

معنای زندگی در ادیان جهان*

هیوستن اسمیت ترجمه مصطفی ملکیان

معنای زندگی فوری و فوئی ترین مسأله است .

آلبر کامو^[۱]

در آنچه در پی میاید، به موضوع معنای زندگی در ادیان جهان از موضعی میپردازم که آن را موضع عموم ادیان میدانم و فقط برای اینکه نکاتی را که خواهم گفت تثبیت کنم و برایشان مثالهایی بیاورم به ادیان خاص اشاره میکنم. نیمه‌ی نخست توصیفی خواهد بود. با ابتناء بر این فرض که موضع اساسی ادیان اینست که زندگی معنادارست، نخست، میکوشم تا تفسیری آفاقی^[۲] از معنای زندگی - به تعبیری گستاخانه، تفسیری از منظر الاهی - عرضه دارم و، سپس، به راههای عمده‌ای که انسانها از طریق آنها به آن معنا دست میابند اشاره میکنم. نیمه‌ی دوم مکتوب من به ارزیابی اختصاص دارد؛ [یعنی به اینکه] آیا موضع ادیان راجع به معنای زندگی درستست یا نه.

موضع ادیان

اینکه زندگی معنادارست موضع اصلی دین است، و این ادعا را هم به نحو آنفوسی^[۳] ایضاح میتوان کرد و هم به نحو آفاقی^[۴]، و فرق این دو شیوه هم در اینست که آیا پیش و بیش از هر چیز در فکر معنای زندگی برای خودمانیم یا اینکه سعی داریم تا معنای زندگی را در چارچوب نظام کلی امور تعیین کنیم. کار را با شیوه‌ی دوم آغاز میکنم.

معنای آفاقی زندگی

اگر از موضع کل امور نظر کنیم، میبینیم که معنا و اهمیّت حیات انسانی عبارتست از اینکه این حیات چگونه عدم تناهی خدا را نمایش میدهد - یا، به تعبیری، تحقق میبخشد. اینکه ما در اینجا ثابت میکنیم که ممکن الوجودیم، و اگر ممکن الوجود میبودیم اما در اینجا نمیبودیم، به عدم تناهی خدا لطمه میخورد؛ و (به تعبیری ناپخته و عاری از ظرافت) کمال خدا دستخوش نقص میشد، و خدا کمال نمیداشت. کوتاه سخن اینکه اگر ما نمیبودیم خدا خدا نمیبود.

این تلقی از امور به زندگی ما اهمیّت میبخشد، اما بیانی که از آن به دست میدهند موجزست و، از این رو، من آن را تفصیل میدهم. من با ارنست کاسیرر^[۵]، آرتر لاجوی^[۶]، و عموم طرفداران فلسفه‌ی جاودانه^[۷] در این نکته موافقم که همه‌ی فلسفه‌ها و ادیان سنتی تقریری از سلسله‌ی عظیم وجود^[۸] را مسلم میگرفتند که عالم واقع را به صورت مثالی وارونه تصور میکنند

همان بیگیسدریل^[۹] فرهنگ اسکاندیناویایی، و درخت اشنوته^[۱۰] در اوپه نیشدها^[۱۱] که ریشه هایش در آسمان اند و شاخه هایش به سوی پایین فروریخته اند و جهان سمساره^[۱۲] را پدید میاورند. ^۱ قاعده‌ی فوقانی این مثلث همان وجود کامل^[۱۳] است که در هر یک از مراتب وجود متوسط سریان دارد، تا برسد به ضعیفترین وجوداتی که در پایستترین مرتبه واقعند و به زحمت از چنگ عدم گریخته اند.

اخترشناسان میگویند که مرکز عالم همانجایی است که اخترشناس اتفاقاً ایستاده است، و از لحاظ مابعدالطبیعی نیز ما خود را واقع در وسط موجودات میابیم که، فارغ از اینکه استعاره‌های بهشت و دوزخ را چگونه تفسیر کنیم، بهشت بر فراز سرمان است، و دوزخ در زیر پایمان. اگر از این مرکز به موجودات بنگریم، میبینیم که چهار ساحت از ساحت‌های سلسله مراتب وجودی چنان اهمیتی برای اغراض انسانی دارند که در هر جامعه‌ی شناخته شده‌ای به چشم میخورند، اگرچه از لحاظ میزان تصریحی که به آنها میشود جوامع تفاوت‌های فراوانی با هم دارند. این چهار ساحت از یک "برش" اولیه‌ی اساسی که [عالم] وجود را به دو نیمه تقسیم میکند - "این جهان" و "جهان دیگر" - و سپس هر یک از این دو نیمه را به اقسام کوچکتری منقسم میسازد حاصل میابند.

برای غرب، افلاطون^[۱۴]، در تمثیل غار، که در آن جهان سایه‌ها، در درون غار، با جهان آفتابی بیرون از آن تقابلی منفی دارد، یگانه استعاره‌ی نافذ را برای نشان دادن تمایز "این جهان" از "جهان دیگر" فراهم آورد. هر دینی، به روشی خاص خود، حول محور تمایزی از این قبیل میچرخد، به حدی که میتوان گفت که وجود این تمایز همان چیزی است که موجب میشود که جهاننگری دینی شود. میرچئا الیاده^[۱۵] این نکته را مسلم میدانست و به همین جهت به بررسی خود درباره‌ی تاریخ دینی عنوان *The Sacred and the Profane* [= امر قدسی و امر دنیوی] داد، و کارلوس کاستانیدا^[۱۶]، وقتی که یکی از کتابهای خود را *A Separate Reality* [= واقعیتی دیگر] عنوان داد، به همین نکته اشاره داشت. و اما اقسام کوچکتر این دو جهان: "این جهان" به دو بخش دیدنی و نادیدنی تقسیم میشود، و "آن جهان" به دو جنبه‌ی شخصی و فراشخصی خدا. حال باید هر یک از این چهار بخش جهان را وصف کرد.

پیش از اختراع ذره‌بین، قسمت دیدنی این جهان شامل چیزهایی بود که حواس جسمانی ما گزارش میکنند، اما اختراع میکروسکوپ، تلسکوپ، و دیگر شیوه‌های دامنه‌افزایی^[۱۷]، به

تعبیری، حواس ما را به ژرفاهای بیشتری از طبیعت رسوخ و نفوذ داده‌اند. این دامنه‌افزاییها سبب میشوند که امروزه بهتر آن باشد که جهان دیدنی را همان عالم طبیعت بدانیم - یعنی همه‌ی آنچه حواس ما، به ضمیمه‌ی علوم تجربی، ادراک میکنند.

و اما قسمت نادیدنی یا غیر مادی "این جهان": ما در افکار و احساسات خود مستقیماً با این قسمت مواجه میشویم، اما نگرشهای سنتی و متجددانه، در این باب که امور غیر مادی تا کجای جهان آفاقی امتداد مییابند، اختلاف بنیادین دارند. در جهاننگری سنتی، آگاهی - که مؤکداً نادیدنی است - اصل بود، و ماده، مانند کوههای یخ در دریا، از دل آگاهی سر بر میاورد. تجدد این تصویر را برعکس میکند. امروزه، ماده را اصل میدانند، و آگاهی را عموماً شبه پدیداری تلقی میکنند که، مانند بخاری که از کتری جوشان بر میخیزد، از اندامواره‌های زیستی پدید میاید و وجودی مستقل از آنها ندارد. در جوامع سنتی، فرشتگان، اجنه و شیاطین، قدیسان حامی^[۱۸]، همپیمانان شمنها^[۱۹]، پریان جنگلها، و انواع بیشمار مجردات جهان را میانباشند و وجود اینها همانقدر عادی و متعارف بود که وجود کوهها و رودها. حکمت رایج امروز این مجردات را نفی بلد کرده است، و موجودات نادیدنی را از سراسر جهان خارج ساخته و آنها را به قلمرو اندامواره‌های زیستی و احساسات آنها گسیل داشته است، و انسانها بر این احساسات افکار را نیز افزوده‌اند.

و اما "جهان دیگر": در همه جا شاهدیم که این جهان دیگر به دو قسم کوچکتر تقسیم میشود: از سویی، جنبه‌های ظاهری، شخصی، و شناختی خدا و، از سوی دیگر، مکمن باطنی، فراشخصی، و اکتناه‌ناپذیر او - و به اصطلاح بعضی، ورطه‌ی الاهی.

برای نیل به خدای شخصی، فقط لازمست که کار را با فضائل انسانی خود شروع کنیم و آنها را، تا آنجا که قوه‌ی خیال ما پر پرواز دارد، تعالی بخشیم. زوآندی را که بر این فضائل، وقتی که در ما ظاهر میشوند، عارض میگردند و آنها را زنگار گرفته و مکدر میدارند کنار بزنید، فضائل پاک و بی‌عیب و نقصی را که از این طریق حاصل می‌آیند به عدم تناهی اکتناه‌ناپذیر خدا نسبت دهید، و آنک خدای شخصی. انسانها میتوانند مهر بورزند، بدانند، و بیافرینند. از بسیاری جهات، زی‌بایند. خدا، در نحوه‌ی وجود شخصی‌اش، مَجْمَع مثالی و ازلی جمیع این فضائل و بیش از اینهاست: اَسْمَاء حُسْنای نودونه‌گانه‌ی اللّٰه.

خدای شخصی وهم و خیال نیست؛ اعیان ثابت‌ه در قیاس با انعکاسات اینجهانی‌شان از

واقعیت بیشتر، و نه کمتر، برخوردارند. با اینهمه، مادام که ما باشیم و جنبه‌های شناختنی خدا، درنمیابیم که خدا واقعاً چیست. چون امر نامتناهی را نمیتوان از امور متناهی قیاس گرفت، همه‌ی افکار ما درباره‌ی خدا در حکم انگشتهایی اند که به ماه اشاره میکنند؛ میتوانند نگاه ما را به آن سو معطوف دارند. اما از آنچه منظورست فاصله‌ای دارند بیش از فاصله‌ی خاک و افلاک. خدای فراشخصی - نه غیر شخصی! - وصف ناپذیر همان ماه است که خدای شخصی بدان اشاره میکند. به تعبیر الاهیات، خدای فراشخصی همان حوزه‌ی الاهیات تنزیهی، در تقابل با الاهیات تشبیهی، است، یعنی همان طریقه‌ی سلبی که مؤخر از طریقه‌ی ایجابی است. چنانکه نظری اجمالی به سه خانواده‌ی بزرگ ادیان تاریخی نشان میدهد، این تمایز تمایزی فراگیر است. در شرق آسیا، و در آیین کنفسیوس [۲۰]، به شنگ‌تی [۲۱]، نیای برین، و فراتر از او، تین [۲۲]، آسمان، برمیکوریم. در آیین دائو [۲۳]، دائویی هست که میتوان از آن سخن گفت، و دائویی که کلام به گردش نیرسد. در جنوب آسیا، آیین هندو [۲۴] سگُونه برهمن [۲۵] - یعنی خدا با اوصاف یا کیفیات ست [۲۶]، چیت [۲۷]، و آندده [۲۸] - و ذیرگونه برهمن [۲۹]، یعنی دتی دتی [۳۰] خدای و رای وصف، را به ما ارزانی میدارد. آیین بودا، به علت موضع مبهمی که در قبال خدا دارد، مورد خاصی است، اما خدای شخصی اگرچه در آیین اولیّه‌ی بودا غائبست، نمیتوانست به مدتی نامحدود طرد و نفی شود و [از این رو]، در طریقه‌ی مه‌ایانه [۳۱]، در شخص ایزد-بانوی رحمت یا امیده بودا [۳۲]ی فرقه‌ی سرزمین پاک [۳۳]، که نامش اگر در طی عمر حتّاً یکبار با خلوص نیت بر زبان جاری شود مؤمن را به بهشت غربی [۳۴] رهنمون میشود، حلول میکند. خدای فراشخصی، البته، در آیین بودا، یکسره در شوئیتا [۳۵] و نیروانه [۳۶] آرمیده است. و بالاخره (و برعکس وضع و حال آیین بودا) خانواده‌ی ادیان غربی یا ابراهیمی همه‌ی اهتمام خود را مصروف خدای شخصی میکند - خدای ابراهیم، اسحاق، و یعقوب؛ پدر خداوندگار و منجی ما عیسی مسیح در مسیحیت؛ و الله با نودونه اسمای حسُنایش - اما خدای فراشخصی [نیز] مفقود نیست. در این سوف [۳۷] آیین قبّاله [۳۸]، در مسیحیت، در *The Cloud of Unknowing* [= ابر نادانی] [۳۹]، در *Gottheit* [= الوهیت] [۴۰] اکهارت [۴۱]، و «خدای فراسوی خدا» [۴۲]ی تیلیش [۴۳]، و، در اسلام، در صدمین اسم الله، که (چون بر زبان آوردنی نیست) از ذکر و تسبیح صوفیان غائبست، چشممان به این خدای فراشخصی می‌افتد.

حال که جای چهار مرتبه‌ی مهمتر عالم واقع مقرر و معلوم شد - البته، مهم برای ما

انسانها؛ بقیه به ما ربطی ندارد. میتوانیم به مسأله‌ی معنای زندگی بازگردیم. تا آنجا که ما میندانیم، انسانها یگانه موجوداتی اند که با همه‌ی این چهار ساحتِ عدمِ تناهی خدا تداخل دارند. اینکه بدن دیدنی و ذهن نادیدنی داریم امریست واضح، و دینِ نَفَس را نیز به این دو میافزاید. بیشتر اشخاص در همین جا متوقف میشوند، اما اهل باطن، در هر سستی که باشند، روح را نیز [بر این مجموعه] میافزایند و فهرست خودمان را بدین صورت تکمیل میکنند: بدن، ذهن، نَفَس، و روح. و از لحاظ آفاقی و از منظر الاهی اینست معنای زندگی انسانی: متحقق ساختن و به کمال رساندن عدم تناهی خدا، از این طریق که در این عدم تناهی نوعی از موجودات را مندرج کنیم که، علی‌رغم تناهیشان، همه‌ی چهار مرتبه‌ی عمده‌ی عالم واقع را، البته با وضوحی که [هرچه از سوی بدن به طرف روح میرویم] کاهش مییابد، در خود جای میدهند و میتوانند همه‌ی آنها را تجربه کنند.

دستیابی به معنای زندگی

من، به عنوان یک جنانده یوگی^[۴۴] که دستیابی عمده‌اش به خدا از طریق معرفت یا بصیرت شهودی است، این تقریر از معنای زندگی را کاملاً قانع‌کننده میدانم. برای زندگی‌مان چه اهمیتی میتوانیم خواست، بیش از اهمیتی که ناشی از این است که سهم خود را در به مقام خدایی رساندن خدا ایفاء کنیم؟ وقتی کسی هدف زندگی را از چارلز هارتسهورن^[۴۵] پرسید و او گفت: ”جهان را زیباتر کردن.“ غلط نیست؛ و با توجه به این واقعیت که، مانند آنها که در دام ایندرا^[۴۶] افتاده‌اند، جمیع اسماء حُسنای خدا صبغهی اسمهای دیگر را پیدا میکنند، در واقع، درست هم هست.

برخلاف هارتسهورن، اهل باطن
قائلند به اینکه هیچیک از

کارهایی که ما
میتوانیم کرد
نمیتواند به زیبایی‌ای
که خدا مدام در جهان
میبیند لطمه زند، اما

این نزاع از اختلافات داخلی الاهی‌دانان است که ما، در اینجا، به آن کاری نداریم. چنانکه گفتم جنانه یوگی‌ها از این تقریر از معنای زندگی راضیند، اما تعداد اینان، نسبتاً، کمست، و پاسخشان در سایر سنخ‌های روحانی چندان اثری ندارد. و تقریباً چیزی بیش از نوعی کاوش در عواطف و افکار خود و بازی با کلمات نیست. بیشتر اشخاص اهل ظاهرند، و این بدان معناست که [به نظر آنان] احساس (یا، به گفته‌ی خودشان، تجربه) بیش از فکر اهمیت دارد؛ و این نیز، به نوبه‌ی خود، بدان معناست که نیاز دارند که معنای زندگی را احساس / تجربه کنند، نه اینکه فقط چیزی را تصدیق کنند که به نظرشان همچون مبنای منطقی و انتزاعی معنای زندگی میاید. پس، اشخاص چگونه معنای زندگی را تجربه میکنند؟ و مدخل‌های دینی این تجربه کدامند؟

اوقاتی هست که همه‌ی ما، اعم از اهل باطن و اهل ظاهر، کاملاً احساس شادی میکنیم و با جهان چنان بر سر آشتی ایم که احساس کمترین کمبودی نداریم. والیس استیونز^[۴۷] به این اوقات با عنوان "اوقاتی که برتری ذاتی دارند" اشاره میکند:

مانند آنگاه که خروس، در سمت چپ، میخواند

و همه چیز نیکوست، هماهنگی‌هایی بیشمار،

که در آن نوعی کمال [ساعت‌های] سویسی حاصل میاید.^۲

این قبیل تجلیات ممکنست حتاً در طی جریانات طولانی رخ نمایند. در رمانی که هم‌اکنون در حال خواندن آنم، یعنی رمان Cold Mountain [= کوه سرد] به قلم چارلز فریئر^[۴۸]، که پس‌زمینه‌اش جنگ داخلی امریکا^[۴۹] است، قهرمان زن داستان گرفتار شدائد و مصائبی است که هرگز به نظر نمیرسد که فروکش کنند؛ و، با اینهمه، حتاً وقفه‌ای را هم برنمیتابند. "یک روز از این روزها، علی‌رغم جنگی که سر بر میاورد و همه‌ی کارهایی که میدانست که باید انجام گیرد، نمیتوانست بفهمد که چگونه میتواند دنیای خود را بهتر کند. دنیا به حدی نیکو به نظر میامد که او شک داشت که بتوان بهترش کرد."

در این قبیل لحظات، در پی معنای زندگی نمیگردیم، زیرا آن را به وضوح هرچه تمامتر درک میکنیم، به همان نحو که عشق رمانتیک: در اوج شکوفایی خود، تبیین میکند که چرا ما مرد و زن ایم. چون فیلسوفان برای تبیین تعریفی دقیقتر از این نیافته‌اند که تبیین عبارتست از "تفسیری که ما را راضی کند"، در زمانهایی که در زندگی کاملاً احساس آسودگی میکنیم، این احساس،

خود، تبیین زندگی است - بهترین تبیین ممکن برای اینکه زندگی امری حقیقی و کامل است. اما چنانکه بخوبی میدانیم، چنین لحظاتی را نمیتوان تثبیت کرد - امکان دارد که تکرار شوند، اما ممکن نیست که حفظ شوند؛ و این نکته به حدی واضح است که چندان محتاج سند و مدرک نیست، اما انسان اصلاح نشده و به راه نیامده‌ای که در درون هر یک از ما حضور دارد از پذیرش صدق و حقیقت این نکته سر باز میزند و، به همین جهت، برای تثبیت نکته‌ی مذکور از دو استاد نقل قول میکنم. اوگوستین قدیس^[۵۰] مینویسد: ”هر که گمان کند که، در این حیات سپنجی، آدمی میتواند ابر و مه خیالات جسمانی و نفسانی را چنان پیرا کند که بتواند نور بی حجاب و آشکار حقیقت ثابت را در اختیار گیرد و، با ثبات قدم تزلزل ناپذیر روحی که با شیوه‌های رایج و متعارف زندگی یکسره بیگانه است، بدان التزام ورزد، چنین کسی نه میفهمد که در جست و جوی چیست و نه میفهمد که آنکه در جست و جوست کیست.“ ترزای قدیسه^[۵۱] نیز بیانی شبیه به همین دارد: ”اگر کسی به من میگفت که پس از نیل به این حال [وصال] از طمأنینه و ابتهاج دائم برخوردار شده است، به او میگفتم که اصلاً به این حال نائل نیامده است.“^{۳۴}

بنابراین، چون نمیتوانیم معنای زندگی را همواره نصب العین خود داشته باشیم، تبیینهای بیرونی و تفصیلی لازمند. قبلاً تبیین جنانه‌ای^[۵۲] اهل باطن را به اجمال بازگفتم، و اینک به دیگر یوگاهای آیین هندو میپردازم تا سنخ‌شناسی ام را تکمیل کرده باشم. این کار کاریست معقول، زیرا این چهار یوگا [ی آیین هندو] به حدی نافع افتاده‌اند که دیگر اکنون به جهان تعلق دارند [و نه فقط به آیین هندو]. راجه یوگی^[۵۳]‌ها نیز، مانند جنانه یوگی‌ها، اهل باطن‌اند، اما به جای اینکه معنای زندگی را از طریق بودی^[۵۴] (یا *intellectus* [=عقل شهودی])، به معنای فنی این واژه در عرف مدرسیان، که فراورده اش *gnosis* [=معرفت] است) شهود عقلی کنند، به مراقبه میپردازند تا معنای زندگی را، از طریق تجربه‌ی بیواسطه‌ی آتمن^[۵۵]، دریابند.

دو یوگای باقیمانده، یعنی بکتی یوگا^[۵۶] و کرْمَه یوگا^[۵۷]، مناسب حال اهل ظاهر اند. برای اینان، «خودی»^[۵۸] همواره در مد نظر است، و جز این هم نمیخواهند، زیرا زندگی، به نظر اینان، در ارتباطات و مناسبات است - و این بیان دیگری است از عنوان یکی از کتابهایی که در نیمه‌ی قرن [بیستم] در باب جامعه‌ی یهودیان اروپای شرقی نوشته شد: *Life is with People* [=زندگی با انسانهاست]. بکتی یوگی‌ها معنای زندگی را در پروردن نوعی رابطه‌ی عاشقانه با خدا، که دمدم عمیقتر شود، میبایند، زیرا اگر حتّاً عشق میان دو انسان میتواند نیاز به چشم به دیگری داشتن را از

میان بردارد، وقتی که معشوق هر چه را که ما در انسانها دوست داریم به منتها درجه واجد باشد، به طریق اولی وضع بر این منوال خواهد بود.

کرمه یوگی ها معنای زندگی خویش را در خدمت به خدا میبینند؛ کارهایی باید کرد، و زندگی از این طریق کسب معنا و اهمیت میکند که به داعی باطنی، که ما را به انجام دادن آن کارها میخواند، لبیک اجابت گوئیم. تامس مرتون^[۵۹] مینویسد: ”یادگیری راه و رسم زندگی عبارتست از یادگیری اینکه چه چیزی باید به جهان پیشکش کنیم و، سپس، یادگیری اینکه چگونه باید پیشکش کنیم“. ^۴ به سخن مرتون میتوانیم این حکایت تمثیلی بودایی را بیفزاییم: پرنده‌ای از دریاچه‌ای دور دست آب میاورد تا آن را، قطره قطره، بر آتشی شعله‌ور بیفشاند که جنگلی را در خود فرو گرفته بود و موجودات زنده را، هزاران هزار، به کام مرگ میکشید؛ و این کار را تا وقتی پی گرفت که، از شدت کوفتگی و خستگی، از پا در افتاد و مرد. هرگز به خاطرش خطور نمیکرد که جد و جهدهایش حریف کاری که بر عهده گرفته بود نیستند، زیرا در آن اوضاع و احوال این کار یگانه کاری بود که میخواست انجام دهد.

ارزیابی

کاری که، تا بدینجا، به آن مبادرت کردم یک راه تلخیص سخنی است که، به گمان من، ادیان جهان راجع به معنای زندگی میگویند، اما آیا موضع ادیان در قبال معناداری زندگی درستست؟ به گفته‌ی جان بچمن^[۶۰]:

آیا راستست؟ وای! آیا راستست

این دعویی که از هر دعوی دیگری حیرت‌انگیزتر است:

که جلال و عظمت بر بسیط زمین حکمفرماست

و حتّاً هبوط [انسان] خدشه‌دارش نمیکند؟^۵

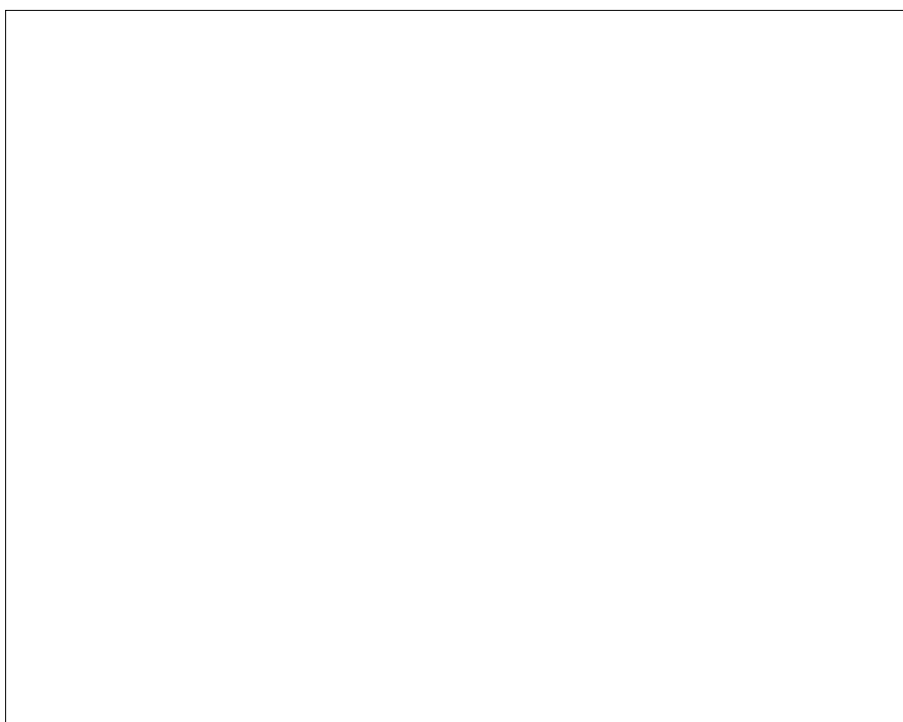
از لحاظ آفاقی، راهی برای حل و فصل این مسأله نیست. چیزهایی به سود معنای زندگی میتوان گفت، و عمده‌ی آنها اینکه معناداری زندگی یگانه جواب مُجَرَّب این مسأله است، یعنی جوابیست که در هر اجتماع انسانی شناخته شده‌ای مقبول خاص و عام بوده است، اما این برای تضمین درستی آن کفایت نمیکند. هر منیوتیک سوءظن همیشه مترصد فرصت است، و آماده برای مناقشه در وجود ”جهان دیگر“ مورد ادعای دین، از این راه که مدعی میشود که [اعتقاد به] وجود

”جهان دیگر“ صرفاً آرزوآندیشی و تبعیت از آمال و آمانی است. یعنی نوعی فرافکنی ذهن انسانی برای جبران کمبودهای جهان. مالدینوفسکی^[۶۱] با آهنگی یکنواخت میگفت: ”جهان دیگری در کار نیست“، و نه عقل میتواند اثبات کند که او بر خطاست، و نه تجربه. از لحاظ عقلی، بر این گمان که: ”زندگی قصه ایست که ابلهی میگوید، آگنده از خشم و هیاهو، که هیچ معنایی ندارد“ همانقدر دلیل داریم که بر این باور که زندگی معناباران است. و اما برهان تجربی: اگرچه طرفداران عصر جدید^[۶۲]، که بر توانایی ای که دانشمندان علوم تجربی در اثبات مطالب خود دارند رشک میبرند، میخواهند ادعا کنند که فرضیات دینی را نیز میتوان آزمود. X را انجام بده تا Y حاصل آید؛ X سال مراقبه کن تا به اشراق رسی. اما این ادعا گزاره ای بیش نیست. لوتر^[۶۳] به برداشتی که خود از X داشت بجد عمل کرد و Y حاصل نیامد. شینرن^[۶۴]، پس از اینکه، به عنوان یک راهب تند^[۶۵]، بیست سال مراقبه کرد، لاجرم، با شکست قطعی خود مواجه شد: شکست در تحوّل از خودبینی به بی‌انانیتی، از تعلق به بی‌تعلقی، از شور و شهوت کورکورانه (کلشه)^[۶۶] به آرامش خونسر دانه‌ی روشن‌بینانه، و از جهل و غفلت به اشراق. جان وزلی^[۶۷]، در عین حال که بیوقفه برای فقراء زحمت میکشید، زندگی ای قرین و رع و عبادت داشت، اما، در اواخر عمر، لاجرم، اعتراف میکرد که حالاتی که در الدرزگیت^[۶۸] عارضش میشدند رو به کاهش نهاده‌اند. حتّاً عیسی بر فراز صلیب احساس وانهادگی میکرد. نه میخواهم از ارزش مجاهدات روحانی و معنوی بکاهم، و نه میخواهم در نزاع تریکی-جیرکی^[۶۹] یعنی در این نزاع که فیض مهم‌ترست یا سعی شخصی- از یکی از طرفین جانبداری کنم. آنچه این نزاع روشن نمیکند این فکر است که زندگی را میتوان تحت ضبط و مهار آورد. و انگشت ما میتواند گویچه‌های سیماب زندگی را در جای خود محکم نگهدارد.^[۷۰]

با یکی از دوستانم که اعتراف میکرد که احساس فراموش شدگی میکند همدلی بسیار دارم. به گفته‌ی او، ظاهراً بیشتر دوستانش در پی اشراق یافتگی‌اند و حال آنکه خودش، در این اواخر عمر، میبیند که بیش از پیش دلمشغول جلوگیری از خُسران بیشتر است و میکوشد تا جلوی ضرر را بگیرد.

زندگی و جهان، که به نظر عموم به صورت چاره‌ناپذیری گنگ و پیچیده‌اند، بدون برچسب به دست ما می‌رسند و مانند لکه‌های جوهر رورشاخ^[۷۱] که هر کسی باید شخصاً آنها را تفسیر کند بر ما ظاهر میشوند. این نکته همان نیمه حقیقتی است که اگزیستانسیالیسم^[۷۲] و

بر ساخته‌انگاری^[۷۳] میگویند. در جهان، معانی وجودی همگانی- و این قید ”همگانی“ مهمّست- وجود ندارند. افراد باید، مورد به مورد، از اوضاع و احوالی که در آن واقع میشوند معانی وجودی استنباط کنند. فهم این نکته حائز اهمّیت است که، علی‌رغم ظواهر مخالف، فقدان معانی وجودی همگانی، فی‌نفسه، دلیلی بر ردّ معنای زندگی تلقّی نمیشود. آدمی، که پیچیدگی و تعقید زندگی سرگشته و حیرانش کرده و غالباً نمیداند به کجا روی آورد، بالطبع آرزومند آن است که جهان به تابلوهایی جهت‌ما و راهنما مجهّز و مزین میشد. اما کرگگور^[۷۴] در این باب سخن نغز و پرمغزی دارد. ما حَصَلِ سخن او اینست که ممکنست گمان کنیم که دوست داریم که زندگی یک توضیح‌المسائل و حل‌المسائل داشته باشد، ولی اگر چنین کتابی به دستمان میدادند خوشحال نمیشدیم. زیرا هرچند زندگی را سهل و ساده میکرد، در عین حال، ما را به آدمهای ماشینی تبدیل میکرد و، بدین طریق، زیراب کرامت‌مان را میزد. آنچه ما باید انجام دهیم جز این نیست که خود در جست‌وجوی جواب مسائلمان باشیم و جوابهای یافته را به کار بندیم. پس، اگر نمیتوان به عموم نشان داد که زندگی معنا دارست، اصلاً میتوان در دفاع از این ادعا سخنی گفت؟ حال که براهین قاطعی در اختیار نداریم، لااقلّ میتوانیم نکاتی را خاطر نشان کنیم که اعتبار آفاقی ای داشته باشند؟



برای بررسی این شق، از دفتر کانت^[۷۵] دو ورق برمیگیرم. معرفتشناسی کانت، من حیث المجموع، روزگارش سپری شده است^۶، اما تمایزی که میان بودها و نمودها، یعنی امور آنگونه که در ذات خودشان هستند و آنگونه که بر ما پدیدار میشوند، قائل شد و تشخیص اینکه ذهن در فرایند شناخت سهم فعالانه‌ای دارد، کما فی السابقی سودمندند. با استفاده از این دو نکته، بد نیست که از برداشت جنانه‌ای آغازینم از معنای زندگی، که اطمینانبخش و حاکی از اعتماد به نفس بود، قدری عقب بنشینم و قبول کنم که، از لحاظ نفس‌الامری، معنای زندگی، البته در تمامیت خود، امری و رای فهم و ادراک ماست. (گویا وودی آلن^[۷۶] بود که، وقتی درباره‌ی معنای زندگی ازش سؤال کردند، جواب داد: ”فکر میکنید آنقدر آگاهی داریم که بتوانیم ذهن خدا را بخوانیم؟“) و اما معنای پدیداری زندگی - یعنی نحوه‌ی ظهور زندگی بر ما - زندگی چهار ویژگی را با چنان نظم و ترتیبی نشان میدهد که غرابتی ندارد اگر (مانند کانت) فکر کنیم که این ویژگیها را مقولاتی ایجاد کرده‌اند که در طبیعت آدمی تعبیه شده‌اند. نظیر مقولات معرفتی کانت که به معرفت انسانی نظم و سامان میدهند، امکان دارد که ما نیز در درون خود مقولات وجودی‌ای تعبیه کرده باشیم که تعیین میکنند که زندگی را به چه شیوه‌ای تجربه کنیم. این مقولات وجودی با مسائل آغاز میشوند. زیرا اگر ما در زندگی چیزی را آشفته و نابسامان نمیدیدیم، یعنی چیزی که باید تغییر یابد نمیافتیم، تجربه‌ی ما تجربه‌ی ای انسانی نمیبود. مانند تیر یا توپی که پس از برخورد به چیزی کمانه کند و برگردد، این مسائل نیز، خود به خود، از حیث این احتمال که ممکنست حل شوند یا، لا اقل، اصلاح شوند، امید میافرینند. حل آنها جدّ و جهد ما را میطلبد، و اگر انتظار نداشتیم که اعمالمان از حمایت و تأییدی برخوردار شوند جدّ و جهدی نمیکردیم؛ زیرا ما موجودات متفردی که معتقد باشند که هیچ چیز جز خودشان وجود یا واقعیت ندارد نیستیم. جهانی بیرون از من هست، و (ساده‌ترین مثالی را که تصور میتوانم کرد ذکر کنم) اگر انتظار نداشتیم که زمینی که بر آن گام میزنم حمایت کند و بر دوشم کشد هرگز قدم از قدم برنمیداشتم.

حال، اگر وضع بدین منوال است که این چهار مقوله نحوه‌ی ظهور زندگی را بر ما نظم و سامان میدهند، ادیان باید با قالبی که از تلفیق این چهار پدید میاید سازگار باشند. رنج، یعنی همان دو که^[۷۷] بودا - که، در سیاق این مکتوب، شامل احساس بیمعنایی زندگی، وقتی عارض شود، نیز میگردد - مسأله‌ی برجسته‌ای است که نقطه‌ی عزیمت دین است. لزومی ندارد که امید

و کوشش دگرگون شوند، اما حمایت و تأیید، در لسان دین، به صورت فیض [الاهی] درمیآید. به نظر من، خوبست که این چهار مقوله را به شکل یک صلیب مالت^[۷۸] درآوریم: رنج منتها الیه پایین این صلیب، و امید منتها الیه بالای آن است. کوشش در منتها الیه چپ بازوی افقی آن واقعست، و در منتها الیه راست بازو فیض قرار دارد.

اینکه ادیان را میتوان، مانند تیماج، براسکلت این صلیب مالت کشید به نظر واضح میآید، اما برای اینکه نمونه‌ای عینی عرضه کرده باشم، یکبار این کشیدن را انجام میدهم و، برای پیدا کردن مثال، دست در حوضچه‌ی مشترک ادیان میکنم، زیرا وجوه شباهت آنها به قدری واضح مینمایند که تفکیک آنها از یکدیگر، در اینجا، فایده‌ای ندارد. ”دره‌ی سایه‌ی مرگ“ در دین یهود^[۷۹] نظیر دوکه‌ی آیین بودا است. امید، در همه‌جا، حضور دارد، از نقاشیهایی ابتدائی از دروازه‌های صدفی شکل و مرواریدگون و خیابانهایی که سنگفرشهایشان از طلا است گرفته تا نمونه‌ای نادر در متون مقدس پالی^[۸۰]، که در آن بودا از طریقه‌ی سلبی، که مذهب مختار او است، عدول میکند و درباره‌ی نیروانه سخن ایجابی میگوید: ”ای راهبان! نازده^[۸۱] ای هست، که نه صیورورت یافته، نه خلق شده، و نه صورت پذیرفته است... که اگر نمیبود رهایی از امور صورت‌پذیرفته، مصنوع، و مرکب امکان نداشت.“^{۷۶} در ارتباط با کوشش نیز آیین بودا به ذهن متبادر میشود، بیش از هر چیز بدین جهت که کوشش گام ششم در راه هشتگانه^[۸۲] است، و نیز به جهت شرح به یادمانندی‌ای که بودا در باب این گام عرضه کرده است:

آنان که گام در راه مینهند به گاو نری تأسی جویند که باری گران بر پشت دارد و در باتلاق ژرف پیش میرود. هرچند خسته و کوفته است، اما مادام که از باتلاق پای بیرون نهاده است نگاه خیره‌ی او، که به پیش پا مینگرد، هرگز سستی نمیگیرد و فقط آنگاه که از باتلاق پای بیرون مینهد، تن یله میکند و آسایشی میجوید. ای راهبان! به خاطر بسپارید که شهوت و گناه از آن باتلاق لجن‌آلود و پلشت هول‌انگیزترند و فقط از این طریق که مدام و بجهد به راه بیندیشید میتوانید از دامچاله‌ی درد و رنج برهید.^۸

و اما فیض: جزئیات فیض در ادیان گونه‌گون فرق دارند، اما احساسی که سرود مذهبی ”Amazing Grace“^[۸۳] = ”فیض حیرت‌زا“^[۸۳] آن را جاودانه کرده است همه‌ی آنها را شامل میشود.

امیدوارم که مقصود از این گریزی که به کانت زدم و صلیب مالتی که از آن بیرون کشیدم روشن شده باشد، اما اجازه دهید که با تکرار آن اطمینان حاصل کنم. گنگی و پیچیدگی دینی زندگی و جهان اثبات این مطلب را که ”برداشت“ دینی از زندگی (به معنای سینمایی واژه‌ی ”برداشت“) درستست محال ساخته است. اما، به گمان من، میتوان مستدلاً قائل شد به اینکه نگرش دین به زندگی، در قیاس با [نگرش] سایر فلسفه‌ها، بر صلیب مالت بزرگتری و به صورت سفنتری کشیده میشود.

اولاً، اندازه‌ی صلیب: در اینجا [یعنی در مورد دین]، بیش از هر جای دیگری، -هر یک از دو بازوی صلیب در جهت خاص خود امتداد مییابد. دین غالباً به آرزواندیشی متهم شده است، و این اتهام، اگر فقط در این فکر باشیم که بازوی بالارونده‌ی صلیب تا چه ارتفاعی امتداد مییابد، قابل فهم است. زیرا امید دینی ابعاد کوچکی ندارد. نجات، بهشت، رؤیت سعیده [=لقاءالله]، اشراق یافتگی [=روشنی یافتگی]، و موکشه^[۸۴] مفاهیم عادی‌ای نیستند. آنچه در این اتهام مغفول مانده اینست که محور عمودی صلیب به همان اندازه که رو به بالا می‌رود رو به پایین نیز می‌آید: ”باطل اباطیل، باطل اباطیل، همه چیز باطلست“^[۸۵]؛ ”از عمقها نزد تو فریاد برآورده‌ام“^[۸۶]؛ ”ایلی، ایلی، لماسبتنی“^[۸۷] [=”خدایا، خدایا، چرا مرا وانهادی؟“]؛ ”چه تیره بخت مردیم! کیست که مرا از این جسم مرگ رهایی بخشد؟“^[۸۸] -ناله‌ها و مویه‌هایی از این دست فقط میتوانست از ژرفای جان کسانی برآید که بوضوح میدانستند که ممکنست دنیا از قلب آدمی آنقدر شرحه شرحه برکند که از آن جز تکه‌ای گوشت تلخ و زهرآگین و ناخوشایند برجا نماند. گزافه‌پیمایی نیست اگر ادیان را واکنشهای کسانی بدانیم که، بدون اینکه دستخوش بیصدافتی، بیدقتی، و ترس و واهمه باشند، فهمیده‌اند که زندگی محروم از رستگاری از رنج و عذاب چیزی کم ندارد. اگر بخواهیم فقط به فهرست کوتاه اشاره کنیم، باید بگوییم که ترس از دست دادن، یا آزار و آسیب رساندن به، چیزی یا کسی که محبوب ماست، ترس از مرگ، داغدیدگی، و وابسته شدن، ترس از تنهایی و از دوست نداشتنی بودن و محرومیت از محبت در این فهرست جای میگیرند. دین، از طریق استفاده‌ی منظم از قوه‌ی خیال و امید، که قدری انکار و دلیلتراشی نیز، لاجرم، بدان راه مییابد، در صدد است که این رنج و عذاب و تشویش و اضطراب اساسی را به شادی و سپاسی بدل کند که میتوانیم به پاس موهبت حیات، و از جمله حیات خودمان، احساس کنیم. به دین اتهامهای عدیده میتوان وارد کرد. اما، اگر صرف طول

محور عمودی صلیب مالت را تصور کنیم، فهم این معنا مشکلیست که چگونه ظاهرنگری یا واکنش بیش از حد خوشبینانه یا مُصرّاً خوشبینانه را میتوان یکی از این اتهامات دانست، زیرا فاصله‌ی میان نجات ابدی و هلاکت ابدی عظیمترین فاصله‌ای است که ذهن بشری تصور میتواند کرد. از لحاظ تجربی، این فاصله بینهایتست. اندازه‌ی این فاصله، از سویی، انگیزه‌ای میشود برای اینکه بکوشیم تا نتیجه‌ی مطلوب حاصل آید و، از سوی دیگر، نیاز به فیض [الاهی] را برای برکت دادن به جدّ و جهدهایی که همتراز وظیفه‌ای که بر عهده گرفته‌ایم نیستند کاملاً آشکار میسازد. در مبانی دین، درست مانند مبانی علوم تجربی، امور متناقضنمایی دهان گشوده‌اند، و جوزف سیترل^[۸۹] نمونه‌ای بارز [از این امور متناقضنما] ارائه کرد: یکبار، در درسی در باب عهد جدید، در دانشگاه شیکاگو، الاهیات پولس^[۹۰] را در این نتیجه‌گیری تلخیص کرد: ”باید بشدت کار کنی، زیرا همه‌ی کارها را برایت انجام داده‌اند.“

ماحصل مطالب یکی دو صفحه‌ی قبل: بدون اینکه از این قول خودم که موضع دینی را نمیتوان اثبات آفاقی کرد سر سوزنی عدول کنم، نظرم اینست که میتوان استدلال آفاقی کرد بر اینکه موضع دینی ستونهای زندگی را برمیافزاد و، از طریق محکم کشیدن پوست بر روی صلیب مالت بزرگتر شده، کشیدگی‌ای در زندگی پدید میآورد که، در غیر این صورت، مفقودست. موضع دینی، چون با مقولات وجودی‌ای کار میکند که تجربه‌ی انسانی از سازگاری با آنها گریز و گزیری ندارد، محتوای همه‌ی آن چهار مقوله را - و به اصطلاح کانت، مدرکات حسی آنها را - به وضع و حال‌های جدید سوق میدهد.

البته، از صلیب مالت، آن بازویی که برای دین سرنوشت ساز است بازوییست که به سوی بالا میرود تا به امید برسد. اینکه آیا امید بی حدّ و حصر آن مبنای صحیحی دارد یا نه در این نیمه‌ی دوم نوشته‌ی حاضر محل بحث و فحص بوده است، و من از کشف این معنا در عجبم که در خلال این نوشته حتّاً ذکری از ایمان به میان نیاورده‌ام. جای تعجب دارد، زیرا یک راه برای تصور ادیان اینست که آنها را مدعیات غول‌آسای ایمانی بینگاریم. در کانون حیات دینی نوع خاصی از ابتهاج هست، چشم انداز پایان خوشی که از دل آغاز گاههایی که لزوماً دردناکند بر میشکند، و نوید اینکه مشکلات آدمی محصور و مغلوب خواهند شد. (استطراداً، به حضور هر چهار بازوی صلیب مالت در همین جمله‌ی اخیر توجه کنید). در مرتبه‌ای عجیب و غریب، و به نحوی عجیب و غریب، حیات دینی ابتهاج انگیز است، اما ابتهاج آن، تا اندازه‌ای، ناشی از این است که

ختم به خیر شدن این زندگی در "جهان دیگر"، از طریق نوعی پیشدستی و سبقتجویی بر واقعیات، به زمان حال انتقال مییابد. در واقع، ایمان، به واقعیت داشتن آن جهان دیگر فقط یکی از مواضع ممکن و موجود است، اگرچه پاسکال^[۹۱] این ایمان را به منزله‌ی شرطبندی‌ای که زیرکانه‌ترست پیش نهاد و دیگرانی آن را به عنوان گزینش خلاقانه‌ترین فرضیه میستایند. اما در محدوده‌ی دین، ایمان شکل و هیأت دیگری به خود میگیرد. اهمیت و اعتبار وجودی دارد. نه یک هیجان عاطفی است، نه یک رأی و نظر؛ بند ناف مسدود شده اما قطع نشده‌ی ماست با کمالی که از او نشأت گرفته‌ایم. از این حیث، نیرویست که بر ضد اصطکاک جهان عمل میکند و ما را به سوی حقیقت میکشاند. به گفته‌ی تامس مرتون، "گشوده شدن یک چشم باطن، دیده‌ی دل، برای سرشار شدن از نور الاهی"^۹ است.

داریم به گنگی و پیچیدگی آفاقی زندگی، از منظر دین، بازگردانده می‌شویم، و این درخور پایان این مکتوب هم هست.

پی‌نوشت‌های نویسنده:

۱. "اینست آن درخت اسوته‌ی جاودانه که ریشه‌اش در بالا است و شاخه‌هایش در پایین... جهانها همه در این درخت جای گرفته‌اند" (*Katha Upanishad*, III.1.1.)
2. Wallace Stevens, *Collected Poems* (New York: Alfred A. Knopf, 1995), p.786.
۳. هر دو نقل قول، بدون ذکر مأخذ، در این اثر آمده‌اند:
The Eastern Buddhist, n.s., 16, 2, Autumn 1983, p.10.
4. Thomas Merton, *Love and Living*, ed. Naomi Burton Stone and Brother Patrick Hart (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1985), p.1.
۵. تعبیر جان بچمن، که از منظومه‌ی او، با عنوان "Christman"، تلخیص شده، چنینست: "و آیا راستست؟ و آیا راستست، / این حکایتی که از هر حکایت دیگری تکانه‌نده‌تر است... / که خدا در فلسطین انسان بود / و امروز در نان و شراب میزید."
۶. نوشته‌ی نیکولس ولترسترف، با مشخصات کتابشناختی
6. Nicholas Wolterstorff "The Limits of Kant" (*Harvard Divinity Bulletin*, 26, 4, 1997)

یک راه مهم برای فراتر رفتن از کانت نشان میدهد.

7. *Iti-vuttaka*, 43; *Udana* VIII,3.

8. Quoted in J.B. Pratt, *The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage* (New York: AMS Press, 1928), p.40.

9. Thomas Merton, *New Seeds of Contemplation* (Toronto: New Directions, 1961), p.126.

پی نوشت های مترجم:

* مشخصات کتابشناختی اصل این نوشته چنینست:

Smith, Huston, "The Meaning of Life in the World's Religions" in Runzo, Joseph and Martin, Nancy M. (ed.), *The Meaning of Life in the World Religions* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), pp.255-66.

هیوستن اسمیت، یکی از برجسته ترین صاحب نظران جهانی در زمینه ی دینشناسی مقایسه ای (Comparative religion) و فلسفه ی دین است. این فیلسوف امریکایی، که استاد فلسفه ی دانشگاه های MIT (=مؤسسه ی فناوری ماساچوست) و کالیفرنیا و استاد دینشناسی دانشگاه سیراکیوز است، از ستگرایان پرآوازه ی روزگار ماست. کتاب *The World's Religions* [=ادیان جهان] او یکی از متون ماندگار و معیارین حوزه ی دینشناسی است. پاره ای از کتابهای دیگر او عبارتند از:

Beyond the Post-Modern Mind (فراسوی نگرش پساتجدد)

Forgotten Truth (حقیقت از یاد رفته)

Essays on World Religion (جستارهایی در باب دین جهانی)

۱. Albert Camus، رماننویس، مقاله نویس و نمایشنامه نویس فرانسوی (۱۹۶۰-۱۹۱۳) و برنده ی جایزه ی نوبل ادبیات در ۱۹۵۷.

2. objective

3. subjectively

4. objectively

۵. Ernst Cassirer، فیلسوف آلمانی (۱۸۷۴-۱۹۴۵)

۶. Arthur Lovejoy، فیلسوف آلمانی تبار امریکایی (۱۹۶۳-۱۸۷۳) که عنوان یکی از مهم‌ترین کتابهایش نیز *The Great Chain of Being* [=سلسله‌ی عظیم وجود= زنجیره‌ی بزرگ هستی] است.
۷. the perennial philosophy، یعنی سنت فلسفی بعضی از متفکران بزرگ جهان، از افلاطون و ارسطو و توماس آکوئینی گرفته تا اخلاف جدید آنان، که به مسائل مربوط به واقعیت نهایی (مانند حقیقت وجود) می‌پردازد و احیاناً بر عرفان و راز آشنایی تأکید دارد.
۸. the Great Chain of Being. اعتقاد به «سلسله‌ی عظیم وجود» مبتنیست بر اصل جامعیت و وفور، که نَسَب به آثار افلاطون باز میگردد و مفادش اینست که هر چه ممکن الوجود باشد باید فعلیت و تحقق و وجود یابد. این اصل، در فرهنگهای فلسفی یهودیت، مسیحیت، و اسلام به عقیده به عالمی دارای سلسله مراتب که در آن موجودات از مراتب متفاوت وجود برخوردارند انجامیده است. نظریه‌ی عوالم نامتناهی جوردانو برونو (Giordano Bruno)، فیلسوف ایتالیایی (۱۶۰۰-۱۵۴۸)، و اصل جهت کافی لاینیتس (Leibniz)، فیلسوف و ریاضیدان آلمانی (۱۷۱۶-۱۶۴۶)، از دل اصل مذکور برآمده‌اند.
9. *yiggisdriil*
۱۰. asvattha (یا: ashvattha)، در آیین هندو، به معنای درخت حیات است و، چون رمز وجود کیهانی است، اینکه ریشه‌هایش در آسمان‌اند حاکی از این است که منشاء وجود در ساحت‌های متعالی است و اینکه شاخه‌ها و برگ‌هایش بر زمین‌اند حاکی از اینکه عالم مادیات فرآورده‌ی عوالم غیر مادی است.
۱۱. Upanishads. در آیین هندو، بخش پایانی شروتی (shrutī) (=جزء و حیانی ودا) و مبنای مهم دانته (=نتیجه‌گیری فلسفی برآمده از وداها) اند.
۱۲. Samsaric world. در آیین هندو، سمساره به معنای چرخه‌ی زایش مرگ، و باز زایش است که هر انسانی، مادام که دچار جهل و غفلت است و نمیداند که با برهمن وحدت دارد، گرفتار آن است.
13. *ens perfectissimum*
۱۴. Plato حکیم یونانی (۳۴۷ یا ۳۴۸-حدود ۴۲۸ ق.م. .) که در دفتر هفتم کتاب جمهوری خود تمثیل غار را آورده است.
۱۵. Mircea Eliade، رمانویس و تاریخنگار ادیان رومانیایی (۱۹۸۶-۱۹۰۷). مشخصات کتابشناختی اصل آلمانی کتاب مذکور در متن چنینست: *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*, (Munich: Rowohlt, 1957)، و مشخصات کتابشناختی کامل نخستین چاپ ترجمه‌ی انگلیسی آن: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: Harper, 1959).

- ۱۶ . Carlos Castaneda، انسانشناس برزیلی (-۱۹۳۱). کتاب مذکور در متن دومین کتاب از مجموعه‌ی کتابهایی است که وی درباره‌ی احوال و تجاربش با دون خوان (Don Juan)، یک جادوگر سرخپوست یاکی از اهالی شمال مکزیک، نوشته است، و مشخصات کتابشناختی کامل آن بدین قرار است:
A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan (New York: Simon and Schuster, and London: Bodley Head, 1971)
- ۱۷ . amplification. مراد از شیوه‌های دامنه‌افزایی شیوه‌هایی است که به مدد آنها دامنه‌ی ادراکات حسی حواسمان توسعه یا تقویت مییابد.
- ۱۸ . patron saints. در مسیحیت، مراد از "قدیس حامی" قدیسیست که برگزیده میشود تا، در عالم بالا، شفیع یا حامی مخصوص مکان، شخص، یا تشکیلات خاصی باشد.
- ۱۹ . shamanic allies. در دین بعضی از اقوام شمال شرقی آسیا، که به وجود ارواح نیک و بد ایمان دارند، "شمن" به روحانی یا جادوپزشکی اطلاق میشود که میتواند مستقیماً با ارواح ارتباط برقرار کند و آنها را تحت تأثیر قرار دهد و از آنها کمک بگیرد. مراد از "همپیمان شمن" روحیست که با شمن پیمان بسته و با او مساعدت و همکاری دارد.
- ۲۰ . Confucianism، آموزه‌ای ناظر به امور حکومتی که جنبه‌های فلسفی، دینی، و اجتماعی-سیاسی‌ای را که در تعلیمات کنفوسیوس، حکیم چینی (۴۷۹-۵۵۱ ق.م.)، انعکاس یافته‌اند باهم آمیخته است.
 21. shang ti
 22. tien
- ۲۳ . Taoism. این لفظ و اصطلاح در غرب به دو نهضت فلسفی و دینی چینی اطلاق میشود که باهم تفاوت ماهوی دارند: یکی آیین فلسفی دائو، که مهم‌ترین نمایندگانش لائودزو (Lao-tzu)، حکیم چینی همروزگار کنفوسیوس، و جوانگ دزو (Chuang-tzu)، حکیم چینی (۲۸۶- در حدود ۳۶۹ ق.م.)، اند؛ و دیگری آیین دینی دائو که متشکل از مکاتب گوناگونی است. "دائو" ("Tao")، که معنای لغوی آن، در زبان چینی، راه است و به معنای تعلیم هم مییابد، نخستین بار در کتاب دائو دجینگ (*Tao-te ching*)، نوشته‌ی لائو دزو، به معنای مبدء اول، که همه چیز را فرامیگیرد و همه‌ی ظواهر از آن به ظهور میرسند، به کار رفت. به این معنا، دائو واقعیت‌یست که عالم را پدید میآورد و خود نامی ندارد و قابل تسمیه نیز نیست. علاوه بر اینکه منشأ اولی‌ی هر موجودی است، مرجع همه‌ی موجودات نیز هست. نادیدنی، ناشنیدنی، اکتناه‌ناپذیر، صورت همه‌ی بیصورتها، و سرمدی است.

- ۲۴ . Hinduism . این لفظ و اصطلاح بر نظام دینی مردم هند اطلاق میشود، که نظامیست بدون بنیانگذار، و مراتب گونه‌گونی از بصیرت دینی، از سحر و جادو گرفته تا آرمانگرایی اخلاقی، در متون مقدس و اعمال و مناسک آن حضور دارند.
- ۲۵ . *saguna Brahman* . در آیین هندو، ”برهمن“ بر امر مطلق، سرمدی، و فناپذیری اطلاق میشود که یگانه امر وحدانی متعالی است. کتابهای مقدس این آیین دو جنبه‌ی برهمن را از هم تفکیک میکنند: یکی جنبه‌ی عالی آن که ساحت برهمن بی کیفیت (=نیرگونه برهمن) است؛ و دیگری جنبه‌ی دانی آن که در آن ساحت، برای اینکه بتوان او را ستود و پرستید، به برهمن کیفیاتی (=گونه) نسبت داده میشوند (=سگونه برهمن). در یکی از اوپه‌نیشدها آمده است: ”برهمن آگاهی محض است، بدون اجزاء، و بدون صورت. برای کمک به سالک، در جهت جدّ و جهدی که برای تسلیم شدن به برهمن میکند، رموز و کیفیاتی بر او مزید کرده‌اند.“ برهمن همراه با کیفیات به ایشوره (*Ishvara*) تبدیل میشود. یعنی به خدای شخصی‌ای که میتوان او را پرستید و ستود.
- ۲۶ . *Sat*، در آیین هندو، به معنای وجود مطلق، سرمدی، و ثابت.
- ۲۷ . *cit* (یا: *Chit*)، در آیین هندو، به معنای آگاهی مطلق.
- ۲۸ . *ananda*، که معنای لغوی آن در زبان سنسکریت ”سعادت“ و ”ابتهاج مطلق“ است، در آیین هندو، و در مقام توصیف برهمن، به معنای سعادت مطلق و بی‌دگرگونی است.
- ۲۹ . *nirguna Brahman* . به پینوشت شماره‌ی ۲۵ بنگرید.
- ۳۰ . *neti, neti* . این عبارت، که معنای لغوی آن در زبان سنسکریت ”نه این، نه این“ است، در آیین هندو، برای نفی ظواهر سرتاسر عالم و برای اثبات اینکه فقط برهمن، و نه هیچ چیز دیگری، وجود دارد به کار میرود. اگر این معرفت را که واقعیت نهایی نه این است و نه این در مورد همه‌ی تجلیات و ظواهر به کار بندیم، به عقیده‌ی پیروان نظام فکری و دانتی غیر ثنوی (*Advaita- Vedānta*)، قدم در راهی گذاشته‌ایم که به تمیز سلّبی مینجامد، و این تمیز و تشخیص سلّبی و نفی همان طریقه‌ی عقلی اهل جنانه (به پینوشت شماره‌ی ۴۴ بنگرید) است.
- ۳۱ . *Mahayana*، این واژه، که معنای لغوی در زبان سنسکریت ”چرخ بزرگ است“، بر یکی از دو مکتب بزرگ آیین بودا اطلاق میشود (و مکتب دیگر هیینه‌یانه *Hinayāna*، به معنای لغوی ”چرخ کوچک“، نامیده میشود) وجه تسمیه‌ی این مکتب به این نام اینست که به یمن رویکرد چندین‌جانبه‌ای که دارد راه‌هایی را به روی جمع عظیمتری از مردم میگشاید و، در واقع، نیش‌هایی بخشی به همه‌ی موجودات است.

۳۲. Amida Buddha. از لحاظ لغوی، Amida، در زبان ژاپنی، و Amitābha (=امیتابه) و Amita (=امیته)، در زبان سنسکریت، به معنای "نور نامتناهی" یا "فروغ بیکران" اند. امیده بودا یکی از مهم‌ترین و پرآوازه‌ترین بوداهای مکتب مهاییانه است که حاکم بهشت غربی (به پینوشت شماره‌ی ۳۴ بنگرید) است. او در کانون پرستش مکتب سرزمین پاک (به پینوشت بعدی بنگرید)، که مکتبی متعلق به آیین بودایی چین و ژاپن است، قرار دارد و مظهر و رمز رحمت و حکمت است.
۳۳. the Pure Land sect. مکتب سرزمین پاک، که مکتب نیلوفر نیز خوانده می‌شود، یکی از مکاتب آیین بودایی چین و ژاپن است که، در ۴۰۲ میلادی، به دست راهبی چینی، به نام هوی-یوان (Hui-yuan)، تأسیس شد و به دست هونن (Honen) به ژاپن رسید. هدف پیروان این مکتب اینست که در سرزمین پاک امیده بودا (به پینوشت قبلی بنگرید) از نو زاده شوند. این سرزمین پاک، که همان بهشت غربی (به پینوشت بعدی بنگرید) است، وجه تسمیه‌ی این مکتب و فرقه است.
۳۴. Western Paradise. بهشت غربی، یا سرزمین پاک را، که مورد اعتقاد مکتب مهاییانه‌ی بودایی است، نباید به معنای مکانی گرفت، بلکه نحوه‌ای آگاهی است که البته آخرین منزلگاه مؤمن و سالک نیز نیست، بلکه مرحله‌ایست ماقبل نیروانه (به پینوشت شماره‌ی ۳۶ بنگرید).
۳۵. shunyata. که معنای لغویش در زبان سنسکریت "تهیا" یا "خلاء" است، اندیشه‌ی کانونی آیین بودا است. شونیتا حامل همه‌ی پدیدارها و ظواهر، و ساری و جاری در همه‌ی آنها، است و تطوّر و تحوّل آنها را امکانپذیر می‌سازد.
۳۶. nirvana. که معنای لغویش در زبان سنسکریت "خاموشی" و "نابودی" است، در همه‌ی شعب آیین بودا بر هدف همه‌ی ریاضتها اطلاق می‌شود: حالت سعادت و ابتهاج کاملی است که از طریق خاموش و نابود شدن وجود و حیات فردی و استغراق و فنای نفس در روح اعلی یا از طریق خاموشی گرفتن و نابود شدن همه‌ی خواهشها و شهوات حاصل می‌آید.
۳۷. ein sof. که معنای لغویش در زبان عبری "بینهایت" است، در آیین قبّاله (به پینوشت بعدی بنگرید) بر ذات الاهی اطلاق می‌شود.
۳۸. Kabbalah. که معنای لغویش در زبان عبری "سنت" یا "علم نقلی" است، نام نوعی فلسفه‌ی دینی اسرارآمیز است که بعضی از علمای یهود، مخصوصاً در سده‌های میانه، بسط دادند و مبتنی بر تفسیر عرفانی متون مقدّس یهودیت است.

۳۹. اثری عرفانی از نویسنده‌ی انگلیسی ناشناخته‌ای که در اواسط قرن چهاردهم نوشته شد و نخستین بار در ۱۸۷۱ انتشار یافت .

۴۰. اکهارت واژه‌ی آلمانی *Gottheit* را، که، از لحاظ لغوی، به معنای ”الوهیت“ (معادل *Godhead* انگلیسی) است، برای اشاره به ساحت فراشخصی خدا به کار برده است، در مقابل ساحت شخصی خدا، که برای دلالت بر آن از واژه‌ی آلمانی *Gott*، به معنای ”خدا“ (معادل *God* انگلیسی) بهره جسته است .

۴۱. [Meister] Eckhart عارف آلمانی (?-۱۳۲۷-۱۲۶۰)، که در ۱۳۲۷ به جهت آموزه‌های عرفانی‌اش متهم به ارتداد شد .

42. God-beyond-God

۴۳. Tillich، الاهیدان پروتستان مذهب آلمانی تبار آمریکایی (۱۸۸۹-۱۹۶۱) .

۴۴. *jnana yogi* . واژه‌ی *yoga*، که معنای لغویش در زبان سنسکریت ”یوغ“ است، در آیین هندو، به معنای ضبط و مهار کردن خود برای خاطر خدا و به قصد وصال او به کار میرود . در این آیین، طریقه‌های یوگایی عدیده‌ای عرضه شده‌اند که هر یک از آنها با طبیعت، مزاج، و سنخ روانی گروهی از اهل طلب و سلوک سازگاری، مناسبت، و سنخیت دارد . مهمترین این طریقه‌های یوگایی-و نه همه‌ی آنها- عبارتند از: کرمه یوگا، یعنی طریقه‌ی عمل نועدوستانه و ایثارگرانه (به پینوشت شماره‌ی ۵۷ بنگرید)، بکتی یوگا، یعنی طریقه‌ی عشق خالصانه به خدا (به پینوشت شماره‌ی ۵۶ بنگرید)، راجه یوگا، یا یوگای شاهوار، یعنی طریقه‌ی ریاضت و مراقبه (به پینوشت شماره‌ی ۵۳ بنگرید)، و جنانه یوگا، یعنی طریقه‌ی معرفت انتزاعی و علم حصولی، هرکس میتواند به اقتضای سنخ روانی خودش به یکی از این طریقه‌ها عمل کند و به خدا برسد .

جنانه یوگا، چنانکه گفته شد، طریقه‌ی تحلیل و معرفت عقلی است . لازمه‌ی این طریقه نه فقط ذهن تیز، سریع‌الانتقال، دقیق، و وقاد است، بلکه وارستگی و بیطرفی و بی‌تعصبی و استقلال رأی، انکار نفس، و وضوح فکری و روشن‌اندیشی هم هست و باید بر هرگونه جهل و غفلت غلبه کرد . جنانه یوگی کسی است که طریقه‌ی جنانه یوگا را در پیش گرفته است . (با توجه به این توضیحات، اینکه نویسنده جنانه یوگا را طریق بصیرت شهودی قلمداد کرده است، برای مترجم ناپذیرفتنی و، لاقلاً، قابل مناقشه یا سؤال برانگیز است .)

۴۵. Charles Harshorne، فیلسوف امریکایی (۱۸۹۷-) .

۴۶. Indra، در آیین هندو، خدای چرخ گردون و گنبد مینا و، در وداها، برترین خدایان است. او، برای گرفتن دشمنان خود، از تیر، نیزه‌ای بزرگ، و دام استفاده میکند.
 ۴۷. Wallace Stevens، شاعر امریکایی (۱۸۷۹-۱۹۵۵).

48. Charles Frazier

۴۹. the Civil War، جنگ چهار ساله‌ی میان شمال امریکا و جنوب آن (۱۸۶۱-۵).
 ۵۰. St. Augustine، از آباء کلیسا و اسقف شهر هیپو (۳۵۴-۴۳۰) که از اعظام الاهدانان مسیحی محسوبست.
 ۵۱. St. Teresa، عارفه‌ی اسپانیایی که به فرقه‌ی کرملیان تعلق داشت (۱۵۸۲-۱۵۱۵).
 ۵۲. jnana، منسوب به jnana (به پینوشت شماره‌ی ۴۴ بنگرید).
 ۵۳. raja yogi، سالک طریقه‌ی راجه یوگا، که طریقه‌ایست مشتمل بر هشت منزل: (۱) آمادگی اخلاقی سلبی، (۲) آمادگی اخلاقی ایجابی، (۳) وضع و حالت‌های جسمانی به عنوان وسیله‌ای برای کمک به مراقبه، (۴) ضبط و مهار تنفس، (۵) ضبط و مهار حواس، (۶) تمرکز، (۷) مراقبه، (۸) حالت فراآگاهی.
 ۵۴. buddhi، که معنای لغوی آن در زبان سنسکریت "عقل" است که انطباعات حسّی را دسته‌بندی میکند. در آیین هندو، اعتقاد بر این است که بودی، فی‌نفسه، ابزاری فاقد حیات است، اما از عقل و آگاهی آتمن (به پینوشت بعدی بنگرید) کمک میگیرد و همه‌ی قوای آدمی، از جمله نیروی شهود، را رشد میدهد.
 ۵۵. Atman، در آیین هندو، به معنای «خود» واقعی و نامیرای انسانست، معادل "نفس" در ادیان غربی.
 ۵۶. bhakti yoga، یعنی طریقه‌ی عشق و تسلیم که در آن نیازی نیست که سالک احساسات خود را سرکوبد؛ بلکه آنها را تشدید ولی به خدا معطوف میکند. اکثریت مؤمنان در سنت‌های دینی مختلف از پیروان این راه‌اند.
 ۵۷. karma yoga، یعنی طریقه‌ی رفتار ایثارگرانه که در آن سالک هر یک از اعمال خود را با جمیع آثار و نتایجش، به عنوان قربانی، به خدا پیشکش میکند.

58. selfhood

۵۹. Thomas Merton، راهب و نویسنده‌ی کاتولیک امریکایی (۱۹۱۵-۱۹۶۸).
 ۶۰. John Betjeman، نویسنده و شاعر بریتانیایی (۱۹۰۶-۱۹۸۴).
 ۶۱. Malinowski، انسانشناس لهستانی تبار امریکایی و بنیانگذار انسانشناسی اجتماعی (۱۸۸۴-۱۹۴۲).
 ۶۲. New Ager. عصر جدید (New Age) نهضتی گسترده است که خصیصه‌اش علاقه به امور معنوی، عرفان، و آراء و نظرات کل‌نگرانه است.

۶۳. Luther، رهبر آلمانی نهضت اصلاح دینی در مسیحیت (۱۵۴۶-۱۴۸۳).
۶۴. Shinran، بنیانگذار شاخه‌ی جودو-شین-شو (Jōdo-shin-shū) در آیین بودای ژاپنی (۱۲۶۲-۱۱۷۳).
۶۵. Tendai. مکتب تندای شکل ژاپنی مکتب چینی تین-تی (T'ien-t'ai) است که در قرن هشتم از چین به ژاپن رسید. (مکتب تین-تی از مکاتب آیین بودا است)
۶۶. Klesha. این واژه، که معنای لغوی آن در زبان سنسکریت "زحمت"، "آلودگی و پلیدی"، و "شهوَت" است، در آیین بودا، بر همه‌ی اوصافی دلالت دارد که ذهن را کند و ضعیف میکنند و منشاء همه‌ی اعمال غیر اخلاقی اند و، از این رو، آدمیان را به چرخه‌ی باززایی بسته میدارند.
۶۷. John Wesley، الاهدان، مبلغ انگلیسی و مؤسس فرقه‌ی متدیستها (Methodists) (۱۷۹۱-۱۷۰۳).
۶۸. Aldersgate، خیابانی در لندن که جان وزلی، در ۲۴ ماه مه ۱۷۳۸، در حالی که در یکی از جلسات یک انجمن دینی کوچک در آن خیابان شرکت کرده بود و به قرائت پیشگفتار مارتین لوتر (به پینوشت شماره‌ی ۶۳ بنگرید) بر رساله‌ی رومیان پولس قدیس گوش میداد نوعی اهداء دینی را تجربه کرد.
۶۹. tariki-jiriki. واژه‌ی tariki، که معنای لغوی آن در زبان ژاپنی "قدرت دیگری" است، در آیین بودا، در اشاره به اعتقاد به رهایی به واسطه‌ی قدرت شخص دیگری، که البته مراد از "شخص دیگری" امید بودا (به پینوشت شماره‌ی ۳۲ بنگرید) است، به کار میرود. مکتب سرزمین پاک (به پینوشت شماره‌ی ۳۳ بنگرید) بر این است که امید بودا همه‌ی کسانی را که نام او را با اخلاص تلاوت میکنند و به او اعتماد مطلق دارند رهایی میبخشد و آنان را در سرزمین پاک خود زایش نو میدهد، در مقابل، واژه‌ی jiriki، که معنای لغوی آن در زبان ژاپنی "قدرت خود شخص" است، در آیین بودا، برای اشاره به اعتقاد به نیل به اشراق از طریق جدّ و جهد خود شخص به کار میرود. بعضی از مکاتب آیین بودا، مخصوصاً مکتب ذن (zen)، بر این اعتقادند.
۷۰. جیوه (=سیماب) فلزیست مایع که چون بر صفحه‌ای ریخته شود به صورت ذراتی کره‌ای شکل که بسیار لغزنده و فرارند درمیآید.
۷۱. Rorschach روانپزشک سوئیسی (۱۹۲۲-۱۸۸۴) که، در روانشناسی برای تحلیل شخصیت، آزمونی ابداع کرد که در آن مجموعه‌ی خاصی از طرحهایی را که به صورت لکه‌هایی جوهرند به شخص نشان میدهند و از او میخواهند که بگوید که چه میبیند و پاسخهای او را تحلیل و تفسیر میکنند.
۷۲. existentialism نهضتی فلسفی و ادبی که مبتنی بر این آموزه است که در انسان وجود بر ماهیت تقدّم

دارد و بر این اعتقاد است که انسان کاملاً آزاد و کاملاً مسؤول اعمال خود است و این مسؤولیت خاستگاه هراس و دلهره و اضطراب و تشویشی است که او را احاطه میکنند.

۷۳. Constructivism. «برساخته‌انگاری» نامیست که بر نهضتها و مکتبهای فراوانی اطلاق میشود که، از آن میان، برساخته‌انگاریهای هنری، اجتماعی، اخلاقی، و ریاضی مشهورترند. مراد نویسنده از «برساخته‌انگاری»، در اینجا، برساخته‌انگاری اجتماعی (social constructivism) است که، اجمالاً، معتقدست که جهان فقط از طریق تفسیرهایی که ما از آن داریم میتواند در دسترس ما قرار گیرد و عقیده به واقعیتی مستقل از تفسیرهای ما، در بهترین حالت، نوعی انتزاع بیربط و، در بدترین حالت، عقیده‌ای متنافی الاجزاء است. این موضع فلسفی با موضع تجربی‌ای که امثال ژان پیاژه (Jean Piaget)، روانشناس سوئیسی (۱۸۹۶-۱۹۸۰)، و لیوف ویگوتسکی (Lev Vygotsky)، روانشناس روسی (۱۸۹۶-۱۹۳۴) در روانشناسی اجتماعی و روانشناسی رشد دارند فرق میکند، اگرچه ارتباط دوری با آن دارد. رأی امثال پیاژه و ویگوتسکی، که آن نیز به نام «برساخته‌انگاری اجتماعی» خوانده میشود، اینست که یادگیری روندیست که در آن شخصی که یاد میگیرد فعلاً نه و خلافتانه علم و معرفت را برمی‌سازد و جعل میکند. این موضع تجربی نیز میتواند منظور نظر نویسنده باشد.

۷۴. Kierkegaard، فیلسوف و الاهیدان دانمارکی که بنیانگذار فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم محسوب میشود (۱۸۱۳-۱۸۵۵).

۷۵. Kant. فیلسوف آلمانی (۱۷۲۴-۱۸۰۴)

۷۶. Woody Allen، نویسنده، بازیگر، و کارگردان امریکایی (۱۹۳۵-).

۷۷. dukkha. این لفظ، که معنای لغوی آن در زبان سنسکریت «رنج» است، در آیین بودا، بر مفهوم بسیار مهمی دلالت دارد که اصل و اساس «چهار حقیقت شریف» این آیین است. «دو که» فقط به معنای رنج متعارف نیست، بلکه دلالت بر هر چیزی دارد که، اعم از اینکه مادی باشد یا ذهنی و روانی، مشروط و در معرض ظهور و افول است. بنابراین، هر چیزی که موقتاً مطبوع و لذتبخش باشد رنجست، چون پایانیپذیرست.

۷۸. Maltese cross، یعنی صلیبی که بازوهایش مانند پیکانهایی اند که گویی به طرف مرکز صلیب اشاره میکنند. چون شهسواران مالت (Malta) در سده‌های میانه از آن به عنوان نشانه و نماد خود استفاده میکردند به این نام معروف شده است اینکه نویسنده از این نوع صلیب خاص نام میبرد بدین جهت

- است که، در میان انواع گونه‌گون صلیب، این نوع سطح بیشتری دارد.
۷۹. اشاره است به آیه‌ی ۴ از مزمور بیست و سوم کتاب مزامیر داوود: ”چون در دره‌ی سایه‌ی مرگ نیز راه روم از بدی نخواهم ترسید زیرا تو با منی...“
۸۰. the Pali Canon. پالی گویشی هندی است برگرفته از زبان سنسکریت. متون مقدّس شاخه‌ی ترواده (Theravāda)ی آیین بودا به این گویش تصنیف شده‌اند و، بدین جهت، به این متون ”متون مقدّس پالی“ میگویند.
81. an Unborn
۸۲. the Eightfold Path. در آیین بودا، راهی که به رهایی از رنج مینجامد چهارمین حقیقت از «چهار حقیقت شریف» و دارای هشت بخش است: نگرش درست، عزم درست، گفتار درست، کردار درست، وسیله‌ی درست برای امرار معاش، جدّ و جهد درست، هوشیاری درست، و تمرکز درست.
۸۳. مترجم نام سراینده‌ی این سرود را نیافت.
۸۴. moksha. در آیین هندو، به معنای رهایی و آزادی نهایی از همه‌ی قید و بندهای دنیا و از چرخه‌ی زندگی و مرگ، از طریق وصال خدا یا معرفت به واقعیت نهایی است.
۸۵. آیه‌ی ۲ از باب اوّل کتاب جامعه‌ی سلیمان. نویسنده آیه را به صورتی نقل کرده که ترجمه‌اش به فارسی چنین میشود: ”باطل، باطل، همه چیز باطلست.“ و این صورت با هیچیک از نسخ معتبر کتاب مقدّس همخوانی ندارد. مترجم صورت صحیح را در متن آورده است.
۸۶. آیه‌ی ۱ از مزمور صدوسی ام کتاب مزامیر داوود.
۸۷. آیه‌ی ۴۶ از باب بیست و هفتم انجیل متی و آیه‌ی ۳۴ از باب پانزدهم انجیل مرقس.
۸۸. آیه‌ی ۲۴ از باب هفتم رساله‌ی پولس به رومیان. نویسنده آیه را به صورتی نقل کرده که ترجمه‌اش به فارسی چنین میشود: ”... چه کسی میتواند مرا از این دوزخ زنده رهایی بخشد؟“ و حال آنکه در هیچیک از نسخ معتبر کتاب مقدّس تعبیر ”دوزخ زنده“ دیده نمیشود. مترجم صورت صحیح را در متن آورده است.
89. Joseph Stitler .
۹۰. [St.] Paul، رسول و مبلغ بزرگ صدر مسیحیت (وفات در فاصله‌ی سالهای ۶۲ و ۶۸ میلادی).
۹۱. Pascal، ریاضیدان و فیلسوف فرانسوی (۱۶۶۲-۱۶۲۳).