

اوپانیسده‌ها، که در بین منابع مقدس هندویی جایگاه رفیعی دارند، اگرچه توانستند با ارائه تفسیر وحدت‌گونه از نظام هستی و اتحاد آن با ذات برهمن، تکثرگرایی دوره ودایی را در تفسیر وحدت‌گونه خود از هستی هضم کنند، اما به همان اندازه ذات برهمن را دور از دسترس عموم مردمی قرار دادند که چندان فرهیخته و تعلیم‌دیده نبودند که بتوانند معارف عمیق اوپانیسده‌ها را درک و با ذات برهمن، ارتباط عقلانی برقرار سازند. با ظهور رزم‌نامه‌ها و متون حماسی، شخصیت‌های اسطوره‌ای محبوبی ظهور کردند که می‌توانستند عشق و دلدادگی طبقات مختلف هندویی را به سوی خود جلب کرده، با ارائه عالی‌ترین صفات انسانی، زمینه ستایش و حتی پرستش خود را در ادوار بعد فراهم سازند.

از این رو، در قرون اولیه میلادی، پورانه‌ها به رشته تحریر درآمد و هریک به ستایش و تمجید از شخصیتی انسانی یا حیوانی اختصاص یافت که عمدتاً برای هندوها غریبه نبودند. اما در این متون، ترفیع درجه یافته و به عنوان مظاهری از خدای برتر معرفی گشتند. پورانه‌ها با بسط دکترین اوتاره‌های ویشنو و ارائه نظامی طولی از سلسله خدایان، این امکان را فراهم ساختند تا برهمنی که در بطن پدیده‌ها و موجودات عالم، خود را پنهان ساخته بود، خویشان را در قالب خدایان کوچکتری، که مظاهر او پنداشته می‌شدند، نمایان ساخته و خود را مهمان خانه هر هندوی روستایی و شهرنشین کند.

اگر مسیر تکاملی مفهوم خدا، از ابتدای دوره ودایی تا زمان تألیف اوپانیسده‌ها را قوس صعود در نظر گیریم، ادامه این روند از پورانه‌ها به بعد، قوسی نزول خواهد بود که به گرامه‌دوت‌ها و خدایان روستا ختم خواهد شد. این بدان معناست که برهمنی که از ترفیع خدایان خرد ودایی پدید آمده و جایگاهی در عالی‌ترین مرتبه وجود به خود اختصاص داده بود، با متون پورانه‌ای بار دیگر در قالب دوت‌ها به دامن طبیعت و زندگی روزمره هندوها بازگشت. اما این بار نه به‌عنوان خدایانی ارضی و سماوی، بلکه به‌عنوان مظاهری از خدای برتر، که عشق و دلدادگی پیروان و مریدان خود را جلب کرده و آن را به پیشگاه بهگوان یا خدای برین نثار می‌کنند.

بی‌شک، پورانه‌ها در چنین تحول عظیمی در تاریخ خداباوری هندوئیسم، نقش بسزایی به عهده داشتند؛ نظامی که گرچه به جهت ناکامی در تصحیح فهم پیروان خود از حقیقت دوت‌ها و دوت‌ها، و گرامه‌دوت‌ها به‌عنوان مظاهر طولی خدای بی‌نام نشان و غیرقابل درک (برهمن)، پرستش انواع پیکره‌های انسانی، حیوانی و مظاهر طبیعی را در بین هندوها رقم زدند، اما خدمت بزرگی به مجموعه‌ای از خدایان کردند که در ارتباط نامعلومی با یکدیگر به سر می‌بردند و قادر نبودند دلدادگی بسیاری از

## اوتاره، آموزه‌ای در حال تحول و تکامل در منابع هندویی

محملرسول ایمانی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ mrasool.imanik@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۵

### چکیده

هر آموزه دینی در بستری که در آن به وجود می‌آید، مراحل را پشت سر گذاشته، گاهی از شکل مفهومی بسیط، به سمت تعالیم پیچیده فلسفی سیر می‌کند. در سنت هندویی نیز آموزه «اوتاره» از کهن‌ترین منابع آن یعنی وداها سیر خود را شروع کرده و در نهایت، در پورانه‌های بزرگ، به شکل نهایی و تکامل یافته خود رسیده و به‌عنوان نظریه‌ای در باب نحوه ظهور خداوند، در خدمت نظام خدانشناسی هندویی و جهت‌دهی به چندگانه‌پرستی موجود در این آیین قرار گرفته است. در این نوشتار، با عنایت به مفهوم ابتدایی این آموزه و نیز بررسی خاستگاه آن، صورت تکامل یافته آن در ویشنوپورانه و بهاگوت‌پورانه بررسی شده است. مرور فقرات این پورانه‌ها نشان می‌دهد که این آموزه در این متون، علاوه بر اینکه بر تجسدهای چندگانه ویشنو اطلاق شده، در شکل تکامل یافته خود، به ظهور برهمن در چهره خدایان متکثر اصلی و فرعی و نیز فیضان انرژی الهی بر تمامی موجودات عالم نیز تفسیر شده است.

**کلیدواژه‌ها:** اوتاره، پورانه‌ها، انرژی الهی، اسطوره، روند تکامل اوتاره.

مردان خود را به سمت مجرای واحدی هدایت کنند. از جمله عناصر مهم در نظام خدانشناسی پورانه‌ها، که در تحقق اهداف فوق نقش بسزایی دارد، آموزه «اوتاره» است. اوتاره در مفهوم بسیط خود به تجسد‌های مکرر ویشنو در راستای وظیفه ذاتی خود، یعنی نگه‌دارنگی عالم از خطرات معنا می‌شود، اما مرور فقرات پورانه‌های بزرگ، معنایی عمیق‌تری از این آموزه را آشکار می‌سازد.

در این نوشتار، پس از اشاره‌ای به مفهوم عام این واژه و بررسی خاستگاه آن در متون کهن هندویی، به شرح معنای عمیق فلسفی آن در پورانه‌ها و به‌طور مشخص دو پورانه بزرگ، یعنی ویشنوپورانه و بهاگوته پورانه، پرداخته شده است.

بیان این نکته ضروری است که رویکرد این پژوهش، رویکرد پدیدارشناسانه است. هدفی که نگارنده به دنبال آن بوده، بررسی مفهوم این آموزه و ارائه تصویری روشن از سیر تحول آن در منابع هندویی است. روشن است پس از دست داشتن تصویری روشن از این آموزه، می‌توان با رویکردی انتقادی به بررسی کاستی‌های احتمالی و نقاط کور این آموزه پرداخت. این خود می‌تواند رسالت پژوهش دیگری در این حوزه باشد.

## الف. مفهوم اوتاره

لغت سنسکریت «Avatāra» از دو جزء (tri)، به معنای عبور کردن و حرف اضافه (ava)، به معنای پایین تشکیل شده است. لذا این واژه به معنای حرکت به سمت پایین و یا همان «تنزل» می‌باشد (Grimes, 1996, p. 73). با این حال، برخی محققان با مرتبط ساختن این واژه با واژه نمایش، اظهار کرده‌اند که اوتاره تنها به معنای تنزل مکانی یک شیئی از مکانی بالا به پایین نیست، بلکه وارد شدن در سطح دیگری با قیافه و شکلی متفاوت در این واژه تضمین شده است. شبیه کاری که هنرپیشگان هنگام رفتن بر روی صحنه نمایش انجام می‌دهند (Coutor, 2001, p.313-326). واژه سنسکریت دیگری که از لحاظ مفهومی، مساوق با اوتاره است «Vikāra» است که در لغت به معنای «تغییر شکل دادن» می‌باشد (Grimes, 1996, p. 345) و در پورانه‌ها برای رساندن مفهوم تجلی و ظهور برخی امور از امور دیگر به کار رفته است.

در اصطلاح، این واژه در کاربرد جدید خود به معنای متجسد شدن یکی از خدایان اصلی هندو، در قالبی طبیعی و محسوس در دنیای مادی است و بیش از همه، توسط 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 متکامل و روشن‌یافته آن مکتب عطا می‌گردد (Constance&James, 2007, p. 57).

اوتاره به همان معنای تجسد در الهیات مسیحی نیست؛ چراکه در زبان سنسکریت، که زبان اصلی دین هندو و خاستگاه اصلی واژگان الهیاتی هندو به‌شمار می‌رود، معادل دقیقی برای واژه «تجسد»، که در ادیانی مثل مسیحیت رایج است، وجود ندارد و اصطلاحی رایج که معادل او قرار داده می‌شود، «اوتاره» است که به معنای تنزل (descent) می‌باشد (Wiliams, 1891, p. 62).

اصطلاح فلسفی «اوتاره» متعلق به دوره کلاسیک تاریخ هندوئیسم است. هرچند در لابه‌لای متون ما قبل پورانه‌ای، اصطلاحاتی را می‌توان یافت که با مفهوم اوتاره در ارتباط می‌باشند، برای نمونه، در بهاگودگیتا، برای تجسد کریشنا واژگانی همچون جنمه «janma» به معنای تولد، ویوتی «vibhuti» به معنای تجلی بزرگ و تنو «tanu» به معنای بدن مادی به کار رفته است که همگی می‌توانند اجزایی از مفهوم اوتاره در دوره‌های بعدی باشند (Malinar, 2007, p.99).

اما «در پورانه‌ها بود که واژه اوتاره در استعمال امروزی آن با تمام گستره معنایی و مؤلفه‌های ضروریش مطرح گردید» (Rocher, 1986, p. 107).

نکته دیگر آنکه، اگرچه در متون متأخر هندویی برای خدایان متعددی غیر از ویشنو نیز اوتاره‌هایی بیان شده، اما اوتاره در معنای خاص خود، در مورد تجسد‌های ویشنو به کار می‌رود. حتی در پورانه‌ها، اگرچه برای شیوا نیز مظاهر و تجسداتی معرفی شده، اما مرور پورانه‌ها به‌طور گسترده این واقعیت را منعکس می‌کند که از دید یک هندوی نوعی، اوتاره اوتاره‌های ویشنو می‌باشند، به گونه‌ای که اعتقاد به اوتاره شیوا، کالی و غیره، اعتقاد باطل و شخصی شمرده می‌شود (Ibid, p. 106).

اما در مورد اوتاره‌های ویشنو باید گفت: در مورد تعداد آنان در پورانه‌های بزرگ هندویی و سایر متون، اتفاق نظری وجود ندارد. در وراهه پورانه (۱۵، ۸۹)، به ده اوتاره ویشنو و در بهاگوته پورانه (۱، ۳، ۲۵-۲۶)، به بیست و دو اوتاره و در اهیدبورنیاسمه‌یه (۵، ۵۷-۵۰)، به سی و نه اوتاره اشاره شده است (Danielou, 1985, p. 165).

بنا بر بهاگوته پورانه، اوتاره‌های ویشنو عبارتند از: ۱. کماره (جوان جاوید)؛ ۲. وراهه (گراز)؛ ۳. حکیم نرده؛ ۴. قدیس نره و ناراینه؛ ۵. حکیم کپیله؛ ۶. داتاریای جادوگر؛ ۷. یجفیای قربانی؛ ۸. رشابای (پادشاه عادل)؛ ۹. پرسو (اولین فرمانروا)؛ ۱۰. متسیه (ماهی)؛ ۱۱. کورمه (لاکپشت)؛ ۱۲. دتونتری (پزشک)؛ ۱۳. مهنی (زن جادوگر)؛ ۱۴. نریسیمه (موجود نیمه انسان و نیمه شیر)؛ ۱۵. وامنه (انسان کوتوله)؛ ۱۶. پرشو رامه؛ ۱۷. ودا ویاسه (مؤلف وداها)؛ ۱۸. رامه (تجسم دستکاری)؛ ۱۹. بله رامه (تجسم عفت شاهانه)؛ ۲۰. کریشنه (تجسم عشق)؛ ۲۱. بودا (تجسم اغواگری)؛ ۲۲. کلکی (محقق‌کننده آمال) (Ibid, p. 165).

از میان بیست و دو اوتاره فوق، ده اوتاره از شهرت بیشتری برخوردارند و فرقه ویشنوه آنها را به رسمیت می‌شناسد که عبارتند از:

۱. متسیه (Matsya): ویشنو در این تجسد، به شکل یک ماهی درآمد و مانوی حکیم و وداها، که به جهت سیل عظیمی در زیر آبها پنهان شده بود، را نجات داد.
۲. کورمه (Kurma): در سیلی عظیم خدایان به طور موقت، اکسیری را که موجب بی‌مرگی و جاودانگی آنان بود گم کردند. از این رو، ویشنو به شکل لاک‌پستی درآمد و به اعماق اقیانوس فرو رفت تا آن نوشیدنی معجزه‌آسا را به دست آورد.
۳. وراهه (Varāha): زمانی که یکی از دیوان به نام «هیرانیاکشا» زمین را به قعر دریا فرستاد، ویشنو به شکل گراز درآمد و به عمق دریا رفت و زمین را بالا آورد تا بر روی دریا شناور باشد.
۴. نرسیمه (Narasimha): یکی از دیوان، روستایی را به تصرف خود درآورده بود و در آن زندگی می‌کرد، به گونه‌ای که هیچ انسان و حیوانی، نه در روز و نه در شب، نه در داخل و نه در خارج خانه، نتواند او را بکشد. وی در این روستا، به هر جا که می‌خواست تجاوز می‌کرد و به غارت می‌پرداخت تا اینکه ویشنو به شکل موجود نیمه‌انسان و نیمه‌شیر درآمد و این دیو را در آستانه درب منزلش به هلاکت رساند.
۵. وامنه (Vāmana): یکی از دیوان به نام «بالی» بر روی زمین مسلط شده بود. ویشنو برای غلبه بر او تدبیری اندیشید، به گونه‌ای که به صورت یک انسان کوتوله متجسد شد و از بالی خواست فضایی را تا حدی که بتواند سه گام بردارد، به او اختصاص دهد. نظر به کوچک بودن جثه وامنه، بالی موافقت کرد، اما ویشنو با هر گام خود تبدیل به انسان گول پیکری شد، به نحوی که توانست تمام زمین و آسمان را بپیماید و به تصرف خود درآورد.
۶. پرشورامه (Parashurāma) (رامه تبر به دست): زمانی طبقه کشتریه، براهمن‌ها را تهدید کردند که قدرت را از چنگ آنان خارج خواهند ساخت. در نتیجه، ویشنو به شکل یک براهمن به نام پرشورامه متولد شد تا از تقدس نظام طبقاتی حمایت و دفاع کند.
۷. رامه (Rāma): ویشنو در این تجسد همان رامه، قهرمان رزمنامه مهابهاراته است که توانست به جنگ دیو ده‌سر، راونه برود و او را مغلوب سازد.
۸. کریشنه (Krshna): کریشنه که یکی از محبوب‌ترین شخصیت‌ها و خدایان در نزد هندوها است، یکی از تجسدهای ویشنو قلمداد می‌شود. کریشنه در میان‌سالی به عنوان یک فرمانده بزرگ در جنگ بزرگ مهابهاراته شرکت کرد و متن بهاگودگیتا دربردارنده گفت‌وگوی او با ارجونه می‌باشد.

۹. بودا (Buddha): نهمین اوتاره ویشنو، بودا انگاشته شده است. برخی متون هندویی معتقدند: ویشنو در قالب بودا متجسد شد تا تعالیم غلط دینی را به انسان‌های شرور بیاموزد. هر چند برخی دیگر از متون، علت تجسد ویشنو در قالب بودا را حمایت از حیوانات، در قالب آموزه عدم آزار رساندن به هر موجود زنده می‌دانند.

۱۰. کلکی (Kalki): دهمین اوتاره ویشنو، که هنوز محقق نشده است، تجسد ویشنو به شکل انسانی سوار بر اسور سفید و شمشیر به دست است که در پایان دوره کنونی ظهور می‌کند و فساد حاکم بر عالم را بر می‌چیند (Wango, 2009, p. 57-59).

لازم به یادآوری است که چهار پورانه از پورانه‌های بزرگ به نام چهار اوتاره ویشنو نام‌گذاری شده‌اند که عبارتند از: متسیه‌پورانه، کورمه‌پورانه، وراهه‌پورانه و وامنه‌پورانه. همچنین از میان اوتاره‌های ویشنو، متسیه (ماهی) و راهه (گراز)، کورمه (لاک‌پشت)، در متون اولیه موجود بوده و گاهی به عنوان مظاهر خدای توالد (پرجاپتی) و یا خدای خالق (برهما) به تصویر کشیده شده‌اند. اوتاره وامنه (انسان کوتوله) نیز با اسطوره سه گام ویشنو در ریگ‌وده مرتبط ساخته شده است. در مهابهاراته نیز ویشو برجسته‌ترین خدا بوده و به برخی از تجسدهای او اشاره شده است، اما تنها در پورانه‌هاست که این اوتاره‌ها به تفصیل توصیف شده‌اند (Danielou, 1985, p. 165).

### ب) خاستگاه آموزه اوتاره

هر آموزه دینی و مفهوم فلسفی، برای تکون نهایی، مراحل طی کرده و با ژرفاندیشی اندیشمندان آن دین و مکتب فکری، از حالتی بسیط به حالت تکامل یافته‌ای تبدیل شده است.

اصطلاح «اوتاره» نیز از این قاعده مستثنا نیست. بررسی متون ماقبل پورانه‌ای نشان می‌دهد، اگرچه چنین اصطلاحی با قلمرو معنایی امروزی در آن متون موجود نیست، اما فقراتی به‌روشنی از صورت‌های ابتدایی این مفهوم حکایت می‌کند. از این رو، بررسی خاستگاه اوتاره، به فهم بهتر مفهوم و کارکرد این آموزه در پورانه‌ها کمک فراوانی خواهد کرد.

بر اساس یک نظریه شایع و پذیرفته‌شده نظریه تجسدهای ویشنو (اوتاره)، متأثر از اشعار متون حماسی بزرگی همچون رامایانه و مهابهاراته است؛ منابعی که براهمن‌ها و عالمان هندو، نظریه تجسد خدا در قالب مادی را در آنها مطرح کردند و اساساً همین متون، به‌ویژه مهابهاراته بود که موضوعات اصلی پورانه‌های بعدی را فراهم آورد (Williams, 1878, p. 109).

اینکه براهمن‌های هندویی و مؤلفان متون حماسی، از کجا و چگونه به آموزه اوتاره دست یافته و آن را مطرح کرده‌اند، سؤالی است که باید پاسخ آن را در اصل منشأ حجیت این متون جست‌وجو کرد. مهابهارته و پورانه‌ها، در دسته‌بندی منابع هندویی در بخش متون سمرتی قرار می‌گیرند. «سمرتی» در لغت به معنای «به یاد آمده» است و در مقابل «شروتی» به معنای شنیده شده می‌باشد. متون سمرتی گرچه از حجیتی دینی برخوردارند، اما از حیث درجه اعتبار به پای متونی شروتی همچون وادها، براهمنه‌ها و اوپایشدها نمی‌رسند. در مورد متون شروتی، سنت هندویی آنها را انعکاس حقایق ازلی در قلب رازبینان باستان، رشیها (Rishis)، می‌داند. از این رو، نوعی دریافت شهودی و الهام، حجیت بخش این متون می‌باشند. اما در مورد متونی سمرتی اعتقاد بر این است که توسط انسان‌ها و افراد بشری ایجاد شده‌اند، اما غالباً به جای اینکه به کتابت درآیند، سینه به سینه به صورت شفاهی به خاطر سپرده شده و منتقل شده‌اند (Constance & James, 2007, p. 419).

از این رو، تعالیم و آموزه‌های موجود در متون حماسی و از جمله مهابهارته را باید بیش از آنکه محصول الهام یا شهودی تلقی کرد، باید ناشی از تأملات عقلانی فرزندان هندویی دانست. همان‌گونه که ماکس مولر در مقدمه ترجمه گیتا، در مورد منشأ حجیت آن بیان می‌کند که سنت هندویی گیتا و به طور کلی، مهابهارته را منتسب به ویاسه می‌کند و او را مؤلف این متون می‌داند (Muler, 1898, p. 6). شاید اولین تقریر از آموزه اوتاره را بتوان از لابه‌لای سطورهای منبع قابل اعتنا و پراعتبار هندویی، یعنی بهگودگیتا استخراج کرد.

در بخش چهارم بهگودگیتا، که بخشی از حماسه بزرگ مهابهارته به‌شمار می‌رود، کریشنه پس از آنکه طریق انتقال اسرار راه نجات به سلسله‌ای از حکیمان هندویی را تشریح می‌کند، با این سؤال آرجونه مواجه می‌شود که چگونه این معارف را به کسانی منتقل کردی که پیش از تو به دنیا آمده و قبل تو بوده‌اند؟ کریشنه در پاسخ می‌گوید: همه آنها و از جمله خود آرجونه زندگی‌های گذشته او هستند. در ادامه، کریشنه به نحوه تجسد و ظهور خود در عالم اشاره کرده و می‌گوید:

هر جا تقوا و درستکاری رو به انحطاط گذاشت و بی‌تقوایی رشد کرد، من خودم را خواهم فرستاد تا از خیر حفاظت کنم و شر را نابود سازم و درستکاری را برقرار سازم. من از عصری به عصر دیگر وارد خواهم شد (RadhaKrishnan, 1971, p. 153-159).

اینکه انگیزه گردآورندگان متون حماسی از طرح نظریه تجسد خدایان در قالبی محسوس چه بوده، به نظر می‌رسد پاسخ آن را باید در فضای فلسفی و نظری حاکم در قرون منتهی به قرن اول میلاد

جست‌وجو کرد؛ قرونی که ظهور بودا جنبشی اعتراضی در قبال دین برهمنی به راه انداخت و دو عنصر محوری تعالیم آن، یعنی وجود برهمن و آتمن را به چالش کشید.

بودا با متغیر خواندن همه چیز و همه کس، وجود اصلی ثابت و جاوید در جهان و انسان را نفی کرد. وجود خدا را غیرممکن و یا لاقابل‌غیرقابل فهم دانست. در این فضا، آنچه موفقیت بودا در همراه ساختن عموم مردم با خود را تسهیل می‌کرد، دور از دسترس بودن خدایی بود که حکیمان اوپانشدی به تصویر کشیده بودند؛ خدایی که نه قابل رؤیت بود و نه در مقابل عشق و دلدادگی مریدان عکس‌عملی نشان می‌داد و تنها راه شناخت او، از پیچ و خم تعمق‌های عمیق فلسفی می‌گذشت؛ طریقی که توده‌های مردم قادر به پیمودن آن نبودند. طبیعی است که رد چنین خدایی، بسی راحت‌تر از پذیرش تکلف‌آمیز آن برای بسیاری از هندوها بود.

در مقابله با چنین موج سهمگین و نهضت شک‌آفرینی، براهمن‌ها بر آن شدند تا با الوهیت‌بخشی به مظاهر انسانی و حیوانی، از یک سو، از خلأ بی‌خدایی موجود در آموزه‌های بودا بیشترین استفاده را برده و بر وجود خدا پای بفشارند و از سوی دیگر، با دسترس قرار دادن مظاهری از خدای برین، در میان توده مردم هندو، پایه‌های مستحکمی برای دین خداپاوار خود بنا کنند.

براهمن‌های هندویی در مقابله و کنترل جنبش نوظهور ناستیک‌ای بودا در نهایت این شیوه را در پیش گرفتند: آنها بین آیین‌های بومی و باورهای آریایی مصالحه‌ای را به اجرا گذاشتند، به این شکل که بر جنبه بشری [در کنار جنبه الوهی] تأکید ورزیدند. بر این اساس، نظریه تجسد یا تجلی را مطرح کردند. در این راستا، آنها به دو خدای ویشنو و شیوه اهمیت ویژه‌ای بخشیدند. مهم‌ترین شاخصه ویشنو تجسدهای او بود و مهم‌ترین ویژگی شیوه ارتباط او با پرستش عمل جنسی. آنها جامه‌ای از صفات آشنا در نزد هر دو دین بومی و ودایی را بر تن این دو خدا کردند و در رزمنامه‌ها و پورانه اطراف ایشان را با انواعی از داستان‌های خدایان، که توانایی این را داشتند که قلوب را تسخیر کنند و احساسات را شعله‌ور سازند، تزئین کردند و به تدریج آنچه که امروزه هندویسم شناخته می‌شود بنا کردند (Fillips, 1903, p. 46).

با این حال، نباید بین انگیزه و خاستگاه طرح یک نظریه خلط کرد و کل نظریه اوتاره را اقدامی منفعلانه و در راستای مقابله با دینی رقیب تبیین کرد. در حقیقت، براهمن‌های هندویی و مؤلفان پورانه‌ها از ظرفیت‌هایی استفاده کردند که در متون کهن قبلی موجود بوده و این امکان را داشتند تا با بسط و شرح و ارائه تبیین‌های نو، شالوده نظامی را پایه‌گذاری کنند که پورانه‌ها منعکس‌کننده آن هستند.

برای نمونه، حتی در متون ودایی، که کهن‌ترین و اصیل‌ترین منبع هندویی به‌شمار می‌رود، در مورد برخی خدایان، اسطوره‌هایی مطرح شده که اگر با شکل نهایی نظریه اوتاره، مقایسه شود شباهت‌ها و نقاط مشترک فراوانی آشکار می‌گردد. در این زمینه، می‌توان به ریگ‌وده، مهم‌ترین و قدیمی‌ترین متن هندویی اشاره کرد. در این وده، به نوعی می‌توان خمیرمایه‌های بحث اوتاره را در اسطوره‌های منسوب به دو خدای ودایی، یعنی ادیتی (Aditi) و ویشنو جست‌وجو کرد. از جمله خدایان ودایی، «ادیتی» است. ادیتی در لغت به معنای نامحدود و منفی شده واژه «diti» به معنای محدود است. این خدا، در ریگ‌وده به عنوان خدای مادر و خدای بی‌کرائگی و بی‌حلدی معرفی شده است. او خدایی است که از هرگونه محدودیتی در بعد زمان و مکان و نیز نقائص جسمی و مادی مبرا است. ساحت بی‌انتهای او ورای زمین و آسمان و ابرهاست (Muler, 1964, p. 241).

در ریگ ودا، متتره ۷۲ از مندره دهم، سرودی در مورد پیدایش خدایان و خلقت ادیتی و پسرانش به این شرح موجود است:

ای خدایان، زمانیکه شما در ازدحامی سخت ایستاده بودید، ابر متراکمی از غبار، رقص‌کنان از قدم‌های شما به پا خواست. زمانی که شما خدایان، مانند یاتی‌ها [مراض شگفت‌انگیز] موجب شدید تا دیگر موجودات رشد کنند. پس از آن، سوریا که در دریا به‌طور پنهان آرمیده بود، پیش آمد. هشت [خدایی] که فرزندان ادیتی و از بدن او هستند، حیات یافته و پدیدار شدند. ادیتی با هفت پسرش به خدایان پیوست و مارتنده را به کناری نهاد. با هفت پسرش به همین شکل ادیتی به ازل پیوست و مارتنده را در آنجا گذاشت تا به دنیا بیاید و دوباره از دنیا برود (Dharmanic Scriptures Teams, 2002, p. 473).

این اسطوره، خود منشأ نامیدن برخی خدایان ودایی به نام آدیتیه‌ها شد. آدیتیه‌ها (ādityas)، نام یک دسته از خدایان آسمانی است که فرزند «ادیتی» می‌باشند. بنابر اساطیر هندو در بالاترین مرتبه آسمان منزل دارند و حکومت می‌کنند و شمار آنها را از هفت تا دوازده عدد بیان کرده‌اند. از جمله آنها ویشنو، میترا، وارونه، آریامن، پوشن، باگا، تواشتری می‌باشند که همگی از خورشید ناشی شده‌اند و هر کدام مسئول و متولی یکی از ماه‌های سال شمسی می‌باشد (Pike, 1930, p. 44).

آدیتیه‌ها خدایان فناپذیری هستند که از ادیتی منشعب شده‌اند و جاودانگی را از مادر خود ادیتی، که مظهر نامرگی و ابدیت است، به ارث برده‌اند. ادیتی، اساس نگه‌دارندگی آدیتیه‌هاست و آنها نیز نگهدارنده خورشید و ماه و ستاره و سپیده دم و سایر مظاهر روشنایی در این حیات روشن می‌باشند. بدین‌سان، مافوق این پدیده‌ها شناخته می‌شوند و نباید آنها را با این پدیده‌ها یکی پنداشت (جلالی نائینی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵-۱۰۷).

علاوه بر ظهور آدیتیه‌های متکثر از ادیتی واحد، سه گام کیهانی ویشنو در ریگ وده نیز با نظریه اوتاره‌های ویشنو مرتبط دانسته شده است. در ریگ‌وده، ویشنو یکی از خدایان مهم، اما نه چندان متعالی و آسمانی است. در این وده، در مورد ویشنو بیان شده که وی با سه گام بلند خود، پهنه زمین، فاصله زمین و آسمان را در نوردید و گام سوم خود را بر عرش اعلا گذاشت و به این طریق، بر کل عالم سیطره پیدا کرد.

در ریگ وده (۱-۵۴) سرودی در ستایش ویشنو به این شرح موجود است:

من اعمال نیرومند ویشنو را اعلام خواهم کرد. او که مجموعه (خدایان) را نگهداشت و در گام‌های بلند خویش، سه نوبت پای خود را فرود آورد. ویشنو، به‌علت نیرویش ستوده می‌شود. او مانند جانوری سهمناک در کمین شکار است، در کوه‌ها زندگی می‌کند و در اطراف می‌چرخد. در فواصل سه قدم وسیعش همه موجودات زنده سکنی گزیده‌اند. او که تنها با گام‌ها سه‌گانه خود این منزه‌گاه طویل را پیموده است (جلالی نائینی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۸ و ۲۰۹).

اما آیا سه گام کیهانی ویشنو را می‌توان الهام‌بخش نظریه اوتاره‌های او در دوره‌های بعدی دانست؟ مفسران ریگ‌وده، سه گام کیهانی ویشنو را به امور مختلفی تفسیر کرده‌اند. مفسران اولیه ریگ‌وده سه منطقه‌ای را که ویشنو با سه گام خود طی کرد، زمین، جو و آسمان دانسته و بیان می‌کردند که ویشنو در زمین آتش بود، در جو صاعقه و در آسمان نور خورشید. به تدریج، سه گام کیهانی شکل فلسفی‌تری به خود گرفت و اورنَوابه (Aurnavābha)، یکی از مفسران برجسته ریگ ودا، سه گام کیهانی ویشنو را به سه وضعیت خورشید هنگام طلوع، بالا آمدن و غروب تفسیر کرد. اما اولین ارتباط بین سه گام کیهانی ویشنو و مفهوم اوتاره را ساینه (Sāyana)، محقق مشهور ایجاد کرد. وی کسی بود که سه گام کیهانی ویشنو را با سه گام یکی از اوتاره‌های ویشنو، یعنی وامنه تجسد ویشنو در قالب موجود کوتوله، تطبیق کرد. در نهایت، ارتباط دیگری از این دو مفهوم در یکی از سمیهته‌های ویشنویی صورت گرفت. در این سمیهته، سه گام کیهانی ویشنو در مورد ایندره به کار رفت. وی شکل یک شغال ماده را به خود گرفت و پهنای زمین را با سه گام طی کرد (Dowson, 1998, p. 35-36).

مرور جایگاه معتدل ویشنو، در ریگ‌وده تا جایگاه رفیع او در پورانه‌ها این پنداشت را تقویت می‌کند که اساس طرح اوتاره‌های ویشنو، به جهت کارکرد نگه‌دارندگی و حمایت او از موجودات دیگر بوده است. همچنان‌که یکی از محققان بیان کرده است «در ریگ‌وده ویشنو حافظ یا حامی شکست‌ناپذیر معرفی شده است و این صفت موجب گردیده است که بعدها قدرت حفظ و حمایت فوق‌العاده‌ای به او نسبت داده شود» (جلالی نائینی، ۱۳۷۲، ص ۹۴). از این رو، نقل قول ذیل می‌تواند تا حد زیادی منطبق با واقعیت و بیانگر خاستگاه نظریه اوتاره در پورانه‌ها باشد:

آموزه اوتاره به هیچ وجه با شخصیتی که ویشنو از زمان وده‌ها داشته بیگانه نبوده است. از دوره ودایی ویشنو به عنوان خدای لطف و خدایی که جهان را نجات می‌دهد، مطرح بود. ایده اوتاره یا تنزل کردن به منظور برخی اهداف نجات‌بخش، کاملاً با تصویر ویشنو به عنوان خدایی که خود را وقف سعادت و رفاه جهان می‌کند، هماهنگ است (Macnicol, 1915, p.40).

### ج. آموزه اوتاره در روند تکامل

روند تکاملی مفهوم اوتاره در خداشناسی هندویی، وامدار تعالیم فلسفی مکاتبی بود که پیش از پورانه‌ها به نظریه‌پردازی در مورد هستی و منشأ آن پرداخته بودند. از جمله مهم‌ترین مکاتب فلسفی که پورانه‌ها در نظام خداشناسی، وامدار آنها هستند، مکتب سنکهییه و مکتب ودانته می‌باشد.

داسگوپتا در تاریخ فلسفه هند، معتقد است: حداقل یک مکتب از فلسفه اوپانیشدها و براهمه سوتره در سنت پورانه‌ای موجود است و پورانه‌ها را تفسیر نیمه‌واقع‌گرایانه از آندو تلقی می‌کند. برای اثبات این مدعا، به عمل شارحانی از مکتب ودانته استناد می‌کند که برای اثبات اصالت مکتب ودانته و قربت آن با فلسفه اوپانیشدهی، به فقرات زیادی از پورانه‌های ما قبل شنکره تمسک می‌کردند، هرچند خود فلسفه ودانته نیز بر پورانه‌های متأخر از خود و نیز بر بهگودگیتا تأثیرگذار بوده است (Dasgupta, 1952, v3, p. 496). از سوی دیگر، تأثیرپذیری الهیات پورانه‌های از مکتب سنکهییه و جهان‌شناختی آن نیز مسئله‌ای غیرقابل انکار و پدیده‌ای مشهود قلمداد شده است (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۴۸۷).

با مرور فقرات پورانه‌بزرگ، و به‌ویژه ویشنوپورانه و بهاگوته‌پورانه، که به تبیین ماهیت برهمن و ارتباط او با خدایان و جهان پرداخته‌اند، می‌توان گفت: فرزندان هندویی و مؤلفان این پورانه‌ها با استفاده از مبانی جهان‌شناختی دو مکتب فلسفی سنکهییه و ودانته و نیز با بهره‌گرفتن از زبان تمثیلی اسطوره، توانستند مفهوم اوتاره را بسط و توسعه داده و از این طریق، برای مجموعه خدایان، چینیسی منطقی دست و پا کرده و بین عالم خدایان و عالم خلق پلی احداث کنند تا ضمن پذیرش کثرات، به نظریه همه‌خدایی اوپانیشدهی نیز خللی وارد نگردد.

الهیات تثلیثی در سنت هندویی، تاریخی دیرینه دارد. گرایش به قرار دادن خدایان و ایجاد ارتباط بین آنها در یک گروه سه‌گانه، اگرچه در برخی سروده‌های ودایی قابل مشاهده است، اما اولین بار در براهمنه‌ها این ایده مطرح شد که سه خدا وجود دارد: اگنی، وایو و سوریا. اگنی خدای زمین و آتش، وایو خدای باد و خدای جو و سوریا، خدای خورشید و آسمان. یاسکا لغت‌شناس معروف، که قدیمی‌ترین تحقیق را در مورد ریشه لغات و اصطلاحات متروک و غیرمتداول وداها انجام داده، تمام خدایان ودایی را به یکی از خدایان سه‌گانه تحویل برده است (Fillips, 1903, p. 51).

با این حال، هضم این الهیات در الاهیات وحدت وجودی، که در اوپانیشدها مطرح شده بود، امر مهمی است که پورانه‌ها با استفاده از دو عنصر فلسفی، یکی گونه‌های سه‌گانه مکتب سنکهییه و دیگری مایای مکتب ودانته به بهترین شکل به انجام رساند و تفسیری بدیعی از اوتاره را به نمایش گذاشت. در ادامه، به نقش این دو عنصر فلسفی در الهیات پورانه‌ای و نظام خداشناسی آن و نحوه بهره‌برداری از آنها جهت بسط مفهوم اوتاره اشاره خواهیم کرد.

### الف. گونه‌های سه‌گانه و خدایان اصلی

از جمله دستاوردهای مهم حکیمان و فرزندان پورانه‌ای، بهره‌گیری از آموزه گونه‌های سه‌گانه مکتب سنکهییه، در تبیین ماهیت خدایان اصلی هندویی و چگونگی ارتباط آنها با ذات برهمن است. تطبیق خدایان اصلی هندویی، بر گونه‌های سه‌گانه مندمج در پراکرتی، امری بود که در پورانه‌ها و از جمله در بهاگوته‌پورانه به انجام رسید و از طریق آن، مفاهیم جهان‌شناختی مکتب سنکهییه، به عنوان پشتوانه فلسفی برای تبیین نحوه ظهور خدایان از خدای واحد (برهمن) به کار رفت. نمونه این تلاش‌ها را می‌توان در فصل شانزدهم از اسکنده اول بهاگوته‌پورانه، مشاهده کرد. در این بخش ویاسه، اسطوره‌ای از مکالمه لکشمی و ویشنو را به این شکل نقل می‌کند که در آن لکشمی خطاب به ویشنو می‌گوید:

شکلی بزرگ، و رای همه گونه‌هاست. اما من و تو با گونه‌ها هستیم. همان‌گونه که شکلی را می‌شناسی، من را نیز بشناس. من کل گونه ستوه هستم و در بسیاری جاها با نام لکشمی شناخته می‌شوم. پس از این، پراجاپتی برهما، که از نیلوفر ناف تو پدید خواهد آمد و خالق عوالم سه‌گانه خواهد بود، کل گونه رجس است... و تو ای مرد سعادت‌مند (ویشنو)! محظ آن عالم خواهی بود (Vijñanananda, v.1, p.57).

در فراز فوق، به‌روشنی می‌توان ترکیب و تلفیق فلسفه جهان‌شناختی سنکهییه و اسطوره‌های کهن خدایان هند را مشاهده کرد. در این فراز، برای خدای متعال، که در این اسطوره به شکلی نسبت داده شده، مقامی فوق‌گونه‌ای به اثبات رسیده و آن‌گاه هریک از گونه‌های سه‌گانه ستوه، رجس و تمس، به ترتیب بر لکشمی، که متحد با ویشنو است، برهما و رودره، شکل اولیه شیوا، منطبق شده است.

اثبات مقام فوق‌گونه‌ای برای خدای متعال را در فصل هفتم از اسکنده اول بهاگوته‌پورانه نیز می‌توان مشاهده کرد. در این قسمت، در ستایش الهه مادر (شکتی) چنین گفته شده است:

ای مادر! من به شدت از فهم حقیقت تو ناتوانم. وقتی بهاگوان هری (ویشنو) با قدرت تو، بی‌جان آریمده است، آن‌گاه کدام انسان حکیمی وجود دارد؟ کسی که بتواند سرگرمی و لایلا (Lila)ی سرشار از مایای تو را درک کند؛ تو ای که و رای گونه‌ها هستی. فلاسفه سنکهییه می‌گویند که پوروشه خالص و محض شعور است و تو پراکرتی بدون هیچ شعور و آگاهی هستی؛ موجود بی‌جان مادی و خالق جهان. اما ای مادر آیا واقعاً تو این‌گونه

خمود و ساکنی؟ هرگز این گونه نیستی... ای بهاوانی! تو درحالیکه ورای گونه‌ها هستی، در حال به اجرا گذاشتن نمایش مهیجی از نقش‌های مختلف با ترکیب گونه‌های سه‌گانه هستی (Ibid, vl, p. 24-25).

در عبارت فوق نیز ضمن استفاده از گونه‌های مکتب سنکهایه، ورای پراکرتی و پوروشه، حقیقتی جاوید اثبات شده است. این آموزه را می‌توان در ویشنوپورانه نیز مشاهده کرد. در این پورانه، که خدای متعال ویشنو است، در ستایش او چنین آمده است:

جلال و شکوه تو مستدام باد، ای خدایی که چشمان نیلوفری داری. تو ای که ترس و وحشت را از عبادت‌کنندگان خود می‌زدایی. تو ای که جاودان، جهان‌شمول و روح حی و جاویدی؛ تو ای که منشأ تمامی موجودات، محرک قوه ذهنی و قوای حسی می‌باشی، موجود واحدی هستی با سه کیفیت. [اما] برتر از گونه‌های سه‌گانه می‌باشی، فارغ از تضاد و تناقض هستی. خالص و موجود در همه قلوبی. فارغ از رنگ و امتداد و هر ویژگی ناپایدار می‌باشی؛ کسی از تغیر و دگرگونی تولد و مرگ و خواب و بیداری متأثر نمی‌شود (Wilson, 1840, Book 5, Chapter 30).

در این فراز نیز خدای متعال (ویشنو)، برتر از گونه‌های سه‌گانه معرفی شده است. اما در اینجا سؤالی مهم طرح می‌شود و اینکه که ارتباط خدایی که ورای گونه‌هاست با خدایانی که هر کدام مظهری از گونه‌های سه‌گانه هستند، چیست؟ این سؤال از این جهت دارای اهمیت است که تناقضی آشکار بین الهیات وحدت وجودی اوپانیشدی، که پورانه‌ها با اثبات مقام فوق‌گونه‌ای در پی اثبات آنند و الهیات اسطوری مشاهده می‌شود که در جای جای پورانه‌ها منعکس است و نمایشگر مجموعه‌ای از خدایان ریز و درشت می‌باشد.

در پاسخ باید گفت: ارجاع خدایان اصلی به خدای واحد از طریق اثبات انرژی و نیروی نخستین در خدای متعال و سریان آن در خدایان مادون و تمامی موجودات به انجام رسید.

معرفی «شکتی»، به‌عنوان مظهر انرژی و نیروی نخستین و بهره‌مندی همه خدایان اصلی و فرعی از انرژی وی، در حقیقت گامی رو به جلو و در جهت توسعه مفهوم اوتاره‌ای است که در معنای بسیط خود به تنزل و یا حداکثر تجسد تفسیر می‌شد. هضم کثرات خلقی در خدای واحد، اگرچه وامدار الهیات ودانته‌ای و متعلق به دوران ماقبل پورانه‌ای است، اما استفاده از آن برای تبیین وجود خدایان متکثر و سامان‌دهی پرستش خدایان متکثر هندویی و شخصیت‌های الوهی از طریق توسعه مفهوم اوتاره، امر بدیعی است.

## ب. اوتاره و بهره‌مندی از انرژی خداوند

فصل نوزدهم از اسکندۀ چهارم بهاگوتۀ پورانه، به بیان اسطوره‌ای اختصاص یافته است که در طی آن، خدایان از خدای برتر برای از بین بردن دیوان و موجودات شرّ، استمداد و طلب کمک می‌کنند. ایشان

خطاب به الهه مادر (شکتی) می‌گویند: اگر خدایان را مشمول لطف و مرحمت خود قرار ندهد، نمی‌توانند با سلاح‌های خود در صحنۀ کارزار ضربه ای به دشمن بزنند. در ادامه، خدایان با اظهار عجز خود، تنها راه موفقیت خود را حمایت از جانب الهه مادر (شکتی) با نیرو و انرژی فعال او می‌دانند. در این میان، ایندرا خطاب به شکتی می‌گوید:

ای بهاگوتی! آیا برهما بدون کمک سروتی، می‌توانست جهان را خلق کند. آیا شیوه، خدای خدایان، بدون کمک لکشمی می‌توانست جهان را حفظ کند. آیا مهشوره (شیوا)، بدون کمک او (پاروتی) می‌توانست جهان را ویران کند. نه، هرگز! اگر این خدایان سه‌گانه قادر به ایفای نقش خود در جهان هستند از آن جهت است که با نیروهایی اتحاد پیدا کرده‌اند که در سروتی، لکشمی و پاروتی تجلی کرده است؛ نیروهایی که جزئی از تو می‌باشند (Vijnanananda, v.2 p. 321).

پس از ایندرا، خود ویشنو نیز خود و برهما و شیوه را محتاج نیروی خدای برین دانسته و او را حاکم و اصل سه قدرت خلق، حفاظت و نابودگری می‌داند. پس از شنیدن تقاضای خدایان، الهه مادر (شکتی) بیان می‌کند که برای انجام کاری که خدایان بدان مایلند، حاضر به کمک است و پس از شنیدن مشکل پدیدار آمده بر روی زمین به‌دست دیوان، خطاب به خدایان می‌گوید:

ای جمع خدایان! شما به روی زمین روید و درحالیکه خود را با نیروی من اشباع کرده‌اید، به‌عنوان بخشی از من، خود را متجسد سازید و بدین سان، در پاکسازی زمین از لوٹ (وجود دیوان) کمک کنید (Ibid, p. 322).

پس از آن، الهه مادر (شکتی)، با شرح وظایف هریک از خدایان، از آنها می‌خواهد تا در قالب نیمه‌اوتاره خود به شکل موجودات مادی متجسد شوند و در قالب انسان‌هایی در رحم مادران جای گرفته و زاده شوند و با سپری کردن مراحل تکون مادی، در روند تحولات تاریخ برای از بین بردن شرّ دیوان منشأ اثر شوند.

شکتی، که در این اسطوره، خدایان دیگر خود را محتاج نیرو و انرژی او دانسته و به میزان برخوردار از انرژی وی، اوتاره او می‌گردند، الهه مادری است که سایر خدایان مؤنث از جمله سرسوتی (همسر برهما)، پرتی (همسر شیوه) و لکشمی (همسر ویشنو) مظهر او می‌باشند.

گرچه الهه مادر، در برخی فقرات اوپانیشیدی، به‌عنوان سمبل برهمن غیرمتشخص شناخته شده و از پرستش او دفاع شده بود (Danielou, 1985, p. 257)، اما در مارکندیده پورانه در قرن ششم، پس از میلاد، پرستش شکتی به‌عنوان الهه بزرگ رسمیت یافت (Wango, 2009, p. 68). امروزه بخش زیادی از هندوها شکتی را خدای اعلا و برتر از خدایان دیگری همچون شیوه و ویشنو می‌دانند و به پرستش او و مظاهرش مشغولند. در مناطقی نیز که پرستش خدایان مؤنث به شکل

ابتدایی قابل مشاهده است و بسیاری از آنها تنها شهرت محلی دارند، در باور عبادت‌کنندگان، این الهه‌ها همگی مرتبط با الهه بزرگ، یعنی شکتی می‌باشند (Ibid, p. 68). اما شکتی در الهیات پورانه‌ای، برخلاف بسیاری دیگر از خدایان، فاقد پیشینه‌ای اسطوره‌ای در متون کهن هندویی است و شخصیت ممتاز الوهی او عمدتاً برخاسته از کارکرد فلسفی او در نظام خداشناسی پورانه هاست. شکتی، که در فراز فوق و بخش‌های دیگر بهاگوته پورانه، از او به عنوان خدای اعلا یاد می‌شود، در حقیقت همان مایای مکتب وادنته است (Pinchman, 1994, p. 128). از این رو، یکی از القابی که شکتی با آن مورد خطاب قرار می‌گیرد، مهامایا می‌باشد.

نظریه «مایا» در پورانه‌های هندی جایگاه برجسته‌ای دارد. پورانه‌ها بیان می‌کنند که کل این جهان، غیرواقعی و وهمی است، اگر ما آن را واقعی بپنداریم، این به جهت کار و عمل مایاست (Mani, 1975, p. 496). «مایا» از مفاهیم کلیدی مکتب ادوئته‌وودانته می‌باشد. در این مکتب، «مایا» عبارت از اصل نامتعینی است که موجب ایجاد ظهور وهم‌آمیز جهان می‌شود. این مکتب به واسطه مفهوم «مایا»، این مسئله را تبیین می‌کند که کثرات چگونه از موجود واحد ناشی می‌شوند. «مایا» دارای شش جنبه است: ابتدا ندارد؛ با معرفت صحیح پایان می‌پذیرد؛ بر حقایق حجابی انداخته و طرح خود را بر آن می‌افکند؛ توصیف‌نشده است؛ از جنس وجود فعال است و جایگاه او انسان و یا حقیقت مطلق است (Grimes, 1996, p. 189, 190). از ملاحظه مفاد مفهوم «مایا» و معنای موردنظر مکتب وادنته، مشخص می‌شود که خلاقیت و استتار، دو نیروی «مایا» است. این بدان معناست که «مایا» از یک سو، خلقت را رقم می‌زند، اما خلقت او موجود حقیقی و واقعی نمی‌آفریند و در نتیجه، کثرات پدیدآمده توسط نیروی «مایا»، بر وحدت حقیقت مطلق خللی وارد نمی‌سازد. به تعبیر کومرَسومی دانشمند نامی هندو، «مایا» را باید به لفظ هنر تعبیر کرد. معمار الهی کثرات را به نیروی تجلیات هنری خود می‌آفریند و جهان به منزله صحنه نمایشی است که در آن صفات الهی به ظهور می‌پیوندند (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۴۸). این برداشت با وضع لغوی واژه «مایا» نیز سازگار است؛ چراکه «مایا» در اصل لغت، مشتق از (mā) به معنای «اندازه‌گیری»، «تناسب»، «ظاهر ساختن» و «صورت بخشیدن» است (همان).

پس از آشنایی با مفهوم «مایا»، آنچه درخور تأمل است، جایگاه این مفهوم در نظام خداشناسی پورانه هاست. در پورانه‌هایی که شکتی خدای برتر است، از نیروی خلاقه به انرژی خدا تعبیر شده و شکتی (از ماده Sak به معنای توانا بودن)، مظهر آن دانسته شده است. این نیرو، از این جهت که منشأ زایش و خلقت موجودات است، به شکل مؤنث به تصویر کشیده می‌شود و از آنجاکه صاحب قدرت است و این تنها خدایان هستند که قدرتمند هستند، به مقام الوهیت رسیده است (Danielou, 1985, p. 253).

از آنجاکه شکتی مظهر انرژی مطلق است، خدایان و سایر موجودات که واجد نوعی فعالیت می‌باشند، بهره‌ای از انرژی شکتی دارند و به میزان بهره‌مندی از این انرژی، تجلی شکتی محسوب می‌گردند. اگرچه شکتی در برخی پورانه‌ها مانند بهاگوته پورانه، الهه مادر و مظهر انرژی الهی است، اما اصل انتساب خدایان و موجودات از طریق آموزه انرژی الهی، به خدای برتر در سایر پورانه‌ها نیز مشاهده می‌شود. هرچند این انرژی به خدای برتری که آن پورانه به رسمیت شناخته می‌شود، منتسب می‌شود.

برای نمونه، در فصل بیست و دوم از کتاب اول ویشنوپورانه، با تشریح کیفیت و ماهیت خدای متعال (ویشنو) و چگونگی ارتباط او با دیگر خدایان، چگونگی ظهور موجودات از وی و بهره‌مندی از انرژی وی این گونه توصیف شده است:

برهما (خدای متعال) دارای دو وضعیت است که در همه موجودات وجود دارد: یکی با صورت و دیگری بی صورت. یکی نابودشدنی و دیگر نابودنشده‌ی و آن جنبه نابودشدنی موجود متعال است. همان گونه که شعله مشتعل در یک محل، نور را به اطراف می‌پراکند و اطراف خود را گرم می‌کند، به همین شکل جهان نیز چیزی جز ظهور انرژی خدای متعال نیست. این بدان جهت است که زمانی که نور و گرما با نزدیک شدن و دور شدن به آتش، شدیدتر یا ضعیف‌تر می‌شود، به همین شکل، انرژی خدای متعال در موجودات نیز بسته به دور یا نزدیک بودن آنها به وی، کم یا زیاد می‌شود. [از این رو] برهما، ویشنو و شیوه شدیدترین انرژی‌های خداوند هستند. پس از آنها خدایان کوچک تر قرار دارند و پس از آنها، به ترتیب ارواح صاحب خدایان، انسان‌ها، حیوانات، پرندگان، حشرات و گیاهان قرار می‌گیرند. هریک از موجودات، هر اندازه از منبع اولیه دور می‌شوند، ضعیف‌تر می‌شوند (Wilson, 1840, Book1, Chapter 22).

در این فراز، به خوبی می‌توان چپش مراتب هستی را، که از ذات برهمن آغاز شده و به نازل‌ترین موجودات مادی ختم می‌شود، مشاهده کرد. در این سلسله، خلقت از طریق فرایند ظهور انرژی یا تجلی محقق می‌شود و موجودات پدیدآمده هریک به میزان برخورداری از انرژی خداوند، مظهر و اوتاره او محسوب می‌گردند. بر این اساس، ما با گستره مفهومی جدیدی از اوتاره روبه‌رو هستیم. اوتاره 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 خداوند در آنها تمام اوتاره، نیمه اوتاره و جزء اوتاره محسوب می‌شوند. به همین دلیل، در بهاگوته پورانه، کریشنه، اوتاره تام ویشنو قلمداد شده است (Narayana Sinha, 1901, p. 18). در ویشنوپورانه، برخی شخصیت‌های حماسی نام‌آشنا در رزنامه‌ها، اوتاره جزئی ویشنو معرفی شده و در مورد آنها چنین آمده است:



راته، لکشمه، بهارته و ساتروگنه، با نیرو و قدرت متفاوتشان، تمام جهان را از سلطه دیوان بدطینت نجات دادند و آن‌گاه مجدداً به آسمان صعود کردند. اینان که اوتاره جزئی ویشنو بودند، با گروهی از مردم کوشاله، که دلدادگان پرشور آنها بودند، متابعت شدند (Wilson, 1840, Book 4, chapter 4).

نه تنها موجودات الوهی و خدایان، بلکه برخی انسان‌ها، مکان‌ها و مظاهر طبیعی که مورد احترام و تکریم و هندوها قرار دارند، با ملاک فیضان الوهیت بر تمامی مراتب هستی، می‌توانند تقدس یابند و مراتبی از حضور خداوند را به نمایش بگذارند. بر این اساس، در اسکنده پورانه و نارده پورانه، شهرهایی مقدس شمرده شده و توصیف شده‌اند. در گروده پورانه و شیوه پورانه، نیز رودهایی مقدس شمرده شده و در وایوپورانه‌ها برای ساخت زیارتگاه‌ها دستورالعمل‌هایی ارائه شده است (Matchett, 2003. p. 140-141).

### نتیجه‌گیری

با نگاهی به خاستگاه و سیر تحول مفهوم «اوتاره» در سنت هندویی، این آموزه مشمول قاعده فرایند تکاملی گشته و در نتیجه آمیخته شدن با تعالیم مکتب‌های مهم فلسفی هند، صورت تکامل یافته‌ای به خود گرفته است. اوتاره، اگرچه در معنایی عام به تجسدهای چندگانه ویشنو در قالب موجودات حیوانی و انسانی فهمیده می‌شود، اما استفاده‌ای که براهمن‌های هندویی و حکیمان پورانه‌ای از این آموزه در جهت سامان‌دهی به هرج و مرج موجود در نظام خداشناسی این دین به عمل آورند، به آن معنایی عمیق بخشیده است. شاید هیچ آموزه‌ای همچون اوتاره، توانایی تبیین واحدی از خدایان متکثر، شخصیت‌های الوهی و امور مقدس هندوها را نداشته باشد. آموزه اوتاره در مفهوم تکامل خود، به معنای تجلی و ظهور خداوند در قالب خدایان، و بلکه تمامی مراتب هستی است. همه موجودات به میزان بهره‌مندی از انرژی خدای متعال، اوتاره او محسوب می‌شوند. فهم معنای اخیر از اوتاره می‌تواند کمک فراوانی در جهت فهم خداباوری متأخر هندوئیسم و چندگانه‌پرستی رایج در این دین بنماید.

### منابع

- جلالی نائینی، سیدمحمدرضا، ۱۳۷۲، *گزیده ریگ‌وده*، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- چاترجی، ساتیش‌چاندرا و موهان‌داتا، دریندرا، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده‌کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ ششم، تهران، امیرکبیر.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, 2007, *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Facts on File.
- Coutor. A, 2001, " From Vishnu's deeds to Vishnu's play or Observation on the word Avatāra as a Designation for the manifestation of Vishnu", in *Journal of Indian Philosophy*, vol. 29.
- Danielou, Alain, 1985, *The Gods of India*, New York, Inner Traditions International Ltd.
- Danielou, Alain, 1985, *The myths and Gods of India*, New York, Inner Traditions International Ltd.
- Dasgupta, Surendranath, 1952, *A History of Indian Philosophy*, London, Cambridge University Press.
- Dowson, John, 1998, *Classical dictionary of Hindu Mythology and religion*, New Delhi, D.K Printworld.
- Fillips, Maurice, 1903, *The Evolution of Hinduism*, Madras: M. E. Publishing House.
- Grimes, John, 1996, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*, State University of New York Press.
- Macnicol, Nicol, 1915, *Indian Theism*, London, Oxford University Press.
- Malinar, Angelika, 2007, *The BhagavadGita; Doctrines and Contexts*, New York, Cambridge University Press.
- Mani, vettam, 1975, *Puranic Encyclopedia*, Frist Edition in English, India, Motali Banarsidas Publisher,
- Matchett, Freda, 2003, "The Puranas" in *The Blackwell Companion to Hinduism*, ed: Gavin Flood, Uk: Blackwell Publishing.
- Muler, F. Max (trans), 1898, *The BhagavadGita, Sacred books of the East*, UK, Oxford.
- Muler, F. Max (trans), 1964, *Vedic Hymns, Sacred Books of the East*, India, Dehli Motilal Banasidass.
- Narayana Sinha, Purnendu, 1901, *A Studey of Bhagavat Purana, Benares*, Tara Printing Works.
- Pike, Albert, 1930, *Indi- Aryan Deities and Worship as Contained in Rig Veda*, UN, The Standard Printing Co.
- Pinchman, Tracy, 1994, *The Rise of Goddess in The Hindu Tradition*, State University of New York Press.
- RadhaKrishnan, S, 1971, *The Bhagavadgita*, India, Private Ltd.
- Rocher, Ludo, 1971, *The history of Indian Literature, the Purana*, Wiesbaden, harrassowitz publisher.
- Vijnanananda, Swami, Srimad Devi Bhagavatam, India, Allahabad, The Panini Office.
- Wango, Madhu bazaz, 2009, *World religions; Hinduism*, Forth edition, New York, Chelsi House Publishers.
- Williams, Monirt, 1891, *Brahmanism and Hinduism*, Fourth Edition, New York, Macmilan and co Publishing.
- Williams, Monier, 1878, *Hinduism*, New York, Pott, Yong and Co.
- Wilson, Hayman, 1840, *The Vishnu Purana*, London, Oxford.