

حقیقت و رستگاری در آموزه‌های ذن بودیسم

ابوالقاسم پیاده کوهسار*

چکیده

داستان‌های عجیب و جملات نامتعارفی که از اساتید ذن نقل می‌شود و سبک زندگی توأم با آرامش و سادگی راهبان ذن و نظم، کوشایی و پیشرفت کشور ژاپن در قرن اخیر، که به اندیشه‌های ذن بودایی منسوب می‌گردد، این مکتب را به یکی از موضوعات شایان توجه برای پژوهشگران ادیان و عرفان و سایر حوزه‌ها و حتی مردم عادی تبدیل کرده است. در این مقاله، سعی شده است تا با بازگشت به ریشه‌های کهن اندیشه‌ی ذن در ابتدای تاریخ بودیسم، خاستگاه‌ها، مبانی و مهم‌ترین مفاهیم و شخصیت‌های ذن به خواننده معرفی گردد. نتایج نشان می‌دهد اندیشه‌ی ذن بودایی، که به‌سختی می‌توان عناوینی چون دین، فرقه‌ی مذهبی یا حتی فلسفه بر آن نهاد، روش خاصی برای نگرستن به هستی است که در آن، بیش از هر چیز، بر عاری شدن از تمام پیش‌فرض‌ها و باورهای تصنعی درباره‌ی حقیقت و رستگاری تأکید می‌شود. در ذن، سالک به تجربه‌ی مستقیم واقیعت‌های روزمره‌ی زندگی و اندیشیدن و مراقبه‌کردن در جریان ساده‌ی امور سفارش می‌شود تا به گوهر نجات، که عنوان ساتوری بر آن اطلاق شده است، دست یابد. ساتوری بازشدن دریچه‌ی جدیدی به روی فرد است که تا آن زمان در پرده‌ی ابهام ذهن دوگانه‌انگار قرار داشته است. به هر ترتیب، همان‌طور که استادان ذن می‌گویند، ممکن است هر توضیح و تبیینی از ذن از جانب کسی که خود در رودخانه‌ی آرام و عمیق ذن شیرجه نزده است دچار سوءتفاهم باشد.

واژه‌های کلیدی: ۱. ذن؛ ۲. بودایی؛ ۳. اشراق؛ ۴. مکتب چان؛ ۵. ساتوری؛ ۶. ژاپن.

۱. مقدمه

مطالعه و پژوهش درباره‌ی ذن^۱ به‌منزله‌ی یک شاخه‌ی دینی (البته اگر بتوان این‌طور گفت) مستلزم بازگشت به گذشته‌های تاریخی دین بودا به‌مثابه‌ی خاستگاه این مکتب

* a.koohsar@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۱۶

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۲۲

است. با آن که امروزه بیشتر افراد ذن را مکتبی ژاپنی می‌شناسند، اما این نکته بدیهی است که ذن ژاپنی در حقیقت دنباله‌ی مکتب چان^۲ است، که در بستر جامعه و فرهنگ چینی ظهور کرده است. بنابراین برای کشف و فهم ماهیت ذن، ناگزیر از بررسی پیشینه‌ی تاریخی آن در قالب مکتب چان‌ایم. پس از بررسی تاریخ و اصول اعتقادی مکتب چان، به معرفی ذن و فرقه‌های عمده‌ی آن خواهیم پرداخت.

۲. دین بودایی در چین

شواهد ادبی و باستان‌شناختی، هر دو، نشان می‌دهند که دین بودا در قرن اول میلادی، از ناحیه‌ی شمال‌غربی وارد چین شده است (۲۶، ص: ۴۱۴). البته ورود دین بودایی به چین را نمی‌توان منحصر به همین منطقه کرد. برای مثال، علاوه بر شمال هند، آسیای مرکزی و حتی ایران را هم در فهرست ارائه‌کنندگان دین بودایی به چینی‌ها می‌دانند. شاهزادگان پارتی از جمله ایرانیانی بودند که در این امر سهم داشته‌اند. نوع ورود این آیین و محل استقرار آن در چین از جمله مهم‌ترین مؤلفه‌هایی بوده است که روی پذیرش یا عدم پذیرش و تحولات بعدی آن تأثیرگذار بوده است. مثلاً در شمال چین که در دست فاتحان غیرچینی هم بود، برجسته‌ترین مبلغان دینی قرن‌ها فعالیت می‌کردند و اکثر ترجمه‌ها و ویرایش‌های چینی از متون مقدس بودایی در این نواحی به‌عمل آمده است. برعکس در قسمت‌های جنوبی، که سلسله‌های بومی چینی حکومت می‌کردند و اکثر مشاغل و امور دولتی در دست کنفوسیوسی‌ها بود، توجه اندکی به ترجمه و مطالعه متون مقدس شده و بیشتر روی تفسیر اصول و عقاید بودایی بر حسب دین و فلسفه‌ی سنتی چین تأکید شده است. تا آن که بعد از ادغام و اتحاد مجدد امپراطوری به دست خاندان سوی^۳ (۵۸۹ م)، این دو جریان اصلی دین بودایی چینی در هم آمیخته شده، منجر به ایجاد عصر طلایی دین بودا در زمان سلسله‌های سوی و تانگ^۴ (۹۰۶ - ۵۸۹) گردید (همان، صص: ۴۱۵-۴۱۶).

همان‌طور که در سطور پیشین اشاره شد، متفکران کنفوسیوسی به دین بودایی چندان اجازه‌ی ظهور و بروز نمی‌دادند. اخلاق کنفوسیوسی بر شرکت در فعالیت‌های اجتماعی و انجام وظایف خانوادگی، گرامیداشت آباء و اجداد، ازدواج و زاد و ولد بسیار تأکید می‌کرد و این از اختلافی حل‌ناشدنی بین آیین کنفوسیوسی با آموزه‌های بودایی به‌ویژه دنیاگریزی و پیوستن به انجمن راهبان (سنگهه^۵) حکایت می‌کرد.

اما از جهت دیگر، تعالیم تائوئی (البته بیشتر جنبه‌ی فلسفی آن)، که بخش دیگری از هویت فرهنگی چینی‌ها را می‌ساختند، استعداد خوبی برای تطبیق و جذب برخی از اصول بودایی داشتند. لذا اندیشمندان تائوئی با گرفتن آن قسمت‌هایی از مکاتب بودایی که بیشتر

با عقایدشان سازگار بود و ریختن آن‌ها در قالب مفاهیم و تعبیرات تائوئی، زمینه را برای رشد و تحول دین بودا در چین آماده کردند. یکی از ماندگارترین تحولاتی که دین بودایی در این خصوص پذیرا شد مکتبی بود که اندیشمندان چینی آن را با نام مکتب چان معرفی کردند (۲۶، ص: ۴۱۷).

۳. مکتب چان

عبارت چینی چان یا چان-نا^۸ تحریف آوایی اصطلاح سنسکریت دهیانه^۷ است، که معمولاً در زبان انگلیسی به Meditation (مراقبه) ترجمه می‌شود (۴، ص: ۳۳۸).

دهیانه یکی از سه شاخه نظام‌هایی است که تحت عناوین شیلا^۸ (احکام اخلاقی)، دهیانه (تفکر، مراقبه) و پرچنه^۹ (خرد، دانش) در بودایی وجود دارد. کسی که فاقد هر یک از این شرایط باشد نمی‌تواند از پیروان راست‌کیش بودا دانست. ولی با گذشت زمان، اختلافاتی ظاهر شد و برخی از بودایی‌ها یکی از آن سه نظام را بیش از دو دیگر مورد تأکید قرار دادند. بعضی‌ها بیش از هر چیز پیرو اخلاقیات و بعضی دیگر شیوه‌ی ذهنی دهیانه و بقیه هم به باریک‌اندیشی‌های ذهنی در تعالیم بودایی بیشتر اهمیت می‌دهند.

پیروان ذن را می‌توان عاملین به دهیانه دانست، ولی در ذن، دهیانه دیگر مفهوم اولیه‌ی خود را ندارد. دهیانه از ریشه‌ی «دهی»^{۱۰} «به‌معنای «درک کردن»، «تفکر» و «ثابت کردن ذهن» است. در صورتی که «دهی» از نظر لغوی، ممکن است با «دها» به‌معنای «نگه داشتن»، «گرفتن» و «باقی‌گذاشتن» ارتباطی داشته باشد. به این ترتیب، دهیانه ممکن است به‌معنای جمع کردن فکر و جلوگیری از انحراف آن از راه خود به کار رود. به‌عبارت دیگر، دهیانه به‌معنای تمرکز ذهن روی یک موضوع خاص مورد استفاده قرار می‌گیرد (۶، ص: ۴۲۵).

مکتب چان در واقع به دنبال آن بود تا با ردّ و انکار سودمندی قرائت صرف سوتره‌ها، پیروان خود را از طریق عمل دهیانه (چان-نا) به درک مستقیم و بی‌واسطه‌ای از حقیقت برساند. بنابر روایات سنتی، اصل و منشاء مکتب چان به آن‌جا می‌رسد که بودا علاوه بر نوشته‌هایش، یک سلسله تعالیم سرّی و محرمانه هم داشته است که آن‌ها را شفاهاً و جدای از متون مکتوب عرضه کرده است. وی این تعالیم را به یکی از شاگردان خاص خود انتقال داده بود که او نیز به نوبه‌ی خود به شاگرد خودش منتقل کرد. به این ترتیب، این تعالیم سینه‌به‌سینه نقل شد تا آن‌که به بودی دهرمه^{۱۱} رسید، که بیست و هشتمین راهب بزرگی بود که در هند می‌زیست و در سال ۵۲۰ تا ۵۲۶ به چین آمد و در آن‌جا به صورت نخستین تسو^{۱۲} یا سرسلسله مکتب چان مشهور گردید (۲۱، ص: ۱۵۷۱). چه این داستان واقعیت

تاریخی داشته باشد و چه نه، نمی‌توان منکر این امر شد که تقریباً همه‌ی ادیان در درون خود پیروانی دارند که تمایل دارند تا علاوه بر متون و سنت مکتوب و پذیرفته شده، سنتی راز آلود، باطنی و پنهان را هم به‌منزله‌ی راه نجاتی معرفی کنند که البته به مؤسس دین منسوب می‌شود. قائلان به این سنت شفاهی پنهان، این راه نجات را ویژه‌ی خواص پیروان مؤسس دین تلقی می‌کنند و آن را عرضه‌شدنی به عوام نمی‌دانند. پیشینه‌ای هم که برای مکتب ذن بیان می‌کنند در واقع ناظر به چنین گرایشی است.

براساس روایات سنتی، پس از **بودی دهرمه**، جانشین وی، تامو^{۱۳} رهبری چان را بر عهده گرفت. سپس هوئیکو و بعد از او، سینگ - تسان و سپس پنجمین سرسلسله یا شیخ مکتب چان، هونگ-جن^{۱۴} عهده‌دار آن شد که در حدود سال‌های ۷۰۰ میلادی می‌زیسته است. بعد از وی، چان به‌سبب وجود اختلاف فکری بین دو دسته از شاگردان هونگ-جن، به دو شاخه‌ی شمالی و جنوبی تقسیم شده است. یکی از این شاخه‌ها توسط هوی-نگ^{۱۵} و دیگری توسط رقیب او شن-هسیو^{۱۶} رهبری می‌شد. در حقیقت، سنت بودایی هوی ننگ را شیخ ششم و جانشین راستین هونگ-جن می‌داند. هوی-نگ همچنین در قامت بنیان‌گذار اصلی چان در چین به‌شمار می‌رود. پس از وی، دیگر شیخ یا سرسلسله‌ای وجود نداشت، ولی سلسله‌ی طولی از استادان بزرگ در سال‌های بعدی ظهور کردند و هرکدام به نوعی به رشد و توسعه‌ی مکتب چان کمک نمودند و این مکتب را در خلال دوره‌ی امپراطوری تانگ و سونگ به اوج شکوفایی خود رساندند، تا آن‌که باز در حدود اوایل قرن دوازده میلادی و قدرت‌گرفتن مجدد آیین کنفوسیوسی، این مکتب مجبور شد تا مأوای دیگری برای خود بیابد. این بار کشور ژاپن و استادان بزرگ ژاپنی بودند که این خدمت را به این مکتب نمودند (۲۱، ص: ۱۵۸۵).

۴. تعالیم مکتب چان

گذشته از روایات سنتی، که معمولاً یافتن سند و مدرکی در واقعیت برای اثبات درستی و اعتبار آن‌ها بسیار دشوار است، بنیان اندیشه‌های مکتب چان را می‌توان در باورهای دو اندیشمند بزرگ چینی که به‌لحاظ تاریخی مربوط به سده‌ی پیش از ورود بودی دهرمه به چین‌اند جست‌وجو کرد. این دو یعنی سینگ-چائو^{۱۷} و تائو-سنگ^{۱۸} و برداشتی که هرکدام از آموزه‌های بودایی داشتند پایه‌گذار موضوعاتی گردید که قرن‌ها بعد در مکتب چان صورت متقن‌تر و روشن‌تری گرفت، حتی افتراقی که در مکتب چان به‌وسیله‌ی هوی ننگ و شن هسیو به وجود آمد را ناشی از دنباله‌روی هر یک از آن‌ها از یکی از این دو متفکر می‌دانند (همان). نکته‌ی مهم دیگری که باید به آن توجه کرد این است که آنچه چینی‌ها از دین

بودایی می‌شناختند تعریف و تفسیری بود که مکتب مه‌ایانه - شاخه‌ی بزرگ دین بودایی که اکثریت بودایی‌ها پیرو این فرقه بودند- و زیرشاخه‌های آن از تعالیم بودا ارائه می‌کردند. از میان این مکاتب، فلسفه‌ی ماده‌میکه^{۱۹} بیش از همه‌ی فلسفه‌های بودایی توجه اندیشمندان تائوئی را برانگیخته بود. این امر به‌طور خاصی مرهون فعالیت‌های معلمان بزرگی همچون کوماراجیوه^{۲۰} بود که در قرن پنجم میلادی در چین فعالیت می‌کرد. ترجمه‌هایی که توسط این معلم هندی‌تبار از متون بودایی و سوتره‌های مهم به زبان چینی شده بود چینی‌ها را با مفاهیم عمیق فلسفه‌های بودایی آشنا کرده بود. از جمله این مفاهیم می‌توانیم به شونیتا^{۲۱} (هیچی)، مراتب دانش، پرچنه^{۲۲}، بودا-ذات^{۲۳}، ذهن جهانی^{۲۴} و تفاسیر مختلف از سمساره^{۲۵} و نیروانه^{۲۶} اشاره کرد.

سنگ چائو و تائو شنگ هر دو شاگرد کوماراجیوه بودند که به‌رغم نقاط اشتراک و مشابهت‌هایی که در باورهایشان داشتند، تفاوت‌های عمیق فکری هم در آن‌ها دیده می‌شد. سنگ‌چائو بیش از هر چیز تحت تاثیر آموزه‌ی شونیتا قرار داشت و همه‌چیز را خالی از یک ذات حقیقی و پاینده می‌دانست. از نظر وی، سمساره و نیروانه‌ای وجود ندارد. سمساره تا وقتی هست که ما به هیچی چیزها پی نبرده‌ایم و آن‌ها را دارای هستی (بو)^{۲۷} می‌دانیم، ولی وقتی ناگهان به بصیرت رسیدیم و این امر را به تجربه‌ی درونی درک کردیم و فهمیدیم که اشیاء همه هیچ‌اند، به نیروانه رسیده‌ایم که خود این نیروانه هم هیچ است. از نظر او، رسیدن به بصیرت و اشراق چیزی نیست که با تمرین و کسب دانش بتوان به آن رسید. بلکه فهم این امر یک لحظه‌ی آنی است که فقط کسی که آن را تجربه کند می‌داند چیست. تائوشنگ، شاگرد دیگر کوماراجیوه، بر این باور بود که همه‌ی موجودات زنده درخود کیفیتی دارند که آن‌ها را به مقام بودایی می‌رساند. همه‌ی موجودات دارای طبیعت یا ذات بودا هستند و از یک ذهن جهانی برخوردارند. فقط خود آن‌ها از این موهبت بی‌خبرند. این بی‌خبری (آویدیّه^{۲۸}) آن‌ها را در چرخه‌ی سمساره نگه می‌دارد.

موجودات باید از راه تمرین و کسب دانش و معرفت به وجود این بودا-ذات در درون خود واقف شوند و به مرحله‌ای برسند که بتوانند آن را ببینند. این بینش به‌صورت یک اشراق ناگهانی صورت می‌گیرد. لذا نیروانه چیزی خارج از سمساره نیست و با آن تفاوتی ندارد؛ هنگامی که شخص ناگهان به اشراق رسید، بی‌درنگ دومی دومی تبدیل به اولی می‌گردد (۷، صص: ۵۹-۶۰).

با شکل‌گیری مکتب چان و رسیدن آن به شیخ پنجم، هونگ-جن، بر سر جانشینی وی اختلاف درگرفت. این استاد از تمام شاگردان خود خواست تا فهم خود از حقیقت را در قالب قطعه‌ای شعر به او ارائه کنند و درست‌ترین فهم جانشین او را مشخص نماید. از میان

شاگردان، دو نفر به نام‌های هوی ننگ و شن هسیو قطعه‌های خود را ارائه کردند. شن هسیو چنین نوشت:

تن همان درخت بو است
و ذهن بسان آینه‌ای درخشان
دم به دم با احتیاط تمیزشان می‌کنیم
تا مبادا غباری بر آن‌ها بنشیند
و هوی ننگ هم قطعه‌ی خود را چنین سروده است:
نه درخت بویی هست
و نه آینه‌ای
وقتی اصلاً چیزی وجود ندارد
پس غبار کجا می‌تواند بنشیند

(۱۶، صص: ۱۹۶-۱۹۹).

استاد بزرگ قطعه‌ی هوی ننگ را پذیرفت و او را به‌منزله‌ی شیخ ششم، به جانشینی خود برگزید. باید متوجه بود که این دو قطعه شعر، که نوع دریافت هر یک از این دو شاگرد را از حقیقت ذهن و نیروانه نشان می‌دهد، در حقیقت تعبیری از همان اندیشه‌های سنگ چائو و تائو شنگ‌اند.

شن هسیو بر ذهن جهانی یا بودا-ذات تأکید می‌کند؛ یعنی چیزی که تائو شنگ بیان کرده بود، ولی هوی ننگ بر تفسیر مبتنی بر شونیتای سنگ چائو تأکید دارد. شن هسیو در پی آن است که با کسب دانش و معرفت و تمرین و مراقبه، غبار آویدیه را از روی ذات بودایی بردارد تا ناگهان به درک ذات بودائی خود نائل شود. ولی هوی ننگ بر آن است که از قید ذهن و بودا به‌کلی رها شود، چون اساساً چیزی وجود ندارد؛ نه سمساره و نه نجات از آن. دو جمله در مکتب ذن وجود دارد که بیانگر این دو طرز فکر است که تاکنون در ذن به حیات خود ادامه داده‌اند؛ اولی این که «ذهن حقیقی همان بوداست» و دوم این که «نه ذهن، نه بودا».

باین حال، باید بین دو قطعه شعر موازنه برقرار کرد. همان‌طور که **سویین شاگو**، استاد سوزوکی، نوشته: «آن‌ها دو بال یک پرنده هستند و دو چرخ یک ارابه. به تعبیر بهتر، یکی مثل چشم است و دیگری همچون پا» هر دو مورد نیازند. چون ما در عالم مطلق به شناخت می‌رسیم ولی در جهان نسبی است که باید عمل کنیم و طبق مقتضیات آن به آموختن پردازیم (۲۱، صص: ۱۵۸۷ - ۱۵۹۰).

۵. نخستین اصل

یکی از اصول مکتب چان مفهومی است که آن‌ها با عنوان نخستین اصل به آن اشاره می‌کنند. در حقیقت، این اصل نخستین همان چیزی است که در مکتب ماده‌ی‌میکه به آن «پره‌مارتها»^{۲۹} یعنی حقیقت مطلق در مقابل حقیقت نسبی و تجربی (سموریتی^{۳۰}) می‌گویند. حقیقت مطلق از چارچوب ادراکی-مفهومی زبان فراتر است. حقیقتی نامشروط است و تکثری در آن وجود ندارد. حقیقت مطلق همان نیروانه است. چنین حقیقتی را فقط با شناخت شهودی (پرجنه) می‌توان یافت، که فاقد مضمون و فراسوی زبان، منطق و ادراک حسی است. به‌تعبیر چنדרه کیرتی^{۳۱} «حقیقت سکوت مطلق است» (۹، ۹: ۱۳۹).

نخستین اصل به‌سبب خاصیت ذاتی خود بیان‌ناپذیر است. زمانی از **ون-یی**^{۳۲} (م. ۹۵۸) پرسیدند: «نخستین اصل چیست؟» وی گفت «اگر به شما بگویم آن وقت می‌شود دومین اصل». معمولاً اساتید چان در پاسخ از کیفیت نخستین اصل، یا به جملات بسیار عجیب و غریب و بی‌ربط متوسل می‌شدند و یا فقط سکوت می‌کردند تا به‌ترتیب به سؤال‌کننده بفهمانند که سؤالش پاسخ‌دانی نیست. همین راهکار باعث شده تا مکتب چان را **فلسفه‌ی سکوت** نام‌گذاری کنند (۴، صص: ۳۴۳ - ۳۴۹).

۶. اشراق ناگهانی

اشراق^{۳۳} یا بصیرت‌یافتن ناگهانی یکی از معروف‌ترین اصول مکتب چان است. تا اندازه‌ای که گاهی این مکتب را به همین عنوان خطاب می‌کنند. در حالت اشراق، که در زبان ژاپنی ساتوری^{۳۴} خوانده می‌شود، حقیقت در یک لحظه برای سالک آشکار می‌گردد. این اوج تجربه‌های دینی سالک است. در این حالت، شناخت و حقیقت تمایزناپذیرند و ماده و ذهن یک واحد یگانه را تشکیل می‌دهند و در آن‌جا، تمایزی بین تجربه‌کننده و تجربه‌شونده وجود ندارد. کسی که آب می‌نوشد خودبه‌خود می‌فهمد که آب سرد است یا گرم.

هنگامی که شاگرد به مرز اشراق می‌رسد، استاد بیشترین کمک را می‌تواند به او بدهد. وقتی کسی در شرف پریدن از روی گودالی است، یک کمک مشخص هرقدر هم کم، به او یاری بزرگی می‌رساند. استادان چان معمولاً در این موقع به اعمالی دست می‌زدند که آن را اصطلاحاً «چوب‌دستی و فریاد» می‌نامند (۷، صص: ۶۶۰-۶۶۱). چیزی که بعدها بیش از همه خصیصه‌ی بارز مکتب رینزای گردید. در متون چان و ذن، روایات مختلفی از کتک‌زدن یا فریادکشیدن بر سر شاگرد وجود دارد که شاگرد را ناگهان به اشراق رسانده است.

۷. مکتب چان در ژاپن

دین بودایی در اواسط قرن ششم میلادی (۵۲۲ یا ۵۳۸) وارد جزایر ژاپن شد و بعد از گذشت چند قرن در میان ژاپنی‌ها ریشه‌هایش را استوار کرد و توانست نقش مهمی را در حیات دینی، فرهنگی و اجتماعی آن‌ها ایفا کند. چیزی که مسلم است این‌که شناخت دین بودایی برای ژاپنی‌ها مستقیماً از چین، آن هم به‌واسطه‌ی سفیران دولتی، راهبان و مبلغین دینی حاصل شده است.

گسترش تعالیم و مکاتب بودایی در ژاپن در عصر **نارا**^{۳۵} (۷۱۰ - ۷۸۴) به اوج خود رسید. در همین دوره (سال ۷۴۱) امپراتور شومو^{۳۶} دستور ساخت شبکه‌ای از معابد وابسته به دولت، موسوم به **کوکوبنجی**^{۳۷} را در تمام استان‌ها صادر کرد و خود را نخستین خدمتگذار دین بودایی معرفی کرد و دین بودایی را تا حد یک دین ملی ارتقاء داد. این اوج‌گیری دین بودا با ظهور نهضت‌های جدید بودایی در دوره‌ی حکومت شوگونی کاماکورا^{۳۸} (۱۱۸۵ - ۱۳۳۳) تکمیل گردید. از جمله این مکاتب جدید، که در واقع هدیه‌ی چینی‌ها به ژاپن بودند، می‌توان به مکاتب سرزمین پاک^{۳۹}، نیچیرن^{۴۰} و ذن اشاره نمود (۱۷، ص: ۷۳۱). مکتب ذن را راهبان چینی و ژاپنی با خود به ژاپن آوردند و تبلیغ کردند و آن را از صورت یک مکتب چینی به‌صورتی درآوردند که امروزه همه آن را متعلق به ژاپن می‌دانند. از آن‌جمله میوان ایسای^{۴۱} (۱۲۱۵-۱۱۴۱) که وی را می‌توان بنیانگذار ذن بودیسم ژاپنی قلمداد کرد. وی نخستین راهب ژاپنی بود که اعتقادات ذن را به ژاپن آورد. وی در چین به اشراق رسید و شاخه‌ی رینزای^{۴۲} (لین-چی)^{۴۳} ذن را به ارمغان آورد. ایسای در سال ۱۱۹۸ کتابی هم با عنوان **کوزن گوکوکوران**^{۴۴} (رساله‌ای در انتشار ذن برای دفاع از کشور) در دفاع از ذن به نگارش درآورد (۸، صص: ۵۶۱ - ۵۶۲). استاد دوگن کیگن^{۴۵} (۱۲۰۰ - ۱۲۵۳)، بنیانگذار شاخه‌ی سوتو^{۴۶} در ذن بودایی، نیز از دیگر پیشگامان این مکتب به‌شمار می‌رود.

۸. مکتب رینزای

مکتب رینزای یا لین‌چی یکی از مکاتب پنج‌گانه‌ی ذن است که در دوره‌ی امپراطوری تانگ وجود داشته‌اند. در این دوره، پنج مکتب یا به‌اصطلاح «پنج‌خانه» در ذن به‌وجود آمدند که از میان آن‌ها، دو مکتب رینزای و سوتو بیشترین اهمیت و شهرت را پیدا کردند. سه مکتب دیگر عبارت‌اند از: مکتب یا فرقه‌ی وی-یانگ^{۴۷}، فرقه‌ی یون-من^{۴۸} فرقه‌ی فا-ین^{۴۹} (که تأکید فراوانی به مطالعه‌ی سوتره‌های مه‌ایانه داشت و آن را از سایر فرقه‌ها متمایز می‌کند (۷، صص: ۱۰۶-۱۰۸)).

تعیین مرزهای دقیق و معین بین این مکاتب کار بسیار دشواری است. اختلافاتی که در ابتدای شکل‌گیری آن‌ها وجود داشته است خیلی زود مرتفع شده است و هر مکتب سعی کرده است تا نکات مثبت و پسندیده‌ای که در مکاتب دیگر هست را به‌وسیله‌ی تغییراتی که در آن‌ها داده است جذب کند. لذا امروزه سخن گفتن از مکتب خاصی از ذن و رسم‌کردن مرزهای مشخص بین گروه‌های مختلف ذن، گمراه‌کننده است.

استادان بزرگی که بعد از هوی ننگ عهده‌دار رهبری ذن شدند خود به دو دسته تقسیم شدند. یک دسته دنباله‌روی سیگن-گیوشی‌اند، که از مکتب او کسانی همچون سکیتو، توکوسان، گانتو و دوگن (که مؤسس اصلی سوتو به‌شمار می‌رود) برخاستند و دسته‌ی دیگر دنباله‌روی نانگاگو شاگرد دیگر هوی ننگ شدند، که از مکتب وی هم کسانی چون هیاکوجو، جوشو، گوتی، اوباکو و نیز رینزای (که مکتب رینزای به نام او خوانده شده است) ظهور کردند (۳، ص: ۱۱۹).

مکتب رینزای بیشتر رنگ و بوی تائوئی دارد و در مقایسه با سوتو، تأثیرات چینی بیشتری پذیرفته است. این مکتب راه رسیدن به ساتوری (اشراق) را وو-وی^{۵۰} یعنی بی‌عملی می‌داند. به اعتقاد اساتید اولیه‌ی این مکتب، زیستن به‌روش معمولی و مطابق طبیعت بهترین راه رسیدن به حقیقت است و تائو (حقیقت) را کسی درک می‌کند که به‌کلی غرق آن شده باشد. از نظر آن‌ها، دست‌زدن به هر نوع تمرین و عملی و توسل به هر دانش و اندیشه‌ای کاری مصنوعی و مخالف طبیعت بوده و راه به حقیقت نمی‌برد. فرد فقط باید زندگی عادی خود را بکند تا این‌که در یک لحظه، حادثه‌ای، سخنی یا منظره‌ای ذهن او را به حقیقت باز کند (۲۰، صص: ۱۵۵۴-۱۵۵۵).

اساتید رینزای در کنار این تأکید بر بی‌عملی و تمرین‌نکردن، راه را برای کوشش باز گذاشتند. آن‌ها علاوه بر سروسامان‌دادن به نظام مراقبه در معبد، راهکارهایی هم در جهت کمک‌کردن به سالکان برای رسیدن هرچه زودتر به ساتوری وضع کردند. از جمله مهم‌ترین این راهکارها می‌توان به دو اصل «کوان» و «فریاد و کتک» و همچنین به سیستم معابد گوزان^{۵۱} اشاره نمود. گوزان در زبان ژاپنی، به‌معنای «پنج کوه» است. در کشور چین و ژاپن بیشتر معابد در نقاط کوهستانی و صعب‌العبور و دور از هیاهوی شهرها و انسان‌ها ساخته شده‌اند. در معابد رینزای که در این کوهستان‌ها بنا شده بودند، علاوه بر آموزش ذن، آموزش‌های دیگری هم که جزء مهارت‌های زندگی به‌شمار می‌رفت، به شاگردان داده می‌شد. این الگوی معابد پنج‌گانه‌ی کوهستانی با نظامات جالب درون آن‌ها در ژاپن هم مورد توجه قرار گرفت. یکی از شوگون‌ها به نام آشی کاگیوشی میتسو^{۵۲} (۱۳۵۸ - ۱۴۰۸) دو مجموعه از معابد گوزان را در کیوتو و کاماکورا احداث نمود (۸، ص: ۵۶۳).

در فرهنگ گوزان، ادبیات جایگاه نخست را به خود اختصاص می‌داد. سایر هنرها نیز در معابد گوزان مورد توجه بود؛ از نقاشی و باغبانی گرفته تا خوشنویسی و حتی هنر درست کردن چای. مهارت یا هنر مشهور دیگری هم که با ذن رابطه‌ی عمیقی پیدا کرده است هنر شمشیرزنی می‌باشد. ارتباط تنگاتنگ گوزان با خاندان حکومتی و شوگون‌ها و به‌طور کلی، افراد رده‌بالای کشوری از جمله طبقه‌ی نظامیان، علاقه‌ی سامورایی‌ها را به ذن برانگیخت. به‌ویژه سامورایی‌های پایتخت که در حقیقت، در جایگاه اصلی قدرت قرار داشتند علاقه و پشتکار زیادی در آموختن ذن نشان می‌دادند. با افول خاندان **آشی کاگا**، مکتب رینزای هم به انزوا رفت و دیگر آن شکوه و رونق را به‌دست نیاورد (۸، ص: ۵۶۴).

«فریادزدن و کتک‌زدن» هم یکی از ویژگی‌های نامعمول ذن به‌ویژه رینزای است. در ادبیات ذن، به داستان‌های بسیار زیادی برمی‌خوریم که در آن‌ها از کتک‌خوردن یک شاگرد از دست استاد و یا فریادزدن بر سر شاگرد و توهین کردن به او سخن می‌گویند. استادان ذن معمولاً به شاگردانی که در آستانه‌ی ساتوری قرار داشتند به این وسیله کمک می‌کردند تا ناگهان به دنیای ساتوری وارد شوند. شاگردی که یک عمر تلاش و تمرین و اندیشه کرده بود و استعداد آن را داشت که به حقیقت برسد حکم کسی را داشت که می‌خواهد از روی جوی آبی بپرد. کاری که استاد در حق او می‌کرد چه زدن یک سیلی، چه کوبیدن عصا بر فرق سر او، چه پیچاندن گوش یا بینی شاگرد و چه ناسزاگفتن و فریادزدن بر سر او، حکم هل‌دادن آن شخص را داشت. این هل‌دادن به او کمک می‌کرد بپرد؛ یا موفق می‌شد که به آن طرف جوی آب (یعنی ساحل ساتوری) برسد و یا درون آب می‌افتاد و باید دوباره تلاش می‌کرد (۷، صص: ۱۱۸-۱۲۰).

۹. کوان

کوان^{۵۳} لفظاً به‌معنای «سند عمومی» است که در دوره‌ی پادشاهی سلسله‌ی تانگ اوج پیدا کرد. امروزه این اصطلاح به شوخی و طنزی که استادی قدیمی بیان کرده و یا به گفتگویی بین استاد و شاگرد (که به آن موندو^{۵۴} می‌گویند) یا به سؤال که استادی از شاگردی می‌پرسید اطلاق می‌شود. این‌ها همه به‌سبب آن است که ذهن را آماده‌ی دریافت حقیقت ذن نماید. کوان ماندگارترین راهکاری بود که استادان مکتب رینزای برای کمک به سالکان ذن در اختیارشان گذاشتند. این استادان می‌خواستند تا قالب خشک آگاهی شاگردان خود را به‌نوعی دگرگون سازند تا ذهن آن‌ها قابلیت دریافت آگاهی مرحله‌ی ساتوری را داشته باشد (۷، صص: ۱۲۹-۱۳۰).

هرچند می‌توان از کوان‌ها تفاسیر انتزاعی کرد یا آن‌ها را در قالب فلسفه‌ها یا عرفان‌های دیگر تفسیر کرد، ذن هرگز قصدش بیان چنین چیزهایی نیست (۲۳، ص: ۱۷۵۰). کوان‌ها در حقیقت در پی آن‌اند که تمام راه‌های ممکن به تعقل و منطق را ببندند. سالک با رسیدن به پایان استعدادها و توانایی‌های خود، تازه مطالعه‌ی ذن را آغاز می‌کند. هیچ‌کس نمی‌تواند وارد ذن شود مگر آن‌که قبلاً تجربه‌ای از این دست داشته باشد.^{۵۵}

کوان نه معماست و نه طنز، هدف آن تحریک شک و رساندن آن به بالاترین درجه است. این‌که شخص را وادار کند تا به منطق و عقل و کارآمدی آن‌ها در پی‌بردن به حقیقت شک کند. وقتی وی از قید تعقل و منطق‌پردازی رها شد، از محدوده‌های دوگانه‌انگاری بیرون می‌آید و یک حس باطنی در او بیدار می‌شود که با آن حقیقت اشیاء را همان‌طور که هستند می‌بیند (۱۹، ص: ۱۵۳۵).

مهم‌ترین مجموعه‌های کوان عبارت‌اند از *پی‌ین/لو*^{۵۶} (۱۱۲۵) و *وو-من-کوان*^{۵۷} (۱۲۲۸)، *مومونکان*^{۵۸}، *هکیگان-روکو*^{۵۹}، *هکیگان شو*^{۶۰}، *شویو بوکو*^{۶۱} و *کوائیا کوکوگو*^{۶۲}. تقریباً همه‌ی استادان برجسته‌ی ذن از خود یک «گوروگو»^{۶۳} به‌جا گذاشته‌اند. «گوروگو» نوشته‌های روایت‌کننده‌ی گفته‌ها و شنیده‌های یک استاد یا شرح احوال یک استادند. این‌که تمامی این آثار در مجموع چند کوان را بدون تکرار نقل می‌کنند به‌طور قطع معلوم نیست (۱۳، صص: ۱۶۴۸-۱۶۴۹).

۱۰. مکتب سوتو

مکتب سوتو نیز یکی از پنج مکتب ذن در دوره‌ی تانگ است که توانسته تا امروز به حیات خود ادامه دهد. بنیانگذاران این مکتب در چین دو شخص بودند که عنوان این مکتب به زبان چینی در واقع ترکیبی از اسم همین دو استاد است: تونگ-شان^{۶۴} (۸۰۷-۸۶۹) و تسائو-شان^{۶۵} (۸۴۰-۹۰۱). این مکتب را در چین به نام تسائو-تونگ می‌شناسند. اما مؤسس حقیقی این مکتب را دوگن می‌دانند، که با بردن مکتب تسائو-تونگ و احیای آن در ژاپن، توانست سوتو را به یک مکتب عمومی تبدیل کند.

۱۱. دوگن

دوگن بیش از هر چهره‌ی دینی دیگری در تاریخ ژاپن توجه و تحسین معاصرین را برانگیخته است. تا جایی که نه‌تنها پیروان سوتو، بلکه بوداییان هم او را یک بودی‌ستوه می‌شناسند و به او اقتدا می‌کنند. می‌توان گفت که دوگن بزرگ‌ترین و اصیل‌ترین متفکری است که ژاپن تا به حال به خود دیده است (۱۴، ص: ۵۶۲).

دوگن گیکن (یا دوگن ذنجی)^{۶۶} هم به مانند سایر استادان ذن در تاریخ با نام فرقه‌ی خود شناخته می‌شود تا با عنوان خانوادگی‌اش. خانواده‌ی او از اشراف دربار بودند. پدرش کوگا میشی‌شیکا^{۶۷} عهده‌دار مناصب دولتی مهم بود و مادرش هم از خاندان فوجی وارا^{۶۸} بود که معمولاً امپراطورها همسرانشان را از این خاندان انتخاب می‌کردند. دوگن به‌منزله‌ی کودکی با استعداد، صاحب‌تربیت ادبی بسیار خوبی شد. او در چهار سالگی نخستین شعر ژاپنی خود را خواند و از همان کودکی زبان چینی را هم آموخت. با آن‌که تعلیمات دوره‌ی استادی وی غالباً رنگ و بوی چینی داشت، تحول و رشد فکری او کمتر تحت تأثیرات چینی بود.

دوگن در اوایل دوسالگی پدرش را از دست داد و در هفت سالگی هم مادرش از دنیا رفت. او در سن دوازده سالگی، به دایی خود که زندگی زاهدانه‌ای را در دامنه‌ی کوه هی‌ئی^{۶۹} دنبال می‌کرد و مشغول مطالعات بودایی و اعمال باطنی بود پیوست.

در ابتدای سال بعد (۱۲۱۳) کوئن^{۷۰} راهب بزرگ مکتب تندای^{۷۱} دوگن را به مقام راهب بودایی منسوب کرد. وی در معبدی در کوه هی‌ئی خود را کاملاً وقف زندگی دینی و مطالعه‌ی متون مقدس کرد. دوگن خیلی زود با یک سؤال دشوار و ظاهراً حل‌ناشدنی مواجه شد. وی از لابه‌لای سوتره‌ها^{۷۲} دریافته بود که هر موجودی ذاتاً دارای بودا-ذات است. چراکه هم تعالیم ظاهری و هم آموزه‌های باطنی قائل به بودا-ذات فطری‌اند که در همه‌ی موجودات زنده وجود دارد. دوگن می‌پرسید اگر این‌طور است، پس چرا تمام بوداها و بودی‌ستوه‌ها مشتاق رسیدن به اشراق‌اند و به تمرین‌های زاهدانه مشغول می‌شوند؟ وی درواقع رابطه‌ی بین بودا-ذات و اشراق یا به‌تعبیر دیگر رابطه‌ی بین «شراق فطری^{۷۳}» و «شراق اکتسابی^{۷۴}» را مورد سؤال قرار داده بود. همین سؤال دوگن جوان را مجبور کرد تا برای یافتن پاسخ از عزلت خود در کوهستان هی‌ئی خارج گردد.

دوگن با نیافتن پاسخ خود در مکتب تندای، به ایسای^{۷۵} معرفی شد، که از زمان بازگشت از چین، راه جدیدی را برای رسیدن به حقیقت از طریق کشف و شهود مستقیم آموزش می‌داد. البته سند موثقی در خصوص ملاقات دوگن و ایسای وجود ندارد. اما قدر مسلم، دوگن در این زمان، به معبد «کنینجی»^{۷۶} پیوسته و در مکتب میوزن^{۷۷}، که جانشین ایسای بود، عضویت یافته است. در این معبد، ذن با تندای و شینگون^{۷۸} آمیخته شده بود. میوزن سه دسته تعالیم ظاهری، تعالیم باطنی و تعالیم مربوط به ذهن، یعنی شناخت سوتره‌ها، آموزه‌های تنتری و اصول ذن را انتقال می‌داد. دوگن از پیش، با دو قسم اول آشنا بود. فقط ذن برای او تازگی داشت.

وی در این معبد، تحت تعلیم شیوه‌ی جدی رینزای ذن یعنی شیوه‌ی فریاد و کتک و کوان قرار گرفت. با آن که رابطه‌ی گرمی بین او و میوزن وجود داشت، دغدغه‌های ذهنی و آرمان‌های دینی او هنوز بی‌پاسخ باقی بود. به همین سبب، به همراه استاد خود میوزن، به چین مسافرت کرد و در آن‌جا، به نوع دیگری از تعلیم ذن، یعنی مکتب **سوتو** پی برد. او دریافت که در ذن، کار روزانه حتی کار در آشپزخانه یک عمل دینی است که می‌تواند به اشراق منجر شود. از زمان استاد چهارم و پنجم (هونگ-جن) ذن نه‌تنها عبارت بود از به‌مراقبه‌نشستن و قرائت سوتره‌ها، بلکه خدمات روزمره به جامعه هم به‌مثابه‌ی اعمال و نمودهای رفتار اشراقی و هم جزء اعمال دینی ذن به‌شمار می‌آمدند. وی در چین در معبد «تین-تونگ-سزو»^{۷۹} عضو شد، که راهب ارشد آن استاد وو-چی^{۸۰} بود. وی در آن‌جا به‌رغم کوشش فراوان، به گوهر اشراق دست نیافت. بنابراین از آن‌جا بیرون آمد و مدت‌ها از معبدی به معبد دیگر رفت. این رفت و آمدها او را با اکثر مکاتب و فرقه‌های بودایی چینی و اصول آن‌ها آشنا ساخت.

بعد از مرگ وو-چی، راهب بزرگی به نام جوچینگ^{۸۱} (۱۱۶۳ - ۱۲۶۸) سرراهب معبد تین-تونگ-سزو شد. لذا دوگن در ماه می ۱۲۲۵ به این معبد بازگشت و این استاد را ملاقات کرد. دوگن بالاخره یک راهنمای لایق یافت و جوچینگ هم او را صمیمانه پذیرفت. تحت سرپرستی این استاد، دوگن به اشراق دست پیدا کرد و جانشین جوچینگ شد و دو سال بعد، در سال ۱۲۲۷، دست‌خالی بدون هیچ سوتره یا تمثال مقدسی به ژاپن بازگشت و به معبد کینجی رفت و در آن‌جا، نخستین رساله‌ی خود با عنوان *فوکانز/ذنگی*^{۸۲} (تعالیم کلی برای توضیح ذان) را نوشت، که مقدمه‌ای کوتاه در باب تمرین مراقبه (ذان) بود. او بعد از چندی، به معبد «فوکاکوسا»^{۸۳} رفت (۱۲۳۰). خیلی زود این معبد مرکز مهمی برای عمل به ذن شد و سالکان مشتاق بسیار زیادی از کیوتو به آن‌جا آمدند. دوگن به شاگردان خود آموزش می‌داد که به مراقبه بنشینند و بودا-ذات فطری خود را دریابند. در همین زمان (۱۲۳۱)، وی نخستین بخش از اثر بزرگ خود *شوبوگنزو*^{۸۴} (گنجینه‌ی شناخت درمه‌ی حقیقتی) را در باب تمرین ذان نوشت.

کمی بعد وی به یک ساختمان بزرگ‌تر به نام «کانوندورین»^{۸۵} در نزدیکی معبد «گوکورا کوچی»^{۸۶} رفت (۱۲۳۲). وی در این‌جا وفادارترین شاگرد خود، ای جو (۱۱۹۸ - ۱۲۸۰) را پیدا کرد و گنجینه‌ی آثار ادبی خود را به او سپرد.

به‌سبب کوچکی این ساختمان، سرانجام وی به معبد جدیدی با نام «کوشوهورینجی»^{۸۷} با یک سالن مراقبه‌ی (ذندو)^{۸۸} بزرگ رفت، که درواقع نخستین معبد کاملاً مستقل ذن در ژاپن به‌شمار می‌رود (۱۲۳۶). راهبان عضو این معبد، که به‌دنبال «راه» می‌گشتند،

می‌بایست خود را از خواستن جاه و مال خالی کنند. از آینده نهراسند و فقط در حال زندگی کنند. همه با هم در هماهنگی کامل زیست کنند و تمرین‌های رهایی و رستگاری را انجام دهند. در معبد دوگن مطالعه و قرائت هیچ سوترهای تجویز نمی‌شد و هیچ‌کس نام بودا (مبوتسو)^{۹۰} را تکرار نمی‌کرد.^{۹۰} همه باید از دستورات سرراهب تبعیت می‌کردند. او در این معبد صاحب پیروان راهب و غیرراهب زیادی شد و همین امر حسادت راهبان هی‌ئی را برانگیخت. به همین سبب وی به استان «ایشی زن»^{۹۱} سفر کرد و در خلوت دوست‌داشتنی کوهستان اقامت گزید و در معبدای هی‌چی^{۹۲} یعنی آرامش ابدی، آخرین فصل شوبوگنزو را با نام هاچی-داینین-کاکو^{۹۳} نوشت و در ۲۸ آگوست ۱۲۵۳ میلادی درگذشت (۷، صص: ۱۵۱-۱۵۹).

۱۲. ذاذن

دوگن استاد ذاذن است. وی نه فقط خود به این تمرین می‌پرداخت و بیش از همه نحوه‌ی درست انجام‌دادن آن را به شاگردان خود آموزش می‌داد، بلکه در ذاذن تحقق و واقعیت یافتن تمام شریعت (دهرمه) بودا را می‌دید. بودایی‌ها رهیافت دوگن به حقیقت را دین «فقط ذاذن» (شیکان تازا)^{۹۴} می‌خوانند و آن را بازگشتی به «سنت اصیل بودا و سر سلسله‌ها» و «مراقبه حقیقی شکیه مونی» تلقی می‌کنند (همان، ص: ۱۵۹).

ذاذن مراقبه‌ایست که سالک در آن برای تمامی اعمال ظاهری و باطنی خود دستورالعمل خاصی را از استاد دریافت می‌کند. علاوه بر آن که وی باید درباره‌ی مکان و زمان مراقبه دستورهایی را رعایت کند باید نوع نشستن و برخاستن خود را مطابق قواعد تنظیم کند و همچنین قواعد مربوطه به نحوه‌ی نفس کشیدن و پرداختن به افکاری که به ذهن می‌آیند را به درستی و موبه‌مو رعایت کند (۲۴، صص: ۲۲۷-۲۲۸).

اگر بخواهیم تمامی توصیه‌ها و قواعدی که در خصوص نحوه‌ی مراقبه‌کردن (ذاذن) به شاگردان داده می‌شود را بیان کنیم بحث به درازا خواهد کشید. اما مهم‌ترین کاری که در حالت ذاذن انجام می‌دهند چهار زانو نشستن است. البته بهترین حالت نشستن را حالت لوتوسی کامل می‌دانند که در آن پای راست روی ران چپ و پای چپ روی ران راست قرار می‌گیرد. دست راست هم به صورت پیمانانه روی پای چپ قرار می‌گیرد و دست چپ هم درون دست راست و کف آن رو به بالا. کمر صاف و سینه جلو و کتف‌ها در امتداد زانوها قرار می‌گیرند. چشم‌ها همیشه باید باز باشد و دهان کاملاً بسته. به شاگردان مبتدی دستور داده می‌شود تا روی جریان نفس کشیدن تمرکز کنند و برای شاگردان سابقه‌دار چیزهای دیگری برای تمرکزکردن سفارش می‌شود (۲۲، صص: ۱۶۲۸-۱۶۲۹).

علت این‌که ذانن در سوتو این اندازه مورد تأکید و تفسیر قرار گرفته نگاه خاصی است که دوگن به آن دارد. دوگن پاسخ سؤال دوره‌ی جوانی خود درباره‌ی ارتباط اشراق فطری و اشراق اکتسابی را یافته بود. وی قائل به یکسانی اشراق و ذانن است. اشراق فطری، بودا-ذاتی پایه و مبنای اولیه‌ی عمل است که در حقیقت یک اشراق روبه‌رشد و پیش‌رونده می‌باشد. در بودایی، عمل (ذانن) و اشراق (ساتوری) یکی است. ذانن در اشراق ریشه دارد و حتی عمل یک مبتدی هم دارای آن اشراق اولیه است. بنابراین وقتی به کسی دستور تمرین داده می‌شود، در کنار آن به او توصیه می‌شود که بیرون از تمرین و مراقبه دنبال اشراق نگردد، زیرا تمرین همان اشراق اولیه است و از آن‌جاکه ساتوری هم در ذانن است، پایان و هدفی به نام اشراق وجود ندارد (۷، ص: ۱۶۶).

۱۳. ذندو

ذندو مکانی است که ذانن در آن‌جا انجام می‌شود؛ یعنی محل تعلیم و تمرین راهبان ذن. زندگی راهبان در ذندو، ما را به یاد زندگی در سنگهه می‌اندازد. نظامی که در ذندو برقرار است نخستین‌بار توسط استاد چینی هیاکوجو (۷۲۰ - ۸۱۴) پایه‌گذاری شد. تالار تفکر یا همان ذندو ساختمانی است مستطیل‌شکل که ابعادش با توجه به تعداد شاگردان هر معبد تعیین می‌گردد. فضایی که به هر راهب اختصاص داده می‌شود را «تالامی»^{۹۵} می‌گویند، که برابر زیراندازی با عرض ۳ پا و طول ۶ پا می‌باشد. این فضا تمام جایی است که یک راهب برای نشست، فکرکردن و خوابیدن در اختیار دارد. علاوه بر یک زیرانداز کوچک، سایر متعلقات یک راهب عبارت‌اند از: یک کسا^{۹۶} یا (کاسایا)، یک عدد کورومو^{۹۷} (عبا)، چند عدد کتاب، یک عدد تیغ اصلاح و چند عدد کاسه، که درون یک جعبه‌ی کوچک جای می‌گیرند و در مسافرت، این جعبه را از جلو به گردن خود آویزان می‌کنند. با این وصف، متوجه می‌شویم که زندگی راهبان ذن در مقایسه با راهبان هندی از وضع بهتری برخوردار است (۳، صص: ۱۳۷ - ۱۴۰ و ۲، صص: ۱۶۷ - ۱۶۸).

هر راهب باید کاری داشته باشد. بیکاری و مراقبه‌ی صرف اصلاً پذیرفته نمی‌شود. حتی کاری همچون نظافت بهتر از بیکاری است. معمولاً راهبان در زمین‌های زراعی معبد که چسبیده به آن‌اند کار می‌کنند. بعضی از آن‌ها هم برای جمع‌آوری اعانه به روستاهای اطراف می‌روند. راهبان ذن بسیار جدی و سخت‌کوش و در عین حال آرام و باوقارند. زنده نیز بسیار پاکیزه و منظم است، به طوری که در ژاپن به‌کنایه به‌جای بسیار ساکت و تمیز می‌گویند: «مثل معبد ذن است» (۲، صص: ۱۶۹ - ۱۷۰).

در زندگی معبد، دوره‌ای وجود دارد که منحصرأ به ایجاد انضباط فکری و اصلاح اندیشه‌های راهبان اختصاص دارد. به این دوره‌ها «سشین» یا «سسشین»^{۹۸} می‌گویند. در طول سال، چندبار سسشین برقرار می‌شود و هر بار یک هفته طول می‌کشد. معمولاً سسشین در دو دوره تشکیل می‌شود، که اصطلاحاً به آن‌ها «اقامت موقت تابستانی» (اگه آنگو)^{۹۹} و «اقامت موقت زمستانی» (ستسو آنگو)^{۱۰۰} می‌گویند. در این دوره‌ها، راهبان از معبد خارج نمی‌شوند. در طول این مدت، هر روز درسی به آن‌ها داده می‌شود که به آن کوزا^{۱۰۱} یا تیشو^{۱۰۲} می‌گویند. این درس‌ها درواقع کوان‌هایی هستند که از یکی از مجموعه‌های کوان گرفته می‌شود و به شاگردان ارائه می‌گردد. راهبان روی معنای کوان تأمل می‌کنند و هر روز عمل «سانزن»^{۱۰۳} را انجام می‌دهند. سانزن یعنی این‌که شاگرد نزد استاد خود می‌رود و نظرش را در باب کوان تدریس‌شده و معنای آن اظهار می‌کند. در زندگی دندو، مدت مشخصی برای فارغ‌التحصیلی وجود ندارد. راهب وقتی فارغ‌التحصیل می‌شود که به گوهر ساتوری یا اشراق دست پیدا کند (۲، ص: ۱۶۲).

۱۴. ساتوری

ساتوری^{۱۰۴} هدف ذن است. سالک در نتیجه‌ی تمرین‌ها و کوشش‌های خود، به مرحله‌ای از آمادگی می‌رسد که ذهنش قادر به درک حقیقت می‌گردد. در این مرحله، اولین نوری که به ذهن او می‌تابد را «کنشو»^{۱۰۵} می‌گویند و نور عمیق‌تری که منجر به روشن‌بینی و اشراق کامل می‌گردد را ساتوری می‌گویند (۳، ص: ۱۴۲). بیان و توضیح این‌که ساتوری چیست ناممکن است. ساتوری را نوعی شناخت و معرفت شهودی می‌توان دانست که فراتر از مرزهای همه‌ی شناخت‌هاست؛ تعریف‌ناپذیر است. باز شدن دریچه‌ی ذهن به جهانی است که در آن دوگانگی وجود ندارد؛ یعنی دیدن چیزها همان‌طور که هستند؛ ساتوری راه‌یافتن به چنینی چیزهاست (۵، ص: ۹۹۷).

به‌تعبیر سوزوکی، ساتوری کسب یک نظرگاه جدید است. ساتوری را می‌توان به تمایز از فهم عقلی و منطقی، یک نگاه و بینش شهودی تعریف کرد. وی ساتوری را به‌معنای بازشدن دریچه‌ی جدیدی به روی جهان می‌داند که تاکنون در پرده‌ی ابهام ذهن دوگانه‌انگار قرار داشته است. «ساتوری تجربه‌ای است که هیچ مقدار توضیح یا استدلال نمی‌تواند آن را قابل انتقال به غیر نماید» (۲، ص: ۱۲۴).

این نکات را می‌توان در خصوص حالت ذهن در ساتوری بیان نمود:

۱. ساتوری حالتی نیست که با تفکر شدید استعلایی به دست آید. با ساتوری، انسان موفق می‌شود که به اشیاء نگاه متفاوتی داشته باشد. ساتوری فقط الگوهای خشکِ فهم ما را دگرگون می‌کند و قالبی نو برای فهم عرضه می‌کند.

۲. ساتوری کاملاً ناگهانی و به یکباره حاصل می‌شود. ساتوری رعد و برقی ناگهانی در آگاهی ما به حقیقت جدید ایجاد می‌کند که تاکنون در حجاب غفلت قرار داشت.

۳. ساتوری چیزی جدای از دهیانه است. غایت دهیانه رسیدن به حالتی است که تمام فعالیت‌های ذهنی قطع شود و ذهن همچون آسمانی صاف گردد، اما ساتوری علاوه بر این که ذهن را از همه‌ی مجموعه‌های عقلی قبل پاک می‌کند، برای زندگی نوین مبانی جدیدی پی‌ریزی می‌کند و زاویه‌ی دید جدیدی برای نگاه کردن به جهان ارائه می‌کند.

«وقتی با ذن هستید، گویی چیزی در شما در حال جان گرفتن است؛ گل‌های بهاری زیباتر به نظر می‌رسند و آب جویبارهای کوهستانی خنک‌تر و شفاف‌تر جلوه می‌کند. در این حالت، تمام فعالیت‌های ذهنی شما با کلید دیگری کار خواهد کرد که به مراتب، از تجربه‌های قبلی‌تان راضی‌کننده‌تر، آرامش‌بخش‌تر و مسرت‌آورتر است» (صص: ۱۳۳-۱۳۷).

با این حال باز هم باید گفت که فقط کسی که آب را می‌خورد می‌داند سرد است یا گرم.

۱۵. نتیجه‌گیری

با دقت در آثار، اندیشه‌ها و آموزه‌های ذن بودایی، به نظر می‌رسد اندیشه‌ی ذن را نمی‌توان چیزی از جنس منطق و فلسفه دانست. محققاً ذن نظامی نیست که بر مبنای منطق و تحلیل استوار شده باشد. بلکه برعکس، ذن مخالف منطق است؛ یعنی مخالف دوگانه‌انگاری است. ذن به صورت تحلیل ذهنی، هیچ چیزی برای آموزش دادن ندارد. در ذن، اصول عقایدی وجود ندارد که پیروان آن مجبور به پذیرش آن باشند. هر آموزشی که در ذن هست زائیده‌ی ذهن خود شخص است. ذن فقط راه را نشان می‌دهد. ذن به مفهومی که از کلمه‌ی دین بر می‌آید، دین هم نیست. در ذن خدایی وجود ندارد. برای مردگان هم مأوای دیگری تصور نمی‌کند. ذن به هیچ روح جاودانی اعتقاد ندارد و به فکر مراقبت از آن هم نیست. شاید بتوان ذن را نوعی عرفان به‌شمار آورد، اما عرفانی مخصوص به خودش. ذن به این معنا عرفانی است که خورشید می‌درخشد و گل‌ها شکوفه می‌دهند و هم‌اکنون کسی در خیابان راه می‌رود. اگر این سخنان حقایق عرفانی را نشان می‌دهند، در ذن پر از این حرف‌هاست.

آنچه ذن را منحصر به فرد می‌کند نحوه‌ی آموزش آن است. معمولاً عرفان از زندگی عادی به دور است. ذن آنچه که در آسمان‌ها بوده را روی زمین آورده است. ذن در میان

زندگی به دنبال حقیقت آن می‌گردد و به‌طور منظم، ذهن را برای دیدن این حقیقت آموزش می‌دهد. ذن یک شعار داشته است: ادراک خاصی بیرون از کتاب‌های مقدس، بی‌پشتوانه‌ی واژه‌ها و حروف. نگریستن مستقیم به ذهن، نگریستن در ذات خود و بودا شدن. برای این‌که هدف ذن همیشه دستیابی به حقیقت و واقعیت اساسی زندگی است همواره مجبور است از یک رشته مفاهیم منفی استفاده کند. ذن به‌طور طبیعی برای معرفی خود می‌تواند چنین بگوید: «نه این، نه آن و نه هیچ چیز دیگر»، اگر کسی بگوید که وقتی ذن نه این است و نه آن و نه چیز دیگر، پس چه چیزی برایش باقی می‌ماند؟ احتمال دارد یک استاد ذن در همان لحظه، سیلی محکمی به گوشش بنوازد و بگوید: «ای نادان! پس این‌که به گوشت نواختم چه بود؟»

ذن خود را از منطق‌های معمول رها می‌کند؛ ذهنی که به هدف ذن دست یافته ارباب خود است. خود صاحب منطق جدیدی است و منطق خود را دارد و فقط کسی قادر است بفهمد که «کلاغ سیاه نیست» و «برف سفید نیست» که در دنیای این منطق جدید زندگی می‌کند. برای او دیگر این چیزها غیرمنطقی نیستند، بلکه جملاتی ساده و واضح‌اند. برای فهم ذن باید دست به تجربه زد. فقط کسی که خودش ذن و ساتوری را تجربه کرده است می‌داند این‌ها چه هستند. بنابراین پیشنهاد ذن به هر جست‌وجوگری این است که اگر می‌خواهید بفهمید آب رودخانه گرم است یا سرد، نه حرف‌های دیگران حقیقت آن را به شما انتقال می‌دهد و نه نگاه کردن و بررسی کردن از کنار ساحل. بهترین راه این است؛ لباس‌های تان را در بیاورید و مستقیم به وسط رودخانه شیرجه بزنید.

یادداشت‌ها

- | | | |
|----------------|-------------------|--------------------|
| 1. Zen | 2. Chan | 3. Sui |
| 4. Tang | 5. Sangha | 6. Ch,an- na |
| 7. Dhyana | 8. Sila | 9. prajna |
| 10. Dhyai | 11. Bodhidharma | 12. Tsu |
| 13. Ta- moo | 14. Hung- Jen | 15. Hui-neng |
| 16. Shen-hsiu | 17. Sengchao | 18. TaoSheng |
| 19. Madhiamika | 20. Kumarajiva | 21. Sunyata |
| 22. prajna | 23. Buddha-Nature | 24. universal Mind |
| 25. Samsara | 26. Nirvana | 27. Yu |
| 28. Avidya | 29. Para martha | 30. Samvriti |

31. Chandra Kirti 32. Wen- yi 33. Sudden Enlightenment

34. Satori 35. Nara Period 36. Shomu

37. Kokubunji

۳۸. شوگون‌سالاری یا حکومت شوگون‌ها یک دیکتاتوری نظامی در کشور ژاپن بود که به سرکردگی شوگون‌ها اداره می‌شد و از سال ۱۱۸۵ (یا به تعبیری از سال ۱۱۹۲ که به صورت رسمی پذیرفته شد) تا سال ۱۳۳۳ میلادی ادامه پیدا کرد.

39. Pare land 40. Nichiren 41. Myoan Eisai

42. Rinzai 43. Lin-chi 44. Kozen gokokuron

45. Dogen kigen 46. Soto 47. Wei-Yang

48. Yun-men 49. Fa-yen 50. Wu-wei

51. Gozan 52. Ashikaga Yushimitsu 53. Kuan

54. Mondo

۵۵. به نمونه‌ی یک کوان توجه کنید:

راهبی از تو- زان پرسید : «چطور می‌توانیم از گرما و سرما در امان باشیم؟» تو- زان پاسخ داد: «بهتر نیست به جایی برویم که نه گرم است و نه سرم؟» راهب با تعجب پرسید: «اما مگر چنین جایی وجود دارد؟»

توزان در پاسخ گفت: «وقتی هوا سرد است، با تمام وجود سرد باش، و وقتی هوا گرم است با تمام وجود گرم.»

56. Pi-yen-lu 57. wu-men-kuan 58. Momonkan

59. Hekiganroku 60. Hekigan-shu 61. Shoyubuko

62. Kuaiakukogu 63. Gorogu 64. Tung-shan

65. Tsao-shan 66. Dogen zenji 67. Kuga Michichika

68. Fujiwara 69. Hiei 70. Koen

71. Tendai

۷۲. سوتره‌ها گونه‌ای از متون مقدس بودایی هستند که شامل جملات مرموز و اندیشه برانگیزی درباره‌ی حقیقت و رستگاری هستند.

73. Innate Enlightenment 74. Acquired Enlightenment

75. Eisai 76. Keninji 77. Myozen

۷۸. shingon به چینی: چن-ین (chen-yen) فرقه‌ای با اعتقادات تنتری که معتقد به وجود نیروهای خارق‌العاده در تکرار منترها - اوراد و اذکار بودایی- بودند. مؤسس آن در ژاپن کوکای kukai بود.

79. Tien-tung-szu 80. Wu-chi 81. Ju-ching

82. Fukanzazengi	83. Fukakusa	84. Shobogenzo
85. Kannondorin	86. Gokurakuji	87. Koshohorinji
88. Zen do	89. Nembutsu	
۹۰. برخی از فرقه‌های بودایی اعتقاد دارند ذکر نام بودا -به ژاپنی، نمبوتسو- می‌تواند به بیداری معنوی بیانجامد.		
91. Ichizen	92. Eiheiji	93. Hachi- dainin-kaku
94. Shikan taza	95. Talami	96. Kasa
97. Kuromo	98. Sesshin	99. Ageango
100. Setsuango	101. Kuza	102. Tishu
103. Sanzen	104. Satori	105. Kenshu

منابع

۱. ستوده، شهاب، (۱۳۸۱)، «نقش ویژه ایرانیان بودایی در گسترش بودیسم در چین و جنوب شرقی آسیا»، در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران)، زمستان ۱۳۸۱، دوره ۵۲، شماره ۱۶۴، ص: ۴۹۵ تا ص ۵۰۶.
۲. سوزوکی، د. ت، (۱۳۸۳)، مقدمه ای بر دین بودیسم، ترجمه منوچهر شادان، تهران: بهجت.
۳. همفریز، کریسمس، (۱۳۷۷)، دین، ترجمه منوچهر شادان، چاپ دوم، تهران: ققنوس.
۴. یو لان، فانگ، (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه‌ی چین، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران: فرزانه روز.
5. Brear, A.D. (1998) " Moral Behavior in Zen Buddhist Tradition: Nature And Status" in *International Encyclopedia of Buddhism*, Edited by: Nagendra Kr. Singh, vol. 42, New Delhi.
6. Chan, Wing-tsit, (2005) *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton university press.
7. Dumonlin, S.J. , Heinrich, (2000) *A History of Zen Buddhism*, Translated from German by Paul Peachy, Munshiram Manoharal Publishers pvt. Ltd.
8. _____, (1987) "Zen", in *Encyclopedia of Religion*, Ed. by Mircea Eliade, vol. 15, London: Macmillan Publishing Company.
9. Dugupta, Surendranath, (1997) *A History of Indian philosophy*, vol. 1, Motilal Banasidoss, Delhi.

10. Heine, Steven(ed.) and dale s. wright, (2008) *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*, Oxford: Oxford University Press.
11. Heine, Steven,(2003) *Opening Mountain: Koans of the Zen Masters*, Oxford: Oxford University Press.
12. Heine, Steven (ed.) and dale s. Wright ,(2000) *The Koan, Texts and Contexts in Zen Buddhism*, Oxford: Oxford University Press,.
13. Hisamatsu, S. (1998) "Zen: It's Meaning for Modern Civilization" in *International Encyclopedia of Buddhism*, Ed. By: Nagendra Kr. Singh, vol. 45, New Delhi.
14. Lino, N. (1998)"Dogen's Zen view of Interdependence", in *International Encyclopedia of Buddhism* , Ed. by : Nagendra Kr. Singh, vol. 41, New Delhi.
15. Masunaga, Reiho, (2003) "Zen Buddhism", in *the Path of Buddha*, Ed. by: Kenneth W. Morgan, The Ronald Press Company.
16. Mou Lam, Wong, (1993) "Enlightenment of Hui-neng", *In Entering The Stream*, Ed. by : Samuel Bercholz and Sherab chodzen Cohn, Boston: Shambhala Publications.
17. Noriyoshi, Tamaru, "Buddhism in Japan", in *Encyclopedia of Religion*, Ed. by Mircea Eliade, vol. 15, London: Macmillan Publishing Company.
18. Schlütter, Morten , (2008) *How Zen Became Zen. The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
19. Suzuki, D.T.,(1998) "Zen Buddhism And A Common Sense World", in *International Encyclopedia of Buddhism*, Ed. by: Nagendra Kr. Singh, vol. 45, New Delhi.
20. _____, (1998) "Zen Buddhism As Purifier And Liberator of Life ", in *International Encyclopedia of Buddhism*, Ed. by: Nagendra Kr. Singh, vol. 45, New Delhi.
21. _____, (1998) "Zen Buddhism from Bodhidharma To Hui-neng (Yeno)", " , in *International Encyclopedia of Buddhism*, Ed. by: Nagendra Kr. Singh, vol. 45, New Delhi.
22. _____, (1998) "Zen Hyakudai, one Hundred Zen Topics", " , in *International Encyclopedia of Buddhism*, Ed. by: Nagendra Kr. Singh, vol. 45, New Delhi.

23. _____, (1998) "Zen Philosophy", in *International Encyclopedia of Buddhism*, Ed. by: Nagendra Kr. Singh, vol. 45, New Delhi.
24. Suzuki, Shunryu, (1993) " Zen Mind, Beginners Mind", in *Entering The Stream*, Ed. by: Samuel Bercholz and Sherab chodzen Cohn, Boston: Shambhala Publications.
25. Woriyoshi, Tamaru,(1987) "Buddhism: Buddhism in Japan", In *Encyclopedia of Religion*, Ed. by: Mircea Eliade, London: Macmillan Publishing company.
26. Zurcher, Erik" (1987), Buddhism: Buddhism in China", In *Encyclopedia of Religion*, Ed. by: Mircea Eliade, vol.2, London: Macmillan Publishing company.

