أتباع ابن عربى وابن الفارض فى مصر خلال العصر العثمانى

"دراسة فى تاريخ التصوف الفلسفى"

الدكتور
محمد صبرى الدالى

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 التاريخ[2]. 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 وقضاياه 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 لايتعدى نُتفاً قليلة فيها من الهجوم أكثر مما فيها من الموضوعية. وقد نبع 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 وجولدزيهر وآرثر 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 قبله [1]. وأما الظلم فجاء مرة نتيجة اعتبار أن التصوف آنذاك كان "طُرقياً" ومليئاً بالجدل والخداع والشعوذة، وذلك فى إطار اجترار المقولات المعهودة عن التأخر الفكرى للعصر وإنتاجه [2].. ومرة أخرى بالحكم عليه حُكماً دينياً بتوضيح مدى خروج الفكر الصوفى - من حيث رموزه الأوائل وأتباعه - عن جادة الدين القويم ومذهب أهل السنة [3]. ومع أننا لسنا مع القول بأن العصر العثمانى فى مصر كان مزدهراً فى فكره وتصوفه، فإننا فى المقابل لسنا مع القول بسيطرة التدهور عليه، ولا مع قراءة التاريخ قراءة دينية، مع الوضع فى الاعتبار أن معظم تراثه الدينى والصوفى والأدبى والعلمى لم يُقرأ بعد.

فى نشأة التصوف الفلسفى وتطوره

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

---

1 د.محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص194-196. ويؤيد الطويل ذلك بقوله إن اهتمام الشرقيين والمستشرقين كاد أن ينحصر فى دراسة مراحل التصوف الزاهرة حتى القرن السابع الهجرى " حين تحول إلى نوع من التفلسف والنظر العقلى.. فلما عاد سيرته الأولى وأصبح فى عصره المتأخر عملياً لا نظرياً، انصرف عنه أهل البحث وأهملوا دراسته ". د.توفيق الطويل: التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تاريخ المصريين، عدد 21، القاهرة، 1988، ص 8، 9.

2 د.توفيق الطويل: المرجع السابق، ص52 - 55. ولعل تركز دراساته فى التصوف الطرقى وإهماله التصوف الفلسفى- رغم كونه أستاذاً للفلسفة - إنما جاء من هذا المنطلق خاصة وقد جمع بشكل انتقائى كل ما يعينه على تحقيق الغاية. ولا يخفى أن دراسة الطرق من وجهة نظر معينة وانتقائية إنما تؤدى إلى نتيجة مختلفة.

3 كان الطويل من الآخذين بهذا واعتبر الشعرانى "بوقاً " لترداد آراء ابن عربى. وهنا نتساءل: هل كان إذن مجرد درويش مشعوذ، أم كان من أتباع الفكر الصوفى الفلسفى؟!. 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 فهى مرفوضة.. إنها قضية واضحة لا تحتمل التوسط فإما إسلام فقط وإما تصوف، إما حق وإما باطل ". د. توفيق الطويل: التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، ج2، إمام التصوف فى مصر: الشعرانى، الهيئة المصرية للكتاب، تاريخ المصريين، عدد 23، 1988، ص7، 8، 63. د.أحمد صبحى منصور: العقائد الدينية فى مصر المملوكية بين الإسلام والتصوف، تاريخ المصريين، عدد 186، القاهرة، 2000، ص 22- 24.

الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه [1].. فمن المعروف أيضاً أن ذلك كان فى إطار الزهد – القرنان الأول والثانى الهجريين – كرد فعل على التطورات التى شهدها المجتمع الإسلامى من إفراط البعض فى الرفاهية والبذخ على حساب بؤس الآخرين[2]. ومع أن الزهد آنذاك لم يكن إلا طريقاً من طرق العبادة يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية [3].. إلا أنه اقترب سريعاً من التصوف عن طريق بعض الزهاد أمثال إبراهيم بن أدهم (ت161هـ/ 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 فى مجال النظر، كما تبنوا القيم الروحية كمسلك فى مجال العمل، وظهر التصوف الفلسفى (النظرى/ الإشراقى) من خلال الكثير من الأسماء اللامعة فيه، الذين اتجهوا للعناية بالكلام فى دقائق أحوال النفس والسلوك، فصار التصوف عندهم علماً للأخلاق الدينية تدفعهم مباحثه للتعمق فى دراسة النفس ودقائق أحوال سلوكها، وتقودهم أحياناً إلى الكلام فى المعرفة الذوقية وأداتها ومنهجها، وعن الذات الإلهية من حيث صلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها، كما ظهر الكلام فى الفناء الصوفى. وقد تميَّز علم للصوفية منذ ذلك الوقت عن علم الفقه من ناحية موضوعه ومنهجه وغايته ولغته الإصطلاحية الخاصة، كما تميَّز عن علم الكلام. وبينما اتجه المتكلمون لالتماس المعرفة بالنظر العقلى، نزع الصوفية إلى طلب الإيمان والمعرفة عن طريق تصفية النفس بالتعبد والمجاهدة وتطلعوا إلى وضع نظرية فى المعرفة وسُبل كسبها،

---

1 عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون المسمى بكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى 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، ص73، 74.

فأصبح التصوف طريقاً للعرفان Gnosticism. وإذا كانت المعرفة عند العلماء والحكماء والمتكلمين تجيء بالتعلم والبرهان، فإنها عند الصوفية تجيء إلهاماً[1].

وفى هذه المرحلة ظهر السرى السقطى ت 253هـ/ 867م (أول من تكلم ببغداد فى علم التوحيد والورع والحقائق والمقامات والأحوال) وأبو حمزه البغدادى ت 269هـ/ 88م (أول من تكلم فى اصطلاحات صفاء الذكر وجمع الهمة والمحبة والعشق والقرب والأنس). أما ذو النون المصرى ت 245هـ/ 859م فأوضح معالم الطريق الروحى وصنف الأحوال والمقامات، وتكلم فى المعرفة وقال: "عرفت ربى بربى ولولا ربى ما عرفت ربى"، كما كانت له نظرية فى المحبة فرأى أن ثمة حباً متبادلاً بين العبد المحب وبين الرب المحبوب، وهو ما من شأنه أن يوصل الإنسان إلى الاتحاد بربه اتحاداً يشعر فيه باستغراق ذاته فى ذات الله " الحب الإلهى". وأما أبو يزيد البسطامى ت 261هـ/ 874 م فانتهى فى أذواقه إلى الفناء عن نفسه (فناء النفس وفناء الإرادة) والاستغراق فى ربه والاتحاد به، وعبَّر عن ذلك فى " شطحات " جريئة ومسرفة فى الخيال والغموض مثل قوله: " لا إله إلا أنا فاعبدونى " و"سبحانى ما أعظم شأنى"، كما كان أول من استحدث لفظة "السُكْر ". وبقدر ما كان البسطامى ويحيى الرازى ت 258هـ/ 871م آخذين بالفناء والسكر، كان أبو القاسم الجنيد ت 297هـ/ 909م مؤثراً للصحو. أما أبو صالح القصَّار ت271هـ/ 884م فنشر مذهب " الملامتية " الذى كان أصحابه يعمدون إلى التستر والاستخفاء وراء مظاهر تستدعى أن ينعى الناس عليهم ويغُضوا 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/ 933م[2].

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، ص 129.

2 ماسينيون: التصوف، دائرة المعارف الإسلامية، ت: إبراهيم خورشيد، د.عبد الحميد يونس، حسن عثمان، رقم 16، دار الكتاب اللبنانى، ط1، 1984، ص 27. محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص 124- 134. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص 117- 123. د. أحمد محمود صبحى: مرجع سابق، ص 24 - 28.

من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، فإنها شهدت أيضاً بداية الصراع مع الفقهاء. لقد نظر الصوفية إلى الفقهاء باعتبارهم أهل ظواهر ضيَّقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم وأشكال، وعكفوا على بيان الحلال والحرام، مُكتفين بظاهر العلم دون أن يتغلغلوا إلى الباطن، وأنهم بإهمالهم جانب الروح قد قصَّروا فى فهم الدين. من ناحيتهم نظر الفقهاء إلى الصوفية على أنهم يُمعنون فى الباطن ويُسرفون فى التحدث عما فيه، وهو ما يُخالف تعاليم القرآن. ومن هنا عمدوا للإبانة عن الزيغ والضلال فى قول الصوفية أن النية مقدمة على العمل، والسُنَّة خيرٌ من الفرض، والطاعة خير من العبادة. على أن هذا لم يمنعهم من الإقبال على المعتدلين منهم والاهتداء بهم فى معاملاتهم وعباداتهم [1] 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 لاينفذ إلى القلوب ولايشير إلى علم فقه الباطن، إلا أن نظره مرتبط بالعبادات والمعاملات التى بها صلاح الآخرة.. فقد بقيت مشكلة عدم القدرة على التوفيق بين الصوفية والمتكلمين بسبب الاختلاف الجوهرى فى المنهج والمذهب[2] خاصة وقد انصرفت عناية بعض الصوفية منذ القرن الرابع الهجرى لكشف حجاب الحس وما وراء ذلك من المدارك والمعارف، واختلفت طرقهم فى المجاهدة، وتعرضوا للكلام فى حقائق الموجودات وقالوا إن أهل المجاهدة يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهِمَمِهم فى الموجودات السُفلية فتصير طوع إرادتهم. وتوغلوا فى ذلك متأثرين بالإسماعيلية، وظهر فى كلامهم القول بالقطب "رأس العارفين" كما أرجعوا أصل لباس

---

1 محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص135. ماسينيون: مرجع سابق، ص 31 – 38.

2 يمكن أن يعد التصوف رد فعل لعلم الكلام من أبعاد ثلاثة: الأول ويتعلق بمسلك المتكلمين فى الجدل وما يؤدى به إعجاب المتكلم بنفسه وحبه للغلبة وانهماكه فى المناظرة إلى إثارة العناد. الثانى من طبيعة علم الكلام الذى قوامه الجدل ورفضه الصوفية مذهباً ومنهجاً لأنه لا يؤدى 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 فى نظرة الصوفية إلى العقل الذى لا يؤدى فى 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: مرجع سابق، ص54– 59.

خرقة التصوف إلى على (ر). هنالك حدث تطور جديد فى موضوع علم التصوف، وتناولت كتبه المجاهدات والترقى والكشف والصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والروح وترتيب الأكوان فى صدورها والتصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، وألفاظ موهمة الظاهر "الشطحات". وكما كان الصوفية خصوم الفقهاء فى الدور الأول، أصبحوا خصوم المتكلمين فى الدور الثانى، خاصة وأنه - ونتيجة لتسرب الفلسفة اليونانية - استُحدثت مصطلحات ميتافيزيقية أدق من سابقتها يُفهم منها أن الروح والنفوس جواهر غير مادية وأن ثمة معانى عامة وسلسلة من العلل الثانية، واختلطت تلك المصطلحات بالإلهيات المنحولة لأرسطو ومُثُل أفلاطون وفيوضات أفلوطين[1]، وكان الحسين بن منصور الحلاج أبرز أمثلة تلك المرحلة. وإذا كان الفناء أدى بالبسطامى للقول بالاتحاد، فقد أدى بالحلاج للقول بالحلول الذى عبر عنه فى الكثير من أقواله وأشعاره[2]. ومن هنا يرجع الحكم عليه بالإعدام عام 309هـ/ 921م إلى مقالته المشهورة: " أنا الحق" التى أعلن فيها اتحاد الذات الإلهية "اللاهوت" بالذات البشرية "الناسوت" خاصة وقد زاد مريديه ممن اعتقدوا فيه القدرة على إحياء الموتى وإبراء المرضى واختراق الأستار.. بالإضافة إلى صلاته مع القرامطة خصوم الخلافة [3]. وبقدر ما كانت شطحاته تعنى المزيد من التصوف الفلسفى، بقدر ما كانت تعنى المزيد من العداء بين الصوفية وأهل السنة[4]. لذا انقسم الرأى حوله عقيدته ومذهبه، حتى بين الصوفية أنفسهم ! [5].

---

1 ماسينيون: التصوف، ص38-40. مصطفى عبد الرازق: التصوف، ص 73 - 78.

2 عبد الرؤف المناوى: الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية، المكتبة الأزهرية، القاهرة،1994، ج1، ص 547. د. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص 123.

3 للحلاج نظريتين أخريين: الأولى عن قدم الحقيقة المحمدية (النور المحمدى) بمعنى أن للرسول ﷺ صورتين: صورته نوراً أزلياً قديماً كان قبل أن تكون الأكوان ومنه استمد كل علم وعرفان، ثم صورته نبياً مرسلاً وكائناً محدثاً تعيَّن وجوده فى زمان ومكان محدودين، وهو هنا إنما صدر فى رسالته وكماله عن ذلك النور الأزلى القديم. وأما الثانية فكانت عن وحدة الأديان التى تتلخص فى أن الأديان كلها لله وأن المقصود منها لا يختلف إلا فى الأسماء، وأن من لام أحداً ببطلانه مما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه.محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص137- 145.

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

5 فهو - بمنظار صوفى - لم يبح بالسر فحسب، بل وأقحم التصوف فى ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود. وهكذا فعلى حين دافع الجنيد "شيخ الطائفة " عن البسطامى لأن شطحاته كانت عبارات عابرة..لم يدافع عن الحلاج وقال قولته: " أحدثت ثغرة فى الإسلام لا تسدها إلا رأسك ". د. أحمد محمود صبحى: 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 الغزالى ت 505هـ/ 1111م نموذجاً على ذلك لأنه يمثل تصدى الأشاعرة لإنكار المذاهب الجامحة من اتحاد وحلول ووحدة وجود، كما استطاع أن يدخل الكثير من تعاليم الصوفية وأذواقهم إلى علم التوحيد السنى، وأن يجعل من التصوف طريقاً إلى المعرفة اليقينية. لقد انتهى لوضع نظرية فى المعرفة والسعادة، بها جعل من التصوف نظرية ذوقية وطريقة روحية تؤدى إلى السعادة. ووفقا لما بيَّنه فى " المنقذ من الضلال "و"كيمياء السعادة" و" الرسالة اللدنية " و" إحياء علوم الدين" كانت هذه الطريقة وتلك النظرية سبيلاً إلى الاستعاضة عن العقل وأدلته التى يصطنعها المتكلمون والفلاسفة بالذوق الصوفى باعتباره أداة صالحة تعين على تحقيق المثل الأعلى فى المعرفة اليقينية والسعادة الروحية [1].

على أنه بمجيء 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 المحدثة والحكمة الفارسية ومذاهب الصابئة. ومن ثمّ ترجع أهميته إلى مذهبه فى حكمة الإشراق 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 دمه [2].

---

1 د.أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص145.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.

وفى القرن السابع تطور اتحاد البسطامى وحلول الحلاج إلى نظرية كاملة فى وحدة الوجود التى كان محيى الدين بن عربى ت 638هـ/ 1240م أول من صاغها فى كتاباته الغزيرة وأهمها "الفتوحات المكية " و" فصوص الحكم " 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 القاصر عن إدراك الحقيقة على ما هى عليه فى 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 التى لا كثرة فيها ولا تفرقة. ويدل على ذلك قوله: "سبحان من خلق الأشياء وهو عينها ". ولابن عربى نظريتان أخريان تتفرعان عن مذهبه فى وحدة الوجود: إحداهما نظريته فى الحقيقة المحمدية والأخرى فى وحدة الأديان. وعلى كلٍ تشابه فيهما مع ما ذهب إليه الحلاج. ولقد كان ذلك هو ما أثار الفقهاء عليه فى حياته وبعد مماته. لقد كان من الطبيعى بعد أن نبذ التصوف العملى قيم المادة أن يستبعد التصوف الفلسفى المادة كمبدأ لتفسير الوجود. ومع أن بعض المذاهب اللامادية لم تلغ المادة تماماً وإنما أقامت نوعاً من الثنائية بين عالم ماوراء الظواهر وعالم الظواهر، وجعلت الثانى تابعاً للأول، فإن نظريات الصوفية اللامادية ذهبت إلى أبعد من ذلك. فما من وجود حقيقى للموجودات فى مذهب ابن عربى، 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. وفى الإطار نفسه تطورت قضية تأويل القرآن عنده تطوراً غير مسبوق وقدمت معانى باطنية لشعائر الدين وعباداته[1].

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

1 ماسينيون: مرجع سابق، ص41، 42. د. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص 200- 205. د. أحمد محمود صبحى: التصوف، ص 26، 27، 29، 33 - 35. وللمزيد عن التفسير الرمزى للقرآن عند ابن عربى من خلال التأويل للنص من خلال العلاقة الجدلية بين المفسر والنص، انظر: د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل.. دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى، 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 وعرفان بالنسبة للأنبياء والأقطاب. وكما رتب الحلاج وابن عربى القول بوحدة الأديان على القول بقدم 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 وعايش الإنسان فى محنه فى "المثنوى".. إلا أن موقفه كان مناهضاً للعالم المادى، ورأى أن عالم الروح هو حقيقة الوجود [2]. وعلى كلٍ 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 الفارض [3].

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

---

1 د.محمد مصطفى حلمى: مرجع سابق، ص184-188. د. أبو الوفا التفتازانى: مرجع سابق، ص205 - 224.

2 د.إبراهيم الدسوقى شتا: التصوف عند الفرس، سلسلة كتابك، عدد 62، دار المعارف، 1978، ص25 ، 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 التى اختلطت ممارساتها العملية بأفكار التصوف الفلسفى سواء بوعى أو بدون وعى[1].

التصوف الفلسفى بين مؤيديه ومعارضيه أواخر العصر المملوكى

شهدت مصر فى تلك الفترة قدراً غير هيِّن من الاختلاف و" القلق " الفكرى الذى طال أموراً كان يظن أنها حُسِمت، وعكس حالة الاضطراب التى عاشها المجتمع. فبالإضافة إلى من اتُهموا بالزندقة [2] ومن " شطحوا ونطقوا بما يخالف الشريعة " [3].. كان هناك من تعصب ضد الغزالى أو دافع عنه[4] ومن تعصبوا لابن حزم ولابن تيمية[5] ناهيك

---

1 فى ترجمته لأحمد الرفاعى ت570هـ أورد الشعرانى الكثير من أقواله ومنها: "لسان المعرفة يدعو إلى الفناء والمحو " و" إذا أراد الله عز وجل أن يرقى العبد إلى مقامات الرجال يكلفه بأمر نفسه أولاً "ثم بأهله ثم جيرانه 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 الرفاعى كان قد قطع شوطاً فى التحول من التصوف الفلسفى إلى الطرقية، وهو ما سيتطور بشكل أكبر بعد ذلك مع الشاذلى والدسوقى والبدوى. الشعرانى: الطبقات الكبرى مكتبة محمد على صبيح، القاهرة، د.ت.ط. ج1، ص121– 125. وللمزيد عن علاقة الطرق بالفكر الصوفى الفلسفى: د.أحمد صبحى منصور: العقائد الدينية ص33– 37، 105– 107. وهو يرى أن الغزالى أخذ بالاتحاد والعشق الإلهى وأن ابن تيمية ساهم فى 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 فى انتشار عقيدة الاتحاد. للمزيد: أحمد بن تيميه: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، مراجعة: أحمد حمدى إمام، دار المدنى، جده، 1981، ص40، 52 – 54.

2 فى شعبان 911هـ "حضر شخص من فقراء الصعيد يقال له مهدى فلما مثل بين يدى السلطان قامت عليه البينة بأنه زنديقاً ساحراً يتوضأ باللبن ويستنجأ به وذكروا عنه أشياء كثيرة من هذا النمط تخالف الشريعة، فأرسله السلطان إلى قاضى القضاة المالكى فحكم بكفره بموجب ما قامت به عليه البينة وضرب عنقه ". وفى محرم 916 ظهر " شخصاً يقال له تقى الدين بن الرومى أحد نواب الحنفية قيل عنه إنه وقع فى حق النبى صلى الله عليه وسلم بكلمات غير مشكورة فضبطوا عليه ذلك جماعة كثيرة " وانتهى الأمر باختفائه. ابن إياس: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، ج4، تحقيق: محمد مصطفى، مطبعة بولاق، 1311هـ، ص 87، 180.

3 عبد الرءوف المناوى: الكواكب الدرية، ج3، ص132.

4 شمس الدين بن طولون: مفاكهة الخلان فى حوادث الزمان، ق1، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، 1964، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص 14.

5 شمس الدين السخاوى: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة الحياة، بيروت، ج2، ص96. ج 5، ص 266. ج6، ص 248.

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 الحلبى تركة يحيى بن حجى 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 صبحى منصور: العقائد الدينية، ص 143.

2 كان البقاعى ت 885هـ من أشهر الطاعنين على ابن عربى ومذهبه وذلك فى " تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى" و" تحذير العباد من أهل العناد ببدعة 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 يلمح من كلامه التشكيك فيمن يعتنق 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، ص10، 17، 46، 122، 169.

3 أتى السخاوى بأسوأ ماعُرف 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 دناءة أصله 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 لايمشى إلا وذكره فى قنينة ". على أن التكفير للآخرين وصل مداه حين قام محمد البخارى الحنفى ت 841هـ بتكفير القاضى المالكى. السخاوى: الضوء اللامع، ج5، ص91، 147، 269. ج6، ص 21، 186، 188، 260.ج9، ص 291- 294.

أحياناً !!- بالكتابة ضد ابن عربى والحط عليه والتشهير به بشكل مزرٍ وحرق كتبه [1] والتحذير منه والتنفير من الاعتقاد فيه [2] والتشكيك فى فكره والفتوى ضده ومدح من تصدى له. ومن الواضح أن هذا الهجوم أدى ببعض معتقديه إلى " التقية " أحياناً فى مواجهة جبهة الرفض [3].

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 وأفكاره [4]. حتى تعجب البعض من قيام البقاعى بإيراد " تخميس " أحمد بن عبد العال السندفائى المحلاوى الشافعى (ت بعد 838 هـ) على القصيدة الأخيرة من تائية ابن الفارض، مع أنها كانت فى مدح الكعبة الشريفة وبعض مصطلحات العشق التى لا يبدو فيها أى أثر

---

1 ومنهم عمر بن موسى "نظم رداً على الفصوص لابن عربى فى مائة وأربعين بيتاً ". أما محمد السخاوى فكان من رافضى ابن عربى وابن الفارض. ومن مؤلفاته " القول المنبى فى ترجمة ابن عربى ". ومحمد ابن الفالاتى تميز بـ" صحة عقيدته حتى إنه فى كائنة جرت خطب فى الحط على ابن عربى وغيره من الاتحادية مصرحاً بالإنكار على منبر الأزهر ". أما تغرى برمش التركمانى فتميز "بإكثاره من الحط على ابن العربى ونحوه من متصوفى الفلاسفة ومبالغته فى ذلك بحيث صار يحرق ما يقدر عليه من كتبه بل ربط مرة كتاب الفصوص فى ذنب كلب وصارت له بذلك سوق نافقة عند كثيرين وقام عليه جماعة من أضداده فما بالى بهم مع أنه لم يكن بالماهر فى العلم.. وكان المؤيد يعظمه". السخاوى: الضوء، ج2، ص176. ج3، ص 31-33. ج6، ص140. ج8، ص 17، 198. ج10، ص 135.

2 منهم محمد بن النور وله "جزءاً لطيفاً فى التحذير من ابن عربى" و " كان يصرح بالإنكار عليه حتى رجع إليه جماعة كثيرون من معتقديه.. ولم يكن يسمح بالتصريح فى ابن الفارض نفسه مع موافقته لى على إنكار كثير من تائيته". وعمر البلقينى الذى اعتبره البعض من مجددى القرن الثامن فمع أن "اعتقاده فى الصالحين وراء العقل " إلا أن " تنفيره عن ابن عربى.. أشهر من أن أصفه". السخاوى: الضوء، ج5، ص 37. ج6، ص 87، 89. ج9، ص 94.

3 سأل السخاوى إبراهيم العراقيت 887هـ عن ابن عربى لكنه " تبرم.. غاية التبرم والظاهر من حاله الكذب ". وعندما سأله القاياتى والونائى " أجابهما بأنه يضر المبتدئ ولا حاجة للمنتهى إليه ". السخاوى: الضوء اللامع، ج1، ص77. ج 5، ص326. ج10، ص 256. ج11، ص 5.

4 منهم إبراهيم المتبولى" لما وقع من البقاعى وغيره الكلام فى شأن سيدى 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 يغطى شارب ناموسة ". أما شمس الدين الحنفى فكان يكرر القول: "لو كان عمر بن الفارض فى زماننا ما وسعه إلا الوقوف ببابنا". عبد الوهاب الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج2، ص77، 88، 91. د. أحمد صبحى منصور: العقائد الدينية، ص99.

للقول بوحدة الوجود أو الشهود. وعلى كلٍ 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 أيَّدوا 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 التائية، 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 طُلب 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 التائية 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 جرَّه 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 بظاهرها ولم يوجهوا لها معنى ".

3 عن ذلك وعن موقف البقاعى وتربص كل طرف بالآخر لإيذائه، انظر: على بن داود الجوهرى الصيرفى: إنباء الهصر بأبناء العصر، تحقيق: د.حسن حبشى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2002، ص 186، 190، 256.

مشاكل[1]. ومنهم من حفظ تائية ابن الفارض أو أتقن شرحها والتأليف عنها، أو أضاف على منوالها [2]. ومنهم من انتمى لفكر ابن عربى أو " فُتن بمقالته " فكان داعية إليها أو مُعلماً لها أو مُعَظِّماً لصاحبها وجاعله ولياً [3]. ومنهم من اهتم بنسخ كتب ابن عربى لنشرها بين الناس، أو وقفها على زاويته[4] ومنهم من كتب مؤلفات للدفاع عنه وشرح مذهبه[5].

---

1 ومنهم محمد ابن الغرس ت 894هـ الذى " كان أحد من قام على البقاعى" وخلف المشالى الحنفى الشاذلى ت 874 " شرح الحكم.. وكان فاضلاً ممن يميل إلى ابن عربى وينظر فى 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 فى واقعتها أشياء ". للمزيد السخاوى: الضوء اللامع،ج1، ص 207، 318. ج2، ص 228. ج 3، ص 186. ج4، ص165، 203. ج 8، ص 252. 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 الفقيه المالكى " من الدعاة لابن عربى المتظاهرين له " ومحمد بن جمعه الحنفى " ممن ينتمى إلى ابن عربى.. وعينه (السلطان) برفقة الرسول لملك الروم ابن عثمان" وعبد الوهاب الجوجرى الشافعى و"هو القائم فى مسئلة ابن عربى وصار يطوف بكلامه على المجالس وفى الأسواق ويصرح باعتقاده واعتقاد كلامه بل قيل إنه صنف فى إيمان فرعون " وزكريا الأنصارى وكان " أحد من عظم ابن عربى واعتقده وسماه ولياً، وعذلته عن ذلك مرة بعد أخرى فما كف، بل تزايد إفصاحه بذلك بأخرة [كذا] وأودعه فى شرحه للروض من مخالفته الماتن [كذا] فى ذلك ". السخاوى: مصدر سابق، ج2، ص 184. ج3، ص236. ج5، ص 110. ج7، ص214. ج8، ص 141. ج10، ص 48.

4 منهم محمد الشاعر الذى قام بمهمة نسخ كتب ابن عربى، ونصر الله الشافعى الذى "وقف داره التى كان يسكنها بالقرب من خان الخليلى وجعلها رباطاً يأوى إليه الفقراء والغرباء.. وأرصد عليه رزقته التى كانت بإنبابه.. ووقف عليها كتباً منها الفصوص وغيره ". السخاوى: الضوء، ج6، ص 277. ج10، ص 199.

5 ومنهم نصر الله القاهرى "وله إعلام الشهود بحقائق الوجود واقرأ كتاب الفصوص لابن عربى خفية " ومحمد بن أحمد البساطى الذى درس العديد من العلوم منها الفقه على ابن خلدون ومن مؤلفاته " تقريض على الرد الوافر لابن ناصر.. وشرح للتائية الفارضية " وجلال الدين السيوطى وله " تنبيه الغبى فى تبرئة ابن العربى " و " قمع المعارض فى نصرة ابن الفارض". السخاوى: مصدر سابق، ج 7، ص7. ج10، ص199. الشعرانى: اليواقيت،ج1، ص10.

ومنهم من أشيع عنه فقط مطالعته كتب الشيخ أو أُشيع عنه ما دل على " تمذهبه بمذهب ابن عربى" أو اعتقاده. ومنهم من " كان من أكبر المناضلين " عنه [1].

إن ما سبق يعنى أيضاً أن الفكر الصوفى الفلسفى كانِ له وجوده رغم المصاعب. ومع أن المتصوفة المصريين كانوا على رأس الداعين إليه، فقد كان لبعض المماليك[2] ومتصوفة بلاد العرب والعجم والأروام [3] دورهم. وعلى كلٍ لا نستطيع 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 والمغرب [4].

الغزو العثمانى لمصر ومساندة الفكر الصوفى الفلسفى

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

---

1 ومنهم إبراهيم الإتكاوى الشافعى المتصوف الذى كان إمام المدرسة الكاملية " يحذره من مطالعة كتب ابن عربى وينفره 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، ج1، ص114. ج3، ص 150. ج4، ص 69. ج6، ص279. ج 9، ص250.

2 نلاحظ أن بعض المماليك 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، ج6، ص232. ج10، ص290.

3 السخاوى: الضوء اللامع، ج1، 222. ج2، ص241. ج5، ص290. ج6، ص 264. ج7، ص 66، 145، 172، 255، 261. ج10، ص104. 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، ج1، 115، 261، 348. ج2، ص241، 282، 294. ج5، ص 58. ج7، ص53، 78، 219. ج 9، ص143، 296. الغزى: مصدر سابق، ج1، ص271 – 277.

البلاد التى خضعت لحكمهم [1].. ناصر العثمانيون هذا الفكر منذ بداية غزوهم للمنطقة، مما أدى إلى تحول كبير فى موقف أتباعه وأنصاره، خاصة فكر ابن عربى الذى اهتم به العثمانيين كثيراً ؛ من تجديد لمقامه وتوسعته وإنشاء مسجد ضخم عليه بالإضافة إلى تكية بجانبه، وافتتاح ذلك كله فى مراسم ضخمة بحضور السلطان سليم نفسه، الذى تابع أعمال الإنشاء وأنفق عليها الكثير من الأموال. ومن ثمّ تحول قبر ابن عربى من مكان مُهمل إلى مقام تتجه إليها أنظار الأحياء [2]، ومن مكان يتبول فيه بعض المنكرين إلى مركز تتجه إليه أفئدة المعتقدين [3] ومقر لجثامين الصوفية وكبار رجال الدولة الذين أصبحوا وقد تمنوا أن يدفنوا إلى جواره [4]. هذا بالإضافة إلى رفع معتقديه لرؤوسهم دون خوف [5]. ولعل

---

1 ومن دلالات ذلك أن يلبغا السالمى ت811هـ" كان يبالغ فى حب ابن العربى وغيره من أهل طريقته " وفى الوقت نفسه " لا يؤذى من ينكر عليه ". أما السلطان قايتباى وبعض الأمراء فقد " تعصبوا لابن الفارض " سنة 875هـ. أما محمد البخارى ت841هـ الذى كان " يقبح ابن عربى ويكفره وكل من يقول بمقالته وينهى عن النظر فى كتبه " فدخل فى جدل مع البساطى القاضى المالكى حول ابن عربى وانتهى الأمر بأن كفر القاضى وطلب من السلطان عزله. وانتهى الأمر بأن " تبرأ البساطى من مقالة ابن عربى وكفر من يعتقدها " ورغم ذلك سأل السلطان ابن حجر عن أنسب قرار يمكن اتخاذه تجاه البساطى" ماذا يستحق العزل أو التعزير ؟ " فأجابه ابن حجر بأنه " لا يجب عليه شىء بعد اعترافه بما وقع.. وانفصل المجلس وأرسل السلطان يترضى العلاء ويسأله فى ترك السفر ". أما تغرى برمش التركمانى الحنفى ت 823هـ فتميز بـ" إكثاره من الحط على ابن العربى ونحوه من متصوفى الفلاسفة ومبالغته فى ذلك بحيث صار يحرق ما يقدر عليه من كتبه بل ربط مرة كتاب الفصوص فى ذنب كلب" ومع ذلك " كان المؤيد يعظمه ". السخاوى: الضوء اللامع، ج3، ص31 – 33. ج9، ص291–294. ابن إياس: بدائع الزهور، ج3، ص 49.

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

3 ذكر الشعرانى " 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، ج1، ص163.

4 ومنهم إبراهيم الرومى (توفى فى الثلث الثانى من القرن 10هـ) " صار يتردد إلى زيارة الشيخ محيى الدين.. ويصلى فى السليمية الصلوات النهارية"، وأوصى بأن يدفن على مقربة منه. الغزى: الكواكب،ج2، ص87.

5 يذكر ابن طولون أنه فى تاسع المحرم 926 "جاء عمر الإسكاف.. إلى عند المحيوى بن العربى بجماعته وهم معظمون له، فذكر ثم أخذ يفسر الخواطر.. وليته لم يفعل ذلك فإنه رجل عامى". ابن طولون: مفاكهة الخلان، ص 91.

هذا ما جعل مؤرخاً مثل البكرى يعرض للأمر على أساس أن ما فعله السلطان سليم هو أمر غير مسبوق [1].

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 بزمن طويل، بفتح القسطنطينية [2] خاصة وأن هناك الكثيرين غيره ممن تنبأوا بذلك، ولا على أن نعزله عن انتشار التصوف بين العثمانيين بداية من الجنود [3] وصولاً إلى السلاطين[4] مروراً بالباشاوات وكبار الموظفين [5].. 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 ناظراً ". محمد بن أبى السرور البكرى الصديقى: المنح الرحمانية فى الدولة العثمانية، تحقيق: ليلى 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 وفتحه 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، ص 163.

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 والفقه والدين" ومن ثمّ أنشأ "جامعاً بباب 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 الرومى وقبره والمولوية منذ أواخر القرن الخامس عشر[1] يعنى ضرورة اعتقادهم فى الفكر الصوفى الفلسفى، وفكر ابن عربى خاصة [2]. ومن ثمّ قام محمد جلبى خليفة المولوية ت 936هـ/ 1530م بزيارة الشام ومصر فى عهد طومان باى ! كما زار قبر ابن عربى" الذى لم تشيد تربته بعد ". أما عبد الغنى النابلسى - أشهر أتباع ابن عربى أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر – فصنف "الصراط السوى فى شرح ديباجة المثنوى" وهو ما نعتبره دليلاً إضافياً على مدى التقارب بين أتباع ابن عربى وجلال الدين الرومى. أما صارى عبد الله ت1660م / 1070هـ - أحد شُرَّاح المثنوى - فكان " يرى مولانا بنظارة ابن عربى " [3]. وفى هذا الإطار تم اضطهاد المنكرين على ابن عربى، حتى قام سليمان القانونى بعزل أحد المفتين، وهو من كبار الموظفين الدينيين ! بسبب إنكاره على ابن عربى " وغالب الأروام على اعتقاده فخالفهم فى 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 فى انتفاضات الأناضول إلا أنهم لم يمسوها بأذى. ومنذ أواخر القرن 15م اهتموا بها وبشروح المثنوى. فمراد الثالث أمر "شمعى" بإتمام شرح للمثنوى. أما سرورى ت1560م شارح المثنوى فاضطلع بتعليم مصطفى ابن السلطان القانونى. أما محمد شعبان آزاد فوضع – فى النصف الأول من القرن 17- معجماً للمثنوى بعنوان: "مُظهر الإشكال" وذلك "باسم الوزير الأعظم حسين باشا". عبد الباقى جلبنارلى: المولوية بعد جلال الدين الرومى، ت: عبد الله أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، عدد 508، ط1، 2003، ص49، 53، 64، 137، 183، 227، 236، 424. د. إبراهيم الدسوقيشتا: مرجع سابق، ص33- 36.

2 مثال ذلك أن محب الدين التبريزى 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 فى التفسير وغيره وكان يجمع إلى تفسير الآية تأويلها على طريقة القوم ويورد على تأويلها ما يحضره من كلام المثنوى ". الغزى: الكواكب السائرة، ج2، ص 246.

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

4 جرت لمحمد الفلوجى ت 952هـ محنة بحلب عام 942 " وذلك أنه أشيع عنه.. أنه يكفر ابن العربى ومن يعتقده وغالب الدولة والحكام يعتقدونه، فوصل ذلك إلى جماعة من أربابها فشكوا عليه عند القاضى وسعوا فى قتله فاختفى" وبعدها لجأ إلى عيسى باشا وبعض " الأكابر " فتشفعوا فيه لما علموا " أنه حكى كلام الكافرين من غير اعتقاد تكفيره ". الغزى: الكواكب السائرة، ج2، ص 28، 49.

ترك الموقف " الرسمى" العثمانى المؤيد لابن عربى والفكر الصوفى الفلسفى آثاره الواضحة على مصر، حيث حرص بعض باشاواتها على تدعيمه [1] فزاد فيها معتنقى ابن عربى وابن الفارض.

ويمكن القول إن أتباع هذا الفكر فى مصر تنفسوا الصعداء مع الغزو العثمانى وأصبحت لديهم القدرة على إعلان انتمائهم بصراحة بعد أن كانوا فى حالة دفاع أو تقية فى العصر المملوكى. وهكذا كان دمرداش المحمدى ت 929هـ/ 1522م " يعتقد ابن العربى وابن الفارض واستكتب الفتوحات المكية وغالب شروح التائية "حتى اشترط على القاطنين فى زاويته والمنتفعين من وقفية أرضه " أن يقرأوا كل يوم ختماً.. ويهدونه إلى النبى صلى الله عليه وسلم وإلى الشيخ محيى الدين " وعندما مات " صُلِّىَ عليه بالعمارة السليمية.. ولعل ذلك لاعتقاده الزائد فى ابن العربى ". أما على المرصفى ت 930هـ/ 1523م فتكلم على مريديه فى " دقائق الطريق ". أما محمد الشناوى ت 932هـ/ 1525م فكان يقول: "ما ادعى أحد قط مقاماً دون النبوة وكذبته لأن غايته أنه ادعى مُمكناً " [2]. وعبيد البلقينى (ت حوالى930هـ) كان " إذا سمع كلام سيدى عمر بن الفارض.. أو غيره يقوم كالحمل الهائج لا يستطيع أحد أن يقعده ". وكذلك كان أبو الفضل الأحمدى، وعلى الخواص الذى - رغم أميته - كان من مرددى كلام ابن عربى وابن الفارض [3] بل وأستاذاً للشعرانى فى الدفاع عن التصوف الفلسفى وأصحابه! وهو مايبدو واضحاً فى "درر الغواص" [4] حتى إنه دافع كثيراً عن أفكار وحدة الوجود والشطح وغيرها [5]. وإذا

---

1 وهكذا فإذا كان إسكندر باشا متصوفاً، فإن ديوانه محمد جلبى– أحد شيوخ المولوية بالأناضول- كان " مُنتسباً " إليه، بل و " استخلف الشيخ أحمد صفائى على مصر ". جلبنارلى: 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 اعتماده 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 محيى 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، ص81، 85، 91.

كان أبو الحسن البكرى ت952هـ أول شخصية بكرية ظهرت فى العصر العثمانى، فإنه لم يلبث أن استوعب فكر ابن عربى وابن الفارض[1]. ومن الأسماء التى ظهرت آنذاك أيضاً محمد الأزهرى ت962هـ/ 1554م " الذى كان صوفى المشرب له ميل إلى كتب ابن العربى من غير غلو". وكريم خليفة الشيخ دمرداش (ت فى 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 فى فهم كلام القوم لاسيما كلام الشيخ محيى الدين ". أما عبد الله الصبان الخلوتى ت1001هـ/ 1592م فسكن زاوية دمرداش وأقرأ الأطفال بها لمدة حيث "رق حجابه وقويت روحانيته وتمثلت له الأرواح وخاطب وخُوطِب 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 البكرى الصديقى. وقبل تناولهما نود الإشارة إلى ثلاث شخصيات مهمة قدمت مصر أواخر القرن السادس عشر وكانت من أهم أنصار هذا الفكر ؛ أعنى الأنطاكى والعاملى والنابلسى.

ويمكننا إدراك مدى وجود التصوف الفلسفى فى مصر آنذاك من أن داود الأنطاكى ت 1008هـ/ 1599هـ عاش بالقاهرة لفترة مع أنه كان "ملازماً لكِتاب إخوان الصفا وخلان الوفا للمجريطى.. ومن كتب السهروردى المشارق والمطارحات وكتاب التلويحات " وكان له شرح على أبيات السهروردى[3]. أما العاملى ت1030هـ/ 1620م فزار مصر أثناء سياحته وأقام بها لفترة غير محددة -كان موجوداً بها سنة 992هـ/ 1584م - وألَّف فيها كتابه الشهير " الكشكول " كما اجتمع بالكثيرين من أهلها، وخاصة محمد ابن الحسن البكرى الذى بالغ فى تعظيمه وإكرامه[4] 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 شيعياً [5]– كان من المعتزلة

---

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

2 المحبى: خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر، دار صادر، بيروت، د. ت. ط. ج3، ص 65.

3 المحبى: خلاصة الأثر، ج2، ص 147، 148.

4 بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج1، 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 الرافضة والملاحدة، وسلطان أصفهان شاه عباس. بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج1، ص ن من المقدمة.

والمؤمنين بالفكر الصوفى 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 رُزقوا السعادة فى أشياء لم يأت بعدهم من نالها " [1]. أما ابن الفارض فأورد من شعره قصائد كاملة فى الحب الإلهى والفناء فى الذات الإلهية [2]. وأما ابن عربى فأتى بالكثير والكثير مما قاله فى فتوحاته، وببعض أشعاره [3].

وإذا سلمنا بما قيل عن عبد الغنى النابلسى باعتباره أهم شخصية عربية انتمت للتصوف الفلسفى – وخاصة فكر ابن عربى وابن الفارض آنذاك [4]..

---

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

2 ومنها قصيدته التى مطلعها:

قلبى يحدثنى بأنك مُتلفى روحى فِداك عرفت أم لم تعرف

ومنها قصيدة مطلعها:

زدنى بفرط الحب فيك تحيُّرا وارحم حشىً بلظى هواك تسعَّرا

وإذا سألتُك أن أراك حقيقةً فاسمعْ ولا تجعل جوابى لن ترى

العاملى: الكشكول، ج2، ص22–25، 35–40، 107–109، 205–208، 226، 245–247، 392.

3 ومنه:

لقد كنتُ قبل اليوم أنكِر صاحبى إذا لم يكن دينى إلى دينه دانى

وقد صار قلبى قابلاً كلَّ صورة فمرعى لغزلان وديرٌ لرهُبانِ

وبيتٌ لأوثان وكعبةُ طائف وألواحُ توراةٍ ومُصحف قرآن

أدين بدين الحب أنَّى توجّهت ركائبهُ فالحب دينى وإيمانى

بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج1، ص39، 41، 165، 301. ج2، ص102، 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 محيى الدين" و" السر المختبى فى ضريح ابن العربى" و"إيضاح المقصود 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 الفارضيه". فهرست المخطوطات (نشرة بالمخطوطات التى اقتنتها الدار 1936–1955)، تصنيف: فؤاد سيد، ق1، 1961، دار الكتب، القاهرة، ص347. ق3، 1963، ص196. عبد الغنى النابلسى: الحقيقة والمجاز فى الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، تقديم: د. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة العامة للكتاب، 1986، ص16. 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 الصوفى الفلسفى فى مصر عند زيارته لها 1005هـ/ 1596م. لقد زار جامع ابن الفارض "قدس الله سره" لأكثر من مرة، وفى المرة الأولى وصف ازدحام الناس فيه بعد صلاة الجمعة للإستماع إلى شعر ابن الفارض، كما وصف بكاءهم وتواجدهم فى ظل "الروحانية" التى تنزل عليهم هناك [1]. وفى الثانية أورد حديثاً مشابهاً يدل على مدى انتشار فكر ابن الفارض وتأثيره الهائل على عدد ضخم من المتصوفة الذين كانوا يهيمون فى حالة من الوجد بسبب "السماع الإلهى" و"الروحانية الحاضرة " و" الأسرار الإلهية" [2]. وعندما يزور بيت

1 بعد وصفه لمقام " 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 ويبكون ويخشعون ويضجون ويتواجدون.. حتى إن بعض المنشدين أو المستمعين ربما صرخ ونزع ثيابه وخرج يدوس على الناس هايماً.. ويقال إن هذا المحضر فى كل جمعة يكون كذلك وإنه تحضره روحانية النبى ﷺ". النابلسى: 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 الباقين.. ويأتى من الخارج الرجل والرجلان والثلاثة فيدخلون بقوة الحال.. ويدوسون على الناس ويجدون لهم مواضع يجلسون فيها ولو جاء ألف رجل لوجدوا لهم مواضع فتتسع 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 الإلهى بحيث كدنا أن نذوب.. ثم إننا لم نزل فى 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 القتيل بلا إثم ولا حرج

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

الوفائية [1] ويكتب فيهم أشعاراً تحمل مصطلحات صوفية فلسفية مثل: " الجمع والفرق" و" التجلى" وغيرها [2].. فإن ما كتبه لم يجد أىّ اعتراض، بل قُوبل بكل القَبول. وعند موته يتوقف الكثير من المؤرخين المصريين، ويصفونه بـ " القطب " و " سيدى " ويمدحون صفاته الطيبة [3].

كان الشعرانى من أهم أتباع الفكر الصوفى الفلسفى فى مصر فى القرن السادس عشر وخاصة فكر ابن عربى، ومن ثمّ أعرب دائماً عن احترامه له وردَّد 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 ننشغل بمهاجمة الشعرانى فيما

---

1 اعتبر الشعرانى أن محمد وفا " كان من أكابر العارفين.. وله رموز فى منظوماته ومنثوراته مطلسمة إلى وقتنا هذا لم يفك أحد فيما نعلم معناها " ومن ثم أورد مقتطفات مطولة أحياناً من كتابه " فصول الحقائق " ومنها قوله: " قال لى الحق أيها 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 بتهويمات 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 الوفائية الشاذلية منذ محمد وفا ت 765 هـ وتصوفه الفلسفى وتأثره بابن الفارض وأفكار الاتحاد، انظر: د.أحمد صبحى منصور، ص 135، ص136.

2 ومما مدح به يوسف أبى التخصيص ويدل على ذلك:

كواكب حضرة الغيب انجلاء ومحوى عُند ذاك الانجلاء
ومنها وهذا أنت تجلى فى ثيابى على غيب فتُستر فى الترائى
وما أحد سواك هناك لكن شخوص 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.

كتب[1] 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 علي 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 فنحن نعرف أنه كان من المتوائمين مع عصرهم تماماً[2]. 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" لواقح 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 " 961 هـ 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 فتون، 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 يبتلع أقوال شيوخه ويبديها على صورة تلائم منطقه، ولهذا بدا هؤلاء الشيوخ في مؤلفاته على صورة واحدة، رغم أن بين فلسفة ابن عربي الصوفية وأمية أمثال الخواص والمتبولي 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، 133وغيرها.

والتى جمعها فيما يقول بإشارة من ابن عربى فى " رؤيا منامية " ورسالة " القول المبين فى الرد عن محيى الدين " أو "تبرئة الشيخ الأكبر"، التى حاول فيها أن يبرئه من القول بقدم العالم أو الحلول أو الاتحاد أو نحوه[1]. وعلى كلٍّ قلما خلا مؤلف للشعرانى من المدح فى ابن عربى وغيره من رموز الفكر الصوفى الفلسفى والدفاع عنهم [2].

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] ومحاولة 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 استشهاداته 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، ص23، 38- 42، 55، 80 - 87، 93، 98، 100، 106، 112، 116، 122، 132، 147، 153، 168. ج2، ص3، 7، 25، 63، 92، 110، 127، 168.

4 جاء فى مقدمته " هذا كتاب نفيس.. خاص فهمه بالعلماء الأكابر وليس لغيرهم منه إلا الظاهر. وقد اشتمل على علوم وأسرار ومعارف.. ومرادى بالكبريت الأحمر إكسير الذهب ومرادى بالشيخ الأكبر محيى 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 وبقوله فى الباب الخامس والستين وثلثمائة 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 محيى 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 فرأيته مشحوناً بالكلام على عذاب أهل النار وهذا الكتاب من أعظم كتبه وآخرها تأليفاً ". الشعرانى: الكبـريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، دار المعرفة، بيروت، د.ت.ط. ج1، ص3. ج2، 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 الحلبى، 1970، ص 7.

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

---

1 وفيها أشهد " الله وملائكته وجميع خلقه" على إيمانه بالله ورسوله وتوحيده وموافقة عقيدته لأهل السنة والجماعة وقال: " هذا كتاب ألفته فى علم العقائد..حاولت فيه المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر حسب طاقتى وذلك لأن المدار فى العقائد على هاتين الطائفتين..فقصدت فى هذا الكتاب بيان وجه الجمع بينهما ليتأيد كلام أهل كل دائرة بالأخرى ". الشعرانى: اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، ج1، بيروت، دار المعرفة، ص2 – 6.

2 وفيه استعرض كيفية تحوله للتصوف ووصوله إلى عقيدته وكيف كان "متقيداً بالكتاب والسنة "حتى فى قوله " كل ما خطر ببالك فالله تعالى بخلاف ذلك " والذى يتصل بقضية الاتحاد والحلول. ومن ثم ما أنكر على الشيخ " إلا بعض الفقهاء القح [كذا] الذين لا حظ لهم فى شرب [كذا] المحققين.. وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلو مراقيه، 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 فى تبرئته. الشعرانى: اليواقيت، ج1، ص3، 6–10.

3 وفيه تحدث عن ضرورة عدم التربص بالقوم وفهم مصطلحاتهم – بالاطلاع على كتب التفسير وشروط التأويل، والتبحر فى معرفة لغات العرب ومعرفة مقامات السلف والخلف فى معنى آيات الصفات وأخبارها – قبل الإنكار عليهم خاصة وأن أحداً منهم لم يأمر بهدم الدين أو أركانه. كما نفى عن ابن عربى بعض المقولات التى أُشيعت عنه " كقولهم إنه.. يقول بفساد قول لا إله إلا الله.. وبقبول إيمان فرعون.. وأن الوالى أفضل من الرسول ". لكنه ذهب إلى أبعد من ذلك حين هاجم "ما أنكره المتعصبون على الشيخ بحسب الإشاعة " من أقوال مثل قوله: "لا موجود إلا الله" وأنه "جعل الحق والخلق واحداً " و "بجواز إباحة المكث للجنب فى المسجد ". الشعرانى: اليواقيت، ج1، ص 10–14.

4 وفيه دافع عن استخدام القوم للعبارت الرمزية والإشارات التى وضعوها " منعاً للدخيل " وأن القوم " لايتكلمون بالإشارة إلا عند حضور من ليس منهم أو فى تأليفهم " فى مقابل " علماء الظاهر..أهل الغفلة والحجاب" وخاصة "أهل الجدال". 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 المقتفين آثار رسول الله "لاسيما وأن" العشاق إنما يتكلمون بلسان العشق لا بلسان العلم والتحقيق". واستشهد فى ذلك بأقوال ابن الفارض والبسطامى والقشيرى والجيلى، بالإضافة إلى ابن عربى، كما فرق بين علوم ثلاثة: علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار موضحاً ضرورة الأول وتعلق الثانى بالذوق وكون الثالث " فوق طور العقل ولذلك يتسارع إلى صاحبه الإنكار لأنه حاصل من طريق الإلهام الذى يختص به النبى والولى.. وربما رمت به العقول الضعيفة أو المتعصبة التى لم توف النظر والبحث حقه ". الشعرانى: اليواقيت، ج1، ص 14– 19.

القواعد والضوابط التى يحتاج إليها من يريد التبحر فى علم الكلام "[1]. 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 لكمالهم 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 فكلهم " 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 إيراده 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 والمحاجاة 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 بآراء المتكلمين لبيان عدم التناقض، نافياً 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، ج1، ص19 – 26، 57، 59.

2 الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج1، ص2– 15، ص60 –66، 72 – 74، 92.

3 عبد الوهاب الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج1، 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 التى أوردها ابن عربى واستند فى موقفه هذا إلى كونه تابعاً لأهل السنة والجماعة من أتباع أبى الحسن الماتريدى وأبى الحسن الأشعرى، كما اعتمد على ما قاله زكريا الأنصارى 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 يحرم اعتقاده جزماً، وإما أن لا يظهر موافقته ولا مخالفته فأحسن أحواله الوقف" [1]. وفى هذا الإطار تحدث عن ضرورة " أن لا نُمكِّن إخواننا قط من مطالعة كتب الشيخ محيى الدين.. فى التوحيد المطلق ولا فى كتب غيره من المتوغلين فى التوحيد، فإن ذلك مما يوقف إخواننا عن الترقى ويعوقهم عن معرفة ما خلقوا لأجله من الآداب الشرعية، وربما فهموا منه أمورا تخالف ظاهر الشريعة ولا يقدرون على التصريح بها فيعتقدوا ذلك فيخسروا فى الدارين. وقد رأيت بخط الشيخ محيى الدين.. ما نصه: نحن قوم يحرم النظر فى كتبنا لمن يبلغ مبلغنا". وفى 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 فى الشريعة من أحكام "[2].

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

---

1 ويوضحه قوله: "لكنى رأيت فى الفتوحات مواضع لم أفهمها فذكرتها لينظر فيها علماء الإسلام ويحقوا الحق ويبطلوا الباطل إن وجدوه. فلا تظن أنى ذكرتها لكونى أعتقد صحتها وأرضاها فى عقيدتى كما يقع فيه المتهورون فى أعراض الناس، فيقولون لولا أنه ارتضى ذلك الكلام واعتقد صحته ماذكره فى مؤلفه. معاذ الله أن أخالف جمهور المتكلمين وأعتقد صحة كلام من خالفهم من بعض أهل الكشف الغير المعصوم ". الشعرانى: اليواقيت، ج1، ص 2، 3.

2 عبد الوهاب الشعرانى: البحر المورود فى المواثيق والعهود، القاهرة، د. ت. ط. ص223، 263.

والمقربين صاحب الإشارات الملكوتية والنفحات القدسية والأنفاس الروحانية والفتح الموفق والكشف المشرق والبصائر الخارقة والسرائر الصادقة والمعارف الباهرة والحقائق الزاهرة.. له القدم الراسخ فى التمكين من أحوال النهاية والباع الطويل فى التصرف فى أحكام الآية وهو أحد أركان هذه الطريق" [1]. بل ولم يتوان عن الدفاع عن شطحاته، مرة على أساس أن ما كتبه يعتبر من " أوسع " وأفضل ما كتب فى التصوف، ومرة بأن ما جاء فى كتاباته يخالف الشريعة " مدسوس" عليها [2]. والخلاصة: أن الشعرانى آمن بالفكر الصوفى الفلسفى، وخاصة فكر ابن عربى وابن الفارض، ولكنه فى الوقت نفسه حاول التملص– ظاهراً على الأقل– من فكرة الحلول والاتحاد. وإذا كان للبيئة المصرية الرافضة للفكر المتطرف أثرها فى ذلك[3] 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 التى اعتنقت الفكر الصوفى الفلسفى فى مصر، خاصة مع الغزو العثمانى [4] فإن محمد البكرى ت 994هـ/ 1585م كان من أهم شخصياته. وهكذا تقرَّب العاملى منه وأورد بعض أشعاره التى توضح مذهبه فى التصوف الفلسفى[5]. كما نزل النابلسى ضيفاً على آل البكرى وحظى بضيافة غاية فى

---

1 عبد الوهاب الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج1، ص 163.

2 انظر قوله: "اعلم أننى طالعت من كلام أهل الكشف ما لايحصى.. وما رأيت فى 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 فى كتب الشيخ محيى الدين مما يخالف ظاهر الشريعة مدسوس عليه.. لأنه رجل كامل.. لا يصح فى حقه شطح ". ثم يؤكد ذلك بأنه تتبع " المسائل التى أشاعها الحسدة " فوجدها " ليس فيها ذلك ". الشعرانى: اليواقيت، ج1، ص2.

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

4 يشير إلى ذلك ما كتبه البكرى عن اهتمام العثمانيين بمقام ابن عربى، ومن حديثه عنه مستخدماً مصطلح " سيدى " ومن مقارنته بين ما فعله المماليك بمقام الشيخ وما فعله العثمانيون، وقوله: "ولاشك أن بركة الشيخ محيى الدين بن عربى هى التى حلت على مولانا السلطان المشار إليه ". محمد بن أبى السرور البكرى: المنح الرحمانية، ص 84.

5 ومنها:

بين أهلِ القلوبِ والحقّ حالُ ... هــو ســرٌّ يــدِقّ عنهُ المقــالُ

ومنه:

كــل بسط من بَسطهم مستفادٌ ... كــل عطــف لسُكــرهم ميَّالِ
شاهدوا الحق من مرائى نُفوس ... جــل عــن كشفــها الرفيع مثالُ
إنــما العيــن بالحقيــقة للعــيـ ... ــن تجلــت فــما هــناك خيال

بهاء الدين العاملى: الكشكول، ج1، ص 36.

الكرم، ودبج فى تخميس أبيات محمد البكرى قصيدة طويلة تنطوى على فكر وحدة الوجود، وتكرر الأمر فى قصيدة أخرى عن زين العابدين الذى تحدث عن حضوره مجلسه "بدعوة منه" حيث أنشد منشدهم " كلام الشيخ الأكبر محيى الدين وصار السماع العظيم والحال " [1]. ولقد أورد - أثناء إقامته فى منزل البكرية - الكثير عن تصوفهم الفلسفى. ومن ذلك حديثه عن " قاعة التجلى" التى لا يخلو اسمها من دلالة، وعن أن محمد أبى المواهب كان " وارثاً من أبيه مقام الجمع الأحدى 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 الفلسفى [2].

بالإضافة إلى ذلك فمحمد البكرى صاحب "هداية المريد إلى الطريق الرشيد" و"معاهد الجمع فى مشاهد السمع" الذى جاء فيهما ما يدل على أفكار وحدة الوجود والشهود، بل والحلول والاتحاد [3]. ومما يؤيد ما نقول تلك المصطلحات التى وردت فى

---

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

ذات وجه يلوح من خلف ستر الشـ ـيء فهـى المكشـوف وهـى المغطا
حسـنه أدهـش العقـول فحارت أخـذ الكـل بالظهـور وأعـطا
يتخـلى وتـارة يتـجلـى فنـرى فـى الوجود قبضاً وبسطا

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

* الجمع هو ألا تتفرق هموم العبد وإنما يجمعها، وتصبح 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 فى محل التفرقة " الفرق ". والفرق أيضاً أن يفرق العبد بين همومه وحظوظه وبين طلب موافقة الله.د. حسن الشرقاوى: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار، القاهرة، ط1، 1987، ص 108، 109.

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

3 ومما جاء فى هداية المريد:

شهـدنـاك فـى مـرآة كـل حقيقة تليـح لنـا فيـها الذى أنت تعلمه
وتهدى لنا منها قـلوباً تـوجـهت لتعرف ما يخـفـى المحب ويكتمه
وأعلمـتنا منـها بـوحدتك التى بها طلعت من مشرق الحق أنجمه
فلـما عـرفنـاهـا عـرفنـا توجهاً إليـك فـلا وهـم عليـنا نحكمه

ومما جاء فى معاهد الجمع:

شربـت من نغمات القدس كاساتى وقـام يرقـص نـاسـوتى بآلاتى
وكنـت فـى حان لاهوتى نشـاهده وشـاهـدى اليـوم ممحـو بإثبات

الغزى: الكواكب السائرة، ج3، ص 67، 68.

شعره مثل الجمع والفرق والبسط والقبض والطى والنشر والوتر والشفع واللاهوت والناسوت والفيض والتعينات والسر المحيط والسر البسيط والنفخ والأحدية والصمدية والهوية والعارف والحكمة وذات الذوات والولى والتخلل وأسماء الذات[1]. 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 فنائه بالذات الإلهية وهو نور ينبسط على القلب. أما القبض فالضيق والتبرم الذى يقع فيه الصوفى فى حالة الصحو وهو أول أسباب الفناء، والطى 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 ينكشف 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، ص229، 231- 233. محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص91- 94، 89، 90.

أن يكون نقطة من بحاره، ومازال هذا المجد يتنقل فى ذريته حتى ظهر فى شخص أبى الحسن البكرى[1].

ومع أن أفكار وحدة الوجود تبدو زاعقة فيما سبق فإن كيلانى يرى أن البكرى، وفى سبيل الوصول إلى غايته، قام بالهجوم على مذهب وحدة الوجود فى أماكن أخرى. ومن ثمّ ينتهى إلى أن شعره يقول بوحدة الشهود ؛ أى أنه يذهب مذهب ابن الفارض مع فارق عظيم، وهو أنه يقول بالحقيقة البكرية التى امتازت بها هذه العائلة عن غيرها، ولو أنه قال بمذهب الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود لفقد هو وأفراد بيته الميزة الوحيدة التى 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، وهى وراثته للحقيقتين المحمدية والبكرية. ومن ثم أضاف إلى جانب الحب الإلهى حب آل الصديق والتفانى فى الإقبال عليهم والإخلاص لهم، وصبغ فخره بنسبه بصبغة تصوفية وجعل نفسه منبعَ الأسرار الإلهية ومشرق المعارف الربانية وصِدِّيق وقته وإمام عصره[2].

---

1 مما يدل على إضافته الخمرة البكرية قوله:

وإذا أديرت خمرة بكرية ... أذِّن وقل لا عاش من لا يستقى

ومما يدل على تأثره بمعانى شعر ابن الفارض:

أنا يعقوب هواها فارحموا ... من تفانى فى الجمال اليوسفى

وهو شبيه بقول ابن الفارض:

لو أسمعوا يعقوب ذكر ملاحة ... فى وجهه نسى الجمال اليوسفى

ومما نظمه فى الحقيقة البكرية:

هو الجمع فى عين الشهود بلا مرا ... تجلى بأنواع من الفيض بالأمر
هو الملكوت الواسع المطلق الذى ... تعالى عن الأوهام والذهن والفكر
هو الرحموت الجامع الكل فى العلا ... ومرشد أرباب الهدى سبل الذكر
هو العين من عين لعين تنقلت ... وعين هداه قد أفاضت على البحر
هو المركز النورى فى كل حضرة ... وجامع ملك الكون فى قبضة الأسر
هو الكل والكل العظيم جميعه ... بباطنه كالدر فى مهمه قفر

محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 78، 79، 98 – 100، 107.

2 مما هاجم فيه مذهب وحدة الوجود قوله:

أطلقوا وحدة الوجود وقالوا ... كل شئ هو الإله البارى
يا لقومى أما لطه نصير؟ ... غاب من لم يكن من الأنصار

وقال فى قصيدة أخرى:

حلول مُحال، واتحاد مخالفٌ ... لوحدته فالوصف فيه تلونا

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 وجده ووحدته الصوفية بنفس التعبيرات واستعمل نفس الألفاظ التى كان يستعملها ومن أهمها اللاهوت والناسوت، وإن لم يكن يفهم منهما ما فهمه الحلاج من أنهما يدلان على طبيعتين مختلفتين يمكن أن تحل إحداهما فى الثانية. وأخذ من الأفلاطونية الحديثة نزوعها إلى " الإشراق " واعتمادها 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 يتكئون فى تصوفهم على عقولهم أكثر مما يتكئون على عواطفهم وقلوبهم، فيأبون إلا أن يصلوا إلى الذات الإلهية عن هذين

وقوله:

ليس فى مظهر يحل حبيبى هو أعلى قدراً وأبهى كمالا
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 بوحدة الشـ ـهود 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.

فقالت بأفق العبد صديق وقته ومن ملأوا الأدوار جوداً وأنعما
إمام بنى الصديق فى الوقت مطلقاً ومن أتقن الأسرار علماً وأحكما
ومن جاء فى العصر الأخير لتنتهى به رتب التدوير كيسا وتختما

محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 51، 86 - 88، 100، 101، 104، 105.

الطريقين فى وقت معاً، بينما يعتمد صوفى 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 فى غيبته عن عقله ونفسه، بحيث إذا عاد إليه عقله شعر بوجوده الذاتى الذى يستقل به عن الذات الإلهية [1].

من ناحية أخرى نعلم أن محمد البكرى كان من تلامذة ابن عربى فى شبابه [2]. على أنه تعرض لتشكيك "بعض الحسدة " فى 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 عربى والاقتراب من أفكار ابن الفارض ؟. واعتقادنا أنه لم يتخل تماماً عن فكرة وحدة الوجود، وإن طوّرها فى إطار قوله بوحدة الشهود التى يمكن القول إنها لم تكن فى حقيقتها إلا فى إطار مذهب وحدة الوجود، ولكن على النمط البكرى

---

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

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

3 عبد الرءوف المناوى: الكوكب الدرى فى 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 مناجاته[1] وأقواله عن الفناء والبسط والسفر والعبودية والطواف بالقلب والعارف..إلخ [2]. وهكذا دمج المناوى فى ترجمته له بين الوحدتين عنده "فصار كيمياء السعادة وإكسير أهل السادة، قبلة الوجود، أحد أركان الشهود، مرآة الشاهد والمشهود"[3].

على كلٍّ صاغ محمد البكرى آراءه السابقة فى أساليب جديدة وقرَّبها 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 الشعرانى من قبل على شهرة ومكانة رغم تصوفه الفلسفى، حظى البكرى على شهرة ومكانة لا تقل عنها، وحيكت عنه الكرامات ووضعت عنه المؤلفات[4].

---

1 ومن مناجاته: " اللهم اجعل قلبى مرآة تجلياتك الصمدية ولسانى ينبوع حقائقك الأحدية وأركانى جنة تنزلاتك الواحدية وكلى مطلع شموس أنوارك وجميعى مجمع بدايع أسرارك.. اللهم إن أستغفرتنى عنى وأخذتنى منى وأذهبت أثارى وجعلت عدم الشعور شعارى فإليك لا إلى.. إلهى وكفانى فنا أن الفنا لو أرادنى ما أحبونى وبقا أن فنائى بك يشهدنى.. غير أن أنواع الموجودات بحقوقها تطالبنى وبألسنتها تخاطبنى، إما لحسبانها 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 يبكونى فيك فنيت أو بقيت 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 لابد لك منه " و "شتان بين عابد يريد فزيد وعابد فنيت 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 14ب. والإكسير "شىء يوضع قليله على النحاس فيصير ذهباً وعلى الرصاص فيصير فضة. وقد اشتهر فى الكيميا 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 محبة عظيمة وصار يرسل فى كل سنة مقداراً له جرم من الذهب.. ومن كراماته.. أن سيدى على وفا قال فى ملأ 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، 32ب، 33 أ، 34ب، 35 أ. محمد سيد كيلانى: مرجع سابق، ص 98،111.

القرن السابع عشر واستمرار صعود التصوف الفلسفى فى 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 " التى وإن كانت تثبت استقلال الله عن خلقه، إلا أنها تدل على اتصاله بهم اتصالاً مطلقاً، وأن هذا جرَّ الصوفية فيما جرهم إلى القول بفتوة إبليس وفرعون فى متابعة لابن عربى[1]. ورغم وجاهة ما سبق، لنا أن نتساءل عن مدى دقته.

بداية نستطيع القول إن اهتمام العثمانيين بالتصوف استمر فى القرن 17م ومن ثمّ نجد الكثير من الأسماء التى تدل على ذلك[2]. وفى الوقت نفسه نلاحظ استمرار قوة وجود الفكر الصوفى الفلسفى فى الحجاز والمغرب وبلاد الشام التى استمرت كأبرز المناطق اهتماماً بالفكر الفلسفى الصوفى، وخاصة فكر ابن عربى[3]. هذا وإن استمر إنكار بعضهم عليه وعلى ابن الفارض.

أما مصر فحفلت بعشرات من أتباع ابن الفارض وابن عربى ومنهم زين العابدين المناوى ت 1022هـ/ 1613م وله " تآليف كثيرة منها شرح على تائية ابن الفارض وشرح المشاهد لابن عربى". أما أحمد الشناوى ت1028هـ/ 1618م " الأستاذ الكامل.. ترجمان لسان القوم" فتلقى فى تعليمه "رسالة فى الوحدة الوجودية، وتمكن حاله واشتهر مقاله.. وكان يقول لا يدخل النار من رآنى يوم إلى القيامة ومثل هذا الكلام لا يتكلم إلا عن إذن إلهى". أما حجازى الواعظ الخلوتى ت 1035هـ/ 1625م فاشتهر " بالمعارف الإلهية..

---

1 ماسينيون: مرجع سابق، ص 43. ويذكر البعض أن ابن عربى قال بأن فرعون "مات طاهراً مطهراً " طالما أن " كل عابد شيئاً فهو عابد لله ". عبد المتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام، مكتبة الآداب، القاهرة،1996، ص211.

2 وهكذا ترجم يحيى الشهير بنوعى ت 1007 للتركية فصوص الحكم " برسم السلطان مراد ". أما إسماعيل الأنقروى المولوى ت 1042 " ساح وجد فى طريق المولوية إلى أن أكمل الطريق.. وله بالمثنوى إلمام كلى وله عليه شرح نفيس.. وله تآليف منها شرح التائية ". أما عبد الله الرومى ت1054 فله مؤلفات " منها وهو أجلها شرح على الفصوص وعلى التائية ". المحبى: خلاصة الأثر، ج1، ص 5، 16، 418. ج3، ص 86.ج4، ص 475.

3 المصدر السابق، ج1، ص25، 34، 46، 428. ج2، ص130، 347.ج3، ص16، 200، 474.ج4، ص 28، 80، 478- 480.

وله والسراج الوهاج فى إيضاح رأيت ربى وعليه التاج". أما رضى الدين الهيتمى 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 ت1088هـ/ 1677م فكان من أتباع ابن عربى البارزين[2]. أما أبو المواهب البكرى ت 1037هـ/ 1627م فله ديوان اسمه "ترجمان العوارف" ومعظم شعره فى التصوف والحب الإلهى[3]. أما أوليا جلبى إبان وجوده فى مصر 1672-1680م فعكس تماماً مدى احتضانها آنذاك لفكر ابن الفارض، حيث تحدث عن تكيته واصفاً - كالنابلسى- 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 المصريين [4].

---

1 المصدر السابق، ج1، ص244، 245. ج2، ص167، 199. ج3، ص 123. ج4، ص175، 359.

2قال 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 يأتيه 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، ص 115.

4 " ويجتمع فيها بعد صلاة الجمعة أكثر من خمسة آلاف رجل فيتلون سورة الكهف والأوراد والأذكار.. ثم يشرع الحفاظ.. حتى إذا أتموا تلاوة الأعشار بدأوا فى إنشاد قصيدة لعمر بن الفارض بصوت واحد حزين على نغمة الحجاز العشاق.. ويشتد 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 جلبى: سياحتنامه مصر، ت: محمد على عونى، تقديم: د.أحمد فؤاد متولى، دار الكتب والوثائق، القاهرة، 2003، ص320، 587.

واللافت للنظر آنذاك أن الطرق أوغلت فى الأخذ ببعض الأفكار والمصطلحات الفلسفية فى أورادها وتعاليمها، ونستطيع أن نضرب على ذلك مثالاً بكتاب " النصيحة العلوية ". فبالإضافة إلى ما ورد فيه من أقوال مشاهير الصوفية.. فإنه فى مدحه للصوفية يستعين بما قاله ابن عربى وكذلك يستعين بكلامه فى الحديث عن أن الأحمدية من أحسن فقراء العصر[1]. وفى إطار ترجمته لأصحاب الطرق المهمة، أوضح المناوى النزعات الصوفية الفلسفية لأصحابها، ومنها الطريقة البرهامية [2].

ويعتبر محمد بن عبد الرءوف المناوى ت1031هـ/ 1621م أشهر شخصية ظهرت فى ذلك القرن من حيث اعتقاد ابن عربى وابن الفارض وغيرهما، وتصنيفه العديد من المؤلفات فى ذلك ومنها " شرح على منازل السائرين" و"فتح الحكم بشرح ترتيب الحكم" [3] بالإضافة إلى " الكواكب الدرية " الذى ترجم فيه لهؤلاء بما يعكس إيمانه بهم. ونستطيع القول إن اعتقاد المناوى لهذا الفكر على خلاف أجداده قبل الغزو العثمانى كان يعنى أن تطوراً مهماً قد حدث[4]. وهو يلخص لنا موقفه بالقول: " والحاصل أنه اختلف فى شأن صاحب الترجمة [ابن عربى] والعفيف التلمسانى والقونوى" وأن البعض رماهم بالكفر، على حين نسبهم البعض إلى القطبانية " وكثرت التصانيف من الفريقين فى هذه القضية ". أما موقفه القوى، والذى فاق فيه شيخه الشعرانى، فيتضح فى قوله: " ولا أقول كما قال بعض الأعلام سلم تسلم والسلام بل أذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم، ويُحَرَّم النظر فى كتبهم على من لم يتأهل لتنزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة، وقول بعض جهبذة الفقه والأثر، ولا يؤول إلا كلام المعصوم، غير معتبر وإن جل قائله. كيف وهو رضى الله عنه [ابن عربى] ملأ كغيره كتبه الفقهية والحديثية بتأويل النصوص والوجوه، واعتنى عليه بالجمع بين الكلامين المتناقضين وتنزيل الخلاف على حالين ". وفى هذا الإطار أورد سوء خاتمة من لا يعتقد ابن عربى وابن الفارض. وقد استمر على موقفه السابق فى ترجمته للجنيد الذى كرر قول ابن

---

1 على نور الدين الحلبى الأحمدى: سيرة سيدى أحمد البدوى (النصيحة العلوية فى بيان حسن طريق السادة الأحمدية) تحقيق: عبد الرحمن حسن، عالم الفكر، ط1، 1998، ص69،105.

2 وفى هذا الإطار تحدث عن أن إبراهيم الدسوقى " كان عظيم الشطح " وأورد بعض أشعاره التى تدل على ذلك. عبد الرءوف المناوى: الكواكب الدرية، ج 2، ص 5، 14، 15.

3 المحبى: خلاصة الأثر، ج2، ص 416.

4 ومن ذلك أن يحيى الحدادى المناوى ت 871هـ " كتب خطه فى واقعة ابن عربى وتبرأ من كتبه ومطالعتها ". السخاوى: الضوء اللامع، ج10، ص256. ج11، ص 5، 6.

عربى بأنه "سيد هذه الطائفة " وأبو يزيد البسطامى الذى اعتبره " أشهر من أن يذكر وأعرف من أن يعرَّف.. 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 بسلطان العاشقين المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد شعراء عصره على الإطلاق.. وناهيك بديوانه الذى اعترف بحسنه الموافق والمخالف والمعادى والمحالف.. وقد اعتنى بشرحها جمع من الأعيان.. غير متعقبين ولا مبالين بقول المنكرين الحساد شعره ينعق 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 والمعاقد 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 اصطلح عليها متأخرو أهل الطريق غيرة عليها حتى لا يدعيها الكذابون، فاصطلحوا على الكناية عنها بتلك الألفاظ المُوهمة خلاف المراد، غير مُبالين بذلك لأنه لا يمكن التعبير عنها بغيرها ". وفى هذا الإطار أشار إلى أن الناس "تفرقوا فيه شيعاً وسلكوا 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، ج1، 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 ضيعة والانتقاد حرمان.. أما المنكرون عليه فـ" فريق قصد بإنكاره تنفير الناس عن مطالعة كلامه لما اشتمل عليه من المشكلات.. فلم يقصدوا بإنكارهم خطا نفسانياً بل سلامة الناس من السقوط فى تلك الطامات كماهو مشاهد من حال كثير ممن اعتقده وأكب على مطالعة كتبه، فوقع فى الخطأ والخطل، حتى ضل وأضل.. وفريق قصد بالإنكار عليه وعلى أتباعه الانتصار لحظ نفسه.. فحملته حمية الجاهلية على معاكسته، فبالغ فى خذلانه وخذلان أتباعه ومعتقديه، وقد شوهد عود الخذلان والخمول على هذا الفريق وعدم الانتفاع بعلومهم وتصانيفهم على حسنها ". المناوى: الكواكب، ج1، ص 665 – 667. ج 2، ص 159، 160، 166– 185.

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

وفى إطار ترجمته لبعض أتباع ابن عربى وابن الفارض نجده وقد ترجم لصدر الدين القونوى ومحمد بن وفا الشاذلى ت765هـ ومحمد بن زغدان القاهرى المالكى ت 882 ومحمد بن عبد الدايم الأشمونى المالكى ت 881 وإبراهيم المواهبى الشاذلى الذى " لما احتضر أتاه محمد المغربى فقال له: ما تشهد؟ قال وحدة مطلقة! قال: هنيئاً لك! فصعدت روحه فوراً ". كما ترجم لزكريا الأنصارى ودمرداش المحمدى ت حوالى 929هـ وإسماعيل الجبرتى وأبو الفضل الأحمدى ت 942 الذى 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 المغربى الشاذلى القائل: " طريق القوم مبنى على شهود الإثبات، وعلى ما يقرب من طريق المعتزلة فى بعض الحالات، وهى حالة شهود غيبة الصفات فى شهود وحدة جمال الذات حتى كان لا صفات. وهذه الحالة وإن كان غيرها أرفع فهى غزيرة المرام، شديدة الإلهام، موقعة فى سوء الظن بالسادة الكرام، لشبهها بمذهب المعتزلة، ولا شبهة فى تلك الحالة، فليتنبه السالك لذلك ويحترز من الوقيعة فى القوم، فإنها من أعظم المهالك " وعلى بن غانم المقدسى ت 1004 الذى " شهد الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة "[2].

والمناوى تظهر لديه هذه النزعة الصوفية الفلسفية فى الكثير من كتاباته الأخرى ومنها

---

1 المناوى: الكواكب، ج1، ص 110، 114، 161- 164، 344. ج 2، ص 162- 165.

2 المصدر السابق، ج2، ص 193. ج 3، ص66 - 68، 145- 147، 175-179، 185، 202. ج4، ص16، 31، 50، 51، 53، 106، 126، 154.

كتاب " الأدعية " الذى تضمن الكثير من نزعته 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، والأَولى 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 يجيز معجزة النبى كرامة للولى، ومنهم من ينفيه، 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 لبُهت السامع وذُهل"[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 متكثر فى باطن كل حق وكثرة كل متوحد فى ظاهر كل حقيقة، ثم وحدة الظاهر والباطن حتى لا يخفى علىّ غيب كل ظاهر ولا يغيب علىّ خفى كل باطن، وأن تشهدنى الكل فى الكل". وفى الثالث " أسألك بالسر الذى جمعت به بين المتقابلين أن تجمع علىّ 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 بالهيبة وباطنى بالرحمة.. واكنفنى فى ذلك كله بغواشى الإشراق". وفى الثلاثين"رب أفض علىّ شعاعاً من نورك يكشف عن كل مستور فىّ حتى أشاهد وجودى كاملاً من حيث أنت ناقصاً من حيث أنا، فأتقرب إليك بمحو صفتى منى كما تقربت إلىّ بإفاضة نورك علىّ ". عبد الرءوف المناوى: كتاب الأدعية الصوفية (المطالب العلية فى الأدعية الزهية)، تحقيق: د. عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولى، القاهرة، ط1، 1996، ص67 - 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 أجلّ المقامات عند ابن عربى.

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

لم يفت المناوى أن يتابع شيخه الشعرانى فى التقريب بين أهل الفقه والأصول، وبين أهل التصوف، وأن كلاً منهم يُكمل الآخر، مع الأسبقية للمتصوف[1]. وعلى كلٍ " بقدر وجوه الحسن يُقضى بتحدد الاستحسان وحصول الحسن وكل مستحسن. فمن ثم كان لكل فريق طريق: فللعامى تصوف دوَّنه المحاسبى رضى الله عنه، وللفقيه تصوف رامه ابن الحاج فى مدخله، وللمُحدِّث تصوف حاوله بن العربى فى سراجه، وللعابد تصوف دار عليه الغزالى فى منهاجه، وللمُتريِّض تصوف نبه عليه القشيرى فى رسالته، وللناسك تصوف حواه القوت والإحياء، وللحِكمة تصوف أدخله ابن عربى رضى الله عنه فى كتبه، وللمنطقى تصوف قام الشاذلى رضى الله عنه بتحقيقه، فليعتبر كل بأصله "[2]. وفى الإطار السابق تابع الدعوة لإبعاد العامة عن تصوف الفلاسفة " لأن الحكيم ينظر فى الوجود من حيث حقائقه فهو قائم بالتعقل وذلك يُخل بالاتباع إلا لذى فطرة سليمة وأحوال مستقيمة وفكرة قويمة فيتعذر السلوك عليه للعوام". وعلى حين أكّد على خطورة تكفير أحد من أتباع التصوف الفلسفى.. أشار إلى أن " الهالك بهذه الطائفة أكثر من الناجى وقد ابتلاهم بالخلق ليرفع مقدارهم ويكمل أنوارهم ويحقق الميراث فيهم ليؤذوا كما أوذى من قبلهم ويصبر كما صبروا، ولو كان أطباق الناس على تصديق الولى والكمال فى حقه لكان الأنبياء عليهم السلام أولى بذلك "[3]. أما اهتمامه بالملامتية فجاء أيضاً من خلال تصويرهم على أنهم من أصحاب التصوف الفلسفى[4] وهو أمر لا يمكن فصله عن حقيقة

---

1 وهكذا كتب " الفقيه ينظر من حيث ثبوت الحكم الظاهر، والصوفى من حيث الحقيقة فى عين التحقيق ولا نظر فيه للفقيه حتى يتصوف. والأصولى يعتبر حكم النفى والإثبات فقط.. أما المتكلم فى 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 أخطاؤه أقرب من إصابته وضلاله أسرع من هدايته إلا أن ينتصر على مجرد النقل المجرد عن الإيهام وإيهام ". المناوى: إرغام أولياء الشيطان، ورقة 12 أ و ب.

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

3 وأضاف أن " التوقف فى 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 فى إدخال ألف كافر بشبهة فى الإسلام ولا الغلط فى إخراج مؤمن واحد منه بشبهة ظهرت منه ". المناوى: إرغام أولياء الشيطان، ورقة 13 أ و ب، 14 ب.

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

اشتداد ساعدهم آنذاك فى مركز الدولة العثمانية وارتباطهم التدريجى بالمولوية منذ القرن الرابع عشر [1]. 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 – 1640م) وظهر منتقدين كثيرين لها وللتصوف (منهم قاضى زاده واعظ مسجد أيا صوفيا وواعظ مسجد الفاتح الشيخ ولى، ومعلم طائفة الإنكشارية دركن، وأيَّد 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 الإيمان ". 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 التدريجى [2]. 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 تغيُّر فى الدولة العثمانية فى ظل جهود الإصلاحات التى أحرزت بعض التقدم، لاسيما فى عهد السلطان مراد الرابع، ثم فى عهد أسرة كوبريللى (1656- 1683م) [3]. وفى هذا الإطار سحبت الدولة العثمانية ـ مؤقتًا ـ بعض تأييدها لرجال الدين عامة، وخاصة أتباع التصوف الفلسفى، وهو ما سيترك 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 الباقى جلبنارلى: المولوية بعد جلال الدين الرومى، ص 137، 245.

2 المرجع السابق، ص257، 259 – 261، 269، 270، 387.

3 للمزيد: قيس جواد العزاوى: الدولة العثمانية.. قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 1994، ص 40 – 42.

الخمول سرعان ما تحول لحالة من " النشاط " وكان ذلك يعود إلى نمو الطريقة الخلوتية – لا نشأتها – وكذا تأثير مصطفى البكرى الدمشقى الخلوتى ت 1162هـ/ 1748م الذى كان له تأثيره الكبير على مصر آنذاك [1].. هذا بالإضافة إلى البروز الواضح للبيت الوفائى [2].

كان مصطفى البكرى تلميذا لعبد الغنى النابلسى وقرأ عليه من مؤلفات ابن عربى التدبيرات الإلهية والفصوص ومواضع متفرقة من الفتوحات المكية. وعندما تلقن طريق الخلوتية عن الشيخ عبد اللطيف الحلبى الخلوتى فإنه " لقنه الأسماء وعرفه حقيقة الفرق بين الاسم والمسمى ". وفى هذا الإطار كتب البكرى العديد من المؤلفات ومنها " شرح على حزب الشعرانى " و " شرح على صلاة محيى الدين الأكبر والنور الأزهر قدس سره " و " شرح على صلاة محمد البكرى " و " شرح على بيت من تائية ابن الفارض " و"الهبات الأنورية على الصلوات الأكبرية ". وقد زار مصر لمرات عديدة أولها صحبة رجب باشا حوالى عام 1129هـ " وأقام بها مدة، وأخذ عنه بها خلق كثيرون أجلهم النجم محمد بن سالم الحفنى (الحفناوى)"، وفيها زار السيد البدوى وأخذ فى دمياط عن محمد البديرى الدمياطى (ابن الميت) " وقرأ عليه الكتب الستة والمسلسل بالأولية وبالمصافحة وبلفظ أنا

---

1 جانب جران الصواب حين رأى أن تأسيس الطريقة الخلوتية فى مصر يعود إلى منتصف القرن 18م على يد مصطفى البكرى. ورغم اهتمامه بنمو الخلوتية فى مصر والشام ومركز الدولة العثمانية، وأنه فرَّق بين تصوفها والتصوف الشعبى (الطرقى).. إلا أنه لم يتنبه لعلاقتها بالفكر الصوفى الفلسفى، ومن ثم اعتبر أن التطور الفكرى فى مصر، والذى كان يتمثل فى أحد أبعاده فى نمو الطريقة الخلوتية، إنما كان وليد هذه الفترة فقط التى – وعلى حد قوله – شهدت " صحوة دينية عظيمة " و"حركة بعث". وعنده أيضاً أن الطرق مارست "نشاطاً مكثفاً آنذاك، فارتفع عدد أعضائها، ولعبت أدواراً هامة فى الحياة الثقافية والاجتماعية، خاصة فى الفترة من 1760 – 1790 التى كانت " قمة النشاط ". على أن تتبع تطور التصوف الفلسفى وعلاقته بالتصوف الطرقى، وجذور تطور علم الحديث والتفسير وكتابة المقامة، وكذا الانتماء إلى الطرق الصوفية.. إلخ تجعلنا بحاجة إلى القول بأن ما ذهب إليه – بخصوص بداية النشاط فى الحياة الفكرية المصرية ومراحل التطور فى التصوف – يحتاج إلى مراجعة. وأخيراً فإذا كان جران قد أجاد فى مراهنته على التطورات الاقتصادية فى مصر، فإنه تجاهل تأثير "العوامل الخارجية " الخاصة بأوضاع الدولة العثمانية وموقفها من التصوف فى 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 صبرى الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى 1517– 1798، دار التقوى، بلبيس، ط1، 1994، ص 38.

أحبك"، ثم زارها بعدها لمرات عديدة سنوات 1133 و 1148 و1149 و1160هـ وانتشر ذكره وزاد عدد تلاميذه [1] خاصة فى مصر [2] وإن كان أشهرهم هو محمد بن سالم الحفناوى الشافعى الخلوتى ت 1181هـ/ 1767م.

كان الحفناوى فى البداية "يتردد إلى زاوية سيدى شاهين الخلوتى بسفح الجبل ويمكث فيها الليالى متحنثاً ". ومن الطبيعى أن نربط بين ما سبق وقلناه عن علاقة ذلك بانتماء صاحب الزاوية إلى ابن عربى والتصوف الفلسفى. ومع أن الجبرتى أورد شيوخ الحفناوى –شيخ الخلوتية 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 أسراره 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 كلٍّ 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 المثانى ". وعند عودته إلى مصر " أحيا طريق القوم بعد دروسها، وانقذ من ورطة الجهل مهجاً من غى نفوسها " [3]. وفى 1160 هـ/ 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 الزوابل تلقاه.. ومعه خلائق كثيرون من علماء مصر ووجوه أهلها، وأقام هناك وهو مقبل على الإرشاد والناس يهرعون إليه مع الازدحام الكثير "[1].

فى ظل ما سبق احتضنت مصر عدداً لا بأس به من أتباع الفكر الصوفى الفلسفى، فأخذت أعدادهم فى النمو، وخاصة أتباع الحفناوى – الذى وصل لمنصب شيخ الجامع الأزهر [2] – ومنهم حسن الشبينى الفوى ت1183هـ/ 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 كمحيى 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 كفهمه، 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 والمنتمين 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 ت1184هـ/ 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 محيى الدين والغزالى" [3]. أما على بن عبد الشكور الحنفى ت 1206هـ/ 1791م الذى ارتبط بعلاقات وطيدة مع الشيخ العيدروسى وكانت له " مؤلفات حسان وكلها على ذوق أهل العرفان منها المنظومة التى تعرف بالصلاتية عجيبة وشرحها مزجاً كأصلها على لسان القوم ". على أن الناس اختلفوا فى ابن عبد الشكور " فمنهم من يصفه بالبراعة والكمال، وأولئك الذين رأوا كلامه فبهرهم نظامه. ومنهم من يصفه بالحلول عن ربقة 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 الوفائية 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 الزبيدى ت 1205هـ/ 1790م بقصيدة منها: هو روح الإله فى كل مجلى هو تاج الجمال للعلياء [3].

وممن عاش فى مصر فى القرن الثامن عشر وانتمى للتصوف الفلسفى، عمر الفتوشى التونسى (ابن الوكيل) ت 1175هـ / 1761م الذى جاءها عام 1154هـ وتلقى العلم على مشايخ منهم محمد الحفناوى " وألف رسالة فى الصلاة على النبى 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 فى منزله فكان أنيساً له فى سائر أحواله وأكيله ونزيله. قال: اختبرته حق الاختبار فلم أجد له إلا لساناً وهو مثار. وبعد أشهر تبرم عن ملازمته وأتخذ له حجرة فى الحرم وعزل نفسه عنه فالتزم وحكى لى من أموره أشياء غريبة والمترجم معذور فإن سادتنا المغاربة ليس لهم تحمل فى 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 فى كل قليل ". عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار، ج2، 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:

إذا لم يك المهدى هذا تيقنوا بطلان ما قد يزعمون فلا مهدى

ومما مدحه به الصبان:

بعبير سرك تعبق الأقطار وبنور وجهك تشرق الأمصار

وقوله:

تتروح الأرواح إن ذكر اسمه وإذا تجلى تنجلى الأبصار

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 الكردى، فألف "رسالة الحكم" التى ذكر أن سبب تأليفه لها إنما لرؤيته ابن عربى فى المنام. وقد شرحها خليفته عبد الله الشرقاوى 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 الحنفى [1]. وهناك أحمد الجزولى السوسى ت 1197هـ/ 1782م الذى " أقام بمصر مع كمال العفة والديانة وسلامة الباطن والانجماع عن الناس مع صفاء الخاطر والذوق المتين والميل إلى كتب الشيخ الأكبر والشعرانى" [2]. ومحمد بن سيرين الشافعى ت 1220هـ/ 1805م الذى قدم القاهرة من القدس " فقرأ القرآن واشتغل بالعلم"، ثم اتصل بمحمود الكردى " فلقنه الذكر ولازمه وحصلت له منه الأنوار.. وألبسه التاج وجعله من جملة خلفاء الخلوتية.. وأخبرنى بعض من صحبه أنه يفهم من كلام الشيخ ابن العربى ويقرره تقريراً جيداً ويميل إلى سماعه " [3]. وعبد الرحمن العيدروسى ت 1192هـ/ 1778م " نزيل مصر " الذى استقر بها مع أولاده وأسرته منذ 1174هـ وأقام علاقات وثيقة مع آل وفا وخاصة عبد الخالق الوفائى الذى " أحبه كثيراً ومال إليه لتوافق المشربين وألبسه الخرقة الوفائية وكناه أبا المراحم.. وأجازه أن يكنى من شاء ". ويروى الجبرتى بعض أشعاره التى اختلطت فيها أفكار وحدة الوجود بالحلول ومنها:

---

1 ولد الكردى 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 الخلوتية.. ولما قدم شيخ شيخه السيد مصطفى البكرى لازمه وأخذ عنه كثيراً من علم الحقائق ". وذكر الكردى أنه "رأى الشيخ محيى 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 فعلمت أنه أمر إلهى فكتبتها فى لمحة يسيرة.. كأنما 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 صنيعها "للشرقاوى والرافعى لشرحها 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، ج 2، ص 113.

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

تجلى وجود الحق فى كل صورة ... لذا هو عين الكل من غير ريبة
تجلى بنا المولى فنحن مظاهر ... لوحدته العليا فجل فى طريقتى
وما ثم غير باعتبار ظهوره ... بقاص ودان جل مولى الخليقة
أخى أثبت الأعيان وانف وجودها ... وذق وحدة راقت لأهل الحقيقة
وقل ليس مثل الله شىء وأنه السـ ... ميع البصير أشهده فى كل ريبة
ونزه وشبه واعرف الكل كى ترى ... عرائس 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 كلٍ " 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 أسانيده 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 بالشريعة الغراء والحنيفية السمحاء ليس فيها تكليف بما لا يطاق وكانت خير الطرق" [2] كما أورد بعض ما قيل فى مدح شيخها محمد الحفناوى [3]. وفى

---

1 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 ... وهو حق فى الحقيقة
كل من يفهم هذا ... حاز أسرار الطريقة

عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار، ج2، 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 وارتوى بسلاف ... من كؤس الشهود مصطفوية
فغدا هائماً بسر التجلى ... 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 الصوفى الفلسفى وهو ما يظهر من ترجماته التى أوردها وعرضنا لبعضها، والتى نقد فى أحدها عند المغاربة أنهم " ليس لهم تحمل " فى سماع كلام أتباع التصوف الفلسفى " لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة ولم يدخل على أذهانهم نوادر أهل العرفان ولا تسوروا حصونها المنيعة " [1] وهو ما يعنى أنه اعتبرهم أيضاً من أتباع الطرق "الشعبية " فقط. كما يظهر فى استشهاده ببعض أبيات ابن الفارض واحترامه لابن عربى، وترجمته لجده الأعلى" القطب الكبير.. إسماعيل بن سودكين الجبرتى تلميذ الشيخ ابن العربى". وعلى كلٍ ففى حين حمل ضد من رفضوا التصوف الفلسفى فى القرن الثامن عشر ونقدهم [2].. فإنه مدح من ترجم لهم – حتى من غير المصريين – ممن اعتنقوا هذا الفكر، ومنهم عبد الله بن جعفر بن علوى اليمنى ت 1160 هـ/ 1747م [3].

وفى القرن الثامن عشر أيضاً استعان بعض مفسرى القرآن بفكر التصوف الفلسفى، وخاصة ابن عربى. ومن أمثلة ذلك سليمان العجيل (ت 1204هـ / 1789م) فى "الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية " حيث استعان أحياناً بتفسير

---

1 جاء ذلك عند ترجمته لعلى بن عبد الشكور الحنفى الطائفى ت 1206هـ الذى زار مصر وكانت له "مؤلفات حسان وكلها على ذوق أهل العرفان منها المنظومة التى تعرف بالصلاتية " والتى انتشرت فى المغرب لكن اختُلف حولها هناك " فمنهم من يصفه بالبراعة والكمال وأولئك الذين رأوا كلامه فبهرهم نظامه، ومنهم من يصفه بالحلول عن ربقة الانقياد ويرميه بالحلول والاتحاد ". وعلى كل يرى الجبرتى أن الطائفى "إن شاء الله تعالى مبرأ مما نسب إليه " ثم يقول: " إن سادتنا المغاربة ليس لهم تحمل فى سماع كلام مثل كلامه لأنهم ألفوا ظاهر الشريعة ولم يدخل على أذهانهم نوادر أهل العرفان ولا تسوروا حصونها المنيعة ". الجبرتى: عجائب الآثار، ج2، ص 353 – 355.

2 ومن ذلك قوله عن محمد بن بدر الدين الشافعى ت1182هـ:" له ميل لعلم اللغة.. غير أنه كان كثير الوقيعة فى الشيخ محيى الدين بن عربى قدس الله سره وألف عدة رسائل فى الرد عليه ". كما كان "يباحث بعض أهل العلم فيما يتعلق بذلك "وبدورهم كانوا " ينصحونه ويمنعونه من الكلام فى ذلك فيعترى تارة وينكر أخرى ولا يثبت على اعترافه ". وفى إطار موقفه المؤيد للتصوف الفلسفى يقول: "وبلغنى أنه ألف مرة رسالة فى الرد عليه فى ليلة من الليالى 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 وهيئته عن رثاثة ". الجبرتى: عجائب، ج1، ص 404، 506.

3 وما أورده من شعره: وقد جاء وجه الحق بالحق وانجلى بنور اتحاد عندنا الخلق والأمر فلا شىء غير الله فى كل ما ترى وآياته فى كل مجلى به زهر وما هذه الأكوان إلا مراتب لوحدته اللاتى هى القل والكثر الجبرتى، عجائب الآثار، ج 1، ص 214، 215.

ابن عربى لبعض آيات القرآن، كما أورد بعض " الفوائد " المُستقاة من فهمه لمغزى بعض الآيات [1].

وإذا كنا عرضنا لنموذج الطريقة الأحمدية فى 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 اتجاهاً مختلفاً، ولكنه يحوى العـديد 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 الفلسفى[2].. 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 استعانته بابن عربى فى تفسير سورة البقرة والظلم. سليمان بن عمر العجيلى الشافعى (الجمل): الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ج1، ص9. ج4، ص69، 408.

2 ومما 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 الألباب.. وتسامت عن انقباض يوقع فى الانكماش وسوء الظن.. وتناءت عن انبساط ينزل بصاحبه عن مقام الاحتشام والحياء ويئول 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 بالاشتغال بالعلوم والبحث، وهؤلاء إن استندوا إلى شريعة فهم المتكلمون وإلا فهم المشاؤن 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: المفاخر العلية فى المآثر الشاذلية، مكتبة الفجر الجديد، القاهرة، 1996، ص5،49.

استخدامه بعض مصطلحات من رفضهم، وهو ما تكرر فى حديثه عن القبض والبسط والفقد والوجد والمعرفة والعوام والخواص. وهو وإن ردد بعض ما ردده أتباع التصوف الفلسفى، إلا أنه أوضح خطورة الدخول فى هذا المجال، بل الإعتماد على ما نادى به الشاذلى ومن جاؤا بعده من شيوخ الطريقة. بالإضافة إلى ذلك أشار إلى أن جلاء النفس "طريقة الجلا أو الإشراق " إنما يتم إما بتصفيتها تماماً من أمور الحياة وشهواتها والبعد عن الغفلات والهفوات، وإما يتم بـ"طريقة الإشراق والجلا ". وفى تناوله للطريقة الثانية أوضح أنها " قديمة حتى إنها كانت فى غير زمان الشريعة لأنها إنما هى صقل لمرآة النفس من غير زائد، وهى 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 الآبدين غير أن الاصطلاح قد انقرض فى هذه الأزمنة[منذ 824هـ] وارتفع إنتاجه حسبما دلت عليه العلامات وشهد به الاستقراء.. ولم يبق غير الإفادة بالهمة والحال فعليكم باتباع السنة من غير زيادة ولا نقصان، يعنى الجادة مع التزام الصدق "[1].

والواقع أن ما سبق يعنى أن المحلى أراد أن يبعد عن الشاذلى أى علاقة بالتصوف الفلسفى، رغم عدم صحة ذلك[2]. وعلى كلٍ فإن ذلك يضع أيدينا على حقيقة مهمة وهى أنه إذا كان القرنان 16 و17م شهدا استمراراً للتقارب والاندماج بين الطرق والتصوف الفلسفى، فإن القرن 18 شهد بروز الانفصال "النظرى" عن التصوف الفلسفى بين بعض أتباع الطرق وإن بقيت بعض مقولاته وأفكاره ماثلة "من الناحية العملية " فى كتاباتهم وسلوكهم !. ولعل هذا ما يفسر لنا بقاء واستمرار بعض أفكار التصوف الفلسفى حتى الآن – وخاصة شعر ابن الفارض – دون إعطاء أهمية تذكر للنظرية نفسها. ورغم وجاهة إرجاع البعض ذلك إلى طبيعة الشخصية المصرية التى لم تؤمن يوماً بالأفكار المتطرفة [3].. فإن ذلك يدعونا للتساؤل عن أسباب إيمان الكثيرين بهذا الفكر فى الوقت نفسه؟. على أنه بإمكاننا أيضاً أن نعزو ذلك فى الأساس إلى طبيعة التحولات فى

---

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

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

3 انظر عن هذا الرأى: د. عبد اللطيف حمزه: مرجع سابق، ص131.

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 سلطتها[1].

على أى حال فإن وجود الفكر الصوفى الفلسفى فى مصر منذ القرن السادس عشر عبَّر 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" اللآلئ الزاهرات والفصوص الفائقات" فى مولد الرسول ﷺ وهما من نظم محمد بن قمر الدين المجذوب ت922هـ و" مراتب الوجود وبيان حقيقة كل موجود " لعبد الكريم الجيلى ونظمها شعراً غرس الدين الخليلى، وضمنها مظاهر واجب الوجود فى أربعين مرتبة، و" شرح الحزب الأكبر لسيدى محيى 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 جمادى 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، ص363- 366. جلبنارلى: مرجع سابق، ص 64، 183، 272، 471.

عون وله أيضاً " تقديس الفؤاد من اعتقاد الحلول والإتحاد " و " شرح القصيدة الخمرية الفارضية " وسماه " الزجاجة البلورية فى شرح الخمرية " و" شرح تائية ابن الفارض " و" شرح المشاهد لابن عربى " لزين العابدين بن عبد الرؤف المناوى ت 1022هـ / 1613م، و" رسالة فى وحدة الوجود " لأحمد بن على بن عبد القدوس الشناوى ت 1028 هـ/ 1619م و " شذرة من ذهب من ترجمة سيد طى العرب" وهى رسالة فى ترجمة ابن عربى لرضى الدين الهيتمى ت 1041هـ/ 1631م و" الجامع الأزهر لما تفرق من ملح الشيخ الأكبر " لنور الدين على بن إبراهيم القاهرى ت 1044هـ / 1731م و" مشكاة الأسرار شرح حزب العارف بالله تعالى محمد وفا " لأحمد الدردير المالكى ت 1205 هـ / 1790م و"الجواهر السنية على العقائد المشرقية " لعبد الله الشرقاوى ت 1227هـ/ 181م و" صورة سؤال وجوابه يتعلق بالنور والظلمة والفرق بينهما" لمحمد بن الأمير السنباوى المالكى ت1232هـ/1816م و" اللوائح الأنورية والروائح الأنوارية فى مدح السيد محمد بن أبى الأنوار السادات الوفائى" لحسن البدرى، و" الحزب الأكبر للشيخ محيى الدين محمد بن العربى الحاتمى الطائى " شرحه حجازى بن محمد العباسى الأحمدى الخلوتى المعروف بالسنديونى وفرغ منه عام 1116هـ/ 1704م و" نور الدلالات لمشاهدة التجليات " للسنديونى أيضاً و" شرح الدور الأعلى " لمحيى الدين بن عربى لعلى ابن محمد الشافعى ت1166هـ/ 1753م و" الحقائق والإشارات" لحسن بن على 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 السباعى ت1221هـ / 1806م و" شرح على صلاة ابن عربى" لأحمد الجوهرى الخالدى الشافعى ت 1182هـ/ 1768م و" شق الجيوب عن أسرار معانى الغيوب وتجلى المحبوب فى أفق سماء القلوب " لمحمد بن شعيب الحجازى الأبشيهى الشافعى و" إفاضة الجود فى وحدة الوجود" لأبى المواهب أحمد الشناورى المصرى المعروف بالحنائى و" الجامع والسر اللامع " فى شرح فصوص الحكم لشهاب الدين أحمد بن عبد البر المنزلى. هذا وإن بقيت بعض الكتابات الرافضة لفكرة وحدة الوجود وفكر ابن عربى وغيره، ومنها " تفضيح 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 ت1182هـ/ 1768م[1].

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 لابد للمريد منه " و" ملخص كتب الأسرار الجفرية وشرح الشجرة النعمانية " و" دعاء سيدى محيى الدين بن العربى" و" إيضاح المقصود عن معنى وحدة الوجود " لعبد الغنى النابلسى. أما ابن الفارض فانتشرت قصائده وخاصة " تائيته " و" عينيته" 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 محيى الدين بن العربى " منقولة من كتاب عيون التواريخ للكتبى ت 764هـ و" الحكم الخفية والأنوار الجلية فى طريق

1حاجى خليفه: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، ج1، م1، وكالة المعارف الجليلة، استانبول، 1943، ص495. إسماعيل البغدادى: إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، مطبعة وكالة المعارف، استانبول، 1945، ج1، ص 108، 239، 296، 313، 350، 359، 401. ج2، ص 53، 230، 684. خير الدين الزركلى: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط8، 1989، ج1، ص 181، 262. ج 2، ص 169، 205. ج3، ص 28، 64، 195، 318. عمر رضا كحاله، معجم المؤلفين، مطبعة الترقى، دمشق، ج1، 1957، ص 185. ج7، 1958، ص 202. ج9، 1960، ص 100. 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 نُسَّاخ [1].

والخلاصة: أن أفكار ابن عربى وابن الفارض حظيت بقدر واسع من الانتشار فى مصر فى العصر العثمانى، من خلال العديد من الأتباع الذين إما أنهم نشروا تلك الأفكار ورددوها بين المصريين من خلال الأقوال والكتابات والأفعال ؛ وإما أضافوا إليها الجديد الذى يخدم أهداف بعضهم أحياناً. وبقدر ما كان للغزو العثمانى دوره فى ذلك، بقدر ما كان للمحيط الفكرى (العربى / الإسلامى) دوره أيضاً. على أن فكر ابن عربى وابن الفارض – والفكر الصوفى الفلسفى 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.