



عرفان شرقی

خسروی - شیبانی

آنچه در این جستارها به آن خواهیم پرداخت، پژوهشی نه نهایی- در عرفان شرقی است. مراد از شرق، شرق دور است که کشورهای هند، چین، ژاپن و دیگر کشورهای کوچک واقع در این سرزمین را در بر می گیرد.

عرفان هندوی، بودایی (ب- ذن)، تائوئی، کنفوسیوسی، جینی و شیتوئی، گزاره مورد بحث این پژوهش است. گرچه می توان در آغاز تاریخی این گونه عرفانها و سرزمینی که در آن آشکار شده اند، فرق گذارد، اما در سیر تاریخی، هر یک از اینها در دیگری اثر گذاشته و از آن اثر پذیرفته است و گاهی با یکدیگر آن چنان در آمیخته اند که عرفان نویی پدید آورده اند؛ در مثل، از در آمیختگی تائوئیسم و ماهایانا بودیسم، در ژاپن، ذن بودیسم پدید آمده است.

عرفان شرقی و عرفان غربی، زاده دو گونه فرهنگ و بینش و اندیشه اند. هر یک از این دو دارای ویژگیهایی هستند که آنها را از یکدیگر جدا می کند؛ در

مثل اندیشه شرقی منکر اصل علیت (به معنای خاص فلسفی) است، اما اندیشه غربی بر بنیاد اصل علیت شکل می‌گیرد. اندیشه شرقی منکر «تکثر و کثرت» واقعی است، اما اندیشه غربی کثرت گراست. یا به دیگر سخن، اندیشه شرقی به «وحدت وجود» باور دارد؛ اما اندیشه غربی منکر آن است. زمان را در اندیشه شرقی بدون واقعیت می‌پندارند و در اندیشه غربی دارای واقعیت، جوهر و عرض زاده فکر غربی است، اما فکر شرقی آن فرق را نمی‌پذیرد. و ...

اگر اندیشه هندوی را آغاز تفکر پیرامون جهان آفرینش و انسان به شمار آوریم، گزاف نگفته ایم. این اندیشه سرشار از معنویت و دیانت است. در هند اخلاقیات پایه تفکر و پیوند به سستی است که دگرگون‌ناپذیر و بی‌پایان است. حکمت و فلسفه هندی عبارت است از: توجه به اصول لایتنهای، تمیز حق از باطل و رسیدن و دست یافتن به معنویت و آرامش اخروی.

هدف نهایی هم اخلاق است و هم فلسفه.

مکتبهای گوناگون فلسفی هند، چه متشروع و چه غیر متشروع (آستیکه و ناستیکه)، فلسفه، دین و اخلاق را از هم جدا نکرده‌اند، و این سه را اعضای گوناگون واحدی جداناپذیر، پنداشته‌اند و هر یک را مرتبه‌ای برای رسیدن و دست یافتن به مرتبه دیگر دانسته‌اند. این یگانگی و وحدت فکر در تمام شئون معنوی هندی به خوبی آشکار است.

آیین بودا از گروه نظامهای فلسفی، «ناستیکه» یا غیر متشروع هند است، یعنی «ودا»ها را دارای سندیت آسمانی نمی‌داند. «نیستیک»، نیست گو و دگرپندار است، در برابر شش مکتب فلسفی دیگر هندی.

اندیشه بودایی، از همان ویژگی کلی اندیشه هندی برخوردار است، یعنی

بودا، اساس آموزه‌های خود را بر اصطلاح‌نامه و انسان‌شناسی و ادوار و اطوار پیشرفت جنبهٔ انسانی بشر قرار می‌دهد. این که مذهب بودایی به شکل دین درآمد و در آن مبدأ و معاد و معبود در نظر گرفته شد، البته در آغاز از همهٔ اینها به دور بود، اما کم کم با پیدایش فرقه‌های گوناگون در درون بوداییها، خود «بودا» معبود شد و جنبه الوهیت یافت و در ضمن جریان باز پیدایی «سامسارا» (samsara) و سرانجام به «نیروانا» (nirvana) به منزله مبدأ و معاد در نظر گرفته شد.

در آموزه‌های بودا، به بحثها و مقوله‌های حکمی چندان توجهی نشده است. با این که بودا هیچ ادعایی برای شناساندن و شرح مبانی مهم فلسفی ای همانند مبدأ و معاد و هستی و نیستی نکرده است، اما در آموزه‌های وی، بدون شک، یک نظرگاه ویژه فلسفی در خور بازشناسی است، که پایه و شالودهٔ مکتبهای بزرگ فلسفی بودایی است.

فلسفه به معنای «پژوهش حقیقت» برای بودا و بودایی بی‌ثمر است. بودا پرسش از حقیقت را برای آگاهی بیش‌تر از آن تلف کردن وقت می‌داند. بودا هرگونه اندیشهٔ پیچ در پیچ و سخت فلسفی را رها کرده است، و شیوهٔ «بحث علمی» (جینیانه مارگا) را ابزار و راه رسیدن به راهی نمی‌داند. آنچه مابعدالطبیعه نامیده می‌شود، نزد بودا بهایی ندارد. وی در آموزه‌های خویش راه و روش عملی راه پشه کرده، هرچه را جز آن است، ناسازگار با عقل سلیم می‌شمارد.

«من دربارهٔ قدمت عالم و ازلی بودن جهان توضیحی نداده، و نیز دربارهٔ محدودیت و تناهی وجود، تفسیری نکرده‌ام، و دربارهٔ وحدت روح و جسم چیزی نگفته‌ام، و از جاودانگی روح پس از وصول به درجهٔ کمال «آراهات» بیانی ننموده‌ام. چرا؟

دَمَه، دارما (dharma) :

دَمَه در آیین هندو و بودا، دارای معناهای گوناگون و ناسانی است.

دَمَه در آیین هندو، فضیلت، انتظام و ناموس است.

اما دَمَه در آیین بودایی، عنصر حیات، واقعیت است.

آن چه آیین بودا نامیده می‌شود، غریبان آن را «بودیسم»، و خود بودائیان

«دارما» می‌نامند. نظریه «دارما» فصل مشترک همه مکتبهای بودایی است.

واژه «دارما»^۴ از ریشه (dhr) داشتن و بردن و نگه داشتن و هستی داشتن

آمده است، و همواره تصویر «بردن و داشتن» یا «کشیدن = تحمل کردن» را نیز

در خود دارد. در زبان فارسی واژگان «دار، دارا، داراب، داریوش» با «دارما»

هم ریشه اند، به معنای «دارا و نگهدارنده نیکی و جامعه و جهان».

ذن بودیسم :

آن گاه که بُدی درمه (bodhidharma) یکی از آشنایان به راز و رمز بودایی

در سال ۵۲۰ میلادی از هند به چین آمد، فرقه ای را به نام چان (chan) که

ندانستگی، دیدن چیزهاست، چنانکه هستند، و دلبسته چیزی نشدن همه جا

بودن و همچنان پای بند جایی نبودن و همواره در پاکی طبیعت خود ماندن است.

چرخ آن گاه می‌چرخد که خیلی سفت و سخت به محور بسته نشده باشد، ورنه

نخواهد چرخید. اگر جان چیزی را در خود داشته باشد، از کنش وامی‌ماند، نمی‌تواند

بشنود، نمی‌تواند ببیند، دیگر صدایی به گوش نمی‌رسد، یا نوری در برابر چشمان

نمی‌درخشد. چیزی در جان داشتن یعنی جان را از چیزی پر کردن که دیگر

مجال برای چیزهای دیگر نمی‌ماند. اما اگر کوشش کنیم که جان را از

اندیشه‌های که در آن است پاک کنیم، در واقع آن را با چیز دیگری پر کرده ایم.

همان دیانا (dhyana) ی سانسکریت، «تفکر و مراقبه و اندیشه» است بنیاد نهاد، که چون به ژاپن رسید، ذن (zen) نام گرفت.

از دیدگاه تاریخی می توان به «ذن» به عنوان سرانجام و نقطه کمال ستهای دور و دراز فرهنگ هندی و چینی نگریست. البته اهمیت ژاپن کم تر از آن دو نیست.

سرچشمه و اصل ذن، همان اندازه که هندوی (و «دانتایی» و «یوگایی» و «بودایی») است تائویی هم هست.

در ابتدا به پاره ای نگرشهای مردم شناسی و جامعه شناختی راجع به دو فرهنگ هندی و چینی می پردازیم:

چینیان:

- مردمی عملی و اخلاقی

- تاریخ اندیش

- شیوه تفکر تحقیقی، تجربی

- نگهدارنده پیمان اجتماعی

- دوستدار صلح و آرامش

- نگهدارنده و حافظ زندگی خانوادگی بر بنیاد تکالیف فرزند و پدر و مادری

- دارای گرایش شدید به «قانون».

این را، همه، مدیون آیین کنفوسیوس هستند، تا آن جا که گفته اند: اگر

کنفوسیوس را بشناسیم، چینیان را همه شناخته ایم.

هندیان:

- یکسره مابعدالطبیعی و آن سوگرا جویای چیزهای فراج جهانی

- بدبین به جهان و کار جهانیان

- ریاضت کش و زهدگرا.

گرچه همزمان با کنفوسیوس، لائوتزه رفیب وی بوده و تعالیم و آموزه هایش درست برعکس کنفوسیوس بود، اما این گونه نبود که هیچ گاه پیروانی نداشته باشد. گرچه آیین کنفوسیوس تجسم فهم عام و فرزاندگی عملی بود، اما این آموزه ها نه ریشه در اندیشه داشت و نه بر بال تخیل پر می کشید. درست در برابر آموزه های لائوتزه از هر دوی این ویژگیهای یاد شده برخوردار بود. (شرح این حکایت در بررسی عرفان چینی آمده است.)

هسته اصلی تعالیم لائوتزه پس از «دائو» که تعریف ناشدنی است، «وو-وی» (Wu-wei) یعنی عمل «بی عملی» است. رهایی از هر چه می پنداریم «کار» است. کوتاه آن که رهایی از هر بند و زنجیری بر این پندار استوار است که ما می توانیم با دخالت در طبیعت، وضع ناخوشایند موجود را به وضعیت خوشایند بدل کنیم.

تائو «دائو» روش اصلی چینیان برای «رهایی» است، که از ترکیب آن با آموزه های «ماهایانا» «ذن» را به وجود آورده است.

آیین ماهایانا چون به چین قدم نهاد، در استفاده و اقتباس از آموزه های لائوتزه و پیرو با وفایش جوانگزه درنگ نکرد. (نخستین تماس بین مفهوم بودایی «شونیتا» تهیت sunyata و مفهوم چینی وو-وی Wu-wei رخ داد.) از آن جا که می بایست آیین بودایی ماهایانا با روحیات مردم چین سازگار آید، لازم بود راه درازی پیموده شود و اندیشه و روان بزرگی در این راه به تلاش برخیزند، تا این که سرانجام ذن همراه با عرفان بودایی «تهیت» در چین دگرگونی یابد. نیمی به انگیزه مفهوم «وو-وی» لائوتزه و نیمی دیگر در موافقت با تأکید کنفوسیوس درباره زندگی عملی.

«ذن» تکامل عملی اندیشه بودایی در چین است و فلسفه کگون (اوتمسکه) اوج نظری آن، فلسفه کگون، فلسفه ذن است.

در این جا گزارشی بسیار کوتاه و فشرده از واقعیت ذن ارائه می دهیم.
* نخستین ویژگی ذن، منطق گریزی آن است.

در پرتو نگرشی که از راه ذن به آن دست می یابیم، دیگر دید مرکزی و نقطه ای مد نظر نیست، بلکه نگرشی کل نگرانه در کار است. همه هستی را در پرتو آن می توان دید و اگر بخواهیم آن چه بدین شیوه دیده ایم، به زبان بیاوریم حتماً زبان گفتاری و نوشتاری که ویژه پیوند این جهانی است، یا به کار نمی آید، یا اگر هم به کار آید ناتوان از رساندن پیام واقعی است، ذن راه نگریستن نوی را فراروی ما می گشاید.

به این شعر توجه کنید:

با دستهای خالی می روم، بیل را در دستهایم بین
پیاده می روم، اما بر پشت گاوی نشسته ام، از روی پل می گذرم،
نگاه کن، پل می رود، نه آب.

چیزی نامنتقی تر و با «فهم معمولی» متضادتر از این چهار خط شعر وجود ندارد. شماری به همین دلیل، ذن را تار، گول زن و گمراه کن و آن سوی دریافت و استدلال معمولی می دانند.

ذن با سخنان دور از خرد این جهانی و فراتر از منطق برهانی می خواهد که ما نظرگاه دیگری جز آن چه داریم، و دیدگاهی به طور کامل نوبیابیم، تا از آن راه به رازهای زندگانی و نهفته های طبیعت بنگریم.

شکفتن خرد به معنای ادعا و بیان خرد نیست، بلکه به آن سوی خرد رفتن است. ذن از واقعیتها سخن می گوید، نه از تصورات منطقی. مراد از

سادگی، در ذن، همانا گرفتار باریک اندیشیهای عقلی نشدن و کشیده نشدن به استدلال فلسفی است، و دیگر این سادگی به این معناست که واقعیتها را چنان که هستند باز بشناسیم و بدانیم که واژه ها واژه اند و بس.

هدف ذن این است که بنیاد نظم منطقی و ریاضی چیره بر زندگی ما را، که واژگونه است، براندازد و آشکار کند که ما به گونه ای «روانی» و «زیستی» زندگی می کنیم، نه از روی منطق. ذن می خواهد که زندگی از درون زیسته شود؛ یعنی انسان بندی بند قوانین نباشد، بلکه قانونهای ویژه خود را بیافریند. ویژگی دوم «ذن» پرهیز از هرگونه سخنرانی است؛ چرا که کار به عمل برآید. این ویژگی را می توان در شعری که بُدی درمه، بنیان گذار آیین ذن، سروده است دید:

انتقال خاصی بیرون از کتابهای مقدس

بی آن که بر بنیاد واژه ها و حروف باشد

اشاره بی واسطه به جان؛

نگریستن در طبیعت خود و رسیدن به حالت بودایی^۵

بر بنیاد این شعر می توان رهروی ذن را در سه گام خلاصه کرد:

۱. در آغاز، رهرو می خواهد از راه گفت و گوی با استاد و از راه فهم تحلیل گرانه به ذن دست یابد؛ اما استاد ناتوانی و بی بهره بودن کارش را گوشزد می کند.

۲. رهرو آماده است، استاد به راه اشاره می کند، راه درون دل او، اشاره

به جان او.

۳. آمادگی جان، رهرو و دمیدن برق روشن شدگی، یا اشراق در جان او

و به حالت «بودایی» رسیدن. شیوه ای که استاد ذن پیشه می کند به «مون دو»

نامبردار است، یعنی گفت و گوی استاد و رهرو و نتیجه، در بن بست قرار گرفتن رهرو است که کار از سخنرانی و سخن دانی گذشته است. در این هنگام جان رهرو آماده روشن شدن است. در این مقام باید به اشاره استاد توجه کند. «به درون خود بنگر، تویی بودا». دریافت حقیقت، از سوی خود شخص نه به دستیاری و میانجی واژه و منطق و استدلال. از راه شناسایی شهودی یا «پراجنا» *prajna* در طبیعت خود بنگرد، تنها از این راه است که می تواند به «روشن شدگی» برسد و ذوق و گشایشی بیابد.

در گام سوم رهرو باید از راه شناسایی شهودی «satori»* به سرشت خویش؛ یعنی «طبیعت بودایی» خود بنگرد. این حالت در «ندانستگی» دست می دهد. در این مقام، رهرو دیگر کاری ندارد، کار را کرده و راه را رفته است. و چه زیبا و مناسب سروده است سهراب سپهری:

«آن»ی بود، درها وا شده بود،

برگه نه، شاخی نه، باغ فنا پیدا شده بود

مرغان مکان خاموش، این خاموش، آن خاموش، خاموشی

گویا شده بود. *شعبه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

آن پهنه چه بود: با میشی، گرگی همپا شده بود.

نقش صدا کم رنگ، نقش ندا کم رنگ، پرده مگر تا شده بود؟

* پراجنا (Prajna): عقل ماورائی، شهود الهی.

** ساتوری (satori) [ژاپنی] در چینی به آن «وو» wu می گویند. واژه ای است فنی که در ذن بودیسم برای تعریف حالتی از هوشیاری و آگاهی در فراسوی ساحت تبعیض و تمایز به کار می رود. این حالت از نظر مدت و چگونگی متفاوت است. ممکن است با جرقه ای از آگاهی شهودی شروع شود و به نیر وانا ختم شود.

من رفته، او رفته، «ما»، «بی» ما شده بود.

زیبایی تنها شده بود

هر رودی دریا،

هر بودی «بودا» شده بود^۶

در این جا برای دریافت اشاره بی واسطه و مستقیم به جان رهرو، حکایتی

را که در کتاب کهن «انتقال روشنایی چراغ آیین» آمده است یاد می کنیم:

«گویند، بودا روزی به هنگام سخن گفتن، لب از سخن نگه

داشت، و دسته گلی که یکی از رهروان به او تقدیم کرده بود،

برافراشت، هیچ یک از رهروان معنای این حرکت را دریافتند،

مگر «کاشیاپا» که با تبسمی به بودا فهماند که رمز این کار را

دریافته است. بودا گفت: من گرانبهارترین گنجینه «گوهر»

معنوی خود را به تو منتقل می کنم، ای کاشیاپای ستودنی^۷»

ویژگی سوم ذن، شناسایی شهودی، (prajna) «پراجنا» است.

شناسایی دو گونه است: شناسایی تحلیلی، «وجنیانه» (vijñana) این

شناسایی کار خرد و عقل است، و با واسطه در انسان پیدا می شود. بنیاد این

شناسایی اصل تحلیلی و تفاوت جوینی و دوگانگی و جدایی بین چیزهاست.

تحلیل هر چیز به اجزای سازنده آن.

شناسایی ترکیبی، کل نگری «پراجنا» است. بنیادی ترین نشانه شناسایی

شهودی آن است که بی واسطه با واقعیت تماس می گیرد، کل مطلق را در جزء

دیدن است.

پراجنا را به آذرخش مانند کرده اند، زود و بی درنگ می آید. شاید همان

تفکر بینشی گشتالتی. منطق پراجنا در نوشته های ذن «موندو» چنین است:

«این را چو بدست ندانید، اگر بدانید، این اثبات است. اگر ندانید، این نفی است، دور از اثبات و نفی کلمه ای بگو! زود و بی درنگ!»

انسان در منطق دو جهت خود «نفی، یا اثبات، سلب یا ایجاب» ناگزیر از اثبات و نفی است. شناسایی شهودی هم نفی را انکار می کند، هم اثبات را. البته شهود پراجنا و شهود فلسفی یا شهود دینی یک چیز نیستند. موضوع شهود فلسفی یا دینی حقیقت، واقعیت، مطلق یا خداست، و کار این شهود آن گاه کامل گردد که شناسنده و شناسایی شده یگانه شوند، اما در شهود پراجنا هیچ موضوعی تعریف پذیر معین وجود ندارد. اگر موضوعی باشد، می تواند از پر علف کنار راه گرفته تا پیکر طلایی بودا باشد.

این گونه شهود، به موضوع خود دل بستگی ندارد؛ چه این دل بستگی از میان برنده حالت «ندانستگی» جان است، و اگر به این شهود نیز دل بستگی پیدا شود، دیگر ویژگی شهود را - که همان دل بستگی نداشتن است - نخواهد داشت.

ویژگی چهارم ذن «ندانستگی» (wu-gsun) «نه-جان، نه-دل» است. جان چیست که روشن شدگی (mushun) در آن می شکفتد؟ آن گاه که ساتوری در جان می شکفتد - یا جان به طبیعت خود می نگردد - جان در چه حالتی است؟ آیا به خود دانستگی و آگاهی دارد، یا نه؟

این حالت، «ندانسته» است، که گفته اند ندانستگی، یعنی نفی جان و دل در معنای عامل دانستگی، گاهی این حالت را «جان-نه-جان» گفته اند.

حالت ندانستگی، ناهشیاری، و بی خبری و به معنای بی هوشی و غفلت نیست. حالت ندانسته جان، همان جان است در کلیت و جامعیت آن. جان

در این حالت، آسان و آزاد کوشش می‌کند، بی‌آن‌که «من» را حس کند. حالت ندانسته به عکس ماه در آب می‌ماند.

و نه ماه بر آن است که به هر جا سایه بیفتد،

نه برکه قصد دارد که ماه را در خود جای دهد،

چه آرام است آب برکه هیروساوا.

ندانستگی، دیدن چیزهاست، چنانکه هستند، و دل بسته چیزی نشدن همه جا

بودن و همچنان پای بند جایی نبودن و همواره در پاکی طبیعت خود ماندن است.

چرخ آن‌گاه می‌چرخد که خیلی سفت و سخت به محور بسته نشده

باشد، ورنه نخواهد چرخید. اگر جان چیزی را در خود داشته باشد، از کنش

رامی‌ماند، نمی‌تواند بشنود، نمی‌تواند ببیند، دیگر صدایی به گوش نمی‌رسد،

با نوری در برابر چشمان نمی‌درخشد. چیزی در جان داشتن یعنی جان را از

چیزی پر کردن که دیگر مجال برای چیزهای دیگر نمی‌ماند. اما اگر کوشش

کنیم که جان را از اندیشه‌ای که در آن است پاک کنیم، در واقع آن را با چیز

دیگری پر کرده ایم:

اندیشیدن به این‌که من نمی‌خواهم دیگر به تو بیندیشم،

همچنان به تو اندیشیدن است.

پس بگذار بگویم که نیندیشم

که نمی‌خواهم به تو بیندیشم

در این مفهوم، بیش از همه مفهوم «وو-وی» داثوی موج می‌زند.

«وو-وی»، کاری نکردن است اما با این وجود هیچ کاری نکرده نمی‌ماند؛

یعنی طبیعت را به خودرها کردن این حقیقت «وو-وی» است.

ویژگی پنجم ذن ساتوری (Satori) است ساتوری یا شهود، حاصل

تماس مستقیم ذهن با کل و وسیله ای است که تماس تجرد با کل را برقرار می کند. ساتوری جرقه شهودی عمیق و فراگیری است که بازدارنده های فکری شخص را درهم می شکند، اجازه می دهد که کل در جزء جریان یابد و جزء در عالم نسبیّت و در لحظه ای از بی زمان «اکنون جاویده» وجود مطلق را ببیند.

اولین نوری که بر رهرو آشکار می شود «کنشو» (Kensho) نام دارد. نور عمیق تر را ساتوری گویند. هدف ذن، رسیدن به این گونه شهود نیست، بلکه ساتوری آغاز راه نهایی است و تمامی حالت‌هایی که در پی آن واقع می شود، رویکردی است به سوی دروازه ورودی آن راه بزرگ که پیماینده آن در حقیقت ذهن است.^۸

این شهود، ناگهانی رخ می دهد و البته وابستگی کامل با روحیه های رهرو دارد. ممکن است اشاره مستقیم استاد به جان رهرو، یا توجه به شایستگیهای رهرو، تفاوت کند؛ همانند بالا بردن دسته گلی که بودا انجام داد و فقط کاشیایا آن را دریافت و به ساتوری رسید، یا همانند این حکایت:

«روزی استاد و رهروی با هم قدم می زدند. در این هنگام دسته ای از غازهای صحرائی از هوا می رفتند؛ استاد پرسید: آنها چیستند؟ شاگرد گفت: غازهای صحرائی، ای محترم.

کجا می روند؟

رتال جامع علوم انسانی

آنها پیش از این پرواز کرده و رفته اند.

استاد ناگهان بینی شاگرد را می گیرد و می پیچاند. شاگرد از درد فریاد می کشد.

استاد می گوید: تو گفتی آنها پرواز کرده اند، حال آن که از آغاز این جا بوده اند.

بر تیره پشت شاگرد عرق سردی نشست، و به ساتوری رسید.

مقدسی در آفرینش و تاریخ، بنیان گذار «صائبین» را بوداسف (=بودی ستوه) می داند، تا آن گاه که طهمورث پسر هوشنگ به پادشاهی رسید، و او نخستین کسی است که به مردم آموخت، و هم در روزگار او بود که مردی در هند به نام بوداسف «بودی ستوه» ظهور کرد و مردم را به آیین صائبین خواند.

ذن را سخنی نیست، اگر به ساتوری رسیده باشی، همه چیز را یافته باشی. ساتوری، از نظر ارزش و مقام، تمامی ذن است و نوعی شناسایی یا معرفت شهودی است که در برابر شناسایی منطقی می ایستد. تعریف ناپذیر است، به گشوده شدن جهانی نومی ماند در جان رهرو؛ جهانی که در آن آشفستگی و نابه سامانی اندیشه دو گانه اندیش - منطقی - را راهی نیست. ساتوری، ذن نظاره چیزها، چنانکه هستند، «چینی چیزها» یا نگریستن در خود، چنانکه هست.

حالت ساتوری در زمینه حالت ندانستگی رخ می دهد، و حاصل آن این است که رهرو چون به خود باز گردد و در خود، و در چیزها، چنانکه هستند بنگرد، به «چینی» چیزها راه یابد، می تواند «یک» را در «بسیار» و «بسیار» را در «یک» بنگرد، وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت بنگرد.

اصول ده گانه ذن:

۱. «ذن» چنانچه دیانا» محور بحث «ذن بودیسم» است، و بر مرحله ای از هوشیاری و آگاهی دلالت دارد که از مرز بیان فراتر است.

۲. هدف از آموزش ذن، برطرف ساختن پریشانیهای درونی انسان است، که از دوگانه‌انگاری ذهن پیدا می‌شود.

۳. ذن، متون مقدس خاصی ندارد، چرا که معتقد است، «بودا» سخن نگفت، اما اصول عقیدتی ذن عبارت است از «شونیتا» تهیت، خلأ، تاتارا (Tathara)، این چنینی یا طبیعت اصلی هر شیء و «دنه جان»، یعنی منبع تمام پدیده‌ها و ذهنهای بشری.

۴. ساتوری آغاز راه بی‌انتهاست، و تمامی ذن، اما تعریف نمی‌شود.

۵. گرچه تجربه ساتوری ناگهانی است، اما فراهم آوردن مقدمات آن طولانی، سخت و تدریجی است. فرایند شناخت ساتوری را نمی‌توان شتاب بخشید، گرچه از هر تلاشی در راه آن نباید دریغ کرد.

۶. ساتوری را تنها با درک مستقیم می‌توان به دست آورد، و نه با استفاده از حواس، احساسها و فرایندهای فکری. انسان هیچ وقت نمی‌تواند بفهمد که چه وقت در حالت ساتوری بوده است، چرا که در آن زمان «خودی» برای فهمیدن وجود ندارد.

۷. ساتوری در طول زندگی روزانه تجربه می‌شود.

۸. ساتوری در جاتی دارد که بستگی به ژرفا، گستره و مدت زمان تجربه دارد.

۹. دستاوردهای ساتوری را نمی‌توان زود، دید. ولی اثرهای نادیده آن شرایط روحی نوع بشر را بالا می‌برد.

۱۰. هیچ استاد ذنی چیزی تدریس نمی‌کند، چون چیزی برای تدریس وجود ندارد؛ زیرا همه پیشاپیش بوداوند، و در پایه نخستین، «بودی ستوه» ایستاده‌اند، ولی با این همه سریان دادن دانش ذن «چراغ روشنایی» ضروری است.^۹

پس از فروپاشی سلطنت هخامنشیان در زمان داریوش سوم به دست اسکندر مقدونی و رفتن اسکندر به هندوستان، و آن گاه که سلوکوس (seleucus) جانشین وی در آسیا شد و حکومت سلوکیان در ایران پا گرفت، چند سده از ظهور بودا گذشته بود. جانشینان سلوکوس در شرق آسیا و آسیای میانه به شهرسازی سرگرم بودند. در این هنگام، دین بودا از شرق هندوستان به افغانستان، کابل و بامیان و بلخ و نوبهار رسید.

آنطوخس، دومین پادشاه سلوکیان (۲۶۱-۲۴۶ ق. م) بنا به درخواست آشوکا، امپراتور حامی آیین بودا که در زمان وی شورای دوم بوداییان تشکیل شده بود و وی را احیاگر بودایی پس از بودا می دانند، اجازه داد که در تمام ایران و ممالک قلمرو سلوکیان به دستور بودایی از برای بستوران آرامگاه و بیمارستان بسازند. پس از ورود دین بودایی به چین در سال ۶۷ م. گروهی از دانشمندان ایرانی و بودایی کیش، برای تبلیغ آیین بودا به چین رفتند و کتب مقدس بودایی را به چینی ترجمه کردند.

بلخ در شرق ایران آن زمان، از مراکز مهم مذهب بودایی و معبد نوبهار، از همین دین بود. اگر صحت تاریخی این مسئله به اثبات برسد، می توان گفت بوداییان ایرانی، نقش مهم و به سزایی در گسترش دین بودایی در چین داشته اند، چرا که سه سده پیش از ورود مذهب بودایی به چین، اینها در ایران دارای دیرهایی بوده اند. معبد معروف بلخ، نوبهار (نو وهاره = معبد نو) خوانده می شد. در بازار ماخ بلخ، سال تا سال بتان می تراشیدند و می فروختند. احتمال می رود مجسمه بودا را بدین بازار در روز معین حاضر می کردند و می فروختند.

نام برمک، که در تاریخ ایران و اسلام، عنوان خانواده‌ای بانفوذ و پر قدرت از وزرای اسلامی در عهد عباسیان است، از کلمه (Para-Maka)، سرور بزرگ، که عنوان شیخ و مرشد و رئیس دیر و معبد بوداییان است، گرفته شده است. جعفر برمکی، که در زمان حمله قتیبة بن مسلم باهلی به بلخ در «نوبهار» بود، اسلام آورد و به دربار عبدالملک اموی راه یافت. سپس به وزارت سلیمان بن عبدالملک برگزیده شد. وی مردی ادیب و دانشمند بود. وی، بی گمان در گسترش فرهنگ بودایی، بی اثر نبوده است. رواج آیین بودایی در ایران، تا آن جا بوده است که در سده دوم پیش از میلاد در حدود سیستان امروزی، برخی پادشاهان محلی بر سکه هاشان نقش بودا می زدند.

در داستانهای چینی، از یک شاهزاده اشکانی، با نام چینی «ان شی کائو» (An-shi Kao) حکایتی نقل شده که وی، مثل آن چه در داستان ابراهیم ادهم، مشور در تذکرة الاولیاء و منظوم در مثنوی مولوی هست، تخت و تاج خود را رها کرد و به زهد و ریاضت پرداخت و کم کم به چین رفت (۱۴۸ میلادی) و در آن جا به تعلیم و ترجمه کتابهای بودایی پرداخت. یکی دیگر از یادگاران و نشانه‌های نفوذ فرهنگ بودایی در ایران، حکایات سرخ بت و خنک بت، دو بت معروف «بامیان» است، که عنصری آنها را به شعر درآورده است و ابوریحان بیرونی آن دو را به عربی ترجمه کرده و نام «صنمی البامیان» بر آن نهاده است.

راهبان بودایی را در خراسان «شمن» و دین آن را «شمنیه» می گفتند. (گرچه دانشمند بزرگ تاریخ ادیان و عرفان، میرچا الیاده در کتابی که به همین نام «Shamanism» نگاهشته است، شمن ها را منحصر در پیروان آیین بودایی

نمی‌داند.) این واژه از Saramana سانسکریت گرفته شده است که به معنی «روحانی» سَرَمَن کسی است که خانه و کسان را ترک گفته، در خلوت به ریاضت و عبادت می‌گذراند (یکی از مراحل چهارگانه زندگی هندوی)، در زبان پالی «سمن» شده است، اما شمن در فارسی، تنها برای بت پرستان به کار برده می‌شود.

بنا به گفته ابوریحان بیرونی از اموری که سبب شد ما از آنها (بوداییان) دور و ناآگاه بمانیم، یکی این است که فرقه ای که به «شمینی» نامبردارند، با آن که با هندیان اختلاف دارند، از دیگر امم و اهل مذاهب به هندیان نزدیک ترند و پیش از آن که زردشت از آذربایجان ظهور کند و در بلخ مردم را به کیش خود بخواند، خراسان و عراق و فارس و موصل، تا حدود شام «شمینی» بودند.

مقدسی در آفرینش و تاریخ، بنیان گذار «صائبین» را بوداسف (=بودی ستوه) می‌داند، تا آن گاه که طهمورث پسر هوشنگ به پادشاهی رسید، و او نخستین کسی است که به مردم آموخت، و هم در روزگار او بود که مردی در هند به نام بوداسف «بودی ستوه» ظهور کرد و مردم را به آیین صائبین خواند.

آن چه در ادب فارسی صوفیه یادی از شمن و بت است، نشانه‌های نفوذ آیین بودایی است. وجود آثار باستانی از جمله در بامیان «غرب کابل» در دره قندهار (که خود واژه یادآور گندهاره، که از مراکز مهم تبلیغ بودایی است، می‌باشد) نشان ویرانه‌های معابد بودایی هست. در مرو، سفد، بخارا-ضبط اریضوری واژه وهاره (=دیر، معبد)- رامتین و سمنگان، همه نشان از اثرگذاری در فرهنگ ایرانیان این منطقه جغرافیایی ایران آن روز دارد.

بدون شک آیین بودا نمی‌توانست پیش از آن که اثر درخوری در باورها، ادبها و سنتهای مردم این ناحیه‌ها باقی بگذارد از بین برود. در تصوف و عرفان

مسلمانان این سرزمینها، این اثرگذاری نامحسوس، اما درخور بوده است.^{۱۰} حکایت بلوهر و بوداسف (بودی ستوه) که ملا محمدباقر مجلسی آن را از کتاب کمال الدین و اتمام النعمة شیخ صدوق به فارسی درآورده است، حکایت از اثرگذاری بسیار آیین بودایی، حتی در اندیشه عالمان بزرگ اسلامی و شیعی دارد.

اما آثاری که در دوره معاصر درباره بودا و آیین بودایی (مهایانا، هینه یانا و ذن) به نگارش درآمده است، چشمگیر است، بویژه ورزشهای رزمی ای که ریشه در ریاضت کشی بدنی بوداییان داشته، همانند: جودو، کنگ فو و ... که امروزه فارغ از آن هدف نهایی؛ یعنی رسیدن به نیروانا، توسط «دیانا» به آنها پرداخته می شود، همچنان به پویایی و زنده بودن آن آیین در این دیار دارد. گرچه خود دلبستگان به این ورزشها از آن آگاهی کامل نداشته باشند، اما همه آنها در پرورش تن و تمرکز نیروهای روحی و ذهنی و پیروزی در پیکارها و کارها نقش به سزایی دارد.

شاید رواج ورزشهایی همانند جودو و کنگ فو در میان جوانان برای تقویت بنیه جسمی آنها باشد، اما روح آن ورزش، پرورش روح جوانمردی و نیکوکاری به درماندگان و ناتوانان است که البته خود این میدان، میدان پژوهشی گسترده ای است که زمانی دیگر و مجالی دیگر می طلبد.

هنرهای رزمی نوین، مانند: کاراته، کن دو، جودو، آی کی دو و کیو دو، به دورانی برمی گردد که بین ذن و یوشی - دو (آیین سلحشوری و فداکاری به خاطر بیچارگان، همانند عیاران ایران زمین، در کتاب سمک عیار) پیوند یگانگی برقرار گردیده بود و قومهای سامورایی براساس ادغام این مفاهیم رفتار می کردند.



توانایی و دانایی هم از روزگاران کهن همدوش یکدیگر بوده اند، چنانکه فردوسی داستان سرا سروده است:

توانا بود هر که دانا بود ز دانش دل پیر برنا بود

در ژاپن راهی را که بر توانایی و دانایی انسان بیفزاید، در روی آوردن به «هنرهای رزمی» دانسته اند. البته همراه و همگام با «ذن». راز هنرهای رزمی این است که روش هدایت فکر آموخته شود. ریوجی (Ryu-gi) به معنای رام نمودن و تربیت کردن فکر برای انجام حرکات درست است. این پایه و اساس تکنیکهای جسمانی است.

فکر بایستی همانند یک جسم در نظر گرفته شود، بدون شکل، اما گاهی می تواند شکل پذیرد. در پیمون راه ذن «ذاذن» است که انسان به نوعی از نگرش ویژه می رسد که به آن «هی شی ریو» (Hishiryō, (Satari)) فکر بدون اندیشیدن، آگاهی و رای تفکر می گویند. هدف همین است.^{۱۱}

عصاره و جوهر «ذن»:

در واقع، هدف از «ذن» یادگیری «هنر زیستن» است. حقیقت ذن، ذره ای از آن منبع است که می تواند یک زندگی بی تفاوت، یک نواخت، پیش پا افتاده، مبتذل و بی تحرک را به یک زندگی سرشار از آفرینش و هنر اصیل درونی تغییر دهد.^{۱۲}

ذن، گسیختن پویا از قید و بندهای محدودکننده است که خود بخشی از گرایش طبیعی رها شدن از جزم دین بدون روح، و دور انداختن ادبهای تهی عبادی در برابر گرایش به همراهی با طوفان روح را در بردارد.^{۱۳}

بی نوشتها:

۱. ادیان و مکتبهای فلسفی هند، داریوش شایگان، ج ۱/ ۱۷۴-۱۷۸، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
 ۲. راه بودا، ع. پاشایی، سوزوکی / ۵۱-۵۳، مروارید، تهران ۱۳۶۸.
 ۳. تاریخ جامع ادیان، جان. نان، ترجمه علی اصغر حکمت / ۲۲۴-۲۲۸، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
 ۴. چرباتسکی، پژوهشگر بزرگ بودایی، دربارهٔ دارما، رکن اساسی آیین بودا کتابی نگاشته است. زیر عنوان:
- The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the world Dharma.
۵. طریقت ذن، آلن واتس هوشمند ویژه / ۱۱۸-۱۱۹، انتشارات کتابخانه بهجت، تهران، ۱۳۶۹؛ بودیسم راهی برای زندگی و اندیشه، نالنسی ویلسون راس، منوچهر شادان / ۲۲۸؛ ذن، کریسمس همفریز، منوچهر شادان / ۱۱۳، ققنوس؛ ذن چیست؟ ع. پاشایی / ۲۵، نیلوفر، تهران، ۱۳۷۱.
 ۶. هشت کتاب، سهراب سپهری / ۲۳۹-۲۴۰.
 ۷. ادیان و مکتبهای فلسفی هند، داریوش شایگان، ج ۱ / ۱۸۱.
 ۸. ذن، کریسمس همفریز، شادان / ۱۳۱ و ۱۴۲-۱۴۳.
 ۹. همان / ۲۲۷-۲۲۸.
 ۱۰. میراث باستانی ایران، ریچارد فرای، رجب نیا / ۲۰۹-۲۲۲؛ جستجو در تصوف ایران، زرین کوب / ۴-۶؛ بلوهر و بوداسف؛ تصحیح میر عابدینی / ۱۴-۱۸.
 ۱۱. ذن، مدی تیشن و طریقت هنرهای رزمی، تیسن دشی مارو، رضا جمالیان / ۱۵-۵۲، جمال الحق، تهران، ۱۳۷۰.
 ۱۲. روان کاوی و ذن بودیسم، اریک فروم و سوزوکی، نصرالله غفاری / ۲۹، انتشارات کتابخانه بهجت، تهران، ۱۳۶۲.
 ۱۳. بودیسم راهی برای زندگی و اندیشه نالنسی ویلسون راس، منوچهر شادان / ۲۴۷، انتشارات کتابخانه بهجت، ۱۳۷۴.