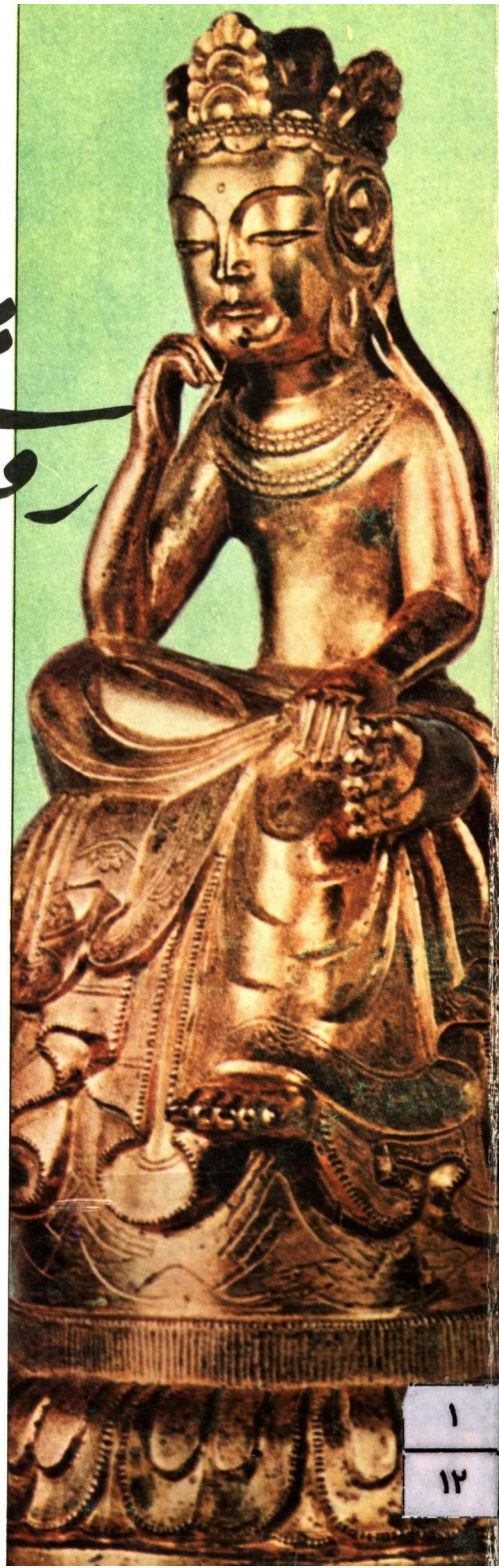


روشنی زن

اوکین بریل
ع. پاشائی

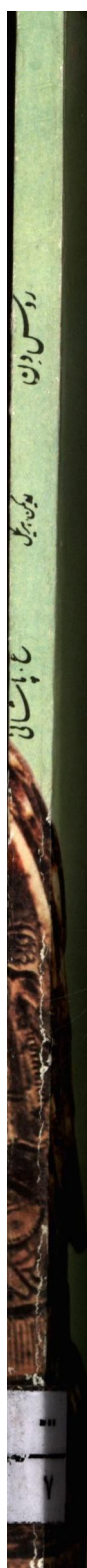




تألیف: دکتر سید علی حسینی
تألیف: دکتر سید علی حسینی

۲۵۰۰

طرح جلد: ایرج افشاری



۶۰۷۹۰

روش ذن

اویگن هریگل

ع. پاشائی

برگردانی است از:

The Method of Zen
by Eugen Herrigel
Translated from the German
by R. F. C. Hull
1974



سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار

روش ذن، نوشته: اویگن اوهریگل، ترجمه ع. پاشایی، چاپ اول بهار ۱۳۶۹

لیتوگرافی: اورژینال گرافیک چاپ: نقش جهان تیراژ: ۳۳۰۰

لک، کار، فقه، اسلام -

به پری یوش گنجی
به خاطر عطفوت هنرش

فهرست مطالب

۷	مقدمه
۱۱	ذن و روش های کهن نگرش
۱۹	ذن از چشم غریبان
۲۵	تربیت در دیرهای بودائی ذن
۳۱	تمرینات تنفس
۳۷	ساتوری
۵۵	استحالة شاگرد از طریق ساتوری
۵۷	نقاشی ذن
۶۳	ساتوری در شعر
۶۴	تأملی در بنیاد ساتوری
۶۶	نقش اندیشه در ذن
۶۸	ذن در زندگی عملی
۵	

۷۱	دین پیشگان زن
۸۱	مرکز هستی
۸۳	فروافتادن و به کمال رسیدن انسان
۸۴	مراحل بالاتر نگرش
۹۶	روشن شدگی، دوباره زائیده شدن، گوهر بودائی
۹۹	ارتباط با کلّ هستی
۱۰۵	هنر همدردی

مقدمه

راه به آئین بودائی ذن

کمی پس از رسیدنم به ژاپن، با برخی از همکاران ژاپنیم، در توکیو دیداری دست داد. داشتیم تورستوران طبقه پنجم هتلی چای می خوردیم.

ناگهان غرّش کوتاهی شنیدیم و مختصر تکانی زیر پای مان احساس کردیم. آماس و ژینگ ژینگ و فروشکستن چیزها هر لحظه واضح تر می شد. هراس و هیجان بالا گرفت. خیلی از میهمانان که اکثرشان اروپائی بودند هجوم آوردند به طرف راهرو و پله ها و آسانسورها. زمین لرزه بود، و زمین لرزه وحشتناک چند سال پیش نیز هنوز از یادها نرفته بود. من هم از جا پریده بودم که بزنم بیرون. می خواستم به همکاری که داشتیم با هم حرف می زدیم بگویم عجله کند که با تعجب دیدم از جایش جم نخورده است، دست هایش را به سینه گذاشته و چشم ها را بفهمی نفهمی بسته بود، پنداری آنچه می گذشت ربطی به او نداشت. نه همچون کسی که از روی درماندگی نتواند تصمیمی بگیرد یا چون کسی که دلش را یکدله نکرده باشد، بل که مثل کسی که بی هیچ تشویشی کاملاً

به طور عادی دارد کاری می‌کند، یا نمی‌کند. دیدنش در آن حالت چنان حیرت‌آور بود و چنان اثر آرام‌کننده‌ئی در من داشت که همان‌طور گرفتم کنارش ایستادم، بعد نشستم و هاج و واج به او چشم دوختم، بی‌آن که از خودم بپرسم این کار چه معنی دارد و اینجا ماندنم آیا شرط عقل است. افسون شده بودم - نمی‌دانم از چی - پنداری هیچ اتفاقی نمی‌توانست برایم بیفتد. وقتی که زلزله تمام شد - که می‌گفتند نسبتاً مدت درازی طول کشیده بود - او حرفش را درست از همان‌جائی که قطع کرده بود دنبال کرد بی‌آن که حتی یک کلمه هم از حرفش را درباره‌ی اتفاقی که افتاده بود حرام کند. من اما اصلاً نمی‌توانستم حواسم را جمع کنم و شاید جواب‌های بی‌سر و تهی هم به او داده باشم. با وحشتی که سر تا پایم از آن یخ زده بود از خودم پرسیدم: چی مانع فرارم شد؟ چرا از یک انگیزه‌ی غریزی پیروی نکردم؟ جواب قانع‌کننده‌ئی پیدا نکردم.

چند روز بعد فهمیدم که این همکار ژاپنیم بودائی ذن است، و من این‌طور نتیجه گرفتم که او باید در حالتی از تمرکز عمیق فرو رفته و بدین ترتیب «حمله‌ناپذیر» شده باشد.

با آن که قبلاً چیزهائی درباره‌ی ذن خوانده و شنیده بودم، فقط تصور بسیار مبهمی از آن داشتم. با این تجربه‌ی چشمگیر، امید راه پیدا کردن به ذن، که به همین منظور به ژاپن آمده بودم، - بی‌هیچ درنگی بدل شد به قصد آغازیدن آن. دلبستگی بیش‌تر به عرفان ذن بود، به راهی که به آنسوی «حمله‌ناپذیری» می‌انجامد. رفتار نا‌پریشان همکارم هرچند بسیار مؤثر بود اما مقصد من نبود، چرا که با روش‌های دیگری هم می‌توان به همین مقام رسید، و راهی ژاپن هم نشد.

در این گیر و دار خبر شدم که رهیابی به ژرفای ذن کاری
نه چندان ساده است، چرا که ذن نه نظریه خاصی داشت و نه اصول
جزمی خاصی. راهنمایی کرده بودند به یکی از هنرهای رو آورم که
سخت زیر نفوذ ذن بود، و بدین گونه از راهی کوتاه و کند آهنگ با آن
تماس پیدا کنم. من هم این راهنمایی را به کار بستم. در کتابم ذن در
هنر کمانگیری از این روش شرحی به دست داده‌ام.

ذن و روش‌های کهن نگرش

عرفان بودائی با هر عرفان دیگری فرق دارد از این نظر که روی آمادگی روشمند زندگی عرفانی تأکید می‌کند. این عرفان از نگرش^{*}، هنری ساخته است که فن نه فقط نقش درستی در آن به عهده دارد، که این لازمه هر هنری است، بل که جای زیادی را هم می‌گیرد. به این ترتیب خدمتی کرده است که ارجی بی‌شمار دارد، یعنی حصول به عرفان را از عنصر اتفاق رها نیده است. همچنین مجاهدات تمرکز یافته‌ئی را وصف می‌کند که به «فرورفتن در خود» می‌انجامد و این را «راه» یا طریقت شمرده‌اند، اما این راه و این روش نگرش جایی دیگر چنین ارجی بنیادین نیافته است.

خاور دور سخت وامدار راه بودا است. نوع یکه‌ئی از انسان روحانی پدید آورده است. کار ما بررسی چند و چون این نکته

* meditation برابر نهاد اروپائی رایج، اما نه چندان دقیقی است برای دیانه (dhyana) سنسکریت (از ریشه dhi به معنی دیدن) که صورت چینی آن چن (Chan) و ژاپنی آن ذن (Zen) است. برخی آن را به فارسی «مراقبه» ترجمه کرده‌اند که چندان درست نیست. ما در سراسر این کتاب «نگرش» را برای این حالت بودائی به کار می‌بریم. م.

نیست که این مرتبهٔ عالی که روزگاری در آئین بودا حاصل شده همه جا تا امروز آیا حفظ شده یا نه؛ یا روش دقیق آن به کاری روزمره و روشن شدگی* آن به معرفت خاص فهم آیا بدل شده است یا نه؟

ما به آئین بودائی ذن دل بسته ایم. کاری به این نداریم که این آئین چه وقت و چه گونه و به دست چه کسی ساخته و پرداخته شد، بل که می‌خواهیم بدانیم چرا فقط ذن – هرچند که خود اساساً بخشی از آئین بودا است – از نظر روش راه دیگری جز راه نگرش حرمت‌آمیز و کهن بودائی در پیش گرفته است.

این حقیقتی است نمایان که روشن شدگی در آئین بودا مبتنی بر بینش ناب همان حقایقی است که کار نگرش با آن‌ها آغاز می‌شود. بینش‌هایی که ترک جهان را ترغیب می‌کرد بار دیگر به شکل انتزاعی و دور از هرگونه آمیزهٔ عاطفه باز می‌گردد، و به این ترتیب تجربهٔ آغازین بودا را، که به راه روشن شدگیش برانگیخت، تأیید می‌کند. آیا این نتیجهٔ توضیح این حقیقت نیست که موضوع نگرش گوئی به اندیشه‌ئی ثابت بدل می‌شود؟

بودائی با این فرض آغاز می‌کند که زندگی رنج است. اما اگر آن تجربهٔ آغازین دیگرگونه می‌بود، چه می‌شد؟ یعنی اگر زندگی شادی‌آمیز می‌بود و جهان هماهنگی‌ئی شادی‌انگیز، روشن شدگی نیز آیا با آن هم‌رنگ نمی‌بود؟ در این صورت درک این نکته دشوار می‌بود که چرا کسی باید آرزو کند که از این جهان شادی‌انگیز و هماهنگ دامن فرو

* enlightenment یا روشنی، بیداری، اشراق.

چیند.

پیدا است آن که بدین گونه در خود به نگرش می نشیند هیچ گاه نه به ورای خود می رسد، و نه به «ورای» اندیشیدن و نیندیشیدن، رنج و راحت و مانند این ها، بل که فقط پا به یک دایره بی اعتنائی می گذارد و آن را «ورا» می نامد. پس «وصل عرفانی» (Unio mystica) با چه صورت می گیرد؟ هر کاری که نگرشگر (meditant) کرده این بوده است که از هر چه به هستی حقیقی او تعلق ندارد دست بشوید، و در نتیجه در عمیق ترین لایه هستیش فقط خود را می یابد.

پس منطقاً یک چنین کارهایی باید امکان پذیر باشد: نگرش و تمرکز را بی هیچ موضوع ثابتی تمرین کردن، راهی را بی هیچ چنگ انداختن به چیزی سخت و عینی پیمودن، و بی هیچ گونه مفروضات فلسفی، جهانی را تجربه کردن که نه سرشار از رنج است و نه مالا مال از شادی، که پاداشش نه کین است و نه مهر، هر چند که شاید سپنجی باشد. اما کمابیش «فلسفه»ئی باید محصول روشن شدگی باشد. آن روشن شدگی هست و بودا خود آن را بشارت داده است. شاید سرانجام روشن شود که این [روشنی] کاملاً متفاوت از آن روشن شدگی بودائی است مشروط به آن که چیزی به آن القا نشود. از راه بودا پیدا است که این امکان پذیر است. در آئین بودا یک مرحله بی اعتنائی هست و آن زمانی است که تو در نقطه خنثای میان دانستن و ندانستن ایستاده ای و دیگر دل را دیگر به سوی چیزی هدایت نمی کنی. اما، در نگرش بودائی بار تمام مراحل پیشین بر دوش تو خواهد بود.

چه می شد اگر از همان آغاز کار به طریقی «از پیش ننگریسته»

[یعنی بی قصد قبلی نگرش] به نگرش می‌نشستی؟ تنها در خود فرو رفتن را و پاک تهی‌شدن را تمرین می‌کردی، و نیز می‌گذاشتی که بی هیچ برنامه‌ئی هر چه پیش آید خوش آید؟

این راه ذن بود. نمی‌توانیم بگوئیم که تا چه زمانی در گذشته «هیچ»^{*} را به این شکل می‌جستند، اما وجود ذن در چین و ژاپن نشان می‌دهد که این جست و جوئی موفق بوده است. توفیق درخشان در این امر با این نیروی زیستی که تاکنون در ذن مانده ثابت می‌شود. فقط می‌ماند یک چیز که فهمش دشوار است: اگر گرایش کار دیده ذن به جهان از نظر فلسفی تماماً خنثی است دیگر چه دلیلی دارد که از جهان رو بگرداند؟ این امر می‌تواند یک تبیین تاریخی داشته باشد: می‌دانست که هم روشن‌شدگی هست و هم راهی که به آن می‌انجامد. سپس می‌توانست بگوید که تجربه‌ئی که او از سر گذرانده همان رهائی بزرگ است. اما رهائی از چه و به چه معنی؟

* در سراسر این کتاب به جای «هیچ» و «چیزی» می‌توان به ترتیب «نیستی» و «هستی» را به کار برد، که در عرفان ایرانی نیز کمابیش به همین معنا رایج است. م.

ذن در برابر عرفان اروپائی

مقام انسان در ذن آن مقام مرکزی نیست که در عرفان اروپائی است. چنین می‌نماید که در این عرفان «وصل عرفانی» مزیتی است بسیار سعادت‌آمیز که برای او، در مقام انسان، مقدر شده است. مقدر چنین بوده است که از میان تمام موجودات تنها او به این تجربه دست یابد، و با حصول آن از حالت «در جهان‌بودن» پا بیرون بگذارد. او این بیرون آمدن را «اکستاز» [ek-stasis: بیرون نهادن، بیرون ایستادن] می‌نامد که گم کردن خویش و بازیافتن خویشستن است، مردن و از نوزاده شدن است. آنچه دیگر باره می‌یابد مرکز راستین خود او است، خود دگرناشده او است که محو می‌شود و با اینهمه در «وصل عرفانی» حفظ می‌شود. این «خود» سرانجام نه در خدا یا در الوهیت - یا هر نام دیگری که عارفان اروپائی بدان بدهند که با آن و در آن این وصل به کمال می‌رسد - خاموش نمی‌شود بل که رستگار می‌شود، آسایش می‌یابد، و سرنوشتش تا ابد تعیین می‌شود. فقط موقتاً، تنها به خاطر «یکتائی» (at-one-ment) نهائی که هیچ دوئی را بر نمی‌تابد، «به خود مردن» طلب می‌شود، زیرا خدا فقط در آن روان‌هائی متولد می‌شود که «خودبودن» شان

را به صورت فرجامین و والاترین فدیة فدا کرده باشند. اما چون این تولد به کمالش برسد روان مرکز الهی توانمندی می‌شود که همواره خود آن است، از خود پدید می‌آید. همچون چرخ همیشه گردان نیچه.

از سوی دیگر، وجود انسان در ذن نیز همان گونه «اکستازی» یا «برون‌مرکزی» (ek-centric) است، خواه به آن آگاه باشیم و خواه نباشیم. هر چه انسان خود خویش را بیش تر حس کند و بکوشد که این خود را گسترش دهد و به کمالی برساند که هرگز دست نمی‌دهد، سخت از مرکز هستی - که دیگر اکنون مرکز خود او نیست - دور می‌افتد و از آن دورتر می‌شود.

برای بودائی ذن، هر چه هست، سوای انسان، از جانور و گیاه و سنگ و خاک و هوا و آتش و آب از مرکز هستی زندگی می‌کنند. بی‌آن که از آن چیزی بطلبند، بی‌آن که آن را رها کرده باشند یا بتوانند رها کنند. اگر بنا باشد انسان که از این مرکز دور افتاده است ایمنی و پاکی وجود را همان گونه که آن‌ها آن را زندگی می‌کنند - به این علت که نهایتاً بی‌قصدی و غرضی زندگی می‌کنند - بشناسد چاره‌ئی جز یک بازگشت بنیادی ندارد. باید از راهی بازگردد که بیراهه است، و این از هزاران بیم و اندوهی که در آن است پیدا است، باید هر چیزی را که وعده می‌داد او را به خود بیاورد دور بریزد، باید افسون اغواگریک زندگی متکی به داشته‌های خود را رها کند، و به آن «خانه حق» [حقیقت] بازگردد که او به روزگار خامی خویش و به بازی آن را رها کرده بود تا دل به خیال پرستی بسپارد. نباید «به گونه کودکی خردسال بشود»، بل که باید جنگل و سنگ، گل و میوه، باد و توفان را مانده شود.

پس وصل عرفانی در ذن به معنای بازگشت است، یعنی باز آمدن به حالت آغازینی که اکنون از کف رفته است. و از این رو، انسان برای این که همچون جانوران و گیاهان و هر چیز دیگر از مرکز زندگی کند باید راهی را در پیش گیرد که نافی هر آن چیزی است که در او بیرون از مرکز قرار دارد.

در خاور دور این بازگشت و به خانه آمدن را به دست تصادف رها نمی کنند. راه را می توان آماده و بنا بر طریقه خاصی دنبال کرد، که بیش از همه در ژاپن چنین است.

شاید به این تعبیر بودائی ذن از وجود خرده بگیرند که شرقیان هرگز نه در تاریخ درازشان و نه حتی امروزه، مانند اروپائیان اینهمه نومیدانه از طبیعت دور نیفتاده اند. بی گمان این راست است و نگاهی به زندگی روزمره شرقی و خصوصاً به هنرش آن را تأیید می کند*. اما باید دانست که حتی میان نزدیکی ناگسسته به طبیعت و نزدیکی به ذن راه درازی فاصله است. هر قدر به طبیعت از نظر عقلی نگاه کنیم باز خیلی مانده که او آن حقیقت همه فراگیری باشد که ذن می خواهدش زندگی کند. از اشاره به این نکته نیز سودی حاصل نمی شود که شرقی - خاصه ژاپنی - به رغم نوین شدگی زندگیش در زمینه های اقتصادی و سیاسی و تکنولوژیکی، باز از بندهای سنت نرسیده است. این ایراد بر خطا است، چون وقتی که پای آئین بودائی ذن به ژاپن باز شد مسأله نوین شدن زندگی در میان نبود. از

* برای این نکته در فارسی نگاه کنید به تاریخ فرهنگ چین تألیف فیتز جرالده، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۵۱۳ و ۶۰۴ م.

این رو مردم آن روزگار هر چند در نزدیکی نا گسسته‌ئی به طبیعت و زیر فرمان سنتی می‌زیستند که بی‌چون و چرا بدان گردن نهاده بودند، باز این مانع از آن نشد که آئین بودائی ذن این ایمنی وجود را چیزی «برون‌مرکز» نداند و آن را دور افتادن، و سرانجام نیز گناه به‌شمار نیاورد.

از نظر بودائی ذن، دور افتادن و گناه در این امکان است که بخواهیم تا حد زیادی متکی به نفس یا به داشته‌های خودمان زندگی کنیم. انسان خود را همچون «من» [یا، «خود»] حس و تجربه می‌کند. منی در برابر هر چیزی که نه - خود است به خود پرستی و اظهار نفس می‌انجامد، و این نیز به سنگ شدن دل. او خود را حس می‌کند و خود را مرکز می‌سازد که اگر این کار دانسته صورت نگیرد در نهان می‌گیرد. این گرایش بیش از پیش به سوی حادث شدن تمایل دارد، اما نباید به افراط کشانده شود. برای بودائی ذن همان اولین انگیزه‌های خود پرستانه کودک نیز اجتناب‌ناپذیر و مهلک است. پس جای احتجاج نیست اگر بگوئیم شرقی به خلاف اروپائی هرگز از طبیعت دور نیفتاده است و همچنان در چارچوب سنت زندگی می‌کند. این امر سنگ راه جدال دائمی او با منی خویش نمی‌شود، با این نتیجه که او از به‌خود زیستن بسیار دور است چنان که گوئی او را زیسته‌اند، و نیز بسیار دور است از زیسته شدن چنان که گوئی به‌خود می‌زیست.

خطری این جا در کمین مرد معمولی است، چرا که شاید او در چنان حالتی از بی‌خبری باشد که این را نداند، و حتی اگر به او بگویند باز نتواند بفهمد. منی او دست در دست واگونگی [distortion، یا قلب] واقعیت می‌رود. چندان پریشان‌بصر است که نمی‌تواند میان آنچه

اوست و آنچه باید باشد فرقی ببیند. زیرا نمی‌توان نگاره‌ئی (image) راهنما از آنچه او باید باشد، و چه گونه می‌تواند چنین شود در برابرش نهاد. این نه راه دیگرگونه زیست است، نه جهت جدیدی که به زندگی روزمره‌اش داده شده باشد، و نه نگاره‌ئی است که او بتواند آن را تحقق بخشد، و نه آن است که با دانستگی و اراده و با قصد جدی و حس مسئولیت به دست آید. چیزی است یکسره دیگرگونه، چیزی که از عقل و اراده او می‌گریزد و تنها با استحاله‌ئی بنیادی می‌تواند فراچنگش آورد. از این رو ذن موعظه نمی‌کند، چرا که موعظات، کلماتند. ذن صبر پیشه می‌کند تا شخص احساس خفگی و ناامنی کند و به اشتیاقی مرموز دچار شود.

ذن از چشم غریبان

به خلاف تجربه عرفانی که مرموز و ژرف و ناگفتنی است راهی که به آن می‌انجامد نباید چنین باشد. غرض آن است که این راه در دسترس هر کسی باشد که حسن نیتی دارد که داده سرنوشت است. به شرط آن که این حسن نیت فقط دیرپا باشد. از این رو ذن نوعی عملی بودن با خود دارد که الهام بخش یقین و اعتماد است. پس، تعجب آور نیست اگر به همان دلیل که راه باید از نظر طرح و موضوع به گام‌های جداگانه‌ئی تقسیم شود، آموختن این گام‌ها نیز باید به کار عادی منظمی بدل شود. آموزش بسیار دقیقی در ذن هست که شخص را پاک از پا می‌اندازد. هر کاری باید به دقت ساعت انجام گیرد. برای اروپائی، نه برای شرقی، رنج آور است که آموزگاران گویا

هیچ توجهی به خصوصیات فردی شاگردان شان نشان نمی‌دهند. نه اشکال خاص تکامل را در نظر می‌گیرند و نه نتایج این تکامل را که به تناسب هر فردی متفاوت است؛ آن‌ها را سرکوب می‌کنند، خوار می‌شمردند، همه چیز را به یک الگو می‌برند.

برای درک این امر اگر بگوئیم که شرق غیر شخصی است گره‌ئی را باز نکرده‌ایم. برعکس، استادان خیلی خوب می‌دانند که افراد عمیقاً با یکدیگر فرق دارند، و این را نیز دقیقاً می‌دانند - و این‌جا نیز با اروپائیان اختلاف دارند - که در قلمرو عرفان کجا به این تفاوت‌ها می‌توان اجازه بروز داد و کجا آن‌ها را نه فقط تحمل بل که عملاً تأیید کرد. یقیناً این در راه به تجربه عرفانی نیست، زیرا اساس کار این است که هر چیز فردی را نفی و حتی المقدور آن را ناتوان کنند تا شخص حتی از صفات کاملاً شخصی خود پاک «تهی» شود. از این رو نهایتاً می‌توان پرسید که آن خصوصیتی که طبیعت ما را به آن‌ها آراسته آیا واقعاً اصلاً ارزش «شخصی» دارد یا نه. استادان این را نفی می‌کنند، که به نظر من کاری است کاملاً به حق. تمام ترفندهای منشی که ما اینهمه به آن می‌نازیم شاید در عمق آن غیر شخصی باشد.

آموزگاران به اعتبار تجربه حیرت‌آوری که دارند در هدایت شاگردان شان از این تربیت به ظاهر کسالت‌آور موفقند، چرا که آنان نیز خود همین راه را در نوشته‌اند؛ وانگهی، مجموع تجربه قرون را نیز در چنته دارند. استادان بزرگ می‌توانند از این نظر کارهای حیرت‌آوری بکنند، که گاهی باورکردنی نیست. شاگردی که به توانائی آن‌ها در دیدن هر گوشه روحش شک دارد دیری نمی‌گذرد که می‌آموزد مقاومتش، چه

دانسته باشد و چه غریزی، بیهوده است. طبعاً شرقی به ندرت در این مقام قرار می‌گیرد. احترام بی‌کران او به آموزگارش در خون او و بخشی از سنت او است. زیرا استاد بهترین چیزی را - به معنای روحی آن - که دارد می‌بخشد، که برای شاگرد نیز بهترین است. کمینه این بهترین چیزهایی از عقل را شامل می‌شود که می‌تواند از دهنده اصلیش جدا شده او را فراموش کند، اما حاوی آن غنای قدرت روحی است که فقط تجربه کننده اش آن را دارد، و منطقاً نیز از آن او نیست.

اگر بنا است که شاگرد روزی صاحب تجربه‌های عرفانی شود آن‌ها را به آموزگارش مدیون خواهد بود و بس. سرنوشت شاگرد همان قدر برای آموزگار مهم است که سرنوشت خودش؛ آماده است که خود را در راه انجام وظیفه اش فدا کند. از این‌ها گذشته، این را خصوصاً باید تأکید کرد که همیشه برای شاگردانش فرصت دارد و در خدمت آنان است.

در نتیجه، نسبت میان شاگرد و استاد همان نسبت میان اعتماد مطلق و احترام بی‌چون و چرا است. استاد از نظر خود این قدرشناسی و احترام و عشق را می‌پذیرد اما نه چون چیزی که به شخص او مربوط می‌شود، زیرا قدرتش از او و از آنچه او با مجاهداتش از خود ساخته است سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از آن وصل [عرفانی] ناشی می‌شود: در نتیجه او در آن علتی برای ارضای نفس نمی‌بیند. اما مهر شاگردش را منع نمی‌کند؛ آن را همچون چیزی ناگزیر می‌پذیرد و این تا زمانی است که شاگرد به هدایت معنوی او متکی است و هنوز با مرکز پیوندی نیافته است. چون این مرکز یافته شود، این نسبت دیگر نسبت ایمان و اعتماد نیست، بلکه رابطه شناخت و معرفت است.

هر چه استاد بخواهد شاگرد انجام خواهد داد - نه با جهد خود نمایانه دین ورزان (دیری نمی‌گذرد که چنین کسانی از مکتب رانده می‌شوند)، بلکه از روی یک انگیزه درونی سرسپاری. این را می‌توان در شیوه سخن‌گفتن شاگردان از استاد دید که با نوعی خوف مقدس همراه است. او برای آنان سرمشق و نمونه است، و حتی دید بسیار تیز و شناسنده آنان هیچ خطائی در او نمی‌بینند، گرچه مدام در حضور او هستند. و الا مصیبتی بزرگ پیش خواهد آمد، زیرا که جهان‌شان به تمامی فرو خواهد ریخت. و استاد، اگر حتی به کوچک‌ترین نقصی در خود آگاه شود به اختیار ترک آن مقام عالی خواهد گفت و از هدایت دیگران دست خواهد کشید. زیرا در راه دراز و خودانکارگر ذن چندان موانع و نومییدی و شکست هست که اگر شاگردان نتوانند چشم بسته به استاد اعتماد کنند، و همه اعتمادشان نیز همواره تأیید نشود، نخواهند توانست سیر و سلوک در این راه را به انجام رسانند. تنها همین ایمان است که نگهدار آنان خواهد بود؛ آن که آنان را در جهت درست - تا آنجا که در سرنوشت آنان است که بروند - هدایت می‌کند استاد است نه این باورشان که به مقصد خواهند رسید. و اگر به ضرورتی باید پیش از رسیدن به مقصد ترک راه کنند می‌دانند که حتی همین مقداری که از این راه پیموده‌اند در تمام زندگی ارزش دارد. آنچه به رفتن و امی‌داردشان ایمان مستقیم آنان به این امر نیست که سرانجام به مقصد خواهند رسید، چرا که مقصد بسی دور است و هیچ نشانی هنوز از آن پدیدار نیست. بل که از رهگذر استاد است که آن مقصد نتیجه بخش می‌شود؛ و به این ترتیب ایمان به استاد به طور نامستقیم ایمان به مقصد است.

چیزهائی چون ترسیم نقشه راه، در مسیر خود به خود انداختن آموزش، و نسبت شاگرد با آموزگار، به ما یاری خواهد کرد تا بفهمیم که چرا از همان آغاز کار «مکاتب» گوناگون عرفان در خاور دور وجود داشته است؛ و چرا نه راه و نه تجربه حقیقت و نه زندگی نومرید به دست تصادف سپرده نمی شد، بل که تابع تربیت و نفوذی منظم بود. هرگز در غرب مکاتب عرفان به این معنی وجود نداشته است، حتی نه به صورت آزمایش های تجربی. انتظار می رفت که عارف استاد از آسمان به زمین بیفتد، دمی همچون شهاب بدرخشد و باز ناپدید شود. هر شرحی که او از خود به جا گذاشته باشد مدتی فراوان خوانده و ستوده می شود، و با مختصر تأثیری بر اجتماعی کوچک و سرسپرده باقی می ماند. اما در درازمدت، آنچه می بایست بدان چنگ بیندازند همان الهام آغازین بود؛ هر کسی از ظن خود یار آن می شد، و بالاخره هم آن اجتماع بر سر تفسیر سخنان آن عارف به جناح هائی تقسیم می شد. عارف غربی شاید قلوب انسان ها را روشن می کرد؛ لیکن آنان به سوختن ادامه نمی دادند چون پیماینده طریقی نبودند که از تجربه شخصی شان سوخت کافی برای شعله همیشه فروزان فراهم می آورد.

از این پس در آنچه می آید سعی خواهم کرد که تحصیل استحالة کسانی را وصف کنم که در دیرهای بودائی ذن ژاپن سالک این راه می شوند.

اما نخست چند اشاره کلی ضروری است. هر که بخت با او یار شود که چند سالی را از نزدیک در جوار بودائیان ژاپنی ذن بگذراند حتی از نا چیزترین جزئیات زندگی روزانه آنان نیز نمی تواند چشم بپوشد،

چنان که گوئی حل معمائی که این ها عرضه می کند از این طریق ممکن خواهد بود. او، کمابیش دلنگرانه پی می برد که با مردمی حشر و نشر می کند که در قیاس با مردم معمولی پاک از جنم دیگری اند. گوئی ستاره خاصی بر آنان فرمان می راند، تنها نه در آنچه می کنند و می گویند، و نه در سکوت شان، بلکه خصوصاً بیش تر در رفتار اتفاقی شان، مثلاً در شیوه ایستادن یا راه رفتن یا جای نوشیدن شان، یا به هنگام راندن پشه ئی. گوئی جهانی که در آن زندگی می کنند نشان بی همتای خود را بر کل هستی آنان نشانده است، چنان که هیچ چیز در آنان و پیرامون شان رخ نمی دهد که با آنان، یعنی با مرکز نامرئی ئی که سرنوشت آنان و کیفیت وجودشان را تعیین می کند، رابطه قابل لمسی نداشته یا آغاز نشده باشد. آنان خود هرگز نه از چیزی که درونسو می بردشان (و آنان را به حرکت در نمی آورد) حرفی می زنند و نه انگیزه ئی به فاش کردن آن حس می کنند. با لبخندی نفوذناپذیر از تجسس رو می گردانند و هر پرسشی را که از روی کنجکاوی محض از آنان شده باشد پاک پشت گوش می اندازند. فقط کسی می تواند به رازشان راه برد که خود در طریق تجربه آن باشد.

تربیت در دیرهای بودائی ذن

چنان که در خاور دور رسم است نوجوانانی که بنا است در دیری رهروی در پیش گیرند بندرت به میل خود به آنجا می روند. عموماً از خواست والدین شان اطاعت می کنند. اما آنان این خواست را در دل چنان می پرورند که گوئی آرزوی خودشان است، و آلا هیچ رضایت خاطری نصیب شان نخواهد شد. زیرا پیشه مرد دین کار چندان جالبی نیست: زندگی سختی است پر از ناداشت ها، لیکن این فقر با چنان غنای درون جبران می شود که آن را به چیزی نمی فروشند. سوای این شاگردان، هستند کسان دیگری هم که به دیرهای ذن می روند تا در تالارهای آن به نگرش بنشینند؛ اینان شاگردانی از مراتب گوناگونند که برای پیشه ئی آماده می شوند یا آموزش خود را به پایان برده اند. هنرمندانی از هر دست نیز در میان شان دیده می شوند. به میل خود چندی در دیر می مانند، به گونه ئی مجذوب روح ذن شده و بر این باورند که از تماس نزدیک تر با آن چیزی خواهند یافت که نمی توان از آن چشم پوشید، نه فقط به خاطر پیشه شان بل که به خاطر خودشان.

این شاگردان بزرگ تر پیش از این از بوته تجربه زندگی یا از

بوتهٔ پیشه‌ئی بیرون آمده‌اند، و شاید قابلیت خود را به اثبات رسانده باشند، که این در انتخاب و پذیرش و دستچین شدنشان از سوی استاد ارزش دارد. نسبتاً وظایف زیادی بر عهده داشته‌اند، و شاید هم یک دورهٔ سخت تربیت اراده و عقل را گذرانده باشند. این را مهم می‌دانند، که شاید به نظر عجیب بیاید، چون چیزی که آنان باید در دیر بیاموزند - که تمرکز است به قصد نگرش - مستلزم قابلیت تمرکز بر یک چیز معین است که ساعت‌ها، روزها و هفته‌های متوالی ادامه دارد. لازمهٔ این کار آن است که شخص از پیش اراده‌ئی محکم و استوار داشته باشد که این به هیچ‌رو کم‌بها تر از داشتن خردی روشن بین نیست. کسی که هیجان بر او غلبه دارد این را کاری بسیار دشوار می‌یابد؛ او درواقع شاید ابداً پیشرفتی نکند.

یک عامل مفید همان تن دادن به انضباط است که ژاپنی آن را از خردسالی می‌آموزد. برای اروپائی تعجب آور و تقریباً باورنکردنی است که ژاپنی اینهمه وقتش را صرف خویشن‌داری و تسلط بر حرکاتی می‌کند که در نهایت می‌توان آن‌ها را خطاهای زیبایی‌شناختی به‌شمار آورد. مثلاً یکی شاید دری را در یک حالت هیجانی محکم به هم بکوبد. در شرق نه این را مبین یک شخصیت نیرومند می‌دانند، و نه آن را لغزشی به‌شمار می‌آورند که باید ندیده گرفت. کسی که چنین کاری کرده نه مثل اروپائی این‌طور فکر می‌کند که موقعیت آن را تأیید خواهد کرد، و نه با گفتن این حرف که احساسات بر او غلبه کرده بود عذرخواهی می‌کند. بل که برمی‌گردد به طرف در، آن را باز می‌کند، آهسته می‌بندد و به آن می‌گوید: «معذرت می‌خواهم.» از آن به بعد مراقب خواهد بود که درها را

درست ببندد. یا شاید بسته‌ئی به دستش برسد. شتابالوده پاره‌اش می‌کند و نخ و کماغذ دور آن را دور می‌ریزد. بعد به یادش می‌آید که از این ناصبوری و کنجکاوی منشش لکه‌دار شده است. در آینده دلش را آرام می‌کند، نخ و پوشش بسته را به دقت باز می‌کند و کنار می‌گذارد، و آن گاه محتویات بسته را بررسی می‌کند. یا وقت دیگر منتظر نامه مهمی است. می‌رسد. چه ساده است تسلیم این انگیزه‌شدن: پاکت را پاره کردن و بیقرارانه نگاهی به آن انداختن. از این رو خود را محکوم به این می‌کند که نامه را کنار بگذارد و به چیز دیگری بپردازد تا بر شتابش غلبه کند، و در این میان نیز نامه از یاد می‌رود. وقتی که بعداً به سراغ نامه می‌رود، آن را چنان باز می‌کند که گوئی پاکت خود چیزی گرانبها است.

اروپائی این جور فکر خواهد کرد که ژاپنی‌ها وقت‌شان زیاد است. نه، وقت زیادی ندارند، بلکه شتاب ندارند. یا خواهد گفت: «چه قدر بیقراری می‌کنند!» نه، می‌خواهند نا بیقرار شوند. خواهد پرسید: «این کار به کجا می‌کشد؟» به این جا: آن‌هائی که در چیزهای کوچک و ناچیز صبورند و بر خود مسلطند روزی در مسائل مهم و بزرگ نیز از چنین تسلطی برخوردار خواهند بود. از این رو، برای منش اخلاقی و رعایت نظم اجتماعی و اخلاقی ارزش زیادی قائلند. این کار نزدشان یک مقصد غائی نیست - که ذن به فراسوی آن دیدگاه می‌رسد - بل که یک مرحله شروع است.

این تربیت اراده و عقل با مختصر خوراک ساده‌ئی و کار بدنی به قصد ورزش و تفریح، با خوابی نه بیش از مقدار ضروری و روی بستری سفت تکمیل و تقویت می‌شود. انضباط بسیار سختی حاکم است.

وقت‌شناسی و دقت و خودداری مطلوب است و تحمل گرما و سرما را بی‌توجه به هوا تاب آوردن.

از این دیدگاه می‌توان نفوذ آئین بودائی ذن را بر سامورایان فهمید؛ درواقع، همین امر تا حد زیادی به «روح» سامورای شکل بخشیده است. حتی امروزه در آموزش کمانگیری و شمشیرزنی نیز این انضباط دقیق محسوس است. نخستین ساعات بامداد را برای تمرین انتخاب می‌کنند که جان انسان در آن هنگام پاک و نیاشفته است. گشتن فصول تأثیری در این کار ندارد؛ سردترین و گرم‌ترین اوقات روز ترجیح دارد.

تربیت شاگردان نوجوان امر دیگری است: آن‌ها از هر نظر مبتدی‌اند، الواح پاک‌ند. استاد پیش از آن‌که اینان را به راه ذن بیندازد باید بشناسدشان. از این‌رو، در آغاز کار، فعالیت‌های شان کاملاً متفاوت از چیزی است که انتظار می‌رود. باید اتاق‌ها را رفت و روب کنند، در مطبخ و مزرعه و باغ کار کنند. آموزگار تمام وقت پنهانی می‌پایدشان. نه فقط چابکی و مهارت و ذوق‌شان در نظر گرفته می‌شود، بل که از این‌ها مهم‌تر همان خواهندگی، شوق، دقت، ناخودپسندی و حاضر به خدمت بودن آن‌ها است. زیر نظر تیزبین استاد نوعی دوره‌آزمون را از سر می‌گذرانند. کم‌ترینش این است که می‌پایدشان ببیند چه رفتاری در مقابل او در پیش می‌گیرند. البته نومریدان بی‌گمان رفتاری حرمت‌آمیز دارند که چندان آشکار نیست. یا با همشاگردی‌های شان چه گونه رفتار می‌کنند، از چه حرف می‌زنند، که این نیز شکل و شیوه خاصی ندارد. چون حتی شیوه و جو کلی دیرها هم چیزی است که می‌توانند با آن کنار بیایند، یعنی همیشه می‌توانند خلاف آن رفتار کنند. از این‌رو، توجه

به کاری که شخص نمی‌کند غالباً مهم‌تر از توجه به کاری است که می‌کند. از سوی دیگر، شاگرد موقعی که چیزی یا ابزاری را برمی‌دارد، خصوصاً وقتی به خیال خودش کسی نگاهش نمی‌کند، خیلی چیزها به استاد می‌گوید. او از این کار هنرظریفی ساخته است و احتمالاً می‌تواند از آن چیزهای خیلی بیش‌تری بخواند تا خط‌شناس از دستخط کسی. با شاگردانش کنار نمی‌آید، سختگیر و تندخو است، مخالف آنان است در حقیقی‌ترین معنای این کلمه. اما این سختگیری خیر و صلاح است بی‌آن که خلق و خو و عواطفش بر آن اثر گذاشته باشد. در تاریخ آئین بودائی ذن نمونه‌های فراوانی از سختگیری سنگدلانه این یا آن استاد هست، اما شاگرد هنوز نمی‌تواند ببیند - و بعدها خواهد دید - که هر کاری که آموزگار کرده از روی مهربانی بوده است.

همین‌که شاگرد به مرتبه معینی برسد آموزش واقعی او شروع می‌شود که به قید احتیاط می‌توان آن را [آموزش] «روحی» نامید. تربیت روحی خاص با «پالایش نیروی بینش» آغاز می‌شود. نخست باید هر چه را که حاضر است در کمال حسی آن حس کنی، و نیز هرآنچه را که ناخوشایند یا نفرت‌انگیز است همیشه در دل نگاه داشته باشی. بارها باید در محتویات ادراک فرو روی، تا آن‌ها را از برشوی و بتوانی به دلخواه آن‌ها را به گونه‌ئی در جان حاضر کنی که وضوح‌شان از دست نرفته باشد.

پس از این کار باید بیاموزی که از آن فراتر بروی و به هر چه نگاه می‌کنی گوئی آن‌را از درون درمی‌یابی، در آن بنگری و ذات آن‌را فراچنگ آوری، درست مثل نقاشی که با چند ضربه متمرکز قلم چنین

می‌کند. از این جا می‌توان دید که هنر چه قدر مدیون ذن است. پس از تسلط کامل در این کار، مقصد بعدی تشدید [یا، عمق بخشی] است: به این صورت که چشم انداز را، کشتزارانی با درختان و گل‌ها و گاوان و مردم را چنان در نگاهت متمرکز داشته باشی که با وجود جنگل همچنان درختان را ببینی، و آنگاه واقعیت این جزء از کل را چندان گسترده کنی که بتوانی منش نامتغیر آن کل را فراچنگ آوری و به متمرکزترین شکلش [در جان] نگاه داری. سرانجام حتی از این بینش ذات ناب نیز باید فراتر بروی: یعنی باید بتوانی خود جهان و کل عالم را و در نهایت فضای بی‌نهایت را تصویر کنی و بدین طریق دامنه نیروی بینش را همچنان گسترده‌تر کنی. ممکن است در این نقطه هر چیزی آهسته آهسته به ابهام و تیرگی کشانده شود، با اینهمه این تمرینات بی‌اثر نیست.

تمرین نیروی بینش فقط به قابلیت افزایش یافته برای خود تمرکز منجر نمی‌شود، بل که صاحبان تجربه عرفانی نیز که باید وظایفی را در زندگی واقعی به انجام رسانند به این نیروی بهبود یافته بینش نیاز دارند، چنان که خواهیم دید.

پس از رسیدن به این مقام، کار واقعی نگرش آغاز می‌شود.

تمرینات تنفس

آموزشی که می‌توان آن را به قید احتیاط «روحي» نامید بستگی دارد به تمرینات تنفس در وضعیت نشسته نیلوفری. برای ژاپنی یاد گرفتن این طرز نشستن آسان است چون از بچگی چارزانو روی زمین، یا روی تشکچه می‌نشینند و فقط موقعی که به مدرسه می‌رود نشستن روی صندلی یا نیمکت را یاد می‌گیرد. برای اروپائی دراول کار این جور نشستن دردآور، و از این رو پریشان کننده است، حال آن که توجهش نباید پریشان شود. برای شروع باید یا دوزانو بنشیند یا روی صندلی. اما آن‌هائی که می‌توانند بدون زحمت چارزانو در وضعیت نیلوفری بنشینند تصدیق می‌کنند که این وضع احساسی از خلوت مطلق به انسان می‌بخشد. و این تا حد زیادی بستگی به راحت بودن این وضعیت دارد، چون غرض از تنفس ایجاد واهلش Relaxation کامل تن است. این کار با تمرکز بر خود عمل تنفس انجام می‌گیرد. به آهنگ طبیعی نفس را فرو و بیرون می‌دهی، اما هر نفسی با دانستگی کشیده می‌شود؛ در ابتدای کار حتی نفس‌ها را می‌شمارند. نفس را با تأکید بیرون بده، چون اثری جدا کننده دارد. هر چه این کار را بهتر بکنی در برابر تأثرات بیرونی ایمن تر می‌شوی. سر آخر

این‌ها [تأثرات] اصلاً به زحمت ثبت می‌شود. واهلش خود به خود پیدا می‌شود. سرانجام چیزی نیستی الا تنفس - نفس کشیده می‌شوی [یا نفست می‌کشند]. تنفست که به حال خود رها شده و دیگر به طور دانسته به آن توجه نمی‌شود، آهنگ خاص خود را یافته است. به حداقل کاهش می‌یابد، که همین کافی است. (در این مقام خطر چرت زدن هست، اما در دیرها به این شکل مانع چرت زدن می‌شوند که با چوبدست بلندی ضربه سختی به پشت شاگرد می‌زنند.)

باز این مقامی است که چون سخت به روی جهان بیرون دربیندی عالم درون بیدار می‌شود. پس از زدودن انگیزه‌های بیرونی، آموزگار باید جلو این سرچشمه تجربه را بگیرد. نباید از چیزی که پیش می‌آید تعجب کنی، هر قدر شرم‌آور که باشد مهم نیست. تماش را به آرامی بپذیر، گوئی که صرفاً ناظری، و بی هیچ علاقه‌ئی ماجرائی را به تماشا نشسته‌ای که نباید حسی کنی جوابگوی آنی. فقط بگذار برود تا خودش خسته شود، و تو در همان حال با نیمی از یک گوش به آن گوش می‌کنی. سرانجام نتیجه‌اش آرامش کامل است که بی توجه تو به آن نفس می‌کشد.

این آرامش زمانی ناپدید می‌شود که توجهت بیدار و به چیزی تازه هدایت شود. با این برانگیخته شدن توجه سلسله‌ئی از تمرینات آغاز می‌شود که در آن تمرکز و نگرش به هم می‌آمیزد. این تمرینات در نگرشگاه* یا در اتاق خاصی انجام می‌گیرد که چندان روشن نیست و باید سرد و ساکت

* نگرشگاه یا دنگاه برای Zendo، که تالاری است برای نگرش (ذن). به انگلیسی آن را meditation room یا meditation hall می‌گویند. م.

باشد، در فضائی با عمیق‌ترین آرامش. گهگاه وقفه‌هایی در این تمرینات پدید می‌آید که آن‌گاه می‌توانی در باغ قدم بزنی، اما همچنان غرق آن مشکلی.

کوآن

موضوع نگرش، کوآن است که مستلزم یک کوشش روانی والا است و به هیچ خیالبافی کاهلانه راه نمی‌دهد. اینک نمونه‌ئی چند از کوآن:

* آن چهره‌آغازین پیش از تولدت را نشانم ده.

* اگر یکی را در خیابان ببینی به حقیقت رسیده باید از کنارش بگذری، نه سخنی بگوئی و نه ساکت باشی. با او چه گونه روبه‌رو خواهی شد؟

* شوسان (Shusan) پیردیر، چوبدستش* را پیش چشمان جمعی از رهروان گرفت و گفت: اگر این را چوبدست بنامید نفرت‌آور است. اگر چوبدست ننامید نادرست است. پس چه می‌نامید؟

* هاکوئین** دستش را به هوا برد و به شاگردان گفت: به صدایش گوش کنید. به چه می‌ماند؟

* این چوبدست را شیپپی (Shippei) می‌نامیدند. در ایام قدیم استادان با خود چوبدستی می‌بردند که بعدها نشان پایگاه آنان شد. برای صورت‌های دیگر این کوآن نگاه کنید به ذن و فرهنگ ژاپنی از د. ت. سوزوکی، Pantheon Books، ۱۹۵۹، ص ۷. (در فارسی نک. ع. پاشائی، ذن چیست؟ ص ۴۰).

** Hakuin. مهم‌ترین استاد ژاپنی ذن که به روش نگرش کوآن نظم بخشید.

هر قدر که بتوانم سعی می‌کنم به یاری این کوآن آخری نشان دهم که نگرشگر چه راهی را دنبال می‌کند و مقصود و غرض از این تمرینات چیست.

شاگرد ساعت‌ها، روزها و هفته‌ها درباره این تکلیف به نگرش می‌پردازد. به تمرکز عمیق فرو رفته از تمام جهات ممکن به این مسأله می‌اندیشد. یک چیز روشن است؛ و این است که فقط از دو دستی که به هم بخورد صدائی می‌تواند برخیزد، پس جواب نمی‌تواند جز این باشد که: هیچ کس، خود اگر صاحب بهترین اراده جهان هم باشد، نمی‌تواند صدای یک دست را بشنود. اما جواب که نمی‌شود به این سادگی باشد. آیا عقل حکم نمی‌کند که بگوئیم: از یک دست صدائی بلند نمی‌شود که به گوش برسد؟ اما این نیز او را چندان نمی‌گیرد. پیدا است که نکته اصلی این کوآن صدا و شنیدنی بودن آن نیست، این‌ها را از آن‌رو پیش کشیده‌اند که مسأله را بغرنج کنند. نکته آشکارا این است: معنای یک دست در مقابل دو دست چیست؟ آیا این همان تمایز بنیادی میان یکتائی و دوئی نیست؟ دست باید رمز اصل «یک بدون دومی»^{*} باشد. این جواب مقبول شاگرد می‌افتد چون نکته متمایزی است که در آئین بودا نقش حساسی دارد و بر سر آن اغلب بحث‌ها شده است.

شاگرد چون به چنین جواب قابل تحسینی برسد نزد استاد می‌شتابد. حق دارد روزی یک پرسش از او بکند. جوابش را با غرور و

* ekamevadvitiyam یا «آن که جاودانه باشنده‌ئی هستی دارنده است که دومی ندارد.»، یعنی «برهنه». اصل معروف هندو. م.

شوق عرضه می‌کند. استاد حرفش را به دقت گوش می‌کند، سری تکان می‌دهد و شاگرد گمگشته را بی‌هیچ حرفی به تالار نگرش باز می‌گرداند. اما گاهی پیش می‌آید که نمی‌گذارد شاگرد لب از لب باز کند و هنوز در را باز نکرده برش می‌گرداند. شاگرد، که واداشته شده به خود رو کند، از نوبه تمرکز می‌نشیند. او باز هم خودی نشان خواهد داد و استاد را متعجب خواهد کرد. او که با عزم تمام به نگرش می‌پردازد سعی می‌کند جوابی پیدا کند. اما هر چه این در و آن در می‌زند نمی‌تواند به نتیجه دیگری برسد. پس چرا استاد برش گرداند؟ شاید مقصودش را بد بیان کرده بود؟ حرفش را در دلش مرور و بررسی می‌کند. باز نزد استاد می‌رود، باز برش می‌گرداند. این بار آشکارا تأییدش نمی‌کند. شاگرد باز هم نمی‌فهمد کجابه بیراهه رفته است. دیگر افسرده می‌شود. اگر اینهمه از جواب دور است آیا هرگز می‌تواند به مقصد برسد؟ دوباره به خودش مسلط می‌شود. مسأله مرگ و زندگی است! با شوق بسیار، نه با عقل صاحب تمیز بل که با آمیزه‌ئی از نیروهای تن و روان و روح می‌چسبد به این مشکل، تا جایی که مشکل دیگر دست از سرش بر نمی‌دارد و موقع فراغت و وقت غذا خوردن و کار روزمره خارخار خاطر او است. حتی در خواب هم ره‌اش نمی‌کند. حالا دیگر هیچ نیازی نیست سعی کند به آن بیندیشد! حتی موقعی هم که فکرش جای دیگری است، «آن» در او به اندیشیدن ادامه می‌دهد. این همه کاری عبث است؛ هیچ خبری از جواب نیست. به توانائیش شک می‌کند، کم کم نومید می‌شود، و در می‌ماند به کجا رو بیاورد. فقط هشدار استاد او را از نومیدی کامل می‌رهاند، به این معنا که به او می‌گوید باید به تمرکزش بیفزاید تا دیگر اندیشه‌های تیره و نومیدانه پریشانش نکنند. باید بیاموزد که

با شکیب و اعتماد صبر کند تا جواب برسد و پخته شود و خودش بیاید، بی آن که اجباری در کار باشد.

از این رو اکنون از راه دیگری به آن می‌پردازد. دیگر لازم نیست که مسأله را تحلیل کرده به آن بیندیشد: قبلاً این کار را به قدر کافی کرده است. دیگر در این یا آن دایره، دایره یک دست یا دودست، دایره اصول و مانند این‌ها نمی‌اندیشد؛ حتی به جواب هم فکر نمی‌کند تا آن را جبراً پیدا کند، و با اینهمه مدام در یک کشش روحی شدیدی به آن وابسته است. مشتاق آن است، به گونه مردی که تشنه نوشابه‌ئی عطش‌نشان است. اما مثل مردی رفتار می‌کند که سعی می‌کند چیزی را به یاد بیاورد. حس می‌کند مثل کسی است که پی چیزی از یادرفته می‌گردد، چیزی که به هر قیمتی که شده باید آن را به یاد بیاورد، زیرا زندگیش به آن بند است. در این حالت کشش روحی شاید چنین پیش بیاید که آن جواب ناگهان بر او گشوده شود، کاملاً نامنتظرانه. و الا فریادی، هياهوئی یا - چنان که در نمونه‌های سخت و خشک ایام قدیم معمول بود - ضربه دردناکی آن کشش را به نقطه انفجار خواهد کشاند. چه شورانگیز است این دم! شاگرد می‌لرزد، غرق عرق می‌شود. اما جذبه آمیز است: آنچه عبث به جست و جویش بود ناگاه در او پیدا می‌شود. اکنون به وضوح جایی را می‌بیند که پیش از این همه چیز در آن کلاف سردرگم بود؛ می‌تواند جنگل را بی‌توجه به درختان ببیند. حجاب از پیش چشمانش برداشته شده است. حس می‌کند خلاص شده است. این دم، کوتاه است مثل برق آذرخش، با اینهمه عمیقاً تأثیرگذار است. تعجبی ندارد که او نمی‌تواند آن را بگیرد.

ساتوری

مطابق این چارچوبی که من ساختم، شاگرد نزد استاد می‌رود، دیگر نه مغرور است و نه سری پرشوق دارد بلکه شرمسار و نامطمئن است. خاموش می‌ماند و می‌داند که توان آن را ندارد آنچه را عمیقاً برایش روشن است به زبان آورد. و اگر بگوید چیزی نا همخوان را با لکنت باز می‌گوید، بی آن که بخواهد آن را به صورت جواب ارائه دهد. استاد بی‌درنگ در او خیره می‌شود. احتمالاً شاگرد تا در را باز کند استاد پی می‌برد که این همان چیز راستین، یعنی ساتوری* یا روشن‌شدگی و بیداری است. استاد او را آرام و ترغیب می‌کند. چه پیش آمده؟ شاگرد نه تعبیر نوی یافته و نه اندیشه نوی. بلکه در یک برق روشن‌شدگی به این جواب رسیده است، گوئی چشم معنوی و نوی در سرش گذاشته‌اند. چیزهایی که می‌بیند فرقی با قبل ندارد، فقط آن‌ها را جور دیگری می‌بیند. بینش او – شاید هم خود او – دیگرگون شده است.

*Satori.

از این رو راه سرراستی از شیوه دیدن و دریافتن معمولی به بینش نوی که مشروط به ساتوری باشد نمی‌توان یافت... بیش‌تر بدان ماند که به بُعد تازه‌ئی جهیده باشد. بنابراین، این بینش نوراً نمی‌توان به چیز دیگری مانند کرد، دقیق‌تر بگوئیم وصف ناپذیر است.

اما آیا امیدی نیست که حتی اشاره‌ئی به نشانه‌های آن بیاییم؟ اگر نباشد، چیزی جز خلأ وجود ندارد، و هر چیزی که منطقاً از این بینش نتیجه شود در نیافتنی‌تر از پیش می‌شود. زیرا ریشه‌های مراتب بعدی و بالا‌تر ذن در نظر اول در این شهود بنیادی و در این دریافت است. و بنابراین، هستند کسانی که خود نمی‌توانند راه ذن را بی‌مایند و دانسته‌هاشان فقط از شنیده‌های آن‌ها است، باید کوشید این بینش را تا حدی برای چنین کسانی وصف کرد، هر چند وصفی ناقص باشد. اما انگشتی که به ماه اشاره می‌کند خود ماه نیست، چنان که استادان ذن این را به درستی دیده‌اند.

د. ت. سوزوکی سخت از نیاز به این کار آگاه است. او آن را «بینش روشنی‌بخش به گوهر چیزها»^۱ می‌خواند. «ساتوری نوعی ادراک درونی است - درواقع نه ادراک یک شیء فردی تک بل که بگوئیم ادراک خود واقعیت.»^۲ «ادراک برترین نظم»^۳ است. «اگر می‌خواهیم به حقیقت اشیا برسیم، باید از دیدگاه جائی که این جهان هنوز آفریده

۱. مقدمه‌ئی بر آئین بودائی ذن، لندن [۱۹۴۸]، ص ۴۷.

۲. همین کتاب، ص ۹۳.

۳. همین کتاب، ص ۱۰۹.

نشده است، جایی که در آن دانستگی به این یا آن هنوز بیدار نشده است به آن‌ها نگاه کنیم.^۴

بی‌گمان این اشارات درست است اما همان‌قدر معماوار است که خود ساتوری. این خطر هست که این‌ها خیالبافی و نیروهای تفکر خواننده را فعال کند، تا آنجا که او در خیال خود نقشی ترسیم کند - مهم نیست چه از کار درخواهد آمد - که همیشه نادرست کشیده خواهد شد. از این رو من از در دیگری داخل می‌شوم، به این امید که چند نشانه‌ئی از آن به دست دهم.

به نظر من اولین نشان راه نو دیدن این است که همه چیز در نظر آن ارج و قربی یکسان دارد، چه به معیارهای معمولی انسانی ناچیزترین چیزها باشد چه مهم‌ترین آن‌ها. به نظر می‌رسد که چیزها ارزشی مطلق یافته و گوئی شفاف شده‌اند و آشکارکننده رابطه‌ئی اند که در میدان معمولی بینائی به دست نمی‌آید. این رابطه افقی نیست که چیزی را به چیزی دیگر بپیوندد و به این طریق در جهان اشیا باقی بماند، بل که عمودی است به این معنا که هر چیزی را تا اعماق آن، تا نقطه پدید آمدنش باز می‌پیماید. به این ترتیب چیزها از همان اصل* و از همان «هستی» - که خود را در آن‌ها آشکار می‌کند - دیده و دریافته می‌شود. تا این‌جا آن‌ها همه برابرند، همه نشانه‌های معروف اصل خویش را دارند.

۴. همین کتاب، ص ۵۲.

* origin. «اصل» را به معنائی که در این بیت دارد باید فهمید:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش. م.

اشیائی تک و تنها نیستند؛ به ورای خود و به بنیاد مشترک هستی‌شان اشاره دارند، و با اینهمه این بنیاد را فقط از طریق آن‌ها و از راه آنچه هستی دارد می‌توان دریافت، گرچه آن اصل هر وجودی است.

این نکته باید کاملاً برای مان روشن باشد که در این طریق دیدن نه کم‌ترین نشانی از تفکر هست و نه این دیدن با همکاری پنهانی تفکر پدید می‌آید. چنین نیست که این بینش را چشم به راه باشند، یا آرزو کنند، یا آن را نتیجه نگرش درازمدت روی آن کوآن فرض کنند، تا چنان که تو سرانجام «باور کنی» که مفروض خود را می‌بینی. بل که برعکس، آن بینش به کردار برق آذرخش در یک ضربه بر تو فرود می‌آید. جسماً چنان روشن است که یقینی مطلق با خود به همراه می‌آورد، چندان که تویی درنگ «می‌بینی» و در می‌یابی که چیزها از آنچه نیستند «هستند»، و بودن [= هستی] شان را مدیون این نبودن [= نیستی] اند که بن و اصل آن‌ها است.

شاید حکایتی، که غالباً آن‌را به صورت کوآن به کار می‌برند، مقصود مرا روشن کند.

روزی هیاکوجو (Hyakujo) با استادش باسو (Baso) از خانه بیرون می‌رفتند که دسته‌ئی غاز صحرایی را در پرواز دیدند. استاد پرسید: «کجا می‌روند؟» «پیش از این رفته‌اند، استاد.» باسو ناگهان دماغ هیاکوجو را گرفت و پیچاند. او از درد فریاد می‌کشید «آخ، آخ!» باسو گفت «می‌گوئی رفته‌اند، اما آن‌ها هم از آغاز اینجا بوده‌اند.»*

آن گاه بر پشت هیاکوجو عرقی جاری شد، و به ساتوری رسید.

فرق میان این دو جمله آن قدر بزرگ است که نمی‌توان آن دو را با یکدیگر آشتی داد. «آن‌ها رفته‌اند» یک جمله بدیهی است در معنای عمومی معمولی آن. آن‌ها دیگر دیده نمی‌شوند، جائی از نظر ناپدید شده‌اند، از این رو دیگر اینجا نیستند و برای من حضور ندارند. اثبات این حقیقت را نیاز به توضیحی نیست.

باسو کاملاً جور دیگری می‌بیند.

دیدن با دو چشم سر که هر کسی آن‌ها را از آغاز تولد دارد، فقط می‌تواند به معنای ثبت چیزی باشد که از تمام آنچه وجود دارد در یک لحظه پیش چشم می‌آید. برای این که چیزی پیش چشم بیاید باید وجود داشته باشد. با چشم «سوم»، که انسان فقط وقتی آن را دارد که «از نو زاده» شده باشد، تو درست این هستی چیزی را که هست، یعنی بنیاد هستیش را می‌بینی. از این رو این جمله باید چنین باشد: «آن‌ها از پیش اینجا بوده‌اند»، طبعاً نه در این نقطه از مکان، چون زمان و مکان سهمی در این بینش ندارد. بدین سان آنچه به نظر حکایتی بی‌معنا و نامعقول و پیش پا افتاده می‌رسد در واقع یک جمله کاملاً ساده حقیقی است - حقیقتی که باسو آن را آشکارا و به همان اندازه نیز جسماً می‌بیند که هیاکوجو این حقیقت را که غازها رفته‌اند. هیچ‌یک از این دو حقیقت آن دیگری را رد نمی‌کند، چون به دو بُعد کلاً متفاوتی تعلق دارد، و هیاکوجو هرگز نمی‌توانست این جواب را با تفکر طولانی بیابد. فقط در

- * د. ت. سوزوکی، ذن و فرهنگ ژاپنی، ص ۸ (ذن چیست؟)، ع. پاشائی، چاپ دوم، ص ۴۹).

لحظه درد شدید، که او را از تفکر بازداشت، جواب را از طریق ساتوری پیدا کرد.

اکنون، گرچه شاید چنین احساس کنی که می‌توانستی از این جمله باسو چیزی درآوری، آن را به طریقی بفهمی و بدین ترتیب آن را تصدیق کنی، نباید گمان کنی که می‌توانی دیدگاه باسورا بپذیری و چیزی با معنا و احتمالاً حتی ژرف در جمله او بگذاری. نکته اصلی ابداً این نیست: هر چیزی در نظر اول بستگی دارد به «دیدن» تو، - چنان که باسو دید - با بیواسطگی بینشی که چنین است و نه جور دیگر. باسونیز طبعاً جمله هیاکوجورا فهمید؛ او روزگاری خود در این دیدگاه سهمی داشت و آن را عادی می‌شمرد. اما این را نیز می‌فهمید که این دیدگاه، ناروحی و برون‌مرکز است.

غلط است اگر فکر کنیم که این بینش روشنی‌بخش، هر چند شاید سودی اساسی به بار آورد، متضمن زیان بزرگی است؛ یا چنین بیندیشیم که این بینش گهگاه کمال جسمی وجود را نادیده می‌گیرد، و بدین سان فاقد معنا است. زیرا، همان‌گونه که دیدن چیزها از نظر اصل مشهورشان مهم است، به همان نسبت هم پذیرفتن آن‌ها صرفاً چنان که هستند مهم است؛ و همین‌گونه نیز دریافتن این نکته که نه فقط چیزی خود را در آن‌ها آشکار می‌کند، بلکه دریافتن صورتی که این چیز در آن نمایان می‌شود نیز مطرح است.

این ایراد وارد نیست. دقیقاً به این دلیل که این بینش روشنی‌بخش شاید نپرسد که «دیده» نسبت به بیننده چه معنایی دارد، او هر موجودی را به حال خود رها می‌کند، که بنا بر اصل خویش، خود راستینش باشد.

او چیزها را چنان می‌گیرد [یا، در می‌یابد] که «مقصود و معنا»ی شان آن بوده است.

زیرا چیزها، تا آن‌جا که اصل بی‌نشان [یا، بی‌صورت] آن‌ها دست‌نیافتنی و درنیافتنی است، در صورت‌های مجسم‌شان برای ما دست‌یافتنی‌تر می‌شوند. آن‌ها، شسته به نور اصل‌شان، خودشان روشنند، بنیادشان هر چه مرموزتر باشد در برابر ما نمایان‌تر می‌ایستند. هر چه دربارهٔ پرسش‌های نهائی خاموش‌تر باشند، دربارهٔ خودشان کم‌تر خاموشند. این به صاحب بصر توانائی می‌بخشد که آن‌ها را به حال خودشان بگذارد که راه خودشان را بروند بی‌آن که دلمشغولی‌های پیشینش را بر آن‌ها تحمیل کند. او ابداً آن‌ها را تجلیات محض یک بنیاد ازلی نمی‌داند که در این حالت دست‌نیافتنی و درنیافتنی است، می‌گذارد هر چیزی خودش باشد. کیفیت خاص بینش ناخودپرستانه‌اش به او توانائی می‌بخشد که این کار را تا حد حیرت‌آوری بکند چنان‌که گوئی او درست بیرون از مرزهای طبیعت جاندار ایستاده است، از نزدیک‌ترین تماس با چیزها و سرنوشت‌شان برخوردار می‌شود؛ حتی با چیزهایی که به نظر می‌رسند تماماً جذب وجود مادی‌شان شده‌اند. گهگاه می‌تواند این تماس را تا نقطهٔ یگانگی کامل گسترش دهد. سپس به نظرش می‌رسد که چیزها در بینش [شهود] او به‌سویش نمی‌آیند، بل که به‌سوی خودشان می‌آیند، و تنها آن‌گاه است که به‌واقعیت کامل می‌رسند، چنان‌که گوئی هستی خود را در هر چه هست می‌نگرد، گوئی فرآیند دیدن را در بر می‌گیرد و نگاه می‌دارد. سپس دیگر چنین احساس نمی‌کند که او در قطب شناسنده (یا، قطب ذهنی) قرار دارد و اشیا چون عین‌ها با او در

تقابلند؛ هستی را چون قطبی حس می‌کند که سرشتی اساساً درنیافتنی دارد، و خود را همراه با هر چه رخ می‌دهد همچون قطب دیگر وجود مجسم می‌داند که چون خود او از همان اصل پدید آمده است.

زیرا هر چه را که بشود دربارهٔ تک‌تک چیزها و همه چیز به کار برد دربارهٔ به اصطلاح «من» نیز قابل اطلاق است. در این بینش، «من» نیز زلال می‌شود، حتی تا نهایت اعماقی که بنیادش بر آن است. اینجا می‌توان آن کوآن را به یاد آورد: چهرهٔ آغازین پیش از تولد را نشانم ده؛ یعنی پیش از این‌که تو چون یک من فردی، چون این شخص معین، در جهان کثرت و تضاد متولد شده باشی.

باز جواب آن کوآن عبارت است از «دیدن» چهرهٔ آغازین با چشم سوم معنویات، «یافت» آن است تا «ساخت» آن به یاری تفکر. آنچه تو آن گاه با توجه به من خویش تجربه می‌کنی براین قیاس به من‌های دیگر، و از این کم‌تر به اشیاء، منتقل نمی‌شود؛ تمام این صورت‌های دیگر نیز مستقیماً، هر یک به تنهایی، از آن اصل تجربه کرده می‌شود.

این‌گونه از دیدن شاید تکرار و نوشدن - به شکلی تشدید شده - گرایشی (attitude) باشد که گاهی طبعاً در کودکی در ما پیدا می‌شد. پس، چیزی که ما با آن بازی می‌کردیم حقیقتاً چون خود آن چیز تجربه کرده می‌شد، بی‌آن که هستی ما به هیچ طریقی ربطی به آن داشته باشد، تا آنجا که به نظر می‌آمد که گوئی تمام آن عمل از آن سرچشمه می‌گرفت و او با ما بازی می‌کرد. ساتوری هر جور که باشد، خواه بازگشتی به گذشته باشد و خواه اتفاقی کاملاً نو و یگانه، بی‌گمان یک تجربهٔ بسیار نیرومند مطلق و بی‌تعیین است که تمام نیروهای جان شخص را فرا می‌خواند و

به خدمت خود می‌گیرد؛ بینش، تجربه، نفوذ و هستی است که در یک چیزی نفوذ کرده است. از این رو می‌توان فهمید که چرا استادان ذن نهایتاً کلمات و عبارات تعجبی همچون «چوبدست!»، «برف!»، «غاز وحشی!» را مجاز می‌دانند، اما جمله‌هائی چون «این چوبدست است»، «آن‌ها غازهائی صحرائی‌اند» را همان قدر خطا می‌دانند که خلاف آن‌ها را، یعنی «این چوبدست نیست»، «آن‌ها غازهای صحرائی نیستند»، و «غازهای صحرائی رفته‌اند» را همان قدر خطا می‌شمرند که «آن‌ها رفته‌اند» را. کسی که به این شیوه قضاوت می‌کند و اشیا را هم از خود و هم از یکدیگر جدا می‌کند و کل را می‌شکند دیگر «دیده‌ور» نیست بل که بیننده‌ئی است که بیرون از تصویر می‌ایستد و دیده را به صورت یک ضد، تجربه می‌کند. خود را با آنچه می‌بیند یگانه حس نمی‌کند، گوئی چیزها او را از بیرون فرامی‌خوانند، و او هم به نوبه خود از آن‌ها سؤال می‌کند که جواب بگیرد. او در این بازی پرسش و پاسخ گمان می‌کند که واقعیت کامل «عین» یا شیء را فراچنگ آورده و در آن مطالعه کرده است، به این توجه نمی‌کند که باید به همان محض‌ترین جانشین راضی باشد. میان او و شیء، عکس در آئینه حائل است که او آن را با معنا پر می‌کند، این را در نمی‌یابد که بینش دیده‌ور برای او سرشار از معنا است، و او فقط باید خود را گشوده نگاه دارد تا آن را دریافت کند.

برای بیننده‌ئی که دانسته چیزی را به چیز دیگری ربط می‌دهد گذشته و آینده به وضوح در هر چیزی که آن را درک می‌کند تقسیم می‌شود. بینش اما چنین نیست، و بینش یک حالِ ناپیوسته و یک اکنون نیندیشیده وقوع بی‌زمان است. این ریتم نه به شکل چیزی از بیرون بل که

چون چیزی از آن خود شخص احساس می‌شود، و با تمام چیزها در یک فرآیند تغییر تمام‌نشده و بی‌کران می‌تپد.

پس اگر استادان ذن از به کار بردن هر جمله‌ئی دربارهٔ بینش روشنی‌بخش رو می‌گردانند نه از آن رو است که بازگشت به ابتدائی بودن روانی نا پختگان را توصیه می‌کنند. چیزی که آنان ضروری می‌دانند تنها نه حصول «دل‌آغازین» که حفظ آن است. این حالت آغازین حالتی ابتدائی نیست، هر چند که ساده و ساده‌اندیشانه به نظر آید، بل که حاصل تربیت روحی بی‌وقفه است و به آزادی‌ئی می‌انجامد که در حقیقت هیچ چیز برایش ناممکن نیست. اما این در روح ذن نیست که برای این گرایش ضد منطق اصلی بطلبد و آن را شدیداً دربارهٔ تمام قلمروهای حیات به کار برد. «اصول» از هر نوعی که باشد با ذن بیگانه است. نه فقط پذیرفته شده که قلمروهای از حیات هست که در آن‌ها تصدیقات، داوری‌ها، طرح‌ها و اعمال با قصد و نیت سهمی دارند بل که ذن حتی تا آنجا پیش می‌رود که تصدیق می‌کند این وجوه رفتار لازمهٔ وجود است، و بدین‌گونه ویران کردن یکتائی ازلی، یعنی تقسیم به شناسنده و موضوع شناسائی یا ذهن و عین را تصدیق می‌کند، اما فقط تا نقطه‌ئی که تهدید به خطر و مصیبت کند.

نگرش‌های کوآنی دیگر

استاد در وقت مناسب کوآن‌های بیش‌تری به شاگردش می‌دهد. نه به این منظور که روشن‌شدگی او را جزء به جزء کامل کند - زیرا روشن‌شدگی در یک حرکت و به صورت یک کل تقسیم‌ناپذیر دست

می‌دهد، چون هر کوآنی کل ذن را در خود دارد - بل که برای این‌که فرآیند روشن‌شدگی را آشناتر کند، بگذارد ریشه بدواند و آن را تمرین کند. در همان حال کشفِ کل دامنۀ هستی نیز به یاری کوآن‌ها ممکن است؛ از این نظر حتی می‌شود کوآن‌ها را دسته‌بندی کرد.

شاگرد در این مرحله در وقت نگرش خطاهای قبلی را تکرار نخواهد کرد. حالا دیگر در پی جواب عقلی نمی‌گردد، از شکست‌های قبلیش درس گرفته است که اندیشیدن کلاً بی‌فایده است و باید آن را زدود. ممکن است هنوز نگرش را آغاز نکرده در همان حرکت اول جواب را پیدا کند؛ آشکارا جواب بر او می‌جهد و او در یک برق چیزی را «می‌نگرد» که از او پرسیده بودند. آن‌گاه نزد استاد بر می‌گردد و جوابش یا قبول می‌شود یا ردّ. او تسلیم تصمیم استاد است، نه فقط با روح فروتنی و اطاعت به تصمیماتی که فکر می‌کند غلط است تعظیم می‌کند، بل که در رضای کامل گوئی به حکم سرنوشت تن می‌دهد. شاید این تسلیم و رضا از اول در او نبوده باشد. شاید اوقاتی باشد که او بر این ادعای استاد که سراسر وجود او را می‌بیند بشورد، تا روزی که در می‌یابد چه قدر بر خطا بوده است. پس از آن به دلخواه گردن می‌نهد و اعتماد استواری به استاد دارد.

استاد چه گونه می‌بیند که شاگرد صاحب ساتوری شده است یا نه

استاد این مرجعیت را از کجا به دست می‌آورد که نه آن را بسته و نه طلبیده است بل که علی‌رغم اودراورش کرده است؟ چه گونه برایش نگریستن در روان شاگردش ممکن است در حالی که شاگرد در حضورش

صم و بکم می ایستد یا از روی درماندگی زیر لب چیزهایی می گوید؟ چه گونه می داند و می بیند که شاگرد به ساتوری رسیده یا نه؟ توضیحش همان قدر دشوار است که خود فرآیند ساتوری.

بار دیگر باید تأکید کنیم که سرشت بینش روشنی بخش چنان است که شاگرد نمی تواند هیچ جواب روشنی به پرسشی که در کوآن هست بدهد، چون بیان آن به مفاهیم لفظی ناممکن است. اما گیرم او توانسته باشد آن بینش را به یاری تمثیل هائی (که شاید پس از چند سال با افزایش تجربه ممکن باشد) وصف کند، که البته در استاد اثری ندارد. زیرا شاگرد شاید فقط آنچه را که از دیگران شنیده تکرار کرده تا یک تجربه واقعی را تقلید کرده باشد. با تخیلی بسیار زنده و حقیقتی چند که در دسترس داشته توانسته مشخصات اصلی بینش را سرهم کند و صرفاً به این علت که توانسته آن ها را با کلام بیان کند، وانمود کند کسی است که ساتوری را تجربه کرده است.

استاد برای این که باد این فرصت طلبان را خالی کند، که درذن هم مثل هر جای دیگری پیدایشان می شود، می خواهد با چشم های خودش حصول ساتوری شاگرد را «بیند». و او، استاد ساتوری، درواقع با نگاه بی خطا می بیند. تجربه های ایام شاگردی خودش، بعد هم سال ها تجربه آموزگاری و سرانجام نیز تجربه های استادیش او را به چنین کاری توانا می کند. اما استاد چه چیز را می بیند؟ شاید با مثالی به این پرسش نزدیک شویم: مثل نقاشی که با نگاه کردن به کارهای شاگردانش می تواند بگوید کدام شان نقاش مادرزادند و کدام شان نه. او فقط این را «می بیند»، اما چگونگی این دیدن را هرگز نمی توان به نا نقاش توضیح داد یا آموخت.

همین طور، استاد ذن می بیند که کی ساتوری واقعی است و صرفاً وهم و پندار نیست. طبعاً استاد او را «با» چیزی می بیند و اگر چه نمی توانم توضیح بدهم که چه گونه این کار را می کند، سعی خواهم کرد چند نشانه ئی به دست دهم که شاید سودمند باشد.

حالت واهستگی جان که حاصل ساتوری است و استحالة درونی عمیقی پدید می آورد در واهستگی تن منعکس می شود. ساتوری مشخصاً هیچ گونه سبکی نمایانی در هستی، یا حسی از هیجان یا یک احساس کلتی تعالی بر نمی انگیزد - و این نمودها شاید کاملاً علل دیگری داشته باشد - زیرا روشنی یافته آرام است و به هیچ وجه چشمگیر نیست. برعکس، اثرات ساتوری در نا چشمگیرترین حرکات او که کم تر از همه زیر فرمان او است نمودار می شود. این حرکات را نمی توان تقلید کرد زیرا در ذن هیچ گونه گرایش نوعی، مثل گرایش شوق دینی، تواضع، جذبه (اکستاز) و مانند این ها، وجود ندارد که بتوان طوطی وار آموخت. یک استثنا هست و آن گرایش جذبه نگرش است. این را یک چند، نه همیشه، می توان تقلید کرد، چون بیحاصلیش رو می شود، به این معنا که به ساتوری نمی انجامد.

حتی بر این تأکید نمی کنم که چشم چه قدر برملا کننده است. این نکته در حوزه های دیگر حیات درست است، و بشر در تمام جهان هنر خواندن نگاه را پدید آورده است. اما هنر دیدن را فقط استاد ذن به کار می گیرد، او از نحوه به لب بردن فنجان چای شاگرد می فهمد که او به ساتوری راستین رسیده است یا نه.

به همین یک نمونه بسنده می کنم که شاید بیش از نمونه های دیگر

برای غریبان قابل حصول باشد. به هر حال کاملاً مسلم است کسی که ساتوری را تجربه کرده نه تنها چیزها را به گونه دیگری می بیند بل که دیگرگونه هم «می گیرد» (grasp)، به تحت اللفظی ترین معنای این واژه. اما به چه طریقی آن ها را «می گیرد»؟ نه ناشیانه و خجولانه، چون که در حضور استاد است. نه ستاینده صورت آن ها و نه تصدیق کننده ارزش آن ها است. حتی، در مورد آن فنجان چون فنجان: ارزشش بستگی به چیزی ندارد که در آن است. و از طرف دیگر، نه با توجه «نکردن» به آن، که گوئی دراندیشه فرو رفته بوده است. بل که برعکس آن را همچون کوزه گری می گیرد، چگونگی به وجود آمدنش را حس می کند - زیرا گویای دست شکل دهنده استادی است؛ فنجان را چنان می گیرد که گوئی دست هایش با آن یگانه است، تا آنجا که دست هایش خود شبیه به فنجان می شود و هنگامی که آن را به زمین بگذارد، بازگوئی اثر آن را در دست هایش حس می کند. او حتی جای را نیز متفاوت از دیگران می خورد. آن را به چنان طرزی می خورد که دیگر نمی داند که او آیا نوشنده است یا نوشیدنی، خود را پاک از یاد برده و خویش را گم کرده است: آشامنده با آشامیدنی یکی است، و آشامیدنی با آشامنده.

در این معنا قدرت استاد در «دیدن» ساتوری، صرفاً کمال یک توانائی است که او، در مقام یک شرقی، برای آن تمام صفات لازم را داراست، یعنی توانائی یافتن ظریف ترین تفاوت ها در حرکت و حرکات سر و دست. احتمال می رود که این حدت حیرت آور مشاهده با کتابت تصویری* و با تمایل ژاپنی به فرورفتن در هر چیزی که رخ می دهد، و سرانجام با عشق او به طبیعت تکامل یافته باشد. هر چه را مشاهده می کند

در او راه یابد - او آن را در می‌کشد. می‌شود نمونه‌های بسیاری از این گرایش را در زندگی ژاپنی به دست داد، مثلاً نظاره شکوفه گیلاس، نمایشگاه‌های گل، گل‌آرائی، لذت بردن از چشم‌انداز و تکدرخت‌ها. همه این‌ها به حساسیت مشاهده او از آیند و روند حیوانات و مردم می‌افزاید. یکی از امپراتوران حتی نگران این پرسش بود: درنا با کدام پا شروع می‌کند به بالا رفتن از پله‌ها؟

درست همین حرکات بی‌معنا و بی‌اختیار است که برای استاد با معنا است، چون این‌ها بازتاب‌های حالت اصیلی است که به اراده پدید نیامده است.

اگر بنا می‌بود استاد ذنم این نوشته را بخواند، می‌گفت: «چرا باید درباره چیزی به این سادگی اینهمه پیچیده نوشت، چرا اینهمه واژه! دیگری را فهمیدن و به نهانی‌ترین گوشه‌های روان او نگرستن فقط از طریق رابطه یک شبکه خورشیدی با شبکه خورشیدی* دیگر ممکن است!» به عبارت دیگر، با تمرین طولانی می‌توانی به این توانائی برسی که دیگری را بکشی به میدان قدرت که در پیرامونت گسترده‌ای و حلقه‌های آن نیز مدام گسترده‌تر می‌شود، و نه فقط آدمی و حیوان و گیاه را بلکه اشیا را نیز به آن می‌کشی. هیچ چیز نمی‌تواند از آن بگریزد. و هر چه به آن کشیده شود باید که نام و سرشتش را فاش کند.

از این رو استاد از پیش می‌تواند از رفتار بیرونی شاگرد، و از این

→ • pictographic writing. مقصود خط چینی و ژاپنی است. م.

• Solar plexus. ساختاری شبکه‌ئی شکل در شکم. م.

بیش‌تر از شیوه‌ئی که او سعی می‌کند مقصودش را در جواب استاد بیان کند در اندرون او بنگرد. ممکن نیست که شاگرد بتواند وانمود کند چیزی را دارد که ندارد، چون چیزی در ساتوری نیست که بتوان آن را به شکل یک حقیقت عینی فهمید و بیان کرد؛ حقایقی در خود ندارد که بشود آن را برگزینی و طوطی‌وار بگوئی، بلکه فقط راه نوی است در دیدن و دریافتن. یا ساتوری داری یا نداری؛ نمی‌توانی از خودت درآوری. و هر که سال‌ها شاگردی استاد ذنی کرده باشد دیگر به انکار ادعای استاد بر نمی‌خیزد: زیرا که او در دل شاگرد می‌نگرد و می‌داند او کجا ایستاده است، و بالاتر از این‌ها می‌داند که چه قدر از تجربه‌اش راستین و چه قدرش خیالی است.

اشاراتی به بازیگری ژاپنی

بیانید برای تأیید این موضوع هنری را در نظر بگیریم که توجه به حرکت بیانی نقش حساسی در آن دارد، یعنی هنر بازیگری. بازیگر، تأثیری را که می‌خواهد نه با اثرگذاری (pathos) عالی - و غالباً خالی - نه با حرکات زیاد سرودست، بلکه با بازیگری خاموش، معروف به هنر «بی‌آوا» و «درونی» فراچنگ می‌آورد. [این هنر] خود را در هیجانی‌بودن گم نمی‌کند و هر جزء منفرد آن به صورت کامل شکل می‌یابد. تماشاگر صرفاً آن حرکت محض را نمی‌بیند، که گوئی در انزوا صورت می‌گیرد؛ می‌داند چه گونه آن را با توجه به احساس و خوی‌های گوناگون تعبیر کند، و درباره‌ی بزرگی بازیگر از روی قدرت او در بیان حالاتش به حرکات اندک قضاوت می‌کند. کلمه‌ئی چند، خم کردن سر

به این یا آن سو، حرکت دستی، شاید فقط حرکت انگشتی کافی است که بازیگری بتواند روان تر از آنچه با کلمه می تواند، حرف بزند. تئاتر ژاپنی نو (Nō یا Nōh) که به کابوکی (Kabuki) هم معروف است، نه بر پایه کلام بل که بر سکوت نهاده شده است - و اینجا است که می توانیم ریشه های بودائی آن را بازبشناسیم - تا داستان را بتوان فقط القا کرد، نه به کلام درآورد. نمایشنامه هائی هست که در آن ها بازیگران بی آن که لب از لب باز کنند می توانند تماشاگران را با قدرت بیان شان افسون کنند، و در این بیان چنان امساک می هست که آن را رقصیدن منجمد یا رقص بی رقص خوانده اند.

مقصود از نمایشنامه ژاپنی، خوانده شدن نیست، به خلاف نمایشنامه اروپائی که شاید در همان بار اولی که آن را می خوانیم تمام زیبایی، یا رخسندگی یا عمق آن آشکار شود؛ نمایشنامه ژاپنی فقط از طریق نبوغ بازیگر است که نمایشنامه «می شود»؛ او دقیقاً عنصری را که نمی توان با کلمه بازگفت به آن می افزاید.

در هنگام بازی، چهره اش تقریباً پاک بی حرکت، و بی بیان است، و چشمانش خیره می نگرد. در این هیچ چیز شگفت آوری نباید باشد. جائی از دیرباز صورتک هائی در نمایشنامه های «نو» به کار می برند، و در جای دیگر، بازیگران به تأثیر تئاتر عروسکی بسیار مدیونند، که در آن قدرت بیان در حرکاتی جا دارد که صرفه جویانه ترین حرکات است. این کار به چنان هنری رشد کرده است که به نظر می رسد به کمال رسیده است. فقط بر این شالوده است که می توان فهمید چرا سنت نمایش لال بازی رابه دقت حفظ کرده اند و آن را آرام آرام از خردسالی (حتی از

همان آغاز کودکی (به کودکان می‌آموزند. یک گزارش تأثیری در دست است که چندین قرن پیش آغاز شد، و ویژگی اصلیش وصفی است از نمایش‌های لال‌بازی بازیگران بزرگ که با دقت و امانتی وسواسانه نوشته شده است. حس می‌شد که این کار وظیفه و مقصود اصلی نقد تأثیر است. پس هر بازیگری می‌آموخت که پیش‌کسوت‌های بزرگش چه گونه نقش خاص خود را بازی می‌کردند و او چه گونه باید بکوشد تا به یک شکل به راستی بیزمان دست یابد. بازیگر برجسته امروز توکیو از پدرش آموخته است که «خصوصاً، ابتکار ممنوع است»، که این مورد علاقه بازیگر متوسط است. چشمگیر نمودن خود آسان است، اما بازیگر خوب تلاش می‌کند که حتی المقدور چشمگیر نباشد.

حاصل کار، که در آن اوضاع تعجب‌آور نیست، تأثیری است *sub specie aeternitatis** هر حرکتی، هر قدر ناچیز که باشد، به معنی چیزی است، خصوصاً در نمایش‌های «نو». همان ظریف‌ترین تغییرات و تفاوت‌های در معانی است که مکتب‌های گوناگون بازیگری را پدید می‌آورد، و این چیزی است که برای ما تقریباً قابل تصور نیست. این کار فقط از آن‌رو امکان‌پذیر است که این حرکات مهم به کمال غائی‌شان برسند، چنان که حتی کوچک‌ترین تغییر نیز از نظر نیفتد. چرا آن‌ها علی‌رغم الگوی بنیادی رسمی‌شان تأثیر نمونه‌های قالبی را ندارند، و باز چرا فاسد نشده و به صورت یک کار هر روزی در نیامده‌اند که در آن صورت حتی بازیگران متوسط هم می‌توانند به آن دسترسی داشته باشند؟

* در فرم یا سرشت ذاتی یا کلی آن.

به این دلیل که در ژاپن طبیعت و زندگی و هنری وقفه در یکدیگر جاری اند. هنریک قلمرو ظاهر نیست که از طبیعت و زندگی جدا و برتر باشد، کمال این دو است - کمالی که از طریق هنرمندی تحقق می یابد که تسلط والائی بر فن خویش دارد، و هم بدین طریق از آن آزاد است.

هنر بازیگری ژاپنی تا حد زیادی باید از دسترس اروپائی دور بماند، صرفاً به این دلیل که او آن زبان را نمی داند، بلکه به این دلیل که استعداد بینش شرقی در او پرورده نشده است. گرچه او بی کوششی می تواند گفت و گوی بغرنجی را در یک نمایشنامه اروپائی دنبال کند، اما وقتی که با ساده ترین صحنه از یک تئاتر ژاپنی یا نمایش لال بازی روبه رو شود در می ماند. نمی تواند انکار کند که فرهنگ او بر لوگوس [logos: کلمه] بنا شده است و فرهنگ خاور دور بر بینش شهودی.

مبادا گمان کنید که من گزافه گوئی می کنم تا زمینه ساتوری را ترسیم کنم. حکایت مشهوری هست از دو استاد بزرگ تئاتر که نظر مرا تأیید می کند: یکی از آن دو تن بزرگی و مهتری دیگری را از رفتار بیش از حد مؤثر او در صحنه ئی باز شناخت که او در آن لب از لب باز نکرد. تمام این ها را استاد از آن رو داراست که در شرق متولد شده است. وانگهی، اگر او چشم سومی از ساتوری یافته باشد می توان پنداشت که از این متحول کردن نیروهای بینش او چه نتایجی می تواند به دست آید.

استحاله شاگرد از طریق ساتوری

ساتوری استحاله ئی درونی با کیفیتی متحول کننده پدید می آورد.

شاگرد ابتدا به آن توجهی ندارد فقط آموزگار متوجه آن می‌شود و سخنی از آن به میان نمی‌آورد، بل که می‌گذارد پخته شده به کمال برسد. اما شاگرد کم کم به تغییری در خود و در رابطه‌اش با دیگران پی می‌برد. دیگر آن ارتباط خودجوش در کار نیست. اما این نکته یقین او را متزلزل نمی‌کند، چرا که بینشی که او یافته بسیار متقاعدکننده است. درست چنین است که او از دیگران کنار می‌کشد. بیش از پیش خود را تسلیم شهودهایش می‌کند و خلوت جوی است و آنرا دوست دارد.

آنچه در آغاز به نظر زیان می‌آمد اکنون سود می‌شود. زیرا آن خلوت را در جاهای دوردست و آرام نمی‌یابد، بل که آنرا از درون خود می‌آفریند، و هر جا که باشد آنرا پیرامون خود می‌گسترده، زیرا آنرا دوست می‌دارد. و او آهسته آهسته در این آرامش پخته می‌شود. زیرا آرامش برای این سیر درونی که اکنون به شکفتن آغاز می‌کند بسیار مهم است. پس این خطر در میان نیست که آنرا با دیگران در میان بگذارد و بذرها را در گفت و گو تباہ کند. نه چنین است که خود را به حظی کاهلانه رها کند بل که فقط می‌خواهد اتفاقی را که برایش افتاده روشن کند. گوئی می‌بایست بینش روشنی یافته خود را در معرض بینشی بگذارد که درخششی هنوز بزرگ‌تر دارد و آن تجربه آغازین روشن شدگی را عمق و گسترش می‌بخشد. این یک فرآیند طبیعی و ماندگار سازنده خود است که از حفظ بینش روشنی یافته واقعیت در یک تصویر ذهنی ثابت پدید می‌آید، و سپس آن تصویر به بینش برگردانده می‌شود. بار دیگر، این فرآیند به طور دانسته آغاز نمی‌شود، خود به خود رخ می‌دهد.

این راهی است به درون هنر، و نهایتاً یک راه هنر می‌شود.

فرق میان ذن در هنرهای فردی و روش ذن این جا است. وا هشتگی تن و جان نیز هدف هنرهای فردی است، و پدید آورنده استحالۀ درونی است. اما این [اینجا] آن قدر بنیادی نیست که در خود ذن است. رانه (impulse) های اغراق آمیز «من» سرکوب می شود اما کاملاً نفی نمی شود. با اینهمه هریک از این هنرها به ورای خود اشاره دارد و راهی است به سوی ذن، به سوی «هنرنا هنر» که ذن آن را به کمال می رساند، و ثمرات آن ها را برای به کمال رساندن خود به کار می گیرد.

نقاشی ذن

اینجا جای آن نیست که نه از نفوذ ماندگار ذن بر همه هنرهای ژاپنی بحث کنیم، که د. ت. سوزوکی آن را نشان داده، و نه از روش آموزش در هنرهای فردی، و نیز نه از نیاز به تمرکز و کار درونی ثی که هنرمند با آن استاد می شود. این کار را در کتاب دیگرم ذن در هنر کمانگیری کرده ام.

اینجا به چیز دیگری می پردازیم: به تأثیر خاص ساتوری، یعنی به راهی که ساتوری خود را از نظر تصویری، و بالاتر از همه در نقاشی ذن بیان می کند. زیرا یک مکتب متمایز نقاشی ذن هست که مایه پرده هایش بینش روشنی یافته هستی است.

مشخصه این پرده ها چیست؟ نخست، فضا است. اما فضا در نقاشی ذن به مفهوم غربی فضا با ابعاد گوناگون آن نیست که محمل یکسانی است که اشیا در آن قرار دارد، و او (فضا) بر آن ها محیط است و آن ها را از یکدیگر جدا می کند. خالی مرده ثی نیست که با اشیا

جا به جا شود و محدود باشد به نسبت های مرئی میان راست و چپ، بالا و پائین، پیشزمینه و پسزمینه. نه فضائی است که فقط سطح شیء را لمس کند و آن را مثل پوست بپوشاند، و از این رو جائی است که چیزی در آن نیست، عاری از معنی و پسزمینه‌ئی است که توجه چندانی نمی‌طلبد. فضا در نقاشی ذن همیشه بی‌جنبش و با اینهمه در جنبش است، به نظر می‌رسد زندگی می‌کند و نفس می‌کشد، بی‌شکل و تهی است و با اینهمه سرچشمه تمامی شکل‌ها است، بی‌نام است و با اینهمه هر چه را که نامی است از او است. از او است که چیزها ارزش مطلق دارند و همه به تساوی مهم و با معنایند، و نمودگار حیات عالمند که در آن‌ها جاری است. این نیز در نقاشی ذن معنای عمیق بیرون گذاشتن چیزها را توضیح می‌دهد. آنچه القا و گفته نمی‌شود مهم‌تر و گویاتر از آنی است که گفته شده است.

اینجا هم مثل هنر تئاتر «رقص بی‌رقص» را می‌بینی که به تمام هستی جان می‌بخشد، همه را سرشار می‌کند و در آن‌ها می‌رقصد. فضا محملی همگون و تهی نیست که تا بی‌نهایت گسترده شده باشد، بل که سرشاری تصورناپذیر خود هستی است با تمام امکانات بی‌نهایت آن. پس نقاش ذن «خوف خالی‌ها»^{*} ندارد، برایش تهی شایسته‌ترین احترام است؛ زنده‌ترین چیزها است، چنان سرشار از حیات است که نیازی به قبول شکل و فرم ندارد، و برای این‌که آشکار شود، در چرخه بی‌پایان

* horror vacui یا، خوف خالی‌ها: خوف از جاهای خالی، خصوصاً بیزاری از جاهای خالی در طرح‌های هنری. م.

تغییر صورت جزئی به خود می‌گیرد. فضا پوست نیست که دور اشیا کشیده شده باشد بل که مغز آن‌ها و عمیق‌ترین ذات آن‌ها و دلیل هستی آن‌ها است. جادوی تهی در این پرده‌ها بیان می‌شود، چشم را افسون می‌کند، حالت احترام بر می‌انگیزد. نگاه کردن به نقاشی همیشه با نگاه کردن به تهی آغاز می‌شود.

در نقاشی غربی بیننده بیرون تصویر می‌ایستد. آنچه می‌بیند به صورت ضدی تجربه می‌شود که جداگانه زندگی می‌کند و چشم او را در پرسپکتیو کاهش‌یابنده به افق می‌کشد. گوئی همان کنش محض نگاه کردن، خلاق است. در این وجه از دیدن، هر چیزی که ضد است اساساً بیرونی است، یعنی بیرون از بیننده است، و به دانستگی او وارد می‌شود تنها به این دلیل که او آنجا نیست، بل که از تصویر جدا است. در نقاشی چینی و ژاپنی شما از بیرون به یک ضد نگاه نمی‌کنید، زیرا موضوع و هر جزء آن چنان با توجه از درون دیده می‌شود که بیننده خود باید در تصویر باشد، باید در آن زندگی کند تا آن را چنان که باید دریابد. تنها نه پرسپکتیو چنان بی‌تناسب می‌شود که یکسره ناپدید می‌شود بل که نسبت بیننده به دیده‌شده نیز از میان می‌رود. فضا پیرامون بیننده بسته می‌شود، که او اکنون همه جا در مرکز می‌ایستد بی‌آن که مرکز باشد: او اکنون در میان اشیا و با نبض آن‌ها یگانه است. و در عوض، آنچه بر او محیط است و در میانش می‌گیرد چنان همتای او است که او حس می‌کند که آن [فضا] صرفاً برای او و به خاطر او نیست که آنجا است. آن، ضد نیست بل که گوئی خود او است به شکل همیشه در تغییر. آن‌ها [اشیا] چنین‌اند در کسی که دیگر معنایی خاص خود ندارد، بل که او در آن

[فضا] فرو رفته، در میان آن ناپدید شده، با خود و لیکن نه با خود رویارو می‌شود: و این محوشدنی است در ذات اشیا.

اما اشیای تصویر، کوه‌ها و جنگل‌ها، سنگ‌ها و آب‌ها، گل‌ها، جانوران و انسان‌ها - همه شکل‌های برآمده از تهی - آنجا ایستاده‌اند کاملاً آشکار در فعلیت‌شان، فرو رفته در موضع مجسم اینجا و اکنون، و با اینهمه نه در اینجا و اکنون محض. از اینجا است تأثیر محو مدام، چنان‌که گوئی متناهی باز جذب نامتناهی و با شکل جذب بی‌شکل شده‌اند، و بدین‌سان آن بنیاد ازلی را که از آن آمده‌اند قابل‌رؤیت می‌کنند.

کتاب درسی‌های نقاشی مرکبی هست که در آن‌ها هر چیزی را که چشم نقاش می‌تواند ببیند، از یک پر علف گرفته تا چشم‌اندازی بزرگ، در سیماهای ذاتیش محکم گرفته می‌شود و در چند ضربه کیفیتی به بند کشیده می‌شود که به طبیعت صفت زنده بودن می‌دهد. مقصود از آن‌ها این نیست که مدل‌هایی باشند که از روی آن‌ها کپی کنند، گویان‌که چنین کاری اغلب شخص را وسوسه می‌کند. بل که برعکس، این‌ها سیاه‌مشق‌هایی است به سبک‌های گوناگون قلمزنی، که مبین قرابت‌های نزدیک میان نقاشی و خوشنویسی است. اگر بتوانی در این تمرینات تسلط پیدا کنی که از فن فراتر رفته به آزادی برسی، بتوانی ظریف‌ترین تفاوت‌ها را درک و بیان کنی، آن‌گاه در مقامی هستی که چیزی را نقاشی کنی که چشم سوم می‌بیند و تفسیر می‌کند.

نقاشی ذن به سنت بزرگی پیوند می‌یابد، یعنی به منظره‌سازی چینی پیش از آمدن آئین بودا به چین. در آن نقاشی سیماهای خاص نقاشی ذن از پیش تبلور یافته یا به نوعی از پیش نشان داده شده بود.

این شاید حاصل نفوذ ژرف و پنهان مکتب دائو (dao) بوده باشد. وقتی نخستین بار آئین بودا، با اثرات تحول بخش، از هند به چین رسید، از طریق مکتب دائو دستخوش استحاله‌ئی آهسته اما گسترده دامن شد. درست مثل خود چین که در سیر تاریخش همیشه قبائل بیگانه‌ئی را که به آن کشور هجوم آورده‌اند فرو بلعیده است، معنأً نیز هر چیزی را که زمانی سرچشمه‌ئی بیگانه داشت جذب کرده است که فقط آن را بسیار پالوده و غنی بازپس گرداند. ذن شاید زیباترین و اسرارآمیزترین شکوفه خلاقیت غریب نبوغ چینی باشد. پس تعجبی ندارد که نقاشان ذن اصل‌شان را به نقاشی‌های پیش از بودائی چین برسانند که روح آئین دائو آن‌ها را به قالب ریخته بود. در مکتب دائوی لائوزه* مایه‌های فراوانی می‌یابیم که در ذن از اهمیت بنیادی برخوردار است. درواقع، آنچه در مکتب دائو چندان نمودار نبود در ذن آشکار می‌شود.

آنچه درباره منظره‌سازی صادق است به‌طور کلی درباره کوچک‌ترین جزء یک چشم‌انداز یا طبیعت نیز صادق است، یعنی درباره آن پرده‌هائی که به گونه‌ئی ناباورانه زنده‌اند و با چند حرکت ظریف یا نیرومند قلم ساقه خیزرانی، دسته‌ئی نی، شاخه شکوفائی را به جادو بر می‌آورند. آن‌ها نیز از تهی بی‌نشان دیده می‌شوند و می‌توان آن‌ها را فقط از آن دیدگاه فهمید. اینجا نیز رابطه این نقاشی با فضای خالی بسیار مهم است؛ درواقع احساس خاص فضاحتی متقاعدکننده‌تر از آنچه در ترکیب (کمپوزیسیون)‌های بزرگ‌تر دیده می‌شود بیان می‌شود. هیچ چیز

* Lao Zi یا Lao Tzu. لائودزو.

خطا آمیزتر از این نیست که زیبایی آرام وجود را ببینیم که به صورت همیشگی آنجا به بند کشیده و برای نظاره بی وقفه عرضه شده است. شخصی که واقعاً می‌داند چه گونه این تصویر - نوشته را بخواند از خلال این ظاهر آرام، کشش نیرومند فرآیند جهانی را، [کشش] اشیائی را که بالا می‌آیند و فرو می‌نشینند، پیدا و ناپیدا می‌شوند احساس می‌کند؛ حس می‌کند چه گونه هر چیزی که شده در جریان شدن و نشدن، - یعنی نپاینده، اما مطلق - در ارتعاش است.

این پرده‌های کاملاً ساده، که بی‌نهایت اندک را نشان می‌دهند، چندان سرشار از ذن‌اند که بیننده حس می‌کند که مغلوب آن‌ها شده است. هر که او در آئین طولانی چای، به هنگام به تماشا نهادن طومارهای آویخته دیده چه گونه کل آن جو دیگرگون می‌شود، و چه گونه میهمانان به نظاره فرورفته در برابر آن پرده کشف اسراری را تجربه می‌کنند که هیچ‌یک نمی‌توانند آن‌ها را به زبان آورند، و از چایخانه با احساسی از غنائی ناگفتنی بیرون می‌آیند، چنوئی خواهد دانست چه نیروئی از این پرده‌ها بیرون می‌تراود.

ساتوری در شعر

ساتوری در شعر نیز تجلی یافته است که اینجا به طور گذرا از آن می‌توان سخن گفت. شعر کوتاه، یا هایکو (Haiku)، خصوصاً مناسب سرشت ذن است زیرا مثل نقاشی مرکبی بر رابطه با فضا نه فقط از بیرون و در آرایش خطی بل که از درون و در شکل ذاتی آن نیز تأکید می‌کند. چیزهای واقعاً مهم بیرون گذاشته می‌شود و فقط می‌توان معنای تلویحی آن را دریافت، همچنان که در شعر معروف باشو (Basho) :

برکۀ کهن :

غوکی بدان جهید، —

آواز آب.*

همین. و با اینهمه آیا کلّ عالم در آن نیست؟ ناگهان در میان آرامش بی‌جنبش، حرکت و حیات و حلقه‌های پهن‌شونده صدا پدید می‌آید و آن گاه باز ناپدید می‌شود. و چیست تمام این آشوب در قیاس با صدای

* ر. ه. بلایت، هایکو، ج ۱، ص ۳۴۰، کاماکورا، ۱۹۴۹. [یا «برکۀ کهن، آه! / جهیدن غوکی. — / آوای آب.»، نک هایکو، احمد شاملو، ع. پاشائی، انتشارات بنگار، ۱۳۶۸، ص ۱۵۲].

سکوت، که آغاز و انجام است؟

اگر از نقاشی یا شاعری یا بازیگری یا کمانگیری می‌پرسیدند چه گونه در یک کلمه چیزی را بیان می‌کنید که به تمام زندگان جان و نفس می‌بخشد، و آن‌ها را در «رقص بی‌رقص» این آمدن و رفتن حفظ می‌کند، احتمالاً می‌گفت: «او» [یا، آن]. در هر کردار و ناکردار، «او» است که با نبودنش آنجاست. این وصف دست و پا شکسته شاید دقیق‌ترین وصفی باشد از چیزی که اوست که شکش نه این است و نه آن، بل که ذات نهانش در همه شکل‌هایی که هستند فعال است.

تأملی در بنیاد ساتوری

برای کسانی که نتوانند همچون نقاشان و شاعران بیان حالات کنند، هرچند بسیار کوشش‌ها کرده (و بعداً رد کرده) باشند، باقی می‌ماند راه رهاننده تفکر (reflection) که درواقع راه مشاهده و تأمل (speculation) است. شاید جهت این راه و نیز مقصد آن در این بخش‌های از «پنج گام» توسان ریوکای (Tosan Ryokai) نشان داده شده باشد:

گام اول

در سومین پاس شب، یا در نخستین آن
پیش از فرو شدن ماه،
که حیرت می‌کند مردم اگر
یکدیگر را نشناخته از کنار هم بگذرند؟

و با اینهمه آنجا ردی پنهان
از روزی که گذشته به جا می ماند.

گام دوم

پیرزنی که توجهی به بامداد ندارد
در برابر آئینه دیرینه سال می ایستد.
آن دو یکدیگر را در وضوح کامل منعکس می کنند،
دیگر هیچ چیز واقعی وجود ندارد.
رها کن دیوانه شدن دوباره ات را،

و [رها کن] جوهر بخشیدن به سایه ها را!

توسان ریوکای (قرن نهم میلادی) می خواهد چیزی شبیه به این
بگوید: بینش روشنی بخش چنین است که تفاوت های فردی روز در شب
همانی بی تعین، [یعنی در] بنیاد بی نشان و زهدان تمام هستی ناپدید
می شود. این همانی بی تعین، آن «او»ی اسرارآمیز است که چنین بی چون
و چرا تجربه شده است. تفاوت ها ناپدید می شوند، لیکن یکسره
بر نمی افتند، یعنی نیست نمی شوند، بل که دیگرگون شده به هیچ [نیستی]
باز می گردند. آن ها فقط در اندیشه نفی می شوند تا همانی بی تعین را
اندیشیدنی کنند. کسی که از بامداد غافل است - بامدادی که اضداد را
باز می آورد تا همانی بی تعین در آن ها قطبی شود - در برابر حقیقت
می ایستد همچنان که در برابر آئینه ئی. او نمی تواند از اندیشه «او»، که
هیچ بی نشان است، دور شود. خود او پیر شده (زیرا به شب بی زمان
حقیقت وارد شده) در برابر هیچ می ایستد، همچون «یکی» برابر

«دیگری». اما همیشه دو [چیز] هست: جانی که به هیچ می‌اندیشد، و هیچی که چون حقیقت به‌اندیشه در می‌آید.

از این‌رو، آن که فرض می‌کند در اندیشه هیچ - که تمام اختلاف‌ها در آن از میان می‌رود - به‌برترین حقیقت رسیده و معتقد است او برتر از هنرمندانی است که به‌ورای دیدن همانی بی‌تعیّن در اشیای روز، و [دیدن] اصل معروف در تمام نمودها، و [دیدن] بنیاد بی‌نشان در تمام شکل‌ها نمی‌رسند - آنانی که در یک کلام، چنان که باید «به‌طور انتزاعی» نمی‌اندیشند - چنین شخصی به‌قول ریوکای در رهگذر خطر دیوانگی است. او در نمی‌یابد هیچی که او می‌پندارد به‌آن رسیده تنها سایه حقیقت است نه خود حقیقت. زیرا این هیچ هنوز تمایزی است ساخته جان و همیشه نیز باید چنین باشد: ضد این یا آن است، ضد یک است در مقابل بسیار؛ محصول کوشش عقلی است و از این‌رو یک هیچ تهی است، ساخته و پرداخته مغز. این آن‌جائی است که ملاحظه، یعنی تفکر محض، به آن می‌انجامد.

استاد مخالفتی با این کوشش‌ها ندارد، حتی گوئی تمرین کوآن واقعاً باید اندیشه را بیرون رانده باشد. برای او تفکر یک نقطه گذر است. منع آن بازش نخواهد داشت. او نقاش را با پرده‌هایش تنها می‌گذارد و اندیشنده را با اندیشه‌هایش، می‌داند که راه به‌پیش می‌رود و اصلاح خود را در خود دارد.

نقش اندیشه در ذهن

ناممکن است که عقل حتی با برجسته‌ترین ساخته‌های اندیشه

چیزی را بفهمد که تنها از طریق تجربهٔ اصیل عرفانی یافته و به‌طور بی‌واسطه ادراک می‌شود. فقط بعداً و به‌دنبال این تجربه است که بودائی ذن رضا می‌دهد محتوای عرفانی در دسترس عقل قرار گیرد. اما عباراتی که در این هنگام پدید می‌آید تنها به کار کسی می‌آید که چنین تجربه‌ئی داشته است، و او را نیز به این سخنان نیازی نیست. اگر این [تجربه] را نداشته باشد و بکوشد که به آن‌ها [سخنان] نزدیک شود به‌پیشانی و حرمان دچار خواهد شد و این‌ها شرنگی است به کام او.

بدین‌سان تقابل کثرت با وحدت یکپارچه، تقابل اختلاف و همانی، تقابل ضدیت [یعنی، ضد بودن] با ناضدیت نیز برای بودائی ذن معنایی درست و مفهومی معقول دارد. اما او، از نظر تجربه‌هایش، حاضر نیست ناضد و نامتعین و یک را «اصیل‌تر» از ضد و متعین و بسیارگونه بداند و به آن دلیل آن‌را به افتخارات عرفانی بی‌اکنند. برای او نیز ناضد و رای تمام اضدادی است که بشود تصور است، اما دقیقاً به همین دلیل آن [ناضد] همچنان یک ضد است، همچنان قطب کشی است که این ناضدیت مفروض از آن منتج نمی‌شود. اگر خود بر آن می‌بود دربارهٔ موضوع ناضدیت نظری بدهد شاید می‌گفت: مرکز هستی «ورای» تمام اضداد است درست به این علت که در میان آن‌ها جا دارد، و «در میان» تمام اضداد است درست به این علت که ورای آن‌ها «است». او را تناقضی نیست و با اینهمه پر از تناقضات است. یا به عبارت دیگر، یک و بسیار، نامتعین و متعین، ناضد و ضد از مرکز هستی به تساوی نزدیک و به تساوی دورند، آن‌ها خود مرکز هستی اند و، در همان حال، هم نیستند.

سخنانی از این‌گونه برای کسی که جز از راه اندیشه جویای رستگاری نیست درنیافتنی و بی‌معنی است* . اما کسی که مرکز هستی را با تن خویش تجربه کرده خواهد توانست در طول یک نفس بلند تا اعماق آن فرو رود، و دست از این فکر برخواهد داشت که چرا چیزی به این سادگی و آشکاری را نمی‌توان جز با سخنان تیره و تار به زبان آورد. آن موقع است که می‌فهمد چرا استادان ذن نه فقط از هرگونه گفت و گوئی می‌پرهیزند بل که آن را خطرناک می‌دانند، و در عوض شاگرد را بر می‌انگیزند به سوی تجربه‌هایی سخت‌آزمون که معماها را همه در یک حرکت حل می‌کنند.

ذن در زندگی عملی

آن استحالۀ روحی که شاگرد از طریق ساتوری تجربه می‌کند هر چند ممکن است تحول‌انگیز باشد، باز در آغاز کلّ وجود او را در بر نمی‌گیرد. هر چند روحاً آزاد است اما هنوز دور است از آزاد بودن به معنای جامع آن که از آن این توانائی حاصلش می‌شود که به حقیقت و تنها به آن زندگی کند. زیرا این حقیقت - اگرش «او» [یا، آن] بخوانند - هنوز در دیدرس نیست؛ او فقط به‌سویش در حرکت است. او چیزی را که بنیاد همه، و بنیاد خود اوست، می‌بیند اما او همیشه چیزی است به‌جز آنچه می‌بیند: او هنوز با بنیاد خود، یا بگو، با ژرفنائی آن بنیاد یکی نیست. آن که ساتوری را تجربه کرده دردمندانه از این آگاه است و این

* یا چنان که در کتاب‌های عرفانی فارسی آمده «هذیان‌ات مزخرف» می‌نماید. م.

درست هنگامی است که از نگرشگاه آرام پا بیرون بگذارد تا دوباره به پیشه‌اش بپردازد، یا کاری را شروع کند. طبعاً کشمکش‌هایی در دیر هست: حسد جاه‌طلبان هست و مراتب مختلف اهلیت و حصول. اما حضور استاد توازن را حفظ می‌کند، چنان که جو غالب جو هماهنگی و شکیبائی است. بیرون دیرزندگی با حواسی مشتاق و مهاجم که در این میان به طور مضاعفی حساس شده شروع می‌شود. بار دیگر تو در جهان هدف‌ها و مقاصدی. عقل که تا کنون خاموش بود، بار دیگر شأنی می‌یابد و همچون ابزار به کار برده می‌شود.

حتی هنرمند، گرچه در قلمرو خاص خود بی‌قصد شده، از این تماس با زندگی بی‌نیاز نیست، تا چه رسد به دیگری. حتی روحانیان دنیاورز نیز به آن کشیده می‌شوند: ازدواج می‌کنند، و بدین طریق - خصوصاً در خاور دور - خود را درگیر بسیاری از تعهداتی می‌کنند که بر دوش‌شان سنگینی می‌کند. روزگار زیست بی‌قصد و هدف در پناه دیر سپری شده است! میان زندگی روزمره و زندگی خلوت‌نشینی شکافی دهن باز کرده است. تمام‌شان با اوضاعی کسالت‌آور روبه‌رو می‌شوند، خود اگر قانع باشند به ماندن در همان جاهای خاص خود و هیچ آرزو نکنند که در زندگی عمومی پیشرفتی کنند یا در آن نقشی داشته باشند؛ هواخواه اصلاحات اجباری نیستند؛ صبورانه چشم به راه می‌مانند با این باور که در جهان جا به قدر کافی برای کهنه و نو هست و کهنه چون وقتش برسد ناپدید خواهد شد، و نو حاضر و آماده از راه نمی‌رسد بل که از بذریه‌های کهنه می‌روید. از این رو سعی می‌کنند که بی‌خرده‌گیری و بی‌خودخواهی در خدمت دیگران باشند، چیزها را نه با خود که خود را با چیزها همساز

کنند، و به آنچه می‌کنند کم‌تر از چه‌گونه می‌کنند توجه کنند، چیزها را به‌حال خود می‌گذارند و می‌کوشند به‌بهترین وجه از آن‌ها استفاده کنند. در خلوت به‌خود می‌اندیشند. با دیگران اغماض می‌کنند و با خود نه. به‌شیوه‌ئی کوچک و فروتنانه آغاز می‌کنند و می‌دانند تنها این چنین می‌توانند بر دشواری‌های بزرگ‌تر غلبه کنند.

نشان تربیت دیرنشینی‌شان پیدا است و گرایش آنان را به‌دیگران مقید می‌کند: از زمانه و اهل زمانه شکوه‌نکردن، نه آن‌ها که خود را تغییر دادن، و نیروهای جبران‌کننده را تکامل بخشیدن. وجدان حساسی نیز رشد می‌کند، به این معنا که وسواسانه با خود شریفند. این به‌خودبینی و به‌پرهیزگاری خود نمی‌انجامد. آنان به‌مزیتی که بر دیگران دارند آگاهند اما آن‌را سرمایه نام نمی‌کنند. سپاسگزار سرنوشتند، و با راهی که پیش رو دارند فروتنانه روبه‌رو می‌شوند. اگر کشمکشی پیش آید نزد استاد می‌روند. هر وقت که دست دهد در دوره‌های بیش‌تری از نگرش شرکت می‌کنند تا بینش خود را عمق و گستردگی ببخشند. نگرش روزانه بی‌چون و چرا ادامه دارد. این تمرینات باید در سراسر عمر ادامه یابد. غلط است اگر فکر کنیم که این تمرینات فقط در دوره تربیت مفید است و بعد می‌توان آن‌را کنار گذاشت. استاد نیز باید مدام تمریناتش را تکرار کند، اما نه برای آن که به‌یکتائی برسد بل که آنچه را که یافته است تقویت کند. بدین‌سان نگرش از اهمیت بنیادی مطلقى برخوردار است. آنچه یافته شد صرفاً یک تمرین مقدماتی است برای یافته‌های بعدی، و هیچ کس - حتی کمالیافته هم - نمی‌تواند بگوید که به‌پایان و مقصد رسیده است.

دین‌پیشگان ذن

برای روحانی جوان این سخت‌ترین کار است. او به راه دراز و صعبی که پیش روی اوست آگاه است، و می‌خواهد که تا انتها، یعنی تا حد قابلیتش، پیشرفت کند. تمام نیروهایش بر آن مقصد متمرکز است. و اکنون به جای کوشیدن به سوی کمال بخشیدن به زندگی خود باید غم رستگاری دیگران را بخورد! هنگامی به رضا و رغبت دست به چنین کاری خواهد زد که خود توانسته باشد از کمال نیرو بگیرد. اما آن لحظه به نظر زودرس می‌رسد. او نیز مبتدی است و بس.

گویا برایش سخت است که سوگندش را به رهنانیدن دیگران به یادش بیاورند. او را بر آن می‌دارند خانه خلوت پربارش را رها کند و با آشفتگی‌های زندگی‌ئی که از آن‌ها دامن فرو چیده بیامیزد. زیرا رهرو جوان به خلاف دیگرانی که پس از تجربه کردن ساتوری به جهان پا می‌گذارند نمی‌تواند راضی به این باشد که نفوذ آرام و خاضعانه‌اش را در جایی که او را بدان فراخوانده‌اند اعمال کند. او باید به مناطق بیگانه نفوذ کند و با مردمی بیامیزد که همه می‌خواهند از معاشرت‌شان بهره‌مند شوند.

اینجا آزمون دردناکی را باید از سر بگذرانند، و آن روبه‌رو شدن با

همه چیز است از بی اعتنائی مؤدبانه گرفته تا ردّ و تحقیر و ریشخند بی پرده. حتی با نفرت هم روبه رو می شود، نفرت ناشی از حسد. ناخواسته باید از خود بپرسد که به چه حقی کسانی را که مزیتی کم تر از او دارند می آشوبد یا در کارشان دخالت می کند. چه باید عرضه کند؟ آیا باید مدعی بینشی سعادت آمیز شود، همچنان که نقاش در پرده هایش مدعی است؟ موعظه کند که انسان در زیر یوغ کام و آرزو هرگز آزاد نخواهد بود؟ اما موعظه یعنی «به کار گرفتن کلام» و این خلاف روح ذن است. تنها کاری که می تواند بکند، سوای هر گونه یاری کردن در مقام دوست و همسایه خوب، نشان دهد که یوغ کام یعنی قانون علت و معلول را می توان شکست. می تواند نشان دهد - اگر فقط دیگران بصارتش را داشته باشند ببینند - که او خود آن بند را گسسته است. و چون فروتنی او خلع سلاح کننده است، دیگران در واقع در دل های شان را بر او فرو نمی بندند. نتیجه اش تعهدی است به درپیش گرفتن یک زندگی نمونه، و فرانمودن کیفیتی به دیگران که او در آن برتری دارد: یعنی کار بی وقفه اش روی خودش. روحانی ذن نمی تواند با حرف محض از زیر بار وظایفش شانه خالی کند. نمی تواند موعظه کند و از دیگران بردباری و شکیبائی و رحمت و همدردی طلب کند الا که خودش پارسایانه این ضروریات را به انجام رسانده باشد. سخنوری در برنامه ذن جای بلندی ندارد.

در نتیجه، رهرو ذن باید قوی ترین تسلط بر نفس را اعمال کند. برای او چنین عذری در کار نیست که «ببخشید، از کوره دررفتم.» منتظر نمی ماند که دیگران به او بگویند که او هنوز زیر یوغ کام ها و

شهوات است. همین‌که از این سستی آگاه شود داوطلبانه از وظیفه‌اش می‌برد و گوشه خلوتی می‌گزیند که با توجه بیش‌تری به نگرش بنشیند تا دوباره بتواند به چهره جهان، و خصوصاً به چهره خودش بنگرد. به راستی، حتی اگر این کار به معنای غفلت از تمریناتی باشد که او را در راه ذن پیش‌تر می‌برد، باز پاک کردن چشمه‌های هستی خود را مهم‌تر می‌داند. دیری نمی‌گذرد که توفیق بیرونی فرامی‌رسد: او را اکنون آماده‌تر می‌پذیرند. دستاورد او در مردم مؤثر است و دیگر به نظر نمی‌رسد که چیزی باشد مخصوص خاصان، همراه با بوی نای دیرها و اعمال اسرارآمیزشان. او بیش‌تر به ورزشکاری می‌ماند که نمایشش در دسترس هر کسی است که بخواهد بدان دل ببندد و به تربیت ضروری کردن بگذارد. در وظیفه‌اش کم‌تر تردید می‌کنند، و برایش تماس گرفتن آسان‌تر است. در نتیجه، به پایگاه یک معلم دنیائی دست می‌یابد که به مردم در سخت‌ترین درد و اندوه‌شان یاری می‌کند. اما، آیا او به پیشه‌اش خیانت نمی‌کند؟ آیا ساتوری - آن راه دراز و دشواری که او رفته - فقط این را کم داشت؟ آیا برای این است که او رهرو ذن است؟ پس، گهگاه علاوه بر یاری کردن و ترغیب، او از راهی که به رستگاری می‌انجامد و از آرزو و ارزش این فداکاری سخن می‌گوید. شاید گوشه‌ای چند بیاید، اما علی‌القاعده همه‌اش همین است. اینجاست که می‌فهمد چه وظیفه دشواری بر عهده دارد.

امیال در بیش‌تر انسان‌ها چنان ریشه عمیقی دارد و چنان جائی می‌گیرد که درواقع به نظر کاملاً نومیدانه می‌رسد. هنوز از این بدتر، نه فقط این میل که همه‌جا به خدمتش بیایند بل که بداندیشی هست و ستم و کین و ننگ. خوشباشان خام‌اندیش دست کم نا بفرنجند و دستیابی به آنان

آسان است؛ کار روان‌های بدسگال بسی دشوار است چرا که فرق میان خوب و بد را می‌دانند و به عمد خوب را رد می‌کنند، حتی از آن بیزارند! این برای رهرو نونهال تجربه ویرانگری است.

او از گوهر اصیل بودائی چیزها شنیده است، و در پیرامون خویش نگاهی به آن انداخته است: یعنی در درختان و سنگ‌ها، در کوه‌ها و رودها، در گل‌ها و بوته‌ها. آیا این گوهر در انسان نیز نباید یافته شود؟ اما اینجا بینش روشنی یافته‌اش ترکش می‌کند. با چیزی روبه‌رو می‌شود که در سلسله گیاهان و جانوران وجود ندارد، یعنی فریبکاری عمیق انسان. جانوران به چیزی وانمود نمی‌کنند، نقش بازی نمی‌کنند، نقاب به چهره نمی‌زنند. اما به سر گوهر بودائی درون انسان چه آمده است؟ آیا نه این است که گوهر آغازین او تباه شده است؟

این دودلی‌ها به شک می‌انجامد و نومرید را برای گفت و گوه‌ای روشن‌گرانه به سوی استاد می‌کشاند، و این گفت و گو اکنون کاملاً مناسب است چون می‌پردازد به دشواری‌هایی که در خور تبیین عقلی است، یک دوره تعلیم تازه آغاز می‌شود که مدت‌ش نامعلوم است - که همیشه به صورت بحث و سخنرانی و تمرین نیست، بل که روش‌های متفاوتی به کار گرفته می‌شود تا به خصلت هر شاگردی بخورد، و با کوان‌های گزیده‌ئی همراه می‌شود و به او توانائی می‌بخشد تا خود برای حل مشکل‌هایش راه چاره‌ئی بیندیشد. این کار در همه پیشامدها او را در زمینه پیشه و سلوکش در مقام یک روحانی دین‌راهنمائی خواهد کرد و صریحاً به گرفتاریش خواهد پرداخت: یعنی دشواری‌های نومریدی که حس می‌کند رهانیدن دیگران نقضی و تقریباً خیانتی به گوهر خود

اوست، اوئی که هنوز برانگیخته آن انگیزه درونی نیست که کاملاً به طور طبیعی و بدیهی نگران دیگران باشد، و خود را همان قدر ناشی احساس می‌کند که پزشکی نیمه‌آموخته که خویشتن داریش را در قبال بیمارانش از دست داده باشد.

اکنون برایش روشن می‌شود که در حال حاضر نمی‌تواند احساس گم‌شدگی نکند. عیب در جهان بدآئین نیست، در خود او و در نداشتن آرامش است. او از درون هنوز مقید به سیمائی است که جهان نشانش می‌دهد. شکست و افسردگی باید او را به این حقیقت آگاه کند. خود او است که باید اول از همه نظم یابد؛ از این رو شکست اثری درمانی دارد. وظیفه‌اش این است که در دل استوار باشد، و پرداختن به آن، که در روابطش با مردم و با اشیا صورت می‌گیرد، پیش شرط رهانیدن دیگران است، که فقط بعد از یک دوره طولانی آزمون می‌توان بدان رسید.

در این راه خطرهای تازه‌ئی هست. چون او راه برترین حقیقت را برگزیده ناگزیر باید بکوشد آن را همان گونه که می‌بیند و می‌فهمد زندگی کند. مطابق اصول آن زندگی می‌کند و هشیار است که با آن همداستان باشد و بیندیشد و عمل کند. او عزم خیر و حقیقت کرده است، با بدی و ناحقیقت دشمنی می‌ورزد. بی‌توجه به این که با این عزم خود را به دردسر انداخته است. او با تمیز میان خوبی و پارسائی از یک سو و بدی و ناپارسائی از سوی دیگر، مستقیماً در یک سوی یک آنتی‌تز قرار می‌گیرد.

اما در شین جین می * (رساله در باب ایمان دل) آمده است :

راه کامل (دائو) دشواری ندارد

الّا که از دست چین کردن و برگزیدن می پرهیزد.**

این «دستچین کردن و برگزیدن» در این حقیقت آشکار است که برای گرفتن این یک باید آن دیگری را رد کرد. بدین سان او گرایشی همیشه یک سویه را می پذیرد. با آن که او خیر را برگزیده ضدش بر او غلبه می یابد. او با چنگ انداختن به نیکی (آرمان ها، ارزش ها) همان مایه در بند است که مردی بندی آرزوهای خویش. هر که عشق به زندگی را رد می کند به این دلیل که گرفتار عشق به آرمان ها است پیشرفتی - در بنیادی ترین معنی این واژه - نکرده است. درست است که او از مرد آرزوخواه بی اندیشه پیش تر رفته است، چرا که به هر دو سو آگاه است و کشش آشتی ناپذیر میان آن ها را می فهمد، لیکن هنوز چنان که باید دور نرفته است: هنوز به ورای اضداد نرسیده است، بنا به حقیقتی زندگی می کند که جای آن ها را گرفته است. از این رو با انکار روبه رو می شود. دین پیشه ثی که در این فقط بدخواهی می بیند و سختگیرتر از پیش می شود، خود را برتر می پندارد و آکنده است از ملامت به بدسگالان و ناشکیبان، و هنوز از چنگ آرزوی نام و سرافرازی و حتی احترام نرسته است. نیروی محرک نامقبولی در او به کار است، و «شفای روان ها»ی او تا حد زیادی تجلی همین است در لباس تعصب پارسایانه و علّو

← * Shinjinmei. نوشته سوسان، که سومین پیر ذن است. این متن را (به ترجمه Shuei

Ohasama ، آلن واتس، راه ذن، ص ۱۱۵، نیویورک با تجدید نظر ا. هریگل) می توان در

Zen: Der lebendige Buddhismus in Japan ، از Shuei Ohasama و Augustus

Faust ، با تفسیر رودلف ئوتو یافت.

•• آلن واتس، راه ذن، ص ۱۱۵، نیویورک [ترجمه فارسی: طریقت ذن، ص ۱۵۱].

اخلاقی. او درواقع به راهبری، در برترین معنای این کلمه، خوانده می‌شود، اما این راهبری که او هنوز قابل آن نیست از سطح متفاوتی برمی‌جوشد: آن نیز نیرو است، اما از نوع کاملاً دیگری. بر تعصب پارسایانه مهر تأیید نمی‌زنند حتی وقتی که گناهکاران بودا و برترین حقیقت را ریشخند کنند. مرد دین‌پیشه مدافع این حقیقت نیست، پس هشیار است که از بودا یا از ذن سخن نگوید.

دربارهٔ بداندیشان چه می‌شود گفت؟ آنان که سرگشتهٔ عقل‌پرستی‌اند خود را مرکزی می‌دانند که همه چیز به آن وابسته است. این خودرایی سرسختانه موجب می‌شود که گوهر بودائی یکسره در آنان تیره شود. بینش روشنی‌یافته دیگر از اینجا رخت بر بسته است؛ گویا به نظر می‌آید خودرایی گوهر آغازین انسان باشد. مرد دین چارهٔ دیگری ندارد الا که به بودا و استادان باور داشته باشد آن گاه که می‌گویند گوهر بودائی حتی در جانیان نیز هست. باید این را باور کند تا خود آن را به چشم ببیند و بدین سان از بودا و استادان بی‌نیاز شود. برای این که به این شناخت برسد – که به ساتوری‌ئی با والاترین توان می‌ماند – نیازمند تمرینات مجدد است. همچنان که تمرینات خاص تنفس و تمرکز برای ساتوری ضروری بود، اکنون نیز باید به تمریناتی بپردازد که کل هستی او را در بر می‌گیرد – نه فقط دلش را بلکه جان و تنش را نیز هم. باید به ورای اضدادی برود که هنوز گرفتار آن‌ها است، و این همچون درآمدی است به استحاله‌ئی که دیگر از کردار خود او نیست، بل که چیزی است که در او «رخ می‌دهد». تجربه‌های ناشاد رهرو او را آماده کرده است. آنچه برایش اساسی است بی‌من شدن است در معنای بنیادی آن، تا دیگر «من – خود»ی در کار

نباشد، خواه به شکل یک واژه و خواه یک احساس، و به کمیتی مجهول بدل شود. «من - خود»، که تا کنون راز یا محل ارجاع تمام تجربه های روزمره بود، باید از میان برود.

این سخن نه به این معنا است که «من» باید برداشته شود و «ما» ی گنگی به جای آن نشانده شود، زیرا تجربه گروهی همچنان بر فرد چون یک «من» اثر می گذارد، حتی اگر او فرداً و شخصاً واکنشی به آن نشان ندهد الا که در روح گروه. بهتر است که به جای «من»، «او» گذاشته شود.

نتیجه این تمرینات، که دنباله تمرینات قبلی است، باید یکساندلی کامل باشد. هر چه را که رخ می دهد، و بالاتر از این ها آنچه را که بر من رخ می دهد، باید بیطرفانه مشاهده کرد، چنان که گوئی در عمیق ترین سطح ربطی به من ندارد. این یعنی شاد می شوم هنگامی که چیزی دقیقاً برای «من» پیش آید، و اگر برای دیگری نیز پیش آید همان مایه شاد می شوم و از غم دیگران همان اندازه غمگین می شوم که گوئی من خود دچار آن غم شده ام. در واقع باید بتوانم از شادی دیگران شاد شوم حتی اگر در من اندوه پدید آورد (مثلاً موقعی که دیگری را بر من ترجیح دهند)، و از اندوه دیگری اندوهگین شوم حتی موقعی که علت اندوهش برایم شادی آور باشد.

ناگفته پیداست که شاگرد بودا را نشاید که کینه بورزد، و سرانجام نیز نمی تواند بورزد. همین طور، نباید دوست بدارد، به معنای معمولی این کلمه، و سرانجام نمی تواند چنین کاری بکند. با اینهمه او نه

بی احساس می شود و نه بی اعتنا. می گذارد که هر چیزی و هر کسی در قابلیت غنی او برای دوست داشتن سهمی داشته باشد، بی آن که روی هیچ عشق متقابلی حساب کند. بی هیچ غرض ورزی و هیچ خودپرستی دوست می دارد، چنان که گوئی فقط به خاطر دوست داشتن است که دوست می دارد، نه به این علت که این کار به او رضایت خاطر می بخشد یا آرزوی شخصی او را بر می آورد، بل که به این سبب که او باید از سر عشقی سرشار چنین کند. این عشق، اگر بتوان آن را عشق خواند، از آنجا که نمی تواند به کینه بدل شود پس ورای مهر و کین است. نه به شعله سرکشی می ماند که شاید در هر لحظه ثنی منقاد شود، بل که به تابش آرامی مانند است که خود را استمرار می بخشد. در این عشق - که نمی تواند از بیرون نه دلسرد شود و نه دلگرم، خوبی و همدردی و سپاسگزاری به هم آمیخته است، که نمی خواهد، فضولی نمی کند، خواهشی ندارد، نگران نمی کند، رنجه نمی دارد، نمی دهد که بگیرد - نیروی حیرت آوری دارد، دقیقاً از آن رو که از هر نیروئی می پرهیزد. آرام است، ملایم است، و در نتیجه در برابر آن نمی توان ایستاد. حتی چیزهای به اصطلاح لخت (inert) بدان تن می دهد، و جانوران به آن اعتماد می کنند، الا که خجول و بی اعتماد باشند.

از اینجا روشن می شود که چرا عشق ژاپنی ها به طبیعت به ذن چفت و بست است. ناب ترین شکل عشقی است که به طور خودانگیخته به چیزها رو می آورد و به کینه بدل نمی شود. از این عشق به طبیعت نمونه های فراوانی می توان به دست داد: یکی از آن ها گرایش ژاپنی ها به گل است. این ناب ترین نمونه عشق بی چشمداشت است: گل را

دوست می‌دارم نه از آن‌رو که برای من می‌شکفد بل از آن‌رو که تماماً می‌شکفد بی‌هیچ توجهی به من، و من در وجود او شاد می‌شوم نه بدان گونه که دارائی من باشد.

اگر این درس را آموخته باشی، اگر به‌طریقی کوشیده باشی که به‌مقامی و رای اضداد بررسی، آن‌گاه شرایط رویارویی ثمربخشی را با آن «دیگر»ی به‌انجام رسانده‌ای؛ خواهی توانست همان «خودِ آن» را در یک نظر به‌شهود دریابی، مانا که طبیعی کارآزموده بیمارش را. از این دیدگاه گسترده می‌توان انسان را درست همان گونه که اوست دید، همراه با هر چیزی که در او است و وا‌گونه یا کج‌رو است، اکنون دیگر خوار و حقیر نیست، بل که به‌خاطر آنچه در این لحظه است به‌آرامی پذیرفته می‌شود. و همان گونه که میدان قدرت رهرو نیرو می‌گیرد، برای آن دیگری ناممکن می‌شود که او را بفربید و حصار تظاهر را بالا بیاورد. محملی می‌شود که آن دیگری بی‌اختیار خود را در آن رها کند و گشوده شود، مرکزی اشاره زننده می‌شود که او تسلیم آن می‌شود، رهبری را به آن وا می‌گذارد.

مرد دین در این تماس با دیگری افزایشی از «خود» را تجربه نمی‌کند، فقط «او» را در خود تقویت می‌کند. حس می‌کند نیروهائی که جدا از اویند او را با خود می‌کشند و می‌برند.

یاری او به‌دیگران عبارت است از محض همانجا بودن و کاری نکردن، گرایش که به‌صورت برجسته‌ئی روحی و به‌طور ممتازی خلاق است. تن و جان و روح اینجا در وحدتی به هم آمیخته است. با سرمشقِ خود در دیگران مؤثر است، و صبر می‌کند تا زیانی

ببینند و اندرزی طلب کنند. آن گاه شاید با آنان رایزنی کند تا وظایف شان را به دقت و امانت و بی خودپرستی به انجام رسانند. از ذن سخنی نخواهد گفت یا انتظار ندارد آنان را به راه بیاورد مگر زمانی که زمینه آماده باشد. فقط آن گاه خطای بنیادی آنان را درباره خودشان روشن خواهد کرد؛ خطای شان این است که خود را مرکزی می دانند که هر چیزی باید به آن وابسته باشد، و نیز پافشاری آنان است بر خواست خودشان که بدین سان قانون جهانی را به بیراهه می کشانند، یعنی به جای آن که خود را با اشیا همساز کنند آنان را با خود همساز می خواهند. پس، به راه هائی کوتاه، آنان را به تمریناتی که خود از سر گذرانده هدایت می کند، دقیقاً آنان را به راهی می کشاند که حاصلش رهائی از خودرائی و آرزو است.

مرکز هستی

خودپرستی جزئی از طبیعت آدمی است همان گونه که پرنده بال دارد و درخت برگ. فی نفسه هیچ شکی در این نیست، هیچ چیزی نیست که برون مرکزیت وجود انسانی توانسته باشد از آن مشتق شده باشد. با اینهمه در این خودپرستی، دورافتادن از مرکز و ترک آن پنهان است. انسان چون بیاموزد که هر چه بیش تر خود را از هر چیزی که خود او نیست و به او تعلق ندارد باز بشناسد کشش میان خود و نه - خود را به صورت یک تضاد تجربه می کند. هر چه دانسته تر با هر چیزی که خود او نیست چون یک شیء روبه رو شود، «من» او خود را بیش تر بیرون می گذارد - بیرون از آنچه «ضد» آن است. نتیجه اش یک تقسیم مستمر هستی است به دو قلمرو ذهنی و عینی - آن قدر که هر چه هنر تمیز پیش

برود این امر معمائی‌تر به نظر می‌آید که یک هستی چه گونه می‌تواند همواره به دو قلمرو چنین مختلفی تقسیم شود.

اکنون هرچند ممکن است درست باشد که به عنوان یک اصل موضوع، همانی را با اختلاف، وحدت را با کثرت، نامتین را با متعین، ناضدیت را با ضدیت مقابل یکدیگر قرار دهیم اما در باب این جفت اضداد هیچ تعالی عرفانی وجود ندارد. این حقیقت که عقل نمی‌تواند «همانی و وحدت» را جز در محمل دوئی دریابد معنایش این نیست که این باید مقصد و مایه آگاهی عرفانی باشد.

برای بودائی ذن، که نمی‌گذارد پروازهای مشاهده (speculation) سردرگمش کند، سرّ حقیقی نه فقط ورای هر کثرتی و ضدیتی و تعینی است بل که ورای جفت‌های اضداد «وحدت : کثرت»، «همانی : اختلاف»، «ناضدیت : ضدیت» است. و حتی این نیز قابل بحث است، چون خلاف تجربه‌های عرفانی محدود و معینی است.

اگر او این مسأله را آنقدر مهم بداند که در این باره نظری بدهد - با اصطلاحاتی که ما اینجا به کار برده ایم - نخواهد توانست چیزی بیش از این بگوید که مرکز هستی همان قدر «ورای» وحدت و کثرت، همانی و اختلاف است که ورای آن‌ها نیست. و چون ورای آن‌ها بودن و ورای آن‌ها نبودن خود باز در شمار اضداد است، باید بیفزاید که مرکز هستی نه این است و نه آن، نه هر دو و نه هیچ کدام، و آن را نه می‌توان با فرآیندهای اندیشه وصف کرد یا حتی نه به آن اشاره کرد. هر که می‌خواهد بداند آن چیست باید طریق ذن را بپیماید، و جز این چاره‌ئی نیست.

فروافتادن و به کمال رسیدن انسان

پس فروافتادن انسان چه گونه پدید آمد؟ با غفلت از عمیق ترین مقصود وجود خویش و از ناروا فهمیدن آن آغاز شد. هیچ آفریده دیگری را طبیعت چنین نساخته که او را، تا نه فقط به صورتی خودجوش از مرکز هستی زندگی کند بل که در فهم خودجوش کل زندگی نیز سرّ کل وجود را فاش کند. به او امکان نهائی دریدن بندهای فردیتش ارزانی شده است، و همین گونه نیز ورود به تماس نزدیک با هر چه هست، امکان رویاروشدن هر جا، در جهان بیرونی، با چیزی شبیه به خود، امکان خود را در این خویشی دریافتن، و در این خود از مرکز هستی آگاه شدن، تا او «زندگی کند» همان قدر که «زندگی کرده شده است» [یا، «او را زیسته باشند»].

هیچ موجود دیگری بیرون و فروتر از انسان زندگی نمی کند: آن ها زیسته «می شوند». آنان با یقین خوابگردها هستی ثی از دیگران رو گردانده و به خود رو کرده را زندگی می کنند، و هیچ یک از روابطی که آنان پا به آن ها می گذارند هرگز به دانستگی شان رخنه نمی کند. آن ها نه راه گشودن خود را می دانند و نه گشوده ماندن را، نه راه آشکار نمودن خود را و

آشکار بودن را. هر کاری که می‌کنند، هر رنجی که می‌برند برای شان معنائی ندارد. چون بی‌نام زندگی می‌کنند شادمانه مجذوب خود شده‌اند، اما به لذت دانسته وجودشان نمی‌رسند.

اما بر انسان قانون نو و بی‌پیشینه‌ئی مقرر است، یعنی به انجام رساندن چیزی که آن را در گوهرش بشارت داده‌اند، بدین معنا که به همه چیز توجه می‌کند و آن‌ها را هر جا و هر گاه که ببیند در مهر فرو می‌پوشاند؛ در مهری که حسابگری نمی‌کند؛ بل که خود را ایثار می‌کند و فقط در این ایثار است که غنی‌تر و عمیق‌تر می‌شود. فقط بدین طریق می‌تواند در رها نیدن گام به گام خود از زندان تنگ فردیتی کامیاب شود که او نیز چون جانوران و گیاهان بندی آن است. سرانجام به خود باز می‌گردد، به همان گونه که به راستی هست: یعنی به همان دل وجود که هستی در آن نمایان می‌شود.

حرمت به تمامی حیات حکم آئین بودای ذن است، و سرّ ذن در آن نهفته است.

مراحل بالاتر نگرش

سرآمد ذن با «استوار ماندن در دل» بنیاد نوی برای زندگیش می‌یابد. یافته‌های پیشین او در هم سرشته شده و یک دیگرگونی درونی در او رخ داده است. از این دیدگاه گسترده باید به تمرینات تازه‌ئی در نگرش پردازد: یعنی بی‌هیچ موضوع معین و بدون کوآن. به جایی رسیده است که دلش، حتی بی‌آن که به موضوعی پرداخته باشد بیدار بیدار است. دلش دیگر نه به پرسشی مقرر و معین بل که به چیزی که بی‌کلام پرسیده

شده باشد هدایت می‌شود، یعنی به پرسشی فرجامین که نمی‌توان آن را به زبان آورد. آن پرسش اکنون مسأله روشن‌شدگی نه از طریق بینش که از طریق یکتائی است.

دل نگرشگر بیدار بیدار است. معنای این سخن آن است که تنها نه دلش بل هر چیزی که در او است، یعنی تن و حواس و دل همه با هم در میدان قدرت عمل می‌کنند. او بیدار بیدار است چون آن کو چشم به راه و گوش بزنگ است و زندگیش به گوش فرادادن او بسته است. اما نه دانسته گوش فرادادن (که شاید بسیار تنگ و بسیار محدود باشد)؛ او گوش فرا می‌دهد بی‌آن که بداند که گوش فرامی‌دهد. از هر چیزی تهی است، با اینهمه دانستگی‌ئی به تهیت ندارد. فقط کسی به این حالت می‌تواند برسد که در نگرش تمرین طولانی داشته باشد. نگرشگر را چون از بیرون نگاه کنند به مرده می‌ماند، و چون از درون در او بنگرند در یک حالت آزادی مطلق (تهیت) است، سرشار، زنده زنده، کشیده، متمرکز، با اینهمه بی‌هیچ گرایشی به این‌که این کشش را به شکل پنداره‌ها (image) آزاد کند، بل ترجیح می‌دهد که بی‌پنداره‌ئی به میدان قدرت بی‌پنداره کشانده شود.

بعد شاید پیش آید که نگرشگر، که اکنون یکسره مستغرق است، حس کند که در تاریکی خیره‌کننده‌ئی نمودهای نور را تجربه می‌کند. نمی‌دانم مقصود از این نمودها چیست یا این‌ها از کجا می‌آیند. اما نمودهایی موقتی‌اند که باز ناپدید می‌شوند و ظاهراً معنایی ندارند. زیرا به چیزی نمی‌انجامند. پس آن‌گاه انسان حس می‌کند که خورد و خمیر است.

اما بعد این اتفاق می افتد (چه گونه؟ کسی نمی داند - آیا کسی خوابش را دیده؟) تو بلعیده می شوی گوئی به گردابی، فرو کشیده به اعماق بی انتها، و ناگهان باز به بیرون پرتاب می شوی و به خود باز آورده می شوی. بدان ماند که با تکانی و شاید هم با ریزش عرق بیدار شوی. اما این بار حس نمی کنی که خورد شده ای. برعکس، حس می کنی جان گرفته ای، تازه متولد شده ای.

بدین سان تو به خود و به جهان باز آورده می شوی. پس از تجربه های مکرر در می یابی: آنچه می جستم در «من» هست و در تمام این «چیزها». حقیقت، «این جهان» است، «این چیز اینجا» و «آن چیز آنجا» است - و با اینهمه «نیست». یا: این چیز اینجا، حقیقت است - و نه حقیقت. چیزی است و با اینهمه هستی نیست، نه - چیز است و با اینهمه نیستی نیست. هستی و نیستی است، نیستی و هستی است: هریک درست است، هریک غلط است، چون به آن اندیشیده شود و به زبان آورده شود.*

اندیشه در گل فرو می رود، در بند گرفتار می شود. در یک مرحله پیشین چنین به نظر می آمد که گوئی ضد و نه - ضد دو چیز مختلف و دو حوزه جدا از یکدیگرند! اکنون دریافته ای که نه - ضد همان قدر کوچک «است» که ضد. [هیچ یک] به تنهایی هستی ندارد، هستی هریک به آن دیگری است. این نه همه - خدائی (pantheism) است نه

* در غیب هست عودی کاین عشق از اوست دودی
یک هست نیست رنگی کز اوست هر وجودی. (مولوی)

خداگرایی (deism)، و نه اشارتی است به خدائی جهانمان (immanent in the world) و نه خدائی فراسوی آن.

و هر چیزی اکنون به گونه بازی ساده و آسان فهم است، و تو به تمامی دارای آزادی باشکوهی. این آزادی نه به این معنا است که دستخوش شادی و رنج و مهر و کین نباشد، بل که این هر دو را شدیداً احساس کردن و با اینهمه مستقل باقی ماندن است، خود را در آنها گم نکردن و خوراک آنها نشدن است. این فرق میان ذن است و گرایش زندگی سوز رواقیان: در ذن تو به تمامی برتر از آنی و به تمامی در آنی، و باز نه برتر از آنی و نه در آنی. هر که بدین مقام رسیده باشد نه با رنج پاک خواهد شد و نه با کین نابود، نه از شادی سود خواهد جست و نه از مهر پاداش. پاداش «می گیرد» و در این، «او» نیست که پاداش می گیرد. جهت کلی هستیش نیکی محض است، - تنها چیزی که هر چه بیش تر ایثار کرده شود افزون تر می شود - و آرامش و اعتماد و دلشادی است. هر چه آید حق است. او زندگی بی خواهشی را سختگیرانه می گذراند: چون شخصی معمولی است و با اینهمه در همه چیز فرامعمولی است، زیرا در همه چیز دیگرگونه است. به غریزه درست عمل می کند. به فروتنیش نمی بالد. هیچ فروبستگی در کارش نیست، می تواند روز به روز زندگی کند و در هر روز به کمال برسد، و آینده را آرام در تاریکی سرنوشت رها کند.

بدین سان او با شخصی نبودنش شخصیتی می شود. خوف مرگ ندارد، زیرا بارها خود را فنا کرده است. و می داند که در مرگ نیز نابود، والا و محفوظ* خواهد بود (چون یک میدان نیرو). بيمرگی شخصی دیگر

مشکل او نیست.

اما هنوز خیلی مانده تا پایان راه، هنوز تمرینات دیگری هست که باید انجام داده شود. بودائی ذن همیشه در راه است، و شاید چنین باشد که تجربه‌های نو دست دهد. فرض کنید او یکی از استثناهایی باشد که بیش از دیگران یافته باشد؛ و باز فرض کنید که او با دقت تمام تمریناتش را انجام داده و از اشتیاقش کاسته نشده باشد. آن گاه به وجه نوری از تجربه خواهد رسید که در ابتدا تعریف‌ناپذیر است و معلوم خواهد شد که از نظر کیفی متفاوت از تجربه‌های قبلی است: یک راه نوبودن در نیستی [هیچ] و نبودن در هستی است. واقعه‌ئی از نوع تازه است که از چیز دیگری مشتق‌شدنی نیست و کاملاً به‌طور خودجوش پیش می‌آید. همکاری او فقط آمادگی و پذیرندگی او را در بر می‌گیرد.

به این واقعه اسرارآمیز می‌توان فقط اشاره کرد، اما مغز آن به دست نخواهد آمد. همه تمثیلات و تشبیهات از سطوح دیگر تجربه ریشه می‌گیرند. و با اینهمه عارف بسی چیزها دارد که به‌ما بگوید، درست به این علت که بسی چیزها دارد که درباره آن‌ها مهر خاموشی بر لب بزند.

در درجه نخست، فن نگرش اکنون چنان کامل است که گاهی برای در خود فرورفتن و تمرکز کامل فقط چند دقیقه وقت لازم است. به‌جا آورندگان بنا گذاشته‌اند که نه بر بازدم تأکید شود و نه بر دم‌فرودادن؛ هر دو همکفه و همسنگ باشد. این تنفس روحی حقیقی

است.

از شدتی که توبا آن از تهی به بیرون پرتاب می‌شوی (ex-tasis در معنای حقیقی آن) کاسته می‌شود؛ زیرا ممکن است که تو دوره‌های طولانی و طولانی‌تری در اعماق نیستی‌ئی که به آن فرو رفته‌ای بیارامی. آن تهی دیگر چون تاریکی خیره‌کننده، چون سکوت لمس‌پذیر به نظر نمی‌آید؛ هیچ واژه‌ئی نیست که آن را بیان کند. چنان ناگفتنی است که تنها تفسیر در خورش سکوتی است ناشکستی.

آن گاه یک بازگشت تدریجی به خود را تجربه می‌کنی. نه، همچون در مقام اول، با یک احساس غرور، طوری که نخست باید خود را با نور روز و چندگانگی وجود چون چیزی کسالت‌آور آموخته کنی؛ و نه، مثل آغاز مقام دوم، همچون کسی که از خواب آشفته‌ئی پریده باشد و بکوشد چیزی را به یاد آورد که به قول استادان «در راه جا گذاشته است» و اکنون آن را همه جا در چیزهای این جهان می‌جوید. به کسی می‌مانی که از خواب عمیق نشاط‌بخشی بیدار شده چشمانش را باز می‌کند و یقین دارد که جهان آشنای خود را بی هیچ وقفه‌ئی دوباره آنجا خواهد یافت، چنان که گوئی نمی‌توانست جز این باشد.

آن گاه این قطعی است که تویی هیچ تکان و بی‌هیچ شوکی باز می‌گردد؛ به وجود می‌سُری چنان که گوئی نباید از اینجا به آنجا و از آنجا به اینجا هیچ جهشی کرد.

این وجه نا منتظر وجود، آشوبنده است. تو علت را در خودت، در تمرکز نا کافی (در خود فرورفتن بسیار زود دست می‌دهد) می‌جوئی. پس توبا وسواس تمام به تمرینت ادامه می‌دهی، می‌دانی که اندیشیدن و

رنجه داشتن مغزیاریت نمی‌کند. تو که باید با خیلی چیزها خوبگیری، چرا با این یکی نگیری؟ اما حتی تمرکزی هم که به دقیق ترین شکلی آماده شده - وقتی که از ساعت‌ها پیش خود را در برابر عوامل پیریشنده حفظ کرده‌ای - به نتیجه دیگری نمی‌انجامد. وجه توضیح ناپذیر وجود باقی می‌ماند.

تو نمی‌توانی از آموزگارت چیزی بپرسی، زیرا او لگام را رها کرده است. حداکثر با لبخندی نظر می‌دهد که «روش بی‌روش!» از این رو تو باید تماماً به خود متکی باشی و هر گونه پیشرفت بیش‌تری باید بی‌کمک یا راهنمایی دیگری صورت گیرد. تنها استادی بزرگ می‌تواند یاری کند، که او نیز اصولاً از چنین کاری خودداری می‌ورزد. زیرا می‌داند این همان نقطه عطف است. اگر شاگرد راه پیشرفتن را بیابد به قله خواهد رسید. اگر نیابد به صورت یک صاحب فن محض باقی می‌ماند. وانگهی، هوشمند باید هرفنی را پس پشت بگذارد و بگذرد.

اگر این تجربه «اکستازی» تهی نبود - که او را می‌گیرد و نگاه می‌دارد - او بی‌نهایت تک و تنها می‌بود. فقط می‌تواند به پیشرفتن ادامه دهد، بی‌آرزویی در دل و قصدی در سر.

اما با تجربه نوی که در دل زندگی روزمره و کاملاً جدا از حالت تمرکز به او می‌رسد، و حتی بیش از تجربه قبلی آرامش سوز است، دلش از این پیریشانی خالی می‌شود. می‌بیند به طور روزافزونی میلی به درآمیختن با زندگی دیگران ندارد. این به نظرش تنها نه خام و دور از ظرافت که نادرست می‌رسد. چیزی شبیه به یک بیزاری غریزی برای آن [در دلش] پدید می‌آورد. تربیتش او را مقید کرده است که به این‌گونه اشارات،

هرچند ضعیف که باشد، توجه کند و با آن به مخالفت برخیزد، مثلاً با فراخواندن به وظیفه. او به ایزدی هشداردهنده گوش فرامی‌دهد و یک منع درونی حس می‌کند.

چرا باید چنین باشد؟ آیا از اشتیاق پیشینش دلزده شده است؟ لیکن حقیقت این است: هر چه پیش‌تر برود به پستی و ذنات بی‌اعتنا تر می‌شود، و به آنچه در انسان خوب و والا است شوری کم‌تر نشان می‌دهد. او، همچون هوا، آن‌را به آرامی می‌پذیرد. اما این چرا باید او را از یاری کردن بازدارد؟

این گرایش نوراً نمی‌توان ناشی از شکی دانست که زاده حرمان است، گوئی هر کوششی در یاری کردن به دیگران همیشه ارزشی گذشته داشته است. شاید اندکی اینجا و آنجا زدوده شود، و چون ایام آرام باشد به نظر می‌رسد که گوئی چیزی پایدار حاصل شده است. اما در بحران معلوم می‌شود که انسان بی‌تغییر مانده است - در واقع مفاک‌هائی که نابوده پنداشته می‌شد دهان باز کرده است. پس هر کوششی بی‌ثمر است.

با اینهمه، این پرسش نه‌چندان آسان مطرح می‌شود: چرا باید خود را درگیر به گردانی‌ها و دیگرگونی‌های دل کند؟ آیا این کار مراجع دیگر، چون والدان و آموزگاران نیست؟ پس او چرا قاضی نهادهای دنیائی شود؟

پس فقط یک وظیفه برای روحانی ذن می‌ماند: پدید آوردن تغییر بنیادی، تسهیل آن، دخالت نکردن، و دنبال کردن فقط این هدف. اما - و اینجا آن منع کاملاً حس می‌شود - نه به شکل ترغیب و پافشاری

و ارباب اخلاقی تا آن شخص دیگر گرفتار شود. دیگر آن انگیزه را ندارد که صیاد روان‌ها باشد، گوئی به عمل رستگاری و به تعداد روان‌های رهائی یافته اجری وابسته است.

یاری - اما فقط با رونیاوردن به دیگران، فقط با چشم به راه بودن تا آنان به میل خود جویای یاری من باشند، تا ناگهان جرقه خردی از اشتیاق در آنان برای زندگی در آزادی و در روح بدرخشد، و خودرانی‌شان را روشن‌تر کند. من آنچه را از آن من است به آنان نخواهم داد، بل آنچه را که از آنِ آنان است به آنان می‌دهم. گوئی چنان است که «آنان» نیروهای روحی مرا به کار می‌گیرند که آزاد شوند: این من نیست، بل آنانند که در زندگی خود دخالت می‌کنند، خود را خورد می‌کنند. نه سخنان، نه کردارهای من، بل که صرف وجود من باید آنان را متقاعد کند. من هر چه بی‌آرزوتر و بی‌قصدتر شوم، به صورت مقاومت ناپذیرتری کسانی را می‌کشم که در آنان آن اشتیاق نهانی می‌سوزد، هر چند که شاید خود آن را نشناسند. اما همین که یک بار با آن تماس گرفته باشند، دیگر نمی‌توانند پا پس بکشند. گوئی این قدرتی است، فرمانروای هر دو ما، که آن شخص دیگر را از طریق من گرفته، او را به سوی من هدایت کرده و به سوی من کشیده است. تنها این ما هر دو را با هم هدایت می‌کند و تماس اصیلی را در عمق برقرار می‌کند. آن گاه هیچ فریب و نومیدی در کار نیست. سپس تغییر پایداری پدید می‌آید، نه حالتی گذرنده.

این دریافت همواره تیزتر و وادارنده‌تر می‌شود که تغییر یافتن نه بستگی به میل یاری‌دهنده دارد و نه به میل یاری گرفته، بل که سرنوشت است، تقدیر است. یکی این را می‌یابد، بی‌آن که خود خواسته باشد؛ و

دیگری با آن همه تلاش‌های پهلوانانه‌اش در این کار ناکام می‌شود. بدین‌سان بی‌میلی به دخالت نه به این معناست که با بی‌احساسی مردم را به حال خودشان رها کنیم، بلکه یاری کردن است با یاری نکردن، متقاعد کردن است با متقاعد نکردن. فقط آن موقع است که یاری کردن کاری استادانه می‌شود. این بود نوع یاری که شاگرد وقتی از آموزگارش می‌دید.

این تجربه نونافهمیدنی و نگران‌کننده باقی می‌ماند اگر دست در دست تجربه دیگری نمی‌رفت، تجربه‌ئی که اثرش تا حدی کم‌تر است، و در خدمت توضیح ساختار آن تجربه است.

گرایش رهرو ذن به هر چیزی همیشه با ترک تمام مقولات داوری مشخص شده است. هم از آغاز این نکته فهمیده می‌شود. با یکساندلی کامل، توانا بودن در پذیرش خوش و ناخوش را (اگرچه خوش همچون پیش‌خوشی آور است، اما چون هوا پذیرفته می‌شود) همیشه قابلیت بنیادی به‌شمار آورده‌اند که به قدر کافی نمی‌توان به‌کارش گرفت. این نوعی رفتار غیرشخصی و عینی آشکاری را پی‌ریخته است. پیش از این گفته‌ایم که در بینش پذیرنده ناب قابلیت آن هست که مشخصه ذاتی یک رویداد یا شیء را کشف کند، و اهمیت آن را نیز در هنرها تأکید کرده‌ایم. اما چنین گرایشی دیری بیرون از عرفان آئین بودا وجود داشته است و از این‌رو صرفاً به‌ذن اختصاص ندارد. نفی آرام هرگونه داوری فقط یک مرحله مقدماتی گرایش خاص والائی است که اهمیت قطعی دارد. به‌طور منفی می‌توان گفت که آن، ورای ذهنی - عینی، شخصی -

نا شخصی قرار دارد. رفتار ادراک کننده نسبت به چیزها نه ذهنی است و نه عینی - درواقع او اصلاً «رفتاری نمی‌کند». او به هنگام ادراک، حس می‌کند که گوئی اشیا خود را ادراک می‌کنند، گوئی حواس او را به کار می‌گیرند تا به حداکثر کمال هستی برسند.

این‌ها از تیره و ابرآلود بودن دور است. شاید در نظر اروپائی چنین باشد که نمی‌تواند این حالت را بدون تمرینات مقدماتی در خود پدید آورد و بدین سان نمی‌تواند این واقعیت را تصدیق کند که این وجه آگاهی بی واسطه تماماً روشن و متمایز است. درواقع، تا حد زیادی ادراکی که به دانستگی ادراک کننده و دانستگی شیء تقسیم می‌شود در مقایسه با آن باید ناقص و ثانوی و واگونه (distorted) به نظر آید.

هر که بتواند در این طریق تجربه کند، و تجربه کرده شود، بیش تر از دید اشیا دلیل می‌آورد تا از دید خودش. می‌گذارد هر چیزی به وجود کامل خویش برسد، چنان که گوئی حق آن است. بودائی ذن می‌تواند این کار را بکند زیرا تجربه اش به او حرمت به هر چیزی که هست را، همان گونه که هست، و نیز به تمام چیزهای زنده را داده است. او با آن رویارو می‌شود بی آن که خواست خود را به آن تحمیل کند، اما در همان حال نمی‌گذارد که خواست آن بر او نفوذ کند. در آن چنان می‌نگرد که گوئی تجلی چیزی است که بنیاد آن و نگهدارنده آن است. هر چه هست را آن یک - خدا یا هیچ یا همه - دارند و نگهدارنده است. تا اینجا او می‌توانست با فرمول «همه خدائی» وجه اشتراک داشته باشد.

این‌ها همه به نظر بسیار روشن و ساده می‌رسد - و با اینهمه چه قدر

تناقض دارد، مخصوصاً با جهان انسانی (درواقع «فقط» با این جهان). اگر این در راهی بد نمی‌بود چه نیازی به‌ذَن بود؟ چه حاجتی به این کار سخت با خویش بود که با دل هستی تماس برقرار کنیم؟

اما به‌همین نسبت نمی‌توان انکار کرد که تجربهٔ عرفانی همان‌گونه که راه خود را می‌رود بیش از پیش به‌وضوح چنین ساختاری پیدا می‌کند: نیستی (هیچ) جای هستی را می‌گیرد، و درست در همان‌حال و به‌صورتی نامنتظر، هستی جای نیستی را.

تا روزی، در اوج این تجربه که تو در آن از چیزی به‌هیچ، و از هیچ به چیزی دیگرگون می‌شوی، روشن‌شدگی پدید می‌آید: تهی درست دقیقاً همه است. همان هستی هستی است - و نیست؛ درست همان نیستی است - و نیست.

این چیز اینجا است - و نیست؛ و این چیز اینجا خود آن است، و باز نیست. خلاصه، هر چیز تکی نمودگار نیستی [هیچ] است - و نیست.

پس این حقیقت است - اینهمه ساده؟ چنان ساده است که تعبیر همه‌خدائی - گرچه شاید نادرست باشد - در قیاس با آن پیچیده به‌نظر می‌رسد.

پس یکی در تمام عمرش رنج کشیده که با چیزی اینهمه ساده روبه‌رو شود! آری، اما باید بی‌درنگ افزود که این حقیقت چیزی واقعی و لمس‌پذیر است. در یقین مطلق آن هیچ شکی نیست. آن را «می‌بینی» در دیدنی که ندیدن است و در شناختنی که نشناختن است. هر که این تجربهٔ روشن‌شدگی را داشته است (که در آن نیستی

[هیچ] خود را روشن می‌کند (دیگر حتی معنای این پرسش‌ها را که از روی کنجکاوی نظری می‌پرسند نمی‌فهمد: که چرا نیستی ذات هستی است، چه گونه هیچ [نیستی]، چیزی می‌شود؟ چه گونه چیزی، هیچ می‌شود. انسان این را از روی تجربه عملیش می‌داند. از اینجاست که بودائی ذن چنین نظرهایی را رد می‌کند. هر چه پیچیدگی تجربه کم‌تر باشد بهتر است. همچنین: بگذار باشد او آنچه هست، و نیندیش که چیزی باید بدین افزوده شود.

بودائی ذن به روی هر کس و هر چیزی گشوده است، بی‌هیچ اگر و مگری - هیچ گونه تعهد جزمی ندارد - و نیز همین‌گونه است در برابر علم. عقل را از آنجا که عقل است رد نمی‌کند، مگر ادعای آن را که می‌خواهد نقشی در عرفان داشته باشد.

حتی در ساده‌ترین حال و هوا نیز زندگی معنوی بسیار سرشاری را می‌گذرانند. نمی‌تواند جز این کند. زیرا او دیگر زندگی «خودش» را نمی‌گذراند: او زندگی «است» تا حد اعلای امکان آن - قطعاً از راه خود آن نبودنش. هر لحظه‌ای برای او به قدر یک ابدیت می‌ارزد. کلاً در حال زندگی می‌کند، در اینجا و اکنون، نه در دیروز و نه در فردا، و با اینهمه در هر دو نیز، چون این‌ها چارچوب وجود انسانی و چارچوب جریان زمانند.

روشن‌شدگی، دوباره زائیده‌شدن، گوهر بودائی

روشن‌شدگی ناگهان می‌آید و اثر یک فاجعه روحی را دارد - که جمله روشن‌شدگان بالاتفاق در آن همداستانند. اعتماد تو به خودت، قوای استدلال، وجدان و فضائل، باورها، معیارها و ارزش‌هایی که تو

روزگاری با آن به زندگیت نظم می‌بخشیده‌ای همه ناگاه دیگر به کارت نمی‌آید. آن‌ها را به صورت آزمایشی کنار نمی‌گذارند، که مثلاً دوباره فراخوانده شوند، بل که این‌ها چنان خاموش می‌شوند که گوئی خود هرگز نبوده‌اند. قدرت استحاله بخش روشن شدگی چنان مقاومت ناپذیر است که به نظر می‌رسد زندگیت به بُعد نوی تغییر یافته و به روی امکانات نو و نامنتظری گشوده شده است.

روشن شدگان با این تولد مجدد بی‌درنگ از آنچه در بنیاد هستی‌شان هستند آگاه می‌شوند، یعنی گوهر بودائی‌شان را در می‌یابند. با اینهمه این عکس آن حقایق تجربی است که این گوهر را «خود بهتر» یا «من واقعی» یا حتی «فراخود» می‌خواند. در این «سپهر نخستین»^{*} دیگر چیزی چون من یا خود وجود ندارد. بل که این سرشت آغازین، بنیاد بی‌خود و بی‌من، و ریشه بی‌نام و بی‌نشان خود است.

اگر از بودائی ذن بپرسند که گوهر بودائی چیست، احتمالاً چنین پاسخ خواهد داد: «ناجنبیده است». اما اگر کوشش شود که او را در این نظر نگاه دارند و دشواری‌های دیالکتیکی رابطه میان بنیاد ناجنبیده روان و حرکت درونی روان را یادآوری کنند، او تمام این گفت و گورا با یک حرکت دست رد کرده خواهد گفت که درباره گوهر بودائی نه می‌توان گفت که «جانبیده» (ساکن) است و نه «ناجنبیده» (ناساکن). نه این است و نه آن، در دم هم هر دو است و هم نیست.

* هریگل پیش از این به روشنگری اندیشه «سپهر نخستین» علاقمند بود و آن را در اولین اثر بزرگ فلسفیش، یعنی *Urstoff und Urform*، توضیح داده است.

هر چه باشد می‌توان آن را فقط تجربه کرد و دریافت، نمی‌توان فهمید و به صورت مفاهیم توضیح داد.

ارتباط با کلّ هستی

مردم اغلب وسوسه می‌شوند که بودائی ذن را فاقد احساس بدانند؛ حتی شاید او را بی‌احساس بخوانند - نه به این علت که عمیق‌ترین قسمت وجود او ساکن است، زیرا این سکون را همان‌قدر می‌توان از بیرون دریافت که سطح دریائی را که آرامی اعماق آن را آشکار می‌کند. بل که برعکس، دلیلش این است که رهرو ذن در نشان دادن احساس‌هایش محتاط است و از پوشاندن آن‌ها در جامه لغات بیزار است.

پشت این بیزاری از کلمات چندین انگیزه پنهان است. اول، بیزاری او است از نادرستی اغراق؛ این بیزاری که در آغاز به‌طور دانسته پرورش یافته سرانجام غریزی او می‌شود. رهرو بودائی به سبب تربیتش از خطری که در ذات تظاهر احساس هست آگاه است: یعنی گفتن بیش از آنچه حس می‌کنی. و معنای کم‌تر از آنچه می‌گوئی. او بسیار بیش از آن به دیگران حساس است که نداند رهانیدن خود از احساس‌های تحمل‌ناپذیر از طریق بروز آن‌ها چه قدر آسان است. یک بار به کسی که دچار اندوه گرانی شده گفته‌ای چه قدر عمیقاً از سرنوشت او افسوس می‌خوری. تا او حس کند حال و روزش را فهمیده‌اند، و با این سخنان

همدردی آمیز آسایش ببینند، فقط چه آسان است فکرکردن به این که در حق او و احساس هایش صرفاً با این سخنان رفتاری منصفانه داشته‌ای. بعد او را نمی‌بینی، فقط از دور به فکر اوئی و احساسی از او در خاطرات مانده است، و دوباره با خیال راحت به کار و زندگی خودت برمی‌گردی. به این طریق است که تو معنای حقیقی احساس را از میان می‌بری و بیش از پیش سطحی‌تر می‌شوی. اما دلیل نهائی و قطعی این است که رهرو ذن یقیناً دست به چنین کار نمی‌زند که احساس‌های شادی و همدردی خود را به انسان و به هر جنبه‌ئی از وجود انسانی محدود کند. او در این احساس‌ها هر چیزی را که زندگی می‌کند و نفس می‌کشد، و نیز جانوران و گیاهان را، در بر می‌گیرد و کمینه آن‌ها را نیز نادیده نمی‌گیرد. واژگان را اینجا قدرتی نیست.

این واقعیت که کلمات چون پلی میان انسان‌ها عمل می‌کند نباید ما را بفریبد که غافل باشیم و خوار بشمریم آن قلمروهای وجود را که در آن‌ها کلمات یگانه نمی‌کنند، هیچ تماسی را بنا نمی‌نهند بل که برعکس، مغاک می‌کشایند، یعنی گوئی وجود هر چیزی که به سطح انسانی نرسیده فقط موقتی است و ارزشی ندارد.

بدین سان اگر احساس‌ها به بیان درنیاید چیزی را از دست نمی‌دهد. هر چه کم‌تر به لفظ درآید شاید صمیمیت و شدت هم پیدا کند. بودائی ذن را تجربه‌اش دائماً تأیید می‌کند که یک ارتباط بنیادی هست که همهٔ صورت‌های وجود را در بر می‌گیرد و، به علت بیواسطگی‌اش، باید محمل کلمات را رها کند.

برای بودائی ذن این یک حقیقت سادهٔ تجربه است که

احساس‌های صمیمانه از روی تمام حصارهایی که جان برآورده می‌جهد. برای او شادی مشترک و رنج مشترک احساس‌هایی نیست که محدود به قلمرو خصوصی باشد، یعنی احساس‌هایی که شاید به او اعتبار ببخشد و به سطح روحانی او گواهی دهد، اما با اینهمه بی‌اثر می‌ماند و چنان ناپدید می‌شود که گوئی خود هرگز نبوده است. برعکس، بنا به دلیل همیشه تکرار شده و انکارناپذیر، وجود محض آن‌ها چهره جهان را دیگرگون می‌کند. رهرو بودائی از این رو قانع است به داشتن احساس‌ها و پروراندن آن‌ها. آن‌ها را برای ارضای خاطر خودش به درونسو نمی‌برد بل که کاملاً به سرنوشت آن‌ها بی‌علاقه بوده و بی‌هیچ انگیزه پنهانی می‌گذارد آن‌ها در رفتار بیرونیش نمایان شوند. او از کنار شادی‌ها و رنج‌های دیگران نمی‌گذرد مگر آن‌ها را با خود ببرد و با احساس‌های خود - که هنوز از آنِ او نیستند - تقویت کند تا بالقوگی‌های کامل آن‌ها شکفته شود.

بودائی ذن با این رویارویی ناخودپرستانه آگاه می‌شود که زندگی او ارضاکننده است فقط اگر موفق شود با خود رابطه درستی داشته باشد. کشف می‌کند که شادبودن کار بخت و اقبال نیست، بل که هنری است که می‌توان آموخت و آن‌را به سطوح بالاتر شدت رساند. پس برای این‌که درست زندگی کند ضروری است مکاشفه‌ئی داشته باشد از آنچه «خود او» در حقیقت هست؛ باید بیاموزد که تنها نه با جهان پیرامون خویش، بلکه با خود نیز ناخودپرستانه رویارو شود؛ نه فقط سرشت موجودی را که او نیست بل که سرشت وجودی را که خود اوست بی‌هیچ واگونگی (distortion) ببیند.

او تا آن حدی که این را می‌فهمد، در «ذات» آن موجود، و در

حقیقت همه‌فراگیری که از طریق آن همه هست‌ها «هستند» و خود او «هست» پژوهش خواهد کرد.

اینجا نمی‌توان در این باره بحث کرد که او از چه راه‌هایی جویای پاسخ است. فقط می‌توان گفت: با آن پاسخ - اگر خود پاسخی در کار باشد - تجربه بی‌چون و چرائی همراه است که هیچ کوششی در زمینه تعبیر - مهم نیست چه گونه بی‌وقفه و با دقت تمام دنبال کرده شود - به شناخت حقیقت و به معرفت نهائی نمی‌انجامد.

گرفتن [یا، دریافتن] حقیقت یعنی نه بیش‌تر و نه کم‌تر از گرفته‌شدن از سوی آن است در سطحی که وراى اندیشیدن تو است. بودائی ذن برای این واقعیت تجربی اصطلاح «ساتوری» را ساخته است، که مراد او این تجربه بنیادی ناگهانی و به‌قهر رבוده‌شدن از سوی حقیقت است. ساتوری که اصلش وصف ناپذیر و محتوایش اخذناپذیر است، به‌طور مقاومت‌ناپذیری عمل می‌کند و هیچ عادت خوش‌بنیاد و هیچ تفکری، هرچند نافذ که باشد، بر آن تسلط ندارد. من حس‌کننده، به‌طریقی نگفتنی اما مقاومت‌ناپذیر، در برابر آن حالات هستی که گردآورنده ساتوری اند و به‌فروغ خود می‌درخشند شفاف می‌شود.

برآورد میدان استحالۀ درونی‌ئی که این شفافیت را پدید می‌آورد سخت دشوار است. از آنجا که دانستگی کهنه و مخالف «خود» از شخصیت استحالۀ یافته دور افتاده است، او دیگر تسلیم این فریب نمی‌شود که باید نخست جویای تماس با انسان‌های دیگری بیرون از حلقه خاص خود باشد، چنان که گوئی دامنۀ روابط انسانی او به‌خود او، به‌خیرخواهی و به‌انتخاب خودش بستگی دارد.

روشن‌شدگی او را آگاه کرده است که او به‌طریقی اسرارآمیز و بدون دخالت او از همان آغاز با تمام مردم جهان و با تمام زندگان پیوند داشته است، چنان‌که هر رابطه‌ئی که جست و جویا تجربه کرده می‌شد فقط تجلی این رابطه آغازین است.

هنر همدردی

پیش از این در این زمینه بحث کردیم که روشن شدگی، اگر ارزانی سرآمدی شود، چه گونه در رویارویی او با جهان و با خودش به کار می‌آید. اما او در مقام یاریگر دیگران چه گونه عمل می‌کند؟ گفته‌اند با شادی مشترک و رنج مشترک.

شادی واقعی دور از خودپرستی هنری است که فهمش کار هر کسی نیست. باز از این مشکل‌تر هنر رنج کشیدن است. حتی آن‌هایی که رنج بسیار برده‌اند در خطرند که از راه راست به بیراهه افتند. زیرا معنای رنج پنهان است و فقط به کسی آشکار می‌شود که بداند چه گونه آن را بپذیرد و تحمل کند. رهرو ذن به رنجور* یاری می‌کند که رنجش را به طریقی درست تاب بیاورد.

وقتی که رهرو ذن از رنجوری پرستاری می‌کند، بیمناک است که مبادا با رنج آن رنجور برابر نباشد، از این رو پیایی از او دیدار خواهد کرد. قصدش این نیست او را از نگرانی‌های آزارنده برهاند، بل که مقصود

* آن که رنج می‌کشد، نه لزوماً بیمار. م.

رسیدن به خود درونی او است. سعی خواهد کرد او را بر آن دارد که با رنجش بدین طریق رویارو شود که حدّ کامل و مقدار آن را به دانستگی بیاورد. به رنجور یاری خواهد کرد ببیند که چون از رویارویی با آن رنج گران رو بگرداند یا نومیدانه بدان تسلیم شود نمی‌تواند بر آن غلبه کند. او را به چنین خطرهایی هشدار خواهد داد که مبادا خود را به دست تسلی بسپرد، و چشم به راه زمان بماند تا شفایش دهد. خلاصی او در توافق کامل او با سرنوشت است، و به آرامی پذیرفتن چیزی است که بر او نهاده‌اند بی‌آن که پرسیده باشد چرا بایستی قرعۀ فال چنین رنج گرانی را به نام اوزده باشند. هر که بتواند رنج را بدین طریق تحمل کند همسنگ همان رنج می‌شود، و از آن دل می‌کند، بدین‌گونه که بیش از پیش می‌آموزد این حقیقت را نادیده بگیرد که این رنج «او» است.

این دل‌کندن راه شفا را هموار می‌کند، و درمان خود به خود به دنبال آن می‌آید و انسان به رنج دیگران حساس‌تر می‌شود و ناخودپرستانه‌تر در رنج‌های آنان شریک می‌شود. این همرنجی کاملاً سوای آن همدردی احساساتی است که بیش‌ترمان درگیر آنیم، همدردی‌ئی که آسان برانگیخته می‌شود و زود هم از میان می‌رود؛ نامؤثر است زیرا چنان که باید ناخودپرستانه نیست. همدردی حقیقی که در بند واژه و سخن نباشد صمیمانه‌ترین پیوند میان انسان‌ها و تمام آفریدگان زنده را پدید می‌آورد. معنای واقعی رنج فقط به کسی آشکار می‌شود که هنر همدردی را آموخته باشد.

اگر چشم و گوش رنجور با این صفای حالت دلش گشوده شود پی خواهد برد که نه گریز از واقعیت و نه نفی رنج نمی‌تواند برایش

دل‌کندن به بار بیاورد. و اگر او، با اتکای به خود، نشان دهد سعی دارد با سرنوشتش یگانه شود، به آن رضا دهد تا سرنوشت بتواند قانون خاص خود را به انجام برساند، آنگاه رهرو به یاری‌کردنش ادامه خواهد داد. او به پرسش‌ها پاسخ خواهد داد، بی آن که چیزی بیش از پیشنهاد ارائه دهد، و البته بدون موعظه کردن. زیرا چیزی هست که در نظر او بسی والاتر از واژه و سخن است. بتدریج دم فرو خواهد بست، و سرانجام بی هیچ سخنی دیری آنجا خواهد نشست، ژرف فرو رفته در خویش. و چیز عجیب این است که این خاموشی را همنشین او بی‌اعتنائی یا آن خلأ غم‌انگیز نمی‌داند که به جای آن که آرام کند می‌آشوبد. گوئی معنای این خاموشی بیش از معنای کلمات بی‌شمار است. گوئی او به میدان یک نیرو کشیده می‌شود که از آن توان تازه‌ئی در او جاری می‌شود. حس می‌کند که از یقین عجیبی سرشار است، خود اگر دیری از رفتن میهمان گذشته باشد. و شاید چنین باشد که در این اوقات شادی آمیز عزمی پدید آید به پیمودن راهی که وجود در هم شکسته‌ئی را به یک زندگانی شاد بدل کند.

ہایکو

شعر ژاپنی

احمد شاملو

ع. پاشائی

ذن در هنر گل آرائی

گوستی ل. هریگل

ترجمه ع. پاشائی

ذن در هنر کمانگیری

اویگن هریگل

ع. پاشائی

سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار منتشر کرده است:

سرزمین‌ها، حکومت‌ها و مردم	غلامحسین میرزا صالح
دنیای حیوانات	غلامحسین میرزا صالح
انسان	محمد زرین بال
کره زمین	محمد زرین بال
تسخیر غرب وحشی	محمد زرین بال
ستارگان و کهکشان‌ها	محمد زرین بال
اینجه ممد	ثمین باغچه‌بان
نصف شب است دیگر دکتر شوایتزر	احمد شاملو
بعل زبوب	(برنده جایزه ادبی نوبل ۱۹۸۳) م. آزاد
ارکستر زنان آشویتس	محمود حسینی‌زاد
فیزیکدانها	رضا کرم رضائی
سفر به ایران	محمود تفضلی
مسافر کوچولو	(شازده کوچولو) احمد شاملو
امریکای عربان	جمشید ارجمند
مومو	محمد زرین بال
گروه عملیاتی گلبول سفید	محمد زرین بال
قصه‌های میر کفن پوش	بهرام بیضائی
چیدن سپیده دم	احمد شاملو - محمد زرین بال
زمین	بهرام بیضائی
سکوت سرشار از ناگفته‌هاست	احمد شاملو - محمد زرین بال
روز واقعه	بهرام بیضائی