



کرانه های دهن

شروین وکیلی

1376 /2/6



پیش درآمد

1. ما در روزگاری زندگی می کنیم که معنا، با بحران روبروست. شاید از این روست که مفاهیم جسته و گریخته‌ی برگرفته از مکاتب عرفانی و اندیشه‌های رازآمیز نوظهور تا بدین پایه نقل محافل شده اند. این موج گرایش به علوم باطنی چنان فراگیر شده است که بسیاری از شاخه‌های معتبر و بارآوری فرهنگهای همسایه‌مان، برای جلب مخاطب، در قالبی جادویی و رازآمیز به علاقمندان معرفی می شوند و با مفاهیمی بی ربط و سطحی -ولی به ظاهر جذاب - پیوند می‌خورند. برخورد استعلایی و رازورزانه‌ی جامعه‌ی جوان ما با پدیده‌ای زمینی مانند هیپنوتیزم -که یکی از حالات آگاهی است و مبانی روانشناختی/عصب شناختی روشنی دارد- به خوبی بیانگر این جنبه از آسیب شناسی فرهنگ ماست.

نسل جوان ما عادت کرده تا هر مفهوم تازه و نوظهوری را تنها به ضرب و زور پیوند دادنش با متافیزیک عامیانه و مفاهیم شبه علمی پیش پا افتاده بفهمد، و با واسطه‌ی فنون جن گیری و روشهای احضار ارواح با مفاهیمی علمی مانند فعالیت الکتریکی مغز ارتباط برقرار کند. انگار دانایی و علم معتبر و رسمی دارویی تلخ است، که تنها با کپسولی شیرین از مفاهیم جادوگرانه‌می توان خوردنش را تحمل کرد. طبیعی است که در این روزگار و با این شرایط، باید چشم به راه الگوهای نامنتظره و اشکالی بدیع از مفاهیم دورگه و مکاتب التقاطی باشیم. در واقع این چشمداشت هم اکنون هم در سطحی فراتر از توقع اولیه‌مان برآورده شده است. ارتباط یافتن معجزه آمیزی نسخه‌هایی عامیانه از مفاهیم فیزیک کوانتوم با عرفان، پیوند خوردن طب سوزنی چینی با تله پاتی و احضار روح، و نشت کردن مفاهیم عصب شناسانه به حوزه‌ی رمالان و غیب گویان، نمونه‌هایی آشنا از این هرج و مرج معنایی هستند.

ذن نیز، یکی از قربانیان این بازار مکاره است. این مکتب فلسفی -عرفانی، با وجود اینکه درختی تنومند و بارآور در باغ فرهنگ بشری است، در کشورمان بیشتر به عنوان علفی مخدر یا گلی زیبا ولی بی فایده مورد اشاره قرار می گیرد. این روش کهن اندیشیدن، در کشوری که خود از زادگاه‌های دیرینه‌ی اندیشه است، تنها به عنوان نوعی روش تمرکز ذهن و تمرین ذهنی شهرت دارد. بسیاری از مردم، هنوز هم می‌پندارند که ذن چیزی است که برای خوب جنگیدن در هنرهای رزمی -یا بدتر از آن برای شعبده بازی و چشم‌بندی - به دردمی خورد، و گروهی نیز آن را با تمرکز فکر و مراقبه یکسان می‌پندارند. این نادانی و سطحی‌نگری، به ایران منحصر نیست و شیوع آن را در بسیاری از کشورها و فرهنگ‌های دیگر نیز می‌توان سراغ کرد. با تمام این حرف‌ها، چنان‌که از خزانه‌ی متون نوشته شده به زبان فارسی برمی‌آید، گشایشی در این زمینه حاصل شده است و در سه دهه‌ی گذشته کتاب‌هایی اصیل و عمیق در این زمینه انتشار یافته‌اند.

ذن، که یک مکتب کهن فلسفی است، از ریشه‌هایی چینی و هندی روئیده، و با سایر مکاتب عرفانی شرقی، از جمله نحله‌های ایرانی پیوند نزدیکی دارد. مطابق معمول، در مورد ذن هم داده‌های دردسترس‌مان دست اول و اصیل نیست. آنچه که در ایران در مورد ذن می‌دانیم، عمدتاً از ترجمه‌ی آثار نویسندگان اروپایی برگرفته شده است.

یکی از اهداف ذن، بیان این نکته است که زبان و پیچیدگی‌های آن، ما را از دریافت بی واسطه و سراسر جهان بازمی‌دارد. ما فارسی‌زبانان، برای بیان همین امر به متونی استناد می‌کنیم که خود بر اساس آثار نویسندگانی اروپایی پدید آمده‌اند، که خودی این نویسندگان، مترجمان متون چینی، ژاپنی، و یا هندی بوده‌اند. این بازتاب هزارباره‌ی معنا در آینه‌های موازی زبان‌های گوناگون، و مسخ شدگی و دگردیسی معنای ذن در این فرآیند، طنزی است که به ویژه با توجه به زبان -گریزی اندیشمندان ذن بیشتر معنای یابد.

2. آنچه که در این نوشتار می آید، برداشت شخصی نگارنده از ذن است. در پی آن نیستم که تاریخچه‌ی پیشوایان ذن را بازنویسی کنم، یا آموزه‌های اندیشمندان تغذیه کننده‌اش -بودا و لائوتسه - را تحلیل نمایم. پرداختن به هریک از این موضوعات طرحی ست برای یک کتاب دیگر، و خارج از حوصله‌ی این متن کوتاه. علاقه مندانی که می خواهند درباره‌ی زمینه‌ی تاریخی و مکاتب موثر بر آن بیشتر بدانند، فهرستی از کتابهای سودمند در این مورد را در کتابنامه خواهند یافت.

به هنگام شرح ذن، تکیه کردن به متونی که عمدتای به زبانهای اروپایی نوشته شده، و مفهومی بیگانه با ذهن مدرن غربی را شرح می دهند، کاری پر مخاطره است. با این وجود، گریزی از این کار نیست، چرا که آشنایان به زبانهای خاور دور در کشورمان اندکند و مسلط شدن بر متون ذن در زبان اصلی، کاری است دشوار. بنابراین در اینجا به روایتی شخصی از ذن بسنده کرده ام، که بی تردید با نسخه‌های کهنتر و بیانهای باستانی خاور دور تفاوتی بسیار دارد.

با وجود تلاشی که برای وفاداری به کلیدواژگان ذن به خرج داده ام، ادعای سترگ نقل امانتدارانه‌ی مفاهیم ذن خاور دور برای فارسی زبانان را ندارم، و اصولاً شک دارم که چنین مفاهیمی در عبور از مرزهای زبانی پایداری خویش را حفظ کنند. یکی از مهمترین آموزه‌های ذن، پویایی و همگامی با اکنون و اینجاست. بر همین مبنا، انتقال عین مفاهیم چینی یا ژاپنی بیانگر ذن در قرون گذشته را به مخاطب امروزینم، نه ممکن می دانم، و نه مطلوب. بنابراین تنها به عنوان شرحی تاریخی، به تبارشناسی واژگان و مفاهیم در سنتهای هندی و چینی اکتفا کرده ام، و از آن به عنوان بستری برای ارائه‌ی نسخه‌ای خصوصی از ذن سود جسته ام. تقارن، جوهره‌ی ذن است، و ناممکن بودن انتقال خردی غیرزبانی ذن از راه گفتن و نوشتن، کلیدی درک آموزه‌هایش. شاید جسارت حاشیه زدن در مورد آنچه که ناگفتنی است، در سایه‌ی این جوهره و آن کلید، پذیرفتنی بنماید.

آغازگاه

در حدود دو هزار و ششصد سال پیش، پیرمردی خردمند در کشور تازه بنیاد چین زندگی می کرد. پیرمرد، مسافری بود که در راه خود، می بایست از استان "چو" بگذرد. به هنگام گذر از مرز این ایالت، مرزبان که او را مردی فرزانه و خردمند یافته بود، از او خواست تا برایش چکیده‌ی دریافت خود را از زندگی، بنویسد. پیرمرد، که علاقه‌ی مرزبان را دید، یک روز در آن پاسگاه مرزی ماند، و خلاصه‌ی آموزه‌های خود را در کتاب کوچکی نگاشت. سراسر این کتاب، تنها پنج هزار واژه را در برمی گرفت، ولی همین به دیده‌ی پیرمرد کافی بود. او پس از نوشتن این کتاب، از مرز گذشت، و سفر خویش را پی گرفت.

نام این پیرمرد، استاد لائو ("لائو تسه") بود، و کتابی که نگاشت، "تائوته جینگ" نام گرفت. آن مرزبان بعدها از مبلغان بزرگ آموزه‌های این کتاب گشت و به تدریج پیروان فراوانی یافت، و به این ترتیب آیین تائو زاییده شد. از آن پس، برای قرن‌ها به ده‌ها زبان، هزاران کتاب در مورد تائو ته جینگ نگاشته شد، و با این وجود همه بر این نکته هم رایی بودند که عمق آن را کاملاً در نیافته اند.

به این ترتیب، لائو و تائو، افسانه شدند. لائوتسه، نه تنها با نگاشتن کتاب خود پیروان بسیار پیدا کرد، که با روش زندگی خویش، و راه نوشتن کتاب مهمش نیز درسی بزرگ به خردمندان داد. شاید بتوان عصاره‌ی آموزه‌های او را در، در شیوه‌ی نگارش کتابش روش‌تر یافت، تا در خود کتابش.

این موضوع که لائوتسه که بود و چگونه زیست و چگونه مرد، هرگز آشکار نخواهد شد. او نیز همچون سایر چهره‌های بزرگ تاریخ، به تدریج در تار و پود تور عقاید عامیانه دارای هویت، زندگینامه و تاریخچه‌ای شد، ولی با این وجود، در این تاریخچه‌های جعلی حل نشد. هر پژوهشگری به سادگی می‌تواند حقیقت و دروغ را درباره‌ی زندگی او از هم تمیز دهد. هرکس که اندکی به رخدادهای تاریخی و

دقایق پیرایش آنها از خرافات و اساطیر آگاه باشد، خواهد دید که در مورد زندگی این استاد باستانی، تنها یک حقیقت مستند وجود دارد. و آن هم گذشتنش از مرزی در ایالت چو است. او به سادگی پیرمردی بود که در سفری با آغاز و پایان ناشناخته، از مرزی عادی عبور کرده و یک شب از زندگی‌اش را صرف تعلیم مرزبانی کنجکاو نموده بود. در مورد زندگی او چیز بیشتری نمی دانیم. در مورد اینکه او در کجا به دنیا آمد، چگونه زیست، در کجا و چطور مرد، هیچ چیزی نمی توان گفت. او موج کوچکی بود، در اقیانوس مبهم تاریخ، که لحظه‌ای چهره نمود و باز آرام گرفت. با این وجود، از همین چهره نمودن کوتاه مدت، به خوبی آشکار است که این موج گمنام، مرواریدهای فراوان در کام خود داشته.

این نوشتار همچون هزاران متن مشابه، از آن رو نگاشته می شود که روزی پیرمردی گمنام، برای آموزاندن لختی درنگ کرد.

تاریخچه

ذن نیز مانند سایر جریانهای جهان اندیشه دارای پیشینه ای، و تاریخی است. شالوده‌ی بخش عمده‌ی این تاریخ -مانند سایر تاریخها- بر اساطیر و افسانه و داستانهای استوار شده است که دوستداران یا مخالفان این سبک از اندیشیدن در مسیر زمان درباره‌اش گفته اند و نوشته اند. در این زمینه‌ی افسانه آمیز، حقایق تاریخی هم وجود دارند که در تار و پود عقاید متعصبانه‌ی هواداران و دشمنان ذن تنیده شده اند، و جداسازی و تفکیک کردنشان کاری است دشوار.

آنچه که در اینجا مورد نظر است، ترسیم خطوط کلی این حقایق تاریخی است. خواننده‌ی کنجکاو، می تواند برای دقیقتر شدن در این زمینه‌ی تاریخی، مراجع معرفی شده را مرور کند، و خود با چالش جداسازی اسطوره از واقعیت دست و پنجه نرم کند. آشنایی با کلیت مسیرهای اصلی پویایی منشاها و اندیشه‌های مربوط به آیین ذن، هدف ما را در انتقال معانی پایه‌ی این مکتب برآورده خواهد کرد.

آیین ذن، دو ریشه‌ی اصلی نظری دارد. یکی از آنها هندی و دیگری چینی است. ریشه‌ی هندی، به آیین بودا بازمی گردد و نحله‌ی چینی، همان تائوگرایی است که لائوتسه بنیانگذارش بود. پرداختن به تاریخچه‌ی این دو آیین، و الگوهای تداخلشان در هم، به درک بهتر چگونگی شکل گیری ذن کمک خواهد کرد.

نخست؛ آیین بودا

آیین بودا در قرن ششم پیش از میلاد، توسط یک اشرافزاده‌ی هندی، به نام "گوتمه سیدرتا" بنیانگذاری شد. در آن هنگام، جامعه‌ی هندی -مانند ایران عصر ساسانی - به طبقات چهارگانه‌ی متمایزی تقسیم می‌شد که اشراف جنگاور (کشاتریاها) روحانیون (برهمن‌ها) قشر قدرتمندی آن را تشکیل می‌دادند. هند در این زمان از مجموعه‌ای از شاه نشینها و امیرنشینهای کوچک تشکیل یافته بود که نتیجه‌ی ساکن شدن آریاییان مهاجری شمالی در شبه قاره‌ی هند بودند. این دولتهای کوچک هیچ نوع وحدت سیاسی‌ای را در تاریخشان تجربه نکرده بودند، و معمولای در زد و خورد دایم با هم به سر می‌بردند. آنچه که این مجموعه‌ی ناهمگن را از نظر فرهنگی یکپارچه‌می‌کرد، از یک سو زبانشان -سانسکریت - بود، و از سوی دیگر دینشان، که آیین برهمنی نام داشت و نسخه‌ای از دین باستانی آریاییان مهاجر بود.

از دید جامعه شناختی، پیدایش آیین بودا واکنشی بود در برابر دنیوی شدن دین برهمنی، واقتدارطلبی برهمن‌ها که راهبان و کاهنان آن بودند. در این مقطع تاریخی، اندیشه‌های چند خدا گرایانه‌ی ودایی، به همراه محدودیتها و نابرابری‌های جامعه‌ی طبقاتی هندی، واکنشهایی مردمی را ایجاد کرده بود، که مهمترین آن پیدایش آیینها و ادیانی جدید بود. مهمترین ادیانی که در این دوره زاده شدند، آیین بودا و مکتب "جاین" بود. هردوی این مکاتب، سیستم طبقاتی جامعه‌ی هند را رد می‌کردند، و به جای مراسم پرشکوه و پیچیده‌ی مورد علاقه‌ی برهمن‌ها، نوعی کفر منطقی را رواج می‌دادند. بودا، مراسم قربانی حیوانی را که از عناصر مهم آیین برهمنی بود، نکوهش کرد، و همچون مهاویره، بی‌آزاری و مهربانی به همه‌ی موجودات زنده را تبلیغ نمود. او همچنین نقش طبقه‌ی مقدس برهمنان را در رسیدن به سعادت مورد تردید قرار داد، و به جای این طبقه‌ی اجتماعی وراثتی شده و رو به انحطاط، کانونهای بوداییان را بنیان نهاد

که به جای ظاهربینی و مرادپرستی، فردگرایی و لزوم روشن بینی خودمدارانه را تعلیم می داد. او توانست مفهوم "نیروانا" -یعنی گسستن از چرخه‌ی زندگی و مرگ ابدی (کارما)- را به صورت نوعی هدف درونی و شخصی در آورد، که همه‌ی افراد جامعه‌می بایست برای رسیدن به آن بکوشند، و امید رسیدن به آن را داشته باشند.

در مورد بودا افسانه‌های زیادی وجود دارد. بر مبنای این افسانه ها، بودا شاهزاده‌ای بود که مادرش به هنگام زادنش درگذشت و پدرش به این دلیل که برهمنان آینده‌ای روحانی را برایش پیشگویی کرده بودند، سه قصر برایش ساخت تا در آنها به خوشگذرانی بپردازد و از اندیشه‌ی ترک تاج و تخت خود و پشت پا زدن به دنیا چشم پوشد. چنین گفته شده که بودا در شانزده سالگی ازدواج کرد و در بیست و نه سالگی صاحب پسری به نام "راهوگه" شد. این پسر بعدها از پیروان بزرگ بودا شد. روزی، بودا پس از بیرون آمدن از قصرش، با نمودهای رنج روبرو شد، که عبارت بودند از یک بیمار، یک پیرمرد، یک جسد، و یک راهب آسوده از دغدغه‌های مادی. این سفر کوتاه در شهر، بودای جوان را به سختی تکان داد و به او میرایی و ناپایداری لذات مادی را نمود. از این هنگام به بعد مفهوم رنج به عنوان به عنوان مفهوم مرکزی تعالیم بودا اهمیت یافت و نبرد روحانی بودا برای غلبه بر رنج آغاز شد.

بودا در تلاش برای درک ماهیت رنج، خانه‌ی پدری را ترک کرد و در سلک تارکان دنیا در آمد و به مدت شش سال ریاضت کشید. پس از آن، دریافت که این راه درست رسیدن به سعادت نیست، پس موی سر و تن سترد و لباس در بر کرد و ظرفی برنج خورد، و به این ترتیب از رهبانیت و ریاضت دست کشید. با این کار، پنج شاگردی که در این مدت به گرد او جمع شده بودند، از او بریدند، چون گمان می کردند استادشان نتوانسته در برابر امیال مادی مقاومت کند. بالاخره بودا پس از یک هفته مراقبه در زیر

درخت انجیری موسوم به "بودهی" (بیداری)، به روشن شدگی رسید، و از آن هنگام به بعد به نام بودا مشهور شد.

این اساطیر، رگه هایی از حقیقت را در خود دارند. از نظر تاریخی، بودا پسر یکی از اشراف محلی در منطقه‌ی ثروتمند "کوسالا" بوده. پدر او از طایفه‌ی "سیکیه" بوده، و به طبقه‌ی جنگاوران (کشاتریا) "سودودنه" منسوب بوده. از آنجا که این اشراف محلی در آن زمان به خود لقب راجه‌می دادند، بعدها این توهم پیش آمده که پدر بودا شاه بوده. به همین دلیل هم تندیسها و پیکره‌هایی که از بودا تراشیده می‌شود، او را دارای نرمه‌ی گوش کشیده و سوراخ شده‌ای نشان می‌دهد که نشانگری استفاده از گوشواره‌های گرانهای سنگین در دوران جوانی، و بنابراین تعلق به طایفه‌ی شاهزادگان است.

نام مادر بودا، مایا بوده، و گروهی می‌گویند که او را از راه سزارین به دنیا آورده است. سال تولد او را 624 پ.م. گفته اند، و تاریخ درگذشتش 544 پ.م. عنوان شده. این مطلب که او در جوانی به ریاضت روی آورده سندیت تاریخی دارد، و حتی نام مرتاضی که ابتدا استاد او بوده هم در "کانون پالی" (1) ثبت شده، نام او "آلاریه کالامه" بوده. از دستورات اخلاقی کانون پالی، برمی آید که جریان پشت پا زدن او به ریاضت -کشی هم راست است، چرا که خود بودا بارها به بی فایده بودن ریاضت و لزوم در پیش گرفتن راه میانه (دمه) تاکید کرده است. سیدارته پس از یک مراقبه‌ی طول و دراز، در شب چهاردهم ماه "ویسا" (برابر با هفدهم شهریور یا هشتم دسامبر) به سال 528 پ.م. به روشن شدگی رسید.

عناصر اصلی آیین بودا، بسیار منطقی و دقیق تدوین شده اند، و ابهام اندکی در آنها راه دارد. بودا چهارحقیقت اصلی را در مکتب خود آموزش می داد: وجود رنج، سرچشمه‌های رنج، امکان از بین بردن رنج، و راه رهایی از رنج. از همین اصول به سادگی برمی آید که بودا در نخستین گام، مهمترین خطر را در جهان زنده، وجود رنج می داند، و مهمترین هدف زندگان را در رهایی از این رنج خلاصه می کند. او برای

رهایی از رنج، راههای هشتگانه را پیشنهاد می کند، که عبارتند از: راستی در شناخت، راستی در اندیشه، راستی در گفتار، راستی در کردار، راستی در زیستن، راستی در کوشش، راستی در آگاهی، و راستی در یکدلی (سامادی).

چنانکه آشکار است، این هشت راه بزرگ، از بسیاری از جنبه ها، با سه اصل بنیادین آیین زرتشت - که تقریباً هم دوره‌ی بودا بوده - نزدیکی دارد. آیین منطقی بودا، برای هر یک از سازواره‌های فلسفی عنوان شده، عناصری قائل است، مثلاً خاستگاه رنج، در سه نوع تشنگی نهفته است، که عبارتند از تشنگی کام (شهوت دل‌بسته به حواس)، تشنگی هستی (یعنی تمایل به جاودان پنداشتن روان)، و تشنگی نیستی (یعنی ناامیدی ناشی از درک میرا بودن خویشتن). همچنین در راه رهرویی که می‌کوشد بر این سه تشنگی و شهوت غالب شود، پنج مانع وجود دارد، که عبارتند از: کامجویی، بدخواهی، تنبلی و افسردگی، ناآرامی و پشیمانی، و شک و دودلی. شاید بتوان این پنج مانع را از نظر نقش بازدارنده شان در راه یک بودایی، به چهار بت ذهنی فرانسیس بیکن تشبیه کرد.

به همین ترتیب، بودا و پیروانش برای دستگاه فکری خود، تقسیم بندی‌های متعدد و گوناگون دیگری نیز فرض کردند، و به این ترتیب به پنج عنصر هستی بخش، دوازده بنیان حسی، و هفت اندام روشن شدگی رسیدند. با مرور سریعی، می‌توان اعداد و ارقام و دسته بندی‌های دیگری را هم در کانون پالی بازیافت. در آیین بودا، زندگی و جهان، برپایه‌ی رنج بنیان نهاده شده است. همه‌ی موجودات زنده، از آن هنگام که از مادر زاده می‌شوند، تا زمان مرگ، درگیر درد و رنج هستند، و تازه پس از آن هم به دلیل بازمرد (تناسخ)، بار دیگر زاده می‌شوند و در این چرخه‌ی ناخوشایند که کارما نیز خوانده می‌شود، اسیر می‌گردند.

در آیین بودا، با رسیدن به نیروانا، یا روشن شدگی، می توان از این چرخه‌ی ابدی خلاص شد. ولی این کار تنها از کسانی ساخته است که همه‌ی دلبستگی‌های خود را به دنیا و آنچه در آن است از دست بدهند، و به این ترتیب، امکان رسیدن به بیداری (بودهی) فراهم می آید. پس در این دیدگاه، راه آزادی و سعادت، چیزی است هم ارز مرگ حقیقی و نیستی و حل شدن در جهان و از کف دادن هویت و شخصیت مشخص. به گمان من، آنچه که بودا با نیروانا مورد اشاره قرار می دهد، از بسیاری از جنبه‌ها، با مرگ و نیستی یکسان است. این امر، می تواند میهر تاییدی بر ادعای بدبینانه بودن آیین بودا باشد.

آیین بودا، با وجود توازن و استحکام ساختارش، با برخی از سنن کهنتر ودایی شباهت دارد. به ویژه بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی و طبیعت گرایانه‌ی آن رامی توان در "اوپانیشادها" بازیافت. همچنین بدبینی نهفته در این مکتب نیز پیشینه‌ی تاریخی دارد و در برخی از فرقه‌های مهم ودایی دیده می شود. در همان دوره‌ی جوانی بودا، تارکان دنیایی که از زندگی معمولی و کسب لذت مادی چشم‌می پوشیده اند کم نبوده، و خود استاد اولیه‌ی سیدرتا، نمونه‌ای از آنهاست.

بوداگرایی، تا دوره‌ی امپراطوری "آشوکا" (260 پ.م.) رشدی کند و گسترشی معمولی داشت. آشوکا، پسر بزرگ "چاندراگوپتاماریا"، از شاهان محلی هند بود، که توانست قلمرو خود را گسترش دهد و امپراطوری کوچکی به وجود آورد. او با پذیرفتن آیین بودا، به صورت مهمترین مبلغ این آیین در آمد، و باعث رشد و رواج فراوان این آیین شد. در کتیبه‌ای مربوط به این دوره، بر "آهیمسا" (مهربانی با حیوانات و جانداران) تاکید بسیار شده و به نظرمی رسد این کتیبه زیر تاثیر قانون پالی حک شده باشد.

پس از رواج آیین بودا، چنانکه معمول است، شاخه‌زایی‌هایی رخ داد، و بودایی‌گری به دو شاخه‌ی مهم "هینایانا" و "ماهایانا" تقسیم شد. هینایانه (ارابه‌ی کوچک)، که دبستانی قدیمی تر و اصیلتر بود، بر اساس نوعی ماده انگاری افراطی و چندگرایی (2) طبیعی بنیان نهاده شده بود. این دیدگاه، به دلیل

خشکی و بیش از حد پیچیده بودنش، چندان موفق نبود. یکی از آثار مهم این دبستان، یعنی "آبیدارماکوشا"، صرفاً فهرستی بلندبالا از عناصر تشکیل دهنده‌ی هستی است، فهرستی که نیروانا، و کارما را نیز به عنوان مکانیسم‌هایی مادی و نهفته در نظام علی-معلولی جهان، در برمی گیرد.

شکی وجود ندارد که دبستان مه‌ایانا (ارابه‌ی بزرگ)، ابتدا زیرگروهی از هینایانا بوده، و از دل آن زاده شده. این انشعاب در حدود سه قرن پس از ظهور بودا انجام گرفت، و به ایجاد مفهومی به نام "دارما"، انجامید. در این دبستان، بر این نکته تأکید می شد که بودا و نیروانا در مرزهای هستی قرار دارند و چیزی فراتر از سایر عناصر طبیعی هستند، همچنین در این دیدگاه، به "سامسارا"، یا قانون بزرگ حاکم بر گیتی اهمیتی خاص داده می شد. نتیجه اینکه در این دیدگاه، نوعی تک انگاری (3) و نظام جویی عامه پسندانه دیده می شود. این دیدگاه، دارای مجموعه‌ای از "بوداساتیوا"ها است، که همتای قدیسین مسیحی و یا مقدسین سایر ادیان است، همچنین نظامی از مراسم و آداب را در خود دارد، که لازمه‌ی هر آیین عامه پسندی است. پس از مدتی دبستان مه‌ایانا به راستی به صورت ارابه‌ی بزرگ مکتب بودا در آمد، و چهره‌ی غالب این آیین را تشکیل داد.

دوم: آیین تائو

چنانکه در پیش درآمد مطلب عنوان شد، تائوگرایی ابتدا توسط یک استاد گمنام و کناره جوی چینی به نام لائوتسه بنیان نهاده شد. این دیدگاه، مانند آیین بودا، از پرداختن به مباحث فراطبیعی خودداری می کرد و در لفافه وجودشان را نفی می کرد. همانطور که در هند، آیین نیرومندی مانند دین برهمنی وجود داشت، و با هرگونه نفی خدایان گوناگون و عناصر فراطبیعی مبارزه می کرد، در چین هم نوعی دین پرستش اجداد از دیرباز رایج بود، که هرگونه اندیشه‌ی مخالف را تکفیر می نمود. به این ترتیب درزمینه‌ی هردو سرچشمه‌ی پیدایش ذن، نوعی سنت نیرومند متافیزیکی وجود داشته، و سرچشمه‌های مورد نظر ما هم در هردو مورد، برخلاف این دیدگاه‌ها، نیروهای فراطبیعی را نفی می کردند. این نفی آنچه که طبیعی نیست، و در طبیعت یافت نمی شود، گهگاه حالت آشکار و صریح به خودمی گرفته، ولی در هردو مورد، نوعی محافظه کاری معمول تر بوده.

در هردو مکتب، -بودا و تائو- هیچ اشاره‌ای به متافیزیک نشده، و آنجا هم که اشاره‌ای دیده‌می شود، گفتار بر نفی دلالت دارد، نه تایید. همانطور که درهند آیین بودا به تدریج پیرایه‌های عامه پسندانه‌ی آیینی و آداب و رسومی به خود گرفت، در چین هم تائوگرایی چنین سرنوشتی پیدا کرد. در هردو مورد، مجموعه‌ای از عناصر متافیزیکی و خرافی به تدریج به پیکره‌ی اصلی دیدگاه بودا و لائوتسه افزوده شده، و چهره‌ی آن را دگرگون کردند. بحث من در اینجا، تنها به حالت کهن و بی پیرایه‌ی اولیه‌ی این دو آیین منحصر است، و بنابراین به شرح پیچ و خم نقش و نگارهای این زیورها نخواهم پرداخت.

در چین، مانند ایران و هند، ظهور پیامبران بزرگ، همزمان بود با تبدیل جامعه‌ی متحرک و کوچ نشین، به جامعه‌ی یکجانشین، و به دنبال آن ایجاد شهرهای بزرگ و جمعیت‌های متمرکزتر. همیشه تجمع

جمعیت ناگهانی، و تغییر سیستم اقتصادی جوامع، با یک موج انحطاط اخلاقی همراه است، چرا که نظامهای بینشی و اخلاقی گذشته، در چهارچوبهای نو، قابل استفاده نیستند. در سراسر جهان کهن، در اواسط هزاره‌ی دوم پیش از میلاد، چنین موجی از تبدیل نظامهای کهن کوچ نشین به سیستمهای اقتصادی نوی شهرنشین دیده می شود، و موازی با این تغییرات، ظهور پیامبران بزرگی رامی بینیم که می کوشیدند شوک ناگهانی وارد شده بر اخلاقیات جامعه را، با ایجاد نظامهای نوینی برای تفکر، ترمیم کنند. زرتشت، بودا، مهاویره، کونگ فوتسه (کونفوسیوس)، لائوتسه، طالس و فیثاغورث، همگی از این گروه مردمان بودند که تقریباً هم عصر یکدیگر هم بودند.

در چین، این موج توسط دوجریان غالب مشخص می شود، که از بسیاری از جنبه‌ها مانند یکدیگر بودند. یکی از آنها، آیین کونفوسیوس است، که کوشید تا با تجدید نظر در قوانین اخلاقی کهن، نظام به روزتر و مناسبتری ایجاد کند. دست ساخته‌ی او، دقیقاً منطبق بود با هنجارهای کهن پذیرفته شده در جامعه‌ی چینی، که بر روابط قومی، خویشاوندی، و مسئولیتهای اجتماعی تأکید می کردند. در برابر این جریان، که مسلطتر هم بود، یک دیدگاه دیگر هم وجود داشت، و آن تائوگرایی بود. این دیدگاه برعکس مورد قبل، بر مردم‌گریزی و انزوای طلبی تأکید داشت. این نظام، دستگاه فکری خاصی را ایجاد کرد که از مهمترین ویژگی‌هایش، طبیعت‌گرایی، شهودگرایی، و خودمحوری بود. در میان فهرست طویل استادان و فرزاندانی که در مورد تائو سخن گفته اند، تنها به دو نفر که برجستگی بیشتری دارند اشاره می کنم. یکی از این دو نفر همان لائوتسه‌ی معروف است، و دیگری چوانگ تسه است. از آنجا که مهمترین متون مکتب تائو به آثار این دو فیلسوف منحصر است، در اینجا به مقایسه‌ای بین این دو نفر دست خواهیم زد.

"چوانگ تسه" (369-286 پ.م.) در ایالت "سینگ" زاده شد و با خاقان "شوان" و "وهوئی"

هم عصر بود. او بارها برای انتصاب به مشاغل دولتی برگزیده شد ولی هر بار به بهانه‌های گوناگون از

پذیرفتن آن شانه خالی کرد. حکایت می کنند که روزی نماینده‌ای از سوی خاقان ایالت "هو" نزد او آمد تا به او پیشنهاد وزارت کند.

چوانگ تسه از او پرسید: در معبد خانوادگی یکی از خاقانهای همین ایالت، کاسه‌ی پشت سنگ پشتی وجود دارد که در ظرفی زرین نگهداری شده و پرستش می شود. فکرمی کنی برای سنگ پشت بهتر بود که بمیرد و لاکش پرستش شود، یا اینکه دم خود را در میان گل و لای بر زمین بکشد؟

چون نماینده‌ی حاکم پاسخ داد که زنده ماندن برای او بهتر بوده، چوانگ تسه به او گفت: به نزد خاقان بازگرد، من دمم را در میان گل و لای بر زمین می کشم.

او بر خلاف لائوتسه آثار زیادی از خود به جا گذاشت و اشعار نغز و فراوانی در توصیف تائو و راه آرامش سرود. علاوه بر این تفاوت رفتاری، فلسفه‌ی او نیز با لائوتسه تفاوتی داشت. او بر خلاف پیش کسوت خود، روند تائو را به منزله‌ی نوعی بازگشت و جنبش مداوم و متناوب مورد نظر قرار نمی داد، و تائو را حرکتی می دید یک طرفه و آشفته ساز. او برخلاف لائوتسه که سرنوشت جهان را در چرخه‌های زمانی تکرارشونده‌ی خاصی منحصر می دانست، روند گیتی را جهتمند و بازگشت ناپذیر فرض می کرد، و به این ترتیب با سلف خود تفاوت داشت.

در مورد تائو، یعنی اساسی ترین عنصر فلسفی مورد نظر این دو نفر هم تفاوتی مشاهده می شود. لائو تسه، تائو را به مثابه نوعی یگانگی میان بودن و نبودن تعریف می کرد، به این معنی که می گفت بودن و نبودن، همانند دو روی سکه‌ای چرخان، به یکدیگر پیوسته اند و در هر لحظه یکی از آن دو در جهان رخ می نماید. به گمان او، بودن و نبودن در حال تبدیل مداوم به یکدیگر بودند. در برابر او، چوانگ تسه اندیشه‌ای دیگر داشت. به نظر او، حرکت تائو، به این شکل تعریف می شد: بودن یک چیز، به بودن چیزی دیگر تبدیل می شد، که خود برابر بود با عدم چیزی سوم. این چیز دوم که خود از تبدیل چیز اول پدید

آمده بود، به چیز سوم تبدیل می شد، که خود همتای عدم چیز چهارمی بود. به همین ترتیب مرتبا بوده‌ها به یکدیگر تبدیل می شدند، و در این زنجیره‌ی تبدیلات، هر بودی هم ارز عدم حالت قبل و بعد از خود بود. به بیان دیگر، او جنبش جاودانی جهان را که تائو نامیدمی شود، نوعی تبدیل و تبدلات خطی و پیایی می دانست، در حالی که لائوتسه تمثیل چرخه را برای بازنمایی آن مناسبتر می دید.

لائوتسه، جامعه آرمانی را -چنان که در تائو ته جینگ - تعریف می کند، ممکن و دست یافتنی می -داند. به نظر او، آدمیان اگر به سادگی از طبیعت خود پیروی کنند، به سعادت خواهند رسید، و به این ترتیب دستیابی به آرمانشهری تائویی قابل تصور است. چوانگ تسه، برعکس در این مورد بدبین بود و شرایطی غیرقابل حصول را برای آرمانشهر خود عنوان می کرد.

در میان این دو فیلسوف، یک تفاوت عمده‌ی دیگر هم وجود دارد، و آن هم ستیزه جویی ویژه‌ی چوانگ تسه است که در نظر اول با آموزه‌های تائوگرایی همخوانی ندارد. چوانگ تسه، به نقل از مورخان چینی، یک استاد در هنرهای رزمی بود، و با وجود انزوا و گوشه گیری اش، همواره آمادگی بدنی خود را برای مبارزاتی حفظ می کرد، که مخالف وجودشان بود. در لحن گفتار این دو فیلسوف هم این تفاوت بارز است. تائو ته جینگ لحنی بسیار ملایم و آرام دارد و بر لزوم صلحجویی و پرهیز از سختی و خشونت تاکید فراوان می کند. در برابر، لحن فصلهای درون -کتاب مشهور چوانگ تسه - مبارزه جویانه و ستیزه گرانه است. او در این اثر به جای تاکید بر صلح، جنگخواهی و جنگجویی رامی کوبد. به بیان دیگر، لائوتسه می گوشت تا با نصیحت پیروانش را به ملایمت فراخواند، در حالی که چوانگ تسه تحکم و مبارزه را برای بیان اندیشه‌ای مشابه برگزیده با وجود این تفاوتها، این دو فیلسوف از بسیاری از جنبه‌ها به یکدیگر شبیهند.

علاوه بر دیدگاه کلی یکسانشان در مورد جهان، هردو به شدت فردگرا بوده، و به مردم گریزی و انزوا گرایش دارند. هردو معتقدند که همسانی و یگانگی با طبیعت، و روند آن، -یعنی تائو- راه رسیدن به آرامش و سعادت است. هردو برای نیل به این یگانگی، روشی اشرافی و عرفانی و غیرعقلی را توصیه می کنند، و هردو جهان را به گونه ای تصویری می کنند که در آن جایی برای قوانین فراطبیعی و آفریدگاری موثر باقی نباشد. می توان در مورد شباهت کارها و عقاید این دو استاد کهن آیین تائو، بسیار قلم فرسایی کرد، ولی شاید همین مختصر برای تصویر کردن اصول افکار مهم رایج در تائوگرایی بسنده باشد.

سوم: آیین ذن

ذن، نتیجه ی برخورد شاخه ی بودایی مهاییانا است، با تائوگرایی چینی. مهاییانا، توسط یک پیشوای بودایی، به نام "بودیدارما" (4) -به سال 470 م - به چین وارد شد. او درهنگامی به چین سفر کرد که امپراتور "وو" از سلسله ی "لیانگ"، بر چین فرمان می راند. او در نخستین برخورد با امپراتور بزرگ، گفت و گویی جالب را با وی داشت، که در تاریخ ثبت شده است. وو با دیدن او، برایش همه ی کارهایی را که برای گسترش آیین بودا در چین انجام داده بود یک به یک برشمرد، و سپس از استاد هندی پرسید که برای انجام این کارها استحقاق چه رتبه ای را در سلسله مراتب بودایی گری دارد؟

طبعاً امپراتور چنین می پنداشت که این کارهای نیک او، او را گامی به نیروانا نزدیکتر کرده باشد، و برایش مزیتی به شمار رود. به این دلیل هم وقتی که بودیدارما در پاسخش گفت که مزیتی در کار نیست و رتبه ی امپراتور در برابر آن همه کار نیک هیچ تفاوتی نکرده، یکه خورد. او از راهب بودایی پرسید: "پس نخستین اصل حکمت مقدس چه می شود؟"

و پاسخ شنید: "همه‌ی آن تهی است، مقدس وجود ندارد."

و چون امپراتور پرسید: "پس تو کیستی که جلوی من ایستاده‌ای؟" پاسخ شنید: "نمی دانم."

طبیعتاً این پاسخها چندان برای امپراتور زرد قانع کننده نبود، و به این دلیل هم چندان به راهب بودایی اهمیتی نداد. بودیدارما پس از این ملاقات به منطقه‌ی "وئی" رفت و آنجا در غاری به تمرین‌های ذهنی پرداخت.

بر اساس یک افسانه، او در آنجا نه سال در غاری به یک نقطه خیره شد. پس از این دوران اعتکاف، شاگردی به نام "شن کوانگ" با او ملاقات کرد، و پس از مدتی جای خود را به شاگرد دیگری داد که "هوئی کو" نام داشت و پس از بودیدارما دومین پیشوای ذن در چین شد. او مدتها در مقابل غار در سرما و برف به انتظار ماند تا از استاد هندی خود درسی بیاموزد، و چون دید که مورد توجه قرار نمی گیرد، دست چپ خود را برید و آن را به پیشگاه بودیدارما پیشکش کرد. بودیدارما از او پرسید: "چه می خواهی؟"

و هوئی کو گفت: "آرامش خاطر ندارم، مرا آسوده کنید."

بودیدارما گفت: "اندیشه‌ی پریشان خود را بیرون بیاور و آن را جلوی من بگذار تا آرامش کنم."

هوئی کو گفت: "ولی وقتی به دنبال ذهنم می گردم نمی توانم پیدایش کنم."

بودیدارما پاسخ داد: "پس من هم اکنون ذهن تو را آسوده کرده ام."

هوئی کو با شنیدن این گفتار بیدار شد و به روشن شدگی یا "ساتوری" رسید. از آن پس، این گفتگوی کوتاه

دو نفره، راهی شد برای نیل به ساتوری، و "موندو" نام گرفت.

درباره‌ی بودیدارما در افسانه‌های چینی ردپاهای بسیاری می‌توان یافت. مینیاتورهای کهن او را به شکل آدم وحشی ژولیده‌ای نشان می‌دهند که ریشی بلند و چشمانی نافذ دارد. بنابر افسانه‌ای، او یکبار در حال مراقبه به خواب رفت و پس از بیدار شدن آنقدر از خود خشمگین شد که پلکهایش را برید و آنها را بر خاک انداخت. از این پلکها، نخستین گیاه چای رویید، و به این ترتیب این گیاه که از دیرباز در چین مقدس بود، با آیین ذن پیوند خورد. یک زبانزد ذن می‌گوید: "مزه‌ی چان (ذن) با مزه‌ی چای یکسان است."

بنابر افسانه‌ای دیگر، بودیدارما آنقدر در حالت مراقبه باقی ماند تا پاهایش افتاد. به این ترتیب مدلی اولیه برای تندیسهای بودایی -چینی بعدی ایجاد شد، که پیشوای نخستین را به شکل مردی خپل و چاق و فاقد دست و پا تصویر می‌کردند. همین الگو بعدها برای ساختن مجسمه‌های کوچک ژاپنی به نام "داروما" مورد استفاده قرار گرفت. این عروسکها، مرکز جرمی در وسط بدنشان دارند، و پس از ضربه خوردن و چند بار تلو تلو خوردن بار دیگر به حالت اول خود بازمی‌گردند.

چینیان به عنوان ملتی با علاقه‌ی فراوان به تاریخ و واقعه نگاری شهرت دارند. این امر در مورد مکتب ذن هم صدق می‌کند. در میان متون چینی فراوانی که در مورد ذن وجود دارد، می‌توان سیاهه‌ای از افراد بزرگ این فرقه را یافت. از روی همین متون تاریخ کلاسیک ذن را استخراج کرده اند. این تاریخ، بنابر سنت چینی، به زنجیره‌ای از پیشگامان و استادان منحصر می‌شود. آغاز این سیاهه، به بودا بازمی‌گردد، و یکی از شاگردان مهم او، که "کاسیپا" نام داشت، به عنوان پیشوای نخستین هندی شناخته می‌شود. او آغازگر سلسله‌ای نظام مند از استادان و شاگردان است که تا بودیدارما ادامه می‌یابند. بر اساس این تاریخ، بودیدارما بیست و هشتمین پیشوای هندی، و نخستین پیشوای چینی محسوب می‌شود. البته در تعداد و ترتیب این پیشوایان پیایی آشفتگی فراوانی در متون کهن دیده می‌شود. به نظرمی رسد که برخی از این

پیشواها همزمان می زیسته اند و برخی هم بدون شاگردی کردن، به مرتبه‌ی پیشوایی رسیده اند. به بیان دیگر، زنجیره‌ی مورد نظر ما چندان هم مرتب نیست و گسیختگی هایی دارد.

در "سوترای (5) سکو"، که از سوتراهای مهم است، به نام شش پیشوا که قبل از بودا به روشن شدگی رسیده بودند اشاره شده، و پس از او تنها نام بیست و سه پیشوا در هند ثبت شده. همچنین در یکی از متون درجه دوم که در چین به نام "فوفاتسان گوئین یوان چوان" مشهور است نیز، تنها بیست و سه پیشوای هندی مورد اشاره قرار گرفته. این متن پیشوای بعد از بیست و چهارم متون کلاسیک را فاقد است، و نام پیشوای هفتم هندی "سیکهاتا" - هم از آن حذف شده.

متن معتبرتری که در میان استادان ذن بیشتر مورد رجوع است، نوشتاری است از دوره‌ی سونگ، که "چینگ ته چوان تینگلو" نام دارد. در همین متن است که نام هریست و هشت پیشوای هندی ذکر شده است. یکی از تاریخ نگاران چینی دوره‌ی تانگ هم، که "چیه چوا" نام داشته، در تاریخ معتبر خود "پائولین چوان"، به وجود بیست و هشت پیشوا در هند اشاره کرده است. با این وجود هنوز هم در برخی از دبستانها، به ویژه در مکتب ژاپنی "تندائی"، تعداد این پیشوایان بیست و چهارتا در نظر گرفته می شود. پس از این پیشوایان هندی که تعدادشان به ترتیب یاد شده مورد اختلاف است، نوبت به پیشوایان چینی ذن می رسد که نامشان در کتاب تاریخ پیامبران بزرگ (6)، اثر "تائوهسوان" محفوظ مانده است. این پیشوایان پس از بودیدارما به این ترتیب زیستند:

پیشوای دوم، "هوئی کو" نام داشت (593-486 م.). او استادی خشن و سخت گیر بود و به دلیل اهانت‌هایش به مذهب رسمی مردم، مورد لعن و نفرین قرار گرفت.

پیشوای سوم "سینگ تسان" (فوت در 606 م.) بود که از زندگیش اطلاع چندانی در دست نیست.

پیشوای چهارم، "تائوهسین" (651-5800 م.) بود که در انزوامی زیست.

پیشوای پنجم، "هونگ جین" (605-675 م) بود که اولین معابد پیروان ذن را بنیان نهاد و ذن در دوره‌ی این پیشوا به شکلی نظام یافته در آمد و دارای معابد و رهروان متعدد شد.

پیشوای ششم "هوای نینگ" مشهور بود که دوبار به روشن شدگی رسید. او برخلاف استادان و پیشینیان خود به دبستان نرفت و تحصیلات رسمی نداشت. در دوران او ذن به اوج ترقی و شکوه خود رسید، و گفتارهای او هنوز هم از ارزشمندترین رهنمودهای باقی مانده در مورد ذن است. پس از هوای نینگ، یک پیشوای دیگر هم آمد که "شین هسوئی" نام داشت. او با نام پیامبر دروغین مشهور شد و چندان موفق نبود. امپراتور وو، و جانشینش "چونگ تسونگ" از او حمایت می کردند. ولی با این وجود این مرشد که گویا مقصودی نیک داشته، از آوردن کلامی جدید ناتوان ماند و تنها به تکرار گفته‌ی پیشینیان خود پرداخت.

بوداگرایی که در قرن پنجم میلادی وارد چین شده بود، به سرعت در چین گسترش یافت و در قرن ششم به چان (ذن) تبدیل شد. چان نیز به زودی چند شاخه شد و در قرون 11 تا 13 میلادی به اوج شکوفایی خود رسید. بودایی گری، به همراه خود اندیشه‌های عرفانی اوپانیشادها را هم به همراه آورد. همین اندیشه‌ها، که در آیین بودا هم مهم شمرده می شدند، یکی از ریشه‌های فکری ذن را تشکیل دادند. به عنوان نمونه‌ای از این نفوذ اوپانیشادی، بد نیست به این حقیقت اشاره کنیم که واژه‌ی دیانا – همان ذن – برای نخستین بار در "چاندوگیا اوپانیشاد" آورده شده. این واژه در آن هنگام این معانی را می رسانده :

تفکر، تفکر خاموش، رها کردن پلیدی، بی حرکت ماندن، ذهن را بر سر جای خود نگه داشتن. این همان واژه‌ای است که در چین به "چان" و بعد در ژاپن به ذن تغییر کرد و از راه اروپا به ایران رسیده.

همچنین ردپای اولیه‌ی واژه‌ی "سامادی" را نیز می‌توان در "بریهادارانیاکا اوپانیشاد" یافت. این واژه، معنای رها شدن و آزادی رامی دهد و برابر است با روشن شدگی منفعلی که در بودایی گری مورد نظر است.

یکی از مهمترین دبستانهای ذن، یعنی دبستان سرزمین پاک، توسط "هوای نینگ" بنیان نهاده شد، و این همان دبستانی است که بعدها مکاتب ژاپنی را ایجاد کرد. این دبستان، به "نموتسو" (7)، یعنی نمازگزاری آیینی به آمیتابودا بسیار اهمیت می‌داد. نموتسو از دید هوای ننگ، عبارت بود از وسیله‌ای مهم برای رسیدن به روشن شدگی. در این مکتب، نمازگزاری با تکرار زیاد یک عبارت انجام می‌گرفت، و بنابراین نواخت ضربی آوای نماز می‌توانست واسطه‌ای مناسب برای ورود به خلسه، و تغییر حالت آگاهی باشد. دبستان دیگری که همزمان با سرزمین پاک به وجود آمد، دبستان "شیران" بود که توسط "شین" - یکی از شاگردان هوای ننگ - بنیانگذاری شد. در این دبستان، تنها یکبار روشن شدن توسط نموتسو کافی است، و نیازی به تکرار مرتب نمازهای آیینی نیست.

همین دبستان، در ژاپن شاخه‌ای از ذن را ایجاد کرد که به نام دبستان "ایچی نین" مشهور شد. ایچی نین ژاپنی برابر است با "چیتاکشانا" در سانسکریت. این واژه‌ی اخیر را شاید بتوان به آگاهی ترجمه کرد. این آگاهی واندیشه‌ی لحظه‌ای، در اصل چیزی شبیه به مونداهای لایب نیتزی است، و به تعبیری اتمهایی است که اندیشه از آن پدیدمی‌آید. هر اندیشه‌ای که به یک اتم از زمان محدود باشد، یک نمونه از چیتاکشانا است. آخرین نموتسو در این دبستان، به عنوان شکافتن این اتم آگاهی معرفی می‌شود. این ادعایی است که در دبستان شیران هم وجود داشت. یعنی هردو دبستان یاد شده، معتقد به این بودند که با نموتسوی موفقیت آمیزی، - که لزوم نموتسوهای بعدی را از بین می‌برد و بنابراین واپسین است، - می‌توان این اتم آگاهی را شکافت، و از این راه به روشن شدگی رسید.

بودایی گری، پیش از ذن وارد ژاپن شد. در قرن ششم میلادی، گروهی از مبلغان بودایی به ژاپن رفتند و آیین بودا را در آنجا رواج دادند. تا قرن دوازدهم، که چان وارد ژاپن شد، سه دبستان بودایی مهم در ژاپن شکل گرفته بود. یکی از آنها "تندایی" بود که به فلاسفه‌ی ژاپنی اختصاص داشت و بسیار دشوار و مجرد و انتزاعی بود. این دبستان به دلیل ساخت پیچیده‌ی خود چندان مورد توجه عوام نبود. دبستان دوم، "شینگین" نام داشت که آداب و مراسم فراوان و ارزش آیینی زیادی داشت. مهمترین مکتب ژاپنی که در آن بودا خدا پنداشته‌می شد همین دبستان بود. یک دبستان دیگر هم در این میان به وجود آمده بود که عامیانه تر بود و اهمیت کمتری داشت. این سه دبستان بودایی، تا همین زمان هم آثار هنری ارزشمندی آفریده بودند، ولی پس از ورود چان به ژاپن و شکل گیری ذن، این آثار ابعاد جدیدی به خود گرفتند.

ذن هنگامی به ژاپن وارد شد که دبستان‌های تندایی و شینگین به خوبی جا افتاده بودند و شکل نهایی خود را به دست آورده بودند. نخستین طبقه‌ای که در ژاپن به ذن گرایید، طبقه‌ی جنگاوران و نظامیان بود. آنان که از سویی شیفته‌ی کاربردهای رزمی این دبستان نوپا شده بودند، از سو دیگر آن را به عنوان وسیله‌ای برای مقابله با طبقه‌ی روحانیون علم کردند. به همین دلیل هم رشد ذن در ژاپن، دور از مراکز مذهبی مهم -مثل کیوتو- و در مراکز تجمع فئودالها و نظامیان مقتدر محلی رواج یافت. خاندان "هوجو" در منطقه‌ی "کاماکورا"، یکی از مهمترین دودمانهای اشرافی بود که در این مقطع به رشد و رونق ذن کمک کرد. این شکل خاص از آیین چان، باعث شد تا ظرافت و نرمش دیرینه‌ی موجود در ذن از بین برود، و نوعی صلابت و مردانگی با آن همراه شود. ذن در ژاپن دو دبستان مهم ایجاد کرد، یکی از آنها عبارت بود از "رین زایی"، که به نام "کا هوا ذن" هم مشهور است. این فرقه به بیان موندو و داستان اهمیت زیادی می داد. در مقابل آن، فرقه دیگری بود به نام دبستان "مو چائو ذن" که به ذن سکوت هم مشهور است.

استادان این دبستان معتقد بودند که حقیقت را به زبان نمی توان آورد، و از این رو آموزشهایشان همه عملکردی بود و در سکوت انجام می گرفت. در نهایت، ذن در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم از راه ژاپن به دنیای غرب معرفی شد. استعمارگران غربی، و مبلغین مذهبی که به خاور دور سفر می کردند، آموزه های این مکتب کهن را با خود به اروپا بردند، و از این راه موجی از علاقه به ذن را در غرب برانگیختند. به تدریج آثار کلاسیک ذن به زبانهای اروپایی ترجمه شد، و از همین راه بود که این آثار بار دیگر به شرق هم برده شد.

در ایران، مفهومی که از ذن در دست است، به ترجمه ی آثار اروپایی منحصر است. با وجود اینکه عده ای انگشت شمار از پژوهشگران توانای این آیین در ایران وجود دارند، ولی باز هم ذخیره ی متون موجود در این زمینه بسیار فقیر است. به بیان دیگر، یک علاقمند ایرانی، برای آشنایی با ذن مجبور است به ترجمه ی متونی اروپایی اکتفا کند، که خود از ترجمه هایی ژاپنی فراهم آمده اند. با وجود اینکه در حال حاضر برای رفع این فقر راهی به ذهنم نمی رسد، ولی فکرمی کنم به هنگام اظهار نظر درباره این موضوع باید به آن توجه کرد.

گفتار دوم: بینش ذن

ذن، مانند هر فلسفه‌ی دیگری، یک دستگاه جهان بینی برای تعریف دریافتهای حسی به دست می‌دهد. این بینش، با توجه به ریشه‌ی تاریخی هندی-چینی اش، دارای خصلتهایی ویژه است. در این دیدگاه، بدبینی و نظم و دقت هندی را، به همراه آسان گیری و طبیعت گرایی چینی می‌توان دید. به گمان من، در ذن ردپای بینش چینی، آشکارتر از همتای هندی خود است، و بدبینی هندی، در برابر خوشبینی طبیعت گرایانه‌ی چینی رنگ باخته است.

ذن، جهان را به عنوان یک کل تجزیه ناپذیر مورد بررسی قرار می‌دهد، و این ویژگی مشترک میان همه‌ی عارفان است. در ذن، جهان یک مجموعه‌ی زاینده و بالنده‌ی ارگانیک است، که از مجموع بی نهایت روابط علی-معلولی تشکیل یافته. این مجموعه‌ی پیچیده، معمایی معجزه آسا را در برابر ما به نمایش می‌گذارد، که حتی هوشمندانه ترین تخمینهانیز نمی‌توانند راهی برای گشودن آن بیابند. من در اینجا، برای ساده تر شدن بحث، حرفم را به دو جزی تقسیم می‌کنم. نخست به دیدگاه هستی شناختی ذن می‌پردازم، و بعد نگاهی هم به دیدگاه شناخت شناسانه‌ی آن خواهم داشت. از آنجا که بخش مهمی از آنچه که خواهم نگاشت، نتیجه گیری‌های شخصی خواهد بود، بر این نکته تاکید می‌کنم که این گفتار تنها به نمایش دیدی خاص در مورد ذن می‌پردازد، و لزومای نکات مورد توافق همه‌ی پژوهشگران را در بر ندارد. آنچه که من از ذن دریافتم، چیزی است که در اینجا در پی بیانش هستم.

بخش نخست : هستی شناسی

آنچه که در اولین برخورد با متون اصیل ذن، جلب توجه می کند، طبیعتگرایی افراطی آن است. در هیچیک از این متون، به وجود و یا حتی احتمال وجود عناصری فراتر از طبیعت اشاره نشده. هرچه که هست، و هرپدیده‌ای که به درک درمی آید، جزئی از جهان طبیعی است، و در این جهان، هیچ عنصر غریب و متافیزیکی‌ای راه ندارد. ریشه‌های این اندیشه‌ی ماده انگارانه را، در آثار کهنتر شرقی نیز می توان یافت. سنت کهن هندی، همراه با چندخدایی افراط آمیز مشهور خود، همواره یک جریان کافرانه و ماده انگارانه را هم در بطن خود پرورش می داده. اندیشه‌ای که جهان را بدون مبدای و آفریننده تصویر می کرده و ماده را به تنهایی برای وجود کافی می دانسته. ردپای این اندیشه‌ها را حتی در آثار کهنی مانند ریگ ودا هم می توان یافت :

"خدایان پس از خلقت جهان پیدا شدند؟

پس که می داند آفرینش از کجا سرچشمه گرفته است ؟

هیچکس نمی داند که آفرینش از کجا برخاسته است، و آیا او آن را به وجود آورده است یا نه ؟

آنکه بر عرش اعلی ناظر بر آن است، تنها اومی داند.

و شاید او هم نداند.

کدامیک مقدم و کدامیک موخر بود؟

چگونه به وجود آمد؟

ای دانشمندان، کی می تواند بداند؟

آنها به خودی خود همه‌ی وجود را در بر دارند.

شب و روز مانند چرخ‌های در گردش است."

چنین ریشه‌هایی، در نهایت به تبلیغ آشکار بی‌خدایی در برخی از ادیان هندی منجر شدند، مثلاً خود بودا، مشهورترین پیامبر هندی است که انکار خدایان و جهان متافیزیکی را تبلیغ می‌کرد. بودا بارها بر غیرمرموز بودن تعلیماتش تاکید کرده، و همیشه هم در برابر پرسشهای شاگردانش که از او درباره‌ی بقای روح و وجود خدای پرسیدند، پاسخهایی نفی‌کننده می‌داده. او نخستین پیامبر بزرگی بود که معانی واژگان را و درجه‌ی معنی داری آنها را برای آدمیان مورد توجه قرار داد. بی‌تردید بیشتر گفتارهای او، در آن حدی از وضوح و دقت هستند که خرده‌گیری چون ویتگنشتاین را نیز راضی نگه‌دارند. آخرین گفتار او پیش از مرگش، مهر تاییدی است بر این ادعا، او در واپسین دم حیات، آنگاه که شاگردانش را در اطراف خود دید، به آنان گفت :

"اکنون، ای برادران، آگاه باشید که برای هر موجود مرکب، زوال و فنا امری حتمی است."

این سخن، از سویی تکرار اهمیت گریز از کارما و نابود شدن - و به این ترتیب رهایی از رنج - بود، و از سوی دیگر نفی هرگونه دیدگاه جاودان‌انگارانه، که برای زندگی ارواح آدمیان و خدایان، خصلت انوشکی فرض می‌کرد. به این شکل، بودا رامی توان بانی قدرتمندترین جریان فکری بی‌خدایی در هند دانست. این جریان، به نوبه‌ی خود دارای زمینه‌ای نیرومند در بستر فلسفه‌ی هندی بود. پیش از ظهور بودا، فلسفه‌ای در کنار حکمت ودائی رشد کرده و رسمیت یافته بود، که به نام بینش اوپانیشادی معروف بود.

این دیدگاه، که از کتاب اوپانیشادها سرچشمه می‌گرفت، در زمان زایش بودایی‌گری، به صورت یکی از مبانی نظری برهمنیسم در آمده بود. اوپانیشادها، که نویسنده‌ی مشخصی ندارد و ظاهراً حاصل

گردآمدن گفت و گوهای فلسفی میان استادان برهمن و شاگردانشان است، می کوشد تا نوعی توحید را تبلیغ کند. در این متون، به روشنی می توان ایده‌ی یکتا بودن روح آدمی (آتمن) و روح گیتی (برهما) را باز یافت. اوپانیشادها تعلیم می دادند که آدمی دارای خصلتی روحانی است که با خصلت جهان روحانی یکسان است. به این ترتیب از دیرباز نوعی فلسفه‌ی وحدت وجودی در هند بالیده و رشد کرده بود. بودا و مهاویره از این سنت مرفقی فراتر رفتند و اصولا خصلت روحانی خویش و جهان را نفی کردند. این اندیشه که در آن دوران برای دیدگاه هندی بسیار غریب می نمود، به تدریج تعدیل شد و در نهایت در دبستان مهاییانه به اختراع مجموعه‌ای از قدیسین و خدایان و ارواح نگهبان انجامید. طنز تلخ این قضیه در آنجاست که بودا، که از نخستین نافیان پرستش و الوهیت بود، خود به خدایی پرستیدنی تبدیل شد. تا بدانجا که از نامش در فارسی واژه‌ی بت را پرداخته اند!

تقریبا همزمان با بودا، پیامبر دیگری در هندی زیست که آیینی بسیار جالب را بنیان نهاد. او مهاویره، بنیانگذار دین جایی بود. این دین دارای دستگاه جهان بینی بسیار جالب توجه، ولی سیستم اخلاقی بسیار غیرعادی‌ای بود. در این دین نیز جهانی فارغ از خدا و آفریننده و پروردگار تصویر شده، که خودبسنده است و جنبش درونی جاودانی آن را به حرکت درمی آورد:

"یک راهب مرد یا زن نباید بگوید "خدای آسمان"، "خدای توفان"، "خدایی که شروع به باریدن

می کند"، "خدایا باران را بباران"، "خدایا زمین را بارور ساز"، "خدایا پادشاه را پیروز گردان". آنها

نباید چنین سخنانی بگویند. بلکه او باید با شناخت طبیعت اشیای بگوید: "هوا"، "ابر جمع شده و به

زمین آمده"، یا "ابر باریده است" این وظیفه‌ی او است."

این انکار خالق، در دین جایی به حدی شدید است که هرگونه تمایل به تصور موجودی فراتر از خود،

در آن به شدت محکوم شده، و ناشی از نادانی محض دانسته شده :

"انسان، تو خودت دوست خودت هستی، چرا آرزوی کس دیگری را در ورای خود داری؟

کسانی که به استدلال خود فکرمی کنند دنیا خلق شده است، حقیقت را نمی دانند."

آنچه که در هند باستان دیدیم، در مورد تعلیمات چینی هم مصداق دارد. کونفوسیوس، که بانی جریان اجتماعی مخالف تائوگرای فردگرا بود، خود هرگز به جهان پس از مرگ اشاره ای نمی کرد و آنگاه که در این مورد از او سوال می کردند، به جای پاسخ بر اهمیت درک جهان واقع و زندگی تاکید می کرد. او با وجود ترویج دین پرستش نیروهای طبیعی، همواره از اشاره به اینکه کدامیک از این نیروها سرچشمه ی وجودند و بر دیگران برتری دارند، ابا داشت. در عمل نیز، همه ی خدایان متعددی که در دین کونفوسیوسی مطرح هستند، نمودهایی از نیروهای طبیعی هستند. مثالی در این دین برای زمین، آسمان و آفتاب مراسم خاصی برگزار می شود و توجه و همراهیشان تقاضای شود. کونفوسیوس، خردمندتر از آن بود که در نیابد جامعه ی آرمانی مورد نظر او، که می بایست به پرستش اجداد پردازد و با تاروپود اجتماعی محکمی حفظ شود، نیازمند مراسم پرستش خاص خود است. به دلیل همین خردمندی نیز، کونفوسیوس خود به عنوان یکی از خدایان چینی مورد پرستش قرار گرفت!

آیین تائو، در این زمینه بسیار اصولی تر رفتار می کرد، و گهگاه در آثار اولیه ی این دین، به اندیشه های الحادی آشکار برمی خوریم. لائوتسه و پیروانش، بارها به خودبسندگی بودن و خودکفا بودن نظام جهان، اشاره کرده اند. خود مفهوم تائو، یعنی روند کلی و درک ناپذیری که کلیه ی پدیده های جهان را در برمی گیرد و تولید می کند، به عنوان منبع و منشای ناهوشیار و ناآگاهی در نظر گرفته می شود که در رهرو تنها اعجاب و شگفتی می آفریند، نه حس پرستش. لائوتسه می گوید: اصل تائو، خود به خود بودن است.

در ذن، گفتارهای فراوانی داریم که به این خودبسندگی و نامخلوق بودن جهان اشاره دارد:

"بیده های مجنون خود به خود سبزند، گلها خود به خود سیرخند، کسی نیست که رنگشان کرده باشد."

علاوه بر این دیدگاه الحادی، یک ویژگی مهم دیگر که در ذن به چشم می خورد، عبارت است از کل گرایی (8) افراطی. در مکتب ذن، مانند آیین تائو، هیچ چیزی جدا از سایر بخشهای جهان وجود ندارد. جهان یک کل در هم پیوسته و یگانه است که تعدد و تکثر در آن راه ندارد، همه‌ی آنچه که ما به عنوان استقلال وجودی درک می کنیم، تنها توهم و خیال خودمان است. با توجه به این دیدگاه، همه‌ی پدیده‌های عالم، و از جمله خود ما، بخشهایی از یک مجموعه‌ی عظیم و غیرقابل درک هستیم، که با توهم جدایی و استقلال از جهان خارج، گمراه شده ایم. ذن، این مفهوم کل گرایانه را با بقیه‌ی مکاتب عرفانی مهم جهان مشترک است. این دیدگاه سیستمی، در اندیشه‌های سایر عارفان و سالکان مهم هم دیده می شود.

مفهومی که در این مقوله در ذن بیان می شود، شباهت زیادی دارد به مفهوم "سامسارا" در آیین بودا. سامسارا، که همان قانون عمومی حاکم بر جهان است، باعث می شود تا کل جهان وجود، به هم پیوند خورد و چیزی جدا از بقیه امکان وجود نیابد. یک واژه‌ی جالب دیگر در این مورد، اصطلاح "شون یاتا" است، که تهی بودن و خلای معنی می دهد. این عبارت در فلسفه‌ی مهاییانا ریشه دارد، و به دومعنای مختلف به کار رفته است. نخست، مشروط بودن مفاهیم موجود، و نسبی بودن همه‌ی صفاتی که به درک آدمی درمی آید. و دوم، بیان این اصل که هیچ چیز مطلق وجود ندارد و تنها مطلق قابل تصور، تهی بودن است. این واژه، از یکسو نسبی بودن مفاهیم موجود، و از سوی دیگر ناممکن بودن درک مفهوم مطلق مفروض را مورد اشاره قرار می دهد. می توان از چنین معنایی، نسبت همه‌ی مفاهیم در آیین ذن را نتیجه گرفت.

نتیجه‌ی حاصل از این یکتایی و یکپارچگی گیتی، هماهنگی و نظم بین تمام پدیده‌های جهان است. هرچیزی، به این دلیل که بخشی از یک الگوی بزرگ کلیتر است، در جای درست خود قرار دارد و قالبی مناسب را برای عرض اندام در اختیار دارد:

"برفهای نرم دانه دانه بر زمین فرودمی آیند. هر برف، درست در جای خود به زمین برخورد می کند."

(گفتار چهل و دوم "هکی گان روکو")

در این جهان منظم و زیبا، که هر دانه‌ی برف درست در جای خودش فرودمی آید، تنها رسیدن به کنه قانون برای درک کل جهان کافی است. این قانون عمومی، که سامان دهنده‌ی گیتی است و احاطه بر آن می تواند باعث روشن شدگی سالک شود، تائو نام دارد. خود انسان هم از این جهان یکپارچه جدا نیست. آدمی، همچون موجی است کوچک، که تنها در زمینه‌ی اقیانوس هستی می تواند وجود پیدا کند. و تائو، باید است که پیچ و خمهای بیشمار سطح این دریا را ایجاد می کند. به این ترتیب، آشکار است که گسستن از فردیت و حل شدن در این دریای هستی، تنها راه عارف برای درک روند نامحسوس تائو است.

مفهوم تائو را شاید بتوان مهمترین کلید درک ذن، و آیین تائو دانست. در جهان بینی ذن، آنچه که درکش پیش از هر چیز دیگری لازم است، همان تائو است. در اصل، ادعای فلاسفه‌ی تائوگرا این بوده که با درک مفهوم تائو به تنهایی می توان به حقیقت دست یافت. آن ساده انگاری و ایجازی که در گفتارها و موندوهای ذن دیده می شود، در مبانی فلسفی آن هم به چشم می خورد. درک تائو، درک قانون حاکم بر روند جهان، و بنابراین درک جهان است. پس تنها دغدغه‌ی مهمی که رهروی ذن را خود مشغول می دارد، درک تائو، و رسیدن به روشن شدگی است. تائو در زبان چینی، به معنای راه است، و نخستین واژه‌ی به کار رفته در متن مهم تائو ته جینگ است. در واقع نام این کتاب، از سه واژه‌ای گرفته شده که آغازگر سه جزی آن هستند. بخش نخست با تائو (راه)، بخش دوم با ته (نیکی)، و بخش آخر با جینگ.

تائو، مفهومی بوده که پیش از لائوتسه هم فراوان به کار می رفته. شاید بتوان این واژه را یکی از اصول بارز مشترک در همه‌ی فلسفه‌های چینی دانست. در متون کهنتر پیش از لائوتسه، فراوان به مفاهیمی مانند راه (تائوی)، آسمان، راه زمین، راه رودها و... برمی خوریم. معنایی که در گذشته از این واژه فهمیده

می‌شده، با آنچه که در تائوگرایی و بعدها ذن راه یافته، تفاوت زیادی ندارد. شکل قدیمی تر این واژه، دارای واژه نگاری بوده، که از سه جزی راه، سری مرشد و پیشرو و پای پیرو و سالک تشکیل یافته. می‌بینیم که در این صورت اولیه نیز، واژه‌ی تائو به سیر و سلوک و عرفان گوشه‌ی چشمی داشته. به گمان من، بهتر است به جای واژه‌ی راه، که برگردان ادبی تائو به پارسی است، از واژه‌ی روند استفاده کنیم، چون این معنا تبلور بهتری را از مقصود فلاسفه‌ی تائوئیست به دست می‌دهد.

تائو یک روند است، یک جنبش جاویدان بی آغاز و پایان، که ما هرگز نخواهیم توانست آن را به طور کامل درک کنیم. با این وجود، این روند به شکلی است که همه‌ی موجودات، از جمله آدمیان را در برمی‌گیرد. پس با وجود اینکه نمی‌توان آن را به معنای معمول، تحلیل کرد و تعریف کرد، ولی می‌توان خود را با آن هماهنگ نمود، و از این راه آن را فهمید. اگر کسی خود را با این روند هماهنگ کند، و از مقاومت در برابر جریان این رود دست بردارد، به روشن شدگی خواهد رسید. او در آن هنگام، خواهد توانست تائو را بفهمد، هرچند هنوز از تعریف آن ناتوان خواهد بود. این هماهنگی با تائو، نیکی سرچشمه‌ی (ته) است. ته در معنا، به هماهنگی و در خور بودن اشاره دارد. اگر دو چیز با هم هماهنگ حرکت کنند، و اصطکاک مزاحم در چرخ دنده‌ی دستگاهی وجود نداشته باشد، آن سیستم دارای ته است. به این ترتیب، می‌توان کل جهان بینی تائوگرایی، و در نتیجه بینش ذن را در همین دو سه واژه‌ی تشکیل دهنده‌ی نام تائوته جینگ بازیافت. ذن، چنان که گفتیم، از آمیخته شدن بودایی گری و تائوگرایی حاصل شد.

با وجود این که پیشوایان چینی بسیار بر هندی بودن سرچشمه‌ی ذن تاکید دارند، چنین می‌اندیشم که عناصر چینی در ذن بیشتر از مبانی هندی نمود داشته باشند. استادان اولیه‌ی ذن، که به شکلی آشکار خود را پیروان بودیدارمائی خواندند، به مفهوم روشن شدگی - که ریشه‌ای هندی دارد - بسیار اهمیت می‌دادند. آنان حتی از این هم پارا فراتر گذاشته، و بارها به نقش مهم بودا و سرنوشت او در جهت گیری آیین خود

اشاره کرده اند. این جهتگیری حتی در نامگذاری دبستانهای اولیه‌ی ذن هم دیده‌می شود. در ابتدای ظهور، دبستانهای ذن در چین با نام فرقه‌ی قلب بودا نیز مشهور بوده اند.

ریشه‌های برخی از اندیشه‌های بنیادی ذن، بی تردید از فلسفه و اندیشه‌ی هندی وام گرفته شده. مثلاً مفهوم مراقبه و تمرکز فکر، که در ذن از اهمیت فراوانی برخوردار است، مفهومی است که ریشه‌ی هندی دارد. تاکید بر عمل مراقبه، یا ذاذن رامی توان برای نخستین بار در سوترای "لانکاواترا" دید. "میترا" (قرن 3 ق.م.)، که بنیانگذار دبستان "یوگاکارا" است، در این سوترا نوعی دیدگاه ایده انگار و ذهنی افراطی را مطرح می کند، و تنها راه غلبه بر رنجهای این جهان فریبکار را مراقبه یا ذاذن می داند. همچنین خود مفهوم روشن شدگی نیز چنانکه گفتیم، سرچشمه‌ای هندی دارد.

در این مطلب که ذن این مفاهیم کلیدی را از هند وام گرفته، شکی وجود ندارد. اما باید به این نکته هم توجه کرد که ذن با نیاکان هندی خود چند تفاوت بنیادی دارد. نخست این که با به گفتار در آوردن حقیقت مخالف است، و چیزی را که در قالب واژگان بگنجد غیرواقعی می داند. به همین دلیل هم در این شاخه از عرفان، بر رفتار و سکوت تاکید بیش از گفتار و متون مقدس شده. این میل به سکوت و نفی زبان، در مقابل دیدگاه منطقی و مفصل هندی قرار دارد، که راه را به مراحل مشخص و تعریف پذیر می شکند و با توضیحاتی مبسوط در مورد هریک سخن سرایی می کند. علاوه بر این، طبیعت گرایی موجود در ذن، از آنچه که در مکاتب هندی می بینیم شدیدتر است، و به عرفان تائوگرایانه نزدیکتری شود.

همچنین اصل انکار نیروهای فراطبیعی حاکم بر طبیعت، که در بوداگرایی ابتدایی وجود داشته ولی به تدریج کمرنگ شده، در ذن به روشنی دیده‌می شود. این عرفان بی پرستش، از ویژگی‌های آشکار دبستان تائو در چین است. همچنین یا وجود اهمیت اصل روشن شدگی در ذن، بیان آن با آنچه که در متون بودایی می بینیم تفاوت دارد. در ذن، -بر خلاف بودایی گری - روشن شدگی امری قابل دستیابی و طبیعی

است. انسان در حالت طبیعی و پایه‌ی خود، روشن شده است. کودکان در نوعی ساتوری مادرزاد به سرمی‌برند، و تائو چیزی جز هماهنگی با جهان زنده و طبیعت نیست. این حالت پایه‌ی مطلوب، بنا بر گفتارهای ذن، به دلیل آمیختگی اندیشه به بندهای زبانی و آشفتگی ناشی از دیالکتیک تفکر مرسوم، از بین رفته است. تنها کاری که یک رهرو باید برای بازآفرینی این روشن بینی انجام دهد، رها کردن اندیشه‌ی جدلی و بازگشت به طبیعت راستین خود است.

بنابراین در تاریخ ذن استادان و شاگردان فراوانی رامی‌بینیم که به سادگی با شنیدن یک کوآن به روشن شدگی رسیده‌اند. در برابر این اندیشه‌ی آسان‌انگارانه، تفکر هندی قرار دارد که نیروانا و روشن شدگی را تنها ناشی از مبارزه‌ی سخت با طبیعت رنج‌می‌داند. در آیین بودا، جهان در طبیعت خود با رنج آمیخته است و بنابراین رهروی که در پی رهایی از رنج است، در اصل می‌کوشد تا با این اصل بنیادی مبارزه کند. روشن شدگی در دید بودا، امری غریب و کمیاب است که عده‌ی اندکی از سالکان توانمند، پس از سالها تلاش به آن می‌رسند. این مردمی شدن و طبیعی شدن مفهوم روشن شدگی، از آثار برجسته‌ی آمیختگی اندیشه‌ی چینی با منطق هندی است.

بخش دوم : شناخت شناسی

"جستجو کردن ذهن با ذهن، آیا این بزرگترین اشتباه نیست؟"

دستگاه شناخت شناسی ذن بسیار پیچیده، و جالب است. از یکسو سادگی آنچه که می گوید آن را نامفهوم می کند، و از سوی دیگر پیچیدگی بیانهای بودایی تغذیه کننده ی آن، راه را بر ساده انگاری افراطی می بندد. از آنجا که سیستم شناخت شناسی ای که من برای خود ساخته ام، با دیدگاه ذن نزدیکی بسیار دارد، در اینجا ابتدا به شرح دیدگاه خود خواهم پرداخت، و بعد واژگان خاص و تعابیر ذن را برای تفهیم بهتر مطلب وام خواهم گرفت، تا درکی دقیقتر از ذن را به دست دهم.

الف) جهان، در خارج از وجود ما، وجود دارد. این اصلی است که همه ی ما برای آغازیدن به هر نوع گفتاری در نظرمی گیریم. هرکسی، هر اندیشه ای داشته باشد و به هر شکلی که آن را بیان کرده باشد، اصل بنیادی واقعیگری را در نظرمی گیرد. من در مورد این موضوع در جاهای دیگر بسیار نوشته ام و دیگر در اینجا لزومی به تکرار آن نمی بینم. همینقدر کافی است بدانیم که اصل واقعیگری، به شکلی که بیان شد، به صورت منطقی قابل اثبات نیست. ولی از آنجا که رد آن به تناقضات عملی منجر می شود، همه آن رامی پذیریم.

ب) جهانی که خارج از ما وجود دارد، خواصی دارد که مستقل از وجود ماست، یعنی با یا بدون وجود ما، دارای آن خواص هست. مجموعه این ویژگیها را، "واقعیت" می نامم. چیزی که مسلم است، اینکه مهمترین صفت این جهان خارجی، وجود است. یعنی تنها چیزی که بنا به فرض اولیه ی واقعیگرایانه مان، می توانیم از جهان خارج بدانیم، این است که وجود دارد. اگر کمی دقت کنیم، خواهیم دید

که جهان خارج مستقل از ما نمی تواند دارای صفت دیگری باشد. صفت، نامی است که ما به دریافته‌های خودمان از جهان می دهیم، و از آن جا که همه‌ی این دریافته‌ها وابسته به وجود ما هستند، هیچیک مستقلای قابل تصور نیستند. بنابراین، در مورد صفات ذاتی جهان خارج، هیچ چیز بیش از این نمی توان گفت که : وجود دارد.

پ) موجودات زنده، و از جمله انسان، درکی از جهان خارج دارند. یعنی در سیستم پیچیده‌ی خود، دریافته‌های حسی محیط خود را به نوعی بازنمایی می کنند. این بازنمایی، آنگاه که تحلیلی شود و خودآگاه گردد، صفات جهان را تشکیل می دهد. این جهانی را که ما بر اساس اطلاعات حسی دریافتی خود، و صفات قراردادی خود، تصویر می کنیم، "حقیقت" می نامیم. حقیقت، عبارتست از جهانی که سیستم زنده موازی با جهان خارج، و بر اساس داده‌های گرفته از آن، برای خود می سازد.

ت) موجودات خودآگاه، سیستمهایی پیچیده هستند که از این روند تولید صفات و بازتاباندن خواص جهان خارج، آگاهند. به بیان دیگر، موجودی خودآگاه است که خودش بر بخشی از این مسیر آفرینش ساختن حقیقت بر مبنای واقعیت، آگاه باشد. ممکن است موجودی حقیقت را به این شکل بسازد ولی خود به ساخت آن آگاه نباشد، مثلاً شاید آمیب چنین وضعی داشته باشد. هیچ موجودی نیست که بر تمام مراحل آفرینش حقیقت بر اساس واقعیت آگاه شود، چون یک ویژگی مهم سیستم هوشمند، عدم قطعیت در درک حوادث درونی سیستم است.

ث) موجود خود آگاه، برای اینکه بتواند درک خود را از جهان خارج به شکل آگاهانه و تحلیلی بررسی کند، دست به کاری می زند که من شکستن پدیده‌های خوانمش. شکستن پدیده ها، به این مفهوم است که موجود خود آگاه، دسته‌ای از محرکهای حسی مشابه در محیط را از زمینه شان جدا می کند،

ونمادی را برای اشاره به آن مورد استفاده قرار می دهد. به این ترتیب، در نهایت قادر به تحلیل خود آگاه آنچه که تجربه کرده می شود.

فکرمی کنم یک مثال همه ی قضایا را روشن کند:

آدم یک موجود خودآگاه است، و تنها موجودی است که فعلا در مورد خودآگاهی مطمئنیم. یک آدم، برای این که بتواند مجموعه دریافتهای درهم و برهم و آشفتهی خود را از جهان خارج نظام دهد، نیازمند است تا دستگاهی را برای تعریف و دسته بندی آنها بیافریند. این دستگاه مختصات، همان است که در انسان زبان نامیده می شود. زبان وسیله ای است برای دسته بندی محرکهای حسی، و تحلیلشان. وقتی یک آدم یک میز رامی بیند و آن را با نامی مانند "میز" مورد اشاره قرار می دهد، در اصل دارد نمادی برای دسته ای از محرکهای حسی ابداع می کند. او به محرک نورانی شیئی که مسطح و چهارپایه باشد و صدای چوب بدهد و سخت باشد و اندازه ای مشخص داشته باشد، نام میز می دهد، و به این ترتیب می تواند این مجموعه ی ناهمگن از اطلاعات حسی را به طور فشرده با داده های دیگر ترکیب کند.

او دیگر نیازی ندارد تا به طور خودآگاه از همه ی مصادیق حسی "کتابی که بر روی میز است." آگاه باشد. او تنها باید یاد بگیرد تا واژگان کتاب، میز، رو، و بودن را به دسته ای از محمولهای حسی منسوب کند، و به این ترتیب صرفه جویی عظیمی در پردازش اطلاعاتی خود بکند. اصولا من فکرمی کنم زبان، و نمادی شدن داده های پریشان حسی، پیش نیاز درک خودآگاه و تحلیلی است. موجودی که نمی تواند داده های حسی خود را دسته بندی کند، از آگاه شدن بر روند پردازش این داده ها ناتوان خواهد ماند. زبان نمادین به او کمک می کند تا به جای دخالت دادن همه ی اطلاعات مربوط به یک چیز، تنها عصاره ی مهم و نکات اساسی آن را در تحلیل خود دخالت دهد. این کار امکان تحلیل را به فرد می دهد. بدون آن راهی

برای برخورد با این انبوه اطلاعات نظام نیافته و ناسازگار وجود ندارد. در واقع کارکردی که در زبان دیده می شود، چیزی است که در دستگاه عصبی بسیاری از موجودات به خوبی نمود دارد.

همه ی ما برای به خاطر سپردن یک تصویر حسی -مثلا یک تصویر بینایی - تنها نکات مهم آن را در حافظه نگهداری می کنیم، و این مجموعه ی خلاصه شده از اطلاعات را به جای کل محرک اولیه مورد استفاده قرار می دهیم. به همین دلیل هم شناسایی کاریکاتور یک نفر، آسانتر است از شناسایی تصویر همان فرد. چون در کاریکاتور هم مانند حافظه، تنها نکات برجسته و مهم مورد تاکید قرار می گیرند و بازنمایی می شوند.

به این ترتیب همه ی ما، برای درک جهان، آن را تکه تکه می کنیم و هر تکه را در قالبی به نام واژه جای می دهیم، و از آن قالب برای بازیهای منطقی مورد نیاز برای پردازش و تحلیل منطقی استفاده می کنیم. این کار، همان است که من شکستن پدیده ها نامیدم.

شکستن پدیده ها، به طور کلی کاری است مفید و گره گشا. همه ی ما به کمک آن موفق به تحلیل گفتارها و نظریات دیگران می شویم، و با آن است که درستی و نادرستی دیدگاه ها را به محک نقد می کشیم. ولی اگر این ابزار مفید، بیش از آنچه که هست برایمان جلوه کند، آنگاه با آن بیهوده درگیری شویم، و وابستگیمان به آن، راه شناخت را بر مامی بندد. حالت افراطی این امر را در نزد فلاسفه ی اسکولاستیک می توان دید که به جای بحث درباره ی مفاهیم واقعی، اندیشه را تنها به آنچه که قبلا در قالب واژه ریخته شده محدود می کنند، و بیهوده با پس و پیش کردن مفاهیمی که خود ساخته اند، با منطق بازی می کنند. این راه، نتیجه ای در بر ندارد. این بازیهای منطقی هیچ شناخت جدیدی برای ما تولید نمی کند. این روش، تنها گیر کردن در تاروپود توری است که خود بافته ایم.

"رسم و راه تو، آتش به آتش نشاندن، سیلاب به آب راندن، بر فزون فزودنست". (چوانگ تسه)

در ذن بر اهمیت این نکته بسیار تاکید شده، و لزوم پیشگیری از چنین بازیهای بی موردی فراوان گوشزد شده. کسی که انگشت اشاره‌ی نشان دهنده‌ی ماه را به جای خود ماه بگیرد، هرگز نخواهد توانست در مورد حقیقت پدیده‌ای مثل ماه نظری درست پیدا کند. کسی که می‌کوشد تا با زبان منطق را توضیح دهد، به این حقیقت توجه نکرده که منطق خود توسط زبان توضیح داده می‌شود. این دور باطل برای تبیین حقیقت توسط زبان، و زبان توسط منطق و منطق توسط زبان، به کار بارون "مونهاوزن" می‌ماند که در باتلاقی گیر کرده بود و می‌کوشید با گرفتن لباس خود، خود را از باتلاق خارج کند. حقیقت جویی که به این ترتیب گمراه شده باشد، مانند بارون دروغگوی مورد نظر، تکیه‌گاهی برای عمل کردن ندارد. و بنابراین ناکامیش طبیعیتست. زبان، اگر چه مانند خاک طلا گرانبهاست، ولی گهگاه می‌تواند با رفتن به چشم جوینده‌ی حقیقت، باعث کوری او شود. تنها کسی می‌تواند به روشن شدگی برسد، که از این خطرات احتراز کند.

ما با ندانستن معنای حقیقی یک چیز، بی‌انگیزه و هدف ذهن خویش را آشفته می‌کنیم.

با این تفصیل، آشکار است که ذن نوعی ذهنی گرای خاص را در بطن خود نهفته است. هرآنچه که توسط موجود زنده -از جمله آدمی - درک می‌شود، برداشتی است به شدت شخصی، که از غریب‌ال عناصر حسی، و شکستن پدیده‌ها به شکلی خاص حاصل شده، از این رو آنچه که درک می‌شود به هیچ وجه درک مستقیم و بی‌واسطه‌ی جهان نیست. این درک، می‌تواند با آنچه که در رویا مورد مشاهده قرار می‌گیرد، مقایسه شود. مگر نه اینکه در آنچه هم همین عمل به شکلی دیگر انجام می‌شود؟

"روزگاری، من، چوانگ تسه، به خواب دیدم که پروانه ام. بال افشان و بی‌قرار. شادمان بال می‌زدم.

چون از خواب پریدم، خود چوانگ تسه بودم. پروانه پرید یا من خواب دیدم؟ چوانگ تسه پرید یا

پروانه خواب دید؟ چوانگ تسه پروانه نیست. پروانه، چوانگ تسه نیست." چوانگ تسه

مفهومی که در ذن، بسیار اهمیت دارد، روشن شدگی، یا "ساتوری" است. واژه‌ی ساتوری، ریشه‌ی ژاپنی دارد و همان بودهی در سانسکریت است. این واژه از ریشه‌ی "بود" گرفته شده، که به معنای بیداری است. برابر نهاد چینی آن، "وو" است.

در آیین بودا، شناسایی به دو شکل ممکن است. نخست شناسایی برهانی، و استدلالی و خودآگاه و تحلیلی است، که "ویجنا" نامیده می‌شود. این شناسایی همان است که با برچسب شکستن پدیده‌ها مشخص کردم. دوم، "پراجنا" است که برابر است با درک شهودی و بی واسطه و کل گرا و ترکیبی و ناخودآگاه. درک تحلیل، مانند رشته‌ی اعداد، دارای توالی زمانی میان دریافته‌ها و تحلیلهاست. و به همین شکل هم فاقد ابتدا و انتهاست. اندیشه‌های خودآگاه و قالب بندی شده در زبان رامی توان مانند رشته‌ی اعداد تا بی نهایت ادامه داد و چشمداشت نتیجه‌ی خاصی هم از آن نداشت.

این روش درکی است آگاهانه، و به این ترتیب قابل انتقال، که در قالب واژگان می‌گنجد و می‌توان بر آن نقدهای منطقی وارد کرد. هنگامی که یک نفر درک خود را از جهان، در قالب واژه‌هایی می‌ریزد که معنایش رامی دانم، می‌توانم به خوبی منظورش را درک کنم، و به این ترتیب آن مفهوم، انتقال پذیر می‌گردد. به همین شکل، با در دست داشتن فرمول زبانی مشخصی که روابط منطقی بین دسته‌هایی از محرکهای حسی را به من می‌دهد، خواهم توانست آن را نقد کنم. پس نقدپذیری، دقت، و انتقال پذیری، از ویژگیهای ویجنا است.

در مقابل، این روش چندان بی نقص نیست. ما با روش شکستن پدیده‌ها، همواره به تخمینی از آنچه که در اصل حس کرده ایم بسنده می‌کنیم. ما همواره با شکستن مجموعه‌ای از دریافته‌ها، به مرزهایی قراردادی، بخشی از این پیکره‌ی اطلاعاتی را نادیده می‌گیریم، و بنابراین روش ما فاقد کلیت و شمول مطلب خواهد بود. از سوی دیگر، با استفاده از این روش، تفکر ما، و نتیجه‌گیری ما، منحصر می‌شود به

پردازش خطی مجموعه‌ای از قالبهای زبانی که هریک بار اطلاعاتی خاصی دارند. این روش با وجود این که برای ما دقت به ارمغان می‌آورد، ولی سرعت اندیشیدن را تا حد یک تحلیل دور و دراز منطقی پ آیین می‌آورد.

پس اگر بخواهم نقد کوتاه خود را از درک تحلیلی، یا فهم همراه با شکستن پدیده‌ها بیان کنم، باید اینطور بگویم: درک تحلیلی، دقیق، نقدپذیر - و بنابراین اصلاح پذیر-، و انتقال پذیر است. از سوی دیگر این روش کند و جزیگرا و تخمین زننده نیز هست. همیشه این خطر وجود دارد که واژه تراشی و قالب گیری مفاهیم، ما را در مرزهای قراردادی خودمان محدود کند، و ما را از فراتر رفتن بازدارد.

در برابر، درک شهودی درست ویژگیهایی مخالف را داراست. این روش، به جای قالب گیری ادراکات در عناصر زبانی، آنها را همانطور بی واسطه و مستقیم مورد بررسی قرار می‌دهد. این روش کل گرا و غیرتخصصی است. شهود همه‌ی شواهد را در نظری می‌گیرد، ولی از آنجا که میان شواهد مهم و نامهم تمایزی قائل نیست، همواره با نوعی بحران انباشت -البته در جنبه‌ی اطلاعاتی - روبروست. شهود، به دلیل پردازش موازی و همزمان خود، دارای سرعتی بسیار بالاست، ولی در برابر عنصر نقدپذیری و اصلاح را از دست می‌دهد. سرعت این روش، از حذف مکانیسمهای خطایاب حاصل می‌شود، و بنابراین ذات عملکردش مانعی است برای موفقیت هرنوع سیستم نقاد. روش شهودی، کل گرا، نامحدود به مرزهای قراردادی، و سریع است، ولی در مقابل نقدناپذیر، انتقال ناپذیر، و آغشته به خطا هم هست.

از دید عصب شناسی، می‌توان کارکردهای شهودی را بیشتر در نیمکره‌ی راست مغز، و کارکردهای تحلیلی را بیشتر در نیمکره‌ی چپ متمرکز دانست.

تذکر این نکته در اینجا لازم است که نسبت دادن صفت غیرعقلانی بودن و غیرمنطقی بودن، به شهود کار درستی نیست. من هرنوع کارکرد وابسته به پردازش اطلاعات را در مغز، با نام عقل می‌خوانم. به این ترتیب

شهود هم مانند تحلیل امری است عقلی. همچنین نتایج حاصل از شهود هم با چهارچوبهای عادی منطقی قابل حصولند. پس منطقی بودن، در معنای عام کلمه، وجه تمایز میان شهود و تحلیل نیست.

با وجود این که ناگزیر در بعضی جاها از این تقسیم بندی استفاده می کنم، تذکر این نکته را لازم می دانم که این دسته بندی از اساس غلط است. چهارچوب منطقی شهود و منطق بسیار نزدیک به یکدیگر است، و نتیج حاصل از یکی در دیگری قابل بررسی است، پس جدا پنداشتن این دو از هم کاری نادرست است. شهود و تحلیلی، دو راه برای پردازش و نتیجه گیری از اطلاعات حسی هستند. در یکی راه نتیجه گیری مشخص است و مراحل آگاهانه درک می شوند، و در دیگری چنین نیست. با این وجود می توان از نتایج به دست آمده نتیجه گرفت که در شهود هم مراحل تحلیلی وجود دارند. پس اینطور حرفم را خلاصه می کنم. عقل، در معنای عام خود، دو چهره دارد: شهود و تحلیل.

با وجود اینکه تحلیل را در بیشتر جاها با منطق هم ارز گرفته اند، ولی نباید فراموش کنیم که شهود هم منطق خاص خود را دارد. یعنی نباید پنداشت که نتایج شهودی از جایی خارج از دستگاه عصبی و از راهی خارج از پردازش اطلاعاتی حاصل شده اند.

شهود، به دلیل بافت خاص خود، با آنچه که در حالت عادی آگاهی یا دانستگی نام گرفته، تفاوتی دارد. به دلیل نامعمول بودن این شیوه از برخورد با قضایا، و یا دست کم نامعمول بودن تحلیل آن، هنگام شرح چیز زیادی برای گفتن پیدا نخواهیم کرد. به همین دلیل هم در بیان ذن، گاه آن را با ندانستگی و بی آگاهی هم مورد اشاره قرار داده اند. برخی از فیلسوفان جدیدتر، مانند کریشنا مورتی هم، آنگاه که به ندانستگی و گریز از دانایی اشاره می کنند، در اصل منظورشان شهود است. این مفهوم ندانستگی و عدم وجود اندیشه‌ی فعال، در ذن بسیار مورد توجه است و از عناصر مهم رسیدن به روشن شدگی می باشد.

ذن، به بیانی، عبارت است از همراه شدن دو مفهوم پراجنا، و سامادی. یعنی همراهی شهود، با رهایش منفعل و خودجوش ناشی از رها کردن چیزها.

ندانستگی، به ژاپنی "موشین" نامیده می شود، و واژه‌ی چینی همتای آن "وو نیین" یا "اوو هسین" است. یکی از اشعار چوانگ تسه این معنی را به خوبی متبلور می کند:

"چوئی" هنرمند، با دست، بسی نیکوتر از پرگار دایره می کشید. انگشتانش در این حالت به قدری هماهنگ بودند که وا نیازی برای تمرکز و توجه نداشت. بدینشان، نیروهای جانش یگانه می ماندند، و از هیچ مانعی رنج نمی بردند. از پا آگاه نبودن، می رساند که پای افزار ما راحت است. از کمر آگاه نبودن می رساند که شال کمر راحت است. اندیشه چون به منفی و مثبت دانستگی نداشته باشد، می رساند که جان در راحت است... آن که او با راحتی آغاز می کند، ناراحت نیست. راحت از راحت آگاه نیست." چوانگ تسه

باید به این نکته توجه کرد که ندانستگی، با کوشش برای ندانستن تفاوت می کند. کسی که در حالت ندانستگی به سر می برد، مانند چوئی هیچ نوع تلاشی را به کار نمی برد. پایی که بکوشد تا راحت باشد، راحت نیست. ندانستگی واقعی، حالتی است ناخودآگاه و راحت. عملی است همراه با آرامش و فارغ از هرگونه کوشش؛

"اندیشیدن به اینکه من نمی خواهم به تو بیاندیشم، هنوز به تو اندیشیدن است. پس بگذار تا نیاندیشم، که نمی خواهم به تو بیاندیشم."

ندانستگی، به هیچ عنوان هم معنا با جهل و نادانی نیست. ندانستگی، صرفاً حالتی است که دانستگی - یعنی شیوه‌ی تفکر تحلیلی / زبانی - در آن فروکش می کند. این حالت، عبارت است از حل شدن آگاهی در شهودهای بیشماری که در هر لحظه از زندگیمان، به دلیل برخورد با اثرات محیطی در ما برانگیخته می شود. در حالت عادی، این زمزمه‌ی آرام - ولی ارزشمند - در زیر غوغای اندیشه‌ی تحلیلی و

زبانی محومی شود. ولی آنگاه که از این روش غالب دست برداریم، و به سادگی گوش فرا دهیم، خواهیم توانست آواز آن را بشنویم.

"فکر نکن، پس از ناپدید شدن ابر در دوردستها، آسمان روشن می شود، چون که ماه در تمام مدت در آسمان شامگاهی وجود داشته."

و...

"آنچه همه می بود/ایان بایسته ترین و ارزشمندترین می شمزند،

آنچه همگی پیشوایان ارزشمندترین و بایسته ترین می شمزند،

دانستن بدون برخورد با رویدادهاست، به همان هنگام که سر برمی آورند.

روشن ساختن پدیده بدون روبرو شدن با شرایط تعریف شده است، در همان دم که پدیدار

می شوند."

وان شی

آنکس که پدیده ها رامی شکند، از این کار آگاه نیست. چون آن را به طور خودکار و راحت انجام می دهد. اگر فرد بخواهد به زور جلوی این کار را بگیرد، به چیزی جز مشکلی بزرگتر نخواهد رسید. راه حل این معما این است که دست برداشتن از شکستن پدیده ها، و فراغت از دانستگی، به همان آسانی و آرامش

فرا دست آید که دانستگی حاصل شده بود.

"به دنبال حقیقت نگرد، فقط عقاید خود را رها کن."

همین امر، یعنی رها کردن ساده و خودجوش تحلیلهای منطقی خودآگاه، و خودداری از شکستن پدیده ها، می تواند به عنوان اندرز اصلی ذن عنوان شود. آنچه که ذن از آرامش ذهن در نظر دارد، همین رهایی از شکستن های پیایی پدیده هاست، و این خودداری می تواند به ظهور شهود منجر شود.

"اگر ذهن هیچ تمایزی قائل نشود، همه چیز چنان می شود که در واقع هست."

هر کودکی، پس از به دنیا آمدن، روشهای موفق شکستن پدیده‌ها را از والدین و محیط خود می آموزد. بخشی از این معیارهای شکستن پدیده‌ها، پیشینه تکاملی و سرچشمه‌ی وراثتی دارند. مثلاً همه‌ی آدمیان -اگر سالم باشند- به دلیل داشتن گیرنده‌های نوری خاصی در شبکیه‌ی خود، می توانند بین دورنگ آبی و سرخ فرق گذارند. به همین دلیل هم محرکهای نوری وارد شده به چشم خود را به سه گروه آبی، سبز، و غیر از آن می شکند. این شکل از شکستن پدیده، به ساختار گیرنده‌ها و پردازنده‌های موجود بستگی دارد و به شکلی جبری از راه اطلاعات ذخیره شده در ژنوم حاصل می شود. بخش مهم دیگری از این شکستن پدیده‌ها مربوط به آموزش می شود.

هر بزرگتری، در برابر هر کودکی، تبدیل به آموزگاری می شود که راه شکستن پدیده‌ها را به شکل سستی به او آموزش می دهد. به این ترتیب کودک پس از مدتی در توری از شیوه‌های معمول برای شکستن محرکهای حسی گیر میافتد، و بنابر الگویی که آموخته، آنچه را که درک می کند معنی می کند. این امری است که توسط برخی از عارفان جدیدتر، مورد اشاره قرار گرفته. به ویژه دون خوان، -سالک سرخپوست،- بر اهمیت آن تاکید فراوان دارد. ابتدایی ترین گام برای درک ذن، و همچنین درک همه‌ی مکاتب عرفانی، رسیدن به این بینش است که همه‌ی آنچه که ما حقیقت می دانیم و واقعی می پنداریم. تنها نتایجی نسبی هستند که از شکستن پدیده‌ها به شکلی خاص پدید آمده اند. اگر به شکل دیگری پدیده‌ها را بشکنیم، ممکن است به نتایجی کاملاً متفاوت برسیم. این امر به نوعی ذهنی گرایی در آثار عارفان منجر می شود، که در حد متعارف و متعادل خود مبانی نظری محکمی هم دارد.

"چیزها، آنچه که هستند، هستند. چون ذهن هست. ذهن، ذهن است، چون چیزها هستند."

ذن، و همچنین سایر نحله‌های رازآمیز عرفانی، می‌کوشند تا در اولین گام، رهرو را از بند گران این سنن آموخته شده رها سازند. جوانگ تسه در اشعار خود خیلی بر کامل بودن رفتار یک کودک پای می‌فشرد. به گمان او، طبیعی‌ترین رفتار را، در یک کودک خردسال می‌توان بازیافت. علت این ادعا هم آشکار است.

یک کودک هنوز در تور دریافته‌ها و قواعد اطرافیانش گیر نیافته‌است. او هنوز توسط قوانین قراردادی شکستن طبیعت مسخ نشده، از این رو او آمادگی بیشتری دارد تا جهان را با نگاهی تازه و فارغ از پیش‌فرضها بنگرد. آنچه که ذن در نخستین گام می‌آموزد، بی‌ارزش بودن چسبیدن به این قواعد پوسیده است. هیچ نیازی نیست که قراردادهای خودمان را مقدس و مهم بدانیم، آنها تنها ابزارهایی هستند برای درک جهان، و کارگری که توسط ابزارش مسخ شود، به هیچ دردی نمی‌خورد. ذن، به دنبال کسی می‌گردد که بتواند ابزارهای بیشمار بسازد و بنده هیچیک نشود. مرد شناسا در آیین ذن، کسی است که از بند هرنوع وابستگی با آفریده‌های منطقی خود آزاد است.

"پدیده‌اش آور، تصاحبش اما مکن. بر آن کار کن، بر آن تکیه اما مکن.

هدایتش کن، مهارش اما مکن.

این را یافت مرموز خوانند." دأوده جینگ

به این شکل است که شناساگر مطلوب ذن، به میل خود پدیده‌ها را می‌شکند، -چون چاره دیگری برای پرهیز از خطا ندارد. ولی در دام این شکستها گیر نمی‌افتد. او همچون چرخ دنده‌ای که اصطکاک ندارد، نیروی کنجکاوی خود را بیهوده به گرمای پایبندی به واژه‌ها تبدیل نمی‌کند. او معیارهای شکستن را می‌آفریند، بی‌آنکه خود بشکند.

"ممکن و ناممکن دگرگون نشوند. راه به گام زدن راه شود. نام به نامیدن خوانده می‌شود...

هرچیزی به خود پیدا است... هماهنگ‌ساز کثر و راست، فرزانه است. او سرسپار رامش طبیعت

است. او بر کثر و راست چیره است." جوانگ تسه

ولی یک رهرو ذن، به این معیارهای نسبی شکستن پدیده‌ها دل نمی بندد. او شیفته‌ی درک بی واسطه‌ی شهودی است. برای او، ساتوری بیا روشن شدگی مهمترین چیز است، و از همین رو راه‌های دشوار و گوناگونی را برای نیل به این مقصودی آزمایش نماید. هوای ننگ، در گفتارهای خود به خوبی اهمیت شهود (پراجنا) را گوشزد کرده، و کنش و رفتار فعال را راهی برگزیده برای رسیدن به آن عنوان کرده. در برابر او، هستند استادان دیگری که تمرکز فکر و مراقبه را راه رسیدن به شهود و ساتوری می دانند. همین گروه هستند که تالارهای ذن دو (9) را ساخته اند و تمرینات پیایی ذان (مراقبه) را ایجاد کرده اند. روی آوردن به طبیعت، یک راه دیگر رسیدن به چنین بینشی است. به این ترتیب کوهستانها و جنگلها نیز به عنوان مراکز محبوب رهروان ذن شهرت دارند. چرا که یکی شدن با طبیعت، خودمی تواند یکی از راه‌های گسستن از تعاریف و قراردادهای پوچ گذشته باشد.

"هرچه گفتن و فکر کردن بیشتر باشد، فاصله از واقعیت بیشتر است."

ذهنی که درگیر چرخه‌های پوچ زبانی شده باشد، از دیدن بی واسطه‌ی حقیقت ناتوان خواهد بود. دقت به این نکته مهم است که بی واسطگی مورد نظر، به هیچ عنوان به معنای امکان درک بی واسطه‌ی واقعیت نیست. به گمان من، آنچه که واقعیت خوانده ایم و جهان مستقل از وجود ماست، هرگز نمی تواند به درک درآید. این جهان خارجی، -به قول دون خوان- ناشناختنی است، یعنی از قلمرو درک و تصور خارج است. همه‌ی آنچه که مورد بحث و علاقه است، درک بیشتر و بهتر ناشناخته هاست، یعنی حقیقتهایی نسبی، که در دایره‌ی درک ما قرار دارند.

درک بی واسطه‌ی جهان، به معنی حذف سد زبانی و معنایی‌ای است که ما با قراردادهای خود به دورمان کشیده ایم. درک مستقیم، که در شهود اینهمه مورد توجه است، چیزی نیست جز رهایی از بند واسطه‌های زبانی و نمادی. وگرنه رابطه‌ی مستقیم بین موجود زنده‌ی شناساگر، با جهان واقعی خارج از وجود آن، ناممکن است. همیشه این رابطه از راه زمینه‌ای از کدهای حسی و گیرنده‌های عصبی انجام می‌گیرد که خود چهره‌ی واقعیت را تا حدی دگرگون می‌کنند. با حذف واسطه‌های مزاحم زبانی، یکی از صدها عینکی که دید ما را نسبت به جهان کدر کرده، برداشته می‌شود. برداشتن این عینک به آن معنی نیست که ما مستقیمی‌ای به جهان متصل شده ایم. نمی‌توان از امکان برداشتن عینکها، این نتیجه را گرفت که راهی جز چشم هم برای نگاه کردن وجود دارد.

به این شکل، یکی از اهداف مهم ذن، غلبه بر مکالمه‌ی درونی است. راهی که برای آدمیان اسیر معیارهای زبانی، شیوه‌ای غالب برای اندیشیدن است. با دستیابی به سکوت درونی، یا ساتوری، این سد مهم کنار زده می‌شود، و شناسنده این فرصت رامی یابد تا از یک قدم نزدیکتر، با موضوع شناسایی درگیر شود. بودا در آن هنگام که پس از مراقبه در زیر درخت بودهی به روشن شدگی رسید، نخستین سرودی که خواند، این بود:

"اکنون، ای سازنده‌ی خانه، تو را دیده‌ام

تو دیگر بار خانه نخواهی ساخت.

تیرک‌هایت همه شکسته اند، و استخوان بندی ات ویران شده.

اندیشه ات که برای رسیدن به نیروانا وقف شده بود، موفق به فرو نشانیدن خواهشها شده است." دمه پده

آنچه که در اینجا مورد نظر بوداست خیلی مهم است. او دارد سازنده‌ی خانه‌های اندیشه را - یعنی زبان را - مورد اشاره قرار می‌دهد. این معمار پنهان، که از دید بیشتر مردم مخفی است، پس از روشن

شدگی دیده شده است. بودا که به شهود دست یافته، می تواند ببیند که آنچه اندیشه رامی سازد، نه رابطهی مستقیم با حواس، که اثر کار این سازنده است. او دیده که زبان و نمادهای تحلیلی، خانهای بزرگ اندیشهی تحلیلی بشری را ساخته اند. این سازنده پس از دیده شدن توان قدیمی خود را نخواهد داشت.

آنگاه که فرد بر چگونگی روند اندیشه سازی آگاه شود، می تواند آن را کنترل نماید. به این ترتیب آشکار است که او دیگر خانه نخواهد ساخت. چهارچوب محکمی که به دلیل ناخودآگاه بودن، و تکراری بودن، و معتاد بودن، جاویدان به نظرمی رسید دیگر وجود ندارد، و استخوانبندی این الگو، ویران شده است. وبه این ترتیب خواهشهای گذشته، که ریشه در این چهارچوب داشتند، همه محو و کمرنگ می شوند. به این ترتیب، صرف آگاهی بر سازوکار این ساختار اندیشه ساز، بنیان آن را بر هم می زند، و هدف رهروی ذن نیز، روشن شدن از راه درک این سازوکار است. از آنجا که نمی توان با راههای تحلیلی به سازوکار پیدایش راههای تحلیلی پی برد، پس در اینجا تنها شهود کارساز است. و از همین جا اهمیت شهود در مکتب ذن آشکار می شود. چرا که این راه، میانبری است برای رهایی از گفتگوی درونی، و چرخه هایی تحلیل زبان.

با از بین رفتن این مکالمه ی درونی، و حذف بندهای دست و پاگیر اندیشه ی تحلیلی، ذهن آزاد می شود تا با روش شهودی خود به جهان بنگرد، و آنچه را که می بیند در زمانی کوتاهتر و با کلیتی بیشتر درک کند. به این ترتیب بخش مهمی از تضادهای قدیمی، از بین می رود.

آنچه که دیالکتیک فلسفی مفاهیم را موجب می شود، و گزینه های آری / نه را در برابر یک پرسش بنیادی قرار می دهد، شکستن پدیده ها است. آری و نه، و پاسخهای دقیق این شکلی، فقط در مواردی مصداق دارند که حد و مرز مشخصی بین گزاره های درست و نادرست ترسیم شده باشد. در روش شهودی، اصلاً چنین اتفاقی نمی افتد. ما حد و مرزی نداریم تا بتوانیم پاسخ آری یا خیر به سوالاتمان بدهیم.

به همین دلیل هم در همه‌ی مکاتبی که به شهود اهمیت می‌دهند، -یعنی همه‌ی مکاتب عرفانی - باطلنماها و تضادهای منطقی فراوان دیده‌می‌شود. این تضادها، ناشی از این هستند که ما داریم تجربیاتی شهودی را، با محک منطقی‌می‌سنجیم. اگر در قالبی که تجربه رخ داده وارد شویم، ممکن است این تضادها هم از بین بروند.

وقتی که رهرویی از استادش می‌پرسد: راز آرامش اندیشه را به من بگویید، و در پاسخ، استادش جواب می‌دهد: آیا شیربرنجت را خورده‌ای؟، ما احساس می‌کنیم که با امری نامعقول روبرو شده ایم. همچنان گفتار استاد "هاکوئین" که می‌کوشید تا شاگردانش صدای یک دست را بشنوند، در دید ما غیرمنطقی جلوه می‌کند. ولی مشکل در اینجا است که قالب بیانی این تجربیات، با قالب تحلیل ما جور نیست. وقتی که ساتوری دست داد و رهرو به روشن شدگی رسید، می‌بیند که بسیاری از مفاهیم مقدس گذشته، تنها از این رو به وجود آمده‌اند که معیارهای شکستن پدیده‌ها مرزی را برایشان فرض کرده. بیشتر واژگان و مفاهیمی که تا آن هنگام دارای موجودیتی مستقل و حتی بنیادی در نظر گرفته می‌شدند، در اینجا دیگر اهمیت خود را از دست می‌دهند و به تقسیمات مصنوعی کل بزرگتری تبدیل می‌شوند. با محو شدن این مفاهیم، و کمرنگ شدن حدو مرزهای قدیمی، تعارضها هم از میانه می‌خیزند، چون بیشتر آنها معلول همین تقسیمات خاص جهان بوده‌اند.

"این و آن هرچه می‌توانند باشند. دیده‌ها یکسان نیستند. خویشتن شناس، پرده از جهان برمی‌گیرد. این از آن، آن از این پیدا است. این و آن انبازند. همچون نبودن و بودن. از ناسزا، فضیلت سزا پرده برگیرد. راست به کثری می‌پوید، کثر به راستی... بی این و آن آرام گیریم. بیکران به کثر و بیکران به راست.

(چوانگ تسه)

نمونه‌های فراوانی از تضادهای اینچینی رامی توان در "کوآن" های ذن یافت. کوآن در ژاپنی، همان "کانگ آن" چینی است و قضیه و مدرک عمومی معنی می دهد. کوآن عبارتست از جمله یا واژه‌ای که به طور منطقی معنایی ندارد، ولی می تواند در شرایط خاصی، سیستم شهودی رهرو را تحریک کند و او را به روشن شدگی برساند.

یکی از مشهورترین کوآنهای ذن، "مو" نام دارد. این صدا که ظاهراً تقلید صدای گاو است، معنی خاصی ندارد، و استادان ذن در آنجا که می خواهند به پرسشی پاسخی خارج از آری و نه بدهند، آن را به کار می برند. یک ناظر منطقی وقتی ببیند که استادی به پرسش عمیقی مانند "آیامی توان به سعادت رسید"، پاسخی مانند مومی دهد، بی تردید پاسخ را بی ربط و بی معنا تلقی می کند. ولی مشکل اینجاست که این قضاوت کاملای یک طرفه انجام می شود. استاد در دیدگاهی شهودگرا و غیرپدیده شکن می اندیشد و پاسخ می دهد، و ناظر خارجی در قالبی پدیده شکن و قراردادی قضاوت می کند. اگر کمی دقیقتر به قضیه نگاه کنیم، خواهیم دید که استاد با همان صوت بی معنای مو پاسخ شاگردش را داده. استاد با گفتن این کوآن، به شاگردش می فهماند که آنچه پرسش او را ایجاد کرده، شکستن پدیده‌ها به طرزی نادرست است. شاگرد پدیده‌ها را به طریقی خاص شکسته، و بعد در آن میان به قالب از پیش آماده‌ای برخورد کرده که آن را سعادت می نامد. حالامی بینیم که می خواهد ببیند می تواند به مصداق نهفته در این قالب زبانی برسد یا نه؟ و استاد با گفتن مو، کل الگوبندی و نظام ارزش گذاری او را زیر سوال می برد. برای او پاسخ این سوال آری یا نه نیست، چون در قالب وصله پینه شده‌ی شاگردش نمی اندیشد. برای او، پاسخ تنها مو است، چرا که پرسشی بی معنا، پاسخی به همان اندازه بی معنا را طلب می کند. برای او، اندیشیدن درباره پرسشی نادرست، درگیر شدن با اشتباهی خودساخته است.

"تائو بی اشکال است."

تنها از برچیدن و برگزیدن خودداری می کند.

فقط هنگامی که دوست داشتن و دوست نداشتن را متوقف می کنی،

همه چیز بی یک سر مو اختلاف به روشنی فهمیده می شود.

و آسمان و زمین به کنار گذاشته می شوند.

اگر می خواهی حقیقت ساده را دریابی،

با درست و نادرست درگیر مباش.

درگیری با درست و نادرست بیماری ذهن است." حسین حسین مینگ

استادی که برای پاسخگویی به شاگردش از کوآن بهره می جوید، می کوشد تا با ضربه ای ناگهانی، همه می منطق خودآگاه او را ساکت کند تا مجالی برای شهود ناگهانیش فراهم شود. شهودی که در حالت عادی مرتباً با رهرو همراه است، ولی به دلیل تمرکز آگاهی بر اندیشه ی تحلیلی، از آن غافل می ماند. به همین دلیل هم فراوان می بینیم که استادی بزرگ، در جوانی با کوآنی ساده مثل مو، یا "آرنج به خارج خم نمی شود" (10)، به روشن شدگی می رسد. رمز درک برخی از رفتارهای به ظاهر غیرقابل توجیه استادان با شاگردانشان هم در همینجاست. در ذن، درسهایی را که هر رهرو به طور مرتب از استادش می گیرد، "سان ذن" می نامند. در این جلسات کوتاه درس که می تواند با موندوهایی هم همراه باشد، رفتارهای غیرمتعارف زیاد دیده می شود. در اینجا استادان خشنی که پرسش شاگردان را با زدن مشت و لگد پاسخ می دهند، به همان فراوانی دیده می شوند که استادان کوآن گوی غیر منطقی.

کتک کاری یک استاد با شاگردش، برای ما چیزی غیرعادی قلمداد می شود ولی همین روش، به طور سنتی در ذن مورد استفاده قرار می گرفته تا شاگرد را از قالبهای سنتی و قواعد تعریف شده در جامعه

برهاند. تنها پس از رها شدن از دست این قالبهای دست و پاگیر و دلبستگیهای غیرلازم است که راه برای شهود، و درک شهود هموار می شود.

پس از نابود کردن تقدس تحلیلهای زبانی، راه برای دیدن دوباره ی جهان بازمی شود، دیگر این امکان ظهور می کند که هستی را با چشمانی بدون عینکهای تیره ی قدیمی ببینیم. بنا به یک کوآن قدیمی ذن، روشن شدگی تمیز کردن آینه ی آگاهی از زنگ و غبار نیست، بلکه شکستن آینه است، به شکلی که دیگر هرگز غباری بر آن ننشیند.

تمام این حرفها، در نهایت یکی دیگر از اندرزه های ذن را نیز تایید می کند. اندرزی که بارها در متون معمایی ذن با آن برخورد می کنیم. اندرزی که بر لزوم نجسبیدن به چیزها تاکید می کند. همانطور که چسبیدن به قراردادهای خودساخته، کاری ابلهانه و نادرست است، بند کردن به هر مفهوم دیگر نیز چنین است. اهمیت دادن فراوان به هر مفهوم و هر آرزویی، همتاست با چشم پوشی از دیدن مفاهیم دیگر و آرزوهای دیگری که موازی با آن وجود دارند. این دلبستگی و تعلق خاطر به چیزها، همان است که بودا با عنوان تشنگی مورد اشاره قرار داده. در دید او، تشنگیها، خاستگاههای اصلی رنج هستند. یک مرد شناسای واقعی، به هیچ چیز دلبسته نیست. او با درک این نکته که همه ی مفاهیم و همه ی آمال و آرزوها در نهایت ریشه در خود ما دارند، برخوردی خردمندانه تر را با آنها در پیش می گیرد.

برای او، هر چیز خوبی، تنها گامی است از راه درازی که باید طی شود. هر آرزویی، و هر نیکی و هر پیشرفتی، تنها گامی از راهی و حلقه ای از زنجیری هستند. به همین دلیل هم رهروان حقیقی، به هیچ تکه ای از راه (تائو) عشق نمی ورزند. حتی خود تائو هم برای این رهروان، مفهومی ورجاوند محسوب نمی شود. چون تائو نیز تنها یک واژه است و به خودی خود ارزشی ندارد. تنها آن کس می تواند تائو را درک کند، که حتی از بند واژه ی راه هم گسسته باشد.

"بی سودای تائو، دل‌باخته‌ی تائو است."

رهروان موفق، به هیچ چیزی وابسته نمی شوند. آنان هیچگاه بر موضوع خاصی متمرکز نمی شوند، و دل به تقدس چیزی نمی بندند. چرا که همواره به یاد دارند که هر چیزی با ضد خود همراه است، و آنچه که می جویند، به حالت خالص جز در ذهن خودشان وجود ندارد.

"...هنگامی که کسی زیبایی را به عنوان چیز زیبا به رسمیت می شناسد،

پیش از آن زشتی وجود داشته است.

هنگامی که کسی خوبی را به عنوان چیزی خوب به رسمیت می شناسد،

پیش از آن بدی وجود داشته است.

بودن و نبودن در کنار هم پدیدار می شوند.

درازی و کوتاهی در کنار هم تفکیک پذیرند.

بلندی و پستی در کنار هم ایجاد می شوند.

قبل از این و بعد از این، دو توالی متقابلند."

این تقارن مفاهیم در ذن، ریشه در فلسفه‌های کهنتر شرقی دارد. فرزنانگان چینی، از دیرباز از دو نیروی متضاد و برابر در جهان نام برده بودند که یکی ر آیین و دیگری را یانگ نامیده اند. یین نماد شب و مادگی و زمین و سرماست، و یانگ نماد روشنی و روز و آسمان و نرینگی است. این دو نیرو به موازات هم در همه‌ی پدیده‌ها وجود دارند، و هیچ پدیده‌ای وجود ندارد که تنه آیین یا تنها یانگ باشد. یین و یانگ دو نیرو هستند که نیکی و بدی در آنها راه ندارند. آنچه که ما نیکی (ته) می نامیم، تنها عبارت است از هماهنگی میان این دو اصل. این اندیشه که از دیرباز در چین وجود داشته، سرچشمه‌ی طب سوزنی کهن چینی هم هست، و در دیدگاه‌های فلاسفه‌ی دیگر چینی هم فراوان تکرار شده.

مشابه همین بینش را، در آثار اقوام آریایی، با عنوان اهورامزدا و انگره مینومی بینیم. با این تفاوت که در اینجا به این دو نیرو بارارزشی زیادی هم بخشیده شده. ولی در حالت معقول تر خود، بین و یانگ گویای نکات واقع بینانه‌ای هستند. و آنها از وجود نوعی تقارن در جهان حکایت می‌کنند. تقارنی که بین امروز و دیروز و خوب و بد و مثبت و منفی وجود دارد. این تقارن تنها با وجود سیستم‌های زنده است که شکسته می‌شود. ولی در آن هنگام که این موجودات زنده، در حداعلای خودآگاهی خود، می‌کوشند تا از مرزهای تعریف شده توسط قراردادهای خود فراتر روند، تقارن بار دیگر پدیدار می‌شود. یک رهروی ذن، وقتی که با تلاش و کوشش فراوان، موفق شد به ساتوری برسد، و از چنگ تعاریف زبانی آزاد شود، درمی‌یابد که هیچ مرز مشخصی بین آنچه که تابه حال نیروهایی مجزای دانسته وجود ندارد. از این رو همه‌ی این نیروها را به مثابه یک کل درک می‌کند. کلی که ارزش دهی به آن، و توزیع اهمیت در آن، حالتی کاملای متقارن دارد.

رهرو، در این مرحله درک می‌کند که آنچه که تا این هنگام به عنوان دو پاره‌ی آگاهی‌اش می‌دیده، و دوجزئی از آگاهی‌اش را که با گفتگو با یکدیگر اندیشه‌ی زبانی و تحلیلی را ایجاد می‌کرده اند، در اصل یکی هستند. این از بین رفت دوگانگی میان خود و فراخود، و این یکتا شدن دوطرف گفتگوی درونی، همان است که تقارن مطلق دستگاه فکری یک رهروی روشن شده را مشخص می‌کند.

از آنجا که واژگان سرچشمه‌ی همه‌ی خطاهایی بودند که رهرو تا این هنگام با آن روبرو بوده، پس از روشن شدگی دیگر به آن اهمیتی نمی‌دهد. سکوت، تنها زبانی است که می‌تواند تائو را توصیف کند.

"آنکس که گفت نمی‌داند، آنکس که می‌داند نمی‌گوید." لائوتسه

به همین دلیل هم شاخه‌ای مانند ذن سکوت می‌تواند به این خوبی پروبال بگیرد و محبوب گردد. برخی از استادان ذن حتی بر لائوتسه ایراد گرفته اند که چرا در باب آن چیزی که ویژگی‌ش غیرزبانی بودن

است، پنج هزار واژه سروده. این امر همچنین یکی از دستاویزهایی هم بوده که پیروان آیین کنفوسیوس برای طعنه زدن به پیروان لائوتسه مورد استفاده‌اش قرار می‌داده‌اند. "فاین" (؟-1104) این طعنه را چنین پاسخ می‌دهد:

"من یک قلابدوزی از اردک‌های نر درست می‌کنم و می‌گذارم تا آن را ستایش کنید، ولی سوزن طلائی را نمی‌توانم به شما بدهم."

به همین ترتیب تمام آنچه را که در متون مربوط به ذن می‌توان خواند، باید تنها به عنوان قلابدوزی‌هایی زیبا در نظر گرفت که ردپایی از آن سوزن طلایی شهود را به دست می‌دهند، ولی با خود آن تفاوت دارند. پس دستیابی به شهود، و ساتوری ممکن می‌شود. رهرویی که به روشن شدگی می‌رسد، هیچ چیز غایی و نهایی‌ای را به دست نمی‌آورد. او تنها تجربه‌ای نو برای معنی کردن داده‌های حسی‌اش به دست می‌آورد. پس خلاف آنچه که بودا مطرح می‌کرد، روشن شدگی پایان راه رهروی ذن نیست، که آغاز آن است. برای ساتوری و مفاهیم دیگر موجود در ذن، تعبیر روانشناختی هم وجود دارد. اولین چهره‌ی موثری که در غرب کوشید تا عناصر عرفانی را تعریف کند، ویلیام جیمز بود. او چهار ویژگی را برای تجربیات عرفانی برشمرد: غیرقابل توصیف بودن، نو و بی‌مانند بودن، سریع و آنی بودن، و منفعل و غیرفعال بودن.

سوزوکی با توجه به این تعریف، این صفات را برای ساتوری عنوان کرده :

شهودی بودن و غیرعقلانی بودن (یعنی فاقد منطق خودآگاه بودن)، همخوانی، حس فراطبیعی یا فرامادی، ویژگی غیرشخصی، احساس عروج و تعالی، آنی بودن.

از این میان مهمترین وجه تمایز با عرفان مسیحی عبارت است از غیرشخصی بودن. سوزوکی، که نقدهای تند و تیزی هم از مسیحیت کرده، عرفان مسیحی را دارای نوعی چهره‌ی شخصی اغراق آمیزی داند و

وجود عنصر عشق در آن را مقدمه‌ی وارد شدن غریزه‌ی جنسی به دنیای عرفان در نظرمی گیرد. او ساتوری را با واژگان روانشناسی نوین، به صورت حل شدن خودآگاه در ناخودآگاه تعریف می‌کند.

کارل گوستاو یونگ، روانشناس برجسته‌ی آلمانی نیز به ذن توجهی ویژه داشته و ساتوری را برابر با آزاد شدن ناخودآگاه و خزانه‌ی گرانبهای اطلاعات درون آن می‌داند. او از این ویژگی عرفان شرقی با عبارت "آزادی بزرگ" نام می‌برد، و آن را مقدمه‌ای برای یگانگی ذهن می‌داند.

با توجه به دستاوردهای جدیدتر دانش عصب شناسی، می‌توان کمی دقیقتر هم در مورد ذن سخن گفت. با وجود این که من خودم مخالف سرسخت نسبت دادن شتابناکانه‌ی کارکردهای مهم به بخشهای مبهم مغز هستم، ولی در اینجا آنقدر به خودم اجازه می‌دهم که این شواهد را به عنوان تاییدکننده‌های احتمالی نظرم مطرح کنم.

مדתهاست که تفاوت بین دو نیمکره، و تمایل نیمکره‌های چپ و راست به تفکر تحلیلی و کل گرا نشان داده شده. با توجه به این که کارکردهای زبانی -نمادی در نیمکره‌ی چپ کد می‌شود، می‌توان این قسمت را مرکز اصلی عمل شکستن پدیده‌ها دانست. به عنوان مراکز آناتومیکی این عملکرد، نامزدهایی مانند

(Planum temporalis) در نیمکره چپ و ناحیه‌ی ورنیکه رامی توان نام برد. همچنین نقش قشرپیشانی (Frontal cortex) در تصمیم گیری ارادی و تحلیل آگاهانه رفتارها قابل توجه است. همچنین باید به رابطه‌ی کارکردهای کل گرا و غیرتحلیلی نیمکره‌ی راست -مانند درک موسیقی، آفرینشهای هنری، و بازشناسی چهره - نیز اشاره کرد.

در آسیبهای مغزی نیمکره‌ها نشان داده شده که مغز با نیمکره‌ی راست صدمه دیده، مشکلی در درک نقایص عصبی خود ندارد. ولی اگر نیمکره‌ی چپ آسیب ببیند، فرد از آگاهی از ایراد کارکردی و

شناختی خود عاجز است. به بیان دیگر، از دید عصب شناسی، نیمکره‌ی چپ همان نیمکره‌ی خودآگاه ماست. نتیجه این‌که، شاید بتوان گفت که شهود و منطق، هردو کارکردهایی عصبی هستند که در سیر تکامل در انسان به وجود آمده اند. از میان این دو، روش تحلیلی به دلیل بیان روشن و قابلیت انتقالش، در میان آدمیان اجتماعی که به چنین ابزاری نیاز داشته اند بیشتر رواج یافته و بالیده است. با این وجود، روش شهودی هم در گوشه‌ای باقی مانده، و در بسیاری از رفتارهای شناختی نقش مهم خود را حفظ کرده. توجه به این نکته مهم است که همه‌ی اختراعات، اکتشافات، و آفرینش‌های هنری، معمولاً آغازی شهودی دارند. به ندرت روش تحلیلی به تنهایی موفق به خلق چیزی نومی شود. چون سرعتش برای انجام چنین کاری بسیار اندک است.

بخش سوم : مقایسه‌ی ذن با سایر مکاتب عرفانی

ذن، به عنوان آمیخته‌ای از سه فرهنگ -هندی، چینی و ژاپنی- می‌تواند به عنوان مثالی برجسته از عرفان شرقی مطرح شود. با این وجود، شاخه‌های فراون دیگری از عرفان هم وجود دارد که با ذن قابل مقایسه است.

در میان تمام مکاتب عرفانی، ویژگی‌هایی مشترک رامی‌توان یافت، که در اینجا به طور گذرا مورد اشاره قرار می‌گیرند. همه‌ی نحله‌های عرفانی، دیدگاهی کل‌گرا در مودر جهان دارند. یعنی جهان را مجموعه‌ای از اجزای کنارهم قرار گرفته نمی‌دانند. بلکه آن را به منزله‌ی یک کل ارگانیک در نظرمی‌گیرند که بر رفتار تک‌تک اجزایش تأثیری گذارد. به بیان دیگر، در عرفان رابطه‌ی علی-معلولی حاکم بر گیتی، تنها از پ‌آیین به بالا نیست، که از بالا به پ‌آیین هم هست. این بینش، همان است که به تازگی در نظریه پیچیدگی و نگرش سیستمی در علم رسمی عنوان شده و مورد توجه قرار گرفته. در دهه‌های اخیر، تحلیل‌های علمی ارزشمندی با توجه به این دانش از عرفان انجام شده است.

دومین ویژگی مشترک بین همه‌ی مکاتب عرفانی، تأکید بر شهود و بی‌ارزش شمردن منطق معمول و گزاره‌ای است. به بیان دیگر، راه گام به گام و جزیانگاری مورد استفاده در علم رسمی، بنا بر دیدگاه عارفان بی‌فایده و ناسودمند است و تنها آشفتگی و فاصله از حقیقت را بیشتر می‌کند. تقریباً همه‌ی عرفا، با هر گرایش ذهنی‌ای که داشته‌اند، بر لزوم درک بی‌واسطه‌ی جهان از راه شهود تأکید کرده‌اند. از آنجه که درنهایت همه‌ی انواع درک از جهان خارج از راه دستگاه‌های حسی و سیستم‌های پردازنده‌ی عصبی صورت‌می‌گیرد، چنین درک بی‌واسطه‌ای از جهان، از دید علمی ممکن نیست. اگر بخواهیم این گرایش

عارفان را به زبانی علمی تر بیان کنیم، باید بگوییم که آنها کارکردهای به اصطلاح نیمکره راستی را برنیمکره چپی ترجیح می دهند، و پردازش سریع و ناخودآگاه داده‌ها را مهمتر از پردازش کند و قدم به قدم خودآگاهی دانند.

عارفان، علاوه بر اینها، رستگاری را به نوعی خاص تعریف کرده اند. دیدگاه آنان درباره‌ی هدف زندگی و چگونگی رستگاری، غالباً با دیدگاه‌های رسمی جاری در اطرافشان تفاوت می کند. یکی از راههای معروف رستگاری که بیشتر رایج است و توسط سالکان مورد اشاره قرار می گیرد، یگانگی با جهان است. در دیدگاه عرفای توحیدی، این یگانگی همان وحدت خالق و مخلوق است، که به یکتا شدن عاشق و معشوق نیز تمثیل شده. در دید سالکان طبیعت گرا و غیرتوحیدی نیز، همین حرف با بیانی کمی متفاوت به چشم می خورد. آنها وحدت با طبیعت را هدف گرفته اند. نتیجه نهایی هردو راه، رسیدن به شناخت کامل، و آرامش اندیشه است.

چیز دیگری که در بیشتر مکاتب عرفانی وجود دارد، ولی فراگیر نیست، تکیه بر فرد است. تقریباً همه مکاتب عرفانی بر این اصل که را هرستگاری شخصی و غیرقالبی و نسبی است، تاکید کرده اند. به همین دلیل هم معمولاً عارفان اصول مدون و الگوهای رسمی رسیدن به یگانگی با جهان را رها کرده اند، و به درون نگری و خودکاوی روی آورده اند. رفتار تکرو و جامعه گریز عارفان از این رو قابل درک است.

مقایسه‌های فراوانی میان عرفان شرقی و غربی انجام گرفته، که در اینجا اشاره‌ای به آن لازم است. "هایلر" (12) که از نخستین مترجمان آثار عرفانی خاوردور در اروپا بود، عرفان شرقی (13) را سرد و غیرانسانی دانسته، و آن را چندان جذاب نمی بیند. شناخت گرای منطقی و دقیق ذن، بدون توجه به هرگونه منبع فراطبیعی دانش، تنها طبیعت را زمینه‌ای مناسب برای شهود می بیند. در مقابل عرفان مسیحی و به طور کلی سامی، در عارف شوری برای یکتایی با پروردگاری دمد و نوعی احساس حضور خداوند را برایش

ایجاد می کند. به نظرهایلر، این دو شیوهی عرفانی با یکدیگر قابل مقایسه نیستند و عرفان مسیحی بی تردید از عرفان شرقی برتر است. به گمان من، این برخورد قالبی با اندیشه‌های متضاد چندان مفید نیست.

شکی در این نیست که عرفان خاور دور و هند، تنها عرفانی است که در آن هیچ وجود متعالی و برتری مطرح نمی شود. اصولاً این یکی از وجوه تمایز عرفان شرقی و غربی است. در عرفان سامی - یعنی اسلامی، مسیحی و یهودی - همیشه عارف رو به سوی مرکزی دارد که خداوندگار است. برای یک عارف متعلق به این شاخه از اندیشه، یکتایی با مرکز و منشای وجود هدف است، و چون این مرکز را دارای شعور و اراده و آگاهی می داند، رابطه‌اش با آن به صورت نوعی رابطه‌ی عاشق و معشوقی درمی آید. عارف مسلمان، یهودی، یا مسیحی، برای شناخت هدف خود - یعنی خدا - به دنبال رابطه‌ای ویژه می گردد، و این رابطه را از نوع عشق و محبت توصیف می کند. پس عجیب نیست که در این نحله‌ی فکری تجربیات شورانگیز عرفانی فراوان دیده می شود، و مرکزگرایی مشخصی در بین همه‌ی عارفان مورد نظر قابل تشخیص است. به همین دلیل هم شاید بتوان کل مکاتب عرفانی را بر اساس نوع نگرششان به قضیه‌ی خالق، به دو دسته تقسیم کرد.

گروهی که من با عنوان عرفان توحیدی مورد اشاره قرارشان خواهم داد، جهان را دارای هدفی از پیش تعیین شده می دانند و مرکز ثقلی به نام خدا را برای آن در نظر می گیرند. این مرکز ثقل طبیعی سرچشمه‌ی شناخت و آگاهی هم خواهد بود و چون خودآگاه فرض می شود، رابطه‌ی عارف با او به صورت نوعی رابطه‌ی شخصی و دوطرفه درمی آید. در این شاخه از عرفان، رابطه‌ی عارف و جهان با کنایه‌هایی از قبیل عشق مورد اشاره قرار می گیرد، و عارف در هر لحظه از طی مسیرش حضور شعوری برتر را حس می کند. عرفان‌های ادیان توحیدی - اسلام و مسیحیت و یهودیت - عمدتاً از این نوع هستند. از رابعه گرفته تا ابراهیم ادهم و بایزید بسطامی، و از شیخ سهروردی تا سنت فرانسیس، همه چنین

مسیر مشترکی رامی پیمایند. ردپای چنین عرفانی را در اوپانیشادها هم به همان وضوحی می توان دید، که در تذکره الاولیا.

در برابر این گروه، شاخه‌ای دیگر وجود دارد که طبیعت را علت غایی جهان می داند و آن را فاقد شعور و اندیشه فرض می کند. این نوع سلوک، معمولاً به رابطه‌ای یکطرفه با جهان خارج منجر می شود. دیگر در اینجا نمی توان از رابطه‌ی عاشق و معشوقی نام برد، و بیشتر هماهنگی با جهان است که مورد نظر است. هرچه در عرفان توحیدی بر عشق تأکید می شد، در اینجا بر شناخت تأکید می شود، و هرچه در آنجا برونگرایی وجود داشت، در اینجا درونگرایی می بینیم. عرفان خاوردور و هند، از این نوع هستند. در این نوع از عرفان، اشاره‌ای به متافیزیک وجود ندارد و هدفمندی خاصی در جهان دیده نمی شود. سعادت غایی عارف، در جاودانگی و خلود نیست، که به سادگی در شناختن جهان و آرامش یافتن ذهن است. این نوع از عرفان را در بودا و لائوتسه به همان شدتی می توان دید که در کریشنامورتی و دون خوان. ردپاهایی از این عرفان را در ایران نیز می توان دید، چرا که این کشور دارای فرهنگی است به غایت آمیخته. در آثار شیخ عطار، و برخی از حرفه‌ای مولانا، می توان به چنین نگرشی برخورد. برای ساده شدن کلام، این نوع از سلوک را در مقابل عرفان توحیدی، عرفان طبیعت گرامی نامم.

در عرفان شرقی - یعنی بودایی، تائویستی، و ذن - چنانکه گفتیم، عناصری به کلی متفاوت با عرفان توحیدی دیده می شوند. عارف رو به سوی مرکز خاصی ندارد. آنچه که او می جوید در درون خودش وجود دارد. جهان طبیعی برای او بی شعور و ناآگاه است، از این رو امکان ایجاد رابطه‌ای از نوع عشق و عاشقی وجود ندارد. سالک عرفان خاوری، تنهایی کوشد تا جهان را بشناسد. او در این راه، خواهد توانست تا جهان را دوست بدارد، ولی این دوست داشتن با آنچه که در عرفان غربی می بینیم تفاوت دارد. در اینجا

هدف دوست داشتن مشخص نیست. یک سنگ، یک دانه‌ی برف، و یا یک نیلوفر پیچی می‌توانند هدف چنین محبتی قرار گیرند.

در اینجا هدف دوست داشتن سالک، موجودی ناآگاه است و از این رابطه آگاه نمی‌شود. علاقه‌ی سالک ذن به جهان رابطه‌ای یک طرفه است که از سالک آغاز شده و به او ختم می‌شود. از این رو هم آن شور و شوق عاشقانه‌ای که در عرفان غربی می‌بینیم، دیگر در اینجا دیده نمی‌شود. یک استاد ذن، با جهان به یگانگی می‌رسد، ولی این یگانگی چیزی معجزه آسا و الهی و فراطبیعی نیست. در اینجا لطف ایزدی و عشق الهی نقشی را بازی نمی‌کند. سالک تنها به کمک خودش است که می‌تواند به روشن شدگی برسد. روشن شدگی در اینجا دقایق همان بیدار شدن است. بیدارشدن عملی است فعال، که توسط خود فرد انجام می‌گیرد. کسی نمی‌تواند دیگری را بدون تلاش خودش بیدار کند.

در عرفان شرقی، نوعی طبیعت گرایی لطیف به چشم می‌خورد که در عرفان غربی دیده نمی‌شود. در عرفان غربی هنوز انسان اشرف مخلوقات است و خدایی که کل جهان را آفریده، پشتیبان اوست. ولی در عرفان شرقی چنین چیزی وجود ندارد. در اینجا آدم تنها موجودی است در میان دیگر موجودات، و بخشی ناچیز است از طبیعت. برخلاف گیتی هدفمند و جهتداری که عرفان غربی تصویری می‌کند، در ذن جهان رو به سوی مسیری مبهم دارد که آغاز و انجامش مشخص نیست، و در موردش هیچ نمی‌توان گفت، مگر اینکه تائو است. عرفان شرقی طبیعت محور است و سلوک غربی خدامحور. اولی پرشور است و همراه با بندگی و ستایش موجودی خاص، ولی دومی خنثا و فارغ از هرگونه بنیان کارکردی و عبادی است. در اولی آمرزیده شدن و عشق پروردگار هدف است، و در دومی شناسایی و از خود رستن. اولی راه را در خارج از خود می‌جوید، و دومی در خود. شاید از این روست که پیکره‌ها و تصاویر مقدسین در عرفان

غربی - به ویژه مسیحی - همواره به بالا و آسمان نگاه میکنند، ولی پیکره‌های بودا، همیشه چشمان خود را بسته اند و به درون می نگرند.

در برابر این دو شکل از عرفانی که مورد اشاره قرار گرفت، نوعی جدیدتر از عرفان نیز به تازگی مطرح شده، که عرفان سرخپوستی نامیده می شود. این شاخه از عرفان، عمدتاً با آثار کارلوس کاستاندا شناخته می شود، که نوعی جدید از رویکرد تحلیلی به عرفان را نشان می دهد. در دیدگاه من، عرفان مورد نظر سالکان سرخپوست، چیزی است بسیار شبیه به عرفان خاوردور و ذن. این نوع عرفان زیر تاثیر نویسندگانی مانند کاستاندا به شدت دگرگون و مدرن شده، و آثار اندکی از اشکال کهن آن باقی مانده است. با این وجود از همین نسخه‌های بازسازی شده جدید، چنین برمی آید که در این دیدگاه هم مهمترین منبع شناخت، و مهمترین موضوع شناخت طبیعت است، و راهی شهودی برای رسیدن به آن پیشنهاد می شود. از آنجا که در رساله‌ای دیگر به اندازه‌ی کافی در مورد این نوع از عرفان سخن گفته ام، در اینجا دیگر تکرار مکررات نمی کنم.

گفتار سوم : اخلاقیات ذن

بحث درباره‌ی اخلاق، امری است که تنها پس از تسلط بر بینش ممکن می‌شود. تنها هنگامی می‌توان از یک سیستم اخلاقی محکم و سازگار صحبت کرد، که دستگاه جهان بینی مشخص و دقیقی پشتوانه‌اش باشد. به همین دلیل هم فقط هنگامی می‌توان در مورد اخلاقیات ذن سخن گفت، که درکی عمیق از فلسفه‌ی آن در دست باشد. از آنجا که ادعای رسیدن به چنین بینشی، در هر مرحله‌ای می‌تواند گزافه‌گویی محسوب شود، در اینجا بر این نکته پای می‌فشرم که آنچه از این پس خواهد آمد، بیش از پیش، برداشت شخصی من از ذن خواهد بود.

بخش نخست : روشن شدگی

مهمترین وظیفه‌ی اخلاقی یک عارف طبیعت گرا، این است که به روشن شدگی برسد. چگونگی رسیدن به این مرحله، در ذن به خوبی سایر مکاتب عرفانی مشخص نیست. فراوانند عارفانی که برای رسیدن به شهود کلی و درک جهان، راه مشخص و از پیش آزموده‌ای را پیشنهاد می‌کنند. ولی ذن چنین عارفانی را در نظر ندارد. در ذن، هیچ راه تعریف شده‌ای برای رسیدن به طبیعت وجود ندارد. ریاضت و زاهدپیشگی، هرچند در هند سنتی کهن است و ریشه‌هایی جامعه‌شناختی دارد، در ذن پذیرفته نیست. به گفته‌ی "ماتسو" (فوت در 788 م.) ذن عبارت است از خفتن به هنگام خستگی و خوردن به هنگام گرسنگی. بودا در آن هنگام که در جنگل ریاضت می‌کشید و از شدت گرسنگی رو به مرگ بود، به روشن شدگی نرسید، او تنها هنگامی نیروانا را درک کرد که شکمی سیر و اندیشه‌ای آزاد از خستگی و

سختی داشت. او برای درک شهود، همچون بودیدارما نه سال مراقبه نکرد، او تنها یک هفته در زیر درخت بوده‌ی نشست. او که برای رهایی از رنج برخاسته بود، گزیدن رنج را راهی نامعقول دانست. یکی از عناصری که در عرفان هندی کماکان دیده‌می شود، ولی در ذن به سختی نفی شده، همین مفهوم ریاضت است.

رسیدن به روشن شدگی هیچ راه مشخص و آشنایی ندارد. در این قلمرو، تعداد راه‌ها به تعداد رهروان است، و مریدی و مرادی معنایی ندارد. یک رهروی ذن که از استادی درس می‌گیرد، چیز زیادی در مورد راه نمی‌آموزد. استاد نمی‌تواند چیزی به او درس بدهد، چون چیزی برای یاد گرفتن وجود ندارد. تنها کاری که استادمی کند، نمایاندن برخی از کوآنهای ذن است. رفتار استاد با شاگرد، رفتار یک انسان روشن شده است با رهروی که می‌خواهد به ساتوری برسد. استاد و شاگرد هردومی دانند که کتاب درسی‌ای در این مورد وجود ندارد.

شاگرد تنها با زیستن در کنار کسی که روشن شده، و برخورد با کوآنهای فراوانی که در رفتار و گفتار او وجود دارد، شانس پیمودن راه را با پای خود، می‌افزاید. شاید به همین دلیل باشد که نظام یافتن زنجیره‌ی استاد و شاگردی در ذن و بنا شدن معابد رسمی آن‌ها به طول انجامید. استادان ذن هرگز مبلغ روش خود نبوده‌اند، و راه شاهانه‌ای هم -از آن نوعی که مورد نظر اقلیدس بود- نمی‌شناختند. آنان تنها کسانی بودند که از راه ویژه‌ی خود، به مقصدی که مطلوب رهروان است رسیده بودند، و به این دلیل هم تنها با مقصد آشنایی داشتند. ناگفته بماند که حتی مقصد هم برای استادان گوناگون، متفاوت بود!

به این ترتیب، ذن، بر مبنای نسبیت استوار شده. شهود نهایی یک رهرو، چیزی است که تنها از نتایجش قابل قضاوت است. البته راه رسیدن به این نتایج به روشنی مشخصند: باید از شکستن پدیده‌ها

دست برداشت. باید از قالب بندی مدام آنچه که می خواهیم درک کنیم دست برداریم. باید اهمیت دادن به واژگان را متوقف کرد، و تنها به کلیت آنچه که حس می شود نگریست. نباید تحلیل کرد، تنها باید دید.

این راه حل و رهنمودها، با وجود روشنی و سادگی، به سادگی قابل دستیابی نیستند. اصولاً راه مشخصی برای رسیدن به آنها وجود ندارد. تنها راه، چنانکه گفتیم، پیمودن مسیر ویژه‌ی خود است. در این مسیر، بسیاری از مفاهیم سنتی و معمول به هم آمیخته می شوند، و بسیاری از باطلنماها به دلیل شکستن نادرست پدیده‌ها رخ می نمایند. ولی رهرو آسوده خیال است، چون می داند که در نهایت با پیشرفت بینش، این تعارضها هم محو خواهند شد.

"فروتنی، نگهداری کمال است.

بیراهه رفتن، راست رفتن است.

کاو (مقعر) بودن، کوژ (محدب) بودن است.

تهی بودن، از نو شاداب بودن است.

دیگران را شناختن، هوشمند بودن است.

به خود آگاه بودن، بیدار شدن است.

بر دیگران چیرگی یافتن، نیرویی فزون تر داشتن و بر خود پیروز شدن، نیرومند بودن است."

اصل نجسبیدن به چیزها، که بارها به آن اشاره کردیم، بن مایه‌ی این روشن شدگی است. کسی که به واژگان و مفاهیم می چسبد، از نفوذ به هسته‌ی معنایشان ناتوان می ماند. کسی که رنگ پوست هلو را می پرستد، هرگز نخواهد توانست مزه‌ی آن را درک کند، و ذن درک مزه‌ی واژگان است. رهایی بزرگی که مورد نظر بودا بود، در آن هنگام که به مفاهیم و عناصر اندیشه نیز تعمیم داده شود، ذن را می آفریند.

رهایی از تشنگی‌های سه گانه، رهایی از بند کلمات را هم به دنبال خواهد داشت. هندیان که این نکته را درک نکرده بودند، تنهامی کوشیدند با رها کردن تشنگیهای سه گانه به رهایی برسند، و از این رو آن را چیزی غریب و دست نیافتنی می دیدند. چینیان که این مفهوم را دریافتند، ساتوری و چان را طبیعی و معمولی دیدند. واژگان و پایبندی به آنها، آب شوری است که نوعی دیگر از تشنگی را تولید می کند. تشنگی تحلیل را. تحلیل بی تردید خوب و مفید است، چنانکه نوشیدن چنین است. ولی مانند سایر کنشها، آنگاه که این رفتار نیز از تعادل خارج شود، فرسودگی و آشفتگی می آفریند، و تحلیلگر را از طبیعت آرام خویش دور می کند. مانند نوشیدن که اگر نامتعادل گردد، به غرق شدن در آب شور دریایی انجامد. با این همه، خردمند ذن، از اندیشیدن و تحلیل کردن نمی هراسد. چسبیدن به تهی بودن نیز به اندازه‌ی چسبیدن به انباشتگی احمقانه است. اندرز ذن، تهی شدن از خواسته، و بنابر این رها کردن هرگونه حرص و جوش برای رسیدن به مفاهیم است. کسی که برای حرص و جوش نزدن، حرص و جوش می زند، نادان تر از کسی است که اصلاً از راه آگاه نیست. ذن، رها کردن اندیشیدن است، اندیشیدن به نیندیشیدن، و تلاش برای رها کردن تلاش، هردو به یک اندازه نامطلوبند. تازه اگر دومی از اولی بدتر نباشد.

"رها نشدن از چیزها و چسبیدن به تهیگی دوروی یک بیماری اند، مانند این است که کسی خود را

برای جلوگیری از غرق شدن در آتش بیندازد." یوکا

"چسبیدن به یگانگی، حقیقت نیست."

ذهن آزاد از بند وابستگی به معانی و واژگان، خواهد توانست در سکوت باردیگر به آنچه که حس می کند بنگرد، و در این نگرش، امید بسیاری رود که به شهودی ناب دست یابد.

"فقط از شر آن ذهن کوچکی که خویش می نامیش رها شو، آنگاه

هیچ چیز در جهان نخواهد بود که بتواند به تو آسیب رساند."

جوانه‌های تفکرخودآگاه، از تحلیل ناشی می‌شود. ولی در آن هنگام که تحلیل کردن خود، وارد چرخه‌ای بیمار شود، آشفتگی ایجاد می‌شود. تلاش ذن، رهایی از این دور باطل است. ذهن تحلیلی که برای تحلیل خود، خود را تحلیل می‌کند، آشکارا در دام چرخه‌ای اسیر شده، و چنین دامی در ذهن بیشتر مردم - به قول گروهی در همه - دیده می‌شود. اندیشیدن، آنگاه به حقیقت منجر می‌شود، که از تحلیل بیش از اندازه، یا کمتر از حد رها باشد. دریافت شهودی، و تحلیل آرام و خفیف آن، راه رسیدن به حقیقتند. چسبیدن به تحلیل، یا گریختن بیمارانه از آن، انحرافات بزرگ در این راه هستند.

"درخت تنومند از نهال کوچک یکتایی می‌روید.

ساختن یک برج نه اشکوب، با یک کلوخ کوچک خاک آغاز می‌شود.

سفر یک هزار میلی از منزل گاه آدمی آغاز می‌شود.

هرکه از طریق عمل پیش رود، ناکام آید.

هرکه در چیزی چنگ زند، آن را از کف بدهد.

از این روزفرزانه دست به کاری نمی‌زند و از ناکامی فارغ است.

چون به چیزها نمی‌چسبد، آنها را از کف نمی‌دهد." دائو ده جینگ

بخش دوم : قوانین اخلاقی

در دستگاه بینش ذن، هیچ قانون اخلاقی مطلق وجود ندارد. این فقدان اندیشه‌های جزئی و قوانین جهانشمول و فراگیر، در سرچشمه‌های کهن تر تغذیه کننده‌ی ذن نیز به چشم می خورد. بر خلاف آیین برهمنی که قوانین مشخصی برای انجام قربانی دارد، در اوپانیشادهاستورات اخلاقی بسیارکمرنگ ترند. این نسبت قواعد اخلاقی، در گفتارهای اولیه‌ی بودا به خوبی آشکار است. به نظرمی رسد که خود بودا هم به خوبی بر این نسبی بودن قوانین آیین خود آگاه بوده باشد، چرا که برخی از جملاتش چنین امری را به روشنی تایید می کند. ناگفته نماند که این حرفها در مورد آیینی زده می شود که از ساختاری محکم و جزئی مشخصی برخوردار است، و برای رهایی پیروانش از شر رنج، قواعدی را به شکل گام به گام تدوین کرده است.

یکی از نکاتی که در اندیشه‌ی کهن هندی وجود داشته و توسط بودا به شکلی مشخص ترویج داده شده، موضوع "آهیمسا" است. آهیمسا عبارت است از مهربانی به موجودات زنده، و پرهیز از کشتن جانداران دیگر. این مطلب در دین جایی به شکلی بسیار رادیکال مطرح شده و هر نوع کشتنی در آن محکوم شده. کشتن یک موجود زنده، چیزی است که به گفته‌ی مهاویره می تواند باعث اسیر شدن در چرخه‌ی هزاران تولد و مرگ پیایی شود.

با وجود اینکه مفهوم آهیمسا به فراوانی در متون بودایی مورد اشاره قرار گرفته، خود بودا گیاهخوار مطلق نبوده و گوشت می خورده. در واقع منع حقیقی کشتن موجودات زنده، -به شکل افراطیش - پس از دوره‌ی آشوکا وارد دین بودایی شد. عامل دیگری هم که باعث رواج گیاهخواری و منع کشتن جانوران در آیین بودا شد، عجیب بودن نقض این قضیه در نظر سایر مردم بود. "لانکاواتارا سوترا" که خطابه‌های ایراد

شده بر کوه "لانکا" در سیلان را در برمی گیرد و به قرن چهارم و پنجم پیش از میلاد تعلق دارد، نخستین جایی است که در آن گیاهخواری و منع کشتن موجودات زنده‌ی جانوری مورد تاکید قرار گرفته. این متن کهن، برای این دستور اخلاقی، پنج دلیل ذکر می کند: پیشگیری از تناسخ، همدردی با جانوران، حفظ سلامت، از بین نرفتن بوی بدن انسان سالم، و حفظ شهرت نیک و احترام روحانی.

همواره وقتی که برای انجام کاری بیش از دو دلیل ذکر شد، باید فهمید که ایرادی در کار یا دلایل وجود دارد. در اینجا هم به نظرمی رسد که مهمترین دلیل برای تاکید بر چنین قانونی، حفظ ابهت روحانی و خوشنامی راهبان بودایی باشد. راهبی که در آن زمان در هند گوشت می خورده، همواره در خطر بدنامی و در معرض اتهام درنده خوئی بوده. حتی چنین قانون مشهوری که به گمان عده‌ای مهمترین اصل بودایی گری است، در ذن به فراوانی نقض می شود. در میان کوانهای ذن به موارد متعددی برمی خوریم که استادی برای برانگیختن ساتوری در شاگردش، او را به مرگ تهدید می کند، و همواره هم شاگرد حرف استاد را جدی می گیرد. یعنی شاگردان در این شاخه از عرفان این احتمال را می داده اند که استادشان به دلیلی آنها را بکشد!

این موضوع، به روشنی در تضاد با قواعد اخلاقی بودایی گری است. این تضاد هنگامی بیشتر مشخص می شود که سیر ذن را کمی بیشتر دنبال کنیم. در ژاپن، ذن به صورت آیین محبوب جنگاوران در آمد، و به زودی با آیین بومی شینتو آمیخته شده، و "بوشیدو" را ایجاد کرد. بوشیدو به معنای راه مرد جنگی است، و طریقتی است که در گذشته و حال، شیوه‌ی زندگی سلحشوران ژاپنی را معین می کرده. در این مورد در گفتاری جداگانه بحث خواهم کرد، ولی آن چیزی که اهمیت دارد، درک این نکته است که ذن، در برخی جاها به عنوان طریقت رسمی مردانی که برای جنگیدن و کشتن همونوع خودشان تخصص یافته بودند،

شناخته شده بوده. این امر بی تردید برای بنیانگذاران اولیه‌ی آن مانند بودا یا بودیدارما، و حتی لائوتسه، قابل تصور نبوده.

با وجود همه‌ی این حرفها، در ذن به نوعی نیکخواهی آزادانه و نامحدود برمی‌خوریم، که هدفش کل جهان هستی است. یک رهرو ذن، برای نیل به ساتوری، مجبور است با جهان هماهنگ گردد، و این هماهنگی تنها از راه طبیعی عمل کردن ممکن است. برای یک موجود زنده، طبیعی است که دشمنش را از بین ببرد. همه‌ی موجودات زنده، حتی مهاویره و آشوکا، در هر لحظه از عمر خود ناچار بوده‌اند تا تعداد بیشماری از میکروارگانیسمهای مهاجم به بدنشان را از بین ببرند. پایبندترین افراد به اصل آهیمسا نیز، اگر دارای دستگاه ایمنی سالمی باشند، همیشه در حال کشتن موجودات زنده‌ای مانند ویروسها و باکتری‌ها هستند. به همین ترتیب آشکار است که از دید یک انسان خردمند، نفی افراط‌آمیز کشتن موجودات زنده‌ی دیگر، با طبیعی بودن و عملی بودن در تضاد است. با وجود این حقیقت، که آهیمسا را تا حد یک دستور نسبی و نامطلق کاهش می‌دهد، می‌توان فهمید که چطور پیروان گهگاه جنگجوی ذن، اصل طبیعی بودن و عشق به جهان طبیعت را با مبارزه و گاه کشتن همراهی کرده‌اند.

یکی دیگر از مفاهیمی که در آیین بودا مورد تاکید قرار می‌گرفت، قاعده‌ی فقر بود. یکی از انواع سه‌گانه‌ی تشنگی، به بیان بودا تشنگی هستی بود، که حرص و دلبستگی به مادیات و دارایی را ایجاد می‌کرد. این امر، تا زمانی که میل به داشتن در رهروی بودایی وجود داشت، به جای خود باقی بود، پس تنها راه‌هایی از آن، نفی دارندگی، و گریختن از مادیات بود. این اصل به رفتار خاصی منجر شد، که ریشه‌های تاریخی آن را در دوران پیش از بودا نیز می‌توان یافت، و آن هم درویشی همراه با گدایی بود.

راهبان بودایی درویشانی بودند که غذای خود را از راه گدایی به دست می‌آوردند، و هرچه را که به آنها بخشیده‌می‌شد می‌پذیرفتند. رواج این روش زندگی در هند که کشوری ثروتمند و سرسبز است و

کمبودی از نظر مواد غذایی ندارد، قابل توجه است، ولی موفقیت آن را در کشوری فقیرتر مانند چین نمی توان تضمین کرد.

بودایی گری در شرایطی وارد چین شد که آیین کونفوسیوس، با تاکید فراوانش بر فضیلت کار و مسئولیت پذیری اجتماعی، در اندیشه‌ی مردم ریشه دوانده بود. در چین گدایی کاری نبود که مورد پسند مردم قرار گیرد، و به همین دلیل هم می بینیم که معابد فقیر و فارغ از مادیت هندی، آنگاه که در چین نیز ساخته شدند، معابدی تروتمیز و گاه ثروتمند را با مجموعه‌ای از رهروان کاری و کوشا ایجاد کردند. استادان و رهروان ذن، در هرپایه و مقامی که باشند، باید برای زنده ماندن تلاش کنند. کار چیزی است که در ذن به عنوان یکی از اصول زندگی طبیعی مورد سفارش فراوان است. این امر تا به حدی حاکم است که یکی از استادان ذن، که در جوانی گفته بود "هرکس کار نکند نباید غذا بخورد"، پس از آنکه شاگردانش در پیری ابزار کارش را از او گرفتند تا از زحمتش بکاهند، هیچ نخورد. و این اعتصاب غذا را آنقدر ادامه داد تا وسایلش را به او بازگرداندند.

یک ویژگی دیگر در ذن، گریز از هرگونه وابستگی ذهنی و فکری به دیگران است. رسیدن به روشن شدگی امری شخصی است، که هرکس باید خود به تنهایی آن را به انجام برساند. هیچکس نمی تواند در این راه به دیگری کمک موثری کند. به همین دلیل هم نظام مریدی مرادی در دستگاه آموزشی ذن، با سایر نظامهای عرفانی تفاوت دارد. در اینجا هیچ نوع وابستگی ذهنی میان رهرو و استادش وجود ندارد. هر رهرو یک مسافر است که در مسیر خود با رهروهای دیگری که از او پیشتر یا پس ترند، برخورد می کند. ذن راهی است که پایانی ندارد. یک رهرو ذن، هرچند ممکن است به درجه‌ی استادی هم برسد و شاگردان زیادی هم داشته باشد، ولی با این وجود تنها و تنها یک رهرو است. رهرو بودن، چیزی است که نباید به عنوان یک مقطع از زندگی یک رهرو در نظر گرفته شود. کسی که ذن را به عنوان راه زندگی خود

انتخاب می کند، مسیری را برای پیمودن برمی گزیند. این مسیر، به جای خاصی منتهی نمی شود، حرکت در این مسیر خود هدف است.

دید سودانگارانهای غربی در پیش گرفتن هراهی را تنها بر اساس آنچه که درنهایت به دست می آید توجیه می کند. ولی در ذن اینگونه نیست. در ذن، هدف و آنچه که قرار است به دست آید، در خود راه نهفته است. ذن چیزی نیست که کسی بخواهد به آن برسد، بلکه شیوه ای برای زندگی است. از آنجا که هرکس راهی را در زندگی در پیش می گیرد، و راه هیچ دونفری هم دقیقاً یکسان نیست، کمک کردن بیش از حد خاصی در این مورد معنا ندارد. هر انسانی، دارای راهی برای زیستن است که با دیگران متفاوت است. اگر او زندگیش را در تطابق با طبیعت، و در هماهنگی با جهان سپری کند، آنگاه کسی است که با ذن زیسته و رهروی واقعی ذن بوده. ولی زندگی هیچ رهرویی به دیگری شبیه نیست. هرکس، باید خود به تنهایی راه زندگیش را بیابد و بیماید. تنها کمکی که در این راه از دیگران برمی آید، این است که آنچه را که خود تجربه کرده اند، و مفید می دانند، با بقیه شریک شوند. بدون این چشمداشت که در برابر این تشریک مساعی مزدی دریافت کنند، و حتی فارغ از اینکه این تجربیات تا چه حدی به درد دریافت کننده می خورد. دستگاه اخلاقی یک رهرو ذن سیستمی بسیار منحصر و خودبسنده است. رهرو ذن پیش از هرچیز آموخته که جهان طبیعی تنها مرجع ممکن برای فرض نیکی مطلق است. با توجه به این که در این یگانه دستگاه موجود هم اندیشه ی نیک و بد راه ندارد، ناچار به این معنای رسیم که همه ی آنچه که نیک و بد می نامیم تنها در خود ما وجود دارد. یعنی در جهان خارج از این دو واژه چیزی جز سایه وجود ندارد. نیک و بد نیز، در دید یک راهب ذن، واژگانی هستند که از شکستن نادرست پدیده ها حاصل آمده اند، و بنابراین مصداقی عینی در جهان خارج ندارند.

"در چشم انداز بهار هیچ چیز بهتر یا بدتر نیست. شاخه های گل

به به طور طبیعی بلند یا کوتاه می رویند."

"گلها، با وجود همه‌ی ستایش ما پرپرمی شوند، علفهای هرزه فارغ از ناخوشنودی ما به روییدن ادامه می دهند."

تنها چیزی که برای یک انسان شناسا معنی دارد، راهی است که در پیش گرفته، و حتی این راه نیز معنای خاصی ندارد!

یک مرد روشن شده، ابتدای کوشش تا مانند طبیعت از اندیشه‌ی ساختگی و مبهم خوب و بد رها شود، و بعد از آن مانند طبیعت آنچه را در ذات خود نهفته دارد آشکار می کند. از آنجا که رهرو جزئی از طبیعت است، و طبیعت تنها مرجع برای خیر مطلق است، کنشهای او نیز نیک خواهند بود. تفاوت در اینجاست که کنشهای او، مانند رفتار طبیعت فارغ از نام و احساسات خواهد بود. او با بی اعتنایی و بی تفاوتی با همه برخورد خواهد کرد، چرا که می داند این تنها راه نیکی کردن است. کسی که با وابستگی‌ها و دلبستگی‌های شخصی می کوشد تا به دیگران کمک کند، تنها در پی ارضای خواسته‌های معنوی ناچیز خویش است. شاید رهروان ذن، تنها کسانی باشند که شکلی کمابیش خالص از نیکی را به نمایش می گذارند. باقی مردم، تنها زمانی نیکی می کنند که انگیزه‌هایی سطحی را ارضا کنند. رهروی ذن هم مانند همه‌ی مردم دیگر تنها برای لذت بردن خودش نیکی می کند، ولی این کار را بینش و درکی عمیق‌تر انجام می دهد، و از این رو هم کرده‌هایش موفق و موثرند.

"نیکوترین کردارها، از نشانه‌ها (ی بد یا خوب) پاک است.

نیکوترین گفتار از آلاش‌ها (ی بد یا خوب) زدوده است.

نیکوترین محاسب از حساب و سنجش فارغ است.

نیکوترین بستن را کلونی نیست، ولی بازش نمی توان کرد.

نیکوترین گره را رشته‌ای نیست، اما نمی‌توان گشودش." داور ده جینگ

کسی که زیادی برای دیگران اهمیت قائل است، نمی‌تواند به خوبی ایشان را درک کند. دیگران به دو نوع می‌توانند برای ما مهم باشند. یک راه این است که اهمیت آنها برای ما ارزشی مثبت داشته باشد. در این حالت، ما دیگران را دوست داریم، و علاقه‌ی ما به دیگران به نوعی رابطه‌ی انحصارطلبانه و سودجویانه‌ی شخص بدل می‌شود. در این حالت، به دلیل برجسته نمودن نکات مثبت طرف مقابل در چشمان، از ارزیابی درست وی بازمی‌مانیم. به همین دلیل هم عملاً نمی‌توانیم کاری برای کسانی که خیلی برایمان مهم هستند بکنیم. علاقه‌ی زیاد به دیگران، علاوه بر اینکه کمکی به ما نمی‌کند، از اینکه به آنها هم کمک کنیم، جلوگیری می‌کند.

ممکن است ارزش دیگران در چشمان ما منفی باشد، و به این دلیل برایمان مهم باشند. در این حالت، ما از طرف مقابل متنفریم. این رابطه هم سودمند نیست. چون نکات منفی موجود در طرف مقابل ما را کور می‌کند و بار دیگر از انجام واکنش درستی در برابر وی عاجز می‌مانیم. همه‌ی ما، در خشتی کردن آسیبی که از یک فرد منفور دریافت می‌کنیم، یا کمک کردن به کسی که خیلی مورد علاقه‌مان است، عاجزیم. علت این امر هم این است که در مورد طرف مقابلمان برداشت ذهنی درستی نداریم. آنچه که زن با عنوان چسبیدن به مفاهیم، و وابسته شدن به هستی مورد اشاره قرار می‌دهد، در اینجا به شدت صدق می‌کند.

"فقط در آنگاه که عشق و نفرت نداری، همه چیز نیکوکاری خواهد بود."

برخورد زن با دیگران بسیار متفاوت است. برای یک رهروی زن، دیگران هیچ اهمیتی ندارند. یک نفر که به روشن شدگی رسیده، نه کسی را زیاد دوست دارد، و نه از کسی متنفر است. احساسات، در او

وجود دارند، ولی همواره به شکلی با اراده مهمیزی خوردند که به لجام گسیختگی و انحراف از راه منجر نشود.

"در معبدی در ژاپن، رهروی برجسته بود که بقیه‌ی شاگردان از او می ترسیدند. ترس آنان از او به این دلیل بود که رهروی بزرگ، هرگز آشفته و پریشان نمی شد. یکروز رهروان دست به یکی کردند و تصمیم گرفتند خودداری و آرامش دوست خود را آزمایش کنند. در یک بامداد تاریک زمستانی که رهروی بزرگ برای بردن چای پیشکشی به تالاری در راهرویی حرکت می کرد، نوآموزان در پیچی از راهرو پنهان شدند و با رسیدن او بیرون پریدند و سروصدای مهیبی تولید کردند. رهروی بزرگتر بی آنکه مکشی کند، راه خود را با آرامش ادامه داد و در پیچ بعدی راهرو چای را بر میزی کوچک گذاشت، و بعد خود را به دیوار چسباند و از ترس فریاد کشید. استادی که این حکایت را بازگو کرده، در آخر حرفش افزوده: پس می بینید که احساسات اشکالی ندارد، تنها نباید بگذاریم ما را از راه به در برد، و یا مانع کارمان شود."

به این ترتیب، کسی که به روشن شدگی رسیده، می تواند فارغ از کشاکش احساسات و قضاوت‌های نادرست ناشی از پاینبودن به نکات خوب یا بد دیگری، در مورد او دست به عمل بزند. کسی که به این ترتیب عمل می کند، از سطح کنشهای عادی فراتر می رود و به "وو-وئی" می رسد. وو-وئی، که آن را (هیچ نکردن) می توان ترجمه کرد، عبارت است از انجام عمل، بدون داشتن پیش زمینه‌ی تحلیلی و تفکری دست و پاگیر. تفکر معمولی و پرایراد و کند معمولی، یعنی اندیشه‌ی آمیخته با گفتگوی درونی، چیزی است که آغازگر بیشتر رفتارهای ارادی و خودآگاه ماست. این کنش، اگر بدون این زمینه‌ی بیمارانجام شود، یعنی اگر در حالت پاک بودن ذهن از اندیشه و بی فکری رخ دهد، هیچ نکردن خواهد بود.

"سود و زیان، خوب و بد، یکبار برای همیشه از همه‌ی اینها دور شو."

پس یک رهروی ذن، در مورد دیگران به کنش اکتفا نمی کند. اومی کوشد تا با وو-وئی با دیگران برخورد کند. اومی داند که طبیعت در شکل بنیادین خود از دوست داشتن و نفرت مبراست. به همین دلیل هم می توان آن را خیر مطلق در نظر گرفت. جهان طبیعت به آن دلیل ستوده و ورجاوند است که با بی طرفی کامل در مورد موجودات رفتاری می کند. طبیعت نه کسی را دوست دارد و نه از کسی بدش می آید. همه ی آنچه که اومی کند، رفتار فارغ از احساسات و بار تحلیل است. به همین دلیل هم نیک ترین ساختارها، در طبیعت متبلور می شود. هر موجود در آن به اندازه ی توانائیش سودمی برد، و هیچ تبعیضی در مورد هیچ موجودی دیده نمی شود.

"آسمان و زمین نیکخواه نیستند

به ده هزارگان بی اعتنایی می کنند.

فرزانه نیکخواه نیست

با آدمیان با بی اعتنایی رفتاری می کند...."

پس، ماندن در وضعیت پیش از برانگیخته شدن چیزها خوشتر است.

"خردمندان، تاج و تخت و مردمان را تباه نمی کنند. رحمتشان

کران تا کران گسترده، اما دوستدار انسان نیستند." دئوده جینگ

ویژگی مهم دیگری که لازم است بار دیگر در ذن مورد اشاره قرار گیرد، فقدان تقدس است. در ذن، هیچ چیز جاودانی و ورجاوندی وجود ندارد. هرآنچه که گفته می شود، و هرآنچه که درک می شود، تنها بخشی از یک روند انوشه و غیرقابل درکند، که تائو نام دارد. در این سیستم، رهرو کسی است که می کوشد تا با این روند هماهنگ شود و از این رهگذر به شناختی عمیقتر از جهان دست یابد. در این میان هیچ اندیشه ای نباید او را به خود پایبند کند. همه ی سوتراهای مقدس، همه ی گفتارهای خردمندان و اندیشمندان

کهن، و حکمت آمیزترین کوانهای موجود، همگی وسایلی هستند که باید برای رسیدن به راه مورد استفاده قرار گیرند.

اینها همه بخشی از راه هستند، نه مقصدی در آن. در راه (تائو) هیچ سرمنزلی وجود ندارد. هرچه که هست پویایی و تحرک است. هیچ چیز مقدسی در اینجا وجود ندارد. با درک این مفهوم، و آزادی قابل تحسینی که به دنبال می آورد، می توان به شناختی دقیقتر از برخی کوانهای عجیب ذن رسید. مثلاً به این گفتار توجه کنید:

"بودا، و همه ی پیشوایان را بکشید! یون مین

آنچه که در اینجا مورد اشاره است، توهین به مردمی بزرگ و خردمندانی پیش کسوت نیست. هدف تنها بیان این نکته است که حتی همین مردان بزرگ هم آنگاه که به پایندهایی تبدیل شوند، گام زدن در راه را دشوارتر می کنند. آنچه که باید شکسته شود، تندیس بتهای این خردمندان است، و خاطره ی دست و پاگیر این افراد است که باید بمیرد. حتی اندیشه به طبیعت هم، که همواره در ذن ستوده و تایش آمیز بوده، آنگاه که دست و پاگیر شود، ناخوشایند و نامطلوب است.

"نه دنبال رو، و نه پایبند اندیشه ی آیین باش."

داستان های زیادی در مورد رهروانی وجود دارد که با نقض اصولی ترین بنیانهای آیین بودا یا تائو-گرچه در این یکی اصل مشخصی وجود ندارد- در مسیر پیشرفت و تکامل گام برداشته اند. در ذن، هیچ کاری در ذات خود خوب یا بد نیست. حتی برخورد با زنان و دختران نیز، که در آیین بودا بسیار مورد حمله قرار گرفته، می تواند به سادگی در یک رهرو نیرومند دیده شود.

"دو رهرو در حین گشت و گذار به رودخانه ای رسیدند، که دختری زیبا در کناره ی آن ایستاده بود و نمی توانست از آن بگذرد. یکی از آنها دختر را بر پشت خود سوار کرد و از رود گذراند. رهروها راه خود

را دنبال کردند و همان شامگاه، همراه رهرویی که این کار را کرده بود از او ایراد گرفت که : دست زدن به زنان کار درستی نیست و برخلاف آیین است. نباید آن دختر را کول می کردی. رهرویی که این کار را کرده بود، پس از اینکه همراهش مدتی دراز در این مورد شکوه کرد، به او پاسخ داد: من او را آنسوی رودخانه رها کرده ام، ولی تو هنوز داری او را می بری."

با همه‌ی این توصیفات، شاید بهترین صفتی که بتواند رفتار یک رهروی موفق را تشریح کند، سیالیت است. یک رهرو، در جریان زندگی به سرعت پیش می رود، چنان که زندگی در بستر طبیعت به پیش می شتابد. او مانند آب شفاف و ملایم است و کدورت و سختی نمی شناسد. از همین رو نیز با هر چیزی درست برخورد می کند و مانند آینه هرآنچه را که می بیند بازمی نمایاند. رهروی موفق، مانند آب انعطاف پذیر است و این سیالیت باعث می شود تا شکست ناپذیر گردد. هیچ چیز نمی تواند آب را بشکند، و با این وجود آب خود شکافنده ترین چیزهاست. رهروی ذن، مانند آب به هیچ چیز نمی چسبد و در هیچ مفهومی نمی آویزد. به همین دلیل هم سرعتی بیشتر از همه‌ی عناصر دیگر موجود در رود زندگی دارد. یک رهروی واقعی، تمثیل حقیقی آب است.

گفتار چهارم : ذن و هنرهای رزمی

موجودات زنده، رقیبانی هستند که برای زنده ماندن در جهانی نامساعد می‌جنگند. هر موجود زنده، یک جنگجوی حرفه‌ای است. هیچ مهم نیست این موجود زنده جانور باشد یا گیاه، و تک یاخته‌ای باشد یا پریاخته‌ای. آنچه که مهم است، نبردی بی پایان است که با حضور موجود زنده شروع می‌شود، و تنها بامرگ او پایان می‌پذیرد. شیری که آهویی را شکار می‌کند و شته‌ای که از چنگ کفشدوزی می‌گریزد، هر دو در حال جنگند. گیاهی که با گستراندن ریشه‌هایش آب را از دسترس گیاهان همسایه خارج می‌کند و با افزایش برکهای خود نور خورشید را از آنان می‌دزدد، به همان شدتی می‌جنگد، که شیر و شته.

انسان نیز موجودی زنده است. جانوری است که با وجود تجمع در گروه‌های بزرگ و سازمان-یافته‌ای مانند شهرها، توانایی کنارآمدن با ممنوع خود را ندارد، و بنابراین همچنان درنده خو و جنگجوست. انسان، جانوری است که مانند میلیون‌ها گونه‌ی دیگر زنده بر روی این سیاره، نمی‌تواند بدون غلبه بر محیطش با آن کنار بیاید، و از این رو همواره با محیط خود می‌جنگد.

ذن، به طبیعت بشر نظری روشن دارد. در نگاه ذن، بد و خوب چندان معنا ندارند. آنچه که طبیعی است خوب است، و آنچه که ناجور و ناهماهنگ است زیانمند است. به این ترتیب، خوی جنگجویی انسان نیز در دیدگاه ذن، به عنوان یکی از پیامدهای زندگی او مورد بررسی قرار می‌گیرد، جنگجویی و میل به نبرد، یکی از ویژگیهای آدمی است، و به همین دلیل هم مانند سایر موارد طبیعی، قابل ارزش گذاری مصنوعی نیست.

راهبان بودایی، به دلیل پایبندی به آیین مهربانانه‌ی خود، از جنگیدن و کشتن موجودات زنده گریزان بودند. آهیمنسا، که مفهومی رایج در فلسفه‌های هندی است، در بودایی گری نیز مورد توجه

قرارگرفت و به تدریج به صورت یکی از ارکان دین بودا درآمد. به همین دلیل هم راهبان بودایی، مردانی صلح طلب و آرام و غیرجنگجو بودند. یکی از علل جامعه شناختی که برای آسانی تسخیر هند توسط قوای بیگانه ذکر کرده اند، همین گریز مردم این دیار از جنگ و خونریزی بوده. کشورگشایان مهاجم، از اسکندر و محمود غزنوی و بابر و نادر گرفته تا افسران امپراتوری انگلستان، همواره در غلبه بر مردمی که بزرگترین فضیلتشان ن جنگیدن بوده، پیروز بوده اند. یکی از مهمترین دلایل کامیابی این افراد، در کمبود، یا نبود دفاع در خوری بوده، که از کشوری با این جمعیت انبوه انتظاری رود.

بودایی گری با ورود به خاور دور، تغییراتی فراوان پیدا کرد. در اصل در این مناطق، بودایی گری نوعی انطباق جامعه شناختی با محیط را کسب کرد. چین و ژاپن کشورهایی بودند با جمعیت بسیار بیش از هند، و ثروت و حاصلخیزی بسیار کمتر از هند. از این رو آن امکاناتی که در هند بی ارزش و عادی به نظرمی رسید، در اینجا حالت خاص و ارزشمندتری داشت. در خاور دور، رقابت اعضای گونه‌ی آدمی برای دست یافتن به آنچه که ملزومات زندگی‌اش می‌نامیم، شدیدتر بوده. به همین دلیل هم فرزند خلف بودایی - گری، یعنی ذن، در این مورد نیز با مادر خود تفاوت داشت. همچنانکه ذن در مورد سنت گدایی و درویشی تجدیدنظر کرد، و انحرافات بت پرستانه‌ی بعدی بودایی گری را از سر گذراند، در مورد آهیمنسا نیز تغییراتی را باعث شد، و به این شکل راه را برای پذیرش این آیین در ژاپن میلیتاریست باز کرد. ذن که بیش از قوانین ثابت و دقیق بودایی، بر ابهام چندپهلوی تاکید بر طبیعت پای‌می‌فشرد، به راحتی توانست رفتارهایی مانند جنگیدن و کشتن را نیز در خود جذب کند، و آن را نیز مانند هنر و اخلاق پیروانند و ببالاند.

راهبان بودایی، و نوادگانشان، رهروان ذن، افرادی خانه به دوش و مسافرانی بی‌باک بودند، که به دلایل آیینی از حمل سلاح خودداری می‌کردند، ولی مانند هندیان در محیطی غنی و امن نمی‌زیستند. برای

این مسافران تنها و ماجراجویان طبیعتگرا، همواره خطر درگیری با راهزنان و حاکمان مستبد محلی وجود داشت، و به همین دلیل هم کم کم هنرهای رزمی در بین این افراد جایی برای خود باز کردند. این هنرها، که امروزه در سراسر جهان هواخواهان فراوان دارند، زاده‌ی محیط آشوبناک چین و ژاپن باستان هستند.

هر ملتی و هر فرهنگی، در گذار از مراحل گوناگون پیشرفت اجتماعی، خواه ناخواه نیاز به استفاده از روشهایی برای جنگیدن را احساس کرده. این نیاز، همان است که در اروپای سنگین اسلحه‌ی قرون وسطا، شوالیه‌های زرهپوش صلیبی را تولید کرد، و در اروپای قرن شانزده و هفده به شمشیربازان ظریف طبقه‌ی اشراف بال و پر داد. همین سنت در روسیه کیشتی سومبا را ایجاد کرد و در ایران آیین پهلوانی و عیاری را آفرید. از میان همه‌ی اشکال گوناگون آئینهای سلحشوری که تا به حال رشد یافتند و بالیدند، نرهای رزمی خاور دور جایگاهی ویژه دارند. به گمان من، آنچه که هنرهای رزمی این خطه را از سنن مشابه زاده شده در سایر نقاط جهان متمایز می کند، اندیشه‌ی به کار رفته در آن است. شاید این اندیشه را بتوان در آموزه‌های ذن خلاصه کرد. به دلیل نزدیکی این هنرها به ذن و بودایی گری، پایه‌ی معنوی و زیربنای نظری محکمی برای آنها فراهم شد، به شکلی که هنرهای رزمی، و فن جنگیدن را از شکل یک تلاش وحشینه بیرون آورد، و به آن دقیقاً معنایی زیبایی شناسانه بخشید. در میان این شیوه‌ی باز مانده از خاور دور، و برخی دیگر از سنن رزمی شباهت هایی وجود دارد. به عنوان مثال، بین این هنرها و سنت عیاری گری در ایران شباهتهایی چشمگیر وجود دارد که قابل بحث و بررسی است. بررسی شباهتهای بین این دو شیوه‌ی جنگیدن بحثی مفصل رami طلبد و من در جایی دیگر به آن خواهم پرداخت.

در خاور دور، اندیشه در چگونگی جنگیدن، و چگونگی پیروز شدن، به نتایج فلسفی مهمی انجامید. پیشوایان ذن، به زودی دریافتند که نمی توانند بیش از این میل به پروزی در یک نبرد را به عنوان

یک عمل غیراخلاقی محکوم کنند. مبارزه، کاری است که همه در حال انجام دادن آن هستند، و انکار آن، کاری است که با چهارچوب آیینی که ادعای توجه به طبیعت را دارد، سازگار نیست.

به این ترتیب، مفاهیم فلسفه‌ی شرقی وارد آموزه‌های استادان فنون جنگی شدند. یین و یانگ، که در آن هنگام دستکاریشان تنها برای بهبود بیماران کاربرد داشت، کم کم برای زدن موثرترین ضربه به حریف مورد استفاده قرار گرفت. چرخه‌های نیروهای متقارن یین و یانگ که در طب سنتی چین قرن‌ها سابقه داشت، آنگاه که با اندیشه‌ی سلحشوران شرقی آمیخته شد، "دیم مک" (15) یا لمس مرگ را ایجاد کرد. و اکراه راهبان بودایی از حمل سلاح، به فنون مبارزه با دست خالی انجامید. به این ترتیب بود که هنرهای رزمی، پخته شد و جا افتاد.

روحیه‌ی یک جنگجو، از بسیاری از جنبه‌ها با روحیه‌ی آرمانی ذن شباهت دارد. گوش به زنگ بودن، رها بودن و آزاد بودن برای انجام واکنش، ویژگی‌هایی هستند که در هردو جنبه به یک شکل دیده می‌شوند. در بسیاری از شاخه‌های عرفان، سالک آرمانی به جنگجو تشبیه شده، و این تمثیل را به قوت در آثار کارلوس کاستاندا نیز می‌توان بازیافت. یک جنگجوی خوب، باید عارف خوبی هم باشد. او نیز مانند عارف تنها عمر خود را برای باختن دارد، و مانند یک سالک پرشور، باید همواره به یاد داشته باشد که تنها یکبار می‌تواند این داور را ببازد. به همین دلیل هم، یک جنگجوی خوب، برای نیرومند بودن، باید سالکی دانا باشد، و سالک شناسا نیز باید به فنون نبرد آشنا باشد. هردوی این ماجراجویان، تنها یکبار مهلت باخت دارند.

پیامد این نگرش به نبرد، زاده شدن هنرهای رزمی است. هنرهای رزمی دیگر یک ورزش محسوب نمی‌شوند، بلکه راهی برای زیستن هستند. هنرهای رزمی آموختنی نیستند، بودنی هستند. در همه جای دنیا، جنگاوران نیرومند هر جامعه برای تثبیت جایگاه خود در جامعه، و قانونمند کردن رفتار گردنکش - ترین

اعضای جمع، قواعدی را طرحریزی کرده اند. این قوانین، همانهایی هستند که به اصول جوانمردی و سلحشوری مشهورند. این قوانین در هنرهای رزمی خاور دور، گسترش و پیچیدگی فراوانی پیدا کرده، و به مجموعه‌ای از طریقت‌ها منجر شده است.

واژه‌ی تائوی چینی، در ژاپن به شکل "دو" خوانده می شود. از آنجا که بیشتر هنرهای رزمی مشهور امروزی از راه ژاپن به غرب و از آنجا به ایران و سایر نقاط جهان وارد شده اند، بد نیست اشاره‌ای به برخی از آنها بکنیم. در اکثر هنرهای رزمی ژاپنی پسوندی در انتهای نام سبک مورد نظر دیده می شود که گویای روش برخورد با آنها است. در سبک‌های جودو (طریقت به نرمی گرفتن یا طریقت نرمش)، کین دو (طریقت بریدن)، بوشی دو (طریقت مرد جنگی)، کاراته دو (طریقت جنگ با دست خالی)، و جیت کن دو، همواره پسوند دو به چشم می خورد که نماد وجود عنصر آیینی و اندیشمندانه‌ای در پشت ظاهر خشن سبک مورد نظر است. همه‌ی این سبک‌ها، روشهای برای اندیشیدن و برای زیستن هستند.

یک مرد جنگی، به آیین بوشیدو زندگی می کند و می میرد. هنرهای رزمی به معنای یاد شده، چیزی نیستند که مانند یک فن موقتی به یاد سپرده شوند و به هنگام کاربرد یافتن به درد بخورند، آنها هریک راهی هستند برای اندیشیدن، و برای زیستن. این پسوند دو را در برخی از هنرهای سنتی ژاپنی نیز می توان دید که با ذن پیوند دارند. مثلاً هنر گل آرای (کادو) و هنر صرف جای (چادو) نمونه هایی از این هنرها هستند.

به همین دلیل هم در هنرهای رزمی عناصر فکری فراوان می بینیم. جایی که آموزش و تمرین هنرهای رزمی انجام می گیرد، در زبانهای مختلف به نامهای گوناگون خوانده می شود (16)، و همه‌ی این نامها به معنای مکان روشن بینی هستند. تمامی (17) برای یک هنرآموز رزمی، جایی مقدس است. آنجا معبدی است که نوآموز هنر زیستن را از استادش می آموزد. این آموختن، با آنچه که تمدن نو در ساختار قالب ریزی شده‌ی خود فرض می کند، تفاوت دارد. این آموختن عبارت است از یادگیری چهره به

چهره‌ی تکنیکها (واسا). یک استاد رزمی مانند یک دبیر معمولی آنچه را که می‌داند به شکل فرموله و انتزاعی به شاگردش منتقل نمی‌کند. او مانند هنرمندی که شاگردی را پرورش دهد، تنها روشی را که خود برای انجام تکنیک برگزیده به او نشان می‌دهد، و این شاگرد است که باید مانند هر هنرآموز دیگری، زیر و بم خرد استاد را از ریزه کاری‌های حرکاتش استخراج کند. آموزش تکنیک، به غیر از این بی‌معناست.

اینکه امروزه در مورد کاتاهای اصلی هنرهای رزمی گوناگون کتاب چاپ می‌شود و استادان صدها شاگرد را بدون اینکه خود به عمق مطلب رسیده باشند، به نادرستی آموزش می‌دهند، کاریکاتوری است از آنچه که در اصل باید باشد. تکنیک و کاتا، به خودی خود اهمیتی ندارد، آرامشی که انجام آزادانه و خودجوش آنها در هنرجو ایجاد می‌کند، ارزشمند است. آنچه که در اینجا نشانه گرفته شده، انجام متوالی چند ضربه‌ی پشت سرهم نیست. توالی این ضربات را به راحتی می‌توان تغییر داد و هیچ صدمه‌ای هم به روح آن هنر رزمی نزد. آنچه که هدف است، دقت شاگرد است در منش استاد، و آموختن آرامش، و خودجوشی رفتار او. استاد راستین هنرهای رزمی، یک استاد ذن است که روح ذن را بدون موندو و کوآن، و تنها با حرکات به شاگرد خود منتقل می‌کند. بسیاری از معابد بودایی و رهروکده‌های ذن، در اصل باشگاه هنرهای رزمی هم هستند، و بسیاری از اساتید ذن، استادان بی‌مانند هنرهای رزمی‌اند.

هدف بودا، گریز از رنج بود، و هدف ذن نیز چنین است. یکی از راه‌های گریز از رنج، توانمندتر شدن است. هرچه کسی نیرومندتر باشد، امکان اینکه پس از ساتوری به رنج مبتلا شود کمتر است. از این رو افزایش نیرو، راهی است مناسب و منطقی که می‌تواند در همه‌ی مکاتب عرفانی دارای هدف مشابه، پسندیده باشد. آمیختگی ذن با هنرهای رزمی نیز از همین امر سرچشمه می‌گیرد.

این توانمندی را نباید با قدرت بدنی صرف اشتباه گرفت. اندیشه (شین)، تکنیک (واسا) و قدرت بدنی (تای) سه عنصری هستند که اضلاع مثلث هنرهای رزمی رامی سازند، و در این میان اندیشه از

تکنیک مهمتر، و تکنیک از قدرت بدنی مهمتر است. از همین رو نیز این سبکها، با نام هنرهای رزمی مشهورند.

اینها با ورزش - که تنها پرورش بدن است - تفاوت می کنند. هدف اصلی این مکاتب رزمی، پروراندن ذهنی نیرومند و حرکاتی خودجوش و کارآمد است. همانطور که در هنرهای گوناگون خود به خودی رفتار و ناآگاهانه بودن و غیرتحلیلی بودن منش یک بنیان مهم موفقیت است، در هنرهای رزمی نیز خود به خودی رفتار و دفاع و حمله کلید پیروزی به شمار می رود.

تقریباً تمام هنرهایی که به شکل سنتی وجود داشته اند، نوعی مهارت حرکتی بوده اند. شاید در این میان تنها هنرهای نوینی مانند گرافیک رایانه‌ای را بتوان مستثنی دانست. همه‌ی هنرهای کهن، از نقاشی و پیکرتراشی گرفته تا موسیقی و رقص و بازیگری و هنر سخنوری، همه به شکلی با رفتارهای حرکتی بیان می شوند. شاید بتوانم این نتیجه را امری عام فرض کنم که: هنر عبارت است از مهارت خودجوش و آفریننده‌ی حرکتی. به این شکل می توان دید که خوب جنگیدن هم نوعی هنر است. ولی این هنر با بقیه تفاوت‌های مهمی دارد. نخست اینکه در جنگیدن، برخلاف سایر هنرها، خطا جایز نیست. به هنگام نبرد بر سر مرگ و زندگی، هیچ لغزشی قابل بخشش نیست. مانند نقاش و پیکرتراشی که پس از یک تلاش ناموفق، بار دیگر دست به کار می برد، فرصتی دیگر وجود ندارد. تنها تضمینی که برای بقای یک رزمی کار وجود دارد، خطا نپذیر بودن رفتارش است.

در میان هنرهای رزمی ژاپنی، پراچ ترینشان کن دو است. این سبک، طریقت ویژه‌ی شمشیربازان است. علت اهمیت و ارج این هنر، خطرناک بودن آن است. یک شمشیرزن، به هنگام مبارزه با حریف وقتی برای اندیشیدن و تحلیل خودآگاه ندارد. همانطور که یک رهرو با شنیدن موندویی به حالت ناخودآگاه و طبیعی رجعت می کند، شمشیرباز نیز باید در حالتی از آگاهی غیر تحلیلی به سر برد. او اگر بخواهد در برابر

هر ضربه‌ی حریف با روش کند خطی اندیشه کند و نتایجی استقرایی بگیرد، نمی تواند به موقع واکنش نشان دهد.

رفتاری در این هنگام کاربرد دارد، که مانند رفتار شیر به هنگام نبرد، خودجوش باشد. جانوران معمولاً موقع جنگیدن بهینه‌ی رفتار ممکن را از خود نشان می دهند. شیر نری که با حریفی بر سر قلمرو می جنگد، و یا راسویی که با گربه وحشی مصاف می دهد، خودجوش و طبیعی عمل می کنند. به همین دلیل هم هردو از بیشینه‌ی نیروی خویش بهره‌می برند و در کوتاهترین زمان ممکن واکنش نشان می دهند. هنرهای رزمی از این رو با ذن نزدیکی دارد. آنچه که ذن با عنوان زیستن در لحظه مورد اشاره قرار می دهد، و در عرفان ایرانی "ابن الوقت" بودن نامیده شده، همه مصادیق همین امرند. برای یک سالک، گذشته و آینده معنا ندارد، تنها حال وجود دارد. چنانکه برای یک شمشیرزن نیز تنها یک زمان حال بسط یافته و سرنوشت ساز وجود دارد. زمان حالی که یک لحظه غفلت از اهمیت آن، می تواند به مرگ منجر شود. پس یک رهروی ذن، و یک هنرمند رزم، تنها در زمان حال زیست می کنند.

آنان از آینده و گذشته بی نیازند، چرا که همه چیز، همیشه و همواره، در زمان حال رخ می دهد. استاد، به هنگام زاده شد، و به هنگام میرد. دم دریا، جاری باش. شادی و غم به فراموشخانه می شوند. اینست رهایی از بند. هیمه می سوزد و شعله می رقصد، رقصی جاودان. (چوانگ تسه) این در حال زیستن، به جنگجو توانایی قضاوت صحیح رامی بخشد. او فرصتی برای خطا و ابزاری برای توجیه آن ندارد. نه آینده‌ای برای او وجود دارد، و نه گذشته ای. نه منطق خودآگاهی هست تا به بهانه‌اش اشتباهات معنی شوند، و نه پردازش خطی زبانی وجود دارد. همه‌ی آنچه که هست، تداوم یک زمان حال غنی از تجربه و تصمیم است. تنها اکنون وجود دارد، و تصمیماتی آنی که باید بر اساس دریافته‌های حسی، در همین "آن"، به شکل شهودی حاصل شوند. با رسیدن به این مرحله، جنگجو به هنرمند تبدیل می شود. ضربات دست و

شمشیر او، مانند حرکات قلم نقاش و چکش تندیش تراش و مضراب نوازنده، در هماهنگی کامل با جهان اطراف انجام می شود. جنگجو در مرکز جهان قرار می گیرد، و به این دلیل شکست ناپذیری می شود. چرا که حرکات او، از این پس حرکات جهان خواهند بود که از بستر او جریان یافته اند.

"خوالیگر ناپخته، ضربه می زند، و هر دم تیغ تیزی می کند. خوالیگر چیره دست، با تیغ تیزش می برد. تیغ نوزده ساله ام با لبه ی تیز خویش هزاران هزار بریده است. لب تیز، بی لبه، خالی می برد. اما فراز و فرودها در کار است. باید باریک بین، صبور و درنگ کار بود." چوانگ تسه

با این تفصیل، شکست دادن چنین جنگجویی بسیار دشوار خواهد بود. جنگجویی که هنر جنگیدن را درک کرده باشد، پاره ای تمیز ناپذیر از طبیعت است، و جنگیدن با طبیعت جز به شکست نمی انجامد. تنها راه شکست دادن چنین کسی، بهره گیری از سلاح خود او است. تنها کسی می تواند بر چنین مبارزی پیروز شود که خود نیز به هماهنگی با طبیعت دست یافته باشد. اگر حریف خود در مرکز جهان خود واقع شده باشد، و اگر دارای نیروی (چی) بیشتری باشد، بر او پیروز خواهد شد. در این حالت مبارزه ی دو حریف به رقصی شبیه می شود. یک رقص شیوا که نابودی یک طرف پیامد آن است. این نبرد، چیزی جز درگیری دوپاره از طبیعت نخواهد بود. چیزی خواهد بود شبیه نبرد دو شیر نر جوان. هرکس که هوشیارتر، نیرومندتر، و هماهنگ تر با جهان باشد - یعنی کاملتر باشد - به پیروزی نزدیکتر است.

"پیروزی، نتیجه ی کارزار است و بس.

نباید که در ادعای فزون مندی در قدرت دلیری کند.

چون پیروزی تنها نتیجه است، نباید به آن ببالد.

چون فقط نتیجه است، نباید با آن خودنمایی کند.

چون نتیجه است و بس، نباید که به آن غره شود.

چون نتیجه است و بس، نباید مدعی فزون مندی در قدرت شود.

ادعای قدرتمندی به نابودی میکشاند.

این شکستن تائو است.

هرچه تائو را نقض کند دیری نخواهد پایید."

ذن، چنانکه گفته شد ریشه در سنت تائوگرایانه‌ی چینی هم دارد. این سنت در بسیاری از هنرهای رزمی نمودی آشکار می‌یابد. هنرهایی مانند "تای چی چوان"، که در آن به جای تاکید بر قدرت بدنی و استحکام عضلات، بر پرورش نیروی زیستی طبیعی -یا "چی"- تاکید می‌شود. چی نیرویی است که شاید بتوان آن را با واژه‌ی اقتدار در فلسفه‌ی دون خوانی یکسان فرض کرد. چی عبارت است از مجموع نیروی زیستی یک انسان. نیرویی که هیچ خصلت جادویی و فراطبیعی ندارد، ولی می‌توان با متمرکز کردن و به کارگیری صحیحش، کارهای کرد که به نظر جادویی بیاید. آن استاد هشتاد ساله‌ی تای چی که با ضربه‌ی آرام دستان گشوده‌اش بیست بلوک سیمانی رامی‌شکند، و آن پیرمرد لاغر و چروکیده‌ای که به مدت دو ساعت بر دو انگشت یک دستش تکیه می‌کند، به ظاهر کارهایی غیرعادی و عجیب را انجام می‌دهند. ولی ذن می‌آموزد که همه‌ی این کارها در حد توانایی‌های انسان هستند، و تنها برای انجام دادنشان باید به رموز برخورد با چی مسلط بود.

در هنرهای رزمی اصیل، به نرمش و آرامش بیشتر از خروش و خشم ارزش داده می‌شود. جنگجوی تواناست که بتواند با آرامش و دقت واکنش نشان دهد. اگر او نتواند احساسات خود را کنترل کند، احساساتش او را کنترل خواهند کرد، و این سرآغاز شکست است. پس در هنرهای رزمی، نرمش و انعطاف مهمتر از سختی و صلابت است. نبرد با دیگران به سختی و قدرت زیادی هم نیاز دارد، ولی این سختی تنها پس از آن نرمی است که کاربردی یابد. پس زمانی که قدرت بدنی شگرف یک استاد هنرهای

رزمی رامی بینیم، باید به یاد داشته باشیم که در پس این صخره‌ی سخت، درایی بیکران و انعطاف پذیر قرار دارد. بدن همانند گام‌هایی است استوار، که جنگ‌جوبه کمکش پیروزی شود. ولی راه برگزیده برای نیل به این غلبه را آن نیروی نرمش پذیر خارجی - چی - تعیین می کند. ردپای این اندیشه‌ی ارج گذار به نرمی را در تائوته جینگ نیز می توان دید. در نظر لائوتسه، تواناترین عنصر موجود در جهان، آب است که نرمترین است و بر سخت ترین مواد و سنگها نیز غلبه می کند.

"آب در عالم نرمترین و ملایم ترین چیز است.

با اینهمه از هر چیزی نیکوتر بر سخت و سفت غالب می آید.

این حقیقت است و دیگرگونی نمی پذیرد.

ملایم بر سخت و نرم بر سخت غالب آید.

جمله‌ی عالم این رامی دانند.

اما نمی توانند آن را در زندگی به کار برند.

...

بهترین، آب را ماند

آب نیکی کند ده هزارگان را، با آنان به ستیزه برخیزد

پیوسته در پستی هایی آرام می گیرد که مردم را از آن‌ها بیزاری است. بدین سان به تائو نزدیک است.

چون نمی کوشیم، از خطا آزادیم." لائوتسه

نرمی و آرامش، ویژگی برخاسته از فقدان احساسات تند و گمراه کننده است. کسی که از بند عشق و نفرت آزاد است، انعطاف پذیر و ملایم و جاری است. و این جریان یافتن فرد در جهان همان است که هماهنگی با طبیعت خوانده می شود.

"آدمی تا زندگانی هست،

تنش نرم و سست است.

پس از مرگ،

سخت و سفت می باشد.

علف ها و درختان تami رویند،

نازک و شکننده هستند.

پس از مرگ

خشک و پوسیده می شود.

پس سخت به مرگ و نرم به زندگی نزدیک است.

بدین سان سپاهیان چون انعطاف ناپذیر باشند، جنگ را ببازند.

تخته که بسیار خشک باشد می شکند.

محکم ترین و سخت ترین در زیر می ماند،

نرم ترین و ملایم ترین، در بالا. " لائوتسه

یک رهروی ذن نه عاشق کسی می شود و نه از کسی نفرت دارد. یک جنگجوی واقعی هم به همین ترتیب عمل می کند. او به هنگام مبارزه با حریف، نه از او نفرت دارد و نه زیاد گرایشی به سایش نشان می دهد. حریف برای یک جنگجو، همکاری قابل احترام است که به او فرصت درست جنگیدن رامی دهد. این

همکار، به او این شانس رامی دهد تا خود را محک زند و خطاهای خود را دریابد و اصلاح کند. همین همکار قابل ستایش، می تواند در صورتی که خطایی بزرگ در جنگجو ببیند، او را نابود کند، بنابراین ستایش مورد نظر نمی تواند از حد یک احترام آیینی فراتر رود. این تعادل میان سود و زیانی که در نبرد وجود دارد، به یک جنگاور خردمند توانایی برخورد درست و فارغ از احساسات رامی بخشد. او به هیچ مفهوم و موضوعی در جهان خارج نمی چسبد و بنابراین نقطه ضعفی ندارد. بی طرفی یک سلحشور، کلید پیروزی اوست.

"پس فرزانه اضرار را یکی می داند،

و جهان را نمونه ای بنیادمی نهد.

در پوشیدگی می ماند و به طبع ناپنهان است.

از آن رو که اظهار نفس نمی کند، والا است.

چون دعوی نام نمی کند، نام می یابد.

چون یاهو نیست، نیکوترین است.

چون در جهان باکسی به ستیزه برنمی خیزد، کسی نیز نمی تواند خلاف او باشد." لائوتسه

هنرهای رزمی به راستی نوعی هنر هستند. سبکهای گوناگون این شیوهی زندگی هنر زیستن به هنگام و مردن به موقع رامی آموزند. هر حرکتی در زندگی یک سلحشور، نبردی است سترگ، و کسی تواناست که لحظه به لحظه ی دقیق زندگیش را زندگی کند و بجنگد و پیروز شود. این امر بدون اندیشه و هدفمندی ممکن نمی شود. و ذن زمینه ای از تفکر است که به این هنر مجال ظهور می دهد.

پس هنرهای رزمی را باید از آنچه که به نام ورزشهای رزمی مشهور شده، جدا کرد. هنرهای رزمی به بالیدن بدن و پرورش نیروی عضلات هم می انجامند، ولی به این امر منحصر نیستند. پس از این رو نمی

توان آنها را با نام پیش پا افتاده‌ی ورزش مورد خطاب قرار داد. در هنرهای رزمی بر خلاف ورزشها، برد و باخت و مسابقات نمایشی، یعنی سنجش اندازه‌ی آموزشی که فرد گرفته ارزشمند نیست. بلکه روش بودن فرد مورد نظر است. هر مبارزه در هنرهای رزمی، تمرینی است برای بودن، نه تلاشی برای بردن. و از این روست که ورزشها قهرمان تولیدمی کنند، و هنرهای رزمی، پهلوان. قهرمان کسی است که در زمان خاصی تنها برای یک بار بتواند توانایی خاصی را از خود نشان دهد. پهلوان کسی است که در بند آن لحظه‌ی خاص مسابقه و عنوان و شهرت پیامد آن نیست. پهلوان باید در هر لحظه از زندگیش به نبرد بپردازد. برای او تنها زمان حال وجود دارد، و مبارزه‌اش تا هنگام مرگ پایان نمی پذیرد این تفاوتی است که پهلوان و قهرمان با هم دارند. بنابراین شاید بتوان پهلوان را قهرمانی دانست، که در محور زمان گسترش یافته باشد. ناگفته پیداست که شیوه‌ی پهلوان پرور، و مکتب قهرمان ساز با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین فراوانی دارند و راندن هردو به یک چوب، کاری درست نیست.

امروزه، هنرهای رزمی به ندرت مورد اشاره قرارمی گیرند. آنچه که بیشتر محبوب است و با این نام پرافتخار مورد اشاره قرارمی گیرد، بیشتر ورزشی است خشن که از محتوا خالی است. ورزشهای رزمی کنونی در آموختن سرسری برخی از کاتاهای تکراری خلاصه شده اند. کاتاهایی که معنای خود را برای استاد و شاگرد از دست داده اند و تنها به عنوان وسیله‌ای برای گرفتن مدرک و عنوان استادی مورد استفاده قرارمی گیرند. در این ورزشها، استاد و شاگرد هردو از علت آموختن و آموزاندن این حرکات بی خبرند. هردو کاتاها رامی آموزند، بی آنکه توانایی تولید خودجوش کاتاهایی جدید را یاد بگیرند. به همین دلایل، ورزشهای رزمی کنونی از معنا خالی شده است. دیگر محتوای هنری در آن یافت نمی شود.

هدف از آموختن آن تنها پیروزی در نبردهایی غیرلازم، یا در بهترین حالت، نیل به عنوان قهرمانی است. از این رو عجیب نیست که روح ذن از کالبد نیمه جان این آیین سلحشوری خارج شده باشد و آنچه که می تواند از آن نتیجه شود، نهفته باقی بماند.

یادداشتها

(1) کانون پالی: نام مجموعه متون مقدس بوداییان است.

Pluralism (2)

Monism (3)

(4) به چینی "تامو" و به ژاپنی "دروما".

(5) سوترا: در اصل به معنی نخ و رشته است. نام خطابه هایی که مرشدان بودایی بخش بخش بر

پیروانشان فرومی خواند. سوتراها از متون مقدس بودایی محسوب می شوند و به دلیل کوتاهی و ایجاز به

کوآن شبیه هستند.

(6) این کتاب در سال 645 میلادی به رشته ی نگارش در آمد. در آن هنگام هوای ننگ -پیشوای ششم- تنها

هشت سال داشت

(7) نمبوتسو: کوتاه شده ی "نامو آمیدا بوتسا" است، یعنی دعای ما به آمیتا بودا.

Holism (8)

(9) ذن دو: (یا "سودو") تالارهایی بزرگ در ذنکده (مراکز آموزش ذن در ژاپن) که رهروان در آن به

مراقبه می پردازند. این تالارها توسط یک "تاتامی" (تشک سفت) مفروش شده و تزئینات زیادی ندارد

oti ni magarazu Hiji (10)

(11) این برگردانی است از یکی از اشعار مشهور ذن که به هوانگ ننگ منسوب است.

Heiler (12)

کتابنامه

- الدنبرگ، هرمان، فروغ خاور، ترجمه بدرالدین کتابی، انتشارات اقبال، تهران، 1373.
- پاشائی، ع، بودا، انتشارات فیروزه، 1374.
- پاشائی، ع، دائو، راهی برای تفکر، نشر چشمه، تهران، 1371.
- پاشائی، ع، ذن چیست، انتشارات مازیار، تهران، 1335.
- تنهایی، اه، جامعه شناسی در ادیان، انتشارات بهاباد، یزد، 1373.
- جای چو و جای، وینبرگ، تاریخ فلسفه‌ی چین باستان، ترجمه ع، پاشائی، انتشارات مازیار، تهران، 1354.
- چوانگ تسه، فصلهای درون، ترجمه بهزاد برکت و هرمز ریاحی، نشر تندر، تهران، 1368.
- چونگ، ویلیام، چی، نیروی نهفته، ترجمه حسین قاسمی، انتشارات شعبانی، تهران، 1375.
- دشی مارو، تیسن، ذن مدیتیشن و طریقت هنرهای رزمی، ترجمه‌ی دکتر ضا جمالیان، انتشارات جمال حق، تهران، 1375.
- ریگ ودا، ترجمه دکتر محمدرضا جلالی نائینی، نشر نقره، تهران، 1372.
- شومان، هانس ولفگانگ، آیین بودا، ترجمه ع، پاشائی، انتشارات مروارید، تهران، 1362.
- فرشاد، مهدی، عرفان ایرانی و جهان بینی سیستمی، انتشارات نیشابور، تهران، 1368.
- کاپرا، فریتیوف، تائوی فیزیک، ترجمه حبیب الله دادفرما، انتشارات کیهان، تهران، 1366.

کاستاندا، کارلوس، آتش درون. ترجمه کندری، مهران / کاظمی، مسعود. انتشارات فردوس -

تهران. 1365

کاستاندا، کارلوس، افسانه‌های قدرت. ترجمه کندری، مهران / کاظمی، مسعود. انتشارات فردوس -

تهران. 1364..

کاستاندا، کارلوس، تعلیمات دون خوان. ترجمه : نیر، حسین. انتشارات شباهنگ - تهران. 1365.

کاستاندا، کارلوس، حقیقتی دیگر. ترجمه مکلا، ابراهیم. نشر دیدار - تهران. 1374.

کاستاندا، کارلوس، دومین حلقه قدرت. ترجمه کندری، مهران / کاظمی، مسعود. انتشارات فردوس،

تهران. 1368.

کاستاندا، کارلوس، سفر به دیگرسو. ترجمه قهرمان، دل آرا. انتشارات فردوس - تهران. 1364.

کاستاندا، کارلوس، قدرت سکوت. ترجمه کندری، مهران / کاظمی، مسعود. انتشارات فردوس -

تهران. 1367.

کاستاندا، کارلوس، هدیه عقاب. ترجمه کندری، مهران / کاظمی، مسعود. انتشارات فردوس -

تهران. 1365

کاستاندا، کارلوس، هنر خواب بینی. ترجمه همدانی، فرزاد. انتشارات فردوس - تهران. 1373.

گریگ، ری، دائو رابطه‌ها، ترجمه ع، پاشائی، انتشارات فراروان، تهران، 1371.

لائوتسه، تائوته جینگ، ترجمه بهزاد برکت و هرمز ریاحی، 1371.

واتس، آلن، طریقت ذن، ترجمه دکتر هوشمند ویژه، انتشارات کتابخانه بهجت، تهران، 1366.

هیامز، جو، ذن در هنرهای رزمی، ترجمه روبن شاهوردیان، نشر علم و حرکت، تهران، 1374.

هیوم، رابرت، ادیان زنده‌ی جهان، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1369.

یوگن هریگل، ایرمگارد اشلوگل، سوزوکی.د.ت، -گفتارهای پیرامون ذن، ترجمه فرامرز جواهری

نیا، انتشارات جاودان خرد، مشهد. 1373.

Blyth, R, H. Zen and zen classics, Hokuseido press, 1974.

Dumoulin, Heinrich, A history of zen Buddhist, Mc Graw Hill, NewYork, 1963.