



المطلق النسبي

عند فريديوف شوان وأصوله الأفلاطونية

د. حمادة أحمد على

مدرس الفلسفة اليونانية

بكلية الآداب بقنا

مقدمة

تتعلق هذه الدراسة بالميتافيزيقا التراثية، وهى طرح لمفهوم جوهرى هو 'المطلق النسبى'، ذلك الاصطلاح الذى أبدعه فريديوف شوان F.Schuon^(١) لحل اشكالية تطبيق مفاهيم المطلق والنسبى، والتى تترى بين حين وآخر فى الأدبيات الجوانية، ووصلت فى المرحلة الحالية من دورة الإنسان على الأرض إلى محاولة تحويل كل مطلق إلى نسبى كما يجرى فى فلسفة الحدائث وما بعد الحدائث، كما وافق ذلك صيغ المبالغة فى الفكر والقول التى جعلت من النسبيات مطلقات، دون وعى بالمطلق والنسبى بما هما.

كما تتعرض هذه الدراسة للبحث عن الأصول اليونانية عند أفلاطون لمفهوم المطلق النسبى عند شوان فى الفلسفة المعاصرة، حيث ركز شوان فى كتاباته على الأصول الهندوسية والمسيحية والإسلامية وأغفل مسألة الأصول اليونانية للمفهوم.

وتتكون هذه الدراسة من مقدمة وأربعة عناصر وخاتمة. أما المقدمة فنعرض فيها التعريف بالبحث، والمنهج المتبع فيه ، وأما العنصر الأول وعنوانه " مدرسة الحكمة التراثية "، فيعرض للسياق الفلسفى الذى تسير فيه فلسفة فريديوف شوان. والعنصر الثانى وعنوانه " المطلق والنسبى " وهو تعريف لكلا المصطلحين من منظورهما العام من ناحية، وعند فريديوف شوان من ناحية أخرى. والعنصر الثالث وعنوانه " المطلق النسبى"، وهو تفسير لما يعنيه شوان بهذا الاصطلاح. والعنصر الرابع الأصول الأفلاطونية لمفهوم المطلق النسبى.

والمنهج المتبع فى هذه الدراسة هو المنهج التحليلى المقارن، حيث لا يقتصر شوان فى كتاباته على دين أو فكرة بعينها، بل يربط الوجود التراثى فى مضمرة كلية.

(١) ولد فريديوف شوان بمدينة بازل فى سويسرا ١٩٠٧ ، واعتنق الإسلام فى السادسة عشر من عمره وحمل أسم الشيخ عيسى نور الدين، وقد كتب ما يربو على العشرين مؤلف فى الميتافيزيقا والتصوف، وقد لاقت مؤلفاته قبولا غير منقطع النظير فى القرن العشرين. ومن أعماله عين القلب ، العرفان: حكمة ربانية ، المنطق والتعالى، لعبة الأفعى، طرق الحكمة الخالدة، مقامات الحكمة، تحولات الإنسان، الوحدة المتعالية للأديان، أحوال الإنسان وجذورها، كنوز البوذية، الشمس المجنحة، الطريق إلى القلب، المسيحية والإسلام. انظر

أولاً: مدرسة الحكمة الخالدة (*)

يساوى مصطلح الفلسفة الخالدة المصطلح اللاتينى philosophiaperennis الذى استخدم على نطاق واسع فى التوماوية الجديدة المعاصرة 'لألدوسهكسلى' الذى ألف كتاباً بالأصطلاح نفسه، وأصبح الاصطلاح مشاعاً على غير المتخصصين فى الدين والفلسفة، لذا وجب أن نوضح معناه فى سياق هذه الدراسة. وقد أضاف كوماراسوامى(**) صفة الكليات إلى الحكمة الخالدة، وهى تعنى المعرفة الكائنة، والتى ستكون، ولها معنى كلى سواء أكان بين أناس لهم أطر ومفاهيم مختلفة أم معلناً بمبادئ كلية. وهذه المعرفة متاحة للبصيرة(***) وتقع فى قلب كل دين أو تراث ويمكن تحصيلها وإدراكها بمناهج التراث التى تتمثل فى الطقوس والرموز والصور أو بوسائل توحى بها السماء أو قبس من الربوبية التى توحى بكل تراث، ومن السهل نظرياً أن يكتسب الإنسان هذه المعرفة فى مستواها الظاهرى بالبصيرة، وهى 'طبيعة خارقة' ومجبولة فى جوهر الإنسان(٢).

ويمثل هذه المدرسة رينية جينو R. Guénon وأناندا كوماراسوامى A.K.Coomaraswamy وماركو بالليس M.Pallis وتيتو سبوركار T.Burckhart ومارتن لينجز M.Lings ولورد نورثبورن Lord Northbourne وليوشايا L.Schaya وهويت هول بيرى W.N.Perry وهوستن سميث H.Smith وفريديوف شوان F.Schuon.

(*) لا يتمهى اصطلاح الفلسفة الخالدة philosophiaperennis و'الحكمة الخالدة sophiaperennis' فى هذه الدراسة، فالأول يؤكد على البصيرة والآخر يركز على مظهر الحقيقة (الباحث)

(**) كوماراسوامى أحد مؤسسى مذهب الحكمة الخالدة وهو إنجليزى من أصول هندية (***) يعد مذهب الحكمة الخالدة من المذاهب التى لا تتعارض مع العقلانية، حيث يفهم العقل فى السياق الحالى على أنه انعكاس لفهم البصيرة التى تستطيع أن تعرف الله مباشرة، وهى رباتية تجعل الإنسان على وعى بحقيقته، وللمزيد عن الاختلاف بين العقل reason والبصيرة intellect فى هذا الصدد انظر

F.Schuon, The Transcendent Unity of Religions, trans. P.Townsend (NewYork,1975), pp. xxviii and 52; also F.Schuon: Stations of Wisdom, trans. G.E.H. Palmer (London, 1978), chapter I.

(2) Seyyed Hossein Naser : The Need for A sacred Science, Curzon Press, U.K.2005, P28.

ومن يتحدثون فى الحكمة الخالدة يركزون على مظهر الدين، مثل الله والإنسان، والوحى والفن المقدس، والرموز والصور، والشريعة والطقوس، والتصوف والأخلاق الإجتماعية، والكون واللاهوت. ويهتمون بالحقيقة التاريخية المتحولة فى الدين فى حدود التاريخ فحسب، وهم يرفضون العرض الأكاديمى للتاريخ، والذى تطور فى أوروبا فى القرن التاسع عشر. ومن ثم فهم على النقيض من المدرسة الظواهرية التى لم تحسن الكشف التاريخى لتراث بعينه أو تفسير دلالة الظاهرة الدينية وقيمتها فى إطار تراث له تاريخ^(٣).

وتتحدث مدرسة الحكمة الخالدة عن التراث، وتؤمن بأن هناك تراث أولانى شكل الكمال الروحى للإنسان، والموروث البصرى الذى تجلى عن الوحى مباشرة، فى زمن تعانقت فيه الأرض والسماء. وقد انعكس التراث الأولانى فى كل أشكال التراث المتأخرة التى ليست مجرد استمرار لأفقيته أو تاريخيته. وقد تميز كل تراث بأنه تنزيل رأسى من الأصل، حيث يهب الوحى كل تراث مركزه وعبقريته الروحية وحيويته وتفرد^(٤).

ويرى التراثيون أن تصور الدين يتسع ليشتمل على أشكال الدين سواء أكانت أولانية وتجريدية أم سامية وهندية أم خرافية. وكما يفهم التراثيون أمثال 'شوان' أن التراث يشتمل فى طياته على كل صيغ التجلى الربانى ومستوياته. فهكذا يحمل مذهب التراث هذه الصيغ والمستويات، ويطور الرؤية اللاهوتية فى الدين المقارن أو ما ينبغى أن نطلق عليه ميتافيزيقا الدين المقارن، والذى ينصف لاهوتيا أهداف كل دين، ويخول لدارس الدين أن يهتم بموضوعية وجود الأديان الأخرى، ويزيد ما يحتكم عليه فى طبيعة دينه، حتى يتجاوز الحدود والعوائق التى تفصل عالم إبراهيم عليه السلام عن كريشنا وراما، أو عالم الهنود الأمريكيين عن التراث المسيحى على سبيل المثال^(٥).

وتؤكد الحكمة الخالدة أن الوحدة بين الأديان كامنة فيما وراء تنوع الصور الدينية، وأنها الحقيقة الجوهرية فى قلب كل الأديان، ولا تزيد عن كونها فلسفة خالدة فحسب. ولا وجود لهذه الوحدة على مستوى الصور الظاهرة^(٦).

(3) Ibid :p29.

(4) Ibid: p30.

(5) Ibid: p30.

(6) Ibid: p31.

ولا تجمع المدرسة التراثية الأديان جنبا إلى جنب فى نهج ظواهرى يحشد الظواهر الدينية بلا حكم معيارى، كما لو كان يجمع رخويات، وإنما تستند على المعرفة اليقينية من الحكمة الخالدة، فالتراثيون يميزون بين مراتب التجلى الربانى ومستوياته المتفاوتة، وكذلك بين درجات النبوة وما قل أو كثر من تدبير سماوى، وعلى أسراريات الدين الواحد سواء أكانت كبرى أم صغرى، وللمدرسة بعداً معيارى، ودراسات دينية تبغى بها الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها، وليس شئ آخر دون أن تقع فى الذاتية، وتسمح هذه الحقيقة للباحث أن يتحرر من سجن الذاتية، ويتجاوز البدع التى يواجهها، لأن هذه الحقيقة تعلو على الفردية، لذا فهى حكمة خالدة وكنية^(٧).

ولا يميز بناء رؤية الحقيقة بما هى فى مدرسة التراث بين الدين الحق والدين الزائف، ومراتب التجلى المختلفة، للمبدأ الربانى فى فلسفة الحكمة فحسب، بل يخترم كل عالم للدين، لإبراز تعاليمه وهو يقارنه بالأديان الأخرى فى ضوء الحكمة الخالدة دون أن تقول بنسبية الحقيقة الدينية. وأحد معضلات الإنسان فى العالم الحديث هو حذف الروابط والحدود التراثية بين الطبيعة والدين، وكيف يدرس الأديان الأخرى بتعاطف دون أن يفقد معنى الإطلاق، وهو شرط لا غنى عنه للدين والحياة الدينية، ويعكس حقيقة أن الدين لا يأتى إلا من مطلق^(٨).

ويعد شوان الوحيد من بين التراثيين فى عرضه الشامل للدين من وجهة نظر الحكمة الخالدة، فقد كرس عددا كبيرا من الدراسات التى تدلل على روحانية الإنسان، ودور ما يسميه 'الهامش الإنسانى' *the human margin* فى مظاهر الحياة الدينية والفكر، والذى لا يفهم ولا يفسر إلا عن طريق فهم طبيعة الإنسان المتلقى، والتحسب لغموض النفس البشرية^(٩).

ويقول شوان "إن الحكمة الخالدة وحدها من بين باقى الأمور خيراً بكاملها وبدون أدنى تحفظ، أما البرانية مع كل تحديداتها الجلية فتشتمل دوماً على فقه 'أهون الضررين' بسبب تساهلها الحتمى مع طبيعة الإنسان الجمعى، وبالتالي مع امكانيات الإنسان العادى الروحية والأخلاقية والفطرية، ونقصد بالإنسان العادى الإنسان 'الهابط'، فقد قال المسيح عليه السلام لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحًا إِلَّا وَاحِدٌ وَهُوَ اللَّهُ. ومن وجهة النظر الواقعية بعيداً

(7) Ibid: p31.

(8) Ibid: p32.

(9) Ibid: p33.

عن وجهة النظر التأملية فإن البرانية تضع الذكاء البحت بين قوسين، فيمكن القول إذا جاز التعبير إن الجوانية تستبدل الذكاء بالعقيدة، والعقلنة المشروطة بالدين، وهو ما يعنى أنها تؤكد على الإرادة والانفعال. وتلك هى مهمتها وسبب وجودها، إلا أن تلك التحديدات سيف ذو حدين، وليست عواقبها ايجابية بالكامل كما هو حال كل التحيزات الدينية. أما قول إن غموض البرانية مرتبط بمشئنة ربانية فهو أمر صحيح" (١٠).

ويجيب شوان عن كون الحكمة الخالدة إنسانية أم ربانية فيقول "قد يتساءل البعض هل الحكمة الخالدة أمر إنسانى؟ والإجابة على هذا السؤال مبدئياً هى "نعم"، لكن الواقع إن إجابة هذا السؤال يجب أن تكون "لا"، لأن الإنسانية بالمعنى الاصطلاحي للكلمة إنما تتطوى على إجلال وتقدير للإنسان القديم الذى هبط من الجنة وليس إجلال الإنسان التائه بما هو. والإنسانية عند المحدثين تعرف جزئياً بمدى المنفعة التى يرمى الحصول عليها من وراء الإنسان المتشظى، فهى الرغبة فى جعل الإنسان المفيد لا نفع فيه بقدر الإمكان" (١١).

ومجمل القول لا تنفصل فلسفة شوان عن الإطار الذى تتحدث فيه مدرسة الحكمة الخالدة، وتؤمن فيه بكل تراث إنسانى أولانى، دون أن تركز على دين بعينه، وأن الإنسان جسد وروح، وهى على خلاف المدارس الفلسفية الحديثة والمعاصرة التى أختزلت الإنسان فى الجسد تارة وفى النفس تارة أخرى، وفى كلتا الحالتين أضفت عليه المطلقية. وهذا الإطار الذى طرحنا فيه بإيجاز للخلفية الفكرية لمدرسة الحكمة الخالدة وعلاقة شوان بها يحدو بنا لطرح تصور شوان للمطلق والنسبى.

ثانياً : مفهوم المطلق والنسبى

يرى الدكتور عبد الوهاب المسيرى أن المطلق هو التام والكامل والمتحرر من كل قيد، واجب الوجود المتجاوز للزمان والمكان، ولذا فهو يتسم بالثبات والكلية. أما النسبى فهو ما ينسب إلى غيره ويتوقف وجوده عليه ولا يتعين إلا مقروناً به. وهو مُقَيَّد وناقص ومحدود، مرتبط بالزمان والمكان، ويتلون بهما ويتغير بتغيرهما، ولذا فالنسبى ليس بكلى (١٢)

(10) Frithjof Schuon: To Have a Center, World Wisdom Books, 1990, p62

(11) Ibid : p6

(١٢) د. عبد الوهاب المسيرى: موسوعة اليهود واليهودية، الجزء الأول، دار الشروق ، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٥٩.

ويعد هذا التعريف للمطلق والنسبى تعريفا عاما بالنسبة إلى الرؤية الجوانية لشوان حيث يقول " إن قول 'مطلق' هو ذاته قول 'لانهائى'، والعالم يتجلى من ذلك 'البعد' حتى يُمكن للعالم أن تتخذ شكلا. والمطلق اللانهائى هو الخير الأسمى Agathon عند أفلاطون، وقد قال القديس أوغسطين إن من طبيعة الخير الأسمى أن يُقدم ذاته، ويعكس العالم الذى يشتمل على اللانهائية⁽¹³⁾.

واللانهائية والكمال من الأبعاد الكامنة فى المطلق، وتبرهن على ذاتها 'فى اتجاه هابط' حسب النشأة الكونية للتجليات، حتى يتسنى لنا قول أن 'الكمال هو صورة المطلق' فى انعكاساته فى الوجود، وهو ما يؤلف اللانهائية، وهنا تتدخل المايا الربانية وهى النسبية حيث ينبثق من المطلق لا نهائية فاعلة تتجلى فى الخير، وترسم بالتالى بنية أفنومية فى اتجاه 'خالق' حتى نهاية التجليات.

إن المطلق لانهائى، ويشع ذاته ليعكس نوره فى الخير المتجلى، ولن يشع المطلق بذاته، ولن يُنتج صور الخير ما لم يكن هو ذاته الخير والنور معصوماً فى صمدية عن التجليات، وبتعبير آخر، إنه يتجلى بهذه الأبعاد اللامتفاضلة حيث إنه قد تعالى على النسبية، وهذا هو الأساس الأول لمذهب الأقانيم المسيحى. واعتقد إن كان شوان عرف المطلق بأنه لانهائى وكامل، فهذه الصفات لا تساويه، إنما هى صور أو تجليات كامنة فى المطلق، وتعلن عن نفسها فى حال انفصالها عنه.

وينظر المطلق الوجود والقدرة فى لاهوت التثليث، - هو أمر ينعكس فى العالم الحيوى فى العلاقة بين 'الكتلة والطاقة'، أما فكرة 'الوجود' فلا يصح تفسيرها هنا بالمعنى الأنطولوجى المحدد الضيق، بل كمرادف بسيط للواقع، ويجوز التساؤل عندما نتفكر فى التشابه بين 'الثالوث' المسيحى، والثلاثية الفيديانتية 'الوجود، والوعى، والرضوان sat, chit, ananda'، عن العلاقة بين 'الخير' و'الوعى'، وفى اللحظة التى ينبثق فيها الخير من المطلق، والذى يتضمنه بشكل لا تفاضل فيه، فإنه يتناظر مع وعى المطلق بذاته فى 'الكلمة الربانية'، ألا وهى 'المعرفة'، لا يُمكن إلا أن تكون 'الخير'، فالله سبحانه يتعرف على ذاته فى الخير فحسب.

(13) Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, Survey of Metaphysics and Epistemology, Translated into English by Gustavo Polit and Deborah Lambet, World Wisdom Books, 1981, P 15

وينظر مبدأ الإشعاع الصادر من المطلق، وهو 'الآب'، 'الروح القدس'، فى حين يُنظر مبدأ الاستقطاب أو الانعكاس 'الابن'، ويكون 'الابن' إلى 'الآب' بمثابة الدائرة إلى مركزها، وتصبح 'الروح القدس' إلى 'الآب' بمثابة نصف القطر منه، وحيث إن نصف القطر الذى 'يفيض' عن المركز لا يتوقف عند الدائرة بل يُعبر حدودها، فيمكن القول من مستوى الدائرة، إن نصف القطر يشع من المركز و'يفوِّض' من 'الابن'، مثلما تنبثق 'الروح' مفوِّضة عن 'الآب'، فتتضح طبيعة ماهية الابن *filioque* بكل من معقولياتها واشكالياتها فى هذا التمثيل الصورى.

وليست الأقاليم 'نسبية' ولا هى 'مطلقة'، أو هى 'أقل مطلقة' عندما تكون فى الجوهر الذى يضمها، والذى يُنظر 'الآب'، ولكنها نسبية فى 'فيضها' عنه، وإن لم تكن محتواة 'فيه' لما 'فاضت' عنه، فالأقاليم إذن نسبية إلى الجوهر، ومطلقة إلى العالم، ويربو ذلك إلى القول بشكل تناقضى إنها 'مطلقة نسبيا'، فهى كذلك على مستوى 'الفيض' الأنطولوجى، ولكن ليس من حيث الجوهرية التى تتساوى فيها مع المطلق ببساطة (١٤).

وقد اقترن مفهوم المطلق عند شوان بالربانية حيثلا وجود لأنا ولا لأنت من منظور المطلق ولا من منظور الرب فى صفاته الحسنى إذ إنه سبحانه يعز ويجل عن الوصف بكل الكلمات وكل الأفكار (١٥).

ومما سبق يتضح أن المسيرى فى تعريفه العام، وشوان فى تعريفه الجوانى، لا يحيدا عن المعنى اللغوى الذى يحدده ابن فارس فى تعريف المطلق حين يقول: "الإطلاق هو ذكر الشئ باسمه لا يُقرَن به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد ولا شئ يشبه ذلك" (١٦). وقد أقول أطلقت القول أى أرسلته بغير قيد ولا شرط، وأطلقت البيئة أى شهدت من غير تقييد بتاريخ (١٧)

(14) Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, pp20-21.

(15) Frithjof Schuon :The Language of the Self, Ganesh, Madras, 1959, p 20

(١٦) ابن فارس : الصحاحى فى فقه اللغة، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٣٢٨هـ، ص ١٦٤.

(١٧) محمد عبد الرؤوف المناوى : التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار

الفكر المعاصر ، بيروت، ١٤١٠هـ، ص ٦٦٣.

وتعمق شوان فى تحديد ماهية المطلق متجاوزا للتحليل اللغوى المعجمى وهو يطرح مجموعة من التساؤلات ويجيب عليها قائلا: "لو سئَلنا عما هو المطلق، لقلنا أولا إنه الجوهرى واجب الوجود، وليس العرضى ممكن الوجود فحسب، وبالتالي فهو لانتهائى وكامل، ولقلنا ثانياً إنه كل ما انعكس فى الوجود، كوجود الأشياء بحسب مستوى السؤال، ولا وجود بغير المطلق، ويتجلى وجه المطلقية فى وجود شىء ما يُميز الموجود عن اللاموجود، فحبة الرمل الموجودة معجزة بالقياس إلى الفضاء الفارغ.. ولو نحن سئَلنا عما هو اللانتهائى، لقلنا إنه المنطق شبه التجريبي الذى يطلبه السؤال نفسه، ويتبدى فى الوجود كصيغ للمدّ والجزر، شأنه شأن المكان والزمن والشكل والعدد والتكاثر والمادة، وحتى نكون أكثر دقة نقول بطريقة أخرى إن هناك صيغة حافظة هى المكان وصيغة مُحَوَّلَة هى الزمن، والذى يعنى لانتهائية اطراد التحولات، لا تحديد الدوام فحسب، وصيغة كمية هى العدد الذى يعنى لانتهائية العدد ذاته لا تحديد الكم فحسب، وصيغة مادية هى المادة وهى الأخرى لا حدود لها كتجلى النجوم فى السماء، ولكل من هذه الصيغ امتداد فى الحال الحيوى وما وراءه، فهى أعمدة الوجود الكونى. وأخيراً لو سئَلنا عن الكمال أو الخير الأسمى، لقلنا إنه الله سبحانه، والخير هو ما يتجلى فى الوجود على شكل فضائل، أو بالحرى ظواهر كيفية تتبدى فى كمال الأشياء لا فى وجودها فحسب، والمطلق واللانتهائى والخير، لا تناظر الوجود والأنواع الموجودة وما يتعلق بكيفيات وجودها فحسب، بل كل هذه العوامل معاً فى آن واحد، لتبين معنى الأوجه الربانية فيما وراء العالم لو جاز القول" (١٨).

واعتقد أن وصف شوان للمطلق بصفات اللانتهائى والكمال والخير الأسمى قد يتساوى وصف المثال الأفلاطونى الذى يتسم بالثبات من ناحية، وهو الخير الأسمى الذى تفيض منه الموجودات وتتشاكل معه عن طريق النفس من ناحية أخرى. إلا أن شوان يختلف عن أفلاطون فى مبدأ التجلى الربانى حيث يتجلى المطلق للنسبى فى حين كانت العلاقة غامضة بين مثال المثل والمحسوسات عند أفلاطون وهو الأمر الذى جعلنا نلتطم بأمواج من التفسير والتأويل لفهم معنى التشاكل، وكيفية تجلى الكلى فى الجزئى ومشاركته الوجود.

ويرى الباحث أن المنظور الذى يمكن رؤية شوان فيه هو الجانب الدينى الذى لا ينفصل عن الوجود، وقد يتجلى ذلك حين يرى شوان أن 'معنى المطلق' لا يقوم بالمنوال نفسه على كل العناصر العضوية بين دين وآخر، وإلا استحالت المقارنة بين عناصر الأديان الظاهرية، وتتضح هذه المسألة فى الطبائع المختلفة لحالات التحول عن دين إلى آخر بين المسيحية والإسلام مثلاً، ففى حين يبدو التحول إلى المسيحية من جوانب معينة كما لو كان بداية حب عظيم يجعل من حياة الإنسان السابقة غروراً وتفاهة كما لو كان 'ميلاداً جديداً' بعد 'موت'، فالتحول إلى الإسلام يبدو على العكس مثل يقظة من حب تعس، أو صحوة من سكر بئى، أو كما لو كان بكارة صباح بعد ليل مضطرب^(١٩).

واتفق مارتن لنجز وهو من أقطاب مدرسة الحكمة الخالدة مع شوان وهو يقول: إن الله سبحانه مطلق والوجود مطلق*، كما أنه اللاتهنائى كذلك، وحيث إنه مطلق لانهائى فلا تشوبه ثنوية، فهو الكمال مطلقاً^(٢٠). والكمال إذن هو ما يشارك فيه كل من المطلق والانهائى، وحيث لا وجود لثنوية فلا فاصل بين الذات والموضوع فى العلم الربانى، وقد نعبر عن الوقائع بصيغة ذاتية أو موضوعية، والتى سينبتق عنها 'هو' كبديل 'لأنا'. وينطوى الوعى بالذات على تساؤل ضمنى 'ماذا أنا؟'، والتى يمكن أن تصاغ كسؤال موجه إلى النفس 'ماذا أنت؟'. والإجابة فى المقام الأعلى هى 'أنا الكمال المطلق اللانهائى'، أو هى ببساطة 'أنا هو' كما وردت فى التراث الإسلامى، ويقول القرآن الحكيم لا إله إلا أنا، وكما يقول لا إله إلا هو، وهناك على الدوام انتقال سهل بين ضميرى المتكلم والغائب فى القرآن بكامله.

وحيث إن الكمال المطلق اللانهائى هو المثال الأسمى للثنويات، ويمكن أن يُدرك ككمال واحد له جانبان كما تبلور فى المنظور الطاوى، إلا أن من الممكن أيضاً الاعتبار

(19) Frithjof Schuon: Gnosis, Devine Wisdom, Translated by G.E.H. Palme

Perennial Books Ltd, p1

(*) يعنى الوجود المطلق الوجود الذى نعيش فيه وهو تجلى من الوجود البحت وهو المطلق بما هو وسوف نذكر لاحقاً الفارق بينهما فى فلسفة شوان (الباحث)

(20) Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, p16.

فى المصطلح التثليثى كتعبير عن المثال الأسمى لكل الثلاثيات فى الوجود^(٢١).

ويقول شوان إننا ندرك المطلق سبحانه على قمة الهرم الأطولوجى، أو بالأحرى فيما وراءه، وهو الذى تشتمل طبيعته على اللانهائية والكمال، واللانهاية تشع من الباطن والظاهر، أى تشتمل على قدرات المطلق عز وجل وتنشرها فى الآفاق، والكمال الذى تماهى مع هذه القدرات هو الذى يعكسها على عالم النسبية، وهو الذى يتفجر منه إمكان الصفات كافة سواء أكانت فى الوجود أم فى العالم أم فى أنفسنا. وإذا كان المطلق هو الحقيقة الصرف، فإن اللانهائية هى الإمكان، والكمال أو الخير الأسمى هو جُماع محتوى اللانهائى^(٢٢).

وقد ميز شوان بين نوعين من الوجود من حيث الإطلاق وهما الوجود المطلق والوجود البحت، أما الوجود المطلق فيمثل انعكاس المطلق البحت الذى يتجلى فى النسبية، ولا يمكن أن يتحول الوجود المطلق إلى الوجود البحت كما يدعى فلاسفة النسبية المعاصرة، وإن حدث التحول، وهذ مستحيل، لتزهت الثنويات والثالوث عن مخالطة أو محادثة البشر، لأن التنزيه من صفات المطلق البحت، وهكذا يقول شوان "لا يتطابق الوجود المطلق مع المطلق البحت، فهو تابع للنظام الربانى بقدر ما هو انعكاس للمطلق فى عالم النسبية، ومن ثم يمكن تسميته 'مطلق نسبياً' رغم ما تحمله التسمية من تناقض، فهو أقنوم ربانى، وإذا كانت الأفانيم الربانية هى المطلق بما هو لتزهت عن مخاطبة الإنسان"^(٢٣). والوجود المطلق هو المطلق النسبى أو هو الرب كمطلق نسبى قادر على الخلق، فالمطلق البحت أى 'غيب الغيب' يتعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ويشتمل المطلق أو الجوهر على اللانهائية التى تشع بنوره، فالنور الإلهى يعكس الجوهر على 'الفراغ' دون أن 'يخرج' إليه بأى شكل كان، إذ إن المبدأ معصوم لا ينقسم، ولا يمكن أن يُغتصب منه شىء، فانعكاسه على الاشياء يتجلى بصيغة 'أشكال' بادية و'أفعال' حادثة، و'حياة' اللانهائى ليست فعالة بقوة مركزية *centrifugal* فحسب ولكن أيضاً ببنية مركزية *centripetal*، وبشكل تبادلى أو متزامن بدءاً بالإشعاع وعوداً

(21) Martin Lings : Symbol and Archetype- Study of The Meaning of Existence, Fons Vita, Canda, 2005, p 17.

(22) Frithjof Schuon: From The Divine to The Human p 75

(23) Frithjof Schuon: the play of masks, world Wisdom Books INC, 1992, p45.

إلى المبدء، والمبدء الأخير يعنى 'نشور' و'عودة'، 'الأشكال' و'الحوادث'، إلى الجوهر، ودون أن يزيد أو ينقص من الجوهر شيئا، فهو النعمة والكمال مطلقا، وهو خصيصة من خصائص المطلق كما لو كان حياته الباطنة، أو حبه الذى يفيض لخلق العالم^(٢٤).

وهذا النص يدل على أن فلسفة شوان لا تتفصل عن الإطار التراثى ، حيث تتكامل العلوم، ويتحد الوجود فى وحدة كلية، ويرى التراثيون أن الفراغ ليس عدما كما هو فى الفلسفات المعاصرة، فلا يمكن أن ندرك الشكل دون الفراغ، فتخيل، نافذة أو باب دون فراغ، أى هل يمكن أن نعرف قيمة الشكل دون الفراغ؟ ، وتعبّر هذه القضية عن مكنون الفن المقدس أو التراثى، لدرجة يمكن أن نقول فيها كى يكون الفن فناً ينبغى أن يأخذ صفة من صفات المطلق وهى اللاتناهى. والملاحظ هنا أن المطلق عند شوان يعطى الفراغ شكلا دون أن ينقسم لأنه جوهر، والجوهر عند أرسطو هو ما لا يحمل على موضوع، وما عداه فهى أعراض، وهو عند المتكلمين الفرد الذى لا ينقسم ، ولذلك كان من أحكام الجوهر، أنه قابل للعرض، ومتحيز، أى تأخذ ذاته حيزا من الفراغ.

ويمكن القول إن المطلق واللاتناهى والكمال هى التعريفات الأولية للطبيعة الربانية، ولو وصفناها بلغة الهندسة لقلنا إن المطلق أشبه بالنقطة التى تستبعد كل ما ليس هى، واللاتناهى أشبه بالصليب أو النجمة أو الحلزون الذى يمتد من النقطة ليسع كل شىء، والكمال أشبه بدائرة أو بدوائر متراكزة على النقطة تعكسها أو تنقلها إلى امتدادها. ومطلقيته هى الحقيقة الأسمى بذاتها، ولانهايته هى قدرته الكلية وعلمه الكلى، وكماله هو الإمكان بمدى ما يحقق من احتمالات. والخلقة أو التجلى الكلى أثر للطبيعة الربانية، فالله تعالى لا يكف عن الإشعاع، فيتجلى فى خلقه بموجب لانهايته.

ويرى شوان إنه على الرغم مما تعرضنا له من تعريف للمطلق، فهذا نسبية محضة، ويمكن إحلالها بأى ألفاظ، حيث لا تساوى الصفات الذات، وإن محاولة التعريف خطوة خطوة نحو الفهم، والخوض فيها إدراكا للماهية وليس الذات. وتعريف المطلق بما هو لابد أن يكون مطلق بدوره، وكل محاولة لوصفه تنتمى بالضرورة إلى النسبية بموجب تنوع طبيعة محتوياتها، وليست غير صحيحة لهذا السبب ولكنها بالأحرى عرضية

(24) Frithjof Schuon: Sufism Veil and Quintessence, Translated from French by William Stoddart, world Wisdom Books INC, 1981, p165.

محدودة قابلة للإحلال بغيرها، حتى إن المرء لو حاول أن يضيف على المطلق تعبيراً مطلقاً لما أمكن سوى أن يقول 'الله واحد'، ويقول الصوفيّة إن 'التوحيد واحد'، ويقصدون بذلك أن التعبير فى حدود إمكانياته لا بد أن يكون متوحداً مع غايته^(٢٥).

ولا يدرك المطلق فى حد ذاته لكنه يتبدى فى وجود الأشياء، ولذلك يمكن القول بصورة مشاكلة بأن اللاتهاية تتجلى فى التنوع الذى لا ينتهى، وكذلك يتجلى الكمال فى صفات الأشياء الكيفية، إذ يبين الزهد أمام المطلق فى تجلى اللاتهاية، فالأمور تتبدى فى تناغمها وهندستها.

ويقول شوان " أما بالنسبة للنسبية فقد أخذت على عاتقها اختزال كل عنصر من المطلق إلى أمر نسبى، فى حين أسبغت على ذلك الاختزال ذاته استثناءات غير منطقية، فصارت بمثابة قول 'إن الحق هو ألا وجود للحق'، أو قول 'إن الحق المطلق هو ألا وجود سوى للحق النسبى'، أو أن نقول بلغتنا 'لا وجود لشيء اسمه اللغة'، أو أن نكتب بأدوات كتابتنا 'لا وجود لشيء اسمه الكتابة'. وباختصار فكل فكرة قد اختزلت إلى نسبية من نوع ما، سواء أكانت نفسية أم تاريخية أم اجتماعية، ولكن البرهان يحو نفسه كلما طرح ذاته كنسبية نفسية أو تاريخية أو اجتماعية، والحق أنه يحو نفسه بنفسه برهاناً على بطلانه، ويكمن بطلانه الأولى فى الادعاء الضمنى بأنه فريد فى بابه وذلك بهروبه كما لو كان بالسحر إلى افتراض قيام نسبية بمقومات ذاتها.

والمُسَلِّمة البديهية للنسبية هى 'أن الإنسان لا يستطيع التخلّى عن ذاتيته'، فإذا كان الأمر كذلك فلن تحتكم المقولة على أية قيمة موضوعية، وينال من صدقها حكمها ذاته، ومن الثابت عياناً أن الإنسان 'يستطيع التخلّى عن ذاتيته' وإلا ما صار إنساناً، وبرهان ذلك قائم فى حقيقة أننا قادرون على إدراك الذاتى بما هو ذاتى، وإدراك ما وراءه أيضاً، فالإنسان حبيس ذاته لن يستطيع تصور ماهيته الذاتية، والحيوان يعيش ذاتيته دون أن يتصورها لأنه لا يحتكم على موهبة الموضوعية مثل الإنسان^(٢٦).

(25) Valodia, D. Glossary of Terms Used by Frithjof Schuon

, http://www.frithjof_schuon.com/Glossary%20Schuon%20Revised.pdf, pp 3-5.

(26) Frithjof Schuon : Logic and Transcendence, Translated to English by Peter N. Townsend, Perennial Books Ltd, London, p7

وتتضمن النسبية على حد اعتقاد شوان علاقتنا الانعكاس والامتداد تجاه المطلق، وتؤكد بطريق التواصل والانقطاع أن الأقاليم لا تنتمي إلى العلاقة الأولى، وهو بمثابة إنكار لطبيعتها الربانية التي تضاهي الامتداد الهندسي، فالجوهر فقط هو ما سيكون ربانياً، حيث إن النقطة فحسب هي المركز والبرهان على أن الأقاليم رغم نسبيتها^(٢٧) لا تنتمي إلى العلاقة الثانية بأى شكل هو بمثابة إنكار انفصالها عن الغيب المحض واستحالتها إلى جوهر متفاضل أى متأثر بالنسبية، وهذا هو التناقض الاصطلاحي، ثم إننا نجد فى النسبية أيضاً علاقته 'التفاضل difference' و'التماهى identity'، فإن الأقاليم يتفاضل عن غيره حتى لا يكون غيره وليس ذاته، ولكنه يتماهى مع الأقاليم الأخرى فيما يتعلق بجوهر الأقاليم جميعاً، ألا وهو الله سبحانه. ويعتبر بُعد التفاضل واللاتفاضل بعداً 'أفقياً' على سبيل القول ولا ينطوى على مشكلات، ولكن ذلك ليس حال البعد 'الرأسى' للتواصل والانقطاع، حيث تتدخل قضية 'المراتب'، وهذا أمر محفوف بحساسية المشاعر الدينية، ناهيك عن الحذر من الفسق بأى ثمن، فيضع آلهة عدة إلى جوار الله تنزه وتعالى من ناحية، ومن ناحية أخرى يُنسب إليه مفارقة تؤدي إلى النتيجة ذاتها، فلا بد أن تظل الطبيعة الربانية بسيطة، مثلما تظل الحقيقة الربانية واحدة، دون إهمال التعقيد الذى لا يُنكر فى الأسرار الربانية.^(٢٨)

ثالثاً: المطلق النسبى

قد وضع شوان تصوراً يجمع فيه المطلق والنسبى وهو 'المطلق النسبى' وهو متناقض ظاهرياً ولكنه واضح ميتافيزيقياً، فداخل نظامنا الشمسى الشمس هى الشمس وتُرى فى مدار الفراغ، وإنها شمس واحدة بين شمس كثيرة، ويمكن الوعى بوجود شمس كثيرة بوسائل تفوق الطبيعة وفى حالة الإنسان العادية، كما أن الوعى الوجودى بعوالم دينية متعددة لا يجعل شمسنا تكف عن أن تكون شمس، وهى مركز نظامنا الشمسى، ومصدر الحياة لعالمنا، والرمز المباشر للبصيرة الإلهية لنا، يبعثها بوجهه، وينيرها بضياءه^(٢٩).

(٢٧) وهو 'المطلق النسبى' بتعبير تناقضى ولكنه حقيقى، فالأقاليم نسبية إلى الجوهر، ولكنها مبدئية بالنسبة إلى التجليات الكونية، وهى بالتالى مطلقة واقعية.

(28) Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, p19

(29) Seyyed Hossein Naser : The Need for A sacred Science p38

حيث يرى شوان أن معرفة المطلق التى تناظر نعمة الذكاء من حيث المبدأ تعنى معرفة النسبى، وكذلك معرفة طبيعته الوهمية، ولن يصلح شىء لإقناعنا بالتسليم بواقعة نسبية أيًا كانت باعتبارها مطلقة، ولا لأن العقيدة لم تنص على نسبيتها الأنطولوجية، وإن معرفة المطلق تتسق مع الذكاء الكلى 'من حيث المبدأ'، ويعنى هذا التحفظ أن الإنسان ليس له الحق فى ادعاء معرفة الحقائق المتعالية، إلا بالتناسب مع إخلاص يقينه، وهو يبرهن على هذا الإخلاص بموجب النتائج التى يستنتجها منها على المستوى الفردى، وإلا صار نحاسًا يطن أو صنجًا يرن، وليس هناك غرابة عقلية فى هذه الحالة على المستوى الإنسانى المتكامل، 'فمعرفةتنا' لابد أن تتسق مع 'وجودنا' والعكس.

وإن الروح الإنسانية تميل إلى واحدة من ناحيتين، فإما أن تختزل الرب إلى العالم، أو المطلق إلى النسبى، وإما أن تختزل العالم إلى الله سبحانه، أو النسبى إلى المطلق، ومن الثابت أن الميل الثانى يعنى فكرة تراتب الحقيقة، فى حين يعنى الميل الأول إنكارها والتعلق بكل شىء آخر فى 'الوجود' ذاته. ويختزل بعض الناس الرب إلى العالم عمليًا، فى حين يُحافظون فى باطنهم على إطار فكرة تعالى، وهناك آخرون يختزلون التجليات الكونية العملية إلى مبادئ ربانية، فى حين يُصرِّحون بلاشئىة التجليات جميعًا قياسًا إلى المبدأ^(٣٠). واعتقد أن هذه العملية من الاختزال سواء أكان الاختزال الهابط وهو اختزال المطلق إلى النسبى أم الاختزال الصاعد وهو اختزال النسبى إلى المطلق، يعبران فى جوهرهما عن جدل المعرفة عند أفلاطون، حيث يرى أن هناك نوعين من الجدل وهما الجدل الهابط والجدل الصاعد، حيث يتجلى مثال المثل إلى عالم المادة، ويسمى جدلاً نازلاً، وإن أراد الإنسان أن يصل إلى معرفة المثل، فعليه أن يبدأ من عالم المادة حتى يصل إلى المثل الذى لا يعلوه شىء، ومن ثم يتحد بالمطلق. وقد تطور هذا الجدل عند أفلوطين، حيث بنى الجدل على مراتب الوجود، وقد أثر هذا البناء على فلاسفة المسلمين، وخاصة الصوفية فى مسألة وحدة الوجود، وهى واضحة تماماً فى الفتوحات الكبرى لابن عربى.

ويرى شوان أن النسبى ما لم يكن شيئاً من المطلق لما أمكن تمييز النسبيات عن بعضها بعضاً. ومن الواضح أن الأرثوذكسية لا تمنح الخلاص كنسبية، بل بفضل مطلقيتها. والوحى نور معصوم بوصفه تجسداً موضوعياً للروح الربانية، وليس بموجب

(30) Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, p34.

تجسده فحسب، ولن يكون من الممكن فهم الوحي ولا التراث ولا الأرثوذكسية ولا اتحاد الوعى البصرى بالوجود إلا بموجب العنصر الكيفى شبه المطلق فى مركز الكون وشرائينه، والذى يشع فتتجلى فى نوره ظواهر القداسة⁽³¹⁾. ويعنى شوان هنا أن النسبى لم يخلق ذاته، أو أنه نتيجة تطور وتراكم، كما هو الحال فى نظرية التطور عند دارون، بل صادر من المطلق، وطالما هو كذلك فإن تمايز النسبيات لا يبنى على الكم فيما بينها بل على الكيف، وإن بُنى التمايز بين الأشياء على الكم لتشابه الإنسان والحيوان والجماد.

ولذلك يقول شوان يمكن أن تنقسم مقامات الوجود الكلى نظرياً عدة مرات، ولكن ما يهم المذهب هو الوعى بأولوية الأقسام الرئيسية بدءاً من المطلق فيما وراء الوجود، وهو الحقيقة الوحيدة بمعنى الكلمة. وهو مقام الذات الإلهية التى تتعالى على كل النسبيات والتجليات، ويتلوها مباشرة نطاق الوجود المطلق نسبياً، أى الرب الموصوف بصفة حسنى، مثل الخالق الذى ينبثق عنه كل عمليات الخلق والوجود، وفعل الخلق وسيط بين الواجد والموجود أو بين المعبود والعابد. وقد كان المقام التابع له هو استقطاب الوجود بين سماء وأرض، أو بين روح وجسد، ومن منظور الإنسان بين دنيا وآخرة، رغم أن الآخرة يمكن أن تُدرك بمفهوم أوسع بحيث تنطوى على كل ما تعالى على الحياة الأرضية المادية مخلوقة كانت أم لا مخلوقة⁽³²⁾.

ويتطلب فهم مذهب الربوبية معرفة كافية بمبدأ الإطلاق ومعنى نسبية مراتب الوجود ومقاماته، وحتى إن كانت النسبية مصطلح اختزالى ناتج عن تناقض الوجود فهى مفتاح لازم لفهم العلم الربانى، ولنفع كما يفعل اللاهوت حين يستخدم ثنائيات يقينية متلازمة مثل ' الخالق والمخلوق ' بحيث تؤدى إلى الإيمان فى غياب الشك المعتاد، ومن ثم نركز على عالم يقينى. أما حينما تلجأ إلى ذلك معظم الفلسفات الحديثة عندما تصل إلى مأزق حرج فإن ذلك التلازم يؤدى إلى العدم والشك نظراً لاختزالها الله تعالى فى تجريد مغلوط، فليست الفلسفة إلا تساؤلات لا ضرورة لها لمشاكل أسئ التعبير عنه⁽³³⁾.

(31) Frithjof Schuon: The Language of the Self, p 18.

(32) Martin Lings : Symbol and Archetype p18.

وأعلى مرتبة ميتافيزيقية يمكن أن نطلقها على ما رواء الوجود أو الوجود الأسمى أنه مطلق أما الوجود ذاته نسبى مطلق relatively absolute انظر Seyyed Hossein Naser : The Need for A sacred Science, p10.

(33) Seyyed Hossein Naser : The Need for A sacred Science, p7

والله سبحانه غيبٌ مطلقٌ من ناحية، وهو قادر على الاختلاف من ناحية أخرى، لكن ذلك لن يكون فى المقام نفسه، فكونه مطلقاً يعنى أنه يتعالى على أقانيمه المتفاضلة، مثل التثليث وكنية القدرة وكنية العلم، أما لو تفاضل سبحانه أو اتصف بأوصاف، وهى الأمر ذاته، فذلك لأنه يَنْظَرُ إليه سبحانه من جانب نسبى، حتى لو كان ذلك الجانب مطلقاً بالنسبة إلى المخلوق بما هو، ذلك أنه مبدئى كما هو حال النظام الربانى ذاته^(٣٤). واعتقد أن هذا حلا جذريا لللاهوتيين وعلماء الكلام الذين أسرفوا فى تفسير الصفات فى محاولتهم معرفة الذات العلية فالمطلق يمكن أن يختلف فى تجلية وفى صفاته ولكنه فى النهاية مبدأ لا يختلف وهو صمد، وليس كمثله شئ كما ذهب إلى ذلك المعتزلة.

وهذا ما يوضحه شوان بقوله أما بعض المؤمنين الذين يسعون إلى اختزال الميتافيزيقا حتى تناسب عقيدتهم، فإن 'الله' سبحانه مطلق من كل الجوانب، وأما منطق الميتافيزيقى الذى يُنكر هذه المقولة فلن يكون صالحاً لوصفه عز وجل، ففكرة الصفات الربانية وتشخيص الاسم ينتمى إلى النسبية، ولن يصح فقهيًا ولا روحياً، ولكنه 'منطقى' فحسب، وهذا برهان على عجز الذكاء الإنسانى فى هذا المجال، فالله تعالى لن يخضع لمقتضيات العقل الجدلى، وسيكون الاعتقاد بغير ذلك انحرافاً شيطانياً، ولدينا أسباب كافية تدعونا إلى الاعتقاد بأن الأمر هو انحراف النفس الإنسانية، أى الاعتقاد بأن طبيعة الله سبحانه لا بد أن تتبدى بشكل عبثى للذكاء الإنسانى، وأن الاعتقاد بأن الله تعالى بعد أن وهبنا الذكاء وليس 'المنطق' فقط، يشاء لنا أن نسلم بعكس ما وهب لنا من ذكاء يُناقض مضمونه الواسع، أى أنه تنزه وتعالى قد وهبنا ذكاءً عاطلاً فيما يتعلق بالحقائق التى

(٣٤) يرى مايسترايكهارت أن 'خلفية' النفس تتعالى عن النفس، كما يتعالى 'الرب الأسمى diuGotheit' عن الآب فى أقانيم التثليث، وحين يتحدث عن الغيب فيما وراء الوجود، وفى تشبيهه لهذا السر 'بقلعة صغيرة dazbugelin'، حيث يتواصل الجوهر 'غير المخلوق' مع الذكاء الباطن، وهو مجمل مفهوم البطون، ويقول إن "الله سبحانه لا ينظر نظرة واحدة إليها، ... طالما كان له صيغ وخصائص متفاضلة فى صفاته ... ولكن حين يكون مطلق البساطة والأحدية ولا يطوله وصف، فلا يكون هو الذى فى ثالوث الآب والابن والروح القدس، وليس واحداً أو آخر منها"، ويقول إيكهارت أيضاً "كل ما كان ربانياً واحداً، وليس هناك من سبيل إلى وصفه بالكلمات، فالرب يعمل، لكن الله سبحانه لا يعمل بل يشاء فحسب،... والفارق بينهما هو الفعل وعدم الفعل".

صاغه منها، في حين أن الذكاء الإنسانى لا الحيوانى هو الذى صُنِعَ على صورة الرب، وهو الذى يصوغ ظاهرة الإنسان ذاتها بدءاً من قوامه الرأسى حتى موهبة الكلام، وقد زعم البعض أن قوانين العقل والمنطق ليست من صنع الله سبحانه، وهى إن كانت كذلك، فهى مثل أى شىء آخر بموجب وجودها البسيط، وهنا نعجز عن الدفع بأن الإنسان مخلوق على صورة الرب بالمعنى الذى قصده الكتب المقدسة، ولا نفع فى الحديث عن شبه الإنسان بالرب، ولو كان هناك شبه، فلا بد أنه يتعلق أولاً بالذكاء، وهو جوهر وجود الإنسان وغايته.

والحقيقة أن قوانين الذكاء والعقل الإنسانى هى انعكاس للذكاء والعقل الربانى، ولا يمكن أن تكون نقيضاً لهما، ولو كانت وظائف الذكاء تتناقض طبيعة الرب، فلن يكون هناك حاجة إلى الكلام عن الذكاء، فالذكاء بطبيعته لابد أن يُمهد الطريق إلى المعرفة، وهو ما يعنى أنه يعكس الذكاء الربانى، وقد كان ذلك وراء مبدأ القول بأنه مخلوق على صورة الرب، ويقال حالياً إن أفلاطون وأرسطو والمدرسين جميعاً، قد 'عفا عليهم الزمن'، وهذا يعنى واقعياً أنه لم يبق فى العالم أذكىاء بدرجة تمكنهم من الفهم، فقد أصبحت قمة 'الأصالة' و'التحرر' هى السخرية من الأمور البديهية الواضحة⁽³⁵⁾.

ويقول شوان "من الأجدر أن نبدأ فى الميتافيزيقا من فكرة أن الحقيقة الأسمى مطلقة، وبناء على ذلك فهى لانهائية، ولأنها مطلقة لا يُسمح فيها بأى زيادة ولا نقصان ولا تكرار ولا تقسيم، فهى ذلك الذى هو ذاته فحسب وهو ذاته تماماً، وكونها لانهائية هو ألا يحدها حد ولا تنتهى عند حد، وهى كل الاحتمالات وكل القدرات بما هى، وهى الأمر الواقع فى إمكان وجود كل شىء، وهى إذن الافتراضية *Virtuality* أيضاً، وبدون كلفة القدرة فلا سبيل إلى وجود حق أو خلق، أى لا مايا ولا سامسارا. واللاتهاى هو البعد الكامن فى النعمة السابغة الجديرة بالمطلق، وأن نقول مطلقاً هو أن نقول لانهائياً، فلا يمكن أن نعقل أحدهما دون الآخر، ويمكن أن نرمر إلى العلاقة بين هذين الجانبين من الحقيقة الأسمى بالصور التالية، فالنقطة على مستوى الفراغ مطلقة وامتدادها لانهائى، أما فى الزمن فالمطلق هو اللحظة وهو الدوام اللانهائى، وعلى مستوى المادة فالأثير مطلق أو هو الجوهر الأولانى القابل الحاضر أبداً، بينما المادة الملموسة لانهائية فى

(35) Frithjof Schuon: From The Divine to The Human pp 28-29.

تجلياتها التى لا تفرغ. وعلى مستوى الشكل فالفكرة مطلق أى شكل أولانى بسيط كامل، واللاتهاى هو الأشكال المركبة التى لا تنتهى، وأخيرا على مستوى الأرقام فالمطلق هو الوحدة *Unity* أو الوجدانية *Unicity*، واللاتهاى هو المصفوفات اللامحدودة والمعطيات الممكنة أو هما معا. ويُعبّر التمايز بين المطلق واللاتهاى عن جانبين أساسيين للحقيقة هما الجوهرية أو الوجوب *Essentiality* والعرضية أو الاحتمال *Potentiality*، وهو تمثيل للمبدأ الأسمى للقطين الذكرى والأنثوى فى مستوى الخلق، وينبثق الإشعاع الكونى أى مايا من الجانب الثانى وهو اللاتهاى بشقيها الربانى والكونى، أى كلية الإمكانيات الحاضرة أو الاحتمالات ممكنة الوجود^(٣٦).

وفى الهندوسية ثالث آخر فى مقام المطلقية النسبية فى الأوجه الثلاثة للرب الموصوف *إيشفار*، وهى الوجود *سات* والذكاء أو الوعى *تشيت* والرضوان *آناند*، وتتميز الهندوسية بالوضوح فيما يتعلق بالنتائج المحتومة لهذا الثلاث المتجلى على كل ما دنا عنه. ويدفع المذهب الهندوسى بأن كل شىء فى العالم المتجلى يستقى من الجوانب الثلاث بتناسبات مختلفة، أى إن الصفات أو الميول الثلاثة هى التسامى *ساتفا* والامتداد الأفقى أو التوسع *راجاس* والتناقل أو الهبوط *تاماس*، وتعنى *ساتفا* الميل إلى الاستنارة والتوجه إلى أعلى، وتعنى *راجاس* الميل إلى التوسع والامتداد الأفقى، وتعنى *تاماس* الميل إلى الظلام والتناقل الذى يؤدى إلى الجهل والقصور الذاتى، والوجه الإيجابى لها أن يقفو الليل أثر النهار، وتأثيره على المادة هو تمكين عمل قانون الجاذبية^(٣٧)

و *سات* هى التعيين الأول للمطلق، و *آناند* هى التعيين الأول لللاتهاى، وتناظر الأقسام الثالث للثلاث^(٣٨).

والإنسان وسيط مؤقت بين المطلق والنسبى أو بين المطلق ذاته والمطلق النسبى أو بين الفردوسين الأعلى والأدنى بافتراض الثنوية التى تكمن فى واحدته، فمن طبيعة الأمور أن الفردوسين سوف يرضيان كل تطلعاته^(٣٩).

(36) Frithjof Schuon: Survey Of Metaphysics and Esoterism, with a foreword by Bruce K. Hanson, World Wisdom Books, 2000, p15.

(37) Martin Lings : Symbol and Archetype- Study of The Meaning of Existence, p27

(38) Ibid, p28.

(39) Ibid, p37.

والأقنوم الأول قائم فى المطلق، والثانى فى الخير الأسمى والثالث فى اللانهاى، فكل ثالث حقيقى فى الكون يذهب إلى ما وراء رمزيته المباشرة، ويقوم 'للبرهان' على أن الأقانيم الثلاثة أبعاد كامنة فى الحقيقة الجوهرية^(٤٠)

وإن حرية الإنسان كلية ولا يصح أن تكون مطلقة، إذ إن المطلقة مقصورة على المبدأ الأسمى فحسب، ولا تشتمل على تجلياته، حتى لو كانت مباشرة أو مركزية، والقول بأن حريتنا كلية، يعنى أنها 'مطلقة نسبياً'، أى إنها كذلك فى مستوى معين وحدود معينة فحسب، ولكنها أمر حقيقى، وحرية الحيوان حقيقية بمعنى مخصوص، وإلا ما شعر الطائر الحبس أنه محروم من حريته، والأمر كذلك لأن الحرية هى حرية بعينها ولا غير، أياً كانت حدودها الأنطولوجية. أما الحرية المطلقة فهى حرية المبدأ الربانى فحسب، ولا يفعل الإنسان أكثر من المشاركة فيها بالمدى الذى يتسق به معها، ويسير إمكان التواصل مع الحرية ذاتها أو مع المطلق، وتتأصل كلية الإنسان النسبية فى حريته، وهو ما يربو إلى قول إنها فى الله عزوجل وبه، حيث لا نتحرر تماماً إلا به سبحانه^(٤١).

وإن قول 'المعرفة الإنسانية' يعنى القول بمعرفة المطلق التى تذكرنا بسر مراتب الوجود ومن ثم بسر النسبية، ليس فقط نسبية العالم بل كذلك نسبية الأوجه الربانية وتشخصها، وهنا تتدخل إشكاليات معينة سواء أكان على مستوى الفهم أم على مستوى الجدل، فالاحتياج الميتافيزيقى إلى التسليم بهذا السر احتياج قائم فى الإنسان من ناحية، ونرى من ناحية أخرى الاستحالة الفقهية للتسليم به إن لم تضعه بين أقواس، ويتحدث الفقهاء واللاهوتيون عنه بشكل هيكلى فحسب، كما لو كانوا مضطرين إلى الاعتراف بوجود الدوائر المتراكزة، فيسارعون إلى القول بأن هناك أنصاف أقطار، حتى يضمنوا اتساق منظومة الشريعة والناموس، ويعملون بتحيز للاستمرارية الخطية أو الواحدية رغم كل شىء. وهذا بمثابة القول إن التكهّنات العقائدية ليست واعية لحركة الباطن التى تسمح فى وجهات نظر مختلفة أن تتخذ مستوى هيكلياً من التراتب دون التضحية بأى من الباطن ولا الظاهر ودون الإساءة إلى أحدهما على حساب الآخر.

(40) Ibid, p26.

(41) Frithjof Schuon: From The Divine to The Human, p7

رابعاً: المطلق النسبى عند أفلاطون

يرى فولفاتج شتروفيه^(٤٢) أن جمع أفلاطون بين مثال الخير المطلق والإله هو من أصول البحث فى فكرة المطلق. وقد استند فى رأيه هذا على ما نطق به سقراط قائلاً " إن الخير بذاته ليس وجوداً، وإنما هو شئ يفوق الوجود قوة وجلالاً"^(٤٣).

ولا سبيل إلى الإتيار أو الشك فى مفهوم المطلق أو الإله عند أفلاطون رغم أنه لم يقره صراحة بل استنباطناه من نصوصه المتفرقة وهذا ما جعل الشراح يختلفون فى إله أفلاطون، فهل هو مثال الخير أم أدنى منه أم هو نفسه وعبر عنه بأسماء مختلفة^(٤٤). فمنهم من جزم بأن أفلاطون كان لا يفرق بين الإله ومثال الخير، ومنهم من صرح بأنه وضع الإله فوق جميع المثل باعتباره المثل الأعلى، وعلى هذا القول تكون المثل إما تعيينات داخلية أو صوراً فى الذات على نحو ما يعبر شراح العرب نقلاً عن متأخرى الأفلاطونيين، وأما أن تكون مخلوقة له أو منبثقة عنه وإما أن تكون تصورات فى علمه لأكثر ولا أقل، وهذا رأى الأخير هو ما ذهب إليه القديس توما الأكوينى حيث رأى أن الذات الإلهية عند أفلاطون هى محل جميع المثل^(٤٥).

ولهذا الاختلاف بين الشراح والمفسرون نعرض لمفهوم الإله والمثل والمحسوسات بإيجاز فحسب حيث نال هذا الموضوع قسطاً كبيراً من الدراسات. فالإله وهو المطلق روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل كامل بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل اشكالاً مختلفة كما صورته هوميروس ومن هذا حذوه من الشعراء^(٤٦). وهو كله فى حاضر مستمر، فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس، ونحن حينما نطلق الماضى والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون تدل على أننا نجهل طبيعته، إذ لا يلائمه سوى الحاضر^(٤٧).

(٤٢) شتروفيه: فلسفة العلو، ترجمة عبد الغفار مكاوى، متبة الشباب، ١٩٨٥، ص ٨٠.

(٤٣) أفلاطون : ترجمة حنا خباز، دار الأندلس، بيروت، ١٩٢٩. b ٥٠٩ ص ٣١٧.

(٤٤) د. محمد غلاب : مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٤٧، ص ٣٤.

(٤٥) د. عبد الرحمن بدوى : أفلاطون، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، ص ٩٠.

(٤٦) أفلاطون : الجمهورية، م ٢، ص ٢٧٩.

(٤٧) أفلاطون : محاوره تيمايوسوأكريتلوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم ألبير

ريفو، منشورات وزارة السياحة والثقافة والإرشاد القومى، دمشق، ١٩٦٨م. ٣٧ d ص ٢٢٨.

وقد وصف أفلاطون العالم المعقول وهو عالم المثل بأنه إلهى لاشتراكه مع الإله فى الروحية والعقل، وكان دائما ما يصف اسم الإله أو الإلهى على بعض المثل كمثال الخير ومثال الجمال وآلهة الكواكب وآلهة الجن، وكل ما عدا الإله من مجرات هى مبادئ للتدبير أو آلهة باشتراك الأسم فقط، لأن كل منهم يمثل قمة نوع أو مقولة، ولا يأخذون كل صفات الإله، إنما يستمدون منه وحده وجودهم وخلودهم^(٤٨).

وعلى الرغم من أن المعاني الكلية عند أفلاطون مدركة بالعقل إلا أنها ليست فيه. فهي ليست تصورات أو أفكار فى عقل البعض^(٤٩). أو أنها ليست أفكاراً فى عقل الإنسان أو عقل الله. لأنها لو كانت كذلك لكان وجودها مثل وجود المحسوسات، بمعنى أنه لكي يدركها العقل الإنسانى أو العقل الإلهى لابد أن تكون موجودة من قبل، ثم يتأملها العقل الإنسانى أو العقل الإلهى على النحو الذي يفعله، فإنه لا يدرك الأشياء إلا بوصفها موجودة من قبل ليتأملها فيما بعد. ومعنى هذا كله أن الصور أو المعاني الكلية لا يمكن أن تكون أفكاراً فى عقل الله أو فى عقل الإنسان. فإذا قيل إن الصور أو المعاني الكلية موجودة منذ الأزل بمثابة أفكار الله فإننا نجد أفلاطون ينكر صراحة أن تكون المعاني الكلية مخلوقة على أى نحو كان الخلق سواء أكان منذ الأزل أم فى الزمان، فالمعاني الكلية ماهيات منعزلة مستقلة قائمة بذاتها فى عالم علوى وليس للأشياء أو الكائنات بوجه عام من صلة بها غير المشاركة، ولا يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك المعاني الكلية إلا عن طريق التفكير العقلي^(٥٠).

ويعنى ذلك ان أفلاطون قد ميز بين موجودين الموجود الثابت والمتغير فى محاوره تيمايوس وهو يتسائل " ما هو الكائن الدائم الوجود ولا حدوث له، وما هو المحدث دوماً وغير الموجود أبداً ؟ أحدهما يدرك بالفكر بواسطة البرهان، وهو سرمدى على حال واحد هو الموجود الحقيقى، أما الآخر فيخمنه الظن بواسطة الحس الخالى من البرهان، إنه محدث بال، وفى الحقيقة لا يوجد أبداً"^(٥١)

(٤٨) أ. يوسف كرم : تريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر طه، القاهرة، ١٩٦٦م ص ١٠٠.

(49) Book noel. M. K. Bruder: The power of ideas, Mayfield publishing, 3ed, London, 1963, p. 40 .

(٥٠) د. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون، ص ١٥٢.

(٥١) أفلاطون : تيمايوس، د ٢٧ ص ١٩٨.

وقد يرجع هذا الاختلاف بين مؤرخى وشرح أفلاطون فى عدم التمييز فى فكر أفلاطون بين المطلق والنسبى والمطلق النسبى الذى كشف عنه شوان، حيث ميز أفلاطون بين نوعين من الوجود، الأول وهو الوجود الثابت أو المطلق، والثانى وهو الوجود المتغير أو اللاوجود وهو النسبى، وقد اختلف المفسرون على الوجود الأول فهو مثال الخير الأسمى الذى تستمد منه كل المثل وجودها ولكن لم يختلفوا على الوجود الثانى.

ويرى الباحث إذا كان الخير الأسمى مطلق وعالم المحسوسات هو عالم نسبى، فغن الصعوبة تكمن فى وضعية المثل كمثال الجمال ومثال الشجاعة وغيرها فهل هى مطلقة أم نسبية، والإجابة صراحة لا هى مطلقة ولا نسبية بل هى مطلق نسبى، فهى مطلقة لأنها متجلية عن مثال الخير، ونسبية لأنها تتجلى فى العالم الطبيعى أو هى تجليات للمثال الأسمى للخير فى ذاته.

الخاتمة

يمكن إجمال بعض النتائج التي انتهت إليها الدراسة على النحو الآتي:-

أولاً: يمثل شوان أحد أركان مدرسة الحكمة الخالدة، تلك المدرسة التي ترفض الطرح الأكاديمي الذي لم يُحسن الكشف التاريخي عن أي تراث أولاني أو دلالة الظاهرة الدينية، ذلك الطرح الذي ظهر في القرن التاسع عشر، وتفشت عنه الفلسفات الحديثة والمعاصرة التي تدعو إلى النسبية، والتي تحاول أن تضيف على النسبية إطلاق.

ثانياً: فرق شوان بين المطلق والنسبي، حيث يتصف المطلق بأنه لانهائي وكامل وجوهر، وهو المثال الأسمى للثنويات، وعلى قمة الهرم الأنطولوجي، وهو وجود بحت، ويختلف عن الوجود المطلق الذي يعد انعكاساً له في عالم النسبية. وليست هذه الصفات هي المطلق بل هي مطلق نسبي.

ثالثاً: لم يظهر اصطلاح المطلق النسبي في تاريخ الفلسفة على وجه العموم، وتفرد به شوان، حيث تاهت الفلسفة بين المطلق والنسبي، ولم تهتدي إلى جمعهما في سبيل واحد. ويعد طرح شوان رؤية صوفية جوانية نابغة من اتجاهه نحو التراث المقدس.

رابعاً: إن الحقيقة الوحيدة هو المطلق الذي يتعالى على كل النسبيات والتجليات، ويتلوها مباشرة نطاق الوجود المطلق نسبياً، أي الله الموصوف بصفه حسنى، والمطلق يختلف في تجليه وفي صفاته، ولكنه في النهاية مبدأ لا يختلف.

خامساً: قد أعطى شوان أمثلة عديدة للمطلق النسبي، وهي ثالث الهندوسية وهي الوجود 'سات'، والوعي 'تشيت'، والرضوان 'أناندا'، و'سات' هي التعيين الأول للمطلق و'أناندا' هي التعيين الأول للانهائي وتناظر الأفتنوم الثاني وهي أوجه ثلاث للرب 'إيشفارا'. وكذلك المثل الأفتنوم المسيحي الآب والأبن والروح القدس، فالأفتنوم الأول قائم في المطلق، والثاني في الخير الاسمي والثالث في اللانهائي. ويعنى ذلك أن الأفتنوم الثلاثة أبعاد كامنة في الحقيقة الجوهرية وهي مطلقة نسبياً.

سادساً: إن مفهوم المطلق النسبي الذي أبدعه شوان له أصوله اليونانية عند أفلاطون الذي قسم الوجود إلى وجود مطلق وهو الخير الأسمى ووجود نسبي وهو العالم الحسى الذي وصفه باللاوجود، ويتجلى الوجود المطلق بالمثل وهي مطلق نسبي على العالم المادى، لأنها ذات صبغة إلهية من ناحية وتشارك العالم المحسوس من ناحية أخرى، وقد تغافل شوان عن فلسفة أفلاطون تماماً إلا أنه ركز في تطبيق مفهوم المطلق النسبي على الفلسفة الهندوسية والمسيحية.

قائمة المصادر والمراجع

أولا المصادر

- 1- Frithjof Schuon: Survey Of Metaphysics and Esoterism, with a foreword by Bruce K. Hanson, World Wisdom Books, 2000.
- 2-: the play of masks, world Wisdom Books INC, 1992.
- 3-: To Have a Center, World Wisdom Books, 1990.
- 4-: From The Divine to The Human, Survey of Metaphysics and Epistemology, Translated into English by Gustavo Polit and Deborah Lambet, World Wisdom Books, 1981.
- 5-: The Transcendent Unity of Religions, trans. P.Townsend (New York, 1975), pp. xxviii and 52; F.Schuon, Stations of Wisdom, trans. G.E.H. Palmer (London, 1978).
- 6-: Stations of Wisdom, trans. G.E.H. Palmer (London, 1978).
- 7-: The Language of the Self, Ganesh, Madras, 1959.
- 8- :..... Gnosis, Devine Wisdom, Translated by G.E.H. Palme Perennial Books Ltd.
- 9- : Logic and Transcendence, Translated to English by Peter N. Townsend, Perennial Books Ltd, London.

المصادر المترجمة إلى العربية

- ١ - أفلاطون : الجمهورية ، ترجمة حنا خباز، دار الأندلس، بيروت، ١٩٢٩.
- ٢ - أفلاطون : محاوره تيمايوس وأكريتلاوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم ألبير ريفو، منشورات وزارة السياحة والثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨م.

ثانياً المراجع الأجنبية والعربية.

- 1- Martin Lings : Symbol and Archetype- Study of The Meaning of Existence, Fons Vita, Canda,2005.
- 2- -Seyyed Hossein Naser : The Need for A sacred Science, Curzon Press, U.K.2005
- ٣- ابن فارس : الصحابي في فقه اللغة، المكتبة السلفية، القاهرة، ١٣٢٨هـ، ص ١٦٤.
- ٤- د. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون، ، وكالة المطبوعات، الكويت ، ١٩٧٩ ،
- ٥- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية، الجزء الاول، دار الشروق ، القاهرة، ١٩٩٩.
- ٦- د. محمد عبد الرؤوف المناوي : التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر ، بيروت، ١٤١٠هـ
- ٧- د. محمد غلاب : مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٤٧،
- ٨- يوسف كرم : تريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٥، القاهرة، ١٩٦٦م

الويب

Valodia, D. Glossary of Terms Used by FrithjofSchuon

<http://www.frithjof>

[schuon.com/Glossary%20Schuon%20Revised.pdf](http://www.frithjofschuon.com/Glossary%20Schuon%20Revised.pdf)

<http://www.worldwisdom.com/public/authors/Frithjof-Schuon.aspx>