

## التحوّلات العقديّة والتقنيّة في التصوف المعاصر

كارل و. إرنست

كان من الاتجاهات الكبرى في تطور الثقافة الدينية الإسلامية على امتداد القرنين الماضيين ما يمكن أن يسميه المرء أسلمة الإسلام. فمع تزايد هيمنة الثقافة الأوروبية عن طريق الاستعمار، تم تطبيق المفهوم الغربي الحديث لتصنيف ما نعرفه الآن باسم أديان العالم. «فالإسلام»، المصطلح العربي الذي يعني من الناحية الفردية الاستسلام لله، ومن الناحية الجماعية تأدية الطقوس، صار هو الإشارة المقبولة لدين واحد بين أديان عديدة<sup>(1)</sup>. وقد أدت الدراسات الاستشراقية الأوروبية في القرن التاسع عشر دوراً مهماً في تطوير هذا «التدين» لمفهوم الإسلام، الذي استبعد كثيراً من الأبعاد الفكرية والروحية لذلك التقليد؛ وفي الوقت نفسه فإن السياسة الاستعمارية قد همشت وخصّخت المؤسسات التي كانت تدعم وتقل هذه الجوانب من الثقافة الإسلامية في البلدان المسلمة. ومن الغرائب المثيرة للفضول أن المفكرين المسلمين في القرن التاسع عشر، في استجابة جزئية لهذا المفهوم الاستعماري قد أوضحوا مواقف للإصلاح والإحياء تعكس المفهوم الاستشراقي للإسلام. أما في القرن العشرين، فإن المتشددين راحوا يستخدمون مصطلح «الإسلام» بشكل متزايد بوصفه عقيدة لحشد نشاط جماهيري كثيف ضد المصالح الاستعمارية أو الدولة الدنيوية في مرحلة ما بعد الاستعمار. وهذه الصيغة البسيطة من المعارضة الصلبة الحدّ هي التي قُبِلت بلا انتقاد، وهي التي أعادت استنساخها مخارج أجهزة الإعلام الغربية.

ولكن حتى الآن هناك جانب كبير من التقليد الإسلامي المعاصر كثيراً ما تعرض للإهمال والحذف من المناقشات العامة: وهو التصوف، أو التأمل الروحي الإسلامي،

وفي استصلاح حديث، جادلتُ بأن البحث الاستشراقي ظل، منذ بدايته قبل قرنين، يحاول بشكل منهجي منظم أن يستبعد التصوف من تعريفه للإسلام<sup>(2)</sup>. ففي القرن التاسع عشر، وحتى بعد مدة طويلة من دخول القرن العشرين ظل التصوف بلا أي تغيير تقريباً، يحدّد بأنه نتاج «تأثيرات أجنبية» شملت أي شيء من الفلسفة اليونانية إلى البوذية إلى اليوغا. وكان استبعاد التصوف من الإسلام موازياً للمفاهيم الجديدة عن الإسلام التي أدخلها في الوقت نفسه. وكان الشيء الذي عجز المستشرقون والمتشددون عن التعرف إليه هو الطريقة التي ميّز بها التصوف، بتعريفه الواسع، معظم المفكرين الدينيين المسلمين في مرحلة ما قبل العصر الحديث. وبعض العبارات المجازية في سير الصوفية، مثل إعدام الصوفي الحلاج (المتوفى عام 922م) كانت تُفسّر بأن التصوف يلقي معارضة كلية من الإسلام «الصحيح القويم» (كيفما كان تحديد مثل هذا المصطلح، وأياً كان الذي يحدده). أما حقيقة كون الباحثين المسلمين، من الفزالي (المتوفى عام 1111م) إلى شاه ولي الله (المتوفى عام 1762م) مشبعين بالتحاليم الصوفية، فكانت شيئاً محرّجاً ينبغي إبقاؤه خارج تاريخ الإسلام. بل إن شخصيات كثيراً ما يستشهد بها العقديّون المعادون للتصوف اليوم، مثل ابن تيمية (المتوفى عام 1328م) كانت هي نفسها أعضاء طرق صوفية، بالرغم من انتقادهم لجوانب معينة من مذاهب التصوف وممارساته. كما أن معظم ذوي النزعة التحديثية، مثل السيد محمد إقبال، كانوا يميلون إلى رفض التصوف أيضاً بعدّه من خرافات القرون الوسطى، وبهذا يقدمون إسهاماً إضافياً للفكرة القائلة: إن التصوف لا علاقة له بالإسلام.

غير أنه لم يكن من الممكن تجاهل التصوف تجاهلاً كاملاً. ومرة أخرى، فيما يمكن أن يسميه أصحاب نظرية المؤامرة (التواطؤ العميق)، سلّم المستشرقون والمتشددون معاً بأن التصوف كان ذات مرة إسلامياً بصورة مشروعة، ولكن هذا التنازل كان مشفوعاً باشتراطهم بأن هذه الشرعية كانت قاصرة على عصر ذهبي تقليدي كلاسيكي في الماضي البعيد. فكان بوسع المرء أن يتحدث بصورة جيدة عن السادة المتصوفة المدفونين منذ قرون؛ على عكس تصريحات المتصوفين الحماسية

العنيفة بأن المتصوفة في قبورهم هم طرق حية مؤدية إلى الحضور الإلهي. ومن الناحية العملية، فإن موقف الأوروبيين كان له ميزة إضافية أتاحت لهم أن يبنذوا المتصوفين المعاصرين بعدهم ممثلين متفسخين لتقليد كان عظيماً ذات يوم. وبقدر ما يتعلق الأمر بدراسة التصوف، فإن موقف العصر الذهبي قد ترجم إلى علاقة متبادلة مباشرة بين القَدَمِ النسبي للصوفي وبين الاهتمام الذي يُعدّ مستحقاً له؛ ونتيجة لذلك كانت دراسات التصوف المعاصر نادرة في عصرنا الحديث، فيما عدا الدراسات المنطلقة من منظور سياسي صرف<sup>(3)</sup>.

ومع ذلك، فإنه عند إجراء فحص أدق، يتبين أن قادة التصوف، ومؤسساته، واتجاهاته، كانت لديهم مرونة مدهشة وقدرة على التكيف مع أوضاع الحداثة المثيرة للنزاع. فالقادة المتصوفون في القرن التاسع عشر، مثل الأمير عبد القادر الجزائري!!! لم يكونوا فاعلين في المقاومة المعادية للاستعمار فحسب، بل كانوا مرتبطين أيضاً بالدوائر الإصلاحية. ويمكن أن يقال كثير من هذا الشيء نفسه عن المتصوفين الهنود، مثل الزعيم النقشبندي أحمد بارلوي والسيد الشيشتي الحاجي عماد الله، والشيخ محمد بن إدريس الشافعي من شمال إفريقية، وكثيرين غيرهم. واليوم تُخاض معركة في البلدان الإسلامية التقليدية وفي الغرب على حد سواء من أجل السيطرة على المصادر الرمزية الإسلامية. وفي هذا النزاع فإن المتشددين ومؤيدي الحداثة معاً يعدّون التصوف معارضهم الرئيس. وبالرغم من المظاهر التي تولدها أجهزة الإعلام، فإذا كان التصوف بتعريفه الواسع يشمل سلسلة من ممارسات التقوى، بما فيها شفاعات الأولياء، وتبجيل النبي محمد ﷺ، فإن من الممكن القول بإنصاف: إن معظم المسلمين اليوم لا يزالون يتمسكون بوجهة نظر صوفية في الإسلام. وإن هدف هذه المقالة هو تبيان الطريقة التي اتبعتها مؤيدو التصوف والمعجبون بمنتجاته الثقافية للتعبير عن أنفسهم من خلال أجهزة اتصال التكنولوجيا الحديثة وللتجروء على تقديم بعض التأملات عن نوع المجتمع الذي تغذيه هذه التكنولوجيا. وأنا أعتد في إجراء هذا التحليل على الملاحظات الاستبصارية العميقة لمانويل كاستلز في وصف تعابير ثقافية متنوعة موجودة في الصحافة والمطبوعات وأجهزة الإعلام، والتسجيلات الصوتية، والإذاعة، والأفلام، والتشبيكات التفاعلية على الإنترنت (1996، ص 327 - 375).

## التصوف في المطبوعات

في التاريخ الأوروبي، صار من الحقائق البديهية التصريح بأن الإصلاح البروتستانتي كان وليد الطباعة إلى حدّ ما. فاختراع غوتبرغ لحروف الطبع المتحركة قد جعل من الممكن طبع أول أفضل الكتب مبيعاً في العصر الحديث، وهو الترجمة الألمانية للإنجيل بقلم مارتن لوتر. وفي امتداد مقارن لهذا الموضوع يعكف العلماء المختصون بدراسة الصين الآن على تفحص العلاقة بين الدين والطباعة في الصين، حيث يرتبط تاريخ الطباعة الطويل ارتباطاً وثيقاً بالنصوص الدينية. كما أن علماء الأجناس البشرية وحضاراتها ومؤرخي الأديان كذلك يركزون على مسألة العلاقة بين الجوانب المكتوبة والشفهية والنصوص المقدسة. ومع ذلك فبالنسبة للإسلام، الذي ربما كان من أبرز صفاته أنه «دين الكتاب»، فإن البحث في العلاقة بين الدين وتكنولوجية الطباعة لا يزال في طفولته المبكرة. ويعود ذلك جزئياً إلى التأخر النسبي لإدخال الطباعة إلى البلدان الإسلامية؛ فبالرغم من وجود طباعة عربية في أوروبا بحلول عام 1500م، لم تكن هناك سوى تجارب قليلة في الطباعة في البلدان الإسلامية بحلول القرن الثامن عشر. ولم تصبح الطباعة من العوامل الكبرى في نشر النصوص الإسلامية إلا في أواخر القرن التاسع عشر.

وحتى الآن، فإن جزءاً كبيراً من البحث في موضوع الإسلام والطباعة قد ركز على الظواهر التي يصل إليها الأوروبيون بأكثر سهولة، مثل المطابع التي أنشأها المبشرون المسيحيون الأوروبيون والحكومات، سواء أكانت أهلية وطنية أم استعمارية. فلاتزال جوانب أخرى كثيرة من الطباعة في البلدان الإسلامية غير مستكشفة على أي حال. ولقد كان المستشرقون كثيراً ما يتأملون - بطريقة استعلائية - في الأسباب الممكنة التي أعاقت إدخال الطباعة إلى البلدان الإسلامية حتى مثل هذا التاريخ المتأخر. فهل كان ذلك بسبب التهديد الاقتصادي لألوف الخطاطين الذين كانوا يعيشون من نقل النسخ المخطوطة باليد؟ وهل كان السبب هو مشكلة تكوين رأس المال والتسويق، نظراً لصعوبة استرداد المبالغ الكبيرة المطلوب استثمارها في أماكن المطبعة وآلاتها؟ أم هل كان هو التعلق العميق بالنقل الشفهي للكلمة المقدسة كما هي مجسدة في القرآن؟ إن

هذه الأسئلة، وكثيراً غيرها، ستبقى قابلة للمناقشة إلى حد كبير مادام تاريخ الطباعة في البلدان الإسلامية مجهولاً نسبياً. ومن الواضح أنه حتى تثبيت الخطوط الأولية الأساسية لهذا التاريخ سوف يتطلب عمل باحثين يشتغلون في مناطق ولغات مختلفة كثيرة. وهكذا فإن هذه الأسئلة الكبرى تظل غير ناضجة لم يحن وقتها، بل قد لا تكون حتى مفيدة. غير أن ما ينبغي طرح الأسئلة حوله هو درجة إثارة هذه الاستفسارات حول الإسلام والطباعة من منظور أوروبي بالكامل، وليس من منظور استفسار شامل عن الأغراض الدينية التي حوّل المسلمون إليها التكنولوجيا الجديدة.

وبالفعل، فإن هناك باحثين، مثل بربارا متكاف، أدركوا أهمية دور الطباعة في الجامعات والمؤسسات الأكاديمية الدينية الإسلامية في الهند الخاضعة للاستعمار في القرن التاسع عشر. وبما أن العلماء هم الموضحون والناقلون للنصوص الدينية الإسلامية، فإنهم عناصر مهمة يجب تفحصها للوصول إلى رؤية معمقة للعلاقة بين الإسلام والطباعة. ومع ذلك فإنهم ليسوا بحال من الأحوال العناصر الوحيدة التي يجب النظر فيها. ففي مقالة استفزازية مثيرة، جادل فرانسيس روبنسون بأن الباحثين الدينيين المسلمين في الهند لأنهم كانوا، تحت الحكم الاستعماري «بلا قوة ولا سلطة، فكانوا يخشون على الإسلام» (1993، ص 240). ويشير روبنسون أيضاً إلى أن اعتماد طباعة النصوص الدينية كان له عدة نتائج غير متوقعة، منها: (1) نشوء «حركة احتجاجية إسلامية»، أي حركة لإحياء النصوص ترفض جوانب كثيرة من الممارسة الإسلامية التقليدية؛ (2) تدويل المجتمع الإسلامي؛ و(3) ديمقراطية المعرفة الدينية، وما نجم عن ذلك من تآكل سلطة العلماء. [يبدو أن روبنسون هذا يجهل أو يتجاهل أن القرآن كان مبدولاً ومعروفاً للناس جميعاً منذ البداية، على عكس الإنجيل الذي ظلت معرفته وتفسيره حكراً على القلة التي تتقن اللاتينية، ولم يترجم إلى اللغات الأوروبية ليوضع بين أيدي عامة الناس إلا في النصف الأول من القرن السادس عشر!]. المترجم]. ويلاحظ روبنسون أن «الطباعة صارت هي المنبر الرئيس الذي تجري عليه المناقشة الدينية»، وهذا تعميم ينطبق جيداً، حتى على ما وراء المجموعات المحددة التي يصفها.

ومن الجوانب الأخرى التي لفتت أنظار الباحثين مؤخراً في هذا الموضوع استخدام الطباعة (ووسائل الاتصال الأخرى، كالشريط المسجل) على أيدي الجماعات الإسلامية أو المتشددة في القرن العشرين لنشر عقائدهم الأيديولوجية. ومن المؤكد أن قدرة الطباعة على تثبيت نص دون متغيرات قد أسهمت في المغالاة في إجلال الكتاب المقدس وحرفية نصوصه التي تميز هذه الجماعات. ولكن نظراً للطريقة التي نجحت فيها هذه الجماعات في احتكار الرمزية الإسلامية، سواء في عيون الصحفيين الأجانب أم على المنابر الأهلية المحلية، فإن الذين يثيرون مسألة الإسلام والطباعة قد اضطروا إلى النظر إلى ما وراء المظاهر البادية للعيان بوضوح كبير. وبإمكان الساخر المتشائم أن يسمي هذا دائرة مغلقة من التغذية الراجعة، تستخدم فيها الأبحاث وأجهزة الإعلام الغربية جدول أعمال مزدوج، ويستخدمها جدول الأعمال المزدوج، التابع للمتشددين، والتابع للحكومات الدنيوية التي يعارضها المتشددون. ومرة أخرى، فإن أكثر الموضوعات إثارة لاهتمام الغرب هي الأبرز في البحوث.

ولعل أكثر الجوانب لفتاً للأنظار في ظهور التصوف كموضوع في القرنين التاسع عشر والعشرين هو تعميم نظام للتعليم كان خفياً وسرياً في الماضي عن طريق أجهزة الاتصال الحديثة، فالطرق والمزارات الصوفية في البلدان الإسلامية اليوم تصدر سلسلة من المطبوعات المنشورة التي تستهدف أتباعاً مختلفين متنوعين، من الشخص المتصوف العادي إلى الباحث. ومثلما قامت صناعة التسجيل الصوتي بتعميم طقوس السماع الخاصة بصورة ديمقراطية على جمهور واسع (انظر أدناه)، فإن تكنولوجيا الطباعة الحجرية جعلت من الممكن توزيع التعاليم الصوفية على نطاق أوسع بكثير مما يستطيع إنتاج المخطوطات إن يصل إليه. ومثلما لوحظ عن أعمال ابن عربي المكتوبة باللغة العربية، التي ظهرت في الطباعة لأول مرة في أوائل القرن التاسع عشر، فإن عملاً كانت توجد منه مئة نسخة مخطوطة على الأكثر في جميع أنحاء العالم (وهي نسخ يصعب الوصول إليها) صار فجأة متاحاً بسهولة في أي دكان كتب عند ناصية الشارع عن طريق آلاف من النسخ المطبوعة (نوتكات 1993).

والأدلة لا تزال بعيدة عن الاكتمال. ولكن هناك إشارة حديثة تعتمد إلى حد كبير على أساس أدلة عربية وعثمانية، إلا أن رعاة النشر في البلدان الإسلامية في القرن

التاسع عشر، عدا الحكومات، كانت هي الطرق الصوفية<sup>(4)</sup>. فما هو طابع ومدى منشورات الجماعات الصوفية أو المنشورات عن التصوف بصورة عامة؟ إن الأدلة لا تزال قليلة جداً، ومن الضروري اقتطاع التصوف من فئات الموضوعات الأخرى المحددة. غير أن ما هو متوافر فيه إشارة موحية. وعلى سبيل المثال، فإن مسحاً أولياً يدل على أنه كانت هناك 112 مطبعة محلية أهلية في الهند تطبع كتباً بالفارسية والأوردو خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وأن معظم مطبوعاتها كانت عن الدين، والشعر، والقانون (حيدر 1981، ص 230) فمن المحتمل جداً أن كثيراً من الكتب التي يقع تصنيفها في فئة الدين والشعر يمكن وصفها بأنها مرتبطة بالتصوف. فقائمة الكتب المنشورة من البنغال في أوائل القرن التاسع عشر تضم موسوعة فلسفية لإخوان الصفا (باللغتين العربية والأوردية)، وكلاسيكيات أدبية فارسية للسعدي، وجامي، وآخرين (كيسا فان 1985 ص 396، و 398 - 402). وإن بروز الكلاسيكيات الأدبية الفارسية في المطابع الأهلية المحلية الهندية منعكس أيضاً في المطابع التي كان يشغلها أوروبيون في كلكتا في أواخر القرن الثامن عشر<sup>(5)</sup> وبالمثل فإن الكتب المنشورة في إيران منذ منتصف القرن التاسع عشر يقع تصنيفها بشكل رئيس في فئات الأدب الفارسي التقليدي الكلاسيكي، والكتابات الدينية، والملاحم الخيالية، والقصص الشعبي، وكلها تتداخل مع التصوف إلى حد ما (مارزولف 2001). أما المطبعة التي أقامها حاكم مصر محمد علي باشا في عام 1822 فقد طبعت، بالإضافة إلى عدد كبير من الترجمات عن الأعمال الأوروبية كالعلوم العسكرية، مؤلفات مهمة عن الدين، والأخلاق، والشعر. ومن بينها نصوص صوفية بالعربية والفارسية، والتركية لمؤلفين مثل السعدي و[وجلال الدين] الرومي و[محيي الدين] بن العربي<sup>(6)</sup>.

وقد طبعت منشورات التصوف بالضبط في الوقت الذي كان فيه التصوف آخذاً في التحول إلى موضوع تجريدي، منفصل عن الإسلام في كتابات المستشرقين، ومشجوب من قبل الإصلاحيين بعده بدعة غير إسلامية. وقد ردّت بعض المنشورات الصوفية بدورها بشكل مباشر على الكتابات عن التصوف التي أنتجها كل من المستشرقين، والمتشددين، وذوي نزعة الحداثة. وفي هذه الفئة يمكن للمرء أن يجد، ليس فقط

طبعت لنصوص صوفية تقليدية «كلاسيكية» بالعربية والفارسية (وترجماتها إلى الأوردو)، ولكن أيضاً كتابات لزعماء التصوف المعاصرين، بما فيها من خطابات، ومحاضرات، ومقالات، وسير حياة، ودعوات، وممارسات تأملية، وكراريس لاستخدام الطلاسم والتعاويذ. وبما أن كل هذه الكتب صارت متاحة تجارياً، فإن الاتجاه الجديد قد وصل إلى حد التسويق الكثيف الكبير للتصوف على نطاق لم يسبق له مثيل.

وعن طريق الكتب المطبوعة، يستطيع المرء اليوم أن يصل إلى التصوف من خلال المنشورات البحثية للجامعات على الطريقة الغربية، والجمعيات التعليمية والمراكز الثقافية بإشراف حكومي. ومن حيث الشكل والأسلوب، فإن هذه الأعمال تتبع التقليد نفسه الذي يسير عليه الاستشراق الأكاديمي الأوروبي. فالأسلوب الأوروبي في التنقيط، والحواشي، وتقنيات التحرير تم اعتماده إلى حد كبير في طباعة النصوص العربية. وعلى عكس ذلك، فإن الكتابات الصوفية غير الأكاديمية تميل إلى الحفاظ على الشكل الجميل للمخطوطة، ولا سيما في الطباعات الحجرية التي ينشئها الخطاطون المدربون. وفي مقابل احتكار النخبة للثقافة التي تميز المخطوط، فإن طبع الكتب يفترض مسبقاً جمهوراً واسعاً أوجده التعليم العام وحافظ عليه رأس المال الطباعي. وبينما كان الوصول إلى المخطوطات في مرحلة ما قبل الحداثة نادراً وصعباً وكانت الأخطاء الكتابية فيها تتطلب مقارنة مخطوطات مختلفة، فإن الطباعة تجعل الحصول على الكتب سهلاً وتوحد نصوصها، ولذا فعندما يقوم باحث اليوم بتحرير نص صوفي فإن النص لا يكرر تجربة قراءة قارئ حديث لما كتبه مؤلف في القرن الحادي عشر. فالنص المطبوع، الذي يحمل تفويضاً رسمياً كجزء من الأدب التقليدي الكلاسيكي الإسلامي، يعمل الآن بطرق جديدة للدفاع عن التصوف وحمايته من جدليات المتشددین ومن الدنيويين الميالين إلى الغرب. وفي بلد مثل باكستان، حيث تعمل العربية والفارسية بوصفهما لغتين «كلاسيكيتين»، بذلت جهود منسقة متناغمة لترجمة جزء كبير من منهج التصوف العربي والفارسي إلى الأوردو. ومثل الأعمال الكلاسيكية الإغريقية لأرسطو ويوريبيديس في دكاكين الكتب في أكسفورد، فإن الأعمال الصوفية العربية للسراج، والقشيري والسهورودي توجد الآن بطبعات بالأوردو على رفوف الكتب

في لاهور. فشهرتها والبحوث الإسلامية جعلها حلفاء أقوىاء في الدفاع عن التصوف ضد أعدائه العقديين.

ومن الأدلة اللافتة للنظر في الوضع الصوفي المتخصص الجديد في أوائل القرن العشرين الطريقة التي ركز فيها الزعماء المتصوفون على أن يسوّقوا بين أتباعهم - عن طريق نشر كراسات متسلسلة - موضوعاً بدأ استكشافه منذ وقت قصير فقط. ولعل أول قيادي صوفي اشتغل في نشر تلك السلاسل في الهند هو حسن النظامي، وهو مؤلف غزير الإنتاج وناشر باللغة الأوردية منذ عام 1908<sup>(7)</sup>. وقد أوضح آرثر بويلر كيف قام المعلم النقشبندي الحديث جمعة علي شاه (المتوفى عام 1951) بتوجيه حركته عن طريق **أنوار الصوفية**، وهي مجلة دورية تستهدف أتباع التصوف المتحمسين. وقد أدى إلزام الأتباع بالاشتراك في المجلة، مشفوعاً ببرنامج جمعة علي شاه الصارم للسفر بالقطارات، إلى تمكينه من استخدام التكنولوجيا الحديثة للبقاء على اتصال مع شبكة واسعة النطاق من الأتباع<sup>(8)</sup>. كما أن دور تكنولوجيا الاتصالات الحديثة في التصوف الباكستاني واضح في حالة السيد الشيشتي زوقى شاه (المتوفى عام 1951). فقد تعلم في عليكرة، وتدرّب بوصفه صحفياً بالإنكليزية والأوردية، وأنشأ مجلة صوفية هي **أنوار القدس**، التي كانت تطبع في بومباي من تشرين الأول / أكتوبر عام 1925 إلى شباط / فبراير عام 1927. وقد ظل ينشر في الصحف، بما في ذلك بعض المقاطع في جريدة **دون (الفجر)** (كراتشي 1945 - 1946)، ويكتب عموداً أسبوعياً في مجلة **صوت الشعب** (1948 - 1949). وبينما كان ينشر بعض المقالات الجدلية عن تفوق الإسلام في مجلة أبي الأعلى المودودي **ترجمان القرآن**، كتب أيضاً مقالات يفند فيها مطالبة زعيم جماعتي إسلامي المتشددة بالسلطة. وفي السنوات الأخيرة نشر خلفاؤه بصورة متقطعة مجلة ناطقة بالإنكليزية تدعى **طريق التصوف**. وهناك عدد من الدوريات المخصصة للتصوف تطبع حالياً في الهند وباكستان باللغة الأوردية ولغات أخرى<sup>(9)</sup>. وتوجد بالمثل نماذج عديدة أخرى لدوريات صوفية في مصر وتركيا. فللدوريات تأثير في المحافظة على الإحساس بروح الجماعة بين أفراد مبعثرين بعيداً عن المركز المحلي التقليدي.

ولم يكن الصوفيون دون ازدواجية في استخدام الطباعة لأغراضهم. ففي مطلع القرن التاسع عشر غضب السيد النقشبندي شاه غلام علي عندما سمع أن صور

الأولياء (التي كان من الواضح أنها مطبوعة) متوافرة في المسجد الأكبر في دلهي. وفي محادثة جرت عام 1890 شجب حيدر علي شاه (وهو زعيم شيشتي من البنجاب توفي عام 1908) إنتاج كراسات مطبوعة لتعليم الصلاة. وأكد القيمة العظمى للنقل الشفهي، وصرح بأنه حتى إذا أخطأ السيد في أسماء الله بالعربية وعلم أتباعه أن يقولوا كلمات لا معنى لها، فإن تعليمه يظل أفضل من ممارسة التعلم غير الشخصي المستمد من الكتب. غير أن هذا التحامل لم يمنع أتباع حيدر علي شاه من طبع باللغة الفارسية في عام 1909. ومع ذلك فإن من المدهش رؤية قدرة الطقوس على التكيف مع التكنولوجيا الجديدة، كما هي الحال مع وثائق إدخال الأتباع إلى عضوية الطرق الصوفية. فمن الناحية النموذجية، كان الإدخال إلى الطريقة الصوفية في الأوقات الماضية يشمل قيام التابع بحفظ شجرة التسلسل الصوفي عن ظهر قلب، ثم رسمها باليد، بحيث يخط اسمه في آخر سلسلة تمتد حتى تصل إلى النبي محمد ﷺ. ومع توافر الطباعة لتسهيل هذه العملية الطقوسية (كما في الإنتاج الكبير لأجهزة التسجيل) أنتجت بعض المجموعات الصوفية وثائق السلسلة جاهزة مطبوعة، مع «الشجرة» وفيها مساحات فارغة متروكة للعضو المطلوب إدخاله ولأستاذه؛ كي يدخل اسميهما في تلك المساحات<sup>(10)</sup>.

إن تعميم المنشورات عن التصوف عن طريق الطباعة (وفي الأوقات الأخيرة عن طريق الأجهزة الإلكترونية) قد أحدث تحولاً لافتاً للنظر في التقليد الصوفي. فقد دافع مؤيدو التصوف عن تراثهم بطبع تفنيدات تدحض هجمات المتشددين والتحديثيين على التصوف. وبهذا المعنى، فإن أجهزة الإعلام تسمح للتصوف أن ينازع وأن يدافع عنه في المجال العام بعده عقيدة إلى جانب عقائد أخرى. وهذه هي الحال إلى حد كبير، على سبيل المثال، في المطبوعات العديدة لمدرسة بارلفي اللاهوتية في جنوب آسية، التي استخدمت على مدى القرن الماضي للدفاع عن الممارسات التعبدية للمتصوفة ضد هجمات مدرسة تأييد النصوص المقدسة في ديوباند (سانيال 1996)<sup>(11)</sup>. وبالمثل، فإن زعماء المجموعات الصوفية المصرية قد ردوا مباشرة على انتقادات الإصلاحيين التي وجهها إليهم محررو الصحف، زاعمين

أن التصوف في قلب الإسلام وجوهره، ومفندين الاتهامات بأن أصوله أجنبية، ومدافعين عن الطقوس الصوفية والعلاقة بين الأستاذ وتلميذه أو مريده (جوهانسن، 1996، ص 169 - 210). ثم إن الأجناس الصوفية مثل السير الذاتية والخطابات قد أنشأت علاقة حميمة بين القراء والسادة المتصوفين؛ وعن طريق التوزيع الأوسع الذي جعلته الطباعة ممكناً، فإن هذه المطبوعات خدمت الشبكات الصوفية المحلية، وعملت في الوقت نفسه بوصفها إعلانات شكلت - من الناحية المحتملة على الأقل - إضفاء للشرعية العامة على التصوف. وعن طريق هذه الوسائل العامة الحديثة لم يعد المتصوفة مجرد جماعة سرية خفية يتم بناؤها إلى حد كبير من خلال الاتصالات المباشرة، والتفاعل الطقوسي، والتعاليم الشفهية.

أما وقد تم تعميم المعلومات العلنية عن التصوف عن طريق الطباعة الكبيرة بالجملة، فما هي التغيرات في العلاقات الشخصية الناجمة عن وسائل الإعلام الجديدة؟ كما لاحظت ديل إيكلمان، فإن «تقنيات الكتابة والطباعة العقلية لا تنشئ أشكالاً جديدة من الاتصال فحسب، بل هي تولّد أيضاً أشكالاً جديدة من الجماعة والسلطة» (1995، ص 133). وتبقى أسئلة عديدة عن عدد الكتب التي ينتجها المتصوفون، وأنواع هذه الكتب، وعدد نسخها المطبوعة، والجمهور الذي تستهدفه، والناشرين أنفسهم، وهكذا دواليك، ولكن من الممكن إبداء بضع ملاحظات أولية هنا. إن الطباعة تفاعلية أحياناً وتسهل التفاعل المتبادل بين الشبكات أو المهام في الدفاع ضد الخصوم الجدليين، ولكنها في أحيان أخرى قد تكون إشارة رمزية أو طقوسية. وببساطة، فإن طبع كتابات ولي صوفي قد تعدّ عملاً - باعتقاد الصوفيين - فيه تقوى وقد تجتذب البركات معها. بل إن الأشعار المتقنة، والإهداءات، وإحياء الذكريات التي تختتم بها كثير من المطبوعات الصوفية لها في غالب الأحيان طابع طقوسي مؤكد. وكما يشير ديفيد جيلمارتن في مكان آخر من هذا المجلد، فإن الطباعة بوصفها وسيلة للنقاش حول مجتمع إسلامي متخيل لها علاقة مبهمة بالشبكات في المجتمعات الإسلامية. وفي حالة التصوف، فإن المدافعين عن السلاسل المحلية القوية حاولوا إزاحة النقد بالزعم أنهم يجسدون تعاليم الإسلام الجوهرية الأساسية. ولكن هناك عنصراً محلياً حتمياً في أي تقليد أو نظام صوفي يعبر عنه بالولاء لشيوخ

معينين، وطقوس في مزارات معينة، وكتابة باللغات المحلية. بل إن الطابع المادي الملموس للشبكات المحلية موجود وسط توتر مع الأفكار العالمية عن الجماعة؛ والواقع أننا لا نستطيع التحدث عن أي جماعة تجريبية عملية من المتصوفين على أساس عالمي. فالصوفيون يحاولون أن يتفوقوا على العقائد الأيديولوجية المنهجية للنقاد الإصلاحيين بادعائهم ملكية رأس المال الرمزي الرئيس المحفوظ في القرآن ولدى النبي محمد ﷺ. وفي المطبوعات الجدلية والأكاديمية، يهدف التصوف العالمي إلى الاستيلاء على «عباءة النبي»، حسب التعبير الملائم عند روي متحدة، ولكن السلاسل الصوفية لا تزال تعتمد على الاتصال وجهاً لوجه، وعلى الجماعات الحقيقية التي هي بالضرورة أضيق وأكثر تحديداً.

إن افتراضي هو أن مدى مطبوعات المجموعات الصوفية المعاصرة قد قدرت بأقل من حجمها الحقيقي. ويعود سبب ذلك جزئياً إلى النقد الإصلاحي المذكور أعلاه. ولكن إساءة القراءة ناجمة أيضاً عن الوصول غير الكافي للمطبوعات الموزعة محلياً، والكمية المحدودة للبحث التاريخي الذي أجري عن الطباعة في البلدان الإسلامية. وعلى سبيل المثال، فإن الباحث البريطاني المطلع، غراهام شو، قدّر أن المنشئ نوال كيشور، المؤسس الهندي لأهم مطبعة فارسية/أوردية في الهند في القرن التاسع عشر، قد طبع نحو خمس مئة كتاب قبل حلول وفاته عام 1895 (1991). ولكن الأستاذ محمد توكلي - ترغي، من جامعة إيلينوي قد حصل قبل بضعة أعوام على مجموعة كاملة لمنشورات لمطبعة نوال كيشور تتكون من خمسة آلاف مجلد تقريباً؛ ولا شك أن بعضها قد نشره خلفاء نوال كيشور، ولكن أقل من ربع العناوين مدرجة في مكتبات أوروبية أو أمريكية<sup>(12)</sup>. وكان عدد كبير جداً من هذه المطبوعات قصائد فارسية كلاسيكية (بما فيها من شعر صوفي)، ومؤلفات عن التصوف، ونصوصاً دينية إسلامية. ولا شك أن المكتبات الكبرى في البلدان الإسلامية تحتفظ بعدد كبير من المجلدات عن التصوف لا تزال غير معروفة في الغرب، بحيث إن مسألة التصوف في الطباعة تقدم على الأقل خريطة لتوجيه مزيد من البحوث.

## المسموعات والأفلام

بعد الإدخال المتأخر للطباعة إلى البلدان الإسلامية، تزايد نشاط إيقاع الخطى التقنية بسرعة في القرن العشرين مع إدخال وسائل الإعلام، بما في ذلك التسجيلات الصوتية، والأفلام، والإذاعة، والتلفزيون. وهكذا فإن الموسيقى المتصلة بالتصوف التي هي موجودة في بلدان كثيرة سرعان ما صارت متوافرة عن طريق التسجيلات التجارية. وفي أول الأمر تم إنتاج هذه التسجيلات للجماهير الشعبية المحلية، كما في حالة تسجيلات قوالي الهندية في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، ولمشاهير المختصين الأوروبيين بدراسة الموسيقى العرقية بعد ذلك بعدد من السنوات (كارل إرنست، 1999، ص 189 - 191، 195 - 196). وفي كلتا الحالتين لا يمكن القول: إن الموسيقى هي نتاج منظمات تقليدية للطريقة الصوفية. وبدلاً من ذلك فإنها نتيجة إعادة تشكيل تتوافر منتجاته الثقافية لإطلاقها في سوق توزيع كثيفة كبيرة (سواء أطلقنا على هذه المنتجات اسم «الثقافة الشعبية» أم لا).

وفي السنوات الأخيرة، صارت الموسيقى الصوفية موضوعاً لتخصيص يمكن تسميته «إعادة الخلط». ففي ملفات المختارات الموسيقية العالمية، والمهرجانات الدولية والمعروضات المختلطة تؤدّي الموسيقى الصوفية في سياقات لم يتخيلها أحد من قبل على الإطلاق. وإذا أخذنا مثلاً وحيداً فقط، فإن معزوفة موسيقا قوالي للمغني الباكستاني نوسرار فاتح علي خان المعنونة («ماست ماست فالندار») كانت خليطاً لمجموعة «النوبة الكبرى» البريطانية لموسيقا الهوب تريب الشعبية في عام 1990، لتصبح مقطعاً دولياً راقصاً نجح وشاع فجأة، مع نكهة قوية من موسيقا شعبية أصلها من جامايكا. وفي الوقت نفسه، فإن العازفين الذين كانوا ذات مرة محترفين منخفضي المستوى لخدمة التجربة الروحية لمستمعين من النخبة قد تحولوا ليصبحوا نجوم شباك تذاكر متفوقين يعدّون شخصيات روحية بحد ذاتها. وإن نظرة على أفضل خمس وعشرين معزوفة ناجحة من أجل البحث عن «الموسيقا الصوفية» على موقع بائع المفرق المعنون Amazon.com تشير إلى التنوع المدهش والوفرة الغنية لهذه الموسيقا المتاحة لعالم المستهلكين اليوم. ولكن أفضل وصف لمثل هذه الموسيقا هو أنها تخصيص تجاري للتصوف، وليست نشرًا للتعاليم والسلطة الصوفية (قرشي 1992).

إن الأجهزة الإذاعية في معظم البلدان التي كانت مستعمرة في السابق هي بشكل نموذجي مطرد تحت سيطرة الدولة، وهكذا فإنه ليس من المدهش أن نجد أن الأفلام المعدة للتوزيع التلفزيوني في البلدان الإسلامية تعكس مصالح الحكومة بقوة. وهذا التأكيد السياسي واضح في الأفلام الوثائقية القليلة عن التصوف التي تم إنتاجها في بلدان غير أوروبية، وخاصة عند مقارنتها مع التركيز الثقافى لأفلام التخطيط العرقي عن التصوف التي يصنعها العلماء الغربيون المتخصصون في دراسة الأجناس والحضارات البشرية. ومن الأمثلة الملحوظة للفيلم الوثائقي عن التصوف الفيلم المعلنون **المصباح في المشكاة**. وهو فيلم من جزأين أخرجه جيريش كارناد وأنتجته وزارة الإعلام في الحكومة الهندية عام 1991. وهذا الفيلم (الذي فاز بجائزة وطنية بوصفه أفضل فيلم غير رئيس حول قضايا اجتماعية) يصور التصوف بوصفه حركة واسعة متسامحة، إسلامية في أصولها كما هو مؤكد، ولكنها أقرب إلى تيارات باكتي التعبدية الهندوسية من أي شيء آخر. وبالمثل فقد أنتجت حكومة تركية العلمانية فيلماً عنوانه **التسامح** مخصصاً لحياة وتعاليم المتصوف والشاعر جلال الدين الرومي الذي عاش في القرن الثالث عشر، حيث يصور الرومي بوصفه شخصية عالمية تتمتع باطلاع واسع على موضوعات مختلفة وتسبق النزعة الوطنية التركية والقيم العلمانية الدنيوية لمرحلة الحداثة اللاحقة لعصر الاستنارة، وهذه صورة تدعو للسخرية في بلد أصبحت فيه ممارسة التصوف عملاً غير قانوني منذ عام 1925 (جيركر 1995).

وقد أطلقت رابطة التجارة الخارجية في مدينة بخارى في أوزباكستان فيلم **الرجل المبتسم**، وهو عن الولي الصوفي الشهير في القرن الرابع عشر بهاء الدين نقشبند. والنزعة التجارية لهذا الفيلم، الهادفة بوضوح إلى تشجيع الحج إلى أوزباكستان من آسية الجنوبية وتركية، تكشف عن التردد في مجتمعات ما بعد النظام السوفييتي التي تحاول أن تستعيد هويتها الإسلامية، وعن الحيرة في تفسير الحماس الباطني الغامض لهذا الولي، مما جهل معلق الفيلم يختتمه بمقارنة الولي بغاندي وتولستوي<sup>(13)</sup>. ومثل مناسبات الاحتفال التي يذيعها التلفزيون الرسمي في الأعياد السنوية في مزارات الأولياء، فإن هذه الأفلام الرسمية تظهر محاولة غير متقنة للتلاعب برمزية التصوف لفائدة الدولة.

## على شبكة الإنترنت

إن المفارقة الواضحة لنشر المعلومات العامة عن تقليد خفي غامض لا تظهر في أي مكان بوضوح أكثر من ظهورها على شبكة الإنترنت، حيث السر المكشوف للتصوف يجب إعادة تشكيله في سياق ما هو أساساً نماذج إعلانية. فهناك اليوم حشد من المواقع الصوفية على الشبكة تعلن عن نفسها لزوار الإنترنت المهتمين فتعرض عليهم كل شيء، من مواد النصوص المفصلة إلى دكاكين المنتجات غير العادية. وبعضها متصل بالطرق الصوفية التقليدية، مثل النعمتلاهيية، والنقشبندية، والرفاعية، والشيشيتية<sup>(14)</sup>. وهي تبدو أحياناً كأنها تطيل أو تديم سلطة النص المطبوع، كما يستطيع المرء أن يرى من المقالات التعبدية والروحية المستفيضة المتاحة على الخط بترجمة إنكليزية على الموقع المفصل الواضح للطريقة النقشبندية الأمريكية بقيادة الشيخ هشام قباني<sup>(15)</sup>. فهذا الموقع يصف أيضاً جدليات مطولة موجهة ضد أشكال الإسلام المتشددة. بل إن اسم الموقع نفسه (Sunnah.org) يشير إلى محاولة الاستيلاء على المصطلح المهم للقدوة الأخلاقية التي يمثلها النبي (السنة) وبالرغم من أن كثيراً من المواقع الصوفية على الشبكة لها فعلاً سمات وملامح تفاعلية مثل عناوين البريد الإلكتروني، فإنها في سياق رسائلها الدينية تميل إلى أن تكون إعلامية إلى حد كبير، مع لمسة دعوية.

وعلى عكس ذلك، فإن المواقع المرتبطة بحضرة عناية خان في أمريكا الشمالية تستغل حساسية الإنترنت بشكل أكبر بكثير... ذلك أن بير ولاية خان، وسام الصوفي، وغيرهما من فروع هذه الطريقة الصوفية لها حضور طامغ يتشعب في عدد من المنظمات المتوازية، ولكنها متميزة، وكذلك في مواقع فردية على الشبكة. وهذه المواقع تصف ملامح وسمات تفاعلية عديدة تشمل مجموعات للمناقشة، وجداول أسفار زعمائها وقادتها، وصفوفاً لدروس ومحاضرات على الخط online، ورسائل إلهامية يومية، وملفات سمعية، ومجموعات كثيفة من الارتباطات بمواقع عن التصوف والأديان الأخرى. كما أن مجموعات المناقشة مع هذه المواقع تدير مناقشات حرة واسعة النطاق وقتالية أحياناً عن موضوعات مثل العلاقة بين التصوف والإسلام. ومثل هذا النوع من المواقع يمكن أن يقال عنه بصدق: إنه يشكل «مجتمعاً افتراضياً» كما عرفه مانويل

كاستلر بأنه «شبكة أليكترونية تحدد نفسها مكونة من اتصالات تفاعلية متبادلة منظمة حول مصلحة أو غاية مشتركة، بالرغم من أن الاتصال يصبح أحياناً هدفاً بحد ذاته» (1996، ص361). وسوف أعود إلى هذه المجموعات فيما بعد بخصوص عدم التركيز على الإسلام الموجود في هذه الأشكال الشعبية من التصوف.

إن التنوع في أنماط الحضور على الإنترنت الذي تحافظ عليه مجموعات تصوفية مختلفة يمكن فهمه في سياق الخصائص الأساسية لوسائل الاتصالات والتكنولوجية الحديثة. وكما يلاحظ كاستلر فإنه «في المجتمع المنظم حول وسائل الإعلام، فإن وجود رسائل خارج تلك الوسائل مقيد ومحصور بالشبكات بين الأشخاص، وهكذا فإنها تختفي من العقل الجماعي» (ص336). وهذا الوضع الجديد يشكل تحدياً للجماعات التي تحددت تقليدياً بوصولها إلى التعاليم الباطنية الخفية المدخرة خصيصاً للنخب الروحية. وفي العام الماضي، سألت قائداً لمجموعة صوفية من جنوب آسية عما إذا كان مهتماً أم غير مهتم بإقامة موقع على الشبكة (وقد طرحت عليه السؤال بالبريد الإلكتروني؛ لأنه يملك وصولاً إلى هذه التكنولوجيا بصفته المهنية مهندساً)، فأجاب باقتباس كلمات لأستاذ صوفي من سلسلته في القرن العشرين: «نحن لسنا بائعين ننادي على بضاعتنا في السوق، بل نحن مثل بائعي الجملة - والناس هم الذين يأتون إلينا». ومع ذلك، فقد أشار إلى أنه يجد فكرة الموقع على الشبكة مثيرة للاهتمام. ويتضح أن مريدين ماليزيين من طريقتة قد أقاموا في الواقع موقعاً تعرض فيه للبيع منشورات مطبوعة بالإنكليزية لقادة تلك الطريقة.

غير أننا يجب ألا نتصور أن التمثيل على الإنترنت أخذ في الحلول تماماً محل أشكال الاتصالات والتكنولوجية السابقة. فتاريخ التكنولوجيا يشير إلى أن الأشكال الثقافية الأقدم كثيراً ما تصرّ على البقاء إلى جانب أشكال الاتصال المدخلة حديثاً. فبعد زمن طويل من استنباط الكتابة، وحتى بعد اختراع الطباعة، ظلت الأشكال الشفهية من الثقافة موجودة باستمرار حتى يومنا هذا. وإن الغالبية العظمى من المشاركين في الطرق الصوفية في البلدان الإسلامية لا يزالون من طبقات اجتماعية ليس لها وصول إلى أحدث أشكال الاتصال الإلكتروني، بل إن كثيراً منهم أميون حقاً.

فالمريدون من الطبقات الدنيا الذين يحضرون مهرجانات الأولياء المتصوفين في مصر وباكستان غير ممثلين على الشبكة. وإن تأثير انتشار تقانات الإنترنت يحتمل أن تكون «تعزيز الشبكات الاجتماعية المسيطرة ثقافياً، وكذلك زيادة نزعتها العالمية والمعولة» (ص363). وكما هو متوقع، فإن مؤسسي المواقع الصوفية على الشبكة يميلون إلى أن يكونوا منتمين إلى الطبقات العالمية والمعولة؛ فهم إما زعماء صوفيون مهاجرون يقيمون قواعد جديدة في أمريكا وأوروبا، أو تكنوقراطيون مهاجرون يتصادف أنهم مرتبطون بسلاسل صوفية، أو أميركيون – أوروبيون معتنقون للتصوف بشكل أو بآخر. أما خارج أمريكا وأوروبا، فإن المواقع الرئيسية التي تستضيف مواقع التصوف على الشبكة هي – كما هو متوقع – مناطق التقانات العليا مثل أستراليا، وجنوب إفريقيا، وماليزيا. وفي هذا الصدد، فإن شبكات التصوف في عصر الإنترنت تختلف كثيراً عن شبكات التصوف المتمركزة محلياً من عصر ابن بطوطة. فمجموعات الشتات القائمة الآن على الأعمال التجارية الدولية مرتبطة عن طريق الاتصالات الإلكترونية في مواقع محلية متعددة، بالرغم من أنه لا يزال بإمكان ممارسي التصوف العودة إلى المزارات المقدسة في الأوقات المهمة من أجل اللقاءات وجهاً لوجه بين الأستاذ والمريد.

### أشكال المجتمع المتغيرة

إن أشكال تكنولوجيا الاتصالات الجديدة قد أدخلت توتراً في الجانب الداخلي من الجماعة الدينية المرتبطة بالتصوف. فهناك من جهة حاجة مستمرة للتوسط الشخصي والتفسير الذي يقدمه الأستاذ المتصوف، وتركيز على المزارات المحلية، مشفوع بالاستخدام الطقوسي للنصوص. ومن جهة أخرى، فإن النصوص تنشر من أجل جمهور خارجي – سواء على شكل كتب مطبوعة أم على الإنترنت بشكل متزايد – كدعوات للاقتراب من التعاليم الداخلية. وهذا يشكل من ثم نوعاً من الدعوة الصوفية ذات الموقف المعتمد الواعي للذات على الصعيد العلني العام له امتداد أكبر بكثير مما كان معروفاً في الأجيال السابقة. ولكن البديل سيكون خصخصة ترقى إلى الإبهام والغموض الكامل. فبعض المواقع الصوفية على الشبكة هي إعلانات مغرية للسلطة الروحية تقترب وتبتعد مستخدمة كميات قليلة من النصوص، واللوحات البيانية، وصوراً

فوتوغرافية أحياناً كي تنقل التأثير القوي لتأملات الأساتذة الصوفيين وسلاسلهم؛ والهدف التفاعلي الأساسي هو إدخال المشاهد في اتصال شخصي مباشر مع المجموعة المتصوفة. وهناك مواقع أخرى هي وسائط شاملة لجماعات افتراضية محملة بنصوص وارتباطات مطولة مستفيضة، حيث تجري أشكالاً جديدة من التفاعل الشخصي وتوسط لها التكنولوجيا ذاتها. وإن إمكانية المجتمع الافتراضي التي تسهلها الاتصالات الفورية تضيء أهمية كبيرة جديدة على مفهوم الإدخال الأوسي الذي يستطيع به المريدون المتصوفون الدخول في اتصال مع أساتذة بعيدين في الزمان والمكان. فيصبح المجال السايبري على أجهزة الحاسوب انعكاساً لعالم روعي غير مرئي، بالرغم من أن المكان والوجود المادي لا يتم التخلي عنهما أبداً<sup>(16)</sup>.

إن انتشار وسائل الاتصالات الجديدة كان له أيضاً آثار غير متوقعة من قبل، إذ إنه سمح للثقافة الشعبية بالتغلب على العقيدة الأيديولوجية. فالمسلمون الذين جاؤوا إلى الولايات المتحدة بعد تحرير قوانين الهجرة في عام 1965 كانوا متخصصين تقنيين وطبيين من الطبقة الوسطى من المنجذبين إلى أشكال الإسلام الإصلاحية والأصولية. أما أطفالهم، الذين وصلوا إلى سن الدراسة الجامعية اليوم فقد تعرضوا على نحو غير متوقع للجاذبية الساحرة للظاهرة الموسيقية العالمية، وبدأت أعداد كبيرة منهم تكتشف التصوف عن طريق الموسيقى القوية التأثير لنصرت فاتح علي خان وآخرين غيره. ونظراً للانحياز الساحق ضد المسلمين في وسائل الأخبار، فإن الشعبية المذهلة للشعر الصوفي لجلال الدين الرومي هي اعتناق مدهش آخر لوجه بارز من الثقافة الإسلامية - بالرغم من أن هوية الرومي الإسلامية كثيراً ما يجري الانتقاص منها وتقليل أهميتها لصالح نزعة روحية عالمية شاملة. ومع ذلك وبالرغم من التأثير المعادي للتصوف المتمثل في أشكال من الأصولية، فإن هناك علامات متزايدة على الاهتمام بنزعة التقوى التبعية الصوفية في الجماعات الإسلامية الأمريكية (وخاصة بين الذين هم من أصل آسيوي جنوبي، وهم نحو 45 في المئة من المهاجرين المسلمين).

ومن العواقب الأخرى لأجهزة الإعلام الجديدة تآكل سلطة النصوص والتسلسلات الاجتماعية الهرمية المرتبطة بالدين. كما أن «الترجمات» المتعددة لأعمال شعراء

مثل الرومي وحافظ الشيرازي تبرز مفهوم ما بعد الحداثة للنص الشعري. وهي كلها تقريباً ترجمات لمؤلفين ليسوا مطلعين على لغة الأصل. وبعضهم، مثل كولمان باركس شعراء محترفون يتعاونون بشكل وثيق مع مترجمين وطبعات قياسية؛ ومع ذلك، فإن هناك «نسخاً» من الشعراء المتصوفين ليست لها علاقة يمكن تمييزها مع النص الأصلي. بل إن هذا الشكل من التصوف في المطبوعات يكاد يصل إلى خيال كلي تصبح فيه كلمات الشاعر المتصوف مرآة متقلبة للرغبة<sup>(17)</sup>. ومن المدهش أيضاً أن الفصل بين الجنسين، والتراكيب الطبقيّة المرتبطة بالمجتمعات الإسلامية قد تجاهلتها مجموعات جديدة كثيرة من المتصوفين في الغرب. وليس الأمر قاصراً على رئاسة النساء لبعض المجموعات بالفعل، بل إن النساء يشاركن الرجال أيضاً في عزف الموسيقى الطقوسية والرقص في الأماكن العامة (مثل سماع الدراويش الدوّارين). ومن الصعب العثور على أي سابقة لذلك في الطرق الصوفية التقليدية.

وبالإضافة إلى ذلك فإن التصوف لم يعد للمسلمين فقط، فإن أقدم حضور حديث للتصوف في أوروبا وأمريكا يعود إلى أوائل سنوات القرن العشرين، وهو مستمد من الأستاذ الهندي المتصوف حضرة عنایت خان. ونظراً للشعور المعادي للمسلمين الذي كان سائداً في أواخر مرحلة الاستعمار، فقد قدم التصوف على أنه شكل عالمي من النزعة الروحية العالمية التي تتجاوز أي دين أو اعتقاد معين، بالرغم من جذوره الإسلامية المعترف بها. وإن بعض أساتذة التصوف الآخرين الذين جاؤوا إلى الغرب، مثل السريلانكي باوا محيي الدين، لهم أتباع من المسلمين وغير المسلمين الذين يشكّون في الهوية الدينية النهائية لتعاليم محيي الدين. وهذا التآكل في هوية التصوف الإسلامية يحقق تنبؤات الأصوليين المتشددین المعادين للتصوف؛ غير أن كفة الميزان الأخرى فيها موقف المجموعات التي تصر على أن التصوف هو جوهر الإسلام الحقيقي. فقد أصبح التصوف شارة هوية معلنة، وممارسة، ومعرضة للنزاع في كل أشكال الاتصال الجديدة.

إن التصوف شكل من الهوية التي تم فصلها عن الإسلام في أثناء محنة التجربة الجارحة للسيطرة الاستعمارية الأوروبية على معظم أنحاء العالم الأخرى. فقد عرفه

المستشرقون، وشوّه سمعته الأصوليون، وشجبه الحداثيون بعدّه غير ذي صلة. ومع ذلك فقد برهن على أنه نظام رمزي شديد المرونة ظل باقياً صامداً في سياقات محلية، حتى عندما استولى عليه النخبويون العالميون من المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. ففي الشبكات الخصوصية، والمطبوعات، والثقافة الشعبية، والمجتمعات الافتراضية، يمكن التوقع بأن التصوف سيستمر فاعلاً لتشكيل هوية ومجتمع في أوضاع متنوعة شتى<sup>(18)</sup>.

## الحواشي

(1) يستشهد قاموس أكسفورد الإنكليزي بكتاب إدوارد لين المطبوع عام 1842 بعنوان طرق سلوك المصريين المحدثين وعاداتهم يُعدُّ أول استخدام لاصطلاح «الإسلام» في كتاب منشور بالإنكليزية. فقبل ذلك كانت التسمية الشائعة لأتباع هذا الدين هي «المحمديون». فكان كلا الاصطلاحين ينقلان المفهوم المنكز لدين يُعدُّ واحداً من هياكل اعتقادية كثيرة متنافسة. وللاطلاع على مناقشة أكمل، انظر كارل إرنست 2003 وخاصة الفصل الثاني.

(2) انظر مناقشة الدليل في كارل إرنست 1999، وخاصة الفصل الأول؛ وانظر أيضاً كارل إرنست 2002 آ.

(3) إن نقد مقاربات «العصر الذهبي» تم تطويره بشكل كامل في إرنست ولورانس 2002. وبالرغم من أن بعض كبار الباحثين (لويس ماسينيون، ومارشال هوجسون، وإيرا لايبيدوس) قد أدركوا مكانة التصوف في المجتمعات المسلمة، فلم ينتبه أحد للتصوف المعاصر حتى زمن متأخر نسبياً. ولمعرفة استطلاعات مختصرة للتصوف في القرنين التاسع عشر والعشرين، انظر المقالات الآتية تحت عنوان «التصوف» في كتاب بيرمان وشركاه 1999، ص 313 - 340؛ «4: في مصر القرنين التاسع عشر والعشرين» (ف. دي يونغ)؛ «5: في فارس من عام 1800 فصاعداً» (ل. لويسوهن)؛ «6: بين الأتراك (ج) الأراضي العثمانية التركية وتركية الجمهورية في القرنين التاسع عشر والعشرين» (ث. زاركون)؛ «7: في الهند المسلمة (ب) في القرنين التاسع عشر والعشرين» (ك. إرنست)؛ «8: في الإسلام الصيني» (ج. أوبين)؛ «9: في إفريقية جنوب المغرب في أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين» (ج. و. هونوك).

(4) مهدي 1995، ص 6-7. يشير مهدي إلى أن الأتباع الكثيرين للطرق الصوفية جعلوا

مثل هذا الطبع مجدداً اقتصادياً. وهناك أدلة غنية من المغرب يقدمها فوزي عبد الرزاق (1990).

(5) تشمل الأمثلة ليلي ومجنون، من تأليف هاتفي، وتحرير السير وليام جونر (1788)؛ ونص وترجمة مقالة السعدي عن الأخلاق، باندينامه، من تحرير فرانسيس غلادوين (1788)؛ أعمال السعدي الكاملة (1791 و1795)؛ وأشعار حافظ (1791). وانظر شو 1981، الحواشي 111، 113، 181، 186، 277، وانظر أيضاً ستوري، 1933.

(6) تشمل العناوين العمل المجهول المؤلف جوهر التوحيد (1825)؛ وديوان شعر السعدي غولستان (روض الأزهار) (1928 و 1841)؛ وباندينامه لفريد الدين العطار (1828، 1838، 1842)؛ تعليق تركي علي حافظ (1835)؛ معرفة نامه، عمل تركي عن التصوف من تأليف إبراهيم حقي (1836)؛ تعليق تركي في ثلاثة مجلدات على كتاب الرومي مثنوي، بقلم كفراوي (1836)؛ ابن عربي: فصوص الحکم (1838)؛ الشعر العثماني للشيخ غالب (1838)؛ تعليق صوفي على القرآن بقلم إسماعيل حقي (1840)؛ الأشعار الفارسية لحافظ (1841)؛ وعدة مؤلفات تركية عن التصوف. انظر بيانشي 1843، ص 24-61، مستشهداً بالحواشي 19، 46، 47، 97، 109، 113، 137، 148، 149، 190، 199، 201، 202، 209، 217.

(7) فاروقي 1994، وخاصة ص 89-107. وانظر أيضاً إرنست ولورانس 2002، الفصل السادس.

(8) بوهلر 1998، لقد تم مؤخراً إحياء دورية جمعة علي شاه باللغة الإنكليزية تحت اسم الأنوار الصوفية، المجلد الأول، العددان 1 و2 [1996] وهي متوافرة عن طريق المؤسسة النقشبندية للتعليم الإسلامي: صندوق بريد 3526، بيوريا، إيلنيوي 61612-3526. والاشترك فيها للأفراد يكلف عشرة دولارات سنوياً.

(9) قامت الخانقاه المجيبية في فلواري شريف في بيهار بطبع مجلة اسمها معارف من خمسينيات القرن العشرين إلى ثمانينياته (قدرى 1998، ص 68). وتحفظ المكتبات الأمريكية بعدة دوريات صوفية من باكستان كانت تطبع على مدى العقدين الماضيين، بما فيها ثلاث من كراتشي (درويش، رومي دايجست وساشال صائن) وواحدة من كويطا (داستجير).

(10) بخش 1913؛ ويمكن الاطلاع على صورة لصفحة التوقيع من هذه الوثيقة على الموقع (<http://www.unc.edu/~cernst/chishti.htm>) وللإطلاع على أمثلة أخرى من سلاسل الشجرة، انظر قدرى 1998، ص 43، الحاشية رقم 16، ولييسكند 1998، ص 219.

(11) انظر القائمة المطولة لمطبوعات بارليني المعروضة للبيع في الفهرس الكبير (224 صفحة) المسمى كتابي دنيا، الذي تعرضه وكالة كتب نظامي في بودون بولاية أوتار براديش في الهند (1988-1989).

(12) إن العناوين الفارسية من هذه المجموعة الرائعة هي في مجموعة الأستاذ توكلي تاريخي؛ أما المجلدات الأوردية (نحو 15 في المئة من المجموع) فقد اشترتها جامعة شيكاغو.

(13) محمودوف 1993. وهذا الفيلم يجب مشاهدته على وجه التحديد مع فيلم حببية: ولية صوفية من أوزباكستان، وهو فيلم عصري جديد توزعه مؤسسة فيديو النار الصوفية في مسلسلها المعنون «نساء في موقع السلطة» (آيون 1997). وهذه المرأة من أوزباكستان بينما هي تستشهد بالقرآن، والنبى محمد ﷺ، والأولياء الصوفيين، فإنها تشير أيضاً إشارات غامضة إلى «الحيات» وإلى الإلهة في أثناء قيادتها لأتباعها لزيارة قبر بهاء الله نقشبند وقبر أمه.

(14) انظر القائمة التمثيلية لـ 140 موقعاً على العنوان: (<http://world.std.com/~habib/sufi.html>)

(15) انظر: (<http://www.sunnah.org>).

(16) جمال الدين موريس زاهوري، رسالة إلى المؤلف بتاريخ 19 آذار / مارس، 2001.

(17) انظر التسجيل الحديث: هدية حب: ديباك وأصدقائه يقدمون موسيقا مستلهمة من قصائد الحب عند الرومي (قرص ممتاسك من توزيع مؤسسة تومي بوي للموسيقا، 1998) وهو مكون من قراءات يؤديها بعض المشاهير من أمثال ديباك شوبرا، وغولدي هاون، ومادونا، ودمي مور، وروزا باركس، ومارتين شين وديبرا وينغر.

(18) للاطلاع على مزيد من التأمّلات حول هذا الموضوع، انظر كارل إرنست، 2002 ب.