Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

Uji: The Core Metaphysical Doctrine of Dōgen

Alireza Kadkhodaei[1]✉ | **Mahdi lakzaei**[2]

1. Corresponding Author, Phd stusent, the Department of Islamic Mysticism, Research Institute Of Imam Khomeini And Islamic Revolution/ E-mail: alikadkhodaeet@gmail.com
2. Assistant Professor, the Department of Non-Abrahamic religions, Faculty of Religions, University of Religions and Denominations/ Email: lakzaei@urd.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 13 May 2023
Accepted 29 December 2023
Published online 22 July 2025

Keywords:
Dōgen, Metaphysics,
Uji, Existential Moment,
Being-time.

ABSTRACT

Dōgen, the founder of the Sōtō Zen tradition, presents a profound perspective on the meaning of existence in Buddhist philosophical history, focusing on concepts such as time, being, death, and nature. One of his most prominent teachings is the concept of "Uji" or "being-time," which explains the fundamental relationship between being and time. Dōgen believed that time is not merely an independent unit but an inseparable component of being, such that all entities, from nature to humans, represent different manifestations of time. Examination of different perspectives on the concept of "Uji" reveals three main interpretations: (a) time as a static reality, (b) time as a combination of stasis and dynamism, and (c) time as absolute dynamism. Analysis of these three interpretations demonstrates that the third interpretation, emphasizing dynamism and impermanence, has the greatest compatibility with Dōgen's teachings and doctrines. Comparison of Dōgen's ideas with Islamic mysticism also shows that his notions of impermanence are similar to concepts such as "continuous creation" and "renewal," albeit with differences in perspective regarding the nature of truth and the permanence of reality. This comparison provides an opportunity for intercultural dialogue and expanding mutual understanding between Eastern and Western philosophy.

Cite this article: Kadkhodaei, Alireza, lakzaei, Mahdi (2025). Uji: The Core Metaphysical Doctrine of Dōgen. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (2), 182-200. DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.3

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.3

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.3]

Extended Abstract

Introduction

Dōgen Kigen (1200-1253), known by honorific titles such as Dōgen Zenji, was the founder of the Sōtō Zen tradition in Japan and one of the most profound thinkers in the history of Buddhism. Suzuki placed Dōgen alongside Hakuin (1686-1769) and Bankei (1622-1693) as founders of the three main schools in the history of Japanese Zen. Dōgen's importance extends beyond his historical role as a great Buddhist master for at least three reasons. First, he was a unique figure in the long history of Chinese and Japanese Zen, as he managed to explain the mystical experience of enlightenment through philosophical discourse and literature—unlike most of his Chinese and Japanese Zen predecessors who took positions against any form of intellectual thinking. Second, based on his penetrating awakening, he fundamentally interpreted Mahayana Buddhism and elevated its perspectives and beliefs to their pinnacle. Third, Dōgen's understanding of Buddha, nature, existence, time, death, and ethics has philosophical significance that both aligns with some of the most important contemporary Western philosophers and, in some cases, challenges their thoughts.

Dōgen's masterpiece, a collection of treatises on various insightful and behavioral topics of Zen monasticism called Shōbōgenzō (Treasury of the True Dharma Eye), contains numerous sections with philosophical dimensions. This paper aims to explicate the doctrine of Uji as one of the central elements of Dōgen's philosophy. Understanding his philosophical and metaphysical teachings contributes significantly to comparative studies, especially when the other side of this study involves Muslim mystics.

Research Findings

The paper first addresses whether Dōgen, as a Buddhist practitioner and monk, intended to express metaphysical and philosophical teachings at all. Buddhism generally does not show much interest in metaphysical discussions. Dōgen, like Shakyamuni, avoids answering certain questions, arguing that engaging with theoretical issues does not contribute to liberating practice. He, like other Zen teachers, emphasizes that Buddha's actual teaching is transmitted directly, immediately, and without discursive tools. According to Dōgen, Zen aims to achieve an existential state characterized by "harmony of body and mind." Metaphysical beliefs cannot substitute for this harmony; they cannot even lead to it. Moreover, pursuing metaphysical issues and scholastic debates about them can hinder liberating action, as rationalism stems from attachment to the "self."

Nevertheless, although Dōgen, as a Buddhist practitioner and great master of the Sōtō school, does not have philosophical concerns per se, many mystics have spoken about the most important philosophical and metaphysical issues, whether intentionally or unintentionally, directly or indirectly. This study introduces "Uji," one of the important elements of Dōgen's metaphysics.

The research examines how Uji (usually equated with being-time) demonstrates the importance of the time element in Dōgen's thought. What makes Dōgen's Zen unique is the central position of the question of "time" in his system of teachings. Although the issue of time has been an inseparable part of Buddhist thought, it has never been central; rather, it has been discussed as subsidiary to doctrines

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

such as emptiness, Buddha-nature, non-substantiality, and causality. Dōgen was the one who made the question of time the focus of his teachings and devoted a separate section to it.

The paper discusses the challenge of understanding Dōgen's view of time, which has led to various theories about reconciling his apparently inconsistent statements. The main challenge is reconciling three basic terms used by Dōgen: Uji (being-time), nikon (absolute now), and kyōryaku (passage/flow). If being-time or flow and change are philosophical and metaphysical concepts that describe external reality, what place does the absolute or eternal now have? This is because the eternal now implies the stasis of reality, while time indicates its dynamism.

The study identifies three legitimate schools in interpreting Dōgen's theory of time: (a) a school that gives primary weight to stasis and considers dynamism accidental, (b) a school that sees stasis and dynamism as two sides of the same coin without preferring one over the other, and (c) a school that considers the fundamental principle of reality from Dōgen's perspective to be dynamism. Since the latter school is less known and recognized in interpreting the Uji doctrine, this paper attempts to clarify its claims and reasons for its superiority, while glancing at the other two viewpoints.

The paper argues that the "existential moment" interpretation has advantages over other interpretations of Uji. It provides the most coherent reading of Dōgen's various statements about time without requiring complex explanations for apparent contradictions. This interpretation aligns with Buddhist doctrines of impermanence and non-self, suggesting that reality consists of discrete moments rather than continuous existence.

Conclusion

Dōgen's metaphysics attempts to answer the essential question: Why should a Zen practitioner's approach to life be directed toward selflessness/non-self and non-attachment to self and others? The answer is: because everything is impermanent, attachment to self is incorrect and results from an incorrect view. The claim that "everything is impermanent or empty" is fundamentally a metaphysical issue. This subject is not merely theoretical but a correct understanding of reality as it is.

Understanding Dōgen's metaphysics serves two purposes. First, it helps us better understand Dōgen (and Zen philosophy), the type of claims he makes, and their purpose and scope. Second, a metaphysical interpretation of Dōgen provides an answer to the widespread question in Western and Eastern philosophical and theological traditions: "What is reality like from a general perspective?" Thus, metaphysics provides common ground for dialogue and criteria for evaluating competing answers.

Based on the Uji doctrine, each thing has a momentary reality. Everything at each moment is "detached from before and after." In other words, although each thing is considered a single existence stretched over time from an ordinary and apparent perspective, it is nothing but infinite successive momentary existences. Everything comes into being only to immediately disappear. The entire world is born anew.

Among the three interpretations proposed for the Uji doctrine, the momentary interpretation offers a lighter metaphysics and, as mentioned, is more compatible with Dōgen's other statements, requiring

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

less artificiality. However, understanding Dōgen's view of time remains an issue that still needs further contemplation.

The paper concludes by suggesting that for future research, the idea of momentary existence could be compared with Islamic doctrines such as continuous creation, new creation, and non-repetition in manifestation. Interestingly, Dōgen speaks of the movement of mountains, which refers to Master Kai's (1042-1117) statements about Mount Taiyo: "The green mountain always walks." The mountain is one of the most prominent symbols of stillness and stability; however, considering what has been said, it experiences appearance-disappearance at every moment, which has a remarkable similarity to the Quranic expression: "And you see the mountains, thinking them rigid, while they pass as the passing of clouds."

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

یوجی؛ آموزه محوری متافیزیک دوگن

علیرضا کدخدایی[۱]✉ | مهدی لک‌زایی[۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: alikadkhodaeet@gmail.com
۲. استادیار، گروه ادیان غیرابراهیمی، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: lakzaei@urd.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۸
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

کلیدواژه‌ها:
دوگن، متافیزیک، یوجی، لحظه وجودی، هستی‌زمان.

چکیده

دوگن، مؤسس سنت سوتو ذن، در تاریخ فلسفه بودایی، با تمرکز بر مفاهیمی چون زمان، هستی، مرگ، و طبیعت، نگرشی عمیق درباره معنای وجود ارائه می‌دهد. یکی از برجسته‌ترین آموزه‌های او مفهوم «یوجی» یا «هستی–زمان» است که به تبیین ارتباط بنیادین میان هستی و زمان می‌پردازد. دوگن معتقد بود که زمان نه فقط یک واحد مستقل، بلکه جزء لاینفک هستی است، به‌طوری که همه موجودات، از طبیعت تا انسان‌ها، نمودهای مختلفی از زمان به شمار می‌روند. بررسی دیدگاه‌های متفاوت درباره مفهوم «یوجی» نشان می‌دهد که سه تفسیر اصلی از آن وجود دارد: (الف) زمان به‌مثابه یک واقعیت ایستا، (ب) زمان به‌عنوان ترکیبی از ایستایی و پویایی، و (ج) زمان به‌عنوان پویایی مطلق. تحلیل این سه تفسیر نشان می‌دهد که تفسیر سوم، با تأکید بر پویایی و ناپایداری، بهترین سازگاری را با تعالیم و آموزه‌های دوگن دارد. مقایسه اندیشه‌های دوگن با عرفان اسلامی نیز نشان می‌دهد که انگاره‌های او درباره ناپایداری با مفاهیمی چون «خلق مدام» و «تجدد» ، با تفاوت‌هایی در نگاه به ماهیت حقیقت و پایداری واقعیت، مشابه است. این مقایسه فرصتی برای ایجاد گفت‌وگوهای بینافرهنگی و گسترش درک متقابل میان فلسفه شرق و غرب فراهم می‌آورد.

استناد: کدخدایی، علیرضا، لک‌زایی، مهدی (۱۴۰۴). یوجی؛ آموزه محوری متافیزیک دوگن. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۲)، ۲۰۰-۱۸۲.

DOI: http//doi.org/ 10.22034/16.2.3

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

[DOI: 10.22034/16.2.3] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۱. مقدمه

دوگن (۱۲۰۰–۱۲۵۳م) با القاب مشهوری نظیر دوگن کی‌گِن و دوگن زِنْ‌جی ، واسطه انتقال و مؤسس سنت سوتو ذن (شاخه کائودونگ چَن چینی) به ژاپن و همچنین یکی از عمیق‌ترین متفکران تاریخ آیین بودایی است. سوزوکی، دوگن را در کنار هاکویین (۱۶۸۶–۱۷۶۹) و بان‌کِئی (۱۶۲۲–۱۶۹۳) بنیان‌گذاران سه مکتب اصلی در تاریخ ذن ژاپنی به شمار آورده است. (*Suzuki, 8*)

دست‌کم به سه دلیل اهمیت دوگن تنها در جنبه تاریخی یک استاد بزرگ بودایی خلاصه نمی‌شود. نخست آن‌که دوگن شخصیتی بی‌نظیر در تاریخ طولانی ذن چین و ژاپن است، زیرا وی توانست تجربه عرفانی روشن‌شدگی را با مباحث و ادبیات فلسفی توضیح دهد. اکثر اسلاف چینی و ژاپنی ذن به فلسفه‌پردازی اهتمامی نداشتند بلکه علیه هرگونه تفکری موضع می‌گرفتند. دوم این‌که، بر اساس بیداری نافذ خود، آیین بودای مهایانه را به روشی بنیادین تفسیر کرد و نقطه نظرات و باورهای این شاخه بودایی را به اوج خود رساند. سوم، درک دوگن از بودا، طبیعت، وجود، زمان، مرگ و اخلاق دارای اهمیت فلسفی است که از سویی با برخی از مهمترین فیلسوفان معاصر غربی همخوانی دارد و در برخی موارد اندیشه‌های آنان را به چالش می‌کشد. (*Abe, 12*)

شاهکار دوگن، مجموعه رساله‌هایی است در موضوعات گوناگون بینشی و رفتاری رهبانیت ذن، که آن را شوبوگن‌زو (گنجینه چشم دهرمه راستین) نامیده است که بخش‌های فراوانی از آن، صبغه فلسفی دارد. این جستار می‌کوشد تا اندازه‌ای آموزه یوجی را به‌مثابه یکی از عناصر محوری فلسفه دوگن تبیین کند. دست‌یابی به آموزه‌های فلسفی و متافیزیکی کمک شایانی به مطالعات تطبیقی می‌کند، به‌ویژه آن‌گاه که سوی دیگر این مطالعه عارفان مسلمان باشند. متأسفانه شناخت ما از آیین بودا و شاخه‌های مختلف آن چندان غنی نیست.

اما پیش از هر چیز لازم است ببینیم آیا دوگن از آن جهت که یک رهرو و راهب بودایی است اساسا در صدد بیان آموزه‌های متافیزیکی و فلسفی بوده است؟

۱–۱. دوگن و متافیزیک

آیین بودا چندان به مباحث متافیزیکی روی خوش نشان نمی‌دهد. دوگن همچون شاکیه‌مونی، از پاسخ به برخی پرسش‌ها طفره می‌رود با این استدلال که پرداختن به این دست مسائل نظری، هیچ کمکی به تمرین و عمل رهایی‌بخش نمی‌کند. او، مانند دیگر معلمان ذن، تأکید می‌کند که آموزه واقعی بودا بی‌واسطه، مستقیم و بدون ابزار گفتمانی منتقل می‌شود. (*Dōgen, Bendōwa, 133*) به گفته دوگن، هدف ذن، وصول به حالتی وجودی است که مشخصه آن «هماهنگی بدن و ذهن» است. باورهای متافیزیکی نمی‌تواند جایگزینی برای این هماهنگی باشد؛ حتی نمی‌تواند به آن منتهی شود. وانگهی، دنبال کردن مسائل متافیزیکی و بحث وجدل‌های مدرسی بر سر آن‌ها، می‌تواند مانع از عمل رهایی‌بخش شود، چراکه تعقل‌گرایی از دلبستگی به «خود» ناشی می‌شود. بنابراین، دوگن تأملات عقلانی و فلسفی، از جمله متافیزیکی، را قربانیِ تمرین‌های جسمی–ذهنی می‌کند، تمرین‌هایی که به هدف القای از خودگذشتگی و قطع وابستگی طراحی شده‌اند. با این استدلال که مسیر بودایی، عمل‌محور است، نه مبتنی بر حدس و گمان و براهین فلسفی و عقلانی، می‌توان نتیجه گرفت که آیین بودا به صورت کلی، و ذن دوگن به طور خاص، با مباحث متافیزیکی میانه‌ای ندارد(*Schilbrack, 35*)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

باوجوداین، دوگن گرچه به‌مثابه ره‌پوی بودایی و استاد بزرگ مکتب سوتو، دغدغه فلسفی ندارد، اما چه بسیارند عارفانی که خواسته یا ناخواسته، دانسته یا ندانسته، مستقیم یا غیرمستقیم در باب مهم‌ترین مسائل فلسفی و متافیزیکی سخن گفته‌اند. در این جستار با «یوجی»، یکی از عناصر مهم متافیزیک دوگن آشنا می‌شویم.

۲-۱. زمان؛ مولفه محوری متافیزیک دوگن

یوجی که معمولا با هستی‌زمان معادل می‌شود نشان‌دهنده اهمیت عنصر زمان نزد دوگن است. آن‌چه ذن دوگن را منحصر به فرد کرده است، جایگاه محوری مسئله «زمان» در منظومه آموزه‌های اوست. گرچه مسئله زمان بخش جدایی‌ناپذیر تفکر بودایی بوده، اما هرگز محوریت نداشته است؛ بیش‌تر، طفیلی، و ذیل آموزه‌هایی چون تهیّت، بوداسرشتی ، ناجوهری ، و علیت در باره آن گفتگو شده است. دوگن بود که مسئله زمان را محور آموزه‌های خود قرار داد و بخش مستقلی را به آن اختصاص داد. (*Kim, 147*) بی‌توجه به ایده‌های دوگن در باب زمان، نزدیک شدن به هر جنبه دیگری از اندیشه او، یا حتی درک کافی از مفاهیم اساسی او بسیار دشوار است .(*Raud, 153*) از دیدگاه دوگن، وجود با زمان رابطه‌ای وثیق دارد؛ وجود و زمان همانند بلکه همانست–اند. دوگن با تأکید بر آموزه یوجی (=هستی‌زمان) می‌گوید: «زمان، آن‌سان که هست، هستی است و هستی به تمامی همانا زمان است.» (*Dōgen, 2007: 109*) این بیان، آشکارا به تساوق هستی و زمان دلالت دارد. بنابراین به باور دوگن موجودات در زمان نمی‌زیند، بلکه موجودات عین زمان‌اند. هر چیزی یک واحد زمان است. «کوهساران زمان‌اند و دریاها زمان. اگر نه چنن بود کوهستان و دریایی در میان نبود. پس تو را اذن آن نباشد که بگویی در اکنونِ بی‌واسطه‌ی کوهساران و دریاها زمانی نیست. اگر زمان نابود شود، کوهساران و دریاها نابود می‌شوند. اگر زمان ویران‌ناشدنی باشد، کوه‌ها و دریاها ویران‌ناپذیرند.» (*Dōgen, 2007: 116*) «موش زمان است، ببر زمان است، موجودات ذی‌شعور و بوداها زمان هستند... درختان کاج و بامبوها، کوه‌ها و دریاها، خود و دیگران، به‌راستی، زمان هستند.» (*Dōgen, 1985: 78-9*) «زمان رنگ‌هایی دارد؛ خوب و بد زمان هستند.» (*Kim, 1987: 144*) «همه چیزهای گوناگون جهان را باید به‌مثابه زمان‌های بسیار زیاد مشاهده کرد.» (*Dōgen, 1979: 117*)

۲. پیشینه پژوهش

با این وصف، جای شگفتی ندارد که ببینیم در میان تمام جنبه‌های اندیشه فلسفی دوگن، نظریه زمان او بیشترین توجه را به خود جلب کرده است. در زبان انگلیسی، بسیاری از نویسندگانی که به دوگن پرداخته‌اند به طور گسترده در مورد این موضوع اظهار نظر کرده‌اند. افزون بر آن، هاین و استامباو پژوهش‌های تفصیلی در باب زمان انجام داده‌اند. اما کِوین شیلبراک و راین راود از زاویه نزدیک‌تری به موضوع پرداخته‌اند. شیلبراک با رویکردی متافیزیکی در مقاله خود تحت عنوان «متافیزیک دوگن» به زمان نگریسته است و راود در پژوهش خود به دنبال آن است که تفسیر نوینی از آموزه یوجی ارائه کند. در زبان فارسی تقریبا هیچ پژوهش مستقلی درباره دوگن انجام نشده است. بنابراین می‌توان دریافت که درباره هستی‌زمان او اوضاع از چه قرار است. جستار حاضر با تکیه بر پژوهش‌های پیش‌گفته و برخی دیگر از آثار در صدد تبیین آموزه یوجی برآمده است. در این راستا کوشیده‌ایم دیدگاه‌های مختلف در این باب را گردآوری کرده و با تبیین فلسفی زمان و بیان وجوه مختلف آن در سنت فلسفی، متافیزیک خاص این استاداعظم بودایی را تبیین کنیم، امری که در پژوهش‌های دیگر انجام نشده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

۳. پیچیدگی فهم دیدگاه دوگن در باب زمان

فهم دیدگاه دوگن در باب زمان، هرگز آسان نیست. ازاین‌رو نظریه‌های گوناگونی در باره چگونگی برقراری تلائم بین عبارات به‌ظاهرْ ناسازگار او مطرح شده است. مشکل اصلی آن است که چگونه می‌توان بین سه اصطلاح مبنایی دوگن صلح برقرار کرد: یوجی ، نیکون و کیوریاکو . فهم رایج این سه، به ترتیب عبارت است از: هستی‌زمان، اکنون مطلق، و جریان. اگر هستی‌زمان یا جریان و تغییر، مفاهیم فلسفی و متافیزیکی‌ای هستند که واقعیت خارجی را توصیف می‌کنند اکنون مطلق یا ابدی چه جایگاهی دارد؟ چراکه اکنون ابدی به ایستایی واقعیت دلالت دارد درحالی‌که زمان حاکی از پویایی آن است. برای حل این معضِل، برخی از دوگن‌پژوهان ایستایی لحظه‌ای واقعیت را اصلِ اصیل متافیزیک دوگن تلقی کرده‌اند. کیم در زمره این دسته است. او بنیان واقعیت از نظرگاه دوگن را همان اکنون مطلق و ثابتی می‌داند که پوششی از پویایی (کیوریاکو) روی آن قرار گرفته است تا تصویری از لحظه اکنونِ مطلق بسازد. لحظه اکنون، بریده از سایر لحظه‌ها است ولی در درون مرز تجربی خود، پویا و دارای حرکت و تغییر است(*Kim, 150-9*)

برخی دیگر از پژوهندگان، هر دو ویژگی ایستایی و پویایی را متن واقعیت می‌دانند. کاسولیس در این دسته جای دارد. بر پایه دیدگاه او، یوجی (هستی‌زمان) توصیف تجربه پیش از تحلیل تأملی، و نگریستن به آن از چشم‌انداز «وضعیت» شخص تجربه‌گر است؛ دوگن معتقد است پس از تأمل و مراقبه، تجربه‌گر، واقعیت را به دو حالت ایستایی (اکنون مطلق) و پویایی (جریان) تحلیل می‌کند و آنها را دو روی یک سکه می‌بیند؛ به‌این‌معناکه کیوریاکو و نیکون دو شیوه متفاوت برای انعکاس ماهیت زمان زیسته هستند و هیچ‌یک بر دیگری برتری هستی‌شناختی ندارند. توضیح آن‌که اکنون مطلق (نیکون) برای تبیین مفهوم بنیادین «هستی‌زمان» کفایت می‌کند: «چنینی» همان «اکنون» است. گویی دوگن با تأکید بر آموزه نیکون می‌خواهد اهمیت تجربه زیست در «لحظه» را از دیدگاه سنت ذن برجسته کند. ره‌پوی ذن، خود را غرق در تجربه می‌کند بی‌آن‌که رخصت دهد انتظارات، افکار گذشته و آینده، و هر چیز دیگری تجربه او را تحت تأثیر قرار دهد. اما این تنها نیمی از داستان یوجی است. از منظری دیگر، زمان نمایه «جریان» و تغییر است. اما تغییر و جریان مورد نظر دوگن، حرکت زمانی از گذشته به حال و در نهایت به آینده نیست. دوگن، چنان‌که خواهم دید، تصریح می‌کند که آینده به گذشته و همچنین گذشته به حال و حال به حال جریان دارد. توجیه کاسولیس آن است که زمان می‌اید که با تجربه مرتبط، و متحمل آن باشد؛ به‌این‌معناکه اکنون، یک زمان ایزوله و جدای از سایر آنات نیست (چنان‌که واژه اکنونِ حاضر موهم آن است) بلکه زمان حال مورد نظر دوگن، محور تلاقی و هم‌ریزیِ رویدادها است. درنتیجه ترکیب دو مفهوم نیکون و کیوریاکو، معلوم می‌شود که ادراک یک لحظه برابر است با ادراک همه هستی. بنابراین مفهوم «لحظه» که از تأمل ثانوی در مفهوم اولی یوجی به دست آمد بیشتر به «اکنون حاضر» دلالت دارد، اما مفهوم رقیبش، یعنی «جریان» می‌تواند یادآور جنبه‌های تاریخمندی (حضور اساتید گذشته بودایی در آنِ حاضر) و آخرت‌شناسی (مباحثی نظیر کرمه و تناسخ) باشد. کاسولیس معتقد است مزیت این تفسیر در مقایسه با تفسیر کیم آن است که می‌تواند هم‌زمان تأکیدات ذن به زیست در «اکنون» و تداوم چرخه کرمه‌ای و اخلاقی را توضیح دهد(*Kasulis, 1978: 370-1*)

دیدگاه سوم در تبیین نظریه دوگن در باب زمان و فهم متافیزیک او، از ویژگی پویایی حمایت می‌کند. بنابراین ما در تفسیر نظریه دوگن در باب زمان با سه مسلک موجه هستیم: الف- مسلکی که وزن اصلی را به ایستایی می‌دهد و پویایی را عارضی می‌داند. ب- مسلکی که ایستایی و پویایی را دو روی یک سکه می‌داند بی‌آن‌که یکی را بر دیگری ترجیح دهد. ج- مسلکی که اصل بنیادین واقعیت از منظر دوگن را پویایی می‌داند. از آن‌جاکه مسلک اخیر در تفسیر آموزه یوجی ناشناخته‌تر و کمترْ معروف

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.3]

است، در این جستار می‌کوشیم مدعا و دلایل برتری آن را روشن کنیم. البته در لابلای مباحث، نیم‌نگاهی به دو قول دیگر خواهیم داشت به‌گونه‌ای که مدعای آن نیز وضوح بیشتری پیدا خواهند کرد. اما پیش از هر چیز، برای روشن‌شدن مفهوم یوجی، لازم است اندکی در باره زمان سخن گوییم.

۴. بازشناسی دو گونه زمان

گفته شد که اغلب دوگن‌پژوهان «یوجی» را به معنای هستی‌زمان می‌دانند. اما این جمله که موجودات، زمان هستند به چه معناست؟ واژه یوجی از دو بخش «یو» و «جی» تشکیل شده است. اغلب، بخش نخست «هستی» و بخش دوم «زمان» ترجمه شده است. بنابراین برای درک همانندی هستی و زمان، مفهوم‌شناسی این دو واژه از دیدگاه دوگن ضروری به نظر می‌رسد. اما اجازه دهید با واژه زمان آغاز کنیم. به‌راستی دوگن از زمان چه اراده می‌کند؟

پیش از توضیح پاسخ دوگن به این پرسش بهتر است نگاهی به دیدگاه رایج سنت فلسفی در باب زمان داشته باشیم. ارسطو زمان را مقدار حرکت می‌دید، دیدگاهی که تا به امروز، در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شده است. بر پایه این دیدگاه، زمان، کمیت یا شمارنده است؛ همان‌گونه که دما را با دماسنج، و وزن را با ترازو اندازه‌گیری می‌کنیم، زمان نیز اندازه تغییر را مشخص می‌کند. بنابراین واقعیت موجودات جهان در حال تغییر و حرکت است و زمان اندازه این تغییر را ردگیری می‌کند. (کاپلستون، ۱: ۳۶۸ و ۳۶۹) ارسطو، بارها و ازجمله در پاسخ به شبهه معروف زنون، تأکید می‌کند که زمان با حرکت و تغییر همانست نیست. زمان شبیه عدد است یعنی وسیله اندازه‌گیری است. چه بسیار رویدادهای متفاوت که زمان واحدی دارند چنان‌که عدد ۳ برای معدودهای مختلف نظیر سیب و کتاب و ... به کار می‌رود. درحالی‌که اگر زمان عین حرکت و تغییر بود نمی‌توانست در موارد متعدد به شکل یکسان به کار رود. افزون بر این، تغییر و حرکت تند و کند می‌شود، شتاب می‌گیرد و ... اما زمان فاقد این ویژگی‌ها است. رقبای بزرگ ارسطو، فیلسوفانی چون پارمنیدس و زنون بودند، که واقعیت تغییر و درنتیجه، واقعیت زمان را انکار می‌کردند. (کاپلستون، ۱: ۶۵ و ۶۸) باری، ارسطو بر آن است که شیء متحرک وجود واحد سیالی دارد که در هر لحظه بخشی از آن فعلیت دارد، هم‌زمان بخش دیگر به گذشته می‌رود و بخشی نیز از آینده می‌آید که در حالت قوه و استعداد است. اما آنِ «حال» یا لحظه اکنون به‌مثابه نقطه‌ای است که گذشته را از آینده جدا می‌کند. بنابراین «حال» ویژگی لحظه‌ای دارد و به تعبیر فلسفی یک «آن» است که هیچ بُعد و امتدادی ندارد. لحظه یا آن را زمانی (= منسوب به زمان) می‌دانند چراکه گرچه «در» یا «بر» محور زمان است اما جزئی از زمان نیست، دقیقا نظیر نقطه در مکان. نقطه هیچ طول و عرض و ارتفاعی (یا به تعبیر دیگر هیچ بُعدی) ندارد. بنابراین به کمک نقطه نمی‌توان چیزی را اندازه گرفت و از اجتماع نقاط، خط پدید نمی‌آید، چراکه از کنار هم قرارگرفتن نقطه‌های بی‌بُعد، خط دارای بُعد ساخته نمی‌شود. همین‌گونه است زمان و آن. آنات هیچ امتدادی ندارند و از اجتماع آنها زمان تشکیل نمی‌شود. ازاین‌رو «آن» را زمانی (منسوب به زمان) می‌دانند نه زمان.

تا این‌جا دانستیم که در مقایسه بین زمان و مکان، می‌توان زمان را، از حیث اندازه‌گیری، مشابه خط در فضا دانست. اما حال و نقطه به ترتیب زمانی و مکانی هستند نه زمان و مکان و به تعبیر فلسفی «آن» و «نقطه» به ترتیب، حد (=نهایت) زمان و خط هستند. حرکت همواره از «آن» آغاز و به «آن» ختم می‌شود چراکه همواره مبدأ و منتهای حرکت، اموری تدریجی (= از سنخ حرکت و سیلان) نیستند. ازهمین‌رو است که ارسطو به محرک غیرمتحرک قائل است. باری، مفهوم «آن»، هنگامی انتزاع می‌شود که حرکت تمام می‌شود (مانند آنِ وصول) یا فرض انقطاع بخشی از حرکت از قبل و بعد آن در نظرگرفته می‌شود (مثل زمان حال، بریده از گذشته و آینده). بنابراین آنات و لحظه‌ها دارای ویژگی بی‌بُعدی و غیرقابل‌اندازه‌گیری هستند. همچنین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

می‌توان گفت زمان (و نه «آن»)، به یک معنا، فرایندی واقعی نیست بلکه واحدی برای اندازه‌گیری فرایندهای واقعی است. به تعبیر رایج در اصطلاح فلسفه اسلامی، زمان و عدد از معقولات ثانیه است، معقولاتی که در خارج وجود عینی ندارند اما روابط بین اشیا و موجودات خارجی را توصیف می‌کنند نظیر عدد، مفاهیم تفضیلی و ... . در فلسفه امروز اصطلاح نسبت‌گرایی را برای این معقولات به کار می‌برند. بنابراین، زمان بیشتر به مقوله ریاضیات و انتزاعیات مربوط می‌شود تا قلمرو ماده. (امیری آرا، ص۲۳)

اما حالِ فلسفی با حالِ تجربی و زبانی گویی تفاوت دارد. ما در تجارب روزمره خود، بودن در زمان حال را بازه‌ای شامل گذشته، آینده و اکنون می‌دانیم. این ایده، درجه‌ای از ذات‌گرایی را در خود دارد زیرا هیچ پدیده‌ای در دو لحظه متفاوت دقیقاً یکسان نیست: حتی اگر مطلقاً هیچ تغییری در آن رخ نداده باشد (که البته غیرممکن است)، دست‌کم زمان آن تغییر کرده است، یعنی اجزای سابق در مقایسه با اجزای لاحق عمر بیشتری دارند. واضح است که ذات‌گرایی است که فعالیت‌های زبانی را ممکن می‌سازد. ما در تعامل‌های زبانی واژه‌ها را برای مجموعه‌ای از ویژگی‌های یک شیء به کار می‌بریم که در زمان‌های مختلف ثابت باشند. اما هیچ واژه‌ای نمی‌تواند به شیء با همه ویژگی‌هایش دلالت داشته باشد زیرا اشیا در هر لحظه با لحظه پیشین متفاوت هستند. بنابراین پدیده‌های آنی، برخلاف پدیده‌های زمانی، قابل نامگذاری نیستند.

اکنون پرسش این است که پدیده در حالت آنی واقعیت هستی‌شناختی دارد یا در حالت زمانی و امتدادی؟ به تعبیر دیگر، آن‌چه خارج را پر کرده آن است یا زمان امتدادی یا هردو؟ برای توضیح بیشتر دو حالت آنی و امتدادی، به این دو جمله دقت کنید: الف) پیامبر (ص) در عام الفیل به دنیا آمدند و در سال ۱۱ هجری وفات کردند. ب) پیامبر (ص) روز غدیر خم دست امام علی (ع) را به عنوان جانشین خود بالا برد. در جمله (الف)، واژه پیامبر به وجود مقدس حضرت محمد (ص) در بازه ۶۳ سال عمر شریف آن حضرت دلالت دارد (حالت امتدادی). اما در جمله دوم، لفظ پیامبر، به شخص ایشان در ساعت و روز مشخصی دلالت دارد (حالت آنی). ما در فلسفه (غرب و شرق) برای وضوح (زبانی) بیشتر، اشیا را دارای هویت پیوسته فرض می‌کنیم و بنابراین حالت ماندگاری را به لحظه‌ای ترجیح می‌دهیم، درحالی‌که اکثر فیلسوفان بودایی سرسختانه از وجود لحظه‌ای در زمان حال سخن می‌گویند. به تعبیر دیگر، گرچه مکاتب فلسفی مختلف از هر دو نحوه وجود (لحظه‌ای و بازه‌ای) سخن گفته‌اند، اما در فلسفه ارسطویی–غربی و اسلامی بیشتر به وجود بازه‌ای که کاربردی‌تر و در جهان مفهوم‌سازی مرسوم است، می‌پردازد و فلسفه بودایی – ناگارجونه‌ای وجود بی‌بُعد دست‌نیافتنی را نقطه عزیمت خود قرار داده است. گفتنی است دوگن تعلق خاطر ویژه‌ای به ناگارجونه دارد*(for instance, see: Abe & Waddell, 77-84)*

به باور اغلب دوگن‌پژوهان، دغدغه هستی‌شناختی این استاد اعظم بودایی، همگراکردنِ دو گونه وجود لحظه‌ای و بازه‌ای است. او برای دست‌یابی به این هدف، از شیوه معروف خود بهره می‌برد: بازی‌های زبانی. توضیح آن‌که دوگن آگاهانه با کمک‌گرفتن از لایه‌های معنایی و ظرایف زبانی نویسه‌ها (کارکترها)ی چینی، مفاهیم پرباری را خلق می‌کند. در نتیجه‌ی این بازی‌های زبانی، معنای رایج نویسه‌ها تغییر می‌کند و همواره مفاهیم بیان‌شده توسط آنها به شیوه‌ای غیرمنتظره «بازتعریف» می‌شوند. واضح است که با این شیوه تنش معنایی (بین معنای جدید و معنای رایج) به نهایت خود می‌رسد. به یک معنا می‌توان گفت، او ثبات زبان فلسفی خود را رها می‌کند تا حداکثر قدرت بیانی را در تبین مرام خود به دست آورد. (*Raud, 155*) توضیح این شیوه در قالب مثال در بخش بعدی این مقاله خواهد آمد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

۵. اهمیت هستی‌شناختی معنای لحظه‌ای از دیدگاه دوگن

گفتیم که عبارات دوگن بین دو قسم آنی و بازه‌ای (زمان و زمانی) در نوسان است. در این بخش، استدلال طرفداران نظریه سومِ پیش‌گفته مبنی بر اصالت پویایی واقعیت ذکر می‌شود. ادعا بر آن است که معنای لحظه‌ای، وجه غالب بیانات دوگن است و هستی‌شناسی دوگن بر پایه آن استوار است.

برای نمونه، او در شوبوگنزو به نقل از استاد مازو می‌نویسد: «همه موجودات مُدرک، از زمان‌های غیرقابل اندازه‌گیری [= از ازل]، هرگز مراقبه بوداسرشتی را رها نکرده‌اند. در حالی که آنها برای مدت طولانی در این مراقبه می‌مانند، لباس‌پوشیدن، غذاخوردن، صحبت‌کردن و مشاجره آنها، عملکرد حواس شش‌گانه، همه اعمالشان، جملگی بوداسرشتی است ... از آغاز طبیعت اشیا، مراقبه بوداسرشتی استمرار داشته است. پس از وجود طبیعت اشیا، بوداسرشتی رها نشده است. پیش از اینکه ماهیت اشیا وجود داشته باشد، بوداسرشتی رها نشده بود. طبیعت اشیا در کنار ادوار غیرقابل اندازه‌گیری مراقبه [بوداسرشتی] است. دوران‌های غیرقابل اندازه‌گیری همان چیزی است که ما آن را بوداسرشتی می‌نامیم. باوجوداین، حضور کامل اکنون آنی [همچنین] بوداسرشتی است. بوداسرشتی حضور کامل لحظه بی‌واسطه است.» *(Dōgen, 2007: 649-50)*

در این عبارت دشوار، دوگن از زمان امتدادی و آنِ لحظه‌ای سخن می‌گوید. زمان امتدادی، ویژگی غیرقابل‌اندازه‌گیری دارد، نه از آن روی که، اندازه‌گیری زمان، محال ذاتی است بلکه بخاطر آن‌که کمیت زیاد و بی‌نهایتی را شامل می‌شود به‌گونه‌ای که انسان قادر به احصاء آن نیست. زمان امتدادی، همان ماهیت و وجود اشیا نیست بلکه فاصله خود را با آن حفظ می‌کند (به تعبیر «در کنار» در عبارت پیش‌گفته دقت کنید). اما آنِ لحظه‌ای «حضور کامل اکنون آنی» است که با اشیا این‌همان است. بنابراین «اکنون بی‌واسطه» از وضعیت هستی‌شناختی بالاتری برخوردار است که با دیدگاه بودایی مطابقت کامل دارد. برخلاف ارسطو، دوگن فقدان امتداد و بُعد را در زمان حال، مشکل نمی‌بیند. برعکس، سنجش‌پذیری اعصار (=زمان) چیزی است که زمان را «در کنار» ماهیت و طبیعت اشیا و در عوالم زبانی قرار می‌دهد» *(Raud, 2012: 156)*. حضور کامل اکنون بی‌واسطه» و نه وجود دارای امتداد زمانی (که ناگزیر باید شامل تغییر باشد) را می‌توان با «وضعیت دارما» که در قطعه‌ای معروف دردفتر گنجوکوان آمده، منطبق دانست:

> *«هیزم در آتش به خاکستر تبدیل می‌شود، خاکستر هرگز نمی‌تواند به هیزم تبدیل شود. اما بر پایه این مشاهده نباید عجولانه چنین نتیجه گرفت که خاکستر، مؤخر و هیزم، مقدّم است. بدان که هیزم در دهرمه‌مقام هیزم بودنش باقی می‌ماند؛ باوجوداین، در این وضعیت، حالت «قبل» و «بعد» دارد اما به‌گونه-ای «ناوابسته» که از قبل و بعد خود یکسر جداست. خاکستر هم به همین منوال، در وضعیت دهرمه‌ای «خاکستربودن» است به‌گونه‌ای‌که دارای «قبل» «بعد» است.»* (Dōgen, 1972: 136)

مفهوم هوئی که در اینجا به «وضعیت دارما» (دهرمه‌مقام) ترجمه شده، مفهومی دشوار است. بر پایه تحلیل آنی و لحظه‌ای واقعیت، اشیا غیر واقعی و نسبی هستند. نسبیت اشیا به غیر واقعی بودن زمان نیز دلالت دارد؛ اگر تنها زمان وجود داشته باشد، زمان وجود ندارد، زیرا ظرف (زمان) بدون مظروف (اشیا) وجود عینی ندارد *(Goodhew & Loy, 2002: 105)*. مطابق این تحلیل، «اشیا» حتی اگر واقعی در نظر گرفته شوند، حالت پویا (دینامیک) ندارند بلکه به‌مثابه اموری نسبی درک می‌شوند. گویا مقصود از اشیا، از منظر طرفداران این تحلیل، ماهیات (به اصطلاح فلسفی) هستند. برای مثال، ماهیاتی نظیر «هیزم» و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.3]

«خاکستر» به‌واقع نام‌های موجودات صرفاً زبانی هستند یعنی به‌مثابه نام چیزهای بی–خود که تنها از آن‌ها در عالم زبانی یاد می‌کنیم (مشابه واژه‌های «بهار» و «پاییز»، که هیچ مرجع عینی مشخصی ندارد که بتوان به آن اشاره کرد). در این صورت، جو–هوئی رابطه بین شیء و وضعیت دهرمه‌ای آن در یک محور نیست، بلکه رابطه‌ای است که در آن ذرات تشکیل‌دهنده واقعیت با یکدیگر در حالت خاصی سازماندهی شده‌اند، در حالتی به صورت «هیزم» و در حالتی دیگری به صورت «خاکستر» درک می‌شوند. مفهوم «هیزم» در وضعیت خاصی از دارما وجود دارد، همانطور که مفهوم «آفساید» از حالت خاص بازیکنان در زمین فوتبال انتزاع می‌شود. در تصویری که موقعیت آفساید را به نمایش می‌گذارد بازیکنان کاملاً ثابت هستند (مانند ایستایی لحظه بی‌بعد)، اما هر یک از آنها سرعت و جهت خاصی دارند (گذشته، حال و آینده) که ممکن است در لحظه بعد، آنها را در پیکربندی و وضعیت دیگری قرار دهد که با اصطلاح فنی دیگری توصیف شود. با پیروی از مقدمات هستی‌شناسی بودایی، همه این وضعیت‌ها لزوماً منحصربه‌فرد، تکرارناپذیر و لحظه‌ای هستند، هرچند در ارجاعات زبانی طیف وسیعی از آنها را با اصطلاح زبانی واحدی یاد می‌کنیم.

عبارات گوناگونی از شوبوگنزو مؤید این خوانش از دوگن است. برای نمونه، به این عبارت دقت کنید: «در اکنون بی‌واسطه ، این‌طور نیست که پدر قبل باشد و فرزند بعد، یا فرزند نخست بیاید و پدر پس از او. همچنین این‌گونه نیست که آنها هم‌زمان باشند ... در اکنون بی‌واسطه تقابل گذشته و آینده، سنجش نسبت‌های بزرگ و کوچک یا پیری و جوانی نیست. محور «پیرمرد–جوان» را باید به‌مثابه بوداها و استادان اعظم در نظر گرفت. توان بود که پدران جوان و فرزندان پیر باشند. چنان‌که اتفاق می‌افتد که پدران پیر و فرزندان جوان یا پدران پیر و فرزندان نیز پیر، یا اینکه پدران جوان و فرزندان نیز جوان باشند. نه بر فرزندان است که پیری پدران خود را درک کنند و نه برای پدران که اجازه دهند جوانی فرزندان بگذرد.»*(Dōgen, 2007: 586)*

بین مفاهیم پدر و فرزندی به اصطلاح منطقی، تقابل تضایف برقرار است؛ به این معنا که فرزند از آن جهت که فرزند است نمی‌تواند پدر باشد و پدر نیز از آن جهت که پدر است فرزند نیست. اما منافات ندارد فرزند از جهت دیگری پدر باشد. بنابراین قابل تصور است که فرد معینی در یک پیکربندی فرزند و در پیکربندی دیگر پدر باشد؛ همه پدران نیز فرزندان کسانی هستند و بسیاری از فرزندان، پدران کسانی. بنابراین این‌گونه نیست که اصطلاحات زبانی به ویژگی‌های بنیادین و ذاتی اشیا دلالت داشته، و همواره ابزاری کاملاً اکتشافی برای اشاره به واقعیت باشند. به تعبیر رساتر، واقعیت در ذات خود، تهی از دسته‌بندی‌ها و طبقه‌بندی‌های نسبی و زبانی است. البته مقولات زبانی و زمانی امتدادی، چنان‌که گفته آمد، جایگاه ویژه‌ای درزندگی روزمره مردمان دارد و اغلب برای اشاره به اشیا و موجودات خاص کاربرد دارد. اما دوگن بیش از آن‌که توجه به شیء تجربی خاص داشته باشد به جهان در کلیت آن می‌پردازد، همان‌که لحظه‌به‌لحظه به شکل تکرارناپذیری در حال نو شدن است. او بلافاصله قبل از عبارت پیش‌گفته می‌نویسد: «جهان سه‌گانه وجودی اصیل، در زمانِ حال ، یا صیروتی جدید نیست؛ همچنین تولد مشروط کرمه هم نیست. جهان سه‌گانه آغاز، میانه و پایانی ندارد. جهان سه‌گانه جدا [از همه دوگانه‌های پیش‌گفته] وجود دارد، جهان سه‌گانه اکنون–اینجا وجود دارد. این [ویژگی]، بازتاب متقابل کارکردهای آن، توسعه متقابل تضادهای آن است. جهان سه‌گانه‌ی اکنون–اینجا، جهان سه‌گانه‌ای است که می‌توان دید[= درک کرد] ... از آنجا که جهان سه‌گانه کل جهان است، اکنون–اینجا کل گذشته، حال و آینده است. ظهورات گذشته، حال و آینده، اکنون–اینجا را تحت‌الشعاع قرار نمی‌دهد. تجلی اکنون–اینجا همه گذشته، حال و آینده را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.»*(Dōgen, 2007: 586)*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

دوگن در این عبارت از دو مجموعه مفهومی سخن می‌گوید: از یک سو، «وجود در زمان حال» و سلسله آغاز، میانه و پایان (شبیه مجموعه B مک‌تاگارت) را رد می‌کند؛ اما «اکنون–اینجا» که ملازم با پذیرش مجموعه گذشته، حال و آینده است، را تأیید می‌کند (زمان در مجموعه A مک‌تاگارت). مجموعه نخست، واقعیت را ایستا و به‌مثابه یک کل سازمان‌یافته، فرض می‌کند، اما مجموعه پویای دوم، تحت ضابطه درنمی‌آید و نظام‌مند نیست. بر پایه مقاله معروف مک‌تاگارت، مجموعه ایستا B متوقف بر مجموعه لحظه‌ای و پویای A است. از همین رو است که انکار مجموعه A به انکار مجموعه B می‌انجامد. بنابراین لحظه‌ای و آنی بودن زمان، ویژگی بنیادین و ذاتی آن است به‌گونه‌ای تصدیق واقعیت زمان بدون تصدیق آن نامعقول است. ازاین‌رو دوگن، تنها نه برای انتحال به مکتب بودایی بلکه برای خضوع در برابر جبر عقلی و فلسفی نمی‌تواند منکر زمان لحظه‌ای باشد. به تعبیر هالبروک «دوگن آینده و گذشته را انکار نمی‌کند. ... او تنها این دیدگاه را رد می‌کند که آینده و گذشته جایی ورای لحظه اکنون پنهان شده است. . . . از این رو، او زمان حالی را که به گذشته و آینده اشاره‌ای ندارد، عاری از واقعیت می‌داند. اکنونی که دوگن به اکنونی باور دارد که زمان در آن، معنای خطی ندارد.» (*Holbrook, 2002: 198*)

۶. دلایل طرفداران قرائت «لحظه وجودی» در تفسیر یوجی

اکنون یک پرسش اساسی را باید پاسخ داد. اگر واقعیت شهودی دوگن امری نپاینده به معنای لحظه‌ای و آنی است، چگونه می‌توان یوجی را با هستی‌زمان معادل کرد؟ مگر نه این است که زمان به ویژگی تدریجی و سیالی واقعیت اشاره دارد و آن به ویژگی لحظه‌ای؟ پس چگونه ممکن است یوجی، مهم‌ترین دفتر شوبوگنزو، دلالت بر امتدادی بودن واقعیت داشته باشد؟ پاسخ آن است که طرفداران نظریه لحظه‌ای، یوجی را به «آنِ وجودی» ترجمه می‌کنند. اما چرا؟

پاسخ بسیار ساده است: رویکرد لحظه‌ای (آنی) با آموزه نپایندگی و نا–نفس (بی–خودی) بودایی و طبعا با آموزه‌های دوگن بیشتر سازگار است. گفتیم که آموزه «یوجی»، بنیان متافیزیک دوگن و عنوان مهم‌ترین اثر او در باب زمان، در قرائت رایج، با هستی‌زمان برابر می‌شود. از آن‌جا که زمان در قرائت فلسفی رایج، امری متصل است (کمّ متصل غیرقارّ الذات)، هستی‌زمان به امتدادی بودن هستی اشاره دارد، امری که آیین بودا تسلیم آن نمی‌شود. بنابراین انتظار می‌رود یوجی را در فعالیتی زبان‌شناختی، جور دیگر معنا کنیم. اما چگونه؟

پیش از پاسخ به این پرسش، ناگزیر مقدمه کوتاهی را مرور می‌کنیم. یوجی ***(uji /有時)*** از واژه‌های برساخته است که دوگن با بازی‌های زبانی معروف خود آن را ابداع کرده است. یوجی به نظام واژگانی کانجی تعلق دارد. کانجی در کنار هیراگانا و کاتاکانا مؤلفه‌های اصلی سامانه نگارش زبان ژاپنی را تشکیل می‌دهند. هیراگانا و کاتاکانا دو خط هجانما هستند که در آن‌ها هر نویسه یا کارکتر معرف یک هجا است. اما کانجی درواقع واژه‌نگار حروف چینی است. به تعبیر دیگر، کانجی‌ها حروفی تصویری هستند که ویژگی آنها امکان خوانش‌های مختلف را برای یک کارکتر فراهم می‌آورد. کانجی‌ها از لحاظ آوایی در زبان چینی و ژاپنی تفات دارند. برای نمونه، کارکتر ***有時*** در زبان ژاپنی، یوجی تلفظ می‌شود درحالی‌که در زبان چینی آری توکی خوانده می‌شود و معنای «در–یک–زمان» یا «زمان مشخص» را افاده می‌کند. بنابراین چنان‌که انتظار می‌رود دوگن آن‌گاه که در ابتدای دفتر یوجی از منظومه شوبوگنزو قطعه‌ای از متن بودایی اصالتا چینی را می‌آورد یوجی را «زمانی» یا «در زمان مشخصی» معنا می‌کند: «یکی بودای پیر چنین می‌گفت: زمانی با پاهای باز بر بلندترین قله کوهستان ایستاده‌ام. زمانی بر ژرف‌ترین ژرفای بستر اقیانوس می‌گذرم. زمانی سه سر و هشت بازو هستم...» *(Abe & Waddell, 2002: 48)*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

این خوانش، زمان را امری عینی، و آن را از هستی جدا می‌داند. گواین‌که زمان ظرفی است که هستی در آن تحقق دارد (از جهتی، نظیر مبنای فیزیکی پیش‌گفته نیوتن در باب زمان مطلق). بر پایه این خوانش، هستی از گذشته می‌جوشد و پس از ظهور در زمان اکنون به گذشته می‌پیوندد و در آن محو می‌شود. همچنین بر مبنای این قرائت، زمان حقیقتی است بی‌پایان که وجود بخش کوچکی از آن را اشغال کرده است. این خوانش را می‌توان با مجموعه A مک‌تاگارت برابر دانست.

اغلب دوگن‌پژوهان، این خوانش را برنمی‌تابند. دوگن هستی و زمان را جدای از یکدیگر نمی‌داند. او برای نشان‌دادن این‌همانی وجود و زمان، خواننده را غافلگیر می‌کند و دو واژه‌نگار **有時** را به صورت یگانه می‌خواند و معنای پنهان در واژه اصیل چینی را استخراج می‌کند: «هستی‌زمان». بنابراین با لحاظ خوانش جدید «یوجی» معنای عبارت پیش‌گفته چنین می‌شود: «برای هستی‌زمان، با پاهای باز بر بلندترین قله کوهستان ایستاده‌ام. برای هستی‌زمان، بر ژرف‌ترین ژرفای بستر اقیانوس می‌گذرم. برای هستی‌زمان، سه‌سر و هشت‌بازو هستم ...» بر پایه این خوانش، «زمان معین» و «هر زمان» («توکی» در خوانش پیشین) ظهور وجود هستند و با وجود، این‌همان هستند. واژه «برای» در ابتدای جملات، می‌کوشد به این حقیقت اشاره کند. *(Abe & Waddell, 2002: 48)*

اما بر پایه قرائت لحظه‌ای، واژه یوجی را می‌توان جور دیگر دید. برای توضیح، ابتدا یادآور می‌شویم که تاجیما ایکودو در پژوهش زبانشناختی خود در باب آثار دوگن، قوانین صوری بکارگیری کارکترها و خوانش‌های آنها را فهرست کرده، و به این نتیجه رسیده است که در مورد کارکترهای تک‌نشین، هر دو خوانش چینی و ژاپنی امکان‌پذیر است و هیچ قانون روشنی وجود ندارد *(Raud, 2012: 158)*. این‌که کدام خوانش اولویت دارد، بسته به بافت و قرائن کلامی مشخص می‌شود. آری، گاه می‌شود که درک قرائن کلامی دشوار می‌شود چراکه تفاوت بین دو خوانش، وابسته به درک نکات ظریف و دیریاب معنایی است. اما در مورد ما چه باید گفت؟

طرفدار نظریه لحظه‌ای، باور دوگن به نپایندگی و بنیان‌های فکری او را قرینه‌ای می‌گیرد تا کارکتر «جی» را به معنای «لحظه» (نه به معنای زمان دارای امتداد/ توکی) بداند. در این خوانش، «جی» کوتاه‌نوشت شوتوئی‌موجی (دقیقا لحظه اکنونِ چنینی) است. همچنین مطابق این قول، کارکتر نخست (یو) معنایی شبیه وجود انتزاعی *(existence)* دارد نه بودن *(being)*. توضیح آن‌که در میان واژه‌های متعددی که در زبان چینی به معنای «بودن» اشاره دارد، کارکتر **有** به معنای «بودن [انتزاعی] در جایی» دلالت می‌کند که با واژه اگزیستنس به خوبی می‌تواند معادل باشد. اما *being* بیشتر حالت ربطی دارد و به تعبیر رایج در فلسفه و منطق اسلامی «مفاد کان ناقصه» است که به «چیزی بودن» دلالت دارد. بر اساس این قول، کارکتر «یو» به معنای بودن انتزاعی (اگزیستنس) است. به تعبیری می‌توان گفت این کارکتر در نوشتار چینی کلاسیک کارکردی شبیه کمیت وجودی دارد. یعنی «وجود»، تابعی است که با متغیر «زمان لحظه‌ای» همانستی دارد. به تعبیر دیگر، وجود آن‌به‌آن در حال صیرورت و شدن است. یوجی بر پایه این قول برابر است با «لحظه وجودی» . گواین‌که در این مبنا، وجود در هر لحظه در حالتی است و تشخص و ماهیت ثابتی ندارد.

با این وصف، تعارض ظاهری بین عبارت‌های دوگن ازاساس منتفی می‌شود. افزون بر آن، خوانش لحظه‌ای ساده‌ترین راه برای تلائم و سازگاری متون و عبارات مختلف دوگن است. این درحالی است که سایر خوانش‌ها در برقراری سازگاری بین متون خالی از تکلف نیست. برای نمونه به این عبارت معروف و دشوار یوجی دقت کنید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.3]

«لحظه وجودی از ویژگی تغییر برخوردار است. از به‌اصطلاح «امروز» به «فردا»، از «امروز» به «دیروز» و به‌نوبه‌خود از «دیروز» به «امروز» تغییر می‌کند. از «امروز» به «امروز» تغییر می‌کند، از «فردا» به «فردا» تغییر می‌کند. دلیل این امر آنست‌که تغییر ویژگی لحظه‌ای دارد. لحظه‌های گذشته و حال نه روی هم انباشته می‌شوند و نه در کنار هم صف می‌کشند.» (Dōgen, 1979: 121)

دیدگاه‌های رقیب در توجیه این عبارت و توجیه واژه کیوریاکو(تغییر) به تکلف افتاده‌اند. ترجمه پیشنهادی تاناهاشی، آبه و وادل به ترتیب، واژه «جریان» و «عبور سلسله‌گون» است *(Abe & Waddell, 2002: 51; Dōgen, 1985: 78)* . بیشتر مفسران، کیوریاکو را از اصطلاحات خاص دوگن می‌دانند که بر اساس آن، همه چیز عناصر جمله به شیوه پارادوکسی ترکیب می‌شوند. از رهگذر ویژگی کیوریاکو «موضوع و محمول معکوس می‌شوند؛ فاعل جمله حالت انعکاسی پیدا می‌کند و بر خود تأثیرگذار است. همه جابجایی‌ها و ترکیب‌های ممکن از عناصر جمله پدیدار می‌شوند. هیچ عنصر ثابتی برای خواننده باقی نمی‌ماند. همه عناصر ایستای جمله واژگون و جابجا می‌شوند و به حرکت درمی‌آیند *(Stambaugh, 1990: 43-4)* «.اما کیم در مقام جمع‌بندی اقوال گوناگون می‌نویسد: «به طور خلاصه، پیوستگی در بافت کلامی دوگن به معنای پویایی است «. *(Kim, 1987: 162)*این گفتار کیم، خالی از مسامحه نیست چراکه همه دوگن‌پژوهان چنین دیدگاهی ندارند. برای نمونه، آبه در تفسیر عبارات پیش‌گفته می‌نویسد: در حالی که عبور «به یک معنا، همیشه برگشت‌ناپذیر است، اما از بُعد فرازمانی، همه زمان‌ها را به همراه دارد *(Abe, 1992: 85)* .«به این ترتیب، آبه می‌کوشد برای سازگار کردن عبارات دوگن، به بُعد فرازمانی متوسل شود.

به‌هرروی، طرفدار نظریه لحظه‌ای، می‌تواند با استناد به «تیغ اکام» مدعی شود که این تفسیر بر سایر تفاسیر مزیت دارد چراکه خوانش لحظه‌ای، همه جملات متن، را نسبتاً ساده و کاملاً منطقی معنا می‌کند، به‌ویژه اگر واژه «به‌اصطلاح » در متن مورد توجه قرار گیرد و بر سر همه عبارت‌های بعدی تکرار شود. (از به‌اصطلاح «امروز» به [به‌اصطلاح] «فردا»، از [به‌اصطلاح] «امروز» به [به‌اصطلاح] ...) واژه «به‌اصطلاح» اشاره به نکته پیش‌گفته دارد که امروز و دیروز و فردا صرفا نام‌های زبانی هستند که برای سهولت ادراک و برقراری مفاهمه کاربرد دارند. وگرنه واقعیت چیزی جز لحظه وجودی نیست.

باری، توضیح عبارت، مطابق مسلک اخیر، آن است که ابتدا، «لحظه وجودی» از به‌اصطلاح «امروز» به «فردا» تغییر می‌کند، زیرا لحظه وجودی را در زمانی که اکنون، آن را «فردا» می‌خوانیم، درست مانند اکنون تجربه خواهیم کرد، چراکه آن را نیز با خود خواهیم برد. اما لحظه وجودیِ اکنونِ حاضر، که همه چیز را در خود دارد، نیز از ما دور می‌شود و زمانی که «فردا» فرامی‌رسد، آن (=اکنون حاضر) را «دیروز» می‌نامیم. از این‌جا معلوم می‌شود که لحظه وجودی اکنونِ حاضر از آنچه اکنون «امروز» می‌نامیم، اما پیشتر «فردا» می‌نامیدیم، به ما منتقل شده است. بنابراین، می‌توان گفت که لحظه وجودی از «امروز»ی به «امروز» دیگری منتقل شده است. همین امر در مورد همه «فردا»ها و همه تعین‌های زمانی دیگر نیز صدق می‌کند.(*Raud, 2012: 156*)

۷. نتیجه‌گیری

متافیزیک دوگن در صدد پاسخ به این پرسش اساسی است که: چرا باید رویکرد ره‌پوی ذن در زندگی متوجه بی‌خودی/نانفس و دل‌نبستن به خود و دیگری باشد؟ و پاسخ این است: زیرا همه چیز ناپایدار است، و بنابراین دلبستگی به خود، نادرست است و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

نتیجه دیدگاهی نادرست است. این ادعا که «همه چیز ناپایدار یا تهی است» به بهترین وجه، مسئله‌ای متافیزیکی است. این موضوع نه صرفا نظری، بلکه درک درست واقعیت، آنگونه که هست، می‌باشد.

شناخت متافیزیک دوگن دو فایده دارد. نخست، به ما کمک می‌کند تا دوگن (و فلسفه ذن) را بهتر درک کنیم، و سنخ ادعاهای او، هدف و دامنه آن مدعاها را بشناسیم. ثانیاً، تفسیر متافیزیکی از دوگن پاسخی برای این پرسش فراگیر سنت‌های فلسفی و کلامی غرب و شرق فراهم می‌آورد که «واقعیت از منظری عام چگونه است؟» بنابراین، متافیزیک زمینه مشترک برای گفتگو، و همچنین، معیار سنجش پاسخ رقیب را نیز فراهم می‌سازد.

بر پایه آموزه یوجی هر شیء واقعیت لحظه‌ای دارد. همه چیز در هر لحظه، «منقطع از قبل و بعد است». به عبارت دیگر، هر شیء گرچه با نگاه عادی و ظاهری یک وجود واحد منبسط بر زمان تلقی می‌شوند، چیزی جز بی‌نهایت وجود آنیِ پی‌درپی نیست. همه چیز به وجود می‌آید تا فورا از میان برود. کل عالم از نو زاده می‌شود.

از میان سه تفسیری که در باب آموزه یوجی مطرح شده است، تفسیر لحظه‌ای، متافیزیکِ سبک‌تری را ارائه می‌کند و چنان‌که گذشت، ادعا بر آن است که با سایر عبارات دوگن سازگارتر است و نیاز به تکلف کمتری دارد. البته فهم دیدگاه دوگن در باب زمان مسئله‌ای است که همچنان نیازمند تأملات بیشتر است.

در پایان، به این نکته اشاره می‌کنیم که جستار حاضر رویکرد تطبیقی و مقایسه‌ای نداشت اما برای انجام پژوهش‌های بعدی پیشنهاد می‌شود ایده لحظه‌ای وجود، با آموزه‌های اسلامی نظیر خلق مدام، خلق جدید، لا تکرار فی التجلی مقایسه شود. جالب آن‌که دوگن از حرکت کوه‌ها سخن می‌گوید که خود اشاره‌ای است به بیانات استاد کای (۱۰۴۲ ـ ۱۱۱۷م) درباره کوه تای‌یو: «کوه سبز همواره راه می‌رود». کوه از بارزترین نمادهای سکون و پایداری است؛ اما با توجه به آن‌چه گفتیم در هر آن، پدید ـ ناپدیدی را تجربه می‌کند که با تعبیر قرآنی «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» قرابت شگفت‌آوری دارد. (*Izutsu, 1994: 147*)

یادداشت‌ها

1- *Steven Heine, Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen, SUNY Series in Buddhist Studies (Albany: State University of New York Press, 1985), and Joan Stambaugh, Impermanence Is Buddha-nature: Dōgen's Understanding of Temporality (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990).*

۲- گفتنی است در دوران انقلاب علمی در غرب، نیوتن نظریه نسبی‌گرایانه ارسطو در باب زمان را ابطال کرد. نیوتن به زمان و مکان مطلق و واقعی باور داشت، یعنی زمان و مکانی که فارغ از تغییر و حرکت موجودات قابل فرض است. او قواعد و روابط ریاضی فیزیک خود را بر زمان و مکان مطلق مبتنی می‌کرد. (امیری آرا، ص۷۷) امروزه فیزیکدانان پس از نظریه اینشتین، بر سر واقعیت داشتن مکان–زمان اختلاف دارند. البته برای بسیاری از آنان، مسئله‌ی واقعیت داشتن یا نداشتن زمان مطرح نیست بلکه دغدغه آنان، نگاه ابزارگرایانه در باب چگونگی کارکرد عالم ماده است. باری، دلمشغولی دانشمندان امروزی، گذر زمان است. بیشتر فیلسوفان زمان بر این باورند که زمان گذرا نیست بلکه به‌مثابه مکان، ویژگی ایستایی دارد و تغییر و گذر جنبه روانشناختی دارد تا واقعی. (امیری آرا، ص۱۴۰) باری، این جستار در پی تبیین نظریه‌های فیزیک نیوتن، اینشتین و فیزیک کوانتومی در باب ماهیت زمان و مقایسه آن با نظریه دوگن در این خصوص نیست، چراکه تبیین مبانی و نتایج هریک از این مقایسه‌ها مجال خود را می‌خواهد. مهم برای ما فهم نظریه دوگن در باب زمان است و در این راستا مقایسه آن با برخی نظریات رایج کافی است. البته انکار نمی‌کنیم که در مقام فهم یک نظریه، مقایسه آن با نظریات بیشتر و جدیدتر، فهم دقیق‌تری از آن نظریه را به ارمغان می‌آورد. گفتنی است در این مقاله صرفا به نظریات ارسطو و فلاسفه اسلامی بسنده نشده است، به زودی نظریه مک‌تاگارت در باره زمان و مقایسه آن با دیدگاه دوگن آشنا خواهیم شد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

۳- این مفهوم، اغلب، اشاره به «نقاط» خاصی در محور «زمان» دارد (که بر پایه دیدگاه رایج، بازه زمانی وجود یک چیز را شامل می‌شود و بنابراین امری ممتد است). این نقاط همزمان خود را از گذشته و آینده (شیء مورد نظر) جدا می‌کنند و دربرگیرنده گذشته و آینده (شیء مورد نظر) هستند. برای تقریب به ذهن، نقطه‌ای روی یک خط را در جهان تک‌بُعدی فرض کنید. اگر این نقطه توانایی دیدن داشته باشد، به طور هم‌زمان بی‌نهایت نقطه را در دو طرف خطی که روی آن قرار دارد مشاهده می‌کند. البته همان‌گونه‌که گفتیم شیء مورد نظر در این تحلیل، دارای بازه زمانی است و گذشته و آینده‌ای دارد. مثلا هیزم یک دهرمه‌مقام است و خاکستر دهرمه‌مقامی دیگر. اما هیزم (یعنی حالت کنونی)، که آینده (یعنی خاکستر) را در خود دارد، بازه‌ای طولانی را به خود اختصاص می‌دهد. این ادراک می‌کوشد با تبیینی فلسفی–ریاضی، ویژگی در برگرفته‌شدن گذشته و آینده در حال را توجیه کند.

۴- بر پایه دیدگاه دیگر، کیم مدعی است هوئی ادراک نادوگان از واقعیت است، «در تهیت و از طریق تهیت» (*Kim, 1987: 155*)، نه اینکه تحلیل فلسفی–ریاضی شرایط طبیعی هر ذره از واقعیت، مقتضی آن باشد. به تعبیر تاناهاشی، هوئی «مرحله منحصربه‌فرد و غیرقابل‌تکرار وجود یک چیز در هر لحظه معین» است، که می‌توان آن را به‌مثابه «بیان پدیده‌ای» (*phenomenal expression*) و «شیوه وجود» (*Way of being*) ترجمه کرد. (*Dōgen, 1985: 70*) به هر روی، این قطعه به ناذات‌گرایی دوگن اشاره دارد.

۵- کیهان‌شناسی بودایی، تصوری باستانی آریایی درباره جهان سه لایه‌ای (زمین، جو و آسمان) دارد و آنها را قلمرو میل (*kāma-loka*)، قلمرو شکل (*rūpa-loka*) و قلمرو بی‌شکلی می‌نامد. انسان‌ها در قلمرو میل زندگی می‌کنند، پایین‌ترین قلمرو از این سه، که در اینجا دوباره متولد می‌شوند زیرا هنوز در معرض میل هستند. در قلمرو شکل هیچ میلی وجود ندارد، اما جسمانیت باقی می‌ماند، و در قلمرو بی‌شکلی نه میل وجود دارد و نه جسمیت. دسترسی از یک جهان به جهان دیگر به دو روش امکان‌پذیر است: نخست، با تولد دوباره در آن طبق کرمه. دیگر، از طریق تمرین مراقبه دیانه. (*Keown, triloka*)

۶- برای توضیح نظریه او، نک: (امیری آرا، ۱۳۹۵: ۱۱۰ به بعد)

۷- شایان ذکر است تطبیق نظریات مدرن در باب زمان بر آرای دوگن و هماهنگ کردن عبارات او با نظریات جدید کار دشواری است. از آن‌جاکه دوگن بی‌توجه به پژوهش‌های مدرسی در باب زمان، صرفا بیان شهودی خود با ما در میان می‌گذارد، دغدغه‌ای برای هماهنگ کردن نظریه خود با مفاهیم منطقی و تحلیلی موجود در نظریه مک‌تاگارت ندارد بلکه اساسا از این نظریه غافل است. از این‌رو، هرچند بسیاری از تعابیر دوگن با مجموعه *A* سازگاری دارد، برخی با مجموعه *B* تناسب دارد. ازقضا برخی دوگن‌پژوهان بیشتر به عباراتی توجه کرده‌اند که با مجموعه *B* سازگاری دارد؛ و درنتیجه قضاوتی کاملا متفاوت با آن‌چه در متن آمده ارائه کرده‌اند. نک:

۸- *Dirck Vorenkamp, "B-series Temporal Order in Dōgen's Theory of Time," Philosophy East and West 45 (3), (July 1995).*

۹- فراموش نکنیم که زمان آنی، زمان امتدادی را دربردارد نه برعکس، چنان‌که در فهم عادی به نظر می‌رسد.

۱۰- در زبان انگلیسی معادل "*there is*" که می‌توان آن را با "*there exists*" نیز برابر دانست.

منابع

- باردون، آدریان، تاریخچه فلسفه زمان، ترجمه حسن امیری آرا، نشر کرگدن، تهران، ۱۳۹۵.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، انتشارات علمی وفرهنگی، تهران، ۱۳۸۸، ج۱.
- Abe, Masao (1992) A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion, Editor: Steven Heine, USA, State University of New York Press.
- _____ & Waddell, Norman (2002) The Heart of Dōgen's Shobogenzo State University of New York Press.
- Dōgen, Shobogenzo (2007) translator: Rev. Hubert Nearman, O.B.C., Shasta Abbey Press, Mount Shasta, California.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

- Dōgen (1971), “Bendōwa”, trans. by Norman Waddell and Masao Abe, The Eastern Buddhist, Vol. 4, No. I, 124-157.
- _____ (1979), “Being Time: Dōgen's Shobogenzo Uji," Trans by Norman Waddell, Eastern Buddhist, vol. 12, no. 1, 114-129.
- _____ (1972) “Shōbōgenzō Genjōkōan," Trans by Norman Waddell & Abe Masao, Eastern Buddhist, Vol. 5, No. 2, 129-140.
- _____ (1985) Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen, ed. Kazuaki Tanahashi, trans. Robert Aitken et al. SanFrancisco: North Point Press.
- Goodhew, Linda & Loy, David, “Momo, Dōgen, and the Commodification of Time,” KronoScope 2 (1) (2002), 97-107.
- Heine, Steven (1985) Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen, State University of New York Press.
- Holbrook, Dwight, “Does Time Move? Dogen and the Art of Understanding the Moment,” in “Life,” ed. Anna-Teresa Tymieniecka, special issue, Analecta Husserliana.74 (Dordrecht: Kluwer, 2002).
- Izutsu, Toshihiko (1994) Creation and the timeless order of things: essays in Islamic mystical philosophy, White Cloud Press, US.
- Kasulis, T. P. (1978), “The Zen Philosopher: A Review Article on Dōgen Scholarship in English,” Philosophy East and West, Vol. 28, No. 3, pp. 353-373.
- Keown, Damien, A Dictionary of Buddhism, Oxford University Press, 2004.
- Kim, Hee-Jin (2004) Dōgen Kigen, mystical realist, Wisdom Publications.
- Raud, Rein (2012) “The Existential Moment: Reading Dōgen’s Theory of Time”, Philosophy East & West Volume 62, Number, 153–173.
- Schilbrack, Kevin (2000), “Metaphysics in Dōgen,” Philosophy East and West 50:1, January, 34-55.
- Stambaugh, Joan, (1990) Impermanence Is Buddha-nature: Dōgen’s Understanding of Temporality, Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Suzuki, Daisetsu Teitaro (1972) Japanese Spirituality, Norman Waddell (translater), Japan, Japan Society for the Promotion of Science.

References

Abe, M. (1992). A Study of Dōgen: His Philosophy and Religion. S. Heine (Ed.). Albany: State University of New York Press.

Abe, M., & Waddell, N. (2002). The Heart of Dōgen's Shobogenzo. Albany: State University of New York Press.

Amiri Ara, H. (2016). A History of the Philosophy of Time [Persian translation of A. Bardon's book]. Tehran: Kargadan.

Copleston, F. C. (2009). A History of Philosophy (Vol. 1) [Persian translation by S. J. Mojtabavi]. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Dōgen. (1971). Bendōwa. (N. Waddell & M. Abe, Trans.). The Eastern Buddhist, 4(1), 124-157.

Dōgen. (1972). Shōbōgenzō Genjōkōan. (N. Waddell & M. Abe, Trans.). Eastern Buddhist, 5(2), 129-140.

Dōgen. (1979). Being Time: Dōgen's Shobogenzo Uji. (N. Waddell, Trans.). Eastern Buddhist, 12(1), 114-129.

Dōgen. (1985). Moon in a Dewdrop: Writings of Zen Master Dōgen. K. Tanahashi (Ed.), R. Aitken et al. (Trans.). San Francisco: North Point Press.

Dōgen. (2007). Shobogenzo. (H. Nearman, Trans.). Mount Shasta, California: Shasta Abbey Press.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]

Goodhew, L., & Loy, D. (2002). Momo, Dōgen, and the Commodification of Time. KronoScope, 2(1), 97-107.

Heine, S. (1985). Existential and Ontological Dimensions of Time in Heidegger and Dōgen. Albany: State University of New York Press.

Holbrook, D. (2002). Does Time Move? Dogen and the Art of Understanding the Moment. In A. T. Tymieniecka (Ed.), "Life," Analecta Husserliana, 74. Dordrecht: Kluwer.

Izutsu, T. (1994). Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy. White Cloud Press.

Kasulis, T. P. (1978). The Zen Philosopher: A Review Article on Dōgen Scholarship in English. Philosophy East and West, 28(3), 353-373.

Keown, D. (2004). A Dictionary of Buddhism. Oxford: Oxford University Press.

Kim, H. J. (2004). Dōgen Kigen, Mystical Realist. Somerville: Wisdom Publications.

Raud, R. (2012). The Existential Moment: Reading Dōgen's Theory of Time. Philosophy East & West, 62(1), 153-173.

Schilbrack, K. (2000). Metaphysics in Dōgen. Philosophy East and West, 50(1), 34-55.

Stambaugh, J. (1990). Impermanence Is Buddha-nature: Dōgen's Understanding of Temporality. Honolulu: University of Hawaii Press.

Suzuki, D. T. (1972). Japanese Spirituality. (N. Waddell, Trans.). Japan: Japan Society for the Promotion of Science.

Vorenkamp, D. (1995). B-series Temporal Order in Dōgen's Theory of Time. Philosophy East and West, 45(3), 387-408.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.3]