

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۴۰-۲۷

زندگی به مثابه معنا (بررسی معنای زندگی در آیین ذن و مقایسه آن با ادیان خداپاوار)

ندا خوشقانی* امیرعباس علیزمانی**

چکیده

در میان دیدگاه‌های فرا طبیعت‌گرا و طبیعت‌گرا، که معنای زندگی را یا در امری فراتر و متعال از زندگی می‌یابند یا در درون زندگی، دیدگاه ذن دیدگاهی منحصر به فرد است؛ چراکه مطابق دیدگاه ذن، زندگی خود به مثابه معنای زندگی است. هنگامی که انسان بتواند بی‌تکلف و آزادانه و طبیعی زندگی کند، به غایت و معنای زندگی نائل می‌گردد. در این سطح است که از هر دویینی و آشفته‌گی ذهنی رها گشته، به نجات دست می‌یابد. بنا به دیدگاه ذن، انسان در بی‌کنشی است که می‌تواند به نجات دست یابد، زیرا هر فکر، واکنش، تحلیل، پرورش، قصد و آهنگی موجب دوگانه‌انگاری در امور می‌شود و انسان را به رنج دچار می‌سازد. در حالی که ذن به زندگی طبیعی و آزادانه تأکید می‌کند، در ادیان خدا باور معنا به موجودی متعالی باز می‌گردد که به انسان طرحی برای زیستن و زندگی معنادار ارائه می‌دهد. نگرش ذن با وجود نکات جالب توجهی که در میان سایر مکاتب دارد، در عین حال، دارای ابهامات، تناقضات درونی، مشکلات اخلاقی و اجتماعی خاصی است که پذیرش کامل این دیدگاه را به خصوص در مقایسه با ادیان الهی دشوار می‌نماید.

واژه‌های کلیدی

معنای زندگی، دیدگاه‌های فراطبیعت‌گرا و طبیعت‌گرا، زندگی طبیعی، ذن، ادیان خداپاوار، رنج.

مقدمه

گرچه پرداختن به معنای زندگی، به عنوان مبحثی مستقل و مهم در فلسفه تحلیلی سابقه‌ای بیش از پنجاه سال ندارد، ادیان، مکاتب و چهره‌های بزرگی همواره طی تاریخ به این سؤال که چه چیزی زندگی را معنادار می‌کند، پاسخ داده‌اند. در عصر حاضر، اکثر فیلسوفان تحلیلی نیز به این پرسش پرداخته و در بحث معنای زندگی در بادی امر در پی ایضاح مفهوم معنا و زندگی برآمده‌اند و غالباً معنا را در عبارت «معنای زندگی» به یکی از این دو صورت تفسیر کرده‌اند: «معنا به معنای هدف زندگی» و «معنا به معنای ارزش زندگی» یا «فایده و کارکرد زندگی» (ملکیان، ش ۲۳: ۱۸-۲۷). در واقع، در پاسخ به این پرسش که زندگی معنادار چگونه زندگی‌ای است، می‌توان گفت که زندگی معنادار زندگی‌ای است که فرد به اهداف با ارزش و مبتنی بر اختیارش نائل شود که در عین حال، می‌تواند اخلاقمند، سعادتمند و رضایت بخش نیز باشند، ولی ضرورتاً مرادف با اخلاق، سعادت، شادی و درستی نباشند؛ برای مثال، یک کشف علمی می‌تواند برای کسی معنادار و دارای غایتی با ارزش باشد ولی ربطی به اخلاق نداشته باشد؛ یا زندگی فردی با فدا کردن خود برای رفاه شخصی دیگر معنادار باشد، ولی ضرورتاً مایه شادی و آسایش خود او نباشد (Metz, 2007). البته، برخی از متفکران تنها معنایی را برای زندگی یک فرد دارای ارزش ذاتی دانسته‌اند که امری متعالی باشد؛ چنانکه ویتکنشتاین در این باره می‌گوید: «تنها امری متعالی می‌تواند به زندگی انسان معنا ببخشد» (Wittgenstein, 1961:149). نگاه دینی (ادیان خداپاور) به بحث معنای زندگی نیز چنین است. در

این شیوه نگاه، غایت نهایی انسان باید هماهنگ با غایت خدا باشد تا انسان به معنای زندگی دست پیدا کند. ایشان در پرداختن به زندگی نیز در عبارت «معنای زندگی» طلب معنا را مستلزم نوعی فراتر رفتن از زندگی هر روزی دانسته‌اند و جستجوی معنا را در سطحی فراتر از سطوح ابتدایی، و لایه‌های اولیه زندگی تکراری و معطوف به برآوردن غرایز طبیعی اذعان نموده‌اند (علیزمانی، ش ۱: ۶۹). واضح است که این تحلیل از معنای زندگی با دیدگاه‌های فرا طبیعت‌گرایانه سازگار است که مطابق آن معنا در زندگی باید از طریق ارتباطی خاص با عالمی روحانی ایجاد شود. در این دیدگاه اگر خدا یا ساحتی روحانی وجود نداشته باشد، زندگی بی‌معناست. چنانکه در ادیان خداپاور مشهود است که زندگی کسی با معنادارترین و بهترین زندگی است که آن شیوه زیستن از سوی خداوند یا موجودی روحانی تعیین شده باشد (Metz, 2007). جان هیک، فیلسوف دین معاصر، تحلیل جالبی از خوشبینی موجود در هستی‌شناسی ادیان ارایه می‌دهد که به خوبی معناداری زندگی دیندارانه را حتی در برخورد با وجوه تراژیک زندگی نیز بازگو می‌سازد. او بیان می‌کند که گرچه هستی و انسان مغلوب گرفتاری‌ها، رنج‌ها، شرور، گناهان و غیره است، در کنار این امور بدبینانه دیدگاهی بسیار خوشبینانه به انسان ارایه می‌شود که زندگی و رنج‌های آن را با توجه به آن امور معنادار می‌سازد؛ اموری از قبیل لطف و رحمت الهی، ملکوت، بهشت، تائو، نیروانا و از این دست (هیک، ش ۳ و ۴: ۲۵۲). برای مثال، هنگامی که فرد در برابر بی‌معنایی مرگ و نافرجامی محض قرار می‌گیرد، دین به او وعده بهشت و نیروانا و ملکوت را می‌دهد.

به عبارتی، برای دیندار هر چیزی اعم از لذت‌ها، رنج‌ها، برخورداری‌ها و حتی نابرابری‌ها در دنیا معنادار گردیده است و او این معناداری را، نه با اثبات و استدلال منطقی آنها، که با نگاه مثبت و خوشبینانه^۱ دینی خویش می‌پذیرد؛ چرا که دین برای مؤمن همچون یک فلسفه نظام‌مند نیست که درصدد اثبات منطقی و نظام‌مندانه گزاره‌های خود باشد. البته، خوشبینی یک دیندار، برای مثال یک دیندار مسیحی، با تئوری خوشبینی^۲ متفاوت است. مسیحی خوشبین است، ولی تئوریست نیست، برای او خدا سراسر عشق است و هیچ نیرویی - خواه خیر، خواه شر - یارای مقاومت در برابر این عشق را ندارد. گویی همه چیز با این عشق معنادار، ارزشمند و غایتمند می‌گردد (Kilpatrick, v12:7).

اگرچه بیشتر ادیان در معناداری زندگی به دیدگاه فراطبیعت‌گرایانه نزدیکند و زندگی را به مثابه مسیر یا وسیله‌ای برای رسیدن به غایت و معنایی متعال در نظر می‌گیرند، در مقابل این دیدگاه نظریات طبیعت‌گرایانه‌ای نیز وجود دارد که در آنها معنا می‌تواند در همین زندگی طبیعی و همگام با طبیعت فراهم شود، نه در جستجوی معنایی فراتر و حتی خارج از زندگی طبیعی. مطابق این دیدگاه، حتی اگر قلمرو روحانی‌ای وجود نداشته باشد، معنا در زندگی و همگام با طبیعت ممکن است (Metz, 2007). برای مثال، رسیدن به موفقیت‌های در کار و تحصیل به زندگی انسان معنا می‌دهد، ولی در عین حال فراتر از طبیعت و زندگی نیست، بلکه جرئی از همین زندگی است.

اما گذشته از این دو دیدگاه در باب معناداری زندگی، دیدگاه دیگری در میان مکاتب دینی وجود دارد که خود زندگی و زیستن را به مثابه معنای زندگی تلقی می‌کند؛ نه در جستجوی معنایی متعالی و خارج از زندگی عادی است و نه اینکه به دنبال معنایی خاص در زندگی است، بلکه زیستن و زندگی خودجوش و طبیعی به خودی خود برای آن به مثابه هدف و معنای زندگی است. در واقع، می‌توان گفت درحالی‌که نظریه فراطبیعت‌گرایی به دنبال معنای زندگی^۳ یا معنایی فراتر از زندگی است، و دیدگاه طبیعت‌گرا به دنبال معنا در زندگی^۴ است، باید گفت در دیدگاه ذن زندگی، خود به مثابه معنای زندگی^۵ است. به عقیده مکتب چه‌آن یا ذن - که خود یکی از شاخه‌های مهم بودیسم مه‌ایانه و در عین حال بسیار متأثر از مکاتب طبیعت‌گرای چینی چون تائویسم است - زندگی ذاتاً ارزشمند است و تنها کسی که همچون طبیعت خود در مسیر زندگی عادی و بی‌تکلف حرکت کند، حقیقتاً به معنای واقعی زندگی، که همانا خیری نهایی است، دست یافته است.

در بودیسم و مکاتب آن، از جمله ذن، معنا به خالق متعال باز نمی‌گردد، چون اساساً بودا با خدایان و نظام متافیزیکی ایشان کاری ندارد و آنچه می‌گوید با انسان و نجات وی سروکار دارد، ولی این بدان معنا نیست که بودیسم هدف و معنایی ارزشمند در زندگی نداشته باشد. معنا، هدف و غایت زندگی در بودیسم نجات از رنج است که در هر یک از مکاتب آن

³ meaning of life

⁴ meaning in life

⁵ life as meaning of life

¹ optimistic view

² optimism

به‌گونه‌ای خاص حاصل می‌شود. پرداختن به نحوه نجات، اشراق و آرامش در ذن که معنا، هدف و غایت زندگی در ذن است، در این مجال خواهد بود. همچنین، مقایسه در باب معنای زندگی میان مکتب انسان محوری، همچون ذن با ادیان خداباور ابعاد مهمی از بحث معنای زندگی را در آنها روشن می‌سازد.

گرچه هدف آن نیست که مکتب ذن و مبانی فکری آن کاملاً بیان شود، ولی برای ورود به بحث ضروری است تا مختصری از نظام اندیشه آن بیان گردد.

نظام اندیشه ذن

ذن شاخه‌ای از بودیسم مه‌ایانه است که البته بسیار از تائویسم چینی نیز متأثر بوده است. ذن همچون سایر مکاتب بودایی در خطوط کلی بودیسم - همچون سمساره، نیاز به رهایی (موکشه)، وفاداری به بودا و نظام سنگهه - بودایی است. در واقع، ذن نیز مانند بودا در هستی‌شناسی خود به چرخه زادمرگ یا سمساره باور دارد و نیز مهمترین هدفش رهایی از این رنج مکرر تولد و مرگ است؛ همچنین، این مکتب مانند بودا با متافیزیک کاری ندارد. در بودیسم تنها رنج (یا دوکه)^۱ اصلی‌ترین آموزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، و نجات‌شناسی را تشکیل می‌دهد و سایر مفاهیم و مصادیق را حول خود مطرح می‌سازد. از این‌رو، مبنای همه مکاتب بودیسم مواجهه با «واقعیت رنج» و تبیین آن، و هدف همه آنها «نجات و رهایی از رنج» یا نجات‌بخشی است. با وجود این، تفاوت‌های قابل توجهی نیز میان شاخه‌های مختلف بودیسم از حیث

آموزه رنج، نجات از رنج و راه نجات از آن وجود دارد که آنها را از هم تا حدی متمایز می‌سازد. در واقع، بودا و مکاتب مختلف آن به‌جای بحث درباره مسائل متافیزیک کوشیده‌اند انسان‌ها را با مهمترین پرسش‌ها آگاه سازند: سؤال‌هایی درخصوص رنج، اندوه، چیرستی آن و راه‌های پایان‌بخشیدن بدان (چاترجی، ۱۳۸۴: ۲۶۸).

مهم‌ترین پرسش در ادیان انسان‌محوری چون بودیسم، پرسش از غایت و معنای رنج است. از آنجا که این مکتب به خالق متعال باور ندارد، لذا رنج‌های آدمی را نیز خارج از وجود خود انسان نمی‌یابد و به موجود دیگری نسبت نمی‌دهد؛ برخلاف ادیان خداباور که غالباً رنج‌های انسان را دارای غایتی دانسته یا اینکه آن را وسیله تهذیب نفس و چه بسا موهبتی از جانب خداوند می‌دانند. در بودیسم عامل رنج انسان خود انسان است که با خواهش‌های خود در کرمه‌های نامتناهی گرفتار می‌گردد و در سمساره یا چرخه زادمرگ همواره رنج می‌کشد. از این‌رو، رنج‌ها در بودیسم معنا، مقصود و کارکردی ندارند. آنچه در آن غایت و هدف محسوب می‌گردد، تنها یافتن راهی برای رهایی از رنج و آشفستگی‌هاست. در واقع، معناداری زندگی برای بودیسم، نه در معنا بخشیدن به زندگی و رنج‌های آن، که در یافتن راهی برای رهایی و نجات از رنج است. اگرچه خدایی خالق و متعال در بودیسم وجود ندارد، ولی سطحی متعال چون نیروانا (به‌ویژه در تراواده)، شونیاتا یا تهیگی (به‌ویژه در مه‌ایانه) و ووسین یا نه-ذهن (در ذن) برای انسان بودایی مطرح است. در بودیسم - به‌خصوص در سنت تراواده آن - پرستش خدایی متعال و خالق در زندگی انسان وجود ندارد. در

^۱ dukkha

چیزهای دیگر شناخته و تشخیص داده می‌شود؛ در اینجا ذهن واقعیتی برای هر یک از شناسه‌ها در نظر گرفته، آن را هویتی مستقل و مجزا از غیر فرض می‌کند (Izutsu, 1382:12). این سطح از ذهن در علوم، منطق، فلسفه، دین و حتی عرفان (در معنای غربی آن) نیز نمود می‌یابد، از این‌رو ذن هیچ یک از اینها نیست. سوزوکی به زیبایی تفاوت شناسایی علمی و شناسایی ذن را چنین بیان می‌دارد:

«آن گاه که طریق علمی به نیستی می‌کشاند و شیء را با موشکافی قربانی کرده، اجزا را دوباره کنار هم می‌گذارد و سعی در تجدید حیات بدن طبیعت می‌نماید- که در حقیقت فکری ناممکن است- طریق ذن به جای پاره پاره کردن زندگی به قطعات و سعی به بازگرداندن حیات به وسیله نیروی مغز یا به هم چسبانیدن قطعات پاره شده در ذهنیت، زندگی را همان‌گونه‌ای که هست می‌شناسد. طریق ذن زندگی را به شکل زندگی حفظ کرده، قیچی جراحی هرگز لمسش نمی‌کند» (سوزوکی، ۱۳۶۲: ۲۰ و ۴۰).

در واقع، علوم درحالی‌که برای شناختن یک چیز اولاً خود را جدای از شناسه دانسته، ثانیاً به تجزیه شناسه برای پی‌بردن به ماهیت آن دست می‌زند، ذن از سوی، بین خود به‌عنوان شناسه‌گر و شیء به‌عنوان شناسه تمیزی قائل نیست و از سوی دیگر، برای شناخت آن هرگونه تفکر، استدلال، تحلیل و تجزیه را کنار می‌نهد و شیء را همان‌گونه که هست، می‌پذیرد و شناسایی می‌کند. علاوه بر این، ذن مخالف منطق است. در منطق نیز تضادها بین عین و ذهن فراوان است و از پس آن کوشش و رنج دوچندان می‌گردد. منطق به خود، آگاه است و هر آنچه به خود آگاه است، غیریتی برای امور، خارج از خود قائل است،

بودیسم عوالم زیادی وجود دارد که در آن حیوان و انسان محکوم به تحمل رنج هستند و در نظام کرمه‌ای و زادمرگ به صورت انسان، حیوان، ارواح و خدایان تولدی دوباره می‌یابند. ممکن است فعالیت‌های اجتماعی به زندگی آنها معنا ببخشد، ولی در نهایت نیروانا و نجات از رنج اصلی‌ترین معنای زندگی بودیسم و همه مکاتب آن است (ward, 2000:21; Smart, 2000:33).

عامل رنج‌های انسان از دیدگاه ذن

رنج خود یکی از وجوه زندگی انسان‌هاست و در بحث معنای زندگی نیز همواره این پرسش مطرح است که آیا زندگی با همه رنج‌هایش ارزش زیستن دارد یا خیر؟ اینک پرسش اینجاست که از نگاه ذن رنج چگونه در زندگی مطرح است و ذن با رنج‌های آدمی چگونه مواجهه می‌کند؟ ذن مهمترین علت گرفتاری و رنج انسان را همانا در جدایی و تضادانگاری ذهن آدمی می‌داند که دائماً درصدد است حدود و ثغور بین خود و هستی و بین اشیای آن را مشخص کرده، برای آنها جوهر و خودبودی قائل گردد. اصطلاح چینی فن‌پیه^۱ و ویکالپه^۲ سانسکریت به معنای تنوع و گوناگونی به کار می‌رود. مقصود از آن تمیز و دانش تحلیلی است؛ یعنی فهم و بحثی نسبی که ما در ارتباطات روزمره‌مان و نیز در تفکر نظری‌مان به کار می‌بریم؛ این شناخت در برابر پرگیا- که شناخت بی‌تمیز است- قرار می‌گیرد (سوزوکی، ۱۳۸۳: ۵۹). در سطح ویکالپه ذهن، برای مثال یک سیب، با متمایز کردن و جدا ساختن آن از

^۱fen-pieh

^۲vikalpa

مادامی که انسان خودانگیخته و طبیعی همچون طبیعت زندگی کند، دچار رنج نخواهد شد.

زندگی، معنای زندگی ذن

در آغاز گفتیم که در پرسش از معنای زندگی گاه معنا را با موجود غایی مرتبط دانسته‌اند، گاه آن را به اهداف و ارزش‌های جزئی در زندگی تقلیل داده‌اند و در کنار این دو نگاه به معناداری زندگی، خود زیستن و زندگی کردن را معنای زندگی دانسته‌اند که این معنای اخیر دیدگاه ذن را بازگو می‌سازد.

همچنین، بیان شد که ذن گرفتاری و رنج انسان را در ذهن دویین، پرتکلف و منطقی وی می‌بیند و راه نجات از این دوانگاری را، راه طبیعی بودن و بی‌غرضی آدمی در کنش و عمل می‌داند؛ همان‌گونه که در شش دستور تیلوپا (۹۸۹-۱۰۶۹)، یکی از اساتید بزرگ بودیسم تئریک، نیز یافت می‌شود: «نه فکر، نه واکنش، نه تحلیل، نه پرورش، نه قصد و نه آهنگ؛ بگذار خود جایگزین و برقرار شود» (واتس، ۲۵۳۶: ۱۰۸). همه اینها برای آن است که هیچ جایی برای دوانگاری نماند و ایجاب این موارد همه بذر تمیز را در وجود انسان می‌کارند. این سلبیات در اندیشه و عمل آدمی، به آموزه وو-وی در تائویسم، به‌عنوان یکی از مهمترین آموزه‌ها در کنار مفهوم تائو، شبیه است. Wu یعنی نه یا هیچ و wei یعنی کار، ساختن، انجام دادن، کوشش و کشمکش، تقلا یا اشتغال (واتس، ۲۵۳۶: ۳۱). وو-وی به همان معنایی که تیلوپا بیان کرده بود، اشاره دارد و بازتاب ذهن بی‌کنش و بی‌غرض آدمی است که آدمی را به فراسوی هر تضادی رهنمون می‌گردد. در واقع، مادامی که زندگی وجهی از تقلا، نزاع و ستیز است،

درحالی که ذن می‌خواهد زندگی از درون زیسته شود و غیریت و تضادی در این میان نباشد. در واقع، ذن می‌اندیشد که ما بنده واژگان و منطقییم و تا آن‌گاه که بدین‌سان در بند باشیم، بیچاره و دستخوش رنجی ناگفته‌ایم، ولی اگر بخواهیم چیزی ببینیم که به راستی شایسته شناختن باشد که ما را به سعادت هدایت کند، باید بکوشیم تا یکباره خود را از همه شرطها آزاد کنیم (سوزوکی، b، ۱۳۸۳: ۴۵)؛ و نیز پاشایی، بی تا: ۲۴ و ۲۰). همچنین، ذن عرفان به معنای غربی آن نیز نیست؛ چرا که در این عرفانها مفاهیمی چون جذب، استغراق، همان شدن و اتحاد، و... از یک مفهوم دوگانه‌گرای زندگی و جهان مشتق می‌شوند، در حالی که ذن هیچ یک از اینها نیست. ذن دین هم نیست. در عرصه دین، انسان که ترکیبی از خدا و طبیعت است در چالش میان این دو قرار می‌گیرد و در اینجا نیز دچار درگیری میان این دو نیرو برای تفوق یکی بر دیگری است و اینچنین دچار آشفتگی و تضاد می‌گردد (Suzuki, 1956:232).

پس به راستی ذن چیست؟ ذن، ذن است؛ طریقتی برای انسان است که راه‌هایی او را از آشفتگی‌ها، که از ذهن دویین وی نشأت می‌گیرد، در زندگی بی‌تمیز و خودجوش می‌بیند. با این اوصاف، می‌توان فهمید که زندگی تا چه اندازه برای ذن اهمیت دارد. ذن به دنبال امری فراتر از زندگی عادی و طبیعی نیست و عمیق‌ترین هدف و معنا را در آن می‌یابد، چرا که از دیدگاه آن تمام رنج‌ها ناشی از زندگی پرتکلف و تمییزانگار بین شناسه و شناسه‌گر است. انسان تنها باید آزادانه بدون هیچ تحلیل و توجیهی زندگی کند، چرا که زندگی سخت و رنج‌های آدمی از همین تفکیک‌ها و تحلیل‌های عقلانی و منطقی است.

کار را می‌کرد؛ بی‌غرض و کاملاً طبیعی. در این طبیعی عمل کردن و خودبه‌خودی کنش و اندیشه ذن، داستان دیگری نقل می‌کنند که راهبی از ذن، پس از شنیدن خبر مرگ یکی بستگانش، گریه سر داد. هنگامی که یکی از شاگردان پیروش اعتراض کرد که نشان دادن این چنین تعلق‌خاطر زیبنده یک راهب نیست، پاسخ داد: «احمق مباش! من گریه می‌کنم، چون که می‌خواهم گریه کنم» (واتس، ۲۵۳۶: ۱۷۶). در واقع، اگر از روی غرض و هدفی جلوی عواطف خود را می‌گرفت، گرفتار تصنع شده بود و از راه ذن بازمی‌ماند.

نگاه ذن به رنج‌ها نیز، که از ذهن تمییزین وی نشأت می‌گیرد، نگاهی پذیرنده است، نه نگاهی پردازنده؛ چه زندگی را آن‌گونه که هست می‌پذیرد با همه رنج‌ها و لذت‌های آن. به عقیده ذن، رهایی و نجات آدمی از ذهن تضادین، که به آشفتگی و پریشان‌خاطری وی می‌انجامد، در سازشی بی‌کنش (wu-wei) با جهان و رنج‌های برخاسته از آن است. در واقع لازم نیست امری از بیرون به رنج‌ها معنا و ارزش ببخشد، بلکه زیستن با همه رنج‌ها و خوشی‌های آن معنای زندگی ذن را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت ذن در زندگی روحیه پذیرندگی دارد و نه روحیه‌ای تدافعی برای مبارزه با سختی‌ها و رنج‌ها. و بر این باور است که رهایی تنها در این پذیرندگی و خودجوشی در زندگی اتفاق می‌افتد. برای انسان ذن که از هر دویینی و پیچیدگی کنار رفته است (و به ووسین یا نه-ذهن رسیده است)، جایی برای کرمه‌ها و رنج برخاسته از آنها وجود ندارد. در این باره، شن‌هوویی یکی از اساتید ذن می‌گوید: «نزد کسانی که نه-ذهن را می‌بینند، کرمه از عمل باز می‌ماند»

نمی‌تواند چیزی جز رنج باشد. آدمی باید با همه امور به‌گونه‌ای مواجه شود همچون احساسی که از گرمای آتش و سرمای یخ دارد، بی‌غرض، بی‌اندیشه، بی‌تحلیل و خودبه‌خود. اینجاست که ذن‌ترین می‌گوید: «کوهستان‌های کبود خود به خود کوهستان‌های کبودند، ابرهای سفید خود به خود ابرهای سفیدند...» (واتس، ۲۵۳۶: ۱۷۶). در واقع، بی‌هیچ تکلفی و در سادگی تمام آنها را آن‌گونه که هستند می‌بیند.

ذن درصدد است آدمی را از هر قیدی رها سازد و به او در کنشش آزادی بخشد. در طریق ذن نباید هیچ‌گونه نشانی از تکلف و احساس رنج وجود داشته باشد. به محض اینکه اندک نشانه‌ای از تکلف و تصنع در روال زندگی دیده شود، دیگر عامل به آن یک موجود آزاد تلقی نخواهد شد. هدف ذن حفظ نیروی حیاتی، آزادی ذاتی و از همه بالاتر، کمال در موجودیت انسان است؛ همان‌گونه که هست، نه آن‌گونه که از او می‌خواهند باشد. به عبارت دیگر، ذن می‌خواهد از درون زندگی کند نه اینکه اسیر قواعد و قوانین شود. او می‌خواهد قوانین و مقررات خود را داشته باشد (Suzuki, 1956:15)؛ سوزوکی b, ۱۳۸۳: ۸۷ و ۵۱).

بسیاری از اقوال، داستان‌ها و کوآن‌های^۱ ذن نیز به همین طریق آزادانه و طبیعی دلالت دارد. برای مثال، راهبی روزی از استاد خود پرسید: «آیا سگ هم طبیعت بودایی دارد». استاد در پاسخ او می‌گوید: «وو». آن‌طور که سوزوکی می‌گوید این وو به سادگی همان وو است و این در حقیقت همان جوابی است که سگ می‌توانسته به این سؤال بدهد (سوزوکی a, ۱۳۸۳: ۲۲). در واقع، راهب در طبیعی‌ترین حالت پاسخی را به شاگرد داد که یک سگ در برابر او این

(سوزوکی، a، ۱۳۸۳: ۷۲) چراکه در نه-ذهن هیچ ذهن دوبین، متکلف و غیرطبیعی در انسان ذن فعال نیست که کرمه و به دنبال آن رنج را فراهم آورد.

جایگاه اخلاق در نظام ذن

مسئله آنجاست که اگر زندگی آزادانه و طبیعی غایت زندگی معنادار باشد، اخلاق چه جایگاهی دارد. اگر بنا به دیدگاه ذن برای رسیدن به رهایی از ذهن دوبین، که عامل رنج و کرمه سازی است، باید طبیعی و خودجوش عمل کرد، چه چیز اخلاقمندی را در میان افراد تضمین می‌کند. به راستی چه چیز اخلاق را در برابر این سخن دون‌هوانگ تضمین می‌کند: «مانند زنبوری که شهد گل را می‌مکد، مثل گنجشکی که دانه می‌چیند، مثل گاوی که از حبوبات تغذیه می‌کند، به کردار اسبی که در دشت می‌چرد، چون دلتان از فکر تملک شخصی آزاد باشد، همه چیز برایتان به خوبی می‌گذرد. اما تا فکر «از من» و «از تو» در دلتان پیدا شود، شما برده کرمه‌تان می‌شوید» (همان: ۱۲۹). مقصود او این است که طبیعت این گونه عمل می‌کند: خودانگیزخته و بی‌غرض، و ذن از انسان می‌خواهد تا همچون سایر موجودات طبیعت زندگی کند. در واقع، انسان نیز باید به طبیعت باز گردد و همچون آن عمل کند، نه بر اساس قوانین مقید اخلاقی و اجتماعی‌ای که دیگران برای او تعیین کرده‌اند.

سوزوکی در توضیح این سخن دون‌هوانگ می‌گوید: هنگامی که دلتان سازگار با طبیعت باشد و درگیر اندیشه‌های دوبینانه نیک و بد، شایست و ناشایست، بهشت و دوزخ نباشد، شما مسؤول کارهایی که می‌کنید، نیستید و در نتیجه هیچ راهی برای کرمه‌سازی نخواهد ماند. شما مانند باد رفتار

می‌کنید و چه کسی باد را هنگامی که در مسیرش ویرانی ایجاد می‌کند، سرزنش می‌کند. البته، این نحوه از رفتار زمانی مخرب می‌شود که در اجتماعی زندگی کنیم که سایرین به این نحو زندگی نمی‌کنند و گرفتار شروط و قوانین اخلاقی‌اند (همان: ۱۳۰). ذن معتقد است که انسان‌ها تنها مطابق سرشت طبیعی خود عمل کنند و هنگامی که ذهنشان را تنها بگذارند تا کارشان را از راه طبیعی و آزادانه انجام دهند، شروع کرده‌اند به نوع خاصی از خوبی و پرهیزکاری یا نیرو، که در تائویسم ت (te) نامیده می‌شود، اما این، آن خوبی و پرهیزکاری به مفهوم جاری و متداول راستی و درستی اخلاقی نیست. ت نیز خوبی و پرهیزکاری بی‌پیرایه و بی‌تکلف یا خودانگیزخته است که نمی‌تواند پرورش یافته یا تقلیدی از روش‌های سنجیده و عمدی باشد؛ یعنی فرد با عمل کردن بر اساس ذهن بی‌پیرایه و بی‌تکلف خود رفتار و اخلاقی نیز به‌گونه‌ای بی‌پیرایه و پرهیزکارانه و مطابق سرشت حقیقی‌اش گشته و طریق خوبی و پرهیزکاری را (نه اکتسابی، بلکه به‌طور طبیعی) پیش خواهد برد (در این باره نک: واتس، ۲۳۵۶: ۳۹؛ لو، ۱۳۷۸: ۲-۹۱؛ و نیز kohn, v4: 2172-5).

در مورد ابهامات و دشواری‌های اخلاقی دیدگاه ذن در ملاحظه انتقادی بیشتر تأمل خواهیم کرد.

ذن و اشراق در زندگی عادی

بخشی از معناداری زندگی در ذن به اشراق و روشنی‌یافتگی مربوط است، اما در دیدگاه عرفانی ذن حتی اشراق و روشنی‌یافتگی (ساتوری) نیز در زندگی روزمره اتفاق خواهد افتاد، نه در سطحی ماورایی یا جهانی دیگر. یاسوتانی، از اساتید بزرگ ذن هدف ذن را در سه چیز معرفی می‌کند: ۱. گسترش قدرت

تمرکز؛ ۲. برانگیختن ساتوری؛ ۳. ملموس ساختن ذن و واقعیت بخشیدن به راه متعالی در زندگی روزمره. بدین ترتیب، هدف آخر همانا ملموس ساختن این مسیر در تمام زندگی و فعالیت‌های روزانه است، نه در سطحی خارج از آن (kapleau, 1967:48). تفاوت طریقت ذن را با سایر مکاتب بودایی که به اشراق دست می‌یابند، چنین می‌توان معرفی کرد: «در سایر مکاتب بودایی بیداری یا *Buddhi* به نظر کمیاب و اغلب فوق بشری می‌آید؛ چیزی که فقط پس از گذراندن زندگی‌ای بردبارانه و پرکوشش به دست می‌آید، ولی در ذن همیشه این احساس وجود دارد که بیداری چیزی کاملاً طبیعی است. چیزی است به نحوی شگفت‌انگیز واضح و آشکار که ممکن است در هر لحظه اتفاق بیفتد. چنانچه مشکلی در بین باشد، به خاطر سادگی بسیار زیاد آن است. ذن راه آموزشش نیز مستقیم است، زیرا مستقیماً اشاره می‌کند و آشکارا آن را نشان می‌دهد و بیهوده با نمادگرایی وقت را تلف نمی‌کند» (واتس، ۲۵۳۶: ۱۰۵-۱۰۶). برای ذن وصل عرفانی به معنای بازگشت است؛ یعنی باز آمدن به حالت آغازینی که از کف رفته است و از این‌رو، انسان برای اینکه همچون جانوران و گیاهان و هر چیز دیگر از مرکز زندگی کند، باید راهی را در پیش گیرد که نافی هر چیزی است که در او بیرون از مرکز قرار دارد (هریگل، ۱۳۶۹: ۱۷).

در این نقطه است که ذهن انسان از مرحله ویکالپه یا دوبینی می‌گذرد و وارد سطح نه-ذهن^۱ یا وو-سین می‌شود و ساتوری یا اشراق برای او حاصل می‌گردد. این سطح، سطحی از «خود خالص» است

که در بودیسم اولیه همان سطح پریگیا یا فرزانتگی نامیده می‌شد، و ذن برای آن اصطلاحاتی چون «ذات بودا»، یا صرفاً «ذهن»، «بی‌دلی»، «استاد»، «انسان خالص بدون هیچ مرتبه‌ای»، «صورت اصیلی که قبل از تولد از پدر و مادرت داشته‌ای» یا تنها «آن»^۲ و اصطلاحاتی از این دست به کار می‌برد (Izutsu, 1967:72).

البته برای رسیدن به این نقطه؛ یعنی- بی‌تکلف زیستن و رسیدن به ساتوری یا اشراق- برخی از اساتید ذن، به خصوص در مکتب شمالی آن به روش‌هایی چون ذادن- که نحوه خاصی از مراقبه است- توجه خاصی دارند. برای مثال، مکتب سوتو به عنوان یکی از دو مکتب بزرگ ذن، برخلاف مکتب رینزایی (که بر بی‌کنشی و عدم مراقبه تأکید دارد)، بر این نوع مراقبه تدریجی توجه دارد، اما مکتب جنوبی ذن که بیش از مکتب شمالی گسترش یافت، مراقبه را نفی می‌کند و بر بی‌عملی یا وو-وی تأکید دارد؛ چرا که بر این باور است که خود عمل مراقبه زاینده و موجب تکلف و غیرطبیعی بودن است و موجب تضادبینی و آشفتگی می‌شود (در این باره نک: سوزوکی a, ۲۰: ۱۳۸۳-۲۱؛ Suzuki, 1956:157-159).

همان‌گونه که ملاحظه شد، غایت ذن نیز که همان رسیدن به اشراق و نجات است، با زندگی عجین است و تنها در بطن و متن زندگی است که می‌تواند برای سالک اتفاق بیفتد.

مقایسه دیدگاه ذن و ادیان خدامحور در باب معنای زندگی

²that/it

¹no-mind

در زندگی و زیستن طبیعی اتفاق بیفتد و ثانیاً همگی مطابق زندگی طبیعی و عادی و نه در سطحی فراتر از آن باشد.

اما معناداری- همان گونه که گفته شد- در دیدگاه فراطبیعت گرایی، همچون ادیان خداباور با مکاتب انسان محوری چون بودیسم بسیار متفاوت است. آنچه در مقایسه میان مکتب ذن و ادیان الهی در باب معنای زندگی می‌توان بیان کرد، آن است که:

۱- اگر مفهوم کلیدی در بودیسم و مکاتب آن مفهوم رنج یا دوکه است که همه هستی شناسی، انسان شناسی و نجات شناسی آن حول این مفهوم می‌گردد، در ادیان خداباور مفهوم خدا کلیدواژه همه آموزه‌های این ادیان است و معنای زندگی دیندار نیز حول این مفهوم دور می‌زند.

۲- در نگرش غالب ادیانی، همچون ادیان ابراهیمی از آنجا که خداوند و افعالش لزوماً هدفدار و غایتمند است (البته، به جز نگرش هایی چون نگاه ایوب در عهد عتیق و اشاعره در اسلام که خداوند غایتی لزوماً در افعالش ندارد) چنین خدایی خود غایت و هدف همه مؤمنان است. تنها این خداست که ذاتاً غایتی ارزشمند و معنادار برای مومنان است و همه مؤمنان زندگی و اهداف و ارزش‌های موجود در آن را با این موجود در نظر می‌گیرند؛ برخلاف مکاتب بودایی، از جمله ذن که زندگی و معناداری آن را نه در موجودی متعال و برتر، که در نجات از رنج‌های موجود در زندگی می‌یابند.

۳- مؤمنان ادیان خداباور نیز آنچه انجام می‌دهند، اگر بنابر دستورهای خداوند و در جهت تحقق آنها باشد، زندگی‌شان به نحو مطلوبی معنادار

اینک شایسته است دیدگاه ذن و ادیان الهی را در باب معنای زندگی مقایسه کنیم و وجوه مختلف آنها را از نظر بگذرانیم. همان گونه که در تعریف معنای زندگی گفته شد، این عبارت به هدف یا ارزشی اشاره دارد که آدمی بنا بر اختیار خود در مسیر زندگی در جستجوی آن است. مؤلفه‌های اصلی معناداری در ذن را می‌توان چنین بیان کرد: الف- در ذن انسان گرفتار رنج و آشفتگی است که از ذهن دوگانه بین و تمیزدهنده او نشأت می‌گیرد و تنها راه نجات از این رنج، رهایی ذهن از هرگونه تضادبینی است؛ ب- راه رسیدن به رهایی از رنج ناشی از تضاد، طبیعی و بی تکلف زندگی کردن است، چون به قول تیلوپا هر فکر، واکنش، تحلیل، پرورش، قصد و آهنگی موجب دوگانه انگاری در امور می‌شود و انسان را به رنج مبتلا می‌کند؛ ج- هنگامی که انسان اینچنین بی تکلف و خودجوش زندگی کند، ذهن او از هر تضادی کنار می‌رود و به نقطه اشراق یا ساتوری می‌رسد؛ د- اخلاق در ذن نیز اخلاقی طبیعی است؛ به این ترتیب که هنگامی که انسان‌ها تنها مطابق سرشت طبیعی خود عمل کنند، به نوع خاصی از خوبی و پرهیزکاری یا نیرو، که در تائویسم ت (te) نامیده می‌شود، روی آورده‌اند. اما این ت خوبی و پرهیزکاری بی‌پیرایه و بی‌تکلف یا خودانگیخته است که پرورش یافته یا تقلیدی از روش‌های سنجیده و عمدی نیست؛ م- از این رو رهایی از رنج (که هدف و غایت همه مکاتب بودایی از جمله ذن است)، راه و طریقت رسیدن به رهایی و نجات، اشراق، اخلاق و همه آنچه ذن به دنبال آن است، تنها در زندگی است و از طرفی خود زندگی است، به این معنا که رهایی، نجات، اشراق، و اخلاق همه و همه اولاً باید بی تکلف و خودانگیخته

می‌خوانیم که: «پسرم، هرگاه خداوند تو را تنبیه کند، دلگیر نشو، و هرگاه اشتباهات تو را خاطرنشان سازد، دلسرد نشو، زیرا اگر تو را تأدیب می‌کند، به این علت است که دوستت دارد، و اگر تو را تنبیه می‌نماید، به این دلیل است که فرزند او هستی» (درباره غایتمندی رنج در عهدین نک: زروانی و خوشقانی، ۱۳۹۱).

نتیجه و ملاحظات انتقادی

همان گونه که ملاحظه شد، مهمترین مؤلفه معناداری در ادیان خداباور آن است که خدایی وجود دارد که طرحی برای زندگی بشر فراهم آورده است و انسان بر اساس آن و برای رسیدن به آن معنا و غایت متعال زندگی می‌کند؛ حال آنکه در دیدگاهی همچون ذن انسان باید از همه تعلقات و بایدها و نبایدها خود را رها سازد و آزادانه و خودانگیخته طبیعی زندگی کند، نه آنکه طرحی از قبل برای زندگی کردن داشته باشد. البته، برخی از منتقدان معناداری زندگی در ادیان خداباور این اشکال را ذکر کرده اند که خداوند با تعیین هدف برای ما استقلال و آزادی ما را از بین می‌برد؛ به این ترتیب که اگر ما اجزایی از جهانی باشیم که برای رسیدن به هدفی طراحی شده است، در آن صورت شأن و منزلت ما چندان تفاوتی با یک ابزار ندارد که بر اساس هدف از پیش تعیین شده‌ای در ذهن ساخته شده است. البته، پاسخ‌های متفاوتی به این اشکال داده شده است؛ برخی به طرفداری از این نظریه بر آنند که استقلال ما از بین نمی‌رود، زیرا ما در تصمیم برای تحقق یا عدم تحقق هدف الهی آزاد و مختاریم. برخی پاسخ می‌دهند که چون نیت اجمالی ما انجام کار خوب است و چون قصد

گشته است. از این رو، برای مؤمنان این ادیان اساساً تنها یک طرح برای زیستن و چگونگی زیستن وجود دارد و آن چیزی نیست مگر طرحی که خداوند بدیشان- اغلب به واسطه وحی در متنی مقدس همچون تورات یا قرآن یا با حضور خداوند در تاریخ، همچون تجسد خداوند به شکل مسیح- ارائه کرده است. بدین ترتیب، زندگی مؤمن تنها در این صورت و در جهت تحقق چنین اهدافی در زندگی است که معنادار، هدفمند و دارای ارزش ذاتی می‌شود، ولی در ذن برای رسیدن به نجات بیش از آنکه انجام فرایض و تکالیف دینی مهم باشد، زیستن بی تکلف و آزادانه می‌تواند انسان را به معنای اصلی زندگی، که همان نجات از رنج‌هاست، نزدیک سازد.

۴- در ادیان الهی از آنجا که اخلاقمندی برای دیندار تعریف شده است، زندگی این افراد علاوه بر اینکه معنادار است اخلاقمند نیز هست و مؤمن بر اساس این چهارچوب اخلاقی- دینی رفتار می‌نماید و با رعایت این اخلاقیات دینی بر این باور است که به آن معنای غایی و هدف ارزشمند نزدیک می‌شود. برخلاف ذن که اخلاق اجتماعی را امری متکلفانه و قراردادی می‌داند و بر اخلاق طبیعی تأکید می‌ورزد.

۵- در ادیان الهی غالباً رنج و مشقت‌های موجود در زندگی با حضور خداوند معنادار می‌گردد و همچون بودیسم نگرشی گریزانه و بدبینانه به رنج‌ها وجود ندارد. چه بسا خداوند با دادن رنجی به بنده با شفقت خود او را تأدیب می‌کند؛ چنانکه در رساله پولس به عبرانیان (۳:۱۲) چنین

تکلف که تقلیدی و وضعی هم نیست، شاید تنها در جایی خارج از یک اجتماع متحقق شود، نه در متن آن که افراد ملزم به رعایت آداب اخلاقی و قوانین اجتماعی‌اند. از این لحاظ، جایگاه اخلاق در ادیان خدا‌باور بسی پر رنگ‌تر و نظام‌مندانه‌تر از اخلاق در ذن است.

نکته دیگر آنکه اگر بنا بر دیدگاه ذن هر اظهارنظر، استدلال، فکر، قصد، و عملی تکلف به حساب می‌آید، پس خود ذن هم گرفتار آن است؛ چه، وقتی تنها راه رهایی از اضداد را در زندگی طبیعی می‌یابد، خود نیز گرفتار اظهارنظر شده است. به علاوه، اگر هدف رهایی از رنج و دوگانگی‌ها و دوبینی‌هاست که مایه رنج و آشفتنگی آدمی می‌شود و این تنها از طریق زیستن بی‌پیرایه ممکن است، چه اشکالی دارد که وجود رنج‌ها، دوگانگی‌ها، دوبینی‌ها و آشفتنگی‌ها را نیز امری طبیعی بدانیم و آنها را محکوم به تصنعی بودن نکنیم و به دنبال راه فرار و نجات از آن نگردیم. در واقع، آن هنگام که در صدد رهایی هستیم و راه آن را تنها در طبیعتی زیستن می‌یابیم، خود باز دچار تصنع شده‌ایم. و این چیزی نیست جز خاصیت ذهن انسان که ناگزیر و متأثر از پیش فرض‌ها، پیش فهم‌ها و پیش شرط‌هاست، چنانکه خود ذن نیز دارای چنین مفاهیم پیشینی است. از این رو، دیدگاه ذن اولاً در رابطه با اخلاق غیر وضعی و آزادانه در جامعه انسانی امری تقریباً محال است؛ ثانیاً در رابطه با زیستن خودانگیخته و بی‌پیرایه نیز دچار ابهام است و وجوه تصنعی بودن و نبودن آن در زندگی مرز مشخصی ندارد.

خداوند به واقع کار خوب است، اراده خدا کاملاً با اراده انسان سازگار خواهد بود. برخی اشاره کرده‌اند که خداوند تنها درخواستی مودبانه کرده است، نه فرمانی آمرانه. برخی نیز پاسخ اشاعره را داده‌اند و آن اینکه خداوند برتر از همه موجودات است و حتی اگر ما را آمرانه و به نحو خوارکننده‌ای مکلف نماید، اهانت نخواهد بود (در این باره نک: متز، ۱۳۸۸: ۲۰).

اما گرچه نقش آزادی و اختیار در تفکر ذن بسیار پر رنگ است و به هیچ طرح و نقشه‌ای از پیش تعیین شده توجه نداشته و تنها به زندگی آزادانه و طبیعی تأکید می‌کند، با این حال، مشکلاتی در باب نگرش خاص ذن در باب معناداری به لحاظ تناقضات درونی، و راهکارهای عملی وجود دارد که به برخی از آنها می‌پردازیم:

به نظر می‌رسد تعریفی که آیین ذن از زندگی معنادار ارائه می‌دهد یا به عبارت دیگر «زیستن برای زیستن» چهارچوب مشخص و راهکارهای علمی و ملموس و مرز مشخصی ندارد. یکی از اصلی‌ترین مشکلات نگرش ذن وجود ابهاماتی است که آن به خصوص در عدم ارائه راه حلی عملی برای رسیدن به نقطه رهایی از اضداد دارد. سؤال این است که طبیعتی زیستن به خودی خود چگونه زیستنی است و مراد از آن چیست؟ در مورد اخلاق نیز اینچنین است، مراد از اخلاق بی‌پیرایه و مبتنی بر طبیعت واضح نیست. چگونه فرد می‌تواند بدون تبعیت از اخلاق جمعی به صورت خوانگیخته و هرطور که دوست دارد رفتار کند؛ برای مثال، اگر شخصی در لحظه‌ای به انجام کاری قبیح، همچون دروغ، دزدی، قتل و از این دست تمایل داشته باشد، جایز است انجام دهد؟! به نظر می‌رسد داشتن اخلاق مبتنی بر طبیعت و بی

پی نوشت‌ها

۱- koan عمدتاً سوالی است که استاد برای شاگرد مطرح می‌کند تا روی آن به تفکر استعلایی بپردازند.

منابع

- ۱- کتاب مقدس.
- ۲- اریک فروم، سوزوکی و ریچارد دی مارتینو. (۱۳۶۲). *روانکاوی و ذن بودیسم*، ترجمه نصرالله غفاری، تهران: کتابخانه بهجت.
- ۳- پاشایی، ع. [بی تا]. *ذن چیست*، تهران: مازیار.
- ۴- چاترجی، ساتیش چاندر؛ داتا، دریندرا موهان. (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۵- زروانی، مجتبی؛ خوشقانی، ندا. (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی خاستگاه و غایت رنج در آموزه‌های بودا و عهدین»، *اندیشه دینی شیراز*، ش ۴۱، ۴۱.
- ۶- سوزوکی، a، د.ت. *بی‌دلی در ذن*، ترجمه ع. پاشایی، و نسترن پاشایی. (۱۳۸۳). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۷- سوزوکی، b، د.ت. (۱۳۸۳). *مقدمه‌ای بر ذن بودیسم*، ترجمه منوچهر شادان، با پیشگفتار کارل گوستاو یونگ، تهران: بهجت.
- ۸- علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۶). «معنای معنای زندگی»، *نامه حکمت*، ش ۱، ۵۹-۸۹.
- ۹- لو، آلبرت. (۱۳۷۸). *دعوت به تمرین ذن*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: میترا.
- ۱۰- متز، تدئوس. (۱۳۸۸). «آثار جدید درباره معنای زندگی»، *معنای زندگی*، ترجمه محسن جوادی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- ۱۱- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۰). «هرکس خود باید به زندگی خود معنا ببخشد»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۳.
- ۱۲- واتس، آلن. (۲۵۳۶). *طریقت ذن*، ترجمه هوشمند پویا، چاپ پایا.
- ۱۳- هریگل، اویگن. (۱۳۶۹). *روش ذن*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار.
- ۱۴- هیک، جان. (۱۳۸۲). «معنای زندگی»، ترجمه اعظم پویا، *نقد و نظر*، سال هشتم، شماره سوم و چهارم، ۲۴۵-۲۶۸.
- 15-Izutsu, Toshihiko, *toward a philosophy of zen Buddhism*, Tehran, Iranian of philosophy, 1382
- 16-kapleau, Philip. *The three pillars of zen, teaching, practice, enlightenment*, foreword by Huston Smith, new York & Tokyo, Beacon, 1967.
- 17-Kilpatrick, T.B. "suffering", *ERE*, James Hastings ED, v:xii, Edinburgh: t&t. clark, 1980.
- 18-kohn, Livia, "Dao and De", *ERs*, v:4, Lindsay Jones ED, Thomson Gale, 2005 pp.2172-5.
- 19-Metz, Thaddeus, "Meaning of life", *Stanford encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/life-meaning>, 2007.
- 20- Smart, Ninian, "The nature of religion: Multiple dimensions of meaning", *the meaning of life in the world religions*, Ed. Joseph Runzo and Nancy M. Martin, Oxford: Oneworld, 2000.
- 21-suzuki, d.t. *Zen Buddhism*, William

Barrett ED, Doubleday Anchor Books,
New York,1956.

22- Ward, keith, "religion and question
of meaning", *the meaning of life in the
world religions*, Ed. Joseph Runzo and
Nancy M. Martin, Oxford:
Oneworld,2000.

23- Wittgenestein, Ludwig, *Tractatus
Logico- Philosophicus*, tras.by David
pears and brian mcguinnes, London:
Routledge & Kegan paul, 1961.