

التلوين والتمكين
عند سعيد الفرغاني

(ت 691 هـ ، أو 700 هـ)

دكتورة

فاطمة فؤاد

أستاذة الفلسفة المساعد

- مقدمة :

لا شك أن من سنن الله تعالى في كونه الاختلاف بين الناس وتلك حقيقة طبيعية ، فالناس مختلفون في طباعهم وعقولهم ومداركهم وألوانهم وألسنتهم ، وكذلك مختلفون في معارفهم واتجاهاتهم وأرائهم ومناهجهم ، وكل ذلك يؤكد قوله تعالى " ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم"(1) .

ومن ثم فإن من النواحي الروحية التي ما تزال مجهولة أو غامضة ، وكذلك بعض الشخصيات الروحية التي ما تزال مجهولة وغير معروفة علي حقيقتها ، مما لو عني بها الباحثون ودرسوها بعناية وإخلاص وتجرد عن الهوى والتعصب لا وصلوا فيه إلي نتائج قيمة يكون لها أثر كبير علي الفرد والمجتمع ، وهذا ما يؤكد الدكتور مصطفى حلمي يقوله : " أن الوقوف علي الأذواق الروحية والمعاني الصوفية من المثل العليا والمبادئ السامية التي إن أخذوا أنفسهم بتحقيقها والخضوع لها ، سلموا من كثير من الفتن والشور ، وكانوا بمنجاة مما تتأذي به الإنسانية من المحن والخصومات التي تولدها الخصومات والحروب (2) .

وقبل الدخول في تفاصيل بحثنا عن التلوين والتمكين عند سعيد الفرغاني ، نود أن نؤكد علي أن تركيزنا علي الفرغاني لن يصرفنا عن مقارنات بينه وبين السابقين عليه أو من جاءوا بعده ، خاصة وأنه قد استفاد من السابقين عليه كعمر بن الفارض الحموي (مولده 576 هـ - ت 632 هـ) (3) ، ومحبي الدين بن عربي (ت 638 هـ) (4) ، وصدر الدين إسحاق

القونوي (ت 672 هـ)⁽⁵⁾ ، أو من عاصرهم كعفيف الدين التلمساني
(ت 690)⁽⁶⁾.

ومعني ذلك أن منهجنا في هذا البحث هو المنهج التحليلي المقارن والنفدي
في بعض النقاط حتى يكون للباحث رؤية نقدية وذلك لإبراز قيمة الموضوع
محل البحث ، وتدلنا دراسة الفرغاني علي أنه جدير بأن يكون ذا مكانة
عظيمة في التصوف الإسلامي وذلك علي الرغم من قلة المصادر التي تركها
والتي تعد في غاية الأهمية في مجال الفكر الصوفي ، ومن ثم يصعب
التعرف علي حياة الفرغاني بصورة دقيقة وما تقدمه تلك المصادر فهو قليل
جداً عن حياته ولكنها تقدم الكثير في مجال الأذواق والمقامات والأحوال ،
ومن أبرز هذه المؤلفات « منتهي المدارك ومشتهي لب كامل وسالك في شرح
تائيه ابن الفارض » وهو شرح لغوي صوفي في مجلدين وتسمى أيضاً «
مشارك الدراري شرح تائيه ابن الفارض » وكذلك « مشارق الدراري
الزهر في كشف حقائق نظم الدر » ، وهو الشارح الأول للتائيه الكبرى ،
شرحها فارسياً ثم عربياً وطبعت في استانبول 1293 هـ، وتلميذ صدر الدين
القونوي⁽⁷⁾ .

ومع كثرة الكتابات التي تناولت ابن عربي وفكره ومن بعده صدر
الدين القونوي ، فإن ثمة مجالاً مهماً لم يحظ بالقدر الكافي من الدراسة ، وهو
موقف الشراح من فلسفة ابن عربي عموماً ، وسعيد الفرغاني خصوصاً في
مسألة التلوين والتمكين ، ومن ثم تستحق أن تعرض وإبراز ما فيها من
صواب أو خطأ .

وكل ما نعلمه أن اسمه محمد بن أحمد الفرغاني الملقب بسعد الدين والمعروف بسعيد ، وهو من كبار صوفية القرن السابع الهجري المتابعين لمدرسة الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن عربي الحاتمي في فلسفة وحدة الوجود ، توفي سنة 700 هـ ، وقيل سنة 691 هـ (8) ، وولد بمدينة فرغانة وهي من بلاد ما وراء النهر ما بين سمرقند وجين (9) . ويطلق عليه اسم سعيد الدين الفرغاني الكاساني أو سعيد الدين الفرغاني الكاشاني (10) .

وللفرغاني كتاب آخر لا يقل أهمية عن كتاب (منتهى المدارك شرح تائيه ابن الفارض) وهو كتاب (مناهج المعاد إلي الميعاد) فارسي ، وهو مرتب على ثلاث قواعد في أولها ثلاثة أبواب من العقائد ، وفي ثانيها خمسة أركان في بيان أركان الإسلام ، وفي ثالثها بابان مشتملان على قواعد السلوك والمطالب الصوفية ، وكذلك كتاب (شرح فصوص الحكم) للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (11) .

أما عن شيوخة الذين نهل عنهم فشرّب التصوف الفلسفي الذوقي من الشيخ صدر الدين القونوي ، ربيب الشيخ الأكبر وشارح تعاليمه ، والعارف بالله الشيخ الكبير جلال الدين الرومي (12)، (13) ، ونستطيع أن نستشف من فكر الفرغاني ومن شروحه لتائيه ابن الفارض علي غرار مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي شأنه في ذلك شأن شرح النابلسي (14) ، (15) .

وذكر ابن عربي للصدر الدين القونوي سعيد الدين الفرغاني لشرح التائيه علي حساب وحدة الوجود التي هي لب مذهب ابن عربي ، فقد حكى أن الشيخ صدر الدين القونوي عرض لشيخه محيي الدين بن عربي في شرحها

فقال : " لهذه العروس بعل من أولادك فشرحها الفرغاني والتلمساني وكلاهما من تلاميذه (16) .

وتأنيه ابن الفارض عقدت لها عدة شروح منها شرح عبد الرازق القاشاني (ت 730 هـ) وهي من الشروحات المطبوعة وكذلك شرح سعيد الدين أما الشروحات الغير مطبوعة قد تصل إلي عشرة شروحات وهذا ما يؤكد د/مصطفى حلمي بقوله (ناهيك بأنه - القاشاني - يشترك مع شرح الفرغاني بغلبة مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عليه ، شأنهما في ذلك كشأن شرح النابلسي (17) .

أما عن سبب شرح سعيد الدين الفرغاني لتأنيه ابن الفارض وإظهار مذهبه في وحدة وجود في شرحه للتأنيه شأنه في ذلك شأن القاشاني هو أن هناك قصة يذكرها د/ حلمي بقوله : " ولعلنا إذا أردنا أن نلتمس تفسيراً لتأثر هؤلاء الشراح مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، ومحاولتهم الملاءمة بين هذا المذهب وبين مذهب ابن الفارض في تأنيه الكبرى ، وجدنا لهذا كله أصله في القصة التي يروي فيها أن ابن عربي أرسل إلي ابن الفارض يستأذنه في وضع شرح لتأنيه الكبرى فأجابه الشاعر بقوله (كتابك الفتوحات المكية شرح لها) فأكبر الظن أن شراح التأنيه الذين ذهبوا في شروحهم إلي أن ابن الفارض تلميذ لابن عربي كانوا متأثرين بهذه القصة (18) .

وشرح الفرغاني للتأنيه جاء علي منهج الصوفية ، وما ينطوي عليه من معارف ومواجيد وأذواق وذلك يرجع إلي سعة معارفه ودارية بالعلوم الشرعية وعلوم الحقيقة ، وأصول الطريقة ، ولهذا اثني عليه بعض من ترجموا له منهم محمود بن سليمان الكفوي بقوله (ان من أكمل أرباب العرفان

، وأفضل أصحاب الذوق والوجدان ، وكان جامعاً للعلوم الشرعية والحقيقة ، وقد شرح أحسن الشروح أصول الطريقة ، وكان لسان عصره وبرهان دهره ودليل طريق الحق ، وسر الله بين الخلق ، بسط مسائل علم الحقيقة وضبط فنون أصول الطريقة في ديباج شرح القصيدة التائية الفارضية (19) .

ولعل من أهم الأسباب التي أدت بسعيد الدين الفرغاني إلي شرح تائيه ابن الفارض صاحب القول بوحدة الشهود ، رغم أن الفرغاني من تلاميذ القونوي ، وهو تلميذ ابن عربي صاحب وحدة الوجود يذكرها د/ محمد مصطفى حلمي أولها :

1- وجود كثير من المصطلحات الصوفية ، والأنظار الفلسفية التي تتردد في التائيه يمكن أن يلتبس له مقابل في الفتوحات المكية ومع ذلك فلا ينبغي أن نسرف فنعد الفتوحات شرحاً للتائيه فيما يتعلق بكل المصطلحات ما يستعمله ابن الفارض بمعنى مختلف عن المعني الذي يستعمله فيه ابن عربي .

2- أما عن ثاني الأسباب التي جعلت الفرغاني يشرح التائيه فهو ما يحكي من أن صدر الدين القونوي الذي عرفنا أنه تلميذ لابن عربي وأستاذ للفرغاني ، كان يحضر في مجلسه جماعة من العلماء وطلبة العلم ، ويتكلم في فنون من العلوم ، ويختم كلامه بذكر بيت من القصيدة (نظم السلوك) ، ويتكلم عليه بالفارسية كلاماً غريباً لا يفهمه إلا صاحب ذوق وشوق .

3- الأمر الثالث ما يقال أن ابن عربي وضع علي التائيه خمس كراريس كانت بيد صدر الدين الذي كان في آخر درسه يختم بيت منها ويذكر عليه كلام ابن عربي ثم يتلوه بما هو رده بالفارسية ، وانتدب لجمع ذلك سعيد الدين

الفرغاني وهنا نتبين أن لشرح الفرغاني أصلاً يمت بسبب قوي إلي أن ابن عربي ومذهبه في وحدة الوجود .

4- الأمر الرابع هو أن الفرغاني قرأ التائيه عل جلال الدين الرومي المولوي وشرحها بالفارسية ثم بالعربية بعد ذلك وسمي شرحه (منتهي المدارك) الأمر الذي نتبين منه أن لهذا الشرح أصلاً فارسياً ، وأن وضع هذا الشرح بالفارسية أولاً ثم بالعربية ثانياً ، كان سبباً في هذه الأعجمية التي غلبت علي أسلوبه وعباراته ، وهذا الغموض يكاد يسيطر عليه كله ، لاسيما مقدمته التي يتحدث فيها عن مقامات السلوك و صدور الوجود (20) .

وترجع أهمية الموضوع إلي أن سعيد الفرغاني لم ينل حظه من المعرفة والشهرة مثل ما ناله أستاذه صدر الدين القونوي (ت 672 هـ) وتلميذه أيضاً عفيف الدين التلمساني (ت 690 هـ) ، وعبد الحق بن سبعين (ت 669 هـ) ، وعبد الكريم الجيلي (ت 832 هـ) ، وعبد الغني النابلسي (ت 1143 هـ) ، وغيرهم من القائلين بوحدة الوجود مثل ابن عربي ، وبالإضافة إلي كل ما سبق ، فلا بد من أن نشير إلي الاعتبارات التي وجهتنا وجهة سعيد الدين الفرغاني بشكل عام وفي موضوع التلوين والتمكين بشكل خاص، ويمكن أن نحددها علي النحو الآتي :

1- أن سعيداً الفرغاني اعتبر التلوين هو من أجل المقامات إذا عكست إدراك السالك للتمييز وذلك برؤية آثار الصفات الإلهية سارية في الكون مع عدم طغيان هذه الصورة عن التمتع باستشعار الحضرة والقرب من الحق تعالي من خلال التحلي بصفاته وأسمائه ، وهو في ذلك سائر عل مذهب ابن عربي في وحدة الوجود .

2- أن التمكين عند الفرغاني هو انتقاء التلوين والاضطراب ، وبالتمكين يتحقق الاستقرار والطمأنينة للسالك ، ويرتبط به مقام البقاء والفناء ، والناس علي ثلاث مراتب في التمكين : هما تمكن المرید وتمكن السالك وتمكن العارف ، وذلك حسب قدرته علي البقاء والفناء .

3- أن الحديث عن التلوين والتمكين عند الفرغاني لا ينفك عن الحديث عن وحدة الوجود ، وانتقاء الكثرة عن الذات الإلهية ، وجميع ما يظهر ويتعين ما هو إلا تجليات أو آثار رسم النور الذي تتصف به الذات الإلهية الوجدانية ، وتظهر بعضها صفات وبعضها أحوالاً وبعضها أفعالاً بحسب المراتب وأحكام تميزاتها .

ولهذه الاعتبارات السابقة سوف نركز حديثنا في المحاور الآتية :-

- 1- التلوين والتمكين في تصور سعيد الفرغاني والسابقين عليه .
- 2- الغربة بداية التمكين .
- 3- مراتب التلوين والتمكين .
- 4- التلوين والتمكين وارتباطهما بالبقاء والفناء .

1- التلوين والتمكين في تصور سعيد الفرغاني والسابقين عليه :

التمكين هو الرسوخ والاستقرار ، وما دام العبد في طريق الوصول من حال إلي حال فهو صاحب تلوين وإذا وصل حصل له التمكين ، أي أن التمكين عكس التلوين والتردد والانتقال من حال إلي حال ، فالمرید القوي الحال في السماع لا يتحرك إذا سمع وإنما يكون حاله واحداً قبل السماع وبعده ، وإنما الذي يتحرك قلبه تعلقاً بذكر الحق تعالي ساكن الجسد

والجوارح ، وهذا ما أكده أبو القاسم الجنيد (ت 297 هـ) (23) عندما سئل الجنيد عن سكونه وقلة اضطراب جوارحه عند السماع فأشار إلي ذلك بقوله تعالي (وتري الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شئ إنه خبير بما تفلون) (24) ، (25) .

أي أن حال الثبات والتمكين هو حال الكمل من العباد ، أما من يضطرب ويتميل عند السماع فهو في حال التلويين والانتقال من حال إلي حال ، لذلك تري الرجل ثابتاً ساكناً وعندما يسمع شيئاً من آيات الذكر الحكيم تراه يضطرب ويهتز ؛ ذلك لأن الروح تتذكر حياتها قبل اتصالها بالبدن ، فالتلويين من أهم المصطلحات الصوفية ، والتي تعني التقلب وعدم الثبات والاستقرار ، أي عدم الثبات في حال واحد إنما هو التنقل من حال إلي حال ، وهذا يظهر قدرة الحق تعالي ، وهذا ما يؤكده أيضاً السراج الطوسي (ت 378 هـ) بقوله أن التلويين هو تلون العبد في أحواله ، فعلامة الحقيقة التلويين ، لأن التلويين ظهور قدرة القادر ، ويكتسب منه الغيرة ، ومعني التلويين معني التغير (26) .

والتلويين عند الصوفية السنيين من علامات الحقيقة لأنهم في كل أحوالهم في زيادة من تلويين الواردات علي أسرارهم ، حتى يصل إل مرتبة التمكين وهي مرتبة الوصول والاتصال الروحي ، ولما كان التلويين عند السراج من علامات الحقيقة ، فإنه عند عبد الكريم القشيري (ت 465 هـ) (27) - وهو أيضاً من الصوفية السنيين - من صفات أصحاب الأحوال ، أما التمكين صفة أهل الحقائق ، والتمكين نهاية التلويين ، لأنه يكون العبد قد استقر في حاله وبطل وفني عن كليته وحول هذا يقول القشيري : " التلويين

صفة أرباب الأحوال والتمكين ، صفة أهل الحقائق ، فما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين لأنه يرتقي من حال إلي حال ، وينتقل من وصف إلي وصف ، ويخرج من مرحل ويحصل في مربع فإذا وصل وتمكن وأنشدوا :

ما زلت أنزل في وداك منزلاً *** تتحير الألباب دون نزوله
وصاحب التلوين أبدأ في الزيادة وصاحب التمكين وصل ثم اتصل وإمارة أنه
اتصل أنه بالكلية عن كليته بطل (28).

فالتلوين هو حال المبتدئين أما التمكين هو حال الكمل من العارفين الذين سيطر عليهم سلطان الحقيقة واستقروا في مقامهم ، وهذا ما يوضحه القشيري بقوله : " يريد به انخاس أحكام البشرية واستيلاء سلطان الحقيقة ، فإذا دام للعبد هذه الحالة فهو صاحب تمكين ، كان الشيخ أبو علي الدقاق يقول كان موسي عليه السلام صاحب تلوين فرجع من سماع الكلام واحتاج إلي ستر وجهه لأنه أثر فيه الحال ، ونبينا(ص) كان صاحب تمكين فرجع كما ذهب لأنه لم يؤثر فيه ما شاهده تلك الليلة وكان يستشهد علي هذا بقصة يوسف عليه السلام وأن النسوة اللاتي رأين يوسف عليه السلام قطعن أيديهن لما ورد عليهن من شهود يوسف عليه السلام علي وجه الفجأة وامرأة العزيز كانت أثم في بلاء يوسف منهن ثم لم تتغير عليها شعرة ذلك اليوم لأنها كانت صاحبة تمكين (29).

وإذا كان التلوين عند السراج من علامات الحقيقة ، وعند القشيري يزيد بزيادة الترقى في الأحوال ، فإنه عند أبو حفص السهروردي البغدادي (539 هـ - ت 632 هـ) (30) ، صاحب عوارف المعارف - قد يتناقض الشئ

في حقه عند ظهور صفات نفسه ، وتغيب عنه الحقيقة في بعض الأحوال ، ويكون ثبوته علي مستقر الإيمان وتلويته في زوائد الأحوال أي أن التلوين عند السهروردي البغدادي (31) ، يزيد بزيادة درجة الأحوال وينقص بنقصان الحال ، فالتلوين عند السهروردي هو عدم الثبات والاستقرار ذلك لأن القلب محجوب بصفات النفس ، وإذ تعددت الصفات تعددت التلويينات ، أما صاحب التمكين فهو من انكسرت عنده حجب القلوب ونعمت قلوبهم بأنوار الذات الإلهية وسطوعها عليه ، فارتفع التلوين لعدم التغيير في الذات وثباتها ، وهذا ما يؤكد بقوله (فالتلوين لأرباب القلوب لأنهم تحت حجب القلوب ، وباشرت أرواحهم سطوع نور الذات ، فارتفع التلوين لعدم التغيير في الذات ، فلما خلصوا إلي مواطن القرب من أقضية تجلي الذات ارتفع عنهم التلوين ، فالتلوين حينئذ يكون في نفوسهم لأنها في محل القلوب لموضوع طهارتها وقدسها ، والتلوين الواقع في النفوس لا يخرج صاحبة عن حالة التمكين ، لأن جريان التلوين في النفس لبقاء رسم الإنسانية ، وثبوت القدم في التمكين كشف حق الحقيقة ، وليس المعني بالتمكين : أن لا يكون للعبد تغيير فإنه يشر ، وإنما لمعني به : أن ما كوشف به من الحقيقة لا يتواري عنه أبداً ولا يتناقص بل يزيد ، وصاحب التلوين قد يتناقص الشيء في حقه عند ظهور صفات نفسه (32) .

وإذا كان التلوين عند السهروردي ينقص بنقصان الحال أو المقام ويعتبره مقاماً ناقصاً ، فإن ابن عربي يعتبر مقام التلوين هو أكمل المقامات ، ومن ثم فهو مقام كامل وليس ناقصاً ، وفي هذا يقول ابن عربي : " أنه عندنا أكمل المقامات ، وعند الأكثرين مقام ناقص ، لأنه أراد بالتلوين الفرق بعد

الجمع ، إذا لم تكن كثرة الفرق حاجبة عن وحدة الجمع ، وهو مقام أحدية الفرق بعد الجمع وانكشاف حقيقة معني قوله تعالي (كل يوم هو في شأن) (33) ، ولا شك أنه أعلي المقامات وعند هذه الطائفة ذلك نهاية التمكين (34) .

والتلوين بهذا المعني هو الاحتجاب عن أحكام حال أو مقام سن بآثار حال أو مقام دني وعدمه علي المتعاقب ، والتجلي في الظاهر هو الأنس بالذات من خلال الفناء والتركية والتصفية للصفات البشرية وهذا هو أول مراحل التجلي ، أما التجلي الثاني وهو رؤية الحق تعالي وتجليه في كل المخلوقات أي شهود الحق تعالي بكل أسمائه في الأكوان التي هي صورها وهذا ما يسمي مقام تجلي الجمع عند ابن عربي وهو آخر مراحل التلوين ، ومن ثم يطبق ابن عربي مذهب وحدة الوجود علي مقام التلوين ، وأحياناً يطلق عليه اسم مقام الفرق والبعد عن الحجب والكثرة ، ويظهر هذا التلوين في مقام تجلي الجمع بالتجليات الأسمائية – التحقق بها – في حال البقاء بعد الفناء ، ومن ثم هو أكمل أحوال السالكين إلي الله تعالي ، وبه ينعم السالك برؤية صفات الله تعالي وأسمائه في كل سكناته وحركاته ، فلا يتنفس ولا يتحرك إلا بالله تعالي ، وفي هذا يقول ابن عربي (وآخر التلوين في مقام تجلي الجمع بالتجليات الأسمائية في حال البقاء بعد الفناء) (35) ، وإذا كان التلوين الكامل يكون في مقام البقاء مع الحضرة الإلهية وشهود الأحدية في الوجود ، فإن أقل مراتب التلوين تكون في الفناء عن أهواء النفس ولكنه محبوب بظهور آثار الكثرة والأسباب عن شهود الأحدية في الوجود وهو ما يطلق عليه عند ابن عربي بمقام الفرق بعد الجمع إذ يقول (وأما التلوين الذي

هو أخس التلوينات فهو عند مبادئ الفرق بعد الجمع حيث ينحجب الموحد بظهور آثار الكثرة عن حكم الوحدة ولم يوجد فيها الأشياء (36) .

إذن التلوين نوعان : نوع يكون في أول الطريق وهذا ناقص و يكون في آخر الطريق وهذا كامل ، والتلوين هو ضد التمكين وهو الاستقرار والرسوخ في المقام عند غالبية الصوفية ، والتمكين هو الاستقرار علي الاستقامة ، وما دام العبد في الطريق فهو صاحب تلوين ، لأنه يرتقي من حال إلي حال، وينتقل من وصف إلي وصف ، فإذا وصل اتصل فقد حصل التمكين (37).

2- الغربية بداية التمكين :

الغربة هي بداية التمكين عند الفرغاني وهو أن يكون بين الخلق كائناً معهم بصورته مبايناً لهم بمعناه وسريرته ، راحلاً عنهم إلي أوطانه ، قاطناً فيهم في مقر حدثاته فيكون في مقام الفرق في لجة بحر القرب في غيبة عن الإحساس بالروح والنفس واللب ، فيدخل باب التمكين بحيث لا يتأثر عن التلوين.....، يعني تلون التجليات الظاهرية الأسمائية بغلبة ظهور أحد الأسماء وأحكامه وآثاره علي الآخر (38) .

لا يستخدم الفرغاني لفظ الفناء وإنما يستخدم لفظ الغربة أي فناء العبد عن أوصافه وعن اعتبار السوي فيكون باقياً بأوصاف ربه تعالي وفي غيبه أيضاً عن الإحساس بروحه ونفسه وعدم الإحساس بالزمن بالنسبة إلي مشهود الأغيار ، فيدخل في باب الاستقرار والرسوخ والتمكين من الأسماء والصفات الإلهية ، وفي نفس الوقت يدخل مقام التلون بين الأسماء والصفات الإلهية ، والطمأنينة هي انخلاع النفس

عن صفاتها الذميمة والتحقق بالأخلاق الحميدة والترقي إلي عالم القدس منزهة عن الرذائل مواظبة علي الطاعات سالكة طريق الحق تعالي ، والتمكن مقام أعلي من الطمأنينة وهو زيادة الاستقرار في طريق الحق تعالي ، وفي هذا يقول الفرغاني : " التمكن فوق الطمأنينة وهو إشارة إلي غاية الاستقرار " (39).

3- مراتب التلوين والتمكين :

والناس في التمكين ليسوا علي درجة واحدة وإنما هم علي ثلاث درجات ، تمكن المرید (المبتدئ) وتمكن السالك وهو من سلك طريق الحق وهو أعلي من تمكن المرید ، والثالث تمكن العارف الواصل إلي رحاب الحضرة الإلهية ، يتجلي الأسماء والصفات الإلهية تجلياً ظاهرياً وتجلياً باطنياً ، وفي هذا يقول الفرغاني (تمكن علي ثلاث درجات تمكن مرید وتمكن سالك وتمكن عارف) (40).

ونهاية التمكين هو انتفاء التلوين والاضطراب وهذا ما يتشابه مع ما ذهب إليه ابن عربي إذ اعتبر التمكين هو حال أهل الوصول ، فأهل المقام من المبتدئين وأهل التمكين من المنتهين ، والتمكين عبارة عن إقامة المحققين في محل الكمال والدرجات العليا ، وقالوا التمكين رفع التلوين ، أي المتمكن لا يكون متردداً ، ولا يتحول من حال إلي حال ، ولا يطرأ عليه التغير ، ولا يجري شأنه عمل يغير الحكم الظاهري فيه ، ولا يكون له حال يغير الحكم الباطني فيه (41).

وبما أن الفرغاني من أنصار مدرسة مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي ، فانه بالتبعية تأثر بما قاله السهروردي في التمكين رغم

اختلاف مذهبه عن ابن عربي، فالسهروردي صوفي سني مقيد بالكتاب والسنة ولم يقل بمذهب وحدة الوجود الذي هو مذهب ابن عربي ، وفي هذا يقول أحمد الجزار: علي أن تأثر ابن عربي بالسهروردي لا يعني أن مذهبه الأول عين مذهب ثاني ، فالخلاف قائم بين الاثنين بصفة جوهرية ، فالأخير لم يقل من قريب أو بعيد بمذهب وحدة الوجود الذي هو كل مذهب ابن عربي ، وإنما تصوف السهروردي تصوف سني مقيد بالكتاب والسنة ، وبهذا فالتأثير من جانب السهروردي علي ابن عربي هو فيما يتعلق بالجانب الصوفي فقط ، أعني في فهم ابن عربي لبعض المقامات علي نحو ما شرحها السهروردي وإن لم يعني هذا أيضاً تطابق مقامات الطريق وأحواله عند الاثنين تطابقاً تاماً ، لكن الخلاف قائم – أيضاً بين الاثنين (42) .

وعن الاختلاف القائم بين السهروردي وابن عربي يبدو واضحاً في اعتبار أن المحبة عند السهروردي يعتبرها حالاً بينما عند ابن عربي يعتبرها مقاماً وهذا ما يبرزه أحمد الجزار بقوله: " وأهم من هذا كله فالسهروردي حين يحدد رأيه الخاص بالنسبة للمحبة يجعلها حالاً لا مقاماً ، بل هي عنده (أصل الأحوال السنية وموجبها وهو من الأحوال وليس كالتوبة من المقامات ، والأمر ليس كذلك بالنسبة لابن عربي لأنه يجعل المحبة حالاً ، وإنما يجعلها مقاماً من أعلي المقامات ، بل هي أعلي المقامات ، والأحوال وأصلها الساري فيها ، وكل ما سواه فرع ، فالأولي أن ترد إليه جميع المقامات والأحوال (43) .

وأعلى درجات التمكين هو عدم التغيير في الذات وثباتها واستقرارها ، وانتفاء التلوين في أحوال النفس لما حدث لها من إزالة حجب القلب وما كوشفت به من حقائق إلهية ، والتلوين بداية والتمكين نهاية التلوين ، وانتفاء أوصاف ، وتعدد التلوينات بتعدد صفات النفس ، وهذا ما يؤكد السهروردي بقوله (فالتلوين لأرباب القلوب لأنهم تحت حجب القلوب ، وللقلوب تخلص إلي الصفات ، وللصفات تعدد بتعدد جهاتها فظهر لأرباب القلوب بحسب تعدد الصفات تلوينات ، ولا تجاوز للقلوب وأربابها عن عالم الصفات ، وأما أرباب التمكين خرجوا عن مشائم الأحوال ، وخرقوا حجب القلوب ، وباشرت أرواحهم سطوع نور الذات ؛ فارتفع التلوين لعدم التغيير في الذات ، إذ جلّت ذاته عن حلول الحوادث والتغيرات ، فلما خلصوا إلي مواطن القرب من أقصية تجلي الذات ارتفع عنهم التلوين ، فالتلوين يومئذ يكون في نفوسهم لأنها في محل القلوب لموضع طهارتها وقدسها ، والتلوين الواقع في النفوس لا يخرج صاحبه عن حالة التمكين ، لأن جريان التلوين في النفس لبقاء رسم الإنسانية ، وإنما المعني به : أن ما كوشفت به من الحقيقة لا يتواري عنه أبداً ولا يتناقض بل يزيد ، وصاحب التلوين قد يتناقض الشيء في حقه عند ظهور صفات نفسه ، وتغيب عنه الحقيقة في بعض الأحوال ، ويكون ثبوته علي مستقر الإيمان وتلوينه في زوائد الأحوال⁽⁴⁴⁾ .

والتلوين يكون بسبب طارق أو أمر عابر يطرقه الله تعالى علي النفس ، وهذا يكون لأصحاب النفوس الضعيفة ، أما النفوس القوية والتمكنة لا تتلون نفوسهم في حال حضور الطارق أو غيابه وإنما تكون

نفوسهم ثابتة ومستقرة وفي هذا يقول السهروردي (ويقال النفس ⁽⁴⁵⁾).
المنتهي والوقت للمبتدئ ، والحال للمتوسط ، فكأنه إشارة منهم إلي أن
المبتدئ يطرقه من الله تعالى طارق لا يستقر ، والمتوسط صاحب حال
غالب حاله عليه ، والمنتهي صاحب نفس متمكن من الحال لا يتناوب
عليه الحال بالغيبية والحضور ، بل تكون المواجيد مقرونة بأنفاسه مقيمة
لا تتناوب عليه ، وهذه كلها أحوال لأربابها ، ولهم منها ذوق وشرب ⁽⁴⁶⁾ .
والإنسان في المعرفة عند ابن عربي ليس علي درجة واحدة ،
فعلي قمة المعرفة الأنبياء والأولياء والمؤمنين وذلك بنفس الترتيب ، أما
في آخر درجات المعرفة هم أهل الفناء والبقاء أي فنائهم عن أوصافهم
البشرية والبقاء بالصفات الرحمانية ، وبين الدرجة الأولى والثانية درجة
أخري وهم أهل الإيمان والإحسان والفقر والغني والتلوين والتمكين في
التلوين والوصول إلي أعلى درجات المعرفة يعني الحصول علي قدر من
التجلي المتوقع علي قدر الفناء من الأغيار السوي ، وفي هذا يقول ابن
عربي (غير أن درج المعاني كلها الأنبياء والأولياء والمؤمنين والرسل
علي السواء ، لا يزيد سلم علي سلم درجة واحدة ، فالدرجة الأولى
الإسلام وهو الانقياد وآخر الدرج الفناء في العروج ، والبقاء في الخروج
وما بينهما ما بقي ، وهو الإيمان والإحسان والعلم والتقديس والتنزيه
والغني والفقر والذلة والعزة والتلوين والتمكين في التلوين ، والفناء إن
كنت خارجاً ، والبقاء إذا كنت داخلأ إليه وفي كل درج ، في
خروجك عنه ينقض من باطنك بقدر ما يزيد في ظاهره من علوم التجلي
إلي أن تنتهي إلي آخر درج ⁽⁴⁷⁾ .

والمتمكن الكامل عند ابن عربي هو الذي يشاهد كل شئ علي الحقيقة ، ودائماً يشتهي لكماله بفنائه عن أوصافه الخبيثة والبقاء بصفاته الطيبة ويكون من أهل الله ، ويكون التذاذه بكماله هو أشد الالتذاز ، (أعلم أيدك الله أن المتمكن الكامل، والعابد أيضاً من أهل الله ، - صاحب المقام - يشتهي ويشتهي لكماله فيعطي كل ذي حق حقه ، فإنه يشاهد جمعيته ففيه من كل شئ حقيقة (48) .

فالاختلاف قائم بين السهروردي وابن عربي وشراحه ، لكن هذا الاختلاف كما سبق لا يمتد إلي فهم بعض المقامات التي يتفق فيها السهروردي مع ابن عربي مثل مقام التوكل إذ يذهب السهروردي البغدادي إلي أن التوكل الصحيح يتوقف علي قدر معرفة العبد بالحق تعالي وعلي قدر اعتماده أو فنائه عن الأغيار والسوي ، وفي هذا يقول البغدادي (أن التوكل علي قدر العلم بالوكيل ، فكل من كان أتم معرفة كان أتم توكلًا ، ومن كمل توكله غاب في رؤية الوكيل من رؤية توكله ، ثم إن قوة المعرفة تفيد صرف العلم بالعدل في القسمة ،فإن النظر إلي غير الله لوجود الجهل في النفس ، وكل ما أحس بشئ يقدر في توكله براء من منبع النفس ، فنقصان التوكل يظهر بظهور النفس ، وكماله يثبت بغيب النفس ، وليس للأقوياء اعتداد بتصحيح توكلهم وإنما شغلهم في تغيب النفس بتقوية مراد القلب ، فإذا غابت النفس انحسرت مادة الجهل فصح التوكل والعبد غير ناظر إليه فيغلب وجود الحق الأعيان والأكوان ، ويرى الكون بالله من غير استقلال الكون في نفسه ، وبصير التوكل حينئذ اضطراراً (49) .

التوكل عند ابن عربي مرتبط بمذهبه في وحدة الوجود ، ولكنه في نفس الوقت لا يخرج عن الفهم السني لهذا المقام وهذا ما يتطابق مع السهروردي البغدادي ، إذ يقول ابن عربي (التوكل هو اعتماد القلب علي الله تعالى ، مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعه في العالم التي من شأن النفوس أن تركز إليها ، فإن اضطرب " الإنسان " ثمة فليس بمتوكل (50) .

أي أن عدم الاضطراب والتلوين ، وثبات النفس وطمانينتها من أهم دواعي التوكل علي الحق تعالى والتمكين فيه ، وفي موضع آخر عن قدر التوكل متوقف علي قدر العلم بالوكيل أنشد ابن عربي يقول :

من يتخذ رب العباده وكيلا *** سلك الصراط وكان أقوم قبلا
أن الذي فيه يوكل ربه *** عبد الإله يقارن النزילה
يا طالباً ما ليس يعلم ماله *** لا متخذ غير الإله وكيلا (51) .

ومن ثم فإن من أسرار التوكل عند ابن عربي والتمكين فيه هو ترك التوكل وذلك يكون بترك الأغيار والفناء عنها ، أما بقاء الأغيار والسوي يعني ترك التوكل ، وعلي هذا فالتوكل الحقيقي أي التوكل الكامل لا يتحقق في الكون في حالة وجوده ، فما هو إلا للمعدوم في حالة عدمه ، وما ثم مقام يتصف به المعدوم ، ولا يصح في الموجود من جهة الحقيقة إلا التوكل ، فلا يزال المعدوم موصوفاً بالتوكل حتى يوجد ، فإذا وجد خرج عنه التوكل (52) .

والحق تعالى أمر الإنسان بالتوكل لأنه مركب من أمر طبيعي وملكوتي ولا بد لكي يتحقق التوكل لا بد أن يكون متصف بالجزء

الملكوتي حتى يتحقق التوكل الحقيقي ولكن غلبه الجزء الطبيعي علي
الجزء الملكوتي يجعل التوكل الحقيقي أو علي وجه الكمال غير موجود ،
والذي عليه المحققون – وبه نقول – أن التوكل لا يصح في الإنسان علي
الإطلاق علي الكمال ، لأن الافتقار الطبيعي يحكم بذاته فيه ، والإنسان
مركب من أمر طبيعي وملكوتي ولما علم الحق أنه علي هذا الحد وقد أمر
بالتوكل ، وما أمر به إلا وهو ممكن الاتصاف به ، وقد وصف (تعالي)
نفسه بالغيرة علي الألوهية ، فأقام نفسه - سبحانه - مقام كل شيء في
خلقه ، إذ هو المفتقر إليه بكل وجه وفي كل حال فقال تعالي " يأيها الناس
أنتم الفقراء إلي الله والله هو الغني الحميد" (سورة فاطر : آية 15) (53) .

فالتلوين والتمكين علي ثلاث درجات ، تلوين وتمكين المبتدئين
وتلوين وتمكين السالكين ثم الكاملين وهم في حالة من التجرد الظاهري
والتجرد الباطني ، وهذا يعني الاعتماد الكامل علي الحق تعالي والتوكل
عليه والتمكين فيه يزيل الاضطراب في حالة عدم الاعتماد علي الأسباب
التي من شأن النفوس أن تركز إليها وفي هذا يقول ابن عربي (فإن
التوكل أمر باطن ، وهو الاعتماد علي الله ، وهذا المدخر إن كان اعتماده
علي ما أدخره ، فهذا يناقض التوكل ، وإن لم يعتمد عليه فليس يناقض ،
لكن يناقض التجريد الظاهر وقطع الأسباب ، وليس هذا من أحوال
المكملين ، وإنما هو من أحوال السالكين ، ليكون لهم ما اتخذوه عقداً ذوقاً
، فإن الذوق أتم في التمكن ، فإنه يزيل الاضطراب في حال عدم السبب
الذي من عادة النفس أن تسكن إليه (54) .

وإذا كان التلوين علي ثلاث مراتب ، فإن التمكين علي ثلاث مراتب عند الفرغاني ، إذ يقول (اعلم أن التلوين يظهر كل واحد منهما بأثره وحكمة من حيث ثلاث مراتب .

- الأولي : مرتبة التجلي الظاهري ، فإن التلوين فيها تعاقب ظهور الأسماء علي قلب السائر وسره متنوعة الأحكام ومتلونة الآثار متميزة الأوصاف ، فيحجب السائر كل واحد بأثر تميزه خصوصية عن حكم الآخر إلي أن يبدو بارق جمعية الاسم الظاهر ويقوم السيارة في نقطة حاقة وسطيته الذي نسبة جميع الأسماء إليه علي السواء ، فتلك النقطة هي مقام التمكين ، الذي يتمكن صاحبه من كل واحد ولا يحجبه أحد عن أحد .

- الرتبة الثانية : مرتبة التجلي الباطن وحكمها فيها علي ما قلنا في التجلي الظاهري وتحقق به مقام البقاء بعد الفناء .

- والرتبة الثالثة : مقام الجمع والبرزخية بينهما ، أي بين الظاهر والباطن . فإن أحكام كل واحد منهما بموجب خصوصياتها وآثار تميزاتها تستلزم الاحتجاب عن أحكام الآخر ، فإذا حصل السائر في البرزخ بينهما يتمكن من الجمع بين أحكامهما ، ويفرق بينهما ، فلا يحجبه شأن عن شأن ، وهذا هو مقام التمكين في التلوين (55) .

فالعارف في مرتبة التجلي الظاهري يكون في مرتبة الفرق ومفارقة الأغيار ، وهو بداية التمكين ، أما في المرتبة الثانية فيكون العارف علي نفس درجة المرتبة الأول ولكنه تجلُّ باطني وليس ظاهرياً ، ويتحقق به جميع الأسماء الإلهية في الباطن أما المرتبة الثالثة وهي أعلي مراتب التجلي فيتوحد فيها التجلي الظاهري والباطني ، ويتحقق فيها

العارف بالتمكين والاستقرار في حال التلوين ، وهو ما يسمى عند الفرغاني بالتمكين في التلوين ويتشابه في ذلك مع ابن عربي – أي مرتبة الفرقة والجمع أو مرتبة الجمع والبرزخية⁽⁵⁶⁾ ، أو الظاهر والباطن ، وهي المرتبة التي ينعم فيها العارف بالمكاشفة من الحضرة الإلهية ، وهذا ما يؤكد ابن عربي بقوله (التلوين الذي هو أخس التلوينات فهو عنده مبادئ الفرق بعد الجمع حيث يحتجب الواحد بظهور آثار الكثرة عن حكم الواحد ولم يوجد فيها الأشياء)⁽⁵⁷⁾ .

ومن ثم فإن فكرة التلوين عند ابن عربي وشارحه الفرغاني تقوم علي المفارقة أي رؤية آثار الصفات والأسماء الإلهية في الأشياء في الكون مع عدم سيطرة هذه الأشياء التي هي بمثابة صور علي المتمتع بنور المشاهدة الإلهية ، وإذا استطاع العبد أن يتخلص من هذا التلوين والوصول إلي مرتبة التمكين من رؤية الأسماء والصفات الإلهية وسيطرة هذه الصفات عليه وأصبح من أكمل أحوال السالكين إلي الحق تعالي وتحققت له المشاهدة ثم المكاشفة من الحضرة الإلهية ، أما صاحب التمكين هو صاحب التحقيق والثبات والاستقرار وهو الذي يشعر بالفرق بينه وبين الحق تعالي بعد تحققه بوحدته معاً ، فيشهد الكثرة في الوحدة ، والوحدة في الكثرة ، وهذا ما يتضح من قول ابن عربي (أنه ما في الوجود إلا الله ، العين وإن تكثرت في الشهود ، فهي أحدية في الوجود)⁽⁵⁸⁾ .

أما عن ارتباط التمكين بوحدة الوجود عند الفرغاني ، فإنه يذهب إلي أن العبد يتحقق بمقام التحقيق أي الاتصال والانفصال ، وذلك يكون من خلال تحقق مقام المحبة من الله تعالي والسفر من العبد ، فيتحقق

بجميع ما تحتوي عليه الأسماء الإلهية الظاهرة حتى يتحقق من رؤية كثرة التعينات في التجلي الباطني وهو ما يطلق عليه الفرغاني بمرآة وحدة الوجود العين الغالب علي الروح (ومقام التمكين في المرتبة الأولى هو أنه إذا تحقق هذا الولي بهذا المقام الموافق يبتدأ له قسم الحقائق وذلك بانتهاء سيره الأول المحبي بعد تحققه بجميع ما تحتوي عليه الاسم الظاهر عن الأسماء الكلية والجزئية ، ثم يشرع في السير والسفر الثاني المحبوبي في رؤية كثرة التعينات النسبية المنسوبة إلي الشؤون الباطنة ، التي هي مرآة الوحدة الوجودية الغالب علي الروح حكمها⁽⁵⁹⁾ .

فوحدة الوجود مرتبطة بكل المقامات عند الفرغاني مثله في ذلك ابن عربي ، ومن بين هذه المقامات مقام المحبة والحب علي نوعان هما حب الله لذاته وحب الإنسان الله الذي يتجلي للإنسان في كل مشهود ، ومن ثم فإن الحق تعالي يتجلي للإنسان في كل مشهود يراه في هذا العالم ، وأن وجوده يتجلي للمتمكن من جهة كونه مفيضاً نعمة وأسراراً ومكاشفاتة علي العبد ، ومن جهة أخرى كونه مفاضاً نعمة، ويبدو ذلك أثره علي الروح⁽⁶⁰⁾ ، والنفس ، وفي هذا يقول الفرغاني (فإن للوجود كما قلنا حكيمين أحدهما من جهة كونه مفيضاً والآخر من جهة كونه مفاضاً ، فالغالب علي الروح أثر الحكم الأول ، وعلي النفس أثر الحكم الثاني ، وفي النفس وحدة شعاع الوجود العين من كونه مفاضاً مرة لكثرة أحكام الحقائق الكونية المتعلقة بمراتبها المنطبع في المرآة الشعاع الوجداني الوجودي ، المفاض تلك الكثرة فكانت تلك المنطبعة في المرآة الظاهرة ووجود المرآة مخفياً⁽⁶¹⁾ ، ويشبه الفرغاني النفس بالمرآة ينعكس عليها

شعاع النور الإلهي صاحب الوجود العيني الواحد ، وذلك هو (مقام فرق الجمع ، الذي هو تكثر الواحد بظهوره في المراتب التي هي ظهور شؤون الذات الأحدية وتلك الشؤون في الحقيقة اعتبارات محضة لا تتحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها) (62).

ومن ثم فإن التجلي علي مستويين ، تجلي باعتباره مفاضاً وتجلي باعتباره مفيضاً علي الروح وتظهر به الوحدة الوجودية في الظاهر ، وذلك برؤية الصفات مثبتة في الكون ، أما رؤية الكثرة في الباطن يكون ذلك في التجلي الباطني وغياب الحجب ، ومرآة الوجود هي تعيينات الشؤون الباطنية التي صورها الكون ، فإن هذه الشؤون باطنة والوجود المتعين بتعيناتها ظاهر ، ومن ثم فإن هذه الشؤون الباطنة كالمرآة للموجود الواحد الحق المنعين بصورها ، وهذا لا يحدث إلا لمن حصل له مقام التمكين وأفاض الله تعالى عليه من الأسرار والمعارف الإلهية ، فوصول العبد إلي مقام التمكين عند الفراغاني يكون برفع الحجب والكثرة والأستار النفسية عند الوصول إلي درجة وحدة الوجود ورؤية الله الواحد في كل الموجودات المتكثرة يتحقق التجلي الإلهي علي المستويين الظاهري والباطني ، وفي هذا يقول الفراغاني (ففي السير الأول (النفس) ترفع حجب الكثرة أحكامها النفسانية عن مرآة وحدة الوجود إلي أن يظهر ويتجلي وحدة الوجود الظاهر من عين كثرة النفس وصور العالم ويظهر الكمال الحاصل للوجود الواحد بتلك الكثرة نزولاً ، وفي السير الثاني (الروح) يخرق حجاب وحدة الوجود العين الغالب أثره علي الروح عن مرآة كثرة الشؤون النسبية المضافة إلي الوجود العلمي الباطني ، ليظهر

التجلي الباطني بخصائص تلك الكثرة النسبية وهي العلوم الغيبية والأسرار الإلهية⁽⁶³⁾.

وفي مرحلة الجمع والبرزخية (البقاء) يحدث انكشاف الروح للحقائق والأسرار الإلهية ، ويحدث تجلي علي المستويين الظاهري والباطني فيظهر الحق تعالي في كل مراتب الوجود الحقيقية العينة والموجودات الاعتبارية المضافة ، ومن ثم يحصل للسائر مقام التمكين في التلويين وهو أعلي مراتب التمكين ، وفي هذا يقول الفرغاني (وبعد فتح الروح يحصل بين أحكامها المتعلقة بحقيقتها الكونية وبين أحكام سرها ، أعني الوجود العيني المضاف إليها وبين أوصافها ، امتزاج وفعل وانفعال ، كما جري بينها وبين النفس أولاً ، لكن هاهنا ينسب الفعل إلي السر⁽⁶⁴⁾ ، والانفعال إلي الروح ، فيتولد من مشيمة الروح ... قلب قابل لتجلي الوجود الباطني⁽⁶⁵⁾ .

وفي المرتبة السابقة وهي مرتبة الجمع والبرزخية أو ما يسمى جمع الجمع وهو ما يثمره التجلي الظاهري ثم التجلي الباطني والجمع بينهما يحدث أربعة أمور: هي المكاشفة والمشاهدة ثم المعاينة ، وفي المشاهدة سر المشاهد ظاهر الوجود والمشهود هو الحق تعالي – سر الوجود الباطني – أي يكون العبد بجسده مع الخلق وقلبه مع الحق تعالي والفناء عن الغيار والسوي ، وهذا هو المرتبة الأولى من مراتب التجلي الإلهي نتيجة للفناء أو شهود الأحدية في الوجود ، ويكون الوجود الظاهري مرآة للسر الباطني وأحكامه وأثاره والعكس ، أما في المكاشفة ينكشف سر الوجود الباطني والظاهري كلاً علي حدة ، فلا يكون أحدهما مرآة للأخر

كما في المشاهدة ، وهذا يختلف أيضاً مع المعاينة التي يظهر فيها سر الوجود الظاهري والباطني بكل خصائصه لكل منهما بعينه ووصفه وخصوصيته ، فهو مكاشفة مع ظهور الخصائص التي تميز كل موجود عن الآخر ، وفي هذا يقول الفرغاني (اعلم أن الشاهد في هذا القسم سر وجودي ظاهري ، والمشهود سر وجودي باطني ، بل يكون السر الظاهري مرآة للسر الباطني وأحكامه وأثاره ، فيكون السر الباطني بأحكامه وأثاره ظاهر علي السر الظاهري ، لكن يخفي عينه وأثار عليه ، بل يكون كل واحد منهما مرآة للآخر بهذا الحكم المذكور ، فيظهر من بين ذلك حقيقة كل شئ وسره كما هو في حضرة العلم الأزلي بلا تغير وتبديل ولكن من خلف حجاب شفاف من اسم إلهي مقيد بحكم مختص يوصف ويسمي ذلك مكاشفة لإنكشاف حقيقة كل واحد منهما بحكمه ووصفه علي الآخر ، ثم إذا بات كل واحد منهما للآخر بلا مظهر حقيقة وصفة ، لكن مع خصوصه وتميز بسر ما علمي مدرج في كل واحد منهما فيسمي مشاهدة ثم إذا عاين كل واحد منهما عين صاحبه بلا وصف وخصوصية إلا كون هذا ظاهراً الآخر باطناً ، فيسمي معاينة⁽⁶⁶⁾.

ولا يقتصر أمر التمكين علي المكاشفة والمشاهدة والمعاينة ، وإنما يستلزم أيضاً التلويين بين القبض والبسط ، فيحدث الاتصال بالمدد الإلهي والانفصال عن رؤيتهما ، وهذا يمثل المرتبة الثانية من التلويين ، وفي هذا يقول الفرغاني (وفي القبض والبسط⁽⁶⁷⁾ معني آخر ، وهو أنه إذا كان مدده في هذه الأمور من حضرة جلال الغيب وإطلاقه ينطوي السيارة في جلباب القبض ، بحيث لا يتفرغ للإدراك والنظر أصلاً ، فهو في قبض ،

وإن كان من عين الجمال ، فينبسط ويظهر بصورة خلق وسؤال ، فهو في بسط حتى ربما يسكر⁽⁶⁸⁾ من قوة الذوق ، فيتجاوز طوره ، فإذا صحا تاب ، وذلك أعلي مقام التوبة ثم يتواصل بالإمداد عليه ، فتوصله بالمد ، ثم ينفصل عن الاتصالات المنتهي عن نوع من الانفصال ، ثم ينفصل عن رؤيتهما لكونهما عين الاعتلال ، وهذا كله من شعب المرتبة الثانية من التلوين.... فإذا انتهى إلي آخر هذا القسم وتحقق بمقام التمكين المختص به تخطي حينئذ مقام التجلي الباطني وتصدي للدخول في حضرة جمع الجمع لتحقيقه بحقيقة المعرفة التي هي الإحاطة بعينة وإدراك ماله وعليه⁽⁶⁹⁾ .

وإذا كان التمكين علي ثلاث درجات فإن القبض المؤدي إلي التمكين أيضاً علي ثلاث درجات هما : قبض من أجل وقاية النفس وفنائها عن الأخلاق والصفات الذميمة ، وقبض يثمر التحلي والتجلي بالأسرار الإلهية ، وأصحاب هذا المقام فنوا عن كل الرسوم ، وفرقة قبضهم الله إليه أي أفناهم عن أنفسهم وعن الأغيار وكذلك أفناهم عن الفناء وعن كل ما سوي الله بالله ، وهذا ما يسمى الفناء عن شهود هذا الفناء ، وصاحب هذا القبض وصل إلي مقام التحقق ، وهذا ما يوضحه الفرغاني بقوله (فرقة قبضهم إليه قبض التوقي ، فضن بهم علي أعين العالمين ، وفرقة قبضهم بسترهم في لباس التلبيس واسبل عليهم كل الرسوم ، فأخفاهم عن عيون العالم ، وفرقة قبضهم منهم إليه فصافاهم مصافاة سرّاً ، فضنّ بهم عليهم

(70)

فالقبض والبسط ليس وحدة المرتبط بالتلوين والتمكين عند الفرغاني ، إذ بهما يحقق التمكين مع الحق تعالي ويقبضه عن الخلق ولا

يؤثر فيه شياء وإنما يقبضه الله تعالى إليه باطناً ، كذلك السكر ، والسكر نوعان عند الفرغاني : سكر نتيجة للخمر وهو غير مرغوب فيه وسكر نتيجة للمحبة الإلهية والجدب الإلهي الذي يحدث نتيجة لفناء السالك عن أوصافه وهو مرغوب فيه ، وهذا السكر هو سكر عن الخلق والصحو بالحق تعالى ، سكر بصفات الله تعالى ، وحال السكر يتبعه حال الصحو ، وهو يعني صحة المعلوم مع محو الموهوم (الخلق) ، أي البقاء بالحق تعالى والفناء عما سواه ، وبالصحو يتحقق حال الاتصال ، وفي هذا يقول الفرغاني (والصحو من منازل الحياة وأودية الجمع ولوايح الوجود.....ثم يتواصل بالإمداد عليه فهو صلة بالممد..... يعني مقام بعد صحو ، مقام اتصال (71) .

وليس هذا هو المهم عند الفرغاني بل الأهم عنده أن تحقيق الصحو لا يكون إلا بالانفصال عن الكونيين (الوجود الظاهري والوجود الباطني) ، والاتصال وشهود الأحذية في كل مراتب الوجود ، وهذا الانفصال والاتصال من مراتب التلوين ، والانفصال شرط الاتصال ، وهما أمور روحانية وهذا أساس التحقق ، أما النهايات فتكون في مقام التمكن أي مقام جمع الجمع الذي يكون ثمرة تحققه بالمعرفة الإلهية والفناء عن الفناء ، وفي هذا يقول الفرغاني (الانفصال شرط الاتصال.....انفصال عن الاتصال وهو انفصال من شهود مزاحمة الاتصال عين السبق ، فإن الاتصال والانفصال عل عظم تفاوتهم في الاسم والرسم في العلة سيان..... لذا الانفصال والاتصال مبني علي توهم وجود ظلي ووهمي خيالي ومناف للتوحيد الحقيقي..... لأن الحقيقة يشرق من صبح الأزل ، فيلوح

علي هياكل التوحيد وهو الأول والأخر والباطن وهو الظاهر من حيث الذات وهو المظهر في مقام الفعل وكل واحد منهما ، غير خارج عن ذاته وهذا كله من شعب المرتبة الثانية من التلوين (72).

ويساير الفرغاني ابن عربي في تقسيم الوجود إلي قسمين الوجود المطلق والمقيد أو الوجود الحقيقي والوجود الخيالي ، والوجود الحقيقي هو الحق تعالي وما عداه وهم وظلال وخيال وعلي هذا يقول ابن عربي (ووجود الذات علي الوجه الأول وجود مطلق ، ووجودهما علي الوجه الثاني وجود مقيد أو وجود نسبي ، لأنه وجود الحق متعيناً في صور أعيان الممكنات أو متعيناً في هذه النسب والإضافات المعبر عنها بالصفات ، ومن هنا كانت الموجودات كلها صفات الحق فالحق عين الخلق أو عين الصفات الظاهرة في مجالي الوجود ، وهي ليست شيئاً ثانياً زائداً علي الذات ، بل هي نسب وإضافات إليها (73).

فأسماء الله تعالي هي المعبر عنها عين الله تعالي وما ينفصل عنها ، وهي ما يسمي بالوجود المقيد أو الخيالي ، أما الوجود الحقيقي هو ذات الله تعالي وهذا ما يؤكد ابن عربي بقوله (فالوجود كله خيال في خيال ، والوجود الحق إنما هو الله ، خاصة من حيث ذاته وعينه ، لا من حيث أسماؤه ، لأن أسماءه لها مدلولان : المدلول الواحد عينه ، وهو عين المسمي ، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم (74).

4- التلوين والتمكين وارتباطهما بالفناء والبقاء :

ولما كان الحق تعالي هو الموصوف بالموجود المطلق ، فإنه يجب فناء ما سواه ، ولهذا لكي يتحقق السالك أو السائر عند الفرغاني بمقام

التمكين لا بد له من فناء ما سواه والوصول إلي التجليين الظاهري والباطني ثم التخطي إلي مقام جمع الجمع وهو من نهايات الطريق إلي الله تعالى ، وهذا يستلزم معرفة السائر والإحاطة بعين الشئ كما هو – أي معرفة ما عليه وما له ، وفي هذا يقول الفرغاني (إذا انتهى آخر هذا القسم وتحقق بمقام التمكين المختص به تخطي حينئذ مقام التجلي الباطني ، وتصدي للدخول في حضرة جمع الجمع لتحققه بحقيقة المعرفة التي هي الإحاطة بعينه وإدراك ما له وعليه وذلك مبدأ مقامات قسم النهايات وعن ذلك عرف حقيقة أن عليه بقية من حقوق الفناء في الفناء الذي هو إزالة قيد التقيد بحكم أحد التجليين ، الظاهري والباطني بحيث لا يحجب كل عين الآخر ، فيتوجه حينئذ توجهاً حقيقياً إلي حضرة جمع الجمع مستمداً منها في ذلك باستعداده ، فتداركته العناية الأزلية أولاً بفناء معرفته المقيدة بأحد التجليين وثانياً بفناء تعين كل منهما وتميزه في حضرة جمع الجمع وثالثاً بالفناء عن شهود هذا الفناء وذلك عند ظهور كل من الاسمين الظاهر والباطن بكمالهما إلي عين التعين الثاني والبرزخية الثانية ، فتحكم البرزخية عليهما بامتزاج وفعل وانفعال بينها وبين أحكامها ، فيتولد بينهما حقيقة قلب جامع مسخر (متبحر) بين الحضرتين هو صورة عين البرزخية الثانية ، فيطلع من مشرق هذا القلب شمس التجلي الذاتي الكمالي ، فأن هذه البرزخية الثانية التي هو قلب هذا الكامل – الإنسان الكامل – صورتها الحقيقة هي عين الحضرة الكمالية وميزاتها وهي أيضاً عين المرتبة الثانية من مراتب التمكين ، فلم يبق حينئذ عليه اسم ولا رسم

ولا إشارة تؤذن بحقيقة تمييز وإضافة إلا أثر خفي من حكم أحد الكليات من الأسماء (75) .

فالفناء والبقاء مترابطان ، والفناء يعني هو فناء الشخص عن الأكوان أما البقاء هو بقائه بالحق تعالي ، وحال البقاء أعلي من حال الفناء ، والبقاء يكون حال العبد الثابت المتمكن أي بقائه مع الحق من حيث ذاته ، والمتمكن في حال بقائه ينعم بالاشراقات والأنوار الإلهية وهي لا تحدث إلا للكامل الواصلين ، وهذا يتفق مع ما ذهب إليه ابن عربي بقوله (والبقاء حال العبد الثابت الذي لا يزول ، فإن من المحال عدم عينه الثابتة والبقاء نعت الوجود من حيث جوهره والفناء نعت العرض من حيث ذاته كل بقاء يكون بعده فناء لا يعول عليه وكل فناء لا يعطي بقاء لا يعول عليه (76) .

ولما كان الفناء عند الفرغاني علي ثلاث مراتب أعلاها مرتبة الفناء عن شهود الفناء ، وهي أعلي مراتب التمكين والاستقرار وانتقاء التلوين بين الأحوال ، فإنه يصل إلي ما يسمى بمرتبة التلبس التي لا يدرك فيها السالك أي شئ حتى الملابس التي يرتديها ، أي التجرد من كل ما سوي الحق تعالي والتفرد به ، والوصول إلي مرتبة جمع الجمع وهي تالية بعد مرتبة الفرق ومرتبة الجمع ، وذلك علي غرار القول بأن الحق تعالي هو الأول والظاهر ، هو البداية والنهاية والمتجلي في كل الموجودات وهذا هو معني وحدة الوجود (77) .

وحول هذا المعني يقول الفرغاني (فيتمكن السيار حينئذ من التلبس بأي لباس شاء ، ويظهر في أي مظهر أراد ، ويتمكن من معرفة معروفه

في أي لباس ظهر ، وأي صورة تجلي حقاً وخلقاً ، ويسمي هذا مقام التلبيس وهو أعلى مراتب التمكين الذي هو التمكين في التلوين ، ثم يتحقق بحقيقة الوجود الجمعي الذي به يجد المقصود من كل شئ بحكم السريان في كل موجود ومعدوم ، ثم يتجرد عن جميع الملابس والمظاهر ، فيشهد ويشاهد بقلب غائب حاضر وهذا أعلى مراتب التجريد ، ثم يتفرد بأن لا يشهد شيئاً إلا ذاته من حاق البرزخية الثانية ، وهو أعلى مقامات التفريد ، وعند ذلك يتحقق بحقيقة الجمع بين نفي التفرقة وإثباتها وذلك برؤية المجل في تفصيله والتفصل في جملة في جميع مراتب الحقية والخلقية وبهذا يصبح أعلى مراتب التوحيد بتلاش الحدوث في القدم والغير في العين ، والعلم في العين ، والعين في العلم ثم يعود الابتداء إلي الانتهاء والانتهاء إلي الابتداء ، لأن النهايات هي الرجوع إلي البدايات لإتمام الدائرة فينصب عموم شواهد وآيات للعامة أهل الشريعة ورسوم قواعد هدايات للخاصة أصحاب الطريقة ليظهر عند الجميع علماً وعيناً وحقاً وحقيقة بأن الأمر كله لله منه ابتداءه وإليه انتهاءه وإليه يرجع الأمر كله ، فهو الأول والأخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم (78).

ولما كان الفناء عند الفرغاني مرتبطاً بالتلوين والتمكين وكان التمكين في أعلى مراحل الفناء فإن البقاء المسمي بعالم الحقيقة والجمع متدرجاً في درجاته التي هي ظهور شئ من حكم التفرقة فيه ، ثم انتفاء ذلك الحكم عنه شيئاً فشيئاً ، وذلك بسبب تحقق السائر فيه بكل ما يشمله الاسم الظاهر من كليات الأسماء إلي أن يتحقق بجميع تلك الكليات ، وحينئذ ينتهي إلي آخر هذا المقام الذي هو تمام غلبة الوحدة الحقيقية علي

الكثرة النسبية الأسمائية ، ومن ثم فالفناء هو استهلاك العاشق في المعشوق وصفاً ، ثم أثراً ، ثم عيناً ، وله ثلاث مراتب عند الفرغاني هم (فناء المعرفة في المعروف، والثانية : فناء شهود الطلب لإسقاطه ، الثالثة : الفناء عن شهود الفناء ، والفناء : أن يفني عن كل ما سوي الله بالله ولا بد وأن تفني في هذا الفناء عن رؤيتك فلا تعلم أنك في حال شهود حق ، إذ لا عين لك مشهودة في هذا الحال)⁽⁷⁹⁾.

والبقاء حكمة حكم الفناء علي ثلاث مراتب ، والبقاء يحدث حضرة الظاهر ثم حضرة الباطن ثم الجمع بينهما ، وفي هذا يقول الفرغاني (فأما الرتبة الأولى من الفناء : فهي فناء النفس بجميع صفاتها العارضة الطارئة عليها من مراتب الوجود المفاض المضاف والبقاء الذي يترتب علي هذا الفناء هو التحقق بظاهر الوجود الموصوف بالرحمانية والفياضية بغلبة حكم وحدته الحقيقية علي الكثرة النسبية المنسوبة إلي أسمائه الحسني وهذه الحضرة أعني الظاهرة يعبر عنها باصطلاح بعض أهل الحق بمقام الجمع وعالم الحقيقة ، وأما الرتبة الثانية من الفناء : فهي فناء الروح وصفات خليقتها وخصائص عالمها المتعلقة بها والغلبة عليها، فالفناء الذي يترتب علي هذا الفناء هو التحقق بباطن الوجود وغيبه وغيب شؤونه ، وذلك مع غلبة حكم الكثرة النسبية المنسوبة إلي الشؤون الذاتية التي هي باطن صور معلومية الأشياء الثابتة – الأشياء الحقيقية إلي حضر باطن الوجود واعلم أنه كما كانت الكثرة الحقيقية في النفس ظاهرة ووحدة الوجود العيني الظاهري باطنة مخفية فيها فعند ظاهر النفس وكثرتها لا بد وأن تظهر وتغلب الوحدة علي الكثرة

ويخفي حكم الكثرة بالكلية فعند فناء الروح وخصائصها ، تخفي الوحدة وتظهر كثرة الحقائق المعلومة والشؤون ، ويعبر عن هذا البقاء بالتحقق بحضرة الغيب والباطن وحضرة جمعه ، وأما المرتبة الثالثة من الفناء : فهي فناء التقيد بأحد حكمي الظاهر والباطن ، أعني خفاء حكم الباطن عند بدء حكم الظاهر – وخفاء حكم الظاهر يبدو حكم الباطن والبقاء المترتب عليها هو التحقق بحكم حقيقته البرزخية والإنسانية..... هو المعبر عنه بمقام قاب قوسين ويقال له حضرة جمع الجمع (80) .

وهذا ما يتفق فيه الفرغاني مع صدر الدين القونوي بقوله (وأما المعراج الثالث الذي هو غاية المعارج بالنسبة إلي سير السائرين هو الترقى من قيد كثرة الظهور والبطون إلي إطلاق جمع الهوية وهو مقام الجمع الجامع من جميع صور نسب الواحدية ، وهو المقام الذي ترتفع فيه أحكام المغايرة والضدية بحيث لا يبقى أثر للكثرة البادية من أحكام الاسم الظاهر وكذلك الاسم الباطن وصور نسب واحديته وهو التوحيد المطلق (81) .

فالفرغاني ذهب كما ذهب ابن عربي من قبل أن الموجود الحقيقي هو الحق تعالي ، والعالم هو الموجود الاعتباري ، وهذا الموجود الحقيقي هو وجود مطلق غير مقيد بغيره ويطلق عليه حقيقة الحقائق ومن عرف الحق تعالي الموجود الحقيقي تمكن وتحقق بالحضرة الإلهية في الظاهر في بداية الطريق إلي الله والتجلي الباطني في النهاية ، وفي هذا يقول ابن عربي (أن الحق هو الظاهر في كل صورة والمتجلي في كل وجه ، وهو

الوجود الواحد والأشياء موجودة به ، معدومة ، بل له وجود متعال خاص به ، وبهذا الوجود المتعال للحق يفارق ابن عربي وحدة الوجود الملحدة ، فالحق عند ابن عربي مطلق ليس بالإطلاق الإضافي المقابل للتقيد ، ولكن بالإطلاق الحقيقي (82) ، وفي موضع آخر يقول ابن عربي (الوجود كله هو واحد في الحقيقة لا شئ معه ، فما ثم إلا غيب ، وظهور غاب ، ثم ظهر ثم غاب ، ثم ظهر ثم غاب ، هكذا ما شئت ، فلو تتبعت الكتاب والسنة ما وجدت سوي واحد أبداً وهو الله) (83) .

ومن ثم فإن الوجود المطلق هو الوجود الذي لا ينحصر في أي شكل أو يحده أي قيد من القيود ، وهو وجود يتعالى عن كل أشكال الوجود ، وهو مطلق بمعنى أنه ليس علة أو سبباً لأي شئ وأحياناً يطلق ابن عربي علي الوجود المطلق (حقيقة الحقائق) ، والوجود الحق هو الوجود الإلهي ، وأما الوجود إذا أضيف للموجودات فإنما يضاف لها علي سبيل المجاز ولو كان الوجود لهم حقيقة فلا شبه بينه وبين وجود الحق تعالي علو الكبير لقول ابن عربي الكل لله وبالله بل هو الله ، ثم قوله الحق هو الوجود والأشياء صورة الوجود (84) .

ليس فقط الفرغاني المسابير لابن عربي في القول بوحدة الوجود ، والقول بالوجود الحقيقي والوجود المقيد وإنما أيضاً صدر الدين القونوي أحد تلاميذ ابن عربي ، إذ يقول القونوي (فالحق هو الوجود المطلق والكثرة هي نسبة وأشعة أنواره وأحكام الظهور في مرتبة اسمه الظاهر بتعدد مطلق وحدة البطون بأحكام القوابل الإلهية فيما يمر عليها من مطلق الفيض (85) .

ولما كان الحق تعالي هو الموجود الحقيقي ، فإن معرفة تكون من خلال فنائه عن أغراض النفس وشهواتها والقيام بوظائف الحق تعالي ، وهذا هو بداية المعرفة ، ثم ترقى النفس في هذا الفناء إلي أن تصل إلي مرتبة التمكن وفناء التلوين في المقامات والأحوال ثم الفناء وقت الفناء وهو ثالث درجات الفناء وهذا يثمر درجة التمكن والاستقرار وانتفاء التلوين والاضطراب عند المخوفات والحجبات ، وفي هذا يقول الفرغاني (من عرف الحق تمكن ومن عرف المتولي تذلل) (86).

لن يبتعد الفرغاني كثيراً عما سبقوه من الصوفية في أن الفناء هو انتفاء شعوره بإنيته وإذا لزم الصوفي هذا الشعور ففيه بقاؤه لا عدمه ، الأمر الذي يعني أن الفناء عند أبي سعيد بن أبي الخير ، لا يعني أن وجود الصوفي قد انعدم من حيث قاله الترابي ، ولكن الذي انعدم فقط هو شعوره بأنه لا وجود له ولا لشيء مما يقع تحت إدراكه لاستغراقه وامتلأه بشهود الله وصفاته فقط بل ليس هذا فقط هو الكامل الصوفي وإنما الكمال في اعلي درجاته أن يوقن الولي العارف بذلك المعني بحيث يعود كما كان حاله في الأزل وقبل أن يكون موجوداً بالفعل (87).

مع الفرق بين أبي سعيد ومدرسة ابن عربي ، لان أبا سعيد لا يتحدث عن الوحدة الوجودية ، علي نحو ما يظهر من أقوال مدرسة ابن عربي ، إلا انه يتفق مع الفرغاني في القول بأن التحقق بالفناء في الفناء لا يتم إلا بكمال المعرفة بالحضرة الإلهية والفناء عما سواه وهذا هو أعلي درجات التمكين ، وفي هذا يقول أبو سعيد (ولا شك أن التمكين هذا هو أعلي درجات الوصول إلي المعرفة ، وهو الوصول الذي يتحقق بالفناء

في أعلي درجاته ، وحينئذ تحصل للعارفين سعادتهم في تلك اللحظة ، ذلك أن التغير والكدر والاضطراب وكل ما قد يصيبهم إنما هو من النفس ، فإذا فنيت ذواتهم عن كل ما سوي الله فحينئذ ينكشف أثر من أنوار الحقيقة ، فلا تكون هناك ولوله ولا دممة ولا تغيير لأنه ليس مع الله وحشه ولا مع النفس (88) .

ويذهب الفرغاني إلي أن هناك بعض رجال التصوف ادعوا مقام التمكين وهم لا يستطيعون التحكم في نفوسهم ويغلب عليهم أهوائهم ، وفي نفس الوقت بعض الرجال تحققوا بمقام التمكين ويذكر الفرغاني أبرز الشخصيات وهم خمسة ألا نري أن أهل الله علي كثرتهم لم يصلحوا للافتداء مطلقاً منهم إلا من اختاره الشيخ أبو عبدالله محمد بن خفيف الشيرازي قدس الله سره في قوله : افتدوا بخمسة من أصحابنا الإمام أبي القاسم الجنيد ، وحاتر المحاسبي ، وعمرو بن عثمان المكي ، ورويم بن محمد البغدادي ، وأبي حفص الحداد النيسابوري ، والباقون سلموا لهم أحوالهم ، يعني بذلك أن هؤلاء الخمسة هم الذين أيدهم الله بالتمكن بحيث لم يغلب عليهم حال ، بل كانوا هم غالبين علي أحوالهم ، وغيرهم ربما غلبوا في أحوالهم ، فتكلموا حال مغلوبيتهم بما يخالف ظاهره ظاهر الشريعة من حيث ظاهر بدا منهم ، لا من حيث المفهوم ، ومن باطن ما قالوا ، ومن حيث باطن مفهوم الشريعة (89) .

ولما كانت المشاهدة تسبق المكاشفة ، فإن المشاهدة تكون علي نوعين مشاهدة حقيقة في حال الصحو ، ومشاهدة مقيدة بحال دون حال ، وفي حال المشاهدة المقيدة يكون العبد محجوب ويكون صاحب تلوين ،

وصاحب هذا التلوين يكون غير متحقق بمقام تمكين الزلفة الحقيقية وهي تكون لصاحب مقام أحدية الجمع ، وفي هذا يقول الفرغاني (وفي معرض الاحتجاب هو صاحب تلوين وصاحب التلوين غير مؤهل لمقام تمكين الزلفة الحقيقية ، وإنما أراد بتمكين الزلفة التمكين في تلوينات التجليات الغيبية الكنهية ، وصاحب التمكين في مقام جمع الجمع إذا ورد عليه من تلك التجليات شئ ما دام حاضراً مع شهوده في مقامه لم يدرك منها شيئاً فإذا غيبته تلك التجليات عنه وعن مقامه حينئذ يجد منها شيئاً وأدركها ، فكان هو أيضاً بالنسبة إلي تلك التجليات الكنهية فاقداً في الصحو واجداً في المحو ، فهو إذا صاحب تلوين بهذا الاعتبار (90).

ويذهب الفرغاني إلي أن هناك ثلاث مراتب أو أسفار ثلاثة يقوم بها السائر من أجل الوصول إلي مقام الكمال ، أما السفر الرابع يختص به النبي محمد (صلي) من أجل الوصول إلي مقام الأكمالية ، وهذه المراتب الثلاثة تكون من أجل غاية التمكين في تلوينات ذلك المقام وما تحتها ، فالمرتبة الأولى تكون بتخلي النفس عن خبائسها وشهواتها من أجل التحقق بالتجلي الظاهري ، فيكون نطقه وسمعه وبصره ، وفعله بالله تعالي ، وفي هذا يقول الفرغاني (وأما السفرة الأولى فهي من ظاهر النفس الملهمة فجورها وتقواها إلي ظهور ظاهر الوجود الواحد في القلب الكامن في النفس وانفتاح عين السائر من حيث رابع أبطن من الأبطن السبعة التي لنطقه وبصره وسمعه قوته الفعالةوغايته في هذا المقام أمران ، أحدهما : أن يتمكن فيه بحيث لا يحجبه شئ من تجليات ظاهر الوجود والأسماء المنشئة منه ومن أحكام هذه الأسماء عن شئ

منها ، والأمر الثاني : أن يتمكن من إضافة ما للحق من الآثار والتصرفات المختصة بالربوبية إليه ، ومن إضافة ما لحقيقته الممكنة من القبول والفقر والتأثر اللائق بالعبودية إليها رعاية لعهد " ألتست بربكم قالوا بلى شهدنا" (سورة الأعراف : أية 172)..... وأما حكم التمكين في هذا المقام ، فإنما هو تصرف هذه المفاتيح أعني إظهار تصرفاتها في العالم من حيث لسان هذا السائر وبصره وسمعه وبده بحكم إذن عام مصاحب للتجلي الظاهر في قلبه لا بحكم إذن خاص في كل تصرف جزئي أو كلي⁽⁹¹⁾ .

أما عن المرتبة الثانية من مراتب التمكين هي مرتبة التجلي الباطني حتى يصير بقلبه المذكور الذي هو صورة حقيقته الباطنة في روحه الروحانية آلة النطق الحق الذي هو باطن الوجود المتجلي فيه أولاً وأخراً ، أي يكون من ظاهر الوجود إلي باطنه من حيث روح هذا السائر ، وظهور ذلك الباطن من الوجود في قلبه الكامن في روحه الروحانية وغايته في هذا المقام التمكين فيه بحيث لا يحجبه شئ من تجليات باطن الوجود وأسمائه وأثار أسمائه عن شئ ، وأما حكم التمكين في هذا المقام فإنما هو التوقيف ، أعني جعل هذا السائر تصرفه بهذه المفاتيح بعد علمه بها موقوفاً علي إذن خاص في كل حادثة جزئية أو كلية ، وهذا التوقيف غالباً طاهر من نبي أو قائم مقامه في مقام الدعوة ، فإنه لا بد لهما منه ، وقد يظهر من فرد غير كامل ولا نبي ولا قائم في مقام الدعوة ، كأبي السعود البغدادي ، والكامل أيضاً شأنه التوقيف ولا بد لهم من

التجرد والتسبب والانتطاع والخلوة والاختلاط بأصحاب يمدونهم في حالهم ، والخروج عن جميع مالهم والزهد فيها (92) .

وأما المرتبة الثالثة أو السفرة الثالثة وهي مرتبة الجمع بين التجلي الظاهري والباطني ، أي التمكين في التلوينات الأسمائية والصفاتية ، وفي هذا يقول الفرغاني (وأما السفرة الثالثة فهي من التقيد بالقيدين الظاهري والباطني إلي حضرة جمع الجمع بين الظاهرية والباطنية والأولية والأخرية ، وهي البرزخية الثانية وحضرة قاب قوسين التي هي مقام الكمال ، وظهور التجلي الإلهي الجمعي الرحماني في قلبه الذي هو صورة البرزخية الثانية صورة معنوية وغايته في هذا المقام : التمكين في التلوينات الجمعية الأسمائية والصفاتية جميعها بحيث لا يحجبه شئ من التجليات المتعينة في مقام جمع الجمع ، ولا التجليات المختصة بالمقام الظاهري وبالمقام الباطني ، إلا أنه يحجب التجليات الغيبة الكنهية ، وأما حكم التمكين في هذا المقام بعد التمكّن من التصرف بهذه المفاتيح بعلمها ، فهو أن يتمكن بحكم إذن خاص من تعريف هذه المفاتيح لمن جرب أمانته وتمكنه من حفظ الأسرار بعد حزم واحتياط تام وتعليمها إياه بمعانيها وصورها التي يتوقف عليها التصرف في العالمين .

وأما المرتبة أو السفرة الرابعة المختصة بالحضرة المحمدية ، فهي من حضرة جمع الجمع ومقام قاب قوسين الذي هو مقام الكمال إلي حضرة أحدية الجمع ومقام أو أدني والبرزخية الأولي الكبرى التي هي رتبة الأكمالية ، وظهور التجلي الأول الأحدي الجمعي له في القلب التقني النقي الذي هو صورة تلك البرزخية الكبرى وما لهذا المقام غاية ولا

نهاية ، بل هو غاية جميع الغايات وأنهى كل النهايات ، وأما حكم التمكين في التلوين في هذا المقام أن لا يحجب صاحبه (ص) شئ عن شئ ، ولا يشغله شأن عن شأن ، أعني من التجليات الذاتية الكنهية وتلويقاتها ومن التجليات الجمعية والأسمائية والصفاتية وتلويقاتها جميعاً ، وأن تكون نفسه الزكية الطاهرة الراضية بشهود هذه الحضرة العلية راجعة بكليتها من حيث جسمها وروحانيتها ومعنوياتها عن كمال صدق العزم..... وتنصب كل قوة من قواه وذرة من صورته وروحه ومعناه وسره بصيغة الجمع (93) .

الخاتمة

وخاتمة القول أن سعيد الفرغاني لم ينل الشهرة التي نالها ابن عربي رغم أنه في كلامه متأثر به إلي حد كبير والسابقين عليه ، يضاف إلي ذلك أنه استطاع أن يبرز قوله في وحدة الوجود ومن خلال حديثه عن التلوين والتمكين .

رغم شرح الفرغاني لتائييه ابن الفارض القائل بوحدة الشهود إلا أن وحدة الوجود عنده تلف كلامه في التلوين والتمكين وما يتصل بها من مقامات وأحوال وعن هذه الوحدة يقول الفرغاني (وأما حكم حقيقتي أن الذات واحدة لا كثرة في عينها الذي هو وجود الواحد ، ولا اختلاف أصلاً ، وجميع ما ظهر وتعين في المراتب الإلهية والكونية صور تعيينات نور هذه الذات الوجدانية وتنوعات ظهورها المسماة بعضها صفات وبعضها أفعالاً ، وبعضها أحوالاً بحسب المراتب وأحكام تميزاتها)⁽⁹⁴⁾ .

ويلاحظ أن التقسيم الثلاثي واضح وحاضر في حديثه عن المقامات والأحوال (التمكين ، التلوين ، الفناء ، التجلي إلخ) ولعل ذلك بقية من آثار هذا التقسيم الثلاثي لدي أبي عبدربه إسماعيل الهروى (481 هـ) بل أنه موجود عند أبي نصر السراج في حديثه عن المقامات في كتابه (اللمع) وموجود عند الغزالي في مثل حديثه عن الصيام (عموم وخصوص وخصوص الخصوص) ومعني ذلك أن كل سالك يأخذ من الحال أو المقام علي قدر جهده وسعيه : " كلاً نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك " (الإسراء : أية 20).

ثم يمكن القول بأن التصوف الفارسي يتوغل في الوحدة علي نحو لعله لا يكون بنفس القدر عند الصوفية من العرب حتى من بين الذين قالوا بالوحدة أو نسبوا إليها ، وبعض أقوالهم فيها يمكن أن تكون محتملة لوحدة الوجود أو وحدة الشهود ، والفرق بينهما كبير .

أن التلوين والتمكين يتعدد بتعدد صفات النفس ، ويكون بحسب الأنواع والمواحيد ، ولا يختلف في ذلك الفرغاني عن غيره من الصوفية السنيين كالسهروردي البغدادي والصوفية المتقلسين كابن عربي ، فالتلوين والتمكين يتوقف علي قدر معرفة العبد بربه أيضاً ومجاهدة لنفسه ، وإذا كان التلوين عنده علي ثلاث درجات مبتدئين ، سالكين ، كاملين ، فإن التمكين أيضاً علي ثلاث درجات هم تجلي ظاهري وتجلي باطني وتجلي يجمع بين الظاهر والباطن ، وهي مرتبة الجمع والبرزخية وهي تكون لصاحب القلب النقي ، الذي ينعم بمشاهدة الأنوار الإلهية .

مرحلة التمكين هي أعلي مراحل الطمأنينة والاستقرار والثبات عند الفرغاني عندها يدرك العبد الفرق بينه وبين الحق تعالي بعد تحققه بوحده معه ، أي وحدة الوجود النفسي والروحي وعندما يتحقق بمقام التحقيق أي الاتصال والانفصال .

الهوامش

- 1- سورة هود : آية 118 – 119
- 2- محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، دار المعارف 1985 م ، الطبعة الثانية ، ص 416 .
- 3- ابن الفارض : هو عمر بن أبي الحسن علي بن مرشد بن علي الحموي الأصل ، المصري المولد والدار والوفاة ، ويلقب بسلطان المحبين والعشاق ، المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق بأنه سيد شعراء عصره وأخذ عن الشيخ عبد القادر الجيلاني وغيره ، وسمع الحديث عن جماعة وكان فقيهاً شافعيًا ، عالماً ، صوفيًا ، إمامًا ، ورعًا ، زاهدًا ، وسلك طريق الرياضة والمجاهدة ومن أهم مؤلفاته (ديوان ابن الفارض) الذي شرحه الفرغاني والقاشاني والقيصري والسراج الهندي وغيرهم ، مات سنة اثني وثلاثين وست مائة ، ودفن بالقرافة ، انظر عبدالرؤف المناوي : طبقات الصوفية ، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، تحقيق محمد أديب الجادر ، دار صادر – بيروت ، ج 2 ، ص 495-504 ، وانظر ابن الملقن : طبقات الأولياء ، تحقيق نور الدين شريبة ، دار الخانجي بالقاهرة ، الطبعة الأولى 1393 هـ - 1973 م ، ص 464 – 465 .
- 4- محيي الدين ابن عربي : هو محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي ، ولد بمدينة مرسية سنة 560 هـ في عهد

خلافة المستنجد بالشرق ، العارف الكبير محيي الدين بن عربي
ويقال : ابن العربي وهو المعروف بالشيخ الأكبر ، وقال عنه
تلميذه صدر الدين القونوي الرومي : " كان شيخنا ابن عربي
متمكناً من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء
الماضيين علي ثلاثة أنحاء : إن شاء استنزل روحانيته في هذا
العالم ، وأدركه متجسداً في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية
العصرية التي كانت له في حياته الدنيا، وإن شاء أحضره في
نومه ، وإن شاء انسلخ من هيكله واجتمع به..." وقال البسطامي
:" وعنه أخذ ابن الفارض والقونوي ، مات بدمشق في ربيع سنة
ست وثلاثين وست مائة ودفن بالصالحية ، ومن أهم مؤلفاته ()
الفتوحات المكية - وفصوص الحكم - وترجمان الأشواق -
ومواقع النجوم - ومطالع أهل الأسرار - ورسالة تهذيب
الأخلاق) ، وانظر عبدالرؤوف المناوي : طبقات الصوفية ،
الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، ج 2 ، ص 513 -
542 ، وانظر ابن الملقن : طبقات الأولياء ، تحقيق نور الدين
شريعة ، ص 469 - 470 . وانظر أسين بلاثيوس : ابن عربي
حياته ومذهبه ، ترجمة عن الأسبانية د/ عبد الرحمن بدوي ،
مكتبة الأنجلو المصرية 1965 م ، ص 5 - 92 ، وانظر أبو
العلا عفيفي : فصوص الحكم ، دار الكتاب العربي - بيروت
1946 م ، وانظر إبراهيم ياسين : مدخل إلي التصوف الفلسفي ،
دراسة سيكوميثافيزيقية ، المنصورة 2002 م ، ص 58 - 63.

5- صدر الدين القونوي : هو محمد بن إسحاق بن محمد الرومي الصوفي أحد تلاميذ ابن عربي ، وهو شيخ أهل الوحدة بقونية ، والقونوي نسبة إلي قونية أعظم بلاد الروم وهي شمال حلب بسوريا وفيها ضريح العارف الشيخ جلال الدين الرومي ، وكان يسلك طريق شيخه الحاتمي في جميع أحواله ومقالاته والتي تفرد بها ، ومن كلامه : " كن فرداني المقصد لكمال عبوديتك التي خلقك الحق لها ؛ فإني رأيت عندك أمراً زائداً علي هذه الوحدة في التوجه ، فالزائد علة ، مات سنة بقونية سنة اثنين وسبعين وست مائة ، وكان شافعيًا ، انظر عبدالرؤوف المناوي : طبقات الصوفية ، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، ج 2 ، ص 552 – 555 ، وانظر ابن الملقن : طبقات الأولياء ، ص 467 – 468 ، وانظر إبراهيم ياسين : مدخل إلي التصوف الفلسفي ، ص 64-68 وأنظر إبراهيم ياسين : مدخل إلي التصوف الفلسفي التوحيد المطلق صدرالدين القونوي وفلسفة الصوفية ، منشأة المعارف بالاسكندرية ص 17-22 .

6- العفيف الدين التلمساني : هو سليمان بن علي بن عبد الله بن يس العفيف التلمساني ، تلميذ القونوي وصاحب شرح الأسماء الحسني و شرح منازل السائرين ، وشرح مواقف النقري ، وشرح الفصوص ، وصاحب كتاب الخلوة ، ومات سنة تسعين وست مائة ، أثني عليه ابن سبعين ، وفضله علي شيخه القونوي ، والتلمساني من القائلين بالوحدة المطلقة ، ومن أقواله : " إن

ظهرت لك الوجدانية ، رأيت القادر حيث القدرة، فكل فعل رأيت
من فاعل طبيعياً "، انظر عبدالرؤوف المناوي : طبقات
الصوفية ، الكواكب الدرية، ج 2 ، ص 421 – 427 .

7- عبدالرؤوف المناوي : طبقات الصوفية ، الكواكب الدرية في
تراجم السادة الصوفية ، ج 2 ، ص 499 .

8- سعد الدين الفرغاني : منتهي المدارك في شرح تائيه ابن
الفارض، تعليق د/عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي
الدرقاوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت 1971 م ، ج 1 ، ص 4
، وانظر محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ،
دار المعارف 1985 ، ص 97 – 283 ، وانظر عمر رضا
كحالة : معجم المؤلفين ، مؤسسة الرسالة 1957 ، ج 1 ، ص
557 ، رقم 123 .

9- سعيد الدين فرغاني: مشارق الدراري ، تعليق سيد جلال أشتياني
، الناشر مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي 1379 هـ ، ص
9 – 10 .

10- المصدر السابق : ص 10 .

11- الفرغاني : منتهي المدارك في شرح تائيه ابن الفارض ، ج 1
، ص 4 ، وانظر الشيخ أحمد فريد المزدي : إرشاد ذوي العقول
إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول ، عشر رسائل تراثية
نادرة ، رسالة عين الحياة في معرفة الذات والأفعال والصفات ،
دار الذكر 2007 م ، ص 47 .

12- المصدر السابق : ج 1 ، ص 4 - 5 .

13- جلال الدين الرومي : هو جلال الدين محمد بن محمد البلخي ثم القونوي ، ولد في بلخ سنة 604 هـ ، ولقب الرومي نسبة إلي أرض الروم ، وقد تلقى علومه علي أبيه ثم علي أحد أصدقاء أبيه، ويعتبر ديوان الرومي المعروف بـ (المثنوي) أعظم آثاره ، وقد كتبت عليه شروح كثيرة فارسية وتركية وعربية ، توفي في سنة 672 هـ وهو من القائلين بشهود الوحدة في الوجود من خلال عاطفه الحب الإلهي مثل ابن الفارض ، انظر بنيكلسون (رينولد) : الصوفية في الإسلام ، ترجمة نور الدين حسين شريبة 1951 م ، ص 561 ، وانظر أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلي التصوف الإسلامي، دار الثقافة 1974م، ص273-375.

14- محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص 98 .
15- عبد الغني النابلسي : هو من تلاميذ ابن عربي ، وصاحب كتاب الحديقة الندية في شرح الطريقة المحمدية ، (ت 1143 هـ) ، مكتبة دار الكتب 1921 م ، مكون من جزئين ، وانظر أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلي التصوف الإسلامي ، ص 250 .

16- محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص 98 ، وانظر الفرغاني : منتهي المدارك ، ج 1 ، ص 5 ، وانظر حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ج 1 ، ص 137 - 139 ، وانظر الشيخ أفانيرك الطهراني : الذريعة

- إلى تصانيف الشيعة ، كتاب إلكتروني ، مكتبة مدرسة الفقاهة في الترجمة له رقم 3828 سنة 1408 هـ ، ج 21 ، ص 35 .
- 17- محمد مصطفى حلمي : ابن الفارض والحب الإلهي ، ص 97 - 98 .
- 18- المصدر السابق : ص 98 .
- 19- السيد حامد حسين اللكهنوي : نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار ، حديث أنا مدينة العلم ، تأليف علي الحسين الميلاني ، الناشر المؤلف 1411 هـ ، ج 10 ، ص 177 .
- 20- الفرغاني : منتهي المدارك ، ج 1 ، ص 5 ، وانظر ابن الفارض والحب الإلهي : ص 99 - 100 ، وانظر حامد اللكهنوي : نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار ، حديث أنا مدينة العلم (1) ، ج 1 ، ص 176 - 177 ، وانظر نفس المصدر : حديث الثقلين (1) ، ج 1 ، ص 389 ، وانظر الذهب : العبر في خبر من غير ، تحقيق أبو هاجر محمد السيد زغلول ، طبعة 1347 هـ ، ص 399 .
- 21- عبد الحق بن سبعين : هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ، وهو صوفي أندلسي متفلسف ، كما عرف في أوروبا بأجوبته علي أسئلة الإمبراطور فردريك الثاني حاكم صقلية ، ولد سنة 614 هـ ويلقب بقطب الدين ، وقد خلف ابن سبعين واحد وأربعين مصنفاً تقريباً ، وقد خلف طريقة صوفية تعرف بالسبعينية ، وصاحب مذهب في التصوف الإسلامي يعرف

بالوحدة المطلقة ، وهي أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط ،
أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد ،
انظر أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : مدخل إلي التصوف
الإسلامي ، ص 250 - 258 ، وانظر أبو الوفا التفتازاني : ابن
سبعين وفلسفته الصوفية ، دار الكتب اللبناني ، الطبعة الأولى ،
سنة 1973 م ، ص 25 - 35 ، وانظر إبراهيم ياسين : مدخل
إلي التصوف الفلسفي ، ص 69- 73 .

22- عبد الكريم الجيلي : هو عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي المتوفي
سنة 832 هـ ، وهو صاحب نظرية في الإنسان الكامل أو الكلمة
الإلهية شبيهة بنظرية الحلاج في قدم النور المحمدي ، ونظرية
القطبية عند ابن عربي ، ومن أبرز مؤلفاته : الإنسان الكامل في
معرفة الأوائل والأواخر ، وانظر أبو الوفا التفتازاني : مدخل
إلي التصوف الإسلامي ، ص 250 ، وانظر إبراهيم ياسين :
مدخل إلي التصوف الفلسفي ، ص 79 - 81 .

23- أبو القاسم الجنيد : هو سيد الطائفة أبو القاسم الجنيد بن محمد
الزجاج ، كان أبوه يبيع الزجاج فلذلك يقال له القواريري ، أصله
من نهاوند ومولده ونشأته بالعراق صحب السري السقطي
والحارث المحاسبي ، مات سنة سبع وتسعين ومائتين ، انظر
عبد الوهاب الشعراني : الطبقات الكبرى ، مكتبة صبيح 1343
هـ ، ج 1 ، ص 93 .

24- سورة النمل : آية 88 .

25- أبي نصر السراج الطوسي : اللمع ، تحقيق عبد الحلیم محمود ، وطه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة 1380 هـ ، ص397،127 ، وانظر أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مكتبة الخانجي والسعادة1357هـ - 1938 م ، وأيضاً دار الكتب العلمية - بيروت 1967 م ، ج 1 ، ص 271 ، وانظر محمد جلال شرف : التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد ، دار المطبوعات بالإسكندرية 1975 ، ص 315 .

26- محمود عبد الرازق : المعجم الصوفي أول دراسة علمية في الأصول القرآنية للمصطلح الصوفي ، رسالة دكتوراه من كلية دار العلوم - جامعة القاهرة ، كتاب إلكتروني ، مادة تلوين ص 1156 .

27- عبد الكريم القشيري : هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري أبو القاسم صاحب الرسالة والتفسير وغيرهما ، الجامع بين الشريعة والحقيقة ، صحب أبا علي الدقاق وغيره وأصله من أستواي من العرب الذين قدموا خراسان أخذ الفقه فأتقنه ثم الأصول علي ابن فورك ، ولأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني الإمام المشهور وجمع بين طريقتهما ، ونظر في كتب الباقلاني المتكلم الأشعري ، وزوجه الدقاق ابنته مع كثرة أقاربها ، وجنح في رفقة فيها الإمام أبو المعالي الجويني ، ولد سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ، ومات سنة خمس وستين وأربعمائة بنيسابور ، انظر

ابن الملقن : طبقات الأولياء ، ص 257 – 260 ، وانظر الرسالة
القشيرية في علم التصوف ، شرح زكريا الأنصاري ، مكتبة
صبيح 1972 م ، ص 1 .

28- عبد الكريم القشيري : الرسالة القشيرية ، ص 69 .

29- المصدر السابق : ص 69 – 70 .

30- أبو حفص شهاب الدين السهروردي : (539 هـ - ت 632 هـ)
(هو عمر بن محمد بن عمويه السهروردي نسبة إلي سهر ورد
، من عراق العجم ، أبو عبدالله السادات الجامع بين الحقيقة
والشريعة، والورع والرياضة والنسك، ولد بسهر ورد، صحب
عمه الشيخ أبا النجيب وغيره من المشايخ ثم وعظ عن كبر سنه
في مدرسة عمه علي شاطئ دجلة وأمل في الرد علي
الفلاسفة وله غرائب في خلواته ، ومن أهم مؤلفاته عوارف
المعارف ، وقال عنه ابن الملقن : " ألبسني شهاب الدين
السهروردي عن عمه أبا النجيب ، انقطع في منزله إلي أن مات
سنة اثنين وثلاثين وستمئة ببغداد .

- أبو النجيب السهروردي (490 هـ – 563 هـ) عبد القاهر بن
عبد الله بن عمويه ، ضياء الدين البكري السهروردي من ولد
أبي بكر الصديق ، صوفي فقيه وواعظ ، تفقه بالنظامية علي أسد
الميهني ، وترك ذلك وانقطع ، ثم بني لنفسه رباطاً ، وصار له
خلق كثير من المريدين والصالحين ، توفي سنة ثلاث وستين

وخمسمائة ، انظر ابن الملقن: طبقات الأولياء ، ص 262-
265- 495 – 504 .

- السهروردي المقتول (550 هـ - 587 هـ) هو من أوائل
متفلسفة الصوفية في الإسلام ، واسمه أبو الفتوح يحيى بن حبش
بن أميرك ، ويلقب بشهاب الدين ، ويوصف بالحكيم ، وهو من
أهل القرن السادس الهجري فمولده بسهرورد حوالي سنة 550
هـ ومقتله بأمر صلاح الدين الأيوبي في حلب سنة 587 هـ ،
من هنا عرف بالمقتول تمييزاً له عن صوفيين آخرين هما أبو
النجيب السهروردي المتوفي 563 ، وأبو حفص شهاب الدين
السهروردي البغدادي المتوفي سنة 632 هـ ، وهذا الأخير هو
مؤلف كتاب عوارف المعارف ، انظر ابن الملقن : طبقات
الأولياء ، ص 262 – 265- 495- 504 ، وانظر أبو الوفا
التفتازاني : مدخل إلي التصوف الإسلامي ، ص 234 – 241 ،
وانظر إبراهيم ياسين : مدخل إلي التصوف الفلسفي ، ص 56 –
58 .

31- السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ملحق كتاب إحياء
علوم الدين لأبي

حامد الغزالي ، دار المعرفة بيروت 1404 هـ ، ج 4 ، ص 51

32- المصدر السابق : ج 4 ، ص 51 .

- 33- سور الرحمن : آية 29 .
- 34- عبد الرازق القاشاني : اصطلاحات الصوفية ، تحقيق محمد كمال إبراهيم جعفر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2008 م ، ص 157 ، وانظر محمود عبد الرازق : المعجم الصوفي ، ص 1157 ، وانظر عبد المنعم الحفني : معجم المصطلحات الصوفية ، دار المسيرة 1987 م ، الطبعة الثانية ، ص 48 .
- 35- عبد الرازق القاشاني : اصطلاحات الصوفية ، ص 157 .
- 36- المصدر السابق : ص 157 .
- 37- عبد المنعم الحفني : معجم مصطلحات الصوفية ، ص 48 .
- 38- الفرغاني : مشارق الدراري ، ص 52 .
- 39- المصدر السابق : ص 52 .
- 40- المصدر السابق : ص 52 .
- 41- عبد المنعم الحفني : معجم مصطلحات الصوفية ، ص 48 - 49 .
- 42- أحمد محمود الجزار : الفناء والحب الإلهي ، مكتبة الثقافة الدينية ، بدون تاريخ ، ص 21 .
- 43- المصدر السابق : ص 21 - 22 .
- 44- السهروردي البغدادي : عوارف المعارف ، ص 251 .
- 45- نفس : تروح القلب عند الاحتراق ، وقيل ترويح القلوب بلطائف الغيوب ، وصاحب الأنفاس أرقى وأصفي من صاحب الوقت ، فكان صاحب الوقت مبتدئاً ، وصاحب الأنفاس منتهياً ،

وصاحب الأحوال بينهما ، والأنفاس نهاية الترقى ، فالأوقات لأصحاب القلوب ، والأحوال لأرباب الأرواح ، والأنفاس لأهل السرائر ، والنفس خمسة أضرب : حيوانية وأمارة وملهمة ولوامة ومطمئنة ، وكلها أسماء الروح ، إذ ليست حقيقة النفس إلا الروح ، وليست حقيقة الروح إلا الحق ، فالنفس الحيوانية تسمى الروح باعتبار تدبيرها للبدن... وحظوظ النفس ما زاد في الحقوق ، انظر عبد المنعم الحفني : معجم مصطلحات الصوفية ، ص 256 – 257 .

- 46- عوارف المعارف : السهروردي البغدادي ، ص 251 .
- 47- ابن عربي : الفتوحات المكية ، تحقيق عثمان يحيى ، مراجعة إبراهيم مدكور ، مصور عن النسخة الأولى ، هيئة الكتاب 1992م ، السفر الثالث ، الباب 19 ، ج 15 ، ص 85 .
- 48- ابن عربي : الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، ص 86 .
- 49- السهروردي البغدادي : ص 238 .
- 50- ابن عربي : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، ج 99 ، ص 152 .
- 51- المصدر السابق : السفر الرابع ، ج 55 ، ص 151 .
- 52- المصدر السابق : السفر الرابع ، ص 164 .
- 53- المصدر السابق : السفر الرابع ، ص 159 .
- 54- المصدر السابق : السفر الرابع ، ص 147 – 148 .

55- سعيد الفرغاني : منتهي المدارك في شرح تائيه ابن الفارض ، ج 1، ص136-137 ، وانظر مشارق الدراري : ص54-56 .

56- الجمع : إشارة إلي حق بلا خلق وعليه يرد جمع الجمع ، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية في الله عند رؤية الجمال الجمع أن تجمع ماله (للحق) عليه مما وصفت به نفسك من نعوته وأسمائه ، وتجمع مالك عليك مما وصف الحق به نفسه من نعوتك وأسمائك ، فتكون أنت أنت ، وهو هو ، وجمع الجمع أن تجمع ماله عليه ومالك عليك وترجع الكل إليه فمن حيث التمييز كان الجمع عين التفرقة وليست التفرقة عين الجمع .

- الجمع هو عين التفرقة بين الحق والخلق ، بين صفات القدم والحدوث ، أما جمع الجمع فهو استهلاك وجهي الحقيقة (حق وخلق) في وحدتها فالحق والخلق ليست في الواقع سوي وجهين لحقيقة واحدة ندرك وحدتها في حال جمع الجمع ، انظر سعاد الحكيم : المعجم الصوفي : ص 270 – 272 .

- مقام الفرق الذي تميز فيه العبد من الرب هو الفرق الثاني المطلوب وهو أعلي عند المحققين العارفين بالله من المقام .

- الجمع : هو حضرة الجمع الظاهري الذي يظهر عند انتهاء السير من النفس ، وفناء صفاتها العارضة والأصلية ، بل فناء تعينها وأبنتها ، انظر الفرغاني : منتهي المدارك ، ج 1 ، ص 340 .

- المقام في عين الجمع ، فإن الجمع علي الحقيقة إذن بالتفرقة ، فإنه يؤذن بالكثرة ولا كثرة في العين ، انظر المعجم الصوفي ، ص 881 ، وانظر عبد الرازق القاشاني إذ يقول : فرق الجمع هو تكثر الواحد بظهوره في المراتب التي هي ظهور شئون الذات الأحدية ، وتلك الشئون في الحقيقة اعتبارات محضة لا تحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها ، انظر اصطلاحات الصوفية : ص 136 .

- البرزخية : فلنعلم أن الله سبحانه إذا قبض الأرواح من هذه الأجساد الطبيعية حيث كانت العنصرية أودعها صوراً جسدية في مجموع هذا الفرق النورى ، فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت ، في البرزخ من الأمور ، إنما يدركه بعين الصورة التي هو فيها في القرن وبنورها ، وهو إدراك حقيقي – ومن الصور هنالك ، ما هي مقيدة عن التصرف ، ومنها ما هو مطلقة ، كأرواح الأنبياء كلهم وأرواح الشهداء ، ومنها ما يكون لها نظر إلي عالم الدنيا ، في هذه الدار ، ومنها ما يتجلي للنائم في حضرة الخيال التي هي فيه وكل إنسان في البرزخ مرهون بكسبه ، محبوس في صور أعماله ، إلي أن يبعث يوم القيامة من تلك الصور ، في النشأة الآخرة ، ويتجلي الصور الحسية حاملة للصور المعنوية في هذه الصور الجسدية في النوم وبعد الموت وقبل البعث ، وهو البرزخ الصوري وهو قرن من النور ، أعلاه واسع وأسفله ضيق ، فإن أعلاه العماء وأسفله الأرض ، وهذه

الأجساد الصورية ، التي يظهر فيها الجن والملائكة ، وباطن الإنسان هي الظاهرة في النوم وصور سوق الجنة ، وهي هذه الصورة التي تعمر الأرض (أعني أرض الخيال) ، انظر ابن عربي : الفتوحات المكية ، السفر الرابع ، الباب الثالث وستون ، ص 423-425 ، وانظر السفر الثاني ، الباب الثالث عشر ، ج 13 ، ص 353 ، ويقول القاشاني : هو الحائل بين الشيين ويعبر به عن عالم المثل ، أعني الحاضرين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المجردة ، أعني الدنيا والآخرة ومنه الكشف الصوري ، انظر اصطلاحات الصوفية : ص 36 .

57- عبد الرازق القاشاني : اصطلاحات الصوفية ، ص 157 .

58- ابن عربي : الفتوحات المكية ، ص 1146 ، وانظر فصوص الحكم : تعليق أبو العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي بيروت - لبنان 1946م ، ص 128 .

59- الفرغاني : مشارق الدراري ، ص 55 ن وانظر منتهي المدارك : ج 1 ، ص 137 .

60- الروح : قال الجنيد : الروح شئ استأثر الله بعلمه ، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه وقال ابن عطاء خلق الله الأرواح قبل الأجساد ، وقال غيره الروح لطيف قام في كثيف كالبصر جور لطيف قام في كثيف واستدل من قال ذلك بظاهر قوله (ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي) سورة الإسراء : أية 85 ، والروح الأعظم الذي هو الروح الإنساني مظهر

الذات الإلهية من حيث ربويتها ، ولذلك لا يمكن أن يحوم حولاً
حائم ولا يروم حولها رائم ، ولا يعلم كهنها إلا الله تعالى
والروح الأعظم هو العقل الأول والحقيقة المحمدية والنفس
الواحدة والحقيقة الأسمائية ، وهو أول موجود خلقه الله علي
صورته ، وهو الخليفة الأكبر ، وهو الجوهر النوراني جوهرتيه
مظهر للذات ، انظر عبد المنعم الحفني : معجم مصطلحات
الصوفية ، ص 114 ، وانظر صدر الدين القونوي : الفكوك في
أسرار مستندات حكم الفصوص ، مركز تحقيق علوم إسلامية ،
محمد نور ، فصحة الأرواح وعما فيها مكارم أخلاقها التي
اكتسبتها من نشأة بدنها العنصري ، فجاءت بكل طيب ومليح ،
ومرض الأرواح سفاق الأخلاق ومذمومها التي اكتسبتها أيضاً
من نشأة بدنها العنصري فجاءت بكل خبيث وقبيح ، كتاب
إلكتروني ، ص 85 ، وانظر الفتوحات المكية : ص 243 ،
ويقول الغزالي (النفس والروح علمت أنهما اثنان النفس
من أسماء الروح وذلك أن لها معني يسمى بالروح تارة
وبالنفس أخرى ، وبغير ذلك ثم لا يبعد أن لا يكون لها معني آخر
ينفرد باسم النفس فقط ولا يسمى بروح ولا غير ذلك ، انظر
الغزالي : كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء ملحق كتاب إحياء
علوم الدين ، ص 32 ، وانظر ابن عربي : الفتوحات المكية ،
ص 243 .

61- الفرغاني : مشارق الدراري ، ص 56 ، وانظر منتهي المدارك ، ج 1، ص 137 .

62- القاشاني : اصطلاحات الصوفية ، ص 136.

63- الفرغاني : مشارق الدراري ، ص 65 ، وانظر منتهي المدارك : ج 1، ص 137- 138 .

64- سر : لطيفة مودعة في القلب كروح في البدن ونور روحاني هو آلة النفس وهو محل المشاهدة كما أن الروح محل المحبة ، والقلب محل المعرفة وبدون السر تعجز النفس عن العمل ولا تفيد فائدة ما لم يكن السر الذي هو همه معها ، وقبل السر بعد القلب وقبل الروح . وقيل بعد الروح وأعلي منه وأطف ، والسر هو ما يختص بكل شئ ما جانب الحق عند التوجه الإيجادي إليه..... السر هو الطالب للحق والمحب له والعارف به ، انظر عبد المنعم الحفني : معجم مصطلحات الصوفية ، ص 129 .

65- الفرغاني : مشارق الدراري ، ص 56 ، وانظر منتهي المدارك : ج 1، ص 138 .

66- الفرغاني : منتهي المدارك ، ج 1، ص 138 ، المكاشفة : كشف الحق سبحانه وتعالى شيئاً لشيء من حيث أضافهما ، لا من حيث ذواتهما بإزالة الحجاب بينهما سواء كان المكشوف من الحقائق الإلهية الكونية غير أن المكشوف عليه ينبغي أن يكون إنساناً ، ولما كان المكشوف والمكشوف عليه في ذلك الكشف

سواء ، بحيث لا يضاف ذلك إليهما وأكسب منهما سمي ذلك الانكشاف وتلك الحالة مكاشفة ، ولما كان ذلك الكشف إلي الحق تعالي بلا واسطة كسب منهما كان ذلك بمنزله إخبار منه تعالي للمكشوف عليه بالأمر المكشوف له ، انظر منتهي المدارك : ج 1، ص 192 .

67- القبض والبسط : هو أخذ القلب بوارد يشير إلي ما يوحشه من الصد والهجران وأمثال ذلك ، ويقع عقيب البسط يسوء أدب يصدر من السالك في حال البسط ، والفرق بينهما وبين الخوف والرجاء أن تعلق الخوف والرجاء بالمكروه والمرغوب المتوقع في مقام النفس والقبض والبسط إنما يتعلقان بالوقت والحاضر لا تعلق لهما بالأجل والبسط هو أن يبسط الله العبد مع الخلق ظاهراً ويقبضه الله إليه باطناً رحمة للخلق ، وهو يسع الأشياء ولا يسعه شئ ويؤثر في كل شئ ولا يؤثر فيه شئ ، انظر القاشاني : اصطلاحات الصوفية ، ص 143 ، ص 37 .

68- السكر : هو أن يغيب عن تميز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء ، وهو أن لا يميز بين مرافقه وملاذه ، وبين امتدادها في مرافقه الحق ، فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التميز بين ما يؤلمه ويلذه ، انظر أبو بكر محمد الكلابادي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، مراجعة عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي سرور ، مطبعة عيسى الحلبي وشركاه 1960م ، ص 116 .

- 69- الفرغاني : منتهي المدارك ، ج 1 ، ص 139، وانظر مشارق
الدراري : ص 60 .
- 70- الفرغاني : مشارق الدراري ، ص 59 .
- 71- الفرغاني : المصدر السابق ، ص 62 .
- 72- المصدر السابق : ص 74 .
- 73- ابن عربي : فصوص الحكم ، ج 1 ، ص 29 .
- 74- المصدر السابق : ج 1 ، ص 204 .
- 75- الفرغاني : مشارق الدراري ، ص 63- 64 ، وانظر منتهي
المدارك : ج 1 ، ص 139- 140 .
- 76- سعاد الحكيم : المعجم الصوفي ، ص 203 .
- 77- وحدة الوجود ووحدة الشهود : فكلتاهما تري أن الوجود
الحقيقي واحد وهو الله ، ولكن صاحب وحدة الشهود يقولها في
غمرة الحال ، علي حين يدافع عنها ابن عربي في صحو العلماء
وبرود الناظرين.....وابن عربي يجعل الكثرة المشهودة
كثيرة معقولة لا وجود حقيقي لها وهي إذا أمكن التعبير بلغتنا
خداع بصر وبلغه ابن عربي خيال..... ويقول عنها ابن
عربي الحقيقة تتكرر في الشهود أي أنه ما في الوجود إلا الله ،
العين وإن تكثرت في الشهود ، فهي أحدية في الوجود ، انظر
ابن عربي : الفتوحات المكية ، ص 1145- 1146 .
- 78- الفرغاني : منتهي المدارك ، ج 1 ، ص 140 ، وانظر مشارق
الدراري : ص 69 .

- 79- المصدر السابق : ج 1، ص 20 ، وانظر مشارق الدراري :
ص 67- 68 .
- 80- المصدر السابق : ص 1- 3 ، وانظر ج 2، ص 105- 107 .
- 81- إبراهيم ياسين : النصوص في تحقيق الطور المخصوص
لصدر الدين القونوي ، منشأة المعارف 2003م ، ص 104 –
105 .
- 82- ابن عربي : الفتوحات المكية ، ص 1149 ، وانظر سعاد
الحكيم : المعجم الصوفي ، ص 304 ، ص 338- 339 .
- 83- ابن عربي : الفتوحات المكية ، ص 1147- 1148 ، وانظر
ابن عربي : فصوص الحكم ، ج 1، ص 204 .
- 84- إبراهيم ياسين : دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي ، دار
المعارف 1999م ، ص 92 .
- 85- إبراهيم ياسين : النصوص في تحقيق الطور المخصوص ،
ص 33- 34 ، وانظر ص 115 .
- 86- أبو بكر الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، مكتبة
المصطفي ، كتاب إلكتروني ، ص 132 – 133 .
- 87- أحمد محمود الجزار : فلسفة الحياة الروحية في الإسلام ،
قضايا وشخصيات ، ج 1، ص 186 .
- 88- المصدر السابق : ج 1، ص 228- 229 .
- 89- الفرغاني : منتهي المدارك ، ج 1، ص 342 .
- 90- المصدر السابق : ج 2، ص 62 .

- 91- المصدر السابق : ج 2، ص 105 .
92- المصدر السابق : ج 2، ص 106 .
93- المصدر السابق : ج 2، ص 107 - 108 .
94- المصدر السابق : ج 2، ص 96 .

التلوين والتمكين

عند

سعيد الفرغاني

(ت 691 هـ ، أو 700 هـ)

دكتورة

فاطمة فؤاد

أستاذ الفلسفة المساعد

