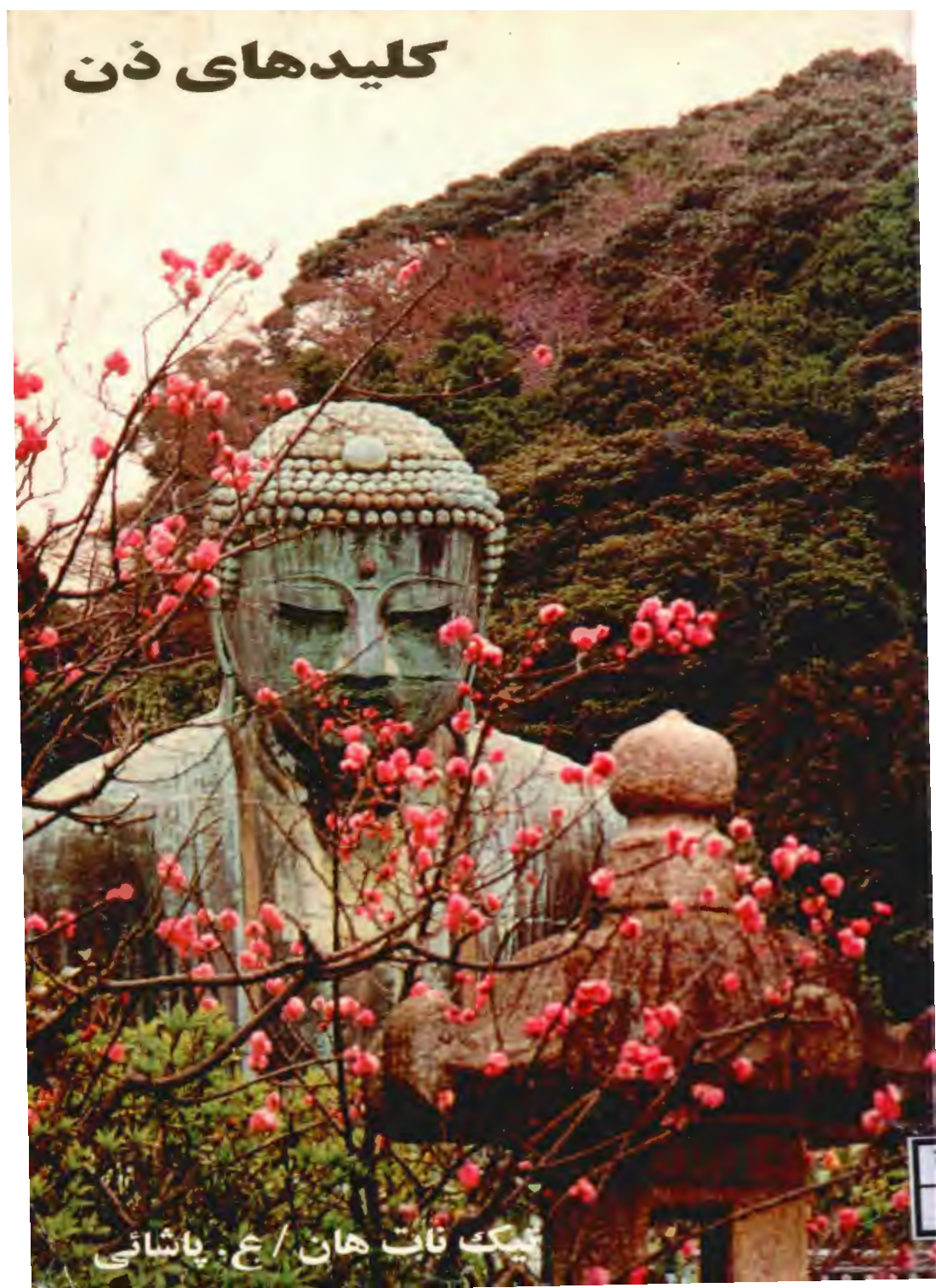


کلیدهای دن



نیک نات هان / ج. پاشائی

عرفان

۲

ISBN 964-6404-02-2



9 789646 404021



۵۰۰ تومان

کلیدهای ذن

تیک نات هان / ع. پاشائی

۱۰۸/۱۰۰

۱۱/۳

۳۷۹

کلیدهای ذن

تیک نات هان

ترجمه ع. پاشائی



روی جلد: بودا و شکوفه‌های آلو. پیکره دای بُتسو، در شهر کاماکورا، ژاپن.
عکس از نسترن پاشایی.

کلیدهای ذن

تیک نات هان

ترجمه ع. پاشایی

ناشر: نشر ثالث

لیتوگرافی: لادن - چاپ: احمدی

چاپ اول: ۱۳۷۶ - ۳۰۰۰ نسخه

خیابان انقلاب - مقابل دانشگاه - خیابان ۱۲ فروردین - شماره ۱۱ - طبقه دوم - تلفن: ۶۴۶۰۱۴۶

کلیه حقوق چاپ محفوظ و متعلق به نشر ثالث است

ISBN 964-6404-02-2

شابک ۹۶۴-۶۴۰۴-۰۲-۲

IEN: 9789646404021

ای.ای.ان ۹۷۸۹۶۴۶۴۰۴۰۲۱

کلیدهای ذن ترجمه پنج فصل از هفت فصل کتاب زیر است:

ZEN KEYS

by Thich Nhat Hanh

translated into English by Albert and Jean Low 1974

تیک (یا تیچ) نات هان، رهرو بودائی و شاعر و مبارز سیاسی ویتنامی در جهان غرب بسیار پرآوازه است، و صاحب چند کتاب مشهور، مثل لمسِ صلح و نفس بکش! تو زنده‌ای، و مانند این‌ها.

لازم است یکی دو نکته را روشن کنم. در ترجمه کلیدهای ذن هر نکته توضیحی را که برای روشن تر شدن متن ضروری دیدم در خود متن آورده‌ام نه در حاشیه.

به متن کتاب پرده‌هایی از کارهای سین‌گایی (۱۷۵۰-۱۸۳۷)، نقاش ژاپنی، افزوده‌ایم.

در آوانویسی نام‌ها و واژه‌گان، همه‌جا «و» برای u، «ثو» و «و» برای o، «و» برای ö، «وئو» برای vo، «وی» برای vi و «وا» برای va به کار برده شده‌است، هرچند شک دارم که آوانویسی فارسی نام‌های ویتنامی را درست نوشته باشم.

ع. پاشایی، تهران آذر ۷۵

کلیدهای ذن



شاکیه مونی از کوه پایین می آید.

فهرست تصاویر

صفحه	
۳	شاکیه مونی از کوه پایین می آید.
۱۵	جیزو بوساتسو (بودا سنف کشتی گربه)
۲۷	داروما (بودی درمه) از فلات پامیر می گذرد.
۴۹	داروما (بودی درمه)
۸۱	انسان راستین «بی کنش»
۱۰۷	سگ و سرشت بودایی
۱۲۱	تندیسک بودی درمه
۱۵۷	دایره



جیزو بوساتسو (بودا سف کشتی گریه)

صفحه

فهرست

۲۶-۱۷

۱ آگاهی به هستی
کتاب کوچک
آگاهی لازم
آگاه بودن

۴۸-۲۹

۲ یک فنجان چای
نگریستن در گوهر خویش
حکم بدی در مه
انقلاب بودائی
نه- من یا ناخود
چیزها و مفاهیم
اصل هم بسته گی چیزها
بی هو ده گی متافیزیک
خود تجربه

لحظة بیداری

۸۰-۵۱

۳ سرو حیات

زبانِ ذن
انگشت و ماه
«اگر بودا را دیدی، بکُش اش!»
«برو کاسه را بشوی!»
پاسخ خوب
کوان و کاربرد آن
معنای کوان
«نه!»ی جانو-جُو
پانهادن به دایره
دل باید رسیده باشد

۱۰۶-۸۳

۴ کوه‌ها کوه‌اند و رودها رودند

مُهرِ دل
دل حقیقی و دل دروغین
واقعیتِ فی نفسه
چراغ و حباب چراغ
تجربه بیرون از مفاهیم
اصل نادوگانه گی
نسبتِ هم‌بسته

پیدایش آئین بودائی ذن
 ذن و غرب
 ذن و چین
 اندیشه تهِیت
 اندیشه‌های مکمل
 واکنش‌های ضد مدرسی
 بازگشت به سرچشمه
 الفی که الف نیست واقعاً الف است
 نفوذ در چینی
 شناسه گر و شناسه
 سه دروازه آزادی
 هشت نفی ناگارجونه
 راه میانه
 مکتب ویچن یانه‌واده
 طبقه‌بندی دَرَمه‌ها
 دانسته‌گی
 روش ویچن یانه‌واده
 آلیه چون بنیاد
 فرایند روشن شده‌گی

۶

۱



آگاهی به هستی



کتاب کوچک

هفده سالم بود که وارد دیر ذن شدم. بعد از یک هفته رفتم نزد رهروی که بنا بود «طریقت» ذن را یاد من بدهد. کتابچه‌ئی که به خط چینی چاپ شده بود داد دستم و سفارش کرد آن را ازبرکنم. تشکر کردم و با کتاب برگشتم اتاقام. این کتابچه خیلی مشهور سه بخش دارد:

(۱) مبانی تربیت که هر روز باید آن‌ها را به کار بست.

(۲) مفردات اساسی تربیتِ نو مرید.

(۳) اندرز کوای چان، استاد ذن.

در این کتاب از فلسفه ذن خبری نیست. هر سه بخش آن فقط به مسائل عملی می‌پردازد. بخش اول، تعلیم شیوه مهار کردن دل و تمرکز آن است؛ و بخش دوم، تربیت ضروری و سلوک لازم در زنده گی دیرنشینی را شرح می‌دهد. بخش سوم، که نوشته بسیار زیبایی است، اندرزی است به رهروان ذن، و غرض از آن ترغیب آن‌ها است به نظاره در احوال دل‌شان تا این

حقیقت را از یاد نبرند که وقت و عمر را غنیمت شمرده به باطل نسپرند. یقین داشتم که نه فقط شاگردان هم سال من باید با این کتاب، که آن را در زبان ویتنامی لوات تیو (Luat Tieu: جنگ کوچک تربیت) می خوانند، شروع کنند بل که رهروان سی چهل ساله هم می بایست احکام لوات تیو را به جا آورند.

پیش از آمدنم به دیر، مختصر درسی به شیوه غربی خوانده بودم، و همین باعث شده بود که این فکر به سرم بیفتد که سبک آموزش دیر کهنه است.

قدم اول از بر کردن تمام کتاب بود و قدم بعدی عمل کردن به آن، بی هیچ آگاهی به اصولی که اساس نظری کتاب است. روزی سفره دلام را پیش شاگردی پهن کردم که دو سالی می شد مقیم دیر بود. در جواب ام گفت «راه و رسم این جا همین است. اگر می خواهی ذن یادگیری باید این راه را قبول کنی.» چاره نئی جز تن دادن نبود.

اولین قسمت جنگ کوچک، یعنی «مبانی تربیت که هر روز باید آن ها را به کار بست»، فقط حاوی بیاناتی است که غرض از آن ایجاد آگاهی درست (samyaksmriti) به هستی است که در واقع گام هفتم از هشت گام بودائی است. هرکاری که شاگرد می کند باید با فکر خاصی همراه باشد. مثلاً وقتی دست های ات را می شوئی باید این فکر خاص تو دل ات باشد: «دست هایم را می شویم و آرزو می کنم که همه عالم دست های بسیار تمیزی داشته باشند که بتوانند حقیقت روشن شده گی را نگهدارند.» وقتی تو تالار نگرش نشسته ای باید این فکر تو سرت باشد: «من در این حال آرزو می کنم که تمام موجودات روی تخت روشن شده گی کامل نشسته باشند و جان شان

از هر پندار و خطائی پاک باشد.» و حتا موقعی که تو دست شوئی هستی به خودت می گوئی «آرزومی کنم که تمام موجودات از آز و کینه و نادانی و هر آلاش دیگری آزاد باشند.»

«مبانی تربیت که هر روز باید آن ها را به کار بست» حاوی معدودی اندیشه های مشابه است، و رهرو می تواند آن ها را با حال و روز و نیازهای روزگار خود سازگار کند.

هفده ساله که بودم فکر می کردم جنگ کوچک به درد بچه ها یا کسانی می خورد که در حواشی زن هستند. اما امروزه روز که بیست و نه سال از آن روزها گذشته می دانم که این کتاب جوهر زن و آئین بودا است.



آگاهی لازم

گفتگوی میان بودا و یکی از فیلسوفان زمان او را که به یادم آمده برای تان نقل می کنم:

فیلسوفی از او می پرسد: «شنیده ام که آئین تو آموزه ئی است در باب روشن شده گی. روش اش چیست؟ به عبارت دیگر، روزتان چه جور می گذرد؟»

بودا می گوید: «راه می رویم، غذا می خوریم، دست های مان را می شوئیم، می نشینیم.....»

- در این کارها که چیز خاصی نیست؟ همه راه می‌روند، غذا می‌خورند، دست‌های شان را می‌شویند، می‌نشینند.....
- چرا، فرقی هست. وقتی ما راه می‌رویم از این حقیقت آگاهیم که راه می‌رویم. وقتی که غذا می‌خوریم از این حقیقت آگاهیم که غذایی می‌خوریم، و مانند این‌ها. اما وقتی دیگران راه می‌روند، غذا می‌خورند، از کاری که می‌کنند آگاه نیستند.

این گفتگو به وضوح آگاهی به هستی را بیان می‌کند و این در آئین بودا رازی است که انسان با آن هستی‌اش را «روشن می‌کند» و نیروی تمرکز ایجاد می‌کند، و سرانجام فرزانه گی رامی شکوفاند و به‌بارمی‌نشانند. آگاهی به هستی، ستون فقرات روش بودائی است.

روشن کردن هستی چیست؟ بله. این مبدا است. اگر من به زنده گی آگاهی نداشته باشم در واقع زنده گی نمی‌کنم. بنابراین من هم مثل آلبر کامو در داستان بیگانه می‌توانم بگویم «مثل مرده» زنده گی می‌کنم. پیشینیان می‌گفتند «یکی در غفلت زنده گی می‌کند و دیگری در خواب». بین ما و دور و بر ما کم نیستند کسانی که «مثل مرده‌ها زنده گی می‌کنند»! به این دلیل اولین کاری که می‌کنیم این است که به زنده گی برگردیم و از آن چه هستیم و به آن چه می‌کنیم بیدار و آگاه باشیم. آن که می‌خورد کیست؟ آن که می‌نوشد کیست؟ آن که در خود به‌نگرش می‌نشیند و آن که در خواب غفلت است کیست‌اند؟

ایجاد نیروی تمرکز چیست؟ بله. آگاهی به هستی، روشی است که انسان را

در خودشناسی یاری می‌کند. انسان، زندانی محیط اجتماعی خود است و وقایع اجتماعی بر او حکمروائی دارد. پراکنده دل می‌شود و خود را گم می‌کند و نمی‌تواند به حالت یکدستی‌اش برگردد. این‌جا، آگاه‌بودن به کاری که می‌کند و به چیزی که می‌گوید و فکر می‌کند، آغاز ایستاده‌گی در برابر هجوم پیرامونش و در برابر خطاهائی است که از غفلت او سرچشمه می‌گیرد. وقتی چراغ آگاهی افروخته‌شود وجدان اخلاقی روشن می‌شود و گذرگاه افکار و عواطف نیز به همین ترتیب روشنی می‌گیرد. حرمت به خود از نو برقرار می‌شود و سایه‌های توهم دیگر به سوی او هجوم نمی‌آورد. از این امر نیروی روحی متمرکز می‌شود و تکامل پیدامی‌کند. تو دست‌هایت را می‌شوئی، لباس می‌پوشی و هر کاری را مثل روزهای قبل می‌کنی، اما حالا به تمام کارها و گفتار و افکارت آگاه‌ای.

این تجویز فقط برای شاگرد نیست، برای همه است، خواه روشنی‌یافته-گان باشند و خواه حتا خود بودا. درواقع، مگر همین قدرت تمرکز و نیروی روحی نشانه‌های انسان‌های بزرگ نیست؟

شکوفاندن فرزانه‌گی چیست؟ مقصد نهائی ذن بیش حقیقت است که از طریق توانائی تمرکز به دست می‌آید. این معرفت، فرزانه‌گی یا اشراق و ادراک حقیقت وجود و زنده‌گی است، و این همان چیزی است که ذن‌گر، یعنی کسی که به ذن می‌پردازد، آرزومی‌کند به آن برسد.



آگاه‌بودن

این فرایند که روشن‌کردن هستی، ایجاد نیروی تمرکز، و شکوفاندن فرزانه‌گی است، در آئین بودا به سه آموزش معروف است، یعنی سیله (sila) و سَمادی (samadhi) و پَرِچِنیا (prajna)، به ترتیب یعنی سلوک و تربیت، سیر در عوالم درونی و تمرکز، و معرفت یا فراشناخت و فرزانه‌گی. سیله یا سلوک همان آگاهی‌به‌هستی است که گفتیم. آن که سلوک بودائی را پیش‌گرفته باید معنای آن را بفهمد و الا صرف رعایت قواعد درواقع وسیله را به جای هدف گرفتن است، و در افتادن به دام‌چالهِئی است که در آئین بودا به آن می‌گویند دلبسته‌گی به قواعد، و این یکی از حجاب‌های دل است و مانع بزرگی است سرِ راه شناخت درست یا فرزانه‌گی درست. از سلوک اخلاقی نیست که آدمی به فراشناخت و فرزانه‌گی می‌رسد، بل که راه درست‌اش آن است که تن و جان را در آگاهی درست به هستی نگاه‌داریم. از این جاست که به کار بستن اندیشه‌های درستی را که به آگاهی‌به‌هستی می‌انجامد «مبانی تربیت» خوانده‌اند.

وقتی دانشمندی در آزمایشگاه‌اش کار می‌کند سیگار نمی‌کشد یا چیزی نمی‌خورد و به رادیو گوش نمی‌دهد. او نه به این دلیل از این کارها خودداری می‌کند که این‌ها گناه است بل که می‌داند که این‌ها دل او را از تمرکزِ کاملِ روی کاری که دارد می‌کند بازمی‌دارد. همین‌طور است روش

تربیت ذن. رعایت این انضباط به ذن‌گری می‌کند که در آگاهی به هستی زنده‌گی کند. غرض از این کارها رسیدن به مقاصد اخلاقی نیست. فرزانه‌گی یا فراشناخت را در ذن نمی‌توان از راه تعقل و مطالعه و فرضیه و تحلیل و ترکیب یافت. ذن‌گر تمام هستی‌اش را باید ابزار معرفت کند. عقل فقط جزئی از هستی اوست و این جزء غالباً او را از واقعیت زنده‌ئی که مقصد و مقصود ذن است بازمی‌دارد. از این جاست که در جُنگ کوچک نظریه‌ئی بناننده، بل که دست رهرو را می‌گیرد و یگراست او را به راه ذن می‌برد.

رهرو در دیرِ ذن همه‌کاری می‌کند: آب می‌آورد، هیزم جمع می‌کند، پخت‌وپز می‌کند، زمین و باغ را بیل می‌زند.... چه گونه نشستن را به وقت ذن می‌آموزد و همین گونه هم تمرین تمرکز و نظاره را تعلیم می‌گیرد اما مدام سعی می‌کند که به هستی‌اش آگاه باشد خود اگر موقعی باشد که دارد آب و جارو می‌کند یا آب می‌آورد یا پخت‌وپز می‌کند و باغ را بیل می‌زند. می‌داند که آوردن آب نه فقط کار مفیدی است، که تمرین ذن هم هست. اگر نداند چه گونه موقع آوردن آب تمرین ذن کند مانند‌اش در دیر کار بی‌حاصلی است. جُنگ کوچک، ذن‌گر را صاف به عالم ذن می‌برد حتا اگر او در ظاهر به ذن نپردازد و همان کارهائی را بکند که مردم بیرون دیر می‌کنند.

استاد ذن در سکوت در کار شاگردش نظاره می‌کند که چه گونه هستی‌اش را «روشن» می‌کند. شاگرد شاید به این فکر بیفتد که کسی توجهی به او ندارد اما در واقع رفتار و کردارش از چشم استاد دور نمی‌ماند. استاد باید بداند شاگردش «بیدار» است یا نه. شاگردِ دیرنشین باید به هر کاری که

می‌کند آگاه باشد. مثلاً اگر در را با سرو صدا ببندد می‌رساند که به هستی‌اش آگاه نیست، یا به اصطلاح آگاهی درست را به جانمی آورد. هنرش دقیقاً نه این است که در را آهسته ببندد بل که در این است که آگاه باشد دارد در را می‌بندد. در این حال استاد تنها کاری که می‌کند این است که شاگرد را صدا کند و به‌اش تذکر بدهد که در را باید آهسته بست، و واجب است که او به خود «آگاه باشد». او این کار را نه فقط به این دلیل می‌کند که سکوت دیر را باید محترم شمرد بل که می‌خواهد به شاگرد نشان دهد که با راه ذن هم‌داستانی نمی‌کند. این توضیح دهنده فقدان «اعمال رفتارِ گران‌قدر» (uy nghi) و «حرکات ظریف» (te hanh) است. می‌گویند در آئین بودا نه‌هزار «حرکت ظریف» هست که شاگرد باید رعایت کند. این اعمال و حرکات تجلی وجود آگاهی به‌هستی است. در این حالت آگاهی دانسته هر کاری که شخص می‌کند و هر چیزی که می‌گوید و می‌اندیشد طعم یا «ذوق ذن» دارد.

اگر رهرو ذن را ملامت‌کنند که در گفتار و کردارش «ذوق ذن» ندارد باید بدانند که از آن‌رو ملامت‌اش می‌کنند که بی آگاهی به‌هستی زنده‌گی می‌کند.



داروما (بودی درمه) از فلات پامیر می‌گذرد.



یک فنجان چای



نگریستن در گوهرِ خویش

در دیر ما، و هم در تمام دیرهای سنت ذن، تصویر بسیار زیبایی از بُدی دَرَمَه (Bodhidharma) هست. یک پرده آب مرکبی چینی که رهروی هندی را با سیمائی متین و قدرت مند نشان می دهد. ابروان و چشمان و چانه بُدی دَرَمَه مبین روحی شکست ناپذیر است. می گویند بُدی دَرَمَه در قرن پنجم میلادی می زیست. او را سرسلسله مشایخ ذن در چین دانسته اند، یعنی او نخستین پیر یا شیخ طریقت ذن در چین است. شاید خیلی از چیزهایی که در باره زنده گی اش می گویند اعتبار تاریخی نداشته باشد، اما شخصیت و روح این رهرو که از چشم سنت دیده و وصف شده از او مردی ساخته که آرزوی جمله آرزومندان اشراق ذن است. تصویر نادره مردی است که بر آن شده تا بر نفس خود غلبه کامل داشته باشد و آزادی خود و پیرامون اش را به کمال برساند. او مردی است با قدرت عظیم روحی که در بالا و پست زنده گی به هر چه از شادی و ناشادی است با آرامش مطلق نگاه می کند. جوهر این مرد نه از موضعی که در باب مسأله واقعیت مطلق می گیرد آمده و نه از اراده تسلیم ناپذیرش، بل که آن را از

بیش عمیقی که به دل خویش و به واقعیت زنده دارد گرفته است. عبارتی که در ذن برای چنین حالتی به کار برده می‌شود «نگریستن در گوهرِ خویش» است، و «گوهر» یا جوهر نیز این‌جا، و در تمام کتاب، یعنی ذات و سرشت و طبیعت آدمی و هر چیز دیگر. هرگاه کسی به این روشن‌شده‌گی برسد حس می‌کند که تمام سیستم‌های اندیشه نادرست در او فروشکسته و ریزشده است. این بیش نو، آرامش عمیق و بزرگی در روشنی‌یافته ایجاد می‌کند که همراه است با یک نیروی روحی که نشان‌اش بی‌باکی است. نگریستن در گوهرِ خویش مقصد و مقصود ذن است.



حکم بُدی دَرَمَه

اما نگریستن در گوهرِ خویش، یا نظاره به گوهرِ خویش، ثمره خواندن و تحقیق نیست. رسیدن به فراشناخت است که همان حصول معرفت و فرزانه‌گی است از طریق زیستن در دل واقعیت، و آگاهی درست است به هستی. از این رو می‌توان گفت که ذن مخالف هرگونه اندیشه بحثی و هرگونه قیل و قال و کتاب و رساله است. کلمات، یعنی نام‌ها، فراشناخت و فرزانه‌گی را در خود نمی‌برند. چنان که بُدی دَرَمَه گفته است:

انتقال خاصی بیرون از کتاب‌ها،

نه بر بنیاد واژه‌ها و حروف،

اشاره بی واسطه به دل،

و نگریستن در گوهرِ خوش.

در قرن پنجم که بُدی دَرَمه به چین رسید بودائیان چینی وارد دوره‌ئی از مطالعه متون بودائی شده بودند که به تازه گی در دوره قبل (که به دوره ترجمه معروف است) به چینی ترجمه شده بود. بودائیان بیش تر سرگرم دسته بندی اندیشه ها و تشکیل مکاتب های خاص خود بودند و کم تر به مراقبه و نظاره و سیرِ دل می پرداختند. در یک چنین محیطی بود که این حکم بُدی دَرَمه مثل توپ صدا کرد و بودائیان را از خواب پراند و چشم شان را به روح عملی و تجربی آئین بودا بیدار کرد.

برای درک چند و چون این بانگ بلند بیدارگر ضروری است نیم نگاهی به رابطه میان ذن و آئین بودای هندی بیندازیم، تا ببینیم که ذن چیزی نیست الا همان آئین بودا. بُدی دَرَمه گفت:

ذن از بودا رسیده است و هیچ ربطی به کتاب ها
و آموزه هایی که تو در طی مطالعه می آموزی ندارد
[انتقال خاصی بیرون از کتاب ها] است.

در نظر اول، این طور به نظر می رسد که ذن باید آموزه‌ئی سرّی یا علم اسرار باشد که نسل ها سینه به سینه از استاد به شاگرد رسیده و به اصطلاح به او منتقل شده؛ آموزه‌ئی است که نوشته نشده و نمی توان در باب آن بحث یا تفسیر کرد یا به اشاعه آن پرداخت. خلاصه، میراثی معنوی است که هیچ کس نمی تواند آن را بفهمد الا سرسپرده گان به طریقت. حتا شخص نمی تواند از تعلیم آن حرف بزند چون که ذن را نمی توان یاد گرفت، یعنی از طریق نشانه ها

نمی‌شود آموخت، و مستقیماً از استاد به شاگرد می‌رسد، از دل به دل. این جا تشبیه مهر را به کار می‌برند، یعنی آن علم مهری است که بر دل زده‌اند. مهری چوین یا مسین یا عاج نیست بل که «مهرِ دل» است. کلمه «انتقال» این جا به معنی وانهادن یا سپردن این مهر دل است از استاد به شاگرد. ذن همین مهرِ دل است. چیزهایی که شاید بتوان از آثار ادبی عظیم بودائی یافت از آئین بودا به شمار می‌آید نه از آئین بودائی ذن. ذن را در کتاب‌ها نمی‌توان یافت زیرا که «بر بنیاد واژه‌ها و حروف» نهاده نشده است. چنین است تفسیری که بسیاری از مفسران از سخن بُدی‌دَرَمه کرده‌اند.

در واقع، چسبیدن به اصل نه بر بنیاد واژه‌ها و حروف، که مشخصه ذن است و آن را از سایر فرقه‌های بودائی متمایز می‌کند، ندیده گرفتن پیوند نزدیک میان ذن و آئین آغازین بودا، خصوصاً سیستم بودائی مهاییانه، و حقایق تاریخی در باب زاد و رشد ذن است. گرایش منفی در زمینه وصف حقیقت نهائی میان تمام آئین بودا مشترک است. حکم بُدی‌دَرَمه فقط راه بسیار مؤثری است در کشاندن مردم به این گرایش آغازین و اصیل که بر اهمیت تجربه مستقیم روحی تأکید می‌کند و قیل و قال مکتبی را بی اعتبار می‌شمرد.



انقلاب بودائی

آئین بودا در اواخر قرن ششم پیش از میلاد پیداشد. «آئین بودا» از لغت «بودا» گرفته شده مصدر آن budh است که در زبان سنسکریت به معنی دانستن و

بیدار شدن است. از این رو آن که بیدار و داننده است «بودا» است، که روشن و روشنی یافته است و چینی‌ها نیز لغت بودا را روشنی یافته ترجمه می‌کنند. بنابراین، آئین بودا آئین بیداری و آموزه فرزانه گی است.

اما بودا از همان آغاز روشن کرد که این بیداری، یعنی این فرزانه گی را فقط از طریق تمرین «راه»، یا به اصطلاح طریقت، می‌توان به دست آورد نه از راه خواندن و قیل و قال. در همان حال می‌توان نگاهی به جنبه خاص دیگری از آئین بودا هم انداخت، یعنی به رهائی که در این آئین از راه فرزانه گی و فراشناخت پدید می‌آید نه به اجر و عنایت.

ورود آئین بودا به تاریخ هند را باید بینش نوی در باره انسان و زنده گی دانست. این بینش را نخست واکنشی دانستند بر ضد اندیشه برهمنی که آن زمان بر جامعه هند مسلط بود. و هم به این دلیل که تعلیم بودا در مقابل اندیشه و جامعه برهمنی واکنش نشان می‌دهد آشکارا سرشت برهمنی دارد.

این جامعه چه گونه بود؟ از نظر عقلی، مرجعیت سنت برهمنی بر همه سلطه داشت: مکاشفه و ددائی، برتری خدائی برهما و قدرت اسرارآمیز قربانی سه اصل بنیادی بی‌چون و چرا بود. از نظر عقیده، برهما و ویشنو و شیوا موضوع تمام پرستش‌ها بودند. از دید فلسفی، اندیشه‌هایی که در وداها و اوپنیشدها آمده اساس مفاهیم فلسفی بود. سانکیه و یوگا و شش مکتب فلسفی (شددرشته) بر این پایه تولد و تحول یافته بودند. آئین بودا یکسره با این مرجعیت و ددائی و با دیدگاه‌هایی که از آن سرچشمه می‌گرفت مخالف بود. آئین بودا از نظر اعتقادی هرگونه خداگرایی (deism) و هرگونه قربانی را رد کرد و از نظر اجتماعی با نظام کاست (caste) در افتاد و نجس‌ها را هم تراز شاهان به انجمن رَهروان پذیرفت. (بودا روزی یکی از نجس‌ها را دید که نجاست می‌برد، او را

به کنار رودخانه برد و شست، و سپس، به رغم اعتراضات دیگران، او را به انجمن بوداییان پذیرفت.) از نظر عقلی نیز تصور یا مفهوم «من» یا خود (آتما: atma) را، که مغز آئین برهمنی است، نفی کرد.

مثلاً با خواندن سوتره‌ئی به نام دامِ قدسی (Brahmajalasutta) می‌توان دید چه گونه بودا جریان‌های اندیشه‌ی زمان خود را نفی می‌کند. این سوتره را می‌توانید در مجموعه‌ی گفتارهای بلند (دیگه‌نیکایه، بودا، از ع. پاشائی ص ۴۴۲) بخوانید. مخالفت او را با اندیشه‌ی برهمنی بیش تر باید واکنش و شورش به شمار آورد تا کوششی برای ارائه‌ی یک دیدگاه بودائی. این مخالفت کلی با آئین برهمنی نه به این معنا است که تمام اندیشه‌های موجود در وداها و اوپه‌نیشدها نادرست یا خلاف حقیقت‌اند. این مخالفت به خروش تندر می‌ماند، و مقصود از آن تکان بزرگی است به قصد تغییر آداب و راه و رسم زنده‌گی و آن شیوه‌های اندیشه که انسان را به بن‌بست می‌کشد.

از آن‌جا که آئین برهمنی تصور آتما یا آتْمَن، یعنی خود یا «من» یا نفس، را اساس روش‌شناسی و هستی‌شناسی خود می‌داند، بودا در برابر آن نظریه‌ی آن‌آتمه یا نایراتمیه (nairatmya) را آورده است که به معنی نه-من یا ناخود است، یعنی نظریه‌ی نداشتن خود. منظور بودا از این نظر چه بود؟ این من که تو از آن سخن می‌گوئی، خواه من بزرگ باشد و خواه کوچک، فقط یک تصور محض است که ربطی به هیچ واقعیت ندارد. مقصود بودا این بود.

اگر بخواهیم با مصطلحات هستی‌شناسی بگوئیم می‌توان گفت که بودا آموزه‌ی نه-من یا ناخود را حقیقتی می‌دانست که مخالف آموزه‌ی «من» یا «خود» بود که او آن را نظری نادرست می‌شمرد. اما اگر با مصطلحات روش‌شناسی فکر کنیم بی‌درنگ خواهیم دید که تصور نه-من پادزهری است که غرض از

آن رهانیدن انسان است از زندان عقاید جزمی، یعنی از «همین است و جز این نیست» ها. پیش از آن که به بررسی چند و چون مشکل حقیقت و دروغ یا صدق و کذب پردازیم ضروری است مسأله گرایش و روش را بررسی کنیم. این به ما اجازه می‌دهد بگوئیم که تصور «نه-من» در آغاز به صورت واکنشی در برابر اندیشه برهمنی «من» پیدا شد نه به شکل کشفی که هیچ پیوندی با اندیشه آن عصر نداشت. ^{۴۴}بله، در ابتدای امر یک واکنش ساده بود اما بعدها مبدأ پیدائی مکتب نوی شد.



نه-من یا ناخود

در آئین بودا غالباً روش‌های سفت و سختی به کار برده می‌شود که عادات و تعصبات را برچینند. این مشخصه آئین بودا به وضوح در ذن تجلی پیدا می‌کند.

بودا مفهوم نه-من را برای ویران کردن به کار برد، اما بعد از آن برای روشن‌گری آموزه بیداری استفاده کرد. و نیز می‌توان گفت که تصور نه-من مبدأ حرکت آئین بودا است.

در کتاب‌های بودائی اغلب نه-من را گوهر تمام نمودها دانسته‌اند، و مقصود از چیزها «من» یا «خود» ندارند (sarva dharma nairatmya)، این است که هیچ چیز در خود هویت یا وجود مطلق ندارد. و این به معنای ردّ

اصلِ هویت است که بنیاد منطق صوری است. بنا بر این اصل، الف باید الف باشد و ب باید ب باشد، و الف نمی‌تواند ب باشد. آموزهٔ نه-من می‌گوید: الف، الف نیست و ب، ب نیست، و الف می‌تواند ب باشد. این چیزی است که مردم را از جا می‌پراند، چیزی است که مردم را برآن می‌دارد که دوباره در خود به جست و جو پردازند.

برای فهم عبارت نه-من یا ناخود (آن آتْمَه anātma) باید به مفهوم نپاینده گی (آنیتْ یه anitya) در آئین بودا پی برد.

همه چیز نپاینده است چون همیشه در یک حالت تغییر و دیگرگونی است، یعنی که مدام از شکلی به شکل دیگر درمی‌آید و یک‌سان نمی‌ماند. هیچ چیز در دو کَشَنَه (kshana) یک‌سان نمی‌ماند. کَشَنَه، «لحظه» است به معنی یک چشم‌به‌هم‌زدن، و در آئین بودا به کوتاه‌ترین دورهٔ زمان اطلاق می‌شود. از آن‌جا که چیزها به طور بی‌وقفه دیگرگون می‌شوند نمی‌توانند هویت‌شان را حفظ کنند حتا در فاصلهٔ میان دو چشم‌به‌هم‌زدن. از آن‌جا که نمی‌توانند هویت‌شان را ثابت‌نگه‌دارند، نه-من‌اند، یا به عبارت دیگر، من یا خود ندارند یا خود نیستند، یعنی عاری از هویت مطلق‌اند. الف چون هویت مطلق ندارد دیگر نمی‌تواند در کَشَنَه بعدی همان الف باشد، و از این‌جاست که گفته‌اند الف، الف نیست. نام دیگر این نه-من، نپاینده گی است. چیزها در زمان، نپاینده و در مکان عاری از هویت‌اند. نه تنها نمودهای جسمی نپاینده‌اند و هویت ندارند، بل که این نکته در بارهٔ پدیده‌های روانی هم صادق است، مثلاً تن ما و پدیده‌های روحی و احساس‌های ما این‌طورند.

اما نپاینده گی و نه-من، یا نداشتن هویت، به هیچ وجه حقایقی نیستند که به این قصد از واقعیت گرفته‌شده باشد که آموزه‌ئی برای عمل پایه‌ریزی شود.

خیلی‌ها که از این حقیقت آگاه نیستند می‌گویند اناثا و آنیت‌یه (نه-من و نپاینده گی) شالوده یک آموزه اخلاقی منفی و بدبینانه است. اگر بگوئیم «حالا که همه چیز نپاینده و عاری از هویت است، پس به دردسرش نمی‌ارزد که این همه تلاش کنیم که آن‌ها را به دست بیاوریم»، روح حقیقی آئین بودا را دریافته‌ایم. می‌دانیم که مقصد آئین بودا رستگاری و رهائی از طریق معرفت و فرزانه گی است. از این رو ضروری است این آموزه بودائی را از دیدگاه مسأله فهم و ادراک بررسی کنیم و شتابالوده به یک فلسفه عمل نپردازیم. نپاینده گی و نداشتن خود (یعنی «ناخود یا نه-من») را باید به شکل اصول راهنما در زمینه فهم مطالعه کرد.



چیزها و مفاهیم

از اصل ناخود یا نه-من، که به بیان امروزی می‌توان آن را عدم هویت یا ناهمانی خواند، روشن می‌شود که میان چیزها و مفاهیمی که از آن‌ها داریم چه مفاک عظیمی هست. چیزها پویا و زنده‌اند حال آن که تصویری که از آن‌ها در ذهن داریم ایستا و ناتوان‌اند. مثلاً به میز نگاه کنید. میز را می‌بینیم. تصورمان این است که میز فی‌نفسه و مفهومی که از آن داریم یک چیزند. در واقع آن چه را که ما معتقدیم میز است چیزی نیست الا تصور ما از میز، حال آن که میز کاملاً "چیز دیگری است. چند چیز، مثلاً از جنس چوب و قهوه‌ئی رنگ

و سخت بودن و نود سانتی متر قد داشتن و کهنه گی و از این جور چیزها، تصور میز را در ما ایجاد می کند. میز فی نفسه در واقعیت این همه ناچیز نیست. مثلاً، یک فیزیکدان هسته ای به ما خواهد گفت که میز یک تکه ماده ایستا نیست، بل که مرکب از مجموعه ای از اتم ها است که الکترون های آن مثل دسته ای زنبور می چرخند و اگر ما بتوانیم این اتم ها را پشت هم کنیم یک توده ماده خواهیم داشت کوچک تر از یک انگشت. این میز، در واقعیت، همیشه در تغییر و تبدیل است و در زمان و در مکان با چیزهای دیگری، که شاید آن ها را نه - میز بنامیم، چنان بسته گی تنگاتنگی دارد که اگر تمام آن چیزهایی را که نه - میز است از میز برداریم دیگر نشانی از میز در کار نخواهد بود.

جنگل و درخت و اره و چکش و نجار مثلاً جزئی از این نه - میزند، و هم چنین مفردات دیگری هم هست که با این نه - میز بسته گی دارد، مثل والدان آن نجار و نانی که می خورند، آهن گری که چکش را ساخته، و مانند این ها. اگر بدانیم چه گونه باید به این میز در پیوندش با کل نه - میز نگاه کنیم، می توانیم حضور کل نه - میز را در آن ببینیم. می توان گفت هستی این میز نشانی یا دلالتی است به هستی آن چه که نه - میز است، یعنی به هستی عالم. شرح این اندیشه در سیستم اَوْتَمَسْکَه آئین بودا زیر نام پدید آمدن به هم بسته یا تولید به هم بسته اشیا آورده می شود. بنابراین اندیشه، یک با همه، و همه با یک یک سان است.



اصل هم‌بسته‌گی چیزها

اصل علت و معلول را در آئین بودا به چند شکل ترجمه کرده‌اند: اصل تولید مشروط، پدید آمدن به هم‌بسته، و ذنجیر علی. زادن و رشد و زوال چیزها به چند شرط بسته‌گی دارد نه به یک شرط. این شرط‌ها را پرتی‌آیه (pratyaya) می‌خوانند. حضور یک چیز یا دَرَمه (dharma) دلالت دارد بر حضور چیزهای دیگر. مرد روشن این چیز را وجودی جداگانه نمی‌داند بل که آن را تجلی کاملی از واقعیت می‌بیند. یکی از رهروان قرن دوازدهمی ویتنامی ذن به نام دائو هان می‌گفت: «اگر از هستی بگوئیم، همه چیز هستی دارد، خود اگر یک ذره غبار باشد. اگر نُهیّت را در نظر داشته باشیم، همه چیز تهی است خود اگر تمام این عالم باشد.»

هدف آموزه ناخود یا عدم هویت، روشن کردن گوهر یا سرشت هم‌بسته چیزها است. و در همان حال نشان دادن این واقعیت است که مفاهیم ما از چیزها، و نیز مقولاتی چون هستی و نیستی، وحدت و کثرت و مانند این‌ها، واقعیت را، چنان که هست، منعکس نمی‌کنند یا نمی‌رسانند. این به ما نشان می‌دهد که جهان مفاهیم و جهان واقعیت فی‌نفسه دو چیز جداگانه‌اند. و این به ما از پیش هشدار می‌دهد که دانش مفهومی، یعنی علمی که از طریق مفاهیم چیزها به دست آید، ابزار کاملی برای پژوهش حقیقت نیست، چون که کلمات نمی‌توانند حقیقت را در باب واقعیت نهائی بیان کنند.



بی‌هوده‌گیِ متافیزیک

این اشارات مقدماتی رابطه مستقیمی با ذن دارد و می‌توان گفت که آغازگاه آئین بودا و نیز آئین بودائی ذن را تشکیل می‌دهد.

اگر مفاهیم، واقعیت را نشان نمی‌دهند دانش مفهومی واقعیت را نباید نادرست دانست. این نکته بارها در آئین بودا نشان داده شده است. بودا همیشه به شاگردان‌اش می‌گفت وقت و توان‌شان را صرف بحث و فحص متافیزیکی نکنند. هربار که از او سوال متافیزیکی می‌کردند سکوت می‌کرد. شاگردان‌اش را به سعی و تلاش عملی هدایت می‌کرد. روزی از او در باره مشکل نامتناهی بودن جهان پرسیدند، در پاسخ گفت «خواه جهان متناهی باشد و خواه نامتناهی، محدود باشد یا نامحدود، مشکل آزادی شما همان است که بود.»

روزی دیگر گفت «این بدان ماند که مردی به تیری زهرآگین زخم بردارد و دوستان‌اش بخواهند در پی پزشک برآیند، و مرد زخمی در آن حال بگوید، «تا شناسم مردی را که مرا زخمی کرد از کدام طبقه است از کشتیه، از برهن، از وایشیه، یا از شودره، نام‌اش چیست، از کدام خانواده است... کوتاه است، میان‌قد است، رنگ پوست‌اش سیاه، تیره، یا سپید است، از فلان ده، شهر یا شهرستان است، نخواهم گذاشت این تیر را از تن‌ام بیرون بکشید...» آن مرد پیش از آن که این چیزها را بفهمد خواهد مرد. (بودا، ص ۴۶۱). عمر کوتاه است و نبایدش صرف بحث‌های متافیزیکی بی‌پایانی کرد که نخواهد توانست

ما را به حقیقت برساند.

اما اگر دانش مفهومی خطاآمیز است پس با چه ابزاری باید واقعیت را درک کرد؟ بنا بر آئین بودا، انسان فقط از طریق تجربه مستقیم می‌تواند به واقعیت برسد. اساس مطالعه و بحث و نظر بر مفاهیم است. ما در وقت مفهوم‌سازی واقعیت را به تکه‌های کوچکی تقسیم می‌کنیم که به نظر می‌رسد از یکدیگر مستقل‌اند. آئین شیوه درک چیزها را در مکتب ویجن‌یانه‌واده (vijñānavāda) — که یکی از دو مکتب معروف مهاییانه است — ویکلپه (vikalpa) یا «تمیز» می‌خوانند، یعنی دانش و شناختی که بر خیال و تمیز بنا شده. از سوی دیگر، نیروئی که واقعیت را مستقیماً بدون گذر از مفاهیم تجربه می‌کند شناخت بی‌تمیز یا علم بی‌تمیز (نیرویکلپه چن‌یانه nirvikalpajñāna) خوانده می‌شود. این شناخت ثمره نظاره و نگرش در احوال درونی است. فرزانه‌گی مستقیم و کامل، واقعیت است و شکلی از شناخت است که در آن نمی‌توان میان شناسه‌گر و شناسه تمیزداد و فرق گذاشت، (یعنی نمی‌توان در آن دوئی دید) و نوعی فرزانه‌گی است که نه عقل می‌تواند آن را دریابد و نه به بیان و زبان درمی‌آید.

این جا واژه‌های تمیز و شناسه و شناسه‌گر نیاز به توضیح دارد. تمیز یا تمییز، در لغت به معنی باز شناختن و برتری دادن چیزی است بر چیز دیگر. اما ویکلپه، در اصطلاح بودائی، «تمیز» یا پندار نادرست و ظن باطل است، یعنی آن فعالیت اندیشه است که شناسه، یا موضوع اندیشه و شناخت، را تفسیر می‌کند، به دوئی جوئی می‌پردازد و تعین‌بخش است. از این رو در آئین بوداگذر از آن را طلب می‌کنند. در عرفان ایرانی نیز تمییز کمابیش به همین معناست. توجه کنید به مجموع این چند بیت از گلشن‌راز محمود شبستری:

در آدم شد پدید از عقل، تمیز
که تا دانست از آن اصل همه چیز.

ستاره با مه و خورشید اکبر
بود حس و خیال و عقل انور
بگردان زین همه ای راهرو روی
همیشه لاجب الّا فلین گوی

ورای عقل طوری دارد انسان
که بشناسد بدان اسرار پنهان.

«شناسه گر» و «شناسه» را به ترتیب برای subject و object (که به صورت subject of knowledge و object of knowledge هم در این کتاب به کار برده می شود) پیشنهاد می کنم.

در بخش شناخت شناسی فلسفه، شناسه گر یا subject «من» یا «خود» یا انسان فعال و شناسنده ثی است که آراسته به دانسته گی و اراده است.

شناسه یا object، در معنای گسترده، دو حالت دارد:

(۱) چیزی است که دانسته گی انسان شناسه گر به سوی آن هدایت می شود و موضوع شناخت دل است، یعنی چیزی است که شناخته و دریافته شده، به تخیل و تصور درآمده، و اندیشیده شده، و از نظر دیگر، آرزو شده، خواسته شده یا از آن پرهیز شده است.

(۲) چیزی است که با شناخت آن دریافته و شناخته می شود، و از یک

نظر، محصول این شناخت است. رابطه شناسه گر و شناسه یکی از مشکل‌های مطرح فلسفی است که سیستم‌های گوناگون از آن تعبیرهای مختلفی به دست داده‌اند، و در این کتاب از دید فلسفه بودائی به آن پرداخته می‌شود.

واژه «شناسه» از ب + شناس + ه ساخته شده است — مثل دولت گزاره و گدازه — و من آن را این‌جا به معنی چیز یا موضوع شناخت یا شناسائی می‌گیرم، و «شناسه گر» به معنی شناسا یا شناسنده این شناسه و پردازنده به آن است. برای subject سوژه، شناسنده، فاعل شناسائی و ذهن، و برای object ابژه، موضوع شناسائی و عین هم به کار برده‌اند.]



خود تجربه

فرض کن شما در منزل من اید و من شما را به یک فنجان چائی دعوت کرده‌ام. فنجان را برمی‌دارید و کمی از آن چائی می‌چشید، و بعد کمی می‌نوشید. به نظر می‌رسد خوش‌تان آمده. فنجان را می‌گذارید روی میز و دنباله حرف‌مان را می‌گیریم.

حالا فرض کنید من از شما بخواهم نظرتان را در باره این چائی بگوئید. سعی می‌کنید که از حافظه و مفاهیم و لغاتی که می‌دانید کمک‌بگیرید تا وصفی از احساس‌تان به دست‌بدهید. مثلاً شاید بگوئید «چائی بسیار خوبی است. بهترین چائی تیه کوان یینگ است که در تائی‌په به عمل می‌آید. طعم‌اش را

هنوز تو دهن ام حس می‌کنم. حال ام را جا آورده. شما می‌توانستید احساس تان را به شکل‌های گوناگون بیان کنید. اما این مفاهیم و این کلمات تجربه مستقیم شما را از چائی وصف می‌کند. این‌ها خود آن تجربه نیستند. در واقع، شما در تجربه مستقیم تان از چائی فرقی نمی‌گذارید میان آن که شما تجربه کننده‌اید یا موضوع تجربه. فکر نمی‌کنید که این چائی بهترین یا بدترین چائی تیه کوان یینگ تای په است. مفهومی یا واژه‌ئی نیست که این چارچوب را محدود کند، این احساس ناب ناشی از تجربه است. تا دل تان بخواهد می‌توانید به وصف تجربه تان پردازید اما فقط شماست که شاهد تجربه مستقیم تان از آن چائی هستید که من به شما داده‌ام. وقتی کسی به حرف تان گوش می‌کند می‌تواند احساس معینی را برای خودش بازسازی کند، و این را بر اساس تجربه‌ئی می‌کند که شاید خودش در گذشته در باره چائی داشته‌است. و خود شما، وقتی که سعی می‌کنید تجربه تان را وصف کنید، دیگر دارنده آن تجربه و در آن تجربه نیستید. در این تجربه، شما با چائی یگانه‌اید و میان تجربه کننده و موضوع تجربه ارزشی گذاشته نمی‌شود، و تمیز و شناختی در کار نیست. این احساس ناب را می‌توان به شکل یک نمونه شناخت بی‌تمیز عرضه کرد. همین است که ما را به لب واقعیت می‌برد.



لحظه بیداری

رسیدن به حقیقت به معنی کسب دانش نیست، بل که بیدار کردن لب واقعیت است. واقعیت، خود را در لحظه بیداری، کامل و کل نشان می‌دهد. با این بیداری، نه چیزی به شخص افزوده و نه چیزی از او کاسته می‌شود، اما عواطفی که مبتنی بر مفاهیم است دیگر در او مؤثر نیست. اگر بُدی درمۀ انسان کامل است به این دلیل است که تصویر او پهلوانی را نشان می‌دهد که زنجیرهای پندار را که انسان را بندی جهانِ عواطف می‌کند گسسته است. چکشی که به درد پاره کردن این زنجیر می‌خورد تمرین ذن است. نشان لحظه بیداری، باز شدن لب است به خنده. اما این نه خنده کسی است که ناگهان پول هنگفتی نصیب‌اش شده یا به پیروزی رسیده. بل که خنده کسی است که دیری دردمندانه پی چیزی می‌گشته که نمی‌یافته، تا یک روز صبح که آن را تو جیب‌اش پیدامی‌کند.

روزی بودا در برابر جمعی از رهروان در کرکس کوه ایستاده بود. همه چشم به راه درس روزانه بودند، اما او خاموش ماند. مدتی که گذشت، دست راست‌اش را که گلی را با آن گرفته بود بالا برد، و در تمام این مدت به انجمن رهروان نگاه می‌کرد بی آن که لب از لب باز کند. همه به او نگاه می‌کردند بی آن چیزی دست‌گیرشان شود. تنها یکی از رهروان، که برقی در چشمان‌اش داشت و لب‌خندی به لب، به بودا نگاه کرد. بودا آن‌گاه گفت «من دارنده گنج بیش

آئین کامل‌ام، من روح شگفت‌انگیز نیروانه را دارم، واقعیت بی‌آلایش را دارم، و آن‌ها را به مَها کاشِیَپَه (Mahakashyapa) می‌سپارم. آن رهرو شاگرد بودا که لب‌خند می‌زد کسی جز کاشیپه نبود.

وقتی که بودا گل را بلند کرد کاشیپه به لحظه بیداری رسید. بنا بر مصطلحات ذن، در همان دم مهر دل بودا به او رسید. بودا معرفت و فرزانه‌گی‌اش را از دل‌اش به دل کاشیپه منتقل کرد. مهر از دل‌اش برداشت و بر دل کاشیپه نشاند. لب‌خند کاشیپه قهقهه نیست بلکه از همان سرشت خنده استادان ذن است. کاشیپه از یک گل به بیداری رسید، و بودند استادان ذن که بیداری‌شان را از پژواک فریادی یافتند، یا از تیپائی وحشتناک به آن رسیدند.

達磨のまね
をてくれんぞ



داروما (بودی دَرْمَه)

۳



سرو، حیات



زبان ذن

بیداری، جوهر ذن است. از این جا است که از ذن سخن نمی‌گویند، بل که آن را درمی‌یابند. اما بیداری پدیده بزرگی است که خورشید آسا می‌درخشد. مرد «بیدار» نشانه‌های خاصی دارد، که اولاش اختیار است. نمی‌گذارد که بالا و پست زنده‌گی بر او غالب شود، دست‌خوش ترس و دل‌هره و کام و ناکام و این جور چیزها شود. بعد یک قدرت روحی هست که در آرامش و لب‌خند بی‌کلام و آرام‌بودن تجلی می‌کند. بی‌اغراق از لب‌خند و نگاه و کلام و کردار مرد بیدار زبان بیداری ساخته می‌شود. استادان ذن این زبان را به کار می‌برند که ذن آموزان را هدایت کنند. استاد ذن نیز مثل هر کس دیگری از مفاهیم و کلمات استفاده می‌کند اما اسیر این مفاهیم و لغات نیست. مقصود از زبان ذن همیشه به هم ریختن عادات کسانی است که فکر کردن با مفاهیم را می‌دانند. راه و رسم این استادان بحران‌انگیز است و کارکردش آن است که دم یا لحظه گران‌بهای بیداری را به ثمر نبشاند.

بیائید دو تکه از یک گفتگو را بررسی کنیم:

۱. جاثو - جُو (به نان - جیوان): راه [دائو] چیست؟

نان - جیوان: جانِ هر روزی توست.

جاثو - جُو: آیا، در این صورت، دریافت آن ضروری است؟

نان - جیوان: قصد رسیدن به راه مغایر با خود راه است.

جاثو - جُو: شخص اگر قصدی ندارد از کجا بداند که راه آن است؟

نان - جیوان: راه، ربطی به دانستن و ندانستن ندارد. اگر کسی آن را

بشناسد شناخت یا دانش او فقط ساخته تصورات بحثی است.

اگر کسی آن را نشناسد این نادانی فرقی با چیزهای بی جان

ندارد. اگر به حالت یقین بررسی پیش چشمانات عالم

نامحدودی خواهی دید که در آن چیزها فقط یک چیزند. در

این جهان چیزهای بازشناختنی چه گونه می توان چیزی را

بازشناخت؟

۲. رهروی از جاثو - جُو، استاد ذن پرسید: مقصود بُدی دَرَمَه از

آمدن اش به چین چه بود؟

جاثو - جُو: به سروِ توی حیاط نگاه کن.

غرض از گفتگوی اول دو چیز است: یکی نشان دادن حجاب ها یا موانعی

است که از روش های مفهومی یا عقلی ایجاد می شود، و دیگری درگیر کردن

پرسنده است به دریافت راهی که از خیال و دوئی جوئی و تمیز دور است.

غرض از گفتگوی دوم هم دو چیز است: یکی بریدن از عادت و رها کردن

تشکیل تصور یا مفهوم سازی است و دیگری ایجاد ضربه ضروری برای پدید آوردن بیداری. اگر دل مرد به کمال رسیده باشد بیداری دست می دهد؛ و این بیداری همان روشن شده گی یا اشراق است.

آن استاد ذن که به بیداری رسیده قابلیت فوق العاده دارد که می تواند دل شاگردانی را که در راه رهروی سرسپرده او هستند بشناسد. چون او به خوبی حال و هوای شاگردش را می داند می تواند روش های مؤثری به او توصیه کند که او را به عالم بیداری مشرف کند. زبان ذن یکی از این راه ها است. غرض از این زبان یاری رساندن به رهرو ذن ورز است باید:

۱. دارای نیروی رها کردن انسان از تعصبات و چسبیده گی به دانش باشد.
۲. متناسب مخاطب باشد.
۳. روشی ماهرانه و کارا باشد.



انگشت و ماه

از آن رو که واقعیت را فقط می توان زیست و تجربه کرد، پس مقصود آموزه بودائی هرگز این نیست که وصفی از واقعیت به دست دهد، و فقط روشی به دست می دهد که ذن گر را در تجربه کردن واقعیت راهنمایی می کند.

سوتره بیداری کامل (مهاوایپوئیه پورنه بودا سوتره *Mahavaipulyapurna buddha sutra*) می گوید: «تمام آئین بودا را باید انگشتی دانست که به ماه

اشاره می‌کند. «برای نشان دادن ماه از انگشت مان استفاده کنیم، اما نباید انگشت و ماه را به هم آمیخت چون انگشت همان ماه نیست. چیزی هائی هست که به این نیت به وجود آمده‌اند که مردم را در جهدشان به سوی بیداری یاری کنند. این‌ها را سازِ زیرکانه یا وسیلهٔ ماهرانه می‌خوانند که در زبان سنسکریت به آن اُپایه (upaya) می‌گویند. [اوپایه دقیقاً به معنی «ساز» فارسی است که در بردارندهٔ معانی آلت و ابزار، اسباب، وسیله، چاره و تدبیر، حیل و مکر و خدعه است. از آن‌جا که ترکیب «وسيلةٔ ماهرانه» آسان‌تر فهمیده می‌شود آن را بیش‌تر به کار می‌بریم.] اگر این وسیله‌ها هدف گرفته شود، یعنی وصفِ بیداری یا خود بیداری شمرده شود، کاری از شان ساخته نیست و از نقشی که باید داشته باشند باز می‌مانند و نوعی بند و زندان دائم می‌شوند. همین که انسان فکر کند که انگشت، ماه است، دیگر نمی‌خواهد به سوئی که انگشت به آن اشاره می‌کند نگاه کند.

وسيلةٔ ماهرانه این‌جا می‌تواند یک بیان لفظی یا ایما و اشاره‌ئی ساده باشد. استادان بزرگ چیزی دارند که در آئین بودا آن را «علم وسیلهٔ ماهرانه» (upaya-jnana) می‌خوانند، یعنی قابلیت ایجاد و استفادۀ از روش‌های مختلف مناسب با جان‌ها و اوضاع مختلف. مثلاً گفتگوی جاو-جُو و نان-جیوان نوعی وسیلهٔ ماهرانه است. سرو حیاط و گُلّی که بودا در سکوت به رهروان نشان داد هر دو به یک اندازه وسیلهٔ ماهرانه‌اند.

اما این اسباب فقط آن‌گاه حقیقتاً زیرکانه یا ماهرانه است که با هر شرایط خاص متناسب باشد. این‌ها باید کارا باشند و به این دلیل باید دقیقاً با نیازهای واقعی و با حال و هوای خاص کسانی که راهنمایی‌شان می‌کند سازگار باشد. اگر استاد نتواند حال و هوای روحی شاگرد را بفهمد دیگر نمی‌تواند این

روش‌های ماهرانه مؤثر را بسازد. یک وسیله معین را نمی‌توان همه جا به کار برد. بنابراین استاد باید شگردها و شیوه‌های جورواجوری ایجاد کند و این باید مبتنی بر فهم او از حال و هوای افراد یا گروه‌ها باشد. در آئین بودا از ۸۴۰۰۰ مدخل راه‌یابی به حقیقت سخن می‌رود. ذن بیش از حد بر اهمیت تأثیر و زیرکانه بودن شیوه‌هایی که استادان ذن به کار می‌برند که بیداری شاگردان‌شان را به ثمر برسانند تأکید می‌کند.



«اگر بودا را دیدی، بکش اش!»

از امکانات بی‌شمار وسیله‌های ماهرانه یکی این است که موجودات را از دانش و تعصبی که در آن زندانی‌اند آزاد می‌کند. انسان به دانش و عادات و پیشداوری‌هایش می‌چسبد. زبان ذن باید بتواند او را آزاد کند. در آئین بودا، دانش یا علم، البته نه در معنای جدید این لغات، بزرگ‌ترین مانع و حجاب بیداری دل است. این را حجاب دانش می‌گویند. مقصود از مانع یا حجاب، تمام آن چیزهایی است که رهرو را از دیدن و رفتن باز می‌دارد، چیزهایی که تو را «از تو بستانند»، و مقصود از علم، دانش مبتنی بر مفاهیم و تصورات است. اگر در دام چالۀ این دانش گرفتار شویم دیگر روی بیداری را نخواهیم دید، به عبارت دیگر، امکان رسیدن به بیداری و بیدار شدن را از دست می‌دهیم. در سوترۀ صد تمثیل حکایت مرد بی‌همسری آمده که با پسر

پنج ساله‌اش زنده گی می‌کند. روزی این مرد به خانه می‌آید و می‌بیند منزل‌اش سوخته و فروریخته و نشانی هم از فرزندش نیست. نزدیک خانه ویران جسد سوخته بچه‌ئی افتاده بود که او خیال می‌کند نعش پسر اوست و شروع می‌کند به گریه و زاری بر این کودک، و بعد هم بنا بر آئین هندوها جسد کودک را می‌سوزاند و خاکسترش را در کیسه‌ئی می‌ریزد و روز و شب موقع کار و استراحت آن را از خود دور نمی‌کند. از قضا بچه‌ او در آتش نسوخته و زنده بود، و دزدان او را با خودشان برده بودند. روزی آن بچه از دست دزدها فرار می‌کند و به خانه می‌آید. نصفه‌های شب بود و مرد می‌خواست سر به بالین بگذارد و آن کیسه معروف را هم با خود داشت. پسر در زد. پدر پرسید «کیه؟» پسر گفت «منم، پسر». پدر گفت «دروغ می‌گی، پسرم حدودای سه ماه پیش مرد». پدر در این فکر پافشاری کرد و در راه روی پسر باز نکرد. بالاخره پسر ناچار شد برود، و پدر بیچاره تا ابد فرزند دل‌بندش را از دست داد.

از این تمثیل روشن می‌شود هرگاه ما چیزی را حقیقت مطلق بدانیم و به آن بچسبیم، دیگر فکر بازکردن در را از سر بیرون می‌کنیم حتا اگر خود حقیقت پشت در باشد. این جاست که ذن‌گر باید سعی کند خود را از چسبیدن و دل بستن به دانش آزاد کند و در هستی‌اش را به روی حقیقت باز کند. استادش هم باید در این مجاهدت دست شاگرد را بگیرد. روزی استاد لین جی گفت: «اگر بودا را دیدی، بکش‌اش! اگر پیر [ئیدی دَرَمَه] را دیدی، امان‌اش نده!» این حرف‌ها برای کسی که عشق و ایمانی به این‌ها دارد خیلی خوف‌ناک است. پاک آشفته‌اش می‌کند. اما اثرش بسته است به حال و هوا و قابلیت کسی که این‌ها را

می‌شنود.^۱ اگر انسان قوی باشد به راستی قابل آن خواهد بود که خود را از هر مرجعی، هر چه می‌خواهد باشد، برهاند او حقیقت فرجامین را در خود به کمال رساند. حقیقت، خود واقعیت است نه مفاهیم ما از واقعیت. اگر به چند تا از این مفاهیم و تصورات بچسبیم و آن‌ها را واقعیت بگیریم آن وقت است که واقعیت را از دست می‌دهیم. از این جاست که «کشتن» مفاهیم ما از واقعیت ضروری است تا بشود خود واقعیت را دریافت و آشکار کرد. بی‌شک کشتن بودا تنها راه دیدن بودا است. مفهومی که شخص در ذهن خود از بودا ساخته و پرداخته حجاب و مانع او در دیدن خود بودا است.



«برو کاسه را بشوی!»

بازگشتن به اصل و در گوهر خود نگاه کردن، مقصد و مقصود رهرو ذن است. اما چه گونه باید در گوهر و سرشت خود نگریست؟ ضروری است که به هستی خود روشنی بدهیم، زنده گی کنیم و بیداری هستی را حضور و پاینده گی ببخشیم. به عبارت دیگر، ضروری است که انسان به سرو توی حیاط نگاه کند. اگر کسی به حضور سرو باغ خودش توجه نکند، چه گونه می‌تواند در گوهر

^۱. «یاران راه درّه، اگر برآیند که نظر درستی از واقعیت به دست آرید فریب کسی را نخورید. اگر کسی را دیدید که بیرون می‌رود یا برمی‌گردد، باید او را به قتل آرید. اگر بودا را دیدید، بکشیدش. اگر شیخ را دیدید، بکشیدش. اگر آرهیت را دیدید، بکشیدش. تنها از این راه است که می‌توانید آزاد و رها و از بندرسته باشید.» از گفتگوهای لین جی.

خودش نظاره کند؟

استاد به بیداری رسیده ذن مردی است که چشمانش را به واقعیت زنده باز کرده است. کسی است که پس از سال‌ها گم شدن در دنیای مفاهیم بر آن شده بیاید به سرو حیاط و در گوهر خود نگاه کند. پس او نمی‌تواند بگذارد سرگردانی شاگردش در دنیای مفاهیم ادامه پیدا کند، و او زنده گی و بیداری‌اش را از دست بدهد. از این رو، هر بار که شاگرد در باب اصول آئین بودا، در زمینه دَرَمَه کایه (dharmakaya)، و چینی، و مانند این‌ها سوالاتی می‌کند، استاد احساس دل‌سوزی می‌کند و می‌اندیشد «این مرد هنوز می‌خواهد از راه مفاهیم پی واقعیت بگردد.» و هر چه در توان دارد به کار می‌برد تا شاگرد از دنیای تصورات بُرد و به جهان واقعیت راه پیدا کند. به سرو حیاط نگاه کن! روزی رهروی از استاد جاثو-جُو خواست که از ذن بگوید. جاثو-جُو از او پرسید:

— «ناشتانی‌ات را خورده‌ای؟»

— «بله، خورده‌ام.»

— «پس برو کاسه را بشوی.»

«برو کاسه را بشوی» یعنی «برو با ذن زنده گی کن.» استاد به جای آن که به شاگرد در باب ذن توضیحاتی بدهد در را باز کرد و از او خواست که یک‌راست به دنیای واقعیت ذن پابگذارد. «برو کاسه را بشوی.» این کلمات معنای پنهانی ندارد که آن را بجویند و روشن‌گری کنند. سخنی است روشن و ساده و سراسر است. این جا نه معمائی در کار است و نه رمزی. اشاره است به واقعیت مجسم و ملموس.



پاسخ خوب

مصطلحات بودائی مثل چینی (tathata) : تَتّا یا واقعیتِ فی نفسه، خود بود (svabhava) سوه باوه یا گوهر حقیقی، درمه کایه (کالبدِ واقعیتِ فرجامین)، نیروانه (nirvana: خاموشی) و مانند این‌ها، القاکننده مفاهیمی است که ربطی به واقعیت زنده ندارد. آئین ذن مفاهیم انتزاعی و نمادها را چیز مهمی نمی‌داند. خود واقعیت، بیداری و بیداری هستی مهم است. باید فهمید چرا خیلی از استادان ذن سوآلاتی را که در باره تَتّا (چینی) و بودا و درمه کایه می‌شود پشت‌ورو می‌کنند. به سوآلی پردازیم که بارها رهروان ذن از استادان‌شان پرسیده‌اند: «بودا چیست؟» این هم چند تا از آن جواب‌ها:

«بودا؟ در معبد است.»

«او را از گِل ساخته و زراندود کرده‌اند.»

«از دهنات خطر درمی‌آید.»

«دور تادور ما را کوه گرفته.»

«به این مرد نگاه کن که سینه‌اش را لخت کرده پابرهنه راه می‌رود.»

این جواب‌ها شاید ما را سردرگم کند. اما مردی که در بیداری هستی زیسته می‌تواند با یکی از این جواب‌ها راه بیداری را باز کند، و مردی که در غفلت گم شده می‌تواند با همین جواب بیدار شود. کسی که در دنیای انتزاعات

سرگردان بوده می‌تواند با چنین جوابی بازگشته به دل واقعیت فروبرود.



کوان و کارکرد آن

می‌گویند که تقریباً ۱۷۰۰ سخن یا گفتگوی کوتاه میان استادان ذن و شاگردان‌شان هست که آن‌ها را به صورت کونگ‌آن (kung-an) به کار می‌برند. کونگ - آن را به ژاپنی کوان (koan) و به ویتنامی (cong-an) می‌نامند. کوان را برخی نوعی موضوع یا مایه تفکر و نظاره، یا به اصطلاح مراقبه، دانسته‌اند، هر چند که دقیقاً نمی‌شود آن‌ها را مضمون یا موضوع به شمار آورد. کوان در لغت به معنی «سند رسمی»، «سند حقوقی» یا «سندی با ارزش رسمی» است. گاهی به جای کوان، کوتاک (kou tso یا co tac)، یا توای دؤ (hua tou یا thoi dau) به کار می‌برند که به ترتیب به معنای «صورت‌های کهن» و «لُب کلام» است. در ذن کوان‌ها را به شکل موضوعات آموزشی به کار می‌بردند. رهرو تا زمانی از کوان برای نظاره استفاده می‌کند که جان‌اش به بیداری برسد. شاید گفته شود که کوان به مسأله ریاضی می‌ماند که شاگرد باید با رسیدن به جواب آن را حل کند. اما میان کوان و مسأله ریاضی فرق بزرگی هست به این معنی که جواب مسأله ریاضی در خود مسأله هست حال آن که رهرو پاسخ کوان را باید در زنده گی خودش بجوید.

به عبارت دیگر، کوان در کار بیداری ابزار مفیدی است، مثل پیل که ابزار

مفیدی در کندن زمین است. آن چه از زمین به دست می آید بسته گی به مردی دارد که روی زمین کار می کند نه به بیل. کوان معما نیست که باید جواب اش را پیدا کرد. به همین دلیل، در حقیقت نمی توان گفت که کوان مضمون یا موضوع نظاره است. چون نه مایه نظاره است و نه موضوع آن، پس تنها یک وسیله ماهرانه است که رهرو را در رسیدن به مقصودش یاری می کند.

در دوره سلسله تانگ، کوان رواج عام داشت. هر رهرو ذنی کوانی داشت که می بایست روی آن کار کند. اما پیش از این دوره استادان ذن به این کوان ها نیازی نداشتند. از این رو، کوان چیزی نیست که از تمرین ذن جدائی ناپذیر باشد. کمایش وسیله زیرکانه ای است ساخته و پرداخته استادان ذن و غرض از آن گرفتن دست کسی است که با ارشاد آنان در عوالم رهروی سیر و سلوک می کنند. رهرو اگر فکر کند که حقیقت در کوان پنهان است و او می تواند آن را به زبان مفاهیم تعبیر و تفسیر کند همین کوان می تواند مثل هر چیز دیگری مانع و حجاب بیداری او شود.

ها کوئین که از استادان فرقه رین زای ذن بود شیوه اش این بود که دست اش را بالا ببرد و از شاگردان اش بپرسد صدای بک دست چیست؟ این یک کوان است. یکی در آن باره فکر می کند. یکی می خواهد بداند صدائی که از یک دست می آید کدام است. آیا در این پرسش معنای عمیقی هست؟ و اگر هست چه گونه باید به آن رسید؟ در واقع، عقل ما مثل قطاری که همیشه خط آهن مقابل اش را می بیند و به جلو می تازد همیشه اصول منطقی را پیش روی خود وضع می کند و بعد با آن ها رومی آورد به جست و جوی حقیقت. حالا این جا خط آهن ناگهان قطع یا برداشته می شود. عادت هنوز سعی می کند که خط های موهوم را برقرار دارد تا قطار عقل بتواند مثل قبل پیش براند. اما مراقب باش!

پیش رفتن همان و به دره پرت شدن همان!

«صدای یک دست چیست؟» چنین سوآلی تبری است که خط جلو قطار را قطع می‌کند، به این معنا که عادت به مفهوم پردازی، یعنی عقل‌ورزی و فکر کردن با تصورات و مفاهیم را در ما ویران می‌کند. و اگر میوه رسیده باشد، یعنی اگر روح ما مستعد و خوب آماده باشد، این ضربه تبری می‌تواند بندهائی را پاره کند که سال‌های دراز ما را به دنیائی که مثل مرده‌ها در آن زنده گئی می‌کنیم بسته است، و بدین سان ما را به دلِ واقعیت زنده بازگرداند. اما اگر ما آماده یا قابل پذیرش آن نباشیم می‌توانیم به سفر بی‌حاصل مان در دنیای مفاهیم ادامه دهیم. سوآل پیش چشم ما است: «صدای یک دست چیست؟» تا می‌توانیم به تفکر می‌پردازیم، و بر این «صدای یک دست» مشهور به هزار طریق گوناگون خیال می‌بافیم، و یافته‌ها مان را نزد استاد می‌بریم با این امید که به اندیشه او پاسخ داده‌ایم! اما استاد همیشه می‌گوید «نه!». ما به بن‌بست رسیده و دیوانه شده و چیزی نمانده که از این کوان کوفتی سر به بیابان بگذاریم. و درست در همین لحظه بحران وحشتناک است که بازگشتن به خود در ما شروع می‌شود. آن موقع است که «صدای یک دست» می‌تواند خورشیدی شود که کل وجود ما را غافل‌گیر می‌کند.

سیانگ - این شاگرد استاد بو جانگ بود. مردی بود هوشمند، اما تا زمان مرگ استادش هنوز به روشنی و بیداری نرسیده بود. سپس به نزد وی - شان رفت و مرید او شد. روزی وی - شان از او پرسید: «برایم از زادن و مردن بگو. هنگامی که تو هنوز زاده نشده بودی چهره و چشمانات چه بود؟» سیانگ - این که سعی بیهوده کرده بود تا پاسخی پیدا کند، ناگام به اتاقش رفت و روز و شب به تفکر پرداخت، و متنهائی را که خوانده بود از سرنو به خواندن گرفت، و

در یادداشت‌هایی که در ایام شاگردی بو جانگ برداشته بود به جستجو پرداخت، اما جوابی پیدانکرد که نکرد. رفت نزد وی-شان. استاد به او گفت: «نمی‌خواهم بدانم به چه دانشی رسیده‌ای. فقط می‌خواهم بدانم چشم معنوی تو چیست. خوب، پس چیزی بگو.» سیانگ-ین گفت «نمی‌دانم چه بگویم، استاد. تمنا دارم چیزی به من بیاموزی.» وی-شان در پاسخ‌اش گفت «اگر من نظرم را به تو بگویم به چه دردت خواهد خورد؟»

سیانگ-ین ناامید شد و با خود فکر کرد که استادش قلباً نمی‌خواهد به او یاری کند. هر چه کتاب داشت سوزاند و به جای دورافتاده‌ئی رفت. با خود گفت «فایده‌اش چیست که خودم را پابند مطالعه موضوع پرزحمتی مثل آئین بودا بکنم؟ لازم نیست که در این آموزه آدم متبحری بشوم. می‌خواهم مثل رهرو ساده‌ئی زنده‌گی کنم.» روزی داشت زمین را برای کشت لویا آماده می‌کرد چنگک‌اش به ریگی گرفت و ریگ پرید و به ساقه خیزرانی خورد و تَقّی صدا کرد. از این صدای «تَقّ» به روشنی و بیداری رسید. آن‌چه را که وی-شان «چهره و چشمان پیش از زاده‌شدن» او خوانده بود ناگهان در دل‌اش روشن شد. به بیداری رسید. وی-شان از آوردن سیانگ-ین به دنیای مفاهیم خودداری ورزید. می‌خواست که سیانگ-ین به گوهر خویش بازگردد. و در واقع امکان بیدار شدن فقط موقعی در سیانگ-ین پیدا شد که او جدوجهد عقل را کنار گذاشت. در این مورد، کوان خوب کارگر افتاده بود و به طریق مؤثری رهرو ذن‌گر را به راه تجربه روحی بازآورد و بحرانی ایجاد کرد که هدف‌اش بیداری بود.



معنای کوان

ما بیش تر از کارکرد کوان گفته ایم تا از معنای آن. اما کوان برای این که مؤثر باشد باید لااقل به چیزی دلالت کند، یعنی برای کسی که این کوان به او داده می شود معنایی داشته باشد. وقتی استادی کوانی به شاگرد پیشنهاد می کند باید مطمئن باشد مناسب شاگرد است یا نه. به عبارت دیگر، کوان باید وسیله ماهرانه باشد.

کوان نمی تواند کلمه ئی اتفاقی و حاوی تناقض باشد، و یا مراد آن باشد که از طریق بحث شاگرد جویای حقیقت را به چاله و چاه بیندازد. به این دلیل وقتی رهرو ذن کوانی می گیرد و سوسه می شود که معنا و دلالتی در آن کشف کند. این میل به رمزگشایی کوان همیشه شاگرد را به نه توی های تفکرات فلسفی می کشاند.

دانستن این نکته ضروری است که هر کوانی فقط وقتی معنا دارد که خطاب به شخصی یا گروه خاصی باشد، و الا بیرون از این شخص یا گروه معنی ندارد. این اصل وسیله ماهرانه است. هر کوانی در یک مورد خاص به کار برده می شود. اگر کوانی را در باره بیش از یک شخص به کاربرند مفهوم اش این است که این دو تن از نظر حال و هوای روحی به یک دیگر شبیه اند. از این رو کوان فقط برای صاحب کوان معنی دارد نه برای دیگران.

معنی داری، یا دقیق تر بگوئیم، دلالت کوان در این است که برای شخص

خاصی معنی داشته باشد. این دلالت را نمی توان به مفاهیم بیان کرد یا به مفاهیم کاهش داد. اگر کسی معنی یا دلالت را به مفاهیم و تصورات پنهان در کوان نسبت دهد، در این صورت کوان در واقع دارای چنین معنایی نیست. معنای کوان اثری است که از خود کوان در دل گیرنده کوان ایجاد می شود. اگر کوانی با گیرنده کوان هم خوانی نداشته باشد هیچ معنایی ندارد خود اگر از دهن استاد درآمده باشد.

رهروی از راسته قصابان می گذشت. شنید قصاب به خریدار می گوید «این گوشت حرف ندارد.» دل رهرو روشن شد و به بیداری رسید. یقیناً قصاب استاد ذن نبود و حرفی هم که زد به قصد کمک به آن رهرو نبود، بل که حرف او درباره مرغویت جنس از قضا در دل رهرو نشست و در این دل که از پیش رسیده و به اصطلاح قابل بود مؤثر افتاد.

استاد باید روحیه شاگردش را خوب بشناسد تا بتواند کوان مناسبی به او پیشنهاد کند. هر استادی کام و ناکام اش را می شناسد و هنگامی ناکام می شود که کوان نامناسبی به رهرو بدهد.

پیش می آید وقتی که دارند کوان قبلی را — یعنی کوانی که قبلاً به کس دیگری داده اند — برای ما شرح می دهند، به بیداری برسیم. شرط لازم این است که کوان مناسب باشد و جان ما هم رسیده و قابل.

اگر کوان در ما اثری نداشت دو دلیل دارد: یا کوان برای ما ساخته نشده یا ما هنوز آماده قبول آن نیستیم. در هر حال لازم است بگذاریم کوان کار خودش را بکند و سعی نکنیم که از طریق قیاس و تعقل یک معنای قابل درک در آن پیدا کنیم. کوان فقط برای کسی که در «حلقه احوال» است معنی دارد. اگر بیرون از این حلقه باشیم شاید اکنون برای ما هیچ معنی نداشته باشد. شاید

روزی بیاید که ما نیز از این حلقه شویم، یعنی که خود را دقیقاً در همان حال و هوای کسی ببینیم که این کوان اکنون به او داده شده. اما تا وقتی که چشم به راهیم بیرون از حلقه ایم. کاری که این جا باید بکنیم این است که این کوان را در خاک زنده گی روحی مان بکاریم و آن را با آب بیداری یا آگاهی به هستی مان مثل یک گیاه آب بدهیم. یک روز برای مان گل می دهد، گلی که نام اش بیداری است.



«نه!» ی جائو- جُو

رهروی از جائو- جُو (به ژاپنی: جوشو) پرسید: «آیا سگ گوهر بودائی دارد؟» استاد گفت «نه!». مقصود از گوهر این جا «سرشت» و «طبیعت» است و بودائی، یعنی بوداشدن، که همان بیداری و روشن شده گی است. نگفته نماند که پاسخ استاد «وو» بود که به چینی هم حرف نفی است به معنی «نه»، و هم «وو» است که صدای سگ را تقلید می کند. (نکع. پاشائی، ذن چیست؟ چاپ سوم، ص ۶۸). روز دیگری رهرو دیگری از استاد پرسید «آیا سگ گوهر بودائی دارد؟» استاد گفت «او» (u، یعنی «بله»).

چرا دو پاسخ متناقض به یک سوال؟ به این دلیل که این ها دو پرسنده بودند با دو جان مختلف. پاسخ های «بله» و «نه» را باید نخست وسیله ماهرانه‌ئی دانست که مقصود از آن ایجاد اثرات مناسب روی ذن‌گراها است. هر پاسخی

مدعی حقیقت عینی نیست. در سطح مفهومی، حقیقت عینی به نفع واژه «بله» است زیرا در حلقه‌های بودائی مَهایانه می‌گویند هر موجودی گوهر بودائی دارد. اما در جهان دور از مفاهیم، حقیقت زنده واژه «بله» دیگر مفهومی نیست که مخالف مفهوم «نه» باشد. واژه‌های «بله» و «نه» در ذن‌گرها به طریق متفاوتی اثر دارد: به این دلیل است که «معنی» آن‌ها را ذن‌گر در جان‌اش درمی‌یابد.

«نه!»ی جاثو- جُو را بسیاری از استادان به جای کوان به شاگردان‌شان داده‌اند. برای نمونه به استاد وو مین، صاحب کتاب وو مین کوان (Wu Men Kuan) که به ژاپنی مؤمنان کان خوانده می‌شود، گوش کنیم. او رهروی از مردم چین است که در هانگ‌چو به دنیا آمد و در ۱۲۶۰ میلادی درگذشت.

برای رسیدن به ذن ضروری است که از دروازه‌های پیران ذن بگذریم. برای رسیدن به آگاهی و بیداری لازم است که به عمق دل برسیم. اگر نتوانید از دروازه‌های پیران بگذرید و نیز اگر نتوانید به عمق دل‌تان برسید همیشه خدا به شکل ارواحی باقی می‌ماند که به گیاه و علف می‌چسبند. اما دروازه پیران چیست؟ این واژه «نه» به راستی دروازه کُل مکتب ذن است. آن‌که بتواند از این دروازه بگذرد نه فقط خواهد توانست جاثو- جُو را زیارت کند بل که حتا می‌تواند دست در دست تمام پیران دیگر قدم بردارد. چیزها را با همان چشم‌ها خواهد دید و با همان گوش‌ها خواهد شنید. آیا این شادی بزرگی نیست؟ آیا در میان شما کسی هست که بخواهد از این دروازه بگذرد؟ اگر

کسی هست دعوت‌اش می‌کنم که [تن‌اش را متراکم کند، یا] حجم مشکوک تنش را، با ۳۶۰ استخوان و ۸۴۰۰۰ منفذ [منافذ مو]، بردارد و شب و روز بی آن که دمی بیاساید به دنبال این «نه!» برود. این «نه» را هیچی ندانید، آن را تصور نبودن، در مقابل بودن نگیرید. ضروری است آن را فرودهی همان‌گونه که یک گوی آهن تفته را فرومی‌دهی و نمی‌توانی آن را برگردانی. ضروری است که تمام دانشی را که سالیان دراز از پیش اندوخته‌ای دوربریزی. باید آرام آرام رسیده شود. روزی خواهد رسید که درون و بیرون یکی شود و تو بیدارشوی. تو آن‌چه را یافته‌ای پیش خود نگاه‌خواهی داشت و نمی‌توانی آن را با کسی در میان بگذاری مثل آن گنگی که خوابی دیده و نمی‌تواند به کسی بازگو کند.... بیداری، آسمان و زمین را به لرزه درمی‌آورد. بدان ماند که تو شمشیر گران‌بهای کان-او (Kan-u: پهلوان سلسله جُو در چین) را به دست گرفته باشی. وقتی بودا را دیدی بکش‌اش، وقتی پیر [بُدی دَرَمَه] را دیدی بکش‌اش. در همان لبه پرت‌گاه زنده گی و مرگ به آزادی مطلق خواهی رسید، و به شش قلمرو [دوزخ، ارواح گرسنه، چارپایان، اهریمنان ستیزه‌گر، انسان‌ها و خدایان] و چهار نوع [چهار شکل تولد مجدد: تولد از راه رَجَم، از راه تخم‌گذشتن در بیرون از بدن، از طریق نم و رطوبت، و از طریق دگردیسی] پا خواهی نهاد، و در تمام مدت در مقام سَمادی (samadhi) خواهی ماند.

چه گونه به این حالت باید رسید؟ فقط یک راه هست: تمام نیروی وجودت را به حرکت درآور و این «نه!» را بردار بی آن که یک لحظه از آن دست بداری. بیداری خواهد آمد مثل فتیله چراغ که در همان لحظه‌ئی که شعله به آن نزدیک شود روشن می‌شود. گوش کن:

گوهر بودائی سگ،

فرمان رسمی است، موضوعی ملموس است،

اما اگر تو با مفاهیم بودن و نبودن پیامیزی،

زنده گیات را از کف خواهی داد.

این شعر وو مین خودش کوان بزرگی شده است. مقصود وو مین چیست که می‌گوید: «...حجم مشکوک تن را، با ۳۶۰ استخوان و ۸۴۰۰۰ منفذ [منفذ مو]، بردارد و شب و روز بی آن که دمی بیاساید به دنبال این «نه!» برود؟ خیلی ساده است! می‌گوید ما باید در زنده گی مان روشنی ایجاد کنیم. نباید بگذاریم که سایه ما را فرو دهد. نباید در بی خبری و غفلت دست و پا بزنیم. نباید مثل مرده‌ها زنده گی کنیم. در هر لحظه باید زنده باشیم، در هر کشته، ۳۶۰ استخوان و ۸۴۰۰۰ منفذ مو باید بیدار باشند مثل نور شمع. در نور این شمع‌ها است که مشکل ارائه می‌شود و صورت «نه!» آشکار می‌شود. این زنده گی حقیقی است نه بازی عقل، نه بازی واژه‌ها که از میان دو لب بیرون می‌آید، این فرودادن گوی آهن تفته است، مشکل زنده گی و مرگ است. چون زنده گی چیزی است سوای مفاهیم پس لازم نیست که با مفاهیم سروکار داشته باشیم. این «نه!» را هیچی ندانید، آن را تصور نبودن، در مقابل بودن نگیرید. زیرا «اگر تو با تصورات بودن و نبودن پیامیزی، زنده گیات را از کف خواهی داد.»

اگر از واقعیت زنده دست برداریم و خودمان را درگیر دنیای خیالات و تصورات کنیم زنده گی هامان را ازدست خواهیم داد. ما آن وقت فقط ارواحی خواهیم بود عاری از گوشت و استخوان که این ها خود صفات واقعیت زنده است.



پانهادن به دایره

استاد هوانگ بو (Huang Po) در باره "نه!" ی جاثو- جُو گفته است:

همه کسانی که خود را جوان مرد می دانند باید این کوان را بیازمایند. بیست و چهار ساعت هر روز را با این کوان بمانید، چه نشسته باشید و چه ایستاده و چه در خواب، و حتا هنگامی که دارید لباس می پوشید، غذای خورید، چیزی می آشامید، یا به دست شوئی می روید. جان شما باید مدام تمام نیروهای تان را روی این «نه!» متمرکز کند. روزی گل جان خواهد شکفت و شما راه بزرگ رهائی را پیش روی تان باز خواهید دید. آن گاه دیگر شما را این رهرو پیر و کوان اش نخواهند فریفت.

چیزی که هوانگ بو گفت فرقی با حرف وو مین ندارد. هوانگ بو وقتی که از «فریب این رهرو پیر»، یعنی جاثو- جُو صاحب این کوان، حرف می زند

یک سره اهمیت کارکرد کوان را به شکل یک وسیلهٔ ماهرانه تأیید می‌کند. یک بار دیگر به کوان سروِ توی حیاط که جاثو-جُو به شاگردش داده بود نگاهی بکنیم. سروِ حیاط به دو تن تعلق دارد، به جاثو-جُو و شاگردش. یکی به سروِ توی حیاط اشاره می‌کند و می‌گوید «به سروِ توی حیاط نگاه کن.» فرض کنید دایره‌ئی دور جاثو-جُو و شاگرد و سرو کشیده باشند. ما هم بیرون این دایره ایستاده‌ایم. جاثو-جُو سرو را به شاگردش نشان می‌دهد نه به ما. ربطی به ما ندارد ما فقط تماشاگریم، یا بگو شاهدیم. ما واقعاً نمی‌دانیم میان جاثو-جُو و شاگردش و سرو چه گذشته. و موقعی این مسأله واقعاً برای ما وجود خواهد داشت که ما سرو خودمان را داشته باشیم.

اما «سرو خودمان» یعنی چه؟ این سروی که در این دایره هست موقعی فقط سرو ما خواهد شد که ما هم وارد این دایره شده باشیم. وقتی این کوان را کوان خودمان بدانیم دیگر نمی‌خواهیم فقط مطالعه‌کنندهٔ کوان دیگران باشیم. کوان وقتی کوان است که مال ما باشد. کوان‌های دیگران کوان نیست. پس، سرو شاگرد جاثو-جُو سروِ من نیست. باید آن سرو را مال خودم کنم. همین که مال من شد دیگر مال او نیست. به عبارت دیگر، رابطه‌ئی میان سروِ من و سرو او نیست، این‌ها دو سرو متفاوت‌اند.

اولین قدم‌ات این است که از این روحیهٔ شاهد بودن دست برداری. با توجه به اشارهٔ جاثو-جُو، با چشم‌های خودت به سرو نگاه کنی. جاثو-جُو روبه‌روی تو نشسته و سرو هم توی حیاط و در دیدرس است. تو روبه‌روی جاثو-جُو نشسته‌ای. رو به روی سروی. سرو را می‌بینی؟ اگر آن را ببینی کوان‌ات را یافته‌ای.

مهم نیست که سرو باشد یا درخت لیمو یا بید. می‌تواند ابر باشد یا رود یا

حتا این دستی که من روی میز می‌گذارم. اگر آن را ببینی کوان را برده‌ای. گاهی استادان ذن به جای ایجاد کوان تازه یک کوان قبلی را به کار می‌برند. مقصود این نیست که اجازه می‌دهند شاگردان شان نقش شاهد داشته باشند و عقل شان را در بررسی کوان‌های دیگران به کار برند. استادان ذن می‌خواهند کوان‌های کهنه نو شود و شاگردان آن‌ها را کوان خودشان بدانند. رهروی از دین نگو گياك هوانگ - استاد ویتنامی قرن سیزدهمی ذن - پرسید: «مقصود از مسأله بسی‌همتای پیش‌رفت چیست؟» و به پرده‌ئی از نقاشی کهن اشاره می‌کرد. دین نگو در پاسخ‌اش گفت «بردن خورشید و ماه است روی نوک چوب‌دست» رهرو در پاسخ گفت «فایده به کار بردن کوان قدیمی چیست؟» دین نگو لب‌خند زد و گفت «هر بار که گفته شود نو می‌شود.» کسی سرو را نمی‌بیند که نتوانسته آن را برای خودش به سرو جدیدی، یعنی به سرو زنده واقعی، بدل کند و او راضی به این است که در پی تصویر سرو کس دیگری برود.

پس از مرگ جاثو - جُو، رهروی که نزد یکی از شاگردان‌اش به شاگردی آمده بود از او پرسید: «آیا استاد هیچ توضیحی در باره سرو نداده بود؟» شاگرد که در همان آن به بیداری رسیده بود پاسخ داد «استادم در باره سرو حرفی نزد.» آن موقع دیگر کوان سرو مشهور شده بود و در حلقه‌های ذن همه از آن حرف می‌زدند. چرا شاگرد می‌خواست چیزی را انکار کند که دیگر خاص و عام همه از ش خبر داشتند؟ رهرو پافشاری کرده که «همه می‌دانند که کوان سرو از دهن استاد در آمده. چرا انکار می‌کنی؟» شاگرد جاثو - جُو با نیروی تمام حرف رهرو را رد کرد و گفت «استادم هرگز از چنین کوانی حرف نزد. تو هم بهتر است دست از این تهمت برداری.»

شاید تعجب کنید چرا شاگرد جاثو- جُو چنین حرفی زد. اما جوابش ساده است: سرو را نمی‌شد «دید». رهرو برای «مشاهده» سرو بیرون صحنه ایستاده بود. او حالا پیِ سروی می‌گشت که دیگر مرده بود. بهتر است سرو را «بکشیم» که از تهمت پرهیزیم.

جواب شاگرد جاثو- جُو خودش کوان نوی شده: شخص می‌تواند سرو دیگری را که سر به فلک کشیده و زنده و شاداب شده ببیند. اما شخص خواه این سرو تازه را ببیند و خواه نه، این سرو دیگر ربطی به سرو جاثو- جُو ندارد.



دل باید رسیده باشد

کوان‌ها مصالح مطالعه یا تحقیق نیستند. هر کوانی را باید انگشتی دانست که به واقعیت اشاره می‌کند: یعنی واقعیتِ گوهر و سرشتِ تو و واقعیتِ جهان. نقش این انگشت می‌تواند اشاره گر باشد اگر مستقیماً به سوی تو گرفته شود، به شرط آن که بدانی اشاره به تو است. و باید بسیار هشیار و بسیار بیدار و بسی آگاه باشی زیرا که با استاد روبه‌روئی که با نگاه نافذش در تو نگاه می‌کند، و هر لحظه می‌تواند با چوبدست‌اش تو را بزند یا فریادی لرزه‌افکن از جگر برآرد. به آن ماند که تو در لبه پرت‌گاهی ایستاده‌ای و هر لحظه‌ئی ممکن است پرت شوی. در این حالت است که لرزه کوان به جان‌ات می‌افند. اما آن فریاد جگر شکاف چیست؟ استادان چینی ذن برای این که شاگردان را به حالت

هشیاری ببرند گاهی از شیوه‌هایی استفاده می‌کنند که سخت عجیب و غریب می‌نماید. فریادهای هراس‌انگیز می‌کشند، با چوب‌دست کتک می‌زنند، و گاهی حتا تا آن‌جا پیش می‌روند که شاگردان را به رودخانه می‌اندازند.

این یک کوان است که سرشت عمیق و عاجل مسئله «مرگ و زنده‌گی» را نشان می‌دهد. روزی سیانگ-ین به شاگردان‌اش گفت: «فرض کنید مردی ناگزیر باشد که بدون به کار بردن دست یا پایش، بی آن‌که چیزی را بگیرد یا روی چیزی بیايست، با دندان‌های‌اش شاخه‌ئی از یک درخت بلند را بگیرد و وسط هوا و زمین آویزان شود. مردی که پای همان درخت ایستاده از او پرسد: «چرا بُدی‌دَرَمَه به. چین آمد؟» باز هم فرض کنید که مرد اولی ناگزیر باید به سوآل او جواب دهد، و باید دهن‌اش را بازکند. بازکردن دهن همان و افتادن و له‌وَلُورده شدن همان. چه باید بکند؟» یکی از شاگردان به نام هو دُو (Hu Tou) درآمد که «استاد، خواهش می‌کنم از حال مردی که به دندان‌های‌اش آویزان است حرف‌نزنید. برای‌مان از مردی بگوئید که پیش‌ازاین افتاده‌است.» بعد سیانگ-ین به قهقهه خندید.

اندازه‌نومیدی او را می‌توان فهمید. کوان کهنه‌ئی را به کاربرده بود و آن را به شکل کوان کاملاً نوی درآورده بود که تأثیرش می‌توانست بسیار زیاد باشد. اما آن روز هو دو و رهروان دیگر چیزی از تأثیر این کوان دست‌گیرشان نشد. اما شاید سیصد سال بعد یکی بیاید و از این کوان به روشنی و اشراق برسد. ده-شان (Te-Shan) نزد لُونْگ-تان (Lung-Tan) آمد و درست تا نیمه‌شب در کنارش ایستاد. بعد لُونْگ-تان گفت: «دیر وقت است، چرا به خانه نمی‌روی؟» ده-شان در را بازکرد و رفت، فوراً راه رفته را بازگشت و گفت: «بیرون تاریک است.» لُونْگ-تان شمعی برای‌اش روشن کرد، اما همین که ده-

شان شمع را گرفت لُونگ-تان با فوتی شمع را خاموش کرد. ناگهان تاریکی همه جا را فرا گرفت و ناگهان بیداری به ده-شان دست داد. تعظیم کرد. تاریکی ناگهانی به ده-شان یاری کرد تا معنای حرکت لُونگ-تان را بفهمد.

سیانگ-ین، که پیش از این از او گفتیم، زمانی فکر می کرد که وی-شان نمی خواهد راز دِن را به او بیاموزد. دیر را ترک کرد و در جای دورافتاده‌ئی گوشه گرفت. اما سیانگ-ین تنها دِن گری نبود که این طور فکر می کرد. خیلی از شاگردان از استادان شان سوآلاتی می کنند که به خیال خودشان خیلی مهم است، اما به نظر می رسد که استادان تمایلی به دادن جواب ندارند. شاگردان گله می کنند که «من سال ها است این جا هستم چرا با من مثل نومریدها رفتار می کنید؟» رهروی از استاد لُونگ-تان پرسید: «چینی چیست؟ فرزانه گی چیست؟» مقصود از «چینی» یا تَتّا (tathata) واقعیتِ فی نفسه است و غرض از فرزانه گی یا فراشناخت (پَرچِن یا prajna) همان معرفتِ شهودی است. لُونگ-تان در پاسخ اش گفت «نه ذره ئی چینی در خود دارم و نه هیچ فرزانه گی در من هست.» رهرو دیگری از جائو-جُو پرسید ذات دِن چیست. جائو-جُو در پاسخ از او پرسید: ناشتائیت را خورده ای؟ رهرو گفت: بله، خورده ام. بعد جائو-جُو به اش گفت: برو کاسه ات را بشوی. رهرو دیگری از ما زه (Ma Tzu) پرسید چرا اولین پیر از هند به چین آمد؟ ما زه گفت «امروز خیلی خسته ام و نمی توانم به ات بگویم. برو از برادر دَرَمه ات ده-شان پرس.» منظور از دَرَمه (dharma) کیش بودا است و برادر دَرَمه همان برادر دینی است. باری، آن رهرو رفت سراغ ده-شان و سوآل اش را تکرار کرد و او گفت:

- چرا از استاد نمی پرسی؟

- رفتم خدمت استاد، گفتند چون خسته اند بیایم این را از شما بپرسم.

- من سرم دردمی‌کند. برو از برادر درمات چه های (Tche Hai) پرس.
 رهرو رفت پیش چه های و همان سوآل را تکرار کرد. چه های هم آب
 پاکی را ریخت روی دست‌اش و گفت: «نمی‌دانم.»

خودداری از پاسخ‌دادن به سوآل، یا چیزی گفتن که به ظاهر ربطی به
 سوآل ندارد نه به این معناست که استاد از گرفتن دست شاگرد دریغ می‌کند. به
 دنبال آن است که سنگی سر راه شاگرد بیندازد که او را از رفتن به دنیای جزّ و
 بحث بازدارد، چه این شیوه راهی به‌دهی نمی‌برد و با گوهر بیداری سازگار
 نیست. در واقع استاد همیشه می‌تواند عباراتی از کتاب‌های مقدس نقل کند و
 شرح مبسوطی دربارهٔ مفاهیم چینی و نیروانه و پرچن یا و مانند این‌ها بدهد. اگر
 چنین کاری نمی‌کند به این خاطر است که می‌داند این شرح و توضیح برای
 رسیدن شاگرد به رهائی و بیداری سودمند نیست.

یقیناً مواردی هست که این‌گونه توضیحات می‌تواند در تلاش‌های شاگرد
 یارمند او باشد که از نظرهای نادرست در بارهٔ آئین و روش‌ها بپرهیزد. اما
 استاد از آن رو از دادن پاسخ و توضیح خودداری می‌کند که می‌داند این‌ها
 هرگونه فرصت بیداری را از شاگرد می‌گیرد و به او آسیب می‌رساند. روزی
 وی-شان از بو جانگک پرسید: «کسی می‌تواند بی آن که از گلو و لب و زبان
 استفاده کند حرف بزند؟» و بو جانگک پاسخ داد «مسلماً، اما اگر من چنین کاری
 بکنم تمام آینده‌گان‌ام را نابود می‌کنم.»

لؤنگ-تان سال‌ها با استادش تیان هوانگک زیست بی آن که اسرار ذن را از
 او بیاموزد. یک روز کاسهٔ صبرش لبریز شد و از استاد پرسید:
 -استاد، سال‌ها با شما بوده‌ام اما چیزی از شما به من نرسیده. تمنا دارم با من
 مهربان‌تر از این باشید.

- از روزی که پا به این دیر گذاشته‌ای همیشه اسرار ذن را به تو سپرده‌ام. موقعی که ناهارم را می‌آوری از تو سپاسگزاری می‌کنم. موقعی که در برابرم تعظیم می‌کنی، من هم سر خم می‌کنم. پس چرا می‌گوئی من هیچ وقت از ذات ذن چیزی به تو نسپرده‌ام؟

تین کونگ (Tinh Khong)، استاد ویتنامی ذن، در جواب شاگردش که او را ملامت می‌کرد که چرا راز ذن را به او نمی‌آموزد، گفت: «ما باهم در این معبد زنده گی می‌کنیم. موقعی که تو آتش روشن می‌کنی من برنج می‌شویم، موقعی که تو به درپوزه می‌روی من کاسه را برای ات نگه می‌دارم.... هرگز از تو غافل نبوده‌ام.»

استادان ذن برای آن که به ذن‌گران یاری کنند که از رود بگذرند و به ساحل بیداری برسند چوب بلندی را که همان وسیلهٔ ماهرانه است به سوی آن‌ها می‌گیرند که شاگرد باید آن را بچسبد و به سلامت از رود بگذرد. اما اگر چشم و دل‌اش بسته باشد چوب را نمی‌بیند و باز می‌ماند. روزی رهروی نزد استاد کام تان (Cam Thanh): استاد ویتنامی ذن، از فرقهٔ وئونگون تونگ که در قرن نهم می‌زیست آمد و پرسید:

- بودا چیست؟

- همه چیز.

- دل بودا چیست؟

- چیزی پنهان نبوده است.

- نمی‌فهمم.

- ندیدی!

هر بار که چوبی به سوی ما گرفته شود یا آن را می بینیم و می چسبیم یا نمی بینیم و نمی چسبیم. شکل سومی وجود ندارد. دودلی در این راه به ناکامی می انجامد. تردید نشان می دهد که ما برای این آزمون رسیده و پخته نیستیم. وقتی که ناکام شدیم نباید افسوس بخوریم بل که باید دوباره سعی کنیم. باید باز با آگاهی بیش تری از هستی مان به کار روزمره مان بچسبیم که آوردن آب و پخت و پز و شخم زدن زمین است.

روزی رهروی از تری بائو [Tri Bao: رهرو ویتنامی ذن، از فرقه وئو ن گون تونگ، که در قرن دوازدهم می زیست] که در آن ایام هنوز به روشنی نرسیده بود، پرسید: «در موقع زاده شدن از کجا آمده بودی، و هنگامی که بمیری به کجا خواهی رفت؟» تری بائو در این باره فکر کرد. آن رهرو لب خند زد و گفت: «مدتی را که تو داشتی فکر می کردی، ابر هزاران فرسنگ رفته است.» اگر خام باشی هر چه بکوشی همه بیهوده است.



انسان راستین «بی کنش»



کوه‌ها کوه‌اند و رود‌ها رودند



مُهرِ دل

می‌گوئیم که مُهرِ دل، واقعیت مستمر بیداری است. درواقع، مُهرِ دل را نمی‌توان به دیگری «سپرد» زیرا سپردنی یعنی قابل انتقال نیست. استاد نه بیداری خود را به شاگرد منتقل می‌کند و نه حتا این بیداری را در او ایجاد می‌کند. فقط به شاگرد یاری می‌کند که بیداری نهان درون‌اش را دریابد. بنابراین، عبارت «انتقالِ مُهرِ دل» اساساً یک نقشِ رمزی است. مُهرِ دل، مثل چینی و گوهَرِ بیداری یا بودائیت (buddhata)، گویای گوهَرِ بیداری است. بنا بر آئین بودائی مهاییانه، تمام زنده‌گان سرشت و گوهَرِ بیداری یا بودائی دارند. در نتیجه، مُهرِ دل در نهاد هرکسی هست و نیازی به این نیست که از دیگری به او برسد یا به او منتقل شود یا آن را از دیگری تمنا کند. استاد وینیتاروسی (Vinitaruci)، بنیادگذار یک فرقهٔ ذن در ویتنام که به نام او معروف است)، به شاگردش، پاپ هین (Phap Hien) گفت: «مُهرِ دل بودایان واقعیت دارد. کامل است مثل کُلّ. نه چیزی می‌توان به آن افزود و نه چیزی می‌تواند بیرون از آن وجود داشته باشد. نه کسی آن را پیدامی‌کند و نه کسی آن را گم می‌کند. نه پایدار است و نه ناپایدار. نه

پدید آمده و نه نابود شده. نه یک‌سان است و نه مختلف. چون مثل یک وسیلهٔ ماهرانه است چنین نامی به آن داده‌اند.»

«چون مثل یک وسیلهٔ ماهرانه است چنین نامی به آن داده‌اند» این جا بار دیگر روش خاص آئین بودا را می‌توان دید. نیروانه، فرزانه گی (پَرَجَن یا)، و چنینی فقط کلمات و مفاهیم‌اند و چون کلمات و مفاهیم‌اند به راستی نیروانه و فرزانه گی (پَرَجَن یا) و نتوانستند. این سخن در باب واقعیت گوهر پیداری نیز — که ذن آن را مُهرِ دل می‌نامد — صادق است. فقط یک تصور است که شخص باید آن را به صورت یک وسیلهٔ ماهرانه به کاربرد، این تصور نباید حجاب راه او شود. برای مبارزه با این فکر که مُهرِ دل چیزی است که می‌توان آن را به دیگری سپرد یا به او منتقل کرد یا از دیگران به دست آورد. استاد و ثون‌گون تونگ (بنیادگذار فرقهٔ و ثون‌گون تونگ ذن در ویئتنام که در قرن نهم می‌زیست) پیش از مرگ چنین پیامی برای شاگردش کام تان گذاشت:

بیرون، در چهار جهت اصلی

غوغا به پا است

که پیر بنیادگذار ما در هند می‌زیست

و گنج چشم درمه‌اش را که «تیان» (Thien) خوانده می‌شود

واسپرده است:

یک گل، پنج گل‌برگ،

بذرهای پایدار...

کلمات پنهان، رمزهای مرموز،

و هزاران چیز همانند را

متعلق به فرقه دل دانسته‌اند، که گوهرش نیالوده‌است.

راستی را، هند کجاست؟ هند همین جاست.

ماه و خورشید، ماه و خورشیدِ زمان ما اند،

کوه‌ها و رودها، کوه‌ها و رودهای زمان ما اند.

در آمیختن با چیزی، چسبیدن به آن است.

و شخص حتا از بودا و پیران بدمی گوید.

یک خطا هزار خطا در پی دارد.

در کارها دقیق شو،

تا آینده گانات را نفریبی.

دیگر از من مهرس:

چیزی ندارم که بگویم، چیزی نگفته‌ام.

«چیزی نگفته‌ام»: چنین است نتیجه‌گیری استاد و ثون‌گون تونگ پس از آن که چیزی گفت. انسان اندیشه «رها کردن» و به خود گذاشتن را در آئین بودا به وضوح می‌بیند. چیزی گفتن و آن را به طریقی گفتن که کسی دل‌بسته آن نشود یعنی «و ثون‌گون تونگ» که به معنای «ارتباط بی‌کلام» است و نام این استاد نیز دقیقاً این است. غرض استاد این است که نه به راستی انتقالی که حرفی از آن به میان آید در کار است و نه «مهر»ی که از نسلی به نسل دیگر سپرده شود. نباید چشم به راه بیداری بود که از سوی کسی دیگر جز خود شخص برسد، خود اگر این دیگری خود استاد باشد. او اثبات فکر انتقال را نفی می‌کند، اما از این نیز بیم‌ناک است که شاگردان به نفی اندیشه انتقال برخیزند. در نتیجه، می‌گوید «یک خطا هزار خطا در پی دارد.» و «چیزی نگفته‌ام.»

یافتن مُهرِ دل، نگریستن در گوهر خویش است، و این مُهرِ دل که سرشت و گوهرِ حقیقی است به نام‌های دیگری چون چینی و بودائیت نیز خوانده می‌شود و یکی از بُن‌مایه‌های مهم مکتب مه‌ایانه به شمار می‌آید. اگر استادان ذن پرسش در این باره را رد می‌کنند نه به این دلیل که ذن مخالف آن است بل که می‌خواهند نگذارند شاگردان وقت‌شان را سر این گونه بحث‌ها تلف کنند. در واقع، فکرِ «گوهرِ حقیقی» چینی و بودائیت به اندیشه و عمل ذن نزدیک است. مثلاً اندیشهٔ «گوهرِ حقیقی» می‌تواند سنگِ راهِ رهرو شود اما گوهرِ حقیقی به شکل واقعیت، همان هدف ذن است.



دل حقیقی و دل دروغین

پیش از ورود به این بحث این نکته را یادآوری کنم که مراد از «گوهرِ حقیقی» در این کتاب همان اصطلاح svabhava است که در کتاب‌های دیگر آن را «خودبود» یا ذاتیت هم گفته‌ام. هوانگ بو که از حقیقتِ گوهرِ حقیقی سخن می‌گفت، گفت:

دل پاک و یکتا میان بودایان و زنده‌گان مشترک است. فرقی میان دل‌هاشان نیست. این دل از دیرباز بوده، نه آفریده شده و نه از میان می‌رود، نه سبز و نه زرد است، نه شکل دارد و نه

جلوه، نه هست و نه نیست، نه کهنه است و نه نو، نه کوتاه است و نه بلند، نه بزرگ است و نه کوچک. ورای هر مقوله عقلی و هر سخن و هر کلامی، هر نشانی و علامتی، و فراتر از همه همانندی‌ها و فرق‌ها است. همان است که هست. اگر کسی بکوشد آن را به تصور درآورد از کف می‌دهدش. مانند فضا بی‌کران است، نه سامانی دارد و نه اندازه‌پذیر است. این دل، یکتائی و چینی و بودا است.

سخنان هوانگ بو روشن است: باید گذاشت که دل، خود را آشکار کند، اگر کسی بکوشد آن را به صورت تصور و مفهوم درآورد آن را از کف می‌دهد. مقصود این است که شخص برای دریافتن آن باید راهی سوای راه مفاهیم را پیش گیرد. تنها راه دریافت این دل یکتائی و چینی، که آن را دل حقیقی نیز می‌خوانند، به خود بازگشتن و در گوهر خود نگاه کردن است.

دل حقیقی، گوهر درخشان هستی است حال آن که دل دروغین فقط قوه تصور و تمیز عقلی است. هرگاه کسی دل حقیقی را دریابد حقیقت هستی در کمال آن پدیدار می‌شود که حیات روشن ذن است. جهان برساخته مفاهیم، یعنی جهانی که در آن زاد و مرگ، بد و خوب، بودن و نبودن اضداد یک-دیگرند، متفاوت از واقعیت زنده است. این جهان فقط برای کسانی وجود دارد که مثل بیداران زنده گی نمی‌کنند، و فراز و نشیب‌های آن دیگر در مرد «بیدار» اثری ندارد چرا که او پیش از این به جهان واقعیت رسیده‌است که در آن فرقی میان زاد و مرگ، و میان بودن و نبودن نیست.

در کتاب بیداری ایمان در مه‌ایانه (مه‌ایانه شردو پتاده *Straddhotpada*) در باب رابطه جهان واقعیت بدون دوئی و تمیز، می‌خوانیم:

تمام نموده‌های هستی از دیرباز مستقل از مفاهیم و کلمات بوده‌اند. مفاهیم و کلمات نه می‌توانند آن‌ها را دیگرگون‌کنند و نه از گوهر حقیقی‌شان [یا از خودبودشان] جدا سازند.

این کتاب مه‌ایانی، کلمهٔ چینی «وو- نیان» (wu-nien) را به کار می‌برد که می‌توان آن را «بی‌اندیشه» یا «بی‌مفهوم» ترجمه کرد یعنی ورای مفاهیم و اندیشه، و به زبان عرفان ما «بی‌دانشی» است، مثلاً در این مصرع «پس، سر بی‌دانشی دربرفکن» (منطق‌الطیر). مقصود از دانش دور از مفاهیم یا غیر مفهومی، آن فرزانه‌گی است که شالوده‌اش مفاهیم دل دروغین نیست، و از این جا است که آن را دانش یا «شناخت بی‌تمیز» عقلی می‌نامند که در اصطلاح بودائی نیرویکله چن‌یانه خوانده می‌شود و همان است که پیش از این در فصل «یک فنجان چای» زیر عنوان «بی‌هوده‌گی متافیزیک» در این باره گفته‌ایم.



واقعیت فی نفسه

گوهر حقیقی، یا دل حقیقی را نمی‌توان از نظر هستی‌شناسی، وجودی از نوع تصور دانست، بل که خود واقعیت است. واژه «دل» را گاهی «گوهر» یا «جوهر» و «سرشت» و گاهی «طبیعت» نیز خوانده‌اند و دل حقیقی و گوهر حقیقی دو نام متفاوت است برای یک واقعیت. از دیدگاه شناخت، یکی واژه «فرزانه‌گی» یا

فراشناخت را به کار می‌برد و دیگری واژه «دل» را. این چندگانه گی واژه‌ها برای یک معنی خاص، در کتاب‌های فارسی هم سابقه دارد. توجه کنید به این عبارات کیمیای سعادت غزالی در باره دل:

«اگر خواهی که خود را بشناسی، بدان که تو را آفریده‌اند از دو چیز آفریده‌اند: یکی این کالبد ظاهر است که آن را تن گویند، و وی را به چشم ظاهر بتوان دید و دیگر معنی باطن که آن را نفس گویند و جان گویند و دل گویند، و آن را به بصیرت باطن بتوان شناخت و به چشم ظاهر نتوان دید.

و حقیقت تو آن معنی باطن است... و ما آن را نام دل خواهیم نهادن. و چون حدیث دل کنیم بدان که این حقیقت را می‌خواهیم که گاه گاه آن را روح گویند و گاه گاه نفس گویند و بدین دل نه آن گوشت پاره می‌خواهیم که در سینه نهاده است از جانب چپ....

و ما بدین دل، حقیقت روح همی خواهیم... و اما این روح، که ما آن را دل می‌گوئیم، محل معرفت خدای - عز و جل - است... گوهری است از جنس گوهر فریشتگان. (کیمیای سعادت غزالی، ص ۱۵ و ۱۶، به کوشش خدیو جم، شرکت کتاب‌های جیبی،

(۱۳۵۴)

یا چنان که در کتاب الانسان الكامل عزیزالدین نسفی آمده:

«...به اعتباری نفس و به اعتباری روح و به اعتباری قلب و به اعتباری عقل و به اعتباری نودالله گفته‌اند و مراد ازین جمله

یک جوهر است و آن یک جوهر حقیقت آدمی است.» (ص)

۹۲-۳، تهران، طهوری ۱۳۶۲)

هنگامی که کسی از واقعیتِ درخود یا به اصطلاح واقعیتِ فی‌نفسه حرف می‌زند نزد او دیگر فرقی میان شناسه‌گر و شناسه‌دانش نیست. از این‌جا است که عبارات «خودبود» یا «گوهر حقیقی» و «دل حقیقی» گاهی اشاره است به واقعیتِ فی‌نفسه، و گاه دلالت دارد به «شناخت بی‌تمیز»ی که این واقعیتِ فی‌نفسه را منعکس می‌کند. چنین فهمی از واقعیتِ درخود یا فی‌نفسه را در ذن به نگرستن در گوهر خویش وصف می‌کنند.

ذن آبگینه‌اندیشه تمام مکاتب بودائی مه‌ایانه است و هر اندیشه‌ئی از یک سوتره گرفته شده است. مثلاً اندیشه‌تتاگته دیانه (tathagata dhyana) آن برگرفته از سوتره لَنکاَوَتَاَرَه (Lankavatara) است. اندیشه دل حقیقی درخشان و معجز‌آسای آن از سوتره شُورَنگَمَه (Surangama) است. اندیشه نیکوئی‌ها یا ثواب و اجرهای دیانه آن از سوتره بیداری کامل (مهاوایوپله پُورَنه بُدَا - Maha-vaipulyapurnabuddha) است. اندیشه آن درباره عالم به شکل یک کل هماهنگ از سوتره اَوْتَمَسَکَه (Avatamsaka) می‌آید. اندیشه تِهیت (شُوبیتا) آن از سوترهای پَرچِن یا پارامیتا (Prajnaparamita) گرفته شده است. دل ذن یکسره آزاد است و ترکیب تمام این جریان‌های اندیشه بودائی در ذن به شیوه‌ئی کاملاً طبیعی به کمال می‌رسد، درست همان‌طور که گیاهان هوا و نور را جذب می‌کنند.

دل حقیقی در لحظه بیداری زاده نمی‌شود زیرا نه آفریده و نه نابود می‌شود. بیداری فقط آن را آشکار می‌کند. این نکته در باره نیروانه و گوهر بودائی یا

بودائیت نیز صادق است. مَهاپَری نیروانه سوْتَره می‌گوید:

بنیاد و علت نیروانه، همان گوهرِ بیداری، یعنی بودائیت است.
بودائیت، نیروانه را پدید نمی‌آورد، از این جاست که می‌گویم
«نیروانه بی‌علت» یعنی، نیافریده... گوهرِ بیداری در میان
زنده‌گان همین‌گونه است: هرچند زنده‌گان نمودار می‌شوند و
استحاله می‌یابند، همیشه بنیادشان بر گوهرِ بیداری است....

در نتیجه، رهرو ذن‌گر نباید چشم به راه آن باشد که بیداری‌اش از بیرون
برسد، به صورت یک فرسته یا انتقال و دادهٔ فرزانه‌گی. فرزانه‌گی را نمی‌توان
به دست آورد، دل نمی‌تواند خود را بفرستد یا منتقل کند. سوْتَرهٔ دل (مَهاپَریجن یا
پارمیتا هریدَیه *Hridaya* سوْتَره) این جور آب پاکی روی دست‌مان می‌ریزد که
«یافتنی درکار نیست چون که چیزی برای یافتن نیست». استاد ن‌گوین هوک، یک
رهرو ویتنامی قرن دوازدهمی، به شاگردانش می‌گفت: «چشم به راه کس
دیگری نباشید که بیداری را به شما برساند.»

هرچه آفریده و نابود می‌شود و تمام آن چه که می‌توان به دست آورد و از
کف داد، مشروط است: چیزی ساخته می‌شود که شرایط لازمِ ایجادِ آن باهم
جمع شود، و چیزی از میان می‌رود که همان شرایط ازهم بپاشد. واقعیت
فی‌نفسه اساس هر چیزی است، و چون گذرنده و نپاینده نیست مشروط و مقید
به تولید و از میان رفتن، یافتن و از کف دادن نیست. استاد ن‌گوین هوک
می‌گوید: «گوهر حقیقی، بی‌گوهر است. کاری به تولید و از میان رفتن ندارد.»
اگر دربارهٔ دل حقیقی بگوئیم که آن در جهانی فی‌نفسه مستقل از جهان نموده‌ها

هستی دارد مرتکب بزرگ‌ترین خطاها شده‌ایم. مثلاً اگر بگوئیم «جهانی هست که فی نفسه واقعی است» جهان را در مقوله «بودن»، و در تقابل با مقوله «نبودن» طبقه‌بندی می‌کنیم. چنان که گفته‌ایم، بودن یا نبودن، به جهان مفاهیم تعلق دارد. اگر جهانِ دلِ حقیقی از جهانِ مفاهیم فراتر می‌رود چرا آن را در جهان مفاهیم طبقه‌بندی کنیم؟ در این صورت دیگر دل حقیقی نیست و مفهومی می‌شود که شاید از هر مفهوم دیگری مبهم‌تر و ضعیف‌تر است. در نتیجه، کلمات و مفاهیم نمی‌توانند دل حقیقی را وصف و بیان کنند. و هرگاه کسی از دل حقیقی سخن گوید این کار را، چنان که وینیتاروسی می‌گوید، فقط از راه وسیلهٔ ماهرانه می‌کند. اگر بگوئیم که چیزی آسان است بیش‌تر مردم فریب‌اش را می‌خورند. بهتر است چیزی نگوئیم. بهتر است «بدون کلمات بفهمیم».

دل‌مان می‌خواهد جهان نمودها را موهوم و جدا از واقعیت بدانند. و می‌اندیشیم که تنها با رهاشدن از آن خواهیم توانست به جهانِ دلِ حقیقی برسیم. این هم خطا است. این جهان زاد و مرگ، جهان درختان لیمو و افرا، جهان واقعیت فی‌نفسه است. دریا یا آرام است یا توفانی. اگر کسی دریای آرام می‌خواهد نمی‌تواند آن را با غلبه بر دریای توفنده بیابد. باید صبر کند تا همان دریا آرام شود. جهان واقعیت همان جهان درختان لیمو و افرا و جهان رودها و کوه‌ها است. اگر کسی به آن نگاه کند آن را در واقعیت کامل و تمام‌اش آن‌جا می‌یابد. اگر کسی آن را با نگاه کردن‌اش شناسد نزد او این جهان، جهان ارواح و مفاهیم، و جهان زاد و مرگ است.



چراغ و حباب چراغ

فرقه تسائو-تؤنگ (که در ژاپن سوتو نامیده می‌شود) در هنگام نظاره و مراقبه این پنج اصل را به کار می‌برد:

۱. کافی است بدون موضوع نظاره به نظاره بنشینم.
۲. به نظاره نشستن و بیداری دو چیز متفاوت نیست.
۳. نباید چشم به راه بیداری بود.
۴. بیداری نمی‌نست که به آن برسیم.
۵. جان و تن باید یکی شود.

در واقع این اصول منافاتی با روش مبتنی بر کاربرد کوان در فرقه لین جی ندارد. از این بهتر، این است که اصول تسائو-تؤنگ می‌تواند به رهرو ذنگر یاری‌کند که فرقی میان وسیله و هدف نگذارد. در واقع بسیاری از رهروان ذنگر مایل‌اند این طور فکر کنند که به نگرش و نظاره نشستن وسیله‌ای برای رسیدن به بیداری است که هدف شمرده می‌شود. اما در حقیقت میان وسیله و هدف خط فاصلی نمی‌توان کشید. وقتی که ما از غفلت رومی آوریم به آگاهی به هستی، خود این حالت، بیداری حقیقی است. از این جا است که فرقه تسائو-تؤنگ می‌گوید: «به نظاره نشستن، بودا بودن است.» وقتی که شخص به راستی

به نظاره می‌نشیند خود را بیدار می‌یابد، و بیداری، خود بودا است. در حالت پراکنده‌دلی و غفلت خود را گم می‌کنیم و زنده گی را از کف می‌دهیم. به نظاره‌نشستن، ذخیره کردن و تجدید قوا است. فرض کنید که اجزای مختلف تن ما این جا و آن جا در هوا پراکنده شود. خیلی خُب. به نظاره‌نشستن، یک جا گرد آوردن آن‌ها است. بازیافتِ تمامیت وجود ما است و زنده گی دوباره یافتن و بوداشدن است.

مطابق این اصل، به نظاره و مراقبه‌نشستن شادی بزرگی است. اما چرا باید در این حالت نشست؟ چون این حالت «حالت نیلوفری یا نیم‌نیلوفر»، ضبطِ نفس و تمرکز و بازگشتن به حالت آگاهی به هستی را آسان تر می‌کند. با این همه ذن به وضعیت نشسته محدود نمی‌شود و در تمام حالات راه رفتن، خوردن و حرف زدن و کار کردن به کار برده می‌شود.... «بودا چیست؟» «بودا کسی است که تمام بیست و چهار ساعت‌اش را در ذن زنده گی می‌کند، و در تمام این احوال زنده گی روزمره‌اش را می‌گذراند.»

رهروی از سیانگ لین پرسید، «چرا اولین پیر به چین آمد؟» سیانگ لین در جواب‌اش گفت، «مدت درازی به نظاره‌نشستن سلامت را تباه می‌کند.» به همین سوآل چندین استاد ذن جواب‌های جور و اجور داده‌اند. مثلاً استاد کیه‌و فنگ (Kieou Feng) پاسخ داد، «خز لا ک پشت نه کیلو وزن دارد.» استاد ت کونگ چان گفت، «صبر کن رود تونگ در جهت مخالف جاری شود آن وقت جوابات را می‌دهم.» این دو جواب در جان‌های خاص اثرات خاصی دارد. اما جواب سیانگ لین که گفت، «مدت درازی به نظاره‌نشستن سلامت را تباه می‌کند» ساده است و تقریباً می‌تواند در تمام موارد صادق باشد. نشستن فقط به قصد پیدا کردن معنی کوان، در واقع به ذن‌نشستن نیست. وقت و عمر

خود را بیهوده تلف کردن است. اگر کسی به نگرش می‌نشیند نه به این قصد که در کوانی تفکر کند بل که به این نیت که چراغ هستی حقیقی خود را روشن کند آن گاه معنی آن کوان کاملاً به‌طور طبیعی در این روشنائی که بیش از پیش تابان‌تر خواهد شد آشکار خواهد گشت. اما اگر این چراغ افروخته نشود او در تاریکای تمامت عمرش همچنان نشسته خواهد بود و هرگز در گوهر خویش نخواهد نگرست. اگر دیری به این نشستن ادامه دهد سلامت‌اش را تباه خواهد کرد!

نباید پنداشت که کوان موضوع تحقیقی است که در نظاره باید به آن پرداخت، کسی به قصد تفکر به نظاره و نگرش نمی‌نشیند. کوان، زنده‌گی نیست. به‌نظاره‌نشستن، زنده‌گی است. کوان فقط نقش آزمودن، مشاهده کردن و هشیار ماندن را به عهده دارد. می‌توان گفت که کوان حباب چراغ است و ذن خود چراغ.



تجربه بیرون از مفاهیم

موضوع به‌نظاره‌نشستن، نه اندیشیدن و تفکر کردن، یا گم کردن خود در قلمرو مفاهیم و تمیزها است و نه مثل سنگ یا تنه درخت بی حرکت ماندن است. چه گونه باید از این دو کرانه مفهوم پردازی و لختی پرهیز کرد؟ جواب‌اش این است که باید در میان تجربه واقعیت و در فروغ چراغ آگاهی به‌هستی ماند.

تجربه بی واسطه و آگاهی از این تجربه بی واسطه کل مسأله را تشکیل می دهد. کلمات به نظر پیچیده می رسند، اما خود آن چیز بسیار ساده است!

وقتی چائی می خورید تجربه مستقیمی از چائی دارید. این تجربه می تواند با مشارکت کامل و روشن آگاهی تان باشد یا بدون آن. اما تجربه ای که شما به این ترتیب از چائی دارید یک تجربه مستقیم و زنده واقعی است. یک مفهوم یا تصور نیست. موقعی این تجربه در شمار مفاهیم درمی آید که شما در باره آن به اندیشه پردازید، آن را به یاد آورید، یا هنوز بهتر، میان آن تجربه و تجربه های قبلی دیگر فرق بگذارید. دقیق تر بگوئیم، تصور این تجربه خود این تجربه نیست، و در نتیجه نمی توان گفت که این تجربه، یک مفهوم «شده» یا به صورت یک تصور در آمده.

تو در لحظه این تجربه، با چشیدن چائی یگانه ای. تو چائی هستی. نه خورنده ای هست و نه چائی که خورده شود، زیرا در تجربه واقعی فرقی میان شناسه گر و شناسه نیست. وقتی شخص شروع کند میان شناسه گر و شناسه فرق بگذارد تجربه ناپدید می شود و فقط تصور به جا می ماند. جهان ذن جهان تجربه ناب دور از مفاهیم است. کوان را به شکل موضوع نظاره عرضه کردن مسلماً تمرین کردن ذن نیست. از این جا است که فرقه تسائو-توئنگ می گوید، «کافی است به نظاره بنشینی بی آن که تو را به موضوع نظاره نیازی افتد.»

پس، جهان تجربه مستقیم ذن جهان زنده گی و آگاهی است نه جهان ماده ساکن و لخت. اگر ما بتوانیم در یک سطح مفهومی میان خورنده چای و چائی، که دو عنصر اساسی در تجربه چائی است (تجربه منفردی که نه شناسه گر دارد و نه شناسه) فرق بگذاریم پس می توانیم میان ذن گر و واقعیتی که او آن را در تجربه اش زنده گی می کند هم فرق بگذاریم. این تجربه روحی

هنگامی ایجاد می‌شود که ذن‌گر و واقعیت‌اش (نزدیک‌ترین جزء این واقعیت، جریانِ روانی- فیزیولوژیک وجود خود او است) وارد ارتباط بی‌واسطه شوند. طبیعت این تجربه، مثل طبیعت چای، تقسیم‌ناپذیر است. اما این نکته را هم یادآور شویم که «یگانه‌گی» نیز خود تصور دیگری است. تمام تصورات، از جمله «یگانه‌گی» و «دوگانه‌گی»، با تجربه‌ئی که می‌توان آن را به «تجربه بیرون از مفاهیم» یا تجربه فاقد تصور و مفهوم وصف‌کرد یگانه است. این تجربه، زنده‌گی و حیات است نه تصور یا وصفی از آن. واقعیتِ درخود است که از هر وصفی و هر تصویری فراتر می‌رود. تنها یا چینی است. جهان ذن، جهان خود چینی است.



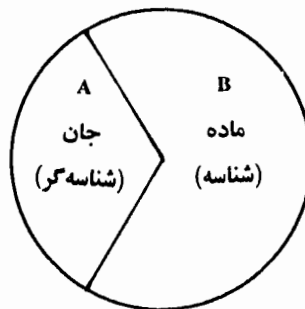
اصل نادوگانه‌گی

دوگن (Dogen)، استاد ژاپنی گفت، «همه نمودها دل است و دل، همه است. رودها و کوه‌ها و ماه و خورشید را در بر دارد.» در تجربه ذن دیگر شناسه‌ئی وجود ندارد. در مهابرِجن یا پارمیتا شاستره ناگار جونه (Nagarjuna) آمده:

تمام نمودها را در دو مقوله جان و ماده [یا، تن] باید فهمید. ما در سطح مفهومی، جان و ماده را می‌شناسیم، اما در سطح بیداری، همه چیز جان است. شناسه و جان هر دو شگفت-

انگیزند. جان، ماده است و ماده، جان است. ماده بیرون از جان هستی ندارد و جان هم بیرون از ماده نیست. یکی در آن دیگری است. این آن چیزی است که «نادوگانه گی جان و ماده» خوانده می‌شود.

هرگونه تمایز میان شناسه گر و شناسه ما را از ذن و اصل نادوگانگی دور می‌کند. به شکل زیر نگاه کنید. واقعیت کلی به شکل دایره‌ئی که به دو قسمت A و B تقسیم شده نشان داده شده است.



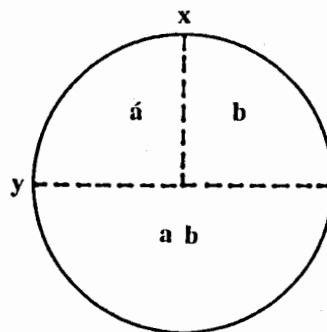
به نظر ممکن می‌رسد که میان جان و ماده، شناسه گر و شناسه فرق بگذاریم. درواقعیت دست به چنین کاری زدن کاری مصنوعی است. هرچند ناممکن نیست. اول به این توجه کنیم که جان، در مقام شناسه گر، در همان حال می‌تواند شناسه هم باشد. اگر ما این شناسه گر را به خود آن برگردانیم، در آن حال شناسه می‌شود. و هنگامی که جان شناسه خودش شود آیا خود جان گرفته یعنی دریافته می‌شود یا فقط فرافکنی مجموعه‌ئی از تصاویر جان است؟ به عبارت دیگر، آیا نمودهای روانی، که شناسه‌های مطالعه و تحلیل به شمار می‌آید، خود

جان است یا فقط صورت‌های ذهنی و مفاهیمی است که برای نشان دادن جان به کار برده می‌شود؟ سؤال را به این شکل هم می‌توان کرد: آیا جان می‌تواند در خودش وارد شود یا فقط می‌تواند صورت ذهنی‌اش را ببیند یا می‌تواند پیرامون خود بگردد؟

سؤال دیگر: آیا جان مستقل از شناسه‌اش وجود دارد؟ یا به شکل دیگر پرسیم: آیا شناسه‌گر می‌تواند بدون وجود شناسه‌اش هستی داشته باشد؟ بنا بر آموزه ویجَن‌یانه‌واده (Vijnanavada)، که هم یکی از آموزه‌های بودائی مهاییانه و هم یکی از دو مکتب مهاییانه است، واژه شناخت (ویجَن‌یانه) در آن واحد نشان‌دهنده شناسه و شناسه‌گر است. شناسه‌گر و شناسه نمی‌تواند مستقل از یک‌دیگر وجود داشته باشد. در نتیجه الف نیست اگر ب نباشد، و بر عکس.

بنا به دلائلی که پیش از این گفته شد، تقسیم واقعیت به جان و ماده، و شناسه و شناسه‌گر را باید امری سطحی و وضعی دانست، و نیز باید با دقت بسیار آن را به شکل وسیلهٔ ماهرانه به کاربرد. هنگامی که واقعیت در پرتو آگاهی به‌هستی آشکار شود، جان چون جانِ حقیقی نمودار می‌شود و ماده هم چون مادهٔ راستین. در مَهاپرَجَن-پارمیتا شاسترهٔ ناگارجونه آمده: «جان، ماده است و ماده، جان است. ماده بیرون از جان وجود ندارد و جان هم بیرون از ماده.»

به شکل A توجه کنید:

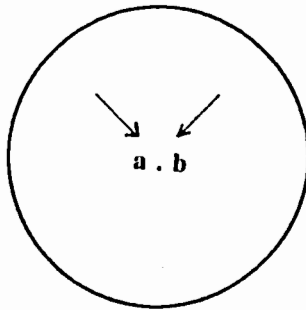


شکل A

واقعیت (ab) با نماد دایره نشان داده می‌شود. این درمه کایه (dharma-kaya)، تن و نیرواته است (که به ترتیب می‌توان این‌ها را کمال، چینی یا جامعیت، و نامشروط خواند) که از تمام مقولات و تمام مفاهیم فراتر می‌رود. بالای خط نقطه چین (y) دو قسمت متمایز است که خود با خط نقطه چین (x) از یکدیگر جدایی شوند که شناسه گر (a) و شناسه (b) را از یکدیگر متمایز می‌کند.

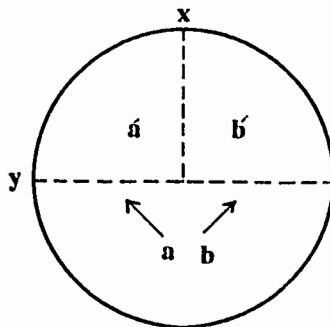
شناخت (a-b) در این مورد شناخت مفهومی است که بر اساس تصور دوگانه واقعیت، یا وجود تقسیم شده به جان و ماده، قرار دارد. این نوع شناخت، سرشت و یکپارگی دارد، یعنی خیال و تمیز است (در باره این واژه پیش از این در مبحث «بی‌هوده گی متافیزیک» سخن گفتیم)، و نمی‌تواند ما را یک راست به واقعیت برساند.

اکنون به شکل B نگاه کنیم:



شکل B

این جا دیگر از دو خط نقطه چین (x) و (y) خبری نیست.
 شناسه گر (a) و شناسه (b) در واقعیت کامل و دور از تمیز و خیال به خود
 بازمی‌گردند. این جهان بیداریِ ذن است.
 سپس نگاه می‌کنیم به شکل C:



شکل C

در این شکل دو خط نقطه‌چین (y) و (x) را دو باره می‌بینیم. از واقعیت دور از تمیز و خیال (a-b) برخاسته در شناسه گر (ā) و شناسه (b) تجلی می‌کند. شکل C شبیه شکل A است، اما علاوه بر این، در این مورد دو فلش کوچک هم هست که حرکت تجلی مجدد را نشان می‌دهد.

مرد بیدار در این جهان اشیا زنده گی می‌کند مثل دیگران. وقتی گل سرخی را ببیند می‌دانا. که گل سرخ است، مثل دیگران. اما فرق اش این است که او نه مشروط و مقید به مفاهیم و نه اسیر آنها است. مفاهیم اکنون وسیلهٔ ماهرانهٔ شگفت‌انگیزی می‌شود که در اختیار اوست. مرد بیدار نگاه می‌کند، گوش می‌دهد، و اشیا را از یک‌دیگر باز می‌شناسد، و در تمام این احوال به حضور (a-b) که گوهر کامل و دور از تمیز هر چیزی است کاملاً آگاه است. او اشیا را کاملاً در گوهر نسبت هم‌بسته آنها می‌بیند.



نسبت هم‌بسته

پیش از این از مفهوم an-atta یا نای راتمی با نام‌های «نه-من» و «ناخود» و نداشتن خود و عدم هویت، بحث کرده‌ایم. عبارت «گوهر نسبت هم‌بسته»ی اشیا مستقیماً به این مفهوم گره خورده است از آن رو که دیدن چیزها در گوهر نسبت هم‌بسته آنها دریافتن گوهر یا سرشت بی خود یا بی هویت آنها است. به عبارت دیگر، باز شناخت هستی آنها است حتا آن‌گاه که حضور ندارند. مثلاً

نگاه کنیم به این میز. میز در هر لحظه‌ئی هست. ما فقط موقعی به هستی‌اش پی می‌بریم که آن شرایط به هم پیوسته‌ئی که اساس حضور آن است با هم جمع شود. اما تا این شرایط جمع نشوند نمی‌توانیم وجودش را بشناسیم. با این همه، میز پیش از آن که آن‌جا باشد هستی داشت. پیش‌تر از طریق بازی عوامل هم‌بسته‌ئی مثل چوب و اره و میخ و نجار و مجموعه‌ئی از عناصر دیگر، که مستقیم یا نامستقیم به هستی آن مربوط می‌شد، وجود داشت. اگر بتوان هستی میز را از طریق آن شرایط هم‌بسته دید می‌توان آن را در مکان نامحدود و زمان نامتناهی هم دید. انسان با این بینش عمیق واقعیت از بیم و هراسی که ناشی از مفاهیمی چون «هستی‌انستی»، «پاینده‌انپاینده»، «من‌انه‌من» و مانند این‌ها است خلاص می‌شود. مرد بیدار، آزاد و آرام و شاد است. بیمی از فراز و نشیب‌های زنده‌گی ندارد. بر خویش مسلط است. در لحظه بیداری چیزی افزوده نمی‌شود. شکل C حالت بیداری را نشان می‌دهد و شکل A حالت خواب را. دو شکل همانندند. یک استاد زن گفت، «پیش از تمرین زن، رودها رود بودند و کوه‌ها کوه». شکل A و B و C دلیلی است بر این مدعا. همین که بیداری دست‌داد زن‌گر بر خویش مسلط است. و در همان حالی که در جهان چیزهای مشروط زنده‌گی می‌کند زنده‌گی آزادی و اختیار را می‌گذراند. در باره رابطه بین جان و ماده، و پدیده‌ها و گوهر حقیقی، دانش و عمل، کووچی (Cuu Chi)، رهرو ویتنامی از فرقه وئون‌گون تونگ که در قرن یازدهم می‌زیست) می‌گوید:

تمام روش‌هائی که هدف‌شان رسیدن به بیداری است
خاست‌گاه‌شان در گوهر حقیقی تو است و گوهر حقیقی

چیزی در جان تو است. جان و ماده یک چیزند نه دو چیز متفاوت. درحقیقت، مقیدبودن و بنده گي و خطا وجود ندارد. راست و دروغ، گناه و ثواب فقط پندارهای موهوم است. همین گونه است قانون علت و معلول. کرد و کارت نباید مبتنی بر تمیز مفهومی باشد و الا کاملاً آزاد نخواهد بود. آزاده همه را می بیند اما چیزی چشم گیرش نمی شود. همه چیز را درک می کند اما در بند مفاهیم اشیا نیست. چرا؟ موقعی که به چیزها نگاه می کند گوهر حقیقی شان را می بیند و موقعی که چیزها را درک می کند در گوهر نسبت هم بسته آنها نفوذ می کند. به این ترتیب، در همان حالی که در جهان زنده گي می کند راز تولید و تجلی پدیده ها را می داند. این تنها راه رسیدن به بیداری است. راه دیگری در کار نیست. همین که از خطاهای ناشی از مفاهیم آزادشوی می توانی در جهان گرمه در آرامش و آزادی زنده گي کنی و با به کار بردن وسیله ماهرانه، فراخواندن بیداری خویش را در این جهان مشروط تحقق می بخشی بی آن که به مشروط بودن یا نامشروط بودن جهان بیندیشی.

初冬多雪初陽
 出屋前
 喜風
 物
 王
 命
 性



سگ و سرشت بودایی

۵



رد پای تَهیت



پیدایش آئین بودائی ذن

اولین بار در اواخر قرن هشتم میلادی بود که نام «مکتب ذن» را به کار بردند. پیش از این نام‌هایی چون لینگ جیا زونگ، دُونگ چان زونگ، داما زونگ، هو سو زونگ، نیو تُو زونگ، و مانند این‌ها را به کار می‌بردند، و این‌ها همه نام‌هایی است اشاره‌کننده به آن سنت‌های بودائی که تمرین نظاره و مراقبه در حالت نشسته را اساس آئین بودا می‌دانستند.

در اواسط قرن پنجم، رهروی هندی به نام گُونَه‌بَدَرَه (Gunabhadra) ۳۹۴-۴۶۸) لَنکاوتاره سوتره را [به چینی] ترجمه کرد. شاگردان و دوستان‌اش جمع شدند و به مطالعه این متن پرداختند و مکتبی به نام لینگ - زونگ (مکتب لَنکاوتاره) تشکیل دادند. لَنکاوتاره سوتره را عموماً متن اساسی آئین ذن می‌دانند. در قرن هفتم یک رهرو چینی به نام دائو شین دیر خاصی در کوه دُونگ شان در هونان برای نظاره و سیر درون ساخت. یکی از شاگردان‌اش به نام

هونگ ژن کارش را دنبال کرد و تمرین ذن را به چند تن از شاگردانش آموخت. در میان شاگردان هونگ ژن رهروان برجسته‌ای چون شین سیو، هونی-زنگ و فا ژونگ بودند. بعدها شین سیو در شمال کشور و هونی-زنگ در جنوب به تعلیم پرداختند و فا ژونگ در دیر یوتسی در کوه نیو-تو در نان کینگ ماندگار شد و فرقه نیو-تو را بنیاد نهاد. ذن آغاز کرد به جدانشدن از زینگ تو (آمیدپرستی). اغلب صاحب‌نظران بر آن اند که فا ژونگ (۵۹۴-۶۴۷) مرید دائو شین و پایه‌گذار فرقه نیو-تو بود. در واقع، فا ژونگ نه مرید دائو شین بود و نه پایه‌گذار فرقه مورد بحث. سستی که دائو شین و هونگ ژن بنا نهادند فرقه دونگ شان خوانده می‌شود. هر دو در دیری واقع در کوه دونگ شان تعلیم می‌دادند.

شین-سیو مکتب شمالی (پی زونگ) را بنیاد نهاد. در این مکتب بود که استفاده از کوان آغاز شد.

هونی-زنگ مکتب جنوبی (نان زونگ) را بنیاد نهاد اما در واقع شاگردش شین هونی (۶۶۸-۷۶۰) بنیادگذار حقیقی آن بود. بیش‌تر اسناد تاریخی آئین ذن چینی از این مکتب پیدا شد. هم‌چنین مکتب جنوبی است که اندیشه روشن‌شده‌گی ناگهانی یا اشراق ناگهانی را تحول‌بخشید، حال آن که مکتب شمالی هواخواه روشن‌شده‌گی تدریجی یا اشراق پله به پله بود.

همان‌طور که شکوه و اعتبار مکتب جنوبی تأیید می‌شد، شین هونی لازم دید که تاریخ سنت آئین ذن بنیاد نهاده شود. برای این که حقایق موجود را به کاربرد ردّ تاریخ آئین بودای هندی را بایست و هشت پیر یا شیخ طریقت‌اش دنبال کرد، از اولین پیر، یعنی مهاکاشیه گرفته تا یست و هشتمین پیر، یعنی بُدی دَرَمه. بُدی دَرَمه که به چین آمد اولین پیر ذن در مکتب ذن چین شد. پس از

او مُهرِ دل به هُوئی - گو رسید و سپس به سِنِگ تسانِگ و دائو شین و هُوئی ژن و هُوئی - نِنِگ. بنا به قول شین هُوئی، هُوئی - نِنِگ ششمین پیر مکتب بود. شین هُوئی را هم خلیفه قانونی ششمین پیر به شمار می آورند.

اسناد تاریخی ذن پرداخته مکتب جنوبی است، مسلماً این کار به قصد تحکیم اعتبار این مکتب صورت گرفته است تا منعکس کننده تمام حقیقت، خصوصاً حقیقت مکتب شمالی، نباشد. شین هُوئی به مکتب شمالی می تاخت، در حالی که مکتب شمالی باب روز بود زیرا آموزه روشن شده گی تدریجی این مکتب را اشراف و درباریان با شور و شیدائی دنبال می کردند. حتا در آن موقع عبارت «مکتب ذن» معمول نبود، بل که نام «مکتب بُدی دَرَمَه» (دا ما زوَنِگ) رایج بود.

در همان زمان، رهروی به نام هُوئیان سُو (۶۶۸-۷۵۲) در مکتب نیو - تُو آموزه نپرداختن به کلام یا تعلیم بی کلام را رواج داد. این آموزه، ونیز به کار بردن کوان که از سوی مکتب شمالی آغاز شد، آهسته آهسته در شکوفائی فرقه های نسل های بعدی ذن مؤثر افتاد.

وقتی که زوال مکتب شمالی آغاز شد مکتب جنوبی تحول سریعی پیدا کرد. پس از شین هُوئی رهروان بزرگی چون سی چیان (۷۰۰-۷۹۰)، دائو بی (۷۰۷-۷۸۶) و فا گین (۷۱۴-۷۹۲) پیداشدند و پنج مکتب مشهور ذن، یعنی ذن - لین - جی، تسائو دُونِگ، یُون مین، کُوای یانِگ و فاین، بنیاد نهاده شد. این مکاتب، خصوصاً لین جی و تسائو دُونِگ به ژاپن و ویتنام آورده شد. پس از شین هُوئی، سنت را مکتب هو زو نامیدند، و هو زو زیست گاه شین هُوئی بود. عبارت «مکتب ذن» (چان زوَنِگ یا چَن زوَنِگ) در زمان یو جانِگ (۷۳۹-۸۰۸) پیداشد و او آورنده بسیاری از آداب سلوک در دیر است. با

این آداب، که بو جانگک تسینگ کوای نامیده می‌شد، سنت ذن یک‌سره از دیرهای مکتب وینه (Vinaya) جدا شد.

ذن بی‌گمان مشتق از آئین بودا است اما شکل خاصی از آن است که به منطقه جغرافیائی خاصی که زیر نفوذ فرهنگ چینی است تعلق دارد. نهال ذن چینی که در خاک ژاپن و ویتنام و کره نشانده شد روئید و بالید. آئین ذن در هر یک از این کشورها با آنچه در چین بدان عمل می‌شود مختصر تفاوت‌هایی دارد. اما به آسانی می‌توان هویت‌اش را باز شناخت.



ذن و غرب

بسیاری از دانشمندان و رهروان بودائی می‌خواستند نهال ذن را در اروپا و امریکا بنشانند. آیا این کوشش‌ها موفق بوده‌است؟ باید دید.

از دیدگاه دانش که نگاه کنیم، دانشمندانی چون پرفسور د. ت. سوزوکی در برانگیختن شوق غریبان به آئین ذن سهم برجسته‌ئی داشته‌اند. ذن در اندیشه خداشناسانی چون پل تیلیچ و فیلسوفانی چون اریک فروم و کارل گوستاو یونگ تأثیر نهاده‌است، اما هنوز به صورت یک سنت زنده در غرب وجود ندارد. خیلی از رهروان تمرین ذن را آن‌جا تعلیم می‌دهند اما این تعلیم هم‌چنان شرقی مانده و رنگ‌وروی غربی به خود نگرفته و برای فرهنگ غربی بیگانه است. حقیقت این است که ذن هنوز نتوانسته در این خاک ریشه‌بدواند.

چون که شرایط فرهنگی و اقتصادی و روانی در غرب از نوع دیگر است. نمی‌توان با تقلید راه‌ورسم خوردن و نشستن و لباس پوشیدن ذن‌گران چینی یا ژاپنی، ذن‌گر شد. ذن، زنده‌گی است نه تقلید زنده‌گی. روزی اگر ذن در غرب تحقق‌بگیرد شکل غربی به خود خواهد گرفت که با ذن شرقی فرق بسیار خواهد داشت.



ذن و چین

میان جان چینی و هندی فرق‌های بسیاری است. همین فرق‌ها است که در چین صورتی از آئین بودا پدیدمی‌آورد که ذن خوانده‌می‌شود. چینی‌ها اهل عمل‌اند. آئین‌های کنفوسیوس و دائو و بودا بازتاب این منش‌اند. سخنی که بُدی‌دَرَمَه هنگام رسیدن به چین گفته اساس سنت بودائی شد، زیرا این سخن به‌خوبی با طبیعتِ عملیِ چینی‌ها سازگار است. جهان هندی اندیشه‌ها و تصورات، به‌گونه‌ئی که در کتاب‌هائی چون اَوْتَمَسْکَه، سَدَدَرَمَه پُوندَ-ریکه (Saddharma Pundarika)، وِیْمَلَه کیرتی دِشَه (Vimalakirtidesa)، و مانند این‌ها آمده، معادلی در چین ندارند. شاید علت زوال آئین بودای هندی در ابتدای قرن هشتم همین گرایش به رؤیائی‌بودن و تأمل بود. آئین بودا که بر اساس تجربهٔ انسان ساخته‌شده نه بر تفکر و تأمل فلسفی، نمی‌تواند بدون رجوع به تجربهٔ روحی که بنیاد آن است هستی داشته‌باشد. طبعاً چینی‌ها قابلیت

آن را دارند که جهان رؤیائی اندیشه‌ها و تصورات را در آئین بودای مه‌ایانه هندی مطالعه کنند و بفهمند. چینی‌ها در واقع تمام منابع ادبی آئین بودای هندی را ترجمه و تفسیر کرده و آن‌ها را تنظیم و تدوین کرده‌اند. اما سرشت عملی‌شان آنان را به اساس تجربی آئین بودا می‌کشاند. بنابر همین نکته است که آئین بودا ریشه سفتی در خاک چین دوانده. گرچه ذن یک شکل چینی آئین بودا است، از آغاز تا تحول کامل‌اش تماماً بازتاب روح و شکوه آئین بودای هندی است. به این دلیل می‌توان گفت که ذن روح اصیل آئین بودا را به ما عرضه می‌دارد.

سرشت تجربی و عملی ذن و گرایش‌اش به ضدیت با مفاهیم و کلمات گواه این اصالت است. شخصیت بودا در فرقه‌های اوتمسکه و شینگون و تیان‌تای زیر صورت‌های فوق‌العاده تمثیلی نشان داده می‌شود. در ذن، بودا را به صورت انسانی دارای گوشت و استخوان نشان می‌دهند که در میان انسان‌ها زنده گی می‌کند.^۱

ذن اگرچه از دیدگاه شکل و عمل متفاوت از آئین بودای هندی است به

۱. استاد لین جی گفته است: «اگر بگویند که بودا جاوید است پس چرا می‌بایست میان دو درخت سال در جنگل کوسناره ببرد؟ حالاکجا است؟ لازم است بدانیم که بودا مثل ما باید از قانون زاد و مرگ پیروی کند. شما می‌گوئید که بودا نیروهای معجزآسا دارد. اما اسوله‌ها (Asula، [آسوره‌ها؟] است؟) و برهما نیز این نیروها را دارند. آیا آن‌ها هم بودا به‌شمار می‌آیند؟ نیروهای معجزآسای بودا آن‌هایی‌اند که می‌گذارند او هنگامی که وارد «جهان شکل» می‌شود از شکل آزاد باشد، و هنگامی که وارد جهان صداها می‌شود از صدا آزاد باشد، و هنگامی که وارد جهان بوها می‌شود از بو آزاد باشد، و هنگامی که وارد جهان مزه‌ها می‌شود از مزه آزاد باشد، و هنگامی که وارد جهان ادراک‌ها می‌شود از ادراک آزاد باشد، و هنگامی که وارد جهان اندیشه‌ها می‌شود از اندیشه آزاد باشد.... کسب شش نیروی معجزآسا کسب گوهر تهیت شش قلمرو شناسه‌ها است. او گرچه با تنی دارای پنج توده، آن‌جاست، با نیروهای معجزآسایش روی زمین راه می‌رود.»

نظر می‌رسد به نسبت اصالت‌اش بیش‌تر از مکاتب بودائی دیگر است. خصوصاً که ذن بر ضرورت تمرین به قصد روشن‌شدگی که خود بنیاد آئین بودا است تأکید دارد.

چنان که می‌دانیم، اصل ناخود (یا چنان که پیش‌تر هم گفته‌ایم: نه-من یا نداشتن خود، یا به نام‌های دیگرش: ناهمانی و عدم هویت)، تنها هنگامی به کار برده می‌شود که راه آئین بودا را بگشاید، و این یک اصل جزمی نیست. اصل ناخود در باب جهان زنده‌ها و بی‌جان‌ها صادق است. ناخود دلالت دارد بر غیاب خود پاینده. ناخود، خود ناپاینده‌گی است. همه چیز همیشه تغییر می‌کند. از این رو همانی هیچ چیز نمی‌تواند پاینده باشد. همه چیز تابع ناهمانی یا نداشتن خود است.



اندیشه تهیت

اندیشه تَهیت (شونیتا sunyata) در آئین بودا از اندیشه ناخود آب‌می‌خورد. تَهیت دلالت دارد بر فضای خالی داخل هر چیز، یعنی نداشتن همانی یا هویت این چیز، نه نبودن یا غیاب خود این چیز. تمثیل‌اش بادکنک است. بادکنک خالی است، و به همین طریق، در هر چیزی باید یک تَهیت یا تهی‌واره‌گی جست، به این معنا که آن چیز از یک هویت مطلق عاری و خالی است. این عبارت از مجموعه سَم‌یوْتَه نیکایه (Samyutta Nikaya، ۵۴، iv، S. بودا،

ص ۴۵۷) را بررسی می‌کنیم:

— «ای سرور، جهان را تا چه اندازه تهی خوانند؟»
 — «چون از خود یا چیزی وابسته به خود [= خودی] تهی است، از این رو گفته می‌شود: «جهان تهی است» و آن چه از خود یا چیزی وابسته به خود تهی است چیست؟ چشم، شکل‌های مادی، دانسته‌گی چشم، پساویدن چشم، — این‌ها همه از خود یا از چیزی وابسته به خود تهی‌اند. چنین است گوش، بینی، زبان، تن، و منش [دل و حس‌داده‌ها، دانسته‌گی‌ها و پساویدن‌های هر یک از آن‌ها]: این‌ها همه از خود یا چیزی وابسته به خود تهی‌اند....

تمام نموده‌ها (جسمی، و روانی و فیزیولوژیک) خالی و عاری از هویت پاینده است. تهی بودن را نباید نیست بودن دانست. عاری بودن از این هویت پاینده است. برای توصیف این نکته ناگارجوئه در مهابرجنیا پارمیتا- شاستره (از قرن دوم میلادی) می‌گوید: «از این تَهِّیت است که همه نموده‌ها هستی دارند.» هیچ چیز در این کلام مهم نیست به شرط آن که چیزها را در پرتو ناخود و نپاینده‌گی نگاه کنیم. ناممکن است که چیزها به طور مطلق پاینده و با خود یکسان باشند، چیزی تغییر نکند و چیزی پدید نیاید، چیزی استحاله پیدا نکند و چیزی ناپدید نشود. هستی ناممکن است اگر چیزها از خود یا هویت مطلق تهی نبودند. هرگاه بخواهیم خود یا هویت مطلق را اثبات کنیم باید هستی چیزها را انکار کنیم، حال آن که بیان اصل ناخود اثبات همین چیزها است. از این جا است که عبارت «هویت چیزها» تناقض دارد. چیزها تنها هنگامی ممکن‌اند که از

خود یا از هویت خالی و عاری باشند. این را می توان به فرمول زیر بیان کرد:

نپاینده گی = ناخود یا نداشتنِ خود = چیزها هستی دارند.

پاینده گی = داشتنِ خود = هیچ چیز نمی تواند هستی داشته باشد.

پس اندیشه تَهیت، به معنای بودائی آن، اثبات هستی چیزها است نه نفی آنها. تمایل ما به جَهبانی که در آن چیزها پاینده و ازمیان نرفتنی نباشند آرزوی متناقضی است که تحقق پذیر نیست.



اندیشه های مکمل

مکاتب هینه یانی آئین بودا (مثل سَرواستی واده Sarvastivada، سَوُترائیکه Sautrantika، و تَسیره واده Theravada [که این یک در سنسکریت استویزه واده Sthaviravada خوانده می شود] از آن رو سیستم های فلسفی بنانهاده اند که می خواستند ثابت کنند چیزها (یعنی دَرَمه ها dharma) جوهر یا هویت مطلق ندارند بل که فقط از این خود خالی اند.

اما این مکاتب برای این که همانی و هستی را به هم نیامیزند بر این نظرند که چیزها فقط در لحظه حال هستی دارند. این مکاتب، خصوصاً سَرواستی واده، مایه اصلی مطالعه و تحلیل شان نموده های جسمی و فیزیولوژیک و روانی، و نیز آن نمودهائی بود که نمی توان آنها را در هیچ یک از این سه مقوله جا داد.

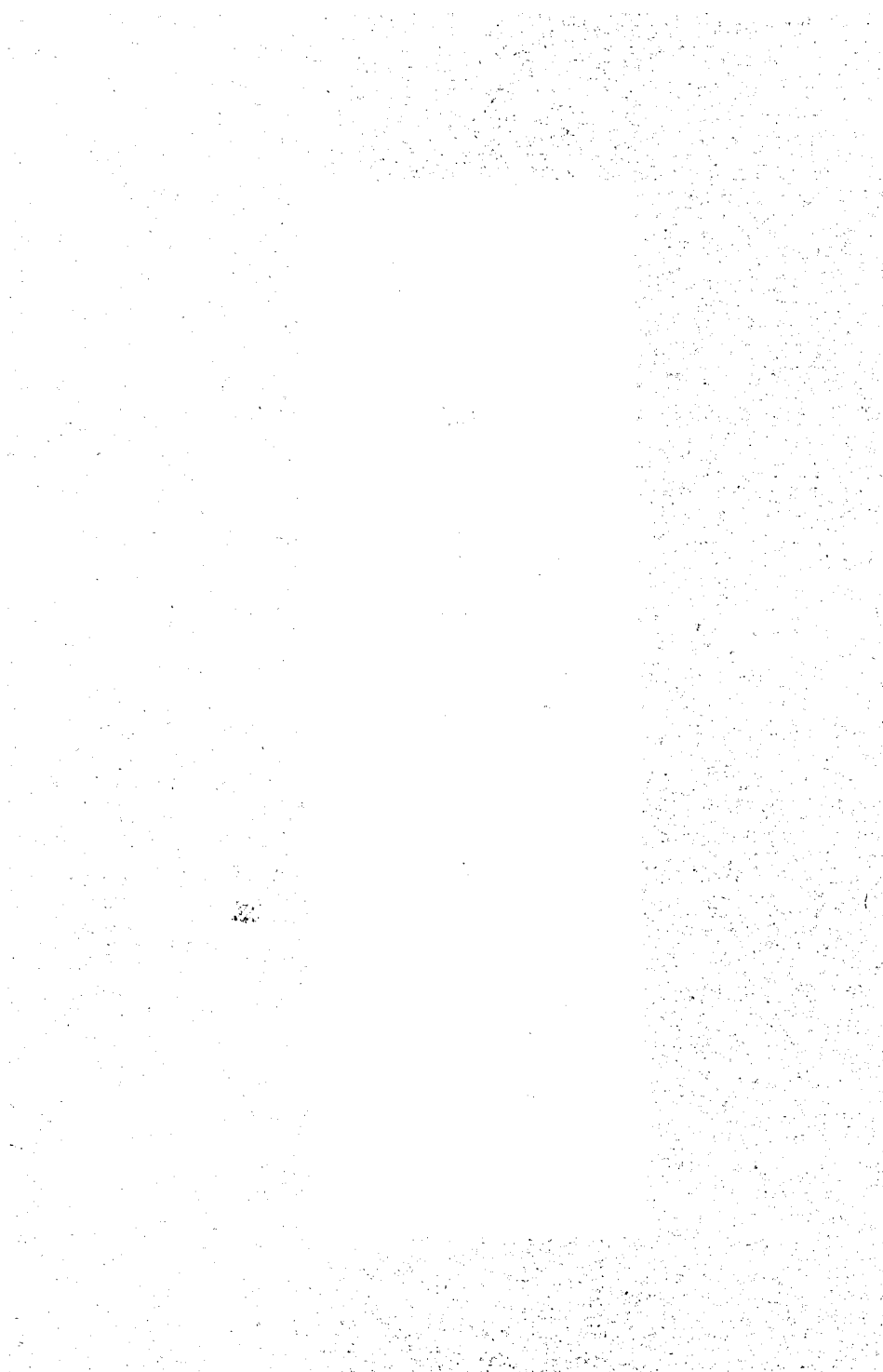
کتاب‌هایی که وقف این مطالعات و تحلیلات شده بسیار است. ترس از نیستی یا عدم، که پدیدآمده آموزه ناخود بود، نیاز به تأیید هستی چیزها را ایجاب کرده بود. اما از این سخن که چیزها فقط در لحظه حال وجود دارند مشکلاتی پیداشد. مثلاً چه‌طور می‌شود کَرَمه و دوباره‌زائیده شدن و روشن‌شده‌گی را توضیح داد اگر نشود رابطه‌ئی پیدا کرد میان چیزهایی که در لحظه حال هستند و چیزهایی که در گذشته و آینده خواهند بود؟

آموزه‌های هینه‌یانه سبب شد که اندیشه‌های دیگری پیداشوند و آموزه خود را تکمیل کنند. مثلاً مکتب سرواستی واده بر این عقیده است که هرگاه از نظر بودها نگاه کنیم چیزها در گذشته و حال و آینده هستی دارند، اما از دید نمودها یا پدیده‌ها که نگاه کنیم فقط در لحظه حال هستند. فرمول «خود نیست، چیزها هستند» مدام با فرمول «گوهر حقیقی چیزها از راه گذشته و حال و آینده وجود دارد» کامل نمی‌شود. (نکع. پاشائی، تاریخ آئین بودا، جلد اول، ص ۲۸۶ تا ۲۹۲)

مکتب تیره‌واده اندیشه «رسیدن» را به کار می‌برد تا میان چیزها رابطه علت و معلولی برقرار کند. مکتب سَنُوترائتیکه اندیشه‌های «تخم» (bija) و عطر-آگینی (vasana) و دودمان (gotra) را به کار می‌برد (نک همین کتاب، ص ۲۱۶ تا ۲۲۰). مکتب سرواستی واده آموزه چندگانه گرا-واقع‌گرا را، که نوعی «همه‌هستی» (پان‌رنالیزم) است، می‌آورد و تمام وقت‌اش را صرف مطالعه و تحلیل نظرهایی می‌کند که در باره دَرَمه‌ها آورده‌اند. (می‌توانید اندیشه‌های این مکاتب و دو مکتب دیگر، یعنی مَهاسَنگیکه و پُودگَلَه‌واده را - که پس از این از آن‌ها سخن گفته خواهد شد - در بخش «فلسفه هینه‌یانه» کتاب پیش‌گفته تاریخ آئین بودا بخوانید.)



تندیسک بودی درمه





واکنش‌های ضدِ مدرسی

مکاتب جدیدی دَر واکنش به این گرایش‌های مدرسی و جزمی پیدا شد. در اواسط قرن چهارم قم مکتب مَهاَسَنگیکه، که خود از مکتب‌های هینه‌یانه و پیش‌گام مَهایانه به‌شمار می‌آید، بار دیگر مشکل شناخت یا دانش را مطرح کرد. این مکتب برای تحقق روشن‌شده‌گی بر اهمیت پاکیزه‌داشتن یا صفای دل تأکید می‌کند. این مکتب با نشان‌دادن بی‌حاصل بودن مطالعه و تحلیل دَرَمه‌ها، تجربه بی‌واسطه معنوی را ترغیب می‌کند.

مکتب پُودگَلَه‌واده (Pudgalavada)، که در آغاز قرن سوم قم پیداشد، معتقد بود که من یا خود هست و دیدگاه مکتب استویره که می‌گوید ناخود وجود دارد با روح آئین بودا ناسازگار است. هرچند خیلی از مکتب‌های بودائی، پُودگَلَه‌واده را نوعی بدعت دانستند، اما این مکتب توانسته خطاهائی را که در داخل گرایش‌های مدرسی و جزمی این سنت به آن دچار شده‌اند نشان دهد. می‌دانیم که در آن زمان‌ها پودگله‌وادی‌ها، یعنی پیروان مکتب پُودگَلَه‌واده، خیلی زیاد بودند. در حدود شصت هزار تن، در حالی که کُل رُهروان بودائی موجود در هند فقط دویست و پنجاه هزار تن بود.

قرن دوم قم شاهد ظهور اولین سوتره پَرَجَن‌یا پارمیتا و پیدائی آموزه تَهیت بود، با این قصد که روح آئین بودا را از نو به‌دست آورند. متن‌های پَرَجَن‌یا پارمیتا، و نیز متن‌های دیگر مَهایانی مثل سَدَدرمه پُونَدَریکه، لَنکاَوَتاره،

مَهاپَری نیروانه، و اَوْتَمَسْکه کم کم در قرن بعد پیداشدند. پژوهش‌هایی که در مکتب‌های مَهاسَنگیکه و پُودِگَلَه‌واده صورت گرفت به ظهور این مکاتب مَهایانی (که هم نام این سوتره‌ها است) کومک کرد.

برای این که بتوانیم مشخصات ذن را بهتر ببینیم باید نشانه‌های اساسی دو مکتب اصلی مَهایانه، یعنی شوْتیه‌واده و ویچِن‌یانه‌واده را بررسی کنیم. شوْتیه‌واده که بعدها به ماذِیمیکه معروف شد بر بنیاد متن‌های پَرِچِن‌یاپارَمیتا‌نهاده شده اما مکتب ویچِن‌یانه‌واده بر اساس متن‌های سَندی‌نیرموچَنَه (Sandhi-nirmocana)، لَنکاَوَتاره، و متن‌های دیگر قرار دارد. متن‌هایی که به آن‌ها اشاره شد در سنت ذن از آن‌ها استفاده می‌شود. می‌توان گفت که در آئین ذن جوهر تمام این متن‌های مَهایانی را به شکلی هم‌آهنگ منعکس است.



بازگشت به سرچشمه

آغازگاه اندیشه پَرِچِن‌یاپارَمیتا اندیشه نُپَیت است. چنان که پیش از این گفته‌ایم، در آغاز واژه نُپَیت دلالت داشت بر نبودنِ خود یا هویت پابنده. وقتی مکتب سَرواستی‌واده گفت که از دیدگاه نمودها خودها یا هویت‌های پابنده وجود ندارند بل که گوهر حقیقی چیزها از دیدگاه هستی‌شناسی هستی دارد، پیدا است همان خود پابنده چیزها این‌جا به شکل یک باشند یا هستی درآمده‌است. پَرِچِن‌یاپارَمیتا می‌گوید: «چیزها نه سرشتی خاص خود دارند و نه هست‌اند.»

پرچن یا پارمیتا با این سخن می‌خواهد ما را به سرچشمه آئین بودا ببرد. اندیشه نپاینده‌گی و ناخود و نسبت هم‌بسته (یا، زنجیر علی) و تَهیت و سائلی است که غرض از آن‌ها بیش‌تر افشای خطاهای دانش است تا به‌دست‌دادن وصفی از شناسه‌ها یا موضوعات شناسائی. این اندیشه‌ها را باید روش دانست نه دانش و شناخت. عادت‌ی در ما هست که باید درست‌اش کنیم به این معنی که در وقت دیدن چیزها اصول سلوک‌مان اساس این دیدن است. بنا بر متن پرچن یا پارمیتا معروف به سوتره الماس (*Vajracchedika*) این مشکل مهم‌ترین مشکل است. بودا به سوَبوتی، که از او در باب روش درست فهمیدن پرسیده بود، گفت:

سوَبوتی، بوداسف (بُدی‌ستوه) های بزرگ باید فهم خود را به این شیوه درست‌کنند. لازم است بیندیشند: در حالی که موجودات هستند، خواه تخم‌گذار یا زنده‌زا باشند یا تراوشی یا دگردیس، و خواه دارای شکل باشند و خواه نباشند، خواه دارای ادراک باشند و خواه نباشند، من باید همه آن‌ها را به نیروانه ببرم. هرچند این موجودات بی‌شمار باید به نیروانه برده شوند اما در واقع زنده‌ئی نیست که باید او را این‌گونه برد. چرا چنین است؟ بسیار ساده است. اگر بوداسفی مفاهیم خود، دیگران، زنده‌ها و اشخاص را در دل داشته‌باشد او بوداسف حقیقی نیست.

چرا مفاهیم سرچشمه خطاهائی است که باید اصلاح شود؟ زیرا مفهوم، واقعیت نیست. «همه زنده‌گان را به نیروانه بردن» خود واقعیت است، اما

«بردن»، «زنده گان»، «نیروانه»، «برنده» و «برده» یا «آورده» فقط تصورات و مفاهیم اند. چرا میان این واقعیت و این مفهوم ها تا این اندازه فاصله هست؟ در واقعیت در خود هیچ تمیز و دوئی نیست. اما «واقعیت» در جهان مفاهیم پر از تمیز و دوئی است: شناسه گرا شناسه، من | نه-من، و مانند این ها. این به راستی واقعیت نیست بل که تصویری خطا آمیز از واقعیت است. خاستگاه این تصویر خطا را در مکتب ویچن یانه واده تمیز یا خیال یا «پسندار باطل» (ویکپله) می خوانند.

مثلاً این گل که کنار پنجره است، در واقعیت بی تمیز یا دوئی نیافته اش گلی واقعی است. اگر در آن به تمیز پردازیم، یا در آن دوئی ببینیم، دیگر بر ما آشکار نمی شود، و به جایش تصویری خطا آمیز می ایستد. کلمه «تهی» که نخست دلالت داشت بر نبودن خود یا هویت پاینده، اکنون معنی دیگری به خود می گیرد: یعنی تصویری است آفریده مفهومی که واقعیتی را نشان نمی دهد، خیالی و موهوم است.



الفی که الف نیست واقعاً الف است

در سوتره الماس عبارات بسیاری به این شکل هست: «الفی که الف نیست به راستی الف است.» به چند نمونه دیگر نگاه کنیم: «می گویم که زنده گان، زنده گان نیستند، زیرا که زنده گان به راستی نیست اند.» «می گویم آموزه بودائی

آموزه آئین بودا نیست، هم از این جا است که این آموزه بودائی است. «این به چه معنا است؟ بسیار ساده است. واقعیت فقط هنگامی واقعیت است که به طور مفهومی گرفته نشده باشد. آن چه ما از طریق مفاهیم در ذهن می سازیم واقعیت نیست. هم چنین می توان گفت: «این گل که در شمار مفاهیم نیست به راستی گل است.» این جا هم باز همان نفی اصل خود یا همانی پاینده را و نیز گرایشی به دیدن چیزها به واسطه مفهوم سازی را می بینیم. رهرو راه باید با واقعیت تماس بی واسطه داشته باشد، بی آن که بگذارد مفاهیم او را از این واقعیت جدا کند. نه می توان واقعیت را دریافت و نه می توان آن را با کلمات وصف کرد. واقعیت، واقعیت است، چنین است. این معنای کلمه چینی (تسا) است.

پرچن یا پارمیتا با این سخن آغاز می شود: گوهر راستینی نیست، خود پاینده نی نیست. خود تَهیت به شکل یک تصور یا مفهوم درآمده، ضد تصور «هستی». تَهیت که به صورت مفهوم درآمده دیگر واقعیت را منعکس نمی کند. تَهیت را هم چون وسیله ای عرضه داشته اند، نباید آن را واقعیت گرفت. انگشتی است که به ماه اشاره می کند، خود ماه نیست.

در مهارته کوتاه آمده:

دل بسته گی به نظرهای خطاآمیز به بیماری ماند. تمام نظرهای
خطاآمیز را می توان درمان کرد، فقط دل بسته گی به نظر تَهیت
درمان پذیر نیست. دل بسته گی به نظر که به بلندای کوهی بزرگ
توده شده بسی بیش تر ترجیح دارد تا دل بسته گی به نبودن.
(کاشیه پری ورته مهارته کوتاه سوتره)

به این دلیل **تُهیت** حقیقی همان چینی است که واقعیت تمیز نیافته و مفهومی نشده است. خیلی ها پیش تر رفته و در چینی یک بنیاد هستی - شناختی هر چیزی را می بینند. تصور یک وجود یا باشنده هستی شناختی، چنان که پیش از این دیدیم، تصور یک هویت یا خود مطلق است به شکلی دیگر، که همین خود خصم **پَرچن** یا **پازمیتا** است. تمام آن چه می توان گفت این است که **تُهیت** واقعیت به تصور آمده یا ساخته و پرداخته مفهوم نیست. تمام تصوراتی که از **تُهیت** داریم دشمن **تُهیت** اند، تمام مفاهیمی که در باره چینی وجود دارند دشمن چینی اند. رسیدن به واقعیت **تُهیت** یا چینی رسیدن به شهود یا فرزانه گی بزرگ خواهد بود. این گفت و گو را در آشته ساهسریکا **پَرچن** یا **پازمیتا** می خوانیم:

سُبوُتی: به راستی شگفت انگیز است که چینی بتواند گوهر حقیقی چیزها را آشکار کند هنگامی که چیزی از این گوهر حقیقی چیزها نمی توان گفت! آیا هنگامی که می گویم نمی توان چیزی از خود چیزها گفت آیا سخن آن سرور را درست فهمیده ام؟
بودا: راست است. از چیزها نمی توان سخن گفت.

سُبوُتی: آیا چیزها که ورای کلمات می روند می توانند افزوده شوند یا کاسته گردند؟

بودا: نه، نمی توانند.

سُبوُتی: اگر چنین است، تمرین شش کمال^۲ نمی تواند پیش رفت

۲. تمرین این شش کمال یا شش **پازمیتا** به روشن شده گی کامل هدایت می کند. شش کمال این ها است: بخشنده گی، شناخت (یا معرفت یا فرزانه گی: **پَرچن** یا **پازمیتا**)، سلوک، بردباری، همت، و نگرش یا تفکر و مراقبه.

داشته باشد. آن گاه بوداسف چه گونه می تواند به روشن شده گی کامل برسد؟ چه گونه می توان روشن شده گی کامل را بدون تکمیل این شش کمال تحقق بخشید؟

بودا: سو بُوتی، هیچ چیز در گوهر شش کمال نه می افزاید و نه می کاهد. بوداسفی که کمال شناخت [یا، فرزانه گی] را تمرین می کند، کمال شناخت را کمال می بخشد و وسیله ماهرانه را تمرین می کند مثلاً هرگز نمی اندیشد که «این کمال بخشنده گی راه افزایش یا کاهش را می پیماید». برعکس، می اندیشد «کمال بخشنده گی چیزی جز کلمات نیست». هنگامی که بوداسف چیزی به کسی پیشکش می کند از ته دل و تمام ریشه های نیک این کردار را چون داد و دهش فرزانه گی به تمام باشندگان می بخشد. این دهش بیانگر روش تحقق شناخت کُلّ است. هنگامی که [کمال های] سلوک، بردباری، همت، نگرش، و شناخت را تمرین می کند همین گونه رفتار می کند.

سو بُوتی: و این روشن شده گی کامل چیست؟

بودا: چنینی است. چنینی نه می افزاید و نه می کاهد. اگر دل بوداسف در آرامش چنینی بماند بوداسف به روشن شده گی کامل نزدیک است و هرگز این روشن شده گی را از دست نمی دهد. واقعیت، که ورای مفاهیم و کلمات می رود، نه شش کمال یا چیزها را در خود دارد، و نه می افزاید و نه می کاهد. از این جا است که شخص می داند هنگامی که بوداسف در این دل می ماند مردی می شود که دیگر در کنار روشن شده گی کامل است.



نفوذ در چینی

یک‌سان دانستن چینی با تهیت کوشی است به منظور بازداشتن مردم از تصور تهیت، یعنی نگذارند که آنان تهیت را به صورت مفهوم تهیت درآورند. همین‌گونه است در مهابرچن یا پارمیتا شاستره که عبارت نا تهیت (آ- شویتا) را داریم که نفی تهیت است، البته نه به معنی پُری. در واقع نا تهیت یا ناتهی نام دیگری است برای تهیت و چینی. در بیداری ایمان در مهابانه آشوگشه (Asvaghosa) نا تهیت به شکل بسیار خوبی بررسی شده است. آشوگشه پس از تأیید این نکته که چینی چیزها را نمی‌توان در سخن بازگفت یا وصف کرد یا با مفاهیم به تصور درآورد می‌گوید روشی هست که با آن می‌توان در چینی نفوذ کرد، و آن «پیروی کردن ماهرانه» است. بنابه قول آشوگشه این کار مستلزم ترک گرایش دوئی جوئی یا دوگانه‌اندیشی است. هنگامی که یکی از چیزی حرف می‌زند فرقی نمی‌گذارد میان گوینده و موضوع گفتن، یا به عبارت دیگر، میان شناسه‌گر و شناسه‌ئی که در باره‌اش حرف می‌زند دوئی نمی‌بیند. وقتی کسی چیزی را می‌بیند میان بیننده و دیده دوئی نمی‌بیند. هنگامی کسی بتواند از تمیز و دوئی‌بینی رها شود شروع می‌کند به نفوذ و راه یافتن به جهان چینی. آشوگشه می‌گوید «پیروی کردن ماهرانه» روشن کردن راه است در میان کلمات و مفاهیم به منظور رسیدن به واقعیت.

اما کلمات و مفاهیم را می‌توان به کاربرد بدون آن که اسیرشان شویم. در

این مورد، کلمات و مفاهیم مفید و حتا ضروری می‌شود. در سطح کلمات و مفاهیم، دو صورت از چینی می‌توان باز شناخت: تَهیت و ناهتیت. از آن‌جا که تَهیت تصور نیست بل که چینی است، آن را می‌توان تَهیت حقیقی خواند و باز از آن‌جا که ناهتیت هم یک مفهوم نیست می‌توان آن را ناهتیت حقیقی خواند. غرض از تمام این‌ها جنگیدن با مفهوم تَهیت است که دشمن حقیقی تَهیت است.



شناسه‌گر و شناسه

تمیز میان شناسه‌گر و شناسه (کشش دوئی‌جو) علت تمام خطاهای دانش و عمل است. گرایش پَرِچِن یا پارمیتا در مقابل دانش و روش در این عبارت آشته. ساهسریکه پَرِچِن یا پارمیتا، که می‌توان آن را یک متن حقیقی ذن دانست، به وضوح بیان شده است:

سُوبُوتی: بودا سَف‌ها چه گونه باید تمرین کنند که بتوانند عیان ببینند که

چیزها گوه‌ری از خود ندارند؟

بودا: کالبدها (شکل‌ها) را باید از گوه‌ر حقیقی شکل تهی دید.

احساس‌ها را باید از گوه‌ر حقیقی احساس تهی دید. همین‌گونه

است در باره سایر اندام‌های حس و موضوعات آن‌ها.

سُبوُتی: اگر چیزها از گوهَر حقیقی تهی اند بودا سَف چه گونه می تواند

کمال شناخت را دریابد؟

بودا: نادریافت است که در سیر دریافت کمال شناخت است.

سُبوُتی: چرا این دریافت، نادریافت است؟

بودا: زیرا نه کسی هست که بتواند فرزانه گی [پَرَجَنیا] را به اندیشه آورد

نه بودا سَفی هست که فرزانه گی را تمرین می کند، چون کسی

نمی تواند نه دریافت را به اندیشه آورد و نه دریابنده و نه

روش های دریافت و نه میانجی های دریافت را، پس، دریافت

فرزانه گی، نادریافتی است که هرگونه تأملی در آن بی حاصل

است.

سُبوُتی: اگر چنین است، مبتدی چه گونه می تواند فرزانه گی را

دریابد؟

بودا: بودا سَف از نخستین لحظه آگاهی باید در سرشت دست نیافتنی یا

نایافت [anupalambha] چیزها تفکر کند. بودا سَف در همان

حال که شش کمال را تمرین می کند باید به خود بگوید که

نمی تواند چیزی را بیابد.

سُبوُتی: یافت چیست؟ نایافت چیست؟

بودا: جائی که هنوز شناسه گر و شناسه هست، یافت هست. جائی که

دیگر شناسه گر و شناسه نیست، نایافت هست.

سُبوُتی: شناسه گر- شناسه چیست و ناشناسه گر- شناسه

چیست؟

بودا: جائی که میان چشم و شکل، گوش و صدا، تن و احساس، کنش

اندیشه و اندیشه هنوز تمایز هست، جایی که میان انسانی که به روشن شده گی می رسد و آن روشن شده گی که یافته می شود هنوز تمایزی هست، «آن جا» شناسه گر و شناسه هست. آن جا که دیگر میان چشم و شکل، گوش و صدا، بینی و بو، زبان و طعم، تن و احساس، شناخت و اندیشه تمایزی نیست، و جایی که دیگر نه انسانی هست که به روشن شده گی برسد و نه آن روشن شده گی بی هستی که او به آن برسد، دیگر شناسه گر- شناسه بی در کار نیست.



سه دروازه آزادی

مکتب تسائو-تُونگ، چنان که می دانیم، بر اهمیت «نیافتن» تأکید می کند. این موضع بازتاب روح پرچن یا پارمیتا است. اصول «نظاره بدون موضوع» و «تمرین و روشن شده گی یک چیز است» مسلماً برگرفته از اصل نیافت است. این جا دانستن این نکته ضروری است که خاستگاه آموزه نیافت، اندیشه نجستن یا بی نیازی (apranihita) آئین بودای آغازین است. مجموعه ها و کتاب هائی چون دیگه نیکایه، کَلِیته وِیسترَه، آبیدرمه کُشه- شاستره، وِیباشه و وِیسودی مَنگه (راه پاک) همه درباره «سه دروازه آزادی» سخن می گویند. سه دروازه آزادی این ها است: تَهِّیت، بی نشانی (animitta) و بی نیازی.

تُهیت، نبودن یا غیابِ خود یا هویت پاینده چیزها است. بی‌نشانی، گوهر دوربودن از تصور و مفهوم یا غیر مفهومی بودن چیزها است. بی‌نیازی، یا پی‌جوی چیزِ نگشتن، حال و هوای کسی است که در خود نیازی به این حس نمی‌کند که به دنبال این یا آن چیز بدود، آن را بیابد یا به‌چنگ آرد. او یک‌سره به همه چیز چهار تکبیر زده است. این جا مقام بی‌نیازی است. مثلاً هرگاه روشن‌شده‌گی، شناسه یا موضوع شناخت شود او از خیرش می‌گذرد و دیگر به دنبال‌اش نمی‌رود. واژه سنسکریت اَپره‌نیهته دقیقاً به فارسی می‌شود «نافرانهاده»، یعنی که او چیزی فرا روی و فرا راه خود ننهاد که بخواهد یا بایش بجوید. در ویاشه، آیدَرَمه کُشه- شاستره و ویسودی‌مَگه، «نافرانهاده» را بی‌آرزویی دانسته‌اند. از آن‌جا که چیزها نپاینده‌اند نباید در پی آن‌ها بود. به همین دلیل این متن‌ها بی‌نشانی را ارزش دروغین حقایقی دانسته‌اند که حواس به ما می‌دهند.

از این رو در بیش‌تر متن‌های هینه‌یانه از دید اخلاقی به سه دروازه آزادی نگاه کرده‌اند نه از دید شناخت‌شناسی. در آئین بودائی مهاییانه عموماً، و در ذن خصوصاً، رابطه نزدیکی میان این سه مرحله می‌توان یافت. نبودن یک خود مطلق در هر چیز (تُهیت) با شناخت بدون مفهوم و تصور یا ورای مفهوم بی‌نشانی نمودار می‌شود، در این مرحله شناسه‌گری نیست که در پی شناسه‌اش باشد (بی‌نیازی). در شناخت حقیقی واقعیت دیگر تمایزی میان شناسه‌گر و شناسه، یافت و نیافت، وجود ندارد.

اما اگر نجستن به معنی دست‌شستن از کام و آرزو در برابر چیزهای نپاینده باشد می‌توان گفت که در این مورد آرزو در مقابل آزادی یا آرزوی روشن‌شده‌گی هنوز وجود دارد، که این خلاف اندیشه نیافت در پَرِجن یا پارمیتا

و ذن است. ژاک ژرنه در مقدمه‌اش بر ترجمه گفت وگوهای با استاد شین هونی (هانوی، ۱۹۴۹) روشن شده گی ناگهانی ذن را محصول خاص آئین بودای ذن چینی می‌داند که در هند وجود ندارد. به نظر من، این جور نیست. اندیشه نایافت که در پرجن یاپازمیتا هست شالوده این روشن شده گی ناگهانی است. عباراتی که پیش از پرجن یاپازمیتا نقل کردیم این نکته را ثابت می‌کند.



هشت نفی ناگارجونه

در قرن دوم میلادی، ناگارجونه اندیشه پرجن یاپازمیتا را به صورت سیستم درآورد، و مهاپرجن یاپازمیتا-شاستره، ماذیمیکه شاستره (*Madhyamika*)، دودسه نیکایه شاستره (*Dvadasanikaya*) گردآورد، و شاگردش، آریه دیوه (*Arya Deva*)، هم شته شاستره را در همان راستای اندیشه جمع کرد. بعدها این سه متن ناگارجونه بنیاد یک مکتب مهاییانه شد که در هند به ماذیمیکه و در چین به سان لئون معروف شد. چنده کیرتی بنیادگذار ماذیمیکه بود و گی زانگ پایه گذار سان لئون.

روشی که در ماذیمیکه به کار برده می‌شود نشان دادن بی‌هوده گی و بی‌حاصلی تصورات و مفاهیم است. غرض از آن نشان دادن واقعیت تْهیت است که پرجن یاپازمیتا از آن بحث می‌کند. این یک فلسفه زبان یا بازی ساده کلمات یا یک ورزش عقلی نیست. مقصود ماذیمیکه روشن است: کاستن یا

تحویل تمام تصورات به بی‌هوده‌گی است به این منظور که در شناخت بی‌تصور یا دور از مفاهیم، گشوده‌شود. نیت مادی‌میکه این نیست که نظری در باب واقعیت عرضه کند به این قصد که با نظرهای دیگر در باره واقعیت مخالفت کرده‌باشد. بنا بر مادی‌میکه، تمام نظرها برخفا است زیرا نظرها واقعیت نیستند. از این رو، مادی‌میکه روش است نه نظریه. همین موجب می‌شود که مادی‌میکه وارث قانونی اندیشه پرجن‌پازمیتا باشد.

ناگارجونه در مادی‌میکه شاستره این هشت نفی را ارائه می‌دهد:

نه زایشی هست،

نه از میان رفتنی،

نه استمراری،

نه قطع‌ئی،

نه یگانه‌گی،

نه چندگانه‌گی،

نه رسیدنی،

و نه رفتنی هست.

این نفی‌ها هشت تصور اساسی است که واقعیت بنابر عادت از آن طریق ملاحظه می‌شود. هم‌چنین ناگارجونه تصورات دیگری، مثل علت، معلول، زمان، مکان، شناسه‌گر و شناسه و مانند این‌ها را که مشتق از این‌ها است، تحلیل می‌کند و آن‌ها را فقط ساخته‌های دانش تمیز عقلی [علم حصولی؟] می‌داند و سرانجام نفی می‌کند. مثلاً هرگاه کسی از زایش یا تولید سخن می‌گوید از چیزی که زاده یا پدید آمده حرف می‌زند. اما اگر به جست و جوی این چیز برآید آن را نمی‌یابد. زایش بدون چیزی که زاده‌شود ناممکن است.

ناگار جوئه می‌گوید: هیچ چیز به خود زاده نمی‌شود زیرا زایشی وجود ندارد. او برای اثبات این امر این پرسش را مطرح می‌کند: آیا معلول E پیش از این که به شکل تابع علت C پدید آید در داخل علت C وجود داشته؟

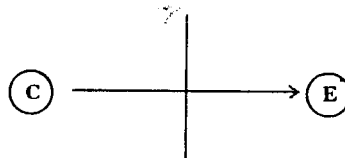
خط فاصل میان علت و معلول



مورد ۲:

E از پیش در C وجود دارد.

خط فاصل میان علت و معلول



مورد ۱:

E در C وجود ندارد.

اگر پاسخ دهیم (مورد ۱) که معلول E در علت C وجود ندارد، ناگار جوئه دلیل می‌آورد که این در صورت زایشی ممکن نیست. اگر واقعاً نسبتی میان E و C نیست، اگر E در C وجود ندارد، محال است که E از C پیداشده باشد. مرغ نمی‌تواند از میز زاده شود، مرغ از تخم زاده می‌شود. اگر بگوئیم (مورد ۲) که E از پیش در C وجود دارد ناگار جوئه می‌گوید که در این صورت E نیازی به این ندارد که زاده شود چون از پیش وجود دارد. نسبت میان تخم و مرغ همان نسبت میان علت و معلول نیست، شدن است نه زایش. به این ترتیب مفهوم زایش بی‌معنی می‌شود. در فرایند تحلیل ناگار جوئه، گوهر نپاینده گی، ناخود، و نیز تَهْت چیزی را که ما معتقدیم موضوع زایش و از میان رفتن است می‌توان دید.



راه میانه

تمام تصورات و مفاهیم را ناگارجونه به همین شکل از میان می‌برد و همیشه مواظب است که به جای مفهومی که نفی می‌کند مفهوم دیگری نشانند. مثلاً در فرایند مفهوم زایش، مفاهیم «شدن» و «نزادن» یا تولیدنشدن پیش کشیده می‌شود. این هر دو مفهوم نیز باید تابع دیالکتیک ناگارجونه شود. غرض از این دیالکتیک جنگیدن با مفاهیم است اما این کار به طریقی صورت می‌گیرد که تصورات مخالف آن مفاهیم را هم نتوان به کاربرد. از این جا است که آن را «راه میانه» خوانده‌اند. صفت «میانه» را نباید در این معنا گرفت که تلفیق یا ترکیبی است از مفاهیم متضادی چون «بودن» و «نبودن»، «زایش» و «از میان رفتن» بل که دلالت دارد به این که از هر گونه تصور و مفهومی فراتر می‌رود. این دیالکتیک نیز در اصل دو حقیقت، یکی حقیقت مطلق (paramartha satya) و دیگری حقیقت نسبی (samvritti satya) بیان شده‌است. شکل ناب دیالکتیک، که مرد بیدار عرضه می‌کند، حقیقت مطلق است. هرگاه مفاهیم، آن را بر باید حقیقت نسبی می‌شود. برای آن که بار دیگر آن را به حالت مطلق درآوریم ضروری است قدم دیگری برداریم، و اگر هنوز صورت مفهوم دارد باز قدم دیگری باید برداشت تا آن را به صورت ناب آغازین اش برگرداند.

وصف مفهومی (حقیقت نسبی)	وصف غیرمفهومی به صورت دیالکتیک (حقیقت مطلق)
بودن	نبودن
بودن و نبودن	نه بودن و نه نبودن
بودن و نبودن —	نه نبودن و نه
نه بودن نه نبودن.	نه-نبودن.
نه نبودن نه نه نبودن	نه «نه نبودن» و نه
	«نه نه نبودن.» و مانند این ها

پس نفی، بنا بر اصل «سه دروازه آزادی»، نقش شکستن تصورات و مفاهیم را به عهده دارد تا جایی که رهرو بتواند خود را از هرگونه تصور و تمیز برهاند و واقعیت بی تمیز را دریابد. غرض از دیالکتیک ایجاد یک بحران دیگرگون-کننده است نه شرح و توضیح یک حقیقت. در این بسته گی نزدیک میان زبان و گرایش ذن، اندیشه پَرچَن یا پادَمیتا و اندیشه مادیَمیکه را به وضوح می توان دید. استادان ذن از دیالکتیک به صورتی که ناگارجونه آن را به کار می برد استفاده نمی کنند، بل که کلمات شان، کردارها و نگاه هاشان نیز همین کَشش درافتادن با مفاهیم، و ایجاد بحران ها و اوضاعی را دارد که هدف از آن ها رسیدن به آزاد کردن بیش واقعیت است. اگر کسی ناگزیر می بود که روزهایش را در دیر ذن به مطالعه متن های پَرچَن یا پادَمیتا و مادیَمیکه بگذراند اوقات بسیاری را از کف می داد و دیگر مجال آن را نمی داشت که به تمرین ذن بپردازد. اما این متن ها همیشه در دیرهای ذن هست و هر وقت که لازم باشد

برای مشورت می‌شود به این‌ها نگاه کرد.



مکتب ویجن یانه واده

مکتب ویجن یانه واده هم، که از تحقیقات مکتب سرواستی واده سود فراوان جسته و تا حدی از آن ارث برده، از مشکل نثا یا چینی بحث می‌کند، همان‌گونه که اندیشه پرچن یاپارمیتا می‌کرد، اما از دید پدیده‌شناسی. بنیادی‌ترین متن‌های مکتب ویجن یانه واده دو تا است، یکی سندی نیموچنه سوتره، که در اواسط قرن دوم میلادی پیدا شد. د.ت. سوزوکی می‌گوید لَنکاوتاره سوتره یک متن حقیقی ویجن یانه- واده نیست بل که یک متن ذن است. دلیلی که می‌آورد این است که این تنها متنی است که بُدی‌درمه، اولین پیر ذن، به شاگردش هوئی-گو سپرده است، و دیگر آن که متن بر اهمیت تجربه معنوی درونی بودا و رسیدن به روشن‌شده‌گی تأکید می‌کند. اما واقعیت این است که تمام متن‌های بودائی از این تجربه معنوی و رسیدن به روشن‌شده‌گی حرف می‌زنند. نمی‌توان گفت که متن‌های پرچن یاپارمیتا متن‌های بنیادی ذن نیست، بر عکس، دو سوتره الماس و سوتره دل در میان رهروان ذن معروف‌ترین متن‌های پرچن یاپارمیتا اند. این حقیقت که بُدی‌درمه لَنکاوتاره را به هوئی-گو سپرد این حقیقت را برای ما روشن می‌کند که لَنکاوتاره متن مورد علاقه بُدی‌درمه بود.

لَنکاوتاره را می‌توان یک متن بنیادی ذن به‌شمار آورد، همان‌طور که د.ت.

سوزوکی می‌اندیشید، اما در همان حال متن بنیادی مکتب ویچن‌یانه واده هم به‌شمار می‌آید. این نشان می‌دهد که میان ویچن‌یانه‌واده و ذن بسته‌گی نزدیکی هست، درست همان‌طور که میان پرچن‌یاپادَمیتا و ذن هست.



طبقه‌بندی دَرَمه‌ها

ویچن‌یانه‌واده، دَرَمه‌ها (چیزها) را به پنج گروه تقسیم می‌کند:

۱. پدیده‌های دل یا دانسته‌گی (चित्ते citta)، که هشت تا است.
۲. پدیده‌های حالات دانسته‌گی (चित्ते सिका citta sika)، که پنجاه و یکی است.
۳. پدیده‌های جسمی و روانی (रूपे rupa)، که یازده تا است.
۴. پدیده‌های نسبی (चित्ते विप्रयुतसंस्कारे citta viprayutasamsaka)، که بیست و چهار تا است.

۵. پدیده‌های نیامیخته یا نامشروط (असंस्कारे asankara)، که شش تا است.
- به این ترتیب روی هم رفته صد دَرَمه هست. آخرین دسته دَرَمه‌های نامشروط‌اند که به این صورت تقسیم‌بندی می‌شوند: (۱) فضای نامشروط، یعنی نه به شرط‌ها زاده می‌شود و نه می‌میرد. (۲) نامشروطی که به روشن‌شده‌گی یافته می‌شود. (۳) گوهر نامشروط که ربطی به روشن‌شده‌گی ندارد. (۴) نامشروطی که از هرگونه رنج و راحت آزاد است، یعنی «حالت بی‌جنبش جذبه» است. (۵) نامشروطی که رهائی و ترکِ هرگونه اندیشه و احساس است. (۶)

نامشروطِ چینی.

باید به این نکته توجه داشت که چینی را نیز یک دَرَمَه به شمار آورده‌اند. اگر «هر چه بتوان به تصور آورد» را دَرَمَه خوانند چرا چینی را، که از هر تصویری فراتر می‌رود، دَرَمَه به شمار نیاوریم؟ ویجن‌یانه‌واده پاسخ می‌دهد: «چینی و تمام دَرَمَه‌های دیگر را نمی‌توان به تصور درآورد. فقط به طریق قراردادی و فایده‌مندی است که این تصورات را به کار می‌بریم.»

تریشیکا ویجن‌یاپتی‌ماترتایِ وَسُوبِنْدُو (Vasubandhu) با این سخن در باره این تصورات آغاز می‌شود:

به سبب وجود از پیش مفروض بودهای پاینده و دَرَمَه‌های دارای این خود پاینده است که این‌همه تصورات مختلف نمودار می‌شود. تمام این تصورات از دانسته‌گی [vijñana] می‌آید.

✽



دانسته‌گی

به این ترتیب، تشخیص صد دَرَمَه‌ئی که به پنج دسته تقسیم می‌شوند فقط قبول فرض وجود دَرَمَه‌ها است. این قبول وسیله‌ئی می‌شود برای شروع روشن‌گری آموزه ویجن‌یانه‌واده. این از پیش بر اختلاف میان روش ویجن‌یانه‌واده و

سرواستی واده تأکید می‌کند. بنابر ویجن‌یانه واده، تمام احساس، ادراک، اندیشه یا دانش از یک بنیادِ واقعیت نمودار می‌شود که آلیه ویجن‌یانه (alaya-vijnana) نامیده می‌شود و می‌توان آن را انبار یا «انبار» دانسته گی یا دانسته گی بنیاد خواند. آلیه ویجن‌یانه، در سرشت غیر مفهومی اش همان چینی یا «فرزانه گی آینه بزرگ و کامل» است.

دانسته گی، این جا کمابیش همان است که در عرفان اسلامی «علم» خوانده می‌شود، و «شناسه» هم کمابیش همان «معلوم» است. هشت گونه دانسته گی یا ویجن‌یانه به سه دسته تقسیم می‌شوند:

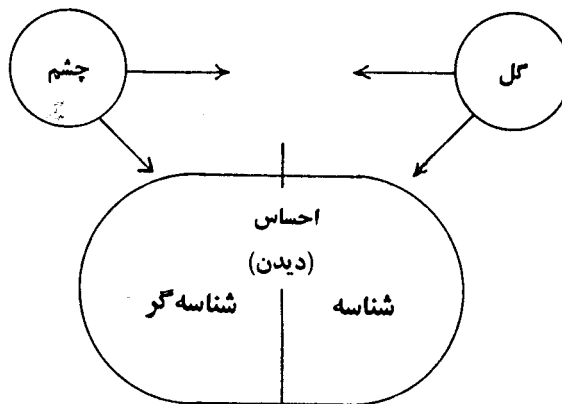
۱. دانسته گی شناسه‌ها (ویجن‌یتی ویشیه vijñaptiśaya)، که دیدن، لمس کردن، شنیدن، چشیدن، و بوئیدن و دانسته گی دل (منو ویجن‌یانه) را — که مرکز احساس‌ها، ادراک‌ها و اندیشه‌ها است — دربر می‌گیرد.
۲. دانسته گی دل (مَنَس) که کنش اندیشه و مرکز تمیز یا دوئی من/نه‌من و تفکرات است.
۳. دانسته گی بنیاد (آلیه)، که انبار و بنیاد تجلی هرگونه دانش و شناسه‌گر و شناسه است.

در بیداری ایمان در مه‌ایانه در باب آلیه آمده:

دلِ حقیقی [واقعیت نهائی] را می‌توان از دو سو دید: سوی زاد/مرگ [نمودین] و سوی گوهَرِ حقیقی [چینی]. پدیده‌ها از

«چینی» می‌آیند. [اما] پدیده‌ها نه رونوشت «چینی»‌اند و نه متفاوت از آن: «آلیه» [=انباره] نگه‌داری و تجلی همه درمه‌ها، یعنی نتا (چینی) است.

تمام دانسته‌گی‌ها یا ویجن‌یانه‌ها، تمام احساس‌ها، ادراک‌ها، و شناخت‌ها در آن واحد شناسه‌گر و شناسه‌شان را در خود دارند. وقتی که چشم مقابل گل باشد می‌شود گفت که چشم و گل درمه‌هائی‌اند که می‌توانند جداگانه وجود داشته باشند. اما وقتی «دیدن» درکار باشد شناسه‌گر و شناسه دیدن نیز در همان زمان در آن احساس هستند. چشم به مثابه شناسه، موضوع دیده شده نیست. شناسه دیدن در خود دیدن یافته می‌شود، و نمی‌تواند مستقل از بیننده وجود داشته باشد.



از شکل بالا پیدا است که وقتی احساس دست‌می‌دهد اولین مرحله، که

تماس میان پدیده فیزیولوژیک (چشم) و پدیده جسمی (گل) است، گذشته است تا به مرحله دوم برسد که احساس (دیدن) است. از این نکته، اختلاف دیگری میان سبک پدیده شناختی و یچن یانه واده و کشش به سوی واقع گرائی چندگانه گرای سراسری واده مشخص می شود. آیا صورت ذهنی گل در احساس ما گل در واقعیت را با امانت منعکس می کند؟ این یک مسأله است. مسأله دیگر رابطه میان واقعیت گل و احساسی است که از آن پیدامی شود و و یچن یانه واده آن را مطرح می کند.

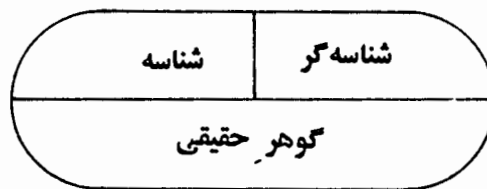
از نکته اول معلوم می شود که جهان احساس ها و تصورات فقط جهان و یچن یانه (دانسته گی) است. شناسه یا موضوع و یچن یانه ها فقط شناسه دانسته گی است. پس می توان فکر کرد که شرایط فیزیولوژیک و جسمی، که و یچن یانه ها بر اساس آن ایجاد شده اند، واقعاً وجود دارند. و یچن یانه واده می گوید این شرایط، به شکل یک موضوع آلیه، وجود دارند و می توان آن ها را «جهان واقعیت فی نفسه» خواند. نقش آلیه حفظ تمام درمه ها و نمودار کردن آن ها است. آلیه را به جامعیت خود درمه ها نیز تعریف کرده اند. واژه آلیه (انباره) دلالت دارد به حفظ و نگهداری «مثل انبار زدن چیزی». هر چند آلیه را هم یک و یچن یانه به شمار آورده اند اما آلیه مثل منو و یچن یانه یا منس در باز شناخت دوئی شناسه گر و شناسه، من و نه من، عمل نمی کند.

در مورد احساس ناب، که آن جا دوئی شناسه گر/شناسه وجود ندارد، «جهان واقعیت فی نفسه» تجلی می کند. این جهان واقعیت فی نفسه، چینی است که گوهر حقیقی آلیه است. اگر و یچن یانه ها از دوئی شناسه گر/شناسه جدا شوند دانش (چن یانه ها) و تجلی کامل واقعیت فی نفسه می شود.



روش ویجن یانه واده

هر ویجن یانه ئی سه قسمت دارد: شناسه گر (دَرَشَنَه بَگَه darsanabhaga بخش بینش)، شناسه (نیمتَه بَگَه nimittabhaga: بخش نشانه و نمود)، و گوهر حقیقی (سَوَه سَم وِریتی بَگَه svasamvrittibhaga).



هر احساس و ادراک و اندیشه ئی نیز این سه بخش را دارد. از تصور سه قسمت معلوم می شود که ویجن یانه واده نقش سنگینی روی مشکل شناخت شناسی دارد. بخشی که گوهر حقیقی خوانده می شود، بنیاد واقعیت و ذات ویجن یانه و چینی (تَنا) به شمار می آید. دو بخش اول فقط تجلی چینی اند. هر دَرَمَه ئی بر پایه چینی واقعیت ایجاد می شود. دریافت واقعیت نه با شرح و تعریف چیزها بلکه با نگرستن در گوهر حقیقی آن ها صورت می بندد. روش پیشنهادی ویجن یانه واده چیست؟ اول باید اهمیت راه نادوگانه را شناخت. چیزها در وقت تولید شدن همه به یک دیگر وابسته اند و نمی توانند

خود یا هویت حقیقی داشته باشند. این را گوهرِ برتیده (paratantra) یا گوهر به هم تنیده خوانند. هر دانشی که مبتنی بر اصل پَره تتره یا برتیده نباشد نادرست است و بازتاب واقعیت نیست. در واقع، پندار-خیالی را با خود می برد که ویکله خوانده می شود. ویکله واقعیت را به تکه های جداگانه تقسیم می کند و به هر یک هویتی جداگانه می دهد. ویکله، تمیزدهنده و فرق گذارنده است، به بیان دیگر، دوئی جوی است. اگر ویکله از میان برود شناخت، پاک و ناب می شود و می تواند چینی را آشکار کند و تجلی بخش آن باشد. آنگاه است که می توان چیزها را در چینی شان عرضه کرد. این جا است که چیزها گوهر «نابرمده» شان (نیش پنه) ^۳ را نمودار می کنند. آن ها را از آن رو «واقعیت کامل» می خوانند که چنین اند و از چیزی یا جایی برنیامده اند، شناخت که پاک و ناب باشد چنانچه یا دانش خوانده می شود.

اما در واقع ویکله و پره تتره و نیش پنه فقط مراحل از دانش و شناخت است. هرگاه شناخت از نوع ویکله باشد شناسه اش نیز ویکله است. شناخت اگر از دسته برتیده (پره تتره) باشد شناسه اش نیز در سرشت برتیده اش نمودار می شود. و هرگاه شناخت مطلقاً پاک و ناب شود شناسه اش نیز نابرمده و کامل و تمام (نیش پنه) می شود. و این یک بار دیگر نشان می دهد که شناسه گر و شناسه یک چیز است.

۳. nispanna. نیاز به توضیح بیش تری دارد. نیش پنه در لغت به معنی «برنیامده»، «پدیدنیامده»، یا کامل و رسیده است، در مقابل اُت پنه (utpanna) که «برآمده» و زاده و ساخته است. در یوگاچاره، یا ویچن یانه واده، شناسائی سه «نشانه» دارد، یا بر سه گونه است: (۱) پریکلیپته (parikalpita) که وهم و پندار و گمان است (اگر به مصطلحات کنونی بگوئیم، ادراک حسی است جدا از فهم). (۲) پره تتره که همان «برتیده»ی فارسی است، یعنی شناخت نسبی (که شناخت قانون نیست است). (۳) پری نیش پنه (parinispanna) که شناخت مطلق است (جهان نگری است بر اساس کامل ترین دانش و شناخت).

ویجن یانه واده در بحث از این سه گوهر (tri-svabhava: سه خودبود) به ما می گوید که این سه گوهر یا خودبود واقعاً وجود ندارند. مثلاً سرشت ویکلیه چیزها (تمیز-خیال) را در نظر بگیرید. این گوهر یا خودبود واقعاً وجود ندارد. گونه‌ئی پرده و حجاب وهمی و پنداری است که چیزها از خلال آن دیده می شوند. همین گونه است در مورد دو گوهر یا دو خودبود دیگر پره‌تتره و نیش‌پنه. از آن جا که چیزها بود یا خود واقعی ندارند نمی توانند گوهر یا خودبودی داشته باشند.

از این رو ویجن یانه واده اصل سه ناخودبود (nisvabhava) یا ناگوهر را بنا می نهد تا مقابله کند با اصل سه خودبود یا سه گوهر که اول بنانهاده بودند تا مردم را در راه پاک داشتن شناخت، یا به اصطلاح صفای معرفت، راهنما باشد. این روش ما را بر آن می دارد که به روش ماذیمیکه بیندیشیم که تصورات و مفاهیم را به کار می برد تا تصورات و مفاهیم را از میان بردارد. در همان حال به ما نشان می دهد که ویجن یانه واده بسته گی تنگاتنگی با روش ذن دارد. بنابر ویجن یانه- واده، واقعیت مطلق را نمی توان با سه گوهر خودبود یا سه ناخودبود، یا هر مفهوم دیگری وصف کرد. علتش تنّا یا چینی است چرا که چینی، حقیقت مطلق تمام درمه‌ها (dharmanam paramartha) است، و این حقیقت مطلق فقط با روشن شده گی نمودار می شود.

ویجن یانه واده هم درست مثل پرّجن یا پارمیتا و ذن بر اهمیت نیافت در فرایند پاکی شناخت تأکید می کند. و سَوَبندُو در ترمشیکا می گوید:

تا هنگامی که ویجن یانه نخواهد در گوهر نادوگانه‌اش در آرامش بماند، ریشه‌های دوئی جوئی میان شناسه گر و شناسه

هنوز به گونه‌ئی از میان نرفتنی آن جاست.

هنگامی که رهرو چیزی را پیش روی خود نهد که آن را گوهر
ویجن یانه (vijñaptimātra-svabhava) می‌بیند هنوز در دل
گوهر حقیقی ویجن یانه نیست زیرا میان شناسه گر و شناسه
دوئی می‌بیند.

وقتی رهرو با شناسه روبه‌رو شود و آن را موضوع دریافت
خود نداند، زیستن در آرامش گوهر حقیقی ویجن یانه را آغاز
می‌کند چرا که تمیز دوئی جو را ذاتی کرده است.
این واقعیت، که نه می‌توان آن را به‌تصور آورد و نه یافت،
فرزانه گئی فراسوئی است.

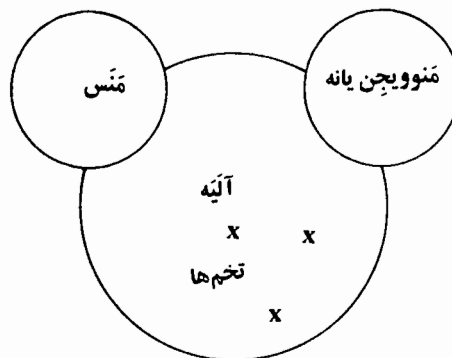


آلِیه چون بنیاد

آن سرشت حقیقی دانسته گئی که وَسُوْبندُوا از آن سخن می‌گویند چیزی نیست الا
همان تَتَّا یا جنینی که «سرشت روشن‌کننده شناخت» است. در حالت
روشن شده گئی، پنج دانسته گئی احساس می‌شود «شناخت نیروهای معجز آسا»؛
و مَنو ویجن یانه می‌شود «شناخت بینش شگفت‌انگیز»؛ و مَنَس می‌شود «شناخت
بی تمیز»؛ و آلِیه می‌شود «شناخت آینه بزرگ و کامل».

آئین بودائی ذن، به خلاف ویجن یانه‌واده، وارد قلمرو بحث و

تحلیل نمی‌شود اما روح‌اش را به طریق ژرف‌تری آشکار می‌کند. مفهوم آلیه می‌تواند تا حدی مکانیسم روشن‌شده‌گی را در ذن روشن کند. آلیه انباره عمیق حیات و روح است حال آن‌که منوویچن‌یانه و منس فقط عناصر اندیشه و تصورات و مفاهیم‌اند. از دیدگاه پدیده‌شناسی، آلیه، انباره و بنیاد هستی و نیستی و نگاه‌دار نیروها و ذات‌هایی است که در ذرمه‌ها تجلی می‌کند. این نیروها و ذات‌ها را بذر یا تخم (bija) می‌نامند. منس و منوویچن‌یانه بر بنیاد آلیه نمودار می‌شود. ریشه‌هایی که از خطاهای آن‌ها می‌آید به آلیه



انداخته و آئوشیه خوانده می‌شود. نگرش‌گری که در پره‌تتره (سرشت به هم تنیده چیزها) به مراقبه می‌نشیند تغییراتی در دل آلیه پدید می‌آورد و این تغییرات ریشه‌های آئوشیه را دیگرگون و خنثامی‌کند. روشن‌شده‌گی ثمره این استحاله است که آن را آشریه پَروردیتی (asrayaparavritti) می‌خوانند. سیوان (هیوانگ) زانگ می‌گوید این واژه دلالت دارد به برگشت (پَروردیتی paravritti) و

استحاله و نگهداری (آشویه). نگهداری این جا پره تتره است. آن که اصل پره تتره را به مثابه یک بنیاد به کار می برد بذرها و ریشه های نادانی را به بذرها یا ریشه های روشن شده گی بر می گرداند یا بدل می کند. این برگشت یا برگرداندن نه فقط در مَنَس و مَنوویچن یانه بل که در دلِ خودِ آلیه هم پدید می آید. وقتی آلیه روشن شود مَنَس و ویچن یانه هم روشن می شوند.

گل ها و علف ها، کوه ها و رودها، دیگر به مرد روشن به شکل صور ذهنی و یکپاره عرضه نمی شود، بل که در واقعیتی که در «شناخت بینش شگفت انگیز» کسب می کنند عرضه می شود. عبارت «شناخت سرشت بی تمیز» دلالت بر آن توانائی مرد روشن دارد که در دلِ خودِ واقعیت رخنه می کند، بی آن که دوئی آن را فلج کرده باشد.

کوشش های مَنوویچن یانه نمی تواند به تنهایی در روشن شده گی به اوج به رسد. نخست آن که چون آلیه همان بنیاد مَنوویچن یانه است استحاله واقعی را باید در دل خود آلیه تحقق بخشید. دوم آن که خود واقعیت در مَنوویچن یانه آشکار نمی شود که هم چنان به دوئی می چسبد. به این دلیل خود آلیه را باید به کنش در آورد تا بذرها و دو دبسته گی (خطاهای من/نه-من، شناسه/شناسه گر) را برگرداند یا تبدیل کند. هر لحظه ای که مَنوویچن یانه در آن به وسیله پره تتره و نیش پنه روشن شود یک لحظه آگاهی هستی است، یک لحظه ذن است که در آن هرگونه صورت و یکپاره غایب است.



فرایند روشن شده گی

بیائید عبارتی از لَنکاوَتاره سُوْتِره بخوانیم که فرایند روشن شده گی را در ذن و ویجن یانه واده به روشنی بفهمیم:

مَهاَمَتی، پنج گونه دَرَمه این ها است:

نشانه ها [یا تصورات nimitta]، نام ها (نامَه)، تمیز (ویکلَه)،
چینی (تَنّا) و شناخت درست (سَم-یه - چن یانه).
تمام شکل ها، رنگ ها، و صورت های ذهنی و مانند این ها را
نشانه خوانند.

از این نشانه ها مفاهیم شکل می گیرند، مثل مفهوم پایه از روی
نمونه «این این است» و «این آن نیست» و مانند این ها. این است
که آن را نام یا نامَه خوانند. «دانسته گی» و کنش های آن که این
مفاهیم را پدید می آورد تمیز (ویکلَه) خوانده می شود.

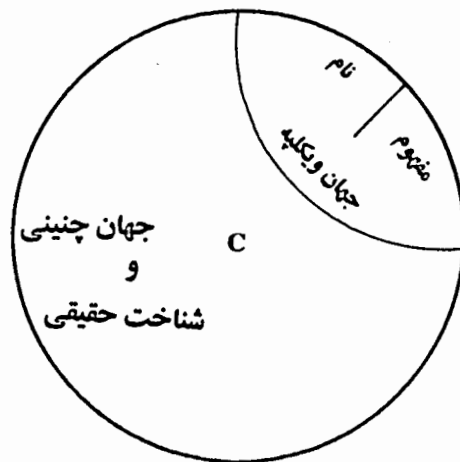
این نشانه ها و مفاهیم چیزهای واقعی نیستند که بشود آن ها
را به دست آورد. این ها فقط محصول تمیزند. سرشت حقیقی
چیزها را که از این تمیز آزاد است چینی خوانند.

مَهاَمَتی، نشانه های چینی این ها است: واقعیت، دقت،
غایت، گوهر حقیقی، بنیاد و نایافت.

بودایان و من نیز چینی را دریافته و روشن‌گری کرده‌ایم. تمام کسانی که می‌توانند نیکی پدید آورند این شرح را به کار می‌برند تا در چینی نفوذ کنند، می‌توانند از مفاهیم پیوسته گی و گسسته گی پافراتر بگذارند و از تمیز و تخیل [ویکله] رها شوند، و به تجربه روحی دریافت خود رسند، و این تجربه بر فیلسوفان و شراوکه‌ها و پرتیشکه‌بودایان ناشناخته است. این را شناخت درست یا حقیقی خوانند.

مهامتی، پنج‌گونه درمه که من پیش از این آن را برای ات روشن‌گری کرده‌ام اشاره دارد به آموزه اصلی سه گوهر و هشت ویجن‌یانه و دو مقام نای راتمیه (ناخود).
مهامتی، باید نیروی ات را به کاربندی تا این درمه‌ها را بفهمی. همین که یک بار آن‌ها را دریابی دلالت استوار خواهد شد و هیچ چیز تو را نخواهد آشفته.

مثالی بیاورم: دایره‌ئی داریم با مرکز C. دایره که گرد کامل است رمز واقعیت چینی است که فقط شناخت بی‌تمیز و نادوگانه‌گرای است. اما آن‌چه را که ما در حالت روشنی، جهان واقعیت می‌گیریم فقط جهان تمیز است که بر اساس چینی نمودار می‌شود. در این جهان تمیز، شناسه‌گر و شناسه، نشانه و نام نمودار می‌شوند. ما با نفوذ از طریق وسیله ماهرانه می‌توانیم به جهان چینی و شناخت درست بازگردیم. اما معنای این سخن نه آن است که جهان نمودها محو و ناپیدامی شود. آن‌چه ناپیدامی شود تمیز-تخیل است. جهان نمودها در



شناخت درست نمودار می‌شود بی آن که پردهٔ ویکپته روی آن را گرفته‌باشد. جهان نموده‌ها با جهان چینی یکی است، به همان طریقی که امواج را نمی‌توان از دریا جدا کرد.

عبارتی که پیش از این از لَنکاوتازه آوردیم اکنون روشن‌تر می‌شود. عبارت «نفوذ از راه وسیلهٔ ماهرانه» ما را به اندیشیدن به شروده‌پاده شاستره وامی‌دارد که آشوگُشه در آن از کوشش‌های نفوذ از راه کاربرد زیرکانهٔ کلمات و مفاهیم سخن می‌گوید. مقصود از زبان مرد روشن، در آئین بودا، روشن کردن راه دریافت یا تحقق چینی است. اما این زبان هم، که خاستگاه‌اش در شناختی است که از کلمه و مفهوم فراتر می‌رود، باید کلمات و مفاهیم را به کاربرد. هنگامی که به واقعیت مطلق می‌رسیم، در حالی که زبان کلمات و مفاهیم راه کار می‌بریم به کاری پرداخته‌ایم که لَنکاوتازه آن را «نفوذ از راه وسیلهٔ ماهرانه» می‌خواند.

ذن می‌گوید بر کلمات و عبارات بناننده اما در واقع کلمات و مفاهیم را برمی‌گرداند یعنی در آن‌ها دست می‌برد تا واقعیتی را که ورای کلمات و مفاهیم است آشکار کند. موفق بودن یا شکست خوردن استاد بسته به این است که شاگردش بتواند یا نتواند با چسبیدن به چوبی که او به سوی‌اش گرفته «از راه وسیله ماهرانه نفوذ کند» اگر شاگرد از راه ویکلته به کلام استاد بچسبد رسیدن به روشن‌شده‌گی برای‌اش ناممکن است. این را باید به روشنی دانست که استادان ذن نمی‌گذارند شاگردان وقت‌شان را به خواندن مادی‌میکه و ویجن‌یانه‌واده تلف کنند نه به این علت که این آموزه‌ها مخالف ذن است، چرا که در واقع این آموزه‌ها روشن‌گر تاریخ ذن است، اما ذن، مطالعه ذن نیست، خود زنده‌گی است، خود حیات است، تماس بی‌واسطه با واقعیت است. آموزه‌های مادی‌میکه و ویجن‌یانه‌واده می‌تواند خیلی چیزها را روشن کند اما رهرو را با واقعیت زنده در تماس مستقیم نگاه نمی‌دارد. ذن را فقط می‌توان زیست و تجربه کرد. همان‌گونه که استاد تُوئه ترونْگ تُوئونْگ سی می‌گوید «این قطعه شگفت‌انگیز را باید نواخت». فایده بحث درباره یک شاه‌کار موسیقائی چیست؟ اجرای‌اش ارزش دارد.



دایره

به همین قلم

□ ترجمه و تألیف

○ در زمینه آیین بودا

۱. بودا، مروارید فیروزه، چاپ ششم، تهران ۱۳۷۵
۲. تاریخ آیین بودا، جلد اول: هیئتیانه. سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹.
۳. فراسوی فرزانه‌می (پرچن یا پازمیتا)، زیرچاپ، فکر روز.
۴. راه آیین (دَمَه پَدَه)، انجمن فلسفه، تهران ۱۳۵۷. ویرایش دوم، چاپ دوم، فکر روز (زیر چاپ).

□ ترجمه‌ها

۴. سخن بودا، نیانه تی لوکا. طهوری، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۲.
۵. راه بودا، ب. ل. سوزوکی. انتشارات اسپرک، چاپ اول، تهران ۱۳۶۸.
۶. آیین بودا، طرح تعلیمات و مکتب‌های بودائی، هانس ولفگانگ شومان، فیروزه، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۵.

○ در زمینه دین، از آیین بودا

۷. دین چیست؟ انتشارات نیلوفر، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۱.
۸. روش دین، اویگن هریگل، سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، چاپ اول، ۱۳۶۹.

۱۶۰

۹. دن در هنر کمان‌گیری، اویگن هریگل. سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹.
۱۰. دن در هنر گل‌آرایی، گوستی ل. هریگل. سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹.
۱۱. کلیدهای دن، تیک نات هان. انتشارات روایت، (زیر چاپ).

○ در زمینه هند

۱۲. هندونیسیم، ک. م. سن، فکر روز، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۵.
۱۳. هند و همسایگانش، ویل دورانت (در مجموعه تاریخ تمدن، مشرق‌زمین گاهواره تمدن) پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۴.
۱۴. نیلوفر عشق، رابیندرانات تاگور. طهوری، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۷.
۱۵. ماه نو و مرغان آواره، رابیندرانات تاگور. روایت، چاپ اول، تهران ۱۳۷۴.
۱۶. هستی بی‌کوشش، یوگاسوتره‌ی پُتنجلی، فرا روان، تهران ۱۳۷۵.
۱۷. آشوکا و تمدن هند، ه. ا. کانیتکار. تهران ۱۳۵۹. (از مجموعه کم‌برگ تاریخ برای نوجوانان، انتشارات مازیار)

○ در زمینه چین

۱۸. تاریخ فلسفه چین، چو جای و وینبرگ جای. نشر گفتار، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۹.
۱۹. دالو: راهی برای تفکر (دالو ده جینگ، ترجمه و تحقیق) نشر چشمه، چاپ اول، تهران ۱۳۷۱.
۲۰. دالو رابطه‌ها، ری گریگ، فرا روان، تهران ۱۳۷۲.

○ در زمینه ژاپن

۲۱. هایکو، شعر ژاپنی، از آغاز تا امروز (با همکاری احمد شاملو). ویرایش دوم، چاپ سوم (زیر چاپ) تهران ۱۳۷۵.
۲۲. صد هایکوی مشهور، دانیل سی. بیوکانتن. دنیای مادر، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹.
۲۳. تاریخ فرهنگ ژاپن — یک دیدگاه، یوکاتا تازاوا و دیگران، بخش فرهنگی سفارت ژاپن در ایران، تهران ۱۳۷۵.

○ در زمینه سرخ پوستان

۲۴. چپق مقدس، ایس براون، مازیار، چاپ اول، تهران ۱۳۵۵.
۲۵. پایان یک رؤیا، جان جی. نیهارت، تندر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲.
۲۶. سرخ پوستان، در مجموعه تاریخ برای نوجوانان، انتشارات مازیار، (چشم به راه چاپ).

○ در زمینه شعر شاملو

۲۷. از زخم قلب... چشمه، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۵.
۲۸. انگشت و ماه، باغ آینه، چاپ دوم (چاپ اول، انتشارات آرش، سوئد)، تهران ۱۳۷۵ (زیر چاپ).

○ در زمینه های دیگر

۲۹. بگدار سخن بگویم، دومیتیل واریوس دو چونگارا. (با همکاری احمد شاملو) مازیار، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۹.

۳۰. مادر جونز، (با همکاری محمد رسولی) مازیار چاپ دوم تهران ۱۳۵۹.

○ از مجموعه کم‌برگ تاریخ برای نوجوانان، انتشارات مازیار

۳۱. انقلاب فرانسه، ریچارد تیمز. تهران ۱۳۵۸.

۳۲. بولیوار، ریچارد گویات. تهران ۱۳۵۸.

۳۳. روشنگری، مالوم یاپ. تهران ۱۳۵۹.

۳۴. محمد (ص) و امپراتوری عرب، جان داک ورث. تهران ۱۳۵۹.

۳۵. رشد دولت، مالکوم یاپ. تهران ۱۳۵۹.

۳۶. کریستف کلمب، دزموند پینتر. تهران ۱۳۵۹.

۳۷. ناپلئون، ریچارد تیمز. تهران ۱۳۵۹.

۳۸. ادویه و تمدن‌ها، دونکن تونسن. تهران ۱۳۵۹.

۳۹. انقلاب مکزیک، جان گویات، تهران ۱۳۵۹.

۴۰. لوتر، اراسم، و لویولا، پیتر امی، تهران ۱۳۶۰.

۴۱. بتهوون، ع. پاشایی (چشم به راه چاپ)

□ ویراسته‌ها

۴۲. فرهنگ اندیشه نو، مازیار، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹

۴۳. تاریخ فلسفه شرق و غرب (جلد اول) ترجمه خسرو جهان‌داری، سازمان انتشارات و

آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول ۱۳۶۷.

۴۴. بهیموت، فرانتس نویمان، ترجمه محمد رضا سوداگر، (ویرایش با همکاری

سوسن سرخوش) دنیای مادر، ۱۳۷۰

□ تصحیح

۴۵. قیام باکسرها در چین (با اسماعیل شکری) مازیار، چاپ اول، تهران ۱۳۵۷.

○ چشم به راه چاپ

۴۶. فلسفه بودایی در هند. د. ه. بهته چاریه و ر. و. مورتی.

۴۷. کارگر سیاه در جنوب آمریکا، هوزیا هودسون.

