

التجلى و مراتبه من منظور الشيخ نجم الدين الرازي و محيي الدين ابن عربي مهدى مومني*

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

تاريخ الوصول: ١٤٣٨/٠١/٠٤ تاريخ القبول: ١٤٣٨/٠٢/١٧

الملخص

تعتبر نظرية التجلي إحدى أهم نظريات تبيان النظام الكوني حيث يمكن أن تطرح و تدرس عبرها أهم القضايا الرئيسية في العرفان النظري كالحضرات الخمس و الفيض الأقدس و الفيض المقدس و مشاكل ذلك. و من هنا تتجسد أهمية نظرية التجلي بالتحديد و قد تحدث معظم العرفاء المسلمين عن هذه النظرية و مراتبها في مؤلفاتهم كما حدد الشيخ نجم الدين الرازي و غالبية العارفين في الفترة الإسلامية الأولى، مفهوم التجلي في إطار العرفان العملي. أورد محيي الدين ابن عربي بعد هذه الفترة ذات التعريف دون زيادة أو نقصان على وجه التقريب في بعض مؤلفاته و ذلك على ضوء عنايته الخاصة بالتعريف الذي قدّمه الشيخ 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 الدراسة إلى تبين وجهة نظر الشيخ نجم الدين الرازي و ما أعقبه من عارفي الفترة الإسلامية الأولى حول مفهوم التجلي و الجانب الشهودي منه و تبيان مكان نقصه في العرفان النظري و كذلك معرفة وجهة نظر محيي الدين ابن عربي و الجانب الوجودي لمبحث التجلي. و وصلت في نهاية هذا البحث إلى نتيجة مفادها أن ابن عربي عمل على إكمال المباحث المتعلقة بمفهوم التجلي و مراتبه سواءً في المجال العلمي و المجال النظري للعرفان الإسلامي و ذلك عبر تقديمه لتعريف بديع من التجلي إلى جانب تعاريف عارفي الفترة الإسلامية الأولى و تصنيفه الجديد من مراتب التجلي، الأمر الذي أصبح منطلقاً لتأسيس الكثير من المبادئ المهمة للعرفان النظري.

الكلمات الرئيسية: التجلي، التجلي الشهودي، التجلي الوجودي، المشاهدة، المكاشفة، مراتب التجلي.

المقدمة

التجلي مصطلح مهم في التصوف و العرفان الإسلامي و الذي يعني في اللغة الظهور و الجلاء و الصقل و إزالة الصدأ. (ابن منظور ١٤١٤: ١٥١/١٤) و أصل الجلو الكشف الظاهر (الراغب الإصفهاني ١٤١٢: ٢٠٠) و عند الشيخ الطبرسي التجلي هو الظهور أو جلاء الشيء (الطبرسي، ١٣٧٢ ش: ٧٣٠/٤) و إن مفردة التجلي لها أصل قرآني و قد وردت مرتين في الذكر الحكيم. الأولى في الآية الشهيرة «فلما تجلّى ربّه للجبل جعله دكّاً و خرّ موسى صعقاً» (الأعراف، ١٢٣) و الثانية: «و النهار إذا تجلّى (الليل، ٢)». وعلى أيّ حظيت هذه المفردة بعناية خاصة من قبل العارفين على مدى التاريخ الإسلامي و قد قام

كل منهم حسب منهله العرفاني الخاص بسبر أغوارها وإمعان النظر فيها. ما يبدو جلياً من خلال التدقيق في النسخ الخطية و مؤلفات العارفين في الفترة الإسلامية الأولى أن معظم المباحث لديهم كانت تتم دراستها وتحليلها بصورة تطبيقية و عملية و أن مفهوم التجلي لا يشد عن هذا الأمر العام و قد كانت المفردة تدرس أيضاً و تعرف في مجال العرفان العملي و بصورة شهودية متكاملة.

تسبب هذا التوجه الشهودي البحث للتجلي في الفترة الأولى في أن يتخذ المفهوم طابعاً نظرياً متكاملاً إبان دخوله العرفان الإسلامي للفترة الثانية، بحيث قدّم محي الدين ابن عربي - الذي يعتبر أهم منظر للفترة الثانية و لعل بالإمكان القول أنهم منظر للعرفان الإسلامي بصورة عامة - مفهوماً وجودياً خالصاً بخصوص التجلي في مجال العرفان النظري و قد وضع لهذا الغرض إطاراً خالصاً عبر الإيتاء بالمراتب المختلفة للتجلي، حيث ساعد هذا التعريف الذي وضعه ابن عربي إلى جانب تعاريف عارفي الفترة الإسلامية الأولى على إكمال المباحث المتصلة بمفهوم التجلي في العرفان الإسلامي في المجالين العلمي و النظري.

ما يمكن إيراده كخلفية لمبحث نظرية التجلي و مراتبه هو الإشارة إلى أن الحديث عن التجلي في مؤلفات العارفين السابقين على محي الدين ابن عربي كان متفرقاً جداً و لم يكن يحظى بنظام أو تصنيف خاص و الأمر ذاته قد تسبب بإحداث متفرق نسبي في الأبحاث و المقالات التي كتبها الباحثون المعاصرون حول مبحث التجلي لدى عارفي الفترة الأولى. حيث نلاحظ أن نظرية التجلي قد تمت دراستها و تسليط الأضواء عليها في مؤلفات بعض العارفين كعلاء الدولة السمناني و جلال الدين محمد الرومي و البعض الآخر من العارفين المسلمين، لكن هذه الدراسات يغلب الطابع النظري و نادراً ما أجريت بصورة تطبيقية.

و أما فيما يتعلق بمحيي الدين ابن عربي و الفترة اللاحقة له فقد ركزت معظم الدراسات حول نظرياته البديعة بشأن مبحث التجلي و مراتبه. ما يميز هذا البحث عن سائر الأبحاث المماثلة التي أجريت حول تبين نظرية، التجلي هو إجراء دراسة مقارنة بين نظرية التجلي في كلتا فترتي العرفان الإسلامي، أي الفترة السابقة على محي الدين ابن عربي و فترته هو بوصفه ممثلاً للفترة الثانية.

لمفهوم التجلي في العرفان الإسلامي توجهان رئيسيان:

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

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

حول التوجه الأول يجب القول أن الهاجس الأساس للعارفين المسلمين السابقين على محي الدين ابن عربي كان يتجسد في تربية تلاميذ عارفين و سيرهم على ضوء الأوامر و النظريات المختلفة في السلوك إلى الله، إذ كان الشيخ نجم الدين الرازي من جملة هؤلاء المشايخ و عليه فغالبية المباحث في مؤلفات و كتابات هؤلاء العارفين تتخذ من قبل السالكين كمصاييح تنير لهم ظلمات الطريق، كما تندرج نظرية التجلي تحت هذا الإطار و لا تستثنى من هذا الأمر.

لكن حينما اضطرّ العارفون المسلمون لأسباب عديدة كمواجهة مختلف الهجمات و شتى الضغوط التي يشهها القشريون أو السطحيون عليهم للتظير في المباحث العرفانية المختلفة، أصبحت الكثير من هذه المباحث بحاجة ماسة

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

الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي بوصفه مؤسساً للعرفان النظري في العالم الإسلامي، قام بإخضاع هذا المبحث في مؤلفاته الثلاثة للدراسة المعمقة من كلا الجانبين النظري و العملي و بصورة تامة و شاملة و ذلك عبر إلمامه و تمكنه الخاص من مباحث العرفان العملي و إحاطته التامة 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 السلوك إلى الله كما يذكر في كتابيه الشهيرين الآخرين، المبادئ النظرية و المراتب الجديدة لهذا المفهوم و ذلك ضمن إكماله لمعالم نظرية التجلي، الأمر الذي مهد الأرضية لإنطلاق مبحثي الحضرات الخمس الإلهية و الحضرات العلمية المهمين في حقل العرفان الإسلامي.

فإذن المسألة الرئيسية في هذا البحث هي تبين و تحليل نظرية الشيخ نجم الدين الرازي و مايليه من عارفي 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 التجلي في الفترتين

قبلولوج في إستقصاء معنى التجلي و مفهومه في مؤلفات العارفين المسلمين و خاصة في مؤلفات الشيخ نجم الدين الرازي و محيي الدين ابن عربي يجب الإشارة إلى أن هناك طريقتين نلحظهما في مسار تطور مصطلح التجلي 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 تمت الإشارة آنفاً أن التجلي في هذه الفترة كان يتسم غالباً بالطابع الشهودي و أن منشأ الأحوال و المقامات العرفانية و كان يستعمل في إتجاه العرفان العملي و صعود السالك سلم السلوك و الوصول إلى الله سبحانه و تعالى. إذ يمكن إثبات هذا الإدعاء من خلال التعاريف التي قدمها عارفو القرون الهجرية الأولى عن مفهوم التجلي. أبونصر السراج يرى أن التجلي هو إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب السالكين (السراج، ١٤٢١: ٣٦٣) والشيخ شهاب الدين السهروردي يعتقد أن التجلي عبارة عن زوال الحجب البشرية (السهروردي، ١٣٨٤ ش: ٢٤٩). ويقول صاحب كشف المحجوب عن تعريف التجلي: «التجلي هو تأثير أنوار الحق بحكم إقباله على قلوب المقبلين الذين استحقوه به و الذين يرون ألحق بقلوبهم و الفرق بين هذه الرؤية و رؤية العين هو أن المتجلي إن شاء رأى و إن يشأ لم ير أو يرى حيناً و لا يرى حيناً آخر. كما أن أهل العيان إذا شأوا أن لا يروا أنوار الجنة، لا يمكنهم أن يروا، ذلك أن السر يجوز في التجلي و لا ينبغي الحجاب في الرؤية.» (الهجویری، ١٣٩٩: ٥٠٤) و يرى

الصوفي البغدادي الشهير أبو محمد الرويم أن التجلي واقعة في طريق سلوك العارف إذا استطاع أن مرآة ينظر فيها، يتجلى عليه ربّه (القشيري، د.ت: ٥٤٥).

رغم أن الشيخ نجم الدين الرازي كان معاصراً لمحيي الدين ابن عربي على وجه التقريب، إلا أن التعريف الذي يقدمه عن مفهوم التجلي يصنف في فئة تعاريف الفترة الأولى. يشير الشيخ نجم الدين الرازي في معرض تبينه لمفهوم التجلي إلى الآية ١٤٣ من سورة الأعراف قائلاً: «و قال النبي أن الله تعالى خلق آدم فتجلى فيه و قال إذا تجلى الله لشيء خضع له، أعلم أن التجلي عبارة عن ظهور ذات الله جلّ و علا و صفاته و نعوت أسمائه الجلالية و الجمالية» (الرازي، ١٣١٢ ش: ١٧٥) و يرى الشيخ نجم الدين الرازي في موضوع آخر أن التجلي هو عبارة عن شروق شمس جمال الحق سبحانه و تعالى على قلب السالك الذي صقل و تطهر من صدأ ماسوى الحق جلّ علا. إن هذا الأمر من منظور الشيخ نجم الدين هو فضل من الله تعالى يهبه لمن يشاء من عباده. إنطلاقاً من هذه النظرية يتضح أن 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: «إن تجلي الحق يأتي فجأة و دون سابق علم، لكنه يأتي على القلب الواعي». (م.س: ١٧٦)

ما يمكن قوله عبر دراسة مؤلفات العارفين المسلمين في هذه الفترة هو أن 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 فإن التجلي من منظور عارفي هذه الفترة هو عبارة عن نور المكاشفة الذي يشرق من قبل الحق سبحانه و تعالى على القلب المستعد و الخالي من الأغيار للعبد السالك إلى الله تعالى، يحرق وجوده و يدهشه. كما يقول الشاعر جلال الدين الرومي في هذا الخصوص (مترجم بالعربية): «لما تجلت الأوصاف القديمة، أحرقت بساط الوصف الحادث». هذا التعريف للتجلي لدى المتأخرين جاء تحت مسمى التجلي الشهودي. (راجع رحيمان، ١٣٨٨ ش: ٥٤)

٢-١. الفترة الثانية

إن الرؤية الثانية التي تكونت عند العارفين حول مفهوم التجلي كانت بعد ظهور الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي في العرفان و التصوف بالقرن السابع الهجري، والهاجس الأساس لعارفي الفترة الأولى يتمثل في تربية السالكين إلى الله حسبما ورد آنفاً. و كانت النظرة العامة للتجلي نظرة شهودية و تتحدد في مجال العرفان العملي. لكن بعد استبدال 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 إبان تدوينها في أطر نظرية مما دفع بمنظري العرفان الإسلامي أن يسعوا لسد هذه الثغرات و وضع البصمات الأخيرة عليها و لم يكن مبحث التجلي بمنأى هذه التطورات. حول نظرية التجلي ينبغي القول أن الشيخ محي الدين ابن عربي و تلامذته بوصفهم منظرين 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 التجلي إلى إحدى القضايا الجوهرية في الرؤية الكونية العرفانية. إن البحث في مسائل مختلفة في فلسفة ابن عربي، ليس إلّا تفسيراً للتجلي من منظورات شتى

في حقيقة الأمر وفق ما يرى ايزوتسو. و على هذا الأساس فإنَّ التجلي في حقيقة المذهب العرفاني للشيخ محي الدين بن عربي يشكل النواة الرئيسية و محور النظام المعرفي و الوجودي و له توجه عملي بالكامل في مبحث السير و السلوك كما يتسم بطابع نظري أيضاً بوصفه أساساً لمباحث أخرى كالأحادية و الواحدية و الأعيان الثابتة و غيرها. الشيخ محي الدين ابن عربي بصفته الشخصية الصوفية و العارف الذي سلك الطريق إلى الله و له وقوف تامّ بالمباحث الوجودية و الشهودية عمد إلى إبداع نظام جديد لمفهوم التجلي و ذلك 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 التجلي و تصميم مراتبه في العرفان النظري و قد فتح إبداعه هذا أفقاً جديداً للفترة الثانية للعرفان الإسلامي في مفهوم التجلي. و بناءً على هذا الأساس فإنَّ 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 ونتاجات الشعراء و خاصة فيما ورد بمعنى معرفة الوجود. يقول الشيخ ابن عربي في رسالته «تحفة السفرة إلى حضرات البرة» في معرض حديثه عن مفهوم التجلي في عبارة تشبه كلام الشيخ نجم الدين الرازي:

«التجلي عبارة عن ظهور الذات و الصفات الإلهية و للروح أيضاً تجلٌّ حيث لا يفرق السالك بين تجل الروح و التجلي الإلهي». (ابن عربي، ١٣٧٠ ش: ٢٩١).

يتحدث الشيخ محيي الدين ابن عربي في مكان آخر في معرض تعريفه للتجلي عن القلب بإيراده عبارة «ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب» (ابن عربي، د.ت: ٤٨٥/٢) قوله: «إنَّ الله متجلٌّ في قلوبنا بشكل متواصل و لم يكن بوسعنا أن نتصور مجاباً له، لكن القلب إذا لم يوفق لقبوله عن طريق الخطاب الشرعي و اشتغل بغيره، يُطلق على ذلك الغير بالصدأ و الحجاب و القفل و العمى و الوسخ و ما عداه». (م.س: ٩١/١)

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

اما كلام ابن عربي حول مفهوم التجلي فلا يدخل حقل العرفان النظري إلا عندما يتحدث عن تجلي الحق سبحانه و تعالى و إشراقه على الأعيان الثابتة و عالم الإمكان و حين يتكلم الشيخ عن التجلي 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 تأت من عدم للوجود و لم يتكون العالم بأسره (م.س: ٦٧٧/٢) و عليه فأن مفهوم التجلي و خاصة مفهوم تجلي 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

سواء فيها الأرواح و الأجسام (الخوارزمي، ١٣٤٨ ش: ٥١٦/١).

بناء على هذه النظرية فإنَّ العالم بكليته كان سيفقد كامل معناه في حال عدم تجلّي حضرة الواجب سبحانه و تعالى و عدم ظهوره و سريانه بالأشياء. وحسب قول الخوارزمي: «إنَّ التجلّي الوجودي الحقاني، ظاهر في مرايا صور الأعيان الثابتة و يستحيل وجود هذه الأعيان في الخارج دون التجلّي الوجودي» (م.س: ٢٤٥).

ويبدو إنَّ الوجه في ذكر كلمة الغيوب في تعريف ابن عربي بصيغة الجمع، مردّه إلى أنهم جعلوا للتجلّي صوراً و حالات متعددة بحسب الأفعال و الصفات و الأسماء الإلهية المختلفة. (رحيميان، ١٣٨٨ ش: ٥٥) والانتباه إلى هذه النقطة بالتحديد، يشكّل أهم الفروق بين مفهوم التجلّي في الفترة الأولى و الثانية، بعبارة أخرى ينبغي القول: أنَّ التجلّي في الفترة الثانية هو التجلّي في العرفان النظري و الذي يعني على ضوء تعبير ابن عربي، تجلّي الحق المطلق في صور الأعيان، سواءً الأعيان الثابتة و الأعيان الخارجية. (رحيميان، ١٣٨٨ ش: ٥٤)

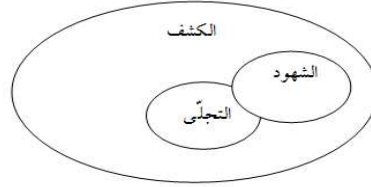
٢. مفهوم التجلّي و الكشف و الشهود

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، يحطيان بأهمية خاصة عند العارفين في كلا الفترتين موضوعي 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 ٣٧٨ هـ) يعتبر أول عارف مسلم تحدث عن الكشف في الفترة الأولى للعرفان الإسلامي، حيث ذكره في كتاب «اللمع» - أول كتاب مدوّن للصوفية - و علّق على الشهود أكثر من مصطلح الكشف (فعالي، ١٣٨٥ ش: ١٤١) قائلاً في تعريف الشهود: «المشاهدة زوائد اليقين، سطعت بكواشف الحضور، غير خارجة من تغطية للقلب» (السراج الطوسي، ١٤٢١: ١٠١٩). يرى السراج في مكان آخر أنَّ 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. (فعالي، ١٣٨٥ ش: ١٤١) بعبارة أخرى إنَّ 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: ١٤٢) وهذا المقام هو مقام الكشف الذي يحصل للسالك بعد إشراق أنوار إقبال الحق على قلبه - أي بعد التجلي - بمعنى أنَّ الكشف يحصل للقلب عند الإتصال. تحدّث أبو القاسم الهجويري «في كشف المحجوب» أيضاً عن المشاهدات و المكاشفات و التجليات لكنه لم يزد في كلامه على ما قاله السراج الطوسي غير أنَّ السراج الطوسي يعتبر المشاهدة من سنخ الحضور في حضرة الحق سبحانه و تعالى بينما يعتبر أبو القاسم الهجويري الشهود مساوياً لرؤية الحق جلّ جلاله. (م.س: ١٤٩)

يقول الشيخ نجم الدين الرازي موضحاً معنى الكشف/المكاشفة: «إعلم أنَّ حقيقة الكشف، خروج الشيء عن الحجاب، على الوجه الذي يدرك من قبل، كما قال تعالى: فكشفنا عنك غطاءك، أي أزلنا ذلك الحجاب عن عينيك ليظهر عليك جلياً ما لم تكن تراه من قبل.» (الرازي، ١٣١٢ ش: ١٧١) 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 نزل

أخرى» (النجم، ١١ - ١٣) و كذلك يستند إلى حديث «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» (المجلسي، د.ت: ١٩٦/٦٧). و يصرح على أن المشاهدة هي رؤية عبر عين القلب و إدراك الروح (فعالي، ١٣٨٥ ش: ١٧٣).

على ضوء تعاريف الشيخ نجم الدين الرازي من الشهود و الكشف و التجلي، نعرض الآن لتبيان العلاقة التي أقامها الشيخ بين هذه المصطلحات الثلاثة. هكذا يبين الشيخ هذه العلاقة: «إعلم أن هناك فرقاً دقيقاً بين الكشف و الشهود و التجلي...، فالشهود قد يحدث مع التجلي أو بدونه و التجلي أيضاً قد يكون دون الشهود أو معه... لكن الكشف لن يكون دون شهود و لا دون تجلٍ». (الرازي، ١٤١٢ ش: ١٨٣) فإذاً يفرق الشيخ نجم الدين الرازي في الفرق بين التجلي و الشهود بأن «التجلي الحقيقي، هو الشعور بالتجلي دون الشهود، لأن الشهود يقتضي الإثنية (الرؤية) و التجلي الحقيقي يزيل الإثنية و يثبت الوحدة». (م.س) وبالتالي يمكن رسم العلاقة بين هذه المصطلحات الثلاثة لدى الشيخ نجم الدين الرازي كالتالي: (رحميان، ١٣٨٨ ش: ٥٦)



صورة رقم ١

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

بعد دراسة وجهة نظر الشيخ نجم الدين الرازي حول المصطلحات الثلاثة: الكشف و الشهود و التجلي، نتحول الآن لتبيان معاني هذه المصطلحات و نسلط الضوء على علاقتها مع بعضها البعض من منظور الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي. يطرح ابن عربي في الفتوحات الملكية تعاريف محكمة لقراءة ٢٢٠ مفهوماً و مصطلحاً عرفانياً حيث يعقد بينها صلة وثيقة تظهر العرفان بمثابة كل واحد (فعالي، ١٣٨٥ ش: ١٩٤). و ما يلاحظ بشأن تبيان العلاقة بين التجلي و الكشف و الشهود في هذه الموسوعة المتعلقة بالعرفان النظري هو تأكيد ابن عربي على الجانب السلوكي لهذه المفاهيم الثلاثة في معرض تبيانها للعلاقة فيما بينهما و عليه فإن العلاقة بين الشهود و الكشف مع التجلي تبين على أنها شهودية و

ليست وجودية، و بناءً على هذا الأساس فقد جاء تبيان ابن عربي لهذه العلاقة مماثلاً لوجهة نظر الشيخ نجم الدين الرازي. يقدم ابن عربي ثلاثة تعاريف لتبيان ماهية المشاهدة:

الأول: المشاهدة هي أن يشاهد العارف الأشياء بوصفها دلائل للتوحيد (ابن عربي، د.ت: ١٣٢/٢). وعلى أساس هذا التعريف يمكن القول أن العارف إذا شاهد الأشياء بوصفها آيات للحق تعالى وواجهات و مظاهر إلهية، فقد بلغ بهذا مقام المشاهدة. (فعالي، ١٣٨٥ ش: ١٩٨)

الثاني: المشاهدة هي رؤية الحق في الأشياء (ابن عربي، د.ت: ١٣٢/٢) على هذا الأساس فإن العارف الذي يرى العالم بصفته مظهرًا و آية لله تعالى و يتصور العالم في حقيقة الأمر، فانيًا و هالكًا، فهو إنما يشاهد ظهور الحق سبحانه و تعالى في الأشياء (فعالي، ١٣٨٥ ش: ١٩٨).

الثالث: يتحدث في التعريف الثالث عن اليقين (ابن عربي، د.ت: ١٣٤/٢) 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 ابن عربي الحالات الثلاث التالية:

١. مشاهدة الخلق في الحق.

٢. مشاهدة الحق في الخلق.

٣. 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 تعطىها المحاضرة». (ابن عربي، د.ت: ١٣٢/٢) المكاشفة في هذا التعريف، إما أن تكون بمعنى تحقيق الفهم بأمانة (مكاشفة علمية) أو بمعنى تحقيق زيادة الحال (مكاشفة حالية) و إما بمعنى تحقيق الإشارة (مكاشفة الوجه). يوضح ابن عربي في عبارة أخرى فحوى تعبيره العميق عن المكاشفة كالتالي:

١. المكاشفة العلمية تعني حصول العلم؛

٢. مكاشفة الحال، بمعنى أن العارف عند شهوده ذاتاً مع الحال، يتوصل لتأويله بواسطة هذه الحال (فعالي، ١٣٨٥ ش: ٢٠٤)؛

٣. مكاشفة الوجد، هي الإشارة إلى مجالس الحق و تنقسم إلى قسمين: خلوة العبد مع الحق بمفرده أو بمشاركة الآخرين (خلق الذكر).

ويعتبر ابن عربي في موضع آخر أن الكشف عبارة عن الخروج عن الحجاب، حيث أن صاحب الكشف يدرك شيئاً لم يكن يدركه من قبل (ابن عربي، ١٣٧٠ ش: ٢٩٠).

وبالتالي يبين ابن عربي في عبارة موجزة قصيرة العلاقة بين التجلي و المكاشفة و المشاهدة على النحو التالي: «إعلم أن المشاهدة تتم مع التجلي حيناً و بدونه حيناً آخر، التجلي يكون مع المشاهدة و دون المشاهدة أيضاً، و لا يحدث كلاهما دون المكاشفة، بيد أن المكاشفة تظهر من دونهما» (م.س: ٢٩٣).

وعلى هذا الأساس، إن الشيخ الأكبر حسبما ورد أعلاه، قدّم تعريفين لتبيان معنى المكاشفة و أن التعريف الثاني المنقول

من كتاب تحفة السفارة يشبه تماماً التعريف الذي ذكرناه عن الشيخ نجم الدين الرازي. فإذن يمكننا القول في تبيان العلاقة بين المكاشفة و المشاهدة و التجلي أن تعريف هذه المصطلحات الثلاثة لدى هذين العارفين المسلمين - بصرف النظر عن الفرق الطفيف بينهما - جاء بشكل متطابق على وجه التقريب، حيث يعتقد البعض أن الحديث المفصل للشيخ نجم الدين الرازي في كتابه مرصاد العباد حول تبيان علاقة هذه المفاهيم الثلاثة، قد ورد بإيجاز في كتاب تحفة السفارة (رحميان، ١٣٨٨ ش: ٥٥)

٣. تبيان مراتب التجلي

ذكرت مراتب مختلفة للتجلي في مؤلفات العارفين. ورد آنفاً أن مفهوم التجلي في الفترة الأولى جاء بصفة التجلي 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 كل من التجلي الشهودي و الوجودي إلى أربعة أقسام أساسية في مؤلفات العارفين:

١. تجلي الذات و الذي يطلق على شهوده، المشاهدة؛

٢. تجلي 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 أنه يأتي في العرفان النظري على أساس مبدأ صدور التجليات و إشراقها و في العرفان العملي يكون على أساس مدى قابلية السالك لتلقي تجليات الحق سبحانه و تعالى. يبدو أن أول من أشار إلى أقسام التجليات و قام بتصنيفها إلى ثلاثة أقسام هو العارف سهل بن عبدالله التستري و الذي يذكر عنه الكلأبازي في الباب الثامن و الخمسين في التعرف: «يقول سهل أن التجلي على ثلاثة أحوال: الأول، تجلي الذات و المكاشفة (الرؤية القلبية للحق)؛ و الثاني، تجلي صفات الذات و هي مكان النور (ظهور القدرة و سائر الصفات الإلهية)؛ و الثالث، تجلي حكم الذات حيث يكون في الآخرة و ما فيها (و هي البصيرة لأهل الجنة و البرزخ)». (الكلأبازي، د.ت: ٤٢٤)

نشاهد أيضاً تصنيفاً ثنائياً للتجلي في مقالات الخواجة عبدالله الأنصاري، حيث يقسم الأنصاري مفهوم التجلي إلى قسمين: هما تجلي الذات و تجلي الصفات و يقول في شرحها: «تجلي الصفات يسكر العاشق و تجلي الذات يذله، تجلي الصفات يعدمه و تجلي الذات يوجده». (الخواجة عبدالله الأنصاري، ١٣٧٧ ش: ٣٤٤/١).

٣-١. مراتب التجلي من منظور الشيخ نجم الدين الرازي

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

مراتب التجلي، حيث في حال تحقق هذا الشرط، تتجلى على قلبه بعض الصفات الروحانية و التي تعتبر من غلبات الأنوار الروحانية.

يقدم الشيخ نجم الدين الرازي بعد هذا التصنيف العام، تصنيفين آخرين لمفهوم التجلي، حيث ينقسم التجلي في التصنيف الأول إلى ثلاثة أقسام هي تجلي نور الذكر و تجلي نور الطاعة و تجلي الروح: «تغلب هذه التجليات الثلاثة على السالك بعد طهارة قلبه إذ تتلاطم أمواج بحر الروحانية و يهجم موج منه على شاطئ القلب و يظهر التجلي في هذه اللحظات على صفاء مرآة القلب». (م.س: ١٧٧)

غير أنه في التصنيف الثاني، تم تقسيم مراتب التجلي إلى قسمين هما التجلي الروحاني و التجلي الرباني كما ذكر ثلاثة فروق بين هذين التجليين إذ يذكر الشيخ الفرق الأول منها أثناء شرحه لإحدى الحجب النورانية. حيث يرى أن التجلي الروحاني فيه نوع من نقص الحدوث و لا يمتلك القدرة اللازمة لإيصال السالك إلى مقام الفناء، بينما لا يلاحظ مثل هذا النقص في التجلي الرباني لأن من لوازم هذا التجلي و مقتضياته، إنهزام جبل نفس السالك و تدككه، حيث يقول: «(الفرق) الدول هو التجلي الروحاني فيه و صمة حدوث (نقص) و ليس له قوة إفناء و إن كان يعاود وقت ظهور إزالة الصفات البشرية، لكن في تجلي الحق جل و علا (التجلي الرباني) لاتوجد هذه الآفة، لأن من لوازم تجلي الحق سبحانه و تعالى تدكك طور النفس و حصول زهوق صفات الباطل و قل جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً (الإسراء، ٨١)» (الرازي، ١٣١٢ ش: ١٧٧)

والفرق الثاني الذي يذكره الشيخ نجم الدين الرازي، يندرج ضمن إطار بلوغ مقام اليقين و التخلص من الشك لدى السالك. بمعنى أن التجلي الروحاني لا يجلب للسالك طمأنينة القلب و لا هو يتخلص من شوائب الشك وفق منظور الشيخ الرازي، غير أن التجلي الرباني خلافاً لهذا يؤدي لبلوغ السالك إلى مقام اليقين في طريق السلوك.

والفرق الثالث الذي يذكره صاحب مرصاد العباد للتجلي الروحاني و الرباني يصنف ضمن إحدى الحجب الظلمانية و هو العجب. ويرى الشيخ أن التجلي الروحاني من الممكن أن يتسبب للسالك بالعجب، لكن التجلي الرباني لا يشكل هذا الخطر للسالك، حيث يقول: «التجلي الروحاني يظهر منه الوهم و الغرور و يزداد العجب و الوجود و تتناقص آلام الطلب و تقل خشية الفاقة و تجلب للسالك الوقاحة، غير أن تجلي الحق (التجلي الرباني) مجرد من كل هذه الأخطار، فيه يصبح الوجود عدماً و تزداد آلام الطلب و يشتد العطش». (م.س: ١٧٧ - ١٧٨)

في إطار هذا التصنيف يمكننا استخراج انقسام آخر من كلام الشيخ و هو أن التجلي الرباني ينقسم إلى قسمين هما التجلي 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: ١٨٠ - ١٨١) ويعتقد الشيخ أن كلا نوعي التجلي الجلالي تتسبب في إحداث نوع من الفناء و الإندكاك في السالك. بعبارة أخرى لو حصل للسالك التجلي الجلالي من القسم الأول - أي الهيبة و السطوة و الشوكة - سيظهر للسالك في هذه الحالة فناء تبقى معه الصفات الإنسانية ظاهرة كما هي عليه. لكن آثار وجود السالك ستمحى تماماً (م.س: ١٨٠) و على هذا الغرار لو حصل للسالك أيضاً التجلي الجلالي من القسم الثاني - أرى العظمة و الجبروت و اللاهوت - لظهر له

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

بوجهك لم يبق وجه الكفر و الإيمان بنور تجليّك ضياء القلب و الروح

لو تمنع الآن من عندنا التجلي لم يبق رجاءً للوصل و خوفٌ للهجر

(م.س: ١٨١ و ١٨٢)

إنّ الغاية من التجليّ الجلالي للسالك هي أن تظهر له بشكل جليّ حقيقة «أنّه لا إله إلا الله» و أن يُحطّم صنم وجوده و يندكّ 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 التجليّ، شرطاً لإدراك حقيقة علم التوحيد. (م.س: ١٨٢)

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

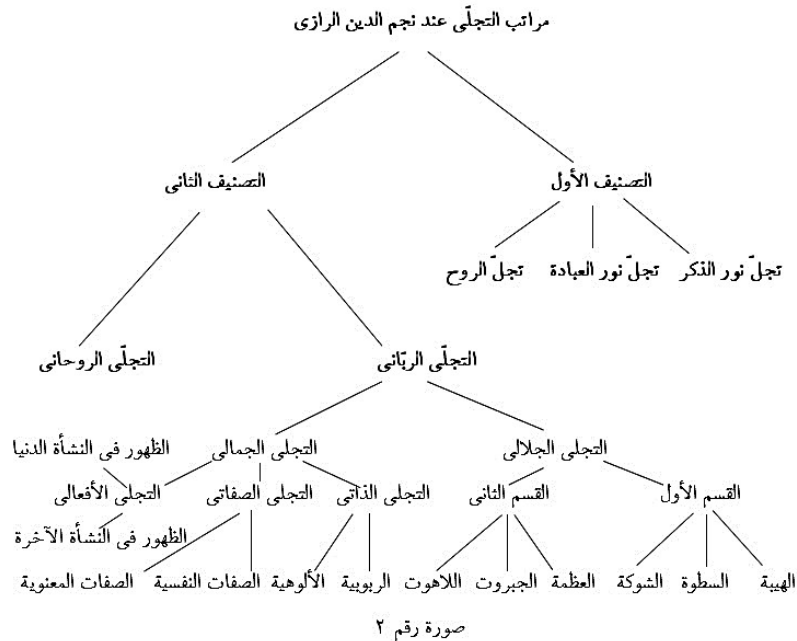
١. أمّا التجليّ الذاتي ورد في كلام الشيخ على قسمين: الربوبية و الألوهية. والتجليّ الربوبي كان من نصيب النبي موسى بن عمران عليه السلام و قد تمّ الإبقاء فيه على وجود النبي موسى و وجود الجبل. فإنّ الله تعالى و إن جعل الجبل دكاً حين تجليّ له و خرّ موسى صعقاً، بعد أن قال موسى رب أرني أنظر إليك و بعد تجليّ أنوار الذات على الجبل، إلا أنّ إرادة الحق سبحانه و تعالى اقتضت الإبقاء عليهما و بعث حياة جديدة لهما. والتجليّ الذاتي الثاني هو تجليّ الألوهية و هو خاص بسيد المرسلين النبي محمد - صلى الله عليه و آله و سلم - على أساس هذا التجليّ تمّ قبض كامل الوجود المحمدي و استعويض عنه بالوجود الإلهي و الشاهد لهذا المدّعي هي الآية الكريمة: «إنّ الذين يبايعونك إنّما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم» (الفتح، ١٠). فإذاً التجليّ الألوهي من منظور الشيخ نجم الدين الرازي لم يمنح لأحدٍ آخر من الأنبياء، و إن كان أولياء دين الله تعالى شُرّفوا بالقطف من بستان تجليّ الألوهية و مُنحوا سنابل من بيارده. (الرازي، ١٣١٢ ش: ١٧٨)

٢. وأمّا التجليّ 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)

٣. واما للتجلي الأفعالي فيذكر الرازي صفات كالرازق و الخالق و المحيي و المميت و ما شاكلها من صفات فعلية. و يقول في مقام إيضاح هذا التجلي: «الأسماء الأفعالية بحسب ظهور أحكامها، لاينقطع البعض منها و بعضها ينقطع، (يجري) حكم (البعض من هذه الأسماء) في بعض الأزمنة أو في النشأة الدنيا من النشأة الآخرة». (م.س: ١٧٩)

فإذن التجلي الصفاتي و الفعلي فيما يختص سالك طريق الله، يعني اتّصاف العارف بكل من هذه الصفات. لأنّ السالك يستطيع أن يتّصف بصفة واحدة أو عدّة صفات من الصفات النفسية أو الصفات المعنوية أو الصفات الفعلية أو تتجلي الصفات فيه مجتمعة حيث يكون مثل هذا الشخص بمثابة الكون الجامع و الولي المطلق. يقول الشيخ في نهاية حديثه في باب مراتب التجلي: «إعلم أن غير الأسماء المستأثرة التي هي عند الله و لم تتجل بعد، لم تخرج سائر التجليات الأسمائية من هذه الأقسام الثلاثة، إمّا ذاتية أو صفاتية أو أفعالية». (م.س: ١٧٩)

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



٢-٣. مراتب التجلي عند ابن عربي

توجد في تصنيفات ابن عربي تصنيفات مختلفة من التجلي. يمكن تقسيم هذه التصنيفات إلى قسمين عامين. القسم الأول لتصنيف الشيخ محيي الدين ابن عربي لمفهوم التجلي جاء على ضوء مؤلفات عارفي الفترة الأولى للعرفان الإسلامي و منظوراتهم و خاصة الشيخ نجم الدين الرازي و يتمتع بجانب شهودي بالكامل.

١. قسّم الشيخ الأكبر في كتاب «تحفة السفرة» التجلي إلى نوعين؛ روحي و ربّاني. (ابن عربي، ١٣٧٠ ش: ٢٩١)

فالتجلي الروحي لدى ابن عربي عبارة عن زوال الصفات البشرية إبان ظهوره. غير أنّ هذا التجلي لا يحظى بقوة الإفناء و في حال ابتلاء السالك بالحجاب، ستعود النفس إلى طبيعتها بعد ظهور التجلي. لكنّ التجلي الرباني على النقيض من التجلي الروحي، إذ يحدث فيه فناء الفناء و النفس حسبما ذكر تموت تماماً (م.س: ٢٩٠ - ٢٩١). كما يلاحظ إنّ التعريف

الذي يقدمه 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 أما التجلي الرباني فمماثل في كلام كلا الشيخين العارفين.

ويصنف ابن عربي التجلي الرباني إلى نوعين؛ ذاتي و صفاتي، كما يقسم التجلي 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: ٢٩٢) في هذا الجانب أيضاً نجد أن تصنيفات التجلي و مراتبه، متطابقان عند محيي الدين بن عربي و الشيخ نجم الدين الرازي حيث يصنف الشيخ الأكبر التجلي الصفاتي إلى قسمين؛ جمالي و جلالي على غرار تصنيف الشيخ نجم الدين، و يبين أن كلاً منهما إما ذاتي أو فعلي.

٢. أما النوع الثاني من تصنيف ابن عربي للتجلي، فطرح البحث عنه في كتابيه الفتوحات و الفصوص، ومنح التجلي 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 يفنيك عنك و عن أحكامك و تجلّ يبقيك معك و مع أحكامك و من أحكامك». (ابن عربي، د.ت: ٤٥/٤) في هذا التصنيف يقسم الشيخ الأكبر التجلي إلى نوعين تجلّ الفناء و تجلّ البقاء و التي تفني نفس السالك في أحدها و هو مقام «المحو» و تبقى نفس السالك في الثانية و هذا هو مقام «الصحو بعد المحو». يمكن القول أن هذا التصنيف فيه إشارة و تلميح إلى مراتب العرفان العملي.

٣. ويرى الشيخ محيي الدين ابن عربي في موضع آخر من كتاب الفتوحات من التجلي تصنيفاً ثالث و يربطه بعوالم الخيال. إذ يطلق على التجلي الأول، التجلي في الكنائف و هو عبارة عن التجلي الصوري، الذي يدرك بواسطة عين الخيال مثل مشاهدة الحق تعالى شأنه في المنام حيث يشاهد عبر شعور الإدراك بصورة شبه صورية و قد أسمى الشيخ ابن عربي هذا التجلي بالحسّ. (ابن عربي، ١٣٨٨ ش: ٢٠٣). وللشيخ حسين بن علي الكاشفي أحد مشايخ النقشبندية الصوفية كلام يستحق الإهتمام و الإعتناء في شرح التجلي الصوري. حيث يعتقد أن السالك يشاهد الحق سبحانه وتعالى بشكله في نهاية التجلي الصوري وهذا هو سبب صدور الشطحيات من العارفين: «إن غاية التجلي الصوري في المرتبة الإنسانية هي أن الحق سبحانه وتعالى يتجلى على صاحب التجلي بصورته (بصورة السالك) ولم يكن مزلق أصعب على السالك من أن يتجلى الحق سبحانه وتعالى عليه بصورته، بحيث لا يرى السالك غير نفسه في هذا النوع من التجلي، فكلما نظر (في كافة الأشياء) رأى نفسه و وجد كل الكائنات تعمل على حمايته وأن إطلاق عبارات مثل (سبحاني ما أعظم شأنه) و (أنا الحق) و (ليس في جبتي سوى الله) و (هل في الدارين غيري) و ما شاكلها، كلها تقع في عداد هذا التجلي» (الكاشفي، ١٣٥٦ ش: ٢٩٨/١)

والتجلي الثاني في هذا التبيان، هو تجلي الخيال (م.س: ٢٠٤) يعتبر الشيخ محيي الدين ابن عربي هذا التجلي هو ذات الكشف الذي حدث لزيد بن حارثة، إذ قال زيد لرسول الله صلى الله عليه و آله وسلم أنا أشاهد عرش الرحمن عياناً. فقال رسول الله (ص): لقد عرفت جيداً يا زيد، إلزم هذا و تمسك به وشهدله بالمعرفة. يرى ابن عربي أن تجلي الخيال أطف

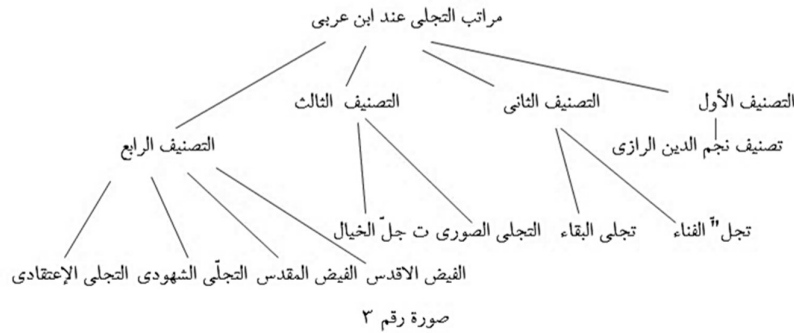
وأرهدف بكثير من التجلي بالحسن. يستعمل الشيخ الأكبر هذين التجليين في صبحت عوالم الخيال. الملاحظة الهامة لدى شارحي مذهب ابن عربي هي أن السالك في كلا هذين التجليين يحتاج إلى علم لفهم مفهوم التجلي لكي يتمكن من تفسير التجليات التي تحدث في طريق سلوكه. (الخوارزمي، ١٣٧٩، ش: ٣٨٢)

٤. التضيف الرابع الذي ينسب إلى مذهب الشيخ محي الدين ابن عربي هو تقسيم التجلي إلى نوعين: التجلي العلمي الذي يعبر عنه بالفيض الأقدس والتجلي الشهودي الذي يطلق عليه التجلي الوجودي أو الفيض المقدس. التجلي العلمي أو الفيض الأقدس، سابق على التجلي اليهودي من حيث الترتيب وليس الزمن وهو عبارة عن تجلّي الله تعالى في علمه الذاتي بصورة كافة الممكنات أو الأعيان 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 للأقدس سابق على فيض المقدس في النظام الوجودي وليس في الواقع، لأن الفيض الأقدس هو تجل الأودية على الذات بصورة كافة الممكنات التي يكون وجودها قابلاً للتصور فيه بالقوة، وهذه هي الدرجة الأولى من درجات التعيين في الكون المطلق، ولاتكون التعينات معقولة إلا إذا انعدم وجودها في عالم الأعيان الحسية، بل هي وجودية محضة، وهذه هي الحقائق أو الصور المعقولة للممكنات التي يطلق عليها ابن عربي الأعيان الثابتة للموجودات وهي أشياء شبيهة بالصور الأفلاطونية إن كانت تختلف معها في بعض الجهات. (ابن عربي، ١٤٢١: ٨ - ٩)

أما التجلي الوجودي أو الفيض القدس فهو عبارة عن تجلّي الحق سبحانه وتعالى في ذاته بصورة الأسماء والصفات الإلهية التي بها تظهر ظواهر الكون. يعتبر أبو العلاء العفيفي في معرض شرحه للتجلي الوجودي أو الفيض المقدس أنه تجل واحد في صور وجودية كثيرة وهو عبارة 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 بقوله (الثالث هو التجلي الشهودي الذي يظهر على النظر الشهودي لأصحاب التجلي، والرابع التجلي العلمي الاعتقادي الذي يظهر من وراء حجب الفكر أو التقليد معتقدات مقيدة على أصحابه) (ابن عربي، ١٣٨٨، ش: ٥٨) يلاحظ أنه ظهرت في مثل هذه التجليات، المبادئ النظرية لعرفان الشيخ الأكبر، الأساس وهي الأعيان الثابتة والحضرات العلمية والأودية والواحدة 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 إذ كان هذا التصنيف مماثلاً للتصنيف الخاص لعارفي الفترة الأولى. أما في التصنيف الثاني الذي يمثل فيه العرفان النظري دوراً فاعلاً بالكامل، فبالإمكان القول أن لا تطابق بين وجهات نظر ابن عربي وشرح مذهب 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:



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 إلى الله ولذلك يلاحظ أن معظم المفاهيم المطروحة في نسخهم الخطية ومؤلفاتهم تشير إلى العرفان العلمي والأوامر السلوكية، وإلى جانب عارفي الفترة الأولى يقع ابن عربي و شراح مذهبه بصفتهم عارفو هذه الفترة بالرد على شُبهات 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 يتعلق بمفهوم التجلي بوصفه إحدى المفاهيم المفصلية للعرفان الإسلامي، فينبغي القول أنه كان محط التركيز و الإمعان في مؤلفات العارفين لكلا الفترتين الإسلاميتين. اهتمّ عارفو الفترة الأولى بالجانب العملي و الشهودي و اعتبروه إحدى مراتب السلوك التي تحدث للسالك 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 مصمماً و منظرّاً للعرفان النظري الإسلامي بذكاء خارق و إمام 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 السلوك العملي للشيخ ابن عربي و أسماء أسانذته و مشايخه في كتاب الصوفية في الأندلس. و لذلك نلاحظ أنّ توجهه في كثير من المباحث، ليس توجهاً بحثاً و مجرداً من المباحث السلوكية و العرفان العملي، بل على العكس من ذلك، اعتنى و اهتمّ بالمباحث العرفانية بشقيها العملي و النظري بصورة متكافئة. و بما إنّ مفهوم التجلي يعتبر من المباحث العرفانية التي حظيت باهتمام وافر من الشيخ محيي الدين ابن عربي. فقد قام الشيخ الكبير بتبيان و تصنيف هذا المفهوم في

البعد العملي بشكل جيد على ضوء نظريات أولياء السلف و عرفاء الفترة الأولى و ذلك في كتابه «تحفة السفرة إلى حضرة البررة» الذي لم يسلط عليه الضوء كثيراً، و من جهة أخرى فإن 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 صميم المذهب العرفاني إبن عربي، بمثابة النواة الرئيسية و محور النظام المعرفي و الوجودي و قد تمّ تعريفه بنظرة معرفية وجودية في إطار العرفان النظري.

بناءً 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.

٣. يجب القول في نهاية المطاف أن مفهوم التجلي في مؤلفات عارفى الفترة الأولى كانت تتم دراسته عبر توجّه شهودي بحث 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 يمثل السبب الجوهرى في أن يشق هذا المفهوم طريقه نحو النضوج و التكامل في الجانبين العملي و النظري، ليصبح أساساً رصيناً لكثير من المباحث النظرية للعرفان الإسلامي نظراً لقابلياته الكبيرة.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. ابن عربي، محيي الدين. (بى تا). الفتوحات الملكية. بيروت: دار الصادر.
٣. _____ (١٣٨٥ ش). الفتوحات الملكية (الطبعة الثانية). ترجمة: محمد خواجوي. تهران: دار مولى للنشر.
٤. _____ (١٣٧٠ ش). تحفة السفرة إلى حضرة البررة. ترجمة: قاسم أنصاري. طهران: فصلية الثقافة التابعة لمعهد الثقافة و الفكر الإسلامي.
٥. _____ (١٤٢١ ق). فصوص الحكم (الطبعة الثانية). تعليقات أبوالعلاء العفيفي. قم: دار الزهراء.
٦. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ ق). لسان العرب (الطبعة الثالثة). بيروت: دار صادر.
٧. أنصاري، قاسم. (١٣٨٨ ش). مبادئ العرفان و التصوف (الطبعة السابعة). طهران: مكتبة طهوري.
٨. جعفري، حسن. (١٣٨٦ ش). تجلي الحق في مراتب الكون من منظور جلال الدين المولوي. فصلية الأبحاث الفلسفية. طهران: جامعة آزاد الإسلامية قسم العلوم و الأبحاث.
٩. الخواجه عبدالله الأنصاري. (١٣٧٧ ش). مجموعة الرسائل الفارسية (الطبعة الثانية). المقدمة و التصحيح و الفهارس: محمد سرور مولاى. طهران: المنشورات طوس.
١٠. الخوارزمي، تاج الدين حسين بن حسن. (١٣٦٨ ش). شرح فصوص الحكم (الطبعة الثانية). طهران: دار مولى للنشر.
١١. الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢ ق). المفردات فى غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. بيروت: دار العلم الدار الشامية.
١٢. رحيمان، سعيد. (١٣٨٨ ش). التجلي و أحكامه في العرفان العملي للشيخ محيي الدين ابن عربي (رقم ٩). فصلية الدراسات العرفانية، كلية العلوم الإنسانية، جامعة كاشان.
١٣. السراج الطوسي، أبونصر عبدالله بن علي. (١٤٢١ ق). اللمع في التصوف. تصحيح: مصطفى الهنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية.
١٤. الشيخ الطبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢ ش). مجمع البيان في تفسير القرآن (الطبعة الثالثة). بمقدمة: محمد جواد بلاغي. طهران: المنشورات ناصر خسرو.
١٥. العلامة المجلسي، محمد باقر. (بى تا). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. طهران: مكتبة الإسلامية.
١٦. فروهر، نصرت الله. (١٣٨٤ ش). التجلي من منظور علاء الدولة السمناني (رقم ٥٥). فصلية الثقافة. طهران: معهد العلوم الإنسانية

- و الدراسات الثقافية.
١٧. فعالی، محمد تقی. (١٣٨٥ ش). التجربة الدينية و المكاشفة العرفانية (الطبعة 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 نوراني الخيرية.
 ٢١. الكلاباذي، ابوبكر محمد بن ابراهيم. (بي 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 الله. طهران: مطبعة مجلس.
 ٢٤. الهجویری، أبو الحسن. (١٣٩٩ ق). كشف المحجوب. تصحيح: جوكوفسكي. طهران: مكتبة طهوري.

References

1. The Holy Quran.
2. Ibn 'Arabī. M. (??). Al-Futūhāt al-Makkiyya. Vols. 1–4. Beirut: n.p.
3. Ibn 'Arabī. M. (2006). Al-Futūhāt 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). Lisan 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 'Arabī'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.

- 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-‘ibād min al-mabda’ ilā’l-ma‘ād. To attempt: Hossein Hosseini Nematollahi, Tehran: Majles.
- 24.Hujwiri, A. (1978). Kashf Al Mahjub. Correction: Zhukovsky, Tehran: Tahoori.