

چالش مفهوم زمان در آیین هندو

کلیه هدیه دلگیر / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز

طاهره توکلی / استادیار ادیان و عرفان دانشگاه آزاد واحد تهران مرکز

چکیده دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۱۳

h.delgir@yahoo.com

tavakkolit@gmail.com

انسان همواره با پرسش از چیستی زمان و تاریخ مواجه بوده است؛ از خود می‌پرسد زمان و تاریخ چیست؟ و ما چه رابطه‌ای با آنها داریم. این پژوهش با رویکرد تحلیلی - نظری به پاسخ به چنین پرسشی، در آیین دین هندو می‌پردازد. در این آیین، دو الگوی خطی و دوری به چالش کشیده می‌شود و در نهایت طرح دوری زمان (کاله)، بازنمایی بیشتری دارد. در زمان دوری، زمان چرخه‌ای است که درون آن حوادث الف، ب، ج و... وجود دارند. یک الگو از زمان دوری، الگوی تناسخ است که چرخه زندگی و مرگ است. در زروان نیز زمان دوری است، ولی همانند آیین هندو، به صورت بازگشت ابدی نیست، بلکه رجعت به مبدایی ابدی است. دوره کامل زمان کرانمند، که دوازده هزار سال است، پس از سه هزاره آخر رستاخیز تن روی می‌دهد و رجعت به اصل است. نوع دوم به زمان، خطی یا آفاقی است. نکته مهم انگاره خطی، نگاه رشته‌ای است، که همه چیز یک آغاز و یک پایانی دارند و این دو نمی‌توانند شبیه هم باشند و امکان جابه‌جایی آنها هم وجود ندارد. پژوهش حاضر به بررسی مفهوم زمان در ودا، اتهرودا و اوپه نیشد و تقسیمات آن و همچنین مکاتب فلسفی هند پرداخته، نشان می‌دهد که در نهایت تاریخ (ایتی هاسا)، معنای عام و متعارف و تعریفش در ادیان خطی را از دست داده است؛ زیرا هندوها به دنبال تجربیات تاریخی و حوادث گذشته نیستند، بلکه به دنبال معنا در متون و آموزه‌های دینی خود هستند.

کلیدواژه‌ها: زمان (کاله)، تاریخ (ایتی هاسا)، زمان دوری.

مفهوم‌شناسی

الف. زمان دوری

از روزگار باستان، دریافت هندیان از زمان، همچون چرخه‌هایی دوری بوده است که تکرار نظام‌های مختلف، از تکرار روز گرفته تا سال را شامل می‌شود که هریک، درازای زیادی دارند. زندگی هندیان در هماهنگی کامل با نظام کیهانی، چرخه تولد، مرگ و بازتولد (سمساره) است. هر چند تحقیقات نظام‌مند درباره مفهوم «زمان» در هند، به عنوان نمونه آن‌گونه که محققان ارسطویی در غرب انجام داده‌اند، صورت نگرفته است. اما افرادی چون ویلهلم هالبنس (Wilhelm halbfass) و رومیلا فاپر (Romilathapar) در پی کشف این معنا، یعنی رهایی از این چرخه‌های تکراری و رسیدن به آزادی یا همان موکشه بودند.

در زبان سانسکریت، واژه «کاله» (kalā)، دلالت بر زمان دارد. هندیان پذیرفته‌اند که زمان و خلقت در دوره‌های تکراری حرکت می‌کند خاستگاه این ایده، ممکن است از مشاهده چرخه سالانه تغییر فصول مشتق شده باشد. دهرمه شاستره (Dharma Śāstras)، تقسیمات مختلفی از چرخه زمان را مانند «موهورتا» (muhūrta) (حدوداً چهل و هشت دقیقه) و «یوگا» ارائه می‌دهد. موهورتا از سی کاله تشکیل شده است. هر یک از اینها، از سی کاشته‌ها (kāṣṭhās)، که هریک از اینها زمان هستند و با پانزده بار چشمک زدن ایجاد شده‌اند. ویشنو، که یکی از خدایان است، در هر روز برهماییده هزار بار پلک‌هایش را به هم می‌زند و هر پلک به هم زدن، دوازده هزار سال خدایی است که هریک از این سال‌ها، دوباره شامل ۳۶۰ سال بشری است. چنین انبوهاتی که از اعداد مطرح می‌شود، از مرز تجربیات بشری فراتر می‌رود. بدین صورت، زمان چون دشمنی تصور می‌شود که باید از آن گریخت (اریکسن، ۱۰۶؛ رودرینگو، ۲۰۰۶، ص ۴۵).

از این رو، زمان همه‌چیز را می‌پزد؛ یعنی نابود می‌کند؛ ولی تنها زمانی می‌توان به مبدأ اساطیری زمان پیوست که داننده ودا باشیم و تمام همت هندی مصروف به گریختن از بند «سمساره» یا چرخ زایش دوباره است که به علت کرمه، یعنی آثار اعمال پیشین بر گردش درآمد است (شایگان، ۱۳۸۸، ص ۱۱۵).

گردش دورانی آفرینش و زمان ویرانگری جهان، هریک دوره‌ای کامل و به اندازه صد سال از زندگانی برهماست. در پایان این دوران، همه جهان، برهما، خدایان، فرزندان، اهریمنان، انسان‌ها، حیوانات و اشیا در انحلال بزرگ جهان، یعنی مهاپرالا (Mahapralaya) حل می‌شوند. هر انحلال بزرگ، صد سال درهمی (Chaos) به دنبال دارد و با پایان گرفتن آن، برهمایی دیگر زاده می‌شود و با زاده شدن

آن، گردش یا دور جدید آغاز می‌شود. این نظام به بخش‌ها و دوره‌های فرعی بسیاری تقسیم می‌شود که مهم‌ترین آن کالپه (kālpā) (یک روز برهمنی) است. هر کالپه، برابر با یک روز تمام از زندگی برهما و برابر با ۴۳۲۰۰۰۰ سال زمینی است. به عبارت دیگر، هر چرخه یوگه، ۴۳۲۰۰۰۰ سال و هر کالپه ۴۳۲۰۰۰۰۰۰۰ سال می‌باشد. با بیدار شدن برهما، سه جهان (آسمان، فضای میانه و بخش زیرین)، دیگر بار آفریده می‌شوند و هنگام خواب برهما، به درهمی باز می‌گردند. در پایان هر روز برهما، همه موجودات رهایی نیافته از چرخش زایش، مورد قضاوت قرار می‌گیرند و به تناسب استحقاق، برای تولدی دیگر در روز دیگر و به هنگام بیدار شدن برهما آماده می‌شوند. هر کالپه، به هزاران دوران بزرگ یعنی «مهایوگه» (Mahāyuga) تقسیم و هر مها یوگه، به چهار یوگه یا دوره تقسیم می‌شود (ابونس، ۳؛ کلسر مایر، ۲۰۰۳، ص ۹۳).

برخی بر این باورند که کالپه را نمی‌توان در مقیاس‌های دنیوی اندازه گرفت. به عنوان نمونه، اگر رودخانه‌ای باشد که ۱۱۷۶۴۹ بار بیشتر از اندازه گنگ باشد و اگر هر صد سال بتوان دانه‌های شن را از بستر رودخانه دور ساخت، سپس زمانی نیاز است تا همه شن‌ها را کنار بزنند، این اندازه زمان است. این اندازه‌گیری زمان، که ۳۰۰۰ بار صورت گیرد، یک کالپه را ایجاد می‌کند (ناپر، ۲۰۰۲، ص ۱۸۳).

ب. تقسیمات زمان

علی‌رغم تمایزات فلسفی هندوها در همه اعصار، تقسیمات خاصی از زمان تجربی را پذیرفته‌اند که هم در زندگی روزمره و هم در محاسبات ستاره‌شناسی به کار می‌رود. نظام‌های مختلف، ربطی به تصورات ایدئولوژیکی از زمان نداشت. اکثر تقسیمات زمان از حرکت ماه و خورشید متأثر بوده است. هندیان هم از تقویم شمسی، که شامل هفت روز هفته بود و هم از تقویم قمری، که بر پایه چرخه‌ای از ناپدید شدن هر دو هفته یک‌بار، به وسیله قرص کامل و پیدایش جدید ماه بود، استفاده می‌کردند. ماه قمری، به نیمه‌تاریک و نیمه‌روشن تقسیم و هر نیمه، پانزده «تیتھی» (Tithi) (شب) را دربر می‌گرفت که خود شامل جزه‌هایی می‌شد. روز چهاردهم، که ماه به سمت زوال و افول می‌رود، «پاکشا» و ماه قمری را «ماسا» می‌گویند (همین تقسیم به گونه‌ای دیگر بین اعراب رواج داشت که بعید نیست از هندیان گرفته باشند. آنان ماه را به ده جزء سه روزه تقسیم می‌کردند و هر جزء را «نوء» می‌نامیدند. هر سه شب، برحسب روشنایی یا تاریکی ماه نامی داشتند. مثل ایام البيض، ایام الدهناء و غیره).

حرکت خورشیدی سال را به شش فصل و دوازده ماه شمسی تقسیم می‌کردند. فصول عبارتند از:

بهار (vasanta)، تابستان (grīśma)، بارانی (varṣa)، پاییز (śarād)، زمستان (hemānta) و فصل سرد (śiśira). هندی‌ها برای تولد و فعالیت‌های جزئی از تقویم شمسی و برای مناسک دینی، اغلب از تقویم قمری استفاده می‌کردند.

در سال ۱۹۵۷، برای استانداردسازی نظام تقویمی، دولت هند از تقویم بومی یا سنتی بهره برد که «تقویم هندی» نام دارد. این تقویم، بر پایه گونه معتبری از نجوم به نام پانچانگا (Pancāṅga) مبتنی است. با عصر شاکا (۷۸۶) شروع می‌شود که ۳۶۵ روز دارد. بهار، اولین فصل از شش فصل سنتی هند، یعنی تابستان، فصل بارانی، پاییز، زمستان و فصل سرما است. بنابراین، تقویم شمسی و قمری درهم تنیده‌اند. برخی از این تغییرات پذیرفته‌شده در تأثیرپذیری هندیان از منجمان هلنیستی بوده است. پادشاهان هلنی و هندی در شمال غربی شبه‌قاره هند، همزیستی مسالمت‌آمیز داشتند و ارتباطات تجاری دریایی سواحل غربی هند با بنادر دریای سرخ و مدیترانه شرقی داشتند. اسکندر به مرکز فعالیت آنان بود. نجوم و ریاضی رایج در یونان، به سانسکریت ترجمه شد. از این رو، ورهمیرا (Varahamihra) یا منجمان هندی در نیمه هزاره اول میلادی اظهار داشتند که یونه یا همان یونانی‌های هلنی و دیگران، از آسیای شرقی به خاطر معرفتشان به ستاره‌شناسی و طالع‌بینی مانند ریشی قابل احترام هستند.

نکته جالب اینکه حدود دو قرن بعد، محققان هندی ساکن دربار هارون‌الرشید در بغداد، دانش ریاضیات و نجوم را بدان‌گونه که در هند گسترش یافته بود، به اعراب انتقال دادند که شاخص‌ترین نمونه‌های نقل‌شده آن، شمارش اعداد و مفهوم عدد صفر در هند است (رودرینگو، ۲۰۰۶، ص ۴۸-۴۷؛ همان، ص ۳۰؛ کلسر مایر، ۲۰۰۳، ص ۱۸۳).

چهار یوگه (عصر) اصلی وجود دارد که به تدریج از مدت و استمرارشان کاسته می‌شود. نخستین یوگه، عبارت است از: «ستیه» یا «کرتیه یوگا» (Satya or Kṛta Yuga). مدت آن ۴۸۰۰ سال الوهی (Deva) است. به روایتی دیگر، چهار هزار سال الوهی است و بین دو دوره رو به افول و مکنونی، که هر یک چهارصد سال هستند، قرار دارد. دوره زرینی، ۱۸۲۸۰۰۰ سال انسانی به طول می‌کشد که طی آن دهرمه، خدای وظیفه و عدالت، بر چهار پای خود را می‌سپرد. مردمان خشنود و تندرست و دارای فضیلت‌اند و تنها خدای سپید فام را نیایش می‌کنند.

دومین یوگه، عبارت است از: «ترتایوگا» (Tertāyuga) مدت آن ۳۶۰۰ سال الوهی است. یعنی سه هزار سال الوهی است. به همان ترتیب یک دوره مقدم و یک دوره متأخر مکنونی دارد که هر یک سیصد سال است. دوره‌ای است که ۱۲۹۶۰۰۰ سال انسانی به طول می‌انجامد. در این دوره، دهرمه بر

سه پا راه می‌رود و فضیلت‌ها و شادمانی‌ها یک چهارم کاهش می‌یابد. در این دوران، هرچند مردم وظیفه‌شان را انجام می‌دهند، ولی برای آنان این وظایف، در مرتبه دوم اهمیت قرار دارد. در این دوره، شمار برهمنان بر خطاکاران پیشی دارد و خدای مورد نیایش رنگی سرخ‌فام دارد.

سومین یوگه، «دوآپاریوگا» (Dwaparyuga) است. مدت آن ۲۴۰۰ سال خدایی به طول می‌انجامد که برابر با ۸۶۴۰۰۰ سال زمینی است. در این دوره، دهمه بر دو پا راه می‌رود و فضیلت نسبت به دوران اول نصف می‌شود. خدای مورد نیایش، زردرنگ است و ناخشنودی و ستیزه رواج دارد. اما مردمان باز پیرو راه راست‌اند و برهمنان، کشتریه و ویشیه‌ها، وظایف خود را انجام می‌دهند.

چهارمین عصر یوگه، «کالی یوگا» (Kaliyuga) یا دوره انحطاط است. ما در این دوره زندگی می‌کنیم. واژه «کالی» به معنای «سیاه» یا «زمان» است. این عصر، ۱۲۰۰ سال خدایی است. دهمه بر یک پا راه می‌رود و همه هنرها و فضیلت‌ها، مگر یک چهارم آنان از بین رفته است. این دوران، برابر با ۴۳۲۰۰۰ سال انسانی است. خدای مورد نیایش سیاه‌رنگ است و اکثر مردمان سودره یا سودرایا (برده‌اند). مردمان این دوره، ستیزه‌جویند و دارای زن‌های هرزه و پرگو هستند. درماندگی این مردمان، تنها با ظهور کالکی (Kalki(n) پایان می‌یابد (ایونس، ص ۳۹؛ رودرینگو، ۲۰۰۶، ص ۴۶؛ ناپر، ۲۰۰۲، ص ۳۰).

وقتی که شرایط کاهش فضیلت‌ها شدیدتر می‌شود، افراد باایمان به تپه می‌گریزند و منتظر آمدن کالکی می‌شود که دهمین تجسم ویشنوست. کالکی، با مفهوم بودای میتریه برابر است؛ کسی که آموزه حقیقی را از انقراض حفظ می‌کند. جالب اینکه بسیاری از این شخصیت‌های نجات‌دهنده در عصر اولیه مسیحی هم بوده‌اند. آمدن کالکی می‌تواند به عنوان جایگزینی در پایان تحولات عظیم و مه‌ایوگه باشد؛ زیرا او آغازگر عصر طلایی دیگر است. از این‌رو، تاریخ پایان نمی‌یابد و زمان متوقف نمی‌شود (ناپر، ۲۰۰۲، ص ۳۳).

کل این دوره، که «مه‌ایوگه» نامیده می‌شود، دوازده هزار سال خدایان است. یک سال انسانی برابر ۳۶۰ روز است. اما یک روز زندگی خدایان ۳۶۰ سال انسانی است. از این‌رو، مه‌ایوگه ۴۳۲۰۰۰۰ سال انسانی است. هفتادویک «مه‌ایوگه» (عصر بزرگ) یک «منوتره» (Manvantra) (یک دوره انسانی) که تحت حمایت وجود الهی به نام «منو» هست. ما الآن در بیست و هشتم مه‌ایوگه از هفتاد و یکمین مه‌ایوگه هستیم. هزاران مه‌ایوگه، یک کالپه را ایجاد می‌کند. در یک کالپه، چهارده منوتره وجود دارد. ما الآن در منوتره «وایوسوته» (Vaivasvata) هستیم. دو کالپه شب و روز، خدای خالق یعنی برهما را که

محدوده زندگی آن صد سال است، ایجاد می‌کند. این توصیفات که مدت یک چرخه واحد از خلقت عالم را نشان می‌دهد، حدود ۳۱۱ تریلیون سال خورشیدی یا انسانی به طول می‌انجامد.

پایان چرخه زندگی برهما، یا همان انحلال (Pralaya) بزرگ، به وسیله نمایش سمبلی از خدای ویشنوی خوابیده بر مار کیهانی به نام «آنانت» (Ananta)، که به معنای «بدون پایان» است، صورت می‌گیرد. در عین حال که لطیف است، قدرتمند هم هست. طول انحلال را برابر با مدت زندگی برهما گرفته‌اند؛ زیرا اصل تکرار خلقت دوری به وسیله خدای ویشنو به نمایش گذاشته می‌شود. ویشنو به بازپیدایی خلقت منجر می‌شود. این فعالیت ویشنو، به وسیله گل نیلوفر، که دارای ساقه‌های بلندی است، مانند طنابی از ناف ویشنو رشد می‌کند. برهمای بر بالای گل نشسته، با تفکرش خلقت جدیدی را ایجاد می‌کند. از این‌رو، با برهماهای بیشمار، عالم دوباره خلق می‌شود (شاتوک، ۷۵؛ همان، ص ۴۶).

در کتاب هندشناس آلمانی هایزیش تستیمر، افسانه رژه مورچه‌ها نقل شده است. این قصه اساطیری، از رساله برهماویرتاپورانا خلاصه شده است.

این‌درا، که بر اژدهای غول‌پیکری که آب‌های زمین را نوشیده و موجب خشکسالی شده است، پیروز و مغرور می‌گردد. به دستور وی، ویشواکارما کاخ باشکوهی می‌سازد، ولی ایندرا راضی نمی‌شود، تا اینکه برهنه به وسیله ویشنو، ایندرا را تنبیه می‌کند. ویشنو در لباس گدایان دوره‌گرد، نزد ایندرا ظاهر می‌شود. وی او را کودک من (از جهت تحقیر) خطاب می‌کند و درباره تعداد بیشمار از ایندراها، که طی ادوار مختلف آمدند و رفتند، سخن می‌گوید. در این هنگام، ردیفی از مورچه‌ها به شکل ستونی حرکت می‌کنند. ویشنو می‌خندد و ایندرا علت را جویا می‌شود. ویشنو می‌گوید که هر یک از آنها، چون تو به علت تقوی و فضیلت بر تخت جلوس کرده بودند، ولی اینک بعد از دگرگونی بی‌شمار به شکل مورچه درآمده‌اند. او اضافه می‌کند که مرگ حاکم بر قانون زمان است. عاقل کسی است که دل نه به بدی و نه به خوبی ببخشد. در ادامه، ایندرا می‌خواهد ترک دنیا کند که بریهاسپاتی مانع می‌شود و می‌گوید: عاقل کسی است که در حین عمل از ثمره عمل بی‌نیاز باشد. در واقع کمال مطلوب در این است که با توجه به بعد لاینتاهی کیهانی، انسان بتواند موجودی واقع در زمان تاریخی بماند. در واقع، حتی موجودات اساطیری چون ایندرا سراپی بیش نیستند (شایگان، ۱۳۸۸، ۱۵۳-۱۵۷؛ ذکرگو، ۱۳۸۲، ص ۲۲-۲۸).

همان‌طور که گذشت، مفهوم سنتی هند از زمان، همچون چرخه و دوران درک شده است. همه اشکال دیگر را مستثنا می‌کند و تکرار بی‌پایان دوره‌ها را می‌پذیرد. درست برخلاف نگرش انسان مدرن، بخصوص انسان غربی از زمان، که آن را خطی و تکاملی می‌بیند و برای تاریخ، سیر حرکت ارزشی قائل است. در اینجا، بشر با رشد علوم و گسترش فناوری پیش می‌رود و ما شاهد کلماتی مثل پیشرفت و توسعه هستیم. اما در نگاه هندی، زمان مسیر خطی ندارد. زمان منحصر به رخدادهای تاریخی جامعه

بشری نیست، بلکه در پهنه بیکران حضور دارد. سیر حرکت کل عالم هستی دورانی و حلقوی است (ذکرگو، ۱۳۸۲، ص ۲۱-۲۲). اما برخی بر این باورند که در نگاه هندی، هم مفهوم زمان خطی و هم زمان دوری وجود دارد که دومی ثابت شده است، ولی درگیری بر سر اثبات زمان خطی است. به عنوان نمونه، *تافار* در مقاله‌ای شاهد مثال‌هایی از زمان خطی بیان می‌کند. وی به ارائه لیست‌های شجره‌نامه سلطنتی اشاره می‌کند که این شجره‌نامه‌ها، به ارائه لیستی از سلسله‌ها پرداخته‌اند که رئیس قبیله از طبقه کشتیه بوده است که حوادث یادشده در شجره‌نامه‌ها، اگرچه لزومی ندارد واقعی گرفته شود، اما به عنوان درکی از گذشته تحلیل می‌شود. ما در اینجا با زمان نسلی روبه‌رو هستیم که دال بر زمان خطی می‌گیرد. از سوی دیگر، برخی بر این باورند که ثبت دقیق حوادث در سالنامه‌ها و زندگی‌نامه‌نوشت‌ها و تأکید هندیان بر امپراطوری هر عصر دلیل بر زمان خطی است (ناپر، ۲۰۰۲، ص ۳۳؛ کلوترلی و هیل‌تیتل، ۲۰۰۴، ص ۵۷۷-۵۷۵). اما باید گفت: اینها نمی‌تواند شواهدی بر درک زمان خطی باشد؛ چراکه در هر جامعه، به ثبت حوادث اهمیت داده می‌شود و بحث ما در بازگشت‌پذیری یا بازگشت‌ناپذیری حوادث است؛ چراکه در نگاه دوری هندی از زمان، این حوادث ثبت و ضبط شده قابل بازگشتند، اما در نگاه خطی غیرقابل بازگشت و منحصر به فرد و یگانه‌اند. این است تمایز دو نوع نگاه از زمان.

نماد مهم زمان

زمان، خدای هندی

در بهگودگیتا، بالاترین شکل خدا، در نقش ویرانگر، برابر زمان گرفته شده است. این شعر بزرگ درباره نشان دادن ویشنو در شکل «واشودوه» (Vāsudeva) (پدر کریشنا)، به عنوان خدای متعال است. آشکار شدن الوهیت همچون زمان، اوج تجلی خدا به انسان است که در آن، فعالیت کیهانی خدا، همچون خالق و تخریب‌گر به نمایش گذاشته می‌شود. ریشه این امر به گذشته فرهنگ هندی بازمی‌گردد. شواهدی وجود دارد که این تفکر را ناشی از سنت آریایی دانسته‌اند که تجلیات آن در ریگ ودا هست. در بهگودگیتا، ویشنو به آرجونه به اشکال مختلف و پیچیده وجود خویش همپون خالق و نگهدارنده جهان آشکار می‌شود. پس از آشکار شدن ویشنو بر آرجونا متوجه می‌شود که هنوز واقعیت کامل خدا را نشناخته و آرزوی دیدن اشکال الوهیت را دارد. خدا بیان می‌کند که من زمان هستم... در این متون حماسی، الوهیت در شکل متعالی خود همچون دوجنبه‌ای نمایان می‌شود. آن نیرویی است که خود را در عالم آشکار می‌کند؛ یعنی خالق است و در نقش تخریب‌گرش با زمان یکی گرفته می‌شود. در میان

بسیاری از خدایان آریایی مهاجم شمال هند وارونه است. این خدا، ماهیت دوگرایانه دارد. این دو جنبه‌ای بودنش را با میترا تقسیم می‌کند؛ کسی که با او ارتباط نزدیک دارد و زوج اوست. میترا خیرخواه ولی وارونه بدخواه بوده است. وارونه، با یمه (مرگ) ارتباط دارد. این دوسوگرایی خود را در ارتباط با مشخصه برجسته وارونه نشان می‌دهد. او نگهبان نظم کیهانی (ریته) (rta) است که با حقیقت یکی گرفته می‌شود. مفهوم «ریته» بعدها در هند معادل دهرمه شد که معانی ضمنی دارد. از جمله اینکه گذشته سببی بی‌پایان و همه‌چیز در اسارت زنجیر زمان است. وارونه در مرتبه والا حفظ نشد و به ریگ ودا انتقال داده شد. در اوپه نیشد، شوته شتیره (Śvetāśvatara)، رودره، که در ریگ ودا مجسم قدرت تخریب‌گری و خلقت عالم است، هستی (وجود) را در زمان حبس می‌کند. از این رو، همچون قدرتی توصیف می‌شود که پس از خلقت، همه جهان‌ها آنها را در پایان زمان بازگیری می‌کند. او چرخ - برهمای (Brahma-wheel) کیهانی را می‌چرخاند؛ زیرا او نویسنده (بانی) زمان (Kālakāro or author of time) است. اما از زمان تجربی فراتر است. در مایتره اوپه نیشد (Maitriupanishad)، دو شکل از برهمن وجود دارد: زمان و بی‌زمان (Kālaścākālaś) در شکلی که مقدم بر خورشید است، بی‌زمان و بدون اجزاست. اما آن شکلی که با خورشید شروع می‌شود، زمان با اجزاست. مخلوقات از سال شکل می‌گیرند. بعد از اینکه ایجاد شدند، آنها به وسیله سال رشد می‌کنند و در سال ناپدید می‌شوند. از این رو، سال، پرجاپتی (Prajā-pati)، زمان، خوراک و منزل برهمن و خود است و زمان همه‌چیز را می‌پزد. در حقیقت، زمان خود اعظم است. محققان هندی خواستند بر اساس وجه شرک‌آلود تثلیث (Tri-mūrti) هندوی یعنی برهما، شیوا و ویشنو، که اصل خلقت، تخریب و حفاظت است، حقیقت را بررسی کنند.

شیوا نیز خدای دوجنبه‌ای است. شیوا در نماد لینگام، نماد پایداری پویایی زندگی است. از سوی دیگر، خدای تخریب‌گر است. کسی که در قبرستان‌ها و مکان‌های مرده‌سوزی رفت و آمد می‌کند. شیوا همچنین «مها کاله» (Mahā-kāla) (زمان بزرگ) و زمان همه بلعنده (Kāla-Rudra or all-devouring time) است. شیوا در شکل کالی (همسر شیوا)، تجسیم یافته که برگرفته از کالا است و خدای مرگ و زمان و نابودگری است (برندن، ۱۹۶۵، ص ۳۱-۳۷).

زمان به عنوان حیوان، به خصوص اسب

بزرگ‌ترین قربانی ودایی «اشومدهه» (aśvamedha) یا قربانی اسب است که در سراسر سال ادامه دارد. در آن، اسب سرگردان آزاد است تا اینکه آماده قربانی می‌شود. در طی این زمان، پادشاه متحمل «دیکشه»

(dikṣa) (آمادگی برای تقدس در اجرای مراسم دینی) تجردش را حفظ می‌کند و به داستان گوش می‌دهد. «بندھش» (bandhus) (دوستی و رفاقت)، میان اسب و سال و دیگر مقیاس‌های زمانی در آغاز اوپه نیشد (Brhadāranyakaupaniṣad) مورد تأکید است: سر اسب قربانی، سپیده‌دم است، چشم‌هایش خورشید، دمس باد و خمیازه‌اش آتش رایج است. بدن (آتمن) (ātma)، اسب قربانی سال است به واسطه قربانی اسب، پادشاه و سال تقویت می‌شوند.

ارابه و چرخ هایشبه کرات عالم، همچون ارابه به تصویر کشیده شده است. دو چرخ ارابه را به‌راحتی می‌توان تجسم دو چرخ عالم، یعنی بروج دوازده‌گانه و سطح استوایی در نظر گرفت. تعامل میان این دو، موجب تقسیم سال و زمان می‌شود. آنها همه موجودات را که با وجود بروج دوازده‌گانه، یعنی فواصل زمانی، شروع می‌شود، را ایجاد می‌کنند. حرکت ارابه، مرحله دستورالعمل روح را ایجاد می‌کند، همان‌طور که کریشنا نزول می‌کند و ارجونا را در نبرد همچون آموزگار همراهی می‌کند، ما می‌توانیم ارتباط نزدیک میان حرکت و زمان و نیز ارتباط عالم و روح فردی را ببینیم.

بر اساس مهابهارتیه بخش ۱ پاراگراف ۱۵۱-۱۴۷، سال چرخ دوازده پره چرخ است که به وسیله شش پسر (فصل‌ها) می‌چرخند. درحالی‌که دو دختر (شب و روز)، رشته نخ‌های سیاه و سفید را در دستگاه بافندگی رنگارنگ می‌بافند که رشته نخ‌های سیاه، مخلوقات گذشته و رشته نخ‌های سفید، مخلوقات حال هستند. درحالی‌که ارابه و چرخ‌هایش تصاویری از زمان همچون حرکت‌اند، چرخ طالع‌بینی با تقسیمات بی‌شمارش، منحرف به تصاویر لحظه‌ها و هم بودی می‌شود (کلوتز لی و هیل تیتل، ۲۰۰۴، ص ۵۶۰).

نزول گنگ

تصویر آب‌ها، اقیانوس، دریاچه و رودخانه و ارتباطشان به زمان و ابدیت در هند بسیار گسترده است. پایه این ارتباط، به یک اندازه غنی است: بخش علمی، ابزاری نظیر ساعت آبی را بنا نهاد. بخش شعری، قسمت مادون آسمان‌ها در سطح استوایی همچون آب‌ها و بخش زیرین همچون سرزمین خشک. یا حرکت دوری آسمان‌ها همچون گرفتار در گرداب توصیف شده است. بخش هستی‌شناسی، جایی که خود فردی گرفتار در زمان است، به رودخانه تشبیه شده که سرانجام هویت خود را در اقیانوس عظیم ابدیت از دست می‌دهد. رودخانه، دلالت بر فردیت می‌کند و درون تغییر و جهت، که مشخصه زمان خود است، در حرکت است. مهم‌ترین رودخانه هندی در حقیقت آسمانی است که به شیوه‌های

مختلف به زمین آمده است. در ادبیات برهمنی، ودایی رودخانه سرسوتی (Sarasvātī)، موجب کهکشان راه شیری می‌شود. در حماسه‌ها و پورانه‌ها، کهکشان راه شیری گنگ آسمانی (آکاشاگنگ) (ākāśagaṅgā) است که به زمین آورده شده است. زمین را پرورش و پاک می‌کند و جاری در آن است و در نهایت، در اقیانوس عظیم. در این متون، گنگ تصویری از حرکت است. نزول گنگ (گنگ اوتاره) (gaṅgāvatarāṇa) افسانه‌ای است که مشتمل بر فرود ابدیت در زمان است. تجدید جهان با زمان و ارواح و هدایت ارواح به بهشت مربوطه‌شان. این تصویر، برعکس تصویر ارائه‌شده در اوپه نیشد است که روح فردی همچون رودخانه با اقیانوس عظیم ادغام شده و هویت خود را از دست داده است. در اینجا، ابدیت در حرکت و زمان شرکت می‌کند، تا جهان را پس بگیرد. در ویشنو، پورانه‌ها فرود گنگ پایه‌ای را برای نمودار گیتی، یعنی نقشه زمان فراهم می‌کند. در مهابهارتیه، گنگ آسمانی حرکات آسمانی خود را با زمان دورانی ارتباط می‌دهد و با آمدن مادر، بهیشما (bhīṣma) (نویسنده حماسی درباره زمان) در کتاب نخست تشکیل می‌دهد و کوروها و پاندوها را پس از صعود آسمانی‌شان در کتاب پایانی جای می‌دهد. در واقع، فرود گنگ به شدت طرحی است که حرکت را به تغییر شکل دادن ابدیت در زمان ارتباط می‌دهد، او هم بود می‌شود (همان، ص ۵۶۱-۵۶۲).

زمان در وداها

وداها ثبت سخنان فلسفی نیستند، ولی به‌روشنی تفکر کامل ودایی را منعکس می‌کنند. در سرودهای ودایی، خدایان مختلفی به عنوان اصول غایی عالم فراخوانده می‌شوند و هریک به عنوان متعالی‌ترین تجلیل می‌شوند. در بسیاری از آیات، ریگ ودا مفهوم کاله به طور ضمنی موجود است که به عدد دوازده، که حاکی از دوازده ماه است، اشاره دارد. تشریح مفهوم زمان در مشهورترین سرود ودایی، یعنی اتهرودا آمده است. اصل شدن در مفهوم زمان تجسم یافته است. بدون زمان، هیچ فعالیت، تغییر و تغییر شکلی ممکن نیست.

مفهوم زمان در اتهرودا

۱. زمان به‌عنوان اسب، با هفت افسار توصیف شده است و به عنوان خالق و پروردگار عالم فرض و اشاره به هفت فصل سنتی در هند دارد.
۲. زمان به عنوان رب همه است. زمان، برهمن است. زمان خالق و خودزاده است.
۳. زمان خالق و رب همه حتی منو است و حتی پدر پرچاپتی است.

۴. کاله علت غایی جهان است.

در/هیربودنیه سمهپته (ahirbudhnyasamhita)، که حاوی عناصر فلسفی است و خاستگاه تتریک و ودایی دارد، در توصیف فرایند خلقت آمده است که عناصر گونه و زمان در جنین حضور دارد، شبیه موقعیت منوها در شکتی خداست. از کاله شکتی، سرنوشت دقیق برمی‌خیزد. کاله و گونه، در رحم شکتی وجود دارد. به عبارت دیگر، زمان به نحوی با عملکرد گونه‌ها در ارتباط است. کاله تبدیل‌کننده اساسی همه‌چیز است. تثلیث پرکریتی، پوروشه و کاله، منبع اصلی است که از آنها تکامل عناصر توالی، پیروی می‌کنند. پرکریتی علت مادی است. پوروشه، گرچه غیرفعال است، اما وجودی است که حضور آن منجر به فرایند تغییر شکل می‌شود. زمان علت ساختاری یا اصل پویایی است. در این متون ودایی، زمان اصل خالق و نابودگر درک شده و به عنوان اصل غایی شمرده می‌شود (کیشور مندل، ۱۹۶۸، ص ۱۰-۳).

زمان در اوپه نیشدها و آرانیکه‌ها

در اوپه نیشدها، زمان واقعیت ظاهری دارد. از دیدگاه والاتر، زمان غیرواقعی است. اما در برخی اوپه نیشدها، زمان همچون اصل غایی عالم توصیف شده است. زمان با جریان همیشه جاری و غیرمتوقف مقایسه و غیرقابل تقسیم در نظر گرفته می‌شود. زمان برای اهداف عملی، به روزها و شب‌ها، ماه و سال و غیره تقسیم می‌شوند. اما تقسیم‌ناپذیر بودنش دست نخورده باقی می‌ماند. می‌توان گفت: زمان یک جریان بزرگ است که ذخیره ژرفی از آب دارد و مخزنش همواره به وسیله جریان‌های کوچک‌تر کامل می‌شود. از این رو، مخزن هرگز خشک نمی‌شود. این متون، تمایز میان زمان تجربی و متعالی را نشان می‌دهد که فیلسوفانی چون برگسون درک کرده‌اند. وی معتقد است: زمان کاملاً برای اهداف عملی خوب است، اما یک تحلیل منطقی از این مفهوم، مشکلات گوناگونی را به وجود می‌آورد. در این دیدگاه، زمان واقعی مدت است. مفهوم زمان در متن، بسیار وابسته به مفهوم زمانی است که *وایتهد* مدافع آن است. *وایتهد*، زمان و مکان را همچون جریان روان می‌داند. اما این دیدگاه، در ادبیات اولیه اوپه نیشد و حتی یونانیان، که فیلسوفان غرب وامدار آن هستند، وجود ندارد (همان).

در بریه‌د آرانیکه اوپه نیشد، روز و شب به عنوان منبع همه تغییرات، که در یک زمان نماد زمان است، توصیف می‌شود. علاوه بر این، زمان در اینجا از برهمن ناشی شده است و آن را همچون رب گذشته، حال و آینده تعالی می‌بخشد. در متن *غامض مایترا* اوپه نیشد، زمان همچون برهمن، به عنوان

اصل بلندمرتبه، مطرح می‌شود. جمله معروف این اثر، این است که زمان همه‌چیز را در خود بزرگ می‌پزد. در واقع، زمان نابودکننده همه‌چیز است.

در سوتاشوتره (svetāśvatara)، اوپه نیشدها زمان طبیعت ذاتی، ضرورت، شانس و عنصر مادی و روح است. زمان به عنوان حال، گذشته و آینده نسبت به برهمن درجه دوم‌اند. زمان تجربی نسبت به برهمن درجه دوم اهمیت است. زمان متعالی قطعاً یک اصل متعالی است.

در کیویله (kaivalya) اوپه نیشد، زمان به طور وحدت وجودی برابر با بره‌مای خالق است. در اوپه نیشدها پذیرفته شده است که درحقیقت برهمن، تنها حقیقت است و اصولی مانند زمان و فضا، تنها حقیقت ظاهری‌اند. زمان و فضا عناصر واقعی‌اند، اما این دو همچون مشتقات برهمن هستند (همان، ص ۱۰-۱۷).

زمان در پورانه‌ها

نویسندگان پورانه‌ای با دو جنبه از زمان ارتباط دارند: غیرقابل تقسیم (akhaṇḍa) و قابل تقسیم (khaṇḍa)، زمان به‌خودی‌خود، غیرقابل تقسیم، نامتناهی، غیرمشروط و ابدی است. برای اهداف عملی، تقسیمات اصلی و فرعی ساخته شده است. از این رو، نویسندگان پورانه‌ها، میان زمان متعالی و تجربی تمایز قائل‌اند. پورانه‌ها، زمان را اصل غایی در نظر می‌گیرند. زمان، همان تجسم خداست. زمان مرحله‌ای از روح جهانی است. فرایند خلقت و نابودگری از زمان پدیدار می‌شود. زمان قدرت خدا را تجلی می‌کند و اختلال در گونه‌ها را ایجاد می‌کند تا عالم را پدیدار کند. از این رو، علت مؤثر عالم است. زمان بی‌آغاز، نامتناهی و ابدی است. ویشنو پورانه، از جنبه‌های گوناگون زمان بحث می‌کند. زمان خالق، نگهدارنده و تخریب‌گر است. تثلیث در زمان، به‌خودی‌خود، شخصیت یافته است. کارکرد اصلی زمان، ایجاد تماس میان پرکریتی و پوروشه در زمان تخریب است. ویشنو، به عنوان زمان، با اغتشاش، آشفتگی و خلقت استنباط می‌شود. این چرخه پی در پی خلقت و تخریب، همچون یک جریان همواره جاری در حال رفتن است. جنبه پویایی کاله به طور روشنی در اینجا پدیداست. ابدیت و نامتناهی بودن زمان نیز مورد تأکید است. زمان با کرمه ارتباط دارد. کاله یک عامل برتر به نسبت کرمه است؛ چراکه کرمه را کاله ایجاد می‌کند. کاله بدون آغاز است، اما کارکرد اصلی آن این است که اثر ایجاد می‌کند (ویشنو پورانا، قسمت ۲، ص ۹؛ همان، ص ۲۱-۲۳).

زمان در مهابهارت و رامایانه

در این دو متن حماسی هندی، جنبه‌های گوناگون زمان به تصویر کشیده شده است:

۱. کاله / زمان همچون دیشته (diṣṭa) چنین کاله‌ای به وسیله فرد تعیین می‌شود. چنین زمانی به دلیل اراده یا کردار خاص وجود انسان فعال می‌شود. با تقدیر یکی گرفته می‌شود.
۲. کاله مقدرشده به وسیله نیروهای مافوق طبیعی، دئوبی (daiva) یا تقدیر است. فعالیت چنین کاله‌ای، وابسته به جهت خدا، دیوها و طبیعت است. وجود انسان نمی‌تواند با کاله و تقدیر بجنگد. شخص باید یاد بگیرد تسلیم فرمان تغییرناپذیر سرنوشت بشود.
- در انوشاسنپروه (anusāsanaparva)، از مهابهارته گفتگوی مشهوری میان گئومه (gautamī) و شکارچی، که اصرار بر کشتن مار، مرگ و زمان دارد، وجود دارد. مرگ (mr̥tyu)، خودش در صحنه حاضر می‌شود و اعلام می‌کند که نه مار و نه خودش، بلکه سرنوشت (زمان)، سرزنی برای بدن مرگ بود؛ زیرا هر چیزی که اتفاق می‌افتد، از طریق کاله / زمان اتفاق می‌افتد و هر چیزی که وجود دارد، از طریق کاله وجود دارد. این گفت‌وگو روشن می‌کند که کاله، نه تنها تکان‌دهنده همه حوادث است، بلکه علت اصلی عالم است. زمان بر طبق قوانین کرمه عمل می‌کند، ارتباطی میان کاله و کرمه است که جریان همه حوادث را معین می‌کند. کرمه محصول کاله است. از این رو، آن شیوه‌های عمل زمان را هدایت می‌کند. کاله، علت افضل و ماندگار همه اشیاست (Sacred-texts.com, ۱۸۹۶-۱۸۸۳).
۳. زمان هاسا (haṭha) (نیرو) یا امر عارضی است. بر اساس این آموزه، مسیر انسان به وسیله هاسا مشخص می‌شود. از این رو، آن قدرت خدا و کرمه است. هاسا مخالف با مفهوم ایشوره است.
۴. زمانی که به وسیله انسان برای اجرای وظایفشان درست می‌شود، ویهیتا (vihita) (تنظیمی) شناخته می‌شود. این جنبه از زمان، در بسیاری از آیات رامایانه و مهابهارته به نمایش گذاشته شده است. این حماسه‌ها اصولی را برای تنظیم وظایف پیاده می‌کنند.
۵. کاله به عنوان علت شادمانی و بدبختی عالم مطرح است. توضیح جزئیات این جنبه از کاله، در بخش ۲۲۰ از مهابهارته وجود دارد. کاله هر چیزی از عالم را قطع نظر از رتبه و قدرتش، درون خودش مصرف می‌کند. کاله، یک اقیانوس عمیق است که نمی‌توان به کنه آن پی برد و به طور پیوسته جریان دارد. مردم آموخته آن را همچون برهن غایی درک می‌کنند. چنین کاله‌ای، مطلق است. هر چند زمان، مشروط به روزها و ماه‌ها و غیره می‌شود، اما کاله همچون برهن بدون منشأ و زوال است. در آدیپروه (ādīparva) به روشنی بیان می‌شود که زمان علت سعادت و بدبختی است.

۶. زمان به عنوان تقلاهی انسان توصیف می‌شود که شخصیت‌های قهرمانانه، به اعتقاد به سرنوشت ساده و بی‌تکلف اعتراض کردند.
۷. کاله به عنوان کیر تانتا (kṛtānta) (پایان‌دهنده) یا آنچه که رب مرگ است، شناخته می‌شود.
۸. در بهگودگیتا، کریشنا بیان می‌کند که او زمان بی‌پایان است. او نیز بیان می‌کند که وی ویرانگر قدرتمند جهان‌هاست. او برای تخریبشان به وجود آمده است، این کاله یوگای فناپذیر را نیز تخریب می‌کند (میکو و داس، ۱۵-۱۱؛ کیسور مندل، ۱۹۶۸، ص ۲۱-۲۹).

مفهوم زمان در مکاتب فلسفی سانکهییه - یوگا

از قدیمی‌ترین سنت‌های برهنی هند است که کپیلا و پاتانجلی بنیانگذاران آن هستند. سانکهییه، برخلاف مکتب نیایه - وایشیسته، که جوهر نه‌گانه را در پی‌ریزی عالم فیزیکی می‌پذیرد، بر متافیزیک دوگانه مبتنی است: پوروشه، که روح و علت فعال و اصل تغییرناپذیر است و پرکریتی که اصل همیشه در حال تغییر ماده است. هستی و ناهستی زمان، مربوط به این است که آیا ارتباط و همکاری بین پوروشه و پرکریتی وجود دارد، یا خیر؟ همکاری آنها شبیه شخص فلج همراه با فرد نابیناست. به طوری که پوروشه، روی شانه نابینای پرکریتی در حال رفتن، نشسته است (ویتسکسز، ۲۰۰۹، ص ۳۰۲). سیستم یوگا در این دوئالیسم متافیزیکی سانکهییه قرار دارد، درحالی‌که دومی ملحدانه و اولی خداپاورانه است. اما هر دو دیدگاه، زمان مطلق نیایه - وایشیسته را رد می‌کنند. تصور زمان در سیستم سانکهییه - یوگا را می‌توان تنها در چارچوب اندیشه متافیزیکی آن درک کرد، همراه با تئوری شان از علت و معلول، که ساتکاریاودا (Satkaryavada) نامیده می‌شود. این نظریه، ارتباط میان پوروشه و پرکریتی را نشان می‌دهد و هر چیزی که متجلی می‌شود، به علت وابسته است. وابستگی علّی، مشخصه مشروط اشیا را نشان می‌دهد. سه کیفیت (گونه) (guna) پرکریتی (ستوه / رجس / تمس)، با همکاری متقابلشان این جهان عینی را می‌سازند. در سیستم سانکهییه، هیچ تصویری از زمان، مستقل از تغییر وجود ندارد، تغییر در انتزاع، فهم نمی‌شود، بلکه شدن عینی است. سانکهییه اصل تغییر را غایی می‌شمارد. از این رو، این اصل نمی‌تواند از هیچ اصل ثابتی مشتق شده باشد. پس پرکریتی همیشه در حرکت است. این ماهیت غیرمتوقف‌پذیری، همیشه فعال پرکریتی به اصل تغییر اشاره دارد. این اصل تغییر چیزی جز زمان نیست. در اینجا فرایند شدن به عنوان حرکت از قوه به فعل با فرایند علیت یکسان است. در مرحله تخریب کیهانی، پرکریتی، نه تنها به عنوان یک اصل ماده ناهوشیار، بلکه یک اصل زمان در جنبه

متعالی‌اش در نظر گرفته می‌شد. بنابراین، زمان به عنوان لحظات مجزا، واقعی است و زمان به عنوان توالی و استمرار یک وهم است. توالی وسیله ارتباط تقدم و تأخر میان دو لحظه است. اما تنها لحظه حال است که وجود دارد؛ لحظات گذشته و آینده به عنوان پدیده بالقوه و پنهانی و زیر نهفته در آن گنجانده شده است. از این رو، هیچ لحظه تقدم و تأخیری وجود ندارد. در یوگا سوتره پاتانجلی، زمان همچون دم / لحظه (Instant) دیده می‌شود. از دید این مکتب، توالی زمان به لحظات کوتاه بی‌نهایت تقسیم می‌شود. اگر گردش زمان، پیوسته مطلق می‌بود، هیچ تغییری نمی‌توانست روی دهد. اما در هر لحظه در زمان، یک تغییر ظریف و غیرقابل مشاهده اتفاق می‌افتد. این تغییر غیرقابل مشاهده، تنها برای یوگی‌ها قابل مشاهده است و اثر جمع شدن این تغییرات، دقیقه است که مردم بدان آگاه می‌شوند. تصور لحظه، نقش مهمی در این سیستم بازی می‌کند. همان‌گونه که «اتم» حداقل موقعیت ماده است، «لحظه» هم حداقل مدت است. لحظه، یک واقعیت عینی است. زمان به عنوان یک جوهر، غیرواقع است، اما به عنوان یک لحظه، واقعی است. بر اساس این سیستم، ایده توالی تنها زمانی شکل می‌گیرد که تنها دو لحظه باهم در یک زمان وجود داشته باشند. آنچه که تجربه می‌کنیم، حال است؛ زیرا گذشته و آینده واقعیت عینی ندارند. مجموعه لحظات هم یک نمایش ذهنی است (سها، ۲۰۰۹، C، ص ۶۶۳-۶۶۶؛ کیشور مندل، ۱۹۶۸، ص ۱۱۶).

مفهوم زمان در مکتب نیایه – وایشیشکه

نیایه، مکتب منطق‌گرایی است و بیشتر به ساختار منطقی می‌پردازد. وایشیشکه، مکتب ذره‌گرایی است؛ به این معنا که تمامی جهان را متشکل و ساخته شده از نه عنصر می‌داند که چهار عنصر آن، غیرمادی (نفس، روح، مکان و زمان) و پنج عنصر مادی (خاک، آب، باد، آتش و اثير) می‌باشد. بنیانگذارانشان، *ماریشی گواتاما* و *کانادا* است که مدافع کثرت و جهان‌بینی و واقع‌بینانه است. پرسش از وجود زمان و اینکه چگونه با موضوعات گوناگون هستی‌شناختی، مانند علیت، حرکت و فضا ارتباط دارد، در این مکتب برجسته شده‌اند. این سیستم، به نظریه خلقت معتقد است. کاله/زمان پس زمینه ابدی، یگانه و شایع فرایند خلقت است. همه حوادث، نظام ترتیبی خود را از زمان می‌گیرند، اما زمان هیچ واقعیت فیزیکی خاصی مثل رنگ را ندارد. از این رو، نمی‌تواند یک شیء ادراک خارجی باشد. اما پرسش از هستی، ناشی از مجموعه استنتاج‌هاست. مفهوم تقدم و تأخر، هم زمانی و توالی، سرعت و کندی مشتمل بر ملاک‌های استنتاج وجود زمان هستند. ملاک تقدم و تأخر، حرکت خورشید است. از نظر

این مکتب، زمان نمی‌تواند همچون اشیای عادی ادراک شود؛ چراکه زمان هیچ بعد محدودی ندارد. در کنار درک معمولی، یک درک فرامعمولی، که «جنانه لاکشانا» (Jnanalaksana) نامیده می‌شود، وجود دارد. نوعی درک است که در آن شیء درک‌شده، به واسطه معرفت قبلی از آن، معنا می‌یابد. به عنوان نمونه، وقتی کسی می‌گوید: من پوب صندل معطر را می‌بینم، در اینجا شخص عطر را به خاطر معرفت قبلی خود از آن تجارب گذشته، تجسم می‌کند. از دید نیایه-وایشیشکه، زمان جوهر همه جا حاضر است. زمان، علت ابزاری همه اشیا جهان است. در اینجا، زمان زیرلایه حرکت است. جمله «من الان در حال نوشتن هستم»، دلالت بر این دارد که زمان زیرلایه حرکت عینی است. زمان، نه تنها زیرلایه حرکت عینی است، بلکه علت منشأ و نگهداری و تخریب همه اشیا مادی جهان است. در واقع، زمان مطلق اگرچه جوهر است، اما برای وجودش هیچ بنیادی فرض نمی‌شود؛ چراکه زمان چیزی ابدی و تقسیم‌ناپذیر است. زمان واقعیت مستقل است؛ چون جامع و همه‌شمول است، هیچ شکلی ندارد. بحث اصلی نیایه-وایشیشکه، این است که زمان شرط لازم همه حرکات و تغییرات است و باید خودش از همه صفات کلی رها باشد. وایشیشکه نظر می‌مانسا و ودانته‌هایی را مبنی بر درک زمان رد می‌کند؛ چراکه زمان درک اندام حسی، زمان شرطی و تجربی‌اند و نباید به عنوان زمان متعالی فرض بشود. زمان متعالی واحد، غیرقابل تقسیم و نامتناهی و ابدی است. آن فراتر از محدودیت‌های تجارب مبتنی بر لذت جسمانی است. زمان می‌تواند به عنوان پس‌زمینه عینی مشترک همه کیفیات درک‌شده در حوادث، استنتاج می‌شود. نیایه وایشیشکه، تقسیمات معمولی زمان را می‌پذیرد. به‌طورکلی، زمان به گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شود. اما این تقسیم‌بندی بر طبیعت ذاتی زمان تأثیر نمی‌گذارد. این تقسیمات قراردادی از زمان را می‌توان به کمک صفت فرعی مدت متناهی توضیح داد. تنها در رابطه با رویدادهاست که زمان این تمایزات را می‌گیرد. زمان واقعی هرگز متأثر از این اوپادهیس یا صفات فرعی خارجی، یعنی حرکات مختلف خورشید نمی‌شود (گریمس، ۱۹۹۶، ص ۱۵۶؛ سها، ۲۰۰۹، B، ص ۶۶۳-۶۶۶؛ کیشور مندل، ۱۹۶۸، ص ۹۰-۹۱).

مفهوم زمان در مکاتب می‌مانسا – ودانته (mīmāṃsā and Vedānta)

مکتب می‌مانسا، مکتب زمان‌گرایی است و به تفسیر متون ودایی و آداب و شعائر آن پرداخته است. در اینجا عمل و زمان با هم ارتباط دارند. عمل به وسیله زمان معین می‌شود. بنیان این مکتب بر سرودهای ودایی است که اگر درست تلفظ بشوند، به قوانین زمان و زندگی اشاره می‌کنند. در جیمینی سوتره

(Jaimini sutra)، زمان علت نتیجه اعمال نیست. نتیجه به خاطر تلاش است. در وداها، زمان هرگز همچون تنها علت نیست؛ چراکه نتیجه اعمال صرفاً به دلیل گذر زمان نیست، در اینجا هم هر چیزی به خاطر نیروهای واردشده اتفاق می‌افتد و ربطی به زمان ندارد. زمان، به‌خودی‌خود، قابل اندازه‌گیری نیست؛ چراکه بی‌آغاز و بی‌پایان است. ابزار عقلی وجود دارد که از طریق آن، تصور زمان را دریافت می‌کنیم. بیننده زمان را به یوگا، منوتره و کالپه تقسیم می‌کند. اینها چیزی جز تمرین قوای ذهنی نیستند. هرچند می‌مانسا، همچون خداپاوران شناخته شده‌اند و خدا نقش عالی در سیستمشان بازی می‌کند، اما هنوز زمان به عنوان خدا شناخته نشده است. زمان نمی‌تواند نقش خالق و نگهدارنده را بازی کند، بلکه تنها پس از شروع زندگی در زمین زمان، فعالیت خود را آغاز می‌کند. هنوز خود زمان بی‌پیرایه و ساده است و تحت تأثیر واقع نشده است؛ یعنی برای اشیا دیگر وجود ندارد. هر دو فرقه می‌مانسا یعنی kumarilabhatta و prabhakaramishra پذیرفته‌اند که زمان جوهر است. نخستین فرقه، زمان را ابدی و شایع دانسته است، اما به وسیله الحاقات خارجی برای اهداف استعمال تجربی مشروط می‌شود. این دلیل تقسیمات زمان است. این فرقه، قائل به درک زمان است؛ چراکه از بیاناتی استفاده می‌کنیم. مثل اکنون و سپس که اگر با درک زمان همراه نباشد، بی‌معنا می‌شوند. پس، زمان تابع ادراک ماست.

مکتب نیایه، منکر درک زمان است؛ چراکه زمان هیچ کیفیت قابل درک مانند رنگ و شکل ندارد. اما این فرقه، معتقد است که فقدان رنگ در زمان، دلیل بر غیرقابل مشاهده بودن زمان نیست؛ چراکه مالکیت یک کیفیت مانند رنگ معیار ادراک شدن نیست. زمان هرگز شیء ادراکی نیست، اما همیشه به عنوان صفت اشیا قابل درک است. پس زمان به عنوان عنصر توصیفی درک می‌شود و هرگز مستقل از شیء درک نمی‌شود. اما در فرقه دوم، می‌مانسا زمان نیز جوهر ابدی است، اما زمان و فضا را چون نمی‌شود دید، یا لمس کرد، پس غیرقابل درک است (ساها، ۲۰۰۹، ص ۶۶۰-۶۵۶).

در مکتب ودانته، که از تعالیم ادبی برهما سوتره پیروی می‌کند، جایی که هویت و اتحاد کامل میان جهان و برهما است، واقعیت جهان محدود، زمان و مکان را انکار می‌کند.

از میان سه شاخه مکتب ودانته (ادوانته ودانته / وایشیشته ادوانته ودانته / دویته ودانته)، ادوانته ودانته در باب زمان سخن می‌گوید. شنکره، بنیانگذار این مکتب، واقعیت را بدون دویی در نظر می‌گیرد. مفهوم وجود، همچون بی‌زمان است. در این سیستم متافیزیکی، جایی برای مفهوم زمان واقعی عینی نیست. در عین حال، جایی برای کثرت‌گرایی و حرکت وجود ندارد. زمان، به رابطه علت و معلولی ربط دارد. معلول چیزی جز پیدایش و ظاهر نیست. و چیزی جز تفاوت نام و اشکال ندارد. همان‌گونه

که برهما سوتره بیان می‌کند، جهان در زمان است. زمان به وسیله جانشینی و توالی توصیف می‌شود. این توالی، نشان می‌دهد که جهان باید در زمان باشد. ودانته‌هایی قائل به روح، معتقدند: این حوادث در زمان رخ می‌دهد. ارواح محدود زنده‌اند و حرکت می‌کنند و وجودشان در زمان است. برهما، فراتر از زمان و در عین حال، به نحوی شامل زمان است. برهما، غیرزمانی و غیرمکانی و غیرعلی است. زمان و مکان و علیت، دسته‌بندی از جهانی زمانی است. این دسته‌بندی، متضمن کثرت‌گرایی است که محصول اویدیا (جهل) است. پس، برهما فراتر از این دسته‌بندی است و واقعیت بی‌زمان است. در میان پیروان این مکتب مطرح شده که اگر تمایزات زمان به گذشته، حال و آینده را بپذیریم، پس باید دست از وحدت بکشیم، اما اگر هم گفته شود که این تمایزات به دلیل حرکت خورشید است، این هم قابل دفاع نیست. پس زمان واقعیت ندارد و بیان می‌دارند که زمان نه ادراک و نه استنتاج می‌شوند. در اینجا، زمان ارتباط میان حقیقت مطلق برهما و پیدایش غیرواقعی اسم و شکل مایاست. زمان، نقش پدیداری بازی می‌کند، بدون واقعیت هستی‌شناختی (کلستر مایر، ۲۰۰۳، ص ۱۵۶؛ ساها، ۲۰۰۹، ص ۶۶۰-۶۶۱).

مفهوم تاریخ در هند

هندوئیسم، برخلاف بسیاری از ادیان تاریخی دیگر، مدعی بنیانگذاری انسانی قابل شناسایی یا خاستگاه خاص در تاریخ نیست. برخی از هندوها، سنت خویش را مشتق از وحی متعال نخستین دانسته‌اند. گروه دیگر، آن را ساناتا دهرمه (Sanātana dharma) همیشگی (بدون آغاز) در نظر گرفته‌اند. قانون ازلی، که حاکم بر همه چیز است، مستقل از هر عامل الوهی یا انسانی است. هندوئیسم یک سنت نیایی را رد می‌کند و لزومی در تعریف ضرورت هندوئیسم یا اثبات آن و تفاوتش از ادیان دیگر ندارد. یک فرد، زمانی که در خانواده هندی متولد می‌شود، یک هندی است.

شباهتی میان خاستگاه یونانی واژه «هیستوریا» (Historia) و لفظ سانسکریت برای «تاریخ» یعنی «ابتی هاسا» (Itihāsa) وجود دارد که هر دو به معنای داستان، تاریخ (در معنای جدید)، حکایت، سرگذشت و رویداد نقل شده و گفته شده وجود دارد (کلستر مایر، ۲۰۰۳، ص ۱-۳). ارسطو در باب داستان می‌گوید: داستان بازنمایی فعل است به کمک یک طرح. داستان همانند تاریخ، مربوط به فعل است و آن فعل را از طریق واسطه‌ای خاص، که چه بسا واژگان شفاهی یا کتبی باشد، در عالم عینی محقق می‌کند. اما این بازنمایی طرحی دارد که آن ترتیب منظم حوادث است. اما بسیاری از روایت‌ها خیالی‌اند و تاریخی

نیستند و بسیاری از تواریخ مدعی راست بودن هستند، اما داستان نیستند (استفورد، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴-۱۵۵).
 /یتی هاسی هندوها، که در متون حماسی و پورانه‌ها آمده است، شامل داستان‌های غنی از حوادث و افسانه‌های تاریخی و سرشار از اساطیر و درس‌های اخلاقی است که برای بیان داستان درهم آمیخته‌اند، نه اینکه سندی برای حقایق باشند. تاریخچه کتابت برای هندیان ناشناخته است، اوپه نیشدها، شامل فهرستی از اجداد گوروها (Guru-paramparās) است که شامل شجره‌نامه‌های معلم و شاگرد است. اما آنها تاریخی نیستند. هیچ ارجاعی اجازه نمی‌دهد که آشنایی دقیقی با مقایسه با شخصیت تاریخی و رویدادهای جای دیگر پیدا کنیم. پورانه‌ها نیز شامل لیستی از سلسله‌هاست و تلاشی برای شناسایی این نام‌ها و ارتباط آنها با حاکمان قابل تعیین تاریخ‌گذاری خارج از هند و رویدادهای تاریخی شده است.
 هرچند تاریخ در معنای جدید، شرح تاریخی وقایع گذشته، ثبت حقایق، در هند مشهور نیست، اما آنها به دنبال معنا در متون دینی‌شان هستند، نه در خلاصه تجربیات حوادث گذشته. گانادی بیان داشت که وقتی شک درباره تاریخیت شخص مسیح مطرح است، حتی اگر ثابت بشود که عیسی هرگز زنده نبوده است، اما هنوز موعظه در کوه برای او حقیقت دارد. در واقع، هندی‌ها در اثبات تاریخیت تلاش نمی‌کنند. مثلاً ضرورتی را در اثبات تاریخیت اوتاره‌ها مانند راما و کریشنا نمی‌بینند. هرچند در مواجهه با مسیحیت، محققان هندی برای یافتن اثبات تاریخیت راما و کریشنا موفقیت‌آمیز است، اما چیزی را برای افرادی که همیشه راما و کریشنا را تجلیات الوهی در نظر می‌گرفتند، عوض نکرده است (همان، ص ۴).
 در اینجا به معنای تاریخیت مدنظر نیچه، که راهگشای فهم ما در تاریخ هندی است، اشاره می‌کنیم. نیچه نوشت: «به رمه‌هایی که آنجا در حال چرا هستند بنگر، آنها معنای دیروز و امروز را نمی‌دانند...». در واقع وی می‌گوید: همه ما مخلوقات تاریخی نیستیم؛ زیرا همه انسان‌ها از موقعیت تاریخی آگاه نیستند، حتی کمتر کسی می‌داند که تاریخ چیست. این آگاهی، «بودن-در-تاریخ» یا «تاریخیت» نامیده می‌شود. در واقع، برخی انسان‌ها هرگز رویدادها را ثبت نمی‌کنند، اما آنها تنها تناوب شب و روز، گردش ماه و جریان فصول را می‌دانند. آنها از زمان آگاه‌اند، اما از تاریخ آگاهی ندارند (استفورد، ۱۳۸۵، ۹۵).

در سطح فلسفی، هندوها میان ظاهر و واقعیت تمایز قائل هستند. هندوئیسم، یک حالت ذهن است تا یک اجتماع از حقایق یا توالی تاریخی حوادث. در بازتفسیری که آچاریا (استادان) (ācāryas) هندی، از تعدیل آموزه‌های سنتی هندی و نمادهای باستانی انجام داده‌اند، باید با احتیاط پیش رفت؛ چراکه نباید انتظار روشن فکری درباره ضرورت‌های هندوئیسم از تاریخ هندوئیسم در معنای مدرن داشت.

اغلب هندی‌ها بر این باورند که مجموعه‌ای از حوادث که ما «تاریخ» می‌نامیم، به خودی خود، در یک چرخه بی‌پایان تکرار می‌شوند. برخی مکاتب هندی، این خودتکراری جهان واقعی (سمساره) را با مایا یا اویدیا (جهل) یکی گرفته‌اند. در واقع، تصویر ویشنوی خوابیده بر مار ششایانگر ابدیت است. فلسفه‌ای که با این تصویر در ارتباط است، افق تازه‌ای را برای فلسفه تاریخ باز می‌کند؛ یعنی در واقع فقط یک تاریخ انسانی و یک عالم وجود ندارد؛ جهان‌ها و تاریخ‌های بیشماری پی در پی وجود دارند که در زیر الوهیت می‌چرخند.

همان‌طور که گذشت، تاریخ در معنای جدید نمی‌تواند رویکرد مناسبی برای هندوئیسم باشد. تاریخ هندوئیسم، همچون تاریخ مسیحیت کار نمی‌کند. در هندوئیسم، یک حادثه مهم در یک نقطه از زمان که از آن، دایره‌های متحدالمرکز برای پوشاندن بخش همیشه گسترده سطح کل، گسترده می‌شود، وجود ندارد. امواجی که هندیان حمل بر سواحل عظیم می‌کنند، ربطی به حقیقت تاریخی مرکزی ندارد. همچنین ربطی هم به جنبش تاریخی مشترک ندارد. در فقدان مخرج مشترک کلی و نهاد معتبر، ترسیم طرحی برای تاریخ هندوئیسم غیرممکن است. چیز تازه برای هندیان آشنا نیست، موقعیت همیشه پیچیده است و تابع خطوط زمان نیست؛ یعنی یک حرکت مترقی از نقطه «الف» در گذشته دور از طریق نقطه «ب» در تاریخ جدید در نقطه «پ» آینده باشد، وجود ندارد (کلستر مایر، ۲۰۰۳، ص ۷-۴؛ گنگولی، ۱۹۸۴، ص ۷-۵). در واقع، دو دیدگاه از زمان مطرح است: از یک‌سو، دیدگاه غربی زمان فرایند خطی است که ادامه زنجیر حوادث را ترک می‌کند که اشاره به تاریخ می‌کند. تاریخ از دیدگاه غربی، مایملک انحصاری از گذشته است. اما در تضاد با دیدگاه غربی، تصور هندی به عنوان توسعه زمانی (دنیوی) تاریخ دیده نمی‌شود و فلاسفه هندی، زمان را به عنوان چرخه در نظر می‌گیرند. تاریخ به عنوان سیر تکاملی پیچیده‌ای درک می‌شود که دلالت بر استمرار و پایداری و ثبات دارد (گاسوامی، ۲۰۰۵، ص ۵۸).

نتیجه‌گیری

در یک جمع‌بندی باید گفت: مفهوم زمان دوری در هند غالب است و همواره با خدایان، به‌ویژه برهمن و ویشنو گره خورده است؛ چراکه تعداد روزهای زندگی برهمن، روزهای سال بشری را رقم می‌زند. اما خدای ویشنو، نقش غالب‌گری در زمان دارد؛ چراکه با پلک زدنش سال‌های بشری ایجاد می‌شود. هر سال بشری در دل یک کالپه قرار دارد و خود کالپه، به مه‌یوگه، منوتره و چهار یوگه و در نهایت به

سال، ماه و روز و ساعت تقسیم می‌شود. در واقع، زمان در هند با اعداد تجریدی خارج از درک عادی بشر، به نمایش گذاشته می‌شوند. چرخ دوری زمان، در همه مکاتب فلسفی و کتب هندویی قابل رؤیت است. پایان این چرخه، به وسیله ویشنوی خوابیده بر مار آناتنه نشان داده می‌شود که با روییدن گل نیلوفر از ناف وی و از آن، برهما دوباره این چرخه ادامه دارد تا یک انحلال بزرگ رخ دهد تا به پایان رسد. هرگز نمی‌توان مفهوم تاریخ خطی برخی ادیان را در هند به نمایش گذاشت؛ چراکه در دین هندو یک نقطه عطف تاریخی را، که آغازگر تاریخ باشد نمی‌توان یافت و همواره تواریخ متعددی می‌آیند و می‌روند و تکرار می‌شوند. آنچه که اهمیت دارد، یک اکنون ابدی است و نه زنجیره‌ای از حوادث گذشته، حال و آینده؛ یعنی نگاه یک هندو به زمان، به صورت زنجیره‌ای از حوادثی که همانند خطی از گذشته شروع و به آینده ختم بشود نیست، بلکه در دوایری، تواریخ تکرار می‌شوند. در وداها، بخصوص اتهرودا زمان پدیدآورنده همه چیزهایی است که بوده و خواهد بود. در اوپه نیشد و آرانیکه، برهمن وجود مطلق است؛ هم مبدأ زمان و هم فراسوی آن است. دو جنبه ظاهری و غیرظاهری دارد. در اینجا، زمان برای اهداف عملی تقسیم‌پذیر می‌شود. در پورانه‌ها، زمان اغلب به عنوان اصول غیرمطلق دیده شده است. اما در پی حفظ تعادل میان دو دیدگاه بالا، پورانه‌ها زمان را تقسیم‌ناپذیر و تقسیم‌پذیر دانسته‌اند؛ اولی برای نشان دادن خلقت است و دومی برای اهداف عملی و تجربی. در مهابهارتیه و رامایانه، دایره شمول زمان گسترده‌تر شده و نه تنها اصول ذهنی و اهداف عملی، بلکه احساسات را نیز دربر می‌گیرد؛ چراکه نه تنها علت عالم و نشان‌دهنده زمان اعمال است، بلکه علت تمام احساسات ما اعم از غم و شادی است. در اینجا ما شاهدیم که هرچه می‌گذرد، زمان از حالت انتزاعی صرف خارج شده و با زندگی انسان درگیر می‌شود، تا اینکه به متون حماسی می‌رسیم؛ جایی که زمان در میان همه مخلوقات و موجودات جای می‌گیرد و حتی شامل احساسات می‌شود. در میان مکاتب، سانکهییه - یوگا نگاهشان به زمان، نگاه متافیزیکی است و آن را برگرفته از فعل و انفعال پوروشه و پرکریتی می‌دانند، اما در اینجا زمان وابسته به تغییر است. این تغییر عینی است. اما همچنان زمان متعالی است و به عنوان لحظات مجزا واقعی است، برخلاف نگاه خطی که زمان مثل زنجیر به هم وصل‌اند و توالی و استمرار زمان را وهمی دانسته‌اند. مکتب نیایه - وایشیشکه، به پورانه‌ها نزدیک‌تر است؛ چراکه زمان را جوهر همه جا حاضر دانسته و زمان مطلق را پذیرفته است، تقسیمات قراردادی زمان واقعیت دارند، ولی بر ماهیت تقسیم‌ناپذیر زمان متعالی اثر ندارد و مانند مکتب قبلی زمان را مساوی با حرکت نمی‌داند، بلکه شرط لازم حرکت زمان است. در مکتب می‌مانسا، که مبتنی بر تفسیر وداهاست، عمل و زمان گره

خورده‌اند. این مکتب سخن اتهروداها و اینکه زمان رب باشد را نمی‌پذیرد و یا زمان تجسم خداست نیست، بلکه نقش زمان پس از خلقت آغاز می‌شود. اما همچنان غیرقابل اندازه‌گیری و بی‌آغاز و بی‌پایان است. مکتب ودانته نیز جایی برای زمان واقعی و عینی نگذاشته است. زمان مایاست. نکات متمایز این مکاتب در نوع نگاه آنها به زمان است. گروهی از جمله سه مکتب نخست نگاه هستی‌شناسانه به آن دارند و مکتب دیگر، مثل ودانته آن را پدیداری نگاه می‌کنند. اینکه دو مکتب نخست (سانکهییه-یوگا، نیایه-وایشیشکه)، زمان را در خلقت دخالت دانسته‌اند، اما می‌مانسا نقش زمان را به پس از خلقت می‌داند. حال آنکه همه مکاتب هندویی، یا نگاه توالی زمان را قبول ندارند، یا آن را وهمی دانسته‌اند و متفق‌القول بر دوری بودن و واقعیت داشتن صرفاً لحظه مجزا نه زنجیروار از زمان اشاره دارند.

منابع

- استنفورد، مایکل، ۱۳۸۵، *درآمدی بر تاریخ پژوهی*، ترجمه مسعود صادقی، تهران، سمت.
- اریکسن، تروند، ۱۳۸۵، *تاریخ زمان*، ترجمه اردشیر اسفندیاری، آبادان، پرسش.
- ایونس، رورونیکا، ۱۳۷۳، *شناخت اساطیر هند*، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، تهران، اساطیر.
- ذکرگو، امیرحسین، «زمان و اسطوره در جهانشناسی سنتی هند»، *کتاب ماه هنر*، مهر و آبان ۱۳۸۲.
- شاتوک، سیبیل، ۱۳۸۰، *آیین هندو*، ترجمه محمدرضا بدیعی، تهران، امیرکبیر.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۸، *بتهای ذهنی و خاطره ازلی*، تهران، امیرکبیر.
- میکی، وال، داس، تلسی، رامایانا، ۱۳۷۸، *کهن ترین متن حماسی عاشقانه هند*، ترجمه امر سنکهه، امر پرکاش، تهران، موسسه فرهنگی هنری الست فردا.

Brandon, s. g. f, ۱۹۶۵, *History, Time and Deity*, Manchester university press.

Gangul, dilipkuma, ۱۹۸۴, *history and historians in ancient india*, Abbinavpublications.

Goswami, Saurabh, ۲۰۰۵, *Thielemann*, Selina, Music and Fine Arts in the Devotional Traditions of India: Worship Through Beauty, APH Publishing.

Grimes, John, ۱۹۹۶, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*, SUNY Press, ۱۹۹۶.

Society for the Study of Time, ۱۹۸۶, *Time*, Science, and Society in China and the West, Univ of Massachusetts Press.

K.klostermaier, Klaus, ۲۰۰۳ A, *Hinduism: A short history*, one word publication.

_____, ۲۰۰۳ B, *A concise encyclopedia of Hinduism*, one word oxford.

Kishore mandal, kumar, ۱۹۶۸, *A comparative study of the concepts of space and time in Indian thought*, Chowkhamba Sanskrit Series Office.

Kloetzli, Randy and Hildebeitel, alf, ۲۰۰۴, *The Hindu world, "kala"*, edited by sushilmittal and gene thursby, routledge taylor and francis group.

Mahabharata: anusnapar, tr.Kisari Mohan Ganguli, ۱۸۸۳-۱۸۹۶, part ۱, section ۱, p:۱-۶, from: sacred-texts.com.

Rodrigues, Hillary, ۲۰۰۶, *Introducing Hinduism*, Routledge.

Saha, Debika, ۲۰۰۹ A, *The Encyclopedia of time*, science, philosophy, theology, and culture, "Hinduism, Mimamsa-vedanta", H. Birn editor, sage publications.

_____, ۲۰۰۹ B, *The Encyclopedia of time, science, philosophy*, theology, and culture "Hinduism, Nyaya-Vaisesika", H. Birn, sage publications.