



fold-era.com



میدان ذن

د. ت. سوزوکی

ترجمه پیمان غلامی

فهرست

بودا و ذن	۴
معنای ساتوری	۱۱
موندو	۱۷
ماها پراجنه و ماها کارونه	۲۶
رهیافت تحلیلی و تألیفی به بودیسم	۳۲
نفوذ به واقعیت	۳۹
نفس و ذن	۴۳
اکهارت و ذن بودیسم	۴۸
دستورالعمل استادان سوتو	۵۳
شین و ذن — یک مقایسه	۶۰
ایمان به ذن بودیسم	۶۵
جواب در سؤال است	۷۰
مراقبه ذن	۷۷
روشن‌ضمیری ناگهانی و تدریجی	۸۱

بودا و ذن

ذن بودیسم در میانه سلسله تانگ^۱ در چین زاده شده بود. ذن بودیسم شکلی از بودیسم نیست که از هند نشأت گرفته باشد. ذن بودیسم ترکیب روانشناسی چینی و فلسفه هندیست و نه فقط اعماق خطیر فلسفه هندی را شامل میشود بلکه همچنین عملی‌ترین شیوه نشان‌دادن مجردترین آموزه‌های هند را هم در خود دارد. پس ذن بودیسم نماینده ترکیب روان عملی چینی با ژرفای مابعدطبیعی روان هندیست و نقطه اوج رشد بودیسم. اگر ذن را مطالعه نکنیم، چیزی از تمامیت بودیسم را هم از دست میدهیم.

امروزه بودیسم را معمولاً آموزه‌های بودا میگیرند اما همین جاست که اشتباه بزرگی سر زده میشود. بودیسم فقط آموزه‌های بودا نیست بلکه خود بوداست. پس برای فراگیری بودیسم، نه فقط باید آموزه‌های بودا را بشناسیم بلکه همچنین باید تجربه‌های بودا را هم تجربه کنیم. از این نظر بودیسم با دیگر دین‌ها فرق دارد. برخی مریبان دینی کاملاً متفاوت از خود ما لحاظ میشوند طوری که نمیتوانیم تجربه‌شان را تجربه کنیم. اما آموزه بودا از خود تجربه بودا می‌آید و برای فهمیدنش باید به سرمنشأش بزنییم، به تجربه‌اش. برای اینکه آموزه‌های بودا را مال خود کنیم باید تجربه‌هایش را خودمان هم تجربه کنیم. به عبارت دیگر، آموزه بودا باید به بیانی از تجربه‌مان تبدیل شود.

1 T'ang Dynasty

ممکن است بودیسم چهار حقیقت شریفه،^۱ و دوازده نیداناس،^۲ و مسیر شریفه هشت تو^۳ را بیاموزاند که همگی بیان‌هایی از تجربه بودا هستند اما بیانی که آدم‌های مدرن بکار می‌برند دقیقاً همان بیان تجربه بودا نیست.

بودا چه تجربه‌ای داشت؟ افسانه‌ها می‌گویند که در اوایل زندگی‌اش با مسئله تولد و مرگ به مشکل برخورد کرده بود. این مسئله از طریقت تفکر هندی آب می‌خورد چون روان هندی با چرخه تولد و مرگ مشکل دارد، یا چنانکه امروزه روز ممکن است بگوییم، با انشعاب ذهن و عین. در مواجهه با این انشعاب، در مواجهه با تقابل بین ذهن و عین، اضطراب و ترسی نتیجه می‌شود که مایه دردسر همه‌مان در غرب است، و نه فقط در غرب که در سرتاسر دنیا.

این معضل‌رهایی از تولد و مرگ با چنان شدتی مشکل بودا شده بود که نمیتوانست زندگی عادی‌اش را پیش ببرد. پس اقامتگاه مجلل و خانواده‌اش را ترک گفت و به کوهپایه‌های جنگلی هیمالیا رفت. اولین کارش این بود که با فیلسوفان دیدار کرد. این رجوع به عقل و منطق کاملاً طبیعی بود چون وقتی مردان و زنان جوان به مشکلی برمی‌خورند دوست دارند که مشکلات‌شان را با استدلال حل کنند، و این نه فقط از منظر تاریخی که از نظر روانشناختی هم درست است. بااینحال گرچه بودا تحت نظر فیلسوفان درس آموخته بود اما پس از چند سال مشکلاتش حل نشده بودند و هنوز خودش را اسیر چرخه تولد و مرگ میدید.

پس به انضباط اخلاقی و تمرین‌های ریاضت‌کشانه روی آورد. خواسته‌های تنانه‌اش را به حداقل رساند و به قول سنت رایج روزانه فقط چند دانه کنجد می‌خورد. پس از چند سال آنقدر ضعیف و نزار شد که نمیتوانست سر پا بایستد و وقتی خودش را در این حال یافت فکر کرد که «اگر قبل از حل مشکلم بمیرم کاری را که آغاز کرده بودم به نتیجه‌ای نخواهم رساند. باید در حال زیستن حلش کنم و نه فقط با زیستن بلکه با یک زندگی قوی و سلامت خوب و در تملک کامل توان‌هایم». پس شروع کرد به خوردن غذا.

بنابراین نه انضباط عقلی نه انضباط اخلاقی به درد حل این مشکل نخوردند. چه باقی مانده بود؟ او آن موقع هیچ راه دیگری برای حل مشکلش نمیشناخت. اما مشکلی وجود داشت. حالا زندگی دینی یا معنوی چیزیست که از تلاش عقلی برای رسیدن به واقعیت فراتر می‌رود. دین‌های دیگر بر انضباط اخلاقی تاکید میکنند اما کوشش اخلاقی هرگز نمیتواند به قلمرو معنویت دست یابد. وقتی به سطح معنوی دست یافتیم، زندگی اخلاقی بطور طبیعی ساطع می‌شود اما انضباط و تعقل اخلاقی هرگز ما را به این زندگی معنوی نمیرسانند. باید از وجهه دوشاخه ذهن-عین در تجربه فراتر برویم.

1 Four Noble Truths

2 Twelve Nidanas

3 Eightfold Noble Path

چگونه می‌خواهیم به این حیطة استعلایی برسیم؟ آن هنگام که شخصیت و آموزه، یا پرسنده و پرسش، یکی میشوند. مادامی که بودا پرسش خود را در برابر خود داشت، مادامی که پرسش خود را بیرون از خودش و جدا از خودش داشت، انگار که با وسیله‌ای بیرونی بتوان جوابی برای این پرسش پیدا کرد، مسئله‌اش هم هرگز نمیتوانست حل شود. پرسش از پرسنده آب می‌خورد. اما وقتی پرسش بیرون از اوست، پرسنده به‌اشتباه فکر میکند که پرسش چیزی بیرون از خودش است. پرسش فقط وقتی جوابی پیدا میکند که با پرسنده یکی میشود.

وقتی خدا دنیا را بیرون از خودش خلق کرد، اشتباه بزرگی مرتکب شد. تا وقتی که این مسئله را بیرون از خودش نگه میداشت توانایی حل مسئله دنیا را نداشت. در ترمینولوژی الهیاتی مسیحی، خدا برای اینکه بگوید «وجود دارم»، باید خودش را نفی کند. خدا برای اینکه خودش را بشناسد باید خودش را نفی کند و نفی‌اش به شکل آفرینش دنیای جزئیات است. خدا بودن خدا نبودن است. باید خود را نفی کنیم تا خود را تایید کنیم. تاییدمان نفی است اما مادامی که در نفی میمانیم هیچ آرامی نداریم؛ باید که به تایید برگردیم. باید از خود بیرون برویم و به خود برگردیم. باید به سمت نفی از خودمان بیرون بزنیم اما این نفی باید به تایید برگردد. بیرون‌زدن برگشتن است. اما برای تحقق این امر که بیرون‌زدن برگشتن است باید دستخوش همه‌جور رنج و مشقت بشویم، همه‌جور دردسر و انضباط.

پس خود بودا انضباط‌های فکری و اخلاقی را تجربه کرد اما این انضباط‌ها مال او نیست. او تن و عقلش را از خودش بیرون گذاشت. او مسئله را مطرح کرد و خودش از این مسئله جدا بود. او با عقلش مسئله‌اش را حل‌جی کرد انگار که با چاقوی یک جراح چیزی تشریح شود، اما با کار خشک و خالی چاقوی یک جراح نمیتوان یک جسد را به زندگی برگرداند. چیزی بیشتر از تشریح لازم است. باید چیزی در جسد تزریق شود تا زندگی را در آن بدمد، هرچند که ما هنوز به تشریح خودمان ادامه میدهیم و زور میزنیم تا جای خود را پیدا کنیم.

راه‌حل آخر همواره از درون می‌آید. اگر پرسنده از خود خویش بیرون آمد باید به این خود برگردد. خود و ناخود باید یکی شوند. وقتی پرسش از پرسنده بیرون میرود و از او جدا میشود، او نمیتواند آن را حل کند. آگاهی انسانی چنان ساخته شده است که در ابتدا نهایت ناآگاهی وجود دارد. بعد خوردن میوه درخت دانش وجود داشت — دانشی که سبب میشد داننده از دانسته‌اش متفاوت باشد. این میشود خاستگاه این دنیا. میوه ما را از جهل جدا کرد — جهل به معنای بی‌خبری از ذهن و عین. ثمره این بیداری دانش شد اخراج‌مان از فردوس. ولی ما میل یک‌دنده‌ای داریم به اینکه به حال معصومیت پیش از آفرینش برگردیم، آفرینش به مفهومی معرفت‌شناختی، یعنی به حالی که در آن هیچ تقسیم و هیچ دانشی وجود ندارد، حالی مقدم بر تقسیم ذهن و عین، به زمانی

که فقط خدا وجود داشت قبل از اینکه دنیا را خلق کند. جدایی خدا از دنیا سرچشمه تمام مشکلات مان است. میلی فطری داریم به اینکه با خدا یکی شویم.

اگر خدا، پس از ساختن دنیا، خودش را از دنیا بیرون میگذارد، پس دیگر خدا نیست. اگر خودش را از دنیا جدا میکند یا اگر میخواهد خودش را جدا کند، دیگر خدا نیست. دنیا دنیا نیست وقتی از خدا جدا شده است. خدا باید در دنیا باشد و دنیا در خدا. منظور این نیست که طرفدار تعالیم حلول^۱، چون این حال یعنی حلول و تعالی همزمان. خدا هست و دنیا هست، اما همچنین چیزی هست که از یکی به دیگری میرود. شکافی وجود دارد که نمیتوان بر آن پل زد و وحدتی ایجاد کرد. اشتراک مدام وجود دارد و همزمان افتراق مدام وجود دارد. دو چیز در کار است و همزمان یک چیز در کار است. دو دو نیست، دو یک است، یک دو است. خدا جز آفریدن دنیا کاری از دستش برنمیآید. خدا با آفریدن دنیا خدا میشود.

وقتی بودا به این بن‌بست رسید، انضباط‌های عقلی و اخلاقی دیگر نمیتوانستند از پس حل مشکل او برآیند. اما مشکلش همین‌جا بود و مایه دردسرش. پس آرام زیر درخت بودی نشست و سعی کرد مشکل را حل کند. او نمیدانست چه کار کند. وقتی یک‌هفته‌ای زیر درخت نشست (همانطور که هنگام سوترا به ما گفته میشود) روانش به تلاطم‌های زیادی دچار بود. قبلاً وقتی مشغول مطالعه فلسفه بود، پیگیری فکری مسئله‌اش هدفی در نظرش بود. حالا هیچ هدفی وجود نداشت. وقتی مشغول انضباط و ریاضت شد، هدفی در کار بود. میشود گفت که وقتی اینها را کنار گذاشت هدفش را از دست داد. وقتی متوجه شد که انضباط‌ها قادر به حل مسئله نیستند، چه میتواند بکند؟ هیچ چیز باقی نمانده بود. بااینحال مشکل هنوز وجود داشت و او هم نمیتوانست به آن بی‌تفاوت باقی بماند. مشکلش دور سرش چرخ میزد و تهدیدش میکرد که زندگی‌اش را از او خواهد گرفت. نمیتوانست معنای زندگی را پیدا کند، و اگر معنای زندگی شناخته نمیشد زیستن به چه دردی میخورد؟ بااینحال حتی نمیتوانست بمیرد. اگر مردن مشکل را حل میکرد، راه‌حل مردن مثل راه‌حل زیستن نبود. پس نه میتوانست زندگی کند نه بمیرد.

طی آن یک‌هفته بودا باید به گرفتاری هولناکی دچار شده باشد. همه‌مان این گرفتاری را برحسب منزلت‌مان تجربه میکنیم — بعضی بیشتر، بعضی کمتر، اما شکی نیست که تجربه‌اش میکنیم. وقتی مشکل به اوجش میرسد، میشود گفت که آگاهی از ذهن و عین هم میمیرد و غرق در بی‌خبری میشود. مادامی که آگاهی داریم همیشه دو وجه در کار است، ذهن و عین، پرسنده و پرسش. اما این حال به شکنجه روحی-روانی منجر میشود و ممکن است که آگاهی باز در خودش منحل شود. به این سمادی^۱ گفته میشود، مستحیل شدن در مراقبه، و وقتی به این حال میرسیم همه‌چیز از دست میرود. از نظر روانشناختی یک حال تام بی‌خبری وجود دارد. بیداری باید در

کار باشد و این بیداری معمولاً از طریق تحریک حسی صورت میگیرد. وقتی بودا در این حال بود، پیش میآمد که به ستاره بامدادی نگاهی بیاندازد. به قول امروزی‌ها، پرتوهای ستاره از چشمش عبور کردند و اعصابش را لمس کردند و به مغزش رسیدند و او هم اینگونه از بی‌خبری بیدار شد و به حال وقوف عبور کرد. از اتحاد مطلق جدایی حاصل شد و پس از جدایی این دنیا را داریم. اما بودایی‌ها میگویند روشن‌ضمیری وقتی‌ست که ناخودآگاه حرکت به حالت آگاهی را آغاز میکند که مثل اطلاع از ذهن و عین است. لحظه‌ای که مطلع میشویم همان دقیقه روشن‌ضمیری‌ست.

به یک زبان الهیاتی نادقیق، وقتی خدا اولش به فکر آفریدن دنیا افتاد، وقتی اندیشه نخست در روانش جنبید، وقتی آرزو یا اندیشه کرد (چراکه آرزوکردن اندیشیدن در اساسی‌ترین معنایش است)، وقتی چنان اراده‌ای در روانش جنبید، همین دقیقه بود که خودش را شناخت. در آن دقیقه دنیا به وجود آمد. بنابراین الهیاتدان‌های مسیحی میگویند «خدا فکر کرد که نور بیاورید و نور موجودیت یافت». اما تاریکی هم با نور آمد، چون نور هرگز تنها نیست. نور همیشه همراه تاریکی‌ست. تایید به نفی بدل میشود ولی نفی به تایید اصیل برمیگردد. بیرون‌زدن برگشتن است. خدایی که از خودش آگاه میشود حرکتی بود که دنیا بوسیله‌اش به وجود آمد، اما همزمان دنیا به خدا برگشت. تعقل یعنی دو تا دیدن این حرکت. در سطح معنوی فقط یک حرکت بیرون‌زدن-و-برگشتن است و نه دو حرکت. زمانی وجود ندارد، مکانی وجود ندارد، هرچند که ما برحسب زمان یا مکان حرف میزنیم. وقتی یک شی از نظر مکانی «اینجا»ست، وجه دیگرش در زمان است. وقتی از زمان حرف میزنیم، مکان وجود دارد (یعنی مکان مضمحل در زمان است)، و وقتی مکان وجود دارد زمان هم وجود دارد. اما در حیطه معنوی، نه مکان وجود دارد نه زمان چون همه‌اش یکی‌ست. پس هرگز آفرینشی در دقیقه‌ای خاص در زمان وجود نداشت. آغاز آفرینش یک آغاز بی‌آغاز بود و یک آفرینش بی‌زمان متصل وجود دارد. خدا به خودش برمیگردد وقتی از خودش بیرون میرود، و این تک‌حرکت یعنی روشن‌ضمیری. بودا تجربه‌اش کرد، و بعد نهایتاً جواب مسئله‌اش را شناخت.

این دکارت پدر فلسفه مدرن بود که اعلام کرد «میان‌دیشم پس هستم»، ولی ما باید برعکسش کنیم. هستم اول می‌آید. با گفتن «هستم»، همگام با گفتنش فکر میکنم. «من» را از «نا‌من» جدا میکنم. وقتی میگویم «هستم»، از خودم بیرون میزنم. «هستم» نقطه آغاز است، ولی ما از این نقطه بیرون میرویم و به کوگیتو، به «میان‌دیشم» میرویم. سخت بتوان این بخش را توضیح داد چون هیچ تعقلی این مسئله را حل نمیکند. وقتی این زندگی را ترک میکنیم هیچ مشکلی در کار نیست، و قبل از اینکه هشیاری بیدار شود هم هیچ مشکلی نبود. گیاهان فکر نمیکنند. درختان رشد میکنند، برگ‌هایشان را میریزند، دوباره برگ درمی‌آورند، و می‌میرند، اما هیچ مشکلی ندارند. سگ‌ها غذا

میخورند و هر چیزی که به آنها داده شود را قبول میکنند. هرگز زمزمه یا شکایت نمیکنند که غذای بهتری به سگ کناریشان داده شده است. این یک ویژگی شاخص انسانیست اما موجودات انسانی خود را به «من اینجا هستم و دنیا آنجاست، و نه فقط آنجا بلکه در مقابلم» تقسیم میکنند. هیچ تجربه‌ای از سگ یا گربه بودن ندارم و نمیدانم چه احساسی دارند. اما از روی رفتارشان میتوانیم ببینیم که از گرسنگی و نیازهای جسمانی آزار میبینند. بالینحال ما چیزی بیشتر از آزار جسمانی میدانیم. نمیخواهیم، خواب میبینیم و خودمان را عذاب میدهیم، و به همین خاطر است که یک استاد سلسله تانگ گفته بود که «آدمیان نمیخورند و نمیخوابند». در فکر فردا هستیم، به گذشته فکر میکنیم، رویاهایی داریم و خودمان را عذاب میدهیم. تخیل، یادآوری، و چشمداشت زندگی‌مان را از کار درمی‌آورند و باعث رنج‌مان میشوند. پیشنهادم این نیست که مثل یک سگ باید بدون اینها سر کنیم بلکه با تمام تاریخ و خاطرات‌مان، با تمام چشمداشت‌های آخرت‌شناختی‌مان، باید یاد بگیریم طوری زندگی کنیم که انگار چیزی در گذشته یا آینده در کار نیست. این میشود زیستن در حیطه معنوی، و این دست زندگی هم باید با ازسرگذراندن روشن‌ضمیری تجربه شود.

این دنیا دنیای شدن است. با ازسرگذراندن این دنیا میبینیم که چیزی هست که هرگز عوض نمیشود. بالینحال بی‌تغییر بی‌تغییر نمیماند بلکه دستخوش تغییر میشود. تغییر تغییر نکردن است و تغییر نکردن تغییر است. بودن شدن است و شدن بودن.

بعضی فیلسوفان مدرن فقط بر تغییر انگشت میگذارند درحالیکه هندیان قدیم زیادی غرق در بودن یا سویه ایستا بودند. میخواستند از دنیا دور بمانند و فلسفه‌شان تمایل داشت که فلسفه تعالی باشد. روان عملی چینی همین سویه «بودن» را میبیند اما همزمان از سویه «شدن» هم غفلت نمیشود. دیدن بودن در شدن و شدن در بودن میشود روشن‌ضمیری.

حالا میتوان گفت که واژه «بودا» از ریشه «budh» است، به معنای روشن‌ضمیری (*bodhi*)، و بنابراین بودیسم دین روشن‌ضمیریست. برای فهمیدنش لازم داریم که خودمان هم روشن‌ضمیر شویم. با روشن‌ضمیر شدن به بودی میرسیم و بودا میشویم. با تجربه کردن بودیست که به پیروان راستین بودایی تبدیل میشویم.

گفته میشود که بودا این کلمات را بر زبان آورد: «بر فراز افلاک — (سی‌وسه فلک وجود دارد) — و در زیرشان (بر زمین)، فاخرترین تنها من‌ام». که یعنی مطلق، یا به بیانی سیاسی یعنی خودرأی. تصور میشود که وقتی بودا از بدن مادرش بیرون آمد مستقیم این جمله را بر زبان جاری کرد، و گرچه عقلاً محال به نظر میرسد اما ذنبودیست‌ها این را حقیقت محض میدانند. همه‌مان چنین فریادی را سر میدهیم ولی فراموش میکنیم.

یک استاد ذن به جماعت عبادی‌اش گفت که «اگر بودا را میدیدم که دارد آن گفته را اظهار میکند، همین «بر فراز افلاک...»، با چوبدستی ضربه‌ای به او میزدیم و جسدش را نثار سگی میکردم». این جور چیزها در نظرم بی‌حرمتی‌ست و انتظار داریم که استاد روانه بی‌شمار جهنم شود و در آتشی ابدی بسوزد. اما استاد اهمیتی نداد. اعتراضی نداشت که راهی جهنم شود. برایش مهم نبود کجا میرود، چون بودا شده بود و هیچ خودی نداشت!

استاد دیگری گفت: «جایی نروید که بوداست. از کنارش رد شوید. کلیسا نروید؛ بیرون کلیسا نباشید. اگر کلیسایتان را با خود به همراه داشته باشید دیگر هیچ درون یا بیرونی وجود ندارد». راهبان ذن میل دارند که خودشان را اینطور اظهار کنند و همین است که ذن بودیسم را میسازد.

معنای ساتوری^۱

ساتوری لفظی ژاپنی است، چینی‌اش میشود وو^۲. الفاظ *bodhi* و *buddha* در سانسکریت از یک ریشه‌اند، از *bud*، به معنای «هشیار بودن از»، «بیدار بودن». پس *buda* میشود «بیدار»، «آنکه روشن‌ضمیر شده»، درحالی‌که بودی میشود «روشن‌ضمیری». «بودیسم» آموزه روشن‌ضمیران است، یعنی بودیسم تعالیم روشن‌ضمیری است. پس آموزه‌های بودا تحقق بودی است که همان ساتوری است. ساتوری مرکز تمام آموزه‌های بودایی است. شاید بعضی‌ها فکر کنند که ساتوری ویژگی بودیسم مه‌ایانه^۳ است، اما اینطور نیست. نخستین بودایی‌ها هم در این مورد حرف‌هایی زدند، در مورد تحقق بودی؛ و مادامی که کلا درباره بودی حرف می‌زدند باید گفت که تعالیم‌شان را بر تجربه ساتوری استوار کردند.

باید بین پراجنه^۴ و ویجانه^۵ فرق بگذاریم. میتوانیم دانش را به دو مقوله تقسیم کنیم: دانش شهودی یا دانش استوار بر شم که پراجنه است و دانش ناطق یا دانش استوار بر سخن که ویجانه است. با بسط بیشتر تمایزشان می‌گوییم که پراجنه واقعیت را در یگانگی‌اش متصرف میشود، در تمامیتش، و ویجانه واقعیت را با تجزیه به ذهن و عین تحلیل میکند. گلی داریم: میتوانیم این گل را معرف خود عالم بگیریم. وقتی درباره گلبرگ‌ها، گرده، پرچم، و ساقه‌اش حرف می‌زنیم، این میشود تحلیل مادی. یا میتوانیم تجزیه و تحلیل شیمیایی از آن داشته باشیم، براساس هیدروژن، اکسیژن، و الخ. شیمیدان‌هایی که گلی را تجزیه و تحلیل میکنند تمام عناصرش را برمی‌شمرند و می‌گویند که مجموع تمام این عناصر سازنده گل است. اما هنوز حق مطلب را در قبال گل ادا

1 satori

2 wu

3 mahayana buddhism

4 prajna

5 vijñana

نکرده‌اند، صرفاً تجزیه و تحلیلش کرده‌اند. این میشود روش فهم یک گل به سبک *ویجنانه*. سبک *پراجنه* میشود فهمیدن گل چنانکه هست بدون تجزیه و تحلیل یا بدون تکه پاره کردنش. *پراجنه* میشود تصرف گل در یگانگی‌اش، در تمامیتش، به قول ژاپنی‌ها در چینی‌اش (*sono mame*). معمولاً جذب دانش تحلیلی یا فهم تمایزگذار می‌شویم و واقعیت را به چندین پاره تقسیم می‌کنیم. واقعیت را تشریح می‌کنیم و با تشریح واقعیت آن را میکشیم. وقتی تحلیل‌مان تمام شد واقعیت را به قتل رسانده‌ایم، و فکر می‌کنیم که این واقعیت مرده فهم‌مان از آن است. وقتی واقعیت را پس از تجزیه و تحلیلش مرده می‌بینیم، می‌گوییم که واقعیت را می‌فهمیم، اما فهم ما خود واقعیت نیست بلکه جسد واقعیت پس از مثله شدن توسط عقل و حواس ماست. نمیتوانیم پی ببریم که این نتیجه تشریح خود واقعیت نیست، و وقتی این تحلیل را مبنای فهم‌مان می‌گیریم گریزی از این نیست که گمراه شویم، از حقیقت دور بیافتیم. چون به این شیوه هرگز نمیتوانیم به راه حل نهایی مسئله واقعیت دست پیدا کنیم.

پراجنه این واقعیت را در یگانگی‌اش، در تمامیتش، در چینی‌اش تصرف میکند. *پراجنه* واقعیت را به هیچ صورت‌بندی دوشاخه‌ای تقسیم نمی‌کند؛ واقعیت را نه بصورت استعاری نه بصورت مادی نه بصورت شیمیایی تشریح نمی‌کند. تقسیم واقعیت کار *ویجنانه* است که از نظر عملی بسیار مفید است، اما *پراجنه* چیز دیگری است.

ویجنانه هرگز نمیتواند به واقعیت برسد. وقتی اعداد ۱، ۲، ۳، و الخ را مینویسم، هرگز به انتها نمیرسیم، چون این رشته تا بی‌نهایت میرود. با اضافه کردن تمام این اعداد واحد به همدیگر سعی داریم که به مجموع اعداد دست پیدا کنیم، اما چون اعداد انتها ندارند پس این تمامیت هم هیچ وقت دسترس‌پذیر نیست. از طرف دیگر *پراجنه* به کل تمامیت علم حضوری دارد بجای اینکه از طریق ۱، ۲، ۳ تا بی‌نهایت برود؛ *پراجنه* اشیا را بصورت یک کل تصرف میکند و به تمایز متوسل نمیشود؛ میشود گفت که *پراجنه* واقعیت را از درون متصرف میشود. *ویجنانه*‌ی ناطق سعی دارد که تصرفی عینی بر واقعیت داشته باشد، یعنی با افزودن عینی یک واقعیت پس از واقعیت دیگر. اما این روش عینی هرگز نمیتواند به منتهاش برسد چون بی‌نهایت شی وجود دارد و از نظر عینی هرگز نمیتوانیم بطور کامل به همه‌شان پردازیم. با اینحال از نظر ذهنی این موضع را وارونه می‌کنیم و به درون راهی می‌یابیم. با نگاه عینی به این گل هرگز نمیتوانیم به گوهره‌اش یا به زندگی دست پیدا کنیم اما وقتی این موضع را زیر و رو می‌کنیم، وارد گل می‌شویم، و خود گل می‌شویم، آنگاه فرایند نشو و نمای گل را از سر می‌گذرانیم: من جوانه‌ام و گل من است. این میشود راه فراگیری گل به سبک *پراجنه*.

در ژاپن شعری هفده سیلابی وجود دارد که *هایکو* خوانده میشود و یکی از این دست شعرها سروده یک شاعر زن مدرن با ترجمه‌ای تحت‌اللفظی از این قرار است:

آخ، پیچک!
دلو اسیر است،
تمنای آب.

در ادامه حادثه‌ای را می‌آورم که باعث شد او این شعر را بسراید. یک روز صبح زود شاعر از خانه بیرون می‌زند تا از چاه آب بکشد و نیلوفر پیچ را می‌بیند که گرد دستک بامبو متصل به دلو حلقه زده است. پیچک در شکوفایی کاملش در صبح زود پس از شبنم شبانگاهی زیباتر از همیشه است. روشن است، فرح‌بخش است، و روح‌افزا. پیچک بازتاب شکوه آسمانی‌ست که هنوز با امورات زمینی مکدر نشده است. او چنان از زیبایی بی‌خدشه پیچک بهت خورده بود که اندک زمانی خاموش ماند؛ چنان مجذوب گل شده بود که توان تکلم را از دست داد. حداقل چند ثانیه‌ای زمان برد تا بتواند بانگ بزند: «آخ، پیچک!» از نظر فیزیکی، این فاصله فضایی یک یا دو یا شاید چند ثانیه بود؛ اما از نظر مابعدطبیعی، ابدیتی بود چنانکه خود زیبایی ابدیتی‌ست. از نظر روانشناختی، شاعر خود ضمیر ناآگاه بود که در آن هیچ جور دوشاخگی در وجود نداشت.

شاعر پیچک بود و پیچک شاعر. خوداینهمانی گل و شاعر در کار بود. تنها وقتی از خودش آگاه شد و گل را دید بانگ برآورد: «آخ، پیچک!» وقتی این را بر زبان آورد، آگاهی در او جان تازه‌ای گرفت. اما دوست نداشت گل را مشوش کند چون گرچه بازکردن گل از دستک بامبو سخت نیست اما نگران بود که مبادا لمس کردن گل با دستان انسان هتک حرمت به زیبایی باشد. پس به سراغ همسایه‌ای رفت و آب خواست.

با تحلیل این شعر می‌توانید برای خودتان متصور شوید که چطور در مقابل گل ایستاد، چطور خودش را گم کرد. بعدش گلی نبود، شاعری انسانی در کار نبود؛ فقط یک «چیزی» وجود داشت که نه گل بود نه شاعر. اما وقتی بهوش آمد، گل بود، خودش بود. عینی وجود داشت که پیچک نام گرفته بود و کسی وجود داشت که سخن میگفت — انشعاب ذهن-عین. قبل از انشعاب هیچ چیزی وجود نداشت که بتواند بیانی به آن بدهد، خودش هم ناموجود بود. وقتی «آخ، پیچک!» را بر زبان راند، گل آفریده شده بود و همراه با گل خودش آفریده شده بود، اما قبل از آن انشعاب، قبل از دوگانه‌سازی بصورت ذهن و عین، هیچ در کار نبود. و با اینحال «چیزی» وجود داشت که می‌توانست خودش را به ذهن-عین تقسیم کند و این «چیزی» که هنوز خودش را تقسیم نکرده بود، که به انشعاب، به فهم تمایزگذار مقید نشده بود (یعنی قبل از اینکه ویجانه عرض وجود کند) — این میشود پراجنه. چون پراجنه ذهن و همزمان عین است؛ پراجنه خودش را به ذهن-عین تقسیم میکند و درعینحال با خودش میماند، اما این با خود ماندن را نباید در سطح دوگانگی فهم کرد. با خود ماندن، مطلق بودن در تمامیت یا یگانگی تامه — این میشود دقیقه‌ای که شاعر واقف شد و این ساتوری‌ست. ساتوری ماندن در این یگانگی یا ماندن با خود نیست بلکه بیداری از این

یگانگی ست و درست در شرف تقسیم شدن به ذهن و عین بودن. ساتوری ماندن در یگانگی ست و با اینحال برخاستن از این یگانگی و تقسیم خود به ذهن-عین. اول «چیزی» وجود دارد که هنوز خودش را به ذهن-عین تقسیم نکرده است؛ این میشود یگانگی چنانکه هست. بعد این «چیزی»، با آگاه شدن از خودش، خودش را به گل و شاعر تقسیم میکند. آگاه شدن تقسیم کردن است. شاعر حالا گل را میبیند و گل شاعر را میبیند، رویت متقابل وجود دارد. وقتی این رویت اتفاق میافتد، رویتی نه از یک طرف تنها بلکه همچنین از طرف دیگر، حال ساتوری وجود دارد.

وقتی اینطور حرف میزنم زمان سپری میشود. چیزی هست که خودش را تقسیم نکرده است اما بعد از خودش آگاه میشود و این هم به گفته‌ای راه میبرد، و الخ. اما در ساتوری واقعی هیچ فرجه زمانی وجود ندارد و بنابراین هیچ جور آگاهی از انشعاب هم در کار نیست. یگانگی‌ئی که خودش را به ذهن-عین تقسیم میکند و در عینحال یگانگی‌اش را در همان دقیقه‌ای که بیداری یک آگاهی وجود دارد حفظ میکند — این میشود ساتوری.

از نظرگاه انسانی میگوییم که پراجنه و ویجنانه بترتیب فهم یکپارچه از واقعیت و فهم تمایزگذار از واقعیت‌اند. از این چیزها سخن میگوییم تا فهم انسانی‌مان را ارضا کنیم. حیوانات و گیاهان خودشان را تقسیم نمیکنند بلکه فقط زندگی و عمل میکنند، اما انسان‌ها این آگاهی را بیدار کرده‌اند. ما با بیدار کردن آگاهی از این و آن آگاه میشویم و این عالم گوناگونی بی‌پایان ظهور میکند. بخاطر این بیداری فرق میگذاریم و بخاطر فرق گذاری از پراجنه و ویجنانه حرف میزنیم و این تمایزات را برقرار میکنیم که شاخص موجودات انسانی ست. برای برآوردن این لازمه از داشتن ساتوری یا از بیداری این آگاهی خوداینهمان سخن میگوییم.

وقتی شاعر گل را دید، در همان دقیقه، قبل از اینکه حتی کلمه‌ای بر زبان بیاورد، یک اندریافت شهودی از چیزی در کار بود که به شهود عادی‌مان تن نمیدهد. به این شهود در نوع خود میگوییم شهود پراجنه. دقیقه متصرفه با شهود پراجنه میشود ساتوری. همین سبب شد که بودا روشن ضمیر شود. پس برای تحصیل ساتوری شهود پراجنه باید بیدار شود.

این کمابیش تبیینی مابعدطبیعی از ساتوری ست اما از نظر روانشناختی میتوان گفت که ساتوری به این طریق روی میدهد: آگاهی ما همه چیز را شامل میشود، اما حداقل باید دو چیز در کار باشد تا آگاهی ممکن شود. آگاهی وقتی اتفاق میافتد که دو چیز در تقابل با هم قرار بگیرند. در زندگی عادی‌مان، آگاهی بخاطر تمام چیزهایی که در این زندگی جریان دارد مشغله زیادی دارد. بنابراین آگاهی هیچ فرصتی برای آگاه شدن از خودش ندارد. آگاهی چنان درگیری عمیقی با کنش دارد که در واقع خود کنش است. میشود گفت مادامی که آگاهی همچنان رو به بیرون داشته باشد ساتوری هم اتفاق نمیافتد. ساتوری زاده خودآگاهی ست. باید کاری کرد که آگاهی به درون خودش بنگرد تا به ساتوری وقوف پیدا کند.

برای رسیدن به ساتوری، تمام چیزهایی که در آگاهی زندگی روزمره مان ازدحام کرده‌اند باید پاک شوند. این نقش سمادی است که فیلسوفان هندی تاکید زیادی بر آن دارند. «ورود به سمادی» یعنی رسیدن به همناوای آگاهی، یعنی پاک کردن آگاهی، گرچه به بیانی عملی این پاک کردن تقریباً محال است. اما باید در راستایش سعی کنیم تا به این حال همناوای برسیم که از نظر نخستین متفکران بودایی حال عالیّه توازن دماغی است، چون در این حال دیگر انفعالاتی در کار نیست، دیگر کارکردهای عقلی وجود ندارد، بلکه فقط یک حال کاملاً متوازن بی تفاوت است. وقتی این حال اتفاق افتاد به سمادی شناخته میشود، یا ورود به مرحله چهارم دیانه^۱ یا جانه^۲ براساس توصیفش در قدیمی‌ترین سوتره‌های بودایی. اما این حال ساتوری نیست. سمادی کافی نیست، چون سمادی چیزی بیشتر از اتحاد آگاهی نیست. باید یک بیداری از این حال اتحاد یا همناوای در کار باشد. بیداری یعنی هشیارشدن از آگاهی در فعالیت‌هایش. وقتی آگاهی آغاز به حرکت میکند، تقسیم خودش به ذهن-عین را می‌آغازد و می‌گوید: متأسفام، یا خوشحالم، یا میشنوم، و غیره — خود همین دقیقه ضمن حرکتش در ساتوری گیر می‌افتد. اما همینکه می‌گویید «به چنگش آوردم»، دیگر وجود ندارد. پس ساتوری چیزی نیست که بتوانید بگیرید و به دیگران نشان بدهید و بگویید «بین، اینا، ساتوری!»

آگاهی چیزی است که هرگز فعالیتش را متوقف نمیکند هرچند که ممکن است کاملاً از آن ناآگاه باشیم، و چیزی که اسمش را همناوای عالی می‌گذاریم حال خلوت محض یا همان مرگ نیست. وقتی آگاهی به این ترتیب بی توقف پیش میرود هیچ کس نمیتواند جلوی معایناتش را بگیرد. ساتوری باید در حالی اتفاق بیافتد که آگاهی از مراحل شدن یا نقاط آنی شدن عبور میکند. ساتوری همگام با شدن محقق میشود که هیچ توقفی سرش نمیشود. ساتوری هیچ تجربه جزئی همچون دیگر تجربه‌های زندگی روزمره مان نیست. تجربه‌های جزئی تجربه‌های رویدادهای جزئی‌اند درحالیکه تجربه ساتوری تجربه‌ای است که در همه تجربه‌ها جاری است. به همین خاطر است که نمیتوان ساتوری را از تجربه‌های دیگر سوا کرد و اعلام کرد: «بیا، اینم ساتوری من!» ساتوری همواره گریزپاست و اغواگر. هرگز نمیتوان ساتوری را از زندگی هرروزه مان جدا کرد، ساتوری همواره در زندگی مان هست، بطرز اجتناب‌ناپذیری در زندگی روزمره مان حاضر است. شدن، نه فقط در هر دقیقه جزئیت‌پذیرش بلکه در سرتاسر تمامیت پایان‌ناپذیرش، هیئت ساتوری است.

طبیعت فهم و تعقل انسانی این است که واقعیت را به دوشاخه این و آن تقسیم کند، به «الف» و «نا-الف»، و بعد واقعیتی را که اینطور تقسیم شده واقعیت واقعی بگیرد. بنظر نمیرسد که به هیچ شیوه دیگری فهمی از واقعیت داشته باشیم. از این قرار، مادامی که بند «فهم» هستیم، نه هیچ

1 dhyana

2 jhana

تصرفی بر واقعیت داریم و نه هرگونه اختیار شهودی بر آن. بجز شدن هیچ واقعیتی در کار نیست: شدن واقعیت است و واقعیت شدن. پس شهود ساتوری از واقعیت عبارت است از یکی گرفتن خود با شدن، ملاحظه شدن در شدنش. نباید شدن را تکه‌پاره کنیم و هر پاره مجزایی را که از «شدن» فرومیریزد برداریم و به آدم‌ها بگوییم «این از واقعیت». درحالی‌که این اعلام را داریم متوجه میشویم که شدن دیگر وجود ندارد و واقعیت هم به حیطة گذشته‌ای بازیابی‌نشده گریخته است. ماجرای ذنی وجود دارد که این نکته را ترسیم کرده است. جنگل‌نشینی روانه کوهستان شد و آن سوی درختی که در حال بریدنش بود حیوانی عجیب دید. با خودش فکر کرد: «باید این جانور را بکشم». سپس حیوان با جنگلی از سر صحبت درآمد و گفت: «میخواهی مرا بکشی؟» جنگلی که دید حیوان ذهنش را خوانده خشمگین شد و در عجب ماند که چه باید بکند. حیوان گفت: «حالا داری فکر میکنی که با من چه کار کنی». حیوان تمام افکار جنگلی را به صرافت درمیافت و به او میگفت. نهایتاً جنگلی گفت: «دیگر به حیوان فکر نمیکنم و به بریدن چوب ادامه میدهم». درحالی‌که بشدت مشغول کارش بود نوک تبر افتاد و حیوان را کشت.

این ماجرا نشان میدهد که ساتوری وقتی وجود دارد که به ساتوری فکر نمیکنید. وقتی سعی میکنید ساتوری را محقق کنید، هرچه بیشتر تقلا کنید، ساتوری هم از شما دورتر میشود. نمیتوانید ساتوری را پی‌نگیرید، اما مادامی که این تلاش بخصوص را دارید ساتوری هم هیچ وقت حاصل نمیشود. اما کلاً هم نمیتوانید ساتوری را از یاد ببرید. اگر انتظار دارید که با پای خودش به سراختان بیاید، به ساتوری نمیرسید.

متوجه‌اید که ساتوری خیلی سخت است، بودا هم متوجه این نکته شد. وقتی آرزو کرد خودش را از قید تولد و مرگ خلاص کند، مطالعه فلسفه را آغاز کرد، اما این هم برایش کارگر نیافتاد، پس به ریاضت روی آورد. ریاضت آنقدر ضعیفش کرد که نمیتوانست جم بخورد، پس شیر خورد و تصمیم گرفت به جستجویش برای رهایی ادامه بدهد. استدلال هیچ سودی نداشت و پیگیری کمال اخلاقی هم به او کمکی نکرد. بالینحال میل شدیدش به حل این مسئله هنوز با او بود. نمیتوانست بیش از این پیش برود و درعینحال نمیتوانست به پس برود، پس باید همانجا که بود میماند، اما این هم کارگر نبود. این حال بحران معنوی به این معناست که نمیتوانید به پیش بروید، نمیتوانید به پس بروید، نمیتوانید سر جایتان بمانید. وقتی این مشکل غامض موثق است، حالتی از آگاهی چیره میشود که مهبای ساتوری‌ست. وقتی واقعا به این مرحله میرسیم (ولی به دفعات فکر میکنیم که چیزی که واقعی نیست واقعی‌ست)، وقتی خودمان را در این دقیقه بحرانی میایم، چیزی یقین دارد که از اعماق واقعیت، از ژرفای وجود خودمان برخیزد. وقتی این چیز ظهور میکند، ساتوری وجود دارد. بعد همه چیز را میفهمید و با دنیا و خودتان مشکلی ندارید.

موندو^۱

یکی از شاخص‌ترین ویژگی‌های روش‌شناسی آموزش ذن به موندو موسوم است. موندو تحت‌اللفظی یعنی «پرسش (و) پاسخ». موندو گفتگویی است که بین دو شخص اتفاق می‌افتد، معمولاً بین یک استاد و یک شاگرد. با اینحال ممکن است که شاگرد همیشه شاگرد نباشد، چون موندو به دفعات بین دو یا چند شخص روی می‌دهد.

موندو به این سیاق با یک گفتگو فرق دارد: گفتگو براساس ترسیم متداولش توسط «گفتگوهای افلاطون»^۲ یا «گفتگوهای بودا»^۳ رشته‌ای از پرسش‌ها و پاسخ‌هاست. اما یک موندوی ذن کوتاه و ناگهانی است و نه اصلاً متسلسل. موندو چیزی است که منطقی از طبیعت خود تجربه ذن نشئت می‌گیرد. ذن یک فلسفه نیست، شبکه‌ای از ایده‌ها هم نیست، شرح و بسط یک مفهوم هم نیست. براساس گفته‌های استادان ذن، ذن بطور مستقیم یا بی‌واسطه به روان اشاره دارد. ذن از توسل به هرگونه واسطه‌ای برای آشنا کردن خودش امتناع می‌کند. اما تا جایی که ما انسان و اجتماعی هستیم، ناگزیریم که از چیزی برای بیان خود استفاده کنیم. استادان ذن نمیتوانند از این شرط انسانی برکنار باشند. تکامل موندوی ذن هم از همینجا آب می‌خورد.

اما همینکه ذن به زبان متوسل میشود تا خودش را اظهار کند، به ناگزیر قربانی تمام دردها، قید و بندها، و تناقض‌هایی میشود که در ذات زبان است. موندو سعی دارد این نقصان‌ها را به حداقل برساند. این میشود یکی از دلایلی که چرا موندو در قالبی لطیفه‌پرداز و معمایی بیان میشود و به این وسیله آمادگی‌اش برای رشد متسلسل یا ناطق را قطع می‌کند.

1 mondo

2 Dialogues of Plato

3 Dialogues of the Buddha

باینحال موندو ویژگی یکدستی ندارد و بطور نامحدود براساس موقعیت‌ها و شخصیت‌ها عوض میشود. مثال‌هایی تصادفی از گنجینه‌ای غنی از موندوی ذن در کتابی با عنوان *انتقال چراغ*^۱ (به ژاپنی *Dentoroku*) را گلچین کرده‌ام که در ادامه می‌آورم.

راهبی از سلسله سونگ^۲ به نام چوسویی شبیه زمانی از یک استاد ذن به نام رویا هیوریو پرسید: «ای پاک‌زاد — کوهستان‌ها و رودخانه‌ها و زمین عالیه چگونه میتوانند از پاک‌زاد سرچشمه بگیرند؟» استاد جواب داد: «ای پاک‌زاد — کوهستان‌ها و رودخانه‌ها و زمین عالیه چگونه میتوانند از پاک‌زاد سرچشمه بگیرند؟»

«پاک‌زاد» مطلق یا خداوند است. در بودیسم، پاک یعنی آزاد یا عاری از تمام شکل‌های جزئی‌سازی، و با اتصاف به «زادگی» یا «اصل» یعنی بیانش براساس زمان. پس پاک‌زاد یا اصلا پاک یعنی خداوندی که در حال تعالی مطلق است. حالا سؤال این است: این دنیای کثرات چگونه میتواند از خداوند نشئت بگیرد؟ یکتا چگونه میتواند «ده هزار شی» تولید کند؟ به بیانی دیگر، بودن چه رابطه‌ای با شدن دارد؟

این مسئله یک مسئله مابعدطبیعی طراز اول است. وقتی این مسئله از جنبه‌ای الهیاتی بیان میشود، میتوانیم بگوییم که به بنیاد تمام نظام‌های دینی میپردازد. و طبیعتاً ذن هم خطوربط بسیار زیادی با این جنبه دارد. اما در موندوی منقول در بالا جواب صرفاً تکرار سؤال است. در ظاهر امر، اصلاً سخت بتوان گفت که یک موندو است، یک «پرسش (و) پاسخ»، چون چیزی وجود ندارد که از قرار معلوم با پاسخی همخوان باشد که از دیدگاه عقل‌گرایانه عادی‌مان به آن میدهیم. اما ثبت است که چوسویی بمنزله پرسنده این پرسش به ساتوری («فهم») رسیده بود.

تمام اینها که چه؟

مفهوم‌کردن کامل این مسئله برای بیشتر ما که نسبتاً علاقه‌ای به آن داریم به معنای نوشتن کتابی در ابعاد مناسب است. خیلی بحث را جلوتر نمیبرم جز اینکه پرسش‌های زیر را مطرح میکنم و نگاه میکنم که چه نتیجه‌ای دارند: اصلاً چه چیزی باعث شد که خدا به آفرینش یک جهان فکر کند؟ چطور شد که این ایده به ذهنش خطور کرد که عبارت «نور بیاورید» را بر زبان جاری کند؟ جوابش فراسوی حساب و کتاب انسانی‌ست. برای فهمیدن اراده یا فکر خدا باید خود خدا بود. و تازه چه چیزی باعث میشود که نیت خدا را از خدا بپرسیم اگر که خود همین پرسیدن از اراده خدا نشئت نگرفته نباشد؟ — و این هم بشرطی که آفرینش اصلاً چیزی چون در پس پشتش داشته باشد که بتوان اسمش را نیت گذاشت. این خود خدا نیست که تشویق‌مان میکند درباره این نیت یا اراده سؤال کنیم؟ اگر اینطور باشد که آن کس که توانایی جواب‌دادن به این سؤال را دارد باید خود خدا باشد. وقتی چنین سؤالی را می‌پرسیم انگار از خودمان صادر شود و نه از خالق،

1 The Transmission of the Lamp

2 Sung Dynasty

آیا خودمان را در مسیر غلطی نمیگذاریم؟ پاسخ و پرسش از یک ریشه‌اند. پس وقتی ریشه پرسش اختیار شد، پاسخ هم پیشاپیش در دستان ماست بدون اینکه خودمان از این واقعیت آگاه باشیم.

وقتی پرسنده خودش را به پرسش میگیرد، پیشاپیش به خودش پاسخ داده است، چون پرسیدن چیزی غیر از پاسخ دادن نیست. خدا با آفریدن یک جهان به سؤال خودش جواب میدهد. چوسویی وقتی این مسئله را فهم کرد که دید مسئله‌اش بصورت مسئله‌ای مختص خودش به خودش برگشت. این انعکاس میشود پاسخ سؤالش. اگر هیچ بازتابی در کار نباشد، هیچ پاسخ‌گویی به سؤالی هم در کار نیست. جواب در زدن باز شدن در است. در واقع در زدن همان گشایش است. جان هری را صدا میزند و هری جواب میدهد. صدازدن جواب دادن است. وقتی این فهم شد، ذهن را داریم.

در نتیجه موندو به معنای رابطه متقابل یا پاسخ‌گویی مشترک است. تا وقتی که پاک‌زاد پاک میماند، یعنی تا وقتی که با خودش است و هیچ سؤالی ندارد، هیچ شکافی و بنابراین هیچ پاسخ‌گویی و هیچ رابطه متقابلی هم در کار نیست. وقتی اصلاً سروکله هرگونه سؤالی پیدا میشود، خود سؤال در «ده هزار چیز»، در «کوهستان‌ها و رودخانه‌ها و زمین بزرگ» بازتاب مییابد. اینجا نه بیرون زدن در کار است نه داخل شدن. پاک‌زاد چیزی غیر از همین «کوهستان‌ها و رودخانه‌ها و زمین بزرگ» نیست. وقتی پاک صدا میزند، پژواکش طنین‌انداز میشود؛ کوهستان‌ها برمی‌آیند، رودخانه‌ها جاری میشوند، و زمین بزرگ می‌جنبند. حالا خدا خودش را در آینه «ده هزار چیز» میبیند. پرسیدن دائرکردن آینه است.

وقتی توزان به دیدن یچو آمد، یچو گفت: «همه که میدانند تو یک راهنمایی، پس چه شد که اینجا آمدی؟»

توزان: «هنوز شک خودم را دارم که نمیتوانم حلش کنم. پس این شد که سروکله‌ام در اینجا پیدا شد.»

بعد یچو توزان را صدا زد: «آی ریوکای!» (ریوکای اسم توزان نبود). توزان به سمت این خطاب روی گرداند. یچو: «چرا خب؟» توزان پاسخ نداد.

پس از آن یچو اشاره کرد: «بودای درست و حسابی هاله ندارد!»

بودایی با هاله یا بدون هاله در مقابل یچو ایستاده است. اما اینجا نکته‌ای هست که بهتر است به یاد آوریم. وقتی از هاله آگاه میشویم، هاله ناپدید میشود. نه فقط ناپدید که مستعد اینکه بطریقی به ما لطمه بزند. هاله وقتی بیش از همه برق میزند که ازش بی‌خبر باشیم. اما چون موجودات انسانی از تمام خویشتکاری‌های آگاهی برخوردارند، پس حداقل باید یک بار هم که شده از هاله آگاه شوند. بالینحال وقتی از هاله آگاهی پیدا کردیم، بهترین کاری که میتوانیم با آن بکنیم این

است که کلا فراموش‌اش کنیم. یادآوری همیشگی‌اش یعنی دل‌نکندن از آن و این ول‌نکردن هم آسیب زیادی به ما میزند. پس بیا بید طوری هاله را به یاد بیاوریم که انگار به یادش نمی‌آوریم، یعنی ناآگاهانه از آن آگاه باشیم.

یوشو، پیراستاد بزرگی از سلسله تانگ، زمانی این هشدار را به شاگردانش داد: «دور و بر جایی که بوداست نپلکید. سریع از جایی که بودا نیست رد شوید.» چرا اینقدر تخصص آشکار با بودا؟ یک بار دیگر هم گفت: «هر وقت اسم “بودا” را بر زبان آوردید دهان‌تان را خوب بشوید.» آیا واژه «بودا» اینقدر نجس و عفونت‌زاست؟ وقتی از هاله باخبرید، چنین اتفاقی هم میافتد. پیراستادان خوش‌قلب‌اند حتی اگر بنظر برسد که اینقدر هراسناک‌اند.

وقتی دایزویی پیش ایسان بود، خودش را به طرق مختلف تمیز داد، در انضباطش، در صنعتگری‌اش، در رفتار روزانه‌اش. استاد ایسان خیلی به او فکر میکرد. روزی ایسان صدایش کرد و گفت: «مدتی‌ست که اینجا بودی اما هیچ وقت با سؤالی به سراغم نیامدی. داستان از چه قرار است؟»

دایزویی: «اما ازم می‌خواهید که کلام را کجا جا بدهم؟»

ایسان: «چرا پرسیدی که بودا چیست؟»

دایزویی درنگ نکرد و با محکم دستش را بر دهان ایسان گذاشت.

ایسان: «واقعا که به جان قضیه زدی.»

به اشاره اصحاب ذن، رفتار ایسان یکجورهایی زیادی «مادر بزرگ‌منشانه» است. چرا با چوبدستی ضربه‌ای حسابی به دایزویی نزد که طوری رفتار کرد که انگار چیزیکی یا بیشتر میداند؟ اما دایزویی هم میتواندست برخورد مشابهی با ایسان داشته باشد حتی قبل از اینکه ایسان به او بگوید که چه بیرسد.

راهبی پرسید: «روانم چیست؟» استاد جواب داد: «چه کسی دارد می‌پرسد؟» وقتی واژه‌ای را ادا میکنید، «این واژه» دیگر وجود ندارد. اما اگر ادا نکنید، اصلا چطور هرگز میتوانید به این وقوف برسید؟ حقیقت دارد که پرسیدن مهم است اما بیا بید به یاد بسپریم که پرسیدن واقعا به معنای گذاشتن عقلی دیگر بر فراز عقلی‌ست که از قبل دارید. خدا خدا نمی‌بود اگر دنیا را با تمام خوشبختی‌ها و بدبختی‌ها نیافریده بود — این جوابم بود اگر مسیحی بودم و از من پرسیده میشد که چرا خدا دنیا را آفرید. راستش کسی که چنین سؤالی را می‌پرسد ابلهی بیش نیست. چون اگر روزی شروع به پرسیدن سؤالاتی هم‌چون «روان چیست؟»، «خود چیست؟»، «خدا چیست؟»، «بودا چیست؟» بکند، باید تا آخر عمرش از استادی به استاد دیگر برود.

موندوی زیر بین شوشو استاد و یک راهب اتفاق افتاد:

راهب: «روان ابدی ام چیست؟» استاد: «هیچ وقت از کاگیوکا پرسیدی؟» راهب: «متوجه نمیشوم.» استاد: «اگر نمیفهمی، آخر تابستان به سراغ سوزان برو و از او پیرس.» حالا شما را با نوع دیگری از موندو آشنا میکنم که مسئله تایید و نفی به دست گرفته میشود. اینجا با یکجور جدل ذن سروکار داریم. اما هیچ ردونشانی از برهان جدلی در اینجا وجود ندارد که معمولا در جستاری از فلسفه غرب میبینیم. میدانید که ذن نه منطق است و نه به نطق مابعدطبیعی تن میدهد. به همین خاطر است که موندو شاخصه ذن است. هیئتی از راهبان پیش آمدند و دایزویی پرسید: «آنهايي که استاد ذن شده‌اند به شرق چه میگویند؟»

راهنمای راهبان جواب داد: «نباید گفت شرق.» دایزویی فریاد زد: «ای الاغ عفن! اگر به شرق شرق نمیگویی، پس چه میگویی؟» جوابی در کار نبود.

راهنمای راهبان به هدف میزند وقتی جواب میدهد که «نباید گفت شرق.» دایزویی هم محق است وقتی با خطاب الاغ عفن به راهنما ناسزا میگوید هنگامی که راهنما جواب میدهد «نباید گفت شرق». چون مگر چه چیز دیگری میشود به شرق گفت؟ از دید ما که آدم‌هایی با روان عادی هستیم، شرق شرق است و غرب غرب. از آغاز تمدن بر سر این موضوع توافق داریم. شکی نیست که اگر نه شرق دیگر شرق باشد و نه غرب دیگر غرب، همه جور شلم‌شوربایی ایجاد خواهد شد، و برای هر کدام از ما محال خواهد بود که با امنیت بتواند در خیابان‌های لندن یا هر جای دیگری قدم بزند یا رانندگی کند. احتمالا حتی زیست‌مان هم به خطر خواهد افتاد، چون خورشید هم نه دیگر از شرق طلوع خواهد کرد و نه دیگر در غرب غروب. شب روز میشود و روز شب. قلم‌ام از دستم میلغزد و به قلمی در دست شما تبدیل میشود. یا به این ترتیب من از اموال شما میدزدم یا شما حس هویت‌تان را از دست می‌دهید — و هیچ اغراقی در این حرف‌ها نیست. چون وقتی شرق شرق نیست، نه تنها نظام ارجاعات مکانی‌مان بلکه همچنین نظام تفریهای زمانی‌مان هم فیصله مییابد. وقتی حتی نتوانیم انگشتی را تکان دهیم، برای لحظه‌ای هم دیگر نمیتوانیم به زندگی ادامه بدهیم، و به همین خاطر هرگز نمیتوانیم بمیریم. چون دیگر چیزی چون مرگ وجود ندارد. آیا خارق‌العاده نیست متوجه شویم که این موندوی کوچک بظاهر ساده میتواند چنان نتیجه منطقی ویرانگری را در خودش داشته باشد که مسئله مرگ و زندگی را هم دربرمیگیرد؟

حالا کامل میتوانیم متوجه شویم که اندیشه‌ای که بی‌آنکه انتظارش را داشته باشیم بیشترین عواقب را دارد در کنه پیش‌پاافتاده‌ترین گزاره از سنخی واقع‌بینانه و عادی نهان است. نمیتوان گفت موندوی ذن معنایی ندارد و از این قرار کنارش گذاشت. در حقیقت باید هر واژه یا ایما و اشاره یک استاد ذن را سبک‌سنگین کنیم.

احتمالا چند کلمه‌ای لازم است تا منظورم را در اینجا معلوم کنم.

وقتی خداوند عرض وجود کرد، خدا شد، که این هم نفی خودش بود. خداوند خداوندی را کنار گذاشت تا خودش باشد. تایید همواره متضمن نفی است و نفی متضمن تایید. نفی و تایید به هم مربوط‌اند. یکی بدون دیگر محال است. «الف» باید «نا-الف» باشد وقتی میخواهد «الف» باشد. خواستن تنها با نفی خواستن ممکن است. خداوند فقط میتواند خالق باشد. اما همینکه می‌آفریند دیگر خودش نیست بلکه آفریننده و آفریده وجود دارد.

استاد ذنی تسبیحی درست میکند و از شاگردانش می‌پرسد: «اگر به این می‌گویید تسبیح لمسش میکنید و اگر برای تان تسبیح نیست که 'لمس بی‌لمس'، اگر هیچ کدام را به گردن نمی‌گیرید، پس به این چه می‌گویید؟»

«لمس کردن» اثبات است و «لمس بی‌لمس» نفی. استاد در اینجا میخواهد از «تک‌واژه»‌ای بگوید که در آغاز هست، یعنی در آغاز بی‌آغاز، «تک‌واژه»‌ای که از این قرار هرگز در آخر دنیا که واقعا یک آخر نیست ناپدید نمیشود. این «تک‌واژه» ورای آری و نه است، ورای شرق و غرب، ورای تسبیح و ناتسبیح، ورای «لمس کردن» و «لمس بی‌لمس». وقتی دایزویی راهب نافی «شرق» را با عنوان «الاغ عفن» سرزنش کرد، منظورش این بود که راهب هنوز متوجه نشده است که فراسوی آری‌گویی و نه‌گویی چه وجود دارد، اینکه راهب هنوز مانده تا «تک‌واژه» را برای خودش مفهوم کند.

طبیعتا الان می‌رسید که این «تک‌واژه» چیست. راستش وقتی این «تک‌واژه» را دارید تمام اسرار وجود و آفرینش را هم در اختیار دارید. موندوی زیر همان چیزیست که دوست دارید حلش کنید تا به این «تک‌واژه» پی ببرید:

شویی از کیوزان پرسید: «اسمت؟»

کیوزان: «یه-جاکو.»

شویی: «و یه؟ جاکو؟»

کیوزان: «درست همین جلوی رویات.»

شویی: «هنوز که عقب-و-جلویی هست.» (یعنی هنوز رابطه‌ای وجود دارد.)

کیوزان: «بیا فعلا مسئله عقب-و-جلو را کنار بگذاریم. آی استاد، حالا چه میبینی؟»

شویی: «یک فَنجان جای بزنیم.»

باید چند کلمه‌ای اضافه کنم تا این موندو را برای کسانی که هنوز به طریقت ذن وارد نشده‌اند یکجورهای معقول کنم، البته با فرض اینکه این کار ممکن باشد. امروزه رایج است که یک استاد ذن از تازه‌واردی به دیرش چنین پرسش‌هایی را بپرسد:

(۱) «از کجا می‌آیی؟» (۲) «به کجا می‌روی؟» (۳) «اسمت چیست؟»

سؤال اول و دوم به از کجا و به کجای وجودمان ربط دارد درحالیکه سؤال سوم مسئله خود وجود است. «از کجا؟»ی استاد ذن همیشه به روابط مکانی سه‌بعدی‌مان راجع نیست. همینطور هم در مورد «به کجا؟» که به مقصد دوره‌گردی راهبان اشاره ندارد. اما همزمان برای‌مان خوب است که به یاد بیاوریم که ذن از عادت معمولی‌مان برای پرداختن به تجریدات صرف بیزار است. در موندوی فعلی، شویی اسم راهب را می‌پرسد، و وقتی جوابش را می‌گیرد آن را به اجزای سازنده‌اش تجزیه می‌کند. یه تحت‌اللفظی یعنی «حکمت استعلایی» که معادل چینی برای پراجنه‌ی سانسکریت است و جاکو میشود «صلح» یا «آرامش». پس ترکیب‌شان میشود «صلح حکمت استعلایی» یا «آرامش پاک‌زاد» که نامی درخور برای یک راهب ذن است. استاد دیگر لازم ندارد که سؤال دومی را در مورد معنای هر واژه منظور کند، یعنی در مورد یه و جاکو، چون خوب میداند که معنای واقعی‌شان چیست. پس وقتی دوباره سؤال میکند، طبیعتاً چیزی بیشتر از پرسش صرف را در سر دارد. او قصد دارد بفهمد که کیوزان راهب چه فهمی از ذن دارد. کیوزان نوراهب نیست و قطعاً سعی نخواهد کرد به شویی بگوید که یه و جاکو چه ماهیتی دارند. او خوب میداند که شویی پی چه می‌گردد. پس جواب میدهد: «درست همین جلوی روی‌ات.»

«حکمت استعلایی» یا «پاک‌زاد» چیزی نیست که باید با واژگان توضیح داد. ایده‌ای نیست که چیزی بتواند در موردش تصدیق یا تکذیب شود. کسی که در سطح نسبیت و فردگرایی «یه-جاکو» نامیده میشود درست در مقابل کس دیگری ایستاده است که در واژگان این دنیای جزئیات با نام شویی مورد ارجاع است. بالاینحال این هم شیوه‌ای انگلیسی از بیان ماجراست. در چینی اصلی، هیچ ارجاعی به هیچ عین یا ذهن جزئی وجود ندارد. با ترجمه‌ای تحت‌اللفظی بسادگی میشود: «است-چشم-جلوی-فقط.» در انگلیسی بی‌معناست چون هم لازم داریم بدانیم که جلوی چشم یا چشمان چه کسی و هم باید بدانیم که چه کسی جلوی چه کسی‌ست. تمام این ارجاع‌ها را باید به‌وضوح بیان کرد. در چینی یا ژاپنی، ضمائر یا مفعول‌هایی که این ضمائر معرف‌شان‌اند حذف میشوند که نتیجه‌اش هم اغلب ابهام است. اما همچون مورد فعلی‌مان، این ابهام توصیفی از موقعیت دقیقی‌ست که آنها، شویی و کیوزان، خود را در آن می‌یابند. «پاک‌زاد» هست بدون اینکه مکان هستی‌اش بطور خاص در اینجا یا آنجا و زمان هستی‌اش بطور خاص در اکنون یا بعد واقع شود. «پاک‌زاد» در مقابل چشم کسی‌ست که یعنی در مقابل چشم هر کسی و همه‌کس، یعنی هر جایی که چشمی برای دیدن وجود دارد. «درست در مقابل چشم است» کاملاً گویای واقعیتی‌ست که هر دو شویی و کیوزان در هنگام موندو با آن مواجه شده بودند.

اما تا وقتی که زبان خودش را بصورتی دخالت میدهد، مسئله زمان و مکان و سلسله علی هم مطرح میشود. حمله شویی به رابطه عقب و جلو از همینجا آب می‌خورد. بالاینحال یه‌جاکو کیوزان بقدر کافی تر و فرز بود تا شیوه نگریستن شویی به مسئله را بگیرد. کیوزان بی‌درنگ لازم دید

پرسد: «آی استاد، حالا چه میبینی؟» این ضدپرسشگری شاخصه ذن است. بجای جواب مستقیم به سؤال، کیوزان میخواست بداند که شویی چه چیزی را در جلو و عقب وی میبیند. نکته‌ای ظریف در اینجا وجود دارد: مادامی که هر جور دیدنی وجود دارد این سؤال مطرح میشود که چه کسی میبیند و چه چیزی دیده میشود و در نتیجه مسئله جلو-عقب را داریم.

وقتی یک موندو پیش می‌آید، باید نقطه عطفی در کار باشد که نقطه پایانی بر کل روال بگذارد. وقتی فرایند تعقل گسترش می‌یابد، ذن فلسفه میشود. برای شویی طبیعی بود که از این چاه پرهیز کند. او موندو را به شیوه‌ای نمایشی و بالاینحال مناسب ختم میکند: «یک فنجان چای بزنیم.»

مادامی که در سطح نسبیت یا تعقل میمانیم، همه‌جوره اختلاف داریم و باید به رشته‌ای از بحث‌های داغ ادامه بدهیم. گریزی ازشان نیست. ذن کاملاً به این مسئله وقوف دارد و ازمان می‌خواهد که به خود زیستن برگردیم جایی که دیگر هیچ برهانی و هیچ مناقشه‌ای وجود ندارد. اما اینجا هم مسئله‌ای بسیار مهم وجود دارد که نباید اشاره به خطوربطش را از یاد ببریم. ذن اقتضا نمیکند که بدون درگیرکردن خود با پیچیدگی‌های منطقی زندگی کنیم. اقتضای ذن این است که با تداوم زندگی‌مان تجربه‌ای معین از هشیاری داریم چون همین هشیاریست که مایه تفاوت کیفی ما انسان‌ها از دیگر انواع زنده است. و در حقیقت همینجاست که ما انسان‌ها، فارغ از هر جور افتراق قابل تشخیص در میان‌مان، منزل نهایی صلح و صفایمان را می‌یابیم که درعینحال خانه اصلی‌مان است که از آن می‌آییم و همانجایی که مشتاق برگشتن به آن‌ایم. همینجاست که با شادی میتوانیم «یک فنجان چای بخوریم» بدون اینکه هیچ «عقب و جلو»، هیچ «از کجا و به کجا»، هیچ «من‌ام و توام»ی در کار باشد.

گذرا مایل‌ام به خوانندگان خاطرنشان کنم که اینکه خاموش بنشینیم و چایمان را جرعه‌جرعه بر زمین نهایی مشترک واقعیات زنده بنوشیم به هیچ وجه مانع از این نیست که بی‌نهایت با هم فرق داشته باشیم و احتمالاً همچنین در رشته بی‌انتهایی از برهان‌ها مشغول شویم.

داستان معروفی هست که شاید نقل‌کردنش در رابطه با «یک فنجان چای بزنیم» شوبو جالب باشد. جوشین جوشو از اساتید بزرگ ذن در دوره میانی سلسله تانگ بود. روزی نوراهی به دیرش وارد شد. استاد پرسید: «قبلاً هیچ وقت اینجا بودی؟» وقتی راهب جواب داد که «نه استاد، اولین دیدارم است»، جوشو هم گفت: «یک فنجان چای بزنیم.» بعدتر راهب دیگری بود که به دیدار جوشو آمد. جوشو پرسید: «قبلاً هیچ وقت اینجا بودی؟» راهب جواب داد: «بله استاد.» جوشو گفت: «یک فنجان چای بزنیم.»

اینجو (سرپرست دیر) به جوشو نزدیک شد و پرسید: «از هر دو راهب به یک شیوه خواستی فنجان چای بخورید بی‌توجه به اینکه هر کدام جواب متفاوتی دادند — داستان از چه قرار است؟

یکی که گفت هرگز اینجا نبوده و به او گفتی یک فنجان چای بزیم و دیگری هم گفت قبلاً اینجا بوده و باز گفتی یک فنجان چای بزیم. از کارت سردر نمی‌آورم ای استاد.»

وقتی جوشو با چنین سؤالی از جانب اینجو مواجه شد صدا زد: «آی اینجو!» و اینجو درجا جواب داد: «بله استاد.» جوشو بی‌معطلی گفت: «یک فنجان چای بزیم ای اینجو.»

بنابراین «یک فنجان چای بزیم» جواب یک‌شکل به تمام کسانی‌ست که به استاد نزدیک میشوند و مهم هم نیست که چه نگاهی به او دارند. تایید یا نفی، آری یا نه، رک‌وراست یا در لفافه، هیچ کدام چیزی بیشتر از تفاوت‌های کلامی نیستند. تا وقتی در حیطه کلام میمانیم، به گفتگو هم لازم است. اما همینکه از کلام بیرون میزنیم، موندو تنها راهی‌ست که استادان ذن میتوانند برای بیان تجربه‌شان استفاده کنند.

اجازه بدهید که این موضوع را با چند مثال دیگر از موندو تمام کنم که کار دایو است.

سؤال: «به من گفته شده تک‌واقعیتی در کار است که تمام موجودات عالم را خیس میکند؟ چیست این تک‌واقعیت؟» جواب: «باران.»

«خیس کردن» اشارتی‌ست به داستانی در *سادهارما پونداریکا سوتره*^۱ جایی که بودا روشن میکند که چگونه یک باران بطور یک‌شکل تمام گیاهان را خیس میکند و سبب میشود که هر کدام برحسب طبیعتش رشد کند، کاج چون کاج و گل داوودی چون گل داوودی. و از همینجا جواب استاد را داریم: «باران.»

سؤال: «گفته شده که یک ذره خاک تمام جهان‌ها را در خود دارد. از کجا؟»

جواب: «یک ذره از قبل چندین ذره شده است.»

سؤال: «زنجره طلایی موجودات چطور وقتی هنوز شکسته نشده بود؟»

جواب: «شکسته شد.»

ماها پراجنه^۱ و ماها کارونه^۲

ماها کارونه، یا به عبارت دیگر مهر یا عشق بزرگ، کیفیت‌های بخشنده بودابودگی را در خود دارد. ذن مستعد آن است که بر پراجنه تاکید کند و به همین خاطر احتمال دارد که سویه کارونه نادیده گرفته شود، ولی در واقع کارونه و پراجنه دو سویه واقعیت‌اند و یکی مکمل دیگری‌ست. بدون پراجنه هیچ کارونه و بدون کارونه هیچ پراجنه‌ی نیست. پس هرآینه یکی باشد دیگری هم بایسته است. سخت بشود واقعیت را تعریف کرد اما واقعیت را باید از زاویه عدسی‌های هوش یا فاهمه انسانی تعریف کرد وقتی در دو سویه‌اش بصورت پراجنه و کارونه بر ما نمایان میشود. پراجنه ایستاست حال که کارونه پویاست. یکی بودن است و دیگری شدن. پس بودن و شدن همگام‌اند حال که ما در اندیشه تقسیم‌شان میکنیم. این تقریباً شیوه‌ای هستی‌شناختی از سخن گفتن درباره مسئله‌مان است اما وقتی بودن و شدن از قلب انسان رد میشوند بودن پراجنه میشود و شدن کارونه. سوئدنبورگ^۳ از حکمت الهی و عشق الهی میگوید. اگر حکمت نظیر پراجنه و عشق نظیر کارونه باشد میتوانیم بگوییم که مسیحیت و بودیسم از این حیث در توافق‌اند. نمیتوانیم فقط یکی را بدون دیگری داشته باشیم. بودیسم از سونیاتا^۴ میگوید و سونیاتا تهیاست، متعلق پراجنه. کارونه نظیر همین دنیای کثرات انبوه است. پس پراجنه یگانگی اشیاست و کارونه بس‌بودگی اشیا. وقتی میگوییم واحد، مستعد این اندیشه‌ایم که چیزی هست که حکم متعلق تفکر را دارد اما این جز عادت‌مان نیست، راه و رسم‌مان برای دستیابی به واقعیت؛ در واقع، مادامی که از یک یا یگانگی میگوییم مرتکب خطا میشویم. پس متفکران بودایی از لفظ سونیاتا بهره بردند، تهیا یا خلا، اما ما

1 maha prajna

2 maha karuna

3 Emanuel Swedenborg

4 sunyata

مستعد آن‌ایم که از این تهیا بمنزله یک عین ناپیدا حرف بزنیم. اگر این فضا ناپدید شود، میتوانیم بگوییم که تهیا ما را ترک کرده است، اما این سنخ تهیا نسبی است نه واقعی. مستعد آن‌ایم که همین اشتباه را در قبال روشن‌ضمیری مرتکب شویم. زبان بسیار خوب است و نمیتوانیم بدون زبان سر کنیم اما همزمان بدترین ابداع بشر است. مثلاً قانون همه چیز را چنان دقیق تعریف کرده است که علت بغرنج‌ها و مشکلات است. قانون‌ها را از کار درمی‌آوریم تا معاشرت انسانی را تنظیم کنیم اما دقیقاً به همین خاطر همه‌جور بگومگو هم پیش می‌آید. در حوزه معرفت‌شناختی هم داستان از همین قرار است. فیلسوفان نظام‌های فکری را بنیاد ریخته‌اند. هر کدام فکر میکند که قدری پیش رفته است اما فیلسوف بعدی سرمیرسد و کاسه‌کوزه قبلی را خراب میکند. اما یکجورهایی در لابه‌لای همین مجموعه ساختن‌ها و ویرانی‌هاست که رشته‌ای مشخص جریان دارد، اما سخت بتوان به آن چنگ زد. به همین خاطر است که وقتی از کارونه و پراجنه حرف می‌زنیم داستان خیلی پیچیده میشود. اشواگوشا^۱ میگوید که برای بریدن چوب به گوه نیاز است اما وقتی این گوه بیرون آورده میشود به گوه دیگری نیاز است. پس باید از بی‌شمار گوه استفاده کنیم و هیچ حدی بر این فرایند نیست. پس اشواگوشا میگوید که باید از زبان بهره ببریم تا از زبان خلاص شویم. همینطور در مورد کارونه و پراجنه. وقتی درباره این موضوعات حرف می‌زنیم، میگوییم که دو چیز وجود دارد اما واقعیت یکتاست، و این یک نه یک متناهی بلکه یک مطلق است. اینجا نسبیت را داریم و با اینحال چیزی فراسوی نسبیت در کار است. ثنویت در قانون کل تفکرمان است و با همین دوگانگی‌ست که شیوه تفکرمان را روشنتر میکنیم و فکر میکنیم که این شیوه تفکرمان را میفهمیم اما همزمان در کنه همین فهم آشفتگی وجود دارد. وقتی به این تناقض میرسیم فکر میکنیم که نمیتوانیم زندگی کنیم اما زندگی نخست سرمیرسد و اندیشه تعاقب دارد. پس سعی داریم به خود زندگی برسیم بجای اینکه درباره‌اش فکر کنیم اما به تفکر نیاز است تا به آن نقطه‌نهایی زیستن برسیم. وقتی از رودخانه‌ای رد میشویم به کلک نیاز داریم ولی وقتی از کلک استفاده کردیم و به طرف دیگر رسیدیم باید آن را کنار بگذاریم. اما هنوز دلبسته کلک‌ایم و آن را با خود میبریم. پس ذن به ما میگوید که همه اشیا تحویل‌پذیر به یک شی‌اند ولی از ما می‌رسد که این تک‌شی به کجا تحویل مییابد؟ نمیتوانیم بگوییم به هیچ جا، و در واقع این دنیای کثرات دنیای یگانگی‌ست. در ترمینولوژی بودایی، این دنیای یکسانی دنیای گوناگونی‌ست. از یک دیدگاه این دنیا همانی نیست که هست، یعنی مثل دو طرف یک سیر است، اما به این حساب پراجنه کارونه است و کارونه پراجنه. ایستا پویاست و برعکس. پس میتوانیم از این بیان استفاده کنیم: بودن شدن است و شدن بودن. این میشود جدل. الف معادل نا-الف است و الف الف است چون الف نا-الف است. منطق‌دان‌ها از این فرمول استفاده میکنند اما در *سوتره الماس*^۲ این جمله را داریم: «چیزی که اسمش را یک

1 Ashvagoshā

2 Diamond Sutra

شی میگذارید یک شی نیست. پس یک شی است. چیزی که بودا میخوانید بودا نیست پس بوداست». نالالف کارونه است و الف پراجنه است. الف بودن است، نالالف شدن است، که یعنی یک چیز تبدیل میشود به آنچه این چیز نیست. شدن یعنی گذار مدام از چنین بودن به چنین نبودن. تحول مداومی که در این دنیا میبینیم شدن است و همزمان نیروانا^۱ است. پس نیروانا شدن مدام است. نباید تصور کرد که نیروانا نشدن است. گمان میرفت که بودا به کوهستان‌ها بازنشسته شده است تا گذرایی را مطالعه کند — این میشود شدن، و بدون شدن هیچ چیز در این دنیا استمرار ندارد. این دنیا مدام در حال شدن است. مسئله بودا برای زندگی مصداق پیدا کرده بود: به دنیا می‌آییم، می‌میریم، و باز به دنیا می‌آییم و می‌میریم. این چرخه تغییر دائم رخ میدهد و همین نگرانش میکرد. با اینحال وقتی نگاهی عینی به این مسئله داریم متوجه میشویم که سرتاپا طبیعی‌ست. همگان به دنیا می‌آیند و از دنیا می‌روند. دلیلی برایش وجود دارد چون این ظهور مادی شدن واقعا همان شدن یا تحول نیست، چیزی در کنه‌اش وجود دارد که مقید به شدن نیست. دقیقا بخاطر همین چیزی که شدن نیست پدیده را داریم. خود فکرمان طوری ساخته میشود که یکجور اوضاع ثابت برایش وجود دارد که همان بودن است و چیزی که تمام‌وقت عوض میشود. مسئله بودا این بود که این دوگانگی را چطور حل کند. این راه‌حل به ذهنش خطور کرد که شدن بودن است. با استمرار تغییرات چیزی را داریم که تغییر نمیکند اما نباید این چیز نامتغیر را با ازهم‌گسستن شدن به چنگ آورد. با استمرار در تغییر اشیا از یک حالت به حالت دیگر، ما هم باید همراه با آن تغییر شی نامتغیر را به چنگ بیاوریم و این هم براساس کارونه تجربه میشود. کارونه پراجنه است و پراجنه کارونه. اما وقتی داشتم *لانکاواتارا سوتره*^۲ را ترجمه میکردم در فکر فرو رفتم که چگونه امکان دارد که کرונה از پراجنه نشئت بگیرد. یکی از ترجمه‌های چینی *لانکاواتارا* اینطور آغاز میشود: «پراجنه بزرگ کارونه مطلق است. کارونه از پراجنه می‌آید و پراجنه کارونه است». وقتی این را خواندم گفتم که «این گوهره آموزه *مهایانه* است». در تراوادا،^۳ من نفسانی سونیاتاست. در مسیحیت، من نفسانی باید مصلوب شود، اما در بودیسم^۴ آتمن^۴ هیچ است، پس نیازی نیست مصلوب شود. تراوادا از همین *هیچ* راضی بود اما بعدتر پرسیده شد که اگر آتمن هیچ است، این هیچ دیگر چیست؟ بودایی‌های بعدی گفتند سونیاتاست، عدم است، نه به معنایی منفی بلکه بطور مثبت. پس تهیا یا سونیاتا نه یک نفی بلکه یک تایید است. تغییر نفی است، و نخستین بودایی‌ها بر سویه منفی انگشت گذاشتند، یعنی بر سویه متغیر، یا من نفسانی. اما بعدتر، وقتی این هیچ به موضوع اندیشه *مهایانه* تبدیل شد، به چیز دیگری مبدل شد، هرچند که این بار به معنایی نسبی.

1 nirvana

2 Lankavatara Sutra

3 Theravada

4 atman

این بار یک تایید بنیادین است. وقتی استاد ذنی در پاسخ به این سؤال که «یگانه به کجا برمیگردد؟» جواب داد که به «هفت کوبه کتان»، فقط داشت به تجربه‌ای در زندگی روزمره ارجاع میداد. پس نباید یگانگی را به جایی حواله کرد که دسترسی به آن نداریم، یگانگی به میانه زندگی روزمره آورده میشود. وقتی دوستی را میبینیم با او خوش ویش میکنم و او هم با من خوش ویش میکند و در این وضعیت یگانه یا هیچ وجود دارد که پیشاپیش در وجه پویایش در میانه‌مان در جریان است. این کارونه است اما این کارونه چیزی نیست که بطور خاص باید از زندگی‌مان بیرون کشیده شود تا بتوانیم درباره‌اش بگوییم: «این کارونه است که باید به آن عمل کنیم». کارونه راه و رسمی‌ست که حیات افعال‌مان را زندگی میکنیم. وقتی توقف میکنیم و درباره‌اش فکر میکنیم به چیزی تبدیل میشود که بطور خاص از زندگی روزمره بیرون کشیده شده است و به موضوع خاص اندیشه تبدیل میشود. بعد میپرسیم کارونه از کجا وارد شد؟ اما هر لحظه داریم به کارونه عمل میکنیم.

از استاد ذنی پرسیده شد: «بعد از مرگ چه خواهی بود؟» شاید پرسنده انتظار داشت که استاد در ملکوت باشد اما استاد جواب داد: «میمونی میشوم یا اسبی». آرزوی استحاله به حیوانی که برای اهالی ده سخت مایه میگذارد نمونه بارز یک رفتار چینی‌ست. اهالی به راهبان کمک میکردند و به همین خاطر گمان میرفت که بازپرداخت دین‌شان شایسته است. از استاد دیگری همین سؤال را پرسیدند و او گفت: «میروم جهنم» و آنها اعتراض کردند که «اما مگر شما استاد مقدس نیستید» و استاد هم در جواب گفت: «اگر به جهنم نروم چطور میتوانم به شما کمک کنم؟»

بعد داستان دیری را داریم با پل سنگی زیبایش، اما بازدیدکننده‌ای سررسید و گفت که تنها چیزی که میبیند یک پل چوبی زهوار دررفته قدیمی‌ست. ولی بسته به نگرش ذهنی‌مان به امور، امور هم وجه متفاوتی به خود میگیرند. وقتی بازدیدکننده پرسید: «پل سنگی زیبا کجاست؟» استاد جواب داد: «الاغ‌ها ازش رد میشوند. این پل اینقدر محکم است و بی‌نهایت رو به گسترش که هر چیزی میتواند بر آن گذر کند، حتی کل جهان!» هندی‌ها دوست دارند از شن ساحل گنگ صحبت کنند. همه جور موجودی بر این شن پا میگذارد، انسان‌ها، حیوانات، کرم‌ها، پاک و ناپاک، اما شن شکایت نمیکند. پس از مدتی تمام کثافات به شن پاک تبدیل میشوند. پس چیز خلاقه‌ای در آن هست و آن خلاقیت هم بر شیوه تفکر ثنوی‌مان کار میکند تا اینکه هر شری در اثر آن عامل خلاق که همان کارونه است به چیزی زیبا تبدیل شود. پس کارونه از پراچنه می‌آید.

این ایده کارونه در مکتب زمین پاک^۱ بیشتر مورد تاکید است درحالیکه ذن تمایل دارد که بر پراچنه تاکید کند. آمیتابها (آمیدا)^۲ بصورت تجلی کارونه مطرح میشود درحالیکه ذن وجه پراچنه را به شیوه مختص خودش بسط میدهد، و کارونه هم بدون اینکه جلب توجه کند پدیدار میشود.

1 Pure Land School

2 Amitabha (Amida)

در انجیل میخوانیم: «در آغاز کلمه بود». این بیشتر مثل پراجنهست، اما در کیش زمین پاک میگویند: «در آغاز عشق بود، و کارونه تن گرفت و آمیتابها شد و آمیتابها چهل و هشت عهد برپا کرد». این یعنی مهرخوانی برای خود، چون عهد هجدهم میگوید: «اگر پارسایی بی هیچ قید و شرط به سراغم بیاید و یکسره مومن به من باشد، اگر رهایش نکنم به روشن ضمیری نخواهم رسید». مهم است، چون از دید مکتب زمین پاک آمیتابها روشن ضمیر شد. بنابراین اگر خودمان را وقف آمیتابها کنیم یقین داریم که رها خواهیم شد. آمیتابها از کارونه میآید وقتی کارونه به خودش جوهره‌ای میدهد. این یعنی که تمام موجودات فرزندان من اند و چون والدین که فرزندان را دوست دارند دوستشان دارم. اما شاید بگویید که اگر آمیتابها روشن ضمیر شد و اگر این روشن ضمیری حاکی از رهایی ماست، پس عمل به ذن به چه درد میخورد چون ما که در هر صورت رها شده‌ایم؟ این نتیجه ذهن منطقی‌مان است اما در زندگی واقعی نمیتوانیم یقین داشته باشیم که آمیتابها روشن ضمیر میشود مگر اینکه خودمان روشن ضمیر شویم. ولتر^۱ گفته بود که «لازم نیست به مسیحیت ایمان داشته باشیم چون ایمان به مسیحیت کار خداست». اما ولتر فقط بشرطی میتوانست این حرف را بزند که این ایمان را در تجربه باطنی‌اش محقق کرده باشد. این تجربه واقعی واجب است. این میشود تفاوت بین ذن سوتو^۲ و ذن رینزای^۳. اگر همه مدام مثل سوتو فکر کنند، چه کسی به ما نان خواهد داد؟ اما چیزی در ما هست که هیچ دغدغه‌نا ندارد، و وقتی ازش آگاه میشویم، سخت مایه میگذاریم. شاعری چینی میگوید: «هیچ دولت را نشاید هیچ ارج، بهترین هرج است و مرج.» اما برای اینکه بتوانیم اینطور فکر کنیم باید خود واقعیت نهایی را لمس کنیم. بعدش میتوانیم همان حرف را بزنیم و همزمان سخت مایه بگذاریم، نه سختکاری فیزیکی که سختکاری دماغی. وقتی آن اساسی‌ترین ترجمه را داریم میتوانیم زندگی روزانه‌مان را بسازیم و به کار ادامه بدهیم. مسیحیان میگویند: «دشمنت را دوست داشته باش»، اما این طبیعی نیست. کارونه بطریقی نظیر آگاه^۴ است در حالیکه اروس^۵ عشق انسانی‌ست، اما آگاه^۶ عشق الهی‌ست که هیچ مطلوب و ویژه‌ای ندارد بلکه فقط سیلان مییابد. کارونه سیر طبیعی‌اش را پی میگیرد بدون هیچ مطلوب و ویژه‌ای. در دنیای انسانی، عشق مطلوب خودش را دارد اما در جهان پراجنه عشق هیچ مطلوبی ندارد. راهبی از استادی درخواست کرد که به نمایندگی از او دعایی پیشکش بودا کند. استاد جواب داد: «این کار را نمیکنم.» راهب گفت: «شما استاد بزرگ‌اید و پر از کارونه. چرا کمکم نمیکنید؟» استاد جواب داد: «دارم کمک میکنم، نه فقط به تو بلکه به همه موجودات، هر

1 Voltaire

2 Soto Zen

3 Rinzai Zen

4 agape

5 eros

روز، هر آن». او به هیچ مطلوب ویژه‌ای کمک نمی‌کرد، چون وقتی این نسبیّت کاملاً شکسته میشود و نامتناهی میشود، هیچ مطلوب ویژه‌ای بر جا نمی‌ماند. هر مطلوبی مطلوب کارونه است.

رہیافت تحلیلی و تألیفی به بودیسم

دو رہیافت به فہم ذن بودیسم وجود دارد: یکی تحلیلی ست و دیگری تألیفی. نخستین بودایی‌ها دنبال اولی بودند و دومی بعدها گسترش پیدا کرد. منظورم از روش تحلیلی شیوہ نخستین بودایی‌ها برای تحلیل مفہوم آتمن است. اول با گذرایی امور آغاز کردند، اینکہ چطور ہمہ چیز بند شدن است و ہیچ گاہ یکسان نمی‌ماند. چون امور بہ وجود آمدہ بودند پس آغازی داشتند و ہر چیزی کہ آغازی دارد بہ حتم پایانی ہم دارد. پس وقتی ہمہ چیز بند تحول است دیگر ہیچ چیز یک نفس ماندگار ندارد. اگر ہر چیزی در خودش چیزی ماندگار داشتہ باشد تن بہ تحول، شدن، یا زایش و مرگ نمی‌دہد. اما امور متحول میشوند چون در ذات‌شان ہیچ نفس ماندگاری ندارند. ہیچ چیزی در این دنیا نیست کہ ماندگار باشد و کیان خود را حفظ کند.

این روش تحلیلی برای آگاهی‌مان، یا برای روان، بکار برده میشد، و تصور میشد کہ روان مرکب از احساسات، افکار، آمال، و مانند اینها باشد. قبلترها، پیش از بودا، تصور میشد کہ روان چیزی جوهرین در خود دارد کہ «جان»، «روح»، یا «نفس» نام گرفته است (آتمن)، اما نخستین بودایی‌ها آتمن را بدقت تجزیہ و تحلیل کردند و ہیچ چیز ماندگاری در آن نیافتند. وقتی این میز یا این لیوان را تحلیل میکنیم، معلوم میشود کہ از مولکول‌ها تشکیل میشود و خود ہر مولکول ہم بہ اتم‌ها تقسیم میشود. این روزها دانشمندان اتم را دقیقاً معادل جرم یا انرژی یا توان در نظر میگیرند، بصورت پروتون‌ها، الکترون‌ها، و غیرہ، کہ بخوبی میتوان ہمہ‌شان را باز ہم در معرض تحلیل‌های بیشتر و بیشتر قرار داد. اما ہر قدر ہم کہ این تحلیل را جلو ببریم باز ہم در نہایت حدی وجود دارد چون تمام این چیزها را باید با معیارهای انسانی بہ سنجش گذاشت. مادامی کہ سنجش انسانی برای مشاہدہ ماہیت یک اتم یا ہر جور ذات ناشناختہ دیگری بہ کار میرود، حدی وجود دارد.

بودا و پیروان نخستین او برای استفاده از این روش تحلیلی چرخ را گرفتند و آن را به طوقه بیرونی، پره‌ها، و تویی داخلی تشریح کردند. با فرض اینکه چرخ از همین سه یا چهار چیز تشکیل می‌شود، می‌توانیم یکی پس از دیگری جدایشان کنیم و در نهایت هیچ چیزی در آن نیابیم که بتوان به آن یک چرخ گفت. به همین طریق بدن انسانی را هم می‌توان به سر، اعضا، و تنه تشریح کرد. اگر عضوی را انتخاب کنیم، مثلاً یک بازو، می‌توان این اندام را به ساعد، بازوی بالایی، انگشتان، ناخن‌ها، و غیره تشریح کرد. اما وقتی تشریح شد، دیگر چیزی پیدا نمی‌کنیم که بتوانیم به آن یک بازو بگوییم.

بنابراین اگر چیزی چون آتمن (نفس) وجود دارد که در بدن محبوس است، هنگام مرگ‌مان، یعنی وقتی سر و اعضایمان جدا می‌شوند، چیزی وجود خواهد داشت که بی‌نیاز از اندام‌ها یا تنه کار خودش را خواهد کرد، و اگر این اسباب مادی که همان موانع نیز هستند جلوی حرکتش را نگیرند این «نفس» هم بسیار آزادتر خواهد بود. اما وقتی چشم‌هایمان بیرون آورده شوند، نمی‌توانیم ببینیم، و وقتی دماغ‌مان از ما گرفته شود، نمی‌توانیم بو کنیم. «نفس» بدون بدن بدرد نمی‌خورد، و بنابراین امکان ندارد که یک نفس مستقل از این آلات تنانه در کار باشد.

خیلی موجز این می‌شود روش تحلیلی که به مفهوم یک رهیافت سلبی‌ست. ته روش تحلیلی نفی‌ست: نفسی در کار نیست، هیچ چیز ماندگاری وجود ندارد، همه‌چیز بند شدن است و بنابراین هیچ چیز غایی وجود ندارد که بتوانیم دلبسته‌اش باشیم. اگر چیزی نیست که بتوان به آن دل بست، پس چیزی وجود ندارد که کشته‌مرده‌اش باشیم. در نتیجه میل پایان می‌گیرد چون وقتی میل می‌ورزیم مطلوبی داریم که با تحقق این میل تحصیلش کنیم. اما اگر همه‌چیز در تغییر است، هر قدر هم که مایل به تحصیلش باشیم، حتی وقتی که آن چیز حاصل شده است، باز هم تغییر و تحولی در کار است و دیگر خودش نیست. پس بدرستی به اشتیاقات‌مان «تانه‌ها»^۱ گفته‌اند که به معنای عطش یا تشنگی‌ست. بنظر که تشنگی‌مان ابدی‌ست، و وقتی عطش‌مان را رفع می‌کنیم عطش دیگری ایجاد می‌شود. پس در تعاقب بی‌انتهای میل‌ها و عطش‌ها هستیم. بنابراین هرگز آرام نداریم. همواره در همین حال تنش بین ذهن و عین هستیم. چیزی به گرفتن چیز دیگری تمایل دارد و گمان می‌رود که این چیز دیگر هم با ایفای آن میل به دست آید. اما ایفای میل یعنی عطش دیگری داریم که خودش را در این بین محسوس می‌کند و الی آخر. پس مادامی که عطش داریم، در چرخه بی‌پایان میل و دستیابی به مطلوب میل باقی می‌مانیم، در چرخه بی‌پایان میل تازه و دستیابی تازه، و زندگی‌مان نیز با استمرار نامحدود یا بی‌پایان این چرخه بطور نامحدود و بی‌پایانی بند رنج است.

بیابید دو پاره از **دهامماپا**^۱ — ش. ۱۵۳ و ۱۵۴ — را در نظر بگیریم که فرض میشود واژگانی هستند که وقتی بودا زیر درخت بودی **روشن‌ضمیر** شد بر زبان راند. این دو پاره به دلایل زیادی مهم‌اند اما بعضی بودایی‌ها تعبیری منفی از شان دارند. این پاره‌ها را از روی ترجمه رادهاکریشن^۲ میخوانم هرچند نمیتوانم بگویم که از این ترجمه راضی‌ام. اولی از این قرار است:

«در جستجوی بانی این سرای مملو از چه بسیار زایش که نشدم و او را نیافتم. زایش از سر نو چه دردآور است.»

باید روانه زایش‌های بسیاری شویم تا سازنده این تن را بیابیم و منظور از سازنده هم بطور کل نفس یا **آتمن** است. این پاره حداقل دو مفروض دارد: اولی اینکه دستخوش کلی چرخه میشویم و دوم اینکه این منزل که اسمش را تن میگذاریم با یکجور عاملیت تاسیس میشود که **آتمن** نام دارد. برحسب این پاره، بودا دستخوش زایش‌های بسیار شد و بعد میخواست این زنجیره تولدها را بگسلد و رها شود. او برای این کار باید پی میبرد که سازنده یا طراح این بدن کیست. به معنایی مسیحی، این سازنده میتواند خود خدا باشد.

حالا پاره دوم که از این قرار است:

«حالا میبینی ای بانی خانه که باز بنای خانه نخواهی گذاشت. تمام خریشته‌ها خراب شده‌اند، تیرک خریات ویرانه‌ای‌ست، روانت که **آهنگ نیروانا** کرده بود جز انقراض شوق‌هایت هیچ در دست ندارد.»

طرف خطاب همان سازنده این منزل یا بانی این سرای است.

اما رادهاکریشن ادامه میدهد و میگوید «روانت». در متن اصلی ضمیر ملکی «ات» وجود ندارد، فقط روان را داریم — یا **خاطر**^۳. خیلی فرق میکند اگر گفته شود «روانم» چون در متن اصلی فقط «روان» آمده است. این روان میتواند روان نخستین باشد، یعنی خود خدا، یا **آتمن**، نه در بافت روانشناختی‌اش بلکه در معنای مابعدطبیعی‌اش. اینجا به «ات» نیازی نیست و فقط **روان** را داریم احتمالاً با حروف برجسته، یا فقط «روان» را داریم.

«**آهنگ نیروانا** کرده بود.» — این «آهنگ چیزی کردن» نه در متن اصلی وجود دارد و نه همان **نیروانا**ست بلکه رادهاکریشن **نیروانا** را به جای کلمه اصلی میگذارد که **visankhara** است که ضرورتاً معادل **نیروانا** نیست.

«در دست ندارد.» — که یعنی روانت جز انقراض شوق‌هایت هیچ در دست ندارد. این انقراض امیال معناهای منفی و مثبت خودش را دارد که درباره‌اش حرف خواهیم زد. گفته شده که این روان «**آهنگ نیروانا** کرده است.» **نیروانا** مستعد تفسیرهای زیادی‌ست و شک دارم درست باشد که

1 Dhammapada

2 Radhakrishnan

3 citta

برای *visankhara* بتوان نیروانا آورد. *sankhara* یعنی «مجموعه» و هر چیزی مجموعه‌ای به موجب عناصری است. هر کدام از این عناصر هم مجموعه‌ای از عناصر کوچکتر و ریزبافت‌تر است و هر کدام از این عناصر ریزبافت‌تر هم مستعد واکافت تا عناصری همچنان ریزبافت‌تر است، و الی آخر. *sankhara* نماینده هر چیزی است که به وجودش معرفت داریم. «*Vi*» معدوم کردن *sankhara* است، یعنی وقتی *sankhara* یا جسم یک ذات به مولفه‌هایش تقسیم میشود، متوجه میشویم که تمام مولفه‌ها ناموجودند. بنابراین هر چیزی، هر ذاتی، هر جسم موجودی، در هیچ منحل میشود. این حالت میشود *visankhara* که رادهاکریشان میگوید همان نیروانا است. وقتی او «آهنگ کردن» را می‌آورد منظور این است که روان‌تان، یا روان من، هر روان هر جوهره‌ای، قصد دست‌یافتن به همین حالت ویسانکهارا را دارد که همان انحلال همه چیز است. اما این روان در تعاقب این دستیابی نبوده است. پس وقتی از انحلال یا فروکاست همه چیز به هیچ سخن می‌گوییم، مستعد آن‌ایم که برداشتی منفی داشته باشیم. اگر در این وضع بمانیم و از این نفی جلوتر نرویم، روان‌مان درگیر رشته‌ای از نفی‌ها میشود، چون وقتی می‌گوییم «هیچ»، فهمی از این هیچ به معنای نسبی‌اش نداریم و این هیچ هم به نوبه خود باید هیچ شود. پس رشته‌ای نامتناهی و بی‌انتهای از نفی‌ها در کار خواهد بود و این رشته بی‌پایان نفی‌ها بخاطر همین نامتناهی‌بودنش هرگز به سرانجام نمیرسد و روان‌مان هرگز نمیتواند آن را تاب آورد.

این حال و روز واقعی روان نیست و این تایید هم از تاییدات نسبی نیست که در دنیایی نسبی تایید میکنیم. وقتی در این دنیای نسبی تایید میکنیم، شک نیست که تایید حاکی از نفی است. قبلاً هم گفتم که تایید متضمن نفی است. وقتی می‌گوییم «هستم»، این «من»، این «من» متعلق به تایید «من هستم»، بر نفی استوار است، بر «من نیستم». وقتی می‌گوییم «این هست»، «این هست» در مقابل چیزی است که نیست. وقتی می‌گوییم «این وجود دارد»، باید چیزی معدوم در کار باشد، و وجود و عدم، تایید و نفی، در مقابل هم‌اند. پس مادامی که در این دنیای نسبی به سر می‌بریم، تایید متضمن نفی و نفی متضمن تایید است. و این زنجیره تایید و نفی، درست مثل زنجیره تولد و مرگ، تا ابد ادامه دارد و هیچ جای آرامی در آن نمی‌یابیم. هر چیزی که به هوا پرتاب شود به زمین می‌افتد و ساکن میشود. هر چیزی که به بالا پرت شود نمیتواند آن بالا بماند بلکه می‌خواهد برگردد و یک آرامگاه بیابد. روان آدمی اینطور ساخته میشود. وقتی از لفظ خدا استفاده میشود، عموماً آن را به فاعل انجیلی سنت یهودی و مسیحی ربط میدهیم اما میتوان از این لفظ بهره برد و درعینحال آن را به این سنخ قیدوبندها هم مقید نکرد. اینجا میتوان لفظ خدا را بمنزله مترادفی برای روان بکار ببریم. این سنخ تایید که در حالت منفی‌اش سانکهاراست نه بیشتر و نه کمتر از «انحلال» است، یعنی نیست‌ونابودشدن تمام اشیایی که تا به حال ازشان خبر داریم. اما وقتی می‌گوییم نیست‌ونابودشدن، این نفی را تنها در رابطه‌اش با تایید مقابله‌اش میتوان فهم کرد، و مادامی که در

این دنیاییم که چیزی را به چیزی دیگر مربوط میکند هرگز نمیتوانیم به حال وجودی مطلق ویسانکهارا دست پیدا کنیم.

وقتی از انقراض یا انعدام میل حرف میزنیم فکر میکنیم که به حال و روز خاکستر سرد درافتاده‌ایم، یا به جهانی مرده. وقتی بمیریم بدن سوزانده میشود و باقیمانده خاکستر سرد است. بااینحال خیلی برای این خاکسترها ارزش قائل ایم. انقراض اشتیاقات نفسانی هم همینطور.

وقتی میل با ایده یک نفس فردی یکی گرفته میشود که به گمان بعضی تا ابد بی‌تغییر میماند، این سنخ نفس با میل همراه است. پس میل برای رفاه انسانیت ویرانگر میشود. اما میلی که در کنه تمام امیال است، میلی هم نسبی و هم مطلق، هرگز نابودشدنی نیست. اگر قرار بود این میل نابود شود، انسانیتی هم دیگر وجود نمیداشت. حتی خدایی هم در کار نبود. چون جز شوق چه چیزی خدا را خدا میکند؟ وقتی او جهان را آفرید این میل هم در او جنب‌وجوش داشت، میل به رویت خودش در خودش از رهگذر اینکه خودش را غیر خودش کند. خدا آهنگ رویت خودش را کرده بود، میخواست آینه‌ای در مقابل خودش بگیرد.

اگر ناآگاه میماندیم هیچ مشکلی هم پیش نمی‌آمد. ولی همینکه بیدار میشویم، این بیداری واقعا نفع دارد، چون اگر هیچ وقت بیدار نمیشدیم هیچ وقت هم نمیتوانستیم نیکی‌هایی را احساس کنیم که از خدا می‌آیند و به همین خاطر به خدا برمیگردند. پس خدا مایل بود که خودش را ببیند، و وقتی این اندیشه در او بیدار شد، از همان دم آینه‌ای خلق شده بود و آن آینه هم آینه آگاهی بود. خدا خودش را در آینه رویت کرد و این انعکاس خودش در آینه خدا نبود. خدا با نا-خدا کردن خودش، با بازتاب دادن خودش در آینه، با تبدیل خودش به غیر خودش، خودش را خدا کرد. وقتی این را فهمیدیم گوهره تمام دین‌ها را هم میفهمیم، حال هر قدر هم که تفسیرها یا تبیین‌هایشان یا زبان‌های مورد استفاده‌شان با هم فرق کند.

این خدا خدای مسیحی یا خدای یهودی نیست بلکه خدا در آگاهی محض خودش است. وقتی این خدا جنبید، وقتی به اندیشه درآمد، وقتی مراد کرد، با تانها بود که به جنب‌وجوش درآمد، چون توقف تانها به این مفهوم نیست که همچون خاکستری سرد به تمام هیجانات بی‌تفاوت شده باشیم. کسانی که دوست دارند از بودیسم سردرآورند اغلب از من میپرسند که «آیا شخص روشن‌ضمیر هیچ شور یا احساس یا آشفته‌گی عاطفی را تجربه نمیکند؟» اما وقتی باری از استادی پرسیده شد که «آیا بودا هیچ شور و شوقی یا هیچ میلی یا هیچ عطشی دارد؟»، او جواب داد: «بله، بودا از تشنه‌ترین‌هاست و پرشورترین میل را پاس میدارد». بعد پرسنده باز سؤال کرد که «آخر چطور ممکن است که بودا از این دست امیال یا عطش‌ها یا شور و حرارت‌ها داشته باشد؟ تصور میشود که بودا فارغ از تمام این عناصر پریشان‌کننده باشد.» استاد پاسخ داد: «بودا میخواست

تمام موجودات را از رنج‌شان رها کند و این میل بزرگش است. چون این میل را دارد پس همواره دارد تولد از پی تولد به دنیا می‌آید.»

اگر بودا عاری از هر میل بود که به محض حصول روشن‌ضمیری نیست‌ونا بود میشد. این انقراض اشتیاقات نفس به معنای بی‌تفاوت‌شدن به دنیا و بی‌حس‌ماندن به هر وسوسه یا رابطه نیست. این میز را لحاظ کنید: وقتی ضربه‌ای به آن بزنم صدایی میدهد — میز جواب میدهد. بنابراین یک لمس خالی دل شفیق بودا را که حساس‌ترین تمام موجودات بود بیدار میکند و عملکرد این دل شفیق هم بی‌انتهای و مقتدر است.

بودا بخاطر همین اقتدار همه‌جانبه‌اش همه‌جور «تمهیدی» از خود بروز داد تا بوسیله‌اش بتواند تمام موجودات را رها کند و این روش‌ها هم همسان نیستند. تمهیدات او بی‌نهایت گوناگون‌اند و در تمام موقعیت‌هایی که خود را در آن می‌یابیم در دسترس‌مان‌اند. اما خود روش‌های مورد استفاده بودا برای خلاص‌کردن‌مان از دست این موقعیت‌های گوناگون هم باید بی‌نهایت گوناگون باشند، حتی تا حدی که چیزی نادرست باشند، چون بدون *تائها* ما هم اینجا نبودیم و هرگز نمیتوانستیم به روشن‌ضمیری دست یابیم. خدا خودش را نفی کرد اما این نفی بجهت اثبات یک تایید بود. پس خدا بواسطه نفی به خودش پی برد، یعنی خدا *نا-خدا* شد تا خدا باشد. پس خود برای اینکه بر انفکاک خودش در تمایز از *نفس* شعور داشته باشد توسط *نفس* رویت میشود. اما مادامی که *نفس* واقعی را از خود ذی‌شعور جدا میکنیم در نهایت چیزی در دست نداریم. پس حتی همچون چیزی که در عمل برای خدا پیش آمد، *نفس* متوجه خودش میشود که دارد خودش را *غیر خودش* میکند. حیث بلاشعور، با شعورداشتن از خودش، با شعور یافتن به خودش، بلاشعور میماند. پس بلاشعوربودن یعنی شعورداشتن و شعورداشتن یعنی بلاشعوربودن.

این یک تناقض است اما از دست ما هم کاری برنمی‌آید. سعی میکنیم خودمان را با زبان بیان کنیم درحالی‌که اساتید *ذن* در تلاش برای بیان خود یکجور ورد را بر زبان می‌آورند که هیچ جور معنایی ندارد. چون وقتی سعی داریم خود را با استفاده از زبان بیان کنیم، خود همین زبان خودش را از ما جدا میکند و به یک شی‌زنده بدل میشود، به چیزی قائم‌به‌ذات، و وقتی به کس دیگری سپرده میشود، این دریافت‌کننده‌اش هم آن شی‌زنده قائم‌به‌ذات را بجای منشأ خود زبان میگیرد. وقتی با انگشتی به ماه اشاره می‌زنیم، دیگران آماده‌اند تا انگشت را بجای ماه بگیرند. با اینحال بدون انگشت ماه هم قابل تشخیص نیست و وقتی ماه تشخیص داده میشود می‌توان بی‌خیال انگشت شد. به همین منوال به زبان می‌چسبیم و فکر میکنیم که زبان همان چیزی‌ست که زبان نمایانش میکند. این عادت قبول نماد بجای واقعیت لطمات بسیار زیادی به زندگی روزانه‌مان می‌زند. زبان مفیدترین ابزار است، شاید مهمترین وسیله ارتباطی که ما انسان‌ها تاکنون ابداع کرده‌ایم، ولی اغلب متوجه نمیشویم که زبان بخاطر همین فایده‌اش اسیرمان میکند. یکی از نقش‌های بودیسم در میدان

اندیشه خلاص کردن مان از بیداد زبان است. به همین خاطر است که طبع بودیسم در بیان تجربه روشن ضمیری به سراسرترین شیوه ممکن است و همین معلوم میکند که چرا استادان ذن گاه فریاد یا غلیانی بدوی را بصورت ورد یا ایما و اشاره‌ای بی معنا بر زبان می‌آورند.

با روش تحلیلی شروع کردم. ته این تحلیل نفی است. روش تحلیلی نابودی امیال است، انحلال تمام اشیای موجود، که میشود ویسانکهارا^۱. باید از این وضعیت فراتر برویم و به تألیف برسیم. با روش تألیفی، هر چیزی که کشتیم و تشریح کردیم و به مردگی محض فروکاستیم جان تازه‌ای میگیرد و احیا میشود. تحلیل شی زنده را به یک جنازه تبدیل کرده است و جنازه باید زنده شود و رستخیز هم کار تألیف است. این میشود تایید بزرگ، تایید نهایی. کافی نیست گفته شود که من نفسانی وجود ندارد، کافی نیست گفته شود که نفسی در کار نیست. باید یک گام فراتر برویم و بگوییم که نفس وجود دارد اما این نفس نه در سطح امر اعتباری بلکه در سطح امر مطلق است. حقیقت راستین وقتی است که عناصر تشریح شده هیچ یکبار دیگر بازسازی میشوند. روش ادغام روش تحلیلی را از دور خارج نمیکند بلکه باید چیزی را که ویران کرده‌ایم از نو بسازیم.

بقول پل^۱ «اگر مسیح رستخیز نکند، مسیحیت هم هیچ معنایی ندارد.» بنظر میرسد که رستخیز و تصلیب تفاوت زیادی با مفاهیم بودایی ناامن نفسانی و من نفسانی بزرگتر، نانسف و نفس مطلق، داشته باشند، اما مهم نیست که تصلیب تاریخا رخ داده یا نه، چون هر روز رخ میدهد، هر لحظه، و رستخیز هم توام با تصلیب رخ میدهد. این تجربه‌ای مهم در رشد آگاهی دینی است. تایید و نفی، تصلیب و رستخیز، همه‌شان را باید یک کل واحد در نظر گرفت که در هر دقیقه از تجربه مان جریان دارد.

نفوذ به واقعیت

(نسخه برداری)

دکتر سوزوکی در پاسخ به این سؤال که «بهترین راه برای نفوذ به واقعیت چیست؟» گفت: اول باید ماهیت عقل و محدودیت‌هایش را بشناسیم. تا وقتی که خود را به تحلیل عقلی محدود میکنیم نمیتوانیم یکجور تشویش روان را احساس نکنیم. چون ما زیادی بند حواس هستیم و گرچه برای شناختن واقعیت لازم است که از طریق حواس راهی به واقعیت پیدا کنیم اما فقط حواس نیستند که واقعیت را در اختیارمان میگذارند. داده‌های حسیه توسط عقل تألیف میشوند و عقل و حواس همکار یکدیگرند، اما دیر یا زود باید یک مجموعه حواس باطنی را برای جهانی درونی رشد بدهیم. یک جهان بدون جهان دیگر وجود ندارد و این دو جهان را هم نباید به دو جهان تقسیم کرد. اگر این دو جهان یکی در نظر گرفته نشوند، نمیتوانیم از محدودیت‌های عقل فراتر برویم. مستعد آن‌ایم که زیادی بر وجه بیرونی تأکید کنیم اما بیشتر باید بر وجه درونی متمرکز شویم.

عملکرد عقل از این قرار است: حواس داده‌های حسیه را تهیه میکنند و عقل میاندیشد، اما آیا عقل این داده‌هایی را که برایش تهیه میشوند واقعا بصورت چیزی از خارج تحلیل میکند؟ عقل با اصل ذهن و عین عمل میکند. داده‌های ناشی از حواس مال دنیای بیرونی‌اند اما عقل در مقابل این دنیای بیرونی یک دنیای درونی دارد. عقل با همین اصل دوشاخگی عمل میکند و داخل و خارج چنان همبسته‌اند که یکی بدون دیگری وجود ندارد. پس همینکه تقسیم واقعیت به دو جهان را آغاز میکنیم دیگر نمیتوانیم از محدودیت‌های عقل فراتر برویم. تمام مشکلات بخاطر همین انشعاب است که باید از آن فراگذشت: نه نادیده گرفتن بلکه فراگذشتن. دو جهان باید در هم ادغام

شوند و درعینحال دو جهان بمانند. زیادی بر خارج تاکید داریم، حالا باید ببینیم که در داخل چیست. اما دریافتن متعلقات باطنی مان بسیار سخت است چون برای این کار توجه مان را به سمت چیزی معطوف میکنیم که اسمش را «خود» میگذاریم. همینکه به خود روی میآوریم، خود هم به خودش تقسیم میشود: به خودی که میخواهد ببیند و خودی که دیده میشود. وقتی که میخواهیم به ماهیت **واقعیت** باطنی پی ببریم، درست در همان دقیقه ای که به **واقعیت** باطنی فکر میکنیم **واقعیت** باطنی هم به دو جهان تقسیم میشود و مادامی که سعی داریم به چیزی بیرون از خودمان پی ببریم این دوشاخگی هم هرگز تمام نمیشود. عقل این **واقعیت** را به یک زندانی تبدیل کرده است، یک ذهنیت محض، و در نتیجه اش هم همیشه تقسیم و انشعاب را داریم.

سؤال این است که آیا میتوان بدون تقسیم خود فکر کرد؟ از دیدگاه عقلی که محال است. وقتی بند عقل ایم، از این تقسیم هم گریزی نیست. پس چگونه میتوانیم بدون عقل سر کنیم؟ آیا هیچ قوه ای داریم که قادرمان کند چیزی را بدون تقسیمش بفهمیم؟ — یعنی این چیز را در خودش، از طریق خودش، ببینیم و نه با عینیت دادن به آن. آیا **واقعیت** میتواند خودش را ببیند که خودش را در خودش منعکس میکند؟ به این میگوییم ذهنیت ناب و فراگذشتن از عقل. این با استفاده از چیزی که **پراجنه** خوانده میشود ممکن است و این **پراجنه** باعث و بانی عقل است. عقل با این **واقعیت** امکان پذیر میشود که اساسش بر **پراجنه** است. **پراجنه** که نباشد عقل هم تعطیل است. پس باید به ماهیت **پراجنه** پی ببریم. **پراجنه** ششم است، اما ششم معمولاً شکلی از عقل فهم میشود. ششم — **پراجنه**ی واقعی فقط شکلی از عقل نیست. وقتی به یک عکس نگاه میکنم، حواس این عکس را بدون وساطت یک مفهوم ادراک میکنند. ادراک بی واسطه میشود ششم. ادراک حسی عادی دو عنصر دارد که یکی ناظر است و یکی هم منظور. این رویت ادراک حسی به هیچ عامل واسطی نیاز ندارد. پس عقل معترضه ای را بین ذهن و عین باز میکند. اما ششم — **پراجنه** فقط دیدن یک شی منفرد نیست بلکه دیدن تمامیت **واقعیت** در تمرکزش در آن شی بخصوص هم هست. یک شی منفرد، یک شی بی تقسیم، نه بصورت یک جزء بلکه بصورت بی کرانگی خود **واقعیت** چونان که در این شی حاضر است. پس وقتی گلی را میبینم، این گل یک عین جزئی شده است، ولی توامان همان بی کرانگی است. پس وقتی میگوییم ۱، به ۱ فکر میکنیم، اما ۱ هرگز وجود ندارد مگر اینکه ۲، ۳، و الی آخر هم وجود داشته باشد. وقتی میگوییم «میبینم»، درست در همین لحظه بی کرانگی هم جاری و ساری است، اما در کل عقل فقط ۱ را بصورت یک عین واحد میبیند و نه ۱ بمنزله بی نهایت. گل را باید بصورت گل نامتناهی رویت کرد اما همچنین بصورت یک گل واحد.

علم خدا به همه چیز مرکب است از اینکه فرشته ای در فرشته ای است و سنگی در سنگی است و الخ. به این میگویند **چینی**، دیدن اشیا چنانکه هستند. پس «هستش» خدا **هستش** ماست و همه مان در این **هستش** یکی هستیم. و وقتی میگوییم ۱، این ۱ شیئی تقسیم شده نیست بلکه خود

بی‌نهایت است. این میشود شم-پراجنه که در بنیاد عقل است. وقتی رضایت خاطر نداریم، وقتی از محدودیت‌های عقل آگاه میشویم، بخاطر عملکردهای درونی شم-پراجنه است. با تاکید بر عقل از پراجنه غفلت میشود. پس پراجنه است که عدم رضایت به بار می‌آورد. آگاه‌شدن از این ناخشنودی یعنی آگاه‌شدن از نقصان‌هایمان. پس پراجنه میشود درست همان لحظه‌ای که عقل به محدودیت‌هایش آگاهی پیدا میکند.

خود لحظه آگاهی‌یافتن از محدودیت‌های عقل هم پراجنه‌ست. پس وقتی می‌رسیم واقعیت چیست، واقعیت از قبل درست در خود همین لحظه است. وقوف به این مهم میشود پراجنه. پس در آغاز جستجویمان کورمال‌کورمال در تاریکی گام برمیداریم اما وقتی پراجنه دست بالا را می‌گیرد به ماهیت واقعیت، به معنای این نارضایتی، و به جایگاه‌مان پی می‌بریم. بودا اینطور روشن‌ضمیر شد. وقتی بودا جستجویش را آغاز کرد، خودش را تقسیم کرد. واقعیتی بود که می‌خواست ببیند و کسی بود که می‌خواست این واقعیت را ببیند. بعدتر بودا بجای اینکه بیرون بزند به درون روی آورد و واقعیت در درون بود. بود واقعیت است و واقعیت بوداست، و پرسش خود پرسنده میشود. بیرون‌زدن برگشتن است. وقتی این همانندی پرسش و پرسنده اتفاق می‌افتد پراجنه را داریم و هر ناامنی و اضطراب دود هوا میشود.

در پس حواس باید چیزی داشته باشیم، چیزی که همان شم-پراجنه‌ست. شم از مجرای حواس به شهوداتش نمیرسد و بااینحال از مجرای حواس عمل میکند. مسئله دشواری‌ست. مادامی که به حواس مجهزیم، نمیتوانیم از دنیای حسی فاصله بگیریم. نمیتوانیم حواس را رد کنیم چون رد کردن حواس یعنی تاییدشان. این میشود شم-پراجنه. برای سنجیدن ارزش‌هایمان به حواس‌مان وابسته‌ایم اما در پس حواس باید چیزی داشته باشیم که بتواند ارزش واقعی حواس را داوری کند، و باید از طریق حواس کندوکاو کنیم تا آن را بیابیم. اگر تمام امتیازات حسی با همین شم-پراجنه تألیف نشوند، نمیتوانیم دستی بر واقعیت نظام‌یافته داشته باشیم.

دکتر سوزوکی در پاسخ به سؤالی درباره شفقت (کارونه) و رابطه‌اش با عشق انسانی گفت: می‌فهمم که الهیات‌دان‌ها عشق را به دو نوع تقسیم میکنند: اروس که به انسان تعلق دارد و آگاهیه که عشق الهی‌ست. عشق انسانی مطلوبی دارد اما عشق الهی بدون مطلوب است. کارونه شبیه آگاهیه است. وقتی بر وجه پراجنه تاکید میشود وجه مابعدطبیعی واقعیت را می‌بینیم، یعنی چینی، یا اشیا چنانکه هستند. وقتی اشیا را در چینی‌شان می‌بینیم، عنصر کارونه در دسترس‌مان قرار نمی‌گیرد و باقی‌ماندن در پراجنه هم یک ضعف انسانی‌ست. وقتی بر این ضعف غلبه میشود، پاروجا همان کارونه/ست. کارونه بدون پراجنه، مثل پراجنه بدون کارونه، یکطرفه است و در این صورت دیگر تمامیت واقعیت را نداریم و این هم عیب انسانی‌ست. وقتی بودا روشن‌ضمیر شد، اولین

فکرش این بود که دیگر موجودات هرگز نمیتوانند شهودی از این واقعیت داشته باشند. به خودش گفت من که نمیتوانیم تجربه‌ام را به موجودات دیگر منتقل کنم. اما بعدش سعی کرد تجربه‌اش را منتقل کند چون موجودات دیگر هم قابلیت فهم دارند. پس میل به انتقال از بطن خود تجربه پراجنه می‌آید. هر کسی میتواند تجربه بودا را داشته باشد و تا جایی که مسئله روشن‌ضمیریست، بودا هر کدام از ماست و همه‌مان بوداییم. وقتی بودا به فکر انتقال تجربه‌اش افتاد، آن اندیشه از بطن خود تجربه‌اش آمد. همین باعث میشود که تجربه‌اش یک تجربه واقعا انسانی باشد و آرزویش برای انتقال این تجربه جان‌مایه روشن‌ضمیری‌اش است. بدون این فهم از انتقال، روشن‌ضمیری بودا نمیتوانست رنگ و بویی از واقعیت داشته باشد. روشن‌ضمیری آرزوی انتقال تجربه خود است، و این عینا یعنی عشق. خود ایده آرزوی انتقال پراجنه را کارونه میکند. پراجنه و کارونه باید همدیگر را کامل کنند.

دکتر سوزوکی در پاسخ به سؤالی در مورد ذن و شین^۱ در رابطه با مطالب بالا گفت: در ذن بیشتر این تمایل وجود دارد که بر پراجنه تاکید شود اما شین بیشتر مایل است که بر کارونه تاکید کند. بودیسم دو مکتب ذن و شین را ایجاد کرده است و رشد آتی مهاییانه در سرتاسر جهان از تألیف این دو خواهد بود. عقل انسانی همواره می‌خواهد واکاوی و همچنین یکی کند، که همان فرایند بیرون‌زدن و برگشتن است، اما همزمان این دو نیز همواره در پی اتحادند. این میشود کمدی و تراژدی انسانی‌مان و دنیا هم چیزی جز ظهور و بروز همین دو توان نیست.

نفس و ذن

مسئله نفس و ذن قدری پیچیده است چون گرچه ذن فراسوی حیطه عقل است اما ما بقدری به اشباع عقلی دچاریم که حتی وقتی کلمه‌ای از دهان مان بیرون می‌آید پیشاپیش به عقل ربط دارد. عقل متضمن زمان است و ما هم بدون زمان نمیتوانیم زندگی کنیم. بالینحال فراسوی زمان بی‌زمانی‌ست. این بی‌زمانی را باید به چنگ آورد و یکی از رویکردها به این مهم را میتوان با عقل حاصل کرد. سعی خواهیم کرد که همین رویکرد عقلی را تا حد ممکن معقول کنم.

در بودیسم، دو راه به نفس وجود دارد: تحلیلی و تألیفی. بودا اولش از روش تحلیلی استفاده کرد و نخستین بودایی‌ها هم از مثال او پیروی کردند. این روش میشود تشریح «نفس» و مشاهده تشکیلات واقعی‌اش. حالا وقتی می‌گوییم «نفس» منظورمان چیزی جوهری‌ست که بصورت یک ذات منفرد پیوستگی دارد و این پیوستگی حتی پس از مرگ کذایی هم باقی‌ست. در غرب، این بقای «روح» مفروض گرفته میشود ولی خود این مفروض واقعا علمی نیست. این فرض قصد عملی‌اش را دارد چون اگر چیزی جوهری را مفروض نگیریم، چیزی که حتی پس از ناملايمات زندگی استمرار دارد، آنگاه زندگی هم از هر معنا و مفهومی تهی میشود. ما دوست داریم که چیزی داشته باشیم که بتوانیم به آن چنگ بزنیم و آن را نهایی بگیریم. معمولا دوست داریم که این چیز آخر را با انگاشت روح یا نفس مجسم کنیم.

یک سوتره بودایی معروف وجود دارد که اسمش *سؤالات شاه میلیندا*¹ است. شاه میلیندا شاهي یونانی بود که در قرن دوم ق.م. بر بخشی از هند شمالی حکم میراند و در مجموعه مباحثی با فیلسوفی بودایی به نام بناگاسنا² شرکت کرد. طی مباحثه‌ای در باب طبیعت نفس، ناگاسنا که پیرو روش تحلیلی بود از شاه پرسید: «وقتی به سراغم آمدید، چطور آمدید؟» شاه جواب داد: «با

1 The Questions of King Milinda

2 Nagasena

ارابه». ناگاسنا گفت: «از ارا به برایم بگو. آیا ارا به میله است... یا چرخ هاست... یا بدنه... یا یوغ؟» شاه باید به هر کدام از این سؤاها جواب منفی میداد. ناگاسنا گفت: «شهنشاه، شما را ریز به پرسش گرفته ام اما در یافتن هر گونه ارا به ای به در بسته خورده ام.»

تحلیل یکسانی نیز برای نفس مصداق دارد. اگر نفسی جدا از تمام اندام های حسی مان در کار باشد، پس نفس باید بدون این اندام ها عملکرد موثرتری داشته باشد وقتی این اندام ها را جدا میکنیم. اندام های حسی حدگذارند و به همین خاطر وقتی جدایشان میکنیم نفس هم باید رفتار موثرتری داشته باشد. اما وقتی میمیریم حواس هم از بین رفته اند و بنظر میرسد که نفس هم از بین رفته باشد.

حالا میتوانیم بگوییم که بدون یکجور فرضیه عقلی نمیتوانیم چیزی چون مسئولیت در قبال خویش داشته باشیم. بدون نفس هیچ فردی هم وجود ندارد و بدون فرد هیچ مسئولیتی هم وجود ندارد. بدون ایده مسئولیت، اخلاق هم تعطیل میشود. پس ایده نفس عمیقاً مستلزم ایده مان از مسئولیت اخلاقی ست. وقتی انگاشت نفس نابود میشود هیچ مسئولیت فردی هم در کار نیست. وقتی این انگاشت کنار گذاشته میشود، جامعه انسانی هم ناممکن میشود. بطریقی باید نفسی داشته باشیم اما وقتی نفس به این شیوه تحلیل میشود و حواس و عقل زدوده میشوند، هیچ نفسی هم باقی نمیماند.

آدم های بدوی خود را چیزی غیرمادی لحاظ میکردند که با اینحال به وجود مادی آورده شده است. به گمان شان وقتی وجود مادی مان از بین میرود این چیز غیرمادی هم بدن را ترک میگوید. اما این جوهر فردی که بدن فیزیکی مان را ترک میکند قابل فهم نیست چون وقتی در مورد یک فرد حرف میزنیم، این فرد همواره به مادیت ربط دارد و محال است که به چیزی غیرمادی فرد بگوییم.

پس با کاربرد این روش تحلیلی معلوم میشود که امکان وجود نفس محال است و با اینحال چنانکه قبلتر گفتم نفس وجود دارد. بدون انگاشت نفس، خود ساختار اجتماعی مان هم منحل میشود و بنابراین باید یکجور نفس یا خود در کار باشد اما این روش هم ما را به هیچ جور انگاشت جوهری از نفس نمیرساند. این روش مثل روش حذف است. وقتی میگوییم چیزی فلان و بهمان نیست و به این ترتیب آن را حذف میکنیم، آن چیز بطور کامل از بین میرود، که مثل کندن پوست پیاز است. وقتی پوسته ها پشت سر هم کنده میشود، نهایتاً به هیچ میرسیم، دیگر پیازی وجود ندارد. اما پیاز هنوز برای مان چیزی جوهری ست و حواس هم به ما میگویند که مادامی که حواس در نظر باشند چیزی فردی هم وجود دارد. اما وقتی این چیز را واکاوی میکنیم دیگر وجود ندارد، تا اینکه با این عدم وجود من-نفسانی-درمقام-جوهر حالا آن چیزی که میتوان

نفس خواند هم دیگر موجودیت نداشته باشد. پس رویکرد تحلیلی به مسئله نفس در نفی خاتمه مییابد.

اما نظریه بودایی نا-آتمن مستلزم چیزی بیشتر از نفی محض است. وقتی همه چیز سلب میشود باید که چیزی بماند، اما نمیتوان این چیز را در رابطه با دنیای فردی، در رابطه با حیطه نسبیت فهم کرد. نباید آن چیز یا هیچ را که پس از زدودن تمام انگاشت‌های فردی حاصل میکنیم به معنای نسبیت فهم کنیم. عادت داریم بگوییم که «هیچ» در مغایرت با «چیز» است ولی این هیچ نه هیچ مطلق که هیچ نسبی است. این نظریه نا-آتمن نه به معنای هیچ مطلق بلکه به معنای تهیای مطلق است اما این تهیای مطلق هم فراسوی هر فهم است. باینحال در هر فهمی جریان دارد. مشکل اصلی همینجاست، اینکه وجود ندارد ولی باینحال وجود دارد.

پس فهمیدن آموزه نا-آتمن در معنای نهایی‌اش فراسوی فهم است. روان معمول در اینجا متوقف میشود. بودا از پاسخ به مسئله نهایی واقعیت تن زد و برخی این امتناع را نظیر آموزه اسپنسری^۱ ندانم‌گویی تلقی کردند. اما ندانم‌گویی بودایی چنین صورت سالبه‌ای ندارد بلکه باید بطور ایجابی فهم شود که البته سخت است.

بودا از جواب دادن تن زد چون بحث کردن در دسترس روان‌های معمول نیست. پس از پرداختن به این مسئله مابعدطبیعی غایی امتناع کرد. در عوض بر معنای اخلاقی یا ارزش ناامن نفسانی انگشت گذاشت. بودا پی برد که علت رنج بردن در این زندگی دلبستگی است. ما به چیزها تعلق خاطر داریم، نه فقط به چیزها بلکه به چیزها در موجودیت دائمی‌شان. کاراترین روش برای خلاص شدن از این دلبستگی انکار جوهریت ذوات منفرد است، یعنی انکار من جوهرین. ناآگاهانه دلبسته خود میشویم، و حتی وقتی بر این تصویریم که بی‌نهایت از خود گذشته‌ایم باز خود همین تصور از وجود خود حکایت دارد. باخبر بودن از خود و باینحال بی‌خبری از خود خیلی سخت است، و باینحال همین بی‌خبری خبردار یا باخبری بی‌خبر نقطه اوج فلسفی‌ترین مسائل است.

با استفاده از این روش تحلیلی، روان معمولی کمابیش راضی است که واقعا نفس وجود ندارد، هرگونه نفسی که تابع تحولی مدام نیست. آموزه بودا آموزه شدن است، که یعنی تحول مدام، و این هم بخشی از رویکرد تحلیلی است. این روش نه تنها واقعیت را به اجزای بی‌نهایت کوچک میشکافد بلکه ریزترین اجزا نیز همچنان مقید به واکاوی هرچه بیشترند. همانطور که این دنیا را میبینیم، همه چیز در تغییر است و همه چیز گذراست. و بودا هم به ما یاد داد که این گذرایی از حالت مرکب اشیا می‌آید چون تمام اشیا مرکب‌اند. و وقتی تمام اشیا مرکب‌اند، پس مقید به تجزیه‌اند و این هم یعنی تغییر و تحول. اما اگر همه چیز عوض میشود، اگر هیچ چیزی وجود ندارد که بتوان گفت ماندگار است، چرا خودمان را دلبسته‌اش میکنیم؟ چون ارزش‌اش را ندارد.

درست است که به نگاه به دنیا میبینیم چیزهایی وجود دارند که ارزش دلبستگی دارند. اما استدلال به ما میگوید که وقتی پیرتر میشوم تقریباً دیگر دارم به استخوان تبدیل میشوم. پس بدون اینکه منتظر تحلیل باشم پیشاپیش دیگر استخوان‌ام. اما قبول این ایده که همه چیز باطل است استدلال تحلیلی‌ست و استدلال هم همیشه کارا نیست. اگر کارا از آب دربیاید نباید هیچ جنگی داشته باشیم. در نظر آماردان‌ها، از همان آغاز تاریخ انسان تمام وقت به هر حال جنگی داشته‌ایم. امروزه روز عمده فروش کشت و کشتار شده‌ایم و جانکاه‌ترین درد را تجربه میکنیم. اگر استدلال معقول می‌آوردیم چنین اتفاقاتی هم نمیافتاد، اما ما هم همیشه موجودات عقلانی نیستیم. بارها میگوییم که صورت زیبای ظاهر هیچ نیست، اما وقتی چیزهای زیبا میبینیم ازشان خوش‌مان می‌آید. زیبایی، چه صورت زیبای ظاهر چه غیرش، گیرایی دارد و صورت ظاهر چیزی جز نتیجه دیگری از عقلانی‌سازی نیست. وقتی گل‌های زیبا به ما نشان داده میشوند فقط شیفته‌شان میشویم، تحلیل‌شان نمیکنیم یا برای‌شان استدلال نمی‌آوریم. این راه و رسم واقعی ارج‌نهادن بر هر چیز زیباست، اما سعی میکنیم استدلال کنیم و بعد از استدلال هم سعی میکنیم دوست داشته باشیم. اما چنین عشقی نتیجه عقل است و نه ارج‌نهادن به چیزهای زیبا.

چیزی در هر فرد وجود دارد که رفتاری شیطانی دارد. این چیز خردمان را ویران میکند. پس تحلیل، استدلال، و مانده‌هایشان جزء اساسی وجودمان نیست. باید از روش دیگری برای رسیدن به این ایده نفس استفاده کنیم. وقتی این چیز را تحلیل کردیم میبینیم که چیزی چون من جوهرین وجود ندارد اما نمیتوانیم از انگاشت نفس یا خود خلاص شویم. این تصور از کجا آب می‌خورد؟ تجربه که از وجود واقعی نفس چیزی به ما یاد نمیدهد. تا جایی که پای حواس‌مان در میان باشد نفسی وجود ندارد و تا جایی که پای تجربه در میان باشد هرگز تجربه‌ای از نفس نداشته‌ایم. وقتی سعی داریم نفس را در حیطه حس و عقل به چنگ بیاوریم میبینیم که نفس به چنگ نمی‌آید. این نکته خیلی مهم است، اینکه در تجربه عقلی‌مان هیچ تجربه‌ای از ماهیت نفس نداشته‌ایم و با اینحال یک نفس را مفروض میگیریم. چون اگر وجود نفس را مفروض نگیریم کاربارمان پیش نمیرود. ما پس از تحلیل پا به این دنیا نمیگذاریم. اول به این دنیا وارد میشویم و بعد شروع به تحلیل این و آن میکنیم. پس از اینکه تحلیل کردیم و دیگر چیزی برای تحلیل باقی نماند میگوییم که وجود داشتن محال است. دانشمندان فرضی را مفروض میگیرند و بعد سعی در تحلیلش دارند. تحلیل را محال می‌باند و بعد مفروض اساسی‌شان را رد میکنند. از نقطه‌ای معین شروع میکنیم و پیش می‌رویم. هرگز نمیتوانیم به نقطه آغازمان برسیم و بعد بگوییم هیچ نقطه آغازی در کار نیست. پس استدلال هرگز به یک راه‌حل نهایی نمیرسد و با اینحال این معنای نفس همواره به دنبال‌مان است.

باید پاسخ دیگری به این پرسش وجود داشته باشد. مثلاً در ریاضی ۱ را داریم. ریاضی همواره بر این فرض استوار است، بر همین وجود ۱. ۱ و ۱ و یک ۱ دیگر ۱ و ۲ و ۳ را به ما میدهند و الی آخر. اما حواس انسان محدودند و ما هرگز نمیتوانیم به بی‌نهایت برسیم. یکی پس از دیگری اضافه میکنیم و میپنداریم که این رشته تا بی‌نهایت میرود. و بنابراین وقتی میگوییم ۱، این ۱ متضمن بی‌نهایت است، چون ریاضی بر انگاشت ۱ استوار است. وقتی شروع به شمردن میکنیم و میگوییم ۱، ۲، ۳، و الی آخر، این ۱ پیشاپیش متضمن بی‌نهایت است: ۱ بی‌نهایت است و بی‌نهایت ۱ است. اما ما هیچ وقت با حواس یا عقل‌مان بی‌نهایت را تجربه نکرده‌ایم. بی‌نهایت فراسوی حواس و عقل است. بنابراین هر تجربه منفرد، واحد، و جزئی باید تجربه‌ای از همین بی‌نهایت باشد. این تجربه یکجور استدلال است اما بدون این تجربه هم نمیتوانیم به استدلال ادامه بدهیم. این نکته اساسی‌ست ولی هنوز به چیزی نرسیده‌ایم که پس از مجموعه‌ای از استدلال‌ها به آن رسیده‌ایم. اگر استدلال بر خود استوار شود متوجه میشود که جواب از قبل در خودش وجود دارد، اما در ماهیت استدلال است که استدلال هرگز نمیتواند بر خود استوار شود بلکه از خودش بیرون میزند. اما استدلال نباید از خودش بیرون بزند بلکه باید به خودش برگردد. به این میگوییم انگاشت تألیفی. این رویکرد تحلیلی به مسئله نفس شیوه‌ی عملی برای حل کردن مسئله است و به همین خاطر نخستین بودایی‌ها بر آن تاکید داشتند. اما گفتم که بعدها نه فقط تهیای نسبی بلکه هیچ مطلق باید به فهم درمی‌آمد. با یک موندوی ذن شرح میدهم که این هیچ مطلق چطور باید حاصل شود.

راهبی از استادی پرسید: «خودم چیست؟»

استاد: «خودم».

راهب: «خودت چطور میتواند خودم باشد؟»

استاد: «خودت».

اکهارت^۱ و ذن بودیسم

آنانداک. کوماراسوامی^۲ یکی از مظاهر برجسته اندیشه و هنر هند است. در یکی از آثارش با عنوان *استحاله طبیعت در هنر*^۳ میخوانیم: «اندیشه اکهارت تناظر بی‌نهایت نزدیکی با شیوه‌های تفکر هندی دارد؛ شگفتا که کل بعضی قطعات و بسیاری از تک‌جملات درست مثل ترجمه‌ای مستقیم از سانسکریت بنظر میرسد... قطعا نظرم‌ان این نیست که همه‌جور عنصر هندی واقعا در نوشته‌های اکهارت حضور دارد هرچند که در سنت اروپایی برخی مولفه‌های شرقی وجود دارد که از خاستگاه‌هایی نوافلاطونی و عربی برگرفته شده‌اند. اما نتیجه این دست تشابهات نه اثبات تاثیر یک نظام فکری بر نظام دیگر بلکه اثبات پیوستگی سنت مابعدطبیعی در دنیا و در تمام دوران است.» (ص ۲۰۱).

برای تشریح این نکته متن زیر را از اکهارت نقل می‌آورم و نظرم را از زاویه‌ای بودایی به نظر اکهارت اضافه می‌کنم:

«سن‌پل میگوید: “حالا که از گناه رسته‌اید، باید که خدمتکار خدا شوید.” یگانه فرزند هستی یافته ما را از گناهان‌مان رهایی داده است اما عیسی مسیح دقیقتر از سن‌پل به هدف میزند: “شما را نه خدمتکار که دوستان خواندم” و “خدمتکاران پی به کار عیسی مسیح نبرند” — اما دوستان از همه چیز باخبرند، چون این در طبیعت دوستی‌ست. “تمام شنیده‌هایم از خداوند را با شما در میان گذاشتم.” هرآنچه خداوند میداند من هم میدانم و هرآنچه من میدانم او هم میداند، چون من و خدایم یکی هستیم. آن کس که به همه معلوماتش علم دارد یک پیشگوست. چنین

1 Eckhart

2 Ananda K. Coomaraswamy

3 The Transformation of Nature in Art

شخصی خدا را در طبیعت خودش، در یگانگی، حضور شامل، و در حقیقتش میگیرد، و در این صورت در راه درست است.^۱

اکهارت تمایز مهمی را بین خدمتکاران و دوستان قائل میشود و به باورم کواکرها^۲ به همین خاطر به خود «دوستان» میگویند. اما آیا همه مان دوستان نیستیم؟ — کواکرها و غیرکواکرها، مسیحیان یا بودائیان، برهمن‌ها^۳ یا «نچس‌ها».

در اینجا دوست دارم نکته‌ای را خاطرنشان کنم: چطور بر تمام معلومات خدا علم داریم یا چطور میتوانیم علم داشته باشیم؟ منظور از این گزاره چیست: «خدا در طبیعت خودش، در یگانگی، حضور شامل، و در حقیقتش»؟ وقتی این گزاره را تمام و کمال فهم کردیم هر چیز دیگری را هم که خاستگاه هر دین را میسازد میفهمیم.

«تمام معلومات خدا» یعنی علم خدا به همه چیز و «خدا در طبیعت خودش» یعنی حضور شامل، یگانگی، و حقیقت خدا. در خدا، دانش و وجود یکی هستند. وقتی از علم خدا به همه چیز میگوییم، تصور میکنیم که یکجور دانش است که ما موجودات کرانمند در اختیار داریم، فرضا دانش از هر شی جزئی چنانکه در این دنیای نسبیت موجود است، یا دانش ممکن یک گیاه‌شناس از هر گیاه یا گل، یا دانش فیزیکدان از ساختار یک اتم. کلاً وقتی گفته میشود که خدا به همه چیز علم دارد ناخودآگاه این دانش را به خدا نسبت میدهیم. اما این اشتباه بزرگی است که مرتکب میشویم وقتی سعی داریم به ماهیت خدا پی ببریم. همین‌ها را میتوان درباره حضور شامل او گفت. او خودش را تقسیم نمیکند تا در هر گوشه و کنار مکان موجود حاضر باشد.

یک راه برای علم یافتن به ماهیت خدا — که همچنین راهی برای علم یافتن به معلومات خداست — از این قرار است: در تخیل‌تان سعی کنید که فهم‌تان از «مکان» را (بمنزله چیزی بی‌نهایت در حال گسترش که هر چیزی و همه جا را پر میکند) به کوچک‌ترین نقطه ممکن کاهش بدهید، مثلاً به یک میلیونیم یک میکرون. بعدش باز سعی کنید که این مقدار را هم به یک ذره اتم همچنان کوچکتر کاهش دهید تا به حدی برسید که پس از آن صفر است. حالا مرتبه را معکوس کنید. اتفاقی را که در آن هستید بزرگتر و بزرگتر کنید تا اینکه به ستارگان و فراسویش تا میلیون‌ها و میلیون‌ها سال نوری گسترش پیدا کند. شاید بگویید که «بیش از این نمیتوانیم ادامه بدهیم». مهم نیست. نهایت تلاش‌تان را بکنید تا به ته و توی تخیل‌تان برسید. حالا در حیطه امر ناشناخته‌اید، مجهول، جایی که انگاشت مکان دیگر مصداق ندارد. اینجا بی‌نهایت را داریم، حیث بی‌کرانه.

1 Meister Eckhart, translated by Raymond Bernard Blakney, pp.215-216.

2 Quakers

3 Brahmins

یک حد مکان صفر است و حد دیگرش نامتناهی. هر دو فراسوی حدند و بنابراین یکسان‌اند. صفر نامتناهی‌ست و نامتناهی صفر است. این در مورد زمان هم مصداق دارد. حال مطلق سرمدیت است و سرمدیت حال مطلق.

این نوع علم معنای عادی علم را ندارد و دیگر در سطح نسبیت نیست. بهتر است که به این علم شم یا شهود گفته شود، یا به زبان بودایی، «شم-پراجنه». اینجا «تمام معلومات خدا» و همچنین «خدا در طبیعت خودش» را داریم. خدا متعلق یک علم نسبی یا اعتباری نیست و بنابراین حضور شاملش نه ربطی به نسبیت اشیا دارد و نه به اندوختن تألیفی علم حاصل از آن.

از اینجا میتوانیم بفهمیم که هر «علمی» که بتوانیم از خدا داشته باشیم چیزی بنیادین است و نه به هیچ‌رو متمایز یا نسبتاً تحصیل‌پذیر. این علم در واقع چیزی بسیار ساده است و با اینحال بی‌نهایت پایه‌ای، آنقدر که با فهمش هر چیز دیگری هم یکسره مفهوم میشود. این میشود معنای علم مطلق به همه چیز و همین‌طور معنای حضور شامل در مکان و در زمان.

گفته‌های زیر از بودا (ثبت‌شده در *سوتره نیلوفر آبی*)^۱ در این رابطه روشن‌گرند. کرکس‌کوه یکی از جاهایی‌ست که بودا عادت داشت موعظه‌هایش را ایراد کند. در یکی از همین نشست‌ها به اجتماع عبادی‌اش گفت: «احتمالاً فکر میکنید که روشن‌ضمیری‌ام سال‌ها سال پیش زیر درخت بودی در کنار رودخانه نایرانجانا^۲ اتفاق افتاد و سال‌ها سال پس از اکنون به *نیروانا* عبور خواهم کرد. اما این طرز تفکر یکسره برخطاست، چون روشن‌ضمیری‌ام دهرهای بی‌شمار پیش از این رخ داد و راستش حتی پیش از آفرینش جهان. و در مورد ورودم به *نیروانا* باید بگویم که چنین چیزی در کار نخواهد بود چون به موعظه برای‌تان ادامه میدهم که توسط موجودات ذی‌شعور در سرتاسر جهان تا آخر زمان به گوش گرفته خواهد شد.»

آیا موعظه‌ای قابل‌توجه نیست؟ چی-گی (چی-یه-یی، ۵۳۸-۵۹۷)،^۳ موسس مکتب تندای بودیسم^۴ که مبتنی بر آموزه‌های *سوتره نیلوفر آبی* است بر حقیقت این موعظه شهادت داد. وقتی چی-گی که بیشتر با لقب پس از مرگش چیشا (چی-ه-چه) دایشی^۵ شناخته میشود تجربه روشن‌ضمیری‌اش را داشت، بانگ برآورد: «راستش اجتماع کرکس‌کوه هنوز در جریان است!» شهادت نه فقط از طرف چیشا دایشی بلکه توسط هر کدام از ما که چشمان بازی دارد امکان‌پذیر است.

کرکس‌کوه فقط یک نام جغرافیایی در هند نیست. کرکس‌کوه در سرتاسر جهان است و موعظه بودا را همه‌جا میتوان به گوش گرفت، حتی در اتاقی که مشغول نوشتن این مقاله‌ام، همین‌طور در

1 Lotus Sutra

2 River Nairanjana

3 Chi-gi (Chih-i)

4 Tendai School of Buddhism

5 Chisha (Chih-cheh) Daishi

اتاق خودتان هنگام خواندنش. برای آنانی که «چشمی» دارند، کرکس کوه با بودا و تمام اجتماع عبادی‌اش قابل‌رویت‌اند. این میشود علم مطلق و حضور مطلق.
با شعر زیر سروده یکی از استادان ذن سلسله تانگ هم میتوان به سادگی و سراسازی این «دانش» یا شم-پراجنه واقف شد. نام مولف راکان اوشو (لو-هان هوشانگ)^۱ از استان شوشو (چانگ-چو)^۲ است. او وقتی روشن‌ضمیر شد که اولین استادش ضربه محکمی به قفسه سینه‌اش زد.

هفت و ده چرخ از دوران هسین-تونگ^۳ گردیده بود

هشتصد و شصت و هفت پس از میلاد بود

— به آغازگاه افروختن تائو

به همه‌جا سرک میکشیدم

به همه‌جا با واژگانی رویارو بودم

— بی‌خبر از همه‌اش.

توده‌ای از شک

توده‌ای از شک در ژرفنای روان

— چون بیدباخته‌سیدی.

در جنگلی اقامت گزیدم بر کناره نه‌ری سه سال تمام

— یکسره ناشاد.

زد و ناگاه ده‌ارماراجا^۴ را دیدم آن استاد ذن

— قالیچه‌سوار.

دمان به سوییشتافتم و جويا شدم تا شبه‌ام را برطرف کنم.

استاد غرق در مراقبه از جا برخاست

قلاب‌بازو مشتی به سینه‌ام زد: —

شبه‌ام را تمام فروپاشید

— این ضربه ناگاه.

سر بلند کردم و اول‌بار پی بردم که خورشید قرص است: —

— قرص خورشید.

از آن دم تا به حال شادترین آدم جهان شده‌ام روز از پی روز

1 Rakan Osho (Lo-han o-shang)

2 Shoshu (Chang-chou)

3 Hsien-t'ung, (A.D. 867)

4 Dharmaraja

— بی ترس و دغدغه‌ای

— بشاش‌ترین.

تنها پی بردم که سرشارم و اشباع

— در قلبم.

دیگر بیرون نمیروم و با کاسه گدایی‌ام این سو و آن سو سرک نمی‌کشم.

حالا بیا بید بپرسیم که این چه چیزی بود که اندرون او را با چنین رضایت خاطر تمام و کمالی پر کرد که یکسره مانع از آن شد که برای امرار معاش روزانه‌اش از خانه بیرون برود؟ این چه نوع دانشی بود که با اولین ضربه استادش بر جانش نشست طوریکه باعث شد دیگر برای دانشی لاله نزنند که بصورتی تکه پاره در دنیای جزئیات حاصل می‌شود؟ اگر چیزی پیچیده بود یا چیزی که تنها پس از علم‌اندوزی واقعیات منفرد میسر می‌شود، آنوقت راکان اوشو نمیتوانست با یک تک‌ضربه مشت استاد به آن نائل شود. این «دانش» نمیتوانست از یک عامل بیرونی بیاید بلکه باید از باطنی‌ترین هستی خودش می‌جوشید. این دانش چیزی غیر از خودآگاهی نیست که اولین بار از اعماق نفس خودش بیدار شد — اما نه خود براساس فهم روانشناسان. نفسی که به آگاهی‌اش وارد شد، به زبان الهیات مسیحی، خداوند است که به یگانه پسرش در جان هستی بخشید و همزمان جان است که در خداوند زاده شد.

آگاهی انسانی چنان سنگین از وهم عقلی یا بقول بودایی‌ها چنان سنگین از «جهل بی‌آغاز» است که برایش دشوار است که «دانش روشن محض از حقیقت الهی» داشته باشد یا «رها از هر طبیعت غیر و مخلوق» باشد.¹

اجازه بدهید که بحثم را با قطعه دیگری از راکان اوشو تمام کنم:

بیکاره مسافری

درین گشاده جهان،

ناسوده راهبی فقیر

میان آدمیان:

باشد روا خنده بر او

هر که هر سان

او و خودش و زندگی‌اش

سرخوش آباد، خیال آزاد.

دستورالعمل استادان سوتو^۱

دو جریان فعال در تعلیمات هوی ننگ^۲ وجود دارد. یکی پراجنه است و دیگری دیانه. هر کدام از این دو مکتب تمایل دارد که بیشتر بر جریان فکری خاص خودش تاکید کند. پراجنه بیشتر بر کنش تاکید دارد تا بر مراقبه خاموش. مکتب دیگر، سوتو، بر مراقبه خاموش تاکید دارد که نهایتاً به اشراق خاموش راه میبرد. این میشود خاموش نشستن و مراقبه بر **واقعیت** یا دارما^۳. **مکتب رینزای**^۴ با تاکید بر پراجنه نگرش مغایر را اتخاذ میکند و تمایل دارد که بر کنش تاکید کند و نه بر مراقبه خاموش. اما خود خاموشی‌گزینی هم باید به شیوه‌ای متفاوت از راه و رسم مسیحی بکار گرفته شود. این خاموشی‌گزینی بر وجه ایستای واقعیت تاکید دارد درحالی‌که خاموشی‌گزینی دیگر بر پویایی تاکید دارد و این دو جریان از همان روزگار **مہتر ششم** ماهیت خود را آشکار کرده بودند. و وقتی این دو مکتب به صحنه ذن وارد میشوند حتی با گستردگی بیشتری درباره‌شان صحبت میشود. یکی گویای مراقبه خاموش است و دیگری گویای فعالیت. آخری روش کوان^۵ را آغاز کرد و از کوانی موسوم به «مو»^۶ بهره برد. این مکتب به ذن کوان^۷ شناخته میشود. این کوان در گاتا‌های **مہتر ششم** هم دیده میشود: ثبت است که او دستور داد که آن هنگام که وی به مطالعه ذن مشغول است این سروده‌ها بر دیوارهای معبد نقش بخورد. این کوان میگوید که در بدو زمان هیچ نبود. پاره‌های مکتوب توسط مکتب دیگر میگوید که باید آینه را تمیز نگاه داشت تا هیچ گرد و خاکی در کار نباشد. **مہتر ششم** با این قضیه مخالفت کرد و گفت که در بدو زمان هیچ آینه‌ای در کار نبود. این میشود مکتب «تهیا». **مہتر ششم** همچنین سعی کرد بر مراقبه خاموش

1 Soto

2 Hui Neng

3 Dharma

4 Rinza School

5 koan

6 Mu

7 Koan Zen

تاکید کند و فهمش از تهیا چیزی در حال چینی‌اش بود و نه چیزی در تمام حالات شدن. درعینحالی که اشیا در حرکت‌اند چیزی وجود دارد که تابع حرکت نیست و بالینحال آرام و قرار هم ندارد. این چیز بر یک خط با اشیا مواجه میشود اما همزمان ساکت و آرام میماند. میتوانید بگویید که این وضعیت نظیر فلسفه یونانی‌ست. حرکت‌کردن و درعینحال حرکت‌نکردن همان نکته‌ای بود که **مهر ششم** قصد اشاره‌اش را داشت و تمام استادان ذن هم هرگز از تاکید بر آن خسته نمیشوند. بالینحال یوی ننگ بعنوان طرفدار بی‌عملی سؤفهم شد. اما منظورش محرک بی‌حرکت بود — در **تهیا** بودن و بالینحال با امکانات بی‌شمار. این میشود صفری که درعینحال مملو از امکانات است. این کم‌اهمیت‌ترین بخش ماجراست و شما هم میتوانید چه بر روش خاموش چه بر روش کوان تاکید کنید. نکته اصلی فهمیدن بی‌کرانگی بالینحال کرانمند و کرانمندی بالینحال بی‌کرانه است. ابعاد معمول آشنایمان ابعاد سه‌گانه‌اند اما این بعد نامتناهی‌ست. **تهیای** پراجنه همه‌ابعادی‌ست. نه به سادگی عدم بلکه صفری وجود دارد که مملو از امکانات بی‌پایان است. در این حال نه میشود چیزی را کسر کرد و نه میشود چیزی را اضافه کرد. باید صفر را با بی‌نهایت یکی گرفت. وقتی این قضیه فهم شود کل مسئله هم در یک کلام ارائه میشود. وقتی این فهم نشود اغلب میگوییم که ذن را نمیتوان به زبان آورد و فراسوی واژگان یا فهم است. چیزی وجود دارد که فراتر از واژگان یا فراتر از فکر است. همزمان چیزی وجود دارد که نمیتوان آن را با هیچ کدام از وسایل تفکر انسانی به چنگ آورد. بالینحال اندیشه انسانی همچنان بخشی از آن است. وقتی چیزی نیاندیشیدنی وجود دارد، هنوز اندیشه محسوب میشود. پس پراجنه پارامیتا^۱ میگوید که پراجنه پراجنه نیست. میشود این مسئله را بصورت اینهمانی ضدین تفسیر کرد: «الف نالف است و بنابراین الف است». با این تعریف ضدین، چیزی اصیل ساخته میشود اما ساختن چیزی از دل چیزی دیگر در کار نیست. این منطق جدل ضدین اینهمان را هم میتواند منطق شدن نامید. این منطق بر ایده بودن استوار است اما پراجنه بر شدن تاکید دارد. بودن شدن است و شدن بودن است. این هسته فلسفه پراجنه‌ست. وقتی صحبت از تمرین‌های زازن^۲ را آغاز کنم این موضوع هم پیچیده بنظر خواهد رسید. چینی‌ها خیلی دوست دارند که ایده‌ها را بصورت دوییتی بیان کنند. میگوییم کبوتر سفید است و کلاغ سیاه، آتش سرخ است و علف سبز. بالینحال چینی میگوید:

همه جریان جاری، کوه‌ها بی‌جنبش.

ابران همه در جنبش، نیل‌کوه اما خاموش.

1 Prajnaparamita

2 zazen

چینی‌ها خیلی دوست دارند که مسائل را بصورت ضدین بیان کنند. وقتی شعر زیر از وانشی^۱ را میخوانید این نکته را به ذهن بسپارید:

اساس‌ترین و خطرترین برای هر بودا،
خطرترین و اساس‌ترین برای هر مهتر،
شناختن است بدون تماس با رویدادها در ظهورشان
روشن‌کردن روان است بدون مواجهه با شرایط روی داده.

«شناختن بدون تماس با رویدادها در ظهورشان» یعنی شناختن قبل از تقسیم به ذهن و عین. وقتی این شناخت پدید می‌آید تفکر هم ممکن میشود. دانش-پراجنه چیزیست که خداوند درمقام **خدای خالق** خودش را به آن تبدیل نکرده است. این میشود آن نوع دانشی که قبل از ظهور ذهن و عین وجود دارد. «شناختن بدون تماس با رویدادها در ظهورشان». این اشراق همواره در ذن بکار میرود و بسیاری از مسیحیان نیز تجربه‌اش میکنند. وقتی ساتوری پدید می‌آید این احساس روانشناختی وجود دارد که تاریکی روشن میشود. «روشن‌کردن روان بدون مواجهه با شرایط روی داده»: معلوم است که آنچه هست واقعیت است. واقعیت بدون تماس با رویدادها بر خودش علم پیدا میکند. شم-پراجنه نهایت دفعتی‌بودن است. وقتی میگویید چیزی با معرفی‌شدن آشنا میشود، این یعنی شم-پراجنه‌ی مطلق. این نوع علم میشود ساتوری. این دانش با روشنگری‌اش (یا وقتی این دانش تنویر میکند)، پیش از ذهن و عین پدید می‌آید. این نوع اشراق از فاهمه فراتر میرود. از آنجا که این دانش نهایت دفعتی‌بودن است، پس از تمام شکل‌های تمایزگذاری به دور است: این شکل‌ها هنوز ظاهر نشده‌اند. اشراق از فاهمه درمیگذرد و بنابراین از تمام شکل‌های اندیشه فاصله دارد. فیلسوفان مدرن از نمادگرایی مدرن میگویند اما در فهم واقعی از ذن نمادگرایی وجود ندارد. و از آنجا که ذن از تمام شکل‌های تمایزگذاری به دور است، پس فراسوی این شکل‌هاست. این دانش مطلق را نمیشود در دنیای نسبیت کسب کرد. از آنجا که این دانش از هر شکلی از نمادگرایی دور است، پس بدون اینکه خودش را به هیچ چیزی وصل کند فی‌نفسه مطلقاً آزاد است. دوگن^۲ میگوید:

آب روان سراسر چه شفاف است!
ماهیان را بنگر!
— شناکنان.
— فارغ.

1 Wanshi

2 Dogen

در این گفته، دوگن از وانشی تقلید میکند. وقتی متن چینی‌اش را میخوانید، میبینید که او گام به گام درنگ میکند. او یک گام از وانشی پا فراتر میگذارد.

افلاک را بین!

— کشیده تا بی کرانه‌ای!

مرغان را!

— پران به دورای دور!

این دو متن بسیار مهم‌اند. میتوانیم بگوییم که وقتی ماهیان در نظر باشد، مکان چقدر وسعت نامحدود دارد. این گزاره که «مرغان را! / پران به دورادور!» نشانگر زمان است، همانطور که گزاره «ماهیان را بنگر! / — شناکان. / — فارغ.» نشانگر زمان است. جریان‌های آب نشانگر مکان است. این زمان واقعی صفر است و این صفر هم در اینجا حالا که دارم حرف میزنم و شما دارید گوش میکنید بی‌نهایت است. با اینحال درست در همان دقیقه‌ای که داریم درباره بسط بی‌کران مکان حرف میزنیم، پرندگان هم دارند به دورای دورا پر میکشند. منظور دوگن این است:

اساس‌ترین و خطیرترین برای هر بودا.

خطیرترین و اساس‌ترین برای هر مهتر.

این میشود فهمی که خودش را بدون پرسشی از چطور و چرا مطرح میکند. این میشود فهمی که بدون آگاهی از فهم خودش میماند. «چیزی با معرفی شدن آشنا میشود» یعنی خودش را بدون پرسش از چطور و چرا مطرح میکند.

در ترمینولوژی مسیحی، چرا خداوند خودش را به خدای خالق تبدیل میکند؟ آنچه خودش میماند بدون اینکه از نقصان‌ها یا فاهمه باخبر باشد چاه هشیاری‌ست. این دیگر خدای خالق نیست بلکه خود خداست. این هشیاری بدون اطلاع از معناهاست. این هشیاری از خودش میجوشد. خودش را بدون پرسش از چطور و چرا معرفی میکند و با چنین کاری خودش را با معرفی شدن آشنا میکند. این میشود لفظ فنی ذن به معنای «بدون وساطت». وساطت، برحسب زمان، آنیت است. ساتوری تنویر بدون هرگونه واسطه است. هر چیزی که با چیزی در میانه پدید میآید آنی نیست. این میشود معنای «آشنا». آنچه خودش را بدون فهمیدن محقق میکند خودش را براستی محقق میکند. وقتی استادان درباره ساتوری سخن میگویند، فیلسوفان معمولی به دنبال اثبات‌اند. اگر ساتوری واقعی‌ست نیازی به اثبات ندارد. نظریه‌پردازان به این شیوه بیان خود در ذن اعتراض دارند. نه به ذهن نیاز است نه به عین چون ساتوری قبل از هر دو پدید میآید. استادان

ذن این سنخ گزاره را با نظر به روان خداوند مطرح میکنند، البته اگر بتوانیم این لفظ را در مورد خدا به کار ببریم. خداوند قبل از اینکه خدای خالق شود خودش را میشناسد. این میشود طرز فکری که استادان ذن بی‌خستگی برای آن کار میکنند. میتوانیم بگوییم که چطور امکان دارد که خداوند هیچ گونه دانشی از شم-پراجنه داشته باشد که فراسوی آگاهی روانشناختی معمول است؟ این سرّ ابدی‌ست. ساتوری وقتی‌ست که دانشی (یا این نوع دانش را) داریم که از چطور یا چرا نمیپرسد. این پرسش‌ها برای دانش راستین نیستند. وقتی میپرسیم که خداوند چطور خودش را به خدای خالق تبدیل کرد، از منظر ذن یا با برداشت مسیحی پرسش از چطور و چرا بی‌معناست. وقتی این دانش با معرفی شدن خودش را آشنا میکند دیگر هیچ آلودگی نمیشناسد. آلودگی یعنی نسبیت ذهن و عین. وقتی این آلودگی از نظر دور شد، دانش را داریم، گناه نخستین را داریم، که این هم نتیجه زمانی بود که بهشت را از دست دادیم. این در بودیسم آلودگی‌ست. چیزی نیست که باید از آن اجتناب شود. ممکن است بگوییم که خداوند مرتکب گناه نخستین شد و خدای خالق شد. این آلودگی مطلق است. این آلودگی از خودش خبر ندارد بلکه فراسوی حیطه چطور و چراست. پس آلودگی نیالودگی‌ست. آلودگی شاهدهی بر خودش است وقتی دوگانه شدن رخ میدهد. استادان ذن عادت دارند که این حالت را بصورت منظره سونیاتا بیان کنند و بااینحال این حالت با داشتن بی‌نهایت امکان بصورت منظره‌ای عالی پدیدار میشود. دوگن میگوید: هر هزار گل باغ دارند شکوفه میدهند. اینجاست که گناه نخستین اتفاق میافتد اما این آلودگی آلودگی در معنای اصلی‌اش نیست و گناه نخستین گناه به مفهوم مسیحی‌اش نیست. آلودگی هست و بااینحال این حس آشنا از تعلق خاطر درمیگذرد. وقتی دلبستگی نباشد، آشنایی هم سقوط میکند. وقتی این را میگوییم پیشاپیش آلوده شده‌ایم. این سقوط میکند و باز در بهشت گمشده‌ایم. وقتی کسی ساتوری دارد، حس میکند که روان و تن در حال سقوط‌اند. (قول محبوب اهل سوتو این است:

روان و تن سقوطا

سقوطا که روان است و تن).

نظم معنای رمزی ساتوری را استحاله داده است. شدن بودن است، بودن شدن است، و همینطور خداوند خدای خالق است و خدای خالق خداوند است. بنابراین وقتی ساتوری فهم میشود بدون نیاز به دیانه بر خودش شهادت میدهد. گاهی شاگردان ذن آماده این تصورند که ذن صرفاً یعنی انجام سریع کارها بدون دودلی. ولی این درست نیست. حدود زمانی هیچ ربطی به ذن ندارند. چه بسا در زمان زندگی کنید ولی باز هم این سنجش فاقد هرگونه آگاهی از انگیزه‌ای خودمدارانه است. وقتی ساتوری محقق شود، دیگر سنجش ندارید. وقتی ملاحظه هرگونه پیامد ساتوری را کنار میگذارید بی‌قصدی را دارید. این حال خیلی به گفته هوی ننگ نزدیک است وقتی میگوید

که در آغاز زمان هیچ را دارید و بنابراین هیچ فایده‌ای ندارد که سعی کنید گرد و خاک را پاک کنید و بالاینحال باز سعی میکنید که آینه را تمیز کنید. این بیشترین اهمیت را دارد. اگر این هیچ کاری نکردن است، پس هیچ کاری نکردن نیست. جوشو^۱ از استادان بزرگ سلسله تانگ بود و بندهایی سرود. گفته میشود که در یکی از شعرهایش در باب همین موضوع در حال تأمل بر خود است.

بزرگ‌استادی بودم
به گاه چراغ‌ذن.
همه شاگردی پذیرا بودم و
حال

به خویش مینگرم —
— نزدیک هیچ.

جان میکنم و

پیدا به خود: —
— غرق غبارات و خاک
— چرک‌بسته و کثیف.

چون هستی بی‌مقداری در میان آدمیان میگذرانم.

همین باعث میشود که ادیان چینی خیلی با ادیان هندی فرق کنند. چینی‌ها قیافه معلمان بزرگ را نمیگیرند که انتظار تکریم داشته باشند. آنها خود را بصورت عمده‌ها یا سبزی‌فروش‌ها درمیآورند. تا جایی که نمادگرایی در نظر باشد ارجاع به ماهی‌ها و پرنده‌ها هم مهم است. دوگن میگوید:

جوی‌ها سراسر شفاف تا ته،
و ماهیان را بنگر شناکنان چون ماهی.
و افلاک کشیده تا بی‌کرانه اوج،
و مرغان را بنگر پران چون مرغ.

مقدم بر گفته‌هایش فهم فلسفی‌اش از ذن را داریم. ماهی‌ها آرام در حال شنا هستند و پرندگان در حال پرواز به دوردست‌ها. ماهی‌ها چون ماهی‌اند و پرندگان چون پرنده. با سررسیدن بهار همه چیز عوض میشود. با سررسیدن تابستان چقدر که همه چیز سبز است. در روزگاران قدیم

عادت داشتند که با بادبزنی دستی آرام و فکورانه خود را باد بزنند. پس ذن در بین تمام آموزه‌های دینی منحصر بفرد است. ذن بجای تاکید بر تعلیمات رسولانه صرفاً خودش را باد میزند.

شین و ذن — یک مقایسه

(نسخه برداری)

مکتب دیار پاک بودیسم توسط هونن^۱ (۱۱۳۳-۱۲۱۱ ب.م.) در ژاپن تاسیس شده بود و مکتب شین توسط یکی از شاگردان ارشد هونن به نام شینران^۲. تفاوت‌شان نسبتاً مهم است. بنظر میرسد که هونن بر تکرار دائم چیزی تاکید کرده است که به «نمبوتسو»^۳ شناخته میشود و تحت‌اللفظی به معنای «اندیشیدن به بودا» است. این فکرکردن به بودا یکجور دعاکردن به درگاه امیتابها بودا^۴ است. «دعا» کلمه خوبی نیست اما بجای ترجمه موبه‌موی «نمبوتسو» به «دعا» می‌گویم به معنای «دعاکردن به درگاه امیتابها» است. خود این واژه شکل کوتاه‌شده‌ای از «نمو/امیدا/بوتسو»^۵ است که یک عمل ستایش امیتابها بودا یا پناه‌گرفتن نزد اوست.

این مثل چیزی است که امروزه دعای مسیح خوانده میشود: «خدایا مرا در پناه خود گیر». این گزاره هم مدام تکرار میشود و تکرارش هم مثل تکرار نمبوتسو است. مکتب هونن^۶ (یا چیزی که در نظر شاگردانش طریقت راست‌کیش تعلیمات هونن بود) این نمبوتسو را بارها و بارها طی روز تکرار میکنند. شینران، یکی از شاگردان ارشد هونن، راه خودش را از دیگر شاگردان هونن جدا کرد و تاکید کرد که باید این نمبوتسو را تنها یک بار بر زبان آورد.

برای توضیح این ماجرا به مطالعه رونشناختی نمبوتسو نیاز داریم. با تکرار نمبوتسو، مثل دعای مسیح، تکرار بارها و بارها با ضرباهنگ، صدا، و حرکت یکسانی انجام میشود. این کار موجب

1 Honen

2 Shinran

3 Nembutsu

4 Amitabha Buddha

5 Namo Amida Butsu

6 Honen School

یک حال معین میشود که یک حالت یکنواخت آگاهی است. همینکه بیش از دو چیز در آگاهی داریم از اشیا هم آگاه میشویم. اگر آگاهی فقط به یک فکر مشغول باشد، این آگاهی معادل ناآگاهی است. وقتی آگاهی دو چیز را شامل میشود، از آگاهی آگاه میشویم. به این انشعاب ذهن و عین نیاز داریم تا ما را نسبت به آگاهی هشیار کند. وقتی آگاهی فقط به یک فکر اشتغال دارد خودش را از دست میدهد، یعنی از آگاهی ناآگاه میشویم. وقتی حرکت موزون تکرار میشود، حالا چه در صدا باشد چه در عضله، آگاهی هم یک حال یکنواخت یا همسانی یا توازن را تحصیل میکند که میتوانیم مطابق با **جهانای^۱** چهارم تلقی اش کنیم که وقتی بودا در شرف ورود به **نیروانا** بود آن را تحصیل کرد. در **سوتره نیروانا^۲** ثبت شده است که بودا به مراحل اول، دوم، سوم، و چهارم وارد شد وقتی آگاهی بودا حال توازن کامل را تحصیل کرد. پس از آن گفته میشود که او به **نیروانا** وارد شد. این مرحله چهارم **جهانا** معادل یکنواختی آگاهی است که با تکرار مستمر نام **امیتابها** یا **نمبوتسو** قابل تحصیل است.

هونن بر این تکرار **نمبوتسو** تاکید کرد چون از ما میخواست که به همین توازن آگاهی برسیم. این واقعا **طاریکی^۳** نیست که به مفهوم اتکا به قدرت دیگری است — چون تکرار در اینجا به مفهوم اتکا به قدرت خود است. تنها وقتی «اتکا به قدرت خود» فیصله مییابد، یعنی وقتی یکنواختی کامل آگاهی وجود دارد، **طاریکی** ظاهر میشود. **طاریکی** از بطن همین وضعیت یکنواختی بیدار میشود. بنابراین بیداری «اتکا به قدرت دیگری» با مشق «اتکا به قدرت خود» احضار میشود.

شینران فکر میکرد که معنای واقعی **نمبوتسو** براساس آموزه‌های هونن را فهمیده است اما شاگردان دیگر هونن موافق نبودند. شینران فکر میکرد که منظور هونن تکرار محض **نمبوتسو** نبود بلکه در آخرین دم وقتی یکنواختی حاصل میشود، از روی همین آخرین **نمبوتسو**، بیداری چیزی از دل همین یکنواختی را داریم. وقتی آگاهی تراز میشود، اقیانوس آرام میگیرد، و توازن حاصل میشود، نه آگاهی داریم نه ناآگاهی. با اینحال روان آدمی اینطور رفتار نمیکند. این یکنواختی باید شکسته شود و خود این شکستن وقتی پیش میآید که آخرین **نمبوتسو** محقق میشود. وقتی تحقق یک اندیشه یا یک تک‌چیز در کار است، یکنواختی هم شکسته میشود. به این تحقق، به خود همین دم آخر، «تاییدیه ایمان» گفته میشود. اعضای کیش **دیار پاک** میگویند که درست در همین دقیقه است که ایمان دارند.

شینران همین **نمبوتسو** آخر را یاد داد و تمام تکرارهای **نمبوتسو** را که مقدم بر همین توازن‌اند نادیده گرفت. این همسانی به موجب تکراری است که مکتب راست‌کیش هونن بر آن تاکید دارد

1 Jhana

2 Nirvana Sutra

3 Tariki

در حالیکه شیران بر دم آخر تاکید کرد، یا بر دم نخستین وقتی تحقیقی از دل یکنواختی وجود دارد.

در این مطالعه بودیسم باید یک چیز را بفهمیم و آن آموزه ایچی-نن^۱ است، یا «یک آن-اندیشه» که در سانسکریت *چیتا کشانا*^۲ است. هر لحظه از جنبش‌های آگاهی ایچی-نن است. وقتی خطی به اجزای بسیار بریده میشود، بی تفاوت به شمار این اجزا، باقیمانده‌ای در کار است. هرگز نمیتوان تا واحد آخر برید چون حتی واحد آخر هم مقید به رشته بی‌پایان دیگری از تقسیم‌هاست. وقتی به نقطه آخر میرسیم اتم را مییابیم اما خود اتم هم مقید به واکاوی بیشتر است. به همین منوال، آگاهی زمان است. بدون زمان آگاهی وجود ندارد چون زمان آگاهی است. ایچی-نن میشود کوچک‌ترین تقسیم قابل اعمال بر این خط مستقیم آگاهی یا زمان. گفته میشود که آگاهی مرکب از بی‌نهایت بار انباشته شدن ایچی-نن است، سلسله‌های بی‌شماری از ایچی-نن. ایچی-نن واحد زمان است، یا به زبان بودایی یک آن-اندیشه، یک فکر لحظه، یا یک دقیقه آگاهی که کوتاه‌ترین ضابطه ممکن زمان است. ایچی-نن وقتی ست که یکنواختی آگاهی تحصیل میشود و نموتسو آخر از دل همین همسانی ظهور میکند.

شاید بگویید: «چطور اصلاً امکان دارد که چیزی از دل این یکنواختی ایجاد شود؟» طرز تفکر هندی لازم دارد که غرق در همین همسانی شود، یا همسانی آگاهی را از امواج آگاهی جدا نگه دارد. هندی‌ها این تراز کردن یا یکنواختی را چیزی جدا از امواج بی‌پایان آگاهی میدانند و میخواهند این رشته بی‌پایان امواج نابود شود تا بتوان به همسانی رسید، چون این همسانی در نظرشان چیزی جدا از رشته بی‌پایان امواج آگاهی است. طرز تفکر بودا این است که این همسانی چیزی نه بیشتر و نه کمتر از رشته بی‌پایان امواج آگاهی است. بنابراین همسانی از یک چندگانگی یا امواج جدا نیست.

اینجا رشته نامتناهی را دارید و باز اینجا چیز دیگری را دارید که اسمش را توازن میگذاریم انگار که چیزی جدا از این همسانی وجود داشته باشد ولی نتوانیم به آن پی ببریم. جدا نگه داشتن همسانی یعنی باید این همسانی را در پیکره همسانی خلق کنیم. وقتی حرف میزنیم دوتایی وارد میشود، اما ایده بودا در این است که در دو یکتایی باشد. اینجا چندگانگی را داریم: امواج بر سطح آگاهی اند اما همسانی از امواج آگاهی جدا نیست. چندگانگی همسانی است. وقتی به چندگانگی و همسانی فکر میکنیم حس میکنیم که نمیتوان آنها را کنار هم آورد اما این هم بخاطر طرز کار عقل مان است. با اینحال شهود ما قبول نمیکند که دو چیز مغایر را یکجا اختیار کند. پس طریقت روشن ضمیری این نیست که چندگانگی مزبور منفک از همسانی فهم شود. از روی تجربه بودا از روشن ضمیری میتوان گفت که این همسانی همزمان تعدد امواج آگاهی است. وقتی درباره اش حرف

1 Ichi-nen

2 Chitta Kshana

میزنیم یکی‌ست و یکی دیگر اما وقتی در عمل تجربه‌اش میکنیم یکی و دیگری یکسان‌اند. عقل همیشه میخواهد دو تا داشته باشد، چون داشتن دو تا شرایط واجبیه‌ست که عقل تحت آن فعالیت میکند و جهان هم ساخته عقل است. وقتی سعی داریم تجربه‌مان را بیان کنیم دو به میان می‌آید اما بیشترین اهمیت را دارد که واقف شویم که ظهور دوتایی به معنای وجود دویی نیست. به شهود نیاز است تا یگانگی‌شان را دریابیم.

درک تمام اینها مستلزم یک فن معین است. وقتی میخوانید و فکر میکنید ممکن است گفته‌هایم را درک کنید اما اگر فقط بار اول حرف‌هایم را بشنوید فهمیدنش هم برای‌تان ممکن است دشوار باشد. شنیران بر همین وقوف به یک آن-آگاهی با/یچی‌نن تاکید کرد بدون اینکه لازم باشد وقت زیادی صرف تکرار شود. این تک-آن-آگاهی برای وقوف به ماهیت امیتاها، برای دریافتن «اتکا به قدرت دیگری» کافی‌ست.

چه ضرورتی وجود داشت که خدا دنیا را بیافریند و این آفرینش چه اثری دارد؟ وقتی خدا جنبید یا اندیشید، درست در خود همین دقیقه بود که چیزی از دل ناآگاهی ظهور کرد. پس تا وقتی خدا فقط برای خودش بود خدایی هم در کار نبود اما خدا با اندیشیدن به آفرینش خود خودش شد. خدا با اندیشیدن خودش را به دو تقسیم کرد، یعنی دنیا را درست کرد. خدا با ساختن دنیا خدا شد. این ادعا با طرز تفکر معمول مسیحی کاملاً مغایرت دارد اما در هر صورت طرز تفکر بود است. وقتی خدا یک فکر لحظه را پیش کشید، /یچی‌نن به روان‌اش خطور کرد و دنیا آفریده شد. پس وقتی یکنواختی تحصیل میشود، یک فکر لحظه از این یکنواختی برمی‌آید و این همان /یچی‌نن است. شنیران بر این نکته تاکید کرد و نه فرایند تکرار. با این بیداری، امیتاها محقق میشود و «اتکا به قدرت دیگری» تحصیل میشود. بیداری یک اندیشه-آگاهی یعنی خدا چون وقتی خدا پیش خودش باقی میماند خدایی وجود نداشت. فرمان «چراغ بیاورید» وقتی در روان خدا جنبید که بیداری آگاهی در کار بود و اینجا بود که خدا خدا شد. وقتی شنیران از یک دقیقه-اندیشه سخن میگویی که از بطن یکنواختی پدید می‌آید، این نه کار خودش بلکه کار خداست. پس خدا دنیا را آفرید تا خودش را با خودش آشنا کند.

حالا به تفاوت بین طاریکی و جیریکی^۱ میرسیم. این اختلاف تنها بر سطح نسبیت امکان دارد. وقتی از این سطح فراتر می‌روید نه طاریکی وجود دارد و نه جیریکی، نه «اتکا به قدرت دیگری» وجود دارد و نه «اتکا به قدرت خود». فرق بین «خود» و «دیگری» فقط در سطح تمایزگذاری ممکن است. وقتی این سطح پاک شود، نه خود در کار است نه ناخود. پس دیگر نمیتوان شین و ذن را هم جدا کرد. وقتی شنیران بر بیداری /یچی‌نن از دل یکنواختی تاکید کرد ذن را داریم

جایی که ذن و شین یکی میشوند. او تاکید کرد که این /یچی-نن از بطن همسانی پدید می‌آید و خود همین دقیقه مقوم ساتوری‌ست.

یک سطح مطلق آگاهی یا ناآگاهی وجود دارد که با مراقبه‌ای بخصوص ایجاد میشود. وقتی این سطح حاصل شد، تک آن-آگاهی یا /یچی-نن از دل توازن عالیه ظهور میکند. از بطن آن تک نن،^۱ یک تک لحظه-اندیشه یا فکر دقیقه پدید می‌آید. خدا در خدایی عالیه‌اش به سر میبرد که عدم یا حال تهیای عالیه است. این بیداری یک نن از دل یکنواختی عالیه آگاهی میشود ذن و شین.

ایمان به ذن بودیسم

خاطر من هست که در کتب مقدس^۱ بودایی خواندم که زمانی بودا به شاگردانش گفت: «گفته‌هایم را مرجع نگیرید، ضرورتاً به گفته‌هایم باور نکنید، ضرورتاً گفته‌هایم را قبول نکنید، چون من پیرتر از شما هستم. لازم نیست که گفته‌هایم را قبول کنید. باید به تجربه خودتان رجوع کنید. بند من نباشید، یعنی بند کسی نباشید، چون کمک دیگران مال دیگران است نه مال شما.» (از سوتره کالاما^۲). ذن این را به ارث برده است و یکی از بزرگترین استادان بزرگ ذن از سلسله تانگ بیش از هزار سال پیش به شاگردانش گفت: «بقدر کافی به خودتان باور ندارید. پس می‌روید سراغ دیگران پرس‌وجو میکنید، از این در به آن در می‌زنید تا اطلاعاتی را درباره حقیقت یا واقعیت کسب کنید.» این طریقت ذن نیست. طریقت ذن میشود باور به خود و بند دیگران نبودن. استاد ذن دیگری وجود دارد در همان حوالی که پیش از اینکه استاد واقعی شود سال‌های سال زیر نظر استاد دیگری مشغول مطالعه بود. استادش مرد و در نتیجه شاگرد به سراغ استاد دیگری رفت و این استاد دوم گفت: «مدتها زیر نظر استاد قبلی‌ات مشغول مطالعه ذن بودی. حالا به من بگو که ذن چیست، واقعیت چیست، حقیقت چیست.» شاگرد نتوانست هیچ جوابی بدهد، پس به اتاقش برگشت و حسابی لای یادداشت‌برداری‌هایش از آموزه‌های معلم قبلی‌اش گشت تا بیانی یا گزاره‌ای مناسب برای درخواست استاد جدیدش پیدا کند. اما نتوانست، پس برگشت و گفت: «تمام یادداشت‌هایم را زیر و رو کردم اما نتوانستم چیزی بیابم که بشود در جواب‌تان گفت. آیا لطف‌تان شامل عالم میشود که به من بگویید ذن چیست یا واقعیت چیست یا حقیقت چیست؟» استاد گفت: «خب میتوانم بگویم اما حرف من حرف تو نیست، حرف من است. حقیقت باید در خودت یافت شود. چیزی که میتوانی از دیگران داشته باشی مال تو نیست. اگر هرگونه ساتوری

1 Buddhist Scriptures

2 Kalama Sutta

یا بیداری در کار باشد، باید درون خودت اتفاق بیافتد.» شاگرد خیلی مایوس شده بود که دید برای رسیدن به حقیقت خیلی وابسته دیگران بوده است. حالا خودش را در موقعیتی عجیب و محال میدید. نهایتاً به این نتیجه رسید: «قرار نیست در این زندگی واقعیت را بفهمم، پس بهترین برایم این است که خودم را وقف کاری شایسته کنم و برای روشن ضمیری منتظر زندگی بعدی باشم.» پس فکر کرد که خوب مراقب قبری باشد که استاد معروفی در آن دفن شده بود، اینکه قبرش را تمیز نگه دارد تا احترام خودش به وی را نشان دهد. روزی مشغول رفت و روب زمین بود که زد و تکه سنگی لغزید و افتاد و خورد به ریشه یک بامبو. این اتفاق صدای خاصی تولید کرد و صدا ناگهان چیزی را در ذهنش بیدار کرد که هیچ وقت انتظارش را نداشت و هرگز قبلاً خیالش را هم نکرده بود، و این گشایش کلید دورنمای تازه‌ای به تجربه ذن بود. بعد گفت: «چقدر که ممنون استاد دومام هستم که به من گفت نمیتواند تجربه خودش را به من بگوید. اگر لطف بی‌راهی در قبال من داشت و از ماهیت ذن و حقیقت به من میگفت، دیگر نمیتوانستم این تجربه را داشته باشم!» بعد کندی را سوزاند و سمت قبر استاد گرفت و حسایی به او تعظیم کرد که نشانگر حس سپاسگذاری‌اش از رفتار استاد در این ماجرا بود. از این داستان میتوانیم بفهمیم که چیزی وجود دارد که باید آن را از اعماق وجود خود رشد داد و این چیزی هم در باطن آگاه میشود. این میشود ایمان ذن. این حرف استاد بزرگ دوره تانگ است: «به خودت باور داشته باش. بند دیگران نباش، بند کلمات، کتاب‌ها، و کتب مقدس نباش، به تمام چیزهایی از این دست که مال تو نیستند، از آن تو نیستند، وابسته نباش. هرآنچه از خواندن و شنیدن به دست می‌آوری مال تو نیست.»

نکته‌ای بسیار مهم. وقتی مسیحیان از ایمان حرف میزنند، فرض میشود که این ایمان بطریقی ثنوی از جایی بیرون خویش می‌آید. سن پل یکی از حواریون مسیح گفت: «فعلاً از لای شیشه تار مبینم، بعداً چهره در چهره رویت خواهم کرد.» لابد منظورش این بود که تا وقتی در دنیای نسبیت به سر میبریم نمیتوانیم دید روشنی از حقیقت داشته باشیم، یعنی نمیتوانیم با حقیقت رو در رو شویم، اما وقتی گشایش از باطن اتفاق میافتد، حقیقتی که قبلاً حجاب خورده بود آشکارا انکشاف خود را رقم میزند — بصورت چیزی دسته اول، نه هر چیزی که از دیگران برگرفته شده باشد بلکه چیزی که از وجود خود فرد می‌جوشد. این میشود ایمان ذن، ایمان به خویش. این خویش چیست؟ تلاش برای تجسس این حقیقت در کتاب‌ها یا در آموزه کسی دیگر مثل شمردن پول کسی دیگر است و هر قدر هم که این پول‌ها را بشمرید باز مال شما نیستند. میشود مثل بانکدارهایی که پولی را می‌شمرند که در بانک نیست! حالا در خودتان بنگرید و ببینید که چقدر مایه دارید. هیچ چیزی را برای ازدست‌دادن ندارید، هیچ چیزی برای به‌دست‌آوردن ندارید. هر چه لازم دارید پیش خودتان است، اما معمولاً از این واقعیت بی‌خبرید که غنای وافر دارید. خود درونی یا

جان یا ذهن پر از هر چیزیست که لازم دارید. هیچ چیز دیگری وجود ندارد که بخواهید به دنبالش بگردید. وقتی از این امر باطنی بی خبریم میرویم در بیرون از خود به دنبال این گنج میگردیم، اما این واقعیت که در جایی بیرون از خود به دنبال گنج میگردیم اثبات میکند که در همه ما گنجی وجود ندارد. اگر گنج از قبل در من نباشد هرگز به فکر این نمیافتم که آن را به دست آورم. خود دلیلی که باعث میشود اصلا به دنبال گنج بگردم حتی اگر در بیرون به دنبالش باشم نشان میدهد که باید گنج را در جای دیگری دیده باشم. این گنج باید در من باشد وگرنه اصلا هیچ تصویری از جستجویش هم نمیداشتم. پس استادان ذن میگویند: «از من هیچ سؤالی نپرس. جواب در سؤالیست که میپرسی.» پس سعی نکنید که با سؤال از هیچ کسی جوابی بگیرید. روی این حساب نکنید که به چیزی برسید که مال شما نیست. جان مایه سؤالتان اثبات میکند که جواب در خودتان است. گنجی که میخواهید در بیرون نیست. در درون خودتان است. مسیحی ها و بودایی ها از نامیرایی میگویند اما هیچ کس این نامیرایی را نداشته است. همه چیز فانیست، هیچ چیز ابدی نیست. از جهتی میشود گفت که حرف زدن از نامیرایی پرت و پلائی بیش نیست. سعی داریم به چیزی نامیرا برسیم اما میدانیم که هر جزء وجودمان ناپایاست، گذراست، همواره در حال شدن است، میدانیم که هیچ چیز ثابتهای در ما وجود ندارد، اما به دنبالش میگردیم. علتش این است که چیزی نامیرا در هر کدام از ما وجود دارد اما از این واقعیت بی خبریم، و خود همین واقعیت بی خبری مان از این واقعیت باعث میشود سؤال هایی درباره این واقعیت مکنونه ناخودآگاه یا همان نامیرایی ببرسیم.

هایکویی ژاپنی (شعری ۱۷ سیلابی) وجود دارد که میگوید:

به دیدار این و آن
چهره ها را پندار!
— بی مرگی.

به انگلیسی احتمالا بگوییم: «همه بنظر طوری رفتار میکنند که انگار قرار است تا ابد زندگی کنند.» طوری عمل میکنیم که انگار قرار باشد برای همیشه ثروتی دنیوی انباشته کنیم و همه جور گنج دنیوی را گرد بیاوریم و از یاد ببریم که قبل از اینکه خیلی دیر شود فوت میکنیم و تمام این گنج ها و از جمله عزیزترین هایمان را پس پشت خود باقی میگذاریم. از انباشتن چنان گنجی چه حاصل؟ چه احمق ایم. به گمانم منظور مولف در این هایکوی ۱۷ سیلابی بسیار پرمعنا باشد. دلیل اینکه چرا طوری رفتار میکنیم که انگار قرار است تا ابد زندگی کنیم «انگار» از منظر شخصی نیست چون واقعا داریم یک زندگی ابدی را زندگی میکنیم! همه مان در ماهیت خود نامیراست. ممکن است در این دقیقه بمیریم و بالینحال هیچ مرگی در کار نیست. بودایی ها میگویند: «نه

زایش نه مرگ». مسیحی‌ها میگویند حیات جاویدان یا زندگی نامیرا. بودایی‌ها میگویند: نه زندگی، نه مرگ. ما بجای نامیرا یا ابدی میگوییم که هرگز زاده نشده‌ایم و بنابراین هرگز نمیمیریم. به این میگوییم **تایید بزرگ**. وقتی بودایی‌ها وجود من نفسانی یا من جوهرین را رد میکنند یا وقتی از گذرایی امور میگویند با بیان منفیت طرف نیستیم. در کنه این گفته‌ها، در پس گزاره منفی ظاهری، یک تایید بزرگ اولیه پایه‌ای وجود دارد. برای اینکه این تایید را به میدان آگاهی بیاوریم همه‌چیز را رد میکنیم اما پس از کل فرایند حذف چیزی وجود دارد که هرگز نمیتوان ردش کرد و وقتی استاد هر چیزی را که شاگردش نزد وی می‌آورد انکار میکند میخواهد تاییدی که در خودمان نفس میکشد ایجاب شود، نه توسط دیگران بلکه توسط خودمان. پس هرآینه به معده‌های بودایی سر میزنیم کلی بودا را میبینیم که اوضاع و احوال مراقبه را دارند. حتی وقتی ایستاده‌اند برخلاف مسیحی‌ها نگاه‌شان به سمت آسمان نیست. آنها به درون خود نگاه میکنند. ایمان بودایی نه نگاه به بیرون بلکه نگاه به درون است. ایمان بودایی هر واقعیتی در واژگان، در مفاهیم، در زبان را رد میکند. وقتی استاد به ما میگوید که به بیرون نگاه نکنیم، در اینجا نگاه خارجی یعنی باید به باطن‌مان نگاه کنیم و نباید وابسته دیگران باشیم. اما باید هشدار به‌تان بدهم. وقتی اهل ذن به ما میگویند که نه به بیرون از خود که به درون خود بنگریم نباید خود را به معنایی نسبی، اضافی، یا اعتباری فهم کرد. وقتی میگوییم «خود» یا نفس، این خود را از ناخود متمایز میکنیم که همان دیگران است اما آن خودی که اهل ذهن قویا بر آن تاکید دارند نه آن خود در تمایز از ناخود بلکه **نفس است که مطلق است، نفس مطلق**. پس میشود آن را خود مطلق را غیر مطلق خواند، **مطلقا ناخود**. چون اگر خود ذهن مطلق یا ذهنیت مطلق خوانده شود، آنگاه ذهنیت مطلق با عینیت مطلق یکی میشود. تا وقتی که مسیحی‌ها در بیرون از خود به دنبال خدایشان هستند، در افلاک یا در جهنم یا در هر جای دیگری، نمیتوانند خدایشان را ببینند. مادامی که خدایشان را به این مفهوم فهم میکنند به آنها میگوییم که هرگز نمیتوانند خدا را پیدا کنند. تا زور بزنند خدا را پیدا کنند، خدا از آنها میگریزد و اگر موفق شوند آن خدا را مهار کنند به آنها میگوییم که این خدا خدا نیست، که هنوز باید درون خودشان بگردند. اما خدای ذن یا واقعیت ذن یا نفس ذن ذهن مطلق یا عین مطلق است و **مطلقیت** یعنی نه ذهن و نه عین، نه خود و نه ناخود. ذن از ما میخواهد که این نوع خود، خویش، یا نفس را پیدا کنیم و وقتی پیدایش کردیم، همان ایمان است، و ذن به این تجربه میگوید **ساتوری**. ساتوری و ایمان به این مفهوم یکسان‌اند.

ترمینولوژی غربی عادت کرده که ایمان را با چیزی بیرونی تداعی کند اما ایمان ذن چیزی نیست که بتوان تحت مقوله دانش نسبی گنجاند. پس وقتی آدم‌ها از ایمان میپرسند و میگویند که «ایمان ندارید، پس نمیتوانید این را بفهمید»، آنوقت این نوع ایمان مطابق با ملاک ایمان ذن نیست. ایمان ذن ایمان مطلق است که از چیزی میجوشت که نه ذهن است و نه عین، چیزی که از عینیت

یا ذهنیت فرامیگذرد. اما وقتی مایل‌ام چیزی را به دیگران منتقل کنم که در نظرم تجربه شخص خودم است از زبان استفاده میکنم اما این هم بدترین موضوع برای زبان است. وقتی سعی داریم خودمان را در زبان بیان کنیم آماده‌ایم که این زبان را عین واقعیت بگیریم. اما زبان چیزی جز نمادها نیست و در پس این زبان چیزی فرادست وجود دارد که استفاده از زبان را موجب میشود. ادبیات بودایی مملو از همین هشدار است: زبان، واژگان، مفاهیم، و نام‌ها را همان واقعیت نگیرید. خود واقعیت چیزیست که از فهم ثنوی از ذهن و عین، خود و ناخود، فراتر میرود.

کیش دیگری در بودیسم وجود دارد به نام کیش دیار پاک یا شین. این کیش بر جنبه عینی دیگری از واقعیت تاکید میکند، بر غیریت واقعیت، درحالی‌که ذن بر واقعیت در وجه خویشتن یا در وجه ذهن تاکید دارد. خود واقعیت از ذهن و عین فراروی میکند اما وقتی خود را در زبان بیان میکنیم باید ذهن را از عین متمایز کنیم یا باید بین ذهن و عین فرق بگذاریم. شین وجه عینی واقعیت را به دست میگیرد و میگوید که تجربه‌ای که ذن اسمش را تجربه باطنی میگذرد از امید^۱ می‌آید انگار که امید چیزی بیرونی باشد. اهل شین به اندازه اهل ذن رویکرد انتقادی یا فلسفی ندارند و گاهی تجربه باطنی نزد ذن را بسادگی چیزی ناشی از بیرون یا امید میگیرند. اما وقتی فشار فلسفی بیشتری بر اهل شین وارد میشود و ازشان پرسیده میشود که «امیدایتان کو؟»، جواب میدهند که «امیدا خودم‌ام و خودم امیداست».

جواب در سؤال است

خیلی درباره طرز تفکر غربی و طرز تفکر شرقی حرف میزنیم اما مادامی که انسان ایم و فکر میکنیم نمیتوانیم بی توجه به محل تولدمان در شرق یا غرب استدلال بیاوریم. مثلاً شاید بگوییم که خوشبختانه امروز در لندن باران نیامد اما اگر باران ببارد باران باعث میشود که زمین خیس شود و وقتی زمین خیس است کفش هایمان خیس میشود. وقتی کفش هایمان هم خیس است سرما میخوریم یا به هر جور بیماری جسمی دیگری دچار میشویم. این میشود شیوه استدلال — باران، خیس، و خود همین باران که با جمع شدن ابرها در جایی ایجاد شد و ابرها هم به باران تبدیل شدند. همه جا، در شرق یا غرب، این استدلال مصداق دارد و جایی که عقل مصداق داشته باشد نمیتوانیم هیچ تمایزی بین شرق و غرب قائل شویم. پس نمیتوانیم بگوییم که غربی ها بیشتر برای استدلال اند و شرقی ها غیر از این، یا که شرقی ها با سهولت بیشتری از غربی ها موندو ذن را درک میکنند. راستش اینطور نیست. برای اهالی شرق هم فهمیدن موندو ذن خیلی سخت است.

مثلاً وقتی شاگردی از استادی پرسید که جان آموزه بودا چیست، استاد گفت: «میتوانم بگویم اگر به یک جرعه کل رودخانه تیمز^۱ را فروبیلعی.» چنین چیزهایی با طرز فکر مرسوم ما کاملاً مغایرت دارند و اگر اسمش را معما بگذاریم این معما همانقدر برای شرقی ها یک سر است که برای غربی ها. پس صد درصد درست نیست گفته شود که روان غربی بیشتر مناسب استدلال است درحالی که روان شرقی بیشتر شهودیست و چنین چیزهایی را با سهولت تمام فهم میکند. برای ما هم این چیزها خیلی سخت است.

اما اول باید طبیعت عقل را توضیح بدهم. عقل واقعیت را به دو تقسیم میکند، اذهان و اعیان، و این تقسیم اساس عملکرد عقل است. وقتی این انشعاب به ذهن و عین را داریم همواره یک

تناقض منطقی هم وجود دارد. مثلاً وقتی به سن مشخصی پا میگذاریم میپرسیم از کجا آمدیم و مسیحی‌ها میگویند که خدا ما را آفرید. این میشود استدلال ما چون تا جایی که عقل در نظر باشد هیچ چیز به خودی خود وجود ندارد و چیزی از چیزی دیگر نشئت میگیرد و آن چیز دیگر هم از چیزی دیگر نشئت میگیرد و الی آخر. زنجیره استدلالی همینطور ادامه پیدا میکند. اگر خدا ما را آفرید، پس چه کسی خدا را آفرید؟ این سؤال طبیعی‌ست اما وقتی این سؤال پرسیده میشود راه و رسم ما معمولاً این است که میگوییم خدا خودش را آفرید. هیچ آفریننده‌ای وجود ندارد، نمیتوانیم از خدا آنورتر برویم. در اینصورت، چرا در این خود، در این موجودیت فردی متوقف شویم و تا خود خدا نرویم؟ چرا باید تا خود خدا برویم و در خدا متوقف شویم؟ اگر خدا جهان را آفرید و خدا توسط هیچ کسی خلق نشد پس خدا خالق خودش است، خدا مخلوق خودش است. در اینصورت خدا با آفرینش این جهان چه در سر داشت؟ این جهان چه مقصودی دارد؟

در زندگی روزانه‌مان، هر کاری که میکنیم چیزی داریم که معطوف به انجام‌دادن یا محقق‌کردن است، چیزی چون یک هدف. بنابراین کنش‌مان همواره غایت‌شناختی یا واجد‌منظور است و باید توجیه عقلی را برای خود خدا هم بکار ببریم. خدا چه قصدی از آفرینش این جهان داشت؟ چون خدا نیستیم پس نمیتوانیم به این سؤال جواب بدهیم. خدا هدفی برای خودش دارد که از آن بی‌خبریم. اما نکته عجیب این است که وقتی به خدا فکر میکنیم بجای خدا هم فکر میکنیم. وقتی میگوییم که خدا هدف خودش را دارد که میخواهد به آن برسد و ما موجودات انسانی از آن اطلاع نداریم خود همین گفتنش پیشاپیش یعنی چیزی از منظور خدا میدانیم. اگر هیچ‌جوره چیزی از خدا یا از اراده یا آفرینش او نمیدانیم پس نمیتوانیم اصلاً از خدا، از کار و مقاصدش هیچ حرفی بزنیم. وقتی از خدا و کارش حرف میزنیم باید چیزی در خودمان داشته باشیم که سبب شود به خدا فکر کنیم. پس باید چیزی از خدا را در خودمان داشته باشیم، در غیر اینصورت از حد خود تجاوز کرده‌ایم که بگوییم خدا منظور معینی دارد یا ندارد. این میشود پا فراتر گذاشتن از حدود انسانی اما ما طوری حرف میزنیم که انگار پرسیدن برای‌مان طبیعی باشد.

حالا وقتی از قصد خدا در آفریدن این جهان سخن میگوییم ممکن است بگوییم: «تا ملکوت افلاک را بر این زمین بنا کند.» اگر خدا هنگام آفرینش این جهان چنین تصویری داشت و اگر ما در واقعیت ملکوت افلاک را بر زمین داشتیم نهایتاً به کجا میرسید؟ اگر همه‌چیز اینقدر خوب است پس دیگر جنگی و اضطرابی در کار نیست و باید که بهشت راستین را بر زمین داشته باشیم اما آیا فکر میکنید که باید شاد باشیم؟ شادی یعنی چیزی هست که به شادی راهبر نیست، یعنی همواره با غم همراه است. پس شادی نسبی‌ست. تشنه شادی هستیم اما وقتی شادیم از شادی‌مان راضی نیستیم و متوجه میشویم که شادی نهایتاً آنقدرها شاد نیست و بعد به چیزی شادتر فکر میکنیم. همین تمام‌وقت ما را به پیش میراند. پس اگر بهشت مادیت مییافت دیگر نمیدانستیم چه

کار کنیم. حتما از بی‌حوصلگی رنج میکشیدیم و دوست میداشتیم که به جهنم برگردیم! جهنم جالب‌تر از بهشت است چون همیشه تحریک شخصی وجود دارد، چون گرچه از درد رنج میبریم اما دوست داریم که از شرش خلاص شویم. اما اگر همه چیز اینقدر خوب از آب درمیآید زیستن دیگر به چه درد میخورد؟ پس زندگی همیشه یعنی تحریک و در نتیجه درد واجب‌ترین است. از صلح و صفای مطلق یا آزادی مطلق حرف میزنیم اما اگر آزادی مطلق داشتیم دوست میداشتیم که این آزادی را محصور کنیم. آزادی مطلق شرایطی نیست که تحت آن بتوانیم زندگی کنیم. پس مادامی که در حال زندگی هستیم باید چیزی داشته باشیم که با اصل زنده‌مان که همان زندگی‌ست، همان شدن، همان جهان، تضاد داشته باشد.

عقل اینطور پیش میرود و وقتی به این غایت میرسد آنوقت است که بنظر میرسد عقل دیگر نمیتواند راضی‌مان کند. خدا در آغاز جهان است اما عقل میخواهد از این آغاز فراتر رود. نمیتوانیم صرفاً یک آغاز را مقرر و تثبیت کنیم، خود همین آغاز باید آغاز دیگری داشته باشد، و الخ. باید در زمان فکر کنیم (و تفکر همواره در زمان است) و تفکر عقل است. پس هرگز نمیتوانیم به این شیوه راضی باشیم، یعنی عقل نهایت رضایت را در اختیارمان نمیگذارد وقتی داریم در زمان زندگی میکنیم، چون بدون زمان نمیتوانیم زندگی کنیم. زیستن یعنی زمان. مکان وجود دارد اما وقتی دانشمندان از میلیون‌ها میلیون سال نوری حرف میزنند این مقدار فراسوی فهم ماست. فقط کلی صفر ردیف میکنیم و فکر میکنیم که آن را میفهمیم اما این صفرها چیزی جز نماد نیستند. عقل نمیتواند این مقدار را ادراک کند. حتی وقتی کلی صفر پس از ۱ سال نوری میگذاریم فقط میتوانیم به این فکر کنیم که مکان محدود است. حتی فراسوی فقط میتوانیم به این فکر کنیم که باید مکانی در کار باشد. فهم‌مان از مکان هرگز نمیتواند محدود باشد. مکان بی‌حدومرز است و زمان نامتناهی‌ست. پس زمان بی‌زمانی‌ست و مکان بی‌مکانی.

از علت میگوییم و بودایی‌ها کلی از این حرف‌ها دارند — اینکه همه‌چیز علت و معلول است. اگر از چیزی رنج ببرم که از علتی قبلی میآید که کارماست، آن علت قبلی یک علت قبلی دیگر دارد و الی آخر. اما درست همچون در مورد زمان، اگر همینطور بالا و بالاتر برویم نمیتوانیم به علت نخستین برسیم. اگر از علت اول سخن میگوییم این علت بی‌علت است. وقتی میگوییم علت بی‌علت است این منطق خودمان را نابود میکند. از داشتن علت آغاز میکنیم اما وقتی بالا و بالاتر میرویم میبینیم که آن علت دیگر هیچ علتی ندارد. اما اگر این علت آخر هیچ علتی ندارد پس چرا نمیتوانیم بگوییم که این زندگی که داریم زندگی‌اش میکنیم علتی ندارد؟ چرا آنجا متوقف نشویم؟ — هرچند که خود انگاشت علت باعث میشود که بالا و بالاتر برویم درحالی‌که هرگز نمیتوانیم به یک انتها برسیم.

مفاهیم مان از زمان، مکان، و علیت خود شرط عقل مان هستند اما مادامی که از عقل استفاده میکنیم عقل نمیتواند به سؤالاتی که خود طرح میکند پاسخی بدهد. عقل باعث میشود که تمام این سؤالات را بپرسیم اما عقل نمیتواند به این سؤالات جواب بدهد، پس دارد دست به خودکشی میزند. اما ما هرگز نمیتوانیم این خودکشی را محقق کنیم. عقل فقط در گستره‌ای محدود مفید است، فرضاً وقتی باران میبرد ما هم خیس میشویم — علت و معلول. وقتی علیت بالا و بالاتر میرود و وقتی پایین و پایینتر می‌آید، دیگر جواب نمیدهد، یعنی وقتی فکر میکنیم که همه چیز آغاز میشود اما واقعا هیچ آغازی وجود ندارد. به همین منوال، جهان هرگز پایانی ندارد. همانطور که جهان آغازی ندارد هیچ پایانی هم وجود ندارد، پس ما در زمان بی‌آغاز و بی‌انجام زندگی میکنیم. مادامی که انگاشتی از زمان داریم علیت هم وجود دارد اما وقتی زمان دیگر از هر معنایی عاری میشود آنوقت علیت زمانی هم معنایش را از دست میدهد. پس عقل فقط در گستره حدود مشخص عمل میکند. فراسوی این حدود، عقل نمیتواند هیچ معنایی داشته باشد. صحبت از زمان و مکان بی‌معناست.

و باز ما از این هم خرسند نیستیم. وقتی میگوییم که جهان آغاز ندارد، جهان به پایانی ختم نمیشود، از این سنخ پاسخ راضی نیستیم، دوست داریم که از این محدودیت فراتر برویم. این میشود تناقض و این تناقض بزرگ مدام با ما رویارو میشود و خود همین میشود دلیل اینکه چرا هرگز رضایت خاطر نداریم. مادامی که عقل را دنبال میکنیم به همین تنگنا برمیخوریم. نمیتوانیم ذره‌ای جلوتر برویم، نه میتوانیم بالا و پایین برویم، اصلاً هیچ جا نمیتوانیم برویم. باید همانجا که هستیم توقف کنیم و این عجیب‌ترین بخش ماجراست. چرا وادار میشویم پرسش‌هایی بپرسیم که عقل هرگز نمیتواند پاسخی برای‌شان دست‌وپا کند؟ وقتی اینطور به کارمان ادامه میدهم میبینیم که عقل چه بیهوده است. اما عقل وقتی بقدر کافی مفید است که برای برق یا موضوعات فیزیکی مثل انرژی، جرم، سرعت، و غیره بکار برده میشود. به همین خاطر خانه‌هایی میسازیم و مثلاً لندن از روی انگاشت مان از زمان، مکان، علیت، و ماندهایشان ساخته شده است. اما وقتی سعی داریم عقل را به سیاره زمین، به سیارات و منظومه‌های خورشیدی بسط بدهیم عقل متوقف و تعطیل میشود. اگر به خودش بنزد این به‌خودنازیدن باید به انتهایی برسد. استدلال‌هایمان هرگز آنقدرها پیش نمیروند، معمولاً دست از استدلال میکشیم و خود را در گستره همین چار دیواری مان محدود میکنیم و آنقدرها پیش نمیرویم، اما مدام تشنه آن‌ایم که از این دیوارها بیرون بزنیم. این قوی‌ترین چیز در وجود ماست. پس آدم‌ها میگویند باید ایمان داشته باشیم و عقل چاره نیست. اما وقتی از ایمان حرف میزنیم خیلی غیرمعقول است. اگر ایمان اینقدر غیرمعقول است، اگر اینقدر ضد عقل است، پس خود ایمان نمیتواند خودش را حفظ کند. تجربه نیاکان مان تصدیق کرده است که ایمان لازم است و ایمان عقلانی نیست. وقتی به حد عقلانیت میرسیم، ایمان را داریم. وقتی عقلانیت به

حدش میرسد، آن حد میشود ایمان. پس وقتی دیگر نمیتوانیم از خدا، از خداوند، یا از آغاز بی‌آغاز یا پایان بی‌پایان جلوتر برویم، وقتی این حد حاصل میشود، ایمان در کار است و بودایی‌ها به این ایمان میگویند شم، شهود، یا پراجنه.

پس مادامی که دلیل می‌آوریم، عقل هم حدودش را دارد. وقتی این حد حاصل میشود نمیتوانیم در آن متوقف شویم بلکه با وقوف به این حد خود وقوف از این شهود حاصل میشود، پراجنه یا ایمان. پس ایمان باورداشتن به اعیان مشخص نیست. معمولاً از ایمان میگوییم و چیزی را در مقابل خود خلق میکنیم و به آن باور میکنیم، به این میگوییم ایمان اما ایمان در معنای مد نظر من متعلق ندارد، باور به چیزی که برایش هیچ متعلق و هیچ مطلوبی وجود ندارد چون حدی حاصل شده است. پس مادامی که متعلق یا مطلوبی در کار است حدی وجود ندارد اما وقتی حد حاصل میشود هیچ متعلق و مطلوبی در کار نیست. اگر به هرگونه متعلق فکر کنیم، حتی وقتی به حد رسیده باشیم باز هم به حد نرسیده‌ایم. پس وقوف به حد یعنی وقوف به بی‌حدومرزبودن. این یک تناقض عقلی است اما حقیقتی در شهود است و مهم‌ترین بخش ماجرا به حساب می‌آید. وقتی به این دقیقه میرسیم باید امید و عقل را ترک کنیم، باید از تمام اندوخته‌هایمان از آغاز بی‌آغاز دست بکشیم.

شاگردی میخواست پیشکشی به بودا تقدیم کند و برای این کار دو شاخه گل آورد. بودا گفت: «بندازش دور». شاگرد فکر کرد که باید شاخه را دور بیاندازد که این کار را هم کرد. باز بودا ادامه داد: «بندازش دور» و شاگرد نمیدانست که چه چیز را باید دور بیاندازد. بودا گفت: «خودت را بنداز دور!» شاگرد چگونه میتواندست خودش را دور بیاندازد وقتی فکر میکرد هنوز آنجاست؟ اما اگر فکر نمیکرد آنجاست پس دستان چه کسی آنجا بود؟ وقتی او میگوید «دستان»، از قبل فرض میگیریم که چیزی وجود دارد، و اگر هیچ فرضی نداشته باشیم خود شاخه‌ها کجا میروند و خود بودا کجا؟ اما این فقط عقل است. میرسید که آیا شرقی‌ها بند استدلال و عقل‌اند؟ آنها هم به این دقیقه توقف میرسند و نمیدانند چه کار کنند و وقتی نمیدانید چه کار کنید درست در خود همین دقیقه است که میتوانید کلی کار بکنید.

تمام ادیان از همین دقیقه آغاز میشوند. وقتی از ایمان حرف میزنیم همیشه ایمان را در سطح تعقل میگذاریم و متعلق یا مطلوبی را در نظر می‌آوریم که این ایمان باید به آن الحاق شده باشد. به بیانی مابعدطبیعی، کل این جهان چیزی جز بازسازی عقلی ما نیست. وقتی اینطور حرف میزنیم ممکن است تصور کنید که خیلی مبهم است اما واقعا ابهامی در این طرز سخن نیست. یک استاد زن میگفت: «ما گل واقعی را نمیبینیم، ما فقط گل را به شیوه‌ای رویاگونه میبینیم و همدیگر را به این سبک رویاگونه میبینیم.» نکته اصلی این است که هیچ چیزی نبینیم. وقتی هیچ چیزی نمیبینیم همه چیز میبینیم.

حالا میرسیم به بخش دشوار ماجرا. از عبارت «بازسازی عقلی» استفاده کردم. وقتی بودا روشن ضمیر شد، بودا بمنزله پرسنده و پرسش یکی شدند. قبل از آن، وقتی بودا سؤالی میکرد، مثلاً وقتی میپرسید که چطور باید از این چرخه تولد و مرگ خارج شد، پرسش از او بیرون میآمد و پرسش در مقابلش قرار میگرفت انگار چیزی مجزا باشد که حالا باید به کمک عقل حل شود. اما او هر قدر هم که تقلا میکرد باز نمیتوانست. پس وقتی در نهایت نومییدی بود، در اوج شدتش وقتی نمیتوانست پرسش مزبور را حل کند، از روان خود خارج نشد بلکه خودش بمنزله پرسنده با خود پرسش یکی شد. پس دیگر سؤالی نبود که مثل چیزی که مستلزم راه حل باشد از خودش بیرون بیاید و خودش را طرح بیافکند. اشتباهی رخ داده بود وقتی بودا این پرسش را از خودش بیرون آورد. همینکه پرسش بمنزله پرسش از او بیرون آمد راه حل هم باید از او بیرون میآمد و آن راه حل هم وقتی از او بیرون میآید که پرسش و پرسنده یکی میشوند. پرسش تهدیدش میکرد اما وقتی پرسش دیگر بصورت یک چیز عینی موجود تهدیدش نمیکرد، وقتی پرسش به سراغم میآید و من به سراغم پرسش میروم، البته نه بصورت همین حرکت مکانی طبیعی بلکه بصورت مابعدطبیعی، وقتی این یکی گرفتن صورت میگیرد، ذن را دارید. ممکن است از نظر عقلی بیپرسید: «چگونه؟». سؤال بی معنایی است. وقتی این همانندی را دارید دارید و پس از این میتوانید دلیل بیاورید. این راه و رسم استادان ذن است. وقتی شاگردی میپرسد: «من چه هستم؟»، استاد بدون اینکه چیزی بگوید شاگرد را میزند چون از منظر روشن ضمیری این احمقانه ترین سؤال ممکن است و آدم احمق را باید زد.

مورد جالب توجه هلن کلر^۱ آمریکایی را داریم که کور، کر، و لال بود و معلمش سعی کرد به او یاد بدهد که هر چیزی نامی دارد. وقتی سگی گوشت داشته باشد میداند که این گوشت است ولی وقتی گوشتی نباشد نمیتواند از گوشت حرفی بزند چون اگر میتواند «گوشت» را نام ببرد یعنی مفهومی از گوشت داشت و باید به موجودی انسانی تبدیل میشد. مادامی که گوشتی در کار نیست هیچ مفهومی از گوشت ندارد. پس نام گذاری کار بزرگی است. وقتی نام گذاشتن را آغاز میکنیم این جهان به وجود میآید.

وقتی نامی دارید، این نام آغاز آگاهی است. آگاهی یعنی جدا کردن خود از خود. وقتی بودا آن پرسش را مطرح کرد خودش را از خودش جدا کرد و پرسنده و پرسش نیز از خودش جدا شدند. وقتی روشن ضمیری اتفاق میافتد آن پرسش هم بصورت پرسنده برمیگردد. اما اگر آن پرسش باری از پرسنده نیامده باشد هرگز نمیتواند برگردد. این برگشتن لازم است. و این هم یک سر است. چرا واجب است که سؤال را داشت وقتی خود سؤال باید برگردد تا جواب خودش را

پیش بکشد؟ عقل یعنی بگوییم که نیازی به سؤال و جواب نیست. در واقعیت ما میپرسیم و جواب را میگیریم و راضی هستیم. همه‌اش همین. در نتیجه این میشود نقطه آغاز ما.

پس وقتی میگوییم پرسنده با جواب یکی میشود مثل این است که گفته شود خدا میاندیشد و جهان به وجود می‌آید. به قول بعضی الهیاتدان‌ها، جهان فکر خداست؛ خدا میخواهد. اراده در او حرکت میکند و این اراده آفرینش جهان است. پس خواستنش فعالیت خلاقه‌اش است و خواستن فکرکردن است. فکرکردن خواستن است. پرسنده پرسش را اراده میکند، یعنی خودش را از خودش جدا میکند. اراده‌کردن فقط وقتی امکان دارد که چیزی برای اراده‌کردن داشته باشیم، پس بودا از خودش گسست و سؤال را مطرح کرد. وقتی این تفکیک صورت گرفت، اندیشیدن را داریم: پس خواستن اندیشیدن و اندیشیدن خواستن است.

پس میگوییم که در خدا هیچ تمایزی بین خواستن، اندیشیدن، و کردن وجود ندارد. همه‌شان یکی هستند. همانطور که تمام این افعال در خدا یکی هستند در همه ما نیز یکی هستند. اینجاست که همه‌مان خدا هستیم. مسیحی‌ها فکر میکنند که برای یکی گرفتن این بدن نفسانی (این فکر که ما نفسانی هستیم پیشاپیش بر سطحی عقلی‌ست) با خدا نهایت حرمت‌شکنی‌ست چون فقط مسیح میتواند با خدا یکی باشد اما وقتی الوهیت را به مسیح یا به خدا اسناد میکنیم باید چیزی الوهی در خود داشته باشیم تا تازه اصلاً بتوانیم چنین چیزی بگوییم. اگر هیچ چیز الوهی در ما نباشد، هرگز نمیتوانیم از الوهیت سخن بگوییم.

توانایی طرح یک پرسش یعنی پاسخ در خود من است. درغیراینصورت هیچ سؤالی اصلاً نمیتواند مطرح شود. به همین منوال وقتی از خدا سخن میگوییم چیزی از خدا را در خودمان داریم. وقتی واقعا این را فهم کردیم این میشود آموزه شین شو^۱ در مکتب دیار پاک. امیتا بها نه تنها کسی‌ست که سال‌ها سال پیش زندگی میکرد و پراجنه‌ی خودش را داشت تا تمام موجودات را آزاد کند بلکه خود من هم امیتا بها هستم. وقتی این ادراک به وجود می‌آید ایمان شین را داریم. سرچشمه پراجنه خویشتن خویش است. وقتی از محدودیت‌های عقلی امر محدود یا از من نفسانی فردی بیرون میزنیم پوسته نیز شکسته میشود. در نتیجه خود را با چیزی یکی میگیریم که از این پوسته نفسانی محدود فراتر میرود. آنوقت از روی همین یکی‌گرفتن یا این فراگذشتن یا این درهم‌شکستن، بی‌شمار پراجنه‌دارما را دارید که به مفهوم رهایی تمام موجودات است. هرگز نمیتوانیم خودمان را رها کنیم مگر اینکه خودمان را یکسره رها کنیم، بصورت یک واحد، نه فقط بصورت یک واحد محدود فردی بلکه بصورت تمامیت واحدهای فردی بمنزله یک کل — بعدش است که مهر راستین سرمیرسد.

مراقبه ذن

مکتب بودیسم ذن بر تفوق پراجنه تاکید دارد بجای اینکه به دیانه رضایت بدهد. در دوره مهتر ششم، تمایلی بین پیروان بودا وجود داشت که بر اهمیت دیانه به بهای پراجنه تاکید کنند و مهتر ششم هنگام مطالعه ذن زیر نظر مهتر پنجم و گرچه گفته میشد که بی سواد است رقیبی برجسته و خبره را پیش روی خود داشت به نام شن هسیو^۱ که طرفدار منظر پیش گفته بود. وقتی شن هسیو درباره ذن سخن میگفت پاره‌هایی از نسخ گوناگون را نقل می‌آورد و بر ممارست بر دیانه انگشت می‌گذاشت که در صورت کمال تحقق پراجنه را به ارمغان می‌آورد. بنظر نمیرسید که هوی ننگ دیانه را به شیوه‌ای متعارف تمرین کرده باشد، البته نه صرفاً بخاطر بی سوادیش. او به چوب‌بری مشغول شد و از آنجا که فقط یک برادر معمولی محسوب میشد و نه یک راهب پس به کارش در پشت‌صحنه دیر ادامه داد. در موعظه‌های مهتر پنجم شرکت میکرد اما هیچ سندی وجود ندارد که دیانه را تمرین کرده باشد هرچند که مهتر پنجم متوجه شده بود که او پیشرفت‌هایی در مطالعه ذن داشته است.

مهتر پنجم میخواست جانشینی برای خودش انتخاب کند تا آموزه‌های ذن را پیش ببرد و برای این کار گفت که هر کس که بتواند خودش را در بندی چهارسطری بیان کند و نشان دهد که روح ذن را فهم کرده است میتواند جانشین وی شود.

همه فکر میکردند که کار کار شن هسیو است و چون او هم آدم خبره و ماهری در مراقبه بود پس شعری نوشت که بیانگر فهمش از ذن بود گرچه فکر نمیکرد که به جایی برسد. او نوشت:

تن درخت بودی ست
و ذهن برقان چو زجاج.
گاه بگاه جلایش بده
مبادا خاک آلوده شود.

چون شن هسیو استاد مراقبه بود منظورش از این شعر این بود که آینه آگاهی را باید از خیالات پاک نگه داشت اگر بناست که پراجنه تحصیل شود. هوی ننگ نمیتوانست بخواند پس از کس دیگری خواست این شعر را که بر دیواری نوشته شده بود برایش بخواند. پسری جوان این کار را کرد و هوی ننگ درجا پی برد که نویسنده شعر اول فهم کاملی از معنای ذن نداشته است. هوی ننگ از پسرک خواست که شعر خود وی را بر دیوار بنویسد که از این قرار بود:

نه تن درخت بودی
نه زجاجی هیچ برقان.
همه هیچ از آغاز
هر غباری بیهوده.

این سروده کاملاً با کار شن هسیو مغایرت دارد. براساس سطر سوم از آغاز هیچ وجود ندارد. هیچ گردوغباری در کار نیست چون خود گردوغبار هیچ است. هیچ کاری برای انجام نیست. این فهم تنها میتواند از تجربه پراجنه بیاید و این پراجنه چیزی نیست که از چیز دیگری بیاید. هر قدر هم که درباره اش حرف بزنیم باز چیزی نیست که بتوان طوری درباره اش حرف زد که انگار داریم درباره «این» یا «آن» حرف میزنیم. پراجنه از هیچ میآید. و این میشود سونیاتا، تهیا، که هیچ ربطی به نسبیت ندارد بلکه یک «هیچ» است که «هیچ» مطلق است.

گفته میشود که خدا جهان را آفریده است و ما میپرسیم که مصالح آفرینش را از کجا جور کرد. اگر هیچ مصالحی میداشت هیچ آفرینشی در کار نمیبود چون آفرینش باید از هیچ باشد. پس به همین منوال پراجنه از هیچ میآید، از تهیا، از یک خلاً. از آنجا که افکارمان در زمان حرکت میکنند پس از یک فرایند منطقی حکایت دارند. نمیتوانیم از هیچ چیزی خلق کنیم. فهم این قضیه یعنی پراجنه. وقتی دیانه مطلوبی برای تحصیل دارد پس یعنی چیزی برای «انجام» دارد و در نتیجه بقول لائوتسه^۱ این دیگر «کار بیکار» (wei wu wei) نیست. در مورد شن هسیو، کاری انجام میشود و مادامی که کاری برای انجام است یعنی که مطلوبی برای تحصیل وجود دارد. وقتی چیزی برای رسیدن از طریق تمرین مراقبه وجود دارد پس دیگر پراجنه در کار نیست. پراجنه یعنی تحصیل بی حصول. چون تجارب ما در زمان و مکان اند دیانه نه باید حذف شود نه باید شمول یابد. دیانه لازم است ولی وقتی به یک سویگی تفکر مجال داده میشود آماده ایم که پراجنه را کلا

از یاد ببریم و فکر کنیم که چیزی غیر از دیانه وجود ندارد. اما اگر زیادی بر پراجنه تاکید شود باز هم به یک‌سویگی راه میبرد. این یعنی هر دو پراجنه و دیانه باید همراه با هم تمرین شوند. تمرین شن هسیو را باید برای بیداری پراجنه بکار برد و بالینحال بیداری پراجنه نمیتواند بدون جستجویمان برای آن اتفاق بیافتد. وقتی جستجویمان به پایانی میرسد در پراجنه باز میشود. با رسیدن به مرحله بیداری پراجنه یاد میگیریم که هیچ دری برای بازکردن وجود ندارد. از همینجاست که تحقق سونیاتا صورت میگیرد. همین تناقض عجیب وجود دارد که دری در کار نیست و بالینحال قصد داریم چیزی فراسوی آن را جستجو کنیم. بنابراین جستجوکردن جستجونکردن است. اگر بر ایده نیاندیشیدن متمرکز شویم باز یک‌سویه شده‌ایم. شعری هست که بخشی از آن از این قرار است:

هرچه بی‌فکری که فکر

فکر بی‌فکری به بی‌فکری که فکر ایضا که فکر. —

حالیا راهم چه‌سان آنسوی بی‌فکری و فکر؟

یک استاد بزرگ ذن بود که میگفت «اگر ازت سؤال کردم سی ضربه میخوری، اگر نپرسیدم باز سی تا میخوری!» این گفته روشنگر این واقعیت است که مادامی که در سطح دوگانگی زندگی میکنیم نمیتوانیم از دوگانگی در امان باشیم. مدام در کشمکش‌ایم اما هر کشمکشی به سرانجامی میرسد و بطور توضیح‌ناپذیری راه تازه‌ای باز میشود. بالینحال تا وقتی بر این تصویریم که کشمکش‌مان به پایانی رسیده است خود همین اندیشه نمیگذارد که کشمکش به پایانی برسد. اگر تلاش نکنیم هرگز سرانجامی را نمیاییم و بالینحال اگر فکر نکنیم که به سرانجامی رسیده‌ایم باز هم سرانجامی در کار نیست. این مسئله‌ایست که حل‌کردنش برای‌مان خیلی سخت است.

عقل افلاکی سمادی‌ست و بالینحال تلاش برای تحصیل سمادی عقل انسانی‌ست و مادامی که از تلاش برای تحصیل سمادی آگاه‌ایم سمادی هم وجود ندارد. آگاهی چیزی‌ست که روان انسانی را از روان حیوانی متمایز میکند. بالینحال توامان بخاطر همین واقعیت به دردسر میافتیم. تا جایی که عقل در نظر باشد آگاهی برای کاروبار عملی لازم است. امور علمی ضرورت دارند اما نکته عجیب این است که زندگی معنوی ما در حیطه کوشش نکردن حرکت میکند. از این حیث ماهی‌ها و حیوانات از ما به اراده الهی نزدیک‌ترند. به عبارت دیگر نباید فکر کنیم که آفرینش هدفی دارد که باید به آن برسد ولی مادامی که به این مسئله فکر میکنیم چه از دست‌مان برمی‌آید؟ وقتی در آسمان به دنیا می‌آییم چه کار میکنیم؟ در یک زندگی فرشته‌وار میتوانیم عشق را با سرشاری بیشتری برآورده کنیم و فرشتگان وقتی به درجه بالاتری از خدمت میرسند شادتر میشوند اما شاید هم پیرسیم که از شادترشدن چه حاصل؟ وقتی چیزی حاصل میشود باز چیز دیگری وجود دارد. منظور این نیست که باید قید تلاش را بزنیم. همیشه چیزی برای تحصیل وجود دارد اما

پراجنه با ديانه ميايد. ديانه كوشش است و پراجنه نكوشيدن. زندگي روزمره ما هدفی دارد كه بايد به آن برسد اما بايد سعی كنيم كه بدون تحصيل اين هدف آن را تحصيل كنيم. پراجنه بايد تحصيل شود اما وقتی تحصيل شد ديگر پراجنهي وجود ندارد كه تحصيل شود.

دو مكتب در ذن ايجاد شده بودند. يكي اشراق روان بود و ديگري كوان. اولی بر ديانه تأكيد داشت و ديگري بر پراجنه. اولی به مكتب سوتو معروف است و دومی به رينزای. رينزای بر چيزی بيشتر از تحصيل ديانه تأكيد دارد. بر حسب نظر سوتو، رينزای كوشيدن است اما رينزای ميرسد كه هدف اين مراقبه چيست، هدف از همين آرام نشستن برای روشن كردن روانشان؟ دو مكتب مزبور با هم فرق دارند اما هر کدام نقاط ضعف و قوت خودش را دارد. كشمکش يكسانی كه هزاران سال پيش در چين رخ داد اينجا هم رخ ميدهد. اين دو مكتب مكمل هم اند و روح ذن در ميانه شان آنها را كامل ميكند اما سخت بتوان به تمرين های زازن عمل كرد كه همان ديانه از منظر عملی ست. همه جور اندیشه ای در ميدان آگاهی ظاهر ميشود و هرچه بيشتر سعی ميكنيم گردوغبار را از روان مان پاك كنيم روان هم خاك آلوده تر ميشود. بهترين كار اين است كه اصلاً خاكی اش نكنيم. عملی ترين روش اين است كه هيچ كاری با خاك نداشته باشيم و بگذاريم جمع شود. سعی كنيد نقطه ای در مقابل آگاهی داشته باشيد و بر آن متمرکز شويد، چه يك كوان باشد چه يك جمله، يا تنفس. افكار مغل فراميرسند و درحاليكه داريم نفس ها را ميشماريم خود شمردن را از ياد ميبريم. حتی قبل از اينكه به سه نفس از چهار نفس برسيم افكار ديگري دركارند كه به عالی ترين سطح ميرسند. اگر در اين راه اخلاقی ايجاد شد سعی نكنيد آن فكر را كنار بگذاريد. دوباره از صفر آغاز كنيد. اگر قبل از اينكه به دهمين نفس برسيد به اخلال دچار شديد باز از نو شروع كنيد. پس از آن ديگر هيچ توجهی به افكار مغل نكنيد، فقط به شمردن ادامه بدهيد!

روشن‌ضمیری ناگهانی و تدریجی

میتوانم به مسئله روشن‌ضمیری ناگهانی و تدریجی از سه زاویه نزدیک بشویم: اولی تاریخی، دومی فلسفی یا مابعدطبیعی، و سومی روانشناختی.

اول زاویه تاریخی را در نظر میگیرم. وقتی بودی‌دارما¹ (بودا) به چین آمد انضباط سه‌لایه (الف) فرایض اخلاقی، (ب) مراقبه، و (پ) پراجنه را آموزش داد. ترجمه پراجنه خیلی سخت است اما احتمالاً بهترین برگردانش چیزی چون خرد استعلایی باشد. وقتی این آموزه به چینی ترجمه شده بود اصطلاحات سانسکریت مشخصی وجود داشتند که ترجمه‌نشده باقی ماندند به این دلیل که چینی‌ها نمیتوانستند هیچ معادلی پیدا کنند که در زبان خودشان مطابق این اصطلاحات باشد.

در این انضباط سه‌لایه، سویه اخلاقی با دویست و پنجاه فریضه برای راهب‌ها و اندکی بیشتر برای راهبه‌ها مجسم شده بود. در مورد مراقبه نیز پراجنه و دیانه بسیار توسط بودایی‌ها در هند و در دیگر مناطق گوناگون تمرین شده بودند. مراقبه ترجمه‌ای مناسب از واژه دیانه است که به معنای حال خاموش روان است. دیانه از حالات روانی مشخصی استفاده میکرد اما نیازی به کاربرد فرامین یا احکام اخلاقی معین نداشت. دیانه برای موضوعات معینی بکار برده میشد اما نه ضرورتاً بر حکمی معین که به عقل متوسل میشد. این شکل از مراقبه، تمرکز بر یکجور عین بخصوص، قرار بود که یک حال متوجه مشخص را حفظ کند که در آن تمام افکار خاموش میشدند و یکنواختی دماغ حاصل میشد. ایده‌اش این است که روان‌مان عموماً چنان با امور مادی مغشوش است که شکل‌های واجب فکر هیچ فرصتی برای مان باقی نمیگذارند تا در آنها روان‌مان را در حال خاموش نگه داریم که به حکم درست یا امیال درست منجر میشود. نگه‌داشتن روان در حال

خاموش مهم است چون وقتی خللی در آن وارد شده باشد هیچ فرصتی برایش نیست تا خاموش شود. اما همچنین وقتی روان کار نمیکند یا عملکردی ندارد باید مراقبش باشیم. ممکن است که روان بی حال شود که معادل با خواب رفتن تدریجی‌اش، یا وضعیت خواب‌آلودگی. برعکسش وقتی ست که روان چنان هیجان زده است که فرصتی برای آرام گرفتن ندارد. باید از این دو حد افراطی اجتناب کرد.

هدف دیانه تحصیل یک توازن خاموش و آرام گرفته است که سمادی نام دارد. این یک حال توازن است مثل اقیانوسی در شبی آرام که ستارگان را بازتاب میدهد وقتی هیچ موجی برای برآشوبیدن نیست. این میشود هدف تمرینات. در قیاس با پراجنه، سمادی با حال خلسه مطابقت دارد. هیچ چیز از این ملایمت و آرامی آگاهی بیرون نمی‌آید. وقتی بودی دارما حال پراجنه را آموزش میداد، از رخوت و خمودی دیانه بیدار شد. وقتی امواج آگاهی آرام گرفتند تمام ستارگان در آینه‌ای با جلای تابان بازتاب مییابند اما بازتاب محض هیچ چیز با خود ندارد چون یک حال ایستاست. پراجنه یک حال روان نیست بلکه در جنب و جوش است، یک آگاهی بیدار شده است، اما آگاهی معمول روانشناسان نیست. پراجنه تجربه‌ای است که از یک حال آرام گرفته آگاهی ظهور میکند. پس این سه، یعنی سیلا^۱ (اخلاق)، دیانه، و پراجنه، به انضباطی شکل میدهند که تصور میشد بیش از همه مناسب بودایی‌ها باشد.

افسانه میگوید که بودی دارما در قرن ششم از هند آمد و سنت هندی بدون تغییری به شاگردان چینی منتقل شد. بودی دارما و چهار مهتر جانشین او هیچ تمایزی بین پراجنه و دیانه قائل نمیشدند. در تمرینات ذن شان، هیچ فرقی بین این دو وجود نداشت اما مهتر ششم، هوئی ننگ، انقلابی در نگاه به ذن به پا کرد. این واژه ترجمه‌ای از دیانه است که چینی‌ها بصورت چن^۲ خلاصه‌اش کردند که نهایتاً به همین ذن تبدیل شد. مهتر ششم انسان بزرگی بود. او بانی یا موسس ذن بودیسم بود و بجای دیانه بر پراجنه تاکید داشت. او اصرار داشت که پراجنه دیانه/ست و دیانه پراجنه. با این حال فرقی هم وجود دارد. پراجنه چیزی نیست که از دیانه بیاید بلکه خود دیانه همان پراجنه است. مبتدی‌ها این تفاوت را سخت درک کنند. پراجنه چیزی است که باید با تکمیل خودش در مشق دیانه تحصیل شود و در کنه هر کدام از تجارب مان است. وقتی هر چیزی میبینم این خود پراجنه است و وقتی هر چیزی میشنوم این خود پراجنه است. پس پراجنه چیزی است که پس از مشق دیانه حاصل میشود. این آگاهی که در بنیاد هر تجربه است که خود پراجنه است از تجربه عادی جداشدنی نیست. یک استاد ذن معمولاً میگوید که ذن آگاهی کاربردی ماست و بنابراین پراجنه چیزی نیست که پس از تحصیل دیانه حاصل شود بلکه در کنه هر جنبش و هر اندیشه‌ای که

1 sila

2 ch'an

تجربه میکنیم وجود دارد اما نباید آن را از دیانه جدا کرد. اگر آگاهی دیانه را جدا کنیم به آگاهی عادی تبدیل میشود. دیانه باید به پراجنه بیدار شود.

از منظر مابعدطبیعی، پراجنه یک روشن ضمیری ناگهانی است و نه تدریجی. دیانه میشود پراجنه در اکتساب تدریجی. **مهر ششم** روشن ضمیری ناگهانی را یاد میداد که یعنی پراجنه. سخن گفتن از ناگهانی بودن یا تدریجی بودن به زمان اشاره دارد اما تجربه روشن ضمیری (چنانکه در **آموزه ذهن خالی ذن**^۱ توضیح دادم) در رده زمان نیست چون روشن ضمیری بی زمان است. **مهر ششم** میگفت که بدون ذهن زمانی هم وجود ندارد. تدریجی یعنی زمان و ناگهانی یعنی بدون زمان. منظور از روشن ضمیری ناگهانی همین است. یعنی بی زمان بودن. در این حالت گذار از زمان به عدم زمان وجود ندارد. تا وقتی در زمان میمانیم همه چیز تدریجی است. خود روشن ضمیری فراسوی زمان است. بنابراین روشن ضمیری باید ناگهانی یا دفعتی باشد. زمان ممکن است برای مشق‌ها و تمرین‌های دیانه بکار برده شود اما وقتی کار به پراجنه میرسد روشن ضمیری باید ناگهانی باشد و نه تدریجی. این یعنی که روشن ضمیری زمان ندارد. هوی ننگ فیلسوف نبود چون با مفاهیم بیگانه بود. او صرفاً میگفت «روشن ضمیری ناگهانی و تدریجی» و ذن را ایجاد کرد! ذن «دلیل وجودی» خودش را در بی زمانی دارد. شاید بگویید که این ما را به مسئله فلسفی دشواری سوق میدهد چون هر زمان تفکر در زمان ممکن است اما وقتی از بی زمانی میگوییم یعنی فراسوی آن. چگونه میتوانیم از یک حال روانی فراسوی زمان حرف بزنیم. ذهن و عین یعنی زمان اما ذهن عین است و عین ذهن است. راه میروم و میایستم. این تناقض است. در زمان بودن در زمان نبودن است. باز هم تناقض. بودن شدن است؛ شدن بودن است. دستخوش سامسارا^۲ میشویم و با اینحال تمام وقت در نیروانا هستیم.

اگر که به چیزی باید گفت روشن ضمیری آن وقت تجربه باید ناگاه باشد. چرا اینطور است؟ همه تجربه‌ها به همین موضوع ربط دارند. هیچ چیزی وجود ندارد که به تجربه‌مان مربوط نباشد چون تجربه‌مان از حواس مان می‌آید که بخاطر خط و ربط‌شان شناختی از شان داریم. اما عقل هم مربوط است چون به حواس اتکا دارد. پس همه چیز متناهی است. اما نکته عجیب این است که میلی داریم که به فراسوی این حدود برویم. این از کجا می‌آید؟ اگر هیچ چیزی وجود ندارد که حدود و ثغور نداشته باشد اصلاً چطور به این میل میرسیم؟ این گفته که همه چیز متناهی است یعنی باید چیزی در فراسو باشد. این چیز از نامتناهی حکایت دارد. بودا از تمام تجارب محدود فراگذشت. وقتی همه چیزها محدودند خود همین ایده باید حاکی از این باشد که چیزی وجود دارد که محدود نیست. این نکته براحتی با ریاضی مشخص میشود. «یک» هرگز نمیتواند یک بماند چون هیچ وقت ساکن نیست. وقتی میگوییم ۲ ضربدر ۲ میشود ۴، باز این خود تنها میتواند

1 The Zen Doctrine of No Mind

2 samsara

به عدد دیگری منجر شود. وقتی عددی تقسیم یا ضرب میشود تمام قواعد حاکی از آن اند که آن عدد در عدد دیگری تلفیق میشود. در این صورت اگر ادامه بدهیم باید چیزی نامتناهی در کار باشد. هرگز نمیتوانیم متوقف شویم.

روان هندی شاخ و برگ بیشتری دارد. آنها واحدها را یکی پس از دیگری به هم اضافه میکنند، یعنی میگویند یک میلیون، میلیارد، و الخ و اسامی ویژه‌ای برای شان دارند. نهایتاً به اندازه‌ناپذیری میرسند اما اینهمه باز به معنای اعداد نامتناهی نیست. باینحال هنوز به اعداد خارج از شمار یا خارج از اندازه فکر میکنیم. امروزه روز منجمان از تعداد ستارگانی میگویند که ممکن است شمارشان به بی‌نهایت برسد. علم از بی‌نهایت خوش‌اش نمی‌آید چون نمیتوان بی‌نهایت را به اذهان محاسبه‌گرم‌ان آورد. ممکن است به خورشید یا سیاره‌ای دیگر برسیم اما وقتی این کار را کردیم باز ستاره و سیاره دیگری وجود دارد. این نکته در مورد زمان هم به همین سیاق است. نمیتوانیم در آغاز یا انجامی متعین و محدود متوقف شویم. اصلاً این ایده از کجا می‌آید اگر همه چیز کرانی دارد؟ برای نامیرایی جان میدهیم اما درکی از نامیرایی نداریم. وقتی می‌میریم یک بودایی یا یک هندی از تناسخ میگوید اما پس از این هم باز زندگی دیگری وجود دارد و هیچ پایانی در کار نخواهد بود. ممکن است این دنیای کنونی به انتهایی برسد اما باز دنیای دیگری در کار است.

حالا راهبی را در نظر بگیرید که از استادی پرسید: «به ما گفته‌اند که در پایان این دوره آتشی عظیم درمیگردد و همه چیز می‌سوزد. وقتی این اتفاق می‌افتد به کجا منجر میشود!» (منظورش از «این» چیزی است که قرار نیست بطور خاص بصورت این یا آن مورد اشاره باشد). اما او داشت میگفت که نامتناهی چیزی است که تابع نابودی این دنیا نیست. پس «این» به کجا میرود؟ استاد گفت «آن تابع دنیای ویرانه است.» فهمش سخت است. باید به ایده محدودیت عادت کنیم یا هیچ وقت این موندو را نمیفهمیم. استادی میگوید که همه چیز ویران میشود و استاد دیگری میگوید نه. اگر کلام استاد را دنبال کنید به تناقض برمیخورید. پس چیزی وجود دارد که فراسوی کلام صرف است. بدرستی میتوان گفت که «این» ویران میشود و همچنین میتوان گفت که «این» ویران نمیشود. اما این موضوع را چطور میفهمیم؟ چگونه میخواهیم خاستگاه این ایده نامتناهی یا بی‌کرانگی را توضیح بدهیم؟ از ایده نیست شدن حرف میزنیم، پس از ایده نامتناهی حرف میزنیم. نامتناهی بطریقی در دو جهت بسط مییابد درست همانطور که اعدادمان دائماً بطور عددی افزایش یا بسته به مورد کاهش مییابند. میتوان به نابودی ادامه داد اما همیشه باز چیزی باقی میماند. پس جهتی فزاینده و سرانجامی کاهنده وجود دارد. هیچ هرگز وجود ندارد. وقتی بودا درباره سونیاتا یا تهیا سخن میگفت منظورش فقط این نبود که به معنایی نسبی هیچ چیز باقی نمیماند. اما این تجربه‌مان است که از چیزی محدود، چیزی متناهی، چیزی کرانمند میگوید. ما این «کرانمندی» را همراه با هر چیزی که مشغولش هستیم با خود داریم. سعی میکنیم فکر کنیم که تهیا غیاب است،

اما فلسفه پراجنه پارامیتا بیست سونیاتا (تهیا) را بر می شمرد. این ما هستیم که این تمایزات را قائل میشویم. این سونیاتاها با بی نهایت مد نظر ریاضیدانها مطابقت دارند. چیزی نسبی در فهم عادی مان از هیچ وجود دارد. بنظر میرسد که نامتناهی ایده امتلا را افاده میکند هر چند که امتلائی مطلق با تهیای مطلق یکی ست چون نه از هیچ میتوان هیچ چیزی گفت و نه از همه چیز. اما این ایده ها را نمیتوان از تجربه عادی مان گرفت. روشن ضمیری ناگهانی از همین نکته می آید.

پس میگوییم ناگهانی یا تدریجی اما بر حسب مکان این ناگهانی بودن یعنی پریدن از فراز چیزی خالی. از پیوستگی اعداد میگوییم اما از ۱ به ۲ و از ۲ به ۳ به شمارش فکر میکنیم. بالینحال بین هر عدد بی نهایت کسر وجود دارد که شکستن شان به هیچ چیز دیگری هرگز ممکن نیست. میتوانیم در این باره حرف بزیم یا به آن فکر کنیم چون همه چیز پیوسته است اما گاهی باید دست به پرش بزیم. اکثر آدم ها فکر میکنند که این پرش محال است اما از متناهی به نامتناهی باید این پرش را انجام بدهیم. چه چیز باعث میشود که این پرش را انجام بدهیم که اینقدر مملو از تناقض است؟ این پرش در هر دقیقه، در هر ثانیه انجام میشود. چه چیز باعث میشود که دست به این پرش بزیم؟ وقتی میپریم، این پریدن آسان ترین کار دنیاست اما وقتی به آن فکر میکنیم ناممکن میشود. چطور میتوانیم از کرانمند به بیکرانه برویم؟ اگر کرانمند بیکرانه نشود هرگز نمیتوانیم هیچ کدام را بفهمیم. یک فرد هرگز نمیتواند هیچ کس دیگری را بفهمد. وقتی کثرت وجود دارد دیگر اجتماع وجود ندارد. اجتماع هرگز نمیتواند متناهی میشود. این خیلی مایه دردسر ماست و آدم ها مایل اند زندگی شان را به پای این ایده قربانی کنند. این موقعیت عجیبی ست که بخواهیم در آن باشیم. یهودی ها از خدایی میگفتند که نامیرا بود و اما ما کرانمندیم. و این خدا هم خرد و عشق بی نهایت داشت. ما که کرانمند هستیم چطور میتوانیم درک و دریافتی از بیکرانگی داشته باشیم؟ باید که ادامه میدادیم تا به همین تنگنا برسیم، به جایی که تا وقتی به این ایده کرانمندی محدود هستیم نمیتوانیم از آن عبور کنیم. پس باید تجربه پریدن دفعتی را داشته باشیم تا به روشن ضمیری دفعتی دست پیدا کنیم. پریدن، جهیدن، بر حسب مکان، یعنی پرش اما بر حسب زمان به این معنی نیست بلکه روشن ضمیری ناگهانی ست.

این میشود تبیین من از تجربه ذن. پس وقتی به اینجا میرسیم تجربه متناهی مان باید نامتناهی باشد. پس متناهی نامتناهی ست و نامتناهی متناهی ست. اعداد محدود ۱، ۲، و ۳ چگونه میتوانند نامحدود باشند؟ سعی داریم به تناهی فکر کنیم و بالینحال چنین چیزی وجود ندارد چون تناهی مدام استمرار مییابد و هرگز نمیتوانیم به انتهای تناهی برسیم چون نامتناهی ست. برای اینکه نامتناهی دسترس پذیرتر شود، ۱، ۲، و ۳ باید در یک دایره باشند و نه در یک خط مستقیم. حتی وقتی دایره ای را نماد بی نهایت میگیریم باز این دایره هیچ محیطی ندارد اما ما باید بطریقی درک کنیم که این اعداد متناهی اند. پس نامتناهی با متناهی می آید. وقتی انگشتم را بلند میکنم کل جهان

در آن است. مادامی که در سطح نسبیت میمانیم هرگز نمیتوانیم این وضعیت را فهم کرد. پس باید از متناهی به نامتناهی بپریم و بعد به ماهیت مان پی میبریم. شاید حس میکنید که این مسئله را میفهمید اما وقتی درباره اش فکر میکنند آشفته خاطر میشوند. همه مان دستخوش این وضعیت میشویم. همه استادان هم!