Persian Language and Literature
Homepage: https://perlit.tabrizu.ac.ir
Online ISSN : 2676 - 6779
Print ISSN : 2251 - 7979

An Epistemological Analysis of Spiritual Awakening in Persian Mystical Literature and Satori in Zen Buddhism Narratives

(case study: Rumi's *Masnavi-ye-Ma'navi* and stories of The *Gateless Barrier* and *One Hundred and One Zen Stories*)

Ehsan Zanditalab [1] | **Khalil Baygzade** ✉ [2] | **Ebrahim Rahimi Zangeneh** [3]

1. PHD student of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah,, Iran. E-mail: e_zanditalab@yahoo.com
2. Corresponding author, Associate Professor, Department of Persian literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah,, Iran. E-mail: kbaygzade@yahoo.com
3. Associate Professor, Department of Persian literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah,, Iran. E-mail: Erahimi2009@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 13 March 2023
Received in revised form 30 April 2023
Accepted 16 July 2023
Published online 21 February 2024

Keywords:
Rumi's Masnavi, awakening, Zen Buddhism, Satori.

ABSTRACT

Awakening means the annihilation of ignorance, and it is one of the most important concepts in Islamic mysticism, which Rumi has discussed and analyzed many times in the stories of Masnaviye Maʾnavi. The concept of Satori has the same meaning in Zen Buddhism texts, and understanding and experiencing it is central to meditation and spiritual journey. Hence, the goal of the present essay is to analyze awakening as reflected in Rumi's Masnaviye Maʾnavi as a prominent work of literature concerning Islamic-Iranian mysticism, alongside Satori narratives as presented in The Gateless Barrier and One Hundred and One Zen Stories, which are both famous texts in Zen mystical tradition. The demonstration of similarities and difference between these two philosophical traditions is done using a descriptive-analytical method. Upon analyzing the research data, it becomes evident that there is an overlap between features of awakening in Masnaviye Maʾnavi and Satori in Zen Buddhism; features such as being sudden, enlightening, and reproducibility, although the suddenness is reflected more in Satori narratives. Also, astonishment, which is a subfeature emerging from the audience's perspective, is reflected abundantly in Zen Buddhism texts, because of its irrationality and Incomprehensibility. Conversely, stories about wakefulness in Masnaviye Maʾnavi, which follow firm logical premises compared with Satori narratives, lack this feature.

Cite this article: Zanditalab, E., Baygzade, KH., & Rahimi Zangeneh, E. (2024). An Epistemological Analysis of Spiritual Awakening in Persian Mystical Literature and Satori in Zen Buddhism Narratives . *Persian Language and Literature*, 76 (248), 115-132. http//doi.org/10.22034/perlit.2023.55825.3465

© The Author(s).
Publisher: University of Tabriz.
DOI: http//doi.org/10.22034/perlit.2023.55825.3465

زبان و ادب فارسی
Homepage: https://perlit.tabrizu.ac.ir
شاپا الکترونیکی: ۶۷۷۹-۲۶۷۶
شاپا چاپی: ۲۲۵۱-۷۹۷۹

تحلیل معرفت‌شناختی بیداری در ادب عرفانی فارسی و ساتوری در روایت‌های آیین ذن (مطالعهٔ موردی: «*مثنوی معنوی* مولوی» و روایت‌های «*دروازهٔ بی‌دروازه*» و «*صد و یک داستان ذن*»)

احسان زندی‌طلب[۱] | خلیل بیگ‌زاده✉[۲] | ابراهیم رحیمی زنگنه[۳]

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: e_zanditalab@yahoo.com
۲. نویسندهٔ مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: kbaygzade@yahoo.com
۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: Erahimi2009@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۲/۱۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۲۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۰۲

کلیدواژه‌ها:
مثنوی مولوی، بیداری و یقظه، آیین ذن، ساتوری.

چکیده

«بیداری» به معنای از میان رفتن غفلت و ناآگاهی و یکی از مهم‌ترین اصطلاحات در عرفان اسلامی است که مولوی در داستان‌های *مثنوی معنوی* بارها از آن سخن گفته، ویژگی‌های آن را بازنموده‌است. همچنین در روایت‌های آیین ذن، «ساتوری» همین معنا را دارد و درک و تجربهٔ آن اساس و جان‌مایهٔ مراقبه و سلوک به‌شمار می‌رود. بر این پایه، هدف این جستار، تحلیل یافته‌های بیداری است از نگاه مولوی در *مثنوی معنوی* به‌عنوان اثری شاخص در حوزهٔ عرفان اسلامی- ایرانی با روایت‌های ساتوری در مجموعه‌های «*دروازهٔ بی‌دروازه*» و «*صد و یک داستان ذن*» که هر دو از مشهورترین نوشته‌ها در سنت عرفانی ذن به‌شمار می‌روند. بازنمودن یکسانی‌ها و ناهمسانی‌های این دو مکتب فکری با روش توصیفی‌تحلیلی سامان یافته‌است و تحلیل و تبیین داده‌های پژوهش نشان می‌دهد، ویژگی‌های بیداری در *مثنوی معنوی* و ساتوری در آیین ذن مانند ناگهانی‌بودن، آگاهی‌بخشی و تکرارپذیری با یکدیگر همسانی دارند، اگرچه ویژگی ناگهانی‌بودن در روایت‌های ساتوری بازتاب بیشتری دارد. همچنین ویژگی حیرت‌انگیزی که خصوصیتی فرعی و برآمده از نگاه مخاطب است، در روایت‌های آیین ذن بازتاب فراوانی یافته که برخاسته از ساختار منطق‌گریز و تحلیل‌ناپذیر این مکتب است. حال اینکه داستان‌های مبتنی بر بیداری در *مثنوی معنوی* که در تطبیق با روایت‌های ساتوری از بنیان‌های عقلانی و منطقی مستحکمی پیروی می‌کنند، حائز این ویژگی نیستند.

استناد: زندی‌طلب، احسان؛ بیگ‌زاده، خلیل و رحیمی زنگنه، ابراهیم. (۱۴۰۲). تحلیل معرفت‌شناختی بیداری در ادب عرفانی فارسی و ساتوری در روایت‌های آیین ذن. *زبان و ادب فارسی*، ۷۶ (۲۴۸)، ۱۱۵-۱۳۲. http//doi.org/10.22034/perlit.2023.55825.3465

ناشر: دانشگاه تبریز.

© نویسندگان.

مقدمه

پیدایش منظومه‌های فکری و معنوی گوناگون، همواره با شکل‌گیری تدریجی مجموعه‌ای از مفاهیم و اصطلاحات خاص همراه بوده‌است که معنای دقیق آن‌ها را تنها در قاموس همان نظام ویژه می‌توان بررسید. ازاین‌رو است که گاه اندیشمندانی از بیرون یا درون منظومه‌های فکری، ضرورت تشریح این اصطلاحات را دریافته به نگارش کتابی دربارهٔ آن دست یازیده‌اند تا خوانندگان ناآشنا به آن مضامین را به درک درست راه نمایند (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۹۶: ۴). خواست عارفان اسلامی از پی‌ریزی مجموعه‌ای عظیم از لغات و اصطلاحاتی ازاین‌دست، سهولت دریافت مریدان و پوشاندن اسرار طریقت از نامحرمان بیان شده‌است (هجویری، ۱۳۹۰: ۵۳۹) و ناگفته پیداست که اهمیت، کیفیت و میزان کاربرد این اصطلاحات با یکدیگر متفاوت است و هر چقدر اصطلاحی ویژه‌تر باشد، دشوارتر می‌توان در میان اصطلاحات مکاتب دیگر، هم‌نهادی دقیق برای آن یافت. درواقع، قابلیت‌های زبانی، نظام فرهنگی و پیشینهٔ تاریخی ازجمله عناصر مهمی هستند که همواره بر تعمیق و بومی‌سازی اصطلاحات خاص اثر می‌گذارند. بااین‌حال، صرف‌نظر از اینکه خاستگاه تصوف را قرآن و سنت اسلامی بدانیم یا دیگر فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی و معنوی (نصر، ۱۳۸۶: ۱۹۱)، مفاهیم و اصطلاحات آن عموما در حوزه‌ای متفاوت با بستر پیدایش آیین ذن در ژاپن تعریف و تحدید شده‌است که ریشه در آیین بودا دارد و در سدهٔ نخست میلادی به چین رفته و چند سده بعد ضمن آمیختگی با آیین دائو به ژاپن رسیده (یوسا، ۱۳۹۰: ۴۱ـ۴۳) و طبعا رنگ و بوی خاص فرهنگ آن سرزمین را به خود گرفته‌است. با وجود این تفاوت‌های عمیق فرهنگی و معنوی که بستر زایش و بالش دو سنت عرفانی تصوف و ذن را در دو مکان دور از هم فراهم آورده‌است، می‌توان مفاهیم بنیادینی را بازنمود که در هر دو مکتب از وجوه اشتراک و مشابهت معنایی فراوانی برخوردار هستند و برای اشاره به حقیقتی واحد به کار می‌روند.

۱. مسئلهٔ پژوهش

موضوع اصلی پژوهش، بررسی و تحلیل همسانی‌ها و ناهمسانی‌های مفهوم بیداری است در «*مثنوی* مولوی» به‌عنوان اثری شاخص در ادبیات عرفانی فارسی با ساتوری در آیین ذن بر اساس روایت‌های دو کتاب «*دروازهٔ بی‌دروازه*» و «*صد و یک داستان ذن*» که هر دو در قرن سیزدهم میلادی و کمابیش در روزگار نظم مثنوی نگاشته شده‌اند. مسئلهٔ پژوهش پاسخ به این پرسش است که این دو مکتب عرفانی با خاستگاه‌های فکری و مکانی متفاوت تا چه اندازه ممکن است در تبیین مفاهیم بنیادین همسان یا ناهمسان باشند؟ دستاوردهای پژوهش که با روش توصیفی‌تحلیلی گردآوری شده‌اند، نشان می‌دهد ویژگی‌های اصلی بیداری در *مثنوی* مولوی با ساتوری در *دروازهٔ بی‌دروازه* و *صد و یک داستان ذن* همسان هستند اما برخی از خصوصیات فرعی در آیین ذن بازتاب بیشتری دارند.

۲. پیشینهٔ پژوهش

بیداری و یقظه در عرفان اسلامی، چندین‌بار موضوع پژوهش بوده‌است اما فقط توکلی مقدم (۱۳۹۰) مفهوم یقظه و ویژگی‌های آن را به‌صورت تطبیقی و با تکیه بر داستان‌های پیر چنگی در *مثنوی معنوی* و شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار بررسیده‌است. همچنین عسکری پاشایی (۱۳۷۶) در کتاب *ذن چیست*، ذیل فصل ساتوری با ذکر داستانی از *اسرارالتوحید* به اشراق ناگهانی در هر دو روایت اشاره کرده‌است؛ اما پژوهش مستقلی که رویکردها و یافتارهای بیداری را در *مثنوی معنوی* و ساتوری در روایت‌های آیین ذن با هم سنجیده باشد، دیده نشد.

۳. بحث اصلی

۱-۳. ساتوری در روایت‌های آیین ذن

پس از درگذشت هونگ‌جِن [۱] پنجمین پیر چان در سدهٔ هفتم میلادی، اختلاف روش میان دو شاگرد برجستهٔ او، شن‌سیو [۲] و هویی‌ننگ [۳] منجر به شکل‌گیری دو مکتب شمالی و جنوبی در چین شد. درک متفاوت این دو استاد از مفهوم ساتوری [۴] و طریق دست‌یابی به آن، علت اصلی این اختلاف بود. شن‌سیو معتقد بود که فرایند ساتوری تدریجاً و با جهد بسیار کسب می‌شود و لازمهٔ آن کوشش و پشت‌کار فراوان است، امّا هویی‌ننگ آن را تجربه‌ای ناگهانی می‌دانست. ساتوری در زبان ژاپنی و معادل آن، وو [۵] در چینی به معنای «بیداری درونی» و «دریافت شهودی» است (هینلز، ۱۳۹۳: ۲۶۰؛ پاشایی، ۱۳۹۹: ۲۰۹) و اصطلاحات کِن‌شو [۶] به معنای «دیدن سرشت» و بودی [۷] به معنی «بیداری و روشنی» با آن هم‌معنا هستند (پاشایی، ۱۳۹۹: ۲۹۶ و ۷۷). این اصطلاح بسیار مهم در تمایزی عقل‌ستیز و منطق‌گریز به اشراق و شهود اشاره دارد و از چنان اهمیتی برخوردار است که حقیقت ذن بدون تجربهٔ آن تصوری موهوم و خیالی است (سوزوکی، ۱۳۹۷: ۱۲۴). البته این تمایز، ذاتی ساتوری نیست و صرفاً به جهت تبیین مفهوم آن در حوزهٔ شناخت عقلی و تحقیق علمی به کار می‌رود و جان‌مایهٔ ذن و ساتوری، ساحتی بیرون از هر تضاد و تمایز است و خویشکاری آن از میان برداشتن هرگونه دوگانگی در قلمرو ذهن و اندیشه است. ساتوری عمدتاً نقطهٔ آغاز طریقت ذن است، نه نهایت آن (همفریز، ۱۳۹۴: ۲۴۳) و خصوصیت ناگهانی‌بودن آن، نه به معنای صعود یک‌باره به متعالی‌ترین مرتبهٔ بیداری (واتس، ۱۳۹۹: ۲۹۷)، بلکه بیشتر مبیّن نظری آنی، عمیق و نافذ به اشیا، زندگی و جهان پیرامون است. بر این پایه ممکن است، رهرو ذن بارها در معرض ساتوری قرار بگیرد و آن را از دست بدهد و یا ساتوری‌هایی را با کیفیّات و نتایج متفاوت تجربه کند. بااین‌حال باید در نظر داشت که هدف غایی ذن، جریان متناوب ساتوری و تداوم آن است، بدانسان که به «رهایی اخلاقی و معنوی و عقلی» منجر شود (سوزوکی، ۱۳۹۹: ۵۵-۵۶) و تا هنگامی که رهرو ذن به این تجربه دست نیافته‌است، درواقع هنوز چیزی از ذن نمی‌داند (پاشایی، ۱۳۷۶: ۵۰)؛ بنابراین، نخستین تجربهٔ ساتوری هرگز به معنای پایان ذن نیست، امّا تجلی‌های ممتد و مداوم آن به‌مثابهٔ دل و جان ذن است تاآنجاکه رهرو، بیداری نهایی را مانند بودا تجربه کند. یکی از شناخته‌شده‌ترین متونی که روایت‌های ساتوری را گزارش کرده، متنی است با نام «دروازهٔ بی‌دروازهٔ فرقهٔ ذن» [۸] که توسط رهرویی به نام اِکایی با نام طریقتی مومون [۹] در سال ۱۲۲۹ میلادی نگاشته‌است. مجموعهٔ چهل و هشت کوان در این کتاب شرح شده و مطابق سنت آیین ذن برای هر یک شعری سروده شده‌است. کوان در لغت به معنای «سند رسمی و حقوقی» (ناتهان، ۱۳۹۹: ۴۹؛ نقل از پاشایی، ۱۳۹۹: ۲۹۸) و در اصطلاح، چیستانی است که راز آن را با روش‌های عقلی و منطقی نمی‌توان گشود و هدف غایی استاد از طرح آن، کمک به شاگردان برای رسیدن به تجربهٔ ساتوری است. متن دیگر، نوشته‌ای است با نام «*صد و یک داستان ذن*» که برخی حکایت‌های آن، بازنویسی کتابی به نام «سنگ و شن» است که موجو [۱۰] از استادان ذن، آن را در اواخر سدهٔ سیزدهم میلادی نوشته‌است (رپس، ۱۳۹۸: ۲۹). کلیت این کتاب،

---

[1] Hung-jen
[2] Shen-hsiu
[3] Hui-neng
[4] satori
[5] Wu
[6] kensho
[7] Bodhi
[8] Zenshu Mumonkan
[9] Mumon
[10] Mujo

داستان‌هایی از آیین ذن را در طول پنج سده دربر می‌گیرد و مشتمل بر شماری از مشهورترین روایت‌ها از تجربهٔ ساتوری است. جستار پیش روی به ترجمهٔ انگلیسی پال رپس[1] از این کتاب ارجاع داده‌است.

۲-۳. بیداری در *مثنوی معنوی* مولوی

معنای اصطلاحی بیداری و یقظه در عرفان اسلامی برخاستن از خواب غفلت در اثر تجلی انوار الهی و کسب معرفت است (سجادی، ۱۳۸۹: ۸۰۴). ابن عربی بیداری را ادراکی از جانب خداوند به جهت فهم آنکه «مقصود از زجر او چیست» می‌داند (سعیدی، ۱۳۹۲: ۱۲۴۹) و جرجانی آن را «فهم مراد خداوند از آنچه نهی کرده» دانسته‌است (جرجانی، ۱۳۹۴: ۱۹۳). پیداست که این دو تعریف با وجود اختلاف، بر سر آنکه خصوصیت بیداری گونه‌ای ادراک و فهم است، اشتراک دارند. همچنین صوفیان دیگری چون ابوطالب مکی، ابوحفص سهروردی و عزیزالدین نسفی نیز حقیقت بیداری را آگاهی بر غفلت و مقدمهٔ توبه انگاشته‌اند (استعلامی، ۱۳۹۹: ج دوم، ۱۸۷۹). اما شاید در میان صوفیان از همه بیشتر خواجه عبدالله به تبیین و درجه‌بندی مفهوم یقظه دست یازیده‌است. او در باب نخست *منازل‌السائرین* و در مقام مفسر قرآن در تفسیر آیهٔ چهل و ششم سورهٔ سبأ لغت «تَقُومُوا» به معنای برخیزید را برابر با یقظه و بیداری می‌داند: «برخاستن به سوی خدا بیداری است از خواب غفلت و برجستن از ورطهٔ فترت و آن نخستین روشنی، برگرفتن دل بنده است در زندگی با دیدار روشنایی آگاهی» (انصاری، ۱۳۸۹: ۱۶). وی همچنین در رسالهٔ صد میدان بر آن است که یقظه محصول و نتیجهٔ میدان محاسبت و مشتمل بر سه رکن است: نعمت‌ها را از حق و گناهان را خود دانستن؛ عیار روزگار خود از کم و بیش شناختن و در خوف بودن از مکر (همان: ۱۸). بنابراین، مهم‌ترین ویژگی بیداری از دید و داوری صوفیان، معرفت‌بخشی، آگاهی و خویشتن‌شناسی آن است که حصول آن، حجاب غفلت و ناآگاهی را از ذهن و جان سالک کنار می‌زند و حالی را برمی‌انگیزد که در قیاس با وضعیت پیشین به تقابل خواب و بیداری و جهل و دانایی می‌ماند. واژه‌های بیداری و یقظه در *مثنوی معنوی* در معنای اصطلاحی و طریقتی آن‌ها چندین بار به کار رفته‌اند، چنان‌که در دفتر چهارم روح حیوانی تنها خواب را تجربه می‌کند و یقظه، ادراک ویژهٔ انسان است:

روح حیوانی ندارد غیر نوم — حسّ‌های منعکس دارند قوم
یقظه آمد، نوم حیوانی نماند — انعکاس حسّ خود از لوح خواند
(مولوی، ۱۳۷۱: ۶۲۲)

وی همچنین کسانی را که به یقظه نرسیده‌اند، با بهره‌جویی از امثال قرآنی، چهارپایانی زندانی روح حیوانی می‌داند (نک: همان). مولوی در دفتر ششم مردم را گرفتار خواب غفلتی می‌بیند که دستکار و شعبدهٔ شیطان و نتیجهٔ وسواس اوست تا انسان‌ها را به خواب غفلت فرو برد و مانع بیداری‌شان شود (همان: ۹۵۰). او همچنین گاهی با نگاهی شاعرانه و هنری، وانهادن اندیشه‌های مادی و دنیوی را که مانع رسیدن رهرو به یقظه هستند، به خفتنی همانند می‌داند که خود، بیداری است:

خویش را در خواب کن زین افتکار — سر ز زیر خواب در یقظت برآر
(همان: ۱۱۱۹)

به عبارتی دیگر، غفلت از امور دنیوی موجب بیداری دل در امور اخروی است و این نکته همان است که مولوی در سرآغاز دفتر نخست به زبانی دیگر بیان کرده‌است: «محرم این هوش جز بی‌هوش نیست» (نک: همان: ۵). در همهٔ مواردی که ذکر شد، اگرچه یقظه در تقابل با خواب قرار گرفته‌است، منظور غایی مولوی از کاربرد آن، چیزی جز بیداری دل و جان نیست؛ بدانسان که بیداری

[1] Paul Raps

چشم را در برابر خفتگی دل بیهوده می‌داند، حال آنکه اگر کسی را دلِ بیدار باشد، خفتگی ظاهری، چشم باطن او را باز خواهد گشود (همان: ۳۹۶). با این وصف، دست‌کم یک‌بار در دفتر دوم از یقظه معنای تحت‌اللفظی آن خواسته شده‌است:

پس بخسبم باشم از اصحاب کهف — به ز دقیانوس باشد خواب کهف
یقظه‌شان مصروف دقیانوس بود — خواب‌شان سرمایهٔ ناموس بود
(همان: ۱۸۲)

اما در همین یک نمونه هم بی‌درنگ در بیت پسین، واژهٔ بیداری را در معنای اصطلاحی آن آورده‌است:

خواب، بیداری است چون با دانش است — وای بیداری که با نادان نشست
(همان:۱۸۲)

بنابراین، بیداری در *مثنوی معنوی* همواره در معنای اصطلاحی و طریقتی آن به کار رفته و در یک نمونهٔ مستثنا هم واژه‌ای هم‌سنگ، جانشین آن شده‌است. به عبارتی واژهٔ بیداری، گاهی ضمن داستانی که حول محور بیداری معنوی می‌گردد و گاهی مانند لغت یقظه در بیت‌های منفرد و جدا آورده شده‌است، چنان‌که بیداری در داستان شاه و کنیزک در معنای اصطلاحی آن کاربرد دارد:

حسرت و زاری گه بیماری است — وقت بیماری همه بیداری است
پس یقین گشت اینکه بیماری تو را — می‌ببخشد هوش و بیداری تو را
(همان: ۳۱)

در اینجا بیماری همچون دری دانسته شده‌است که به بیداری معنوی منتهی می‌شود و بیمار از آن بخت برخوردار است که به جان‌آگاهی و روشنی درونی نائل آید. گویی عجز بیمار از درمان خویش، درد و رنج ناشی از بیماری و ترس از تباهی و مرگ می‌تواند چونان بارقه‌ای بر جان بیمار بتابد و سبب بصیرت او گردد. لازم به یادآوری است که بارزترین تجلی بیداری در مثنوی ضمن حکایت‌هایی است که اگرچه نقطهٔ اوج داستان پیرامون آن‌ها تنیده شده‌است،ای‌بسا هیچ واژه‌ای در آن‌ها مبیّن این اصطلاح نباشد؛ چنان‌که قصّه‌های طوطی و بازرگان و پیر چنگی در دفتر اول، داستان موسی و شبان در دفتر دوم و داستان عصای موسی در دفتر سوم این ویژگی را دارند و هیچ داستان مستقل و مهم دیگری در *مثنوی* نیست که مانند این داستان‌ها مفهوم بیداری را پرورانده باشد. بنابر این، در *مثنوی* گاهی با لغات یقظه و بیداری و گاهی با تبیین اصطلاحی و مفهومی آن مواجه هستیم که پژوهش پیش روی آن‌ها را به‌طور ویژه کاویده‌است.

۳–۳. رویکردها و یافتارهای بیداری و ساتوری

رویکردها و یافتارهای بیداری یا یقظه در مهم‌ترین داستان‌های *مثنوی* مولوی و سنجش آن‌ها با رویکردها و یافتارهای ساتوری در روایت‌های *دروازهٔ بی‌دروازه* و *صد و یک داستان ذن*، ویژگی‌ها و همسانی‌های عمده‌ای را بازمی‌نمایند که تحلیل و تطبیق آن‌ها با یکدیگر، هدف اصلی این پژوهش است.

۱–۳–۳. ناگهانی‌بودن

بیداری معرفتی است که بر اثر فهم متفاوت موضوع حاصل می‌شود؛ ناگهان ادراک رهرو دست‌خوش دگرگونی بنیادینی می‌شود که به هیچ‌روی شایستهٔ سنجش با ادراک پیشین نیست، چنان‌که گویی چشم‌اندازی فراخ و بی‌انتها فراروی او گسترده شده‌است. ناگهانی‌بودن نخستین مشخصهٔ این رویداد است؛ تنها یک دم بسنده است تا بصیرت و فهم رهرو نسبت به باور یا تجربهٔ قبلی خود یکسره دگرگون شود. این خصوصیت در ادب عرفانی فارسی به‌وفور یافت می‌شود و امری رایج در متون صوفیه است، چنان‌که در احوالات فضیل عیاض که بزرگ راه‌زنان بود، آورده‌اند که: «شبی کاروانی می‌گذشت، در میان کاروان یکی این آیت می‌خواند: الم

یأن للّذین آمنوا اَن تَخشَعَ قُلُوبُهم لِذکرِ الله؛ آیا وقت آن نیامد که دل خفتهٔ شما بیدار گردد؛ چون تیری بودکه بر دل فضیل آمد. گفت: آمد! آمد! و نیز از وقت گذشت» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۷۷). فضیل پس از این رخداد بیداری‌بخش منقلب شد و به جرگهٔ صوفیان پیوست. نکتهٔ درخور درنگ، تشبیه این حالت فضیل به تیری است که بر هدف می‌نشیند و این خود نشانهٔ ناگهانی‌بودن و شتاب این تجربه است. در روایات صوفیه به نمونه‌های فراوانی برمی‌خوریم که شیخی یا رهرویی پس از شنیدن سخنی که موجب بیداری او شده‌است، بانگی از سر شوق برآورده و حال او دیگر شده‌است، چنان‌که از ابوسعید ابوالخیر نقل است: «شیخ او را گفت که این امیری به چه یافتی؟ گفت:ای شیخ! به راست‌باختن و پاک‌باختن، شیخ نعره‌ای بزد و گفت: راست باز و پاک باز و امیر باش» (میهنی، ۱۳۸۵ ج اول: ۲۱۶). این ویژگی چنان در میان روایت‌های عرفانی فارسی رایج و مقبول است که حتی داستان‌های افسانه‌رنگی که دربارهٔ دگرگونی شیوهٔ زندگی شاعرانی چون سنایی و عطار ذکر شده، از سیطرهٔ نفوذ و تأثر آن بر کنار نیست (دولتشاه سمرقندی، ۱۳۸۲: ۹۵ و ۹۶– ۱۸۷ و ۱۸۸). در *مثنوی معنوی* نیز ویژگی ناگهانی‌بودن در تمامی قصه‌های مبتنی بر بیداری دیده می‌شود. در داستان طوطی و بازرگان، رفتار طوطی هندوستانی مبنی بر مردن ظاهری به جهت خلاصی از زندان، سبب بیداری طوطی محبوس می‌شود و موجبات رهایی او را از قفس فراهم می‌آورد:

چون شنید آن مرغ کان طوطی چه کرد　　پس بلرزید، اوفتاد و گشت سرد

(مولوی، ۱۳۷۱: ۷۷)

ناگهانی‌بودن این بیداری چنان آشکار است که عمل بیداری‌بخش و بیداری هر دو در یک بیت بیان شده‌است و طوطی به محض شنیدن پیام بیداری به بیداری می‌رسد و بی‌درنگ از آن پیروی می‌کند. داستان پیر چنگی حکایت پیری نوازنده است که از شغل هفتاد سالهٔ خود ناخرسند است و در تنگنای فقر و فاقه به امید روزی مختصری، برای خداوند و به شوق او چنگ می‌نوازد. عمر از سوی خدا مأمور می‌شود تا روزی او را بدهد، پیر که با دیدن عمر انتظاری جز مجازات و سختگیری ندارد، مهربانی و رأفت پروردگار را به خود در می‌یابد و شرمساری و انقلاب روحی عمیقی را تجربه می‌کند:

پیر، لرزان گشت چون این را شنید　　دست می‌خایید و بر خود می‌تپید

چون بسی بگریست و از حد رفت درد　　چنگ را زد بر زمین و خرد کرد

(همان: ۹۸)

این دگرگونی ژرف که پیر چنگی را از سویی به سویی دیگر می‌کشاند، تنها در یک لحظه اتفاق می‌افتد؛ بدانسان که پیر چنگی در دم ساز خویش را می‌شکند و شیوهٔ زندگی گذشته را ترک می‌گوید. در داستان موسی و شبان نیز سرزنش‌های موسی در حق شبان، خاطر سادهٔ او را می‌خلد و او محزون و رنجور سر در کوه و بیابان می‌نهد. گریختن شبان پس از مواجهه با موسی به بیداری ناگهانی او می‌انجامد و وقتی برای بار دوم موسی را ملاقات می‌کند، توصیهٔ او را مبنی بر راز و نیاز به سیاق گذشته، نمی‌پذیرد:

گفت‌ای موسی از آن بگذشته‌ام　　من کنون در خون دل آغشته‌ام

تازیانه بر زدی اسبم بگشت　　گنبدی کرد و ز گردون برگذشت

(همان: ۲۵۴)

اصطلاح کلیدی «تازیانه برزدن» در اشاره به سرزنش‌های بیدارکنندهٔ موسی ناگهانی‌بودن و سرعت این رویداد را باز می‌نماید. درواقع شبان پس از مواجهه با موسی به نقد و بررسی منطقی گفته‌های او نمی‌پردازد تا ضمن بازنمودن نقاط روشن و تاریک آن، پاره‌ای را بپذیرد و پاره‌ای را مردود انگاشته یک‌سو نهد، بلکه با شنیدن کلام موسی و یادآوری آن، ناگهان به شناختی تازه از خود و خدا دست می‌یابد که با آنچه در گذشته یافته‌است، تفاوت دارد. دو افسونگر در داستان عصای موسی بر آن هستند که سحر با

خفتن ساحر از میان می‌رود و قصد دارند عصای موسی را که در زیر نخلی خفته‌است، بربایند، امّا اژدها شدن عصا نگاه آن‌ها را منقلب می‌کند:

آن چنان بر خود بلرزید آن عصا کان دو بر جا خشک گشتند از وجا

(همان: ۳۹۶)

نابیوسانی و نابهنگامی این رویداد چنان است که تمام باورهای آن دو ساحر دربارهٔ موسی و سحر او در یک‌دم رنگ باخته و از میان می‌رود.

ین ویژگی در روایت‌های آیین ذن ذیل تجارب ساتوری دیده می‌شود و یکی از کهن‌ترین و اساسی‌ترین این روایت‌ها به دیدار بودی‌دارما با هویی‌کو[1] بازمی‌گردد، چنان‌که بودی‌دارما نُه سال در غاری رو به دیوار به مراقبه می‌نشیند و هویی‌کو نمی‌تواند هیچ آموزه‌ای از او بیاموزد. اگرچه به‌نظر سوزوکی[2] پژوهشگر نامدار ذن، این مدت مراقبه تعبیری رمزی است که بر وضعیت باطنی بودی‌دارما و جهد او برای برون ریختن تمامی ذهنیات حکایت دارد (واتس، ۱۳۹۹: ۱۷۳)، هویی‌کو همچنان بیرون غار در برف و سرما به مراقبه می‌پردازد و سرانجام دست چپ خود را به نشانهٔ پایداری و خلوص می‌برد و به بودی‌دارما می‌دهد. تنها در این هنگام است که بودی‌دارما از او می‌پرسد: «چه می‌خواهی؟ هویی‌کو گفت: آرامش خاطر ندارم ... لطفا ذهن مرا آسوده کنید، بودی‌دارما پاسخ داد: خاطر پریشان و ذهن مشوّش خود را بیرون بیاور و جلوی من بگذار که من آن را آرام خواهم کرد. هویی کو گفت: ... نمی‌توانم پیدایش کنم، بودی‌دارما پاسخ داد: پس من ذهن تو را آرام کرده‌ام. در این لحظه هویی‌کو بیداری‌اش را به دست آورد» (نک: همان: ۱۷۳ و ۱۷۴). گرچه تنها بر رهروی جان‌آگاه پیداست که آن یک لحظه بر هویی‌کو چه گذشته‌است، امّا پیداست که رهروان ذن سالیان بسیاری از زندگی خود را به تزکیه و مراقبه می‌گذرانند تا مگر در یک لحظهٔ ناگهانی به بیداری برسند. حکایت دیگر، گفت‌وگوی کوتاه دایجو[3] است که در پی بیداری به دیدار باسو[4] می‌رود؛ «باسو پرسید: تو گنجینهٔ خودت را داری، بیرون چرا می‌گردی؟ دایجو سوال کرد: گنجینه‌ام کجاست؟ باسو پاسخ داد: گنجینه‌ات همان است که می‌پرسی. دایجو روشن شد» (رپس، ۱۳۹۸: ۵۶). پیداست که هیچ فاصله‌ای میان پاسخ استاد و بیداری شاگرد نیست. همه چیز به‌صورتی ناگهانی و در یک آن روی می‌دهد و امری پوشیده و نهانی بر شاگرد آشکار می‌شود و تمامی زندگی او را دگرگون می‌سازد. روایتی بسیار کهن دربارهٔ بودا و یکی از شاگردان او به نام مهاکاشیپه[5] نقل شده‌است که بر ناگهانی‌بودن بیداری دلالت دارد. گفته‌اند روزی بودا دست راستش را که با آن گلی را گرفته بود، بالا برد، شاگردان مبهوت و متحیر به بودا می‌نگریستند و معنای عمل او را نمی‌دانستند. ناگهان مهاکاشیپه پیام را دریافت و با لبخندی به بودا نگریست (نات هان: ۱۳۹۹: ۳۴). درحقیقت، آنگاه که بودا گل را بالا می‌برد، شاگرد او بی‌درنگ به بیداری می‌رسد و ازاین رو وارث گنجینهٔ معنوی بودا می‌شود. براین پایه، بدون استثنا همهٔ داستان‌های بررسی شدهٔ ذن (نک: مومون، ۱۳۹۷: ۸۷، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۳۶؛ رپس، ۱۳۹۸: ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۷۷، ۸۱) مبتنی بر این ویژگی مشترک هستند که بیداری نه تدریجاً بلکه همواره ناگهانی رخ می‌دهد.

[1] Hui-ko
[2] Susuki
[3] Daijo
[4] Baso
[5] Mahakasyapa

۲-۳-۳. آگاهی‌بخشی

اگر ناگهانی‌بودن را ویژگی ظاهری بیداری بدانیم، باطن آن معرفت‌بخشی است. نسبت آگاهی به ناگهانی‌بودن چنان جان به تن است و ناگهانی‌بودن ویژگی آن لحظه است که شناخت و فهم تازه و راستین رهرو به یکباره شکل می‌گیرد و گسترش می‌یابد؛ به‌عبارتی، لحظهٔ ادراک یا انتقال آگاهی، ناگهانی است. پیداست که می‌بایست در آغاز معرفتی وجود داشته باشد که در ادامه به‌صورتی آنی به رهرو برسد. درواقع ناگهانی‌بودن، ظرف انتقال آگاهی است با این تفاوت که معنا و موجودیت آن یکسره به وجود مظروف بازبسته است. کاملا متصور است که معرفت در قالبی دیگر و به‌صورت تدریجی به رهرو برسد، امّا ناگهانی‌بودن، بدون معرفت ذاتاً بی‌معناست و پرسمانی بنیادی در میان می‌افکند که چه چیزی ناگهانی رسیده‌است؟ همچنین بیداری تنها از طریق معرفت و آگاهی میسر است و بیرون از آن هویتی ندارد. درحقیقت آنگاه که رهرویی ابراز می‌دارد به بیداری رسیده‌است، معنای سخن او این است که به صورت ناگهانی به آگاهی ژرفی دست یافته‌است؛ به این معنا که اگر تجربهٔ او توام با این دو صفت نباشد، نمی‌توان آن را بیداری خواند. البتّه نباید تصورکرد که منظور از معرفت و آگاهی، اکتساب مجموعه‌ای از علوم شناخته شده یا راه‌جستن به سطح عمیق‌تری از آن‌هاست، بلکه منظور از آگاهی در اینجا دگرگونی بنیادین ادراک رهرو در فهم حقیقت و گشودگی گره‌های ذهنی و روحی او به طرزی شگفت و با چنان قاطعیتی است که جایی برای تردید و گمان باقی نمی‌نهد؛ ازین روی، کارکرد ذهن و دانش ذهنی در این حوزه فاقد هرگونه ارزش روشنگرانه است. بر این پایه، اساس بیداری بر آگاهی است؛ درست همانگونه که خواجه عبدالله در تعریف یقظه آن را بر سه مرتبه استوار دانسته‌است: معرفت بر نعمات الهی، بی‌کرانگی آن‌ها و درک قصور خویش؛ وقوف بر گناهکاری و جهد برای خلاصی از آن و آگاهی بر فزونی و ناچیزی در روزها و کوشش برای پاس داشتن آن‌ها (انصاری، ۱۳۸۹: ۱۶ و ۱۷)؛ و کاملاً پیداست که هر سه مرتبهٔ بیداری از نظر وی مشتمل بر ویژگی آگاهی‌بخشی است. در داستان طوطی و بازرگان، مرگ ظاهری راهی به رهایی است، چنان‌که رفتار طوطی هندی موجب آگاهی طوطی محبوس شده و نگاه او را به تجارب و ادراکات پیشین خود دگرگون می‌کند:

گفت طوطی: کو به فعلم پند داد — که رها کن لطف آواز و وداد
زآنکه آوازت تو را در بند کرد — خویشتن مرده پی این پند کرد
(مولوی، ۱۳۷۱: ۸۳)

لغت پند که طبعا توأم با آگاهی‌بخشی است، نه اندرزی ساده که نمایانگر معرفتی شگرف است که موجبات خلاصی طوطی را از قفس فراهم می‌آورد و زندگی او را تغییر می‌دهد. پیداست که «معنی مردن طوطی، اظهار نیاز و نفی خودنمایی» است (خوارزمی، ۱۳۹۸، ج دوم: ۵۷۳) و آگاهی شگرفی می‌باید تا انسان را به ناگهان از جایگاه خودبینی و خودستایی به مقام بی‌خودی و نیستی برساند. بیداری پیر در داستان پیر چنگی از چنان معرفتی برخوردار است که سبب شکستن چنگ و ترک مسلک هفتادساله شده و زمینهٔ کسب معرفت بیشتر را فراهم می‌آورد:

چون که فاروق آینهٔ اسرار شد — جان پیر از اندرون بیدار شد
حیرتی آمد درونش آن زمان — که برون شد از زمین و آسمان
حال و قالی از ورای حال و قال — غرقه گشته در صفات ذوالجلال
(همان: ۹۹ و ۱۰۰)

اصطلاحات «بیداری» و «زنده‌شدن» در بیت‌های اول و دوم کاملاً روشنگر هستند و بیت‌های بعدی نشانهٔ وسعت و ژرفای این تجربه هستند. پیر چنگی که ساز خود را به محض بیداری می‌شکند، در برخی تفاسیر، رمزی از ویرانی و تخریب نفس اماره دانسته

شده‌است (نیکلسون۱۳۸۹، ج اول: ۳۲۱)، چنان‌که تطور بعدی احوال او را نتیجهٔ غلبهٔ استغراق و فنا پنداشته‌اند (خوارزمی، ۱۳۹۸ج دوم: ۵۷۳؛ فروزانفر، ۱۳۸۲، ج دوم: ۹۰۴). این صفات هر دو از مرتبه‌ای خبر می‌دهند که می‌تواند فرجام سلوک الی الله باشد و حدوث آن بی‌تردید نشانه‌ای بر کمال آگاهی و معرفت‌النفس است. داستان موسی و شبان هم متضمن آگاهی‌بخشی چشمگیری است، چنان‌که شبان حال خود را در دومین دیدارش با حضرت موسی (ع) چنین توصیف می‌کند:

من ز سدرهٔ منتهی بگذشته‌ام صدهزاران ساله زآن سو رفته‌ام
حال من اکنون برون از گفتن است این‌چه می‌گویم نه احوال من است
(مولوی، ۱۳۷۱: ۲۵۴)

شناخت و معرفت شبان پس از ضرب‌آهنگ بیداری چنان عمیق است که مقام سدره‌المنتهی را که «نهایت سیر کاملان و کمال مراتب اسمایی» است (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۹۶: ۴۷) فرود جایگاه خود می‌داند. نکتهٔ درخور آن است که در این داستان با دو روشن‌شدگی همزمان مواجهیم که در میان روایت‌های بیداری در عرفان اسلامی و آیین ذن بسیار ویژه است و به‌نظر می‌رسد که همتای دیگری ندارد. افزون بر شبان و نیز حضرت موسی (ع) نیز هم‌زمان با او به بیداری در مقام و مرتبهٔ خویش دست می‌یابد و از ساحت وجودی خود فراتر می‌رود (مولوی، ۱۳۷۱: ۲۵۳). شخصیت موسی و اصطلاح وحی نباید ما را به اشتباه بیندازد که موسی را مطابق روایات تاریخی در این داستان پیامبر بنی اسراییل بدانیم. موسی در اینجا صرفاً ظرفی برای پردازش داستان و تدارک معناست و جدا از آن، خصوصیات وحی با در نظر گرفتن معانی متعدد آن، شباهتی تمام به بیداری دارد، اگرچه در متعالی‌ترین مرتبهٔ خود می‌تواند از آن فراتر رود. درواقع وحی به معنای «الهام دادن و پوشیده‌گفتن» (لسان التنزیل، ۱۳۸۲: ۳۷۲) کاملاً معادل بیداری و مشتمل بر خصوصیات آن است:

بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت رازهایی کآن نمی‌آید به گفت
بر دل موسی سخن‌ها ریختند دیدن و گفتن به هم آمیختند
بعد از این گر شرح گویم ابلهی است زآنکه شرح این ورای آگهی است
(مولوی، ۱۳۷۱: ۲۵۳ و ۲۵۴)

شاید بتوان گفت که در هیچ جای دیگری از *مثنوی معنوی* این اندازه آشکارا بر جنبهٔ معرفت‌زایی و آگاهی‌بخشی بیداری اشاره و تأکید نشده باشد. هر دو ساحر اژدها شدن عصا را در داستان عصای موسی هنگام خفتن موسی به چشم سر می‌بینند و درمی‌یابند که عمل موسی نه ساحری که اعجاز است:

پس یقین‌شان شد که هست از آسمان ز آنکه می‌دیدند حدّ ساحران
(همان: ۳۹۶)

واژهٔ یقین که در اشاره به مشاهدهٔ آن دو ساحر آمده‌است، مرتبه‌ای از آگاهی را بازمی‌نمایاند که در تصوف عین‌الیقین خوانده‌اند و فراز مرتبهٔ علم‌الیقین و فرود حق‌الیقین است و بدان معناست که شخص به واسطهٔ چشم و دیدن به یقین برسد (کاشانی، ۱۳۸۹: ۲۱۵). تجربهٔ حسی و عینی عمیقی که منجر به توبه و ایمان ساحران به موسی می‌شود، نشان‌دهندهٔ معرفت شگرفی است که مرز میان کفر و ایمان را درمی‌نوردد و به بیداری می‌انجامد.

روایت‌های ذن نیز بر ویژگی آگاهی‌بخشی در تجربهٔ بیداری تأیید می‌کنند، چنان‌که در یکی از این روایت‌ها هویی‌ننگ به میو[1] رهروی معنوی که از او تقاضای تعلیم دارد، می‌گوید: «نه به خوب فکر کن نه به بد، درست همین دم بگو خود آغازین میوی رهبان

[1] Myo

چیست؟ با این کلمات میو بی‌واسطه روشن شد ... و گفت: گذشته از این کلمات پنهانی و معنای پنهان که شما اکنون برایم آشکار کردی آیا چیز دیگری هنوز عمیق‌تر هست؟» (مومون، ۱۳۹۷: ۱۳۶). تعابیر «کلمات و معانی پنهانی» که میو برای بازگفت تجربهٔ روشن‌شدگی خود بر زبان می‌راند، نشانهٔ دگرگونی بنیادین و شگرف شناخت اوست، خاصه که اذعان می‌دارد، تازه خویشتن حقیقی‌اش را پس از سال‌ها شاگردی و تمرین دریافته‌است (همان: ۱۳۷). آنچه منحنی جان‌آگاهی این رهرو را به‌شدّت متحول می‌کند، اختلاف میان بیگانگی با خویشتن و بازیافتن ناگهانی آن است؛ تحولی که در عمیق‌ترین لایه از سطوح خویشتن رخ داده‌است و نمونه‌ای شاخص و متعالی از دگرگونی آگاهی در میان انواع بیداری است. در داستان دیدار دایجو با باسو نیز از «گنجینه‌ای درونی» سخن می‌رود که باسو به دایجو بازمی‌نماید و به این طریق موجب روشن‌شدگی او می‌شود. آنچه دایجو پس از آن همواره توصیه می‌کند: «گنجینهٔ خود را باز کنید و آن گنج‌ها را به کار گیرید» (رپس، ۱۳۹۸: ۵۶). تعبیر استعاری گنجینه برای اشاره به فهم و دریافت متفاوت پدیده‌ها و توصیه به کشف و شناخت آن، تلقی دایجو از این آگاهی بازیافته و میزان اهمیّت آن را روشن می‌کند.

موضوع درخور درنگ آن است که علی‌رغم اشاره‌های مذکور در روایت‌های ذن به ویژگی آگاهی‌بخشی، بسیاری از این روایت‌ها برخلاف حکایت‌های *مثنوی معنوی* تنها به ذکر بیداری یا روشن‌شدگی، آن‌گونه که گاهی در برگردان‌های فارسی این آثار دیده می‌شود، بسنده می‌کنند و به تبیین و تشریح کیفی آن نمی‌پردازند. به‌نظر می‌رسد خاستگاه این رویکرد را باید در جنبهٔ غیر دینی آیین ذن بازجست؛ ذن را نمی‌توان در معنای رایج آن دین دانست (سوزوکی، ۱۳۹۷: ۴۶) و به این علت مبانی طریقتی آن مانند عرفان اسلامی ناشی از احکام شرع نیست. همچنین مفاهیم کانونی خدا، روح و احکام دینی آن گونه که در عرفان اسلامی رایج است، در آیین ذن معمول نیست. سنت نگارش در عرفان اسلامی سبقهٔ دینی، فقهی و حتی تاریخی دارد و امری کاملاً رایج و مسبوق به سابقه است. بیشتر نوشته‌های عرفانی متأثر از قرآن و احادیث به شرح، تفسیر و تأویل مخصوص خود از مبانی شرعی پرداخته‌اند یا به تأسی از کتب طبقات، سرگذشت پیران طریقت را نقل کرده‌اند. چیزی که دست‌کم در ذن سنتی، غیرمعمول و حتی مردود است. وقتی امپراتور چین که سال‌های بسیاری را صرف ساختن معابد بودا و رونویسی متون مقدس کرده بود، از بودی‌دارما دربارهٔ ارزش کارهای خود پرسید با پاسخ قاطع و بی‌مسامحه او مواجه شد: «هیچ ارزشی ندارد» (گواهی، ۱۳۹۰: ۱۰۴؛ همفریز، ۱۳۹۴: ۱۱۰). درواقع بنیان ذن بر ارتباط با استاد، کشف اسرار درونی و بی‌توجهی به تمامی آثار مکتوب و مقدس است (شایگان، ۱۳۸۶ ج اول: ۱۸۱ و ۱۸۲)، امّا شاید علت بنیادین این اختلاف، تمرکز بسیار پیروان ذن به حقیقت ذن و عدم ثبات در روش آموزش رهروان است. اگرچه هر یک از مکاتب ذن بر اصلی اساسی برای رسیدن به بیداری تأکید دارند (هینلز، ۱۳۹۶: ۵۱۱ـ۵۱۴؛ پاشایی، ۱۳۹۹: ۴۸، ۲۷۱، ۳۵۷) به‌نظر می‌رسد که بنیان‌های متقن طریقت آن‌گونه که در عرفان اسلامی رایج است در آیین ذن مرسوم نیست. برخی از استادان سنتی ذن بر آن بوده‌اند که هیچ عقیده و تعلیم درست یا نادرستی وجود ندارد (کوکوشی، ۱۳۹۹: ۸۴) و گفته‌اند: «آموزه‌های ذن تعالیمی نیستند که شاگردان به امر استادان آن‌ها را از بر کنند؛ این آموزه‌ها هنگام برقراری رابطهٔ آموزگار و شاگرد خود به خود ایجاد می‌شوند، شخص نباید بکوشد آموزه‌های موقّت را به عقاید ثابت تبدیل کند» (همان: ۱۱۰). بر این مبناست که لین‌جی یی‌شوان دوازده قرن پیش گفته‌است: «اگر بر آنید که نظر درستی از واقعیت به دست آرید، فریب کسی را نخورید ... اگر بودا را دیدید، بکشیدش، اگر شیخ (بودی‌درما) را دیدید، بکشیدش ... فقط از این راه است که می‌توانید آزاد و رها و از بند رسته باشید» (نات هان، ۱۳۹۹: ۴۲). این گفتار که می‌تواند برای عموم رهروان، شگفت و سهمگین باشد، شدت سیالیّت و عدم پایبندی تعالیم ذن به هر مفهومی را به‌روشنی تمام بازمی‌نماید؛ معنای ضمنی عبارت این است که برای بازیافتن بودا باید از هرگونه تصورات و مفاهیم مربوط به او خلاص شد، چون حقیقت بودا از ذهن و تصورات برساختهٔ آن جداست. پیداست که با چنین رویکردی جای چندانی برای کتابت و ثبت تجارب شخصی پیشینیان باقی نمی‌نماند و تنها خود فرد و تلاش و تجربهٔ مستقیم و

بلاواسطهٔ اوست که درخور توجه و تأمل است و تحقیق عملی در نوشته‌های کهن و بازخوانی تجارب دیگران فاقد ارزش طریقتی است؛ در این ساحت است که رهرو راستین حتی اگر تجربهٔ بیداری‌اش به موضوعی برای شناخت و بررسی تبدیل شود، بی‌درنگ آن را رها می‌کند (همان: ۱۰۰). یکی از شارحان بزرگ ذن گفته‌است: «اگر تو ذن را می‌آموزی باید آن را از ته دل بیاموزی ... با آن همه، وقتی شروع می‌کنی که آن را با کلمات توضیح دهی به دویی افتاده‌ای» (مومون، ۱۳۹۷: ۷۹). از «ته دل آموختن ذن» به فرارفتن از چارچوب عقل و دانش معمول اشاره دارد که همواره مبتنی بر نگارش است؛ بر این پایه، وارون عرفان اسلامی که در آن بسیاری از مبانی معرفتی و مراحل سیر و سلوک با دقت و ریزبینی شگفتی تعریف و تحدید شده‌اند و امروزه کتب و رسایل بسیاری دراین‌باره در دست است؛ تبیین مراتب سلوک در آیین ذن، اغلب امری غیرضروری تصور شده که از اصالت چندانی برخوردار نیست. طرح این موضوع لزوماً به معنای اصیل دانستن نوشته و متن در سیر و سلوک عرفان اسلامی نیست، بلکه خواست ما سنجش روایی سنت کتابت و ثبت تجارب استادان و شاگردان در این دو حوزه است که به‌نظر می‌رسد، در عرفان اسلامی رواج بیشتری داشته‌است. شگفت است که خود مولوی نیز پس از دیدار با شمس و به اشارت او از خواندن و مطالعهٔ هر کتاب و نوشته‌ای منع می‌شود (افلاکی، ۱۳۹۶: ۳۹۰ و ۳۹۱)؛ اگرچه اشتیاق او به تحقیق و تفحص علمی به حدی بوده‌است که شاید به نحوی اغراق‌آمیز گفته شده برهان‌الدین محقق ترمذی در مدت نُه سال کتاب *معارف* بهاءولد را هزار بار به ایشان اعادت کرده‌است (سپه‌سالار، ۱۳۹۱: ۲۴۴)؛ با این‌همه علم ظاهری و اکتسابی در نظر مولوی خرد و تُنک‌مایه است:

زاد دانشمند آثار قدم زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست
(مولوی، ۱۳۷۱: ۱۸۷)

نکته درست همان است که هویی‌ننگ چند سده پیش از مولوی در پاسخ به رهرویی گفت که تفسیر سورهٔ نیروانا را از وی طلب داشت (جیه جونگ، ۱۳۹۶: ۲۸)، هویی‌ننگ که سواد خواندن نداشت از او خواست تا سوره را برایش بخواند، رهرو متحیر بود که چگونه آنکه از قرائت سوره عاجز است، ممکن است باطن آن را بداند، امّا هویی‌ننگ رابطهٔ کلام و حقیقت را به انگشتی مانند کرد که به ماه اشاره می‌کند. انگشت تنها واسطه است و توجه بی‌مورد به آن نه‌تنها یاریگر نیست که مانع دیدن ماه است؛ بنابر این، اگرچه بیداری در آیین ذن از روی عقل و نقل، مبتنی بر آگاهی است، «جهشی منطقی و روان‌شناختی» را بازمی‌نماید (سوزوکی، ۱۳۹۵: ۶۲) که به گونه‌ای شناخت و دریافت تازه می‌انجامد، امّا روایت‌های آن عمدتاً به تشریح محتوا نپرداخته، بلکه فقط از وقوع آن خبر داده‌اند. بااین‌حال، باید توجه داشت که این اختلاف تنها به شیوه‌های متفاوت گزارش روایت‌های بیداری در دو سنت اسلامی و ذن بازمی‌گردد و مطابق روایت‌های یادشده، تجربهٔ بیداری رهروان هر دو مکتب بر ناگهانی‌بودن و آگاهی‌بخشی آن دلالت دارد.

۳-۳-۳. تکرارپذیری

ناگهانی‌بودن و آگاهی‌بخشی مهم‌ترین خصائل بیداری و برجستگی ظاهری و باطنی آن هستند. افزون بر این، بررسی کلیّت این روایت‌ها نشان می‌دهد که ویژگی رفتاری این تجربه، مبتنی بر تکرار است و ممکن است دوباره یا چندباره رخ دهد. بنابراین، تکرارپذیری بیداری، نه ویژگی ذاتی که ویژگی رفتاری است؛ به این معنا که ممکن است رهرو بارها به بیداری برسد (نادرعلی، ۱۳۹۷: ۶۱۰) و هربار به مرحلهٔ بالاتری ارتقا یابد و در یک آن با آگاهی تازه و متفاوتی روبارو شود. همچنین اگرچه رهرو هربار با تجربهٔ بیداری به روشنی می‌رسد اما سطح این تجربه و کیفیّت مواجههٔ هر رهرو با آن، متفاوت و دیگرگونه است. نشانه‌هایی در داستان‌های *مثنوی معنوی* هست که بر ویژگی تکرارپذیری بیداری دلالت دارند؛ چنان‌که نخستین بیداری پیر در داستان پیر چنگی

منجر به زاری و حسرت عمیق وی می‌شود و به راز و نیاز با خداوند می‌انجامد، سپس بواسطهٔ شنیدن سخنان عمر برای بار دوم به بیداری می‌رسد (مولوی، ۱۳۷۱: ۹۹):

چون که قصّهٔ حال پیر اینجا رسید — پیر و حالش روی در پرده کشید
پیر، دامن را ز گفت و گو فشاند — نیم گفته در دهان ما بماند
(همان: ۱۰۰)

توصیف مولوی از وضعیت روحی پیر نشان می‌دهد که بیداری دوم بسیار ژرف‌تر و شگرف‌تر از بیداری اول بوده‌است، چنان‌که ویژگی تکرارپذیری بیداری در داستان موسی و شبان دیریاب و نیازمند تحلیل و باریک‌بینی است. شخصیّت موسی در این داستان، جدا از این که او را پیامبر یهود یا ولی خدا بدانیم، تجلی رهرویی خداشناس است که زمینهٔ بیداری رهرویی مبتدی را فراهم می‌آورد. وقتی در ادامهٔ داستان می‌خوانیم که خود او نیز به بیداری می‌رسد، کیفیت توصیف مولوی از تجربهٔ او، نشانهٔ میزان وسعت و فراگیری شگفتی است که بیرون از گفتن و شنیدن است (همان: ۲۵۳ و ۲۵۴). مطابق منطق داستان اگر شبان یکباره به مراتب بالای بیداری دست می‌یابد، طبیعی است، چون شیوهٔ مناجات او با خداوند یکسره مبتنی بر سادگی فهم و درک او از خداوند است، امّا تصور می‌رود موسی به‌مثابهٔ رهرویی روشنگر می‌بایست پیشتر مراتبی از بیداری را آزموده باشد. همچنین اطلاق نام موسی به شخصیت داستان با در نظر داشتن پیشینهٔ معنوی آن، تصور خواننده را از معرفت‌اندوزی او تشدید می‌کند.

مفهوم بیداری در آیین ذن متضمن ویژگی تکرارپذیری و تعدد است و هر رهرو بارها آن را به شیوه‌ها و با کیفیات متفاوتی در بیشتر اوقات تجربه می‌کند. وسعت، عمق و حدود اثرگذاری بیداری متفاوت است و تلاش رهرو آن است که این تجربه‌های گذرای آگاهی را تداوم و ژرفا ببخشد (پاشایی، ۱۳۹۹: ۲۰۹). دوگن از برجسته‌ترین استادان ذن و پایه‌گذار مکتب سوتو، بیداری را دارای سطوح و درجات گوناگونی می‌داند: «آنان که وهم را بس عظیم به‌روشنی دریافته‌اند، بودا هستند، آنان که سخت در میانهٔ روشن‌شدگی گم‌اند، هستنده‌های مدرک، برخی در فراسوی روشن‌شدگی تحقق روشن‌شدگی را استمرار می‌بخشند و برخی محاط وهم خویش رهسپار وهم سهم‌تری می‌شوند» (دوگن، ۱۳۹۸: ۹۷ ـ ۹۸). این تعریف دقیق اگرچه تعدد لایه‌های بیداری یا روشن‌شدگی و کیفیت متفاوت هر یک از زینه‌ها را به دقت بازمی‌نمایاند، با تکرارپذیری بیداری در هر مرحله منافات ذاتی ندارد و هر لایه می‌تواند شامل سطوح کوچکتری از بیداری باشد؛ افزون بر این، در یک متن کهن ذن از دو گونه بیداری سخن رفته‌است؛ نخست مشاهدهٔ فناپذیری و عدم ثبات در هستی است که تمهیدی گذرا برای بیداری نهایی است و دیگر بیداری پایدار که عبور از کیفیات مادی و معنوی را در بر می‌گیرد و هر مانع و حجابی را کنار می‌زند و از میان برمی‌دارد (کوکوشی، ۱۳۹۹: ۷۷ـ۷۹). قائل بودن به مراتب و درجات مختلف بیداری، نشانهٔ ویژگی تکرارپذیری آن است؛ یعنی اصل بیداری با تغییری کیفی به صورتی پایدار بازآفرینی و تکرار می‌شود. باید در نظر داشت که طرح این موضوع لزوماً به معنای امحای تمامی دستاوردهای بیداری نیست، بلکه فقط سطوح کیفی متعددی را از این تجربه نشان می‌دهد و ضرورتاً ماهیّت تکرارپذیری آن‌ها را به اثبات می‌رساند. این جریان توالی و تکرار با تمرکز بیشتر بر خود و نسیان کامل خود در نهایت به بیداری پایدار می‌انجامد و لزوما تجربه‌ای گذرا و موقتی نیست (الیاده، ۱۳۸۷ ج ۴: ۲۱۰)؛ بر این پایه، اصل تکرارپذیری تجربهٔ بیداری در مبانی نظری عرفان اسلامی و آیین ذن امری کاملاً پذیرفته‌است.

۴-۳-۳. حیرت‌انگیزی

تجربه‌های عرفانی، رویدادهای شگرف و منحصربه‌فردی هستند که بسته به شدت و عمق آن‌ها تأثیرات شگفتی بر جا می‌نهند، امّا چون در پژوهشی علمی نمی‌توان دربارهٔ حال درونی رهرو در لحظهٔ بیداری اظهار نظر بی‌طرفانه کرد، نتیجه‌گیری ما صرفاً بر پایهٔ

ساختار بیرونی این روایت‌هاست؛ بنابراین، اگرچه ممکن است رهرو معنوی نیز در بحبوحهٔ یکی از این تجارب شگفت به وادی تحیر در افتد، ویژگی حیرت‌انگیزی هنگام مواجههٔ با این روایت‌ها بر موقعیّت ذهنی مخاطب دلالت دارد. ساختار روایت‌های بیداری در آیین ذن همواره بر این اصل است و به‌نظر می‌رسد این ویژگی ذن در مکتب‌های عرفانی دیگر یگانه و شاخص است. چنان‌که گفته شد، این ویژگی را نمی‌توان به ذات بیداری مربوط دانست، امّا تردیدی نیست که می‌توان آن را به‌مثابهٔ خصوصیتی بارز در روایت‌های ذن بررسید. پیکره‌بندی داستان‌های بیداری در آیین ذن همواره موجب حیرت و سردرگمی مخاطب است و ذهن او به هیچ وجه نمی‌تواند میان آن رویداد با بیداری رهرو ارتباطی منطقی برقرار سازد. در یکی از مشهورترین روایت‌ها آمده‌است: «رهبانی به جوشو گفت: من تازه، وارد این دیر شده‌ام، لطفاً به من تعلیم بده. جوشو پرسید: حلیم برنجت را خورده‌ای؟ رهبان جواب داد: بله خورده‌ام. جوشو گفت: پس بهتر است بروی کاسه‌ات را بشویی، با این حرف رهبان به روشنی رسید» (مومون، ۱۳۹۷: ۸۷). در روایتی دیگر، استاد با اشاره به غازهای در حال پرواز، مسیر حرکت‌شان را می‌پرسد، شاگرد می‌گوید: «آن‌ها پیش از این پرواز کرده و رفته‌اند، استاد ناگهان بینی شاگرد را به سختی پیچانده، می‌گوید: تو گفتی آن‌ها پرواز کرده‌اند، حال آن که از آغاز اینجا بوده‌اند» و شاگرد در این هنگام به بیداری می‌رسد (پاشایی، ۱۳۷۶: ۴۹). این حالت عجیب بیداری با رویدادی که ظاهراً هیچ پیوندی با آن ندارد، ممکن است از حدود کلمه هم فراتر رود و به حرکت یا صدایی بسنده کند. سیانگ‌ین که پس از سال‌ها مراقبه نتوانسته بود به بیداری برسد، نومیدانه همهٔ کتاب‌های خود را سوزاند و به جایی دور رفت. روزی در حال کشاورزی بود که سنگی به ساقهٔ خیزرانی خورد و صدایی از آن برخاست و سیانگ‌ین به بیداری دست یافت (نات هان، ۱۳۹۹: ۴۷). به همین طریق چیونو مدت‌های طولانی به بیداری نرسید، یک شب که سطل آب را بر دوش می‌کشید، نی بامبو شکست، سطل افتاد و چیونو در دم بیدار شد (رپس، ۱۳۹۸: ۵۷). دانسته نیست که این اتفاقات کوچک و ظاهراً بی‌ارتباط چگونه می‌توانند موجب بیداری کسی شوند و همین موضوع حیرت‌انگیزی این روایت‌ها را رقم می‌زند. به‌نظر می‌رسد، آبشخور این ویژگی در جهش‌های منطق‌گریز ذن نهفته‌است: «جهش منطقی [بیداری] آن است که فرایند معمولی استدلال ناگهان متوقف می‌شود و آنچه غیر عقلی دانسته شده، کاملا طبیعی دانسته می‌شود» (سوزوکی، ۱۳۹۵: ۶۲). دور می‌نماید که در دیگر مکاتب عرفانی جهان، داستان‌هایی با چنین ساختاری بتوان یافت و به‌نظر می‌رسد که این خصوصیت شگرف، مختص آیین ذن است.

داستان‌های *مثنوی معنوی* نیز از این قاعده مستثنی نیست و رخداد ظاهراً بی‌ربطی که منجر به بیداری شود، در آن‌ها دیده نمی‌شود. داستان‌های طوطی و بازرگان و عصای موسی مبتنی بر عملی بیداری‌انگیز است: طوطی هندوستانی با مرگ ظاهری راه رهایی را به طوطی زندانی می‌آموزد و اژدهاگشتن عصا، ساحران را به بیداری می‌رساند، اما بیداری در داستان‌های پیر چنگی و موسی و شبان از طریق کلام و گفت‌وگو ایجاد می‌شود. مبنای فکری و طریقتی این داستان‌ها برخاسته از مفهوم اصیل بی‌ذهنی و منطق‌گریزی معمول آیین ذن نیست و حتی بر خلاف آن در نظامی متکی بر منطق و عقلانیت و تفسیرهای کلامی قابل فهم است. اگرچه فهم محتوای بیداری در این حکایت‌ها نیازمند درکی شهودی است، صرفاً به ذکر این تجارب مانند آیین ذن اکتفا نشده، ساحت متعالی و بی‌مانند آن‌ها تا حد ممکن ذکر می‌شود و تنها پس از آن است که داستان از توضیح بیشتر پیرامون معرفت آن عالم شگفت باز می‌ماند. درواقع جدا از آن که در روایت‌های ذن ارتباط منطقی میان بیداری و حوادث داستان وجود ندارد، تفسیرها و توضیحات داستان‌های *مثنوی معنوی* در این باره با خاصیت ایجاز و کم‌گویی معهود در آیین ذن متفاوت است. برای نمونه اگر داستان طوطی و بازرگان را با توجه به ساختار روایی حکایت‌های ذن بازنویسی کنیم، شاید به چنین ریختی برسیم: «طوطی از بازرگان خواست تا راه رهایی‌اش را از طوطیان هندی بجوید. بازرگان که از سفر برگشت به او گفت که طوطی هندی با شنیدن پیام به زمین افتاد و مرد. همان موقع طوطی به بیداری رسید.» اگرچه ستردن توضیحات رمزگشایانهٔ طوطی جنبهٔ

شگفتی‌آور داستان را در این روایت افزایش می‌دهد، باز هم در منظومهٔ فکری عرفان اسلامی پیوند میان بیداری با مردن که مفهوم فنا را القا می‌کند، قابل فهم است و ازاین‌رو چندان حیرت‌انگیز نیست. همچنین داستان‌های پیر چنگی و موسی و شبان به علت نفوذ فراوان کلام در جریان بیداری و نقش مهم سخن در تبیین بعدی این تجارب، به هیچ وجه حائز این وجه حیرت‌انگیز نیستند و اژدهاگشتن عصا در داستان عصای موسی پدیده‌ای اعجاب‌آور است و به بیداری ساحران می‌انجامد، تلقی و تبیین آن در بافتار معجزه‌ای خدایی، منطقی قلمداد کردن دگرگونی ساحران و در نتیجه زدودن حیرت‌انگیزی تجربهٔ بیداری آن‌هاست. شاید بتوان گفت، نوشته‌های صوفیانه عمدتاً به جهت تعلیم مخاطب و با تکیه بر زبان و منطق آن و در چارچوب ادبیات تعلیمی پدید آمده‌است و خویشکاری این گونهٔ ادبی همچنان که از نام آن پیداست، آموزش و ارشاد مخاطب است. بر این پایه، گوینده ناچار است در حدود فهم خواننده دست به آفرینش‌گری بزند و معانی متعالی را در حد ادراک او تنزل دهد تا احتمال فهم داستان و پیام نهفته در آن را افزایش دهد. بااین‌حال به‌نظر می‌رسد رویکرد نوشته‌های آیین ذن به تعلیم وآموزش متفاوت و مبتنی بر حیرات‌انگیزی مخاطب است. درواقع، روایت‌های آیین ذن افزون بر منطق‌گریزی معهود آن‌ها بر کاربرد حداقلی زبان استوار است؛ به‌گونه‌ای که جملگی آن‌ها سخت کوتاه نگاشته آمده و بی‌تفسیری روشنگرانه پایان یافته‌اند.

نتیجه‌گیری

اصطلاح عرفانی بیداری در *مثنوی* مولوی و ساتوری در روایت‌های آیین ذن به معنای بیداری از خواب غفلت و کوشش برای خودشناسی و معرفت‌النفس است. تحلیل داستان‌های *مثنوی معنوی* و روایت کتاب‌های *دروازهٔ بی‌دروازه* و *صد و یک داستان ذن* نشان می‌دهد که ویژگی‌های مهمّ بیداری شامل ناگهانی‌بودن، آگاهی‌بخشی و تکرارپذیری در دو مکتب فکری تصوف و ذن عمدتاً یکسان و کاملاً بر یکدیگر منطبق‌اند. ناگهانی‌بودن و آگاهی‌بخشی به‌مثابهٔ پوسته و مغز بیداری است که به ویژگی‌های ظاهری و باطنی این تجربه دلالت دارند و در داستان‌های *مثنوی معنوی* و روایت‌های آیین ذن همواره دیده می‌شوند و همهٔ حکایت‌های بیداری حائز این دو ویژگی هستند. اگرچه ویژگی ناگهانی‌بودن در روایت‌های ذن آشکارتر است که به‌نظر می‌رسد یک علت آن اختصار وعدم تبیین این روایت‌هاست، ویژگی آگاهی‌بخشی در *مثنوی معنوی* و روایت‌های آیین ذن با کیفیتی همسان تجلی یافته‌است و تمامی داستان‌های مبتنی بر بیداری، این خصلت اساسی را بازمی‌نمایانند. ویژگی رفتاری تجربه‌های بیداری، تکرارپذیری آن‌هاست که سطوح و درجات مختلف بیداری را نشان می‌دهد و مبتنی بر این باور است که رهرو معنوی برای رسیدن به بیداری نهایی بایستی بارها بیداری‌های گذرا را تجربه کرده، هر بار میزان ادراک و معرفت خویش را ارتقا بخشد. این ویژگی رایج، در مبانی نظری عرفان اسلامی در *مثنوی معنوی* و آیین ذن امری معمول و پذیرفته‌است. ویژگی حیرت‌انگیزی که در روایت‌های آیین ذن همواره دیده می‌شود، چنان منحصربه‌فرد و نیرومند است که به‌نظر می‌رسد، در هیچ مکتب و نحلهٔ فکری–معنوی دیگری نمونه ندارد و ریشهٔ آن عمدتاً به منطق‌گریزی ذاتی آیین ذن و بی‌اعتباری نظام نوشتاری در این مکتب بازمی‌گردد. این ویژگی در داستان‌های *مثنوی معنوی* دیده نمی‌شود و علل اساسی آن توضیح و تفسیرهای روشنگرانه دربارهٔ پهنای تجربهٔ بیداری و نفوذ ساختارهای عقلانی و منطقی البتّه نه در معنای فلسفی آن، بلکه در نظام طریقت و کتابت عرفان اسلامی است؛ چنان‌که روایت‌های مکتوب و شفاهی نزد عارفان اسلامی از نظمی عقلانی برخوردار است و چونان داستان‌های ذن، عقل‌ستیز و منطق‌گریز نیست. درواقع در داستان‌های *مثنوی معنوی* نقش اساسی برعهدهٔ کلام است و مولوی کوشیده‌است تا مازهای معرفت را تا حد ممکن و در حد قابلیت‌های زبان برای خواننده شرح دهد و از این طریق او را در سلوک الی الله یاری دهد؛ حال اینکه در روایت‌های ذن قصد گوینده آن است تا با کلام اندک و موجز و ساختار عقل‌گریز حکایت، مخاطب را تحت تأثیر قرار دهد. نکتهٔ درخور درنگ آن

که ویژگی‌های تکرارپذیری و حیرت‌انگیزی خصلت ذاتی تجربه‌های بیداری نیستند و تنها از نگاه پژوهشگر و مخاطب بیرونی اهمیت دارند؛ یعنی آنچه رهرو معنوی در تجربهٔ بیداری خود ادراک می‌کند، دگرگونی ناگهانی مبتنی بر معرفتی است که لایه‌های ذهن و روح او را ناگهانی در می‌نوردد و فهم او را نسبت به امورات پیشین تغییر می‌دهد؛ بنابراین، تکرارپذیری که محصول نگاه تاریخی به روایت‌های بیداری است و حیرت‌انگیزی که به سویهٔ فهم مخاطب دلالت دارد، ویژگی‌های بیرونی و دست دوم بیداری هستند. همچنین تشابه مفهوم بیداری در *مثنوی معنوی* و روایت‌های آیین ذن نشان می‌دهد که ساختار تجربه‌های عرفانی در مکاتب فکری–معنوی به‌ظاهر گوناگون که در دو سرزمین دور از هم پدید آمده‌اند تا چه اندازه می‌توانند همسان باشند که این موضوع سرشت همگون ذهن و روح انسان‌ها و بالطبع طریقت‌های معنوی را با وجود تعلقات متنوع مذهبی و آیینی بازمی‌نماید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

استعلامی، محمد (۱۳۹۹). *فرهنگ‌نامهٔ تصوف و عرفان*. دوم. تهران: فرهنگ معاصر.

افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۹۶). *مناقب‌العارفین*. تصحیح تحسین یازیجی، ویرایش توفیق ه. سبحانی، اول، تهران، دوستان.

الحکیم، سعاد (۱۳۹۴). *دانشنامهٔ اصطلاحات ابن عربی*. ترجمهٔ ناصر طباطبایی، اول، تهران: مولی.

الیاده، میرچا (۱۳۸۷). *متون مقدس بنیادین از سراسر جهان*. جلد چهارم، ترجمهٔ مانی صالحی علامه، اول، تهران: فراروان.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۹). *منازل‌السائرین*، ترجمهٔ عبدالغفور روان‌فرهادی، به کوشش محمد عمار مفید، سوم، تهران، مولی.

پاشایی، ع (۱۳۷۶). *ذن چیست*. چهارم، تهران: نیلوفر.

پاشایی، ع (۱۳۹۹). *فرهنگ آیین بودا*. اول، تهران. نگاه معاصر.

جرجانی، میرسید شریف (۱۳۹۴). *تعریفات*. ترجمهٔ حسن سیدعرب و سیماسادات نوربخش، دوم. تهران: فرزان روز.

جیه جونگ، دسایی (۱۳۹۶). *ذن می‌گوید*. ترجمهٔ ع. پاشایی، اول، تهران: فراروان.

خوارزمی، کمال الدین حسین بن حسن (۱۳۹۸). *جواهرالاسرار و زواهرالانوار*. تصحیح محمدجواد شریع، دوم، تهران: اساطیر.

دوگن، کیگن (۱۳۹۸). *قلب شوبوگنزو*. ترجمهٔ فرهاد کربلایی، اول، تهران: نگاه معاصر.

رپس، پال (۱۳۹۸). *ذن، گوشت و استخوان*. ترجمهٔ سهراب دریابندری، دوم، تهران: فرهنگ نشر نو.

سپه‌سالار، فریدون احمد (۱۳۹۱). *رساله در مناقب خداوندگار*. تصحیح محمدعلی موحد و صمد موحد، اول، تهران: کارنامه.

سجادی، جعفر (۱۳۸۹). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، نهم، تهران: طهوری.

سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*. ترجمهٔ مهدی محبتی، دوم، تهران: اساطیر.

سعیدی، گل‌بابا (۱۳۹۹). *فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی*، اول، تهران: زوار.

سمرقندی، دولتشاه (۱۳۸۲). *تذکرةالشعرا*. تصحیح ادوارد براون، اول، تهران: اساطیر.

سوزوکی، د.ت (۱۳۹۵). *بی‌دلی در ذن*. ترجمهٔ ع. پاشایی و نسترن پاشایی، اول، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

سوزوکی، د.ت (۱۳۹۷). *ذن بودیسم*. ترجمهٔ منوچهر شادان، دوم، تهران: بهجت.

سوزوکی، د.ت (۱۳۹۹). *ذن و فرهنگ ژاپنی*، ترجمهٔ ع. پاشایی، اول، تهران، فرهنگان.

شایگان، داریوش (۱۳۸۶). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ششم، تهران: امیرکبیر.

عبدالرزاق کاشانی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین (۱۳۹۶). *اصطلاحات‌الصوفیه*. ترجمهٔ محمد خواجوی، پنجم، تهران: مولی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۶). *تذکرةالاولیا*. تصحیح محمد استعلامی، شانزدهم، تهران: زوار.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۲). *شرح مثنوی شریف*. یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عزّالدین محمود بن علی؛ (۱۳۸۹). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی، اول، تهران: زوار.

کوکوشی، موسو (۱۳۹۹). *گفتگوهای خیالین در باب بودیسم و ذن*. ترجمهٔ حسین میرشکرایی، اول، تهران: مثلث.

گواهی، عبدالرحیم (۱۳۹۰). *فرهنگ توصیفی ادیان*. اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

میهنی، محمد بن منور (۱۳۸۵). *اسرارالتوحید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، ششم، تهران، آگه.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱). *مثنوی معنوی*. تصحیح نیکلسون، به کوشش مهدی آذریزدی، اول، تهران، پژوهش.

مومون (۱۳۹۷). *دروازهٔ بی‌دروازه*. ترجمهٔ ع. پاشایی، اول، تهران، کارگاه اتفاق.

نات هان، تیک (۱۳۹۹). *کلیدهای ذن*. ترجمهٔ ع. پاشایی، اول، تهران، کارگاه اتفاق.

نادرعلی، عادل (۱۳۹۷). *شرح اصطلاحات عرفانی*. اول، قم، آیت اشراق.

نصر، حسین (۱۳۸۶). *سه حکیم مسلمان*. ترجمهٔ احمد آرام، ششم، تهران: امیرکبیر.

نیکلسون، رینولد الین (۱۳۸۹). *شرح مثنوی معنوی مولوی*. ترجمهٔ حسن لاهوتی، چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.

واتس، آلن (۱۳۹۹). *طریقت ذن*. ترجمهٔ. هوشمند ویژه، سوم، تهران، بهجت.
هجویری ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۰). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی، هفتم، تهران، سروش.
همفریز، کریسمس (۱۳۹۴). *ذن* ترجمهٔ منوچهر شادان، پنجم، تهران، ققنوس.
هجویری ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۰). *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی، هفتم، تهران، سروش.
هینلز، جان راسل (۱۳۹۳). *فرهنگ ادیان جهان*. ترجمهٔ گروه مترجمان، دوم، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
یوسا، میچیکو (۱۳۹۰). *دین‌های ژاپنی*. ترجمهٔ حسن افشار، سوم، تهران، مرکز.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی