

## ورانتا

دکتر سید حسین نصر



بقلم فرید جوهر شووان (۱)

دکتر سید حسین نصر در تهران تولد یافت و تحصیلات مقدماتی و قسمتی از تحصیلات متوسطه را در زادگاه خود مخصوصاً زیر نظر والد خود مرحوم دکتر سید ولی الله نصر انجام داده و سپس برای ادامه تحصیل رهسپار امریکا شد و در آنجا بقیه مدارج تحصیلی را طی کرده درجه لیسانس را در فیزیک و فلسفه علوم از دانشگاه ام. آی. تی. (M. I. T.) و فوق لیسانس و دکتری را در تاریخ علوم و فلسفه از دانشگاه هاروارد (Harvard) اخذ کرد و ضمناً در سالک اروپائی مخصوصاً فرانسه و سوئیس نیز تحصیل نمود. سپس به ایران مراجعت کرده و از سال ۱۳۳۷ دانشیار تاریخ علوم و رئیس کتابخانه دانشکده ادبیات می باشد. دکتر نصر در کنگره های

بسیار در امریکا و اروپا و ممالک عربی و هندوستان و پاکستان شرکت کرده و در سال ۱۹۶۲ در مرکز تحقیق در ادیان جهانی در دانشگاه هاروارد به تدریس پرداخت و در بسیاری از دانشگاه های دیگر خارجی مانند دانشگاه پرینستون و مک گیل و اسمیت در امریکا و سوربن در فرانسه و دانشگاه های هند و پاکستان تدریس و سخنرانی کرده است و در کنگره هایی مانند کنگره نیوملباین در مراکش برای تقریب مسیحیت و اسلام و کنگره مالمردرا و بیست و ششمین کنگره شرق شناسی در هندوستان و سه جلسه از کنگره فلسفی پاکستان شرکت جسته است.

علاقه خاص او بعلوم و فلسفه اسلامی و نیز تحقیق تطبیقی در عرفان و ادیان و رابطه بین اسلام و ادیان دیگر جهان است.  
برخی از تألیفات دکتر نصر بدین قرار است:

رسائل و کتب بزبان فارسی:

تصحیح و مقدمه و تحشیه رساله سه اصل صدرالدین شیرازی  
نظری بادیان عالم،

هرس و نوشته های هر مسی در جهان اسلامی،

اهمیت تحقیق در فلسفه اسلامی در عصر حاضر،

نظر متفکران اسلام در باره طبیعت،

مداخلی بر سیر حکمت در ایران

رسائل فارسی شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی (با همکاری آقای پروفیسور کربن

کتب و رسالات و مقالات و سخنرانی های بسیار ارزنده دیگر در فلسفه و حکمت

و تاریخ علوم و مذاهب و ادیان بانگلیسی و فرانسه

## سابقه تاریخی ودانتا

ودانتا (که نام قدیمی ترین اوپانیشادها نیز هست) آخرین بخش کتب آسمانی هندوان یا ودا است که از قدیم ترین اعصار تاریخ سینه به سینه از یک نسل به نسل بعدی انتقال یافته و بالاخره در هزاره اول قبل از میلاد بصورت نوشته درآمده است. ودانتا که در عین حال یکی از شش کتب های حکمی هندو یا (دارشانا) نیز می باشد عرفانی ترین بخش کتاب آسمانی هندوان است و عمیق ترین تعبیرات دینی و حکمی که مبنی بر اساس عدم ثنویت یا وحدت وجود است در آن یافت میشود. چون در یک معنویت غریب فقط از دریچه کلی ترین و برجسته ترین جنبه آن امکان پذیر است لذا مترجم این مقاله را برای استفاده بخوانندگان فارسی زبان برگزید. نویسنده مقاله آقای شووان جزء عده معدودی هستند در مغرب زمین که تفسیرشان از حکمت و عرفان هندو مورد قبول بزرگترین مراجع دینی هند قرار گرفته است و در عین حال ایشان بر افکار عرفانی ادیان دیگر عالم مخصوصا اسلام تسلط شکفت انگیزی دارند و در فلسفه و فرهنگ جدید اروپایی نیز تبحر کامل دارند. البته گفتار ایشان برای مبتدیان نگاشته نشده است بلکه امهات لطائف حکمت و عرفان ودانتایی را بیان کرده و معضلات آنرا با اشاره به عقائد ادیان دیگر بر طرف ساخته اند. بدین جهت گرچه در کتب نوشته ایشان چندان سهل نیست لکن مطالب مهمی در بردارد که با خواندن مقالات معمولی و با وصل متون هندو نمیتوان باسانی بآن دست یافت. امیدمیرود که با مطالعه این مقاله آنانکه علاقه و استعداد برای درک اینگونه مطالب دارند به دنبال کردن آن در کتب آقای شووان و اساتید دیگر بپردازند. اکنون که مجله مهر بار دگر فعالیت خود را آغاز کرده است و قرار است هم خود را مصروف درج مطالب عرفانی و حکمت الهی کند و وظیفه

دانشمندان ایران است که از این فرصت استفاده کرده به تحقیق و تتبع بیشتر در زمینه بیکران عرفان و حکمت چه اسلامی و چه هندو و چه متعلق به مشارب معنوی دیگر جهان بپردازند. بدین جهت اینجا نوبت به ترجمه این مقاله پرداخت تا دیگران راه را دنبال کرده و به هدف‌های عالی و علمی و معنوی نائل آیند .

بین عقائد دینی که با وضوح و روشنی ادا گردیده است و داننا یکی از آشکارترین و بی حجاب‌ترین بیانات است که میتوان از آنچه اصل و اساس و اقیمت معنوی ما را تشکیل میدهد انجام داد . این جنبه آشکار و مستقیم بوسیله ترك و بطور دقیق تر انقطاع کامل از دنیا که برای فهم این عقائد لازم است چیران شده است .

معادل نظر و داننا را میتوان در ادیان بزرگ دیگر عالم که بر بشریت حکمفرمائی دارند مشاهده کرد از آنجا که حقیقت یکیت . لکن بیان این حقیقت ممکن است بستگی به برخی نظریات تشریحی و مذهبی داشته باشد که تعقل فوری آنرا محدود ساخته و یادست یافتن به بیان آشکار آن را مشکل میسازد. در واقع در حالیکه دین هندو ، اگر بتوان چنین گفت ، از قسمتهای مختلف ترکیب یافته است ادیان مبنی بر یکتاپرستی يك بیکر زنده اند که اعضای آن بصورت صریح و محکم به بدن اصلی پیوسته است .

گرچه دین هندو يك رابطه حیاتی با اروپا نداشته است اما این شاهه دارد لکن نمیتوان آنرا به مکتب و داننائی به تعبیر شیوایی شانکارا (Shankara) (۲) تقلیل داد هر چند مکتب شانکارا را باید اصل و داننا و به همین جهت اصل دین هندو شمرد .

و داننای شانکارا که اکنون بطور خاص مورد نظر ما است آسمانی میباشد و مبدء او سرچشمه آن از قدیمترین ازمته وجود داشته و بهیچ وجه بدست شانکارا خلق نشده است بلکه و به نایب‌الهی فقط بیان کننده و اشعار دهنده آن بوده است. این مکتب و داننا بیش از هر چیز به فضائل عقلی توجه کرده است آن فضائلی که به تمرکز کامل و دائم فکری منجر میشود در حالیکه تعلیمات

اخلاقی چه در دین هندو و چه در یکتاپرستی همین اصول را به قلمرو عمل میکشاند ، قلمروئی که در مورد تارك دنیاها و راهبانیکه دائم در حال حرکت و سفر اند ( سانیاسی Sannyasi ) تقریباً از میان برداشته شده است . بنا بر این آرامش روح (Shama) همان رضا و توکل به خداوند در اسلام میشود که ایجاد آرامش در روح انسان میکند . و داننا اصولاً اصل «کیمیائی» فضائل اخلاقی را حفظ کرده است . (۳)

بناباه تعالیم و داننا سالک راه حقیقت باید به طور اطلاق «خود» شود - غیر از «انانیت» خود گردد و از لحاظ حقیقت صرف این دو نظر عیناً یکی است ؛ در حالیکه بنابه نظریات دیگر همانند نظر ادیان سامی انسان باید مطلقاً «غیر» از خود نشود .

در تصوف معنی کلمه «هو» بهیچ وجه این نیست که ذات الهی بصورت عینی و خارجی تصور شده است بلکه میرساند که او ما و اراء امتیاز بین بیرون و درون و عین و ذهن و عالم و معلوم است که با کلمات انا و انت ادا میشود. «ضمیر الهی» افق تعین جهانی را بوسیله سر روح منور میسازد و آنرا بوسیله سر نور نگاه میدارد و بخود باز میگردد . (۴)

دروداننا جنبه خلاقیت خداوند بصورت تعین یافتن خارجی تصور شده است و در تصوف بصورت تشخیص و در واقع تعین داخلی یافتن . بنا برین در تصوف خداوند دیگر مانند دین هندو «ضمیر» صرف نیست بلکه واقعیت عینی صرف است یعنی هو، واقیعتی که هیچ مشاهده و تصور ذهنی

نمی‌تواند آنرا محدود کند و بآن احاطه یابد. این امتیاز بین دو نظر فقط در جنبه صوری آنهاست زیرا لازم به گفتن نیست که «ضمیر» الهی درودانتا هیچ رابطه ای با تعینات انفرادی ندارد و «واقعیت عینی» صرف صوفیان بهیچ وجه اثر «جهل» نیست. ضمیر الهی (آتما (Atma) «او» است زیرا واقعیت عینی صرفاً است از آنجا که هر گونه تشخیص را طرد می‌کند و «هو» همان ضمیر الهی است و بنا برین صرفاً درونی است از آنجا که بر تراز هر گونه تعین است.

بنا برین جمله صوفیه «لانا اولانانت هو» معادل با گفتار اوپانیشاد (نات توام آسی Tat tvam asi) (تو آن هستی) می‌باشد.

هنگامیکه ودانتا از وحدت ضمیر الهی (یا بطور دقیق تر عدم ثنویت Advaita (آن) سخن بمیان می‌آورد تصوف از وحدت الوجود صحبت می‌کند. به اصطلاح هندوان فرق در این است که پیرو ودانتا جنبه وجدان (chit) را تایید می‌کنند و پیرو تصوف جنبه وجود (sat) را (۵) آنچه در انسان ماوراء جنبه انفرادی او است و ما فوق بعد وجدانی او از مبدأ است نه فقط «وجدان» و «آگاهی» است بلکه وجود محض نیز می‌باشد. ریاضت جنبه وجودی انسان را منزّه می‌کند و باین طریق من غیر مستقیم جنبه عقلانی او را نیز پاک می‌سازد. اگر انسان فقط «بود» (یعنی هستی صرف بود) مقدس و معنوی می‌شد.

آتما (Atma) نور و سرور و وجود صرف و آگاهی محض و ضمیر مطلق (۶) است. هیچ چیز وجود ندارد که به این واقعیت مربوط نباشد. حتی «موضوع عینی و خارجی» که از همه چیز کمتر با آن مطابقت دارد هنوز «او» است لکن «اوستی» که بوسیله نیروی خلاقیت و ظهور که خود از نتایج بی‌نهایت بودن ضمیر الهی است و در عین حال حجابی است که آن ضمیر را پنهان می‌سازد عینیت خارجی یافته است.

این در واقع تعریف عینیت کلی است لکن در این عینیت نیز باید دو جنبه را لحاظ داشت یکی «درونی» و دیگر «برونی». جنبه اولی اینست که بین موضوع خارجی و ضمیر بی‌نهایت و مطلق الهی بنحوی «ضمیر عینیت یافته» قرار گرفته است که همان فعل دانستن می‌باشد، فعلی که به توسط آن با تجزیه و ترکیب موضوع عینی خارجی به ضمیر درونی بازگردانده می‌شود. این وظیفه عینیت خارجی بخشیدن (نسبت به ضمیر الهی که اگر بتوان گفت خود را پس از عینیت یافتن در مرتبه عینیت منعکس می‌سازد) یا به درون کشاندن (نسبت به موضوع خارجی که در ضمیر درونی جمع شده و باین نحو به ضمیر الهی بازگردانده می‌شود) متعلق به آن روحی است که کسب معرفت می‌کند و قدرت تمیز دارد، آن عقل ظهور یافته، آن وجدان که تحت عقوله نسبت قرار گرفته و بنا برین می‌تواند موضوع علم باشد.

جنبه دیگر عینیت خارجی یافتن را می‌توان چنین بیان کرد: برای وصال به ضمیر الهی که سات (Sat) یعنی وجود و چیت (Chit) یعنی علم با آگاهی و آناندا (Ananda) یعنی وجد و سرور است باید دانست که موضوع‌های خارجی بر ضمیر درونی اضافه شده است و باید فکر خود را فقط روی ضمیر درونی متمرکز کرد.

بین عالم عینی خارج که بنا برین مطابق می‌شود با جهل یا آویدیا (avidya) و ضمیر الهی یا آتما (Atma) یک عینیت ضمیر الهی قرار گرفته است. این عینیت و برونی شدن مستقیم و اصولی است و همان وحی و حقیقت و توفیق آسمانی است و بنا برین پیامبر و مرشد و عقاید دینی و روش معنوی و ورودی‌ها مانند آنتارا (mantara) نیز می‌باشد.

پس او را دروازه کار مقدس یا مانترارا تمثیل و نشانه و تجلی ضمیر الهی است که آنرا عینیت خارجی می‌دهد و با «پوشاندن» عالم، عینیت این غارتاریک جهل، و با بلکه خود را جایگزین این عالم ساختن مانترارا روحی را که در پیچ و خم‌های عینیت خارجی گم گشته است به ضمیر مطلق الهی باز می‌گرداند.

باین دلیل است که در ادیان گوناگون و ردیاما انثارا و عمل کردن بآن یا جاپا (Japa) را بیاد آوردن نامیده‌اند (ذکر متصوفین). باکمک تمثیل و رمز، باکمک اسم الهی، روحی که راه خود را گم کرده و برای اوجدائی حاصل شده است «بیاد می‌آورد» که خود آگاهی صرف و ضمیر مطلق و انانیت محض است.

«عدم تفاوت» بین واقع و غیر واقع بهیچ وجه حاکی از این نیست که انانیت الهی غیر واقعی است یا اینکه عالم واقعی است. اولاً واقعیت نسبت به آنچه واقعیت ندارد «غیر متفاوت» نیست بلکه غیر واقع است که نسبت به واقع «غیر متفاوت» است نه از آنجا که بکلی غیر واقعی است بلکه از آنجا که «درجه پائین تری از واقعیت» است و با وجود این نسبت به واقعیت مطلق بطور خارجی غیر واقعی است.

حجاب جهان تجلی (مایا Maya) یا وهم یاد هنر و خلاقیت الهی (۷) که آتما (Atma) را به انحاء بی شماری جلوه گر می‌سازد، و جهل (avidya) که پنهان کننده آتماست فقط جنبه صرفاً منفی آن است، به نحو اسرار آمیزی از خود آتما رچنمه میگیرد، باین معنی که مایا بالضرورة نتیجه بی نهایت بودن آتماست.

باین دلیل شانکارا میگوید که مایا را ابتدائی نیست. آتما ماوراء تقابل درون و بیرون است لکن میتوان آتما را بمنزله ضمیر مطلق محسوب داشت اگر بادر نظر گرفتن جهان خارجی شروع کنیم که موجودات آن همگی اضافات و تحمیلاتی هستند خارجی نسبت به آتما.

مایا تمایل ظهور و عینیت یافتن است. مراتب اصلی ظهور یا عینیت خارجی را «پاهای» (پاداس padas) آتما خوانند و یا از لحاظ رابطه آن با جهان صغیر آنها را لباس و یا قشر (کوتاس-koshas) نامند. هر مرتبه از عینیت خارجی معادل بایک نشانه و تمثیل آتما است، تمثیلی که بطور معکوس انعکاس یافته است. در عین حال هر مرتبه برعکس مرتبه بالاتر است که مرتبه درون را در بر داشته و بر آن محیط است زیرا رابطه بین ضمیر الهی و عینیت خارجی و یا (بین میداء -

و تجلیات آن) از یک پادایا کوشا (یعنی از یک قشر به قشر دیگر) تکرار میشود. بنابراین تعیین عالم لطیف یا نفسانی اصالت دارد نسبت به تمینات کثیف یا جسمانی. و نیز تعیین عالم معنی اصالت دارد نسبت به عالم صور که شامل همان مراتب نفسانی و جسمانی است. لکن رابطه اساسی معکوس که بین ضمیر الهی و عینیت خارجی آن وجود دارد هیچگاه بوسیله روابط معکوسی که در مراتب خود عالم تعیین خارجی وجود دارد از میان برداشته نمیشود. معکوس در درون یک معکوس بنابراین هیچگاه معکوس آن معکوس نیست و بنابراین بازگشت به حالت «طبیعی» اولیه نمیباشد. باصطلاح

دیگر رابطه معکوس فرعی که در رابطه معکوس اصلی که جهان نسبت به ضمیر الهی دارد بوجود می‌آید و ظاهراً از آنجا که بنحو تمثیل آن رابطه معکوس را برعکس میکنند باید آنرا خنثی کند. بنوبه خود نسبت به عالم حقائق الهی معکوس است.

یک جسم حاجب ماوراء اگر برای شفاف شدن سفید رنگ شود حاکی ماوراء نیشودگر چه رنگ سفیدی نمودار نور و شفافیت است و بدین دلیل خود نفی صفت تیرگی و کدورت را میکند و یا سیاهی یک جسم هیچ چیز به جنبه تیرگی و کدورت آن نمیافزاید. (۸) بنابراین اگر تعینات صوری هم جسمانی و هم نفسانی نسبت به عالم معنی رابطه معکوس دارد این امر رابطه معکوسی را که بین عالم معانی و میداء همه تجلیات و ظهورها که در خود عینیت خارجی ندارد و همان ضمیر و انانیت الهی است از بین نمیبرد.

خیلی آسان است که انسان هر چه را که نمیفهمد عنوان مبهم و متناقض دهد. متفکران صرفاً استدلالی (راسیونالیست) معمولاً از قبول حقیقتی که جوان متباین یک امر را نشان میدهد و ظاهراً دور از دسترس نیروی دراکه بین دو امر که یکی مثبت و دیگری منفی است قرار گرفته است خودداری

میکند. لکن حقائقی هست که فقط باین منوال میتوان بیان کرد .  
 اشعه‌ایکه از نوری اضافه میشود خود همان نور است چون اطراف را منور میسازد لکن در  
 عین حال همان نور نیست که این اشعه از آن اضافه شده است . بنا برین نه آن نور است و نه غیر از آن  
 نور، در واقع اشعه جز نور چیزی نیست گرچه هر چه از مبدأ خود دور میشود تضعیف می‌یابد . يك  
 نور ضعیف برای تاریکی که بوسیله آن منور میشود نور است لکن برای نوری که مبدأ آن است تاریکی  
 است . بهمین نحو ما در عین حال نور است و ظلمت . (۹) نور است از آنجا که «هنر و خلاقیت الهی»  
 است و اسرار آمارا جلوه گر میسازد ، ظلمت است از آنجا که آمارا محجوب و مستور میدارد و تا  
 آنجا که ظلمت است آنرا جهل خوانند . (۱۰)

در سیر و سلوک معنوی تمثیل و رمز (symbol) بر تمایل جهانی برای عینیت خارجی یافتن  
 تسلط می‌یابد . در جریان طبیعی دور شدن از آتما ، روح انسان با این عینیت خارجی آتما یعنی رمز  
 و تمثیل که در این مورد مستقیم است و نه غیر مستقیم مواجه میشود . عینیت غیر مستقیم جهان است با  
 تکثرات بی پایان و عینیت مستقیم تمثیل و رمز است که در مرتبه عینیت جان نشین آتما میشود . آتما  
 در مرکز وجود انسان بعنوان ضمیر مطلق و بی‌نهایت الهی قرار گرفته است و نیز بصورت تعینات  
 متمایزی بی‌حد و حصر ضمیر الهی در عالم خارج انسان را احاطه کرده است . عارف واصل به حقیقت  
 جوکی یا موکتی (mukti) که «نجات یافته است» آتما را در همه چیز درک میکند، لکن انسانی که هنوز  
 نجات معنوی نیافته است باید تصور مستقیم و کلی آتما را بر روی عالم قرار دهد تا اینکه اضافات را  
 نسبت به آتما از بین ببرد، اضافاتی که خود جهان نمایندۀ آن است . تمثیل و رمز هر چیزی است که  
 مستقیماً کمک و تکیه گاه طریق سیر و سلوک باشد مانند یک ورد و یا یک اسم الهی و بطور فرعی يك  
 تمثیل طرحی یا تصویری یا حجاری شده مانند تصاویر مقدس (بر ایتیکاس Pratikas) .

وحی طور سینا و نجات دادن مسیح و نزول قرآن، اینها همه نمونه‌های عینیت های  
 خارجی است که بوسیله تمثیل و رمز به درون و ضمیر الهی سوق داده شده است ، تمثیلاتی که در  
 آن آتما در ما با تجلی کرده و ما یا آتما را نمودار میسازد .

گفتار پیروان مکتب ودانتا که مایا جنبه‌ای از وجود مطلق (ایشوارا Ishwara)  
 است و آنرا جلوه گر میسازد و در عین حال حاجب و مستور کننده‌ او است میرساند که عالم از حقیقت  
 بی‌نهایت آتما سرچشمه گرفته است . میتوان گفت که عالم نتیجه وجود مطلق وجود است .

اگر ما با عنوان يك شرط لازم عرضه شده است نباید آن را به معنی فلسفی یا روانشناسی  
 گرفت انکار که مسئله يك «فرضیه» در پیش است ، زیرا این شرط لازم یا اصل موضوعه واجب  
 است و بنا برین با يك واقعیت عینی مطابقت دارد . بعنوان يك عامل صرفاً منفی در عینیت خارجی  
 ما یا اصلاً قابل شناسائی مثبت نیست . بنا برین ما یا در ذهن انسان بصورت يك عنصر «بسط یافته» و  
 «غیر قابل درک» مرتسم میشود .

به يك معنی ما یا نمودار امکان «نبودن» وجود است . آن حقیقی که شامل همه امکانات  
 است بنا به همین تعریف باید شامل غیر ممکن بودن خود نیز باشد و گرنه در تعریف آن تناقض پیش می‌آید .  
 وجود در افراد متعدد جلوه میکند برای اینکه «نباشد» . در با خود را در هزاران ذرات و قطرات  
 کف بر باد میدهد برای اینکه «نباشد» . اگر روح میتواند نجات یابد دلیلش اینست که وجود  
 مطلق «هست» .

هیچ چیز خارج از واقعیت مطلق نیست . بنا برین عالم يك نحو بعد درونی برهما  
 ( Brahman ) است .

لکن برهما از نسبیت بری است . پس عالم يك جنبه واجب و جوب مطلق برهما است . یا به عبارت دیگر نسبیت جنبه ای از حقیقت مطلق است .

نسبیت یا ما یا قوهٔ خلاقیت (شاکتی Shakti) حقیقت مطلق است که همان برهما باشد .

اگر وجود جهان نسبی از لوحهٔ امکانات محو میشد مطلق دیگر مطلق نمیبود . کنه و اصل جهان که کثرت است برهما است . ممکن است اعتراض شود که برهما که خود وحدت و ماوراء هر گونه ثنویت است نمیتواند اصل و اساس کثرت باشد . بی شک برهما خود اصل جهان نیست چون از لحاظ مطلق جهان وجود ندارد . لکن میتوان گفت که تاحدی که جهان وجود دارد اصل و اساس آن برهما است . اگر چنین نبود این جهان فاقد هر گونه واقعیت میبود . کثرت بنوبه خود انعکاس معکوس جنبه بی نهایت و یا امکانات بی حد و حصر برهما است .

موجودات طبیعی تعینات خارجی غیر مستقیم ضمیر الهی اند در حالیکه موجودات عالم ماوراء الطبیعه تعینات خارجی مستقیم و درخشان اویند .

عالم بمعنی کلی عینیت خارجی کامل است « که به صورت الهی ساخته شده » و شامل همه تعینات خارجی دیگر جهانی میباشد .

عینیت خارجی ضمیر الهی مستلزم آن عینیت خارجی است که الهی است یعنی وجود یا ایشوارا (Ishwara) یا آپارا برهما (Apara - Brahma) . تصوف این موضوع را چنین بیان میکند « کنت کنزاً مخفیاً اهببت ان اعرف » .

وصال (جوگ - Yoga) : ضمیر الهی (آتما) عینیت خارجی (ودایا یا ناموس الهی دارما Dharma) پیدا میکند تا اینکه عینیت خارجی (یا ضمیر عینیت یافته که انسان باشد) بتواند ضمیر مطلق شود .

تأله : خداوند صورت انسانی بخود می گیرد تا انسان بتواند صورت خدائی یابد . انسان در خداوند وجود ازلی دارد و در این ، مسیحیت نیز اشاره بهمین است و خداوند در انسان وجود قبلی دارد که همان عقل است . نقطه ملاقات بین خداوند و انسان در عالم عینی مسیح است و در عالم درونی قلب تهذیب یافته و عقل با عشق آمیخته .  
توحید : وحدت که الا الله باشد « نیستی شده » یعنی لاله تا اینکه این نیستی بتواند به وحدت بگراید .

وحدت تکثر و انفصال پذیرفته ( یعنی قرآن شده ) تا اینکه آنچه متکثر و منفصل است

( یعنی روح انسان ) بتواند به وحدت رسد . کثرت در وحدت از لا موجود است و آن قرآن خلق نشده و کلام سرمدی الهی است و وحدت در کثرت وجود قبلی دارد و این قلب و عقل است و در عالم کبیر روح کلی است

(۱) فریدنهوف شووان (Frithjof Schuan) یکی از متفکران و حکمای بصیر عصر حاضر است که با تعمق و فراست بی نظیری به بیان حقایق درونی و عرفانی ادیان بزرگ عالم و تطبیق آنها پرداخته و از محدودیت های فکری زمان حاضر و مقولات نامناسبی که بسیاری از مستشرقین رسمی در تحقیق درباره مسأله و مشارک معنوی شرق زمین بکار برده اند دوری جسته است . نوشته های او که اکثراً به چند زبان معتبر اروپائی ترجمه شده است توجه بزرگان ادیان آسیائی را بخود جلب کرده و گروه محدود لکن از لحاظ کیفیت بسیار مهمی را در مغرب زمین تحت سلطه معنوی خود فرار داده است .

(۲) شانکارا (Shankara) بزرگترین شارح و مفسر جنبه عرفانی کتب آسمانی و داو مشهورترین عرفای هنداست. او در اواخر قرن هشتم و آغاز قرن نهم میلادی میزیسته و گرچه عمر او کوتاه بوده است چندین کتاب در حکمت و عرفان و بعضی اشعار و ادعیه از خود باقی گذارده است که همواره مورد مطالعه و توجه حکما و متفکران هند بوده است و در واقع مقام او در عرفان هندی مانند مقام ابن عربی در عرفان اسلامی است (مترجم).

(۳) ابن العریف (عارف بزرگ اندلوسی) نیز هنگامیکه ظاهر افضائل مذهبیه را یکی پس از دیگری رد میکند همین طریق را اتخاذ کرده است. در واقع او این فضائل را هم از نفس علاقه مند بشری و هم از جنبه (بشری) و هم از جنبه «بشری و اولو هیئت» جدا میسازد تا پایه و اساس آنرا حفظ کند. باید توجه کرد که دین هندو نیزین بارضا (سنتوشا Santosha) و توکل به خداوند (براپاتی prapati) آشناست لکن عارف باید از این مقامات بگذرد.

(۴) درباره این موضوع رجوع شود به فصل «النور» در کتاب راقم این سطور

L'oeil du coeur, Paris, Gallimard 1951

(۵) این امر اقل در باره مکتب وجودیه (آنان که پیرو نظریه وحدت وجود اند) (صدق میکنند ولی نه در مکتب شهودیه (پیروان وحدت شهود - شاهد مانند Sakshi است بزبان

سانسکریت) که نظر آن انطباق نزدیکی با او اکتفا دارد. این دو نظریه وحدت وجود و وحدت شهود هر دو بناچار مبنی بر اساس و مبانی قرآن است لکن نظر وحدت وجود بیشتر با معنی آشکار آن کتاب مطابقت دارد. مکتب وحدت شهود را به اشتباه متهمه به پیروی از مسلک حلولی (Immanentisme) کرده اند چون معتقد به یک شاه و تعداد بیشمار آئینه های مختلف عالم تجلی است.

(۶) مفهوم «ضمیر» نهاروانی نیست بلکه قبل از هر چیز منطقی و اصولی است و بنا برین محدود به یک مرتبه وجود نیست. جنبه ذهنی و درونی حواس خارجی که کاملاً آشکار است خود ثابت میکند که «برون و درون» فقط متعلق به فلان روان شناسی نیست. پس مفاهیم حکمی مانند سکشین (sakshin) یا شاهد در داناتا و عاقل و معقول در تصوف یا انیت و هویت که یکی اشاره به درون و دیگری به برون میکنند حتی بیشتر از مفاهیم قبلی از حوزه روان شناسی خارج است و هیچ رابطه ای با آن ندارد.

(۷) آناندا کومارا سوامی (Ananda K. Coomaraswamy) دانشمند و حکیم بزرگ

هندی این قرن) پیشنهاد کرده است که کلمه مایا به هنر (art) ترجمه شود تا جنبه مثبت آن نمودار گردد.

(۸) هنگامیکه متصوفین میگویند که ریشه درخت های بهشت در جهت بالا در آسمان

قرار گرفته است، صحیح نیست که بتوسط نیروی متخیل اسمی کنیم تا این مفهوم را درک کنیم زیرا نسبت مذکور اگر در غالب صورت این عالم تجسم شود همان وضع درخت های این جهان را میسراند. بعبارت اخری، اگر میشد درخت های بهشت را مشاهده کرد کسی که نیروی با صره لازم را برای درک آن داشت وضع آنها را بطور «عادی» می دید همانطور که ذهن انسان درخت های روی زمین را درک میکند. در اینجا آموزنده است بخاطر آوریم که شبکه چشم فقط تصویرات معکوس را قبول میکند و در ذهن است که رابطه عینی و طبیعی دوباره مستقر میشود.

(۹) مایا چون «هنر و خلاقیت الهی» است و ریشه آن در خود مبدأ است همچنین با خرد و

حکمت یا (Sophia) بهمان معنی که در ادیان یهودی و مسیحی فهمیده شده یکی دانسته شده است.

از این لحاظ مایا «مادر» پیامبران آسمان است. (رجوع شود به René Guénon, Maya, Etudes Traditionnelles, - Juillet-Aout-1947). و این همان است که در عرفان اسلامی علم و نور نامیده شده است.

(۱۰) این جهل مطابق است با آنچه در اسلام بآن شرک گویند یعنی چیزی به وحدت

الهی اضافه کردن و با او شرک ساختن.