا نمی‌توانست این‌گونه خود را بزرگ کند. به ناگاه، ماهی پادشاه را مورد خطاب قرار داد و گفت: هفت روز دیگر، تری لکا^{۹۳} (جهان‌های سه‌گانه)، در آب‌های ناشی از وقوع پرلیه فرو خواهد رفت. آن‌گاه کشتی بزرگی به سوی تو می‌آید. تمامی گیاهان، بذرها و حیوانات و هفت ریشی همراه خود را با خود به درون کشتی ببر. زمانی که بادهای کشتی را تکان دادند، آن را با مار بزرگی به خودم ببند. من با این کشتی، تا زمان بیدار شدن برهما در اقیانوس پرلیه باقی خواهم ماند. آن‌گاه، من به صورت حکمت متعالی در تو ظهور خواهم کرد.^{۹۴}

این اسطوره، که بیانگر یکی از اوتاره‌ها و تجسدهای ده‌گانه ویشنو است، به روشنی بیان‌کننده علت حفظ این‌همانی موجودات، در ادوار گوناگون جهانی پس از هر فروپاشی است. به روشنی می‌توان از آن برداشت کرد که با وقوع هر فروپاشی جزئی، جوهره اصلی موجودات به صورت قوه و استعداد در مبدأ هستی، که همان ذات خداوند است، باقی می‌ماند.

با این حال، چنین وضعیتی قاعدتاً باید در فروپاشی کبرا نیز رخ دهد؛ چراکه همان‌گونه که بیان شد، انعدام جهان و فروپاشی جهان و موجودات در مه‌پرلیه که با مرگ برهما صورت می‌گیرد، نباید به معنای نابودی مطلق آنها تفسیر شود، بلکه نوع بازگشت به مبدأ آفرینش در فروپاشی کبرا نیز وجود دارد. پس سؤال این است که تفاوت فروپاشی جزئی، در پایان هر کلبه و فروپاشی کبرا، در پایان عمر برهما چیست؟

به نظر می‌رسد، به خواب رفتن برهما در فروپاشی جزئی عالم، به منظور حفظ هویت شخصی خداوند، در ادوار کوچک جهانی است. در حالی که، در فروپاشی کبرا این هویت زائل می‌شود و آنچه باقی می‌ماند، ذات برهمنی است که در متون مقدس متأخر هندویی و از جمله پورانه‌ها ذاتی نامتشخص معرفی می‌شدند.^{۹۵}

۳. مقام فناء و شهود ذات وحدانی حق

همان‌گونه که در توصیف آتینتیکه‌پرلیه، با تقریر بهاگوته‌پورانه‌ای گذشت، این فروپاشی ماهیتی معرفتی دارد که در نتیجه فهم درست انسان از حقیقت خویش و اتحاد وی با برهمن حاصل می‌شود. گویا در این نوع فروپاشی، آنچه فرومی‌پاشد، منیت و خود‌پنداری

است که در همه انسان‌های عادی و تعلیم ندیده وجود دارد و به سبب آن، پرده‌ای از جهل در مقابل چشمان آنها قرار گرفته و قادر به دیدن حقیقت هستی خود نیستند. با فروریختن این حجاب و پرده، حقیقت عالم خود را برای شخص یگی نمایان می‌سازد و وی قادر به فهم وحدت و یگانگی برهمن و اتحاد او با آتمن می‌شود.

اگر در مقام تطبیق و مقارن‌سازی، چهار نوع فروپاشی مطرح در پورانه‌ها و آثار عرفانی باشیم، آنچه بی‌درنگ به ذهن خطور می‌کند، شباهت این پرلیه، با مقام فنایی است که عرفا آن را از جمله عالی‌ترین مقامات انسانی و عرفانی دانسته‌اند. در فنای عرفانی نیز، که عالی‌ترین درجه یقین (حقّ الیقین) را برای عارف به ارمان می‌آورد، سه‌گانگی معهود میان عالم، علم و معلوم رخت برمی‌بندد. در واقع، فاعل شناسا، موضوع شناسایی را چونان شیء مغایری نمی‌داند، بلکه عین او می‌شود. این شدن، همان دانستن است. در نتیجه وصول به این مرتبه، شخص عارف دیگر خود را نمی‌بیند، بلکه تنها وجود مطلق است که متعلق شهود عارف قرار می‌گیرد.^{۹۶}

اما در این مقارن‌سازی، مسئله‌ای که شایسته دقت نظر است، مرتبه‌ای است که شخص یگی یا شخص سالک در مقام فنای خود با او متحد شده و آن را شهود می‌کند. در تفسیر پورانه‌ای این مقام، که متخذ از تفکر اوپانیشدی است، عالی‌ترین حقیقت قابل شناخت در عالم، یعنی همان فهم اتحاد آتمن و برهمن است. اما سؤالی که مطرح است اینکه، اگر یگی در این مرحله از سلوک عرفانی، موجودات متوهم (مایا) و در رأس آنها آهنکاره (خود پنداری) را کنار زده است، در این مرحله، دیگر خودی باقی نمی‌ماند تا به عنوان فاعل شناسا، این اتحاد را درک کند. به عبارت دیگر، فهم اتحاد آتمن و برهمن، متوقف بر وجود آتمنی است که در مقابل برهمن قرار گیرد و چنین فرضی امکان‌پذیر نیست؛ چراکه به محض تحقق چنین فاعل شناسایی، برهمن مقابل پیدا می‌کند و دیگر نمی‌توان از اطلاق وی و اینکه تنها واقعیت موجود در هستی است، سخن گفت.

در عرفان اسلامی، با توجه به این نکته، اتحاد و فنای شخص عارف در مقام ذات حق غیرممکن دانسته شده و نهایت سلوک سالک، اولین مرتبه از تجلیات و مظاهر ذات حق معرفی شده است. قیصری در مقدمه شرح خود بر *فصوص*، در توضیح مراتب کشف و انواع آن، وصول به مرتبه تعیین ثانی یا حضرت علمی حق، که جایگاه اسماء مفصله الهی

است، را عالی‌ترین مرتبه‌ای می‌داند که یک سالک می‌تواند بدانجا راه یافته و اعیان ثابتۀ موجودات را مشاهده کند. وی پس از بیان این مطلب، به این نکته اشاره می‌کند که دیگر وراتر از این مرحله، شهودی ممکن نیست؛ چراکه وراتر از این مرتبه، شهود ذاتی است که اگر تجلی کند، دیگر غیری و بنده‌ای باقی نمی‌ماند.^{۹۷}

این بیان، حاکی از این مطلب است که در عرفان اسلامی مقام ذات، ساحتی است که دست تمامی سالکین الی الله از آن کوتاه است و عالی‌ترین مقامی که یک انسان می‌تواند به آن دست یابد، تعین ثانی (به دیدگاه قیصری) و یا تعین اول (قونوی، فرغانی و دیگران) است.^{۹۸} علت این امر هم، همان‌گونه که بیان شد، آن است که در مقام ذات، غیری و بنده‌ای وجود ندارد. غیریت زمانی حاصل می‌شود که حق تجلی کرده و اسماء پدیدار گردند. در این صورت، می‌توان از شهود و درک حضوری و غیره سخن گفت؛ چراکه باید غیری باشد تا امری را شهود کند.

به نظر می‌رسد، این مسئله‌ای است که در تقریر پورانه‌ای و یا حتّی اوپانیشدی، از عالی‌ترین درجه درک عرفانی، که برای شخص یگی حاصل می‌شود، مغفول مانده است. در یگه‌اوپانیشدها در توضیح نهایت مقصود تجربه سالکانه، آمده است:

یک شخص باید سلوک^{۹۹} را با هجاء رمزی «اوم» متحد کند و از طریق تجربه‌ای که دیگر هجاء «اوم» در او دخیل نیست، حقیقتی (برهمن نامتشخص) را که ورای این هجاء هست را تجربه کند؛ حالت تشخص یافته برهمن (ایشوره)، نباید غیر موجود محسوب گردد. او صرفاً همان برهمنی است که غیرشکننده، غیرتمایز و بی‌رنگ است. یک شخص، هم‌زمان با فهم اینکه «من همان برهمن هستم»، مطمئناً به برهمن دست می‌یابد. شخص حکیم (یگی) با درک برهمنی که غیرتمایز، نامحدود، فاقد علت، بی‌مثال و به نحو غیرقابل سنجشی، پهناور و بدون آغاز است، به نجات می‌رسد. پس از رهایی (از جهل و لوازمش)، دیگر نه انحلالی باقی می‌ماند، و نه خلق کردنی، نه انسان مجربّی باقی می‌ماند، نه تازه‌کاری، نه رهایی طلبی باقی می‌ماند، نه رهایی یافته‌ای. این همان حقیقت نهایی است.^{۱۰۰}

در این عبارت، با تمایز نهادن بین برهمن نامتشخص و برهمن متشخص، که هجاء «اوم» اسمی برای آن است، اتحاد و سلوک به سمت برهمن متشخص را هدف اولیه سالک معرفی می‌کند تا در پناه آن، به حقیقت ورای آن دست پیدا کند. اما این نکته را نیز یادآور می‌شود که با دستیابی و نیل به عالی‌ترین درجه شناخت، که همان فهم اتحاد آتمن و برهمن است، دیگر شخصی یوگی و فاعل شناسایی باقی نمی‌ماند.

به نظر می‌رسد، جمع کردن این ادعا، که عالی‌ترین درجه معرفت، درک برهمن به اطلاق و یکپارچگی آن و اتحاد وی با آتمن است، با این بیان که با چنین درکی، دیگر نه رهایی طلبی باقی می‌ماند، نه رهایی یافته‌ای، با تکلف همراه باشد.

۴. فروپاشی دائمی ذرات عالم و ذات حق

آخرین مورد از انواع فروپاشی، که در تشریح چهار نوع فروپاشی در بالا بدان اشاره شد، نیتیه‌پرلیه یا فروپاشی دائمی است. با توضیحی که گذشت، مشخص گردید که این فروپاشی به معنای خلق و فنایی است که در تمامی ذرات عالم در هر آن و هر لحظه، به وقوع می‌پیوندد. به همین دلیل، خلق مجدد است که در سنت عرفانی نوعی از انواع قیامت شمرده شده است.

با مراجعه به سنت پورانه‌ای و حکمت عرفانی، مشاهده می‌شود که تقریر بسیار نزدیکی از این نوع فروپاشی در هر دو سنت ارائه می‌شود که عمدتاً، به جهت شباهت فلسفه عامی است که بر جهان‌شناسی هر دو مکتب حاکم است.

تفکر وحدت وجودی در پورانه‌ها، و اندیشه متعالی وحدت شخصیه وجود، که عرفای مسلمان از نحوه ارتباط خداوند و عالم هستی تبیین کرده‌اند، این نتیجه به دست می‌آید که آنچه در عالم مشاهده می‌شود، از وجود مستقلی برخوردار نبوده و جملگی به منزله صورت (در سنت پورانه‌ای) و یا شأن و مظهری (در سنت عرفانی) از حقیقتی مطلق می‌باشند که خود را در قالب این صور ظاهر ساخته است. نتیجه این دیدگاه، این است که آنچه ما از تغییر و تبدلات در عالم مشاهده می‌کنیم، در حقیقت اطوار و شئون جهان و خداوند متعال است که هر آن و هر لحظه، خود را در شأنی ظاهر می‌سازد و با فانی ساختن یک صورت، خود را در چهره صورت دیگر نمایان می‌سازد.

در بهاگوته پورانه، این حقیقت این‌گونه بیان شده است:

همان‌گونه که ابرها در آسمان ظاهر و ناپدید می‌شوند، عوالم نیز در برهمن ظاهر و ناپدید می‌شوند. در مورد همه صور، عنصر مشترک آنها، همان حقیقت یگانه است. اما به نظر می‌رسد، که صورت‌ها، وجود مستقلی از عنصر ابتدائین دارند. نخ‌هایی که یک لباس را تشکیل می‌دهند غیر از خود لباس به نظر می‌رسند. هر آنچه که به عنوان علت و مؤثر به نظر می‌رسد، غیر واقعی است؛ چراکه یک وابستگی متقابل در این بین وجود دارد. و نیز بدان جهت که دارای ابتدا و انتها می‌باشند، تغییرات و حوادث، نمی‌تواند بدون نور آتمن [که همان برهمن است] وجود داشته باشند.^{۱۱}

بیان فوق به روشنی حاکی از وجود حقیقتی مطلق (برهمن که با آتمن متحد است)، در ورای صور موجودات عالم است که مؤثر حقیقی و منشأ فعل و انفعالات هستی می‌باشد. در اینجا مناسب است تا متنی از تراث عرفانی نیز آورده شود، تا شباهت‌های موجود، بیشتر خود را آشکار سازد.

قاسانی در شرح خود بر فصوص می‌نویسد:

عالم به تمامه، دائماً در حال تغییر است و هر آنچه که تغییر می‌کند، هر آن، از شکلی به شکل دیگر تغییر حالت می‌دهد. این در حالی است که، عین واحدی که این تغییرات بر او عارض می‌شود، واحد است. پس باید نتیجه گرفت که، عین واحد همان ذات حق است و مجموع صور، اعراضی هستند که بر این عین واحد عارض می‌شوند. اما انسان‌های غیرعارف از درک این مسئله عاجزند. در مورد این تجدد دائمی در تمامی موجودات در شک و تردید به سر می‌برند. بنابراین، ذات حق دائماً در این تجلیات، که یکی پس از دیگری می‌آیند، قابل مشاهده است و این عالم از آن جهت که در هر لحظه، در حال نابود شدن و درآمدن به صورتی جدید است، فی‌الواقع فاقد وجود حقیقی است.^{۱۲}

استناد به تغییر و تبدل دائمی، در صور و موجودات عالم برای اثبات غیرواقعی بودن آنها و وجود حقیقتی ثابت در ورای آنها، مسئله‌ای است که در هر دو تقریر فوق، به روشنی قابل مشاهده است. از این رو، این ادعا خالی از وجه نخواهد بود که فروپاشی دائمی در جهان هستی، به معنای خلق و انعدام پیوسته ذرات عالم، که در متون پورانه‌ای و نیز آثار عرفانی مطرح شده، دارای مبانی و خاستگاه‌های مشترکی است. بنابراین، این آموزه را چه از حیث ساختار و چه حیث مبنا، بسیار شبیه و منطبق بر هم می‌توان پنداشت.

نتیجه‌گیری

مرور فروپاشی و پَرلیه‌های چهارگانه پورانه‌ای، این حقیقت را آشکار می‌سازد که می‌توان از سطح فوقانی این آموزه، که بعضاً با زبان استعاره توصیف شده، عبور کرد و با استناد به اصول حاکم بر جهان‌شناسی پورانه‌ای، و در چارچوب منظومه معرفتی این متون، معانی نهفته در آنها را استخراج نمود. این تلاش، در نهایت منجر به خودنمایی شباهت‌هایی خواهد شد که بین این آموزه پورانه‌ای، با آنچه عرفای مسلمان در تبیین انواع مختلف قیامت بیان کرده‌اند، وجود دارد. از جمله این اشتراکات، می‌توان به تفسیر فروپاشی و قیامت به رجوع و بازگشت تجلیات برهمن و مظاهر ذات حق به اصل خویش و حقیقت

وجود اشاره کرد. همچنین پرلیه یا قیامت، به معنای فروریختن خود پنداری و فروپاشی تعینات خلقی در دید یگی یا شخص سالک و مشاهده وحدت حاکم بر گستره وجود، در هر دو سنت تقریر مشابهی دارد. از دیگر موارد تشابه، فروپاشی دائمی است که در تمامی ذرات عالم پیوسته در حال جریان است. این امر در هر دو سنت پورانه‌ای و عرفانی مورد تأکید قرار گرفته است. با این حال، نباید از کنار نقاط افتراق و تبیین‌های بعضاً متفاوت انواع قیامت در دو سنت نیز چشم پوشید. برای فروپاشی جزئی، که با خواب برهما در پایان هر کلبه رخ می‌دهد، در سنت عرفانی و حتی اسلامی مورد مشابهی نمی‌توان یافت. علاوه بر اینکه، در تحلیل مقام فنا و مقصود نهایی، تجربه سالکانه در کلمات عرفای اسلامی دقت نظر بیشتری نسبت به آنچه متون پورانه‌ای عهده‌دار توصیف آنند، به کار رفته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. ویلسون در مقدمه ترجمه خود از ویشنوپورانه، که اولین ترجمه از متون پورانه‌ای بود و در سال ۱۸۴۰م به انگلیسی منتشر شد، محتوای پورانه‌ها را در پنج موضوع مشخص، منحصر کرد. این موضوعات عبارتند از: ۱. خلقت اولیه یا پیدایش عالم؛ ۲. خلقت ثانویه یا انهدام و بازپیدایی جهان به همراه وقایع‌نگاری حوادث عالم؛ ۳. تبارشناسی خدایان و نیاکان؛ ۴. خاستگاه مَنوها یا ادواری که مَنوتَرَه‌ها نامیده می‌شوند و ۵. تاریخ و یا مشخصاً، آنچه از سرگذشت تبار پادشاهان خورشیدی و قمری و نوادگان آنها تا عصر کنونی به ثبت رسیده است.

Wilson, H. H., transe, *The Vishnu Purāna: A System of Hindu Mythology and Tradition*, p. iv.

2. *A history of Indian philosophy*.

3. Prākritika.

4. brāhma

5. ātyantika

6. yogi

7. paramā-tman

8. nitya

9. Dasgupa, Surendranath, *A History of Indian philosophy*, v.3, p.502.

۱۰. قیصری رومی، محمدداوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۳۰.

۱۱. نظام فلسفی سنکهی، محصول کار یک حکیم بزرگ به نام کاپیلا است و گرایش‌های فکری مکتب سنکهی به همه ادبیات کهن هند، از جمله شروتی‌ها، اسمرتی‌ها و پورانه‌ها سایه افکنده است. مهم‌ترین ویژگی این مکتب را می‌توان ارائه متافیزیک محض درباره نفس دانست. این مکتب، تنها قائل به واقعیت بنیادین یعنی روح (purusa) و ماده (prakrti) می‌باشد و پیدایش و تکامل جهان را ناشی از تماس نفوس (پوروشه‌ها) شعورمند و عاقل با پرکرتی غیرشعورمند و ناخودآگاه می‌داند. (چاتری، ساتیش چاندرا و موهانداتا، *دریندرا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، ص ۴۸۵ و ۵۴۱).

12. Visnu Purāna, book 1, chapter 2. (Wilson, Vishnu Purana)

13 - Visnu purāna. Book 1. Chapter 4. (Ibid)

14 - bhūtā-di

15 - ākāśa.

16 - Dasgupa, Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, v.3, p.499.

۱۷. در فلسفه اسلامی، علم الهی پیش از ایجاد، عامل خلقت و ظهور کثرات از ذات واجب دانسته شده و از آن به «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» تعبیر می‌شود. عارفان مسلمان نیز همانند فیلسوفان الهی و البته نه از راه برهان عقلی، بلکه از راه کشف شهودی، علم حق تعالی در مقام ذات را حلقه واسط میان وحدت و کثرت تلقی می‌کنند. (سیدیدالله یزدان‌پناه، *مبانی و اصول عرفان نظری*، ص ۳۷۴).

۱۸. از این حقیقت در زبان عرفا به «استجلاء» یاد می‌شود؛ یعنی چون حق تعالی اراده کرد کمالات اسمایی خود، یعنی کمالاتی را که برای حق تعالی در نسبت با غیر مطرح می‌شوند، در عالم خارج متحقق سازد تا خود را در آینه تجلی مشاهده کند، عالم ایجاد گردید. استجلاء، به معنای دیدن خود در غیر است. بنابراین، حق تعالی خود را در آینه تجلیات خود می‌بیند. (همان، ص ۵۹۴).

۱۹. در عرفان اسلامی آفرینش انسان، هدف نهایی آفرینش جهان دانسته می‌شود؛ یا از این جهت که کمال استجلاء، یعنی دیدن ذات حق تمامی کمالات خود را در آینه غیر به جز در وجود انسان، که کون جامع و دارای جمیع اسماء الهی است، محقق نمی‌شود، یا بدین جهت که نسبت انسان کامل با عالم، همانند نسبت روح با بدن

است و اساساً هدف از خلق بدن این بوده است که به مرحله‌ای از رشد برسد، که روح در آن دمیده شود (همان، ص ۶۱۴).

۲۰. داسگوپتا در تاریخ فلسفه هند با طرح این ادعا بیان می‌کند که تمام مکاتب فلسفی هند به جز مکتب می‌مام‌سا آموزهٔ پرلیه را پذیرفته‌اند. (Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, v.1, p.323) مکتب می‌مام‌سا، از جمله مکاتب ارتدوکس هندویی به شمار می‌رود که مقصود نهایی آن حمایت و مدافعه از آیین و مناسک ودایی و توجیه‌پذیر ساختن آنهاست. اما این مکتب، به چیزی به نام روح اعلی یا خداوند که جهان را آفریده باشد، اعتقادی ندارد. برخلاف سایر مکتب‌های ارتدوکس (عامه‌گرا) به دورانی بودن آفرینش و نابودی و کون و فساد جهان باور ندارد (چاتری، ساتیش چاندر و موهان‌داتا، دریندرا، مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه ناظرزاده کرمانی، ص ۱۵۵-۱۶۱).

21. Wilson, Vishnu Purana, book VI, ch.3. Footnet 1.

22 - Parārdhhas

در زبان سنسکریت «parā» به معنای «ورای یک شیء» و «ardha»، به معنای «نیمی از یک شیء» است. مجموع این اصطلاح، به معنای بعد از سپری شدن دو نیمه می‌باشد.

23. tanmātra

24. cosmic egg

این اصطلاح، معادل با واژه «Brahmanda» به معنای «جایگاه برهما»، که اصل و ریشهٔ تمام آفرینش است، می‌باشد که عنوان یکی از پورانه‌های هجده‌گانه نیز می‌باشد. در افسانه‌ای پورانه‌ای آمده است که در زمانی بسیار دور، زمانی که چیزی به جز یک تخم‌مرغ وجود نداشت، این تخم‌مرغ به دو نیم شد و از میان آن یک پسر بچه، با بی‌شمار اشعه تابنده خارج شد. این کودک تنها و بی‌کس، از فرط تشنگی و گرسنگی شروع به گریه کرد و کسی نبود تا به او غذا دهد در نتیجه، همانجا دراز کشید. این کودک توسط پورانه‌شناسان همان «ویرات پوروشه» (تجلی بعدی برهما) نام نهاده شد؛ چراکه او مادهٔ اصلی تمام مواد و اولین مظهر برهما بود. از روزنه‌های این مادهٔ اولیه بود که مراتب هستی و جهان‌های مختلف آفرینش به وجود آمدند. "Shankarshana", Vettam, Mani, Puranic Encyclopedia, pp.158,159.

25 - samvartaka

26 - "Shankarshana". Vettam, Mani, Puranic Encyclopedia, p.687.

27 - "Pātālas", Ibid, p.580

28 - pradhāna

29- A history of Indian Philosophy, V.3, p.488.

30 - Purnendi Narayana Sinha. M, A, B, L, A Study of Bhagavata Purana, ., P.P. 421, 422.

31 - kāla

32 - avyakta

33 - Ibid.

34 - nature

35 - natural

36 - "imperceptible subsist within itself."

37 - passion

38 - The Mārkaṇḍeya Purāna, translated by f. Eden Pargiter , p.224.

۳۹. بنا بر جهان‌شناسی پورانه‌ای، هر دورهٔ جهانی یا «مهایوگه» به چهار عصر «کریته یوگه»، «ترته یوگه»، «دواپره یوگه» و «کلی یوگه» تقسیم می‌شود. در مقیاسی بزرگ‌تر، پس از گذشت هزار مهاییوگه، یک کلیه، به وجود می‌آید که

معادل با روز برهماست. یک کلیه، که خود یک عصر جهانی میانی به شمار می‌رود، معادل با ۴۳۲۰۰۰۰۰۰۰ سال بشری است.

40 - Agni Purana, 9.1. (The Puranas, A Compact, English-only Version of the Major 18 Puranas in One Document.)

41 - maharloka

42 - janaloka

43 - nārāyaṇa

44 - Vishnu Purana, book1, ch 3. (Ibid)

45 - Linga Purana, 1.2. (Ibid)

46 - ātyantika

47 - Wilson, Vishnu purana, p.648.

48 - A study of Bhagavata Purana, p.p. 422,423.

49 - ahankāra

50 - jiva

51 - Ibid.

52 - A Study of Bhagavata, p.423.

۵۳. احزاب: ۶۳.

۵۴. واقعه: ۱-۳.

۵۵. حج: ۱.

۵۶. حاقه: ۱۴.

۵۷. معارج: ۹.

۵۸. تکویر: ۶.

۵۹. انفطار: ۳.

۶۰. زمر: ۶۸.

۶۱. تکویر: ۱.

۶۲. قیامه: ۹.

۶۳. انفطار: ۲.

۶۴. انبیاء: ۱۰۴.

۶۵. ابراهیم: ۴۸.

۶۶. انشقاق: ۳ و ۴.

۶۷. طه: ۱۰۵-۱۰۷.

۶۸. ق: ۴۲.

۶۹. ق: ۱۵.

۷۰. انفطار: ۴ و ۵.

۷۱. زلزله: ۶-۸.

۷۲. زمر: ۶۹.

۷۳. محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۰، ص ۶۷.

۷۴. ابن عربی، محی‌الدین، *فتوحات مکیه*، (۴ جلدی)، ج ۳، ص ۲۵۱.
۷۵. زهری از امام سجاده^ع نقل می‌کند که فرمودند: «برزخ قبر است و برای آنان در آنجا زندگی سختی است. به خدا سوگند که قبر، باغی از باغ‌های بهشت و یا گودالی از گودال‌های آتش است» (شیخ صدوق، *خصال*، ترجمه یعقوب جعفری، ج ۱، ص ۱۸۵).
۷۶. خداوند در مورد آل‌فرعون در قرآن کریم می‌فرماید: «خداوند او (مؤمن آل فرعون) را از نقشه‌های سوء آنها نگه داشت، و عذاب شدید بر آل فرعون وارد شد! * عذاب آنها آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند و روزی که قیامت برپا شود (می‌فرماید): «آل‌فرعون را در سخت‌ترین عذابها وارد کنید»، (غافر: ۴۵ و ۴۶).
۷۷. ابوحماد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۱۲، ص ۳۹.
۷۸. زمر: ۶۸.
۷۹. الرحمان: ۲۶ و ۲۷.
۸۰. قیصری، *شرح فصوص*، ص ۹۰۲.
۸۱. خوارزمی، *شرح فصوص*، ج ۲، ص ۶۸۲.
۸۲. برای مثال، در کتاب *ادیان و مکاتب فلسفی هند* در مورد «وداها» و ادبیات خاص آنها بیان شده که بیشتر مستشرقین قرن نوزدهم از جمله ماکس مولر معتقد بودند که «وداها» ساخته و پرداخته تخیلات ساده و بچه‌گانه بشر اولیه و در نتیجه ترس آنها از نیروهای اسرارآمیز طبیعت و نیایش و کرنش در قبال آنهاست، اما نظر بیشتر محققان هندو خلاف نظر خاورشناسان باخترزمین است و معتقدند که متون ودایی هم مقدمات یک عبادت ظاهری و ناکاملی را برای عوام فراهم می‌ساختند و هم روشی معنوی جهت خواص منظور داشتند و بدین ترتیب، سرودهای خود را به لباس الفاظ و استعاراتی بدیع آراستند (داریوش شایگان، *ادیان و مکاتب فلسفی هند*، ص ۳۲-۳۵).
۸۳. متفکران ویشنوه (ویشنو پرستان)، اصول وجود (حفظ و بقاء) را تنها حقیقت می‌دانند. در این اندیشه، هیچ‌چیز نابود نمی‌شود، بلکه نابودی و آفرینش فقط تغییر صورت است؛ ذات همه‌چیز فناپذیر است. بدین علت خدایی که حفظ و نگهداری کائنات را به عهده دارد، خدای اعلی است. بهاگوته پورانه می‌گوید: «آنچه در آغاز بود، من (=ویشنو) ام. پس از آن من آنچه هست و او که باید باقی بماند من» (جلالی مقدم، مسعود، *سه گام کیهانی: رساله در آیین ویشنوپرستی دین هندویی*، ص ۳۵).
84. Vāyu Purāna, 4.68. (A history of Indian philosophy. V.3, p. 504.)
85. Brahma Sutra, translated and commented by Sri Swami Sivananda, p.101,102.
۸۶. «و ایجاده للأشیاء اختفاءه فیها مع اظهاره ایها و اعدامه لها فی القيامة الكبرى، ظهوره بوحدته و قهره ایها بإزالة تعیناتها و سماتها و جعلها متلاشیه» (قیصری، *شرح فصوص*، ص ۱۷).
۸۷. در پورانه‌ها، برهما، ویشنو و شیوه سه خدای برترند. گاهی برهما جایگاهی والاتر می‌یابد. اما غالباً شیوه و ویشنو از این مقام برخوردارند و ظاهراً بالا بردن درجه شیوه امری متأخر بر گرایش ویشنوی و حمل شده بر آن بوده است. به هر حال، روند ارج‌گذاری به دو خدا به جایی رسید که هر دو را یک خدا با دو شخصیت گرفتند و

با افزودن عضو سوّم (برهما) تعلیم تری مورتی (تجلیات سه‌گانه واحد) نظر غالب بر پورانه‌هاست (جلالی مقدم، مسعود، سه‌گام کیهانی، ص ۳۰).

88- Brahma purana, 3. 4.(The Puranas, A compact, English-only version of the Major 18 Puranas in one document)

89 - Ibid. p.224,225

90 - ibid.102.

91 - Asura Hayagriva

92 - satyavrata

93 - Triloka

94 - a study of bhagavata purana, p.184.

۹۵. از جمله اموری که به تسریع روند تکاملی مفهوم خدا در آیین هندوئیسم کمک کرد، تمایل برای یافتن یک قدرت جهانی یگانه در ورای همه پدیده‌ها بود؛ قدرتی که منشأ دوه‌ها و نیروی آنهاست. این قدرت کیهانی یگانه و باعظمت را گاه شخصی می‌انگاشتند. برای مثال، عنوان‌هایی همچون «پرچاپتی» یا «پوروشه» ناظر به این ویژگی بودند، اما این روند در نهایت، به اعتقاد به حقیقت مطلق و غیر شخصی یگانه‌ای به برهمن انجامید (ویتمن، سیمن، آیین هندو، ترجمه و تحقیق علی موحّدیان عطار، ص ۲۸).

۹۶. سیدیدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۶۲۷ و ۶۲۸.

۹۷. شرح فصوص (قیصری)، مقدمه قیصری، ص ۱۱۰.

۹۸. عرفا در پاسخ به این پرسش که ظرفیت صعود انسان در مراتب تجلیات به سوی حقّ تعالی تا کجاست، می‌گویند انسان می‌تواند تا نخستین مرتبه تجلیات صعود کند، و بدین وسیله، در قرب ذات حقّ بر تمامی تجلیات پیشی بگیرد، اما رسیدن به مقام ذات در توان وی نیست. بنابراین، حقّ تعالی هیچ‌گاه تجلی‌ای در حدّ ذات و فراخور مقام ذات برای هیچ کس ندارد (سیدیدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفانی نظری، ص ۳۲۴).

99. Yoga

100. The Yoga Upanishad-s, translated by T.R. srinivasa Ayyangar, B.A, L.T, india, Vasanta press, 1938, pp.18,19.

101. A Study of Bhagavata Purana, p.422

۱۰۲. قاسانی، شرح فصوص، ص ۱۸۶.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، *فتوحات*، ۸جلدی، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
- جلالی مقدم، مسعود، *سه‌گام کیهانی: رساله در آیین ویشنوبرستی دین هندوی*، تهران، مرکز، ۱۳۸۰.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، *شرح فصوص*، چ دوم، تهران، مولی، ۱۳۶۸.
- چاتری، ساتیش چاندرا و موهان داتا، *دریندرا، معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکاتب فلسفی هند*، چ ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- صدوق، محمدبن علی، *خصال*، ترجمه یعقوب جعفری، قم، نسیم کوثر، ۱۳۸۲.
- غزالی، ابوحامد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.
- قیصری رومی، محمدداوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳.ق.
- ویتمن، سیمن، *آیین هندو*، ترجمه و تحقیق علی موحدیان عطار، قم، مرکز تحقیقات و مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- The Yoga Upanishad-s, translated by T.R. Srinivasa Ayyangar, B.A, L.T, India, Vasanta Press, 1938.
- The Puranas, A compact, English-only version of the Major 18 Puranas in one document (overview of 18 Upa-Puranas, and 28 additional Puranas -TBD)
- Dasgupa, Surendranath, A History of Indian Philosophy, v.3, Cambridge University Press, 1952
- Wilson, H. H., transe.1961, 1st.1840, The Vishnu Purāna: A System of Hindu Mythology and Tradition. Calcutta: Punthi Pustak.
- Vettam, mani, Puranic Encyclopedia, first edition in English: Dehli, Motilal Banarsidass, 1975.
- A study of Bhagavata Purana, Purnendi Narayana Sinha. M, a, b, l, Benares, Tara printing works,1901.
- The Mārkaṇḍeya purāna, translated by f. Eden Pargiter , the Asiatic Society of Bengal , 1904.
- Brahma Sutra, translated and commented by Sri Swami sivananda, India: the Divine Life Lociety, 2008.