فيما وراء الميتافيزيقا: بين الطاوية و التصوف

عفت الشرقاوى[1]

خلاصة المقال: ان هذا المقال تصدّى لتنظير سيطرة التصوف و العولمة الروحية و ذلك لضرورة و حاجة الانسان فى المستقبل القريب و عند تحقق فكرة العولمة السياسيه و الحضارية و الاقتصادية الى العوله الروحية.

فان العولمة التى تدعوا اليها اصحاب السياسة هى مما يهدد كيان البشرية اخلاقياً و اقتصادياً و اجتماعياً.

و النقطة المركزية فى الدعوة الى العولمة الروحية و التصوف هى انها بما لها الجذور فى الفطرة الانسانية و نابعة عن متطليات الروح البشرى فتحقيقها يكون مترقّباً لان هناك خطوط مشتركة تدعو الى هذه العولمة.

و جاء فى المقال و ليس الهدف فى هذه الدعوة إلى العولمة هو أن نبنى تصوفا فريدا يقضى على الفوارق بين تجارب الصوفية المختلفة، و إنما الهدف هو تجميع القوى الروحية بألوانها العديدة من أجل إعطاء الحياة الإنسانية فى عهدها الجديد قوة خاصة فى الوعى بالوجود الروحى للبشرية وسط هذا الصراع الأيديولوجى و المادى الذى سيطر عليها، و الذى يكاد يعصف بمصيرها.

---

١ . الاستاذه فى الجامعه و المحقق و الباحث.

١ـ التصوف و العولمة الروحية

تطمح هذه الدراسة إلى أن تستكشف أبعادا جديدة من التواصل فى مجال التصوف المقارن، فتؤسس بذلك أصولا لضرب من التصوف العالمى، يمكن تسميته «بالعولمة الروحية» التى نرجو أن تمهد لشيوع نموذج من التعايش الأخلاقى العالمى، و ذلك فى مقابل تلك العولمة السياسية الشهيرة التى يدعو إليها بعضى السياسيين الغربيين اليوم، عى الرغم من مؤامراتها الشريرة، و نزعتها الميكيافيلية، و أطماعها الاقتصادية، التى تفرق أكثر مما توحد، و تغرى بالخلاف و التقاطع أكثر مما تغرى بالتواصل، و تزيد من احتمال انشغال المجتمعات بالدمار و الحروب الإقليمية و العالمية، مقاومة لسيطرة جهة واحدة على مقدرات العالم هى جهة القوة و النفوذ.

«فالعولمة الروحية» التى نقدم لها هنا، و التى نرجو ألا يظن بها أنها ضرب من الخيال العلمى، هى مشروع صوفى مقترح لحل أزمة الإنسان المعاصر الأخلاقية، و لدى متصوفة المسلمين، كما لدى غيرهم من متصوفة العالم فى ذلك ما يقدمونه إلى البشرية من أجل بناء عالم جديد يقوم على مبدإ السلام الروحى، و التعايش الأخلاقى العالمى ليصبح شعار العالم الجديد: «يا متصوفة العالم اتحدوا». و لا شك أن هناك قدرا كبيرا من التشابه و التلاقى بين هؤلاء الصوفية يدعو إلى هذا الاتحاد، و يحث عليه، و يحقق آمال الوعى الروحى بالتواصل للإنسان الجديد.

و قد يبدو هذا التعايش غير ميسور فى ظل صراع المذاهب و العقائد، و الفلسفات الاجتماعية و الطموحات الاقتصادية المختلفة، كما هو الحال فى عصرنا الحاضر، و كما كان الأمر دائما عبر تاريخ الإنسانية. غير أن هذه الحقيقة بواقعيتها التاريخية الغليظة، و بحاضرها العالمى الأليم، لاينبغى أن تكون سببا لليأس أو تحطيم الآمال فى عولمة روحية قريبة نتطلع إليها فى عصر التواصل الثقافى بين شعوب العالم.

إن المتصوف المسلم يستطيع أن يفتح آفاقا واسعة حول نظام من الأخلاق الروحية العالمية التى أبدعتها الرؤية الصوفية الإسلامية فكانت هديتها القيمة إلى بنى الإنسان فى كل مكان، و هى رؤية تتجاوز

حدود الزمان و المكان، مثل جميع الرؤى الصوفية العالمية، و تحاول أن تبرر وجود فلسفة للقيم الصوفية ذات طابع مطلق يتعالى على النسبية التاريخية و الاجتماعية؛ و يحقق للإنسان وعيه الروحى بحقيقة الكونية فى عالم متواصل الرؤى.

لقد كان لهذه العالمية الروحية التى كانت من خصائص مذاهب التصوف الإسلامى فضل سابق فى الدعوة إلى الإسلام، و نشره فى شرق آسيا، و أواسط آفريقيا.

و هذه العالمية الروحية مدعوة اليوم مرة أخرى إلى مواصلة سعيها الأخلاقى ـ مستعينة باتجاهات صوفية شبيهة على المستوى العالمى للإسلام فى تأسيس نظام من الوعى الروحى العميق، تشترك فيه شعوب العالم، تأسيسا لسعادة الإنسان، و السلام العالمى على أصول جديدة.

إن المتصوف هو أكثر أفراد الإنسانية استعداد للعالمية من حيث تعلقه بالمطلق و عز وفه عن كل ما هو نسبى و عرضى، و ذلك على الرغم من ذاتية التجربة الصوفية، و اختصاصها بصاحبها اختصاصا شخصيا. و هذه العالمية هى التى تحتم على الصوفى المعاصر أن يواجه مشكلته الاجتماعية مواجهة إيجابية، و أن يتدبر أزمة السقوط الروحى الذى تكاد تنحرف معه البشرية إلى مهوى سحيق من الحيوانية و الخواء الأخلاقى.

إن اشتغال الصوفى بأحوال السياسة العامة يبدو فى كثير من تاريخ التصوف الإسلامى أمرا غير عادى يثير التساؤل، و مع ذلك فهو واقع و حقيقى. و لانحتاج هنا إلى تكرار الحديث عن التصوف باعتباره الثورة الروحية فى الإسلام، و لدينا مثلا فى كتاب «الإمتاع و الموانسة» لأبى حيان التوحيدى قصة جماعة من المتصوفة فى عصره و جدوا أنفسهم فجأة يخوضون فى أمور السياسة، بعد أن اشتعلت خراسان بالفتنة: « و غلا السعر، و أخيفت السبل، و كثر الإرجاف، و ساءت الظنون، و ضجت العامة، و التبس الرأى وانقطع الأمل... و كان البلد يتقد نارا بالسؤال و التعرف، و الإرجاف بالصدق و الكذب، و ما يقال بالهوى و العصبية»؛ غير أن هؤلاء المتصوفة ما لبثوا أن لاموا أنفسهم على ما كان من انشغالهم بأمور السياسة، فلما قصدوا أصحابا لهم من الزهاد و المتصوفة واحدا بعد واحد، وجدوهم جميعا يتساءلون ـ كما يتساءلون ـ عن شؤون السياسة فعجبوا لأمرهم، حتى اذا صادفوا فى

طريقهم أبا الحسن العامرى برر لهم انشغالهم جميعا بما يبدو لهم أنه من أمور الدنيا، مع أنهم من المتصوفة الزاهدين فيها قائلا: «فى طى هذه الحالة الطارئة غيب لا تقفون عليه، و سر لا تهتدون إليه، و إنما غركم ظنكم بالزهاد، و قلتم لاينبغى أن يكون الخبر عنهم كالخبر عن العامة، لأنهم الخاصة... أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها و ساستها، لما ترجو من رفاه العيش، و طيب الحياة، وسعة المال، و درور المنافع، و اتصال الجلب و نفاق السوق، و تضاعف الربح. فأما هذه الطائفة العارفة بالله العاملة لله، فإنها مولعة بحديث الأمراء، و الجبابرة العظماء لتقف على قدرة الله فيهم، و جريان إحكامه عليهم، و نفوذ مشيئة فى محابهم و مكارههم فى حالى النعمة عليهم و الانتقام منهم... و بين الخاصة و العامة فى هذه الحال و فى غيرها فرق يتضح لمن رفع الله طرفه إليه، و فتح باب السر فيه عليه». و هذا النص يؤكد أن اهتمام متصوفة العصر بأحداث السياسة على لسان العامرى، لم يكن اهتماما سياسيا أو تاريخيا فحسب، كما فهم بعض المستشرقين، و إنما كان بالإضافة إلى ذلك اهتماما صوفيا ينبع من مقام «التقوى» و يدور حول معانى العظة و الاعتبار بالمعنى الصوفى، و يتعلق بمفهومات مطلقة تتجاوز كل نسبة زمانية و مكانية، و تؤسس لمعنى أخلاقى و روحى أعمق من مسألة المصلحة المادية العاجلة.

هل يمكن أن يكون فى مثل هذا التأمل التجاوزى ما يصح أن نسميه بالروحية العالمية لأخلاق الصوفية التى تتجاوز التشكل الميتافيزيقى للمذاهب و الأديان، مثلما تتجاوز فى الوقت نفسه التشكل الزمانى و المكانى للأحداث، سعيا إلى الحقيقة المطلقة؟ و هل تسمح نظرية القيم فى الفكر المعاصر بقبول مثل هذه المثل الأخلاقية التى تطمح إليها الإنسانية، و التى تجوز أن تسمى عالمية؟ و من جهة أخرى هل يستطيع الصوفى المعاصر أن يتجاوز خصوصية مجاهدته الذاتية لينطلق منها إلى ضرب من المجاهدة الروحية ذات طابع عالمى؟ و كيف يتأتى لنا أن نتجاوز ما هو خاص فردى إلى ما هو كلى عام؟ أم أن الضرورة تقتضى مادمنا بصدد التجربة الصوفية أن نظل دائما فى حدود الذاتية الخاصة لكل صوفى، بحيث لانتجاوز رؤيته المحدودة إلى رؤية اجتماعية تلتفت للموقف الروحى للإنسان فى كل مكان، و تؤسس لعولمة روحية تسمو بالبشرية إلى مرتبة أخلاقية صوفية؟ ثم ما ذا يمكن أن تحقق هذه العولمة الروحية المأمولة بقيادتها الصوفية الجديدة للبشر من الآمال السعيدة فى المدينة الفاضلة الجديدة؟ أم

نقول فى يأس مع القائلين بأن الأخلاق فى حقيقتها ليست سوى قيم نسبية، و لا سبيل إلى عالميتها بحال من الأحوال؟

إن الصراع الماثل المحتدم بين الثقافات يزداد يوما بعد يوم، و ينذر بصدام الحضارات، فعلى الرغم من تباهى الإنسان بانتمائه إلى عالم المدنية و الحضارة و الذكاء و المعرفة، فإن التقييم الموضوعى لتاريخنا المعاصر يحملنا على الإقرار بأن الألفية الثانية من هذا العصر قد تميزت بالوحشية و الحروب و العنف و النزاعات فى شتى المجالات كما رأى كثير من المؤرخين، كذلك فإن من المعروف أن هذه الكوارث التى كانت فى جملتها تعبيرا متواليا عن أزمة الإنسان الروحية قد بلغت ذروتها فى القرن العشرين، فقد شهد هذا القرن نشوب حربين عالميتين، بالإضافة إلى الحروب الأهلية المتوالية، التى تنتقل عبر الحدود من موقع إلى موقع، و هناك غير ذلك حروب العصابات فى أكثر من بلد من بلاد العالم، فضلا عن النزاعات الدينية و العرقية و السياسية و الاجتماعية و الأزمات الاقتصادية و مختلف المشاكل الاجتماعية من إدمان الكحول و المخدرات و تفكك الأسر و الانفلات الجنسى و المشاكل النفسية المعقدة.

إن هذا الصراع الذى تتنافس فيه القوى الاقتصادية و الثقافات و الألسن و الأديان و الرؤى الفلسفية المختلفة يفرض على كل صوفى أن يعيد النظر فى مغزى تجربته الصوفية الخاصة فى ضوء حقيقة الروحية العالمية للتصوف، قبل أن يتهدد الوجود الإنسانى سقوط شامل، و فناء مطلق، يبشر به بعض المؤلفين الغربيين اليوم إذ ينشطون إلى تذكير المواطن الغربى بضرورة التشبث بالخصومة بين البشر فى صراع الحضارات، حتى يفرغ أصحاب المصالح لشؤونهم فى إدارة العالم الممزق. لقد كان هناك فى الخمسينات من ينبه البشر إلى أنهم يتحركون نحو عصر سيكون على الحضارات المختلفة أن تتعلم فيه كيف تعيش جنبا إلى جنب فى علاقات سوية متبادلة، ليتعلم بعضهم من البعض الآخر، و يدرس كل منهم تاريخ الآخر و مثله و فنونه و ثقافته، بحيث تثرى حياة كل منهم حياة الآخر، و لكن البديل الذى صار إليه الأمر هو سوء الفهم و التوتر و الصدام و الكوارث.

٢ـ التصوف فطرة التدين فى البشر

إن هذه الدعوة إلى التواصل بين شعوب جميع الحضارات للبحث عن العوامل المشتركة بينهم، لتفادى هذا الصدام المتوقع، لاتنجح إلا إذا قام على رأسها اتجاه روحى عميق، يصوغ ماوراء الميتافيزيقا التى تختلف باختلاف فلسفات الشعوب و عقائدها فى وحدة جامعة، و ما وراء الميتافيزيقا هو التصوف، فالتصوف عالمى، و هو جوهر كل الأديان، و العامل المشترك الأعظم بين جميع العقائد، فلا تتعارض مبادئه باختلاف الأديان، و لا باختلاف المذاهب و القوميات و الفلسفات الميتافيزيقية، فليس هناك عقيدة بدون أشواق صوفية، لأن التجربة الصوفية، مهما تفردت بذاتية صاحبها، و تعددت بتعدد التجارب الصوفية فى كل عقيدة و مذهب، فهى فى حقيقتها النهائية تجربة حب تعبر عن التعلق بالمطلق و الفناء فيه، و الحب فى جوهره واحد، و إن تعددت مظاهره، واختلفت وسائل التعبير عنه.

بمثل هذا تصير التعددية الثقافية فى هذا العالم صورا مختلفة من التعبير عن حقيقة روحية واحدة هى فطرة الإيمان التى خلق الإنسان عليها، تلك الحقيقة الكونية التى تجمع أشواق الإنسان إلى المطلق فى نسق واحد، و تحميه من الهبوط إلى حضيض النسبية الأخلاقية، ذلك أن الثقافات نسبية، و أشواق الروح الأخلاقية مطلقة، و المجتمع الإنسانى بذلك عالمى من جهة لأنه إنسانى يحمل هذه الأشواق ذات الطابع الكلى، و خاص من جهة أخرى لأنه مجتمع يتشكل فى حدود معينة للزمان و المكان.

إن الشعوب تسير على ثقافتها الخاصة معظم الوقت، و لكنها مع الآخرين دائما فيما يتعلق بأشواق الروح الإنسانية نحو المطلق، و تطلعها الأخلاقى إلى تحقيق القيم الجمالية العليا: كالحب و العدل و الخير، و لذلك فإن ضروريات التعايش الأخلاقى تتطلب منا تأكيد هذا المشترك الروحى المتجلى فى أخلاقيات التصوف فى مختلف الثقافات، و ذلك هو جوهر العولمة الروحية التى ندعو إليها.

٣ـ التصوف: أخلاق الفضيلة

و لما كان التصوف فى جوهره هو فطرة التدين فى الإنسان و النزوع الروحى إلى التماس الحقيقة العليا، و هو أمر ملازم لكل نفس إنسانية، لا يفارقها إلا حين يرين عليها كدر المادة و ظلمات الجهل و

العدوان، كان من الحق أن نقول: إن الإنسان كـائن متصـوف بفطرتـه. إن هـذا الـنزوع الفطـرى إلى التصوف لدى الإنسان إنما هو تعبير عن ثورة الضمير على مايصـيب الإنسـان مـن مظـالم، و هـى لا تقتصر على مايصدر عن الآخرين، و إنما تنصب، و قبل كل شىء، على الإنسان نفسه. و تقترن هـذه الثورة برغبة فى الكشف عن الله بأية وسيلة بشرط تصفية القلب عن الشواغل، و ذلك من أجل تحقيق الأخلاق الدينية، و لذلك يرى ابن القيم فى كتابه: «مدارج السالكين» أن كلمة الناطقين فى هـذا العلـم قد اجتمعت على أن التصوف هو الخلق لأن هذا العلم مبنى على الإرادة، فهى أساسه و مجمع بنائه.

إن التصوف يقوم فى كل عقيدة و مذهب على العناية بذكر تفاصيل أحكام الإرادة، و هى حركة القلب فى تعلقه بالمطلق و الجميل، و هو فى الإسلام علم الباطن، كما أن علم الفقـه يشـتمل علـى تفاصـيل أحكام الجوارح، و لهذا سمى علم الظاهر، و هذا يؤكد من جهة أخرى أن التصوف نشأ تعبيرا عن علم الأخلاق، بحيث نستطيع أن نقول فى النهاية إن علـم الأخـلاق الإسـلامى إنمـا يتجلـى فى مـأثورات التصوف، و ليس فيما كتب تحت مسمى: «فلسفة الأخلاق»، فالثابت أن علم الأخـلاق الإسـلامى فى صورته التقليدية لايعتمد على ما أثر عن الصوفية فى ذلك، و لايرجع إلى الأمثال و القصـص و كتـب التفسير. و ما إليها، و إنما هو منفصل عن كل هذا قائم بذاته لأنه فى الحقيقة علم يتصل بالمتوارث عن الفلسفة اليونانية، سواء أكانت هذه الوراثة شفوية نقلتها المدارس الفلسفية و الأديرة فى مصر و الشام و فارس، أم كانت مدونة فى الكتب التى وصلت إلينا، و التى أحياهـا المترجمـون، و خصوصـا مايتصـل بالنقل عن أفلاطون و أرسطو و المشائين الذين يقدمون دراسة منهجية للفضـائل و الرذائـل، ليصـبح موضوعه وفق التصورات اليونانية، الأخلاق و الملكات و النفس الناطقة من حيث الاتصاف بها.

غير أن هذا الاهتمام الذى يبديه صوفية الإسلام بتفاصيل حركة الأعمال الباطنـة ـ الـتى هـى مـن أعمال القلوب ـ أمر يشترك فى التنبيه إليه جميع متصوفة العالم كما قـدمنا، و ذلـك بحنيـنهم الروحـى العميق نحو الحقيقة الإلهية أيا كانت طريقتهم فى الوصول إليها أو فى تحديد تجلياتهم فى العالم، فالأشواق الإنسانية للتواصل مع هذه الحقيقة المتعالية واحدة، و هى لاتختلف باختلاف الشـعوب، و لـذلك فـإن دعوتنا تقوم على فتح أبواب من التواصل على أساس من التصوف المقارن الذى ينطوى على إعـلاء

لوعى الروح الإنسانية بالوجود و الكون و الحياة و البشرية و القيم الأخلاقية السامية، إنها دعوة تعيد التنبيه الى هذا الجامع المشترك الذى يمكن أن يجمع بين أفراد الإنسانية فى تواصل مستمر فى سعيها نحو المطلق و الجميل، و هو مطلق يتجاوز الانتماءات الإقليمية و العقدية و الثقافية، و يحقق ضربا من «العولمة» الروحية هى ألزم ماتكون اليوم للمجتمع الإنسانى من أجل الحفاظ على حضارة الإنسان، و تحقيق قدر من التعايش الأخلاقى الرفيع على مستوى العالم.

و لما كان الطريق إلى تحقيق هذا الأمل يحتاج إلى نهضة روحية عالمية تتجاوز صراع المذاهب و العقائد و الملل و النحل و كل الفلسفات الاجتماعية و الاقتصادية، و طموحات السيطرة الثقافية و النفوذ الفكرى، فإن هذه الدراسة تطمح إلى عرض جانب من تراث الإسلام فى ذلك يمكن أن يواجه هذه المشكلات بنظام أخلاقى أبدعته الرؤى الصوفية لفلسفة الفضيلة فى العالم؛ و مثل هذه الصوفية الإسلامية تلتقى فى نهاية الأمر مع فلسفات التصوف على المستوى العالمى، لتحقيق العولمة الروحية التى نرجو أن نسعى إلى إرساء مبادئها فى العالم الحديث.

٤ـ بين الخلاص الذاتى و خلاص الآنسانية

إن سعينا فى رحلة التصوف الجديد يجب أن يخرج بنا من حصار البحث عن الخلاص الذاتى، و الالتفاف حول التجربة الخاصة و المجاهدة الفردية من أجل تحقيق الكمال الشخصى إلى التعبير عن التجربة الإنسانية عامة التى يمكن أن يجد فيها كل إنسان مكانته و قدره فى إطار نظام من الاجتماع الأمثل الذى يحدد علاقة المتصوف بالواقع الوطنى و العالمى، و يهدى البشرية على الطريق القويم.

و بعبارة موجزة فإننا ندعو متصوفة العالم إلى مكانهم فى القيادة الاجتماعية الجديدة لحركة الإنسان على الأرض، فهل يمكن حقا أن نفيد من تجربة المجاهدة الصوفية فى التطهر السلوكى، و هى تجربة فردية فى إرساء مجموعة من القيم الاجتماعية العامة؟

أم أننا فى هذه الحالة نكون قد تجاوزنا خصوص التجربة الذاتية إلى عموم القواعد الأخلاقية؟ و هل يتحقق أملنا فى قيام فلسفة عالمية لأخلاق التصوف، تفيد من تجارب التصوف الإسلامى كما تفيد من

تجارب الشعوب الأخرى، بحيث تكون فلسفة جامعة للإنسان الجديد، و تشكل ظاهرة عليا من ظواهر «العولمة» فى عصر التواصل العالمى المكثف، و بحيث تكون منار الهداية للإنسان فى رحلة السعادة القادمة؟

ذلك ما نرجو طرحه من الأسئلة فى هذه الدراسة من أجل الدعوة إلى حركة صوفية عالمية تعمق البعد الروحى للإنسان، و تسهم فى بناء المدينة الفاضلة الجديدة فى طابعها العالمى، لأن السعى الأخلاقى فى الطريق الصوفى هو سعى إيمانى بالدرجة الأولى، و هو ينتهى بالإنسان إلى السعادة الكاملة.

إن هذا الجانب الإيجابى فى التصوف الإسلامى الذى ينبغى أن ندعو إليه فى تأسيس القيم الأخلاقية للعالم الجديد هو سعى إيمانى عام، نابع من كلمة الألوهية فى الناس على اختلاف عقائدهم، لأن هذا السعى فى جوهره واحد، بالرغم من تعدد الطرق و الوسائل و التجليات الربانية.

من أجل ذلك فإن الطريق إلى هذه الأخلاق الصوفية العالمية هو حقا طريق إلى الله تعالى، و هو فى هذه «العولمة الروحية» التى نسعى إلى إرسائها اليوم يأتى قبل كل ميتافيزيقا لأنه يعبر عن رحلة الإنسان فى فطريتها الأولى نحو المطلق بصرف النظر عن تشكلاتها العقدية باختلاف الملل و النحل، كما سنرى فيما يلى.

٥ـ التصوف قبل الميتافيزيقا

الميتافيزيقا منهج فى فلسفة الدين، و من الممكن أن يقال إن مسألة الألوهية قد دخلت فى صميم المغامرات الفلسفية القديمة و الحديثة تفسيرا لظاهرة التدين، و مفاهيمها الأساسية، بل إن ذلك الانشغال بالميتافيزيقا هو الطابع الغالب على كثير من مناهجهم. أما التصوف فهو الشعور الدينى نفسه: إنه فطرة الإيمان فى الإنسان التى خلق عليها، و التى تدعوه دائما إلى البحث عن وسائل الاتصال بالألوهية، و قد إشار إليها القرآن الكريم. فالتصوف هو الظاهرة، و الميتافيزيقا هى محاولة التفسير الفلسفى لهذه الظاهرة، و بذلك يمكن القول بأن التصوف سابق و عالمى، و أن الميتافيزيقا متأخرة عليه،

و غير عالمية من حيث أنها تختلف باختلاف الرؤى الفلسفية للفلاسفة. فالتصوف واقع، و الميتافيزيقا محاولة لتفسير هذا الواقع قد تصيب أو تخطىء كما سنرى.

و قد بدأ استخدام مصطلح «الميتافيزيقا» فى القرن الأول قبل الميلاد للإشارة إلى جزء من تراث أرسطو الفلسفى، و قد سمى هذا الجزء الهام من مذهبه الفلسفى بالفلسفة الأولى، و هى تلك الفلسفة التى تدرس المبادىء العليا لكل ما هو موجود، و التى لاتغلبها الحواس، و لايستوعبها إلا العقل المتأمل، و التى لاغنى عنها لكل العلوم.

و فى التفسير اللغوى للمصطلح يقول مؤر خو الفلسفة إن اسم «الميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» هو اسم وضع بناء على ترتيب كتب أرسطو، حيث ضم المؤرخون مايتعلق منها بالرياضيات و الطبيعيات فى مجموعتين، ثم جمعوا المقالات الفلسفية فى مجموعة واحدة و وضعوها بعد الطبيعيات و سموها ما بعد الطبيعة، أى الكتب التى تجىء فى ترتيبها بعد كتب الطبيعة، و لكن هذا الاسم أخذ فيما بعد معنى آخر تماما فأصبح يدل لا على ترتيب الكتب، و إنما على الموضوع الذى تدرسه الكتب، و هو عند أرسطو « الفلسفة الأولى»؛ و هكذا نقلت دلالة الاسم من الإشارة إلى ترتيب الكتب إلى مادة الكتب نفسها، فأصبحت الميتافيزيقا اسما مرادفا للفلسفة الأولى لتبرز بكل وضوح مضمون الكتاب من حيث التجاوز و المفارقة التى يمتاز بها الفكر الفلسفى فى هذا الصدد.

أما فى العصور الوسطى و فيها تدخل عصور الفلسفة الإسلامية فى نهضتها الأولى على يد الفارابى و ابن سينا ثم ابن رشد من بعدهما، فقد صار مصطلح «الميتافيزيقا» مرتبطا بمباحث اللاهوت أو مباحث الوجود. و فى اللغة العربية تطلق كلمة «الإلهيات» عادة على مباحث «الميتافيزيقا» أو العلم الإلهى الذى يصفه ابن سينا بأنه علم يبحث عن «أمر الموجود المطلق و لواحقه التى له بذاته و مباديه، و لأن الإله تعالى على ما اتفقت عليه الآراء كلها ليس مبدأ لموجود معلول دون موجود معلول آخر، بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق فلا محالة أن العلم الإلهى هو هذا العلم. فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق و ينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم فيكون فى هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية».

و قد صادفت محاولة ابن سينا فى إقامة منهج ميتافيزيقى فلسفى للإسلام معارضة شديدة، أشهرها كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالى على ما هو مشهور، ثم ما ألف بعد ذلك فى العالم الإسلامى فى الرد على الغزالى من كتب بعضها يحمل نفس العنوان تقريبا.

و قد توالت التيارات النقدية عبر عصور الفلسفة العالمية فى نقد الميتافيزيقا، أشهرها ما كتبه «كنت» فى كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما «فهو يقول» لا نستطيع أبدا أن نقدم كتابا واحدا، كما نقدم مثلا كتاب إقليدس، و نقول عنه: هذا كتاب فى الميتافيزيقا يبين الغرض الأساسى من هذا العلم، و هو معرفة الكائن الاسمى و العالم الآتى، مبرهنا عليها بمبادىء العقل المجرد... و فى كل وقت كنا نجد ميتافيزيقا تناقض أخرى فى أحكامها و براهينها، و هكذا انتهت الميتافيزيقا إلى أن قضت بنفسها على أصلها بأن تكون علما مصدقا على الدوام».

و فى العصر الحديث تزايدت الملاحظات النقدية على مذاهب الميتافيزيقا من جانب الفلسفة الماركسية لموقفها المادى فى تفسير الفكر و الواقع، و كذلك من جانب الفلسفة الوضعية، التى تنكر أن يكون للفلسفة نظرة شاملة للعالم، و ترفض المشكلات التقليدية للفلسفة، مثل علاقة الوعى بالوجود، باعتبارها قضية ميتافيزيقية، تهتم بالمبادىء «الأعلى» للموجود، فالفلسفة لاتكون ممكنة إلا كتحليل للغة، و التحليل الفلسفى فى رأى الوضعيين الجدد لايمتد إلى الأشياء الواقعية موضوعيا، بل يجب أن يقتصر فحسب على التجربة أو اللغة المعطاة أى المباشرة، فماهية الفلسفة هى المنطق و التحليل المنطقى للغة كما نجد عند برتر اندراسل، وزكى نجيب محمود فى خرافة الميتافيزيقا.

إن هذا التناقض فى التصورات الميتافيزيقية للألوهية، بل إنكار إمكان الوصول إلى حقيقتها جملة، كما رأينا، يجعل من المتعذر أن نجعل من تلك المغامرات الفلسفية، موضوعا صالحا للتواصل الروحى الذى ندعو إليه، فلتختلف المذاهب الميتافيزيقية و أصحابها كما يشاءون، بشرط أن تظل حقيقة التواصل ماثلة فى روح التجربة الدينية نفسها، أى فى التصوف الذى نسعى اليوم إلى إعلاء كلمته على المستوى العالمى من أجل البناء الأخلاقى الجديد.

ذلك أن التصوف، كما سبقت الإشارة تجربة روحية عامة تعبر عن أشواق الإنسانية نحو المطلق و الجميل، و من الممكن أن تشترك أفراد الإنسانية مهما اختلفت الأشكال الظاهرية لتجاربها الصوفية، فى هذه الحقيقة، إنه فطرة عميقة فى الإنسان نحو تحقيق الاتصال بين الله و الإنسان، و قد يصل هذا الاتصال إلى دعاوى شطحية عن طريق الوجد أو الكشف الذى هو نوع من الحدس الصوفى، و الذى يعتبره الصوفية أسمى شكل للمعرفة، حيث يتم إدراك المتصوف للوجود بشكل مباشر، و هو ما يعبر عنه «سقراط» نفسه شيخ الفلاسفة بطريقة صوفية حين يقول فى اعتذاراته: «لاغرض لى فى تجوالى فى الشوارع إلا إقناعكم يا قوم صغارا و كبارا بألا تتبعوا الجسد أو الثروات، و بأن تبذلوا جهدا مماثلا فى كمال النفس، و أقول لكم: إنه ليست الثروة التى تورث الفضيلة، و إنما الفضيلة هى التى تورث الثروة، و كل ما هو مفيد للأفراد و الدولة... و لست أنا ممن يتكلم للمال، و لا ممن يلوذ بالصمت حينما يعطينى أحد مالا... إنما أنا أضع نفسى تحت تصرف الفقراء و الأغنياء على سواء ليحاورونى... أو إذا شاءوا لأحاورهم... .

و أقول لكم إن هذا هو ما وجهنى الله إليه بطريق الكهانة، و بالرؤى، و بكل الطرق الأخرى التى يستعملها أى إله ليحدد للرجل رسالة يؤديها».

تلك نغمة شبيهة بأصوات الزهاد من المسلمين، الذين يملكون الإرادة الصوفية التى تعينهم على مقاومة ما يجرى فى الدنيا من متعة و تكالب على الأموال، و جرى وراء سراب الآمال الكاذبة، و ذلك بالإقبال على حياة روحية طيبة لاتأسى على ما فات، و لاتفرح بما هو آت من أمور الدنيا، فللصوفى علامة فى فقدها، و علامة فى وجدها. فالعلامة التى فى وجدها الإيثار منها، و العلامة التى فى فقدها وجود الراحة منها، فالإيثار شكر لنعمة الفقدان، و بذلك تسقط عن الصوفى صفة التكبر بما يملك، أو الحقد على من يملكون.

و فى أخلاق المتصوفة أن يحفظ الصوفى أدوات المعرفة كالسمع و البصر و الكلام من الانزلاق فى الشر و الآثام، كما يحفظ أدوات القوامة البشرية من النزول نحو حضيض الحيوانية، و أن يراقب أعماله و نتائجها، فإنه سيحاسب عليها أمام الله مع إيمانه فى كل حال بأن النجاة لاتكون إلا بتحسن الأخلاق،

بأن يكون عفيف اللسان، نظيف النفس و البدن، باشا مع كل من يلقاه، باذلا كل جهده فى طلب السعادة للآخرين مساعدا للفقراء، منكرا لذاته، باذلا لماله، مقاوما للفساد و الرذيلة.

تلك نماذج من أخلاق الفتوة الصوفية فى الإسلام، تلتقى مع قيم الصوفية العالمية فى فروسية روحية رفيعة، و لاتقع فى أيديولوجيات المذاهب الخلافية، و لا ميتافيزيقات العقائد الفلسفية و إنما تمهد الطريق لضرب من العولمة الروحية على أسس أخلاقية رفيعة.

فهل يستطيع متصوفو العصر أن يجمعوا كلمتهم فى سبيل الدعوة العالمية إلى هذه القيم النبيلة باسم العولمة الروحية التى نبشر بها اليوم، من أجل سعادة البشرية، و سلامها النفسى فى عالم صار الاضطراب الروحى سمة أساسية من معالمه؟

٥ـ العولمة الروحية بين التصوف الآسلامى و المذاهب العالمية

تشترك مذاهب التصوف العالمية، سواء أكانت إسلامية أم مسيحية أم بوذية طاوية فى مجموعة من الصفات العامة التى لايكاد يخلو منها مذهب صوفى فى العالم، و هذه الصفات هى:

أولا: وحدة الوجود

فما نراه فى هذا العالم من مظاهر التعدد و التنوع و الفرقة إنما هو فى فلسفة كثير من المتصوفة تعدد عارض، و تنوع و همى لأن الحقيقة الوجودية فى جوهرها و ذاتها متكثرة بصفاتها و أسمائها، لاتعدد فيها إلا بالاعتبارات و النسب و الإضافات. و قد وصف بعض متصوفة المسلمين هذه الحقيقة بأنها قديمة أزلية أبدية، لاتتغير و إن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها.

و قد أخذت هذه النظرية صورتها الكاملة فى فلسفة ابن عربى، و إن كانت لها أصول سابقة عند أبى يزيد البسطامى و الجنيد و الحلاج، على الرغم من أن هذه الملامح المبكرة للنظرية عندهم تبدو كأنها من قبيل وحدة الشهود لا وحدة الوجود.

و لايحتاج الأمر إلى تفصيل الكلام على النظرية الإسلامية فى هذا الصدد. و لكننا نمضى إلى مراجعة مصادر التصوف العالمى، فنقابل فى التصوف الهندوسى مناظرا شبيها من قريب أو بعيد لهذه الفكرة الإسلامية، و إن اختلفت تفصيلات الفكرة باختلاف المذهب الدينى الذى ترتبط به، و تعبر عنه... فالهندوسى لايعرف الله حقا إلا إذا عرف أن الواحد هو الحقيقة، و أنه الوجود المطلق، و أن العالم فى طبيعته و هم عارض، إذا فهم فى ذاته بعيدا عن هذه الحقيقة.

و ربما قيل إن فكرة وحدة الوجود فى صورتها الإسلامية قد انتقلت من الهند إلى متصوفة المسلمين، لأن تأثر المسلمين بالهنود فى ذلك عميق و واسع، لكن وجوه التشابه و التوافق ثابتة أصلا فى مناهج التأمل الصوفى بصفة عامة، و لايمنع هذا أن تكون الفكرة قد نمت و ازدهرت و اقتبست بعض تفصيلاتها من التراث الهندى فى التصوف.

و لقد تطورت فلسفة التصوف الهندوسى إلى القول بأن الإنسان يستطيع خلق الأفكار و الأنظمة و المؤسسات، كما يستطيع أن يحافظ عليها أو يدمرها، و بهذا يتحد الإنسان مع الآلهة، و تصير النفس الإنسانية هى الخالقة، و هذا قريب مما ذهب إليه بعض صوفية المسلمين فى موضوع الخيال الخلاق، إذ يرون فى الخيال القدرة على التجسيد، و إيلاج المعانى فى الصور. و هذا يعنى أن فى الخيال الصوفى قدرة على الإدماج و مزج المعانى بالمحسوسات، مما يجعل للإنسان نصيبا من التألـه يشارك به القوة الوجودية فى خالقيتها، و إن اختلف معنى الخلق باعتبار النسبة.

و فى «الطاوية» الصينية تعد مرحلة الوحدة التامة بين الفرد و القانون الأعظم، من أعلى مراتب التصوف، و ذلك بحصول اندماج تام بين المتصوف و الذات العليا، لتصيرا شخصية واحدة، فإذا ارتقى الإنسان إلى المعرفة الحقة، فعندها يستطيع أن يصل إلى المرحلة الأثيرية حيث لاموت و لا حياة.

و «طاو» فى فلسفة الطاوية هو المطلق، و يذكر المؤرخون أن اسمه ورد أول ما ورد من خلال كتاب ألفه "Lootce" لوتس فى القرن السادس قبل الميلاد، و الكتاب يتضمن معتقدات تراثية ترجع إلى زمن سحيق أبعد من هذا القرن. لقد كان عنوان الكتاب: «طاو ـ تى ـ تشنج»، أى كتاب طريق القوة، و يقال إن «كونفوشيوش» قد اطلع عليه، و اتصل بلوتس هذا و أخذ منه أشياء و خالفه فى أشياء

أخرى، لكن المؤكد أن الطاوية خلال أكثر من ألف سنة ظلت تؤثر فى الفكر الصينى، و فى التغيرات التاريخية فى الصين.

و فى العصر الحديث اهتم أستاذى اليابانى «توشيهيكو أزوتسو Izutsu Toshihiko» بعرض النظرية الطاوية و التصوف الإسلامى فى مؤلفات ابن عربى، و ذلك فى جزأين متتاليين صدرا فى طوكيو منذ سنة ١٩٦٧ عالج فيهما، كل على حدة، موضوعى التصوف و الطاوية، ثم عرض فى فصل ختامى للمقارنة بينهما فأثبت تقاربا فى مسائل تتصل بوحدة الوجود، و الإنسان الكامل و لكن على وجه كلى. و قد كنت قد سألته آنذاك عن إمكان المقارنة منهجيا بين مذاهب فى التصوف لاتبدو بينها علاقات تاريخية، إذ يبدو أن احتمال اطلاع ابن عربى على التصوف الصينى احتمال بعيد، فحدثنى عن إمكان المقارنة بين مذاهب فى العقائد أو التشريع أو التصوف أو غيرها بصرف النظر عن احتمال الروابط التاريخية بينها، باعتبار أن الدوافع الإنسانية و أشواق البشرية الذوقية متقاربة كأنها غرائز تهديها فى سلوكها الحيوى و النفسى و الروحى، و قد تختلف الطرق، و الوسائل، و المناهج، و التجليات، و لكن يبقى الأصل واحدا فى الجميع.

و لقد تطور البحث فى الأدب المقارن على هذا النحو الذى نبه إليه الدكتور «أزوتسو» بعد أن كان الباحثون قديما يشترطون وجود علاقة تاريخية بين أصحاب النصوص المقارنة، فأصبح الدرس المقارن يقوم على أساس وجود علاقة انتماء واعية، أو غير واعية بين نصين أو أكثر على المستوى العالمى، و موضوع الأدب المقارن حينئذ هو محاولة الوقوف على طبيعة العلاقة بين هذه النصوص و هذه العلاقة تمتد إلى مجالين: مجال الاقتباس و الاستلهام، و مجال التجربة الإنسانية الواحدة على اختلاف مصادرها الثقافية، و لاتقتضى المقارنة بالضرورة وجود تطابق تام فى التجربة، فقد تنتهى إلى الاختلاف و المعارضة.

و لذلك فنحن فى هذه المقارنة الصوفية بين التصوف الإسلامى و الطاوية نجد أنفسنا بين مجالين يتصلان بوصف تجربة واحدة ذات طابع إنسانى مشترك، و يتشابهان فى أمور، و يختلفان فى أمور أخرى. و هكذا يرى أنصار الدرس المقارن الجديد الإفادة من تماثل الظواهر فى التصوفين الإسلامى و الطاوى،

دون أن تكون هناك ضرورة منهجية لإثبات وجود صلات تاريخية بينهما. و قد تم هذا بناء على شعور المؤلف بأن ثمة روحا مشتركة بينهما، أو مشاغل واحدة تشغل الإنسان فى كل مكان، يتردد صداها فى تجارب دينية مختلفة، كما نجد فى الطاوية و مذهب ابن عربى.

و هناك عوامل تأثر و تأثير بين الطاوية و الكونفوشوسية و البوذية بسبب توطن هذه المذاهب الديانات فى منطقة واحدة متجاوزة، فهذه يمكن المقارنة بينها على أساس المنهج التاريخى القديم فى دراسة الآداب المقارنة، و لكن من الممكن أن نقول إن روح التصوف فى أساسها واحدة، و أنه يمكن أن يعبر عنها بأساليب مختلفة، تلتقى تقريبا عند مضمون واحد، و مع ذلك فمؤرخو الأديان يرون أن الطاوية أقرب إلى الكونفوشيوسية منها إلى البوذية، على الرغم من أن هذه المذاهب جميعا تلتقى عند الإيمان بوحدة الوجود بصورة ما، حيث يؤمنون بطريقة أو بأخرى بأن الخالق و المخلوق شىء واحد، لا تنفصل أجزاؤه، و إلا لاقى الفناء.

و فى التصوف الطاوى الذى يمثل إحدى الديانات الصينية الكبرى التى ما تزال حية إلى اليوم نجد أن نظرية وحدة الوجود تكتسب طابعا حلوليا، و هذا هو الفرق بين وحدة الوجود فى صيغتها الإسلامية و وحدة الوجود الطاوية، فالأولى هى مجرد اعتبار عقلى يقتضيه التأمل، و لايعارض التنزيه، و الثانية هى واقع مادى لطبيعة الألوهية؛ فهم يذهبون إلى أن الألوهية مبدأ لاشخصى، و ليس خارج الطبيعة، و إنما هو منبث فيها، و ليس عنصرا خارقا خارجها، و بينما كان مذهب وحدة الوجود كما نراه فى النماذج الشرق آسيوية غالبا يتضمن آراء مادية فى جوهرها فى الطبيعة، كما نجد بعد ذلك عن اسبينوزا مثلا، فإنه قد تحول أخيرا إلى نظرية مثالية عن وجود العالم فى الله، و أصبح محاولة للتوفيق بين العلم و الدين.

ثانيا: النفى الوجودى للشر المطلق

فحكمنا على ما نراه من مظاهر الشر ـ طبقا لكثير من المذاهب الصوفية ـ ناتج عن و هم عقلى و نظرة جزئية تفصل حادثة الشر عن إطارها الكلى فى نسق الوجود. و من ذلك أن إبليس مثلا فى

فلسفة الحلاج يصير شهيد التوحيد، و بطل العبودية الخالصة، و قد رفض السجود لآدم بالرغم من تكرار الأمر له بالسجود تعبيرا عن تعلقه بمطلق التوحيد. و لذلك فإن الحلاج يقول مخاطبا ربه: «جحودى لك تقديس».

كذلك فإن وحدة الوجود التى رأينا منها جانبا عند ابن عربى تفترض ـ اعتبارا ـ خيرية الوجود المحضة. و مذهب ابن عربى الأصيل فى تفسير العلاقات الوجودية بين المخلوقات و الخالق، لايسمح بوجود الشر، و لذلك فإن باب الرحمة الوجودية عنده يتسع لكل شىء، و هو لايجادل فى ذلك على طريقة أبى يزيد البسطامى الذى يقول فى إحدى شطحاته مستر حما الألوهية: «ما الإنسان؟ عظام جرى عليها قضاء الله، فما ذنبها إن هى أخطأت. إن الله خلق الخلق بغير علمهم، و قلدهم أمانة من غير إرادتهم، فإن لم يعنهم فما الذى يعينهم! ما آدم إلا من تراب، فماذا على الرب لو غفر لقبضة تراب؟

و هذا جدل شبيه بجدل المتكلمين فى منهجه، لايتوقف عنده ابن عربى بطبيعة نظريته الوجودية إلى العالم التى تنفى وجود الشر، «فليس فى العالم إلا من هو البر الرحيم»، فكل متصف بالوجود، فقد وجد بالنفس الرحمانى الذى تعدد صوره إلى ما لانهاية. و لذلك يفسر ابن عربى قوله تعالى: «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربى على صراط مستقيم» بأن الأخذ بالناصية هنا هو عين الرحمة، فكل سائر على الطريق تدركه الرحمة، و رحمته سبحانه و تعالى تسع كلى شىء، لأنه يقول: «و ما كان عطاء ربك محظورا»، فالكل مرحوم، و الكل معطى، «و لا تنخد عن بما يبدو من مظاهر المنع، فليس هناك من هو ممنوع» فانظر المنع يا أخى: تجده عين العطا.

أما التصوف الهندى فقد يكشف عن نظرة نسبية إلى مفهوم الرذيلة، فما يكون فضيلة بالنسبة لمكان و زمان معين قد يكون سيئة فى وقت و زمان آخرين، و الأعمال التى تبدو شريرة عند أول النظر، إذا عملت لاعتبارات تتعلق بالآلهة و الكتب المقدسة و الحياة ذاتها تعطى نتائج طيبة.

و على كل حال فمفهوم الخير و الشر فى التصوف الهندى مرتبط بالحياة على طريقة التصوف السنى. فهناك علاقة عضوية بين النظرية و الواقع: العقيدة و الحياة يؤخذان على أنهما واحد، و لغاية واحدة،

و قيم القلب و الوجدان هى أعلى القيم فى التصوف الهندى، و كذلك مراقبة الذات، فالمتصوف الهندى يدعو الآلهة لتقيم فى جسده و تنمى قواه، و تذوب فى ذاته؛ إنه يتصدى لنفسه كى يكيفها حسب العالم أكثر مما يسعى ليكيف الطبيعة وفق المتطلبات الإنسانية. و لذلك فإنه معنى بالوعى، و العالم السرى و الجوانى العميق، و هناك فى هذا العالم يجد الصوفى الحقيقة و سر الحقيقة. و هو ما يقابل فى التصوف الإسلامى، ما يخص كل شىء من الحق عند التوجه الإيجادى إليه، فهذا السر هو الطالب للحق و المحب له و العارف به.

و التصوف الهندى مملوء بالقصص الخرافية، و الحكايات الوعظية لعجز الكلمات عن التعبير عما فى النفس، ثم عن التعبير الصادق عما تريد توصيله؛ فد اتسعت الإشارة و ضافت العبارة، و من اليسير ملاحظة هذا اللون الروحى الطاغى فى الفلسفات الهندية عموما التى تعبر عن نزعتها الصوفية و تجعلها أقرب إلى الحكمة منها إلى الفلسفة بالمفهوم اليونانى أو الغربى.

فالمشكلة الأولى فى الهند روحية، و الأساس الدافع دائما هو الأساس الروحى. ينزع التصوف الهندى إلى التوحيد بين المتناقضات، إنه قادر على أن يهضم ما لايتوحد و ما لا يتوافق. تلك ميزة قديمة و لا تزال قائمة: «إن غاندى مثلا يؤمن بكل مذهب أو لون أو معتقد أو كتاب يؤمن بقداسة البقرة، و بالتناسخ، و بالتوراة، و بالإنجيل، و بالقرآن، و بالكتب الزرادشتية... و هذا طبعا إلى جانب تقديسه لكتب الهند المتباينة المعتقد و للحشرات و الحية و الدويبة الصغيرة.

إن فناء الذات الخاصة فى الأنا الخالد الشامل و فطرة الانطفاء فى النرفانا هى غاية القديس الهندى، و ما يصادفه من أنواع الألم و المعاناة فى هذه الحياة يتغلب عليه بقتل الشعور بالألم، بعد أن يستأصل فى ذاته كل رغبة و كل شعور.

على أن الاهتمام بالأخلاق عند المتصوف الهندى يفوق كل اهتمام، و حتى نظام الكون نفسه نظام أخلاقى، فالعمل البشرى بل و الفكرة ذاتها تجد جزاءها الأخلاقى فتكافأ أو تعاقب، فالسببية الأخلاقية توازى السببية الطبيعية، قريبا من مذاهب الأخلاقية الإسلامية عند المعتزلة و الشيعة فى التوازى بين الفعل و الجزاء.

٧ـ فى البدء كان الصوفى

من الواضح بعد الذى قدمنا أن هناك مجموعة من الرؤى العامة التى تختص بها نظريات التصوف على المستوى العالمى. و مع تقديرنا لكل ما تنطوى عليه هذه الفلسفات العميقة التى تعبر فى كل حال عن ثقافتها المحلية و عقائدها الخاصة، و تراثها القومى، فإننا نعتقد أنه من الممكن البحث عن معالم عامة تجمع بين هذه الرؤى الصوفية، فى نسق روحى منتظم يمكن أن نسميه بالتصوف العالمى، على ألا يكون ذلك التصوف التجاوزى بديلا عن تلك المذاهب الخاصة فى التصوف المرتبطة أصلا بمواقعها المحلية. إننا نتطلع من ذلك فى هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الإنسانية إلى تواصل الجهاد الروحى للصوفية عالميا فى سبيل بناء الإنسان الجديد. و نؤكد مرة أخرى أن التصوف كان بداية كل عقيدة فى الوقت نفسه، فهو سابق على ميتافيزيقا الأديان و كل مذاهبها الكلامية و الفلسفية.

و من المؤكد أن هذه التجارب العديدة لمتصوفة العالم ينطوى كثير منها على قيم أخلاقية و سلوكية رفيعة، فكيف يمكن أن نستخلص درس التصوف العالمى، هذا الدرس الذى لايخل بالعقائد الدينية على اختلافها، و لكنه يقتبس خير ما فيها من خبرة التصوف، من أجل تحقيق تواصل روحى بين شعوب العالم؟ إنه تواصل مرجو أن يهدف إلى سعادة البشرية و يحقق آمالها فى التعاون و الحب و السلام.

إن غاية هذا الاهتمام بالجوانب الصوفية فى عقائد البشرية أن تكشف لنا عن عمق القوى التى يتمتع بها العقل الإنسانى و ما تشتمل عليه النفس البشرية من أنواع البصيرة كما تكشف عن كل التجارب الروحية فى نقائها الفطرى فى مواجهة المسائل الرئيسية التى يواجهها الإنسان منذ أن بدأ يتساءل عن الحياة و الألوهية و الواقع و المصير.

و مرة أخرى نقول ليس الهدف فى هذه الدعوة إلى العولمة هو أن نبنى تصوفا فريدا يقضى على الفوارق بين تجارب الصوفية المختلفة، و إنما الهدف هو تجميع القوى الروحية بألوانها العديدة من أجل إعطاء الحياة الإنسانية فى عهدها الجديد قوة خاصة فى الوعى بالوجود الروحى للبشرية وسط هذا الصراع الأيديولوجى و المادى الذى سيطر عليها، و الذى يكاد يعصف بمصيرها.

و إذا كان من أهداف الإنسانية أن تسعى إلى عالم واحد سياسيا أو ثقافيا أو اقتصاديا فى يوم من الأيام ـ كما يقال ـ فإن ذلك لايمكن تحقيقه بدون تفاهم روحى يعطى لتجربة التصوف الدينية لدى كل شعب أهمية خاصة و يستطيع فى الوقت نفسه أن يستخلص منها ما يضعها فى إطارها العالمى بين المذاهب الصوفية الأخرى.

إن الدعوة الروحية الصوفية التى نحملها اليوم إلى متصوفة العالم دعوة حريصة على التواصل بين الأمم، و تقريب شعوب العالم بعضها من بعض فى مودة و تفاهم، و سعى أخلاقى كريم يحقق سعادة الإنسان، و بدون هذا السعى الروحى الذى ننشده على مستوى التصوف المقارن، فسوف يكون من العسير تحقيق التواصل الأخلاقى بين الشعوب، و ما يرتبط به من حفظ التوازن و حماية السلام.

من أجل ذلك، فإننا نقول: إن مستقبل الحضارة الإنسانية يعتمد على إحياء قيم الحس الصوفى بالوجود الذى يعيد الإدراك الروحى إلى قلوب الناس و عقولهم. و قد أسهم متصوفة الإسلام من قبل فى نشر رسالة السلام، و تأكيد الجوانب الأخلاقية فى الإسلام فى مناطق كثيرة من العالم. إن أفضل السبل لمساعدة البشرية فى هذا الطريق هو منحها إمكانية التواصل الروحى على هذا الأساس الصوفى بمعاله العالميه، ففى إطار هذا التواصل تنمو بذور الوعى الإسلامى، و تصبح الحياة الإنسانية أكثر سعادة، و يصبح الاقتصاد فى خدمة البشرية بدلا من أن يكون وسيلة لاستهلاكها.