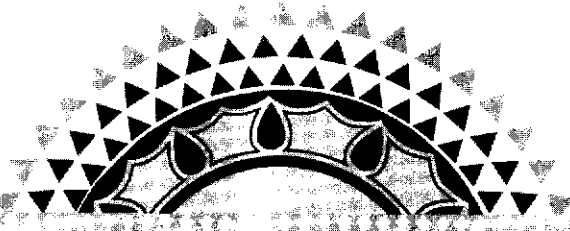




پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مجمع علوم انسانی

در باب عشق به خداوند

نوشته فریتبوف شووان
ترجمه حسین خندق آبادی



در آغاز قرن بیستم، مکتب فکری ای با مساعی رنه گنون (۱۸۸۶-۱۹۵۱) و آندره کومر سوامی (۱۸۷۷-۱۹۴۷) هویت و موجودیت مستقلی یافت که کانون توجهاتش بر اظهار و تبیین فلسفه جاودان (philosophia perennis) متمرکز بود؛ این فلسفه عبارت است از حقیقت مابعدالطبیعی ازلی نهفته در دل ادیان متفاوت، و متون مکتوبش، هم متون مقدس و حیاتی است و هم مکتوبات بزرگترین مرشدان معنوی. از آنجا که این حقیقت، حقیقتی ازلی و عالم گیر است، این دیدگاه را گاه جاویدان خردباوری (Perennialism) نیز می خوانند. فریتوف شووان (۱۹۰۷-۱۹۹۸) از هر نظر مدافع و نماینده بر جسته دیدگاه جاویدان خردباوری است؛ وی بیش از بیست کتاب در این باب نوشته است و این آثار در تمامیت خود معرف فلسفه جاودان اند.

مقاله زیر بر گرفته از یکی از کتب متأخر وی، منطق و تعالی، است که مشتمل است بر ۱۹ مقاله که در زمان حیات وی جمع آوری و با مقدمه جداگانه‌ای چاپ شد. شووان در این مقاله می گوید تناقض ظاهری ای را که مفهوم عشق، هم با خصلت مجرد و متعالی ساحت ربوبی دارد و هم با خصلت معنوی و فوق طبیعی عشق متاملانه، تبیین کند و نشان دهد که اساساً مسأله، مسأله انتخابی میان امر ظاهر و امر باطن است در ادامه وی لوازم انسان شناختی و کیهان شناختی این عشق را بیان می کند و می گوید: عشق به خداوند را باید به اموری معطوف کرد که رموز آن یا حاملان آن اند و به موجب همین واقعیت، چه سبب بتوان از امتداد امر باطن در امر ظاهر سخن گفت. شووان معتقد است پاره‌ای امور هستند که خود مقدس اند و این امر جدای از نگرش باطنی به همه اشیا است. در واقع، ما تا آنجا که ممکن است، باید این عشق را در متن هر چیزی که دست تقدیر بر ما تحمیل می کند، متحقق کنیم. وی در پایان سخن خود را چنین خلاصه می کند: هر چیزی پیرامون مادر این جهان که لازمه عشق مایه خداوند، یا لازمه اختیار بعد باطنی از جانب ماست، در آن واحد لازمه عشقی است که خداوند نسبت به ما می ورزد، یا لازمه پیام امیدی از جانب ملکوتی است که در درون ماست.

عشق به خدا، نه تنها مستلزم رویگردانی آدمی از بعد ظاهری از آن رو که بعد ظاهری است و رویگردانی از اموری است که مستقیماً و بی واسطه آن را آشکار می کنند، بلکه درون همین بعد هم - که اکنون به منزله آینه امر باطن تلقی می شود - آدمی باید به اموری مستثنای از امور دیگر عشق بورزد، یعنی به عبارتی، مستلزم عشق ورزیدن وی به نفس همان است که امور باطنی را متجلی می کنند. به عبارت دیگر، عشق به خدا را باید به نحو غیرمستقیم و باواسطه، به اموری معطوف کرد که رموز آن یا حاملان آن اند و به موجب همین واقعیت، چه بسا بتوان از امتداد امر باطن در امر ظاهر سخن گفت؛ و این انعکاس [باطن در ظاهر] از این جهت که به واقع هیچ چیزی خارج از خداوند وجود ندارد، کاملاً رواست و امور ظاهری، اساساً فقط نوعی ظهور است. بنابراین، انسان اهل تامل و نظر، اصولاً طبیعت بکر و خلوت آن را، به مراکز شهری و فعالیت های بشری گوناگون ترجیح می دهد. اگر خرده بگیرند که چنین انسانی باید به آدمیان و آثار بشری نیز عشق بورزد، پاسخ می دهیم که وی در کنار عشق به طبیعت و خلوت، لزوماً هم عاشق صحبت انسان های معنوی است و هم عاشق اماکن مقدسی که به دست آدمی بنا شده اند. در میان آثار بشری، مکان مقدس امری الهی است. مکان مقدس چنان است که گویی طبیعت بکر، با همه الوهیتی که از خود منعکس می کند خود را در چارچوب هنر انسانی متجلی و به ساحت الهی منتقل می کند؛

عکس، ساحت وحدت، جمعیت، ثبات و نیز متناظر با آن، ساحت بیکرانگی، انبساط معنوی و لینت قلب است. بدین سان، عشق به خدا، در مرحله انقلاب حال همچون تغییری بنیادین در تاکید، یا گرایش، یا همچون وارونه کردن حرکت اولیه ای ظاهر می شود که، اگرچه طبیعی است، به دلیل انحراف طبیعت اولیه ما نادرست است؛ وانگهی، این انقلاب حال باید همواره تجدید شود، حتی آن گاه که عشق به خدا طبیعت ثانوی ما شده است؛ چراکه نیروی انانیت همواره در آن موجود است و حرکت به سمت و سوی امر باطن، همواره رنگ و بوی نوعی مفارقت از امر ظاهر، یا دست کم از تماس با ظواهری که اولاً و بالذات بیرونی اند، خواهد داشت. بر این اساس، انسانی که به خدا عشق می ورزد، خواه موحد باشد خواه بودایی، به موجب این امر، انسانی است که مقیم امر باطن است یا رو به سوی آن دارد و کسی است که در همان حال که به سوی کانون نامتناهی خود در حرکت است، در ذات خود، یعنی در "بودن" خود، بی حرکت می ماند. در اینجا سکون معنوی، ضد حرکت بی پایان پدیده های ظاهری است، در حالی که حرکت معنوی، به عکس، ضد سکون طبیعی نفس هیبوط کرده و ضد قساوت قلبی است که باید با [اکسیر] "لطف" و "عشق" ملأوا شود که به عبارتی، چاره آن، هر چیزی است که انانیت را نرم می کند، مبدل می سازد و از آن برمی گذرد.

مفهوم "عشق به خدا" تداعی بخش تصویر شور و احساسی است که متوجه فرد انسانی است. به نظر می رسد چنین تصویری، هم با خصلت مجرد و متعالی حضرت الوهیت در تناقض است و هم با خصلت معنوی و فوق طبیعی عشق متاملانه؛ اما در واقع تناقضی در کار نیست، در وهله نخست به این دلیل که خداوند در خصوص آدمی، عملاً، بنا به ضرورت و بی آنکه خود را به آن محدود کند، شانی انسانی به خود می گیرد و در وهله بعد به این دلیل که معنویت، تا آنجا که امری انسانی است، لزوماً مستلزم عنصر عاطفی متعلق به نفس است، حال مکان یا نقشی که به آن نسبت می دهند، هر جا و هر چه می خواهد باشد. اما وقتی از این جنبه انسانی بخشیدن به الوهیتی که هم شارع است و هم بخشاینده و نیز از این در مجرا انداختن معنوی قریحه انسانی صرف نظر کنیم، خواهیم دید که در باب "عشق به خدا"، به خودی خود، نه هیچ چیز محدودکننده ای از حیث مدرک وجود دارد و نه هیچ چیز به طور خاص عاطفی ای از حیث مدرک؛ "عشق به خدا" در تحلیل نهایی، به موجب این گفته انجیل که "ملکوت خداوند در درون شماست" (۱)، به اختیار "بعد باطنی" از جانب ما منجر می شود.

اصولاً مسأله، انتخاب میان امر "ظاهر" و امر "باطن" است، یا میان دنیا و خدا. (۲) بعد ظاهری، ساحت امور متکثر، متفرق، متغیر و نیز، متناظر با آن، ساحت محدودیت، قبض حاصل از خودپرستی و قساوت قلب است و "بعد باطنی"، به



بدین سان، چه بسا طبیعت بکر و هنر مقدس به آلفا و امگا (۳) همانند باشند که، همانند بهشت زمینی و اورشلیم آسمانی (۴) [که یکی طبیعی و دیگری مصنوع بشر است] به شیوه‌ای تکمیلی، هر یک در مقابل دیگری قرار دارد. هر یک به نوبه خود، تجلی بخش باطن در ظاهر است و سهم خود را در تحقق رجعت نفس به سوی باطن ادا می‌کند.

بی‌شک متکلمان چنین تلقی‌ای دارند که آنچه زیبایی طبیعت بکر و هنر مقدس بر ما عرضه می‌دارند کجا و فروکاستن آنها به "سلاهای حسی" کجا؟ درواقع، چنین مفهوم خشک مقدس‌انه‌ای، آن قدر ظاهری و سطحی است که از به‌جا آوردن حق و صوح مابعد الطبیعی طواهر، به کلی عاجز است و صرفاً به ذهنیت احساساتی اعتنا دارد (۵). در صورتی که الهام آسمانی دارد، چیزی بیشتر از یک رضایت خاطر کم یا بیش شورانگیز نهفته است؛ در آنها چیزی از نمونه‌های والای الهی هست که تحت هر دو شان حقیقت و زیبایی متجلی می‌شوند. آنها در مقام "مظاهر بیرونی امر باطنی"، مشوق توجه به امور باطنی امر ظاهری" و بدین سان یادآور نقش وحی و نقش اوتارهاوند که نزول کرده است تا موجب صعود شود، متکثر شده تا متحد کند، انسان شده تا به مقام خدایی برساند.

"عاشق خدا"، عاشق آن آینه آسمان - یعنی طبیعت بکر - است، اگرچه لزوماً به شیوه‌ای انحصاری به آن عشق نمی‌ورزد، زیرا چنانکه دیده‌ایم، وی اصولاً شیفته اماکن مقدس نیز هست، اما [باز] نه به شیوه‌ای انحصاری، چرا که به همین سان شیفته مردان (۶) خدا نیز هست، یعنی مردمانی که گرایش‌های رو به باطن دارند و کسانی که استوار در بعدی باطنی، که در حاق خود الهی است، استقرار یافته‌اند.

عشق زناشویی، در اوضاع و احوال متعارف و بهنجار، تلفیقی است از عناصر طبیعت بکر، مکان مقدس و مصاحبت معنوی، چرا که آدمی خود تلفیقی از این سه عنصر است (۷). اگر جنسیت به دلیل شان "ظاهری بودن" یا "بیرونی بودن" قابل طرد و نفی باشد، می‌توان همچنین آن را به موجب خصلت باطنی بودن - که به انسان از آن رو که انسان است و به اتحاد از آن رو که اتحاد است تعلق دارد - به "عشق به خدا" ملحق کرد؛ اسلام بر دومی تأکید دارد و مسیحیت بر اولی.

طبیعت بکر، صنع خداست و هنر مقدس، از همان منبع الهی الهام می‌گیرد؛ خلوت‌گزینی، مدخل معنویت است و مصاحبت معنوی، نوعی خلوت جمعی و نوعی توجه به امور باطنی از طریق تأثیر و

تأثیرات متقابل. این امر ثابت می‌کند که مواضع معنوی، به‌واقع، همواره چیزی غیر از محدودیت‌ها یا تعصبات محرومیت‌زا هستند؛ این امور، همواره در ساحتی متحقق می‌شوند که ضد آنها به نظر می‌رسد، که خلاصه به این معناست که هر شهر و روستایی، به‌طور طبیعی، مصداق یک مکان مقدس است و باید چنین بماند؛ و هر اجتماع انسانی به‌طور طبیعی، نوعی مصاحبت معنوی است و در نتیجه باید تحقق بخش "خلوت جمعی" و حامل گرایشی در راستای تقویت باطن باشد. (۸)

تمایز میان خصلت باطنی بودن مختص به پاره‌ای پدیده‌های ظاهری و شیوه نگرش باطنی به همه اشیا نیز اهمیت دارد: دیدگاه نخست، دیدگاهی آفاقی است و دیدگاه دوم، دیدگاهی انفسی، اما هیچ یک از آنها ارزش و اعتبار دیگری را تحت‌تأثیر قرار نمی‌دهد. درواقع، هیچ ادعایی نادرست‌تر از این ادعا نیست که چون تنها "روح" اهمیت دارد، همه اشیا، از هر لحاظ، ارزش برابر دارند، که به گفتن این مطلب می‌انجامد که کیفیات اشیا فاقد دلیل یا منفعت کافی هستند. درواقع ما تا آنجا که ممکن است، باید اموری را اختیار کنیم که در مطابقت با عشق به خدا باشند و آن گاه، این عشق را در متن هر چیزی که دست تقدیر بر ما تحمیل می‌کند، متحقق کنیم. آدمی، بربنای این تمایزات لازم و ضروری، همواره می‌تواند تحقق بخش نوعی تلفیق یا ترکیب باشد و بنابراین به عدم تمایز متعالی دست یابد. بدون چنین مبنایی، بی‌اعتنایی، چیزی بیشتر از خلط و التباس، سفاهت، تزویر، یا حتی نخوت نیست و آدمی حق دارد که موضع انسان‌های عادی را ترجیح دهد، موضعی که از جاذبه‌ها و دافعه‌های طبیعی فراهم آمده است.

مسأله "عشق به همسایه خود" به‌وضوح، در مسأله "عشق به خدا" مندرج است، به این اعتبار که اولی به‌ضرورت، شان بیرونی شده‌ای از دومی است (۹)؛ به عبارتی، احسان میان مردم، یادآور چیزی از "بعد باطنی" در "بعد ظاهری" است. اهمیت حیاتی این احساس از جمع مفاهیم "خدا در ذات خود" و "خدا در جهان" و از ضرورت تعادلی میان امر ظاهر و امر باطن نشأت می‌گیرد. به تعبیر دیگر، کسی به واسطه انانیت نمی‌تواند به بعد باطنی راه پیدا کند؛ اکنون اگر کسی می‌خواهد به قصد لقاءالله از خود بگذرد، باید خود را (و به شیوه‌ای خاص، خدا را) در دیگران ببیند؛ به عکس، تلاش برای دیدن خود در دیگران به نام حقیقت، عبارت است از شرکت موثر و مناملانه در تقویت باطن. خودی انسان اهل تامل و نظر، در غیاب سایر مردم - مثلاً یک معتکف - به خودی از آن رو که خودی است تبدیل می‌شود و

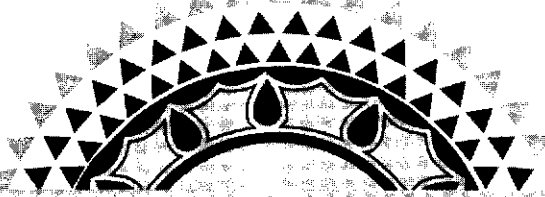
به‌موجب همین واقعیت، مستلزم همه خصایص فردی است؛ رستگاری او، عملاً رستگاری همه مومنان است و از آنجاست نوعی سحر تمثیلی که برکات نامشهود خود را همچون شنم پراکنده می‌کند.

عشق به خدا، در اصل و حقیقت خود با ایمان پیوستگی دارد؛ بدون جامعیت ذاتی ایمان، عشق حقیقی امکان ندارد. جمعیت خاطر، انواع مختلف فراوانی دارد (تکبر نیز مستلزم نوعی قبض است)، اما هیچ رویکرد باطنی و معنوی‌ای، بدون عنصر آفاقی و عقلی‌ای که جز حقیقت نیست، امکان ندارد. گرایش‌های باطنی، مبتنی بر تمیز مابعدالطبیعی و مبتنی بر مفهوم مطلق و نامتناهی است؛ و واضح است که توقف در سرحد این مفهوم، بهتر است از جمعیت خاطر فارغ از آن و از این رو افتادن در ورطه‌ای هزار بار بدتر از صرف حیرانی و پریشانی مومنان سهل‌انگار.

حقیقت است که همه شوائب خودمداری را از خلوت‌گزینی دور می‌کند؛ حقیقت است که براساس این قول که: "هر که جان خود را درآید، آن را هلاک کند" (۱۰) با داخل کردن انانیت در کیمیایی که طعم مرگ دارد، اثرش را خنثی می‌کند. عشق الهی در عین حال به معنای مرگ برای خدا هم هست؛ شباهت میان عشق و مرگ، به اندازه‌ای که در حضور خداوند واقعیت می‌یابد، در هیچ جای دیگری واقعیت نمی‌یابد.

"زن، عطر و نماز"، سه چیزی است که براساس حدیثی مشهور، "محبوب پیامبر اسلام بود" (۱۱)، این قول، نمونه‌ای است برای اینکه چگونه "جادوی معنوی" به‌مدد تمثیل می‌تواند کارگر افتد: زن، که جامع طبیعت بکر، مکان مقدس و مصاحبت معنوی است، برای مرد، از هر چیز دیگری دوست‌داشتنی‌تر است؛ وی، به لحاظی خاص، نمایانگر تجلی باطن بخشنده در ظاهر بایر است و از این حیث، عهده‌دار نقش تقدیسی یا شبه‌الهی است (۱۲). و اما "عطرها"، نمایانگر کیفیات مجردند، درست همان طور که موسیقی چنین است (که ما با رغبت تمام آنها را موسیقی سکوت می‌خوانیم)، که معنایش این است که همبای تجلی صوری امور باطنی تجلی مجرد مکملی نیز وجود دارد.

اما نقش "نماز" دقیقاً انتقال از ظاهر به باطن است و نماز ارزش‌های ساحت ظاهر را هم متبرک می‌کند و هم متحول. بر این اساس به‌نظر می‌رسد که مثلث نهفته در گفتار محمد [ص] - که به‌هیچ وجه نه من‌عندی است و نه دنیوی، چنانکه کسانی که هیچ تصویری نه، به‌طورعموم، از نمادپردازی



شرقی دارند و نه به طور خصوص، از دیدگاه اسلامی، چنین اعتقادی دارند- تعلیمی کاملاً متجانس را در اختیار می‌نهد و این تجانس نه بر مبنای یک جایگزین اخلاقی یا زاهدانه، بلکه بر وضوح مابعدالطبیعی ظاهر مبتنی است (۱۳). حقیقت عناصر سه‌گانه این مثلث را به مدد مفاهیم "جمال"، "عشق" و "تقدس"، که در نظام متناظری فهرست شده‌اند نیز می‌توان تبیین کرد؛ آنچه امر باطن را در جهان ظاهر منعکس می‌کند، عشق و جمال است و آنچه میان هر دو سوی مراتب ظاهری و باطنی پل می‌زند، تقدس یا امر قدسی است. (۱۴) این ملاحظات یا حتی تنها مفهوم "عشق به خدا" ما را به مسأله‌ای مرتبط با آن رهنمون می‌شود، یعنی مسأله شخص الهی در نسبت با ظرفیت عشق‌ورزی ما. ممکن است بپرسند که معنای صفت مذکری که متون مقدس به خدا نسبت می‌دهند چیست و چگونه مرد، انسان مذکر، می‌تواند همه عشق خود را، که به طور طبیعی روی زن متمرکز است، معطوف شخص الهی‌ای بکند که ظاهراً نافی زنانگی است؟ پاسخ این است که دلیل صفت تذکیر خداوند در توحید سامی، این نیست که کمال الهی احتمالاً می‌تواند نفی کمال‌های زنانه باشد (که غیر قابل تصور است)، بلکه تنها در این است که خداوند کل است و نه جزء و تصویر این کلیت، دقیقاً در انسان مذکر انعکاس یافته و موید تقدم مرد نسبت به زن است، تقدمی که به جهات دیگر، یا نسبی است یا مفقود؛ وانگهی، فهم این نکته اهمیت دارد که مرد، به همان طریقی که خداوند کل است، "کلی" نیست؛ و همین‌طور فهم اینکه زن، به شیوه‌ای مطلق، "جزئی" نیست؛ چراکه هر جنسی، به‌طور برابر، انسان و درحقیقت آن دیگری سهم است.

اگر هر یک از این دو جنس، یک قطب را تشکیل دهد، خداوند، نه می‌تواند مذکر باشد و نه مؤنث؛ چراکه زبان بشری در فروکاستن خداوند به یکی از این دو قطب متقابلاً مکمل به خطا خواهد رفت؛ اما اگر به عکس، هر جنسی نمایانگر کمالی باشد، جز این نمی‌تواند باشد که خداوند صاحب اوصاف هر دو است، اما همواره، کمال فاعل بر کمال مفعول تقدم دارد، چه بخواهیم و چه نخواهیم. در مسیحیت، مریم عذرا عهده‌دار نقش شان زنانه الوهیت است، دست کم در عمل و به‌رغم هرگونه احتیاط کلامی؛ اما این نکته را نباید به عنوان نوعی نکوهش در نظر گرفت، چراکه واقعیت مذکور معنایی مثبت دارد. در اسلام و نیز در آیین هندو گاه گفته می‌شود که آدمی در نسبت با خداوند امری زنانه است؛ اما، تعلیم اسماء الهی، از منظری دیگر، مستلزم آن است که ذات الهی صاحب همه صفات قابل تصور باشد و

آن صفات بشری به‌ویژه زنانه، لزوماً در چنین نمونه‌های اولیه‌ای ریشه دارند. در حدیث آمده است: "هر چیز زیبایی، از جمال خداوند نشأت می‌گیرد." مسلمانان، بی‌هیچ تکلفی، ارتباط میان عشق و زیبایی را تصدیق می‌کنند و رغبت اندکی به تفکیک این دو عنصری نشان می‌دهند که نزد آنان چیزی جز دو روی یک حقیقت واحد نیست؛ هر کس از زیبایی می‌گوید، از عشق می‌گوید و به عکس. حدیثی که نقل شد، در واقع، متضمن تعلیم همه لوازم دنیوی عشق به خداست و در کنار آن، حدیث دیگر باید خوانده شود که "خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد" (۱۵)؛ این امر، همان تعلیم وضوح مابعدالطبیعی ظواهر محسوس است.

این ملاحظات به‌این معنا نیستند که انسان اهل تامل و نظر محتاج یاری حواس است - نمونه‌های بی‌شماری از نوع تقدس زاهدانه عامدانه، خلاف این را ثابت می‌کنند- بلکه به‌این معناست که این جهان حسی، عرضه‌کننده مساعدت‌های فرعی یا جنبی برای تحقق مقوله‌ای خاص از مقوله‌های تاملی است؛ و این امر، از خود اشیا برمی‌آید، چرا که جهان، چیزی جز تجلی صفات الهی نیست. جهان به هنگام تجلی این صفات، آنها را در کسوت ابهام فرومی‌برد، به نحوی که چه بسا عوامل واحد، بسته به حقیقت آدمی و شرایط آفاقی و انفسی تجربه حسی، دست به دست هم دهند تا او را بالا برند یا پایین کشند. با وجود این، نه هیچ معنویتی بدون ریاضت، یا بدون کف نفس و استغنا ممکن است و نه می‌توان معنویتی داشت بی‌آنکه مستلزم پذیرش دست‌کم پاره‌ای مساعدت‌های مثبت از جانب امور حسی باشد. در اینجا، تفاوت، تنها در تأکید است، اما با این حال، همین کافی است که به ما اجازه دهد در حوزه امور انسانی، میان طرز تلقی‌ای که مانع غیر است و طرز تلقی‌ای که جامع غیر، تمایز قائل شویم.

هم اکنون به ابهامی اشاره شد که وقتی صفات کلی در ظواهر دنیوی متجلی می‌شوند، به آن آلوده می‌شوند. ما موضع خود درباره اصطلاح جایگزینی- که به موجب آن، چیزی که باطن را متجلی می‌کند، اصولاً بهره‌مند از خصلت باطنی است- را با این سخن به پایان می‌رسانیم: هر چیزی در این جهان که لازمه عشق ما به خدا، یا لازمه اختیار "بعد باطنی" از جانب ماست، در آن واحد لازمه عشقی است که خداوند نسبت به ما می‌ورزد، یا لازمه پیام‌امیدی از جانب ملکوتی که در درون ماست.

پی‌نوشت‌های مترجم:
۱- انجیل لوقا، ۲۱: ۱۷

۲- یا نیروانه، زیرا در این جا نه شان تشخیص، بلکه شان اطلاق، عدم تناهی و نجات‌بخشی مورد نظر است.
۳- ω, α به ترتیب، حرف اول و حرف آخر الفبای لاتین‌اند. گویا این تعبیر مآخوذ از انجیل باشد، از جمله: من الف و یا [آلفا و امگا] و اول و آخر هشتم [مکاشفه یوحنا] رسول، ۱۱: ۱).

۴- گویا اشارت به این آیه از انجیل دارد: و شهر مقدس، اورشلیم جدید، را دیدیم که از جانب خدا، از آسمان نازل می‌شود، حاضر شده چون عروسی که برای شوهر خود را اراسته است. (مکاشفه یوحنا] رسول، ۲: ۲).

۵- تنها، نقصان عظیم این مفهوم می‌تواند پذیرش هنری به تیرگی (یعنی به کل محروم از وضوح) هنر رنسانس و هنر سبک باروک را تبیین کند، هنرهایی که، گذشته از انحرافات معاصر، صورت‌پرستی اهریمنی‌شان حتی با سبک و سیاق تسلاهای حسی هم تناسب ندارد. ۶- این همان چیزی است که هندوان است "سنگه" (Satsanga) می‌خوانند، کلمه‌ای که معنای "مصاحبت همراه با خصلت صعودی، ست (Sat)، دارد.

۷- هفتمین امر است که در اسلام راه را بر سخنانی از این دست باز می‌کند که: از دواج نیمی از دین است. قال رسول الله (ص): من تزوج احرز نصف دینه، فلیتق الله النصف الاخر/الباقی (شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، کتاب النکاح، باب ۱، حدیث ۱۱-۱۳).

اگر از دواج در مسیحیت یک رسم دینی شده است، صرفاً به منظور تولید نسل نیست، که امری دنیوی است، بلکه بیشتر به لحاظ باطنی، از قسط توجه به عشق، به خودی خود، است که امری ذاتاً آسمانی است و اصولاً از فضیلتی باطنی برخوردار است، چنانکه "عشق بر نفس مفهوم خدا دلالت می‌کند.

۸- از این روست که اسلام در پی تحقق آن است که از هر انسانی یک نماز گزار بسازد، هر خانه‌ای را به یک مسجد تبدیل کند و همه وجوه اجتماعی را در دین غوطه‌ور کند، بی‌آنکه جایی برای هرگونه عنصر مطلقاً مادی باقی بگذارد. ۹- اشاره است به این آیات از انجیل: ای استاد! کدام حکم در شریعت بزرگتر است؟ عیسی پاسخ گفت: اینکه خدای خود را به همه دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت کنی. این است حکم اول و اعظم و دوم مثل آن است، یعنی به همسایه خود محبت کن به این دو حکم تمام تورات و صحف انبیا متعلق است (انجیل متا، ۲۲: ۳۷-۴۰).

۱۰- کاملاً این آیه چنین است: هر که جان خود را درآید، آن را هلاک کند و هر که جان خود را به خاطر من [عیسی] هلاک کرد، آن را خواهد یافت (انجیل متا، ۲۹: ۱۰).

۱۱- قال رسول الله (ص) "حب الی من الدنیا النساء و الطیب و جملت قره عینی فی الصلاه" (ابن حنبل، ج ۳، ۲۸۵).

۱۲- توافقی نیست که تجلیات الهی (theophanies) (the) در عربی و زبان‌های دیگر، اسماء مؤنث دارند، مانند: برکه (مناجات "Benediction" محافظ و مشعشع)، سکینه (حضور حقیقی)، حقیقه (حقیقت باطنی)، لبله (سب آزادی بخش عرفان).

۱۳- قاعده کلی این است: برای درک خداوند باید ترک دنیا کرد چراکه دنیا به شیوه‌های مختلف ما را از خدا دور می‌کند. این دیدگاه را بودا و مسیح عینیت بخشیدند.

۱۴- قاعده کلی این است: هر چیزی که خصلتی طبیعی و مثبت دارد، اصولاً اگر نه همواره- سازگار با معنویت است؛ هیچ چیز مثبت یا طبیعی‌ای، به واسطه همین حقیقت‌اش، ما را از خدا دور نمی‌کند مگر اینکه رفتار ما آن را به چنین ردیلتی بیالاید.

۱۵- قال رسول الله صلی الله علیه و سلم: ... ان الله عز و جل جمیل یحب الجمال... (ابن حنبل، ج ۴، ۱۲۴).

*مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله بدین قرار است: |Schuo, Frithjof, Logic and transcendence, pp. 188 "Concerning the Love of God" New York, Harper Row, 1975, 197.-Translated by peter N.Townsend,