

# برآمدی پرومطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و ذن بودایی

مژگان سخایی\*

## مقدمه

در نگاهی کلی به ادیان، دو بُعد درونی (باطنی)<sup>۱</sup> و ظاهری<sup>۲</sup> را در آن‌ها می‌توان تشخیص داد. شریعت هر دین، به مباحث و جنبه‌های ظاهری دین، و مباحث عرفانی، به حیث درونی و باطنی آن می‌پردازد؛ برای مثال در دین هندوی برای حصول نجات، سه طریق خبیانه مارگه<sup>۳</sup> (یا خبیانه یوگا)، کرمه مارگه<sup>۴</sup> (یا کرمه یوگا)، و بهکتی مارگه (بهکتی یوگا)<sup>۵</sup> وجود دارد که به ترتیب، طریق معرفت و علم، طریق عمل، و طریق عشق است. در کرمه مارگه بر انجام شعایر و مراسم، و در خبیانه مارگه بر کسب معرفت و یافتن حقیقت تأکید می‌شود.

در عرفان اسلامی، پرداختن به جنبه‌های درونی (طریقت) نه تنها عارف را از جنبه‌های ظاهری (شریعت) باز نمی‌دارد، بلکه عارف، پیوسته ظاهر و باطن را در ارتباط طولی با یکدیگر دیده، بر حفظ ظاهر (آموزه‌های شریعت) تأکید می‌ورزد.

در عرفان ادیان گوناگون، به‌طور معمول، جنبه‌های مشترک دیده می‌شود؛ برای نمونه می‌توان به مسائلی مانند: توحید، فنا، عشق، شهود، تحمل ریاضت، عالم

## چکیده

این مقاله با روش مقایسه‌ای (Comparativy Smdy)، عرفان اسلامی و ذن بودایی را بررسی می‌کند و در صدد پاسخگویی به پرسش‌های ذیل بر می‌آید: ۱. ارتباط دین و عرفان چگونه است؟ ۲. تفاوت عرفان دینی و عرفان بشری در چیست؟ ۳. آیا عرفان بشری می‌تواند انسانی را به کمال مطلوب برساند؟

نگارنده، پس از معرفی ذن بودایی و عرفان اسلامی، به بررسی نکات اشتراک و اختلاف این دو پرداخته، پس از نقد و بررسی، به این نتیجه می‌رسد که دین و عرفان، هر دو دارای ریشه فطری بوده، در ارتباط طولی با یکدیگر قرار دارند؛ بدین سبب، تقابل و تضاد در میان این دو، معنا نمی‌یابد. همچنین بیان می‌دارد که یکی از نقاط قوت عرفان دینی، ابتدای آن بر وحی است؛ بنابراین، دین به جهت اتصال به منبع الهی، سریع‌ترین، نزدیک‌ترین، سالم‌ترین و درست‌ترین راه، جهت کسب معرفت را ارائه می‌دهد.

واژگان کلیدی: مراقبه، ملکوت، وحدت وجود، تناسخ، هیته بانه، مهابانه، ساتوری، زازن، «نه - ذهن»، نیروانا، کوآن، پرجینا.

\* دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی.

صغیر و عالم کبیر و ارتباط آن دو، بیان رمزآلود دریافت‌های شهودی و... اشاره کرد.

توضیح مطلب این است که انسان‌ها هرگاه حکیمانه به هستی نگریسته‌اند، سخنانی یک‌سان گفته، و به آرای مشابه و گاهی مشترک رسیده‌اند؛ البته بسیاری از این مشترکات، آثار و ردپای سخنان حکیمانه و الهی انبیا در بین اقوام و ملل (امت‌های) گوناگون است. انبیا از حقایق با امت‌هایشان سخن گفته‌اند که ایشان با عقل خود قادر به کشف آن حقایق نبوده‌اند. به عبارت دیگر، اشیای گنجینه‌های پنهان عقل آن‌ها را آشکار ساختند.<sup>۶</sup>

تبلیغ وسیع ذن بودایی به ویژه در کشورهای غربی و سوء استفاده ملحدان و منکران خدا از این مکتب، ما را بر آن داشت تا با ارائه گزارشی از این مکتب، خوانندگان عزیز را با آموزه‌های ذن بودایی آشنا کنیم؛ سپس به معرفی اجمالی عرفان اسلامی پرداخته، وجوه اشتراک و اختلاف آن دو را مورد بررسی قرار دهیم.

این مقاله درصدد پاسخگویی به پرسش‌های ذیل است:

- ارتباط دین و عرفان چگونه است؟

- تفاوت عرفان دینی و عرفان بشری در چیست؟

- آیا عرفان بشری می‌تواند انسان را به کمال مطلوب برساند؟

### معرفی اجمالی ذن بودایی

دو سه قرن پس از درگذشت بودا، پیروانش به دو دسته بزرگ «هینه‌یانه»<sup>۷</sup> و «مهایانه»<sup>۸</sup> یعنی ناقل کوچک و ناقل بزرگ تقسیم شدند. از این دو شاخه بزرگ نیز چندین شاخه کوچک‌تر روید.<sup>۹</sup>

ذن بودایی، شکل مهاییانه بودایی است که به‌طور عمده در ژاپن یافت می‌شود؛ اما اخیراً در کشورهای غربی، به ویژه ایالت متحده اثر گذاشته است. فرقه‌های ذن، حدود ۵ میلیون طرفدار دارد. اصطلاح ذن از نظر لغوی به معنای مراقبه و از واژه چینی «chan» است که آن هم از واژه سنسکریت «dhyana» (پالی: Jhana) گرفته شده است. ذن بودایی بر نوع خاصی از اصول معنوی تأکید می‌ورزد که به تنویر ناگهانی (ژاپنی: Satori) کمک می‌کند که این خود، مرحله‌ای در راه دریافت اشراق کامل در معنای بودایی است. از نظر سنتی می‌گویند: ذن در سال ۵۲۰ میلادی به‌وسیله بودهی دهارمه<sup>۱۰</sup> که از جنوب هند آمده بود، به جنوب چین آورده شد. از نظر عده‌ای، این گزارش جعلی است.<sup>۱۱</sup>

نوشته‌های ذن، ریشه ذن را به بودا نسبت می‌دهد که

بنابر گزارشی افسانه‌ای، آموزه‌هایش را به مریدش Hahakas yapa منتقل کرد. در قرن هفتم میلادی، زمان استباد چینی hui - neng (۶۳۷ - ۷۱۳) بود که ذن به صورت حرکت بودایی متمایز مطرح شد.

ذن، هم در خطوط کلی عقاید مانند تناسخ، نیاز به رهایی، امکان دستیابی فردی به بودائیت،<sup>۱۲</sup> و هم در وفاداری به بودا و نظام رهبانی سنگه<sup>۱۳</sup> که به‌وسیله وی بنیانگذاری شد، به قطع شکل بودایی دارد و در عین حال، به‌طور مشخصی از نظر روحی، چینی است. در حالی که روش‌های هندی مراقبه،<sup>۱۴</sup> بر تأثیر کوشش فردی در کنترل ذهن و اهمیت جداسدن فرد از محیطش تأکید می‌ورزد، ذن بودایی بر بی‌اختیار بودن تنویر و اشراق ناگهانی (ساتوری)<sup>۱۵</sup> و رابطه بین فرد و طبیعت تأکید می‌کند. عده‌ای از پژوهشگران بر این باورند که این عقاید درباره آموزه‌های لائوتزو،<sup>۱۶</sup> مؤسس افسانه‌ای تانویزم است؛ بنابراین بین راهب<sup>۱۷</sup> حقیقی و طبیعت، هماهنگی کامل وجود دارد.<sup>۱۸</sup>

قرن هشتم و نهم، «عصر طلایی ذن» است. در این دوره، استادان بزرگ ذن، مانند ما - تسو،<sup>۱۹</sup> نان چوان،<sup>۲۰</sup> هوآننگ،<sup>۲۱</sup> لین - چی،<sup>۲۲</sup> و چاو - چو،<sup>۲۳</sup> وجود داشتند.

در این دوره، سبک خاص تعلیم ذن که بر تعلیم شفاهی و استفاده از شکل‌های غیرعقلانی گفت‌وگو تأکید می‌ورزید، شکل گرفت که بعدها کوآن<sup>۲۴</sup> از آن گرفته شد. در برخی موارد، از خشونت‌های فیزیکی برای رهانیدن شاگردان از شکل‌های معمول تفکر و یافتن وجدان روشن استفاده می‌شد. دانش، مراسم و انجام کارهای خوب و بد، ارزش معنوی کم‌تری داشت.

پس از آزار شدید بودایی هادر (۸۴۵ م) ذن به دلیل ویژگی‌های درونی و انزوا در دیرهای کوهستانی، فرقه غالب در چین شد.<sup>۲۵</sup>

ذن در قرن دوازدهم و سیزدهم به ژاپن رفت و ترکیبی از بودایی هندی و عقاید چینی (به‌طور عمده عقاید تائویی) را ارائه کرد و با فرهنگ ژاپنی عجین شد.<sup>۲۶</sup> دو فرقه عمده ذن لین چی<sup>۲۷</sup> (ژاپنی: Rinzai) و ایسائوتونگ<sup>۲۸</sup> (ژاپنی: soto) در قرن چهاردهم به ژاپن رفتند. فرقه رینزای تأکید بیش‌تری بر استفاده از کوآن داشت و برای به‌دست آوردن اشراق ناگهانی می‌کوشید؛ در حالی که دوگن،<sup>۲۹</sup> بنیانگذار سوتو (۱۲۰۰ - ۱۲۵۳) بر نشستن در حال مراقبه (زازن)<sup>۳۰</sup> تأکید می‌ورزید.

تأثیر ذن بر زیبایی‌شناسی ژاپنی اعم از شعر، نقاشی،

خطاطی تا مراسم چای، گل آرای و باغبانی فضای سبز، به ویژه باغ‌های معبد سنگ‌فرش مشهور است.

ذن ژاپنی در قرن ۱۶ و ۱۷ افول کرد؛ اما شکل‌های سنتی آن به وسیلهٔ هاکوئن بزرگ<sup>۳۱</sup> (۱۶۸۶ - ۱۷۶۹) احیا شد. تمام استادان رین‌زایی (نام یکی از فرقه‌های ذن) در زمان حاضر، شیوه او را پی می‌گیرند. آموزه‌های ذن به وسیلهٔ نوشته‌های سوزوکی<sup>۳۲</sup> به غرب معرفی<sup>۳۳</sup> شد.

### ظهور و رشد ذن

به راستی ذن چیست؟ سوزوکی<sup>۳۴</sup> ضمن بیان یک موندو (گفت‌وگوی کوتاه بین استاد و شاگرد) در این باره می‌گوید:

می‌پرسی: «ذن چیست؟» پاسخ می‌دهم: «ذن، همان چیزی است که تو را وادار به پرسش کرده است؛ زیرا پاسخ آن همان جایی است که پرسش از آن بر می‌خیزد. پاسخ، چیزی جز شخص سؤال‌کننده نیست.»

- پس منظور شما این است که من خود ذن هستم.  
- «دقیقاً، وقتی می‌پرسی ذن چیست، می‌پرسی خودت کیستی. نفس تو چیست؛ برای همین است که استادان ذن اغلب به تو می‌گویند: سؤال نکن. این نهایت حماقت است که از نفست بپرسی؛ در حالی که نفس تو موجب شده است سؤال کنی»<sup>۳۵</sup>

سپس ادامه می‌دهد: «حال تو می‌دانی که ذن چیست؛ زیرا ذن به تو می‌گوید: نفس تو چیست و آن نفس، ذن است»؛ سپس به مورد دیگری اشاره می‌کند.

مرید از استاد پرسید: «چه چیزی باعث شد بودهی هارمه به چین بیاید؟»

استاد پاسخ داد: «چرا به جای این‌که در مورد کس دیگر سؤال کنی، از نفس و ذهن خودت نمی‌پرسی؟»

- «نفس من چیست، استاد؟»  
- «باید بدانی که عمل رمزآلود چیست». «عمل رمزآلود چیست.»

استاد چشم‌هایش را باز کرد؛ سپس بست.  
سوزوکی می‌گوید: آیا این عمل، رمزآلود است؟ چه ارتباطی میان بازکردن و بستن چشم و نفس وجود دارد؟ هیچ رمزی در آن نیست و بر فرض هم که وجود داشته باشد، چه ربطی با معرفت نفس دارد؟ پس بعد از بالا انداختن ابروان یا سرفه کردن یا خندیدن، به نظر می‌رسد که به رمز نفس که در ورای اعمال است، بیش‌تر پی می‌بریم. آیا مرید با مشاهدهٔ «عمل رمزآلود» استاد به اشراق

رسید؟ در گزارش این‌طور آمده است که او سپس پی برد که کجا به دنبال نفس یا ذهن خود باشد.

سپس سوزوکی چنین ادامه می‌دهد:

برای مردم عادی، این نوع درک غیرممکن است؛ زیرا پرسش‌های ایشان از عمق وجودشان بر نمی‌خیزد. پرسش‌هایی که از عقل برمی‌خیزند، پاسخ خود را در کلمات، حرکات و قیافهٔ استاد می‌یابند. به عبارت دیگر، استاد، ذهن سؤال‌کننده را به سویی هدایت می‌کند که بتواند پاسخ خود را آن‌جا بیابد.<sup>۳۶</sup>

واتسن<sup>۳۷</sup> می‌گوید: نگاشتن ویژگی‌هایی که ذن یا چنان را از فرقه‌های دیگر بودایی متمایز می‌کند، کار آسانی نیست. نام ذن، رهیانه یا مراقبه است؛ اما مکاتب دیگر نیز اگر نه بیش‌تر، همین اندازه بر مراقبه تأکید می‌ورزند؛ حتی به نظر می‌رسد که در ذن، عمل به مراقبهٔ رسمی، هیچ‌گاه ضرورت ندارد؛ سپس ادامه می‌دهد: ویژگی ذن «چیزی برای گفتن نداشتن» و تأکید بر این‌که حقیقت در قالب کلمات نمی‌گنجد هم نیست؛ زیرا این مسأله پیش‌تر در ماده‌میکه<sup>۳۸</sup> و آموزه‌های لائوتزو<sup>۳۹</sup> آمده است. لائوتزو می‌گوید:

آن‌ها که می‌دانند، سخن نمی‌گویند

و آن‌ها که سخن می‌گویند، نمی‌دانند

شاید ویژگی خاص ذن به صراحت خاص آن باشد. در مکاتب دیگر بودایی، بیداری یا بودهی، دور از دسترس و فرائسانی است و پس از زندگی‌های متعدّد و با کوشش صبورانه می‌توان به آن رسید؛ اما در ذن، همیشه این احساس وجود دارد که بیداری، امری کاملاً طبیعی است، و هر لحظه ممکن است ظاهر شود.<sup>۴۰</sup> روش بنیادی حصول بودا بودن، مراقبه است که در این مکتب، صورت‌های گوناگونی برای آن ارائه شده است. گرچه فرد در هر حالی می‌تواند مراقبه داشته باشد، طریق معمول، مراقبه در حال چهار زانو نشستن (ژاپنی: زازن) است. اشراق (ستوری) یا اوج مراقبه ممکن است تدریجی یا ناگهانی باشد.

به منظور پرورش قوهٔ تخیل و حسّاس کردن آگاهی جهت مکاشفهٔ آسان‌تر بودا - ذهن، فرقه‌های گوناگون این مکتب، سبک‌های مختلفی را پدید آورده‌اند. این سبک‌ها شامل پرسش و پاسخ‌ها (ژاپنی: موندو<sup>۴۱</sup>) و نیز مسأله‌های عمومی<sup>۴۲</sup> (ژاپنی: کوآن)<sup>۴۳</sup> است که عجیب و غیرمنطقی بوده و به منظور سرعت بخشیدن به مکاشفات ایجاد شده‌اند. فرقهٔ لینچی (ژاپنی: رین‌زای)، «روش صاعقه»<sup>۴۴</sup> را به کار می‌گیرد که در آن از سرزنش کردن و زدن، به صورت

روش بیدار کردن آگاهی استفاده می‌شود؛ در حالی که فرقهٔ تساوی - تونگ<sup>۴۵</sup> (ژاپنی: سوتو<sup>۴۶</sup>) راهنمایی دقیق و هدایت آرام را ترجیح می‌دهد.<sup>۴۷</sup>

## ذن و مسألهٔ انسان

بنا بر نظر ایزوتسو<sup>۴۸</sup>، دلمشغولی دین بودایی از همان ابتدای شکل‌گیری آن به طور خاص، مسألهٔ انسان بوده است. فلسفهٔ بودایی هم که مدت کوتاهی پس از مرگ بودا نصیح گرفت و رشد کرد، انسان را به طور جدی در مفهوم «بی‌نفسی»<sup>۴۹</sup> به صورت یکی از اساسی‌ترین مسائلیش مورد تأمل قرار داد.

این تأمل انسان مدارانهٔ بودایی، با نشأت گرفتن و رشد ذن تقویت شد. ذن، دوباره با ایجاد تجربهٔ عملی اشراق، مشکل سنتی انسان را به صورت مشکل خودبینی مطلق بیان کرد. در این باره، ذن به جای این‌که به شکل ارسطویی «انسان چیست»، به مسألهٔ بپردازد، به طور مستقیم می‌پرسد: «من کیستم؟» در این جا مسألهٔ ماهیت عمومی انسان نیست؛ بلکه خود آن شخص مورد سؤال واقع شده است.

ایزوتسو در این باره چنین استدلال می‌کند: هر کدام از ما در جایگاه انسان، به خود و دیگر انسان‌هایی که اطراف ما هستند، آگاهی داریم. همهٔ ما دربارهٔ سؤال انسان چیست، به طور تقریبی نظری مشخص داریم. فلسفهٔ کلاسیک غربی به شکل ارسطویی، انسان را حیوان ناطق تعریف می‌کند. از نظر ذن، این مفهوم، واقعیت حقیقی انسان را نمی‌شناساند؛ زیرا انسان در این تعریف، دارای وجود خارجی است. از نظر ذن، واقعیت حقیقی انسان، خودیت مطلق<sup>۵۰</sup> است. فقط در این تصور از انسان می‌توان به درک «هستی، شهودی»<sup>۵۱</sup> که تصویر حقیقی انسان است، امید داشت. این مسأله در کل تاریخ ذن بودایی اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا ذن از همان ابتدا به دنبال انتقال انسان از خودبینی نسبی به خودبینی مطلق بود. این تصویر خاص انسان چیزی نبود، جز محصول طبیعی تأکید خاصی که ذن بر تجربهٔ اشراق داشت.<sup>۵۲</sup>

## ارتباط عملی بین ذهن و عین

اساسی‌ترین ادعای ذن، ارتباط عملی میان ذهن و عین، و عالم و معلوم است؛ به گونه‌ای که کم‌ترین حرکت در ذهن، به ضرورت، تغییر در عین را به دنبال دارد؛ هر قدر هم کم باشد. در ذن و به طور کلی در دین بودایی در ارتباط بین ذهن

و عین یا نفس و جهان، همیشه ذهن یا نفس، عامل تعیین‌کننده است. به طور کلی می‌توان گفت که ساختار ذهنی، ساختار جهان عینی را تعیین می‌کند؛ در نتیجه، اگر ما به طور مبهم یا قطعی دریابیم که جهان مورد مشاهده، جهان واقعی نیست و پدیده‌هایی را که می‌بینیم، در واقع حقیقتشان دیده نمی‌شود، باید دربارهٔ ساختار آگاهی‌مان کاری انجام دهیم و این همان چیزی است که ذن بودایی، انجام آن را پیشنهاد می‌دهد.

گفته می‌شود که استاد مشهور ذن، نان چوآن (ژاپنی: نان سن<sup>۵۳</sup>) از سلسلهٔ تنگ<sup>۵۴</sup> در حیاط، به گلی که در حال شکفتن بود، اشاره کرد و گفت: گویی که مردم معمول، این گل را در حالت خواب می‌بینند. اگر گلی را که ما در باغ می‌بینیم، شبیه گلی است که در خواب دیده می‌شود، پس فقط باید از خواب بیدار شویم تا گل واقعی را ببینیم. این بدین معنا است که انتقال مورد نیاز برای دیدن واقعیت اشیا در ذهن رخ می‌دهد.<sup>۵۵</sup> ایزوتسو می‌گوید: ارتباط مشابهی مانند آن‌چه دربارهٔ گل باغ ذکر شد، بین ذهن و عین در سطح زندگی روزمره مشهود است. وی برای روشن شدن این مطلب مثالی می‌زند: جهان و آنچه در آن است، برای افراد گوناگون، متناسب با دیدگاه‌ها و تمایلات مختلف ایشان، متفاوت ظاهر می‌شود؛ برای مثال، رنگ شیء از منظرهای متفاوت، گوناگون به نظر می‌رسد یا رنگ آن در نور مصنوعی فرق می‌کند یا... چیز مشترک، از دیدگاه‌های مختلف، متفاوت دیده می‌شود. دغدغهٔ ذن این نیست. مشکل آن، جای دیگر است. مسألهٔ ذن دربارهٔ اعتبار یا عدم اعتبار قانون این‌همانی است؛ یعنی گزارهٔ «الف، الف است» که پایهٔ نخستین حیات انسانی در سطح تجربی شمرده می‌شود.

از دید ذن بودایی، تفاوت‌های فردی و شخصی در تجربهٔ حسی اشیا، چیزی جز وقایعی که همه در بُعد معرفت‌شناسانه در فعالیت ذهنی طبیعی اتفاق می‌افتد، نیست. این بُعد همان سطحی است که عقل ما، کارهایمانند همانندسازی، تفاوت‌گذاری، و ترکیب را در آن سطح درک می‌کند. اصل غایی که بر تمام فعالیت ذهنی ما در این بُعد حکم می‌راند، قوهٔ تشخیص<sup>۵۶</sup> است. این کارکرد عمدهٔ ذهن در دین بودایی «ویکالپه»<sup>۵۷</sup> نامیده می‌شود که در مقابل «پرجینا»، یعنی<sup>۵۸</sup> معرفت برتر قرار دارد؛ برای مثال، همان سیب، ممکن است برای افراد گوناگون، متفاوت ظاهر شود؛ اما در نهایت، «سیب، سیب است»، باقی می‌ماند. «سیب، سیب است»، طبق قانون این‌همانی «الف،

یعنی همه چیزها بی‌نفسند.<sup>۶۳</sup> به عبارت دیگر، هیچ یک از موجودات سوبهاوه، ذات ثابت ندارند. از نظر ذن، کافی نیست که سیب، سیب دیده نشود؛ بلکه نباید هیچ چیز دیده شود. به بیان دیگر، سیب باید بدون هیچ حدی دیده شود. در حقیقت در بی‌تعینی‌اش لحاظ شود. برای این‌که سیب به این صورت دیده شود، باید سیب با «ووهسین»<sup>۶۴</sup> (اصطلاح فنی چینی به معنای «نه - ذهن»<sup>۶۵</sup>) دیده شود. هنگامی که تمام ذرات قابل درک برای سیب نفی شود، ناگهان واقعیت خارق‌العاده سیب خود را نشان می‌دهد. این ظهور، پَرچینا در دین بودایی است.<sup>۶۶</sup>

الف است»، چیزی به جز سیب<sup>۵۹</sup> نمی‌تواند باشد. نخستین گام در تمرین ویکالپه، شناخت چیز همان‌طور که وجود دارد (به‌طور مثال، شناخت الف به صورت الف) و تمایز آن از چیزهای دیگر (تمام غیرالف‌ها) است. این شناخت مبتنی بر تمایز، آغاز تمام مراحل بعدی فعالیت ذهنی است. همان‌طور که گفته شد، ذن بودایی، قانون این همانی را مورد سؤال قرار می‌دهد. هنگامی که الف، الف دیده می‌شود، الف بودن<sup>۶۰</sup> در حالت محکم و غیرقابل تغییر شناسایی قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که چیز دیگری جز الف نمی‌تواند باشد؛ یعنی دارا بودن ذات الف.

الف بودن یا به اصطلاح ذات الف، به صورت سطح وجود شناسانه‌ای فهمیده می‌شود که حدود ضروری‌اش را بدون تغییر تعیین می‌کند و در دین بودایی، به طور کلی با عنوان «سوبهاوه»<sup>۶۱</sup> (ذات فرد یا طبیعت فرد) شناخته می‌شود. تمام مکاتب بودایی از همان اوایل شکل‌گیری و پس از آن، در جریان رشد فلسفه بودایی، دائم با این نوع دریافت از جهان ستیزه می‌کردند و آن را «لوکویه و هاره»<sup>۶۲</sup> یا عادت دنیایی نامیده‌اند. مثلی به زبان پالی در دین بودایی اُولیه وجود دارد که بیانگر سه اصل عمده تعلیم بودا است:

Sabbe dhamma anatta



«نه - ذهن» (چینی: Wuhsin، ژاپنی: mu - shin) ممکن است به صورت ذهنی که ذهن نیست یا ذهنی که در حالت نیستی<sup>۶۷</sup> قرار دارد، ترجمه شود؛ اما این طور نیست. «نه - ذهن» حالت روانی است که در آن، ذهن، خود را در بالاترین مرحله استنباط می‌یابد؛ مرحله‌ای که در آن، ذهن، در بالاترین قوت، به روشنی فعالیت می‌کند؛ همان‌گونه که در بیانات بودایی بارها آمده است: آگاهی خود را در درخشندگی کامل نور خود هویدا می‌سازد. «نه - ذهن»، نقش بسیار مهم و سازنده‌ای را در تاریخ فرهنگی چین و ژاپن ایفا کرده است. در ژاپن شکل‌های مهم هنرهای زیبا مانند شعر، نقاشی، خطاطی و... کم و بیش تحت تأثیر «نه - ذهن» رشد یافته، و داستان‌های کوتاه بسیاری اعم از واقعی و افسانه‌ای به میراث رسیده است؛ برای مثال، نقاشانی که با رنگ سیاه و سفید نقاشی می‌کنند و قلم موی ایشان در سطح کاغذ آن‌گونه که خود می‌خواهد، حرکت می‌کند بدون این‌که هنرمند از حرکتی که قلم می‌کند، آگاه باشد یا استاد موسیقیدانی که هنگام نواختن چنگ، احساس می‌کند او نیست که می‌نوازد؛ بلکه خود موسیقی است که نواخته می‌شود.<sup>۶۸</sup>

ساختار نفس تجربی<sup>۶۹</sup>

ارتباط معرفت‌شناسانه میان نفس و شیء خارجی در نظر فراگیر تجربی را می‌توان با فرمول  $S \rightarrow O$  نشان داد. این فرمول را می‌توان به صورت «من این طور می‌فهمم»<sup>۷۰</sup> خواند؛ بنابراین، فاعل گرامری «S» معرف آگاهی نفس انسان در سطح تجربه حسی است و I (من) به صورت ذات، یعنی ماندگار است. تا هنگامی که نفس تجربی در سطح تجربی باقی بماند، ابداً به وجود چیزی بالاتر از این، آگاهی ندارد؛ لذا ذن در همه جا و در همه چیز، عمل «تتهاگته - گربه»<sup>۷۱</sup> یا زهدان حقیقت مطلق<sup>۷۲</sup> را به طور مستقیم درک می‌کند. در ورای «هرمن» چیزی وجود دارد که می‌توان فعالیت آن را با فرمول  $(S \rightarrow)$  یا من می‌فهمم (I see) بیان کرد. پراتنز، نمایانگر این است که این عمل در سطح تجربی، خود آگاهی پنهان است؛ بنا بر این، واقعیت ساختار نفس تجربی «S» را می‌توان به صورت فرمول ذیل ارائه کرد:

$$S \rightarrow \text{ یا } (I \text{ SEE}) \text{ myself}$$

نفس تجربی (S) می‌تواند مرکز حقیقی تمام فعالیت‌ها باشد؛ زیرا اصل پنهان  $(S \rightarrow)$  دائم از طریق نفس تجربی (S) عمل می‌کند: (ibid, ppl 8 - 20)

ایزوتسو در این جا برای تبیین مسأله می‌گوید: ماهیت فعالیت «من می‌فهمم» (I SEE) اگر با مفهوم مشابه آن در عرفان اسلامی مقایسه شود، بهتر فهمیده می‌شود. آن جا که در قرآن می‌فرماید:

تو نبودی که تیرانداختی؛ بلکه [در واقع] خدا تیر انداخت.

این سطح به طور کامل پنهان است و مورد غفلت نفس تجربی واقع می‌شود.

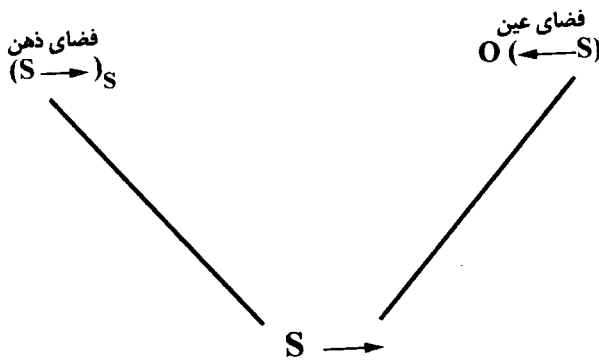
فرمول نسبت معرفت‌شناسانه طرف خارجی (عینی) هم مانند فرمول پیشین است. در این جا نیز نفس تجربی فقط به حضور اشیا آگاه است و اشیا به صورت موجودات قائم به خود لحاظ می‌شوند.

فرمول ارائه ساختار درونی O چنین است:

$$O \rightarrow (S) \text{ یا } \text{this (I SEE)}$$

این فرمول جدید هم اشاره می‌کند که O، یگانه چیزی است که در بیرون نمود دارد؛ اما در ورای این شکل پدیداری به صورت پنهان، فعالیت (S) قرار دارد که نفس تجربی از آن ناآگاه است.

در این جا ارتباط میان ذهن و عین یا کل مرحله معرفت‌شناسانه می‌آید که به واسطه آن ذات نفس (به ظاهر) قائم به خود، ذات عین خارجی (به ظاهر) قائم به خود را درک می‌کند. این مسأله پیش‌تر به صورت فرمول  $O \rightarrow S$  نشان داده شده است. این فرمول در شکل بسط یافته‌اش باید به صورت ذیل نمایش داده شود:



در این فرمول، S یا نفس تجربی، چیزی جز فعلیت  $(S \rightarrow)$  نیست که در ارتباط معلوم - مجهول با O یا عین که آن هم به علت همان  $(S \rightarrow)$  است، قرار داده می‌شود. تمام این مرحله برای این است که فعلیت عینی من می‌فهمم (I SEE) یا  $(S \rightarrow)$  بدون پراتنز فهمیده شود. ذن می‌گوید: حتی این اندازه از وجدان نفس<sup>۷۳</sup> باید از ذهن پاک شود. واژه «نه - ذهن» به عمل خالص دیدن در فعلیت آنی و مستقیم دلالت می‌کند که در آن، فعل ازلی فهمیدن (ISEE) بدون پراتنز

است. بنابر تحلیل بودایی در ورای S، (S →) و در ورای O هم (S →) پنهان است. تمام اشیا سرانجام باید به عمل جامع، فراگیر و بسیار بسیط فهمیدن (SEE) تحویل یابند. این SEE در ذن، چیزی جز حقیقت غایی<sup>۷۴</sup> یا مطلق نیست که خود را در ذهن انسانی که در بُعد حسی وجود، زندگی می‌کند، نمایان می‌سازد.

ذن بودایی بیان می‌دارد که مراقبه در حالت چهار زانو، برای درک خود حقیقی<sup>۷۵</sup> ضرورت دارد.<sup>۷۶</sup>

### عرفان اسلامی

واژه عرفان به معنای شناخت و معرفت است، و در اصطلاح، به طریق خاص اطلاق می‌شود که در آن، از «سیر و سلوک» و «مشاهدات قلبی» و «تجربه‌های باطنی» مدد گرفته می‌شود.

عارفان بر این اعتقادند که حوزه شناختی عرفان از عقل، گسترده‌تر است. به عبارت دیگر، انسان برای دستیابی به عالم حق و حقیقت و ملکوت وجود دو راه (راه ظاهر و باطن) دارد. پیمودن راه ظاهر، یعنی طریق اهل نظر و برهان، به نسبت آسان است. انسان می‌تواند از راه‌های متعدّد، بر وجود حق برهان اقامه کند. هر عاقلی بر این امر قدرت دارد؛ اگرچه در ادراکات اهل نظر نیز تفاوت بسیار دیده می‌شود.

راه استدلال به طور مسلم بر راه باطن مقدّم است و در ارتباط طولی با راه باطن قرار دارد. حقیقت عرفان، همان سلوک راه باطن، و نهایت آن، وصول به عین وجود و فنا در حق است. منزل سالک، واپسین منزل طریق است که فنا در توحید و بقا به حق است. سلوک این منزل فرع بر سلوک ظاهر است و بر حفظ احکام شریعت و رعایت آن توقّف دارد؛ زیرا باطن به ظاهر مسبوق است؛ بدین سبب عارفان محقّق گفته‌اند: پیش از استحکام طریق نظر و علم حکمت و کلام، طی طریق باطن، امکان ندارد و تا شخصی به موازین طریق، عالم نباشد، طی طریق ممکن نیست.

فرق بین مدرکات اصحاب بحث و حکمت نظری، و اصحاب مکاشفه و واقفان به اسرار وجود، به شدّت و ضعف است. چیزی به مکاشفه معلوم نمی‌شود، مگر آن‌که پیش‌تر با برهان آشکار شود و حکم به صحّت کشف، به صحّت برهان موقوف است.<sup>۷۷</sup>

طریقه اهل کشف، از آن جهت بهترین طریق است که اصل بواطن اشیا را بی‌واسطه صورت علمی شهود می‌کند، و از اهل یقین به‌شمار می‌روند؛ چنان‌که قرآن کریم

می‌فرماید:

كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لِيَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ.<sup>۷۸</sup>

امیر مؤمنان علی علیه السلام به‌همین مطلب چنین اشاره فرموده است:

ما رأيتُ شيئاً إلا وقد رأيتُ الله قبّله و تبعده و معه و فيه.

محقق را که وحدت در شهود است

نخستین نظره بر نور وجود است

دلی کز معرفت نور و صفا دید

به هر چیزی که دید اول خدا دید

همه عالم ز نور اوست پیدا

کجا او گردد از عالم هویدا<sup>۷۹</sup>

راهنمای اهل مکاشفه، حق تعالی است که باطن آن‌ها را به ملکوت عالم متصل می‌سازد و حقایق را به چشم حق‌بین خود شهود می‌کنند. این علم که عین‌الیقین یا حق‌الیقین است، علم حصولی و علم حاصل از طریق برهان را که علم‌الیقین نامیده می‌شود، ابطال نمی‌کند. علم اگر مطابق با واقع باشد، نور و مطلوب است؛ ولی علم باب مکاشفه، مرتبه اعلا از علم به‌شمار می‌رود. علم، نظیر وجود و نور، مقول به تشکیک است.<sup>۸۰</sup>

سیدحیدر آملی<sup>۸۱</sup> در بیان این مراتب می‌گوید:

... و لهذا الدين او الشرع و اهله مراتب: اولها اسلام، و ثانيها الايمان و ثالثها الايقان و لكل واحد منهما اهل و كل واحد منهما ينقسم الى ثلاثة اقسام بحسب المراتب المذكورة عند بحث الشريعة و الطريقة و الحقيقة، اعني (مرتبة اهل) البداية و اهل الوسط و اهل النهاية لان كل واحد من هذه الطوائف له اسلام و ايمان و ايقان... و بيان ذلك هو ان اهل البداية تكفهم من الاسلام كلمة الشهادتين و القيام بالاركان الخمسة على سبيل التقليد... و اما اسلام اهل الوسط الذين هم اهل الاستدلال و البراهين او اهل الاتقياد و التسليم، فهو عبارة عن الدين الخالص من الاغراض الدنيوية، خلاف (الاغراض الاخروية، المنزه عن الشرك الجلي المسمى بدين الله، لقوله تعالى في الاول «الا لله الدين الخالص» و قوله في الثاني «ان الدين عند الله الاسلام»، و اما اسلام اهل النهاية، الذين هم اهل التوحيد و الكشف و الشهود، فهو عبارة عن الاسلام الحقيقي، المشار اليه في باب التوحيد المسمى بالدين القيم الذي كان عليه الانبياء و الاولياء و الكتمل من

تابعیهم... لان اسلامهم کان من قبیل توحیدالذات کشفاً،  
الذی هو موجب للخلاص من الشریک الخفی، الذی هو  
اعظم الشریک المتقدم ذکره....

استاد علامه، حسن‌زاده آملی در بیان ارتباط برهان و  
عرفان می‌نویسد:

قلم در طرد معرفت فکری زدن و حفظ بطلان به منشورات  
براهین عقلی کشیدن، و دین الاهی را جدا از عرفان و برهان  
دانستن و پنداشتن، ستمی بس بزرگ است و در عین حال،  
تمییز بین دو نحو ارتزاق<sup>۸۲</sup> را ندادن، سخنی سخت سست  
است. هیچ‌گاه بشر نمی‌تواند از منطقی و برهان بی‌نیاز باشد؛  
چنان‌که از وحی و رسالت. آن کس که بخواهد فرضاً یکی از  
مطالب منطقی یا فلسفی را رد کند، باید با دلیل، رد کند و دلیل،  
خود فلسفه است و منطقی؛ پس اقامه دلیل بر رد مبانی علوم  
نظریه کردن با سلاح دلیل به جنگ دلیل رفتن است.

اگرچه هیچ دانشی به پایه بزرگی و ارزشمندی علم عرفان بالله  
نیست و آن کس که عرفان ندارد، نه دنیا دارد و نه آخرت را؛ لکن  
چنان‌که عارف به فیلسوف می‌گوید: حق تعالی را باید با هر دو  
دیده نگریست که نه تشبیه لازم آید و نه تنزیه عین تشبیه،  
همچنین حق این است که معارف و علوم را باید با هر دو چشم  
عقل و عرفان نگریست که هر دو بر اساس منطقی و برهاند.<sup>۸۳</sup>

### عرفان نظری و عرفان عملی

عرفان عملی یا همان سیر و سلوک، آدمی را در راه  
رسیدن به «شهود و عرفان» (مقام توحید) یاری می‌دهد و بر  
ارتباط با مبدأ هستی بسیار تأکید می‌کند. در حقیقت، عرفان  
عملی، پیمودن مراتب توحید است. گاه مراحل سیر و  
سلوک را که در عرفان مطرح می‌شود، «منازل» یا مقامات  
می‌نامند. کتاب‌هایی مانند منازل السائرین نوشته خواجه  
عبدالله انصاری و مقامات العارفين شیخ رئیس  
ابوعلی سینا در باب همین موضوع نگاشته شده‌اند.  
در باره تعداد این منازل، آرای گوناگونی وجود دارد.  
بعضی آن را «هزار» منزل، و برخی دیگر «صد منزل»  
شمرده‌اند. نخستین این منازل، «یقطه» یا منزل بیداری و  
تنبه از غفلت است که تا وصول به فنا در حق تعالی  
ادامه دارد.<sup>۸۴</sup>

پیمودن این منازل در چهار مرحله صورت می‌گیرد. این  
چهار مرحله را «اسفار اربعه» می‌نامند. حضرت امام  
خمینی علیه السلام درباره اسفار اربعه می‌نویسد:

بدان‌که سفر، عبارت از آن است که انسان از وطن خود حرکت

کرده و با طری منازل، به سوی مقصد روی بنهد. یک قسم از  
سفر، صوری و ظاهری است که معلوم است و نیازی به بیان  
ندارد و یک قسم آن معنوی است، و سفر معنوی چهار  
نوع است:

۱. سفر من الخلق الی الحق: در این سفر، سالک از خلق بریده و  
به جانب خدا حرکت می‌کند و حجاب‌های ظلمانی و نورانی را  
که میان او و حقیقتش است، برمی‌دارد.

۲. سفر بالحق فی الحق: در این سفر، سالک به مقام ولایت  
رسیده و وجودش حقیقی شده است؛ پس سلوکش از مقام ذات  
به سوی کمالات شروع می‌شود تا آن‌که به مقام علم به همه اسما  
می‌رسد، مگر آن اسم‌هایی که خدای تعالی علم آن‌ها را  
مخصوص خود فرموده است.

۳. سفر من الحق الی الخلق: پس از آن‌که سالک در اسما و  
صفات الاهی گشت و گذار کرد، رنگ الاهی به خود می‌گیرد و  
به سوی خلق باز می‌گردد.

۴. سفر فی الخلق مع الحق: پس از آن‌که سالک برای ارشاد و  
هدایت خلق‌الله به سوی آن‌ها بازگشت، سعی می‌کند همه را  
به سوی خدا بکشاند. همه آن‌چه را که دانسته و هر چه را که  
مانع از سیر الی الله است، به اطلاع دیگران می‌رساند.<sup>۸۵</sup>

نکته مهم این است که عارف کامل و سالکی که سیر او  
به اتمام رسیده است، گوشه خلوت نمی‌گزیند و فقط به  
خود نمی‌اندیشید. او در پی این است تا از این شهد شیرین  
که خود چشیده، به دیگران هم بچشاند؛ پس اگر سالکی  
فقط در خود ماند و دیگران را نادیده انگاشت و گامی جهت  
هدایت و راهنمایی دیگران بر نداشت، سیرش ناقص و  
ناتمام است.

عرفان نظری، بیانگر جهان‌بینی خاص عارفانه است  
که در کنار دیگر جهان‌بینی‌ها مطرح می‌شود. به بیان دیگر،  
عرفان نظری، بیانگر زاویه نگرش و بینش عارف است.  
عارف در عرفان نظری، آن‌چه را در عرفان عملی یافته  
است، به استدلال بیان می‌کند؛<sup>۸۶</sup> به گونه‌ای که دیگران  
بتوانند آن را بفهمند و با عرفان آشنا شوند؛ البته این بدان  
معنا نیست که «جهان‌بینی عرفانی» هویتی مستقل از  
«جهان‌بینی دینی» داشته باشد؛ بلکه این دو یک ماهیت  
دارند و در واقع، «عرفان»، وصول به عالی‌ترین درجات دین  
است.<sup>۸۷</sup> عرفان عملی برای تحقق عرفان نظری است؛ چه  
این‌که زمینه‌ساز تبیین مسائل آن نیز هست.<sup>۸۸</sup> یکی از نقاط  
حائز اهمیت، ابتدای عرفان اسلامی بر وحی است. ریشه و  
اساس عرفان اسلامی چه در بُعد نظری و چه در بعد عملی،



قرآن و عترت است؛ برای مثال، قول به وحدت وجود به این معنا که اصل واحد و اصیل، مبدأ جمیع موجودات و تعینات و محیط بر کافه فعلیات باشد، از آیاتی مثل هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ؛<sup>۸۹</sup> أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ؛<sup>۹۰</sup> أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؛<sup>۹۱</sup> هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛<sup>۹۲</sup> وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ،<sup>۹۳</sup> و روایاتی مانند «داخِلٌ فِی الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمَمَازِجَةِ وَخَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمَبَانِيَةِ» و «مَا رَأَيْتَ شَيْئًا إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتَ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَمَعَهُ فِيهِ» یا قاعده قوس صعود و نزول از آیات اِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ<sup>۹۴</sup> و اَلَا وَاَلِی رَبِّكَ الْمُنْتَهَى وَاِلَى رَبِّكَ اَلرُّجْعَى،<sup>۹۵</sup> و<sup>۹۶</sup>

به نظر نگارنده، به هیچ وجه لزومی ندارد مأخذ و اساس افکار عرفانی اسلامی را در فرهنگها و مکاتب و حتی ادیان دیگر مانند فلسفه فلوطین یا عرفان بودایی یا گنوسی و یا مسیحیت... بجوییم. نگاه تاریخی به این صورت، به نوعی تحویل‌گرایی مبتلا است.

به کار رفتن اصطلاحات مشابه در بین اقوام و ملل متفاوت، به این معنا نیست که به‌طور لزوم ایشان این مفاهیم را از یک‌دیگر اقتباس کرده‌اند. همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره کردم، انسان‌ها هرگاه حکیمانه به هستی نگریسته‌اند، سخنان یک‌سان گفته و به آرای مشابه و گاهی مشترک رسیده‌اند؛ افزون بر این که بسیاری از این مشترکات، آثار و ردپای سخنان حکیمانه و الهی انبیا در بین اقوام و ملل گوناگون است.

### وجوه مشترک عرفان اسلامی و ذن بودایی

برخی از وجوه مشترک عرفان اسلامی و ذن بودایی چنین است:

#### ۱. یقظه

یقظه در عرفان اسلامی، نقطه عزیمت و تنبّه و بیداری از خواب غفلت است. سالک الی‌الله سفر خود را از این منزل آغاز می‌کند. این مسأله تا حدی شبیه ساتوری (اشراق ناگهانی) در ذن بودایی است. همان‌گونه که پیش‌تر در ابتدای مقاله توضیح داده شد، در ذن بودایی، سالک با نشستن در حال مراقبه (زازن) و تفکر بر روی کوآن (مسأله خاص) که از جانب استاد به وی داده شده، در پی ساتوری یا همان اشراق و تنویر ناگهانی است.

#### ۲. مراقبه

در عرفان اسلامی، مراقبه به آن معنا است که سالک در

تمام احوال مراقب باشد تا به وظیفه خود عمل کرده، و در انجام آن کوتاهی نکند؛ البته مراقبه، معنایی عام داشته، با توجه به اختلاف مقامات و درجات و منازل سالک تفاوت می‌کند؛ برای مثال، مراقبه در ابتدای سلوک، پرهیز از «ملا یعنی» است و سالک باید بکوشد تا خلاف رضای خدا در قول و فعل از او صادر نشود. مراقبه، گاهی عبارت از توجه به سلوک خود و گاهی به نفس خود و گاهی به بالاتر از آن از مراتب حقیقت از اسما و صفات کلیّه الهیه است.<sup>۹۷</sup>

در ذن، نوع خاصی از مراقبه وجود دارد که می‌توان گفت ویژه خود ذن است. زازن به معنای مراقبه در حالت نشسته به صورت چهار زانو است. شاگرد در این حالت می‌کوشد به نگرش درونی بپردازد و در عوالم درونی سیر کند. در حقیقت شاگرد با نشستن به صورت زازن در حلّ کوآن می‌کوشد.

تفاوت اصلی در این دو مراقبه، حدّ حرام و استمرار آن‌ها است. در ذن بودایی، زازن هیأت خاصی از مراقبه است که تداوم ندارد. مراقبه در عرفان اسلامی در نسبت با «حضور» یا «درک محض» معنا می‌شود؛ بدین سبب استمرار دارد. سالک الی‌الله همیشه مراقب است؛ البته چنان‌که ذکر شد، این مراقبت مراتب و درجاتی دارد. این مسأله از نقاط قوت عرفان عملی در اسلام است.

### ۳. نیاز به استاد

بنابر اندیشه عرفانی در اسلام، لازم است سالک، تحت رهبری و هدایت «استاد آگاه» مسیر را بپیماید. استاد با توجه به استعداد و ظرفیت مرید در طری طریق، او را راهنمایی کرده، به تربیت او می‌پردازد.

در ذن بودایی نیز شاگردان در دیرها، تحت نظارت استاد خاص به مراقبه و زازن می‌پردازند. استاد طی «ون - تا»<sup>۹۸</sup> «ژاپنی: موندو»<sup>۹۹</sup> و با دادن کوآن (مسأله خاص) شاگرد را راهنمایی می‌کند تا به اشراق (ساتوری) دست یابد. قسمت عظیمی از ادبیات ذن، شامل این گفت‌وگوها است. هدف موندوها، ایجاد نوعی آگاهی و ادراک ناگهانی در ذهن سؤال‌کننده یا سنجیدن عمق بصیرت و آگاهی او است؛ به همین دلیل اگر این پرسش‌ها توضیح داده شود، اثرش از میان می‌رود. شخص باید بی‌درنگ خود، نکته را دریابد. ویژگی اصلی این گفت‌وگوها نمادین بودن آن‌ها است. (ef. watts, 1972, pp. 108 - 110) خوب است در این‌جا درباره کوآن به اختصار توضیح داده شود. موضوع کوآن (چینی: kungan) مراقبه است و از موارد ذیل

تشکیل می‌شود:

۱. برخی از موندوهای کهن معروف؛
۲. قسمت‌هایی از سوتره‌های بودایی؛
۳. قسمت‌های معینی از گفت‌وگوهای استاد؛
۴. فقه‌های کوتاه، مربوط به جنبه‌های گوناگون استادان.

کوآن در وهله نخست غیرعقلانی و بی‌معنا به نظر می‌رسد؛ اما استادان ذن معتقدند که هر کوآن، دارای یک ساختار دو بُعدی است: از یک جنبه، معنای فلسفی ساده‌ای دارد که با عقل قابل درک است و از جنبه دیگر، مسأله‌ای غیرعقلانی است که می‌خواهد به مرید، شوک روانی بدهد. برای نمونه، دو کوآن ذکر می‌شود.

- روزی چائوچو، روی برف به زمین افتاد و فریاد زد: کمک کنید تا برخیزم! کمک کنید تا برخیزم! راهبی آمد و در کنار او دراز کشید. چائوچو برخاست و رفت.

- آب از سقف اتاق می‌چکید. استاد ذن به دو تا از راهبان گفت تا چیزی بیاورند و آب را جمع کنند. یکی تشت آورد و دیگری سبد. اولی چند بار توییح و دومی بسیار تشویق شد.

زازن (مراقبه نشسته) راه رسیدن به حل کوآن است. عمل به ذن، در اصل عمل به زازن است. مریدان، ساعات بسیاری از روز را به این تمرین مختص می‌کنند و به نحوه نشستن و نفس کشیدن، اهمیّت فراوانی می‌دهند. (cf. watts, 1972 pp 128 - 129 Izutsu, 1977 b, pp 290 - 295)

#### ۴. فنا

فنا در عرفان اسلامی، نهایت سیر الی‌الله است. سالک در مقام فنا به دارالقرار می‌رسد که مقصد سیروسلوک عارفان است. در این مقام، سالک نه تنها غیر و ماسوی‌الله را نفی می‌کند، بلکه اساساً آن‌ها و حتی خود را نمی‌بیند تا درصدد نفی آن برآید؛ زیرا اثبات «ثابت» و نفی «منفی» دو چیز است و این تعدّد و کثرت با وحدت شهود راستین سازگاری ندارد.

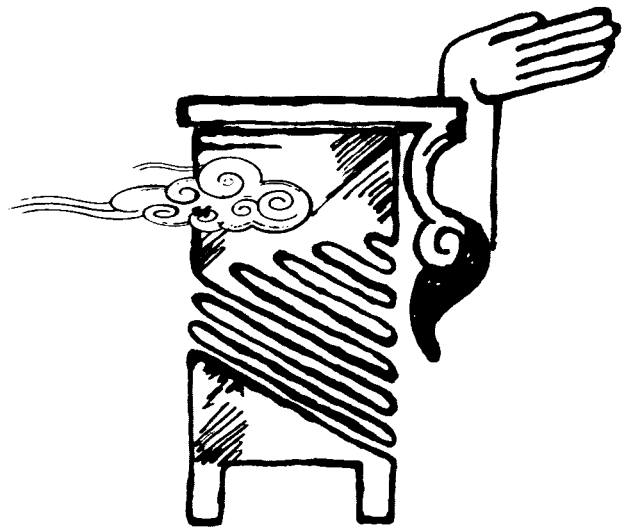
نکته این‌جا است که مقام فنا، قلّه اوج کمال سالک نیست؛ بلکه سالک باید از فنا هم فانی شود. مرگ ملک‌الموت و نیز مرگ اصل موت که در مواقف قیامت کبرا مطرح است، دو شاهد نیرومند بر فنای فنا است؛ زیرا معنای مردن ملک‌الموت و نیز مردن اصل مرگ به معنای زوال و فنای اصل تغییر و تحوّل است که چون نفی در نفی است، مساوی اثبات می‌شود؛ پس مرگ مرگ و مردن فرشته مرگ به معنای تحقّق ثبات و بقا و ابدیّت منزه از زوال خواهد بود، نه به معنای فنای همه چیز؛ زیرا در این فرض، اصل فنا رخت بریسته، نه آن‌که فراگیر شده باشد. در آن مرحله که اشیا یا اشخاص دیگر می‌مردند، برای این بود که اصل مردن زنده بود. اکنون که اصل مرگ مرده است، همگان برای همیشه زنده خواهند بود.<sup>۱۰۰</sup>

همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، دو فرقه مهم بودایی، هینه‌یانه و مهاییانه است. در فرقه هینه‌یانه کسی که به مقام نیروانا (فنا) برسد، «ارهت» نام دارد. حصول این مقام فقط برای راهبان ممکن است و مردم عادی، امکان رسیدن به آن را ندارند. در فرقه مهاییانه، ذن بودایی یکی از شاخه‌های فرقه مهاییانه است. آرمان بودهستیوه مطرح است و آن اصلی است که به مقام نیروانا (فنا) رسیده؛ اما فقط به فکر نجات خود نیست؛ بلکه برای رهایی همه موجودات می‌کوشد. ناگفته نماند که مقام «بقای بعد از فنا» از نقاط قوت و ممتاز عرفان اسلامی است.

وجه اختلاف عرفان اسلامی و مکتب ذن بودایی

#### ۱. توحید

یکی از ویژگی‌های بارز عرفان اسلامی، مسأله توحید و ولایت است. سلوک الی‌الله، طی درجات توحید است. عارف بالله به دنبال خرق حجاب عالم کثرت و اختلاف است. وی باز کردن این حجاب، به آنچه حق و اصیل است، روی می‌کند و معنای توحید و فنا را می‌فهمد و موحد می‌شود؛ بدان‌گونه که قرآن فرموده است:



آیت‌الله حسن‌زاده آملی در جای دیگر می‌گوید:

حقیقت امر این است که دین، یعنی عرفان با‌الله، یعنی معرفت‌الله، معرفت، دار هستی و کلمات هستی هم معرفت‌الله است. این حقیقت عرفان است و عارف هم می‌کوشد که به چنین مقامی برسد. ۱۰۲

حقیقت این است که معروف در علم شریف عرفان، خدای سبحان و اسمای حسنا و است و خدای سبحان، ذات اقدس است که به مصداق «لیس کمثله شیء»<sup>۱۰۳</sup> برای آن ماندی وجود ندارد؛ پس معرفت عرفانی، در ارزش بی‌نظیر بوده و انسان کاملی که به قدر امکان از آن بهره می‌برد نیز مظهر آن یگانگی و بی‌مانندی است؛ چرا که منزلت هر انسان به معرفت<sup>۱۰۴</sup> و رقبته هر معرفت، به معروف آن است.

شیخ صدوق<sup>علیه السلام</sup> از رسول خدا<sup>صلی الله علیه و آله و سلم</sup> نقل می‌کند که فرمود:

ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل لا اله الا الله. ۱۰۵

هیچ گوینده‌ای، چه من و چه کسانی که پیش از من بوده‌اند، هرگز سخنی مانند لا اله الا الله نگفته است.

مسلم است که منظور نبی اکرم از گویندگانی که پیش از او به توحید سخن گفته‌اند، فقط انبیای سلف نیست؛ بلکه تمام اولیا و مقربان الهی است که پیش از او زیسته و منادیان راستین توحید بوده‌اند.

همچنین روشن است که مقصود پیامبر<sup>صلی الله علیه و آله و سلم</sup> از این بیان، تلفظ آنان به جمله عربی نیست؛ زیرا بسیاری از انبیا و اولیای پیش از پیامبر به زبان غیر عربی از قبیل عبری یا سریانی سخن می‌گفتند؛ پس معنای حدیث آن است که محتوای «لا اله الا الله» حقیقتی است که نه من مانند آن را آورده‌ام و نه انسان‌های کاملی که پیش از من بوده‌اند، نظیر آن را ارائه داده‌اند؛ پس در فنّ شریف عرفان، معرفت‌الله سبحانه و تعالی و معرفت اسمای حسنا و معرفت صفات علیای الهی معیار الهی، یعنی توحید در ذات و توحید در صفات و توحید در افعال مطرح است. از امام محمد باقر<sup>علیه السلام</sup> منقول است که فرمود:

جاء جبرئیل الی رسول الله<sup>صلی الله علیه و آله و سلم</sup> فقال یا محمد طوبی لِمَنْ قال من أمتک لا اله الا الله وحده وحده وحده. ۱۰۶

تثلیث در توحید به ظاهر به توحید ذات و صفات و افعال ناظر است بدین معنا که لا اله الا الله وحده ذاتاً، وحده

در بودیسم، فقدان آموزه توحید مشهود است. بیش‌تر محققان و دین‌شناسان غربی برآنند که بودا از خدا سخن گفته است؛ البتّه عده‌ای از دین‌شناسان با این مسأله مخالفند و معتقدند که به خدا در دین بودایی، در مقام لاتعیّن اشاره شده است. این مسأله در جای خود، تحقیق و تفحص مستقّلی را می‌طلبد. به هر حال، مشخص بودن مسأله توحید در بودیسم، آن را بستر مناسبی برای سوءاستفاده آن دسته از خداستیزان غربی کرده است که به دنبال جایگزینی برای حفظ آرامش انسان پس از حذف خدا، در زندگی او می‌گردند. ایشان ذن بودایی را واجد این شرایط دیده، آن را به صورت جایگزین تبلیغ می‌کنند.

## ۲. استوار نبودن آموزه ذن بر کلمات یا متون مقدّس

نویسنده مقاله مکتب مراقبه<sup>۱۰۸</sup> در دائرةالمعارف دین می‌گوید: آموزه ذن «بر کلمات یا متون مقدّسی» استوار نیست؛ بلکه «انتقالی خاص بیرون از تعالیم مقدّس» و انتقالی از ذهن به ذهن است.<sup>۱۰۹</sup> این در حالی است که عرفان اسلامی، بر آموزه‌های قرآن و احادیث معصومان<sup>علیهم السلام</sup> مبتنی است و این یکی از نقاط قوت آن به شمار می‌رود و اساساً یکی از موارد امتیاز عرفان دینی بر عرفان بشری همین است که به جهت ابتدای بر وحی، خطاپذیری آن در کم‌ترین حد قرار دارد؛ ولی عرفان بشری، مخلوق و مجهول آدمی است؛ بدین سبب نمی‌تواند اطمینان لازم و کافی را برانگیزد.

## ۳. مسأله خلا و انکار واقعیت موجودات خارجی

آموزه خلا (Sunyata) در فرقه‌های مهائیانّه بودایی، از جمله ماده‌میکه<sup>۱۱۰</sup> و ذن، به صورتی افراطی و ایده‌آلیستی در یوگاچاره<sup>۱۱۱</sup> مطرح می‌شود به این معنا که همه پدیده‌های عالم خارجی را از وجود خالی، و منشأ و علت همه چیز را در فکر و فعالیت ذهنی می‌دانند؛ برای مثال، شعر ذیل که از هویی ننگ<sup>۱۱۲</sup> یکی از راهبان بزرگ ذن است، این مطلب را نشان می‌دهد.

هرگز درخت بودهی نبوده است

هرگز آینه شفاف نبوده است

اساساً هیچ چیز وجود ندارد

پس خاک کجاست تا پاک شود؟<sup>۱۱۳</sup>

آیت‌الله حسن‌زاده آملی در این باره می‌نویسد:

بدان که گاه، در بحث وحدت وجود، این توهم پیش می‌آید که وجود، شخص واحدی است و منحصر به یک فرد است و آن،

واجب الوجود می‌باشد، و مفهوم وجود، مصداقی جزء او ندارد. بر این اساس، سایر موجودات از آسمان و زمین و گیاه و حیوان و نفس و عقل، خیال‌های اویند؛ یعنی جز آن فرد، چیز دیگری نیست و موجودات چیزی جز از او نیستند؛ مانند آب دریا و امواج آن که در واقع، امواج، چیزی جز آب دریا نیستند، جز آن که اختلاف امواج و کثرت آن‌ها، انسان را بر آن می‌دارد که گمان نماید، آن‌ها موجودات مستقلی هستند. چنین توهم و برداشتی از وحدت وجود، با بسیاری از قواعد محکم عقلی مخالف است؛ زیرا علّیت حق تعالی و معلولیت ممکنات را حقیقتاً نفی می‌کند، و این توهم را ایجاد می‌کند که ممکنات در وجود خود، بی‌نیاز، بلکه واقعاً وجود آن‌ها را نفی می‌کند. خلاصه این که مفاسد این اعتقاد از نظر شرع و عقل بسیار است و هیچ یک از حکمای الهی و عرفای بزرگ، بدان معتقد نیستند و نسبت دادن این اعتقاد به آنان، تهمت و دروغی بس بزرگ است. ۱۱۴

#### صدرالمتألهین در مبحث علّت و معلول کتاب اسفار

می‌نویسد:

... هر موجود ممکن را دو جهت است: یک جهت این که او موجود است و واجب به غیر. از این جهت با تمام موجودات بدون هیچ تفاوتی در وجود مطلق مشترک است. جهت دیگر، چیزی است که با آن، هویت وجودی‌اش معین می‌گردد که آن عبارت از این است که ببینیم موجود از نظر شدت و ضعف و کمال و نقص، در کدام درجه از درجات وجود واقع است؛ زیرا ممکنیت ممکن، از تنزل از مرتبه کمال واجب و قوه غیرمتمنهای و فخرتم و جلال ارفع، ناشی می‌شود و به اعتبار هر درجه‌ای از درجات فصور از مرتبه وجود مطلق که هیچ جهت عدمیت و حیثیت امکانی ندارد، برای وجود، خصایص عقلی و تعینات ذهنی پیدا می‌شود که به آن‌ها ماهیات و اعیان ثابت گویند؛ پس هر ممکنی در هنگام تحلیل، زوج ترکیبی است از جهت مطلق وجود، جهت مرتبه معینی که در فصور دارد .... ۱۱۵

حکیم ملاحادی سبزواری می‌گوید:

این مغالطه از آن جا ناشی شده است که ماهیت را با هویت خلط نموده و ماهیت من حیث هی را با حقیقت اشتباه گرفته‌اند. اینان نفهمیده‌اند که وجود نزد آنان (صوفیه) اصل است؛ پس چگونه هویت و حقیقت می‌تواند اعتباری باشد و جهت نورانی هر چیز که وجه‌الله است و مظهر خدا و قدرت و مشیت او است که بیان‌کننده فاعل است نه مفعول، چگونه می‌تواند اعتباری انگاشته شود؟ که دامن کبریا و جلال

خداوند، از غبار اعتبار پاک و منزّه است. کی عارفان برگزیده و آگاه گفته‌اند که ملک و انسان و حیوان و سایر مخلوقات، اعتباری هستند؛ بلکه منظور آن‌ها ماهیت این اشیا است که اعتباری‌اند. ۱۱۶

#### ۴. آموزه تناسخ

ذن مانند دیگر فرقه‌های بودایی و ادیان هندی، به آموزه تناسخ<sup>۱۱۷</sup> اعتقاد دارند به این معنا که روح انسان پس از مرگ، به بدن دیگری برمی‌گردد و به زندگی خود ادامه می‌دهد.

مسأله مرگ و زندگی دوباره، از دغدغه‌ها و دلمشغولی‌های جدی هندوان و بودائی‌ان است. ایشان دائم به فکر چاره نجات از این چرخه مرگ و زندگی دوباره هستند. زندگی بعدی هر فرد در دنیا، با توجه به عمل زندگی گذشته‌اش، کرمه،<sup>۱۱۸</sup> تعیین می‌شود؛ به طور مثال، ممکن است فرد در صورت انجام عمل بد، در زندگی بعدی‌اش در دنیا از زهدان یک حیوان متولد شود. در اسلام، هر فرد، مسؤول اعمال خویش است و پس از مرگ در حیات برزخی به زندگی ادامه خواهد داد؛ البته کیفیت زندگی‌اش در برزخ و در قیامت کبرا به اعمالش در این دنیا بستگی دارد و به هیچ وجه روح فرد به بدن دیگری در این دنیا برنمی‌گردد.

تناسخ در عرفان اسلامی نه مفهوم و ماهیت ملکی و ناسوتی، بلکه ماهیت ملکوتی دارد و آن، تجسم و تمثّل برزخی آدمی در صور اعمال است. این که حیات آخرتی انسان بر اساس معیشت و عمل دنیایی او است، سخن درستی است؛ اما مشکل در تحلیل مادی این مسأله در مکاتب و عرفان‌های غیردینی است.

#### نتیجه‌گیری

عرفان و دین هر دو ریشه فطری دارند؛ از این رو تقابل و تضاد در میان دو چیزی که منشأ واحد دارند، معنا نمی‌یابد. غایت عرفان، خودیابی، و دستیابی به شخصیت اصیل انسانی است. اگر ما عنصر فطرت را عنصر شخصیتی انسان بدانیم، رسیدن به فطرت و بازیابی شخصیت فطری، غایت آموزه‌های عرفانی را تشکیل می‌دهد. فطرت، حقیقتی ماورایی است و هویت مادی ندارد. طبعاً لازمه دستیابی به این حقیقت، فاصله گرفتن از مادیت و نزدیکی به جهان مجردات است که انس و نسبت بیش‌تری میان آدمی با حقیقت انسانی او را فراهم می‌کند. همان‌گونه که پیش‌تر نیز بیان شد، دغدغه دین بودایی نیز از همان ابتدای

شکل‌گیری، مسأله انسان و شناخت نفس است؛ اما راه ارائه شده برای وصول به این شناخت، در این مکتب ناکارآمد است.

دین به جهت اتصال به منبع الاهی و اصل و مبدأ آفرینش، روش‌هایی را برای دستیابی به معرفت ارائه می‌دهد که سریع‌ترین، نزدیک‌ترین و سالم‌ترین و درست‌ترین راه‌ها هستند. به‌طور قطع، روش‌های ارائه شده جهت کسب معرفت در دین خاتم به جهت «مصدقاً لما بین یدیه و مهمینا علیه»<sup>۱۱۹</sup> بودن آن، بسیار کارآمدتر خواهد بود؛ البته ممکن است تجرّد، از غیر راه دین کسب شود؛ برای مثال، کسی با ریاضت و دنیاگریزی به تجرّد برسد؛ اما نکته مهم این‌جا است که ماهیت تجرّد با هم متفاوت است. در عرفان، ملکوت را به «ملکوت علیا» و «ملکوت سفلا» تقسیم می‌کنند. شخصی که در تضاد با جوهر شریعت قرار دارد، به ملکوت سفلا راه می‌یابد. در قرآن کریم همان‌گونه که از «تنزل ملائکه» و روح بحث می‌شود (إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبَّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ<sup>۱۲۰</sup> تنزل الملائكة و الروح فیها)<sup>۱۲۱</sup> در کنار آن از نزول شیاطین هم سخن رفته است و می‌فرماید:

تنزل علی کل آفاکِ ائیم؛<sup>۱۲۲</sup>

یعنی شیطان هم تنزل و القا دارد یا می‌فرماید:

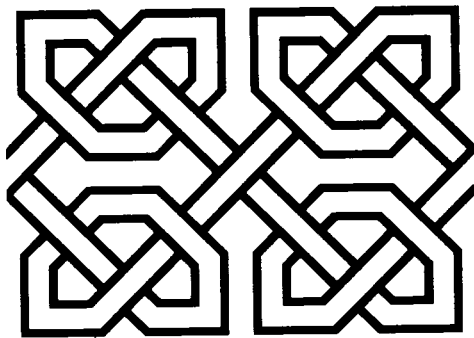
ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم؛<sup>۱۲۳</sup>

پس ممکن است که فرد از طریق غیرشرعی به ملکوت سفلا راه یابد؛ اما بنا به تعبیر عارفان، صاحب تجلیات شیطانی می‌شود و تحت تدبیر ولایت شیطان قرار می‌گیرد. به هر حال، دین عهده‌دار دو امر مهم است: اولاً در جهان‌بینی، به شناسایی حقیقت می‌پردازد و ثانیاً طریق ایصال به حقیقت را بیان می‌کند؛ بدین جهت، هر فرد به میزان نسبتی که با حقیقت می‌یابد، از باطن دین بهره گرفته است. به دلیل ویژگی‌های خاص و بی‌نظیر دین الاهی، هیچ جایگزینی برای آن وجود ندارد؛ زیرا اولاً دین، طریق همگانی برای تقرّب به حقیقت است و ثانیاً دستورالعمل کامل، قطعی و خطاناپذیر است که عمل دقیق و درست به آن، حتماً فرد دیندار را به حقیقت می‌رساند.<sup>۱۲۴</sup>

نه ذن بودایی و نه هیچ عرفان بشری دیگر نمی‌تواند به تمام و کمال، به تمام نیازها و ابعاد وجودی انسان پاسخ دهد و او را در بستر کمال مطلوب رهنمون باشد؛ چرا که این نوع عرفان (اعمّ از ذن بودایی یا هر عرفان بشری دیگر)

به دلیل عدم ابتنا بر وحی، خطاپذیر، و جهت وصول به کمال مطلوب ناکارآمد است.

انسان، افزون بر حیات فردی، حیات اجتماعی نیز دارد. ذن بودایی خود را متکفل بُعد شخصی و حوزه خصوصی<sup>۱۲۵</sup> حیات انسانی می‌داند و درگیر بُعد اجتماعی<sup>۱۲۶</sup> نمی‌شود؛ به همین دلیل، مروّجان سکولاریزم به ویژه در کشورهای غربی، این مکتب را هماهنگ با اهداف خود می‌دانند و در تبلیغ آن می‌کوشند. این در حالی است که عرفان اسلامی به تمام ابعاد وجودی انسان نظر می‌افکند و به حیات فردی و اجتماعی او هر دو عنایت دارد. پیش‌تر گفتیم که رابطه دین و عرفان، رابطه طولی است. عرفان به لایه باطنی و عمیق دین می‌پردازد؛ پس عرفان، حوزه‌ای مستقل و جدا نیست. دین اسلام متکفل حیات فردی و اجتماعی انسان است؛ پس عرفان اسلامی هم که لایه باطنی آن به‌شمار می‌رود، چنین است. عزیزانی که در پی معارف باطنی هستند (به ویژه جوانان) باید در نظر داشته باشند که طعام معنوی خود را از چه سفره‌ای بر می‌دارند.<sup>۱۲۷</sup> هر گروه و مکتبی که مدعی راه‌های باطنی شد نمی‌تواند عهده دار این امر خطیر شود. سالک با گام نهادن در مسیر درست و سلوک صحیح به نتیجه می‌رسد و مراتب سیر را طی می‌کند. بدون التزام به شریعت و آموزه‌های دینی، ره‌یابی به طریق حقیقت میسر نیست.



۳۵. همان‌طور که ملاحظه می‌فرمایید، مکتب ذن به دنبال شناخت انسان است؛ اما آیا در ارائه راه وصول به این شناخت موفق است یا نه، در نتیجه‌گیری همین مقاله به این مطلب پرداخته شده است.

36. Suzuki, D.t., what is zen, the Buddhist, society. london, PP 13 - 14.
37. wahs.
38. Madhyamika.
39. Laotzu.
40. watsl, Alanw. the way of zen, pantheon Books, newyork: P.96.
41. Mondo.
42. Public problem.
43. Koan.
44. the "lightning" method.
45. Ts ao - tung.
46. soto.
47. Meditation School in - An: Encyclopedia of Religion, ferm, Virijilious (ed) , PP. 102 - 3.
48. Izustu, T., Toworad a philosophy of zen Buddhism, pp. 3 - 7.
49. non - ego.
50. absolute selfhood.
51. Immediate isness.
52. (Ibid).
53. Nan - sen.
54. T 'ang.
55. Ibid.
56. discrimination.
57. vikalpa.
58. prajna.
59. non - apple.
60. A - ness.
61. svobhovo.
62. lokav yavahara.
63. All things are egoles.
64. Wuhsin.
65. Ibid, PP. 13 - 15.
66. no - mind.
67. nothing ness.
68. ibid, P.15.
69. Emprical ego.
70. Isuthio.

پی‌نوشت‌ها:

1. esoterism.
2. exoterism.
3. janana marga.
4. karma marga.
5. bhakti marga.
۶. بشيروا لهم دفائین العُقُول. (نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱)
7. Hinayana.
8. Mahayana.
9. Zimmer, Heinrich, Philosophics of India, PP, 506 - 11.
10. Bodhidharma.
11. Smart, ninan, "Zen" in, Ency clopedia of philosophy, paul, Edwards (ed) PP. 366 - 7.
12. Buddha - hood.
13. Sangha.
14. dhyana.
15. Satori.
16. Laotzu.
17. saye.
18. ibid.
19. Ma - tsu.
20. Nan - chvan.
21. Hvang - po.
22. Lin \_ chi.
23. chao - chov.
24. koan.
25. "zen" in the columbia Electronic Encycloredia.
26. Smart, Ninian, "Buddhism" in: Encyclopedia of - 1 Philosophy, Poul Edwards (cd), PP. 365 - 7.
27. Linchi.
28. Isao tung.
29. Dogen.
30. zazen.
31. Rinzai.
32. D.t. suzuki.
33. locicit.
34. Suzuki.

۱۰۲. حسن حسن زاده آملی: گفتگو، ص ۴۲.
۱۰۳. شوری (۴۲): ۱۱.
۱۰۴. قيمة كل امرء ما يعلم. (آمدی: غررالحکم و دررالکلم، ص ۴۲)
۱۰۵. شیخ صدوق: التوحید، باب ثواب الموحدين و العارفين، ص ۱۸.
۱۰۶. همان.
۱۰۷. عبدالله جوادی آملی: تحریر تمهید القواعد، ص ۷۰ و ۷۳.
108. meditation School.
109. Ferm, pp 102 - 103.
110. Madhyamika.
111. Yogacara.
112. Hvi - neng.
113. Cf. watts. pp, 110 - 116.
۱۱۴. حسن حسن زاده آملی: لقاء الله، ص ۳۵ و ۳۶.
۱۱۵. ملاصدرا: الاسفار الاربعه، ج ۱، فصل ۲۷، مرحله ششم، ص ۱۹۰.
۱۱۶. حسن حسن زاده آملی: لقاء الله، ص ۳۶ - ۳۸.
117. Samsara.
118. Karma.
۱۱۹. وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّبًا عَلَيْهِ. مائده (۵): ۴۷.
۱۲۰. قدر (۹۷): ۴.
۱۲۱. فصلت (۴۱): ۳۰.
۱۲۲. شعرا (۲۶): ۲۲۲.
۱۲۳. انعام (۶): ۱۲۱.
۱۲۴. سیدعباس حسینی قائم مقامی: تأملات فلسفی، ص ۱۹۸ - ۲۰۰.
125. Privatu.
126. Public.
۱۲۷. فلینظر الانسان الى طعامه. عبس (۸۰): ۲۴.
71. Tathagata - garbha.
72. wamb of the absolpute Reahy.
73. ego - consiovsness.
74. ultimate Reality.
75. True selfhood.
76. Ibid, pp 18 - 25.
۷۷. سید جلال الدین آشتیانی: شرح مقدمه قصری، ص ۷۰ - ۷۴.
۷۸. انعام (۶): ۷۵.
۷۹. محمود شبستری: گلشن راز.
۸۰. سید جلال الدین آشتیانی: شرح مقدمه قصری، ص ۵۱ و ۵۲.
۸۱. سیدحیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۵۹۱ و ۵۹۲.
۸۲. لأكلوا من فوفهم و من تحت ارجلهم. مائده (۵): ۶۶.
۸۳. حسن حسن زاده آملی: قرآن و عرفان و برهان، از هم جدایی ندارند، ص ۴۱ - ۴۳.
۸۴. سیدعباس حسینی قائم مقامی: رنج بی پایان، ص ۲۰۰ - ۲۰۴.
۸۵. روح الله موسوی خمینی [امام]: مصباح الهدایه، الى الخلافة و الولاية، صص ۲۰۵ - ۲۰۷؛ سیدعباس حسینی قائم مقامی: رنج بی پایان، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.
۸۶. از جمله بزرگانی که عرفان را به صورت برهان درآورده اند می توان از ابن عربی صاحب فصوص و فتوحات مکیه، شیخ رئیس بوعلی سینا که توانست ظرایف و دقائق عرفانی را در نمط های هشتم و نهم و دهم اشارات در کسوت برهان ارائه دهد و نیز ترکه اصفهانی صاحب قواعد و ابن ترکه مؤلف تمهید القواعد و همچنین ابن فناری صاحب مصباح الانس و دیگر، سیدحیدر آملی و صدر المتألهین شیرازی و در دوره اخیر، علامه طباطبایی نام برد. (ر.ک: حسن حسن زاده آملی: مجموعه مقالات، ص ۱۲)
۸۷. ر.ک: سیدعباس حسینی قائم مقامی: رنج بی پایان، ص ۲۰۰ - ۲۰۴.
۸۸. ر.ک: عبدالله جوادی آملی: تحریر تمهید القواعد، ص ۱۵.
۸۹. حدید (۵۷): ۳.
۹۰. فصلت (۴۱): ۵۴.
۹۱. همان، ۵۳.
۹۲. حدید (۵۷): ۴.
۹۳. ق (۵۰): ۱۶.
۹۴. بقره (۲): ۱۵۶.
۹۵. علق (۹۶): ۸.
۹۶. ر.ک: سید جلال الدین آشتیانی: شرح مقدمه قصری، ص ۶۲ - ۶۴.
۹۷. ر.ک: حسینی طهرانی: رساله لبالب، ص ۱۱۳ و ۱۱۴.
98. wen - ta.
۹۹. Mondo: گفت وگویی کوتاه استاد با شاگرد.
۱۰۰. ر.ک: عبدالله جوادی آملی: مراحل اخلاق در قرآن، ص ۴۰۲ و ۴۰۳.
۱۰۱. حدید (۵۷): ۳.

