

## الفلسفة والعرفان: قراءة في المفاهيم المشتركة

### Philosophy and Mysticism: A Reading of Shared Concepts

باحمد أحمد

جامعة أحمد دراية أدرار (الجزائر) bah.ahmed@univ-adrar.edu.dz

تاريخ الاستلام: 2026/01/11 تاريخ القبول: 2026/06/21 تاريخ النشر: 2026/06/30

#### ملخص:

الورقة البحثية التي بين أيدينا لا تركز على العلاقة المباشرة بين الفلسفة والدين في شكله العام بقدر ما تبحث في جزئية مهمة شكلت محور اهتمام العديد من الفلاسفة ورجال الدين، وهي العلاقة التي تحكم المعرفة العرفانية بالمعرفة العقلية، باعتبارها علاقة شائكة لا يستطيع الواحد أن يفصل في طبيعتها، فبقدر ما هناك نصوص عرفانية تلغي دور العقل وتحتقره نجد في المقابل نصوص عرفانية تولي أهمية للمعرفة العقلية وتنتظر لها على أنها مرتبة من مراتب المعرفة ينبغي أن يضطلع بها السالك ويتدرج من خلالها ليصل إلى مراتب الكشف والإلهام، وهاته الورقة البحثية التي بين أيدينا تبين للقارئ كيف انسل العرفان إلى الحقل الفلسفي وكذا نقاط التلاقي بين الحقلين.

كلمات مفتاحية: الفلسفة؛ التصوف؛ العرفان؛ العقل؛ القلب.

#### Abstract:

The research paper before us does not focus on the direct relationship between philosophy and religion in general, but rather examines an important aspect that has been the focus of attention for many philosophers and religious figures alike, namely the relationship between Gnostic knowledge and rational knowledge, considering it a thorny issue whose nature cannot be separated. For as much as there are mystical texts that negate and despise the role of reason, we find, on the other hand, other mystical texts that attach importance to rational knowledge and regard it as a level of knowledge that the seeker must undertake and progress through in order to reach the levels of revelation and inspiration. This research paper shows the reader how Sufism slipped into the field of philosophy and the points of convergence between the two fields.

**Keywords:** Philosophy; Sufism; Mystical; Reason; Heart.

مثل ما ارتبطت الفلسفة بالأسطورة، ارتبطت كذلك باللاهوت؛ فإذا ما اعتبرنا الأسطورة اللبنة الأولى لظهور التفكير الفلسفي في اليونان قديما، خصوصا إذا ما تحدثنا عن ثنائية "الميثوس" (الأسطورة) و"اللوغوس" (العقل)، وكيف أن "الميثوس" فسر الكون وما يحدث فيه من ظواهر طبيعية على أساس وجود قوى خارقة تحكم الكون وتتلاعب بمصير البشر، فإنه ومع مرور الوقت تحول التفكير من الميثوس إلى اللوغوس، وانبثقت الفلسفة باعتبارها تفكير عقلي، تفكر في قضايا الوجود تفكيراً عقلياً ومنطقياً، لذلك فإن العلاقة بينهما علاقة تكامل وتجاوز في الآن ذاته، فإذا كانت الأسطورة طرحت الأسئلة الكبرى المرتبطة بالوجود والأصل، فإن الفلسفة فكرت فيها وقدمت إجابات تتسم بالمنطق والعقلانية.

هاته العلاقة هي ذاتها التي حكمت الفلسفة والدين وهي علاقة شد وجذب وتأثر وتأثير، فعلى مر التاريخ كانت علاقة الفلسفة بالدين علاقة انجذاب وتضاد، وبمجرد أن تخلت الفلسفة عن فكرة الأحد وادعاء الشمولية والمطلقية حتى وجهت نشاطها نحو نقد فكرة الله المتوارثة عن الأديان الكبرى؛ إلا أن الفلسفة وهي توجه نقدها الجذري للدين قعدت الآليات الضرورية لتقبل بعض من الطوبى التي يحتويها التراث الديني، ولعل هذا ما جادل به كارل "شميث" انطلاقاً من قناعته بأن نفي الشيء هو في الحقيقة إحياء له لأن "فرح الإنكار هو فرح خلاق؛ كونه قادراً على أن ينتج ومن ذلك العدم الذي تم نفيه، ومن ثم فهو قادر على خلقه جديداً" (شميث، 2018، صفحة 83)، وإن هاته الولادة المتجددة للعلاقة بينهما هي ما نجده له مثال في اللقاء المشترك الذي جمع بين البابا "بينديكس السادس عشر" والفيلسوف الألماني "يورغن هابرماس" نقاش هادئ وخلاق أقر فيه كل منهما بمحاجته إلى التعلم من الآخر.

في هاته الورقة البحثية سوف لن نركز على العلاقة المباشرة بين الفلسفة والدين في شكله العام بقدر ما سنبحث في جزئية مهمة شكلت محور اهتمام العديد من الفلاسفة ورجال الدين على السواء وهي العلاقة التي تحكم الفلسفة بالتصوف والعرفان أو بسؤال آخر كيف انسل العرفان إلى الحقل الفلسفي وأين يظهر ذلك ومن هم أهم المفكرين الذين مزجوا في فكرهم بين الفلسفة والعرفان؟

وللخوض في غمار البحث عن هذه التساؤلات ارتأينا أن نعالج هذا الموضوع من ثلاثة نواحي تؤدي بنا في نهاية المطاف إلى تقديم إحاطة شاملة بمجال البحث، مع تقديم إجابات للتساؤلات التي طرحت سابقا.

### 3/1 التصوف والعرفان

إذا كان لنا أن نبحث عن التجربة المشتركة التي تلتقي حولها جميع الحضارات والديانات فإننا نجدتها تتجسد في التجربة الصوفية، ففي عرضه للسمات التي تميز التجربة الصوفية عن التجربة الدينية يرى "والتر ستيس" أن ما يميز التجربة الصوفية هو:

1 الشعور بالواقعية والموضوعية (أي واقعيه ما هو معطى في التجربة)

2 الشعور بالغبطة، والبهجة والسعادة والرضا.

3 الوعي بأن ما هو مدرك طاهر، ومقدس، وإلهي.

4 التجربة الصوفية مشحونة بالمفارقات وتخترقها التناقضات.

5 التجربة الصوفية يصعب التعبير عنها

وبالنسبة لستيس فإن هذه الخصائص العامة، موجودة وتشاركها جميع التجارب الصوفية في جميع الثقافات والديانات وعلى مر العصور؛ ذلك أن التصوف نزعة إنسانية عالمية جعلت الأديان بالرغم من اختلافاتها (البوذية، اليهودية، المسيحية، الإسلام) تتقاسم فيما بينها نقاط جوهرية، نجد عندها هذا الحديث عن الوحدة الكلية، عن الزهد والصفاء الروحي، الاتحاد وغياب الثنائية، لتحل محلها الوحدة.

وإن البحث عن معنى جامع للتصوف أمر بالغ الصعوبة، كذلك الأمر عندما يتعلق بالبحث عن أصول المصطلح ونشأته، فقد تعددت الرؤى والتعريفات، ونحن هنا لسنا بصدد الخوض في سرد هذه التعاريف أو البحث في الاشتقاقات اللغوية فقد تعددت الدراسات التي عالجت هذا الموضوع، بقدر ما سنبحث في الفرق بين التصوف والعرفان، إلا أن هذا لا يمنعنا من تقديم تعريف عام

للتصوف، بحيث يعرف بأنه "إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة حكمة أو نور أو عشق أو عدم" (شيمل، 2006، صفحة 07).

أما عندما نريد أن نبحث عن الفرق بين المفهومين (التصوف والعرفان) فإن هذا يظهر جليا في كتاب "الإشارات والتنبيهات" لـ "ابن سينا" ذلك أن ابن سينا في مؤلفه يفرق بين التعبد والتصوف والعرفان فيقول: أن "المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما، يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديما لشروق نور الحق في سره، يخص باسم العارف، وقد يتركب بعض هذه مع بعض" (ابن سينا، 1434هـ، صفحة 355)، فكل عارف هو زاهد وعابد وليس بالضرورة كل عابد وزاهد بعارف، هي مراتب يسلكها السالكون عن طريق الإرادة والرياضة الروحية، بحثا عن الحكمة وفيوض الأنوار والإشراق؛ لأن "العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته إلى الواحد ثم وقوف" (ابن سينا، 1434هـ، صفحة 365)، فغاية الغايات هو معرفة جناب الحق، وحتى تتحقق هاته الغاية يستلزم ذلك الانتقال من البصر إلى البصيرة، من المشاهدة إلى المشاهدة؛ فإذا كان التصوف يهتم بالجانب السلوكي للأفراد، فإن العرفان تجربة تأملية يمتزج فيها بين ما هو عقلي فلسفي، وبين ما هو ديني، يقوم العرفان على التأمل والتفسير الباطني. وهنا ينبغي التمييز بين عرفان أو صوفية اللاحدود (الأفلاطونية الحديثة، ابن عربي)، وبين عرفان استبطان الذات (التخلق، والحب، والعشق استغراق العاشق المخلوق في حب المعشوق الخالق) وقد أدى كلا التوجهين إلى صياغة منظومات فلسفية وجودية نحا أتباعها إلى فهم وتفسير كل جانب من جوانب التصوف وفق منظورهم الخاص، ولعل هذا التصنيف يقترب من تصنيف "والتر ستيس" لما ميز بين نوعين من التصوف: تصوف النموذج الانبساطي وتصوف النموذج الانطوائي، حيث يشير النموذج الأول إلى اتحاد الصوفي مع العالم الطبيعي، في حين يحيل الثاني إلى بلوغ الصوفي حالة اللامعنى واللاتمايز باعتبارها تجربة الفناء في الواحد.

### 2/3 الجذور العرفانية في الفكر الفلسفي الإسلامي

تأثر العرفان في العالم الإسلامي بالأفلاطونية الحديثة، "ولا ينكر أحد أن الأفلاطونية الحديثة انتشرت في بلاد المشرق انتشارا واسعا فقد ترجم كتاب (Theologie Aristoteles) (لاهوت

ارسطو طاليس) إلى العربية في عام 840" (شقيز، 2004، صفحة 15)، والأفلاطونية المحدثة مدرسة فلسفية ظهرت في القرن الثالث للميلاد نسبة إلى أفلوطين (204-270م)، وهي تيار فلسفي مزج بين الفلسفة اليونانية خصوصا فلسفة أفلاطون، وبين التعاليم الدينية المسيحية... "ولكن علاقة الواحد بالعالم عند أفلوطين مختلفة تماما عن العلاقة بين الله والعالم كما تصور في الديانات التوحيدية من الغرب. في المسيحية واليهودية والاسلام، قيل أن الله "خلق" العالم. ولكن لأفلوطين العالم هو "فيض" أو تجلي "من الواحد، أو بالأحرى هو عبارة عن سلسلة من الفيوض" (ستيس، 2019، صفحة 151).

ولقد وجد فلاسفة الإسلام في الأفلاطونية المحدثة أجوبة لتساؤلاتهم الفكرية الوجودية، المتعلقة بطبيعة العلاقة بين العقل الكلي والعقل الجزئي، (ولو أن الجوهر والسياق والمقصد بالنسبة لفلاسفة الإسلام يختلف كليا عن منظور افلوطين) باعتبارها علاقة روحية تأملية هدفها الاتحاد بالمبدأ الأعلى، باعتبار أن كل ذات مفردة تحمل في طياتها جزء من الروح الالهية، وعبر الرياضة الروحية التأملية بمقدور هذه الذات الإنسانية أن تترقى في مراتب التذكية حتى تتحد بالذات الكلية العلية.

ثم إن الحديث عن العلاقة التي تحكم المعرفة العرفانية بالمعرفة العقلانية هي علاقة شائكة بحيث لا يستطيع الواحد أن يفصل في طبيعتها، فبقدر ما هناك نصوص عرفانية تلغي دور العقل وتحتقره نجد في المقابل نصوص عرفانية تولي أهمية للمعرفة العقلية وتنظر لها على أنها مرتبة من مراتب المعرفة ينبغي أن يضطلع بها السالك ويتدرج من خلالها ليصل إلى مراتب الكشف والالهام، وبالتالي فإن "المدرسة العرفانية تعطي دورا ما لبقية الأدوات المعرفية ولكن هذه الأدوات إنما تعمل في حدودها سواء كانت تلك الأدوات هي العقل" (شقيز، 2004، صفحة 65) أو غيرها من الأدوات الأخرى.

ويعتبر "ابن سينا" من أوائل فلاسفة الإسلام الذين فتحوا باب العرفان داخل الحقل الفلسفي ففي كتابه الإشارات والتنبيهات نجد هاته الإشارة إلى التصوف النظري، لما ذهب إلى القول بوجود نوعين من المعرفة معرفة عقلية ومعرفة عرفانية. أما "ابن عربي" فتكمن أهميته في كونه جعل العرفان نظاما فلسفيا قائما بذاته لما طرح فكرة وحدة الوجود وانتقل بالمعرفة من منطق العقل والبرهان إلى منطق الكشف والمشاهدة، وهو ما جعل صدر الدين الشيرازي -تحت تأثير فكر ابن عربي- يؤسس لما يسمى بمذهب الحكمة المتعالية لما عمل على الجمع بين البرهان الفلسفي (العقل) والذوق

العرفاني (القلب) والوحي الشرعي (القرءان) حيث يقول في مؤلفه "رأيت أن الحق لا ينال إلا بجمع الطرق الثلاث: البرهان، والعرفان، والقرءان" (الشيرازي)

وإذا كانت الفلسفة محل هجوم واستنكار من بعض المتصوفة باعتبار أن: الفلاسفة هو ابعاد الخلق عن النبي الهاشمي كما قال "فريد الدين العطار" إلى أننا نجد الكثير من الأعلام كان لهم باع وصيت وجمعوا بين العلمين الفلسفة والتصوف أو البرهان العقلي والقلبي، على غرار ابن سينا، والغزالي، وابن عربي، بل حتى الغزالي وبالرغم من نقده للفلسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" نجده في كتابه الآخر "مقاصد الفلاسفة" يصحح ويوضح للقارئ بعض المفاهيم والأفكار الفلسفية التي استعصت على القراء.... نقد الفلسفة بأدوات الفلسفة فبعد أن "أثبت لباقته الفلسفية والمنطقية في كتاباته المدافعة عن الاسلام السني رجوع في النهاية إلى حياة التصوف" وهاته الرحلة المعرفية يلخصها الغزالي في قوله "ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بجمتي على طريقة الصوفية" (الغزالي، صفحة 45) ثم يقول في موضع آخر "وجدت أن العقل وحده لا يكفي للوصول إلى الحقيقة، فابتغيت سلوك طريق القلب والذكر، فكان ذلك بداية تحولي من العلم النظري إلى التجربة الروحية" (الغزالي، صفحة 52). فالغزالي لم ينكر المعرفة العقلية. الغزالي من القلائل الذين يصعب تصنيفهم ووضعهم في حيز معرفي ضيق لأنه خارج التصنيف فإذا نظرنا إليه من الجانب الفلسفي نجده الفيلسوف الحاذق الذي استوعب آليات التفكير الفلسفي من منطق وحجاج، وإذا نظرنا إليه من وجهة دينية فهو الفقيه الذي أعاد للدين روحه ومجده، وإذا تأملنا في فكره الجواني نجده المتصوف الذي يعلي من المعرفة الروحية القلبية. فكما انتقده رجل الدين (ابن تيمية) انتقده الفيلسوف (ابن رشد) فعندما انتقد الغزالي الفلاسفة وليس الفلسفة كان نقده موجه بالأساس للمغالطات التي وقعوا فيها. ولعل هاته المغالطات هي التي جعلت "جلال الدين الرومي" يعيب على الفلاسفة اشتغالهم بتعقل المعقولات وهو ما منعهم من الوصول إلى الإدراك النوري وتجليات السلوك الصوفي؛ إلا أن هذا لا يعني أنه اتخذ موقف سلبي من المعرفة العقلية بقدر ما اتسم بالحياد بل إن العقل عنده "أعز من كل شيء وهو مفتاح حريم الدولة مصباح سرير الحشمة. إن العقل يهدي إلى الرشد" (الافغاني، 2018، صفحة 290)، لذا يمكن القول أن صوفية الرومي تمزج بين المعرفة العقلية والصوفية فمن الفكر تحصل المعرفة ومن المعرفة يتولد التعظيم ومن التعظيم تنبثق المحبة

لذا فإن هذا التوجه نحو العرفان من فلاسفة الإسلام لا ينبغي النظر إليه على أنه تخل عن العقل والنظر البرهاني، بل هو نوع من الاعتراف بأن الحقيقة لا تأتي من البرهان العقلي لوحده، وهنا صار العرفان مكملاً للعقل لا منافساً له، فانتهى بهم الأمر إلى فلسفة تجمع بين العقل والقلب أو البرهان والكشف.

### 3/3 الجذور العرفانية في الفكر الفلسفي الغربي

إذا كان للفلسفة والدين في الفترة الكلاسيكية مواضيع مختلفة، وكانت الفلسفة تُسلم بالحقائق الدينية رغم مناقضتها للعقل السليم مثال فكرة الخلاص التي عجزت الفلسفة عن تقديم رؤية مغايرة فانقادت إلى التسليم بها، فإنه في الفترة الحديثة سيحدث شرح بينهم، كان الفكر اليهودي عامل أساس في هذا الفعل، لقد استطاع التراث اليهودي أن يدمج فكرة الخلاص داخل المتن الفلسفي وذلك عندما استقبلت الفلسفة المثالية الألمانية جزء من التراث القبالي اليهودي الذي جسد ملامح العرفان اليهودي. إلا أن ملامح هاته القرابة بين الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي بقيت خفية نظراً لكون استقبال اليهود في المجتمع الألماني لم يكن متاحاً إلا لأقلية قليلة من المثقفين اليهود.

هذا الاحتقار لأتباع الديانة اليهودية لم يقتصر فقط على جانبه السياسي والعسكري بقدر ما انخرط فيه مفكرون وفلاسفة غير يهود تشبعوا بالفكر القومي، فكان لزاماً أن تظهر شخصيات فكرية حملت على عاتقها الدفاع عن المسألة اليهودية ضد الأفكار التي تنتقص من قيمة وإسهامات اليهود في ميلاد ألمانيا الحديثة.

إن هذا الخناق الذي فرض على كل ما هو يهودي أدى إلى ظهور ناطقين باسم الديانة اليهودية يتبنون فكرة العودة إلى الجذور، ووجدت "هذه الحركة تعبيرها السياسي في الصهيونية وتعبيرها الفلسفي في الوجودية المبكرة على يد "مارتن بوبر" الذي استعاد أجواء المرحلة الأخيرة من التصوف اليهودي من خلال عودته إلى دين الناس المليء بالأخبار الأسطورية والتجليات الصوفية انبثقت شرارة شاعرية جديدة، شرارة الفلسفة الوجودية" (هابرماس، 1995، صفحة 52).

ويعتبر "هابرماس" من بين الفلاسفة اليهود الألمان الذين لا يتنكرون لجذورهم اليهودية، فقد ساهمت الحرب العالمية الثانية وما تعرض له أتباع الديانة اليهودية من مجازر علي يد النازية في بلورة

وعيه الفكري، فدائما ما نجده يدعوا إلى ضرورة عدم مجاوزة التاريخ والأحداث والتنكر للمآسي التي تعرض لها اليهود خلال فترة حكم النازية. إن النازية بالنسبة إليه تمثل تاريخ أسود في جبين المانيا، وفي جبين الفكر الأنواري، الذي انحرف عن مساره الطبيعي المتمثل في نشر قيم الحرية والمساواة والسلام الكوني ليتجه نحو معاداة الآخر وتمجيد الخطاب القومي، فكان شغله الشاغل "وانطلاقا من انتمائه الديني العمل على تنفيذ المقولة التي تنبأها الثوريون والمحافظون والتي ترفض وتنفي أي دور لليهود في بناء المانيا.

وإذ يشغل "هابرماس" على تبيان ما للفكر اليهودي من أثر على الفلسفة الألمانية من باب حسن النوايا، يكون قد تنبأ بردود الفعل الناقدة التي تتهم هابرماس بتعليق نجمة داوود مرة أخرى، ونحن إذ نرى هذا الاهتمام من فيلسوف العقلانية التواصلية الكونية بالمسألة اليهودية، فإن هذا يعود إلى أصوله اليهودية، وكذا التأثير الغير مباشر لحادثة المحرقة على ذهنيته؛ إلا أن هذا لا يشفع لفيلسوف ذاع صيته باعتباره فيلسوف التواصل والنقاش، فكأنه بسكوته \_ ويا ليتة سكت \_ عن المجازر التي ترتكب بحق الأبرياء من بني جلدته، تنكر لفلسفته كلية، أو أن فلسفته كان الغرض منها بالأساس إعادة الاعتبار لهذا الآخر المنبوذ، وتسويقه للرأي العام، باعتباره ضحية تاريخية، وكل فعل يصدر من هذا الآخر اليوم ينبغي أن تتعاطف معه بغض النظر عن طبيعة الفعل وبشاعته.

وبالنسبة لهابرماس فإن تأثير المفكرين اليهود في ألمانيا القرن العشرين يفوق بكثير وبما لا يدع للشك ما يروج له الخطاب القومي، هذا الحضور للفلاسفة ذوي الأصول اليهودية هو الذي ساهم في نفاذ الفكر اليهودي إلى الفلسفة الغربية والألمانية خصوصا، وهذا من خلال مقولة التأويل وفكرة الخلاص من منظور الدعوة الصوفية القبالية.

والقبالا منظومة فكرية عرفانية تستمد أفكارها من التراث العبري اليهودي، ظهرت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر وهي عبارة عن تعاليم سرية، تحاول تفسير العلاقة بين الله والعالم، من خلال رموز وأفكار باطنية عميقة، ومذهب القابالا يقوم على عدم الاهتمام بالتراث المكتوب، والاعتماد على التراث المتوارث شفويا، لذا لا غرابة أن نلاحظ هذا الغياب الشبه الكلي لمخطوطات القابالا؛ فسالكو هذا الطريق يمارسون رقابة ذاتية، وينظرون إلى تعاليمهم على أنها سرية يتم وراثتها عن طريق الممارسة والتلقين الشفوي.

وعند النظر في سفر "الزوهار" المرجع الأول لمعتنقي القبلا، والذي ينظر إليه في التراث اليهودي على قدم المساواة مع الكتاب المقدس، نجد أن الجزء الكبير منه عبارة عن تفاسير ومعان لمقاطع التلمود، على اعتبار أن كلمات التلمود لها معنيين، معنى ظاهر متاح للجميع، ومعنى خفي سري وباطني يعمل "زوهار" على كشفه، وهنا يظهر أن مفهوم التصوف في اليهودية يحيل إلى التمييز بين نوعين من التعاليم، تعاليم ظاهرية متاحة للجميع وأخرى باطنية سرية وخفية مقصورة على فئة محد ذاتها.

فبالنسبة لبعض الفلاسفة والمفكرين تعتبر المذاهب الفلسفية الحديثة ممتنة للتراث اليهودي، فالفكر "القابالي" قد حكم نظرية المعرفة والفلسفة الوجودية، ذلك أن الطليعة الأولى من المفكرين الألمان اليهود فيما يرى "هابرماس" عملوا على القفز فوق حقيقة المجتمع الألماني الذي ارتطمت به فوجهت الفكر نحو العمل على ذاته.

ولقد كان من أسباب هذا الولوج للتراث اليهودي داخل الفلسفة الألمانية، يعود إلى ترجمة التوراة إلى الألمانية من قبل "مارتن يوبير" و"فرانز روزنويغ"، هذا الأخير ومن خلال كتابه "نجمة الخلاص" عمد إلى تأويل الفلسفة المثالية من منطلق التصوف اليهودي؛ فإذا كانت مثالية الفلسفة قد استنفذت تفكيرها فيما يتعلق بمفهوم الموت دون أن تقدم حلول عملية مكتفية بمقولة العدم كإجابة عن سؤال الموت دون أن توجد لذلك مسلمة واحدة، فإن الظواهر بالنسبة ل: فرانز روزنويغ "والتراث اليهودي" تبحث دوما عن جوهرها، وفي متن هذا الحدث الظاهر، الذي يتمثل بالطبيعة، ينكشف صعود ملكوت الباطن حيث ينتظر الله نفسه خلاصه... عن الله نفسه يتحرر من خلال خلاص العالم على يد الإنسان وخلاص الإنسان في العالم "هابرماس، 1995، صفحة 54)، فالفلسفة المثالية لم تقم بشيء غير منافسة لاهوت التكوين.

وبالإضافة إلى اسهامات "فرانز روزنويغ" هناك يهودي آخر هو "هرمان كوهين" الذي عين على رأس جامعة "ماريبورغ" حيث طور هناك مجموعة من المفكرين اليهود أفكارهم، هذا الأخير وان كان متأثرا بروحية "كانط" فقد اكتشف وجود فكرة السلام الأبدي الكانطية في العهد القديم وهو ما جعله يخطب في طلبته وهم ذاهبون إلى الميدان بأن يستوعبوا أن السياسة المنبثقة من فكرة المخلص هي نفسها التي عبر عنها "كانط" بمفهوم السلام الأبدي.

إن التفسير الكابالي للتوراة هو الذي مكن الفلاسفة اليهود من ممارسة التأويل من خلال الشرح والتعليق، أما هذا الانجذاب إلى نظرية المعرفة، فيعود هذا دون شك إلى أن هذه الطريقة توفر شكلا معقلنا لإشكالية صوفية ضاربة في القدم؛ فهذه الأخيرة وإن تخيلت نفسها متحررة من أي مسلمة، تلجى في الواقع رؤية اليهود وطموحاتهم، حتى وإن بدا من الوهلة الأولى أن هذا التوجه نحو نظرية المعرفة قد يؤدي إلى التخلي عن جزء من التاريخ اليهودي إلا أنه في المقابل فتح لهم مجالا للتفكير والإبداع.

وإن هذا التوجه لدى الفلاسفة ذوي الأصول اليهودية نحو نظرية المعرفة تجسد أيضا لدى كل من "فتجنشتاين" و"هوسرل" وقد ذهب "هابرماس" أبعد من ذلك أن التأسيس الفعلي لنظرية المعرفة تعود إلى إسهامات كل من "فتجنشتاين" و"هوسرل". ففي فكر "فتجنشتاين" نلتمس هذا الحضور للتراث الصوفي اليهودي، الذي يقدر الصمت ويزدري الكلمات، ذلك أن للصمت عند "فتجنشتاين" قيمة متعددة فحتى ونحن نعبر عن الأفكار بالكلمات فإن الكلام يبقى عاجز عن التعبير، وهذا أهم ما يميز اليهودية في رأي "رونزويغ" أي التشكيك في الكلمات وتقديس الصمت. وفتجنشتاين يسير على هذا الدرب ويتضح أكثر عندما يتحدث عن التصوف باعتباره ذلك الممتنع عن البيان هذا التوجه الصوفي لدى فتجنشتاين يظهر الفقرات 6.44 والفقرة 6.522 في كتابه رسالة منطقية فهو يقول في الفقرة الأولى "أما الجانب الملغز فليس كيف يكون العالم، بل هو في أن العالم موجود" (فتجنشتاين، 1968، صفحة 162) ثم يقول: "والشعور بالعالم ككل محدد هو الشعور الصوفي" (فتجنشتاين، 1968، صفحة 162) ويضيف في فقرة أخرى: بالتأكيد "أن ما لا يمكن التعبير عنه موجود، وهو يظهر نفسه وهو الجانب الصوفي" (فتجنشتاين، 1968، صفحة 163). فالنسبة له هناك أمور لا يمكن التعبير عنها بلغة علمية منطقية بل تتعدها وتحتاج إلى رؤية تعبيرية أخرى تدخل في نطاق الخبرة الصوفية فعندما نتحدث عن الحياة ومعناها أو عن القيم والمعنى والجمال فإن اللغة المنطقية عاجزة عن التعبير... "إن ما لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عنه، ينبغي أن يصمت عنه" (فتجنشتاين، 1968، صفحة 163) وهنا يظهر تأثير فتجنشتاين بالديانة اليهودية التي ترى أن ما هو مقدس لا يمكن الخوض فيه بل يحترم بالصمت. هذا الحضور للإرث الصوفي اليهودي يظهر كذلك في كتابه بحوث فلسفية وإن كان في هذا الأخير لا يشير إلى لفظ الصوفي إلا أن حديثه

عن الفلسفة باعتبارها علاجاً روحياً، تكون هاته الفكرة متقاطعة مع الإرث الديني اليهودي عندما يتعلق الأمر بمفهومَي التوبة والتطهير.

إن ما يمكن قوله واستنتاجه من خلال هذه الدراسة أن العرفان والفلسفة تجربتان معرفيتان تسيران في خط متوازي، فبقدر التمايز الذي يظهر للوهلة الأولى بينهما، خصوصاً من جهة الأدوات والمناهج، بقدر ما يظهر ذلك التقاطع المعرفي المتمثل في السعي نحو فهم وإدراك حقيقة الوجود، وإن هذا المشترك المستعصي عن الفهم والإحاطة الكلية يكشف حاجة كل واحد منهما إلى التعلم من الآخر، فكما تأثرت التجربة العرفانية بالفلسفة، نفذ التصوف والعرفان إلى الحقل الفلسفي، ما جعلها هي الأخرى تتأثر وتستقبل جزءاً من المفاهيم الصوفية العرفانية داخل الحقل الفلسفي، وبالتالي فإن هذا القلق الوجودي المشترك للتجربتين يحيل إلى أن المعرفة باعتبارها أفقاً مفتوحاً لا تتم إلا بالتوازن بين إرهاصات العقل وإشراقات القلب.

### قائمة المراجع:

1. ابن سينا . (1434 هـ) . الاشارات والتنبيهات . م . الزراعي، طهران :مؤسسة بوستان كتاب.
2. الافغاني، عناية الله . (2018) . جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام . القاهرة :الدار المصرية اللبنانية.
3. الشيرازي، ص ١ . الأسفار الأربعة . الجزء الأول المقدمة . بيروت :دار احياء التراث.
4. الغزالي، ابو حامد . المنقذ من الضلال . بيروت :دار القلم.
5. ستيس، ولتر . (2019) . تعاليم الصوفية تر : ا . ا . ياسين، القاهرة :دار الكتب والوثائق القومية.
6. شقير، محمد . (2004) . فلسفة العرفان . بيروت :دار الهدى للطباعة والنشر.
7. شميث، كارل . (2018) . اللاهوت السياسي . بيروت :المركز العربي لأبحاث ودراسات السياسة.
8. شميل، آنا ماري . (2006) . الأبعاد الصوفية في الاسلام وتاريخ التصوف . تر: م . ا . السيد، ح . ق . رضا، بغداد :منشورات الجمل.
9. فتجنشتاين ، لودفيج . (1968) . رسالة منطقية فلسفية . تر: ع . اسلام . القاهرة :مكتبة الانجلو المصرية.
10. هابرماس، يورغن . (1995) . الفلسفة الالمانية والتصوف اليهودي . تر: ن . جاهل . الدار البيضاء :المركز الثقافي العربي.