مجلة دراسات في العلوم الإنسانية
۱۴۳۸/۲۰۱۶، ۲۳ (۲)، ۹۰-۷۳
ISSN: 2538-2160
http://aijh.modares.ac.ir

التجلّی و مراتبه من منظور الشیخ نجم الدین الرازی و محیی الدین ابن عربی

مهدی مومنی*

دکتوراه في العرفان الإسلامي من جامعة الأديان و المذاهب في قم
E.mail: dr.momeni135@yahoo.com
الكاتب المسؤول

تاريخ الوصول: ۱۴۳۸/۰۱/۰۴ تاريخ القبول: ۱۴۳۸/۰۲/۱۷

الملخص

تعتبر نظرية التجلّي إحدى أهم نظريات تبيان النظام الكوني حيث يمكن أن تطرح و تدرس عبرها أهم القضـايا الرئيسـية في العرفان النظري كالحضرات الخمس و الفيض الأقدس و الفيض المقدس و ماشاكل ذلک. و من هنا تتجسد أهمية نظرية التجلّي بالتحديد و قد تحدّث معظم العرفاء المسـلمين عن هذه النظرية و مراتبها في مؤلفاتهم كما حدد الشـيخ نجم الدين الرازي و غالبية العارفين في الفترة الإسـلامية الأولى، مفهوم التجلي في إطار العرفان العملي. أورد محيي الدين ابن عربي بعد هذه الفترة ذات التعريف دون زيادة أو نقصـان على وجه التقريب في بعض مؤلفاته و ذلک على ضـوء عنايته الخاصـة بالتعريف الذي قدّمه الشـيخ نجم الدين عن التجلي و مراتبه، لكن نقص هذا التعريف في المراتب النظرية، دفعه إلى إبداع و تقديم مفهوم جديد و مراتب جديدة من التجلي القائم على العرفان النظري. عمدت هذه الدراسـة إلى تبيين وجهة نظر الشـيخ نجم الدين الرازي و ما أعقبه من عارفو الفترة الإسـلامية الأولى حول مفهوم التجلي و الجانب الشهودي منه و تبيان مكامن نقصــه في العرفان النظري و كذلک معرفة وجهة نظر محيي الدين ابن عربي و الجانب الوجودي لمبحث التجلّي. و وصـلت في نهاية هذا البحث إلى نتيجة مفادها أن ابن عربي عمل على إكمال المباحث المتعلقة بمفهوم التجلي و مراتبه سـواءً في المجال العلمي و المجال النظري للعرفان الإسـلامي و ذلک عبر تقديمه لتعريف بديع من التجلّي إلى جانب تعاريف عارفى الفترة الإسـلامية الأولى و تصنيفه الجديد من مراتب التجلّي، الأمر الذي أصبح منطلقاً لتأسيس الكثير من المبادئ المهمة للعرفان النظري.

الكلمات الرئيسة: التجلّي، التجلّي الشهودي، التجلّي الوجودي، المشاهدة، المكاشفة، مراتب التجلّي.

المقدمة

التجلّي مصطلح مهم في التصوف و العرفان الإسلامي و الذي يعني في اللغة الظهور و الجلاء و الصقل و إزالة الصدأ. (ابن منظور ۱۴۱۴: ۱۵۱/۱۴) و أصل الجلو الكشف الظاهر (الراغب الإصفهاني ۱۴۱۲: ۲۰۰) و عند الشيخ الطبرسي التجلي هو الظهور أو جلاء الشيء (الطبرسي،۱۳۷۲ ش: ۷۳۰/۴) و إن مفردة التجلي لها أصل قرآني و قد وردت مرتين في الذكر الحكيم. الأولى في الآية الشهيرة «فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكّاً و خرّ موسى صعقاً» (الأعراف، ۱۲۳) و الثانية: «و النهار إذا تجلّى (الليل، ۲).» وعلى ایّ، حظيت هذه المفردة بعناية خاصة من قبل العارفين على مدى التاريخ الإسلامي و قد قام

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

كل منهم حسب منهله العرفاني الخاص بسبر أغوارها و إمعان النظر فيها. مايبدو جليّاً من خلال التدقيق في النسخ الخطّية و مؤلفات العارفين فى الفترة الإسلامية الأولى أن معظم المباحث لديهم كانت تتمّ دراستها و تحليلها بصورة تطبيقية و عملية و أن مفهوم التجلّي لايشذّ عن هذا الأمر العام و قد كانت المفردة تدرس أيضاً و تعرّف في مجال العرفان العملي و بصورة شهودية متكاملة.

تسبب هذا التوجه الشهودي البحت للتجلّي في الفترة الأولى في أن يتخذ المفهوم طابعاً نظرياً متكاملاً إبّان دخوله العرفان الإسلامي للفترة الثانية، بحيث قدّم محي الدين ابن عربي ـ الذي يعتبر أهمّ منظّر للفترة الثانية و لعلّ بالإمكان القول أهمّ منظّر للعرفان الإسلامي بصورة عامّة ـ مفهوماً وجودياً خالصاً بخصوص التجلّي في مجال العرفان النظري و قد وضع لهذا الغرض إطاراً خالصاً عبر الإيتاء بالمراتب المختلفة للتجلّي، حيث ساعد هذا التعريف الذي وضعه ابن عربي إلى جانب تعاريف عارفى الفترة الإسلامية الأولى على إكمال المباحث المتصلة بمفهوم التجلّي في العرفان الإسلامي في المجالين العلمي و النظري.

ما يمكن إيراده كخلفية لمبحث نظرية التجلّي و مراتبه هو الإشـارة إلى أنّ الحديث عن التجلّي في مؤلفات العارفين السـابقين على محي الدين ابن عربي كان متفرقاً جدّاً و لم يكن يحظى بنظام أو تصـنيف خاص و الأمر ذاته قد تسـبب بإحداث متفرّق نسـبي في الأبحاث و المقالات التي كتبها الباحثون المعاصـرون حول مبحث التجلي لدى عارفى الفترة الأولى. حيث نلاحظ أن نظرية التجلّي قد تمّت دراسـتها و تسـليط الأضـواء عليها في مؤلفات بعض العارفين كعلاء الدولة السـمناني و جلال الدين محمد الرومي و البعض الآخر من العارفين المسلمين، لكن هذه الدراسات يغلب الطابع النظري و نادراً ما أجريت بصورة تطبيقية.

و أمّا فيما يتعلق بمحيي الدين ابن عربي و الفترة اللاحقة له فقد ركّزت معظم الدراسات حول نظرياته البديعة بشأن مبحث التجلّي و مراتبه. ما يميز هذا البحث عن سائر الأبحاث المماثلة التي أجريت حول تبيين نظرية، التجلي هو إجراء دراسـة مقارنة بين نظرية التجلّي في كلتا فترتي العرفان الإسـلامي، أي الفترة السابقة على محيي الدين ابن عربي و فترته هو بوصفه ممثلاً للفترة الثانية.

لمفهوم التجلي في العرفان الإسلامي توجهان رئيسيان:

الأول؛ توجّه شهودي حيث يتمثل تطبيقه بشكل متكامل في مجال العرفان العملي و مبحث السير و السلوك.

الثاني؛ توجه وجودي حيث يتم تبيانه في مجال العرفان النظري و يعتبر اساس الأبحاث المهمة للعرفان النظري.

حول التوجه الأول يجب القول أنّ الهاجس الأسـاس للعارفين المسـلمين السـابقين على محي الدين ابن عربي كان يتجسـد في تربية تلاميذ عارفين و سـيرهم على ضـوء الأوامر و النظريات المختلفة في السـلوك إلى الله، إذ كان الشـيخ نجم الدين الرازي من جملة هؤلاء المشـايخ و عليه فغالبية المباحث في مؤلفات و كتابات هؤلاء العارفين تُتّخذ من قبل السالكين كمصابيح تنير لهم ظلمات الطريق، كما تندرج نظرية التجلّي تحت هذا الإطار و لاتستثنى من هذا الأمر.

لكن حينما اضـطرّ العارفون المسـلمون لأسـباب عديدة كمواجهة مختلف الهجمات و شـتى الضـغوط التي يشـنّها القشـريون أو السطحيون عليهم للتنظير في المباحث العرفانية المختلفة، أصبحت الكثير من هذه المباحث بحاجة ماسة

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

للتغيير و إعادة القراءة لجعلها كنظريات عرفانية يستضيئ بها السالكون و من جملة هذه المباحث التي استبانت نقائصها عند إعادة تنظيرها هي مبحث التجلّي.

الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي بوصفه مؤسساً للعرفان النظري في العالم الإسلامي، قام بإخضاع هذا المبحث في مؤلفاته الثلاثة للدراسة المعمّقة من كلا الجانبين النظري و العملي و بصورة تامة و شاملة و ذلک عبر إلمامه و تمكّنه الخاص من مباحث العرفان العملي و إحاطته التّامة على مدى أهمية مبحث التجلي في المجالين النظري و العملي للعرفان الإسلامي. بحيث يطرح في إحدى كتبه و على غرار أسلافه الجانب الشهودي للتجلي بصفته الوصفة الشافية و المصباح المنير في السلوک إلى الله كما يذكر في كتابيه الشهيرين الآخرين، المبادئ النظرية و المراتب الجديدة لهذا المفهوم و ذلک ضمن إكماله لمعالم نظرية التجلّي، الأمر الذي مهّد الأرضية لإنطلاق مبحثي الحضرات الخمس الإلهية و الحضرات العلمية المهمين في حقل العرفان الإسلامي.

فإذن المسألة الرئيسية في هذا البحث هي تبيين و تحليل نظرية الشيخ نجم الدين الرازي و مايليه من عارفى الفترة الإسلامية الأولى في خصوص مفهوم التجلي و الجانب الشهودي منه و كشف نقائصه حين طرحه في العرفان النظري من جهة و تبيان نظرية محيي الدين ابن عربي بخصوص الجانب الوجودي للتجلي و ذكر مراتب التجلي لدى الفريقين من جهة أخرى.

١. مفهوم التجلّى فى الفترتين

قبل الولوج في إستقصاء معنى التجلّي و مفهومه في مؤلفات العارفين المسلمين و خاصة في مؤلفات الشيخ نجم الدين الرازي و محيي الدين ابن عربي يجب الإشارة إلى أن هناک طريقتين نلحظهما في مسار تطور مصطلح التجلّي في مؤلفات العرفاء المسلمين نأتي على شرحهما كالتالي:

١-١. الفترة الأولى

تتعلق هذه الطريقة بالفترة الأولى للعرفان الإسلامي حيث تشتمل على العارفين الذين سبقوا ابن عربي في الإعتناء بمفهوم التجلي و منهم الشيخ نجم الدين الرازي إذ يقع في هذه الفترة بالتحديد. كما تمّت الإشارة آنفاً أن التجلّي في هذه الفترة كان يتّسم غالباً بالطابع الشهودي و أنّ منشأه الأحوال و المقامات العرفانية و كان يستعمل في إتجاه العرفان العملي و صعود السالک سلّم السلوک و الوصول إلى الله سبحانه و تعالى. إذ يمكن إثبات هذا الإدعاء من خلال التعاريف التي قدّمها عارفو القرون الهجرية الأولى عن مفهوم التجلّي. أبونصر السراج يرى أنّ التجلّي هو إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب السالكين (السراج، ١٤٢١: ٣٦٣) والشيخ شهاب الدين السهروردي يعتقد أن التجلّي عبارة عن زوال الحجب البشرية (السهروردي،١٣٨٦ ش: ٢٤٩). ويقول صاحب كشف المحجوب عن تعريف التجلّي: «التجلّي هو تأثير أنوار الحق بحكم إقباله على قلوب المقبلين الذين استحقّوه به و الذين يرون ألحق بقلوبهم و الفرق بين هذه الرؤية و رؤية العين هو أنّ المتجلّي إن شاء رأى و إن يشأ لم ير أو يرى حيناً و لا يرى حيناً آخر. كما أنّ أهل العيان إذا شاؤوا أن لايروا أنوار الجنة، لايمكنهم أن يروا، ذلک أنّ السر يجوز في التجلي و لا ينبغي الحجاب في الرؤية.» (الهجويري،١٣٩٩: ٥٠٤) و يرى

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

الصوفي البغدادي الشهير أبومحمد الرويم أن التجلّي واقعة في طريق سلوک العارف إذا استطاع أن مرآة ينظر فيها، يتجلّى عليه ربّه (القشيري، د.ت: ۵۴۵).

رغم أن الشيخ نجم الدين الرازي كان معاصراً لمحيي الدين ابن عربي على وجه التقريب، إلا أنّ التعريف الذي يقدّمه عن مفهوم التجلّي يصنّف في فئة تعاريف الفترة الأولى. يشير الشيخ نجم الدين الرازي في معرض تبيينه لمفهوم التجلّي إلى الآية ۱۴۳ من سورة الأعراف قائلاً: «و قال النبي أنّ الله تعالى خلق آدم فتجلّى فيه و قال إذا تجلّى الله لشيء خضع له، إعلم أن التجلي عبارة عن ظهور ذات الله جلّ و علا و صفاته و نعوت أسمائه الجلالية و الجمالية» (الرازي،۱۳۱۲ ش: ۱۷۵) و يرى الشيخ نجم الدين الرازي في موضوع آخر أنّ التجلّي هو عبارة عن شروق شمس جمال الحق سبحانه و تعالى على قلب السالک الذي صقل و تطهّر من صدأ ماسوى الحق جلّ علا. إنّ هذا الأمر من منظور الشيخ نجم الدين هو فضل من الله تعالى يهبه لمن يشاء من عباده. إنطلاقاً من هذه النظرية يتّضح أنّ صقل القلب و تطهيره من الأصداء، شرط لازم و ليس شرطاً كافياً لتلقي أنوار الحق جلّ و علا. لأنه يشير في معرض إثباته لهذا الكلام إلى عبارة الخواجه عبدالله الأنصاري: «إنّ تجلّي الحق يأتي فجأة و دون سابق علم، لكنّه يأتي على القلب الواعي». (م.س: ۱۷۶)

ما يمكن قوله عبر دراسة مؤلفات العارفين المسلمين في هذه الفترة هو أنّ هذا المفهوم كان يمتزج لديهم في حقل العرفان العملي بمصطلحات كالأنس و الهيبة و الفناء و البقاء و المحاضرة و المكاشفة و الوجد و المحو و... و بصفة عامة فإنّ التجلّي من منظور عارفى هذه الفترة هو عبارة عن نور المكاشفة الذي يشرق من قبل الحق سبحانه و تعالى على القلب المستعد و الخالي من الأغيار للعبد السالک إلى الله تعالى، يحرق وجوده و يدهشه. كما يقول الشاعر جلال الدين الرومي في هذا الخصوص (مترجم بالعربية): «لمّا تجلّت الأوصاف القديمة، أحرقت بساط الوصف الحادث». هذا التعريف للتجلّي لدى المتأخرين جاء تحت مسمّى التجلّي الشهودي. (راجع رحيميان،۱۳۸۸ ش: ۵۴)

۱-۲. الفترة الثانية

إنّ الرؤية الثانية التي تكونت عند العارفين حول مفهوم التجلّي كانت بعد ظهور الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي في العرفان و التصوف بالقرن السابع الهجري، والهاجس الأساس لعارفى الفترة الأولى يتمثل في تربية السالكين إلى الله حسبما ورد آنفاً. و كانت النظرة العامة للتجلّي نظرة شهودية و تتحدد في مجال العرفان العملي. لكن بعد إستبدال هذا الهاجس بالإجابة للمنكرين و تدوين المفاهيم العرفانية في إطار نظري، تغير إتجاه العارفين و تم تدوين المباحث المختلفة للعرفان العملي بصورة نظرية. بالطبع لم تكن تخلو هذه المفاهيم من النقص و الخلل إبّان تدوينها في أطر نظرية مما دفع بمنظّري العرفان الإسلامي أن يسعوا لسدّ هذه الثغرات ووضع البصمات الأخيرة عليها و لم يكن مبحث التجلّي بمنأى هذه التطورات. حول نظرية التجلّي ينبغي القول أن الشيخ محي الدين ابن عربي و تلامذته بوصفهم منظّرين رئيسيين للعرفان النظري من جهة، عمدوا إلى إزالة نقائصه المحتملة في ظل تدوينه بصورة نظرية و من جهة أخرى و بسبب أهمية هذا المبحث في العرفان الإسلامي، قاموا باستبدال مفهوم التجلّي إلى إحدى القضايا الجوهرية في الرؤية الكونية العرفانية. إنّ البحث في مسائل مختلفة في فلسفة ابن عربي، ليس إلّا تفسيراً للتجلي من منظورات شتى

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

في حقيقة الأمر وفق ما يرى ايزوتسو. و على هذا الأساس فإنّ التجلّي في حقيقة المذهب العرفاني للشيخ محي الدين بن عربي يشكل النواة الرئيسية و محور النظام المعرفي و الوجودي و له توجّه عملي بالكامل في مبحث السير و السلوك كما يتّسم بطابع نظري أيضاً بوصفه أساساً لمباحث أخرى كالأحدية و الواحدية و الأعيان الثابتة و غيرها. الشيخ محي الدين ابن عربي بصفته الشخصية الصوفية و العارف الذي سلک الطريق إلى الله و له وقوف تامّ بالمباحث الوجودية و الشهودية عمد إلى إبداع نظام جديد لمفهوم التجلّي و ذلک عبر عنايته الخاصة بالتعاريف التي قدّمها عارفو الفترة الإسلامية الأولى و بعدها الشيخ نجم الدين الرازي و عن طريق إزالة النقائص عن تعاريف هذه الدورة و تقديم إطار خاص في مفهوم التجلّي و تصميم مراتبه في العرفان النظري و قد فتح إبداعه هذا أفقاً جديداً للفترة الثانية للعرفان الإسلامي في مفهوم التجلّي. و بناءاً على هذا الأساس فإنّ ابن عربي قام بتحويل مبحث التجلي إلى منظومة فكرية و قدم تأثيراً بالغاً على العارفين و الفلاسفة من بعده حيث يلاحظ استعمال هذا المفهوم في كلام العارفين و نتاجات الشعراء و خاصة فيما ورد بمعنى معرفة الوجود. يقول الشيخ ابن عربى في رسالته «تحفة السفرة إلى حضرات البررة» في معرض حديثه عن مفهوم التجلّي في عبارة تشبه كلام الشيخ نجم الدين الرازي:

«التجلي عبارة عن ظهور الذات و الصفات الإلهية و للروح أيضاً تجلٍّ حيث لا يفرّق السالک بين تجل الروح و التجلي الإلهي». (ابن عربي،۱۳۷۰ ش: ۲۹۱).

يتحدث الشيخ محيي الدين ابن عربي في مكان آخر في معرض تعريفه للتجلّي عن القلب بإيراده عبارة «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب» (ابن عربي، د.ت: ۴۸۵/۲) قوله: «إنّ الله متجلّ في قلوبنا بشكل متواصل و لم يكن بوسعنا أن نتصور مجاباً له، لكن القلب إذا لم يوفّق لقبوله عن طريق الخطاب الشرعي و اشتغل بغيره، يُطلق على ذلک الغير بالصدأ و الحجاب و القفل و العمى و الوسخ و ما عداه». (م.س: ۹۱/۱)

يرى ابن عربي تنوع خواطر الناس نتيجة لهذا التجلي المستدام للحق سبحانه و تعالى على القلوب، الأمر الذي لايدركه سوى أهل الله و السالكين إليه (م.س). تصنّف هذه التعاريف من الشيخ الأكبر محيي الدين الدين ابن عربي ضمن فئة تعاريف الفترة الإسلامية الأولى، أي إنها تتصف بالطابع الشهودي و العملي، لأنّ أساس هذا التعريف هو أنّ أنوار حضرة غيب الغيوب تتجلى على قلب السالک الذي تطهّر عن الغير، بعبارة أخرى أن العناية و الإنتباه لغير الحق و استهداف ماسوى الله في حياة السالک، ستغطّي مرآة قلبه كالصدأ و الزنجار و سيحول هذا الصدأ أو الوسخ من تجلّي الأنوار الربوبية للحق سبحانه و تعالى على قلبه.

اما كلام ابن عربي حول مفهوم التجلّي فلا يدخل حقل العرفان النظري إلا عندما يتحدث عن تجلّى الحق سبحانه و تعالى و إشراقه على الأعيان الثابتة و عالم الإمكان و حين يتكلم الشيخ عن التجلّي الوجودي و يُصرّح أيضاً أن الحق سبحانه و تعالى لو لم يتجلّ باسم جماله و بقي في إطلاقه و اختفائه، لما ظهرت الأعيان الثابتة و لم تأتِ من العدم للوجود و لم يتكون العالم بأسره (م.س: ۶۷۷/۲) و عليه فأن مفهوم التجلّي و خاصة مفهوم تجلّي الحق سبحانه و تعالى عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي تسبب في ظهور الأعيان في العلم ووجود أحكامها في الخارج. يمكن القول هنا أن التجلي الوجودي في هذا التعبير، هو النفس الرحماني ذاته بالنهج المتعين الذي يفيض بالوجود على الأعيان الثابتة

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

سواء فيها الأرواح و الأجسام (الخوارزمي،۱۳۶۸ ش: ۵۱۶/۱).

بناء على هذه النظرية فإنّ العالم بكليته كان سيفقد كامل معناه في حال عدم تجلّى حضرة الواجب سبحانه و تعالى و عدم ظهوره و سريانه بالأشياء. وحسب قول الخوارزمي: «إنّ التجلّي الوجودي الحقاني، ظاهر في مرايا صور الأعيان الثابتة و يستحيل وجود هذه الأعيان في الخارج دون التجلّي الوجودي» (م.س: ۲۴۵).

ويبدو إنّ الوجه في ذكر كلمة الغيوب فى تعريف ابن عربى بصيغة الجمع، مردّه إلى أنهم جعلوا للتجلّي صوراً و حالات متعددة بحسب الأفعال و الصفات و الأسماء الإلهية المختلفة. (رحيميان، ۱۳۸۸ ش: ۵۵) والإنتباه إلى هذه النقطة بالتحديد، يشكّل أهم الفروق بين مفهوم التجلّي في الفترة الأولى و الثانية، بعبارة أخرى ينبغي القول: أنّ التجلّي في الفترة الثانية هو التجلّي في العرفان النظري و الذي يعني على ضوء تعبير ابن عربي، تجلّى الحق المطلق في صور الأعيان، سواءً الأعيان الثابتة و الأعيان الخارجية. (رحيميان،۱۳۸۸ ش: ۵۴)

۲. مفهوم التجلّى و الكشف و الشهود

في البحث عن مترادفات التجلّي نعثر على مصطلحين في مؤلفات العارفين هما «الكشف» و الشهود و لكلّ من هذين المصطلحين أقسام و مراتب كمصطلح التجلّي، يحظيان بأهمية خاصة عند العارفين في كلا الفترتين موضعي البحث، بيد أنهما يتمتعان بمكانة مرموقة و عالية في مؤلفات الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي و في المنظومة التي صممتها لمفهوم التجلّي. ابونصر السراج الطوسي (م ۳۷۸ هـ) يعتبر أول عارف مسلم تحدث عن الكشف في الفترة الأولى للعرفان الإسلامي، حيث ذكره في كتاب «اللمع» ـ أول كتاب مدوّن للصوفية ـ و علّق على الشهود أكثر من مصطلح الكشف (فعالي،۱۳۸۵ ش: ۱۴۱) قائلاً في تعريف الشهود: «المشاهدة زوائد اليقين، سطعت بكواشف الحضور، غير خارجة من تغطية لتقلب» (السراج الطوسي،۱۴۲۱: ۱۰۱۹). يرى السراج في مكان آخر أنّ الشهود حال رفيع و هو من مراتب اليقين (م.س). فإذن الكشف و الشهود (و التجلي) عند صاحب اللمع يعتبران من سنخ واحد و من جنس الحضور و القرب. (فعالى، ۱۳۸۵ ش: ۱۴۱) بعبارة أخرى إنّ قلوب أهل الحق عندما تقترب من النور الحقيقي و تستقر في مقام القرب الإلهي، ستصبح عيونها بصيرة و سينكشف ما كان مستوراً عليها من قبل ليصير واضحاً جلياً (م.س: ۱۴۲) وهذا المقام هو مقام الكشف الذي يحصل للسالک بعد إشراق أنوار إقبال الحق على قلبه ـ أي بعد التجلي ـ بمعنى أنّ الكشف يحصل للقلب عند الإتصال. تحدّث أبوالقاسم الهجويري «في كشف المحجوب» أيضاً عن المشاهدات و المكاشفات و التجليات لكنه لم يزد في كلامه على ما قاله السرّاج الطوسي غير أنّ السراج الطوسي يعتبر المشاهدة من سنخ الحضور في حضرة الحق سبحانه و تعالى بينما يعتبر أبوالقاسم الهجويري الشهود مساوياً لرؤية الحق جلّ جلاله. (م.س: ۱۴۹)

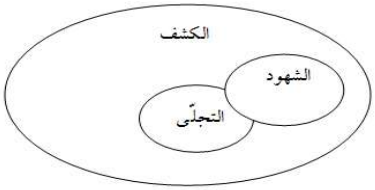
يقول الشيخ نجم الدين الرازي موضّحاً معنى الكشف/المكاشفة: «إعلم أنّ حقيقة الكشف، خروج الشيء عن الحجاب، على الوجه الذي يدرک من قبل، كما قال تعالى: فكشفنا عنک غطاءک، أي أزلنا ذلک الحجاب عن عينيک ليظهر عليک جليّاً ما لم تكن تراه من قبل.» (الرازي، ۱۳۱۲ ش: ۱۷۱) والشيخ نجم الدين الرازي عندما يتحدث في موضع آخر عن الشهود/ المشاهدة يستند بادئ ذي بدء بالآية الكريمة: «ما كذب الفؤاد ما رأى، أفتمارونه على ما يرى، و لقد رآه نزلة

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

أخرى»(النجم، ١١ ـ ١٣) و كذلک يستند إلى حديث «الإحسان أن تعبد الله كأنک تراه» (المجلسي، د.ت: ١٩٦/٦٧). و يصرّح على أنّ المشاهدة هي رؤية عبر عين القلب و إدراک الروح (فعالى،١٣٨٥ ش: ١٧٣).

على ضـوء تعاريف الشـيخ نجم الدين الرازي من الشـهود و الكشـف و التجلي، نعرض الآن لتبيان العلاقة التي أقامها الشـيخ بين هذه المصـطلحات الثلاثة. هكذا يبين الشـيخ هذه العلاقة: «إعلم أنّ هناک فرقاً دقيقاً بين الكشـف و الشـهود و التجلّي...، فالشـهود قد يحدث مع التجلّي أو بدونه و التجلّي أيضـاً قد يكون دون الشـهود أو معه... لكنّ الكشف لن يكون دون شهود و لا دون تجلّ.» (الرازي،١٤١٢ ش: ١٨٣) فإذن يفرّق الشيخ نجم الدين الرازي في الفرق بين التجلي و الشـهود بأنّ «التجلّي الحقيقي، هو الشعور بالتجلّي دون الشهود، لأنّ الشهود يقتضي الإثنينية (الرؤية) و التجلّي الحقيقي يزيل الإثنينية و يثبت الوحدة.» (م.س) وبالتالى يمكن رسـم العلاقة بين هذه المصطلحات الثلاثة لدى الشيخ نجم الدين الرازي كالتالي: (رحيميان،١٣٨٨ ش: ٥٦)



صورة رقم ١

ينبغي القول في إيضاح مقولة الشيخ نجم الدين الرازي أنّ العنصر الرئيسي للتجلّي في تعريف الفترة الأولى، عبارة عن مفهوم النور و الرؤية النورانية القلبية بالنسبة للأنوار الغيبية و العنصر الرئيسي للمكاشفة هو رفع الحجاب. قد عرفنا أنّ القلب لا يوفّق لرؤية نور الحق سبحانه و تعالى مالم يرفع عنه الحجاب، لذلک فإنّه من الطبيعى أن ينضوي التجلّي تحت إطار المكاشفة، بمعنى آخر أن التجلّي ملازم لرفع الحجاب، إذن تكون بينهما العموم و الخصوص المطلق، أما نسبتها مع المشاهدة، فبالحرف الواحد أنّ المشاهدة هي نوع من أنواع رفع الحجب و التي يمكن أن تكون توأماً مع التجلّي بمعنى رؤية النور أو لا تكون، و عليه بالطبع تكون بينهما علاقة العموم و الخصوص من وجه (م.س). لكنّ التجلّي الحقيقي من منظور الشيخ نجم الدين الرازي ينبغي أنّ يتم دون المشاهدة لأنه خلافاً للمشاهدة، تزال في التجلّي إثنينية الشاهد و المشهود، و يأخذ بيد الإنسان إلى عالم الوحدة و تتبدّد الفواصل و لا يرى العارف نفسه في الأثناء، بل يرى الكثرة أيضاً في ظل الوحدة.

بعد دراسـة وجهة نظر الشـيخ نجم الدين الرازي حول المصـطلحات الثلاثة: الكشـف و الشهود و التجلّي، نتحوّل الآن لتبيان معاني هذه المصـطلحات و نسـلّط الصوء على علاقتها مع بعضها البعض من منظور الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي. يطرح ابن عربي في الفتوحات الملكية تعاريف محكمة لقرابة ٢٢٠ مفهوماً و مصـطلحاً عرفانياً حيث يعقد بينها صلة وثيقة تظهر العرفان بمثابة كلٍّ واحد (فعالى، ١٣٨٥ ش: ١٩٤). و ما يلاحظ بشأن تبيان العلاقة بين التجلّي و الكشف و الشـهود في هذه الموسوعة المتعلقة بالعرفان النظري هو تأكيد ابن عربي على الجانب السلوكي لهذه المفاهيم الثلاثة في معرض تبيانه للعلاقة فيما بينهما و عليه فإنّ العلاقة بين الشـهود و الكشـف مع التجلّي تُبيّن على أنها شـهودية و

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

ليســت وجودية، و بناءاً على هذا الأســاس فقد جاء تبيان ابن عربي لهذه العلاقة مماثلاً لوجهة نظر الشــيخ نجم الدين الرازي. يقدم ابن عربي ثلاثة تعاريف لتبيان ماهيّة المشاهدة:

الأول: المشـاهدة هي أن يشـاهد العارف الأشياء بوصفها دلائل للتوحيد (ابن عربي، د.ت: ۱۳۲/۲). و على أساس هذا التعريف يمكن القول أنّ العارف إذا شـاهد الأشـياء بوصـفها آيات للحق تعالى وواجهات و مظاهر إلهية، فقد بلغ بهذا مقام المشاهدة. (فعالى، ۱۳۸۵ ش: ۱۹۸)

الثاني: المشاهدة هي رؤية الحق في الأشياء (ابن عربي، د.ت: ۱۳۲/۲) على هذا الأساس فإنّ العارف الذي يرى العالم بصـفته مظهراً و آية لله تعالى و يتصـور العالم في حقيقة الأمر، فانياً و هالكاً، فهو إنّما يشـاهد ظهور الحق سـبحانه و تعالى في الأشياء (فعالى،۱۳۸۵ ش: ۱۹۸).

الثالث: يتحدث في التعريف الثالث عن اليقين (ابن عربى، د.ت: ۱۳۴/۲) و يعتبر المشاهدة اليقين الحاصل للعارف، إذ يشاهد العارف وفق هذا التعريف، الحق سبحانه و تعالى بيقين قلبي و دون واسطة.

بعبارة أخرى تعني المشاهدة عند أبن عربي الحالات الثالث التالية:

۱. مشاهدة الخلق في الحق.
۲. مشاهدة الحق في الخلق.
۳. مشاهدة الحق دون الخلق.

ينتقل الشيخ الأكبر للحديث عن المكاشفة بعد تعريفه للمشاهدة قائلاً: «فإن قلت و ما المكاشفة، قلنا تحقيق الأمانة بالفهم و تحقيق زيادة الحال و تحقيق الإشارة التي تعطيها المحاضرة». (ابن عربي، د.ت: ۱۳۲/۲) المكاشفة في هذا التعريف، إمّا أن تكون بمعنى تحقيق الفهم بأمانة (مكاشفة علمية) أو بمعنى تحقيق زيادة الحال (مكاشفة حاليّة) و إمّا بمعنى تحقيق الإشارة (مكاشفة الوجه). يوضّح إبن عربي في عبارة أُخرى فحوى تعبيره العميق عن المكاشفة كالتالي:

۱. المكاشفة العلمية تعني حصول العلم؛
۲. مكاشـفة الحال، بمعنى أنّ العارف عند شـهوده ذاتاً مع الحال، يتوصّل لتأويله بواسطة هذه الحال (فعالى،۱۳۸۵ ش: ۲۰۴)؛
۳. مكاشـفة الوجد، هي الإشـارة إلى مجالس الحق و تنقسـم إلى قسـمين: خلوة العبد مع الحق بمفرده أو بمشـاركة الآخرين (حلق الذكر).

ويعتبر ابن عربي في موضع آخر أنّ الكشف عبارة عن الخروج عن الحجاب، حيث أنّ صاحب الكشف يدرک شيئاً لم يكن يدركه من قبل (ابن عربي،۱۳۷۰ ش: ۲۹۰).

وبالتالى يبين ابن عربي في عبارة موجزة قصيرة العلاقة بين التجلّي و المكاشفة و المشاهدة على النحو التالي: «إعلم أنّ المشاهدة تتمّ مع التجلي حيناً و بدونه حيناً آخر، التجلّي يكون مع المشاهدة و دون المشاهدة أيضاً، و لا يحدث كلاهما دون المكاشفة، بيد أنّ المكاشفة تظهر من دونهما»(م.س: ۲۹۳).

وعلى هذا الأسـاس، إنّ الشيخ الأكبر حسبما ورد أعلاه، قدّم تعريفين لتبيان معنى المكاشفة و أنّ التعريف الثاني المنقول

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

من كتاب تحفة السفرة يشبه تماماً التعريف الذي ذكرناه عن الشيخ نجم الدين الرازي.

فإذن يمكننا القول في تبيان العلاقة بين المكاشفة و المشاهدة و التجلّي أنّ تعريف هذه المصطلحات الثلاثة لدى هذين العارفين المسلمين ـ بصرف النظر عن الفرق الطفيف بينهما ـ جاء بشكل متطابق على وجه التقريب، حيث يعتقد البعض أنّ الحديث المفصّل للشيخ نجم الدين الرازي في كتابه مرصاد العباد حول تبيان علاقة هذه المفاهيم الثلاثة، قد ورد بإيجاز في كتاب تحفة السفرة (رحيميان،١٣٨٨ ش: ٥٥)

٣. تبيان مراتب التجلّى

ذكرت مراتب مختلفة للتجلّي في مؤلفات العارفين. ورد آنفاً أنّ مفهوم التجلي في الفترة الأولى جاء بصفة التجلّي الشهودي التي يتم البحث عنها في العرفان العملي، أما في الفترة الثانية فيذكر مفهوم التجلي بصفة التجلي الوجودي التي تبحث في العرفان النظري. ينقسم بشكل عام كلٌّ من التجلي الشهودي و الوجودي إلى أربعة أقسام أساسية في مؤلفات العارفين:

١. تجلّي الذات و الذي يطلق على شهوده، المشاهدة؛
٢. تجلّي الصفات و الذي يُطلق على شهوده المكاشفة؛
٣. تجلي الأفعال؛
٤. تجلي الآثار (انصاري،١٣٨٨ ش: ٨١).

والفرق بين هذا التصنيف في العرفان النظري و العملي هو أنّه يأتي في العرفان النظري على أساس مبدأ صدور التجليات و إشراقها و في العرفان العملي يكون على أساس مدى قابلية السالک لتلقّي تجليات الحق سبحانه و تعالى. يبدو أنّ أول من أشار إلى أقسام التجليات و قام بتصنيفها إلى ثلاثة أقسام هو العارف سهل بن عبدالله التستري و الذي يذكر عنه الكلاباذي في الباب الثامن و الخمسين في التعرف: «يقول سهل أن التجلي على ثلاثة أحوال: الأول، تجلّي الذات و المكاشفة (الرؤية القلبية للحق)؛ و الثاني، تجلّي صفات الذات و هي مكان النور (ظهور القدرة و سائر الصفات الإلهية)؛ و الثالث، تجلّي حكم الذات حيث يكون في الآخرة و ما فيها (و هي البصيرة لأهل الجنة و البرزخ)». (الكلاباذي، د.ت: ۴۲۴)

نشاهد أيضاً تصنيفاً ثنائيّاً للتجلي في مقالات الخواجة عبدالله الأنصاري، حيث يقسم الأنصاري مفهوم التجلي إلى قسمين: هما تجلّي الذات و تجلّي الصفات و يقول في شرحها: «تجلّي الصفات يسكر العاشق و تجلّي الذات يذلّه، تجلّي الصفات يعدمه و تجلي الذات يوجده». (الخواجة عبدالله الأنصاري،١٣٧٧ ش: ٣۶۴/١).

٣-١. مراتب التجلّى من منظور الشيخ نجم الدين الرازى

يمكن القول أنّ الشيخ نجم الدين الرازي قدّم تصنيفاً لمفهوم التجلّي أكثر شمولية، قياساً مع سائر عارفى الفترة الأولى. إذ قام بتقسيم التجلّي إلى تجلّي الذات و الصفات و الأفعال الإلهية ضمن إطار تصنيف عام و شامل. (الرازي،١٣١٢ ش: ١٧٥) يعتقد الشيخ الرازي أنّ صفاء مرآة قلب السالک من الصفات البشرية و صدأ الطبيعة، شرط لدخول السالک إلى

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

مراتب التجلّي، حيث في حال تحقق هذا الشــرط، تتجلّى على قلبه بعض الصــفات الروحانية و التي تعتبر من غلبات الأنوار الروحانية.

يقدّم الشـيخ نجم الدين الرازي بعد هذا التصـنيف العام، تصـنيفين آخرين لمفهوم التجلّي، حيث ينقسـم التجلي في التصـنيف الأول إلى ثلاثة أقسـام هي تجلّي نور الذكر و تجلّي نور الطاعة و تجلّي الروح: «تغلب هذه التجليات الثلاثة على السـالک بعد طهارة قلبه إذ تتلاطم أمواج بحر الروحانية و يهجم موجٌ منه على شـاطئ القلب و يظهر التجلي في هذه اللحظات على صفاء مرآة القلب». (م.س: ۱۷۷)

غير أنه في التصـنيف الثاني، تمّ تقسـيم مراتب التجلّي إلى قسـمين هما التجلّي الروحاني و التجلّي الربّاني كما ذكر ثلاثة فروق بين هذين التجليين إذ يذكر الشــيخ الفرق الأول منها أثناء شــرحه لإحدى الحجب النورانية. حيث يرى أن التجلّى الروحاني فيه نوع من نقص الحدوث و لا يمتلک القدرة اللازمة لإيصـال السـالک إلى مقام الفناء، بينما لايلاحظ مثل هذا النقص في التجلّي الربّاني لأنّ من لوازم هذا التجلّي و مقتضـياته، إنهدام جبل نفس السـالک و تدکدکه، حيث يقول: «(الفرق) الدول هو التجلّي الروحاني فيه و صـمة حدوث (نقص) و ليس له قوّة إفناء و إن كان يعاود وقت ظهور إزالة الصــفات البشــرية، لكن في تجلّي الحقّ جلّ و علا (التجلّي الربّاني) لاتوجد هذه الآفة، لأنّ من لوازم تجلّي الحق سـبحانه و تعالى تدکدک طور النفس و حصـول زهوق صفات الباطل و قل جاء الحق و زهق الباطل إنّ الباطل كان زهوقاً (الإسراء، ۸۱)» (الرازي،۱۳۱۲ ش: ۱۷۷)

والفرق الثاني الذي يذكره الشـيخ نجم الدين الرازي، يندرج ضـمن إطار بلوغ مقام اليقين و التخلص من الشـک لدى السـالک. بمعنى أنّ التجلّي الروحاني لايجلب للسـالک طمأنينة القلب و لا هو يتخلص من شـوائب الشـک وفق منظور الشيخ الرازي، غير أنّ التجلّي الربّاني خلافاً لهذا يؤدّي لبلوغ السالک إلى مقام اليقين في طريق السلوک.

والفرق الثالث الذي يذكره صـاحب مرصاد العباد للتجلّي الروحاني و الربّاني يصنّف ضمن إحدى الحجب الظلمانية و هو العجب. ويرى الشيخ أنّ التجلّي الروحاني من الممكن أن يتسبب للسالک بالعجب، لكنّ التجلّي الرباني لايشكّل هذا الخطر للسالک، حيث يقول: «التجلّي الروحاني يظهر منه الوهم و الغرور و يزداد العجب و الوجود و تتناقص آلام الطلب و تقلّ خشـية الفاقة و تجلب للسـالک الوقاحة، غير أنّ تجلّي الحق (التجلّي الرباني) مجرد من كلّ هذه الأخطار، ففيه يصبح الوجود عدماً و تزداد آلام الطلب و يشتدّ العطش.» (م.س: ۱۷۷ ـ ۱۷۸)

في إطار هذا التصنيف يمكننا استخراج انقسام آخر من كلام الشيخ و هو أنّ التجلّي الرباني ينقسم إلى قسمين هما التجلّي الجلالي و التجلي الجمالي و التجلي الجلالي بدوره ينقسم لقسمين هما (الهيبة و السطوة و الشوكة) و (العظمة و الجبروت و اللاهوت) و اما التجلي الجمالي فينقسم أيضاً إلى ثلاثة أقسام هي: التجلي الذاتي و التجلي الصفاتي و التجلي الأفعالي. (م.س: ۱۸۰ ـ ۱۸۱) ويعتقد الشيخ أنّ كلا نوعي التجلي الجلالي تتسبب في إحداث نوع من الفناء و الإندكاک في السالک. بعبارة أخرى لو حصل للسالک التجلي الجلالي من القسم الأول ـ أي الهيبة و السطوة و الشوكة ـ سيظهر للسالک في هذه الحالة فناء تبقى معه الصفات الإنسانية ظاهرة كماهي عليه. لكنّ آثار وجود السالک ستمحى تماماً (م.س: ۱۸۰) و على هذا الغرار لو حصل للسالک أيضاً التجلي الجلالي من القسم الثاني ـ أرى العظمة و الجبروت و اللاهوت ـ لظهر له

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

في هذا الحال، فناء الفناء و البقاء (م.س: ١٨١) يقول الشيخ في شرح هذه العبارات: «تجلّي الجلال، تمكين صرف. (من هذا التجلي) يزال الإيمان و الكفر و لايبقى الوصال و الهجر و تصير الثنائية واحدة و تزال الأحكام و يظهر الإيمان للعيان و العيان يختفي بالمطلق» (ترجمة نثرية للرباعي الفارسي):

بوجهک لم يبق وجه الكفر و الإيمان بنور تجلّيک ضياء القلب و الروح

لو تمنع الأنا من عندنا التجلي لم يبق رجاءٌ للوصال و خوفٌ للهجر

(م.س: ١٨١ و ١٨٢)

إنّ الغاية من التجلّي الجلالي للسالک هي أن تظهر له بشكل جليّ حقيقة «أنّه لا إله إلّا الله» و أن يُحطّم صنم وجوده و يندکّ جبل أنانيته لتحلّ محلّه سلطة الولاية الإلهية:

لم ينفصل نحن عنّا أبداً الله باقٍ و أنا و أنت زائلون

هذا هو مقام المحو أو مقام الفناء و هو من المقامات النهائية للعرفان الإسلامي.

يرى الشيخ نجم الدين الرازي أنّ بلوغ هذه المرتبة من المقامات العرفانية، مختص و منحصر بصاحب الولاية المحمدية و التابعين له. و على هذا الأساس يعتبر الوصول إلى هذا المقام في التجلّي، شرطاً لإدراک حقيقة علم التوحيد. (م.س: ١٨٢)

وفيما يتعلق بالتجلي الجمالي الّذى ذكر آنفاً أنّ الشيخ قسّمه إلى الذاتي و الصفاتي و الأفعالي، نأتي الآن على شرحها و تبيانها بشكل مختصر.

١. امّا التجلّي الذاتي ورد في كلام الشيخ على قسمين: الربوبية و الألوهية. والتجلّي الربوبي كان من نصيب النبي موسى بن عمران عليه السلام و قد تمّ الإبقاء فيه على وجود النبي موسى و وجود الجبل. فإنّ الله تعالى و إن جعل الجبل دكّاً حين تجلّى له و خرّ موسى صعقاً، بعد أن قال موسى رب أرني أنظر إليک و بعد تجلّى أنوار الذات على الجبل، إلّا أنّ إرادة الحق سبحانه و تعالى اقتضت الإبقاء عليهما و بعث حياة جديدة لهما. والتجلّي الذاتي الثاني هو تجلّي الألوهية و هو خاص بسيّد المرسلين النبي محمد ـ صلى الله عليه و آله و سلم ـ على أساس هذا التجلي تمّ قبض كامل الوجود المحمدي و استعيض عنه بالوجود الإلهي و الشاهد لهذا المدّعي هي الآية الكريمة: «إنّ الذين يبايعونک إنّما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم» (الفتح، ١٠). فإذن التجلّي الألوهي من منظور الشيخ نجم الدين الرازي لم يمنح لأحدٍ آخر من الأنبياء، و إن كان أولياء دين الله تعالى شُرفّوا بالقطف من بستان تجلّي الألوهية و مُنحوا سنابل من بيادره. (الرازي، ١٣١٢ ش: ١٧٨)

٢. وأمّا التجلّي الصفاتي ينقسم بدوره إلى قسمين هما الصفات النفسية و الصفات المعنوية. والصفات النفسية تدلّ على ذات البارئ جلّ و علا، ليس بمعنى الزيادة على الذات؛ و الصفات المعنوية هي ماتدلّ على معنى الزيادة في ذات البارئ جلّ و علا، ليس بمعنى الزيادة على الذات؛ و الصفات المعنوية، هي ما تدلّ على معنى الزيادة في ذات البارئ جلّ و علا فإن كان له على سبيل المثال فإنّ القدرة و الإرادة و السمع و البصر و الحياة و الكلام و البقاء أيضاً توجد معه. (م.س: ١٧٩)

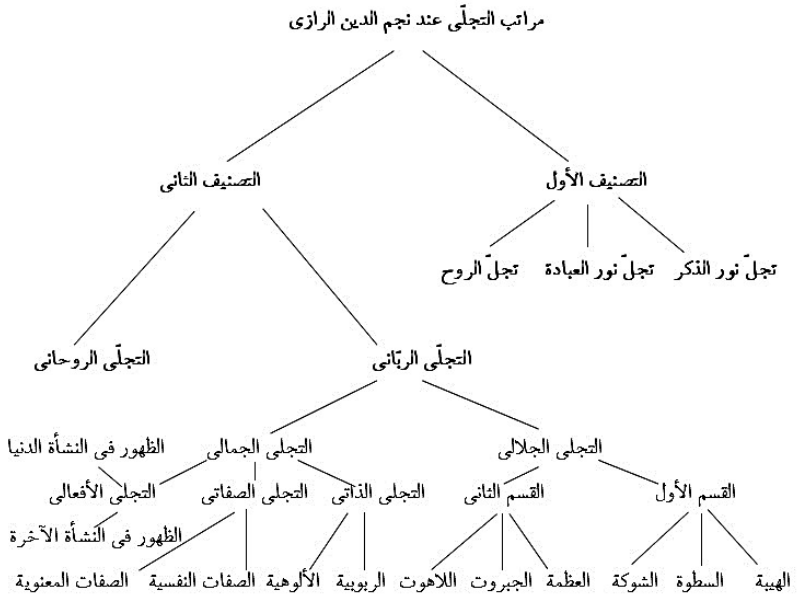
[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

۳. و اما للتجلي الأفعالي فيذكر الرازى صـفات كالرازق و الخالق و المحيي و المميت و ما شـاكلها من صـفات فعلية. و يقول في مقام إيضـاح هذا التجلّي: «الأسـماء الأفعالية بحسـب ظهور أحكامها، لاينقطع البعض منها و بعضـها ينقطع، (يجري) حكم (البعض من هذه الأسماء) في بعض الأزمنة أو في النشأة الدنيا من النشأة الآخرة». (م.س: ۱۷۹)

فإذن التجلّي الصـفاتي و الفعلي فيما يختصّ سـالک طريق الله، يعني اتّصـاف العارف بكلّ من هذه الصـفات. لأنّ السـالک يستطيع أن يتّصف بصفة واحدة أو عدّة صفات من الصفات النفسية أو الصفات المعنوية أو الصفات الفعلية أو تتجلّي الصـفات فيه مجتمعه حيث يكون مثل هذا الشـخص بمثابة الكون الجامع و الولي المطلق. يقول الشيخ في نهاية حديثه في باب مراتب التجلّي: «إعلم أن غير الأسـماء المسـتأثرة التي هي عند الله و لم تتجلّ بعد، لم تخرج سـائر التجليات الأسمائية من هذه الأقسام الثلاثة، إمّا ذاتية أو صفاتية أو أفعالية». (م.س: ۱۷۹)

بشكل عام يمكن رسم تصنيفات الشيخ نجم الدين الرازي من مراتب التجلّي كالتالي:



صورة رقم ۲

۳-۲. مراتب التجلّی عند ابن عربی

توجد في تصـنيفات ابن عربي تصـنيفات مختلفة من التجلّي. يمكن تقسـيم هذه التصـنيفات إلى قسـمين عامّين. القسـم الأول لتصـنيف الشـيخ محيي الدين ابن عربي لمفهوم التجلّي جاء على ضوء مؤلفات عارفى الفترة الأولى للعرفان الإسلامي و منظوراتهم و خاصة الشيخ نجم الدين الرازي و يتمتع بجانب شهودي بالكامل.

۱. قسّم الشيخ الأكبر في كتاب «تحفة السفرة» التجلّي إلى نوعين؛ روحيّ و ربّاني. (ابن عربي، ۱۳۷۰ ش: ۲۹۱) فالتجلّي الروحي لدى ابن عربي عبارة عن زوال الصفات البشرية إبّان ظهوره. غير أنّ هذا التجلّي لايحظى بقوّة الإفناء و في حال ابتلاء السالک بالحجاب، ستعود النفس إلى طبيعتها بعد ظهور التجلّي. لكنّ التجلي الرباني على النقيض من التجلي الروحي، إذ يحدث فيه فناء الفناء والنفس حسبما ذُكر تموت تماماً (م.س: ۲۹۰ ـ ۲۹۱). كما يلاحظ إنّ التعريف

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

الذي يقدّمه الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي عن هذين التجليين، متطابق تماماً مع تعريف الجلي الروحاني و الرباني المنقول في كلام الشيخ نجم الدين الرازي، حيث يمكن اعتبار التجلي الروحي بمثابة التجلي الروحاني و أمّا التجلي الرباني فمماثل في كلام كلا الشيخين العارفين.

ويصنّف ابن عربي التجلّي الرباني إلى نوعين؛ ذاتي و صفاتي، كما يقسّم التجلّي الذاتي إلى ألوهي و ربوبي و يذكر أن التجلي الألوهي خاص للنبي محمد صلى الله عليه و آله و سلم و التجلي الربوبي للنبي موسى بن عمران عليه السلام (م.س: ۲۹۲) في هذا الجانب أيضاً نجد أنّ تصنيفات التجلي و مراتبه، متطابقان عند محيي الدين بن عربي و الشيخ نجم الدين الرازي حيث يُصنف الشيخ الأكبر التجلي الصفاتي إلى قسمين؛ جمالي و جلالي على غرار تصنيف الشيخ نجم الدين، و يبين أن كُلّاً منهما إمّا ذاتي أو فعلي.

۲. أما النوع الثاني من تصنيف ابن عربي للتجلّي، فطرح البحث عنه في كتابيه الفتوحات و الفصوص، ومنح التجلّي جانباً وجودياً و طرح مراتب التجلي بصورة نظرية بحتة و استخرج من صميمها عالم الخيال و الوحدة الشخصية للوجود. هذه التصنيفات أيضاً لها أنواع يصنف الشيخ الأكبر التجليات الإلهية إلى نوعين: «إعلم أن تجليات الحق على نوعين، تجلّ يفنيک عنک و عن أحكامک و تجلّ يبقيک معک و مع أحكامک و من أحكامک». (ابن عربي، د.ت: ۴۵/۴)

في هذا التصنيف يقسّم الشيخ الأكبر التجلّي إلى نوعين تجلّ الفناء و تجلّ البقاء و التي تفني نفس السالک في أحدها و هو مقام «المحو» و تبقى نفس السالک في الثانية و هذا هو مقام «الصحو بعد المحو». يمكن القول أنّ هذا التصنيف فيه إشارة و تلميح إلى مراتب العرفان العملي.

۳. ويرى الشيخ محيي الدين ابن عربي في موضع آخر من كتاب الفتوحات من التجلّي تصنيفا ثالث و يربطه بعوالم الخيال. إذ يطلق على التجلي الأول، التجلي في الكثائف و هو عبارة عن التجلي الصوري، الذي يدرک بواسطة عين الخيال مثل مشاهدة الحق تعالى شأنه في المنام حيث يشاهد عبر شعور الإدراک بصورة شبه صورية و قد أسمى الشيخ ابن عربي هذا التجلي بالحسّ. (ابن عربي،۱۳۸۸ ش: ۲۰۳). وللشيخ حسين بن علي الكاشفي أحد مشايخ النقشبندية الصوفية كلام يستحق الإهتمام و الإعتناء في شرح التجلي الصوري. حيث يعتقد أنّ السالک يشاهد الحق سبحانه وتعالى بشكله في نهاية التجلي الصوري وهذا هو سبب صدورالشطحيات من العارفين: «إن غاية التجلي الصوري في المرتبة الإنسانية هي أن الحق سبحانه وتعالى يتجلى على صاحب التجلي بصورته (بصورة السالک) ولم يكن مزلق أصعب على السالک من أن يتجلى الحق سبحانه وتعالى عليه بصورته، بحيث لا يرى السالک غير نفسه في هذا النوع من التجلي، فكلما نظر (في كافة الأشياء) رأى نفسه و وجد كل الكائنات تعمل على حمايته وأن اطلاق عبارات مثل (سبحاني ما اعظم شأني) و (أناالحق) و (ليس فى جبتي سوى الله) و (هل في الدارين غيري) و ماشاكلها، كلها تقع في عداد هذا التجلي» (الكاشفي، ۱۳۵۶ ش: ۲۹۸/۱)

والتجلي الثاني في هذا التبيان، هو تجلّى الخيال (م.س: ۲۰۴) يعتبرالشيخ محيى الدين ابن عربي هذا التجلي هو ذات الكشف الذي حدث لزيدبن حارثة، اذقال زيد لرسول الله صلى الله عليه واله وسلم أنا أشاهد عرش الرحمن عياناً. فقال رسول الله (ص): لقد عرفت جيداً يازيد، إلزم هذا و تمسک به وشهدله بالمعرفة. يرى ابن عربي أن تجلّى الخيال ألطف

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

وأرهف بكثير من التجلي بالحسن. يستعمل الشيخ الأكبرهذين التجليين في صبحت عوالم الخيال. الملاحظة الهامة لدى شارحي مذهب ابن عربي هي أن السالک في كلا هذين التجليين يحتاج إلى علم لفهم مفهوم التجلي لكي يتمكن من تفسير التجليات التي تحدث في طريق سلوكه. (الخوارزمي،۱۳۷۹ ش: ۳۸۲)

۴. التضيف الرابع الذي ينسب الى مذهب الشيخ محي الدين ابن عربي هو تقسيم التجلي الى نوعين: التجلي العلمي الذي يعبر عنه بالفيض الأقدس والتجلي الشهودي الذي يطلق عليه التجلي الوجودي أوالفيض المقدس. التجلي العلمي أوالفيض الأقدس، سابق على التجلي الهودي من حيث الترتيب وليس الزمن وهو عبارة عن تجلّى الله تعالى في علمه الذاتي بصورة كافة الممكنات أوالأعيان الثابتة التي وجودها بالقوة وسيصبح بالفعل عبر التجلي اللاحق. يشرح أبو العلاء العفيفي هذين النوعين للتجلي في تعليقاته على كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر، قائلاً في شرح الفيض الأقدس:

الفيض اللأقدس سابق على فيض المقدس في النظام الوجودي وليس في الواقع، لأن الفيض الأقدس هو تجل الأحدية على الذات بصورة كافة الممكنات التي يكون وجودها قابلاً للتصور فيه بالقوة، وهذه هي الدرجة الأولى من درجات التعين في الكون المطلق، ولاتكون التعينات معقولة إلا إذا انعدم وجودها في عالم الأعيان الحسية، بل هي وجودية محضة، وهذه هي الحقائق أوالصورالمعقولة للممكنات التي يطلق عليها ابن عربي الأعيان الثابتة للموجودات وهي أشياءشبيهة بالصورالأفلاطونية إن كانت تختلف معها في بعض الجهات. (ابن عربي، ۱۴۲۱: ۸ ـ ۹)

أما التجلي الوجودي أوالفيض القدس فهو عبارة عن تجلى الحق سبحانه وتعالى في ذاته بصورة الأسماء والصفات الإلهية التي بها تظهر ظواهر الكون. يعتبر أبوالعلاءالعفيفي في معرض شرحه للتجلي الوجودي أوالفيض المقدس أنه تجل واحد في صور وجودية كثيرة وهوعبارة عن ظهور الأعيان الثابتة للعالم المعقول في العالم المحسوس أو ظهور موجودات بالقوة على شاكلة موجودات خارجية بالفعل على أساس ثبوتها الأزلي وقد ذكر العفيفي هذه التعابير على ضوء الفصل السادس عشر من نصوص الحكم. (م.س)

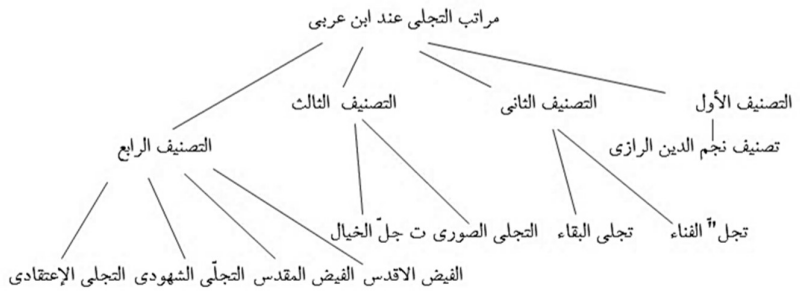
يضيف عبدالرحمن الجامي في مقدمته التي كتبها لكتاب (أشعة اللمعات) لفخر الدين العراقي، مرتبتين آخرين على هذين التجليين بقولة (الثالث هو التجلي الشهودي الذى يظهر على النظر الشهودي لأصحاب التجلي، والرابع التجلي العلمي الاعتقادي الذي يظهر من وراء حجب الفكر أو التقليد معتقدات مقيدةعلى اصحابه) (ابن عربي، ۱۳۸۸ ش: ۵۸)

يلاحظ أنّه ظهرت في مثل هذه التجليات، المبادئ النظرية لعرفان الشيخ الأكبر، الأساس وهي الأعيان الثابتة والحضرات العلمية والأحدية والواحدية وما شاكلها.

على أية حال بعد ملاحظة هذين التصنيفين في مؤلفات ابن عربي ومذهبه يمكن القول أنه لا يوجد أي فرق بين وجهة مفهوم التجلي اذ كان هذا التصنيف مماثلاً للتصنيف الخاص لعارفى الفترة الاولى. أما في التصنيف الثاني الذى يمثل فيه العرفان النظري دوراً فاعلاً بالكامل، فبالإمكان القول أن لا تطابق بين وجهات نظر ابن عربي وشراح مذهبه و وجهات نظر نجم الدين الرازي وأن التصنيف الثاني قد تم تقديمه على أساس التجلي الوجودي، و في نهاية المطاف يمكننا تقسيم مراتب التجلي في تصنيف ابن عربي كالتالي:

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]



صورة رقم ٣

نتائج البحث

١. ما طرح كملاحظة أولى في هذا البحث هو تصنيف العارفين المسلمين إلى فترتين زمنيتين، الأولى سابقة على الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي والثانية لاحقة عليه. عارفو الفترة الأولى، أي السابقون على ابن عربي، كان اهتمامهم الخاص منصباً على تربية السالكين في الطريق الى الله ولذلک يلاحظ أن معظم المفاهيم المطروحة في نسخهم الخطية ومؤلفاتهم تشير الى العرفان العلمي والأوامر السلوكية، و إلى جانب عارفى الفترة الأولى يقع ابن عربي و شرّاح مذهبه بصفتهم عارفو هذه الفترة بالردّ على شُبُهات المنكرين و دفع هجوم المخالفين، نجد أنّ الجوانب النظرية للعرفان الإسلامي أصبحت موضع إهتمام كبير و عناية خاصة في مؤلفاتهم و نسخهم الخطية. وأمّا فيما يتعلّق بمفهوم التجلي بوصفه إحدى المفاهيم المفصلية للعرفان الإسلامي، فينبغي القول أنه كان محطّ التركيز و الإمعان في مؤلفات العارفين لكلا الفترتين الإسلاميتين. اهتمّ عارفو الفترة الأولى بالجانب العملي و الشهودي و اعتبروه إحدى مراتب السلوک التي تحدث للسالک عند تطهير القلب.

٢. يطرح الشيخ نجم الدين الرازي نظراً لهذا التوجه إلى التجلي، تصنيفين لهذا المفهوم العرفاني و قد تمّ دراسة هذين التصنيفين و التدقيق فيهما أثناء هذا البحث. أمّا في الفترة الثانية للعرفان الإسلامي و التي تنطلق بالشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي و تستمر بشارحي مذهبه، فقد انصبّ الإهتمام لمفهوم التجلي من منظورين؛ الأول الجانب العملي أو الشهودي و الثاني الجانب النظري أو الوجودي. فيما يتصل بالجانب الأول أي المبحث العملي و النظرة السلوكية لهذا المفهوم ينبغي الإشارة إلى نقطة و هي أنّ ابن عربي و إن كان قد عرف بوصفه مصمّماً و منظّراً للعرفان النظري الإسلامي بذكاء خارق و إلمام تامّ في إطار نظري، لكن يجب الإنتباه أيضاً إلى أنّه هو في حدّ ذاته كان من سالكي الطريق إلى الله و كان من الذين قطعوا مراحل العرفان العملي و مقاماته تحت إشراف أولياء الله تعالى حيث نجد تفصيل هذا السلوک العملي للشيخ ابن عربي و أسماء أساتذته و مشايخه في كتاب الصوفية في الأندلس. و لذلک نلاحظ أنّ توجهه في كثير من المباحث، ليس توجهاً بحتاً و مجرداً من المباحث السلوكية و العرفان العملي، بل على العكس من ذلک، اعتنى و اهتمّ بالمباحث العرفانية بشقيّها العملي و النظري بصورة متكافئة. و بما إنّ مفهوم التجلّي يعتبر من المباحث العرفانية التي حظيت باهتمام وافر من الشيخ محيي الدين ابن عربي. فقد قام الشيخ الدكبر بتبيان و تصنيف هذا المفهوم في

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]
[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

البعد العملي بشـكل جيد على ضـوء نظريات أولياء السـلف و عرفاء الفترة الأولى و ذلک في كتابه «تحفة السـفرة إلى حضـرة البررة» الذي لم يسـلّط عليه الضـوء كثيراً، و من جهة أخرى فإنّ هذا المفهوم في البعد النظري تحوّل إلى إحدى القضايا الرئيسية و الجوهرية في الرؤية الكونية لعرفان ابن عربي، بحيث يمكننا القول عبر دراسة المباحث المختلفة في مؤلفاته أن التجلي يعتبر في صـميم المذهب العرفاني إبن عربي، بمثابة النواة الرئيسـية و محور النظام المعرفي و الوجودي و قد تمّ تعريفه بنظرة معرفية وجودية في إطار العرفان النظري.

بناءاً على هذا المرتكز، أصبح مفهوم التجلي أساساً للكثير من المفاهيم المفصلية في العرفان الإسلامي مثل الفيض الأقدس و الفيض المقدس و الحضرات الخمس و الحضرات العلمية و الأعيان الثابتة و ما شاكلها و يمكن العثور على تصنيفات مختلفة له في المؤلفات المهمة لابن عربي و التي أشير إليها في هذا المقال.

۳. يجب القول في نهاية المطاف أنّ مفهوم التجلّي في مؤلفات عارفى الفترة الأولى كانت تتمّ دراسـته عبر توجّه شهودي بحت و هذه النظرة تسببت في عدم اكتمال ملامح هذا المبحث العرفاني المهم، لكنّ ظهور و حضور الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي في عالم العرفان كان يمثّل السـبب الجوهري في أن يشـق هذا المفهوم طريقه نحو النضـوج و التكامل في الجانبين العملي و النظري، ليصبح أساساً رصيناً لكثير من المباحث النظرية للعرفان الإسلامي نظراً لقابلياته الكبيرة.

المصـادر

۱. القرآن الكريم.
۲. ابن عربي، محيي الدين. (بى تا). الفتوحات الملكية. بيروت: دار الصادر.
۳. ـــــــــــــــ (۱۳۸۵ ش). الفتوحات الملكية (الطبعة الثانية). ترجمة: محمد خواجوي. تهران: دار مولى للنشر.
۴. ـــــــــــــــ (۱۳۷۰ ش). تحفة السفرة إلى حضرة البررة. ترجمة: قاسم أنصاري. طهران: فصلية الثقافة التابعة لمعهد الثقافة و الفكر الإسلامي.
۵. ـــــــــــــــ (۱۴۲۱ ق). فصوص الحكم (الطبعة الثانية). تعليقات أبوالعلاء العفيفي. قم: دار الزهراء.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب (الطبعة الثالثة). بيروت: دار صادر.
۷. أنصاري، قاسم. (۱۳۸۸ ش). مبادئ العرفان و التصوف (الطبعة السابعة). طهران: مكتبة طهوري.
۸. جعفري، حسن. (۱۳۸۶ ش). تجلي الحق في مراتب الكون من منظور جلال الدين المولوي. فصلية الأبحاث الفلسفية. طهران: جامعة آزاد الإسلامية قسم العلوم و الأبحاث.
۹. الخواجة عبدالله الأنصاري. (۱۳۷۷ ش). مجموعة الرسائل الفارسية (الطبعة الثانية). المقدمة و التصحيح و الفهارس: محمد سرور مولايى. طهران: المنشورات طوس.
۱۰. الخوارزمي، تاج الدين حسين بن حسن. (۱۳۶۸ ش). شرح فصوص الحكم (الطبعة الثانية). طهران: دار مولى للنشر.
۱۱. الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد. (۱۴۱۲ ق). المفردات فى غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. بيروت: دار العلم الدار الشامية.
۱۲. رحيميان، سعيد. (۱۳۸۸ ش). التجلي و أحكامه في العرفان العملي للشيخ محيي الدين ابن عربي (رقم ۹). فصلية الدراسات العرفانية، كلية العلوم الإنسانية، جامعة كاشان.
۱۳. السراج الطوسي، أبونصر عبدالله بن علي. (۱۴۲۱ ق). اللمع في التصوف. تصحيح: مصطفى الهنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية.
۱۴. الشيخ الطبرسي، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). مجمع البيان في تفسير القرآن (الطبعة الثالثة). بمقدمة: محمد جواد بلاغي. طهران: المنشورات ناصر خسرو.
۱۵. العلامة المجلسي، محمد باقر. (بى تا). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. طهران: مكتبة الإسلامية.
۱۶. فروهر، نصرت الله. (۱۳۸۴ ش). التجلي من منظور علاء الدولة السمناني (رقم ۵۵). فصلية الثقافة. طهران: معهد العلوم الإنسانية

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

و الدراسات الثقافية.

١٧. فعالي، محمد تقي. (١٣٨٥ ش). التجربة الدينية و المكاشفة العرفانية (الطبقة الثانية). طهران: معهد الثقافة و الفكر الإسلامي.

١٨. القشيري، عبدالكريم بن هوازن. (بي تا). لطائف الإشارات (الطبعة الثالثة). تحقيق ابراهيم بسيوني. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٩. القونوي، صدر الدين. (١٣٨٨ ش). ترجمة كتاب الفكوك (الطبعة الثالثة). تصحيح و ترجمة: محمد خواجوي. طهران: دار مولى للنشر.

٢٠. الكاشفي، الملا حسين بن علي. (١٣٥٦ ش). رشحات عين الحياة في مناقب مشايخ الطريقة النقشبندية. المقدمة و التصحيح و الحواشي و التعليقات: علي أصغر معينيان. طهران: مؤسسة نورياني الخيرية.

٢١. الكلاباذي، ابوبكر محمد بن ابراهيم. (بى تا). كتاب التعرف. مترجم: دكتور محمد جواد شريعت. طهران: مكتبة اساطير.

٢٢. مجموعة من الباحثين. (١٣٨٨ ش). معجم مصطلحات العرفان الإسلامي (الطبعة الثانية). تنقيح: سيد محمود موسوي. المقدمة و الإصلاحات: سيد حسين نصر. طهران: مكتب السهروردي للبحث و النشر.

٢٣. الرازي، نجم الدين. (١٣١٢ ش). مرصاد العباد. تحقيق: حسين حسيني نعمة اللهي. طهران: مطبعة مجلس.

٢٤. الهجويري، أبوالحسن. (١٣٩٩ ق). كشف المحجوب. تصحيح: جوكوفسكي. طهران: مكتبة طهوري.

References

1. The Holy Quran.
2. Ibn ‘Arabī. M. (??). Al-Futūḥāt al-Makkiyya. Vols. 1–4. Beirut: n.p.
3. Ibn ‘Arabī. M. (2006). Al-Futūḥāt al-Makkiyya. Translation: Mohammad Khajavi, Bab 68 and 89, second edition, Tehran: Molla Press.
4. Ibn ‘Arabī, M. (2000). Fuṣūṣ al-Ḥikam. Suspension: Abul ala Afifi, Second Edition, Qom: Dar al-Zahra Publishing.
5. Ibn ‘Arabī. M. (1991). Toḥfat Al-safarah ela Hazrat Al-bararah. Translation: Qasim Ansari, Tehran: Islamic Thought and Culture Research Quarterly dependent culture, Issue 8, Spring.
6. Ibn Manzur, M. (1993). Lesan al-arab, third edition. Beirut: Dar al-sader.
7. Ansari, G. (2009). Foundations of Sufism and mysticism, seventh edition, Tehran: Tahoori.
8. Jafary, H. (2016). The Manifestation of the Truth [= Haq] in Hierarchical Degrees of Being in Mowlana's Views. Journal of Philosophical Investigation, No. 12. Tehran: Islamic Azad University, Science and Research, Winter and Spring.
9. Khwarizmi, T. (2007). Description of the Fuṣūṣ al-Ḥikam. Tehran: Molla.
10. Ansari, A. (1998). A Persian treatise, Introduction, correction and various catalogs: Mohammad Sarwar Molaei, Second Edition: Tehran, Toos Publications.
11. Al-Raghib al-Isfahani, H. (1991). Al-Mufradat fi Gharib al-Quran. research: Safwan Adnan Davoody, Beirut: Dar al-Shamiyah.
12. Rahimiān, S. (2009). Tajalli and its issues in Ibn ‘Arabi’s practical mysticism. Mysticism Studies, the research journal in mysticism studies, University of kashan, vol 9.
13. Al Sarraj, A. N. (2000). Al-Luma fi l-tasawwuf, Correction: Mustafa Al-Hindawi. Beirut: Dar al-kotob Al-Alamyeh.
14. Tabarsi, F. (1993). Majma al-bayān. Introduction: Mohammad Javad Balaghi, third edition, Tehran: Nasser Khosrow.
15. Majlisi, M. B. (??). Bihar ul Anwar, Tehran: Islamia.
16. Forouhar, N. (2005). Tajalli of Expression of opinion Ala al-Simnani. Journal of Culture, Number 55, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
17. Faali, M. T. (2006). Religious experience and mystical revelation, second edition. Tehran: Islamic Thought and Culture Research.
18. Al-Qushayri, A. (??) latayef al-esharat. research: Ibrahim Bassiouni, Third Edition, Egypt: al-hey'a Al-mesryah Lel-kotob public.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]

19. al-Qunawi, S. (2009). Translate of al-Fokook. edited and translated by: Mohammad Khajavi, third edition, Tehran: Molla.
20. Kashefi, M. H. (1977). Rashahate eyn Al-Hayat fi managhebe Mashayekhe Al-naqshbandyeh. introduction, correction, margins and suspension: Ali Asghar Moeinian, Tehran: Nouriyani.
21. al-Kalabadhi, A. (??). At-ta'arruf, Translator: dr. Mohammad Javad Shariat, Tehran: Asatir.
22. A team of researchers, (2009). Encyclopedia of Islamic mysticism, editors: Seyed Mahmoud Mousavi, the introduction of reforms: Seyyed Hossein Nasr, second edition, Tehran: Office of Research and publication of Suhrawardi.
23. Razi, N. (1933). Mirṣād al-ʻibād min al-mabda’ ilā’l-maʻād. To attempt: Hossein Hosseini Nematollahi, Tehran: Majles.
24. Hujwiri, A. (1978). Kashf Al Mahjub. Correction: Zhukovsky, Tehran: Tahoori.

[Downloaded from aijh.modares.ac.ir on 2024-10-12]

[DOR: 20.1001.1.23834269.1438.23.2.7.0]