وعود التصوُّف

مقاربة أنثرو ـ سوسيولوجيَّة لمشكلة الأجيال الروحيَّة في العالم الإسلامي

جعفر نجم نصر
أستاذ انثروبولوجيا الدين وعلم اجتماع الدين/ الجامعة المستنصرية، العراق

ملخص إجمالي:

مع التحولات العالمية المتسارعة وتحت وطأة موجات الحداثة، وتمدد ظاهرة العولمة بكل أذرعتها وانماطها، تغيرت اشياء كثيرة في العالم الإسلامي، وكان يعتقد للوهلة الأولى ان أهل التصوف والعرفان الاسلاميين بمنأى من هذهِ التغيرات لكونهم يمتلكون نظاماً معرفياً وأخلاقياً متماسكاً يحول دون هذهِ التأثيرات، أو على اقل تقدير يحوزون على تقنيات أو وسائل تمكنهم من التكيف معها.

على الرغم من ذلك فقد واجهوا جيلاً شبابياً يحمل ذهنية متصلة بكل هذهِ التحولات، بل مثلت ذهنيتهم مرآة عاكسة لها على عدة صعد، وذلك بكونه جيلاً مفارقاً مبتعداً عن الروحانيات المتعارف عليها، بل وناقماً على بعضها. وهذا الأمر جعل من راهنية التصوف والعرفان أمراً داخلاً في سياقات الخطاب الفلسفي لا سيما لجهة مواجهة خطاب اجتماعي جديد تمثَّل بأزمة جيلية واقعية توجبُ الوقوف على جذورها وسياقاتها وآثارها ومآلاتها.

يأتي بحثنا هذا كمحاولة أولية للوقوف على ماهية الأزمة الجيلية السارية بعمق في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة.

***

مفردات مفتاحية: الأجيال الروحية . أنثروبولوجيا التصوّف . الخطاب الفلسفي . الأزمة الجيلية . المجتمعات الإسلامية.

علم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد التجريبي الأول . 1443هـ . ربيع 2022م

١ - الأجيال الروحيَّة / مدخل تأسيسي:

مرَّ التصوُّف والعرفان في العالم الإسلاميِّ بمراحل تاريخيَّة متفاوتة على مدى قرون خلت، وهذا الأمر أنشأ أجيالاً متواصلة من المتصوِّفة والعرفاء على مستوى الخطِّ الثاني من الأتباع والمريدين أو المتعلِّمين، وقد اختلفت صيروراتهم وتحوُّلاتهم من بيئة اجتماعيَّة إسلاميَّة إلى أخرى، ولكنَّهم ظلُّوا رغم ذلك ضمن ثوابت روحيَّة ضمن دائرة ميراث صوفيٍّ/عرفانيٍّ لا يستغنون عنه في سيرهم وسلوكهم.

من البديهيِّ أنَّ الطرق الصوفيَّة متعدِّدة ومختلفة وتعيش في مجتمعات متباينة، ولكن، رغم ذلك، توجد وحدة موضوعيَّة تجمعها في كثير من معالمها الروحيَّة، ولعلَّ الأمر في شمال أفريقيا واضح بنحوٍ جليٍّ بطبيعة الحال، وكذلك الأمر على صعيد ورثة مدرسة الحكمة المتعالية في المشرق.

الأمر لم يستقرّ على نهج واحد أو رؤية أحادية وهذا طبيعيٌّ في عالم التصوُّف والعرفان، ولكنَّهُ مختلف في المجتمع الإنسانيِّ والتحوُّلات والتحدِّيات المتتالية التي واجهته، وعليه ظهرت أجيال دينيَّة مختلفة، وهذا محل النظر والاهتمام، لأن الاتجاه التقليديَّ المعروف يمسك بزمام الأمور، قبالة جيل دينيٍّ/روحيٍّ بدأ يفلت من الدائرة الروحيَّة الأم، وبدأ يأخذ مداراً روحيَّاً جديداً.

لقد قدَّم لنا علماء الاجتماع رؤية نظريَّة وميدانيَّة تأسيسيَّة لفهم التفاوت الدينيِّ أو الروحيِّ بين الأجيال في ظلِّ تحوُّلات مجتمعيَّة هائلة كما سنبيِّن لاحقاً.

يرى ويد كلارك روف أنَّ مفاتيح استيعاب (مفهوم الأجيال) وتقديره أن نعترف بأنَّ الناس يرون العالم ويستجيبون له بصورة مختلفة تماماً عن غيرهم الأكبر سناً، لكن علينا أن ندرك أيضاً أنَّ رؤاهم واستجاباتهم المميزة ليست مجرَّد رؤى مشخَّصة وغريبة في تفرُّدها، بل مشتركة على نحو واسع مع الآخرين من ذوي الأعمار والتجربة الاجتماعيَّة المشابهة. ذلك أنَّ الأبعاد الاجتماعية الرأسية منها والأفقية تدخل في غمار تشكيل وعي الجيل بوصفها صيغة واحدة (gestalt) لتجارب الحياة تجسَّدت في ما يتعلَّق بصيغة أخرى، وإذا تصوَّرنا المفهوم عن جيل معيَّن بهذهِ الكيفيَّة، فإنَّه يصير متضمِّناً عمليَّة معقَّدة وإبداعيَّة من الشكَّل الثقافيِّ – الاجتماعيِّ[١].

صحيح أن هناك تداخلاً ثقافياً بين الأجيال، ولكن لكلِّ جيل خصوصيَّته الثقافيَّة التي لا ترتبط بالذهنيَّة المعرفيَّة المحمولة فحسب، بل بالآليَّات النفسيَّة/السيكولوجيَّة للتعاطي أو التعامل مع سائر القضايا، وعلى رأسها هنا بطبيعة الحال المسألة الدينيَّة أو الروحيَّة.

[١]- ويد كلارك روف، الأجيال والدين، مقالة في كتاب: المرجع في سوسيولوجيا الدين، كتاب أكسفورد، المجلَّد الثاني (بيتر كلارك) محرَّراً، ت: ربيع وهبة، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٢٠، ص٥٢٩-٦٢٩.

هنالك شخصيَّتان في القرن العشرين كانتا مؤثِّرتين تأثيراً خاصَّاً في تشكيل نظريَّة الجيل الحديثة: خوسيه أورتيغا إي غاسيت (Jose Ortegay Gasset) الفيلسوف الإسباني، وكارل مانهايم، السوسيولوجي الألماني، وقد كتب أورتيغا أن: الجيل هو أسلوب وجود متكامل، أو إذا فضَّلت القول، هو طريقة في العيش، ترسخ نفسها عند الأفراد بطريقة لا تمُحى [١].

وحول مسألة الذهنيَّات أو العقليَّات، فقد أراد البحث في آليَّات تبدُّل عقول الأجيال الجديدة المغايرة للعقليَّة الأم داخل المجتمع، ومثلما قال رووف: ومن ثمَّ انصبَّ تشديده على تبديل (العقليَّات) ضمن المجتمع؛ وكذلك على قوة الروابط التي ترتبط بين أعضاء يتشاركون رؤية عالميَّة خاصَّة. وفي الفترات (التراكميَّة) تأتي هذهِ التبديلات محدودة، ومن ثمَّ يشعر جيل جديد بنفسه إلى درجة ملحوظة بوصفهِ جيلاً مع جيل سابق، ثمَّ تأتي الفترات (السجاليَّة) عندما يكون هناك مثلما صاغها خوليان مارياس (Julian Marias) أحد أتباع أورتيغا، (أجيال صراع، تطيح بما هو قديم وتنشئ أشياء جديدة)[٢].

هاتان المنظومتان الثقافيَّتان تشيران إلى تصادم بين جيلين ماضويٍّ وحداثويٍّ، محافظ/تقليديٍّ، وجيل متجدِّد/متفتِّح، وإن كانت هذهِ المصطلحات مخادعة بطبيعة الحال، وتنتمي إلى حقل عالم الحداثة وانزياحاته الثقافيَّة المتعدِّدة، الذي حاول الاستيلاء على كل شيء داخل المجتمعات الانسانية، إذ من الذي يقول ان اصحاب النزعة الماضوية متورطون في النزعة التقليديَّة والتي ينظر إليها نظرة ازدرائيَّة؟ ومن الذي يقول إنَّ الحداثيين هم متجدِّدون عقلانيون كما يجب أن يطلقوا على أنفسهم؟ أنَّ المعايير التي تخضع للمركزيَّة الغربيَّة موارية ومخادعة، التي تمارس إقصاءً دائماً للتراث أيَّاً كان، فما بالك بالتراث الروحيّ!؟.

وأياً تكن درجة التميُّز، فإنَّ أورتيغا رغم ذلك ينظر إلى كلِّ جيل لاحق على أنَّه ذو تأثير في تشكيل مجتمع جديد. وهو هنا لا يشدِّد على حفنة من القادة المؤثِّرين ولا ببساطة على الكتلة العظيمة من أتباعهم، بل يتصوَّر بالأحرى المجتمع بوصفهِ تشكُّلاً اجتماعيَّاً متكرِّراً ينتج من تسوية ديناميَّة بين الكتلة والفرد، وهذهِ الديناميَّة المجتمعيَّة بوصفها المصدر الرئيس هي المسؤولة عن حركات التطوُّر التاريخيّ. وللتبسيط، يمكن القول أنَّه يرى الطاقة ناشئة من تفاعل فئة عمريَّة واحدة جديدة من القادة والجماهير، وهذهِ الطاقة الجديدة تحدِّد اتجاه التغيُّرات التي تشمل المجتمع كلَّه[٣].

في هذا السياق، كان لعالم الاجتماع البارز كارل مانهايم أطروحات ذات شأن معرفيٍّ كبير ينبغي التوقُّف عند أبرزها، ولاسيما أنَّه حاول أن يجمع بين المقاربات الوضعيَّة لمشكلة الأجيال وبين

[١]- ويد كلارك روف، الأجيال والدين، ص٩٣١.
[٢]- المصدر نفسه.
[٣]- المصدر نفسه.

المقاربات الرومانسيَّة، أي بين الجمع بين التعبيرات الوصفيَّة لجيل ضمن مفهوم خطِّيٍّ للزمن، التي سعت إليها المقاربات الوضعيَّة، وبين الفهم الذاتيِّ للزمن، من أجل التقاط روح العصر بالنسبة إلى جيل معينَّ.

فكان هدف مانهايم الربط أو الجمع بين أفضل ما في المقاربتين: بالاعتراف بالخبرة الذاتية للجيل، وأيضاً بفرض نظام تجريبيٍّ على الكيفيَّة التي تشكَّلت بها أصوات خاصَّة بالجيل، وجرى التعبير عنها واكتسبت صعوداً بين الجيل،...، ولهذا اقترح: أنَّ الطابع الأخلاقيَّ والثقافيَّ لعصر ما ليس صوتاً منفرداً، ولكن على العكس، يمكن أن نفهمه مجموعة مؤتلفة من الأصوات أو تآلف «تحويلي» يتكوَّن من أصوات منفصلة تعبرِّ عن الوحدات الموجودة داخل الجيل[١].

واعتماداً على التقليد الوضعيِّ، يبدأ مانهايم بفكرة أنَّ الجيل يتشكَّل ببساطة بنحو تصويريٍّ بواسطة تماثل موقع عدد من الأفراد داخل كُلٍّ اجتماعيٍّ، على هذا النحو، يكون الانتقال من جيل إلى جيل عمليَّة مستمرَّة، مع ظهور مشاركين جدد وانسحاب متواصل لمشاركين سابقين. وقد كرَّس بعض الانتباه إلى الآليَّات الاجتماعيَّة والعائليَّة التي تضمن استمراريَّة الثقافة في سياق مثل هذا التدفُّق والتجدُّد الأساسيِّ[٢].

ويرى مانهايم أن الأجيال في حالة تفاعل مستمر، يركِّزون على التفاوض بشأن الحاضر ولكي نحقِّق ما يطلق عليه «سلسلة أجيال مستمرة»، فإنَّ أنواع الاتصالات التي تحدث بين الأجيال لا تسير في اتِّجاه واحد، من الأكبر إلى الأصغر سناً، وهو يشير إلى ضرورة الانتقال المستمرِّ للتغيُّر الثقافيِّ ملاحظاً أنَّ: مجاراة الشباب للعصر... تتوقَّف على كونهم أقرب إلى مشكلات الزمن الحاضر... وفي حقيقة أنَّهم على إدراك تام بعمليَّة عدم الاستقرار ولكلٍّ منهم موقفه منها، كل هذا بينما الجيل الأكبر سناً يتشبَّث بإعادة التوجيه التي كانت مسرحاً لشبابهم... فالمعلِّم لا يقوم فقط بتعليم تلاميذه، ولكن التلاميذ يعلمون المعلم أيضاً[٣].

بطبيعة الحال، لا يمكن فهم هذهِ التأطيرات النظريَّة الخاصَّة بمسألة (الأجيال) من دون إعادة موضعة هذا التفاوت الثقافيِّ بينهم ضمن دائرة السياقات المجتمعيَّة برمَّتها والتحوُّلات أو التغيُّرات المتعدِّدة التي طالتها، إذ إنَّ هذا الأمر سيبينِّ لنا كيف أنَّ الجيل السابق يظلُّ محافظاً ومدافعاً عن منظومة ثقافيَّة أو دينيَّة معيَّنة، وكيف أنَّ الجيل الناشئ (جيل الشباب) سيكون أكثر عرضة للاستجابة لهذهِ التغيُّرات والتماهي معها، وهذا الأمر ينطبق كليَّاً على الأجيال الروحيَّة أو الأجيال المتديِّنة في

[١]- جولي ماكليود، ريتشيل طوسون، بحث التغيرُّ الاجتماعي: المقاربات الكيفيَّة، ت: سحر توفيق، مراجعة: محمود الكردي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٤، ص٢١٧.
[٢]- جولي ماكليود، ريتشيل طوسون، بحث التغير الاجتماعي، مصدر سابق، ص٢١٧.
[٣]- المصدر نفسه، ص٢١٨.

كلِّ العصور وبحسب خصوصيَّة كلِّ التغيُّرات الاجتماعيَّة التي تطرأ عليها.

ثانياً: التحوُّلات الاجتماعيَّة والفرز الدينيُّ للأجيال: الأزمة الأولى:

ينبغي التوقُّف عند جملة التحوُّلات الاجتماعيَّة الهائلة التي جرت في العالم أجمع، والتي تركت آثارها على العالم الإسلاميِّ وأجياله الروحيَّة، والتي يمكن تكثيف التعامل معها على النحو الآتي:

أوَّلاً: أصبحت المجتمعات في العالم الإسلاميِّ تعيش ثقافة استهلاكيَّة لا حدَّ لها، فضلاً عن طغيان الفردانيَّة لدى أجيالها الشبابيَّة الجديدة، وهذا ما انعكس على العرفان والتصوُّف بأن أصبحا يمثِّلان حدثاً غريباً أو نشازاً أمام عالم الماديَّات المهيمن هذا، تحت مظلَّة الحداثة والعولمة.

إذ إنَّ بديمومة مشروع الحداثة الذي لم يتوقَّف حدثت أمور كثيرة، تجسَّدت في انهيارات لروابط اجتماعيَّة وقيميَّة انعكست على المستوى العقلانيِّ لأنشطته الاجتماعيَّة وعلى المستوى النفسيِّ في الوقت عينه، وعن ذلك يقول زيجمونت بومان: مع ذلك، ثمة سمتان تجعلان حالنا – حال حداثتنا – مختلفاً وجيداً: فأمَّا السمة الأولى فتتمثَّل في الانهيار التدريجيِّ والتدهور السريع للوهم الذي اتَّسم به صدر الحداثة، أي انهيار الإيمان بأنَّ ثمة نهاية للطريق الذي نسير فيه، وغاية كبرى للتغيُّر التاريخيِّ يمكن تحقيقها، وحالة من الكمال يمكن الوصول إليها غداً أو العام القادم أو الألفيَّة القادمة، ومجتمعاً صالحاً، ومجتمعاً عادلاً، ومجتمعاً خالياً من الصراع في جميع جوانبه المتعدِّدة أو بعضها، وتوازناً ثابتاً بين العرض والطلب، وإشباعاً للحاجات كافة،...[١]. وهنا يشير بومان إلى تسويق الوهم الذي استشرى في كلِّ مفاصل الحياة، الذي غدا عنصراً مهيمناً يفتح الأمل بلا نهاية على أشياء كثيرة، مما يجعل الأفراد أمام اللهاث الدائم نحو الغد بعده مالكاً أو صانعاً للأفضل، ولكن هذا اللهاث وتسويق الوهم هو الذي فتح شهية المجتمعات نحو الاستهلاك الدائم والمستمر.

أمَّا السمة الثانية فتتمثَّل (بحسب رأيه) في نزع الضوابط الحاكمة وخصخصة الواجبات والمهام التحديثيَّة، فما كان بالأمس مهمة يؤدِّيها العقل البشريِّ، باعتباره الملكة الجمعيَّة للبشريَّة والملكيَّة الجمعيَّة لها قد تشرذم (اتخذ طابعاً فرديَّاً) وأسند إلى امتلاك الشجاعة الفرديَّة وقدرة الاحتمال الفرديَّة، وترك لقدرة الأفراد على تصريف الأمور والموارد وإدارتها[٢].

عندما انهارت رؤية المجتمع في طريق سيره، وظلَّ شغوفاً في السعي نحو اللاَّنهائيَّات من الشؤون الماديَّة، فإنَّ هذا الأمر يعني ضمناً بحسب ما نفهم من بومان، أنَّ المجتمع فقد القدرة على أن يمتلك الوصاية القيميَّة أو الأخلاقيَّة على الأفراد لأنَّه هو ذاته فقد البوصلة الموصولة للسكينة

[١]- زيجمونت بومان، الحداثة السائلة، ت: حجاج ابو جبر، الشبكة العربيَّة للابحاث والنشر، بيروت،ط٢، ٢٠١٧، ص٧٤-٧٥.
[٢]- المصدر نفسه، ص٧٥.

والطمأنينة والاستقرار، وأمام هذا الأمر كان الأفراد يقفون أمام هذهِ التحوُّلات والانهيارات وهم لا يملكون الأدوات الكافية للمواجهة، وهذا ما سنلاحظه بجلاء في أطروحات عالم الاجتماع الفرنسي جيل ليبوفتسكي.

إذ يرى انَّ الغرب يحكمهم منطق ما اصطُلح عليه: بـ(عمليَّة الشخصنة) وهي تُعدُّ شكلاً جديداً لتنظيم المجتمع وتوجهه وتدبير سلوكيَّات أفراده، وهي تحيل إلى أمرين متقابلين أحدهما سالب: يشير إلى التشقُّق الذي أصاب التنشئة الاجتماعيَّة الانضباطيَّة، والآخر موجب يميل إلى تشكيل مجتمع مرن قائم على الإعلام وإثارة الحاجات، والجنس، وتقديس الطبيعيِّ وروح الدعاية، ومن نتائج ذلك:

ـ تصاعد حدَّة التمركز على الذات.

ـ اللامبالاة بالمصلحة العامة.

ـ غلبة الفرديِّ على الكونيِّ.

ـ غلبة النفسيِّ على الإيديولوجيِّ[١].

فالفردانيَّة الحداثويَّة بالنسبة إليه كانت متمثِّلة بـ: مجمل التغيُّرات والتحدِّيات التي جلبتها ودافعت عنها بشراسة الثورة الحداثيَّة، وهي وجه من وجوه سيرورة علمانيَّة أوسع قادت إلى ظهور مجتمعات ديمقراطيَّة تأسَّست على سيادة الفرد والشعب، وعلى التحرُّر من الخضوع للآلهة والهرميَّات المتوارثة وسطوة التقاليد. إنها امتداد ثقافيٌّ لسيرورات نظام سياسيٍّ تشكَّلت ملامحه من القرن الثامن عشر الميلاديِّ[٢].

أمَّا الثورة الفردانيَّة الثانية لديه، فهي تشكَّلت منذ ستينيَّات القرن العشرين، وهي أفسحت المجال أمام ظهور فردانيَّة جديدة تكاد تقطع ما سابقتها وتتميز بكونها متعيَّة ونفسيَّة، وتجعل التحقُّق الذاتيَّ أهمَّ غاية في الحياة، ممَّا أدَّى إلى اندحار المشاريع المجتمعيَّة الكبرى، وتآكل الهويَّات الاجتماعيَّة والمعايير الإكراهيَّة، وإلى تقديس حريَّة التصرُّف في الذات على مستوى الأسرة والدين والجنس والرياضة والموضة والانخراط السياسيِّ والنقابي[٣].

لكن ما سبب ذلك بنظره يرى ليبوفتسكي: إنَّها ثورة الحياة اليومية متجسِّدة في عمليَّة الشخصنة التي غرزت الهويَّة الشخصيَّة، وطالت جميع مناحي الحياة، ومنحت الفرد الحقَّ المطلق لأن يكوِّن

[١]- جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانيَّة المعاصرة وتحوُّلات ما بعد الحداثة، ت: حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٨، ص٨-٩.
[٢]- المصدر نفسه، ص٢١٨-٢١٩.
[٣]- جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ، مصدر سابق، ص٢٢٤-٢٢٩.

لنفسه بالصورة التي يريد، دافعة إيَّاه بذلك إلى أقصى حدود النرجسيَّة[١].

ثانياً: بعد اليأس والتجريب في ظلِّ هذه الثقافة الاستهلاكيَّة، وفي ظلِّ ضياع البوصلة المعرفيَّة الروحيَّة والأخلاقيَّة للجيل الجديد (جيل الحداثة والعولمة)، الذي كان يبحث عن متنفَّس أو ملجأ للقلق الوجوديِّ وحالة الفراغ المعنويِّ والروحيِّ الذي يعيشونه ممَّا دفعهم نحو البحث أو السعي حثيثاً نحو عالم روحيٍّ، ولكن هذه المرة ليس الارتماء في أحضان التصوُّف والعرفان الإسلاميِّ، إنَّما في أحضان الموجات الروحيَّة الوافدة من الغرب، والتي هي روحانيَّة/مشرقيَّة أعيدَ تمثُّلها ومن ثم إنتاجها داخل المنظومة الغربيَّة، من تقنيَّات روحيَّة تأمُّليَّة أو تذوُّقيَّة للروحانيَّة البوذيَّة والتاويَّة، فضلاً عمَّا يُعرف بعالم الطاقة ونحو ذلك، وهذا الأمر قاد في المآل النهائيِّ بطبيعة الحال إلى التعالي على الميراث الروحيِّ الإسلاميِّ والابتعاد عنه بنحو أو بآخر، ولكن الأمر الخطير في ذلك كلِّه هو وجود موجات روحيَّة مُمَأسسة تصبُّ في مصلحة استعماريَّة جديدة.

وهذا التديُّن الشبابيُّ مختلفٌ جذريَّاً عن التديُّن الشعبيِّ، وهو أيضاً مختلفٌ عن التديُّن الفرديِّ كما عرفه التنوير الأوروبيُّ، الذي يرى أنَّ الدين بالأساس هو وعي أخلاقيٌّ (Ethos) يلزمه وجود (حريَّة) أو (عدم قسر) في اتخاذ الخيارات الدينيَّة وينحصر في الحيِّز الخاص، فالتديُّن الشبابيُّ نمط تديُّن منتشر في الحيِّز العام، ومنفلت من قبضة المؤسَّسات الاجتماعيَّة[٢].

لقد انتبه باحث في تاريخ الأديان إلى نمط التديُّن الجديد الذي نتحدَّث عنه، ورصد علاقة تشكلُّه بالتأثير المتصاعد للعولمة ولاسيَّما عبر أهمِّ أدواتها (وسائل الإعلام التفاعليَّة/التقنيَّة)، حيث تتأسَّس علاقة استهلاكيَّة بالدين وفق تسمية الباحث الفرنسيِّ باتريك ميشيل، وهي علاقة يتعامل فيها المشاهد مع الدين بشكل استهلاكيٍّ فيختار من منه العرض الدينيُّ المناسب له من خلال مقاييسه الخاصَّة، بحيث يختار من الدين المساحة أو الفضاء أو الحيِّز المريح وغير الإجباري بعيداً عن أيِّ نظام قيميٍّ يحمل في طيَّاته الإجبار... وفق هذهِ العلاقة الاستهلاكيَّة بالدين سيكون للفرد/المشاهد إمكانيَّة رفض هذا العرض الدينيِّ في حال عدم قبوله ليبحث عن عرض دينيٍّ أكثر قبولاً[٣].

إنَّ هذا التديُّن الشبابيَّ الذي يعبرِّ عن روح الجيل الجديد بوصفه نتاج موجات الحداثة المتتابعة وتمظهُرات ظاهرة العولمة المتعدِّدة، كان وفق هذهِ النزعة الاستهلاكيَّة المتسارعة التي شملت الدين ضمن سياقات وسائل الإعلام التفاعليِّ والحيِّز المتاح له، كان عرضة في كثير من الأحيان لعرض دينيٍّ/روحيٍّ جديد، ظاهره الحريَّة الدينيَّة في البحث عن القيم

---

[١]- المصدر نفسه، ص٢٣٠.

[٢]- هاني عواد، التدين الشبابي بوصفه نمطاً منفلتاً من المؤسسة الأيديولوجية، مجلَّة "عمران"، الدوحة، ع(٢)، تصدر عن: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خريف ٢٠١٢، ص٧٧.

[٣]- المصدر نفسه.

الروحيَّة العالميَّة أو الكونيَّة، وباطنه وصاية قيميَّة كونيَّة لقوى مهيمنة جديدة.

هذهِ الهيمنة الجديدة يُصطلح عليها بـ(الدبلوماسيَّة الروحيَّة) "Spirtual Diplomacy والتي تستخدمها مؤسَّسات غربيَّة وصهيونيَّة بعينها لأجل إشاعة الدين الابراهيميِّ الذي يتجاوز الخلافات العقائديَّة، والتركيز الدائم على العلاقة المفتوحة مع «اليهوديَّة العالميَّة» بشتَّى عناوينها[١]. وأهمُّ مبادئها: الصوفيَّة هي مسار روحيٌّ لا دين لها، والتصوُّف يسلب الحدود التي تقسم الأديان المختلفة، والوصول إلى المشترك الروحيِّ بين الأديان، ووحدة المُثل الدينيَّة، والحج المشترك بين الثقافات الصوفيَّة ليس لها دور عبادة ولا تعترف بالمدن المقدَّسة، والصوفيَّة تؤكِّد وحدة المعرفة الدينيَّة (خصوصاً اليهوديَّة) بوصفها تتساوى مع الماسونيَّة الجديدة، والتوجيه الفرديُّ الروحيُّ، والمساواة بين الجميع،...الخ [٢].

ثالثاً: إنَّ قوة وهيمنة الإسلام الفقهيِّ الذي ارتمى الكثير من المتحمِّسين له في أحضان السلفيَّة الإسلاميَّة، كان بمثابة إحدى العلامات الفارقة على التوجُّهات الدينيَّة الأخرى أو النقيضة للمسألة التي تقدَّم ذكرها (لأولئك الذين يبحثون عن الروحانيَّة بمصادر غربيَّة حصراً)، وهذا يعني أننا أمام جيل أعيد توجيهه لاحقاً نحو العنف والجهاديَّة الإسلاميَّة تحت عنوان أو ذريعة أنه إسلام السلف الصالح، والذي يمثِّل مرتكزاً للإسلام الأصيل، الذي يمكن أن يواجه الحداثة الغربيَّة!!.

رابعاً: أمام كل هذا التفاوت بين الاجيال يقف جيل العرفانيين والصوفيين الذين ما زالوا يمثلون ورثة (الاسلام الطرقي)، الطرق الصوفية المغاربية أو في شمال افريقيا وبعض ورثة مدارس العرفان في المشرق، ذات الخطاب الفلسفي والتي تتحوَّل عبر صيرورته الحياتيَّة/المعاشيَّة إلى خطاب اجتماعيٍّ عبر تجسيداته وممارساته الاجتماعيَّة المتنوِّعة داخل المجتمع.

وفق ما تقدَّم ذكره، نحن إذن إزاء أزمة جيليَّة حقيقيَّة ينبغي لفت الانتباه إليها، والتي تمثَّلت في أربعة أجيال هي:

١ - جيل متماهٍ مع الغرب وحداثته بنحو المماثلة والمطابقة الكليَّة.

٢ - جيل يعيش الروحانيَّة الوافدة ظناً منه أنها الملاذ والخلاص الدينيُّ للأزمات الذاتيَّة والموضوعيَّة.

٣ - جيل يعتقد أنَّ الأصوليَّة/ السلفيَّة هي الهوية والذاكرة التي يمكن من خلالها مواجهة سائر التحدِّيات، بل ومواجهة الغرب بشتَّى السبل.

---

[١]- ينظر تفاصيل أكثر: هبة جمال الدين محمد العزب، الدبلوماسيَّة الروحيَّة والمشترك الابراهيمي:المخطَّط الاستعماري للقرن الجديد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط١، ٢٠٢١، ص٢٩.

[٢]- ينظر تفاصيل أكثر: المصدر السابق نفسه، ص٧١-٧٥.

٤ – جيل عرفانيٌّ وصوفيٌّ يعيش عزلته وغربته في ظلِّ عالم ما عادَ يعبأ كثيراً بالمنطق الروحيِّ الخالص.

أمام هذهِ الأزمة الجيليَّة الحقيقيَّة نحتاج إلى منظورين فلسفيين واجتماعيين يستطيعان أن يقدِّما الحلول والمعالجات بين حدَّين مهمَّين هما:

(١) الإزاحة وإعادة إنتاج الخطابين الفلسفيِّ والاجتماعيِّ.

(٢) ملء الفراغ السريع لمواجهة الأزمة الجيليَّة بنحوٍ متبصِّر وحاذق.

ولا شكَّ في أنَّ التصوُّف بصيغه الطرقيَّة، أي كما يبدو في الطرق الصوفيَّة اليوم، يختلف اختلافاً بيِّناً عن التصوُّف النظريِّ الفلسفيِّ كما صاغهُ أقطاب التصوُّف الإسلاميُّ، ولعلَّ التحوُّل المهمَّ في الفكر الصوفيِّ يتمثَّل في بداية مأسَّسته منذُ أن أصبح التصوُّف مجموعة من الطقوس المكوِّنة من الأذكار والأوراد الدوريَّة التي تقام في الزوايا، أي عندما أصبحت الزاوية المؤسَّسة الثقافيَّة الاجتماعيَّة الوحيدة التي تعبرِّ عن التصوُّف، حينها تشكَّل لون ثقافيٌّ جديد في الحقل الثقافيِّ الإسلاميِّ اكتسب استقلاليَّته عن التصوُّف الفلسفيِّ، من ناحية، وعن الدين الرسميِّ من ناحية اخرى، وأصبح يكتسح مجالات الثقافة الشعبيَّة في بعض الأقاليم الإسلاميَّة، خصوصاً في منطقة المغرب الغربيِّ، حيث يعتبر من أهمِّ التعبيرات عن الدين الشعبيِّ، بل ومكوِّناً جوهريَّاً للهويَّة المغاربيَّة[١].

ورغم أنَّ هذا الإسلام الطرقيَّ (كما يرى الباحث التونسيُّ حسن مرزوقي) يمثِّل بصيغته الشعبيَّة مرحلة مأسَسة للتصوُّف الفلسفيِّ وتسييج حدوده المعرفيَّة، وينهض في بنية خطابه الديني على العقل القياسي نفسه الذي يشدُّ العقل البيانيِّ والعقل العرفانيِّ، وأنَّه مكَّن الخطاب الطرقيَّ (بحسب رأيه) من الإنسجام مع بنية الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، وإن بدا في ظاهر الخطاب مختلفاً، فإنه يتماهى مع البنية العميقة للتفكير الإسلاميٌّ [٢].

إلاَّ أنَّه تعرض لانتقادات كبيرة وواسعة وعلى مدى قرون خلت، ومن جوانب عدة، قال بذلك شخصيات معرفيَّة عديدة، كان من ضمنهم الكثير من المتصوِّفة أنفسهم، ولو توقَّفنا عند أنموذج لذلك عبر ذكر بعض آراء المتصوِّف عبد الواحد يحيى (رينيه غينون) لنجد البرهنة على ذلك.

فتحت حديثه عن الارتباط بسلسلة التربية الروحيَّة، يرى أنَّ السالك يعتمد على أمرين لا انفصال بينهما استعداداته الذاتيَّة، وضرورة انضمامه إلى طريقة صوفيَّة لأجل استكمال شروط سيره

[١]- حسن مرزوقي، الإسلام الطرقي ومستويات التأصيل، مجلَّة "عمران"، الدوحة، العدد(٢)، تصدر عن: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خريف ٢٠١٢، ص١٥-١٦.
[٢]- المصدر نفسه، ص١٧.

علم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد التجريبي الأول . 1443هـ . ربيع 2022م

وسلوكه، فالإخفاق في تطوُّره الروحيِّ يقع جراء: ضعف كفاءات المريد، أي ضيق الاستعدادات التي يحملها في ذاتها، وهي التي لا يقوم مقامها أيُّ بديل خارجيٍّ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أيضاً حالة الضمور والانحطاط التي آلت إليها في الوقت الراهن بعض التنظيمات التربويَّة (كالطرق الصوفيَّة) فأمست لا توفِّر ركيزة كافية لنيل التربية الروحيَّة الفعليَّة، بل حتى الشعور بوجودها عند من لهم أهليَّة لها، مع أنَّه لا يزال بإمكانها توفير الانتساب الظاهريِّ للطريق...[١].

بل يقوم شارحاً وجازماً: عموماً، يمكن القول بأن في عصر مثل عصرنا، هذهِ الحالة لم تمسِ شاذة، وإنما صارت دائماً تقريباً هي العاديَّة في وجهة النظر التراثيَّة، ففي العالم الإسلامي مثلاً أمست جلُّ الطرق الصوفيَّة طرق انتساب وتبرك، والنادر منها يوفِّر التجربة الكاملة والتحقُّق الفعليّ[٢].

بل هو يذهب بنحو موسَّع للحديث عن شيوخ التربية الروحيَّة الحقيقيين والمزيفين، إذ هو يعول كثيراً على من يساعد المريد على الجهد الذي يقوم به لنيل أيِّ درجة من درجات التحقُّق الروحيِّ، ولكنه يتوقَّف مليَّاً عند شيوخ الطرق أو مدَّعي العرفان المزيفين ليقول: والأمر الأصعب، خصوصاً في عصرنا، ليس هو الحصول على انخراط في تنظيم روحيٍّ، بل يتمُّ هذا أحياناً بسهولة مفرطة (نريد الإشارة إلى أنَّ بعض هذهِ التنظيمات قد أمست مفتوحة بإفراط، مما يشكِّل دائماً سبباً لانحطاطها)، وإنما هو العثور على شيخ تربية كفء، أي بإمكانه حقاً القيام بوظيفة القدوة في السلوك الروحيِّ،...، فلابدّ من الحذر الشديد من هؤلاء المتشيِّخين المزيَّفين، الذين لا يمكن لهم سوى الزجِّ بمن يستهوونهم في الظلال؟.... [٣].

فالانتساب الظاهريُّ للطرق الصوفيَّة من قبل بعض الأفراد أفضى إلى الخروج منها في كثير من الأحيان لعدم توافر لدى بعضها شيخ مُربٍّ/عارف، ولعلَّ هذا الأمر وغيره، ولاسيَّما انشغالهم بالاحتفالات الدينيَّة أو الطقوس الاحتفاليَّة المفرطة والتي تحدَّث عنها عبد الواحد يحيى كذلك[٤] ناقداً إياها، تمثِّل أحد الأسباب التي دفعت ببعض أبناء الجيل الشبابيِّ الجديد، ترك مسألة الانضمام للطرق الصوفية من جهة، وعدم السعي تماماً نحو البحث عن شيخ مربي، لأن الروحانيات الجديدة أو التصوُّف العالميِّ الوافد يرى أن ذلك الأمر لم يعد ضرورياً وقد عفى عليه الزمن!.

ثالثاً: الخطاب الفلسفيُّ للتصوُّف والعرفان وتفاعل الأجيال: (الأزمة الثانية):

أننا إزاء خطاب فلسفيٍّ نخبويٍّ/عرفانيٍّ خاصٍّ بدوائر ضيِّقة للغاية تشتغل عليه كتابة وتحليلاً

---

[١]- عبد الواحد يحيى، التربية والتحقق الروحي: تصحيح المفاهيم، ترجمة وتعليق: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، إربد، الاردن، ٢٠١٤، ص٣١.
[٢]- المصدر نفسه، هامش، ص٣١.
[٣]- المصدر نفسه، ص١١٧-١١٨.
[٤]- ينظر تفاصيل أكثر: المصدر نفسه، ص٧١-٧٦.

وتدريساً، فضلاً عن منشغلين به على المستوى العمليِّ والذي لا يرشح إلاَّ كتابات خاصة للتدليل وللإحاطة بالتجربة العرفانيَّة/ الفرديَّة، ولكنها تظلُّ كذلك في دائرة التذوُّق النخبويِّ والانهمام الفرديِّ الخاصِّ للذين يولون العرفان أهميَّة في حياتهم الخاصَّة، ولكنها تظلُّ ضمن دائرة اصطلاحيَّة ومفاهيميَّة خاصَّة وليس بمقدور الجميع الحصول على مكنوناتها.

وإزاء هذا كله، نحن ندور في دائرة واحدة مكرَّرة وضيِّقة تحتكمُ للتجربة الفردانيَّة تارة، وللخطاب الفلسفيِّ الخاص بها تارةً أخرى، من دون أن تصل إلى مساحة أوسع، أو تدخل ضمن النسق الثقافيِّ للجميع بل لا تعدو أن تكون لوناً ثقافيّاً وفلسفيّاً خاصّاً ومنعزلاً، بل متعالياً بعلوِّ خطابه العرفانيّ.

هذا الأمر حاول الغربيون تداركه من جهة الفلسفة ذاتها، عبر تقديمها إلى جمهور واسع عبر تبسيطها، وهذا ما حاول مفكرون وكتاب كثر الاشتغال عليه، اذ سعوا لأن يعزلوا الفلسفة من دائرتها النخبويَّة/الانعزاليَّة بالضرورة لانعزال مصطلحاتها وقضاياها عن الشأن الاجتماعيِّ، ومن ثمَّ تطويعها للشأن الاجتماعيِّ بالقدر الميسر. وتحدَّث آخرون من الفلاسفة عمَّا يشار إليه أحياناً بـ(الحكمة العمليَّة) أو التداوي بالتفلسُف التي أصبحت ضمن فضاءات الثقافة العربيَّة كذلك، وهذا ما لمسناه في أعمال عربيَّة خاصة.

نحن ندرك أن الأمر شاق وصعب للغاية من جهة الفلسفة ذاتها، فكيف يمكن أن يكون الأمر من جهة العرفان النظريِّ على أقل تقدير إن لم نذهب نحو العرفان العمليِّ، ولكن ما يدعونا إلى ذلك ويلحُّ بنحوٍ جليٍّ، هو إشكاليَّة (النخبويَّة العرفانيَّة) وخطابها الفلسفي (الصعب) من جهة، ومن جهة أخرى التحدِّيات المجتمعيَّة الهائلة التي تدفع بنا للبحث عن عرفان نظريٍّ وتصوُّف إسلاميٍّ يكون بمثابة الواجهة الجديدة للإسلام الذي نبحث عنه ونريدهُ ونسعى لتقديمه.

ولعلَّ التساؤل الأبرز الذي نطرحه هنا: كيف نستطيع أن نعيد تقديم الإسلام من منظور عرفانيٍّ وصوفيٍّ بعيداً عن النسقيَّة الفلسفيَّة التي سوَّرتها بعيداً عن الجمهور والذائقة الفرديَّة العامَّة والوالهة نحو البحث عن طريق توحيديٍّ خالص (بلحاظ أنَّنا إزاء منظومة روحيَّة ليس بمقدور الجميع التعامل معها، إذ لا يملك الجميع الاستعدادات أو القابليَّات نفسها) ؟.

يمكن ان تتمظهر الإشكالات حول الخطاب الفلسفيِّ للعرفان النظريِّ حصراً (إذ التصوُّف الطرقيُّ له جمهوره العام بنحو ما في الكثير من بلدان العالم الإسلاميِّ، وهذا بخلاف العرفان خصوصاً على وجه أدقّ)، والإشكالات هي:

١ – أنَّ العرفان يمتلك مناخاً ثقافيّاً أرحب للقبول من التصوُّف على المستوى النظريِّ والعمليِّ، وذلك جرَّاء الحمولات السلبيَّة التي لحقت بالأخير، ولكن رغم ذلك فإنَّ مأساة العرفان تكمن في

تعالي خطابه الفلسفيِّ وصعوبته على أفراد كثر منهم المتعلمون كذلك.

٢ – خصوصيَّة التجربة الفرديَّة للعارف، وكيف يمكن أن تكون متماهية مع الشأن الاجتماعيِّ، أي كيف يمكن تحويل نتاجاتها إلى تجربة جماعيَّة بعيداً عن الصياغة الأيديولوجيَّة، بل تقديمها كخطاب معرفيٍّ ذي لون ثقافيٍّ خاصٍّ يمكن الاشتغال عليه من دون انغلاقيَّة.

٣ – يجب مواجهة الطعون التي لحقت بالعرفان وإعادة تقديم منظومة معرفيَّة مبيِّنة للمغالطات الموجودة عبر الرد عليها، أمثال ما قال به (على سبيل المثال لا للحصر) علي شريعتي في كتابه "ثالوث العرفان" والذي اتَّهم العارف بالعطالة وانشغاله بنفسه فحسب، إذ قال: إنَّ العرفان يوجِّه في الإنسان مشاعر معنويَّة وقيماً متعالية ونفسيَّة وروحيَّة تنمّي وجوده وروحه وتكملها، ولكنه يجعل الفرد غافلاً وغير مكترث ببعض الكوارث التي تجري حوله، الأمر أشبه ما يكون برجلٍ منعزل في خلوته الروحانيَّة والمعنويَّة، حيث وصل سدرة المنتهى محلِّقاً في معراجٍ معنويٍّ عظيم، ولكنه لا يعلم شيئاً عمَّا يجري خلف جدار معزلِه، ولا يدري بالظلم والكوارث والفقر والرذيلة والجهل والفساد وانحطاط الإنسان، أي أنَّه قطع علاقته تماماً بواقعه وبيئته، ولهذا تتحوَّل هذهِ النجاة وهذا الفلاح الافتراضيُّ إلى نوعٍ من الأنانيَّة والإعجاب بالنفس[١].

ومثلما فعل محمد عابد الجابري الذي قال: العرفان،...، وهو في جانب منه موقف من العالم، موقف نفسيٌّ وفكريٌّ ووجوديٌّ، لا بل موقف عام من العالم يشمل الحياة والسلوك والمصير، والطابع العام الذي يسهم هذا الموقف هو الانزواء والهروب من العالم والتشكيِّ من وضعيَّة الإنسان فيه، وبالتالي الجنوح إلى تضخيم الفرديَّة والذاتيَّة، تضخيم (العارف) لـ(أنا)[٢] فهو بحسب رأيه: يشعر بنفسه غريباً في عالم يراه غريباً عنه تماماً، فيتَّجه إلى تمييز نفسه عن هذا العالم، إلى الانفصال عنه والقطيعة معه[٣].

وقبالة هذه الآراء نجد تصوُّرات ومواقف أخرى مغايرة كليَّاً، ترى أنَّ المتصوِّفة والعرفاء هم الوحيدون المعول عليهم لأحداث نهضة معرفيَّة/روحيَّة وتوجيه أو تربية المجتمع تربية روحيَّة، رغم كلِّ هذهِ الانتقادات، بل هم يتقدَّمون على أدوار الكثير من الفقهاء المسلمين، إزاء هذا يعلن المفكِّر الباكستاني محمد إقبال أنَّ مصير شعب من الشعوب لا يتوقَّف على النظام الذي يحرص الفقيه على حمايته وتركيزه بقدر ما يتوقَّف على قيمة الأفراد وقوَّتهم ضمن ذلك المجتمع، بهذا يبعث الصراع القديم الذي لم يُحسم في التاريخ الإسلاميِّ إلاَّ بالعنف والإقصاء: الصراع بين الفقهاء والمتصوِّفة.

---

[١]- علي شريعتي، ثالوث العرفان والمساواة والحريَّة، ت: حسن الصراف، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠١٧، ص٩٣.
[٢]- محمد عابد الجابري،ـ بنية العقل العربي: دراسة تحليليَّة نقدية للنظم المعرفيَّة في الثقافة العربيَّة، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط٩، ٢٠٠٩، ص٢٥٥.
[٣]- المصدر نفسه، ص٢٥٥-٢٥٦.

لا يخفي محمد إقبال تأييده لهؤلاء وإعراضه عن أولئك، هؤلاء يستطيعون إيقاظ المسلمين من سباتهم الروحيِّ وتوجيههم إلى المعنى العميق للوحي الإلهيِّ[١].

هذا الأمر يحتاج إلى تبيان الوظائف الاجتماعيَّة للعارف وللطرق الصوفيَّة التي ضجَّت بها كتابات العلوم الاجتماعيَّة من جهة، ومن جهة أخرى فإنَّ انسحابيَّة العارف كما يرى محمد إقبال إنَّما هي انسحابيَّة وقتيَّة ثم العودة للزمن الاجتماعي والمعايشة الكاملة له بكل أعبائه ومشاكله.

٤ – نحن بحاجة إلى تقديم النماذج العرفانيَّة بطريقة جديدة، إذ المشهور هو إمَّا أن تقدَّم بطريقة فلسفيَّة عالية وإمَّا تقدَّم بطريقة شعبويَّة، وهاتان الطريقتان بها خطأ فادح وكبير، فالطريقة الفلسفيَّة ستظلُّ تدور في فلك المقولات الفلسفيَّة البعيدة عن متناول الفكر اليوميِّ/ المعاش، والطريقة الشعبويَّة ستظلُّ تدور في فلك الأوراد والأذكار والرغبة بإظهار العارف مغيّر العالم ويحدث المعاجز والكرامات[٢]* وهذا الأمر رفضهُ العرفاء والمتصوِّفة أنفسهم إلاَّ ما رشح عنهم لغايات أخلاقيَّة وتهذيبيَّة.

وهذا الأمر يعني أننا إزاء حالة مشوَّهة من نسخة يطلق عليها بـ(الإسلام الشعبي) تناولها المستشرقون والأنثروبولوجيون بنحوٍ سلبيٍ رغم وظائفيَّته الاجتماعيَّة المتعدِّدة في الريف والواحات والصحاري، ولكنه نموذج سلبيٌّ مشوَّه من جهة تقديم العرفاء بوصفهم معالجين روحانيين فحسب، من دون ذكر وظائفهم المعرفيَّة العاليَّة.

وهذا الأمر يرتبط كذلك بالأعياد والاحتفالات الشعبيَّة التي قدم حسن حنفي النقد لها عندما تحدث عن الحالات السلبيَّة للتصوُّف ليس في مصر (الموالد) وحسب، بل في العالم الإسلامي، إذ قال: فالطرق تحوَّلت إلى موالد شعبيَّة دينيَّة في المولد النبويِّ، وإحياء المناسبات الدينيَّة، رأس السنة الهجريَّة، وليلة النصف من شعبان، وليلة القدر وليالي رمضان، يلتف حولها الجمهور، ويشارك فيها الكبار والصغار، وتُباع الحلوى، وتُطلق الألعاب الناريَّة، وتُقام مسابقات ألعاب القوى، وتُنصب الأراجيح....، لا فرق بين الدينيِّ والدنيويِّ، بين النخبة والجماهير، ويتنصب مشايخ الطرق، ويترأسون المسيرات الشعبيَّة[٣].

لقد أصبح التصوُّف ضمن دائرة (روحانيَّة السوق) أو ما اصطلح عليه بعضهم بـ(إسلام

---

[١]- ينظر: أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، قراءة نقديَّة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٨٤.

[٢]- لتفاصيل أكثر ينظر موقف عبد الواحد يحيى من ذلك الباب واحد وعشرون (حول الخوارق النفسانيَّة المزعومة) من كتابه: نظرات في التربية الروحية، ت: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٤، ص١٣٥-١٣٩.

[٣]- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوُّف، الجزء الثاني: الوعي الذاتي، المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص٦٩٦-٩٧٠.

السوق)[١]، وهذا يعني أن المتصوِّفة والعرفاء بوصفهم شخصيَّات حيَّة أو بوصفهم مراقد دينيَّة أصبحوا ضمن دائرة (السياحة الدينيَّة) ليس إلاَّ، وهذا الأمر لطالما أضرَّ بالعرفاء والمتصوِّفة وفي كلِّ بلدان العالم الإسلامي كما أحسب.

٥ – لدينا معارف بل منظومة عرفانيَّة متكاملة كميراث وكإنتاج مراحليٍّ هائل، وليس هو المشكلة، إنما المشكلة في وسائل أو تقنيَّات تقديمه إلى الناس أو المجتمع، وكيف يمكن أن يصبح جزءاً من المنظومة الثقافيَّة / التداوليَّة، هو الأمر الأهم كما أحسب، وهذا يعني أنَّنا إزاء أزمة الخطاب الفلسفيِّ ذاته وصعوبته من جهة، ومن جهة منطق الابتسارات لتجارب العرفاء والمتاجرة بها عبر نسخ متديِّنة لم يرغبوا بها.

٦ – نحن بحاجة إلى إعادة تقديم صلات العرفان والتصوُّف بالفقه الإسلاميِّ، من زاوية الإيضاح الأوسع لطبيعة هذه الصلات، وذلك لأنَّ الموجود الآن في العالم الإسلامي هو النسخة الخاصَّة بما نستطيع أن نصطلح عليه بـ(الإسلام الفقهيِّ) بنسخته السلفيَّة المتشدِّدة التي ابتلعت الإسلام برمَّته وسائر ميراثه الحضاريِّ وصادرته. فنحن بحاجة إلى تفصيل مبين لتلك الصلات بين التصوُّف والعرفان والشريعة ولعلَّ مدخلها هو الثلاثيَّة الجوهريَّة (الشريعة، الطريقة، الحقيقة)، ويشرح العرفاء العلاقة بين هذه العناصر الثلاثة المهمَّة بأنَّ من يسعى للوصول إلى مقام قرب الحقِّ تعالى لابد له أولاً من أن يبدأ باتِّباع أحكام الشريعة، وبهذا يصل إلى منزلة الطريقة ويتمكَّن من خلال السير والسلوك في الطريقة والعمل بمقتضياتها من الوصول إلى منزلة الحقيقة وأن يشاهد التوحيد في عمق عالم الوجود. ويؤكِّد أهل المعرفة أنه لا معنى من أن يخطو الإنسان في عالم الطريقة والسير والسلوك من دون الالتزام بإطاعة الشريعة، ولن يكون ذلك منه سوى اتِّباعٍ لهوى النفس، لأن التقرب إلى الحقِّ تعالى لا يتحقَّق من خلال مخالفة الأوامر والنواهي الإلهيَّة. ومن جهة أخرى إذا لم يتَّبع الإنسان الشريعة فإنه لن يتمكَّن من الانتقال إلى عالم الطريقة ولن يتمكَّن من الوصول إلى الحقيقة ولو وصل إلى حقيقة من غير الطريقة فلن يكون ذلك سوى الأنانية والإلحاد[٢].

ولعل انشغال الخطاب الفلسفيِّ العرفانيِّ بتقديم منظومته وتطويرها جعلته يخفق في بعض المجتمعات في بيان حدود الصلات والتداخلات مع (الشريعة) (التي أوضحناها آنفاً) إزاء انشغال تلك الطرق الصوفيَّة بـ(الطريقة). وبين الحدَّين تمظهرت الحقيقة بخطاب فردانيٍّ خاصٍّ لم يضبط

[١]- مصطلح تحليلي يستند أساساً إلى فكرة الربط بين أنماط معيَّنة من التديُّن الإسلامي والأسس الفلسفيَّة للسوق مثل النزعة الفردانيَّة، والانفتاح، وأولية الشأن الخاص على العام المرتبط بالدولة والشبكة، والعولمة، ونزعة الاستهلاك، والتخلِّي عن السرديَّات الأيديولوجيَّة الكبرى...الخ. ينظر تفاصيل أكثر: باتريك هايني، إسلام السوق، ت: عومرية سلطاني، مدار الأبحاث والنشر، القاهرة، ط٣، ٢٠٢٠، ص٢٦-٢٩.

[٢]- يد الله يزدان پناه، العرفان النظري: مبادئه وأصوله، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠١٦، ص٨٤.

أو يسيطر على العلاقة مع الفقه من جهة ولا مع الطريقة من جهة أخرى.

رابعاً: الأزمة الجيليَّة وأنماط الاحتواء: تفصيلات المواجهة

لكي نقدِّم خلاصة نهائيَّة للأزمة الجيليَّة وجب أن نتوقَّف عند ما نستطيع أن نصطلح عليه بـ(ملء الفراغ)، ونقصد به أن الأجيال الراهنة تعاني من أزمات مركَّبة، وهذه المسألة من جهة علاقتها بالتصوُّف والعرفان يتطلَّب إجراء رؤية استطلاعيَّة للرهان الروحيِّ القائم في العالم الإسلاميِّ لأجل الكشف عن البوابات أو المفاتيح الثقافيَّة والاجتماعيَّة التي يمكن من خلالها صياغة خطاب اجتماعيٍّ يواجه الأزمات الروحيَّة التي يعاني منها (الجيل الشبابي) المعاصر، وهذا الأمر يستدعي وضع قضايا أساسيَّة محل النظر لأجل استيعاب (ملء الفراغ) الذي نجمَ عن أزمة الحداثة والنزعة الاستهلاكيَّة (العولميَّة) من جهة، والاحباط الروحيِّ إزاء إخفاق الخطاب الفلسفيِّ والدينيِّ للطرق الصوفيَّة من جهة أخرى، فضلاً عن الإحاطة بتيَّارات الروحانيَّة التي يقدم الكثير من الشباب على الانتماء إليها أو التأثُّر بها بنحو أو بآخر، وسيكون حديثنا بالنحو الاتي:

(١) الموت السريريُّ للحداثة ومنطق ما بعد الحداثة:

إنَّ الحداثة التي تعلي من شأن العقل وحده وتُسيِّد الإنسان على الطبيعة، بعد إقصاء الجانب القدسيِّ، إن لم يكن إنكاره بنحوٍ جليٍّ بجعل الإنسان هو صاحب المركزيَّة الوجوديَّة، قبالة (مركزيَّة الإله) وصلت بها ذروة النشاطات الغائيَّة والتواصليَّة والسلطويَّة إلى أن تحصر الفرد الذي رسخت (فردانيَّته) و(تفرُّده)!! ضمن إجراءات فنيَّة وتنفيذيَّة أوجزها بعض الباحثين بالمسائل الآتية:

١ – حصر رغبات الفرد الفكريَّة والحياتيَّة اقتصاداً واجتماعاً وسياسة في قنوات مضبوطة وبطرق متعدِّدة كالسرعة مثلاً، وبذلك أصبحنا ضحايا التجديد الدائم والمفرط على كلِّ الأصعدة الحياتيَّة، ممَّا سلب منا الزمن الهادئ والطمأنينة.

٢ – قولبة الرغبات الطبيعيَّة للإنسان وإخضاعها إلى متطلِّبات الربح والسوق، وخلق رغبات متغيِّرة دائماً، مما جعلنا كائنات استهلاكيَّة فحسب.

٣ – تعرية الفرد وحصاره اجتماعيّاً عن طريق كشف الهويَّة، بحيث أصبح يُعرف من خلال سلسلة من الأرقام وحصيلة من البطاقات المختلفة والمتكاثرة، ومن ثم أصبحنا ذواتاً رقميَّة ضمن العالم الماليِّ والافتراضيِّ [١].

إنَّ السمة الأساسيَّة للحداثة تكمن في ما يلي: جعل الكائن البشريِّ مستقلاً كليّاً بذاته، لقد أصبح

[١]- ينظر تفاصيل ذلك: فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٩٢، ص١٩-٢٠.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد التجريبي الأول . 1443هـ . ربيع 2022م

أساس ذاته وغاية بحد ذاته، منفصلاً عن كلِّ تعالٍ إلهيٍّ يعلو عليه أو يتجاوزه، وقد أصبحت النزعة الفرديَّة والحريَّة، بعدما دعمتا بالتقدُّم التكنولوجيِّ العلميِّ، البداية والنهاية لمبادئ الحياة الحديثة، ونلاحظ أنَّ المجتمعات الغربيَّة وكلَّ المجتمعات الأخرى التي تغلغلت فيها عن طريق الحداثة بشكل أو بآخر تستمرُّ في التغذِّي من هذه القيم، محاولة أن تفرضها على العالم كلِّه.

كان نيتشه أول من دقَّ جرس الإنذار محذِّراً من مخاطر الحداثة حيث اعتبرها مرضاً، وانحطاطاً بلا حلٍّ ولا غفران، ونلاحظ أنَّه منذ بداية القرن العشرين فإنَّ الكثير من المبدعين الغربيين (من فلاسفة، وفنانين، وكتاب) ما عادوا يحملون أوهاماً حول مقدرة أوروبا على إعادة تسليح نفسها نفسانيّاً بوسائلها الخاصَّة.

إزاء الانتقادات المتلاحقة كان هنالك عصر آخر بدأ يظهر أنَّه عصر (ما بعد الحداثة) الذي يشير إلى إنهيار الأنظمة الشكلانيَّة للفكر، والدين، والمجتمع، وكذلك نهاية اليقينات القطعيَّة، بل وحتى قبل ذلك كان نيتشه قد اكتشف أنَّه لم يبق أمامنا إلاَّ منظورات، أو تخمينات ليس لها أساس راسخ في كائن مطلق، والواقع أن (التقدُّم) التكنولوجيَّ أو العلميَّ، راح يولد أيضاً تقدُّماً في الشكِّ والارتياب واللاَّيقين، وكذلك يولد ازدياداً وتقدُّماً للقلق المرتبط به[١].

إننا إزاء انقلاب جذريٍّ على العقل وبالضبط على العقل التنويريِّ، فلم تعد تؤمن بما تسمِّيه أوهام العقلانيَّة: المعرفيَّة والأخلاقيَّة والإنسانيَّة، حيث كفَّت عن الاعتقاد بأنَّ العلم هو الوجه الوحيد للحقيقة، وبأنَّ الماهيَّة ثابتة وسارية في جوف الموجودات، وبأنَّ البرهان قادر على الوقوف على نظام كلِّ الأشياء، وبأنَّ المعرفة يمكن أن تكون موضوعيَّة والخير يمكن أن يكون مطلقاً لا نسبية فيه ولا خلاف بشأنه، موازاة لذلك، نادت (ما بعد الحداثة) إلى إعادة النظر في الوسائل المعرفيَّة التي كان يقصيها العقل، كالخيال والأسطورة، وعملت على إلغاء الازدواجيَّات التي كان يقوم عليها الفكر الاستدلاليُّ، كالازدواجيَّة في الصورة والأصل، بين الذات والأعراض، وبين المبدأ والأثر[٢].

وهنا يطلُّ العقل العرفانيُّ، بل الفكر الصوفيُّ برمَّته الذي يمتلك الفضاء الأرحب لتلك الطمأنينة واليقين، فضلاً عن امتلاكه الأدوات الموازية لعصر لما بعد الحداثة، أمثال (الخيال الصوفيِّ) و(اللُّغة الرمزيَّة) ونحو ذلك، وهو بذلك النحو ممكن أن يكون المالك لأدوات ملء الفراغ لما أفضت إليه الحداثة من نهاية وسحق كامل لكينونة الإنسان وبحثه عن المطلق في حياته اليوميَّة

[١]- لتفاصيل أكثر ينظر: إريك يونس جوفروا، المستقبل للإسلام الروحاني، ت: هاشم صالح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦، ص١٨٠-١٨١.

[٢]- لتفاصيل أكثر ينظر: محمد المصباحي، نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط١، ٢٠١٣، ص٢٩-٣٠.

تحت وطأة العقل الأداتي والنزعة الاستهلاكيَّة، والاستلاب الكامل لإنسانيَّته[1].

وعلى هذهِ القاعدة ذاتها من التفكُّك الماديِّ أو الأخلاقي تبدو الروحانيَّات اليوم صحيحة ومشروعة وضروريَّة، فإذا كان العالم الظاهريُّ لم يعد ذا معنى، فإننا أمام خيارين لا ثالث لهما: إمَّا أن يكون الواقع محصوراً بهذا الإدراك، الشيء الذي يعني موت الله والإنسان في آنٍ معاً (بين عصري الحداثة وما بعد الحداثة)، أو أنَّ المعنى موجود في (مكان آخر)، أي في ما وراء إدراكاتنا الحسيَّة، بمعنى أنه يتوضَّح في الحقيقة الكبرى المخيفة، أي حقيقة المتصوِّفة العليا كما يرى الباحث يونس جوفروا.

لقد كانت الحداثة تفرض نفسها كنمط ثقافيٍّ أوحد عبر أدوات عدة كـ(العولمة)، فإنَّ ما بعد الحداثة تقدِّم نفسها كنمط ثقافيٍّ حرٍّ يمكن للآخر تمثُّله وينفلت من عقال كلِّ اليقينيَّات، ولعلَّ هذين النمطين كليهما يفضيان إلى الفوضى القيميَّة داخل العالم، فبين الحداثة التي تتسيَّد العالم عبر ترسيخ (المركزيَّة الغربيَّة)، وبين ما بعد الحداثة التي تخلط الثقافات برؤية مبتسرة وفارغة، كان العالم بحاجة إلى نمط ثقافيٍّ لا يتسيَّد قهريّاً ولا يفرض نفسه، وفي الوقت عينه لا يقصي طريق اليقينيَّات عن الإنسان المعاصر. إن نمط العرفان الإسلامي والفكر الصوفيِّ اللذين يمكن لهما أن يعبرُا بالإنسانيَّة صوب إعادة اكتشاف الوجود والكينونة في آن واحد، يمثِّلان إحدى الوسائل الروحيَّة لملء الفراغ للأجيال الشبابيَّة وأزمتها الروحيَّة الخانقة.

(٢) التديُّن الفرديُّ كظاهرة دينيَّة:

جرَّاء جملة التحوُّلات البنيويَّة داخل العالم الإسلاميِّ أطلَّت ظاهرة جديدة للغاية، وهي ظاهرة التديُّن الفرديِّ الذي يشير إلى مجموعة الاعتقادات الروحيَّة/المركَّبة والمأخوذة من اتِّجاهات أو مذاهب روحيَّة مختلفة، ولعلَّ التصوُّف كان إحداها، ولكن الأمر الخطير في هذا التديُّن أنَّه يقوم على مبدأ أحاديٍّ جوهريٍّ وهو الحريَّة الدينيَّة ومن ثم حريَّة الاختيار في نوع الاعتقاد وطبيعته وخصوصيّته ومصادره، رافعاً شعاراً أوحد هو أنَّ الصلة بين الفرد وخالقه لا تحتاج إلى مظلات معرفيَّة/دينيَّة متوارثة.

وإثر هذا الأمر، ذهب الكثير من الجيل المعاصر من الشباب الذي يشعر بقلق وجوديٍّ روحيٍّ وأخلاقيٍّ هذا المذهب، ولعلَّ العنصر الأبرز الذي ساعدهم على تحقيق مراميهم هي المدوَّنات والصفحات الإلكترونيَّة التي لديها مساحة واسعة في نشر وتقديم كلِّ ما هو فريد وغريب في المجال الروحيِّ بمعزلٍ تام عن الخطوط الروحيَّة والدينيَّة الأصليَّة والمعرفة.

[1]- ينظر: إريك يونس جوفروا، المصدر نفسه، ص١٨٢.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد التجريبي الأول . 1443هـ . ربيع 2022م

إننا إزاء جيل دينيٍّ جديد – متعطِّش إلى معارف روحيَّة خاصَّة، إذ بعد أن سحبته الحداثة ومظاهر الغرب المختلفة الفكريَّة والتقنيَّة عن عوالمه التقليديَّة/القديمة، وجد نفسه معلَّقاً بين الأرض والسماء من دون حاضنة أو بديل روحيٍّ ممكن للحداثة المفرطة والسائلة كما وصفها (زيجمونت بومان) تستطيع أن تقدِّم له بديلاً أو أجوبة عن قلقه الوجوديِّ وسعيه الحثيث نحو المطلق.

لقد تقدَّم الحديث عن معنى تغيير الأجيال الروحيَّة أو الدينيَّة، وصلة ذلك بعمليَّة التحوُّلات التي جرت وتجري داخل المجتمعات كافة، ومن ضمنها مجتمعات العالم الإسلاميِّ، وهذا ما ينعكس بموضوعة التديُّن نفسه وخصوصيَّته لدى هذه الأجيال.

ففي حين يتمُّ التركيز إعلاميَّاً على توجُّه الشباب نحو التطرُّف و(الإرهاب) لا ينبغي أن نغفل عن أنماط التديُّن الجديدة الأخرى التي تبرز على الساحة اليوم، فالتغيُّرات المعاصرة التي تحدث على مستوى التديُّن الشبابيِّ نحو ما يمكن أن نسمِّيه بـ(التديُّن الفرديِّ). وسبب اتِّجاهه نحو ذلك هو وجود أزمة تديُّن يواجهها الشباب في علاقتهم مع الحالة الدينيَّة العامَّة، ويتَّصف بالفرديَّة لأسباب عدَّة أبرزها:

ـ أنَّه يتشكَّل بالاستقلال عن أنماط التديُّن الجماعيَّة السائدة، كالسلفيَّة والحركيَّة والصوفيَّة التقليديَّة.

ـ أنَّه يسعى إلى الاستقلال عن التديُّن الاجتماعيِّ الذي نشأ عليه الفرد، ويعمل على مساءلة القيم والعادات الاجتماعيَّة باستمرار عن طريق البحث عن إجابات أكثر استقلاليَّة وأكثر تلبية لحاجات فردانيَّة.

ـ أنه يُعلى عن أزمة ثقة بالخطاب الدينيِّ، في مقابل اتِّجاهه نحو أشكال أخرى من المعرفة، إمَّا عن طريق التفاعل مع الانتاج المعرفيِّ الغربيِّ، أو البحث عن مصادر روحانيَّة أو تشكيل الأفكار بناءً على حاجات الفرد نفسه[١].

لقد قدم غلوك منذ سنوات تعريفاً للتديُّن، غير أنَّ عديد المسائل بانت قابلة للنقاش وأخرى ما عادت مقنعة أبداً، مقارنة بما كان شائعاً بين الدارسين إبان ستينيَّات وسبعينيَّات القرن الماضي، ممَّن حاولوا ترجمة التحديد المفاهيميِّ لغلوك في أنماط تحليل تجريبيَّة، ذات طابع اجتماعيٍّ ودينيٍّ مختلفة عمَّا يسود في أميركا أو في البلدان الاسكندنافيَّة. ورغم التأمُّلات النقديَّة التي أتاحتها الأبحاث التجريبيَّة، لا يزال من المجدي وإلى اليوم الاستئناس بمقترح غلوك، يميِّز الباحث خمسة

[١]- حمزة ياسين، التغير في التدين الشبابي: ميول روحانية فردية، ورقة عمل ضمن كتاب: (الصوفية اليوم: قراءات معاصرة في مجتمع التصوُّف ونماذجه)، تحرير: محمد أبو رمان، مؤسسة فريدريش ايبرت، عمان، ٢٠٢٠، ص٢٦٣-٢٦٤.

مستويات، أو خمسة عوامل تسمح بتحديد التديُّن، وهي: الاعتقاد - الممارسة الشعائريَّة - المعرفة - التجربة - الانتماء[١].

وإزاء هذه الفردانيَّة الشبابيَّة الجديدة وجدنا هذه المستويات الخمسة قد اعتراها تغيير كبير ضرب جوهر المنظومة المحمولة التي كانت موجودة في السابق، بمعنى أنَّنا الآن إزاء منظومة اعتقاديَّة جديدة جرت معها سائر المستويات الأخرى، ولقد كان ظهور المجتمع الشبكيِّ إلى جانب تحوُّلات أخرى إحدى العوامل الأساسيَّة التي أدَّت إلى ظهور أنماط أو صيغ روحيَّة مختلفة يحملها بعض أبناء الجيل الجديد.

تمثِّل مواقع التواصل الاجتماعيَّة تجسيداً للنمط الاجتماعيِّ الفردانيِّ، فالمساحات التي يقدِّمها الإنترنت تطرح ما يسميه دارين بارني بالمجتمع الشبكيِّ، حيث تمثِّل الشبكة حالة ترابط بين نقاط متباينة (يطلق عليها عقداً) متصلة بروابط متباعدة ومتداخلة، بحيث يمكن أن تكون هذه النقاط أشخاصاً أو مؤسَّسات[٢].

كذلك بيَّنت دراسة حمزة ياسين في المجتمع الأردنيِّ أنَّ هنالك أربعة أنماط من التديُّن الفرديِّ وعلى النحو الآتي نوضحها:

ـ **النمط الأول:** وهو النمط الذي استقرَّ على تديُّنه الجديد، وأفراده مرتاحون مع الحالة التي وصل إليها، من خلال تصوُّرهم الفردانيِّ الجديد.

ـ **النمط الثاني:** وهو النمط الذي ما زال يعيش حالة قلق ولم يحدِّد خياراته الدينيَّة بشكل كامل، إذ يعيشون حالة تقلُّب وقلق دائمين.

ـ **النمط الثالث:** وهو النمط الذي وصل إلى حالة اللاَّمبالاة وعدم الاكتراث بملاءمة خياراته للدين بسبب شعوره بالتعب من البحث المستمر، وأفراد هذا النمط لا يمتلكون تصوُّرات خاصَّة وواضحة عن تديُّنهم الجديد.

ـ **النمط الرابع:** هو النمط الذي يتبنَّى اختيار الفصل بين حياته الشخصيَّة والفكريَّة والاجتماعيَّة وبين الدين، إذ أصبح الدين حاضراً في قضايا جزئيَّة وبسيطة للغاية[٣].

إنَّ التحوُّلات المتسارعة في العالم وبقوة زخم الفردانيَّة نفسها انعكست على المتصوِّفة أنفسهم، من أبناء الجيل الروحيِّ الجديد، إذ أصبح لدينا جيلان: جيل تقليديٌّ/ صوفيٌّ معروف بثوابته

---

[١]- سابينواكفيغا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ت: عز الدين عناية، دار كلمة، أبو ظبي، ط١، ٢٠١١، ص٦٩-٧٠.

[٢]- ينظر: حمزة ياسين، المصدر نفسه، ص٢٧٢.

[٣]- ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٩.

ومواريثه الروحيَّة/ الطرقيَّة المتعارف عليها وهي:

ـ علاقة الشيخ بالمُريد.

ـ مدارات السير والسلوك المعروفة نحو الله تعالى.

ـ العلاقة مع النبي الأكرمﷺ بوصفه مظهر الإنسان الكامل الأوحد وأنه الشيخ الباطنيُّ الموجه.

ـ صورة الثواب والعقاب التي تتطابق مع ما لدى أهل الشريعة.

ولكن، كلُّ هذهِ القضايا والمفاهيم انقلبت رأساً على عقب في عصر الجيل الروحيِّ الجديد، وهذا ما حصل على سبيل المثال في المجتمع الأردنيِّ، وكأنَّ حال التحوُّل أصبح مماثلاً لبيت الشعر الشهير:

أمَّا الخيام فإنها كخيامهم

وأرى نساء الحيِّ غير نسائهِ

إننا إزاء معاهد ومراكز روحيَّة جديدة أخذت بالانتشار، وبالتالي فهي تمارس كما مارس المجتمع الشبكيُّ من تأثير في إعادة إنتاج الفهم الروحيِّ، وتقديم التصوُّف بقوالب وصيغ جديدة، معتمدة على فكرة محوريَّة هي بالأصل فكرة صوفيَّة ولكن تمَّ تحريفها وهي: (كلُّ إنسان قادر على التواصل مع الله)، وهؤلاء الروحانيون الجدد يؤمنون بمبدأ الـ onnes وهو ترجمة أجنبيَّة لمصطلح وحدة الوجود والذي هو بذاته مختلَف عليه في معناه لدى طرق صوفية عدَّة!![١].

فمنظورهم عن:

(١)**الله تعالى:** هي كسر المسمَّيات الأسريَّة، والذهاب نحو الحب بنحو مفتوح.

(٢) **النبي الأكرم**: إعادة اكتشافه من خلال ترك السنَّة النبويَّة، ولكنه مثال وأنموذج أعلى لديهم.

(٣) **العلاقة مع الأنبياء والقدِّيسين**: إنَّهم حاضرون وممكن التواصل معهم روحيَّاً.

(٤) **الثواب والعقاب**: المتصوِّفون الجدد والجيل الروحانيُّ الجديد هذا يقوم على العلاقة بينهم وبين الله من جهة الجمال والحب، ولا ينظرون إلى مسألة العقاب، نظرة دينيَّة متعارف عليها[٢].

إننا إزاء جيل جديد دمج الموروث الصوفيَّ القديم بعالم التقنيَّات الروحيَّة الشرقيَّة المعروفة من تأمُّل وروحانيَّات، مع ما يعرف بعلم الطاقة، ومن ثمَّ فنحن أمام جيل روحيٍّ متمايز بنحوٍ كبير عن

[١]- محمد معاذ المصالحة، المتصوِّفون الجدد: رحلة البحث عن الروحانيَّات والسكينة، ورقة عمل في كتاب (الصوفيَّة اليوم)، مصدر سابق، ص٢٨٦-٢٨٧.

[٢]- ينظر: المصدر السابق نفسه، ص٢٩١-٢٩٣.

الأجيال الصوفيَّة والعرفانيَّة الموجودة والمستمرَّة في المشرق والمغرب، ولعلَّ جوهرها قائم على التحرُّر من الطرقيَّة الكلاسيكيَّة بشكل نهائيٍّ، فلا يوجد شيخ لديهم، وبإمكان المُريد حسبما يرون أن يسلك بلا مربٍّ وموجه.

ولهذا، وجب التقدُّم نحو هذا الجيل برؤية صوفيَّة وعرفانيَّة مستوعبة كلَّ التحدِّيات الراهنة، وفهم دقيق لمشكلات هذا الجيل الروحيَّة، فضلاً عن وجود إجابات مقنعة لكلِّ الإشكالات التي يحملونها إزاء التصوُّف والعرفان، ولعلَّ من مقدِّمات وأسس التواصل مع هذا الجيل هو استمراريَّة الدرسات الاستطلاعيَّة الميدانيَّة للوقوف بعمق ودقَّة على منظومته العقديَّة والروحيَّة الجديدة من جهة، إضافة إلى التركيز على السياقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة لوعيهم الروحيِّ هذا من جهة أخرى.

(٣) الروحانيَّة المزيَّفة وإنقاذ الميراث الروحي:

تصاعدت وتيرة حديث صنَّاع القرار في الساحة الغربيَّة عن التصوُّف بشكل جليٍّ مباشرة بعد منعطف اعتداءات ١١ سبتمبر ٢٠٠١، حيث تمَّ تسليط الأضواء على مفاهيم ومشاريع السلفيَّة أو (الوهابيَّة) و(الجهاديَّة) وتطوَّر الأمر إلى نقد التديُّن الإسلاميِّ الحركيِّ، في نسخته القتاليَّة، مقابل الانتصار لخيار (الإسلام التقليديِّ) أو الإسلام الطرقيّْ.

كان علينا انتظار ثلاث سنوات بعد اعتداءات نيويورك وواشنطن، حتى نعاين صدور تقارير أميركيَّة تدعو إلى تشجيع الطرق الصوفيَّة، ونتحدَّث عن تقريرين شهيرين صدرا عن مركز (راند) للدراسات.

- التقرير الأول: جاء تحت عنوان (الإسلام المدنيُّ الديمقراطيُّ)، وصدر سنة ٢٠٠٤، حيث تعامل مع (الإسلاميين التقليديين والصوفيين) على أنَّهم يشكِّلون الغالبيَّة العظمى من سكان العالم الإسلامي، وهم يعبرِّون عن الإسلام المحافظ، ويؤكِّدون على المذاهب الأربعة في فهمهم للإسلام.

-التقرير الثاني: لا يقلُّ أهميَّة عن الأول، وجاء تحت عنوان: "بناء شبكات من المسلمين المعتدلين في العالم الإسلامي"، ولو أنَّ التقرير أفرد مساحة أقلَّ للصوفيَّة، واعتبر أنَّ المعتدلين هم من يقومون بتقديس أئتمَّهم أو شيوخهم ويأخذون بالإسلام التقليدي من دون التفسير الدقيق وغير الوسيط للقرآن والحديث، يعني أنَّهم يفتقرون إلى واسطة دوماً ويصلون في القبور، ويقدِّمون نذورهم، ويؤدون الكثير من الأمور التي يمقتها الوهابيون[١].

[١]- منتصر حمادة، الربيع العربي وتحوُّلات الخطاب الصوفي في المغرب، ورقة عمل في كتاب (الصوفية اليوم)، مصدر سابق، ص١٣٣-١٣٤.

لعلَّ الباحثة المصريَّة هبة جمال الدين محمد العزب كفتنا مؤونة الحديث بتفاصيل موسَّعة، عبر كتابها الذي صدر مؤخراً والموسوم بـ (الدبلوماسيَّة الروحيَّة والمشترك الإبراهيمي: المخطَّط الاستعماري الجديد)، إذ أشارت وبتفاصيل مهمَّة وموثَّقة عن المشروع الأميركيِّ الذي انطلق منذ عام ١٩٩٠ ومن ثمَّ توسع وأصبح ركناً أساسيَّاً من ضمن المؤسَّسات الحكوميَّة الأميركيَّة وبرعاية مباشرة لوزارة الخارجيَّة الأميركيَّة منذ عام ٢٠١٣، والذي يسعى عبر التصوُّف وبث أسس المشتركات الإبراهيميَّة كمدخل لتحقيق السلام الدينيِّ العالميِّ ونبذ العنف والإرهاب وتحقيق تقارب بين الأديان (بحسب دعواه !!)، عبر صناعة ديانة عالميَّة جديدة تتَّخذ من التصوُّف جسراً للعبور لأجل إنتاج مواطنة عولميَّة / روحيَّة هذه المرَّة (وتقدَّمت الإشارة إلى ذلك).

إنَّ الرعاية الأميركيَّة والإسرائيليَّة واضحة لهذا المشروع عبر القيادات اليهوديَّة للجمعيَّات الصوفيَّة العالميَّة التي أخذت تتواصل وتخترق الطرق والجمعيَّات الصوفيَّة في العالم الإسلاميِّ، من أجل توليد أو إنتاج خطاب صوفيٍّ جديد مبنيٍّ على الصَّهر الثقافيِّ والروحيِّ تحت مظلَّة المشتركات الإبراهيميَّة، وهي في المآل النهائيِّ تصنع أجيالاً شبابيَّة جديدة مفصولة عن منظومتها الروحيَّة الإسلاميَّة، من أجل تطويعها في المستقبل نحو الرضوخ لعقيدة السلم العالميِّ، التي أولى منطلقاتها قبول الآخر الصهيونيِّ، وقبول الآخر الصوفيِّ ذي العقيدة المشوَّهة والمتناقضة تماماً مع الروح القرآنيَّة/ التوحيديَّة.

إننا والحال هذه نجد من المهم ملء الفراغ والتصدِّي لهذه المشاريع، عبر إطلاق مشروع إسلاميٍّ لإنتاج خطاب صوفيٍّ وعرفانيٍّ يجمع بين حقائق التوحيد وأصوله، ويستوعب متغيِّرات العصر، ويحاول تقديم نموذج إسلاميٍّ معرفيٍّ، قبالة هذا الخطاب الدينيِّ الأيديولوجيِّ الأميركيِّ المزيَّف الذي يتخذ من أصول التوحيد الإبراهيميِّ وطرق التصوُّف جسراً لتزييف جوهر الإسلام من جهة، وصناعة وعيٍ دينيٍّ خانع من جهة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع:

١. أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقديَّة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

٢. إريك يونس جوفروا، المستقبل للإسلام الروحاني، ت: هاشم صالح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٦.

٣. باتريك هايني، إسلام السوق، ت: عومرية سلطاني، مدار الأبحاث والنشر، القاهرة، ط٣، ٢٠٢٠.

٤. جولي ماكليود، ريتشيل طوسون، بحث التغيُّر الاجتماعي: المقاربات الكيفيَّة، ت: سحر توفيق، مراجعة: محمود الكردي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٤.

٥. جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانيَّة المعاصرة وتحوُّلات ما بعد الحداثة، ت: حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٨.

٦. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوُّف، الجزء الثاني: الوعي الذاتي، المدار الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

٧. حسن مرزوقي، الإسلام الطرقيُّ ومستويات التأصيل، مجلَّة "عمران"، الدوحة، العدد(٢)، خريف ٢٠١٢.

٨. حمزة ياسين، التغيُّر في التديُّن الشبابي: ميول روحانيَّة فرديَّة، ورقة عمل ضمن كتاب: (الصوفيَّة اليوم: قراءات معاصرة في مجتمع التصوُّف ونماذجه)، تحرير: محمد أبو رمان، مؤسسة فريدريش ايبرت، عمان، ٢٠٢٠.

٩. زيجمونت بومان، الحداثة السائلة، ت: حجاج أبو جبر، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠١٧.

١٠. سابينواكفيغا، إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ت: عز الدين عناية، دار كلمة، أبو ظبي، ط١، ٢٠١١.

١١. عبد الواحد يحيى، التربية والتحقق الروحي: تصحيح المفاهيم، ترجمة وتعليق: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٤.

١٢. عبد الواحد يحيى، نظرات في التربية الروحية، ت: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٤.

١٣. علي شريعتي، ثالوث العرفان والمساواة والحريَّة، ت: حسن الصراف، دار الرافدين، بيروت، ط١، ٢٠١٧.

١٤. فتحي التريكي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٢.

١٥. محمد المصباحي، نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدار العربيَّة للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط١، ٢٠١٣.

١٦. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليليَّة نقديَّة للنظم المعرفيَّة في الثقافة العربيَّة، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط٩، ٢٠٠٩.

١٧. هاني عواد، التديُّن الشبابي بوصفه نمطاً منفلتاً من المؤسَّسة الأيديولوجيَّة، مجلة "عمران"، الدوحة، ع(٢)، خريف ٢٠١٢.

١٨. هبة جمال الدين محمد العزب، الدبلوماسيَّة الروحيَّة والمشترك الإبراهيمي، المخطَّط الاستعماري للقرن الجديد، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ط١، ٢٠٢١.

١٩. ويد كلارك روف، الأجيال والدين، مقالة في كتاب: المرجع في سوسيولوجيا الدين، كتاب أكسفورد، المجلد الثاني (بيتر كلارك) محرَّراً، ت: ربيع وهبة، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٢٠.

٢٠. يد الله يزدان پناه، العرفان النظريُّ: مبادئه وأصوله، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط٢، ٢٠١٦.