كارل و. إرنست

الفصل التاسع

التحولات العقائدية والتقنية في التصوف المعاصر

الإسلام، والعقيدة، والتصوف

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[1]. وقد لعبت الدراسات الاستشراقية الأوروبية في القرن التاسع عشر دوراً هاماً في تطوير هذا «التدين» لمفهوم الإسلام، الذي استبعد كثيراً من الأبعاد الفكرية والروحية لذلك التقليد؛ وفي الوقت نفسه فإن السياسة الاستعمارية قد همشت وخصخصت المؤسسات التي كانت تدعم وتنقل 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 كعقيدة لحشد نشاط جماهيري كثيف ضد المصالح الاستعمارية أو الدولة الدنيوية في مرحلة ما بعد الاستعمار. وهذه الصيغة البسيطة من المعارضة الصلبة الحدّ هي التي قُبلتْ 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،

obeikandl.com

وفي استصلاح حديث، جادلتُ بأن البحث الاستشراقي ظل، منذ بدايته قبل قرنين، يحاول بشكل منهجي منظم أن يستبعد التصوف من تعريفه للإسلام[2]. ففي القرن التاسع عشر، وحتى بعد مدة طويلة من دخول القرن العشرين ظل التصوف بلا أي تغيير تقريباً، يحدَّد 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 المصلحون الإسلاميون، أسلاف المتشددين الحاليين. 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 القديسين، مثل إعدام الشهيد الصوفي الحلاج (المتوفى عام 922م) كانت تُفسّر بأن التصوف يلقى معارضة كلية من الإسلام «الصحيح القويم» (كيفما كان تحديد مثل هذا المصطلح، وأيّاً كان الذي يحدده). أما حقيقة كون الباحثين المسلمين، من الغزالي (المتوفى عام 1111م) إلى شاه ولي الله (المتوفى عام 1762م) مشبعين بالتعاليم الصوفية، فكانت شيئاً محرجاً ينبغي إبقاؤه خارج تاريخ الإسلام. بل إن شخصيات كثيراً ما يستشهد بها العقائديون المعادون للتصوف اليوم، مثل ابن تيمية (المتوفى عام 1328م) كانت هي نفسها أعضاء طرق صوفية، رغم انتقادهم لجوانب معينة من مذاهب التصوف وممارساته. كما أن معظم ذوي النزعة التحديثية، مثل السيد محمد إقبال، كانوا يميلون إلى رفض التصوف أيضاً باعتباره من خرافات القرون الوسطى، وبهذا يقدمون إسهاماً إضافياً للفكرة القائلة بأن التصوف لا علاقة له بالإسلام.

غير أنه لم يكن من الممكن تجاهل التصوف تجاهلاً كاملاً. ومرة أخرى، فيما يمكن أن يسميه أصحاب نظرية المؤامرة تواطؤاً عميقاً، 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؛ وقد اتفق الأوروبيون، وخاصة من البروتستانت

البريطانيين، مع المؤسسين الوهابيين للنظام السعودي بأن القديسين الميتين هم تراب لا حياة فيه ـ على عكس تصريحات المتصوفين الحماسية العنيفة بأن القديسين في قبورهم هم طرق حية مؤدية إلى الحضور الإلهي. ومن الناحية العملية، فإن موقف الأوروبيين كانت له ميزة إضافية أتاحت لهم أن ينبذوا المتصوفين المعاصرين باعتبارهم ممثلين متفسخين لتقليد كان عظيماً ذات يوم. وبقدر ما يتعلق الأمر بدراسة التصوف، فإن موقف العصر الذهبي قد ترجم إلى علاقة متبادلة مباشرة بين القِدَم النسبي للصوفي وبين الاهتمام الذي يُعتَبَر مستحقاً له؛ ونتيجة لذلك كانت دراسات التصوف المعاصر نادرة في عصرنا الحديث، فيما عدا الدراسات المنطلقة من منظور سياسي صرف[3].

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 فعالين في المقاومة المعادية للاستعمار فحسب، بل كانوا مرتبطين أيضاً بالدوائر الإصلاحية. ويمكن أن يقال كثير ن هذا الشيء نفسه عن المتصوفين الهنود، مثل الزعيم النقشبندي أحمد بارِلْوي والسيد الشيشتي الحاجي عماد الله، والشيخ محمد بن إدريس الشافعي من شمال إفريقيا، 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 يعتبرون التصوف معارضهم الرئيسي. وبرغم المظاهر التي تولدها أجهزة الإعلام، فإذا كان التصوف بتعريفه الواسع يشمل سلسلة من ممارسات التقوى، بما فيها شفاعات الأولياء، وتبجيل النبي محمد، فإن من الممكن القول بإنصاف بأن معظم المسلمين اليوم لا يزالون يتمسكون بوجهة نظر صوفية في الإسلام. وإن هدف هذه المقالة هو تبيان الطريقة التي اتبعها مؤيدو التصوف والمعجبون بمنتجاته الثقافية للتعبير عن أنفسهم من خلال أجهزة اتصال التكنولوجيا الحديثة وللتجرؤ على تقديم بعض التأملات عن نوع المجتمع الذي تغذيه هذه التكنولوجيا. وأنا أعتمد 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 الانترنيت (1996، ص327 - 375).

التصوف في المطبوعات

في التاريخ الأوروبي، صار من الحقائق البدهية التصريح بأن الإصلاح البروتستانتي كان وليد الطباعة إلى حدّ ما. فاختراع غوتنبرغ لحروف الطبع المتحركة قد جعل من الممكن طبع أول أفضل الكتب مبيعاً في العصر الحديث، وهو الترجمة الألمانية للإنجيل بقلم مارتن لوثر. 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 ن النصوص المقدسة. ومع ذلك فبالنسبة للإسلام، الذي ربما كان من أبرز صفاته أنه «دين الكتاب»، فإن البحث في العلاقة بين الدين وتكنولوجيا الطباعة لا يزال في طفولته المبكرة. ويعود ذلك جزئياً إلى التأخر النسبي لإدخال الطباعة إلى البلدان الإسلامية؛ فرغم 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 بأكبر سهولة، مثل المطابع التي أنشأها المبشرون المسيحيون الأوروبيون والحكومات، سواء أكانت أهلية وطنية أم استعمارية. فلا تزال جوانب أخرى كثيرة من الطباعة في البلدان الإسلامية غير مستكشفة على أية حال. ولقد كان المستشرقون كثيراً ما يتأملون ـ بطريقة استعلائية ـ 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 يعتاشون من نقل

النسخ المخطوطة باليد؟ وهل كان السبب هو مشكلة تكوين رأس المال والتسويق، نظراً لصعوبة استرداد المبالغ الكبيرة المطلوب استثمارها في مكائن المطبعة وآلاتها؟ أم هل كان هو التعلق العميق بالنقل الشفهي للكلمة المقدسة كما هي مجسدة في القرآن؟ إن هذه الأسئلة، وكثير 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 هامة 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، ص240). 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) دمقرطة المعرفة الدينية، وما نجم عن ذلك من تآكل سلطة العلماء. [يبدو أن روبنسون هذا يجهل أو يتجاهل أن القرآن كان مبذولاً 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 الرئيسي 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 الآيديولوجية. 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 دارة مقفلة 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 المواضيع 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 خفيّاً وسريّاً 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 التقي 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 مائة 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، إلى إن رعاة النشر في البلدان الإسلامية في القرن التاسع عشر، عدا الحكومات، كانت هي الطرق الصوفية[4]. 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 المواضيع الأخرى المحددة. غير أن ما هو متوفر فيه إشارة موحية. وعلى سبيل المثال، فإن مسحاً أوليّاً يدل على انه 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 أيضا في المطابع التي كان يشغلها أوروبيون في كلكتا في أواخر القرن الثامن عشر[5] وبالمثل فإن الكتب المنشورة في إيران منذ منتصف القرن التاسع عشر يقع تصنيفها بشكل رئيسي في فئات الأدب الفارسي التقليدي الكلاسيكي، والكتابات الدينية، والملاحم الخيالية، والقصص الشعبي، وكلها تتداخل مع التصوف إلى حدٍّ 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 هامة عن الدين، والأخلاق، والشعر. ومن بينها نصوص صوفية بالعربية والفارسية، والتركية لمؤلفين مثل السعدي و[وجلال الدين] الرومي و[محي الدين] بن العربي[6].

وقد طبعت منشورات التصوف بالضبط في الوقت الذي كان فيه التصوف آخذاً بالتحول إلى موضوع تجريدي، منفصل عن الإسلام في كتابات المستشرقين، ومشجوب من قبل الإصلاحيين باعتباره 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 طبعات لنصوص صوفية تقليدية «كلاسيكية» بالعربية والفارسية (وترجماتها إلى الأوردو)، ولكن أيضاً كتابات لزعماء التصوف المعاصرين، بما فيها من خطابات، ومحاضرات، ومقالات، وسِيرَ حياة، ودعوات، وممارسات تأملية، وكراريس لاستخدام الطلاسم والتعاويذ التي تحمل أسماء الله. وبما أن كل هذه الكتب صارت متاحة تجارياً، فإن الاتجاه الجديد قد وصل إلى حد التسويق الكثيف الكبير للتصوف على نطاق م 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، ولاسيما في الطباعات الحجرية التي يخلقها 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 المتشددين ومن الدنيويين الميالين إلى الغرب. وفي بلد مل باكستان، حيث تعمل العربية والفارسية كلغتين «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 والسهروردي توجد الآن بطبعات بالأوردو على رفوف الكتب في لاهور. فشهرتها والبحوث الإسلامية تجعلها حلفاء أقوياء في الدفاع عن التصوف ضد أعدائه العقائديين.

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 ـ 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[7]. 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[8]. كما أن دور تكنولوجيا الاتصالات الحديثة في التصوف الباكستاني واضح في حالة السيد الشيشتي زوقي شاه (المتوفى عام 1951). فقد تعلم في عليكره، وتدرب كصحفي 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[9]. 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 بأن صور الأولياء (التي كان من الواضح أنها مطبوعة) متوفرة في المسجد الأكبر في دلهي. وفي محادثة جرت عام 1890 شجب حيدر علي شاه (وهو زعيم شيشتيّ 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 وعلّم أتباعه أن يقولوا كلمات لا معنى لها، حج قجوم، بدلاً من حيّ قيوم، 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. ومع توفر 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 يدخلا اسميهما في تلك المساحات[10].

إن تعميم المنشورات عن التصوف عن طريق الطباعة (وفي الأوقات الأخيرة عن طريق الأجهزة الآليكترونية) 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 باعتباره عقيدة إلى جانب عقائد أخرى. وهذه

هي الحال إلى حد كبير، على سبيل المثال، في المطبوعات العديدة لمدرسة بارلفي اللاهوتية في جنوب آسيا، التي استخدمت على مدى القرن الماضي للدفاع عن الممارسات التعبدية للمتصوفة ضد هجمات مدرسة تأييد النصوص المقدسة في ديوباند (سانيال 1996)[11]. 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، ص169 - 210). ثم إن الأجناس الصوفية مثل السير الذاتية والخطابات قد خلقت علاقة حميمة بين القراء وبين السادة المتصوفين؛ وعن طريق التوزيع الأوسع الذي جعلته الطباعة ممكناً، فإن هذه المطبوعات خدمت الشبكات الصوفية المحلية، وعملت في الوقت نفسه كإعلانات شكلت – من الناحية المحتملة على الأقل ـ إضفاءاً 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 ايكلمان، فإن «تقنيات الكتابة والطباعة العقلية لا تخلق أشكالاً جديدة من الاتصال فحسب، بل هي تولّد أيضاً أشكالاً جديدة من الجماعة والسلطة» (1995، ص133). 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 ولّي صوفي قد تعتبر عملاً 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 كوسيلة للنقاش حول مجتمع إسلامي متخيّل لها علاقة مبهمة بالشبكات في المجتمعات الإسلامية. وفي حالة التصوف، فإن المدافعين عن السلاسل المحلية القوية حاولوا إزاحة النقد بالزعم بأنهم 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 الآيديولوجية المنهجية للنقاد الإصلاحيين بادعائهم ملكية رأس المال الرمزي الرئيسي المحفوظ في القرآن ولدى النبي محمد. 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 المنشي نوال كيشور، المؤسس الهندي لأهم مطبعة فارسية/ أوردية في الهند في القرن التاسع عشر، قد طبع حوالي خمسمائة كتاب قبل حلول وفاته عام 1895 (1991). ولكن الأستاذ محمد توكلي ـ 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 أميركية[12]. 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 أن 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 متوفرة 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، ص189 - 191، 195 - 196). وفي كلا الحالتين لا يمكن القول بأن الموسيقى هي نتاج منظمات تقليدية للطريقة الصوفية. وبدلاً من ذلك فإنها نتيجة إعادة تشكيل تتوفر منتجاته الثقافية لإطلاقها في سوق توزيع كثيفة كبيرة (سواء أأطلقنا 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 والمعزوفات المختلطة تؤدّى الموسيقى الصوفية في سياقات لم يتخيلها أحد من قبل على الإطلاق. وإذا أخذنا مثلاً وحيداً فقط، فإن معزوفة موسيقى قوالي للمغني الباكستاني نوسرار فاتح علي خان المعنونة («ماست ماست فالندار») كانت خليطاً لمجموعة «النوبة الكبرى» البريطانية لموسيقى الهوب تريب الشعبية في عام 1990، لتصبح مقطعاً دولياً راقصاً نجح وشاع فجأة، مع نكهة قوية من موسيقى 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 يعتبرون شخصيات روحية بحد ذاتها. وإن نظرة على أفضل خمس وعشرين معزوفة ناجحة من أجل البحث عن «الموسيقى الصوفية» على موقع بائع المفرق المعنون Amazon.com تشير إلى التنوع المدهش والوفرة الغنية لهذه الموسيقى المتاحة لعالم المستهلكين اليوم. ولكن أفضل وصف لمثل هذه الموسيقى هو أنها تخصيص تجاري للتصوف، وليست نشراً 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 الثقافي لأفلام التخطيط العرقي عن التصوف التي يصنعها العلماء الغربيون المتخصصون بدراسة الأجناس والحضارات البشرية. ومن الأمثلة الملحوظة للفلم الوثائقي عن التصوف الفلم المعنون **المصباح في المشكاة**. وهو فلم من جزأين أخرجه جيريش كارناد وأنتجته وزارة الإعلام في الحكومة الهندية عام 1991. وهذا الفلم (الذي فاز بجائزة وطنية كأفضل فلم غير رئيسي حول قضايا اجتماعية) يصور التصوف كحركة واسعة متسامحة، إسلامية في أصولها كما هو مؤكد، ولكنها أقرب إلى تيارات باكتي التعبدية الهندوسية من أي شيء آخر. وبالمثل فقد أنتجت حكومة تركيا العلمانية فلماً عنوانه **التسامح** مخصصاً لحياة وتعاليم المتصوف والشاعر جلال الدين الرومي الذي عاش في القرن الثالث عشر، حيث يصور الرومي كشخصية عالمية تتمتع باطلاع واسع على مواضيع مختلفة وتسبق النزعة الوطنية التركية والقيم العلمانية الدنيوية لمرحلة الحداثة التالية 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 فلم **الرجل المبتسم**، وهو عن الولي الصوفي الشهير في القرن الرابع عشر بهاء الدين نقشبند. والنزعة التجارية لهذا الفلم، الهادفة بوضوح إلى تشجيع الحج إلى أوزباكستان من آسيا الجنوبية وتركيا، تكشف عن التردد في

مجتمعات ما بعد النظام السوفيتي التي تحاول أن تستعيد هويتها الإسلامية، وعن الحيرة في تفسير الحماس الباطني الغامض لهذا الولي، مما جهل معلق الفلم يختتمه بمقارنة الولي بغاندي وتولستوي[13]. 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 الإنترنيت

إن المفارقة الواضحة لنشر المعلومات العامة عن تقليد خفي غامض لا تظهر في أي مكان بوضوح أكثر من ظهورها على شبكة الإنترنيت، 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 الإنترنيت المهتمين فتعرض عليهم كل شيء، من موادّ النصوص المفصلة إلى دكاكين المنتجات غير العادية. وبعضها متصل بالطرق الصوفية التقليدية، مثل النعمتلاهية، والنقشبندية، والرفاعية، والشيشتية[14]. 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 الأميركية بقيادة الشيخ هشام قباني[15]. فهذا الموقع يصف أيضاً جدليات مطولة موجهة ضد أشكال الإسلام المتشددة. بل إن اسم الموقع نفسه (Sunnah.org) يشير إلى محاولة الاستيلاء على المصطلح الهام للقدوة الأخلاقية التي يمثلها النبي (السنّة) ورغم أن كثيراً من المواقع الصوفية على الشبكة لها فعلاً سمات وملامح تفاعلية مثل عناوين البريد الآليكتروني، فإنها في سياق رسائلها الدينية تميل إلى أن تكون إعلامية إلى حد كبير، مع لمسة دعاية تبشيرية.

وعلى عكس ذلك، فإن المواقع المرتبطة بحضرة عناية خان في أميركا الشمالية تستغل حساسية الإنترنيت بشكل أكبر بكثير... ذلك أن بير ولاية خان، وسام الصوفي، وغيرهما من فروع هذه الطريقة الصوفية لها حضور طاغٍ 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 مواضيع مثل العلاقة بين التصوف والإسلام. ومثل هذا النوع من المواقع يمكن أن يقال عنه بصدق أنه يشكل «مجتمعاً افتراضياً» كما عرّفه مانويل كاستلز بأنه «شبكة آليكترونية تحدد نفسها مكونة من اتصالات تفاعلية متبادلة منظمة حول مصلحة أو غاية مشتركة، رغم 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 الإنترنيت الذي تحافظ عليه مجموعات تصوفية مختلفة يمكن فهمه في سياق الخصائص الأساسية لوسائل الاتصالات والتكنولوجيا الحديثة. وكما يلاحظ كاستلز 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 آسيا عما إذا كان مهتماً أم غير مهتم بإقامة موقع على الشبكة (وقد طرحت عليه السؤال بالبريد الآليكتروني، لأنه يملك وصولاً إلى هذه التكنولوجيا بصفته المهنية كمهندس)، فأجاب باقتباس كلمات لأستاذ صوفي من سلسلته في القرن العشرين: «نحن لسنا بائعين ننادي على بضاعتنا في السوق، بل نحن مثل بائعي الجملة ـ والناس هم الذين يأتون إلينا». ومع ذلك، فقد أشار إلى أنه يجد فكرة الموقع على الشبكة مثيرة للاهتمام. ويتضح أن مريدين ماليزيين من طريقته قد أقاموا في الواقع موقعاً تعرض فيه للبيع منشورات مطبوعة بالانكليزية لقادة تلك الطريقة.

غير أننا يجب أن لا نتصور أن التمثيل على الإنترنيت آخذ في الحلول تماماً محل أشكال الاتصالات والتكنولوجيا 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 الآليكتروني، 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 الإنترنيت يحتمل أن تكون «تعزيز الشبكات الاجتماعية المسيطرة ثقافياً، وكذلك زيادة نزعتها العالمية والمعولمة» (ص363). وكما هو متوقع، فإن مؤسسي المواقع الصوفية على الشبكة يميلون إلى أن يكونوا منتمين إلى الطبقات العالمية والمعولمة: فهم إما زعماء صوفيون مهاجرون يقيمون قواعد جديدة في أميركا وأوروبا، أو تكنوقراطيون مهاجرون يتصادف أنهم مرتبطون بسلاسل صوفية، أو أميركيون ـ أوروبيون معتنقون للتصوف بشكل أو بآخر. أما خارج أميركا وأوروبا، فإن المواقع الرئيسية التي تستضيف مواقع التصوف على الشبكة هي ـ كما هو متوقع ـ مناطق التقانات العليا مثل أستراليا، وجنوب إفريقيا، وماليزيا. وفي هذا الصدد، فإن شبكات التصوف في عصر الإنترنيت تختلف كثيراً عن شبكات التصوف المتمركزة محلياً من عصر ابن بطوطة. فمجموعات الشتات القائمة الآن على الأعمال التجارية الدولية مرتبطة عن طريق الاتصالات الآليكترونية في مواقع محلية متعددة، رغم أنه لا يزال بإمكان ممارسي التصوف العودة إلى المزارات المقدسة في الأوقات الهامة 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 وللتفسير الذي يقدمه الأستاذ المتصوف، وتركيز على المزارات المحلية، مشفوع بالاستخدام الطقوسي للنصوص. ومن جهة أخرى، فإن النصوص تنشر من أجل جمهور خارجي ـ سواء على شكل كتب مطبوعة أم على الإنترنيت بشكل متزايد ـ

كدعوات للاقتراب من التعاليم الداخلية. وهذا يشكل بالتالي 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 أشكال جديدة من التفاعل الشخصي وتتوسط لها التكنولوجيا ذاتها. وإن إمكانية المجتمع الافتراضي التي تسهلها الاتصالات الفورية تضفي أهمية كبيرة جديدة على مفهوم الإدخال الأويسي الذي يستطيع به المريدون المتصوفون الدخول في اتصال مع أساتذة بعيدين في الزمان والمكان. فيصبح المجال السايبري على أجهزة الحاسوب انعكاساً لعالم روحي غير مرئي، رغم أن المكان والوجود المادي لا يتم التخلي عنهما أبداً[16].

إن انتشار وسائل الاتصالات الجديدة كان له أيضاً آثار غير متوقعة من قبل، إذ أنه سمح للثقافة الشعبية بالتغلب على العقيدة الآيديولوجية. 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 ـ رغم أن هوية الرومي الإسلامية كثيراً ما يجري الانتقاص منها وتقليل أهميتها لصالح نزعة روحية عالمية شاملة. ومع ذلك ورغم

التأثير المعادي للتصوف المتمثل بأشكال من الأصولية تمولها السعودية، فإن هناك علامات متزايدة على الاهتمام بنزعة التقوى التعبدية الصوفية في الجماعات الإسلامية الأميركية (وخاصة بين الذين هم من أصل آسيوي جنوبي، وهم حوالي 45 بالمائة 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 للنصّ 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 كليّ تصبح فيه كلمات الشاعر المتصوف مرآة متقلبة للرغبة[17]. ومن المدهش أيضاً أن الفصل بين الجنسين، والتراكيب الطبقية 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 وأميركا يعود إلى أوائل سنوات القرن العشرين، وهو مستمد من الأستاذ الهندي المتصوف حضرة عنايت 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، رغم جذوره الإسلامية المعترف بها. وإن بعض أساتذة التصوف الآخرين الذين جاؤوا إلى الغرب، مثل السريلانكي باوا محي الدين، لهم أتباع من المسلمين وغير المسلمين الذين يشكّون في الهوية الدينية النهائية لتعاليم محي الدين. وهذا التآكل في هوية التصوف الإسلامية

يحقق تنبؤات الأصوليين المتشددين 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 أثناء محنة التجربة الجارحة للسيطرة الاستعمارية الأوروبية على معظم أنحاء العالم الأخرى. فقد عرّفه المستشرقون، وشوّه سمعته الأصوليون، وشجبه الحداثيون باعتباره 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 فعالاً لتشكيل هوية ومجتمع في أوضاع متنوعة شتّى. ومن الممكن القول بأن التصوف سوف يستمر موضوعاً رهيباً بالنسبة للهوية الإسلامية في المستقبل المنظور[18].

obeikandl.com

الحواشي

(1) يستشهد قاموس أكسفورد الإنكليزي بكتاب إدوارد لين المطبوع عام 1842 بعنوان طرق سلوك المصريين المحدثين وعاداتهم باعتباره أول استخدام لاصطلاح «الإسلام» في كتاب منشور بالإنكليزية. فقبل ذلك كانت التسمية الشائعة لأتباع هذا الدين هي «المحمديون». فكان كلا الاصطلاحين ينقلان المفهوم المنكلز لدين يُعتَبَر 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. ورغم أن بعض كبار الباحثين (لويس ماسينيون، ومارشال هوجسون، وإيرا لابيدوس) 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 التالية تحت عنوان «التصوف» في كتاب بيرمان وشركاه 1999، ص313-340: «4: في مصر القرنين التاسع عشر والعشرين» (ف. دي يونغ)؛ «5: في فارس من عام 1800 فصاعداً» (ل. لويسوهْنْ)؛ «6: بين الأتراك (جـ) الأراضي العثمانية التركية وتركيا 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 إفريقيا جنوب المغرب أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين» (ج. و. هونويك).

obeikandl.com

(4)مهدي 1995، ص6-7. يشير مهدي إلى أن الأتباع الكثيرين للطرق الصوفية جعلوا مثل هذا الطبع مجدياً اقتصادياً. وهناك أدلة غنية من المغرب يقدمها فوزي عبد الرزاق (1990).

(5)تشمل الأمثلة ليلى ومجنون، من تأليف هاتفي، وتحرير السير وليام جونر (1788)؛ ونص وترجمة مقالة السعدي عن الأخلاق، باندنامه، 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 و1841)؛ وباندنامه لفريد الدين العطار (1828، 1838، 1842)؛ تعليق تركي على 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 الحِكَم (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، ص24-61، مستشهداً بالحواشي 19، 46، 47، 97، 109، 113، 137، 148، 149، 190، 199، 201، 202، 209، 217.

(7)فاروقي 1994، وخاصة ص89-107. 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 متوفرة عن طريق المؤسسة النقشبندية للتعليم الإسلامي: صندوق بريد

3526، بيوريا، إيلنيوي 61612-3526. والاشتراك فيها للأفراد يكلف عشرة دولارات سنوياً.

(9) قامت الخانقاه المجيبيّة في فلواري شريف في بيهار بطبع مجلة اسمها معارف من خمسينيات القرن العشرين إلى ثمانينياته (قدري 1998، ص68). وتحتفظ المكتبات الأميركية 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) وللاطلاع على أمثلة أخرى من سلاسل الشجرة، انظر قدري 1998، ص43، الحاشية رقم 16، وليبيسكند 1998، ص219.

(11) انظر القائمة المطولة لمطبوعات بارليفي 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 تارغي؛ أما المجلدات الأوردية (حوالي 15 بالمائة من المجموع) فقد اشترتها جامعة شيكاغو.

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

(14) انظر القائمة التمثيلية لـ 140 موقعاً على العنوان: (http://world.

obeikandl.com

(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 وأصدقاؤه يقدمون موسيقى مستلهمة من قصائد الحب عند الرومي** (قرص متماسك من توزيع مؤسسة تومي بوي للموسيقى، 1998) وهو مكون من قراءات يؤديها بعض المشاهير من أمثال ديباك شوبرا، وغولدي هاون، ومادونا، ودمي مور، وروزا باركس، ومارتن شين وديبرا وينغر.

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

obeikandl.com