

تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لحظه در تفکر خیامی و نگره بودایی

دکتر مصطفی گرجی - دکتر فاطمه کوپا - دکتر زهره تمیم‌داری*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور^o
دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

چکیده

در میان متفکرانی که درباره مسأله «گذر زمان» تأمل جدی کرده‌اند و بر تمرکز بر لحظه تأکید ویژه‌ای داشته‌اند؛ بودا و خیام از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردارند. در این پژوهش ابتدا مبنای اندیشگی این دو متفکر را درباره زمان و جهان بررسی کرده‌ایم و سپس با توجه به عناصری مانند مرگ، بیماری، زوال، حیات پس از مرگ، رنج و لذت و ... به تبیین دیدگاه بودا و خیام از لحظه پرداخته‌ایم. در تبیین عوامل رویکرد خیام و بودا به لحظه یا دم و دلایل پاسداشت آن و تفاوت‌های نگره‌ای این دو به مسأله زمان، باید گفت که خیام به گریز از آگاهی در بستر لحظه باور دارد تا از فکر فرجام لحظه و عاقبت کار آدمی بگریزد؛ لذا دیدگاه وی با لذت‌گرایی پیوند می‌یابد؛ اما تبیین بودا از لحظه ژرفا و عمق بیشتری دارد و با دیدگاه وی نسبت به آگاهی، شناخت و کلیت هستی پیوند می‌خورد. همچنین حاصل پژوهش حاضر نشان می‌دهد که اگرچه هر دو به تقلیل مرارت و کاستن رنج معتقدند، تفاوت نگاه آنها به رنجی که از گذر زمان و ناپایداری آنات ناشی می‌شود، باعث شده که آنان نسبت به شیوه کاهش این رنج مواضع متفاوتی اتخاذ کنند.

کلیدواژه‌ها: لحظه، زمان، آگاهی، بودا، خیام.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۰۸/۱۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۳/۱۸

*Email: zo.tamimdari@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

«چون دژی مرزی که از بیرون و درون ننگهبانی می‌شود / خویشتن را پپای / و لحظه‌ای را از دست مده / آنان که زمان را از دست دادند / به غم رسیدند و به دوزخ رفتند.» (علوی ۱۳۸۶: ۱۱۷)

در نگاه فیلسوفان، انسان تنها موجودی است که از گذرایی زمان و در معرض فنا بودن خویش آگاهی دارد. طبیعی است که این آگاهی، واکنش‌های متفاوتی در افراد بشر برمی‌انگیزد. هر انسان اندیشمندی ممکن است از منظری در آمد و رفت ایام و گذرا بودن آن تأمل کند. در تاریخ تفکر بشر، توجه و پاسداشت لحظه که برخاسته از ارج نهادن به زمان حال است، از مضامینی است که به انحاء مختلف مورد تأکید قرار گرفته است. در این پژوهش بر آنیم که این مضمون را در دو دیدگاه بررسی کنیم: یکی دیدگاه مبتنی بر تفکر خیامی که در تاریخ فکری ایران و جهان شهرتی بسزا یافته است و دیگری دیدگاه مبتنی بر نگره بودایی. از آنجا که شعر و فلسفه با هم ارتباط نزدیکی دارند^(۱) و نیز از آنجا که خیام را در شمار عالمان رباعی گو به حساب آورده‌اند، می‌توان او را با اندیشمندی چون بودا که نگره‌های وی رنگ و بوی فلسفی دارد، مقایسه کرد. گرچه بودا از جهت زمانی بر خیام مقدم است، از آنجا که در فرهنگ ایرانی، خیام چهره‌ای شناخته شده‌تر است و کارهایی که درباره آثار او به زبان فارسی صورت گرفته، چندین برابر کارهایی است که درباره آثار بودایی صورت گرفته است، در این پژوهش ابتدا به تفکر خیام پرداخته‌ایم و سپس به سراغ نگره بودا رفته‌ایم. در معرفی و تبیین هر دو دیدگاه سعی شده است که به سه سوال پاسخ داده شود: الف) در هر یک از این افق‌ها راجع به گذر زمان و عمر چه تلقی‌ای وجود دارد؟ ب) برای پاسداشت و دریافت لحظه چه دلایلی عرضه می‌شود؟ ج) چگونه می‌توان لحظه و دم را غنیمت دانست و بهترین استفاده از آن چگونه است؟

پیشینه تحقیق

در بیشتر مقالات فارسی زبان راجع به خیام، در کنار دیگر مضامین شعر وی در ذیل بحث خوشباشی به صورتی گذرا به «دم غنیمت شماری» وی اشاره رفته است؛ تنها در دو مقاله به شکلی متمرکز به بحث زمان و دم در شعر خیام پرداخته شده است. این دو مقاله عبارتند از: «زمان گذران در نگاه بیقرار خیام» (حسام‌پور و حسن‌لی ۱۳۸۳) و «مقایسه اغتنام فرصت در اندیشه‌های حافظ و خیام» (رحمدل ۱۳۸۶). پژوهش نخست حاوی مطالعات آماری در نسخه‌های مختلف خیام در باب مفاهیمی چون گذرایی جهان و غنیمت شمردن دم است و از آنجا که نگرش خیام به زمان با باده‌نوشی درآمیخته است، در آن در باب حقیقی یا مجازی و ادبی بودن باده خیام و نیز متصوف بودن یا نبودن وی بحثی مستوفی شده است. نویسنده مقاله دوم دم غنیمت شماری حافظ را برخاسته از اندیشه‌هایی از نوع تجلی ازلی، نظام احسن و عنایت خداوندی دانسته است، در حالی که دم غنیمت شماری خیام را کنشی منفعل انگاشته است که حاصل به بن‌بست رسیدن در برابر سؤالات و حقایقی از نوع مرگ است.

در زبان فارسی هیچ مقاله مستقلی راجع به نگاه بودا به زمان یا لحظه نگاشته نشده است و تنها در کتابهایی که راجع به بودا نوشته شده‌اند، بحث‌های پراکنده‌ای در این باب به چشم می‌خورد. در پژوهش حاضر با نگاهی جزئی‌نگرانه‌تر به بحث زمان، لحظه و دم در تفکر خیام و بودا می‌پردازیم و در رویکردی تطبیقی به جنبه‌های فلسفی این بحث در بین این دو متفکر توجه می‌کنیم.

آبتنی در حوضچه اکنون^(۲)

اصطلاح (carpe diem) در اصل، عبارتی لاتینی است که از سروده‌های هوراس، شاعر روم باستان اقتباس شده است و به معنی غنیمت شمردن ایام جوانی و لذت

بردن از زمان حال است. در اشعاری که بر محور این بن‌مایه سروده می‌شود، شاعر از بی‌بنیادی لذایذ و خوشی‌ها سخن می‌گوید و کوتاهی عمر را گوشزد می‌کند. (داد ۱۳۸۳: ۲۲۳) این اصطلاح را در فارسی به دم غنیمت شماری، اغتنام فرصت، دم غنیمتی، خوشباشیگری، خراباتیگری و خوشباشی برگردانده‌اند که معنای دقیق آن چیزی معادل «روز را دریاب» است. (آبرامز ۱۳۸۷: ۵۳)^(۳) یکی از کسانی که به اشکال مختلف از این محتوا استفاده کرده است و اشعارش به مدد ترجمه‌های درخشان ادوارد فیتز جرالدر در قرن ۱۶ به مرزهای دیگر سفر کرده، خیام است. اینکه واقعا چه میزان از رباعی‌های منتسب به خیام از خود او است از پرسش‌های دامنه‌داری است که محققانی چون محمدعلی فروغی و قاسم غنی، علی دشتی، جلال‌الدین همایی، صادق هدایت، محمد مهدی فولادوند، علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو به آن پرداخته‌اند؛ اما آنچه در این پژوهش مورد نظر است بررسی دستگاه فکری منسجمی است که حول محور نام خیام شکل گرفته است و هاله‌ای از مفاهیم را در ذیل خود پرورده است.^(۴) یکی از راه‌های بررسی اثر ادبی در دانش سبک‌شناسی، به‌ویژه سبک‌شناسی تکوینی، کشف و بررسی واژگانی است که در متن از بسامد بیشتری برخوردارند. خواننده با فراوانی مطالعه آن متن و کشف و بررسی آن درمی‌یابد نویسنده بین آن واژه با واژگان همسو گفتمانی ایجاد کرده است که نتیجه این کنش‌ها، کشف دنیای ذهنی نویسنده است؛ به عنوان نمونه اگر در آثار شخصیتی چون نیچه، واژه کوه و در آثار رومن رولان واژه تنفس و در آثار هدایت مضرب اعداد و در آثار خاقانی واژه صبح و شب از بسامد زیادی برخوردارند، محققان با توجه به فراوانی تکرار این واژگان به فضای گفتمانی حاکم بر متن نقب می‌زنند و دنیای ذهنی آن نویسندگان را کشف می‌کنند. (گرگی ۱۳۸۷: ۱۰۷) در اشعار منسوب به خیام نیز بسامد بالای واژگانی که درحوزه زمان جای می‌گیرند، نشان دهنده تاکید و تمرکز

س ۱۱ ° ش ۳۹ ° تابستان ۹۴ — تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لحظه در تفکر خیامی ... / ۲۳۷

حکیمی چون وی بر این مسأله است. به گونه‌ای که با تورقی ساده درمی‌یابیم که در اشعار وی صفحه‌ای نیست که از این واژگان و مفاهیم متناظر آنها خالی باشد. واژگانی همچون دم، فردا، دیروز، امروز، دوش، سحر، حال، هفته، عمر، سال، مدام، دوام، زمانه، نوروز، لیل و نهار، اجل، فصل، صبح، سلخ و غره، شباب و عبارات و تصاویری همچون ابلق صبح و شام، دو سه روزه نوبت عمر، عروس دهر، عمر جاودانی، دور جوانی، پر شدن پیمان، دی شدن بهار زندگانی، نقاش ازل، دریافتن روز، ضایع نکردن دم، چرخ فلک، روز نیامده و روز گذشته، کهنه جهان، پیمان عمر، دست اجل، مسافران دنیا، یک دم وقت، قافله عمر، غم فردای حریفان، عزم رحیل، بودنیها، قلم قضا، بوده و نابوده، هفتاد و دو سال، مدت عالم خاک، باد، آه سحری، روز شمار، وقت سحر، کوزه‌گر دهر، عاقبت کار جهان، ایام زمانه، غم ایام، بند اجل، باد اجل، پیراهن عمر، غم فردا، جهان گذران و... در این زمره‌اند.

محققان معاصر درباره تقسیم‌بندی مضامین شعر خیام دسته‌بندی‌هایی صورت داده‌اند که تقسیم‌بندی صادق هدایت که بر اساس نسخه تصحیحی خودش در هشت مضمون کلی دسته‌بندی شده، سرآغاز آنها است. (هدایت ۱۳۸۲: ۱۳۷-۱۸۳) همچنین احمد خاتمی موضوعات اصلی شعر خیام را در چهارده بخش دسته‌بندی کرده است.^(۵) به نظر می‌آید در تبیینی دیگر در حیطة «مفاهیم مربوط به زمان» که در شعر خیام مطرح می‌شوند، می‌توان به گونه متمرکزتر به بحث «دم» یا «لحظه» پرداخت که از آن به اغتنام فرصت یاد می‌شود. در باب اینکه راجع به گذر زمان و لحظه (به عنوان بازه‌ای از زمان) چه تلقی‌هایی در شعر خیام وجود دارد، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

وی که عمر خود را بر سر راه اصلاح تقویم نهاده است، در لحظات خلوت، دغدغه‌های ذهن علم‌اندیش را به کنار می‌نهد: «تا کی ز قدیم و محدث امّیدم و بیم / چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم» (خیام: ۱۳۷۸: ۱۴۹)

به عنوان حکیم، به ارتباط زمان با گردش افلاک اشاره می‌کند^(۶) و چرخ را مسئول زمان و مهلت می‌داند: «برخیز ز خواب تا شرابی بخوریم / زان پیش که از زمانه تابی بخوریم // کاین چرخ ستیزه‌روی ناگه روزی / چندان ندهد زمان که آبی بخوریم» (همان: ۱۴۷) «پیش از من و تو لیل و نهارى بوده است / گردنده فلک نیز به کاری بوده است // هر جا که قدم نهی تو بر روی زمین / آن مردمک چشم نگاری بوده است» (همان: ۱۰۵)

وی در بیانی استعاری عالم را ظرف زمان می‌داند: «این کهنه رباط را که عالم نام است / و آرامگه ابلق صبح و شام است...» (همان: ۱۰۳)

خیام «عمر جاودانی» و «حاصل دور جوانی» را در می‌تعریف می‌کند و زندگانی را همین دم یا لحظه‌ای می‌داند که در آن است: «می‌نوش که عمر جاودانی این است / خود حاصلت از دور جوانی این است // هنگام گل و باده و یاران سرمست / خوش باش دمی که زندگانی این است» (همان: ۱۱۶)

تنها یک بار به صراحت به سال عمر خویش اشاره می‌کند و ظاهراً آن را بی‌نتیجه می‌یابد: «هفتاد و دو سال فکر کردم شب و روز / معلوم شد که هیچ معلوم نشد» (همان: ۱۳۵)

از میان اوقات، وقت سحر و صبح را مناسب باده‌نوشی می‌داند و آن را «یک دم عاریت» می‌خواند: «وقت سحر است خیز ای طرفه پسر / پر باده لعل کن بلورین ساغر // کاین یک دم عاریت در این کنج فنا / بسیار بجویی و نیابی دیگر» (همان: ۱۴۱)

نگاهی ژرف‌تر به اندیشه «دم غنیمتی»

از آنجا که پاسخ سلبی و تعریف به اضداد همواره به تبیین بیشتر موضوع کمک می‌کند، موتیف‌های متضاد اندیشه دم غنیمتی را بررسی می‌کنیم. یکی از این موتیف‌ها حسرت گذشته و «آن روزها رفتند» است که در ادبیات معاصر در شعر فروغ، اخوان و قیصر حضور و بروز جدی‌تری پیدا کرده است و در ادبیات کهن نیز از دوره رودکی که از پیری خود شکایت می‌کند تا حافظ و شاعران بعدی نمود دارد.^(۷) تقابل و تضاد اندیشه‌ای دیگر با تفکر دم غنیمتی در «عاقبت اندیشی» خلاصه می‌شود و این عاقبت چیزی است که عارفانی چون مولانا در پرتو تئوری عشق و پاکبازی با آن درافتاده‌اند: «ای دمت عیسی دم از دوری نزن / من غلام آنکه دوراندیش نیست» که در شاعر عارفی چون حافظ این بی‌توجهی به عاقبت در تفکری دوسویه جلوه می‌نماید. یک سو، بیشتر به عرفان راه می‌برد و در پرتو عنایت و اندیشه‌های اشعری عاقبت‌نگری مآل‌اندیشانه را رها می‌کند: «چون حسن عاقبت نه به رندی و زاهدی است / آن به که کار خود به عنایت رها کنند» (حافظ ۱۳۷۹: ۲۰۰) «زاهد شراب کوثر و حافظ پیاله خواست / تا در میانه خواسته کردکار چیست» (همان: ۶۸) و از دیگر سو، به ظاهر سر در تفکر خیامی دارد: «به خلدم دعوت ای زاهد مفرمای / که این سیب زرخ زان بوستان به» (همان: ۵۷۴)

در عرفان، موتیفی که محب راستین را از دوراندیشی بازمی‌دارد، هم می‌تواند به آینده نزدیک و دنیای و هم به آینده دور یعنی فردای قیامت نظر داشته باشد. گاهی ممکن است که شاعر یا نویسنده پس از حسرت بر گذشته و یا اندوه بر آینده، به این نتیجه برسد که لحظه را پاس بدارد و یا در همین اندوه باقی بماند. انسان همواره هم در زمان سرگشته است و هم می‌پندارد دوره او بدترین دوره از نظر زمان سرگشتگی است که البته در تفکر قدسی و سنت اساطیری این سرگشتگی‌ها کمتر احساس می‌شود.

دلایل پاسداشت لحظه و دم در تفکر خیام

در مقاله «زمان گذران در نگاه بیقرار خیام» دو دلیل عمده برای پاسداشت لحظه و دم در تفکر خیام ذکر شده است: الف) نیافتن پاسخی در خور و قانع کننده به معمای هستی؛ ب) درک گذر پرشتاب زمان و عمر و نیافتن راهی برای گریز از مرگ. (حسام‌پور و حسن‌لی ۱۳۸۳: ۲۳) در نوشتار حاضر سعی شده است دلایل پاسداشت دم و لحظه در تفکر خیام به صورتی جزئی‌نگرانه‌تر برشمرده شود که این دلایل به قرار ذیل است:

۱. بی‌خبری: گاه در قالب بی‌خبری از آینده است که بیشتر با احساس ناامنی و شک همراه است: «چون عهده نمی‌شود کسی فردا را / حالی خوش دار این دل پر سودا را // می‌نوش به ماهتاب ای ماه که ماه // بسیار بتابد و نیابد ما را» (خیام ۱۳۷۸: ۹۸) گاه این بی‌خبری ناظر به گذشته است و از اتفاق رخ داده و قضای نوشته در آغاز خلقت حکایت دارد. با آنکه زمان حال برای گوینده رنگ و بوی زیبا دارد؛ وی این گذشته رازآلود را رها نمی‌کند و از آنجا که می‌پندارد او را به آن راهی نیست، گاه به ورطه بی‌معنایی می‌افتد: «هر چند که رنگ و بوی زیباست مرا / چون لاله رخ و چو سرو بالاست مرا // معلوم نشد که در طریخانه خاک / نقاش ازل بهر چه آراست مرا؟» (همان: ۹۹) گاهی این بی‌خبری وجودی و هستی‌شناسانه است: «چون نیست حقیقت و یقین اندر دست / توان به امید شک همه عمر نشست // هان تا ننهیم جام می از کف دست / در بی‌خبری مرد چه هشیار و چه مست» (همان: ۱۰۷)

۲. ناپایداری: خیام مزاج آدمی را برخاسته از عناصر ناپایدار می‌داند و گرچه در جاهایی باور به بقای روح در اندیشه وی بروز می‌یابد؛^(۸) به قول برخی محققان (فروزانفر، به نقل از شمیسا ۱۳۸۸: ۲۸) یا معاد را باور ندارد و یا به آن به دید تردید و طنز می‌نگرد: «گویند کسان بهشت با حور خوش است / من می‌گویم که آب

س ۱۱ ° ش ۳۹ ° تابستان ۹۴ — تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لحظه در تفکر خیامی... / ۲۴۱

انگور خوش است // این نقد بگیر و دست از آن نسیه بدار / کاواز دهل شنیدن از دور خوش است» (خیام: ۱۳۷۸: ۱۱۴) «گویند هر آن کسان که با پرهیزند / زانسان که بمیرند چنان برخیزند // ما با می و معشوقه از آنیم مدام / باشد که به حشرمان چنان انگیزند!» (همان: ۱۳۴) در کنار اشاره به بقای روح تأکید مدام وی بر ناپایداری جسم و تن است: «ترکیب طبایع چو به کام تو دمی است / رو شاد بزی اگر چه بر تو ستمی است // با اهل خرد باش که اصل تن تو / گردی و نسیمی و غباری و دمی است» (همان: ۱۰۵) «در خیمه تن که سایبانی است تو را / هین تکیه مکن که چار میخش سست است» (همان: ۱۱۴) در پی ادراک این ناپایداری، خیام «زمانه» و گذر عمر را «دشمنی غدار» معرفی می‌کند: «می خور که زمانه دشمنی غدار است / دریافتن روز چنین دشوار است» (همان: ۱۰۰)

در باب ارتباط زمان با مرگ همین بس که در متون متقدم فارسی همچون *شاهنامه*، زمان در معنای مرگ و اجل و سرآمد آمده است که ظاهراً در مفهوم مجازی به کار رفته است. اما در *لغت‌نامه* دهخدا اولین معنایی که برای زمان ذکر شده، این معناست و به شواهدی از فردوسی از قبیل «همانا که او را زمان آمده است / که ایدر به جنگم دمان آمده است» اشاره رفته است. (دهخدا ۱۳۸۲: ذیل زمان)

۳. مجاز بودن جهان: به نظر نویسندگان در کنار دو دلیل بی‌خبری و ناپایداری و گذرایی، که دلایل عمده توجه به لحظه حال و دم در دستگاه فکری خیام شمره شده‌اند، دلیل دیگری نیز وجود دارد و آن این است که خیام سرنوشت آدمی را که در چنبره چرخ فلک به حیرانی دچار آمده است، همچون سایه‌ها و صوری می‌داند که بر پرده «فانوس خیال» نقش بسته‌اند. البته این خواب و وهم با اندیشه مرگ به هم می‌پیوندند و سراینده را بیش از پیش بر لزوم دست‌یازی به خوشی در لحظه مصمم می‌دارد: «در خواب بدم مرا خردمندی گفت / کز خواب کسی را گل شادی نشکفت // کاری چه کنی که با اجل باشد جفت / می خور که به زیر خاک می‌باید خفت» (خیام ۱۳۷۸: ۱۰۸)

چگونگی پاسداشت دم

«امروز تو را دسترس فردا نیست/ و اندیشه فردات به جز سودا نیست // ضایع مکن این دم ار دلت شیدا نیست/ کاین باقی عمر را بها پیدا نیست» (همان: ۱۰۱)

پاسخ به اینکه چگونه باید «وقت» را پاس داشت در میان عرفای ما همواره مبهم باقی مانده است؛ آیا این ابهام به دلیل تکرار امکان‌های پیش رو و اسرارآمیز بودن مفهوم «وقت» بوده است، یا به دلیل شخصی پنداشتن تجربه‌های عرفانی و یا از سر احتیاطی محافظه‌کارانه؟

به هر روی پیشنهاد خیام برای پاسداشت دم، بهره بردن از انواع خوشی‌ها است که از جهت مظاهر مادی و کنش‌های بیرونی، ۱. می‌خواری، ۲. به سر بردن با معشوقه، ۳. پناه بردن به دامن طبیعت و ۴. گوش سپردن به موسیقی است. از جهت مواضع تئوریک، توصیه وی بر ۱. رها کردن حسرت گذشته و اندوه آینده و ۲. بسنده کردن به رزق مقسوم زمان حال است. در نگره خیامی هیچ نوع استفاده غایت‌اندیشانه از لحظه دیده نمی‌شود؛ شاید بدان دلیل که رباعی برای دانشمندی چون او محمل مطرح کردن توصیه‌های اخلاقی‌ای از این نوع نیست و تنفسگاه کوتاهی است که وی پس از سپری کردن اوقات علم‌آموزی و تألیف کتب خواسته‌های خویش را روایت می‌کند و در این استراحتگاه، به دنبال سازندگی نوع بشر نیست؛ چنانکه در جایی می‌گوید: «می‌نوش که عمری که اجل در پی اوست/ آن به که به خواب یا به مستی گذرد» (خیام ۱۳۷۸: ۱۲۹)

در پایان بخش مربوط به خیام توجه به دو نکته ضروری است. گاهی خیام کل عمر و زندگی را یک دم می‌خواند و در این کاربرد، مفهوم دم از لحظه جدا می‌شود: «ترکیب طبایع چو به کام تو دمی است/ رو شاد بزی اگر چه بر تو ستمی است» (همان: ۱۰۵) «ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم/ وین یک دم عمر را غنیمت شمیریم» (همان: ۱۴۷) از سوی دیگر، برخی نویسندگان یا شاعران بیشتر از

س ۱۱ ° ش ۳۹ ° تابستان ۹۴ — تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لحظه در تفکر خیامی... / ۲۴۳

مفهوم حال یک بازه زمانی طولانی، مثلاً دوران یک سلسله سیاسی را در نظر دارند که نقد آنان درباره آن، غالباً با شکایت همراه است. نمی‌گوییم که در شعر خیام این نوع انتقاد به زمانه و بازه زمانی مطرح نیست؛ چرا که روح حاکم بر شعر او یکسر حاوی اعتراض و سؤال است، اما معتقدیم که آنچه ذهن او از حال ادراک می‌کند مبتنی بر مفهوم لحظه است.

«لحظه» حیاتی در نگره و نگاه بودایی

بنا بر اعتقاد بوداییان نخستین، چند لحظه حیاتی در زندگی بودا اهمیت می‌یابد که عبارتند از تولد، رهاکردن زندگی عادی و خانوادگی، روشن‌شدگی، شروع تعلیم و مرگ. (آرمسترانگ ۱۳۸۷: ۹) «بودا» را «آنکه چنین رفته» یا «آنکه بدان ساحل پیوسته» می‌نامند. به زعم بوداییان با پیوستن بدان ساحل، وی «همزمان» با آغاز زمان و «هم‌مکان» با آغاز مکان می‌شود. بودا خود را «پیرترین جهان» می‌خواند و در لحظه‌ای برق‌آسا، به ساحتی راه می‌یابد که می‌تواند زمان را در جهت معکوس ببیند و از این طریق به زندگی‌های پیشین خود واقف گردد و به آغاز هستی پیوندد. (شایگان ۱۳۸۸: ۱۵۲) یکی از کرامات معروف یوگیان، سیر معکوس زمان^۱ است که به موجب آن «یوگی» زمان را در جهت معکوس می‌بیند و به منشأ نخستین موج آفرینش و اولین لحظه گردش چرخ حیات که روز ازل و آغاز است، برمی‌گردد. یکی از نتایج این کار، پی بردن به ریشه حافظه و سرانجام نابودی زمان مکنون و فشرده در آن است؛ زیرا با پیوستن به لحظه اول تجلی وجودی، «یوگی» خود، موجودی اساطیری می‌شود و از بند تعیین زمانی رهایی می‌یابد. (همان: ۱۶۰-۱۶۱)

بودا همواره در تلاش برای تعلیم آموزه‌های خویش بوده است و به قدری اقوال متعدد از وی نقل شده است که معمولاً از آنها به شکل «هشتاد و چهار هزار گفتار» یاد می‌کنند. تقریباً تعداد کتاب‌های مقدس، معروف به سوتره یا سوره که این آموزه‌ها را ضبط و تنظیم کرده‌اند، به هزار و هفتصد مورد می‌رسد. گرچه بنا بر منابع در دسترس، بودا درباره ماهیت زمان سخنی نگفته است و ظاهراً چنین دغدغه‌ای نداشته است،^(۹) ذهن وی همواره به تجلیات زمان که در قالب شب و روز، فصول سال و لحظات نمود می‌یابد، معطوف بوده است و توصیف وی از گذر عمر با مضامینی از نوع در کمین بودن مرگ و فراگیری زوال جسمانی در هم آمیخته است. نگاهی کوتاه به سخنان منتسب به بودا، بسامد بالای واژگانی همچون زوال، بیماری، نپایندگی، پیری، مرگ و چرخه زاده شدن را آشکار می‌سازد. وی درباره مضامینی از این نوع که مرتبط با گذر زمان هستند، می‌گوید:

«پیری و مرگ موجودات را در طول عمر می‌رانند؛ چنان‌که چوپانی گاوها را به سوی چراگاه‌ها» (علوی ۱۳۸۶: ۶۳) «مرگ فرا گیرد مردی را که پریشان خاطر [است]، گویی گلی می‌چیند/ چنان‌که سیلی بزرگ شهری خفته را» (همان: ۴۱) که تصویر چوپان و سیل با گذرایی قهری و اجباری زمان در ارتباط است. در نزد بودا «لحظه» معنایی ژرف می‌یابد و توجه به آن و گسترش آگاهی در آن، از سنگ بنای اصول اولیه این آیین است؛ چنان‌که یکی از «هشت حقیقت جلیل»^۱ به طور مستقیم با لحظه ارتباط می‌یابد و یکی از مباحث این پژوهش، در توجه به لحظه، مرتبه هفتم از هشت حقیقت جلیل است.

اصطلاح smrti در سانسکریت و sati در پالی که در انگلیسی به mindfulness برگردانده شده است، در زبان فارسی به «آگاهی درست» (ع. پاشایی ۱۳۸۳ الف:

س ۱۱ ° ش ۳۹ ° تابستان ۹۴ — تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لحظه در تفکر خیامی... / ۲۴۵

۴۵۰)، «توجه درست» (ناس ۱۳۴۸: ۱۳۶)، «حضور ذهن» (کرین ۱۳۹۱: ۸)، «پراندیشگی» و آگاهی درست (ملایری ۱۳۸۲: ۱۹۹ و ۲۰۷)، و «حضور در لحظه» (فاطمی ۱۳۹۲: ۹) و «ذهن آگاهی» (کاوینی و همکاران ۱۳۸۴: ۵۰) و «بهوشیاری» (قربانی ۱۳۹۲: ۱۱۹) ترجمه شده است. بر اساس دایرة المعارف بودیسم، مایندفولنس تمرینی معنوی و وضعیتی ذهنی است که در بودیسم و جینیسم ریشه دارد. بر اساس این تمرین، رهرو در هنگام خوابیدن، رفتن، ایستادن، نگاه کردن و نشستن، لحظه را به تمامی می‌زید و بدون قضاوت و پیش‌فرض آن را تجربه می‌کند. به عبارت دیگر او به ارزشمندی لحظه‌ای که در دست دارد، واقف است و در بستر لحظه، آگاهی به زمان حال و آگاهی به خویشتن خویش را تجربه می‌کند. (باسول^۱ ۲۰۰۳، ج ۲: ۵۴۵)

شاید در ظاهر به نظر برسد که ما همواره در زمان حال زندگی می‌کنیم، اما این تصور سرابی بیش نیست؛ زیرا بسیاری مواقع گذشته و آینده بر ما سیطره دارند؛ با تمرین می‌توان به یک نوع از آگاهی صرف و محض رسید که یک مشاهده مجزا و مستقل از اتفاقات درونی و بیرونی را می‌طلبد. (رک. بودهی^۲ ۱۹۹۴: ۷۰)

بودا با ماهیت زمان کاری ندارد، اما مدام آثار گذرایی آن را برمی‌رسد و در سوره برهمن، درک قانون تغییر و زوال پدیده‌ها را لازمه ذهن برهمن می‌داند: «ای برهمن! از رود بگذر/... قانون فساد یافتن ترکیب‌یافته‌ها را درک کن / و دریاب آنچه را آفریده نشده» (علوی ۱۳۸۶: ۱۳۹)

دلایل پاسداشت زمان و لحظه در نگره بودایی

۱. ناپایداری و هستی‌های آنی: مبحث ناپایداری اشیا که به آیین «آنی بودن ثبات اشیا» انجامید و از آن به نظریه «هستی‌های آنی» نیز یاد می‌شود، بر این پایه

1. Buswell

2. Bodhi

استوار است که عناصر حیات مظاهر آنی و برق‌آسای پدیده‌هایی است که از یک مبدأ مجهول هستی گرفته است. همان‌گونه که این عناصر در مکان و بُعد منقطع‌اند و جوهر و محملی آنان را به یکدیگر نپیوسته است، می‌توان آنها را در زمان نیز منفصل و جدا از یکدیگر تصور کرد؛ زیرا بقا و عمر آنها لحظه‌ای بیش نیست و بدین ترتیب هر لحظه مترادف با پیدایش عنصر جدیدی است. به عبارت دیگر، عنصر یا واقعیت عالم، نقطه‌ای است که در زمان و مکان پدید می‌آید. عناصر و واقعیت‌های جهان در واقع تغییر نمی‌کنند، بلکه به محض ظهور، فانی می‌شوند و مانند صور سینمایی یک لحظه ظاهر می‌گردند و در لحظه دیگر منهدم می‌شوند.^(۱۰) در پاسخ اینکه ثبات ظاهری وجود انسان و اشیا را چگونه می‌توان با آیین «آنی بودن» عناصر مرتبط ساخت، بوداییان معتقدند: «هر لحظه حیاتی که یک دم پدید می‌آید و در لحظه بعدی نیست می‌شود، نقشی است که بر نسج نمود عالم مرتسم می‌شود؛ به نحوی که هر لحظه پیشین کلیه امکانات لحظه پسین را داراست و این امکانات، تحت شرایطی خاص ظاهر می‌گردند؛ بدین ترتیب انسان در دو لحظه متوالی صیورورت یکسان نمی‌تواند بود، ولیکن این دو لحظه پی‌درپی، با یکدیگر کاملاً هم متفاوت نیستند. اگر اشیا را به گروه آ ۱، آ ۲، آ ۳ و ب ۱، ب ۲، ب ۳ تقسیم کنیم، می‌بینیم که اعضای سلسله آ ۱ و آ ۲ و آ ۳ با اینکه عین هم نیستند، ولی یک پیوستگی و خویشاوندی در توالی مستمر آنها می‌توان یافت. در حالی که اگر گروه آ را با گروه مسلسل ب مقابله کنیم، چنین خویشاوندی و تقابل و تشابهی نخواهیم یافت. دیگر اینکه وجود انسان یا اشیا به علت استمراری که در لحظات پی‌درپی پیدایش و انهدام خود دارد، ماورای لحظه و آن بخصوصی است و بدین نحو نسبت آن به لحظات متوالی، مانند نسبت رود است به آنات پی‌درپی گذر آبها. رود، چون جوهر سیال و پیوسته، سوای آناتی است که آن را تشکیل می‌دهد، ولی اساس آن، تکرار پی‌درپی و استمرار همان

لحظات گذر آنها است. از این رو «جوهر سیال» بوداییان را نمی‌توان با معیار آیین

آتمان برهمنی سنجید و آن دو را یکی دانست. (شایگان ۱۳۵۶: ۳۵۴)

نظریه هستی‌های آنی بیان می‌کند که اشیا چیزی جز حوادث لحظه‌ای^۱ یا نقطه‌های لحظه‌ای^۲ نیستند. ذات آنها این است که به محض اینکه پدید می‌آیند، ناپدید می‌شوند. متفکران جدید بودیست از آنها به تابش‌های آنی انرژی تعبیر می‌کنند. در این مکتب، بقا یا دوام، چیزی جز توهم نیست. این توهم، از تعاقب اشیا آنی حاصل می‌شود. اما آنچه در واقع هست، چیزی جز وقایع گسسته آنی^۳ نیست. هر رویداد آنی در کمترین مدت ممکن، حادث و زایل می‌شود و با رویداد مشابه دیگری جایگزین می‌گردد. این حکم از نظر آنها عام است و بر این مبنا، وجود موجودات ازل‌ی همچون خدا یا نفس مجرد را نیز انکار می‌کنند. تفاوت آشکار این نظریه با نظریه تجدد امثال عرفا در این است که عرفا فقط مخلوقات را آنی‌الوجود می‌دانند و خدا را به عنوان موجود ثابت سرمدی خالق و فاعل این موجودات تلقی می‌کنند؛ لذا از آن به خلق جدید تعبیر می‌کنند. در حالی که فلسفه بودیسم هر موجودی را مشمول این حکم می‌شمارد و به خالق‌ی قائل نیست. اما از این حیث که هر دو مکتب، موجودات جهان مخلوقات را آنی‌الوجود می‌دانند و بقا و دوام آنها را توهم می‌شمارند، مشابه هستند. آیا ممکن است بین این دو نظریه، از جهت تاریخی ارتباطی باشد؟ این پرسشی است درخور تأمل. (فناهی اشکوری ۱۳۸۵: ۳۹)

در نگره بودایی «شناخت» نیز در بستر لحظه معنا می‌یابد: «فرضیه شناخت در مکاتب فلسفی بودایی هماهنگ با مبحث تکثر وجودی و پیدایش و انهدام پی‌درپی عناصر حیات است. بوداییان معتقدند که سلسله شناخت‌های آنی و

1. momentary events
3. discontinues events

2. point-instants

متوالی، بسان امواج پی‌درپی دریا هستند، هر موجی «محرک» موج دیگر است و عنصر سیال آن را به خود منتقل می‌سازد، یا شناخت به مصداق شعله‌های پی‌درپی آتش شمعی است که پیوسته به نظر می‌رسد و آنچه ما بدان شناخت می‌گوییم فقط تسلسل لحظات برق‌آسا و پی‌درپی آگاهی است. هرگاه لحظه‌ای از رنگ و لحظه‌ای از حس و لحظه‌ای از آگاهی، چون علل متقارن و همراه و معطوف به مرکز گرد هم آیند، لحظه‌ای از شناخت را پدید خواهند آورد. این شناخت به مجرد اینکه پدید آید، فانی است و بسان موجی است که حرکت سرنگونی آن، موج دیگری را پدید می‌آورد و عنصر مایع خود را به دیگری انتقال می‌دهد. لحظات شناخت که پی‌درپی نمودار می‌شوند سرعتی چنان دارند که آنچه در واقعیت امر استمرار لحظات پی‌درپی و آنی و برق‌آسا است به نظر ما ثابت و پیوسته و یکپارچه جلوه می‌کند و این وضع به مثابه تیری است که گلبرگ‌های گلی را بشکافد، با اینکه تیر مزبور گلبرگ‌ها را یکی پس از دیگری سوراخ می‌کند، ما احساس می‌کنیم که این کار در آن واحد صورت پذیرفته است. یا اگر آتش‌گردانی را بچرخانیم حلقه و دایره‌ای آتشین می‌بینیم، حال آنکه این دایره در حقیقت تسلسل پی‌درپی نقطه‌های فروزان آتش است و حلقه آتشین نیست. (شایگان ۱۳۵۶: ۳۷۴-۳۷۶)

۲. رهایی از چرخه مکرر مرگ و حیات: ای رهروان، اینجا رهرو، تولدهای پیشین بی‌شمارش را به یاد می‌آورد؛ یعنی یک تولد، دو، سه، چهار، پنج، ده، بیست، سی، چهل، پنجاه، صد، هزار، یک صد هزار تولد را، بسی دوران‌های قبض کیهانی، بسی دوران‌های بسط کیهانی، بسی دوران‌های قبض و بسط کیهانی را. «من آنجا چنین نامی داشتم، متعلق به چنان دودمان، با چنین ظاهر. غذای من چنین بود، چنین بود تجربه خوش و ناخوش من، چنین بود پایان زندگی من.

س ۱۱ ° ش ۳۹ ° تابستان ۹۴ — تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لحظه در تفکر خیامی ... / ۲۴۹

چون از آن حالت گذشتم، بار دیگر آنجا برخاستم. آنجا همچنین نامی داشتم، از چنان دودمان، با چنان ظاهر. ای رهروان، این نخستین دانشی است که او یافته است. نادانی زدوده شده و دانش پیدا شده است؛ تاریکی از میان رفته و روشنایی برآمده و این در کسی دست می‌دهد که آگاه، کوشا و با عزم است» (پاشایی ۱۳۸۳: ۱۳۲) «به راستی او را فرزانه‌ای می‌دانم/ که فرجامین کالبدش را دارد/ و منی را رها کرده/ و از پیری گذشته است». (همان: ۶۵) «و آنان که از سنساره بیرون‌اند/ دوباره زاییده شدن را ویران می‌کنند/ و به ستردن آرایش‌ها رسیده‌اند/ آنان به راستی در این جهان به آن سو رفته‌اند». (همان: ۱۲۸) «...بینایی که فرجامین کالبدش را دارد و به آن سوی پیری رفته است/ به کسی ماند که بالای کوهی ایستاده/ می‌تواند صخره‌ها و انسان‌ها را در هر سو ببیند/ ... به هر سو نگاهی می‌اندازد، اندوهگینان را/ و غرق‌شدگان در اندوه و دستخوشان زادن و پیری را می‌نگرد». (همان: ۵۶)

بر مبنای این نگاه می‌توان گفت که بودا نقطه مقابل اسطوره سیزیف است. اگر سیزیف قهرمان داستان تکرار و پوچی است، بودا قهرمانی است که آرمانش رهایی از تکرار (بازتولد) و نادانی‌ای است که آدمی را گرفتار زنجیره زاد مرگ کرده است. اگر سیزیف شهوت بی‌مرگی و زیستن داشت و به سبب آن مجازات شد، بودا به دنبال راهی و راهی هر مرگ و زیستنی بود. (زروانی و خوشقانی ۱۳۹۰: ۶)

۳. مجاز بودن جهان: همان‌گونه که در مورد خیام اشاره رفت، بودا نیز بر مجاز بودن جهان تاکید دارد و شاید این نیز یکی از دلایل پاسداشت زمان و لحظه در نزد او باشد: «جهان را حبایی آبی بین و سرابی؛ سلطان مرگ نبیند آن کس را که جهان را چنان دید» (علوی ۱۳۸۶: ۷۴)

۴. به راه مرگ بودن آدمی: در دیدگاه بودا مرگ به قدری اهمیت می‌یابد که به همراه پیری و بیماری سبب می‌شود که وی دست از خان و مان بشوید و بر رنج ناگزیر و راه تقلیل آن تمرکز کند: «چون برگ درختان پژمرده‌ای؛/ فرشتگان مرگ به تو نزدیکند/ در آستانه رفتنی/ و تو را توشه راه نیست» (علوی ۱۳۸۶: ۹۶) «ساده‌لوحان، خانه فصل تابستان و زمستان و باران را می‌گرینند و از انجام کار خود بی‌خبرند». (همان: ۱۰۹) «گروهی نمی‌دانند که ما هر آن در پیشگاه مرگیم. فرزنانگان دانستند و به آرامش رسیدند» (همان: ۲۷) «یک روز زندگی با آگاهی از مقام مرگ، به از صد سال عمر به غفلت از آن» (همان: ۵۸) «گردونه‌های شکوهمند شاهان کهنه شدند؛ جسم به پیری رسید، اما نیکی راه راست کهنه نشد، که پرهیزگاران از یکدیگر آموختند» (همان: ۶۸)

چگونگی پاسداشت لحظه در نگاه بودا

چگونه می‌توان زمان حال را پاس داشت؟ او بر آن است که «رها کنید آینده را/ و گذشته را/ و آنچه در این میان است/ بروید به آن سوی ساحل‌ها/ که چون فکر آزاد شد/ آزاد از هر چه هست/ بازگشتی نیست مرگ و پیری را» (همان: ۱۲۷) به نظر نویسندگان این جستار، در هر نظام فکری، چگونگی پاسداشت لحظه با تعریف و تبیینی که از گذر زمان به دست داده می‌شود، ارتباط مستقیم دارد و گاه این دو حیطة چنان به هم می‌آمیزند که جدا کردن آنها از یکدیگر مشکل است. نیز گذر زمان و روندگی ایام غالباً در چارچوبی که هر اندیشمندی برای غایت جهان و آفرینش طرح می‌کند، تعریف می‌شود. نگاه بودا به چگونگی استفاده از لحظه را حتی می‌توان از این جمله معروف پایانی عمر وی استنباط کرد که «همه چیز همیشه در حال دگرگونی است، بیدار و هوشیار کوشش کنید.» (پاشایی ۱۳۸۶: ۵) بنابراین در منظومه فکری وی، پاسداشت لحظه با مفهوم «آگاهی» و «توجه

س ۱۱ ° ش ۳۹ ° تابستان ۹۴ — تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لحظه در تفکر خیامی ... / ۲۵۱

بدون قضاوت» گره می‌خورد و این همان چیزی است که ردپای آن در نگره‌های روانشناسی جدید به چشم می‌خورد. در تئوری مایندفولنس یا «حضور در لحظه» بر توجه و دقت وجدانه بر فعالیت‌های بدن، حواس یا احساسات، فعالیت‌های مغز، ایده‌ها و مفاهیم تأکید می‌شود؛ «حضور در لحظه» که در آن فرد چگونگی برآمدن و کمرنگ شدن احساسات را می‌بیند و ادراک می‌کند، مقدمه ورود به تمرکز و مراقبه^۱ است. (ر.ک. راهولا^۲ ۱۹۷۴: ۴۸)

بودا در حین تغییرات شبانه‌روزی پدیده‌ها بر توجه به ذهن در بستر شب و روز تأکید می‌کند: «به روز خورشید دمید/ به شب ماه درخشید،/ سلحشوران سلاح خود را تیز کردند/ و برهمنان ذهن خود را،/ و بودا شبانه‌روز به جلال خود درخشید» (علوی ۱۳۸۶: ۱۳۹) و غلبه بر زمان را که از مجرای مداومت در لحظه به دست می‌آید، می‌ستاید: «حتی خدایان نیز او را نماز می‌برند،/ شاگرد دارای روشن‌شدگی کامل را/ بزرگ برتر از زمان را/ که دیده‌اند در نبرد پیروز شده.» (پاشایی ۱۳۸۳: ۱۰۵)

آگاهی در لحظه و ثبت آن در شعرهای کوتاه دوره سامانی و غزنوی

سیروس شمیسا در کتاب سبک‌شناسی شعر، به نوع خاصی از اشعار دوبیتی اشاره کرده است که آنها را به اعتبار شیوه رویکرد، شعر «لحظه‌ها و نگاه» نامیده است. در این نوع شعر «که می‌توان آن را هایکوی ایرانی خواند، مطلب خاصی مطرح نمی‌شود، بلکه شاعر نگاه خاص خود را به یکی از اجزای طبیعت که در لحظه‌ای خاص کشف کرده، به به خواننده منتقل می‌کند. در حقیقت شاعر با تشبیه مرکب، حالت خاصی از یکی از اجزای طبیعت، مثل قرار گرفتن قطره باران

1. concentration

2. Rahula

را بر برگی توصیف می‌کند. درک شعر در گرو تماشای دقیق تابلویی است که شاعر رسم کرده است.» (شمیسا ۱۳۸۰: ۷۶-۷۷) شمیسا حدس می‌زند که رواج این نوع شعر در مشرق ایران می‌تواند به دلیل مجاورت ایران با چین باشد. در نظر نویسندگان نیز اینکه به ردپایی از اندیشه «وجه متمرکز در بستر لحظه»، در این نوع اشعار قائل شویم، بعید نیست. کما اینکه تا کنون پژوهشهایی نیز درباره رگه‌های تأثیر آیین بودا در ایران پیش از اسلام و اثر اندک نگره‌های بودایی در آداب و افکار صوفیه مشرق ایران در قرن‌های اولیه پس از اسلام صورت گرفته است. از جمله رگه‌های تأثیر آیین بودا در ایران باستان می‌توان به دوران مرگ سلوکوس و افول قدرت سلوکیان اشاره کرد که در تعاقب آن سومین پادشاه سلسله مئوری هند، آشوکا، بر سر کار آمد و در دوره خویش به صورتی گسترده، مبلغان بودایی را به ایران و یونان فرستاد.^(۱۱)

نتیجه

یکی از نتایج تمرکز و تأکید بر گذرایی زمان و نپایندگی جهان، توجه به لحظه است. لحظه سرمایه‌ای ارزشمند اما گریزان است. نوع نگاه به لحظه، شیوه گذراندن و نحوه پاسداشت آن با نوع تبیینی که از هستی، آفرینش و زمان داریم، گره می‌خورد.

توجه به دم یا لحظه به انحاء مختلف، در بسیاری از نظام‌های فکری به چشم می‌خورد؛ به طور مثال در ادبیات فارسی، در گونه‌ای از شعر عصر خراسانی که از آن به شعر "لحظه‌ها و نگاه" یاد می‌شود، نمودی تصویری و هنری یافته است. در این میان خیام نه به عنوان صرفاً شاعری تصویرگرا که به عنوان متفکری جست‌وجوگر، در این باب بسیار اندیشیده و سخن گفته است. گرچه وی متفکری مسلمان است، در نگره وی هیچ نوع استفاده غایت‌اندیشانه‌ای از لحظه

س ۱۱ ° ش ۳۹ ° تابستان ۹۴ — تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لحظه در تفکر خیامی... / ۲۵۳

دیده نمی‌شود؛ شاید بدان دلیل که رباعی برای او تنفسگاه کوتاهی است که وی پس از سپری کردن اوقات علم‌آموزی و تألیف کتب، خواسته‌های خویش را در آن روایت می‌کند و در این استراحتگاه، به دنبال سازندگی نوع بشر نیست. او بر آن است که عمری که اجل در پی آن است، بهتر است که به خواب یا مستی گذرد. به عبارت دیگر خیام پاسداشت لحظه را در گریختن از زمان و گریختن از رنج می‌داند و بر خوشباشی مستی تأکید می‌کند. دم غنیمت شماری وی در بعد عملی در می‌خواری، به سر بردن با معشوق، پناه بردن به دامان طبیعت و گوش سپردن به موسیقی خلاصه می‌شود و در بعد نظری بر رها کردن حسرت و اندوه گذشته و آینده و توجه به حال متمرکز می‌شود.

بودا بنا بر تعهدی که برای خویش قایل است، بر مسئولیت آدمی در برابر چرخه مکرر زاده شدن، در هر لحظه از زمان تأکید می‌کند و برای آدمی که چرخه ابدیت را به دوش می‌کشد و در معرض رنج‌های متوالی زاده شدن، مردن، تغییر و ناپایداری است، هیچ‌گونه مجرا و مجالی برای کامجویی‌های کوتاه‌مدت قایل نیست.

بودا در پاسداشت لحظه بر آگاهی پای می‌فشارد؛ او از آدمیان می‌خواهد به احوال خویش آگاه باشند و هر لحظه را به تمامی در تلاش برای خویش‌سازی و رهایی فرجامین بزنند. وی بر آن است که برای انسانی که همواره در آستانه رفتن است یک روز زندگی با آگاهی از مقام مرگ، بهتر از صد سال عمر است که به غفلت از آن سپری شود.

یکی از علل تفاوت نگاه بودا و خیام به لحظه، ناشی از تفاوت نگاهشان به مرگ و عواقب پس از آن است. خیام گاه به این عواقب نگاهی طنزآمیز دارد که نشان‌دهنده نوعی شک و ابهام است، اما بودا رهروی است که به باور خود تولدهای پیشین بی‌شمار را در اشراق دیده است و می‌تواند کیفیت ادامه راه را

حدس بزند. تبیین بودا از رنج در بسیاری مواقع با خیام شباهت دارد، اما تبیین وی از کاستن رنج با دم غنیمت شماری خیامی تفاوت دارد. بودا در حین توجه به حال، از آینده فرجامین غافل نیست. وی حال را پاس می‌دارد تا بتواند با بهره بردن از آن بر چرخه مکرر سمسارا فایق شود؛ اما خیام حال را پاس می‌دارد و به این یقین دارد که تنها می‌توان در سایه دمی گذرا خوش بود و خوش زیست.

پی‌نوشت

(۱) فلسفه بیش از آنکه به هر علم و دانش دیگری ارتباط داشته باشد، به شعر و ادب نزدیک است و پیوسته در میان آنها نوعی داد و ستد برقرار است. شعری که درباره جهان هستی سروده می‌شود، به فلسفه‌ای که روح را با ماده پیوسته می‌بیند، نزدیک است؛ چنانکه افلاطون و هومر نیز با یکدیگر بسیار نزدیک بوده‌اند. شعر و فلسفه دو بعد از ابعاد هستی انسان را تشکیل می‌دهند و همواره می‌توان از یک بعد هستی به بعد دیگر راه یافت. (دینانی ۱۳۹۱: ۴۰)

(۲) «زندگی، آبتنی کردن در حوضچه اکنون است.» سهراب سپهری به عنوان شاعری که در هوای نخله‌های فکری دیگر، خصوصاً شرق دور نیز نفس کشیده، تأملاتی در باب زیستن در اکنون دارد؛ «یکی از موتیف‌های اشعار سپهری این است که هر چه هست از حالا به بعد است و در گذشته چیزی نیست و پشت سر باد نمی‌آید.» (شمیسا ۱۳۷۸: ۳۶۵) البته ردپای تفکر خیامی نیز در نگاه وی به لحظه دیده می‌شود؛ چنانکه می‌آورد: «مثل این است که یک پرسش بی‌پاسخ/ بر لب سرد زمان ماسیده است / تند بر می‌خیزم / تا به دیوار همین لحظه که در آن همه چیز رنگ لذت دارد آویزم.» (سپهری ۱۳۹۰: ۳۲)

(۳) در باب «زیستن در لحظه جاری» و آن را به تمامی تجربه کردن، در عرفان اسلامی اندیشه‌های عمیقی شکل گرفته است. پاسداشت وقت و بهره‌مندی از آن، عارف را از اسارت زمان رهایی می‌بخشد و او را از عوارض «هشباری ز یاد ماضی» دور می‌دارد. دل آدمی در پرتو وقت با عالم ازلی و ابدی یا عالم بی‌زمانی پیوند می‌یابد. (درباره مفهوم زمان و وقت در عرفان اسلامی ر.ک. شجاری ۱۳۸۸: ۶۷-۹۸)

س ۱۱ ° ش ۳۹ ° تابستان ۹۴ — تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لجزه در تفکر خیامی... / ۲۵۵

(۴) با آنکه موضوع و تأکید این پژوهش بررسی صحت و سقم آنچه به خیام نسبت داده شده است، نیست، برای سامان یافتن شیوه پژوهش، در سنجش بسامدها نسخه تصحیحی فروغی و غنی اصل قرار داده شده است.

(۵) خاتمی بر اساس نسخه غنی و فروغی که در این پژوهش نیز اصل قرار داده شده است، محورها و موضوعات اصلی شعر خیام را به ترتیب اهمیت چنین ذکر کرده است: ۱- مسأله مرگ (۶۲ رباعی)؛ ۲- عشرت طلبی و می‌گساری (۵۹ رباعی)؛ ۳- بدبینی درباره خلقت (۴۷ رباعی)؛ ۴- فرصت طلبی و اغتمام فرصت (۳۴ رباعی)؛ ۵- بی‌اعتنایی یا اعتراض به مسائل شرعی (۳۴ رباعی)؛ ۶- خردورزی (۲۱ رباعی)؛ ۷- حیرت (۲۱ رباعی)؛ ۸- شک و تردید (۱۸ رباعی)؛ ۹- قضا و قدر (۱۷ رباعی)؛ ۱۰- نگرانی از گذشت عمر (۱۶ رباعی)؛ ۱۱- پیچیدگی خلقت (۱۵ رباعی)؛ ۱۲- حسرت و افسوس (۱۴ رباعی)؛ ۱۳- اعتراض به مشرکان ریاکار (۸ رباعی)؛ ۱۴- خودمحوری و انسان‌مداری (۶ رباعی). از دیدگاه متمرکز بر پدیداری زمان، به نظر ما محورهای ۱ و ۴ و ۹ و ۱۰ و گاهی اوقات ۱۲ همه در حوزه مورد بحث این پژوهش جای می‌گیرند و می‌توان آنها را در یک تقسیم‌بندی بزرگتر گنجانند. (ر.ک. خاتمی ۱۳۸۷: ۷۶-۸۷)

(۶) حکمای پیشین حرکت را عرض وضعی فلک می‌دانستند و زمان را مقدار حرکت تلقی می‌کردند. نیز حکمای مشاء زمان را مقدار حرکت مستدیره فلک الافلاک می‌دانستند، اما با همه تشتت آراییی که ملاصدرا دارد، می‌توان استنباط کرد که از دید وی «زمان»، مقدار حرکت جوهری اشیا است و از ذات جوهری اجسام است که حرکت و زمان انتزاع می‌شود. (نجفی افرا ۱۳۸۲: ۱۹۵)

(۷) به نظر نگارندگان در آثار ادبی تم «حسرت گذشته» در چهار وجه نمود یافته است: ۱- حسرت گذشته قدسی و دورافتادگی آدمی از بهشت؛ ۲- حسرت ایام و سلسله‌های پیشین تاریخی؛ ۳- حسرت ایام عشق‌های پیشین؛ ۴- حسرت ایام جوانی و دوران کودکی. برای سه مورد اول می‌توان در ادبیات کلاسیک نمونه‌های بسیار یافت؛ چه در کتاب‌های منثور عارفانه از نوع کشف المحجوب همجویری و چه در اشعار غنایی از نوع غزل‌های حافظ. اما به نظر می‌آید که نوع چهارم حسرت به گذشته، در آثار شاعران معاصر، تحت تأثیر جنبش رمانتیسیم یا به دلایلی غیر از آن، بیش از شاعران کهن نمود یافته است. مثلاً قیصر امین‌پور می‌آورد: «امضای تازه من / دیگر / امضای روزهای دبستان نیست / ای کاش / آن نام را دوباره / پیدا کنم / ای کاش /

آن کوچه را دوباره ببینم/ آنجا که ناگهان/ یک روز نام کوچکم از دستم/ افتاد/ و لابه‌لای
خاطرها گم شد.../ بگذار باز هم به تو برگردم! (امین‌پور ۱۳۸۸: ۳۱)

(۸) ابیاتی چون: «دریاب که از روح جدا خواهی رفت/ بر پرده اسرار فنا خواهی رفت»// می
نوش ندانی از کجا آمده‌ای/خوش باش ندانی به کجا خواهی رفت (خیام ۱۳۷۸: ۱۱۲)»، بر
باورداشت بقای روح دلالت دارند.

(۹) «در عالم فلسفه توجه بودا بیشتر معطوف به حقایقی است از نوع روانشناسی
(پسیکولوژی)؛ وی گفته است: "من در باب قدمت عالم و ازلیت جهان توضیحی نداده و
همچنین در باب محدودیت و تناهی وجود تفسیری نکرده‌ام... و از بقای روح بعد از وصول به
درجه کمال (اراهات)^۱ بیانی ننموده‌ام..."» (ناس ۱۳۵۶: ۱۲۹)

(۱۰) مسلماً چنین آیینی با انتقادات شدید مکاتب فلسفی هندو مواجه شد و نخستین انتقادی
که بدان کردند این بود که حال که همه چیز به مثابه جریان پیوسته «صیرورت» است و هر چیز
هر دم به طور مستمر تجدید می‌شود، چگونه می‌توان مبحث «بازشناختن» اشیا را با چنین
دیدنی آشتی داد؟ بوداییان در پاسخ می‌گفتند دو لحظه متوالی‌ای که در آنها یک شیئی تغییر
می‌یابد فقط شبیه به هم‌اند و نه همانند یکدیگر ولی ما آن دو لحظه را عین هم می‌پنداریم. به
عبارت دیگر بازشناسایی‌ای که ما از اشیا حاصل می‌کنیم خطا است؛ زیرا آنچه را که فقط تشابه
دو لحظه است، ما همانندی محض تصور کرده‌ایم.

(۱۱) برای اطلاعات بیشتر در این باره رجوع کنید به کتاب تازه تألیف محمدرضا عدلی
(۱۳۹۲) تحت عنوان «صوفیان و بوداییان (سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت بودایی)» و
مقاله ریچارد فولتس، تحت عنوان «آیین بودا در ایران». پایان‌نامه‌ای نیز با عنوان «تأثیرات بودا
در صوفیه (مکتب خراسان)»، به قلم بهروز طهماسب کاظمی در ۱۳۸۱ در دانشگاه آزاد اسلامی
واحد تهران مرکز دفاع شده است.

کتابنامه

آرمسترانگ، کرن. ۱۳۸۷. بودا. ترجمه نسترن پاشایی. تهران: فراروان.

س ۱۱ ° ش ۳۹ ° تابستان ۹۴ — تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لجزه در تفکر خیامی ... / ۲۵۷

ابرمز، ام. ا. ج. ۱۳۸۷. فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی. ترجمه سعید سبزیان. تهران: رهنما.

امین‌پور، قیصر. ۱۳۸۸. آینه‌های ناگهان. چ پانزدهم. تهران: افق.

پاشایی، ع. ۱۳۸۳ الف. بودا (زندگی بودا، آیین او و انجمن رهروان او؛ گزارش متن‌های کانون پالی). ویرایش سوم. تهران: نگاه معاصر.

_____ ۱۳۸۳ ب. چنین گوید او، ایتی ووتکه (متن کهن بودایی). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

_____ ۱۳۸۶. پژوهشی در سوره نیلوفر. تهران: فراروان.

حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۹. دیوان حافظ. به کوشش سید صادق سجادی و علی بهرامیان. تهران: فکر روز.

حسام‌پور، سعید و کاووس حسن‌لی. ۱۳۸۳. «زمان گذران در نگاه بی‌قرار خیام». نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی. دانشگاه تبریز. ش ۱۹۲. صص ۱۷-۴۴.

خاتمی، احمد. ۱۳۸۷. «این کوزه‌گر دهر (بررسی اجمالی اندیشه‌های کلامی خیام بر اساس رباعیات)». کتاب ماه ادبیات. ش ۱۳. صص ۷۶-۸۷.

خیام، عمرین ابراهیم. ۱۳۷۸. رباعیات خیام. تصحیح، مقدمه و حواشی محمدعلی فروغی و قاسم غنی. به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: ناهید.

داد، سیما. ۱۳۸۳. فرهنگ اصطلاحات ادبی. چ دوم. تهران: مروارید.

دهخدا، علی اکبر ۱۳۸۲. لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.

دینانی (ابراهیمی)، غلامحسین. ۱۳۹۱. مستی و هستی. تهران: اطلاعات.

رحمدل، غلامرضا. ۱۳۸۶. «مقایسه اختتام فرصت در اندیشه‌های حافظ و خیام»، فصلنامه ادب‌پژوهی دانشگاه گیلان. ش دوم. صص ۱۱۷-۱۴۱.

زروانی، مجتبی و ندا خوشقرانی. ۱۳۹۰. «بررسی تطبیقی خاستگاه و غایت رنج در آموزه‌های بودا و عهدین»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز. ش ۴۱. صص ۸۱-۱۰۶.

سپهری، سهراب. ۱۳۹۰. هشت کتاب. تهران: مروارید.

شایگان، داریوش. ۱۳۵۶. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. ج اول. تهران: امیرکبیر.

_____ ۱۳۸۸. بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی. چ هفتم. تهران: امیرکبیر.

شجاری، مرتضی. ۱۳۸۸. «زمان در عرفان اسلامی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران جنوب). ش ۱۴. صص ۶۷-۹۸.

- ۲۵۸/ فصلنامه ادبیات عرفانی اسطوره‌شناختی — مصطفی گرجی ° فاطمه کوپا ° زهره تمیم‌داری
شمیسا، سیروس. ۱۳۸۰. سبک‌شناسی شعر. چ هفتم. تهران: میترا.
- _____ ۱۳۷۸. نقد ادبی. تهران: میترا.
- _____ ۱۳۸۸. یادداشت‌های حافظ. تهران: علم.
- کاظمی، بهروز طهماسب. ۱۳۸۱. تأثیرات بودا در صوفیه (مکتب خراسان). پایان‌نامه کارشناسی
ارشد. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.
- عدلی، محمدرضا. ۱۳۹۲. صوفیان و بوداییان (سیری در تصوف و رهبانیت بودایی). تهران:
هرمس.
- علوی، رضا. ۱۳۸۶. بودا و سروده‌هایش «راه حق» دماپادا (متن بودایی). چ دوم. تهران: فرزانه
روز.
- فاطمی، محسن. ۱۳۹۲. «آرامش در زندگی‌های مدرن» (مصاحبه)، روزنامه ایران.
(۱۲/۱۲/۱۳۹۲). ص ۹.
- فناپی اشکوری، محمد. ۱۳۸۵. «حرکت جوهری و تجدید امثال»، معرفت فلسفی. سال سوم.
ش ۴. صص ۱۱-۴۳.
- قربانی، نیما. ۱۳۹۲. من به روایت من. تهران: بینش نو.
- کاویانی، حسین و همکاران. ۱۳۸۴. «اثربخشی شناخت درمانی مبتنی بر ذهن آگاهی
(MBCT) در کاهش افکار خودآیند منفی، نگرش ناکارآمد، افسردگی و اضطراب: پی‌گیری
۶۰ روزه»، فصلنامه تازه‌های علوم‌شناختی. ش ۱. صص ۴۹-۵۹.
- کرین ربکا. ۱۳۹۱. درمان‌شناختی مبتنی بر حضور ذهن. ترجمه پروانه محمد خانی و همکاران.
تهران: دانشگاه علوم بهزیستی و توانبخشی.
- گرجی، مصطفی. ۱۳۸۷. «بررسی ماهیت و مفهوم درد و رنج در اشعار قیصر امین‌پور (دردهای
پنهانی)»، فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های ادبی. ش ۲۰. صص ۱۰۷-۱۳۰.
- ملایری، محمد حسین. ۱۳۸۲. «مطالعه تطبیقی روانشناسی بودسیم و روانشناسی اگزیستانس»،
نشریه سروش اندیشه. ش ۵. صص ۱۴۴-۲۰۹.
- ناس، جان. ۱۳۴۸. تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. چ دوم. تهران: علمی و
فرهنگی.
- نجفی افرا، مهدی. ۱۳۸۲. حرکت و زمان در فلسفه. تهران: روزنه.

س ۱۱ ° ش ۳۹ ° تابستان ۹۴ — تحلیل مقایسه‌ای دریافت و پاسداشت لجزه در تفکر خیامی ... / ۲۵۹
هدایت، جهانگیر. ۱۳۸۲. خیام صادق (مجموعه آثار صادق هدایت درباره خیام). چ دوم. تهران:
چشمه.

English sources

Buswell Robert E .2003. *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. II.new York: jale .

Bodhi, Bhikkhu.1994.*The Noble Eightfold Path; The Way to the End of Suffering*. Australia: Buddha Dharma Education Association Inc.

Rahula, W alpola.1974 .*What the Buddha Taught* .New York: Grove Press.



References

- Ali, Mohammad Rezaa. (2013/1392SH). *Soufiyān va Boudā'iyān (seiri dar tasavvof-e eslāmi va rohbāniyyat-e boudā'ei)*. Tehran: Hermes.
- Avi, Rez . (2007/1386SH). *Boudā va soroudeh-hā-yash rāh-e hagh domāpādā (matn-e bouda'ei)*. 2nd ed. Tehran: Farz n Rouz.
- Abrams, Meyer Howard. (2008/1387SH). *Farhang-e tousifi-ye estelāhāt-e adabi (A glossary of literary terms)*. Tr. by Sa'eid Sabziy n. Tehran: Rahnem .
- Amin-Pour, Gheisar. (2009/1388SH). *Ayeneh-hā-ye nāgahan*. 15th ed. Tehran: Ofogh.
- Armstrong, Karen. (2008/1387SH). *Boudā (Buddha)*. Tr. by Nastaran P sh ĩ Tehran: Far -rav n.
- Bodhi, Bhikkhu. (1994). *The Noble Eightfold Path; The Way to the End of Suffering*. Australia: Buddha Dharma Education Association Inc.
- Crane, Rebecca. (2012/1391SH). *Darmān shenākhti Mobtani bar hozour-e zehn (Mindfulness-based cognitive therapy: distinctive features)*. Tr. by Parv neh Mohammad Kh ni and et. al. Tehran: D neshg h-e Oloum-e Behzisti va Tav n-bakhshi.
- D d, Sim . (2004/1383SH). *Farhang-e estelāhāt-e adabi*. 2nd ed. Tehran: Morv rid.
- Ebr himi Din ni, Ghol m-Hossein. (2011/1391SH). *Masti o hasti*. Tehran: Ettel t.
- Fan ieEshkavari, Mohammad. (2006/1385SH). Harekat-e jouhari va tajdid-e ams l. *Ma'refat-e Falsafi*. Year 3. No. 4. Pp. 11-43.
- F temi, Mohsen. (2013/1392SH). r mesh dar zendegi-h -ye modern . (interview). *Iran Newspaper*. (1392/12/12). P. 9.
- Ghorb ni, Nim . (2013/1392SH). *Man be revāyat-e man*. Tehran: Binesh-e Now.
- Gorji, Mostaf . (2008/1387SH). Barresi-ye m hiyyat va mafhoum-e dard o ranj dar ash r-e Gheisar Amin-pour (dard-h -ye penh ni) . *The Quarterly Journal of Pazhouhesh-hā-ye Adabi*. No. 20. Pp. 107-130.
- H fez Shir zi, Shams-oddin Mohammad. (2000/1379SH). *Divān-e Hāfez*. With the efforts of Seyyed S deg h Sajj di va Ā Bahr miy n. Tehran: Fekr-e Rouz.

Hed yat, Jah ngir. (2003/1382SH). *Khayyām-e Sādegh (majmou'eh-ye āsār-e Sādegh Hedāyat darbāreh-ye Khayyām)*. 2nd ed. Tehran: Cheshmeh.

Hes m-Pour, Sa eid va Kavous Hasanli. (2004/1383SH). Zam n gozar n dar neg h-e bighar r-e Khayy m . *The Journal of Humanities and Literature Faculty*. Tabriz University. Pp. 17-44.

K viy ni, Hossein and et. al. (2005/1384SH). Asar bakhshi-ye shen kht-darm ni-ye mobtani bar zehn- g hi (MBCT) dar k hesh-e afk r-e khod- yand-e manfi, negaresh-e n -k r mad, afsordegi va ezter b: peigiri-ye 60 rouzeh . *The Quarterly Journal of Tāzeh-hā-ye Oloum-e Shenākhti*. No. 1. Pp. 49-59.

K zemi, Behrouz Tahmasb. (2002/1381SH). *Ta'sirāt-e Boudā dar Soufiyeh (maktab-e Khorāsān)*. M.A. Thesis. Tehran: Tehran Markaz Azad University.

Kh tami, Ahmad. (2008/1387SH). In kouzeh-gar-e dahr (berresi-ye ejm li-ye andisheh-h -ye kal māye Khayy m bar as s-e roba yīs-e roba yiy t . *Ketāb-e Māh-e Adabiyāt*. No. 13. Pp. 76-87.

Khayy m, ʿAbd-ibn-e Ebr him. (1999/1378SH). *Robā'iyāt-e Khayyām*. (Edition and introduction by Mohammad A Foroughi va Q sem Ghani). (with the efforts of Bah - eddin Khorram-sh hi). Tehran: N hid.

Mal yeri, Mohammad Hossein. (2003/1382SH). Mot le eh-ye tatbigi-ye ravan-shn si-ye boudism va rav n-shn siye Egist ns . *Souroush-e Andisheh*. No. 5. Pp. 144-209.

Najafi Afr , Mehdi. (2003/1382SH). *Harekat va zamān dar falsafeh*. Tehran: Rozaneh.

Noss, John Boyer. (1969/1348SH). *Tārikh-e jāme'-e adyān (A history of world's religions)*. Tr. by 'Ali Asghar Hekmat. 2nd ed. Tehran: 'Elmi o Farhangi.

P sha ei, Asgar. (2004/1383SH) ALEF. *Boudā (zendegi-ye Boudā, ā'ain-e ou va anjoman o rahrovān-e ou; gozāresh-e matn-hā-ye kanoun-e pāli)*. 3rd ed. Tehran: Neg h-e Mo ser.

P sha ei, Asgar. (2004/1383SH) BEH. *Chenin gouyad ou, Ou-iti Vottake (matn-e kohan-e Boudā'ei)*. Qom: Markaz-e Mot le t va Tahghigh t-e Ady n o Maz heb.

P sha ei, Asgar. (2007/1386SH). *Pazhouheshi dar soureh-ye Niloufar*. Tehran: Far var n.

Rahmdel, Ghol m-Rez . (2007/1386SH). Mogh yeseh-ye efgten m-e forsāt dar andisheh-h -ye H fez va Khayy m . *The Quarterly Journal of Adab Pazhouhi*. Gil n University. No. 2. Pp. 117-141.

- Rahula, W. Alpola. (1974). *What the Buddha Taught*. New York: Grove Press.
- Robert E. Buswell. (2003). *Encyclopedia of Buddhism*. Vol. II. New York: Jale.
- Sepehri, Sohr b. (2011/1390SH). *Hasht ketāb*. Tehran: Morv rid.
- Shaj ir MorteZ . (2009/1388SH). Zam rdar erf n-e esl mi. *The Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Islamic Azad University of Tehran Jonoub. No. 14. Pp. 67-98.
- Shamis , Sirous. (1999/1378SH). *Naqd-e adabi*. Tehran: Mitr .
- Shamis , Sirous. (2001/1380SH). *Sabk-shenāsi-ye she'r*. 7th ed. Tehran: Mitr .
- Shamis , Sirous. (2009/1388SH). *Yāddāsh-t-hā-ye Hāfez*. Tehran: En.
- Sh yegan, Daryoush. (2009/1388SH). *Bot-hā-ye zehni va khātereh-ye azali*. 7th ed. Tehran. Amirkabir.
- Sh yeg n, Dryoush. (1977/1356SH). *Adyān va maktab-hā-ye falsafi-ye Hend*. Vol. 1. Tehran: Amirkabir.
- Zorv ni, Mojtab va Ned Khoshgh ni. (2011/1390SH). Barresi-ye tatbighi-ye kh stg hva gh yat-e ranj dar mouzeh-h -ye Boud va Adein *The Quarterly Journal of Andishe Dini*. Shir z University. No. 41. Pp. 81-106.