

اتباع ابن عربى وابن الفارض فى مصر خلال العصر العثمانى
"دراسة فى تاريخ التصوف الفلسفى"

الدكتور
محمد صبرى الدالى

obeyikan.com

أتباع ابن عربى وابن الفارض فى مصر خلال العصر العثمانى

على الرغم من اهتمام الباحثين بالتصوف الفلسفى وتاريخه حتى القرن السابع الهجرى (13م)¹ فإنهم أهملوه فيما بعد، وخاصة دارسى التاريخ². والنتيجة أننا لا نزال نجهل إلى حد كبير مساره بعد ذلك. وإذا كان من المتعارف عليه أن التصوف - وبشكل عام - مر بثلاث مراحل (الزهد والتصوف الفلسفى والطرقية) وأن مصر خضعت لتلك المراحل.. فإن سؤالاً لم يتم طرحه حول مدى التداخل بينها، ومن ثمّ حول وجود التصوف الفلسفى فى مصر - إلى جانب التصوف الطرقى - منذ العصر المملوكى، وكذا ماهيته وقضاياها وحجمه ورموزه. وانطلاقاً مما تقدم نستطيع القول إن دراسة تاريخ التصوف الفلسفى فى مصر إبان العصر العثمانى تعرضت للإهمال والظلم، وأحياناً سوء التأويل. أما الإهمال فيتمثل فى عدم وجود دراسة واحدة عنه حتى الآن، وكل ما هنالك لا يتعدى تفتاً قليلة فيها من الهجوم أكثر مما فيها من الموضوعية. وقد نبغ ذلك نتيجة لإهمال دراسة العصر بأكمله، والنظر إليه على أنه لم يأت بجديد فى الناحيتين النظرية

1 مثال ذلك كتابات مصطفى عبد الرازق وأبو العلا عفيفى ومحمد مصطفى حلمى وأبو الوفا التفتازانى وتوفيق الطويل ونصر حامد أبو زيد، ناهيك عن دراسات المستشرقين مثل: نيكلسون وماسينيون وجولدزبير وأرثر آربرى.

2 هذا وإن كان العصر المملوكى قد حظى ببعض الاهتمام، وأهمها دراسات أحمد صبحى منصور. أما دراستنا عن " دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى " فلم نتناول فيها التصوف الفلسفى، واقتصرت على التصوف الطرقى.

والعملية بالقياس على ما قبله¹. وأما الظلم فجاء مرة نتيجة اعتبار أن التصوف آنذاك كان "طرقياً" ومليئاً بالجدل والخداع والشعوذة، وذلك في إطار اجترار المقولات المعهودة عن التأخر الفكري للعصر وإنتاجه². ومرة أخرى بالحكم عليه حكماً دينياً بتوضيح مدى خروج الفكر الصوفي - من حيث رموزه الأوائل وأتباعه - عن جادة الدين القويم ومذهب أهل السنة³. ومع أننا لسنا مع القول بأن العصر العثماني في مصر كان مزدهراً في فكره وتصوفه، فإننا في المقابل لسنا مع القول بسيطرة التدهور عليه، ولا مع قراءة التاريخ قراءة دينية، مع الوضع في الاعتبار أن معظم تراثه الديني والصوفي والأدبي والعلمي لم يُقرأ بعد.

في نشأة التصوف الفلسفي وتطوره

إذا كان من المعروف أن التصوف هو العكوف على العبادة والإعراض عن زخرف

1 د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص 194-196. ويؤيد الطويل ذلك بقوله إن اهتمام الشرقيين والمستشرقين كاد أن ينحصر في دراسة مراحل التصوف الزاهرة حتى القرن السابع الهجري "حين تحول إلى نوع من التفلسف والنظر العقلي.. فلما عاد سيرته الأولى وأصبح في عصره المتأخر عملياً لا نظرياً، انصرف عنه أهل البحث وأهملوا دراسته". د. توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تاريخ المصريين، عدد 21، القاهرة، 1988، ص 8، 9.

2 د. توفيق الطويل: المرجع السابق، ص 52 - 55. ولعل تركيز دراساته في التصوف الطريقي وإهماله التصوف الفلسفي - رغم كونه أستاذاً للفلسفة - إنما جاء من هذا المنطلق خاصة وقد جمع بشكل انتقائي كل ما يعينه على تحقيق الغاية. ولا يخفى أن دراسة الطرق من وجهة نظر معينة وانتقائية إنما تؤدي إلى نتيجة مختلفة.

3 كان الطويل من الآخذين بهذا واعتبر الشعراني "بوقاً" لترداد آراء ابن عربي. وهنا نتساءل: هل كان إذن مجرد درويش مشعوذ، أم كان من أتباع الفكر الصوفي الفلسفي؟! على أن ذلك يتضاءل مع ما ذكره منصور من أن "التصوف إذا كان يضيف إلى الإسلام شيئاً فذلك غير مقبول لأن تلك الإضافة إن كانت ضمن ما قرره القرآن فلا تعد إضافة.. وإن كانت مختلفة عما قرره القرآن فهي مرفوضة.. إنها قضية واضحة لا تحتل التوسط فإما إسلام فقط وإما تصوف، إما حق وإما باطل". د. توفيق الطويل: التصوف في مصر إبان العصر العثماني، ج2، إمام التصوف في مصر: الشعراني، الهيئة المصرية للكتاب، تاريخ المصريين، عدد 23، 1988، ص 7، 8، 63. د. أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية في مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف، تاريخ المصريين، عدد 186، القاهرة، 2000، ص

الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه¹.. فمن المعروف أيضاً أن ذلك كان في إطار الزهد - القرنان الأول والثاني الهجريين - كرد فعل على التطورات التي شهدتها المجتمع الإسلامى من إفراط البعض في الرفاهية والبذخ على حساب بؤس الآخرين². ومع أن الزهد آنذاك لم يكن إلا طريقاً من طرق العبادة يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية³.. إلا أنه اقترب سريعاً من التصوف عن طريق بعض الزهاد أمثال إبراهيم بن أدهم (ت 161هـ / 777م) وداود الطائى (ت 165هـ / 781م) ورابعة العدوية (ت 185هـ / 801م) والفضل بن عياض (ت 187هـ / 802م)، بل وظهرت أربع مدارس للتصوف (المدينة والبصرة والكوفة ومصر). ومع القرن الثالث أخذ سلوك الصوفية العملى ينعكس على الفكر والنظر ويصبح موقفاً مُحدداً إزاء الحياة، وتبنوا " الروح " كمبدأ يفسر حقيقة الوجود في مجال النظر، كما تبنوا القيم الروحية كمسلك في مجال العمل، وظهر التصوف الفلسفى (النظرى/ الإشرافى) من خلال الكثير من الأسماء اللامعة فيه، الذين اتجهوا للعناية بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك، فصار التصوف عندهم علماً للأخلاق الدينية تدفعهم مباحثه للتعمق في دراسة النفس ودقائق أحوال سلوكها، وتقودهم أحياناً إلى الكلام في المعرفة الذوقية وأداتها ومنهجها، وعن الذات الإلهية من حيث صلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها، كما ظهر الكلام في الفناء الصوفى. وقد تميّز علم للصوفية منذ ذلك الوقت عن علم الفقه من ناحية موضوعه ومنهجه وغايته ولغته الإصطلاحية الخاصة، كما تميّز عن علم الكلام. وبينما اتجه المتكلمون لالتباس المعرفة بالنظر العقلى، نزع الصوفية إلى طلب الإيثار والمعرفة عن طريق تصفية النفس بالتعبد والمجاهدة وتطلعوا إلى وضع نظرية في المعرفة وسُبل كسبها،

1 عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر، ج1 (المقدمة)، مؤسسة جمال للطباعة، بيروت، ص 390.

2 أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج1، مكتبة النهضة المصرية، ط 8، القاهرة، 1972، ص 103، 104، 118-132. أحمد محمود صبحى: التصوف.. إيجابياته وسلبياته، سلسلة كتابك، عدد 169، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص 20، 21. د. أحمد صبحى منصور: العقائد الدينية، ص 27، 28، 33.

3 مصطفى عبد الرازق: التصوف، كتب دائرة المعارف الإسلامية، العدد 16، المقالة الثانية، ص 73، 74.

فأصبح التصوف طريقاً للعرفان Gnosticism. وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء والمتكلمين تجيء بالتعليم والبرهان، فإنها عند الصوفية تجيء إلهاماً¹.

وفي هذه المرحلة ظهر السرى السقطى ت 253هـ / 867م (أول من تكلم ببغداد في علم التوحيد والورع والحقائق والمقامات والأحوال) وأبو حمزه البغدادي ت 269هـ / 88م (أول من تكلم في اصطلاحات صفاء الذكر وجمع الهمة والمحبة والعشق والقرب والأنس). أما ذو النون المصري ت 245هـ / 859م فأوضح معالم الطريق الروحي وصنف الأحوال والمقامات، وتكلم في المعرفة وقال: "عرفت ربي بربي ولولا ربي ما عرفت ربي"، كما كانت له نظرية في المحبة فرأى أن ثمة حياً متبادلاً بين العبد المحب وبين الرب المحبوب، وهو ما من شأنه أن يوصل الإنسان إلى الاتحاد بربه اتحاداً يشعر فيه باستغراق ذاته في ذات الله "الحب الإلهي". وأما أبو يزيد البسطامي ت 261هـ / 874م فانتهى في أدواقه إلى الفناء عن نفسه (فناء النفس وفناء الإرادة) والاستغراق في ربه والاتحاد به، وعبر عن ذلك في "شطحات" جريئة ومسرقة في الخيال والغموض مثل قوله: "لا إله إلا أنا فاعبدوني" و"سبحاني ما أعظم شأنى"، كما كان أول من استحدث لفظة "السُّكْر". وبقدر ما كان البسطامي ويحيى الرازى ت 258هـ / 871م آخذين بالفناء والسكر، كان أبو القاسم الجنيد ت 297هـ / 909م مؤثراً للصحوة. أما أبو صالح القصار ت 271هـ / 884م فنشر مذهب "الملامتية" الذى كان أصحابه يعمدون إلى التستر والاستخفاء وراء مظاهر تستدعى أن ينعى الناس عليهم ويعضوا من شأنهم. وحوالى أواخر القرن الثالث حمل أصحاب السقطى وتلاميذه مذاهب الصوفية البغداديين إلى مواطن كثيرة، ومنها مصر التى حملها إليها أبو على الروذبارى ت 322هـ / 933م². وإذا كانت الفترة منذ القرن الثالث الهجرى شهدت التمييز بين التصوف وعلم الفقه

1 أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة، القاهرة، ط3، 1983، ص17، 59-89، 96. مصطفى عبد الرازق: مرجع سابق، ص74. د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص129.

2 ماسينيون: التصوف، دائرة المعارف الإسلامية، ت: إبراهيم خورشيد، د. عبد الحميد يونس، حسن عثمان، رقم 16، دار الكتاب اللبنانى، ط1، 1984، ص27. محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص124-134. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص117-123. د. أحمد محمود صبحى: مرجع سابق، ص24-28.

من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، فإنها شهدت أيضاً بداية الصراع مع الفقهاء. لقد نظر الصوفية إلى الفقهاء باعتبارهم أهل ظواهر ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال، وعكفوا على بيان الحلال والحرام، مُكتفين بظاهر العلم دون أن يتغلغلوا إلى الباطن، وأنهم يإهملم جانب الروح قد قَصَّروا في فهم الدين. من ناحيتهم نظر الفقهاء إلى الصوفية على أنهم يُمعنون في الباطن ويُسرفون في التحدث عما فيه، وهو ما يُخالف تعاليم القرآن. ومن هنا عمدوا للإبانة عن الزيغ والضلال في قول الصوفية أن النية مقدمة على العمل، والسنة خيرٌ من الفرض، والطاعة خير من العبادة. على أن هذا لم يمنعهم من الإقبال على المعتدلين منهم والاهتداء بهم في معاملاتهم وعباداتهم¹ وهو ما يعد على أى حال انتصاراً للصوفية.

وإذا كان قد تم التوفيق بين الفقهاء والصوفية إلى حد ما على أساس أن الفقيه رغم أنه لا ينفذ إلى القلوب ولا يشير إلى علم فقه الباطن، إلا أن نظره مرتبط بالعبادات والمعاملات التي بها صلاح الآخرة.. فقد بقيت مشكلة عدم القدرة على التوفيق بين الصوفية والمتكلمين بسبب الاختلاف الجوهرى في المنهج والمذهب² خاصة وقد انصرفت عناية بعض الصوفية منذ القرن الرابع الهجرى لكشف حجاب الحس وما وراء ذلك من المدارك والمعارف، واختلفت طرقهم في المجاهدة، وتعرضوا للكلام في حقائق الموجودات وقالوا إن أهل المجاهدة يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهمومهم في الموجودات السفلية فتصير طوع إرادتهم. وتوغلوا في ذلك متأثرين بالإسماعيلية، وظهر في كلامهم القول بالقطب "رأس العارفين" كما أرجعوا أصل لباس

1 محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص 135. ماسينيون: مرجع سابق، ص 31 - 38.

2 يمكن أن يعد التصوف رد فعل لعلم الكلام من أبعاد ثلاثة: الأول ويتعلق بمسلك المتكلمين في الجدل وما يؤدي به إعجاب المتكلم بنفسه وحبه للغلبة وانهاكها في المناظرة إلى إثارة العناد. الثانى من طبيعة علم الكلام الذى قوامه الجدل ورفضه الصوفية مذهباً ومنهجاً لأنه لا يؤدي للحصول على المكاشفة بل يحول دون تلقى القلب للإشارات الإلهية والمكاشفات، خاصة وقد اضطربت آراء المتكلمين، فما هو صواب ودليل عند بعضهم خطأ وشبهة عند البعض الآخر. الثالث في نظرة الصوفية إلى العقل الذى لا يؤدي في عرفهم إلى معرفة الله لأنها معرفة تُنال بالإلهام ووسيلتها إضعاف شهوات الحس وملكات العقل معاً عن طريق المجاهدة والخلوة والذكر. وعندهم أن وراء العقل الجزئى المحدود الجسمانى عقلاً إيمانياً نورانياً لا يرزقه إلا المؤمن. د. أحمد محمود صبحى:

خرقة التصوف إلى علي (ر). هنالك حدث تطور جديد في موضوع علم التصوف، وتناولت كتبه المجاهدات والترقي والكشف والصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والروح وترتيب الأكوان في صدورهما والتصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، وألفاظ موهمة الظاهر "الشطحات". وكما كان الصوفية خصوم الفقهاء في الدور الأول، أصبحوا خصوم المتكلمين في الدور الثاني، خاصة وأنه - ونتيجة لتسرب الفلسفة اليونانية - استُحدثت مصطلحات ميتافيزيقية أدق من سابقتها يُقهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية وأن ثمة معاني عامة وسلسلة من العلل الثانية، واختلطت تلك المصطلحات بالإلهيات المنحولة لأرسطو ومثُل أفلاطون وفيوضات أفلوطين¹، وكان الحسين بن منصور الحلاج أبرز أمثلة تلك المرحلة. وإذا كان الفناء أدى بالبسطامي للقول بالاتحاد، فقد أدى بالحلاج للقول بالحلول الذي عبر عنه في الكثير من أقواله وأشعاره². ومن هنا يرجع الحكم عليه بالإعدام عام 309هـ/ 921م إلى مقالته المشهورة: "أنا الحق" التي أعلن فيها اتحاد الذات الإلهية "اللاهوت" بالذات البشرية "الناسوت" خاصة وقد زاد مردييه ممن اعتقدوا فيه القدرة على إحياء الموتى وإبراء المرضى واختراق الأستار.. بالإضافة إلى صلواته مع القرامطة خصوم الخلافة³. وبقدر ما كانت شطحاته تعنى المزيد من التصوف الفلسفي، بقدر ما كانت تعنى المزيد من العداوة بين الصوفية وأهل السنة⁴. لذا انقسم الرأي حوله عقيدته ومذهبه، حتى بين الصوفية أنفسهم!⁵.

1 ماسينيون: التصوف، ص 38-40. مصطفى عبد الرازق: التصوف، ص 73 - 78.
2 عبد الرؤف المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، المكتبة الأزهرية، القاهرة، 1994، ج 1، ص 547. د. أبو الوفا التفتازاني: مرجع سابق، ص 123.
3 للحلاج نظريتين أخريين: الأولى عن قدم الحقيقة المحمدية (النور المحمدي) بمعنى أن للرسول ﷺ صورتين: صورته نوراً أزلياً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان ومنه استمد كل علم وعرfan، ثم صورته نبياً مرسلأ وكائناً محدثاً تعين وجوده في زمان ومكان محدودين، وهو هنا إنها صدر في رسالته وكهاله عن ذلك النور الأزلي القديم. وأما الثانية فكانت عن وحدة الأديان التي تلخص في أن الأديان كلها لله وأن المقصود منها لا يختلف إلا في الأساء، وأن من لام أحداً بطلانه مما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه. محمد مصطفى حلمي: مرجع سابق، ص 137 - 145.

4 د. توفيق الطويل: قصة النزاع، ص 128-130.

5 فهو - بمنظار صوفي - لم يبع بالسر فحسب، بل وأقحم التصوف في ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود. وهكذا فعلى حين دافع الجنيد "شيخ الطائفة" عن البسطامي لأن شطحاته كانت عبارات عابرة.. لم يدافع عن الحلاج وقال قوله: "أحدثت نغرة في الإسلام لا تسدها إلا رأسك". د. أحمد محمود صبحي: التصوف، ص 78.

ومع القرن الخامس الهجرى انتقل الصراع بين التصوف وعلم الكلام إلى مرحلة جديدة، لاسيما وقد اتخذ التصوف اتجاهاً إصلاحياً. ويعتبر أبو حامد الغزالي ت 505هـ/ 1111م نموذجاً على ذلك لأنه يمثل تصدى الأشاعرة لإنكار المذاهب الجاحمة من اتحاد وحلول ووحدة وجود، كما استطاع أن يدخل الكثير من تعاليم الصوفية وأذواقهم إلى علم التوحيد السننى، وأن يجعل من التصوف طريقاً إلى المعرفة اليقينية. لقد انتهى لوضع نظرية في المعرفة والسعادة، بها جعل من التصوف نظرية ذوقية وطريقة روحية تؤدي إلى السعادة. ووفقاً لما بيّنه في " المنقذ من الضلال " و" كيمياء السعادة " و" الرسالة اللدنية " و" إحياء علوم الدين " كانت هذه الطريقة وتلك النظرية سبيلاً إلى الاستعاضة عن العقل وأدلته التي يصطنعها المتكلمون والفلاسفة بالذوق الصوفى باعتباره أداة صالحة تعين على تحقيق المثل الأعلى في المعرفة اليقينية والسعادة الروحية¹.

على أنه بمجىء القرن السادس ظهرت طائفة من الصوفية الذين خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم الذوقى وفنهم الروحى، فتكلموا عن الاتحاد بين الرب والعبد وحلول الحق فى الخلق والتجلى ووحدة الوجود ووحدة الشهود، وذلك على منهجهم الذوقى الذى لا يستند إلى نص ولا يعتمد على نظر. ومع هذه المرحلة أصبح لهم نظريات متكاملة فى تفسير الوجود والمعرفة والقيم وإن سيطر الغموض والاصطلاحات الخاصة على مقولاتهم وموضوعاتهم. ويعتبر شهاب الدين أبو الفتوح السهروردى (المقتول 587هـ/ 1191م) أبرز نماذج تلك المرحلة. لقد كان عارفاً بالفلسفات الأفلاطونية والمشائية والهرمسية والإسلامية والأفلاطونية المحدثثة والحكمة الفارسية ومذاهب الصابئة. ومن ثمّ ترجع أهميته إلى مذهبه فى حكمة الإشراف والذى جمع فيه - ومن خلال مؤلفاته - بين التصوف المعتمد على الذوق والفلسفة المستندة إلى النظر، وعمد إلى الرمز مما خفيت معه المعانى التى انطوت عليها أقواله وتعاليمه، وأدى إلى شك معاصريه فى عقيدته حتى أفتى فقهاء حلب بإباحة دمه².

1 د. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص 145. د. توفيق الطويل: قصة النزاع، ص 128 - 130.
2 مصطفى عبد الرازق: مرجع سابق، ص 78. د. أحمد محمود صبحى: مرجع سابق، ص 78. د. محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص 149 - 163، 167، 173، 177. توفيق الطويل: قصة النزاع، ص 129. وهو غير أبو النجيب السهروردى ت 563هـ والسهروردى البغدادى ت 683هـ صاحب عوارف المعارف.

وفي القرن السابع تطور اتحاد البسطامي وحلول الحلاج إلى نظرية كاملة في وحدة الوجود التي كان محيي الدين بن عربي ت 638هـ/1240م أول من صاغها في كتاباته الغزيرة وأهمها "الفتوحات المكية" و"فصوص الحکم" حيث ذهب إلى أن الوجود كله واحد، وأن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق. أما ما يُظن أنه فرق، فأمر يقضى به الحس الظاهر والعقل الفاصر عن إدراك الحقيقة على ما هي عليه في ذاتها من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعاً، حيث لا ينظر الإنسان إليهما من وجه واحد، ولو نظر إليهما على أنهما وجهان لحقيقة واحدة لاستطاع أن يدرك حقيقتهما الذاتية الواحدة التي لا كثرة فيها ولا تفرقة. ويدل على ذلك قوله: "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها". ولابن عربي نظريتان أخريان تتفرعان عن مذهبه في وحدة الوجود: إحداهما نظريته في الحقيقة المحمدية والأخرى في وحدة الأديان. وعلى كلٍ تشابه فيهما مع ما ذهب إليه الحلاج. ولقد كان ذلك هو ما أثار الفقهاء عليه في حياته وبعد مماته. لقد كان من الطبيعي بعد أن نبذ التصوف العملي قيم المادة أن يستبعد التصوف الفلسفي المادة كمبدأ لتفسير الوجود. ومع أن بعض المذاهب اللامادية لم تلغ المادة تماماً وإنما أقامت نوعاً من الثنائية بين عالم ما وراء الظواهر وعالم الظواهر، وجعلت الثاني تابعاً للأول، فإن نظريات الصوفية اللامادية ذهبت إلى أبعد من ذلك. فما من وجود حقيقي للموجودات في مذهب ابن عربي، إذ الوجود الحق لله وحده. فالوجود كالبحر أمواجه متكثرة ولكن حقيقته واحدة، والله هو بحر الوجود الزاخر وما الموجودات المادية المحسوسة إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه. وفي الإطار نفسه تطورت قضية تأويل القرآن عنده تطوراً غير مسبوق وقدمت معاني باطنية لشعائر الدين وعباداته¹.

أما ابن الفارض ت 632هـ / 1234م فيعتبر من أبرز صوفية الحب الإلهي في تاريخ الإسلام حتى عرف بـ"سلطان العاشقين" حيث اختلطت في شعره العناصر الفلسفية بالتصوف فجعلت منه أذواقاً ومذاهب لها خصائصها الميتافيزيقية إلى جانب دعائمها

1 ماسينيون: مرجع سابق، ص 41، 42. د. أبو الوفا التفتازاني: مرجع سابق، ص 200-205. د. أحمد محمود صبحي: التصوف، ص 26، 27، 29، 33-35. وللمزيد عن التفسير الرمزي للقرآن عند ابن عربي من خلال التأويل للنص من خلال العلاقة الجدلية بين المفسر والنص، انظر: د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل.. دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، ط2، بيروت، 1993، ص 5 وما بعدها.

الروحية. لقد أخذ نفسه بالمجاهدة والتصفية وانصرف عن العالم المادى بما فيه من زينة زائلة، وأقبل على عالم الجمال المطلق واتخذ من الذات الإلهية موضوعاً لحبه الذى أدى به إلى طور الفناء عن نفسه والاتحاد بمحبوبه، وانتهى إلى مذهب فلسفى فى الوحدة التى كانت عنده حالاً من أحوال النفس. وفى نظريته عن القطبية رأى أن القطب هو الروح المحمدى أو الحقيقة المحمدية ومصدر كل علم وعرقان بالنسبة للأنبياء والأقطاب. وكما رتب الحلاج وابن عربى القول بوحدة الأديان على القول بقدوم النور المحمدى.. انتهى ابن الفارض أيضاً إلى القول بأن الأديان مختلفة من حيث الظاهر فقط، ومهما اختلفت صور العبادة فيها فهى تدعو إلى عبادة إله واحد. ولقد سار عبد الحق بن سبعين ت 667هـ/ 1268م فى الطريق نفسه، بل كان أكثر إمعاناً من ابن عربى فى نفى فكرة الكثرة وإطلاق الوحدة، ولذلك عرف مذهبه بـ"الوحدة المطلقة"¹.

وأما جلال الدين الرومى ت 672هـ/ 1273م فكان أشهر متصوفة الشرق وبلاد الروم، بل وعند البعض أعظم من تحدثوا عن وحدة الوجود. وإذا كان قد حلق فى كتابه "شمس التبريزى" فى عنان السماء ونزل إلى الأرض وعاش الإنسان فى محنه فى "المثنوى".. إلا أن موقفه كان مناهضاً للعالم المادى، ورأى أن عالم الروح هو حقيقة الوجود². وعلى كلِّ كان يؤمن بالحقيقة المحمدية، ومن أصحاب الفناء الذى يؤدى إلى وحدة الوجود ويرتبط عنده بالمعرفة المباشرة التى لا تعتمد على العقل النظرى والدراسة، كما يؤدى إلى شهود الوحدة وإسقاط الكثرة، وهذا كله ما تظهره أشعاره التى غلبت عليها عاطفة الحب وجعلته من هذه الناحية شبيهاً بابن الفارض³.

وهكذا فإذا كان الغزالي قد هدأ من ثائرة الفقهاء وحبَّب التصوف إلى نفوس أهل السنة.. فإن من جاؤا بعده من أنصار التصوف الفلسفى كانت لهم مذاهيم التى اعتبرها الفقهاء منافية للإسلام حتى اتهموهم بالكفر والزندقة، ومن هنا شهد القرن السابع وما

1 د. محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص 184-188. د. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص 205 - 224.

2 د. إبراهيم الدسوقي شتا: التصوف عند الفرس، سلسلة كتابك، عدد 62، دار المعارف، 1978، ص 25، 32.

3 د. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص 224-232.

تلاه سلسلة من الخصومات بين الفريقين. وزاد من تلك الخصومة نشأة العديد من الطرق الصوفية التي اختلطت ممارساتها العملية بأفكار التصوف الفلسفي سواء بوعى أو بدون وعى¹.

التصوف الفلسفي بين مؤيديه ومعارضيه أواخر العصر المملوكي

شهدت مصر في تلك الفترة قدراً غير هيّئ من الاختلاف و"القلق" الفكري الذي طال أموراً كان يظن أنها حُسمت، وعكس حالة الاضطراب التي عاشها المجتمع. فبالإضافة إلى من أتهموا بالزندقة² ومن "شطحوا ونطقوا بها يخالف الشريعة"³.. كان هناك من تعصب ضد الغزالي أو دافع عنه⁴ ومن تعصبوا لابن حزم ولابن تيمية⁵ ناهيك

1 في ترجمته لأحمد الرفاعي ت570هـ. أورد الشعراني الكثير من أقواله ومنها: "لسان المعرفة يدعو إلى الفناء والحو" و"إذا أراد الله عز وجل أن يرقى العبد إلى مقامات الرجال يكلفه بأمر نفسه أولاً "ثم بأهله ثم بجيرانه ثم ببلده ثم بجهة من البلاد ثم بما بين السماء والأرض" ثم لا يزال يرتفع من سماء إلى سماء حتى يصل إلى محل الغوث، ثم ترتفع صفته إلى أن تصير صفة من صفات الحق.. وهناك يتكلم عن الله تعالى بكلام لا يسعه عقول الخلائق". هذا مع العلم بأن التصوف مع الرفاعي كان قد قطع شوطاً في التحول من التصوف الفلسفي إلى الطريقة، وهو ما سيتطور بشكل أكبر بعد ذلك مع الشاذلي والدسوقي والبدوي. الشعراني: الطبقات الكبرى مكتبة محمد على صبيح، القاهرة، د.ت. ط. ج1، ص121-125. وللمزيد عن علاقة الطرق بالفكر الصوفي الفلسفي: د.أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية ص33-37، 105-107. وهو يرى أن الغزالي أخذ بالاتحاد والعشق الإلهي وأن ابن تيمية ساهم في انتشار التصوف حين رأى فيه رأياً حسناً وآمن بالكرامات وأشار إلى اجتهاد بعض الصوفية وإن انتسب إليهم بعض أهل البدع كالحلاج. على أنه يبالغ حين يرى أن ابن تيمية ساهم في انتشار عقيدة الاتحاد. للمزيد: أحمد بن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، مراجعة: أحمد حمدي إمام، دار المدني، جده، 1981، ص40، 52-54.

2 في شعبان 911هـ "حضر شخص من فقراء الصعيد يقال له مهدي فلما مثل بين يدي السلطان قامت عليه البيعة بأنه زنديقاً ساحراً يتوضأ باللبن ويستنجأ به وذكروا عنه أشياء كثيرة من هذا النمط تخالف الشريعة، فأرسله السلطان إلى قاضي القضاة المالكي فحكم بكفره بموجب ما قامت به عليه البيعة وضرب عنقه". وفي محرم 916 ظهر "شخصاً يقال له تقي الدين بن الرومي أحد نواب الخفنية قيل عنه إنه وقع في حق النبي صلى الله عليه وسلم بكلمات غير مشكورة فضبطوا عليه ذلك جماعة كثيرة" وانتهى الأمر باختفائه. ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، ج4، تحقيق: محمد مصطفى، مطبعة بولاق، 1311هـ، ص87، 180.

3 عبد الرؤوف المناوي: الكواكب الدرية، ج3، ص132.

4 شمس الدين بن طولون: مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، ق1، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، 1964، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص14.

5 شمس الدين السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة الحياة، بيروت، ج2، ص96. ج5، ص266. ج6، ص248.

عن الاختلاف حول الموقف من الصوفية أصحاب المذهب الفلسفى، خاصة ممن تتلمذوا على مدرسة ابن تيمية ومصنفاته. وقد أورد ابن إياس فى أحداث 887هـ أنه "حضر شمس الدين الحلبي تركة يحيى بن حجبى فرأى بين كتبه كتاب الفصوص لابن عربى، فقال: هذا الكتاب ينبغى أن يحرق وأن ابن عربى كان كافراً أشد من كفر اليهود والنصارى وعبدة الأوثان. فمسكوا عليه ذلك وأرادوا تكفيره.. وآل أمره إلى أن عززوه وكشفوا رأسه ثم حكم بإسلامه.. وقامت عليه الدائرة بسبب ذلك" ¹. وإذا كان ما سبق يعكس وجود من دافعوا عن ابن عربى ضد القائلين بتكفيره فإن دفاعهم كان فى ظاهره لمجرد أن بالكتاب آيات من القرآن، وهو ما يعكس قوة التيار التكفيرى الذى يمكن ملاحظته على سبيل المثال فى أعمال السخاوى والبقاعى ². ونستطيع القول إنه كان هناك قطاعاً مهماً من المشايخ ممن تصدوا لفكر التصوف الفلسفى وأنصاره؛ فلم يكتفوا بإهانتهم واتهامهم بنقص العلم، والتشفى فيما ألم بهم من أمراض ومصائب.. بل ورموهم بالشبهة وفتشوا فى خفايا نفوسهم وإيمانهم ³. وهكذا حفلت كتابات تلك الفترة بالعديد من الصولات والجولات بين الفريقين. وفى هذا الإطار قام البعض - ومن الصوفية

1 ابن إياس: بدائع الزهور ج2، ص219. د. أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية، ص 143.

2 كان البقاعى ت 885هـ من أشهر الطاعنين على ابن عربى ومذهبه وذلك فى " تنبيه الغيبى على تكفير ابن عربى" و" تحذير العباد من أهل العناد بيدعة الاتحاد". ومع ترجمته فى " عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران" لبعض من اعتبرهم من الصوفية الحقيقيين لأنهم لا يعتقدون فى ابن عربى، إلا أنه هاجم بشدة أتباعه متبعاً فى ذلك شيخه ابن حجر فى التنفير عنه وعن كل من " ينتصر له، حتى أنه يلحق من كلامه التشكيك فىمن يعتقد فكره على أنه ربما مات غير مسلم. انظر قوله عن خليفة القدسى بأنه " أسود الوجه كما هو أسود القلب، فإنه مبتدع كاذب كان يكثر مطالعة كلام ابن عربى كالفصوص وغيره حتى مات على ذلك.. نسأل الله السلامة والموت على الإسلام". إبراهيم بن حسن البقاعى: عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران، تحقيق: د. حسن حبشى، مطبعة دار الكتب والوثائق، القاهرة، ط1، 2004، ج1، ص 118، 120، ج2، ص 10، 17، 46، 122، 169.

3 أتى السخاوى بأسوأ ما عرّف عن كل منهم ووصل الأمر لحد تشكيكه فى إسلام بعضهم. ففى ترجمته لعلى بن عمر يقول: "وأظنه ممن يميل مع ابن عربى ويخوض فى التوحيد". أما عبد الهادى السكندرى " فممن دعا لابن عربى ونحوه وذلك أعظم فى ذنابه وأدعى لتصديق كونه دخيلاً فى الإسلام". وقاسم الزينى كان "من سنين قوياً فى بدنه يمشى جيداً" ولكنه عندما " أظهر التعصب لأهل الاتحاد.. سلط الله عليه.. عسر البول بعد مدة يسيرة واشتد به حتى خيف موته وعولج حتى صار به سلس البول فقام وقد هرم وكان لا يمشى إلا وذكره فى قتيبة". على أن التكفير للأخريين وصل مداه حين قام محمد البخارى الحنفى ت 841هـ بتكفير الفاضى المالكي. السخاوى: الضوء اللامع، ج5، ص 91، 147، 269، ج6، ص 21، 186، 188، 260، ج9، ص 291-294.

أحياناً!!- بالكتابة ضد ابن عربي والحط عليه والتشهير به بشكل مزرٍ وحرق كتبه¹ والتحذير منه والتنفير من الاعتقاد فيه² والتشكيك في فكره والفتوى ضده ومدح من تصدى له. ومن الواضح أن هذا الهجوم أدى ببعض معتقديه إلى "التقية" أحياناً في مواجهة جبهة الرفض³.

أما ابن الفارض فتعرض هو الآخر لما يشبه ذلك. فبالإضافة إلى وجود من يستهينون به ولا يعطونه تلك الأهمية المعهودة.. ظهر من يكفرونه بسبب أشعاره وأفكاره⁴. حتى تعجب البعض من قيام البقاعي بإيراد "تخميس" أحمد بن عبد العال السندفائي المحلاوي الشافعي (ت بعد 838 هـ) على القصيدة الأخيرة من تائية ابن الفارض، مع أنها كانت في مدح الكعبة الشريفة وبعض مصطلحات العشق التي لا يبدو فيها أي أثر

1 ومنهم عمر بن موسى "نظم رداً على الفصوص لابن عربي في مائة وأربعين بيتاً". أما محمد السخاوي فكان من رافضي ابن عربي وابن الفارض. ومن مؤلفاته "القول المنبئ في ترجمة ابن عربي". ومحمد ابن الفالائي تميز بـ"صحة عقيدته حتى إنه في كائنة جرت خطب في الحط على ابن عربي وغيره من الاتحادية مصرحاً بالإنكار على منبر الأزهر". أما تغري برمش التركماني فتميز "بإكثاره من الحط على ابن العربي ونحوه من متصوفي الفلاسفة ومبالغته في ذلك بحيث صار يحرق ما يقدر عليه من كتبه بل ربط مرة كتاب الفصوص في ذنب كلب وصارت له بذلك سوق نافقة عند كثيرين وقام عليه جماعة من أصداده فما بالي بهم مع أنه لم يكن بالماهر في العلم.. وكان المؤيد يعظمه". السخاوي: الضوء، ج2، ص176. ج3، ص31-33. ج6، ص140. ج8، ص17، 198. ج10، ص135.

2 منهم محمد بن النور وله "جزءاً لطيفاً في التحذير من ابن عربي" و"كان يصرح بالإنكار عليه حتى رجع إليه جماعة كثيرون من معتقديه.. ولم يكن يسمح بالتصريح في ابن الفارض نفسه مع موافقته لى على إنكار كثير من تائيته". وعمر البلقيني الذي اعتبره البعض من مجددى القرن الثامن فمع أن "اعتقاده في الصالحين وراء العقل" إلا أن "تنفيره عن ابن عربي.. أشهر من أن أصفه". السخاوي: الضوء، ج5، ص37. ج6، ص87، 89. ج9، ص94.

3 سأل السخاوي إبراهيم العراقيت 887هـ عن ابن عربي لكنه "تبرم.. غاية التبرم والظاهر من حاله الكذب". وعندما سأله القاياتي والونائي "أجابها بأنه يضر المبتدئ ولا حاجة للمنتهى إليه". السخاوي: الضوء اللامع، ج1، ص77. ج5، ص326. ج10، ص256. ج11، ص5.

4 منهم إبراهيم المتبولي "لما وقع من البقاعي وغيره الكلام في شأن سيدي عمر ابن الفارض جاؤا إليه وقالوا له مثل سلطان العشاق يتكلم فيه، فقال.. هذا وأمثاله ممن ملأ الأرض عياطاً ما أعطى أحدهم من سر الله عز وجل ما يغطي شارب ناموسة". أما شمس الدين الحنفي فكان يكرر القول: "لو كان عمر بن الفارض في زماننا ما وسعه إلا الوقوف ببابنا". عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، ج2، ص77، 88، 91. د. أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية، ص99.

للقول بوحدة الوجود أو الشهود. وعلى كل وصف البقاعى صاحب الترجمة بأنه " عامى طبعه وربما وقع له الشعر الجيد " ¹.

على أننا فى المقابل نستطيع القول بأن القرن التاسع نفسه شهد فريقاً ليس بالقليل ممن أيدوا التصوف الفلسفى. ولقد أورد ابن إياس ما يدل على ذلك. ففى أوائل سنة 875هـ " كثر القيل والقال بين العلماء بالقاهرة فى أمر الشيخ العارف بالله تعالى سيدى عمر بن الفارض.. وقد تعصب عليه جماعة من العلماء بسبب أبيات قالها فى قصيدته الثائية، فاعترضوا عليه فى ذلك وصرحوا بفسقه، بل وتكفيره، ونسبوه إلى من يقول بالحلول والاتحاد ". وقد انقسمت الآراء حول القضية، وعلى حين " تعصب " البعض ضده وكتبوا الفتاوى " التى ظاهرها الخروج عن قواعد الشرع .. دافع البعض الآخر عنه " ووقع فى هذه المسألة تشاحنات بين العلماء مما يطول شرحه ". وانتهى الأمر بأن طلب من زكريا الأنصارى - وبتوجيه من السلطان - أن يكتب رأيه، فكتب بعد امتناع " يُحمل كلام هذا العارف، رحمه الله ونفع ببركاته، على اصطلاح أهل طريقته.. ولا ينظر إلى ما يوهمه تعبيره فى بعض أبياته فى الثائية من القول بالحلول والاتحاد، فإنه ليس من ذلك فى شىء.. " وهكذا " سكن الاضطراب الذى كان بين الناس " ² بعد أن تربص كل طرف بالآخر، خاصة وقد أشيع أن ابن الفارض نفسه كان يصعد إلى جهة القرافة " وهو يسعى فى أن الله يكفيه فيمن تكلم فيه " ³.

فى هذا الإطار كان هناك عشرات المشايخ من مختلف المذاهب ممن اعتقدوا هذا الفكر وأصحابه. فمنهم من دافع عن ابن عربى وابن الفارض، رغم ما جرّه عليهم ذلك من

1 البقاعى: عنوان الزمان، ج1، ص 86، 91-93، وهامش 223 للمحقق.

2 ابن إياس: بدائع الزهور ج3، ص 47-50. ومن الواضح أن ابن إياس كان من مؤيدى ابن الفارض، ومن ثم كتب " ونسبوه إلى من يقول بالحلول والاتحاد، وحاشاه من ذلك.. ولكن قصرت أفهام جماعة من علماء هذا العصر، ولم يفهموا معنى قول الشيخ عمر فيما قصده من هذه الأبيات، فأخذوا بظواهرها ولم يوجهوا لها معنى ".
3 عن ذلك وعن موقف البقاعى وتربص كل طرف بالآخر لإيدائه، انظر: على بن داود الجوهري الصيرفي: إنباء المصير بأبناء العصر، تحقيق: د. حسن حبشى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2002، ص 186، 190، 256.

مشاكل¹. ومنهم من حفظ تائية ابن الفارض أو أتقن شرحها والتأليف عنها، أو أضاف على منوالها². ومنهم من انتمى لفكر ابن عربي أو "فُتن بمقالته" فكان داعية إليها أو مُعلماً لها أو مُعظماً لصاحبها وجاعله ولياً³. ومنهم من اهتم بنسخ كتب ابن عربي لنشرها بين الناس، أو وقفها على زاويته⁴ ومنهم من كتب مؤلفات للدفاع عنه وشرح مذهبه⁵.

1 ومنهم محمد ابن الغرس ت 894هـ الذي "كان أحد من قام على البقاعى" وخلف المشالى الحنفى الشاذلى ت 874 "شرح الحكم.. وكان فاضلاً ممن يميل إلى ابن عربي وينظر في فتوحاته وقام عليه أبو القاسم النويرى بسبب ذلك". السخاوى: الضوء اللامع، ج9، ص220، 221.

2 منهم إبراهيم الشاذلى "كتب على الحكم العطائية شرحاً" ومحمد الأسيوطى "ذكر بإتقان التائية" وأحمد ابن الصيرفى "له كتابة على ديوان ابن الفارض وهو من رءوس الذابين عن كلامه الرافعين لأعلامه ونظم في واقعتها أشياء". للمزيد السخاوى: الضوء اللامع، ج1، ص207، 318. ج2، ص228. ج3، ص186. ج4، ص165، 203. ج8، ص252. ج9، ص6. نجم الدين الغزى: الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: د. جبرائيل سليمان جبور، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979، ج1، ص110.

3 منهم محمد بن النقيه المالكى "من الدعاة لابن عربي المتظاهرين له" ومحمد بن جمعه الحنفى "ممن ينتمى إلى ابن عربي.. وعينه (السلطان) برفقة الرسول لملك الروم ابن عثمان" وعبد الوهاب الجوجرى الشافعى و"هو القائم في مسئلة ابن عربي وصار يطوف بكلامه على المجالس وفي الأسواق ويصرح باعتقاده واعتقاد كلامه بل قيل إنه صنف في إيمان فرعون" وزكريا الأنصارى وكان "أحد من عظم ابن عربي واعتقده وسياه ولياً، وعذلته عن ذلك مرة بعد أخرى فما كف، بل تزايد إفصاحه بذلك بأخرة [كذا] وأودعه في شرحه للروض من مخالفته الماتن [كذا] في ذلك". السخاوى: مصدر سابق، ج2، ص184. ج3، ص236. ج5، ص110. ج7، ص214. ج8، ص141. ج10، ص48.

4 منهم محمد الشاعر الذى قام بمهمة نسخ كتب ابن عربي، ونصر الله الشافعى الذى "وقف داره التى كان يسكنها بالقرب من خان الخليل وجعلها رباطاً يأوى إليه الفقراء والغرباء.. وأرصد عليه رزقه التى كانت بإناباه.. ووقف عليها كتباً منها الفصوص وغيره". السخاوى: الضوء، ج6، ص277. ج10، ص199.

5 ومنهم نصر الله القاهرى "وله إعلام الشهود بحقائق الوجود وقرأ كتاب الفصوص لابن عربي خفية" ومحمد بن أحمد البساطى الذى درس العديد من العلوم منها الفقه على ابن خلدون ومن مؤلفاته "تقريظ على الرد الوافر لابن ناصر.. وشرح للتائية الفارضية" وجلال الدين السيوطى وله "تنبيه الغبى في تبرئة ابن العربى" و"قمع المعارض في نصره ابن الفارض". السخاوى: مصدر سابق، ج7، ص10. ج10، ص199. الشعرانى: البواقيت، ج1، ص10.

ومنهم من أشيع عنه فقط مطالعته كتب الشيخ أو أشيع عنه ما دل على "تمذهبه بمذهب ابن عربى" أو اعتقاده. ومنهم من "كان من أكبر المناضلين" عنه¹.

إن ما سبق يعنى أيضاً أن الفكر الصوفى الفلسفى كان له وجوده رغم المصاعب. ومع أن المتصوفة المصريين كانوا على رأس الداعين إليه، فقد كان لبعض المهاليك² ومتصوفة بلاد العرب والعجم والأروام³ دورهم. وعلى كلٍ لاستطيع الفصل بين ما كانت تشهده مصر آنذاك من وجود لهذا الفكر ولأنصاره ولأعدائه، وبين ما شهدته مناطق عربية أخرى بسبب الروابط السياسية والاتصالات الفكرية والتبادلات الاقتصادية، وكذا بسبب الهجرة والرحلة. وهكذا كان هناك أنصار للفريقين فى مصر والشام واليمن والحجاز والمغرب⁴.

الغزو العثمانى لمصر ومساندة الفكر الصوفى الفلسفى

على خلاف المهاليك الذين لم يتخذوا موقفاً واضحاً تجاه الفكر الصوفى الفلسفى فى

1 ومنهم إبراهيم الإتكاوى الشافعى المتصوف الذى كان إمام المدرسة الكاملية "يخذه من مطالعة كتب ابن عربى ويفرّه عنها" وحسين الفوى الشافعى الشاذلى ت 891هـ "قيل إنه يعتقد ابن عربى ولذا كان ابن عزم وغيره من أضرابه يميل إليه كثيراً" وعبد الرحمن السيوطى "لما تكلم بعض الطلبة فى تكفير ابن عربى قال إنه يؤذن من الله بحرب". السخاوى: مصدر سابق، ج 1، ص 114. ج 3، ص 150. ج 4، ص 69. ج 6، ص 279. ج 9، ص 250.

2 نلاحظ أن بعض المهاليك الذين تحولوا عن الجندية وحصلوا على قدر من التعليم.. بعضهم اعتقد فكر ابن عربى، ومنهم لاجين الجركسى "كان يفهم طريق ابن العربى ويناضل عنها وله أتباع". أما يلبغ السالمى فكان "يبالغ فى حب ابن عربى وغيره من أهل طريقته ولا يؤذى من ينكر عليه". السخاوى: الضوء، ج 6، ص 232. ج 10، ص 290.

3 السخاوى: الضوء اللامع، ج 1، ص 222. ج 2، ص 241. ج 5، ص 290. ج 6، ص 264. ج 7، ص 66، 145، 172، 255، 261. ج 10، ص 104. وعن مجيء "أوباش الاتحادية" إلى مصر فى بداية القرن التاسع الهجرى، انظر: د. أحمد صبحى منصور: العقائد الدينية، ص 141.

4 عن مؤيدى التصوف الفلسفى ومنتقديه فى الشام واليمن والحجاز والمغرب، انظر: السخاوى: مصدر سابق، ج 1، ص 115، 261، 348. ج 2، ص 241، 282، 294. ج 5، ص 58. ج 7، ص 53، 78، 219. ج 9، ص 143، 296. الغزى: مصدر سابق، ج 1، ص 271 - 277.

البلاد التي خضعت لحكمهم¹.. ناصر العثمانيون هذا الفكر منذ بداية غزوهم للمنطقة، مما أدى إلى تحول كبير في موقف أتباعه وأنصاره، خاصة فكر ابن عربي الذي اهتم به العثمانيين كثيراً؛ من تجديد لمقامه وتوسعته وإنشاء مسجد ضخم عليه بالإضافة إلى تكية بجانبه، وافتتاح ذلك كله في مراسم ضخمة بحضور السلطان سليم نفسه، الذي تابع أعمال الإنشاء وأنفق عليها الكثير من الأموال. ومن ثم تحول قبر ابن عربي من مكان مُهمَل إلى مقام تتجه إليها أنظار الأحياء²، ومن مكان يتبول فيه بعض المنكرين إلى مركز تتجه إليه أفئدة المعتقدين³ ومقر لجنّامين الصوفية وكبار رجال الدولة الذين أصبحوا وقد تنوا أن يدفنوا إلى جواره⁴. هذا بالإضافة إلى رفع معتقديه لرؤوسهم دون خوف⁵. ولعل

1 ومن دلالات ذلك أن يلبغا السلمي ت 811هـ "كان يبالغ في حب ابن العربي وغيره من أهل طريقته" وفي الوقت نفسه "لا يؤذى من ينكر عليه". أما السلطان قايتباي وبعض الأمراء فقد "تعصبوا لابن الفارض" سنة 875هـ. أما محمد البخاري ت 841هـ الذي كان "يقبح ابن عربي ويكفره وكل من يقول بمقالته وينهى عن النظر في كتبه" فدخل في جدل مع البساطي القاضي المالكي حول ابن عربي وانتهى الأمر بأن كفر القاضي وطلب من السلطان عزله. وانتهى الأمر بأن "تبرأ البساطي من مقالة ابن عربي وكفر من يعتقدّها" ورغم ذلك سأل السلطان ابن حجر عن أنسب قرار يمكن اتخاذه تجاه البساطي "ماذا يستحق العزل أو التعزير؟" فأجاب ابن حجر بأنه "لا يجب عليه شيء بعد اعترافه بما وقع.. وانفصل المجلس وأرسل السلطان يترضى العلاء ويسأله في ترك السفر". أما تغرى برمش التركماني الحنفي ت 823هـ فتميز بـ "إكثاره من الخط على ابن العربي ونحوه من متصوفي الفلاسفة ومبالغته في ذلك بحيث صار يحرق ما يقدر عليه من كتبه بل ربط مرة كتاب الفصوص في ذنب كلب" ومع ذلك "كان المؤيد يعظمه". السخاوي: الضوء اللامع، ج 3، ص 31 - 33. ج 9، ص 291-294. ابن إياس: بدائع الزهور، ج 3، ص 49.

2 أورد ابن طولون، وبالتفصيل أحياناً، الكثير من الأمور التي تشير لذلك، في أحداث رمضان وشوال وذى القعدة وذى الحجة (923هـ) ومحرم 924هـ. ابن طولون: مفاكحة الخلان، القسم الأول، ص 68-84.

3 ذكر الشعراني "وقد بنى عليه قبة عظيمة وتكية.. واحتاج إلى الحضور عنده من كان ينكر عليه من القاصرين بعد أن كانوا يبولون على قبره"، وحكى قصة تدل على سوء عاقبة واحد من المنكرين. الطبقات الكبرى، ج 1، ص 163.

4 ومنهم إبراهيم الرومي (توفي في الثلث الثاني من القرن 10هـ) "صار يتردد إلى زيارة الشيخ محيي الدين.. ويصلي في السليمية الصلوات النهارية"، وأوصى بأن يدفن على مقربة منه. الغزّي: الكواكب، ج 2، ص 87.

5 يذكر ابن طولون أنه في تاسع المحرم 926هـ "جاء عمر الإسكاف.. إلى عند المحيوي بن العربي بجعاعته وهم معظمون له، فذكر ثم أخذ يفسر الخواطر.. وليته لم يفعل ذلك فإنه رجل عامي". ابن طولون: مفاكحة الخلان، ص 91.

هذا ما جعل مؤرخاً مثل البكرى يعرض للأمر على أساس أن ما فعله السلطان سليم هو أمر غير مسبوق¹.

والواقع أن احترام العثمانيين لابن عربى هو أمر قد يدعو إلى الدهشة. وإذا كان من الصعب التعويل فى تفسيره فقط على ما ذكره البعض من أنه يعود إلى تنبؤ ابن عربى، قبل عام 1453 بزم من طويل، بفتح القسطنطينية² خاصة وأن هناك الكثيرين غيره ممن تنبأوا بذلك، ولا على أن نغزله عن انتشار التصوف بين العثمانيين بداية من الجنود³ وصولاً إلى السلاطين⁴ مروراً بالباشاوات وكبار الموظفين⁵.. فإننا لا يمكننا إهمال اعتقادهم فى الطريقة المولوية وجلال الدين الرومى، وعلاقة الأخير بالفكر الصوفى الفلسفى، وخاصة فكر ابن عربى.

لقد احتضنت الأناضول الطريقة الأكبرية -نسبة لابن عربى- واستقطبت العديد من الأمراء والعلماء، وذلك من خلال صدر الدين القونوى (ت1274م) الذى شرح كتاب الفصوص. وعندما ذاع ذكر جلال الدين الرومى فى الأناضول بعد ذلك فإنه كان يعنى أيضاً انتشاراً للفكر الصوفى الفلسفى. لقد كان الرومى مُتبعاً لمذهب وحدة الأديان

1 وكتب أن هذا الأمر "لم يعهد لغيره من ملوك الجراكسة ولا ممن كان قبلهم" لأنه "أمر بعمارة قبة الشيخ العارف بالله تعالى.. وعمل عليها أوقافاً وجعل مطبخاً للفقراء المتعلقين بالشيخ المذكور وجعل للأوقاف ناظرًا". محمد بن أبى السرور البكرى الصديقى: المنح الرحمانية فى الدولة العثمانية، تحقيق: لىلى الصباغ، دار البشائر، ط1، 1995، ص84.

2 يشير الشعرانى إلى أحد أسباب اعتقاد العثمانيين فى ابن عربى بالقول: "وكتبه مشهورة بين الناس لاسيما بأرض الروم، فإنه ذكر فى بعض كتبه فى صفة السلطان جد السلطان سليمان بن عثمان الأول وفتح القسطنطينية فى الوقت الفلانى، فجاء الأمر كما قال، وبينه وبين السلطان نحو مائتى سنة". الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج1، ص163.

3 عن شجاعة الجنود فى الميدان وخضوعهم لسلطان الأولياء. توفيق الطويل: التصوف فى مصر، ج1، ص163.

4 عن نماذج من هذا الاهتمام والتصوف انظر: محمد بن أبى السرور البكرى: المنح الرحمانية، ص59، 60.
5 كمثال فإن إسكندر باشا 963-966هـ "كان من أهل الخير والصلاح والفقہ والدين" ومن ثم أنشأ "جامعاً باب الخلق وتكية تجاهه وجعل عليها أوقافاً وشرط النظر لمن يكون بكلربكياً بمصر". محمد بن أبى السرور البكرى: الروضة المأنوسة فى أخبار مصر المحروسة، مخطوط، المكتبة التيمورية، تاريخ رقم 2524، ورقة 18 ب.

ومذهب العشق ووحدة الوجود، وتابع تابعيه نفس الأفكار الخاصة بالعشق والسكر والجذب والفناء والاتحاد والحلول ولم يطوروها إلا بدرجة بسيطة. ومن ثمّ كان اهتمام العثمانيين بمثنوى الرومي وقبره والمولوية منذ أواخر القرن الخامس عشر¹ يعني ضرورة اعتقادهم في الفكر الصوفي الفلسفي، وفكر ابن عربي خاصة². ومن ثمّ قام محمد جلبي خليفة المولوية ت 936هـ / 1530م بزيارة الشام ومصر في عهد طومان باي! كما زار قبر ابن عربي "الذي لم تشيد تربته بعد". أما عبد الغني النابلسي - أشهر أتباع ابن عربي أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر - فصنف "الصراط السوي في شرح ديباجة المثنوى" وهو ما نعتبره دليلاً إضافياً على مدى التقارب بين أتباع ابن عربي وجلال الدين الرومي. أما صاري عبد الله ت 1660م / 1070هـ - أحد شُراح المثنوى - فكان "يرى مولانا بنظارة ابن عربي"³. وفي هذا الإطار تم اضطهاد المنكرين على ابن عربي، حتى قام سليمان القانوني بعزل أحد المفتين، وهو من كبار الموظفين الدينيين! بسبب إنكاره على ابن عربي "وغالب الأروام على اعتقاده فخالفهم في ذلك"⁴. وهكذا

1 نظر العثمانيون للمثنوى باعتباره "كتابهم المقدس" واعتبروا قبره بمثابة "كعبته"! ومع أن سلاطينهم الأوائل لم يحفلوا كثيراً بالمولوية "خاصة مع تداخل الصوفية في انتفاضات الأناضول إلا أنهم لم يمسوها بأذى. ومنذ أواخر القرن 15م اهتموا بها وبشروح المثنوى. فمراد الثالث أمر "شمعي" بإتمام شرح للمثنوى. أما سروري ت 1560م شارح المثنوى فاضطلع بتعليم مصطفى ابن السلطان القانوني. أما محمد شعبان آزاد فوضع - في النصف الأول من القرن 17 - معجماً للمثنوى بعنوان: "مُظهر الإشكال" وذلك "باسم الوزير الأعظم حسين باشا". عبد الباقي جليباري: المولوية بعد جلال الدين الرومي، ت: عبد الله أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، عدد 508، ط 1، 2003، ص 49، 53، 64، 137، 183، 227، 236، 424. د. إبراهيم الدسوقيشتا: مرجع سابق، ص 33-36.

2 مثال ذلك أن محب الدين التبريزي ت 958هـ "رحل من بلاده إلى بلاد الشام.. ومكث بالتكية السليمية بسفح قاسيون لمزيد شغفه بالشيخ.. واعتقاده فيه وكثرة تعلقه بكلامه وحله وتشديده النكير على من ينكر عليه وصار يقرأ عليه بها جماعة في التفسير وغيره وكان يجمع إلى تفسير الآية تأويلها على طريقة القوم ويورد على تأويلها ما يحضره من كلام المثنوى". الغزي: الكواكب السائرة، ج 2، ص 246.

3 جليباري: المولوية بعد جلال الدين، ص 8، 31، 49، 135، 146، 168، 172-174، 231، 237.

4 جرت لمحمد الفلوجي ت 952هـ محنة بحلب عام 942 "وذلك أنه أشيع عنه.. أنه يكفر ابن العربي ومن يعتقد و غالب الدولة والحكام يعتقدونه، فوصل ذلك إلى جماعة من أربابها فشكوا عليه عند القاضي وسعوا في قتله فاخفى" وبعدها لجأ إلى عيسى باشا وبعض "الأكابر" فشفعوا فيه لما علموا "أنه حكى كلام الكافرين من غير اعتقاد تكفيره". الغزي: الكواكب السائرة، ج 2، ص 28، 49.

ترك الموقف " الرسمى " العثمانى المؤيد لابن عربى والفكر الصوفى الفلسفى آثاره الواضحة على مصر، حيث حرص بعض باشاواتها على تدعيمه¹ فزاد فيها معتقئ ابن عربى وابن الفارض.

ويمكن القول إن أتباع هذا الفكر فى مصر تنفسوا الصعداء مع الغزو العثمانى وأصبحت لديهم القدرة على إعلان انتهاهم بصراحة بعد أن كانوا فى حالة دفاع أو تقية فى العصر المملوكى. وهكذا كان دمر دأش المحمدى ت 929هـ/ 1522م " يعتقد ابن العربى وابن الفارض واستكتب الفتوحات المكية وغالب شروح التائية "حتى اشترط على القاطنين فى زاويته والمتفعين من وقفية أرضه " أن يقرأوا كل يوم ختأً.. ويهدونه إلى النبى صلى الله عليه وسلم وإلى الشيخ محبى الدين " وعندما مات " صُلئ عليه بالعمارة السلمية.. ولعل ذلك لاعتقاده الزائد فى ابن العربى ". أما على المرصفى ت 930هـ/ 1523م فتكلم على مرديه فى " دقائق الطريق ". أما محمد الشناوى ت 932هـ/ 1525م فكان يقول: "ما ادعى أحد قط مقاماً دون النبوة وكذبتة لأن غايته أنه ادعى مُمكناً"². وعبيد البلقينى (ت حوالى 930هـ) كان " إذا سمع كلام سيدى عمر بن الفارض.. أو غيره يقوم كالحمل الهائج لا يستطيع أحد أن يقعه ". وكذلك كان أبو الفضل الأحمدي، وعلى الخواص الذى - رغم أميته - كان من مرددى كلام ابن عربى وابن الفارض³ بل وأستاذاً للشعرانى فى الدفاع عن التصوف الفلسفى وأصحابه! وهو ما يبدو واضحاً فى " درر الغواص "⁴ حتى إنه دافع كثيراً عن أفكار وحدة الوجود والشطح وغيرها⁵. وإذا

1 وهكذا فإذا كان إسكندر باشا متصوفاً، فإن ديوانه محمد جلى - أحد شيوخ المولوية بالأناضول - كان " مُتسباً " إليه، بل و " استخلف الشيخ أحمد صفائى على مصر ". جليبارلى: المولوية بعد جلال الدين، ص 189، 204.

2 الغزى: الكواكب السائرة، ج1، ط2، 1979، ص 97، 192، 269.

3 عبد الوهاب الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج2، ص 132، 141، 142، 145، 146، 156، 160.

4 ويتضح ذلك مثلاً فى اعتياده على تفسير ابن عربى فى تخصيص عيسى عليه السلام بكونه " روح الله ". الشعرانى: الجواهر والدرر، المطبعة الأزهرية، القاهرة، 1927 (مطبوع على هامش كتاب الإبريز)، ص 128.

5 فعندما سأله الشعرانى: "هل طمح بصر أحد من الأولياء حتى أحاط بالعرش؟" فكانت إجابته: "خلق كثير منهم الشيخ محبى الدين ". كما شرح له قول ابن عربى: "حدثنى قلبى عن ربى ". وعندما سأله عن عقيدة وحدة الوجود فإنه أيدها وشرحها. الشعرانى: الجواهر والدرر، ص 172، 183-185، 202، 224-227، 321. الشعرانى: درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص، المطبعة الأزهرية، 1927، ص 81، 85، 91.

كان أبو الحسن البكري ت 952هـ أول شخصية بكرية ظهرت في العصر العثماني، فإنه لم يلبث أن استوعب فكر ابن عربى وابن الفارض¹. ومن الأسماء التي ظهرت آنذاك أيضاً محمد الأزهرى ت 962هـ / 1554م " الذى كان صوفى المشرب له ميل إلى كتب ابن العربى من غير غلو". وكريم خليفة الشيخ دمرdash (ت في الثلث الثانى من القرن 10 هـ) الذى تابع تربية المريدين على حب ابن عربى كشيخه. ومحمد بن عبد العال الحنفى ت 971هـ / 1563م الذى كانت له " قدم راسخة في فهم كلام القوم لاسيما كلام الشيخ محبى الدين ". أما عبد الله الصبان الخلوتى ت 1001هـ / 1592م فسكن زاوية دمرdash وأقرأ الأطفال بها لمدة حيث " رق حجابيه وقويت روحانيته وتمثلت له الأرواح وخاطب وخطب ثم حصل له لمحة من التجلى البرقى فهام وغاب عن حواسه"². هذا بالإضافة إلى أهم شخصيتين مصريتين اعتناقاً للفكر الصوفى الفلسفى آنذاك وهما عبد الوهاب الشعرانى ومحمد البكري الصديقى. وقبل تناولها نود الإشارة إلى ثلاث شخصيات مهمة قدمت مصر أواخر القرن السادس عشر وكانت من أهم أنصار هذا الفكر ؛ أعنى الأنطاكى والعاملى والتابلسى.

ويمكننا إدراك مدى وجود التصوف الفلسفى في مصر آنذاك من أن داود الأنطاكى ت 1008هـ / 1599هـ عاش بالقاهرة لفترة مع أنه كان "ملازماً لكتاب إخوان الصفا وخلان الوفا للمجريطى.. ومن كتب السهروردى المشارق والمطارحات وكتاب التلويحات " وكان له شرح على أبيات السهروردى³. أما العاملى ت 1030هـ / 1620م فزار مصر أثناء سياحته وأقام بها لفترة غير محددة - كان موجوداً بها سنة 992هـ / 1584م - وألّف فيها كتابه الشهير " الكشكول " كما اجتمع بالكثيرين من أهلها، وخاصة محمد ابن الحسن البكري الذى بالغ في تعظيمه وإكرامه⁴ رغم اعتقاده للفكر الصوفى الفلسفى، والذى يوضح لنا من جديد أن مصر كانت قد أصبحت بيئة محتضنة لهذا الفكر ورحبت بأنصاره. والحقيقة أن العاملى - وبعيداً عن كونه سنياً أو شيعياً⁵ - كان من المعتزلة

1 محمد سيد كيلانى: الأدب المصرى في ظل الحكم العثماني، دار الفرجانى، القاهرة، 1984، ص 81.

2 المحبى: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادى عشر، دار صادر، بيروت، د. ت. ط. ج 3، ص 65.

3 المحبى: خلاصة الأثر، ج 2، ص 147، 148.

4 بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج 1، تحقيق: الطاهر أحمد الزاوى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، العدد 33، القاهرة، 1998، ص ن من المقدمة، 36.

5 ذكر أن العاملى اعتذر عن إظهاره التشيع لآل البيت بأنه كان يتقى بذلك الرفضة والملاحدة، وسلطان أصفهان شاه عباس. بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج 1، ص ن من المقدمة.

والمؤمنين بالفكر الصوفي الفلسفى والمؤيدين لرموزه، وهذا ما يتضح لنا من الإقتباسات التى اقتبسها من كتاباتهم. فهو يورد الكثير من الأقوال والأشعار التى تعلى من مكانتهم وترفع من شأنهم عند الناس، حتى ذكر الجنيد وابن عربى ضمن ما أورده فى باب "جماعة رزقوا السعادة فى أشياء لم يأت بعدهم من نالها"¹. أما ابن الفارض فأورد من شعره قصائد كاملة فى الحب الإلهى والفناء فى الذات الإلهية². وأما ابن عربى فأتى بالكثير والكثير مما قاله فى فتوحاته، وبيعض أشعاره³.

وإذا سلمنا بما قيل عن عبد الغنى النابلسى باعتباره أهم شخصية عربية انتمت للتصوف الفلسفى - وخاصة فكر ابن عربى وابن الفارض آنذاك⁴ ..

1 بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج1، ص 326، 327، 328.

2 ومنها قصيدته التى مطلعها:

قلبي يحدثنى بأنك مُتلفسى روحى فِداك عرفت أم لم تعرف

ومنها قصيدة مطلعها:

زدنى بفرط الحب فيك تحيُّراً وارحم حشىّ بلظى هواك تسعراً
وإذا سألتك أن أراك حقيقةً فاسمع ولا تجعل جوابى لن ترى

العاملى: الكشكول، ج2، ص 22-25، 35-40، 107-109، 205-208، 226، 245-247، 392.

3 ومنه:

لقد كنتُ قبل اليوم أنكرِ صاحبي إذا لم يكن دينى إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة فمرعى لغزلان وديزٍ لرهبانٍ
ويستُ لأوثان وكعبةً طائف وألواحُ توراةٍ ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجَّهت ركائبه فالحب دينى وإيمانى

بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج1، ص 39، 41، 165، 301. ج2، ص 102، 276، 311، 344.

4 زار النابلسى قبر ابن عربى وله العديد من المؤلفات عنه منها: "جواهر النصوص فى حل كلمات الفصوص" و"الرد المتين على منتقص العارف محبى الدين" و"السر المختبى فى ضريح ابن العربى" و"إيضاح المتصود فى معنى وحدة الوجود". كما أن له مؤلفات عن ابن الفارض منها "كشف السر الغامض شرح ديوان ابن الفارض" و"النظر المشرفى فى معنى قول الشيخ عمر بن الفارض عرفت أم لم تعرف" و"شرح الأبيات السبعة الزائدة من الخمرية الفارضية". فهرست المخطوطات (نشرة بالمخطوطات التى اقتنتها الدار 1936-1955)، تصنيف: فؤاد سيد، ق1، 1961، دار الكتب، القاهرة، ص 347. ق3، 1963، ص 196. عبد الغنى النابلسى: الحقيقة والمجاز فى الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، تقديم: د. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة العامة للكتاب، 1986، ص 16. أبو الفضل محمد خليل بن على المرادى: سلك الدرر فى أعيان القرن الثانى عشر، دار البشائر، بيروت، ط3، 1988، ج3، ص 32 - 36.

فإننا ننظر إلى زيارته مصر وما لقيه فيها من ترحاب على أنها - ومن جديد - دليل على مدى قوة تيار الفكر الصوفي الفلسفي في مصر عند زيارته لها 1005هـ / 1596م. لقد زار جامع ابن الفارض "قدس الله سره" لأكثر من مرة، وفي المرة الأولى وصف ازدحام الناس فيه بعد صلاة الجمعة للإستماع إلى شعر ابن الفارض، كما وصف بكاءهم وتواجدهم في ظل "الروحانية" التي تنزل عليهم هناك¹. وفي الثانية أورد حديثاً مشابهاً يدل على مدى انتشار فكر ابن الفارض وتأثيره الهائل على عدد ضخم من المتصوفة الذين كانوا يهيمون في حالة من الوجد بسبب "السماع الإلهي" و"الروحانية الحاضرة" و"الأسرار الإلهية"². وعندما يزور بيت

1 بعد وصفه لتمام "الولى العارف بالله سيدى عمر بن الفارض" يقول: "فصلينا هناك صلاة الجمعة.. ثم جلسنا.. ثم قرؤا القرآن ودعوا بالأدعية الكثيرة والذكر.. ثم انضم الناس بعضهم إلى بعض وقام المنشدون واحداً بعد واحد ينشدون كلام الشيخ عمر قدس الله سره ويكررون المصراع الواحد ويعيدون بطلب من بعض المستمعين ويكون ويخشعون ويضجون ويتواجدون.. حتى إن بعض المنشدين أو المستمعين ربما صرخ ونزع ثيابه وخرج يدوس على الناس هائياً.. ويقال إن هذا المحضر في كل جمعة يكون كذلك وإنه تحضره روحانية النبي ﷺ". النابلسي: الحقيقة والمجاز، ص 197.

2 "فجلسنا هناك نحن والشيخ زين العابدين.. ثم قام المنشد وأنشد من كلام الشيخ عمر.. وجعل يقوم منشد ويجلس آخر وكلما أنشد الواحد منهم المصراع من البيت يتواجد الحاضرون ويأخذهم الحال فيكرر.. والناس جالسون مزدحمون.. فإذا أخذ أحدهم الحال قام وترامى على الباقيين.. ويأتى من الخارج الرجل والرجلان والثلاثة فيدخلون بقوة الحال.. ويدوسون على الناس ويجدون لهم مواضع يجلسون فيها ولو جاء ألف رجل لوجدوا لهم مواضع فتسع بهم تلك الحضرة وتضيق على مقدارهم.. فينادى هذا أعد فيعيد المنشد ما يقول ويناديه الآخر.. حتى إننا.. أخذتنا حالة شديدة وبكاء ونحيب وخشوع وحضور وسرت فينا أسرار السماع الإلهي بحيث كدنا أن نذوب.. ثم إننا لم نزل في أثناء ذلك السماع، وقد سكرت بشراب المحبة الإلهية حواضر القلوب والأسماع، حتى قام من المنشدين رجل يقال له الشيخ شعبان فأنشد من جيمية الشيخ عمر قوله:

ما بين معترك الأحداق والمهج أنا القليل بلا إثم ولا حرج

فضج الحاضرون بالوجد، واختبب بعضهم بالبعض، وهو يكرر ذلك عليهم بطلبهم ويتواجد معهم حتى وصل إلى قوله تبارك الله ما أحلى شهايله، فألقى عمامته عن رأسه وألقى صوفه ونزع ثيابه وخرج هائياً على رأسه بسرويله، ثم قام بعده منشد آخر ينشد من حيث فتح له حتى انقضى ذلك المجلس". النابلسي: الحقيقة والمجاز، ص 279، 280.

الوفائية¹ ويكتب فيهم أشعاراً تحمل مصطلحات صوفية فلسفية مثل: "الجمع والفرق" و"التجلى" وغيرها². فإن ما كتبه لم يجد أى اعتراض، بل قُوبل بكل القبول. وعند موته يتوقف الكثير من المؤرخين المصريين، ويصفونه بـ "القطب" و"سيدى" ويمدحون صفاته الطيبة³.

كان الشعرانى من أهم أتباع الفكر الصوفى الفلسفى فى مصر فى القرن السادس عشر وخاصة فكر ابن عربى، ومن ثم أعرب دائماً عن احترامه له وردّد أفكاره ودافع عنها، حتى تحدث البعض عن أنه كان من تلامذته المخلصين وحاول التخفيف من آرائه فيما يُرضى الرافضين وتفسير وحدة الوجود عنده لتبدو على اتساق مع ظاهر الشرع. ونحن نتفق مع ما سبق وإن كنا لن نشغل بمهاجمة الشعرانى فيما

1 اعتبر الشعرانى أن محمد وفا "كان من أكابر العارفين.. وله رموز فى منظوماته ومثوراته مطسمة إلى وقتنا هذا لم يفك أحد فيها نعلم معناها" ومن ثم أورد مقتطفات مطولة أحياناً من كتابه "فصول الحقائق" ومنها قوله: "قال لى الحق أىها المخصوص لك عند كل شىء مقدار ولا مقدار لك عندى، فإنه لا يسعنى غيرك وليس مثلك شىء أنت عين حقيقتى وكل شىء مجازك وأنا موجود فى الحقيقة معدوم فى المجاز، ياعين مطلعى أنت الحد الجامع المانع لمصنوعاتى، إليك يرجع الأمر كله وإلى مرجعك لأنك منتهى كل شىء ولا تنتهى إلى شىء" إلى آخر تلك العبارات التى تدل على تصوفه الفلسفى المختلط بتبويبات وشطحات. أما ابنه على وفا فذكر عنه أنه "له نظم شائع وموشحات ظريفة سبك فيها أسرار أهل الطريق.. وله عدة مؤلفات شريفة وأعطى لسان الفرق والتفصيل زيادة على الجمع". وفى ترجمته لمحمد أبى المواهب الشاذلى تحدث عن أنه "عمل الموشحات الربانية، وألف الكتب الفائقة اللدنية" كما أورد دفاعه عن الحلاج فى قضية الفناء والبقاء، وعن ابن عربى فى قضية "حدثنى قلبى عن ربى" وتكراره التمثل بأشعاره. الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج2، ص 19-21، 62، 63، 74. وعن بروز الوفاية الشاذلية منذ محمد وفات 765 هـ وتصوفه الفلسفى وتأثره بابن الفارض وأفكار الاتحاد، انظر: د. أحمد صبحى منصور، ص 135، ص 136.

2 ومما مدح به يوسف أبى التخصيص ويدل على ذلك:

كواكب حضرة الغيب انجلاء	ومحوى عند ذاك الانجلاء
ومنها وهذا أنت تجلى فى ثيابى	على غيب فتستر فى الترائى
وما أحد سواك هناك لكن	شخص منك تظهر فى المرائى

عبد الغنى النابلسى: الحقيقة والمجاز، ص 245، 246.

3 انظر على سبيل المثال: مصطفى الصفوى القلعاوى: صفوة الزمان فيمن تولى على مصر من أمير

وسلطان، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم 51 تاريخ، ص 189.

كتب¹ بقدر ما سنعرض لمدى تبعيته للتصوف الفلسفي وابن عربي بوجه خاص، وأسباب ذلك وصوره.

أما السبب في تبعية الشعراني للفكر الصوفي الفلسفي فلا يخرج في البداية عن أن أساتذته الرئيسيين - مثل زكريا الأنصاري ثم على الخواص - كانوا من أتباعه. لقد أدرك في صدر شبابه فحول أرباب الطريق في مصر، فعاش معهم وتلقى عنهم وسلك لهم. ثم أن شخصيته كانت لا تميل لتكفير أحد من الناس وخاصة الصوفية. وأخيراً فتحنا نعرف أنه كان من المتوائمين مع عصرهم تماماً². ولما كان العثمانيون قد أيدوا ذلك الفكر، كان من الطبيعي أن يسير في الاتجاه نفسه. ونستطيع القول بأن الشعراني اتخذ من مؤلفاته وسيلة للدفاع عن الفكر الصوفي وفكر ابن عربي. وهكذا نجده، وقبل عام 931هـ/ 1524م، يكتب "تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء" ثم "الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية" في حوالي 931هـ و"لوائح الأنوار القدسية في مختصر الفتوحات المكية" قبل 942هـ و"الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر" 942هـ و"تنبيه المغترين" حوالي منتصف القرن العاشر و"الطبقات الكبرى" 952هـ و"اليواقيت والجواهر" 955هـ و"القواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية" 961هـ بالإضافة إلى مؤلفات غير معروف تاريخ كتابتها مثل "الفتح في تأويل ما صدر عن الكُمل من الشطح" و"سواطع الأنوار القدسية فيما صدرت به الفتوحات المكية"،

1 خلص مبارك إلى أن الشعراني "تجوز في الألفاظ والمعاني ودخل إلى قلوب القراء بأساليب لا تخلو من فنون، ولكن الخطر عند الشعراني يخالف الخطر عند ابن عربي. فالذي يؤمن بكل ما أشار به الشعراني يخرج وهو مخبول والذي يؤمن بكل ما أشار به ابن عربي يخرج وهو زنديق". أما الطويل فاعتبر أن تصوير الشعراني لابن عربي "يبرر القول بأنه كان يتلع أقوال شيوخه ويبدئها على صورة تلائم منطقته، ولهذا بدا هؤلاء الشيوخ في مؤلفاته على صورة واحدة، رغم أن بين فلسفة ابن عربي الصوفية وأمية أمثال الخواص والمتبولى هوة سحيقة". د.زكي مبارك: التصوف الإسلامي، ج1، 1938، ص 203. ج2، ط2، دار الكتاب العربي، 1954، ص 304، 305. د. توفيق الطويل: الشعراني، ص 59 - 62، 66. عبد الحفيظ القرني: عبد الوهاب الشعراني، القاهرة، 1985، ص 156 - 159.

2 د. محمد صبري الدالي: الخطاب السياسي الصوفي في مصر.. قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع، دار الكتب والوثائق، سلسلة مصر النهضة، عدد 55، ص 43-45، 58، 59، 132، 133 وغيرها.

والتي جمعها فيما يقول بإشارة من ابن عربى فى " رؤيا منامية " ورسالة " القول المبين فى الرد عن محبى الدين " أو " تبرئة الشيخ الأكبر "، التى حاول فيها أن يبرئه من القول بقدم العالم أو الحلول أو الاتحاد أو نحوه¹. وعلى كل قلما خلا مؤلف للشعرانى من المدح فى ابن عربى وغيره من رموز الفكر الصوفى الفلسفى والدفاع عنهم².

جاء دفاع الشعرانى عن الفكر الصوفى الفلسفى من خلال وسائل عديدة ومتدرجة، منها محاولاته الأولى للتوفيق بين الفقهاء والصوفية فى " الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية"³. وبعدها قفز إلى الدفاع بقوة عن ابن عربى فى " الكبريت الأحمر "⁴ ومحاوله تأكيد فكر الصوفية، لا فرق بين فريق وآخر، كما جاء فى " تنبيه المغترين "⁵. أما " اليواقيت

1 د. توفيق الطويل: الشعرانى، ص 63.

2 للمزيد يمكن مراجعة مؤلفات الشعرانى فى الملحق الخاص بذلك فى كتابنا: الخطاب السياسى، ص 317 - 332.

3 وفيه كثرت محاوراته مع الفقهاء لإظهار التقارب بينهم وبين الصوفية، كما كثرت استشاداته بأقوال وأفعال الجنيد والبسطامى والجيلانى وابن عطاء الله وابن الفارض وابن عربى. الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، مكتبة صبيح، القاهرة، د.ت. ط، ج1، ص 23، 38-42، 55، 80 - 87، 93، 98، 100، 106، 112، 116، 122، 132، 147، 153، 168. ج2، ص 3، 7، 25، 63، 92، 110، 127، 168.

4 جاء فى مقدمته " هذا كتاب نفيس.. خاص ففهمه بالعلماء الأكبر وليس لغيرهم منه إلا الظاهر. وقد اشتمل على علوم وأسرار ومعارف.. ومرادى بالكبريت الأحمر إكسير الذهب ومرادى بالشيخ الأكبر محبى الدين بن العربى رضى الله تعالى عنه أعنى أن مرتبة علوم هذا الكتاب بالنسبة لغيره من كلام الصوفية كمرتبة إكسير الذهب بالنسبة لمطلو الذهب.. واعلم أنى لم أقرر بحمد الله فى كتابى هذا قط أمرا غير مشروع، وما خرجت عن الكتاب والسنة فى شىء منه ويقول فى الباب الخامس والستين وثلاثمائة واعلم أن جميع ما أتكلم فيه فى مجالسى وتصانيفى إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه فإنى أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى ومناجاته بكلامه ". وفى نهايته يقول: "كذب والله وافترى من نقل عن الشيخ محبى الدين أنه كان يقول إن أهل النار يتلذذون بدخولهم النار وأنهم لو خرجوا منها تعذبوا بذلك الخروج وإن وجد نحو ذلك فى شىء من كتبه فهو مدسوس عليه، فإنى مررت على كتابه الفتوحات المكية جميعه فرأيت مشحوناً بالكلام على عذاب أهل النار وهذا الكتاب من أعظم كتبه وآخرها تأليفاً ". الشعرانى: الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، دار المعرفة، بيروت، د.ت. ط. ج1، ص 2، ص 184.

5 وكتب فيه " فأكرم به من كتاب جاء على حين فترة من أيام الرجال الصادقين مجدداً لما هدم من أخلاق القوم ". الشعرانى: تنبيه المغترين فى القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، مطبعة الحلبي، 1970، ص 7.

والجواهر " فكان بمثابة قمة الدفاع عن التصوف الفلسفي وابن عربي، وجاءت المقدمة في " بيان عقيدة الشيخ المختصرة المبرئة له من سوء الاعتقاد" ¹. أما الفصل الأول فجاء " في بيان نبذة من أحوال الشيخ محيي الدين" ² وجاء الثاني في " تأويل كلمات أضيفت إلى الشيخ محيي الدين وذكر جماعة ابتلوا بالإنكار عليهم" ³ والثالث " في بيان إقامة العذر لأهل الطرق في تكلمهم في العبارات المغلقة على غيرهم" ⁴ والرابع في " بيان جملة من

1 وفيها أشهد " الله وملائكته وجميع خلقه" على إيمانه بالله ورسوله وتوحيده وموافقة عقيدته لأهل السنة والجماعة وقال: " هذا كتاب ألفته في علم العقائد.. حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر حسب طاقتي وذلك لأن المدار في العقائد على هاتين الطائفتين.. فقصدت في هذا الكتاب بيان وجه الجمع بينهما لتأييد كلام أهل كل دائرة بالأخرى ". الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج 1، بيروت، دار المعرفة، ص 2-6.

2 وفيه استعرض كيفية تحوله للتصوف ووصوله إلى عقيدته وكيف كان "متقيداً بالكتاب والسنة" حتى في قوله " كل ما خطر ببالك فالله تعالى بخلاف ذلك " والذي يتصل بقضية الاتحاد والحلول. ومن ثم ما أنكر على الشيخ " إلا بعض الفقهاء الفقه [كذا] الذين لا حظ لهم في شرب [كذا] المحققين.. وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلو مراقبه، وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشرع الشريف وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه " من " الزنادقة " وهو ما تثبته النسخة الأصلية لكتاب الفتوحات بقونية، وما كتبه علماء كبار في تبرئته. الشعراني: اليواقيت، ج 1، ص 3، 6-10.

3 وفيه تحدث عن ضرورة عدم التبرص بالقوم وفهم مصطلحاتهم - بالاطلاع على كتب التفسير وشروط التأويل، والتبحر في معرفة لغات العرب ومعرفة مقامات السلف والخلف في معنى آيات الصفات وأخبارها - قبل الإنكار عليهم خاصة وأن أحداً منهم لم يأمر بهدم الدين أو أركانه. كما نفى عن ابن عربي بعض المقولات التي أشيعت عنه " كقولهم إنه.. يقول بفساد قول لا إله إلا الله.. وبقبول إيمان فرعون.. وأن الولي أفضل من الرسول ". لكنه ذهب إلى أبعد من ذلك حين هاجم " ما أنكروه المتعصبون على الشيخ بحسب الإشاعة " من أقوال مثل قوله: " لا موجود إلا الله " وأنه " جعل الحق والخلق واحداً " و " بجواز إباحة المكث للجنب في المسجد ". الشعراني: اليواقيت، ج 1، ص 10-14.

4 وفيه دافع عن استخدام القوم للعبارات الرمزية والإشارات التي وضعوها " منعاً للدخيل " وأن القوم " لا يتكلمون بالإشارة إلا عند حضور من ليس منهم أو في تأليفهم " في مقابل " علماء الظاهر.. أهل الغفلة والحجاب " وخاصة " أهل الجدل ". وانتهى إلى وجود تشابه بين استنباط العارفين "دولة الأعمال الباطنة" واستنباط المجتهدين "دولة الظاهر" وأنه " كما لا يجوز الاعتراض على كلام الأئمة المجتهدين لكونهم لم يخرجوا عن شعاع نور الشريعة فكذلك لا يجوز الاعتراض على العارفين المفتنين آثار رسول الله " لاسيما وأن " العشاق إنما يتكلمون بلسان العشق لا بلسان العلم والتحقيق ". واستشهد في ذلك بأقوال ابن الفارض والبسطامي والقشيري والجيلي، بالإضافة إلى ابن عربي، كما فرق بين علوم ثلاثة: علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار موضحاً ضرورة الأول وتعلق الثاني بالذوق وكون الثالث " فوق طور العقل ولذلك يتسارع إلى صاحبه الإنكار لأنه حاصل من طريق الإلهام الذي يختص به النبي والولي.. وربما رمت به العقول الضعيفة أو المتعصبة التي لم توف النظر والبحث حقه ". الشعراني: اليواقيت، ج 1، ص 14-19.

القواعد والضوابط التى يحتاج إليها من يريد التبحر فى علم الكلام¹. وفى الإطار نفسه كان "الطبقات الكبرى" الذى استمر فيه فى الدفاع عن رموز التصوف الفلسفى، وهو ما ظهر فى ترجمته لذى النون وبشر الحافى والجنيد والبسطامى والحلاج وابن عربى وابن الفارض، حيث استشهد بأقوالهم ومواقفهم وحمل على الذين "يعترضون على أحوالهم ويخوضون بجهلهم فى مقالهم وبهم يستهزئون، الله يستهزئ بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون.. فالأولياء فى جنة القرب متنعمون والمنكرون فى نار الطرد والبعد معذبون". وهو يشير إلى أن مقدمة الكتاب "نافعة تزيد الناظر فيه اعتقاداً فى هذه الطائفة إلى اعتقاده" وأن "الإنكار على هذه الطائفة لم يزل عليهم فى كل عصر وذلك لعلو ذوق مقامهم على غالب العقول ولكنهم لكاملهم لا يتغيرون كما لا يتغير الجبل من نفخة الناموسة". وعلى كل أورد فى المقدمة أن "طريق القوم مشيدة بالكتاب والسنة.. مبنية على سلوك أخلاق الأنبياء والأصفياء" ومن ثم فكلمهم "عدول فى الشرع اختارهم الله عز وجل لدينه"².

ومع أن ما كتبه الشعرانى كان يصب فى محاولته التقريب بين الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة، خاصة المؤيدين منهم للفكر الصوفى الفلسفى، وأن محاولته كانت لها جدتها فيما يتصل بعلم الكلام، ويدل على ذلك قوله: "وهذا أمر لم أر أحداً سبقنى إليه"³.. فإن ما أقدم عليه كان خطوة جريئة يوضحها إirاده قول الشافعى أن الفقه قد يؤدى إلى "الخطأ". أما علم الكلام فقد يؤدى إلى "الكفر" وقوله إن "عقائد أهل الكشف مبنية على أمور تُشهد وعقائد غيرهم مبنية على أمور يؤمنون بها". وقد أدى به هذا للقول:

1 وفيه أوضح أن أهمية علم الكلام إنما لكونه فقط "ردعاً للخصوم الذين جحدوا الإله أو الصفات أو الرسالة.. ونحو ذلك مما لا يصدر إلا من كافر" وأن مهمة العالم تجاه هؤلاء إقامة الأدلة والمحاكاة بالعقل لا "قتلهم بالسيف". وفى إطار التنفير عن الخوض فى علم الكلام واعتباره فقط "فرض كفاية فى حق المتأهلين".. دافع عن أن ابن عربى لم يخرج فيما قاله عن الكتاب والسنة بناء على "إملاء إلهى وإلقاء ربانى أو نفث روحانى". ومن ثم تابع تفنيد ما كتبه ومقارنته بأراء المتكلمين لبيان عدم التناقض، نافيةً عنه من جديد القول بالحلول والاتحاد والتجسيم والجهوية، وردد قوله "عين الشريعة هى عين الحقيقة، إذ الشريعة لها دائرتان عليا وسفلى، فالعليا لأهل الكشف والسفلى لأهل الفكر" وانتهى إلى أن "من كان ذا كشف وفكر فهو حكيم الزمان". الشعرانى: اليواقيت، ج 1، ص 19-26، 57، 59.

2 الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج 1، ص 2-15، ص 60-66، 72-74، 92.

3 عبد الوهاب الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج 1، ص 2.

"أوصى كل من عجز عن الوصول إلى تعقل كلام أهل الكشف أن يقع مع ظاهر كلام المتكلمين ولا يتعداه". ومن هذا المنطلق توقف أمام بعض العبارات التي أوردها ابن عربي واستند في موقفه هذا إلى كونه تابعاً لأهل السنة والجماعة من أتباع أبي الحسن الماتريدي وأبي الحسن الأشعري، كما اعتمد على ما قاله زكريا الأنصاري من أن كلام الأئمة " لا يخلو عن ثلاثة أحوال لأنه إما أن يوافق صريح الكتاب والسنة فهذا يجب اعتقاده جزماً، وإما أن يخالف صريح الكتاب والسنة فهذا يجرم اعتقاده جزماً، وإما أن لا يظهر موافقته ولا مخالفته فأحسن أحواله الوقف"¹. وفي هذا الإطار تحدث عن ضرورة " أن لا تُمكن إخواننا قط من مطالعة كتب الشيخ محيي الدين.. في التوحيد المطلق ولا في كتب غيره من المتوغلين في التوحيد، فإن ذلك مما يوقف إخواننا عن الترقى ويعوقهم عن معرفة ما خلقوا لأجله من الآداب الشرعية، وربما فهموا منه أموراً تخالف ظاهر الشريعة ولا يقدرّون على التصريح بها فيعتقدوا ذلك فيخسروا في الدارين. وقد رأيت بخط الشيخ محيي الدين.. ما نصه: نحن قوم يجرم النظر في كتبنا لمن يبلغ مبلغنا". وفي موضع آخر يقول بضرورة: "أن لا نمكن إخواننا من قراءة كتب العقائد على مذهب غلاة الصوفية وذلك لكثرة تشعبها عليهم، وإنما نأمرهم بجلاء مرآة قلوبهم فقط ليتضح لهم كل مشكل في الشريعة من أحكام"².

على أن مراوحة الشعرائي في موقفه لا ينفي أنه استمر في الدفاع عن ابن عربي الذي "أجمع المحققون.. على جلالته في سائر العلوم.. وما أنكر عليه إلا لدقة كلامه لا غير، فأنكروا على من يطالع كلامه من غير سلوك طريق الرياضة خوفاً من حصول شبهة في معتقده يموت عليها لا يهتدى لتأويلها على مراد الشيخ". كما احتفى بوصف البعض للشيخ بأنه صاحب "الولاية الكبرى والصلاح والعرفان.. رأس أجلاء العارفين

1 ويوضحه قوله: "لكنني رأيت في الفتوحات مواضع لم أفهمها فذكرتها لينظر فيها علماء الإسلام ويحقوا الحق ويطلبوا الباطل إن وجدوه. فلا تظن أنني ذكرتها لكوني أعتقد صحتها وأرضاه في عقيدتي كما يقع فيه المتهورون في أعراض الناس، فيقولون لولا أنه ارتضى ذلك الكلام واعتقد صحته ما ذكره في مؤلفه. معاذ الله أن أخالف جمهور المتكلمين وأعتقد صحة كلام من خالفهم من بعض أهل الكشف الغير المعصوم". الشعرائي: البواقيت، ج 1، ص 2، 3.

2 عبد الوهاب الشعرائي: البحر المورود في الموائيق والعهود، القاهرة، د. ت. ط. ص 223، 263.

والمقربين صاحب الإشارات الملكوّية والنفحات القدسية والأنفاس الروحانية والفتح الموفق والكشف المشرق والبصائر الحارقة والسرائر الصادقة والمعارف الباهرة والحقائق الزاهرة.. له القدم الراسخ في التمكين من أحوال النهاية والباع الطويل في التصرف في أحكام الآية وهو أحد أركان هذه الطريق¹. بل ولم يتوان عن الدفاع عن شطحاته، مرة على أساس أن ما كتبه يعتبر من "أوسع" وأفضل ما كتب في التصوف، ومرة بأن ما جاء في كتاباته يخالف الشريعة "مدسوس" عليها². والخلاصة: أن الشعراني آمن بالفكر الصوفي الفلسفي، وخاصة فكر ابن عربي وابن الفارض، ولكنه في الوقت نفسه حاول التملص - ظاهراً على الأقل - من فكرة الحلول والاتحاد. وإذا كان للبيئة المصرية الراضية للفكر المتطرف أثرها في ذلك³ فمن الواضح أيضاً أن لشخصيته الوسطية والمهادنة دورها، خاصة وأن الصراع بين الصوفية والفقهاء كان لا يزال قائماً.

وإذا كان البيت البكرى من أهم البيوت التي اعتنقت الفكر الصوفي الفلسفي في مصر، خاصة مع الغزو العثماني⁴ فإن محمد البكرى ت 994هـ / 1585م كان من أهم شخصياته. وهكذا تقرّب العالمى منه وأورد بعض أشعاره التي توضح مذهبه في التصوف الفلسفي⁵. كما نزل النابلسي ضيفاً على آل البكرى وحظى بضيافة غاية في

1 عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى، ج 1، ص 163.

2 انظر قوله: "اعلم أننى طالعت من كلام أهل الكشف ما لا يحصى.. وما رأيت في عباراتهم أوسع من عبارة الشيخ الكامل المحقق.. فلذلك شيدت هذا الكتاب بكلامه.. دون كلام غيره" ثم قوله: "أخبرنى العارف أبو طاهر المزنى.. أن جميع ما في كتب الشيخ محيى الدين مما يخالف ظاهر الشريعة مدسوس عليه.. لأنه رجل كامل.. لا يصح في حقه شطح". ثم يؤكد ذلك بأنه تتبع "المسائل التي أشاعها الحسدة" فوجدها "ليس فيها ذلك". الشعراني: اليواقيت، ج 1، ص 2.

3 محمد سيد كيلاني: مرجع سابق، ص 51، 111.

4 يشير إلى ذلك ما كتبه البكرى عن اهتمام العثمانيين بمقام ابن عربي، ومن حديثه عنه مستخدماً مصطلح "سیدی" ومن مقارنته بين ما فعله الماليك بمقام الشيخ وما فعله العثمانيون، وقوله: "ولاشك أن بركة الشيخ محيى الدين بن عربي هي التي حلت على مولانا السلطان المشار إليه".

محمد بن أبى السرور البكرى: المنح الرحمانية، ص 84.

5 ومنها:

هو سرُّ يدقُّ عنه المقالُ

بين أهلِ القلوبِ والحقِّ حالُ

ومنه:

كل عطف لسُكرهم مَيّال
جل عن كشفها الرفيع مثالُ
من تجلّت فما هناك خيال

كل بسط من بسطهم مستفادُ
شاهدوا الحق من مرآئى نفوس
إنما العين بالحقيقة للعي

بهاء الدين العالمى: الكشكول، ج 1، ص 36.

الكرم، ودبج في تخميس أبيات محمد البكري قصيدة طويلة تنطوي على فكر وحدة الوجود، وتكرر الأمر في قصيدة أخرى عن زين العابدين الذي تحدث عن حضوره مجلسه "بدعوة منه" حيث أنشد منشدهم "كلام الشيخ الأكبر محيي الدين وصار السماع العظيم والحال" ¹. ولقد أورد - أثناء إقامته في منزل البكرية - الكثير عن تصوفهم الفلسفي. ومن ذلك حديثه عن "قاعة التجلي" التي لا يخلو اسمها من دلالة، وعن أن محمد أبي المواهب كان "وارثاً من أبيه مقام الجمع الأحدي لغلبة الاستغراق على أحواله" "أما أخوه زين العابدين فكان" "وارثاً مقام الفرق الواحدى لغلبة الصحو على أقواله" ^{*} ومن ثم لم يترك مناسبة إلا وكتب فيهم شعراً يحمل سمات التصوف الفلسفي ².

بالإضافة إلى ذلك فمحمد البكري صاحب "هداية المرید إلى الطريق الرشيد" و"معاهد الجمع في مشاهد السمع" الذي جاء فيهما ما يدل على أفكار وحدة الوجود والشهود، بل والحلول والاتحاد ³. ومما يؤيد ما نقول تلك المصطلحات التي وردت في

1 بدأ رحلته في المحرم 1105 وانتهى منها في صفر 1106 وودونها 1110هـ. ومما كتبه في تخميس قصيدة محمد البكري: جل وجه به تجلي علينا ففقدنا بنوره ما لدينا ومنه: يا وحيد الوجود لا زال عنده يظهر الكون ما له فيه كنه ومما جاء في مدحه زين العابدين:

ذات وجه يلوح من خلف ستر الشد
حسنه أدهش العقول فحارت
يتخلى وتارة يتجلى
فنرى فى الوجود قبضاً وسطاً

عبد الغنى النابلسي: الحقيقة والمجاز، ص 10، 181، 206، 203، 204، 213، 214، 262.

* الجمع هو ألا تتفرق هموم العبد وإنما يجمعها، وتصيح حاله مع الله. أما الفرق فهو كسب العبد من إقامة العبودية من تكاليف وفرائض شرعية. فإذا خاطب العبد الصالح الحق تعالى بلسان نجواه مستغفراً أو سائلاً أو داعياً أو راجياً أو شاكراً أو مبتهلاً أو تائباً، فهو في محل التفرقة "الفرق". والفرق أيضاً أن يفرق العبد بين همومه وحظوظه وبين طلب موافقة الله. د. حسن الشراقوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار، القاهرة، ط1، 1987، ص 108، 109.

2 عبد الغنى النابلسي: الحقيقة والمجاز، ص 233، 260.

3 ومما جاء في هداية المرید:

شهدناك فى مرآة كل حقيقة
وتهدى لنا منها قلباً توجعت
وأعلمتنا منها بوحدتك التي
فلما عرفناها عرفنا توجها

ومما جاء في معاهد الجمع:

وقام بركص ناسوتى بالآتى
وشاهدى اليوم محو بإثبات

شربت من نغمات القدس كاساتى
وكننت فى حان لاهوتى نشاهده

الغزى: الكواكب السائرة، ج3، ص 67، 68.

شعره مثل الجمع والفرق والبسط والقبض والطفى والنشر والوتر والشفع واللاهوت والناسوت والفيض والتعينات والسر المحيط والسر البسيط والنفخ والأحدية والصمدية والهوية والعارف والحكمة وذات الذوات والولى والتخلل وأسماء الذات¹. هذا بالإضافة إلى تأثره بكتب ابن عربى وابن الفارض، فنظم فى الحب الإلهى والخمرة الإلهية والخمرة البكرية شعراً كثيراً نسج فيه على منوال ابن الفارض، كما تحدث عن الوتر والعود والسماع والغناء والشطح والرقص وغير ذلك مما عرف به الصوفية.. ناهيك عما كتبه فى أحمد البدوى - وغيره - فجعله يتمتع بوحدة الشهود، وفنى مع الذات الإلهية فنال أسنى المراتب، وأنه سر الله أودع فيه العلم الباطن وأجرى على يديه الكرامات وخوارق العادات. على أن أهم ما أضافه محمد البكرى لقضايا التصوف الفلسفى فتمثل فى "الحقيقة البكرية". فإذا كان الصوفية يقولون إن الأولياء يتصلون بالحقيقة المحمدية، فإن بيت البكرى قالوا إنهم يتصلون بالحقيقة البكرية بما يعنى أن أبا بكر اجتمع فيه الحق والخلق فتجلت فيه الذات الإلهية، وأصبح العالم المترامى الأطراف الذى لا يستطيع الإنسان أن يدرك كنهه، واجتمعت فيه الرحمة فأصبح مرشداً للناس، وهو مركز النور الإلهى الذى تنقل فى الأصلاب من آدم. وفيه تركز الوجود، فهو الخلق والحق والوجود، والصورة التى يتجلى فيها الحق يوم القيامة تبدأ منه وتنتهى إليه. وهو الذى اجتمعت فيه الأسرار الإلهية من لدن آدم، والذى ورث النبى ﷺ. وكل ولى وعارف بعد النبى لا يغدو

1 البسط هو النشوة التى يشعر بها الصوفى حال فناءه بالذات الإلهية وهو نور ينبسط على القلب. أما القبض فالضيق والتبرم الذى يقع فيه الصوفى فى حالة الصحو وهو أول أسباب الفناء، والطفى انضواء الخلق فى الحق فى حالة الفناء أو الغيبة الروحية وعكسه النشر. أما الوتر فهو الذات الإلهية، والشفع هو العالم. والفيض يستخدمه الصوفية بمعنى أن الحق تعالى يسبغ بعض نعمه على أحبائه بفتح ربانى. والسر المحيط يطلق على الذات الإلهية، وأما السر البسيط فيطلق على الإنسان. أما التعينات فهى مجالى الذات الإلهية، فكل ما يتجلى فيه الله يسمى التعين. أما النفخ فهو خروج شىء من شىء أو فيض شىء من شىء. والهوية الصورة التى يتجلى فيها الحق يوم القيامة. أما الحكمة فالمراد بها عند الصوفية التعاليم الباطنية التى اختص بها النبى ﷺ وورثوها بعده وهى ما يتكشف لهم من حقائق الأشياء ومعانى الغيب. وذات الذوات أى الحقيقة المحمدية. والتخلل هو سريان الحق فى صورة الموجودات. أسماء الذات: قال المتصوفة إن الكون هو الأسماء التى أطلقها الله على نفسه، وغاية الخلق عنده أن يرى الله نفسه فى صورة تتجلى فيها صفاته وأسماؤه، وبعبارة أخرى يرى نفسه فى مرآة العالم. د. حسن الشرقاوى: مرجع سابق، ص 229، 231-233. محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 91-94، 89، 90.

أن يكون نقطة من بحاره، ومازال هذا المجد يتنقل في ذريته حتى ظهر في شخص أبي الحسن البكري¹.

ومع أن أفكار وحدة الوجود تبدو زاعقة فيما سبق فإن كيلاني يرى أن البكري، وفي سبيل الوصول إلى غايته، قام بالهجوم على مذهب وحدة الوجود في أماكن أخرى. ومن ثم ينتهي إلى أن شعره يقول بوحدة الشهود؛ أي أنه يذهب مذهب ابن الفارض مع فارق عظيم، وهو أنه يقول بالحقيقة البكرية التي امتازت بها هذه العائلة عن غيرها، ولو أنه قال بمذهب الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود لفقده هو وأفراد بيته الميزة الوحيدة التي يتمتع بها، لأن المذاهب السابقة تسوى بين الناس وتجعلهم كلهم متصلين بالذات الإلهية، فلا ميزة لأحد على أحد، على حين أنه يريد أن يكون لبيته ميزة لا يشاركه فيها غيره، وهي وراثته للحقيقتين المحمدية والبكرية. ومن ثم أضاف إلى جانب الحب الإلهي حب آل الصديق والتفاني في الإقبال عليهم والإخلاص لهم، وصبغ فخره بنسبه بصبغة تصوفية وجعل نفسه منبع الأسرار الإلهية ومشرق المعارف الربانية وصيديق وقته وإمام عصره².

1 مما يدل على إضافته الخمرة البكرية قوله:

أذن وقل لا عاش من لا يستقى

وإذا أديرت خمرة بكريسة

ومما يدل على تأثره بمعاني شعر ابن الفارض:

من تفاني في الجمال اليوسفي

أنا يعقوب هوأها فارحموا

وهو شبيه بقول ابن الفارض:

في وجهه نسي الجمال اليوسفي

لو أسمعوا يعقوب ذكر ملاحه

ومما نظمه في الحقيقة البكرية:

تجلى بأنواع من الفيض بالأمر
تعالى عن الأوهام والذهن والفكر
ومرشد أرباب الهدى سبل الذكر
وعين هدهد قد أفاضت على البحر
وجامع ملك الكون في قبضة الأسر
بياطنه كالدر في مهمه قفر

هو الجمع في عين الشهود بلا مرا
هو الملكوت الواسع المطلق الذي
هو الرحموت الجامع الكل في العلا
هو العين من عين لعين تنقلت
هو المركز النوري في كل حضرة
هو الكل والكل العظيم جميعه

محمد سيد كيلاني: مرجع سابق، ص 78، 79، 98 - 100، 107.

2 مما هاجم فيه مذهب وحدة الوجود قوله:

كل شيء هو الإله الباري

أطلقوا وحدة الوجود وقالوا

غاب من لم يكن من الأنصار

يا لقومى أما لظه نصير؟

وقال في قصيدة أخرى:

لوحده فالوصف فيه تلونا

حلول محال، واتحاد مخالف

ونعتقد أن فى الأمر ما يستحق المزيد من البحث. فمن ناحية وصل ابن الفارض إلى "وحدة الشهود" فى إطار من التأثر بالحلاج وابن عربى والأفلاطونية المحدثة. لقد اتصل بابن عربى وأخذ من الأول شيئاً من وحدة الوجود، لأنه - فى حالة الوجد - رأى نفسه والذات الإلهية شيئاً واحداً، لاشيئين متمايزين. وأخذ من الحلاج شيئاً من الحلول لأنه عبر عن وجدته ووحدته الصوفية بنفس التعبيرات واستعمل نفس الألفاظ التى كان يستعملها ومن أهمها اللاهوت والناسوت، وإن لم يكن يفهم منها ما فهمه الحلاج من أنها يدلان على طبيعتين مختلفتين يمكن أن تحل إحدهما فى الثانية. وأخذ من الأفلاطونية الحديثة نزوعها إلى "الإشراق" واعتمدها على "الفيض الإلهى". على أن ابن الفارض لم يتفق تماماً مع أى من الأطراف السابقة. وهكذا فبينما كان ابن عربى من القائلين بـ"وحدة الوجود" كان ابن الفارض "اتحادياً" فى إطار من الحالة النفسية التى تعرض للسالكين فيشهدون بأنفسهم أن المحب هو المحبوب وأن الشاهد هو المشهود، وهى حال تغلب فيها العاطفة على العقل والذوق على المنطق ويشترك فيها جميع المتصوفة بمن فيهم الفلاسفة. غير أن الفلاسفة يزيدون عليها أنهم قد يتكثرون فى تصوفهم على عقولهم أكثر مما يتكثرون على عواطفهم وقلوبهم، فيأبون إلا أن يصلوا إلى الذات الإلهية عن هذين

وقوله:

ليس فى مظهر يحل حبيبي

هو أعلى قدراً وأبى كما لا

لا ولا باتحاده قال قوم

عرفوه حاشا لذا أن يقالا

أما مذهب وحدة الشهود الذى آمن به فيذهب إلى أن الله يتجلى لمن يخلص له فى عبادته ويفنى فى حبه. وفى ذلك قال:

ولاحت لنا فاستغرقت كل واحد

وصارت له فينا عن الأين طاويه

مقدرة سر الوجود بوحدته الشـ

هود فلا تلقى هناك ثانيه

أى أن الذات الإلهية تجلت وجذبت نحوها هؤلاء فغابوا عن الزمان والمكان، ولم يشعروا بوجودهم من فرط النشوة. ومن ذلك قوله: فمن أى أفق تشرقين بهذه المعارف إشراقاً على غيره سما.

فقالته بأفق العبد صديق وقته

ومن ملأوا الأدوار جوداً وأنعمها

إمام بنى الصديق فى الوقت مطلقاً

ومن أتقن الأسرار علماً وأحكما

ومن جاء فى العصر الأخير لتنتهى

به رتب التدوير كيساً وتختها

الطريقين في وقت معاً، بينما يعتمد صوفي اتحادى كابن الفارض اعتماداً أقوى وأوضح على حالاتهم النفسية. والخلاصة: أن ابن الفارض مزج كل العناصر السابقة بذوقه وشخصيته، وتألف مذهب "وحدة الشهود" التى وصل إليها عن طريق قلبه ووجدانه لا بعقله، ولم يشعر فيها بالاتحاد بذاته تعالى إلا في غيبته عن عقله ونفسه، بحيث إذا عاد إليه عقله شعر بوجوده الذاتى الذى يستقل به عن الذات الإلهية¹.

من ناحية أخرى نعلم أن محمد البكرى كان من تلامذة ابن عربي في شبابه². على أنه تعرض لتشكيك "بعض الحسدة" في نسبته إلى أبى بكر، وهو ما أثار اهتمامه وأدى به للعمل على تأكيدها، كما أدى لتأييد الكثيرين من معاصريه له ومنهم المناوى الذى كتب أن من لم يعتقده "محروم من مدد أهل العصر كله"³. وهنا لابد من التساؤل عن العلاقة بين هذا الهجوم وبين "الحقيقة البكرية" وأيهما كان الأسبق؟. وإذا كان ما سبق ذكره عن أن أبا المواهب كان "وارثاً من أبيه مقام الجمع.. لغلبة الاستغراق على أحواله" وأن زين العابدين كان "وارثاً مقام الفرق الواحدى لغلبة الصحو على أقواله" بما يعنى أن مكانة أبو المواهب كانت أكبر من مكانة زين الدين.. فهل كان لذلك علاقته بتراجع أبى المواهب عن القول بأفكار ابن عربي والاقتراب من أفكار ابن الفارض؟. واعتقادنا أنه لم يتخل تماماً عن فكرة وحدة الوجود، وإن طوّرها في إطار قوله بوحدة الشهود التى يمكن القول إنها لم تكن في حقيقتها إلا في إطار مذهب وحدة الوجود، ولكن على النمط البكرى

1 د. عبد اللطيف حمزة: الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1999، ص 127 - 131.

2 أورد الغزى قول البكرى: "كان أول فتوحاتى أنى كنت يوماً جالساً أطلع في كتاب الفتوحات.. فدخل على الأستاذ والذى فقال لى:.. ما هذا الكتاب فقلت ياسيدى فتوحات ابن العربي.. فقال هذه فتوحات ابن العربي فأين فتوحاتك أنت. قال ففتح لى من ذلك الوقت وتركت الفتوحات وغيره". والنص السابق لا يعنى أن الرجل كان يرفض ابن عربي أو فكره في شبابه، بقدر ما يشير إلى أنه كان مترسحاً لدى الأسرة. الغزى: الكواكب، ج3، ص 67.

3 عبد الرؤف المناوى: الكوكب الدرى في مناقب سيدى محمد البكرى، مخطوط، جامعة القاهرة، رقم 323، ورقة 15 ب، 18 أ وغيرها.

الذى يجعل الاتحاد فى الذات الإلهية من نصيب البكرية فقط، وإن بغير حلول. ومما يؤيد ذلك ما جاء فى مناجاته¹ وأقواله عن الفناء والبسط والسفر والعبودية والطواف بالقلب والعارف.. إلخ². وهكذا دمج المناوى فى ترجمته له بين الوجدتين عنده "فصار كيميائى السعادة وإكسير أهل السادة، قبلة الوجود، أحد أركان الشهود، مرآة الشاهد والمشهود"³.

على كل صاغ محمد البكرى آراءه السابقة فى أساليب جديدة وقربها من الأذهان وأذاعها بين الناس فى قصائد وموشحات، وكذلك أذاع التعاليم والآراء التى تتعلق بالحقيقة البكرية، وكان أتباعه يحفظون هذه الأناشيد ويتغنون بها وينقلونها من مكان لآخر، فانتشرت. وبمثل ما حظى الشعراى من قبل على شهرة ومكانة رغم تصوفه الفلسفى، حظى البكرى على شهرة ومكانة لا تقل عنها، وحيكت عنه الكرامات ووضعت عنه المؤلفات⁴.

1 ومن مناجاته: " اللهم اجعل قلبى مرآة تجلياتك الصمدية ولسانى ينبوع حقائقك الأحدية وأركانى جنة تنزلتك الواحدية وكلى مطلع شمس أنوارك وجميعى مجمع بدائع أسرارك.. اللهم إن أستغفرتنى عنى وأخذتني منى وأذهبت أنارى وجعلت عدم الشعور شعارى فأليك لا إلى.. إلهى وكفانى فنا أن الفنا لو أرادنى ما أحببوني وبقا أن فنائى بك يشهدنى.. غير أن أنواع الموجودات بحقوقها تطالبنى وبألسنتها تخاطبني، إما لحسانها أنى واسطة لديك أو سبيل إليك أو لظن جهلتها أنك أنى أو أنى أنت أصاب الأولون فى ملاحظة الفرق وشؤونه وأخطأ الباقون حكم الذات فلم يهتدوا إلى غيب بطونه. إلهى وإن قوماً ساروا بسيرى فى مسالك جمعى عليك وغابوا إلهى فى مواضع نظرى إليك وكانوا يكونى فىك فنيث أو بقت وطواهم شهودى فى وجودى بنشر شهودى بل لا إضافة أصلاً فاهتدوا بجودك وإحسانك على ما قسمت لهم من عرفانك.. ". المناوى: الكوكب الدرى، ورقة 40 (أ) - 45 (أ).

2 من ذلك قوله: "من فنى بقى ومن استسقى سقى" و"سافر عنك إلى من لا غنا لك عنه وارحل منك إلى من لا بد لك منه" و"شتان بين عابد يريد فزید وعابد فنيث فى الحق نفسه فعبد بقوة ربه" و"إذا صح أن القلب بيت لربه يصح لكل الخلق طوافهم به". المناوى: الكوكب، ورقة 35 ب - 40 أ.

3 المناوى: الكوكب الدرى، ورقة 14 ب. والإكسير "شئ يوضع قلبه على النحاس فيصير ذهباً وعلى الرصاص فيصير فضة. وقد اشتهر فى الكيمياء وقال ابن عربى بصحته..". المحبى: خلاصة الأثر، ج 1، ص 214.

4 انظر كمثال اعتقاد الأمير درويش بك فيه. وذكر المناوى أن من كراماته "ظهور ذكره وثنائه الجميل إلى أن بلغ مولانا السلطان سليمان خان فأحبه على السماع بحجة عظيمة وصار يرسل فى كل سنة مقداراً له جرم من الذهب.. ومن كراماته.. أن سيدى على وفا قال فى ملاً من الناس سيظهر من آل الصديق رجل يقال له محمد البكرى يرث مقامنا فى الأحوال وينال لسان الجمع والتحصيل الذوقى وينال من مرتبتنا الناطقة فكان الأمر كما قال". المناوى. الكوكب الدرى، ورقة 20 أ، 32 ب، 33 أ، 34 ب، 35 أ. محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 98، 111.

القرن السابع عشر واستمرار صعود التصوف الفلسفي في مصر

يرى ماسينيون أن النابلسي أثار غضب أهل السنة لأنه انتهى إلى أن مذهب وحدة الوجود هو أصح ما تُؤول به شهادة " أن لا إله إلا الله " التي وإن كانت تثبت استقلال الله عن خلقه، إلا أنها تدل على اتصاله بهم اتصالاً مطلقاً، وأن هذا جرّ الصوفية فيما جرهم إلى القول بفتوة إبليس وفرعون في متابعة لابن عربي¹. ورغم وجهة ما سبق، لنا أن نتساءل عن مدى دقته.

بداية نستطيع القول إن اهتمام العثمانيين بالتصوف استمر في القرن 17م ومن ثم نجد الكثير من الأسماء التي تدل على ذلك². وفي الوقت نفسه نلاحظ استمرار قوة وجود الفكر الصوفي الفلسفي في الحجاز والمغرب وبلاد الشام التي استمرت كأبرز المناطق اهتماماً بالفكر الفلسفي الصوفي، وخاصة فكر ابن عربي³. هذا وإن استمر إنكار بعضهم عليه وعلى ابن الفارض.

أما مصر فحفلت بعشرات من أتباع ابن الفارض وابن عربي ومنهم زين العابدين المناوي ت 1022هـ / 1613م وله " تآليف كثيرة منها شرح على تائية ابن الفارض وشرح المشاهد لابن عربي ". أما أحمد الشناوي ت 1028هـ / 1618م " الأستاذ الكامل .. ترجمان لسان القوم " فتلقى في تعليمه " رسالة في الوحدة الوجودية، وتمكن حاله واشتهر مقاله .. وكان يقول لا يدخل النار من رآني يوم إلى القيامة ومثل هذا الكلام لا يتكلم إلا عن إذن إلهي ". أما حجازي الواعظ الخلوتي ت 1035هـ / 1625م فاشتهر " بالمعارف الإلهية ..

1 ماسينيون: مرجع سابق، ص 43. ويذكر البعض أن ابن عربي قال بأن فرعون " مات طاهراً مطهراً " طالما أن " كل عابد شيئاً فهو عابد لله ". عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة، 1996، ص 211.

2 وهكذا ترجم يحيى الشهير بنوعى ت 1007 للتركية فصوص الحكم " برسم السلطان مراد ". أما إسماعيل الأنقروى المولوى ت 1042 " ساح وجد في طريق المولوية إلى أن أكمل الطريق .. وله بالمشنوى إمام كلى وله عليه شرح نفيس .. وله تآليف منها شرح التائية ". أما عبد الله الرومى ت 1054 فله مؤلفات " منها وهو أجملها شرح على الفصوص وعلى التائية ". المحبى: خلاصة الأثر، ج 1، ص 5، 16، 418، ج 3، ص 86، ج 4، ص 475.

3 المصدر السابق، ج 1، ص 25، 34، 46، 428، ج 2، ص 130، 347، ج 3، ص 16، 200، 474، ج 4، ص 28، 478-480.

وله والسراج الوهاج فى إيضاح رأيت ربي وعليه التاج". أما رضى الدين الهيثمى ت 1041هـ فله رسالة عن ابن عربى سماها "شذرة من ذهب من ترجمة سيد طى العرب". أما على بن إبراهيم القاهرى الشافعى ت 1044هـ/ 1634م فله "حسن الوصول إلى لطائف حكم الفصول، والجامع الأزهر لما تفرق من ملح الشيخ الأكبر، وتحرير المقال فى بيان وحدة من نحو لا إله إلا الله وحده من أى أنواع الحال". أما زين العابدين الأنصارى ت 1068هـ/ 1657م فله "شرح على رسالة جده المسماة بالفتوحات الإلهية سماه المنح الربانية"¹. أما أبو السعود الشعرانى ت 1088هـ/ 1677م فكان من أتباع ابن عربى البارزين². أما أبو المواهب البكرى ت 1037هـ/ 1627م فله ديوان اسمه "ترجمان العوارف" ومعظم شعره فى التصوف والحب الإلهى³. أما أوليا جلى إبان وجوده فى مصر 1672-1680م فعكس تماماً مدى احتضانها آنذاك لفكر ابن الفارض، حيث تحدث عن تكيته واصفاً - كالتابلسى - ذلك الحشد الهائل من الرجال الذين يبلغ عددهم عدة آلاف، يتجمعون فيها كل يوم جمعة لترتيل الأوراد وإقامة الأذكار وسماع أشعار ابن الفارض من المنشدين، فى روحانيات تبلغ الغاية. وفى الإطار نفسه تحدث عن مولد ابن الفارض وأهميته بالنسبة للمعتقدين من المصريين⁴.

1 المصدر السابق، ج1، ص244، 245، ج2، ص167، 199، ج3، ص123، ج4، ص175، 359. قال عنه المحبى: "أحد أفراد الدهر فى المعارف الإلهية.. وكان لأهل الروم فيه اعتقاد عظيم.. وحكى لى بعض الثقات ناقلاً عنه أنه بعد عزله (من قضاء العسكر بالشام وكان قبلها مدرساً بإحدى مدارس السلطان) عزم على الرحلة إلى الروم فطلع إلى زيارة الأستاذ ابن عربى فخاطبه من داخل قبره بالتربص وأنه يأتبه فى يوم كذا وقت كذا منصب كذا فوقع له أن جاءه فى الوقت المعين المنصب المعين وهو قضاء القدس". المحبى: خلاصة الأثر، ج1، ص120.

3 محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص115.

4 "ويجتمع فيها بعد صلاة الجمعة أكثر من خمسة آلاف رجل فيتلون سورة الكهف والأوراد والأذكار.. ثم يشرع الحفظ.. حتى إذا أموا تلاوة الأعشار بدأوا فى إنشاد قصيدة لعمر بن الفارض بصوت واحد حزين على نغمة الجاز العشاق.. ويشند الزحام إلى حد أنك لا تجد مكاناً لوضع قدمك.. وبها نحو ستمائة من الفقراء". وعن مولد ابن الفارض يقول إنه يقام مرة كل عام "يقصده مائتا ألف نفس. وقد أجمع علماء مصر على أن روح النبى ﷺ تحضر فيه فى تلك الليلة لأنه يسطع فيه نور فى تلك الليلة لا يحدث مثله فى جوامع أخرى". أوليا جلى: سياحته فى مصر، ت: محمد على عونى، تقديم:

واللافت للنظر آنذاك أن الطرق أوغلت في الأخذ ببعض الأفكار والمصطلحات الفلسفية في أورادها وتعاليمها، ونستطيع أن نضرب على ذلك مثلاً بكتاب " النصيحة العلوية ". فبالإضافة إلى ما ورد فيه من أقوال مشاهير الصوفية.. فإنه في مدحه للصوفية يستعين بما قاله ابن عربي وكذلك يستعين بكلامه في الحديث عن أن الأحمدية من أحسن فقراء العصر¹. وفي إطار ترجمته لأصحاب الطرق المهمة، أوضح المناوي النزعات الصوفية الفلسفية لأصحابها، ومنها الطريقة البرهامية².

ويعتبر محمد بن عبد الرؤوف المناوي ت 1031هـ / 1621م أشهر شخصية ظهرت في ذلك القرن من حيث اعتقاد ابن عربي وابن الفارض وغيرهما، وتصنيفه العديد من المؤلفات في ذلك ومنها " شرح على منازل السائرين " و"فتح الحكم بشرح ترتيب الحكم"³ بالإضافة إلى " الكواكب الدرية " الذي ترجم فيه لهؤلاء بما يعكس إيمانه بهم. ونستطيع القول إن اعتقاد المناوي لهذا الفكر على خلاف أجداده قبل الغزو العثماني كان يعنى أن تطوراً مهماً قد حدث⁴. وهو يلخص لنا موقفه بالقول: " والحاصل أنه اختلف في شأن صاحب الترجمة [ابن عربي] والعميق التلمساني والقونوي " وأن البعض رماهم بالكفر، على حين نسبهم البعض إلى القبطانية " وكثرت التصانيف من الفريقين في هذه القضية ". أما موقفه القوي، والذي فاق فيه شيخه الشعراني، فيتضح في قوله: " ولا أقول كما قال بعض الأعلام سلم تسلم والسلام بل أذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم، ويُحرم النظر في كتبهم على من لم يتأهل لتنزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة، وقول بعض جهينة الفقه والأثر، ولا يؤول إلا كلام المعصوم، غير معتبر وإن جل قائله. كيف وهو رضى الله عنه [ابن عربي] ملاً كغيره كتبه الفقهية والحديثية بتأويل النصوص والوجوه، واعتنى عليه بالجمع بين الكلامين المتناقضين وتنزيل الخلاف على حالين ". وفي هذا الإطار أورد سوء خاتمة من لا يعتقد ابن عربي وابن الفارض. وقد استمر على موقفه السابق في ترجمته للجنيد الذي كرر قول ابن

1 على نور الدين الحلبي الأحمدي: سيرة سيدى أحمد البدوى (النصيحة العلوية في بيان حسن طريق السادة الأحمديّة) تحقيق: عبد الرحمن حسن، عالم الفكر، ط 1، 1998، ص 69، 105.

2 وفي هذا الإطار تحدث عن أن إبراهيم الدسوقي " كان عظيم الشطح " وأورد بعض أشعاره التي تدل على ذلك. عبد الرؤوف المناوي: الكواكب الدرية، ج 2، ص 5، 14، 15.

3 المحبى: خلاصة الأثر، ج 2، ص 416.

4 ومن ذلك أن يحيى الحدادى المناوي ت 871هـ " كتب خطه في واقعة ابن عربي وتبرأ من كتبه ومطالعتها ". السخاوى: الضوء اللامع، ج 10، ص 256، ج 11، ص 5، 6.

عربى بأنه "سيد هذه الطائفة" وأبو يزيد البسطامى الذى اعتبره "أشهر من أن يذكر وأعرف من أن يعرّف.. أبا يزيد الأكبر.. القطب الغوث" وكذلك الحلاج الذى أكد ولايته وأشار إلى أن قتله "كان ظلماً". أما ابن الفارض فيتضح إعجابه به من قوله "الملقب فى جميع الآفاق بسطان العاشقين المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد شعراء عصره على الإطلاق.. وناهيك بديوانه الذى اعترف بحسنه الموافق والمخالف والمعادى والمخالف.. وقد اعتنى بشرحها جمع من الأعيان.. غير متعقبين ولا مبالين بقول المنكرين الحساد شعره ينطق بالاتحاد.. ولكل جماعة مطلب، ليس سماع الفساق كسماع السلطان العشاق" ¹.

أما ترجمته لابن عربى فجاءت حافلة بداية من ترجمته لأستاذه شعيب المغربى، ثم قوله: "وإذا أطلق الشيخ الأكبر فى عُرف القوم فهو المراد" وبعد أن تناول بدايته وصفاته وإيثاره التأليف وأنه "بلغ مبلغ الاجتهاد فى الاختراع والاستنباط وتأسيس القواعد والمعاهد التى لا يدركها ولا يحيط بها إلا من طالعها بحقها".. أشار إلى أنه "وقع له فى تضاعيف بعض تلك الكتب كلمات كثيرة أشكلت ظواهرها، فكانت سبباً لإعراض كثيرين لم يحسنوا به الظن ولم يقولوا كما قال غيرهم من الجهابذة المحققين والعلماء العاملين والأئمة الوارثين أن ما أوهمته تلك الظواهر ليس هو المراد، وإنما المراد أمور اصطلاح عليها متأخرو أهل الطريق غيرة عليها حتى لا يدعيها الكذابون، فاصطلحوا على الكناية عنها بتلك الألفاظ المؤهمة خلاف المراد، غير مُبالين بذلك لأنه لا يمكن التعبير عنها بغيرها". وفى هذا الإطار أشار إلى أن الناس "تفرقوا فيه شيعاً وسلوكوا فى أمره طرائق قدداً" وأورد الكثير من أقواله التى تؤكد إيمانه وولايته وتؤدى للاقتناع به والتسليم بحسن مقاصده ² وكذا العديد والمزيد من الحوادث التى تدل على خسران كل

1 المناوى: الكواكب الدرية، ج 1، ص 376، 387، 442-548 ج 2، ص 151، 147-150.
2 وكتب "ذهب طائفة إلى أنه زنديق لا صديق، وذهب قوم إلى أنه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته وتحريم النظر فى كتبه، وعول جمع على الوقف والتسليم قائلين الاعتقاد ضيقة والانتقاد حرمان.. أما المنكرون عليه فـ" فريق قصد بإنكاره تنفير الناس عن مطالعة كلامه لما اشتمل عليه من المشكلات.. فلم يقصدوا بإنكارهم خطأ نفسانياً بل سلامة الناس من السقوط فى تلك الطامات كما هو مشاهد من حال كثير ممن اعتقدته وأكب على مطالعة كتبه، فوقع فى الخطأ والخطل، حتى ضل وأضل.. وفريق قصد بالإنكار عليه وعلى أتباعه الانتصار لحظ نفسه.. فحملته حية الجاهلية على معاكسته، فبالغ فى خذلانه وخذلان أتباعه ومعتقديه، وقد شوهد عود الخذلان والحمول على هذا الفريق وعدم الانتفاع بعلومهم وتصانيفهم على حسنها". المناوى: الكواكب، ج 1، ص 665-667. ج 2، ص 159، 160، 166-185.

من قال بغير ذلك، وأخبار الكثيرين ممن اعتقدوا ابن عربي من مشاهير المشايخ مثل عز الدين بن عبد السلام والشمس الرملي بل وأحمد بن حنبل. كما أشار إلى أن من دلائل كون الرجل على صدق "عظم انتشار كتبه بالأقطار وبأرض الروم، فإنه أخبر في بعضها بصفة جد السلطان سليمان، وفتح له بلدهم في وقت كذا، فكان كذلك. فلذلك بنى على قبره قبة عظيمة وجعل فيها طعاماً وخيرات". وأخيراً أوصى معاصريه بأن "من تأهل سيرة ابن عربي وأخلاقه الحسنة وانسلاخه من حظوظ نفسه وترك العصبية، حملة ذلك على محبته واعتقاده"¹.

وفي إطار ترجمته لبعض أتباع ابن عربي وابن الفارض نجده وقد ترجم لصدر الدين القونوي ومحمد بن وفا الشاذلي ت765هـ ومحمد بن زغدان القاهري المالكي ت882 ومحمد بن عبد الدايم الأشموني المالكي ت881 وإبراهيم المواهي الشاذلي الذي "لما احتضر أتاه محمد المغربي فقال له: ما تشهد؟ قال وحدة مطلقة! قال: هنيئاً لك! فصعدت روحه فوراً". كما ترجم لذكريا الأنصاري ودمرداش المحمدي تحوالي 929هـ وإسماعيل الجبرتي وأبو الفضل الأحمدي ت942 الذي من كلامه "للصوفية كلام لا يتمشى إلا على قواعد المعتزلة أو الفلاسفة، فالعامل لا يبادر بإنكاره إلا بعد تأمل أدلتهم فما كل ما قاله أولئك باطل" ومحمد المغربي الشاذلي القائل: "طريق القوم مبنى على شهود الإثبات، وعلى ما يقرب من طريق المعتزلة في بعض الحالات، وهي حالة شهود غيبية الصفات في شهود وحدة جمال الذات حتى كان لا صفات. وهذه الحالة وإن كان غيرها أرفع فهي غزيرة المرام، شديدة الإلهام، موقعة في سوء الظن بالسادة الكرام، لشبهها بمذهب المعتزلة، ولا شبهة في تلك الحالة، فليتببه السالك لذلك ويحترز من الوقوع في القوم، فإنها من أعظم المهالك" وعلى بن غانم المقدسي ت1004 الذي "شهد الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة"².

والمناوي تظهر لديه هذه النزعة الصوفية الفلسفية في الكثير من كتاباته الأخرى ومنها

1 المناوي: الكواكب، ج1، ص110، 114، 161-164، 344، ج2، ص162-165.
2 المصدر السابق، ج2، ص193، ج3، ص66-68، 145-147، 175-179، 185، 202، ج4، ص16، 31، 50، 51، 53، 106، 126، 154.

كتاب " الأدعية " الذى تضمن الكثير من نزعتة هذه ¹. أما فى " إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن " الذى " انتشر فى الأقطار ونقل إلى البلاد النائية " فتعرض لذكر " طبقات الأولياء ومقاماتهم وأحوالهم وألقابهم وبيان أصحاب الوظائف منهم.. تلخيصاً من كلام عظمائهم كالشيخ الأكبر وغيره " كما دافع عن ضرورة ألا يُخضع الناس لأحكام العقل كل أمور التصوف ومقامات الأولياء وكراماتهم، والأولى التسليم وعدم الاعتراض " ولازال أهل العلم والأخيار والأكابر يلتمسون لكلام أهل هذه الطائفة أحسن المخارج لعلمهم أن بعض كلامها يرتقى عن دائرة العقول.. فإما تأويل حسن أو إما ظن حسن ". وهكذا فإن " منهم من يبيز معجزة النبى كرامة للولى، ومنهم من ينفية، ومنهم من يثبت كل كرامة ليست بمعجزة لنبى. قال ابن عربى رضى الله عنه: وأما أصحابنا فلا يمكنهم إنكار ذلك لمشاهدتهم إياها فى أنفسهم وفى إخوانهم فهم أصحاب كشف لها وذوق، ولو ذكرنا ما بلغنا وشاهدنا من ذلك لبُهِت السامع ودُهِل ². وبطبيعة الحال فإن هذا يعكس - من جديد - التداخل بين التصوف الفلسفى والتصوف الطرقى فى مصر آنذاك، الأمر الذى حاول المناوى وأمثاله الاعتماد حتى على ابن عربى فيه بإظهاره أنه كان من أهل ذلك الاعتقاد والتوجه.

1 أورد فيه أربعون دعاء، ومما جاء فى الأول " إلهى.. أسألك بكل اسم أشهد من ألف الغيب المحيط بحقيقة كل مشهود أن تشهدنى وحدة كل متكثرفى باطن كل حق وكثرة كل متوحد فى ظاهر كل حقيقة، ثم وحدة الظاهر والباطن حتى لا يخفى على غيب كل ظاهر ولا يغيب على خفى كل باطن، وأن تشهدنى الكل فى الكل ". وفى الثالث " أسألك بالسر الذى جمعت به بين المتقابلين أن تجمع على كل متفرق من أمرى جمعاً يشهدنى وجودى.. ". وفى الخامس عشر " إلهى أطلع على وجودى شمس مشهودى منك فى الأكوان والألوان حتى أمشى بها أشهدنى فى آفاق الملكوت ما كشف منه معنى كلمة التكوين ". وفى الرابع والعشرين " إلهى.. واجعل لاهوتى المشهد وملكوتى المقعد وزين ظاهرى بالهية وباطنى بالرحمة.. واكنفنى فى ذلك كله بغواشى الإشراق ". وفى الثلاثين " رب أفض على شعاعاً من نورك يكشف عن كل مستور فى حتى أشاهد وجودى كاملاً من حيث أنت ناقصاً من حيث أنا، فأتقرب إليك بمحو صفتى منى كما تقرب إلى بإفاضة نورك على ". عبد الرؤوف المناوى: كتاب الأدعية الصوفية (المطالب العلية فى الأدعية الزهية)، تحقيق: د. عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط1، 1996، ص 67 - 71، 79، 83، 87، 92، 100، 110، 137. والتكوين هو إيجاد شىء مسبوق بالمادة. أما التلوين فهو مقام الطلب والفحص عن طريق الاستقامة وهو من أجل المقامات عند ابن عربى.

2 محمد عبد الرؤوف المناوى: إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب أولياء الرحمن، مخطوط رقم 397 تاريخ، دار الكتب المصرية، ورقة 1 أ، 2 ب - 3 ب، 5 أ، 6 ب، 8 أ، 15 أ.

لم يفث المناوي أن يتابع شيخه الشعراني في التقريب بين أهل الفقه والأصول، وبين أهل التصوف، وأن كلاً منهم يُكمل الآخر، مع الأسبقية للمتصوف¹. وعلى كلٍ بقدر وجوه الحسن يُقضى بتحدد الاستحسان وحصول الحسن وكل مستحسن. فمن ثم كان لكل فريق طريق: فللعامى تصوف دونه المحاسبي رضي الله عنه، وللفقيه تصوف رامة ابن الحاج في مدخله، وللمُحدّث تصوف حاوله بن العربي في سراجيه، وللعباد تصوف دار عليه الغزالي في منهاجه، وللمُتريّض تصوف نبه عليه القشيري في رسالته، وللناسك تصوف حواه القوت والإحياء، وللحكمة تصوف أدخله ابن عربي رضي الله عنه في كتبه، وللمنطقي تصوف قام الشاذلي رضي الله عنه بتحقيقه، فليعتبر كل بأصله². وفي الإطار السابق تابع الدعوة لإبعاد العامة عن تصوف الفلاسفة "لأن الحكيم ينظر في الوجود من حيث حقائقه فهو قائم بالتعقل وذلك يُجل بالاتباع إلا لذي فطرة سليمة وأحوال مستقيمة وفكرة قويمة فيتعذر السلوك عليه للعوام". وعلى حين أكد على خطورة تكفير أحد من أتباع التصوف الفلسفي.. أشار إلى أن "الهالك بهذه الطائفة أكثر من الناجي وقد ابتلاهم بالخلق ليرفع مقدارهم ويكمل أنوارهم ويحقق الميراث فيهم ليؤذوا كما أودى من قبلهم ويصبر كما صبروا، ولو كان أطباق الناس على تصديق الولي والكمال في حقه لكان الأنبياء عليهم السلام أولى بذلك"³. أما اهتمامه بالملامتية فجاء أيضاً من خلال تصويرهم على أنهم من أصحاب التصوف الفلسفي⁴ وهو أمر لا يمكن فصله عن حقيقة

1 وهكذا كتب "الفقيه ينظر من حيث ثبوت الحكم الظاهر، والصوفي من حيث الحقيقة في عين التحقيق ولا نظر فيه للفقيه حتى يتصوف. والأصولي يعتبر حكم النفي والإثبات فقط.. أما المتكلم في فن من العلم إن لم يلحق فرعه بأصله ويحقق أصله من نوعه ويصل معقوله بمنقوله وينسب منقوله لمعادنه ويعرض ما فهم منه على ما علم من استنباط أهله فسكوته عنه أسلم من كلامه فيه إذ أخطأه أقرب من إصابته وضلاله أسرع من هدايته إلا أن ينتصر على مجرد النقل المجرد عن الإيهام وإيهام". المناوي: إرغام أولياء الشيطان، ورقة 12 أ و ب.

2 المناوي: إرغام أولياء الشيطان، ورقة 12 (ب).

3 وأضاف أن "التوقف في محل الاشتباه مطلوب كعدمه فيما ظهر وجهه من خير وشر ومبنى الطريق على ترجيح حسن الظن بأهله وإن ظهر تعارض، حتى قال بن فورك: الغلط في إدخال ألف كافر بشبهة في الإسلام ولا الغلط في إخراج مؤمن واحد منه بشبهة ظهرت منه". المناوي: إرغام أولياء الشيطان، ورقة 13 أ و ب، 14 ب.

4 وهكذا كتب عن الملامتية في الطبقة الرابعة والثلاثين على أنهم "سادات أهل طريق الله، وهم الحكماء الذين وضعوا الأمور في مواضعها وأحكموها، نظروا في الأشياء بالعين التي نظر الله إليها، لم يخلطوا بين الحقائق.. فاللامتية مجهولة أقدارهم، لا يعرفهم إلا سيدهم". المناوي: إرغام أولياء الشيطان، ورقة 9 ب.

اشتداد ساعدهم آنذاك فى مركز الدولة العثمانية وارتباطهم التدريجى بالمولوية منذ القرن الرابع عشر¹. ولعل هذا يعكس لنا من جديد كيف تأثر التصوف الفلسفى فى مصر بنظيره العثمانى وكيف أنه شهد أيضاً درجة من الاندماج مع التصوف الطرقى.

على أنه فى الوقت الذى بدأ التصوف فى مصر يلتقى مع التصوف الفلسفى فى الدولة العثمانية فى بعض الأمور، كانت علاقة السلاطين بالمولوية تعرضت لاضطراب منذ عهد مراد الرابع (1623 - 1640 م) وظهر منتقدين كثيرين لها وللتصوف (منهم قاضى زاده واعظ مسجد أيا صوفيا وواعظ مسجد الفاتح الشيخ ولى، ومعلم طائفة الإنكشارية دركن، وأيد بعض الصدور العظام ذلك). لقد رأى هؤلاء وغيرهم أن الدولة مقبلة على السقوط، ومن الضرورى استبعاد الصوفية المولوية التى هاجموا طقوسها، كما أنهم تحدثوا عن البدع عند ابن عربى " لقد تفوه ابن عربى بكلمة تناقض الدين وتناهضه عندما جهر بقوله إن فرعون قد مات على الإيوان ". وقد أدى ذلك لبروز من لا يعتدون بأفكار ابن عربى، ومن ينادون بالتخلى عن بعض العادات القديمة كلبس السروال والأكل بالأيدى بدل الملاعق.. إلخ. وفى هذا الإطار بدأت المولوية فى الانسحاب التدريجى². والواقع أن ما سبق يعيدنا إلى ما قاله ماسينيون، حيث نرى أن ما حدث من هجوم على النابلسى كان فى الأساس رد فعل على ما حدث من تغير فى الدولة العثمانية فى ظل جهود الإصلاحات التى أحرزت بعض التقدم، لاسيما فى عهد السلطان مراد الرابع، ثم فى عهد أسرة كوبربىلى (1656 - 1683 م)³. وفى هذا الإطار سحبت الدولة العثمانية - مؤقتاً - بعض تأييدها لرجال الدين عامة، وخاصة أتباع التصوف الفلسفى، وهو ما سترك تأثيره السلبى على ذلك الفكر فى مصر فى أوائل القرن الثامن عشر.

على مفترق الطرق: التصوف الفلسفى فى مصر فى القرن الثامن عشر

فى ظل ما سبق شهد الثلث الأول من القرن الثامن عشر حالة من " الخمول " لأتباع التصوف الفلسفى فى مصر، لذا لا نعثر على أسماء ذات أهمية فى بدايته. على أن هذا

1 عبد الباقي جليبارلى: المولوية بعد جلال الدين الرومى، ص 137، 245.

2 المرجع السابق، ص 257، 259 - 261، 269، 270، 387.

3 للمزيد: قيس جواد العزاوى: الدولة العثمانية.. قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 1، 1994، ص 40 - 42.

الخمبول سرعان ما تحول لحالة من "النشاط" وكان ذلك يعود إلى نمو الطريقة الخلوتية - لا نشأتها - وكذا تأثير مصطفى البكري الدمشقي الخلوتي ت 1162هـ/ 1748م الذي كان له تأثيره الكبير على مصر آنذاك¹. هذا بالإضافة إلى البروز الواضح للبيت الوفاي².

كان مصطفى البكري تلميذا لعبد الغنى النابلسي وقرأ عليه من مؤلفات ابن عربي التدبيرات الإلهية والفصوص ومواضع متفرقة من الفتوحات المكية. وعندما تلقن طريق الخلوتية عن الشيخ عبد اللطيف الحلبي الخلوتي فإنه "لقنه الأسماء وعرفه حقيقة الفرق بين الاسم والمسمى". وفي هذا الإطار كتب البكري العديد من المؤلفات ومنها "شرح على حزب الشعرائي" و"شرح على صلاة محيي الدين الأكبر والنور الأزهر قدس سره" و"شرح على صلاة محمد البكري" و"شرح على بيت من تائية ابن الفارض" و"الهبات الأنورية على الصلوات الأكبرية". وقد زار مصر لمرات عديدة أولها صحبة رجب باشا حوالي عام 1129هـ "وأقام بها مدة، وأخذ عنه بها خلق كثير من أجلهم النجم محمد بن سالم الحفني (الحفناوي)"، وفيها زار السيد البدوي وأخذ في دمياط عن محمد البديري الدمياطي (ابن الميت) "وقرأ عليه الكتب الستة والمسلسل بالأولية وبالمصافحة وبلغت أنا

1 جانب جران الصواب حين رأى أن تأسيس الطريقة الخلوتية في مصر يعود إلى منتصف القرن 18م على يد مصطفى البكري. ورغم اهتمامه بنمو الخلوتية في مصر والشام ومركز الدولة العثمانية، وأنه فرّق بين تصوفها والتصوف الشعبي (الطرقى).. إلا أنه لم يتنبه لعلاقتها بالفكر الصوفي الفلسفي، ومن ثم اعتبر أن التطور الفكري في مصر، والذي كان يتمثل في أحد أبعاده في نمو الطريقة الخلوتية، إنما كان وليد هذه الفترة فقط التي - وعلى حد قوله - شهدت "صحوة دينية عظيمة" و"حركة بعث". وعنده أيضاً أن الطرق مارست "نشاطاً مكثفاً آنذاك، فارتفع عدد أعضائها، ولعبت أدواراً هامة في الحياة الثقافية والاجتماعية، خاصة في الفترة من 1760 - 1790 التي كانت "قمة النشاط". على أن تتبع تطور التصوف الفلسفي وعلاقته بالتصوف الطرقي، وجذور تطور علم الحديث والتفسير وكتابة المقامة، وكذا الانتهاء إلى الطرق الصوفية.. إلخ تجعلنا بحاجة إلى القول بأن ما ذهب إليه - بخصوص بداية النشاط في الحياة الفكرية المصرية ومرحلة التطور في التصوف - يحتاج إلى مراجعة. وأخيراً فإذا كان جران قد أجاد في مراهته على التطورات الاقتصادية في مصر، فإنه تجاهل تأثير "العوامل الخارجية" الخاصة بأوضاع الدولة العثمانية وموقفها من التصوف في مصر. بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية.. مصر 1760 - 1840، ترجمة: محروس سليمان، مراجعة د. رءوف عباس، دار الفكر للدراسات، القاهرة، ط1، 1993، ص 27، 79، 88.

2 محمد صبري الدالي: دور المتصوفة في تاريخ مصر في العصر العثماني 1517 - 1798، دار التقوى، بليس، ط1، 1994، ص 38.

أحبك"، ثم زارها بعدها لمرات عديدة سنوات 1133 و 1148 و 1149 و 1160هـ وانتشر ذكره وزاد عدد تلاميذه¹ خاصة في مصر² وإن كان أشهرهم هو محمد بن سالم الحفناوى الشافعى الخلوئى ت 1181هـ/ 1767م.

كان الحفناوى فى البداية "يتردد إلى زاوية سيدى شاهين الخلوئى بسفح الجبل ويمكث فيها الليالى متحتناً". ومن الطبيعى أن نربط بين ما سبق وقلناه عن علاقة ذلك بانتفاء صاحب الزاوية إلى ابن عربى والتصوف الفلسفى. ومع أن الجبرتى أورد شيوخ الحفناوى -شيخ الخلوئية بمصر- ومنهم أحمد الشاذلى المغربى، إلا أنه اهتم كثيراً بعلاقة الحفناوى بالبكرى الدمشقى فى زيارته لمصر سنة 1133هـ/ 1720م والذى "حصل بينهما الارتباط القلبى". وهكذا لقن البكرى الحفناوى العهد "ولما علم الشيخ صدق حاله وحسن فعاله قدّمه على خلفائه وأولاه حسن ولائه ودعاه بالأخ الصادق ومنحه أسرارهِ وأراه عيون الحقائق وكيفية تلقين الذكر وأخذ العهد". وفى هذا الإطار لقنه الاسم الثالث وهو "توحيد الأسماء ليشهد السر الأسمى، وفى الرابع توحيد الصفات ليدرجه إلى أعلى الصفات، وفى الخامس توحيد الذات". وعلى كلّ ذهب الحفناوى فى رحلة شهيرة لزيارة شيخه البكرى فى بيت المقدس حيث لم يفارقه "خلوة وجلوة" كما "منحه فى هذه المدة الأسرار، وخلع عليه خلع القبول، وتوجه بتاج العرفان وأشهده مشاهد الجمع الأول والثانى وفرق له فرق الفرق الثانى، فحاز من التدانى أسرار المثنى". وعند عودته إلى مصر "أحيا طريق القوم بعد دروسها، وانقذ من ورطة الجهل مهجاً من غى نفوسها"³. وفى 1160هـ/ 1747م زار البكرى مصر للمرة الرابعة حيث تنقل فى البلاد الكنانية.. واستأجر له الأستاذ الحفناوى داراً قرب الجامع الأزهر عن أمر منه

1 ووصفه المرادى بأنه "الأستاذ الكبير والعارف الربانى الشهير صاحب الكشف والواحد المعدود بألف.. صاحب العوارف والمعارف.. وكان قدس سره بجمع الكثرة مشهوراً.. وكان الأستاذ العارف بالله الشيخ عبد الغنى النابلسى يثنى عليه كثيراً..". محمد خليل بن على المرادى: سلك الدرر، ج4، 1983، ص190 - 199.

2 كتب الفوى عنه أنه "القطب المسلك، شيخ مشايخنا". مصطفى الصفوى: صفوة الزمان، ص 198.

3 عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، الأنوار المحمدية، القاهرة، د.ت. ط. ج 1، ص 373، 381، 382، 387 - 389.

بذلك. وعندما وصل إلى قرية الزوايل تلقاه.. ومعه خلائق كثيرون من علماء مصر ووجوه أهلها، وأقام هناك وهو مقبل على الإرشاد والناس يهرعون إليه مع الازدحام الكثير¹.

في ظل ما سبق احتضنت مصر عدداً لا بأس به من أتباع الفكر الصوفي الفلسفي، فأخذت أعدادهم في النمو، وخاصة أتباع الحفناوى - الذى وصل لمنصب شيخ الجامع الأزهر² - ومنهم حسن الشينى القوى ت 1183هـ/ 1769م الذى "فتح الله عليه باب العرفان حتى صار ينطق بأسرار القرآن الكريم ويتكلم فى الحقائق" وقال عنه الحفنى: "الحمد لله الذى فى أتباعنا من هو كمحى الدين بن عربى.. هذا أكبرى أعطاه الله قوة فى معرفة أهل العرفان وأنه أعلم منى بهذا الفن، وإذا تكلمت معه فيه فإنما هى مشاركة وإلا فأنا لا أفهم كفههم، وناهيك بهذه الشهادة".

ومحمد الديربى الذى من الواضح أنه ترك فى أكثر من تلميذ له حب ابن عربى. وفى حديثه عن أتباع الخلوتية المعاصرين له والمتمين للتصوف الفلسفى ترجم الجبرتى لعبد الله الشرقاوى "شيخ الجامع الأزهر الآن" وأحمد العدوى الخلوتى "علامة الزمان والحامل فى وقته لواء العرفان" وصاحب "تحفة الإخوان فى آداب أهل العرفان" وعبد الله الإدكاوى ت 1184هـ/ 1770م و"له تصانيف كلها غرر.. ومنها المنح الربانية فى تفسير آيات الحكم العرفانية". أما عبد الرحمن العريشى ت 1193هـ/ 1779م فكان "يلقى دروساً من الشفاء وطرق القوم وكلام سيدى محى الدين والغزالي"³. أما على بن عبد الشكور الحفنى ت 1206هـ/ 1791م الذى ارتبط بعلاقات وطيدة مع الشيخ العيدروسى وكانت له "مؤلفات حسان وكلها على ذوق أهل العرفان منها المنظومة التى تعرف بالصلائية عجيبه وشرحها مزجاً كأصلها على لسان القوم". على أن الناس اختلفوا فى ابن عبد الشكور "فمنهم من يصفه بالبراعة والكمال، وأولئك الذين رأوا كلامه فبهروهم نظامه. ومنهم من يصفه بالحلول عن ربة الانقياد ويرميه بالحلول

1 المرادى: سلك الدرر، ج 4، ص 194.

2 مصطفى الصفوى: صفوة الزمان، ص 205.

3 الجبرتى: عجائب الآثار، ج 1، ص 385، 387، 441، 458. ج 2، ص 74، 215.

والاتحاد" ¹. وإذا كان بيت السادات الوفاية حظى بمدح العديد من الشعراء، فإن محمد أبا الأنوار السادات حظى بالنصيب الأوفر وكان "الجوهر الفرد" و"قطب الوجود" و"المهدى المنتظر" ².. ومدحه مرتضى الزبيدي ت 1205هـ/1790م بقصيدة منها: هو روح الإله في كل مجلى هو تاج الجمال للعلياء ³.

ومن عاش في مصر في القرن الثامن عشر وانتمى للتصوف الفلسفي، عمر الفتوشى التونسى (ابن الوكيل) ت 1175هـ / 1761م الذى جاءها عام 1154هـ وتلقى العلم على مشايخ منهم محمد الحفناوى "وألف رسالة في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم مزج صيغها بالدور الأعلى للشيخ الأكبر" ⁴. أما محمود الكردى الخلوتى ت 1195هـ/ 1780م فانتهى به الأمر إلى أن "أخذ العهد وتلقن الذكر" على يد الحفناوى ثم مصطفى البكرى، ومن ثم "قطع الأسماء وتنزلت عليه الأسرار وسطعت على غرته الأنوار

1 على أن الجبرتى يعقب بالقول: "وهو إن شاء الله تعالى مبرأ مما نسب إليه. ولما اجتمع به العلامة الشيخ محمد بن يعقوب ابن الفاضل الشمشارى ونزل في منزله فكان أنيساً له في سائر أحواله وأكيله ونزيلة. قال: اخترته حق الاختبار فلم أجد له إلا لساناً وهو مثار. وبعد أشهر تبرم عن ملازمته وأتخذ له حجرة في الحرم وعزل نفسه عنه فالتزم وحكى لى من أموره أشياء غريبة والمترجم معذور فإن سادتنا المغاربة ليس لهم تحمل في سماع كلام مثل كلامه لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة ولم يدخل على أذهانهم نوادر أهل العرفان ولا تسوروا حصونها المنيعة ولأهل الروم فيه اعتقاد جميل ومواهبهم تصل إليه في كل قليل". عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار، ج 2، ص 113، 353-355.

2 ومنه قول بعضهم فيه:

الجوهر الفرد الذى بوجوده أنس الزمان وبهجة الأقطار

وقوله:

قطب الوجود إمام كل موحد سعد السعود نتيجة الأعصار

كما قال آخر فيه:

بطلان ما قد يزعمون فلا مهدى

إذا لم يك المهدى هذا تيقنوا

ومما مدحه به الصبان:

وبنور وجهك تشرق الأمصار

بعبير سرك تعبق الأقطار

وقوله:

وإذا تجلى تنجلي الأبصار

تروح الأرواح إن ذكر اسمه

محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 156، 160، 332.

3 الجبرتى، عجائب الآثار، ج 2، ص 305.

4 الجبرتى، عجائب الآثار، ج 1، ص 338.

وأفيض على نفسه القدسية أنواع العلوم اللدنية". وعلى كل فمن الواضح أن الحفناوى ترك تأثيراته على الكردي، فألف "رسالة الحكم" التي ذكر أن سبب تأليفه لها إنما لرؤيته ابن عربي في المنام. وقد شرحها خليفته عبد الله الشراوى شيخ الجامع الأزهر "شرحاً لطيفاً جامعاً مانعاً استخرج به من كنوز معانيها ما أخفاها، فلم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها"، كما شرحها أيضاً أحد خلفائه وهو عبد القادر الرافعى الحنفى¹. وهناك أحمد الجزولى السوسى ت 1197هـ/ 1782م الذي "أقام بمصر مع كمال العفة والديانة وسلامة الباطن والانجتماع عن الناس مع صفاء الخاطر والذوق المتين والميل إلى كتب الشيخ الأكبر والشعرانى"². ومحمد بن سيرين الشافعى ت 1220هـ/ 1805م الذي قدم القاهرة من القدس "فقرأ القرآن واشتغل بالعلم"، ثم اتصل بمحمود الكردي "فلقنه الذكر ولازمه وحصلت له منه الأنوار.. وألبسه التاج وجعله من جملة خلفاء الخلوئية.. وأخبرنى بعض من صحبه أنه يفهم من كلام الشيخ ابن العربي ويقرره تقريراً جيداً ويميل إلى سماعه"³. وعبد الرحمن العيدروسى ت 1192هـ/ 1778م "نزىل مصر" الذى استقر بها مع أولاده وأسرته منذ 1174هـ وأقام علاقات وثيقة مع آل وفا وخاصة عبد الخالق الوفاى الذى "أحبه كثيراً ومال إليه لتوافق المشربين وألبسه الخرقة الوفاية وكناه أبا المراحم.. وأجازاه أن يكنى من شاء". ويروى الجبرتى بعض أشعاره التى اختلطت فيها أفكار وحدة الوجود بالحلول ومنها:

1 ولد الكردي ببلاد كوران "ولما صار عمره ثمان عشرة سنة رأى فى منامه الشيخ محمد الحفنى فقيل له هذا شيخك فتعلق قلبه به وقصده بالرحلة حتى قدم مصر واجتمع به وأخذ عنه الطريق الخلوئية.. ولما قدم شيخ شيخه السيد مصطفى البكرى لازمه وأخذ عنه كثيراً من علم الحقائق". وذكر الكردي أنه "رأى الشيخ محبى الدين.. فى المنام أعطاه مفتاحاً وقال له افتح الخزانة فاستيقظ وهى تدور على لسانه ويرد على قلبه أنه يكتبها.. فكنت كلما صرفت الوارد عنى عاد إلى فعلت أنه أمر إلهى فكتبتها فى لمحة يسيرة.. كأنها هى تملى على لسانى من قلبى". ولعل وصف الجبرتى له بأنه "الإمام العارف كعبة كل ناسك عمدة الواصلين وقدوة السالكين صاحب الكرامات الظاهرة والإشارات الباهرة..". وقوله: "شكر الله صنعهما للشراوى والرافعى لشرحهما للكتاب.. لما يعكس اعتقاده فى هذا الفكر وكذا احترام المجتمع المصرى لأتباعه. ويتضح ذلك من جديد من قول الجبرتى: "ومناقبه رضى الله عنه كثيرة لا تحصر وكان كثير المرأى لرسول الله.. وكثيراً ما يرى رب العزة فى المنام..". الجبرتى: عجائب، ج2، ص 87-89.

2 الجبرتى، عجائب الآثار، ج2، ص 113.

3 عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار، ج3، ص 521، 522.

تجلى وجود الحق فى كل صورة
تجلى بنا المولى فنحن مظاهر
وما ثم غير باعتبار ظهوره
أخى أثبت الأعيان وانف وجودها
وقل ليس مثل الله شىء وأنه السـ
ونزه وشبه واعرف الكل كى ترى
لذا هو عين الكل من غير رية
لوحدته العليا فجل فى طريقتى
بقاص ودان جل مولى الخليقة
وذق وحدة راقى لأهل الحقيقة
ميع البصير أشهده فى كل رية
عرانس جمع الجمع فى خير هيئة

ويذكر الجبرتى أن قصيدته السابقة " من العقائد الكونية " وأن قوله: " أثبت الأعيان " المراد به " إثباتها فى العلم ولذا يعبر عنها بالأعيان الثابتة ". وعلى كل " كثر عليه الواردون من الديار البعيدة وصاروا يتلقون عنه طرق الصوفية ". بيد أنه " كان أغلب أوقاته فى مقام الغطوس " ومن ثم أمر مرتضى الزبيدى بأن " يجمع أسانيد فى كتاب، فألف باسمه كتاباً " وسماه " النفحة القدسية بواسطة البضعة العيدروسية " ¹.

أما عبد الرحمن الجبرتى فرغم هجومه على بعض الطرق.. إلا أن باستطاعتنا القول باطمئنان إنه كان من أتباع الخلوتية التى تحدث عنها على أنها " طريقتنا " ومدحها على اعتبارها " طريقة مؤيدة بالشرعية الغراء والخيفية السمحاء ليس فيها تكليف بما لا يطاق وكانت خير الطرق " ² كما أورد بعض ما قيل فى مدح شيخها محمد الحفناوى ³. وفى

I وللعيدروسى مؤلفات منها: " نفائس الفصول المقتطفة من ثمرات أهل الوصول " و " المنهج العذب فى الكلام على الروح والقلب " و " تشنيف الأسماع ببعض أسرار السماع " و " تعريف الثقات بمباشرة شهود وحدة الأفعال والصفات والذات "، وشرح بيتى ابن العربى وهما:

إنما الكون خيال
كل من يفهم هذا
وهو حق فى الحقيقة
حاز أسرار الطريقة

عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار، ج 2، ص 35-37، 44-46.

2 الجبرتى، عجائب الآثار، ج 1، ص 287، 380، 384. وذكر جران أنه كان شاذلياً، والأصح أنه كان خلوتياً شاذلياً. بيتر جران: مرجع سابق، ص 95.

3 مما كتبه يوسف الحفناوى فى مدح أخيه محمد الحفناوى وأورده الجبرتى:

ورد الحان وإرتوى بسلاف
فغدا هاتماً بسر التجلى
من كؤس الشهود مصطفوية
جائلاً فى رياضه العدنية
ومما كتبه مصطفى اللقيمى فى مدح محمد الحفناوى ومصطفى البكرى وأورده الجبرتى أيضاً:
فتلك خمر الشهود تدعى
لا خمرة الكرم والدنان
خلعت فيها العذار لما
أن غبت عن مشهد العيان

ومنها:

فى خلوة القلب لى بقاء
فى جلوة الحب صرت فانى

الجبرتى، عجائب الآثار، ج 1، ص 389، 391.

الوقت نفسه كان من أتباع الفكر الصوفي الفلسفي وهو ما يظهر من ترجماته التي أوردها وعرضنا لبعضها، والتي نقد في أحدها عند المغاربة أنهم " ليس لهم تحمل " في سماع كلام أتباع التصوف الفلسفي " لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة ولم يدخل على أذهانهم نواذر أهل العرفان ولا تسوروا حصونها المنيعة " ¹ وهو ما يعنى أنه اعتبرهم أيضاً من أتباع الطرق "الشعبية" فقط. كما يظهر في استشهاده ببعض أبيات ابن الفارض واحترامه لابن عربي، وترجمته لجده الأعلى " القطب الكبير.. إسماعيل بن سودكين الجبرتي تلميذ الشيخ ابن العربي". وعلى كل ففى حين حمل ضد من رفضوا التصوف الفلسفي في القرن الثامن عشر ونقدهم ².. فإنه مدح من ترجم لهم - حتى من غير المصريين - ممن اعتنقوا هذا الفكر، ومنهم عبد الله بن جعفر بن علوي اليمنى ت 1160 هـ/ 1747م ³.

وفي القرن الثامن عشر أيضاً استعان بعض مفسري القرآن بفكر التصوف الفلسفي، وخاصة ابن عربي. ومن أمثلة ذلك سليمان العجيل (ت 1204هـ / 1789م) في "الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية" حيث استعان أحياناً بتفسير

1 جاء ذلك عند ترجمته لعلي بن عبد الشكور الحنفي الطائفي ت 1206هـ الذي زار مصر وكانت له "مؤلفات حسان وكلها على ذوق أهل العرفان منها المنظومة التي تعرف بالصلاية" والتي انتشرت في المغرب لكن اختلف حولها هناك " فمنهم من يصفه بالبراعة والكمال وأولئك الذين رأوا كلامه فبهزم نظامه، ومنهم من يصفه بالحلل عن ربة الانقياد ويرميه بالحلل والاتحاد". وعلى كل يرى الجبرتي أن الطائفي "إن شاء الله تعالى مبرأ مما نسب إليه" ثم يقول: "إن سادتنا المغاربة ليس لهم تحمل في سماع كلام مثل كلامه لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة ولم يدخل على أذهانهم نواذر أهل العرفان ولا تسوروا حصونها المنيعة". الجبرتي: عجائب الآثار، ج2، ص 353-355.

2 ومن ذلك قوله عن محمد بن بدر الدين الشافعي ت 1182هـ: "له ميل لعلم اللغة.. غير أنه كان كثير الوقعة في الشيخ محيي الدين بن عربي قدس الله سره وألف عدة رسائل في الرد عليه". كما كان "يباحث بعض أهل العلم فيما يتعلق بذلك" وبدورهم كانوا "ينصحونه ويمنعونهم من الكلام في ذلك فيعتري تارة وينكر أخرى ولا يثبت على اعترافه". وفي إطار موقفه المؤيد للتصوف الفلسفي يقول: "وبلغنى أنه ألف مرة رسالة في الرد عليه في ليلة من الليالي ونام فاحترق منزله بالنار واحترقت تلك الرسالة من جملة ما احترق.. ومع ذلك فلم يرجع عما كان عليه من التعصب.. ولما كان عليه مما ذكر لم يخل حاله عن ضيق وهيبته عن رثائه". الجبرتي: عجائب، ج1، ص 404، 506.

3 وما أورده من شعره: وقد جاء وجه الحق بالحق وانجلي بنور اتحاد عندنا الخلق والأمر فلا شيء غير الله في كل ما ترى وآياته في كل مجلى به زهر وما هذه الأكوان إلا مراتب لوحده اللاتي هي القل والكثير الجبرتي، عجائب الآثار، ج1، ص 214، 215.

ابن عربى لبعض آيات القرآن، كما أورد بعض " الفوائد " المستقاة من فهمه لمغزى بعض الآيات¹.

وإذا كنا عرضنا لنموذج الطريقة الأحمديّة في القرن السابع عشر باعتبارها أضفت الكثير من الصفات على شيوخها الأوائل وعلى فكرها، وهى صفات يختلط فيها التصوف الفلسفى بالتصوف الطرقى.. فإن القرن الثامن عشر يحمل اتجاهات مختلفة، ولكنه يجوى العديد من التناقضات. فعلى الرغم مما جاء فى وصف أحمد المحلى ت بعد 1153هـ/ 1740م لأبى الحسن الشاذلى بصفات القطبانية والعارفية، ووصفه الشاذلية على أنها طريقة وسطية بعيدة عن أى خروج أو جموح عن الشريعة " فاستوت بتوفيق الله تعالى فى نقطة الاعتدال وظفرت بهداية الله دون كثير من الطرق بوصف التوسط والكمال"، ومن ثم محاولة المحلى إبعاد شيخه وطريقته والمريدين عن أفكار التصوف الفلسفى².. إلا أنه أورد فصلاً فى " الفرق بين الأحوال الربانية والطبيعية والشيطانية " دعا فيه إلى الفناء فى حب الله " عليك بالفناء فى محض حب الله ولا تلتفت إلى ما سواه " وهو ما يعنى

1 انظر استعانتة بابن عربى فى تفسير سورة البقرة والظلم. سليمان بن عمر العجيل الشافعى (الجملى): الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للذائق الحفية، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ج1، ص9، ج4، ص69، 408.

2 وما جاء فى وصفه للشاذلى: " القطب الربانى، العارف الوارث المحقق بالعلم الصمدانى، صاحب الإشارات العلية والحقائق القدسية والأنوار المحمدية والأسرار الربانية والمنازلات العرشية " كما وصف طريقته بأنها " شيدت بالعلمين الظاهر والباطن.. وقرنت بصفات الكمال شريعة وحقيقة.. تيامنت عن سكر يؤدى إلى تعدى الأدب وتياسرت عن صحو يفضى إلى الحجاب عن أولى الأبواب.. وتسامت عن انقباض يوقع فى الانكماش وسوء الظن.. وتناءت عن انبساط ينزل بصاحبه عن مقام الاحتشام والحياء ويثول به إلى سوء الأدب". كما اعتبر أن " الطريق وإن تنوعت وكثرت فإنها ترجع إلى قسمين: وهما العلم والعمل، وكل واحد منهما ينقسم إلى قسمين: لأنه إما مأخوذ من الشرع أو لا ". ولتوضيح ذلك يقول: " اعلم أن للقوم فى قطع مسافة النفس والتوصل إلى الحقيقة طريقين: وهم بحسب ذلك على فرقتين: فرقة بطريق الجلا، وهى استعمال الرياضات وتزكية الأخلاق، فهؤلاء إن أخذوا تلك الأعمال عن شرع فهم الصوفية وإلا فهم الإشراقيون من الحكماء الإلهيين، وفرقة بالاستغفال بالعلوم والبحث، وهؤلاء إن استندوا إلى شريعة فهم المتكلمون وإلا فهم المشاؤون ورئيسهم المعلم الأول أرسطاطاليس وهو أول من أنشأ الحكمة البحثية، فلا كلام فى القسمين اللذين لم يستندا إلى شرع، وبقى الكلام فى القسمين المستندين إلى شرع إذا لم يبق إلا ذلك". أحمد بن محمد بن عباد المحلى الشافعى: المفخر العلية فى المآثر الشاذلية، مكتبة الفجر الجديد، القاهرة، 1996، ص5، 49.

استخدامه بعض مصطلحات من رفضهم، وهو ما تكرر في حديثه عن القبض والبسط والفقد والوجد والمعرفة والعوام والخواص. وهو وإن ردد بعض ما رده أتباع التصوف الفلسفي، إلا أنه أوضح خطورة الدخول في هذا المجال، بل الإعتماد على ما نادى به الشاذلي ومن جاؤا بعده من شيوخ الطريقة. بالإضافة إلى ذلك أشار إلى أن جلاء النفس "طريقة الجلا أو الإشراق" إنما يتم إما بتصفيته تماماً من أمور الحياة وشهواتها والبعد عن الغفلات والهفوات، وإما يتم بـ"طريقة الإشراق والجلا". وفي تناوله للطريقة الثانية أوضح أنها "قديمة حتى إنها كانت في غير زمان الشريعة لأنها إنما هي صقل لمرآة النفس من غير زائد، وهي أيضاً باقية ما بقى الزمان لا ترتفع، لكنها تارة تجرى بالاصطلاح من الخلوات والترتيبات ونحوها، وتارة بحفظ الأصول فقط، وتارة بحفظ الحرمة ليس إلا، وتارة بعلو الهمة وقوة العزم والحزم، وتارة بمجرد التلقى والإلقاء، وهذه الأمور لا تزول أبد الأبدن غير أن الاصطلاح قد انقرض في هذه الأزمنة [منذ 824هـ] وارتفع إنتاجه حسياً دلت عليه العلامات وشهد به الاستقراء.. ولم يبق غير الإفادة بالهمة والحال فعليكم باتباع السنة من غير زيادة ولا نقصان، يعني الجادة مع التزام الصدق"¹.

والواقع أن ما سبق يعني أن المحلى أراد أن يبعد عن الشاذلي أي علاقة بالتصوف الفلسفي، رغم عدم صحة ذلك². وعلى كل فإن ذلك يضع أيدينا على حقيقة مهمة وهي أنه إذا كان القرنان 16 و17م شهدا استمراراً للتقارب والاندماج بين الطرق والتصوف الفلسفي، فإن القرن 18 شهد بروز الانفصال "النظري" عن التصوف الفلسفي بين بعض أتباع الطرق وإن بقيت بعض مقولاته وأفكاره ماثلة "من الناحية العملية" في كتاباتهم وسلوكهم!. ولعل هذا ما يفسر لنا بقاء واستمرار بعض أفكار التصوف الفلسفي حتى الآن - وخاصة شعر ابن الفارض - دون إعطاء أهمية تذكر للنظرية نفسها. ورغم وجهة إرجاع البعض ذلك إلى طبيعة الشخصية المصرية التي لم تؤمن يوماً بالأفكار المتطرفة³.. فإن ذلك يدعونا للتساؤل عن أسباب إيمان الكثيرين بهذا الفكر في الوقت نفسه؟. على أنه بإمكاننا أيضاً أن نعزو ذلك في الأساس إلى طبيعة التحولات في

1 أحمد بن محمد بن عباد المحلى: المفاخر العلية، ص 49-51، 68، 92، 113-120، 157.

2 د. أحمد صبحي منصور: العقائد الدينية، ص 109.

3 انظر عن هذا الرأي: د. عبد اللطيف حمزة: مرجع سابق، ص 131.

الدولة العثمانية تجاه التصوف عامة والطريقة المولوية. وإذا كنا قد رأينا موقف الدولة غير المؤيد للمولوية وأنصار التصوف الفلسفى فى بعض فترات القرن 17م، فإننا سنجد استمراراً لذلك فى القرن 18م، خاصة وقد خلط بعض رموز الطريقة المولوية فكرهم بأفكار البكتاشية التى ارتبطت هى الأخرى بالإنكشارية فى لحظة من اللحظات الحرجة فى صراع الأخيرة - من أجل البقاء - مع السلاطين ورجال الدولة المصلحين للقضاء عليها. صحيح أن الموقف ضد المولوية بدأ فى التغير إلى الإيجابية مع وصول الصدر الأعظم أميجه زاده حسن باشا ت 1698م وكون المولوية طريقة حضرية لم تستوعبها الحركات الثورية، وساند بعض أعضائها الحكومة.. إلا أنه منذ ذلك الوقت ستبدأ علاقة السلاطين والدولة فى اتخاذ صفة عدم الثبات فى التعامل مع المولوية، كما أن تأثير الدولة فى مصر - سواء فى مساندتها للتصوف الفلسفى أو عدم مساندتها له - سوف يقل بسبب ضعف سلطتها¹.

على أى حال فإن وجود الفكر الصوفى الفلسفى فى مصر منذ القرن السادس عشر عبّر عن نفسه فى العديد من المؤلفات. وبالإضافة إلى ما سبق ذكره من مؤلفات، هناك "المدد الفائض فى الذب عن ابن الفارض" لأحمد المتبولى ت بعد 900 هـ / 1495م و "سر المدد والشهود فى مدح النبى المحمود" و "اللائلى الزاهرات والفصوص الفائقات" فى مولد الرسول ﷺ وهما من نظم محمد بن قمر الدين المجذوب ت 922هـ و "مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود" لعبد الكريم الجبلى ونظمها شعراً غرس الدين الخليلى، وضمنها مظاهر واجب الوجود فى أربعين مرتبة، و "شرح الحزب الأكبر لسيدى محبى الدين بن العربى" وتم نسخه فى ذى الحجة 1073هـ و "تنزيه الكون عن اعتقاد إسلام فرعون لزين العابدين محمد بن محمد الغمرى سبط المرصفى، أتمها فى جهادى الأولى 965هـ وكتبها رداً على من اعتقد إسلامه مستنداً إلى أدلة ليس بها استدلال ولا

1 هاملتون جب، هارولد بووين: المجتمع الإسلامى والغرب، ج2، ق2، ت:د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، تاريخ المصريين، عدد 36، القاهرة، 1990، ص 363-366. جلبنارى: مرجع سابق، ص

عون وله أيضاً "تقديس الفؤاد من اعتقاد الحلول والإتحاد" و"شرح القصيدة الخمرية الفارضية" وسماه "الزجاجة البلورية في شرح الخمرية" و"شرح تائية ابن الفارض" و"شرح المشاهد لابن عربي" لزين العابدين بن عبد الرؤف المناوي ت 1022هـ / 1613م، و"رسالة في وحدة الوجود" لأحمد بن علي بن عبد القدوس الشناوي ت 1028هـ / 1619م و"شذرة من ذهب من ترجمة سيد طي العرب" وهي رسالة في ترجمة ابن عربي لرضي الدين الهيثمي ت 1041هـ / 1631م و"الجامع الأزهر لما تفرق من ملح الشيخ الأكبر" لنور الدين علي بن إبراهيم القاهري ت 1044هـ / 1731م و"مشكاة الأسرار شرح حزب العارف بالله تعالى محمد وفا" لأحمد الدردير المالكي ت 1205هـ / 1790م و"الجواهر السنية على العقائد المشرقية" لعبد الله الشرقاوي ت 1227هـ / 181م و"صورة سؤال وجوابه يتعلق بالنور والظلمة والفرق بينهما" لمحمد بن الأمير السنباوي المالكي ت 1232هـ / 1816م و"اللوائح الأنورية والروائح الأنوارية في مدح السيد محمد بن أبي الأنوار السادات الوفاي" لحسن البدرى، و"الحزب الأكبر للشيخ محيي الدين محمد بن العربي الحاتمي الطائي" شرحه حجازي بن محمد العباسي الأحمدي الخلوتمى المعروف بالسندوني وفرغ منه عام 1116هـ / 1704م و"نور الدلالات لمشاهدة التجليات" للسندوني أيضاً و"شرح الدور الأعلى" لمحيي الدين بن عربي لعلی ابن محمد الشافعي ت 1166هـ / 1753م و"الحقائق والإشارات" لحسن بن علي بن منصور الفوى ت 1176هـ / 1763م و"تعريفات الثقات بمباشرة شهود وحدة الأفعال والصفات والذات" لعبد الرحمن بن مصطفى العيدروسى ت 1192هـ و"شرح الفتوحات المكية" لصالح السباعي ت 1221هـ / 1806م و"شرح على صلاة ابن عربي" لأحمد الجوهري الخالدي الشافعي ت 1182هـ / 1768م و"شق الجيوب عن أسرار معانى الغيوب وتجلي المحبوب في أفق سماء القلوب" لمحمد بن شعيب الحجازي الأبشيهي الشافعي و"إفاضة الجود في وحدة الوجود" لأبي المواهب أحمد الشناوري المصري المعروف بالحنائي و"الجامع والسر اللامع" في شرح فصوص الحكم لشهاب الدين أحمد بن عبد البر المنزلى. هذا وإن بقيت بعض الكتابات الراضية لفكرة وحدة الوجود وفكر ابن عربي وغيره، ومنها "تفصيح الأقاويل بوحدة الوجود" لعبد

الرحمن ابن على المرحومى ت بعد 1124هـ / 1712م و عدة رسائل فى الرد على ابن عربى لمحمد ابن بدر الدين الشافعى ت 1182هـ / 1768م¹.

وأخيراً نلاحظ انتشار كتب ابن عربى وابن الفارض آنذاك من خلال نسخها وتداولها. ومن الكتب التى كانت موجودة ومعروفة أو على الأقل معظمها " الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط " أو " حدائق الأفكار " و " الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار " و " التجليات الإلهية فى الصورة الإلهية " و " تلقيح الأذهان ومفتاح معرفة الإنسان " و " حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال " و " جامع الأسرار " و " السر الربانى فى العالم الجثمانى " و " سير السلوك للوصول لحضرة ملك الملوك والدخول عليه والوقوف بين يديه " و " شجرة الوجود والبحر المورود " و " الشجرة النعمانية " التى ينسب تأليفها إلى ابن عربى و " شرح الزايرجه المربع الجفرى " وإن لم يعلم شارحها و " كنه ما لا بد للمريد منه " و " ملخص كتب الأسرار الجفرية و شرح الشجرة النعمانية " و " دعاء سيدى محبى الدين بن العربى " و " إيضاح المقصود عن معنى وحدة الوجود " لعبد الغنى النابلسى. أما ابن الفارض فانتشرت قصائده وخاصة " تائته " و " عينته " و " النظر المشرف فى معنى قول ابن الفارض (روحى فداك عرفت أم لم تعرف) " لعبد الغنى النابلسى. ومن الكتابات التى وجدت فى مصر ولم يعرف لها مؤلف أو زمان نسخ، ولكنها تناولت الفكر الصوفى الفلسفى بالشرح والتوضيح " ترجمة الشيخ الأكبر محبى الدين بن العربى " منقولة من كتاب عيون التواريخ للكتبى ت 764هـ و " الحكم الخفية والأنوار الجلية فى طريق

1 حاجى خليفه: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، ج1، ص1، وكالة المعارف الجليلية، استانبول، 1943، ص495. إساعيل البغدادي: إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، مطبعة وكالة المعارف، استانبول، 1945، ج1، ص108، 239، 296، 313، 350، 359، 401. ج2، ص53، 230، 684. خير الدين الزركلى: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط8، 1989، ج1، ص181، 262. ج2، ص169، 205. ج3، ص28، 64، 195، 318. عمر رضا كحاله، معجم المؤلفين، مطبعة الترقى، دمشق، ج1، 1957، ص185. ج7، 1958، ص202. ج9، 1960، ص100. فهرست المخطوطات، ق1، ص131، 348، 426، 457. ق2، ص24، 105، 273، 283. ق3، ص44، 182.

الصوفية". كذلك وجدت العديد من النسخ من "ديوان ابن الفارض" وشروحه بدون تاريخ نسخ ولا أسماء نساخ¹.

والخلاصة: أن أفكار ابن عربي وابن الفارض حظيت بقدر واسع من الانتشار في مصر في العصر العثماني، من خلال العديد من الأتباع الذين إما أنهم نشروا تلك الأفكار ورددوها بين المصريين من خلال الأقوال والكتابات والأفعال؛ وإما أضافوا إليها الجديد الذي يخدم أهداف بعضهم أحياناً. وبقدر ما كان للغزو العثماني دوره في ذلك، بقدر ما كان للمحيط الفكري (العربي / الإسلامي) دوره أيضاً. على أن فكر ابن عربي وابن الفارض - والفكر الصوفي الفلسفي برمته - سيشهد منحى جديداً مع القرن التاسع عشر بسبب التطورات الداخلية - السياسية والاقتصادية والفكرية - وتلك قضية أخرى.

1 فهرست المخطوطات، ق1، ص 79، 86، 92، 127، 154، 182، 282، 285، 319، 324، 326، 366، 425، 456، 470. ق2، ص 3، 39، 146، 267. ق3، ص 106، 166.