



A Critical Study of the Theory of Manifestation in the Bahā'ī Faith and the Spirituality of Sathya Sai Baba

Mohammad Hosein Kiani¹ 

1. Assistant Professor of Ahl al -Bayt International University, Tehran, Iran. Email: kiani@abu.ac.ir

Article Info

ABSTRACT

Article type:

Research Article

Article history:

Received 5 July 2025

Received in revised form 1
September 2025

Accepted 14 December 2025

Available online 4 February
2026

Keywords:

Human manifestations;
avatāra; indwelling;
incarnation; reincarnation.

The theory of manifestation constitutes a crucial foundation for legitimizing religious and spiritual leaders. Accordingly, this article examines how the theory is interpreted in the Bahā'ī Faith and in the spirituality of Sathya Sai Baba, and evaluates the validity of these interpretations. Based on a library-based study employing an analytical-critical method, the findings indicate that, although manifestation (maẓharīyyat) in Bahā'ī thought is regarded as a rank corresponding to prophethood—such that all previous prophets are considered divine manifestations and Bahā'u'llāh is regarded as the most recent messenger in this succession—and although Sathya Sai Baba's spirituality likewise presents him as one of Viṣṇu's avatāras or manifestations, destined to appear in three distinct bodies and fulfill the role of a great savior, both interpretations ultimately imply a form of union or indwelling (ḥulūl) between a human being and God. However, indwelling presupposes a relation applicable to bodies and accidents, whereas God is neither a body nor an accident. Moreover, the union of two essentially different entities is impossible, since the merger of realities whose differences are intrinsic and irreducible is inconceivable and entails a contradiction. Furthermore, in both systems, the theory of manifestation is closely intertwined with the doctrine of reincarnation.

Cite this article: Kiani, M (2026). A Critical Study of the Theory of Manifestation in the Bahā'ī Faith and the Spirituality of Sathya Sai Baba. *Theology Studies*, 8(4), 39-52. <http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1192.1145>



© The Author(s) retain the copyright.

Publisher: Noor-al-Zahra Higher Education Institute.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1192.1145>



بررسی انتقادی «نظریه تجلی» در فرقه بهائیت و معنویت سای بابا

محمدحسین کیانی^۱

۱. استادیار فلسفه و کلام دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران. رایانامه: kiani@abu.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۲۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۱۵

کلیدواژه‌ها:

انسان، تجلیات، مظهریت، آواتار،

حلول، تناسخ.

نظریه تجلی همچون بنیادی برای مشروعیت بخشی به رهبران دینی - معنوی حائز اهمیت است. از این رو، مسئله مقاله حاضر، تحلیل دو قرائت از نظریه تجلی در فرقه بهائیت و معنویت سای بابا و بررسی میزان اعتبار این دو خوانش است. یافته‌های پژوهش، که با رویکرد کتابخانه‌ای و به شیوه تحلیلی - انتقادی به دست آمده است، متضمن این معناست که هر چند «مظهریت» نزد بهائیان مرتبه‌ای همانند حقیقت نبوت دارد و تمامی پیامبران پیشین به عنوان جلوه‌های الهی قلمداد می‌شوند و بهاء‌الله نیز به منزله جدیدترین فرستاده الهی در سلسله پیامبران پیشین معرفی می‌شود، از سوی دیگر، در معنویت سای بابا نیز ادعا می‌شود که وی به منزله یکی از آواتارها یا تجلی‌های ویشنو است و نقش یک منجی بزرگ را ایفا می‌کند که در سه جسم متفاوت ظهور خواهد کرد. با این حال، هر دو خوانش به نوعی اتحاد و حلول فرد انسانی با خداوند قائل می‌شوند؛ حال آنکه حلول تنها برای اجسام و اعراض ممکن است، در حالی که خدا نه جسم است و نه عرض. افزون بر این، اتحاد دو امر متفاوت محال است؛ زیرا اتحاد دو چیز که اختلافشان ذاتی و زوال ناپذیر است، غیرقابل تصور و مستلزم تناقض است. از سوی دیگر، نظریه تجلی در اندیشه آنان با مسئله تناسخ مرتبط می‌شود.

استناد: کیانی، محمدحسین (۱۴۰۴). بررسی انتقادی «نظریه تجلی» در فرقه بهائیت و معنویت سای بابا. *کلام پژوهی*، ۸ (۴)، ۳۷-۴۹.

<https://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1192.1145>



© نویسندگان.

DOI: <https://dx.doi.org/10.22034/kalam.2025.1192.1145>

ناشر: موسسه آموزش عالی نورالزهر (س) زنجان.

مقدمه

نظریه تجلی، که بر بنیاد آشکارسازی حق تعالی ارائه می‌شود، فارغ از جنبه هستی‌شناسانه آن - که به معنای ظهور حق در تمامی موجودات عالم است - در بُعد عرفانی - معنوی نیز به منزله آشکار شدن ذات، صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک معرفی شده است (سجادی، ۱۳۷۰: ۲۲۳). بر اساس این معنا، شخص مورد نظر به عنوان تجلی منحصر به فرد حق تعالی در این عالم به شمار می‌آید. در واقع، فرد در مسیر معنوی خویش و با توسل به انواع ریاضت‌ها و کوشش‌ها به این مرتبه نائل می‌شود (سجادی، ۱۳۳۸: ۲۳۶). این مرتبه به معنای فانی شدن در حق نیز قلمداد می‌شود که از جمله باورهای مشترک در عرفان اسلامی و عرفان هندوئیسم است.

دغدغه این مقاله، بررسی تحلیلی دو قرائت از نظریه تجلی است. نخست، در فرقه بهائیت که از جمله نحله‌های معاصر و متأثر از سنت‌های گوناگون دینی است. طبق تعالیم این فرقه، عالم حق - که همان عالم حق تعالی بوده و نامتعیّن و منزّه از هرگونه تعدد و کثرت است - از طریق مظهر امر، که همان پیامبران اولوالعزم هستند، با عالم خلق مرتبط می‌شود. این پیامبران، که صاحبان امر هستند، به زعم بهاییان، در شخص میرزا حسینعلی نوری، یا بهاء‌الله، به ظهور رسیده و همچنان ادامه می‌یابند. در واقع، آنان معتقدند که رهبر فرقه به منزله آخرین تجلی حق تعالی و مظهر امر به شمار می‌آید.

دوم، در معنویت سای بابا که از جمله نحله‌های معاصر و متأثر از سنت هندوئیسم است. طبق ادعای سای بابا، او به منزله آواتار^۱ یعنی ظهور و تجلی ویشنو^۲، بر زمین است. ویشنو، طبق تعالیم هندوئیسم، نگهبان جهان است؛ خداوندی که هنگام بروز مخاطرات جدی، در قالب موجودی زمینی ظاهر شده و جهان را از مخاطره می‌رهاند. سای بابا معتقد بود که به منزله آخرین تجلی ویشنو، سه ظهور در عالم خاکی داشته است: نخست، تحت عنوان سای بابا شیردی؛ دوم، تحت عنوان ساتیا سای بابا؛ و در نهایت، به منزله تجلی آخرالزمان و تحت عنوان پرما سای بابا (کیانی، ۱۳۹۰: ۴۲).

«نظریه تجلی» در هر دو خوانش، بر این پیش فرض مشترک استوار است که حقیقت مطلق در گستره تاریخ، بارها به صورتی محسوس تنزل می‌یابد؛ از این رو، هر فرقه رهبر خویش را تازه‌ترین و مقتضی زمانه کنونی همین نزول می‌دانند. بهائیت با مفهوم «مظهر امر» مدعی است که همان حقیقت الهی که در پیکر پیامبران پیشین جلوه کرده بود، اینک در وجود بهاء‌الله متجلی شده و دوره جدیدی از هدایت را گشوده است. در مقابل، معنویت سای بابا با مفهوم هندوئی «آواتار» ابراز می‌دارد که روح ویشنو بار دیگر در کالبد سای بابا حلول کرده و در قالب سلسله ظهورهای سه‌گانه تداوم خواهد یافت. بنابراین، هر دو سنت با استناد به اصل «ظهورهای پیاپی»، به رهبر خود مقام یگانه‌ای می‌بخشند که نه پیام‌آور صرف، بلکه خود تجسد معاصر حقیقت مطلق است.

بدین سان، مسئله مقاله چنین است که قرائت انحصاری نظریه تجلی در اندیشه بهاییان و معنویت سای بابا چگونه است و این خوانش تا چه اندازه از اعتبار برخوردار است؟ فرضیه مقاله این است که تقریر آنان به نوعی «حلول و اتحاد» ختم می‌شود که مخالف برداشت‌های عقلی به شمار می‌آید. از همین رو، نخست، مصادره اندیشه «تجلی» توسط بهاییان و سای بابا شرح داده می‌شود؛ سپس، در مقام تحلیل انتقادی، به مهم‌ترین اشکال‌های وارد بر قرائت فرقه بهائیت و معنویت سای بابا اشاره کرده و نشان می‌دهیم که قرائت آنان از نظریه تجلی چگونه به حلول و اتحاد می‌انجامد.

هرچند تحقیقاتی پیرامون بررسی نظریه تجلی در بهائیت و یا بررسی تجلیات سه‌گانه در اندیشه سای بابا صورت گرفته است - برای نمونه، حسن طارمی‌راد و حسین رهنمایی در مقاله «نقدی بر نظریه تجلی در بهائیت» به صورت یک‌جانبه تجلی را در بهائیت

1 ava-tara

2 Vishnu

بررسی کرده‌اند؛ همچنین، این قلم در پژوهشی تحت عنوان «بررسی ظهور سه‌گانه سای بابا» به تجلی در معنویت سای بابا اشاراتی داشته است - اما نه تنها پژوهشی یافت نشد که به صورت تطبیقی، کلیت این دو اندیشه را بررسی کرده باشد، بلکه به طور مختصر، هیچ پژوهشی که خوانش این دو را به گونه‌ای تطبیقی و ناظر به نظریه تجلی بررسی کرده و به ارزیابی اعتبار آن پرداخته باشد، مشاهده نشد. از این رو، عنوان و موضوع مقاله حاضر مسبوق به سابقه نیست.

۱. تجلی در فرقه بهائیت

بهائیت آیینی است که حسینعلی نوری، ملقب به بهاءالله، در سده نوزدهم میلادی در ایران بنیان گذاشت. بهائیان به خدای یگانه اعتقاد دارند (نوری، ۱۹۸۶م، ج ۱: ۶). همچنین، آنان معتقدند که خداوند از طریق پیامبران، که حامل کلام الهی هستند، با بندگان سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، بهائیان معتقدند که خداوند با عقل بشر ادراک نمی‌شود و به واسطه انسان قابل دسترسی نیست؛ از این رو، چون دسترسی مستقیم به خداوند امکان‌پذیر نیست، خداوند اراده خود را از طریق ارسال پیامبران به انسان‌ها رسانده و از این طریق با آنان سخن می‌گوید (همان: ۲۳). بدین سان، این اندیشه در فرقه بهائیت به ادعای الوهیت حسینعلی نوری منجر می‌شود.

۱-۱. مظهر امر

بهائیان مسلک خود را ادامه سلسله ادیان الهی می‌دانند و به بسیاری از باورهای مرسوم در ادیان الهی اعتقاد دارند؛ با این حال، هرگاه تقابلی میان باور ادیان الهی، به ویژه اسلام، با عقاید خود احساس کنند، به تحریف آن باور اقدام کرده و به توجیه دیدگاه خود می‌پردازند. از جمله این اعتقادات، بحث نبوت و مسئله خاتمیت است. آنان بحث خاتمیت پیامبر اسلام (ص) را، که از باورهای کلیدی قرآن کریم است، نمی‌پذیرند تا بتوانند آیین خود را به رسمیت بشناسند و شاید از همین روست که معمولاً از استعمال واژه نبی و رسول خودداری کرده و از واژه مظهر امر استفاده می‌کنند.

نوری از اینکه او را نبی خطاب کنند اجتناب می‌کرد (نوری، ۱۹۹۰م، ج ۲: ۱۱۸) و به پیروان خود تأکید داشت که او را با این لقب خطاب نکنند؛ اما این امتناع و احتراز به معنای انکار چنین رتبه و منزلتی برای خود نبوده است؛ زیرا در عمل، بهائیان آیین خود را استمرار حرکت انبیا دانسته و شخص بهاءالله را رهبر و پیام‌آور این استمرار می‌دانستند. از دیدگاه بهائیان، تمامی پیامبران و رسولان پیشین، جلوه‌های الهی و آسمانی بودند و بهاءالله نیز آخرین فرستاده الهی و همسان با دیگر انبیا، نظیر ابراهیم، موسی، مسیح و محمد (ص)، است (طارمی‌راد و رهنمایی، ۱۳۹۲: ۸۵).

نظریه مظهریت، که از نوآوری‌های میرزا علی محمد شیرازی بود، پس از وی به عنوان یکی از اعتقادات بهائیت مطرح شد و در نظام اندیشه بهائیان نیز حقیقت مظهریت منزلتی همسان با حقیقت نبوت پیدا کرد (افندی، ۱۹۰۸م: ۱۱۵)؛ هرچند با توجه به اعتقادات ادیان توحیدی، به ویژه اسلام، روشن می‌شود که مفهوم مظهریت در این ادیان با آنچه بهائیان به آن قائل هستند، تفاوت چشمگیری دارد.

عالم نزد بهائیان در سه ساحت «حق»، «امر» و «خلق» تفسیر و تبیین می‌شود. مراد از عالم حق، همان ذات احدیت است که از معرفت و لقای موجودات به دور است و به دلیل علو مرتبه، نسبت مستقیمی با جهان ندارد. با این حال، با تجلی احدیت، عالم امر و سپس عالم خلق آشکار شد. بدین سان، همه کائنات مظهر تجلی خداوند به شمار می‌آیند و از همین رو، در آنها، جز در حدود فیض وجودی، تفاوتی نیست (داوودی، ۱۹۹۶م، ج ۲: ۱۳۱). عباس افندی چنین توضیح می‌دهد که امور حادث از فهم قدیم ناتوان‌اند؛

اما عجز از معرفت مانع وابستگی امور حادث به قدیم نمی‌شود. همه موجودات به افاضه فیض خداوند نیازمند هستند (افندی، ۱۳۴۰: ۶). بااین حال، احدیت در رتبه اسما و صفات بر عالم تجلی کرده و فیض خویش را از طریق اسما ارائه کرده و نیاز موجودات را مرتفع می‌کند. از برکت همین تجلی است که موجودات از نیستی به هستی می‌رسند و تحت تدبیر و ربوبیت او قرار می‌گیرند. انسان کامل، بالاترین مرتبه تجلی و محل ظهور اسما و صفات الهی است. ازاین رو، تدابیر الهی، افعال حق و هرگونه ظهور صفات الهی از طریق انسان کامل، که از او تعبیر به مظهر امر می‌شود، در عالم رخ می‌دهد. بدین سان، شناخت حق و فهم اسما و صفات الهی در اندیشه بهائیان به منزله فهم مظاهر امر قلمداد می‌شود (رهنمایی، ۱۳۹۳: ۵۳). چنان‌که نوری می‌گوید:

«آنها مظاهر جمیع صفات ازلیه و اسما الهیه هستند و مرایایی که تمام حکایت می‌نمایند و هر آنچه به ایشان راجع است به حضرت ظاهر مستور راجع است و معرفت مبدأ و وصول به او حاصل نمی‌شود مگر به معرفت و وصول این کینونات مشرقه از شمس حقیقت» (نوری، ۱۹۹۸م: ۹۴).

بهائیان معتقدند که مظهر امر، با مدیریت فرایند نزول وحی، حقایق معرفتی و دستورالعمل‌های الهی را شخصاً برای مردم تشریح کرده و آنان را هدایت می‌کند. بدین سان، نبی یا مظهر امر عهده‌دار سه نقش بنیادی است:

نخست، تنزیل وحی؛ بدین معنا که او سرچشمه الهام الهی است و پیام خداوند را بی واسطه دریافت می‌کند.

دوم، قبول و فهم وحی؛ بدین معنا که حقیقت وحی در وجود او جلوه می‌یابد و توسط او درک، تبیین و صورت‌بندی می‌شود.

سوم، ابلاغ و انتشار وحی؛ بدین معنا که آن پیام را با اقتضای زمان و نیازهای روحی - اجتماعی بشر، به زبان قابل فهم برای مخاطب بیان کرده و مسیر هدایت را روشن می‌سازد.

به همین دلیل، در اغلب مکتوبات بهائیان، و به‌ویژه در آثار بهاء‌الله، از عبارت «نازل کرد» استفاده می‌شود. در واقع، این گزاره چکیده‌ای از فرایند سه‌گانه مذکور است.^۱ از سوی دیگر، تمام انبیای گذشته تجلیات الهی به‌منظور هدایت انسان‌ها هستند و این سلسله ادامه یافته و درنهایت به میرزا حسینعلی نوری و فرقه بهایی ختم شده است.

۱.۲. وحدت انواع تجلیات

نظریه تجلی و مظهریت امر نزد بهائیان دارای لوازم و آثار متعددی است که یکی از عقاید جانبی آن، «وحدت حقیقت مظاهر امر» است. طبق این بینش، تمامی مظاهر امر که در طول تاریخ ظهور و بروز یافته‌اند، از حقیقت واحد و رتبه یکسانی برخوردار هستند. در واقع، بهائیان با استناد به برخی از آیات قرآنی، نظیر آیه شریفه «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره: ۲۸۵)، و یا برخی از اشعار مولوی، بر این باورند که تمامی مظاهر امر از یک حقیقت واحد و ثابت برخوردارند؛ با این تفاوت که در زمان‌های متعدد و در قالب بدن‌های گوناگون ظهور یافته‌اند.

به تصریح نوری، همه این مظاهر حکم یک ذات، یک نفر، یک روح، یک جسد و یک امر را دارند (نوری، ۱۹۹۸م: ۱۱۸). همچنین، او می‌گوید:

«آنها آینه تمام صفات ازلی و اسماء الهی هستند... از علم آنها علم‌الله و از وجه آنها وجه‌الله و از اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت این جواهر مجرده ثابت می‌شود» (همان: ۹۴).

عبدالبهاء نیز مظاهر امر الهی را به‌سان آینه‌های متکثری دانسته است که جملگی شعاع حقیقت الوهیت را منعکس می‌کنند (افندی، ۱۳۴۰: ج ۲، ۵۰). بنابراین، حقیقت واحدی نزد تمام مظاهر امر الهی در جریان است:

^۱ برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به: عباس افندی، مکاتیب عبدالبهاء، ج ۲: ۷۶.

«آنها را افراد متعدد به جهت صادر شدن از حق مطلق به حساب نمی آوریم تا لازم شود هر یک نام مشخص و در مکانی به خصوص و در زمان متعین قلمداد شوند» (داوودی، ۱۹۶۶م، ج ۲: ۱۶۶).

بدین سان، تمام انبیا و اولیا به منزله مظهر الوهیت، جنبه جسمانی و الهی دارند و از همین رو، اوصاف الهی نمایانگر نسبت خداوند با مخلوقات هستند و یکسره به ذات الهی منتسب نمی شوند؛ زیرا احدیت از اوصاف نسبت، جهت و رابطه مبراست؛ بلکه این اوصاف مظهر احدیت شناخته می شوند (نوری، بی تا ب: ۱۴۴). از همین رو، مراد از لقاء الله، رؤیت مظهر امر خداوند، و منظور از رضا و مغفرت او نیز کسب رضایت و بخشش مظهر امر اوست^۱ (شیرازی، بی تا: ۸۲).

۲. تجلی در معنویت سای بابا

تثلیث هندویی برای نخستین بار در رساله مهابهاراته^۲ طرح شد و به تدریج همچون یکی از مهمترین باورهای هندوئیسم شهرت یافت. طبق این باور، برهمن یعنی نفس کلی در سه خدا تجلی کرد؛ نخست، در برهما^۳ که خالق و آفریدگار تمام جهان است؛ دوم، در شیوه^۴ که خدای مرگ و نابودکننده کل جهان است؛ سوم، در ویشنو، که خدای حیات و زندگی و نگهدارنده کل هستی است. در این میان، ویشنو از اهمیت زیادی نزد هندوها برخوردار است. آنچه این اهمیت و جذابیت را افزایش می دهد، مسئله تجلیات خداگونه ویشنو در جهان هستی است. طبق آموزه های هندوئیسم، ویشنو طی اعصار گذشته در مظاهر متعدد و متفاوت تجلی یافته و نیروی مافوق طبیعی خود را در جهت پیشبرد اهداف متنوع اعمال کرده است (داراشکوه، ۱۳۴۰: ۶۲۹). در واقع، هر یک از تجلی ها برای اصلاح اشتباهی بزرگ و اعطای رحمت ویشنو بر جهانیان بوده است. تجلی های ویشنو برای حفاظت از جهان ضروری هستند (سای بابا، ۱۳۸۲ الف: ۱۹). جهان در هندوئیسم به گونه ای تفسیر می شود که برای حفظ چرخش طبیعی آن، همواره حضور آلتار لازم است. همچنین، حضور آلتار برای تحقق دارمه نیز اجتنابناپذیر است. دارمه^۵ مؤید رویکرد شخص به زندگی، فارغ از منافع دیگران و دخالت در زندگی آنان، است. به عبارت دیگر، دارمه متضمن این معناست که هر آنچه را برای خود می پسندی، برای دیگران نیز پسندی. این عقیده موجب نظم و وحدت بخش در گفتار، پندار و کردار نیز می شود (Bowker, 1997: 285).

۲.۱. آواتار

۱ برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به: حسن طارمی راد و حسین رهنمایی، نقدی بر نظریه تجلی در بهائیت: ۷۸ - ۸۰.

2 Mahabharata

3 Brahma

4 Shiva

۵ دارمه (Dharma) به معنای قانون، نظم یا وظیفه اخلاقی است که آدمی در زندگی دنبال می کند. این مفهوم نه تنها به اعمال فردی و اجتماعی بلکه به نظم جهانی نیز اشاره دارد. دارمه به عنوان یک اصل کلیدی در متون مقدس هندو بیان شده و بر اساس آن، هر فرد وظیفه دارد که طبق جایگاه اجتماعی، نوع زندگی و خواسته های روحانی خود عمل کند. برای تفصیل نگاه کنید به:

Michael York, Denise Cush, Catherine Robinson, Encyclopedia of Hinduism, 2012.

آواتار در لغت به معنای نازل شده و در اصطلاح به معنای ظهور و تجلی خداوند بر زمین است. این مفهوم از مفاهیم اساسی خداشناسی هندو به شمار می آید. براساس آیین هندو، مسئولیت ویشنو حفاظت از موجودات در برابر خطرهای مهم است و از همین رو، اهمیت بحث درباره آواتار از دو منظر متفاوت قابل بررسی است:

نخست اینکه این جریان به تعدد خدایان در هندوئیسم اشاره می کند (York, 2012: 65). در واقع، احساسات مذهبی هندوان باعث شد تا بروز قدرت های گوناگون خدایان متعدد را مجسم کنند. خدایانی متفاوت با مسئولیت های متکثر، نظیر خدای آسمان، هوا، نگهدارنده جهان، زمین و ... نمونه ای از این باور است.

دوم اینکه هندوان معتقدند وجود آواتارها در زمین تأثیر معنوی فراوانی بر جامعه دینی می گذارد. وجود یک انسان به عنوان تجلی خداوند و به منظور کاهش درد و رنج بشر، تأثیرات فردی و اجتماعی زیادی دارد. کریشنا^۱- یکی از تجلیات ویشنو - در رساله گیتا می گوید:

«هرگاه نیکوکاری فراموش شده و تباهی و فساد پایدار شود، من ظهور کرده و برای طرفداری از خوبی و نابودی شر ظاهر می شوم. از همین رو، برای شکست شیطان است که ویشنو به فواصل متعدد در قالب انسان متجلی می شود» (ویرسینگ، ۱۳۸۱: ۱۱۸). این عقیده مشهور و محبوب نزد هندوان، زمینه ساز نظریه ظهور کالبدی است که طی آن، یکتایی خدا با کثرت خدایان انطباق می یابد.

سای بابا نیز تصریح دارد که حضور آواتار برای تحقق دارمه ضروری است. او معتقد است که آواتار در قالب انسان و به منزله رفیق، خیراندیش و مصلح، استاد، شفا دهنده و همراه، در کنار مردم زندگی می کند و زیستن منطبق بر دارمه موجب شادی آواتار می شود (سای بابا، ۱۳۸۴: ۵). اما حساسیت ها درباره سای بابا زمانی افزایش یافت که ادعا کرد یک آواتار است. وی این ادعا را بارها در سخنرانی ها تکرار کرده و خود را آواتاری برای بازخوانی تعالیم سنتی هندوئیسم در دنیای جدید به شمار آورد. او مدعی بود یک منجی بزرگ است:

«می توانید من را در رتبه «مرد خدایی» و همانند یک اعجازگر و معجزه کننده، انسان خدایی یا شفابخش قرار دهید. این آواتار برای ایفای وظیفه جدیدی ظاهر شده است: نقش راهنمای حقیقت» (کوندرا، ۱۳۷۷: ۲۶۰).

۲.۲. تجلیات سه گانه

سای بابا، پس از معرفی خود به عنوان یک آواتار و تبیین نقش سنتی این تجلی طبق باورهای هندوئیسم، می کوشد نقش خارق العاده و توانایی های متمایز خود را در ذهن مخاطب القا کند:

«هر انسانی که کردارش را بدون هرگونه چشم داشت و منفعتی به من ببخشد، هر انسانی که ناظر به من مراقبه کرده و به من خدمت کرده و من را پرستش کند، بدلند که من همواره با او خواهم بود... گاهی اوقات برخورد تندی خواهم داشت و در برخی مواقع نیز دست به تنبیه خواهم زد. اگر پیروان به من تعلق نداشته باشند، آنها را آزاد کرده و به آنها بی توجهی می کنم. این رفتار من هشدار برای ارتداد آنها به حساب می آید. این حق را دارم که پیروانی را که به من تعلق دارند، تنبیه و گوشمالی دهم. در میان شما راه می روم و با شما گفت و گو می کنم، تربیت و نصیحت می کنم؛ لکن از هر وابستگی جدا هستم. در بسیاری مواقع تذکر داده ام که من را با جنبه فیزیکی همسان ندانید، اما شما متوجه نمی شوید... من می بایست در شمایل انسان، ولی با معرفت و قدرت فوق بشری ظاهر

شوم ... به کسانی که هنگام مرگ دعا می‌کنند تا آنها را دریافت کنم، بدانند که از تمام اعمال و کردار شما باخبر هستم و همان کاری را می‌کنم که باید» (همان: ۱۶۰).

همچنین، او اظهار می‌دارد که به‌عنوان تجلی ویشنو، سه مرتبه و در سه جسم متفاوت آشکار شده است. ظهور ابتدایی در کالبد مرتاضی به نام سای بابا شیردی^۱ و در شهر شیردی^۲؛ ظهور دوم در کالبد فعلی و تحت عنوان «ساتیا سای بابا» در روستای پوتاپارتی و ظهور آخر نیز به عنوان منجی جهان و تحت عنوان پرما سای بابا^۳ در شهر میسور آشکار خواهد شد.

سای بابا معتقد بود که پس از مرگ سای بابا شیردی، در جسم کنونی و تحت عنوان ساتیا سای بابا ظهور یافته است و تا سن ۹۶ سالگی مأمور است در این کالبد به فعالیت بپردازد؛ سپس در این سن فوت خواهد کرد و هشت سال بعد، در شهر «میسور» و به نام پرما سای بابا تجلی خواهد کرد. اما جالب اینکه سای بابا در ۲۴ آوریل ۲۰۱۱ میلادی، در سن ۸۴ سالگی، در بیمارستانی در شهر پوتاپارتی، به دلیل عارضه قلبی درگذشت (کیانی، ۱۳۹۰: ۵۷).

۳. تحلیل انتقادی

حلول در لغت به معنای هبوط و نازل شدن در مکان است و اتحاد یعنی واحد شدن دو چیز (سجادی، ۱۳۳۸: ۱۲۴). در اغلب منابع فلسفه و کلام اسلامی، حلول خدا در موجودات، با توجه به تمام معانی قابل تصور از حلول، امری مردود معرفی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۳۷، ج ۱: ۲۹۷؛ همان، ج ۲: ۳۵؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۵۷).

در واقع، هم «تبعیت در تحیز» و هم «تبعیت در قیام» درباره خدا باطل است. تبعیت در تحیز محال است؛ زیرا خداوند از اشغال مکان مبرا بوده و فاقد اختصاص به جهت است. از طرف دیگر، تبعیت در قیام نیز ناممکن است؛ چراکه این تبعیت مستلزم نیازمندی او می‌شود و نیازمندی با قائم‌الذات دانستن خداوند سازگار نیست. وانگهی، حلول تنها برای اجسام و اعراض متصور است، درحالی‌که خداوند فاقد جسم و عرض است. بدین‌سان، نه‌تنها حلول خدا در غیرشدنی نیست، بلکه حلول صفات خدا در غیر نیز باطل است؛ زیرا انتقال صفات امکان‌پذیر نیست (ایجی، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۴).

اتحاد نزد اغلب متکلمان به معنای تبدیل دو چیز به یک چیز قلمداد شده و امری محال دانسته می‌شود. وانگهی، محال بودن اتحاد نزد آنان نیز بدیهی و بی‌نیاز از استدلال قلمداد می‌شود؛ زیرا اتحاد حقیقی دو چیز، ذاتاً ناسازگار و تصورناپذیر است و مستلزم تناقض نیز هست (غزالی، ۱۹۷۱، ج ۱: ۱۶۴-۱۶۵).

برخی از متکلمان، نظیر فاضل مقداد، استدلال کرده‌اند که تنها یکی از سه حالت زیر در اتحاد دو چیز قابل تصور است: نخست، هر دو چیز موجود باشند؛ دوم، هر دو چیز معدوم باشند؛ و سوم، یکی موجود و دیگری معدوم باشد. اما در هیچ‌یک از سه حالت مذکور، اتحاد حقیقی محقق نمی‌شود؛ زیرا در حالت نخست، آن دو نه یک چیز، بلکه دو چیز هستند و اساساً اتحادی قابل تصور نیست؛ در حالت دوم، آن دو چیز وجود ندارند و از همین‌رو، اتحادی نیز شکل نگرفته است؛ و حالت سوم نیز مستلزم اتحاد معدوم با موجود بوده و امری محال است (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۵۷).

1 Sai Baba Shirdi

۲. سای بابا مدعی بود که تجسم دوباره سای بابا شیردی است. سای بابا شیردی یکی از مرتاضان محبوب در منطقه از هندوستان تحت عنوان شیردی است. این ادعای سای بابا حساسیت‌های بسیاری را برانگیخت، برخی از طرفداران سای بابا، به این گفته ایمان آوردند و البته بسیاری دیگر از ساکنان شیردی این ادعا را رد کردند به همین خاطر، سای بابا هیچ‌گاه به شیردی مسافرت نکرد (روهلا، ۱۳۷۷: ۵۴).

3 Prema Sai Baba

۳.۱. مستلزم انکاره حلول و اتحاد

در این میان، هم ادعای رهبر بهائیت و هم ادعای سای بابا متضمن نوعی حلول و اتحاد است. میرزا حسینعلی نوری آنجا که می‌گوید:

«در خود جز هیکل خدا نمی‌بینم و همچنین، در جمالم جز جمال او و در هستی‌ام جز هستی او و در نهانم جز نهان او و در تحرکم جز تحرک او و در ایستایی‌ام جز ایستایی او و ...» (نوری، ۱۳۷۵: ۱۵۳).

همچنین می‌گوید:

«ظاهر من باطن مرا فریاد می‌کند و باطن من ظاهر مرا یاد می‌کند. در جهان وجودی جز من نیست؛ لکن انسان‌ها در فراموشی عمیقی هستند» (همان: ۴۰۵).

کلام سای بابا نیز متضمن همین معناست؛ چراکه خود را آواتار دانسته و می‌گوید:

«هرکه تمام اعمال نیک خود را به من هدیه می‌کند، بدون هیچ چشم‌داشتی؛ هرکه بر من تمرکز و مراقبه کرده و به من خدمت می‌کند؛ من را پرستش می‌کند؛ من را به خاطر دارد، بداند که همیشه با او خواهم بود... من مجبور تان نخواهم کرد که تصویر به‌خصوصی از من تداعی کنید. خداوند میلیون‌ها نام و شکل دارد... اصل سای، الوهیت سای، هرگز تحت تأثیر بدگویی و افترا متوقف نمی‌شود» (کوندرا، ۱۳۷۷: ۱۶۰).

همچنین می‌گوید:

«می‌توانید من را هم‌ردیف مردان خدایی و بسان شفادهنده و معجزه‌گر به حساب آورید. من در موقعیت استاد حقیقت، برای انجام تأثیری نوین آمده‌ام» (همان: ۲۶۰).

سای بابا معتقد بود که نفسش سه مرتبه و در قالب سه جسم متفاوت و تحت سه عنوان مجزا، به نام‌های «سای بابا شیردی»، «ساتیا سای بابا» و «پرما سای بابا»، ظهور می‌کند و ظهور سوم او نیز همان منجی آخرالزمان است که در بسیاری از ادیان و مذاهب، آمدنش وعده داده شده است. در واقع، نفس او پس از مرگ و ترک کالبد شیردی، در جسم ساتیا حلول کرده و پس از مرگ ساتیا نیز برای آخرین مرتبه در جسم پرما حلول می‌کند. حال آنکه این ادعا، اعتقاد به اصل «تناسخ» را دربر دارد؛ چنان‌که سای بلبا با تأثیرپذیری از باورهای هندوئیسم، بارها و بارها در کتاب‌های خود از تناسخ یاد می‌کند و آن را پیش‌فرض تجلیات سه‌گانه خود به شمار می‌آورد.

۳.۲. مستلزم انکاره تناسخ

از طرف دیگر، یکی از ایرادهایی که ممکن است درباره نظریه «وحدت مظاهر امر» در منظومه فکری بهاییان وارد باشد، تشابه این نظریه با مسئله تناسخ است. هرچند برخی از مدافعان بهائیت، نظیر ابوالفضل گلپایگانی، اظهار داشته‌اند که تناسخ به انتقال روح آدمی از یک بدن به بدن دیگر اطلاق می‌شود، درحالی‌که در نظریه تجلی، روح الامین، که حقیقتی بسیط و واحد دارد، در بدن‌های متفاوت انسانی تجلی می‌کند (گلپایگانی، بی‌تا: ۲۳۴).

اما اشتراکات انبیای الهی در آثار نویسندگان بهایی در حد یک روح کلی نیست؛ بلکه ویژگی‌هایی که نزد آنان وجود دارد، بیش از مراتب قبل ادعاست؛ تا حدی که به دلیل اتحاد روح و حقیقت مظاهر امر، ادعای خاتمیت را از همه آنان می‌پذیرند. این مرتبه از یگانگی شخصی با اشتراک در تأیید به‌وسیله یک روح کلی توجیه‌پذیر نیست (طارمی‌راد و رهنمایی، ۱۳۹۲: ۸۸).

تناسخ، به معنای بازگشت روح پس از مرگ به بدنی دیگر، متضمن این معناست که انسان خلاصه در نفس مجردی است که در کالبد جسمانی اسیر شده است و حیات حقیقی او زمانی آغاز می‌شود که بتواند از زندان جسم نجات یافته و به آزادی دست یابد. لازمه حیات حقیقی روح، دستیابی به صفا و پالایش نفسانی است و تا این امر محقق نشود، روح پس از هر مرگ ظاهری، مجدداً به بدن دیگری بازگردانده می‌شود و این چرخه همواره ادامه خواهد یافت (York, 2012: 330). اما آنچه از این تبیین به دست می‌آید، حکایت از باور به قدیم بودن نفس دارد و از این رو، بسیاری از فلاسفه اسلامی - نظیر ابن‌سینا و ملاصدرا - تناسخ را بر این مبنا که لازمه باور به تناسخ، اعتقاد ضمنی به قدم نفس است، مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند.

ابن‌سینا، که در مقام ابطال تناسخ بر حدوث نفس مبتنی است، معتقد است که تناسخ‌باوران نفس را قدیم می‌دانند و بر این باورند که با ایجاد مزاج، صورت مادی اشیا حادث می‌شود. حال آنکه از نگاه او، با ایجاد مزاج، بدن به آمادگی کامل رسیده و این آمادگی موجب فیضان نفس از جانب عقل فعال شده و بدین‌سان، نفس حادث می‌شود؛ بنابراین، به محض ایجاد مزاج، نفس حادث می‌شود.

وی در ادامه می‌گوید:

«لازمه پذیرش تناسخ، وجود دو نفس در یک بدن است. یک نفس، به دلیل استحقاق بدن، به آن تعلق دارد و نفس دیگر نیز از طریق تناسخ به آن بدن تعلق گرفته است. حال آنکه نمی‌توان چنین وضعیتی را ممکن دانست؛ موجود زنده نفس خود را به گونه‌ای واحد درک می‌کند. همچنین، نمی‌توان این احتمال را پذیرفت که موجود زنده از درک نفس دوم خویش آگاه نباشد و آن نفس دوم نیز به خود آگاهی نرسیده و مشغولیتی نسبت به بدن نداشته باشد؛ زیرا همبستگی نفس و بدن تنها به گونه‌ای اشتغالی امکان‌پذیر است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۰).

طبق نظریه ملاصدرا، نفس و بدن توأمان و به صورت امور بالقوه حادث می‌شوند و حرکت جوهری ذاتی، ویژگی بارز آنها قلمداد می‌شود. نفس و بدن در طول حیات جسمانی، برحسب افعال و کردار گوناگون به فعلیت می‌رسند و از آن‌رو که اولاً حرکت جوهری همواره برگشت‌ناپذیر است و ثانیاً ترکیب آن دو اتحادی است، در نتیجه احتمال اینکه نفس بالفعل شده به حالت قوه محض بازگشته و قرین جسم بالقوه شود، یکسره محال و غیرممکن است.

به عبارت دیگر:

«اگر قرار باشد که نفسی در فرایند تناسخ به بدن جدید تعلق بگیرد، این مسئله مستلزم این واقعیت است که نفس، که در رتبه فعل است، به بدن، که در رتبه قوه است، اضافه شود و این ادعا باطل است؛ چراکه ترکیب آنها اتحادی و طبیعی است، حال آنکه ترکیب طبیعی بین دو امر بالفعل و بالقوه امکان‌پذیر نیست» (ملاصدرا، ۱۳۳۷، ج ۲: ۳).

بنابراین، تعلق چنین نفسی به چنین بدنی، اجتماع ضدین قلمداد می‌شود؛ چراکه از سویی، این نفس به واسطه همراهی با بدن اول دارای ویژگی‌های بالفعل است و از سوی دیگر، لازمه تعلق آن به بدن جدید - جنین - فقدان هر نوع فعلیت و قوه محض بودن است. همچنین، توجه به این نکته ضروری است که:

«به فرض قبول وحدت حقیقی مظاهر امر الهی و به فرض قبول مظهریت باب و بهاء، چگونه این دو می‌توانند در یک عصر ظهور و بروز یابند؟ چگونه دو بدن می‌تواند حامل یک حقیقت واحد باشد؟ این اشکال زمانی پررنگ‌تر می‌شود که در آثار بهاییان می‌خوانیم که تجلی خدا در میرزا حسینعلی را آغاز تولد بوده است و از سوی دیگر، بهاییان شراکت فرد دیگر در مظهریت امر الهی را به دلیل اعتقاد به عصمت کبرای مظاهر امر محال می‌دانند؛ حال آنکه حداقل سی سال - بلکه سی و یک سال - از عمر باب و بهاء هم‌زمان بوده است» (طارمی‌راد و رهنمایی، ۱۳۹۲: ۸۶).

نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی انتقادی دو تفسیر از نظریه تجلی در آیین بهائیت و معنویت سای بابا پرداخت و اشتراکات و افتراقات آنها را روشن ساخت. بدین‌سان، آنچه در اشتراک دو دیدگاه حائز اهمیت است، عبارت است از: نخست، اعتقاد به تجلی حقیقت مطلق در قالب انسانی؛ چراکه هر دو جریان بر این باورند که حقیقت مطلق، یعنی «خداوند یا ویشنو»، در قالب انسانی تجلی یافته است و این تجلی، نه صرف پیام‌آوری، بلکه تجسد خود حقیقت الهی است. دوم، حلول و اتحاد انسان با الوهیت؛ چراکه هر دو اندیشه به نوعی حلول و اتحاد میان انسان و خداوند تصریح فراوان دارند. سوم، پیوند با مفهوم تناسخ یا یگانگی ذاتی؛ بدین معنا که هر دو جریان - البته به‌گونه‌ای متفاوت - نظریه تجلی را با ایده‌ای مشابه تناسخ مرتبط می‌کنند. در واقع، آنان به انتقال حقیقتی واحد در کالبد‌های مختلف اشاره دارند. چهارم، ادعای مقام الهی برای رهبران موردنظر؛ رهبران فرقه در هر دو جریان، یعنی بهاء‌الله و سای بابا، نه تنها پیام‌آور به شمار می‌آیند، بلکه تجسد حقیقت الهی نیز معرفی می‌شوند. این ادعا، که فراتر از نقش هدایت‌گری است، موجب شده است تا دو جریان از منظر الهیات توحیدی و حتی هندوئیسم سنتی، غیر متعارف قلمداد شوند. از سوی دیگر، افتراقات این دو خوانش از نظریه تجلی عبارت است از: نخست، ریشه‌های دینی و فرهنگی؛ چراکه نظریه تجلی در بهائیت ریشه در ادیان ابراهیمی، به‌ویژه اسلام، دارد و تحت تأثیر مفاهیمی مانند نبوت و واسطه‌گری الهی شکل گرفته است. حال آنکه نظریه تجلی در معنویت سای بابا ریشه در هندوئیسم دارد. این تفاوت ریشه‌ای باعث می‌شود که بهائیت در چارچوبی توحیدی و سای بابا در چارچوبی چندخدایی به بسط این اندیشه بپردازند. دوم، ساختار نظریه؛ تجلی در بهائیت به‌صورت خطی و در قالب سلسله‌ای از مظاهر امر تعریف می‌شود که هر یک در دوره‌ای خاص ظهور می‌کنند و بهاء‌الله جدیدترین آنهاست. بدین‌سان، این ساختاری تکاملی و تاریخی است؛ اما سای بابا از این ساختار، که در هندوئیسم نیز پش‌توانه‌ای دارد، جدا می‌شود و تجلی را در معنویت خویش به سه کالبد متوالی شیردی، ساتیا و پرما تقلیل می‌دهد. سوم، رابطه با تناسخ؛ همان‌طور که اشاره شد، سای بابا به‌صراحت تناسخ را پذیرفته و تجلیات سه‌گانه خود را بر این اساس توجیه می‌کند. در مقابل، بهائیت تناسخ را انکار کرده و می‌کوشد تا نظریه مظهریت را از آن متمایز سازد. با این حال، مفهوم وحدت مظاهر امر به‌طور ضمنی به ایده تناسخ نزدیک می‌شود و پیامد آن چیزی جز قبول تلویحی تناسخ نیست. چهارم، نقش رهبر در هدایت؛ مظهر امر، یعنی بهاء‌الله، در نقش سه‌گانه تنزیل، فهم و ابلاغ وحی فهم شده و هدایت بشر را از طریق تبیین معارف الهی و قوانین اجتماعی دنبال می‌کند؛ حال آنکه نقش آواتار در معنویت سای بابا بیشتر عرفانی و فردی است و بر ویژگی‌هایی چون شفابخشی، معجزه و هدایت معنوی از طریق دارمه تمرکز دارد. در مجموع، آنچه در بررسی تطبیقی - انتقادی دو خوانش به دست می‌آید، عبارت است از: نخست، ناسازگاری با اصول عقلی؛ حلول و اتحاد، که در هر دو اندیشه به‌عنوان نتیجه نظریه تجلی مطرح می‌شود، از نظر عقلی محال است. حلول تنها برای اجسام و اعراض ممکن است، درحالی‌که خداوند یا ویشنو، در معنای متعالی، فارغ از جسم و عرض است. همچنین، اتحاد دو موجود با ذات‌های متمایز - انسان و خدا - مستلزم تناقض است. دوم، تعارض با الهیات توحیدی؛ چراکه ادعای وحدت مظاهر امر و الوهیت بهاء‌الله با اصول توحیدی، که خداوند را متعالی و غیرقابل تجسد می‌داند، ناسازگار است. این ادعا به حلول صفات الهی در انسان منجر می‌شود که در الهیات اسلامی مردود است.

اگرچه چارچوب هندوئیسم و چندخدایی در معنویت سای بابا وجود دارد، ادعای آواتار بودن سای بابا و تأکید بر تجلیات سه‌گانه، در مقایسه با تفاسیر سنتی هندوئیسم، غیرمتعارف و افراطی به نظر می‌رسد. سوم، مشکلات مرتبط با تناسخ؛ پیش فرض تناسخ با نقدهای فلسفی، همانند استدلال ابن‌سینا و ملاصدرا، مواجه است. ابن‌سینا تناسخ را به دلیل حدوث نفس و محال بودن وجود دو نفس در یک بدن رد می‌کند و ملاصدرا آن را به دلیل حرکت جوهری و اتحاد طبیعی نفس و بدن غیرممکن می‌داند. بدین‌سان، دو خوانش، با وجود برخی اشتراکات و افتراقات، از منظر فلسفی و الهیاتی متزلزل هستند؛ چراکه با اصول عقلی و الهیات توحیدی ناسازگارند و در برابر نقدهای فلسفی و الهیاتی آسیب‌پذیر قلمداد می‌شوند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا. (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- افندی، عباس. (۱۳۳۰). مکاتیب عبدالبهاء. فرج‌الله زکی. مصر: کردستان العلمیه.
- افندی، عباس. (۱۳۴۰). خطابات عبدالبهاء. قاهره: چاپ مصر.
- افندی، عباس. (۱۹۰۸م). مفاوضات. کلیفور بارنی. هلند: بریل.
- ایچی، عضدالدین. (بی‌تا). المواقف فی علم الکلام. بیروت: عالم الکتب.
- داراشکوه، محمد. (۱۳۴۰). اوپانشاد. ترجمه تاراچند و جلالی نایین. تهران: تابان.
- داوودی، علی‌مراد. (۱۹۶۶م). الوهیت و مظهریت. کانادا: مؤسسه معارف بهایی.
- روهلا، ساتیاپال. (۱۳۷۷). قدیس سای بابا شیردی. ترجمه احمدرضا جعفری. تهران: پیک ایران.
- رهنمایی، حسین. (۱۳۹۳). «نقدی بر مهم‌ترین مستمسکات بهائیان در ایراد شبهات کلامی درباره ختم نبوت». معرفت کلامی، شماره دوم، پاییز و زمستان، صص. ۴۹-۶۶.
- ساتیا سای بابا. (۱۳۸۱). سخنان ساتیا سای بابا. ترجمه توران‌دخت تمدن (مالکی). تهران: تعالیم حق.
- ساتیا سای بابا. (۱۳۸۲الف). گیتای جدید. ترجمه مرتضی بهروان. تهران: آویژه.
- ساتیا سای بابا. (۱۳۸۲ب). زندگی من، پیام من است. ترجمه پروین بیات. تهران: عصر روشن‌بینی.
- ساتیا سای بابا. (۱۳۸۳). تعلیمات ساتیا سای بابا. ترجمه رؤیا مصاحبی‌محمدی. تهران: تعالیم حق.
- ساتیا سای بابا. (۱۳۸۴). عشق الهی را جلوه‌گر سازید. ترجمه پروین بیات. تهران: عصر روشن‌بینی.
- ساتیا سای بابا. (۱۳۸۵). یوگای عاشقانه. ترجمه آزاده مصاحبی. تهران: غزل.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۳۸). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۳۸). فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی. ترجمه حسام‌الدین قهاری. تهران: سعدی.
- شیرازی، علی‌محمد. (بی‌تا). بیان فارسی. بی‌جا: بی‌نا.
- طارمی‌راد، حسن، و حسین رهنمایی. (۱۳۹۲). «نقدی بر نظریه تجلی در بهائیت». پژوهش‌های ادیانی، شماره دوم، صص. ۷۵-۹۸.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۹۷۱). المقصد الأسنی فی شرح معانی أسماء الله الحسنى. بیروت: چاپ فضله شحاده.
- فاضل مقداد. (۱۳۸۰). اللوامع الإلهیه فی المباحث الکلامیه. قم: چاپ محمدعلی قاضی طباطبائی.
- کوندرا، سیما. (۱۳۷۷). تراش‌های الماس خداوند. ترجمه طاهره آشنا. تهران: تعالیم مقدس.
- کیانی، محمدحسین. (۱۳۹۰). بررسی ظهور سه‌گانه سای بابا. قم: عصر آگاهی.
- گلپایگانی، ابوالفضل. (بی‌تا). رسائل و رقائم. بی‌جا: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
- ملاصدرا. (۱۳۳۷). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. تهران: چاپ افست.
- نوری، میرزا حسینعلی. (۱۳۷۵). کتاب مبین. بیت‌العدل اعظم. مؤسسه معارف بهایی.
- نوری، میرزا حسینعلی. (۱۹۹۰م). لنالی الحکمة. برزیل: دارالنشر البهائیه فی البرازیل.

نوری، میرزا حسینعلی. (۱۹۹۸م). کتاب ایقان. آلمان: مؤسسه ملی مطبوعات بهائی آلمان.

نوری، میرزا حسینعلی. (بی تالف). مجموعه الواح مصر. بی جا: بی نا.

نوری، میرزا حسینعلی. (بی تاب). لوح اقتدارات و چند لوح دیگر. بی جا: بی نا.

نوری، میرزا حسینعلی. (بی تاج). کتاب اقدس. بیت العدل اعظم. بی نا.

ویرسینگ، دارام. (۱۳۸۱). آشنایی با هندوئیسم. ترجمه مرتضی موسوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

Bowker, John. (1997). *The Oxford Dictionary of World Religions*. London: Oxford University Press.

York, Michael, Denise Cush, and Catherine Robinson. (2012). *Encyclopedia of Hinduism*. London: Routledge.