

پدیدار زمان (کاله) در تفکر فلسفی هند

سعید گراوند*

پری ابراهیم‌زاده**

چکیده

در تفکر هندویی، زمان عبارت است از ابدیتی دائم‌الحاضر که با فضای مطلق، عنصر تفکیک‌ناپذیری را تشکیل می‌دهد. مسأله قابل توجه این است که گاهی زمان به مثابه خدا تفسیر می‌شود: قادری مطلق که بر همه امور عالم احاطه دارد. این در حالی است که در دیگر فلسفه‌های هندویی، زمان به مثابه علت، قدرت، نمود، جوهر و عرض تفسیر می‌شود. در حکمت ودانته زمان امری خیالی و وهمی است نه واقعی. در فلسفه نیایه-وایشیشیکه، زمان به عنوان جوهری مستقل و غیرمادی تفسیر می‌شود. پرسش از چگونگی حضور زمان، نحوه ارتباط آن با مسائل هستی‌شناختی از جمله: علیت، حرکت و فضا در همه عناصر حضور دارد؛ در فلسفه نیایه-وایشیشیکه ترتیب وقوع رویدادهای کیهانی با پدیدار زمان تفسیر می‌شود. اما زمان هیچ کیفیت فیزیکی خاص مانند رنگ ندارد. فلسفه سانکیه هرچند مبتنی بر متافیزیک ثنویت‌گرایی است که روند رویدادهای کیهانی را در فعل و انفعال دو اصل غایی پوروشه و پرکریتی تفسیر می‌کند ولی در بحث از پدیدار زمان تفسیر نیایه-وایشیشیکه را نمی‌پذیرد. دو تفکر می‌مانسا و ودانته نیز در حکمت هندویی تلقی و تفسیر خود درباره زمان را بر مبنای

* دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. رایانامه: geravand_s@yahoo.com

** کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان. رایانامه: pari78_@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۷/۸/۳۰

خوانش اوپانیشادها (واقعیت نامتغیر برهمن) بسط و توسعه داده‌اند و مسائل هستی‌شناختی از جمله: علّیت، حرکت و آفرینش را به شیوه‌های مختلف در قالب نظریه ویوارتا، مایا، اویدیا و اوتاره تفسیر می‌کنند. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که در تفکر فلسفی هند، فلسفه‌های ویشنویی و شیوایی خوانش‌های متفاوتی از پدیدار زمان دارند. برای مثال، شیوائیسم کشمیری، پدیدار زمان را به عنوان حجابی - که واقعیت غایی را می‌پوشاند - تفسیر می‌کند. افزون بر این، در حکمت هندویی پدیدار زمان نقش متفاوتی در بحث کیهان‌شناسی هندویی، چگونگی تفسیر رویدادهای کیهانی، فهم حقایق نظری و فنون عملی یوگا ایفا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: زمان، کاله، مکاتب فکری هند، علّیت، برهمن.

۱. مقدمه

زمان زمینه و مجرای واقعیت و در عین حال محیط ابدی و بدون تغییر وجود و نیز شیوه گذرا و همیشه در حال تغییر حضور و وجود ماست. اگر زمان به طور کامل و مطلق تصور شود نامتناهی است، و اگر به صورت نسبی تصور شود ناپایدار است. مقوله زمان از مباحث مهم کیهان‌شناسی هندویی است که نقش مهمی در فهم حقیقت باورهای معنوی، لطایف دینی و حقایق عرفانی دارد.

در حکمت هندویی زمان پدیداری است که در مکاتب مختلف فلسفی، معنوی، در فنون عملی و هنرهای نظری معانی مختلفی پذیرفته است. زمان به عنوان انرژی کیهانی یا عامل محدود کننده وجود درک شده است. پدیدار زمان در هنر و اسطوره هندویی به عنوان یکی از جنبه‌های اصلی شیوا و کالی تصویر شده است. به معنای دقیق کلمه در تفکر فلسفی هند، حقیقت پدیدار زمان را نمی‌توان تبیین کرد مگر اینکه دلالت‌های ضمنی و کاربردهای مختلف آن را با هم در نظر گرفت. برخی از فلسفه‌های دینی مانند شیوائیسم کشمیری، پدیدار زمان را به عنوان یکی از پنج حجاب - که واقعیت متعال را می‌پوشاند - تفسیر می‌کند (راداکریشنان، ۱۳۸۲: ۲۴۱/۱؛ شایگان، ۱۳۴۶: ۷/۱). بدون شک همتای فضا و زمان، کاله و دِشه^۱ در مکاتبی از قبیل نیایه - وایشیشیکه، فلسفه جین و می‌مانسا، پذیرفته شده است. در تفکر فلسفی - هنری هند تصویر پدیدار زمان به صورت دایره و مربع نشان داده می‌شود (See: Gaeffke, 1980: 34; ibid, 1987: 74).

در این پژوهش در باب پدیدار زمان، پرسش‌های بسیاری قابل طرح است؛ از جمله،

در فلسفه و حکمت هندویی چه تفاسیری از پدیدار زمان ارائه شده است؟ چه ارتباطی بین زمان، برهمن و انسان وجود دارد؟ چه نسبتی میان زمان و معرفت وجود دارد؟ جایگاه پدیدار زمان در تفکر فلسفی هند چگونه قابل تبیین است؟

۱-۱. پیشینه تحقیق

در واقع بررسی نظام‌مندی از پدیدار زمان، در فلسفه‌های نظری هند آن‌گونه که ارسطو در غرب انجام داده، وجود ندارد. هرچند برخی از محققان شرق و غرب پژوهش‌هایی را در باب زمان و ارتباط آن با موضوعات دیگر منتشر کرده‌اند. چنانکه آنتینه بالسلو اخیراً در جهت پر کردن این خلاء تحقیقاتی را با عناوینی چون رابطه بین زمان، حرکت و بقایای روح انجام داده‌است (پیرحیاتی، ۱۳۸۵: ۵۵۳). اما تا آنجا که امکان جستجو بوده تاکنون به زبان فارسی پژوهشی کامل و منسجم درباره پدیدار زمان در فلسفه و حکمت هندویی صورت نگرفته است. البته اخیراً (۱۳۹۴) مقاله‌ای تحت عنوان «چالش مفهوم زمان در آیین هندو» به چاپ رسیده که در آن طاهره توکلی و هدیه دلگیر به بررسی نمادهای مختلف زمان و نسبت آن با تاریخ پرداخته‌اند (دلگیر و توکلی، ۱۳۹۴: ۶۹-۹۱). مطالعات دیگری که در پیوند با پژوهش پیش رو قابل ملاحظه‌اند در سنت‌های شرقی دیده می‌شود؛ از جمله، تأملی بر کیهان‌شناسی بودایی از دکتر ابوالفضل محمودی و شرفایی که به مسأله کیهان‌شناسی زمانی و فضایی، شکل‌گیری آن و آغاز و پایان جهان و... در تفکر بودایی پرداخته‌اند؛ نگارنده ضمن توجه و سودجستن از پژوهش‌های فوق‌الذکر بر این باور است که تحلیل و کشف ماهیت پدیدار زمان در حکمت و فلسفه هندویی از جمله پدیده‌هایی است که مورد غفلت واقع شده است (الیاده، ۱۳۹۴: ۳۷۲). لذا درصدد است تا به شیوه‌ای تازه به واکاوی پدیدار زمان در فلسفه هندویی پردازد و خوانش‌های مختلف از پدیدار زمان را با رویکردی فلسفی در تفکر فلسفی هند نشان دهد.

۲. قلمرو معنایی زمان (کاله)

کاله واژه‌ای سانسکریت است که به صورت اسم به معنای زمان، سرنوشت، تقدیر و مرگ است و به صورت صفت به معنای سیاه و آبی تیره است. از سوی دیگر، کاله خدای مرگ و یکی از نام‌های شیوا و یمه است. کاله همچنین به مفهوم جایگاه^۲ کاربرد دارد. در نظام فکری یوگایی جایگاه به عنوان یک کلمه و نه دو کلمه جداگانه فضا و

زمان مورد اشاره قرار گرفته است (شایگان، ۱۳۸۸: ۱۵۱؛ سرآکبر (اوپانشادها)، ۱۳۶۸: ۵۴۵/۲). کاله مشتق از کال^۳ به معنای «محاسبه کردن» یا مشتق از کال^۴ به معنای «خوردن و بلعیدن» است. بنابراین پدیدار زمان است که مبنای محاسبه واحدهای زمانی است، مانند ثانیه، ساعت، روز، و غیره و یا زمان است که همه موجودات را به عنوان غذای خود می‌خورد. به عبارت دیگر، پدیدار زمان میزان و معیار حضور هر موجود از تولد تا مرگ است. به نظر بهارتریهار^۵ زمان به این دلیل چنین نامیده می‌شود که مانند فعالیت‌های دوره‌ای و پویایی یک چرخ آب، تولد، دوام و نابودی همه امور تجربی را تعیین می‌کند. به خاطر این عملکرد زمان که شبیه عملکرد خدای خالق است، کریشنا در بهگودگیتا خودش را با زمان یکی دانسته است (Prasad, 1992: 4).

از سوی دیگر کاله می‌تواند شکلی از کار^۶ باشد که به معنای «زمان پیروزی»، «عمل قطعی» است. کاله همچنین می‌تواند مربوط به «گشتن» و «حرکت کردن» باشد. از سوی دیگر کاله می‌تواند مربوط به کالیام^۷ «بامداد، صبح، دیروز، و نیز فردا» باشد. به طور خلاصه تمام این مشتقات احتمالی، اشاره به حرکت یا فرایند گذار پدیدار زمان در حال تغییر دارند (Dasgupta, 1973: 446/1).

با این اوصاف معنای اصلی کاله یک نقطه ثابت یا واقعی از زمان، زمان مناسب، فرصت، شرایط محیط، فصل، زمان و غذاست. معنای ثانویه کاله، پایان، مرگ، زمان مرگ، خدای مرگ است. طیف سوم مشتقات و معانی کاله با واژه دیشته^۸ یعنی «آنچه که مقلد شده»، مترادف است (Harvey,) Cf: Glocerfiorini and Canestri, 2009:57; Harvey, 2013:48). بنابراین زمان، در تفکر هندویی دو جنبه متناهی و نامتناهی و نیز عامل علی غیرقابل پیش‌بینی در هر رویدادی را تعریف می‌کند. زمان نامتناهی نیز در تفکر هندویی مساوی است با آکاله^۹ یعنی قلمرو فراتر از زمان.

۳. زمان در وداها

در تاریخ تفکر هند^{۱۰} اولین نظریه‌پردازی مربوط به زمان را می‌توان در وداها مشاهده کرد. در اولین تجربه‌های ودایی، زمان به عنوان وجود واقعی موجودات که ما به عنوان بعد غیرروحانی (جسمانی) توصیف می‌کنیم، درک شده است. زمان مفهومی است که وجود ندارد. چیزی که وجود دارد بی‌ثباتی موجودات است و همین فرایند است که قربانی کردن را ممکن می‌کند. زمان با انجام قربانی متولد می‌شود و بار دیگر با انجام قربانی نابود می‌شود. این مفهوم در واقع در بطن رابطه نزدیک بین عبادت و زمان قرار دارد و

بنیادی را به منظور فهم جایگاه قربانی و مشارکت بشر در آشکارسازی پدیدار زمان فراهم می‌کند. در این طرز تلقی، زمان چیزی است که انسان در همکاری نزدیک با زمان خدایان ایجاد می‌کند، در اینجا پدیدار زمان به عنوان ثمره اعمال معنوی انسان تفسیر می‌شود (Sankaracarya, 1980: 21).

در وداها واحد زمان روز است، که مرکز تمام تجربیات زمان است. سپیده‌دم و غروب نقاط اتصال حساس‌ترین لحظات روز هستند. گفتار مشهور در وداها از این جهت است: اگر روحانی (موبد) هر صبح قربانی آتش را پیش کش نکند، آفتاب طلوع نخواهد کرد. سپس، همچنان که قربانی به طور فزاینده‌ای فراهم شود و بنای محراب آتش در براهنه‌ها، در سرتاسر یک سال طول کشد، این سال تبدیل به بزرگترین واحد زمان می‌شود. هر آجر محراب متناظر با یک روز در سال می‌شود. این پوروشه، انسان کیهانی ریگ‌ودا در برهنه‌ها بود که در ابتدا قربانی شد تا شاید جهان زنده بماند (Crook, 1981: 434). جهان فقط به وسیله فضیلت این عمل قدسی به حیات خود ادامه می‌دهد.

از آنجا که پرچاپتی با زمان شناخته شده و با سال نمادپردازی می‌شود، این بازسازی کیهانی با تثبیت زمان و طراح‌حی ساختار زمان پیوند می‌یابد (Cf: The Principal Upanishads, 1997:37; Kishore mandal, 1968:138). پی‌درپی با صنعت بافندگی مقایسه می‌شود، به این صورت که چیز بافته شده از روز و شب و لحظات مراسم روحانی ساخته می‌شود. تصویر بسیار قدیمی دیگری که زمان را نشان می‌دهد، چکره/چرخ، نماد چرخه خورشیدی، است (Padoux, 1993:3/77). این تصویر، حتی امروزه هم به عنوان نماد عامیانه چرخه وجود، نقش حیاتی ایفا می‌کند. در اغلب وداها، زمان، همان قادر مطلق است (Prasad, 1992: 22). در بسیاری از فقرات ریگ‌ودا مفهوم زمان به طور ضمنی موجود است که به عدد دوازده که حاکی از دوازده ماه است، اشاره دارد (Kishor mandal, 1968:4). تشریح مفهوم زمان در مشهورترین سرود ودایی، یعنی اتهروه‌ودا اینگونه آمده است:

زمان به عنوان اسب، با هفت افسار و به عنوان خالق عالم تصویر شده است (Atharva veda, 1897: 19, 1, 4). زمان ربّ همه است. زمان، برهنه است. زمان در وداها خالق و ربّ همه حتی منو است. زمان پدر پرچاپتی و علت غایی جهان است. زمان، زمان را آفریده است. در زمان آب‌ها، برهنه، شعور، حرارت جهان و مشرق‌ها پدید

آمدند. در زمان چشم از دور می‌بیند، از طریق زمان، خورشید بالا می‌رود و دوباره در او فرو می‌رود (Ibid: 54, 1-6).

این سروده‌ها بیانگر این نکته هستند که در وداها، به عنوان کهن‌ترین سند دینی بشر، زمان به عنوان برترین وجود هستی، قدرت کیهانی، اصل علیت و به عنوان الوهیت عظیم قابل تفسیر است (Padoux, 1993:91; sankaracarya, 1980:19). در اینجا گاهی زمان حتی از خدای خالق پر جاپتی نیز برتر است و حتی اصل کیهانی به عنوان زمان قدسی قابل فهم است. در واقع چنین ویژگی‌هایی از زمان عاملی برای نشان دادن واقعیت غایی به خدایان است، همچنین وجود چنین اسطوره‌هایی، انسان‌ها را متنبه می‌کند تا در ابعاد زمان ظاهری و وجود ناپایدار خود تأمل کنند (sankaracarya, 1980: 1/23).

افزون بر این، در وداها زمان با رودره، یکی دانسته می‌شود (Ibid:1/12). رودره، که در اصل مرتبط با آسمان‌ها بوده و به صورت خدای کائنات در نظر گرفته می‌شده؛ دارای ماهیتی دو وجهی است، از یک طرف در پیوند با مرگ، خدای یمه و از طرف دیگر، نگهبان نظم هستی است؛ بر این اساس باید گفته شود که در کیهان‌شناسی هندویی، زمان قادری مطلق است که بر تمام موجودات (که تجلی برهما) هستند؛ احاطه دارد (Sankaracarya, 1980: 1/ 23; Prasad:1992, 58).

۴. زمان در اوپانیشادها

در برخی از سروده‌های اوپانیشادی، زمان واقعیت عینی و ظاهری دارد. اما در برخی دیگر از اوپانیشادها، زمان همچون اصل غایی عالم توصیف شده است. زمان با جریان همیشه جاری رودخانه مقایسه شده است. زمان برای اهداف عملی، به روزها و شب‌ها، ماه و سال و غیره تقسیم می‌شود. در واقع می‌توان گفت که خوانش اوپانیشادها از پدیدار زمان تمایز میان زمان تجربی و متعالی را نشان می‌دهد.

در میتیه اوپانیشاد (Sankaracarya, 1970: 1/7)، زمان همچون برهمن، به عنوان اصل بلند مرتبه، مطرح می‌شود. جمله معروف این اثر این است که زمان نابودکننده همه چیز است (Kishor mandal, 1968: 13). لازم به ذکر است که در دوران ودایی و هنگام شکل‌گیری اوپانیشادها، برخی از متفکران، اذعان داشته‌اند که در زمان اصل و مبدأ همه چیزها را می‌بینند اما در اینجا این پرسش قابل طرح است که زمان (برهما) چگونه علت نابودی جهان می‌شود؟ با توجه به این دیدگاه شنکره که معتقد است تمام

موجودات و عناصر عالم ظهور و تجلی برهماست. بنابراین هنگامی که برهما در ذات خود پنهان می‌شود؛ زمان فساد، انحلال و تباهی عالم فرامی‌رسد؛ و وقتی او بیدار می‌شود عالم به حرکت و فعالیت می‌پردازد؛ اما چون با آرامش خاطر می‌خواهد، کائنات رو به کمون رفته ناپدید می‌گردد که از آن با عنوان قیامت صغری یا انحلال جزئی عالم یاد می‌شود؛ که جهان بدون هیچ تغییری در شکل و محتوا در ذات برهما ناپدید می‌شود (جلالی نائینی، ۱۳۸۵: ۴۹۸). همه این سروده‌ها بیانگر این نکته هستند که همه پدیده‌ها و عناصر موجود، به واسطه زمان، یعنی برهما هستی یافته و موجودیت پیدا می‌کنند. (The Upanisads, 2001:14; The Principal Upanisads, 1997: 71) البته لازم به ذکر است که در بحث از زمان در اوپانشادها یکی از بنیادی‌ترین مسائل، مسأله چگونگی نسبت زمان با معرفت انسان است، همان‌گونه که در مطالب فوق ذکر شد در سنت هندویی یکی از راه‌های رسیدن به نجات، معرفت است و رسیدن به آن، مراحلی دارد. ولی اینکه معرفت چه نسبتی با زمان دارد؛ با ذکر چند فقره، در ادبیات هندویی روشن می‌شود. «هر که زمان را برهما دانسته مشغول شود او از قید زمان بیرون است» (میتری اوپانشاد، ۶: ۱۵). روشن است که این سرودها نشانگر یکی بودن برهما با زمان است. اما پاسخ این سؤال که زمان چه ارتباطی با معرفت دارد را می‌توان با مراجعه به اوپانشادها، یافت. در اوپانشادها آمده است که زمانی که سالک طریق معرفت، تمام مراحل سلوک را طی کرد به مقامی می‌رسد که برهما از او می‌پرسد تو کیستی؟ او پاسخ می‌دهد: «من عین زمانم و هر چه در سه زمان (گذشته و حال و آینده) است منم» (سراکبر اوپانشادها)، (۱۳۶۸: ۲۸). در جایی دیگر در اوپانشادها آمده است که سالک طریق، خود را برهما خطاب می‌کند. این مطلب اشاره به این نکته دارد که سالک وقتی به مقام معرفت دست می‌یابد، دیگر جدایی بین آتمن و برهما نمی‌بیند. بنابراین از رهگذر این موضوع می‌توان چنین نتیجه گرفت که زمان همان برهماست و جدایی بین این دو نیست. همچنین در میتریه اوپانشاد آمده است: «زمان همه موجودات را در خود محو می‌گرداند و هر آن کس که بداند در کجای زمان واقع شده، او داننده و داست» (میتری اوپانشاد، ۶: ۵). از این سخن چنین مستفاد می‌شود که زمان دو صورت دارد، زمان بی‌زمانی، که ابدیت است و زمان نسبی و عاریتی؛ غرض از زمان بی‌زمان، همان زمان قدسی است که شب تاریک نیستی و عدم محض است اما مقصود از زمان عاریتی سه زمان گذشته و حال و آینده است. نکته دوم اینکه، دستیابی به منشأ قدسی زمان و

پیوستن به زمان آغازین؛ که در تفکر اوپانیشادی، در واقع به منزله حضور معرفت انسان است در قلمروی قدسی قرار می‌گیرد (شایگان، ۱۳۴۶: ۱۵۱/۱).

بنابراین باید نتیجه گرفت که در ریگ‌ودا و اوپانیشادها، زمان یک امر متافیزیکی است و آگاهی از آن مساوی است با رهایی انسان از بند رنج‌های دنیوی (پیرحیاتی، ۱۳۸۵: ۳۴۲). به علاوه شکوفایی معنوی و جاودانه شدن، در واقع رهایی یافتن از بند سمساره است و کسی که از دریای سمساره می‌گذرد مانند خورشیدی ثابت است؛ زیرا در تفکر فلسفی هند «برهمن» خورشید نه طلوع می‌کند و نه غروب، و فقط در مرکزی ابدی قرار می‌گیرد (شایگان، ۱۳۸۸: ۱۵۱). این امر در سنت هندویی امکان‌پذیر است؛ به این شیوه که در سنت هندویی، زندگی هر شخص، با کرمه (عمل) او در ارتباط است؛ آدمی می‌تواند خود را به وحدت زمان، یعنی زمان اصیل و ازلی برساند (دومزیل و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۰۴) و از زنجیر اسارت رنج و سمساره رهایی یابد. تحقق این امر در سایه حضور آگاهی و معرفت ممکن است. به این صورت که انسان می‌تواند از زمان عاریتی، گذر کند و به ساحت زمان قدسی دست یابد.

۵. زمان در پورانه‌ها

زمان در ادبیات پورانه‌ای دوجنبه دارد: غیرقابل تقسیم و قابل تقسیم. زمان به خودی خود، غیرقابل تقسیم، نامتناهی، غیرمشروط و ابدی است. برای اهداف عملی، تقسیمات اصلی و فرعی ساخته شده است (The Sakta Purana, 1999: 12; The Vaisesika Sutras, 1993:91). از این رو، شارحان پورانه‌ها، میان زمان متعالی و محسوس تمایز قائل‌اند. پورانه‌ها، زمان را اصل غایی در نظر می‌گیرند. زمان، همان تجسم خداست. زمان مرحله‌ای از روح هستی است. فرایند خلقت و نابودگری از پدیدار زمان به ظهور می‌رسد. در پورانه‌ها زمان، قدرت خدا را متجلی می‌کند و اختلال در گونه‌ها را ایجاد می‌کند تا هستی را پدیدار کند. از این رو، پدیدار زمان علت مؤثر عالم است. ویشنوپورانه، از ابعاد مختلف زمان بحث می‌کند. در این پورانه پدیدار زمان متضمن چرخه‌ای پی در پی از خلقت و نابودی است. این چرخه پی در پی خلقت و نابودی، همچون یک جریان پیوسته در حال حرکت و فعالیت است. در این پورانه ابدیت و نامتناهی بودن زمان نیز مورد تأکید است. افزون بر این در این پورانه، زمان با کرمه ارتباط دارد. زمان یک عامل برتر نسبت به کرمه است؛ چرا که کرمه را زمان ایجاد می‌کند. زمان بی‌آغاز است، اما کارکرد اصلی آن این است که اثر ایجاد می‌کند (The

(Visnu Purana, 1980: 2,9).

در ادبیات پورانه‌ای جهان هستی با ظهور برهما وجود می‌یابد و با افول او پایان می‌پذیرد و افول و بازپیدایی مکرر برهما این ظرفیت را داشته تا در پورانه‌ها، به عنوان مقیاسی برای تعیین ادوار مختلف تاریخی برگزیده شود. از این‌رو، یک دوره جهانی با عمر برهما برابری خواهد کرد. اگرچه ادوار جهانی در مقیاسی کوچک‌تر در قالب ادوار چهارگانه (مهایوگه) در مهابهارته حضور دارد، به نظر می‌رسد که تبیین جامع و عمیق از چگونگی عمر جهان در تاریخ تفکر هند برای نخستین بار در ادبیات پورانه‌ای مطرح می‌شود (Cf: Sopa, 1991: 63).

۶. خوانش‌های مختلف از پدیدار زمان (کاله) در تفکر فلسفی هند

اگرچه همه مکاتب فکری هند به گردش زمان و فرضیه ادوار جهانی معتقد بوده و آن را به صورت دوران منظم انحلال و خلقت پی در پی می‌دیده‌اند، که به موجب آن آفرینش در آغاز زمان به وقوع می‌پیوندد و ادوار مختلف، انحطاط و اضمحلال خود را می‌پیمایند اما با توجه به کثرت اندیشه‌ها در سنت هندویی، تفاسیر و خوانش‌های متفاوتی نیز از پدیدار زمان به چشم می‌خورد که در ادامه به بحث و بررسی و واکاوی آنها می‌پردازیم.

۶-۱. زمان به مثابه برهمن

همان‌طور که گفته شد در اتهروه ودا زمان همه چیز حتی برهمن را به وجود می‌آورد. این همان دیدگاهی است که در شوته شواتره اوپانیشاد بازتاب یافته که مطابق با آن زمان علت غایی تمامی امور است. میتریه اوپانیشاد نیز می‌گوید که «زمان علت اصلی هر چیزی است».

با ظهور دوران حماسی، در مهابهارته زمان جایگاهی متعالی می‌یابد. از زمان به عنوان نیروی ذاتی برهمن سخن رفته است. در بهگود گیتا ویشنو می‌گوید: «از حروف الفبا، الف منم، و از ترکیبات لفظ متصلم. من زمان لایزالم» (بهگودگیتا، ۱۳۴۴: ۳۳). من زمان مقتدر و نابودگر جهانم که برای آشکار کردن جهان متجلی شده است. بنابراین در بهگودگیتا، بالاترین شکل خدا، مساوی است با زمان. این فراز از گیتا درباره نشان دادن ویشنو در شکل واسودوه^{۱۰} پدر کریشنا، به عنوان خدای متعال است. آشکار شدن الوهیت همچون زمان، اوج تجلی خدا به شکل انسان است که در آن، فعالیت کیهانی

علت غایی، همچون خالق به نمایش گذاشته می‌شود. چنین دیدگاهی در همه پورانه‌ها حکمفرما است. بهگوت پورانه^{۱۱} از زمان به عنوان تجلی خاص ویشنو سخن می‌گوید. همچنین گفته شده که برهمن خود را به صورت امور متعدد و تجربه‌پذیر متجلی می‌کند (Dasgupta, 1950:4/25). در بهگودگیتا، کریشنا به آرجونا به اشکال مختلف و پیچیده وجود خویش همچون خالق و نگهدارنده جهان آشکار می‌شود. پس از تجلی کریشنا بر آرجونا، او متوجه می‌شود که هنوز واقعیت غایی و کامل خدا را نشناخته و آرزوی دیدن اشکال متعالی الوهیت را دارد. خدا بیان می‌کند که «من زمان هستم». در این متون، الوهیت در شکل متعالی خود نمایان می‌شود. زمان نیرویی است که خود را در عالم آشکار می‌کند؛ یعنی خالق است. در شوته شواتره اوپانیشاد، رودره، که در ریگ ودا تجسم قدرت ویرانگری و خلقت عالم است، هستی (وجود) را در زمان حبس می‌کند. از این‌رو، همچون قدرتی توصیف می‌شود که پس از خلقت، همه جهان‌ها را در پایان زمان بازسازی می‌کند. او قدرتی دارد که چرخ - برهمای کیهانی^{۱۲} را می‌چرخاند؛ زیرا او اساس و بنیاد زمان^{۱۳} است. در حقیقت، در تفسیر پدیدار زمان به مثابه برهمن، زمان روح متعال است. محققان هندویی در صدد بودند بر اساس وجه شرک‌آلود تثلیث هندویی یعنی برهما، شیوا و ویشنو علت غایی را بررسی کنند (Brandon, 1965: 31-37).

۲-۶. زمان به مثابه قدرت / شکتی

در حکمت هندویی، کلام یا شبده^{۱۴} یگانه اصل غایی واقعیت است. حکیمان هندو این اصل غایی را شبده برهمن^{۱۵} یا کلام ابدی^{۱۶} می‌خوانند. زمان نیروی ایزدی از کلام ازلی مطلق است که در فلسفه هندویی آن را کاله‌شکتی^{۱۷} می‌خوانند، زیرا ارتباط بسیار نزدیکی با شبده برهمن دارد. بنابراین باید به خاطر داشت که کاله‌شکتی یک انرژی و قدرت مستقل از شبده برهمن نیست. اگرچه کلام ابدی و کاله‌شکتی در رابطه یک ذات و صفت قرار دارند اما آنها در اصل از هم متمایز نیستند. در واقع این دو را می‌توان دو لحظه یا دو جنبه از یک واقعیت غایی تلقی کرد (Gaurinath, 1959:13).

از سوی دیگر در اکثر سنت‌های آگمه‌ای^{۱۸} (Brooks, 1999: 99; Newman, 1985: 85) در فلسفه هندویی دیده می‌شود که واقعیت غایی، مهاکاله، اکاله، کالی و ... خوانده شده است. بیشتر سنن آگمه‌ای معتقد به کاله‌شکتی هستند که امر مطلق از طریق آن جهان را خلق می‌کند. نظام آنها مطلق‌گرایی پویاست. آنها مطلق بودن زمان را به همراه واقعیت

غایی، در سنت‌های ویشنوی، شیوایی و شکتی پذیرفته‌اند. تفسیر زمان به عنوان قدرت و نیرو در فلسفه شیوایی نیز آشکارا دیده می‌شود. در مکتب فکری شیوایی زمان به عنوان قدرت و نیروی شیوا تفسیر شده که همه امور دیگر مطابق با آن نظم یافته‌اند. در فلسفه شیوایی «جوهر واقعی زمان انرژی شیوا است». بنابراین هیچ چیزی به هیچ وجه نمی‌تواند بر قدرت زمان پیشی گیرد. آن همان قدرت نظم‌بخشی خدا به همه امور است، که نمود عینی آن را در مرتبه‌ای از مراتب عالم می‌توان ملاحظه کرد. شیوائیسم کشمیری نیز که زمان را به عنوان انرژی کیهانی عالم و قدرت در نظر می‌گیرد جایگاه پدیدار زمان را در ارتباط با شبده برهمن به شیوه‌ای روشن تفسیر می‌کند. در این شیوه از تفکر این اندیشه حضور دارد که همان‌طور که درخشش و نور برای خورشید است، کاله یا زمان برای خداست. بر این اساس آبهینوه گوپتا^{۱۹} می‌گوید: شکتی در ذات با شکتی من (قدرت، با صاحب قدرت) یکی است و آنها از یکدیگر متفاوت نیستند. همان‌طور که توانایی سوزاندن از خود آتش متمایز نیست به همان صورت کاله شکتی از پرم شیوای^{۲۰} مطلق و متعالی متمایز نیست، زیرا آنها در ذات خود یکی هستند. اگرچه کاله شکتی نیرو و قدرت شبده برهمن است اما نباید آن را متفاوت از برهمن دانست که منجر به ثنویت و دوگانگی شود. در واقع کلام ابدی چندین قدرت دارد که همگی با آن یکی هستند. از میان همه قدرت‌ها و نیروهای کلام ابدی، کاله شکتی برترین جایگاه را دارد. در ادبیات هندویی در فهم و تفسیر زمان به مثابه شکتی، کاله شکتی بالاتر از همه قدرت‌های دیگر شبده برهمن نشان داده شده تا جایی که در عالم تمام نیروهای دیگر به فرمان او عمل می‌کنند (Isa Upanisad, 1997: 8).

در فرایند تکوین یا آفرینش، شبده برهمن علت مادی جهان عارضی است. شبده برهمن فی نفسه بدون دنباله و توالی است (The sakta purana, 1999: 43) که توالی تقدّم و تأخّر را از طریق کاله شکتی طرح‌ریزی می‌کند. در تفکر هندویی، کاله شکتی، همه امور جهان عارضی را نظم می‌بخشد و مشخص و محدود می‌کند. کاله شکتی از دگرگونی‌های مختلف کلام ابدی که به صورت هم‌زمان رخ می‌دهند و در نتیجه با یکدیگر متناقض می‌شوند جلوگیری می‌کند. کاله شکتی قدرتی است که امور عالم را خلق، نظارت و نابود می‌کند. کاله شکتی به عنوان علت فاعلی یا عامل علی جهان عارضی در مراحل مختلف آفرینش، حفظ و نابودی‌اش تلقی می‌شود. حکیمان هندویی

گذشته، حال و آینده را پذیرفته‌اند اما به گونه‌ای که متعلق و منسوب به اعمال و پدیده‌ها هستند نه به زمان. «زمانی که یک عمل متوقف می‌شود کاله‌شکستی به عنوان گذشته توصیف می‌شود؛ زمانی که در شرف وقوع است، آینده؛ زمانی که در جریان است، حال خوانده می‌شود. بنابراین تمایزات گذشته، آینده و حال به طور طبیعی مربوط به اعمال هستند، درحالی که به کاله‌شکستی اضافه شده‌اند. لازم به ذکر است این تفسیر از زمان به مثابه شکستی یا قدرت خدا، در آثار پنچرتره^{۲۱} نیز حضور دارد (Dasgupta, 1973:4/46). گفته می‌شود که پدیدار زمان، پویایی ذاتی در پوروشه و پرکریتی است اما زمان به تنهایی قادر به عمل کردن از طریق پوروشه و پرکریتی نیست در این تلقی از زمان، زمان قدرت و نیروی خداست که از طریق خود زمان عمل می‌کند و موجب اتحاد پوروشه و پرکریتی می‌شود. مقوله زمان که فعالیت دگرگون‌کننده جهان است، پوروشه و پرکریتی را برای ایجاد نتایج و معلول‌ها پیوند می‌دهد و از هم جدا می‌کند. اما اندیشه و تصور قدرت خدا از طریق اتحاد سه‌جانبه زمان، پرکریتی و ذهن عمل می‌کند. در تفکر هندویی حکیمانی هم هستند که به این دیدگاه که زمان یک نیرو یا قدرت است که موجب ظهور جهان می‌شود اعتقاد دارند. مدوه این دیدگاه را دارد که زمان گردونه آفرینش است و علت مشترک ایجاد همه امور و اشیاء است. او معتقد است که زمان از پرکریتی نشأت گرفته نه از خدا» (Cf: Werner, 2005:83). به نظر مدوه زمان با فضا همبود است و مستقیماً از پرکریتی انباشته شده و مانند گردونه همه چیزهای دیگر است و نیز علت مشترک ایجاد همه اشیاء است. ولبهه^{۲۲} نیز در فلسفه‌اش به پدیدار زمان به عنوان یک قدرت و به عنوان یک جنبه از برهمن کمک نموده است. برهمن چند جنبه دارد از جمله سعادت، فعالیت، زمان، مایا و پرکریتی. زمان نشان دهنده کرایشکستی^{۲۳} یا قدرت عمل برهمن است و تعیین خلق یا فسخ از طریق زمان به معنای محدودیت قدرت عمل است.

۳-۶. زمان به مثابه نمود/ مایا

در تفکر فلسفی هند بر اساس نظریه آجاتی‌واده^{۲۴} گائوپاده^{۲۵} هر چیزی غیر واقعی یا نمود است به جز آتمن که با برهمن یکی دانسته می‌شود. بر اساس نظریه آجاتی‌واده جهان تجربی و محسوس یک نمود بیش نیست. شنکره از حامیان برجسته طریقت معرفت پیرو این نظریه است. او معتقد است زمان غیر واقعی و نمود است نه بود. شنکره، بنیانگذار مکتب ادوایته ودانته است. ساختار ادراکی این مکتب فکری در هند

دارای ویژگی منحصر به فردی است که در یک جمله می‌توان گفت: «واقعیت یکی بدون دیگری است». در این مکتب فکری مفهوم هستی، بی‌زمان و ازلی تلقی می‌شود که شامل پدیدار زمان به عنوان نمود است. در هستی‌شناسی ادوایته جایی برای کثرت یا حرکت نیست. بنابراین در این نظام فکری - متافیزیکی هیچ جایگاهی برای پدیدار زمان واقعی و عینی وجود ندارد. پذیرش زمان به عنوان واقعیت مستلزم کثرت‌گرایی حداکثری است. در این مکتب فکری واقعیت عینی زمان و تغییر تکذیب می‌شود و جایگاه مستقل هستی‌شناختی آنها انکار می‌شود. برای درک جایگاه پدیدار زمان در این شیوه از تفکر فلسفی لازم است مفهوم علّیت و دانته‌ای، که به عنوان ویوارتاواده شناخته شده است، مورد بحث قرار گیرد. اصطلاح ویوارتا در مقایسه آن با پرینامه یعنی دگرگونی و تغییر درک می‌شود. زمانی که علّت و معلول واقعیت‌هایی با جایگاه‌های یکسان تلقی می‌شوند، معلول به عنوان دگرگونی علّت مشخص می‌شود، مانند پرکریتی و جنبه‌های مختلف‌اش در فلسفه سانکهییه. اما اگر نتوان برای علّت و معلول جایگاه هستی‌شناسی یکسان در نظر گرفت، ویوارتا خوانده می‌شود، مانند جهان به عنوان معلول در ارتباط با علت‌اش یعنی برهمن یا واقعیت در ادوایته‌ودانته، اینجا معلول غیرقابل تعین و نامحدود است، نه مربوط به عینیت است و نه مربوط به تفاوت. در فلسفه و دانته معلول چیزی جز نمود و تجلی علّت نیست (Saha, 2009: 658).

۴-۶. زمان به مثابه ذات / جوهر غیرمادی

مکتب فکری نیایه-ویشیشیکا پدیدار زمان را به عنوان یک جوهر مستقل از جواهر نه‌گانه تلقی می‌کند. بنا به نظام فلسفی نیایه-وایشیشکه، زمان یک ذات است. زمان یکی از ذوات غایی است. در سنت نیایه‌ویشیشیکه، ذات می‌تواند مادی یا غیر مادی باشد. از ۹ دراویه یا ذات غایی، زمین، آب، آتش، هوا و آکاشه مادی هستند و چهارتای باقی مانده؛ زمان، فضا، نفس (آتمن) و حسّ مشترک غیر مادی هستند. بنابراین زمان یک جوهر غیرمادی است. زمان یک ذات است زیرا کیفیات و صفاتی دارد که در آن ذاتی و اصلی هستند. صفات زمان عبارت‌اند از: (۱) حجم، (۲) متفاوت بودن، (۳) شمارش، (۴) قسمت و بخش، (۵) پیوستگی و اتصال. بنا به دیدگاه این مکتب، زمان جوهری است که به واسطه استنتاج حاصل می‌شود که مبتنی بر مفهوم علّیت است (Bhattacharyya, 1992:532).

نظام نیایه-وایشیشیکه بر واقعیت زمان به عنوان واقعیتی اساسی برای چارچوب

ادراکی و مفهومی کلی امور تمرکز دارد و نگرش آن به زمان به طور واضح متفاوت با دیدگاه‌های دیگر مکاتب هندویی است. زمان در چارچوب نیایه-وایشیشیکه در جنبه‌های مختلف آن مورد مطالعه قرار گرفته است. سؤال از وجود زمان، نحوه ارتباط آن با موضوعات مختلف هستی‌شناختی از جمله: علّیت، حرکت و فضا در همه موارد آن حضور دارد؛ زمان به عنوان پس‌زمینه ابدی، منحصر به فرد و فراگیر از روند خلقت تفسیر می‌شود. ترتیب وقوع تمامی رویدادها به واسطه زمان است. اما زمان هیچ کیفیت فیزیکی خاص مانند رنگ ندارد و بنابراین نمی‌تواند موضوع ادراک خارجی باشد. زمان به لحاظ درونی قابل فهم نیست، چرا که ذهن هیچ گونه کنترلی بر موضوعات خارجی و درونی به طور مستقل از یک اندام حسی فیزیکی ندارد. سؤالی که در اینجا به ذهن خطور می‌کند، این است که آیا زمان علت دارد یا خود علة‌العلل است؟ اگر علت دارد، چگونه می‌تواند علت اشیاء باشد؟ باید متذکر شد که مکتب فکری وایشیشیکه به اصل عدم موجودیت معلول در علت معتقد است و به سه قسم علت معتقد است: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی؛ که در اینجا می‌توان پیری و جوانی را برای توصیف این سه علت عنوان کرد که در این مثال زمان فقط علت فاعلی تقدّم و تأخّر، یا همان پیری و جوانی است؛ یعنی علتی که به موجب به‌کار بستن علل دیگر (صوری و مادی) بدین تقدّم و تأخّر مصداق می‌بخشد (شایگان، ۱۳۴۶: ۵۱۶/۲). البته لازم به ذکر است که گرچه در این مکتب زمان را علت فاعلی اشیاء ذکر کرده‌اند اما باید توجه داشته باشیم که این علّیت فقط شامل امور متناهی است، همچنین علت فاعلی، شامل علل معدّه و غیر وجودی نیز می‌شود پس قلمرو علّیت زمان برای امور متناهی است.

از طرف دیگر، در این مکتب فکری هر چیزی دارای مابه‌ازای واقعی است و از این جهت در تقابل با فلسفه بودایی که به هیچ واقعیت ثابتی در عالم معتقد نیست، قرار می‌گیرد؛ مکتب فکری وایشیشیکه جواهر را به دو قسم جواهر نامتناهی و بسیط، تقسیم می‌کند. جواهر نامتناهی نه به وجود می‌آیند و نه از بین می‌روند. جواهر متناهی از به هم آمیختگی اجزای مختلف پدید می‌آیند و با از بین رفتن آن اجزا یا ترکیب از بین می‌روند. با این اوصاف در این نگرش، زمان جزء جواهر بسیط و نامتناهی است که نه به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود و همین‌طور جزء جواهر غیر مادی محسوب می‌شود. بنابراین گفته می‌شود که این جوهر مستقل محیط به عالم و علت هرگونه تغییر و تبدیل و هر نوع ایجاد و انهدام است، گرچه مکتب وایشیشیکه به خالق متعال که

دارای شعور و آگاهی باشد و علت تمام پدیده‌های جهان، باور ندارد. علتی که خود را، مطابق با تغییرات اشیاء و به صورت زمان‌های مختلف، آشکار می‌سازد (Kishor mandal, 1968:107).

البته نکته بسیار مهم در این سنت فکری دربارهٔ زمان، این است که زمان و بسیاری از پدیده‌های دیگر «ایستا» تصور می‌شوند و نه در حال تغییر یا حرکت؛ مانند آب رودخانه که به خود رودخانه به عنوان یک پدیده ثابت و همیشگی نظر می‌شود؛ به عبارت روشن‌تر، در این دیدگاه رابطه علت و معلول در بستر زمان نیست مثل رابطه علم و عالم، بلکه معلول نتیجه ترکیبی از علت‌هاست (اوپانیشادها، ۲: ۱۳). البته لازم به ذکر است که زمان در مکتب فکری وایشیشیکه هیچ کیفیت فیزیکی خاصی چون رنگ ندارد و بنابراین نمی‌تواند مورد ادراک خارجی باشد و به لحاظ درونی غیر قابل فهم است، چرا که ذهن هیچ‌گونه کنترلی بر موضوعات خارجی و درونی به‌طور مستقل از یک اندام حسی فیزیکی ندارد، بر همین اساس مسأله وجود زمان با یک‌سری از استنتاج‌ها به دست می‌آید، مفاهیم تقدّم و تعاقب و سرعت و کندی زمینه استنتاجات برای وجود زمان را تشکیل می‌دهند (Harvey, 2013: 83). مفاهیم تقدّم و تأخّر در رابطه با زمان بر پایه حرکت خورشید قرار دارند. به عبارت دیگر مکتب فکری وایشیشیکه که بیشترین ارتباط با حرکت خورشید را دارد مکتب فراتر نامیده می‌شود، در حالی که مکتبی که کم‌ترین ارتباط را دارد مکتب فروتر می‌باشد. این امر ارتباط این شیء و حرکت خورشید را ناگزیر می‌کند. اما چه نوعی از ارتباط در اینجا امکان‌پذیر است؟ از آنجا که دو شیء ایجاد شده از طریق ارتباط از یکدیگر فاصله زیادی دارند، بین آنها ارتباطی نمی‌تواند وجود داشته باشد که پیوستگی و اتصال نامیده می‌شود. چون ارتباطی بین خورشید و شیء وجود ندارد، پس هیچ نوع زمان تقسیم شده و قابل فهم نمی‌تواند وجود داشته باشد. به علاوه چون حرکت خورشید ذاتی است، هیچ ارتباط و اتصال بین شیء و حرکت خورشید نمی‌تواند وجود داشته باشد. این موضوع همچنین احتمال زمان تقسیم شده و قابل فهم را نیز رد می‌کند. اما در این میان، دیدگاه دیگری در این سنت دینی وجود دارد که اذعان می‌دارد زمان در حقیقت شامل جزئیات بی‌شماری است که هرگز با عناصر دیگر نمی‌آمیزد اما به دگرگونی کیفیات یا افزایش کیفیات جدید می‌انجامد. به سخن دیگر زمان هرگز موجب تغییر در کیفیات اشیاء نمی‌شود اما درست همان‌طور که اکاشه به نفوذ و حرکت دهرمه (Nordberg, 1966: 47; Skorupski,

۴/۸ (1987) کمک می‌کند؛ کاله نیز به عمل دگرگونی کیفیات (ایجاد کیفیات جدید) در اشیاء کمک می‌کند. لحظات، ساعات، روزها و غیره که زمان به وسیله آنها ادراک می‌شود، سمایه یعنی زمان تقسیم شده و قابل درک نامیده می‌شود و این پیدایش و ظهور تغییرناپذیر زمان در بسیاری از اشکال است. از این رو زمان نه تنها در کیفیات دیگر مداخله نمی‌کند بلکه کیفیات آن را به صورت لحظات، ساعات، روزها و غیره آشکار می‌سازد؛ بنابراین می‌توان گفت که یک سمایه، زمان لازم برای رسیدن یک اتم (جوهر) به یک فاصله معین یا حرکت تدریجی می‌باشد. در واقع مکتب فکری وایشیشیکه معتقد است که وجود زمان با مفاهیمی چون هم‌زمان بودن، قبل و بعد، سرعت و کندی، استنتاج می‌شود و زمان وضعیتی ضروری و اساس همه حرکات و تغییرات است اما باید خودش را از ویژگی‌های کلی آزاد کند؛ در اینجا توجه به نکته‌ای ضروری است، اینکه اگر لازم است که زمان، خود را از ویژگی‌های کلی آزاد کند، آیا تقسیم زمان به گذشته، آینده و حال، واقعی است یا توهمی؟ پیروان این مکتب پاسخ می‌دهند که زمان واقعی هرگز تحت تأثیر این الحاقات ظاهری (حرکات خورشیدی) قرار نمی‌گیرد (Harvay, 2013: 156).

سؤالی که در اینجا به ذهن متبادر می‌شود این است که آیا زمان امری قابل درک است یا خیر؟ پاسخ این سؤال را می‌توان در مناظره‌ای فلسفی که بین واقع‌گرایان هندویی صورت گرفته است، یافت. یکی از مکاتب فکری که مخالف مکتب نیایه-وایشیشیکه است، مکتب بهاتای میمانسا است. در پاسخ به دیدگاه نیایه-وایشیشیکه نمی‌توان گفت که زمان قابل ادراک است چون هیچ کیفیتی محسوس مانند رنگ و شکل ندارد، بهاتا می‌مانسا ای‌ها معتقدند که صفات یا کیفیات معقول یا محسوس معیار ادراک‌پذیری نیستند. با این حال، آنها تصدیق می‌کنند که زمان به معنای دقیق کلمه هرگز یک موضوع قابل ادراک نیست، هرچند که همیشه به عنوان یک کیفیت یا صفت اشیاء محسوس درک می‌شود. امکان این امر به این علت است که رویدادها به صورت سریع درک می‌شوند که مستلزم اشاره مستقیم به پدیدار زمان است. حکیمان نیایه-وایشیشیکه پاسخ می‌دهند که یک زمان که مستقیماً درک شده به یک زمان محدود و تقسیم‌شده اشاره می‌کند که نه زمان مطلق، بلکه زمان دنیوی است. شری دهر را اثرش با نام نیایه-کاندالی^{۳۶} و همچنین جایانتا بهاتا در نیایه-مانجاری خویش این موضوع را به شیوه‌ای روشن مورد بررسی قرار داده‌اند. به نظر آنها زمان نمی‌تواند همچون

موضوعات ادراک مستقیم اثبات شود، زیرا زمان هیچ بعد متناهی ندارد. علاوه بر ادراک طبیعی، ادراکات فوق‌العاده نیز توسط این مکتب فکری پذیرفته شده‌اند (The Sakta Purana, 1999:1/42). یکی از ادراکات فوق‌العاده به جنانه لاکشانا معروف است. این نوع از ادراک است که در آن، شیء مدرک از طریق دانش قبلی غرق در حواس می‌شود (See: saha,2009: 661).

۷. نتیجه

بحث زمان یکی از مباحث کهن در ادبیات و فلسفه‌های هند باستان است که در کنار دیگر مسائل جهان‌شناختی، همواره اهل نظر را به خود مشغول ساخته است. این مبحث نخستین بار در وداها و اوپانیشادها ذکر شده و پس از آن دیگر فلسفه‌های هندویی در این باره سخن رانده‌اند. در تفکر فلسفی هند، زمان حاکم بر همه علت‌ها و پایه و اساس تمایزات بنیادین است که از طریق آن امکان ایجاد آفرینش و انحلال عالم رخ می‌نماید. از سوی دیگر، یکی از نمادهای بنیادین تفکر اصیل هندویی دربارهٔ زمان به عنوان یک چرخ در حال حرکت تبیین شده است. این نماد، در حقیقت رمزگشایی عالم است که نشان می‌دهد همه وجودهای زمینی و رویدادهای کیهانی در قلمرو تولد، بقا و مرگ تحت سیطرهٔ چرخ زمان است. این چرخ زمان همهٔ جهان را برای ما به وجود می‌آورد و به عنوان اولین خدا یعنی نخستین واقعیت غایی و پدر پرجاپتی از او طلب خیر می‌شود. در نتیجه در اسطوره، ادبیات و فلسفه هندویی زمان مانند رودخانه‌ای همواره در جریان و نیرویی کیهانی تصویر شده که همهٔ وجودها را از یک حالت به حالت دیگر می‌برد و موجب تغییر در کیفیات آنها می‌شود. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که فهم زمان حائز اهمیت ویژه‌ای برای درک مسائل دینی و فلسفی هندویی است. مسأله دیگر در این پژوهش این است که در سنت فلسفی هند، دو نوع زمان حضور دارد. به عبارتی، زمان بی‌زمانی و زمان اثیری، که با روزها و هفته‌ها و... مشخص می‌شود. انسان تا زمانی که به آگاهی و معرفت دست نیافته است همواره در بند زمان دنیوی است. اما زمانی که انسان به مقام معرفت دست یافت از بند زمان دنیوی رهیده به زمان بی‌زمانی دست خواهد یافت. در نتیجه در فلسفه‌های شیوایی زمان به مثابه انرژی کیهانی عالم و قدرت یعنی شکتی قابل تفسیر است. اما در فلسفه‌های ویشنوی زمان امری توهمی است نه واقعی که به مثابه حجاب، مایا و اویدیا قابل تفسیر است.

پی‌نوشت‌ها

- | | |
|----------------------|--------------------|
| 1. kala and desa | 2. Spacetime |
| 3. Kal | 4.kala |
| 5.Bhartrhari | 6.kara |
| 7.kalyam | 8.dista |
| 9.akala | 10.vasudeva |
| 11. Bhagavata purana | 12. Wheel-brahman |
| 14.sabda | 13.kalakaro |
| 15.Sabda-brahman | 16.eternal verbum |
| 17.Kala sakti | 18. Agama |
| 19.abhinava gupta | 20. Param siva |
| 21.Pancaratra | 22.vallabha |
| 23.Kriya –sakti | 24. Ajativada |
| 25.gaupada | 26. Niyaya kandali |
| 27.Jnana-laksana | |

منابع

- الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۹۴.
- پیرحیاتی، محمد، مقاله‌های بر اساطیر، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۵.
- دلگیر و توکلی، هدیه و طاهره (۱۳۹۴)، مقاله چالش زمان در سنت هندویی، مجله معرفت ادیان، سال هفتم، شماره اول، ۶۹ تا ۹۱.
- دومزیل، ژرژ و دیگران، جهان اسطوره‌شناسی، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۹.
- راداکریشنان، سروپالی، تاریخ تفکر شرق و غرب، ج اول، ترجمه خسرو جهاننداری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
- سرآکبر (وپانیشادها)، ترجمه محمد دارالشکوه، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۸.
- شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ۲ جلد، انتشارات سپهر، تهران، ۱۳۴۶.
- شایگان، داریوش، بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۸.
- گزیده سروده‌های ریگ ودا، ترجمه جلالی نائینی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۵.
- Atharva Veda, (1897), In Four Vedas, translate by Maurice bloomfield. , U.S.A, ABC Clio, New Jersey: Princeton university press.
- Bhattacharya, Harisatya (1992), "The Theory of Time in jain philosophy", in *Indian philosophy*, A collection of Essays, ed; H. s. Prasad, Delhi, Sri Satguru Publication.
- Brandon, s. g. f (1965), *History, Time and Deity*, Manchester university press.
- Brooks, Douglas Renfrew (1999), *The Secret of Time, An Introduction to Hindu Sakta Tantrism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Crooke, W (1981), "Hinduism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Editor: James Hastings, New York: T. and T. Clark.
- Dasgupta. Shashi Bhusan.(1950), *An Introduction to Tantric Time*. Calcutta: Calcutta university Press.
- Dasgupta, S (1973), *A History of Indian Philosophy*, Vol 1-5,Cambridge/Delhi: Motillal Banarsidass Publishing.

- Gaeffke, Peter, "Mandalas: Hindu Mandalas", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Lindsay Jones, New-York: Macmillan, 1980.
- Gaeffke, Peter, "Mandalas", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New-York: Macmillan, 1987.
- Glocerfiorini and Canestri, (2009), *The Experience of Time Psychoanalytic Perspectives*, the internationalytical Association, London.
- Goudriaan, Teun (2005), "Maya", *Encyclopedia of Religion*, Vol .9, Thamson Gale(ed), macmillan, USA.
- Harvey. Peter (2013), *An Introduction to Samkhya*, Combridge, University Press.
- Isa Upanisads, (1997), in *The Principal Upanishads.*, Radhakrishnan, S.India:HarperCollins Publishers.
- Kishore mandal, kumar (1968), *A Comparative Study of The Concepts of Space and Time in Indian*, the internationalytical Association, London.
- Newman, john (1985), "A Brief History of The Kala Cakra, university of Wisconsin.
- Nordberg. M. (1966), " Dhama: A Religion". In *Encyclopaedia of Buddhism*. Nagendra Kumarsingh (ed) anmol publications.
- Padoux, Ander (1993), "Cakras", *Encyclopedia of Religion*, Editor: Mircea Eliade, New York: Macmillan.
- Saha, Debika, (2009), *The Encyclopaedia of Time, Science, Philosophy, theology, and culture, "Hinduism, Nyaya-Vaisesika"*, H. Birn editor, sage publications.
- Skorupski. T., (1987), "Buddhist Dharma & Dharmas" .in *Encyclopedia of Religion* , Mircea Eliade (ed). vol 4. New York: Macmillan.
- Sankaracarya, (1980), *The commentary of Brihad Araniaka Upanisads*, Translated by Agrawala and Krishna Warriar, A. J. Chennai: Vasanta Press.
- Sankaracarya, (1970) *The commentary of Mittria Upanisads*, Translated by Agrawala and Krishna Warriar, A. J. Chennai: Vasanta Press.
- *The Visnu Purana*, (1980), Translated by Agrawala and Krishna Warriar, A. J. Chennai: Vasanta Press.
- *The Vaisesika Sutras ofkananda*, (1923), translated by Nandalal Sinha, s.bh. Allakabad.
- *The Upanisads*. (2001), Translated by Max Muller, 2 vols, Richmond, Surry: Curzon press.
- *The Sākta Purana* , (1999), Translated by Agrawala and Krishna Warriar, A. J. Chennai: Vasanta Press.
- *The Principal Upanishads*. (1997), Radhakrishnan, S. India: Harper Collins Publishers.
- Werner, Karel, (2005), *A Popular Dictionary of Hinduism*, NewYork, Routledge.