مفارقة التصوف عند جون فندلاى

د. ناهد إبراهيم محمد إبراهيم
مدرس منتدب بقسم الفلسفة
كلية الآداب – جامعة أسيوط

مقدمة:

يبرز الاهتمام بالخبرة الصوفية كأحد أهم اهتمامات فلاسفة الدين المعاصرين، وكذلك الباحثين في فلسفة الدين من أصحاب الاهتمامات الفلسفية الأخرى، كالفلاسفة التحليليين وغيرهم؛ فهل يرجع ذلك إلى تلك الخبرة خبرة خاصة لا تمارسها إلا فئة بعينها من الناس بشكل يجعل من سبر أغوارها مغامرة عقلية تستنفر خبرات بعض الفلاسفة للتعرف على طبيعتها وهم بصدد تناول الخبرة الدينية بشكل عام – كما كان الحال عند ويليام جيمس أم يرجع ذلك إلى كونها في نظر بعض الفلاسفة المعاصرين طرحا مناسبا للنقاش حول الحقيقة القصوى بوصفها حقيقة متعالية على الوصف ineffable مما يستلزم الاستفادة من خبرة تقوم على الصلة بتلك الحقيقة بشكل أو بآخر في الوقت الذي تنسج فيه إدراكًا معرفيًا عن الوعي الإنساني في هذه الحالة على نحو ما ربط جيمس بين المتعالي على الوصف والحالة المعرفية noetic الممكنة بإزائه في تلك الحالة، وعلى نحو ما ذهب كل من جون هيك John Hick وويليام ألستون William Alston مسترشدين بجيمس؟

غير أن البحث في الأسباب الدافعة للاهتمام المعاصر بالخبرة الصوفية لا يقف، في حقيقة الأمر، عند هذين السببين فحسب، فثمة سبب ثالث ينبع، هذه المرة، من طبيعة اللغة المستخدمة في هذه الخبرة؛ فلماذا لا يكون الاهتمام باللغة الصوفية نابعا من كونها لغة مشروعة وقد تداولت فئة من الناس مصطلحاتها وتعرفت على معانيها وهم المتصوفة، وذلك تبعا لما أرساه الفيلسوف لودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein من أن اللغة تتوقف على استخدامها؟

إلا أنه يضاف إلى هذه الأسباب سبب رابع لا يتعلق هذه المرة بالرغبة الصرفة في المعرفة بهذه الخبرة ذات الطابع الخاص، أو استخدامها في حل مشكلات الخبرة الدينية بشكل عام، أو الاهتمام بدلالة لغتها، بل يتعلق بالنظر إليها، خلاف لذلك كله، باعتبارها خبرة عامة متجذرة في الخبرة الإنسانية على نحو ما ذهب إليه الفيلسوف المعاصر جون. فندلاي John N. Findlay.

١- جوانب منهجية في دراسة التصوف:

ويبدأ فندلاي(*) في عمله المعنون بـ "منطق التصوف The Logic of Mysticism" مما أسماه بالجوانب المنهجية في دارسة التصوف قائلا:

(*) هو جوننمبير فندلاي (١٩٠٣ - ١٩٨٧)، ولد في بريتوريا بجنوب إفريقيا. وتميز منذ صباه بحبه لتعلم اللغات، فكان أن تعلم اللاتينية واليونانية فضلا عن الفرنسية، وتميز أيضا بسعة إطلاعه على الفكر الفلسفي، فكانت قراءته في مقتبل عمره لهنري برجسون وهيجل. إلا أن دراسته الجامعية في أكسفورد جعلته يهتم كذلك بالفلسفة

"إننـى... أقصـد دراسـة...المفـاهيم والتأكيـدات والـتعقلات reasoning التـى يمكن أن تكـون تصـوفية، وكـذلك اللغـة الخاصـة بهـا التـى تعبـر هـذه الجزئيـات عـن نفسـها عـن طريقها، وإننـي أرغب فـي رؤيـة مـا إذا لـم تكن هنـاك قواعد ومبادئ مرشدة تحكم تلك المفاهيم والتأكيدات الصوفية، وما إذا لـم يمكـن طـرح الأسـئلة عـن صـحتها validity أو افتقادها لها مثلما يمكننا ذلك في حقول المناقشات الأخرى مثل الاحتمال probability والأخلاق"[1].

وتشير هذه السطور إلى نقطتين مترتبتين على بعضهما البعض؛ أولاهما أن الدراسة اللازمة للتصوف هي دراسة له من منطلق معرفي مفاهيمي وليس من منطلق كونه خبرة روحانية، وثانيهما أن الدراسة المفاهيمية للتصوف، تبعا لذلك، تخضع للنقاش الفلسفي شرحًا وتفسيرًا" شأنها شأن أي مجال آخر قابل لذلك.

أما الدراسة المفاهيمية للتصوف فيستمد فندلاي مكوناتها الرئيسة من مؤلفو الترستيس Walter Stace الشهير الموسوم بـ "التصوف والفلسفة Mysticism and Philosophy"، وهو المؤلف الذي استخلص في هسيتسمن خبرات المتصوفة ما يشكل نوعين من التصوف لكل منهما طابعه المختلف عن الآخر، أما النوع الأول فهو التصوف الانبساطي extroversive، وأما النوع الثاني فهو التصوف الانطوائي introversive وعنهما يقول:

"النوعان الرئيسان من التجربة الانبساطي والانطوائي – ميز بينهما كثير من الكتاب، ووضعوا لهما أسماء مختلفة. ويسمى النوع الأخير "بالطريق الباطني" أو تصوف التأمل الباطني" .. ويمكن أن يسمى النوع الأول بالطريق الخارجي ... والفرق الجوهري بينهما هو أن التجربة الانبساطية تنظر

القديمة وبالأخص فلسفة أفلاطون، وقد استمر في اهتمامه باللغات، فكان تعلمه الألمانية أيضا. ولقد سافر إلى ألمانيا وهناك قرأ، ولكن هذه المرة الفلاسفة المحدثين مثل برنتانو وماينونج وهوسرل، ولقد قابل فلاسفة أيضا ولكن كان ذلك أثناء وجوده في أمريكا الشمالية فكان تعرفه بكارناب ورسل؛ ولم يتوقف تواصله مع الفلاسفة، وقد حدث أن عاد إلى إنجلترا مرة أخرى ولكن إلى كمبردج حيث تقابل مع موروفتجشتين. ومن أعماله :

1. Values and Intentions, 1961.
2. The Discipline of the Cave, 1966.
3. The Transcendence of the Cave, 1966.
4. The Ascent to the Absolute, 1970.

1- Findlay John, N., "The Logic of Mysticism, Religious Studies, Vol.2, No. 2, (Apr. 1967), pp.145 - 146

إلى الخارج من خلال الحواس، في حين تنظر التجربة الانطوائية إلى الباطن عن طريق الذهن، ويصل الإثنان إلى القيمة في إدراك وحدة مطلقة" هي التي أطلق عليها أفلوطين اسم "الواحد" يتحد معها الشخص المدرك، ربما في هوية واحدة. أما التصوف الانطوائي ... ف (يتحد) ... بالواحد ...، لا كالوحدة التي نراها من خلال الكثرة (كما هو الحال في التجربة الانبساطية)، بل كوحدة عارية تماما وخالية من الكثرة أيا كان نوعها"[١].

ويرى فندلاي مرددا ما قاله ستيس أن ثمة ما يجمع بين هذين النوعين من التصوف وهو تحديدًا سمة الوحدة رغم ما بينهما من اختلاف بيِّن، فإذا كانت السمة الأولى في التصوف الانبساطي عن مبدأ الحقيقة في صلته الضرورية بالعالم هي رؤية موحدة unifying vision" معبرا عنها بصيغة "الكل واحدAll is one"، وأن ذلك الواحد يدرك في كثرة الموضوعات، ومن خلالها تماما – كما ذهب إلى ذلك أفلوطين، فإن السمة الأولى للتصوف الانطوائي هي على خلاف ذلك؛ نظرا لأن الرؤية الموحدة التي يستند إليها ذلك التصوف الانطوائي هي في البعد التام عن المحتويات التجريبية للعالم، وبدلا من القول بأن الواحد هو الكل، يكون القول بأن الوحدة هي وحدة خاوية void وفارغة empty أي أنها nothing [٢].

ولايكتفي فندلاي بذلك فهاتان السمتان المتعارضتان للواحد تنعكسان تماما كما ذهب ستيس أيضا على السمتين التاليتين لهما من سمات التصوف الانبساطي والتصوف الانطوائي؛ ذلك أنه في حالة النظر إلى الواحد في التصوف الانبساطي من خلال صلته بالعالم (أو الكثرة)، فإنه ينتج عن ذلك النظر إليه بوصفه ذاتية باطنية، وحياة واعية وحضور حي في الأشياء والعالم، أما في التصوف الانطوائي فإنه ينظر إلى الواحد باعتباره لا مكانيًا non–Spatial ولا زمانيًا non–temporal وباعتباره أيضا غير مشتبك uninvolved مع شيء[٣].

هنا يظهر فندلاى وقد ركز على سمة الوحدة المستمدة من الحديث الصوفي وما يتبعها من القول باشتمالها على الكثرة على النحو الذي يعرض له التصوف الانبساطي،

---

(١) والترستيس، "التصوف والفلسفة"، ترجمة وتعليق وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة الكتاب، ٢٠١٢، ص ٧٩.

(2) Findlay, op. cit., p. 151.
(3) Op. cit. Loc. Cit.

ولذلك فإنه على الرغم من نقده لستيس لاعتماده على الفحص التجريبي الخارجي لحالات فردية من الممارسات الصوفية لاستخراج سمات عامة منها، الأمر الذي رآه غير مُجدٍ نظرا لأن اجتماع العديد من السمات الصوفية الملاحظة تجريبية لا يدل، في نظره، على أن ثمة ضرورة عقلية تربط بينها، بينما هو ينشد وحدة عقلية متماسكة بالضرورة يعتد بها كدراسة أساسية لفهم الإنسان والعالم[1] إلا أنه وافق ضمنيا على المنهج الذي اتبعه ستيس في دراسته للممارسات الصوفية، مما كان له أثره في سعيه لإيجاد توافق بل تطابق بين الواحد الصوفي بما يعبر عنه من وحدة تستوعب الاختلافات والمطلق الفلسفي، وهذا هو ما اتضح من قوله: "إني مساق derived إلى القول بأن التصوف بالأساس هو إطار frame للعقل مرتبط بمطلق من نوع ما، ويقصد به موضوعًا من نوع خاص له سمات منطقية بعينها، من هنا فإن السؤال الذي يطرح نفسه: كيف استخدم فندلاي مفهوم المطلق في التأكيد على الطابع الأساسي للتصوف الذي يمثل، في نظره، الوحدة المستوعبة للاختلافات؟ وما الذي ركز عليه من مفهوم المطلق الفلسفي نفسه؟ فلنلتمس الإجابة عن ذلك من خلال حديثه عن صلة المطلق وقد صار مطلقا صوفيا، على حد تعبيره، ينسق العالم ككل والحياة الإنسانية بشكل خاص.

٢- المطلق ونسق العالم والحياة الإنسانية:

يتحدث فندلاي عن سمات ذلك المطلق الصوفي فهو وجود ضروري بذاته وفي ذاته فلا يشرطه شئ، وهذا معناه أنه لا يعتمد في وجوده على شئ، بينما تعتمد عليه أشياء العالم في وجودها، ثم إنه ليس مجرد مبدأ لنسق العالم، بل هو وجود له ذاتيته وفرديته singleness وتفرده uniqueness أيضا.

وتلك سمات تشبه تماما ما سبق أن تحدث عنه المثاليون الألمان وهم فشته وشلنج وهيجل من سمات للمطلق الفلسفي، فهل معنى ذلك أنه تابع هؤلاء المثاليين في خطة انبثاق العالم من ذلك المطلق عن طريق جدله مع ذاته وتحوله من نشاط واعٍ ليس معه شي إلى نشاط لا يجد سوى ذاته يتخذها موضوعًا لذاته، فينقسم تبعًا لذلك إلى ذاتية الأنا وعالم موضوعي غريب عنها هو اللاأنا بتعبير فشته بحيث يكون غرض النسق الفلسفي واكتماله هو في عودة ذلك الجزء المنفصل عن الذات المغترب عنها بتعبير هيجل، إلى منبع وجوده الذاتي مرة أخرى؛ فهل معنى ذلك أن فندلاي تابع هؤلاء المثاليين في تصورهم الكلي للعالم والأشياء؟

في حقيقة الأمر إن الطابع الانتقائي لفكر فندلاي يظهر بوضوح في هذه اللحظة. ففي الوقت الذي استفاد فيه من مفهوم أفلوطين عن الواحد، فإنه يستفيد ايضا من مفهوم المطلق – كما عرض له المثاليون الألمان خاصة فيما يتعلق بقضية انفصاله عن ذاته، واغترابه عنها بتعبير أدق، فلماذا لا يكون المطلق كمبدأ للوحدة هو في الوقت ذاته مطلقا مغتربا عن ذاته بدرجات مختلفة وفي صور مختلفة يكون معه ذلك العالم بمثابة معرض لانفصال المطلق عن أشياء العالم، ثم تجلى خاصيته كذات بعد ذلك بحيث يكون ذلك العالم نفسه معرضا لتحقق ظهور المطلق من خلال أشيائه؟[١]. ويوضح فندلاي ذلك بأن المطلق له سمة التعالي على ما سواه نظرا لأنه مختلف في مفهومه عن أي موضوع متناه شائع لكونه موجودًا بذاته بالضرورة، بينما الموضوعات الأخرى العادية موجودة بشكل عرضي.

ويضيف فندلاي إلى ذلك النقاش الفلسفي حول صلة الوحدة بالاختلاف والضرورة بما هو عرضي، وكذلك الذاتية والموضوعية جانبا مستمدا، في نظره، من الحياة الإنسانية نفسها، فالمطلق كموضوع لذلك النقاش الفلسفي يمثل احتياجا دائما للعقل الإنساني؛ فاختلاف الناس في النظر إلى المطلق كأن يراه أحدهم كمادة أو ينظر آخر إليه كمكان منطقي وغير ذلك من رؤى الناس للمطلق يثبت أهمية المناداة بالمطلق كجزء ضروري في الحياة الإنسانية إذا ما أريد لها أن ترتقي عن العالم التجريبي[٢]. فالعلو على العالم التجريبي يقتضي نشدان البشر لمطلق قيمة أعلى في هذه الحالة من ذلك العالم على أن يتحقق ذلك من خلال العالم ذاته وليس بالانفصال عنه رغم ما به من جوانب نقص؛ ففي الوقت الذي يستفيد منه فندلاي من أفلوطين مفهومه عن الوحدة التي يفيض عنها الاختلاف، فإنه يستفيد ولكن بطريقة سلبية من أفلوطين منه أيضا بتأكيده على عرضية العالم الحسي وما يعتريه من نقص، وذلك نظرًا لأنه يتحدث في هذا السياق عن وحدة ذات طابع قيمي، فالمطلق هو مجموع القيم التي ليست شيئًا آخر سوى شبه مطلقاتquasi – absolutes، وهو لا يعمل على الجمع بينها فحسب، بل يعمل على دمجها على نحو يبدو فيه تأثره بذلك الفيلسوف، حيث تظهر تلك المطلقات الشبيهة وكأنها عقول ثانية يفيض عنها العقل الأول.

أضف إلى ذلك أن المطلق لكونه مجموع القيم كلها، فإنه في آن واحد تجسيدًا لقيمة الغبطة bliss مثلما هو تجسيد لقيمة الرهبة awe مستفيدا أو منتقيا بمعنى أصح من سمات التصوف الانبساطي والتصوف الانطوائي على السواء كما عرض لها ستيس[٣].

---

(1) Ibid p 154
(2) Ibid p 153-154
(3) Ibid p 153

وهكذا فإن فندلاي إنما يجمع في حديثه عن صلة المطلق بالعالم بين أطراف عدة طبقا للزاوية التي ينظر من خلالها لتلك الصلة؛ فإذا كان الحديث في نشأة العالم عن الوحدة فإنه يكون في إطار فلسفة أفلوطين، وإذا كان الحديث عن عرضية العالم واحتياجه في الوقت نفسه إلى مطلق يظهر بتجلياته على ذلك العالم، فإنه يظهر متأثرا بأفلاطون والمثالية الألمانية أيضا.

ولعله أراد أن يقطع الطريق على أن تخضع آراؤه لتأويل تأثر فيه بهذا الفيلسوف أو ذاك أو تلك الزاوية التي من فلسفة ما أو هذه الزاوية من فلسفة أخرى، لذلك فإنه يذهب إلى أن الحديث الصوفي عن وحدة المطلق[١] والعالم إنما يعكس اتجاها إنسانيا human attitude، أي يعكس اتجاها يعبر عن طبيعة الأشياء الجزئية العرضية من ناحية، ولا ينشد من ناحية أخرى، مصدرا خارقا لما هو حسي، فهو اتجاه أشبه ما يكون بالاتجاه المتعالي transcendental بالمعنى الكانطي، وتلك حالة انتقائية أخرى حيث يفرض العقل شروط الذانية على الخبرة الذاتية في الربط بين جزيئاتها، الأمر الذى يتطابق مع ما يعرضه منطق التصوف في نظره عن عالم مترابطة جزئياته[٢].

وعلى ذلك فإن الإنسان عليه أن يلتزم منطق الوحدة الصوفية إذا أراد أن يزيل اغترابه عن طبيعته الحقة، وتعلقه المرضى بالعالم الحسي العرضي؛ ولذلك فإن التزام ذلك المنطق من شأنه أن يقوم بما عجزت عنه النظرات غير الصوفية عن القيام به، ألا وهو تفسير بعض الظواهر الإنسانية ومنها، على سبيل المثال، تشابه شعور بعض الأفراد مع ما يشعر به أفراد آخرون متباعدون عنهم سواء كانت المسافة الفاصلة بينهم مكانية أو زمانية، ففهم الآخرين يتطلب وفقا لهذا المنطق النظر إليهم جميعا باعتبارهم "صورة مغتربة عن الوحدة... القصوى التي تعبر عن نفسها فيما هو حاضر في خبرة الآخرين"، حتى إن تقييمات الأفراد في حياتهم للمعاني الكلية، كالخيرية والعدالة وغيرها، تلتمس شرعيتها بالنظر إليها في نطاق اهتماماتهم[٣].

وما ينطبق على المعاني الأخلاقية ينطبق، في نظر فندلاي أيضا،على ما يمكن أن يسديه منطق الوحدة من تفسير للأنساق الدينية ذاتها؛ فعلى الرغم من اختلافها فيما بينها في

(1) Ibid p 153
(2) Ibid., pp. 159-160.
(3) Ibid., p. 160.

التصورات والشعائر إلا أن ثمة وحدة عميقة تكمن وراء ذلك الاختلاف رغم اغتراب الشخص الإنساني، على حد قوله، عن مبدأ الوجود أو مبدأ القيم[١].

ويسرى ذلك أيضا على الأنساق الصوفية، فعلى الرغم من وجود طرق صوفية للنظر للأشياء – وليست طريقة واحدة – بل هناك عدة طرق، إلا أن ذلك لا يمنع من إمكان وجود طريقة بعينها تحقق وحدتها شريطة ألا يكون ذلك معناه إلغاء الاختلافات كلية؛ لهذا فإنه يقول:

> "إن النسق الصوفي لا ينبغي أن يشرح أو يبرر فقط .. الاعتبارات الموحدة لخبرتنا، بل يجب أن يوضح الفرقة disunity والاضطراب confusion والنقص imperfection والسوء badness الذي يظهره العالم.. ذلك أنه يجب أن يكون لذلك النسق منطقا ... (بإمكانه) أن يدمج integrate سطح العالم بمركزه، مبينا بذلك كيف أن كليهما ضروري بالنسبة للآخر"[١٢].

ويقول أيضا:

> "إن هناك صورا للتصوف بإمكانها أن تجعل الاغتراب والهوية العميقة deep identity يعتمدان على بعضهما البعض ... فالمطلق ينبغي أن يغترب عن نفسه في صور محددة ... بشكل يمكن معه أن يقلل من اغترابها حتى يتم التغلب عليها"[٢].

وكأن اختلاف تلك الصور الصوفية عن بعضها البعض إنما يرجع بالأساس إلى جدل المطلق مع ذاته، فإذا ما عاد نسق العالم إلى منبعه الذاتي من جديد، فإن ذلك يكون إيذانًا بزوال ذلك الاختلاف، ومن ثم عودة تلك الصور إلى أصلها الموحد أو هويتها المطلقة.

من هنا يرى فندلاى أن ثمة فلسفات بعينها كفلسفة هيجل، وكذلك ما نادى به المتصرفة المسيحيون من أمثال مايستر ايكهارتMeister Ekhart يمثلون نموذج نسق العالم القائم على الوحدة، ولكنها الوحدة التي تقوم على الدمج والتكامل، بينما هو مختلف؛ ولذلك فإنه يمتد بذلك الجدل بين الوحدة والاختلاف إلى مستوى "أنطو–كوزمولوجي"؛ فلماذا

---

(1) Ibid., p. 161،
(2) Op. cit. loc. cit
(3) Op. cit. loc. cit.

لا يكون ثمة عالم يتوسط mediate العالم الحسي اللاعقلاني المضطرب، وعالم الوحدة الخالدة الذي يتم الوصول إليه بالتغلب على اغتراب المطلق عن ذاته، وهو بذلك يعود مرة أخرى إلى المؤثرات الأفلاطونية قائلا:

> "ينبغي أن تكون هنا مستويات للخبرة والوجود متحققة في هذه الحياة وما بعدها، وفيها ... تدار managed الأشياء بشكل أفضل، وتصير هذه الحياة المنشودة أكثر عمومية وأكثر اتساقا للميل الشخصي وما هو مشترك معا، بل ومحكومة بالقيم أكثر من الأشياء في العالم الحسي حتى يتم الوصول بالوحدة الصوفية إلى مداها الأقصى"[١].

فالنشاط الصوفي، في نظره، نشاط لا يمكن ممارسته إلا في وجود مادة تجريبية، على حد قوله، تعضده سواء تم التماس تلك المادة في العالم الحسي أوفي العالم الأوسط أو في العالم الروحاني الصرف[٢]، وهو يلخص ذلك بأن التصوف إجمالا هو ذلك النشاط الذي يؤدي بالبشر للشعور بالوحدة، ولذلك فإنه بمثابة خلفية background ضرورية لحياتهم طالما أنه يأخذهم إلى عمقها depth الذي ليس شيئا أخرى سوى وحدتها مهما تعددت مظاهر الاختلاف فيها، ولذلك فإن التصوف بمثابة سماء تغطي جميع البشر رغم اختلاف نظراتهم إليها[٣].

---

(1) op. cit. loc. cit
(2) Ibid., p. 161،
(3) op. cit. loc. cit

الخاتمة:

وبعد فهذه هي قراءة جون فندلاي للتصوف، وهي قراءة ذات طابع ميتافيزيقي واضح نظرا لأنها تقوم على البحث في المبادئ المتحكمة في نسق العالم، تلك التي قصرها هذا الفيلسوف على مبدأي الهوية والاختلاف. ولأن فندلاي أراد من جهة أخرى ألا يفقد التصوف حيويته كنشاط يمارسه الإنسان، فإنه ألبس الصلة الصافية بين المتصوف وربه ثوب الجدل الفلسفي، فكان حديثه عن مبدأي الهوية والاختلاف حديثة متوقفًا تارة على الإحساس بقيمة الذاتية التي يفتقد إليها العالم الحسي الموضوعي، والتي لا تتحقق فقط بعودة المبدأ الفلسفي إلى أصله الذاتي، بل يتحقق أيضا بعودة البشر إلى ذواتهم الحقة، ومتوقفة تارة أخرى على الإبقاء على عناصر الاختلاف في هذا العالم، ممثلة في الحس، وما هو معتاد، وكل ما من شأنه أن يؤثر في الوحدة الكونية العميقة، أو يطمسها برهة من الوقت.

من هنا كان جمع فندلاي بين عناصر من أفلوطين ثم من هيجل وأخيرا من أفلاطون. ولذلك فإن السؤال الذي يطرح نفسه: هل استناد المتصوف، في نظر فندلاي إلى مبادئ فلسفية تكسبه يقظة وعقلانية جاء على حساب طابعه الروحاني المميز وهو بالتالي أبعده عن ساحة الدين؟ هل الاكتفاء من جانب فندلاي بالحديث عن واقع الأديان، أو الأنساق الدينية، أو أنساق التصوف كان كافيا لإثبات أهميتها وشرعيتها؟ يبدو أن إصراره على منطق التصوف وعقلانيته كان على حساب ما يتمتع به من طبيعة خاصة تتجاوز حتى الجدال الفلسفي ولو سعي المفكرون إلى تسويقها فلسفيا.

المصادر والمراجع :

1- Alston, P. William “Ineffability” the Philosophical Review Vol 65 No 4 (Oct. 1956).

2- Drop. Sanford, L., "Findlay's Rational Mysticism: An Introduction” (https//www.jnfindlay.com/findlay/rational- mysticism).

3- Findlay, John, N., "The Logic of Mysticism", Religious Studies، Vol. 2, No. 2 (April, 1967).

4- Hick, John, Ineffability, Religious Studies", Vol. 36, No. 1 Mar. 2000.

5- Lackey, Douglas, "An Examination of Findlay's Neoplatonism", The Monist, Vol. 59, No. 4, The Philosophy of Mysticism (October, 1976).

6- MacIntyre, Alasider, "John Niemeyer Findlay, Proceedings of the British Academy, III.

ثانيا: المراجع العربية:

- والترستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتعليق وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢.