مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات
Strategic Fiker Center for Studies

أوراق سياسية

الصوفية الوظيفية
الفكرة.. والأدوار

سهام الدريسي
وحدة الدراسات والابحاث

مركز الفكـــر الاستراتيجي للدراسات

Strategic Fiker Center for Studies

مقدمة

عقب انعقاد مؤتمر (مَن هم أهل السنة والجماعة؟) بين ٢٥ و٢٨ أغسطس/آب ٢٠١٦، بالعاصمة غروزني (الشيشان)، وموجة الاستنكار التي تمخضت عنه؛ لمواقف بعض علماء الدين المسلمين، تجلى واقع التشرذم والانقسام بين أهل السنة.

تميّز هذا المؤتمر بإقرار التمايز والأفضلية للظاهرة الصوفية في إطار الفكر الديني، وإقصاء متعمَّد للتديُّن السلفي، في سياقات سياسية متوترة إقليمياً ودولياً كافية لاستثارة الفتن والصراعات باسم المقدّس، ويمكن عدُّ هذا المؤتمر نتاجاً لأجندات غربية وعربية ممنهجة لتفكيك الجوهر الفقهي للإسلام، وإخضاع هذا الدين لمنطق المصالح السياسية والتوجهات المؤدلجة، ولذلك أصبح من الضروري- حسب البيان الختامي للمؤتمر- إعادة إنتاج الظاهرة الصوفية بصفتها نمط التديّن الأكثر مشروعية لتمثيل الإسلام (الحقّ)، والأكثر تواشجاً ليس فقط مع المخزون الثقافي للمسلمين، بل مع التيارات العلمانية.

ولعلّ هذا المؤتمر امتداد للخطاب الغربي (للحرب على الإرهاب) الذي لطالما انحاز لترسيخ التديّن الصوفي داخل المجتمعات الإسلامية بصفته رهاناً استراتيجياً، وبديلاً للتشدّد الديني، مقابل التشكيك في المرجعية السلفية، ولا سيما أنّ أغلب مراكز الدراسات الغربية، وبعض النخب العربية، تعد الإسلام (الصوفي) الخيار (الديني) الأفضل لإضفاء القدسية/الشرعية على الحكام، والجدير الأمثل بسياسات الاحتواء والهيمنة الغربية على المنطقة، ومن ثم تمثّل كلّ مبادرات التقسيم والتصنيف الإقصائي لبعض مكونات الأهل السنة والجماعة سياسات ناعمة لإضعاف المنطقة العربية، وعزل دول ذات ثقل استراتيجي- مثل المملكة العربية السعودية- من خلال وصم مرجعياتها الدينية بالتشدد والتشجيع على الإرهاب.

وفي السياق ذاته، نلحظ تزايداً لنفوذ الحركات السياسية الإسلامية في المشهد الإقليمي والدولي، بالإضافة إلى انتشار التنظيمات المتطرفة المسلحة التي تستبيح القتل باسم الدين الإسلامي، وتكتمل صورة التشظي والصراع حول (الشرعية الدينية) برجوع الطرق الصوفية إلى الفضاء العام، حيث تحاول هي، أو يُدفع بها للانبعاث من جديد لتكون قوة دينية ذات دينامية اجتماعية وحضور سياسي داخل المجتمع المسلم.

ولعلّ هذا التسابق بين العديد من التيارات الدينية لامتلاك المجال السياسي وإخضاعه لا يعكس فقط الحضور الطاغي للمعطى الديني (الإسلام) بصفته تعاليم وممارسة يومية ومحدداً أساسياً للهويّة في عصر العولمة، بل أيضاً يُظهر سعياً ذا مرجعية إيديولوجية لاحتكار التديّن وتوظيفه سياسياً.

ولكن على ما يبدو فإن الاهتمام المتزايد بخطورة الحركات المسلحة مثل (تنظيم الدولة)

جعل العديد من المحللين السياسيين والباحثين في المجال الأكاديمي يتجاهلون الدور المركزي الذي تمارسه الطرق الصوفية في صمت، والذي تبشِّر به وتشجّع عليه العديد من مراكز البحث الغربية وصناع القرار العرب (نخبة وسياسيين)، ولذلك ستهتم هذه الورقة بالكشف عن أشكال التوظيف السياسي للحركات الصوفية في الواقع الراهن، وأبعاده؛ من خلال اتباع مسار تطوّر الفكر والفعل السياسي الصوفي تاريخياً، الذي استوجب قراءة تاريخية بالتوازي مع التحليل النقدي والعميق لما يمكن أن نطلق عليه (الصوفية الوظيفية).

ويجدر بالذكر أنّ المضمون الروحاني للتصوّف لم يمنع مشايخه وأتباعه من الانخراط الفعّال والمؤثر في السياقات السياسية، فلطالما وُظّفت هذه الطرق الصوفية لتكون فاعلاً أساسياً في تثبيت موازين القوى في العالم الإسلامي أو قلبها، خاصة في أوقات احتداد الصراعات حول السلطة؛ لما تتميّز به من تأثير عميق في وجدان المسلمين، وشدّة تغلغلها في النسيج المجتمعي، وارتباط طقوسها بالمخزون الثقافي للأغلبية المسلمة.

تهدف هذه الورقة إلى دراسة (الصوفية الوظيفية) بما يتضمنه هذا المفهوم من عدِّ الطرق الصوفية جماعاتٍ دينيةً تضطلع بوظيفة عمليّة متوارَثة ومتواصلة تاريخياً، تتمثّل في خدمة مشاريع وأجنداتٍ ترتبط بالسلطة الحاكمة.

وللكشف عن هذا البعد الوظيفي البراغماتي للطرق الصوفية، ستقسَّم هذه الورقة إلى ثلاثة محاور أساسية: أوّلها المقدمة الديمغرافية للصوفية، وثانيها تاريخ الفكر السياسي الصوفي، أمّا ثالثها فسيكون الصوفية السياسية في العصر الحديث.

المحور الأول: المقدمة الديمغرافية للصوفية

عودة الظاهرة الصوفية والمحاولات المسيَّسة لإعادة الاعتبار لها، والزجّ بها قوةً سياسيةً واجتماعيةً فاعلةً وذات شرعية شعبية في المجال العام، خاصة عقب ضربات ١١ سبتمبر ثمَّ ما بعد اندلاع ثورات ما يعرف بالربيع العربي، يجعلنا نتساءل عن جدوى إحيائها لتكون ملاذاً دينيّاً/روحانياً بعد عقود من الانسحاب والخمود.

على كل حال يروج الخطاب السياسي والإعلامي، والأكاديمي أيضاً (غربياً وعربياً)، لعودة التصوُّف بصفته موجة (إحياء لسماحة الإسلام)، معتبرين إياه الصورة المضيئة والمعبّرة عن الإسلام (الحقيقي) في حالة تاريخية تهيمن عليها المنظومة العلمانية التي تتخذ مواقف معادية للإسلام والمسلمين، من خلال تعميم مقولات (الإسلاموفوبيا)، وإلصاق التطرف الديني بالمضمون الفقهي للإسلام ذاته.

ويجدر بالذكر أنّ هذه السياسات الداعمة للمدّ الصوفي داخل المجتمعات المسلمة تتخذ من ماضي الطرق الصوفية المعروف بقدرة مشايخها على بلورة المشهد السياسي؛ وذلك بالتعبئة للتمرد على سلطة موجودة أو إضفاء الشرعية عليها، ركيزة ومرجعية لإفراغ

الإسلام من مضامينه العقدية، وأيضاً لتخدير الشعوب وتدجينها باسم المقدس.

ولدراسة الدوافع السياسية لتوظيف الطرق الصوفية، كما يراهن عليها حالياً كثير من المفكرين وصناع القرار الغربيين والساسة العرب، نجد في التاريخ الإسلامي المنطلق الأوّل لمعالجة مفهوم التصوّف ونشأته، بالإضافة إلى التعرّض لأهمِّ عقائده وطقوسه، وأبرز الطرق الصوفية ذات النشاط الوظيفي السياسي.

- **المفهوم**

لطالما عُرف التصوّف بوصفه تجربة روحانية تتميّز بالزهد والعزلة في فلك العشق الإلهي، وسعي (المريد) أو (المحبِّ) للوصول إلى الدرجات العليا من المعرفة باللّه المتعالي، من خلال المراوحة بين إدراك المتخيّل وإدراك عقليّ يتجاوز حدود منظومة العبادات والتديّن الممارساتي (اليومي، والمرئي، والعقائدي)، إلى مجاهدة النفس ودفعها نحو ما يطلق عليه المتصوّفة (المعرفة الإشراقية)، حيث ترتقي وتتجلى مستويات الوعي الفردي داخل الوجود الإلهي لتصير امتداداً لذاته المقدسة[1].

ولعلَّ ظهور التصوُّف بصفته نمطَ تديّن موازٍ للمنظومة الفقهية للدين الإسلامي الرسمي/ المؤسسي، لطالما استعمل لتبريره حجج مثل تلبية حاجة المتديّن الروحية لمعرفة اللّه، والتقرب منه بواسطة تجربة وجدانية فرديّة بعيداً عن التعاليم الصارمة للمؤسسة الدينية التقليدية[2].

ويمكن القول إنّ الفرق الواضح بين الديني والروحاني قد جعل للتجربة الصوفية تعريفات عديدة بوصفها حالة فردانيّة من التديّن، متحررة في أغلب الأحيان من تعاليم الدين المؤسسي وتفاصيله.

تتبنى تجربة التصوُّف، في مثاليتها ووفق التنظير والترويج لها، على جدليّة التجاذب بين الظاهر والباطن (الإظهار والإخفاء)، مع الالتزام باحترام أركان الإسلام والتقيّد بها، وتربية النفس، ومجاهدة أهوائها (الجهاد الأكبر). ويؤكد العديد من المؤرخين ومشايخ الصوفية أنّ التصوّف علم شرعي ينبثق من أخلاقيات الإسلام وأحكامه، ويعرّفه ابن خلدون في كتابه (المقدمة) قائلاً: «هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى اللّه تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[3].

ويرى بعض مشايخ الصوفية ومناصريهم أنّ التصوُّف مذهب إسلامي قائم على أسس ثلاثة: الإسلام والإيمان والتزكية. ويحدد- مثلاً- الصوفي أبو نصر السراج الطوسي (القرن الرابع للهجرة) سبعة أحوال للتصوُّف في كتابه (اللمع في التصوف): التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكل، والرضا، وهي تستوجب سعياً لمعرفة الحقيقة الإلهية.

ولعلَّ ضبابية الحدود، أو انعدامها، أمام المتصوُّف في حالات الإشراقات النورانية (الكشف)، ومراوحة تفسيراتهم الدينية بين الإدراك والعمق الروحي، وضع المذهب الصوفي في دائرة المساءلة والتشكيك في درجة التزامه بالإسلام (القرآن والسنّة)، خاصة أنّ العديد من المتصوفة يستسهلون ترك العبادات والتخلي عن أحكام الدين بحجة المعرفة بالله، والتحرر من قيود (الدين العقائدي)، نحو تجربة التجلي والكشف التي تتنوّع طقوسها بين الذكر والمناجاة، أو الزهد في الملبس، أو الرقص، أو الشطحات الصوفية..إلخ[4].

وتجاوز مفهوم التصوف حدود التجربة الروحانية بعد أن انتظم أتباعه في جماعات دينية (طرق الصوفية) يَرْأسها الوليّ/شيخ الطريقة، وفيها المريدون والمحبون. وتحكم هذه الجماعات علاقات متشابكة ومعقدة يطغى عليها مفهوما (البركة) و(السلسلة)، والولاء الروحي لشيخ الطريقة، وتتعدد مستويات الارتباط به/ها؛ فثمة المريد الذي ينشئ علاقة رسمية ووطيدة مع تعاليم الطريقة، وينتسب إليها بعد الارتقاء بأحوال مختلفة من الرياضة الروحية، وثمة المحبّ الذي ينخرط ويشارك في الاحتفالات الصوفية (المولد، والحضرة، والزيارة..)، ويدين بالولاء لأحد أقطاب التصوف الذي يؤمن بكرامته وقدرته على مساعدته على الرغم من موته، وينضوي أيضاً تحت سلطته الروحيّة[5].

ويمكن القول إنّ كثيرين من معارضي الطرق الصوفية يستنكرون ممارسات التمسُّح بالأضرحة، والتوسل بالموتى، عوض مناجاة الله، وهو مما عُدَّ شِركاً بالوحدانية، ويعدُّه السلفيون بدعاً وممارسات وثنية من قبيل عبادة الأصنام.

ومن المهم أيضاً الانتباه إلى أنّ التصوف أصبح يمثّل (علامة تجارية) في (سوق التديّن) في زمن ما بعد الحداثة، ولا يكون تعريف الطرق الصوفية بصفتها جماعات سياسية أو حزبية بقدر التركيز على بعدها الروحاني والثقافي، ولذلك يُعرِّف الباحثون التصوف الإسلامي على أنه تجربة تديّن (بديلة)، تستبطن داخل طقوسها جمالية التواصل مع اللامتناهي والاستحضار (الفانتازيّ) ليس فقط لتجربة التجلي الإلهي بل أيضاً لسحر (الشرق)[6]. وقد استقطبت وسلبت عقول كثيرين وقلوبهم (خاصة الأغنياء)، كما يظهر من دورات الرقص الصوفي ودروس (الروحانيات) المنتشرة في العالم الغربي (خاصة أمريكا)، والإقبال المتزايد على أشعار أقطاب التصوف مثل ابن العربي، وجلال الدين الرومي، وإقامة المهرجانات الدولية تحت عناوين (الموسيقى الصوفية)، ولا سيما في المغرب وتونس.. إلخ.

ومن ثم علينا أن نَعِيَ بكلِّ دقة أنّ تجربة التصوف ذاتها في داخلها لا تنضوي مركبات

السياسة مثل الحركات السياسية الإسلامية أو التيارات السلفية، ولكن التواشج بين مشايخ الصوفية والدولة (المصالح/..) جعل لهذه الطرق بعداً وظيفياً.

علينا هنا أن نقارب تاريخ نشأة هذه الظاهرة الصوفية وتفرُّعاتها من جهة تاريخ سردياتها الكبرى، وطقوسها أيضاً، قبل أن نتطرّق إلى أشكال التواشج أو التنافر بين التصوف والسياسة، وتأثير تشعباتها في التاريخ الإسلامي.

- **النشأة والجذور التاريخية**

يصنِّف العديد من الباحثين (التصوف) على أنه أحد التمظهرات الروحانية للدين الإسلامي، بدأت تمثلاتها ومقولاتها تنتشر مع بعض الزهاد الذين اتخذوا من الصوف ملبساً، وانسحبوا من المجتمع، مستأنسين بتزكية النص المقدس للمساكين، خاصة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلَّم، حيث انشغل معظم المسلمين ببناء الدولة والتنازع حول المسائل السياسية والمعيشية، وهو ممّا أثر في البعد الروحي للتديُّن.

- يرى العديد من الدارسين لظاهرة التصوف أنَّ التمدد التاريخي لهذا النمط من التديّن كان خلال أواخر القرن الثالث للهجرة، حين تحوّلت الشخصيات المتصوفة إلى أيقونات في المخيال الشعبي، وأصبح لها أتباع ومحبون، لكن يجدر بالذكر أن مقولاتهم الروحية، وتفسيراتهم القرآنية، كانت تمثّل امتداداً للخطاب الديني بمنظومته الفقهية ومؤسساته، مثل عبد القادر الجيلاني، وكانت حينها ما تزال، تقريباً، لم تنحرف نحو تأليه مشايخها واقتصارها على الذكر والتجمعات لحفظ القرآن والتبرك بكرامات (الوليّ) والاقتداء برؤيته للدنيوي والأخروي[7].

ومع ذلك تظلّ الظاهرة الصوفية في بداياتها مرتبطة بسياقاتها الاجتماعية والسياسية لتكون في الغالب تعبيراً وجدانياً عن حالة انتقاد وتمرد على احتكار المجال الديني من المؤسسات الرسمية (الإمام، والمساجد، والفقهاء، والبلاط..)[8].

من الواضح أنّ التصوف بصفته تجربة روحانية مهمشة للواقع اُستخدمت في بدايات انتشارها للتعبير عن وعي (ثوريّ) رافض للفساد والانحلال الأخلاقي والغلو، بمعنى الانسحاب من المجتمع نحو حياة التعبُّد والتزهد؛ اقتداء بجانب من حياة الرسول والصحابة (الفرق بين الصوفي والسلف الصالح من الصحابة هو عدم امتلاك القدرة على التغيير (العمليّ)، والاكتفاء بمجاهدة النفس).

- اقترنت الصوفية، بوصفها ظاهرة دينية (مستحدثة)، بالبدع والتواكل، وبدأت تلقى معارضة شديدة من فقهاء المسلمين إلى درجة اتهام بعض أتباعها بالزندقة، والخروج عن الدين، عند استنكار العديد من تفسيراتهم للقرآن، التي رأى فيها مثلاً الإمامان أنس بن مالك وأحمد بن حنبل مخالفة، وتخوَّفا من تأثيرها في تعاليم الإسلام والمنظومة

الفقهية المتفق عليها، أو عند قولهم بفكرة الفناء في العشق الإلهي، والواحدية الكونية/ وحدة الوجود (تجربة الاتحاد الذاتي بالخالق)[9].

ويمكن القول إن بعض المنظرين للتجربة الصوفية على أنها أحد أنماط التديّن المتصالحة مع أحكام الإسلام والتراث الفقهي (السني)، سعوا إلى تنقيتها من الشوائب والبدع الملتصقة بها، على غرار أبي القاسم الجنيد السالك، والمحاسبي (القرن الثالث للهجرة)[10]، اللذين يمكن عدُّهما من نقّاد انحرافات الظاهرة الصوفيّة، وقد بدأت معهما مرحلة تعديل مفاهيم التصوف (التصوف الصافي، والتصوف المنفلت (غير الصافي)، وتحديد طقوس ممارسته بما لا يتناقض مع فقه الكتاب والسنة، وذلك بانصهار الجانب الروحاني ذاته في الدعوة للمحافظة على الأحكام العقدية والركائز الأخلاقية للدين الإسلامي، بمعنى أنَّ التصوف أسلوب تعامل، وطريقة عيش، وتفكير وتعبّد[11].

وأسهمت هذه المراجعات (الإصلاحية) للظاهرة الصوفية في تعديل خطابها وتقوية مرجعياتها الفقهية بتفسيرات ومقولات غير متناقضة مع القرآن والسنّة، بل يذهب الشيخ أبو الحسن الشاذلي إلى الإقرار بعدم جواز تقديم الإشراقات الروحية (الكشف) للمتصوفة على أحكام القرآن والسنّة، التي هي بدورها انعكاس لإرادة الله وحكمته[12].

- إن تمدد الطرق الصوفية في أغلب الأقاليم الإسلامية، ودورها في نشر بعض قيم الإسلام، أو إضفاء معان روحانية جديدة على أنماط التديّن، لا يخفي قبح انحرافات أتباع كثيرين من أقطاب التصوف، ليس فقط من حيث تقديسهم لمشايخهم، بل أيضاً من حيث انزلاق بعضهم إلى نبذ العقل والعلوم التعليمية، مثل تفسير القرآن، واكتفائهم بالرؤيا والإشراقات الإلهية، متعللين أنَّ الرسول أميٌّ، وأن الله منَّ عليهم بالعلم الرباني، وهذا ممّا زاد من انتشار الخرافات والغيبيات ومظاهر الشعوذة[13].

وخلال هذا الانتشار الجغرافي لهذه الطرق الصوفية، عايشت أغلبها أشكالاً مختلفة من التثاقف والتأثّر ببقية الفرق الدينية الإسلامية مثل الشيعة والإسماعيلية، أو من الأديان الأخرى (دين البراهمة، والرهبانية..)، اختلطت لدى العديد منهم الممارسات الطقوسية بالمخزون الثقافي والأنتروبولوجي (الأسطوري، والخصوصية الاجتماعية، والمعتقدات، وعلم الأرقام..)[14].

وفي هذا السياق لا يجوز التغاضي عن طقوس الظاهرة الصوفية، وأشكال ممارساتها روحانيّاً واجتماعياً، ولعلَّ أوَّل تعبيراتها هي النزعة الخلاصية من السائد الدنيوي إلى المعرفة الغيبية والروحانية، وآخرها انحراف كثير منها وانزلاقها نحو الشعوذة.

- **العقائد والطقوس الصوفية**

ارتبطت الطقوس الصوفية بالبعد الثقافي الفلكلوري للمجتمعات المسلمة، وفتحت المجال

أمام الفرد المؤمن (البسيط) للولوج في عالم المقدس الغامض، والمتعالي على الوعي البشري، من خلال تجربة روحانية تراوح بين الميتافيزيقا والتديّن، خاصة أن جزءاً من المتصوفة يقرون بأن الذات الإلهية تتجلى وتحضر في الكون (الإنسان، والعالم المحسوس) كحالة غير متجاوزة وغير منفصلة عن الوجود المخلوق (الواحدية الكونية)[15].

- كانت هذه التجربة الروحانية- وما زالت- تغذي لا رغبة الإنسان في إخضاع المجال اللاهوتي/الديني لرغباته وأهوائه (الشفاء، والنجاح، والبركة، والزواج، والإنجاب..) فقط، بل أيضاً تتمخض عن مخزون اجتماعي متوارث يرفض، أو لا يقوى على الالتزام بالمنطق العقلاني للعقيدة الإسلامية (العبادات، والأحكام، والحدود..)، فنجد العديد منها يغالي وينحرف بسلوكيات مستهجنة (القرابين، والشعوذة، والانعزال في الزوايا..) تستمد طقوسها واستمراريتها من ممارسات متغلغلة تاريخياً وثقافياً في سيكولوجيا الفرد المسلم، وإنما جرى فقط إحياؤها بمقولات تنسجم مع بعض ما جاء به الإسلام (جهاد النفس، والمساكين، والزهد في الدنيا)[16].

- كما سبق أن ذكرنا تتميّز الطرق الصوفية بالتراتبية، أو الهرمية القيادية، حيث يستأثر (شيخ الطريقة) بسلطة روحية على أتباعه، يستمد مشروعيتها من مفهوم (الولاية) أو لتجسيده شخص الوليّ (استحضار كراماته، والتوكيل الروحاني..)، وهو ما يجعل لعلاقة التواصل بين المريد والشيخ طقوساً ذات طابع (عبودي)، مثل الاستغاثة والتوسل[17].

ويرى العديد من الباحثين، مثل (Arthur Buehler) أنّ شيخ الطريقة ينجح في استقطاب المريدين والمحبين، رغم الصيرورة التاريخية والتقلبات السياسية والمتغيرات الاجتماعية، لعدّة أسباب؛ أهمها انتسابه إلى الرسول صلى الله عليه وسلّم، وانتشار السرديات الرمزية حول الكرامات والبركة، بالإضافة إلى الخوف من الأذى والتسلط المؤذي على الحياة اليومية للشخص عند الانسحاب أو التشكيك في مصداقية الشيوخ؛ بسبب قوتهم الميتافيزيقية/الخارقة[18].

وتتبنى العلاقة بين الشيخ والمريد، أو المحبّ، على أسس التبعية الكاملة والولاء الروحاني الدائم للطريقة، والتي صارت غالباً تتصادم مع التمثّل الحديث (للحرية الدينية)، حيث لم تعد هذه العلاقة المؤسسية واضحة وممكنة في إطار المجتمعات المعاصرة التي تنظر إلى التديّن على أنه مسألة ذاتية، وأيضاً غير المتديّنين أو غير المسلمين يمكن أن يكونوا من المعجبين بالطقوس الصوفية (خاصة الخارقة منها، مثل المشي على النار دون الاحتراق، وأكل العقارب، والاختفاء، والتنبؤ..)، دون الالتزام مع طريقة معينة.

- كذلك كانت المقامات الصوفية حاضنة اجتماعية يلتجأ إليها الناس (نساء ورجالاً) للتبرك والتداوي، وتقديم الصدقات، وكذلك لمناقشة المشكلات العائلية أو المجتمعية (حلّ المشكلات بين المتنازعين، والوساطة لدى أصحاب النفوذ..)، بالإضافة إلى أنها كانت

ملجأ لعابري السبيل والفقراء والمساكين.

ولعلَّ عملية احتكار المؤسسات الدينية التقليدية، كالمساجد، من طرف الفقهاء العالمين بأصول الفقه، وكذلك من طرف العنصر الرجالي، جعل من مقامات أهل التصوف مقراً بديلاً يتساوى فيه زائروه من المتديّنين، بغض النظر عن الفروقات الجندرية أو الطبقية أو العلمية[19]، كما يمنح فرصة التقرب من الله من خلال طقوس تتناسب مع المرجعية الثقافية والاجتماعية، التي غالباً ما تتَّسم بالأمية، والخوف من السحر والجن، بالإضافة إلى الفقر والتكفير عن الذنوب، بعيداً عن قواعد التعاليم العقدية وفتاوي الفقهاء الصارمة[20].

بناء عليه؛ استطاعت الطرق الصوفية التغلغل في النسيج الاجتماعي في أغلب الدول المسلمة، وحالياً الدول الغربية، بفضل ثقافة (الخلاص) من المشكلات النفسية والمادية التي ترهق روح المسلم بمقولات غيبية ميتافيزيقية تتلاعب برغبته للاستسلام والتواكل على القوة الخارقة (للولي) المقربة من الله، ومن ثم استمدت الطرق الصوفية مشروعية التمدد التاريخي من الترويج الأسطوري والشعبي لكرامات الأولياء، وأيضاً من اقتران نسب أغلب أقطاب التصوف بأهل البيت والصحابة، وهو ما يزيد من مصداقيتهم، وجواز استحضار الشخصية النبوية فيهم، كما أن التنازع بين المدارس الفقهية، وتعقيدات علم الكلام، وأيضاً غلبة الصراع السياسي على الشأن العام، جعل من التصوف بديلاً عمليّاً وروحيّاً، وقدَّم الإسلام (الشعبي) الذي يخاطب الناس بما يفهمون.

- **التمدد التاريخي**

أُسست التجربة الصوفية- من غير شك- في أوَّل مراحلها على أساس التعلّق الروحي والاقتداء بالحياة البسيطة للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، وكذلك الصحابة، وتميَّزت بكونها تجربة روحية فرديَّة، يسعى أصحابها إلى إعادة تجسيد مسألة الوحي والعلاقة المباشرة، المتجاوزة للمنطق العقلاني نحو الإعجازي، مع الخالق الذي يرونه قريباً كامناً في مخلوقاته إلى حدّ التجلي على العارفين به والتائهين في عشقه خلال الشطحات الصوفية والإشراقات النورانية.

- مرحلة التأسيس لظاهرة التصوف (القرن ٧ الميلادي):

يرى المؤرخون أنّ الحسن البصري (القرن الثاني للهجرة) أوّل المتصوفين الذين ظهروا أواخر الدولة الأموية، ثمّ ظهرت رابعة (القرن الثاني للهجرة) التي تحدثت عن محبة الله لخلقه، وتقبله لتوبتهم، بعيداً عن عذاب نار جهنم، ومن ثم ظهرت عدّة شخصيات مؤثرة في الفكر الصوفي مثل الحلاج (القرن الثالث للهجرة) الذي دفع حياته ثمناً لمقولته: إنني أنا الحق، وما في الجبة إلا الله، بصفتها تعبيراً عن أعلى حالات التجلي والقرب الإلهي

من الذات الإنسانية والاتحاد معها[21].

نجد في هذا الإطار أنّ ظاهرة التصوف بدأت تنتشر بالتوازي مع التمدد الجغرافي للدولة العباسية والفاطمية، وظهور المدّ الشيعي، وأبرز مقولاتها (الزهد) لدى الحسن البصري، و(المحبة) لدى رابعة، و(التوكل)، وأيضاً الأحوال، ومقامات التصوف، والمعارف، وأيضاً (الفَناء) و(السُّكْر) و(الشطحات) و(التوحيد) ثمّ (خاتم الأولياء) مع الترمذي[22].

- مرحلة المأسسة الفقهية والمعرفية وترسيخ التصوف (القرن ٩ الميلادي):

تطور تأسس الفكر الصوفي، وتقاربت طقوس الممارسة والتعبّد بين مختلف مشايخه، خلال هذه الحقبة التاريخية، التي اتسمت بانقسام الدولة العباسية إلى عدّة دول، مثل السلاجقة والبويهية، كما تعددت الاحتجاجات والغضب الشعبي[23].

وتعد هذه المرحلة فاصلة في تطوّر التصوف من تجربة روحية فردية إلى ظاهرة دينية جماعية تتخذ من علم الباطن والظاهر مصدراً لقراءة النصوص الدينية، وفي ذات الوقت ظلت المتصوفة متمسكة بأهل الجماعة والسنة، ليس فقط للتقارب الفكري والفقهي، بل أيضاً لتجنّب التهميش والإقصاء من دوائر القرار السياسي.

شكّل نشوء التصوف بصفته نمط تديّن وعلم هاجساً لدى مشايخه، الذين كانوا فقهاء وقضاة، كما ظهر في سعيهم لتقديم رؤية معمّقة للأحكام القرآنية والسنة. ومن المهم أن نذكر أنّه خلال هذه المرحلة بدأت المقاربات الصوفية تتشكل وتتثاقف مع المخزون التعبّدي للفرس والشيعة. ونجد في هذه المرحلة انفتاحاً للتصوف على عوالم الفلسفة مع الإمام (الغزالي) الذي يعد نفسه من المجددين، واستطاع إخضاع مقولات الوجود والتأويل إلى أسس الفكر وأخلاقيات التصوف (آداب) ذات البعد الروحي والغيبي. وكذلك بدأت تظهر (الطرق الصوفية) بصفتها فرقاً شديدة التنظيم، ومن ثم صارت مقامات مشايخ الصوفية (التكية، والزوايا، والرباط، والمزار) المبنية غالباً إلى جانب أضرحة أولياء الله الصالحين أو المساجد (من يعتقد فيه أهل زمنهم كرامات وبركة مثل الصحابة أو أهل البيت أو أقطاب التصوف.. إلخ)، لا مركزاً روحيّاً فقط للتعبُّد والصلاة وممارسة طقوس الطريقة الصوفية، بل أيضاً كان يقصده الناس للتعلم والتفقه في علوم الدين (خاصة حفظ القرآن، والاحتفالات الدينية، ودروس الفقه)، وبدأ يبرز الدور السياسي والعسكري للزوايا الصوفية، التي دشّن أغلبها صلاح الدين الأيوبي، وشجع انخراطها في عملية التجييش والجهاد ضد الصليبيين[24].

- مرحلة (تقديس) الشخصية الصوفية (بداية القرن ١١ الميلادي):

بدأت هذه المرحلة مع ظهور كتب تؤرخ لمناقب شيخ الطريقة الصوفية، مثل (آداب المريدين) لأبي النجيب الشهروردي، مع الاستناد إلى الموروث العجمي. وترتب عن تضخيم مناقب

الشيخ الصوفي وقدراته طابع التقديس لشخصه، ونسبه إلى السلسلة التي غالباً تنحدر من آل البيت أو أحد الخلفاء الراشدين، مما يزيد من مشروعية أقواله ويجعل طقوسه مفروضة.

عموماً نستطيع القول إن هذه المرحلة تعد مفصلية أيضاً في تاريخ التصوف؛ لأنها عرفت تقارباً بين الصوفية في شخص عبد القادر الجيلاني، والمذهب الحنبلي (الانسجام بين الصوفية وتعاليم الشريعة)؛ الذي كان من أشدّ المستنكرين للصوفية، وكذلك ظهور أحد أهم أعلام المتصوفة بالأندلس ابن العربي، وأيضاً جلال الدين الرومي، في ظلّ سياق عرف سقوط بغداد وتشرذم المنطقة أمام هجمات المغول والاضمحلال النهائي للدولة العباسية[25].

إنها المرحلة التي انتشرت فيها الطريقة القادرية والنقشبندية في أغلب الأقاليم، وترسخت فكرة الولاية (أولياء الله الصالحون)، وعصمتهم في الثقافة الإسلامية والحياة اليومية للناس، وأصبح أغلب مشايخ الصوفية يحظون بمكانة مرموقة لدى الأعيان والأسر الحاكمة [26].

- مرحلة المأسسة للانخراط الفعال للمتصوفة داخل المجتمع الإسلامي (القرن ١٣ الميلادي-...):

تواصلت خلال هذه المرحلة الانقسامات والصراع على السلطة، إلى جانب ظهور العديد من الأقاليم والدول الإسلامية، ومن ثم أثرت السياسة في تعدد الولاءات الصوفية واختلافها بين الطرق التي انخرط العديد منها في العمل القتالي تحت ما يُعرف بـ(الفتوة) (نسبة إلى علي رضي الله عنه الفتى)، وأيضاً ظهور الدولة العثمانية[27]. وكان الالتجاء إلى النفوذ الصوفي لترسيخ أنظمة الحكم، خاصة تلك المفارقة للمخزون الثقافي الإسلامي، مثل المغول والإمبراطورية العثمانية والصفوية بإيران.

شهدت هذه المرحلة تجاذباً داخل الفكر الصوفي من مراجعات وانتقادات، وأيضاً ضمن الفعل السياسي ومستويات انخراطها في الإصلاح المجتمعي والدعوة لترسيخ تعاليم الشريعة ونشرها في أقاليم الأناضول وآسيا الوسطى[28].

كذلك ظهرت العديد من المفاهيم الصوفية؛ مثل (وحدة الشهود) لأحمد الشرهندي (متصوف هندي، من القرن ١٥ الميلادي). ونجد هنا تلازماً كبيراً بين الوجود الطاغي للطرق الصوفية والاهتزازات السياسية التي تصل إلى أقصاها خلال القرن ١٨ ميلادي.

- مرحلة نشوء فكر مناهَضة اللاعقلانية الصوفية (القرن ١٩ ميلادي-..):

يمكن القول إنّ هذه المرحلة كانت مرحلة التأزم لدى الطرق الصوفية والمفارقات، حيث عايشت أغلبها حالة التدهور والاستعمار الغربي، والنزعة الفكرية نحو النهضة

والتجديد، إمّا بالمناهضة والتآمر، أو بالمساندة والجهاد. من هنا تتحوّل بعض الطرق الصوفية إلى حاضنة شعبية لنشر مبادئ الجهل والتخاذل، وتنخرط الأخرى في مقاومة الاستعمار بدرجات متفاوتة، مثل الطريقة السنوسية والنقشبندية والتيجانية في مختلف الدول الإسلامية[29].

شهدت تلك المرحلة صعود حركات الإصلاح الديني مثل (الوهابية)، ببلاد الحجاز، المناهضة للفكر الصوفي، و(الطريقة المحمدية) ذات المرجعية الصوفية، بالتوازي مع انتشار فكر النهضة الداعي لدحض الفكر الصوفي، وعده عائقاً لتقدّم الأمة، كما ظهرت حركات القومية ثمّ الإسلامية، مثل الإخوان المسلمين والسلفية التي تناهض الصوفية وتعدها مضادة للإسلام (الحقيقي)[30]، ومن ثم ساد الاعتقاد لدى العديد من روّاد النهضة العربية أنّ المنطق العدمي والتواكلي الذي سقطت فيه أغلب الطرق الصوفية هو أحد عوائق التغيير، وأحد مسببات حالة التخلّف والجهل والتخاذل الذي تعيشه المنطقة العربية.

وقد تعرض جمال الدين الأفغاني لمسألة التصوف متهماً إياها بتوريط العقل العربي في عادات التواكل، ونبذ التدبير وتغلغل هذه الثقافة لدى الناس البسطاء باسم القضاء والقدر، وقد تتالت الدعوات العلنية من المجددين والتنويريين، إلى جانب السلفيين، لمحاربة الفكر والممارسات الصوفية ودحضها؛ لتنقية الدين من الشوائب، وأيضاً لإعادة بناء الحضارة الإسلامية في زمن كثرت فيه الأطماع الاستعمارية والمؤامرات على تفتيت المنطقة وتقسيمها.

أدرك هؤلاء المجددون، بالإضافة إلى بعض علماء الدين، تدهور العقائد لدى المسلمين، والانتشار الواسع للفكر الخرافي، حيث لاحظوا أنَّ التصوف أصبح يمثّل الدين (خاصة خلال حكم العثمانيين)، وغالباً ما تعمَّد كثيرون إسقاط التكاليف العقدية.

ويمكن عدُّ هذه المرحلة مرحلة وصم النشاط الصوفي داخل المجتمعات الإسلامية، ونزع الشرعية الدينية عنه، في ظلّ ظهور حركات دينية أخرى (الحركات السياسية الإسلامية، والحركات المتشددة..)، ونشوء الدولة الحديثة المدنية، وارتفاع درجة الوعي لدى الأغلبية، لتصبح الطقوس الصوفية عادات ثقافية، وليمارس مشايخ التصوف العمل السياسي بشكل خفيّ وغير مؤثر.

ويجدر بالذكر أنّ الطرق الصوفية، خاصة بآسيا ودول الاتحاد السوفييتي سابقاً، عاودت التنظّم داخل المجتمع، وتنخرط في العمل الاقتصادي والخيري والسياسي، ليس فقط بسبب النشر الإعلامي والميداني والإلكتروني لطقوسها ومبادئها، أو لتغلغلها في البنى الثقافية والتركيبة السيكولوجية للمجتمعات المسلمة، أو تأقلمها مع المقولات العلمانية، وعدم سعيها المباشر إلى السلطة، بل أيضاً لترويجها لخطاب مناهض لتيارات السلفية التي ترى فيها تشدداً وسبباً لانتشار مظاهر الإسلاموفيا والعنف الديني إقليمياً وعالمياً[31].

من خلال هذه القراءة الجينالوجية المختصرة للتمدد التاريخي للظاهرة الصوفية يمكن أن نستنتج أن الإرادة الشعبية والتشجيع السياسي وراء تحوّل هذا التديّن إلى جماعات وظيفية ذات وزن اجتماعي، ولا ريب أنّ ما خلق هذه الصيرورة التاريخية للتصوف يتمثّل في اعتمادها على النشاط الجماعي من خلال تنظيم مؤسسي صارم يعرف بـ(الطريقة).

- **أبرز الطرق الصوفية في العصر الحديث**

كما سبق أن ذكرنا؛ استرجعت الصوفية مكانتها في الأوساط الشعبية والبورجوازية خلال هذه العقود الأخيرة، وبالأخص منذ بداية اقتران الإسلام بالعنف السياسي ومقولات التشدّد، على الرغم من انحسارها خلال القرن التاسع عشر ومنتصف الأول للقرن العشرين؛ بسبب حملات التشكيك التي قادها ضدها كثير من رموز حركات التجديد الديني[32].

وتستقطب الطرق الصوفية (الفكر الصوفي) الطبقة البورجوازية والنخب المثقفة إلى جانب الطبقات غير المتعلّمة والفقيرة، وتتلقى دعماً إعلامياً ومادياً من قبل العلمانيين الذين يروّجون لها على أنها إسلام (حقيقي)، ولطالما اتهمت التيارات السلفية بالتهجم الشديد على مقامات الطرق الصوفية، وحرق الأضرحة أو نبشها، كما حصل في مصر وتونس، خاصة بعد اندلاع ثورات ما يسمى بالربيع العربي.

ولعلّ اللافت للانتباه في ظاهرة التصوف أنها أصبحت جزءاً من الهوية العربية الإسلامية، خاصة في شمال إفريقيا والمشرق، حيث يظهر تغلغل طقوسها وحضورها في الوعي الجمعي والبنى الاجتماعية والممارسات الدينية، ومن غير الضرورة الانتماء إلى طريقة صوفية في حدّ ذاتها أو التردد على مقاماتها[33].

الطريقة المولوية:

أصحابها من أتباع جلال الدين الرومي (مولانا) (مدفون بقونيا/ القرن السابع للهجرة) الذي كتب الشعر في العشق الإلهي (دين الحب)، وعرف برقصة الدراويش (سما) على أنغام الناي، ويزور مقامه الآلاف تبركاً؛ لما اشتهر به من ورع وتفقه في علوم الدين وأسرار التصوف [34].

وقد نالت هذه الطريقة الصوفية شهرة عالمية في العصر الحديث؛ ليس فقط بوصفها منتجاً سياحياً تركياً، بل لكون طقوس تصوفها عُدَّت منسجمة مع مبادئ العلمانية والحداثة، حتى إن الطبقات البورجوازية في الغرب تتخذ تعاليم جلال الدين الرومي بصفتها نمط تديّن ذا بعد جماليٍّ وفنيٍّ ثقافي. ويمكن القول إنّ هذه الطريقة الصوفية يلجأ إليها كثير من المستشرقين (داخل العالم الإسلامي وخارجه) لإثبات تلاؤم روح

الإسلام مع مبادئ العلمانية، ويشدد كثيرون منهم على أنها تمثّل مرجعية دينية (مشرقة) لقراءة التاريخ الإسلامي، ولكن من المهم التأكيد أنّ الإقبال الاستهلاكي التجاري على شعر جلال الدين الرومي لا يعود بالأساس إلى كراماته أو مقاربته الدينية للتسامح والتعايش، بقدر التركيز على علاقته الاستثنائية بالصوفي شمس الدين التبريزي، والنَّفَس الإيروتيكي في ديوان شعره (المثنوي).

وتنتشر هذه الطريقة الصوفية في تركيا وبعض دول البلقان والدول الغربية (ألمانيا، وأمريكا..).

الطريقة القادرية:

بدأت تنتشر أواخر القرن السادس، ووصلت إلى أغلب الأراضي الإسلامية خلال القرن السابع للهجرة، خاصة بالعراق ومصر، وأيضاً شمال إفريقيا بعد وفاة الشيخ عبد القادر الجيلاني، الذي عرف بأنه أحد فقهاء أهل السنة، وقاض ملتزم بأحكام الكتاب[35]. واعتقد الناس في كراماته وبركته بسبب حذقه للوعظ والدعوة للصلاح والتوبة ومجاهدة النفس، وهو مما زاد من شخصيته الكاريزمية إلى درجة اعتراف الإمام ابن تيمية بولايته، وبأنه أكثرهم اتباعاً للأمر والنهي.

وتتفرع عن هذه الطريقة القادرية العديد من الطرق الصوفية الأخرى؛ مثل الطريقة القادرية التيجانية بالمغرب والجزائر، أو الطريقة النقشبندية القادرية التي تنتشر خاصة بالعراق وسوريا وبعض دول آسيا، وكذلك الطريقة القادرية البودشيشية المعروفة خاصة بالشيشان.

على الرغم من التحوّلات التاريخية، وأفول العديد من الطرق الصوفية وخمودها، ما زالت شخصية الوليّ عبد القادر إلى الآن تستقطب المحبين للتصوف، ويدينون له بالولاء الروحي في أغلب المجتمعات المسلمة، خاصة بإفريقيا وشمال إفريقيا والعراق، ويؤمنون بكراماته والحكايات الأسطورية والبدع التي لفقت عليه، ويُعرَف بالغوث الأكبر وسيد أقطاب الصوفية[36].

الطريقة الشاذلية:

تنتشر هذه الطريقة منذ القرن الخامس للهجرة، وتحظى إلى حدود الحاضر بتقدير كبير من العامة والنخبة في شمال إفريقيا ومصر، والعديد من الدول الإفريقية، ومن أهمّ مشايخها ومرجعياتها الدينية الفقيه أبو الحسن الشاذلي، وأبو العباس المرسي، وابن عطاء الله السكندري، ويُعرف مشايخ هذه الطريقة بالمكانة المرموقة لدى الدوائر السياسية والنخب المثقفة في التاريخ الحديث. وتتفرع هذه الطريقة إلى الطريقة الشاذلية الدرقاوية والشاذلية العلوية[37].

الطريقة النقشبندية:

تنتسب إلى محمد بهاء الدين شاه نقشبند، الذي تتلمذ على يد كبار متصوفة الطريقة (اليسوية) ببلاد الأناضول، وانتشرت بتركستان، ومن ثم بكل تركيا وأقاليم وسط آسيا خلال القرن ١٢ للهجرة[38].

وكان لهذه الطريقة حظوة كبيرة لدى الأمراء للتبرك (المدد) والمشورة، واستطاعت استقطاب الناس من العامة والأسر الحاكمة، بالإضافة إلى قادة الجيش والأعيان، لتعاليم الدين الإسلامي في بداية انتشاره بين القبائل التركمانية والشيشان وأذربيجان.. إلخ.

وتزعم النقشبندية التمسك بالقرآن والسنة، بالإضافة إلى رفضها الغلو والتكفير، وتنخرط بشكل فعال في معظم المجتمعات التي تستوعبها بعيداً عن مقولات أو مظاهر التزهد والفناء التي عرف بها أغلب المتصوفة الآخرين[39].

وكانت هذه الطريقة الصوفية من أكثر الطرق تأثيراً في النواحي الثقافية والاجتماعية والفقهية والسياسية في المرحلة الأولى لنشوء الدولة العثمانية، حيث استمدت قوتها الروحية من انتسابها إلى الخليفة أبي بكر الصديق، وعرفت أيضاً هذه الطريقة بانخراطها في تجنيد المقاتلين ضد جيش الاحتلال الأمريكي بالعراق من خلال فصيل مقاوم (جيش رجال الطريقة النقشبندية)، ومشاركة بعضها في الشأن السياسي بتركيا من خلال التعبئة الشعبية أو الانتماء الحزبي[40].

على الرغم من أن هذه الطرق الصوفية ما فتئت منذ ظهورها في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ومن ثم خلال حقب الاستعمار والتاريخ المعاصرة، تؤدي دوراً محورياً في التعبئة السياسية والقتال ضد الأعداء أو التحالف مع المستعمر، فإنه لا يمكن دراستها بصفتها جماعة وظيفية إلا بعد تحليل الصيرورة الفكرية ومرجعياتها في الشأن السياسي.

المحور الثاني: تاريخ الفكر السياسي الصوفي

يمثل الفكر السياسي الصوفي مسألة مفتاحية لتقديم مقاربة تحليلية كاملة وموضوعية لظاهرة (الصوفية الوظيفية)، ولا يمكن أن نفهم هذا الانتقال من التديّن الروحي المتزهد في الدنيوي إلى نمط تديّن ينتج مقاربات لإدارة الشأن السياسي. يشكل هذا المزج بين الروحاني (الغيبي) والسياسي (المادي) تحدياً لعلماء المتصوفة الذين يستندون إلى مقولات تزكية النفس والإحسان ومجاهدة النفس.

- نشأة الفكر السياسي الصوفي ونماذجه التاريخية

لو راجعنا تاريخ تطوُّر الفكر الصوفي من ناحية العلاقة مع السياسة، نجد أنّ اللحظة المفصلية لتموضع التصوف داخل المجال العام تتوقف عند قتل (الحلاج) بأمر من الخليفة العباسي؛ بسبب اتهامه من طرف الفقهاء والقضاة في عصره بالخروج عن

الشريعة الإسلامية خلال لحظات الشطحات الصوفية [41].

إن إظهار الممارسات الصوفية المنافية للشريعة، التي كانت بدورها أساس التنظيم السياسي، والحرج الديني والفكري الذي استبطنته هذه الحادثة، بالإضافة إلى الانفعال العاطفي الشعبي (الحلاج كان مؤمناً حافظاً للقرآن.. إلخ) دفع بالعديد من الفقهاء، من أهمهم الغزالي، لمأسسة العقدية للفكر الصوفي وشرعنتها، بتأكيد التوافق بين التصوف والشريعة[42]. وقدم الغزالي في مقاربته الفقهية والفلسفية اجتهادات عمليّة وأخرى مثالية تدفع بالتصوف إلى البراغماتية السياسية وواقعية الشأن اليومي، مما يدحض اتهامات انفصالها عن الواقع المعاش. من هنا يعدُّ دعم الإمام الغزالي للتصوف واضحاً من كتاباته، التي ساعدت على تقليص الهوة بين الفكر الصوفي وعلماء الدين والتشريع الذين كانوا يستنكرون جوانب كثيرة من التفسير الصوفي للقرآن، وتأويلاتهم لأحكامه في تلك المرحلة من التاريخ الإسلامي[43]، بالإضافة إلى رفضهم لمساعي بعض مشايخ التصوف للترويج لإسلام (شعبي) يجيز للعامة استقراء الأحكام ومعاني القرآن بمعزل عن ثنائية العقاب والثواب.

- أدرك أبو عبد الله المحاسبي أنّ الظاهرة الدينية الصوفية يجب أن تتلازم مع بعد سياسي واجتماعي، حيث تطرّق إلى العلاقة المنفعية بين رجال الدين وأصحاب السلطة في كتابه (المكاسب)، منتقداً انسحاب بعض المتصوفة من الشأن العام، وتحريمهم لمال السلطان وعطاياه بأدلة شرعية. كما رأينا كانت الصوفية مصدراً أخلاقياً للتعامل مع السياسة، ولكن دون إعطائها بعداً جديداً يؤثر في التركيبة المؤسساتية للدولة أو في سلوك الحكام [44].

- واهتم الغزالي في تحليل الخلفية الدينية للممارسة السياسية في كتابه (التبر المسبوك في نصيحة الملوك)، في مرحلة تاريخية شهدت نزعة نحو الاستبداد وكثرة المظالم، فرأى ضرورة إخضاع الدولة والحاكم لمبادئ العدل والتشريع الإسلامي، مما يضفي بُعد الفضائل الأخلاقية على الواقعية السياسية.

رأى الغزالي السياسة على أنها علم يقضي بإخضاع الحاكم للقيم المعرفية والروحية للمقاربة الصوفية من تحقيق لشروط الاستخلاف في الأرض، والتزهد في الدنيويّ (المصالح الضيقة، والظلم، و..)، المتسقة مع مبدأ العبودية لله، كما يقرّ بمفهوم (السلطان القاهر) الذي يستبطن المرجعية الصوفية حول الكاريزما الروحية، ومفهوم التبعية (مفهوم الشوكة والقوة)، وطاعة الرعيّة للحاكم (مثل طاعة المريدين لشيخ الطريقة)[45].

دشّنت كتابات الغزالي بشأن السلطة السياسية مصادرة للأفكار الشائعة حول انعدام النزعة البراغماتية في الفكر السياسي الصوفي.

- أعاد محيي الدين بن العربي أيضاً تشخيص المجال السياسي، حيث دمج منهاجه الصوفي (الفلسفي) في استقراء مبادئ الملك، وتدبير الشأن العام، مثل العدل وقتل الهوى والاستحكام للعقل، في كتابه (التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية).

لم يصغ ابن العربي مقاربة براغماتية وعمليّة واضحة لتسيير الدولة والنظام الاجتماعي والاقتصادي، بل اكتفى فقط بإقرار إصلاح الباطن في النفس الإنسانية لاستصلاح التدبير (الواقع المعاش)، ونجد عنده إرهاصات النزعة الصوفية والسعي لتسييسها عند الاعتقاد في مقولة (الإنسان الكامل)[46].

- جاء نقد المقاربة الصوفية لتسيير الشأن السياسي من الصوفي المنحدر من الطريقة النقشبندية أحمد الشرهندي (القرن ١٤ الميلادي)، وعد نفسه من العلماء المجدّدين للتشريع الديني داخل المجال السياسي، كما سعى إلى إعادة الفكر السياسي الصوفي إلى المنطق السنيّ، واتخذ العودة إلى الشريعة مساراً ضرورياً لتنقية الإسلام من شوائب رأى فيها مغالطات؛ مثل وحدة الوجود ووحدة الشهود.

افترض الشرهندي صلاح التداخل بين الصوفيين وعلماء الدين في دوائر السياسيين لتقوية شوكة الإسلام والمحافظة على أسسه العقدية في بلاد المغول (حيث كثرة الطوائف الدينية)[47]، وتواصل هذه الحركة التجديدية لإحياء أصول الفقه داخل الشأن السياسي مع عبد الحق الديهلاوي وشاه وليّ الله (القرن ١٦ الميلادي) اللذين أثرت كتاباتهم في الممارسة السياسية بالهند والعديد من الدول الإسلامية الآسيوية، ومتأثرين أغلبهم بالطريقة النقشبندية.

كما سبق أن ذكرنا فإن التنظير الصوفي للعمل السياسي غلبت عليه المقاربة الأخلاقية والقيمية دون اقتحام فعليّ لعالم السياسة، مما قلّص نجاحها في التأسيس لنموذج واضح وعمليّ لإدارة مؤسسات الدولة أو إصلاحات لضمان العدل والمساواة. يمكن القول إنّ المقاربات الصوفية للسياسة، بغض النظر عن بعض الاستثناءات، قد غلب عليها القلق الوجودي، والتسليم الديني بالقضاء والقدر، والطاعة التامة للحاكم، وهو ما سيؤثر في تفرعات هذا التعاطي الفكري مع الشأن السياسي.

- أنواع الفكر السياسي الصوفي

يختلف المؤرخون والباحثون في تقييم محاولات الصوفية التصالح مع المسألة السياسية، لما يعرف عن أغلبها من مفارقة للواقع وانعزال، ولكن في الحقيقة لطالما اتخذت الطرق الصوفية موقفاً داعماً أو صدامياً مع السلطة تحت شعارات مثل (رجل الدين يسود ولا يحكم).

- ولكن سلوكهم السياسي تجاه قضايا الشأن العام لا تحكمه فقط ثنائيات أو استراتيجيات

الاستقطاب والتصادم، إذ تؤكد الوقائع أنَّ مشايخ الصوفية ينخرطون في الحياة السياسية لا لتملك السلطة (الحكم)، بل لتسهيل عمل السلطة (الكاريزما الروحية أداة للسلطة)[48]. وقد أحاطت هذه المقاربة (الوظيفية الاحترافية) للعمل السياسي العديد من المرجعيات في الفكر السياسي الصوفي الذي كان مندمجاً مع تأكيد خيارات الدولة ونظامها (خلافة/ دولة مدنية..)، ومنسجماً مع تشريعاتها (الدينية/الحديثة..) التي لا تأخذ في الغالب موقفاً نقديّاً من مسألة انحسار الدين وفصله عن الدولة، أو سياسات التدرج والانتقائية في تطبيق التشريع الإسلامي[49].

يبدو أن المقاربة الفكرية الصوفية تتعامل مع السياسة ليس من قبيل التنظيم الهيكلي لمؤسسات الدولة (السلط، والتشريعات، والحقوق، والجباية..)، بل تقتصر على مسألة أخلاقيات السلوك السياسي، وأشكال التواصل بين الحاكم والمحكوم، والدعم المتواصل والمتوارث تاريخياً.

- بالإجمال، لا يمكن تأكيد أنّ الفكر السياسي الصوفي متفرع ومتنوع على الرغم من ظهور مقاربات جديدة يؤكد أغلبها التناسقَ بين المرجعية الصوفية والنظام الديمقراطي الليبرالي، بمعنى انحسار تجربة التديّن عن الدولة. وهنا تبرز القناعة لدى القيادات الصوفية بممارسة السياسة والتنظير لأنظمة الحكم بالتداخل الخفيّ في الأحزاب السياسية، ومنظمات المجتمع المدني، والدوائر السياسية، متخذين مواقف تسوية بعيداً عن التنديد بالمظالم أو الاستبداد أو مظاهر الانحلال الأخلاقي وإسقاط الأحكام الشرعية.. إلخ.

ولا تجانب الصوفية خلال صيرورتها التاريخية المقاربات السنيّة للسياسة وأشكال تسيير الشأن العام، وهو ما يعني أن الفكر الصوفي، خاصة في بداياته، كان يؤسس لإقامة نموذج حكم يتناسب مع القرآن والسنة، ولكن حالياً من الصعب أن نعُدَّ الطرق الصوفية قوة سياسية موحدة وقادرة على قلب الموازين؛ لتراجع شعبيتها وتشتتها[50].

ومن المفيد الإقرار بأن الفكر السياسي الإسلامي عامة يتسم بالديناميكية، والقدرة على التفاعل مع السياقات الاجتماعية والسياسية المختلفة والمتطوّرة تاريخياً، وفي أحيان كثيرة نجد أنّ الفعل السياسي للطرق الصوفية تأثر بهذا الواقع دون السعي إلى صياغة نموذج مستقل وموازٍ من شأنه أن يغيّر المقاربة السنية للدولة التي اكتملت مع كتابات الماوردي (الأحكام السلطانية)، وكتابات الغزالي في (إحياء علوم الدين)، وكذلك فخر الدين الرازي وابن رشد وابن خلدون وابن تيمية.

- التوظيف السياسي للصوفية

ما زال الجدل ينتشر في التاريخ المعاصر حول الدور السياسي للطرق الصوفية التي

تدعي الزهد في الدنيا والفناء في العشق للخالق، الذي يعكس الجانب الأول منه استتكاراً للتداخل بين الديني والسياسي (الدنيوي/الدعائي..)، أما في الجانب الآخر فيفضح تخوّفاً من تلاعب المتصوفة بعقول الناس وتسييس التديّن في اتجاه مصالح ضيقة بحكم سلطتها الروحية الكبيرة المشحونة بالخوف والدهشة في الوجدان الشعبي[51].

إن فهم الدور السياسي للطرق الصوفية لا يقتصر على استقراء الترابط التاريخي بين أهل السلطة وأهل الدين في إدارة شؤون الرعية أو المواطنين، حسب سياقات تحتدم داخلها صراعات بين الطرق الصوفية، وتتفاوت درجات الرضا أو الغضب بينها وبين الحاكم، بل أيضاً يستوجب تصنيفاً جينيالوجياً (تتبعاً تاريخياً)، لهذا النمط من العلاقة في سياق ما قبل إنشاء الدولة الحديثة (المدنية) في المنطقة العربية وما بعدها.

- ما قبل بناء الدولة الحديثة:

لن نخوض هنا في تفاصيل تاريخية لإعادة تقييم هذا الدور السياسي، بل يمكن القول إنّ التأثير الصوفي في الفعل اليومي والوعي الجمعي للمسلمين قد استُغلَّ أو جرى تسييسه في كثير من المراحل الحالكة والمتأزمة من تاريخ الأمة.

في الحقيقة فإن الالتجاء إلى بعض شيوخ الطرق إنما يكون للسيطرة على غضب العامة وتململهم عندما تعايش الدولة أزمات حكم، وانقسامات، وتدهور الحالة المعيشية، بوصفهم موضع ثقة وحظوة لدى كثيرين، دون إغفال تلاعبهم بالمعطى الديني (الآيات، والأحاديث، والسيرة، والكرامات، و..) الذي يجعل امتلاك العقول سهلاً باسم المقدّس[52].

يمكن أن يتمثّل التوظيف السياسي من خلال عملية الدعم المالي للطرق الصوفية الذي يظهر في بناء الزوايا (التكية) من طرف السلط السياسية، وتقديم العطايا والموارد المادية القارة (مثل الأراضي كأحباس للوليّ، والوقف)، كما نجد المشورة والتبرك والالتجاء للتداوي (الاعتقاد في القدرة الخارقة لمشايخ الطريقة أو المريدين على العلاج بتوكيل رباني)، وطلب العلم، بالإضافة إلى الحضور العلني في احتفالات المتصوفة (المولد، والحضرة، و..)، وهو ممّا يوحي أو يروِّج لقرب الحاكم من المجتمع، خاصة في زمن الأزمات (المجاعة، والأوبئة، و..).

وما يجعل لكثير من مشايخ الطرق الصوفية بعداً سياسياً فعالاً يتمثّل في استغلال الكاريزما الروحية والمكانة المرموقة لدى الحكام والشخصيات المتنفذة لحلّ النزاعات والتحكيم والوساطة بين الناس، وتجب الإشارة إلى مبدأ الشفاعة الذي تنشأ حوله فكرة التسوّل أو الاستغاثة بالشيخ لإزالة الهم (المرض، والجوع، والوباء، والجفاف..)، أو لاستدرار عطف أصحاب السلطة (إخراج المسجون، والعفو عن قبيلة، والعطايا..) التي تخضع كلُّها لطقوس صارمة وخدمات مقابل الشفاعة (الزرع، والذبيحة، والهدايا سنوياً،

وخدمة الزاوية، والولاء التام..)[53].

- ما بعد بناء الدولة الحديثة:

في مرحلة ما بعد الاستقلال بدأ الوعي الجمعي يتشكّل برعاية واضحة وصارمة من مؤسسات الدولة، التي كانت أغلبها متأثرة بالمدِّ الاشتراكي أو الرأسمالي، وتداعيات الحرب الباردة، مع توجُّه عام نحو الاستعانة بمبادئ العلمانية والحداثة لبناء دولة ينسحب فيها الدين إلى المجال الفردي والثقافي. كان مسار بناء الدولة متلازماً مع استيعاب الدولة (الرسمي) لأنماط التديّن من خلال التدخل المباشر في التعليم والمساجد وباقي دور العبادة، بالإضافة إلى نشوء الأحزاب القومية والشيوعية واليسارية، وكذلك بعض الحركات الإسلامية السلفية التي يرنو بعضها أصلاً إلى تمثيل أقلَّ للدين، وأخرى منتقدة ومعادية للطرق الصوفية، التي كانت في الواقع منهارة ومفرغة من معاني التجربة الروحية ومروّجة لسلوكيات التخلّف الديني والحضاري، ومن ثم ورثت تدريجياً مؤسسات الدولة (المدارس، والمستشفيات، والمجالس، والبرلمانات، والمسارح، والنوادي، والإعلام..) الخدمات التي كانت الزوايا تحتكرها، وجرى تفقيرها بعد إلغاء نظام الأوقاف (الأحباس). ثم شرعت الدولة الحديثة برفع مستويات الوعي ببدائية الطقوس الصوفية[54]، ولكن من الخطأ الاعتقاد بأفول الفكر الصوفي وممارساته الذي كان بدوره متغلغلاً في المخزون الثقافي والسلوكيات الاجتماعية بشكل غير واعٍ.

يمكن أن نستنتج أنّ بناء الدولة الحديثة (ما بعد الاستقلال) قد تزامن مع الأفول التدريجي للطرق الصوفية حيث ضُربت البنى الطقوسية والاجتماعية والاقتصادية لنفوذها وطرق استلابها للعقل البسيط، ولكن لا يمكن إسقاط مواقفها المقاومة أو المتآمرة مع المستعمر دون تمحيص ودراسة.

- **الطرق الصوفية والاستعمار**

يمكن القول إنّ التطور العلمي والشرعي، وظهور التفكير المنطقي، دفع بالعديد من المفكرين إلى استهجان الممارسات المنحرفة من التصوف، ولكن لا يمكن إنكار أنّ هذا اليقين الإيماني كان له الأثر البالغ في صمود شخصيات مجاهدة، وتصديها للغزاة والمؤامرات، ومحاولاتهم لضمان السلم الاجتماعي، مثل أبي الحسن الشاذلي، والإمام البدوي، ضد هجمات التتار، وعمر المختار الذي كان منتسباً إلى الطريقة السنوسيّة ضدّ المستعمر الإيطالي، أو صلاح الدين الأيوبي فاتح بلاد المقدس، والسلطان محمد الفاتح فاتح القسطنطينية، والأمير عبد القادر الجزائري ضد المستعمر الفرنسي، بالإضافة إلى العديد من مشايخ الطريقة النقشبندية والشاذلية الذين جاهدوا ضد الروس والمستعمر الإنكليزي.. إلخ[55].

وفي رأينا أن هذه النماذج المجاهدة ضد الاستعمار لا تنفي سقوط العديد من الطرق

الصوفية في نشر ثقافة الاستكانة والاستئناس بقوة الاستبداد؛ من خلال القعود عن الجهاد، أو الاحتجاج بمقولات غيبية مؤدلجة؛ مثل القضاء والقدر والتسليم للإرادة الإلهية والتواكل.

وبالمجمل، تمادى كثير من الشيوخ الصوفية في نشر خزعبلات الجهل والخرافة لتبرير غلبة الثقافة الغربية والتطبيع مع ممارساتها القمعية، ولا سيما أن أغلبهم يتعاون مع المستعمر ضد حركات المقاومة، ومن هنا كان من الطبيعي أن يزج بالطرق الصوفية لقدرتها على التلاعب بالمشاعر الدينية الممزوجة بالخوف والخرافة من طرف المستعمر، لذلك نرى أن نابليون وغيره من المستعمرين سعوا لتطويعها وتضخيم دورها لتفادي الصراع مع مجتمع يحتكم أغلبه لتدجيل وتزييف هذه الطرق المتورطة[56].

يمكن تصوير هذا التواطؤ مع المستعمر من زاوية أن هشاشة الفكر السياسي الصوفي، خاصة في المنطقة العربية، وابتعاد المتأخرين منهم (أغلبهم مجرد متصوفة تستغل تعلق الناس بأقطاب الصوفية الأوائل) عن مقولات الجهاد، إلى جانب دخول الاستعمار مع بداية انتشار فكر النهضة بين النخب المثقفة، وإنكار أغلبها- إلى جانب رجال الدين السنّة- لحالة التخلف والجهل التي نجمت عن تغلغل خرافات المتصوفة في التركيبة المجتمعية، كل ذلك دفع أغلب الطرق الصوفية إلى ترى في الاستعمار منقذاً يسهم في إرجاع مكانتها الاجتماعية والسياسية لدى العامة، وقادراً في حدّ ذاته على تعطيل المشروع الإصلاحي النهضوي الذي كان هدفه الأوّل حتماً اجتثاثها.

المحور الثالث: الصوفية السياسية في العصر الحديث

في رأينا أنّ التصوف الإسلامي لقي الدعم الغربي وانتشر داخل المجتمعات الأوروبية والأمريكية لما استبطنوا فيه من تعظيم للفردانية والمساواة الجندرية، بالإضافة إلى الاحتفاء بالبعد الجمالي الثقافي، والتحرر من تجربة التديّن مقابل الطقوس الروحانية.

إضافة إلى مسألة المقارنة بين التصوف والإسلام العقائدي التي سبق أن تطرقنا إليها، تروِّج القراءات الاستشراقية أن تعاليم الدين الإسلامي تعيد إنتاج المنظومة الذكورية، وتؤسس للتخلف داخل سياق العصر الحديث. تؤثر الحماسة الغربية والنخبوية العربية تجاه ظاهرة التصوف، في إدارة الصراع ضدّ تيارات دينية تصنّف على أنها متشددة وأصولية، وهنا يظهر بوضوح تأثير الانخراط العام للمجتمعات العربية في صيرورات العلمنة التي تشرعن لأنماط تديّن خارج المجال الديني التقليدي.

ولا يصعب أن نلاحظ النزعة العلمانية داخل الفكر الصوفي (الجديد)، بمعنى انحسار الدين في تجربة روحية فردية متسمة بالانفصال عن أحكام التراث الفقهي وتشريعاته، ومتحررة من سلطة المؤسسات الدينية[57].

لا خلاف أنّ التصوف في التاريخ الحديث أصبح يظهر مرادفاً للدين الروحاني المتمايز عن المقدس، وأيضاً عن الدنيوي (انحسار الدين في الروحانيات وتحييده بصفته مرجعية تشريعية للفعل الإنساني)، ولكن غالباً ما تترافق هذه الحقيقة مع مسألة عزوف النخب وكثير من العامة عن التراث الفقهي، والتشكيك الدائم في مشروعيته وعدِّه إيديولوجيا متطرفة تسعى من خلالها السلفية والأحزاب السياسية الإسلامية لأسلمة المجتمعات، وفرض تأويلاتهم للنص القرآني بقوة السلطة والقوانين.

- **النفوذ الصوفي في مؤسسات الحكم**

بعد تمأسس الدولة الحديثة لم تعد بعض الطرق الصوفية المتنفذة وذات القاعدة الشعبية الواسعة بمعزل عن المشاركة السياسية وتقلّد المناصب، وكما هي الحال مع بقية الحركات الإصلاحية ذات المرجعية الدينية اختارت مثلاً الطريقة النقشبندية والقادرية استخدام الكاريزما الروحية لمشايخها في الفعل السياسي (الدنيوي)[58].

- نجد أنَّ بعض الطرق الصوفية، خاصة النقشبندية، استرجعت مكانتها السياسية منذ خمسينات القرن الماضي، ثمّ في ظلّ حكم أربكان، بعد التضييق على الطرق الصوفية ورموزها عقب اعتلاء كمال أتاتورك كرسيّ الحكم، للاعتقاد بعدم ملاءمتها بوصفها ظاهرة دينية لمبادئ تركيا العلمانية، وكذلك فعلت سلطات الاتحاد السوفييتي التي عدَّت الأنشطة الصوفية غير قانونية.

في عام ١٩٥٥ باتت الطريقة النقشبندية في حاجة سياسية إلى أن تتخذ موقفاً إيجابياً من المؤسسات ذات الطابع العلماني والمدني (البرلمان)؛ من خلال الترشح للانتخابات، بعد إنشائها لحزب سياسي، وهكذا بدأت فكرة التعاقد بين الديني والسياسي في الإطار المؤسساتي التي يمكن فهمها ليس فقط بتجاوز بعض الطرق الصوفية للوظيفة الروحية (الموكلة) إليها، بل تجسّد التوافق الضمني بين السياسات (العلمانية) والإسلام- وفق ما يروِّج له الفكر الصوفي- في إطار صعود سريع للتيارات السلفية المتضادة مع التوجه العام للحكومات العربية، والتغيرات الاجتماعية والتشريعية.

- عموماً فضّلت هذه الطرق الصوفية التعايش داخل الدولة دون الدخول في صراع مع السلطة، ويمكن أن نلمس هذا في النموذج السوري حيث انسجمت بعض الطرق الصوفية السورية مع نظام الأسد، وأيضاً الطريقة (الشاذلية) و(الرفاعية) التي ترى أن استراتيجية البقاء تستوجب تمتين انتمائها للسلطة الحاكمة من خلال اعتلاء مناصب قيادية بوزارة الأوقاف، واتخاذ مواقف متحفظة من الثورة (التي خلقت الانشقاقات داخل الطرق الصوفية ذاتها)[59].

- وفي السياق ذاته، اعتمدت الدولة على السلطة الروحية للطريقة (العيساوية) في ليبيا،

التي نالت الدعم المادي والمعنوي من نظام (القذافي)، في حين هُمِّشت القيادات الرمزية للحركة السنوسية التي احتضنت المقاومة المسلحة ضد الاستعمار وأقصيت. ثم استرجع مشايخ السنوسية نشاطهم بعد اندلاع الثورة الليبية ٢٠١١، ليجدوا أنفسهم في مواجهة مباشرة مع التيارات السلفية.

- وتتشابه تلك المواقف الصوفية داخل النموذج المصري الذي يشكّل التصوف مكوِّنا أساسياً في الشأن السياسي فيه؛ نظراً للصيرورة التاريخية لتغلغله داخل التراث الفكري والشعبي التي تطوّرت بعد الثورة المصرية (٢٠١١) من خلال إنشاء حزب (المصريين الأحرار)، بالإضافة إلى انخراطها داخل المجتمع المدني، وقربها الشديد من الدوائر الإعلامية والسياسية ذات التوجهات العلمانية، والمناهضة للفكر السلفي والإخوان المسلمين. وتقلدوا العديد من المناصب في وزارة الأوقاف والأزهر على غرار المفتي علي جمعة، وأنشؤوا (المجلس الصوفي الأعلى).

- في هذه السياقات المضطربة سياسياً يمكن القول إنّ الطرق الصوفية بالجزائر والمغرب تؤدي دوراً أساسياً في الحكم، إذ تتماهى المصالح، وتسهّل العمل الدبلوماسي مع دول الساحل الإفريقي، والتواصل السياسي مع الداخل والخارج، مثل الطريقة (العلوية) و(البودشيشية) و(التيجانية) التي تحتكر تقريباً المجال الديني، ليس فقط من خلال المناصب القيادية، بل أيضاً لاعتبارها جدار الصدّ ضد الفكر التكفيري والإرهاب[60].

لا بد أن نشير هنا إلى أن حالة الانسجام الصوفي مع السلطة تواصل بعد اندلاع الحراك الاحتجاجي في المغرب (٢٠١١) ليصبح موضوع الإصلاحات الدستورية مع الإبقاء على سلطة الملك هاجساً لدى هذه الطرق التي حرصت على التعبئة الشعبية من خلال البيانات المساندة لمشروع الدستور، والدعوة للنزول إلى الشارع مستنكرة مطالب التغيير الراديكالي، ومهاجمة للتيارات السلفية السياسية التي تعدها دخيلة على النمط المجتمعي المغربي ذي مرجعية (الإسلام المعتدل).

- لم يقتصر إحياء الظاهرة الصوفية على دول المشرق أو المغرب العربي، بل نجد أنّ دولة الإمارات تتمسّك بدورها الداعم لمشايخ التصوف، مثل (علي الجفري)، وتبشر بتوجه نحو إنشاء مقاربة دينية مخالفة للسائد الفقهي بمنطقة الخليج العربي. فيمكن تمثّل الدور السياسي للتصوف في الإمارات من خلال الدعم الحكومي لمؤسسة (طابة) التي نظمت مؤتمر غروزني (من هم أهل السنة؟)، وتتهم بالوقوف وراء الاستفار الحاصل ضد المرجعية الدينية (الوهابية) والترويج لفكرة (الإسلام الحداثي). وقد تحوَّل الحضور المسيّس للتصوف في الإمارات إلى موضوع للصراع والتجاذب؛ لشدّة تأثيره في سياستها الخارجية وخياراتها الاستراتيجية بخصوص دول الجوار الخليجي.

- سبق أن بيّنا أن هذا الانسجام الصوفي السياسي لا يعد ظاهرة استثنائية بقدر ما

أصبح صنَّاع القرار يعدونه ضرورة لإنعاش نمط تديّن (شعبي) لمحاصرة حركات دينية أخرى ذات مرجعية سلفية، يتهمونها بالاستقطاب الإيديولوجي والتعبئة الشعبية ضد السلطة، واستعمال العنف للاستحواذ على الشأن السياسي.

وقد ترسخت هذه الاستراتيجيات (محاربة التطرف) بالتصوف (محاربة التطرف الديني بالاعتدال الديني) في الدول الآسيوية المسلمة مثل طاجيكستان والشيشان وأوزباكستان، التي يرى سياسيوها أن الصوفية البديل الوحيد والذراع الديني الأنسب للحدّ من انتشار الفكر السلفي المؤمن بالجهاد، الذي لا يلقى استحساناً من الطرف الروسي المهيمن اقتصادياً وسياسياً على المنطقة[61].

هذا النفوذ الصوفي تقليد عزّزته الهشاشة السياسية والتنوع الطائفي في ظلّ تعسف الأنظمة الاشتراكية (الشيوعية السوفييتية)، ومن الواضح أنّ الظاهرة الصوفية صارت تمثّل هوية سياسية.

وفي الأخير يبقى من الواضح أن الصوفية أصبح لها هوية دينية متسيّسة، يرى فيها أغلب السياسيين النموذج الأمثل لتحييد الديني في المجال السياسي (لا تسعى إلى تطبيق الشريعة)، والتخلص من البعد الإيديولوجي الذي يحرجهم أمام الرأي العام العالمي وتحالفاتهم الغربية.

- **الدور الغربي في دعم الصوفية السياسية**

تبحث هذه الدراسة في عمق تأثير (الصوفية) في الحياة السياسية للعالم العربي، فعلى الرغم من أن السنوات الأخيرة قد اتسمت بازدياد الاهتمام بالإسلام باختلاف تياراته وتوجهاته (الإسلام السياسي، والحركات الجهادية، والإسلام الوسطي..)، فقد همِّشت الحركات الصوفية في البحوث الأكاديمية واهتمام الدوائر السياسية.

يتضمَّن تقرير مؤسسة راند أمريكية (RAND Corporation) المعنون (العالم الإسلامي ما بعد ٩/١١) مسألة الاهتمام الغربي، وخاصة الأمريكي، بالمؤسسات الصوفية التي يُراهن عليها في الحرب ضد الإرهاب وسياسات القضاء على التطرف الديني (الإسلامي)[62]؛ إذ تقوم هذه الفكرة على تعزيز تأثير القوى الصوفية والتصاقها بالعمل السياسي، إلى جانب توغلها في المجتمعات الإسلامية باختلاف طبقاتها، وهو ما يخوِّلها أداء دور فعال لإرساء نموذج واقعي للإسلام يعدونه معتدلاً ومنفتحاً على التوجهات الثقافية والسياسية الغربية.

علينا أن ننتبه إلى أن هذا التغير الذي طرأ على الدبلوماسية العالمية، بعد أحداث ١١ سبتمبر، جعل من التمازج/التشابك بين الديني والسياسي ضرورة واقعية، وهذا يعني أنّ المعطى الديني أصبح أحد الديناميات الأساسية للتغيير البراغماتي في تحليل الوقائع

والأحداث، وأيضاً جزءاً من الخطاب السياسي الدولي، بالإضافة إلى عدِّه إيديولوجيا متشددة للتعبئة ضد المصالح الغربية في المنطقة الإسلامية والأمن الدولي[64]. وأصبح من المنطقي محاربة الحركات الإسلامية التي تعدها القوى الغربية والمجتمع الدولي متشددة أو إرهابية، بدعم الطابع الروحاني (الصوفي) المتغلغل في السلوك الاجتماعي والوعي الجماعي والروتين اليومي للمجتمعات العربية باختلاف مذاهبها وطبقاتها الاجتماعية.

خلال هذا الصراع الغربي والحكومي العربي مع الحركات الإسلامية السياسية، أو التنظيمات المتشددة، استطاعت قيادات (شيوخ، والمولى، ومريدين) الحركات الصوفية إعادة التموقع داخل المجتمعات الإسلامية (خاصة تركيا، وشرق آسيا، وشمال إفريقيا..)، في سياق أجندات واضحة وطويلة المدى، بحجج خلق نوع من التوازن والاعتدال في خطاب الديني الإسلامي، وتنقيته من شوائب التزمت والتشدد المتسببة في مقولات الإسلاموفوبيا.

من هذه الزاوية يمكن النظر إلى واقع استرجاع التصوف لنشاطه، من خلال بيان دوافع السياسات الغربية، خاصة أنّه يجري التسويق له على أنه بديل أساسي للإسلام (الراديكالي)، وأيضاً تقديمه للرأي العام العالمي على أنه نمط التديّن الأمثل، والمرجع الوحيد للإسلام الذي يمكن تقبله والتعامل معه في سياقات العلمنة والعولمة، متعللين باعتداله وانفتاحه على الآخر المختلف، وانسجام مبادئه مع المبادئ الكونية لحقوق الإنسان والحرية الدينية والديمقراطية.

يستنجد صناع القرار الغربيون بالظاهرة الصوفية لشرعنة مقولاتهم حول التعددية المذهبية وحرية الضمير وضرب سلطة الدين من خلال تشتيته بين العديد من النماذج الإسلامية، والأهم من ذلك كله التشكيك في جدوى الشريعة الإسلامية بصفتها مرجعية للحكم؛ من خلال تقديم أنموذج للتديّن منخرط في الواقع المعيش، وممتنع عن التغيير الثوري الجذري لأنظمة الحكم الموالية للمصالح الغرب. لا شك أنّ القوى الغربية/الأمريكية تتحالف مع قوى الإسلام (الشعبي) بصفته جزءاً من جملة السياسات والمبادرات التي تتبناها للحد من ظاهرة دينية تتمثّلها على أنها حالة تطرف ديني وكراهية، ومن ثمّ بلورة إسلام وسطي (لائيكي) منسجم مع التوجه العلماني للسياسة العالمية.

- التحالفات السياسية الصوفية مع الآخر

كما سبق أن ذكرنا تأثرت مستويات انخراط الصوفية في المجتمعات الإسلامية بالتوجهات العامّة للسياسة الدولية، وفي الإطار سنركز على النموذج الشيشاني الذي يتصاعد نشاطه السياسي بحجج دينية لتثبيت التديّن الصوفي وترسيخه مذهباً فقهياً، ولكن علينا أن ننتبه إلى أن النشاط الصوفي انكمش وخمد عندما سيطر الاتحاد السوفييتي

على الشيشان وبقية دول آسيا الوسطى بإيديولوجية شيوعية إلحادية ومعادية للدين. ويبدو أنّ التيارات السياسية الإسلامية وبعض طرق التصوف قد تحالفت ضد التضييق الروسي على وطنها خلال مرحلة الانفصال والسعي نحو تحقيق الاستقلال التام (١٩٩٤-٢٠٠٥) بعد تشتيتها وحظر نشاطها بسياسات قمعية ممنهجة، على الرغم من أن الصوفية استطاعت التعايش مع التضييق السوفييتي، ليس فقط بسبب تشابك العلاقات الذي يربط الأتباع بالمشايخ، بل أيضاً لأنها تتأسس على ثقافة دينية في الغالب تدعو لمهادنة الحاكم ولا تتبنى تحركات ثورية أو مقاومة[64].

وبعد سقوط الاتحاد السوفييتي تعددت محاولات الاستقلال المصحوبة بازدياد نفوذ القوى الإسلامية التي جابهها الرئيس الروسي فلاديمير بوتين بسياسات قمعية، وتصفية دموية، وتعتيم إعلامي على المجازر، خاصة بالشيشان، وخلال هذه المرحلة من الصراع المسلّح كانت بعض القيادات الصوفية (المولى) تتهم بالتعاون مع النظام الروسي، إذ إنها تؤكد وتروِّج انخراطها الخفيّ والفعال في المحافظة على الإسلام وتعاليمه، من خلال بعض المبادرات/ الاستراتيجيات مثل (الخلوة داخل المجتمع)، بصفتها أشكالاً غير مباشرة لمقاومة (الخيارات السلمية) الاضطهاد الروسي، أي تقزيم مبدأ الجهاد مقابل مبدأ التقية.

عموماً يمكن القول إن انتشار الفكر الصوفي وفلسفته السياسية الخاصة استغلها النظام الروسي عندما عيّن رمضان قديروف رئيساً للشيشان، الذي يؤكد انتماءه إلى الطريقة القادرية، ويعد التصوف المرجعية الدينية الأكثر تناسباً مع الواقع المعاصر، والأكثر شرعية في تمثيل الإسلام (الحقّ).

لا يمكن الفصل بين تصاعد النفوذ الصوفي المدعوم من النظام الروسي وإرهاصات التضييق السوفييتي وسياسات الاضطهاد التي أفرزت نزعة التدين السلفي العائد إلى المرجعية السنية الوهابية، التي تتبنى مواقف منددة بالهيمنة الروسية. من الواضح أن انزياح التيار الصوفي باتجاه الدولة شكّل عائقاً أمام الفكر السلفي الذي اتخذ ضده الرئيس الشيشاني خطوات قمعية، متهماً إياه بالتشدد والتطرف الديني.

يمكننا إذن أن نستنتج أن احتضان العاصمة غروزني الشيشانية مؤتمر (من هم أهل السنة والجماعة؟)، ينضوي ضمن أجندة الاستقطاب الديني والتعبئة ضد التيار السلفي، إذ تمّ تحديد الهوية السنية في (الأشاعرة والماتريدية وأهل المذاهب الأربعة وأهل التصوف)، وهو تواصل لسياسة التطبيع الصوفي مع الأنظمة الغربية، وذلك بتنظيم مؤتمر مماثل في ٢٤ أغسطس/آب ٢٠١٤، من قبل رمضان قديروف، دعا فيه لإحياء التصوف بوصفه الانتماء الديني الذي لا يروّج للتطرف.

- **مؤتمر الشيشان ومستقبل الصوفية السياسية**

من هنا أعيد التطرق إلى مؤتمر (من هم أهل السنة والجماعة؟) المنعقد بتاريخ ٢٥ و٢٧ أغسطس/آب ٢٠١٦ حيث ركّز مشايخ الطرق الصوفية، وبعض علماء الأزهر، وكثير من رجال النخبة الدينية في الدول الإسلامية، على تعزيز (الخيارات الدينية) لأنماط التديّن الإسلامي بإقصاء الأنموذج السلفي والوهابي.

وأثار التوجه العام للمؤتمر استنكار كثيرين من علماء الدين المسلمين، ومنهم القرضاوي، خاصة أنّ المؤسسات الدينية العريقة كانت مغيبة، مثل منظمة التعاون الإسلامي، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وهيئة كبار العلماء في السعودية، بالشكل الذي خلق مفارقة وتناقضاً بين النوايا المعلنة والوقائع الإجرائية.

ومن الأدلة على التسييس الكامل لمواقف هذا المؤتمر: تأكيد انعقاده بدعم مالي وتنظيمي من مؤسسة (طابة) الصوفية (الإمارات)، والتزكية من طرف الحكومة الروسية، التي تسعى لاستيعاب الرأي العام العربي واحتوائه بعد تدخّلها العسكري في سوريا، وأيضاً التهجم المنهج على التيار السلفي وتعميم تورطه في التطرف والعنف، ومن ثمّ الدفع نحو تعدد التديّن الإسلامي، والسعي لتشتيته على أسس مذهبية وفقهية.

- من الجدير بالذكر أن المفارقة التي جسّدتها هذه المواقف تتمثّل في تهميش التيار السلفي وإقصائه ووصمه، وفي ذات الوقت ادعاء الإعلاء من قيمة المذاهب الأربعة التي بدورها تمثّل المرجعية الفقهية والأخلاقية للسلفيين والوهابية.

ما يهمنا من مخرجات هذا المؤتمر هو انزلاق الخطاب الديني في تبرير الأجندات السياسية، والشرعنة لتحالفات يحكمها نفوذ الكرملين الروسي، لا السعي للمحافظة على الدين الإسلامي، واستقرار المنطقة العربية ووحدتها. من المؤكد أنه لا يمكن استقراء مواقف المؤتمر من هوية أهل السنة بمعزل عن التلاعب الغربي بالإسلام، حيث يمارس كثيرون من صناع القرار ورجال الدين دوراً (بالوكالة)، إلى حد الابتذال، لشنّ حرب ذات طابع إيديولوجي على أنظمة إسلامية (السعودية)، ومقاربات دينية (الوهابية/السلفية).

- ذكرنا أعلاه أن الرئيس الشيشاني يدعم الطرق الصوفية ويوظفها لخدمة المصالح الروسية في الشيشان والقوقاز، وهو ما يعني أنّ التصوف يستخدم في سياق أجندات سياسية مؤدلجة لتدجين الوعي الديني والوطني وتجميده في ذات الوقت. أتاح هذا المؤتمر للرئيس الشيشاني، ومن ورائه السياسات الروسية، لتدويل الصراع بين الصوفية والسلفية من جهة، وإدخال البلبلة وعزل الفكر السلفي عمن صنفوا (أهل سنة وجماعة) إلى جانب إعطاء امتيازات للتديّن الفردي، والتسويق له إعلامياً على أنه دين الإسلام (الحقيقي) (تتولى القناة الروسية الترويج له). بالإجمال تتداخل المصالح السياسية الإقليمية مع النشاط الدعوي في هذا المؤتمر، حيث تتولى الأقليّة الدينية (المتصوفة) تكييف حيوية الدين الإسلامي لانتقاد المذاهب القائمة في دول الخليج العربي، والتعصّب ضدها بحجج

دعم التشدد الديني ومظاهر التطرف.

يمكن تصنيف هذا المؤتمر على أنه خطوة براغماتية لعزل المملكة العربية السعودية، لكونها قوة إقليمية ذات نفوذ، وحلفائها، ومصادرة وصايتها الدينية ذات البعد الرمزي، في تجنيد التصوف لمقولات إيديولوجية تصرّ على تصفية حساباتها السياسية بتحريك الصراعات/الاختلافات الدينية.

- كان الموضوع الرئيس لهذا المؤتمر القضاء على العنف باسم الدين، ومظاهر التطرف من خلال تنقية المشهد الإسلامي ممن عدُّوهم فرقاً دخيلة وغير منسجمة مع الأسس الفقهية لأهل السنة والجماعة، وهو توّجه يتوّج براغماتياً وإجرائياً توصيات تقرير مؤسسة راند الأمريكية بتأسيس (شبكات مسلمة معتدلة)، والمقصود هو مجابهة الفكر السلفي الموصوم بالنزعة نحو التشدد، والتمسك بتطبيق الأحكام الشرعية، في الدعوة إلى إعادة إحياء الطقوس الصوفية في تمثّل المسلم لدينه (المتلازمة حسب الفهم الغربي بإسقاط التكاليف الشرعية) بصفتها استراتيجية (دبلوماسية) أساسها (تعديل) الإسلام من داخل بنيته التشريعية، ومن ثم يسهل دفع النخبة والعامة نحو أنماط تديّن بديلة؛ لإضعاف الديناميكية السياسية للإسلام، وهو ما يؤدي حتماً إلى تحطّم الهوية الدينية المشتركة، وتخاذل سياسي؛ لأنَّ قوة الدولة (استقلالية القرار، والسيادة..) مرتبطة بدرجة الحفاظ على المضمون العقائدي للممارسة الدينية، ومن ثم لم يتزعّم الرئيس الشيشاني هذه الحملة إلا للقضاء على الدوافع الدينية التي تتأسس عليها الدولة، فتحدث زعزعة للركائز التشريعية، والاكتفاء بإنتاج إعلامي وسياسي لتيارات فكرية تدافع عن (الإسلام اللائيكي) المنفتح والمنسجم مع السياسات الغربية.

- ثمة مسألة مهمة يجب التطرق إليها؛ وهي ضرورة تحرير الدين الإسلامي من هذه التصنيفات ذات المنطلق الإيديولوجي، التي سعى المؤتمر إلى تعميقها ومأسستها قسراً عندما فضّل التعامل مع الإيمان بشكل أداتي، واستغلال التنوّع الفقهي (الذي هو في غالبه منسجم) لاستفزاز أطراف سياسية معينة، واختزال تجربة التديّن في إطار العلاقة التلازمية المتسمة بالسمع والطاعة بين (الشيخ) والمريدين.

تعوّل هذه المؤتمرات والمبادرات الدبلوماسية للتلاعب بالدين وتسييسه على انشغال الرأي العام العربي والعالمي بالاقتتال الحاصل بسوريا، والنفور الحاصل من مجازر تنظيم الدولة وتجاوزاته، ولا يمكن القول إنّ مسلم القرن الواحد والعشرين سيرضى بالاكتفاء والانزواء بغية التواصل الوجداني مع الوليّ، أو الإيمان بقدسية المشايخ إلى درجة الولاء الروحي، في زمن الإعلام الجديد والتطور الإلكتروني، والدرجة العالية من التعلم، بالإضافة إلى توفر سبل المشاركة السياسية والتعبير عن الرأي بعيداً عن سلطة وسيطة.

في الحقيقة إنّ الخشية من الطرق الصوفية ليس في تأثيرها السياسي الضعيف، في عصر

الشعبوية والصورة والتجاذبات الإيديولوجية التي من شأنها أن تغيّر العقول وتسلبها خلال الحملات الانتخابية أو الأزمات الوطنية، ولكن المأزق الحقيقي في هذه الأجندات المنهجة لتوظيف التصوف سياسياً يتمثّل في سعي الأطراف الداخلية والخارجية لضرب المضمون العقائدي للدين الإسلامي.

الخلاصة

من دون شك أن الإسلام أصبح (عالمياً محلياً) لشدّة التصاقه بالمجتمعات المسلمة بصفته المحدد الأساسي للهويّة، وفي ذات الوقت تأثره بالسياقات السياسية الدولية، وتأثيره في صورة الشخصية المسلمة داخلياً وخارجياً، ولكن هذا لا يعني أنّ كلّ ما يفعله المسلمون إسلامياً، ولا أن كلّ أحكام الدين الإسلامي وتعاليمه يتمسك بها ويطبّقها أتباعه.

إن حرص الساسة والنخبة المثقفة على إظهار التصوف على أنه دين بديل والوجه الحقيقي للإسلام، ليس من قبيل عودة الوعي الديني في زمن ما بعد الحداثة والإسلاموفوبيا، بقدر ما هو مجاراة لسيكولوجيا المجتمعات المتديّنة وتبنٍّ لقواعد اللعبة التي برهنت أنّ مقولات العلمانية غير كافية للاستقطاب دون إسناد من شرعية دينية ليصبح (التصوف هو الحل).

ويمكن القول إنّ ظاهرة التصوف تثبت أنّ الإسلام دين متفاعل مع ديناميات العصر، بوصفه خطاباً ثيولوجياً يسعى لتحرير (التديّن/ الإيمان) من سلطة المؤسسات الدينية التقليدية، وتطويع/تكييف تعاليمه أو مقولاته مع حيثيات الواقع المعاش.

لهذا، فإنّ التصوف، بوصفه ظاهرة دينية وجدانية/روحية، جعل من الممارسات الدينية تتمظهر في شكل علاقاتي متشابك بين الماضي والحاضر (الامتداد التاريخي)، وبين الموت والحياة (استحضار أقطاب التصوف والإيمان باستجابتهم رغم الموت والفناء)، وهو ما يفسّر تغلغله في النسيج المجتمعي والوعي المشترك بصفته مكوّناً أنثروبولوجياً ذا مرجعية دينية كما شاء كثيرون تفسير قوله تعالى: ﴿ألا إنّ أولياء اللّه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾.

-1Jamal Malik, (2006) 'Introduction' in Jamal Malik & John Hinnells (ed) "Sufism in the West" Routledge Taylor & Francis Group.

2- أحمد محمد صبحي: التصوف- إيجابياته وسلبياته، مجلة عالم فكر، المجلد السادس، العدد الثاني، 1985، ص 15-603.

3- ابن خلدون: المقدمة

https://goo.gl/tRlKts

4-أحمد محمد صبحي: التصوف- إيجابياته وسلبياته، مجلة عالم فكر، المجلد السادس، العدد الثاني، 1985. ص 603- 615

-5Van Bruinessen، M & 19 Howell, J. (2007) (eds.) Sufism and the 'Modern' in Islam. New York: I.B. Tauris

-6Rachida Chih, (2007) 'What is a Sufi Order? Revisiting the concept through a case study of the Khalwatiyya in contemporary Egypt' in 'Sufism and the 'Modern' in Islam.' Van Bruinessen، M & 19 Howell, J.(eds)

-7 Jamal Malik, (2006) 'Introduction' in Jamal Malik & John Hinnells (ed) "Sufism in the West" Routledge Taylor & Francis Group.

8- أحمد محمد صبحي: التصوف- إيجابياته وسلبياته، مجلة عالم فكر، المجلد السادس، العدد الثاني، 1985. ص 603- 615

9- أحمد محمد صبحي: التصوف- إيجابياته وسلبياته، مجلة عالم فكر، المجلد السادس، العدد الثاني، 1985. ص 603- 615

-10Stoddart, W. 2012. 'Outline of Sufism: The Essentials of Islamic Spirituality'. Indiana: World Wisdom

-11Dressler, Markus (2009): "Pluralism and Authenticity: Sufi Paths in Post 11/9 New York». Sufsm in Western Society: Global Networking and Locality. Eds. Markus Dressler, Ron Geaves, & Gritt Klinkhammer. London: Routledge. pp. 97–77.

12- أحمد محمد صبحي: التصوف- إيجابياته وسلبياته، مجلة عالم فكر، المجلد السادس، العدد الثاني، 1985. ص 603- 615

13-محمد المازوني: دراسات في تاريخ التصوف المغربي، سوس للطباعة والنشر، أكادير،

91 المغرب، 2012، ص.

-14 Safi, O. (2011). 'Is Islam Mysticism Really Islam'. http://www.huffingtonpost.com/omid-Safi/is-islamicaccessed 2016/12/15

-15Sedgwick, M. (2003) Sufism: The Essentials. Cairo: AUC Press

16-الطيب العماري: الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر: التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، 2014.

-17Ahmet T.Karamustafa, (2007), Sufism: the Formative Period(Cairo: AUC), pp. 108-106.

-18 Buehler, A. F. (1998) Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh, Columbia: University of South Carolina Press.

19- الطيب العماري: الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر: التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، 2014.

20- أحمد محمد صبحي: التصوف- إيجابياته وسلبياته، مجلة عالم فكر، المجلد السادس، العدد الثاني، 1985. ص 603- 615.

21- أحمد محمد صبحي: التصوف- إيجابياته وسلبياته، مجلة عالم فكر، المجلد السادس، العدد الثاني، 1985. ص 603- 615.

-22 Jamal Malik, (2006) 'Introduction' in Jamal Malik & John Hinnells (ed) "Sufism in the West" Routledge Taylor & Francis Group.

-23Sedgwick, M. (2003) Sufism: The Essentials. Cairo: AUC Press.

24- صالح عوض: الأمة في مستنقع الدم.. فمن ينقذ الإسلام من التحريف، صحيفة رأي اليوم، (31 جويلية 2016).

http://www.raialyoum.com/?p=489264

-25Muhammad Umar Memon, (1976) Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion(TheHaque: Mouton), pp. 25-24.

-26 Jamal Malik, (2006) 'Introduction' in Jamal Malik & John Hinnells (ed) "Sufism in the West" Routledge Taylor & Francis Group.

27 - Jamal Malik, (2006) 'Introduction' in Jamal Malik & John Hinnells

(ed) “Sufism in the West” Routledge Taylor & Francis Group.

-28 Stoddart, W. 2012. ‘Outline of Sufism: The Essentials of Islamic Spirituality’. Indiana: World Wisdom

29- أحمد محمد صبحي: التصوف- إيجابياته وسلبياته، مجلة عالم فكر، المجلد السادس، العدد الثاني، 1985. ص 603- 615.

-30 Jamal Malik, (2006) ‘Introduction’ in Jamal Malik & John Hinnells (ed) “Sufism in the West” Routledge Taylor & Francis Group.

31- الطيب العماري: الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر: التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، 2014.

32- أحمد محمد صبحي: التصوف- إيجابياته وسلبياته، مجلة عالم فكر، المجلد السادس، العدد الثاني، 1985. ص 603- 615.

33- مصطفى زهران: المشهد الصوفي المصري، شبكة الجزيرة الإعلامية، 2014.

https://goo.gl/jE2ZBP

-34 Green, Nile. (2012). Sufism: a global history. Malden, MA: Wiley-Blackwee

-35 Jamal Malik, (2006) ‘Introduction’ in Jamal Malik & John Hinnells (ed) “Sufism in the West” Routledge Taylor & Francis Group.

36- الطيب العماري: الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر: التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، 2014.

37- محمد المازوني: دراسات في تاريخ التصوف المغربي، سوس للطباعة والنشر، أكادير، المغرب، 2012.

-38 Green, Nile. (2012). Sufism: a global history. Malden, MA: Wiley-Blackwee

-39Buehler, A. F. (1998) Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh, Columbia: University of South Carolina Press.

40- غادة فتحي: جيش رجال الطريقة النقشبندية، المجلة، (10 فيفري 2016).

https://goo.gl/merMOi

-41Jamal Malik & John Hinnells (ed) (2006) “Sufism in the West” Routledge Taylor & Francis Group.

-42 Green, Nile. (2012). Sufism: a global history. Malden, MA: Wiley-Blackwee.

-43 Jamal Malik & John Hinnells (ed) (2006) “Sufism in the West” Routledge Taylor & Francis Group.

44- أحمد محمد صبحي: التصوف- إيجابياته وسلبياته، مجلة عالم فكر، المجلد السادس، العدد الثاني، 1985. ص 603- 615.

-45Anthony Black (2011) ‘The history of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present’. Edinburgh University Press.

-46 Anthony Black (2011) ‘The history of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present’. Edinburgh University Press.

-47 Buehler, A. F. (1998) Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh, Columbia: University of South Carolina Press.

-48 Anthony Black (2011) ‘The history of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present’. Edinburgh University Press

49- مصطفى زهران: المشهد الصوفي المصري، شبكة الجزيرة الإعلامية، 2014

https://goo.gl/jE2ZBP

-50 Anthony Black (2011) ‘The history of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present’. Edinburgh University Press.

51- الطيب العماري: الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر: التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، 2014.

52- الطيب العماري: الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر: التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، 2014.

-53 Green, Nile. (2012). Sufism: a global history. Malden, MA: Wiley-Blackwee

54- الطيب العماري: الزوايا والطرق الصوفية بالجزائر: التحول من الديني إلى الدنيوي ومن القدسي إلى السياسي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، 2014.

55-أبو الفضل الإسناوي: معضلة الدور السياسي للتيار الصوفي العربي وكيفية التفعيل بعد ربيع الثورات، المركز العربي للبحوث والدراسات، 2013.

https://goo.gl/CvKDr7

-56Glover John, (2009) Sufism and Jihad in Modern Senegal: The Murid Order, University of Rochester Press, Rochester USA, p. 32.

-57Dressler, Markus (2009): "Pluralism and Authenticity: Sufi Paths in Post 11/9 New York». Sufsm in Western Society: Global Networking and Locality. Eds. Markus Dressler, Ron Geaves, & Gritt Klinkhammer. London: Routledge. pp. 97–77

-58 Buehler, A. F. (1998) Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh, Columbia: University of South Carolina Press

59- أبو الفضل الإسناوي: معضلة الدور السياسي للتيار الصوفي العربي وكيفية التفعيل بعد ربيع الثورات، المركز العربي للبحوث والدراسات، 2013.

https://goo.gl/CvKDr7

60- مصطفى زهران: المشهد الصوفي المصري، شبكة الجزيرة الإعلامية، 2014.

https://goo.gl/jE2ZBP

61- أبو الفضل الإسناوي: معضلة الدور السياسي للتيار الصوفي العربي وكيفية التفعيل بعد ربيع الثورات، المركز العربي للبحوث والدراسات، 2013.

https://goo.gl/CvKDr7

-61 Vakhit Kh. AkayevThe Conflict between Traditional Islam and Wahhabism in the North Caucasus: Origins, Dynamics and the Means for its Resolution, Julie Wilhelmsen and Erika Fatland, eds " Chechen Scholars on Chechnya".

https://goo.gl/m0LQn8

-62RAND, Building Moderate Muslim Networks, Centre for Middle East Public Policy, 2007.

https://goo.gl/ukOaaJ

-63 Lane Jan Erik, (2009) Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization, Ashgate Publishing, United Kingdom, p. 89.

-64 Vakhit Kh. Akayev: The Conflict between Traditional Islam and Wahhabism in the North Caucasus: Origins, Dynamics and the Means for its Resolution, Julie Wilhelmsen and Erika Fatland, eds “ Chechen Scholars on Chechnya”.

https://goo.gl/4ZTO5M

مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات

Strategic Fiker Center for Studies

مركز مستقل غير ربحي، يُعِدّ الأبحاث العلمية والمستقبلية، ويساهم في صناعة الوعي وتعزيزه وإشاعته من خلال إقامة الفعاليات والندوات ونشرها عبر تكنولوجيا الاتصال، إسهاماً منه في صناعة الوعي وتعزيزه وإثراء التفكير المبني على منهج علمي سليم

الرسالة

المساهمة في رفع مستوى الوعي الفكري، وتنمية التفكير الاستراتيجي في المجتمعات العربية

الأهداف

الإسهام في نشر الوعي الثقافي.

قياس الرأي العام إقليمياً ودولياً تجاه قضايا محددة.

التأصيل العلمي للقضايا السياسية المستجدة.

مواكبة المتغيرات العالمية والعربية، من خلال إعداد الأبحاث وتقديم الاستشارات.

الوسائل

إعداد الدراسات والأبحاث والاستشارات والتقارير وفق منهجية علمية.

التواصل والتنسيق مع المراكز والمؤسسات البحثية العربية والعالمية.

تناول قضايا التيارات الفكرية المتنوعة بما يؤصل لضروريات التعايش السلمي، والمشاركة الفاعلة.

إقامة المؤتمرات والندوات الفكرية وحلقات النقاش.

رعاية الشباب الباحثين المتميزين.

مجالات العمل

تتنوع مجالات العمل في المركز وتشمل ما يلي:

١. **الأبحاث والدراسات:**

حيث يقوم المركز على إعداد الدراسات والأبحاث وفق المنهجية العلمية في مجالات تخصص

المركـز، وهـي:

- الدراسات السياسية.
- الدراسات المتخصصة في التيارات الإسلامية والفكرية.
- الدراسات الحضارية والتنموية.
- دراسات الفكر الإسلامي.

٢. الاستشارات وقياس الرأي:

يسعى المركز لتقديم الاستشارات والحلول في مجالات اهتمام المركز للجهات الرسمية والأهلية، وذلك من خلال قياس الرأي العام تجاه القضايا الفكرية والأحداث السياسية والاجتماعية، بالتعاون مع كادر علمي مُحترف ومُتعدِّد المهارات.

٣. النشر:

يسهم المركز في نشر الدراسات والأبحاث عبر وسائل النشر المتنوعة.

مركز الفكـــر الاستراتيجي للدراسات
Strategic Fiker Center for Studies

fikercenter
+90 535 320 46 03
+90 212 70 77 79
info@fikercenter.com
publish@fikercenter.com