

# جَلَاءُ الدِّينِ الدَّوَانِي

وَأَرَاؤُهُ الْكَلَامِيَّةَ وَالْفَلَسَفِيَّةَ وَالصُّوفِيَّةَ وَالْأَخْلَاقِيَّةَ  
(دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ نَقَدِيَّةٌ)

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحِيمِ بْنِ عَلِيِّ الصَّدِّيقِيِّ  
الدَّوَانِي الشَّافِعِيِّ الشَّهِيرِ بِجَلَالِ الدَّوَانِي (٨٣٠-٩١٨هـ)

الدُّكْتُور  
أَنُورُ فَرَجُ عَلُوَانِي الزَّعْمَرِي

قَصْدِيذٌ

أ.د. عَبَّاسُ مُحَمَّدُ حَسَنِ سُلَيْمَانٍ  
أَسَاتِذُ الفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَقَارِئُ الْعُلُومِ عِنْدَ الْعَرَبِ  
وَعَمِيدُ كَلْبَةِ الْأَدَابِ بِتَامِعَةِ الْإِسْكَنْدَرِيَّةِ سَابِقًا



رسالة دكتوراه  
تُنشر لأول مرة

١ من تراث العلامة الدواني

# جَلَاءُ الدِّينِ الدَّوَانِي

وَأَرَاؤُهُ الْكَلَامِيَّةَ وَالْفَلَسَفِيَّةَ وَالصُّوفِيَّةَ وَالْأَخْلَاقِيَّةَ  
(دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ نَقَدِيَّةٌ)

مُحَمَّدُ بْنُ أَسْعَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَلِيِّ الصِّدِّيقِيِّ  
الدَّوَانِيُّ الشَّافِعِيُّ الشَّهْرِبَارِيُّ بِجَلَالِ الدِّينِ الدَّوَانِيِّ (٨٣٠-٩٠٨ م.)

تخصيص  
محمد بن أحمد  
١٣٧٤

الدُّكْتُور  
أَنُورُ فَرَجِ عُلُوَانِي الزَّعْمِرِي

تَصْدِيرُ

أ.د. عَبَّاسُ مُحَمَّدِ حَسَنِ سُلَيْمَانَ  
أَسْتَاذُ الفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَتَارِيخِ الْعُلُومِ عِنْدَ الْعَرَبِ  
وَعَمِيدُ كَلْبَةِ الْأَدَابِ بِجَامِعَةِ الْأَنْكَلَرِيَّةِ سَابِقًا

مَنْشُورٌ بِمَكْتَبَةِ  
الْإِسْلَامِ الرَّزْوِيِّ  
لِلنَّشْرِ وَالنَّوْبِغِ

جلال الدين الدواني

وآراؤه الكلامية والمنطقية والصوفية والإدراعية

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٤٢ هـ - ٢٠٢١ م

رقم الإيداع: ٨٤٦٣/٢٠٢١

الترقيم الدولي: 8- 56 - 6547 - 977 - 978



جميع الحقوق محفوظة للناشر ولا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو جزء منه أو حفظه ونسخه في أي نظام ميكانيكي أو إلكتروني يمكن من استرجاع الكتاب أو جزء منه. ولا يسمح بترجمته إلى لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي مسبق من الناشر

٣ ش السيد الدواخلي أمام جامعة الأزهر الدراسة - القاهرة  
ت: ٠٠٢٠١١٠٠٩١١٢٣١ - ٠٠٢٠١٠٠٢٠٨٤٢٧٣  
الطبع: ١١ ش درب الأثرالك خلف الجامع الأزهر الشريف  
ت: ٠٠٢٠١٠١٩٧٠٩٩٧٧ - ٠٠٢٠١١٥٦٦٦٦٠١٧

الناشر

دار الإمام الرازي

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### تصدير

يُعد التراث الكلامي والفلسفي جزءًا أساسيًا من النموذج الثقافي للحضارة الإسلامية ، فهو يعكس تاريخ الإنتاج العقلي لأبناء الحضارة الإسلامية، كما يعكس الرؤية والتجربة التي خاضها المسلمون في تأسيس النظر العقلي وهم يستندون إلى الإسلام في مسيرتهم نحو تأسيس رؤية معرفية تضيء لهم الطريق، ويعبر هذا التراث عن الهوية الإسلامية وخصوصيتها من ناحية، كما يعبر عن الحوار والتفاعل مع الحضارات الأخرى من ناحية أخرى؛ لذلك نحن بحاجة إلى جهود علمية ومعرفية متواصلة ومستمرة لبناء دراسات جادة عن هذا التراث تكشف عن شخصياته وآرائهم في مختلف المجالات الكلامية والفلسفية والصوفية والأخلاقية، بل وتراثهم العلمي في مجال العلوم التطبيقية .

وتكشف أيضًا عن انتاجهم الفكري بتحقيق هذا التراث تحقيقًا علميًا دقيقًا ونشره وإخراجه للناس وللمتخصصين ، لكن معظم هذه الدراسات المعاصرة انحصرت فيما أنجزه المسلمون حتى القرن السادس الهجري وذلك لأنها تمثل الحقبة التاريخية التي توقف عندها العطاء والتقدم الفلسفي ، ولقد أدى هذا النقص إلى عدم الاستيعاب الكامل للتراث الفلسفي والكلامي ، ولكننا في تخصص الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية ، نحاول سد هذا النقص وإكماله بإرشاد الباحثين للكشف عن الجديد في هذا التراث.

ويُعد هذا الكتاب الذي تقدم له اليوم نموذجًا لهذا المسلك، فهو في الأصل رسالة علمية تقدم بها الباحث لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية .

وقد تناول الباحث شخصية جلال الدين الدواني من جميع جوانبها الفكرية، الجانِب الكلامي والفلسفي، والصوفي، والأخلاقي. وقد نالت الرسالة اعجاب لجنة المناقشة . ويعد الباحث من خلال معرفتنا به في سنوات الدراسة شخصية جادة في عمله العلمي، يحاول سد النقص وإكمال الثغرات ما استطاع إلى ذلك سبيلًا .

ولذلك تأتي أبحاثه متميزة في مجالها، ومما يزيد من قيمة هذا العمل تحقيق خمس رسائل للدواني لم تنشر من قبل، تكشف بدورها جانبًا من جوانب شخصية جلال الدين الدواني أحد أبرز علماء شيراز والعالم الإسلامي في القرن التاسع الهجري.

### الأستاذ الدكتور

عباس محمد حسن سليمان

أستاذ الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم عند العرب  
وعميد كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - السابق



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ



يمثل علم الكلام الفلسفي الذي تشكلت صورته الأولى قرب نهاية القرن السادس الهجري وبداية القرن السابع الطور الأخير لتطور علم الكلام في الحضارة الإسلامية، حيث اختلطت الفلسفة بمناهج علم الكلام والتصوف والعرفان، وأصبح علم الكلام الفلسفي ظاهرة فكرية في العالم الإسلامي أجمع، وقد حظي علم الكلام التقليدي قبل القرن السادس باهتمام الباحثين وكذلك صدرت دراسات عن بدايات علم الكلام الفلسفي تناولت الغزالي(ت: ٥٠٥ هـ)، ثم الرازي (ت: ٦٠٦)، وسيف الدين الأمدى (ت: ٦٣١)، ونصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢ هـ)، وناصر الدين البيضاوي (ت: ٦٧٥ هـ)، بينما ظلت الدراسات بعد ذلك شحيحة ونادرة - فيما يبدو - .

ولقد كانت جهود الدكتور عباس محمد حسن سليمان رائد دراسات علم الكلام الفلسفي هي البدايات الحقيقية في الدراسات الإسلامية المعاصرة التي فتحت الباب سواء في مصر أو خارجها لهذا اللون من الدراسات الكلامية والفلسفية التي سعت لكشف حقبة مجهولة من تاريخ الفكر الإسلامي واستهدفت العصور المتأخرة خاصة.

وقد كتب الدكتور عباس سليهان رسالته للمهاجستير في (١٩٨٨ م) بعنوان «الصلة بين علم الكلام والفلسفة في القرنين السابع والثامن الهجريين مع تحقيق كتاب «طوابع الأنوار من مطالع الأنظار» لناصر الدين البيضاوي، وهو من أهم المختصرات السننية في علم الكلام الفلسفي أما رسالته للدكتوراه فقد كانت عن شخصية «نصير الدين الطوسي» باعتباره كاتباً لقلعة الموت، مع تحقيق كتاب «تجريد العقائد» وذلك في (١٩٩٠ م) ويُعد تجريد العقائد من أهم النصوص التي تعبر عن علم الكلام الفلسفي وهو أيضاً من أهم الكتب التي تأثر بها ويشروحها جلال الدين الدواني الذي يعد أحد أشهر رموز علم الكلام الفلسفي في مرحلة المتأخرة، وقد وقع الاختيار على محمد بن أسعد الصديقي المعروف بجلال الدين الدواني (٨٣٠ - ٩٠٨ هـ) ليكون موضوع دراستنا هذه.

وهو أحد أهم علماء الكلام في القرن التاسع الهجري، ويحظى جلال الدين الدواني بالاهتمام لدى السنة والشيعة على السواء، فقد عاش الدواني في فترة جمع فيها علم الكلام الفلسفي بين الفريقين، فكانت الدراسات العقلية بما تشمل من منطق وفلسفة وما يتعلق بذلك من علم الكلام يتلمذ فيها بعضهم على بعض، في الوقت الذي غابت فيه كثير من الخلافات القديمة نتيجة لتطور الدراسات الكلامية، واعتمادها كثيراً على الفلسفة والمنطق، والدواني كما يقول عنه الزركلي: «يُعد من الفلاسفة»<sup>(١)</sup>، لاهتمامه بالدراسات الفلسفية وتوسعه فيها.

(١) الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط٦، ١٩٨٤، ج٦، ص ٣٢

## أهمية جلال الدين الدواني:

ترجع أهمية الدواني إلى ثلاثة مجالات نبغ فيها وعُد أحد أشهر رموزها بحسب ما أورده أشهر مؤلفي موسوعات العلوم الإسلامية في العصور المتأخرة مثل ما أورده صديق حسن القنوجي صاحب موسوعة أبجد العلوم، وكذلك حاجي خليفة في كشف الظنون وغيرهما.

المجال الأول: الحكمة المشائية والنظر العقلي، ويتضح هذا من رؤية صديق حسن القنوجي الذي يجعل علم الفلسفة ينتهي إلى سبعة أو ثمانية أفراد من المتأخرين، منهم فخر الدين الرازي، ونصير الدين الطوسي، وقطب الدين الشيرازي، وقطب الدين الرازي، والشهاب السهروردي، وسعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، ثم الحلقة الأخيرة جلال الدين الدواني<sup>(١)</sup> ويعد الدواني إمتداد لمدرسة السيد الشريف الجرجاني حيث قد تلقى علم الكلام والدراسات الفلسفية على يد تلميذين من تلاميذ الشريف الجرجاني وهما والده . أسعد بن محمد بن عبد الرحيم بن علي الصديقي الدواني والآخر مظهر الدين محمد المرشدي الكازروني والأخير له أسانيد في هذه الدراسات تمتد لابن سينا.

المجال الثاني: التصوف والحكمة الإشراقية والتي هي مزج بين طريق المشائين في الحكمة وبين الذوق الديني والتصوف، فيقول عنها صديق حسن خان: «واعلم أن من النظر رتبة تناظر طريق التصفية، ويقرب حدها من حدها، وهو طريق الذوق

(١) صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، تحقيق: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت،

ويسمونه الحكمة الذوقية، وعن وصل إلى هذه الرتبة في السلف السهروردي وكتاب (حكمة الإشراق) له صادر عن هذا المقام برمز أخفى من أن يعلم، وفي المتأخرين الفاضل الكامل مولانا شمس الدين الفناري في بلاد الروم، ومولانا جلال الدين الدواني في بلاد العجم، ورئيس هؤلاء الشيخ صدر الدين القونوي والعلامة قطب الدين الشيرازي<sup>(١)</sup> وهؤلاء على رأى القنوجى هم أساطين هذه الحكمة الذوقية وأربابها، بل هذا الكلام بعينه ذكره حاجى خليفة مؤكداً عليه ونسبه إلى بعض العلماء ، ونحن نعلم أن جلال الدين الدواني له شرح شافٍ كافٍ على هياكل النور للسهروردي رائد الإشراقيين، كما أن له ولع بمذهب ابن عربي وحُسن ظن فيه.

المجال الثالث: وهو الفلسفة الأخلاقية المتعلقة بسياسة النفس والمجتمع وقد ذكر القنوجى في «أبجد العلوم» أن كتاب الفارابى «آراء أهل المدينة الفاضلة» جامع لقوانين هذا الفن «السياسى» وذكر كتابين هما أجمع الكتب فيه أما الأول فهو: الأخلاق الناصرية «أو أخلاق ناصرى لنصير الدين الطوسى، وأما الثانى: فهو كتاب «الأخلاق الجلالية أو أخلاق جلالى لجلال الدين الدواني»<sup>(٢)</sup> ونحن نعلم أن هذه الكتب امتداد لجهود يحيى بن عدي ، وابن مسكوية مع تعديلات جوهرية تشرى البحث الأخلاقي النظري.

وقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى أن المستشرق ماثيو لمسدن Matthew Lumsden (١٧٧٧ - ١٨٣٥) أحد أساتذة كلية فورت ولیم والذي يُعد خير عارف

(١) المصدر السابق: ج٢، ص ١٠٢.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص ٣٣٠.

بالفارسية من بين المستشرقين الغربيين، والذي ألف في النحو الفارسي مؤلفاً كبير الحجم، والذي ظهر في مجلدين في كلكتا سنة ١٨٠٠ م تحت عنوان A Grammar of the Persian Language، قد طبع لمسندن لأول مرة أشهر أدبيات فارس وجعل «أخلاق جلالى» لجلال الدين الدواني أحد أهم النصوص الأدبية والفكرية في اللغة الفارسية كنصوص الجامى والفردوسى وسعدى<sup>(١)</sup>.

وقد أستدل مرتضى مطهرى على نفوذ أفكار جلال الدين الدواني الفلسفية بالرد الذى قدمه صدر الدين الشيرازى الفيلسوف المعروف على بعض نظريات الدوانى، وقال فى نهايته: «و اعلم أننا إنما تعرضنا لكلام هذا العلامة النحرير فى هذا الموضوع بالجرح و التوهين لما أكتب عليه أكثر الناظرين و تلقوه بالقبول و الاستحسان، زعمًا منه و منهم أن فيه إثباتًا للتوحيد الخاص، الذى أدركه العرفاء الشاؤون فضلًا عن توحيد الواجب الذى اعتقده المسلمون» قال مطهرى: «و من هنا يُعلم مدى نفوذ أفكار الدوانى فىمن تأخر عنه» وقال أيضًا: «كان العلامة الدوانى ممن أحدث ضجة علمية فى حياته و بعد موته، و له مشاجرات كثيرة شفهوية، و كتابية- هكذا- معروفة مع السيد صدر الدين دشتكى، و كانت كتبه بعده محط أنظار الفضلاء و نقض بعضهم»<sup>(٢)</sup>.

بينما يتحدث حاجى خليفه عنه فى كتابه «سلم الوصول الى طبقات الفحول» فيقول: «نادر عصره و أعلم علمائه و هو عالم كبير الشأن، آية من آيات الله، حتى قيل

(١) عبد الرحمن بدوى موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣، ص ٤٧٥ .

(٢) مرتضى مطهرى: الإسلام و ايران، ترجمة محمد هادى اليوسفى الغروى، رابطة الثقافة و العلاقات

فيه: لو انظمت العلوم بأسرها لألفها وأوجدها<sup>(١)</sup>. ومن هذا يتضح لنا أهمية جلال الدين الدواني فهو يُعد أحد أساطين علم الكلام الفلسفي ومن أشهر رجاله في العصور الأخيرة .

يستهدف البحث الكشف عن طبيعة علم الكلام وصلته بالفلسفة عند جلال الدين الدواني، وآرائه الكلامية والفلسفية، بل والصوفية والأخلاقية، وتحليل هذه الآراء للوقوف على مصادره ومعرفة نظرياته الخاصة، وتلمس تأثيره فيمن جاء بعده، ويُعد الدواني وطبقته من رجال الفكر والعلوم في القرن التاسع - تلك الفترة التي تُعد مجهولة حتى الآن في تاريخ الدراسات الكلامية والفلسفية - لهذا تستهدف الدراسة معرفة بنية وشكل علم الكلام الفلسفي في ذلك الوقت (موضوعاته - أساليبه - مناهجه) والجديد في موضوعاته، ومناهجه كل ذلك من خلال دراسة الدواني كنموذج لعصره .

ويُعد الدواني أحد مفكري الأشاعرة، لذلك فإن الدراسة تحاول الوقوف على مدى تطور الفكر الأشعري ومدى استيعابه للفلسفة، وكيفية توظيفه لها. كما يستهدف البحث حل إشكالية علاقة الدواني بالفكر الشيعي، وللدواني مؤلفات ومواقف تبدو متسامحه جدًا مع الفكر الشيعي، وله مؤلفات تبدو ناقدة لهذا الفكر، وقد أوضحنا هذه القضية أثناء الترجمة للدواني، كما تعالج الدراسة إشكالية آراء الدواني الأخلاقية، فهي تُعد خاتمة للفكر الأخلاقي عند المفكرين الإسلاميين، ولكنها مازالت مجهولة عند الكثيرين، وقد كان لجلال الدين الدواني ميل وانتساب

(١) حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة

للتصوف، وله بعض الآراء التي تبدو شاذة في الفكر الإسلامي مثل قوله بإيمان «فرعون»؟ وهو قول اقتدى فيه بأبن عربي صاحب الفصوص لذلك تعالج الدراسة إشكالية الفكر الصوفي والفلسفة الإشرافية عند جلال الدين الدواني، وقد اعتمدنا على المنهج التاريخي التحليلي النقدي حيث من المهم تتبع الأفكار الكلامية والفلسفية في القرن التاسع وقبله والوقوف على موضوعاتها، وتطورها، وأسبابها، ومحسن بنا كذلك أن نقول إن ترتيب هذه الدراسة جاء كالتالي :

الفصل الأول بعنوان «جلال الدين الدواني عصره وأعماله» وقد جاء في مبحثين، المبحث الأول بعنوان عصر جلال الدين الدواني» ويتضمن عرضاً للوضع الذي كانت عليه بلاد المشرق الإسلامي خاصة شيراز باقليم فارس في القرن التاسع الهجري، والمبحث الثاني بعنوان «جلال الدين الدواني أسمه ونسبه وأسرته» وهو عرض شامل لحياة الدواني وظروف تعلمه وأساتذته وتلاميذه وكتبه وجهوده العلمية، وموقفه من التشيع، ويُعد هذا الفصل أوسع ترجمة كتبت عن جلال الدين الدواني باللغة العربية. أما الفصل الثاني فهو بعنوان «الآراء الكلامية والفلسفية» ويتضمن عدة مباحث، المبحث الأول «تعريف علم الكلام عند جلال الدين الدواني» ونتعرض فيه للتعريف الذي يرتضيه الدواني ويدافع عنه ضد المعترضين، أما المبحث الثاني فهو بعنوان «إثبات الواجب» ونذكر فيه أدلة الدواني على إثبات الخالق ودفاعه عن دليل الإمكان والوجوب، أما المبحث الثالث فهو بعنوان «الذات والصفات» ونذكر فيه رؤية الدواني حول التوحيد الواجب للذات والصفات الإلهية وما يشوب ذلك من نظر وافكار فلسفية ودينية أما المبحث الرابع فهو بعنوان «العالم وحدوثه» ونحدث فيه عن موقف الدواني من هذه المسألة وأدلته على الحدوث ورأيه في أدلة

المخالفين، أما المبحث الخامس فهو بعنوان «خلق الأعمال» ونذكر فيه رأى الدواني في مسألة حرية الإرادة الإنسانية من عدمها، وتحليله لهذه القضية.

أما الفصل الثالث فقد جاء تحت عنوان: «التصوف والفلسفة الإشراقية» ويدور الكلام فيه بعد التمهيد على عدة مباحث، المبحث الأول بعنوان وحدة الوجود ونسبية العلم البشرى «ونتعرض فيه لذكر رأى الدواني في وحدة الوجود وتأثير هذه المسألة على رؤيته للعالم، أما المبحث الثانى فهو بعنوان «نظرية الإنسان الكامل» ونتحدث فيه عن رأى الدواني عن موقفه من نظرية الانسان الكامل كما وردت في كتابات من سبقوه كابن عربي والجيلي وغيرهم، أما المبحث الثالث فهو بعنوان «حقيقة النفس الإنسانية» ونتعرض فيه لذكر رؤية الدواني للنفس ومراتبها، وأفعالها وعجائبها، أما المبحث الرابع فهو بعنوان «الحكمة الإشراقية والمنهج العرفاني» ونتعرض فيه لذكر أثر الفلسفة الإشراقية التي كان رائدها شهاب الدين السهروردي وكيف أقتضى الدواني أثر السهروردي في مسائل عدة.

وقد جاء الفصل الرابع تحت عنوان: «الأخلاق» ونتعرض فيه لذكر الأفكار التي تبناها الدواني في الأخلاق وقد جاء في عدة مباحث، المبحث الأول بعنوان «خصائص الفكر الأخلاقي عند الدواني» ونتعرض فيه لذكر السمات الأساسية التي يتفق فيها الدواني مع غيره والسمات التي يختلف فيها الدواني عن غيره في هذا المجال مع ذكر دعائم أساسية في منهجه. وقد جاء المبحث الثاني تحت عنوان «أخلاق الفرد» ونذكر فيه مسلك الدواني في بيان أخلاق الفرد وتأثير من حوله فيه وكيفية النجاة من الأخلاق السيئة، أما المبحث الثالث فهو بعنوان «أخلاق المنزل وسياسة الأولاد» ونذكر فيه رؤية الدواني للسياسات الواجب اتباعها في تدبير المنزل من المآكل

والمطاعم والحماية ثم سياسة تربية الأولاد وما يصلح لهم من الأخلاق. أما المبحث الرابع فهو بعنوان «تدبير المدن ورسوم السلطنة» ويتعرض فيه الدواني للصفات الواجب توفرها في الحاكم، والأخلاق التي يجب أن يتحل بها، والطريقة الواجب اتباعها في الحكم، وكيفية التعامل مع المخالفين. ثم نأتى للخاتمة والنتائج ونستعرض فيها ما أنتهت له الدراسة من نتائج وما يمكن الاستفادة منه مستقبلاً في الدراسات اللاحقة.

ويجب أن أنه أن أصل هذه الدراسة رسالة علمية تقدمت بها لقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الإسكندرية، لاستكمال الحصول على درجة الدكتوراه في الآداب تحت رعاية علم من أعلام الدراسات الفلسفية وتاريخ العلوم العربية وهو أستاذي الدكتور عباس محمد حسن سليمان الذي تشرفت بالدراسة معه لسنوات، وكان لتوجيهه ومعاونته أكبر الأثر في خروج هذه الدراسة للنور، كما أشكر كل من قدم لي عوناً في انجاز أول دراسة عربية شاملة عن جلال الدين الدواني.

ونسأل الله (لتوفيق) والسرارو في الأمر كله

د. أنور فرج علوانى سالم







إِهْفَظِكِ الْإِوَانَ

جلال الدين الدواني

عصره وأعماله



## الفصل الأول

### جلال الدين الدوانى

### عصره وأعماله

#### تمهيد:

تكاد تكون حياة جلال الدين الدوانى وإنجازته الفكرية مجهولةً تمامًا في العصر الحاضر لذا كان من الضروري لنا في هذه الدراسة استيفاء لتعريف بعصر الدوانى وحياته وإنجازته الفكرية في مجال التأليف، ولهذا آثرنا أن يكون الفصل الأول متضمنًا لمبحثين، يتحدث المبحث الأول عن عصر الدوانى وعن الكيانات السياسية الثلاثة المتصارعة على بلاد فارس في هذا الوقت والتي عاصرها الدوانى وعمل لديها وزيرًا في حين وقاضيًا في حين آخر ومدرسًا في أغلب الأحوال، وكيف اتسمت سيطرتها الفعلية على هذه البلاد بالمد والجزر، ثم انتهت جميعها بظهور الدولة الصفوية في نهاية حياة الدوانى.

وقد عرضنا في المبحث الثانى التعريف بالدوانى أسمه ونسبه وأسرته، ورحلته في تحصيل العلم سن ربوع قرية دوان بمنطقة «كازرون» بإقليم فارس، ثم حياته في مدينة شيراز وأسفاره المختلفة، وتضمن هذا الفصل عرضًا لثقافة الدوانى التي أسهمت في علم الكلام والفلسفة والعرفان والأخلاق، وشاركت في الأدب الفارسى والعربى بنصيب، ثم عرضنا للخلاف الفكرى الذى نشب بين الدوانى ومعاصره صدر الدين الشيرازى الدشتكى، وعن علاقة الدوانى بالسلطين الذين عاصره،

وكذلك ترجمنا لشيوعه وتلامذته، ثم سردنا أسماء أغلب مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة وعرفنا بها وبموضوعاتها وأماكن حفظها في المكتبات العالمية.

ثم انتهينا إلى موقف جلال الدين من التشيع فقد نسبته بعض الترجمات الشيعية إلى التشيع في نهاية حياته وعدته أحد رموزها في الفلسفة والعرفان، بينما نسبت له بعض الدراسات العربية مؤلفاً ضخماً في نقد التشيع في عصره، ومن ثم كان من الضروري الوقوف على حقيقة هذه المزاعم وتجلية حقيقة موقفه في هذه المسألة من خلال الشواهد والأدلة التي توفرت لنا، وبهذا يكون هذا الفصل هو أشمل دراسة في اللغة العربية عن حياة الدواني وعصره ومؤلفاته وثقافته واهتماماته، ولا شك أن فهم المنهج الفكري لأي شخصية يتطلب نوعاً من الاحاطة بحياة صاحب الفكر، والبيئة التي خالطها، ونوع الثقافة والتعليم الذي تلقاه فتأثر به، ثم بسط نتاجه في أعماله، ولهذا جاء هذا الفصل كما أسلفنا ليكون طريقاً ممهّداً لها بعده.



## المبحث الأول

### عصر جلال الدين الدواني

#### دولة الإيلخانات:

سقطت الخلافة العباسية في ٦٥٦هـ في حادثة اليمه، وتولى حكم بلاد فارس والعراق وبلاد ما وراء النهر حكام من نسل جنكيز خان، وكان هولاکو - الذي دمر بغداد - قد قضى على شوكة الإسماعيلية وقلاعهم في إيران قبل القدوم إلى بغداد بحيث لم يبق في شرق العالم الإسلامي قوة ذات سيادة إلا بعض الأجزاء البعيدة في الهند وجنوب إيران، وتكونت بعد ذلك من أبناء جنكيز واحفاده دولة الإيلخانات، وترك المغول إدارة البلاد لأشخاص من الفرس، وكانوا كالعادة مهديين دائماً بفقدان حياتهم وممتلكاتهم، فلم يمت منهم مئة طبيعية إلا واحد فقط من بين تسعة وزراء للإيلخانيين، ومن هؤلاء الوزراء شمس الدين وعلاء الدين الجويني<sup>(١)</sup> ورشيد الدين

---

(١) شمس الدين الجويني وأخوه علاء الدين عطا ملك الجويني (ت، ٦٨١ هـ) كانا وزيران في دولة الإيلخانات المغول، وعلاء الدين هو مؤلف تاريخ «جهانگشاي»، أو تاريخ «فاتح العالم»، الذي أרך للحملة المغولية على المشرق الإسلامي، يقول ابن شاکر الکتبی عنها في فوات الوفیات، «عطا ملك بن محمد بن محمد، الأجل علاء الدين الجويني صاحب الديوان الخراساني، أخو الصاحب الكبير شمس الدين؛ كان إليها الحل والعقد في دولة أبغا - آباخاخان بن هولاکو خان -، ونالا من الجاه والحشمة ما يتجاوز الوصف. وفي سنة ثمانين قدم بغداد مجد الملك العجمي - أحد عمال شمس الدين الجويني -، فأخذ صاحب الديوان وغله وعاقبه، وأخذ أمواله وأملاكه، وعاقب سائر خواصه. ولما عاد منکوتمر - منکوتيمور أحد أولاد هولاکوخان - من الشام مكسورًا حمل علاء الدين معهم إلى همدان وهناك مات أبغا ومنکوتمر، فلما ملك أرغون ابن أبغا طلب الأحرار فاختضيا، وتوفي =

فضل الله<sup>(١)</sup> فقد صودرت أموالهم وقتلوا، إما وحدهم أو مع أسرهم وأصدقائهم، وكانت الشئون العسكرية تحت إدارة المغول، وكانت وظيفة الوزير هي زيادة الهالية عبر فرض الضرائب. وحكّم الإيلخانات إيران لمدة تقارب الثمانين عاماً<sup>(٢)</sup>.

ويمكن تقسيم فترة حكم الإيلخانيين إلى قسمين، الفترة الأولى من هولاء كوا إلى غازان، (١٢٥٨-١٢٦٩م) والفترة الثانية من غازان إلى أبي سعيد (١٢٩٥م) - ولم يكن المغول قد أسلموا بعد في الفترة الأولى باستثناء فترة قصيرة منها، ولما تولى غازان الحكم، استمر حكمه تسع سنوات وكان عهده ذروة الحكم الإيلخاني

= علاء الدين بعد الاختفاء بشهر سنة إحدى وثلاثين وستائة، ثم أخذ ملك اللور أمناً لشمس الدين من أرغون، وأحضره إليه، فغدر به وقتله، ثم فوض أمر العراق إلى مجد الملك المعجمي، ومجد الدين ابن الأثير، والأمير علي بن جكيان، ثم قتل أرق - آورق بن بوقان - وزير أرغون الثلاثة بعد عام. ابن شاکر الكتبي، فوات الوفیات، تحقیق، إحسان عباس، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٤م، ج ٢، ص ٤٥٣.

(١) رشيد الدين فضل الله الهمذاني (ت، ٧١٨هـ) من أكبر وأشهر المؤرخين الفرس في الدولة الإيلخانية المغولية قال فيه ابن حجر في الدرر الكامنة، «فضل الله بن أبي الخير بن غالي الهمذاني الوزير رشيد الدولة أبو الفضل كان أبوه عطارا يهوديا فأسلم هو واتصل بغازان فخدمه وتقدم عنده بالطب إلى أن استورزه وكان ينصح المسلمين ويذب عنهم ويسعى في حقن دمائهم وله في تبريز آثار عظيمة من البر وكان شديدا على من يعاديه أو ينتقصه. وله تفسير على القرآن فسره على طريقة الفلاسفة فنسب إلى الإلحاد، وقد احترقت تواليقه بعد قتله وكان تُسبب إلى أنه تسبب في قتل خربندا ملك التتار» انظر ابن حجر، لدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق محمد عبد المعين، دائرة المعارف العثمانية - الطبعة الثانية، حيدر اباد، الهند، ١٣٩٢هـ ١٩٧٢م، ج ٤، ص ٢٧١.

(٢) هوما كاتوزيان: الفرس، إيران في العصور القديمة والوسطى والحديثة، ترجمة أحمد حسن المعيني، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤، ص ١٤٠.

وقد أسلم غازان في ٦٩٤هـ، وبعد أن توفي غازان تولى الحكم أخيه أوجلايتو الذى كان مسيحيًا ثم بوذيًا ثم أسلم وتأرجح بين السنة والشيعة، كان اسمه الإسلامى محمد خدابنده وتعنى عبد الله، وقد مات أوجلايتو فى سن مبكر، وخلفه ابنه أبوسعيد، وبعد وفاة أبى سعيد فى ١٣٣٥م دخلت البلاد فى مرحلة من التشظى بين أربع قوى قبل أن يُخضعها حاكم قوى من الجنس المغولى هو تيمورلنك<sup>(١)</sup>.

#### العهد التيمورى:

تيمورلنك أو «تيمور الأعرج» وهو حاكم مغولى قوى ظهر بعد أن انقسمت دولة الإيلخانيين وضعفت، اهتم تيمور بالإنساب لجنكيزخان ولكنه فى الغالب من قبيلته لا من نسله حسب رأى المؤرخين، وكان تيمور لئنك بلا شك عسكريا عبقرى ورجلا ذا شجاعة وإصرار عظيمين، وكان أيضًا آلة قتل وتدمير بأشجع الصور الممكنة، وقد هاجم العثمانيين فى الأناضول، وأخضع مناطق شاسعة تصل حتى للقبيلة الذهبية بروسيا، ومات فى طريقه لغزو الصين فى ٨٠٧هـ، ومن سخريه الأقدار أن تيمور صادق الصوفيين ورعى الحركات الصوفية، وقاد موت تيمور إلى حرب أهلية واقتتال بين الأخوة وتقتيل فى آل تيمور وغيرهم، وفى النهاية خلفه ابنه الأصغر الوحيد الذى نجا «شاهرخ»<sup>(٢)</sup>.

وكان تيمور قد أوصى بالملك لحفيده «بير محمد» ولم يكن لأمنية تيمور أثر كبير فى حسم الصراع على السلطة بعد موته، وقد رُفض بير محمد من الجميع وكذلك من ابن عمه خليل سلطان الذى أخذ سمرقند، واستطاع شاهرخ السيطرة على ممتلكات

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٤.

أبيه في فارس وتمكن من احتلال أذربيجان لبعض الوقت، إلا أن الغرب بما فيه الأناضول كان ميدانا للتنافس مع التحالف القبلي التركماني «قرا قويونلوا» أى «الخراف السوداء» و«آق قويونلو» أى الخراف البيضاء الذى استطاع تيمور - فى حياته - أن يجيد أثرهم ولكنه لم يقض عليهم، ولكن شاهرخ اصطدم حكمه بمعارضة عدد من أصحاب النفوذ الذين اختاروا ميرزا خليل سلطان حاكما على إقليم ما وراء النهر «تركستان» وشرع شاه رخ فى تأديب المدعى الجديد للسلطنة، ولكنها تصالحا وعهد شاهرخ إلى خليل سلطان بحكومة ما وراء النهر وسمرقند، وأمره بفتح العراق العجمى، غير أن خليلا قُتل فى مدينة الرضى سنة ٨١٤هـ، وساعدت الظروف شاهرخ الذى وسع ممتلكاته بفتح مازندران وما وراء النهر وفارس وكرمان وأذربيجان مؤكداً بذلك سيطرته على أغلب أنحاء إيران.

وقد ظل شاهرخ يعانى من تمرد وانقسام أولاد أخوته عليه بالإضافة إلى قرا يوسف - رئيس قرا قويونلو - وأولاده الذين لم يلقوا السلاح حتى مقتل أبيهم ودخول أخوهم جهانشاه فى طاعة شاهرخ، كما واجه شاهرخ فى نهاية حياته تمردًا آخر من جانب سلطان محمد بايسنقر حاكم العراق، واستيلاء الأمير فيروز حاكم بلخ على بيت المال، وتطاوله على عدد آخر من الحكام، ولكن شاهرخ تمكن من القضاء على حركتهم الانفصالية، وإعادة الأمور إلى نصابها فى مملكته، وقد مات شاهرخ فى الخامس والعشرين من شهر ذى الحجة عام ٨٥٠هـ، بعد حياة حافلة بالنضال من أجل استقرار الأوضاع<sup>(١)</sup>.

ويعد موت شاهرخ ادعى السلطنة ثلاثة هم، أبوسعيد، بابر، سلطان حسين الغ

(١) بديع جمعه، وأحمد الخولى، تاريخ الصفويين وحضارتهم، القاهرة، دار الرائد العربى، ١٩٧٦، ص ٥.

بيك الأبن الأكبر لشاهرخ، الذي توجه إلى خرسان لقتال ابن شقيقه ميرزا علاء الدولة بايسنقر ولكنه أضر لإنياء الحرب بسبب تمرد ابنه عبد اللطيف وتسخيره سمرقند وجلوسه على العرش، وقد فكر ميرزا سلطان حسين في الذهاب إلى سمرقند، غير أنه قتل بأمر من ابنه الذي لم يلبث أن قتل هو الآخر بتدبير من أعوانه، وبقتلهم أنتهى حكم التيموريين في منطقة ما وراء النهر. واستطاع جهانشاه رئيس قرا قويونلو أن ينشئ كيانا جديدا على أنقاض التيموريين.

من جهة أخرى كان أبو سعيد قد اغتتم فرصة مقتل ميرزا الغ ببيك واستطاع أن يستولى بمساعدة قبائل الأوزبك على توران وتركستان، ثم ضم إليها هرات، ثم تواجه أبو سعيد مع بابر ميرزا أحد أحفاد شاهرخ وأولاد عبد اللطيف، وقد أنتصر على الطرفين، كما أنتصر على خصم عنيد في خرسان هو الميرزا حسين بيقرا، ولكن دولة أبى سعيد «التيمورية» انتهت على يد أوزون حسن زعيم قبيلة آق قويونلوا<sup>(١)</sup> وبهذا برزت قوتان كانتا تتحيانان الفرصة هما قبيلة آق قويونلو وقبيلة قرا قويونلو. ويجب أن لا ننسى أن هذه القوى وغيرها كانت موجودة من عهد تيمور، لكنها كانت إما مهزومة أو هاربة أو منزوية في الأطراف.

(١) المصدر نفسه، ص ٧.

الدكتور محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، دار الولا، الطبعة الأولى،

بيروت، ٢٠١٧، ص ٤١

السلطان التيموريين وسنوات حكمهم<sup>(١)</sup>:

سنوات الحكم	الاسم
٧٧١هـ - ٨٠٧هـ	الأمير تيمور بن تورغاي نويان
٨٠٧ - ٨٥٠هـ	ميرزا شاهرخ بن الأمير تيمور كوركان
٨٥٠ - ٨٥٣هـ	ميرزا الغ بيك بن ميرزا شاهرخ
٨٥٣ - ٨٥٤هـ	ميرزا عبد اللطيف بن ميرزا الغ بيك
٧٦٣ - ٨٧٣هـ	أبو سعيد كوركان بن سلطان محمد بن ميرانشاه ابن تيمور
٨٧٣ - ٩١١هـ	السلطان حسين بايقرا
٩١١ - ٩١٣هـ	مظفر حسين ميرزا
٩١١ - ٩٢٠هـ	بديع الزمان ميرزا

## الدولة البارانية القره قويونلو:

كان السلطان أحمد جلاير سلطان الجلايريين يحكم بغداد والعراق العربي وقد استطاع بمساعدة قرا يوسف من القراقوينلو أن يتدخل في شئون تيمور، وشرع في إيذاء أعوانه، وفي ٨٠١هـ توجه تيمور للعراق للقضاء على السلطان الجلايري وقرا يوسف، ولكنها هربا إلى مصر واضطر الناصر - سلطان مصر - إلى حبسهما مراعاة للصداقة مع تيمور، فلما مات تيمور أطلق سراحهما، فخرج قرا يوسف على رأس ألف من أتباعه واستولى على عدة قلاع كانت في يد التيموريين، وديار بكر، وبعد حروب استولى على تبريز وأذربيجان، ثم حدثت المواجهة بينه وبين صديق السجن القديم أحمد جلاير سلطان العراق وبغداد، وهُزم أحمد جلاير وبهذا دخل العراق في يد قرا

(١) بديع جمعه، وأحمد الخولي، تاريخ الصفويين وحضارتهم، ص ١١.

يوسف زعيم القرا قويونلو، ومات قرا يوسف في ٨٢٣هـ وخلفه في الحكم ابنه اسكندر الذي أشتبك هو وأخوه جهانشاه مع شاهرخ، لكنها هُزما، وبعد فترة دخل جهانشاه في طاعة شاهرخ - كما سبق - الذي أعطاه حكم مناطق واسعة.

وبعد موت شاهرخ رفع جهانشاه أعلام الإستقلال وسيطر على أغلب أنحاء إيران، وزحف على خراسان في ٨٦٠هـ وجلس مدة عام على عرش شاهرخ<sup>(١)</sup>، وكان قد أعطى أصفهان لابنه محمدى ميرزا، وجعل شيراز في قبضة ابنه بيروداق، وأعطى كرمان لابنه الآخر يوسف ميرزا، ولا بد من الإشارة إلى أن الدواني كان وزيرا لفترة من الزمن عند يوسف ميرزا، ولكنه استعفى من ذلك المنصب<sup>(٢)</sup>، وحدثت منافرة بين جهانشاه وبين ابنه بير بوداق فسيطر الأب على شيراز وسلمها إلى ابنه يوسف ميرزا، وانتهت الحرب بين بوداق وأبيه بمقتله، ولكن الأوضاع كانت قد ساءت وحدث الجوع الشديد بشيراز في ٨٧٠هـ وكان حسن الطويل «أوزون» حاكم ديار بكر في هذا الوقت قد فرح بقتل جهانشاه لابنه، فجهز جهانشاه جيشا لحرب حسن الطويل الذي ولى هاربا، وعندما سرَّح جهانشاه الجيش وأبقى منه خمسة آلاف فقط مضى للإستراحة، وفي هذا الوقت لم يكن حسن الطويل غافلا فانتهاز الفرصة وقضى على جهانشاه في ٨٧٢هـ وفشل ابن جهانشاه «حسنعلی» في السيطرة على مُلك أبيه، وقُتل في ٨٧٣هـ، وبهذا أنهى حكم هذه الأسرة، وكانت مناطق نفوذهم أذربيجان والعراق<sup>(٣)</sup>.

(١) بديع جمعه، وأحمد الخولى، تاريخ الصفويين وحضارتهم، ص ١٧.

(٢) د. محمد صادق فضل الله. جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٤٣.

(٣) بديع جمعه، وأحمد الخولى، تاريخ الصفويين وحضارتهم، ص ١٣، وانظر ايضا محمد صادق فضل الله،

جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٤٣.

أسماء أمراء قبيلة قراقويونلو الذين وصلوا للحكم وسنوات حكمهم<sup>(١)</sup>:

اسم	سنوات الحكم
الأمير قرا يوسف بن قرا محمد بن بيرام	٨٠٩ - ٨٢٣ هـ
الأمير أسكندر بن قرا يوسف	٨٢٣ - ٨٤٠ هـ
ميرزا جهانشاه بن قرا يوسف	٨٤٠ - ٨٧٢ هـ
الأمير حسنعلی شاه بن جهان شاه	٨٧٢ - ٨٧٣ هـ

الدولة البايغرية وحكم آق قويونلو:

أفراد هذه الأسرة من أتباع قرا عثمان الذى كان يرأس إمارة صغيرة فى ناحية ديار بكر، وقد وقع الصراع بين هذه الأسرة وأسرة قرا قويونلو بعد سيطرة التيموريين على إيران وأجزاء من الشرق الأوسط، وقد أدى هذا الصراع إلى إضعاف قوة القراقويونلو، وهروب رئيسهم إلى مصر فى أول الأمر وتصلحت الآق قويونلو مع السلطان التيمورى وتمتعت بمساندته، وبعد موت تيمور توجهت أسرة آق قويونلو إلى النواحي الوسطى والشرقية من إيران، وعملوا على تخليص النواحي الغربية من قبضة التيموريين واكتسبوا قدرة فى هذه النواحي، وقد أستطاع حسن بيك المعروف بحسن أوزون بعد موت قرا عثمان - أول رئيس لهذه الأسرة وأول أمرائهم المشهورين وهو جد حسن بيك - أن يتجه إلى أرمستان ويستولى على أرنجان، وشرع عام ٨١٣ هـ فى القضاء على الجيش الذى بعث به جهانشاه لمهاجمته، وتمكن من إخضاع كردستان والسيطرة على أرمستان بعد قتل جهانشاه ابن قرا يوسف، لكن قتل

(١) بديع جمعه، وأحمد الخول، تاريخ الصفويين وحضارتهم، ص ١٦.

جهانشاه لم يحل مشاكل أوزون حسن نهائياً، فقد واجه أبا سعيد خليفة شاهرخ الذي انهزم على يد أوزون حسن أيضاً، وكذلك واجه السلطان العثماني محمد الفاتح ولم ينتصر عليه، ومات حسن بيك في ٨٨٢هـ<sup>(١)</sup>، ويجب أن نذكر أن حسن الطويل هذا هو الذي احتضن جُنيد الصفوى الصوفى<sup>(٢)</sup> بعد أن طرده جهانشاه من بلاده، وزوج

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) ذكر قطب الدين النهروالى (ت، ٩٩٠ هـ) في تاريخه «الاعلام باعلام بيت الله الحرام» قصة العلاقة بين الآق قوينلو والصفويين ثم قيام الدولة الصفوية، فقال، «كان عشان بيك بن قتلق بك بن على بك أول شخص من قبيلة آق قوينلوا تولى الحكم في ديار بكر، وعشان بيك هذا هو جد أوزون حسن البايندرى، وكان عشان هو أول من صاروا سلطاناً من آق قوينلوا، وولى السلطنة منهم تسعة أنفس، ومدة ملكهم اثنتان وأربعون سنة، وأخذوا ملك فارس من طائفة قره قوينلوا الذين كان أول سلاطينهم قره يوسف بن قره محمد التركمانى، ومدة سلطنتهم ثلاث وستون سنة، وانقرض ملكهم على يد أوزون حسن بيك المذكور، وكان أوزون حسن بيك ملكاً شجاعاً مقداماً مطاعاً، ووقع بين أوزون حسن والسلطان العثماني محمد بن مراد خان حرب عظيم في بايبرت، فانكسر أوزون حسن وقُتل ولده زينل بك، ولكنه هرب وعاد إلى أذربيجان وملك فارس والعراقين.

فلما ألتجأ الشيخ جنيد إلى طائفة آق قوينلوا صاهره أوزون حسن بيك وزوجه بنته بحسب رواية النهروالى - خديجة بيكم فولدت له الشيخ حيدر، ولها أستولى أوزون حسن على البلاد وطرده منها ملوك قره قوينلوا وأضعفهم عاد الشيخ جنيد مع ولده الشيخ حيدر إلى أردبيل، وكثر مريدوه وأتباعه وتقوى بأوزون حسن.

فلما توفى أوزون حسن بيك ولى موضعه ولده السلطان خليل ستة أشهر، ثم ولده الثانى السلطان يعقوب فزوج بنته حلیمه بكيم من الشيخ حيدر، فولدت له شاه أسماعيل، في يوم الثلاثاء الخامس والعشرين من رجب وكان على يديه هلاك ملوك العجم طائفة آق قوينلوا وقره قوينلوا وغيرهم من سلاطين العجم.

وكان الشيخ جمع طائفة من مريدوه وقصد قتال كرجستان ليكون من المدجهدين في سبيل الله فتوهم =

= منه سلطان شروان أمين خليل الله شروان فخرج لقتاله فانكسر الشيخ جنيد، وقتل وتفرق مريدوه، ثم اجتمعوا بعد مدة على الشيخ حيدر وحسنوا له الجهاد والفزوة في حدود كرجستان واتخذوا رماحا من أعواد الشجر وألبسهم الشيخ حيدر تاج أحمر من الجوخ فساهم الناس قزلباش.

فأرسل شروان شاه إلى السلطان يعقوب بن أوزون حسن يخوفه خروج الشيخ حيدر على هذه الصفة، فأرسل له أميراً من الأمراء أسمه سلبان بك بأربعة آلاف نفر من العسكر وأمره أن يمتنعهم من هذه الجهة، وأذن له أن يقاتلهم، فلما امتنعوا عن الاستجابة قاتلهم هو وشروان شاه، فقتل الشيخ حيدر وأسر ولده شاه أسماعيل وهو طفل وأسر معه أخوانه وجماعته، فأرسلهم السلطان يعقوب إلى قاسم بك الفرنك وكان حاكم شيراز من قبل السلطان يعقوب وأمره أن يحبسهم في قلعة أصطخر، فاستمروا بها إلى أن توفي السلطان يعقوب في سنة ٨٩٩هـ.

وتولى بعده السلطان رستم ونزاعه في سلطانه أخوانه وتفرقت المملكة، واستقل في كل قطر واحد من أولاد السلطان يعقوب، فهرب أولاد الشيخ حيدر إلى لاهيجان من بلاد كيلان. وخرج من أخوان شاه أسماعيل خواجه شاه على بن الشيخ جنيد وجمع عسكرا من مريدي والده وقاتل بهم قتل في أيام السلطان رستم بن السلطان يعقوب.

ثم توفي رستم وولى مكانه السلطان مراد بن يعقوب وألوند بيك بن عمه، وكان شاه أسماعيل في لاهيجان في بيت صانع يقال له نجم زركر، وبلاد لاهيجان فيها كثير من الفرق الضالة كالرافضة والحروفية والزيدية وغيرهم فتعلم منهم شاه أسماعيل في صغره مذهب الرافض، فإن أبائه كان شعارهم مذهب السنة السنية.

وطلبه أمراء ألوند بك من سلطان لاهيجان فحلف لهم أنه ماهو عندي، وكان يأتيه مريدوا والده خفيه في بيت نجم زركر، ويأتون بالنذور ويعتقدون فيه ويظوفون بالبيت الذي سكن فيه.

إلى أن اختلفت أحوال البلاد وكثر الفساد باختلاف السلاطين وكثر اتباع شاه أسماعيل فخرجوا من لاهيجان وأظهر الخروج لأخذ ثار والده وجدته من في أواخر سنة ٩٠٥، وعمره ثلاث عشر سنة وقصد مملكة الشروان لقتال شروان شاه قاتل أبيه وجدته، فانتصر أسماعيل، ثم قصد قتال ألوند بيك، فهزمه وقسم خزائنه على عسكره، ثم قاتل مراد مراد بك ابن السلطان يعقوب فهزمه في الحال، وصار يقاتل ويستولى على البلاد إلى أن ملك تبريز وأذربيجان ويغداد وعراق العرب وعراق المعجم =

جنيد من شقيقته خديجة بيكم، وزوج ابنته لاحقًا بأبن شقيقته حيدر بن جنيد الصفوي<sup>(١)</sup>.

بعد وفاة حسن بيك تولى السلطنة أبنته الأكبر السلطان خليل الذي كان سيئ التدبير، وقد فوض إيالة ديار بكر إلى أخيه يعقوب بك، وجعل ولي عهده الأمير ألوند، ولكن أخيه يعقوب ثار عليه وسار إلى أذربيجان لملاقاته في ٨٨٣هـ وانتصر يعقوب وقتل أخاه خليل بعد ستة أشهر من حكمه، وتولى الحكم يعقوب بيك بن حسن بيك، وقد خرج عليه في بداية حكمه ألوند بيك بن خليل في شيراز، والأمير كوسه حاجي من أعيان البانديرية في أصفهان فكسرها، وعمل يعقوب بيك على رصد تحركات حيدر الصفوي حيث بلغ التوتر بينهما أقصاه، وقُتل حيدر الصفوي في ٨٨٣هـ على يد حاكم شروان المتعاون مع يعقوب بيك، وتوفي يعقوب بيك في

= وغراسان، وكاد أن يدعى الربوبية وكان يسجد له عسكريه، ويأتمرون بأمره، وقتل خلقًا لا يحصون ينوف على الف الف نفس بحيث لا يعهد في الإسلام ولا في الجاهلية ولا في الأمم السابقة من قتل من النفوس ما قتله شاه أساعيل، وقتل عدة من أعظم العلماء، بحيث لم يبق أحد من أهل العلم في بلاد المعجم، وأحرق جميع كتبهم، ومصاحفهم لأنها مصاحف أهل السنة، وكلما مر بقبور المشايخ نبشها وأخرج عظامهم وأحرقها، وإذا قتل أميرًا أباح أمواله وزوجته لشخص آخر.... وكان يعتقد فيه أتباعه أنه لا ينهزم ولا يتكسر... ثم حدث القتال بينه وبين السلطان سليم خان ثم استولى السلطان على أرض تبريز وحدث القحط وانقطعت القوافل وتبين أن السلطان قاصده الغوري سلطان مصر هو من قطع القوافل والإمداد، فإنه كان بينه وبين شاه أساعيل محبة ومودة، وهو الذي أمر بقطع القوافل، انظر، قطب الدين الحنفي النهروال، لاعلام بأعلام بيت الله الحرام، عناية وتحقيق فرديناند وستنفلد، ليبسيك، ١٨٥٧، ص ٢٧١.

(١) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٤٩.

٨٩٦هـ والصراعات على الحكم مازالت مشتعلة<sup>(١)</sup>.

### إنهيار البايندرية:

بعد وفاة يعقوب أستمر الإنقسام بين أفراد العائلة وغيرهم بل وتوسع أيضًا، وانتهى الصراع إلى تقسيم المملكة بين أولاد يعقوب الثلاثة بايستر، ومراد، وحسن، ثلاثة أقسام، ولم يبدأ الصراع، وقد أخذت حالة الإنقسام تصل إلى درجة واسعة أتهزت معها دولة آق قويونلو ومن أواخر أمراء البايندرية مراد بن يعقوب الذي انتهى حكمه في ٩٠٨هـ بينما زال أثر الدولة البايندرية تماما في ٩١٤هـ على يد الصفويين، وهذا التدهور الرهيب والصراعات المستمرة جعلت الناس تتقبل الدولة الصفوية للهروب من حالة انعدام الأمن وحدثت المجاعات وانعدام الأوقات<sup>(٢)</sup> وكانت مناطق نفوذ الدولة البايندرية ديار بكر والأناضول الشرقية وأذربيجان<sup>(٣)</sup>.

### أسماء أمراء قبيلة آق قويونلو الذين وصلوا للحكم بعد قرا عثمان:

الاسم	سنوات الحكم
أبو النصر حسن بيك «أوزون حسن» بن الأمير على بن قرا عثمان بن حاجي بيك	٨٧٠ - ٨٨٢هـ
السلطان خليل بن حسن بيك	٨٨٢ ولمدة ستة أشهر
السلطان يعقوب بن الأمير حسن	٨٨٣ - ٨٩٦هـ

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١.

(٣) بليغ جمعه، وأحمد الخولي، تاريخ الصفويين وحضارتهم، ص ٢٢.

السلطان بايستنقر بن السلطان يعقوب	٨٩٦ لمدة ثمانية أشهر
رستم بيك بن مقصود بيك بن حسن بيك	٨٩٧ - ٩٠٣ هـ
أحمد ميرزا بن محمد بن حسن بيك	٩٠٣ لمدة ستة أشهر
ميرزا محمد بن يوسف بك بن الأمير حسن	من ٩٠٣ - ٩٠٤ هـ
أكوند ميرزا بن يوسف بيك	٩٠٤ - ٩١٠ هـ
السلطان مراد بن السلطان يعقوب	٩٠٧ لمدة سنة واحدة ومات في عام ٩٢٠ هـ



## المبحث الثاني

### جلال الدين الدواني اسمه ونسبه وأسرته

هو محمد بن أسعد بن محمد بن عبد الرحيم بن علي الصديقي الدواني، الشهير بجلال الدين الدواني، ويعرف أيضًا بـ «المحقق الدواني» و «العلامة الدواني» و «الفاضل الدواني» بل من أكثر الإطلاقات شهرة «الجلال الدواني»<sup>(١)</sup>.

واسم والده هو: أسعد، ويلقب بسعد الدين،... وكان والده مُحدثًا بالجامع المرشدي بـ «كازرون» ومفتيًا في القضايا الشرعية ذكر ذلك الدواني في رسالة «إجازات نامه»<sup>(٢)</sup> والتي لا تزال مخطوطة بالأسكوريال وكما ورد في كتاب التراجم الفارسي «حبيب السير»<sup>(٣)</sup>، ويبدو أن والده كان مثقفًا ثقافة دينية وفكرية واسعة، فهو أول أساتذة الدواني كما سنرى، وهو أيضًا تلميذ لمشايخ كبار في علوم الحديث والتفسير والفقه، وكان من تلاميذ العالم الموسوعي الشهير السيد الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) والذي يُعرف أحيانًا بحسب اللفظ الفارسي بـ «مير سيد شريف» والذي

---

(١) انظر جلال الدين الدواني، شواكل الخور في شرح هياكل النور، تحقيق، محمد عبد الحق، ومحمد كوكن، شركة بيت الوراق للنشر المحدود، الطبعة الأولى، بغداد، ٢٠١٠، ص ٢٩٤ وانظر أيضًا، آقابزرگ تهراني، محمدحسن - منزوي، على نقى، طبقات اعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، ج٧، ص ٢٢٠.

(٢) جلال الدين الدواني، إجازات نامه، مخطوط من مصورات مكتبة الاسكندرية عن مكتبة الإسكوريال، رقم المخطوط ١٨٩، لوحه رقم ٥٧.

(٣) د. محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ج ٢ ص ٥٦.

يدل على سعة ثقافة والده ما ذكره الدواني أن لوالده تفسير كبير سماه «السواد الأعظم»<sup>(١)</sup>.

ولد جلال الدين الدواني في (٨٣٠هـ) في قرية دوان - بفتح المهملة وتخفيف النون - وهي قرية تقع على بعد فرسخين شمالاً من كازرون<sup>(٢)</sup>، التي يفصلها عن شيراز حوالي أربعاً وعشرين فرسخاً، وشيراز عاصمة أقليم فارس<sup>(٣)</sup>، أحد أقاليم إيران الحالية، وأحد أقاليم عراق العجم قديماً وكانت تسمى أيضاً بلاد العجم، أو بلاد فارس، قال ياقوت: «دوان بفتح أوله وتشديد ثانيه وآخره نون ناحية من أرض فارس توصف بجودة الخمر»<sup>(٤)</sup> ووفقاً لما قاله ياقوت تكون النسبة إلى دَوَّان الدَوَّاني. وقال

(١) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الإخلاص، ص ٣٨.

(٢) «كازرون»: بتدبير الزاي، وآخره نون: مدينة بقارس بين البحر وشيراز، قال البشاري: كازرون بلدة عامرة كبيرة وهي دمياط الأعاجم وذلك أن ثياب الكتان التي عمل القصب وشبه القَطَوي وإن كانت حطبا تعمل بها وتباع بها إلا ما يعمل بتوز، ثم هي كلها قصور وبساتين ونخيل ممتدة عن يمين وشمال وبها سيطرة كبار وسوق كبيرة جادة، ومعظم الدرر والجامع على تل يصعد إليه والأسواق وقصور التجار تحت، وقد بنى عضد الدولة بن بويه داراً جمع فيها السيادة، دخلها للسلطان كل يوم عشرة آلاف درهم، للسياسة في البلد قصور حصينة حسنة وليس بها نهر ماء إنما هي قنبي وآبار، ويكازرون تمر يقال له الجيلان يتفرد به ذلك الموضع ولا يكون بالعراق ولا بكرمان مثله ويحمل منه إلى العراق في الهدايا على كثرة التمور بالعراق، وبينها وبين شيراز ثلاثة أيام ثمانية عشر فرسخاً، قال الإصطخري: وأما كازرون والنوبندجان فهما أكبر مدن كورة سابور، وكازرون والنوبندجان متقاربتان في الكبر إلا أن بناء كازرون أوثق وأكثر قصوراً وأصح تربة وليس بجميع فارس أصح هواء وتربة من كازرون، ومياههم من الآبار، وهي مدينة حصينة واسعة كثيرة الثمار وأحصب مدن كورة سابور، وبينها وبين فسا ثمانية فراسخ، انظر: ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، ج ٤، ص ٤٢٩.

(٣) محمد صادق، جلال الدين الدواني السيرة والفكر ص ٥٦.

(٤) ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، ج ٢، ص ٤٨٠.

صاحب «مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع»: «(دَوَان) بفتح أوله، وتشديد ثانيه، وآخره نون، ناحية من أرض فارس»<sup>(١)</sup>. ويقول الزركلي: «ولد في دوان (من بلاد كازرون) وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها»<sup>(٢)</sup>. فيحدد لنا - إجمالاً - أماكنه ارتبطت به مدى حياته.

تتنمى أسرة الدواني إلى أبي بكر الصديق في النسب، وكان الدواني حريصاً على إظهار هذا النسب فيبدأ مؤلفاته عادة بذكر أسمه ونسبه فنجد في مفتتح العقائد العضدية «محمد بن أسعد الصديقي الدواني «وفي تفسير سورة الإخلاص «محمد بن أسعد الصديقي الدواني» وقال الدكتور محمد صادق فضل الله: «الصديقي نسبة لجدّه أبي بكر الصديق كما أورده جميع مترجميه، وكما ذكر هو نفسه في «حاشية أجد».. ومن الغريب أن يُسقط البعض عقده المذهبية فيعتبر أن شهرته بالصديقي إنما هي لانتسابه لمحمد بن أبي بكر الصديق»<sup>(٣)</sup>، ويشير البعض بمحمد بن أبي بكر لأنه من أنصار أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وذكر ملا حنفي في تعليقه على رسالة إثبات الواجب للدواني أن كلمة «الصديقي» أي المنسوب إلى أبي بكر الصديق عليه السلام<sup>(٤)</sup>، وهناك رسالة لإبراهيم بن عاصم الحيدري الحسين آبادي البغدادي المعروف بالحيدري عاش ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر الهجريين بعنوان «غاية التحقيق في شرح

(١) عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٢ هـ ج ٢، ص ٥٣٨.

(٢) خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط ٦، ١٩٨٤، ج ٦، ص ٣٢.

(٣) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٥٥ هامس ٣.

(٤) ملا حنفي، شرح رسالة إثبات الواجب، مخطوط مكتبة جامعة برنستون، رقم ٢٣٩٩، لوحة رقم ٣٥٢.

رسالة الدواني المنتمي نسبه إلى أبي بكر الصديق<sup>(١)</sup> وهذا يشير إلى اشتهاار هذا النسب.  
**حياة الدواني:**

توجه الدواني لتحصيل العلوم بتأثير والده في الغالب الذي كان إماماً وقاضياً بكازرون، وفي فترة شبابه المبكر انشغل ذهنه بتحصيل علوم عصره في قريته دوان وكانت أغلب دراساته فوق جبل عال مشرف على القرية التي تحتضنها جبال عالية من جهاتها الثلاث، وعلى الجبل المكسو بالخضرة والمناظر الخلابة، كان يخلو الدواني بكتبه، وكان يأوى إلى غار بالجبل مازال يسمى حتى اليوم بـ«غار مولى جلال»<sup>(٢)</sup> وكان أيضاً له منزل فوق الجبل المطل على القرية والوادي المتسع الأرجاء، يقول الخونساري عن تلك البلاد وحياة الدواني بها: «نسبته إلى دوان على وزن هوان قرية من قرى كازرون فارس المحمية، وكان غالب اشتغاله أيضاً في تلك الموارد الطيبة حتى نُقل أنه بنى لمطالعتة منزلاً عاليًا فوق الجبل المشرف على بعض مراتعها الطريفة الباهية وكأنه الروض البهيح المتسع المعروف بدشت أرزن، وهو إلى الآن باق يرى أثره من بعيد»<sup>(٣)</sup>.  
 ثم انتقل إلى شیراز لطلب العلم ويبدو لي أنه أنتقل إلى شیراز لاستكمال دراساته بعد وفاة والده في الغالب، فقد قيل أنه أثناء تواجده بشيراز كان فقيراً مُعدماً فكان يأوى إلى مسجد شیراز العتيق ليُطالع كتبه على ضوء مصابيح المسجد وظنى أن ذلك

(١) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)، دار العقبة، الطبعة الأولى، قيصري (تركيا)، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ج ١، ص ٢٧.

(٢) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٥٦.

(٣) محمد باقر موسوي خونساري، روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩١ م، ج ٢، ص ٢٣٩.

سيكون بعد وفاة والده فمن المتوقع أن يحدث ذلك بعد أن يفقد الدواني الشخص الذي كان من الممكن أن يُسبغ عليه رعايته ورأفته، وتحدّث عن هذه الفترة نور الله التستري فقال: «ثم هاجر بعد ذلك إلى شيراز، واشتغل بتحصيل سائر العلوم الدينية والمعارف اليقينية.. ولما كان يعاني من مشكلة الفقر في غربته ولا طاقة له على شراء زيت الاستصباح لسراجه كان يحمله الجِد والاجتهاد على أن يستضيء بمصباح الدهليز الذي يوقد في المسجد العتيق في شيراز، فيقف على قدميه يتطاول إلى ضوء المصباح فيطالع عليه، وبلغ به الأمر حين وصل إلى الغاية أن حمل أكابر الزمان غاشية طاعته على متابيحهم، وأقر له علماء الآوان بالملوكية، ورن صيت فضائله في الأعلى والآداني»<sup>(١)</sup>.

وليس لدينا مصادر توضح لنا تفاصيل هذه النشأة المبكرة، والمصادر العربية التي كتبت عن الدواني بوجه عام شحيحة جدًا، وتكاد أن تكون منعدمة لولا سطور كتبها السخاوي في «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، وقد أشار نعمة الله الجزائري (ت: ١١١٢ هـ) إلى أن والده الدواني لما أراد أن يكتب رسالة إثبات الواجب الأولى، فقالت له أمه: أفي الله شك خالق السموات والأرض فترك تأليف ما أراد<sup>(٢)</sup> في هذا الوقت وهذه هي الإشارة الوحيدة عن أمه التي يبدو أنها عاشت معه في شيراز في بداية حياته، ولكن الثابت أن الدواني أنهى دراساته في شيراز وبدأ يعمل في التدريس بها، وقد بدأ

(١) نور الله التستري، مجالس المؤمنين، تحقيق السيد أحمد الموسوي الشهير به كتابجي، دار النشر في العتبة الرضوية

المقدسة، مشهد، إيران، ١٣٩٣ هـ، ج٣، ص٢٠٨.

(٢) نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، تقديم وتعليق محمد علي القاضي الطبباني، مؤسسة الأعلمی

لمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م، ج١، ص١٦.

الدواني التأليف والتدريس في القضايا العقلية في حدود سنة ٨٦٢هـ وكانت الرسالة التهليلية من أوائل الرسائل التي ألفها في هذا المجال، وكان عمره آنذاك لم يجاوز الثانية والثلاثين<sup>(١)</sup> ثم ما لبث أن اتصل ببعض أمراء قراقوينلو وهو يوسف جهانشاه الذي أعجب به فولاه الوزارة في سن مبكر، ثم استعفى الدواني منها مبكراً أيضاً<sup>(٢)</sup> ورجع إلى التدريس والتأليف، حتى زاعت مولفاته واشتهر إسمه كأحد أئمة المنقول والمعقول، وقد كتب عنه شمس الدين السخاوي في أثناء حياته، ولكن في سن كبير نسبياً، فيقول شمس الدين السخاوي في ترجمته:

«مُحَمَّدُ بنِ أسعد، مولانا جلال الدين الصديقي الدواني يَفْتَحُ أُمُهِمَّةَ وَتَخْفِيفِ الثُّونِ نِسْبَةَ لِقَرِيبةٍ من كازرون، الكازروني الشافعي القاضي باقليم فارس، وَالْمَذْكُورِ بِالْعِلْمِ الْكَثِيرِ وَمَنْ أَخَذَ عَنِ الْمُحْيَوِيِّ اللارِي وَحَسَنِ بنِ الْبَقَالِ، وَتَقَدَّمَ فِي الْعُلُومِ سِيِّمًا الْعَقْلِيَّاتِ وَأَخَذَ عَنْهُ أَهْلُ تِلْكَ النِّوَاحِي وَأَزْتَحَلُّوا إِلَيْهِ مِنَ الرُّومِ وَخِرَاسَانَ وَمَا وَرَاءَ النَّهْرِ. وَسَمِعْتَ الثَّنَاءَ عَلَيْهِ مِنْ جَمَاعَةٍ وَمَنْ أَخَذَ عَنْهُ وَاسْتَقَرَّ بِهِ السُّلْطَانُ يَغْفُوبُ فِي الْقَضَاءِ، وَصَنَفَ الْكَثِيرَ مِنْ ذَلِكَ شَرَحَ عَلَى شَرَحِ التَّجْرِيدِ لِلطُّوسِي عَمَّ الْإِنْتِقَاعِ بِهِ وَكَذَا كَتَبَ عَلَى الْعَضُدِ مَعَ فَصَاحَةٍ وَبِلَاغَةٍ وَصَلَاحٍ وَهُوَ الْآنَ فِي سَنَةِ سَبْعٍ وَتِسْعِينَ حَيًّا ابْنُ بَضْعٍ وَسَبْعِينَ»<sup>(٣)</sup>. وقد ترجم له الشوكاني لاحقاً ولم يزد شيئاً على ما

(١) جلال الدين الدواني، تفسر سورة الإخلاص، تحقيق سيد أحمد تويسركاني، مكتبة الإمام أمير المؤمنين على، الطبعة الأولى أصفهان، ١٤٠٥، ص ٥٢.

(٢) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٦٣.

(٣) شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٢هـ.

ذكره السخاوى إلا بالتأكيد على كونه أصبح إمام العقليات وقال أيضًا: «وله شهرة كبيرة وصيت عظيم وتكاثر تلامذته وكان من أديهم أنه إذا تكلم نكسوا رؤسهم تأدبا ولم يتكلم أحد منهم بشيء»<sup>(١)</sup>، وستعرض لذكر أساتذة الدواني لاحقًا في أثناء هذه الترجمة، ولكننا من تحليل مصادر الدواني في كتاباته نستطيع أن نحدد الإتجاه العام في دراساته وشخصيته العلمية.

### ثقافة الدواني وعلموه:

نشأة الدواني بشيراز وإقامته فيها جعلت له مدرسة علمية يتقاطر إليها الطلاب من جميع أنحاء فارس، وبلاد ما وراء النهر وخرسان، والروم كما ورد عند السخاوى وغيره، ولم يكن هذا ليتأتى للرجل إلا بكونه عالمًا متميزًا، له اطلاع واسع على اغلب التراث الفكرى فى القرن التاسع الهجرى، وهذه صفة الدواني على الحقيقة، فنستطيع أن نقول أنه فى مجال الفكر والعلوم العقلية كانت له ثقافة موسوعية، وفى الفقه والشريعة كان الدواني شافعى المذهب، وهذا تشير له كل المصادر ومن ابرزها السخاوى، وسيذكر لنا الدواني عند الحديث عن أساتذته أسانيده فى دراسة الفقه حتى يصل بها للإمام الرافعى، وولاية القضاء كانت تقتضى دراية واسعة بالفقه وكتب الفتوى، كما سيذكر لنا الدواني أيضًا دراساته وأئمته فى الحديث النبوى والنقليات بوجه عام، أما المجال العقلى الذى اشتهر به الدواني فيعود إلى عدة مصادر تكوّن إتجاهه الفكرى والثقافى فى العقليات وهى كالتالى:

أولاً: المذهب الأشعرى وتراثه الكلامى، وكان أوفى كتاب عكف الدواني على

(١) محمد بن على الشوكانى، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، ح ٢، ص ١٢٤.

دراسته وتدرسه لسنوات كتاب «شرح المواقف» للسيد الشريف الجرجاني<sup>(١)</sup> أستاذ والده وبتعبير الدواني «أستاذ البشر والعقل الحادى عشر»، وقد ذكر الدواني ذلك فى تعريفه لعلم الكلام وستأتى تفاصيل ذلك لاحقاً، وكتاب المواقف يعد موسوعة كلامية وفلسفية من أوفى كتب علم الكلام الفلسفى، كما أطلع الدواني على مؤلفات إمام الحرمين، وكتب أبى حامد الغزالى، وكتب الشهرستاني<sup>(٢)</sup>،

(١) علي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني (ت، ٨١٦هـ)، قال السخاوى عنه، «عالم الشرق ويعرف بالسيد الشريف».. ولد فى تاكو قرب أستراخاد، وفى سنة ٧٦٦هـ/١٣٦٥م سافر إلى هرات ليقراء على قطب الدين محمد الرازي «القطب التحفاني» الذي اعترض له بكبر سنه ونصح به بالتوجه إلى مصر للقراءة على تلميذه مباركشاه. وتمثّل الجرجاني وأقام بهرات، ثم سافر سنة ٧٧٠هـ/١٣٦٨م إلى قره مان وهناك قرأ على محمد الفنازي وسافر معه إلى مصر حيث سمع مباركشاه وأكمل الدين محمد بن محمود، وأقام بخانقاه الصوفية المسماة «مسجد السعداء» أربع سنين خرج بعدها إلى بلاد الروم عام ٧٧٦هـ/١٣٧٤م، ثم لحق ببلاد المعجم ودخل شيراز فأقامه شاه شجاع مدرساً فيها سنة ٧٧٩هـ/١٣٧٧م. ولما دخل تيمورلنك شيراز سنة ٧٨٩هـ/١٣٨٧م، حمله معه إلى سمرقند على غير رغبة من الجرجاني، وهناك التقى الشغزاتاني مسعود بن عمر (٧١٢-٧٩١هـ) وكان له معه مناظرات فى بلاط تيمور، ثم عاد إلى شيراز بعد وفاة تيمور ٨٠٧هـ/١٤٠٤م وأقام فيها إلى وفاته. وللجرجاني تلاميذ كثيرين منهم والد جلال الدين الدواني المولى سعد الدين أسعد الصديقي وشيخ والجلال فى العقليات مظهر الدين محمد الكازروني. انتظر شمس الدين السخاوى، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج٥، ص٣٢٨.

(٢) «الشهرستاني» \* (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ - ١٠٨٦ - ١١٥٣ م) محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام. كان إماماً فى علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة. يلقب بالافضل. ولد فى شهرستان (بين نيسابور وخوارزم) وانتقل إلى بغداد سنة ٥١٠ هـ، فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده. وتوفى بها. قال ياقوت فى وصفه، (الفيلسوف المتكلم، صاحب التصانيف، كان وافر الفضل، كامل العقل، ولولا تحبّطه فى الاعتقاد ومبالغته فى نصره مذاهب الفلاسفة والذب عنهم لكان هو الإمام. من كتبه (الملل والنحل - ط) ثلاثة أجزاء، و(نهاية الاقدام فى علم الكلام - غ) ..» و(الأرشاد إلى عقائد العباد) واعتقد أن الزركلى لم يصب كيد الحقيقة عندما وضعه فى إطار فلاسفة الإسلام بل هو من علماء الأشاعرة انتظر خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط٦، ١٩٨٤، ج٦، ص٢١٥.

والرازي<sup>(١)</sup>، ومؤلفات قطب الدين الشيرازي<sup>(٢)</sup> والبيضاوي<sup>(٣)</sup> والكاتب<sup>(٤)</sup> وغيرهم

(١) فخر الدين الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي) الرازي مولدا، الطبرستاني (ت، ٦٠٦هـ) أحد كبار أئمة الأشاعرة بعد الغزالي، يُعد فخر الدين الرازي (٥٤٣هـ - ٦٠٦هـ) هو البداية الحقيقية لعلم الكلام الفلسفي فقد مزج الرازي بين طريقة المتكلمين وطريقة الفلاسفة، أما دراساته الفلسفية فقد بدأ الرازي بها حياته العلمية، ألف الرازي في الكثير من العلوم الإسلامية وغيرها، مثل علم الكلام، والمنطق، والتفسير، والجنل، والأدب، والبلاغة، والنحو، والفقه وأصوله، والعلوم الرياضية والطبيعية، والطب، وقيل أن مؤلفاته بلغت مائتي كتاب، قال الصفدي، «وكان شديد الحرص جدًّا في العلوم الشرعية والحكمة، اجتمع له خمسة أشياء ما جمعها الله لغيره فيها علمته من أمثاله، وهي سعة العبارة في القدرة على الكلام، وصحة الذهن، والاطلاع الذي ما عليه مزيد، والحفاظة المستوعبة، والذاكرة التي تعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين، وكان فيه قوة جدلية، ونظرة دقيقة، وكان عارفاً بالأدب» انظر الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق، أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠٠. ج ٢، ص ٣٨.

(٢) قطب الدين الشيرازي (ت، ٧١٠هـ)، محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي قطب الدين الشيرازي الشافعي العلامة ولد في شيراز سنة ٦٣٤ وكان أبوه طبيباً فقرأ عليه وعلى عمه وعلى الزكي البركشاني والشمس الكتبي ورتب طبيباً بالمرستان وهو شاب ثم سافر إلى النصار الطوسي فقرأ عليه المهية وبحث عليه الإشارات وقد شرح القطب الشيرازي أشهر كتب السهروردي المقتول الفلسفية، وهو قاض، تولى قضاء قضاء سيواس وملطية. وعالم بالعقليات، ومفسر قال الذهبي انه كان على دين المعجز وكان ظريفاً لا يحملهما ولا يغير زي الصوفية، يجيد لعب الشطرنج ويديمه توفي بتبريز ودفن بها، انظر خير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٧، ص ١٨٧. وانظر أيضاً ابن حجر، لدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج ٦، ص ١٠٠.

(٣) ناصر الدين البيضاوي (ت، ٦٨٥هـ) «عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي، قاض، مفسر، علامة. ولد في المدينة البيضاء بفارس، وولي قضاء شيراز مدة. وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها. من تصانيفه: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ويعرف بتفسير البيضاوي، و«طوالع الانوار» انظر الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ١١٠

(٤) نجم الدين الكاتب، (ت، ٦٧٥هـ) علي بن عمر بن علي الكاتب الفزويني، نجم الدين، ويقال له دبيران، حكيم، منطقي. من تلاميذ نصير الدين الطوسي. له تصانيف، منها «الشمسية - ط» رسالة في قواعد المنطق، و «حكمة العين» في المنطق والطبيعي والرياضي، والمفصل شرح المحصل لفخر الدين الرازي، وهو من =

وهذا واضح لمن تصفح مؤلفاته.

ثانياً: الفلسفة المشائية وقد درسها الدواني من خلال علم الكلام، ومن خلال مؤلفات الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، فنرى الدواني يعود في كثير من مؤلفاته لكتب ابن سينا وربما نقل أقواله كما هي، وكذلك طالع الدواني مؤلفات الفارابي، وبهمنيار<sup>(١)</sup>، وأبي البركات<sup>(٢)</sup> وكذلك تعليقات الدواني على شرح القوشجي<sup>(٣)</sup>

= رفاق نصير الدين الطوسي في بناء مرصد مراغة، وهو رغم ميوله الفلسفية إلا أنه أشعري الانتباه. انظر عمير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٤، ص ٣١٥.

(١) بهمنيار (ت، ٤٥٨ هـ) أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، حكيم، من تلاميذ ابن سينا. كان مجوسياً وأسلم له تأليف، منها ما بعد الطبيعة ومراتب الموجودات والتحصيل في الفلسفة والمنطق، طبع بتحقيق الدكتور مرتضى مطهرى في إيران، وكان من أشهر تلاميذ ابن سينا وأكثر كتاب المباحث لابن سينا هو أجوبه على أسئلة بهمنيار انظر، الزركلي، الأعلام، ج ٢، ص ٧٧.

(٢) هبة الله بن علي بن ملكا، (ت، ٥٦٠ هـ) أبو البركات البلندي. الملقب بأوحد الزمان والمكنى بأبي البركات، والبغدادى نسبة إلى بغداد حيث سكن، تعلم الطب على يد أبي الحسين سعيد بن هبة الله بعد الحاح منه لأن الأخير لم يكن يقرئ اليهود في درسه إلا أن غالب دراساته في الفلسفة فيها يبدو كانت بالقراءة والمطالعة دون الرجوع إلى شارح أو مفسر يدل على هذا شكايته من صعوبة كتب الفلسفة المتلقاة عن المتقدمين في بداية المعتمد، وقد أسلم أبو البركات وألف كتابه الشهير في الحكمة المعروف بالمعتمد قال جمال الدين الفغطى في ترجمة أبي البركات «أوحد الزمان طبيب فاضل عالم بعلوم الأوائل من يهود بغداد قريب العهد من زماننا كان في وسط المائة السادسة وكان موقفاً للمعالجة لطيف الإشارة وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لديه وانتهى أمرها إتيه صنف فيها كتاباً سماه المعتمد إخلاء من النوع الرياضي وأتى فيه بالمنطق والطبيعي والإلهي فجاهت عبارته فصيحة ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة وهو أحسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان» انظر الفغطى جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، إختيار العلماء بأختيار الحكماء، تحقيق، إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٤٢٦ - ٢٠٠٥، ص ٢٥٦

(٣) القوشجي (ت، ٨٧٩ هـ)، علاء الدين علي بن محمد القوشجي، درس على يد علماء سمرقند وقرأ على المولى =

للتطوسي وغيرهم، وقد تميز جلال الدين الدواني في هذا الجانب واشتهر به، وقد رحلت مؤلفاته في حياته حتى وصلت بقاع عديدة وحازت إعجاب المتخصصين في علم الكلام الفلسفي، يدل على ذلك إعجاب خواجه زاده<sup>(١)</sup> ببلاد الروم بمؤلفات

= قاضي زاده الرومي وقرا عليه العلوم الرياضية وقراها ايضا على الامير الغ بك وكان الامير المذكور مانلا الى العلوم الرياضية وكان ابوه محمد من خدام الامير الغ بك ملك ما وراء النهر، وذهب إلى كرمان لطلب العلم بدون علم الغ بك، وكتب شرحه على التجريد هناك، وبرع في علوم الفلك، ثم عاد الى سمرقند، وكتب الزيج الجديد لألغ بك، وبعد وفاة الملك المذكور انتقل القوشجي إلى ترميز وكان حاكمها حسن الطويل فأكرمه، ثم انتقل القوشجي إلى السلطان العثماني محمد خان يطلب من السلطان الذي ولاه التدريس في مدرسة أيا صوفيا بالقسطنطينية وتوفي بمدينة قسطنطينية ودفن بجوار أبي أيوب لاتصاري <sup>رحمته</sup>. انظر طاشكيري زادة (ت، ٩٦٨هـ)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، ص ١٠٠، وانظر ايضا مقدمة الدكتور صابر عبده أبازيد، شرح القوشجي على تجريد العقائد للتطوسي، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر، الاسكندرية، ٢٠٠٢. ص ٢٢-٢٤.

(١) خواجه زاده (ت، ٨٩٣هـ) أحد أشهر أساتذة العلوم الشرعية وعلم الكلام الفلسفي في القرن التاسع الهجري، وهو، مصلح الدين مصطفي بن يوسف بن صالح البروسوي المشتهر بين الناس بـ «المولى خواجه زاده»، كان والده تاجراً موثقاً، يتقم سنه أن يطلب العلم فكان يشدد عليه، ولا يمنحه الهال مثل أخوته، واستمر خواجه زاده في طريق تحصيل العلم، ودرس عند خضر بن جلال، الذي اعجب به وساعده في العثور على وظيفة التدريس، فاعطاه السلطان وظيفة مدرّس بالأسدية بمدينة بروسه، وعين له كل يوم عشرين درهماً، فمكث هناك ست سنين واشتغل بالعلم مع فقر وفاقه حتى انه كان يجمد في بيته بنفسه وحفظ هناك شرح المواقف، ثم لما انتهت السلطنة الى السلطان محمد خان، وكان يجب العلماء، ذهب اليه خواجه زاده، فلما أطمأن السلطان إلى علمه بمنظرة حدثت عنده عينه مدرّساً له، ثم تولى قضاء العسكر والتدريس بسلطانية بروسه، ثم عينه السلطان بآيزيد لاحقاً مفتياً في بروسه، وقد قرأ خواجه زاده حواشي الدواني واعجب بها، وكان خواجه زاد يُعظم الشريف الجرجاني، وكان يرفض ان تكون مسائل علم الكلام محتاج للمنطق أو إلى أي علم آخر، وقد ألف كتاب المحاكمة بين الغزالي وابن رشد، وقد أثنى الدواني على هذا الكتاب جداً، ومات خواجه زاده في بروسه في سنة ثلاث وتسعين وثمانائة، وقال صاحب الشقائق النعمانية عن مؤلفاته، «وله من المصنفات كتاب التهافت وحواشي شرح المواقف وحواشي على شرح هداية الحكمة لمولانا زاده، يحكي والذي عنه (أنه كان =

الدواني في حواشيه على الشرح الجديد، وقد ذكر صاحب الشقائق النعمانية عن خواجه زاده لما شاعت حواشي حاشية التجريد للمولى خطيب زاده طلبها فاحضرناها له فطالعها ولم تعجبه ثم لما شاع حواشي الشرح الجديد للتجريد للمولى جلال الدين الدواني طلبها واحضرناها له فطالعها واعجبه<sup>(١)</sup>.

### ثالثاً: التصوف الفلسفي بشعبتيه:

الشعبة الأولى: فلسفة الإشراق التي يتزعمها شهاب الدين السهروردي (ت:

٥٨٧ هـ)<sup>(٢)</sup> وقد طالع الدواني كتبه، ودرّسها لآخرين لسنوات.

= يقول) اني ما قصدت تأليف هذه الحاشية وانما قرأ علي الشرح المذكور ابو بكر جليبي وهو اخو احمد باشا ابن ولي الدين وكنت اكتب ما ظهر لي في مطالعتي على ورقة وادفعها اليه وهو نظم تلك الاوراق كنظم السبحة قال المولى الوالد هذه عبارته وله شرح للطوالع لكنه بقي في المسودة وحواش على الطويح بقيت ايضاً في المسودة وله غير ذلك، انظر، طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م، ص ٧٦.

(١) طاشكبري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص ٨٣.

(٢) شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ) هو ابو الفتح يحيى بن حبش بن اميرك، الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول، رائد الحكمة الإشراقية التي تجمع بين الفلسفة والعرفان، قال ابن أبي أصيبعة عنه، وكان أرحمًا في العلوم الحكمية، جامعًا للفنون الفلسفية، بارعًا في الأصول الفلكية، مفرط الذكاء، جيد الفطرة، فصيح العبارة، لم ينظر أحدًا إلا برّه، ولم يباحث محصلًا إلا أربى عليه، وكان علمه أكثر من عقله، حدثني الشيخ سنيد الدين بن عمر قال كان شهاب الدين السهروردي قد أتى إلى شيخنا فخر الدين الهارديني (ت، ٥٩٤ هـ)، وكان يتردد إليه في أوقات وبينها صداقة، وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا، ما أذكى هذا الشاب وأفضحه، ولم أجد أحدًا مثله في زمني، إلا أني أحسني عليه لكثرة مهوره واستناره، وقلة تحفظه أن يكون ذلك سببًا لإتلافه، قال فلما فارقتنا شهاب الدين السهروردي من الشرق، وتوجه إلى الشام أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء... ففكر تشنيمهم عليه، وأقضى علماء حلب بقتله انظر ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم بن خليفة)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق، الدكتور نوار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص ٤٠١.

الشعبة الثانية: مدرسة وحدة الوجود التي يتزعمها محيي الدين بن عربي (ت: ٦٣٨هـ)<sup>(١)</sup>، كما أننا سنجد للدواني اطلاقاً واسعاً على شعراء التصوف، الذين أبدعوا أشعارهم بالفارسية، كسعدى<sup>(٢)</sup>، وحافظ، كما لا يجب أن ننسى جانباً أصيلاً من

(١) ابن عربي، (ت، ٦٣٨هـ) محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي، المعروف بمحيي الدين ابن عربي ولد بمرسية (٥٦٠هـ) وهو عربي الأصل من قبيلة طي، وكان يقال له في الأندلس ابن سراقا، كما عُرف بأبن أفلاطون، والشيخ الأكبر، وكان من أسرة غنية وأقرة التقوى وكان بالمغرب يعرف بابن العربي بالألف واللام واصطلاح أهل المشرق على ذكره بغير ألف ولا م تفريقاً بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي، ثم ارتحل إلى المشرق وأجازة جماعة منهم الحافظ السلفي وابن عساكر وأبو الفرج بن الجوزي ودخل مصر وأقام بالحجاز مدة ودخل بغداد والموصل وبلاد الروم ومات بدمشق سنة (٦٣٨هـ) ليلة الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر ودفن بسفح قاسيون، وقد درس ابن عربي الفلسفة اليونانية واتجه للتصوف، وأصبح الرائد الأول لفكرة وحدة الوجود، ولقوة درايته بالشرعية ومعرفته بالأدب والفلسفة استطاع تكوين تيار من التلاميذ المتصوفة ممن يتبنون فكرة وحدة الوجود، ويشير الدكتور محمد العدلوني الإدريسي أن نشاط مدرسة ابن عربي بلغ ذروة قوته وسعة صدهاء في أقصى الشرق في إيران والهند، ومن أبرز تلاميذ ابن عربي عبدالله بدر الحبشي، وإساعيل بن سودكين بن عبد الله التوري (ت، ٥٤٨هـ) وصدر الدين القونوي (ت، ٦٧٢هـ) وعفيف الدين التلمساني (ت، ٦٩٠هـ).. وكان من رجال هذه المدرسة لاحقاً عبد الغني التابلسي (ت، ١١٤٣هـ) وداود القيسري (ت، ٧٥١هـ) وعبد الكريم الجبيلي (ت، ٨٠٥هـ) وعبد الرحمن الجامي (ت، ٨٩٨هـ) وأخيراً جلال الدين الدواني ثم صدر المتألهين الشيرازي، وتميزت مؤلفاته بسعة البيان وغموض بعض مواضعه، كما حوت ما يشير لدراسة الرجل للفلسفة وتطويرها لأفكاره، كما تشير مؤلفاته بدرايته الكبيرة بالعلوم الشرعية، وتختلف الآراء في ابن عربي قديماً وحديثاً بين قادح ومداح. انظر، أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ، ج ٢، ص ٢٦٢. وانظر أيضاً آئين بلائوس، ابن عربي حياته ومنهجه، ترجمة د.عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٥ وانظر، د محمد العدلوني الإدريسي، التصوف الأندلسي أسسه النظرية وأهم مدارسه، دار الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ٢٠٠٥م، ص ١٤٧

(٢) سعدى الشيرازي (ت، ٦٠٩هـ) مشرف الدين أو شرف الدين بن مصلح الدين السعدي شاعر فارسي يميل للتصوف، تتلمذ لأبن الجوزي في بغداد (ت، ٥٩٧هـ) وزار دمشق وأماكن أخرى، وهو أحد النجوم اللامعة=

شخصية الدواني وهو الجانب المتعلق بكونه أديبًا ومؤلفًا من الطبقة العالية خاصة في الفارسية، فالدواني له ديوان شعر بالفارسية، وله أيضًا شروح وتعليقات على بعض أبيات حافظ الشيرازي، وعلى كلشن راز للشبستري.

### الدواني الشاعر والأديب الصوفي :

قلنا إن الدواني أهتم بالتراث الصوفي، أهتم به سلوكًا تلقاه عن مشايخه فقد لبس خرقة التصوف وتلقى تعاليمه على يد الشيخ جمال الدين البلياني - كما سيأتي - واهتم به أدبًا تطرب له النفس وتأخذ منه الحكمة والموعظة، والصوفية استخدموا الشعر لتوصيل أفكارهم في لغة جميلة، وقد فعلوا هذا باللغة العربية، والفارسية، وقد شرح الدواني بعض أشعار المشاهير في اللغة الفارسية ونظّم الشعر بها، ولكن مصير هذا الشعر يُحدّثنا عنه الدكتور حسين علي محفوظ رئيس قسم الدراسات الشرقية بجامعة بغداد فيقول: «لا يوجد من شعر الدواني في كتب الأدب الفارسي، إلا أبيات معدودة لا تزيد على ٣٣ بيتًا، أما ديون شعره فقد كان - بخط الخطاط المشهور؛ عين الأعيان الحكيم جعفر الهروي -، ٢٨ ورقة منه لا ندرى أين هي؟ وقد عثرت على نسخة من شرح رباعيات الدواني في خزانة الكلية الشرقية بجامعة ليننغراد. أما هذه المجموعة الفريدة من شعره التي أخرجتها وأكملتها؛ فكل الظن أنها الوحيدة، وهي مُكتتبة سنة ١٠٥٨هـ، نقلًا من خط الحكيم الشاعر نفسه»<sup>(١)</sup>.

= في سماء الأدب الفارسي، له كتاب كلستان «روضة الورد» وديون بوستان «الحديقة» يحمل أعماله كتابات نثرية وأشعار تتم عن ذوق رفيع. انظر سمعي الشيرازي، كلستان روضة الورد، ترجمة محمد الفرائي، الهيئة العامة السورية للكتاب، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠٠٧، ص ٣٠٩.

(١) حسين علي محفوظ، شعر فارسي، جلال الدين دواني متوفى ٩٠٨هـ، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد العراق،

وعندما راجعت كتب الدواني كما ذكرها الدكتور محفوظ وجدت منها العناوين التالية: ديوان دواني، رباعيات جلال الدين الدواني، الرسالة الخلقالية، الرسالة العادلة، الرسالة القلمية، شرح بيت خواجه شمس الدين محمد الحافظ «دوش ديدم كه ملائك»، شرح الرباعيات، وذكر مؤلفي معجم التراث أن رسالة «شرح بيت من أبيات حافظ شيرازي (ف)» «توجد منه نسخ مخطوطة في كوبريلي وغيرها كما أنه نشر هذا المخطوط في طهران ١٣١٩، ١٣٦٩؛ كما يذكر المعجم أن هناك نسخ مخطوطة من رسالة» شرح بيت من أبيات كلشن راز للشبستري<sup>(١)</sup> (ف) وهو أيضًا نُشر في طهران ١٣٤٢هـ<sup>(٢)</sup>؛ حتى الرباعيات نشرت أيضًا هناك<sup>(٣)</sup>. ومن مؤلفات الدواني التي تنبئ عن حسه الأدبي رسالة نثرية ومنظومة

(١) الشيخ محمود الشبستري (ت، ٧٢٠هـ)، سعد الدين نجم الدين محمود بن عبد الكريم الشبستري، شاعر وعارف «ومصوف» إيراني شهير، ولد في آخر القرن السابع الهجري، في قرية شبستر الواقعة شمال تيريز وشمال بحيرة أرومية في إيران، كان مريداً للشيخ بهاء الدين يعقوب التيريزي، سافر إلى مصر وبلاد الشام والحجاز، وكان الشيخ محمود سنياً أشعرياً، ودرس العلوم المعقولة والمتقولة، تزامن ميلاده مع ازدياد قوة المغول في إيران، حيث شهدت المرحلة نوعاً من الفوضى الفكرية، توفي الشبستري عام ٧٢٠هـ وهو في ريعان الشباب، عن عمر ناهز ثلاثاً وثلاثين سنة، كان كتاب «كلشن راز» أو «جلشن راز» هو خلاصة جامعة لعقائد الصوفية، تأثر بالشيخ محيي الدين بن عربي والشيخ أحمد الغزالي (ت، ٥٠٥هـ)، انظر معصومة روح الله، الفكر الفلسفي العرفاني عند الشيخ محمود الشبستري، دار روافد للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣٤هـ ص ٢٠١٥، ص ١٠.

(٢) وقفت على نسخة من هذا المخطوط فوجدته يشرح قوله: «تفكر فتن از باطل سوى حق..بجزو اندر بد يدن كل مطلق»

(٣) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)، ج ٣، ص ٢٦١٧.

في غاية الجزالة تعرف بـ «حُنين الحزين» مُحلاة بأبيات كثيرة من الشعر تصل إلى تسعين بيتاً، أولها:

«سلام رسيل الشوق ملء الأضالع... سلام حليف الوجد في قلب نازع»

إلى تمام تسعين بيتاً ثم النثر اللطيف والنظم أيضاً إلى آخر الرسالة البالغة قرب سبعائة بيت... ومن نثره فيه قوله [ديني ديني القرشبي].. ومذهبي كما قال الشيخ القشيري:

شيثانٍ من يعزُّني فيهما فهو على التحقيق مئي برِّي  
حُبُّ أبي بكرٍ إمام التقي ثم اعتضادي مذهب الأشعري  
على الله في كل الأمور توكلِّي وبالخلفاء الراشدين توشلي  
عتيقٌ وفاروقٌ وزبيدٌ ومحمَّدٌ  
وعثمانٌ ذو النورين والمرضى عليّ<sup>(١)</sup>

ويظهر من ذلك أن الدواني كان أدبياً شغلته الفلسفة وعلم الكلام، ولكنه وجد متنفساً لهذه الميول الأدبية في أشعاره الخاصة، أو شروحه على روائع الشعر الفارسي لمتصوفة إيران، ومن مؤلفاته التي ذكرها التهراني شرح رباعياته لقيصر الروم<sup>(٢)</sup> والمقصود به السلطان العثماني.

#### مناظرات الدواني وخلافاته الفكرية:

اتسمت شخصية الدواني بالتوازن وعدم التعصب، كما اشتهر بالإنصاف، ولكنه

(١) آقا بزرگ تهراني، للريعة إلى تصانيف الشيعة، اسماعليان قم كتابخانه اسلاميه تهران، ج ٧، ص ٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٩٧.

رغم هذه الأوصاف التي هي من نتاج التدين الصحيح والفكر الصوفي من جانب والفلسفي من جانب آخر كان له مواقف ثابتة، وآراء في العلوم والفكر والتوحيد لم تُعجب بعض مُعاصرة، ومن جاء بعده، ولكنه تمسك بأرائه ودافع عنها بحماسة فكرية بالغة، وأبان هذا أن الدواني يتمتع بأصالة فكرية ودقة نظر جذبت إليه الإنظار في حياته وبعد مماته وقد اشتهر ذلك الخلاف الكبير بين جلال الدين الدواني، وبين صدر الدين الدشتكي الشيرازي<sup>(١)</sup>، وقصة الخلاف الفكري بينهما تعود لموقف كليهما

(١) صدر الدين دشتكي الدشتكي (٨٢٨-٩٠٣هـ) محمد بن منصور بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن إسحاق الحسيني، صدر الدين أبو المعالي الدشتكي الشيرازي الشافعي، أحد كبار العلماء بالحكمة والإلهيات. ولد في شعبان سنة ثمان وعشرين وثمانمائة. وتلمذ في العلوم الشرعية على والده، وعلى ابن عمه نظام الدين أحمد بن إسحاق بن محمد، وفي العلوم العقلية من الحكمة والكلام على السيد مسلم الفارسي، وفي الفنون الأدبية على ابن عمته السيد حبيب الله. وأولع بالفلسفة والمنطق، فمهر فيها. ودرس، ويحث، وألف. واشتهر بقباليته في الجدل والمناظرة لما تمتع به من قوة في الحجّة، وتوقّد في الذهن، وسعة في العلم والمعرفة. وقد جرى بينه وبين معاصريه كقوام الدين الكرمانلي - الذي يُعدّ من كبار تلامذة الشريف الجرجاني - مناظرات حافلة، كان المجلي فيها دائماً، ويُقال أنّ الفيلسوف المتكلم جلال الدين محمد بن أسعد الدواني كان لا يرى من نفسه الكفاية لمعارضته، ومع ذلك فقد خاضها معاً - وعبر مؤلفاتها - نقاشاً وجدلاً واسعاً، استمر قائمين في الحياة الفكرية - حتى بعد وفاتها - لسنوات طويلة، وذلك من خلال عقد الدراسات المقارنة بين آراء كلّ من هذين العالمين الكبيرين. وقد شكّلت آراء ويحوث صاحب الترجمة (مع آراء ولده منصور) في حقل الحكمة والكلام مدرسة ذات ملامح خاصة، أطلق عليها المدرسة الدشتكية. وللمترجم تلامذة كبار، منهم، ولده الحكيم المتكلم غياث الدين (الثاني) منصور الدشتكي، والحكيم المتكلم شمس الدين محمد بن أحمد الحفري (المتوفى ٩٤٢هـ)، ونجم الدين محمود بن محمد النيريزي. وله مؤلفات عديدة، منها، حاشية على «شرح تجريد العقائد» في الكلام لعلاء الدين القوشجي (خ) تُعرف بالقديمة، حاشية أخرى على شرح التجريد المذكور (خ) تُعرف بالجديدة، إثبات الواجب (خ)، رسالة في الصفات، رسالة في علم الباري، حاشيتان (القديمة والجديدة) على «شرح المطالع» في المنطق لقطب الدين محمد بن محمد الرازي، رسالة في الجواهر بالفارسية، حاشية على «الكشاف» في التفسير للنزحشري، وتعليقات على «التيسير» في فقه الشافعية، وغير ذلك. استشهد في صبيحة يوم الجمعة =

من كتاب الشرح الجديد للعلامة القوشجي على كتاب تجريد العقائد لنصير الدين الطوسي وكذا على شرح المطالع أيضًا وغيرهما، وقد ألف الدواني حاشية على كتاب القوشجي، وكان كتاب القوشجي حديث التأليف، وبمثابة إنجاز كبير من شخصية لها شهرة في هذا الوقت في دراسات علم الكلام الفلسفي، وعلى إثر إخراج الدواني حاشيته على الكتاب، وقد عُرفت - بعد ذلك - بالحاشية القديمة، تعقبه السيد صدر الدين الدشتكي بإصدار حاشية على الكتاب المذكور تعرض فيها لنقد آراء الدواني في حاشيته القديمة، فأخرج الدواني حاشية جديدة وأسماها «تجريدات الغواشي، وتشيدات أحكام الحواشي»<sup>(١)</sup> يرد على انتقادات صدر الدين الدشتكي، فألف الدشتكي حاشية ثانية لنقد رد الدواني.

وبعد فترة أخرج الدواني حاشية ثالثة وهي المسماة «بالحاشية الأجد» تعقب فيها ردود صدر الدين الشيرازي الدشتكي، وأرجع أسباب الخلاف إلى انتشار وذبوع الحاشية القديمة بين طلاب العلم مما أنبض عرق العصبية والحسد في بعض أهل شيراز ممن ولع بإيراد الشبهات والمناقشات المشتملة على المشاكسات<sup>(٢)</sup> ولم يُسمى الدواني الشخص المقصود هنا، لكن الجميع كان يعرف أنه صدر الدين الدشتكي

= الثاني عشر من شهر رمضان سنة ثلاث وتسعمائة بيد التركمان. انظر، اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، معجم طبقات المتكلمين، تقديم وإشراف جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٤هـ، ج ٣، ص ٣٤٧.

(١) جلال الدين الدواني، الحاشية الأجد، ميكرو فيلم مكتبة الاسكندرية عن المكتبة البريطانية، مخطوط رقم ٧٥٢، لوحه رقم ٥.

(٢) جلال الدين الدواني، الحاشية الجديدة، مصورات مكتبة الاسكندرية عن المكتبة البريطانية، مخطوط رقم ٧٥٢، لوحه رقم ٣.

الشيرازي، ثم صمت الخلاف بموت صدر الدين في ٩٠٣هـ، والدواني بعد ذلك بسنوات، وإن كان قد تجدد بصورة أخرى فيما بعد على يد غياث الدين منصور بن صدر الدين دشتكي، والملا ميرزا جان باغنوي (ت: ٩٤٤ هـ)<sup>(١)</sup>، وميرزا جان كان تلميذا لجلال الدين الدواني كما صرح هو نفسه في شرح إثبات الواجب وليس كما ظنه الزركلي معاصراً له فقط، وقد طالعت مخطوطاته على شرح اثبات الواجب وعلى الحاشية القديمة للتجريد فوجدته متبعا لأثار شيخه الدواني مدافعا عنه وإن كان قد يخالفه أحيانا<sup>(٢)</sup>، أما مؤلفات غياث الدين منصور الدشتكي فهي منشورة بايران وتتضمن ردودا مشهورة على جلال الدين الدواني مثل كتاب «إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور» وهو رد على شرح الدواني المسمى «شواكل الحور في شرح هياكل النور للسهروردي» وقد نشرت «دنشكاه تهران» - جامعة طهران - مجموع اعمال غياث الدين الدشتكي ومن هذه الأعمال «تعليقات على الشرح الجديد

(١) قال الزركلي في ترجمته، «حبيب الله، المشتهر بملا ميرزا جان الباغنوي الشيرازي الاشعري الشافعي (١٠٠٠ - ٩٤٤ هـ - ١٥٣٧ م)، متكلم أصولي منطقي. نسبته إلى (باغنو) محلة بشيراز. كان معاصرا لبلديه جلال الدين الدواني (المتوفى سنة ٩١٨) وصنف (حاشية - غ) في دار الكتب المصرية (٢١٨٤٤ ب) على رسالة الدواني (إثبات الواجب القديم) و(حاشية - غ) في دار الكتب أيضا (٢٣٤٧ و) على (شرح حكمة العين) في الاخليات والطبيعيات، للقزويني، و(حاشية - غ) في الصادقية، على شرح العضد. ومن كتبه (نموذج الفنون) و(الردود والنقود) علقه على (شرح المختصر العضدي) في الاصول و(تعريف العلم - غ) رسالة في الهند، و(حاشية على إثبات الوجود - غ) في بغداد و(حواش في المنطق والمعاني والبيان).  
قالوا، وكان آية في توقد الذكاء» انظر الزركلي (خير الدين)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط ٦، ١٩٨٤، ج ٢، ص ١٦٧.

(٢) ميرزا جان باغنوي، شرح رسالة اثبات الواجب، مكتبة شوراي مل، ايران، مخطوط رقم، IR34821، لوحه رقم

للتجريد» وهى نقد لاذع ضد جلال الدين الدواني<sup>(١)</sup>.

وقد ترجم لنا الخونسارى نصًا هامًا عن أبى القاسم بن أبى حامد الكازرونى (ت: ٩٦٦هـ) يبين طبيعة الرجلين، وشهرتهما، واهتمام الناس بهذا الخلاف العلمى فى ذلك الوقت، فيقول أبو حامد الكازرونى فى كتابه «سُلم السموات»: «وجرت بينه وبين حضرة الأمير صدر الدين محمد مناظرات ومباحثات فى دقائق مباحث الحكمة والكلام غيبة وحضورا، ولذا استقصينا النظر فى تلك المطالب العالية، وخصوصا ما تعلق منها بالامور العامة من الشرح الجديد على «التجريد» للمولى على القوشجى. فكتب حضرة المولى فى هذا البين ثلاث مرّات على الشرح المذكور حواشى وتعليقات، وقد صار فى هذه الأعصار حاشيته القديمة بين طلبة الأمصار بمنزلة الشمس فى رابعة النهار.

والإنصاف أنّ تحقيق المباحث المتعلقة بالوجود، والعدم، والوحدة، والكثرة، والوجود، والإمكان، والعلىة، وسائر الامور العامة كما وقع فى الشرح المزبور والحواشى المتعلقة به لم يتفق إلى الآن فى واحد من مصنفات المتأخرين، ونظر حضرة المولى فى أكثر تلك المباحث إلى كلمات الأمير صدر المذكور، ومهما يذكر اسمه الشريف فى شىء من المواضع يذكره مع رعاية التعظيم، والتبجيل، وكان إزدحام الطلبة عنده أكثر منه عند الأمير صدر المذكور بكثير، ولكن طريقة المير كان أشبه بطريقة الأقدمين من الحكماء، وأهل الإشراف كما ذكره بعض أفاضل المتأخرين. ويستفاد من تتبع كلماتها أنّ النسبة بينها كالنسبة بين الفارابى، وشيخنا الرئيس مع

(١) غيات الدين دشتكى، مصنفات غيات الدين دشتكى منصور حسينى دشتكى، تحقيق واهتمام عبد الله نورانى،

أفلاطون الإلهي وأرسطا طاليس حيث إنّ مدار إفادات المولوى على الاستكشاف والتفصيل والتتفير بخلاف حضرة المير فإنّ غالب اعتياده على الحدسيّات ويكتفى بالإشارات الموجزة واللطائف من العبارات كما نقل بعض الأفاضل أنّ في بعض أيامها الطريفة انعقد في الجامع العتيق بمدينة شيراز المحروسة مجلس عظيم لتشخيص ماهو الأوثى بالصواب والأبعد من المين من كلمات دينك العلمين الإمامين وكان جمهور فضلاء فارس المحروسة أيضا حاضرين هناك، فلمّا طال الكلام بينهما واشتدّ وتجاوزت المناظرة والجدل بينهما سبيل الحدّ التفت جناب المولوى إلى حضّار المجلس وقال: إنّ مثل حضرة المير كمثّل طائر في الهواء يطير، وأما أنا فلا بدّ أن أمشى بالعصاء القصير فيعسر لى من أجل ذلك مع جنباه المرافقة في المسير. ثمّ قام فترقّ المجلس، وبقي الأمر كما كان<sup>(١)</sup>. وذكر أقا بزرك في طبقات اعلام الشيعة أنّ مؤلفات الدواني كانت: «معرضا للجدل والمناقشات بين مدرسته ومدرسة الدشتكى وتلامذتها حتى اواسط القرن الحادى عشر،.. وقام تلامذة المدرستين الدواني والدشتكى بعدهما كلّ يدافع عن أستاذه ومكتبه، حتى جاء ملاً صدرا الشيرازى(م ١٠٥٠) وأبدل الفلسفة النورية السهرودية بالفلسفة الوجودية والحركة الجوهرية. وهذا وان لم يزد في الحقيقة شيئا على تبديل كلمة «النور» ب«الوجود» ولكتها عاشت حتى عصر النهضة الحديثة والتجديد الأروپى في ايران»<sup>(٢)</sup>.

(١) محمد باقر موسى غونسارى، روضات الجنات فى احوال العلماء والسادات، مؤسسة اسماعيليان، الطبعة الأولى،

طهران، ١٣٩٠هـ ج٢، ص٢٤٣.

(٢) آقابزرگ تهرانى، محمدحسن - منزوى، على نقى، طبقات اعلام الشيعة، داراحياء التراث العربى، الطبعة

الأولى، بيروت، ١٤٣٠، ٢٠٠٩، ج٤، ص٢٢١.

## سلاطين عرفهم الدواني وعاصرهم :

يمكننا أن نحدد مجموعة من الحكام عاصرهم الدواني وكان له صلة بهم بشكل من الأشكال، وكان من الطبيعي حصول هذا الإختلاط بحكم ظروف الوقت التي فرضت على الدواني التعامل مع هؤلاء السلاطين والاتصال بهم، والذي يقرأ مقدمات كتب ورسائل الدواني ويجد أنه قلما خلت رسالة من الإهداء والوسم بسمة سلطان ما، كما نجد مدحاً مُملأ أحياناً، وفيه من المبالغة ما تنبوعه الأسباع في أحيان أخرى، ولكننا في الحقيقة بعد معرفة ظروف العصر وتقلباته أرى عذر الدواني على هذه المبالغات التي أضطرت لها بحكم طبيعة العصر والذي كانت إحدى سببته الشئ على الحكام والتزلف لهم، وقد أتمم العصر بكثير من حوادث الجور والصراع على السلطة بحيث كان من الطبيعي أن يسفك الإبن دم الأب، والأب دم الأبن من أجل السلطة، وقد كان هؤلاء الحكام بقايا العنصر المغولي البربري، ورغم انتسابهم للدين الحنيف إلا أن أخلاق العديد منهم كانت مجافية لروح الدين وتعاليمه، وفي نفس الوقت لا يكاد العالم ينتفع بعلمه إلا بالإتصال بهم، والتماس إجراء الأرزاق أو وقف الأوقاف على مدارس العلم، بحيث ينتفع بهذا المدرس والطالب، ولذلك اعتقد أن الدواني كان مُضطراً لهذا المدح الذي أصبح كتعويذة لاستخراج الخير وحقوق طلاب العلم منهم وكما يقول المتنبي في بعض أبياته:

وشعر مدحت به الكركدن \*\*\* بينَ القَرِيضِ وَبَيْنَ الرُّقَى<sup>(١)</sup>

(١) الكركدن ذكر ابن الأعرابي أنه دابة أصغر من الغيل له قرن واحد، والمقصود أن المتنبي يعتذر عن غلوه في مدح كافور مع أنه لا يستحق ذلك ويشبهه بوحد القرن في غلظة جسمه وعقله، ويقول أبو الطيب، بين القريض وبين الرقى كأنه ممزوج منهما؛ أي، «أردت خديعته به». انظر، أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، اللامع =

وينوه الدواني عن أهمية المال فيقول: «ومن الواضح أن الاحتياج إلى المال في تدبير المعاش مدخل عظيم في إظهار الفضيلة أيضًا، كما هو قى صحيفة حضرة سليمان على نبينا وعليه السلام من أن الحكم مستيقظة مع الثرى ونائمة مع الفقير. فعندما لا يكون للعالم دينار لا يمكن أن ينتزع الخلق منه، بل أنه هو نفسه أيضًا وبسبب التوجه إلى المصالح الضرورية يتأخر عن الكمالات المتعددة»<sup>(١)</sup>.

وقد نقلت هذا الرأي للدواني بنصه لأن البعض ذكر هذا الرأي في ترجمة الدواني على سبيل أنه شاذ فكيف يقرن ضرورة العلم إلى المال، ويجعل قدر الرجل بالعلم ثم يجعل قدر العلم بالمال، ويبدو لي أن الدواني أراد التنبيه على أهمية المال في حياة العالم فكيف يطلب العلم دون مال، وكيف يُعلم دون أن يكون له مال يحافظ به على هيئته ويقضى به أغراضه، فقدر العلم بالمال لا يعنى بالبدية أن من لديه مال يكون علمه أحق بمن ليس لديه، بل يعنى أن من لديه مال تظهر آثار جودة علمه لأنه متفرغ لطلبه بما لديه من مال، وتكون إفادته للطلاب أكثر بما ينشر لهم داخل المدارس، وقد كانت عادة التعليم ذلك الوقت أن يلجأ الطلاب للمدارس التي توفر لهم قدرًا من تكاليف المعيشة، وبهذا يتضح معنى البيت، أى أن العلم يُكتسب وينتشر أيضًا بالمال وبهذا يكون قدر العلم بالمال. ولهذا كان يقول شعراً

- إتضح لي بالتجربة آخر الأمر أن... قدر الرجل بالعلم وقدر العلم بالمال»<sup>(٢)</sup>.

= العزيمي شرح ديوان المتنبي، تحقيق، محمد سعيد المولوي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة، الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ص ٤٣.

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ٦٨.

(٢) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، المصدر نفسه، ص ٧٠.

ومن هؤلاء السلاطين الذين عاصرهم: السلطان يوسف بن جهانشاه من سلاطين قراوينلو وقد فوض هذا السلطان منصب الوزارة إلى الدواني، وقد تقلده الدواني لفترة بسيطة في شبابه، ثم استعفى سريعا من هذا المنصب، ويبدو أنه رأى عقم العمل بهذا المجال الذى تسوده النزاعات والمؤامرات فرأى أن ينأى بنفسه عن هذه الحياة<sup>(١)</sup>.

- حسن بيك بهادرخان ٨٧٠ - ٨٨٢هـ، ذكره الدواني في مفتتح أخلاق جلالى بالإسم الصريح ثم دعا له بطول البقاء ودوام عدله، وذكر أن الكتاب ألف لأجل أبنة السلطان الذى يرجح الدكتور محمد صادق فضل الله أنه السلطان خليل الذى حكم فى ٨٨٣هـ..، ومن خلال المقدمة الضافية والحافلة بالثناء على هذا السلطان، والتي تناولت تكهن أئمة الكشف والمنجمين بعلو قران حسن بيك، وكذلك الإخبار الغيبي بعلو دولته وارتفاع أمره، وقد ظهرت دولته وسادت فى بضع سنين وهذا دليل النجابة والقال الحسن، ويتوقع الدواني أن دولة السلطان حسن ستعم الربيع المسكون وستبأهى بصورة السلطان وإسمه وجوه الدنانير ورؤوس المنابر، ثم تحدث الدواني عن نجابة ولد السلطان، الذى تميز بقوة الشباب وتدهير الشيوخ، وذلك من الرزق الحسن<sup>(٢)</sup> وفى مؤلفات الدواني رسالة بعنوان «عرض نامه = عرض لشكر أوزون حسن (فارسي)»<sup>(٣)</sup>.
- السلطان يعقوب بهادرخان بايندرى، أهدى له الدواني رسالة إثبات الواجب

(١) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٦٣.

(٢) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى، ص ٢٧.

(٣) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ «التراث الإسلامى فى مكتبات العالم»، ج ٤، ص ٢٦١٩.

الأولى، وتولى الدواني منصب القضاء في عهده فقد استدعاه السلطان المذكور إلى تبريز وفوض له منصب قاضي قضاة بلاد فارس، وقد استعفى الدواني من هذا المنصب بعد فترة منصرفاً إلى وظيفته المحببة المقدسة في البحث والتدريس والتأليف<sup>(١)</sup> ومن المحتمل أن تكون مدة مكوثه في القضاء قد طالت لأن السخاوي يقول: «واستقر به السُّلْطَانُ يَعْقُوبُ فِي الْقَضَاءِ»<sup>(٢)</sup>.

- السلطان خليل بايندرى، الذى أهدها الدواني أخلاق جلالى، وتحدث عن اهتمامه بالعلوم كما في مفتتح أخلاق جلالى.
- السلطان محمود الكوجراتى أهدها الدواني «أنموذج العلوم» في ٩٠٧هـ حسب ما أورده علي الرضا قره بلوط في معجمه، وشكا في أوله ضيق ذات اليد والقروض والأمراض الجسمانية ويقال انه زار الهند بدعوة منه، وكتب له كتاب رساله «تحقيق در عدالت» بالفارسية.
- السلطان أبو الفتح بايندرى، وهو آخر من عاصره الدواني، وقد كتب له رسالة تفسير سورة الإخلاص، وتشير المصادر أن الدواني كان على موعد مع أبي الفتح الذى وصلت سلطته إلى شيراز فأخذت الصراعات إلى حين وقت أن كانت البلاد قد وصلت لمرحلة خطيرة من الفوضى والإنقسام، وقد قرر الدواني العودة إلى دوان في نهاية حياته فلما أقرب من جسر أيكينة وافته المنية فأرسل السلطان أبو الفتح المذكور من تولى تشييع جثمان الدواني إلى بلدته

(١) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٦٤.

(٢) شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٢هـ.

حيث دفن رحمه الله<sup>(١)</sup>.

وذكر محمد صادق فضل الله: أن الدواني أقام علاقات جيدة مع عشرة سلاطين عد منهم فضل الله: السلطان يوسف بن جهانشاه، والسلطان حسن بيك بايندرى، والسلطان خليل بايندرى، والسلطان يعقوب بايندرى، والسلطان بايندرى، والسلطان رستم بايندرى، والسلطان أبو الفتح بايندرى<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أيضًا أن الدواني أهدى للسلطان العثماني بايزيد الثاني كتابًا في شرح بعض الرباعيات في التصوف باللغة الفارسية وتوجد منه نسخ بمكتبات نور عثمانية، وكوبريلي، ونُشر في لاهور سنة ١٩٩٠<sup>(٣)</sup> وتوجد نسخة مخطوطة في المجموع رقم ١٨٩ بمكتبة الاسكوريال تحت عنوان «صورة مكتوب أرسله جلال الدين الدواني إلى سلطان الروم بايزيد خان بن محمد خان العثماني». ومن الواضح أن هناك اتصالًا تم عبر إهداء الكتب والرسائل بين بايزيد خان وربما غيره أيضًا من سلاطين ال عثمان وبين مُتكلّم شيراز وفيلسوفها جلال الدين الدواني.

#### رحلات الدواني:

تعددت رحلات الدواني وتعددت أسبابها، منها خروجه لطلب العلم كخروجه من قريته إلى محلة كازرون - التي كان والده إمامًا للجامع المُرشدى بها- ثم الانتقال منها إلى شيراز وهي المدينة الكبيرة التي يجتمع إليها أهل إقليم فارس والمناطق

(١) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٧١.

(٢) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، المصدر السابق، ص ٦٣.

(٣) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)، ج ٤، ص ٢٦١٧.

المجاورة، وقد قلنا أنه طلب العلم فيها رغم فقره المدقع في سنواته الأولى، وبعد أن استوطن شيراز صار يسافر منها إلى بقاع مختلفة كما تدل على ذلك رسائله وكتبه التي كُتبت كثير منها خارج شيراز، أما أسباب هذه الرحلات فلعل بعضها كان رحلات دينية لزيارة العتبات المقدسة في كربلاء وهو سلوك توافق عليه السنة والشيعية في ذلك الوقت، وقد كتب الزوراء بعد رؤية رآها على شاطئ دجلة قرب بغداد أثناء هذه الرحلة كما سيأتي عند الحديث عن مؤلفاته.

وكانت بعض الرحلات بهدف مقابلة بعض السلاطين، وبعضها بسبب ضيق الحال والإضطرابات في شيراز، فالدواني كتب العقائد العضدية ببلدة جرون، كما في نسخة برنستون<sup>(١)</sup>، بينما يقول محمد صادق فضل الله نقلاً عن «شرح زندكاني» أن الدواني في عام ٩٠٦ كان حياً في ناحية لار ويندر جرون، وكان يعيش وسط حالة من الإضطراب السياسي<sup>(٢)</sup>، كما كتب شرح سورة الكافرون في جرون التي أخطأ البعض في تحقيق لفظها ومكانها<sup>(٣)</sup>، وجرون كما تحدث عنها ابن بطوطة هي عاصمة هرمز

(١) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، مخطوط بمكتبة جامعة برنستون رقم ٢٢٩٢، رقم الاستدعاء على موقع الجامعة ٧٢٤٤٣٩٧٩ لوحة رقم ١٠٦.

(٢) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٧٠.

(٣) ضبطها الدكتور عادل محمود محمد في تحقيقه لسورة الكافرون للدواني بـ «خزون» على أنها ناحية من خراسان وفق ما نقله عن أبي الفتح نصر بن عبد الرحمن بن اسماعيل السكندري، في كتاب الأمكنة والمياه والجبال، ومعجم البلدان، وهو خطأ واضح ففي النسخ المحققة والمخطوطة جرون، وهي مدينة جزيرة هرمز، ويؤيد ذلك أن الدواني كتب شرح العقائد العضدية في نفس العام ونفس المكان، كما أن الدواني أشار في تفسير سورة الكافرون أنه كتبها في «بعض جزائر جرون» وخرسان التي يشير إليها الدكتور ناحية في اليابسة وليست بها جزائر ولعل الدكتور أن جرون ليست مذكورة في كتب البلدان بهذا الاسم، فأحياناً يشار لها بجيرون =

الجديدة، أما هرمز القديمة فهي مدينة على ساحل المضيق المعروف، وكانت تسمى «موغ استان»، ولكنها خربت وقل سكانها في القرن الثامن الهجري، وقبالة هذه المدينة جزيرة في البحر تسمى هرمز أيضًا وعاصمة هذه الجزيرة هي بلدة جرون يقول عنها ابن بطوطة: «وصلنا إلى هرمز الجديدة، وهي جزيرة مدينتها تسمى جرون، بفتح الجيم والراء وآخرها نون، وهي مدينة حسنة كبيرة لها أسواق حافلة وهي مرسى الهند والسند، ومنها تحمل سلع الهند إلى العراقيين، وفارس وخراسان، وبهذه المدينة سكنى السلطان، والجزيرة التي فيها المدينة مسيرة يوم»<sup>(١)</sup>.

وقد كتب الدواني بها بعض كتبه ورسائله المهمة واستقر بها بعض الوقت، كما أجتاز الدواني بقاشان أو كاشان<sup>(٢)</sup> وكانت تشهد توسعًا في عهد البائندرية، وكذلك كان الدواني في هرمز سنة ٨٧٢هـ واعتقد أنه في هذا الوقت كانت هرمز القديمة مازالت عامرة ونزل بها وكتب شرح هياكل النور بها وتحديدًا في الزاوية المظفرية التي بناها «السلطان السعيد ابن المظفر جهانشاه»<sup>(٣)</sup>.

= وأحيانًا بهرمز، لكن أوضح تفصيل عنها ما كتبه ابن بطوطة عند ذكر سلطان هرمز. انظر عادل محمود محمد، تفسر سورة الكافرون للعلامة جلال الدين الدواني، مجلة كلية الإمام الأعظم، المجلد العدد ٩، الصفحات ٩١-١٤٩، ٢٠١٠، ص ١٠٩.

(١) محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي المعروف بـ «ابن بطوطة»، رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ١٤١٧ هـ، ج ٢، ص ١٤٠.

(٢) ورد ذكر المدينة في مفتاح رسالة خلق الأعمال انظر، وانظر أيضًا جلال الدين الدواني، رسالة خلق الأعمال ضمن مجموع الرسائل المختارة، تحقيق د سيد أحمد تويسركاني، مكتبة الأمام أمير المؤمنين علي، عليه السلام، أصفهان، ٢٠٠٠، ص ٦٧.

(٣) الزركلي (غير الدين)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط ٦، ١٩٨٤، ج ٦، ص ٣٢.

كما أنهى الدواني رسالة الزوراء بتبريز وتولى بها القضاء لفترة على عموم إقليم فارس، ونجد في ترجمة معين الدين الميبدي تلميذ الدواني أنه «صحب أستاذه الدواني إلى تبريز، فناظر بها أبا إسحاق التبريزي، وبقي فيها الميبدي إلى أن قلده السلطان يعقوب آق قويونلو القضاء بيزد، فانتقل إليها وباشر بها مهاته»<sup>(١)</sup>.

كما ينتقل الدكتور محمد صادق عن «شرح زندكاني» أن جلال الدين الدواني سافر إلى هرات من بلاد الأفغان، ثم سافر للهند حيث كان موضع حفاوة من الملوك والعلماء، وسافر إلى العراق وكيلان، وكتب هناك بطلب من علمائها رسالة إثبات الواجب<sup>(٢)</sup>، ويوضح من هذا أن الدواني تنقل بين كثير من البلاد وأنه كان يُدرّس أثناء هذه الأسفار وفي البلاد التي أستقر بها كما يدلنا على ذلك قصة تدريس حكمة الإشراق في أثناء سفره وكان الحسن الفتال النجفي<sup>(٣)</sup> قد قرأ كتاب «حكمة الاشراق» عليه، وطلب منه تدوين ملاحظاته التي قررها في أثناء الشرح على الكتاب المذكور.

### عمل الدواني ووظائفه :

كان أول عمل تقلده الدواني بعد تحصيله العلمي هو التدريس في شيراز بمدرسة

(١) اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، معجم طبقات المتكلمين، تقديم وإشراف جعفر

السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٤هـ، ج ٣، ص ٢٨٦.

(٢) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٦٤.

(٣) الحسن بن عبد الكريم الفتال، جمال الدين النجفي أحد كبار الامامية. كان حياً قبل ٨٩٧ هـ وقد حدد مولف

موسوعة طبقات الفقهاء هذا الشخص بكونه تلميذ الدواني الذي قرأ عليه «حكمة الإشراق» وهو الذي طلب منه تأليف الزوراء، انظر، اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق، موسوعة طبقات الفقهاء، اشراف، جعفر

السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، طبعة، الأولى، قم، ١٤٢٠ هـ، ج ٩، ص ٩٦.

الأيتام<sup>(١)</sup> ولأن علاقات الدواني بالسلطة كانت تتسم بالحدز كما يقول محمد صادق فضل الله، فقد تولى الدواني الوزارة واستعفى من هذا العمل بعد فترة قصيرة في سنوات شبابه الأولى، في زمن يوسف بن جهانشاه من سلاطين قرا قوينلو، وكأنه قد رأى أن هذا المجال لا يناسبه، وأن سياسة وقته عقيمة لا فائدة منها ثم واصل التدريس في مدرسة الأيتام بشيراز، ثم تولى جلال الدين الدواني منصب القضاء أو بالتحديد قاضي قضاة فارس على عهد السلطان يعقوب بايندرى، ولكنه لم يستمر فيه فقد أستعفى منه لاحقاً، وعاد لوظيفة التدريس، والتأليف<sup>(٢)</sup>، وبهذا تكون الأعمال التي مارسها الدواني في حياته هي الوزارة، والقضاء، أما عمله الرئيسي فهو التدريس، وكان جلال الدين قد مرض مدة كبيرة، وترك التدريس هذه الفترة، وأتاب مكانه في التدريس المولى مظفر الدين علي الشيرازي، وهو أحد تلاميذه وزوج ابنته، وسيهرب هذا التلميذ لاحقاً إلى بلاد الروم «تركيا» فراراً من تدهور الأوضاع في شيراز ومن تجبر الدولة الصفوية على السنة<sup>(٣)</sup>.

#### طلب العلم:

نشأ جلال الدين الدواني في إطار رعاية علمية من أبيه «أسعد بن محمد بن عبد الرحيم بن علي الصديقي»، وكان الدواني يلجأ في شبابه المبكر للدراسة والإطلاع

(١) جلال الدين الدواني، سواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق، محمد عبد الحق، ومحمد كوكن، شركة بيت الوراق للنشر المحدود، الطبعة الأولى، بغداد، ٢٠١٠، ص ٣٨.

(٢) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٦٣.

(٣) انظر طاشكيري زادة، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ/

متفردًا في جبل عالٍ مشرف على قرية دوان، ومكسو بالخضرة ضمن مناظر خلابة تميز بها موطنه، وقد كان يلجأ إلى غار أتخذَه للمطالعة والكتابة مازال حتى اليوم يسمى بـ «غارمولي جلال» كما أسلفنا وبدون شك فإن هذه المرحلة بقيت مؤثرة في حياة الدواني، ثم أنتقل الدواني إلى شيراز لاستكمال دراساته العلمية، ورغم الفقر المدقع الذي لازمه في هذه الفترة استمر الدواني في دراساته على أساتذته وبلغ شظف العيش به أنه لم يكن باستطاعته شراء زيت لسراجه، مما كان يدفعه للجوء للقراءة على ضوء المصابيح المضاءة في مسجد شيراز العتيق<sup>(١)</sup> ولعل هذا يوضح أن الدواني كان قارئًا نهمًا محبًا للإطلاع، وهذا جزء رئيس في علومه. وتعددت قراءات الدواني فنحن نجد في مراجعه المذكورة في كتبه تنوعًا كبيرًا، فهناك كتب التفسير والحديث السنية المشهورة، وكتب التصوف بمختلف مدارسها، وكتب الحكمة والفلسفة، ومع أن مزاج الدواني يميل للتفلسف نجد ذكر لكتب ابن تيمية وبعض الحنابلة، وهذا كله يشي بتنوع ثقافته واتساع دائرة اطلاعه. ولكن يبقى دور أساتذته ومعلميه مهمًا في تكوين شخصيته العلمية والروحية، وهذا يدفعنا لتجلية هذه النقطة الغامضة حتى الآن، والتي لم يتكلم عنها أحد بتوسع ودقة.

### شيوخ الدواني وأساتذته:

أشار الدواني إلى شيوخه في مفتتح رسالته «أنموذج العلوم» كما أشار لهم في رسالة «إجازات نامه» التي لا تزال مخطوطة إلى الآن، أما في رسالة «أنموذج العلوم» فيذكر: أنه سيقدم بين يدي كلامه مشايخه العظام، وأساتذته الأعلام، «فإنهم الآباء

(١) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٥٧.

الروحانية، وهم مظاهر لإعداد الصورة الحقيقية الإنسانية من الكمالات النفسانية، وقد قال بعض الحكماء: حق الأستاذ أوكد من حق الوالد، فإن الوالد وسيلة فيضان صورة الإنسان، والأستاذ وسيلة التحقق بحقيقة كمال الإنسان<sup>(١)</sup>. وقد شرع الدواني في ذكرهم وكان والده هو أول معلم له، ويظهر أن معظم ثقافة الدواني الدينية والفكرية الأولى كانت بتأثير والده، لأن الدواني يؤكد أنه «أول مشايخه» ويتمثل الدواني في والده قول الشاعر:

وهوأكَّ أول ما عرفْتُ من الهوى... وما الحُبُّ إلا للحبيبِ الأول.

ثم ثنى الدواني بذكر باقي مشايخه الذين قابلهم وتبرك بهم، وأغلب الذين ترجموا للدواني ومنهم السخاوي وهو من معاصريه لم يذكروا من شيوخه إلا «المحيوي اللاري» و«حسن شاه البقال»<sup>(٢)</sup> كما أن خواندا مير وهو مصدر فارسي لم يذكر سوى «حسن شاه بقال» و«كوشكناري»<sup>(٣)</sup> و«همام الدين كليباري»<sup>(٤)</sup>، و«صفى الدين

(١) جلال الدين الدواني، أنموذج العلوم، ضمن مجموع ثلاث رسائل، تحقيق د. السيد أحمد تويسركاني، بنباد بئرو شهاي، مشهد، ١٤١١هـ، ص ٢٧٤.

(٢) هو حسن شاه البقال العجمي (ت، ٩٠٥هـ) له شرح القصارى في التصريف وقيل انه شاعر. من آثاره أيضاً، شرح حكمة العين. «فيكون ذا اهتمام بالحكمة أيضاً وقد رأيت السخاوي في الضوء اللامع يذكر أن. محمد بن علي بن محمود بن علي الملقب سناء القطب بن الزين بن النجم.. الأصبهاني ثم الشيرازي أخذ المنطق عن الخواجه حسن شاه البقال، وبهذا يكون البقال من علماء اللغة والحكمة أيضاً. أ نظر عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٣، ص ٢٢٩. وانظر أيضاً السخاوي، الضوء اللامع، ج٨، ص ٢١٨.

(٣) ستاني ترجمته.

(٤) لم أجد له ترجمة غير أن مولف معجم تاريخ التراث ذكروا أن له اشعار بالفارسية في مخطوطات جامعة استانبول

رقم ٤٧٥ / ٣ ورقة ١٥٢ - ١٥٧ / ٨٩٨هـ، وذكروا انه توفي بالقرن ١٠ هـ تقريباً. انظر، علي الرضا قره =

إيجي»<sup>(١)</sup>، وستورد مشايخ الدواني حسيما ورد في رسالته «أنموذج العلوم» ورسالته «إجازات نامة» مع ذكر أهم الملاحظات التي ذكرها الدواني عنهم.

١ - والده: المولى سعد الدين أسعد الصديقي:

المحدث بالجامع المرشدى بـ«كازرون»، أخذ منه جلال الدين العلوم الآلية، والفنون الأدبية والعقلية، والحديث والتفسير والفقہ، يقول الدواني في إجازات نامة عن دور والده في تنشئته فهو الذى بصغار العلوم قد ربانى.. وقد قرأت عليه العلوم الشرعية بعدما استكملت تربيته العلوم الأدبية واستمعت منه الكثير من كتب الفقہ والتفسير ولا سيما كتاب الصحيح الجامع الذى الذى جاد بتصنيفه إمام أئمة الدين، أحد سلاطين عساكر اليقين، الحافظ المحقق الناقد الإمام محمد بن اسماعيل البخارى قدس الله تعالى سره العزيز»<sup>(٢)</sup>: «وقد كان والده ممن يحملون «السند» في هذه العلوم، ويعد السند علامة تميز لحاملة»<sup>(٣)</sup>، وكان سند والده كما ذكره الدواني كالتالى:

سند والده في الحديث والتفسير: الشيخ شرف الدين عبد الرحيم الجرهى الصديقي (ت: ٨٢٨هـ) عن أبى المكارم الخواججا شيخ على بن مبارك شاه الصديقي

= بلوط، أحمد طوران قره بلوط، يخ «التراث الإسلامى في مكتبات العالم (المخطوطات والطبوعات)، دار العقبة، الطبعة، الأولى، قيصري (تركيا)، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ج٥، ص٣، ص٣٨٨١.

(١) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٦٠

(٢) جلال الدين الدواني، إجازات نامة، مخطوط رقم ١٨٩، لوحه ٥٧.

(٣) ترجع أهمية السند في الدراسات الشرعية لأمر منها موثوقية المعرفة والاتصال بالعلماء المظدمين، لأن ذلك ينافى الوهم الواقع من قارئ الكتب، ويعد أيضا نوعا من التماس البركة من خلال الإتصال بالعلماء المشهورين وممارسة علومهم والتلقى منهم عبر أساتذة برزو وتميزو في العلم، أما السند المتعلق بكتب الحديث فهذا علم قائم بذاته وله فوائد كثيرة ولعله أصل مسألة السند في بقية العلوم.

الساوي (ت: ٧٠٩هـ).

وقد سمع والده الجامع الصحيح عن قاضي قضاة الإسلام شمس الملة والدين محمد بن محمد بن محمد بن محمد الجزري (ت: ٨٣٣هـ) وهو المعروف بابن الجزري شيخ القراء في زمانه.

أما الفقه: فيعود سند الدواني إلى والده إلى المولى جمال الدين محمود بن الحاج أبي الفتح السروستاني عن المولى العلامة لسان الدين نوح السمناني<sup>(١)</sup> (ت: ٨٦٤هـ) (والده اختيار الدين لقمان) عن الشيخ جمال الدين محمد القزويني (ت: ٧٠٩هـ)، عن والده الإمام المحقق نجم الدين عبد الغفار القزويني (ت: ٦٦٥هـ)، عن أبي القاسم محمد بن عبد الكريم الراقعي (ت: ٦٢٣هـ).

أما العقلية (الكلام والمنطق والفلسفة): فيرى الدواني أنه لم يكن للرواية فيها كبير مدخل، ولكنه أشار لمن أخذ منهم دراساته الأولى فيعود اعتماد الدواني فيها على والده سعد الدين أسعد الصديقي، كما أخذ أيضًا عن شيخه مظهر الدين محمد الكازروني وقد تعلم والده فيها على العلامة السيد الشريف الجرجاني (ت: ٦١٦هـ)<sup>(٢)</sup> بينما يؤكد في «إجازات نامه» أن والده وشيخه الآخر في العقلية المولى مظهر الدين محمد المذكور آنفًا كانا من تلاميذ: «السيد الإمام أستاذ البشر والعقل الحادى عشر المستغنى كالشمس عن التعريف والتوصيف والمشتهر في

(١) لسان الدين نوح بن محمد الطوسي، الفقيه الشافعي المعروف بالسمناني ت ٨٦٤هـ انظر هدية العارفين (٤٩٨/٢).

(٢) انظر جلال الدين الدواني، النموذج العلوم، ضمن مجموع ثلاث رسائل، تحقيق د. السيد أحمد تويسركاني، بنيا د بثرر شهاى، مشهد، ١٤١١هـ، ص ٢٧٥.

الأصقاع بلقبه الشريف، السيد زين الملة والحقيقة والإفادة والدين على الشريف الجرجاني<sup>(١)</sup> وقد تتلمذنا عليه في العقليات، وهذا يوضح خطأ وقع فيه صاحب «روضات الجنات» وصاحب «ريحانة الأدب» عندما اعتبروا أن جلال الدين الدواني من تلامذة المير سيد شريف الجرجاني<sup>(٢)</sup> فالدواني ولد سنة (٨٣٠هـ) بينما مات السيد الشريف سنة (٨١٦هـ).

وقد ذكر الدواني أن سنده في العقليات يضم أشخاصاً برزوا في هذا المجال وهم والده ومظهر الدين الكازروني عن الشريف الجرجاني وقال أيضاً «وكان المولى مظهر الدين المذكور، وكذا والدي المومى إليه قد أخذها أيضاً من المولى علاء الدين القرطاسي صاحب كتاب ترجمة السيرة المرشدية، وهو قد أخذها عن والده المولى تاج الدين القرطاسي، وهو عن المولى قدوة علماء الإسلام الملقب بالهادي إلى الحق في المكاشفة الصحيحة من حضرة سيد الأنام المولى شهاب الحق والدين أبي بكر وهو عن الفيلسوف المحقق الخواجه نصير الملة والدين محمد بن محمد بن حسن الطوسي، وأستاذه فريد الدين داماد النيشابوري (فريد الدين العطار) عن السيد صدر الدين السرخسي، عن أفضل الدين الغيلاني، عن أبي العباس اللوكري، عن الشيخ الرئيس بن سينا البخاري الكرميني»<sup>(٣)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، إجازات نامه، مخطوط رقم ١٨٩، لوحه رقم ٥٨.

(٢) د. محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، دار الولا، ط الأولى، بيروت، لبنان، ١٤٣٨هـ ٢٠١٧م، ج ٢، ص ٦٠.

(٣) جلال الدين الدواني، إجازات نامه، مخطوط مكتبة الاسكوريال رقم ١٨٩، لوحه ٥٨، وانظر أيضاً مخطوط راغب باشا رقم ٥٧٠. لوحه ٣١٦.

- (١) صفى الدين عبد الرحمن الحسينى<sup>(١)</sup> (السنى) الإيجي (ت: ٨٦٤هـ)، سمع منه الدوانى الأربعين النووية، وحديث قاضى الجن، وغير ذلك.
- (٢) المسند الرحالة شهاب الإسلام أبو المجد عبدالله بن ميمون الكرمانى<sup>(٢)</sup>، المشهور بالكيلى، سمع منه الدوانى بعض الأحاديث بالسند إلى النبى صلى الله عليه وسلم، وأجازة الشيخ بإجازة مكتوبة ملفوظة، ومن ساعات هذا الشيخ أنه سمع كتاب العوارف على الشيخ نور الدين عبد الرحمن القزوينى، بقراءة الشيخ العارف زين الدين أبى بكر الخوافى.
- (٣) مظهر الدين محمد الكازرونى<sup>(٣)</sup>، وأجاز الدوانى إجازة ملفوظة مكتوبة، وقد

(١) عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله الحسينى الإيجي الشافعى (ت: ٨٦٤هـ)، سمع الحديث من والده والسيد الشريف، قال في الضوء اللامع، «عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن محمد بن هادى بن محمد السيد صفى الدين أبو الفضل بن النور الحسينى الأيجي ثم المكي الشافعى... دخل الشام وحلب واجتمع بعلمائها وهم بدخول مصر فها أمكن، وحج ست حججات وجاور مرتين في كل من الحرمين وزار بيت المقدس وأخذ عنه جماعة منهم ابن أخيه العملاء محمد وقال فيه صاحب الكشف والألغام الأمر بالمعروف الناهي عن المنكر صاحب الشريعة والحقيقة ومن لم أجد مثله ومثل أخيه في تلك الطريقة.. وكان ذا زهد وورع وانجفاع واتباع للسنّة وكرامات جليلة ومداومة على التلاوة وشهود الخمس مع الجماعة حتى بعد كبره واستيعاب ما بين المغرب والعشاء بالصلاة بحيث لا يتعمش دأبها إلا بعد صلاة العشاء صوما كان أو فطرا وصوم السنّة إلا شهرا واحدا حتى لا يدخل في صوم الدهر وصنف في اعتقاد أهل السنّة رسالة وعمل على منازل السائرين وغيره حواتي ونظم القليل.. مات في ظهر يوم الجمعة قبل صلاتها ثالث عشر جمادى الأولى سنة أربع وستين بمكة وصل عليه بعد العصر عند باب الكعبة ودفن بالمعملة جوار مصلى بن الزبير» انظر، شمس الدين السخاوى، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ج ٤، ص ١٣٦.

(٢) لم أقف له على ترجمة.

(٣) مظهر الدين محمد المرشدى الكازرونى، لم أقف له على ترجمة كاملة، ولكن ذكر الخوانسارى عن النيسابورى أنه من تلاميذ السيد الشريف الجرجانى، وزاد في نسبه «المرشدى» كما وجدت ذكر له في تلاميذ سعد الدين =

تعلم هذا الشيخ العقليات على السيد الشريف الجرجاني، والتفسير عن الشيخ أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي «صاحب القاموس»، والشيخ شمس الدين محمد بن محمد الجزري.

(٤) العالم العامل ركن الدين روزبهان العمري البقلي الشيرازي<sup>(١)</sup>، وقد أجاز الدواني إجازة ملفوظة مكتوبة، وهذا الشيخ يروى بالسند عن الفيروزآبادي عن مجد الدين أبي الجواد، عن الإمام النووي. وقد أخذ عنه الدواني الأربعين النووية في الحديث<sup>(٢)</sup> وقد ذكر الدواني هذا الشيخ في إجازة نامه بوصف الخواجه ركن الملة والدين روزبهان الواعظ العمري<sup>(٣)</sup>.

(٥) المولى محيي الدين محمد الكوشكباري<sup>(٤)</sup> الأنصاري، وقد سمع منه الدواني

= الضتانزي كما نقله صاحب كتاب «نيل الساترين في طبقات المفسرين» وجعله من أئمة المعقول، وبهذا يكون تلميذاً للشريف الجرجاني وسعد الدين الضتانزي وهما أشهر أئمة العلوم العقلية في ذلك العصر، وله اهتمام بالتفسير كما يشير الدواني وصاحب هداية العارفين الذي ذكر أن الكوراني مُتَحَمِّد شريف بن يُوشَف كان يباحث بحاشية له على انوار التَّنْزِيل للبيضاوي مظهر الدين الكازروني، وهذا يدل ان له عناية بالتفسير وخاصة تفسير البيضاوي، كما أن نسبه الكازروني تشير انه من كازرون إحدى توابع شيراز. انظر محمد طاهر البنجيري، نيل الساترين في طبقات المفسرين، تحقيق محمود جيرة الله، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠م، ص ٤٤٨. وانظر أيضاً إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي عن طبعة وكالة المعارف باستانبول، بيروت، ج ٢، ص ٢٩١.

(١) لم أقف له على ترجمة.

(٢) انظر جلال الدين الدواني، انموذج العلوم ص ٢٧٥، وجلال الدين الدواني، اجازت نامه، لوحه رقم ٥٨

(٣) جلال الدين الدواني، إجازة نامه، مخطوط، مخطوط رقم ١٨٩، لوحه رقم ٥٨.

(٤) محيي الدين محمد الكوشكباري، واحيانا يقال الكوشكناري وهو من أولاد الصحابي سعد بن عباد =

صحيح البخارى مرات متعددة، وقرأ الدواني عليه الأرباع الثلاثة الأولى من الصحيح قراءة فحوص، وتحقيق، وبحث وتدقيق، كما قرأ عليه الدواني «طرقاً» من حواشى شرح التجريد «تجريد العقائد لتنصير الدين الطوسى»، وربما يقصد بالخواشى الشروح كشرح الأصفهاني وشرح القوشجى لأنها كانا أكثر شهرة من غيرهما فى هذا الوقت، وربما عنى بالخواشى حواشى السيد الشريف على شرح الأصفهاني، كما قرأ عليه الدواني «طرقاً» من شرح المختصر لأبن الحاحب فى اللغة مع حواشى السيد الشريف الجرجاني، وكان هذا الشيخ يروى عن عدة من المشايخ، من أبرزهم شهاب الدين ابن الحجر كما يسميه الدواني، وهو الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد (٧٧٣ - ٨٥٢ هـ)، المعروف بابن حجر العسقلانى المصرى، صاحب كتاب «فتح البارى»، ويعتز جلال الدين الدواني بإجازة ابن حجر لأهالى شيراز مطلقاً، وهو ما يميز للدواني الرواية عنه بغير واسطة، ويقول: «وقد أجاز الشيخ شهاب الدين المذكور أهالى شيراز مطلقاً، وكنت أنا من جملتهم فى الرواية عنه بغير

= الأنصارى، ومن تلامذة الشريف الجرجاني، كما يقول نور الله التستري بينما يرى الطهراني أن اسمه، «قطب الدين عبد الله بن محيي الدين بن محمود الأنصارى الخزرى السعدي الشيرازي الكوشكناري الصوفي، أستاذ الدواني. له مكاتيب فارسية» ويقول عباس القمى، «وقطب الدين محمد الكوشكناري المشهور بالقطب المحيي أستاذ المولى جلال الدين الدواني وهو أحد مشايخ الصوفية السنية وصاحب المكاتيب المعروفة بمكاتيب القطب المحيي بالفارسية» انظر نور الله التستري، مجالس المؤمنين، ج٣، ص٢٠٨ انظر أيضاً آقا بزرگ الطهراني، الذريعة لى تصانيف الشيعة، ج٢١، ص٣٠٤، وانظر عباس القمى، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، اشراف على اكبر الخراسانى، الناشر مركز البحوث الإسلامية، طهران، ٢٠١٦، ج٧، ص٣٣١.

واسطة»<sup>(١)</sup>.

(٦) وقد ارتدى الدواني خرقة التصوف على يد جمال الدين عبد الله البلياني<sup>(٢)</sup> المشهور بالأصم كما في «إجازات نامة»، وقد أغفل الدواني ذكر هذا الشيخ في «أنموذج العلوم» كما أنه أورد سنده في التصوف الذي أخذه عن الشيخ البلياني، قال الدواني: «ثم إنني قد لبست خرقة التصوف، وتلقنت الذكر التعليمي عن المولى الإمام الشيخ جمال الدين عبد الله البلياني، المشهور بالأصم قال البسني ولقنني الشيخ العالم الجليل الشيخ أمين الدين معروف، البلياني، قال لبسني ولقنني الشيخ علي بن أحمد بن اسماعيل (البوني) عن الشيخ جمال الدين محمود المحمودي الصابوني، وهو عن المشايخ الثلاثة، الشيخ فخر الدين أبي عبيد، والشيخ شهاب الدين عمر السهروردي صاحب كتاب العوارف وغيره من الكتب المعتمدة والشيخ صدر الدين أبي الحسن الخيري، والخيري لبس على يد والده أبي اسحاق إبراهيم الخيري، وهو لبس من يد أبي الفتح البيضاوي، وهو لبس من يد الشيخ العارف بالله الخلاق قدوة أولياء الله تعالى بالاستحقاق الشيخ المرشد أبو اسحق إبراهيم بن شهريار الكازروني<sup>(٣)</sup>

(١) جلال الدين الدواني، أنموذج العلوم ص ٢٧٨.

(٢) لم أقف له على ترجمة.

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن شهريار الكازروني (ت، ٤٢٦هـ) أحد مشايخ الصوف المشهورين بكازرون قال ابن الفوطي عنه، «من أكابر مشايخ فارس، وأصحاب الكرامات والقبول، وله الرباط الذي يأوي إليه الصوفية والفقهاء، والوارد والصادر من سائر الفقهاء والغرباء، ذكره الحافظ عماد الدين أبو طاهر عبد السلام بن أبي الربيع الشيرازي في كتاب صنوان الرواية وقنوان الدراية وقال، توفي يوم الأحد ثامن ذي القعدة سنة ست وعشرين وأربعمائة عن ثلاث وسبعين سنة، روى عنه الخطيب أبو محمد عبد السلام بن أبي الكريم بن علي بن =

قدس الله تعالى سره<sup>(١)</sup> ويبدو أن التصوف الذي يتحدث عنه الدواني هنا عبر هذه السلسلة هو التصوف السلوكي السني المتعلق بلبس الخرقة شعار سلوك الطريق وتلقى الذكر التعليمي والأوراد، أما التصوف الفلسفي المتمثل في فلسفة وحدة الوجود، والفلسفة الإشراقية التي هي مزيج من التفلسف والتصوف فسيغرق الدواني في بحارها من خلال دراساته الموسعة لكتب ابن عربي وشهاب الدين السهروردي.

### تلاميذ الدواني:

كان لجلال الدين الدواني مدرسة في شيراز، كما تنقل الدواني إلى بلاد متعددة وكان خلال هذا التنقل يصفو له الوقت لتدريس بعض العلوم، وكان ربما ألف بعض رسائله في السفر في بلد من البلدان بطلب من أحد أهلها، أو بعض تلاميذه المرافقين له، فقد ألف آوان اجتيازه بقاشان رسالة خلق الأعيال بطلب عن سماه الدواني مولانا سعد الدين محمد الأسترآبادي<sup>(٢)</sup>، كما ألف الزوراء في تبريز، وبالتالي ترك الدواني

= سعد عن القاسم بن جعفر... وروى الكازروني عن جهضم الحمداني وأخذ التصوف عن أبي إسحق الكرمانشاهي. وقد ألف البعض مناقب أبي إسحاق أو روى من كلامه قال القزويني وكتاب (الأماني من كلام الشيخ العارف أبي إسحاق إبراهيم بن شهریار الكازروني) وله مشهد بكازرون يزار ويترك به. انظر ابن القوطي الشيباني، مجمع الآداب في معجم الألقاب، تحقيق محمد كاظم، مؤسسة الطباعة والنشر - وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة، الأولى، ١٤١٦ هـ، ج ٥، ص ١٨٩، وانظر أيضا. عمر بن علي بن عمر الغزويني، مشيخة الغزويني، تحقيق، لذكور عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة، الأولى، بيروت، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ج ١، ص ٤٣٤.

(١) جلال الدين الدواني، إجازات نامه، مخطوط رقم ١٨٩، لوجه رقم ٥٩.

(٢) جلال الدين الدواني، رسالة خلق الأعيال، تحقيق سعيد عبد اللطيف فوده، الأصلين للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، الأردن، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م، ص ٢٥.

مجموعة كبيرة من التلاميذ، برزت أسمائهم وفضائلهم في تاريخ هذا العصر، ونذكر منهم:

المولى عبدالرحمن ابن علي ابن المؤيد الاماسي (٨٦٠هـ، ٩٢٢هـ):

وهو الذي كتب له الدواني «إجازة نامة»، قال صاحب الشقائق النعمانية في ترجمته: «ولد ببلدة اماسيه في صفر سنة ستين وثمانائة ونشأ على تحصيل الفضل والكمال في نعمة وافرة ودولة واسعة ولما بلغ سن الشباب صحب السلطان بايزيدخان وهو اذ ذاك كان اميرا على بلدة اماسيه ووشى به بعض المفسدين الى السلطان محمد خان فأمر بقتله، فأخبر به السلطان بايزيدخان قبل وصول أمر والده اليه، فأعطاه عشرة آلاف درهم وأفراسا وآلات سفر حتى أخرجته ليلة من اماسيه وادخله الى البلاد الحلبية وتلك البلاد وقتئذ على ايدي الجراكسة وكان دخوله اليها في سنة احدى وثمانين وثمانائة (٨٨١هـ) وأقام هناك مدة يسيرة وقرأ على بعض علمائها كتاب «المفصل» في النحو للزنجشيري وقصد ان يقرأ علومه آخر ولم يجد من يفيد ذلك، فنصح به بعض تجار العجم، وقال عليك ان تذهب الى المولى جلال الدين الدواني في بلدة شيراز، وهو كذا وكذا، ووصف له بعضا من فضائله ثم خرج مع تجار العجم في السنة المذكورة، ووصل الى خدمة المولى المذكور،.. وقرأ عليه زمانا كبيرا من العلوم العقلية، والعربية، والتفاسير، والاحاديث، ورايت له صورة اجازة، وشهد له فيها بالفضيلة التامة وكتب إجازته له في جميع ما ذكر من العلوم، وأقام عنده مدة سبع سنين ولما سمع جلوس السلطان بايزيد خان على سرير السلطنة، سافر من بلادالعجم الى بلاد الروم، فوصل الى بلدة أماسيه في شهر رمضان المبارك سنة ثمان وثمانين وثمانائة (٨٨٨هـ) وأقام هناك مقدار أربعين يوما ثم جاء الى قسطنطينية، فصحب موالى الروم

وتكلم معهم في العلوم، حتى استحسنوه غاية الإستحسان، وارسل المولى خطيب زاده الى وزراء ذلك العصر وشهد له بالفضيلة فعرضوه على السلطان فاعطاه مدرسة قلندرخانه بمدينة قسطنطينية في السنة المذكورة... ثم جعل قاضيا بالعسكر المنصور في ولاية اناطولي في شهر ربيع الاول في سنة سبع وتسعمائة (٩٠٧هـ).. وسافر مع السلطان سليم خان الى بلاد العجم وكان معه في محاربة شاه اسمعيل الاربيلي ثم لما رجع منها ووصل الى جسر الراعي عزل المولى المذكور عن قضاء العسكر بسبب اختلال في عقله في شعبان سنة عشرين وتسعمائة وعين له كل يوم مائتي درهم وأتى مدينة قسطنطينية معزولا، ومات في ليلة الجمعة الخامس عشر من شهر شعبان المعظم سنة اثنتين وعشرين وتسعمائة... ودفن عند مزار ابي ايوب الانصاري.

وللمولى المذكور كلمات كثيرة ولطائف عجيبة بقيت كلها في المسودة، منعه عن تبييضها اشتغاله بأمر القضاء وله رسالة لطيفة اورد فيها المواضع المشككة من علم الكلام وقد ارسلها الى السلطان قورقود وضمن في خطبتها قصيدة عربية يمدحه بها وهي في غاية البلاغة ونهاية اللطافة، وله رسالة اخرى في حل الشبهة العامة ولقد احسن فيها واجاد، وله ايضا رسالة في تحقيق الكرة المدرجة وهي ايضا في غاية اللطافة، وقد جمع غرائب من الكتب وفيها كتب لم يسمع بها احد من ابناء زمانه فضلا عن الاطلاع عليها وسمعت انها سبعة آلاف مجلد سوى المكررات<sup>(١)</sup>.

وكان ابن المؤيد الأماسي هو الذي أحضر كتاب «خواجة زاده» في المحاكمة بين

(١) طاشكيري رادة، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م،

ابن رشد والغزالي للدواني، وقد أثنى الدواني على الكتاب وكتابه، وقد أورد صاحب الشقائق رأى الدواني في الكتاب وكتابه، فيقول: «وَسَمِعْتُ عَنْ ثِقَّةٍ ابْنِ الْمُؤَيَّدِ لَهَا وَصَلَ إِلَى خَدَمَةِ الْمُؤَيَّدِ الدَّوَانِي قَالَ لَهُ بِأَيِّ هَدِيَّةٍ جِئْتَ لَنَا قَالَ كِتَابُ التَّهَابِتِ لِحُجَّاجِ زَادَةَ قَالَ ذَلِكَ هُوَ الرَّجُلُ الْمَبْرُوصُ قَالَ قُلْتُ لَيْسَ هُوَ بِمَبْرُوصٍ قَالَ أَنَّهُ هُوَ مَشْهُورٌ فِي بِلَادِنَا بِذَلِكَ قَالَ قَدَفَعْتُ إِلَيْهِ الْكِتَابَ الْمَذْكُورَ فَطَالَعَهُ مُدَّةً ثُمَّ قَالَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْكَ وَعَنْ مُؤَلَّفِهِ قَدْ كَانَ فِي نِيَّتِي أَنْ أَكْتُبَ فِي هَذَا الْبَابِ كِتَابًا وَلَوْ كَتَبْتُ قَبْلَ أَنْ أَرَى هَذَا الْكِتَابَ لَأَفْتَضَحْتُ»<sup>(١)</sup>، وقد مدح الدواني ابن المؤيد هذا ووصفه بأنه سليل الشيوخ العظام، وبأنه «الفاضل الذكي خلف أعيان المحققين، ونتيجة أعظم الدنيا والدين، الواصل إلى الحقائق العلية، النائل من غرف المعارف أعلى الشواهد السنية، انموذج أسلافه العظام من الأئمة الأعلام...»<sup>(٢)</sup> وقد ذكر الدواني أنه أجازته برواية ما يرويه الدواني من كتب التفسير والحديث والفقه، وقد فصل ما قرأه عليه نور الدين فكان مما قرأه من أول المواقف إلى أثناء بحث الوجود، وشرح الجغميني للمقاضي صلاح الدين موسى الرومي، المشهور بقاضي زاده من أوله إلى آخره، وكتاب تحرير اقليدس للحجاجا محمد الطوسي، وقرأ عليه من أول طبيعيات شرح الإشارات للعلامة الطوسي أيضًا، مع المحاكمات للمولى البارع والمحقق الفائق المدقق مولانا قطب الملة والحقيقة والدين محمد الرازي (القطب التحتاني) كما ذكر الدواني أنه البسه خرقة التصوف بموجب السند المتصل والسلسلة المباركة - التي أوردناها من قبل

(١) طابكتري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، المصدر السابق، ص ٨٣.

(٢) جلال الدين الدواني، إجازات نام، مخطوط رقم ١٨٩، لوحه رقم ٥٥.

عند ذكر الشيخ جمال الدين البلياني استاذه في التصوف -، وقال: «أجزت له أن يُلبسها من يراه أهلاً لها»<sup>(١)</sup>.

المولى الشيخ مظفر الدين علي الشيرازي (ت: ٩٢٢هـ):

قال صاحب الشقائق عنه «قرأ على علماء عصره ببلاده، منهم المولى الفاضل مير صدر الدين الشيرازي، والعلامة جلال الدين الدواني، وتزوج بنت جلال الدين الدواني، وبرع في العلوم وتمهر فيها وفاق أقرانه، وانتشر صيته حتى انه كان في مدينة شيراز مدرسة شرطها وقفاً على أفضل اهل العصر، وكان العلامة الدواني مدرسا بها، ومرض في بعض الايام مدة كبيرة، وأنانب منابه الشيخ مظفر الدين المذكور، ثم لما مات الفاضل صدر الدين والعلامة الدواني وظهرت الفتن في بلاد العجم، ارتحل الى بلاد الروم وكان المولى ابن المؤيد قاضيا بالعسكر في ذلك الوقت، وكان المولى المذكور مقدما عليه عند قراءتهما على المولى الدواني، فاكرمه المولى ابن المؤيد اكراما عظيما، وعرضه على السلطان بايزيدخان فأعطاه مدرسة مصطفى باشا بمدينة قسطنطينية، فدرس هناك مدة ثم اعطاه احدى المدراس الثمان ودرس هناك مدة، ثم اضررت عيناه وعجز عن إقامة التدريس، فعين له السلطان سليم خان، كل يوم ستين درهما بطريق التقاعد، وتوطن بمدينة بروسه ومات هناك، في سنة اثنتين وعشرين وتسعمائة وكان رحمه الله شافعي المذهب، وكان عالما بالعلوم كلها ومتمهرا في العلوم العقلية وكان له يد طولى في علم الحساب والهيئة والهندسة، وكان له زيادة معرفة بعلم الكلام والمنطق وخاصة في حواشي التجريد وحواشي شرح المطالع، ورأيت في كتاب اقليدس في علم

(١) المصدر السابق، لوجه رقم ٦٠.

الهندسة انه قرأه من أوله الى آخره على الفاضل مير صدر، وكتب عليه حواشي لحل مشكلات اقليدس، وفهمت من ذلك ان له مهارة تامة في ذلك العلم، وكان رحمه الله تعالى سليم النفس حسن العقيدة صالحا، مشتغلا بنفسه راضيا من العيش بالقليل، واختار الفقر على الغنى وكان يبذل ماله للفقراء والمخاديم والمحاويج رحمه الله تعالى<sup>(١)</sup>، وذكر صاحب شذرات الذهب عنه: «وكان ماهرا في المنطق حتى كان يقول عنه مثلا جلال الدين لو كان المنطق جسما لكان هو مثلا مظفر الدين»<sup>(٢)</sup>.

#### الحكيم شاه محمد القزويني:

ذكر طاشكُتُبَرِي زَادَة في ترجمته أنه «كان رحمه الله تعالى من تلاميذ العلامة جلال الدين الدواني، قرا عليه العلوم وكان ماهرا في علم الطب، لانه كان من أولاد الاطباء، ثم سافر الى مكة المشرفة وجاور بها مدة، ثم ان المولى ابن المؤيد ذكره عند السلطان بايزيدخان، واخرجه من مكة الى قسطنطينية، وعين له كل يوم مائة وعشرين درهما برسم الطب، ثم لما جلس السلطان سليم خان على سرير السلطنة، صاحب معه، وتقرب اليه، وبلغ عنده المراتب العالية، ومات في أيام سلطاننا الاعظم سلمه الله تعالى وابقاه، وله كثير من المصنفات، أحسنها وألطفها تفسير القرآن العظيم، من سورة النحل الى آخر القرآن، وكتاب ربط السور والايات، وله حواش على تهافت المولى خواجه زاده، وحواش على شرح العقائد العضدية للعلامة الدواني، وله شرح لايساغوجي وشرح للكافية، وشرح للموجز في الطب، وله ترجمة حياة الحيوان

(١) المصدر السابق، ص ١٩٩.

(٢) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، الطبعة، الأولى،

بالفارسية، وغير ذلك من الرسائل والكتب،<sup>(١)</sup>

**المولى اسمعيل الشرواني (ت: ٥٩٤٠هـ):**

«قرأ أولا على علماء عصره منهم العلامة جلال الدين الدواني، ثم خدم الشيخ العارف بالله تعالى خواجه عبيدالله السمرقندي، وتربى عنده، وصار من اكمل اصحابه، ولما مات هو رحمه الله تعالى ارتحل الى مكة الشريفة وتوطن هناك، الى ان توفي في قريب من اربعين وتسعمائة، وأتى رحمه الله بلاد الروم في زمن السلطان بايزيدخان، كان رجلا معمرا طويل القامة، وقورا، مهيبا، منقطعا عن احوال الناس مشتغلا بنفسه، وكان له حسن معايشة مع الناس، يستوي عنده الصغير والكبير، والغني والفقير، وكان له فضل عظيم في العلوم الظاهرة، وكان يدرس بمكة الشريفة كتاب البخاري وتفسير البيضاوي نور الله تعالى مرقدته<sup>(٢)</sup>.

**ابن الكتخدا الكرمانلي (توفي قريبا من ٩٤٠هـ):**

ذكره صاحب الشقائق النعمانية فقال: «قرأ على علماء عصره منهم المولى العذاري، ثم وصل الى خدمة المولى خطيب زاده، ثم ارتحل الى بلاد العجم ووصل الى خدمة المولى العلامة جلال الدين الدواني، وقرا عنده مدة كبيرة، ثم أتى بلاد الروم وأرسل معه العلامة الدواني رسالة في «اثبات واجب الوجود» الى المولى العذاري وابتهج بذلك المولى العذاري، ودرس تلك الرسالة، حتى ان المولى خطيب زاده حسده على ذلك ومنعه كثيرا عن اقراءها، ولم يمتنع وقال معتذرا كيف اترك إقراءها وأنا مستفيد منها،

(١) طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص ٢٠٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٤.

ثم ان المولى ابن الكتبخدا صار مدرسا ببلدة كوتاهيه، ثم اختار منصب القضاء ودام على ذلك مدة كبيرة، وحُمدت سيرته في القضاء، ثم ترك القضاء وحج الى بيت الله الحرام، ولم يمكث بعد ذلك الا قليلا حتى مات في حدود الاربعين وتسعمائة، وكان رحمه الله تعالى مشهورا بالفضل وحسن السمات، وله مشاركة في العلوم مع التحقيق والاتقان، روح الله تعالى روحه ونور ضريحه<sup>(١)</sup>.

حسين بن معين الدين الميبدي اليزدي (ت: ٩١٠، ١٥٠٤ م، وفي رواية ٨٧٠ هـ):

الحكيم الفيلسوف المنطقي النحوي الصوفي، قاضي مير المعروف بالميبدي وأيضًا بالمنطقي - تلميذ جلال الدين الدواني، قال الزركلي عنه: «قاضي مير (٠٠٠ - ٩١٠ هـ = ١٥٠٤ - ١٥٠٠ م) حسين بن معين الدين الميبدي المعروف بقاضي مير: عالم بالحكمة والطبيعات. أصله من (ميبذ) قرب مدينة يزد، ومولده بيزد، ووفاته في هراة. من تلاميذ الجلال الدواني. له تصانيف عربية وفارسية، فمن العربية (شرح كافية ابن الحاجب) و(شرح هداية الحكمة للاهري - ط) يسمى (قاضي مير على الهداية) ويسمى أيضا (مرضي الرضي) اشارة إلى (شرح الرضي الاسترابادي). وله مجموعة من الرسائل في الفلسفة والطبيعات طبعت باسم (الميبدي). قلت: واشتهاره بقاضي مير، فارسي حديث، أخذ من التعريف به بلفظ (القاضي، مير حسين)<sup>(٢)</sup>.

محمد منلادران (ت: ٩٢٠ هـ):

محمد المعروف بمنلا دران، ومنلا سيدي بفتح المهملة وإسكان التحتية التركماني

(١) طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، ص ٢٨٠.

(٢) الزركلي (مير الدين)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط ٦، ١٩٨٤ ج ٢، ص ٢٦٠.

الحنفي. أحد تلامذة الجلال الدواني. قطن حلب، فقرأ عليه بها جماعة من فضلائها، وتوفي بها في سنة عشرين وتسعمائة، ونقل ابن الحنبلي عن تلميذ صاحب الترجمة ابن بلال. قال: رأيت في المنام، فسألته ما فعل الله بك. فقال: عاتبني عتابًا كثيرًا، ثم غفر لي بما في صدري من العلم - رحمه الله تعالى<sup>(١)</sup>.

محمد محي الدين اللاري (ت: ٩٢٢هـ):

هو محمد محي الدين اللاري البصري الشيرازي الشاعر - تلميذ المحقق الدواني - المتوفي ١٥٢٦ / ٩٣٣<sup>(٢)</sup> من تصانيفه: «صفة مكة - في التاريخ (منظوم) (ف) روان كوشكي ٢ / ٩١٦ ورقة ٤٨ - ٦٩؛ رقم ٩١٧ ورقة ٢٥٨ - فتوح الحرمين - في الزيارة والمناسك (منظوم) (ف) نظمه باسم السلطان مظفر بن محمود شاه؛ آسكى رقم ٢٣٩ ورقة ٤٣، روان كوشكي ٩١٦ ورقة ٨٧؛ جامعة إستانبول رقم ٥٧ ورقة ٤٤ رقم ١٣٨٥ ورقة ٤٨، رقم ٧٤٣ ورقة ٤٤؛ ٩٥٠ هـ، رقم ٧٤ ورقة ٤٩، ٩٦١ هـ؛ نور عثمانية ١٨٦٩ ورقة ٤٤؛ ٩٧٤ هـ؛ رقم ٤١٢٩ ورقة ٤٩؛ ٩٧٩ هـ؛ رقم ١٨٧٠ ورقة ٤٤؛ ١٠٠٠ هـ؛ رقم ٤١٣٠ ورقة ٤٥؛ ١٠٣٢ هـ؛ طبع في Leknev ١٢٩٢<sup>(٣)</sup>.

(١) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ج ١، ص ٨٥.

(٢) أنظر آغا بزرك طهراني، الدرعية الى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ١٠١٦.

(٣) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، بيخ «الزرات الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات

سفر الأنكوري (ت: ٩٥١هـ):

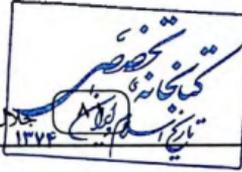
«سفر بن جمال الدين بن محمد الرومي الأنكوري، الحنفي المجاور بجامع الزكي بحلب. قال ابن الحنبلي: كان معمرًا أدرك الجلال الدواني، وتلمذ له وقيل: وسرى إليه طبعه في استعارة كتب الناس وإمساكها عليهم إلا أن أستاذه كان يمسكها على أربابها الجهلاء بمضامينها، فيأخذها منهم بطريق شرعي لا على أربابها مجانًا. قال: وكانت له دعوة عريضة في الهيئة والنجوم من غير يد طولى فيها، وعبث بالكيمياء، انتهى، توفي إحدى وخمسين وتسعمائة»<sup>(١)</sup>.

ملا ميرزا جان الباغنوي (ت: ٩٤٤هـ):

هو حبيب الله، المشتهر بملا ميرزا جان الباغنوي الشيرازي الأشعري الشافعي (١٥٣٧ - ١٠٠٠ = ٩٤٤ م): متكلم أصولي منطقي. نسبته إلى (باغنو) محلة بشيراز. صرح بتلمذه على جلال الدين الدواني (المتوفى سنة ٩٠٧ و صنف (حاشية - خ) في دار الكتب المصرية (٢١٨٤٤ ب) على رسالة الدواني (إثبات الواجب القديم) و(حاشية - خ) في دار الكتب أيضا (٢٣٤٧ و) على (شرح حكمة العين) في الالهيات والطبيعات، للقرظيني، و(حاشية - خ) في الصادقية، على شرح العضد. ومن كتبه (نموذج الفنون) و(الردود والنقود) علقه على (شرح المختصر العضدي) في الاصول و(تعريف العلم - خ) رسالة في الهند؟، و(حاشية على إثبات الوجود - خ) في بغداد و(حواش في المنطق والمعاني والبيان). قالوا: وكان آية في توقد الذكاء»<sup>(٢)</sup> وكان

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٧.

(٢) انظر الذركلي (خير الدين)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط ١٩٨٤، ج ٢، ص ١٦٧.



ميرزجان يصف الدواني بالعلامة المحقق والنحرير المدقق قدوة الحكماء المتألمين وزبدة العلماء المتبحرين، ناقد افكار المتأخرين ومحصل انظار المتقدمين استاذى واستنادي بل أستاذ البشر والعقل الحادى عشر جلال الملة والدين محمد بن أسعد الدواني<sup>(١)</sup>.

### وفاة الدواني:

هناك اختلاف فى سنة وفاة الدواني، ونقل فضل الله أن صاحب ربحانة الأدب ذكر خمسة تواريخ لوفاته ورجح أن تكون وفاته عام ٩٠٧هـ أو ٩٠٨هـ<sup>(٢)</sup>، ويرى الزركلى أنه توفى فى ٩١٨هـ، وقال محققا رسائل شواكل الحور محمد عبد الحق ومحمد كوكن أن المصدر الفارسى «حبيب السير» قال أن وفاته سنة ٩٠٨هـ وقال ميرزا نصير فرصت فى كتابه آثار عجم فى الفارسية، إن مقبرة جلال الدين الدواني واقعة قرب دوان على صحن صغير عليها قبة وفى جانبها منارة مجوفة طولها عشرة أذرع أو اثنا عشر ذراعا يصعد عليها الزائرون وينظرون إلى ما حولها من البيوت والصحراء<sup>(٣)</sup>، والحقيقة إن أقرب مصدر عاصر الدواني فى الأواخر هو صاحب «حبيب السير» غياث الدين بن همام الدين الملقب بخواند امير (ت: ٩٣٠هـ)<sup>(٤)</sup> لذلك فأننا أرجح وفاته فى بدايات ٩٠٨هـ، أو نهاية ٩٠٧هـ، ويرجح الدكتور محمد صادق فضل الله هذا التاريخ أيضًا لشواهد ينقلها عن بعض المصادر الفارسية منها ما نقله التسترى فى

(١) ملا ميرزا جان باغئوى، شرح إثبات الواجب، مكتبة شوراي مل، مخطوط رقم ١٣٢٣، لوحة رقم ٧٩.

(٢) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٦٧.

(٣) جلال الدين الدواني، شواكل الحور فى شرح هياكل النور، تحقيق، محمد عبد الحق، ومحمد كوكن، شركة بيت

الوراق للنشر المحدود، الطبعة الأولى، بغداد، ٢٠١٠، ص ٣٩

(٤) عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ج ٨، ص ٤٣.

بجالس المؤمنين من أن غياث الدين منصور الذي كان معاصراً للدواني ذكر في مقدمة كتابه المحاكمات أن عُمر الدواني قد زاد على الثمانين، فلو توفي في ٩٠٢هـ كما يرى البعض وولادته قى ٨٣٠هـ ظهر التناقض إذ يكون عمره ٧٢ سنة، وأيضاً من المسلم به أن الدواني كان قد ترك شيراز وقصد دوان على أن يلاقى في الطريق إليها على جسر أبكيته السلطان أبا الفتح بايندرى ولكنه توفي في الطريق، ولأنه من المعروف تاريخياً أن هذا السلطان دخل شيراز عام ٩٠٨هـ، ولو كان الدواني مات في ٩٢٨هـ كما يرى البعض فإن الشاه إسماعيل الصفوى وكان قد سافر إلى شيراز مرتين ومختلف أنحاء فارس بقصد الإجتماع بالعلماء المشهورين ولطلب لعن الخلفاء الراشدين وإلا عرضهم على السيف فهل يمكن أن لا يجتمع بواحد من أشهر العلماء كالدواني؟<sup>(١)</sup> كما يذهب لوفاته في ٩٠٧هـ الشيخ جعفر السبحاني<sup>(٢)</sup> أما أولاد الدواني فيذكر المصدر الفارسي حبيب السير أنه كان له ولد اسمه عبد الهادي مات في حياته وابن آخر مسمى بسعد الدين بقى بعد أبيه<sup>(٣)</sup>.

#### مؤلفات جلال الدين الدواني:

#### ١- أثبات الواجب الأولى (القديمة):

وهي مخصصة لموضوع أثبات الواجب فقط، وتتناول قضية إثبات وجود الخالق

(١) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٧٠.

(٢) انظر عبد الرزاق اللاهيجي شوارق الإلهام في شرح تجميد الكلام، تحقيق اكبر على زاده، تقديم جعفر السبحاني،

مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٤٢٨هـ، ج ١، ص ١٤.

(٣) أبو الحسنات محمد عبد الحمي المكتوتري، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس

التمسلي، مطبعة دار السعادة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٢٤هـ، ص ٩٠.

بدليل الإمكان والوجوب بحيث تورد الشبهات التي قد تعترض مقدمات الدليل فتجيب عليها ببحث كلامي يعتمد على البرهان المنطقي، وقد ألف الدواني الرسالة في فترة الشباب، وأهدى الرسالة إلى السلطان يعقوب بهادورخان وهناك طبعتين لها طبعة أيرانية مُحَقَّقة وطبعة أردنية غير مُحَقَّقة، وربما كان لها طبعة أقدم في «اسلامبول» وذكر صاحب الذريعة أنه «ألفه باسم السلطان أبي الفتح بايزيد خان ابن السلطان مراد خان، وأبو الفتح خان هذا هو المعروف بمحمد الفاتح لأنه فتح القسطنطينية سنة ٨٥٧ ومات سنة ٨٨٦ وصرح في أول إثبات الواجب الجديد بأنه ألف القديم في أوائل شبابه»<sup>(١)</sup> فإن صح هذا فلا يبعد أن يكون الدواني أهدى الكتاب مرتين مرة للسلطان البيندرى ومرة للسلطان محمد الفاتح<sup>(٢)</sup>.

(١) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ١٠٨.

(٢) ومن مخطوطات هذه الرسالة «قيصري راشد أفندي رقم ٤٦٩ / ١ ورقة ٣٢٢؛ ١٠٨٩ هـ؛ رقم ٤٩٠ / ١ / ١٤١٦؛ ١١٢٢٣؛ Emanet Hazinesi رقم ٨٦٤ ورقة ٢٠، ١١٧٨ هـ؛ Amasya رقم ٩٢٠ / ٨ / ٣ / ٥٤٦ وفيه نسخ كثيرة؛ Elmali رقم ٢٧٧٠ / ١١٠٤٤؛ ١١٠٤ هـ؛ Karahisar رقم ١٧٥٠٣؛ ١٧٦٠١ / ٤٤ / ١٧٨٤٣؛ ١٧٨٥١؛ مكتبة الأوقاف العاتقة ١٣٧٩٣ / ١١ ورقة ٤١، ١٣٢٨ هـ؛ Osman Ergin رقم ١٣٠٦ / ١ ورقة ٥٥؛ ١١٦٦ هـ؛ عمود ثاني رقم ١٣٩٧ / ٣ ورقة ٦٨ - ٨٧، ١١٥١ هـ؛ مدرسة غرب همدان ١٩٦ / ٣ / ٨٩٥؛ آستان قدس رضوي ٢٩٥؛ ٩٤٦ هـ؛ رقم ٢٩٣، ١١٠٦ هـ؛ رقم ٢٩٦؛ ضميعة ٩٦٥، ١٠٩٧ هـ؛ رقم ١١٠٩٣؛ ١١٠٧ هـ؛ رقم ١٠٧٣٢، ١٣٠٣ هـ؛ مكتبة الأوقاف العاتقة ١٥٠٦٤؛ ١٥٢٢٤؛ ٥٢٢٩٣ / ٥٢٩٣؛ ١٠٢٩٣ / ٢ / ٥٢٩٨؛ ١١٢٠٥؛ ١١٢٠٥؛ ٥٢٢٢٦؛ أوله: سبحانك سبحانك ما أعظم شأنك؛ مكتبة الأوقاف العاتقة ٥٣٠٩؛ ورقة ١٣؛ Amasya رقم ٩٢٠ / ٨ ورقة ١٦٩ - ١٩٠ رقم ٥٤٦ / ٣ / ١٨٤٩؛ ١١ / ١٠٩١؛ ١؛ أحمد باشا ٣٤٧ / ٢ ورقة ١٥٠ - ١٦٣، ٨٩٧ هـ؛ كوبرلي رقم ١٦٠٢ / ١١ ورقة ٩ - ٩٤٨؛ ٢٧؛ انظر: علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، يخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم» (المخطوطات والمطبوعات)، دار العقبة، الطبعة الأولى، قيصري (تركيا)، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ج ٤، ص ٢٦١.

## ٢- أثبات الواجب الجديدة:

وهي ليست لمسألة أثبات الواجب فقط بل هي عرض لآراء الحكماء والأشعرية فيما يتعلق بالإلهيات ويعتمد على أقوال ابن سينا ويوفق بينها وبين المسلك الأشعري، وقد طبعت في إيران ضمن مجموع<sup>(١)</sup>.

(١) أنموذج العلوم: كتبه الدواني وأهداه إلى السلطان محمود وقال في أوله: «وكانت حالي يقعدني عن إهداء هدية دنيوية تليق بجلالة شأن سدة سدته، وحفدة حضرته، لما اعتراني من ضيق اليد، وقصور الباع، لما عم أثره من تصاريف الدهر وشاع، فتذكرت أن متاع الدنيا قليل، ومن يوت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا، ومن أرتوى من عين العلم فقد شرب من ينبوع الحياة ماء نмира، وتيقنت بسبب تواتر الأخبار وتوارد الآثار، أن أجل البضاعات، وأنفس الهديات في حضرته العلية، هي المسائل العلمية اليقينية، خصوصا قواعد العقائد الدينية، فألفت هذه الرسالة في مسائل من الفنون، وأفصحت فيها عما وقع فيها من الشكوك والظنون، بل صرفت بها هو كيفية الدر المكنون، وافتلذت الأناسي من العيون، مع ما أنا فيه من تشتت البال وتفارق الحال، وهجوم الأمراض الجسمانية، والأعراض النفسانية، والقروض المتراكمة

(١) ومخطوطاتها حسب ما أورده معجم التراث الإسلامي في مكتبات العالم «كوبريلي رقم ١٥٨٢ / ١٢ ورقة ٣٢٢ - ١٠٨١٣٤١ هـ؛ آستان قدس رضوي ٢٣٦: ٩٣٢ هـ؛ رقم ٩٥٤٣، ٩٣٨ هـ؛ رقم ٢٩٤: ١١٠٦ هـ؛ رقم ٥٤١: ١١٥٧ هـ؛ رقم ٢٩٢: ضميعة ١٢٨٥٢، ١٠٨٧ هـ؛ ضميعة رقم ٩٧٠٦، ١٠٩٧ هـ؛ «علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، بيخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)، دار العقبة، الطبعة: الأولى، قيصري (تركيا)، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، انظر المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٦١١.

والشواغل المتزاخمة، وأهديتها إلى حضرته العلية، إهداء النملة رجل جراد إلى سليمان، وإتحاف السحاب قطرة الموية إلى محيط عمان، قائلًا أيها العزيز مسنا وأهلنا الضر وجثنا بيضاة مزجاة، فأوف لنا الكيل وتصدق علينا إن نراك من المحسنين، وبابك ملجأ المهوفين، ومدرك أمال الراجين، وأرجو من مكارم الكرام أن يشرفوها بنظر القبول والإقبال، ويلاحظوها بعين الرضا والإفضال...»<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر في مقدمتها مجموعة من مشايخه وتعتبر هذه الترجمة لمشايخه من أفضل المصادر لتى توضح المجموعة الأساسية من مشايخه ودراساته، وتتناول الرسالة موضوعات متعددة منها أصول الفقه والحديث، والخلافيات، ومسألة حدوث العالم وتعد أطول رسائل أنموذج العلوم، وذكر مسائل في الطب، والهندسة، والهيئة، وقد بدأها الدواني متدرجًا من الأسهل إلى الأصعب ويشير الدواني أن ذلك حسبما تقتضيه آداب التعليم<sup>(٢)</sup> وفي تاريخ التراث «تاريخ التأليف ٩٠٧ هـ؛ ألفه للسلطان محمود»<sup>(٣)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، انموذج العلوم، ص ٢٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٣) أحمد ثالث ١٥٤١ / ١٢٥ ورقة ٣٤٣ - ٣٥٩؛ ٩٩٨ هـ Amasya رقم ٥ / ١٠٦٧ ورقة ٨٦ - ١١٠ Izmir 893/ 3 Milli ورقة ٩ - ١٢؛ ٩٤٣ هـ قطعة منه؛ Emanet Hazines رقم ١٧٢٩ / ٢٣ ورقة ١٨٤ - ١٩٩، ١٠٨٩ هـ Chester Beatty رقم ٤٦١٤ / ٢ ورقة ١٣٨ - ١٦٩؛ ١٢٧ / 2 Bemasanoglu ورقة ٢٣ - ٦٧؛ كتابخانه حقوق ٣٠١ / ج ورقة ١٢٢ - ١٤٨، ٩٣٨ هـ؛ رقم ٧٨ / دورقة ١٢١؛ ٩٨٩ هـ؛ كتابخانه حقوق ١١٢ / ب ورقة ١٠٥ - ١٣١؛ آستان قدس رضوي ٥٧٨٦؛ ٩٥٥ هـ؛ رقم ٥٧٨٥؛ ٩٦٦ هـ؛ رقم ١١٠٤٦؛ ٩٧٧ هـ؛ رقم ٥٧٨٣، ١٠٧٤ هـ؛ رقم ٥٧٨٤، ٥٧٨٧، ٤٤٨٤ نشرت في مشهد ١٤١١؛ انظر: علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، يخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم» =

## شرح هياكل النور:

قال الزركلي: «(شرح هياكل النور للسهروردي - خ) ظفرت بنسخة منه، بخط الشيخ محمد عبده، (مفتي الديار المصرية)، جاء في آخرها: (..تحريره بيد مؤلفه بعد العشاء. سنة ٨٧٢ هـ بدار الموحدين هرمز، في الزاوية المباركة المظفرية شكر الله سعي بانيتها السلطان السعيد ابن المظفر جهانشاه ورفع درجته»<sup>(١)</sup> وهذا الشرح اسمه شواكل الحور، والدواني في هذا الشرح يوافق السهروردي على كثير من آراءه، وقد طبعت حديثاً بمعرفة وتحقيق: محمد عبد الحق، ومحمد كوكن، شركة بيت الوراق للنشر المحدود، بغداد، ٢٠١٠، ولها طبعة قديمة بدار الكتب العلمية، ولها طبعة إيرانية بعناية احمد تويسركاني، ولها مخطوطات عديدة منها «مكتبة الأوقاف العامة ٥٢٧٥ ورقة ٧»<sup>(٢)</sup>.

## الحاشية القديمة الجلالية:

ألف الدواني الحاشية القديمة تعليقاً على شرح المولى علاء الدين على القوشجي على تجريد العقائد لنصير الدين الطوسي، ومن بعض إشارات الدواني في تفسير سورة الأخلاص نعرف أن شرح القوشجي ظهر بعد سنة ٨٦٢ هـ<sup>(٣)</sup> وبالتالي تكون الحواشي جميعها متأخرة عن هذا التاريخ السابق وذكرنا محققاً كتاب «شواكل الحور» أنها كتبت

= (المخطوطات والمطبوعات)، دار العقبة، الطبعة الأولى، قيصري (تركيا)، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ج٤، ص٢٦١١.

(١) الزركلي (تخريج النور)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط٦، ١٩٨٤، ج٦، ص٣٢.

(٢) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، يخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم» (المخطوطات والمطبوعات) ج٤، ص٢٦١٧.

(٣) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الأخلاص، ص٥٢.

سنة ٨٨٣هـ ونسبها الدواني للسلطان خليل بايندرى كما سنرى، كما طبعت الحاشية في الآستانة في ١٣٠٧هـ<sup>(١)</sup>، وفي بداية هذه الحاشية يذكر الدواني مدى إعجابه بالشرح المذكور وصاحبه، وأن هذا الشرح لا يتأتى إلا لبارع سابق، ويصف القوشجى بوجوده القريجة والفضل الفائق، لكن مع ذلك فلكل جواد كبوة، ولكل صارم نبوه، ثم يحكى الدواني أنه كان قد أشتغل بالتعليق على الشرح في فترة متقدمة من حياته، وعلق على أوائله فقط، ثم «تلاعب به الحدثان وترامى في البلدان حتى نسجت عليه بل على سائى ر معلوماتى عناكب النسيان» وانشغل الدواني وسافر حتى نسى ما كان علقه أولاً، ولكن بعد مضى فترة وفي عهد الدولة البانيدرية راق له الحال فعاود النظر في الشرح المذكور، ورأى أن الشرح تداولته أيدي البعض بالتعليق لأنه كالبكر التى يطمع فيها كل راغب، وتردد الدواني في هذه الفترة هل يُقدم على التعليق والتحشية أم لا «لما في الأرض من مشاركة الأقدام» أى بسبب أن هناك من علق وتكلم حول الشرح، ثم قرر أن يعلق على الشرح لأن ما ينفع الناس هو ما يمكث في الأرض، ونبه الدواني أنه حقق المسائل فيه وأشبعها شارطاً على نفسه الإنصاف.

وقد أشار في مقدمته أنه تتبع القوشجى في إيراداته وشبهاته العلمية على السيد الشريف الجرجانى وأخبر الدواني أنه أجاب على شبهات القوشجى منتصراً للجرجانى الذى وصفه الدواني بـ «سيدنا وشيخنا أستاذ البشر والعقل الحادى عشر المستغنى كالشمس عن التعريف المشتهر في الأصقاع بلقبه الشريف» ثم أهدى هذا

(١) انظر مقدمة كوكن وعبد الحق لـ «شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق، محمد عبد الحق، ومحمد كوكن،

التعليق - الحاشية - إلى السلطان ابن السلطان «أبو الفتح سلطان خليل بيك بهادرخان ابن السلطان أبي النصر حسن بيك بهادرخان». والموضوعات التي يشتمل عليها هذا التعليق أو تلك الحاشية هي الموضوعات المعهودة في تجريد العقائد من قضايا الأمور العامة، والعلة والمعلول، والجوهر والعرض، ولم يتعرض للإلهيات، وقد كان علم الكلام الفلسفي منذ منتصف القرن السادس الهجري قد جعل هذه القضايا الفلسفية مقدمة على قضايا التوحيد. ومن كان يميل للفلسفة كان يبدأ بذكر قضايا الوجود والعدم والتي يعبر عنها تجريد العقائد للطوسي، بينما كان من يميل لعلم الكلام القديم كان يبدأ بذكر قضايا «النظر وتعريف العلم» مثلها فعل عضد الدين الإيجي وغيره. ومن مخطوطاتها في معجم التراث تحت عنوان: «الحاشية القديمة على شرح على قوشي لتجريد الكلام» مكتبة الأوقاف العامة ٥١٧٧ / ٢ ورقة ١٥٥؛ ١١٤٠ هـ؛ رقم ٥١٨٢؛ ١٧٦٠٧ ورقة ٩٥؛ ٩٣٩ هـ؛ المكتبة السليمانية خزائن متفرقة عقائد ١٣ / ٤ ت/ مجامع ٢٨٣٩ - ٢٨٤٢ ورقة ١٣٣؛ ١٣٢٥ هـ<sup>(١)</sup>.

#### مقالة في تحقيق مذهب الفلاسفة في العلم الإلهي:

وقد فقدت في حياة الدواني، وقد وجدت أن الدواني تحدث عنها في شرح العقائد العضدية فقال: «وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم - الفلاسفة - مقالة قد ضاعت عنا، ولم يتفق لنا إعادتها، وعسى أن تيسر لنا بتوفيقه تعالى»<sup>(٢)</sup>.

(١) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والطبوعات (٤/ ٢٦١٣).

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، ص ٨٢.

### الحاشية الجديد الجلالية:

كتب هذه الحاشية سنة ٨٩٠هـ، ودفع إعتراضات معاصره صدر الدين محمد الحسينى الشيرازى الدشتكى على حاشيته القديمة، ويقول الدوانى فى مفتتحها أنه كتبها بعد أن أصر أصدقائه أن يجيب على اعتراضات صدر الدين الشيرازى، فأجاب وأسكت الشيرازى، ثم أن ابنه غياث منصور الدين أجاب عن أبيه بعد موته وبعد موت الدوانى أيضًا وأورد عليه إبرادات كثيرة ودافع عن الدوانى تلميذه ميرزا جان<sup>(١)</sup> وأورد معجم التراث مخطوطات هذه الحاشية كالتالى: «بانكبور خدابخش رقم ١١٨٦؛ رقم ٣٣٣٢ ورقة ٣٩ كتب فى القرن ١١ هـ؛ رقم ٣٥٤٠، ٣٥٥٢؛ كوبريلى رقم ٨٠٢ ورقة ٣٠٧؛ ٩٩٦ هـ؛ المكتبة السليمانية خرائن متفرقة عقائد ١٠ / ٤ ت/ جامع ٢٨٣٩ - ٢٨٤٢ ورقة ١٠؛ مكتبة الأوقاف العامة ٤٣٦٧ ورقة ٤٢٠؛ ٩٧١ هـ؛ رقم ١٣٥٦٠؛ ٥٣٥٠؛ Chester Beatty رقم ٤٣٧٧ ورقة ١٦٨؛ ١٠٢٢ هـ؛ رقم ٤٣٧٨ ورقة ١٦١؛ طبعت فى الأستانه ١٣٠٧؛»<sup>(٢)</sup>.

### كتاب أخلاق جلالى:

كتاب يمثل الفكر الأخلاقى كما عرفه جلال الدين الدوانى، وقد اعتمد الدوانى على بنية كتاب نصير الدين الطوسى أخلاق ناصرى، كما أضاف للكتاب الصبغة الصوفية، والكتاب يمثل أثرًا أدبيًا فارسيًا أحتفت بنشره كلية فورت وليم فقد ذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى أن المستشرق ماثيو لميسدن Matthew Lumsden

(١) انظر مقدمة كوكن وعبد الحق لـ «شواكل الحور فى شرح هياكل النور»، ص ٤٠.

(٢) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، يخ «التراث الإسلامى فى مكتبات العالم (المخطوطات

والمطبوعات)، دار العقبة، الطبعة الأولى، قيصري (تركيا)، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ج ٤، ص ٢٦١٤.

1777- 1835) أحد أساتذة كلية فورت ولیم والذي يُعد خير عارف بالفارسية من بين المستشرقين الغربيين والذي ألف في النحو الفارسي مؤلفًا كبير الحجم والذي ظهر في مجلدين في كلكتا سنة ١٨٠٠ تحت عنوان *A Grammar of the Persian Language*، قد طبع لميسدن لأول مرة أشهر أدبيات فارس وجعل «أخلاق جلالی» لجلال الدين الدواني أحد أهم النصوص الأدبية والفكرية في اللغة الفارسية كنصوص الجامى والفردوسى وسعدى<sup>(١)</sup>.

وينقل مؤلفوا كتاب المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامى عن «دانشنامه ايران و اسلام» أن «لكتاب أخلاق جلالی نسخ خطية كثيرة، وحسب التتبع الذى قام به صاحب الذريعة، فإن أقدم نسخة تعود للقرن التاسع أو العاشر، ومن بين النسخ يمكن الإشارة الى النسخ الموجودة في مكتبة الإلهيات (برقم ٥٢٨١)، ونسخة مكتبة فرخ مشهد (برقم ١٤٨). وحتى يومنا هذا فقد طبع الكتاب مرات عدة، أغلبها في الهند، ومن الشروح المهمة، شرح مولوى محمد هادى على (من البداية وحتى أواخر اللامع الأول) وقام مولوى محمد عبد الغفور بشرح باقى الكتاب ويضاهى حجم هذا الشرح حجم الكتاب نفسه ويزيد. وهذا الكتاب كما هو أخلاق محسنى، كان قد أقر كمنهج دراسى في المدارس الهندية حتى جلاء بريطانيا عن الهند واستقلالها، ويعد أو ل كتاب مهم في الأخلاق الإسلامية استطاع أن يلفت أنظار الباحثين الغربيين، وبواسطة تعرّف الكثير من الغربيين على كتاب أخلاق ناصرى المهم. وقد أعيدت طباعة الترجمة الإنكليزية لتامبسون، في لاهور عام ١٨٩٥م، وقامت المؤسسة الشرقية

(١) عبد الرحمن هبلوى، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ٣، ١٩٩٣، ص ٤٧٥.

للترجمة في لندن بتقديم هذه الترجمة على أنها تمثل الفلسفة العملية للمسلمين، وتجدد الإشارة أن هذه الترجمة عُدَّت من الدراسات العلمية الانكليزية الممتازة في بدايات القرن التاسع عشر»<sup>(١)</sup>.

وقد ترجم الدكتور محمد صادق فضل الله كتاب اخلاق جلالى عن الفارسية مع إصداره دراسة فللوجية وتحليل فلسفى ونقدى عن الكتاب وقد صدر الكتاب والدراسة عن دار الولااء، بيروت سنة ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م، وهى الطبعة التى اعتمدت عليها فى عرض أفكار الدوانى فى المجال الفلسفى الأخلاقى.

#### شرح العقائد العضدية:

هى شرح على رسالة «العقائد العضدية» لعضد الدين الإيجى (ت: ٧٥٦هـ)، وهو يرى أن العقائد العضدية لم تترك قاعدة من قواعد الدين وأصول العقائد إلا وأتت عليها ومن هنا وجب الإعتناء بها، لأنه لم يطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها، بل لم يرى أن هناك ما يُعد في إعداد الشروح فكل ما قيل انه شرح لها فهو مقدوح مجروح، ومن هنا قرر أن يشرحها شرحا وافيا يحل المعاهد ويبين المغالتي، وقد صرح في شرح العقائد بأن الأشعرية هم الفرقة الناجية التى تسير على ماكان عليه الرسول وأصحابه، وخالف كلام ابن المطهر الحلى والطوسى اللذان زعما أن الفرقة الناجية هم الإمامية، وقد جعل الدوانى عقيدة الإمامية قائمة على الإعتزال لا تخالفها إلا فى النادر<sup>(٢)</sup>، وفى النسخة المخطوطة بجامعة برنستون جاء أنه «تم الفراغ من تعليقه

(١) مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، ص ٢١٨.

(٢) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العضدية، ٣٩، ٤٢.

ضحوة نهار الاربعاء، الثامن عشر من شهر مولد النبي ﷺ كثيراً سنة خمس وتسعمائة (٩٠٥هـ) ببلدة جرون حماها الله تعالى وسائر بلاد المسلمين من ريب المنون<sup>(١)</sup> الغريب أن السخاوي كتب سنة ٨٩٧هـ أن الجلال «كتب على العَصْد»<sup>(٢)</sup> ويبدو لي أن التوفيق بين الرأيين يقتضى أن يكون جلال الدين كتب على العقائد العضدية قبل التاريخ المذكور ولكنه أتم الشرح والتعليق في سنة ٩٠٥هـ بجرون، هذا إذا لم يقصد السخاوي شيئاً آخر غير رسالة العقائد العضدية، أما نسخ الرسالة المخطوطة فتتوزع على مكاتب عدة<sup>(٣)</sup>.

تعليقات على رسالة إثبات الجوهر - العقل الكلى لنصير الدين الطوسي :

مخطوطاتها توجد في «كوبريلي رقم ٤٨٩ / ٢ ورقة ١٤٣ - ١٤٥؛ كوبريلي زاده محمد عاصم رقم ٢٧٥ / ١ ورقة ٣؛ مكتبة الأوقاف العامة ١٣٧٩٩ ورقة ٤»<sup>(٤)</sup> وقد طبعت حديثاً في الأردن بتحقيق سعيد فوده الذي ضمنها في كتاب بإسم «ثلاث رسائل في نفس الأمر» عن دار الأصلين، عمان، ٢٠١٧ م، ولكنه تساهل كثيراً في ترجمة الدواني، أما الرسالة نفسها فهي بضع ورقات.

(١) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، مخطوط بنستون رقم ٢٢٩٢، رقم الاستدعاء على موقع الجامعة ٧٢٤٤٣٩٧٩٩ لوحة رقم ١٠٦.

(٢) شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م، ج٧، ص١٣٣.

(٣) انظر معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكاتب العالم - المخطوطات والمطبوعات ج٤، ص ٢٦١٨.

(٤) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، بين «التراث الإسلامي في مكاتب العالم (المخطوطات والمطبوعات)، ج٤، ص ٢٦١٣.

إجازة الدواني لمولانا عبد الرحمن المؤيدي «إجازت نامه»:

وهي الرسالة الهامة التي اعتمدنا عليها في ترجمة الدواني وذكر مشايخه واساتذته في مختلف العلوم، ولولا ما ذكره الدواني فيها وفي انموزج العلوم لما استطاع احد معرفة أساتذة الدواني حيث أن المصادر والمراجع العربية والفارسية صممت عن ذكر اساتذته ومشايخه، ولعل وجود الدواني في عصر كثرت فيه الفتن وضعفت فيه العلوم هو السبب الرئيس في ضعف تقديم ترجمة وافية عن حياة الدواني وتعليمه، وتوجد نسخة من الرسالة المذكورة برقم ١٨٩ من مصورات مكتبة الاسكندرية عن مكتبة الأسكور يال والرسالة ضمن مجموع وتبدأ الرسالة من لوحه رقم (B ٥٥)، إلى لوحه رقم (A ٦١) وقد كتبها الدواني للمولى نور الدين عبد الرحمن المؤيد بطلب منه، وذكر الدواني السبب: «لتكون تذكرة له مني، فاجتهدت في امثال ما رسمه وبذل ما التمسه مع تفرق البال وتشتت الحال» وقد اجازته بها في ما يرويه الدواني من كتب الحديث والتفسير والفقه وكذا اجازته بقراءة بعض الكتب في العقلیات وعلم الهيئة، وأجازته الدواني بلبس خرقة الصوفية، وقد ذكر الدواني في إثنائها مشايخه وأسائديهم في الرواية والتصوف والعقلیات، ثم التمس الدواني منه أن لا ينسأه من صالح دعواته عقيب صلواته، وأوصاه بتقوى الله ومراعاة الحق في الضراء والسراء، وكان تاريخ كتابتها الحادي عشر من شهر جمادى الأولى سنة ثمان وثمانين وثمانمائة (٨٨٨هـ) وختمها بقوله «والحمد لله أولاً وآخراً وعلى نبيه الصلوة والتحية باطناً وظاهراً»<sup>(١)</sup> وقد ذكرا بلوط في معجم التراث أن «تاريخ التأليف ٨٨٨ هـ في نسخة راغب باشا؛

(١) انظر جلال الدين الدواني، مخطوط إجازات نامه، رقم ١٨٩.

وهي برقم ٥٧٠ ورقة ٣١٥ - ٣١٧؛<sup>(١)</sup> وبهذا تتوفر نسختين للرسالة فيما نعلم حتى الآن، وقد نقلنا محتوى ما فيها من معلومات عن الدواني في دراستنا هذه.

### البراعة في حقّ اليراعة - الرسالة القلمية:

وهي رسالة أدبية اطلعت عليها وتبدأ بـ «ن والقلم وما يسطرون إن هذه تذكرة لقوم يعقلون، يا من فاق في البراعة سألتني عن وصف اليراعة، فاستمع لما يتلى عليك ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك» ولها مخطوطات متنوعه<sup>(٢)</sup>.

### تفسير سورة الإخلاص:

وقد قيل أنها آخر مؤلفات الدواني على ما مر في ترجمته ألفها في ٩٠٨، إلى السلطان أبي الفتح عبد القادر<sup>(٣)</sup> وقد نشرت حديثا في ايران بتحقيق السيد أحمد

(١) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والمطبوعات (٤ / ٢٦١١).

(٢) من مخطوطاتها: «قصري راشد أفندي رقم ٦ / ٦١٧ ورقة ٢٠ - ٢٣؛ أحمد ثالث ١٥٤١ / ٣٠٥ ورقة ٧٢١ - ٧٢٣؛ ٩٩٨ هـ؛ روان كوشكي ٢٠٠٧ / ٨ ورقة ٣٥ - ٣٧؛ مكتبة الأوقاف العامة ٤٧٢٣ / ١٣ ورقة ٣؛ ١٠٠٠ هـ؛ عاشر أفندي ٤٥٩ / ١ ورقة ٣؛ رقم ٤١٧ / ١١ كوبريلي رقم ١٦١١ / ٣٨ ورقة ١٨٨ - ١٨٩؛ رقم ١٦٠٩ / ١١ ورقة ٦٢ - ٦٧؛ أحمد باشا ٣٦٢ / ٤٢ ورقة ١٣٧ - ١٣٩؛ خزينة رقم ١٧٥ / ٤٣ ورقة ٢١٠ - ٢١٧؛ ٢٠٧؛ ١١٩٤؛ رقم ١٧٤١ / ٢٣ ورقة ١٤٥ - ١٤٧؛ روان كوشكي ٢٠٠٧ / ٨ ورقة ٣٥ - ٤٥؛ آستان قدس رضوي ٨١٨٦، ٥٨٨٧؛ القاهرة ملحق ٣٤٩٠ / ج ورقة ٨٨ - ٨٩؛ بلدية الإسكندرية ١١١٨٣ / د ورقة ٤٢ - ٤٤، ١٠٢٣ هـ؛ الظاهرية عام رقم ٢٠٧ ورقة ٢٦ - ٢٤؛ ١٠١٧ هـ؛ انظر: علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، يخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (للمخطوطات والمطبوعات)، ج٤، ص٢٦١٢.

(٣) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الإخلاص، تحقيق سيد أحمد تويسركاني، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي، أصفهان، ص٣٦.

تويسر كاني، في أصفهان، وهي تكاد تكون شرح على رسالة ابن سينا في تفسير سورة الإخلاص، وقد مزج فيها الدواني بين التفسير الفلسفي وبين التفسير المأثور، وينقل فيها عن ابن كثير والبغوي ومن مخطوطاتها كما وردت في معجم التراث: «روان كوشكي ٢٠١٨ / ٤ ورقة ٧٩ - ٨٨، ١١٧٦ هـ؛ حميديه رقم ١٤٤١ ورقة ١٣١ - ١٣٧، مكتبة الأوقاف العامة ٦٣٨٢ / ٢ ورقة ١٤؛ ١٣٠٩ هـ؛ كتابخانه حقوف ١٥٥ / ج - ورقة ١١٠ - ١٢٠؛ ١٢٢٧ هـ؛ آستان قدس رضوي ٦٤٠٦؛ ١٠٩٥ هـ؛ رقم ١٠٧١؛ ١٢٨٥١؛ مدرسة الحجيات بالموصل التفسير وعلومه ٣ / ٤ ورقة ١٤١؛ شهيد علي باشا ٣٢١ / م؛ راغب باشا مجموع ١٤٥٧؛ حميديه مجموع ١٤٤١؛ نشر في إصفهان ١٤٠٥»<sup>(١)</sup>.

#### الرسالة التهليلية:

تم تأليفها سنة ٨٦٢ هـ قبل أن يظهر كتاب الشرح الجديد للتجريد الذي ظهر بعد هذا التاريخ<sup>(٢)</sup> توجد مخطوطات لها في «نور عثمانيه ٤٥٥ / ١١؛ ٩١٥ هـ؛ رقم ٤١٧٩ / ١٤ ورقة ٤٦٦ - ٤٦٧؛ ٩٨١ هـ»<sup>(٣)</sup> وقد اطلعت على بعض مخطوطاتها فألفيتها فارسية، واظن أنه عربيها في شرح معنى لا اله إلا الله.

(١) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، يخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)، ج ٤، ص ٢٦١٢.

(٢) الدواني، تفسير سورة الإخلاص ص ٥٢.

(٣) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، يخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)، ج ٤، ص ٢٦١٨.

## شرح ديباجة طوابع الأنوار:

شرح الدواني ديباجة طوابع الأنوار لناصر الدين البيضاوي، وأشار لها مؤلفي معجم التراث بأنها: «شرح أوائل طوابع الأنوار للبيضاوي، أولها» قال المصنف روح الله روحه [العزیز]: «الحمد لمن وجب وجوده ويقاؤه» عدل عن التصريح بالإسم [إلى] الموصول الدال على التضمين إشارة إلى أنه لا سبيل إلى العلم [به] إلا بواسطة الصفات، ولا سبيل إلى العلم بذاته من حيث هي - تعالى وتقدس -، وخص الوجوب من الصفات لكونه أشرفها لانحلال الجميع إليها، «ومن مخطوطاتها أحمد ثالث ١٨٤٣ ورقة ٢٧٨، ٨٩٤ هـ؛ الظاهرية عام ٥٤٣٣، ورقة ٢١٦ - ٢٢٤؛»<sup>(١)</sup>.

## تعريف علم الكلام:

وتُعرف هذه الرسالة أحياناً باسم «شرح المواقف» وقد رأيتها م فهرسة تحت هذا الإسم بمكتبة الإسكندرية، والحقيقة أنها تدور فقط على تحليل وبيان تعريف علم الكلام الذي كان الدواني يقرره أثناء تدريسه لكتاب «شرح المواقف» فهي تحليل للتعريف الذي أورده عضد الدين الإيجي «بأنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه» وقد تعقب الجرجاني التعريف بأبحاث ولم تخلوا الأبحاث من تعليقات للدواني وإيرادات وردود، وقد طبعت الرسالة حديثاً في تونس تحت عنوان «تعريف علم الكلام»<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر نفسه، ج٤، ص٢٦١٧.

(٢) أما مخطوطات الرسالة فكما ذكرها معجم التراث «Emanet Hazines» رقم ١٧٥٩ / ٣١ ورقة ١٧٣ - ١٦٧ نحو سنة ١٠٧٦ هـ؛ المكتبة القادرية ١٤١٢ / ٢ ورقة ١٩٤ - ١٩٨؛ محمد عاصم ٧١١ / ٢ ورقة ١٥ - ١٢؛ ١٠٩٧ هـ؛ مكتبة الأوقاف العاتية ١٠٠١٠ / ٦ ورقة ٤٤؛ عاشر أفندي ٤١٩ / ٢ ورقة ٧ - ٩؛ Amasya =

## تنوير المطالع حاشية على مطالع الأنوار:

وهي حاشية على شرح مطالع الأنوار، قال صاحب الذريعة: «(٢٠٩٤): تنوير المطالع) حاشية قديمة للمولى جلال الدواني المتوفى (٩٠٨) على «حاشية مير صدر الدين الدشتكي «الشهيد في (٩٠٣) التي كتبها هو أولاً على «شرح المطالع» تأليف قطب الدين الرازي أوله (أما بعد الحمد لولي النعم) توجد ضمن مجموعة من رسائل الدواني الموقوفة في (١٠٦٥) لمكتبة مدرسة فاضلخان في المشهد الرضوي فانتقلت منها إلى الخزانة الرضوية أخيراً، ثم لما كتب الصدر الدشتكي الحاشية الجديدة على «شرح المطالع» وتعرض فيه للرد على ما في «تنوير المطالع» هذا كتب الدواني أيضاً «تنوير المطالع الثاني» مع تجديد النظر في الأول كما يأتي... «تنوير المطالع وتبصير المطالع»، هو الحاشية الجديدة للدواني على الحاشية الجديدة الدشتكية أوله (الحمد لله الذي اطلع من مطالع البراهين لوامع أنوار اليقين) صرح فيه أنه كتب قبل ذلك حاشية قديمة على حاشية الصدر وسماها بـ «تنوير المطالع» أيضاً، ثم جدد النظر فيه وكتب هذه الثانية الجديدة، وبينهما اختلافات في الخطبة والديباجة وبعض العبارات، وهو أيضاً من موقوفات فاضل خان لمدرسته، ويوجد أيضاً في مكتبة قوله لكنه ذكر في فهرسها في (ج ٢ - ص ٣٢٧) أنه الحاشية الجديدة للدواني على حاشية المير السيد الشريف والصحيح ما ذكرناه.<sup>(١)</sup> من مخطوطاتها «قيصري راشد أفندي ١٨٤٧ / ٢

= رقم ١٠٢١ / ٨ ورقة ١٩١ - ١٩٦ نقلت من شرح المواقف؛ الخزانة التيمورية بجامع ٧ / ٢٥ آستان قدس رضوي ٦٤٠٤، ١٠٩٥ هـ؛ رقم ٣٢٨؛ ٥٨٨٩؛ انظر: علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم

تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والطبوعات ج ٤، ص ٢٦١٣

(١) آقا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ٤، الصفحة ٤٧٢.

ورقة ١٢٥ - ١٩٦؛ بانكوبور خدابخش رقم ٣٧٥٧، ورقة ١٣٧ كتب في القرن ١٢ هـ؛<sup>(١)</sup>

### حقيقة الإنسان:

هذا الكتاب الذي ذكره صاحبنا معجم التراث في الغالب هو المنشور بالقاهرة تحت عناية الشيخ محمد زاهد الكوثري بإسم «حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم» وقد قدم لها الكوثري كعادته بمقدمة مفيدة، والكتاب عبارة عن شرح لرؤية الدواني لحقيقة الإنسان الذي يتقسم لجسم كثيف وجسم لطيف وروح، وتدور الرسالة حول التعريف بذلك مع ذكر الدليل، ومخطوطات الرسالة ذكر منها صاحبنا معجم التراث المواضع التالية «قره خان أغلي مجموعة رقم ٢٣ ورقة ٢؛ عثمان أركين ١٣٥٠ ورقة ٤٨»<sup>(٢)</sup>.

### حاشية على شرح آداب البحث للسمرقندي:

وهي حاشية الدواني على شرح الشرواني على رسالة آداب البحث للسمرقندي، ومن مخطوطاتها «قبرص سليميه رقم ٢١ / ٤ ورقة ٧٨ - ٩٦؛ ١١٤٠ هـ؛ ديانت ٩٥٥ ورقة ٢١؛ ١١١٨ هـ؛ ملي كتيخانه A/ 238/ 2 ورقة ١٤ - ٢٧؛ ١٠٨٣ هـ؛ رقم ٥٩٤ / ٦؛ Garrett 3341؛ مكتبة دمنهور بمصر ٥٧٢٣ ورقة ١٣، ٩٧٥ هـ»<sup>(٣)</sup>.

علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والطبوعات. ج ٤، ص ٢٦١٣.

(٢) المصدر السابق، صالصفحة نفسها.

(٣) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٦١٣.

## تفسير سورة الكافرون:

وهي تتناول تفسير «سورة الكافرون» قال في بداية هذه الرسالة إنه استخرج مسائل التفسير من التفاسير المتداولة، وبعض هذه المسائل استخرجها بذنه ولم تكن شائعة قبل ذلك، وأخير الدواني في مفتتحها أنه علق هذا التفسير في بعض جزائر جرون حماها الله وسائر بلاد المسلمين، وقد كتبها سنة ٩٠٥هـ، كما يشير الدواني أنه تغرب عن الأوطان بهذا السفر، ويشكو من تلاعب الحدثان وتغير أحوال الزمان في مقدمة الرسالة مما يشير لصعوبة الظروف التي كان يمر بها الرجل<sup>(١)</sup>، ومخطوطات الرسالة كما ذكرها معجم التراث كالتالي: «أحمد ثالث رقم ١٥٤١ / ٢٤ ورقة ٢٨ - ٢٩، ٩٩٨هـ؛ خزينه رقم ١٧٥ / ٤٧ ورقة ٢١٨ - ٢٢٠؛ ١١٩٤هـ؛ عاطف أفندي رقم ٢٧٩٣؛ حاجي محمود رقم ٣٨٥؛ Amasya رقم ١٨٤٩ / ٣ ورقة ٣٠ - ٤٠؛ كوبريلي رقم ١٦٠٢ / ٢٤ ورقة ٩٣ - ٩٧؛ ٩٤٨هـ؛ الظاهرية عام رقم ٥٤٣٣ ورقة ٢٠٧ - ٢١٥ الخزانة التيمورية ٣٣١ جزء ٤١ نشر في مشهد ١٤١١هـ»<sup>(٢)</sup>.

## رسالة خلق الأعمال:

وقد ألف الدواني هذه الرسالة استجابة لطلب الأخ في الدين المولى الفاضل سعد الدين محمد الأسترآبادي، آوان اجتياز جلال الدين الدواني بقاشان في بعض الأسفار، فطلب منه المولى المذكور أن يكتب ما حضره من العلم في مسألة «خلق الأعمال» ولما

(١)، جلال الدين الدواني، تفسير سورة الكافرون، ضمن مجموع ثلاث رسائل من مصنفات المحقق الدواني، تحقيق

د السيد أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، إيران، مشهد، ١٤١١هـ، ص ٤٣.

(٢) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات

والمطبوعات ج ٤، ص ٢٦١٢.

كثر إلحاح المولى الإسترآبادي أخذ الدواني في تدوين هذه الرسالة دون الرجوع إلى كتاب بل من القريحة والخطار<sup>(١)</sup> وقد طبعت الرسالة طبعتين، طبعة إيرانية تحقيق السيد أحمد تويسركاني، وطبعة أردنية تحقيق سعيد فوده، قال صاحباً معجم التراث عنها أنها؛ نشرت في إصفهان ١٤٠٥هـ؛<sup>(٢)</sup>.

### الحوراء والزوراء - في المبدأ والمعاد:

أصل هذه الرسالة هو المسمى بـ «الزوراء»، ويدور موضوعها حول فكرة وحدة الوجود، وقد كتبها الدواني بتميز خلال عودته من زيارة مرقد أمير المؤمنين علي عليه السلام الخليفة الرابع، وهي عبارة سوانح ولوائح كانت تعرض له أثناء شرح كتاب حكمة

(١) جلال الدين الدواني، رسالة خلق الأعمال، تحقيق سعيد عبد اللطيف فوده، الأصلين للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، الأردن، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨ م، ص ٢٥ وانظر ايضاً جلال الدين الدواني، رسالة خلق الأعمال ضمن مجموع الرسائل المختارة، تحقيق د سيد أحمد تويسركاني، مكتبة الأمام أمير المؤمنين علي، عليه السلام، إصفهان، ٢٠٠٠، ص ٦١

(٢) من مخطوطات هذه الرسالة: تاريخ التأليف ٨٨٤هـ؛ Laleli؛ Ayasofya 399 رقم ٢٤٣٣؛ حسن حسني ١١٢٩؛ المكتبة الفادرية ١٤٢٣ / ٤ ورقة ١٧ - ٢٠؛ Karaman 7/ 1280 ورقة ٢٩ - ٣١؛ مكتبة الأوقاف العاتقة رقم ٣٧٩٧ / ١٣ ورقة ٤؛ المكتبة الفادرية ١٤١٩ / ٧ ورقة ٢٤ - ٢٦؛ كوبريلي رقم ١٦١١ / ٤٥ ورقة ١٩٨ - ١٩٩؛ رقم ٤٨٩ / ٣ ورقة ١٤٥ - ١٤٦؛ خزينة رقم ١٧٢٩ / ٨ ورقة ٥٠ - ٥٢، ١١٧٥هـ؛ الظاهرية عام ٥٤٣٣ ورقة ٢٠٤ - ٢٠٧؛ مسجد أعظم ٢٥٩٢ / ٤ ورقة ٩٥٧، ٥هـ؛ كتابخانه حقوق ١٥٥ / ج ورقة ١٠٨ - ١١٠، ١٢٢٧هـ؛ الخزانة التيمورية مجامع ٨ / ٢٢؛ مجامع ٥٨ / ٦؛ مجامع ١٣٤ / ٢؛ مجامع ٢٢٤ / ٦؛ الفاعرة ملحق مجموعة ٢٠٥٧٨ / ب ورقة ٩٨ - ١٠٠؛ آية الله نجفي ٤٢٥٠ / ٣ ورقة ٢١ - ٢٤، ١٠٠٨هـ؛ آستان قدس رضوي ٦١٢٣، ١٠٩٤هـ؛ رقم ٦٦٠٨؛ مدرسة الحججيات بالموصل مجامع ٢٢ / ٩ / ٢؛ المدرسة الأحمقية بالموصل مجامع ٢٤ / ٨١ / ١١؛ المدرسة الرضوانية بالموصل مجامع ١٨ / ١٢٦ / ٨؛ انظر: علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والمطبوعات ج ٤، ص ٢٦١٢، ج ٤، ص ٢٦١٥.

الإشراق للحكيم السهروردي، فلما جمع هذه السوانح وسجلها، تبين له أنها بعينها رسالة وافية بمضمون كان يراود خياله منذ أن رأى أمير المؤمنين على بن أبي طالب في رؤيا مبشرة له، بمنطقة الزوراء بظاهر بغداد وهي أيضًا أسم لدجلة، فعزم على تأليف رسالة ليتلوها عند مرقد ~~خاتمه~~ عند زيارته، ولكنه كان متحيرًا في تحديد موضوعها، فلما ألف هذه الرسالة التي هي سوانح عرضت له في أثناء شرح حكمة الإشراق بطلب من أحد تلاميذه الأذكيا، تبين له أنها بعينها بغيته التي كان يبحث عنها، فسأها الزوراء، وهو أسم لموضع الرؤيا التي رآها بظاهر بغداد، كما أن هناك مشاكلة بين لفظ الزوراء والزيارة ومن هنا اعتقد الدواني أنها مدد من المدد الذي جاء نتيجة زيارته لمرقد أمير المؤمنين<sup>(١)</sup>، وقد طبعت الرسالة والتعليقات التي كتبها عليها الدواني بعد ذلك طبعة قديمة سنة ١٣٢٦ هـ، بالمطبعة الحسينية المصرية، بكفر الطماعين قريبا من مسجد الإمام الحسين ~~عليه السلام~~، على نفقة السيد حسن حسين الببلاوي، وتنتشر عن هذه النسخة نسخ مصورة ورقية والكترونية، ثم هناك طبعة حديثة لرسالة الزوراء فقط دون شروح الدواني وتعليقاته عليها نشرها السيد أحمد تويسر كاني ضمن سلسلة الرسائل المختارة التي نشرها بأصفهان، أما النسخ المخطوطة للرسالة فقد ذكر معجم التراث أن لها نسخ عدة<sup>(٢)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، الزوراء والتعليقات عليها في تحقيق المبدأ والمعاد، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، ١٣٢٦، ص ٢.

(٢) بيانات هذه النسخ كالتالي: أحمد ثالث ١٥٤١ / ٢٣٠ ورقة ٥٨١ - ٥٩٢، ٩٩٨ هـ؛ كوبرلي رقم ١٦١١ / ٥٠ ورقة ٢١٧ - ٢١٨، رقم ١٦٠٢ / ٢٣ ورقة ٩٠ - ٩٣؛ ٩٤٨ هـ؛ رقم ٨٢٠ / ٢ ورقة ٤٥ - ١٠٨١ هـ؛ عماد عاصم رقم ٢٧٥ / ٣ ورقة ٨ - ١٦؛ خزينه رقم ١٧٢٩ / ٧ ورقة ٤٤ - ٥٠؛ Amucezade رقم ٣٠٦ / ٢ =

## شرح رباعيات في التصوف (فارسي):

قدمه للسلطان بايزيد الثاني العثماني؛ نور عثمانيه ٢٤٢٨ ورقة ٦٦؛ رقم ٩٠٠  
 ورقة ٥٢؛ ١٢٤٥ هـ؛ رقم ٤٩٨٩ ورقة ٩ - ٣٠؛ ١٠٦٠ هـ؛ كوبريلي ١٦٠٢ / ٢١  
 ورقة ٧٨ - ٨٧؛ رضوي ٤٣٦٨، ١١١٣٤؛ نشر في طهران ١٣٦٨ وفي لاهور  
 ١٩٩٠<sup>(١)</sup>.

## ومن مؤلفاته أيضاً:

الأنوار الشافية (في الفقه الشافعي) وهي حواشي وتعليقات على كتاب الأنوار  
 لعمل الأبرار ليوسف بن أبراهيم الأردبيلي (ت ٧٩٩) ورأيته طبع حديثاً، - بستان  
 القلوب - في الحكمة (فارسي)، تحفة روحاني - في علم الحروف (فارسي)، تفسير  
 سورة الفاتحة، تفسير قوله تعالى «يا بني آدم خذوا زينتكم...» تقرير أشكال التأسيس  
 - في الهندسة، حاشية على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا ولعلها تفسير سورة  
 الإخلاص التي أوردناها، حقوق بدران ومادران - في الأخلاق (فارسي)، حلّ شبهة  
 الجذر الأصم - في الكلام، ديوان جلال الدين الدواني - في الأدب (ف)، رسالة  
 التهليل - في الحكمة، وله ثلاث رسائل في العدالة فارسية، رسالة في طريق تربية

= ورقة ١٩ - ٥٤؛ جامعة أم القرى ٤٤٢ / ١٧ ورقة ٩؛ ١٢١٩ هـ؛ Karaman 1054/ 15 ورقة ٧٨ - ٨٣؛  
 جعفر ولي ٢٢١ ورقة ٦؛ آية الله نجفي ٩٣٥ / ٤ ورقة ٩٩ - ١٠٢، ١٢٦١ هـ؛ مسجد أعظم ٢٥٩٢ / ١،  
 ٩٥٧ هـ المدرسة الأحمديّة بالموصل بجامع رقم ٢٤ / ١٨؛ جامعة الكويت ١٠ / ٧٥٤؛ المكتبة السليمانية  
 قسم الباهانيان ١٣ / ٥ ت/ بجامع / ٢٦١ ورقة ٧؛ منطوق رقم ٤٥ / ١٣ ت/ بجامع ٨٥٠ - ٨٥٣ ورقة ٧،  
 ١٢٧٤ هـ؛ طبع في Istanbul 1286 وفي القاهرة ١٣٢٦؛ انظر: علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره  
 بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والمطبوعات ج ٤، ص ٢٦١٥.

(١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٦١٧.

الأولاد، شرح تهذيب المنطق، الاسئلة الشريفة القرآنية - خ، وقال الزركلي عنه: رأيت في مكتبة القاتيكان (٤٨٨ عربي)، حاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي، وهو مطبوع<sup>(١)</sup>.



---

(١) انظر خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، ١٩٨٤ م، ج ٦، ص ٣٢. وانظر أيضًا علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات والمطبوعات، ج ٤، ص ٢٦١.

## موقف الدواني من التشيع

### (حول كتاب الحجج الباهرة ورسالة نور الهداية)

من المسائل التي يختلف حولها بعض الباحثين في حياة جلال الدين الدواني مسألة موقف الدواني من التشيع والشيعة، فنحن نجد في المؤلفات المنسوبة للدواني كتاب «الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة» وهو كتاب يتعرض بالنقد الشديد للشيعة، حتى يصل إلى تكفيرهم بوجه عام وهذا الكتاب ذكره مؤلفا «معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم» وحلدا مكان هذه المخطوطة في مكتبة أسعد أفندي برقم ١١٨٥<sup>(١)</sup>، العجيب في الأمر أن أحد الدارسين اكتشف أن الكتاب المذكور ليس صحيح النسبة للدواني، ويحكي الدكتور خالد بن عبد العزيز الجناحي قصة معرفته بهذا الأمر، فقد أراد الدكتور الجناحي نشر مخطوط بعنوان «المناظرة بين السنة والرافضة» من تأليف أحد علماء العراق في القرن التاسع الهجري وهو الإمام جمال الدين إبي المحاسن يوسف الواسطي الشافعي، وكانت نسخة هذا المخطوط موجودة بنفس الاسم لنفس المؤلف وهي نسخة جيدة يوجد أصلها في المكتبة العمومية بتركيا برقم ٣١١٩، وتوجد مصورة منها في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية برقم (٦٦٨-ف) وهي النسخة الأصلية التي اعتمد عليها الدكتور خالد بن عبد العزيز الجناحي، ثم أنه وجد بعد ذلك نسختين من نفس

(١) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، معجم تاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم - المخطوطات

المخطوط لكن تم فهرستها تحت أسماء مختلفة، فهناك نسخة في مكتبة المجمع الثقافي بأبي ظبي تحت عنوان «سيف السنة وضياء الظلمة» منسوبة في الفهرسة إلى شخص اسمه أبو عبد الله بن فارس المغربي، ووجد في معلومات المخطوط أن للمخطوط نسخة أخرى في مكتبة أوقاف مدينة الموصل العراقية، ووجد الدكتور الجناحي أنه تم فهرستها في مكتبة الموصل بإسم «الرسالة المعارضة بالرد على الرافضة» وتبين له بالمطالعة أن محتوى المخطوطين هو نفسه محتوى مخطوط تركيا المنسوب إلى أبي المحاسن الواسطي الشافعي، وأن الفهرسة في مكتبة أبي ظبي والموصل خطأ،

واستقر رأى الدكتور على نشر المخطوط اعتماداً على النسخ الثلاث، فلما أراد طبع الكتاب أخبره بعضهم أن هناك كتاب بنفس المحتوى نُشر تحت عنوان «الحجج الباهرة» منسوب لجلال الدين الدواني تحقيق ودراسة الدكتور عبد الله حاج على منيب، وأصل الكتاب رسالة لنيل الماجستير بالجامعة الإسلامية، وبعد فحص الكتاب تبين للدكتور الجناحي أنه هو نفسه كتاب «المناظرة بين السنة والرافضة» للواسطي، فلما فحص الدكتور خالد الجناحي النسخ التي اعتمد عليها الدكتور عبد الله حاج، وجد أن اعتمد على نسختين النسخة الرئيسية نسخة مكتبة «عارف حكمت» كتب عليها بخط مغاير لخط الكتاب «الحجج الباهرة» في إفحام الطائفة الكافرة وهو «ثم كتب بعده» لعنهم الله تأليف الإمام العلامة الجلال الدواني الصديقي، قدس سره العزيز، أمين»

وقال الدكتور الجناحي معلقاً على هذه النسخة: «ما كتب على عنوان هذه النسخة وصفحة البداية: الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، ومؤلفها جلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني المتوفى سنة ٩١٨هـ - وقيل سنة ٩٢٨هـ، وقيل سنة ٩٠٨هـ، ٩٠٧هـ. وهذا العنوان مخالف لها ذكر في نهاية النسخة من كلام

المؤلف حيث قال: «وهذا آخر ما تيسر في هذا المختصر من المناظرة بين السنية (كذا) والرافضة، والحمد لله رب العالمين» فهذه التسمية المذكورة في آخر النسخة مخالفة مخالفة - من جهة- لما ذكر في أولها، وهي من جهة أخرى تتوافق مع التسمية الواردة في النسخ الأخرى من الكتاب، كما أنها تتفق مع مضمون الكتاب ومنهج المؤلف فيه، ثم نسبة هذه النسخة إلى الجلال الدواني فيها نظر من عدة وجوه:

- (١) أن الذين ترجحوا للدواني لم يذكروا في تصانيفه هذا الكتاب، مع أهميته وأهميته موضوعه.
- (٢) أن الدواني لم يُعرف عنه أنه رد على الرافضة أو ناقشهم.
- (٣) أن المتصفح للكتاب يجد كثيرا من العبارات التي ترد على البدع والتصوف، وهذا لا يتفق مع ما عُرف من الدواني من نصرته لمذهب الصوفية، والتنظير لهم في بعض مؤلفاته.
- (٤) بالنظر إلى نسخة عارف حكمت نجد أن نوع الخط الذي كُتب به العنوان على الواجهة يختلف عن الذي كتب به نص الكتاب.
- (٥) أننا نجد في نسخة عارف حكمت أن العنوان واسم المؤلف تكرر مرتين، مرة على واجهة النسخة، ومرة على صفحة البداية أعلى النص، ولم نعهد مثل هذا الصنيع في بقية المخطوطات المتوفرة في مكتبات العالم، فهي إما أن تكون خالية من العنوان واسم المؤلف، وإما أن يكتب العنوان على الواجهة دون الصفحة دون صفحة البداية، وإما أن يكتب على صفحة البداية دون الواجهة<sup>(١)</sup>. كما أن

(١) انظر مقدمة، جمال الدين إبي المحاسن يوسف الواسطي، المناظرة بين السنة والرافضة، تحقيق خالد بن عبد العزيز

السخاوي كان قد أشار في ترجمة جمال الدين الواسطي أن له كتاب في الرد على الرافضة، تلك كانت العناصر الأساسية التي اعتمدها الدكتور خالد الجناحي في نفي نسبة الكتاب لجلال الدين الدواني، ولكنه لم يتعرض لذكر المخطوط الثاني الذي اعتمده عليه عبد الله حاج على منيب والموجود بمكتبة أسعد أفندي بتركيا برقم (١١٨٥) إلا إذا كان هذا المخطوط منقول عن الأول.

وبعد مطالعتي لكتاب الحجج الباهرة فإنني أستبعد كونه أحد مؤلفات جلال الدين الدواني، لأن مؤلفه يميل إلى الفكر الخنثي، وفي الكتاب شواهد كثيرة تدل على مخالفته لفكر الدواني، ويشير مؤلف الحجج الباهرة أن من مغزيات الشيعة وفضائحتهم التبرك بالمقامات، وتقبييل عتبته والنذر له وهم يبنونه ويصنعونه بأيديهم تشبها بفعل الكفار مع أصنامهم، ومن الثابت لدى أن الدواني زار المشهد الحيدري وهو القبر المنسوب لأمر المؤمنين على عليه السلام، وتحدث عن لثم العتبات والتبرك والإمداد، وغير ذلك من المعاني التي يميل لها المتصوفة والشيعة، بينما نجد مؤلف الحجج الباهرة على العكس من ذلك يجعل المشهد المنسوب لعلي عليه السلام من التزوير والكذب ولا يعترف أنه قبر على عليه السلام ويستدل على ذلك بكلام للإمام ابن الجوزي، فيقول مؤلف الحجج الباهرة: «ومنها أنهم زوروا هذا المشهد الذي هو الآن وجعلوه لعلي عليه السلام. وقد قال ابن الجوزي رحمه الله: لو علمت الرافضة هذا قبر من لرجوه بالحجارة، هذا قبر المغيرة بن شعبة، وإنما قبره عليه السلام في جامع الكوفة بين القبلة وقصر الإمارة، وذلك موضع قتله. والسر في أن الله تعالى أظهر هذا المزور وأخفى قبره الحقيقي على الرافضة لعلمه سبحانه وتعالى بأنهم ينقلون موتاهم إليه، فأظهر هذا القبر المزور لهم حتى لا يكون لهم به اتصال لا في الحياة ولا في المات»<sup>(١)</sup>.

(١) انظر الكتاب المنسوب، لجلال الدين الدواني، الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، تحقيق =

ومن الشواهد على عدم نسبة الكتاب للدواني أن مؤلف الحجج الباهرة، يقول: «وإني ملتزم أن لا أحتج بالحديث إلا نادراً، لكون متنه مظنوناً يجوز للمخصم دفع الاحتجاج به بدعواه الكذب له. بل إما أحتج إلا بالقرآن لكونه مقطوع المتن أو بالمعقول المقطوع الدلالة أو بما شاهدته منهم رأي العين، حين ابتليت عندهم بالأسر ومكث عندهم قريباً من ثماني سنين، وذلك عند سياحتي لطلب العلم»<sup>(١)</sup>. ولم يتحدث الدواني في مؤلفاته التي أطلعنا عليها على أنه كان مأسوراً لثماني سنوات عند الرافضة، كما لم يتحدث المصادر الفارسية والعربية وغيرهم عن هذه المسألة، وحادثة كهذه كان لا بد أن يشير الدواني إليها، وسياحة الدواني لطلب العلم كانت بين دوان وكازرون وشيراز، وقد تحدث الدواني عن فساد مذهب الشيعة وكونهم ليسوا الطائفة الناجية في العقائد العنصرية، ولكنه لم يرد عليهم بهذا التوسع وتلك الشدة الغير معهودة من الدواني في ردوده، وهذا يجعلني أعتقد أن الكتاب ليس له.

#### رسالة نور الهداية: وبطلان تشيع جلال الدين الدواني:

على الجانب الآخر - عند الشيعة - شاع في كتب التراجم الشيعية أن الدواني تشيع في نهاية حياته، وأنه صرح بهذا التشيع في رسالة «نور الهداية» المنسوبة له، يقول محمد صادق فضل الله: «والشئ الثابت في هذا المضمار أن الدواني يصرح بتشييعه بشكل واضح في كتابه نور الهداية في الإمامة في نهاية سلسلة مؤشرات جرى ترصدها في أبحاثه وأشعاره، حيث تدل هذه المؤشرات على روح عالية من النقد وشجاعة

= دراسة، د. عبد الله حاج علي منيب، مكتبة الإمام البخاري، الطبعة الأولى، الرياض، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م،

صص ٣٣٣، ٣٤٣.

(١) المصدر السابق، ص ٦٨.

الالتزام، وهو ما يجعل من الصعوبة بمكان إمكانية الميل إلى أهم من رصدوا هذا التحول كالتونساري والتستري وعلى دواني، من أنه إنما كان من الأساس يكتم تشييعه ويعمل بالتقية<sup>(١)</sup> والعجيب أن أستاذنا الكبير الدكتور محمد على أبوريان رجح كونه انقلب شيعياً بعد الحلم الذي رآه، وأنه كان إشراقياً نشطاً وقد شرح الدواني الهياكل<sup>(٢)</sup>، ونحن نوافق على كونه إشراقياً نشطاً، ولكن مسألة تشييعه بسبب حلم رآه فسيوضح لنا أنها غير صحيحة، ومع أن الدواني عاش أشعرياً باتفاق الجميع، وكتب كل مؤلفاته من هذا الإنتهاء، ولذلك فإن هذه المسألة لا تؤثر مطلقاً على آرائه الكلامية والفلسفية، ومع ذلك فإننا لا نرى صحة دعوى تشييعه، والإنسان في العادة لا يغير اتجاهاته الفكرية بعد السبعين والثمانين، ومع ذلك فهناك شواهد وأدلة تشير أن هذه الدعوى غير صحيحة، ويوضح ذلك الأمور التالية:

(١) من المسلم به أن جلال الدين الدواني كان سنياً أشعرياً حتى أواخر حياته، لأنه كتب شرح العقائد العزضية في آخر حياته في ٩٠٥ هـ كما عرفنا، حتى قال البعض أنه آخر مؤلفاته، وقد قال الدواني في تحديد الفرقة الناجية عند تعليقه على كلام عضد الدين الإيجي: «فإن قلت كيف حكم بأن الفرقة الناجية هم الأشاعرة، وكل فرقة تزعم أنها الناجية؟ قلت: سياق الحديث مشعر بأنهم المعتقدون لما روى عن النبي ﷺ وأصحابه، وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة، فإنهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه ﷺ وعن

(١) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ٦٥.

(٢) د. محمد على أبوريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية،

أصحابه رضى الله عنهم، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحدو حدوهم، ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن أئمتهم، لاعتقادهم العصمة فيهم، قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه: قد باحثنا في هذا الحديث مع الأستاذ نصير الدين محمد الطوسي، في تعيين المراد من الفرقة الناجية، فاستقر الرأي على أنه ينبغي أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة، وما هي إلا الشيعة الإمامية، فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق؛ فإنهم يتقاربون في أكثر الأصول. قلت: أكثر الشيعة توافق المعتزلة في أكثر الأصول، ولا تخالفها إلا في مسائل قليلة، أكثرها يتعلق بالإمامة، وهي أشبه بالفروع.

بل الأليق بذلك هم الأشاعرة فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب، ولا يوافقهم فيها غيرهم؛ كمسألة الكسب، وجواز رؤية الله تعالى، مع كونه غير جسم، وتنزهه عن المكان والجهة، بل جواز رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها، حتى جوزوا رؤية الأصوات والطعوم والروائح، بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقعة الأندلس. واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء، وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها، والفرق بين الإرادة والرضا، إلى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليها فيها كما شحنوا به كتبهم<sup>(١)</sup>.

وقال الدواني أيضًا في نهاية العقائد العضدية: «الإمام الحق بعد النبي ﷺ

(١) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، ص ٤١.

أبو بكر الصديق رضي الله عنه: لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، وأسمه عبد الله بن أبي قحافة، ثبتت إمامته بالإجماع، وإن توقف فيه بعضهم، وإلا فالصحابية رضوان الله عليهم، قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بنى ساعدة، فقال الأنصار للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير، فقال أبو بكر رضي الله عنه: منا الأمراء ومنكم الوزراء، واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «الأئمة من قريش»، فاستقر رأى الصحابة رضى الله عنهم على ذلك، بعد المشاورة والمراجعة، على خلافة أبي بكر، وأجمعوا رضي الله عنه على ذلك، وبايعوه، وبايعه بعد ذلك على رضي الله عنه على رؤوس الأشهاد بعد توقف منه، ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فصارت إمامته مُجمَعًا عليها غير مدافع<sup>(١)</sup> ثم تحدث الدواني عن صحة إمامة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأن عليًا رضي الله عنه بايع عمرًا بل بايعة وما يزال سر خلافته مطويًا في الكتاب الذى كتبه أبو بكر، فقال على لما مرت به الصحيفة: بايعنا لمن كان فيها، وإن كان فيها عمر»، وبايع عليًا رضي الله عنه بالخلافة لعثمان بن عفان رضي الله عنه، بعد قصة الشورى في الستة الذين أوصى لهم عمر عند موته، فبايع عليًا رضي الله عنه وجميع الصحابة فكان ذلك إجماع كما يرى الدواني<sup>(٢)</sup>، وقد كتب الدواني هذا بعد ٩٠٥هـ، وقبل موته بثلاث سنوات تقريبًا

(٢) يرى البعض أن رسالة «تفسير سورة الإخلاص» قد تم تأليفها قبل وفاة الدواني في ٩٠٨هـ فهي آخر رسائله بحسب التاريخ المذكور لها، وهى بذلك

(١) المصدر السابق، ص ١٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٧، ص ١٣٨.

كتبت قبل وفاته بأسابيع أو أيام، وقد اعتمد الدواني فيها تفسير ابن كثير والإمام البغوي السُّنَّان، وقال عن التفسيرين أنها «العُمدة» والأساس في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ، وكان يسمى أحمد بن حنبل الإمام أحمد<sup>(١)</sup> وقد نقل فيها عن أئمة السنة وعن الصحابة، ونقل عن فخر الدين الرازي، والإمام الغزالي، وعن صحيح مسلم والنسائي وبالجملة ليست هناك إشارة قريبة أو بعيدة لأي تغير في فكره فالرجل، يعتمد اعتماد كامل على المصادر السنية والأشعرية وقد اعتمد على كلام ابن سينا في القضايا العقلية، وابن سينا كان تراناً مشتركاً للجميع في هذا الوقت وخاصة الدواني، ومما يوضح استمرار الرجل على معتقده القديم غير ما لاحظناه في بنية الرسالة وموضوعاتها قول الدواني: «ونقل عن إمامنا المطلبى الشافعي...»<sup>(٢)</sup>، فكيف حدث التحول في فكر الدواني وهو ما يزال في آخر شهور حياته على فكره القديم، يعتز بالإنساب للشافعي ويعتبر علماء أهل السنة إئمة العلم الذين يؤخذ منهم الدين؟

(٣) تتضمن الرسالة المذكورة تحديداً لمفهوم الإيمان الذي يجب قبوله، ويرفض الدواني اشتراط أو إضافة شئ آخر لهذا المفهوم، فهو يرى أن الإيمان مرتبط بتحقيقه بقول لا إله إلا الله التي تعنى إثبات الألوهية لله ونفيها عما سواه من الألهة الباطلة، ويقولها يرتفع الشرك في الاعتقاد والعبادة، وبهذا فقط كان يقبل النبي

(١) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الإخلاص، ص ٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

ﷺ إيمان الناس، ويحكم بإسلامهم، ويكلف بعد ذلك بمعرفة التفاصيل من صفاته تعالى واحكامه «ولو كان كفر أحد بسبب اعتقاد فاسد آخر لم يكن هذه الكلمة في حقه موجباً للإسلام وذلك ظاهر»<sup>(١)</sup> والإمامية كما نعلم تجعل النجاة مرتبطاً بالولاء للمعصومين واعتقاد ما جاء منهم، ولا يكتفون في الحكم بالإسلام إلا بالإيمان بالوصية يقول الخوانساري: «ولكن الشيعة الموصوفين يعتقدون هلاك كلتا الفرقتين - المعتزلة والأشاعرة - في جهنم مع سائر الفرق السبعين الذين لا يقولون بإمامة الاثنى عشر المنصوص على إمامتهم وخلافتهم في كلام سيّد المرسلين»<sup>(٢)</sup>، كما أن الدواني أفتتح الرسالة واختتمها بالصلاة على النبي وأصحابه.

(٤) من جهة أخرى بالرجوع للمصادر التي تحدث عن مسألة التشيع كالخوانساري في «روضات الجنات» نجد أن جميعها استقى خير التشيع من الرسالة المنسوبة للدواني المعروفة بـ «نور الهداية» ولم ينقل أيًا منهم عن مصدر عاصر الدواني أو شخصاً قابله، بل هو حكاية لها في الرسالة، واستنتاجات من بعض الأشعار المنسوبة له، أما صاحب مجالس المؤمنين - وهو أقدم المصادر التي ادعت تشيعه - فهو يروي حكاية غير موثقة عن عجوز قالت أنه لا يغسل رجلية في الوضوء كأهل السنة ولكن يمسح عليها، والغريب أن هذا المصدر القديم لم يورد إي ذكر لرسالة نور الهداية<sup>(٣)</sup> وأقرب المصادر لعصر الدواني على الإطلاق هو

(١) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الإخلاص، ص ٥٧.

(٢) الخوانساري، روضات الجنات، ج ٢، ص ٢٤٠.

(٣) نور الله المسترى، مجالس المؤمنين، ج ٣، ص ٢١١.

حبيب السير، وسلم السماوات وكلاهما من نفس المكان الذي عاش فيه الدواني حياته واشتهر فيه، ولم يرد فيهما حديث عن تشيع الدواني مطلقاً، وكان الأولى بهما نقل مثل هذا الخبر الذي يُعد عجيبة من العجائب، وهو انتقال إمام سني من أشهر رجال البلاد خاصة في علوم المعقول إلى مذهب الإمامية، وخوندا مير مؤلف «حبيب السير»، وأبو القاسم الكازروني مؤلف «سُلم السموات» شيعيان فلماذا لم ينقل عنه أنه تشيع مع أنها ترجمها له وعظما شأنه وجعله من أئمة الحكمة والأغرب من ذلك أنه لم يرد فيهما ذكر لرسالة نور الهداية.

(٥) وقد أشار المؤرخ العراقي الكبير عباس العزاوي الذي كتب «تاريخ العراق بين احتلالين»<sup>(١)</sup> أن شهرة الدواني دفعت بعض الناس للدس عليه، حتى أنه نفى أن تكون رسالة الزوراء له، وقال عن العقائد العضدية: «شرح العقائد العضدية. فرغ من تأليفه في ربيع الأول سنة ٩٠٥ هـ ببلدة جيرون وهو آخر مؤلفات الجلال كما قيل. ذكر ذلك في كشف الظنون. وبهذا عرف أنه لا يزال على عقيدته الأولى وأن الزوراء مدسوسة عليه»<sup>(٢)</sup>.

ونحن نخالفه في هذه النتيجة لأن افكار الزوراء موجودة في كتب أخرى للدواني، لكنه أشار إلى أن شهرة الدواني أثارت بعض الناس فأحبوا أن ينسبوه لأنفسهم، ولكن الفكرة التي تحدث عنها عباس العزاوي لم يتفرد بها فقد أشار علامة الهند شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي (ت: ١٢٣٩ هـ) في

(١) بعد الكتاب المذكور من أهم وأولى المراجع عن تاريخ العراق وإيران بعد الغزو المغولي وحتى ظهور العثمانيين واستيلائهم على العراق، وقد اعتمد على المصادر العربية والفارسية والتركية وغيرهم.

(٢) عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٣، ص ٣١٨.

كتابه التحفة الإثني عشرية أن الدس والتلفيق على علماء أهل السنة لإظهارهم بمظهر التشيع شاع بعد مجيء الصفويين، فيقول الدهلوي: «ومن مكائدهم أنهم يزيدون بعض الأبيات في شعر أحد أئمة أهل السنة مما يؤذن بتشييعه، كما فعلوا في ديوان حافظ الشيرازي، وديوان مولانا الرومي، والشيخ شمس الدين التبريزي»<sup>(١)</sup> والغريب أن صاحب مجالس المؤمنين - وهو أول من نسب التشيع للدواني فيما رأيت - نسب التشيع أيضًا لأغلب تلاميذ الدواني وأشهرهم، بل وللسيد الشريف الجرجاني وغيرهم كثير، ولذلك قال: علي نقى «علينقى» منزوى بن آقا بزرك الطهراني، في مقدمة الجزء السادس من كتاب «طبقات أعلام الشيعة» الذي ألفه والده، أن القاضي نور الله التستري (ت: ١٠١٩هـ) صاحب مجالس المؤمنين كان يُعدُّ كل من له مشرب غنوصي تصوفي شيعيا وبوجه عام كان يتوسع في مفهوم التشيع حتى عد أبا حامد الغزالي شيعيًا، وكذا الخليفة المأمون<sup>(٢)</sup>.

بل عد من الشيعة جماعة كبيرة من أهل السنة المشهورين من المتصوفة والعلماء، منهم الجنيد البغدادي، وطاووس بن كيسان النيهاني، ومالك بن دينار، ومعروف الكرخي والسرى السقطي، والشبلي، وسهل بن عبد الله التستري، وعمر بن الفارض صاحب التائية في التصوف، وابن عربي وتلاميذه مثل

(١) شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي، مختصر التحفة الاثني عشرية، ترجمة، غلام محمد بن محيي الدين بن عمر الأسلمي، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٣ هـ، ص ٣٤.

(٢) انظر، آقابزرگ تهراني، محمدحسن، منزوى، علي نقى، طبقات اعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م ج ٦، ص ١٠.

القونوي، وإيضاً فريد الدين العطار، وحافظ الشيرازي، وجلال الدين الرومي، ومن المتقدمين الإمام الشعبي، وابن أبي ليلى، والنخعي، وعلقمة بن قيس، وسعيد بن جبير وكثير من المشهورين بالانتفاء للسنة. وهذا التوسع الفج في نسبة التشيع إلى عدد كبير جداً من المشهورين بالمذهب السني دون أدلة يُفقد الكتاب المصادقية التاريخية، أو يكون التشيع عنده ينطوي على معنى أشمل من التشيع المعروف، فيكون حب ال البيت والتصريح بهذا الحب، والتصوف والعرفان هو معنى التشيع عنده.

(٦) يُعد كتاب مجالس المؤمنين لنور الله التستري السالف الذكر هو أقدم مرجع تحدث عن تشيع الدواني فيها أعرف، ولكنه لم يتحدث مطلقاً عن رسالة «نور الهداية» التي يُقال أنه أعلن فيها تشيعه، ولا شك أنها لو كانت موجودة كانت ستوفر عليه مشقة إيراد حكايات، واستدلالات ضعيفة، من قبيل أنه سُئل ذات مرة، من هو إمام الزمان، فقال لو سئلت الشيعة لقالوا أنه محمد بن الحسن بن النبي ﷺ، وهو إمام آخر الزمان، ولو سئلت أهل السنة والجماعة، فقالوا: هو السلطان يعقوب بن حسن بيك التركماني، وعلق التستري: «ولا يخلو سياق هذا الكلام من الإستخفاف بعقيدة أهل السنة والجماعة، وأشعاره التي سوف نذكر بعضها تدل على صحة عقيدته وعلى إيمانه»<sup>(١)</sup> وبهذا نرى التستري ينقل أدلة ضعيفة يدخلها الإحتال جميعها، فلو كانت الرسالة موجودة لذكرها واستغنى بترجمة ما فيها عن الحكايات الواهية، ولكن أول ذكر لهذه الرسالة كان

(١) نور الله التستري، مجالس المؤمنين، ج ٣ ص ٢١١.

عند السيد محمد المهدي بحر العلوم (١١٥٥ - ١٢١٢هـ) في كتابه الفوائد الرجالية، في عبارة مقتضبة<sup>(١)</sup>: ثم عند الخونساري وغيره من المتأخرين من بعض مؤلفي الشيعة، فأين كانت هذه الرسالة على مدى مائتين وخمسين عامًا تقريبًا، ونحن نعرف أن الإنتحال كان قد شاع إبان الدولة الصفوية التي ورثت إيران عقب موت الدواني في ٩٠٨هـ، وسادتها موجة من التعصب الطائفي، حتى أنهم كانوا ينبشون قبور علماء السنة، ويحرقون عظامهم.

(٧) ومع ذلك فقد ذهب العديد من علماء الشيعة إلى كون الدواني سنّيًا فيلسوفًا يقول نعمة الله الجزائري «ويعجبني نقل كلام ذكره المحقق الدواني وهو من علماء الجمهور في حواشي شرح الهياكل»<sup>(٢)</sup>، ويقول أيضًا: أنه قد نُقل له أن الفاضل الدواني كان يدرس حديثًا متعلقًا بالإمامة، ولما لم يهتدي لمعرفة الإمام المراد في الأحاديث، أمتنع عن تدريس الحديث والتزم دراسة علم الحكمة ودراسته ويقول الجزائري معقبًا على هذا: «فلزم علم الحكمة ومباحثته ومدارسته، واعتقاد ما يعتقدونه فتاب من الكفر ودخل في الزندقة»<sup>(٣)</sup> ومن يطالع كتاب الجزائري الأنوار النعمانية يرى مدى توسع الجزائري في النقل من أصحاب الكتب المختلفة، ويرى أيضًا تشدد الرجل في التشيع، وخير كخير تشيع الدواني لا يمكن أن يخفي عليه خاصة وأنه قريب من زمنه، فقد ولد

(١) محمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجالية، مكتبة الصادق، طهران ج٢، ص ١٤١.

(٢) نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، تقديم وتعليق محمد علي القاضي الطبطبائي، مؤسسة الأعلمي

للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ج١، ص ١٦.

(٣) نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، ج١، ص ١٣٣.

الجزائري سنة ١٠٠٥ هـ، ويورد الجزائري في مؤلفه حكايات عن اشخاص عاصروا تلاميذ الدواني أو عاصروا الدواني وهذا يدل على قرب الفترة الزمانية بينهما.

(٨) ونجد في تراجم «نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر» - وهو تراجم لأعلام الهند ومن نزل بها من العلماء والمشهورين - ترجمة لعالم متخصص في علم الكلام الفلسفي أسمه أحمد بن عبد الله بن علي بن محمد بن جلال الدين محمد ابن أسعد الصديقي، وصرحوا في ترجمته أنه حفيد جلال الدين الدواني هرب به أبوه إلى بيشاور وسكن بها بعد تسلط الشيعة على بلاد الفرس وتعصبتهم على أهل السنة والجماعة، ولد ونشأ بمدينة بيشاور، وأخذ العلم وتطرب، ثم انتقل إلى قرية نايه من أعمال سيالكوت وتوفي في ١٠٧٧ هـ<sup>(١)</sup> وهذا يدل أن أسرة الدواني بقيت سنية ونالها ما نال غيرها من الهرب من وجه العسف الصفوي، فالتستري نفسه يحكى في ترجمة شمس الدين محمد الخفري كيف هرب العلماء والمفتون من أهل السنة حتى خلت إيران لمدة سنتين أو ثلاث من عالم يسأله الناس في دينهم<sup>(٢)</sup>، ومن الشواهد على بقاء الدواني على مذهبه القديم حتى آخر أيامه أن الملك جام نظام الدين السندي القرشي العدوي وكان سنياً متديناً أحد ملوك بلاد السند وكان ملكاً مشهوراً بحب العلم والعلماء، أرسل للدواني يستدعيه إلى بلاده، وبعث إليه شمس الدين، والمير معين الدين وبعث معها

(١) عبد الحي بن فخر الدين الحسيني الطالبي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر) دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩ م، ج ٥، ص ٤٨٧.

(٢) نور الله التستري، مجالس المؤمنين، ج ٣ ص ٢٣١.

بالمهدايا إليه، لكن الدواني كان قد مات قبل وصول الرجلين<sup>(١)</sup>، ولا شك أن خبر موت الدواني لم يكن ليستغرق أكثر من شهر أو شهرين ليصل إلى بلاط ملك السند، وهذا يدل أن اشتهار الدواني كعالم سنى ظل حتى شهوره الأخيرة، وقد مات نظام الدين هذا سنة ٩١٤هـ، وهذا يرجح أن تاريخ وفاة الدواني كان سنة ٩٠٨هـ كما رجحنا من قبل.

### تفقيب:

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن رسالة نور الهداية إما أن تكون منحولة على الدواني بعضها أو كلها، لأن الشواهد جميعها تؤكد بقاء جلال الدين الدواني على معتقده الأشعري، أو أنها لشخص آخر، والشواهد والأدلة تشير أن الدواني لم يشتهر عنه خلاف منهج أهل السنة لا في آخر حياته، ولا بعد وفاته لقريب من مائة عام، وربما أكثر، كما أنه قد اتضح لدينا أن الدواني لم يؤلف الحجج الباهرة التي يتخذ صاحبها موقفاً متشدداً من الإمامية، ومن خلال الفصول القادمة ستوضح لنا أبعاد شخصية آخر فيلسوف أشعري في إيران، وربما في الشرق الإسلامي كله.



(١) عبد الحمي بن فخر الدين الحسيني الطالبي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى، ج ٤، ص ٤٤١.





# إِفْضِكُ الثَّانِي

الآراء الكلامية والفلسفية



## الفصل الثاني

### الأراء الكلامية والفلسفية

#### تمهيد:

ابتداءً من أواسط القرن الخامس الهجرى لجأ علم الكلام الإسلامى إلى الإستعانة بالمنطق الأرسطى، ويعد هذا التاريخ فاصلاً بين عهدين دقيقين، عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية، وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج<sup>(١)</sup>، وهذا ما يُطلق عليه «علم الكلام الفلسفى»، ويُنسب هذا الدور المؤثر إلى إبنى حامد الغزالى، كما يُنسب تطبيق هذا المنهج ونشره لفخر الدين الرازى، وعقب هذا أختلطت كثير من الموضوعات والمباحث الفلسفية بعلم الكلام، وقد تميز جلال الدين الدوانى بميله القوى للفلسفة، ولهذا سوف نرى فى هذا الفصل كيف عالج الدوانى المسائل الكلامية مختلطة ومتداخلة بالعديد من الرؤى الفلسفية، وقد بدأت بعرض المسائل المتعلقة بتعريف علم الكلام فى المبحث الأول، وكيف انتصر الدوانى لآراء السيد الشريف الجرجانى (ت: ٨١٦هـ) وتعقيباته على التعريف الذى أورده عضد الدين الإيجى (ت: ٧٥٦هـ) فى كتابه المواقف، ثم عرضت لمسألة «إثبات الواجب» وهى من أهم مسائل علم الكلام الفلسفى، وتعتمد على الدليل الفلسفى الذى يقسم الوجود إلى واجب وممكن، وينطلق من وجود الممكنات المحسوس إلى ضرورة وجود واجب غير محسوس وذلك فى المبحث الثانى.

(١) د.عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسى، دار المعرفة الجامعية،

ويتضمن هذا الفصل في المبحث الثالث رؤية الدوانى حول الذات والصفات الإلهية وسنرى كيف اقترب الدوانى من الفلسفة المشائية وأزال الفوارق بين المنهج الأشعرى والفلسفة السينوية، وذلك في نقطة من أهم نقاط الخلاف بين المنهجين، وكيف أدخل مفاهيم الفلسفة المشائية في إطار الكلام ولذلك استطالنا مسائل الوجود والماهية، والماهية والهوية، وجعل الهايات وعدم جعلها، والفرق بين المتكلمين والفلاسفة في معنى واجب الوجود، وحول امكانية تعريف الذات، ورفع الماهية عن الإله، وعينية الصفات وغير ذلك.

ويتضمن هذا الفصل عرضًا لقضية قدم العالم وحدوثه، وهى مسألة شهير فيها الخلاف بين المليون والفلاسفة والدوانى يناصر القول بحدوث العالم، ولكن المشكلة أنه يرى أن الرد على أدلة الفلاسفة كان ضعيفًا، وقد حاول جهده أن يدفع أدلتهم، ولكنه في نفس الوقت يحاول أن يعرض مستندهم في دعواهم عرضًا وافيًا، وأن يلتمس لهم كل حجة يمكن أن ينصروا بها رأيهم ثم يدفعها بما استطاع، وهكذا في عرض جدلي للأدلة، وأخيرًا نعرض في هذا الفصل لمسألة «خلق الأعمال» ويدور الكلام فيها حول منهج الأشاعرة الذى يقترب من «الجبر» وآراء المعتزلة والفلاسفة، والغريب أننا سنجد الدوانى يحمل المذاهب المخالفة ويحاول تقريبها ودمجها في رأى الأشاعرة بوجه ما، تلك هى محتويات الفصل الذى حاولنا أن نقصد فيه منهجًا وسطًا بين الإختصار المخل، والإسهاب الممل، والله المستعان.



## المبحث الأول

### تعريف علم الكلام عند جلال الدين الدواني

تمهيد:

من المعتاد في مسائل التعريفات الكاملة أو الأقرب إلى الكمال أن تنشأ بعد أن يستقر العلم وتتضح جوانبه وركائزه وأهدافه، ولا يمنع ذلك من ظهور تعريفات تشير إلى طبيعة علم من العلوم في أوقات مبكرة ولعل أقدم إشارة إلى علم الكلام وطبيعته هو ما ورد عند أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ) من تسمية علم الكلام «بالفقه الأكبر» كما أطلق عليه «أصول الإيهان» و «أصل التّؤجيد» و «وَمَا يَصِحُّ الْإِعْتِقَادُ عَلَيْهِ»<sup>(١)</sup> وكلها إطلاقات تشير إلى تمييز هذا الباب من العلم وتمحيده بوصف يجمع بين أجزائه ويميزه عما ليس كذلك وهو نوع من التعريف العربي المقبول، ونسب بعضهم إلى أبي حنيفة تعريف آخر لعلم الكلام وهو أن «الفقه الأكبر هو معرفة النفس - عن الأدلة - ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية» ولكن في الحقيقة هذا من كلام القاضي كمال الدين أحمد البياضي الحنفي من علماء القرن الحادي عشر الهجري صاحب كتاب «إشارات المرام في شرح عبارات الإمام»<sup>(٢)</sup>.

ومن خلال رؤية ما نُقل عن أبي حنيفة من مسائل في كتاب الفقه الأكبر، والفقه الأبسط، والوصية، والرسالة إلى عثمان البتي يتضح أن المسائل المطروحة في كتبه كانت

(١) أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، مكتبة الفرقان، الطبعة الأولى، الإمارات العربية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ص ٥.

(٢) انظر كمال الدين البياضي الحنفي، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق الشيخ يوسف عبد الرزاق الشافعي،

موضع نقاش وخلاف يومئذ مع أوائل المعتزلة والجهمية والخواارج وبين السلف أو أهل السنة فنحن نجد مثلاً قضايا مثل عدم التكفير بالذنوب، وفي أثبات الصفات، ومنها الصفات الخبرية، والرد على من زعم أن الله لم يخلق الشر، وهي مسائل من مسائل علم الكلام كما نرى وهي أيضاً موطن خلاف بين المسلمين، فوصف أبي حنيفة له بالفقه الأكبر هو نوع من التعريف لأنه ميزه عن الأحكام العملية التي هي الفقه الأصغر كما خرجت المعرفة غير الدينية كما أشار الإمام البياضى وخرج علم الله والرسول لعدم كونه عن الأدلة، وقال أبو حنيفة عن هذا التمييز كما يروى عنه أبو مطيع البلخي: «الفقه في الدين لأفضل من الفقه في الأحكام ولأن يتفقه الرجل كيف يعبد ربه خير له من أن يجمع العلم الكثير»<sup>(١)</sup> كما أن وصفه بها يصح الاعتقاد عليه يميزه عما يبطل به الاعتقاد بالعلم الخطأ أو عدم العلم. فهو هنا يشير إلى أقل ما يصح عليه الاعتقاد من المسائل، وهي التي سبها أصل التوحيد أو أصل الإيمان، ومن الواضح أيضاً أن ما يعرفه أبو حنيفة هو العقائد نفسها، وسنعرف لاحقاً من خلال الدواني أن علم الكلام يتكون من العقائد والكلام.

ويرى الدكتور مصطفى عبد الرازق أن أقدم ما وصل إلينا من تعريف علم الكلام هو تعريف أبي نصر الفارابي (ت: ٣٣٩هـ)، قال الفارابي: «وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل»<sup>(٢)</sup>.

(١) أبو حنيفة، الفقه الأيسر، مكتبة الفرقان، الطبعة الأولى، الإمارات العربية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ص ٨٢.

(٢) د. مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧، ص ٢٥٩.

أما الإمام الغزالي فيقول عن علم الكلام: «وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى، إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق. على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورًا مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها.

فأنشأ الله تعالى، طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثه، على خلاف السنة الماثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله، فلقد قام طائفة منهم بما نديهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطروهم إلى تسليمها، إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار وكان أكثر خوضهم في استخراج تناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئًا أصلًا، فلم يكن الكلام في حقي كافيًا، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيًا»<sup>(١)</sup>.

ويبين طبيعة علم الكلام فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ): «في تفسيره فيقول: «وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها، أفترى أن علم الكلام يذم لاشتغاله على هذه الأدلة التي ذكرها الله أو لاشتغاله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الأدلة ما أرى أن عاقلاً

(١) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الكتب الحمدية، مصر، ص ١١٨.

مسلمًا يقول ذلك»<sup>(١)</sup>.

وعرفه البيضاوي (ت: ٦٨٥ هـ): «علم يقتدر معه على أثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها» وتابعه عضد الدين الإيجي (ت: ٧٥٦ هـ) فقال: «علم يقتدر معه على أثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد فإن الخصم وإن خطأنه لا نخرجه من علماء الكلام»<sup>(٢)</sup> وهذا التعريف هو الذى سينصره جلال الدين الدواني.

تعريف ابن خلدون (ت: ٨٠٨ هـ): «وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»<sup>(٣)</sup>.

ويحاول البعض أن يجعل موضوع الكلام يتطابق مع موضوع الفلسفة «وقيل هو أي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الإسلام، ويمتاز الكلام عن الإلهي المشارك له في أن موضوعه أيضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو أن البحث ههنا أي في الكلام على قانون الإسلام بخلاف البحث في الإلهي فإنه على قانون عقولهم وافق الإسلام أو

(١) فخر الدين الرازي، تفسير الإمام فخر الدين الرازي المسمى مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، ج ١، ص ٣٦٣.

(٢) الشريف الجرجاني، شرح الموافقات، تحقيق، د. عبد الرحمن عميرة، دار الجليل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ج ١، ص ٣١.

(٣) ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة ابن خلدون، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٥٥٧.

خالفه<sup>(١)</sup>.

ويجب أن نشير إلى مرحلتين في تاريخ علم الكلام، المرحلة الأولى مرحلة علم الكلام التقليدي وهي تبدأ منذ بدأ التأليف في هذا العلم أي منذ النصف الثاني من القرن الأول الهجري<sup>(٢)</sup> وتنتهي بظهور أبي حامد الغزالي وابن الخطيب فخر الدين الرازي من بعده، العالمان اللذان كان لهما أكبر الأثر في ظهور علم الكلام الفلسفي وهي المرحلة الثانية في تاريخ علم الكلام، كما ظهر بعد ذلك تغلغل أفكار المعتزلة داخل الكلام السني والشيعة على السواء، يقول الدكتور عباس سليمان: «وقد تسربت أفكار المعتزلة إلى مصنفات الشيعة، وأخذ هذا الأقتراب بينهما يتزايد حتى بلغ غايته على يد نصير الدين الطوسي في القرن السابع الهجري..، وقد تسربت أفكار المعتزلة أيضًا إلى مؤلفات الأشاعرة ابتداءً من القرن السابع الهجري، حيث بد ذلك واضحا من خلال كتاب «طوالع الأنوار» للبيضاوي (ت: ٦٨٥ هـ)، وكتاب المواقف للإيجي (ت: ٧٥٦ هـ) وكتاب «المقاصد» للفتازاني (ت: ٧٩٢ هـ)<sup>(٣)</sup>.. ولا يخفى أن تأثير الفلسفة أقدم من ذلك ولكنه كان تأثيرًا هامشيًا وليس عميقًا كما حدث بعد ذلك ومن أقدم التحليلات لتعريف الكلام ووجه تسميته، مع ذكر التأثير الفلسفي قول

(١) عضد الدين الايجي، المواقف، ج ١، ص ٣٨.

(٢) بدأ التأليف في علم الكلام مع الحسن بن محمد بن الحنفية (ت: ٩٩ هـ) كتب «رسالة في الإرجاء» الأول، أي في الموقف من عل وعثمان رضي الله عنهما، وكتب رسالة في القدر، يرد بها على أوائل القدرية، انظر ابن عساكر، تاريخ دمشق، عمرو بن غرامة العمري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م ج ١٣، ص ٣٨٠.

(٣) د. عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠١٥، ص ١٣.

الشهرستاني: «ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج علم الكلام، وأفردتها فتًا من فنون العلم، وسمتها علم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فتًا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان»<sup>(١)</sup>.

ويجدد لنا ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) توقيت ظهور الكلام والتصوف والبلاد التي خرج منها المسلكان، المسلك العقلي في فهم الدين والدفاع عنه، والمسلك الذوقي والسلوكي، فيقول عن أواخر عهد الصحابة «حدث ثلاثة أشياء. «الرأي» و«الكلام» و«التصوف». وحدث «التجهم» وهو نفي الصفات. وبيزاته «التمثيل». فكان جمهور الرأي من الكوفة؛ إذ هو غالب على أهلها مع ما كان فيهم من التشيع الفاحش وكثرة الكذب في الرواية مع أن في خيار أهلها من العلم والصدق والسنة والفقه والعبادة أمر عظيم؛ لكن الغرض أن فيها نشأ كثرة الكذب في الرواية، وكثرة الآراء في الفقه، والتشيع في الأصول، وكان جمهور الكلام والتصوف في البصرة. فإنه بعد موت الحسن وابن سيرين بقليل ظهر عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء؛ ومن اتبعهما من أهل الكلام والاعتزال»<sup>(٢)</sup>، وبهذا يشير ابن تيمية أن علم الكلام بدأ مع المعتزلة ولا نخالفه في ذلك، لكنني اعتقد أن علم الكلام ظهر على يد المعتزلة بوضوح وبمعالم خاصة ثبينه ويمكننا أن نعد هذا ظهورًا رسميًا، لكن بداياته الأولى كانت أقدم من المعتزلة،

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ٢٠١٤ ج ١، ص ٢٩.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز، عامر الجزائر، دار الوفاء، الطبعة، الثالثة، القاهرة، ١٤٢٦ هـ /

فالقدرية الأوائل والخوارج وبيدات الشيع والإرجاء إنما ظهرت جميعها بناءً على تصورات عقلية لفهم الدين، ولعل أقدم رسالة ظهرت في علم الكلام هي رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية<sup>(١)</sup> (ت: ٩٩هـ) في الإرجاء الأول المتعلق بإرجاء أمر على وعثمان إلى الله وتولى الشيخين فقط.

وبوجه عام فإن ظهور علم الكلام وتميّز موضوعه كان قديمًا، وقد تعددت فيه التعريفات، لكن التعريفات المبنية على المنطق من الحد التام والناقص والرسم التام والناقص لم تظهر إلا بعد شيوع الفلسفة وتبنيها داخل التيارات الكلامية أى بعد القرن السادس تحديدًا. وقد اتفقت الرؤى في التعريفات السابقة أن علم الكلام مهمته الدفاع عن عقيدة أهل السنة وتاريخ نشأة هذا العلم يؤكد هذه الحقيقة، فقد ظهر في البصرة وقد كانت بندر الآراء والنحل في هذا الوقت، ومكانًا خصبًا للأخذ والرد مع الثقافات والأديان المختلفة، بل وبين أهل النحلة الواحدة، وسنرى بذلك أن التعريفات السابقة مهدت الطريق للتعريف الذى تبناه الدوانى ودافع عنه..

(١) هو أبو محمد الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب، رضى الله عنهم، القرشى الهاشمى المدينى التابعى. سمع سلمة بن الأكوخ، وجابر بن عبد الله الصحابين، وسمع أباه وغيره من التابعين. روى عنه عمرو بن دينار، والزهرى، وآخرون. وانتقروا على توثيقه. روى له البخارى ومسلم، توفى سنة مائة أو تسع وتسعين، رحمه الله، وقد أورد ابن أبى عمر العدنى نص رسالة الحسن بن محمد فمنها قوله، «فمن أراد أن يسائلنا عن أمرنا ورأينا فإنه قوم الله ربنا والإسلام ديننا والقرآن إماننا ومحمد نبينا إليه نسند ونضيف أمرنا إلى الله ورسوله ونرضى من أئمتنا بأبى بكر وعمر ونرضى أن يطعنا ونسخط أن يعصيا وتعادي لها من عاداتها ونرجى منهم أهل الفرقة الأولى ونجاهد في أبى بكر وعمر والولاية فإن أبا بكر وعمر لم تقتل فيها الأمة ولم تختلف فيها ولم يشك في أمرهما وإنما الإرجاء ممن عاب الرجال ولم يشهده ثم عاب علينا الإرجاء من الأمة وقال متى كان الإرجاء، كان على عهد موسى نبي الله إذ قال له فرعون ما بال القرون الأولى طه ٥١ قال موسى وهو ينزل عليه الرحي حتى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى طه ٤٥٢ انظر، محمد بن يحيى بن أبى عمر العدنى، كتاب الإبان، تحقيق، حمد بن حمدى الجابري الحرهبى الدار السلفية، الطبعة الأولى الكويت، ١٤٠٧، ص ١٤٥.

## علم الكلام عند جلال الدين الدوانى:

أفرد جلال الدين الدوانى تعريف علم الكلام برسالة خاصة وهى عبارة عن بحوث نتجت عن تدريسه لكتاب المواقف أو بالأحرى «شرح كتاب المواقف» للسيد الشريف الجرجانى، وقد كان هذا الشرح بمثابة موسوعة ضمت حصيلة الفكر الكلامى والفلسفى، وكانت الطريقة المتبعة فى رسالة الدوانى هى تحليل التعريف الشهير لعضد الدين الإيجى بذكر مقاصده من كل كلمة ولهاذا جاء بها على هذا النحو دون غيره، وذكر كلام الشارح للتوضيح به، ثم الإجابة على الاعتراضات والانتقادات التى قد تلحق المؤلف والشارح، ونحن نلاحظ أن هذه الطريقة فى التأليف أشتهرت بين المتأخرين فى كل العلوم وتسمى هذه الطريقة بالشرح «التحليلى» ويقابلها الشرح الموضوعى، وفى الطريقة الأولى لا يُهمل الشارح «الموضوع» ولكنه يدرس كل ما يتصل به ومالا يتصل به، أما فى الشرح الموضوعى فيكون قاصراً على ذكر الموضوع بحشد الأدلة فى المسألة دون أن يتعداها لغيرها.

وقد أراد الدوانى من رسالته هذه بسط ما دار فى درسه من تحليل للتعريف الذى ذكره الإيجى وشرحه «سيدنا وشيخنا» كما يقول الدوانى «سيد المحققين وسند المدققين المستغنى كالشمس عن التوصيف والتعريف، المشتهر فى أصقاع العالم بلقبه الشريف قدّس الله روحه ووالى فتوحه»<sup>(١)</sup>. وذلك ينبع عن مكانة الشريف الجرجانى وأهمية كتابه فى الدراسات الكلامية والفلسفية فى هذا الوقت، كما ينبع عن مكانة عضد الدين الإيجى صاحب كتاب «المواقف» وقد حرر الدوانى رسالته تلك بطلب

(١) جلال الدين الدوانى، تعريف علم الكلام، تحقيق ودراسة نزار حمادى، دار الإمام ابن عرفة، الطبعة الأولى تونس،

من «عصابة من الإخوان وطائفة من الخلان» وأهداه كعادته في أغلب مؤلفاته لأحد مشاهير الوقت المعروف بـ «محب الله» ويقول صاحب مجالس المؤمنين أنه مير محب الله وهو ابن أخ الأمير نعمة الله الماضى، وأن الدوانى أرسل هذه الرسالة للمذكور في الهند، وأن دفاع الدوانى في الرسالة كان ضد ملا على عران الطوسى الذى تعقب السيد الشريف في شرحه على المواقف<sup>(١)</sup>.

وقد تحدث الدوانى في بداية رسالته عن تعريف صاحب المواقف لعلم الكلام مع تنويهه بفضل عضد الدين الإيجى وفضل تصانيفه مع الدعاء له، ثم يذكر أن للشارح وهو السيد الشريف الجرجانى أبحاث على التعريف يتتبعها الدوانى بالشرح والبيان تارة، ويذكر الإعتراضات الواقعة والمتوقعة تارة أخرى، ومن البديهي أن الدوانى يوافق على هذا التعريف ويراه من أحق التعاريف بالذكر وأوفاهها، فعلم الكلام حسب تعريف الإيجى هو: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»<sup>(٢)</sup>، والدوانى يرجح هذا التعريف وينتقد غيره من التعاريف كما سنرى، وهو من خلال رسالته هذه يبين لنا رؤيته لعلم الكلام وما يجب له، وقد قسم الدوانى التعريف والدفاع إلى أبحاث، وسنعرض لها كالتالى:

#### حقيقة العلم بين المتكلمين والفلاسفة:

جاء البحث الأول في الخلاف حول معنى العلم الوارد في التعريف، يقول الشريف الجرجانى في بيان معنى: «العلم» الوارد في التعريف «أن المراد من العلم معناه الأعم أو التصديق مطلقاً، ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به»

(١) نور الله السترى، مجالس المؤمنين، ج ٣، ص ٢١٨.

(٢) جلال الدين الدوانى، تعريف علم الكلام، ص ٣٩.

قال الدوانى: «واعترض عليه بان المعنى الأعم - الذى هو اصطلاح المنطقيين خلاف اصطلاح القوم، بل هو نفسه قدح فيه، بأنه لا يوافق اللغة ولا الشرع، فلا يلائم الحمل عليه، كيف واللفظ حقيقة عند أهل العرف فى المعنى العرفى مجاز فى غيره، وارتكاب المجاز فى التعريفات مما لا مساغ له»<sup>(١)</sup>.

وهنا يورد الدوانى اعتراضاً على شرح الشريف الجرجانى أن المعنى الأعم الذى هو اصطلاح المنطقيين خلاف اصطلاح القوم (= المتكلمين) بل هو نفسه قدح فيه بأنه لا يوافق اللغة ولا الشرع فلا يلائم الحمل عليه، والمعنى الأعم الذى يدور عنه الكلام هنا هو تعريف «العلم» عند الفلاسفة الذين عبر عنهم الدوانى بالمنطقيين وتعريفهم للعلم بأنه: حصول صورة الشئ فى العقل، أما تعريف العلم عند المتكلمين فهو «اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذى لا يزول بالتشكيك»<sup>(٢)</sup>.

ووجه الاعتراض أن تعريف المتكلمين مخالف لتعريف الحكماء، بل تعريف المتكلمين قادح فى تعريف الحكماء، وتعريف الحكماء مخالف للغة والشرع<sup>(٣)</sup> ومع هذا

(١) المصدر السابق، ص ٤٠.

(٢) انظر الشريف الجرجانى، شرح المواقف، تحقيق، د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧، ج ١، ص ٥١.

(٣) قال الشريف الجرجانى عن تعريف الفلاسفة للعلم، «السادس للحكماء، أنه حصول صورة الشئ كلياً كان أو جزئياً، موجوداً أو معدوماً فى العقل، أي عنده ليتناول إدراك الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك - بفتح الراء - فى نفس المدرك - بكسرهما - وهو أي كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية، مبني على الوجود الذهني وسنبحث عنه أي عن الوجود الذهني، وكون العلم =

الخلاف بين التعريفين لا يلائم أن يُحمل تعريف الفلاسفة كبيان لمعنى العلم فهو بجانب مخالفته لتعريف المتكلمين مخالف أيضًا للغة والشرع، كما أن تعريفهم ينطوي على المجاز وارتكاب المجاز في التعريفات مما لا مساغ له<sup>(١)</sup>، وفي جانب آخر يُلزمهم الدوانى بأن من تصور مسائل الكلام واستحضرها بحيث يتمكن من إقناع الخصوم دون أن يكون هو مصدق بها يكون من علماء الكلام، «وليس كذلك؛ إذ العالم بكل علم من حصل له التصديق بمسائله»<sup>(٢)</sup>، وفي جانب ثالث إذا كان لا يمكن حمل معنى العلم على تصور مسائل الكلام، فكذلك لا يمكن حمله على «التصديق مطلقًا» لا بحسب اللغة، ولا بحسب تعريف المتكلمين ولا تعريف غيرهم (الفلاسفة)<sup>(٣)</sup> تلك هى جملة الاعتراضات التى حكاهها الدوانى<sup>(٤)</sup> ولم يترك الدوانى تلك الاعتراضات بلا

= عندهم عبارة عنه وهذا أى ما ذكروه في تعريف العلم، يتناول الظن والجهل المركب والتقليد، بل الشك والوهم أيضًا، وتسميتها علمًا أى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا إليه بخالف استعمال اللغة والعرف والشرع، إذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً أنه عالم في شيء، من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع، كيف؟ ويلزم أن يكون أجهل الناس بها هو في الواقع أعلمهم به، وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم وأما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازاً لا حقيقة، ولا مشاحة أى لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح، بل لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب. انظر الشريف الجرجاني، شرح المواقيف، ج ١، ص ٥٦.

(١) جلال الدين الدوانى، تعريف علم الكلام، ص ٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤) الاعتراضات التى يوردها الدوانى بعضها اعتراضات لآخرين فكما عرفنا أنه هنا يرد على المولى على عران الطوسى أو غيره، وبعض الاعتراضات الأخرى من أفكاره، لأنه يقول في أول الاعتراض الأول «واعترض عليه بان المعنى الأعم... وهذا يشى بأنه اعتراض من آخرين، ويقول في بعض الاعتراضات الأخرى «أقول، وأيضًا =

إجابات بل قدم إجابات عنها كالتالي:

فيقول في مخالفة التعريف المنطقي لتعريف المتكلمين «وأقول: المعنى المنطقي وإن كان غير ما اصطلاح عليه القوم لكنه مشتهر عند المحصلين، فينساق إليه الذهن من غير كلفة، وارتكاب المجاز في التعريف جائز من غير تكبير خصوصًا في التعريفات اللفظية»<sup>(١)</sup>.

«وأما المتصور الغير المصدق فيخرج بقيد الإقتدار، فإن قدرته قاصرة لعدم إذعانه، فيمكن إلزامه بأدنى شبهة، فلا يكون له القدرة التامة على إلزام الغير، فتأمل»<sup>(٢)</sup> وأما ما يتعلق بكون العلم يمكن تعريفه بالتصديق مطلقًا فيعتذر عنه الدواني بأنه يمكن إطلاق العام وإرادة الخاص وهذا شائع، كما يمكن عده كمجاز ولا محذور فيه لأن الذهن عند اطلاق لفظ العلم ينصرف للتصديق، كما أن هناك قيد

= عل هذا التقدير... فهذا يوضح أن هذا الاعتراض من افكار الدواني ولا غرابة في أن يحدث ذلك لأن منهج الدواني وكذلك شُراح تلك الفترة كانوا يميلون لاستخراج كل الانتقادات المحتملة على المسألة التي يطرحونها سواء عارضوا تلك المسألة أو قبلوها، وقد كانوا يفعلون ذلك من باب سد الثغرات التي تُضعف الدليل ليقدّموا إجابات عليها وقد سُعى هذا بالمنهج الجدلي لأنه يقوم أحيانًا على جدال متصاعد في معاني جزئية دون وجود مخالفة تستدعي الاعتراض في بعض الأحيان، وربما تكون الخلافات لغوية أما في حالة المعارضة فكانوا يطرحون كل الشكوك المحتملة لإضعاف ما يعارضونه، وتلك كانت صورة التأليف في كثير من الكتب التي ألّفت منذ القرن السابع وما بعده، وقد كان هذا موجودا في كتب علم الكلام المتقدمة لكن بصورة أقل مما ظهر بعد ذلك، وربما كان هذا المنهج هو علة تحوّل مولفات ذلك العهد إلى شروح وحواشٍ، وعلة أيضًا لضعف علم الكلام لاحقًا وضمور تأثيره.

(١) جلال الدين الدواني، تعريف علم الكلام، ص ٤١.

(٢) جلال الدين الدواني، تعريف علم الكلام، ص ٤٢.

الاقتماد<sup>(١)</sup>.

وبهذا يتضح أن الدواني يرى أن معنى العلم يصح إطلاقه على التصور لاشتهاره عند المحصلين ولانسياق الذهن إليه نتيجة لهذا الاشتهار، وجواز المجاز خاصة في التعريفات اللفظية أى تلك التى لا تتعلق بحقيقة الشئ لكن بلفظه، ولو حمل العلم على الملكة كأن أفضل من حيث العموم، وهذه «الملكة» بمنزلة الجنس للعلوم المدونة، فالأليق بتعريف العلم عند الدواني هو كونه ملكة وبها يتمكن من معرفة المسائل واستحضارها في الذهن وتحصيل المجهول من المعلوم. وواضح من تعريف الجرجاني أنه أراد أن يتفادى إخراج المخالف من الوصف بمعرفة علم الكلام، لأن الجرجاني لو قصر العلم على تعريف المتكلمين لأدى ذلك إلى إخراج كل مخطئ سواء من أهل الحق أو الباطل فأراد أن يحمل على شئ أعم يكون فيه معنى العلم، وقد يكون هو التصور أو الملكة - وهى قدرة تحصل عبر الدراسة -، ولو أن الدواني أوضح غرض الجرجاني لكان هو الأوفق في الرد. خاصة بعدما أكد أنه تعريف لفظي.

#### تفسير القدرة التامة والاعتراضات عليها:

ويتعرض البحث الثانى لتفسير القدرة التامة والاعتراضات عليها، وينقل الدواني عن الشريف الجرجاني: «أنه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة، وبإطلاق المعية على المصاحبة الدائمة، فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها، من الأدلة، ورد الشبه، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين، التى يُستفاد منها صور الدلائل فقط<sup>(٢)</sup> ودون

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) يقصد علم المنطق لأنه تستفاد منه صور الأدلة.

علم الجدل الذي يُتوسل به إلى حفظ أي وضع يُراد، إذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك، وإن سُلم فلا اختصاص له بإثبات هذه العقائد والمُتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو، المجمع لعلم الكلام مثلا، إذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائماً على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي أصلاً<sup>(١)</sup> ويقصد الجرجاني أن تفسير الإقتدار هو القدرة التامة وأن كلمة «معه» في التعريف تشير إلى استمرارية هذه القدرة التامة مع الشخص وبهذا لا بد في مفهوم التعريف أن يكون هناك علم بجميع العقائد مع العلم بأدلتها ورد الشبه، وهذا هو مضمون «القدرة» وتلك القدرة توجد مع هذا العلم «علم الكلام» دون علم المنطق لأنه صورة للدليل دون المضمون ودون علم الجدل لخلوه من الاقتدار التام، ومع احتياج الكلام لعلم النحو إلا أن النحو لا يسرى عليه حد الاقتدار لاختلاف موضوعه وأهدافه عن علم الكلام.

وذكر الدواني أن بعض المعاصرين له اعتراضات على مفهوم القدرة التامة الواردة هنا والتي فسر بها الشريف الجرجاني كلمة الإقتدار المأخوذة من «يقندر»:

والاعتراض الأول: كيف يمكن أن يكون عند شخص القدرة التامة على إثبات أية عقيدة أراد على أي مخالف كان فلو فرضنا أن هناك شخصين من علماء الكلام بهذه الصفة فكيف يمكن أن نتصور أن لكل منهما الإقتدار التام على إثبات عقيدته على الآخر؟! ألا يُناقض ذلك مفهوم القدرة التامة، فإن أحدهما قدرته التامة عاجزة عن تحقيق التام، ورد الدواني على ذلك بأن المراد من القدرة التامة هو العلم بالعقائد

المستندة إلى حججها والعلم بطرق دفع الشُّبه بحيث يقدر على إيرادها متى أراد من غير تجشم تحصيل مادة أو صورة، ولا يلزم منها أن يكون قادرًا على إثباتها على أى مخالف أراد، بل يكفى إثباتها على الغير مطلقًا دون بعضهم فذلك لا يناقى القدرة التامة<sup>(١)</sup> فيكفى عند الدوانى أن يكون قادرًا على البعض.

ولو قيل: أن الشُّبه مما يتزايد يومًا فيومًا فكيف يُمكن أن تكون طرق دفعها بموادها وصورها مخزونة لأحد من أهل الكلام، ويرد الدوانى أن المطلوب هو إمكانية الإثبات على الغير وذلك يتحقق بدفع شبهه لا دفع الشُّبه مُطلقًا، ويرى الدوانى أنه يمكن أن نطلب في القدرة التامة الإحاطة بالحجج التى يحصل بها التصديق بالعقائد والتمكن من أستنباط سائر الحجج وطرق دفع الشُّبه التى بها يتمكن من إلزام غير ما، مع التهيؤ لاستنباط البواقي<sup>(٢)</sup>.

الاعتراض الثانى: أنه يمكن أن تكون القدرة التامة هى العلم بالحجج وطرق دفع الشبه دون التصديق بالعقائد إذ الإثبات يكفى فيه العلم بالحجج ودفع الشُّبه ولا مدخل للتصديق بالعقائد فى ذلك، ويرد الدوانى أن من لم يذعن لشيء لم يتقنه، والحفظ على سبيل الحكاية ليس له القدرة التامة على أفحام الخصم، بل يمكن للخصم إلزامه بأدنى شبهة<sup>(٣)</sup>.

الاعتراض الثالث: أنه يلزم أن يكون علم الجدل من الكلام كالمنطق؛ إذ القدرة التامة على ذلك الإثبات لا تحصل بدونه، ويرد الدوانى: لا يلزم أن يكون علم الجدل

(١) جلال الدين الدوانى، تعريف علم الكلام، المصدر السابق، ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧.

من الكلام، بل القدر الذي تتوقف عليه تلك القدرة منه، ولو سُلم أن لجميع مسائله مدخلاً فيها فليكن جزءاً من الكلام ولا ضير بالمنطق<sup>(١)</sup>.

وبهذا يتضح أن الدواني يرى أن القدرة التامة إنما تشتمل على مجموعة من الشروط منها التصديق بالعقائد ومعرفة الحجج إجمالاً، وطرق دفع الشبه إجمالاً، مع إمكانية استنباط سائر الحجج وطرق دفع الشبه، وأنه لا مانع من كون علم الجدل والمنطق وغيرهما جزء من القدرة التامة المكملة لبناء هذا العلم. ونحن نلاحظ أن مفهوم القدرة بهذا المعنى يتأهى مع مفهوم الملكة كما سبق في بحثه حول معنى العلم.

#### أسباب اختيار الفاظ التعريف:

أما البحث الثالث عند الدواني فينقل عن الشريف الجرجاني: «أنه اختار «يقدر» على «يثبت» لأن الإثبات بالفعل غير لازم، واختار «معه» على «به» مع شيوع استعماله تنبيهاً على انْتِقَاء السَّبَبِيَّة الحَقِيقِيَّة المتبادرة من الباء ههنا، واختار «إثبات العقائد» على «تحصيلها» إشعاراً بأن ثمرة الكلام إثباتها على الغير، وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه، ولا يجوز حمل الإثبات ههنا على التحصيل والاكْتِسَاب، إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه»<sup>(٢)</sup>.

والشريف الجرجاني هنا يرى أن القدرة على الإثبات هي المطلوبة أما فعل الإثبات على أحد بعينه فليس شرطاً لكون الشخص من علماء الكلام، ويرى الجرجاني أن

(١) جلال الدين الدواني، تعريف علم الكلام، ص ٥٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٢.

استخدام «معه» دون «به» للدلالة على انتفاء السببية ويعلق جلال الدين الدواني أن الذي دفع الشريف هنا للتنبه على انتفاء السببية أن الباء موضوعة للسببية في هذا السياق أى إذا جاءت مكان كلمة «معه» المستخدمة في التعريف، لكن في سياق قول صاحب التعريف «بإيراد الحجاج» فإن الباء هنا يدل السياق على كونها للاستعانة<sup>(١)</sup>، ثم يذكر الدواني أن البعض يعترض على الشريف الجرجاني في هذه النقطة فهم لا يُسلمون كونها للسببية لو جاءت في التعريف بل تكون للمصاحبة، والبعض يرى أنه سيكون المتبادر منها السببية العرفية، دون الحقيقية، ومن الواضح أن هذا الخلاف اللفظي جميعه راجع للخلاف الكلامي فالأشاعرة من نفاة السببية إذ يرون أن طبائع الأشياء لا أثر لها البتة، وأنه لا توجد في الأشياء قوى وطاقات كامنة<sup>(٢)</sup>، لهذا يُرجح

(١) جاء في «مغني اللبيب عن كتب الأعراب» لابن هشام الأنصاري، أن الباء المفردة حرف جر لأربعة عشر معنى وهي، الإلصاق، والتعدية، والاستعانة، والسببية، والمصاحبة، والظرفية، والبدل، والمقابلة، والمجاورة، والاستعلاء، والتبعيض، والقسم، والغاية، والتوكيد. انظر ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق، د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٣٧.

(٢) قال أبو حامد الغزالي، «الأقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد سبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيتين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لسبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفراق، بل في المقدور خلق الشيع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات، وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالة». الغزالي (أبو حامد)، عفاة الفلاسفة، تحقيق د سليمان دنيا، ط ٦، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ. ص ٢٣٧.

الجرجاني استخدام صاحب التعريف لكلمة «معه» دون «به» ويتابعه الدواني على رأيه، وبهذا يتبين أن علم الكلام عندهم سبب عادي (أى يتحقق به في العادة إثبات العقائد الدينية فالله هو الفاعل للإثبات وليس العلم) وهذا متوافق جدًا مع فكرة خلق الله للأفعال في نظرية الكسب كما سيأتي.

ومن تعقيبات الدواني على قول الشريف: «وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت عما يستقل به العقل» أنه من الممكن أن يعترض على ذلك بأن العقائد التي هي مبنى الشرع لا يمكن تلقيها من الشرع وإلا لزم الدور، ويجب الدواني: «ويمكن أن يُجاب عنه بأن المراد بالتلقى من الشرع أن تؤخذ من الشارع تقليدًا لحسن الظن، كما يأخذ المتعلم من المعلم القضايا التي تُصادرُ بها العلوم، ولا يلزم من الأخذ منه بهذا الوجه دور، وإنما يلزم الدور لو أُريد بتلقيها منه إثباتها أو تحصيلها به، وإنما لم يعتد بها إذا لم تؤخذ من الشرع لأنه ليس في ذلك تعبدٌ فلا يستحق الثواب به؛ إذ الثواب إنما يترتب على أمثال الأمر والتعبد بناءً على قاعدة أهل الحق، وهما مفقودان في تلك الصورة»<sup>(١)</sup> والدواني بذلك يجعل مهمة الشرع إبلاغ العقائد للمكلف وتلقيها منه تعبد لا بد منه ليعتد بها شرعًا، أما تلقيها عقلا فحسن ظن به، ثم يحدث إثباتها واليقين بها بوسائل أخرى، والواضح من كلام الدواني أن علم الكلام مركب عنده من جزئين:

الجزء الأول: المأخوذ من الشرع - وهو العلم بالعقائد - وهو مناط السعادة الأبدية، فلو كان العلم بالعقائد مأخوذًا من علم الكلام لكان الواجب أن تُجعل الغاية

(١) جلال الدين الدواني، تعريف علم الكلام، ص ٥٦.

من علم الكلام هي السعادة الابدية لا مجرد إثبات العقائد على الغير إذ قد اطرده العُرف على أن تُجعل أقصى منافع العلم غايته، ولكن لما كان الغاية والهدف المُعلن من علم الكلام إلزام الغير وإقامة الحجة عليه، علمنا بذلك أن العلم بالعقائد ليس مأخوذاً منه بل من الشرع.

الجزء الثاني: إقامة الحجة ودفع الشبهة بالوسائل الكلامية وهو بهذا المعنى علم آلى من العلوم الآلية التي غايتها حصول غيرها وهو إلزام الغير<sup>(١)</sup>.

والدواني جعل بذلك علم الكلام مركب من علم نظري وهو العلم بالعقائد - المأخوذة من الشرع - وعلم آلى هو علم الكلام نفسه الذي يقوم على بناء الحجج ومعرفة وسائل دفع الشبه، مع علمنا بما تقدم من أنه يقبل دخول علم المنطق الذي هو صور الأدلة، وعلم الجدل، وعلم النحو بصورة ما، وكلها علوم آلية، وبهذا تكون بنية علم الكلام نفسه بنية آلية، هدفها تحصيل شئ آخر وهو إلزام الغير وإثبات الحق، وبهذا تتأكد الصورة العقلية الدفاعية لعلم الكلام، وهذا النسيج المتشابك داخل علم الكلام لا يُضعفه بل يجعله علمًا ثريًا قابلاً للتجدد، وقابلًا للتطوير خاصة في العصر الحديث.

ثم يُقدّم الدواني تعريفًا للمتكلم يحدد فيه عناصر الكلام ومقاصده فيقول: «فالمتكلم من حصل له التصديق بالعقائد مع التهيؤ لاستنباط بواقى وجوه الاستدلال وطرق دفع الشبه حسبها تمس إليه الحاجة»<sup>(٢)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، تعريف علم الكلام، ص ٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٩.

أقوال الشريف الجرجاني حول معنى الباء في كلمة «بإيراد»:

أما البحث الرابع وفيه يورد الدواني أقوال الشريف الجرجاني حول معنى الباء في كلمة «بإيراد» وأن المقصود من الباء الاستعانة، ومفهوم الحجج والشبه وأن المقصود بها هو ما يكون في نفس المثبت، يعنى يكفى أن تكون حجج وشبه في تصوره هو وليس شرطاً أن تكون كذلك في نفس الأمر، وكذلك يتحدث الدواني عن مفهوم كلمة الغير في كلام الشارح وهو نفى وهم في غاية البعد وهو أن تكون القدرة على الإثبات على مُعين أو لمرة واحدة بل المراد على الغير مطلقاً ولأكثر من مرة<sup>(١)</sup>.

ومن المسائل التي علق عليها الدواني قول الشريف: «أن هذا التعريف إنها هو لعلم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وإن أمكن تطبيقه عليه بنوع تكلف، فيقال علم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ» ويرى الدواني أن هذا مُشعر بأن علم الكلام بالحقيقة هو التصديق بتلك المسائل بينما قد قرر الشريف في غير موضع من كتبه أن أسماء العلوم المدونة قد تطلق على التصديقات، وقد تطلق على المسائل التي هي متعلقاتها، وقد تطلق على الملكة، وأن الأشيع الأغلب من معانيه هو التصديق فأطلق ههنا علم الكلام بالمعنى الأشهر، ويرى الدواني أنه يمكن حمل العلم بالكلام على «الملكة» إذ الاقتدار التام على الإثبات على الغير يقارن «الملكة» دائماً ويعتذر الدواني عنه بأن المراد في الغالب في أي علم هو التصديق به لأن الشارح يطلب ابتداءً التصديق والعلم بالمسائل وإنما تحدث الملكة بعد ذلك<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق، ٦٤.

(٢) جلال الدين الدواني، تعريف علم الكلام، ص ٦٦.

## مناقشة الدواني لتعريف سعد الدين التفتازاني لعلم الكلام:

ثم يناقش جلال الدين الدواني تعريف سعد الدين التفتازاني «صاحب المقاصد» لعلم الكلام وهو أن علم الكلام: العلم بالعقائد الدينية من الأدلة اليقينية<sup>(١)</sup>، وذكر الدواني أن السعد جعل العقائد غير محصورة وأن المعتبر هو العلم بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية، أو الملكة المتعلقة بها، وزعم أن العلم المذكور في تعريف «صاحب المواقف» بمعنى الملكة، ويرى الدواني أن هناك انتقادات متعددة تلحق هذا التعريف:

- (١) منها ان العلم بجميع العقائد على تقدير عدم انحصارها غير مقدور، وأن والتقييد بالطاقة البشرية لا يُسمن ولا يغنى من جوع لأن الطاقة البشرية متفاوتة، ويلزم منه أن البليد العالم بمسألة واحدة من العقائد يكون مُتكلماً<sup>(٢)</sup>.
- (٢) وإن كان المقصود بالطاقة البشرية أن يكون المتكلم جامعاً لها يمكن أن يجمعه الطاقة البشرية جميعها، فإنه لا يكون فرد من الأفراد عالماً مطلقاً لأن الطاقة البشرية غير منحصرة، وإن كان المقصود ما يطيقه النوع ضمن فرد واحد، لزم أن لا يكون غير من في هذه الطبقة العليا متكلمها، ومعروف ان اختلاف طبقات العلماء في كل فن متفاوتة<sup>(٣)</sup>.

(١) تعريف السعد لعلم الكلام كما ورد في شرح المقاصد هو، «العلم بالقواعد الشَّرْعيَّة الاعترافية المكتسب من أدلها اليقينية» انظر سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، دار المعارف النعمانية، طبعة، الأولى، باكستان،

١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ج ١، ص ٦.

(٢) جلال الدين الدواني، تعريف علم الكلام، ص ٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ٦٧.

٣) كما ينتقد الدواني كلام السعد التفتازانى عن «التهيو» أو كون العلم هو الملكة لأن الملكة كما يقصدها التفتازانى غير ملكة التى يميل إلى تعريف العلم بها الجلال الدوانى، فيقول: «وأما إن جعل العلم بمعنى الملكة، أى ملكة الاستنباط.. فلأن مراتب التهيو مختلفة، فإن أريد التهيو القريب، الذى يحصل بحصول المبادئ القريبة، لزم أن يكون المتكلم قد حصل جميع المبادئ القريبة لجميع العقائد، وحيث تكون العقائد غير محصورة تكون تلك المبادئ أيضًا غير محصورة، وإن أريد التهيو البعيد، أو مطلق التهيو لزم كون الذين لم يعلموا شيئًا من العقائد متكلمين، والوجه فى التفتى عن ذلك ما أشرنا إليه سابقًا من أن المعتبر فيه حصول طرف منه يصير سببًا للقدره على استنباط ما بقى»<sup>(١)</sup> واعتقد أن الدوانى تعسف فى فهم كلام السعد لأن السعد يشترط أن يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم فى استحضار العقائد وذلك يشير لحصول طرف يصير سببًا للقدره<sup>(٢)</sup>.

وعلم الكلام عند الدوانى اعظم العلوم موضوعًا لأنه يتحدث عن ذات الله، وكذا ذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى، وذلك عند الدوانى لا ينافى دخول موضوعات أخرى لها تعلق بهذا العلم بوجه ما كالكلام حول الموجود والمعدوم والجواهر، ويرى الدوانى أن «تكميل الفن بما ليس منه لنفع له فى مقاصده كالبحث عن المعدوم فإن الغرض منه توضيح حال الموجود إذ بضدها تتبين الأشياء، وإما راجعًا إلى البحث عن أحوال الموجود كالبحث عن الحال فإن الغرض منه يعرف حال

(١) جلال الدين الدوانى، تعريف علم الكلام، ص ٦٩.

(٢) سعد الدين التفتازانى، شرح المقاصد، دار المعارف النعمانية، لطبعة، الأولى، باكستان، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م،

الموجود، هل بينه وبين المعدوم واسطة أو لا، والأمر في ذلك سهل والبحث في علم الكلام عند الدواني يجرى وفق قانون الإسلام حتى يتميز علم الكلام عن العلم الإلهي كما هو عند الفلاسفة فإنه يتحدث عن نفس الموضوعات دون تقييد بقانون الإسلام، ولكنه إذا كان يجرى وفق قانون الإسلام فإن المجسمة والمعتزلة يخرجون عن دائرة الكلام لأن كلامهم ليس موافقاً لقانون الإسلام والذي هو الحق ووجه الدواني بأن المقصود أن يكون رجوعهم للكتاب والسنة بوجه عام وبهذا يدخلون في الكلام<sup>(١)</sup>.

#### نتائج تحليل الدواني لتعريف علم الكلام:

فعلم الكلام حسب التعريف: هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه» والعلم هو الملكة بأن يمتلك الشخص أصولاً تهيئه لاستنباط الباقي، كما يصدق عليه أنه التصديق، وأنه حصول صورة الشئ في الذهن وإن كان المعنى الأول هو الأولى بالمتابعة والأقوى على دفع الاعتراضات، والقدرة التامة إنما تشتمل على مجموعة من الشروط منها التصديق بالعقائد، ومعرفة الحجج، وطرق دفع الشبه، مع إمكانية استنباط سائر الحجج وطرق دفع الشبه، وأنه لا مانع من كون علم الجدل والمنطق وغيرهما جزءاً من القدرة التامة المكملة لبناء هذا العلم أما كمية القدرة المطلوبة فإن «محزُّ الكلام أن القدرة على استنباط الجميع إنما تحصل بأن يكون عنده من كل باب من ذلك العلم مسائل يقدر بها على استخراج بواقى المطالب متى شاء، سواء كان بسهولة أو بكد.

وعلم الكلام مركب من مجموعة علوم، وأصوله مأخوذة من علم الشرع، ومع تركيب هذا العلم من مجموعة علوم إلا أنه يتكون لهذا العلم رؤية وهدف خاص به لا

(١) جلال الدين الدواني: شرح ديباجة طوالع الأنوار، مخطوط مكتبة شوراي مل، ايران، رقم لوحة ٣٣٣.

يتشارك فيه مع غيره من العلوم التي قد تدخل فيه بقدر ما. وقد لاقى هذا التعريف نوعاً من القبول واستمر مقبولاً في الأوساط الكلامية فيما بعد، وقد أشار الدكتور أحمد صبحي إلى جانبين في هذا التعريف، الجانب الأول: إثبات هذه العقائد على الغير من المبتدعة والمنحرفين والمخالفين للدين. الثاني: أن الأصول التي يستند إليها المتكلم يجب أن تؤخذ من الدين حتى لو أمكن الاهتداء إليها بالعقل<sup>(١)</sup> وقد شرح الدواني المقصود من الإثبات، كما شرح مضمون التعريف وكيفية تركبه، أما هجومه على تعريف التفتازاني فإنني أرى أنه يرجع لمجرد التعصب لشيخه فمن المعروف أنه كان هناك خلاف كبير بين السعد التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني<sup>(٢)</sup>، وقد انتقل هذا الخلاف إلى تلاميذهما، ويُعد الدواني من أبرز رجال مدرسة الشريف الجرجاني.



(١) د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية، دار الكتب الجامعية، ١٩٦٩، ص ٢.

(٢) توفي سعد الدين التفتازاني في ٧٩٦هـ، بعد مناظرة حدثت بينه وبين السيد الشريف الجرجاني في بلاط تيمور لئلك وكان كل منهما يرى نفسه أفضل من صاحبه في العلوم، وكانت بينه وبين الشريف مناظرة، وكان السعد يرى الشريف في مقام تلاميذه، فلما دارت المناظرة وكانت تدور حول اجتماع الاستعارة التبعية والتمثيلية في كلام صاحب الكشف في قوله تعالى ﴿أَوَلَيْكَ عَلَىٰ هٰذِهِ مِن رَّبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة، ٥] وكان الحكم بينهما نعمان الدين الخوارزمي المعتزلي، فأمر تيمور بتقديم السيد على السعد، وقال، لو فرضنا أنكما سميان في الفضل فله شرف النسب، فافتمت لذلك العلامة التفتازاني، وحزن حزناً شديداً فما لبث حتى مات رحمه الله تعالى، ويبدو أن المناظرة استمرت مع التلاميذ فترى بعضهم ينتقد مؤلفات الشريف، فبرد عليه بعض تلاميذه الشريف أو تلاميذ تلاميذه كالدواني، وينتقد في أثناء ذلك السعد في بعض الأمور، ويبدو لي أن هذا النقد من الدواني دافعه ذلك، انظر، مقدمة كتاب شرح المقاصد، للدكتور عبد الرحمن عميره، عالم الكتب، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م، ج ١، ص ١٣٠.

## المبحث الثاني

### إثبات الواجب

كانت قضية إثبات الوجود الإلهي أو إثبات الصانع ، أو إثبات الواجب كما اشتهرت في علم الكلام الفلسفي آخر الأمر مطلباً أساسياً في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، للرد على الدهريين ومنكري الألوهية واشتهر من أدلة هذه القضية دليلان شكلاً أبرز أدلته لعصور عديدة، دليل الحدوث الذي تبناه المتكلمون أولاً<sup>(1)</sup> حتى

(1) يرى أبو الحسن الأشعري أن دليل الحدوث - الكلامي - نفسه كان دليلاً فلسفياً ثم أخذه المعتزلة عن الفلاسفة فيقول في رسالته إلى أهل الثغر، «وأعرضوا - أي أهل السنة - عما صارت إليه الفلاسفة ومن تبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته، لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدث (حدوث) العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم، وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم في العقول، وغلط من دفع ذلك، وبأن صدقهم بالآيات التي ظهرت عليهم لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طرقهم إلى طرق من دفعهم وأحال مجيئهم.

فما كان هذا واجباً كما ذكرناه عند سلف (الأمة) والخلف رحمهم الله، كان اجتهاد الخلف في طلب أخبار النبي ﷺ والاحتياط في عدالة الرواة لها واجباً عندهم، ليكونوا فيها يعتقدونه من ذلك على يقين.

ولذلك كان أحدهم يرحل إلى البلاد البعيدة في طلب الكلمة تبليغه عن رسول ﷺ حرصاً على معرفة الحق من وجهه، وطلباً للأدلة الصحيحة فيه حتى تتلج صدورهم بها يعتقدونه، وتسكن نفوسهم إلى ما يتدينون به ويفارقوا بذلك من ذم الله في تقليده لمن يعظمه من سادته بغير دلالة تقتضي ذلك.

ولما كلفهم الله عز وجل ذلك، وجعل أخبار نبيه صلى الله عليه وسلم طريقاً إلى المعارف بما كلفهم إلى آخر الزمان، حفظ أخباره عليه السلام في سائر الأزمنة، ومنع من تطرق الشبه عليها حتى لا يروم أحد تغيير شيء منها، أو تبديل معنى كلمة قالها إلا كشف الله عز وجل سره، وأظهر في الأمة أمره، حتى يرد ذلك عليه العربي والعجمي، ومن قد أهمل لحفظ ذلك من حملة علمه عليه السلام والمبلغين عنه.

القرن السادس الهجري، ودليل «الإمكان والوجوب» الذي أهتم به فلاسفة الإسلام

كما حفظ كتابه حتى لا يتطرق أحد من أهل الزيغ على تحريك حرف ساكن، أو تسكين حرف متحرك إلا تبادل القراء في رد ذلك عليه مع اختلاف لغاتهم وتباين أوطانهم لما أراد الله عز وجل من صحة الأداء عنه ووقوع التبليغ لما أتى به نبينا عليه السلام إلى من يأتي في آخر الزمان لانقطاع الرسل بعده، واستحالة خلوقهم من حجة الله عليهم...

فلو كنا نحتاج مع ما كان منه عليه السلام في معرفة ما دعانا إليه إلى ما رتبته أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان ميلنا (إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه) إلى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكرناها... وكان ما يُستدل به من أخباره عليه السلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها للفلاسفة، ومن اتبها من القدرية، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل - عليهم السلام - من قبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها، فمنها ما يحتاج إليه في الاستدلال) على وجودها والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا تبقى والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنه لا يصح انتزاعها من محالها، والمعرفة بأن ما لا ينقل منها فحكمه في الحدت حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها؛ لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفاً، وفي كل مرتبة مما ذكرناه فرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها.

وليس يحتاج - أرشدكم الله - في الاستدلال بخبر الرسول عليه السلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى مثل ذلك، لأن آياته والأدلة الدالة على صدقه محسوسة مشاهدة قد أعجزت القلوب، ويعتد الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه، وتأمل ما استشهد به على صدقه، والمعرفة بأن آياته من قبل الله تدرك بيسر الفكر فيها، وأنها لا يصح أن تكون من البشر لوضوح الطرق إلى ذلك، ولا سيما مع إزعاج الله تعالى قلوب سائر من أرسل إليه النبي ﷺ على النظر في آياته بخرق عوائدهم له، وحلول ما يعلمهم من النقم عند إعراضهم عنه ومخالفتهم له على ما ذكرنا مما كان من ذلك عند دعوة موسى وعيسى ومحمد - عليهم السلام -، وإذا كان ذلك على ما وصفنا فإن لكم - أرشدكم الله - أن طريق الاستدلال بأخبارهم - عليهم السلام - على سائر ما ذهبنا إلى معرفته مما لا يدرك بالحواس أوضح من الاستدلال بالأعراض؛ انظروا أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الثغر بهاب الأبواب، تحقيق عبد الله شاكر محمد الجيتيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ، ص ١٠٥.

منذ البداية، ثم تبناه علم الكلام الفلسفي بعد القرن السادس الهجري، ويُعد دليل «الإمكان والوجوب» دليلًا فلسفيًا قديمًا نجد أصوله عند الفارابي بينما نجد قواعده وتفريعاته عند أبي علي بن سينا شيخ الفلسفة الإسلامية ورائدها، ولكن هل كان لهذا الدليل جذور في الفكر اليوناني<sup>(١)</sup> لا نستطيع الجزم بذلك حتى الآن لاشتهار أن تقسيم الوجود إلى ممكن وواجب هو عمل سينيوي كما سيجيء، وإن كان الفارابي له رأى آخر، لأنه ينسب هذا التقسيم لزينون اليوناني، لكن الذي يهمننا الآن هو صورته وتطوراته في الفكر الإسلامي - الكلامي والفلسفي - وكيف انتهى في صورته الأخيرة عند جلال الدين الدواني، وفي طريقنا إلى القرن التاسع لابد أن نشير إلى البدايات المبكرة لهذا الدليل عند فلاسفة الإسلام وعند رواد علم الكلام الفلسفي لأنهم جميعًا كانوا مصدر قضية إثبات الواجب بدليل الإمكان والوجوب الذي سيطر على الفكر الكلامي منذ القرن السابع تقريبًا وأصبح هو الدليل الوحيد الذي اعتمده المتكلمون في القرن التاسع.

#### الفارابي:

يرى الناظر في فصوص الحكم لأبي نصر الفارابي (ت: ٣٣٩ هـ) كيف أن الفاظ مثل واجب الوجود والممكن تمتلئ بها رسالة فصوص الحكم يقول الفارابي في أحد فصوص كتابه: «فص: لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن

(١) يرى صالح الزرکان والدكتور حسن الشافعي أن أصل هذا الدليل يعود إلى أفلوطين وبارمينيدس. انظر حسن

اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك..<sup>(١)</sup>. بينما يقول في بطلان الترجيح بلا مرجح: «ولا يجوز أن يكون الشيء علة لنفسه لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات»<sup>(٢)</sup> وما ذكره الفارابي هو جوهر هذا الدليل الذي ينظر في الوجود المحض ويقسمه بعد ذلك إلى ما وجوده من نفسه، وما وجوده من غيره، كما يشير إلى ذلك بوضوح في قوله: «إن كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان، كان قبل الكون ممكن الوجود.. ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجوداً، ويمكن الوجود يحتاج في الوجود إلى علة تخرجه من العدم..»<sup>(٣)</sup> وسلسلة العلل الفاعلية عند الفارابي لا بد أن تنتهي إلى سبب أولى ذاتي الوجود<sup>(٤)</sup> ولكن الفارابي ينسب هذا الكلام لزينون الكبير اليوناني، وبهذا نحن مضطرون لتصديق الفارابي بأن هذا التقسيم له مصدر سابق في الفكر المشائي السابق على الإسلام، ولكنه بالتأكيد ليس تقسيم أرسطو كما سنعرف.

وقد بدأ ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) حديثه عن الواجب والممكن في نهاية الفصل الخامس من المقالة الأولى في كتاب الشفاء جزء الآلهيات، في نهاية حديثه عن مفهوم الوجود ثم أفرد الفصل السادس للممكن والواجب، مما يشير أن مسألة الإيجاب

(١) الفارابي، فصوص الحكم، تحقيق علي أوجي، دنشكاه تهران، طهران، ١٣٨١، ص ٩٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٧.

(٣) ابو نصر الفارابي، رسائل زنون الكبير اليوناني، ضمن مجموع شرح الرسائل الفلسفية الصغرى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ ص ٣.

(٤) انظر:

والإمكان هي فرع عن إثبات مفهوم الوجود<sup>(١)</sup>، وكان قد قرر أن الوجود بديهي، وسيصير ذلك التقرير فيها بعد أيقونة علم الكلام الفلسفي بحيث تبتدى به في الغالب مؤلفات القرن السابع الهجري الكلامية ومابعده، وأشار في المقالة نفسها إلى تعذر تعريف الواجب والممكن والممتنع، فقال: «وقد يعسر علينا أن نعرّف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق أيضا بل بوجه العلامة. وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الأولين قد يكاد يقتضي دورًا. وذلك لأنهم على ما مر لك في فنون المنطق إذا أرادوا أن يحدوا الممكن أخذوا في حده إما الضروري وإما المحال ولا وجه لهم غير ذلك. وإذا أرادوا أن يحدوا الضروري أخذوا في حده إما الممكن وإما المحال. وإذا أرادوا أن يحدوا المحال أخذوا في حده إما الضروري وإما الممكن»<sup>(٢)</sup>، فالخلاص أن مفهومي الإيجاب والإمكان هو أحد قواعد الفلسفة المشائية منذ ابن سينا كما يلاحظ ذلك من بنية وتنسيق الجزء المتعلق بالإلهيات في كتاب الشفاء<sup>(٣)</sup>، والإيجاب والإمكان مبني على الحصر العقلي الذي قدمه ابن سينا في مفتتح الفصل السادس

(١) ابن سينا، الشفاء، جزء الإلهيات، ص ٢٥.

(٢) أبو علي بن سينا، الشفاء، ص ٣٥.

(٣) يُعد الفصل الخامس من المقالة الأولى هو بداية كتاب الإلهيات على الحقيقة ويتلوه الفصل السادس الذي يتحدث عن الواجب والممكن، فالفصول من الأول للرباع تتحدث عن المقدمات مثل منفعة العلم الإلهي وموضوعه وما شابهه يقول في الفصل الرابع تحت عنوان «فصل في جملة ما يتكلم فيه هذا العلم»، «فبينى لنا في هذه الصناعة أن نعرف حال نسبة الشئ والموجود إلى المقولات وحال العدم وحال الوجود، أي الوجود الضروري وشرائطه، وحال الإمكان وحقيقته، وهو بعينه النظر في القوة والفعل...» فهو ينتقل من البديهي إلى النظرى، ومن العام إلى الخاص، فالوجود بديهي، وتقسيمه إلى الواجب والممكن البديهيان يفرضان بالضرورة إلى كونها قواعد أساسية للفلسفة الإلهية، وما بعدهما من المباحث يُؤسس عليها.

حيث قال: «إن الأمور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام إلى قسمين فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضًا وجوده، وإلا لم يدخل في الوجود، وهذا الشيء هو في حيز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده. فنقول: إن الواجب الوجود بذاته لا علة له وإن الممكن الوجود بذاته له علة»<sup>(١)</sup> وبهذا تتضح أصول هذا الدليل الفلسفي عند ابن سينا.

بينما يقول في صورة الدليل: «كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها، وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلًا، فتكون واجبة غير ممكنة، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها؟ وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد، وإما الكل - بمعنى كل واحد - فليس تجب به الجملة، وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد بأولى بذلك من بعض، إذ كان كل واحد منها معلولًا، لأن علته أولى بذلك، وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها، وهو الباقي»<sup>(٢)</sup> وتلك الصورة لدليل الواجب والممكن، والتي نتحدث عن مجموع من الممكنات لا يمكن واحد فقط هي الصورة التي ستسود عند المتكلمين والفلاسفة لاحقًا.

وقد تحدث الدكتور ثابت الفندي عند تقسييمات أرسطو للوجود وأسبابها، وأشار

(١) أبو علي بن سينا، الشفاء، مراجعة وتقديم الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الأب قناتى، سعيد زايد، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، الطبعة الثانية، الجمهورية العربية المتحدة، الإقليم الجنوبي (جمهورية مصر العربية لاحقًا) ١٣٨٠ هـ، ١٩٦٠، ص ٣٧.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتدى الزارع، مؤسسة بستان كتاب، الطبعة الثالثة، قم، ١٤٣٤ هـ.

لإغفاله التقسيم إلى الممكن والواجب، فيقول: لقد قسم أرسطو الوجود تقسيمات متنوعة ليحل بهذه التقسيمات مشاكل فلسفية متعددة فقد قسمه للوجود العيني والوجود الذهني التي فيها حل لنقائض المشاركة الأفلاطونية ولاعتراضات الميغاريين، وكالوجود بالقوة والوجود بالفعل التي تحمل نقائض زينون، وكوجود الصورة والهادة التي توفق بين الوحدة والكثرة، أو بين بارمنيدس وهرقليط، كل هذه تميزات لها قيمتها، ولكنه إذا فتت الوجود على هذا النحو، كان يجب أن يثير مشاكل أخرى التفتت إليها الفلاسفات اللاحقة: فهو مثلا لم يلحظ أنه كان يمكن قسمة الوجود إلى ممكن possible وواجب Necessary وهذا التمييز هو مما يلحق الوجود بها هو موجود أيضًا وقد التفت إليه الفلاسفة الإسلاميون وأقاموا عليه البرهان الوجودي (Ontological Proof) على وجود الله.

وملخص هذا البرهان كما نجده عند ابن سينا، يبدأ من تمييز الوجود من حيث هو وجود إلى ممكن وواجب، فأما ممكن الوجود فهو ما كان وجوده غير ماهيته، بل هو زائد عليها أو عارض لها، ثم انساق ابن سينا إلى القول بأن الموجود الذي تتضمن ماهيته الوجود وحسب هو موجود واجب الوجود<sup>(١)</sup> وقد تنبه ابن تيمية أيضًا في وقت مبكر أن ابن سينا هو مصدر هذا التقسيم الدائر بين الممكن والواجب فيقول: «مع أن تقسيم الوجود إلى واجب وممكن هو تقسيم ابن سينا وأتباعه، وأما أرسطو والمتقدمون فلا يقسمونه إلا إلى جوهر وعرض، والممكن عندهم لا يكون إلا حادثا كما اتفق على ذلك سائر العقلاء، وهذا العلم هو علم المقولات العشر، وهو المسمى

(١) د. محمد ثابت الفتدي، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧م، ص ١١١.

عندهم قاطيغورياس<sup>(١)</sup> وبهذا يتضح أن لهذا الدليل أصل يوناني حسب كلام الفارابي ولكنه ليس أرسطو ولا من قبله في الغالب، ولكن ابن سينا يُعد هو أول من توسع فيه بحيث جعله أصلاً في تقسيمات الوجود في الفلسفة الإسلامية، وجعله أيضاً دليلاً على وجود الواجب بافتراض أن مجموع الممكنات تحتاج لفاعل، ومن خلال التقسيم والحصص حدد أن الفاعل إما أن يكون المجموع، أو بعض آحاده، أو لا يقتضى عنه أصلاً لوجوبه، أو فاعل خارج عن الممكنات، وكلها مستحيلة عدا القسم الأخير، ولا يوجد خارج نطاق الإمكان غير الواجب، وقد كُتب لهذا الدليل البقاء فقد تبنته الفلسفة بعد ابن سينا، ثم تبناه المتكلمون عندما نشأ علم الكلام الفلسفي على يد الرازي.

#### رؤية أبي البركات البغدادي وابن كمونه :

وفي سياق الفلسفة المشائية مع الإقتراب قليلاً من الفكر الكلامي تأتي رؤية أبي البركات البغدادي (ابن ملكا) (ت: ٥٦٠ هـ) فيلسوف العراقيين فالوجود عند أبي البركات نوعين، ماله وجود في الأعيان وماله وجود في الأذهان، أما الوجود العيني فينتق الجميع على إدراكه كما هو، كالشمس التي يراها الجميع، أما الوجود الذهني فإن الإدراك فيه يختلف من شخص لآخر، «فالوجود من جهة إسم مشترك يدل على موجودين مختلفين \_ الوجود العيني والذهني - ومن جهة أخرى إسم متوطى يدل على مفهوم واحد في الجميع (= الوجود) وان كان أحدهما أولى وأسبق من الآخر»<sup>(٢)</sup> تلك

(١) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، بيروت، دار المعرفة، ص ١٢٤.

(٢) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتمد، تحقيق السيد عبد الله العلوي الحضرمي، ومولانا محمد عادل القدوسي، والسيد مناظر أحسن الجيلاني، وزين العابدين الموسوي، نشر جامعة أصفهان عن طبعة جمعية دائرة المعارف العشائية، أصفهان، إيران، الطبعة الثانية، ١٢١٥ ج ٣، ص ٢٢.

كانت المقدمات التي طرحها أبو البركات في حديثه عن دليل الممكن والواجب، ثم ذكر أن الحديث سيدور عن الموجود في الأعيان، ويجعله نوعين «موجود بذاته وعن ذاته «والآخر» ما كان وجوده وجب عن غيره ولم يجب له بذاته «وهذه قسمة عقلية تعتبر في الأذهان عن كل موجود، وممكن الوجود بذاته إذا صار موجوداً فوجوده من غيره وبغيره... فكل ممكن الوجود بذاته انها يوجد عن واجب الوجود بذاته»<sup>(١)</sup> وقد ناقش أبو البركات كل ما يتعلق بهذا الدليل في فصل كامل في الجزء الثالث من المعبر وهو الجزء السادس تحت عنوان «في الوجود والموجود وانقسامها إلى الواجب والممكن»<sup>(٢)</sup>، وقد أنتقد أبو البركات دليل الفلاسفة في الاستدلال بالحركة على المحرك<sup>(٣)</sup>.

فإذا انتهينا إلى ابن كموه (ت: ٦٨٣ هـ) باعتباره من متأخري الفلاسفة في المشرق وجدناه يؤكد على بديهية الوجود والإمكان والإمتناع: «هذه الثلاثة مفهوماتها بديهية، فإن كل أحد يعلم أن الإنسان يجب أن يكون حيواناً، ويمكن أن يكون كاتباً، ويمتنع أن يكون حجراً، وهذا العلم حاصل لمن لم يبارس شيئاً من العلوم أصلاً، لا التصورية ولا التصديقية، ولو لم تكن تصورات هذه الثلاثة فطرية وإلا لما حصلت لمن لم يبارس علمًا»<sup>(٤)</sup>، ويرى أنه لا يمكن تعريفها إلا على سبيل التنبيه

(١) المعبر، ج ٣ ص ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣ ص ٢٠.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٢.

(٤) عز الدولة سعد بن منصور بن كموه، الجديد في الحكمة، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، الجمهورية العراقية

والعلامة فقط، فالوجوب أستغناء الشيء بذاته عن غيره، والأمكان: كون الشيء بحالة لا تستحق الوجود ولا العدم من ذاته، ويلزمه الإحتياج في وجوده وفي عدمه إلى الغير<sup>(١)</sup>. وهكذا نرى أن التيار المشرقي للفلسفة الإسلامية استمر في تأصيل هذا الدليل واستمر على دعمه حتى القرن السابع الهجري.

ويقول الدكتور ثابت الفندي: «لكن هذا البرهان المسمى البرهان الوجودي عرف بعد الإسلاميين عند القديس أنسلم Anselme وديكارت وليبنز Leibniz على أنحاء مختلفة، حتى وضع كانط حدًا له فلم يعد يُعتد به»<sup>(٢)</sup> هذه نهايته إذًا في الفكر الأوروبي كما يرى الدكتور ثابت الفندي، ولكنه في الإطار الإسلامي ظل موجودا حتى اليوم. ونحن في حاجة أن نتتبع وجوده وتطوره داخل الفكر الكلامي وخاصة الأشعري. حتى عصر الدواني،

#### دليل الوجوب والإمكان عند المتكلمين:

إذا أنقلنا إلى المتكلمين فإننا نستطيع القول أنه منذ أن أختلط علم الكلام بالفلسفة، وأصبح لدينا ما يسمى «علم الكلام الفلسفي»، وتحديدًا منذ أن بدأ فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) - بزخمه المعروف - هذا الاتجاه فإننا سنجد أن دليل «الإمكان والوجوب» قد ترجح لديهم على دليل الحدوث، وإن كانت البدايات البعيدة تعود إلى زمن أبي المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ) الذي تأثر بابن سينا وأخذ في الإستدلال على وجود الله معتمدًا على فكرتي الوجوب والإمكان بدل الطريقة الطبيعية

(١) سعد بن منصور بن كموه، الجنيد في الحكمة، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٢) د. محمد ثابت الفندي، محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، ص ١١١.

وهي القول بالقدم والحدوث<sup>(١)</sup>.

ودليل الحدوث هو الأصل في إثبات الخالق داخل التيار الكلامي المعتزلي والأشعري ونجد استدلالاً أبي منصور البغدادي (ت: ٤٢٩ هـ) \_ وهو أحد أشهر أئمة الأشاعرة الذين ظهروا قبل الجويني بقليل في الاستدلال بحدوث العالم والجوهر الفرد على إثبات الصانع واضحة في كتابه «أصول الدين» دون أي ذكر لفكرة الواجب والممكن، ويدل نقد ابن رشد (ت: ٥٩٥ هـ) لدليل الحدوث أنه كان أشهر أدلتهم العقلية وأقواها حتى نهاية القرن السادس، وعمدتهم في إثبات وجود خالق العالم، يقول ابن رشد: «وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه»<sup>(٢)</sup> ثم يبدأ ابن رشد بذكر الشكوك ونقد الدليل، ومع أن دليل الوجوب والإمكان أصبح دليلاً أساسياً عند الأشاعرة بعد الرازي في مسألة إثبات الصانع إلا أن دليل الحدوث لم يختفى من مؤلفاتهم - خاصة في غرب العالم الإسلامي - وذلك ليس لكونه دليلاً إضافياً في المسألة، ولكن لكونه دليلاً ناجحاً ضد الفلاسفة في قولهم بقدم العالم، أي أن علم الكلام كان يستعير أسلحة خصومه وقت الحاجة لكنه لم ينسى أسلحته التقليدية.

(١) د. عباس محمد حسن سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤، ص ١٥.

(٢) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: مصطفى حنفي، تقديم وشرح د محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ٢٠١٤، ص ١٠٣.

## فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) :

لم يتوقف الرازي في سائر كتبه على ذكر المسالك المتعددة لأثبات الصانع فالرازي رغم تأثره القوي بالاتجاه الفلسفي خاصة ابن سينا كان مفكراً من طراز ممتاز، لهذا ذكر في كتبه أدلة متعددة المشارب فمنها ما يتعلق بالتصوف والوجدان، ومنها ما يتعلق بالوحي، ومنها ما يتعلق بالحكمة والتنظيم في الكون، ومنها ما يتعلق بالحدوث، وهو دليل المتكلمين، ومنها دليل «الإمكان والوجود» الذي أفرد له مجلداً كاملاً في «المطالب العالية» وقدّم فيه دراسات واقية عن أجزاء هذا الدليل، وقد خلط الرازي دليل الإمكان ودليل الحدوث بقوة في كتاباته الأولى<sup>(١)</sup>.

وقد أورد في المجلد الأول من المطالب العالية كل المناقشات المهاجمة التي قيلت على الدليل وقام بتفنيدها، وأخرج الضعيف من كلام ابن سينا في هذا الدليل وناقشه، وقدم أجابات عما يراه ضعيفاً لأنه يرى أن دليل الإمكان والوجود من أهم الأدلة على إثبات الصانع، وكان هذا ميلاد جديد لهذا الدليل<sup>(٢)</sup>، وقد أفرد فخر الدين الرازي الفصل العاشر والحادي عشر من المجلد الأول في المطالب العالية لإبطال التسلسل،

(١) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق، د أحمد حجازي السقا، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧-١ ج١، ص٨٧، وانظر أيضاً صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، القاهرة، ١٣٨٣، ١٩٦٣. ص ١٧٠.

(٢) كان أقرب نقاش مع الفلاسفة في هذا الدليل هو نقاش الغزالي الذي اعتبر «أن من يجوز حوادث لا أول لها، وهي صور العناصر الأربعة والمتغيرات، فلا يتمكن من إنكار علل لا نهاية لها. ويخرج من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ» وبهذا نرى أن الغزالي يرى عجزهم عن إثبات الخالق بهذا الدليل لتجويزهم حوادث لا أول لها. وقد تناهى الرازي عن العرض النقدي، وذهب إلى تبني الدليل وشرحه وتدعيمه. انظر، الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٥٨.

وإبطال التسلسل أحد حلقات هذا الدليل الهامة، وبدأ من الفصل الرابع عشر في إثبات أن العالم المحسوس ممكن وانتهى الكلام على الواجب والممكن في أربعة وعشرين فصلاً<sup>(١)</sup>، وعلى كلام الرازي اعتمد كل من جاء بعده من المتكلمين، ويتوجه من الرازي في كتابه المذكور وكتبه الأخرى صار النظر والاستدلال بكلام ابن سينا قضية مُسَلَّم بها بعد أن كان ابن سينا لا يُذكَر إلا لِيُنقَد، خاصة بعد هجوم أبي حامد الغزالي.

#### أثير الدين الأبهري (ت: ٥٦٦٢هـ):

ذكر الأبهري في «هداية الحكمة» وهو من أوائل الكتب التي ألفت في علم الكلام الفلسفي بعد مؤلفات فخر الدين الرازي وقد كان الأبهري أحد تلاميذ الرازي على المشهور، فيقول في ذكر دليل الإمكان: «فصل: في إثبات الواجب لذاته، وهو الذي إذا اعتبر من حيث هو لا يكون قابلاً للعدم، وبرهانه أن نقول: إن لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته يلزم منه المحال، لأن الموجودات بأسرها حينئذ تكون جملة مركبة من آحاد كل واحد منها ممكن لذاته، محتاج إلى علة خارجية، والعلم به بديهي، والخارج عن مجموع الممكنات واجب لذاته، فيلزم وجود واجب الوجود (على تقدير عدمه وهو محال)»<sup>(٢)</sup> وأصبحت تلك الصيغة المختصرة للدليل موضع قبول بين المتكلمين فيها بعد.

(١) فخر الدين الرازي، المطالب العالية، ص ٨٧ وما بعدها.

(٢) أثير الدين الأبهري، هداية الحكمة، دراسة وتحقيق، د عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٣، ص ١٤٧.

نجم الدين الكاتبي (ت: ٦٧٥هـ):

ومن رجال القرن السابع على بن عمر نجم الدين الكاتبي (ت: ٦٧٥هـ) المشتهر «بديران» أحد رفاق نصير الدين الطوسي في بناء مرصد مراغة، ويورد الكاتبي دليل الإمكان كما حكاه فخر الدين الرازي فيقول في كتابه «حكمة العين» تحت عنوان «البحث الثاني: في نقل ما قاله الإمام في إثبات واجب الوجود» قال: لا شك في وجود موجود، فهو إن كان واجبا لذاته فقد حصل المرام، وإن كان ممكنا فلا بد من عله، وعلته إن كانت واجبة لذاتها فقد حصل المطلوب أيضًا، وإن كانت ممكنة أفتقرت إلى علة أخرى، والكلام فيها كالكلام في هذه فيدور أو يتسلسل، وهما محالان أما الدور فلأنه لو توقف وجود الشيء على ما يتوقف وجوده عليه لزم توقفه على نفسه؛ لأن المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء، وأما التسلسل فلأن الجملة المركبة من الآحاد غير المتناهية ممكنة لافتقارها إلى أجزائها فلها علة وهي استحالة أن تكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه<sup>(١)</sup> ثم يرجع الكاتبي فيفرد للموضوع رسالة كاملة تحت عنوان «رسالة في أثبات الواجب تعالى» تشتمل على محاورات بينه وبين نصير الدين الطوسي في هذا الدليل (ت: ٦٧٢هـ) وستكون هذه الرسالة موضع عناية جلال الدين الدواني، ففي رسالة الدواني الأولى في إثبات الواجب نجده يتتبع الإشكالات والإيرادات التي أوردها نجم الدين الكاتبي والطوسي ويحاول الإجابة عليها وقد أشار إليهما في رسالته في نهاية «الطريق الأول»<sup>(٢)</sup>.

(١) الكاتبي، حكمة العين، تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغل، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٣٧.

(٢) جلال الدين الدواني، رسالة في أثبات الواجب ضمن مجموع ثلاث رسائل تحقيق، محمد أكرم أبو غوش، دار

ثم نجد دليل الممكن والواجب عند عضد الدين الإيجي (ت: ٧٥٦هـ) في كتابه المواقف ويأتي الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) في القرن الثامن الهجري ليواصل تدعيم دليل الوجوب والإمكان الذي أصبح مشهوراً تحت عنوان «إثبات الواجب»، والشريف الجرجاني هو أشهر شارح على مواقف الإيجي، ويُفضّل الشريف الجرجاني دليل الحكماء «الفلاسفة» على دليل المتكلمين فيقول: «المسلك الثاني للحكماء وهو أن في الواقع موجوداً مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها، وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فإن كان ذلك الموجود واجباً فذاك هو المطلوب، وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر، ولا بد من الانتهاء إلى الواجب، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وإمكانه، وما يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة عنها فإنها سقطت ههنا كما ترى»<sup>(١)</sup>.

والشريف الجرجاني مصدر من مصادر الدواني، وعلى كتبه وتلاميذه تتلمذ الدواني، وقد اختصر جلال الدين الدواني ما ذكره الشريف وزاد عليه من أفكاره ومعارفه حتى انتهى إلى صورة نهائية لقضية إثبات الواجب. بينما ظل علماء القرن التاسع الهجري في غرب العالم الإسلامي على نسقهم الأول في الاستدلال بدليل الحدوث يدل على ذلك ما أورده الشريف السنوسي أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت: ٨٩٥هـ) في عقيدته المسماة «أم البراهين» أو عقيدة أهل التوحيد الصغرى.

#### رسالتان للدواني في إثبات الواجب:

ألف جلال الدين الدواني رسالتين في إثبات الواجب وقد قال في مطلع الرسالة

(١) عضد الدين الإيجي، المواقف، ج ٣، ص ١٤.

الأولى: «قد حررت في هذه الرسالة وجوه براهين أثبات الواجب جل ذكره على ما أورده أئمة الحكمة والكلام واجتهدت في تشييد مبانيها، وترتيب مقدماتها على أبلغ النظام، ثم أعقبها بما سمح خاطرى من وجوه النقد والإبرام، والدفع والإتمام، سالكا في جميع ذلك مسلك الإنصاف، ناكبا عن سبيل الجور والإعتساف، لم أجد على التقليد فلمسلك النظر أتساع، ولم أتقيد بالخلاف فالحق أحق بالتباعد، وقد سعيت في تقريب المقاصد إلى الأفهام وإن أفضى إلى الإطناب في الكلام، فإن المقاصد في أنفُسها غامضة، فكرهت أن يجتمع تعقيد اللفظ، ودقة المعنى، فينغلق نظمه ويتعسر فهمه، وقد كتبتها في يومين من أقصر أيام الصيف، ما خلا برهان التطبيق...»<sup>(١)</sup>.

فمن الواضح أن الدوانى يؤكد على أنه اطلع على ما قاله الحكماء والمتكلمون في هذا المجال \_ وقد أشرنا إليهم فيما سبق \_ ويؤكد في الوقت نفسه على أنه اجتهد في تشييد مبانيها وأعقبها بوجوه النقض والإبرام، والتزم الإنصاف ولم يتقيد بالتقليد، والقارئ للرسالة الأولى والثانية في أثبات الواجب لا تحطئ عينه الفرق بين الرسالتين؛ ففي الأولى نرى تأثير علم الكلام بوضوح؛ أما الرسالة الثانية نرى الدوانى في صورة فيلسوف مشائى في اختياراته، وقد اختصر في الرسالة الثانية الجزء المتعلق بإثبات الواجب، تحت عنوان: «إثبات وجوده» بينما جاءت أغلب فصول الرسالة شارحة ومُبرهنة، على طبيعة الواجب، ووحديته وصفاته كما سنرى، وكان من عادة الدوانى كعادة علماء عصره إهداء رسائلهم للشخصيات المعروفة وللسلطين والملوك، وقد جاء إهداء الرسالة الأولى للسلطان «يعقوب بهادر خان»، أما وقت تأليف الرسالتين

فقد نبه في مطلع الرسالة الثانية على أن الرسالة الأولى كتبت في عتفوان الشباب بينما كتبت الثانية بعدها بعشر سنوات وتميزت الرسالة الثانية على الأولى بالاختصار والدقة.

### عرض براهين إثبات الواجب في الرسالة الأولى:

ذكر الدواني أن البراهين المؤدية الى هذا المطلب منحصرة في مسلكين، أحدهما يتوقف على أبطال الدور<sup>(١)</sup> والتسلسل<sup>(٢)</sup> ثم أثبات الواجب، أما الثاني: فيبدأ بأثبات الواجب أولاً ثم ينتقل منه الى إبطال الدور والتسلسل، ولسهولة المسلك الثاني بدأ به، ويحتوى هذا المسلك على أربعة طرق أو أدلة ثم يختتمه بتذييل يبطل فيه التسلسل.

«الطريق الأول: قالوا: لا شك في وجود ممكن ما كالمركبات<sup>(٣)</sup> فإن استند إلى

(١) يقول الجرجاني في تعريف الدور، «هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ويسمى الدور المصرح كما يتوقف أ على ب وبالعكس أو بمراتب ويسمى الدور المضمّر كما يتوقف أ على ب وب على ج وج على أ والفرق بين الدور وبين تعريف الشيء بنفسه هو أنه في الدور يلزم تقدمه عليها بمرتين إن كان صريحاً وفي تعريف الشيء بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة». الشريف الجرجاني، شرح المواقيف، تحقيق، د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ ج ٣، ص ١٤٠.

(٢) يقول الجرجاني في تعريف، «التسلسل، هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة، لأنه لا يخفى؛ إما إن يكون في الأحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن فيها، كالتسلسل في الحوادث والأول إما أن يكون فيها ترتيب أو لا، والثاني كالتسلسل في النفوس الناطقة، والأول إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعياً كالتسلسل في العلل والمعلولات والصفات والموصفات، أو وضعياً كالتسلسل في الأجسام، والمستحيل عند الحكيم الأخير دون الأولين».

(٣) العبارة بنصها ذكرها الشريف الجرجاني عن صاحب المواقيف ونسبها للشهاب السهروردي وقد علق على عبارة الياجبي بقوله، «المسلك الثالث لبعض المتأخرين يعني صاحب الطلوجيات» انظر الشريف الجرجاني، شرح المواقيف، تحقيق، د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ ج ٣، ص ١٤.

الواجب ابتداءً أو بواسطة ثبت المطلوب، أو لا شك في وجود موجود ما، فإن كان واجباً أو ممكناً استند إليه ثبت المطلوب.<sup>(١)</sup> وعند التأمل في هذه المقدمة نجد أنها اشتملت على ذكر مقدمة دليل المتكلمين في جزءها الأول، ودليل الفلاسفة في جزءها الثاني، ودليل المتكلمين هو ما عُرف بدليل الحدوث، والجوهر الفرد عند المتكلمين لا يتفك عن وجود الأعراض - خاصة الأكوان الأربعة - والجوهر والأعراض تركيب، كما أن الأجسام كلها مركبة من أبعاد، فهذا الجزء من المقدمة أكد على وجود «الإمكان»<sup>(٢)</sup> لأنه مُركب، والمركب ممكن، فالاستدلال على الحدوث بالتركيب هو جوهر دليل الحدوث، أما الجزء الثاني من هذه المقدمة وهي قوله: «أو لا شك في وجود موجود ما، فإن كان واجباً أو ممكناً استند إليه ثبت المطلوب.» فهو نفس الحصر والتقسيم المعروف في دليل الفلاسفة الذي يقدم حصراً عقلياً لاحتمالات الوجود الثلاثة وهي الإمكان والوجوب والامتناع، ولما كان الحديث هنا عن الموجود المحسوس أهمل ذكر الممتنع، وبهذا أدمج الدواني دليل المتكلمين والفلاسفة في مقدمة واحدة باستخدام كلمة «أو» الموضوعية للتخيير دون الإلتفات إلى اختلافاتهم التاريخية في دليل الحدوث<sup>(٣)</sup>.

ويتابع الدواني: «وإلا فإن رجوع سلسلة الاستناد في شئ من المراتب دار، وإلا

(١) جلال الدين الدواني، رسالة في أثبات الواجب القديمة «ضمن مجموع ثلاث رسائل» تحقيق، محمد أكرم أبو حوش، دار النور المبين للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، الأردن، ١٤٩٤هـ - ٢٠١٣م، ص ٦٤.

(٢) «الإمكان عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم» الجرجاني، التعريفات ص ٣٦.

(٣) انظر على سبيل المثال انتقادات ابن رشد (الفيلسوف) على دليل الحدوث، ويوجه عام لا يقول الفلاسفة بالحدوث.

تسلسلت العلل إلى غير النهاية، إذ كلُّ ممكن فله علة وحينئذ نقول: جميع الممكنات - أى تلك الآحاد بحيث لا يشذ عنها شئ منها - موجودة<sup>(١)</sup> إذ لو كان معدوماً لكان جزء من أجزائه معدوماً ضرورة أن ما يوجد جميع أجزائه فهو موجود، ونحن ما اعتبرنا إلا تلك الآحاد الموجودة فقط لا المجموع المأخوذ فيه الهيئة الاجتماعية الاعتبارية المدومة، فالأجزاء بأسرها موجودة؛ فيكون المجموع بهذا المعنى موجوداً. ولا شك أنه ممكن لاحتياجه إلى كل واحد من الممكنات المأخوذة فيه والمحتاج - خصوصاً إلى الممكن - ممكن، وكل ممكن فله علة. فعلته إما نفس المجموع أو جزؤه أو أمر خارج عنه. والأول باطل؛ ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشئ على نفسه.

والثاني: أيضاً باطل؛ لأن علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزء؛ لأن كل ممكن يحتاج إلى علة، فلو لم يكن علة المجموع علة لكل جزء لكان بعض الأجزاء معللاً بعلة أخرى فلا يكون ما فرض علة للمجموع وحده علة له بل لبعضه فقط. وإذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله. وأذا بطل القسمان الأولان تعين الثالث فيكون علته أمراً موجوداً خارجاً، والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب<sup>(٢)</sup>.

- ويتضح من ذلك أن الدواني يرى أننا إذا لم نثبت الواجب كما سبق - أى بإرجاع المركب إلى الواجب أو الموجود الممكن إلى الواجب - فإننا سنجد أنفسنا أمام

(١) كلام الإمام الدواني هنا مأخوذ من كلام الإجمي وشارحه السيد الشريف الجرجاني. انظر شرح الواقف ج ٣ ص ١٨.

(٢) جلال الدين الدواني، رسالة في أثبات الواجب القديمة، ص ٦٥.

سلسلة من الإستناد أى مجموعة من الممكنات يستند المتأخر منها على المتقدم والمتقدم على الذى قبله وهكذا، فإما أن يتسلسل الأمر بهذه الطريقة إلى غير نهاية لأنها كلها ممكنات أو يحدث الدور، والدور يتحقق بالعودة إلى مرتبة من مراتب التسلسل قد مرت. وحتى نستطيع أبطال هذا المجموع غير المنتهى من الممكنات يجب أن تكون نظرتنا له من خلال أفراده لأنه يتكون منها، والأفراد جميعها ممكنة، وبهذا يكون معنا مقدمتين:

الأولى: أن هذا المجموع موجود ما دامت جميع أفراده موجودة

الثانية: أن هذا المجموع ممكن لأنه محتاج فى وجوده الى كل الممكنات المأخوذة فيه<sup>(١)</sup>.

فإذا كان موجودا بهذا المعنى، وكان ممكنا، فعلته إما نفس المجموع، أو جزؤه، أو أمر خارج عنه.

فالأول: باطل لأنه لا يمكن أن يكون المجموع علة نفسه لأنه دور، والدور كما هو معروف ينطوى على استحالة عقلية، فالشئ لا يتقدم على نفسه، فهذا يقتضى أن يكون الشئ معدوما وموجودا فى نفس الوقت، كما يقتضى إيجاد ما سبق لإيجاده.

والثانى: أيضا باطل وهو أن يكون علة المجموع هو جزئه، لأنه يُفترض أن يكون هذا الجزء علة للجميع، فإن كان علة للجميع ما عدا نفسه فقد أصبح بعض المجموع له علة أخرى، ونحن قد افترضنا أنه علة للجميع، وأن كان علة لكل أجزاء المجموع

(١) المقصود بالاحتياج هنا هو أستناد كل جزء لما قبله فى وجوده، فكل جزء ممكن لأنه محتاج إلى العلة، والمعلول لغيره «ممكن» لأنه لا يترجح وجوده على عدمه إلا بترجيح غيره وهذا هو جوهر الإمكان.

بها فيها نفسه أصبح علة لنفسه ولعلله، وهذا دور ينطوى على مُحالات. وأذا بطل كون مجموع الممكنات معلولاً للمجموع - أى نفسه - أو لبعضه تعين القسم الأخير من الحصر وهو أن يكون المجموع معلولاً لأمر خارج عن الممكنات، والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب.

### إيرادات وإشكالات على الدليل:

بهذا الترتيب يرى جلال الدين الدوانى أن هذا الدليل يدفع كل الإشكالات الواردة عليه، ورغم ذلك فهناك اعتراضات وإشكالات مازالت تحتاج لشئ من البيان والرد عليها، سواء بالرجوع لصيغة الدليل نفسه، والتنبيه على ما تزده صيغة الدليل من هذه الإشكالات، أو بتفصيل المجمل ليتبين ضعف هذه الاعتراضات، ومن هذه الاعتراضات أو «الإيرادات التالى»:

- (١) ما يقال أن لفظ المجموع يُشعر بالتناهى، وما لا يتناهى من الممكنات لا مجموع له، فإثبات الواجب بها يُشعر بالتناهى يكون مصادرة. ولكن الدوانى يؤكد أن المقصود بالمجموع هو ما يشمله من أفراد ممكنه وليس الهيئة الاجتماعية<sup>(١)</sup>.
- (٢) ومن الاعتراضات أنه إن أُريد بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير نهاية، وأن أُريد بالمجموع من حيث هو مجموع فلا نسلم أنه موجود.

وهذه الشبهة تهدف إلى إلغاء تصور وجود مجموع ممكن ككل لأنها تريد أن تكتفى بسلاسل أزلية من المعلولات والعلل العمياء كتصور تيار كبير من

(١) جلال الدين الدوانى، الرسالة القديمة في أثبات الواجب» ضمن مجموع ثلاث رسائل، ص ٦٧.

الإلحاد المعاصر. وجاءت إجابة الدواني مؤكدة على ان المراد من المجموع هو كل الممكنات، وأن الكل موجود لوجود جميع أجزائه؛ «فإن الأحاد قد تلاحظ واحدًا واحدًا فهذا هو العلم التفصيلي، وقد تلاحظ بأسرها دفعة وهو الكل المجموعى»<sup>(١)</sup>.

(٣) ومن الاعتراضات أنه إن أريد بالعلة العلة التامة<sup>(٢)</sup> فلم لا يجوز أن يكون نفسه؟ والإجابة المعروفة من الدليل هي «ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول».

(أ) وهنا يذكر الدواني اعتراضًا يمكن أن يُقدم ضد هذه الإجابة وهو: «قلنا ممنوع في العلة التامة، إذ لو وجب تقدم العلة التامة لزم في المركبات تقدمها على نفسها بمرتبتين، لأن مجموع الأجزاء الهادية والصورية، جزء من العلة التامة فيكون مقدمًا عليها، وهي على هذا التقدير متقدمة على المعلول المركب الذى هو عين مجموع الأجزاء»<sup>(٣)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، الرسالة القديمة في أثبات الواجب، المصدر السابق، ص ٦٨.

(٢) يقول الجرجاني، «العلة التامة، ما يجب وجود المعلول عندها، وقيل، العلة التامة جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء، وقيل، هي تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء، بمعنى أنه لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه». التعريفات (ص، ١٥٤) والعلة التامة عند الفلاسفة هي ما تشمل أنواع العلل الأربعة، الفاعلية - والهادية - والصورية - والغائية، إضافة إلى زوال كل الموانع وتوافر كل الشروط، ولهذا لا توجد علة تامة إلا مع وجود معلولها، يقول أثير الدين الأبهري، «إن المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة أعنى عند تحقق جملة الأمور المعترية في تحققه» أثير الدين الأبهري، هداية الحكمة، دراسة وتحقيق د. عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٣، ص ١٤٠. وانظر ايضا نجم الدين الكاتبي، حكمة العين، ص ٣٦.

(٣) جلال الدين الدواني، أثبات الواجب القديمة، ص ٦٩.

ومفاد هذا الاعتراض: أنه إذا كنتم تقولون بوجوب تقدم العلة على المعلول في هذا الدليل مع أن العلة إذا كانت علة تامة لا يتخلف عنها معلولها فيجوز أن يكون علة المجموع هو أفراد «نفسه» إذ كانت هذه الأفراد علة تامة له، والهدف من هذا الاعتراض إسقاط جزء من بناء الدليل ومسلّماته البديهية وهو «ضرورة تقدم العلة على المعلول» وهذه المسلمة أو المقدمة هي التي يتم بها إثبات أن علة المجموع ليس نفسه في قولهم: «وكل ممكن فله علة. فعلته إما نفس المجموع أو جزؤه أو أمر خارج عنه. والأول باطل؛ ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه». فمسألة العلة التامة توجب وجود المعلول مع العلة، وتمنع تقدم العلة على المعلول، لأنه لو تقدمت العلة التامة عليه، فإن العلة التامة من مكوناتها العلة الهادية والصورية - والعلتان هما عين مجموع الممكنات - فيكون المجموع متقدما على نفسه بمرتين<sup>(١)</sup> وهذا ما

(١) إذا قلنا إن «ج» مكونه من «أ، ب، د» فإذا وجدت ج، وجد بالضرورة «أ، ب، د» فإذا قلنا أن ج متضمنة على «أ، ب، د» في الوجود (أي متضمنة على نفسها)، لزم بالضرورة تقدم «أ، ب، د» على نفسه، لأن ج مكونة منه، فباعتبار المجموع «أ، ب، د» علة فهو متقدم على نفسه فهذه مرتبة من التقدم، وباعتبار أن هذا المجموع هو نفسه مكونات العلة، فيلزم أن لا توجد العلة إلا بوجوده، فيجب أن يتقدم على العلة حتى توجد، وهذه مرتبة ثانية، فهو متقدم على نفسه بمرتين. ولزيد التوضيح نقول، العلة التامة تشمل العلل الأربع مع زوال الموانع، ويوجد العلة التامة مع عدم الينابيع لا بد من وجود المعلول، فإذا قيل إن العلة التامة متضمنة على المعلول، وقد عرفنا أن العلة التامة هنا تشمل المعلول وهو الأجزاء الهادية والصورية من الممكنات، فمعنى ذلك أن المعلول متقدم على نفسه، وهذه هي المرتبة الأولى من التقدم، وأذا عرفنا في نفس الوقت أن العلة التامة المتقدمة على المعلول لا بد لتحقيقها وكونها تامة أن يسبقها وجود أجزائها فمعنى هذا أن الأجزاء الهادية والصورية تقدمت على العلة التامة أيضًا، وهذه هي المرتبة الثانية من التقدم. وسيشرح الدواني هذا المعنى بطريقة ذكية بعد قليل.

يقال له الدور القبلي<sup>(١)</sup>، وهذا يُبطل قولكم بوجوب تقدم العلة على المعلول، فإذا تم إبطال دليلكم - ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول- في أن تكون علته نفسه، فحينئذ يجوز أن تكون علته نفسه.

وينبغي أن نلاحظ أن كل هدف الاعتراض هو إبطال دعوى الضرورة في وجوب تقدم العلة على المعلول بما يُجَوِّز في النهاية أن تكون علة المجموع نفسه، ولا يشغلهم بعد ذلك كون هذا التجويز في حد ذاته باطلاً، لأنه سينتهى إلى الدور أيضاً. ومن توابع هذه الشبهة المتعلقة بوجه ما بمسألة العلة التامة اعتراضان:

الأول: «جميع الموجودات من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه إلى الأجزاء، وعلته التامة نفسه، إذ ليست جزءاً منه ضرورة احتياجه إلى بقية الأجزاء، ولا خارجاً عنه - إذ لا خارج عنه - فتعين أن يكون نفسه»<sup>(٢)</sup> والمقصود هنا أن مجموع

(١) ولتوضيح مسألة الدور يقول ابن تيمية، «والدور نوعان، أحدهما الدور القبلي السبق، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء، مثل أن يقال لا يكون هذا إلا بعد ذلك ولا يكون ذلك إلا بعد هذا فهذا ممتنع باتفاق العقلاء، ونفس تصويره يكفي في العلم بامتناعه، فإن الشيء لا يكون قبل كونه، ولا يتأخر كونه عن كونه، فلو قيل إن الشيء لا يوجد إلا بعد أن يوجد، لكان هذا ممتنعاً، فكيف إذا قيل أنه لا يكون إلا بعد ذلك وقيل أيضاً ذلك لا يكون إلا بعد هذا، فإنه يلزم أن يكون قبل قبل نفسه ويعد بعد نفسه فلزم الدور الممتنع أربع مرات فإنه إذا قيل لا يكون هذا إلا بعد ذلك كان ذلك قبل هذا وإذا قيل لا يكون ذلك إلا بعد هذا كان هذا قبله فيلزم أن لا يكون هذا إلا قبل ذلك الذي هو قبل هذا وأن لا يكون ذلك إلا قبل هذا الذي هو قبل ذلك فيكون ذلك قبل ذلك بمرتين ويكون هذا قبل هذا بمرتين فلهذا اتفق العقلاء على امتناع هذا وأما الدور المعنى الاقتراني مثل أن يقال لا يكون هذا إلا مع ذلك لا قبله ولا بعده فهذا جائز كما إذا قيل لا تكون الأبوّة إلا مع البنوة. ابن تيمية، الصلفية، ج ١، ص ١٢.

(٢) جلال الدين اللواتي، اثبات الواجب القديمة، ص ٧٠.

الموجودات (الواجب والممكن) هذا المجموع بهذا المعنى ممكن، لماذا؟ لأنه محتاج حتى يكون مجموعاً إلى بقية أجزاء المجموع، وعلته التامة نفسه (بمجموع الموجودات كلها) لأنه ليس مفترقاً إلى الواجب فقط بل مفترق إلى بقية أجزائه ليكون المجموع مجموعاً، ومن هنا كان علة نفسه.

والثاني: «العلة التامة مجموع أمور، كل واحد منها متقدم على المعلول، ولا يلزم منه تقدم المجموع، فإن جميع أجزاء الشيء غير متقدم عليه بل هو عينه، مع أن كلا منها متقدم عليه»<sup>(١)</sup> والهدف هنا منع تقدم العلة التامة على معلولها، فالعلة التامة مكونة من المؤثر، ومجموع الأجزاء، وكل واحد منهم متقدم على المجموع، لأن المجموع لا يكون إلا بهما فيلزم وجودهما حتى يتكون المجموع، فمع تقدم الأجزاء لا توجد العلة التامة إلا مع معلولها، فلا تتقدم العلة على المعلول ضرورة كما تزعمون.

(ب) ومن الاعتراضات: وأن أريد بالعلة العلة الفاعلية فلم لا يجوز أن يكون جزءاً؟، يرى الدواني أن الأجابة متضمنة في الدليل وهي قوله: «لأن علة الكل علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلمه»<sup>(٢)</sup> ويرى الدواني أنه لقائل أن يقول معترضاً: «إنها يلزم ذلك لو كان علة تامة للكل؛ إذ حينئذ لا يتوقف الكل على ما هو خارج عنه، والمفروض كونه علة فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج إلى الغير»<sup>(٣)</sup> والجواب: «أن المراد هو الفاعل لا مطلقاً بل الفاعل المستقل في التأثير؛ بمعنى أنه

(١) جلال الدين الدواني، اثبات الواجب القديمة، ص ٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٧٠.

لا يستند المعلول إلا إليه أو إلى ماصدر عنه، والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع - الذى هو بجمع أجزائه ممكن - يجب أن يكون فاعلاً في كل واحد، وإلا لم يكن فاعلاً مستقلاً في المجموع ضرورة أستناد بعض الأجزاء إلى غيره<sup>(١)</sup>. والمقصود من جواب الإمام الدوانى الذى جاء شاملاً في الرد على المسائل السابقة لأنها جميعها متعلقة بالعلة، أن مقصود الدليل هو الحديث عن الفاعل المستقل بالتأثير بمعنى أن لا يستند المعلول إلا إليه أو إلى ما صدر عنه، فموضوع العلة التامة ليس بذى أهمية لأن الهادة والصورة من عناصر العلة التامة كلها صادرة عنه تعالى، فالمعلول يستند في وجوده إلى الفاعل المستقل في التأثير أو إلى ما صدر عن هذا الفاعل.

والإلتباس في الاعتراضات السابقة ناتج عن إفتراضهم أن الفاعل (العلة) يشمل كل ما يدخل في إيجاد المعلول من الأسباب المتوسطة بين الفاعل المستقل وبين المعلول، فأدخلوا فيه بقية العلل المعروفة عند الفلاسفة من العلة الهادية والعلة الصورية والعلة الفاعلية، فأوضح الدوانى أنه ليس المراد من الفاعل مطلق الفاعل أى كل ما له دخل بوجه ما في الفعل، ولكن المقصود به هو الفاعل المستقل، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى يُشترط في هذا الفاعل المستقل أن يكون فاعلاً في كل واحد في المجموع الممكن وبهذا ينتفى اعتراضهم الأخير بأنه يجوز أن يكون علة فاعلة للبعض، فيكون هناك فاعل آخر. وهذا يقتضى وجود فاعلان وهذا خارج عن محل النزاع، لأننا نتكلم عن مجموع من الممكنات، فافتراض أن احد الممكنات فاعل فهو بالضرورة يستدعى فاعلاً آخر ولا بد أن ينتهى إلى الأقرار بوجود الواجب، كما أن وصف الفاعل

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

بالإستقلال أى أنه خارج عن المجموع مستقل عنه، وبهذا تبطل شبهتهم في افتراضه علة فاعلية داخل المجموع.

ولو قالوا: «نحن نمنع وجوب كون الفاعل المستقل في المجموع فاعلاً في كل جزء، ونستند بالمركب من الواجب والممكن، فإن الفاعل المستقل فيه هو الواجب وهو جزؤه»<sup>(١)</sup> وهنا يرد الدوانى عليهم: بأن هذه مغالطة فليس لكم المنع بعد قيام الدليل عليه في المركبات الصرفة<sup>(٢)</sup>، من ناحية أخرى فإن هذا الدليل الذى يجرى الدفاع عنه ليس له علاقة بالمجموع المكون من (الواجب والممكن) ولكن المجموع الذى نتحدث عنه هو المكون من (الممكنات) وبهذا تتبين المغالطة<sup>(٣)</sup> في محاولتهم تطبيق الدليل على مجموع مختلف التركيب عن المجموع الذى يدور حوله الدليل.

قال الدوانى: «هذا خلاصة ما ذكره في كتبهم مع تميمات وتفصيلات من قبلنا لا يخفى على الناظر وقعها، ونحن نعيد النظر في تلك المقدمات للفصل بين ما يليق منها للنتقض والإبرام»<sup>(٤)</sup>.

#### إعادة نظر للنتقض والإبرام:

بعد أن عرض الدوانى فيما سبق خلاصة ما ذكره- المتكلمين والحكماء- من الدليل، ورَّبه وأجاب عن بعض الشبهات، قرر أن يتتبع أهم الشبهات والإيرادات

(١) جلال الدين الدوانى، إثبات الواجب القديمة، ص ٧١.

(٢) المركبات الصرفة المقصود بها المركبات الحقيقية لا المركبات المتوهمة، مثل جعلهم المجموع مكون من الواجب والممكن كما في المثال المذكور.

(٣) جلال الدين الدوانى، إثبات الواجب القديمة، ص ٧٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٨.

الرئيسية بالتنقض والإبرام، وكانت مسألة «العلة التامة» أهم هذه الشبهات التي تعترض الدليل ويعلق الدواني على قولهم: «إن أريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز أن يكون نفسه»؟

ويرد الدواني بالتعجب من وضع هذا الإحتيال لأنهم يمنعون هذا الإحتيال في سائر كتبهم، ويعدلون عنه إلى دليل آخر لأن المستقر عندهم أن العلة التامة لا تكون نفس المعلول لكنهم هنا يجزمون أنها عين المعلول لكونها غير واجبة التقدم<sup>(١)</sup>، ويقرر الدواني: أن المسألة تحتاج إلى نظر أدق لكشف وجه الخطأ في إحتياهم إذ لو جاز كون العلة التامة نفس الممكن لكفى في وجوده فلم يحتاج إلى غيره، وصحة هذا تمنع افتقاره إلى غيره، فلا يكون هناك ترتب معلولات ولا سلسلة غير متناهية من الممكنات، وهكذا ينسد باب إثبات الصانع بدليل الإمكان، وكون الممكن يجوز أن تكون علته التامة نفسه يخالف مفهوم الإمكان نفسه كما سيأتى<sup>(٢)</sup>.

ويرى الدواني أنهم لو قالوا: لا يجوز أن يكون الحادث علة تامة لنفسه، وإلا لكان قديماً؛ ضرورة أن ما يكفى ذاته في وجوده يكون قديماً فحينئذ يمكن أثبات الصانع بالممكن الحادث<sup>(٣)</sup>، فيناقض الدواني هذا الإفتراض بأن ذلك لا يبطل قوله السابق بأن تجويزهم كون العلة التامة عين المعلول يشدُّ باب إثبات الصانع بدليل «الإمكان»، لأن

(١) المقصود بالتقدم أن العلة إذا كانت غير تامة فيمكن أن تنعدم على معلولها دون أن يكون المعلول متحققاً، لكن لو أصبحت العلة تامة فلا يجب أن تنعدم بل كونها تامة يفرض ضرورة إلى وجوده، والحاصل أن وجود المعلول مقارن لوجود علته التامة.

(٢) جلال الدين الدواني، رسالة في إثبات الواجب، ص ٧٨.

(٣) المصدر السابق ص ٧٩.

محاولتهم إثبات الصانع بوجود الحادث يحتاجون فيه إلى الإستدلال بالحادث وهم مُطبقون على جواز الإثبات بـ «الإمكان» وتجويز كون العلة التامة نفس الشئ يستلزم عدم جوازه» كما أنه يناق ما أتفق عليه كافة المحققين فكيف يُقرر مثل ذلك<sup>(١)</sup> ولعل إشارة الدواني لإتفاق المحققين على دليل «الإمكان» يوضح لنا مدى تغلغل هذا الدليل السنيوي في مؤلفات الأشاعرة وغيرهم في هذا الوقت. كما يوضح هذا التعجب من الدواني أنه كيف جاز لهم افتراض امثال هذه الافتراضات الجدلية التي تؤدي لإفساد دليل الإمكان، والمشكلة أن هذا المنهج الجدلي كان مشكلة هذا العصر، وقد أدى هذا المنهج إلى إفساد كبير.

ويواصل الدواني التعليق على هذه المسألة موضحًا النتائج الفاسدة المترتبة عليها، فيقول: «ومع هذا فإن إثبات الصانع بالحادث كما أُفتراض سابقًا لا يصح لجواز إنتهاء الحوادث إلى ممكن قديم تكون علته التامة نفسه، وبالإضافة إلى ذلك فهذا «التجويز» يُبطل مفهوم «الممكن»؛ لأنه إذا كان الممكن حسب التعريف الفلسفي هو: ما لا يجب له الوجود والعدم بالنظر إلى ذاته، فلو كان علة تامة لنفسه كان وجوده واجبًا بالنظر إلى ذاته»<sup>(٢)</sup>، ويؤكد بطلان قولهم أن العلة التامة عين المعلول: أن العلة التامة إما أن تكون عين العلة الفاعلية وهي العلة التامة البسيطة كما في حال العلة الأولى بالنسبة إلى المعلول الأول... وإما مشتملة على العلة الفاعلية وهي العلة التامة المركبة وفي الحالتين يلزم تقدم الشئ على نفسه، ويلزم الدور وهو محال<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٣) الدواني، أثبات الواجب، ص ٨٣.

والدوانى هنا - فى المسألة الأخيرة - يُلزمهم بأنه إذا كانت العلة التامة عين المعلول فإن العلة الفاعلية - وهى ضرورية فى إيجاد كل معلول بحيث لا تُوجد علة تامة بدونها ستكون نفس المعلول، وهى إذا كانت بسيطة - المقصود هنا واجب الوجود - أو مركبة فى الحالتين سيقدم الشئ على نفسه لأنهم يجوزون كون العلة التامة- بما تشمل من علة فاعلية- عين المعلول، فكيف يكون فاعل الشئ وعلة الشئ هو نفس الشئ المعلول. وإذا كانوا هم أرادوا إبطال الدليل بتجويز كون العلة التامة عين المعلول بدعوى وجود الأجزاء الهادية والصورى فى العلة التامة، فالدوانى يعود ويبتل تجويزهم هذا بنفس المسألة وهو أن العلة التامة تشتمل على الفاعل سواء كان بسيطاً أو مركباً، فلو كانت العلة التامة عين المعلول لكان الشئ متقدماً على نفسه.

وينبى فيلسوف شيراز أنه إذا لم تثبت أن العلة التامة لا يجوز أن تكون عين المعلول، مع قطع النظر عن وجوب تقدمها أو عدمه، «لأنهم البرهان من أسه لأن مداره بعد الإصطلاح على أن الفاعل المستقل للموضوع لا يكون جزءاً»<sup>(١)</sup> وبهذا انتهى الدوانى إلى تقرير أهم عناصر رده على الشبهات وهو أن العلة التامة لا يجوز أن تكون عين المعلول.

#### تقد أدلتهم فى نفي تقدم العلة التامة :

بعد أن ناقش الدوانى الإعتراضات والشبه التى قد تلحق دليل الإمكان أو تُضعفه - خاصة مسألة كون العلة التامة عين المعلول - قرر فحص مسألة نفيهم ورفضهم تقدم العلة التامة فيقول: «فالآن بقى لنا التفحص عن حال العلة التامة فى

التقدم فإنه وإن لم يتوقف البرهان عليه فهو في حد ذاته من المطالب» وقد أستغرق هذا التخصيص جزء كبير من رسالة إثبات الواجب الأولى، ونبه الدوانى في بدايته على أن هذا المقصد بعيد المرمى، متشابه الأنحاء مُغبر الأرجاء<sup>(١)</sup>، وقد بدأ هذا الجزء بإثبات دليلهم على منع ونفى تقدم العلة التامة وهو كالتالى:

الأول: وهو بأنه لو تقدمت لزم تقدم المركب على نفسه بمرتبتين؛ ضرورة تقدم جميع الأجزاء على العلة التامة لكونه جزءاً منها، وتقدم العلة التامة على المركب على هذا الفرض<sup>(٢)</sup>. يجب أن نلاحظ هنا دقة الدوانى في تفهيم هذا التصور تقدم الشئ على نفسه بمرتبتين قال بتقدم جميع الأجزاء لكونها أجزاء العلة التامة، ثم قال بتقدم العلة التامة، فجعل الأجزاء مرتبة، والعلة مرتبة، وهو هنا يوافق المخالفين على اعتراضهم في هذه الجزئية، أى التقدم بمرتبتين، وكان الدوانى يقول لهم: حسناً أليس هذا هو قولكم في بيان معنى التقدم بمرتبتين، تقدم الأجزاء التى تكوّن العلة التامة، ثم تقدم العلة التامة، حسناً نحن نوافقكم أن تقدم أجزاء العلة هو مرحلة أو مرتبة قائمة برأسها في التقدم، ثم بعد ذلك تكون العلة التامة مرحلة أو مرتبة أخرى، ثم بعد ذلك عبر الدوانى عن رأيه في جواز تقدم العلة التامة على المعلوم، وكان رأى الدوانى: «بأن جميع الأجزاء ليس عين المركب؛ لأن كل جزء من الأجزاء متقدم بالذات، والمتقدمات بأسرها لا تكون عين المتأخر»<sup>(٣)</sup>. والدوانى هنا استخدم نفس المفهوم الذى طرحوه عن تقدم الشئ على نفسه، وأن للأفراد حكم يختلف عن حكم الجماعة.

(١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٥.

والنقطة الثانية في رد الدوائى على هذه الشبهة أننا «لو فرضنا مجموعاً كل واحد من أجزائه واجب لذاته كان المجموع ممكناً، وأجزاؤه بأسرها غير ممكنة فهى غير المجموع»<sup>(١)</sup> ويقصد به أن كونه مجموعاً يعنى أنه يقبل الإمكان كمجموع لأنه لا يصير مجموعاً إلا بانضمام الآخرين إليه، ومن ناحية أخرى هو يقبل الزيادة والنقصان كمجموع لأنه يجوز أن يكون أكبر أو أصغر، فهنا حكم المجموع وهو الإمكان، بينما حكم الأفراد هو الوجوب، وهدف الدوائى هنا التذليل على الفرق بين حكم الأفراد وحكم المجموع من الوجهة العقلية الإعتبارية، ومن خلال ذلك فإن المجموع كأفراد يجوز أن يتقدم كعلة تامة رغم أن المجموع كمجموع يكون معلولاً للعلة التامة التى هى الأفراد،<sup>(٢)</sup> بعد هذا شرع الدوائى في نقد باقى الردود الذى قد تعترض تصوره هذا.

ومن الشبهات التى عارضها الدوائى قولهم أن «جميع الموجودات من الواجب والممكن ممكن، وعلته التامة ليس جزأه لاحتياجه إلى باقى الأجزاء، ولا خارجاً عنه، إذ لا خارج، فتعين أن يكون نفسه» ويعترف الدوائى أن هذه أقوى الشبه والكن سبيل الخروج منها هو أن المجموع ليس معلولاً واحداً ليستدعى علة واحدة، فالمجموع هنا عند الدوائى هو الأحاد المتفرقة وقد لوحظت دفعة، والخطأ هنا من استخدام لفظ المجموع<sup>(٣)</sup>. ويقول سعد الدين الفتازانى: «أن العلة التامة للمركب لا يجب بل لا

(١) جلال الدين الدوائى، إثبات الواجب القديمة، ص ٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٠.

يجوز تقدمها إذ من جُمَلَتَهَا الأجزاء الَّتِي هِيَ نفس المَعْمُولِ»<sup>(١)</sup> والحق أن الدوانى هنا لا يسعى للقول بتقدم العلة التامة ولكن يريد أن يستخدم وسيلتهم التى تفرق بين المجموع كأفراد والمجموع كمجموع بأنه يمكن اثبات تقدم العلة التامة فإن جاز ما تقولون جاز هذا.

### الطريق الثانى<sup>(٢)</sup>:

«لو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لاحتاج مجموعها.. إلى موجد مستقل بالإيجاد بأن لا يستند وجود شئ من أجزائها إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل ابتداء أو بواسطة هى منه أيضًا... والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجباً، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة كان الواجب موجوداً»<sup>(٣)</sup>.

وفى هذا الطريق الافتراض قائم على أن الموجودات بأسرها «ممكنة» وهى محتاجة والمحتاج إليه يجب أن يكون غيرها، ويمتنع عدم المجموع وأجزائه لوجود علته، والخارج عن مجموع الممكنات هو الواجب، قال الدوانى عن هذا الطريق: «أقول هذا قريب من الطريق الأول» ثم يبدأ بتقد الدليل والنقد هنا يقوم على افتراض نقاط

(١) سعد الدين الضفازانى، شرح المقاصد، دار المعارف النعمانية، لطبعة، الأولى، باكستان، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ج١، ص١٦٦.

(٢) أصل هذا الطريق عند الشريف الجرجانى قال فى الواقف، «المسلك الرابع وهو بما وقتنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة لاحتاج الكل إلى موجد مستقل يكون ارتفاع الكل مرة بالآ يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلاً، ممتنماً بالنظر إلى وجوده، إذ ما لا يمتنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجبا للوجود، والذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء كان ممتنماً نظراً إلى وجوده يكون خارجاً عن المجموع فيكون واجباً، وهو المطلوب».

(٣) جلال الدين الدوانى، اثبات الواجب القديمة، ص١٢٠.

ضعف ثم يشرع في تقديم إجابات عقلية عنها<sup>(١)</sup> ولعل الفارق بين هذا الطريق والذي قبله، أن هذا الطريق يقوم أولاً على أن كل ممكن فهو محتاج، ولما ثبت وجود جميع الممكنات واحتياجها، ثبت وجود واجب محتاج إليه ضرورة.

### الطريق الثالث:

«لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره (= الممكن)، فلا يوجد موجود أصلاً (لا واجب ولا ممكن)، أما الأول: فلأنه لو لم يوجد الواجب لذاته لانحصرت الموجودات في الممكنات، ولا شك أن ارتفاعها بأسرها ليس ممتنعاً بالذات لأنها بأسرها ممكنة، ولا بالغير؛ لما سبق من أن الغير الذي به يمتنع رفع الجميع بالكلية لا بد أن يكون موجوداً خارجاً عنه، واجبا لذاته والمفروض عدمه.

وأما الثاني: وهو أنه إذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود أصلاً؛ فلأن ما لم يجب لم يوجد أصلاً على ما بيّن في الأمور العامة<sup>(٢)</sup>.

وقد نبه الدواني إلى أن هذا الطريق أقوى طرق هذا المسلك<sup>(٣)</sup> ويدور الدليل هنا على دلالة مفهوم الممكن (الواجب بغيره) الذي عدمه غير ممتنع بالذات ولا بالغير، فما الذي جعله غير ممتنع العدم، فيما أن يكون ذلك راجعاً إلى ذاته، أو راجعاً إلى غيره، وقد افترضنا بطلان الرجوع إلى الذات وإلى الغير، فتبقى مسألة عدم امتناع العدم على الممكنات توجب بطلان ما افترضناه سابقاً، فلا بد أن امتناع العدم أو قل «جواز العدم» راجع إلى غير الممكنات، وهو الواجب، النقطة الثانية: أنه إذا لم يوجد الواجب

(١) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٠.

لذاته ولا الواجب لغيره، لم يوجد موجود أصلاً؛ وذلك أن وجود أحدهما يفضى إلى صحة وجود الآخر، وإذا امتنع الأصل امتنعت الفروع.

#### الطريق الرابع:

هو أن الممكن بنفسه لا يستقل بوجود ولا إيجاد، أما الأول فظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن، وأما الثانى فلأنه فرع الوجود؛ ضرورة أن الشئ مالم يوجد لم يوجد، فلو أنحصر الموجود فى الممكن لزم أن لا يوجد شئ أصلاً، لأن الممكن لو كان وإن كان متعددًا لا يستقل بالموجود والإيجاد، وإذ لا وجود ولا إيجاد، فلا موجود بذاته، ولا بغيره هذا تخلف<sup>(١)</sup>.

#### بطلان التسلسل نهائية المسلك الأول وبداية المسلك الثانى:

يشرع الدوانى فى إبطال التسلسل فى نهاية هذا المسلك ودليله الرئيس أن الواجب إما أن يكون فى وسط السلسلة أو فى آخرها أو فى أولها بحيث تنتهى إليه، ولا يصح عقلاً أن يكون فى آخرها أو فى وسطها فيكون معلولاً، فصح أنه فى أولها من جهة البداية وبهذا يثبت بطلان التسلسل إلى غير نهاية<sup>(٢)</sup> وتعود فكرة إبطال التسلسل إلى مفهوم أرسطى يرى أن ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل أى لا يدخل كله مجتمعة فى الوجود لأن ما لا نهاية له لا يُعد ولا يُحصى فلو فرضنا أن العالم حادث وله محدث، ولهذا المحدث محدث، وتسلسل المحدثون إلى غير نهاية، لا يمكن أن يوجد هذا العالم، لأن وجوده لا يتم إلا بعد أن يوجد ما لا نهاية له من العلل والمعلولات، ولما كان العالم

(١) المصدر السابق، ص ١٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٣.

موجودًا لزم القول بوجود محدث أول أو محرك أول كما هو عند أرسطو<sup>(١)</sup> ويبدو لنا أن الفارق في أن الفلاسفة يجوزون التسلسل في حالة عدم المحدثات تبعًا بحيث تكون مجرد مُعدات، فالتسلسل الممنوع عندهم هو في المجتمع في الوجود لا في المعدوم لأن ذلك سيجعل الوجود مليئًا بمتسلسلات لا حصر لها وبالتالي يُبطلون التسلسل في الأشياء المُجمّعة، بينما يرفض المتكلمون التسلسل مُطلقًا سواء كان مجتمعا في الوجود أو متبعا عقب بعضه لأنهم يرون أن إمكانية وقوعه مستحيلة عقلا.

أما المسلك الثاني من رسالة أثبات الواجب القديمة فيتضمن إبطال التسلسل تفصيلا ثم اثبات الواجب بالطرق السابقة، والغرض من هذا القسم هو إبطال التسلسل والدور وتجويد البرهان المقدم في هذا المجال، وقد اعتمد في إبطال الدور والتسلسل على ثلاثة براهين مشهورة، وهي:

### برهان التطبيق:

وهو أنه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية، فنفرض من معلول معين بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية، ومن الذي فوقه أخرى إلى غير النهاية أيضا، ثم نطبق الجملتين من مبدئها بأن نفرض الأول من الثانية بإزاء الأول من الأولى والثاني بإزاء الثاني وهكذا.

فإن كان بإزاء كل من الأولى واحد من الثانية لزم تساوى الجزء والكل وهو محال، أو بتعبير صاحب شرح العقائد النسفية: «كان الزائد كالناقص»<sup>(٢)</sup> وإن لم يكن؛

(١) د. جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٠٠١م، ص ٧٥.

(٢) سعد الدين الضفائي، شرح العقائد النسفية، مكتبة دار النفاق، الطبعة الأولى، سوريا، ٢٠١٥، ١٤٣٦هـ، ص ٦٠.

فقد وجد من الأولى جزء لا يوجد بإزائه جزء من الثانية فتتناهى الناقصة أولاً، ويلزم منه تنهاى الزائدة أيضاً لأن زيادتها بقدر متناه - وهو قدر ما بين المبدأين - والزائد على المتناهى بقدر متناه فيلزم أنقطع السلسلتين وقد فرضناهما غير متناهيتين وهذا خلف<sup>(١)</sup>. وتقوم فكرة هذا البرهان على منع التفاوت في اللامتناهى، فكيف يكون لا متناهى ما، أكبر من لا متناهى آخر، وهناك استحالة في هذا، وبالتالي تبطل فكرة اللا تنهى للممكنات ويلزم عن ذلك وجود بداية لها. وفي مسألة قدم العالم سيعتمد الدوانى على برهان التطبيق هذا لإبطال استمرارية العالم في الماضى، أو لا تنهى العالم أو قدمه بالتعبير الشهير، كما سيستدل الدوانى بدليل الفلاسفة الذى يقول بتناهى الأبعاد والأجسام، فلا يوجد بُعد لا نهائى، ولا يوجد جسم لا نهائى، وهذا يشى أنه لا يوجد مخلوقات (= ممكنات) لا متناهية.

#### الطريق الثانى: برهان التضاييف :

وصورته كالتالى: «لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية للزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية، والتالى باطل. بيان الملازمة: أن آحاد السلسلة ما خلا المعلول الأخير لها عليه ومعلولية فيتكافأ عددهما فيما سواه، وبقي معلولية المعلول الأخير زائداً فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة على عدد العليات الواقعة فيها بواحد<sup>(٢)</sup> والمقصد من برهان التضاييف أن كل علة لها معلول، وكل معلول في السلسلة الغير متناهية هو علة أيضاً، إلا المعلول الأخير، فإنه معلول وليس بعلة، ويقتضى هذا أيضاً

(١) جلال الدين الدوانى، اثبات الواجب القيمة، ١٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٧.

أن يكون بعض اللانهاى أكبر من بعض، وبعضها أصغر، فيثبت تناقض فكرة «التسلسل اللانهاى» واستحالته.

#### الطريق الثالث: البرهان العرشى:

«وتقريره أن يقال لو ترتبت أمور غير متناهية كان ما بين مبدئها وكل واحد من الذى قبله متناهيا لأنه محصور بين حاصرين، فيكون الكل متناهيا لأن الكل لا يزيد على ما بين المبدأ وكل واحد إلا بالطرفين»<sup>(١)</sup>.

#### رسالة أثبات الواجب الثانية:

أكد الدوانى فى رسالته الجديدة على شرف هذا البحث وقيمه بما تضمنه من نفائس المطالب العالية، والحكمة الحققة المتعالية، فهى أشرف المباحث الحكمية المتعلقة بذات المبدأ الأول، وصفاته العليا، وأسائه الحسنى، ونسبة وجود الممكنات إليه تعالى، وقد نبه الدوانى أن رسالته بعكس رسالته الأولى إذ تتضمن ماهو أوضح وأظهر وأتقن وأخصر<sup>(٢)</sup> وتضمن الرسالة تقسيما وموضوعات تختلف فى جوهرها عن الرسالة الأولى إذ قسمها إلى فصول وجعل أثبات الواجب أول فصولها، بينما جعل إثبات أن وجوده ليس زائدا على ذاته موضوع الفصل الثانى، أما الفصل الثالث ففى التوحيد والرابع فى منع انقسام واجب الوجود إلى أجزاء، والخامس أن صفاته عين ذاته، والسادس فى علمه تعالى، والسابع فى القدرة، والثامن فى إرادته تعالى، والتاسع فى حياته تعالى، والعاشر فى سمعه وبصره، والحادى عشر فى كلامه، الثانى عشر فى القضاء

(١) المصدر السابق، ص ١٥٩.

(٢) الدوانى، رسالة أثبات الواجب الجديدة ضمن مجموع سبع رسائل، تحقيق د. السيد أحمد تويسركانى، ميراث

والقدر، الثالث عشر في حكمته، الرابع عشر في جوده، ثم خاتمة يشير فيها إلى رجوع صفاته إلى العلم الذي هو عين الذات. ورغم هذه التقسيمات إلا أنها رسالة صغيرة، وهي رسالة فلسفية بامتياز يختفى فيها الدواني المتكلم ويظهر الدواني الفيلسوف، والجزء المتعلق بإثبات الواجب في هذه الرسالة هو مقصدنا الآن.

وقد بدأ الدواني رسالته الجديد بأثبات حكم العقل في تقسيم الوجود إلى واجب وممكن، ولما كان الممكن وجوده بديهي بالمشاهدة من حيث رؤيتنا لعدم بعض الموجودات ثم وجودها فإن الحديث سيكون عن الواجب لحاجته إلى البيان، ويرى الدواني أن النظر إلى مفهوم الوجود يعطى أنه لا يمكن تحققه إلا به، إذ لو أنحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود أصلاً، لأن الممكن محتاج لما يرجح وجوده على عدمه، «والممكن مالم يجب (أى مالم يجب وجوده بفعل غيره) لم يوجد ولا يتحقق الوجوب إلا إذا أمتنع جميع أنحاء العدم، وهذا الإمتناع في الممكنات الصرفة بدون الواجب غير متحقق لجواز أنتفاء كل منها في ضمن أنتفاء الكل»<sup>(١)</sup>.

وهو يرى أن هذا البرهان خفيف المؤنة غير محتاج إلى إبطال الدور والتسلسل وهذا البرهان «يعطى أن بعض الموجودات واجب بالذات من غير استدلال على وجود الواجب بوجود الممكنات كما هو المشهور من طريقة المتكلمين»<sup>(٢)</sup> ويشير الدواني أن هذا الدليل هو المعروف بأنه طريق الصديقيين الوارد عند ابن سينا، وإذا قيل أنه أخذ فيه الموجودات قيل أن الاستدلال بحال مفهوم الوجود على أن بعضه واجب لا على

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢) المصدر السابق الصفحة نفسها.

وجود ذات الواجب تعالى في نفسه الذي هو علة كل شيء<sup>(١)</sup> وهذه إجابة اقترحها الدواني على من يقول إن كل دليل يستدل به على وجوده يكون إنيا<sup>(٢)</sup> لا محالة<sup>(٣)</sup>.



(١) المصدر السابق، ص ١٢١.

(٢) البرهان الصاعد من المعلول للعللة يسمى إنيا، والبرهان النازل من العلة للمعلول يسمى ليا.

(٣) وقد أورد محمد عبد الحق الحنبري آباي شارح هداية الحكمة لأثير الدين الأبهري إجابة الدواني هذه بنصها، وقال «قال بعض المحققين» وقد نقلها عنه د. سعيد فودة في كتابه «الأدلة العقلية على وجود الله»، غير أنه نسب إجابة جلال الدين الدواني لصدر الدين الشيرازي خطأ ظنا منه أن قول الحنبري «بعض المحققين» يُقصد به الشيرازي، والحقيقة أن كتابات الدواني كانت مرجع معتبر في هذه المسألة لأنه كتب فيها رسالتين، ضمت غالب ما قيل حول دليل اثبات الواجب. وكثير ممن جاء بعده تتلمذ على كتبه. انظر، سعيد فودة، الأدلة الالهية على وجود الله، منشورات الاصلين، الطبعة الأولى، الأردن، ١٤٣٧هـ، ١٦، ٢٠١٦م، ص ١٧٣.

## المبحث الثالث

### الذات والصفات

#### تمهيد:

شغلت قضية الذات والصفات جانبًا محوريًا أساسيًا في الكلام التقليدي، وقد شغلت نفس الأهمية بعد اختلاط علم الكلام بالفلسفة، ولكن ارتبطت بها مسائل جديدة، هي من صميم الفلسفة المشائية، مثل مسألة الوجود والماهية، والهوية، وجعل الماهيات وعدم جعلها، واختزال العديد من الصفات إلى صفات أساسية، وبالتالي سنشهد تقاربًا كبيرًا بين الأشعرية والفلاسفة، وسنرى الدواني يقرب بين وجهات النظر، للدرجة التي لا نستطيع أحيانًا التفريق بين المذهبين، وسنرى تأثير ابن سينا قويًا مؤثرًا، وحتى نصل للتوحيد عند جلال الدين الدواني يجب أن نمر عبر مجموعة من الرؤى الفلسفية التي تمهد لفهم حقيقة الإله، وتضع له تصورًا تنزيهيًا يقوم، على نفي كل مشابهة محتملة بين الله والبشر، وهذا الطريق الفلسفي الذي تميزت به الفلسفة المشائية في تصورهما للتوحيد، يجد فيه العقل رحلة عقلية موهلة في التجريد، فيها من البدهة والتنظيم المنطقي ما يجعلك معجبًا بها، ثم تتبدى لك مخاطر هذا الطريق لاحقًا عند التعامل مع النصوص، أو مع اطراد قاعدة التجريد المشائية، ولكن محاولة جلال الدين الدواني المثيرة للدهشة والتي يحاول فيها دمج المشائية في الثوب الأشعري، أو تقريب وجهات النظر، بين مذهب كلامي تقليدي يجب أن يكون متقيدًا في نهاية المطاف بالنص الشرعي، وبين فلسفة عقلية تجرى وفق تصور تجريدي عقل غير متقيدة بشئ على الإطلاق إلا مجرد التجريد والحرية المطلقة للعقل الإنساني، ومحاولة التوفيق

هذه قد تكون مفيدة في تجديد أدلة المذهب الأشعري في القضايا التنزيهية، ولكنها ولا شك تضيف معاني جديدة لم تكن موجودة عند المتقدمين، نحن إذًا أمام تجديد في المذهب وتطوير له، وأمام دمج لمجموعة من القضايا الفلسفية في صميم علم الكلام، وقد تكون نتائج هذا التجديد معارضة للفكر الأشعري القديم، لكن تماشى علم الكلام مع الفلسفة السنيوية عند مختلف التيارات الكلامية ثم جمود علم الكلام لاحقًا لم يتح الفرصة لمعرفة نتائج هذا الدمج وموقف المفكرين منه، ولقد حاولت قدر المستطاع في هذا المبحث عرض الأفكار بشئ من الوضوح والاختصار مع الحفاظ على الألفاظ والتعابير الأصيلة لهذه النصوص حتى لا نكون منقطعين عن موضوع الدراسة ونصوصها.

### الوجود عين الهاية:

من المسائل الشهيرة في علم الكلام الفلسفي، والتي أخذت جانباً هاماً من النقاش في مؤلفات ما بعد القرن السادس الهجري، مسألة علاقة الوجود بالهاية، هل الوجود عين الهاية أم زائد عليها وتعود أصول المسألة للفكر اليوناني فأرسطو في مقالة اللام يقول: «وأما الهاية فغير موجودة للقديم لأنه ليس بذى هيولى»<sup>(١)</sup> وهناك ثلاثة مذاهب في هذه المسألة هي كالتالي:

أولاً: مذهب أبي الحسن الأشعري وهو أن الوجود نفس الهاية في الممكن وفي

الواجب

ثانياً: مذهب الفلاسفة وهو أن الوجود نفس الهاية في الواجب وزائد على الهاية

(١) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية،

في الممكن.

ثالثاً: مذهب جمهور المتكلمين وهو أن الوجود زائد على الماهية في الواجب وفي الممكن على السواء<sup>(١)</sup>.

أما رأى جلال الدين الدواني في العلاقة بين الوجود والماهية فقد عقد الدواني في رسالة إثبات الواجب الجديدة (الثانية) الفصل الثاني في الرسالة المذكورة تحت عنوان «الفصل الثاني في أن وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده الخاص» وبرهان الدواني في هذه المسألة يقوم على أن وجوده لو كان زائداً عليه فإنه يكون لا موجوداً ولا معدوماً أي أنه يكون ممكناً، لأن الممكن هو الذي لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح.

وعلة ذلك كما يرى الدواني أن اتصافه بالوجود إما بسبب ذاته وهو محال لأن الشيء مالم يوجد لم يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه، وهذا خلف، أي لو وجدت ماهيته قبل وجوده، فسيكون وجوده معلولاً لماهيته، والماهية حتى تؤثر لأبد أن تكون موجوده وبذلك يتقدم بالوجود على نفسه، وهذا مع ما فيه من تركيب الواجب من «ماهية» و«وجود» هو محال لها ذكرنا وفيه افتراض وجوده قبل وجوده. أما لو كان اتصافه بالوجود بسبب غيره فإنه يكون معلولاً لغيره فلا يكون واجباً<sup>(٢)</sup>.

ثم يدفع الدواني اعتراض من يقول: «إن الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الذات الوجود، وإذا كان ذاته مقتضياً لوجوده كان واجباً لذاته، فلا يحتاج إلى علة؛ لأن

(١) د. أحمد الطيب، مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولى القاهرة

١٤٠٢-١٩٨٢، ص ٧٢.

(٢) الدواني، رسالة إثبات الواجب الثانية، ص ٣٥.

الحاجة فرع الإمكان، وهو واجب لا يمكن فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه»<sup>(١)</sup> وهذا يشير أن طبيعة الذات الالهية - كما يرى المتكلمون - هي المؤثرة في الوجود أو يكون من طبيعتها الوجود وهذا معنى الوجوب عندهم.

ويجيب الدوانى على هذا الاعتراض أنه: «لا فرق بين العلية والاقضاء إلا في العبارة، فإذا كان مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه»<sup>(٢)</sup> ثم ينتهى الدوانى إلى نتيجة وهى: «أن الواجب وجود بحت قائم بذاته مجرد فى ذاته عن جميع النسب والاعتبارات»<sup>(٣)</sup>.

والدوانى يوافق الفلاسفة فى مذهبهم القائل بأن وجود الواجب هو نفس ماهيته أما وجود الممكن فهو زائد على ماهيته على اعتبار أن وجود الواجب لو كان أمرا زائدا على ماهية الواجب لكانت هناك فى ذات الواجب ثنائية هى الوجود والماهية وكان الوجود قائما بالماهية، وقيام الوجود بالماهية معناه أن الوجود وصف للماهية، فتكون الماهية فى حاجة للوجود، والوجود فى حاجة للماهية ويكون الوجود غير الماهية<sup>(٤)</sup>، والاحتياج خاصية الممكن، ولو أحتاج فيما أن يحتاج لنفسه وإما أن يحتاج لغيره وفى الحالتين تلزم مُحالات، فإذا كان محتاجًا لنفسه فى الوجود، فيكون موجودا قبل الوجود، وإذا كان محتاجًا لغيره فلا يكون واجبًا، ونرى هنا الدوانى اعتمد على دليل

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٥.

(٤) د. أحمد الطيب، مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولى القاهرة

الفلاسفة وتبنى موقفهم بخلاف موقف المتكلمين كما أن موقف الدواني يتفق أيضًا مع الرأي المنسوب للأشعري في الواجب فقط.

### الماهية والهوية:

أفرد جلال الدين الدوني تفسيراً خاصاً بسورة الأخلاص لأنها دالة على توحيد الله ونفى الأشتراك معه، ولأنها صورة «الأساس» لاشتغالها على أصول الدين<sup>(١)</sup> ويمكن القول إنه تبنى بعضاً من آراء ابن سينا في الرسالة لأنه ذكر العديد من أقوال ابن سينا وشرحها وقبّل معظمها وعارضه في القليل منها.

والنقطة الأولى التي بدأ منها في رسالته المذكورة هي التفريق بين الباهية والهوية، فهوية كل شخص عبارة عن نحو وجوده الخاص، واستدل بما نقله عن الفارابي أن هوية الشيء ووحدته وتشخصه الذي يمتاز به عن غيره «هو نحو وجوده الخاص» أما الباهية بحسب سياق كلامه فهي أعم من الهوية وهي الحقيقة المشتركة في النوع الواحد فإذا جاءت العوارض الخارجية وامتاز شخص عن شخص بالعوارض الخارجية كانت الهوية، أما المشترك بين النوع الواحد فهو الباهية<sup>(٢)</sup>.

النقطة الثانية: وتدور حول الأبحاث المأخوذة والمستفادة من قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فالضمير «هو» في الآية الكريمة يدل على مفهوم الهوية الذي هو أخص من مفهوم الباهية كما يرى الدواني متابِعاً في ذلك ابن سينا، وقد استخرج ابن سينا من الضمير في السورة الكريمة مفهومًا جديدًا أسماه «المو المطلق» وينقل

(١) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الأخلاص ضمن مجموع الرسائل المختارة، تحقيق د سيد أحمد تويسركاني،

مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي، عليه السلام، أصفهان، ٢٠٠٠، ص ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩.

الدواني عن ابن سينا تعريف مصطلح «الهو المطلق» فيقول: «الهو المطلق هو الذى لا يكون هويته موقوفة على غيره، فإن كل ما كان هويته موقوفة على غيره فهو مستفاد منه، فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو، وكل ما كان هويته لذاته فسواء أعتبر غيره أم لم يعتبر فهو هو، لكن كل ممكن فوجوده من غيره، وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية وجوده منه، وذلك هو الهوية، فإذا فكل ممكن فهويته من غيره، والذى يكون هويته لذاته هو الواجب الوجود»<sup>(١)</sup>.

ويوضح الدواني معلقاً ومفصلاً رأى ابن سينا أن هوية كل شخص عبارة عن نحو وجوده الخاص، فإذا كانت الهامية مجردة عن الهادة، كان نوعها منحصرًا في شخصها، ومع كونها موجودة بتأثير فاعل فإنها ليس فيها تعدد لا بحسب الهامية ولا بحسب العوارض، فلا يكون إلا شخصا واحداً، أما إذا كانت مادية فإن الهامية تكون مقارنة لعوارض مخصوصة تفرضها طبيعة الهادة، وعوارض أخرى خارجة عن الهامية تحدد هوية الشخص، ويوجه عام فإن الموجود الذى يكون معلولاً سواءً أكان مجرداً أو مادياً تكون هويته من غيره سواءً انحصر نوعه في فرد أو لا.

ولا يكون له هوية على تقدير أنتفاء ذلك الغير، بل بشرط وجوده فقط، فالهو المطلق أى الغير مشروط هو الواجب تعالى لأن هويته عن ذاته لا من غيره، ولأن وجوده عين ذاته<sup>(٢)</sup> وهذا معنى كونه «لا هو إلا هو»، أى كل ما عداه فلا هوية له من حيث هو هو، بل هويته من غيره، ولكن هذا الكلام قد يفهم منه البعض أن ماهية

(١) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٠.

الممكن مجعولة ويذهب الفلاسفة إلى أن الهايات غير مجعولة وأن المجعول هو الوجود.  
**الخلاف في جعل الماهيات:**

يعرج الدواني على مسألة خلافية معروفة بين المشائين والإشراقيين وهى هل الهايات مجعولة (= مخلوقة) أم غير مجعولة، ويخالف الدواني ابن سينا في قوله: «إن الممكن لا يكون هو هو لذاته» فإن مقتضاه كما يقول الدواني أن يكون هو هو بسبب غيره والحال ان توسط الجعل بين الشئ ونفسه غير معقول بشهادة الفطرة فينبغى أن يوجه هذا الكلام بأن ما لم يوجد الشئ لم يكن هو شيئاً من الأشياء، فإن المعدوم مطلقاً لا ذات له، فإذا وجد صدق عليه ما يصدق، ضرورة أن صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع، فصدقه عليه مساوق لوجوده<sup>(١)</sup> ويبدو أن الدواني أراد توجيه كلام ابن سينا حتى لا يشعر أحد أن المقصود منه هو أن الهاية موجودة قبل الوجود وأنها مجعولة قبل الوجود، ويؤكد هذا المعنى في الحاشية القديمة بأن توسط الجعل بين الشئ ونفسه ممتنع بالذات<sup>(٢)</sup>. والدواني يفسر قاعدة الفلاسفة المشهورة بأن «الهايات غير مجعولة» أن المقصود منها نفى توسط الجعل بينها وبين نفسها ونحن نعرف أن هناك خلافاً بين الفلاسفة المشائين والفلاسفة الإشراقيين حول مسألة جعل الهايات، إذ يقول المشائون: إن الهاية ليست مجعولة بجعل جاعل فهى ليست أئزاً لفاعل وكون السواد سواذاً أمر ثابت ومتحقق في نفسه دون ملاحظة لأى جهة خارجية، والمعتزلة يوافقون الفلاسفة المشائين في هذا القول ويقررون أن الهايات غير

(١) المصدر السابق ص ٤٦.

(٢) جلال الدين الدواني، الحاشية القديمة الجلالية، مخطوط بمكتبة شوراي مل، ايران، رقم ١٠٣٤٨، لوحة رقم

مجمولة كذلك<sup>(١)</sup>.

بينما يقول أتباع السهروردي المقتول أن الماهيات في حد ذاتها مجمولة وهي ليست إلا أثراً لمؤثر وفعلاً لفاعل، وأن الوجود ليس إلا نفس الماهية المجمعولة والدواني فيما يبدو يميل لهذا الرأي لكنه يقوم بتوجيه رأى المشائين ليتوافق مع هذا الفهم فيقول: «وتحقيق المقام أن تأثير الفاعل قد يكون بإفاضة أثر على القابل كالصبأغ يؤثر في الثوب بتحصيل الصبغ فيه وهو المتعارف المشاهد وقد يكون بالإبداع المحض من غير أن يكون هناك قابل ومن البين ان تأثير الفاعل الموجد ليس من القسم الأول، كيف لا وليس هناك أمر يقبل الوجود إذ ليس قبل هذا التأثير للماهية ثبوت أصلاً فكيف يكون تأثير الفاعل بإفاضة الوجود عليها، بل تأثير الفاعل الموجد إنما هو بأن يفيض ذات الماهية ثم العقل ينتزع منه الوجود والاتصاف بالوجود وغيرهما»<sup>(٢)</sup> وتأكيذاً لرأيه في المسألة يقول: «إن من ينكر كون الماهيات مطلقاً أثر الفاعل إذا استفسر وقيل أثر الفاعل ماذا؟ فلا بد أن يقول هو الوجود أو الإتصاف به أو غيره وكل ما يقوله فهو ماهية من الماهيات..»<sup>(٣)</sup>.

والحاصل: أن الدواني يفسر ويوجه قول الفلاسفة بعدم جعل (= خلق) الماهيات، بمعنى عدم توسط الجعل بينها وبين نفسها، فالماهية ليس لها وجود ثابت قبل الوجود، أي ليس لها وجود في العدم، ولدينا هنا حلقتين.  
الحلقة الأولى: الوجود في العدم - على فرض وقوعه -.

(١) د أحمد الطيب، مباحث الوجود والماهية، ص ١٤٤.

(٢) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الأَخْلَاص ضمن مجموع الرسائل المختار، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

## الحلقة الثانية: الوجود الحقيقي

والذى ينفيه الدوائى أن يكون هناك عملية خلق أو جعل بين مرحلة الوجود فى العدم والوجود الحقيقى، وهذا معنى قوله «توسط الجعل بين الشئ ونفسه ممتنع بالذات» ويترتب على ذلك أنه يرفض أن يكون هناك ماهية ثابتة فى العدم، ثم يأتى الخلق ويبرزها إلى عالم الوجود، فليس فى العدم شئ مطلقاً لا ماهية ولا وجود، وبالتالي ليس هناك خلق أو جعل يحدث بين الحالتين، وهذا هو تفسيره لقول الفلاسفة بعدم جعل الماهيات، على حين يفهم بعض الناس أن الماهيات غير مجعولة بمعنى أن الماهية غير مخلوقة، وإنما المخلوق هو إتصاف الماهية بالوجود، وهذا معناه أن تكون هناك ماهية ثابتة فى العدم وبالتالي هى غير مخلوقة أو مجعولة وأن كل فعل الخالق هو إضافة الوجود عليها، وهذا هو فهمهم لعبارة الفلاسفة بأن الماهيات غير مجعولة، وهذا ما يرفضه الدوائى عقلاً.

النقطة الثانية التى يقرها الدوائى هى أن أثر الفاعل هو الذات، أى أن الله خلق ذوات الأشياء، بينما يرفض أن يكون أثر الفاعل هو الإتصاف بالوجود كما يقولون، كأن الفاعل يوجد الوجود فقط ولا يوجد ماهية الأشياء، ويحلل الدوائى رؤية العقل للموضوع بأن الفاعل يوجد الذات بينما ينتزع العقل من وجود الذات بقية المفاهيم،<sup>(١)</sup> فينتزع من وجود الذات الإتصاف بالوجود لكونه أقرب اللوازم للذات<sup>(١)</sup>

(١) يقول الدوائى فى مخطوطة شرح كلمة التوحيد: «جلى النظر يحكم بأن نفى الماهية نفسها بدون اعتبار الوجود واتصافها به، كنفى السواد نفسه لانه وجوده عنه بعيد، فكما أن جعل الشئ باعتبار الوجود إذ لا معنى لجعل الشئ وتصويره نفسه فكذلك نفىه ورفعته أيضاً باعتبار رفع الوجود عنه... وأما دقيق النظر فقد يحكم بخلاف ذلك لأن نفى الماهية باعتبار الوجود ينتهى بالأخرة إلى نفى الماهية باعتبار نفسها» جلال الدين =

وغير ذلك من الإنزاعات العقلية. وتلك الرؤية عند الدواني تعزز مفهوم التوحيد فليس هناك قديم غير الله، وما سواه محدث بالخلق أو أثر من آثار الفاعل ينتزعه العقل من الموجود.

### معنى واجب الوجود:

تعد هذه المسألة إحدى لوازم عدم التفريق بين الهامية والوجود في الذات الإلهية، ويفضل الدواني مذاهب الفريقين - الحكماء والمتكلمين - في تعريفه لمعنى «وجوب الوجود» فيقول: «وجوب الوجود عند المتكلمين: أن تكون الذات علة تامة لوجوده، وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين: كونه عين وجوده، ومعنى ذلك أن يكون وجوده خاصاً قائماً بذاته، غير منتزع من غيره، وتفصيل ذلك أن العقل ينتزع من الهايات الموجودة، في بادئ النظر أمراً مشتركاً فيه الجميع، وبه يمتاز عن المعدومات، وهو الوجود المطلق؛ وإنما يتخصص في الممكنات بالإضافة إلى الهامية التي ينتزع منها، كوجود زيد ووجود عمروا، والبرهان يدل على كون الممكنات بهذه الحيشية مستندة إلى وجود يكون تخصيصه بسلب الإضافة إلى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته»<sup>(١)</sup> أى أن تعريف وجوب الوجود بأنه عين الوجود كما يذهب له الفلاسفة يفترض أنه ليس هناك معنى آخر وراء نفس الوجود لا الذات ولا الهامية، وهذا متطابق مع رؤيتهم كون الوجود عين الهامية والذات في الواجب، ثم يؤكد الدواني على معنى الوجود في الواجب والممكن فيقول: «وهو في الواجب ذاته بذاته،

= الدواني: شرح كلمة التوحيد، مكتبة شوراى مى، ايران رقم المخطوط ٤٩٥٤، لوحة رقم ٣٧٧.

(١) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الأخلاص، ضمن مجموع الرسائل المختارة، ص ٤٦.

(٢) الدواني، شرح العقائد المضلّة، ص ٦٤.

وفي الممكنات أثر الفاعل»<sup>(١)</sup>.

ثم يؤكد الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذه المسألة وافتراق المذهبين رغم محاولة البعض جعل النزاع لفظيًا: «فإن قلت على مذهب جمهور المتكلمين أيضا، لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته، مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم، فلا يبقى نزاع بين الفريقين، قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب، بأن بداهة العقل حاكمة بأن الشئ ما لم يوجد لم يوجد، لأن الإيجاد فرع الوجود، فلو كانت الهاهية علة لوجودها، لزم تقدم وجودها على إيجاد نفسها، فإن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور، وإن كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل أو ينتهي لوجود هو عينه»<sup>(٢)</sup> وبهذا يتضح أن مذهب الفلاسفة في تعريف واجب الوجود يدور حول إثبات وجود مجرد من أى إضافة، واعتبار الذات علة تامة لوجوده كما يعرفه المتكلمون يفترض ذات فاعلة في الوجود، ولهذا استدلوا على المتكلمين بأن الشئ ما لم يوجد لم يوجد، وهدفهم كما هو واضح رد أى تفرقة في العقل بين الذات والوجود.

#### إمكانية تعريف الذات وخصائصها :

يوافق الدواني على قول ابن سينا: أن «الهوية الإلهية» الخاصة معنى عديم الاسم لا يمكن شرحه إلا بلوازمه، واللوازم منها إضافية ومنها سلبية، واللوازم الإضافية أشد تعريفاً من اللوازم السلبية، ويعلق الدواني على كون اللوازم الإضافية أشد تعريفاً بأنها «أقرب إلى تعيين الشئ من الأمور السلبية فإنك لو قلت مثلاً في شرح الهوى أنها

(١) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٥.

ليست جسمًا ولا صورة ولا عقلا ولا نفسًا ولا مُركبًا إلى آخر ما يصدق عليه من السلوب لم يكن في تعيينها مثل أن يقول هو الذى يتركب منه الجسم وتحمله الصورة الجسمية فهذا وأمثاله مما ينبه على ذلك، ولفظ الله يتضمن الإلهية بل معناه الإله الحق<sup>(١)</sup> ثم ينقل الدوانى عن أبى حامد الغزالى تعريفه لأسم «الله» بأنه أسم للموجود الحق الجامع لصفات الإلهية المنعوت بنعوت الربوبية المتفرد بالوجود الحقيقى وكل ما عداه أستفاد وجوده منه ودلالة الإسم على هذه المعانى جار على مجرى أسماء الأعلام وكل ما ذكر فى اشتقاق وتصريف هذا الأسم تعسف<sup>(٢)</sup>.

ثم يؤكد متابعا لأبن سينا أن الهوية مُعرّفة بأقرب لوازمها وهى الإلهية وأنه ليس له شئ من المقومات، وإلا لكان العدول عنها إلى اللوازم قاصرا، وانتفاء المقومات عنه لأنه تعالى فى أقصى الغايات من الوحدة وكمال البساطة ولهذا أقتصر على التعريف بأقرب اللوازم وهى الإلهية ومعنى الإلهية يتضمن معنيين،

الأول: أنه واجب الوجود

الثانى: بواسطة وجوب وجوده يلزمه أنه مبدأ لكل ما عداه<sup>(٣)</sup>.

ويرى الدوانى: إن اللازم القريب يدل على اللازم البعيد، والبعيد معلوم لل لازم القريب فلا يحصل العلم به إلا بعد العلم بسببه الذى هو اللازم القريب فالتعريف بالبعيد موقوف على معرفة اللازم القريب، واللازم القريب يغنى فى التعريف عن

(١) جلال الدين الدوانى، تفسير سورة الأَخْلَاص ضمن مجموع الرسائل المختار، ص ٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٦.

البعيد، و«ماهيته» تعالى لا يمكن معرفتها إلا بواسطة السلوب والإضافات<sup>(١)</sup> ويورد الدواني رأى ابن سينا أن ما له سبب لا يعرف بالحقيقة إلا من خلال العلم بأسبابه ويستنبط الدواني بطريق المقابلة أن مالا سبب له يمكن العلم به من معلولاته، وهذا ما يعرف بالبرهان اللمى، وقد أشار له ابن سينا أيضًا على ما أورد الدواني، ومع ذلك فقد أورد ابن سينا في الشفاء بعد فصل واحد من كلامه هذا ما يعارضه بان مالا سبب له في موضوعه إما أن يكون بينا بنفسه وإما أن لا يبين، ويلجأ الدواني للتوفيق بين هذا التعارض: بأن تجويز العلم به من لوازمه القريبة هو تسامح وتقريب لأنه «غاية ما يمكن» في معرفة مالا سبب له، ويعنى ذلك أننا مضطرون لهذا اللون من المعرفة لأنه لا يوجد لدينا بديل معرفي واستدلالي يمكن اللجوء إليه<sup>(٢)</sup>، ويبقى سؤال هل له تعالى ماهية ولا يمكن لغيره معرفتها إلا بالسلوب والإضافات، ويجيب الدواني: أن ابن سينا يرى أنه تعالى ليس له ماهية أصلًا بل هو الوجود البحت ولا يمكن شرحه إلا باللوازم<sup>(٣)</sup>، وهذا بالطبع هو رأى الدواني لأنه أورد في معرض التفسير لهذه المعانى ولم يتعقبه بشئ كما أنه متوافق مع مجمل رؤيته الدينية كما نرى، وكما سيجمع لاحقًا.

#### خاصية الأحدية:

تأتى كلمة الأحدية من كلمة «أحد» المذكورة في سورة الإخلاص في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] وأحد بحسب اختيارات الدواني مبالغة في الوحدة، والبرهان على كونه تعالى في أعلى مراتب الوحدة وتنزيهه عن جميع وجوه الكثرة هو

(١) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الإخلاص، ص ٤٥.

(٢) جلال الدين الدواني، تفسير الإخلاص، ص ٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٦.



كونه مطلقاً غير مقيد بشئ فإن من يكون كذلك لا يكون فيه كثرة أصلاً، ويرد الدواني على تساؤل هل يمكن أن تكون في هويته تعالى كثرة باعتبار السلوب والإضافات، ويرد على ذلك بأن السلوب والإضافات «إنما يتحصل بملاحظة غيره تعالى، فإن كونه مبدأ الشئ إنما يحدث بملاحظة ذاته مع ذلك الشئ، وكذا السلب المخصوص أعنى سلب الغير عنه إنما يتحصل بذلك الغير فإن كونه مسلوباً عنه شئ لا يتحصل إلا بعد مقايسته إلى ذلك الشئ، فهو في حكم النسبة والإضافة.. فذاته تعالى من حيث هي منزهة عن سائر وجوه الكثرة إنما الكثرة ناشئة من غيره تعالى»<sup>(١)</sup>.

#### خاصية الصمدية:

تأتى كلمة الصمدية من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢٢] وتفسيرها كما ينقله الدواني عن الشيخ الرئيس أن الصمد في اللغة يأتي بمعنيين،<sup>(٢)</sup> الأول الذى لا جوف له، والثانى السيد فعلى التفسير الأول معناه سلبى وهو اشارة إلى نفى الهامية فإن كل ما كان له ماهية كان له جوف وباطن وهو تلك الهامية، ومالابطن له وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار لذاته إلا الوجود.. وهو غير قابل للعدم، فالصمد الحق واجب الوجود مطلقاً من جميع الوجوه، ومن الواضح أن حمل الدواني نفى الجوف على الهامية فيه تعسف فإن الأولى أن تحمل على نفى الجسدية المعروفة فإن أبا القاسم الطبرانى وابن كثير والبيهقى جعلوا نفى الجوف بمعنى الأكل والشرب وهو يوافق نفى الجسد<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٢) في كتب التفسير هناك عدة معان فلا معنى لحصر الصمدية بمعنيين فقط.

(٣) أبو الفداء اسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير) تحقيق محمد حسين شمس الهن، دار الكتب

وعلى التفسير الثانى كما يرى الدوانى معناه أضافى وهو كونه سيد الكل أى مبدأ للكل، ويحتمل أن يكون كلاهما مرادًا من الآية ولكن الدوانى يستدرك على الجملة الأخيرة بأن أكثر الأصوليين على أنه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك فى كلا المعنيين ونقل عن الشافعى جوازه واستبعد هذا الغزالى ويرى الدوانى أنه لا يبعد أن يكون الشرع وضع لفظًا لإرادة جميع المعانى المحتملة، فيجوز إرادة أكثر من معنى بلفظ واحد<sup>(١)</sup>.

### الخصيصة الثالثة :

وتلك الخصيصة مأخوذة من قوله تعالى: ﴿لَرَبِّكَ وَلَرَبِّكَ﴾ [الإخلاص: ٣] وقد ثبت أن الهامية يتعدد أفرادها إذا كانت مادية لأن الهامية المجردة ينحصر نوعها فى فرد فما كانت ماهيته مشتركة بينه وبين غيره يكون مادياً، ويكون متولداً عن غيره وهو الهادة.

### العلاقة بين الصفات والذات :

كانت البداية التى بدأ فيها الدوانى الكلام فى الصفات أثناء شرحه لقول الإيمى فى عقيدته «متصف بجميع صفات الكمال منزّه عن جميع سيات النقص» هى نقل مقولة لأبن تيمية فى تأكيده لهذا المعنى وهى: «أن هذه المقدمة أجمع عليها العقلاء كافة» وقال معلقاً: «قلت حتى أن بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بأن كون الشئ منفرداً، أولى بالنسبة إلى ذلك الشئ من كونه مشاركاً لغيره، والواجب يجب أن يكون فى أعلى مراتب الكمال، فلا يكون له مشارك»<sup>(٢)</sup> ولكن الدوانى يرى أن هذا

(١) جلال الدين الدوانى: تفسير الاخلاص، ص ٤٩.

(٢) جلال الدين الدوانى: شرح العقائد العصبية، ص ٦٧.

استدلال خطابي بل شعري، ثم يشرع بعد ذلك في تفصيل الخلاف طويل الذيل في مسألة علاقة الصفات بالذات، هل الصفات عين الذات أم غير الذات؟ وكأن الدواني اراد في البداية نقل الإتفاق على كمال الباري وإقرار الجميع به، ولكن في التفاصيل تكمن المشكلات جميعها، ويبدو أن التمهيد الذي يقدمه الدواني يهدف منه إلى نوع من التسامح في الخلاف كما سيتضح فيما بعد، ولكنه في نفس الوقت يريد أن يرى تأكيداً عقلياً برهانياً في كل شيء من هذه المسائل، وفي سياق تأكيده على التوافق بين المتكلمين والحكماء في أصل المسألة يقول: «ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالماً قادراً مريداً متكلماً، وهكذا في سائر صفاته، ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين الذات أو غيره، أو لا هو ولا غيره»<sup>(١)</sup> فإذا اتضح موطن الاتفاق والاختلاف، يتضح أيضاً من كلام الدواني أن لدينا ثلاثة آراء في المسألة وهي كالتالي

الأول: ذهب المعتزلة والفلاسفة إلى كون الصفات عين الذات<sup>(٢)</sup>.

الثاني: ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الصفات غير الذات

الثالث: ذهب الإمام الأشعري إلى أن الصفات لا هي الذات ولا غير الذات<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٢) قال المرجاني في الحاشية إن أوائل المعتزلة لم يكونوا على هذا للذهب بل حدث فيهم هذا المنهج من لدن أبي الحسين البصري فإنه أول من وافق الفلاسفة في عينية الصفات وتابعه من جاء بعده منهم وأما قدمائهم فالصفات عندهم أما أمور اعتبارية وهو رأي الجبائي وأصحابه أو حال واسطة بين الموجود والمعدم كما هو رأي ابنه أبي هاشم وأتباعه فتكون مغايرة عن الذات لا محالة ثم أنهم لا يقولون باصطلاح الأشاعرة في معنى الغير، المرجاني، حاشية المرجاني على الجلال، ص ٢٦٠ الغيرية عند الأشاعرة التي يقصدها المرجاني هي الغيرية التي لا تنفك عن الذات لأن الصفات عندهم لا هي الذات ولا غيرها أي غير منفكة عنها.

(٣) الدواني، شرح العقائد العنصرية، ص ٦٧.

## تفاصيل المذاهب:

من عادة الدواني في عرض المذاهب الحيادية التامة فهو يقدم الآراء ويذكر ما لها وما عليها ويقدم الاعتراضات على كل الآراء حتى ما يتبناه من الآراء ولا يغفل عن عرض ما قيل فيها من نقد مع الرد عليها، وعند عرضه للمذاهب حول زيادة الصفات على الذات أو عدم زيادتها لا ينسى عاداته تلك فيبدأ بعرض ما ينفرد به الفلاسفة ثم ما يتفق فيه الفلاسفة والمعتزلة من مثل نفي غيرية الصفات، ثم آراء القائلين بالغيرية وأدلتهم وهو يميل إلى هذا الرأي الأخير في شرح العضدية ثم التعقيب في النهاية بإخراج هذه المسألة من أصول الاعتقادات وإذا شئنا الدقة الأصول التي يتعلق بها تكفير المخالف فيبدي بذلك قدرا من التسامح في المسألة التي لا طالما دار حولها كثير من الصراع.

## مذهب الفلاسفة:

يرى الدواني أن الفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته تعالى، «من حيث إنه مبدأ لانكشاف الأشياء عليه علم، ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته بذاته، كان عالما بذاته، وكذا الحال في القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات، قالوا وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات مغايرة للذات، فإننا مثلا نحتاج في انكشاف الأشياء علينا إلى صفة مغايرة لنا، قائمة بنا، وهو تعالى لا يحتاج إليها، بل بذاته تنكشف الأشياء عليه، ولذلك قيل محصول كلامهم نفي الصفات، وإثبات نتائجها وغاياتها».

ويرى جمال الدين الأفغاني أن مقصود الدواني من هذا العرض لمذهب الفلاسفة أنهم لم يقصدوا بالعينية أن الذات ذات والصفة صفة والذات عين الصفة، والصفة عين الذات، فإن هذا لا يقوله العاقل فضلا عن الحكيم... بل قصدهم أنه لما كان تعالى غنيا

بذاته عما سوى ذاته، وأنه لا يجوز أن يضاف لها عارض النقص، وهي منزهة عن جميع النقائص فلا يزيد عليها كمال، بل الزائد ممكن، والممكن محتاج، والمحتاج ناقص والناقص لا يكون كمالاً للكمال، فليكن من ذاته تعالى أن يترتب عليها ما يترتب على تلك الصفات، مثلاً كأن يترتب على العلم انكشاف المعلومات، فليكن ذلك لازم نفس ذاته تعالى، فذاته مبدأ انكشاف المعلوم، وليس العلم إلا مبدأ الانكشاف، فهو علم، والقدرة كأن يترتب عليها صدور الفعل.. فليكن ذلك لازماً لنفس ذاته... وهكذا يقال في سائر الصفات<sup>(١)</sup>.

ويرى الكليني أن عبارة الدواني تشير أن ذاته تعالى من حيث ينكشف عليه الأشياء عالم، ومن حيث أنه مبدأ لذلك الإنكشاف علم<sup>(٢)</sup>.

والحقيقة أن ما قاله الدواني والمعلقون عليه يشير إلى ما أنتهى إليه رأى الفلاسفة من كون الصفة عين الذات لأن الذات هي الفاعلة والمنفعله في الوقت نفسه، ولكن هذا المذهب لم يصبح هكذا بدون مقدمات فكرية، بل الحقيقة أننا يجب أن نتلمس جذور هذا المذهب في رؤية الفلسفة المشائية في عصرها اليوناني والإسلامي عن «المحرك الأول» البسيط الذي لا يجب أن يكون فيه تعدد بشكل من الأشكال، حتى لو كان هذا التعدد هو إضافة صفة كمال للذات، فإن الإله الذي عرضه أرسطو هو فعل محض لا يتأثر عن غيره، لهذا هو يتعقل ذاته فقط، وكونه فعل محض يشير إلى نفي أن يكون فيه شيء بالقوة<sup>(٣)</sup>، شيء كامن يفعل به عند الحاجة، والحقيقة أن نفي القوة عن

(١) جمال الدين الأفغاني، التعليقات على العقائد العضدية، ص ٣١٩.

(٢) الكليني، حاشية الكليني على الجلال، ج ١ ص ٢٦١.

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الهيئة العامة المصرية للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٧، ص ١٩٦.

إله أرسطو يكمن فيه نفى الصفات، وكونه بسيط لا تركيب فيه يفرض نظريًا نفى ما يمكن اعتباره تركب بين صفة وموصوف، وكونه يتعقل ذاته فهو عاقل ومعقول وعقل، وكونه يفعل بالفيض لا بالأختيار، كل هذه مقدمات تؤدي في النهاية إلى نفى الصفات، وقد رأيت جلال الدين الدواني يقول كلامًا مشابها في رسالة أثبات الواجب الثانية، ويعلل موقف الحكماء في قولهم أنه لا ماهية له سوى الوجود، فيقول: «أن الواجب تعالى ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته، بل هو فعل محض برئ عن جميع شوائب القوة، ولذلك حكم الحكماء بأنه لا ماهية له سوى الوجود»<sup>(١)</sup>.

ومن جهة أخرى يعرض جلال الدين مذهب الفلاسفة في رسالة أثبات الواجب الثانية تحت عنوان «الفصل الخامس في أن صفاته عين ذاته» - ويبدو فيها التقارب الشديد بين الدواني والفلاسفة - فيرى أنه لو قام بالواجب صفة حقيقية مغايرة لذاته، كالواحد منا يقوم به صفة العلم فيصير به عالمًا، والقدرة فيصير بها قادرًا، وصفة الإرادة فيصير بها مريدا إلى غير ذلك من الصفات كان الواجب تعالى فاعلا لتلك الصفات وقابلًا لها، وسنبين أن البسيط الحقيقي لا يمكن أن يكون فاعلاً وقابلًا لشيء واحد، بل الواجب تعالى من حيث أنه مجرد عن المادة وعلاقتها أعلى غايات التجرد فهو علم، ولما كان قائمًا بذاته لا بغيره كان علمًا لنفسه، فكان علمًا وعالمًا ومعلومًا، وليس هذا مخصوصًا بالواجب بل جميع المجردات كذلك، حتى أن النفس الناطقة من حيث تجردها عن الماهية وقيامها بنفسها علم وعالم ومعلوم<sup>(٢)</sup> ومن عرضه لمذهب

(١) الدواني، رسالة اثبات الواجب الثانية، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

الفلاسفة وتقاربه معهم في بعض مسائل الرسالة سألقة الذكر نشعر أن الدواني لا يعرض فقط مذهبيهم ولا يخرج رسالته وفق قواعدهم، بل أظن أنه يرتضى من الوجهة العقلية هذه الآراء ويحاول التقريب بينها وبين آراء الأشعرى كما سيظهر عند حديثه عن صفة الكلام.

أما جوهر مذهب المعتزلة كما أورده جلال الدين الدواني أن الصفات عندهم من الاعتبار العقلية التي لا وجود لها في الخارج أى صفات اعتبارية يفرضها الذهن وليس له تعالى صفة حقيقية.

«واستدل الفريقان على نفى الغيرية بأنها: لو زادت لكانت ممكنة؛ لاحتياجها إلى الموصوف، فلا بد لها من علة، وتلك العلة إما ذات الواجب أو غيره، وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب في كونه عالماً، وقادراً مثلاً إلى الغير وبالجمله يلزم احتياجه في صفات الكمال إلى غيره، فيكون ناقصاً بالذات مستكملاً بالغير وعلى الأول يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقى أمور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه، فلا يكون مصدراً لكثرة كما بينوه في موضعه، وأيضاً يلزم كون البسيط الحقيقى، هو الذى لا تكثر فيه أصلاً، فاعلاً وقابلاً لشيء واحد معاً وقد بين في موضعه أستحاله»<sup>(١)</sup>.

ورد المتكلمون على الدليل كما يرى الدواني بمنع احتياج الصفات إلى علة لأن علة الإحتياج هى الحدوث، وهذه الصفات قديمة لا تحتاج إلى علة أصلاً، ولكن الدواني يرى ان هذا الرد ضعيف وضعفه ظاهر لأن الصفات لها كانت قديمة وهى محتاجة إلى الموصوف بالضرورة، لم تكن علة الإحتياج هى الحدوث<sup>(٢)</sup>، يعنى إذا كانت

(١) الدواني، شرح العقائد المضديّة، ص ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

الصفات قديمة، وهي في الوقت نفسه محتاجة للموصوف لتقوم به لأنها لا تقوم بذاتها فذلك يثبت أن الصفات مع كونها قديمة فهي محتاجة ولذلك كيف تقولون ان علة الاحتياج هي الحدوث مع أن الصفات محتاجة وهي قديمة وأيضًا يجوز أن يكون هناك قديم ممكن، ومقصد الدواني أن احتياج الصفات للموصوف بالضرورة يقضى إلى كونها ممكنة، والممكن محتاج إلى علة، والعلة إما ذاته أو غيره وعلى التقديرين تلزم مُحالات عديدة.

#### أدلة جمهور المتكلمين:

واستدل القائلون بالغيرية من المتكلمين بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى عالمًا وحياً وقادراً ونحوها، وكون الشيء عالمًا معلل بقيام العلم به في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات، والعالم من قام به العلم وهكذا بقية الصفات ويرى الدواني أن الضعف في هذا الدليل ظاهر فإن قياس الغائب على الشاهد قياس فقهى مع الفارق<sup>(١)</sup> أى أنه قياس ظنى فلا يعتد به في العقائد، والحقيقة أن هذا القياس الذى يجافيه الدواني هنا هو من دعائم المذهب الأشعرى القديم، وهو ليس ضعيفا وظنيا مطلقًا بل كما يقول ابن تيمية: «يكون تارة حقا وتارة باطلا وهو متفق عليه بين العقلاء»<sup>(٢)</sup>.

#### أدلة مذهب الأشعرى (لا هو ولا غيره):

واستدل القائلون بأنه لا هو ولا غيره، بأن نفى العينية بديهي، فلا يحتاج إلى دليل، وأما نفى الغيرية: فبأن الشرع والعرف، واللغة تشهد بأن الصفة والموصوف ليسا

(١) المصدر السابق، ص ٦٩.

(٢) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج ١، ص ٣١٧.

بغيريين، وكذلك الكل والجزء، فإن قولك ليس في الدار غير زيد أو ليس فيها غير عشرة رجال، صحيح مع أن فيها أجزاء زيد، وصفاته، وآحاد الرجال<sup>(١)</sup>، ويقصد الدواني بالمثاليين اللذين أوردهما على لسان أصحاب هذا الرأي أن زيد وصفاته شيء واحد شرعاً وعرفاً ولغَةً رغم أن صفاته ليست هي زيد فلا هي هو ولا هي غيره، وكذلك البعض والكل في قولنا «ليس فيها غير عشرة رجال فالآحاد ليست هي الكل وليست غير الكل، ولكن الدواني يرى أن هذا الاستدلال ضعيف لأن المنفى في هذه الأمثلة غير المبقى»<sup>(٢)</sup> من نوعه أي أن المنفى نوع زيد من البشر بدليل وجود ثوب زيد والأمتعة وهي غير زيد ولا شك، وكذلك ليس فيها غير عشرة رجال فالمنفى نوعهم من الرجال أو عشرات الرجال، فليس هناك عشرون أو ثلاثون، فغير المبقى هو المستثنى من نوعه، وأرى أن الدواني لم يُصَب في تضعيف هذا الدليل، فإنهم لم يقولوا أن هذا هو المعروف في العقل بل في اللغة والشرع والعرف، واللغة هي خطاب متواضع عليه فهي عرف من جهة، والشرع خاطبنا باللغة المتواضع عليها وبالتالي فإن الخطاب المتواضع عليه بين البشر والذي عبر به الشرع يفيد أن الصفة لا تنفك عن الموصوف وليست هي عين الموصوف والواقع أن التفرقة بين الصفة والموصوف تجريد عقلي اعتباري لا غير، وليس في الخارج ذات بلا صفات، أو صفات بلا ذات، فإن تقدير ذات مجردة عن جميع الصفات إنما يمكن في الذهن لا في الخارج كتقدير وجود مطلق لا يتعين في الخارج.

(١) الدواني، شرح العقائد العضلية، ص ٦٩.

(٢) في نسخة جمال الدين الافغانى غير المبقى، وفي نسخة المطبعة العامرة «غير المنفى» والمعنى في النهاية متقارب.

وكان لا بد في ثنايا هذه القضية أن يتم تحديد معنى «الغيرية» المقصودة لهذا يختم الدواني تعليقة على هذه المسألة بذكر الأقوال والاعتراضات في تعريف الغيرية فيقول: «وقد عرف الأشعري الغيرين بأنهما موجودان، يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر، واعترض عليه بأنا إذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة، مع أنه لا يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر، ولذلك غير بعضهم التعريف إلى أنها موجودان، جاز انفكاكهما في حيز، أو عدم.

والمقصود في التعريف المنسوب للأشعري أنه يمكن عدم الصفة مع وجود الذات وبهذا تثبت الغيرية لأن عدم أحدهما لم يستلزم عدم الآخر وهذا شيء يمكن تعقله أما الاعتراض على التعريف فبعدم كونه جامعا لأفراده بل يقال لو فرضنا جسمين قديمين كانا غيرين قطعاً مع أن التعريف لا يصدق عليها لأنها على تقدير قدمها لا يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر في الأزل وإلا لم يكن أحدهما قديماً ولا فيما لا يزال لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه<sup>(١)</sup>.

ثم ينتهي الدواني في المسألة إلى: «أن مسألة زيادة الصفات، وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين، وقد سمعت من بعض الأصفياء أنه قال: عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف ومن أسنده إلى غير الكشف فإنها يترأى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري، ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة<sup>(٢)</sup>» وهكذا ينتهي

(١) الكليني، حاشية الكليني على الجلال ص ٢٧٨.

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العنصرية، ص ٧٣.

الدواني إلى جعل هذه المسألة فرعية ولا بأس باعتقاد أحد وجهتي النظر في المسألة زيادة الصفات أو عدم زيادتها، ويبدو أن هذا الأمر جعل الدواني لا يتردد في اعتقاد عدم زيادتها في رسالة أثبات الواجب الثانية، وأن يميل فيها لرأى الحكماء والمعتزلة في نهاية الأمر وهو بذلك فيما يرى لا يخالف مذهبه الأشعري لأنها عنده ليست من الأصول التي يترتب عليها مخالفة المنهج. كما أنه يميل فيها إلى الكشف مما يوضح منهجه الذوقي والعرفاني، واختلاط المنهج العقلي بالعرفان سيكون سمة أحد أشهر فلاسفة بلدة شيراز - صدر الدين الشيرازي - بعد مائة عام من وفاة الدواني، وقد أثنى حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (المتوفى: ١٢٥٠هـ) صاحب «حاشية العطار على جمع الجوامع» على رأى الدواني ذلك بما يشير لتحول الفكر الأشعري بعد الدواني في هذه المسألة.

#### صفة العلم عند الدواني:

يثبت الدواني صفة العلم لله سمعًا وعقلًا، أما سمعًا فيستشهد من القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢] وقد ذكر الكليني أن الدواني اختار هذه الآية لأن فيها دلالة على عموم العلم الإلهي فكل غيب واجبًا كان أو ممكنًا موجودًا أو معدومًا أو ممتنعًا معلومًا له تعالى فكون كل مخلوق يشاهده المخلوق معلومًا له تعالى بطريق الأولى، ومن جهة أخرى تشير الآية الكريمة أنه لا معبود إلا هو ويلزمه أن يكون خالقًا لكل شيء بالإختيار والخلق بالقصد والاختيار يستحيل بدون العلم<sup>(١)</sup> ودقة اختيار الدواني لألفاظه

(١) أسماعيل الكليني، حاشية الكليني على شرح العقائد المضمية، ج ٢، ص ٢.

واقْتباساته تؤيد هذا التعليل.

أما إثبات صفة العلم عقلاً فيرى الدوانى أن «الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها، ومن تفكر فى بدائع الآيات السأوية والأرضية، وفى نفسه، وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها، وعلمه الكامل، كما قال تعالى: ﴿سُرِّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]<sup>(١)</sup> وينفى الدوانى إمكانية الاعتراض على هذا الدليل بكون بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة كالنحل مثلاً، لأن أصول أبى الحسن الأشعرى تقضى بأن أفعال المخلوقات مخلوقة لله فتدل على علمه تعالى، من جهة أخرى لا يمكن اعتبار هذه الكائنات جاهلة حتى يقال أن أفعالها المتقنة صدرت عن جهل لأن ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها بما تفعل، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: ٦٨]<sup>(٢)</sup>.

ويقسم الدوانى العلم الإلهى الشامل إلى نوعين يتفرع على أحد النوعين نوعان من العلم، كالتالى:

(١) علمه بذاته: يقول الدوانى فى بيانه واستدلاله لهذا النوع من العلم «لأن كل من يعلم شيئاً يعلم ذاته بأنه هو الذى يعلمه، وهذا مما يوافق عليه الفلاسفة، وقد صرح به أبو على وابو نصر منهم، وتشهد به الفطرة السليمة، هذا هو المنهج

(١) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العضية، ص ٧٢.

(٢) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العضية، ص ٧٣.

الملائم لهذا المقام<sup>(١)</sup>، ويجعل الدوانى بذلك العلم بالغير دليل على العلم بالذات لأن إدراك الغير فرع عن إدراك الذات، ويرى أسماعيل الكلنبوى أن فكرة الدوانى هذه مصدرها الفلاسفة<sup>(٢)</sup> وهذا خلافاً للغزالي الذى يجعل هذا الدليل كلامياً<sup>(٣)</sup> ويبدو أن الكلنبوى يشير إلى تفاصيل مذهب الفلاسفة فى العلم كما سيعرضها الدوانى لاحقاً بأن البارى يعلم ذاته فيعلم غيره لأنه علة له، وبالتالي فإن إدراك الغير يقتضى مسبقاً إدراك الذات، مع العلم أن مذهب الفلاسفة يقضى بأن «العلم أو الإدراك أو التعقل هو نفس الذات، ولعلنا نلاحظ أولاً أن الدوانى يحرص على إثبات موافقة الفلاسفة لهذا الاستدلال، وثانياً: يدور باقى كلام الدوانى فى مسألة العلم على الدفاع عن الفلاسفة ورفض تكفيرهم، وكل ذلك يشير إلى تأثر الدوانى بتيار الفلسفة المشائية.

(٢) علمه بغيره: وهذا النوع من العلم تدل عليه الأفعال المتقنة، وواضح أن الدوانى يجعل القسمين الآتين للعلم تفريع على علمه بالغير.

(١) المصدر السابق، ص ٧٣.

(٢) أسماعيل الكلنبوى، حاشية الكلنبوى على شرح العقائد العضية، ج ٢.

(٣) يقول ابو حامد الغزالي فى تهاوت الفلاسفة مشيراً إلى كون هذا الدليل كلامياً وليس فلسفياً، «أما المسلمون، لما انحصر عندهم الوجود فى حادث وفى قديم ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته وكان ما عداه حادثاً من جهته بإرادته، حصل عندهم مقدمة ضرورية فى علمه، فإن المراد بالضرورة لا بد وأن يكون معلوماً للمريد، فبنوا عليه أن الكل معلوم له لأن الكل مراد له وحادث بإرادته، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ولم يبق إلا ذاته، ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره، فهو بأن يعرف ذاته أولى، فصار الكل عندهم معلوماً لله وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم». ابو حامد الغزالي، تهاوت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، القاهرة، ص ١٩٨.

٣) علمه بالكلية.

٤) علمه بالجزئية

ونص الدواني على العلم الكلي والجزئي لأن المسألة موضع خلاف مشهور، فالفلاسفة يشتهر عنهم القول بالعلم الكلي ولأشاعرة وباقي المتكلمين يشبتون له تعالى العلم بالجزئيات، وسيخوض الدواني بعد قليل في بيان مذهب الفلاسفة في المسألة، وسيدافع عنهم، وسيجعل حملة الغزالي الشهيرة عليهم خطأ غير مقصود، وفهماً مغلوطاً لمذهبيهم.

#### بيان مذهب الفلاسفة والدفاع عنهم:

تحدث جلال الدين الدواني عن مذهب الفلاسفة في العلم في ثنايا شرحه للعقائد العضدية، كما تحدث عنه في رسالة إثبات الواجب الثانية، وقد شمل كتابه «شرح العقائد العضدية» دفاعاً عن رؤية الفلاسفة في العلم الإلهي، واتجاه الدواني العام في كافة مباحث العلم يتضمن ميلاً واضحاً لمذهب الفلاسفة، والجديد في رؤيته هنا في مسألة صفة العلم أنه يحاول الجمع والتوفيق بين مذهب المشائين والأشاعرة، ولدينا دراية أن الفلاسفة واجهوا مشكلة تغير العلم نتيجة لتغير الوقائع والجزئيات، وكان من المحال في مذهبهم أن يحدث تغير في العلم الإلهي نتيجة لتغير الواقع والجزئيات، والبارى عند الفلاسفة عقل محض يعقل ذاته فهو عاقل ومعقول، وليس في ذلك تعدد ألبتة لأنه ينصب على شيء واحد، وهو في عقله لذاته يعقل أنه مبدأ كل شيء، فيعقل الموجودات جميعها على نحو كلي لا تشوبه شائبة التغير ولا يختلط بالزمن. وكثرة المعقولات لا تؤدي إلى كثرة في ذاته، لأن تكثرها لا يتم إلا بعد انفصالها عنه، يعقل الأسباب فيعقل مسبباتها وبذا يحيط علمه بكل شيء ﴿لَا يَعْرِفُ عَنْهُ مَثَقَالُ ذَرَّةٍ فِي﴾

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴿ [سبا: ٣] <sup>(١)</sup>.

وقد قرر الدواني أن المشتهر عن الفلاسفة أنهم يقولون أنه تعالى «لا يعلم الجزئيات الهادية، بالوجه الجزئي». بل إنها يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج فيها. وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك <sup>(٢)</sup>، ثم يحكى الدواني أن نصير الدين الطوسي نفسه أساء فهم وجهة نظرهم في هذه المسألة مع شدة توغله في الانتصار لهم، بل جعل النصير الطوسي أن استثناء علمه بالجزئيات مع قولهم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، والجزئي المتغير من جملة معلولاته فواجب أن يكون عالماً به لا محالة، فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به يشبه أسلوب الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام بأحكام تعارضها في الظاهر وهذا دأبهم ودأب من يجرى مجراهم، وهو ممتنع في المباحث المعقولة <sup>(٣)</sup>، ويشير الطوسي أن الفقهاء يستعملون النسخ والتخصيص في القواعد العامة لأنهم يتعاملون مع نصوص منقولة، بينما في القواعد العقلية لا يجوز الاستثناء في شئ كلي، ثم يقترح الطوسي أن يقال لحل هذه المسألة أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الإحساس به لأن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، كالحواس، وما يجرى مجراها <sup>(٤)</sup>.

وتعقيباً على ما سبق يرى الدواني أن حاصل مذهب الفلاسفة هو أنه تعالى يعلم الأشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في

(١) انظر مقدمة د. إبراهيم مذكور لكتاب الشفاء ص ٢٠.

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، ص ٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٧٣.

الأرض ولا في السماء» ولكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل، لم يكن ذلك العلم مانعاً من فرض الإشتراك، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوماً له، تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل ما ندرکه على وجه الإحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل، فالاختلاف في نحو الإدراك، لا في المدرك<sup>(١)</sup>.

والتعقل الذى يقصده الدوانى هو العلم الشبيه بالعلم الحاصل لنا بمجرد العقل مثل معرفتنا بالشئ عبر تعريفه والقيود التعريفية الموضحة له، لكننا مهما وضعنا من تعريفات وقيود للشئ فإن الذهن يظل يفرض إمكانية الاشتراك ويطلب بالمزيد من القيود المخصصة والمحددة للشئ وهذا معنى قول الجلال الدوانى «لم يكن ذلك العلم مانعاً من فرض الإشتراك» أى في الذهن أما في الخارج فإن تعقل الله للأشياء يقع كما هى في الخارج، والإدراك عبر التعقل لا يكون في صورته المثل إلا لمن كان في أعلى مراتب التجريد «ولما ثبت كون الواجب في أعلى مراتب التجريد، وكان عالماً بنفسه بذاته فكان عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، ولما كان ذاته تعالى علة موجبة لكل الممكنات إما بدون شرط أو بشرط هو منه، والعلم بالعلة الموجبة يستلزم العلم بالمعلول لزم كونه تعالى عالماً بجميع المعلولات»<sup>(٢)</sup>، والمنفى عن الله هو العلم الحاصل بالتخيل، لأن التخيل مصدره الحواس، فالإختلاف الحاصل في طريقة الإدراك فقط لا في المدرك نفسه، ويرى الدوانى أن من كفر الفلاسفة في هذه المسألة إنما حمل كلامهم على أن الله لا يعلم بعض المعلومات، ووفقاً لها سبق فإنهم لا يستحقون التكفير<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٧٤.

(٢) جلال الدين الدوانى، رسالة أثبات الواجب الثانية، ص ١٤.

(٣) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العسدية، ص ٧٤.

ثم يرد الدواني تشنيع أبي البركات البغدادي عليهم بأن التشخص الذى يمتاز به الفرد عن سائر أفراد نوعه، أمر داخل فى قوام (= ماهيته) الشخص، كما أن الفصل داخل فى قوام النوع، وحينئذ فالتشخص شخص لا نوع له، وهو مادى، فلا يمكن إدراكه إلا بالالات الجسمانية<sup>(١)</sup> ويرد الدواني: بأن هذا ليس هو مذهب الفلاسفة فإنهم لا يثبتون فى ماهية الشخص شئ يسمى التشخص، بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه بالعوارض الخارجة<sup>(٢)</sup>، ويقصد الدواني أن امتياز كل شخص عندهم بالأعراض الداخلة فى المقولات مثل الكم والكيف والأين، وهذه العوارض خارجة أى خارجة عن الماهية، وبالتالي فإن الشخص ليس مكونا من النوع والفصل والتشخص، فالتشخص هو مجرد الأعراض التى تلحق الحيوان أو الموجود وهذه الأعراض الخاصة المقترنة بالوجود التى تسمى مشخصة هى عنوانه وعلامته التى يمتاز بها، والعوارض الخارجة عن ماهيته لها ماهيات كلية تتعلق بها، فهى ليست جزئية ومادية كما أنها ليست جزء متمم للماهية كما تصور أبى البركات وبالتالي فإن هذه الأعراض مادامت تدخل فى المقولات فهى يمكن تعقلها فهى ليست مجهولة له تعالى.

ويقرر الدواني أن الإدراك الشبيه بالتخيل هو نقص فى حقه تعالى وهو يوافق الفلاسفة بوضوح فى هذه النقطة فإذا كان الفلاسفة يثبتون علمه بكل شئ بطريق التعقل، مع نفى التخيل عنه فلا يجوز تكفيرهم فى مذهبهم هذا سواء حكمنا بأن

(١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٥.

مذهبهم صواب أم خطأ<sup>(١)</sup>، وبهذا يتضح أن الدواني يفرق بين تخطئتهم وتكفيرهم، فقد يكون مذهبهم خاطئاً في فهم العلم الإلهي ولكنهم ما دموا يقررون علمه بكل شئ عبر وسيلة إدراك مختلفة فلا يجوز تكفيرهم، لأن مناط التكفير كان منصباً على فهم مغلوط لمذهبهم يقتضى كونه تعالى غير عالماً ببعض المعلومات، كما يرى أن التكفير لا يتعلق بمن يقول برجوع السمع والبصر إلى العلم كالأشعري<sup>(٢)</sup>؟ وفلاسفة الإسلام<sup>(٣)</sup> ويخالف الأشعري في هذا الرأي الجمهور - جمهور المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية - كما يرى الكليني.

ويرى الدواني أن مسألة علم الواجب مما تحيرت فيه الأفهام واختلقت فيه

(١) المصدر السابق، ص ٧٥.

(٢) يبدو أن هناك خلاف في نسبة هذا الرأي للأشعري، والراجع عندي أنه لم يقل به، ففي «مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري» للإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الذي نشره دنيال جيبارية في بيروت، قال ابن فورك (ت، ٤٠٦)، «وذكر في الموجز وكتاب الرؤية الكبير أن الرؤية علم بالمرئي، وكذلك السمع علم بالسموع على وجه مخصوص، وذكر في العمدة والنقض على الخالدي خلاف هذا القول وانكر على الخالدي قوله إن وصف الله تعالى بأنه راء وسمع على معنى أنه عالم بالمرئي والسموع، وهذا الأول بالحق عندي والأقرب من أصوله وقواعده» ابن فورك، مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دنيال جيبارية، ص ١١ وقول الأشعري «على وجه مخصوص» يشعر أن السمع والبصر وإن كان من جنس المعلوم إلا أن له شكل خاص لا يختلط بالعلم، فيكون السمع والبصر صفتين يفيدان العلم بالسموع والمرئي على وجه مخصوص، فهذا أميل لترجيح ابن فورك في عدم نسبة هذا الرأي له، ويؤيد ذلك قول الأشعري في الإبانة، «ونفى الجهمية أن يكون لله تعالى وجه كما قال، وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين، ووافقوا النصارى؛ لأن النصارى لم تثبت الله سمعاً بصيراً إلا على معنى أنه عالم، وكذلك قالت الجهمية، ففي حقيقة قولهم أنهم قالوا، نقول إن الله عالم، ولا نقول سمع بصير، على غير معنى عالم، وذلك قول النصارى». انظر أبي الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٩٧، (ص، ١٢٢).

(٣) جلال الدين الدواني، شرح العقائد المضلّة، ص ٧٥.

المذاهب، فالبعض ذهب أن علمه تعالى بذاته عين ذاته، وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات، وذهب البعض أن علمه تعالى صورة مجردة غير قائمة بشئ، وهى التى أشتهرت بالمثل الأفلاطونية، والبعض إلى قيامها بذاته تعالى،<sup>(١)</sup> والدوانى مازالت تحقيقاته هنا متعلقة بالحديث عن مذهب الفلاسفة، والنقطة المتفق عليها بينهم أن علم الواجب بذاته عين ذاته، والخلاف الكبير فى النقطة الثانية وهى علمه بالممكنات، فهل علمه بالممكنات وهو المُعبر عنه بالمثل الأفلاطونية وهل هذه المثل قائمة بذاته أو غير قائمة بشئ، ويخوض الدوانى فى تفصيل هذه النقاط عبر تعليقه على كلام شارح الإشارات نصير الدين الطوسى، والنقطة المحورية فى تعليقات الدوانى على كلام الشارح هى «كيفية وجود العلم بالممكنات فى ذات الواجب»، ويحاول أن يبيح على هذا التساؤل فى سياق مذهبه الأشعرى الذى يعتبر علمه تعالى غير ذاته، كما يبيح عنه من خلال مذهب الفلاسفة الذى يرى أن علمه تعالى بالممكنات عين علمه بذاته وهذا مذهب ابن سينا أيضاً<sup>(٢)</sup> وكذلك يحاول التشكيك فى مفهوم تطابق العلم والذات، ففى سياق مذهب المتكلمين يكون علمه تعالى بالممكنات على سبيل الإجمال، ومعنى الإجمال، كون العلم واحداً والمعلوم متعددًا<sup>(٣)</sup>.

أما عند الفلاسفة فإنهم كما يرى الدوانى لم يقطعوا برأى فى كون الممكنات هل هى قائمة بأنفسها أو بذاته تعالى مع تأكيدهم أن الحق لا يتعدى الاحتمالين، وهو يرى

(١) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العضدية، ص ٧٦.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبى الزارعى، مؤسسة بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، قم، ١٤٣٤هـ، ص ٣٣٠.

(٣) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العضدية، ص ٨٠-٨١.

أن رأى الفلاسفة القائل بأن علمه بغيره منطوق في علمه بذاته ومع أنهم لم يبينوا كيفية الإنطوا إلا بأن قالوا إن ذاته تعالى علة للممكنات، وعلمه بذاته تعالى على ماهى عليه منطوق على علمه بالممكنات، إذ من جملة أحوال ذاته كونه مبدأ لها، فيضمن علمه بذاته علمه بها، ويرى الدوانى أن هذا لا يقنع به ذو فطانة؛ لأن تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى، وحضور أحد المتباينين لا ينطوى على حضور الآخر<sup>(١)</sup>.

وقد أكد الدوانى نقده لهذه المسألة في مذهب الفلاسفة في رسالة أثبات الواجب الثانية، وظهر من كلامه في الرسالة أن النقد متجه لبعض كلامهم الذى يوهم أن العلم الإلهى مرتسم بذاته، وكلام بعضهم مبنى على المثل الافلاطونية، وبعضهم أن العلم منطبع في جوهر مجرد توجد به المعقولات، ويقترح للخروج من هذه الآراء المتناقضة على مسلك الفلاسفة أن «يقال إن ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته كما أنه عين الوجود القائم بذاته فهو علم بذاته وعلم بمعلولاته إجمالاً.. فهذا العلم القائم بذاته هو علمه بذاته باعتبار، وعلم إجمالى بمعلولاته باعتبار آخر، والحيشية الأولى علة للحيشية الثانية فعلمه بذاته من حيث أنه علم بذاته علة لعلمه بغيره.. والمعلولات كلها حاضرة له تعالى من غير أن يكون فيها كثرة.. ولما كان علمه مبدأ للممكنات، ومخصصاً لوجودها كان بهذا الاعتبار قدرة وإرادة.. وعلى هذا يرتفع الإضطراب الواقع للناظرين في كلامهم»<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر نفسه، ص ٧٧-٨٤.

(٢) جلال الدين الدوانى، رسالة اثبات الواجب الجديدة، ص ١٢٨.

## صفة القدرة:

يرى الدواني أن الله قادر على جميع الممكنات، ويرى هذا موضع إتفاق بين المتكلمين والحكماء، لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك، وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل «ومقدم الشرطية الأولى، بالنسبة إلى وقوع العالم دائم الوجود، ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوجود، وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما» يقول الكلبي إن الذي دفع الدواني لهذا التمثيل المنطقي: «دفع توهم نشأ من قوله دائم الوجود بأن يقال فعلى هذا لا يصدق الشرطية الثانية في حقه تعالى بالنسبة إلى إيجاد العالم فلا يصدق التعريف»<sup>(١)</sup> والحاصل أن صدق الشرطية للزومية لا يتوقف على صدق طرفيها، بل يتوقف على صدق تاليها، على فرض صدق مقدمها، وهو ههنا كذلك، والحاصل أن الدواني يريد أن يؤكد أن القدرة في مذهب الفلاسفة تفيد استمرارية الفعل منه تعالى، وهذا الفعل صادر عن علم وهذا هو معنى القدرة عندهم، واستمرارية فعله لا تنافي كونه مختاراً.

والدواني يوضح كلامه هذا في رسالة أثبات الواجب الثانية فيقول: «ويجعلون - الفلاسفة - مقدم الشرطية الأولى واقعا بل واجبا، ومقدم الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا»<sup>(٢)</sup> ونحن إذا أردنا أن نتصور مشكلة القدرة كما هي في مذهب الفلاسفة فلا بد أن ننضم لها تصور الفلاسفة عن الإله، وقد قلنا سابقا أنه ليس فيه شئ بالقوة عندهم أي ليس له كمال مرتقب، أو فعل شئ جديد، بل هو قد وضع مخطط العالم منذ الأزل،

(١) الكلبي، حاشية الكلبي، ج ٢، ص ٨١.

(٢) الدواني، رسالة أثبات الواجب الجديدة، ص ١٥٣.

فإذا أضفنا إليه أنهم يقولون بقدوم العالم، فكيف تتحقق فيه القدرة على شئ لاحق، أما المعنى الذى نفهمه من كونه إذا أراد شيئاً فعله، فهم ينفون وجود إرادة جديدة ترجع وجود شئ أو عدمه فى وقت ما، فإذاً لا يوجد ثمة شئ جديد يدفعه لفعل شئ، وبالتالي فالقدرة كما يتصورها علماء الكلام مرفوضة.

ومع ذلك حاول الدوائى تقريب وجهات النظر فى رسالة أثبات الواجب الجديدة، باختيار تعريف القدرة عند بعض الحكماء بكونها: «عبارة عن كون الشئ بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره بالقصد، ولما كان علمه بالنظام الأكمل سبباً لصدور الممكنات عنه تعالى، فإذا نسب الممكنات إليه من حيث صحة صدورها عنه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة، وإذا نسب إليه الممكنات من حيث أنه كاف فى صدورها عنه كان بهذا الاعتبار إرادة»<sup>(١)</sup>، يقول ابن سينا فى التعليقات: «وإذا وصف الأول بأنه قادر على ما يقولونه وهو أنه ما يصح أن يصدر عنه الفعل، أو أنه إذا شاء فعل، فقد شبهوه فى هذه القدرة والمشيئة بالإنسان.. ونحن إنما نعنى بقولنا أنه قادر بالفعل أن قدرته علمه، فهو من حيث أنه قادر عالم أى علمه سبب لصدور الفعل عنه، وليست قدرته بسبب داع يدعوه إليه، فقددرته علمه»<sup>(٢)</sup>.

كما أن المقضى للقدرة عند الدوائى هو الذات وذلك لوجوب استناد صفاته تعالى إلى ذاته، والمصحح للمقدورية هو الإمكان الذاتى ويخرج بذلك الواجب الذاتى والممتنع الذاتى، وإذا ثبتت قدرته على بعض الممكنات ثبتت فى كل الممكنات، لأن

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٢) ابن سينا، التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، دار الميزان، ص ٥٣.

الإمكان مشترك بين الممكنات<sup>(١)</sup> من جهة أخرى فإن نصوص القرآن قاطعة بعموم قدرته تعالى كقوله تعالى ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البائدة: ١٢٠] وإثبات عموم القدرة كما في الآيات والأحاديث يفيد أن القدرة هي صحة الفعل والترك لا ما ذهب إليه الحكماء، ويرى الدواني أن إثبات إرسال الرسول يتوقف على إثبات شمول القدرة<sup>(٢)</sup>. إذ إثبات إرسال الرسول يكون بالمعجزة وهي فعل خارق للعادة وقد صدر منه حال دعوى النبوة، وإذا خالف الفاعل المختار عادته، حين إستدعاء النبي تصديقه بأمر يخالف عادته، دل ذلك الأمر على تصديقه قطعاً، وهذا متوقف على إثبات كونه فعلاً له، وكونه فعلاً له مثبت بشمول القدرة.

### صفة الإرادة:

تعريف الإرادة عند الدواني هي أنها: صفة مغايرة للعلم والقدرة، توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، كما أن الإرادة تحدد وقت الوقوع، والذي يرجح أحد المقدورين ووقت وقوعه ويخصه هو الإرادة، ومن خصائص الإرادة الإلهية أنها قديمة<sup>(٣)</sup>، وقد أثبت الأشاعرة الإرادة القديمة لتفادي كونه تعالى محلاً للحوادث، وعندما واجه المعتزلة مشكلة حلول الحوادث في الذات في الإرادة لجئوا إلى القول بإرادة محدثة موجودة لا في محل<sup>(٤)</sup>، ويجل الدواني إشكالية تعلق الإرادة بأحد الطرفين

(١) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العنصرية، ص ٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٦.

(٤) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، د عبد الكريم عثمان، الطبعة الثانية، مكتبة وهبة، القاهرة،

دون مرجح فيقول: «قد اشتهر بين المتكلمين أن ترجيح الفاعل المختار لأحد الطرفين بمحض تعلق الإرادة من دون مرجح آخر جائز، وإنما المحال هو الترجح من دون مرجح، وفيه نظر لأن تعلق الإرادة بأحد الطرفين دون الآخر إن كان لا مرجح لزم ترجح أحد المتساويين من دون مرجح مطلقاً، وإن كان هو بتعلق الإرادة بذلك التعلق لزم (التسلسل) في تعلقات الإرادات، ثم مجموع تلك التعلقات أمور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح فتأمل، واعلم أنه لا حاجة لهم إلى ذلك إذ غرضهم يحصل بأن يقال الذات موجب لتعلق الإرادة القديمة بوجود الحوادث في وقت معين، فالإرادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث»<sup>(١)</sup>.

كما أن من صفات الإرادة كونها شاملة لجميع الممكنات، يقول الدواني: «ومن جملة الممكنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدًا لها خللاً للمعتزلة»<sup>(٢)</sup> ثم أورد الدواني أدلة المعتزلة على مذهبهم وأجاب عنها كالتالي:

الأول: أن الشرور والمعاصي غير مأمور بها، فلا تكون مرادة؛ إذ الإرادة مدلول الأمر ولازمة له. قال الدواني: «أن الأمر قد ينفك عن الإرادة، كأمر المختبر فإن السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته للسيد، فادعى السيد مخالفة العبد له، وأراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فإنه يأمر العبد ولا يريد منه إتيان المأمور به، لأن مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان»<sup>(٣)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، الحاشية القديمة الجلالية، مخطوط بمكتبة شوراي مل، ايران، رقم ١٠٣٤٨، لوحة

رقم ٨٧.

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العنصرية، ص ٨٦.

(٣) المصدر نفس، ص ٨٦.

الثاني: لو كانت مرادة لوجب الرضا بها، لأن الرضا بما يريد الله تعالى واجب، والرضا بالكفر كفر. وأجاب الدواني: «أن الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى، والكفر مقضى لا قضاء، ومحصله، أن الإنكار المتعلق بالمعاصي إنما هو باعتبار المحل، لا باعتبار الفاعل الخالق، فإن الإلتصاف بها منكر، دون خلقها وإيجادها، إذ هو قد يتضمن مصالح، ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا، يفعل الله ما يشاء، ويحكم ما يريد، والرضا إنما يتعلق بإيجادها الذي هو فعل الله تعالى»<sup>(١)</sup>.

الثالث: لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعًا بكفره ومعصيته؛ لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع. وأجاب عنه «بأن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع، لا تحصيل ما أراد، قلت ويلزم أن يكون العبد في المثال المذكور، مع أنه أتى بما يرضاه السيد، وهو مخالفة أمره عاصيًا له، ولو خالفه ولو لم يأت بالمأمور به يكون مطيعًا له؛ لأنه أتى بما يرضاه السيد، ولا شك لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذرًا في صورة المخالفة»<sup>(٢)</sup>.

الرابع قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] والرضا هو الإرادة. ولم يتعرض الدواني لأجابة هذا السؤال لأنه إجابته متضمنة فيما سبق، ثم وضع أجابة إجمالية عن هذه القضية مفرقًا بين الأمر التكويني والتشريعي. قال جلال الدين الدواني: «ويمكن أن يقال: الأمر أمران أمر تكويني يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الممكنات، وأمر تشريعي وتدويني، وعليه مدار الثواب والعقاب، فالطاعة

(١) المصدر السابق، ص ٨٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٧.

هسى الإتيان بما يوافق الأمر الثاني، والرضا يترتب عليه، دون الأمر الأول إذا خالف الثاني<sup>(١)</sup>.

ولا ينسى الدواني في رسالة إثبات الواجب الجديدة من الحديث باقتضاب عن الإرادة عند «الحكماء» وذلك بعد حديثه عن الإرادة البشرية ومبادئها من التصور، واعتقاد النفع أو الضرر، والشوق، والإجماع المسمى بالإرادة، والقوة المحركة، فيقول عن الإرادة عند الحكماء: «وإرادة الله تعالى عند الحكماء هو عمله بنظام الكل (العالم) على الوجه الأتم الأكمل، فإن هذا العلم كما تقرر وتكرر من حيث أنه يصح صدور الممكنات عنه قدرة، ومن حيث أنه كاف في وجودها ومرجع لطرف وجودها على عدمها إرادة»<sup>(٢)</sup>.

#### صفة الكلام:

كانت صفة الكلام موضع أخذ ورد بين مختلف التيارات الإسلامية، ولكن الخلاف لم يكن في إثباتها، ولكن في تحقيق كیفيتها، ولم يتحدث الدواني عن صفة الكلام بتفصيل عند ذكر صفة الكلام في أثناء شرحه للعقائد العضدية، ولكنه تحدث عنها بوضوح كاف عند حديث صاحب العقائد العضدية عن القرآن الكريم وكونه كلام الله غير مخلوق، وقد أفاد الدواني أن الأنبياء مجمعون على كونه تعالى متكلمان وتواتر نقل ذلك عنهم، وقد يقول البعض كيف نقبل إثبات الانبياء الكلام، مع أن إثبات النبوة يحتاج إلى إثبات الكلام أولاً، فلا بد من معرفة كون الإله متكلمنا لتعرف

(١) المصدر السابق، ص ٨٧.

(٢) الدواني، رسالة أثبات الواجب الجديدة، ص ١٥٦.

بعد ذلك أنه أرسل الرسل لتبليغ كلامه، ولكن الدواني يرى أن من الممكن اثبات النبوة أولاً ثم الكلام ثانياً، فلو خلق الله علماً ضرورياً في الرسل برسالتهم، ثم صدقهم بخلق المعجزة عند التحدى، فتكون الرسالة ثبتت بذلك قبل ثبوت الكلام، ومن غير توقف على ثبوت الكلام، ثم ثبتت صفة الكلام بقول الرسل فيما بعد<sup>(١)</sup>، وقد عرض الدواني المذاهب المختلفة في صفة الكلام الإلهي بدون إسهاب ومع ذلك حدد مواطن الاتفاق والإختلاف بدقة بالغة، ثم عرض رؤيته الخاصة في المسألة.

#### عرض المذاهب:

المتفق فيه بين المذاهب الفكرية الإسلامية هي كونه تعالى متكلماً، والخلاف بعد ذلك واقع في تحقيق وكيفية هذا الكلام، وفي حدوث هذا الكلام وقدمه، «وذلك أنهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما: كلام الله تعالى صفة له، وكل ما هو صفة له فقديم، فكلام الله قديم، وكلام الله مركب من حروف وأصوات، مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلام الله تعالى حادث، أضطروا إلى القدح في أحد القياسين، ضرورة امتناع أحد النقيضين، فمنع كل طائفة بعض المقدمات، فالحنابلة ذهبوا إلى ان كلامه تعالى حروف وأصوات، وهي قديمة، ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة فهو حادث، بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف، قلت فما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب، والمجلد، وصانع الغلاف»<sup>(٢)</sup>.

قال أسماعيل الكلبي: «وتلخيص الكلام أن الأشاعرة والحنابلة ذهبوا إلى

(١) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، ص ١١٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٢.

صحة القياس الأول، فقدحت الأشاعرة في صغرى القياس الثاني، والحنابلة في كبراه، وذهب المعتزلة والكرامية إلى صحة القياس الثاني فقدحت المعتزلة في صغرى القياس الأول، والكرامية في كبراه<sup>(١)</sup>.

والمعتزلة: قالوا بحدوث كلامه، وأنه مؤلف من أصوات وحروف وهو قائم بغيره، ومعنى قوله متكلمًا عندهم أنه يوجد لتلك الحروف والأصوات في الجسم، في اللوح المحفوظ، أو جبريل، أو النبي عليه السلام، أو غيرهم كشجرة موسى، وقد منعوا أن المؤلف من الحروف والأصوات صفة لله تعالى<sup>(٢)</sup>.

والكرامية: ذهبوا أن كلامه صفة له مؤلفة من الأصوات الحادثة، القائمة بذاته تعالى، فهم منعوا أن كل ما هو صفة له فهو قديم، والأشاعرة: قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط، قائم بذاته تعالى، قديم، فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات، ويعقب الدواني أنه لا نزاع بين المعتزلة وبين أبي الحسن الأشعري في حدوث الكلام اللفظي، وإنما نزاعهم في إثبات الكلام النفسى وعدمه<sup>(٣)</sup>.

وينقل جلال الدين الدواني أن عضد الدين الإيجي يرجح أن أبا الحسن الأشعري يقول بقدوم الألفاظ أيضًا، وأن قول الأشعري: أن الكلام هو المعنى النفسى أساء بعض الأشاعرة فهمه، وفهموا أن المراد من المعنى النفسى مدلول اللفظ، وأن هذا المدلول هو القديم عنده، وأما العبارات فإنها تسمى كلامًا مجازًا، وأن الألفاظ حادثة على مذهبه، ولكن هذا الفهم كما يرى الإيجي له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من أنكر كون ما في

(١) أساعيل الكليني، حاشية الكليني على شرح العقائد العضدية، ص ٢٣٠.

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، ص ١١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٣.

المصحف كلام الله، مع أنه قد علم من الدين بالضرورة كونه كلام الله، ولهذا فإن الكلام النفسى عند الأشعرى لا بد أن يكون شاملاً للفظ والمعنى جميعاً وانه قائم بذاته تعالى، واما ما يقال أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه، أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ عندنا كبشر لعدم مساعدة الآلة، والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث الصفات المتعلقة بالكلام البشرى دون نفس الكلام الذى هو كلام الله، ويتابع الدوانى أن هذا رأى تلقاه بعض المتأخرين بالقبول، وقيل أن محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ذهب إليه في نهاية الإقدام، وبعضهم أنكروه<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن جلال الدين الدوانى يميل مع المنكرين على الرأى السابق، ومن أدلة المنكرين على هذا الرأى، أحدها: أن مذهب الأشعرى في كلام الله أن كلامه تعالى معنى واحد<sup>(٢)</sup>، وليس بأمر ولا نهى ولا خير، وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق، وكونه معنى واحد لا يطابق الكلام اللفظى.

وثانيا: كون الحروف والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتب يفضى إلى كون

(١) المصدر السابق، ص ١١٣ - ١١٤.

(٢) المقصود بكون كلامه تعالى معنى واحد أن الكلام الإلهى ليس فيه التفسيرات التى يقتضيها الكلام البشرى من كونه أمر ونهى وخير وغير ذلك من تفسيرات الكلام التى يشير البعض انها ستة أقسام، ولكنه معنى واحد، ولكن عندما يتوجه الكلام الإلهى للمخاطبين ينقسم هذه المعانى وهذا هو معنى التعلق، وكون الكلام الإلهى معنى واحد فهو مما أنكروه المعتزلة على الأشاعرة ونسبوهم فيه للتأثر بالفلاسفة، واضطر الشهرستانى في كتابه نهاية الإقدام أن يجاجع المعتزلة والفلاسفة بانهم يقولون بمذاهب مشابهة لقول الأشاعرة، في مسألة الصفات وكونها عين الذات بالنسبة للمعتزلة، أما الفلاسفة فيقولون بمثل هذا في الصفات وخاصة تمامه العلم الإلهى مع الذات الذى يجعلونه معنى واحداً فيجعلونه عقلا وعاقلا ومعقولا. انظر، الشهرستانى، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق الفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ - ٢٠٠٩، القاهرة، ص ٢٧٦.

الأصوات مع كونها أعراضاً سيالة، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة، وهو سفسطة من قبيل أن الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها. وثالثاً: أنه يفضى ان ما يقوم بالخالق يكون مجانساً لصفات المخلوق.

ورابعاً: فإن المفاسد التي توهمها الإيبي مثل عدم تكفير من أنكر كون ما في المصحف كلام الله ليس صحيحاً لأنه يلزم تكفيره إذا اعتقد أنه من كلام البشر ومخترعاتهم، أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى، بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره، بل هذا هو مذهب أكثر الأشاعرة، ما خلا الإيبي وموافقيه<sup>(١)</sup>، ويظهر أن الذي يقصده الدواني بموافقيه هو السيد الشريف الجرجاني أستاذ والده لأنه قال في شرح مواقف الإيبي تعقيباً على رأيه هذا: «ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة»<sup>(٢)</sup>.

#### رأى جلال الدين الدواني في مسألة الكلام :

أما رأى جلال الدين الدواني في الكلام الإلهي فيعرضه في شرح العقائد العزضية موضحاً أنه ينبني على تمهيد لا بد من معرفته، والتمهيد هو أن مبدأ الكلام النفسى فينا هو صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذى ينطبق على المقصود، ويشير الدواني بذلك إلى ملكة الإقتدار على تأليف الكلمات التى يكتسبها الإنسان من الصغر وتظل تنمو بنمو الإنسان، وهذه الصفة أو الملكة ضد الخرس، وهى أصل الكلام النفسى، وهى غير العلم، لأن العلم هو مبدأ لانكشاف الأشياء، وهذه الصفة

(١) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العزضية، ص ١١٤.

(٢) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ٣، ص ١٤٣.

مبدأ لترتيب الكلام، ولو كانت هي العلم فإن كل كلام يتعلق علمنا به سيكون كلاماً لنا وبالتالي فهذه الصفة هي شئ مغاير للعلم وللکلام النفسى فهى الملكة التى يتحقق بها الكلام النفسى، وهذا هو التمهيد كما حكاه فى شرح العقائد العضدية.

بينما قال فى رسالة أثبات الواجب الجديدة عن هذا التمهيد: «أن صفة التكلم فىنا عبارة عن قوة تأليف الكلام، وكلامنا عبارة عن الكلمات المؤلفة لنا فى الخيال»<sup>(١)</sup>.

«وأذا تمهد ذلك فنقول: كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الأزلى، بصفته الأزلية التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها، وهذه الصفة قديمة، وتلك الكلمات المرتبة أيضاً، بحسب وجودها العلمى أزلية أيضاً بل الكلمات والكلام مطلقاً كسائر الممكنات أزلية بحسب وجودها العلمية، وليس كلام الله تعالى إلا ما رتبته الله تعالى بنفسه، من غير واسطة، والكلمات لا تعاقب بينها فى الوجود العلمى، حتى يلزم حدوثها، وإنما التعاقب فى الوجود الخارجى، وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى»<sup>(٢)</sup>.

ويقول فى موضع آخر: «صفة التكلم القائم بذات الله تعالى صفة هى مصدر تأليف الكلمات، وكلامه تعالى هى الكلمات التى هى مؤلفة له تعالى بذاته فى علمه القديم بغير واسطة، وهذا الكلام الأزلى خطاب متوجه إلى مخاطب مقدر، وامتيازه عن العلم ظاهر فإن كلام غيره تعالى معلوم له تعالى، وليس كلامه، كما أن كلام غيرنا معلوم لنا، وليس كلامنا، وهذا الذى ذكرناه ليس ما ذهب إليه الحكماء من أن كلامه

(١) الدوانى، رسالة أثبات الواجب الجديدة، ص ١٦٣.

(٢) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العضدية، ص ١١٥.

تعالى علمه، ولا مذهب المعتزلة من أن كلامه هو الحروف، والأصوات المخلوقة في غيره، ولا مذهب الحنابلة ومن يجذوا جذوهم مثل صاحب المواقف من أن كلامه الأصوات والحروف، وما يشمل الأصوات والحروف والمعاني، ولا ما هو المشهور عن الأشعرى من أن كلامه تعالى، إنما هو المعنى المقابل للفظ، بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الأشعرى كما يظهر بالتأمل الصادق<sup>(١)</sup>.

ويبدو لي أن الدواني يجعل صفة الكلام ماثلة لصفة القدرة الإلهية، وقد حاولت الاستعانة بتعليقات أساعيل الكلنوبى لمعرفة مقصد الدواني، وقد أكد الكلنوبى هذا المعنى \_ أى كون الكلام صفة تؤلف وترتب كما أن القدرة صفة يتمكن بها من الفعل فى الحوادث \_، والكلنوبى يسمى هذه الصفة «مبدأ التأليف» وقد أوضح الكلنوبى أن الكلام النفسى هو «الصور العلمية أى صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بالصفة التى هى مبدأ ترتيبها، والصور العلمية ليست من الأعيان الموجودة حتى تكون قديمة، بل هى أزلية كما أشرنا فعلى هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لأنها إنما يكون مبدأ لترتيب الألفاظ الحادثة.. فالكلام النفسى فى الحقيقة حينئذ هو الصور العلمية التى أقتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة بالأزلية»<sup>(٢)</sup> وبهذا يتبين أن صفة الكلام عند الدواني تشتمل على معنيين:

الأول: صفة يتم بها ترتيب وتأليف الصور الأزلية (كلمات الله) وقد عبر عنها بصفة «التكلم»، وهذه الصور الأزلية هى المعنى الثانى الذى تتكون منه صفة الكلام،

(١) الدواني، رسالة أثبات الواجب الجديدة، ص ١٦٣.

(٢) أساعيل الكلنوبى، حاشية الكلنوبى، ج ٢، ص ٢٤٣.

بل هي الكلمات النفسية المرتبه على النسق الذي نعرفه وعبر عنها الدواني بـ «الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته»، لكن كونها في العلم الإلهي يحل المشكلة القائمة، فهي في العلم الإلهي لا تعاقب بينها، وإنما التعاقب هو عندما توجد في الوجود الخارجي، وهي كلام لفظي في هذا الوجود الخارجي، وبهذا يريد الدواني ان يتجنب المشاكل التي واجهت كل المذاهب في المسألة، فهو يريد أن يتجنب كون كلام الله قائمًا بغيره كما هو مذهب المعتزلة، وأن يتجنب كون الله تعالى محلاً للحوادث كما هو مذهب الكرامية، وأن يتجنب كون الحروف والأصوات قديمة مع بداهة تعاقبها كما هو مذهب الخنابلة، وأن يتجنب أيضًا كون الألفاظ والحروف ليست كلام الله كما هو قول متقدمي الأشاعرة<sup>(١)</sup>.

والحاصل أن الدواني جعل من الإستطاعة أو القدرة على تأليف الكلام وترتيبه صفة، وحاول أن يفرق بينها وبين العلم والقدرة، وجعل الكلام النفسى الموجود في العلم الإلهي موصوفًا بالأزلية، ونفى عنه أن يكون لفظيًا، وإن كان اللفظي تعبير عنه، ولما لم يكن لفظيًا في علمه تعالى، لم يكن مرتبًا ولا مؤلفًا بطريقة الكلام اللفظي، وإن كان الكلام اللفظي بترتبه وتأليفه هو صورة معبرة عنه. وقد حظيت نظرية الدواني هذه بقدر من المعارضة عند شراح الدواني القدامى أمثال أسماعيل الكلنوبى ومن المعاصرين جمال الدين الأفغانى.

#### السمع والبصر:

يقرر الدواني أن إثبات السمع والبصر لتعاوض الأدلة السمعية على إثباتها، وهما

(١) جلال الدين الدواني، شرح العقائد المضدية، ص ١١٦.

صفتان زائدتان كسائر الصفات، ويخالف في ذلك الفلاسفة فيرجعان الصفتين إلى العلم، ويوافقهم على ذلك الأشعري، وقد نسب الدواني موافقة الأشعري للفلاسفة في السمع والبصر، وقد أشرنا سابقاً إلى إضطراب النقل في هذه المسألة عن الأشعري عند حديثنا عن صفة العلم، ونقلنا قول ابن فورك: «وذكر في العمد والنقض على الخالدي خلاف هذا القول وانكر على الخالدي قوله إن وصف الله تعالى بأنه راءٍ وسامع على معنى أنه عالم بالمرئى والمسموع، وهذا الأولى بالحق عندى والأقرب من أصوله وقواعده»، وأكد الدواني أنه لا يجوز تكفير من قال بهذا الرأى، ويبدو الدواني ملكى أكثر من الملك إذ يقول متأسفاً على انتحال الأشعري هذا الرأى: «وليت شعرى فما الباعث للشيخ الأشعري على ذلك، مع أن شيمته، وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص بقدر الإمكان»<sup>(١)</sup>.

ويستدل الدواني على عدم رجوع السمع والبصر إلى العلم بأنه لو ساغ ذلك من إرجاع صفة إلى صفة، لساغ في صفة القدرة والإرادة والكلام على ما هو مذهب الفلاسفة، «وبالجمله لا يظهر وجه أرجاع هذين الوصفين بخصوصهما إلى العلم من بين سائر الصفات، مع أن ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة، فالإحتياج إلى الآلة إنما هو في حقنا، والبارى تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئى بذاته بناء على ما ذهب إليه جمهور المتكلمين، مع أنه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئى، فما الباعث في تخصيص هذين الإدراكين بالرجوع إلى العلم من بين سائر الصفات بل الظاهر أنهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف إدراك سائر المحسوسات، فإنه يرجع إلى العلم،

(١) الدواني، رسالة أثبات الواجب الجديدة، ص ١٦٠.

حيث لم يرد السمع بإثبات صفة أخرى بإزائها كالدائق والشام واللامس فيحكم برجوعه إلى العلم<sup>(١)</sup>.

### صفة الحياة:

قال الدواني: «الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والإرادة، وعند الفلاسفة الحى هو الدراك الفعال، فهى عندنا صفة زائدة على العلم والإرادة، كما فى سائر الصفات الكمالية»<sup>(٢)</sup>.

وقال فى رسالة إثبات الواجب الجديدة: «وهى فى حقه تعالى عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والإرادة، وقال الحكماء: الحى فى حقه تعالى هو الدراك الفعال، وكذا فى غيره من المبادئ العالية.. وقال العلامة الطوسى فى بعض تصانيفه: المستند فى أثبات حياته هو أن الحكماء يصفونه بالطرف الأشرف من طرفى النقيض، ولها وصفوه بالعلم والقدرة، وجدوا أن من لا حياة له، ممتنع الإتصاف بهما، وصفوه بالحياة لا سيما، وهو أشرف من الموت الذى يقابله، هذا كلامه وهو كما ترى»<sup>(٣)</sup> وفى آخر رسالة إثبات الواجب الجديدة قال الدواني تحت عنوان الخاتمة: «وصفاته الذاتية يرجع كلها إلى العلم كالقدرة والإرادة على ما مر، والحياة ترجع إلى العلم والقدرة إذ الحى هو الدراك الفعال، والدرك هو العلم»<sup>(٤)</sup> وأنا أرجح أن هذه العبارات ليست من عبارات الدواني، لأنها مخالفة لما أثبتته فى شرح العقائد العضدية كما أنها مخالفة لاتجاهه العام فى

(١) المصدر السابق، ص ١٦٠.

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، ص ٨٧.

(٣) الدواني، رسالة أثبات الواجب الجديدة، ص ١٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

الرسالة المذكورة فهو رغم ميله الشديدة في هذه الرسالة وفي غيرها إلى التسامح مع آراء الفلاسفة، والقبول بها، إلا أنه يلتزم بتوجهه الأشعري، والعبارات السابقة تغير اتجاهه تماماً في صفة الحياة، بل وفي غيرها من الصفات بردها جميعاً للعلم، ولو كان سيرجع الحياة إلى العلم لصرح به في موضعه من الرسالة عند حديثه عن صفة الحياة.

### أنواع التوحيد عند الدواني:

حصر الدواني أشكال التوحيد في أربعة أشكال تحدث في العقائد العضدية عن ثلاثة منها باقتضاب وهي كالتالي: توحيد بحصر وجوب الوجود، ثم توحيد بحصر الخالقية، وتوحيد بحصر المعبودية «وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحداً فقد دلت عليه الدلائل السمعية، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إذ كلهم دعوا المكلفين أولاً إلى هذا التوحيد، ونهوه عن الإشراف في العبادة، قال تعالى: ﴿قَالَ اتَّعِبُوا وَمَا نَتَّحِبُونَ﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿[الصفات: ٩٥، ٩٦]﴾<sup>(١)</sup>. والتوحيد عبارة عن تخصيص الله تعالى بالعبادة، فإن دعوة النبي ﷺ بل جميع الأنبياء عليهم السلام دعوا أولاً وبالذات إلى توحيد المعبود كما قال ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» ومعناه أن لا معبود إلا الله، والتخصيص هنا يحصل بنفي عبادة غيره وعبادته تعالى إذ التخصيص له جزأه النفي عن الغير، والإثبات للمخصص به»<sup>(٢)</sup> وجعل الدواني سورتي الإخلاص والكافرون معبرتان عن التوحيد أو بمنزلة كلمة التوحيد، فإن «قل هو الله أحد» يدل على استحقاقه تعالى للعبادة، و«قل يا أيها

(١) الدواني، شرح العقائد العضدية، ص ٩٠.

(٢) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الكافرون، ص ٤٤.

الكافرون» مشتملة على ترك عبادة غير الله تعالى والتبرى عنها<sup>(١)</sup>.  
 أما النوع الرابع من التوحيد فقد أشار له الدوانى فى رسالة «تحقيق كلمة التوحيد» «بأن التوحيد تنزيه الوجود والبحث عن الشركة فى الوجود لا عن الشركة فى خصوص صفة الإلهية، ونقل عنهم - العرفاء - أن كل ما يشم رائحة الوجود فهو للحق عارية عند الغير فىجب ردها إلى مالكها حتى يصح التوحيد ويبقى الحق واحدا<sup>(٢)</sup>»، وهذا النوع من التوحيد هو مسألة وحدة الوجود التى سنتعرض لها فى الفصل التالى.



(١) المصدر نفسه، ص ٤٤، ص ٤٥.

(٢) جلال الدين الدوانى، الرسالة المحققة فى كلمة التوحيد، المطبعة القادرية (طبعة حجرية)، دهلي، ١١٤٣، ص ٥.

## المبحث الرابع قدم العالم وحدوثه

### موقف الفلاسفة من قدم العالم :

لمسألة قدم العالم وحدوثه موضع هام في مبحث العقائد عند الأشاعرة، وهي كذلك موضع خلاف كبير بين علماء الكلام وفلاسفة الإسلام - عدا الكندي - فالفلاسفة يعتقدون أن العالم قديم لم يزل موجودا مع موجدته، معلولا له، ومساوقا له في الوقت نفسه وفي صعيد مختلف يذهب المتكلمون إلى أن العالم محدث بإرادة قديمة أقتضت وجوده في الوقت الذي وجدا فيه وفقا للإرادة القديمة، وقد ذكر ابن رشد أبحاثا وافية في نقد دليل الحدوث من خلال نقد الإرادة القديمة والفعل الحادث في كتابيه «الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت»<sup>(١)</sup> مما يوضح مبلغ الخلاف بين الفريقين، فهو لم ينقض دليل الحدوث إلا لأنه يدل على الحدوث من عدم وهو خلاف التصور عند التيار العام لفلاسفة الإسلام، وابن رشد فيما يقال أفضل شارحي أرسطو<sup>(٢)</sup> وجلال الدين الدواني فيلسوف شيراز ومُتَكَلِّمها يوضح في شرحه لعقائد العُضد أن المخالف في حدوث العالم هم الفلاسفة وأن العالم في التصور الكلامي كان بقدره الله بعد أن لم يكن أي وجد بعد العدم بعديّة زمانية، أما الفلاسفة وخاصة

(١) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة، ص ١٠٣

(٢) أنظر، ستيفن هارفي في الدراسة التالية؛

أرسطا طاليس وأتباعه ذهبوا إلى قدم العقول والنفوس الفلكية والأجسام الفلكية بموادها الجسمية والتنوعية، وأشكالها، واضوائها، والعنصریات بموادها، ومطلق صورها الجسمية لا أشخاصها، وأما صورها النوعية، فقبل قديمة بجنسها<sup>(١)</sup>، فإن صور خصوصیات أنواعها لا يجب أن تكون قديمة، والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها<sup>(٢)</sup>.

ويعود جلال الدين الدواني فيقدم تحليلاً رائعاً عن موقف أفلاطون من هذه القضية فيقول: «ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم، فقبل أن مراده الحدوث الذاتي وقد رأيت أن كتاباً بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة<sup>(٣)</sup>، وذكر فيه نقلاً عن أرسطاطاليس أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم، إلا رجلاً واحداً منهم وقال مصنف ذلك الكتاب إن مراد أرسطو من هذا الرجل أفلاطون. فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي، ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما أشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية، وقدم البعد المجرد<sup>(٤)</sup> وهذا التحليل من فيلسوف شيراز جلال الدين الدواني يدل على دقة نظره ورؤيته الصحيحة لموقف أفلاطون. والحق أنه لا أفلاطون ولا أرسطو ولا من سبقهما من

(١) انظر الشيخ سعيد أحمد البالن بوري، مبادئ الفلسفة، مكتبة البشري، الطبعة الأولى، كراتشي، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م، ص ٤٢.

(٢) الدواني، شرح العقائد العضلية، ص ٤٣.

(٣) قال المرجاني في حاشيته أن هذا الشرح تم سنة ٩٠٥ هـ فيكون نسخ الكتاب في عصر الغزالي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني «انظر المرجاني، حاشية المرجاني على شرح الجلال بهامش كتاب حاشية الكليني على شرح الجلال الدواني ج ١، ص ٦٠.

(٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

فلاسفة اليونان عرفوا فكرة الخلق من العدم المحض، بل العالم في نظرهم - بعبادته وصورته أو بعبادته في الأقل - قديم مساوق للإله في وجوده الذي يقتصر دوره على أن يكون هدفًا لحركة العالم وغاية لها أو منظماً لهادة العالم مقيضاً للصور والأشكال عليها<sup>(١)</sup>.

**أبعاد قضية قدم العالم وحدوثه عند فلاسفة الإسلام:**

كان من الطبيعي بعد قول الفارابي وابن سينا بفكرة الفيض الأفلوطينية أن يكون العالم قديماً مساوقاً للمخالق «ولعل ابن رشد والكندي - دون غيرهما من الفلاسفة - تنزها عن فكرة الفيض وخرجا على تفسير الخلق الإلهي بهذه الطريقة الأفلوطينية»<sup>(٢)</sup> ولكنها أفترقا بعد ذلك فقد وافق الكندي جمهور المسلمين على القول بالخلق، بينما قال ابن رشد بقدم العالم وصرح بذلك.

وقد أشتهر عن الكندي قوله بحدوث العالم وتناهي المكان والزمان، ويحاول الكندي إقامة البرهان على حدوث العالم مخالفاً بذلك أرسطوا وموافقاً للعقيدة الإسلامية، ويستدل لذلك بأن الزمان هو عدد الحركة بحساب المتقدم والمتأخر فإذا كانت هناك حركة كان هناك زمان، ولا تكون الحركة إلا بوجود جرم ولا يسبق الجرم

(١) د. حسن الشافعي، الأملى وآراؤه الكلامية، ص ٣٨٠

(٢) المصدر السابق الصفحة نفسها. ويرى الدكتور حسن الشافعي أن ابن رشد يقول بخلق العالم من العدم المحض وق زمان وهذا بجانب للضوابط تماماً فقد دافع ابن رشد عن القول بقدم الهادة في مابعد الطبيعة، كما تكلم على ذلك في الكشف عن مناهج الأدلة وصرح بأن القرآن يشير الى وجود مادة خلق منها العالم، وإلى وجود سابق على الخلق كوجود العرش والهاء، وخلق السماء من دخان الخ.

الزمان ولا الزمان الجرم، والجرم والزمان والحركة كلها محدثة لها بداية ونهاية<sup>(١)</sup> ويربط البعض هذه الرأى عند الكندي بيحيى النحوى الذى عارض أرسطو فى قوله بقدم العالم<sup>(٢)</sup>.

### الفارابى وابن سينا:

يقول الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة تحت عنوان «القول فى كيفية صدور جميع الموجودات عنه»: «ومتى وجد للأول الوجود الذى هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ماهى عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر»<sup>(٣)</sup> والفارابى بذلك حدد وقت الوجود بالقدم، وكيفية الوجود بالفيض، فإن وجود الأول قديم ولا يمكن أن يتخلف عنه وجود الموجود «ضرورة» حسب تعبير الفارابى وبالتالى فالموجود قديم، ثم أنه صادر عنه بالفيض ولا يمكن تحديد وقت لهذا الفيض لأنه يلزم منه بالضرورة كون البارى مُحَدَّثًا ثم بدأ منه الفيض فى وقت ما بعد الحدوث.

ولو حاولنا تحليل فكرة الفيض نفسها سنجد أنهم جاءوا بها ليتفادوا فكرة عقل البارى لغيره وإحداثه بالإرادة، لأن المفترض أن المحرك الأول بسيط ويعقل نفسه

(١) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٠، ص ٣٢١.

(٢) انظر جان جوليفه، الكندي نظرات حول الزمان، ضمن دراسات فى تاريخ علم الكلام والفلسفة، أشرف رشدى راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤، ص ٣١٧.

(٣) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه البير نصرى نادر الطبعة الرابعة، دار المشرق، بيروت،

فقط، ولو قالوا بأنه يوجد غيره بالإردة للزم أن يتصور ويعلم ما سيوجده وبالتالي فسيكون قد عقل (=عَلِمَ) غيره، وأيضًا سيكون هناك سبب أوجب هذه الإرادة في هذا الوقت دون سواه وإلا سيكون هناك ترجيح بلا مرجح، ودفقًا لهذه العقبات جاءوا بفكرة «الفيض» في محاولة منهم لبناء تصور مثالي عن ذات الأول البسيط، وإمعانًا منهم في فكرة التجريد، والذي أوقع الفكر الفلسفي المشائي في هذه المشكلة هو محاولتهم البشرية لبناء تصور مثالي عن «ذات الخالق» واضطربهم هذا التصور «المثالي» إلى ترتيب مسائل «الإلهيات» بما يتوافق معه ولا يناقضه، فالقول بالخلق وفق الإرادة سيعارض تصورهم عن ذات المحرك الأول وبالتالي يجب البحث عن فكرة توافق تصورهم، ومن هنا تجمت فكرة «الفيض» حتى تتلافى مشكلات «الإرادة» كما تجمت فكرة العقل الأول لتجنب فكرة تعدد المعقولات، لأن تعدد المعقولات يقتضى الغيرية، وحتى هذا العقل الأول لا يقصد إليه الخالق ولا يريد له لكنه بعقله لنفسه فاض عنه هذا العقل.

لقد حاول الفلاسفة الإسلاميون إصلاح هذه التصورات والتوفيق بينها وبين الدين قدر استطاعتهم، كما حاولوا التوفيق بين رأى الحكيمين أرسطو وأفلاطون لأنه إذا كانت الفلسفة مبنية على المنطق والبرهان لا الجدل والحكمة المموهة فكيف ساغ لأساتذة المنطق والبرهان الكبار وأساطين الحكمة أن يتخالفا، ولو جاز هذا الخلاف فإن الشك في جدوى المنطق والفلسفة في حسم الأمور والوصول للحقيقة يتعاضم ويتضائل ما قيل من أن البرهان الفلسفي يحسم كل شئ. لهذا سعى الفلاسفة الإسلاميون إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، ومن هنا ظهرت آراء ومسميات سيظل صداها يتردد داخل الفكر الفلسفي الإسلامى لقرون، سيتحدث الفلاسفة مثلًا في

مشكلة حدوث العالم وقدمه عن «الحدوث الذاتي» لا «الحدوث الزماني»<sup>(١)</sup> وهو نوع من التوفيق لجثوا له لتجنب الحدوث الزماني<sup>(٢)</sup>.

ومن نماذج هذا التوفيق ما قاله الشيخ الرئيس في الإشارات والتنبيهات: «تنبيه: الشيء قد يكون بعد الشيء بوجوه كثيرة، مثل: البعدية الزمانية والمكانية، وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً، وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر، ووجود الآخر ليس عنه، فما أستحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ووصل إليه الحصول...» ويقول الشارح: «يريد إثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولها كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنياً على تحقيق التأخر الذاتي لأن الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده ينقسم إلى زماني وإلى ذاتي لانقسام التأخر إليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على إثبات الحدوث الذاتي واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة، الأولى أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه،

(١) الحدوث الذاتي هو كون الشيء محتاجاً في وجوده إلى العلة من غير سبق عدم، والحدوث الزماني كون الشيء مسبقاً بالعدم سبقاً زمانياً. انظر الشيخ سعيد أحمد البان بوري، مبادئ الفلسفة، مكتبة البشري، الطبعة الأولى، كراتشي، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م، ص ٤٣.

(٢) تعرض الحدوث الزماني للنقد الشديد من جانب الفلاسفة لأنه يقتضي التسلسل من جهتين، جهة متعلقة بإرادة الفاعل كما أشرنا بأعلى، وجهة متعلقة بحدوث العالم في زمان، فإذا قيل أن الزمان السابق على العالم حادث فيقتضي هذا وجود زمان قبله حدث فيه الزمان.. الخ وهذا يقتضي التسلسل وهو محال عند الفلاسفة بشرطين كما سنرى، وقد رد المتكلمون التسلسل الأخير بحدوث الزمان والعالم في وقت واحد، واستخدموا أداة أبطال التسلسل في إبطال هذا النوع من التسلسل.

والثالث بالشرف، والرابع بالطبع، والخامس بالمعلولية<sup>(١)</sup> والأخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجا إلى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا إلى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات<sup>(٢)</sup>.

وفي موضع آخر من الإشارات يقول: «ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد بل إنما يكون له الوجود عن غيره فإذا لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي<sup>(٣)</sup> وهذا

(١) قال الإيجي في المواقف موضحا أنواع هذه التقدّمات، «ومن أقسام المضاف التقدّم والتأخر قال الحكماء التقدّم على خسة أوجه:

الأول بالعلية كتقدّم المضيء على الضوء وحرارة الإصبع على حركة الخاتم فإن العقل يحكم بأنه تحرك الإصبع فتتحرك الخاتم ولا عكس وليس ذلك بالزمان ولا لزوم التداخل ولا بالذات فإن حركة الإصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم؛ بل لأن وجودها أتم في نفسه فأوجب وجودها.

الثاني التقدّم بالذات كتقدّم الواحد على الإثنين فإنه لا يعقل ذات الإثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد ولا يتم له ذات إلا بذاتها سواء فرضنا لها وجودا أم لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته بخلاف الأول.

الثالث التقدّم بالزمان كتقدّم موسى على عيسى عليها السلام فإنه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه إلا الزمان فمعناه أن موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان فيه عيسى ومغايرته للأولين بينة الرابع التقدّم بالشرف كما لأبي بكر على عمر رضي الله عنهما.

الخامس التقدّم بالرتبة بأن يكون أقرب إلى مبدأ معين والترتيب إما عقلي كما في الأجسام أو وضعي كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك بما يجعله مبدأ فقد تتبدئ من المحراب وقد تتبدئ من الباب «عضد الدين الإيجي، المواقف،

(٢) أبو علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، مطبعة القدس لنشر البلاغة، الطبعة الأولى، إيران، قم، ١٣٨٣ هـ، ج ٣، ص ١٠٩.

(٣) المصدر السابق، ج ٣، ص ١١٤.

أقصى ما يمكن أن يقدمه الشيخ الرئيس في مسألة التوفيق، فالعالم حادث لكنه حدوث ذاتي وهو مسبوق بالعدم لكن في اللازمان، ومهما حاولنا أن نتصور بعقولنا هذا العدم السابق، فإننا لا نستطيع أن نتصوره لأنه في الإصل غير موجود لأنه لا توجد بداية للباري، لكن هكذا المذهب، وهذا سيضطر الجلال الدواني أن يقول إن هذا الحدوث اصطلاح لفظي فقط كما سنرى، ولعل حملة الإمام الغزالي على هذه المسألة في التهافت جعلت من يجيء بعد ابن سينا يتردد في إظهار رأيه الصريح كما هو الحاصل عند أبي البركات البغدادي.

الصمت حول قضية قدم العالم وحدثه عند أبي البركات البغدادي (ت ٥٦٠ هـ) :

يستعرض أبو البركات أقوال القائلين بالقدم والحدوث، ويورد ذلك السجال الطويل بينهما، وردود كل فريق منهم على الآخر، ولكنه يسكت عن إبداء رأيه مطلقاً في هذه القضية، وقد اجتهد بعض من كتبوا عن البغدادي وحاولوا أن يستنتجوا مذهبه من خلال الحوار الذي قدمه لحجج الفريقين أنه يقول بقدم العالم، ولا أستبعد ذلك، لكنه في نهاية حديثه عن هذه المسألة بعد أن قدم بمحمل الآراء فيها والخلاف بين الفريقين دعى إلى النظر في الحجة والتمييز للصواب من الخطأ، وهو يكتفى بعرض الحجج ويترك الباقي للنظر والتمحيص<sup>(١)</sup> ومن هنا يبدو لي أن أبا البركات بدا متحفظاً عن قصد في هذه المسألة، ولا عجب فقد كانت المسألة إحدى ثلاث مسائل صرح الغزالي بتكفير الفلاسفة بسببها، ومع أننا نلاحظ تقدير أبي البركات للغزالي إلا

(١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر، تحقيق السيد عبد الله العلوي الحضرمي، ومولانا محمد عادل القدوسي،

والسيد مناظر أحسن الجبلاني، وزين العابدين الموسوي، نشر جامعة أصفهان عن طبعة جمعية دائرة المعارف

العثمانية، أصفهان، إيران، الطبعة الثانية، ١٢١٥، ج ٣، ص ٢٨.

أنه فى الغالب لا يحجم عن التصريح فى المسألة إلا وهو يعتقد حجج القائلين بالقدم، لكن المؤكد أنه سكت عنها وتركها لرؤية الناظر فى الأدلة ليرجح الحجة التى يرى صوابها.

لكن بعد القرن السادس الهجرى وبعدما اختلطت مباحث الكلام بالفلسفة وأصبحت دراسة علم الكلام مقترنه بدراسة الفلسفة، على الوجه الذى نراه فى كتاب المواقف للإيجى وشروحه، وكتاب طوابع الأنوار للبيضاوى وشروحه اقتربت المسافة بين الفريقين، وضاعت هوة الخلاف، حتى أصبح ذكر ابن سينا فى كتبهم ربما أكثر من ذكر أبى الحسن الأشعرى، وكان هذا الأمر قديما دونه خرط القتاد، والذى أفضى بنا إلى هذا رأى هو ما قدمنا ذكره فى مطلع هذا الفصل من اختلاط مباحث الكلام بمباحث الفلاسفة، وأما بخصوص ما نحن فيه فيكفى أن نستمع إلى قول جلال الدين الدوانى عندما انتهى من الحديث عن مسألة قدم العالم وحدوثه فى العقائد العضدية، فيقول الدوانى «وإنما أشبعنا الكلام فى هذا المقام، لأنه من أصول العقائد الدينية، وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الأهواء، ولم يأت جمهور المتكلمين فى هذا المبحث بشئ يتعلق بقلب الأذكاء، بل اجتهدوا فى إيراد المنوع البعيدة، التى يأبأها الطبع المستقيم أشد الإباء، فبقيت نفوس الناظرين فيها ماثلة إلى مذهب الحكماء. بل الأئمة التى أوردها أيضًا شأنهم ذلك بلا امتراء»<sup>(١)</sup>.

ولعل هذا رأى الصادم من الدوانى الذى يقرر ضعف أدلة المتكلمين فيه بل يقرر ميل النفوس وخاصة الأئمة إلى مذاهب الحكماء بوضوح أن هذا الميل جاء نتيجة

(١) الدوانى، شرح العقائد العضدية، ص ٥٥.

التقارب الشديد بين الفريقين، كما أنه حصيلة لجهود الفلاسفة في تقريب الفلسفة المشائية من الشريعة، ولعل صبيحة ابن رشد في الأندلس الضائعة وجدت صداها عند أحد متأخري الهاتريدية وأحد أصحاب الحواشي على شروح الدواني وهو المولى شهاب الدين المرجاني (ت: ١٣٠٦ هـ) حيث قال تعليقا على كلام الدواني اعلم أن الشارح الجليل مع توسعه في المعقولات ودقة نظره فيها ورسوخه، في قواعدهم وثبات قدمه عليها حرر ذلك الاستدلال على وجه لا ينطبق على المدعى بحال ويتعجب منه المطلع على حقيقة المقال ثم عقب ذلك بما يدل على أن الفلاسفة بمذهبهم هذا قد خالفوا أهل الحق وانكروا ماهو الواجب اعتقاده في الدين وهو حدوث العالم على الوجه الذي قرره فرقة من المتكلمين.. ان الحدوث الذي ورد به الشرع وبعث به الأنبياء إنما هو كون العالم مخلوقاً لله تعالى فحسب والمفهوم لغة من معنى الحدوث هو الوجود من العدم من غير تعرض والتفات إلى أنه بعد العدم بالذات أو بالزمان أو بغيرهما والتبادر الذي أدعاه الشارح وغيره واه على النهاية بل باطل لا محالة<sup>(١)</sup>.

وقال أيضاً: «وأما الفلاسفة فأول من تعرض عليهم وجعلهم من خصوم عقائد الإسلام وأدخل ردهم في كتب الكلام على ما صرح به القاضي أبو بكر عبد الرحمن بن محمد بن حسن التونسي الهالكى المعروف بابن خلدون وغيره هو الغزالي، وتابعه ابن الخطيب الرازي خاض فيه مع تعصب بارد أبداه، وهم شديد أتياه، وجماعة قفوا أثرهما واعتدوا تقليدتهما، فأكثروا فيه الخطأ ولم يكشفوا عن وجه الصواب الغطاء، بل حرفوا الكلم عن مواضعه وبدلوه»<sup>(٢)</sup> ومن الجدير بالذكر أن هناك رأيان متأخران في

(١) انظر حاشية المولى المرجاني بهامش كتاب حاشية الكليني على شرح الجلال الدواني ص ١٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٣.

هذه المسألة «قدم العالم وحدوثه» ظهر أحدهما في القرن السابع الهجري والآخر في القرن العاشر أما الأول فهو المعروف «بالقدم النوعي للحوادث» المنسوب لابن تيمية، وأما الآخر فهو نظرية «الحركة الجوهرية» لصدر الدين الشيرازي.

### قدم العالم وحدوثه عند جلال الدين الدواني:

تعرض جلال الدين الدواني لقضية قدم العالم وحدوثه في عدة مواضع من مؤلفاته، لكن أهم موضع فيما أظن هو حديثه عنه في شرح العنصرية<sup>(١)</sup> عند قول عضد الدين الإيجي: «أجمع السلف من المحدثين وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة على أن العالم حادث»<sup>(٢)</sup> وقال الدواني في شرحه: «ولما كانت الفلاسفة اصطلاحوا على إطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات والعدم بمعنى أن كونه مسبوقة بوجود الفاعل سبقاً ذاتياً، يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد، وبيننا أنه لا يتم أستدلالهم. كيف والتقدم الذاتي، تقدم المحتاج إليه على المحتاج؟! وإذا كان العدم سابقاً على وجود الممكن بالسبق الذاتي، كان جزءاً من علته التامة قطعاً، فلا تتحقق العلة التامة البسيطة، وهو خلاف مذهبهم وتصريحاته»<sup>(٣)</sup>.

وهنا نرى الدواني ينبه على اختلاف اصطلاح فلاسفة الإسلام عن اصطلاح المتكلمين في معنى الحدوث والظاهر أن الحدوث مشترك لفظي<sup>(٤)</sup>، والخلاف في

(١) كتب هذا الشرح سنة ٩٠٥ هـ كما صرح به صاحب حاشية المرجاني ص ٦٠.

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العنصرية، إعداد وتقديم، سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٢٣-٢٠٠٢. ص ٤٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٤) يرى اسماعيل الكلنجوي أن الظاهر من لفظ الحادث أنه مشترك معنوي يقول، «فإن الحادث بمعنى المسبوق =

المعنى، ومعنى الحدوث بالذات الذى يقصده الفلاسفة أوضحه الدوانى فى العبارة السابقة بقوله: «على المسبوقية بالذات والعدم بمعنى أن كونه مسبقاً بوجود الفاعل سبقاً ذاتياً، يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان» والتقدم بالذات كتقدم الواحد على الإثنين فإنه لا تعقل ذات الإثنين إلا بذات الواحد مضموماً إليها واحد آخر، فهناك معنيان فى الحدوث الذاتى كما يرى الدوانى الأول: المسبوقية بالذات، الثانى: السبق بالعدم.

من جهة أخرى فإن المقدمات التى يتحدث عنها الدوانى فى حواشى الشرح الجديد هى قول ابن سينا فى الشفاء: «للمعلول فى نفسه أن يكون ليساً (معدوماً) وله عن علته أن يكون أيضاً أى موجوداً والذى يكون للشيء فى نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا فى الزمان من الذى يكون عن غيره فيكون كل معلول أيضاً بعد ليس بعدية بالذات»<sup>(١)</sup>.

= بالعدم فإن كان تلك المسبوقية بالزمان فحادث زمانى، أو بالذات فحادث بالذات وكذا القديم المنقسم عندهم إلى القديم بالذات وإلى القديم بالزمان فإنه بمعنى مالا أول له فإن لم يكن له أول ذاتى أى متقدم عليه بالذات فقديم بالذات أو أول زمانى فقديم بالزمان» انظر أسماعيل الكلينوى، حاشية الكلينوى على شرح الدوانى، در سعادت عشائرية، ١٣١٦ هـ ج ١، ص ٤٩

(١) نقل جمال الدين الأفغانى فى شرحه على العقائد العضدية حاصل ما ذكره ابن سينا فى تبيين المقصود باصطلاح الفلاسفة ومقدماتهم فقال: «أن للممكن من ذاته أن يكون ليساً أى معدوماً، أى إذا نظر إلى ذاته لم يكن موجوداً، بل معدوماً، لأنه لو كان له من ذاته الوجود لكان موجوداً لذاته، فلا يحتاج إلى علة، فيكون واجباً، هذا خلف، فتعين أن يكون له من ذاته العدم، أى سلب الوجود، لا الاتصاف بالعدم، ومن غيره أن يكون أيضاً أى موجوداً، أى إذا نظر له مع علته، كان له منها الوجود، فله الوجود من غيره، ضرورة أنه لا وجود له بدون علته، وماله لذاته مقدم على ماله من غيره، ضرورة أن ما للذات مع الذات، وما بالغير يعرض للذات مع لازمها، فسلب وجوده مقدم على وجوده، وذلك لا يستلزم التقدم بالزمان، لعدم جواز الفصل بين تمام العلة وبين =

وكان رد الدواني على ابن سينا: «أن المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوما كما أنه ليس له في نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم إلى العلة ثم قال أن الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلا إمكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة السابقة العدم بحسب الإمكان فإن أكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم وإلا فلا».

الأعراض الثاني قدمه الدواني هنا بقوله: «كيف والتقدم الذاتي، تقدم المحتاج إليه على المحتاج؟! وإذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي، كان جزءا من علته التامة قطعاً، فلا تتحقق العلة التامة البسيطة، وهو خلاف مذهبهم وتصريحاته»، يعنى إذا كان العدم يجب أن يسبق المعلول دائماً، كانت العلة دائماً مركبة من مجموعة الشروط والعدم منها فينتفى وجود العلة البسيطة، فالفلاسفة قسموا العلة إلى قسمين بسيطة: وهى الوجب تعالى بالنسبة إلى العقل الأول، وعلة مركبة: وهى المركبة من العلل الأربع ووجود الشرائط وارتفاع الموانع<sup>(١)</sup> وكتب الفلاسفة مصرحة بوجود العلة البسيطة، ولا ينفى أن مذهب الفلاسفة يصرح بعدم تخلف المعلول عن علته التامة، والبارى تعالى علة بسيطة وتامة على مذهبهم وهذا يقتضى قدم العالم، لأن البارى تعالى قديم أزلى، ولكن الدواني يرى أن اشتراط العدم قبل وجود

= المعلول، فيجوز أن يتأخيا في الزمان، ورده الشارح في الحواشى تبعا للإمام «ومن الواضح أن ابن سينا أخذ مسألة الإمكان ومسألة عدم جواز تاخر المعلول عن علته التامة ووجعلها مقدمتين لأثبات مسألة السبق الذاتي، جمال الدين الأفغانى، التعليقات على العقائد العضدية، أعداد وتقديم سيد هادى خسرو شاهی، مكتبة الشروق الدولية، ج٧، ص١٦٧.

(١) انظر أساميل الكلبيوى، حاشية الكلبيوى على شرح الدواني، در سعادت عثمانية، استانبول، ١٣١٦ هـ ج١، ص٤٩.

العقل الأول يؤدي في النهاية إلى كون ما افترضوا أنه علة بسيطة غير صحيح، لأنه سيكون لدينا العلة الفاعلية وشرط آخر وهو وجود العدم قبل وجود العقل الأول وبالتالي تكون العلة البسيطة مركبة من العلة الفاعلية «البارى» وشرط «عدم العقل الأول» فلا تكون العلة البسيطة بسيطة كما تصوروا بل لا تكون هناك علة بسيطة أصلاً. والعدم الذى يدور الكلام عنه هنا غير متصور أصلاً عند تصور هذا المذهب على حقيقته.

**أدلة الفلاسفة على مذهبهم وموقف جلال الدين الدوانى منها :**

يقول الدوانى في شرح العقائد العنصرية: «واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه لا يخلوا من أن يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما: حاصلًا في الأزلى أو لا. فإن كان الأول: لزم وجود ذلك الممكن في الأزلى، لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة، وإن كان الثانى، فإذا حدث ممكن؛ فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر، فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته، وإما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فنقل الكلام إليه، حتى يلزم التسلسل»<sup>(١)</sup>.

يُعد هذا الدليل أقوى أدلتهم بحسب الشريف الجرجانى إذ يقول: «الشبهة الثالثة وهي العمدة عندهم في إثبات مطلبهم ومأخوذة من العلة المؤثرة أن يقال فاعلية الفاعل للعالم أي تأثيره فيه وإيجاده إياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه أنه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مخصص بذلك الوقت

(١) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العنصرية، إعداد وتقديم، سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق

والا، أي وإن لم تتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح<sup>(١)</sup> وحاصل الشبهة أنه إذ لم يكن العالم قديما وكان حادثا في وقت ما فلا بد أن هناك سبب حادث جعله يوجد في هذا الوقت دون سواه وهذا السبب هو الذي يُسميه «المُرجح» وهذا السبب حادث لأنه إذا كان قديما فسيكون العالم قديما، لكن كونه حادثا يجعله من جملة الحوادث أي مثله مثل العالم ولكي يوجد هذا السبب نفسه يقتضى وجود حادث أقتضى وجوده، فيحتاج السبب الحادث إلى سبب حادث إلى ما لانهاية وهذا هو التسلسل.

وقبل أن يتعقب الدواني هذه الشبهة بالرد يبدأ بذكر بعض الملاحظات في نقدها، فيقول: «وأنت خبير بأنه لو جعل الأمر الحادث الذي هو علة لحادثه، معدّا لوجود اللاحق، لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم؛ لأن من شروط استحالة عندهم الاجتماع في الوجود، فحينئذ لا يلزم إلى أزلية جنس هذا المعد ونحوه. ودعوى أن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة، وبالجملة المتحرك بهذه الحركة قديم، سواء كان جسما أو غيره، دعوى من غير برهان. وكذا دعوى كون المعدات لا بد أن تنتهي إلى مادة قديمة قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها»<sup>(٢)</sup>.

وهنا يشير الدواني إلى أن القدم الذي يدعيه الفلاسفة احتج البعض<sup>(٣)</sup> على منعه بهذه العلل ولكنها ضعيفة كما يرى الدواني، فالاحتجاج بقدم الحوادث يمكن منعه

(١) الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ج ٢، ص ٦٢٨.

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العنصرية، ص ٤٤.

(٣) انظر جلال الدين الدواني، أنموذج العلوم، ص ٢٨٦.

باعتبار السبب الحادث «مُعَدًّا»<sup>(١)</sup> لوجود اللاحق أى العالم، والفلاسفة يقولون بإمكانية وجود «المُعَدِّ» ويمنعون التسلسل في الأمور المجتمعة فقط أما التسلسل المتعاقب فلا يمنعون، والمحتج عليهم يقول لهم نحن سنختار التسلسل الذي تقولون به ونجعلها أسبابًا حادثه كل سبب يُعَدُّ لها بعده والمُعَدَّات عندهم يستحيل أن تكون موجودة معًا لكنها تتعاقب ويستحيل وجود السابق مع وجود اللاحق وبالتالي ووفق تصوراتكم يكون هذا صحيحًا من الناحية النظرية والفلسفية، ولكنه في الوقت نفسه يُبطل مذهبكم في قدم الممكن إذ كل الموجودات متعاقبة، مُحدثات بعد أن لم تُكُنْ، ويلزم أن يكون الخالق سابق على جميعها، فيلزم حدوث ما سواه، ولكن الدواني يرى ضعف هذا لأنه ما من حادث إلا وقبله حادث فيلزم قدم جنس الحوادث مع حدوث الآحاد<sup>(٢)</sup> أما رده فقد جاء كالتالي قال الدواني: «وأجيب عن هذا الدليل بوجوه:

الأول: باختيار الشق الأول وهو أن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الأزل، ومنع لزوم كون ممكن ما أزليا، فلجواز أن يكون الممكن في الأزل مُحَالًا، وإنما الممكن وجوده فيما لا يزال، وأنت تعلم أنه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الأزل، فكونه غير ممكن في الأزل خلاف المفروض؛ لأن الإمكان مما لا بد منه في وجوده، وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده»<sup>(٣)</sup>. قال الأفغاني وحاصل هذا

(١) قال الكليني، «أعلم أن ما اعتبر وجوده وعدمه في العلة التامة ثلاثة أقسام قسم يجب وجوده كالعلة الفاعلية والهادية والصورية وسائر الشروط والآلات، وقسم يجب عدمه كالموانع، وقسم يجب وجوده وعدمه الطارئ كالعلة المُعَدِّه انظر أسماعيل الكليني، حاشية الكليني على شرح الدواني، ص ٦٣.

(٢) جلال الدين الدواني، أنموذج العلوم، ص ٢٨٩.

(٣) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العنصرية، ص ٤٤.

الجواب: «يرجع إلى أنه يجوز أن يكون من تمام العلة كون الشيء الصادر مسبوقاً بالعدم فلا بد من حصول العدم أولاً، بأن يسبق على وجوده سبقاً زمانياً حتى يكون له الوجود»<sup>(١)</sup>.

الثاني: باختيار الشق الثاني، وهو أنه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققاً في الأزلى، إذ من جملة تعلق الإرادة بوجوده في الأزلى، ولم تتعلق الإرادة بوجوده فيه، بل بوجوده فيما لا يزال من الأوقات الآتية، ولا يرد عليه أن التعلق الأزلى بوجوده، إما أن يكون متمماً لعلته وجوده أو لا... والحاصل أن المعلول إنما يوجد بإرادة الفاعل المختار على النحو الذي تتعلق به إرادته. سواء كان مقارناً لوجوده أو متأخراً عنه»<sup>(٢)</sup> ويرى الدواني أن الله تعالى أزلى أى سابق على الزمان ومتعالياً عنه فلا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان، وإنما يوجد ما يوجد على حسب ما تتعلق به الإرادة الأزلية من تخصيص الممكنات بوجودها وأوقاتها، والزمان نفسه من جملة الممكنات<sup>(٣)</sup>.

الثالث: أن دليلهم منقوض لأنهم معترفون بحدوث الحوادث اليومية فإما أن يقال جميع ما لا بد منه في وجود هذه الحوادث موجود في الأزلى فهل يلزم أنها قديمة مع أنها حادثه، فلو صح دليلهم يلزم منه أن كل الحوادث بما فيها الحوادث اليومية -

(١) جمال الدين الأفغاني، التعليقات على العقائد العضدية، أعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، ج ٧، ص ١٧٩.

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العضدية، ص ٤٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المعترفون بحدوثها - قديمة<sup>(١)</sup>.

وبيان ذلك أن الحوادث اليومية مثل حدوث النفوس الناطقة عند تمام مزاج البدن، والصور الشخصية المتواردة على المادة كحدوث صورة زيد وعمرو، وبالجملة يقول الفلاسفة بحدوث أجزاء عالم الكون والفساد حدوثا زمانيا، وجميع هذه الحوادث إما أن يكون جميع ما تحتاج إليه في حدوثها موجود في الأزل، فيجب أن تحدث في الأزل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة، ولكن هذه الحوادث حادثة كما هو الواقع وكما هو مذهبهم فإنهم يقولون بحدوثها، وإما أن تكون حادثة كما هو الواقع وكما هو مذهبهم، بدون أمر حادث أوجب حدوثها في هذا الوقت، وهذا خلاف مقتضى العلة إذ لا بد من تجديد شئ أوجب حدوثها في هذا الوقت دون سواء وإما أن تكون حدثت بعلة حادثة، والعلة الحادثة بعلة حادثة، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا هو التسلسل، والفلاسفة يعارضون هذا التسلسل في الأمور المجتمعة لكن في المتعاقب لا يمتنعون بل يقولون به<sup>(٢)</sup> وهذا يُضعف هذا الدليل<sup>(١)</sup>، لكنه وسيبطل التسلسل

(١) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٢) يقول ابن سينا في توضيح هذا الأمر، «وإذا قضينا فيها بعصل به كلامنا بأن العلل متعاقبة فإنها نشير إلى هذه العلل ولا نمنع أن تكون عللا معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل ذلك واجب ضرورة لأن كل حادث فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته حيثئذ كما بينا وعلته ما كان أيضا واجب. فوجب في الأمور الجزئية أن تكون الأمور المتقدمة التي بها تجب في العلل الموجودة بالفعل أن تصير عللا لها بالفعل أمورا بلا نهاية ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة.

ولكن الإشكال هاهنا في شيء وهو أن هذه التي بلا نهاية لا يخلو إما أن يوجد كل واحد منها آنا فتتوالى آتات متشعبة ليس بينها زمان وهذا محال وإما أن يبقى زمانا فيجب أن يكون إيجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب لإيجابها أيضا معها في ذلك الزمان ويكون الكلام في إيجاب إيجابها كالكلام فيه وتحصل علل بلا نهاية معا.

بقسميه في الدليل الخامس.

الرابع: أن القديم سابق على كل واحد من الحوادث المتعاقبة من الممكنات، وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث، وقد اعتبر الدواني هذا النقد ضعيفا لأن هناك تواجد مستمر للحوادث مع القديم فكيف يكون متقدما على مجموعها<sup>(١)</sup>.

الخامس: «أن برهان التضاييف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة، سواء كانت مجتمعة الوجود، أم لا، وذلك لأن حاصل برهان التضاييف أنه لو ذهبت سلسلة المتضاييفين إلى غير النهاية، لزم أن يكون عدد أحد المتضاييفين أكثر من عدد المتضاييف الاخر، وهو محال لأن المتضاييفين متكافئان في الوجود ضرورة.» ومن البين أن قول الفلاسفة بحوادث متعاقبة أنهم

وهذا هو الذي نحن في منعه فنقول، إنه لو لا الحركة لوجب هذا الإشكال إلا أن الحركة تبقى الشيء الواحد لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في آن بعد أن يشاقمه ويإسه بل كذلك على الاتصال فتكون ذات العلة غير موجبة.

لوجود المعلول بل لكونها على نسبة ما وتلك النسبة تكون علتها الحركة أو شريكة علتها أو التي بها العلة علة بالفعل الحركة فتكون حينئذ العلة لا ثابتة الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة في آن واحد فباطرار إذن تكون العلة الحافظة أو المشاركة لنظام هذه العلل التي بسببها تنحل الإشكالات هو الحركة وستوضح ذلك في موضعه أيضا كما أشغى من هذا. فقد بان ووضح أن العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب أن تكون معه لا متقدمة في الوجود تقدما يكون زواله مع حدوث المعلول وأن هذا إنما يجوز في علل غير ذاتية أو غير قريبة والعلل غير الذاتية أو الغير القريبة لا يمنع نهائيا إلى غير النهاية بل يوجبها. ابن سينا، الشفاء قسم الالهيات، ج ٢ ص ٢٦٦.

(١) جلال الدين الدواني، أنموذج العلوم ضمن مجموع ثلاث رسائل، ص ٢٨٨.

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العنصرية، ص ٤٨.

يرون فى التسلسل تفسيراً لقولهم بقدم العالم، لكن التقدم الموجه لهم فى مسألة «الحوادث اليومية» أدهم إلى القول بقدم جنس الحوادث عن طريق التسلسل، فكان لا بد هنا من إبطال هذا المسلك بإبطال التسلسل نفسه، وبرهان التضاييف وبرهان التطبيق يؤيدان إلى إبطال التسلسل، والتضاييف يشير إلى «كون الشئين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سبباً بتعلق الآخر به كالأبوة والبنوة وكون تصور كل واحد من الأمرين موقوفاً على تصور الآخر»<sup>(١)</sup> يعنى أننا لو جعلنا كل حادث مسبوقاً بحادث إلى مالانهاية فى جانب الماضى، فسيكون لدينا عدد المعلولات أكثر من عدد العلل، لان المعلول الأخير ليس بعلة لشئ، والنقص يلزم منه التناهى، وكذلك الزيادة بعدد محدود يلزم منه التناهى، إذن السلسلة التى فرضناها غير متناهية يلزم تنهايتها، إذن يثبت أنه لا سلسلة بين متضاييفين غير متناهية.

ويؤكد الدوانى أنه لا يجب أن يتوهم أحد أن هذا الدليل إنما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد، وأنه لو أخذنا الجانبين - كما فيما نحن فيه - فلا ينافيه هذا الدليل وهنا يجب أن نبدأ بالفعل فى تصور هذه المسألة تصاعدياً من معلول أخير مسبوق، أو تنازلياً من علة سابقة، وفى الحالتين لا بد من حدوث النقص، والنقص يؤكد على بطلان إمكانية التسلسل إلى ما لا نهاية له<sup>(٢)</sup> من جانب آخر فإن برهان التطبيق كما يرى الدوانى «يجرى فى الأمور المتعاقبة فى الوجود، لأن التطبيق فى الوهم لا يقتضى الإجتماع فى الوجود الخارجى، بل العقل بمعونة من الوهم إذا أخذ

(١) الشريف الجرجانى، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت-لبنان، الطبعة، الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م ص ٦٠

(٢) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العضدية، ص ٥٠.

جملة من الحوادث المترتبة إلى غير أنتها، وجملة أخرى غير متناهية من الحادث الذى قبل مبدأ الجملة الأولى، أو بعدها، وتوهم انطباق مبدأ الجملة الأولى على مبدأ الجملة الثانية، ينطبق سائر آحاد الأولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل<sup>(١)</sup>.

وحاصل الأمر أن برهان التطبيق كبرهان التضايف يثبت فساد التسلسل إلى غير نهاية فعند التطبيق بين السلسلتين ستظهر إما المساواة بينهما، وكيف تتساوى الناقصة مع الكاملة فهذا ضرب من المحال، وإما أن تظهر الزيادة فى أحدهما والنقص فى الأخرى، والسلسلة الزائدة على المتناهية بمقدار متناهى هى أيضًا متناهية، لأنها لا تزيد عليها إلا بمقدار مُحدد. والعجيب أن جمال الدين الأفغانى يعتبر هذا من السفسطه فى تعليقاته على شرح العضدية<sup>(٢)</sup>، كأن التسلسل إلى غير نهاية هو المعقول من وجهة نظره، وبرهان التطبيق عند الدوانى يدل على استحالة الأمور الغير المتناهية مطلقًا<sup>(٣)</sup>.

والدوانى يرى - كما فى كلامه السابق - أن الوهم والعقل هما المتصرقان فى تحقيق هذا الدليل، فالوهم يتصور السلسلتين، ويتصور الزيادة والنقصان، ويتصور أنطباق هذا على هذا، لكنه يعجز عن الإستمرارية فى التصور وعن إدراك النتائج، وهنا يجيئ دور العقل الذى يحكم باستمرار الأمر طالما يجرى على هذا المنوال، ويدرك العقل اللوزام المستحيلة، ويخرج بالأحكام اللازمة. ثم يبيّن الدوانى لازم أقوال الفلاسفة وجميع احتمالاتها وبطلان كل الاحتمالات، فقد توهموا أمتناع تحقق برهان التطبيق على

(١) المصدر السابق، ص ٥١.

(٢) جمال الدين الأفغانى، التعليقات على العقائد العضدية، اعداد وتقديم سيد هادى خسرو شامى، مكتبة الشروق الدولية، ج ٧، ص ٢١٦.

(٣) جلال الدين الدوانى، أنموذج العلوم، ص ٣٠٠.

تسلسلهم وظهر فساد توهمهم، وإن تعلقوا بأن السلسلة غير المتناهية غير موجودة في صورة المتعاقب، فمقتضى الدليل عدم جواز وجودها أصلاً، وقد ناقش جلال الدين الدوانى مسألة إبطال التسلسل في رسالة إثبات الواجب الأولى، ويبدو أن الدوانى يرى أن برهان التطبيق والتضاييف هما أقوى دليلين في إبطال التسلسل بصورتيه، الصورة التى يقول بها الحكماء، «التسلسل المتعاقب»، والصورة التى يعارضها الحكماء «التسلسل المجتمع».

ويصدد ابطال التسلسل المجتمع في الوجود أو المتعاقب يشير الدوانى أن برهان التضاييف يبطل القسمين فيقول: «ومن البين أن هذا البرهان يجرى في الأمور المتعاقبة في الوجود أيضاً؛ لأن عدد أحد المتضاييفين لا يزيد على عدد الآخر، سواء اجتمعا في الوجود أو تعاقبا فيه، مثلاً لا يمكن أن تكون الأبوات أكثر من البنات، سواء اجتمعتا في الوجود الخارجى أم لا، وكذا برهان التطبيق يجرى في الأمور المتعاقبة في الوجود،»<sup>(١)</sup>. يقول الأفغانى شارحاً: «يريد أنه لا فرق قى لزوم المحال، بين المتعاقب، وغير المتعاقب، لاستحالة أن يزيد عدد أحد المتضاييفين على الآخر، على أى نحو أخذ، فالتسلسل مطلقاً محال، فدليل الفلاسفة منقوض بها أعترفوا بحدوثه، ولا ينفعهم الفرار بأنه تسلسل في المتعاقبات..»<sup>(٢)</sup>.

والفلاسفة مقرون ببرهان التطبيق لكنهم يشترطون شرطين لتحقيق هذا البرهان وإبطال التسلسل به، الشرط الأول: الاجتماع أى أن يكون مافيه التطبيق مجتمعاً في الوجود.

(١) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العسدية، ص ٥٠.

(٢) جمال الدين الأفغانى، التعليقات على العقائد العسدية، ص ٢١٣.



والشرط الثانى: الترتب أى أن يكون مرتبًا بنوع من الترتب.

ويبطل الدوانى شرطهم الأول بأن التطبيق العقلى لا يتوقف على إجتماع

الآحاد<sup>(١)</sup>.

بينما يقول عن الشرط الثانى: «وأما الشرط الثانى فقد وجهوا اشتراطه بأن لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق، إذ لا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل، بخلاف الآحاد المترتبة فإنه يلزم هناك من تطبيق المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الأول، واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الحصى، فإنه يكفى فى الأول تطبيق المبدأ على المبدأ، وفى الثانى لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل، وذلك مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى، وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم بعدم تناهى النفوس الناطقة المجردة.

قلت: إن كفى التطبيق الإجمالى، فهو جار فى غير المترتبة، بأن يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة إما أن يكون بإزاء واحد من أخرى، أو لا، وعلى الأول يلزم المساواة، وعلى الثانى يلزم الإنقطاع، وإن لم يكف التطبيق الإجمالى لم يكن جاريًا فى صورة الترتب أيضًا إذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بإزاء واحدا واحدا مفصلاً، ودعوى أن هذا الإجمال كاف هناك، دون الإجمال فى صورة الأولى تحكم<sup>(٢)</sup>.

(١) جلال الدين الدوانى، أنموذج العلوم، ص ٢٩٢.

(٢) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العصبية، ص ٥٢.

ومن الواضح هنا أن الدوائى يلزم الفلاسفة بفساد هذا الشرط لأنكم تشترطون الترتيب ليتمكن العقل من تحقيق التطبيق بين الأجزاء، ولكن الدوائى يرى أن العقل لا يتابع هذا العمل إلى النهاية لعجز العقل عن الإحاطة بغير المتناهى تفصيلاً، بل يحكم بالمطابقة أجمالياً بعد البدايات، وإذا كان يكفى الإجمال فى النهاية فى المرتب فإنه أيضاً يكفى فى غير المرتب «بأن يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة إما أن يكون بإزاء واحد من أخرى، أو لا، وعلى الأول يلزم المساواة، وعلى الثانى يلزم الإنقطاع» ويرى الدوائى فى رسالة «أنموذج العلوم» أن برهان التطبيق يدل على استحالة الأمور غير المتناهية مطلقاً<sup>(١)</sup> بغض النظر عن الترتب و«الترتيب» والاجتماع فى الوجود وهما الشرطان اللذان يشترطهما الفلاسفة ليقوم العقل بإبطال التسلسل. ويقول الدوائى فى الحاشية القديمة الجلالية: «لا يخفى أن التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفى ملاحظتها على الاجمال، بأن نفرض كل جزء بإزاء جزء، ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب أيضاً»<sup>(٢)</sup>.

بقيت للدوائى ملاحظة أخيرة فى هذا المبحث فيقول فى شرح العقائد العنصرية مؤكداً على تناهى الزمان وحدث العالم: «ثم أقول: كما أن البعد المكانى متناه، ومع ذلك يقع فى العقل المشوب بالوهم أن ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع فى جزء من

(١) جلال الدين الدوائى، أنموذج العلوم ضمن مجموع ثلاث رسائل، تحقيق د السيد أحمد تويسركانى، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، إيران، مشهد، ١٤١١هـ، ص ٣٠٠.

(٢) جلال الدين الدوائى، الحاشية القديمة الجلالية، مخطوط بمكتبة شوروى مل، ايران، رقم ١٠٣٤٨، لوحة رقم ١٣٥.

أجزائه، كذلك الأمتداد الزماني متناه، وإن كان الوهم يأبى عن تناهيه، ويتوهم أن ههنا أمتداداً زمانياً غير متناه، كما يأبى عن تناهى الامتداد المكاني، ويتوهم أن ههنا امتداداً مكانياً غير متناه، فكما لا عبرة بحكم الهوى في الأمتداد المكاني، لا عبرة به في الامتداد الزماني، أيضاً، وقولهم إنا نجزم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك إلا إذا كان له راسم موجود ممنوع فإننا نجزم في الامتداد المكاني أيضاً بالتقدم والتأخر بين أجزائه، بحسب الوضع والرتبة، من غير أن يكون له راسم موجود، بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم، والبراهين تقضى بامتناعها، وإذا كان الزمان متناهياً لم يكن قبله شيء، لا لأنه غير متناه، كما أنه ليس فوق المحدود شيء لا لأن المكان غير متناه، فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان، بل بنحو آخر من التقدم، ولا يبعد أن يسمى تقدماً ذاتياً كما ذكره المتكلمون<sup>(١)</sup>، فهذه مقدمات إذا لاحظها الذكي أنقطع من نفسه الركون إلى المذاهب

(١) ربما يشير الدواني إلى ما ذكره شارح المواقف عقب عرضه لأنواع التقدم الخمسة وهي التقدم بالعلية، والتقدم بالذات، والتقدم والتقدم بالزمان، والتقدم بالشرف، والتقدم بالرتبة، ثم تحدث الشريف الجرجاني عن نوع آخر من التقدم يخالف المعاني السابقة، فهو مشابه للتقدم بالزمان ولكنه بغير زمان، وقال الجرجاني، «وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم كما لأجزاء الزمان بعضها على بعض فإنه ليس تقدماً بالعلية ولا بالذات لعدم الاقتران ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالزمان ولا لزوم التسلسل وقد أبطلنا ذلك وقد يجاب عنه بأن ذلك هو التقدم بالزمان وأنه لا يعرض إلا للزمان فإذا أطلقناه على غيره كان ذلك تقدماً بالعرض كما أن القسمة تعرض للكم فإذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا إذا قلنا لغير الزمان أنه متقدم أردنا أن زمانه متقدم ولا يوجب ذلك أن يكون للزمان زمان وهذا مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين فتأمل فيه» وقال في موضع آخر، «القسم السادس من التقدم مبني لأبحاث كثيرة بين الطائفتين منها أن الحكماء لما جعلوه راجعاً إلى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لتقدم الحركة والمتحرك إذ لو كان حادثاً لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً زمانياً فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسماً برأسه =

الباطلة في هذا المطلب والله الموفق لها هو خير وكمال<sup>(١)</sup> ومن خلال ماسبق يتبين أن رأى الدوانى هو القول بحدوث العالم بعد أن لم يكن. وأنه لم يرجح صحة القدم النوعى كما أدعى البعض<sup>(٢)</sup>.



= جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير أن يكون مع عدم الزمان زمان فتأمل فيه أي في هذا المبني وتحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الأبحاث عن سنن الصواب والله الموفق الشريف الجرجاني، شرح المواقف، ص ٢٩٧.

(١) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العضدية، ص ٥٥.

(٢) زعمت الباحثة كاملة الكوارى في كتابها الذى قدم له الشيخ الدكتور سفر الحوالى أن جلال الدين الدوانى يقول بالقدم النوعى للمخلوقات، كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آك جهام الكوارى، قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة - مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين، راجعه وقدم له، فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور سفر الحوالى، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م، ص ٥٩.

## المبحث الخامس

### خلق الأعمال

يعترف الدواني بصعوبة هذه المسألة لدرجة أن الأئمة الكبار قد اضطربوا فيها، وكل من مارس صناعتي الحكمة والكلام يعرف ذلك، ويرى الدواني أن هذه الصعوبة بادية لمن تتبع أقوال هؤلاء الأجلة الأعلام من العلماء والحكماء، وقد قرر أن يولف في المسألة رسالة أو ان أجتيازه بقاشان في أحد أسفاره نتيجة إلحاح أحد أخوانه من سكان المنطقة المعروف بسعد الدين محمد الاسترآبادى، وقرر الدواني تأليف هذه الرسالة دون الرجوع لكتاب مقتصر على مخزونات الخاطر ومقترحات القريحة<sup>(١)</sup>.

#### قسمة المذاهب:

*يرى الدواني أن أفعال العباد دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين أمور ثلاثة:*

**الأول:** أن يكون حصولها بقدرة الله تعالى وإرادته، من غير مدخل لقدرة العبد فيه، وقد ذهب لهذا الرأي الأشعرى ومن وافقه

**والثاني:** أن يكون حصولها بقدرة العبد وإرادته من غير مدخل لقدرة الله تعالى وإرادته فيه، أى بلا واسطة إذ لا ينكر عاقل أن الإقدار والتمكين مستندان إليه تعالى، إما ابتداءً أو بواسطة، وقد ذهب لهذا الرأي المعتزلة القائلون بأن العبد خالق لأفعاله الاختيارية بقدرته وإرادته، وإن كان الإقدار والتمكين منه تعالى، والله عالم فى الأزلى بها

(١) جلال الدين الدواني، رسالة خلق الأعمال، تحقيق سعيد عبد اللطيف فوده، الأصلين للدراسات والنشر،



يفعله العبد، وعلمه تعالى لا يخرج عن كونه فعلاً اختيارياً للعبد.

والثالث: أن يكون حصولها بمجموع القدرتين، وذلك بأن يكون المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد، أو بالعكس، أو أن يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص إحداها بالمؤثرية، والأخرى بالآلية، وهذا مذهب لأستاذ أبي أسحاق الإسفرائيني ومن تبعه أى القول بأن الفعل يكون بالقدرتين<sup>(١)</sup>.

#### أولاً: مذهب أبي الحسن الأشعري:

كان الدواني اشعري المذهب وكان من الطبيعي أن يحاول تجلية الصورة الخاطئة التي لحقت بمذهب الأشعري، من كونه مذهب جبري، وللخروج من هذا الإتهام يقول: «إن الأشعري لما تقرر عنده أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، وأن ما عداه أسباب عادية، والممكنات مستندة إليه تعالى من غير واسطه لزم على أصوله أن يكون خالق تلك الأفعال هو الله تعالى، غاية الأمر أن تكون قدرة العبد وإرادته سبباً عادياً لها على نحو سائر الأسباب العادية، ولا يلزم عليه الشناعة التي يوردها المعتزلة عليه من أنه يلزم أن لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق، وربما يدعون البداهة في بطلان مذهبه، حتى نقل عن أبي الهذيل العلاف أنه قال: «هار بشر أعقل من بشر، فإن هماره يفرق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه من حيث إنه إذا وصل إلى نهر صغير يمكنه العبور عنه يطرؤه وإذا وصل إلى ما لا يقدر على العبور عنه لا يخوض فيه وإن أوجع بالضرب! وهذا دليل على أنه يفرق بين المقدور عليه وغير المقدور عليه، وأنت تعلم أن هذه الشناعة إنما تلزم على من لا يثبت للعبد قدرة وإرادة أصلاً، كما نقل عن

بعض الحشوية، وما أظن أن عاقلاً يقول به في المعنى وإن تفوه به بحسب اللفظ، وأما الذى يثبت القدرة والإرادة للعبد، ويدعى عدم تأثيرها في الأفعال كما لأشعرى فلا يردُّ عليه ذلك؛ إذ القدر الضرورى ثبوت القدرة والإرادة للعبد وأما أنها مؤثرتان في الفعل حقيقة فليس بضرورى أصلاً لجواز أن تكونا من الأسباب العادية كما يقول الأشعرى، ودعوى أن ذلك مكابرة مكابرة وذلك مما لا يعلمه العلاف فضلاً عن حمار بشر!<sup>(١)</sup>

#### تقسيم القدرة إلى مؤثرة وكاسية:

تلك كانت الخطوة الأولى للدوانى في الدفاع عن مذهب شيخه فقد جعل الجبر المحض هونفى وجود قدرة وإرادة للعبد مطلقاً، أما مذهب الأشعرى فيثبت وجود قدرة وإرادة للعبد لكنها غير مؤثرة وهى فقط سبب عادى، ونفى السببية قانون عام عند الأشاعرة وقد أدخل الدوانى أفعال العبادة داخل ذلك القانون أى أنه وضع المسألة هذه على خطورتها في نطاق قاعدة عامة - كما هو موضعها الطبيعى في الأصل - وجعل قدرة العبد وإرادته سبب عادى للأفعال، فهناك قدرة خالقة وهى قدرة الله، وهناك قدرة كاسية وهى قدرة العبد، والدوانى لا يغفل أن إثبات قدرة العبد مع نفى التأثير عنها قدح فيها لذلك يرد على هذا الاعتراض فيقول:

«لا يقال التأثير مُعتبر في القدرة، فإنهم عرفوها بصفة مؤثرة على وفق الإرادة، لأننا نقول: الأشعرى يقسم القدرة إلى المؤثرة والكاسية، وما ذكرتم تعريف القسم الأول لا مطلق القدرة ومن هاهنا تبين أن معنى الكسب الذى أثبته الأشعرى هو تعلق قدرة

العبد وإرادته الذى هو سبب عادى لخلق الله تعالى لفعل العبد»<sup>(١)</sup>.

### مبادئ الفعل الاختيارى:

ثم يحلل الدوانى الفعل الاختيارى إلى عناصره المسببة له ليثبت أنه ليس اختياريًا بالمعنى الذى نتصوره عن الاختيار، يقول الدوانى: «ثم نقول إذا فتشنا عن حال مبادئ الفعل الاختيارى وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق، بل هى تأكد الشوق، ووجدنا الشوق منبعثًا عن تصور الأمر الملائم، واعتقاد الملاءمة من غير معارض، فهذه الأمور لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها، وجميعها بقدرة الله تعالى وإرادته، فإن تصور الملائم واعتقاد الملاءمة غير مقدور للعبد، وانبعث الشوق بعده لازم بالضرورة، وانبعث القوة المحركة بعده ضرورى، وتلك الضرورات أيضًا إما عقلية كما ذهب إليه الحكماء، أو عادية كما ذهب إليه الأشعرى، فالأفعال الاختيارية للعبد مستندة إلى أمور ليس شئ منها بقدرته واختياره، ولكن لا يخرج الفعل بذلك أن يكون اختياريًا»<sup>(٢)</sup>.

### تحرير موضع النزاع بين المعتزلة والأشاعرة:

«والمعتزلة لا ينكرون كون قدرة العبد وإرادته منه تعالى، فلا يبقى النزاع بين الأشعرى والمعتزلة إلا فى أن قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة، غير مؤثرة عند الأشعرى، وأنت خبير بأن هذا الفرق لا يؤثر فى دفع الشبهة التى تتبادر إلى الأوهام العامية فى ترتب الثواب والعقاب على أفعال العباد، فإنه لو قال المعتزلة إن ترتب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة فيها فللسائل أن يعود ويقول هل القدرة

(١) المصدر السابق، ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٨.

والإرادة وتعلقها بقدرة الله تعالى وإرادته أو لا، ومعلوم أن المعتزلة لا ينكرون أن القدرة والإرادة وتعلقها من الله تعالى كما عُلم من التفصيل السابق، وصدور الفعل منه تعالى بعد تعلق القدرة والإرادة ضروري، ونسبة القدرة والإرادة المتعلقين بالفعل إلى العبد نسبة المقبول إلى القابل، لا نسبة المفعول إلى الفاعل، فالشبهة غير منحصمة عن أصلها<sup>(١)</sup>.

هذه هي النتيجة: «الشبهة غير منحصمة عن أصلها» وأصلها أنه مادام المعتزلة يعترفون بأن قدرة العبد متعلقة بقدرة الله، وأن الأسباب الموصلة إلى الفعل «الاختياري» غير اختيارية كالشوق وتصور الملائم، فموضع النزاع هو أن المعتزلة يعترفون أن قدرة العبد مؤثرة ولاشعري لا يعترف بأنها مؤثرة، ولكن قدرة العبد المؤثرة عند المعتزلة هي متعلقة بقدرة الله والله هو خالقها، ومقدمات الفعل نفسه لم يخلقها الانسان لنفسه فإن الله القى قى ذهنه صورة الأمر الملائم، واعتقاد النفع فيه، ثم صار ذلك سبباً لحدوث الشوق الكامل، وصار ذلك سبباً لانبعاث القوة المحركة إلى الفعل، «وتلك الأسباب منساقة إلى مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم»<sup>(٢)</sup> وعلى هذا فالشبهة غير منحصمة، أى أن الدوائى يريد أن يقول إن الذى يلحق الأشعري من الاتهام بالقول بالجبر يلحق المعتزلة عند تحليل رأيهم فالجبر يلزمهم أيضاً لسببين:

الأول: أن المعتزلة لا ينكرون أن القدرة والإرادة وتعلقها من الله تعالى.

الثانى: وهو كالفرع للأول فالأسباب المؤدية إلى الفعل من إدراك الملائم

(١) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١.

والشوق، وانبعثت القوى المحركة كل تلك الأسباب خاضعة لعلاقة السببية العقلية الضرورية عندهم.

### مذهب الحكماء:

ليس من الصعب علينا أن نقول أن الدواني كان يميل إلى مذهب الحكماء «الفلاسفة» رغم كونه أشعريًا، وقد كان مولعًا بتقريب المسافة بين مذهب الحكماء ومذهب الأشعري ما وجدنا لذلك سببًا، لهذا نراه هنا يرى أن الحكماء أيضًا «قائلون بأن الله تعالى هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات، وأن ما عداه بمنزلة الآلات والشرائط، وهذا وإن كان خلاف ما اشتهر من المتأخرين المنتحلين لأقوالهم، لكنه مما صرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم أبو علي بن سينا في كتابه المشهور بالشفاء، ولتلميذه الفاضل عمر بن الخيام رسالة في تحقيق ذلك.. وذكره أيضًا تلميذه المبرِّزُ بيمينار في كتابه التحصيل»<sup>(١)</sup> وهكذا تقترب المذاهب كلها عند التحقيق الأشاعرة، والمعتزلة، والفلاسفة، والحق أن في بعض نصوص ابن سينا ما يشير إلى نوع من الجبرية كما أفترضها الدواني وذلك أنه لما قسم البشر إلى ثلاثة أصناف وجعل الصنف الثاني منهم يلحقه الشر بالضرورة وجعل هذا من ضرورة نفسه بحيث لو طالبناه بترك الشر كأننا نطلب من النار أن تكون غير النار ومن الماء أن يكون غير الماء<sup>(٢)</sup> ولكن الدواني حتى الآن لم يقدم الحل الذي يراه مناسبًا، والذي يظهر به مقتدى الحكمة الإلهية، وهذا ما توضحه السطور التالية.

(١) جلال الدين الدواني، خلق الأعمال، ص ٤٧.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٣٣٧.

## الوجه في دفع الشبهة وحل المسألة:

كل ما قدمه الدواني فيما سبق هو دفاع وتوضيح لمذهب الأشعري، وأيضًا إلزام للمعتزلة بأن مذهبهم لا يقدم أكثر مما يقدمه المذهب الأشعري فإن الجبرية تلوح من مذهبكم عند التحقيق والتحليل إذا زعمتم أن مذهب الأشعري يقول بالجبرية، لكن كيف يمكن حل هذه القضية الشائكة التي أعترف الدواني بوعورة السبيل إلى حلها، وهنا نجد الدواني يتجه اتجاهًا فلسفيًا إشراقيًا يعول فيه على نظريات متعلقة بفهم التوحيد ومراتبه، ومقتضيات ظهور الصفات الإلهية في مظاهر الأكوان، وهو يقدم لهذا بمقدمات كالتالي:

«أن الممكنات لها لم تكن في نفسها موجودة، وإنما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى حق، حتى ينسب إليه تعالى تخصيص بعضها بالشواب وبعضها بالعقاب، ظلم، تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا... ويناسب هذا بوجه بعيد أن الإنسان إذا تخيل صورًا معذبة وصورًا منعمة، لا يتوجه عليه الاعتراض، بأنك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب، وتلك بالنعمة... والحق الذي يلوح أنواره من كوة التحقيق أن فيض الوجود من منبع الجود فائض على الماهيات الممكنة حسبها تستعده، وتقبله، وكما أن المنعم في النشأتين ممكن... كذلك المعذب فيهما، والمعذب في أحدهما دون الأخرى ممكن، وعطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع.. فلا بد أن يوجد جميع الأقسام

(أ) وأصل هذا: أن الصفات الإلهية بأسرها تقتضى ظهورها في مظاهر الأكوان، وبروزها في مجالى الأعيان، وكما أن الأسماء الجمالية تقتضى البروز، وتأبى الاستتار، فكذلك الأسماء الجلالية تستدعى الظهور والاطهار، فكما أن اسم

الهادى يتجلى في مجالى نشآت الموقنين والأبرار، كذلك إسم المٌضل والمذل يظهر في مظاهر المشركين والكفار، واعتبر ذلك في جميع الأسماء والصفات، ينكشف عليك لمعة من لمعات أنوار الحقيقة...»<sup>(١)</sup>.

فالممكن بحكم إمكانه وعدم أحقية وجوده من ذاته فليس له حق على الله تعالى، وقد ذهب الدوانى في العقائد العضدية إلى أن الظلم يقال على معنيين الأول: التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى إذ الكل ملكه، فله التصرف فيه كيف يشاء، الثانى: وضع الشئ في غير موضعه، والله تعالى أحكم الحاكمين، وأعلم العالمين، وأقدر القادرين، فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة إليه، وإن خفى وجه حسنه علينا<sup>(٢)</sup>.

ومن وجه آخر فإن فيض الوجود فاض على الماهيات حسبما تستعده وتقبله، فهل معنى ذلك أن كل حقيقة تقبل من الوجود ما يلائمها ويناسبها، وهل معنى ذلك أن الماهيات متقررة في العدم على صفة خاصة وتقبل الوجود على هذه الصفة، أليس في ذلك قول بشيئية المعدم - كما ذهب بعض المعتزلة قديماً - كلام الدوانى يعتمد على هذه المعانى في هذا الموضع وفي مواضع أخرى، ولكن الغالب أن الدوانى يرى أن الماهيات متقررة في العلم لأنه ينكر شيئية المعدم، فإذا تابعنا أفكار الدوانى في المسألة سنجد أن أفعال البشر وسلوكياتهم هى تجلى للأسماء والصفات فالضلال البشرى هو تجلى لأسمه تعالى «المٌضل» والهدى البشرى هو تجلى لأسمه «الهادى».

(١) جلال الدين الدوانى، خلق الأعمال، ص ٤٢.

(٢) جلال الدين الدوانى، شرح العقائد العضدية، ص ١٠٤.

وهنا يظهر سؤال لماذا صار هذا الإنسان بعينه مظهر لأسم المفضل، والآخر مظهر لأسم الهادى، ويجيب الدوانى أن هذا السؤال مضمحل وليس له وجه فإننا لو عكسنا الأمر لبقى السؤال كما هو؟<sup>(١)</sup> وهذا من وجهة نظرى عجيب جدا، ويفتقد المعنى، كما أن فى هذا الكلام إزالة تامة لاستقبال الهايات الوجود وفق ما تستعده، وتقبله، فنظرية الدوانى تكتنفها صعوبات تحول دون وضوح الحقائق فيها، وتبدو هذه المسألة إحدى تجليات ابن عربى فى أفكار الدوانى، وابن عربى والسهورردى المقتول لهما تأثير سنعرفه لاحقا.

#### مراتب التوحيد:

قسم الدوانى التوحيد إلى ثلاث مراتب، ومن البين أنه أورد هذا التقسيم فى حديثه عن خلق الأعمال لأن له دور فى بيان مسلكه فى المسألة، ويبدو أنه يجعل هذا التقسيم تصاعديا أى يبدأ من منزلة هى أقل المنازل ثم يذهب صاعداً إلى منازل عليا، وهو يقسم مراتب التوحيد هذه إلى ثلاث مراتب، مرتبة توحيد الأفعال، مرتبة توحيد الصفات، ومرتبة توحيد الذات.

#### المرتبة الأولى: توحيد الأفعال:

فيقول: «أدناها مرتبة توحيد الأفعال وهو: أن يتحقق بعلم اليقين أو بعين اليقين أو بحق اليقين أن لا مؤثر فى الوجود إلا الله تعالى. وقد انكشف ذلك على الأشعرى، إما من وراء حجاب القوة الفكرية، أو اقتبسه من مشكاة النبوة، فإنه قليلا ما يخالف ظواهر الكتاب والسنة... إن هذه المرتبة من التوحيد، وهو توحيد الأفعال أول

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

فتوحات السالكين إلى الله تعالى، ومن نتائج هذه المرتبة التوكل، وهو أن يكمل أموره كلها إلى الفاعل الحقيقي، ويتق بعنايته وجوده<sup>(١)</sup>.

### المرتبة الثانية: توحيد الصفات :

«وهو أن يرى كل قدرة مستغرقة في قدرة الله تعالى الشاملة، وكل علم مضمحلا في علمه الكامل، بل يرى كل كمال لمعة من عكس كماله، كما أن الشمس إذا أنجلت وانتشرت أضواؤها على الأعيان، فالذي لا يتحقق جليلة الحال، ربما يعتقد أن الأعيان مشاركة للشمس في النور! ولكن المتبصر يرى أن تلك الأنوار بأسرها نور الشمس، ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها إياها، وهذه المرتبة أعلى من المرتبة الأولى ومستلزمة لها»<sup>(٢)</sup>.

### المرتبة الثالثة: توحيد الذات :

ويرى الدواني أن: هاهنا تنمحي الإشارة وتنطمس العبارة، ولكنه يعتذر بأنه لا يجد من الوقت المساعدة للخوض فيه، فإنه بحر عميق، ويكفي في تحقيق هذه المرتبة الكلمات الماثورة عن أمير المؤمنين ويعسوب الموحدين على رضى الله تعالى عنه، في جواب كميل بن زياد صاحب سره، وقبل أن نورد ما يشير له الدواني ينبغي أن نشير إلى أن الدواني اخرج التوحيد الأشعري في الأنواع السابقة عن محتواها المعهود في المذهب إلى معنى يشير لفكرة وحدة الوجود وقد أشار الدواني في رسالة «تحقيق كلمة التوحيد» بأن التوحيد تنزيه الوجود والبحث عن الشركة في الوجود لا عن الشركة في

(١) جلال الدين الدواني، رسالة خلق الأعمال، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٠.

خصوص صفة الإلهية، ونقل عنهم أن كل ما يشم رائحة الوجود فهو للحق عارية عند الغير فيجب ردها إلى مالكها حتى يصح التوحيد ويبقى الحق واحداً<sup>(١)</sup>، وهذا يوضح أن الدواني كان يميل دائماً إلى تفسير المذهب الأشعري تفسيراً ينحو به إلى مذهب أهل الوحدة. وحتى ما يشير له الدواني هنا من كلام علي بن أبي طالب وكميل بن زياد يوضح هذا المنحى وهو كالتالي:

قال كميل لعلی: ما الحقيقة

فقال: ومالك والحقيقة؟

قال: أولست صاحب شرك

قال: بلى، ولكن ترشح عليك ما يطفح منى

فقال: أو مثلك يخيب سائلاً!

فقال: الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة

فقال: زدنى بياناً

فقال: محو الموهوم مع صحو المعلوم

فقال: زدنى بياناً.

فقال: نور يشرق من صبح الأزل فيلوح هياكل التوحيد آثاره.

فقال: زدنى بياناً.

فقال: أطفئ السراج فقد طلع الصبح<sup>(٢)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، الرسالة المحققة في كلمة التوحيد، المطبعة القادرية (طبعة حجرية)، دهل، ١١٤٣، ص ٥.

(٢) جلال الدين الدواني، رسالة خلق الأعمال ص ٥١.

يتبين لنا بوضوح أن الدواني لا يجعل رؤية الأشعري في مسألة خلق الأفعال صائبة فقط؛ بل يجعلها أول مراتب التوحيد وهو أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، وهذه أول فتوحات السالكين إلى الله تعالى، وأن الأشعري ربما يكون أقتبس مذهبه هذا من وراء حجاب القوى الفكرية، فهو كشف من الكشوف لا نظر عقلي، فهل معنى ذلك أن هذه المسألة ليس لها إلا طريقين للمعرفة بها، إما الكشف على طريقة أهل التصوف والتأله، وإما النقل من ظواهر الكتاب والسنة. ألا يستطيع العقل أن يصل لهذه النتائج يبدو لي أن للعقل دور عند الدواني، ولكنه دوره ليس رؤية كامل الحقيقة بل بعضها فقط، فقد بدأ الدواني أبحاثه بالدلالة على اتفاق المذاهب في المسألة فجعل مذهب المعتزلة ينتهي بعد تحليل الفعل الاختياري، واستناد قدرة العبد للقدرة والإرادة الإلهية إلى نفس النتيجة التي يصرح بها مذهب الأشعري، وجعل الدواني مذهب الحكماء متفق مع مذهب الأشاعر فالأسباب مجرد وسائط والفاعل الحقيقي هو الله عند الحكماء، وبهذه الطريقة العقلية انتهى الدواني إلى كون المذاهب الثلاثة متفقة على نتيجة واحدة وهي أن الله هو الفاعل الحقيقي لكل ما في الكون ومنها أفعال العباد من خير وشر، وإلى هنا ينتهي دور العقل في الإثبات ويأتى الكشف أو النقل من ظواهر الكتاب والسنة.

طرح الدواني بعد ذلك مجموعة من الأفكار لحل مشكلة الجبر التي أنتهت إليها المذاهب هي بمثابة التبرير للنتيجة التي وصل إليها وليست حلاً للمسألة، ففكرة أن الممكنات مملوكة ومخلوقة له وبالتالي ليس لها حق عليه، وفعله فيها حسبما يشاء لا يعد ظلماً لا تقدم حلاً للمسألة خاصة مع وجود ظواهر من الكتاب والسنة تعارضها، فإن الله تعالى صرح في الكتاب والسنة أنه ليس بظلام للعبيد، قال تعالى ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، وقال تعالى ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عمران: ١٨٢]، أما قول

الدواني «ويناسب هذا بوجه بعيد أن الإنسان إذا تخيل صوراً معنوية وصوراً منعمة، لا يتوجه عليه الاعتراض، بأنك لم خصصت هذه الصورة بالعذاب، وتلك بالنعمة» فهذا المعنى الذي يشير إليه الدواني يجعل كأن المسألة برمتها مجرد إتفاق محض.

أما كون أفعال الإنسان من خير ومن شر هي مظهر للأسماء والصفات فهذا حق ولكن ليس بدون سبب كما أشار الدواني «أن هذا السؤال مضمحل وليس له وجه فإننا لو عكسنا الأمر لبقى السؤال كما هو» ومقتضى هذا أنه لو أضل من يستحق الهداية، وهدى من يستحق الضلال لكان الأمر سيان، والصحيح أن الله مُضل وهادى ولكنه سبحانه يُضل من يستحق الضلال ويهدى من يستحق الهداية، وهذا الاستحقاق يعلمه الله بعلمه الشامل المحيط بالأشياء وقال الله تعالى مقررًا علمه بما لم يكن لو كان كيف سيكون ﴿وَلَوْ رَدُّوْا وَعَادُوا لِمَا هُمْ وَعِنْتُهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، فالله يعلم أن هؤلاء المكذبين الذين يتمنون في يوم القيامة الرجعة إلى الدنيا أنهم لو عادوا إليها لرجعوا إلى تكذيبهم وضلالهم. وقال في الكفار الذين لا يطيقون سماع الهدى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال: ٢٣].

والإتيان بمراتب التوحيد هنا يؤكد أن تصور التوحيد عند الدواني يعنى نفى الغيرية على الإطلاق، فالوجود عنده يشتمل على وجود واحد وبالتالي فاعل واحد في الوجود، وما نقلناه من رسالة «تحقيق كلمة التوحيد» يؤكد هذا وقمة التوحيد أن تتمحى الإشارة وتتطمس العبارة، بحيث لا يكون هناك مُشير ومُشار إليه، ومُتكلم ومُتكلم عنه، وهذا جوهر فكرة وحدة الوجود، وهذه الفكرة تقود في نهاية الأمر إلى اعتبار كل فعل إنسانى من خير أو شر هو فعل للحق ومن الحق، ولا فرق بين فرعون وموسى فكلهم صور للحق الظاهر في المظاهر، ولكن هل فهم الدواني هذه المعانى

من وحدة الوجود، وهل كان هذا هو تصور النهائي، سيحدد ذلك موقف الدواني من التصوف وفلسفة الإشراق، وهي موضوع الفصل التالي.

### تعليق على الفصل الأول:

وبهذا نرى أن جلال الدين الدواني انتهى إلى اعتبار علم الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، وهذا من وجهة نظره هو أكثر التعريفات دقة؛ وذلك لأنه ينطوي على أصلح ما يكون من الوصف الدقيق لهاية علم الكلام، فالعلم هنا ليس هو العلم بمصطلح المتكلمين - التصور الجازم المطابق للواقع - ولكنه العلم كما هو عند المناطقة التصور أو التصديق، وليس هو التصور أو التصديق مطلقاً بل أن يكون لديه من التصور أو التصديق ما يؤهل لوجود الملكة ومن فوائد ذلك أنه يُدخل المُخطئ في إطار علماء الكلام، وأن يكون لديه من القدرة على الدفاع عن العقيدة ما يؤهله للرد ولو إجمالاً على الشبهات وهذا نوع من القدرة التامة، وعدم التصديق بالعقائد قاذح في إيجاد القدرة التامة وبذلك يخرج غير المسلم، كما أن علم الكلام هو علم مركب من العقائد المأخوذة من الشرع - ليعتد بها - ومن علم الكلام نفسه الذي يتركب بدوره حسب الحاجة من علم المنطق، والجدل، والنحو، أو غير ذلك وبهذا يجوز أن تدخل علوم كالفيزياء والكيمياء وعلوم الطبيعة أو غير ذلك حسب الحاجة، وهذا العلم هو سبب «عادي» كبقية أفعال الإنسان، والفاعل الحقيقي هو الله كما هو رأى الأشاعرة في انكار السببية، وحاصل الأمر أن الدواني يرى في هذا التعريف دون سواء أكمل وأدق تعريف لهذا العلم، والتعريف كما يسبق يشير لطبيعة العلم ومضمونه وأهدافه.

من جانب آخر حظي إثبات الواجب باهتمام بالغ لدى الدواني فقد أُلّف فيه

رسالتين، وقد اعتمد كما رأينا على أفكار ابن سينا في تقسيم الوجود إلى ممكن وواجب، وهذا التقسيم في حد ذاته يفرض بالضرورة مرجح للممكن في حال وجوده، والمرجح بالضرورة لا بد أن ينتهي إلى واجب الوجود وإلا سيحدث التسلسل أو الدور وكلاهما باطل، وقد حاول الدواني سد الثغرات التي من الممكن أن يُعترض بها على هذا الدليل، وأهم الثغرات التي ردها الدواني ثغرة أن يكون الممكن علة تامة لنفسه وقد رد الدواني بأن هذا إلغاء لمفهوم الإمكان من ناحية ومن ناحية أخرى تجوز أن يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهذا باطل لأنه دور لأن الشيء لا يتقدم على نفسه بالوجود حال عدمه.

أما قضايا الذات والصفات فاقترب فيها الدواني من المخالفين وهم المعتزلة والفلاسفة اقترابًا شديدًا وكان أهم ما جاء به أنه دمج المفاهيم الفلسفية لفلاسفة الإسلام داخل العقيدة الأشعرية، فوجود الباري عين ما هيته، وهو وإن لم يكن أول من قال ذلك إلا أنه أكد على ذلك في كثير من مؤلفاته، ثم أنه حسب تفريقه بين البهائية والهُوية تابع ابن سينا في اعتباره أنه قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] تأكيد للهوية، أو لمفهوم «الهُو المطلق» ومعناه أنه الذي لا يكون وجوده موقوفًا على غيره. وامتدادا للخلاف المشائي والإشراقي في جعل البهائيات يقدم الدواني حلًا وسطًا يقرب بين رأي الفريقين ويصحح سواء الفهم للرأي المشائي القائل بعدم جعل البهائيات إذ يُقصد بعدم الجعل «عدم توسط الجعل بينها وبين نفسها» إذ ليس هناك وجود في العدم يعقبه جعل (= خلق) يكون منه وجود في الواقع، فيكون الجعل مرحلة متوسطة بين الوجود في العدم وبين الوجود الحقيقي وهذا يرفضه الدواني، وإنما الصحيح هو أن الشيء يوجد أو يُجعل ثم إن البهائية شي ينتزعه الذهن، فالمجموع هو

الوجود والهامية أثر الفاعل أى أن الهامية تابعة لتعقل الوجود وذلك يجعل الدوانى من القائلين بأصالة الوجود.

والهوية الإلهية معنى عديم الإسم عند الدوانى ولا يمكن شرحه إلا بلوازمه الإضافية والسلبية، والهوية هنا معرفة بأقرب لوازمها الإضافية وهي الإلهوية، والسلوب والإضافات لا تحقق كثرة في ذاته تعالى بل السلوب والإضافات لا تتحصل إلا بملاحظة غيره أى أن الإضافات تضيف له الكمال الذى لا يتصف به غيره، والسلوب تسلب عنه النقص الذى يتصف به غيره، وهذا لا يقدح في وحدة الله تعالى، والأحدية تسلب عنه تعالى التكثير بأى وجه كان فهى مبالغة في الوحدة، والصمدية كما يرى الدوانى تشير لنفي الهامية تبعاً لابن سينا، كما أنه تعالى ليس مادياً وهذا ما يشير له قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣] إذ التولد خاصية الهادي.

أما الصفات وهل هي عين الذات أو غير الذات وقد شهدت تلك المسألة نزاعاً طويلاً ومستحكماً بين الأشاعرة من جنب والمعتزلة والفلاسفة من جانب آخر فيميل الدوانى بعد أن يجعل هدف الجميع تحقيق الكمال إلى إخراج هذه المسألة من أصول الاعتقادات وإذا شئنا الدقة الأصول التى يتعلق بها تكفير المخالف فيبدي بذلك قدراً من التسامح الذى لا يرتضيه آخرون في المسألة التى لا طالما دار حولها كثير من الصراع. بل يرى وفق منهجه الإشراقي أن هذه المسألة قد لا يحسمها العقل بل يحسمها الكشف. ويدافع الدوانى عن الفلاسفة في مسألة العلم ويرى أنهم لا ينكرون علم الله بالجزئيات فإنهم يرون أنه يعلم الأشياء كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فالإختلاف في نحو الإدراك لا في المدرك وبالتالي لا يجوز تكفيرهم بذلك، أما في بقية الصفات فيوجه الدوانى رأى الفلاسفة بما لا يجعله يخالف منهج الأشاعرة أو يجعله

يقترّب منه أو يفسر رأى الأشاعرة بما يوافق رأى الفلاسفة، فعل هذا فى صفة العلم، والقدرة، والإرادة والكلام، ولكنه يخالفهم فى السمع والبصر فىخالف الفلاسفة فى إرجاعهم السمع والبصر إلى صفة العلم، وهو يرى زيادة صفة الحياة لى بقية الصفات. والتوحيد عند الدوانى أربعة أشكال تحدث فى العقائد العضدية عن ثلاثة منها باقتضاب وهى كالتالى: توحيد بحصر وجوب الوجود، ثم توحيد بحصر الخالقية، وتوحيد بحصر المعبودية «وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دلت عليه الدلائل السمعية، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إذ كلهم دعوا المكلفين أولا إلى هذا التوحيد، ونهوهم عن الإشارك فى العبادة، قال تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِبُونَ﴾ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿﴾ [الصفات: ٩٥، ٩٦]<sup>(١)</sup>. «والتوحيد عبارة عن تخصيص الله تعالى بالعبادة، أما النوع الرابع من التوحيد فهو توحيد العرفاء وهو أن كل ما يشم رائحة الوجود فهو للحق عارية عند الغير فىجب ردها إلى مالكها حتى يصح التوحيد ويبقى الحق واحدا، وهذا النوع من التوحيد هو مسألة وحدة الوجود. ونحن نرى فى هذا الحصر لأنواع التوحيد صدى لتيارات متعددة فى الفكر الإسلامى فالأشاعرة لم يعبروا عن التوحيد بحصر وجوب الوجود وأن كانوا أثبتوا المسألة فى مؤلفاتهم ولكن هذا فيما أرى أثر فلسفة ابن سينا الذى انشغل الدوانى بالتوفيق بين آرائه وآراء المذهب أو فسر المذهب بما يوافق الفلسفة كما سبق، وتوحيد الخالقية والمعبودية هو تأثير الآراء ابن تيمية التى اطلع عليها الدوانى أما توحيد العرفاء فهو صدى لفكر ابن عربى فى مسألة وحدة الوجود.

(١) الدوانى، شرح العقائد العضدية، ص ٩٠.

أما مسألة قدم العالم وحدوثه فينتصر فيها الدواني لحدوث العالم - الحدوث الزمني- كما هو رأى الأشاعرة والمتكلمين لكنه يرى رغم هذا قوة أدلة الفلاسفة مما جعل النفوس تميل إلى مذهبهم القائل بالحدوث الذاتي الذى هو كما يرى الدواني مجرد اصطلاح لفظى لا يعبر عن الحقيقة، وهو فى النهاية يرى إن أقوى أدلة المتكلمين هما دليلي التضاييف والتطبيق للذان يبطلان التسلسل وقد حاول الدواني دعم الدليلين بنفى شروط الفلاسفة فى صحتهم بشروط الترتب، والاجتماع فى الوجود، وقد أصاب فى هذا الدعم لأن الترتب أمر يقوم به العقل وليس أمرًا حسيًا مدركًا بالعين والنتيجة واحدة. فالعقل يستطيع الحكم بوجود سلسلتين غير متناهيتين ويفرض امكانية تطبقها عقلا لا توها، وأما الشرط الآخر وهو الاجتماع فى الوجود فهو مبنى عند الفلاسفة على استحالة أن يحوى الوجود ما لا ينتاهي من الموجودات فى وقت واحد أو فى زمن محدد، لكن الفلاسفة لا يمنعون من وجود ما لا ينتاهي بشرط أن يوجد بعضه بعد بعض، وهذا ما يرى الدواني استحالته أيضًا، فالاستحالة المتعلقة بوجود ما لا ينتاهي فى المكان عند الفلاسفة يقارنها عند الدواني وجود ما لا ينتاهي فى الزمان.

أما خلق الأعمال أو (الجبر والإختيار) فيؤيد الدواني مذهب الأشعري القائل بأن كل ما فى الكون حاصل بإرادة الله وفعله له، والذى يفرق بين رأى الجبرية وهذا الرأى هو أن الجبرية لا تثبت قدرة للعبد بينما يثبت الأشاعرة قدرة للعبد وإرادة وحتى يخرج الأشاعرة من الوصم بإبطال صفة القدرة للعبد كما أنهمهم المخالفون لجثوا إلى تقسيم القدرة إلى نوعين، القدرة المؤثرة والقدرة الكاسبة، والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته الذى هو سبب عادى لخلق الله تعالى لفعل العبد. وقد استطاع الدواني بالإستفادة من علم النفس كما عرضه الفلسفة المشائية فى توهين واضعاف رأى

المخالفين فمبادئ الفعل الاختيارى ليست اختيارية فالإرادة ناتجة عن الشوق بالضرورة، والشوق ناتج عن تصور الملائم، من جهة أخرى يعترف المعتزلة بأن قدرة العبد من خلق الله فالشبهة غير منحسمة أى أن مذاهب المخالفين عند تحليلها تنتهي إلى القول بأن الله هو الفاعل بما ركز في الطباع، وبما خلق عليه الانسان من انبعاث الإرادة عن الشوق، والشوق من تصور الملائم، ومن جانب آخر يحلل الدوانى منهج الفلاسفة بأنهم قائلون بأن الله هو الفاعل الحقيقي وما عداه بمنزلة الشرائط والآلات، وبهذا يبرئ الدوانى الفلاسفة من مخالفة الأشاعرة في حقيقة مذهبهم لا في ظاهره، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه أن الدوانى سعى جاهدا لدمج المذهبين أو على الأقل اظهار عدم تعارضهما، ثم يترك الدوانى هذا الحجاج القائم على العقل ويتجه صوب وحدة الوجود، فليس للكائنات حق عليه حتى يكون تخصيص بعضها بالعقاب ظلم، فالوجود فائض على الالهيات حسبما تستعده وتقبله.

واعتقد أن الدوانى هنا يتناقض مع نفسه فى الوقت الذى يرفض وجود الهامية أو ثبوتها فى العدم كما فى معارضته لمسألة عدم جعل الهيات، يتكلم هنا وكما سيجى لاحقا عن فيض الوجود على الهيات حسبما تستحقه، فهل يقول بثبوت الهيات فى العدم كما يقول المعتزلة وانصار وحدة الوجود، أم أنه يقصد ما تستحقه فى العلم الإلهي، تلك المسألة يضطرب فيها الدوانى، وبهذا نكون قد عرضنا أفكار الدوانى الفلسفية المرتبطة بعلم الكلام، والتى وصلنا من خلالها إلى أن الدوانى سعى لتفسير المذهب الأشعري بما يتوافق مع الفلسفة المشائية، وأظهر قدرًا من التوفيق لم نعهده من قبل، حتى أنه برأهم فيما أدانهم فيه الغزالي، مسألة العلم بالجزئيات، ومسألة قدم العالم، ونقل عن ابن سينا ما يفيد إيمانه بالمعاد الجسمانى نقلًا لا عقلاً، ومع هذا يخالفهم

الدوانى فى العديء من المسائل بل يءكر أن الإءءيار الءى الءى أثبته الفلاسفة لله ليس اءءيارا عند الأشاعرة والإءءيار شرط فى الإءمان، وصرء اكثر من مرة بصواب المنهء الأشعرى وءلال ما سواه وأن كان لا يظهر منه ءعصب على المءالفين.





إِفْطِيحُ الثَّالِثِ

التصوف والفلسفة الإشراقية



## الفصل الثالث

### التصوف والفلسفة الإشراقية

تمهيد:

كان القرن التاسع الهجري أحد عصور سيادة التصوف وقد شغلت قضية وحدة الوجود التفكير الصوفي في هذا العصر، وترددت أصداً هذه النظرية في أدبيات العرب والعجم والترك وليس ما خلفه لنا أدباء الفرس من تراث شعري صوفي سوى صدى لتلك المعانى التى أبتكرها ابن عربى، وفاضت قلوب شعراء الفرس والترك بمعانى الوحدة الوجودية الشاملة، وقالوا إن الحق أصل كل موجود، وانطلق الشراح يقربون المعانى المستغلقة للرائد الأول لنظرية وحدة الوجود محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائفي الأندلسي (ت: 638هـ) المعروف بمحيى الدين ابن عربي، وقد عرضت في المبحث الأول رؤية جلال الدين الدواني لهذه النظرية مع تصورات أخرى للدواني.

وقد كان الدواني مقتنعاً ببعض الآراء التى كانت مثار جدل وأخذ ورد في هذا الوقت مثل نظرية الإنسان الكامل، ومسألة إيمان فرعون التى أثارها ابن عربى في «فصوص الحكم» ولهذا عرضنا للمسألتين في المبحث الثاني، وسنناقش في هذا الفصل في المبحث الثالث رؤية جلال الدين الدواني لحقيقة النفس وأحوالها المختلفة، كما سنتعرض لشرح فكرة «الروح الجوال في العوالم» التى تحدث فيها الدواني عن بعض صفات الروح العجيبة، والحقيقة أننا في هذا المبحث سنجد توفيقاً من جلال الدين الدواني بين رؤيته المشائية ورؤيته الإسلامية حول الروح، بما يجعل الروح روحين روح

لطيف مادي، وروح مجرد عن المادة.

ونعرض في هذا الفصل أيضًا وفي المبحث الرابع منه تحديدًا موقف الدواني من فلسفة الإشراق أو حكمة الإشراق التي أبتكرها شهاب الدين السهروردي، والتي تدور حول التوفيق بين الفلسفة المشائية والتصوف أو العرفان بحيث يمكن إدراك الحقائق بالاستدلال تارة وبالكشف الغيبي تارة أخرى، وقد كان الدواني يُدرس حكمة الإشراق كما عرفنا وجاء نتيجة للمعايشة الطويلة بين الدواني وكتب السهروردي كتابين أما أحدهما فهو رسالة الزوراء التي سنعرض أفكاره فيها في المبحث الأول، بينما كان كتابه الثاني هو شرحه على كتاب «هياكل النور» الذي جاء تحت عنوان شواكل الحور، والدواني يوافق الشهاب السهروردي المقتول في العديد من الأمور وينهج على نهجه، وبهذا يلتقى في شخصية الدواني رافدين من روافد التصوف الفلسفي التصوف الفلسفي الذي يمثلته ابن عربي، والتصوف الإشراقي الذي يمثلته شهاب الدين السهروردي، وذلك كفيل بتبني آراء لا يمكن قبولها من الجميع، ولهذا ذكرنا النقد على آراء الدواني في مواضعها، مع الحرص على الحياد والموضوعية.



## المبحث الأول

### وحدة الوجود ونسبية العلم البشري

صار لمذهب الشيخ الأكبر وجود قوى بالشرق الإسلامى، وربما كان التأثير في بلاد الترك وفارس أقوى من غيره، لذلك يقول المقرئ: «واشتغل الناس بمصنفاته ولها ببلاد اليمن والروم صيت عظيم وهو من عجائب الزمان»<sup>(١)</sup> ولقد كان لتصوف ابن عربى سواء منه الجانب الأخلاقى الزهدى التقشفى أو الجانب الفلسفى الإشراقى أثر واضح على رواد كبار من بين متصوفة المغرب والشرق، مما جعل مذهبه يعيش قويا في الأعوام التى تلت وفاته، خاصة في أقصى المشرق في بلاد الإسلام، وكذلك تمكن لارائه أن تذيب ذيوعا كبيرا، وأن يجتمع حولها جماعات كان لها دورها الإجتماعى والثقافى وحتى السياسى في مجتمعاتها، ويشير الدكتور محمد العدلونى الأدريسى أن نشاط مدرسة ابن عربى بلغ ذروة قوته وسعة صداه في أقصى الشرق في إيران والهند<sup>(٢)</sup>، ومن أبرز تلاميذ ابن عربى عبدالله بدر الحيشى (ت: ٦٢٥هـ)، واسماعيل بن سودكين بن عبد الله التورى (ت: ٦٤٦هـ) وصدر الدين القونوى (ت: ٦٧٢هـ) وعفيف الدين التلمسانى (ت: ٦٩٠هـ).. وكان من رجال هذه المدرسة لاحقا دواود القيسرى (ت: ٧٥١هـ) وعبد الكريم الجبلى (ت: ٨٠٥هـ) وعبد الرحمن الجامى (ت: ٨٩٨هـ) وجلال الدين الدوانى (ت: ٩٠٨هـ) ثم صدر المتألهين الشيرازى (ت: ١٠٥٠هـ) وعبد الغنى النابلسى (ت: ١١٤٣هـ).

(١) المقرئ التلمسانى، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ٢ ص ١٦٦.

(٢) د محمد العدلونى الأدريسى، التصوف الأندلسى أسسه النظرية وأهم مدارسه، ص ٢٠١.

## جلال الدين الدواني وابن عربي:

يُعد جلال الدين الدواني امتداداً لمدرسة ابن عربي، فقد أكدنا أن تأثير ابن عربي بلغ ذروته في إيران والهند وبلاد الروم (= تركيا) وكانت شيراز موطن إقامة جلال الدين الدواني ومستقر حركته العلمية واقعة تحت تأثير الشيخ الأكبر في مجال التصوف، ويرى جلال الدين الدواني أن: «أنوار الحقائق إنما انتشرت في آفاق نفوس المستعدين من سواد بلاد المغرب، خصوصاً من حضرة الشيخ المحقق الأوحى، الإمام المدقق المؤيد، عين أعيان الشهود، إنسان عين الوجود محيي الدين محمد الاندلسي الطائفي رحمته وأرضاه»<sup>(١)</sup> فابن عربي عند الدواني هو ناشر أنوار الحقائق في آفاق النفوس القابلة للهدى، وتعبير رسالة الزوراء عن تأسيس نظري لفكرة وحدة الوجود وفق منهج إشراقي، وتصب روافد الفلسفة الإشراقية وفلسفة وحدة الوجود في الرسالة المذكورة، وقد كانت تراود الدواني خواطر متكررة حول ضرورة تأليف رسالة متوجهة إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لأنه شاهده في المنام عندما كان الدواني في زيارة لبغداد «مدينة السلام» وقرب شاطئ الزوراء وجاءته الرؤية التي بشرته بأمر ما، وقال الدواني أن خلاصة هذه البشري هي أن أمير المؤمنين كان ملتفتاً للدواني بنظر العناية ومهتماً به في الرؤية<sup>(٢)</sup>، ولاشك أن الدواني غمرته نشوة من الفرح الروحي بهذه الزيارة السعيدة التي تدل على أن له شأن ما، وعندئذ قرر فيلسوف شيراز الأشعري أن يؤلف رسالة لتتلى على العتبة المقدسة العتبة العلوية في النجف

(١) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة

الأولى، القاهرة، ١٣٢٦هـ ص ٤.

(٢) الدواني، الزوراء، ص ٣.

أثناء زيارته له، وزيارة قبر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عادة سنوية أيضًا، ولكنه لم يكن حدد موضوع هذه الرسالة وكان يميل لجعل هذه الرسالة في ماهية العلم وحقيقته، لأنه ورد في حديث منسوب للنبي ﷺ قوله: «أنا مدينة العلم وعلى بابها»<sup>(١)</sup>، وأحيانا تخطر له خواطر أن يكتبها في مسائل أخرى، ولكن الدواني لم يكتب شيئًا حتى أتم زيارته للعتبة الحيدرية ووقف على المشهد المقدس.

وعاد الدواني راجعًا إلى تبريز<sup>(٢)</sup>، وكان كتاب «حكمة الإشراق» للشهاب السهروردي مادة دراسية يدرسها الدواني لبعض تلاميذه، وكانت تلوح للدواني لوائح من الأفكار وتسمح له سوانح فيمليها على تلاميذه، وعندئذ طالبه أحد الطلبة الأذكياء بأن يجمع هذه اللوائح والسوانح، وأحيانا يُسميها الواردات، وأحيانا اللوامع والبروق، أن يجمعها في رسالة، وجمع الدواني هذه الخواطر في أقرب من ساعة، وكان قد نسي أمر الرسالة التي يريد أن يؤلفها لتتلى على العتبة العلوية، فلما أتم جمع رسالته هذه تذكر مقصوده الأول، وشعر أن هذه الرسالة هي بعينها التي كان يروم تأليفها،

(١) أورد ابن الجوزي في الموضوعات: «قال مجيب بن معين: هذا الحديث كذب ليس له أصل. وقال ابن عدي: هذا الحديث موضوع يعرف بأبي الصلت، وقد رواه جماعة سرقوه منه. وقال أبو حاتم بن حبان: هذا خبر لا أصل له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس من حديث ابن عباس ولا مجاهد ولا الأعمش ولا حدث به أبو معاوية، وكل من حدث بهذا المتن إنما سرقه من أبي الصلت وإن قلب إسناده. وقد سئل أحمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال: قبح الله أبا الصلت». انظر ابن الجوزي: الموضوعات، ج ١، ص ٣٥٥. ومكانة على رضى الله عنه في العلم لا تنكر لكن الحديث كما صرح أئمة العلم ليس له أصل.

(٢) وجدت في نهاية إحدى نسخ مخطوطات الزوراء أن الدواني الفها في ليلة الخميس الثامن عشر من جمادى الآخر، بالزاوية المباركة المظفرية ببلدة تبريز انظر، جامعة أم القرى، مكتبة الملك عبد الله بن عبد العزيز الجامعية، قسم المخطوطات.

فتيقن أن تأليفها جاء بنفحات الإمداد التي كانت تهب من باب مدينة العلم، وسفينة الجود، لذلك قرر أن يسميها الزوراء وهو اسم موضع على نهر دجلة، ولا يزال معروفًا في بغداد إلى اليوم، كما أن في هذه التسمية تلويح بأنه جاء نتيجة بركة الزيارة لمرقد على بن أبي طالب عليه السلام<sup>(١)</sup>، وقصة تأليف الرسالة تشي بتصوف جلال الدين الدواني، كما تشير إلى حبه الشديد لآل البيت، وتعظيمه لهم، وليس هذا بمستغرب على التصوف في هذه الفترة، كما تدل القصة على أهمية كتاب حكمة الإشراق وتأثير الكتاب الذي كان موضع درس وعناية طلاب العلوم الدينية في هذه الفترة.

وعند تحليل رسالة الزوراء، نرى فيها إلى جانب الأسلوب الإشراقي، الذي يحاول أن يقدم دليلًا عقليًا على ما يقع في دائرة الكشف، نرى أيضًا تأثير كتاب فصوص الحكم لأبن عربي، حيث تُطالعنا بعض عباراته الشهيرة، كما تطالعنا فكرته الأشهر «وحدة الوجود» الغريب حقًا أن الدوني تطرق لمسألة أن الماهيات غير مجعولة ليحاول أن يقرر رأيًا توفيقيا بين الفريقين المتعارضين في المسألة، ولأنه أكثر ميلاً لرأي الإشراقيين الذين يرون أن الماهيات مجعولة (= مخلوقة) سعى لتقديم رأي وسط بين الفلاسفة المشائين من جانب، وبين الإشراقيين والأشاعرة من جانب آخر، ونحن نعرف أن بعض المعتزلة كانوا من أنصار القول أن الماهية ليست بجعل جاعل كما هو مذهب المشائين<sup>(٢)</sup> وقد جعل ابن تيمية أن الأصل الأول لمقالة وحدة الوجود هو القول بأن المعدوم شيء ثابت في العدم موافقة لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة. وأول من

(١) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٤.

(٢) د أحمد الطيب، مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، ص ١٤٤.

ابتدع هذه المقالة في الإسلام: أبو عثمان الشحام شيخ أبي علي الجبائي<sup>(١)</sup> وشيئة المعدوم هي نفس القول بأن الماهيات غير مجعولة، لأن ثبوت شئ في العدم يعنى وجود حقيقته من الماهية المجردة عن الوجود، ولا يمكن فهم معنى آخر من ثبوت الأعدام أو بالتعبير المعتزلى القديم «شيئة المعدوم» إلا وجود حقيقته في العدم وهى الماهية، يقول ابن عربى: «لأن الأعيان التى لها العدم الثابتة فيه، ما شمت راتحة من الوجود؛ فهى على حالها مع تعداد الصور فى الموجودات»<sup>(٢)</sup>.

والراجع أن جلال الدين بدأ رسالة الزوراء بمسألة «مجمولية الماهية» وهو خال الذهن تماما من الإشارة التى يشير إليها ابن تيمية، وأن فهم الدوانى للأعيان الثابتة لا يساوى شيئة المعدوم كما أشار ابن تيمية أن هذا هو الأصل عند ابن عربى، والغالب أنه فهم أن الأعيان ثابتة فى العلم الإلهى وأراد أن يؤكد على كون الماهيات مجعولة، لأنه سيتكئ فى التدليل على وحدة الوجود على إثبات العلية، وأن المعلول أحد أشكال العلة ومظاهرها بوجه ما، ولم يُرد الدوانى أن يستثنى شيئا خارجا عن التأثير الإلهى حتى لو كان هو مفهوم الماهية لا وجودها، ومن هنا أكد أن الماهية أثر الفاعل، ثم أنتقل لإثبات العلية ودورها فى إثبات الوحدة، وبعد أن ثبت العرش بدأ النقش عليه أى تحول لمعالجة مسائل متعلقة بالعلم الإلهى والزمن، واحوال المعاد وهى مسائل مرتبطة أشد الارتباط بقضايا التصوف الفلسفى.

(١) ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم) الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا - مصطفى عبدالقادر عطا، دار

الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م ج٢، ص ١٤٣ - ١٦٠.

(٢) ابن عربى، فصوص الحکم، تحقيق أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربى، بيروت، ص ٧٦.

## تفسير كون الماهيات غير مجعولة:

عاد الدواني للحديث عن فكرة «جعل الماهيات» ليقرر أن العلة هي هي الوجود الأصيل، وقد بدأ الدواني في شرح الزوراء ببيان المشتهر عند الحكماء وغيرهم من كون الماهيات غير مجعولة، وقد أوضح الدواني أن: «عدم مجعولية الماهية بمعنى أنها ليست بذاتها أثر للفاعل ممنوع، وكيف لا وكل ما يفرض أنه أثر للفاعل ماهية من الماهيات بالضرورة، فلا بد أن ينتهي إلى ما يكون فيه التأثير بحسب الذات، وبمعنى أن كون الإنسان إنساناً مثلاً لا يحتاج إلى جاعل ظاهر ويديهي، ولا يناق ما ذكرنا، لأن مرادنا أن الماهيات بذواتها أثر للفاعل أي الفاعل مستتبع لذات المعلول، ثم العقل ينتزع من المعلول الوجود، ويصفه به كما هو رأى الإشراقيين، لا أن الفاعل يجعله متصفاً بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين، فإذا صدرت ذات المعلول عن العلة لا تحتاج إلى جاعل يجعل تلك الذات نفسها، فهي مستغنية بعد صدورها عن العلة عن جاعل يجعلها أيها، وذلك لا يستلزم عدم الإحتياج في ذاتها إلى الجاعل بالمعنى الذي حققناه، بل تحقق ذلك الإحتياج»<sup>(١)</sup>.

وبهذا يكون الدواني قد أنتصر لفكرة أن الماهية أثر الفاعل، وهو منهج توفيقى بين رأى المشائين والإشراقيين، ويبدو أن الدواني انتصر لهذا المعنى حتى يجعل كل ما في الوجود منتسباً إلى علة، فلا يمكن أن يوجد شيء بلا أصل وبلا علة فاعلة، بل هو في سبيل توضيح هذا المعنى، ذهب إلى رأى كنا نراه لوقت قريب رؤية مادية صرفة فيوجهه توجيهها دينياً فيقول: «أما تبين بما قرع سمعك في الحكمة الرسمية من أن

(١) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٧.

حدوث شئ لا عن شئ مُحال، أن الشأن في الحدوث الذاتي أيضًا كذلك، فإذا المعلوم ليس مباينا لذات العلة ولا هو لذاته، بل هو بذاته لذات العلة، شأن من شئونه وجه من وجوهه، حيثية من حيثياته، إلى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة<sup>(١)</sup>.

ثم ينتهي جلال الدين الدواني إلى نتيجة مفادها: «المعلوم إذن ليس إلا اعتباريًا محضًا، فهو أن اعتبر من حيث نسبه إلى العلة، وعلى النحو الذي انتسب إليها، كان له تحقق، وإن اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما، بل ممتنعًا<sup>(٢)</sup>» ولجأ لتوضيح ذلك للتشبيه، فالسواد الموجود بالجسم إن نظرت إليه باعتبار وجوده في الجسم كان موجودًا، وإن نظرت إليه باعتباره ذاتًا مستقلة بعيدة عن الجسم كان معدومًا، فهو يشير إلى أن العرض لا يقوم إلا بجوهر أو حامل، فإذا لم يوجد الجوهر أو الحامل فلا يمكن تخيل وجود العرض، والثوب إن اعتبرناه صورة في القطن كان موجودًا، وإن اعتبرناه ذاتًا على حياله كان ممتنعًا، وبهذا يتضح أنه لا وجود للمعلول بدون العلة، وينتهي الدواني نتيجة لما سبق إلى تأكيد أن الوجود الحقيقي هو وجود العلة لا المعلوم، وهذا هو جوهر الفكرة التي يريد أن يقررها ببحث عقل بعيدًا عن مدارك الكشف، ويظهر بذلك جوهر نظرية الدواني في وحدة الوجود، وانعدام الأعيان. أي أن الدواني يتحرك منهجيًا وفق منهج فلسفة الإشراق ليؤكد فكرة وحدة الوجود.

#### الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود:

بعد هذا التسلسل العقلي الذي يبين أنه لا وجود لمعلول بدون علته، نأتى إلى نقطة تختلف فيها الآراء، ولأهمية ذلك لا بد أن نعرض كلمات الدواني بنصها في شرحه على

(١) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

رسالة الزوراء أو تعليقاته عليها، فيقول عن عبارة «الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود»:

(١) «الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، وأنها لم تظهر، ولا تظهر أبدًا، بل إنما يظهر رسمها.. يعنى أن الحقائق كلها إذا اعتبرت ذواتًا مستقلة مياينة لذات العلة، كما هي في مدارك المحجوبين، فهي ممتنعة وجودًا أو ظهورًا، أما الأول: فلأن غير الحق الواجب بذاته لا يمكن أن يكون موجودا، وأما الثانى: فلأن الظهور أنها ينشأ من ارتباطها بالوجود الحق، وهى بهذا الإعتبار أخذت مغايرة له ذاتًا، فلا يتصور ارتباطها به، وأما إذا أخذت من حيث هى تابعة له، قائمة به، فهى موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود أى ظاهرة، فالأعيان الثابتة أعنى تلك الحقائق بذواتها التى يعتبرها الوهم ليست بموجودة أصلًا، مثلًا الإنسان عينه الثابتة هى الهاية المغايرة للحق، المتصفة بالصفات المخصوصة، وهى ليست بموجودة أصلًا، لا حقيقة لاستحالته، ولا بمعنى ارتباطها بالوجود لأنها من تلك الحيثية لا ارتباط لها بالوجود الحق أصلًا، بل إنما ينصبغ الحق به، بمعنى أن رسمه يظهر فيه، فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا، بمعنى أنه يتعلق بالوجود، فإن الموجود عند المحققين هو ما حقيقته الوجود، وغيره لا يصير موجودا، بمعنى الاتصاف فإن الوجود ليس وصفا قائما بغيره، بل ذاتا، حقا نعم يصير غيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود، وظهوره به، فافهم هذا المجمل فيهديك إلى التفصيل، وهو يحق الحق ويهدى السبيل»<sup>(١)</sup> سنعرف لاحقا

أن فكرة الأعيان الثابتة مرجعها لأبن عربي<sup>(١)</sup> لكن فهم الدواني لها يحددها بأنها «الحقائق بذواتها»، ويضرب مثلا لتوضيحها بباهية الإنسان التي هي معدومة من حيث الوجود، حتى ينصغ الحق بها فيظهر رسمها، والمهدف هنا بيان أن العين (= الذات) الثابتة أى في الوجود العقلى أو العلمى وبهذا هى مازالت في العدم من حيث الوجود، وهى ستظل في العدم وإنما سيظهر رسمها بالحق، يقول الدواني: «وأما لم تظهر، ولا تظهر أبداً، بل إنما يظهر رسمها» وهذا الفهم يؤكد معاصر الدواني عبد الرحمن الجامي في شروحه على ابن عربي<sup>(٢)</sup>.

#### ليس فى الوجود إلا ذات واحدة:

كنتيجة لما سبق يصل الدواني إلى الفكرة الأساسية «وحدة الوجود» ولكنه يؤكد أن هذه النتيجة هى خلاصة لفهم قضية العلية، لأن سلسلة العلية تنتهى له تعالى، فكل الكائنات معلولة له إما ابتداءً وإما بواسطة، «فهو الذات الحقيقية، والكل شئونه، وحيثياته، ووجوهه، إلى غير ذلك من العبارات اللاتقة، فليس فى الوجود ذات متعددة، بل ذات واحدة، لها صفات متكثرة، كما قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر: ٢٣]»<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق ابو العلا عفيفى، دار الكتاب العربى، بيروت، ص ٧٦.

(٢) نور الدين عبد الرحمن الجامي، شرح الجامي على فصوص الحكم، صححه عاصم ابراهيم الكيال، دار الكتب

العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٤، ١٤٢٥هـ، ص ١٤٨.

(٣) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ١٠.

## التجلى النسبي للذات الحقيقية فى الممكنات:

يقرر الدوانى أن انعدام الشئ بالمرءة محال، كما هو مقرر فى الفلسفة المشائية، ويشرح ذلك بأن انعدام الممكنات كلها مادية أو مجردة بالنظر إلى ما هو ذاتها بالحقيقة مستحيل، ثم يتعدى هذه الفهم المشائى ليقرر أن كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته فلا يجوز انتفاء ما هو الذات بالحقيقة، إذ لا بد لكل شئ جائز الزوال من سنخ ذات باق، وينتهى إلى ما لا يتطرق إليه جواز العدم مطلقا وإلا لكان له سنخ آخر ويتسلسل فإذاً يتحقق قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا قَانٌ﴾ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿﴾ [الرحمن: ٢٦، ٢٧]<sup>(١)</sup> فكان ذوات الممكنات عند الدوانى رسوم بتعبيره أو ظواهر لذات الحق، وفناء أعيان هذه الممكنات لا يعنى فنائها بل يعنى ظهور العلة أو الذات الحقيقية بشكل آخر، ولذلك يقول: «فزوال المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور آخر وتجليها بوجه نسبي مغاير للوجه الأول، فهو أذن مزيلة العلة لاعتباراته وتطوره فى شئون ذاته»<sup>(٢)</sup> وعبارته الأخيرة «مزيلة العلة لاعتباراته» تؤكد ما سبق وهو أن الذات الحقيقية تظهر فى اعتبارات متعددة وهى الممكنات، وكلما زال «اعتبار» أى ممكن أو ظاهر وجد اعتبار آخر، أو ظاهر آخر، أو ممكن آخر، فلا فرق بين هذه التعبيرات من حيث دلالتها على أن الذات الحقيقية قد تتجلى فى صور وذوات متعددة وهى الممكنات من حيث ظهورها ومن حيث اعتباراتها، نحن إذن أمام وحدة وجود واضحة فهناك ذات حقيقية واجبة لا تزول ولها ظهور ممكن يخفى ويزول.

(١) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠.

ولا فارق بين هذا وبين كلام ابن عربي (ت: ٦٣٨ هـ) حيث يقول: «ومن أسماه الحسنى العلى، على من؟ وما ثم إلا هو، فهو العلى لذاته، أو عن ماذا؟ وما هو إلا هو، فعلوه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها، وليس إلا هو، فهو العلى لا علو إضافة، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه، ما شمت رائحة من الموجود؛ فهي على حالها مع تعدد الصور في الموجودات، والعين واحدة من المجموع في، فوجود الكثرة في الأسماء وهي النسب، وهي أمور عدمية، وليس إلا العين الذى هو الذات، فهو العلى لنفسه لا بالأضافة، فما في العالم من هذه الحيشية علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة، فعلو الاضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيره، لذلك نقول فيه هو لا هو؛ أنت لا أنت،<sup>(١)</sup> لكن الملاحظ هنا هو كيفية تبرير أو كيفية استدلال الدواني على هذا المعنى الذى يجعل الكائنات مظاهر واعتبارات للوجود وللذات الحقيقية، ويخلق نوعين من الكينونه، كينونه معقولة أو الثبوت في العدم، وكينونه محسوسه<sup>(٢)</sup> والدواني كشيخه ابن عربي يبدأ من الفلسفة المشائية وينتهي اليها فهو يُثبت أعياناً ثابتة قبل الوجود وإن كنا لا نجزم هل يقول بثبوتها في العدم كابن عربي أم أنه يرى ثبوتها في العلم الإلهي، ثم يقول- كما مر- «أن أنعدام الشئ بلمرة محال» وهذا يؤكد ما أشرنا إليه وهو طريقة الفلاسفة المشائين ولكن بثوب ديني، ومن جهة أخرى يدل على المنحي الإشراقي في محاولة اثبات ما يثبت بالذوق والكشف بالعقل والتبرير له بالمعقول وهذه طريقة إشراقية فرغم أن قضية وحدة الوجود تعد

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق ابو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص ٧٦.

(٢) د. آرثور سعديف، د. توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي،

مسألة كشفية للعرفاء إلا أن الدواني يعتمد فيها على إثبات أن الوجود الحقيقي إنما هو للعلة، والمعلول شكل من أشكال ظهوره وتجليه، ولعل انتصار الدواني لفكرة كون الهامية أثر الفاعل وكونها بحد ذاتها مظهرًا اعتباريًا يرجع للذات المخلوقة مما يشى بأنه لا يؤمن بفكرة وجود الهاميات في العدم كما عند ابن عربي.

ويشير الدواني للكشف فيما ينقله في شرح العقائد العضدية: «قال الإمام حجة الإسلام: الممكن في حد ذاته هالك دائمًا، وقال في مشكاة الأنوار: ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فأوه بالمشاهدة العيانية: أنه ليس في الوجود إلا الله وأن كل شيء هالك دائمًا إلا وجهه، لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبدًا» قال الكليني في شرحه: هذا هو القول بوحدة الوجود، والوجود الحقيقي كما يظهر في الذهن، هو أن يكون الوجود عينه وهو مذهب الفلاسفة في الواجب والاشعري في الواجب والممكن، أو يكون الوجود زائد على الهامية كما هو رأى المتكلمين في الكل، أما الصوفية فقد شاهدوا بطريق البدهاة لا بطريق النظر الذي لا يخلو من الشكوك أن ليس الوجود الحقيقي بهذا المعنى إلا الله تعالى، وإطلاق الوجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية، وليس معنى كونها موجودة أنها يقوم بها الوجود بل معناه أنتسابها بنوع تعلق إلى الوجود الحقيقي وحصل التعلق عند تجليه تعالى على الأعيان الثابتة التي هي الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الأسماء الإلهية<sup>(١)</sup> كالقابض والباسط والرحيم والقاهر، أما كيفية التجلي

(١) يجب ملاحظة أن الكليني هنا يفهم «الأعيان الثابتة» بمعنى الثبوت في العلم الإلهي. وقد يكون هذا هو فهم

فمجهولة لا يعلمها إلا الله فتلك الأعيان الثابتة هي مظاهر تجلّي عليها الواجب فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها حسب ما يقتضيه استعدادها.. وأخيراً يقرر الكلنوبى أن هذا المذهب وراء طور العقل، بل يقول إن أصحابه صرحوا بذلك وبأنه لا طريق للوصول إليه إلا بالكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الروح<sup>(١)</sup>.

وتفسير الكلنوبى يشير أن مسألة وحدة الوجود تتقاطع مع مسألة زيادة الوجود أو عدم زيادته على الماهية وهى مسألة لطالما رأينا الدواني يتبنى فيها رأى الحكماء ويقول بعدم زيادته وأن الوجود هو عينه، لكن تفسير الكلنوبى ينقصه الكثير من النقاط ليبدو معقولاً فإذا كانت الأعيان الثابتة هى الصور العلمية له تعالى فكيف تجلّي الله على معلومه والكلنوبى يقر بجهل هذه النقطة، وقد أحسن الكلنوبى إذ جعل هذا المذهب وراء طور العقل.

#### «إزاحة وهم وإثارة فهم» الله تعالى ليس مادة الممكنات:

تحت هذا العنوان «إزاحة وهم وإثارة فهم» أراد الدواني أن يعتذر عن ظاهر العبارات السابقة التى تجعله تعالى مادة الممكنات، أو معروض لها، لكنه مهد لذلك ببيان أن «نسبة الأول (= الخالق) إلى الثانى (= المخلوقات) أم جميع النسب، فلا يشابهها شئ من النسب، ولا يباينها شئ منها كل المباينة، فكل ما قيل أو يقال فى تقريب تلك النسبة إلى الأفهام، فهو تبعيد من وجه وتقريب من وجه، أعنى أنه إن حمل على أنه منطبق على حقيقة الأمر، كان مبعداً وإن لوحظ على الوجه الذى به يناسب كان مقرباً، فلا تظنن أنه تعالى مادة الممكنات أو معروض لها، إلى غير ذلك من

(١) الكلنوبى، حاشية الكلنوبى على العقائد العضدية، ص ٢٧٧.

الاعتبارات التي توهمها العبارات، فلا كل ما أملت عيون الطبّا يروى.

وإن قميصًا خيط من نسج تسعة... وعشرين حرقًا عن معانيه قاصر»<sup>(١)</sup>.

وقد شرح الدوانى المقصود بالعنوان «إزاحة وهم» بأن المقصود هو ما سبق من الكلام، أما «إنارة فهم» فهو للقادم من الكلام، وقد اعتبر الدوانى هذه اللمعة نافعه جدا لفهم مطالب رسالته هذه على الوجه الصحيح، وطالب بحفظها والاحتفاظ بها<sup>(٢)</sup>، وقد شرح بعضهم معنى البيت الذى استشهد به الدوانى فى نهاية كلامه على أن العبارات قاصرة عن أدائه وغير وافية ببيانه فكل عبارة قربته إلى الذهن من وجه أبعدته عنه من وجوه<sup>(٣)</sup>، وتأكيد الدوانى على أن كونه تعالى ليس مادة الممكنات أو معروض لها، مع إشارته عن قصور العبارة عن أداء المعنى يجعلنا نميل إلى أن الدوانى لم يعتقد وحدة الوجود بالمعنى الذى أشتهر عن ابن عربى ورفاقه، وأنه فهمها على معنى آخر، وهو أن وجود الواجب هو عين الوجود الحقيقى. وأرى أن الدوانى وأكثر الذين جاءو بعد ابن عربى اضطربوا فى فهم هذه المسألة خاصة بعدما شاع التكبير عليها من الفقهاء، فأرادوا أن يُثبتوها على وجه يقارب الشريعة فاضطربوا لأن ظاهر الشريعة يثبت وجودين بالضرورة.

### العلم الإلهى والزمان:

قال جلال الدين الدوانى: «إذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محتد التغير

(١) جلال الدين الدوانى، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ١١.

(٢) المصدر السابق، ص ١١.

(٣) بهاء الدين محمد بن حسين العاملى، الكشكول، تحقيق، محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ص ٢٢٤.

والتبدل، وعرش الحوادث الكونية، بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة، وجدته شأنًا من شئون العلة الأولى، محيطًا بجميع الشئون المتعاقبة، ثم إذا أمعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد وغيوبتها بالنسبة إلى الزمانيات الواقعة تحت محيطته، وأما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة إليها، بل الجميع متساوية بالنسبة إليها متحاذية في الحضور لديها، فما ظنك بأعلى شواهد العوالم، ليس عند ربك صباح ولا مساء»<sup>(١)</sup>.

الامتداد الزماني الذي يتحدث عنه الدواني هو الزمان من الأبد للأزل، وأحيانًا يسميه الدواني «الامتداد السرمدى المعبر عنه بالزمان»، والإشارة إلى أنه محدد التغير والتبدل أى أنه أصل وموضع التغير والتبدل، والتغير والتبدل فيه يقع على شيئين الأزمنة المتجددة، والحوادث المتعاقبة، وكل هذا قياسًا على حركة الأفلاك التي نلاحظها كما هو رأى الحكماء، إن هذا الإمتداد الزماني، وتعاقب الحوادث هو شئ نلاحظه نحن لقصور إدراكنا عن ملاحظة الحقيقة كاملة، ولتفهيم هذه الحقيقة يقوم الدواني بتشبيه الإمتداد الزماني بخشبة أو خيط ملون بالأجزاء بألوان مختلفة، فلو قمنا بتمرير هذه الخشبة أو الخيط بمحاذاة ذرة (= النملة الصغيرة) «أو غيرها مما يضيق حدقته عن الإحاطة بجميع ذلك الامتداد ليس تلك الألوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها لضيق حدقتها، متساوية في الحضور لديك لقوة أحاطتك ﴿فَأَعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]»<sup>(٢)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

من جهة أخرى فإن «المراتب العالية» التي لا تخضع لهذا الزمان فإنها لا تشعر بهذا التعاقب، ويظهر أن المقصود بالمراتب العالية هي العقول العشرة والأفلاك التسعة، لأن الدوائى ينقل عن السهروردي أن الزمان والمكان تابع لوجود هذه الموجودات<sup>(١)</sup>، أما الموجود بأعلى شواهد العوالى وهو الحق سبحانه كما يصرح الدوائى فى شرحه فهو تعالى متعال على الزمان «والحوادث لا تعاقب لها بالنسبة إلى الله تعالى، فجميع الحوادث حاضرة لدى تعالى، من غير ترتيب وتعاقب ومضى واستقبال، فهو تعالى عالم بكل واحد منها فى وقتها، من غير تبدل فى ذلك العلم المحيط أصلاً، ويعلم ماضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة إلينا أيضاً، من غير أتصافها بالنسبة إليه تعالى بشئ من الماضى والاستقبال والتشبيه السابق أقرب تمثيل فى تقريب ذلك إلى الأفهام»<sup>(٢)</sup> من السهل جدا عد الكلام الذى يقوله الدوائى نوع من التنزيه، واعتبار أن رؤيته تعالى للأشياء ليست خاضعة للزمان لأن المتكلمين لا يشتون الزمان إلا موهوماً<sup>(٣)</sup>، لكن الجديد فى كلام الدوائى هو أن الحوادث جميعها حاضرة لدى تعالى من غير ترتيب وتعاقب، وهى عنده غير موصوفة بياض أو حاضر أو مستقبل، وهذا يعنى أن الأوقات جميعها لدى تعالى هى وقت واحد، وهذه الرؤية لها أصول عند ابن سينا لأنه يجعل الواجب لا يعقل الجزئيات عقلا زمانيا بل يجب أن يكون مرتفعاً عن الزمان والدهر<sup>(٤)</sup> وقدم لها الدوائى بمقدمات عقلية، أراد منها تقريب الهدف النهائى وهو

(١) جلال الدين الدوائى، شواكل المحور شرح هياكل النور، تحقيق محمد عبد الحق، ومحمد كوكن، شركة بيت الوراق للنشر المحدود، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠، ص ٢٠.

(٢) جلال الدين الدوائى، الزوراء والتعليقات، ص ١٤.

(٣) سعد الدين الضناراني، شرح المقاصد، ج ١، ص ١٨٦.

(٤) ابن سينا، الإشارات والتنبهات، ص ٣٣٣.

اثبات تعلق الإرادة الإلهية بوجود الأشياء في القدم - مع نفى القدم الزماني عنه - والتعلق الحادث، وهذه الرؤية تُعد مخالفة للحكماء ولعلم الكلام، لهذا لا يحجم الدواني من التنبيه على خطأ المتكلمين في رؤيتهم عن العلم الإلهي والزمان.

### نقد المتكلمين في قولهم أن العلم قديم والتعلق حادث:

قال الدواني: «حتى أن المتكلمين قالوا إن العلم قديم والتعلق حادث، ولا يخفى أن هذا يفضي إلى نفى علمه تعالى بالحوادث في الأزل، لأن العلم ما لم يتعلق بشيء لا يتصف صاحبه بكونه عالماً بذلك الشيء إلا بالقوة، كما أن البصر إذا لم يتعلق بشيء من المبصرات لا يتصف صاحبه بكونه مبصراً إياه بالفعل بل بالقوة، والحاصل: أن انكشاف الشيء المعين لا بد فيه من تعلق العلم به، ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه من غير تعلق به، وإلا لكان الواحد منا حال ذهوله عن الأشياء عالماً بها وهو باطل، والحكماء لذلك أنكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي، وجميع ذلك لعدم اطلاعهم على جلية الأمر»<sup>(١)</sup>.

وهذا النقد للمتكلمين منصب على كون التعلق حادث، فكان التعلق عنده قديم حتى يكون المعلوم معلوماً بالفعل، لا معلوماً بالقوة، وهذا يبين أن الصورة التي اتضحَت للدواني هنا في لمعاته هي ضرورة نفى الزمان وانعدامه عن الذات الإلهية، وبالتالي يكون تعلق علمه دائماً ومستمرًا بالكائنات، وهذا يؤكد أن الدواني يرى أن العلم الإلهي ليس فيه مستقبل أو ماضي، وأن الحوادث حاضرة بدون ترتب وتعاقب، وهذا يفرض مفاهيم ستبدو لنا غريبة، بل وغير معقولة ومن فوائد هذه اللمعة كما

(١) جلال الدين الدواني، الزوراء والتعليقات، ص ١٤.

يرى الدواني.

- (١) يتضح وجه إحاطة علم الأول تعالى بالماضي والمستقبل والحال، وعلى وجه يتعالى عن التبدل والانتقال، فإنه مما خفى على كثير من المتكلمين.
- (٢) ومن الأشياء التي توضحها هذه اللمعة كيفية وجود الحوادث وزوالها فإن وجودها عبارة عن حضورها لدينا، وزوالها عبارة عن غيوبتها بالنسبة إلينا، ووجه حضورها وغيوبتها بالنسبة إلينا أن المشار إليه بقولنا الآن<sup>(١)</sup> أمر متعين موهوم واقع بين طرفي المنقضى والآتى، فالآن المفروض في الزمان، هو الحركة الحاضرة المفروضة في الحركة الامتدادية، فالآن أيضًا من الحوادث وكل ما قارنه من الحوادث فهو حاضر لدينا، والذي يقارن الآن الماضي فهو ماضٍ، أما الذي سيقارن الآن القادم فهو المستقبل<sup>(٢)</sup>.
- (٣) ومن الأشياء التي توضحها كذلك التخلص من الشبه المتعلقة بأسباب وجود الحوادث وذلك مبحث مشكل في الحكمة الرسمية كما يقول الدواني لأن سبب وجودها إن كان قديماً يلزم قدم الحوادث، وإن كانت حادثة يلزم الدور أو التسلسل، ثم يستعرض الدواني الشكوك والمشكلات التي تعترض من يقول بقدم الحوادث، ويرير ذلك بامتناع التسلسل في الأشياء الحاضرة المجتمعه في وقت واحد والتي يسهل التطبيق فيها وإبطالها، أما المتسلسل من غير اجتماع فهو باطل، «ولكن لا مخلص من تلك الشبه والشكوك إلا بما حققناه من حال

(١) في النسخة المطبوعة من تعليقات الزوراء «الانانية» وهذا خطأ ظاهر والسياق والمعنى يفرض ما أثبتناه.

(٢) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ١٥.

الحوادث الكونية انها ترجع إلى أمر واحد مستمر لا تبدل فيه، لكن يفرض فيه أمور متكررة بحسب الفرض، متغيرة بحسبه، متبدلة بحسب النسب الواقعية بينها، متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها، وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الأمر الوجداني دفعة واحدة<sup>(١)</sup> ويقصد الدواني بذلك أننا مادما رفعنا الامتداد الزماني عن الخالق وأثبتناه للمخلوقين الواقعين تحت فلك الزمان فستكون مسألة قدم الحوادث أو حدوثها مسألة لا معنى لها بالنسبة لمن ليس لديه زمان، وستكون المسألة مسألة نسبية بالنسبة للمخلوقات، وروية العرفان تفرض ان الله متجلى في الظاهر فكيف يفارقها فكل شئ مظاهر للحق<sup>(٢)</sup> والتشبيه الذى عرضه الدواني عن النملة الصغيرة ورؤيتها للمخيط الملون يعطينا توضيحاً أن النسبية مرتبطه بحجم الكائن وقدراته ومدى خضوعه للإمتداد الزمنى.

(٤) «ومنها سر النسخ وحقيقته وأنه ليس فيه مما يوهم نقضاً أو نقضاً، فإن الحكم التدوينى يمازى الحكم التكوينى، وكما أن التعاقب هناك فى نظر المحبوسين فى مطمورة الزمان اللاحظين من مضيق كوة الحال، فكذا الحال هاهنا لا تغير ولا انتقال، إلا فى نظر من يتغير عليه الماضى والحال والاستقبال<sup>(٣)</sup>. ويشرح الدواني ذلك بأن النسخ الحكمة فيه هى مراعاة المصالح التى هى مقتضى

(١) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ١٩.

(٢) يد الله يزدان بناء، العرفان النظرى مبادئه وأصوله، ترجمة على عباس الموسوى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٤، ص ٢٨٤.

(٣) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٢٠.

خصوصيات الأزمنة وما يقارنها من الاستعدادات، وحقيقته مقارنة بعض الحدود المفروضة في الحكم التشريعي المستمر بالحدود المفروضة في الحكم الابدائي المستمر<sup>(١)</sup>، أى أن النسخ هو شئ تفرضه طبيعة الوقت، فإذا تغير الوضع في الحكم الابدائي تغير الوضع في الحكم التشريعي. ويمثل الدواني ذلك برجل قال لعبد قم ثم بعد ساعه قال له أقعد فتخصيص وقت بفعل لا يناقض الآخر<sup>(٢)</sup> وعلى الرغم من الجاذبية الشديدة التى تتبدى لنا فيها فكرة الدواني عن نفى الماضى والمستقبل فى وجود الحوادث بالنسبة للذات الإلهية إلا أنها تبدو لنا مستحيلة التصور لأنها تقتضى نفى الأزلى ونفى الأبد فى الوجود الإلهي، فالوجود الإلهي ليس فيه إلا الآن الحاضر باستمرار بل ولا يجوز أن نقول باستمرار لأنه ليس هناك استمرار وتتابع لأن التتابع يعنى ما يتبع بعضه بعضاً وهذا منفي فى وجود الذات الإلهية، ويقتضى ذلك استمرار طوفان نوح من الأزلى للأبد واستمرار عدم الطوفان من الأزلى للأبد، وهذه مسألة لا يمكن تصورها فى الفكر البشري.

#### تحقيق المعاد وتفصيل بعض أحواله من خلال لمعات الكشف:

قال الدواني: «أليست الحقيقة الواحدة تظهر على البصر بالصورة المعينة المكتنفة بالعوارض الهادية، بشرط حضور الهادة، وملازمة وضع معين من محاذاة، وقرب، وعدم حجاب، إلى غير ذلك، وهى بعينها تظهر فى الحس المشترك بصورة تشابهها من

(١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢) جلال الدين الدواني، تفسير سورة الكافرون، ص ٤٦.

غير تلك الشرائط، وهى فى الحالين تقبل التكثر بحسب الأشخاص كصورة زيد وعمرو ويكر، ثم تظهر تلك الحقيقة فى العقل بحيث لا تقبل التكثر، وتصير الأفراد المتكثرة فى الصورة المبصرة والمتخيلة متحدة فى الصورة العقلية، ثم الصورة العقلية متفاوتة فى قبول التكثر، فإن صور الأنواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة، وهى من حيث صورة جنسها واحدة، وهكذا إلى جنس الأجناس، فيتحد فى صورته جميع أنواعها، لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله، وإذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق والاعتبارات أتحد الكل فى صورته كالشئ والممكن العام<sup>(١)</sup>.

هنا يضرب الدوانى مثالا من عالم المحسوس والمعقول ليشرح كيف تختلف الحقائق رغم اتحادها، وتتعدد رغم اتفاقها، ويمكن ترتيب كلام الدوانى على الصور التالية:

### الصورة الأولى:

فالحقيقة تظهر بالنسبة للأفراد وهى تحمل خصوصية كل فرد، وعلى سبيل المثال رؤية صورة شخص، فكل إنسان يراها من خلال وضعه، وضعه المكانى وقدراته الهادية، فالواقف على اليسار يرى غير ما يرى الواقف على اليمين، والقصير زاوية رؤيته وانطباعاته تختلف عن انطباعات الشخص الطويل، والقريب غير البعيد، والقوى البصر غير ضعيف البصر، ومن أمامه مانع وحجاب بخلاف من ليس لديه ذلك، وهذا ما يسميه الدوانى العوارض الشخصية، ولكن مع كل هذه الحالات والاختلافات فى الرؤية تظل هناك أمورا مشتركة يتفق فيها الجميع وهى أمور الحس

المشترك بين الجميع من غير أى تأثير للعوارض الشخصية.

### الصورة الثانية:

«وهى فى الحالين تقبل التكثر بحسب الأشخاص كصورة زيد وعمرو ويكر، ثم تظهر تلك الحقيقة فى العقل بحيث لا تقبل التكثر، وتصير الأفراد المتكثرة فى الصورة المبصرة والتمخيلة متحدة فى الصورة العقلية» أى أننا نرى أفراداً مختلفين من بنى الإنسان زيد، وعمرو، ويكر، ثم تظهر حقيقتهم متمثلة فى الإنسانية الجامعة بينهم وهى لا تقبل التكثر، فىشمل الجميع مفهوم واحد هو الإنسانية وهو مفهوم لا يتعدد وهو الصورة العقلية التى نسميها الهامية.

### الصورة الثالثة:

وهذه الصور العقلية تتكثر من زاوية أخرى وهى تعدد الأنواع، ولكنها مجتمعة فى صورة الجنس الذى يشملها، وهكذا يظل هذا التكثر قائماً من جانب، والاتحاد قائماً من جانب آخر حتى جنس الأجناس فيتحد فى صورته جميع أنواعها.

### الصورة الرابعة:

وأخيراً إذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق والاعتبارات أتحد الكل فى صورته كالتشئ والممكن العام.

بعد أن ذكر الدوانى الوجوه المتعددة لظهور الحقائق فى صور مختلفة، أشار فى لمعة لاحقة باللمعة السابقة أسماها «تبصرة» أن الحقيقة مغايرة لجميع الصور التى تتجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة والجسمانية والروحانية، مغايرة ذاتية، أى مغايرة من حيث ذاتها لا من حيث الوجود، فإن تلك الحقيقة فى حد ذاتها قابلة للظهور بصور متخالفة، مختلفة الأحكام، وأن جميع الصور التى تظهر متساوية بالنسبة إليها، وليس

بعض الصور بأولى من الأخرى، بل الذى يحدد أسباب ظهور الصور فى كل موطن هو الموطن نفسه والمشاعر المتعلقة به،

فالعالم مثلاً له حقيقة واحدة ويظهر فى اليقظة باعتباره عرض من الأعراض، ولكنه فى الرؤيا يظهر بصورة جوهر (= جسم) حيث يتم تأويل «اللبن» بالعلم، وظهوره كعرض فى اليقظة هو حقيقة العلم، ظهوره بصورة جوهر فى الرؤيا «اللبن» هو حقيقة العلم أيضاً، لأن أحكام المواطن تختلف، فكل موطن يفرض صورة الحقيقة بما يناسبه، والدوانى يستخدم كلمة موطن ليعبر بها عن حالة، فنحن نقول حالة اليقظة، وحالة النوم، والنفس الإنسانية تدرك حقائق الأشياء فى الحالات المختلفة، وإن كانت هذه الحقائق تظهر بصور مختلفة تفرضها طبيعة الحالة أو المكان أو الموطن كما يسميها الدوانى، وبالتالى فهذه الصور المختلفة، وربما المتخالفة تعبر عن حقيقة واحدة، والشخص المحجوب المنغمس فى أحكام الطبيعة، الذى لا يعرف الحقائق إلا بصورها المألوفة لديه ينكر تبدل الصور، ولا يستطيع أن يفهم حقائق الأشياء فى الأوضاع والحالات المختلفة، لكن العارف الدراك الذى له نفس قوية لا يصير مغلوباً بأحكام خصوصيات المواطن، ولا يحجبه حكم موطن عن أحكام المواطن الأخرى، فهو يعرف الحقيقة فى سائر ملابسها، وللفوائد الكثيرة لهذا اللمة يوصى الدوانى بالأحتفاظ بهذه النكتة لأنها بتعبيره «مراقبة إلى الإطلاع على أسرار نفيسة.. ومدرك عزيز المنال»<sup>(١)</sup>.

وبعد أن قطع الدوانى هذه الأشواط فى التعريف بوحدة الحقيقة واختلاف

(١) جلال الدين الدوانى، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٢٣.

صورها من خلال الواقع، ومن خلال رؤية النفس للأشياء في المواطن المختلفة، أنتهى إلى كشف شئ من مقتضيات هذه الرؤية بعد هذه المقدمات، ويمكن ترتيب إشاراته في النقاط التالية:

(١) أن هناك تطابق بين العوالم المختلفة، فهذه العوالم هى بأسرها صورة لحقيقة واحدة متخالفة من جهة تخالف أحكام المواطن التى تستوطنها النفس في مدارج صعودها، ومدارك هبوطها، والمدارك هى مقتضى المواطن، ويفسر الدوائى «العوالم» بأنها صور تظهر على النفس في مواطنها، فالعوالم هى الصور المختلفة نتيجة لاختلاف المواطن، وهذه العوالم أو الصور هى تعبير عن حقيقة واحدة.

(٢) أن الواحد الحقيقى «الله تبارك وتعالى» ظاهر في الكثرات من غير شوب ممازجة ولا انفصال وذلك شئ يتحصل ويتقوم بالنفس ومراتبها

(٣) أن ما سبق من المقدمات يكشف لك ما أنبأ عنه لسان النبوات من ظهور الأخلاق والأعمال في المواطن المعادية بصور الأجساد، وكيفية وزن الأعمال، وسر حشر الأفراد بصور الأخلاق الغالبة عليهم، وذلك يفسر سر قوله تعالى ﴿وَلَا جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: ٤٩] فهى بظاهاها تدل على إحاطة جهنم بالكافرين في الزمان الحالى، ولا حاجة إلى الصرف عن الظاهر بناء على التحقيق الذى سبق لأن الأخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة، التى هى محيطه بهم في الدنيا هى بعينها جهنم التى ستظهر في الصور الموعودة. ويؤكد الدوائى أنهم لفرط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق إلا بصورها الحالية، أما النفس المحيطة بالحقائق في مختلف الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الأمر، بل قد

يصل الأمر إلى مشاهدة تلك الصور بأعيانها كفاً لا معانيها في بعض الأوقات لا دائماً، ويستدل الدواني برويته ﷺ للجنة والنار وهو في الصلاة حذاء الحائط<sup>(١)</sup>.

كما يحكى الدواني عن شيخه محيي الملة والدين محمد الأنصارى أنه كان في بعض نواحي أقليم فارس رجل من الأولياء، قد دخل عليه ذات يوم رجل من أهل الدنيا، وكان ذلك الولي مستغرقاً في التفكير، فلما نظر للرجل أمامه نادى الولي على خادمه قائلاً: أخرج هذا الحمار، ويشير الدواني أن الولي لم يرى من الرجل الدنيوي إلا صورة الحمار، ثم بعد أن زال هذا الحال أخبره الخادم بما جرى، فقال الولي: ما قلت إلا ما رأيت، ولم أكن واقفاً على ما تقول، ثم يمضى الدواني في تأكيد ذلك المفهوم بتطبيقات أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتِنَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، فظاهاها كما يرى جلال الدين يدل على

(١) ربما يشير الدواني للحديث الذي ورد في مسند أحمد وغيره من دواوين السنة من رواية الزهري قال، قال أحمري أنس بن مالك، أن رسول الله ﷺ خرج حين زاغت الشمس فصل الظهر، فلما سلم قام على المنبر فذكر الساعة وذكر أن بين يديها أمورا عظيماً، ثم قال، من أحب أن يسأل عن شيء فليسال عنه، فوالله لا تسألوني عن شيء إلا أخبرتكم به ما دمت في مقامي هذا. قال أنس فأكثر الناس البكاء حين سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأكثر رسول الله ﷺ أن يقول سلوني قال أنس فقام رجل فقال، أين تدخلني يا رسول الله. فقال، الكاؤ، قال، فقام عبد الله بن حذافة فقال، من أبي يا رسول الله قال أبوك حذافة قال ثم أكثر أن يقول سلوني قال فبرك عمر على ركبتيه فقال، رضينا بالله ربا، وبالإسلام ديننا، وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا، قال فسكت رسول الله ﷺ حين قال عمر ذلك ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذي نفسي بيوت لو لقد عرست عظمي الجنة والثائر أيقافاً في عرسي هذا الحائط وأنا أصلي فلم أر كالיום في الخير والشره انظر، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق، شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، ج ٢٠، ص ٩٧.

وقوع هذا الحال في الحال، كما أن حديث رسول الله ﷺ: «الذين يشربون في آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطونهم نار جهنم»<sup>(١)</sup>، يرى أن الحديث يشير إلى وقوع الجرجرة في الحال، وقوله عليه الصلاة والسلام: «ان الجنة قيعان، وإن غراسها سبحان الله ويحمده»<sup>(٢)</sup> فهذا القول بعينه غراسها كما يرى الدواني، والحاصل «أن الأعمال والأخلاق المكتسبة في الدنيا مادة الجنة والنار وهي بعينها تظهر في ذلك الموطن بصورتها وصور ما يظهر فيهما من اللذائذ والمكاره»<sup>(٣)</sup>.

وحتى يقطع جلال الدين الدواني الشك في طبيعة كلامه فإنه يؤكد ذلك بالرد على من يتسائل ويقول: كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر، وكيف يكون المعنى جسداً، مع أن الحقائق متخالفة بذواتها، وهو يجيب: بأن الحقيقة غير الصورة، فالحقيقة في ذاتها وصرافة سذاجتها عارية عن جميع الصور التي تتجلى بها بحسب الموطن. ويشبه الدواني هذا الوجود للحقيقة بوجود الجوهر في الذهن والواقع، فهو في الذهن عرض قائم بغيره، وفي الواقع جوهر قائم بنفسه<sup>(٤)</sup>، فإذا اعتقدت أن الشيء

(١) الحديث ورد بروايات متعددة من أقربها للفظ الذي أورده الدواني رواية الطبراني عن ابن عباس، «قال قال رسول الله ﷺ الذي يشرب في آنية النعب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم» انظر، الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق، طارق بن عوض الله الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥هـ، ج ٣، ص ٣٣٨.

(٢) أقرب ما وجدته إلى لفظ الحديث هو ما أورده الترمذي، «عن ابن مسعود، قال، قال رسول الله ﷺ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَيْتَ إِبْرَاهِيمَ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي فَقَالَ، يَا مُحَمَّدُ، أَقْرَبُ أُمَّتِكَ مِنِّي السَّلَامُ، وَأَخْيَرُهُمْ أَنَّ الْجَنَّةَ طَبِيعَةُ الثَّرْبَةِ عَذْبَةُ الْمَاءِ، وَأَنْهَا قِيَعَانٌ، وَأَنَّ غِرَاسَهَا سُبْحَانَ اللهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَاللهُ أَكْبَرُ» انظر، محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق، أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة، الثانية، القاهرة، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ج ٥، ص ٥١٠.

(٣) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٢٥.

(٤) يشير الدواني أن تعريف الجوهر عند أهل هذا الفن (المتكلمون والفلاسفة) بأنه، الممكن الذي إذا وجد في =

الواحد قد يظهر بصورة عرض محتاج مرة، وبصورة عينية مستقلة غير قائمة بشئ مرة أخرى، كان ذلك تأنيساً لك بما تكسر به نبو طبعك في بدء النظر، حتى يأتيك اليقين وتتصعد الأفق المبين، وترى بعين العيان ما يعجز عنه البيان<sup>(١)</sup>.

### علاقة الحقيقة بالنفس والعلم:

انتهى الدواني في رؤيته إلى أن للحقيقة وجود خاص في حالات النفس المختلفة فكلما كانت النفس في قمة تجردها كانت الحقيقة موحدة، وكلما هبطت النفس في مداركها، هبطت معها الحقيقة واصبحت متكررة بادية في صور متعددة، وكلما هبطت النفس حتى تصل لمرحلة الحواس فتصل الحقيقة الى غاية التكثر والتكثف، «فالحقائق مع النفس صعوداً وهبوطاً، فهي إذن موجودة في النفس لا خارجاً عنها وهي تصاحبها في مواطنها المختلفة، وتنصيغ في كل موطن من مواطنها بأحكامها، من الوحدة والكثرة، واللطافة والكثافة، ومن ثم أقول إن شأن العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثير»<sup>(٢)</sup> فتكثير الواحد عند الدواني هو العلم التفصيلي، وتوحيد الكثير هو العلم الحقيقي الاجمالي المتقوم بالجهة العالية من النفس، فحسب نظرية الدواني العلم جزء من العلاقة بين النفس والحقيقة، وكمال العلم وقوته تظهر فيما يطلق عليه

= الأعيان لم يحتاج إلى محل يقوم به فيصدق عليه مع وجوده في الذهن، وافتقاره اليه، أنه لا يحتاج إلى المحل المقوم في الوجود الخارجي، وعرفوا العرض بأنه الممكن القائم بالغير، فالجوهر الموجود في الذهن جوهر وعرض معاً لصدق تعريفهما عليه، والموجود في الخارج جوهر لا عرض فالتشبيه في أن العرضية ثابتة للجواهر باعتبار وجودها في الذهن منتفية عنها في الوجود الخارجي «انظر، جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٢٨.

(١) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٨.

الدواني «المدرک الشهودی» المعبر عنه بنور الولاية، وهى من أعلى مراتب صفاء النفس التى لا مزيد عليها، وهذه المرتبة نفسها لها مراتب متفاوتة، وبعد هذه المرتبة تأتى مرتبة الذوق، والذوق قد يكون فطرياً وقد يكون مكتسباً، ويرى الدواني ان الذوق الفطرى عزيز الوجود وهو يحتاج للمحافظة عليه بمجهود دائم<sup>(١)</sup>.

ثم يعطينا الدواني رمزا فى رسالة الزوراء بأن «الميز هو محدد الكثرة، إنما هو بالنفس وفى النفس، فإذا أغمضت عنها وعمّا يظهر عليها فى مدارك هبوطها ومدارج صعودها، ما وجدت إلا عيننا ساذجة عن كل ميز وغيرية، بل ما وجدت ما وجدت اذ وجدت، فأطفىء المصباح فقد طلع الصباح»<sup>(٢)</sup> ولو حاولنا توضيح الرمز قليلاً من خلال رؤيتنا لما سبق من منهج الدواني فإن «المَيْزُ» هو التمييز بين الأشياء، وهو أصل الكثرة ومنشئها، وهو ناتج عن رؤية النفس، ولو أغمضنا العين عن هذا التمييز بين الأشياء الذى تراه النفس فى مداركها صعوداً وهبوطاً، فإنك لن ترى سوى العين الحقيقية التى لا تستطيع أن تحدد شيئاً عندها، وقد وضحت الحقائق، فأطفىء المصباح، وبهذه الرؤية ينتهى الدواني إلى وحدة الوجود مرة أخرى.

ومن خصائص النفس عند الدواني أنها مادة جميع الصور، وأرض كل الحقائق، وهى الكتاب الجامع، والإسم الأعظم، والعرش المحيط الذى هو مستوى الرحمن المقتضى بالرحمة الإبداعية ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها، وبها وفيها يتعدد النَّفْسُ الرحمانى<sup>(٣)</sup> الواحد فى حد ذاته، فالحقيقة واحدة ما دامت عقلاً صرفاً، فإذا تحركت

(١) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٩.

(٣) النفس الرحمانى، عبارة عن الوجود العام المنبسط على الأعيان عيناً، وعن الهيولى الحاملة لصور الموجودات، =

هابطة وظهرت في النفس عددها النفس، بها لها من الاستعداد الذاتي لقبول أحكام التنزلات، فصارت عددا وهذا معنى قول قدماء الأساطين من الحكماء العدد عقل متحرك فاعرفه فقد انكشف لك الأمر بقدر ما يمكن كشفه<sup>(١)</sup>.

كل ما ذكره الدواني عن النفس هي رموز ومصطلحات لمدرسة ابن عربي، والنَّفْس الرحمانى - النَّفْس: بتثديد النون وفتح الفاء - يفسره داود القيصرى فيقول: «النَّفْس الرحمانى: هو التجلى الوجودى الظاهر عن المرتبة الالهية وصورتها الحاملة لأحكام الأسماء، ولهذا نسب إلى الرحمن الذى هو الإسم الجامع، ولما كان حاملا لها في المرتبة الالهية من الأسماء وأحكامها، وصورة كلية لها، جعل النفس عين من أوجدهم، كما يقال لنبيينا الإسم الأعظم، وهو صاحبه، لكونه مظهرًا للإسم الله<sup>(٢)</sup>، بينما يشير الجرجانى في التعريفات أن النفس الرحمانى هو الوجود وصور الموجودات كلها طارئة عليه<sup>(٣)</sup>، فإذا كان النفس الرحمن هو التجلى الوجودى، أو الوجود الحق والصور طارئة عليه، فهو يعنى الحقيقة الالهية أو الكلمة الالهية التى هي الوجود الحق، وهى واحدة،

١ - الأول مرتب على الثاني، سمي به تشبيهاً لنفس الإنسان المختلف بصور الحروف مع كونه هواء ساذجاً في نفسه، وعبر عنه بالطبيعة عند الحكماء. وسميت الأعيان كلمات، تشبيهاً بالكلمات اللفظية الواقعة على النفس الإنسانى بحسب المخارج، وأيضاً كما تدل الكلمات على المعاني العقلية كذلك تدل أعيان الموجودات على موجدتها وأسمائها وصفاتها وجميع كبرالاتها الثابتة له بحسب ذاته ومراتبه، وأيضاً كل منها موجود بكلمة كن، فأطلق عليها الكلمة إطلاق اسم السبب على المسبب. «انظر» الشريف الجرجانى، التعريفات، ص ٢٤٤.

(١) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٣٠.

(٢) داود بن محمود القيصرى، مطلع خصوص الكلم في معانى فصوص الحكيم، ضبطه د عاصم ابراهيم الكيالى، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٥٣٤.

(٣) الجرجانى، التعريفات، ص ١٨٦.

وإنما يحدث التعدد في النفس الرحمانى عبر النفس، التى كلما انحطت هابطة ظهر فيها التعدد، وكلما ترقى صاعدة ظهرت الوحدة وانكشفت الحقائق، ويعرف البعض النَّفس الرحمانى بأنه الشمول لكافة التعينات والسريان فيها<sup>(١)</sup>.

ثم يختم الدوانى رؤيته بأن النفس الانسانية صدى للنفس الرحمانى، فإذا كان النفس الرحمانى يمنح الوجود للتعينات ومنها النفس الانسانية ورؤيتها للمظاهر المتعددة، فالنفس الانسانية تمنح التعددية للحقيقة الواحدة، وأشعرت بنفسها بالصوت المتقطع بالتقطيعات الحرفية فظهرت بالكلمات، فالكلمات صدى للحقائق، وكان الحقائق باعتبار صورها العينية أصوات غيبية، وتلك الكلمات صداها، أو تلك الحقائق صور أصلية والألفاظ عكسها اللائح على مرآة الهواء، لشدة صقالة النفس<sup>(٢)</sup> وللدوانى رسالة بالفارسية بعنوان صيحة وصدى وغالب الظن أن محتواها يدور حول هذا المعنى.

وقد تحدث الدوانى في كتاب «أخلاق جلالى» عن مدارج النفس الإنسانية في الكمال الصوفى حيث يترقى الإنسان فيكون أفضل من الملائكة، فيرى الدوانى أنه عندما يتحلى الإنسان بحلية اعتدال المزاج، وتعديل القوى الجسمانية والنفسانية، فإنه يكون شبيها بالأجرام السماوية، وبواسطة التصفية تصير نفسه منتقشه بصور الحوادث الباضية والآتية (علوم الغيب) على وجه جزئى كالنفوس الفلكية، أو يطلع على عالم المثال الذى هو ثابت عند أساطين الحكمة بيانا وعيانا فيعرف منه كل شئ، أو

(١) بد الله يزدان بناء، العرفان النظرى مبادئه وأصوله، ترجمة على عباس الموسوى، مركز الحضارة لتنمية الفكر

الإسلامى، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٤، ص ٥٤٠.

(٢) جلال الدين الدوانى، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٣١.

يحدث له أنعكاس الصور القدسية حتى تتمثل له بصورة جسيانية فيعرف منها حوادث الكون، وهذه الدرجة من التصفية ليست الأخيرة، فهو يترقى من هذه الدرجة وتلك المرتبة إلى مرتبة ينتفى فيها ما سوى الله من الخاطر «ويطلع بأقدام الهمة على شواهد الحظائر القدسية، ويتحقق بمرتبة مشاهدة الوحدة الصرف، ويكون في الملائكة المقربين، بل في صف أعلى المهيمين، ومع ذلك فإنه لا يكون مقصوراً ومحبوساً في مقام واحد بل إنه يستطيع أن يصل إلى أى مقام كان يأمل أن يكون محط الرحل ومنزل القصد

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

ركائبه، فالحب دينى وإيمانى»<sup>(١)</sup>

أدين بدين الحب أنى توجهت



## المبحث الثاني

### نظرية الإنسان الكامل

اشتملت رسالة الزوراء في بدايتها على نصوص توضح تأثير الدواني بنظرية الإنسان الكامل، التي كانت بدايات الإشارة إليها في كلام ابن عربي (٥٦٠-٦٣٨ هـ)، ثم ظهرت صورتها بوضوح عند عبد الكريم الجيلي (٧٦٧-٨٢٠ هـ) في كتابه الشهير «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل»، وقد حظى كتاب الجيلي السالف الذكر من بين كتبه ورسائله باهتمام بالغ عند الدارسين للتصوف، وذهب ميغيل آسين بلاثيوس (ت: ١٩٤٤ م) من بين المهتمين بنقد التراث الصوفي وتحليله إلى أن الجيلي تأثر في الانسان الكامل بمذهب ابن عربي، والحق أن نظرية الإنسان الكامل فتحت عند الدارسين عدة افتراضات، فهي عند هانز هينرش شيدر (ت: ١٩٥٧ م) نظرية ينبغي البحث في أصولها في الديانة الإيرانية القديمة، أما ماسنيون (ت: ١٩٦٢ م) فيعزو نشأتها إلى الرؤى السامية عند أنبياء بني إسرائيل.

ويرى بعض الباحثين العرب أن تأثر الجيلي في نظريته هذه كان ناتجاً عن أفكار ابن عربي في الإنسان الكامل، غير أن ابن عربي نفسه كان قد تأثر بأصول إيرانية غنوصية جعلته يعدل فكرة الانسان الأول عن طريق ميتافيزيقا العقل (النوس) والكلمة (اللوغوس) الهيلينية وربط ذلك كله بنظريته في النبي والولي، وقد حدد إنسان ابن عربي باعتباره ماهية كلية ينطوي وعيها على كل ما هو الهى قديم وكل ما هو مخلوق حادث معاً، والإنسان مفهوماً على هذا النحو خليفة عن الله تتجلى فيه الألوهية، أو يستمر تجليه خلال العصور في النبي والولي أو بالأحرى في القطب، الذي يحمل ملامح

الإمام المستور عند الشيعة<sup>(١)</sup>، ويقول الدكتور عاطف نصر «ويصدر الجليل في الإنسان الكامل، وفي «لوامع البرق» وفي شرح مشكلات الفتوحات، وفي غيرها من الكتب والرسائل التي لا يزال أكثرها مخطوطاً عن مذهب في وحدة الوجود ووحدة الشهود، عبر عنه وبسطه في مؤلفاته، متباً بذلك سلسلة من الصوفية المتابعين لمذهب ابن عربي وتصوفه في شكل تعليقات وتقييدات وحواش وشرح بالعربية والفارسية والتركية ومنهم فخر الدين العراقي، وصدر الدين القونوي<sup>(٢)</sup> ويرى مرتضى مطهرى أن أصل هذه النظرية يعود لأبن عربي ثم بحثها تلميذه ومريده صدر الدين القونوي في كتابه «مفتاح الغيب» في فصل مشيع، ثم ألف إثنان من عرفاء كتابين أحدهما عزيز الدين النسفى، من عرفاء النصف الثانى من القرن السابع والآخر عبد الكريم الجليل وكلاهما بعنوان «الإنسان الكامل»<sup>(٣)</sup>.

ونحن نعرف أن هناك خلافاً بين الإسلاميين أنفسهم - متصوفة وغير متصوفة - في أصول هذه النظريات الصوفية ومقاصدها، فالبعض يُحسن الظن، والبعض يسئ الظن ويحملها على محمل الزندقة والتحريف للتصورات الدينية الإسلامية، ويعيداً عن الحكم الذى يمكن أنه نُصدرة في كلمات معدودة على هذه الأمور التى تتطلب شرحاً وإثباتاً وافياً يخرج بنا عن أهدافنا هنا، فإن أنصار وحدة الوجود والإنسان الكامل

(١) الدكتور عاطف جوده نصر، مقدمة كتاب شرح مشكلات الفتوحات المكية، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٤-٢٠٠٣، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧.

(٣) مرتضى مطهرى، الإسلام وإيران، ترجمة محمد هادى اليوسفى الغروى، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، ص ٥١٧.

صدرت منهم تعبيرات غير مقبولة في التصور الإسلامي سببت هذا الكم الهائل من اللبس، ومن المجالات أو الأفكار التي لم تتضح حقيقتها عند هؤلاء المتصوفة فكرة الإنسان الكامل، الذي هو تجسد للذات الإلهية في إنسان كما فهمها البعض أو حتى كونه تجسيد للإمام الشيعي المعصوم<sup>(١)</sup>، أو تجسد للكمال الإنساني الذي منحه الله لبعض البشر بحيث تبدت في هذا الفعل قدرة الله وصفاته على خلق إنسان كامل، وهذا التصور الأخير لا يتعارض مع التصور الإسلامي، ولكن أصحاب الفكرة أنفسهم لم يعرضوها بالوضوح الذي يُزيل اللبس، وصدرت منهم كلمات وتشبيهات موهمة وقد ترتب على ذلك أن أعترض عليهم من رأى أن في كلماتهم مخالفة للتصور الإسلامي في الفصل بين مقام الرب ومقام العبد، ونرى هنا الدواني يُنظر له نظرة الريب والشك من بعض مُعاصريه لأنه صدرت منه كلمات في رسالة الزوراء أتهمه البعض بسببها، واعترض عليها المعترضون، واضطر الشيخ أن يشرحها وأن يحاول أن يوفقها مع التصورات الإسلامية التي تفرق بين مقام العبودية ومقام الربوبية، واطن أنه وجد صعوبه في تحقيق ذلك، ولقد حاولت هنا تتبع أفكار الدواني والفاظه ومعانيه كما أراد هو أن يُسجلها ويرتبها للوقوف على التصور النهائي لهذه القضية في فكره، وعلى الصورة التي يريدنا أن نفهم بها القضية الغامضة.

#### نظرية الإنسان الكامل عند جلال الدين الدواني:

قال الدواني في مفتتح رسالة الزوراء التي ألفها في جمادى الأولى من سنة ٨٧٢هـ: «الحمد لذاته لوليه بذاته، والصلاة منه على المرتبة الجامعة لجميع صفاته» والمرتبة

(١) يد الله يزدان بناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ص ٦٠.

الجامعه لجميع صفاته تعالى عند الدواني هي الحقيقة المحمدية وقد أكد هذا المعنى في حاشيته على رسالة الزوراء فقال: «الصلاة من الله تعالى هي الرحمة وهي إفاضة الخير والكمال، والوجود منبع كل خير وكمال، وأما سائر الكمالات فمتفرعه عليه، وغاية الكمال التحلي بجميع صفات الله تعالى، وأسمائه، والقابل للفيض الوجودي وما يتفرع عليه من الكمالات أولاً، من حيث حقيقته النورية، وآخرها من حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة المحمدية الجامعة لجميع الصفات الإلهية، فكل رحمة فهي له بالذات ولغيره بالتطفل والعرض، فالصلاة من الله تعالى بذاته له، سواء استنزلها له أحد، أو لم يستنزل، فظهر التوافق بين القرينتين»<sup>(١)</sup>.

إذن الحقيقة المحمدية هي الجامعة لجميع الصفات الإلهية، وهي قابلة للفيض الوجودي وما يتفرع عليه من الكمالات، وهذه الرؤية هي الرأي الشائع في مدرسة وحدة الوجود فنحن نجد داود بن محمود القيصرى (ت: ٧٥١هـ) أحد شراح ابن عربى يؤكد هذا المعنى في شرحه على فصوص الحكم، فالإنسان من حيث حقيقته خير من جميع الموجودات، لذلك صار خليفة عليها، والإنسان الكامل والأقطاب خير من الجميع لظهور الحق فيهم بجميع كمالاته وصفاته دون غيره، والقيصرى يفرق في هذه الخيرية بين العموم والخصوص، فالإنسان الكامل والأقطاب مرتبة ليس فوقها مرتبة، أما بقية البشر فقد يتفضل الملائكة عليهم<sup>(٢)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٢٦هـ، ص ٤.

(٢) داود بن محمود القيصرى، مطلع خصوص الكلم في معانى فصوص الحكم، ضبطه د.عاصم إبراهيم الكيال، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٥٣٧.

وقد أحدثت هذه الكلمة من الدواني دويًا كبيرًا في أوساط جماعة من طلاب وعلماء الدين في ذلك الوقت فأنكروها، وكان الدواني قد أوصى في آخر رسالته الزوراء التي وجهها لأحد أصحابه من المتلمذين عليه في قراءة كتاب «حكمة الإشراق» لشهاب الدين السهروردي: أن يحفظ هذه الرسالة - الزوراء - وأن يصنعها عن غير أهلها، وأن لا يضمن بها على أهلها، لأن ترك الأول ضلال وإضلال، وفعل الثاني ظلم ووبال، وأوصى تلميذه كذلك أن يتعرف على من يستحق المعرفة بكثرة الاختيار، وأن لا يغتر بالظاهر، لأن من يستحق معرفة هذه الأصول من الحقائق، أعز من الكبريت الأحمر، بل لا يكاد يوجد إلا في الأقل الأندر، وحذر تلميذه في نهاية الرسالة من شيوع الحسد والعناد والجهل في أهل الزمان، وهذا أحرى أن يعرف أن بث الحقائق إلى غير أهلها مذموم في الطرق كلها، وأن الإنذرات النبوية حذرت منه وكذلك وتعاضدت على التحذير الإشارات المولوية<sup>(١)</sup> ويقصد الدواني بالمولوية المنسوبة إلى المولى عزوجل.

وهكذا سلك الدواني مسلك التحذير من بث مضمون الرسالة لغير أهلها، وهو مسلك قديم ترددت أصداؤه بين أصحاب الفلسفة وأصحاب التصوف الفلسفي، ويبدو أن الدواني سلك مسلك التحذير هذا تقليدًا منه للسابقين عليه، لأنه هو نفسه لم يلتزم به، حيث ذكر الدواني في «حاشية خطبة الزوراء» التي ألفها لاحقًا بعد شيوع النكير عليه في عبارته السابقة أن أحد أصدقائه عاتبه بأنه أوصى بها لم يعمل به، فقد انتشرت الرسالة حتى وصلت لأيدى «عصابة» ماله من منها من حظ سوى النكير،

(١) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٣١.

واعترض الدوانى عن سماحه بوصول الرسالة لهؤلاء المنكرين بأن معرفة الغيب متعذرة، وأن المنافقين في عهد النبي ﷺ سترُوا أمرهم عن سيد المؤيدين حتى كشفهم الله له<sup>(١)</sup>، ومن هنا قرر الدوانى أن يدافع عن رأيه وأن يشرح معنى كون الحقيقة المحمدية جامعاً لصفات الإلوهية، فألف حاشيته على خطبة الزوراء.

وقد بدأ الدوانى بتقرير أن كل موجود من الممكنات يدل على وجود صانعه دلالة عقلية قطعية، فهو بهذا الاعتبار مظهر له، وفي رأى الدوانى أن القرآن الكريم عبر عن تلك الدلالة بالتسبيح والحمد في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا أَسْبِحُ بِحَمْدِهِ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٤]، وكذلك عبر الله عن هذه الدلالة بالنطق في قوله تعالى: ﴿أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [فصلت: ٢١] لأن النطق في رأى الدوانى مقصود منه الإعلام<sup>(٢)</sup>، ولعل الدوانى يقصد أن التسبيح والحمد لا يكون إلا من مخلوق لخالقه وبهذا تدل الآية على أن المخلوق المسبح والحمد يدل دلالة أكيدة على صانعه وخالقه، أما النطق وهو يدل على الإعلام فالدلالة فيه خافية، وربما قصد الدوانى أن نطق الجلود والأعضاء وهى المقصودة بالنطق في الآية الكريمة تدل على قدرة الصانع الذى يغير طبائع الأشياء فيجعلها متكلمة بعد أن كانت عجماء، ولكننى ألاحظ أن أدلة الدوانى فيها نوع من التكلف وعدم وضوح الدلالة، وكون الموجود يدل على صانعه أظهر في العقل من الأدلة المتكلفة البعيدة، والهدف الذى يصرح به الدوانى هنا في حاشية شرح خطبة الزوراء عقب إيراد ما سبق هو ضرورة

(١) جلال الدين الدوانى، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٣٦.

(٢) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

نسبة الصور إلى المعاني<sup>(١)</sup> ويبدو أن هذه الفكرة لها جذور أبعد من كلام الجليلي فيشير حسين ديناني في كتابه «العقل والعشق الإلهي» أن الشيخ نجم الدين الرازي<sup>(٢)</sup> - أحد متصوفي الأشاعرة - يرى أن «تسبيح الإنسان والملائكة وسائر الموجودات، عبارة عن أمانة لا بد من إعادتها إلى أهلها، ولا ريب أن هذه الأمانة قد وضعها الله تعالى بين يدي الموجودات، واعادتها إلى أهلها تعني أن المسيح الحقيقي للمحق تبارك وتعالى هو الحق نفسه، وليس باستطاعة أحد أن يسبح لله ويشئى عليه، سوى الله تعالى نفسه»<sup>(٣)</sup> ويفسر ديناني موقف نجم الدين الرازي هذا باعتباره موقف عرفاني يدل على وحدة الوجود.

من وجه آخر يرى الدواني: «أن من المحققين من رأى أن كل ذرة من ذرات الوجود مظهر لبعض الصفات الكمالية الإلهية، وهو الصفة الغالبة أحكامها إليه وإن أشترك جميعها في مظهرية الصفات التي يتوقف عليها الإيجاد وفي الدلالة عليها كالعلم والقدرة والإرادة، لكن الغالب على كل نشأة من النشآت حكم صفة من الصفات كالمجردات فإنها مظاهر الصفات التنزيهية، والأجسام فإنها مظاهر الصفات المقابلة لها، وكل فرد من أفراد الموجودات واقع تحت تربية أسم خاص من أسماء الله تعالى هو ربه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات، ثم إن النشأة الإنسانية مظهر جميع الأسماء

(١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢) الشيخ نجم الدين الرازي عبد الله بن محمد شاهاور بن أنوشروان (ت، ٦٥٤هـ)، قال عنه الصفدي، «شيخ الطريقة والحقيقة كان كبير الشأن من أصحاب الحال والمقامات أكثر من الترحال إلى الحجاز ومصر والشام والعراق والروم وأذربيجان وأران وخراسان وخوارزم ولد سنة ثلاث وسبعين وتوفي سنة أربع وخمسين وستائة» انظر الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ١٧، ص ٣١٣.

(٣) د. غلام حسين الإبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإئتلاف والاختلاف، ترجمة، عبد الرحمن العلوي، دار الهدى، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥، ص ٤٧٧.

والصفات، إذ قد أجمع فيها مظهر جميع الحقائق من المجردات والهاديات<sup>(١)</sup> ثم يتحدث الدواني عن تسمية الإنسان بالعالم الصغير عند البعض والعالم الكبير عند آخرين ووجهة نظر كل فريق، فالإنسان هو أجلى مظاهر الكمال عند المحققين، وأكمل نوع الإنسان هو الإنسان الكامل من حيث أنه مجموع العالم بأسره.

ويرى الدواني أن بعض المحققين يرى أن كل موجود مظهر لجميع صفاته تعالى، من حيث دلالة عليها وهو معنى العبارة التي يطلقها البعض «الكل في الكل» فجميع الأسماء والصفات الإلهية مندججه بنوع من الظهور في كل موجود، لكن بعض الأسماء ظاهر الأحكام وبعضها خفى الأحكام والآثار، إلا الحقيقة الإنسانية فإن جميع الأسماء والصفات فيها ظاهرة بآثارها وأحكامها ظهورا بينا، ليس لها ظهور أقوى منه في بقية الكائنات، فالإنسان هو الكتاب المختصر للكمال الوجودي، كما أن القرآن هو الكتاب الجامع للكتب السماوية مع وجاته، بل والشامل لكل الأمور، قال تعالى: ﴿وَلَا تَطْرِبُ وَلَا يَكْسِبُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩] يقول الدواني: «وهو القرآن كما فسر بعض المفسرين»<sup>(٢)</sup>.

**الموجود كلام صادر عنه تعالى، دال على صفاته الكمالية:**

ثم نأتى لأهم الآراء وأغربها التي طرحها جلال الدين الدواني للتنتظير على أسس عقلية وشرعية لمفهوم الإنسان الكامل، وقد تعرض هنا لبيان أن كل موجود بمثابة كلام إلهي مفاده الحمد، لأن الحمد يجبي للدلالة على الكمال، ولما كانت مخلوقاته كلمات

(١) جلال الدين الدواني: كتاب الزوراء والتعليقات عليها، ص ٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٩.

تدل على كماله كانت حمداً، يقول الدوانى: «ولما كانت حقيقة الحمد إظهار الصفات الكمالية، فقد ظهر أن كل موجود بمنزلة كلام صادر عنه تعالى، دال على صفاته الكمالية، فهو حمد له تعالى صادر عنه، فإيجاد كل موجود هو الحمد بالمعنى المصدرى، بمنزلة التكلم بالكلام الدال على الجميل، ونفس ذلك الموجود هو الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر، بمنزلة الكلام الدال عليه، وكما يسمى نفس الكلام حمداً بالمعنى الحاصل بالمصدر، كذلك يسمى نفس ذلك الموجود حمداً بذلك المعنى، ولما كان الإنسان الكامل أعلى مرتبة في تلك المتقبة من جميع الموجودات، فهو مرتبة من مراتب الحمد مظهرة لاتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية اظهار كاملا لا يتصور أكمل منه، فإنه بلسان حاله وباله ومقاله يدل على اتصافه تعالى بجميع الصفات الكمالية، وينطق به بتلك الألسنة كلها، فهو أقصى مراتب الحمد التى حمد الله تعالى بها ذاته المقدسة، وهذه المرتبة هي المرتبة الختامية المحمدية، ولذلك خص ﷺ بلواء الحمد، وسمى بالحمد والأحمد وغيرها من مشتقات الحمد، على أسم الفاعل أو المفعول، وفي ذلك دقيقة يعرفها العارف، وحينئذ يندفع شبهة القاصرين»<sup>(١)</sup>.

والحاصل أن الدوانى جعل معنى العبارة موضع الاعتراض أن المرتبة المحمدية هي أعلى المراتب المظهرة لأسمائه وصفاته الجامعة لها، وفي نفس الوقت فإن النبى ﷺ نفس الحمد الجامع للدلالة على جميع صفاته تعالى، وهذا الكلام فى الحمد يشابه ما تحدث عنه عبد الكريم الجبلى فى مفتتح كتابه حيث قال: «الحمد لمن قام بحق حمده أسم الله، فتجلى فى كل كمال أستحقه واقتضاه، وحصر بنقطة خال جلاله حروف

الجمال واستوفاه، سمع حمد نفسه بما أثنى عليه المعبود، فهو الحامد والحمد والمحمود حقيقة الوجود المطلق، عين هوية المسمى بالخلق والحق... وأشهد أن سيدنا محمد المدعو بفرد من أفراد بنى آدم، عبده ورسوله المعظم، ونبيه المكرم، ورداؤه المعلم، وطرازه الأفخم، وسابقه الأقدم، وصراطه الأقوم، مجلى مرآة الذات، منتهى الأسماء والصفات، مهبط أنوار الجبروت، منزل أسرار الملكوت، مجمع حقائق اللاهوت، منبع رقائق الناسوت<sup>(١)</sup> وهكذا نرى أن كلام الدوانى والجلىلى يخرج من مشكاة واحدة، مشكاة وحدة الوجود.

### توجيه آخر:

قرر الدوانى أن هناك توجيه آخر لمعنى عبارته موضع الاعتراض، فمن الأصول المقررة عند أئمة الكشف والتحقيق، أنه كما أن للصفات أحكاماً في الذوات، كالعلم، فإنه تصير به الذات عالمة، والقدرة تصير بها الذات قادرة، كذلك للذوات أحكام في الصفات، فإن العلم بانتسابه إلى الذات القديمة، يصير قديماً وذاتياً، وبإضافته إلى الحادث يصير حادثاً ومستقداً من الغير، وقس عليه الوجوب المطلق، فإنه في ذاته معنى واحد، ولكنه يصير بالنسبة إلى الذات الأحدية وجوباً ذاتياً، وبالنسبة إلى غيرها وجوباً غيرتياً، ولا شك أنه إذا قيل أن زيداً متصفاً بصفات عمرو، لم يُرد به أتصافه بتلك الصفات مع الأحكام التى تستفيدها تلك الصفات من ذات عمرو، كتشخصها بسبب القيام به، وغيره من الأحكام التابعة لقيام تلك الحقيقة بعمرو، بل المراد أتصافه بتلك الحقيقة من حيث هى هى، وحينئذ يظهر وجه آخر لمن وفق له، فإن

(١) عبد الكريم الجليل، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق ابو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن

اتصافه صلى الله تعالى عليه وسلم بجميع صفاته لا يستلزم كونه متصفاً بها مع أحكامها التي تلزمها من أنتسابها إلى ذاته تعالى<sup>(١)</sup>.

وعلى صعيد آخر فإننا نجد الدواني في أخلاق جلالى يقرر أن هناك اتفاق بين أهل النظر والبرهان وأصحاب الشهود والعيان أن العقل الإنسانى متصل أو مظهر للجوهر الأول والوحيد الذى خرج من بحر الغيب المكنون إلى ساحل الشهادة، بأمر: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] بواسطة القدرة والإرادة التي لا مثيل لها، وهو جوهر نورانى بسيط يسمى في عرف الحكماء العقل الأول، وقد جرى التعبير عنه في بعض الأخبار بالعلم الأعلى، ويسميه أكابر أئمة الكشف والتحقيق: الحقيقة المحمدية، وجميع حقائق الأعيان مندرجة في حقيقته على سبيل أنطواء العلم، كما أن البذرة مشتملة على الشجرة<sup>(٢)</sup>.

الدفاع عن ابن عربى فى مسألة إيمان فرعون:

كان للشيخ الأكبر ابن عربى مواقف مثيرة للريبة والشك بشخصه، ومن ذلك موقفه من إيمان فرعون، حيث ذكر في كتاب فصوص الحكم «فقلت (أي زوجة فرعون) لفرعون في حق موسى: إنه «قرة عين لي ولك»، فبه قررت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا. وكان قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهراً مطهراً، ليس فيه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه، قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام، والإسلام يجب ما قبله، وجعله آية على عنايته سبحانه بمن شاء، حتى لا

(١) جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد، ص ٤٠.

(٢) الدواني، أخلاق جلالى ص ١٨٢.

يأس أحد من رحمة الله، فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون». فلو كان فرعون ممن يئس ما بادر إلى الإيذان، فكان موسى كما قالت امرأة فرعون فيه: إنه قرة عين لي ولك، عسى أن ينفعنا، وكذلك وقع، فإن الله نفعهما به عليه السلام<sup>(١)</sup>.

ولم تجد تلك الدعوى صداها إلا عند بعض تلاميذ ابن عربي، ولكن هذه الدعوى نفسها كانت مبرراً قوياً في إكفار ابن عربي ويبدو أن تكفير ابن عربي أهم الدونى وشغله مرة بعد مرة، فقد أُلّف في الرد على هذا التكفير الناتج عن هذه المسألة قديماً، ثم جدد التأليف في المسألة بطلب من بعض فضلاء وقته فيقول: «وكتبت في غابر الزمان حسب ما ظهر لى من غير تقليد؛ ثم عن لى أشياء من فيض المولى الحميد، فأحببت الزيادة في الكلام العربى، ليظهر به الرد على من قال بتكفير مولى العلماء، وتاج الأولياء، مولانا الشيخ محبى الدين بن العربى، والطعن في كلامه»<sup>(٢)</sup> واهتم الدوانى في هذه الرسالة بتعدد الاحتمالات والأدلة التى تثبت صحة إيذان فرعون عند الغرق، وقد كان ابن عربى والدوانى من بعده ذكروا هذه المسألة للدلالة على سعة الرحمة الإلهية التى شملت العالمين، وعند تحليل هذه الدعوى في فكر ابن عربى تبدو تلك المسألة متسقة مع فكره المتعلق بوحدة الوجود، هذا إذا غلبنا الرأى القائل بأن ابن عربى قائل بهذا الرأى وفق المفهوم المخالف لظاهر الشريعة وباطنها، ووفق هذا المفهوم فإن القول بإيذان فرعون حال كفره وحال إيذانه واحد، لأن الأديان كلها والمعتقدات جميعها تستوى جميعها في كونها حق، فالذى يعبد صنفاً يعبد الله، والذى

(١) ابن عربى، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربى، بيروت، ص ٢٠١.

(٢) جلال الدين الدوانى، إيذان فرعون، تحقيق محمد عبد اللطيف بن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها،

يعبد ظاهرة طبيعية يعبد الله، فالوجود هو الله، وفرعون لما قال: { أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ } [النازعات: ٢٤] لم يخطئ لأنه جزء من الوجود، وإنما الخطأ في هذا المذهب هو أن تقصر الحق أو الإلهية في شيء واحد وتحاكم الناس على أساسه، ومن هنا يكون فرعون في حال كفره وحال إيمانه عند الغرق مؤمن.

ولكن هذه الدعوى - إيمان فرعون - لم يقدمها ابن عربي ولا الدوانى وفق هذا المفهوم، بل قدموها في إطار التمسك بفهم خاص لبعض آيات القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿ وَجَوزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْفُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتُ بِهِ ءَبْنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ءَأَلْفَنُ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾ فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدْنِكَ لَنَسْكَوْنَ لِمَنْ خَلَقَكَ ءَايَةً وَإِنَّا كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ عَنْ ءَايَاتِنَا الْعَظِيمُونَ ﴿٩٢﴾ [يونس: ٩٠ - ٩٢] وتم التركيز على قول فرعون « قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ » ونظر ابن عربي ومن بعده الدوانى إلى هذا الإيمان واعتبروه صحيحًا، أما ابن عربي فدوافعه لهذا القول قد تكون مشوبه برؤية فلسفية متأثرة برأى عام في الطبيعة والكون والمعتقدات، أما الدوانى فإنى أتصور أن اعتناقه لهذا الرأى جاء نتيجة حبه لأبن عربي، وربما لا يكون اعتقد صحته مطلقًا، لكنه فقط أحب أن يجعل لهذا الرأى وجهًا في الدين، وأن يكون القول به اختيارًا من اختيارات التفسير لبعض الآيات، وعلة ذلك عنده دفع تهمة الكفر عن شيخه، لهذا نراه في مقدمة رسالته يتحدث عن كون هذه المسألة خلافية، قال بها البعض وأنكرها البعض، والدافع الذى يدفع به الى القول بهذا هو طبيعة شخصية الدوانى التى تميل فى المسائل المعتمدة على النقل والأخبار إلى موافقة المنقول والأخبار الماثورة، ورغم عقلانية الدوانى الشديدة وميله للفلسفة إلا أنه ليس

من هواة الشذوذ في المسائل الشرعية، وكونه أشعري المعتقد في غالب أمره وظاهره يجعله بمنأى عن ابتداء ما يباثل ذلك، والحاصل أن تصريحه بصحة إيمان فرعون دفعه له الثقة المطلقة في شيخه الروحي ابن عربي، ورغبته في الدفاع عنه، مع اعتقاده أن هذه المسألة فرعية من الفروع، ولا يترتب عنها مخالفة تذكر، وليس معنى ذلك أنه يكذب علينا بتأليف هذه الرسالة، أو بالتخاذ هذا الموقف، ولكن المقصود أن ميله إليها ليس جازماً، بل هو متابعة لغيره، ورغبته في مناصرة شيخه، مع رؤيته أن أدلة شيخه تصلح للإعتاد عليها، لكن لو فرضنا أن ابن عربي قال بكفر فرعون فإن الدواني في أرجح الظن ما كان ليشغل نفسه بمتابعة مثل هذا الرأي.

على كل حال فإن الذي حدث هو أن الدواني ناصر هذا الرأي والفت فيه خصيصاً، واشتهر عنه القول به<sup>(١)</sup>، مما استدعى أن يرد عليه عالم ذا ذكر وصيت جاء من هرات واستقر بمكة المكرمة وهو المُلَّا علي القاري الهروي الحنفي<sup>(٢)</sup> (ت).

(١) نفى شهاب الدين الخفاجي المصري أن تكون الرسالة لجلال الدين الدواني فقال في حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي «أما وقع في الفصوص من صحة إيمانه وأن قوله أمنت بها أمنت بنو إسرائيل إيمان بموسى عليه الصلاة والسلام مخالف للنص والإجماع وإن ذهب إلى ظاهره الجلال الدواني رحمه الله وله رسالة فيه، طالعها وكنت أتعجب منها، حتى رأيت في تاريخ حلب للفاضل الحلبي، إنها ليست له وإنما هي لرجل يسمى محمد بن هلال النحوي وقد رُحما القزويني وشنع عليه، وقال، إنها مثاله رجل خامل الذكر لها قدم مكة بال في زمزم ليشتهر بين الناس» انظر شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المُتَمَّاة، وثابئة القاضي وكفاية الرافعي على تفسير البيضاوي، دار صادر، بيروت، ج ٥، ص ٥٦ قلت غالب الظن أن الرسالة لجلال الدواني لاشتهار نسبتها إليه،

(٢) المُلَّا علي القاري الهروي (ت. ١٠١٤هـ - ١٦٠٦م) قال الزركلي، «علي بن سلطان) محمد، نور الدين الملا الهروي القاري، فقيه حنفي، من صدور العلم في عصره. ولد في هراة وسكن مكة وتوفي بها. قيل، كان يكتب في كل عام مصحفاً وعليه طرر من القراءات، والتفسير فيعبه فيكفيه قوته من العام إلى العام. وصف كتابه =

١٠١٤هـ - ١٦٠٦م) أحد مشاهير فقهاء المذهب الحنفي في القرن العاشر الهجري، وقد ألف على القارى رسالة بعنوان «فرعون من مدعى إيمان فرعون» تتبع فيها أدلة الدوانى وافكاره بقوة حتى بددها بالنقد، لذلك سنقدم مختصراً بمجمل أدلة الدوانى والتي صرح الدوانى فى مطلع رسالته أنه غير مسبوق فى إيراد هذه الأدلة، وتتبعها بعرض صورة من نقد على بن سلطان القارى لهذه الأدلة، بحيث تتضح وجه هذه المعركة الفكرية والفقهية، وتضئ جانباً من شخصية الدوانى وآرائه ومواقفه فى تلك المسألة، وأعظم الدلالات التى تستيق عرض الموضوع هو التأثير الكبير لذلك الأندلسى الجوال الذى ترك بصمات واضحة فى عقول مفكرى التصوف والكلام منذ القرن السابع وحتى الأمس القريب واليوم.

#### مجمل أدلة الدوانى حول المسألة :

قرر الدوانى اختلاف علماء المسلمين فى المسألة بين من يقرر إيمان فرعون وكفره، والحق عند الدوانى أن الآية الكريمة مصرحة بالإيمان، من غير مانع، منطوقاً ومفهوماً،

= كثيرة، منها «تفسير القرآن - خ» ثلاثة مجلدات، و «الانبار الجنية فى أسماء الحنفية» و «الفصول المهمة - خ» فقه، و «بداية السالك - خ» مناسك، و «شرح مشكاة المصابيح - ط» و «شرح مشكلات الموطأ - خ» و «شرح الشفاء - ط» و «شرح الحصن الحصين - خ» فى الحديث، و «شرح الشهائل - ط» و «تعليق على بعض آداب المريدين، لعبد القاهر السهرودى - خ» فى خزانة الرباط (٢٥٠٣ ك) و «سيرة الشيخ عبد القادر الجيلانى - ط» ولخص مواد من القاموس سهاها «الناموسن» وله «شرح الأربعين النووية - ط» و «تذكرة الموضوعات - ط» و «كتاب الجيالن، حاشية على الجلالين - ط» جزء، منه، فى التفسير، و «أربعون حديثاً قدسية - خ» رسالة، و «ضوء المعالي - ط» شرح قصيدة بده الامالى، فى التوحيد، و «منح الروض الازهر فى شرح الفقه الاكبر - ط» ورسالة فى الرد على ابن العربي فى كتابه الفصوص وعل القائلين بالحلول والاتحاد - خ» و «شرح كتاب عين العلم المختصر من الاحياء - ط» و «فتح الاسماع - خ» فيها يتعلق بالسباع، من الكتاب والسنة ونقول الالمة، و توضيح المباني - خ» شرح مختصر المنار، فى الأصول، و «الزبدة فى شرح البردة - خ».

والآية هي قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْفُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَآ إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمِنْتُ بِهِ بِنُوَاسِرَتَيْهِ لِي وَءَأَمِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٩٠]، والمعنى كما يرى الدواني: صدقت وتيقنت أنه لا معبود بحق في الوجود إلا الله الذي آمنت به بنو اسرائيل، فقد حصر إيمانه في المعبود بالحق منطوقاً ومفهوماً، وقد قال هذا حال استقامة العقل، وليس في حالة الغرق وعند غمر الهاء أو غشيانه<sup>(١)</sup>.

قال المحققون من المتكلمين، إن الإيمان هو التصديق بالقلب، وإن الإقرار باللسان لإجراء الأحكام، فكيف بمن صدق بجنانه، ونطق بلسانه ثم أخطرت منه المنية بعد ذلك، والإسلام يجب ما قبله وهذا معنى قول ابن عربي فقبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام<sup>(٢)</sup>.

إن الشيخ ابن عربي قال إن الله جعل فرعون آية على عنايته سبحانه لمن شاء؛ حتى لا يأس أحد من رحمة الله تعالى؛ آخذاً من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَعْبادِيَ الَّذِينَ ءَأَسْرَفُوا عَلَيَّ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣] وشيد أركانه بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّكَ مِنَ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧] فلو كان فرعون ممن يأس ما بادر إلى الإيمان<sup>(٣)</sup>.

الدليل على قبول الإيمان قوله تعالى: ﴿ءَأَتَيْنَاكَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: ٩١] للقاعدة البيانية: وهي إذا كان هناك نفي وقيد، تسلط النفي على القيد

(١) جلال الدين الدواني، إيمان فرعون، تحقيق محمد عبد اللطيف بن الخطيب، الطبعة المصرية ومكنتها،

الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٥.

ورفعه، وعلى هذا فالهمزة للإنكار والإنكار بمعنى النفي، فيكون المعنى ما عصيت الآن، بل جب إيمانك عصيانك، فيكون نفياً للقيّد، وإذا صح إيمانه عقلاً من غير معارض قطعي، حكم بما قاله الشيخ قدس سره، ثم يردف الدوني كلامه باحتيالات في الهمزة الواردة بكلمة «الآن» بأنها قد تكون للتوبيخ، والانكار التوبيخي وما بعده واقع لا منفي فيكون المعنى الآن آمنت، لا الآن ما آمنت، ويجوز أن تكون الهمزة من قبيل العتاب والتلطف، كقولهم أتضرب زيداً وهو أخوك ليعطفه عليه<sup>(١)</sup>.

أما قصة قوم يونس عليه السلام فلا تنافي ما قلناه؛ لأنها تفيد نفع الإيمان في كشف الخزي في الحياة الدنيا، والتكرار في ذكر فرعون وذمه ولعنه لا يضر لأنه تعالى قال: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٠]، واللعن جاء في القرآن في حق المؤمنين مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْسُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَنَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَصِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٣] فاللعن في حق فرعون لا يضره لأنه تاب<sup>(٢)</sup>.

أما قوله تعالى: ﴿يَأْخُذْهُ عَدُوِّي وَعَدُوُّهُ﴾ [طه: ٣٩] أى عدوا حال الأخذ لا في حال النطق، أو من باب المشاكلة لأنه عدو لموسى عليه السلام حقيقة، وليس بعدو لله تعالى حقيقة، أما من احتج بقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْإِيمَانَ وَلَا الَّذِينَ يَمْوَنُونَ وَهُمْ كَفَّارٌ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: ١٨] فالمراد بالموت ملائكة الموت، أو المقصود بالموت

(١) المصدر السابق، ص ١٧، ١٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩.

حال الغرغرة، وليس هناك دليل ان فرعون قال هذا الكلام حال الغرغرة<sup>(١)</sup>.

وإيمان اليأس الذي لا ينفع شرعاً، هو الإيمان يوم القيامة، وهو سنة الله تعالى، وإلا يلزم الكذب في كلامه تعالى حيث قال: ﴿قُلْ لَآ كَآنَتْ قَرْبَةً ءَآمَنَتْ فَنَفَعَهَا ءِيمَانُهَا ؕ ءَلَا قَوْمٌ يُّؤْتِسُّ لَمَآءَ ءَمْنُوآ كَسَفَعْنَا عَنْهُمْ ءَذَابَ ءَلْخِزْيِ فِي ءَلْحَيَوٰةِ ءَلْدُنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ ءَلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: ٩٨] وأما في الدنيا فإنه مقبول بليل قوله تعالى: ﴿قُلْ يَّعْبَادِي ءَلَّذِينَ ءَسْرَفُوْا عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ ءَلَا تَقْنَطُوْا مِن رَّحْمَةِ ءَللّٰهِ ءِإِنِّ ءَللّٰهَ يَغْفِرُ لِمَن يَّشَآءُ ۗ وَهُوَ ءَلْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ﴾ [الزمر: ٥٣] فلم يقيد جل شأنه وقتاً دون وقت، ولا شخصاً دون شخص، ودخل إيمان اليأس وغيره، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّكَ مِنَ رَّوْحِ ءَللّٰهِ ءَلآ الْقَوْمُ ءَلْكَافِرُوْنَ﴾ [يوسف: ٨٧]<sup>(٢)</sup>.

أما دعاء موسى عليه السلام عليهم الوارد في قوله تعالى: ﴿وَ قَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ ءَآتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَآءَهُ زِينَةً وَأَمْوَآلًا فِي ءَلْحَيَوٰةِ ءَلْدُنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوْا عَن سَبِيْلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَآ أَمْوَالِهِمْ وَءَشْدُدْ عَلَآ قُلُوْبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوْا حَتَّىٰ يَسْرُوْا ءَلْعَذَابَ ءَلْءَلِيْمِ﴾ [يونس: ٨٨] فلليل لنا، لأن فرعون آمن لما عين الغرق وهو العذاب الأليم<sup>(٣)</sup>.

أما قوله تعالى: ﴿فَوَقَدْنَا ءَللّٰهَ سَعِيْرَاتٍ مَّامِكُوْرًا وَءَحَآقَ يَنَالُ فِرْعَوْنَ سُوْءَ ءَلْعَذَابِ ۗ ءَلنَّآرُ يُّعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا عُدُوْا وَعَشِيْرًا وَيَوْمَ تَقُومُ ءَلنَّسَآءُ ءَدْخَلُوْا ءَل فِرْعَوْنَ ءَشَدَّ ءَلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٥، ٤٦] فإن المضاف غير المضاف إليه، ألا ترى أنك إذا قلت: ضربت غلام

(١) المصدر السابق، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠، ٢١.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١.

زيد دل أن زيدياً ليس بمضروب. أما قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ﴿٩٨﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿٩٩﴾ يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ ﴿١٠٠﴾﴾ [هود: ٩٦، ٩٨] أى صيرهم واردين، فإنه السبب، وحتى لو دخل النار فهو بسبب ظلمه للعباد؟ وليس هناك دليل يدل على التخليد<sup>(١)</sup>.

أما قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَنَارُكُمْ الْأَعْمَىٰ ﴿٢٤﴾ فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ ﴿٢٥﴾ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ﴿٢٦﴾﴾ [النازعات: ٢٤ - ٢٦] فالنكال أتى بمعنى القيد وأتى بمعنى العذاب، وأى قيد أعظم لمن ظلم العباد في الدنيا من العرق، وفي الآخرة يقدم قومه وهو فضيحة بين الخلائق وبالجملة فالآيات غير «آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ» محتملة، والشئ إذا طرقة الإحتمال سقط منه الاستدلال<sup>(٢)</sup>.

والحقيقة أننا عندما ننظر في أدلة الدواني نجد أن الضعف يشملها جميعاً بل بعضها حجة عليه لا له، فهي إما عمومات خارجة عن محل النزاع، مثل الأدلة التي تتحدث عن الرحمة والمغفرة، فليس هناك من يخالف فيها، والمخالف للدواني يقول إن فرعون لا يدخل فيها لاتفاق جميع الأمة أن المشرك لا يُغفر له تبعاً للنص القرآني المحكم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ لِمَن يُشْرِكُ بِهِ وَيَغْفِرُ مَادُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴿٤٨﴾﴾ [النساء: ٤٨]، وتبعاً للأحاديث، وأما القسم الثانى من أدلته فعبارة عن محاولته تطريق الإحتمال للآيات القاطعة بهلاك فرعون مثل: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ ﴿٩٨﴾﴾ [هود: ٩٨]

(١) المصدر السابق، ص ٢٢، ٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢، ٢٤.

وهدفه من إدخال الاحتمال عليها أن لا يجعلها صالحة للإستدلال، بينما جعل آية واحدة هي المحكمة وهي قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ رُلَّ إِلَهٌ إِلَّا الَّذِي ءَأَمِنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾ مع أنه تناسى أول الآية: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْقَرُفُ﴾ [يونس: ٩٠] التي تقضى أنه قالها حين شاهد العذاب وبدأ يغرق، وحاول نفى الدلالة الواضحة في الآية التي تليها: ﴿ءَأَلْتَنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: ٩١] والمهزمة هي للإستنكار التوبيخي، وبالجملة فإنني أشفق على الدواني من محاولته اتباع رأى شيخه الروحي ومناصرته له دون روية، بينما كان من الممكن له الدفاع عن ابن عربي بوسائل أكثر قبولاً، لا مجرد الإنصاف الأعمى لمقولة شيخه الشاذة.

ويمكننا أن نُجمل رد المُلّا علي بن سلطان محمد القاري الهروي في النقاط التالية: فقد ادعى الدواني أختلاف العلماء في إيمان فرعون، وقال القارى أن ما ذكره ليس له أصل، وأن هذا القول لم ينسب إلا لأبن عربي وصلاً وفصلاً، وقال القارى أنه لم يحدث في ذلك خلاف لابن السنة والمعتزلة، ولا بين الحنفية والشافعية، ولا هو خلاف لأهل التفسير، وأنه لا أثر لهذا الخلاف المزعوم في كتب الأمة،

أما الآية التي صرح الدواني أنها مصرحة بإيمان فرعون، قال القارى أن هذا ليس ظاهر عند أرباب الايقان وأصحاب البيان، وإنما يتوهم أنها مصرحة من يعرى عن البرهان لظنه أن الايمان هو ايمان اللسان، أو مجرد الإيمان مع قطع النظر عن الشروط والأركان، وإن صاحب الفصوص قال فيه أن ظاهر الآية هو الإيمان، مع أنه صرح في الفتوحات المكية حيث قال في الباب الثاني والستين: المجرمون أربع طوائف، كلها في النار لا يخرجون منها، وهم المتكبرون على الله كفرعون وأمثاله، ممن ادعى الربوبية لنفسه، ومن ذلك نمرود وغيره» ويتعجب القارى من بعض شراح الفصوص أنه

كيف تأول كلام الفتوحات المطابق للنصوص، وترك كلام الفصوص مع ما فيه من الضلال<sup>(١)</sup>.

ويرى المُلَّا علي القاري الهروي: أن كلام فرعون قد قاله في مرحلة معاينة العذاب ومرحلة اليأس، ومع هذا فالمطلوب منه ليس الايمان بالتوحيد فقط بل الايمان برسالة موسى وهارون، لأنه لا بد من الإيمان بالرسول، والنطق بالتوحيد يكفى للدلالة على التبري من سائر الأديان وملل الطغيان، ويهاجم القارئ شارح الفصوص الذي فهم أنه يكفى الإيمان بالتوحيد دون الإيمان بالنبي، ولا يستطيع أحد أن يقول أن فرعون حال النطق كان مخلصًا فنفعه إيمانه، لأن الموقف الذي هو فيه فرض عليه أن يعترف بالهوية إله موسى وقدرته، فظاهر كلام فرعون انه قاله عندما أدركه الغرق في محاولة للنجاة، وهو ندم ناتج عن هول الموقف، والجزم بصدق مقولته وإيمانه غير ظاهر في هذه الحالة<sup>(٢)</sup>.

أما قول الدواني أن المحققين من المتكلمين جزموا بأن الإيمان هو التصديق بالقلب «فقال القارئ أن التصديق في القلب لا يعلمه إلا الله، ومع ذلك فالتصديق عند مشاهدة العذاب ومعاينة المصير الذي توعد الله به المنكرين لا ينفع، والنطق باللسان اختلف العلماء هل هو شرط لإجراء الأحكام أو شطر للإيمان، وعلى الحالين يرى الدواني أن فرعون أتى به، ويرى القارئ أن التصديق والنطق لا قيمة لهما عند معاينة المصير، كما أننا نشك في صدق إيمانه الباطن ونطقه الظاهر، فلما لا يكون قوله خارج

(١) الملا علي القاري، فرعون من مدعى إيمان فرعون، تحقيق محمد عبد اللطيف بن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م، ص ٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩-٤٠.

عن محل اليقين وهو الغالب، كما يشير على القارئ أن هذا القول - إيمان فرعون - منسوب إلى ابن عربي ولكنه لا شك إفتراء عليه وهو مدموس عليه، أو له تأويل غامض لدية<sup>(١)</sup>.

وأما نفى الدواني اليأس عن فرعون، وأنه آمن حال عدم يأسه، ويرى القارئ أن اليأس من رحمة الله هو أن يظن أن الله لا يغفر له بعد توبته، وتحقق أوبته، ويؤكد القارئ أن إيمان فرعون لم يتحقق بسبب فقد شروطه، ويأسه وعدم يأسه ليس موضع نقاش، ويتعجب القارئ من كون الدواني ينسب من يخالف كلامه لعدم معرفة أساليب الكلام، فهل كل علماء الأمة لا تعرف أساليب الكلام<sup>(٢)</sup>.

أما استدلال الدواني على قبول إيمان فرعون بقوله تعالى ﴿إِن كُنَّ آيَاتُنَا مَكْرُومًا فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا يُبْدِي إِلَهُكَ آلِهَةً سِوَى اللَّهِ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ وَقَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: ٩١] فيرى القارئ أن الآية مصرحة بتوبيخه بتأخير الإيمان إلى آوان العيان، مع تحقق عصيانه وكفره في سائر الأزمان، فلو كان إيمانه صحيحًا، لما أتى بتوبيخه صريحًا، أما القاعدة البيانية القائلة، وهي إذا كان هناك نفى وقيد، سلط القيد على النفي ورفع «ويصحح القارئ أن القاعدة ليست كلية، إذ قد يتوجه النفي على القيد والمقيد جميعا في القضية كقوله تعالى: {لَا يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْإِيمَانِ أَتَأْمَنُ بِرَبِّكَ أَمْ لَا} [البقرة: ٢٧٣]، فقول الدواني الهمزة للإنكار، والإنكار بمعنى النفي، ويجيب القارئ أن الإنكار هنا للتوبيخ والتفريع، وأشار القارئ أن المعنى والتقدير هو آمنت الآن أو تؤمن الآن؟ وهو وقت اليأس وقد أصررت على عصيانك وكفرك قبل ذلك

(١) المصدر السابق، صص ٤١.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٤.

«وكنتم من المفسدين» أي من أهل الفساد فيما هنالك<sup>(١)</sup>.

واستدل القارى بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذْرٌ مِنْهُمْ يَابَسَتِ فِرْعَوْنُ بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْيَمِّ وَخَافَ بِهَمِّ قَوْمِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿٨٥﴾ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴿٨٦﴾ فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [غافر: ٨٣ - ٨٥].

ثم قال تعالى في هذه السورة عقيب هذه القضية ﴿فَلَوْلَا كُنْتُمْ قَوْمًا آمِنَةً فَانْفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يَبُوءُونَ بِآيَاتِنَا أَكْثُفًا فَتَعَنَّا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَعْنَهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٩٨﴾﴾ [يونس: ٩٨].

فقوم يونس لما رأوا دليل العذاب وقبل حلوله آمنوا فكشف الله عنهم العذاب في الدنيا، وقوله تعالى إلا قوم يونس استثناء منقطع، ولو كان إيمان اليأس نافعا لأحد في الدنيا عند حلول العذاب لذكر الله قصة فرعون، فإن قوم يونس لما أقرب منهم العذاب آمنوا فكشف الله عنهم عذاب الدنيا واخبر عنهم، فلو كان فرعون كذلك مع انه حل به العذاب، ولم يقترب منه فقط كقوم يونس لذكره الله عند ذكر من نفعه إيمانه فإنه تعالى ذكرهم ولم يذكر غيرهم والإستثناء يدل أن نجاتهم بعد اقتراب العذاب كانت شيئا أختصوا به من دون الناس<sup>(٢)</sup>.

واستدل القارى بقوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّيْسِ وَشُعُوبٌ أُوعِدُوا وَعَادُوا وَفِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ يَلَّوْنَ أُولَئِكَ هُمُ الرُّسُلُ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدُ ﴿١٤﴾﴾ [ق: ١٢ - ١٤].  
فهذا نص صريح، ودليل صحيح، على كفر فرعون اللثيم، وتحليده في عذاب الجحيم.

(١) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٨.

وقوله تعالى: ﴿وَأَسْتَكْبِرُ هُوَ وَحُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِعِزِّ الْحَقِّ وَظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ إِنَّا لَا بَرْجِعُونَ ﴿٥١﴾ فَأَخَذْنَا هُوَ وَحُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَأَنْظَرْنَا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿٥٢﴾ وَجَعَلْنَا لَهُمْ آيَةً يَدْعُونَ إِلَى الشَّارِّ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٥٣﴾ وَأَتَّبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الفصص: ٣٩ - ٤٣] فهذه الآية لو لم يكن غيرها في القرآن لكفت للدلالة والبرهان على كفر فرعون المقرون بالطغيان<sup>(١)</sup>.

أما أن القرن أحتوى على لعن للمؤمنين فيجزم القارئ انه غير صحيح واللعن لا يجوز أن يخص به أحد من المؤمنين، لكن اللعن قد يأتي عامًا لمن فعل بعض الأفعال من المعاصي التي قد يفعلها الكافر والمسلم، ولكن المسلم لا يجب تخصيصه باللعنة لو فعل هذه الأفعال لاحتمال توبته منها، لأن اللعنة هي الطرد من الرحمة، وبالتالي لا ينتزل من ثبت في حقه اللعن على المسلم، واللعن الوارد في الآية التي استدلت بها الدواني تأوله العلماء على من يقتل مسلماً مستحلًا دمه وما شابه<sup>(٢)</sup>.

أما قوله تعالى: ﴿بِأَخْذِهِ عَذْرٌ وَّلِيَّ عَدُوُّهُ﴾ [طه: ٣٩] ففيه أن هذه غفلة عظيمة من الدواني، وزلة جسيمة، سببها الجهل بالقواعد الشرعية النقلية، والتغلغل في المقاصد الفلسفية العقلية، لأن من يكون عدواً لنى أو للأنبياء يكون عدواً لله، وقد قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجَعِدَ لِيَوْمِ كُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨] أما قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي

(١) المصدر السابق، ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٦١.

تُبْتُ الْفَنَّ وَلَا الذِّبْنَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ ﴿ [النساء: ١٨] قال القارئ لا فرق بين حضور الموت أو ملائكة الموت واستشهد على القارئ بكلام محيي السنة في معالم التنزيل بقوله: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ﴾ يعني: المعاصي ماله ﴿حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ ووقع النزاع، ﴿قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْفَنَّ﴾ وهي حالة السوق حتى يساق بروحه، لا يقبل من كافر إيمان ولا من عاص توبة، قال الله تعالى. ﴿فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا﴾، ولذلك لم ينفع إيمان فرعون حين أدركه الغرق. انتهى<sup>(١)</sup>.

أما زعم الدواني أن إيمان اليأس يكون في الآخرة فيقول القارئ إن كلام الدواني يدل أنه غير عارف بالشريعة، فإن إيمان اليأس المجمع عليه عند العلماء، فهو عند حضور علامات الموت أو مشاهدة العذاب الدنيوي، أما تفريق الدواني بين فرعون وال فرعون ونسبة الهلاك والعذاب اليهم دونه هو فيؤكد القارئ أنه في أحيان كثيرة يدخل المضاف والمضاف اليه في الحكم الظاهر منه المضاف فقط مثل قوله تعالى: ﴿وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ﴾ [البقرة: ٥٠] فإن الغرق شمل فرعون وقومه، وليس المضاف وهو «الآل» فقط<sup>(٢)</sup>.

وأخيراً فإن احتجاج جلال الدين بأن الدليل إذا دخل عليه الاحتمال سقط به الاستدلال حجة عليه لأن دليhle محتمل أيضاً، والاجماع منعقد على خلافه، والنصوص متضاربة ضد دعواه والشك في أن فرعون انما قال ما قال لدفع العذاب، فكيف يكون كلامه محكماً، وكلام الأمة كلها والنصوص محتملة.

(١) المصدر السابق، ص ٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٣.

## المبحث الثالث

### حقيقة النفس الإنسانية

لم يُفرد جلال الدين الدواني قضية النفس بمؤلف خاص يجمع شتاتها مع أن له رسالة صغيرة في «علم النفس» ركز فيها على ثلاثة مسائل الأول: في إثبات أن جوهر النفس مغاير لجوهر البدن، الثاني في بقاء النفس بعد خراب البدن، الثالث: في مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد المفارقة عن البدن ثم يتحدث فيها عن العوالم الثلاثة التي هي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجسم وترتيب الوجود من لدن الحق الأول إلى أقصر مراتب الموجودات على الترتيب النازل من عنده تعالى<sup>(١)</sup>، ولكنه توسع في مسألة النفس في أماكن من مؤلفاته ورسائله، وشروحه، ففي تعليقاته على «هياكل النور» للسهروردي المسمى بـ «شواكل الجور» نجد بحثًا كاملاً في قضية تجرد النفس، كما نجد إشارات متفرقة في رسالة الزوراء وشرحها، والدواني يؤمن إيمانًا جازماً بتجرد النفس الناطقة، دفعه لهذا الجزم ما يراه من صحة الأدلة العقلية على تجرد النفس، وهي الأدلة التي مهد الطريق إليها أبو على بن سينا، واعتمد عليها السهروردي فيما بعد، إلا أن الدواني رغم ذلك لا ينقل هذه الأدلة كما هي، بل يجيب على كل الاعتراضات التي شاعت في عصره أو قبله حول هذه الأدلة، وربما اقترح استشكالات يرى له تأثيراً ما على صحة الدليل ثم يُجيب عنه، وقد شاع هذا المسلك الجدل في أساليب المتأخرين، كما

(١) جلال الدين الدواني: رسالة في علم النفس، مخطوط مكتبة شوراي ملي بطهران بعنوان «مجموع به ٣٣ رسالة»

أنه يجزم بتجرد النفس عبر لمحات الإشراق والصفاء النفسى الذى يلوح له بين حين وآخر، والطرب الروحى الذى يصعب بل يستحيل أن يكون مصدره الجسم.

ويبدو أن قضية تجرد النفس كانت موضع معركة شهير بين جلال الدين الدوانى وبين معاصره صدر الدين الدشتكى، فالدشتكى يقول باتحاد البدن مع النفس، بينما يذهب الدوانى إلى تجرد النفس ولذلك يقول غياث الدين منصور الدشتكى فى معرض حديثه عن المسألة: «نسألك بجلالك ما بالك تتورط فى الشغب والمراء، والمخاصمة والإمتراء، تستبشع وتستشنع قول الاستاذ، إذ قال بالاتحاد وأن البدن هو النفس، هل هذا لأنك وجدته مخالفا لكلام الأعلام أهل الحكمة والكلام<sup>(١)</sup>، ويبدو أيضًا أن قضية تجرد النفس كانت من أهم نقاط الفلسفة الإشراقية عند الدوانى، وكان أثبات التجرد أسبق عنده من الحديث عن تعريف النفس، لأن التجرد مأخوذ على أنه أهم نقاط التعريف بعد الإشارة إلى أنها جوهر.

### تعريف النفس:

من خلال تتبع الشرح الذى قدمه الدوانى على هياكل النور يمكن استخلاص تعريف أقرب للحدى ذكره الدوانى أثناء الشرح وهو: إن النفس: جوهر لا يتصور أن تقع إليه الإشارة الحسية، من شأنه أن يدبر الجسم، ويعقل هذا الجوهر ذاته والأشياء الخارجة عنه بصورها.

فالنفس الناطقة جوهر، ويعلل الدوانى الجوهرية بأن كل أحد يعلم بالبديهية أنه

(١) غياث الدين منصور دشتكى، تعليقات الشرح الجديد للتجريد محاكمة بين الدوانى والصدر الشيرازى ضمن

مصنفات غياث الدين منصور دشتكى، تحقيق عبدالله نورانى، دانسكاه تهران انجمن اثار ومفاخر فرهنگى،

الطبعة الأولى، طهران، ١٣٨٥، ج٢، ص٦٣٠.

قائم بذاته ليس عارضاً لغيره، وهذا الجوهر لا يتصور أن يقع إليه الإشار الحسية، لأن السهروردي والدواني أكدوا وأثبتوا تجردها قبل تعريفها، وإدخال قيد عدم الإشارة الحسية قيد به تخرج الأجسام من شأنه أن يدبر الجسم: وشرح الدواني ماهية التدبير بأنه لحفظ تركيبه وإيصاله الى الكمال اللائق به بحسب الإمكان، وبهذا القيد تخرج العقول لأنها مجردة ذاتاً وفعلاً، ويعقل هذا الجوهر ذاته والأشياء الخارجة عنه بصورها. ويرى الدواني أنه ليس لهذا القيد فائدة احترازية ولكنه لما كان من أخص خواص النفس تعرض له بالذكر<sup>(١)</sup>.

ونحن نجد الدواني في بعض مؤلفاته يعتبر أن الإنسان هو النفس فقط، والبدن مجرد أداة لهذا الجوهر المجرد فينقل لنا غيات الدين منصور عن الدواني قوله: «من رجع إلى نفسه وجد حقيقة نفسه جوهرًا مجردًا، فالعرفاء قالوا النفس الإنسانية مجردة، أرادوا به الإنسان نفسه، لا نفس الإنسان، وهي جزؤه أو قوة من قواه على ما توهمه الظاهريون، والاستبصارات والمكاشفات تدل على ما قلنا، لا على ما قالوا - على ما يظهر من مقالات صاحب الإشراق، فالإنسان نفسه جوهر مجرد والبدن مركبه ومركوبه لا أنه هو هو»<sup>(٢)</sup> وأشار الدواني أن مذهب المتكلمين وأكثر الناس يميل «أن الإنسان هو هذا البدن وهو ظن فاسد ورأى باطل»<sup>(٣)</sup>.

ونفوسنا الناطفة بل نفوس جميع الحيوانات ظاهرة لذاتها فهي مدركة لها،

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ٩٠.

(٢) غيات الدين منصور دشتكي، تعليقات الشرح الجديد للتجريد عاكمة بين الدواني والصدر الشيرازي، ص ٦٣٥.

(٣) جلال الدين الدواني: مخطوط رسالة في علم النفس، لوحة رقم ٢.

بالوجدان، والحدس، لأنها أنوار قائمة بنفسها وليست قائمة بالبدن<sup>(١)</sup> وهذه الجزئية المتعلقة بكون النفوس أنوار مدركة لذاتها يستدل بها الدواني والسهروردي أن موجودها لا بد أن يكون نوراً متجرداً. ويصحح الدواني الرأي القائل أن النفس «غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القلب وأحياء واتخذة الة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها ويصير عارفاً به، عالماً بحقائق مخلوقاته فتسعد بذلك الرجوع إلى حضرته ويصير ملكاً من ملائكته في سعادة لا نهاية لها وهذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين واصحاب المكاشفة فإنهم شاهدوا جواهر أنفسهم عند انسلاخهم عن أبدانهم واتصافهم بالأنوار الإلهية ولنا في صحة هذا البحث والنظر براهين<sup>(٢)</sup>.

#### في أثبات تجرد النفس:

الدليل على تجرد النفس، أن الإنسان لا يغفل عن ذاته ولو في حال النوم والاعياء، ويقول الدواني أن هذه مقدمة وجدانية، لكن في نفس الوقت ما من جزء من أجزاء البدن إلا وينسأه الإنسان وهذه وجدانية أيضاً، فلو كان الإنسان هذه الجملة أي البدن أو جزء من أجزائه ما كان يمكن ان يستمر شعوره بنفسه مع نسيان البدن أو أجزاء منه، وحاصل البرهان أن النفس مشعور بها في جميع الأوقات ولا شيء من البدن وأجزائه بمشعور في جميع الأوقات فالنفس ليس بالبدن ولا شيء من أجزائه<sup>(٣)</sup>. ويرفض الدواني أن يكون النفس جسماً أصلاً، لأن كون النفس جسماً، غير

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ١٨٤.

(٢) جلال الدين الدواني: مخطوط رسالة في علم النفس، لوحة رقم ٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

البدن وأجزائه باطل أتفاقاً من العقلاء، بل بداهة، فإن العاقل لا يجوز في معرض الإشارة إلى نفسه الإشارة إلى شيء خارج عن بدنه.

دليل آخر، أن البدن لا يتفك عن التحلل والتبدل والسيلان لأن القوة الغذائية تدفع بالجديد من الغذاء فإذا لم يتحلل الجزء الموجود قبل ذلك عند ورود الجديد الحاصل من الغذاء لعظم البدن جدًّا، لأن لو فرضنا عدم نقصانه مع أزيداده دائماً لأدى إلى النتيجة السابقة فثبت أنه يتحلل منه جزء ليحل محله غيره.

وبالتالي (وهو المقدمة الثانية) لو كنت أنت هذا البدن أو جزء منه لتبدلت «أنانيتك» (هويتك) كل حين ولما دام الجوهر المدرك منه، فأنت أنت لا ببدنك، وقد حاول الدواني أن يسد ثغرات هذا الدليل إذ هناك من يقول أن هذا البرهان مبني على تبدل الجسم المغتذى ساعة فساعة بانعدام شيء منه وحدث شيء آخر ويلزم منه أن لا يكون النمو والذبول حركة كمية، إذ لا بد في الحركة من بقاء موضوع يتبدل عليه افراد المقولة، قال الدواني أن السهروردي صرح في المطارحات بنفي الحركة الكمية وقال أنها في الحقيقة حركة أيئية، إما للأجزاء الخارجة بالداخلية فيها، أو للأجزاء الاصلية بالتفرق، حتى يمكن للخارجة التخلل بينها كما في النمو.. وحاصل مذهبه أن الحركة حركة أيئية وبالعرض حركة كمية.. والدواني يشير إلى انكار السهروردي الحركة في مقولة الكم والذين يعترفون بالحركة في مقولة الكم يستندون في ذلك إلى تحقق النمو في الجسم، والنمو عبارة عن الكبر التدريجي للجسم الذي يحدث على أساس نسبة متساوية ومتسقة فيه، ويرى السهروردي أن إضافة مقدار إلى مقدار معناه زوال المقدار الأول وظهور مقدار ثان، فإضافة مقدار يعنى انعدام المقدار الأول وفقدانه لهويته وظهور مقدار جديد<sup>(١)</sup>، وهكذا يمكن اعتبار أى زيادة أو نقص في

الكمية سببًا في إبطال تلك الكمية وتحول الموضوع أو المقدار وابن سينا يعترف بصعوبة اثبات بقاء الموضوع في الحركة الكمية، بل ويعبر أحيانًا عن عجزه في هذا المضمار<sup>(١)</sup>.

وأشار الدواني أن المصنف أشار في بعض كتبه إلى جريان هذا الدليل في سائر النفوس الحيوانية.. فللحيوانات عنده نفوس مجردة أيضًا كما هو مذهب الأوائل، وبعضهم أثبتوا في النباتات أيضًا ويلوح ذلك من بعض تلويحات المصنف، وبعضهم أثبت في الجمادات أيضًا، قال الدواني: «أن بقاء الذات في الحيوانات ظاهر كما في الانسان وقد صرح الشيخ الرئيس كما في أسئلة بهمنيار بصعوبة التفرقة بينها وبين الانسان في هذا الحكم، وأما في النباتات فليس في تلك المرتبة من الظهور لكن للنظر فيه مجال وفي الجماد أخفى.. والحاصل أنه كيف تكون أنت عين البدن ويتحلل البدن وليس عندك منه خبر، فلو كنت البدن هذا أو شيئًا من أجزائه، وأنت لا تغفل عن ذاتك لكنك خبيرًا بما يتحلل منك فأنت لست هذه الأشياء<sup>(٢)</sup>.

دليل آخر: لا تدرك أنت شيئًا مغايرًا لنفسك ولصفات نفسك إلا بحصول صورته عندك، قال في المطارحات: «إذا أدركنا شيئًا بعد أن لم ندركه، فإما أن يحصل فينا أمر ما، أو لم يحصل، وعلى الثاني فإما أن يزول عنا شيء، أو لم يزول، فإن لم يحصل ولم يزول، فاستوى حالنا قبل الإدراك وبعده، وهو محال، وإن زال عنا شيء فإما أن يكون ذلك الشيء إدراك أمر آخر أو صفة غير الإدراك، وعلى الأول فيكون ذلك الإدراك أمرًا

(١) غلام حسين ديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهدى،

الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، ص ٢٠٢.

(٢) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ٧٨-٨٠.

وجوديًا، إذا الأمر العدمي لا يكون أنتفاء مالمشئ أصلًا»<sup>(١)</sup> وقد نقل الدواني هذا النص من المطارحات لتكميل صورة الدليل، والمطلوب في الجزئية السابقة إثبات أن الإدراك الحاصل للنفس أمر وجودي والدواني نقل هذا النقل من موضع آخر غير رسالة هياكل النور لأنه يرى أن هذا الجزء من الدليل لا يتم إلا بذكر أن الإدراك الحاصل أمر وجودي ليكون الدليل مكتملا في هذه المقدمة فيقول الدواني: «أقول الأولى في هذا الشق أن يقال فينتهى إلى إدراك وجودي وإلا لكان للنفس إدراكات غير متناهية، ويكون كل منها أنتفاء إدراك آخر حاصل قبله..»<sup>(٢)</sup>.

وتقرير البرهان كما يرى الدواني: أن النفس لا تدرك شيئًا إلا بحصول صورة منه عندها، فإن كان إدراكها له إدراكًا مطابقًا له فلا بد من حصول الصورة المطابقة له عندها، ويرى الدواني أن المطابقة تكون في الهامية والمفارقة تكون في الوجود وبالتالي فهذا الدليل يشير إلى وجود الهاميات في الذهن، وقد تكون المطابقة بوجود الشبح والمثال في الذهن فيراد بالمطابقة المحاكاة التامة وهنا يكون الإدراك قد حصل كما هو في الواقع.. وحاصل هذه المقدمة كما يرى الدواني أن أنه ثبت أن النفس لا تدرك الشئ إدراكًا له كما هو بمعنى أن يكون الحكم المقارن لذلك التصور يكون تلك الصورة مطابقًا له حقًا إلا بحصول صورته المطابقة له.

٢) كما أن النفس تعقل معاني يشترك فيها كثيرون كالحيوانية، وهذه المعاني كما يرى الدواني تصير كالآلة لملاحظتهم على الوجه المطابق، والنفس تدرك

(١) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٧.

الحيوانية على وجه يستوى فيه الفيل والذئابة، إذا لم تأخذ فيها مقداراً معيناً فإنك تجد تفرقة بين المقيد به وبين المطلق، فصورتها الحاصلة عندك، الحالة في نفسك غير ذات مقدار لأنها تطابق الصغير كالذئابة، والكبير كالفيل، ولا شيء من ذى المقدار بمطابق للصغير والكبير معاً بديهية، فمحلها منك أيضاً غير متقدر وهو نفسك الناطقة، لأنك تعلم أنك المدرك للمعنى الكلى، وأنها قلنا أن محلها أيضاً غير جسم متقدر لأن ما لا يتقدر لا يحل في جسم متقدر فالنفس غير جسم ولا جسمانية<sup>(١)</sup>.

#### والدليل مبنى على ثلاث مقدمات:

إحدهما: أنّ العلم والتعقل أنّما هو بحصول صورة المعقول عند العاقل؛

وثانيتهما: أنّ الصور المعقولة غير ذات مقدار؛

وثالثتها: أنّ ما لا يتقدر أي المجرد عن المقدار لا يحل في متقدر أي في ذى مقدار

فأنتجت أنّ الجوهر العاقل لهذه الصور المجردة أي النفس الناطقة الإنسانية مجرد عن الجسم وأحكامه فهو موجود نوري بسيط من فوق عالم الطبيعة وورائها<sup>(٢)</sup>.

#### قوى النفس:

النفس الإنسانية وغير الإنسانية لها قوى فلها آلات للإدراك ظاهرة باعتبار محلها،

أو باعتبار مدركاتنا فمن هذه الآلات الظاهرة الحواس الخمس، ويشير الدواني أن

الحواس خمس باعتبار ما وجدناه ولاحظناه من المخلوقات وقد يكون هناك حواس لا

(١) المصدر السابق، ص ٨٧.

(٢) آية الله حسن حسن زاده الأملي، الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، المكتب الإعلام الإسلامي، قم،

نستطيع تصورها لأنها ليست موجودة لنا لكن قد تكون موجودة لغيرنا من الكائنات، وعدم تصورنا لها ولمضمونها تابع من عدم الإدراك كما لا يستطيع الأكمه أن يتصور ماهية الإبصار فالمحضور في الخمس هو المعلوم لا ما هو ممكن التحقق<sup>(١)</sup>، ونحن نعلم ان ابن سينا قسم القوى المدركة إلى نوعين ما يدرك من خارج وهى الحواس وما يدرك من داخل وستأتى<sup>(٢)</sup> وهذه الحواس مقسمة كالتالى:

**اللمس:** وهى قوى منبثة بواسطة الأعصاب فى جلد البدن وأكثر اللحم وغيرهما، وهذا الانبثاث ناتج عن انبثاث حاملها وهو الروح النفسانى، وقد تحدث الدوانى عن تفاصيل هذه القوة وفق ما كان معروفاً للأطباء وأهل الملاحظة قديماً، وقال أن مدركات تلك القوة الكيفيات الأربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها من الخفة والثقيل والملاسة والخشونة والصلابة واللين، وقيل أيضاً المشاشمة واللزوجة، وتفرق الاتصال<sup>(٣)</sup>.

**والذوق:** وهو قوة منبثة على العصب المقروش على جرم اللسان تدرك الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية العذبة التى تتكيف بكيفية الطعم الوارد، أو لا تتكيف بل تمتزج بها الأجزاء اللطيفة، من ذى الطعم وتغوص فى العصب المذكور فتدرك ما فيها من الطعوم، وهذه القوة أشبه القوى باللمس، وتدرك هذه القوة الطعوم التسعة، وما

(١) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ٩٢.

(٢) ابن سينا، أحوال النفس رسالة فى النفس وبقائها ومعانها، تحقيق أحمد فواد الأهوانى، دار بيبليون، باريس

٢٠٠٧، ص ٢٨.

(٣) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ٩٣.

يتركب منها<sup>(١)</sup>.

والشم: وهى قوى منبثة فى الزائدتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بلحمتى الثدى، تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة، ولا يفترق إدراكها إلى ماسة الجرم، الموضوع للرائحة كما فى الحاستين السابقتين، نعم تحتاج إلى أنفعال الهواء المتوسط بتلك الرائحة، وقيل بل يتحلل من ذى الرائحة جز لطيف يختلط بهواء فيصل للخيشوم، وهذه القوة فى الطير وكثير من الحيوانات قوية، وهى فى الانسان ضعيفة جدا<sup>(٢)</sup>.

السمع: وهى قوة مرتبة فى الروح المصبوب فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ تدرك الأصوات والهيات العارضة لها، التى هى الحروف بتوسط الهواء المتموج بسبب قرع أو قلع عنيفين، إذ بالقرع ينضغط الهواء فينفلت من بين الجسمين بشدة، وبالقلع يتلوح بينها بعنف فيتموج فينتهى تموجه الى الهواء المجاور للصماخ، ويتموج نحو تموجه فيقع على جلدة مفروشة على عصابة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين<sup>(٣)</sup>.

البصر: وهو قوة مرتبة فى الروح المصبوب فى العصبتين المجوفتين المتلاقيتين أو المتقاطعتين حسب اختلاف المشرحين المفترقتين بعده إلى العينين تدرك الأضواء والألوان بالذات بواسطة انطباع صورها فى الرطوبتين الجليديتين، وتؤدى صورة

(١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

واحدة إلى الملتقى، وذلك التأدى ضرورى، وإلا لراى الشئ الواحد شيئين<sup>(١)</sup> ثم يحكى الدوانى بعض التفاصيل من مذهب أصحاب الإنطباع الطبيعيين، ومذهب أصحاب الشعاع<sup>(٢)</sup>.

### آلات النفس الباطنة :

(١) أول القوى الباطنة «الحس المشترك» وهى قوة مرتبة فى التجويف الأول من الدماغ، يدرك بها صور المحسوسات بأسرها من الحواس الخمسة<sup>(٣)</sup>، ولذلك سميت بالحس المشترك وقد شبهوا الحس المشترك بالنسبة الى الحواس الخمس كحوض تنصب فيه أنهار خمسة، فالاعصاب متفرعة من الحس المشترك، فكأن تلك الحواس متفرعة منها، وهو الذى يشاهد صور المنام معاينة لا على سبيل التخيل، واذا أرتسمت فى الحواس صورة انتقلت عبر الروح الحامل للصورة، والذى يصل للحس المشترك هو مثال للصورة لا الصورة بعينها لأن الصورة الأولى عرض، والعرض يستحيل انتقاله<sup>(٤)</sup>.

(٢) الخيال: وهى قوة مرتبة فى آخر التجويف الأول من الدماغ، وهو خزانة الحس المشترك يبقى فيه الصور المحسوس بها، بعد زوالها من الحواس الظاهرة ومن الحس المشترك، وهو خزانة الحس المشترك فقط لأن محسوسات الحواس لا

(١) قال الجرجاني فى التعريفات، «البصر هو القوة المودعة فى العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفرقان فيتأيدان إلى العين تدرك بها الأضواء والألوان والأشكال».

(٢) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ١٠٠.

(٣) ابن سينا، أحوال النفس رسالة فى النفس وبقائها ومعادها، ص ٦١.

(٤) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ١٠٢.

تنقل إليه بعد أن تمر على الحس المشترك ويقوم الحس المشترك بنقلها إليه، والدليل على وجود قوة الخيال هو أننا إذا تذكرنا شيئاً شاهدنا قبل ذلك فإننا لا نستطيع أن نحكم عليه أننا شاهدنا إلا إذا كانت تلك الصورة محفوظة في مكان ما في عقولنا<sup>(١)</sup>.

(٣) ومنها القوة الفكرية التي بها التركيب بين الصور بعضها مع بعض، وبينها وبين المعاني، وبين المعاني بعضها مع بعض، فنتصور مثلاً أنساناً ذا جناحين وهذا تركيب، أو فرسا بلا رأس ورجلين وهذا تفصيل الصور، كما أن الإستنباط من وسائل هذه القوة مثل استنباط الصناعات والعلوم في الانسان، واستنباط العلوم يكون باقتناص الحد الأوسط باستعراض ما في الحافظة من المعاني، وهذه القوة متحركة دائماً لا تسكن في النوم، ويجعل الدواني لهذه القوى الفكرية تأثير على الأحلام، فتجئ الأحلام متأثرة بمزاج الشخص الظاهر،<sup>(٢)</sup> ويقول ابن سينا: «وهذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل مفكرة، وإذا استعملتها قوة حيوانية متخيلة»<sup>(٣)</sup>.

(٤) ومنها الوهم: وهو قوة مرتبة في آخر التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كإدراك الشاة معنى الذئب والولد به يهرب عن الأول ويعطف على الثاني، والوهم سلطان القوى الحسية، وهو ينازع

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٧.

(٣) ابن سينا، الشفاء، تحقيق الدكتور محمود قاسم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة

العقل في قضاياها وينقل الدواني عن الطوسي أنه لا شئ من الحواس بحاكم، ويعارضه أن المنقول عن الشيخ الرئيس انه استخدم لفظ الحاكم الحسى والعقلى وما يشابه ذلك، وفي الشفاء: أن الوهم هو القوة الرئيسة الحاكمة في الحيوان، حكماً ليس فصلاً أى غير قاطع لأن الحكم القاطع هو حكم العقل، وحكم الوهم تخييلى جزئى مربوط بالصور الحسية، ويوضح الدواني ان كون الوهم حاكم فى بعض الأحيان، والعقل فى بعضها الآخر، فالمراد انها آلة للحكم لأن النفس هى الحاكمة بهذه الآلات، والحيونات لها حكم تخييلى على الأمور ومن الأمثلة على قوة منازعة الوهم للعقل أن المنفرد بميت فى الليل يؤمنه عقله ويخوفه وهمه، ويرى الدواني ان حكم العقل يؤمنه لأن الميت فى حكم الجهاد، والجهاد ينبغى أن لا يُخاف منه، ولكن التخيل يدفع للخوف، وحكم الخيال غير مبنى على دليل، والوهم يخالف العقل فى أمور غير محسوسة إذ يحكم فيها بأحكام المحسوسات، مثل حكمه بأن كل موجود فهو محسوس، حتى أن الذين يتبعون قضاياها، ينكرون ما وراء المحسوسات، مع أن عقولهم وأوهامهم التى بها يحكمون لا تُحس، بل لا يحسون من الجسم إلا السطح الظاهر، فانهصار الموجود فى المحسوس ظاهر البطلان بأدنى توجه من العقل<sup>(١)</sup>.

(٥) الحافظة وهى قوة مرتبة فى التجويف الأخير من الدماغ، تحفظ مدركات الوهم، بحيث يمكن استحضارها بسهولة بعد الدهول عنها ونسيانها، والحافظة تحفظ مدركات الوهم، كما أن الخيال يحفظ مدركات الحس المشترك، والحافظة هى

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ١١٠.

التي يكون بها تذكر الوقائع والأحوال الجزئية وهذا رأى السهروردي، ويرى الدواني أنه إذا فقد شئ من الحافظة يعود الأمر إلى الوهم الذي يُعمل قوة التخيل ليصل إلى الصورة المطلوبة، بل الوهم هو الذي يستخرج المحفوظ في الحافظة إذا أرادته، وكأن الدواني يرى أن الوهم قوة استعمال والحافظة مجرد وعاء فلا ينسب لها فعل التذكر إنما ينسب إلى الوهم، وبذلك يخالف السهروردي في نسبة التذكر إلى الحافظة، كما حدد الدواني محتويات الحافظة بالوقائع والأحوال الجزئية، لأن الكليات خزانتها الجوهر المفارق<sup>(١)</sup>.

ولكل من الحواس الباطنة موضع من الدماغ يختص به، ويختل ذلك الحس باختلال هذا الموضع ويرى الدواني أن هذه الملاحظة مبنية على التجربة، وما مضى كان تفصيل للقوى الداركة، وبقي الكلام في القوى المحركة.

وقد عرض الدواني في شواكل الحور تفاصيل كثيرة من مذهب السهروردي في النفس جمعها الدواني من مطالعته في كتب شيخ الإشراق حتى يصل الحديث عن الأنوار العالية ومشاهدة بعضها لبعض، ويعقب الدواني: «هذا خلاصة ما هو عليه، وتحقيق الحق فيه مما لا يتيسر إلا لأهل التجريد أو التجرد كما ورد في بعض المخطوطات<sup>(٢)</sup>.

#### القوى المحركة:

وهي إما باعثة وإما فاعلة، والقوى المحركة الباعثة هي المتقدمة في الفعل كما يرى

(١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٣.

الدوانى، وتتكون القوى المحركة كالتالى:

(١) قوة شوقية وهى تنقسم بدورها إلى:

(أ) قوة شهوانية لجلب الملائم، وهى تنبعث من تصور النفس أن هذا شئ ملائم

(ب) قوة غضبية لدفع مالا يلائم، وتنبعث من اعتقاد النفس بعدم الملائمة

والقوة الشوقية فى القلب، وتسمى غضبية باعتبار شهوانية باعتبار آخر،

(٢) قوة محرّكة تباشر التحريك وهى منبثة فى العضلات، من شأنها أنها تقبض

العضلات، بجذب الأوتار والرباطات، والأعصاب وترخيها بتمديدتها<sup>(١)</sup>.

#### مبادئ الحركات الاختيارية:

كان ابن سينا يجعل القوى المحركة قسماً محرّكة بأنها باعثة وهى القوى النزوعية

الشوقية، أو محرّكة بأنها فاعلة<sup>(٢)</sup> ولم يناعه من جاء بعده إلا فى تفصيل يسير، ويرى

الدوانى أن الحركات الاختيارية لها مباد مرتبة تبدأ من القوة المدركة البعيدة وهى

الخيال، والوهم فى الحيوان، وهما مع العقل العمل فى الانسان، فالحرّكة الإختيارية تبدأ

من تصور الفعل وملاحظة المنفعة منه أو دفع المضرة به، لأن القصد إلى غير المشعور به

محال، والفعل الإختيارى بدون تصور المنفعة محال أيضاً، ثم تأتى قوة الشوق فهى

تنبعث من إدراك الملائمة والمنفعة، وهى قوة رئيسة فى القوة المحركة، كما أن الوهم

هو القوة الرئيسية فى المدركة، وقد حكى الدوانى الخلاف فى اثبات قوة غير ما سبق فى

إنتاج الفعل تسمى العزم، ونحن نجد فى أنفسنا ميلاً (= شوق) إلى شئ لتصور اللذة

(١) المصدر السابق، ص ١٢٥.

(٢) د. شعبان جاب الله رضوان وآخرون، علم النفس فى التراث الإسلامى، المعهد العلمى للفكر الإسلامى، الطبعة

الثانية، القاهرة، ١٤١٧، ١٩٩٦، ج ٢، ص ٤٩٦.

والمنفعة فيه، فإذا تبين لنا أنه مع منفعته فيه ضرر لنا من جهة أخرى تولد عن ذلك ميل آخر إلى تركه، مع وجود الميل الأول إلى فعله وإن كان غياث الدين الدشتكى يشير إلى استحالة ذلك<sup>(١)</sup>، واختلاف الميول في القوى المحركة يشابه اختلاف الحكم العقلي والوهمي والتخييلي في القوى المدركة بل هو مستند إليه كما يشير الدوانى، والميل الذى يغلب على النفس هو الذى يتم الفعل وفقاً له مع وجود الآخر وهو الميل المغلوب، والميل في بدايته هو الميل أو الشوق، فإذا أكتمل الميل أو الشوق مطلقاً بحيث يحدث عنه الفعل فقد حدث العزم<sup>(٢)</sup>.

وخلاصة رأى الدوانى أن الميلين متغيران نوعاً أو صنفًا، لكن الذى هو من المبادئ أمر واحد وهو الميل المطلق بشرط الغلبة والرسوخ، فجعل العزم مبدأ آخر وراء الشوق باطل، والحكم باتحادهما نوعاً قول غير ثابت أى غير حجة، وبالتالي فالعزم ليس مبدأ آخر وراء الشوق، وليست هناك حجة قوية على أنه من نوع الشوق، وإلى هنا يقف الدوانى في المسألة، ويؤكد على شئ واحد فقط أن الذى يصدق عليه أنه من مبادئ الفعل هو الميل المطلق بشرط الغلبة والرسوخ، وقد رأينا في قضية خلق الأعمال كيف جعل الدوانى هذه الرؤية في تفصيل مبادئ الفعل الاختيارى نقطة أنطلق منها إلى إثبات الجبرية في الأفعال الاختيارية للعبد وأنها مستندة إلى أمور ليس شئ منها بقدرته واختياره، ولكن لا يخرج الفعل بذلك أن يكون اختياريًا؟، كما أنه أتخذ من هذه المسألة حجة يواجه بها المعتزلة؛ لأن لأسباب المؤدية إلى الفعل من إدراك الملائم

(١) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، انظر هامش رقم ٥ ص ١٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

والشوق، وانبعث القوى المحركة كل تلك الأسباب خاضعة لعلاقة السببية العقلية الضرورية عندهم<sup>(١)</sup>.

#### الروح الحيوانى: أداة النفس الناطقة:

وحامل جميع القوى المحركة والمدركة هو الروح الحيوانى وهو جرم لطيف بخارى يتولد من لطائف الأخلاط، وينبعث من التجويف الأيسر من القلب، ويعلّل الدوانى الإنبعثات من الأيسر دون الأيمن، لأن الأيمن مشغول بجذب الغذاء من الكبد، ويرى الدكتور محمد على أبوريان إن فكرة الروح الحيوانى جاءت لتكون وسيطا بين النفس المجردة والجسم<sup>(٢)</sup> وهذا الروح الحيوانى يتحرك فى البدن بواسطة الدم، وهو يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة، وسمى الروح الحيوانى لكونه واسطة فى وصول فيض الحياة إلى البدن، من النفس الحى بذاتها، أو لاشتراك الحيونات فيه، وهذا الروح الحيوانى غير متشابه المزاج فمزاجه فى كل عضو يكون بمزاج ذلك العضو، ثم يورد الدوانى الخلاف بين جالينوس الحكماء والأطباء فى منبع الروح الحيوانى هل هو القلب أم الدماغ، وكذلك الخلاف فى حركته وانجذابه إلى أى الأماكن أولا والدوانى يرى أن الحكم فى مثل هذه الأمور لايسع اليقين فيه إلا لأهل الحدث الصائب ولا يستفيد منه غيرهم أيضا، وهذه الروح لطيفة وشفافة وقرية من الاعتدال الذى فى الأجرام السماوية الخالية من المخالطات والأضداد، ولهذا تتصل

(١) جلال الدين الدوانى، رسالة خلق الأعمال، ص ٣٨.

(٢) د. محمد على أبوريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، دار المعرفة الجامعية،

وتفيض عليها النفس الناطقة<sup>(١)</sup>.

ولطافة هذا الروح الحيوانى ظاهرة بانبثائها وحركتها فى المجارى الضيقة كمسام الأعصاب والعظام والعروق والشعيرات الدموية، والدليل على وجود هذا الروح أنه إذا وقعت سدة تمنع وصوله للعضو فإن العضو يموت، وهذا الروح الحيوانى بمثابة مطية أو أداة تستخدمها النفس الناطقة، لأنه متعلق النفس الأول، ويسرى فىض الحياة من النفس بواسطة الروح الحيوانى، فإذا كان معتدلاً تحقق الغرض، ويفساد اعتداله تتوقف النفس الناطقة عن التصرف فى البدن. وهذا الروح الحيوانى ليس هو الروح الإلهى «المجرد عن المادة» المسمى بالنفس الناطقة<sup>(٢)</sup>.

ويرى الدكتور بيومى مذكور: أن ابن سينا وهو المصدر الرئيس فى هذه الرؤية الفلسفية فى النفس، وقد بذل جهده بحسب معارف زمنه وملاحظاته لكننا لسنا بحاجة لمناقشة هذه الفسيولوجيا لأن معرفة ابن سينا بالجهاز العصبى لم تكن كاملة ووسائل تجربته ناقصة، وهذه الفسيولوجيا بائدة الآن، وكشف الدورة الدموية قضى على فكرة الروح أو الروح الحيوانى، أو النفسانى كما يسمية ابن سينا أحياناً، وهو مع ذلك يمزج الفسيولوجيا بعلم النفس النظرى ومصادر ابن سينا تعود إلى أفلاطون أكبر ممثل للثنائية بين النفس والجسم، ولكنه غامض فى التفاصيل عن العلاقة بينهما، وارسطو يربط بينهما وإن كان هذا الربط لا يخطوا بنا كثيراً للأمام، وتحديد قوى النفس فى تجايف الدماغ يرجع إلى جالينوس، والتفريق بين النفس والروح الحيوانى تعود

(١) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

جذوره لها يعرف بـ «الأبنياء» وهى تقابل فكرة الروح الحيوانى، وقد تحدث عنها ديوجين الأبلونى، وهيراقليط، وأخيراً توسع فيها جالينوس ويظهر أن قسطا بن لوقا البعلبكي (ت: ٨٣٥م) هو أول من أدخلها في العالم العربى فقد كتب بحثاً صغيراً فرق فيه بين النفس والروح، فالأولى جوهر روحى والثانية جسم لطيف يُشرف على أعمالنا العضوية، ثم جاء ابن سينا الذى كان له تأثير كبير على من جاء بعده، من العرب والأوروبيين<sup>(١)</sup>، وسنرى في الموضوع القادم كيف سيجعل جلال الدين الدوانى هذا الروح الحيوانى محط العجائب في أفعال الروح، وكيف سينتقل هذا الروح بين العوالم المختلفة في لمح البصر، وهو بهذا يضيف له معانى جديدة ومهام أخرى خارج البدن، فيأخذه من صفته اليونانية الهادية إلى صفة أكثر رحابة وتطوراً، وهذا سيوضح لنا أن بعض المفاهيم تتركب وتتطور عبر الأزمنة والثقافات.

#### من أحكام النفس الناطقة:

من جملة أحوال النفس الناطقة أنها المقصودة بقوله تعالى: ﴿وَسَلَوْنَاكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِّ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِي وَمَا أُرِيْتُمْ مِنَ الْعَلَمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] وهى لا مكان لها ولا أين ولا عين لأنها مجردة، ومن الله مشرقها لأنها لمعة من أنواره، والمجردات أنوار كما يشير السهروردي وهذه المجردات متحدة بالنوع وهو النور مختلفة بالشدة، والدوانى يتابع رأى شيخه الفكرى في نورانية النفس في الفصل السابع من شواكل الحور<sup>(٢)</sup> وأكد على تجردها كما مر، وعودة النفس لله في نهاية الأمر، بالخلوص من التلوث بالبدن حقيقة

(١) ابراهيم مذكور، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، دار الكتاب المصرى، القاهرة، ٢٠١٥، ص ٢٣٩-٢٤٧.

(٢) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ٢٦٤.

واقعة، وهي المقصودة بقوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥]<sup>(١)</sup>. ومن الأخطاء التي وقعت أن بعض الناس تصور أن النفس الناطقة هي الله لأنها غير جسمية، ويؤكد الدواني خطأ هذا التصور بل ضلاله، لأن الله واحد والنفوس كثيرة، وتعدد النفوس بمثابة مقدمة منطقية لرد توهم البعض إلهية النفس، لأن الله واحد بالدليل، والنفوس كثيرة بالدليل، والدليل على تعدد النفوس أن نفس زيد لو كانت نفس عمرو لكانت مدركات زيد ومعارفه هي نفس مدركات عمرو ومعارفه، ضرورة أن نفس كل منهم عين نفس الآخر، ونحن نعرف أن القول بوحدة النفس الإنسانية منسوب إلى بعض الفلاسفة، ورجح البعض قول ابن رشد به<sup>(٢)</sup>.

وتسمى هذه المسألة أحيانا بمسألة النفس الكلية، ولكن القول بوحدة النفس الإنسانية لا يستلزم بالضرورة القول بإلهية النفس، ولكننا هنا نرى السهروردي يستدل على بطلان قول من يقول بإلهية النفس بتعدد النفوس لأن أدلة وحدته تعالى قوية ظاهرة، وقد حاول الدواني بطريقته الجدلية بيان أن أجزاء هذا الدليل قد لا تكون مسلمة للبعض فيشير أنهم قد يقولون: أنه يمكن عدم التسليم بأن يدرك أحدهم جميع ما يدرك الآخر، إن أريد بذلك الإدراكات المتوقفة على الآلات؛ لكون إدراكها مشروطة بتلك الآلات، فلا يدركها إلا بها، وإن أريد الإدراكات غير المتوقفة عليها فلا نسلم عدم اشتراك الكل فيها، ألا ترى كيف أشارك الكل في العلم بذواتهم بدون آلات، وهذا الإيراد من الدواني إيراد جدلي لأن موضع الدليل ليس هو اختلاف الآلات

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٢) د. عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٨٤، ص ٣٣٦.

الذى ينتج عنه تغاير الإدراك، ولكن المشكلة أنه مهما تعددت الآلات فإن الإدراكات ستنتهى لنفس واحدة متوزعة في أجساد متعددة، وبالتالي فإن الإدراك الذى سيعرفه زيد سيعرفه عمرو بالضرورة، ويؤكد الدوانى أن كون جميع الآلات لذات واحدة فإن المدركات جميعها ستكون لتلك الذات، فتكون تلك الذات مدركة لجميع تلك المدركات بجميع الآلات<sup>(١)</sup>.

بعد أن نفى الدوانى كون البارى هو النفس الكلية، لأنه لا توجد نفس كلية<sup>(٢)</sup>، بل نفوس متعددة، والبارى ثبت البرهان على وحدانيته بما يخالف تعدد النفوس، أراد أن ينفى إحتمال آخر وهو كون البارى نفساً من النفوس، يعنى إذا لم يكن البارى نفساً كلية، فما المانع أن يكون نفساً من النفوس، والدوانى يرى أن الإمكان والوجود والإمتناع من لوازم الهامية، يعنى أن النفوس جميعها ثبت أن ماهيتها ممكنة، فتكون النفس المفترض إلهيتها ممكنة أيضاً، وكذلك الحال في الوجود والإمتناع، ولو كانت النفوس جميعها واجبة لتعدد الواجب وهو باطل قطعاً، ثم أن النفس متصلة بالبدن وللبدن تأثير فيها فكيف تستأسر قوى النفس إله الآلهة وتجعله رهين شهوات وعرضة بليات، كالآلام النفسانية والبدنية، وكيف يكون نفساً والنفس تخضع للتأثير من

(١) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ١٣٦.

(٢) سيعود الدوانى في شرح الميكل السابع من هياكل النور إلى تقرير أن الكل مرتبة من مراتب النور الناقص عن نور واجب الوجود، وأن النفس الجزئية مرتبة من مراتب النفس الكلية لما خصوصيات بسبب تعلقها بالبدن الخاص، وليست تلك الخصوصيات زائدة على ما هيتها كزيادة الصورة على الميول مثلا ولكن تلك الخصوصيات من صميم حقيقة النفس الجزئية التى هى مرتبة من النفس الكل، وهذه الخصائص هى التى تحدد هوانيتها أى هويتها الخاصة، انظر شواكل الحور ص ٢٦٤.

حركة السموات، ويرى الدوانى أن الإمام الجوينى والرازى نقلوا إجماع العقلاء على بطلان هذا الفرض<sup>(١)</sup>.

وقد توهم جماعة أن النفوس جزء من الله، بأن تكون كل نفس جزءاً من أجزائه منفصلاً عنه، ويرى الدوانى أن منشأ هذا الوهم «أنهم تفتنوا كون النفس نوراً فائضاً منه تعالى، فتوهموا كونها جزءاً منه، على نحو ما يتوهم العوام فى الضوء الفائض من جرم الشمس»<sup>(٢)</sup> وهذا الوهم باطل كما ينبه صاحب الهياكل لأنه تعالى ليس بجسم، ويشير الدوانى عقب ذلك أن التجزي والإنقسام من خواص الأجسام والجسمانيات<sup>(٣)</sup>.

#### النفس حادثة:

قال شيخ الإشراق إن النفس حادثة وأن القول بقدمها هو مجرد وهم من قائله لأنها لو كانت قديمة فما الذى دفعها لمفارقة عالمها الأزلى عالم القدس، والتعلق بعالم الموت والظلمات، ومن الذى قهر القديم وحبسه بالتعلق بالبدن الشخصى، وكيف سخرتها لها قوى الطفل الرضيع والجنين وكل هذه تنبيهات إقناعية كما يرى الدوانى، لكن البرهان هو قوله: «وكيف أمتاز بعضها عن بعض فى الأزل» ويشرح الدوانى هذا البرهان: بأنه لو كانت أزلية فلماذا أن تكون متعددة أو واحدة، وكلاهما باطل، فالحاصل النفس حادثة وحدوثها يكون مع البدن عند أكتمال استعدادها<sup>(٤)</sup> وهنا نلاحظ ان شيخ

(١) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ١٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق، ص ١٤٩.

الاشراق وشارحه يخالفان أفلاطون في قدم النفس ويوافقان أرسطو في حدوثها<sup>(١)</sup>.

### النفس باقية بعد بوار البدن :

تعرض السهروردي في الهيكل السادس إلى تقرير بقاء النفس بعد «بطلان» البدن، وعلل أن بقائها بعد البدن إنما يرجع لكونها غير ذات محل، ويرى الدواني أن إدراك كل شخص استقلالية ذاته وأنها غير تابعة ولا ناعته لأحد يدل على أنها ليست ذات محل، ويدل على كونها غير ذات محل أنها لا مزاحم لها كما في الصور المتنافية ولا ضد لها وهذا ينفي العرضية لأن التضاد يكون بين الأعراض، وحيث لا حلول فلا تضاد، وبذلك هي لا تفسد من جهة القابل، ومن جهة أخرى فإن هذه النفس لا تفسد من قبل مبدأها (الفاعل) أي مادام أن علة النفس قائمة فهي باقية ببقاء علتها، وعلتها هو العقل (= العقل الفعال)، والعقل وما ورائه من العقول باقية ببقاء الواجب تعالى، لأنه إذا كان العقل يفسد فعلته تفسد والتصاعد بهذا الفساد ينتهي إلى علة العلل وهو الواجب، وبالتالي ففساد العقل باطل<sup>(٢)</sup>.

وبعد أن يناقش الدواني اعتراضات فرعية متعلقة ببقاء النفس واحتمالية أن يرفض البعض دوام تأثير الفاعل، أو يشترط لبقاء النفس بقاء البدن، وبعد أن يقرر أن ذلك من قبيل الإحتمال ولا يثبت، يؤكد على فكرة أن حصول الصورة الكيالية للبدن يستلزم حصول النفس لتوقفها عليها وانتفاء تلك الصورة لا يستلزم انتفاء النفس المفيضة، والعقل يلاحظ ترقى قوة النفس، كلما ضعف البدن أو انعدم شئ منه،

(١) فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، المكتبة الأزهرية للتراث،

القاهرة، ٢٠١٥م، ١٤٣٦هـ، ص ٣٣٢.

(٢) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ٢٦٠.

ويوجب الحدس كمال قوة النفس وتماثل إشراقها بانحطاط قوى البدن بكاملها<sup>(١)</sup>. ويعود الدواني فينهي الكلام في المسألة بما سنح له على ذوق الإشراق، أى أنه يختار من المسائل الفكرية ما يتوافق مع المنهج والفلسفة الإشراقية، فيقرر أن حقيقة النور المجرد لا يتعدم أصلاً، ولا يقبل العدم لذاته لأنه عين الظهور لذاته، وإنما يقبل العدم لعين مراتبة المختلفة في النقصان، والمرتبة الكاملة من النور وهو الواجب، ومن مراتب نقصان النور النفس الكلي، وهذه المرتبة قديمة يقدم عللها، فإذا حدث بدن خاص واستعد بمزاجه الخاص للنتور بمرتبة من مراتب النفس الكلي تعلق به مرتبة من مراتب تنزله على سبيل الاشتغال، وتتميز تلك المرتبة من النفس الجزئية المتعلقة بالنفس الكلي بخصائص تميز جزئيتها وتفرقها عن النفس الكلي، وهذه الخصائص هي التي تحدد هوية النفس، وهذه الخصوصيات ليست زائدة عن الحقيقة كزيادة الصورة في الهيولى، وإذا فسد البدن المخصوص لم تنعدم تلك النفس بخصائصها المكتسبة، ويمثل للمسألة بضوء الشمس المحسوس هو واحد من حيث الأصل والخصائص لكن القوابل المختلفة في قوة القبول هي التي تميزه بالنقص والكمال<sup>(٢)</sup> وهذا يعنى قبول الدواني بمفهوم النفس الكلية التي كان قد سبق ونفاها، ولكنه هنا يعترف بخصوصية النفس الجزئية المتعلقة بالنفس الكلي.

### حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم:

كانت الأبحاث الفلسفية والدينية التي تحاول تحديد مفهوم الروح مجال خصب

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣، ص ٢٠٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٦٥.

طرقته العقول البشرية مرآة، سعيًا منها لتحديد حقيقة الروح بل حقيقة الإنسان، هل هو هذه البنية المحدودة القدرات وذلك الجسد العضوي الفانى، والذي تلحقه مختلف العلل، أم هو شئ آخر وراء هذه المظاهر، ومن خلال العرض السابق عن النفس الذى بدا فيه تمامهى الدوانى مع الفكر الإشراقى والمشائى فى إثبات النفس المجردة بدأت تظهر لنا مشكلة كبيرة، فإننا إذا أعترفنا بتجرد النفس الناطقة أى بكونها غير جسم وغير مادية، وبالتالي لا هى فى هذا العالم، ولا فى خارج العالم، وليست هى فى مكان، ولا يمكن أن توصف بالانتقال من مكان إلى آخر، ولا يجوز عليها الحركة ولا السكون، بل ولا يمكن تصورهما، وذلك هو نتيجة حتمية لتجردهما، فإن ما يقبل كل ذلك هو الهادة وهى ليست بهادة لا كثيفة ولا لطيفة، فهذه النفس بهذا التصور، متوافقة تماما مع الفكر المشائى الذى يؤمن بخرافة تجرد الممكنات.

والنفس بالمعنى السابق متعارضة تماما مع أوصاف النفس الواردة فى القرآن وفى الأحاديث، فالنفس التى يتحدث عنها الشرع تحمل فى البدن، وتخرج منه، وتصعد الى السماء، وتحبس فى القبر وفى غيره، وهى يوم القيامة تُعاد إلى البدن، كما ورد على لسان الشرع، وبالتالي فهى مادية، وهى فى هذا العالم تارة، وفى عالم البرزخ تارة أخرى، فكيف يمكن حل هذه المشكلة، ونرى هنا جلال الدين الدوانى يحل هذه المشكلة من وجهة نظره، بتقسيم الإنسان إلى جسد، وروح مادية لطيفة، وروح متجردة، ونحن نعرف أن الروح الهادية اللطيفة هذه هى الروح الحيوانى الذى سبق الكلام عنها، وأنها مطية الروح الناطقة، ويسند كل الأفعال والأوصاف الواردة فى الشرع إلى هذه النفس، وفوق كل ذلك فإن لهذه الروح أحوالا عجيبة، ومن أجل إثبات هذه الروح الهادية اللطيفة، والتفريق بينها وبين النفس المتجردة، وكذلك من أجل التنبيه على عجائب

هذه الروح ألف الدواني رسالة بعنوان «حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم» أكد الدواني في أول رسالته أن الإنسان مركب من ثلاثة أشياء:

(١) جسم كثيف

(٢) جسم لطيف

(٣) الروح

ويوضح الدواني هذه المسميات بأن: الجسم الكثيف هو الجسم الراقد في الفراش في حالة النوم، والجسم اللطيف فهو المميز بكونه متحرك في النوم، وبتعبير الدواني «الجسم الذي يسير في النوم» وسيبين ماهية هذا السير لاحقاً وهو يقصد به التنقل الى أماكن وعوالم مختلفة، أما الروح فهي الرابطة بين الجسم الكثيف والجسم اللطيف، ويصفها بالاستعداد<sup>(١)</sup> المودع فيه المسمى بالروح، والجسم اللطيف هو الذي يحل في الجسم الكثيف (البدن) ولكن الذي يهوى له هذا ويجعل هناك استعداداً لكون الجسم الكثيف مطيةً للجسم اللطيف هو الروح<sup>(٢)</sup>، وبهذا يكون لدينا روحان لا روحاً واحدة كما سيؤكد الدواني فيما بعد.

(١) قال الجرجاني في التعريفات، «الاستعداد، هو كون الشيء بالقوة القريبة أو البعيدة إلى الفعل» انظر الجرجاني، التعريفات، ص ٢٢، وهذا التعريف يشير لكون الاستعداد عرضاً، وقد علق الشيخ زاهد الكوثري على هامش النسخة، بأنه - الدواني - يريد ما به الاستعداد لا الاستعداد نفسه، إذ لا شأن للعرض هنا، وهذا التعليق من الكوثري هدفه الضيق بين العرض «الاستعداد» وبين الروح، فهو يريد أن يرفع توهم كون هذه الروح هي العرض المسمى بالاستعداد، والمقصود من العبارة أن الروح تجعل الجسم الكثيف (البدن) مُعدّاً للتحكم به من الجسم اللطيف. انظر جلال الدين الدواني، حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم، ص ١١.

(٢) جلال الدين الدواني، حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم، عناية محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٦، ص ١١.

ويحصل الموت بافتراق الجسمين إلى يوم القيامة، والفناء يلحق الجسم الكثيف دون الجسم اللطيف والروح، وهذا الفناء المكتوب على الأجسام حكم عام يلحق جميع الأجسام ما عدا بعض الاستثناءات التي حددها الشرع، مثل أجسام الأنبياء، وأجسام الشهداء، وأجسام بعض الأولياء، ولا فرق في فناء الأجسام بين الكفار، والمؤمنين، والأولياء، وقد يحدث الاستثناء في بعض الأولياء، أما الجسم اللطيف والروح فهو لا يفنى سواء في الكافر أو المؤمن، بل يستمر إلى يوم القيامة<sup>(١)</sup>.

#### الدليل على بقاء (الجسم اللطيف، والروح) :

والدليل على بقاء (الجسم اللطيف، والروح) ما ورد عن النبي ﷺ أنه مر بقليب بدر فخطب أموات الكفار بقوله: «إني وجدت ما وعدني ربي حقاً، فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً؟ فقيل للنبي ﷺ أنخطب عظاماً أرمت؟ فقال ﷺ: والذي نفسي بيده ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، لكنهم لا يبيون»<sup>(٢)</sup>. أما المؤمنون فقد ثبت عن النبي أنه خطبهم وسلم عليهم، كما ثبت في الحديث الصحيح علم الميت بمن يزوره في قبره وفرحه بزائره، ورد سلامه، وتأذيه بمن يجلس على قبره، كما ورد في صحيح

(١) المصدر نفسه، ص ١١.

(٢) ورد الحديث بصيغ متعددة أقربها للفظ المؤلف وحروفه هو ما وجدته في مستد أبي يعلى الموصلي (٣٠٧هـ)، «عن أنس، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قام ليلاً على القليب الذي فيه أبو جهل وأصحابه يتدبر، بعد قتلهم يتكلمون أيام، فتأتى، «يا أبا جهل بن هشام، يا عتبة بن ربيعة يا زينة بن ربيعة، يا أمة بن خلف، هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً؟ فإني قد وجدت ما وعدني ربي حقاً، فقال، فخرج إليهم من شاء الله أن يخرج من أصحابه فقالوا، يا رسول الله، تكادى قوماً قد جئوا منذ ثلاث؟ فقال، «ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، إلا أنهم لا يستحيون أن يجيبوني» أبو يعلى أحمد بن علي بن المنى الموصلي، مستد أبي يعلى، تحقيق، حسن سليم أمد، دار المأمون للتراث، الطبعة، الأولى، دمشق، ١٤٠٤ - ١٩٨٤، ج ٦، ص ٤٣٣.

البخارى<sup>(١)</sup> أن أحد الصحابة جلس على قبر، ولم يعلم أنه قبر، فسمع قراءة الميت سورة الملك من داخل قبره<sup>(٢)</sup>.

قال الدواني في معرض تأكيده على وجود حياة كاملة وقوية للأجسام اللطيفة والأرواح جميعها: «وبالجملته فما ذكرنا من عدم فناء الأجسام اللطيفة، والأرواح، وعلم الأموات جميعًا بزوارهم، وسماهم أقوالهم، ومخاطبتهم بل تميزهم بقوة العلم، والسماح عن الأحياء صحيح ثابت، بحيث يخشى على منكره الكفر، ناهيك دليلاً على ما قلنا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، والأحاديث التي سبقت، وما ورد في كتب الصحاح<sup>(٣)</sup>.

### أحوال الأرواح في عالم البرزخ وأماكنهم:

ثم يجيب الدواني على سؤال إذا كان أموات المسلمين والكفار متساوين في هذا الأمر - حياة البرزخ وسماح الأحياء عند مخاطبتهم -، فما الفرق بين أموات هؤلاء وهؤلاء؟ ومقصود الإستشكال الذي يرد في صورة سؤال هنا أنه إذا كانت أرواح

(١) لم أجده في البخارى وإنما ورد في سنن الترمذى، «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ، ضَرَبَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ جِثَاءَهُ عَلَى قَبْرِ وَهُوَ لَا يَخْبِي أَنَّهُ قَبْرٌ، فِإِذَا فِيهِ إِنْسَانٌ يَفْرَأُ سُورَةَ تَبَارَكَ الَّذِي يَبْدُو الْمَلِكُ حَتَّى خَتَمَهَا، فَأتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ، يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي ضَرَبْتُ جِثَاءِي عَلَى قَبْرِ وَأَنَا لَا أَخْبِي أَنَّهُ قَبْرٌ، فِإِذَا فِيهِ إِنْسَانٌ يَفْرَأُ سُورَةَ تَبَارَكَ الْمَلِكُ حَتَّى خَتَمَهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، «هِيَ الْمَاتِعَةُ، هِيَ الْمُنْجِيَةُ، تُنْجِيهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ»، «هَذَا خَلِيفَةُ غَرِيبِ بْنِ هَذَا الْوَجْهِ» انظر، محمد بن عيسى بن سَورَةَ الترمذى، سنن الترمذى، تحقيق وتعليق، أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، لطبعة، الثانية، القاهرة، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، ج ٥، ص ١٦٤.

(٢) جلال الدين الدواني، حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم، ص ١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢.

الكفار والمسلمين تسمع من يخاطبهم وتبقى ولا تفنى فأين التكريم الذي وعده الله لأرواح المؤمنين والإهانة التي أعدها لأرواح الكافرين، ويجيب الدوانى بأن عالم الشهادة الذي هو الدنيا فيه المسجون والمطلق، والمنعم والمعذب، وذو المناصب الرفيعة، ومن هم دونهم، والجنان والمزابل، وكذلك عالم البرزخ فالمؤمنون، والأنبياء، والأولياء يعيشون في مقاماتهم الجليلة، وهم منعمون بأنواع النعم على قدر مراتبهم، وهم يسمعون كلام من يزورهم عند قبورهم، أما الكفار والعصاة فإنهم «يسمعون من مقاماتهم السافلة السيئة المنتنة النجسة وهم معذبون بأنواع العذاب على قدر مراتبهم»<sup>(١)</sup>.

#### التفريق بين الروح والجسم اللطيف وتحديد مكانهما :

ويبقى السؤال عن أماكن هذه الأرواح في الدنيا والآخرة، وهو سؤال هام، ولكنه قبل أن يجيب عليه ينبه على الدلائل التي تشير إلى وجود الروح وكونه ليس هو الجسم اللطيف، أما الروح التي سهاها الاستعداد المودع في الأجساد وهو يميزها في هذه الرسالة بهذا الإسم ويسميها في مواضع أخرى بـ (النفس)، ولكنه هنا يؤكد أنها روح والدليل على كونها روحًا، وكونها مميزة عن الجسم اللطيف، وكونها موجودة هو: «أن العقل والنقل يحكما أن بحياة النائم، وأنه ليس بميت، وذلك بما يشاهد من تنفس النائم وحركة نبضه، في حال نومه، وإن كان جسمه اللطيف مفارقًا لجسمه الكثيف، سائرًا في عالم البرزخ بسبب ركود حواسه بالنوم الحاصل من الأبخرة المرطبة للجسم، والدماغ، أو بسبب الإغماء الحاصل من فساد المزاج، فهذا الروح لا يعلم مقره ومكانه،

وعلم ذلك عند الله تعالى<sup>(١)</sup>، ووجه الدلالة على وجود الروح (النفس) والتي أسماها بالاستعداد، أن الجسم اللطيف يغادر الجسد عند النوم وعند الإغماء، ومع ذلك فالبدن ليس بميت بالدلائل التي نراها من التنفس والنبض، فالذي يجعله غير ميت هو كونه متصلًا بالروح التي سماها الاستعداد، وهذا هو الدليل الأول.

الدليل الثاني: عند الدواني على تمييز هذه الروح عن الجسم اللطيف هو قوله ﷺ: «لما أصيب أخوانكم بأحد جعل الله أرواحهم في أجواف طيور خضر، ترد أنهار الجنة، وتاكل من ثمارها، وتأوى إلى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش»<sup>(٢)</sup>، وأنت خبير بأن النبي ﷺ لو أراد بالأرواح الكائنة في الأجسام الكثيفة، التي سميناها بالاستعداد المودع فيها لحلول اللطيف فيها لجاز التناسخ من هذه الأجسام إلى أجسام الطيور الخضر، فتعين أن يكون المراد بها الأجسام اللطيفة»<sup>(٣)</sup>.

الدليل الثالث: «وكذلك يدل على ما قلنا الحديث الذي رواه عمر بن عبد العزيز،

(١) المصدر السابق، ص ١٣

(٢) هذا الحديث أصله عند ابن اسحاق في السيرة النبوية بهذا اللفظ، قال محمد بن إسحاق، عن إسماعيل بن أمية، عن أبي الزبير، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس قال، قال النبي ﷺ: لما أصيب إخوانكم يوم أحد جعل الله أرواحهم في أجواف طير خضر، ترد أنهار الجنة وتاكل من ثمارها، وتأوى إلى قناديل من ذهب، معلقة في ظل العرش، فلما وجدوا طيب ماكلهم ومشرهم ومقبلهم، قالوا، من يبلغ إخواننا عنا أنا أحياء في الجنة نرزق لثلا ينكلوا على الحرب ولا يزهدوا في الجهاد؟ فقال الله عز وجل، أنا أبلغهم عنكم. فأنزل الله في الكتاب قوله تعالى، «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون». انظر، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، ١٤١١ هـ - ج ٢، ص ٧٥، كما أورده ابن كثير في السيرة النبوية ج ٣، ص ٩٠، كما سبق.

(٣) جلال الدين الدواني، حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم، ص ١٣.

وهو ما أخرجه الحافظ أبو نعيم أنه قال: «إننا خلقتم للأبد لكنكم تنقلون من دار إلى دار»<sup>(١)</sup> وأنت خبير بأن هذا الجسم الكثيف يفنى ويصير تراباً، فتعين أن يكون المراد بها بها الأجسام اللطيفة، لا يقال إن الروح الذى سميتوه بالاستعداد المودع فى الكثيف هو المنتقل من دار إلى دار، فإن ذلك الروح ليس له كيفية، فكيف يحكم بانتقاله من دار إلى دار وهو المراد - والله أعلم - بقوله عزوجل: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] <sup>(٢)</sup>.

وهذا التفريق بين الروح والجسم اللطيف هو ضرورة دفعت لها الحاجة إلى شىء يتم تنزيل النصوص الشرعية التى تشير الى مكان للروح عليها، فالجسم اللطيف شىء دعت لإثباته الضرورة ليتم تنزيل النصوص عليها، لأن الأدلة العقلية الفلسفية أكدت على تجرد الروح - التى يسميها الدوانى هنا بالاستعداد - يعنى كونها غير جسم، وأكد هذا التجرد أنها يجب أن لا يكون لها مكان، لأن الجسم هو المحتاج إلى مكان، ومادام أن الروح متجردة وليس لها مكان فيجب أن تكون النصوص التى تتحدث عن مكان للروح مقصود بها «الجسم اللطيف»، وبهذا يؤكد الدوانى التفرقة بين الجسم اللطيف، والروح، ويؤكد أيضاً فى نفس السياق أن الروح ليس لها مكان لأنها مجردة كما أشار الدوانى فى مبحث النفس.

(١) رواه أبو نعيم فى الحلية عن، «عمرو بن دينار قال، قال عمر بن عبد العزيز، إننا خلقتم للأبد، ولكنكم تنقلون من دار إلى دار» انظر، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة، القاهرة، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ج ٥، ص ٢٨٧.

(٢) جلال الدين الدوانى، حقيقة الإنسان والروح الجوال فى العوالم، ص ١٤.

مقر الأجسام اللطيفة:

على ضوء ما قدمه الدوانى من بيان لمسألة الروح المسمى بالاستعداد والذي ليس له مكان، فإنه يقرر أن المقر الذى تستقر فيه أرواح المؤمنين التى هى أجسامهم اللطيفة هو السماء السابعة لورود النصوص الشرعية بذلك، فقد روى أبوهريرة عن رسول الله ﷺ: «إن أرواح المؤمنين فى السماء السابعة ينظرون إلى منازلهم فى الجنة»<sup>(١)</sup> وروت أم بشر - رضي عنها - وهى صاحبية، قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن نسمة المؤمنين ترح فى الجنة، حيث شاءت، ونسمة الكافر فى سجين»<sup>(٢)</sup>، ثم يجيب الدوانى على سؤال يعده جوهر الرسالة، ومحل بروز جواهرها، وهو كيف يعلم الميت الزائر، ويسمع كلامه وهو فى السماء السابعة، وجسمه الكثيف صار تراباً، وكذا الكافر كيف يسمع وهو مسجون فى سجين<sup>(٣)</sup>.

وقد أشار الدوانى وهو فى سبيل اظهار جوهر رسالته «حقيقة الإنسان والروح الجوال فى العوالم» بان الإنسان مركب من جسم كثيف وهو الجسد، وجسم لطيف، والروح وهى الرابطة كما نعلم، والجسم الكثيف «البدن» محكوم بقواعد طبيعية لا

(١) انظر، علاء الدين علي المتنى الهندى، كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال، تحقيق، بكرى حيان، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ج ١٥، ص ٦٧٦. وقد عزاه الكوثرى لمسند الديلمى فى هامش رسالة الروح الجوال، وقال، ليس بذلك، يقصد ان الحديث ليس بالقوى، جلال الدين الدوانى، حقيقة الإنسان والروح الجوال فى العوالم، ص ١٤.

(٢) انظر، أحمد بن الحسين البيهقى، البعث والنشور، تحقيق، الشيخ عامر أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص ١٥٣، وذكر الكوثرى أن الحديث عند ابن منده باختلاف يسر، انظر هامش حقيقة الإنسان والروح الجوال فى العوالم، ص ١٤.

(٣) جلال الدين الدوانى، حقيقة الإنسان والروح الجوال فى العوالم، ص ١٥.

يمكن خرقها ويعبر عنها الدوانى بكونها «عادات» وعلّة ذلك كما نعرف أن الأشاعرة لا تؤمن بقوانين طبيعية في الكون، ولكن تؤمن بالعادة وهى أن الله يفعل عند وجود الأسباب ولا يفعل بها، وهذا الجسم مربوط بهذه العادات بحيث لا يقطع المسافة إلا بالخطى، ولا يستعلى إلا بالصعود، ولا يشبع إلا بالأكل، ولا يروى إلا بالشرب، ولا ينفق إلا بالكسب، وفي الطرف المقابل جعل الله الجسم اللطيف مربوطاً بخرق العوائد، بحيث لا يستحيل عليه شىء، فتراه إذا فارق البدن في حالة النوم يطير في الهواء ويمشى على الماء، ويجتمع بالأنبياء، ويقطع من المشرق إلى المغرب في لحظة، ويصعد بالطيران إلى العرش، ولا يستحيل عليه شىء، وإذا استيقظ البدن رجع الجسم اللطيف إلى البدن من عند العرش في طرفة عين، بدون مشقة ولا أنزعاج، وهذا من خواص الأجسام اللطيفة وأيضاً الملائكة أجسام لطيفة<sup>(١)</sup>.

نتيجة لما مر يرى الدوانى أن الأنبياء والأولياء، لما تحققوا بعدم استحالة خرق العوائد على الأجسام اللطيفة، لطفوا أجسادهم الكثيفة أيضاً، بأنواع الرياضات، والمجاهدات، ومخالفة النفس وترك الشهوات، حتى تطلقت أجسادهم الكثيفة، وصارت مضاهية لأجسامهم اللطيفة، وظهرت منهم المعجزات، والكرامات، وجميع خوارق العوائد، لعدم استحالة شىء منها على الأجسام اللطيفة<sup>(٢)</sup>.

وفي السياق يؤكد الدوانى أن الأموات يعلمون بزوارهم، ويسمعون كلامهم، ويتأذون بمن يجلس على القبر ولكن هذا السماع والعلم والتأذى بالجسم اللطيف فقط

(١) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥.

حتى لو كانت المسافة بين الجسم اللطيف ومكان القبر بعيدة جدًا، ويستدل على ذلك بما روى ابن أبي الدنيا (ت: ٢٨١ هـ) عن السيدة عائشة رضي الله عنها، أنها قالت، قال رسول الله ﷺ: «ما من رجل يزور قبر أخيه ويجلس عنده، إلا استأنس به ورد عليه حتى يقوم». وأخيرًا يأتي الدواني إلى نقطة أخيرة تؤكد أن له اعتقادًا خاصًا في قدرة الأنبياء والشهداء وبعض الصالحين فيقول: «وأما الذين لا تأكل الأرض أجسادهم، فلهم أحوال وأسرار، تحير العقول، ولا يجوز كشفها وإفشاؤها، ومن كان ذا ذهن وذكاء، يتظن لها بها رمزنا في هذه الرسالة، والله تعالى أعلم»<sup>(١)</sup> ولا شك إن عدم إفشاء الدواني لها يتعلق بما فيها من مخالفة للتفكير الديني والعقلي السائد بين الناس، لأنها إذا لم تكن كذلك فما البانع من إفشائها.



## المبحث الرابع

### الحكمة الإشرافية والمنهج العرفاني

يتضح المنهج الإشرافي عند جلال الدين الدواني من خلال رؤيته لمفهوم العلم، فالعلم عنده لا يقوم على حفظ الأقوال المتداولة المشهورة، بل يقوم العلم على مسلكين، المسلك الأول طريقة أهل النظر من العلماء والمسلك الثاني طريقة أهل التصفية من العرفاء والأولياء، فيقول جلال الدين موضحاً ومؤكدًا:

«المراد بالعلم هو المذكور في تعريف الحكمة، وليس حفظ الأقوال المتداولة، بل المراد هو التيقن بالمطالب الحقيقية المأمولة والتي تحصل بالنظر والإستدلال حينًا، كما هي طريقة أهل النظر الذين يسمونهم العلماء، وأحيانًا عن طريق التصفية والإستكمال كما هي عادة أهل الفقر الذين يسمونهم العرفاء والأولياء، والطائفتان كلتاها هم الحكماء بالحقيقة، بل إن الطائفة الثانية، ولأنها كانت قد فازت بدرجة الكمال بمحض المهبة الربانية، فإنها تأخذ السبق من مدرسة» ﴿وَعَلَّمَنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥] وفي هذا الطريق تكون أشواك الشوك وغوائل الأوهام أقل، ويكون (أهلها) أشرف وأعلى، وأقرب لورثة الأنبياء الذين هم صفوة الخلائق، وفي النهاية يصل كل من في الطريقين إلى المقصد المثلث ﴿وَالَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا﴾ [هود: ١٢٣] وليس بين محققي كلا الطريقين أى خلاف كما هو منقول من أنه قد أتفتت مصاحبة بين الشيخ العارف المحقق المدقق، قدوة أرباب العيان، وصفوة أعيان الإنسان الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير، وقدوة الحكماء والمتأخرين الشيخ أبو على بن سينا قدس الله روحيهما، وبعد أنقضائها قال الأول: ما يعلمه هو أراه أنا، وقال الثانى: ما يراه هو أعلمه (أنا).

ومن الواضح أنه لا أحد من الحكماء ينكر هذا الطريق، بل قد أثبتتها الجميع، يقول أرسطاليس: هذه الأقوال المتداولة كالسلم نحو المرتبة المطلوبة، فمن أراد أن يحصلها فليحصل لنفسه نظرة أخرى، ويقول الشيخ أبو علي في مقامات العارفين «فمن أحب يعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين للعين دون السامعين للأثر، وينقل الحكيم الإلهي شهاب الدين المقتول محي رسوم قدامى الحكماء في «التلويحات» أنه في خلصة لطيفة يقال لها باصطلاح هذه الطائفة الغيبة: رأيت أرسطو وسألته عدة مسائل في تحقيق الإدراك الذى هو من غوامض مسائل الحكمة، وبعد ذلك شرع في مدح أستاذه فلان، وأطرى إطراءً عظيمًا في مدحه، وسألته إن كان قد وصل أحد إلى مرتبته، فقال: لا، ولا بجزء من سبعين الف جزء من كماله، وذكرت بعد ذلك بعضًا من فلاسفة الإسلام فلم يلتفت إلى أى منهم، حتى وصلت إلى ذكر بعض أرباب الكشف والشهود، كالشيخ الجنيد البغدادي وأبو يزيد البسطامي، وسهل بن عبد الله التستري فقال: أولئك هم الفلاسفة حقًا»<sup>(١)</sup>.

ويجب ملاحظة أن الدوانى قرر أن العلم هو الوارد في تعريف الحكمة «استكمال النفس الانسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية» وعند الفارابى «الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة»، ومن خلال الأقوال التى عرضها الدوانى نستطيع أن نقول إن ما حدده الدوانى طريقًا للعلم هو لب المنهج الإشراقى الذى يتصافر في تحقيق منهجه النظر والكشف. وقد يتصور أن المنهج الإشراقى يجانب النظر العقلى في اثبات وجود الله لأن الإشراق يقتضى ذلك

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلال، ص ٣٨.

ولكن الحقيقة أن السهروردي والدواني وغيرهم من الإشراقيين اعتمدوا على أدلة المشائين مثل دليل الممكن والواجب، والمحرك الأول<sup>(١)</sup> والنفس الناطقة ذلك أن الفلسفة الإشراقية تقوم في جانبها الفكري على المشائية.

ويحكى لنا شمس الدين الشهرزوري (ت: ٦٨٧ هـ) وهو أحد أهم تلامذة السهروردي عن تكوين المذهب الإشراقي واتجاهه العام في مقدمته التي كتبها على كتاب أستاذه «حكمة الإشراق» بأنه إذا تلخص لنا أن السعادة منوطة بالعلوم الحقيقية دون غيرها، فنقول أن العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية، وبحثية نظرية، فالقسم الأول يعنى به معاينة المعانى والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسى، أو نصب تعريف حدى أو رسمى، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتبين معلقة تشاهد تجردها، وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية، وهذه الحكمة الذوقية قل من يصل إليها من الحكماء، ولا يحصل إلا للأفراد من الحكماء المتأهلين الفاضلين، وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زمانا كإغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورث وسقراط وافلاطون.. وهؤلاء وإن كان أكثر وكدهم الأمور الذوقية فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات منها تقوى إمام البحث أرسطاطاليس على التهذيب والتفصيل، ثم حكى الشهرزوري أن هذه الحكمة الذوقية ما زالت تضعف لأن أرسطو شغلهم بالبحث والبسط والرد والقبول، والأسئلة والأجوبة وغير ذلك مما يمنع من تحصيل الأمور الذوقية، ولم يزل البحث ينمو والذوق يضعف، وامتد الزمان وطال العهد وضاعت طرق سلوك

(١) انظر

الحكماء المتألمين من الأوائل إلى حقائق الأنوار المجردة، وانطمس السبيل بالكلية ولم يزل سبيل الحكمة مسدودًا حتى طلع كوكب السعادة، سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة، معدن الحكمة، المؤيد بالملكوت، أفضل المتقدمين والمتأخرين، لب الفلاسفة والحكماء المتألمين شهاب الدين السهروردي<sup>(١)</sup>.

وأرى أن هناك فرقًا واضحًا بين مفهوم الإشراق كما هو عند السهروردي ومن سار على دربه وبين مفهوم الكرامة والكشف الصوفي كما هو عند أهل السنة، وإن حاول بعضهم الدمج بينهما، فالكرامة والكشف كما هي عند أهل السنة منحة ربانية يعطيها الله للأولياء وليست مكتسبة بالرياضيات، وهي محدودة المجال وليست ثابتة، ولكن إشراق السهروردي هو شيء يكتسب بالرياضيات، وهو منهج معرفي يعرف به كل شيء حتى كيفية دوران الكواكب، وتركيب الهادة، وغير ذلك من القضايا العلمية.

#### منهج الدواني في التعامل مع آراء السهروردي في هياكل النور:

كان من العجيب أن تلتقى الفلسفة والتصوف في تيار واحد، وسبب ذلك العجب هو أن طبيعة التصوف كمنهج يعتمد على الذوق والكشف بل وأحيانًا اللامعقول لا يتلائم مع مسلك ومنهج الفلسفة القائم على المنطق والعقل والبرهان بحسب قوة العقل البشري، وهذا الإلتقاء ظهر قبل الإسلام، منذ التقى الغنوص بالفلسفة، وتولدت منها فلسفة دينية عجيبة،.....

أما موقف جلال الدين الدواني من فلسفة الإشراق كما هي عند يحيى بن حبش

(١) شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، جمع وتحقيق هنري كوربان، بزوشكاه علوم إنساني

السهروردي فهو موقف التلميذ من الأستاذ، والدواني يرى صواب المسلك الإشراقي، ولا يجد منافاة بين كونه أشعريًا وكونه فيلسوفًا إشراقيًا أو مشائبيًا، وهو لا يلتزم تمامًا بقبول كل ما يقوله المشائون أو الإشراقيون، ولكنه يصوب ما يراه معقولًا، فيجنح به هذا الموقف كثيرًا عن المنهج الأشعري، وربما كان هذا الموقف غير مقبول قبل القرن الخامس، ولكن في عصر الدواني وفي هذه المنطقة من عراق المعجم أو بلاد المعجم أو المشرق الإسلامي أصبح هذا المسلك مقبولًا بل دليلاً على المعرفة والعلم، فإن اختلاط الفلسفة بعلم الكلام لم يجعل هذا الموقف مستغربًا، أما الدواني نفسه فقد كان مُتَهَمًا بالفلسف وعده البعض فيلسوفًا.

وقد بات واضحًا أن جلال الدين يوافق السهروردي في نظرية الأنوار، ويوافقه في كثير من فلسفته إن لم يكن أغلب مسأله الفلسفية خاصة المسائل الوازدة في رسالة السهروردي «هياكل النور»، ودفاع الدواني عن أدلة السهروردي والتماس التأييد لها، وجرح أدلة المخالفين، يؤكد أن الرجل ليس مجرد شارح، كما أن اعتراضه على السهروردي أحيانًا أو مخالفته له وتضعيف موقفه، يؤكد على هذا، أي أنه ليس مجرد شارح، فالمواضع التي يسكت أو يناصر أو يدافع عنها لا شك أنها موضع قبول لديه والمواضع التي يعارض فيها أو يُضعف الدليل أو يحكي مذهب السهروردي ويشير أن هذا عرض لأقواله لا يمكن أن نقول أن الدواني قد أبدى القبول لها، فإننا نجد مثلًا في تعليق الدواني على النبوات عند السهروردي فإنه يعرض مذهبه، ثم يحكي كلام السهروردي عن تفضيل بعض الأولياء على بعض الأنبياء في الإطلاع على الحقائق، واستفادة موسى من الخضر عليهما السلام وداود من لقمان عليهما السلام يشهد في ظاهر الحال على ذلك، ولكن الدواني يعلق قائلاً «إلى ههنا ترجمة كلام المصنف في

رسالة برتو نامة<sup>(١)</sup> وهنا نجد أن الدواني يُشير أنه يعرض فقط مذهب السهروردي عبر ترجمة ما ورد في رسالته، ولا يتعرض لتصويب المذهب أو الدفاع عنه.

والحاصل أنني حرصت على عدم نسبة أى رأى إلى الدواني لا تشير الدلائل الحالية والمقالية على اقتناعه به أو على الأقل ترجيحه، ومن هنا قمت بتسجيل مجمل أفكار الدواني الفلسفية الأساسية في كتابه شواكل الحور الذى هو شرح وبيان على كتاب شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، والذى يؤكد على إعجاب الدواني بالسهروردي وموافقته في كثير من آرائه - كما سبق - هو شرحه لهماكل النور والذى يقول في أوله: «فهذا أيها الذكى المتوقد شرح لهماكل النور يحاكي بحسن دقائقه شواكل الحور، واف بإبراز مكنونات أسرارها، كاف في هدى من يستضيء بأنوارها، ويقتبس إلى ضوء ناره، محتو على حقائق هى لعمر ك من مقصورات الخيام، لم يمت عنها الناظرون بأنامل أفكارهم اللثام، عرائس أبكار لم يطمئنهن إنس قبلهم ولا جان، ونفائس أسرار لم ينكشف قناع الإجمال عن جمال حقائقها إلى الآن»<sup>(٢)</sup>.

فهو يرى أن الكتاب والشرح هُدى يهتدى به المهتدون، وقد أسرف الدواني في مدح الكتاب والشرح وذلك في المعتاد لا يكون إلا عن رؤيته الشخصية بنفع الكتاب واشتماله على فكر هو أقرب إلى الكمال، وقد وعد الدواني في نهاية كتاب شواكل الحور بشرح كتاب حكمة الإشراق شرحاً «تتنور به الأحداق، ويتعظم بنشر أزهار أنواره الأوراق» ولا يكون هذا المسلك إلا مع الرضا والإعجاب بفلسفة شيخ الإشراق،

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق، محمد عبد الحق، ومحمد كوكن، شركة بيت

الوراق للنشر المحدود، الطبعة الأولى، بغداد، ٢٠١٠. ص ٢٨٣، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

وهذه من المسلمات التي لا يتطرق إليها الشك.

وسنجد في فلسفة الدوانى الإشراقية مواقف متعارضة مع الفكر الأشعرى في صورته القديمة، ويبدو لى أن الرجل لم يرى في القول بها تعارضاً أو أن التعارض ليس جوهرياً، فمسألة القول بالجوهر الفرد كانت موضع إهتمام وعناية من الأشاعرة لقرون، ولكننا نرى الدوانى يتخلى عنها ويؤكد تبعاً لشيخ الإشراق على بطلان الجزء الذى لا يتجزء<sup>(١)</sup> وكذلك سنرى قبوله بفكرة العقول العشرة، بل والنفس الكلى، وأن صفات واجب الوجود عين ذاته كما مر، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ومفهوم الخير والشر وتأثير الإفلاك فيهما، كل هذه المفاهيم وغيرها كانت من خصائص الفلسفة وكان الأشاعرة لا يعترفون بها، ولكننا نرى الدوانى لا يرى بأساً بالقبول بها، وأنها لا تخالف المذهب، وهذا الموقف من الدوانى كان يمثل المرحلة النهائية لاختلاط «مسائل العلم الإلهى» التوحيد الفلسفى بعلم الكلام الأشعرى. وفيما يلى عرض للأفكار الإشراقية للدوانى يوضح مدى تغلغل الفلسفة في فكر علامة شيراز في القرن التاسع.

#### أحكام وجوب الوجود : نفي تعدد واجب الوجود :

لا يصح أن يكون شيئان هما واجب الوجود، لأنها حينئذ أشتركا في وجوب الوجود «الذى هو غير خارج عن حقيقتها؛ لأنه لو خرج عن حقيقتها، بأن يكونا أستحقا وجوب الوجود بسبب غيرهما، وذلك يستلزم احتياج الواجب إلى الغير، وهو محال.

أو أنها أستحقا وجوب الوجود بسبب ذاتها، فتكون الذات منحت نفسها وجوب الوجود، بعد أن لم تكن كذلك، والعقل يحكم بأن الشيء ما لم يجب وجوده أولا، لم يجب عنه وجود شيء أصلا لا نفسه ولا غيره، ويستلزم أن يكون الشيء متقدما على نفسه في الوجود، إذا كان وجوده السابق عين وجوده اللاحق؛ وذلك محال فثبت أن وجوب الوجود غير خارج عن حقيقتها ويلزم حينئذ أن يكون هناك فارق بينهما حتى لا يكون أحدهما عين الآخر، ولدينا احتمالين:

الأول: أن يتميز كل منهما بأمر موجود فيه، الثاني: أن يكون أحدهما مميز بأمر غير موجود في الآخر، ويكون الآخر مميز بأنه غير موجود فيه هذا الأمر، فالحاصل أنه لا بد من فارق، وجوديا كان أو عدميا، ويلزم افتقار كليهما إلى الفارق ويجب ملاحظة أن وجود فارق في أحدهما وانعدامه في الآخر، فإن هذا الآخر يكون به فارق عدمي وهو عدم وجود الفارق الذي تميز به الأول، ففي الحالتين يكون كليهما مفتقرا إلى الفارق، وتوقف وجود كليهما على الفارق ينتج عنه أنها ممكنان الوجود<sup>(١)</sup>.

ثم يستشكل جلال الدين الدواني مستدلا بالفيلسوف اليهودي ابن كمونه بأنه من الجائز في العقل أن يكون في الوجود موجودان ينحصر نوع كل منهما في شخصه ويكونا مشتركين في وجوب الوجود، ومن الواضح أنها اعتبرا الدليل السابق يُنتج استحالة وجود واجبين متشاركين في الهامية، ولهذا توجهوا إلى استشكال قائم على أنه مادام استحليل ذلك للمتشاركين في الهامية فلماذا لا يجوز عقلا على المختلفين في الهامية، وابن كمونه كما حكى الدواني قال أنه حتى الآن لم يظفر ببيرهان يبطل هذا

الإحتمال، وفي الوقت نفسه ينقل الدوانى عن ابن كموته أنه فى كتاب الكاشف ابطل تعدد الواجب مطلقا، أما إن كان نوعهما واحداً فلما مر، وإما إن كان نوعهما مختلفا فإن وجوب الوجود لا يكون حينئذ نفس حقيقتهما، لأنه سيكون الواجب مركبا، ولكان وجوب الوجود عرضيا وقد، وقد نقل غياث الدين منصور فى اعتراضه على الدوانى أنه لم يلتزم بما اتفق عليه أساطين الفلسفة أبو نصر (الفارابى) وأبو على (ابن سينا) من أن عرضية وجوب الوجود يستلزم الإمكان، إذ كل عرض ممكن، وأنه توسع فى الاحتمالات بلا فائدة<sup>(١)</sup> ويشير الدكتور ابو ريان أن أصل هذا الدليل فى النجاة عند ابن سينا<sup>(٢)</sup> وهى أيضا فى رسالته العرشية<sup>(٣)</sup>.

#### رأى الإشراقيين فى المسألة:

يرى الدوانى انه على ذوق أهل الإشراق حقيقة النور أمر واحد لا تعدد فيه، إلا باعتبار الشدة والضعف، والكمال والنقص، وغاية كماله هو المرتبة الواجبية، وغاية نقصه هو أن يكون عرضا مفتقرا إلى غيره، كالأنوار المحسوسة.. ولو تعدد الواجب على هذا المفهوم لكان كل منهم فى غاية الكمال، والسهورردى ويتابعه الدوانى يقول بالتشكيك فى الهاية فالتفاوت بين شيئين ناشئ عن الكمال والنقص، والنور الزائد لا يزيد على النور الناقص إلا بالحقيقة النورية، وغاية كمال النور هى المرتبة الواجبية، الذى تنتهى اليه كل الأنوار بالعلية لكونه أشرفها، فلو تعدد الواجب لتعدد الكمال،

(١) المصدر السابق، هامش ص ١٦٦.

(٢) د. محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، ص ١٥١.

(٣) ابن سينا، مجموع رسائل الشيخ الرئيس، جمعية دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن،

فلا يكون متمعدًا لا بالحقيقة ولا بالمرتبة، وحتى نفهم كلام الدواني علينا أن نعود لتعريفه الواجب كما يعرّفه الإشراقيون، فحقيقة الواجب عندهم مأخوذ فيها: أنه النور الكامل والعلة لها سواء من الأنوار أو قل الواجبية، فإذا تعددت الأنوار فلكونها مشتركة في النورية فهي واحد من حيث النورية، والتفاضل بين نور ونور هو بالشدة والضعف، فإذا كملت صارت لا فروق بينها فصارت نورا واحداً، وإذا أنضاف إليها أنها علة لها سواها أكتمل التطابق.

وهذا يعني أنه لما كان الاختلاف بالمهايا (الحقائق) فإذا افترضنا وجود تعدد، ثم تطابقت المهايا فإنها بذلك تكون قد توحدت بحيث تستوى في النورية والواجبية، فلا بد أن تكون واحد من حيث الهاية وبالتالي تصير موحدة، وقد فرضناها متعددة وهذا خلف، لذلك فالتعدد في النور الواجب مستحيل وفق المفهوم الإشراقي، كما أنه مستحيل وفق المفهوم المشائي وهذا ما أراد الدواني أن يقوله بوضوح في تعليقاته على هياكل السهروردي وهذا هو التوحيد، لهذا حرص الدواني على شرح هذه النقطة في شواكل الحور<sup>(١)</sup> ويشرح السهروردي ذلك باختصار بأنه لا يتصور في الوجود واجبان لأنها لو أشتركا في كل شيء فلا ميز ولا تعدد<sup>(٢)</sup>.

ومن الأدلة على كون واجب الوجود نور مجرد أن النفس أنوار مجردة قائمة بذاتها، وهي حادثة ممكنة ولا بد لها من مرجح لا استحالة الترجيح بلا مرجح، وهي لا يمكن أن يُحدثها جسم، لأن الشيء لا يُوجد ما هو أشرف منه، فمرجحها ومحدثها نور

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ١٦٩.

(٢) شهاب الدين السهروردي، الألواح المعادية، تحقيق نجفقل حبيبي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بيروت،

بمجرد<sup>(١)</sup>، وبهذا يستدل الرجلان على أن طبيعة الواجب نور مجرد بطبيعة النفس، ولكن واجب الوجود هو نور الأنوار وغيره من الأنور متعلق بوجه ما بالأجسام إما تعلق تدبير كالنفس، أو علة قريبة بيننا هو عال عن ذلك، وهو محتجب لشدة ظهوره<sup>(٢)</sup>.

### نفي التركيب للواجب خارجياً وذهنياً :

ويعلل الدواني نفي التركيب على الواجب أنه لو تركب لكان للتركيب مدخل في وجوده فيكون معلولها وهو محال، ومن الأدلة على بطلان التركب من أجزاء أن هذه الأجزاء متعددة وقد بطل وجود واجبين في الوجود فتكون ممكنة والمحتاج ممكن، ويشير الدواني إلى ضرورة نفي التركيب الذهني (= الجنس والفصل) عن الواجب بأن وجود الجنس والفصل واحد وهما متعددان، أي أنها حد لشيء واحد موجود، ولكنها في نفس الوقت تعبير عن شيتين فوجودهما لا يكون عينهما، وقد ثبت أن وجود الواجب عينه، فلا يصح كونه مركباً منها<sup>(٣)</sup>، وبهذا يكون التوحيد الإشراقي يتضمن نفي التعدد في الذات ونفي التركيب الخارجي والذهني عن الذات ونفي الإنقسام إلى ماهية ووجود ويؤكد الدواني أن وجود الواجب عينه، بينما وجود الممكنات ينقسم إلى وجود وماهية وهذا يشير أن لموجودات العالم نوع من الثنوية أو التركيب المنبثق عن حيثية الوجود والماهية، وتحدث الحكماء المسلمون عن هذه الحقيقة وأجزواها في العبارة التالية «كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود»<sup>(٤)</sup> وهذا فارق جوهرى بين الواجب والممكنات.

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الخور ص ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧١.

(٤) د. غلام حسين ابراهيمى دينانى، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردى، ص ٥١٤.

## التنزيه عن زيادة الصفة :

قال السهروردي: «والصفة لا تجب بذاتها وإلا ما احتاجت إلى محلها فواجب الوجود ليس محلا لصفات» يقول الدواني: لأن الواجب بالذات لا يحتاج إلى الغير والواجب ليس محلا لصفات متغايرة لذاته لأن تلك الصفات ليست واجبة بالذات فلا بد لها من موجد، ولا يجوز أن يوجد الواجب الصفات في ذاته، فتكون ذاته علة فاعلية، كما أنها في نفس الوقت علة قابلية له فالواحد الحقيقي أو البسيط الحقيقي لا يكون فاعلا وقابلا، لأنه يلزم تركبه من جهة فاعلة وجهة قابلية للفعل، ويشير الدواني أنه بمثل هذا الدليل تماما أستدلوا على مسألة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ويعلم من ذلك عدم كون الواجب علة لوجوده وأن وجوده عين ذاته<sup>(١)</sup>.

وجميع الصفات الكمالية عين ذاته، «ومعنى ذلك أنه من حيث أنه سبب لانكشاف الأشياء عليه يقال علم، ومن حيث أنه مبدأ للتأثير في الممكنات قدرة، ومن حيث أنه مبدأ لعلمه الذي لا يغير ذاته المحيط بالنظام الأصلح مخصص لأحد طرفي الممكن إرادة وهكذا في جميع الصفات... والمنفى عن الواجب هو الصفات الحقيقية المستلزمة لكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا دون الإضافية والسلبية والاعتبارية وأما الإضافية فكما مر من العلم والقدرة، وأما السلبية فكالقدوسية فإنها عبارة عن سلب النقائص، وأما الاعتبارية المحضة فككونه تعالى شيئا أو حقيقة<sup>(٢)</sup> ثم استدل الدواني بكلام قطب المحققين (قطب الدين الشيرازي) شارح حكمة الإشراق: «أنه لا يجوز أن تلحق

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ١٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

الواجب إضافات مختلفة توجب اختلافات حيثيات فيه، بل له أضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الإضافات ولا سلوب فيه بل هو سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الإمكان<sup>(١)</sup>.

### تفسير النور:

المراد بالنور: هو ما يكون ظاهرا بذاته، بمعنى أن تكون حقيقته عين الظهور، فهو أظهر المفهومات، ولا تعدد في هذا المفهوم من حيث هو<sup>(٢)</sup>، فحقيقة النور أمر وحداني لا تعدد فيه، إلا باعتبار الشدة والضعف، والكمال والنقص، وغاية كماله هو المرتبة الواجبية، وغاية نقصه، هو أن يكون عرضا مفتقرا إلى غيره، كالأنوار المحسوسة، وكل ما يدرك ذاته فهو نور مجرد وهو ما يقوم بنفسه ولا يقوم بغيره، من المطالب الجليلة في هذا الفصل أن الأنوار مطلقا سواء كانت مجردة أو قائمة بذاتها أو محسوسة قائمة بالأجسام متجانسة بالحقيقة، وإنما أختلفها بتفاوتها في الشدة والضعف، والكمال والنقصان، وغير ذلك من الأمور الخارجة عن الحقيقة<sup>(٣)</sup> ويرى هنري كوربان أن أصل تسمية النور يرجع للزادشية<sup>(٤)</sup>.

### الأنوار العارضة لا تدرك ذاتها:

أشار الدواني تبعا للمصنف إلى أن كل ما هو نور قائم بنفسه فهو مدرك لذاته

(١) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٨.

(٣) المصدر السابق، ص ١٨٠.

(٤) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي بمراجعة موسى الصدر، عويدات

وأن الأنوار الجسمانية إنما لا تدرك ذواتها لعدم قيامها بنفسها إلى غير ذلك من الخبايا في الزوايا حسب تعبير الدواني، فالأجسام تشاركت في الجسمية وتفاوتت في الإستنارة، وعدم الإستنارة، فالنور يعرض الأجسام وليس عين حقيقتها، ونورية الجسم تعنى ظهوره، والأنوار العارضة تقوم بغيرها وليس لها ذات مستقلة، بل هي صفة للجسم، ولذلك فهذا النور ليس ظاهر الذات ولأجل ذلك فليس مدركا لذاته، لأن الإدراك هو ظهور الشيء للشيء، ومع أن حقيقة النور هي الظهور، إلا أن حقيقته ليست لذاته بل لغيره لقيامه به، فتكون حقيقته ظهورا لغيره لا لنفسه، فلو قام بنفسه لكان نورًا لنفسه، ولو كان نورًا لنفسه لكان مدركا لذاته<sup>(١)</sup>، ونقل الدواني عن شرح الإشراق لقطب الدين الشيرازي أن ما كان نورًا لنفسه فهو نور مجرد، وأن كل ما هو نور غير مجرد أي عارض فليس نورًا لنفسه أي ليس مدركا لنفسه<sup>(٢)</sup>.

#### لا يصدر عن الواحد إلا واحد:

تعد هذه المسألة من أشهر قضايا الفلسفة المشائية والغريب أن الدواني لم يخالف السهروردي في هذه المسألة بل يتعرض الدواني لإثبات أن الصادر الأول عن الحق نور مجرد واحد، وقد توقعت أن يُضعف الدواني دليل السهروردي والذي هو امتداد لرأى الفلسفة المشائية إلا أن الدواني يدعم الدليل ولا يعارضه.

ومقدمة هذا الدليل: أن الواحد من جميع الوجوه الذي لا يتكرر في ذاته أختلاف دواع أي بواعث يدعو لأفعال مختلفة، وإرادات تتبع تلك الدواعي، كما يقوله

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ١٨١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

البعض، أو تترجح تعلقاتها بلا مرجح كما يقوله آخرون، هذا الواحد بهذه الدواع  
والإرادات يستوجب الكثرة في الذات، وهي محوجة إلى السبب، لأن كل ما فيه كثرة  
بوجه من الوجوه فليس بواجب، فيكون ممكنًا، فيحتاج إلى السبب، كما أحوجت  
الكثرة الأجسام إليه، فإن الدليل على كون الأجسام ليست بواجبه هو وجود الكثرة  
فيها، وهنا يشير الدواني أن السهروردي يؤكد على كونه واحدًا من جميع الوجوه فلا  
تتعدد فيه الدواعى المقتضية للأفعال المتعددة كما هو مذهب المعتزلة، أو تتعدد فيه  
الإرادات المقتضية لتعدد المفعولات كما هو منهج الأشاعرة<sup>(١)</sup> وهو أول مقدم من  
الملائكة وهذا النور الأول يشير له السهروردي بإسم «بهمن»<sup>(٢)</sup>.

ثم يتابع الدواني تأكيده على قول المصنف أن صدور إثنان عن الواحد سيكون  
ذلك بحسب اقتضائين مختلفين، لأن الشئ الواحد من جهة واحدة لا يكون مختصًا  
بشئ وبغيره، فصدور شيئين يقتضى أن يكون في الواحد جهتين مختلفتين ضرورة،  
ويؤكد الدواني أن هذا الدليل يؤكد أن صدور شيئين يقتضى وجود جهتين في الواحد  
عند من تأمل وأنصف، كأنه بذلك يصحح المقدمة ليصحح النتيجة، وهي أن  
الواجب واحد وحتى لا يكون هناك تعدد يُبطل كونه واجبًا فإن العقل يقضى بأن  
يكون الصادر الأول عنه واحدًا، وبعد أن يؤكد الدواني هذا الدليل ويدفع عنه  
الشبهات يتابع المصنف في أن الصادر الأول شئ واحد لا كثرة فيه، وليس بجسم ولا  
نفس، بل هو جوهر مجرد غير متعلق بالأجسام تعلق تدبير (يقصد أنه ليس نفسًا

(١) المصدر السابق، ص ١٨٨.

(٢) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣١٣.

انسانية)، وهو نور مدرك لنفسه ولباريه، وهو النور الإبداعي لا مادة له، ولا مُدَّة، وغير موجد من آلة، وهو أشرف الممكنات، وهو علة أولى بعد نور الأنوار، وهذا الجوهر ممكن بنفسه واجب بالأول<sup>(١)</sup>.

ويقتضى الجوهر الأول بنسبته للأول جوهرًا قدسيًا آخر مجردًا عن المادة وعلاقتها، ويقتضى من حيث أنه ممكن وناقص عن نور الأنوار جرمًا سماويًا، وهكذا الأمر مع الجوهر القدسي الذى يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهرًا مجردًا، وبالنظر إلى نقصه جرمًا سماويًا، ويعلق السهروردي: «إلى أن كثرت جواهر مقدسة عقلية وأجسام بسيطة» ويعلق الدواني: أن الأجسام فلكية أو عنصرية لأن سلسلة العقول تنتهى إلى العقل الموجد لهيولى العناصر، ويقول السهروردي: «والجواهر العقلية المقدسة وإن كانت فعالة إلا أنها وسائط جود الأول وهو الفاعل بها»<sup>(٢)</sup> ويعلق أيضًا الدواني: «أن هذا الكلام فيه ذب عن الحكماء حيث حكموا بترتيب الوجود على النحو المذكور، فهم بعض القاصرين من ذلك أنهم ينفون تأثير الأول تعالى فيما عدا الصادر الأول، وليس الأمر كما توهموه، فإن غرضهم بيان الجهات التى تصلح منشأ لصدور الكثرة عن ذاته الأحدية، لا نفى التأثير عنه وإثباته للوسائط»<sup>(٣)</sup>، وتلك هى نظرية العقول كما نعرف<sup>(٤)</sup>، وينتهى الدواني إلى التأكيد أن هذا التصور للوسائط لا

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الجور، ص ١٨٩ - ص ١٩٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٣.

(٣) المصدر السابق، ص ١٩٣.

(٤) كانت مسألة العقول موضع نقد عند المتكلمين من قديم وحتى وقت متأخر فقد نقل شارح المواقف انتقادات

متعددة عقلية وشرعية لهذه النظرية وكان مما نقله ليبين تضارب فلاسفة الإسلام فى مسألة العقول وأتهم =

يُعارض أن الله هو الفاعل في الكون على الحقيقة، بل الوسائط نفسها لمعات أنوار ذاته، وهذا يؤكد أن الدوانى على الأقل لم يكن يرى في نظرية المشائين والإشراقيين أى مخالفة للمنهج الأشعري، وأعتقد أنه كان يميل الى تصحيح هذه النظرية من وجهة نظر عقلية. واستخدامه كلمة «فهم بعض القاصرين» والتي وضعنا تحتها خطأً يؤكد أن الدوانى يرى براءة هذه النظرية من نسبة النقص والعجز إلى الخالق، لأن من يُعارضها يرى أنها حجر على القدرة الإلهية المطلقة من كل قيد وإلزام له تعالى بإبداع عقل أول فقط. والدوانى هنا يدافع عنها على أساس أن ذلك لا يعارض أن يكون الله هو المؤثر.

#### الموجودات الصادرة عن نور الأنوار:

يتابع الدوانى مع رائده الفكرى شهاب الدين السهروردى تفصيل حقيقة العالم الصادر عن الأول، فهناك ثلاثة عوالم صادرة عن نور الأنوار كما يقول الحكماء.

الأول: عالم العقل: والعقل على اصطلاحهم كل جوهر لا يقصد إليه بالإشارة الحسية، ولا يتصرف في الأجسام، أى ليس مباشرةً لتحريكها، وبهذين القيدتين تخرج الأجسام والنفوس.

الثانى: عالم النفس: وهى الجوهر الذى لايقبل الإشارة الحسية، ويتصرف في الأجسام، والنفس الناطقة وهى المدركة للكليات، وهى ليست جرمانية وليست ذات

= لم يستقروا فيها على رأى موحد قوله، «وفي الملخص أنهم خبطوا فئارة اعتبروا في العقل الأول جهتين وجوده وجعلوه علة العقل وإمكانه وجعلوه علة الفلك ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وإمكانه علة لعقل فلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا إمكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر أن العقول عاجزة عن إدراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر» شرح المواقف، الطبعة، الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج ٢ ص ٦٩١.

جهة لتجردها، إلا أنها متصرفة وتنقسم إلى.

(أ) النفوس الفلكية: وهى ما يتصرف فى أجرام السماء

(ب) النفوس الإنسانية: وهى متصرفة فى الأبدان البشرية<sup>(١)</sup>.

الثالث: عالم الأجسام أو الجسم: وقد عرفه الدوانى فى بداية شرح الهيكل الأول من هياكل النور بأنه: ما يصح أن يشار إليه بالإشارة الحسية وله طول وعرض وعمق، وقد أشار الدوانى أن تعريفه عند السهروردى أنه: الجوهر الممتد المدرك منه فى بادئ النظر الصورة الجسمية<sup>(٢)</sup>، وعالم الأجسام ينقسم إلى أثيرى لشرفه والأثير فى اللغة الخالص المختار، وعنصرى.

والذى يؤكد على موافقة الدوانى على الافكار السابقة ما سطره فى نهاية رسالة «النفس» والتي لا تزال مخطوطة حتى الآن فيقول عن ترتيب الموجودات الصادرة عنه تعالى: «خاتمة الرسالة: فى ذكر العوالم الثلاثة التى هى عالم العقل وعالم النفس وعالم الجسم وترتيب الوجود من لدن الحق الأول إلى أقصى مراتب الموجودات على الترتيب النازل منه تعالى، فنقول إن أول ما خلق الله جوهر روحانى وهو نور محض قائم بنفسه لا فى جسم ولا فى مادة، دراك لذاته والخالقه تعالى، وهو عقل محض وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الالهيون والانبياء عليهم السلام؛ قال سيدنا ونبينا صلى الله عليه واله: «أول ما خلق الله العقل ثم قال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر ثم قال له وعزتى وجلالى ما خلقت خلقاً أعز منك بك أعط وبك آخذ وبك أثيب وبك

(١) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ١٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

أعاقب». فنقول إن هذا العقل له ثلاث تعقلات، أحداها أنه تعقل خالقه تعالى، وثانيها تعقل ذاته واجبة بالأول تعالى، وثالثها أنه تعقل كونه ممكنا لذاته، فحصل له من تعقل خالقه تعالى عقل آخر كحصول سراج من سراج، وحصل من تعقل ذاته واجبة بالأول نفس هي أيضًا جوهر روحاني كالعقل إلا أنه في الرتبة دونه، وحصل من تعقل ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الأعظم وهو العرش بلسان الشرع، فتعطفت تلك النفس بذلك الجسم فتلك النفس هي النفس الكلية المحركة للفلك الأقصى كما يحرك روحنا جسمنا، وتلك الحركة حركة شوقية بها يتحرك النفس الفلكية شوقًا وعشقًا إلى العقل الذي هو المخلوق الأول فصار العقل الأول عقلًا للفلك الأقصى ومطاورًا له ثم حصل من العقل الثاني عقل وجسم<sup>(١)</sup> وتلك المسائل مما ناضل أبو حامد الغزالي لإبطالها في تهافت الفلاسفة حتى عدّها ترهات وظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه<sup>(٢)</sup>.

#### العقل الفعال (رب النوع الإنساني):

ومن الأنوار القاهرة أو العقول ما يسميه السهروردي «روح القدس» ويصفه بأنه «أبونا ورب طلسم نوعنا» ويسميه الحكماء العقل الفعال، ويعلل الدواني سبب تسمية السهروردي هذا العقل الفعال بالأب أي أنه المبدأ والعلة، ويتابع بأن والأوائل كانوا يسمون المبادئ بالآباء وبذلك نطقت السنة النبوية الأولى خصوصًا عيسى عليه السلام، فلما جاء المتأخرون فلم يفهموا معناه فضلوا، ويفسر الدواني الطلسم

(١) جلال الدين الدواني: رسالة النفس، مخطوط شوراي، ملي رقم ٤٩٥٤، لوحة رقم ٣٨٣.

(٢) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٤٦.

بالصورة، ومن خصائص هذا العقل الفعال أنه مفيض نفوسنا، ومكملنا بالكمالات العلمية والعملية، بل مكمل أجسادنا بالتغذية والتنمية، ويعلل الدواني تسميته بروح القدس لأنه مُطهر من الهیولی وكامل الصفات القدسية من العلم التام<sup>(١)</sup> ونحن نعرف أن العقل الفعال فكرة مشائية، وتسمية بالأب ورب طلسم نوعنا هو من ابتكارات السهروردي، ولها علاقة بدين الصابئة. والذي يطالع مذهب الصابئة كما سجله الشهرستاني في الملل والنحل يستطيع أن يعرف مدى التأثير الصابئي على السهروردي، ويستطيع أن يعرف أن كثير من الفاظ السهروردي وتسمياته للأشياء مأخوذة من الصابئة، مثل عبارة رب النوع وآباء العناصر، والصابئة تعظم أغاثاديمون وهرمس وتنسب مذهبهم له كما فعل السهروردي<sup>(٢)</sup>.

ومن الأشياء التي نقلها الدواني عن السهروردي ولم يتعقبه بنقد أو تشكيك أن: «حكماء الفرس وغيرهم من المتأهين كهرمس المسمى بوالد الحكماء وفيثاغورث وأفلاطون وأمثالهم، ذهبوا أن لكل نوع من الأفلاك والكواكب وبسائط العناصر، ومركباتها ربًا في عالم النور، وهو عقل مدبر لذلك النوع، ذو عناية به، وهو الغازي المنمى والمولد في الأجسام النامية لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفة في النباتات عن قوة بسيطة عديمة الشعور، وفينا عن أنفسنا وإلا لكان لنا شعور بها، فجميع هذه الأفعال من تلك الأرباب حتى قالوا: أن الألوان الكثيرة والعجيبة في ريش الطواويس علتها رب نوعنا، وكذا جميع الهيئات فإن تلك الهيئات ظلال لأشراق نورية ونسب معنوية، في تلك الأرباب النورية، وكذا رائحة المسك ظل لهيئة نورية في

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، المصدر السابق، ص ١٩٦.

(٢) الشهرستاني، (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ٢٠١٤، ج ٢، ص ٥٠.

رب نوعه.. ودليلهم على ذلك وإن كان إقناعيا فلا يدل على وهن المدعى فإن إطلاعهم بذلك على المشاهدة الحقة المتكررة المترتبة على انسلاخهم عن الهياكل الظلمانية، وأنها حاولوا الحججة لغيرهم ممن ليس من أهل التجريد والمشاهدة وجميع المتألمين متفقون على ذلك وأكثرهم صرح بأنه شاهدها، وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات أى التعلقات البدنية وشاهدها، حتى أن حكماء الفرس سموا كثيرا منها، فسموا رب صنم الماء خورداد، ورب صنم الأشجار مرداد، ورب النار أردى بهشت، وإلى تلك الأرباب أشار سيدنا الكاشف عن حقائق الأنبياء بقوله: «أتانى ملك الجبال، وملك البحار، وملك الأمطار، وإذا أعتبر رصد شخص أو أشخاص معدودة كبطليموس، وأبرخس ومن ضاهاهما من أرباب الأرصاد الجسمانية فى الأمور الفلكية من الحركات وغيرها حتى تبعهم من تلاهم فى ذلك وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة فى شئ شاهدوه فى أرسادهم الروحانية وفى خلواتهم ورياضاتهم، هذا ما ذكره المصنف فى كتبه أقول: ليس غرضه من ذلك أن يقتنع بمجرد تقليد هؤلاء الأساطين فى مثل هذا المطلب، بل الغرض من تلك المبالغة تشويق الطالب حتى يتوجه إلى طريق تحصيله بما يمكنه من التجريد وتلطيف السر، فإن لم يتيسر له فى أوائل التوجه لا يسع ظنه بل يطلب طريق تحصيله من خدمة أصحاب المشاهدة والله أعلم»<sup>(١)</sup>.

وتعقيب الدوائى يعطى انطبعا واضحا بقبول هذه الأفكار التى تعدت عن طور الفلسفة المشائية المصرحة بالعقول إلى طور آخر يظهر فيه التأثر بالديانات الشرقية التى تقول بوجود أرباب للأنواع، الغريب أن السهروردى حاول أن يفسرها بالملائكة،

ولكن هذا التفسير هو سطو على تقريب ابن سينا الذى فسر العقول بالملائكة ويعلق أبو ريان: ونرى فى نظرية السهروردى عن الأفلاك والكواكب أستمرار للنظرية الأرسطية التى ترتب للأفلاك عقولاً، وقد تأثرت هذه النظرية بموقف الصابئة فيما يختص بتقديس الكواكب، فيخصص الكواكب بالأدعية، ويرى أن الكواكب واجبة التقديس فى شرعة الإشراق، أما الكلام عن الشمس بصفتها أحق الكواكب بالدعاء والتعظيم لأن الفرس كانوا يعبدونها<sup>(١)</sup>.

ويؤكد الدوانى أن فيضان الأنوار من الواجب وما يليه من العوالى على السوافل وأن الواجب لا يُمكن الوسائط من الإستقلال بالتأثير، وكل هذا يطابق ما عليه بعض أئمة الكشف من الصوفية، وأن الفيض الالهى يصل للمعلولات بالوسائط وبدونها، والتأثير بلا واسطه غالب على التأثير بالواسطة<sup>(٢)</sup> وهنا حاول الدوانى أن يتدارك نفى السببية الأشعرية، ولكنه لم يتخل تماماً عن القول بالأسباب والوسائط، الجديد فى رأى الدوانى أنه أضاف أن «الفيض» يصل للمعلولات بدون وسائط أحياناً وأن الذى أبان هذا هو الكشف، فالكشف فى هذه الجزئية قام مقام النقل والعقل التى كانت الأشاعرة قديماً تعلق نفى السببية بهما. والغريب أيضاً انه يستخدم لفظ الفيض فهل يشير بذلك إلى نفى الإرادة الإلهية، الغالب هنا أنه يتأول الفيض بالإرادة، لأنه فى شرح العقائد العضدية أثبت الإرادة وسيجئى بعد قليل تحديد معنى الإرادة.

(١) محمد على أبوريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ص ٢٦٧.

(٢) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ٢٠٢.

في أن فعله تعالى أزلّي:

يعلق الدواني على عبارة السهروردي: «وإذا كان الأول موجبًا لها سواء» بأن كونه تعالى علة موجبة يعني أنه علة وليس المراد منه نفى الاختيار، بل له إرادة قديمة متعلقة بمراد قديم يتقدم تلك الإرادة عليه بالذات لا بالزمان، لأن الإرادة الكافية في إيجاد المعلول لا يتخلف عنها المعلول، والإرادة الكافية يسميها الدواني أيضًا علة مستلزمة ويرى أنه لو افترضنا سلاسل من الممكنات القديمة فإننا مضطرون في النهاية لأثبت ما يمكن أول يكون الواجب علة تامة له<sup>(١)</sup> والدواني يقدم حجج السهروردي وغيره من المشائين في إثبات مفعولات قديمة أزلية مادام الباري يتقدمها بالذات وهي حادثة بالذات وليست بالزمان، ومادام المرجح وهو الله دائم فيدوم الترجيح، ولا يتوقف فعل الله على انتظار غيره من الأمور كالأله، وصلاحية الوقت، أو غيرهما، وهذا بالطبع مخالف للفكر الأشعري الذي يرى أن الله تعلقت إرادته بالإحداث في وقت معين.

والفلاسفة تقول بعكس هذا وكلامهم السابق الذي يشرحه الدواني عن استمرارية الترجيح لوجود مرجح دائم، ووجود إرادة كافية يترتب عليها المعلول، كل هذا يؤكد على تسامح الدواني مع فكرة قدم العالم ولكنه لا يسميها بقدم العالم لأنه يثبت بداية ما، وهي التي يُسميها الفلاسفة الحدوث الذاتي، كما يثبتون تقدمه بالذات على العالم لا بالزمان وهذا في حد ذاته يدفع التكفير كما يرى الدواني، ولكن واضح أن الدواني يهرب من تسمية المسألة بقدم العالم، ولكنه يسميها أزلية الفعل الإلهي ليدفع

الشناعة الشهيرة في القول بقدوم العالم.

ويرد الدواني على أدلة الأشاعرة التي تفترض أن الله يفعل في وقت ما بعد أن لم يكن فاعلاً وأن التغير الواقع في إرادته عند هذا الحال - والمقصود بالتغير الواقع هو كونه أصبح مريداً لإيجاد العالم بعد أن لم يكن مريداً - هذا التغير يسميه الأشاعرة تعلقاً والأشاعرة تنفي التغير في الإرادة لكنهم يفسرونه على أن الله مريداً لإيجاد العالم منذ الأزل في وقت محدد من الزمان الآتى دون مرجح، ويستدلون على عدم الترجيح بأن الفاعل في الشاهد أحياناً يختار الفعل دون مرجح كالهارب من السبع في أحد الطريقين والجانح الذي يختار أحد الرغيفين دون مرجح، وهذا التمثيل منهم ببعض الأفعال التي تحدث دون مرجح هدفه إنكار حدوث تغير في الإرادة مادام يمكن تعقل فعل لا يكون ناتجاً عن مرجح، وإرادته حدوث الفعل في وقت ما هو ما يسمونه «التعلق» والدواني هنا يشير أن إسناد التغير إلى تعلق الإرادة دون مرجح لا يجديهم نفعاً لأنه لا بد لتخصيص التعلق فيها لا يزال دون الأزل من مرجح يعنى لا بد من وجود سبب لاختيار هذا الوقت دون ما سواه من الأوقات<sup>(١)</sup>، ويتفق الإشراقيون مع المشائين أنه لا ترجيح بدون مرجح لذا يذهبون لقدم الحوادث<sup>(٢)</sup>.

وفي نفس الوقت يحاول الدواني تقوية دليل الأشاعرة السابق فيقترح إثبات الدليل مع إثبات الترجيح بناء على أن اختيار هذا الوقت مبنى على مصلحة ما للعالم، فنكون أثبتنا سبباً مرجحاً واقعاً في الوقت وهو مخلوق ولا يترتب على ذلك محذور ما،

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٥.

(٢) شهاب الدين السهروردي، الألواح المعادية، ص ٢٨٧.

ثم يتخذ الدواني موقف الفلاسفة ويرد على هذا بأن تخصيص وقت بالصلاحية دون سواه، مع تساوى هذا الوقت مع غيره من الأوقات وزيادته عنهم بالصلاحية يثبت أن للوقت وجود مع أنه موهوم محض وعدم صرف، يعنى إذا كان وقت وجود العالم مميزاً بأنه أصلح من غيره من الأوقات، فيلزم أن مرحلة ما قبل وجود العالم هى وقت، ولكن ليس صالحاً لوجود العالم، ومن المفترض أن لا يكون هناك وقت أصلاً قبل الوجود، ولكننا هنا أثبتنا ان له وجوداً، ووصفناه بالتقدم على غيره، وأنه أزيد أو أنقص مع أنه غير موجود بل عدم صرف، ولو فرضناه موجوداً بدون وجود العالم فيكون الزمان موجوداً فيشير إلى أزلية الفعل الإلهى، وإذا عرقنا الزمان بكونه مقدار الحركة، فيلزم أزلية الجسم إذا كان الزمان أزلياً<sup>(١)</sup>. وهذا طبعاً يرفضه الأشاعرة لأنهم لا يعترفون بالزمان إلا كامتداد موهوم.

ثم يعود الدواني ويشير إلى بطلان لا نهائية الزمان والحوادث المتعاقبة ببرهان التطبيق<sup>(٢)</sup> وقد سبق أن أشرنا فى الفصل السابق عند الحديث عن قدم العالم أن الدواني صرح بضعف أدلة المتكلمين وصرح بميل النفوس لمذهب الحكماء، ومازلنا نراه هنا يرى ضعف هذه الأدلة وينافح عن أدلة الفلاسفة، ويدجأ لبرهان التطبيق أيضاً مرة أخرى لإبطال «لا نهاية الزمان والحوادث المتعاقبة» ومع معرفتنا أن الفلاسفة تقول بالحدوث الذاتى أى تعترف بحدوث ما للعالم غير مسبوق بزمان، ويبدو لى على ضوء ذلك أن الدواني يميل لفكرة الفلاسفة عن الحدوث الذاتى ولا يقبل فكره الحدوث

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

الزمانى الكلامية. ولكننا مضطرون للوقوف مع تصريحاته لا مع تشكيكاته، فهو يُبطل أزلية المخلوقات ببرهان التطبيق.

### تسلسل الحوادث والحركة السرمدية للأفلاك:

تعرض جلال الدين الدوانى لشرح وتفصيل فكر شيخ الإشراف فى مسألة تسلسل الحوادث إلى غير نهاية واستناد هذه الحوادث إلى الحركة المتصلة السرمدية، وقد قلنا سابقاً أن الدوانى يؤمن بتقليل الفجوة بين مذهب الفلاسفة أفلاطونياً كان أو مشائياً وبين الفكر الأشعرى، ولما كان يؤمن بأن الحدوث الذاتى يكفى فى دفع الشناعة والكفر عن الفلاسفة، فإن الإعتراف والتماس الدليل بتسلسل الحوادث واستنادها إلى حركة فلكية سرمدية لا ينافى ولا يصطدم بفكر الجلال الدوانى، ولهذا يقرر فى شرحه على الهيكل الخامس من هياكل النور فى كتابه الشارح المسمى بشواكل الحور أنه قد ثبت أن فى الوجود حوادث متجددة متعاقبة غير منقطعة؛ لأن الحوادث الحادثة الزمانية تحدث باجتماع شيئين سبب قديم كإرادة البارى مثلاً أو وجود العالم، وسبب حادث يُعد شرطاً أو آلة أو ارتفاع مانع؛ لأنه لو كان جميع ما يتوقف عليه الحادث قديماً لكان الحادث قديماً لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة، وبالتالي تكون علة حدوث الحادث (القديمة) تنتظر هى الأخرى علة حادثة لتكون العلة التامة قد تحققت، فيوجد الحادث باكتئال علته، وهذا الحادث الذى أكتملت به العلة هو أيضاً حادث بحادث آخر أكتملت به علة وجوده وهكذا إلى غير نهاية فيثبت بذلك تسلسل الحوادث إلى غير نهاية<sup>(١)</sup>.

والسؤال الآن من أين تأتى هذه الحوادث، هذه الحوادث تأتى من الحركة، ونحن

نحتاج إلى حركة تستطيع أن تنتج الحوادث في الكون بغير انقطاع والحركة التي توجد بغير انقطاع هي الحركة الدورية للأفلاك، وهي علة الحوادث في هذا العالم، والدورية بمعنى الدائرية، لأن الحركة المستقيمة تنتهي دائماً إلى نهاية وبالتالي فهي لا تصلح، والحركة يجب أن تكون حركة أفلاك لأن العناصر الموجودة في العالم الأرضي ليست دائمة، فالعالم الأرضي تفسد فيه الأشياء وتحلل، ولذلك فالحركة هي حركة الأفلاك الدائرية أو المستديرة، وهي سبب الحوادث في عالمنا وذلك بإعدادها المادة لقبول الصورة ويضرب الدوانى مثلاً بتسخين الشمس للماء حتى يصير هواء فينخلع من صورته الأولى إلى صورة جديدة، وإذا تسخن أكثر فيتحول إلى نار، ويعقب الدوانى بأن تأثير الشمس ليس فقط بأشعتها ولكن هناك أرتباطات خفية لا يعلمها إلا الله<sup>(١)</sup>.

**طبيعة حركة الأفلاك:**

وحركات الأفلاك إرادية وليست من قبيل الحركة الطبيعية، أو الحركة القسرية، والدليل على ذلك أن الفلك يفارق النقطة التي قصدها بحركة مشابهة للحركة قبلها، والحركة الطبيعية تقتضى أن المتحرك إلى نقطة قصدها يقف لأنها مكانه الطبيعي ولا يهرب منها، ومقصود الدوانى من الحركة الطبيعية تلك الحركة التي لا تحدث بسبب خارجي، ولا بإرادة كحركة الحى المدرك، ولكن تحدث بسبب طبيعة الشئ كنزول الحجر إلى أسفل، وبالتالي فخروج الفلك من النقطة التي قصدها بنفس وتيرة الحركة التي دخلها بها تدل بأن حركته ليست طبيعية، كما أن المشاهدات والدلائل تشير أن حركته ليست قسرية فليست حركاته موحدة في الجهة والسرعة، والقسر يقتضى توحد

السرعة والجهة، والقسر شر ولا شر في الأفلاك، ويتشكك الدوانى في أدلة نفى القسر، ولكنه يسلم في النهاية أن الحركة إرادية<sup>(١)</sup>.

ولما ثبت أن حركة الفلك إرادية، والحركة الإرادية لا بد أن تستند إلى نفس المتحرك، ولأن المباشر لتحريك الجسم لا يمكن أن يكون عقلا، لأننا عرفنا أن العقل هو المجرد عن المادة وعلائقها بالكلية، فالنفس الفلكية هي التى تحرك جرم الفلك، ولكن السهروردي يرى أننا إذا أخذنا جرم الفلك شيئا على حدة، والنفس شيئا على حدة، فحركة الأفلاك قسرية، وإن أخذناهما شيئا واحداً فحركته حركة إرادية، وهنا نجد الدوانى يتحرك ناقدا لهذا التصور معللا ذلك بأن هذا الكلام لا يوجد في كلام غيره أى لم يوافق عليه أحد من الفلاسفة، ولا يرجع لحقيقة حكمية «فلسفية»<sup>(٢)</sup>.

واعترض الدوانى هنا في مسألة فرعية لمجرد مخالفتها معهود الفلاسفة من عدم التفريق بين مسمى الحركة في النفس الفلكية والجرم الفلكى واعتبارها إرادية في كليهما يؤكد أن الدوانى عندما سكت في أغلب المسائل المخالفة للتصور الأشعرى لم يكن يرى بأسا من اعتقاد هذا التصور، ولا يرى فيه مخالفة للمعقول، وهذا يشى بأن الدوانى يجمع بين الأشعرية والإيمان بأكثر المفاهيم المشائية عن الإله والكون.

ويدلل الدوانى أن الأفلاك لا تحتاج إلى تغذية لأنها لا يتحلل عنها شى، ولا تنمو لأن النمو فرع الغذاء، ولا تتولد لأنه فرع التغذية وهو لحفظ النوع بتعاقب الأشخاص والأفلاك دائمة، ولا شهوة لها، ولا مقاوم لها فلا غضب لها؛ لأن كل هذا

(١) المصدر السابق، ص ٢١٢.

(٢) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ٢١٥.

من علامات الجسم المنفعل المتغير<sup>(١)</sup> والأفلاك مشغولة بعالم النور، ولا ينقطع عنها شروق الأنوار المتعالية، وحركاتها دائمة لأن مطلوبها غير منقضى وبالتالي فالحوادث عنها متتابعة، ولكل فلك في العالم العلوى معشوق من العالم الأعلى يغير معشوق الآخر من الأفلاك وهذا يبرر اختلاف حركاتها، وهذا المعشوق نور قاهر وهو رب نوعه المنحصر في شخصه، ومن إشراق هذا النور تنبعث حركة الفلك، ويستعد الفلك بكل حركة الإشراق آخر، عند هذه النقطة يتحدث جلال الدين الدواني عن تشبيه حركة الراقصين في حلق السماع بحركات الأفلاك الساوية نحو المعشوق النورى لتلقى الشوارق، فالأشياء بأسرها طالبة للتشبه به تعالى فهو تعالى بكماله الذاتى غاية الغايات، والعشق يستلزم الشعور، وهذا يدل أن لجميع الموجودات شعور مختلف المراتب<sup>(٢)</sup>، يقول الشيخ الرئيس: «وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصها، ومتشوق ومعشوق يخصها على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلي علماء المشائين»<sup>(٣)</sup>.

#### قاعدة الإمكان الأشرف:

كما تعرض الدواني لمناقشة قاعدة الإمكان الأشرف وخلاصتها أن الممكن الأخص إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله، وقد نقل الدواني أدلة أثبات هذه القاعدة من حكمة الإشراق ولكنه أخبر أنه زادها توضيحا وتنقيحا، ويدور أثباتها حول نفى عكس القضية وهو أن يكون الأشرف صدر عن الأخص،

(١) للمصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٢) للمصدر السابق، ص ٢٢٩.

(٣) ابن سينا، إلهيات الشفاء، تحقيق حسن زاده الأمل، مكتب الإعلام الإسلامى، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ، ص ٤٣٦.

ودليل بطلان ذلك أن العلة أشرف من المعلول ولا يمكن أن تكون العلة صدرت عن المعلول بديهية، ولا يمكن صدور الأشرف من الواجب، لأن القاعدة المتفق عليها بين الإشراقيين والمشائين وهي أن الواحد لا يصدر منه إلا واحد، وبالتالي لا يمكن أن يكون الأشرف وهو متعدد قد صدر جميعه عن الواجب، فالصدر عن الواجب يقتضى أن لا يصدر منه إلا الموجود الأول، ومن الأول يصدر العقل الثانى وهكذا، وهكذا يتنازل الصدور من الإشراف فالأشرف أو من الأشرف للأقل منه فى الدرجة من النورية والشرف وهكذا<sup>(١)</sup>، ويشير الدكتور أبو ريان أن السهروردي يبنى على هذه القاعدة نتائج هامة، من هذه النتائج أن الواحد الحقيقي لا يصدر منه إلا واحد، ومن النتائج أيضا أثبات وجود العقل لأن العقل أشرف من النفس، والنفس أشرف من جرم الفلك، وثالث نتائجها إثبات كمال النظام فى عالم النور عنه فى عالم البرازخ، وأخيرا تثبت هذه القاعدة وجود الأنوار المجردة، فإذا أثبتنا عالم البرازخ أو العالم الهادى فيجب أن يكون هناك ما هو أشرف منه وهو عالم النور<sup>(٢)</sup>.

#### الخير والشر:

فى بداية حديث الدوانى عن الخير فى شواكل الحور نجد أول تنبيه منه على ضلال المعتزلة فى هذا الباب لأنهم يثبتون مع الله تعالى مؤثرات تغلب بالإرادة على إرادة الله تعالى، وهذا جهل محض والحاد بحث بحسب تعبير الدوانى<sup>(٣)</sup> ومهاجمة الدوانى للمعتزلة مع موافقته للسهروردي يثبت أنه ليس بمجرد شارح فى الغالب الأعم، فهناك

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٥.

(٢) د. أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية، ص ١٥٨.

(٣) جلال الدين الدوانى، شواكل الحور، ص ٢١٤.

تلاقى كبير بين الرجلين في الأفكار، ولا يلزم أن يكون هناك تطابق بينهما، ولا تبعية شاملة.

كما يوافق الدواني السهروردي أن هذا العالم هو أفضل ما كان من العوالم التي يمكن إيجادها، وأنه لو وجد على غير ما هو عليه للزم عن ذلك كثير من الشرور واختلال النظام، ويؤكد الدواني أن أوضح مثال على ذلك النار المحرقة، فإنها إن لم توجد لاختلت مصالح العالم الضرورية ومصالح الإنسان في المقدمة، وأما توهم أنه يمكن وجود نار في هذا العالم تطبخ وتحرق ما ينفع إحراقه ولا يحرق ما عداه، ويكون ذلك حسب طبعها فخيال باطل<sup>(١)</sup>، وهذا المذهب تبنته من قبل الفلسفة المشائية كما عند ابن سينا فهو أفضل عالم ممكن وقد سلك على المتوال الغزالي وابن عربي والسهروردي ومن الغربيين الميراثش وفولف والشاعر الانجليزي الاسكندر بوب (ت: ١٧٤٤ م) وعبارته المشهورة «كل ما يكون يكون حقاً»<sup>(٢)</sup>.

أما العالم الكامل عن النقائص فهو عالم المثال والأفلاك، وما فوقه من عالم النفوس والعقول وكلما خلت النفس البشرية من الرذائل الخلقية والإعتقادية فإن النفس تنتقل بعد قطع العلائق مع البدن العنصرى إلى بدن مثالى نورانى، وتتلذذ النفس بمشاهدة صور ذلك العالم من المطاعم الشهية والمناكح البهية، وربما يتعلق بالأجرام الفلكية، وتتصل النفوس البشرية بالنفوس الفلكية أو العقول على اختلاف طبقاتها بحسب

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٢) انظر:

اختلاف مراتبها في التجرد<sup>(١)</sup> ورأى الدواني هنا لا يختلف كثيرا عن رأيه في رسالة الروح الجوال في العوالم، حيث يثبت للنفس المجردة والنفس الإنساني اتصالا بالعوالم العليا والانتقال من هذا العالم إلى أسفل العرش.

ويؤكد الدواني في بداية شرحه على الهياكل أن الشر مقصى بالعرض، وصادر عنه تعالى بالتبع، فإن الخيرات الكثير لا تتحقق إلا بوجود قليل من الشر، فكان ترك تلك الخيرات الكثيرة لأجل ذلك الشر القليل، شرا كثيرا، فصدر عن الله ذلك الخير ولزمه صدور ذلك الشر بالتبع وليس بالقصد وهذه رؤية مشائية واضحة<sup>(٢)</sup>، فكان صدوره عن الله خير، لتضمنه صدور الخير الكثير، ومع هذا فإنه لا يجرى في ملك الله إلا ما يشاء، ومهمة العوالم القدسيتين هو مشاهدة أنوار الله تعالى في كل مشهد، فإنها تشاهد أنوار الله تعالى فيها وفي عللها وفي معلولاتها وفي غيرها من العقول الصادرة بالاعتبارات العرضية، ومن حركات هذه العوالم القدسية ينتج ضرر في بعض السوافل<sup>(٣)</sup> والمقصود بذلك أن الشر صادر بالتبع من حركة الأفلاك التي تحركها النفوس التي تدبرها العقول وليس مقصودا لذاته، وحركة الفلك نفسها ليس مقصودا منها الضر والنفع للعالم الهادي، ولكن مقصود منها التشبه بمعشوقاتها من الأنوار العلوية، وينتج عن حركات الأفلاك نفع العالم الذي يقتضى أحيانا بعض الضرر لتحقيق نفع ما، كما في قصة النار، والمطر المدرار المؤدى لخراب بعض الأبنية،

(١) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ٢٤٣.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٣٤.

(٣) جلال الدين الدواني، شواكل الحور، ص ٢٤٤.

ولكن ينتفع به الشجر والزرع ومن خلفها الحيوان وهكذا<sup>(١)</sup> وهكذا ينتج الخير في العالم وينتج الشر، وبالطبع هذه النظرية لا يعسر على الدواني تطويعها للمذهب الأشعري وبالتالي يمكن قبولها، لأن أفعال الفلك مرجعها لنور الأنوار، وبهذا تخضع الفروق بين المذهب والفلسفة اليونانية.

### السماع والرقص (كما تدور الأفلاك في علوها يدور المريدون هنا) :

من أطرف آراء الدواني هو رؤيته عن صحة السماع والرقص في حلقات الذكر، أو الدوران حسب التعبير الشائع، وكما تدور الأفلاك في علوها يدور المريدون هنا، يُماثل الدواني بين حركات العبادة في البشر بحركات الأفلاك، فحركة العبادة تُعد الإنسان لاستقبال الشوارق القدسية، ويقول الدواني: «بل المحققون من أهل التجريد قد يشاهدون في أنفسهم طربًا قدسيا مزعجًا فيتحركون بالرقص والتصفيق والدوران، ويستعدون بتلك الحركة لشرق أنوار آخر إلى أن ينقضي ذلك الحال عنهم بسبب من الأسباب كما يدل عليه تجارب السالكين، وذلك سر السماع وأصله الباعث للمتألهين على وضعه، حتى قال بعض أعيان هذه الطائفة إنه قد يفتح للسالك في مجلس من السماع ما لا يفتح له في الأربعينيات، وقد نقل عن أفلاطون أنه كان إذا أراد أن يدعوا حرك قوة نفسه، بسماع الألحان المناسبة لما يريد تحريكه من قوة القهر أو المحبة، وقال بعض الأكابر الصوفية إن نسبة السماع إلى قوة النفس نسبة الزندة والمقدحة إلى النار، ولذلك حرموا على المبتدئين والمتهمكين في اللذات الجسمانية فإنه يبيح فيهم الشهوات الكامنة فيهم»<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٢) المصدر السابق، ٢١٩.

ولعل كلام الدواني هذا يفسر لنا دلالات الرقص الصوفي خاصة في حركات المولوية التي تستعمل الدوران كتعبير عن الإتصال بالله، وربط الدواني قضية السماع والدوران والرقص بالأفلاك السماوية يشير أن حركات الدوران عند المريدين تشابه حركات الأفلاك السماوية ذات الحركة الدائرية التي تسعى بحركتها إلى متابعة المعشوق النوراني واستقبال الإشراقات، كذلك يجعل الدواني هذه الحركة من المريد في ذروة السماع نوع من استجلاب الشوارق كما أن حركة الفلك أستجلاب للشوارق من الأنوار العالية، وكلام الدواني هنا قد رده في الرسالة الزوراء مما يدل أن أقواله بمثابة التفسير والتنظير للرقص الصوفي واستماع الألحان، ونحن نعرف أن الرقص والسماع كان قد أنتشر داخل العديد من الإتجاهات الصوفية في تركيا وفارس وسوريا، وقد كانت التكايا التابعة للمولوية وغيرهم تعتبر «السماع» عادة عبادية حيث يبدأ المنشد بترنيمه عن النبي ﷺ، ثم يجلس المنشد وينطلق حامل الناي ليحكى توجع الكائن المفصول عن الأصل، ولجلال الدين الرومي أبيات متعددة يحكى فيه عن حنين الناي وشجونها، وفي قاموس أهل الصفا كل كوكب سيار عاشق منتش، ولكن الشاعر المقيم أنسان مُلهم، وصاحب إرادة وفكر لذا يختزل في دورانه حركة الكواكب،

وتصف بعض المصادر حلقات هذا الذكر الراقص، فتبدأ الحلقات بدخول الدراويش إلى قاعة المتكأ في رداء أبيض فضفاض رمز الكفن، ومتجلببين بمعطف أسود للدلالة على ظلمة القبور ومعتمرين طربوشًا مخمليًا عاليًا كشاهد القبر، كل ذلك للدلالة على أن الإنسان مائم بالطبع، لمحدودية الهادية كمخلوق، أو لبعده عن مصدر النور والحياة، في المرحلة الثانية يدخل الشيخ الذي يمثل مولانا أو القطب كرمز لتلاقي الأبدى بالزمنى، حيث تمر النعمة وتُسكب على الراقصين، ويتخذ الشيخ

موضعه أمام سجادة الحمراء التي توحى بغروب الشمس، ويرفع شيخ الحلقة يديه ويضرب بها الأرض مُلتاعاً فيبدأ في الحال ضارب الدف، ويعزف الموسيقيون ويتقدم الدراويش ببط ويديرون ثلاثاً في باحة القاعة، والكل يدور بعكس اتجاه عقارب الساعة، للتأكيد على المخاض الأليم الذي يؤديه البشرى للخلاص، والتي تنتهي بتحرر المولود من عقارب الزمن، ثم تتوقف الموسيقى وينهض الشيخ فيقبل الجميع يديه إلتباساً لبركته، ويبدأ الدراويش الرقص ضامين أيديهم إلى صدورهم، ثم يفتحون أيديهم كما الأجنحة اليمنى مرفوعة إلى السماء، واليسرى ممدودة نحو الأرض، لينثروا عليها النعمة التي دخلت قلوبهم، وتنقسم حلقة الراقصين إلى حلقتين نصفيتين الأولى تمثل حركة نزول النفس من الله، والثانية صعود النفس إلى الله، يفصل بينهما شريط أحمر ممتد من سجادة الشيخ، ولا يسمح للدراويش بالسير عليه<sup>(١)</sup>.

والغريب أن المتقدمين من الصوفية والمتكلمين كانوا على طرفي نقيض في مسألة السماع فضلاً عن الرقص والدوران، فقد كان أوائل الأشاعرة ضد مسألة السماع يقول ابن تيمية: «وتجد أهل السماع كثيري الإنكار على أهل الكلام كما صنف الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي (صوفي) مُصنفاً في ذم الكلام وأهله وهما من أئمة أهل السماع ونجد أهل العلم والكلام مبالغين في ذم أهل السماع كما نجد في كلام أبي بكر بن فورك (من كبار أئمة الأشاعرة بعد الياقلائي) وكلام المتكلمين في ذم السماع وأهله والصوفية ما لا يحصى كثرة»<sup>(٢)</sup>.

(١) يوحنا عقيقي، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي، مجلة الدراسات الأدبية، العددان، ٧-٨، السنة ٢٠٠٣م، ص ١١٦.

(٢) ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق، د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، المدينة المنورة،

وكان السماع في بداية الأمر موضع خلاف بين المبيحين والمانعين وقد صنّف في إباحته أبو عبد الرحمن السلمي والقشيري وأبو حامد ومحمد بن طاهر المقدسي وغيرهم وفي أخلاق جلالى نجد الدوانى يتحدث عن علم الموسيقى بما يوضح أنه دارس له، فيتحدث عن علم تأليف الموسيقى، وعلم الإيقاع، ويتحدث عن تفاصيل كثيرة تدل على معرفته به في سياق حديثه عن التناسب وضرورة اعتدال النسب، وينقل عن فيثاغورث أن أصول الموسيقى مستنبطة من أصوات الأفلاك، ويقول إن أى نغمة جيدة ليست أكثر استقبالا من غناء الأفلاك<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن هذا الرأى من الدوانى كان له تأثير في اللاحقين به، وتدلنا ترجمة مصلح الدين اللارى في «الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة» على وجود تأييد من الدوانى لفتوى قد أصدرها جد اللارى في مسألة السماع والرقص، كما يستدل اللارى الحفيد على صحة موقفه بكلام الدوانى في شواكل الحور والذى نقلناه آنفاً، ويدلنا دفاع اللارى عن المسألة واستناده على الدوانى إلى أهمية رأى الدوانى باعتباره اجتهاده اجتهاد عالم كبير في المسألة، مما يجعل رأى الدوانى بمثابة تأسيس لصحة مجالس المولوية وعمامة مجالس الذكر الصوفى المشتمل على الحركات بمختلف أشكالها والتي يطلق عليها «الرقص»، فيقول نجم الغزوي (ت: ١٠٦١هـ) في ترجمة مصلح الدين اللارى: «ولما دخل حلب دخلها في ملبس دني، وهو يستفسر عن أحوال علمائها، ثم لبس المعتاد، وطاف بها ومعه بعض العبيد، والخدم في أموال التجارة، ولكن من غير تعاضد في نفسه، ولا تكثر في حد ذاته، لما كان عنده من مشرب الصوفية، ولما شاع من

فضله واشتغل عليه بعض الطلبة، واستفتاه بعض الناس هل اجتماع الدف والشبابه في السماع مباح، أم لا؟ فأجاب إن كلا منهما مباح فاجتماعهما أيضًا مباح، واستند إلى قول الغزالي في الإحياء أن أفراد المباحات، ومجموعها على السواء إلا إذا تضمن المجموع محذورًا لا يتضمنه الأحاد.

قال: وقد وقع المنع من قبل أهل زماننا، وأفتى جدي بالجواز وصحح فتواه أكابر العلماء من معاصريه ببلاد فارس، ثم نقل فتوى جده بطولها، ونقل قول البلقيني في تحريم النووي الشبابه لا يثبت تحريمها إلا بدليل مُعتبر، ولم يُقَمَّ النووي دليلًا على ذلك، ونقل تصحيح الجلال الدواني لفتوى جده، ثم كلام الدواني في شرح الهياكل حيث قال: الإنسان يستعد بالحركات العبادية الوضعية الشرعية للشوارق القدسية بل المحققون من أهل التجريد قد يشاهدون في أنفسهم طربًا قدسًا مزعجًا فيتحركون بالرقص، والتصفيق، والدوران، ويستعدون بتلك الحركة لشروق أنوار آخر، إلى أن ينقض ذلك الحال عليهم بسبب من الأسباب كما يدل عليه تجارب السالكين، وذلك سر السماع، وأصل الباعث للمتألهين على وضعه، حتى قال: بعض أعيان هذه الطائفة أنه قد يفتح للسالكين في مجلس السماع ما لا يفتح لهم في الأربعينيات. قال ابن الحنبلي: وكان مصلح الدين قد حكم قبل هذا النقل بإباحة الرقص أيضًا بشرط عدم التثني والتكسر في كلام طويل<sup>(١)</sup>.

والذي يقرأ رحلة ابن بطوطة يعرف أن المصدر الرئيس لمسألة رقص المولوية

(١) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب

والسماع هو حركة دينية تسمى «الأخية الفتيان» نشئت في بلاد الروم «تركيا» وبعض مدن اذربيجان وايران، يقول ابن بطوطة: «وهم بجميع البلاد التركمانية الرومية في كل بلد ومدينة وقرية، ولا يوجد في الدنيا مثلهم أشد احتفالا بالغرباء من الناس وأسرع إلى إطعام الطعام وقضاء الحوائج، والأخذ على أيدي الظلمة، وقتل الشرط ومن لحق بهم من أهل الشر. والأخي عندهم: رجل يجتمع أهل صناعته وغيرهم من الشبان الأعزاب والمتجردين ويقدمونه على أنفسهم، وتلك هي الفتوة أيضا، ويبنى زاوية ويجعل فيها الفرش والسرج، وما يحتاج اليه من آلات، ويخدم أصحابه بالنهار في طلب معائشهم ويأتون إليه بعد العصر بما يجتمع لهم فيشترتون به الفواكه والطعام إلى غير ذلك مما يُنفق في الزاوية، فإذا ورد في ذلك اليوم مسافر على البلد أنزلوه عندهم، وكان ذلك ضيافته لديهم، ولا يزال عندهم حتى ينصرف، وإن لم يرد وارد اجتمعوا هم على طعامهم فأكلوا وغتوا ورقصوا وانصرفوا إلى صناعتهم بالغدو، وأتوا بعد العصر إلى مقدمهم بما اجتمع لهم»<sup>(١)</sup>.

تعليق على الفصل الثالث: رأينا في هذا الفصل كيف انحاز الدواني لفكرة وحدة الوجود حتى عدها توحيد العرفاء وعقيدة الخاصة، ولكنه مهد لها بمجموعة من الأفكار مقتبسة من الفلسفة المشائية، فبدأ بالتأكيد على رأى الإشراقيين أن الالهيات أثر الفاعل، وتأول رأى المشائين بأن عدم الجعل يعنى عدم توسط الجعل بينها وبين نفسها وبهذا نفى وجود الالهية في العدم، وقد ذهب الدواني لهذا الرأى ليقرر أن هناك

(١) محمد بن عبد الله اللواتى الطنجى «ابن بطوطة»، رحلة ابن بطوطة «تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب

علة فاعلة و«العلة بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء» وما يكون علة لظهوره فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من أوصافه وهو الظهور، ومن هنا أكد الدواني على أن العلة هي الأصل وهي كل شيء وبدون العلة لا وجود للمعلول. الخطوة الثانية أن الحكمة الرسمية تثبت أن حدوث شيء لا عن شيء محال، ومن هنا فالمعلول ليس مياين الذات للعلة فهو حيثية من حيثيات العلة، وبالتالي فإنه من حيث نسبه إلى العلة كحيثية من حيثيات العلة أو وجه من وجوهها يعتبر موجودا، أما إذا نظرنا له على أنه شيء مستقل عنها كان في هذه اللحظة معدوما بل ممتنعا. ومثال ذلك الثوب كصورة للقطن، فلو نظرنا له مياينا للقطن كان معدوما، وهذا هو معنى الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وأنها لم تظهر ولا تظهر أبدا بل إنها يظهر رسمها، وبالتالي فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة.

ورغم ذلك ينبه الدواني أن معرفة هذا الأمر على الحقيقة بعيدة عن الأفهام لخصوصية العلاقة بين الأول والثاني أو بين العلة الحقيقية وبين معلولاتها أو حيثياتها وأشكالها، ويعترف الدواني بأن العبارات المستخدمة توهم أنه تعالى مادة الممكنات ولكن الدواني ينبه أن هذا المعنى غير مراد. ونستطيع أن نخرج بثلاث حقائق في كلام الدواني:

الأول: ليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة.

الثاني: معرفة هذا الأمر على الحقيقة بعيدة عن الأفهام.

الثالث: لا تظن أنه تعالى مادة الممكنات أو معروض لها.

وأرى أن الدواني مضطرب في بيان نظرية وحدة الوجود، وأرى أيضًا أن المشكلة ليست في الدواني ولكن في النظرية نفسها التي شابهها الكثير من الغموض منذ نشأتها،

والنظرية تعترف بوجود ما قبل الوجود وتسميه «الثبوت في العدم» ولكن الدواني ينفي هذه الفكرة برفضه فكرة «عدم جعل الهاهيات» أو على الأقل يقترب من رفضها، الفكرة الثانية التي تجعله يخالف انصار نظرية الوحدة فكرة أنه تعالى ليس مادة الممكنات، ويبقى الإشكال كما هو فمع ذلك كيف يكون ليس في الوجود ذات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكررة، وهذا في حد ذاته نفي للممكنات الهادية التي اعترف أن الحق ليس هو مادتها ولا معروضًا لها، فمجرد إثبات ذات واحدة ينافي (الممكنات ذات الهادة) التي قال لا تظن أنه تعالى مادة الممكنات، وهذا اضطراب كبير يقع فيه الدواني ولكنه لا يجهل ذلك وهذا هو ما يجعله يحذر بأن هذا الأمر بعيد عن الأفهام. ويجب أن أشير أنني هنا أعرض لكلام الدواني فقط وليس للنظرية نفسها كما عرضها أصحابها.

أما نظرية الإنسان الكامل فيوجهها الدواني توجيهها مقبولاً فيطرح مجموعة من التصورات يمكن فهم الفكرة في إطارها بحيث لا تخالف الحق ولا تخلط بين الذات الالهية وبين الإنسان الكامل الذي هو رسول الله ﷺ، أو الإنسان بجميع نوعه، وقدرة الله وعظمته تتبدى في مخلوقاته مما يدل على حمده سبحانه، أما مسألة إيمان فرعون فأرى أن الدواني تورط فيها متابعة لاستاذ ابن عربي وأراد فقط بيان إمكانية صحة كلام ابن عربي وأنه لا يخالف النصوص كفاخًا، ويدل على هذا أنه في أول رسالته المذكورة بين أن ابن عربي تم تكفيره بسبب رأيه هذا وأنه رد قديما على رأى المخالفين، فالمسألة برمتها محاولة اجتهادية من الدواني لبيان أن الأدلة النصية غير قاطعة بهلاك فرعون على الكفر، وكما قلنا فإن المسألة لا تعبر عن فكر الدواني إلا بقدر ما تبين شدة ارتباطه بشمس الحقائق ابن عربي لا غير.

وعلى صعيد آخر فإن آراء ابن عربي في النفس وقواها لا تخالف ما ذهبت له المدرسة المشائية، كما أنه يقول بتجرد النفس وكونها غير مادية وأنها لا في مكان، ومع ذلك أضطر الدواني إلى الإعراف بوجود نفس مادية ولها خصائص عجيبة فهي متنقلة بين العوالم، وقد دفعه للإعراف بها ما جاء من وصفها في الآيات والأحاديث التي تتحدث عنها باعتبارها غير مجردة. وهذا يشير إلى وقوع الدواني تحت تأثير الفلسفة السينوية في هذه المسألة.

أما سلوك الدواني للمنهج الإشراقي القائم على أن العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية، وبحثية نظرية، فالقسم الأول يعنى به معاينة المعانى والمجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف حدى أو رسمى، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتبين معلقة تشاهد تجردها، وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية، وهذه الحكمة الذوقية قل من يصل إليها من الحكماء، ولا يحصل إلا للأفراد من الحكماء المتأهلين الفاضلين، فالدواني يؤمن بهذا المسلك المعرفى الذى كان السهروردي رائده الصريح، واعجاب الدواني بالسهروردي لا يقف على قبول فكرة حكمة الإشراق، بل يتابعه.

ففى مسألة نفى تعدد واجب الوجود يعرض رأى المشائين وفق اصطلاحهم بأن تعدد واجب الوجود يحتاج للفارق بين الذات والأخرى، فتكون الذوات مركبة من وجوب الوجود وأمر آخر مميز لكل ذات عن الأخرى، والتركيب محال، أما على رأى الإشراقيين فواجب الوجود معبر عنه بالنور حقيقة النور أمر واحد لا تعدد فيه، إلا باعتبار الشدة والضعف، والكمال والنقص، وغاية كماله هو المرتبة الواجبية، وغاية نقصه هو أن يكون عرضا مفتقرا إلى غيره، كالأنوار المحسوسة، فإذا تعددت الأنوار

وكملت بوجود الوجود صارت نور واحد لأنها متطابقة في النورية والواجبية، فلا بد أن تكون واحد من حيث الهامية وبالتالي تصير موحدة، وقد فرضناها متعددة وهذا خلف، لذلك فالتعدد في النور الواجب مستحيل وفق المفهوم الإشراقي، كما أنه مستحيل وفق المفهوم المشائى.

كما يميل الدوانى لتصحيح مذهب السهروردى بعدم زيادة الصفة، وقد سبق القول أنه لا يرى بأساً باعتقاد احد طرفى المسألة لأنها ليست من الأصول التى يتعلق بها التكفير عنده، ويتابع الدوانى فى تصحيح مسألة أن الواحد لا يصدر عن الواحد إلا واحد، ولما كانت المعارضة الأشعرية وغير الأشعرية تعارض هذه الفكرة لكونها حجر على القدرة الإلهية التى تخلق ما تشاء وتختار بخلق مباشر وان الله فاعل فى الأول فقط ويرد الدوانى فإن غرضهم -الفلاسفة - بيان الجهات التى تصلح منشأ لصدور الكثرة عن ذاته الأحدية، لا نفى التأثير عنه وإثباته للوسائط<sup>(١)</sup> وتلك هى نظرية العقول كما نعرف<sup>(٢)</sup>، وينتهى الدوانى إلى التأكيد أن هذا التصور للوسائط لا يُعارض أن الله هو الفاعل فى الكون على الحقيقة. وبهذا يبرئ الدوانى ساحة هذا التصور

(١) المصدر السابق، ص ١٩٣.

(٢) كانت مسألة العقول موضع نقد عند المتكلمين من قديم وحتى وقت متأخر فقد نقل شارح المواقف انتقادات متعددة عقلية وشرعية لهذه النظرية وكان مما نقله لبيب تضارب فلاسفة الإسلام فى مسألة العقول وأنهم لم يستقروا فيها على رأى موحد قوله، «وفى الملخص أنهم حذبوا فتارة اعتبروا فى العقل الأول جهتين وجوده وجعلوه علة العقل وإمكانه وجعلوه علة الفلك ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده وإمكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة أوجه كما ذكر فى متن الكتاب وتارة من أربعة أوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا إمكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر أن العقول عاجزة عن إدراك نظام الموجودات على ما هي عليه فى نفس الأمر» شرح المواقف، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج ٢ ص ٦٩١.

الفلسفي الذي لطالها عارضه الأشاعرة.

ثم يتابع الدوانى السهروردي في تقرير أن الصادر عن الأول عالم العقل ثم عالم النفس بما يشمل من نفوس فلكية ونفوس بشرية ثم عالم الأجسام، ويظهر الدوانى تسامحاً في مسألة الحدوث الذاتى، ويسميتها أزلية الفعل الإلهى ليدفع الشناعة الشهيرة في القول بقدم العالم، ولكن مع تسامحه هذا ما زال يرى بطلان أزلية المخلوقات ببرهان التطبيق، ويؤكد الدوانى في بداية شرحه على الهياكل أن الشر مقضى بالعرض، وصادر عنه تعالى بالتبع، فإن الخيرات الكثير لا تتحقق إلا بوجود قليل من الشر، فكان ترك تلك الخيرات الكثيرة لأجل ذلك الشر القليل، شرًا كثيرًا، فصدر عن الله ذلك الخير ولزمه صدور ذلك الشر بالتبع وليس بالقصد وهذه رؤية مشائية واضحة<sup>(١)</sup>.

ويؤيد الدواى فكرة السماع والرقص الصوفى وينقل عن بعض أعيان هذه الطائفة إنه قد يفتح للسالك في مجلس من السماع مالا يفتح له في الأربعينيات، وقد نقل عن أفلاطون أنه كان إذا أراد أن يدعوا حرك قوة نفسه، بسماع الألحان المناسبة لما يريد تحريكه من قوة القهر أو المحبة، وقال بعض الأكابر الصوفية إن نسبة السماع إلى قوة النفس نسبة الزندة والمقدحة إلى النار، ولذلك حرموا على المبتدئين والمنهمكين في اللذات الجسمانية فإنه يبيح فيهم الشهوات الكامنة فيهم<sup>(٢)</sup>.



(١) ابن سينا، الإشارات والتبهيئات، ص ٣٣٤.

(٢) المصدر السابق، ٢١٩.



إِفْطِيحُ الْبُرْجِ

الْأَخْلَاقِ



## الفصل الرابع

### الأخلاق

تمهيد:

يُعد القرآن الكريم مصدر رئيس للأخلاق في الإسلام، وعندما نقول القرآن لا نقصد القرآن فقط ولكن نقصد كل الوحي السماوي الذي جاء به محمد ﷺ، فتدخل في ذلك السنة النبوية بكل معانيها، ولما كان الوحي الإلهي هو مصدر الأخلاق فقد أهتم المسلمون بهذا المجال فجمعوا الآيات والأحاديث التي تتكلم وتدعو إلى الفضائل المختلفة ورتبها ودونها، ونحن نجد هذا التدوين في أبواب كتب السنن والصحاح والمسانيد، أما المدرسة الثانية في الحياة الأخلاقية للمسلمين فهي مدرسة التصوف التي وضعت قواعدا ومسارات للسلوك نحو الحق.

أما المدرسة الثالثة فهي المدرسة الفلسفية الأخلاقية، وهي المدرسة التي يمثلها فلاسفة الإسلام ومن سلك سبيلهم وتأثر بهم، وتعتمد هذه المدرسة في بناء الأخلاق على التفكير العقلي، وتعتمد في الأساس على ما يمكن أن نسميه «هيكل عام» أو أفكار أساسية وجدت وظهرت في الفكر الأخلاقي اليوناني مثل فكرة السعادة والخير باعتبارها العلة الغائية في الأخلاق، ثم معرفة النفس، وقواها، ثم تحديد الفضائل وما يقابلها إثر تحديد قوى النفس الثلاث، ثم فكرة التزام الوسط بين الإفراط والتضييق، أو ما يسمى «الإعتدال»<sup>(١)</sup> وقد سلك جلال الدين الدواني هذا المسلك في أهم كتبه في

(١) انظر أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر،

هذا المجال «أخلاق جلالى»، وقد جاء هذا الفصل لعرض أفكاره فى هذا المجال، وقد بدأت فى المبحث الأول بعرض خصائص فكره الأخلاقى وأفكاره الأساسية، أما المبحث الثانى فهو عن أخلاق الفرد، بينما يتحدث المبحث الثالث عن أخلاق الأسرة وقيادة المنزل، بينما نعرض فى المبحث الرابع فى الأخلاق والصفات والسياسات اللازمة لتدبير المدن ورسوم السلطنة.



## المبحث الأول

### خصائص الفكر الأخلاقي عند الدوانى

كان جلال الدين الدوانى مُطلقاً على التراث الفلسفى الذى خلّفه فلاسفة الإسلام، وكان ذوقه الفكرى يؤهله للكتابة والتأليف فيما له علاقة بالفلسفة الأخلاقية كما هى عند فلاسفة الإسلام، بل وأن يخلط هذا المسلك بالتصوف وأفكاره النظرية والعملية، وقد لقى مؤلفه «أخلاق جلالى» المسمى «لوامع الإشراف فى مكارم الأخلاق» انتشاراً وشعبية فى الهند بعد ذلك وكان قد أقر كمنهج دراسى فى المدارس الهندية حتى جلاء بريطانيا عن الهند واستقلالها، ويُعد أول كتاب مهم فى الأخلاق الإسلامية استطاع أن يلفت أنظار الباحثين الغربيين، ويمكننا أن نحدد عدة خصائص للفكر الأخلاقي عند الدوانى ساعدت فى رواج كتابه وقبوله على نطاق واسع فى هذا الوقت، ويرجع ذلك للأسباب التالية:

(١) اشتمل الكتاب على الدراسات الفلسفية العقلية التى تعرض مسائل الأخلاق بطريقة عقلية منطقية، بحيث قُسمت قوى النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى الشهوية والغضبية والناطقة وتأثير كل قوة منهم على الأخرى، وجُعِلت فضيلة الإنسان فى بلوغه درجة التعقل والوعى واستكمال فضائل النفس الإنسانية، وكما أن لكل شئ فى الطبيعة كماله بأداء دوره المنوط به فكمال الإنسان بتحقيق هذا الكمال لفضائل النفس التى بها يكون الإنسان إنساناً على الحقيقة.

(٢) ومن هنا برزت فى مقابل كل قوة من قوى النفس فضيلة تستوجب التحقيق، على الصورة الكاملة، فضيلة النفس الغضبية الشجاعة، وفضيلة القوة

الشهوية العفة، وفضيلة القوة الناطقة بالحكمة، وسيطرة العقل على جميع القوى تبرز العدالة كفضيلة رابعة، والكمال لا يتحقق إلا بالتوسط، فكما أن البدن لا تصلح أحواله إلا بالتوسط في الأمور والاعتدال، فكذلك النفس فضيلتها في الاعتدال، ويترتب أن الاعتدال والتوسط لا يقع إلا بين انحرافين إفراط وتفريط، فمن هنا تظهر الرذائل المتعددة التي يجب تجنبها، تلك هي السيات العامة للفلسفة الأخلاقية كما جاءت في أخلاق جلالى، وهى كما نعرف ميراث قديم للمدرسة الفلسفية المشائية أو اليونانية.

(٣) وأشتمل الكتاب على منحى صوفى دينى واضح جدًا، فقد أفتتح الدوانى الكتاب بتحديد هدف الوجود الإنسانى وغاية الإنسان الذى هو - خلاصة الأكوان وعين الأعيان - من الوجود هو تحقيق الخلافة الإلهية كما هو مؤدى النص الكريم {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} [البقرة: ٣٠]<sup>(١)</sup> والخلافة الإلهية تتحقق بتحلل الإنسان بحلية اعتدال المزاج، وتعديل القوى الجسمانية والنفسانية، من حيث البدن والنفس، فإنه يكون شبيها بالأجرام السماوية، إذ أن التوسط بين الاضداد هو بمنزلة الخلو منها، وبواسطة هذه التصفية الأخلاقية تصير نفسه منتقشه بصورة الحوادث الماضية والآتية على وجه جزئى كالنفوس الفلكية، أو بواسطة الإطلاع على عالم المثال الثابت عند أساطين الحكمة، أو بواسطة انعكاس الصور القدسية في مصباح النفس الناطقة، ومن الواضح أن الدوانى يرى أن تصفية النفس والبدن بأنواع الأخلاق والرياضات

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، لوايح الإشراف في مكارم الأخلاق ترجمة وتحقيق د. محمد صادق فضل الله، دار الولاة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧، ص ٣٣.

من الخلوة والصوم والصلاة يتيح للنفس الترقى لدرجة ما من المعرفة الصوفية، وفي مرتبة لاحقة وإذا استمر الرقى الأخلاقي والتعبدي تتحقق مرتبة من الوحدة يكون بها الإنسان مهيمًا على الطبيعة والعلوم وأفضل من الملائكة.

(٤) أشتمل الكتاب على بيان بديع باللغة الفارسية، بحيث استخدم فيه الدوانى لغة أدبية رائعة، بحيث عُد الكتاب كأحد الأعمال الأدبية الكبرى في اللغة الفارسية ووضع على قدم المساواة مع أعمال أشتهرت بكونها من نواذر الأدب الفارسي وقد طبع لميسدن (Matthew Lumsden) لأول مرة أشهر أدبيات فارس وجعل «أخلاق جلالى» لجلال الدين الدوانى أحد أهم النصوص الأدبية والفكرية في اللغة الفارسية كنصوص الجامى والفردوسى وسعدى<sup>(١)</sup>، والذي يطالع كتاب الدوانى بالفارسية أو النسخة المترجمة يلاحظ قدرة المؤلف على التعبيرات الأدبية المُحلقة في فضاء الخيال، كما يلاحظ كثرة الإستشهادات بالشعر الفارسي والعربي، والدوانى نفسه له ديوان شعر كما أوضحنا، وهذا يوضح أن لدية مقدرة على التعبير الأدبي.

تلك هى أسباب الرواج فيها يبدو لي، كما لا يجب أن ننسى أن الدوانى عالم سنى أشعري وربما كان ذلك دافعًا لتبني الكتاب في مجال الأخلاقى في الهند كما سبق، وأسباب الرواج هذه هى نفسها خصائص أساسية للأخلاق عند الدوانى.

#### بين يدي نواعم الإشراق:

قدّم جلال الدين الدوانى بين يدي كتابه بمقدمة أدبية ذكر فيها «السلطان الكبير» وأفاض في مدحه وتعظيمه وهو السلطان حسن بيك بها درخان، وأن دلائل عظمة

(١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣، ص٤٧٥.

دولته تؤيدها الأدلة الكثيرة منها القرآن الذى ظهر فى النجوم الذى لم ترى العيون قرآناً مثله فى أى قرن، وأن أئمة الكشف والتحقيق أشاروا إلى صعود دولته العلية، وبعد مدائح ذكرها الدوانى ذكر أن للسلطان خلف صدق وهو الشاب الطالع الذى كان ينصرف بعد قضاء شئون الملك إلى كتب الحقائق العلمية، ويقول جلال الدين الدوانى: «ومصداق ذلك أنه قد جعل كتاباً مشتملاً على نفائس الحكم، وغرائب الكلم من أقوال الحكماء المشهورين، والأئمة الأبرار والحكماء الكبار، سمر الضمير دائماً، بمقتضى: وخير جليس فى الأنام كتاب، والحق أنه كتاب مشتمل على فوائد متعددة، غالية، وحقائق عالية، ولهذا فإن الأسلاف العظام لذلك الجناب كانوا يضعونه فى خزانة عامرة ضمن نفائس الجواهر، ولأنه مثل تصنيف بعض المتقدمين، ولأنه مشتمل على عبارات غير متعارفة، وأشعار غريبة ليس متداولاً أمثالها الآن، فقد نفذت الإشارة العلية بأن يرمعها ويتمها هذا الفقير الحقير، وحين جرى فيها تمنع بعين الفكر تبدى أنها مبعثرة ومنتشرة وفق ما عليه أجزاء الكتاب من ربط وترتيب، وأنها حسب مقاصدها قاصرة عن الإحاطة بتعام أركان علمى الأخلاق والسياسة، فرسم معمار الطبع على لوح الخيال أن يجرى تدوين مع كونه مشتمل على أصول الحكمة العملية، فإنه يسير فى الشواهد والدلائل على الإقتباس من الأنواع النيرات والآيات القرآنية، ومشكاة أحاديث حضرة خاتم المناقب عليه أفضل الصلوات، وأكمل التحيات، ومصابيح أقوال الصحابة والتابعين، ومشايخ وأئمة الدين، ولمعات إشارات الحكماء الإلهيين، وأن تجرى المحافظة فى المواضع المناسبة ويقدر الإمكان على مقاصد تلك النسخة، وأن يتمتع فى المظان اللائقة من ذوقيات أهل الكشف والشهود، لكى لا يكون أمداً محروماً من ميامن الخواص. آملاً أن يكون كتاباً فى عمق

قلبك السلطاني، وكذلك في أن يكون لطلاب الحقائق العلمية ولسالكي مناهج الحكمة العملية حظ وافر ونصيب كاف منه إن شاء تعالى<sup>(١)</sup>.

فالخاصل أن الدواني طُلب منه تجديد وإصلاح كتاب في الأخلاق والسياسة لأحد الحكماء المتقدمين كان يحفظ به سلاطين «الآق قويون لو» في خزانة الجواهر مع النفائس، وقد كان سلطان ذلك الوقت هو حسن الطويل أو حسن أوزون وهو ابن علي بك بن قرا عثمان، وعندما طالع الدواني الكتاب المذكور وجده مشتمل على عبارات غير مُتعارفة، وأشعار غريبة ليست متداولة وابعائه تكاد تكون مبعثرة وهي فوق ذلك غير وافية وقاصرة عن الإحاطة بتعام علمي الأخلاق والسياسة، ومن هنا قرر الدواني أن يشرع في تدوين كتاب يتلافى جوانب القصور في الكتاب المذكور مع المحافظة على مقاصد النسخة المذكورة، ولم يذكر الدواني ما هو الكتاب المذكور ومن هو مؤلفه ويرى محمد صادق فضل الله أنه من غير المستبعد أن يكون هذا الكتاب هو «أخلاق ناصري» كما أن الكتاب تم تأليفه لأبن السلطان حسن بيك وليس لحسن بيك بهادرخان كما ذهب أغا بزرك ولا مبتون<sup>(٢)</sup>.

**مسألة الأصالة والتجديد في الفكر الأخلاقي عند جلال الدين الدواني:**

يجب أن نقرر أن الدواني قد أستفاد مادة كلامه في الأخلاق عن سبقه من المفكرين وخاصة الإتجاه الفلسفي منذ مسكويه ومرورا بالطوسي الذين صرحوا دائماً بمصدرهم، ولم يخفوا شيئاً من هذه المصادر، وجلال الدين الدواني قرر في

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لواعم الإشراق في مكارم الأخلاق ترجمة وتحقيق د. محمد صادق فضل الله، دار الولاة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧، ج ١، ص ٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣، ١٤.

وضوح قرب نهاية كتاب «أخلاق جلالى» بأن أكثر لوامع كتابه من إشراق أنوار فوائده كتاب نصير الدين الطوسى «أخلاق ناصرى»<sup>(١)</sup> وبهذا نرى أن جلال الدين الدوانى أيضًا حدد مصادره، ولا يخفى أن الدوانى تتبع التركيب العام والموضوعات التى طرقتها كتاب «أخلاق ناصرى»، لكن هناك زيادات متعددة داخل الكتاب، وهناك صياغة تختلف قليلاً أو كثيراً عن صياغة الطوسى، وهناك استشهاد بإادة جديدة فى سياق الموضوعات المختلفة، فهناك آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، وأشعار، وقصص عن بعض الحكماء، وصياغات أدبية وتعقيبات موضحة أو مختصرة، وقد حذف الدوانى «باب آداب الشراب» وقد يناقش بعض الأفكار ويُعدها، ويُضيف لها من حصيلته الفكرية، وبهذا نستطيع أن نعتبر كتاب أخلاق جلالى والذى تركزت فيه أفكار المنهج الأخلاقى عند الدوانى هو كتاب له سمته الخاصة، وليس تكريراً لها سبقه.

وقد سبق للمستشرق تومسون W.F.Thomson أن تعرض لذكر أخلاق ناصرى عندما ترجم أخلاق جلالى للإنجليزية قبل أكثر من قرن وحاول أن يرجع أفكار الكتابين إلى شيشرون Cicero والرواقيين Stoics بعامة، وإلى كتاب السياسة politica لأرسطو، غير أن الدكتور إروين روزنثال، الذى يشير إلى كل ذلك يطعن بعمل سابقه تومسون هذا بقوله «إن إشاراته إلى كتاب السياسة لأرسطو تضلل القارئ، كما نعرف فى الوقت الحاضر أن هذا الكتاب لم يكن معروفاً للفلاسفة المسلمين... وهذا نفسه ينطبق على شيشرون، فهو لم يكن معروفاً بالتأكيد للفلاسفة

المسلمين ولسوء الحظ أن المصادر اليونانية المشتركة للرواقيين والفلاسفة المسلمين ليست موجودة الآن» ويعقب الدكتور عبد الأمير الأعسم بقوله: «ولعل من المناسب أيضًا أن نذكر أن الدواني، الذي تأثر كثيرًا بكتاب أخلاق ناصري في تأليفه كتابه المشهور أخلاق جلالى، قد أنتقلت إليه الآثار اليونانية عند النصير برمتها، مع أنه حاول أن يلبسها ثوبًا إسلاميًا، لذلك فالدكتور روزنثال يرى الدواني ليس بالفكر الأصيل في عمله ذلك؛ فقد قدمه مكتوبًا بشكل جيد، ومنتهى بصورة مبسطة للفلسفة العملية كما أوضحها الطوسى من قبل، من أجل ذلك ليس تقويم الطوسى والدواني بصعب على الباحث؛ فكلاهما يحتلان وضعًا وسطًا (بالنسبة للتراث الأفلاطونى The Platonic Legacy) وهو أمر لا زال ينتظر تحقيقًا مفصلاً»<sup>(١)</sup>.

والحق أن الآراء السابقة التي جعلت من الدواني مفكرًا غير ذى أصالة في عمله قد جانبها الصواب لسببين:

الأول: أن تبنى نتاج الفكر الفلسفى وتجميعه وتوضيحه وشرحه وضبطه هو عمل أصيل، وإلا فيجب أن نسقط كل جهود المفكرين الذين طوروا ووضحوا الأفكار الأساسية التي تحدث عنها سقراط، فيصبح عمل أفلاطون وأرسطو هو أيضًا غير أصيل لأنهم في الحقيقة رددوا أفكار سقراط عن ضرورة معرفة النفس وقواها، والسعادة والخير، وعن التوسط والاعتدال في الفضائل، وعن تحكيم العقل،<sup>(٢)</sup>

(١) «عبد الأمير الأعسم، الفيلسوف نصير الدين الطوسى مؤسس المنهج الفلسفى في علم الكلام الإسلامى، دار الأندلس الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٥م، ص ١٢١.

(٢) أندرية كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ترجمة د عبد الحليم محمود أبو بكر ذكري، مكتبة الأسرة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٨٩ وانظر أيضًا عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مركز عبد الرحمن بدوى للإبداع، الطبعة الأولى للمركز، القاهرة، ٢٠١٠، ص ١٢٢.

والدواني ومن قبله الطوسي ومسكويه عالجوا نفس الأفكار لكن مطبقة على المجتمع الإسلامي، ووضعوا زيادات كثيرة، وعلى سبيل المثال فالدواني مثلاً لم يجعل السعادة والخير الذي تُبنى عليه فكرة الأخلاق اليونانية إلا سبباً فرعياً ولكن جعل الأخلاق هدفها تحقيق الخلافة في الأرض، والترقى بواسطتها لمرتبة الاتحاد بالله، ليكون العبد ربانياً. وجعل الدواني فكرة الوسط في الفضائل مرتبطة برؤية الشخص. وقد صرح الدواني أنه أضاف للكتاب وهذبه كما سبق.

ثانياً: تمسك المفكرون الأخلاقيون الإسلاميون بكون الشريعة حاكمة في مجال الأخلاق، وجعلوا لها سلطتاً إزامياً على الملوك في المجال السياسي والأفراد في الأخلاق الفردية والأسرية، وربطوا شرعيتهم بالتزام الشريعة وهو قيد أساسي في مجال الأخلاق ولا يوجد مثيل له في الأخلاق اليونانية<sup>(١)</sup>.

وبهذا يتبين أن لدينا فلسفة أخلاقية نظرية وعملية لا تعتمد على القواعد اليونانية فقط، بل يرى آخرون أنه قد تم دمج قيم متعلقة بالشخصية العربية وقيم فارسية<sup>(٢)</sup> وفي وسط كل هذا تولدت فلسفة أخلاقية إسلامية وهذا يؤكد خطأ ما ذهب له روزنثال وتومسون وغيرهم. وسيوضح لنا من خلال الخصائص الأساسية في رؤية جلال الدين الدواني الأخلاقية ما يتميز به إتجاه الدواني الأخلاقي مما ليس له نظير في مدرسة الأخلاق الفلسفية اليونانية.

(١). د. ناجي التكريتي، فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، دار دجلة، الطبعة الأولى، الأردن، ٢٠١٢، ص ٢٨.

(٢). د. محمد عاهد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١،

خصائص فكرية تفرد بها الدوائى عن سبقة:

### ١ - الخلافة فى الأرض:

بنى جلال الدين الدوائى قضية الأخلاق على ما حدده بأنه هدف الوجود الإنسانى فى الأرض، وقد أوضح من خلال الإستعانة ببعض آيات القرآن الكريم أن مهمة الإنسان فى الوجود هى الخلافة فى الأرض، وذلك من خلال مدلول قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] وتتحقق الخلافة من خلال الإلتزام بالأخلاق واعتدال المزاج الخلقى والفكرى وتعديل القوى الجسمانية والنفسانية، وعند الوصول لهذه المرحلة تنتقش أو تظهر الحقائق فى النفس ويتحقق نوع من الكشف، وفى حالة استمرار هذا الكمال وترقيه بالتخلى عن حظوظ النفس والعبادة يصل الإنسان لدرجة أو مرتبة «مشاهدة الوحدة الصرف» ويكون الإنسان فى هذا المقام دون سواء أفضل من الملائكة خواصهم وعوامهم، وفى الطريق الذى يتحقق به الهدف السابق لا بد أن يكون العبد قد عرف الحكمة النظرية (الفلسفة) وطبق الحكمة العملية (الأخلاق)<sup>(١)</sup>..

ونلاحظ بهذا أن الدوائى هنا يسجل أول اختلاف فى أصل من أصول الأخلاق الإنسان لا يمكنه أن يعيش كما ينبغى إلا إذا حقق عمليا القاعدة المكتوبة على معبد جزيرة دلفى «أعرف نفسك بنفسك» أليس أكبر المضار أن يجهل الإنسان نفسه، فمعرفة النفس تشمل معرفة النافع لها، وما فى إمكانها، وما لا تحتمله، وإذا لم يشرع الإنسان إلا فيما يعلم فإنه يحصل على الضرورى، ويعيش سعيدًا، وهذا بالضبط ما انتهى اليه سقراط من هدف الأخلاق ألا وهو الحصول على السعادة<sup>(٢)</sup>، فههدف

(١) جلال الدين الدوائى، أخلاق جلال، ص ٣٤.

(٢) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص ٩٢.

الأخلاق اليونانية هو السعادة وفي بعض التعابير اللذة بينما يجعل الدواني الخلافة في الأرض ومشاهدة الوحدة، هي الهدف من الأخلاق، وبالتالي يكون الخير واللذة أهدافاً ضمنية تابعة للغاية الكبرى.

## ٢- الأخلاق تقوم على المعرفة الكلية والتصفية:

في مجال الأخلاق المشائية يجعلون العلم بالذات وقواها أصل لتحديد بدايات صحيحة ينطلق منها تحديد كيفية إدارة هذه القوى والسيطرة عليها، لكن الدواني يضم مع معرفة النفس أو قبل معرفة قوى النفس، معرفة حقائق الأشياء أو تحقيق العلم وهو لا يتحقق إلا بطريقتين طريقة الاستدلال، وطريقة التصفية، فبناء الأخلاق عند الدواني لا يقتصر على طلب معرفة قوى النفس بل يتطلب منهجاً لمعرفة «الحكمة» أو معرفة حقائق الأشياء، ومن وسائل المعرفة الاستدلال البرهاني والتصفية بالعبادة والمجاهدة، ولكن هذا الطريق العلمي يجب بدايته حتى تتحقق المنفعة للمبتدئ بـ علم تهذيب الأخلاق أولاً، ومن بعده علم المنطق أو الرياضيات، وبعد ذلك الإلهيات، فالأخلاق لا تكتمل إلا بوجود منهج علمي وروحي، وما دراسة الأخلاق إلا جزء من المنهج الأخلاقي الذي هو أوسع وأعمق من دراسة الأخلاق بل هو منهج علمي استدلال، ومنهج تربوي عبادي يتعلق بتصفية النفس، لكن هل من الممكن الإعتماد على أحدهما مثلاً للوصول للحقائق نعم، ولكن في سلوك طريق التصفية فقط مخاطر جمة بسبب قلة المرشد وانعدامه<sup>(١)</sup>. وحاصل القول أن تهذيب الأخلاق لا يقتصر على معرفة النفس وقواها ولكن يجب معرفة الحكمة وتطهير النفس بالعبادة، فهذه مجالات المعرفة المشروطة عند الدواني.

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ٣٨.

## ٣- دور الشريعة في بناء الأخلاق العامة، وربط أخلاق الفرد بأخلاق المجتمع:

في مجال سياسة المدن والأخلاق السياسية تكون الشريعة هي مناط العدالة المطلق وأن العدالة العامة وهي عدالة السلطان ويجب أن يكون مرجعها إلى الشريعة لأنها مفصلة للأحكام المتعلقة بحقوق الناس. ثانياً: أنه بدون عدالة الدولة لا يمكن أن تتوفر لأي شخص إمكانية مراعاة العدالة، أو أنها تكون في غاية العسر، إن بناء أخلاق الفرد والمنزل لا تتيسر في مجتمع تعصف به الفتن ويعمه الظلم، فالدول الفاسدة تنتج رعايا على شاكلتها غالباً، وأن الأنظمة الظالمة عادة لا تُبنى في ظلها شخصية سوية الأخلاق<sup>(١)</sup>، ويبدو أن هذه الملاحظة الدقيقة كانت حصاد رؤية خاصة بعصر الدواني وحصاد فهم لقضايا الشريعة ودورها في المجتمع وفي الأخلاق اليونانية لا يرتبط المملك سوى بقواعد بشرية ورؤية خاصة.

## ٤- الحب ودوره في بناء الأخلاق:

الحب في طبيعة الوجود، يرى الدواني أن الله زرع المحبة في كل شئ في الطبيعة، فإن سر المحبة الأزلية سار من مكانم بطون الممكنات، فالممكنات والموجودات قائمة على محبة الخالق، ويوظف الدواني في ذلك فكرة دوران الأفلاك عشقا في الله كما هي عند المشائين، ولكنه يجعل الوجود كله قائم على الحب، ويشير الدواني إلى حديث يتداوله الصوفية وهو «كنت سرا مطويا فاحببت أن أعرف» فالحب أصل الوجود، وكل شئ يتحرك للكمال بدافع الحب، ومن خلال ذلك هناك نوعين من الحب حب بهيمي قائم على الشهوة، وحب نفساني قائم على الروح، والجمال الذي في الطبيعة هو

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ١٦٨.

من جمال اللاهوت كما يشير بعض الصوفية، والميل للكمال - الذى منه وجود الأخلاق - هو من طبيعة الحب وعشق الجمال فى الطبيعة، والحب النفسانى هو من الكمال الأخلاقى التى تهذب به قوة الشهوة، ولكن تحقيق العشق النفسانى بين اثنين شئ لا يحسنه غالب البشر ولذا فالواجب سد هذا الباب<sup>(١)</sup>. ولكن الشاهد أن الدوانى يرى أن تحقيق الكمال الأخلاقى هو من تأثير الحب الذى أوجده الله فى طبيعة الكائنات.. وتلك رؤية ليس لها معادل فى الفكر اليونانى، وإنما اقتصر الفكر اليونانى على اعتبار المحبة فضيلة جزئية بالنسبة للفرد. وبقيت فكرة غامضة فى حركة الأفلاك.

#### قواعد الحكمة العملية وأصولها العامة عند جلال الدين الدوانى :

يعرّف الدوانى الحكمة العملية: العلم بأحوال النفس الإنسانية الناطقة من الوجه الذى يمكن أن تصدر عنه الأفعال المحمودة والمذمومة بالإرادة لتتخلى بسبب ذلك العلم عن الرذائل، وتتحلّى بالفضائل، وتصل إلى الكمال المتوجهة إليه<sup>(٢)</sup>.

ثم يقسم الدوانى تلك الأفعال إلى قسمين: قسم يرجع إلى كل نفس على حدة ويسمى علم الأخلاق والأدب، وقسم يكون راجعاً إلى أفراد النوع وهو على قسمين أيضاً، الأول: هو علم رئاسة وتدبير المنزل، والثانى: وهو علم حفظ المملكة وسياسة المدن،

يفتحح الدوانى مقدمته بأيتين من القرآن الكريم تتحدث الآية الأولى أن خلق العالم وما فيه لم يكن لعباً، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الأنبياء: ١٦] وتتحدث الآية الثانية عن نفس المعنى مع التأكيد على البعث والرجوع

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣.

إلى الله، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥] ثم قال الدوانى: «من نور أشعة هذين النيرين القدسيين يشاهد ويعاين المبصرون واقع تحقق هذا المعنى، فإن ذرات الأكوان، وحقائق عالم الإمكان، تظهر من كمون الغيب إلى منصة الشهود وتخرج إلى معراج العيان، مزينة باللون الوردى ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨] بحكم ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَهُوَ هَدَى﴾ [طه: ٥٠] ويكون لكل واحدة غاية ومصالحة هى بمنزلة ثمرتها، إذ أن فعل الجواد المطلق والفعال على الحق وإن لم يكن معللاً بأغراض، ولكنه ليس خالياً من الحكم والمصالح والغايات.. وغاية الإنسان الذى هو خلاصة الأكوان وعين الأعيان وخلاصة العالم هى الخلافة الإلهية كما هو مؤدى النص الكريم ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]<sup>(١)</sup> وبهذا يكون الدوانى قد قرر أن لكل حقيقة من حقائق عالم الممكنات علة وسبب، وغاية الإنسان الذى هو ذروة الكائنات هو أن يكون خليفة الله فى الأرض كما نطق القرآن.

ولكن المشكلة بعد ذلك تكمن فى تحديد مضمون هذه الخلافة وحققتها، ويعترض الدوانى للتعليق على أقوال المفسرين فى قوله تعالى ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] وهذه الآية فى نظر الدوانى تفصح عن مضمون الخلافة وحققتها ولكن المفسرين يحملون الأمانة التى هى الخلافة عند الدوانى على أنها العقل أو التفكير ويعترض الدوانى على ذلك بأن الملائكة والجن مشتركون معنا فى العقل

والتفكير، بينما يُفهم من سياق الآية أختصاص الإنسان بها، وبهذا يجب حملها على «سر الخلافة الإلهية» الذي لا يليق لتحمله إلا الإنسان الضعيف<sup>(١)</sup>.

ولكن استحقاق الإنسان لمرتبة الخلافة يكون على أساس قابليته للصفات المتقابلة التي هي تأثير للأسماء الإلهية المقابلة، ويقصد الدواني أن أول شروط الخلافة أن يستطيع الإنسان الخروج من صفات الذم الى صفات المدح فيكون قابلاً لتحقيق الصفات بالجهد والإرادة، فيقوم بعمارة عالم الصورة والمعنى، والملائكة حاصلة لهم هذه الكمالات ولوازمها بالفطرة، والأجسام الفلكية وإن كانت لها بحسب قواعد الحكمة نفساً ناطقة إلا أن كمالاتها فطرية، فجميعهم بعكس الإنسان الذي لا يبلغ الكمال إلا بالمدارج المختلفة والمراتب المتفاوتة، والتقلب في أطوار النقص والكمال فالنفس الإنسانية تبدأ من:

- (١) .....
- (أ) مرتبة الجهاد إلى مرتبة النمو
- (ب) ومن مرتبة النمو إلى مرتبة الحيوانية
- (ج) ومن الحيوانية إلى الدرجة الإنسانية
- (٢) وعندما يتحلى الإنسان بحلوية أعتدال المزاج، وتعديل القوى الجسمانية والنفسانية، من حيث البدن والنفس، فإنه يكون شبيهاً بالأجرام السماوية، إذ أن التوسط بين الإضداد هو بمنزلة الخلو منها، وبواسطة هذه التصفية تصير نفسه منتقشه بصورة الحوادث الباضية والآتية على وجه جزئى كالنفوس

الفلكية، أو بواسطة الإطلاع على عالم المثال الثابت عند أساطين الحكمة، أو بواسطة انعكاس الصور القدسية في مصباح النفس الناطقة، ومن الواضح أن الدوانى يرى أن تصفية النفس والبدن بأنواع الرياضات من الخلوة والصوم والصلاة كما سبق في حديثه عن فلسفة الإشراق يودى لبلوغ النفس الإنسانية مرتبة النفس الفلكية وحينئذ تنكشف عليها الحقائق أنكشاف جزئى، وقد حدد الدوانى ثلاثة احتمالات هى مصدر الكشف انتقاش الحقائق من الحوادث الماضية والمستقبلية، أو بواسطة رؤية عالم المثال، أو بواسطة الصور القدسية وتمثلها في صورة الجسمانية، فالصور الثلاث التى يتحقق بها الكشف نتيجة بلوغ النفس مرتبة النفس الفلكية ليست نهاية المطاف<sup>(١)</sup>.

(٣) بل تترقى النفس الإنسانية إلى مرتبة أعلى من ذلك بحيث «ينتفى ما سوى الله من الخاطر، ويطلع بأقدام الهمة على شواهد الحظائر القدسية ويتحقق بمرتبة مشاهدة الوحدة الصرف، ويكون في الملائكة المقربين، بل في صف أعلى المهيمين»<sup>(٢)</sup> وعندما يصل الإنسان لهذه المرتبة يكون من الخواص ويتفق أهل السنة كما يرى الدوانى أن البشر حينئذ يكونون أفضل من خواص الملائكة، بينما هناك خلاف في كون عوام البشر أفضل من عوام الملائكة، بينما لا شك في كون خواص الملائكة أفضل من عوام البشر، وبلوغ الإنسان هذه الدرجة المنتزعة عن الشهو والغضب مع الإنقياد للعقل تكون رتبته أعلى من رتبة

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلال، ص ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

الملائكة، وذلك التفضيل راجع لكون الإنسان حصل عليه بمغالبة الشهوات والغضب، والملائكة لم يحصل لهم الكمال بالإختيار، ولو انحط الإنسان وانقاد لشهواته فإنه ينخفض عن رتبة البهائم، والبهائم معذورة في النقصان لفقدان العقل، ولهذا ينحط الإنسان أسفل من البهائم لأنه ليس بمعذور بفقدان عقله<sup>(١)</sup>.

وبهذا التطور الأخلاقي ومميزاته الكشفية إن صح التعبير يتحقق مفهوم الخلافة التي هي سبب خلق الإنسان، ثم ينبه الدواني أن تحقيق الخلافة منوط بتحقيق صفة الحكمة، وصفة الحكمة ليست هي الجانب النظري بلا لا بد لها من الجانب العملي، فإذا قيل الخلافة حاصلة بمجرد الحكمة كان العمل داخلا فيها، أو يجب تفسير الحكمة - وهو الأفضل - بصدق القول وتمام العمل، وحينئذ يكون ما قالته قدامى الحكماء في تعريف الفلاسفة أنها التشبيه بالإله بقدر الإمكان فهو معنى ثان، والدوني يلزمهم أن التشبه لا يتم بمجرد العلم بل لا بد من العمل، وقد استعاذ النبي ﷺ من العلم بدون العمل<sup>(٢)</sup>، ونحن نلاحظ كيف حمل الدواني مفهوم الخلافة على مفهوم الحكمة «الفلسفية» وعلى الرغم من تصنيفه كمفكر أشعري، ربما كان أقرب له لهذا التصنيف أن يحمله على «علم الكلام» وذلك يجعلنا نحكم بكونه فيلسوفا أكثر منه متكلمًا، ولكن يجب ملاحظة أن عند حديثه عن غاية خلق الكون في بداية كلامه قرر وجود حكمة من الخلق وإن لم يكن الخلق معللا بأغراض وهو هنا يلتزم بفكر الإشاعرة في

(١) المصدر السابق، ص ٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧.

نفى الغرض والحاجة عن الفعل الإلهي، وسنرى بعد قليل كيف سيفسر العلم الذي هو جوهر الحكمة التي هي مفهوم ومضمون الخلافة في الأرض، أقول كيف سيجعل للعلم مصدرين هما النظر والتصفية، وهو مسلك الفلسفة الإشرافية كما تقدم، كما لا يجب أن يغيب عن أنظارنا أن كتابه في علم الأخلاق قد أسماه «لوامع الإشراف» وقد رتب فصوله تحت عنوان اللوامع كما في رسالة الزوراء التي ضمنها أرائه في وحدة الوجود مما يشي بطبيعة فكر الدواني ومسلكه الفلسفي والكلامي الذي يجمع في طياته ثلاث إتجاهات كبرى في الفكر الإسلامي مذهب الأشاعر، والفلسفة المشائية «السينوية» والفلسفة الإشرافية كما عرّفنا بها من قبل، وأظن أنه كان من الصعب بل من المستحيل أن يحمل أحد قبل القرن الخامس الهجري مفهوم الخلافة الوارد في الآيات القرآنية على الحكمة «الفلسفة» وهذا يدل على تهاوي وتمازج الأشعرية المتأخرة - القرن التاسع - في الشرق الإسلامي مع الفلسفة السينوية والسهروردية.

**المراد بالعلم الذي هو غرض الخلافة الإلهية:**

انتهينا إلى أن الدواني حمل الخلافة على الحكمة والحكمة تشمل العلم الذي قرر الدواني أن العمل لا ينفصل عنه، ويعرف الدواني المقصود بكلمة العلم بأنه: «ليس حفظ الأقوال المتداولة المشهورة، بل إن المراد هو التيقن بالمطالب الحقيقية المأمولة والتي تحصل بالنظر والاستدلال حينًا، كما هي طريقة أهل النظر الذين يسمونهم العلماء، وأحيانًا عن طريق التصفية والاستكمال كما هي عادة أهل الفقر الذين يسمونهم العرفاء والأولياء، والطائفتان كلتاها هم الحكماء بالحقيقة، بل إن الطائفة الثانية، ولأنها كانت قد فازت بدرجة الكمال بمحض الموهبة الربانية فإنها تأخذ سبق من مدرسة ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥] وفي هذا الطريق تكون أشواك

الشوك وغوائل الأوهام أقل، ويكون أهلها أشرف وأعلى وأقرب لورثة الأنبياء الذين هم صفوة الخلائق، وفي النهاية يصل كل من الطريقين إلى المقصد المثل **﴿وَاللَّيْبُ يُرْجَعُ إِلَى الْمَرْكُورِ﴾** [هود: ١٢٣] <sup>(١)</sup>.

بعد هذا يقرر الدواني أن هناك إتفاق بين أهل الطريقين، وأن الحصول على الحقيقة لا يخرج عن الطريقين، وهنا يستشهد الدواني على هذا بأنه حدثت مصاحبة بين «الشيخ العارف المحقق المدقق قدوة أرباب العيان وصفوة أعيان الإنسان الشيخ أبى سعيد بن أبى الخير، وقدوة الحكماء والمتأخرين الشيخ أبو على بن سينا قدس الله روحها، وبعد انقضائها قال الأول: ما يعلمه هو أراه أنا، وقال الثانى: ما يراه هو أعلمه أنا، ومن الواضح أن لا أحد من الحكماء ينكر هذا الطريق، بل لقد أثبتتها الجميع يقول ارسطاليس: هذه الأقوال المتداولة كالسلم نحو المرتبة المطلوبة، فمن أراد أن يحصلها فليحصل لنفسه نظرة أخرى، ويقول أفلاطون الإلهى: قد تحقق لى الوف من المسائل ليس لى عليها برهان... وينقل الحكيم الإلهى شهاب الدين المقتول محى رسوم قدامى الحكماء فى التلوجمات أنه فى خلسة لطيفة يقال لها باصطلاح هذه الطائفة الغيبية رأيت أرسطو وسألته عدة مسائل فى تحقيق الإدراك الذى هو من مسائل غوامض الحكمة، وبعد ذلك شرع فى مدح أستاذه فلان.. ثم ذكرت له بعضا من فلاسفة الإسلام فلم يلتفت إلى أى منهم حتى وصلت إلى ذكر بعض أرباب الكشف والشهود كالشيخ الجنيد والبغدادى وأبو يزيد البسطامى، وسهل بن عبد الله التستري، فقال أولئك هم الفلاسفة حقاً» <sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨.

ومن هذا العرض يتضح أن المقصود بالحكمة هي الفلسفة وأن العلماء هم أهل النظر من دارسى الفلسفة وهذا لا يدع مجالاً للشك أن ذروة العلم الموصل للحقائق هي الفلسفة، وأن تطابق كشف أبى سعيد بن أبى الخير مع علم ابن سينا النظرى يؤكد على فكرة الفلسفة الإشراقية، فلستنا هنا في مجال كشف جزئى تدفع له الضرورة كما هو المعروف عند اهل السنة، ولكننا نرى نظاماً عرفانياً كاملاً يقوم على حدوث الكشف الذى تتطابق نتائجه مع معارف الفلسفة القائمة على النظر وأدلته اليقينية. تلك الفكرة بعينها هي التى ساقى الفيلسوف صدر الدين الشيرازى لاحقاً ليؤسس فلسفته في الحكمة المتعالية وقد كانت مؤلفات الدوانى رافداً فكرياً للشيرازى وغيره. ولكن الدوانى لا ينسى أن يذكرنا بمخاطر هذا الطريق فإن خطرات الوسواس وورطات الهواجس، والتسويلات الباطلة، والتخيلات الفاسدة تردى السالك في متاهات الطلب، ويستشهد الدوانى ببعض الآيات وأبيات الشعر التى خرجت مخرج الحكم، والدوانى لا يصرح بصاحب أبيات الشعر واعتقد أن بعضها للشاعر الكبير حافظ الشيرازى، وبعضها لابن عربى وغيرهم، ويردد هنا بيت حافظ:

إن رأس النبع لبعيد في هذه البادية... فحذار أن يخذلك غول الصحراء بسرابه

كما أن وجود المرشد الكامل لهذا الطريق في غاية الندرة، وعلى تقدير وجوده فمعرفة متعذرة لأنه لا يعرف الكمالات إلا صاحب الكمالات، وأكثر الناس ضالون عن الطريق، وبالتالي يخذع المبتدئ بالتلبيس والتدليس ويصرف عمره في خدمة ناقص، ومن هنا يلزم للسالك أن يجمع بين عدة علوم، وأن يضم مع طريق التصفية طريق العلوم النظرية حتى تستقيم أحواله، وحتى لا يخالف السالك الشريعة ولا يقع في الإفراط ولا التفريط يجب عليه طلب العلم فقد قال حضرة هادى الثقلين إلى الصراط

المستقيم: «ما اتخذ الله ولياً جاهلاً» وفي حديث آخر: «قسم ظهري رجلان: جاهل متسك، وعالم مهتك» كما أن تحقيق الخلافة في الأرض يفرض على الطالب أن يجمع بين العلم والعمل، وأنفع العلوم هو «الحكمة العملية التي كان الحكماء قد سموها الطب الروحاني إذ يمكن بمعرفتها حفظ الاعتدال الخلقى» لذلك نصح بعض قدامى الحكماء الذين اخذوا علومهم من مشكاة النبوة أن يبدأ الطالب بتحصيل علم تهذيب الأخلاق أولاً، ومن بعده علم المنطق أو الرياضيات، وبعد ذلك الاهليات، وقد قدم أبو علي مسكويه الرياضيات على المنطق وهذا النسق من التعليم يعود الطالب البحث عن اليقينات، ولكن المهم بحسب نظر الدواني هو ضرورة تقديم التهذيب على سائر العلوم، لأن العلوم بلا تهذيب وأخلاق وبال على صاحبها<sup>(١)</sup>.

وبهذا يصل الدواني إلى مبتغاه وهو ضرورة تهذيب الأخلاق لسلك الطريق فإن العلم والتدرج في التصفية يحتاج إلى الأخلاق وبدون التهذيب وتحرير النفوس من الشهوات والمطامع يبقى طالب العلم بل والانسان في غياهب الظلمات.

#### كشف شبهة:

المفترض أنه عندما تتحقق منفعة هذه الصناعة «علم الأخلاق» فإن الأخلاق تكون قابلة للتغيير والتبديل، وهذه المقدمة غير ظاهرة بل خلافها هو ما يسبق للوهم، ويستدل على خلافها بما ورد في بعض الآثار النبوية أنه «إذا سمعتم بجبل زال عن مكانه فصدقوه، وإذا سمعتم برجل زال عن خلقه فلا تصدقوه، فإنه سيعود إلى ما جبل عليه» وبحسب قواعد الحكمة فإن الأخلاق تابعة للمزاج، والمزاج غير قابل

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ٤١-٤٢.

للتبديل، بل الإنسان يتغير مزاجه بحسب تغير عمره، وتكون الأخلاق تابعه للمزاج بكل حال، فمن العبث السعى في إزالة ذلك الخلق فإن الصدا لا يصير بالغمسل أبيض، وخالصة هذه الشبهة أن الناس مطبوعون على أخلاقهم ولا يمكن تغييرهم<sup>(١)</sup>، وللإجابة على هذه الشبهة بدأ الدواني بتعريف الخلق وهو ملكة للنفس تقتضى صدور الفعل عنها بدون احتياج للتفكير والروية، والملكة هي كيفية راسخة في النفس، وفي الحكمة يتم تعريف الكيفية النفسانية سريعة الزوال بالخال، وبطيئة الزوال بالملكة، والأخلاق التي في النفس ترجع مصادرها إلى:

- ١) الطبيعة، وهي متعلقة بمزاج الشخص في أصل الفطرة، فيكون أكثر استعدادا بهذه الطبيعة للتكيف مع بعض الأخلاق بأدنى سبب
- ٢) العادة، وهي مزاولة الفعل بالأختيار، ثم بالترار والممارسة، يصبح متلاشيا فيه، فيصدر عنه بلا روية

ثم استعرض الدواني آراء السابقين في المسألة فمنهم من جعل بعض الأخلاق طبيعية غير قابلة للزوال وبعض الأخلاق عادة، وقال آخرون: أنه ما من خلق طبيعي والنفس قابلة لكل شئ وتأثير المزاج يمكن التغلب عليه، وقال فريق ثالث: الناس مجبولون على الخير في أصل الفطرة ويكتسبون الشر بعد ذلك، وعارضهم فريق يرى العكس أي أن الشر مركوز في أصل فطرة الإنسان وإنما يكتسب الخير بالتأديب ويمخالفة فطرته، بينما يقول جالينوس: أن الناس فيهم من هم أهل خير بالطبع، ومن هم أهل شر بالطبع، وفيهم من يقبل الطرفين، ويتشكك الدواني في هذا الرأي فإنه

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤٤.

بحسب الأصول الفلسفية ليس لأفراد الإنسان بداية زمانية، فكيف نشأت هذه الإختلافات بين البشر، ويقصد الدواني أنه إذ لم تكن للإنسان بداية زمانية بحسب الفلسفة فكيف بدأ ظهور من هو شرير بالذات ومن هو خير بالذات ومن هو مكتسب فليس هناك بدايات زمانية، ويلتمس الدواني الإجابة لصالح جالينوس بما أورده ابن سينا في الشفاء بأن الإنسان قد يوجد بالتولد وليس بالتوالد فيقع في القرانات العظمى كثير من الطوفان ويحدث بسبب اضطرابات الطبيعة وكوارثها فناء الحيوان والنبات ثم يحدث بالتولد والمشاهدات تدل على حدوث ذلك، وإن كان بعض هذه الكائنات يحتاج إلى أزمنة مديدة ليظهر مرة أخرى وذلك يوجب لا محالة أن نقول بالانسان التولد لى لا يتحقق انقطاع النوع، وبعد أن نقل الدواني هذا الرأى قال: «ولكلام جالينوس بناء على هذا وجه وجيه، ولكن أثار الإقناع ظاهرة في هذا القول أيضًا»<sup>(١)</sup> وبهذا لم يقبل الدواني هذا الرأى.

ثم يشير بأنه قد أختار الحكماء المتأخرون أن أى مُخلق ليس طبيعياً، ولا على خلاف الطبيعة أيضًا، فهو ليس طبيعياً لأنه قابل للتغيير، وكل ما هو قابل للتغيير لا يكون طبيعياً، وتوضيح هذا ظاهر في المشاهدة والعيان فالناس تكتسب الفضائل والرذائل بالمجالسة والمصاحبة مع الأشرار والأخيار، وهذا ظاهر جدا في حالة الصبيان، ويضرب الدواني مثالا بتغيير أخلاق الصبيان المأخوذون في العبودية، فإنه يظهر للتأديب أثر عظيم فيهم، ولو كانت الأخلاق غير قابلة للزوال فإن قوة التمييز والرؤية تكون بلا فائدة، ويكون التأديب والتربية والسياسة عبثا، ويلزم منه بطلان

الشرائع والديانات أيضًا<sup>(١)</sup>.

والحاصل كما يقرر الدوائى: «أن الأشرار يصيرون بالإجمال أختيارا بالتأديب والسياسة كما قال أرسطا طاليس، وهذا الحكم ليس دائما على الإطلاق أما بتكرار التأديب والسياسة فإن أثرا يظهر فيهم، وإن لم ينتفى الشر عندهم كلية، فإن نقصا يحصل فيه ويعلم من هنا أنه ما من حاجة على هذا الإدعاء فى بيان منفعة هذا العلم، فإن الأخلاق جميعها قابلة للزوال، وكذلك فإن قبول الأخلاق فى الأشخاص إجمالا هو كاف فى علم الطب، مع أن عدم القبول إذا حصل يمكن أن يكون فى النادر من الأخلاق، والنادر من الأشخاص، وكذلك فإن منفعة هذا العلم تظهر فيهم من جهة إنقاص الشر، ولذا فإن بطلان السياسات والتكاليف الشرعية لا يلزم بأى وجه، فإذا لم ينفع علاج لمريض أو لشخص ما فإنه لا يصير سببا للقدح بعلم الطب»<sup>(٢)</sup>، ويبقى سؤال معنى هذا أنه من المحتمل أن يفشل الانسان فى إصلاح خلق ما إذا ما كان بعض الأخلاق فى بعض الأشخاص غير قابل للزوال، والجواب كما يرى الدوائى: أن عدم قبول الزوال لا يكون متيقنا منه لذلك فإن من الواجب بحكم الشرع والعقل السعى فى إزالته<sup>(٣)</sup>. وبهذا ينتهى الدوائى إلى تقرير منفعة هذا العلم إجمالا مع وجود احتمال بعدم جدواه فى بعض الأفراد وبعض الأخلاق، والقياس بذلك متحقق فى علم الطب الذى يفشل أحيانا فى علاج البعض ولكن لا ينكر أحد جدواه ومنفعته العامة، ويشير الدوائى أن النبى ﷺ قد قال: أعملوا فكل ميسر لها خلق له، وبنبه الدوائى أن مباحث

(١) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٩.

هذا العلم مبنية على التساهل<sup>(١)</sup>. وهو بذلك ينبه على ان طبيعة هذا العلم غير ممكن الحصول على اليقين في جميع رؤاها ومناهجها.

إذن ليكن واضحًا لنا في نهاية هذه المقدمة أن هدف الوجود الإنساني هو تحقيق الخلافة الإلهية، وهذه الخلافة لا تتحقق إلا بعلم الحكمة «الفلسفة» أو العلم بحقائق الأشياء كما هي مع العمل الصائب، وهذا العلم كما يكتسب بالبرهان والنظر يكتسب بالتصفية، وعلم الأخلاق هو الحكمة العملية المطلوبة للطريقين، وعبر التصفية والنظر يصل الإنسان لمراتب عليا تنكشف عليه بها حقائق الوجود، وبهذا يتضح أن علم الأخلاق وهو الجانب العملي من الحكمة هو أيضًا مكون أساسي في جانب التصفية والعرفان، والحكمة والأخلاق والعرفان هي مفهوم الخلافة المطلوب من الإنسان.



(١) المصدر السابق، ص ٤٩.

## المبحث الثاني

### أخلاق الفرد

اللمعة الأولى: تحديد مكارم الأخلاق:

لها كان علم الأخلاق يقوم على ضرورة التزام العمل بالأخلاق، كان لا بد من تحديد هذه الإخلاق، ولا يتأتى ذلك إلا بشرح طبيعة النفس وقواها، فيبدأ الدوانى بتقرير أن للنفس الناطقة قوتين: الأولى قوة الإدراك، والثانية قوة التحريك: فأما قوة الإدراك فتتقسم لقسمين، القسم الأول: العقل النظرى: وهو مبدأ التأثير من المبادئ العالية فى قبول الصور العلمية.

القسم الثانى: العقل العملى وهو مبدأ تحريك البدن البعيد فى الأفعال الجزئية والفكر والرؤية، فمن حيث التعلق بقوتى الغضب والشهوة مبدأ حدوث عدة كفيات تكون سبب الفعل والإنفعال كالحجل والضحك والبكاء، ومن حيثية استعمال الوهم والمخيلة يصير مبدأ أستنباط الآراء الجزئية والصناعات الجزئية، ومن حيثية النسبة إلى العقل النظرى يصير سبب حصول الآراء الكلية التى تتعلق بالأعمال، مثل حسن الصدق وقبح الكذب.

وأما قوة التحريك: فلها قسان أيضًا، الأول القوة الغضبية، وهى مبدأ إبعاد الأمر غير الملائم على وجه الغلبة، الثانى: القوة الشهوية وهى مبدأ جلب الملائم، ويجب أن تسيطر قوة الجلب على جميع القوى، وبها تنتظم أحوال مملكة النشأة الإنسانية ولا تتقدم عليها القوى، ومن خلال قيام كل قوة بعملها فى إطار الوجه الذى يقتضيه العقل تحصل الحكمة من تهذيب العقل النظرى، ومن تهذيب العقل العملى تظهر قوة

العدالة، وتظهر الشجاعة من تهذيب القوة الغضبية، والعفة من تهذيب الشهوية<sup>(١)</sup>، وبهذا يتحدد معنا أربعة من مكارم الأخلاق هي بمثابة أمهات الفضائل، هم الحكمة، والعدالة، والشجاعة، والعفة.

ويعرض الدواني تقسيم آخر لقوى النفس فيحدد أن للنفس ثلاث قوى متباينة، وهى القوى الناطقة، والغضبية والشهوية، فأما الناطقة: ويقال لها النفس الملكية والنفس المطمئنة وهى مبدأ التفكير والتمييز والتشوق للنظر فى حقائق الأمور، وأما القوة الغضبية التى يقال لها النفس السبعية والنفس اللوامة وهى مبدأ الغضب والشجاعة والإقدام على الأهوال والتشوق للتسلط والجاه، أما القوة الشهوية التى يسمونها النفس البهيمية والنفس الأمارة وهى مبدأ الشهوة وطلب الغذاء والتشوق للإلتذاذ بالمأكّل والشارب والمناكح.

وباعتدال حركة النفس الناطقة تحصل الحكمة، وباعتدال حركة النفس السبعية يحدث الحلم والشجاعة بالتبعية، وباعتدال حركة النفس البهيمية وخضوعها للعاقلة تحصل العفة والسخاء، وباعتدال الثلاث تتحقق فضيلة العدالة<sup>(٢)</sup>.

ولم يعد يخفى أن هذا التقسيم لقوى النفس وفضائلها يونانى الأصل فأفلاطون كان يرى أنه لا يمكن أن يكون الإعتدال والفضيلة متباينين تماما، والفضيلة يمكن تعلّمها، ويدرس أفلاطون فى محاوره الجمهورية أربع فضائل رئيسية أو أصلية هى الحكمة والشجاعة، والإعتدال والعدالة، والحكمة هى فضيلة الجزء العاقل من

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى، ص ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.

النفس، في حين أن الشجاعة هي فضيلة الجزء المتحمس أو الغضبي، وتعتمد فضيلة الإعتدال على إتحاد الجزء الغضبي والشهواني تحت قيادة العقل، أما العدالة فهي الفضيلة العامة، التي تعتمد على أن كل جزء من النفس يؤدي مهمته الخاصة في إنسجام مناسب، كما يرفض أفلاطون القاعدة القائلة على المرء أن يفعل الخير لأصدقائه والشر لأعدائه<sup>(١)</sup>.

على حين يذهب يوسف كرم أن فضائل أفلاطون ثلاثة لا أربعة، وأن الفضائل الثلاث تدبر قوى النفس الثلاث، فالحكمة فضيلة العقل، والعفة فضيلة القوى الشهوانية، وهي تطفئ الأهواء فتترك النفس هادئة والشجاعة فضيلة القوة الغضبية، وإذا ما حصلت هذه الفضائل الثلاث للنفس فخضعت الشهوانية للغضبية، والغضبية للعقل، تحقق في النفس النظام والتناسب، ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه بالعدالة، باعتبار أن العدالة إعطاء كل شئ حقه، فليست العدالة عنده فضيلة خاصة ولكنها حالة الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة، والعدالة تستتبع أن يكون الإحسان للجميع تاما شاملا فلا نحد الإحسان بالأصدقاء فقط بل يتجاوزهم إلى الأعداء<sup>(٢)</sup>. وهذا لا يخالف كثيرا الرأي السابق الذي يجعل أصول الفضائل عند أفلاطون أربعة.

وقد أشار الدواني أن هذا التقرير من كتاب «أخلاق ناصري للطوسي» ويناقش الدواني الطوسي في العدالة فالعدالة بسيطة على التقرير الأول وأنها تحتمل البساطة

(١) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة «اليونان وروما»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ٣٠١-٣٠٨.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١١١-١١٣.

والتركيب على التقرير الثاني، وظاهر العبارة أنها اعتدال خلقى وهى بمنزلة اعتدال المزاج، والمزاج كيفية بسيطة، مع أنهم كانوا قد صرحوا بتركيبها، والعدالة على التقرير الأول كمال القوة النظرية وعلى التقرير الثانى ليس لها اختصاص، والتقرير الثانى يجعل الفضائل الثلاث أجزاء من العدالة بينما مختار الحكماء البساطة، بينما فى الأول يجعلها موقوفة عليها، ومن هذه الناحية فإن كمال القوة العملية هو أن تكون كل قوة تحت أمرها- العدالة - حتى يكون تصرف كل واحدة على وجه الإعتدال، وقد أختار حجة الإسلام فى الإحياء مثل ذلك فى تعريفها يقول العدالة حالة للنفس وقوة تسوس الغضب والشهوة، وتحملها على مقتضى الحكمة وتضبطها فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها، والظاهر أن الدوانى يرى أنه لا بد من كون العدالة حاکمة لبقيّة القوى النفسية، وليست هى نفس القوى النفسية<sup>(١)</sup>.

ويستشكل الدوانى عليهم أنهم قسموا الحكمة أولاً إلى نظرية وعملية، ثم قسموا العملية إلى ثلاث أقسام كان واحداً منها علم الأخلاق الذى يشتمل على الفضائل الرباعية - الحكمة - العدالة - الشجاعة - العفة - وبهذا تكون الحكمة قسم نفسها، أى تكون قسمًا وجزءًا من نفسها، ويرد الدوانى على هذا الإستشكال بأن الحكمة المقسمة هى العلم بأحوال الموجودات، ولأن هذا العلم نفسه هو من الموجودات فإن البحث عن أحواله يكون فى ذلك العلم أيضًا، وهناك جواب آخر يورده الدوانى هو أن الحكمة الداخلة فى تقسيم الأخلاق والتى هى جزء منه هى استعمال العقل العملى كما يجب، وباختلاف المعنى بين الحكمة التى هى الأصل والتى هى الجزء يزول

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، ص ٥٣.

الإشكال، فإدغام أن التعريف أو الهامية اختلفت فلا إشكال هنا. ويكاد يكون ذلك نقل عن نصير الدين الطوسي<sup>(١)</sup> وينبه الدواني أن لا يجب أن يكلف طالب هذا الفن بتحقيق المقاصد على وجه الحكمة لأن في ذلك إرهاق له وخروج به عن المقصد وينقل الدواني ان ابن سينا جعل كمال العقل العملي في استنباط الآراء الكلية في فضائل ورياض الأعمال على الوجه المبني على المشهورات التي تكون مطابقة للبرهان في الواقع، ويكون تحقيق ذلك بالبرهان المتعلق بكمال القوة النظرية<sup>(٢)</sup>.

#### اللعمة الثانية في رسوم الفضائل:

من خلال ما سبق من تحديد الفضائل، يحدد الدواني التعريف المرضي عنده للحكمة والفضائل ومتى تستحق المدح وهذه التعريفات ليست تعريفات حدية كما يظهر، ولكنها رسوم، ولهذا استخدم الدواني كلمة «رسوم الفضائل».

فالحكمة: هي عبارة عن العلم بأحوال الموجودات كما هي في الواقع بقدر الطاقة البشرية ويتابع الدواني في هذا التعريف ابن مسكويه<sup>(٣)</sup>، وهذا العلم بها هو الحكمة النظرية وما يتعلق بقدرة واختيار الانسان هو الحكمة العملية، والشجاعة: هي ملكة إنقياد القوة الغضبية للنفس الناطقة حتى تثبت في المهالك والمخاوف ولا تعطى لنفسها سبيلا للتزلزل، وتعمل على مقتضى الرأي الصحيح.

(١) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ترجمة د. محمد صادق فضل الله، دار الهداي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٩، ٢٠٠٨، ص ١٦٦.

(٢) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ٥٥.

(٣) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه، ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ، ص ٢٦.

والعفة: هي أن تصير القوة الشهوية مطيعة للنفس الناطقة حتى يكون تصرفها بحسب إقتضاء رأى العقل، ويظهر فيها أثر الحرية والإنطلاق من قيد عبودية هوى النفس والدواعى المختلفة.

والعدالة: هي أن تتفق جميع القوى مع بعضها البعض وتمثل للقوة المميزة (= العقل النظرى) حتى لا يرمى أختلاف الهوى، وتجاذب القوى صاحبه في ورطة الحيرة، من جهة أخرى فقد قيل أنه إذ لم تعد هذه الفضائل إلى الغير فإن صاحبها لا يستحق المدح، والمراد بالمدح هو حكم العقل باستحقاق مدحه، فالإنفاق مثلا في غير الوجوه المستحقة للإنفاق بينما لا يصل أثره للغير المستحق، يسمى صاحبه متناقفا وليس سخيا، أما وصول الأثر للمستحق فإن ذلك يقتضى حسب الشعور الانساني بالخوف والرجاء يقتضى مدحه حسب نظر العقل، ولو تحلى شخص بالكمالات من دون أن يتوقع منه الناس نفع أو رهبة فإن العقل يوجب أن هذا لا يمدح لأن الناس لا ترحمى منه شيئا<sup>(١)</sup> ومعانى التعريفات السابقة استمدها الدوانى من أخلاق ناصرى الذى استمد بدوره من تهذيب الأخلاق لابن مسكويه<sup>(٢)</sup>.

### اللمعة الثالثة: الفضائل الداخلة تحت أمهات الفضائل الأربعة:

في هذه اللمعة يتحدث الدوانى عن الفضائل التى تدخل تحت الأنواع الأربعة، ويبدو أن الدوانى سيذكر منها أشهرها، ولن يكون ذكره لها على سبيل الحصر لأنه

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، ص ٥٦.

(٢) انظر، نصير الدين الطوسى، أخلاق ناصرى، ترجمة د. عماد صادق فضل الله، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت،

١٤٢٩، ٢٠٠٨، ص ١٤٦، وانظر أيضا، ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٢٦.

يقول «وسيحط منها ما هو أشهر بخط التدوين، ويسطر بالقلم المبين»<sup>(١)</sup> ويمكن اختصار ما ذكره الدواني كالتالي دون ذكر تعريفاتها التي ذكرها الدواني.

أنواع الحكمة: الذكاء، سرعة الفهم، صفاء الذهن، سهولة التعلم، حسن التعقل، الحفظ، التذكر.

أنواع الشجاعة: كبر النفس، النجدة، علو الهمة، الثبات، الحلم، السكون، الشهامة، التحمل، التواضع، الحمية، الرقة.

أنواع تحت جنس العفة: الحياء، الرفق، حسن الهدى، المسالمة، الدعة، الصبر، القناعة، الوقار، الورع، الإنتظام، الحرية، السخاء.

الأنواع تحت جنس العدالة: الصداقة، الإلفة، الوفاء، الشفقة، صلة الرحم، المكافأة، حُسن الشركة، حسن القضاء، التودد، التسليم، التوكل، العبادة.<sup>(٢)</sup>

وبعد أن ذكر أنواع الفضائل بالتفصيل مع ذكر التعريف بكل منها، وما ورد من الحث عليها من الشريعة، أو مآثور الحكم أو الشعر، قال: «ومن تركيب بعضها مع البعض الآخر تتولد فضائل غير محدودة، وقد قالت الحكماء إنه كما أن الأمزجة متفاوتة في الأشخاص، فلا يمكن أن يكون شخصان على مزاج واحد، فإن الأخلاق مختلفة أيضاً، إلى حد أنه لا تكون نفسان على خلق واحد، وقد قال أرسطاطاليس إن سبب إختلاف أشكال أفراد الإنسان مع تلك الأخرى عند أفراد الحيوانات التي ليست في هذه المرتبة هو أنه يمكن أن يكون في أفراد الإنسان بسبب تعدد الإدركات كصفات

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى، ص ٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ٥٧-٦٧.

نفسانية مختلفة تتبع المزاج، وتقتضى كل كيفية نفسانية هيئة خاصة فتمتاز هيئة الفرح عن هيئة الغضب، وهيئة المحزون عن هيئة المسرور، بخلاف أفراد الحيوانات الأخرى التى لا يكون فيها شئ زائد عن نفس الإدراك ولذلك لا يكون اختلاف الكيفيات فيها كثيرا فتتقارب أشكالها<sup>(١)</sup> ثم ينبه الدوانى أن هناك تساهل فى التقسيمات فالذكاء مثلا وسرعة الفهم وقد عُدت من الحكمة وهى فى الحقيقة من أسباب الحكمة حسب تفسير الحكمة بما مر ذكره<sup>(٢)</sup>. وقد زاد الدوانى هنا على السابقين بإيراد الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وأن تحت كل واحدة من الأجناس الرباعية أنواع كثيرة من الأخلاق الفرعية<sup>(٣)</sup>.

#### اللمعة الرابعة: بيان الفضائل عن الرذائل الشبيهة بها:

فى هذه اللمعة يميز الدوانى بين الفضائل الكاذبة والفضائل الصادقة، فالفضائل الكاذبة تشابه الفضائل الصحيحة، وهى بالتالى تكون سببا لخدیعة من لم يمارس علم الأخلاق، وحتى لا يخدع طلاب الأخلاق بتلبیس المحتالين وتحویه الغشاشين.

- أما فضيلة الحكمة: فإن هناك من يحفظون مسائل العلوم حتى يتعجب منهم من ليس له نصيب من الفراسة ونور الكياسة ويشهدون على وفرة علمهم مع أنهم فى الواقع ليس لهم يقين واطمئنان بأى مسألة، ولا يكون فى نفوسهم أى أثر راسخ، ولا يذعنون للحق الصريح، ويرغبون فى التصدر، ويصدون المبتدئين بالأغاليط الموهومة، ويدعون المعرفة بالمطالب العالية، ويُلْبَسون الباطل لباس

(١) المصدر السابق، ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٨.

(٣) د. محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدوانى السيرة والفكر، ص ١٢٣.

الحق، ويُظهرون الظن والتخمين بصورة العلم واليقين، ويسمون ذلك تحقيقاً وتدقيقاً، ويصعب على غير الحكيم تمييز جماعة التمويه هذه عن أهل الحكمة، فحال هذه الجماعة أشبه بالحيونات في مُحاكاة الإنسان<sup>(١)</sup>.

وفي مقابل العقّة: فهناك جماعة تُعرض عن الملذات الدنيوية من أجل شئ من ذلك الجنس حتى يكون أزيد منها، فإن أكثر زهاد هذا الزمن يجعلون من إظهار الزهد مصيدة التزوير، وحبائل صيد العوام؛ ويسعون بتلك الوسيلة إلى الأعراض الفاسدة الدنية، وقد يكون زهدهم طبيعة عيش بلدهم كأهل الجبال والقرى، أو مغروز في الفطرة، أو مرض نقصان شهوة، أو يكون زهدهم لخوف الآلام والأمراض، أو خشية ذم الناس ومن كان زهدهم على هذه الشاكلة لا يكون زهدهم عفة.

● وأما السخاء: فإن عمل الأسخياء يصدر عن لا يكون سخياً، كمن يبذل المال للتمتع بالشهوات، كالمراثي، أو من ينفق طمعاً بمزيد من الجاه، أو لدفع ضرر ما، أو من يصرف في غير محل استحقاق، أو من يبذر جهلاً بقيمة المال ويغفل عن مواقع الاحتياج إليه، وهذا حال من وصل له المال دون مشقة من ميراث أو غيره، ولا يعرف شيئاً عن صعوبة الإكتساب، ثم ينوه الدواني عن أهمية المال في تحقيق الفضائل.

على صعيد آخر فإن كسب المال من الوجوه المحمودة صعب، فالمكاسب الجميلة قليلة وسلوك طريقها صعب على الأحرار، مثل هؤلاء الأشخاص لا يكونون أسخياء، أما السخى بالحقيقة فهو من يبذل المال لا من أجل غرض ما،

بل لأن السخاء ملكة شريفة ومطلوبة لذاتها، وإذا كان قصده شيئاً آخر فيمكن أن يكون ثانياً وبالعرض<sup>(١)</sup>.

● أما الشجاعة: فإن أفعالاً شبيهة بها تصدر عن غير الشجعان، كمن يقود الحرب المهلكة لطلب المال والجاه أو غيرهما، ويكون باعته الحرص على المطلوب لا ملكة الشجاعة، فالعيارين (اللمصوص) الذين يتحملون الضرب الشديد والحبس الشديد بل يتحملون تقطيع الأوصال والقتل ليبقى أسمهم بين أبناء جنسهم الذين يشاركونهم في الشر، ومنهم من يقدم على الأفعال الشبيهة بالشجاعة لدفع ملامة الأقارب والإخوان أو خوفاً من السلطان وأشباه ذلك، أو من يكرر فعلاً شجاعاً في الظاهر يكون قد حدث بالصدفة فدفعه الغرور لتكريره، أما الشجاع على الحقيقة فلا يكون هدفه إلا إصابة هذه الملكة الفاضلة<sup>(٢)</sup> ويبدو لي أن أصل هذه اللمعة في الإسلام هو ما طلبه بخصوص إحضار النية الصالحة في العمل كما في حديث البخاري الشهير «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَّا نَوَى»<sup>(٣)</sup> وكذلك له أصل يوناني متعلق بالعلة الغائية للأفعال وقد تكلم عنها أرسطو في الأخلاق إلى نيقوماخوس<sup>(٤)</sup> فالأفعال

(١) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٧١.

(٣) الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ترفيم محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة فياض، الطبعة الأولى، المنصورة مصر، ٢٠١١، ص ٧.

(٤) أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٤٣هـ ١٩٢٤م، ص ١٨٩.

الشبيهة بالفضائل مصدر فسادها النية وفساد الغاية كما هو ملاحظ.

أما أفعال السباع فهل يمكن وصفها بالشجاعة، فهي مشابهة للشجاعة لكنها مبينة لها من وجوه أولاً: أنها تكون واثقة من غلبتها وتفوقها، وهي تشاق للغلبة بالطبع، ولذلك فإن إقدامها بطبيعة الغلبة والقدرة وليس بطبيعة الشجاعة، ثانياً: أنها مثل مقاتل مدجج بالسلاح يتحارب مع ضعيف عاجز وليس مثل هذا دخل في أفعال الشجاعة، ومن جهة أخرى فإن العقل هو ملاك الفضيلة لأنها تنقاد له وتطيعه جميع القوى وهو مفقود في السباع، والفضيلة لكي تعد فضيلة يجب أن تصدر عن العقل، وتكون الفضيلة هي غرض الفعل، ويكون حذر الشجاع من ارتكاب القبيح أكثر من حذره على انصرام الحياة، والقتل الجميل أولى من الحياة المذمومة<sup>(١)</sup>.

ولذة الشجاعة لا تُدرك في البداية لخوف الهلاك، لكن لذاتها تدرك في النهاية سواء في الدنيا أو الآخرة، وعندما يكون البذل لحماية الدين وتقوية الشرع المبين تكون منافع الشجاعة أكبر، قال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزِّقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] والعاقل يعلم أن التخلف عن الحرب لا يوجب بقاء الحياة، والخائف يطلب في الفرار بقاء شئ ليس قابلاً للبقاء، ولذلك فإنه طالب مُحال في الحقيقة، فلو أنه يُمهّل فرضاً بضعة أيام، فإن حياته تتكدر ويتغص عيشه بالخجل، وعار الجبن وعدم الغيرة، وتبقرع وتوبيخ الأقران والمعارف، لذلك فإنه يُرجح الموت مع فضيلة الشجاعة والذكر الجميل، والأجر الجزيل على الحياة مع هذا العار، وكان على ﷺ يقول: أيها الناس إن لم تقتلوا تموتوا.

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ٧١.

وقد قالوا:

بما أن شهيد العشق وردت في اللون في الدنيا والعقبى

بالبطيب الساعة التي يأخذوننا فيها من هذه الساحة قتلى

ثم ينصح الدواني السلطان وماسكى أعنة الملك السعيد، بأن لا يضايق من مباشر

الحرب<sup>(١)</sup>.

**شجاعة المنتحر وهمية:**

ويجب الدواني على سؤال يتعلق بالمنتحر من خوف فقر أو غبن (ظلم) أو لزوال مال أو جاه، أو من مقاساة تعب، فمن الأليق حمل مثل هذا على الجبن لا على الشجاعة، فإن الشجاع صبور في جميع الأحوال، وقادر على تحمل الشدائد، متماسك في كل صور الإضطراب وهذا الفعل دليل على الجبن وضعف تماسك النفس، وهو يوجب اللعنة بحسب الشرع<sup>(٢)</sup> ولم يُشر مؤلف أخلاق ناصري لمسألة تحريم الشرع بل ذكرها كدلالة على الجبن<sup>(٣)</sup>.

● أما في العدالة: فإن أفعالا شبيهة بأفعال العدول تصدر عن جماعة لا يتحلون بها، لأنها تصدر إما على سبيل الرياء والسمعة أو من جهة أنهم يجلبون قلوب العوام ليتها سبب ازدياد الهال والجاه، والعاذل من عدل قواه ليكون صدور الأفعال عنه على نهج الاعتدال بحكم العقل، فلا تطلب كل قوة من قواه زيادة عن هذا القسط الذي دل عليه العقل، وهو يراعى هذا النسق في المعاملة مع أبناء جنسه،

(١) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٣.

(٣) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص ١٨٧.

وهدفه الفضائل ولا يقصد أمرًا آخر إلا بالتبعية<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن الضابط الذى يضعه الدوانى للترقية بين الفضائل وأشباهاها هو:

(١) كون الفضائل مقصودة بالذات دون غيرها من أسباب العمل الصالح

(٢) وأن تكون خاضعة لحكم العقل وتقديره وهو جانب الخشوع للحكمة النظرية

#### اللمعة الخامسة: أضداد الفضائل:

يقرر الدوانى أن فى مقابل كل فضيلة من الأربعة الحكمة، العدالة، الشجاعة، العفة، توجد رذيلة تعارضها، ففى مقابل الحكمة يوجد الجهل، وفى مقابل الشجاعة يوجد الجبن، وفى مقابل العفة يوجد الشُّره، وفى مقابل العدالة يوجد الجور، ولكن هذا هو الظاهر، لكن فى حقيقة الأمر أن لكل فضيلة حدًا، وعندما يُتجاوز ذلك الحد إلى الإفراط أو إلى التفريط توجد رذيلة، فتكون الفضائل بمنزلة الأواسط، وتكون الرذائل بمنزلة الميل عن الوسط إلى الإفراط أو إلى التفريط، مثل المركز والدائرة، ويتعين المركز من أبعد نقاط عن المحيط، وتكون النقاط الأخرى غير متناهية على جوانبه، ولذلك فإنه يكون فى مقابل كل فضيلة رذائل لا متناهية<sup>(٢)</sup> وفكرة الأضداد نابعة فى اعتقادى من فكرة الوسط التى عرضها أرسطو فى «نيقوماخوس»<sup>(٣)</sup>.

ثم يشبه الدوانى الإستقامة على الفضيلة بأنها شبيهة بالحركة على الخط المستقيم، والإنحراف إلى جانب الرذيلة كالانحراف عنه، ومن الظاهر أن أقصر الخطوط التى تصل بين نقطتين هو الخط المستقيم، ولا يمكن أن يكون بين نقطتين أكثر من خط

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، ص ٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٣) أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ٣٤٨.

مستقيم واحد، وتكون الخطوط غير المستقيمة لا متناهية، لذاك فالاستقامة على طريق الكمال لا يمكن أن تكون إلا على نهج واحد، ويكون لإنحرافها مناهج متعددة، واكتشاف الوسط صعب والثبات عليه بعد الكشف أصعب، ولهذا يوجد في الاستقامة على الجادة عسر وإشكال، ثم يشير الدواني أن الصراط المستقيم في عالم الأخلاق ربما يكون هو نفس المعنى الوارد في سورة الفاتحة الذي يطلب المسلم الهداية إليه دائماً، ويعد أن يشير الدواني أن صور الأخلاق والأعمال هي المذكورة في الوعد والوعيد أى أن الوعد والوعيد هو تجسيد للأعمال الصالحة أو الفاسدة وقد ورد هذا المعنى في الكتاب والسنة بالتصريح والتلويح، كما نرى الدواني يطبق هذا المفهوم على مسألة الصراط الموضوع على رأس جهنم يوم الحشر، فهذا الصراط بمثابة التوسط في الأعمال والأخلاق، وتكون جهنم مثال الأطراف التي هي رذائل، وكل من يستقيم على الصراط في الدنيا يستقيم على الصراط في الآخرة<sup>(١)</sup>.

**ويرى الدواني أن الوسط يُطلق ويراد به معنيين:**

**الأول:** وهو الوسط الحقيقي الذي تكون نسبته إلى طرفين على السواء كالاربعة التي هي وسط بين الإثنين والستة، وهذا هو المعتدل الحقيقي الذي يقيم الأطباء الدلائل على نفيه.

**والآخر:** هو الوسط بالإضافة. وهو بمنزلة الاعتدالات الشخصية والتنوعية وهو الذي يُثبته الأطباء، ويمكن أن يكون الوسط المعتبر في هذا العلم من قبيل النوع الثاني، ولهذا فإن الفضيلة تختلف بالنظر إلى الأشخاص، بل بالنظر إلى

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلاي، ص ٧٥.

كل وقت وحال<sup>(١)</sup>.

ولأن الإنحراف عن الوسط يكون إما لناحية الإفراط أو لناحية التفريط، لذلك يكون مقابل كل فضيلة رذيلتان وتكون تلك الفضيلة وسطاً بين لإثنتين، ولأنه أتضح أن أجناس الفضائل أربعة فإن أجناس الرذيلة ثمانية، ويكون أثنان منها طرفاً، فالحكمة وسط بين السفه والبله، والسفه في طرف الإفراط، وهو استعمال قوة الفكر فيما ليس واجباً أو زيادة عن القدر الواجب ويسمى ذلك أحياناً، والبله هو طرف التفريط وهو تعطيل قوة الفكر بالإرادة وترك إستعمالها في الواجب أو التقصير في استعمالها بأقل من الحد الواجب، أما مقابل الشجاعة فيقابلها التهور في الإفراط والجنين في التفريط، والتهور هو الإقدام على المهالك التي لا يعتبرها العقل جميلة، والجنين: هو الخذر مما لا يكون الخذر منه مُستحسنًا، أما في طرف العفة فهي واقعة بين الشره وخود الشهوة، والأول هو الإفراط وهو ميل النفس إلى الشهوات زيادة عن القدر المستحسن، والثاني هو التفريط وهو سكون النفس عن الحركة في طلب اللذات الضرورية التي يعدها العقل والشرع مستحسنة أو جائزة لا من جهة الإختيار لكن من جهة الخلقة، أما في العدالة فهي واقعة بين الظلم وهو الإفراط وهو التصرف في حقوق الناس وأموالهم، والثاني هو الإنظلام وهو تفريط، وتعريفه هو تمكين الظالم من الظلم وانقياده وراء ما يكون مشتتهاً بمذلة، ويسمى البعض طرفي العدالة كليهما جوراً، وهو الظلم الذي يقع على النفس أو على الآخرين<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٨.

ويؤكد الدواني: أنه كما أن العدالة تجمع الكمالات، فإن الظلم المقابل لها يجمع جميع النقائص ومن هنا قال شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري<sup>(١)</sup> وغيره من المحققين، كلما ينعدم الأذى تنعدم المعصية، فإن كل معصية هي ظلم على النفس أو على الآخرين، وقال بعض الأكابر إن أهل الطريقة الذين يختلفون في أكثر الأشياء يتفقون جميعاً على استحسان راحة التسليم والنهي عن الإيذاء<sup>(٢)</sup>.

### اللمعة السادسة في بيان شرف العدالة:

يقرر الدواني على سبيل التمهيد بأن هناك إتفاق بين العقل والنقل على أن حقيقة الله متعالية عن إحاطة الأفهام والأوهام وغاية الفكر البشري التشبث بأذيال النسب والإعتبارات، وأن الوحدة هي أول ما يظهر من الحقائق عند أهل الكشف، وهذه الوحدة ليست في مقابل الكثرة، وليست الوحدة السارية في العدد، بل هي الوحدة

(١) هو أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي (المتوفى، ٤٨١هـ) المعروف بشيخ الإسلام، كان من ذرية أبي أيوب الأنصاري، وسكن هراة من بلاد الأفغان، وكان متصوفاً معارضاً لعلم الكلام، ولهذا صنف فيه كتاباً، وكان مقدماً في علم الحديث والفقه، وهو مؤلف كتاب منازل السائرين، الذي شرحه ابن القيم بعد ذلك، وكان حنبلي المنصب، وله موقف متشدد تجاه إبي الحسن الأشعري، وكان الجميع يتحاشونه لقوته وزهده وصلابته في الحق، وكان الجويني معاصراً له وكان إذا سمع به ربها قال، رضى الله عنه، نقل الذهبي، وقال ابن السمعاني، كان مظهرًا للشئنة، داعياً إليها، مُحَرِّضاً عليها، وكان مُكْتَضِياً بها بياسط به المريدين، ما كان يأخذ من الظلمة والسلاطين شيئاً، وما كان يتعدى إطلاق ما ورد في الطّواهر من الكتاب والشئنة، معتقداً ما صحّ، غير مصرّح بما يقضيه من تشبيه. نُقِلَ عنه أنّه قال، من لم ير مجلسي وتذكيري وطقن فيّ، فهو في جُلّ. ومولده سنة ست وتسعين وثلاثمائة. وقال أبو النضر الغامي، توفي في ذي الحجة، وقد جاوز أربعمائة وثمانين سنة. انظر النهي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تحقيق، د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة، الأولى، بيروت. ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م. ج ١٠، ص ٤٨٩.

(٢) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى، ص ٧٨.

التي نورها يحرق الكثرات، ومع شروق أنواره يحرق العالم، قال تعالى: وذاته لا يوازيها شيء في العدد كما هو فحوى ﴿لَيْسَ الْمُلْكُ لِلَّذِينَ اتَّخَذُوا الدُّنْيَا كَالْآخِرَةِ﴾ [غافر: ١٦] ومن هنا فقد صرح أساطين أئمة الحكمة وأكابر مشايخ الملة بأن وحدة الذات التي هي حق هي نوع آخر من الوحدة غير الوحدة العددية كما هو مثبت في صدر معتقد الشيخ الكبير والإمام الحبير قدوة الواصلين إلى الملك اللطيف أبي عبد الله بن الحنيف<sup>(١)</sup> رحمته الله واحد لا بالعدد ولا كالأحاد. وتصور هذه الوحدة على ما هي عليه من الإحاطة خارج عن محور مدارك العقول، ولا يمكن الوصول إليه إلا بنور الكشف والعيان<sup>(٢)</sup>.

ثم يتحدث الدواني عن اعتدال النسب في كل شيء وأن هذا الاعتدال هو الذي يسوق للكمال، ثم يتحدث عن خواص الاعتدال والمساواة في الموسيقى، وأن الاعتدال والمساواة هو الذي يجعلها أكثر قبولا وتأثيرًا، وعلاقة العدالة بعلم الموسيقى ترجع إلى المساواة والوسط والتلائم، فهذه العدالة بين النغمات يجعلها أكثر قبولا، وكثير من أحكام العلم ودقائق الحكمة مبنية على النسبة، بل تعلق النفس بالبدن يكون على نسبة شريفة من الاعتدال، الذي يحصل بين أجزاء العناصر، وزوال تلك النسبة يسبب قطع التعلق، والحسن هو تناسب خاص بين الأعضاء، والبلاغة والفصاحة هو عبارة عن التناسب بين أجزاء الكلام وبين الكلام ويراعى مقتضى المقام، فإن تأثير النغمات هو أيضًا جهة التناسب، ويقرر الدواني أن التناسب الذي يعود إلى الوحدة والاعتدال بين

(١) في الترجمة العربية وفي الأصل الفارسي هكذا، والراجع أن المقصود أبو حنيفة لأن «الفقه الأكبر» يبدأ بجملة مشابهة «الله واحد لا من طريق العدد». انظر، ملا على القارئ، شرح الفقه الأكبر، مطبعة مصطفى البابي

الحلبي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٨.

(٢) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ٧٩.

أجزاء كل شئ هو سر خروجه على الصورة الصحيحة، وإذا ظهر التناسب في الملكات النفسانية كانت عدالة النفس<sup>(١)</sup>.

ثم يقرر الدواني أن العدالة مادامت في التناسب فإنه يكون وجودها واضحا وقويا في هذا التناسب فإذا نظرنا في الأمور المتعلقة بالمعاش والتي يتطلب فيها العدالة وجدناها ثلاثاً فتظهر فيما يتعلق بقسمة الأموال والكرامات، والثاني ما يتعلق بقسمة المعاملات والمعاوضات، والثالث فيما يتعلق بالتأديبات والسياسات

ففي الأموال والكرامات يراعى تساوى الأشخاص في المراتب المماثلة، وفي المعاملة والمعاوضة ينبغي تجانس وتمائل المبادل بالنسبة إلى صانعه، فثوب البزاز مثل كرسي النجار ويشير الدواني أن المثال ورد في اخلاق ناصري، ويرى الدواني أن تكون نسبة الثوب والكرسي مبادلة بالذهب، أما فيما يتعلق بالتأديبات والسياسات ويوضح الدواني أن هناك ضرورة للإلتزام بالنسبة في مجازة الاشخاص فإذا وصل ظلم وضرر من شخص لآخر يجب مجازاته بنفس النسبة لكي تكون العدالة مرعية، وبالاجمال فإن حفظ الإعتدال لا يتحقق إلا بمعرفة الوسط، ولأن إدراك الوسط في غاية الصعوبة والإشكال فيجب الرجوع للشرعية الإلهية، ولأن منبع الوحدة هو الحق تعالى وتقدس<sup>(٢)</sup>.

ولأن الإنسان مدنى بالطبع ولا يتصور عيشه إلا بالعاون والمشاركة، والمبادلة ضرورية في المشاركة فالخباز يخبر للفلاح، والفلاح يزرع لأجله، والخياط لأجل

(١) المصدر نفسه، ص ٨١، ص ٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٧.

النساج، والنساج ينسج للخياط وعلى هذا القياس لا بد أن يتوسط أمر وجدانى يكون معيارا لكلا الطرفين وهو الدينار، ويسمونه العادل المتوسط، ولكنه يكون صامتا، ويبقى الإحتياج إلى العادل الناطق وهو السلطان، وحفظ العدالة يتصور بثلاثة أشياء:

الأول: الشريعة الإلهية المقدسة

الثانى: السلطان العادل

الثالث: الدينار

وقد قال الحكماء أن الناموس الأكبر هو الشريعة، والناموس الثانى هو السلطان الذى يتبع الشريعة، فإن الدين والملك تؤمان، والناموس الثالث هو الدينار، والناموس فى لغتهم هو التدبير والسياسة، ولذلك فإن الشريعة التى هى الناموس الأكبر تكون مقتدى الجميع، ويجب على السلطان الذى هو الناموس الثانى الإقتداء بها، ويجب على الدينار أن يكون بأمر الناموس الثانى الذى هو السلطان، ويستشهد الدوانى بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥]، فالكتاب إشارة إلى الشريعة، والميزان إشارة إلى معيار مقادير الأشياء وآلة معرفة نسب الأمور التى تتفاوت مع بعضها البعض، ويدخل الدينار فى ذلك، والحديد إشارة إلى السيف الذى يكون فى قبضة أقتدار الملك صاحب الكيد والسياسة<sup>(١)</sup> ويقتضى الدوانى فى هذه النواميس أثر أخلاق ناصرى، والطوسى بدوره يذكر أن هذا مذكور فى نيقوماخوس<sup>(٢)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ٨٨.

(٢) نصير الدين الطوسى، أخلاق ناصرى، ص ١٩٣.

ويقرر الدواني أن في مقابل النواميس الثلاثة التى تقيم العدالة هناك ثلاثة جائرين، أولهم الجائر الأعظم وهو من لا يطيع الناموس الإلهى، وهو الكافر أو الفاسق، والثانى الجائر الأوسط وهو من لا يطيع ويتبع سلطان الزمان، وهو الباغى والطاغى، والثالث الجائر الأصغر وهو من لا يسير على طريق العدالة التى هى مقتضى الدينار، ويطلب زيادة عن حقه، ويسمى الخائن والسارق، وفساد والجائر الأول لا يتوقع منه أى واجب أو طاعة فيتداعى جوره للناموسين الأخيرين<sup>(١)</sup>.

ثم يضرب الدواني أمثلة بحكاية عن السلطان ملك شاه مع الامام الجوينى، وكيف خالف الامام الجوينى اعلان الحاكم برؤية الهلال وتحليل الفطر، فأعلن أنه لا يجوز الفطر لأن الهلال لم يظهر للجهة الشرعية وهم العلماء، ولا يجب إتباع أمر الملك، فلما حضر الجوينى أمام السلطان وعاتبه السلطان أبان له الجوينى أن طاعة السلطان واجبة ولكن الأمور الشرعية من اختصاص العلماء، وضبط العيد والصوم متعلقان بفتوى وليس بحكم، لأن لهم مقدمات شرعية وأمور يعلمها العلماء<sup>(٢)</sup>، وواضح أن مغزى القصة كما أوردها الدواني هو تأكيد لمعنى ضرورة الخضوع لحكم الناموس الأكبر وهو الشريعة الإلهية بالنسبة للناموس الثانى وهو السلطان، وأن خروج العلماء بما يخالف الأحكام أحيانا مع الطاعة لهم هو من ضرورة العدالة عند حدوث جور على الناموس الأعظم، ثم ينقل الدواني عن أرسطا طاليس: إن العدالة ليست جزءاً من الفضيلة بل هى جميع الفضائل، والجور الذى يقابلها ليس جزءاً من الرذيلة، بل هو

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى، ص ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

الردائل كلها، ثم يتحدث الدواني عن ضرورة تحقيق العدالة أولاً بذات الشخص وقواه لأنه راع لقواه الجسمانية والنفسية والحديث النبوي يقول «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» وبالتالي فالإنسان راع لقواه النفسانية والجسدية لأنه يملكها، ثم العدالة بعد ذلك لأهل المنزل وأهل المدينة، وقد قالت الحكماء إن المصباح الذي لا يستطيع أن ينير ما بقربه، فالأولى أن لا يستطيع أن ينير الأبعد، ثم يتحدث الدواني عن الإمام العادل الذي يكون العصر بوجوده نورانيا وتظهر لعدله ميامن البركة في الحرث والنسل، وقد قيل أن في خزن كسرى حبات قمح في غاية الكبر وكل واحدة منها تشبه حبة البلح، وقد كتب على الحافظة في الزمان الذي كانت فيه للملوك عدالة كاملة كانت البركة فيه إلى هذه الدرجة<sup>(١)</sup>.

#### اللمعة السابعة: هي أقسام العدالة

أشار الدواني أن أرسطا طاليس قسم العدالة إلى ثلاثة أقسام، والغالب أن الدواني لم يطلع على نيقوماخوس وإنما نقلها من أخلاق ناصري الذي اطلع مؤلفه على الكتاب المذكور<sup>(٢)</sup>:

الأول: أداء حق عبودية الحق تعالى، فإن جوده تعالى طوق جيد كل مخلوق يخلعة وجوده، دون سابقة استحقاق، ورعى هذه الممكنات بالنعم التامتهاية: ومقتضى العدالة أن يسلك العبد أفضل طريق فيما يكون بينه وبين الحق، وأن لا يقنوت أي دقيقة دون رعاية رسوم العبودية.

(١) المصدر السابق، ص ٩٢.

(٢) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص ١٩٣.

الثاني: ما يتعلق بالمشاركة مع بنى النوع كتعظيم السلاطين وتكريم العلماء وأئمة الدين، وأداء الأمانات، والإنصاف في المعاملات

الثالث: قضاء حقوق الأسلاف كقضاء ديونهم وتنفيذ وصاياهم، وأمثال ذلك، وقد علق الدواني على أركان العدالة المنسوبة إلى أرسطاطاليس بأنها متطابقة مع ما جاء به دين الإسلام، وقد جاءت في الدين بألطف إشارة وأشرف عبارة<sup>(١)</sup>.

وقد أخذ الدواني في تفصيل أهم أركان العدالة وهو المتعلق بتحقيق العبادة الإلهية، وهو «أن الحق سبحانه وتعالى خلق كل واحدة من القوى والأعضاء متوجهة إلى غاية ما لتحصيل جميع أسباب الكمال الحقيقي الذى هو غاية الغايات، أعنى تحقيق سر الخلافة الإلهية كما وقع في مطلع شعاع إدراكه على مشكاة ضمائر المقتسبين لأنوار الحكمة العملية، فإن صرف تلك القوى والأعضاء في تلك الغايات عبادة وعدالة وشكر. وصرفها في غير ذلك معصية وظلم وكفران. ولأن التزام هذا المعنى في غاية الصعوبة، فقد وصفت هذه الطائفة في كلام حقائق الإعلام بالقلة حيث قال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ [سبأ: ١٣] وقد شرحت بالتفصيل وظائف أعمال كل قوة من القوى بأبلغ وجه في الشريعة المحمدية، وكذلك أيضًا فإن حقوق الناس في المعاملات والمناكحات والجنايات مبينة مفصلة، ومن هناك يجب تلقى أعم وجوه العدالة<sup>(٢)</sup>.

وبعد أن قرر الدواني في الفقرة السابقة أن الشريعة شملت تعديل مسار قوى الإنسان الشخصية، وشرحت بالتفصيل المطلوب من كل قوة من القوى، وكذلك

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى، ص ٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٤.

حددت الشريعة حقوق الناس في المعاملات والمناكحات والجنايات، كان لابد أن تكون مرجع الباحث عن العدالة ولهذا صرح الدواني بقوله: «ومن هناك يجب تلقي أعم وجوه العدالة» وكلمة أعم تعنى العدالة العامة، وقد فضل الدواني المقصود بالعدالة العامة وأنها عدالة السلطان لكونها تحيط بكل وجوه العدالة، بل وهي الباعثة على كل أنواع العدالة يقول الدواني: «فإنه بدون عدالة السلطان لا يمكن أن تتوفر لأى شخص إمكانية مراعاة العدالة، أو أنها تكون في غاية العسر، إذ أن تهذيب الأخلاق وتدبير المنزل يمكن أن يكونا مناطين بانتظام الأحوال أيضًا فلا تيسر راحة البال التي هي ملاك جميع الكمالات، مع وجود أمواج الفتن المتلاطمة وتراكم أفواج المحن. ولهذا فقد ورد في الأخبار أنه إذا كان السلطان يدق باب انعدالة فإنه يكون شريكًا في ثواب كل طاعة تصدر عن الرعايا، وأنه إذا ظلم فإنه يكون شريكًا معهم في كل معصية، يقول حضرة حامى الرسالة عليه صلوات الله وسلامه: إن أقرب الناس إلى الله تعالى منزلة يوم القيامة هو السلطان العادل، وإن أبعد الناس عن الله تعالى منزلة يوم القيامة هو السلطان الظالم، وفي الحديث النبوى عدل ساعة خير من عبادة سبعين سنة، أى أن عدل ساعة واحدة يصل إلى جميع العباد في جميع البلاد، ويبقى مددًا مديدة، يقول عبد الله بن المبارك رحمه الله: لو أعرف أن نى دعاء واحدًا مستجابًا لرفعته في إصلاح حال السلطان ليصل نفعه إلى عموم الخلائق، ولأن تفاصيل هذا النوع من العدالة أنسب في سياسة المدن فسيقتصر بهذا القدر في هذا المقام»<sup>(١)</sup>.

ويتضمن هذا النص الهام من الدوائى أمرين:

الأول: أن الشريعة هى مناط العدالة المطلق وأن العدالة العامة وهى عدالة السلطان ويجب أن يكون مرجعها إلى الشريعة لأنها مُفصلة للأحكام المتعلقة بحقوق الناس.

ثانياً: أنه بدون عدالة الدولة لا يمكن أن تتوفر لأى شخص إمكانية مراعاة العدالة، أو أنها تكون فى غاية العسر، ومع أن الدوائى هنا لا يتكلم عن سياسة المدينة «الدولة» كما أوضح وأنه سيتكلم عنه فى سياسة المدن، ولكنه أوردته هنا لسبب هام هو أن بناء أخلاق الفرد والمنزل لا تيسر فى مجتمع تعصف به الفتن ويعمه الظلم، فالدول الفاسدة تنتج رعايا على شاكلتها غالباً، وأن الأنظمة الظالمة عادة لا تُبنى فى ظلها شخصية سوية الأخلاق، ويبدو أن هذه الملاحظة الدقيقة كانت حصاد رؤية الدوائى لذلك الصراع المرير الذى شهدته فارس والعراق وخرسان فى هذه الفترة<sup>(١)</sup>.

ثم ينتقل الدوائى للحديث عن «التفضل» أى الزيادة فى عمل الفضيلة ويرى الدوائى أن هنا إشكالا فالتفضل مع كونه محموداً فإنه ليس داخلاً فى العدالة، إذ أن العدالة هى المساواة، والتفضل زيادة، ومعلوم أن الخروج عن حد الاعتدال مذموم إن كان بالأفراط أو بالتفريط، ولذا يجب أن يكون التفضل مذموماً، ويقول الدوائى أنه قد أجيب على هذا الإستشكال بأن التفضل هو إحتياط فى العدالة حتى لا يقع نقصان فيها، ولكن يجب أن نعرف أن بعض الفضائل يكون الاسراف فيها يميل بها لجاناب النقص فالعفة هى وسط بين الشره والخمود فإذا تفضل فيها عن القدر المتوسط مالت

(١) انظر بديع جمعه، وأحمد الخولى، تاريخ الصفويين وحضارتهم، ص ٥.

للتقصان، وحتى من يفضل في الهال فلو زاد عن قدر العدالة كان صرفاً في غير محله ويكون تمييزاً ولهذا يرى الدواني أن الصحيح أن يقال التضلل احتياط في تنفيذ العدالة فيما يمتثل ذلك من الفضائل، لكن في فضائل أخرى يجب مراعاة المساواة والإعتدال المحض فالذي يحكم بين طرفين مثلاً لا يتصور التضلل في أى طرف ومن هنا وجب مراعاة الاعتدال في مثل ذلك<sup>(١)</sup>.

ثم ينبه الدواني قبل أن يجتم هذه اللمعة تحت عنوان «تنوير» بأن بعض الحكماء قال إن رابطة المحبة والمودة لو كانت مسنحكمة بين الناس ما احتاج الناس إلى العدالة، ويحلل الدواني سبب ذلك هو أن المحبة دافعة للإيثار فليس هناك مكان للطمع مع المحبة والإيثار، والمحبة جبلية طبيعية، والعدالة وحدة قهرية قسرية، ومع ذلك كما يرى الدواني أن العدالة لا تنتظم بدون المحبة، لذلك تكون المحبة هي السلطان المطلق ويمكن أن تكون العدالة نائبا لها، وسر هذا هو الحديث القائل: «كنت كنترا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق»<sup>(٢)</sup> ويبدو أن الدواني هنا يستشهد بكون المحبة هي سر الخلق، ومادام لها هذا المقام فهي الأصل على غيرها، وقد جاء ذكر المحبة عرضياً في إشارة خاطفة عند مسكوية في هذا الموضع<sup>(٣)</sup> من كتابه.

#### اللمعة الثامنة: في ترتيب إكتساب الفضائل:

يتحدث الدواني عن ترتيب إكتساب الفضائل، ويبدأ الدواني بتقديم مقدمة عن كيفية تحقيق الكمال، فالكمالات إما طبيعية أو صناعية، فالطبيعية يمثل لها الدواني

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٣) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٣٨.

بحركة النطفة في أطوار الصور المختلفة حتى تصل للكمال الحيواني، وحركة الكمال المعتمدة على الصناعة مثل حركة الخشب بواسطة الآلات المتعددة حتى يصل لمرتبة كمال السرير، والطبيعة مقدمة على الصناعة، فإن الطبيعة تستند إلى مبادئ عالية دون تدخل الإرادات الإنسانية، بينما يعتمد الصناعي على تدخل هذه الإرادة الإنسانية، ولذلك فإن النموذج الطبيعي الذي يسعى لتحقيق الكمال في شئ هو بمثابة الأستاذ والمعلم الذي يجب أن يتبعه الصناعي، وكمال الصناعة يكون بالتشبه بالطبيعة، ويمكن استخدام خصائص النموذج الطبيعي والصناعي معا لتحقيق شئ ما والوصول به للكمال، مثل وضع الإنسان بيض الطيور في حرارة مناسبة لحرارة حضانتها، فإنه يحصب وبدفعة واحدة على أفراخ كثيرة، بينما يكون ذلك صعبا عن طريق حضانة الطيور<sup>(١)</sup> حاصل الأمر أن الدواني يرى أن وسائل الطبيعة في ترتيب الأمور والوصول بها إلى غاياتها وتحقيق الكمال بمثابة النموذج الذي يجب أن يتبعه الإنسان، من جهة أخرى يمكن ترتيب الطبيعي من الصناعي للوصول لنتائج أفضل كما في مثال حضانة الطيور.

وتهذيب الأخلاق هو فن صناعي، يقوم بالنظر فيه العقل الانساني، ويتم تنفيذه بجهد الإنسان، ويؤكد الدواني أنه لا بد من الإقتداء بالطبيعة في هذا العلم، وذلك يحدث على الوجه التالي:

(١) إن ما يكون مقدما في ترتيب الوجود، يكون مقدما في التهذيب، وعندما يجري التأمل في مراتب القوى فمن الظاهر أن أول قوة تظهر في الطفل هي قوة طلب

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ٩٧.

الغذاء (القوة الشهوية)، ففي نفس الساعة التي يولد فيها يكون مطلبه الغذاء، ويعلق الدواني أن ذلك قد يكون بمحض الإلهام بمقتضى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَاقًا، ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠] ومع نمو قوة الطفل يتوسل لطلب الطعام بالصراخ والبكاء.

(٢) وبعد استكمال القوة السابقة يظهر فيه نوع من كمال القوة الغضبية فيحترز عن المضرات ويقاوم ما يمنعه ويزاحمه في نبيل المطالب والرغائب، وإذا لم يستطع دفع ذلك مستقلاً فإنه يبحث عن الأمان بالاستغاثة والاستعانة.

(٣) ثم تظهر قوة التمييز وهي أثر النفس الناطقة، ويكون الحياء أول آثارها، وهو نتيجة التفرقة بين الحسن والسئ والجميل والقبيح، وترقى هذه القوة في مدارج الكمال أيضاً.

(٤) وعندما يتمرس في إدراج الجزئيات يبدأ في تعقل الكليات وتصور الأنواع والأجناس، وفي الوقت الذي يبدأ في تصور الكليات فإن إسم العقل يقع عليه، ويتم الشروع في ظهور الكمالات الإنسانية الخاصة، بل إن إبتداء الإنسانية بالفعل إنها يكون في ذلك الوقت، بل يعتبر الدواني إن إطلاق إسم الإنسان قبل هذه المرحلة من الكمال يشابه إطلاق إسم التمر على البلح، والعنب على الحصرم، وفي هذه المرتبة ينتهى الكمال المنوط بتدبير الطبيعة، ويبدأ التدبير الصناعي إلى إن يصل إلى الكمال الحقيقي<sup>(١)</sup>.

## اللمعة التاسعة في حفظ صحة النفس:

ويتعرض الدواني في هذه اللمعة للحديث عن المحافظة على فضائل النفس، وتطبيق تلك الفضائل عملياً مع الآخرين، والإحترام من صحبة الأشرار، فإن تأثير أخلاق المصاحب كبير في النفس، ولذلك قال الحكماء: الطبيعة سارق أى أنها تأخذ أخلاق الجليس بالخفاء، كما يحذر الدواني من سماع قصص الأشرار، والإستماع للأشعار التى تدعوا إلى الفسق وترغب فيه، فمن المقرر فى علم الفقه حرمة أنشاد وتأليف الأشعار التى تدعوا إلى حكايات الفسوق والترغيب فيه، ومن المحرم ما هو من الآلات المطربة وكل ما يكون شعاراً لشاربى الخمر يكون فى نفس هذا السياق أيضاً، وحكمة التحريم هو حماية النفس من سبيل الغواية، فدواعى الشهوة والغضب مركوزة فى النفس والذهاب إليها لا يحتاج إلى كلفه وإنما يحركه فى النفس أضعف محرك، وبيت شعر واحد قد يكون سبب غواية العلماء المتبصرين، أما الترقى إلى معارج الفضائل فكالصعود إلى القمة وهو لا يتيسر دون تحمل المشاق والمتاعب وترك المشتبهات ومن هنا جاء حديث المصطفى ﷺ «حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات»<sup>(١)</sup> أما المؤانسة مع الأصدقاء وهى تسبب مزيد الأنىس والإلفة ودوام المحبة فيجب أن تتسم بالأعتدال فتكون بين الإفراط الذى هو المجون والتمسخر وبين التفریط وهو العبوس والكآبة والفدامة، والوسط هو المحمود فتكون هناك بشاشة

(١) ورد الحديث فى صحيح مسلم «كتاب الجَنَّةِ وَصِفَتِ نَجِيوتِهَا وَأَهْلِهَا، برقم (٢٨٢٢)» انظر مسلم بن الحجاج،

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقيق، محمد فؤاد عبد

الباقى، دار إحياء التراث العربى - بيروت، ١٩٩٢، ج٤، ص ٢١٧٤.

وطلاقة وفكاهة فقد كان رسول الله ﷺ يمزح ولا يقول إلا حقاً<sup>(١)</sup>.

ومن أسباب حفظ صحة النفس استعمال القوى في الأفعال الجميلة، سواء النظرية أو العملية، إذ كل ملكة ترسخ أكثر بالتمرن على العمل، ويقل رسوخها بالكسل حتى تصير عرضة للزوال، وهذا المعنى نظير الرياضة البدنية في حفظ صحة الجسد، وهذه الرياضة النفسانية أهم وأعظم كما يرى الدوانى، ولا ينبغي جعل كبير السن عذراً لترك أكتساب الكمال وباعتنا على البطالة والكسل، فقد سئل أفلاطون عن التعلم إلى أى وقت يكون مستحسنًا، فقال: إلى الوقت الذى يكون فيه الجهل عيبًا، ولا يجب أن يتهاون في تكرار ومذاكرة ما علمه، ويطالب الدوانى بأن يتأمل الشخص كيف أن طالبى الدنيا والسعادات المجازية يتعرضون للأخطار وتكلف الأسفار لطلبها والتعرض للمكاره فمن الأولى أن طالب الفضائل والعلوم هو أولى بتحمل المشقات، أما الدنيا فيجب اجتناب فضولها، وفي الإعراض عن الفضول لذة وصحة<sup>(٢)</sup>.

ويجب أن لا تُهيج قوى الشهوة والغضب بأى وجه، وأن يكون تحركهما موكول إلى الطبيعة، أما من يفيضون في ذكر اللذات عند ممارسة شهوة أو سريان غضب فيشتاقون لمثل ذلك فتنبعث الشهوة والغضب في داخلهم فحال هؤلاء كمن يهيج سببًا وينشغل بعد ذلك بالعمل على الخلاص منه، بل يجب ترك هذه الأمور لتعمل في وقتها لأنه عند ذلك يكون على حد الاعتدال، وعلى الإنسان أن يعاقب نفسه إذا صدر

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلال، ص ١٠٠، ١٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

عنه ما هو مخالف لإرادة العقل، فعندما تبادر النفس إلى طعام تكون المصلحة الحمية عنه فيجب أن يعاقب نفسه بالإمتناع عن الطعام والتزام الصيام، وإذا صدر عنه غضب ليس في محله فيعاقب نفسه بنذر مالى أو بدنى يكون شاقاً على النفس، وقد تزوج سقراط امرأة سليطة اللسان ليقهر في نفسه القوة الغضبية، وكان اقليدس يستأجر سفهاء مدينته سرا ليوبخوه أمام الناس، ولو أحس بكسل كان يؤديها بالتزام مشقة الأعمال<sup>(١)</sup>.

ويجب أن يسعى سعياً حثيثاً في تفحص عيوب نفسه، لأن هناك مشكلة لدى الإنسان كما يرى الدوانى وهى أنه يحب نفسه حباً شديداً وهذا الحب يعمى الإنسان عن رؤية عيوب نفسه، ولذلك من المهم أن يختار الإنسان صديقاً مخلصاً عاقلاً وأن يستفسر منه بعد المجالسة والمؤانسة عن عيوبه وأن يبالغ في هذا الباب، ويصر على السؤال، وعليه أن لا يظهر الإنقباض بل السرور بعد أن يخبره صديقه بعيوبه ويتذكر قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «رحم الله من أهدى إلى عيوبى» فإذا لم يستفد من الصديق فإنه يجد هذا الغرض عند العدو، والعدو لا يجابى في إظهار عيوب الشخص غالباً، وبهذا ينتفع الانسان من عدوه<sup>(٢)</sup>.

#### اللمعة العاشرة: فى معالجة الامراض النفسانية:

يتعرض الدوانى فى هذه اللمعة الأخيرة لقضية علاج الأمراض النفسية ويخصص الجزء الأول لكيفية تحديد الأمراض النفسية بتحديد أجناسها، ونوع

(١) المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٦.

الإنحراف الداخلى عليها بالإفراط والتفريط، ورداءة الكيف، ثم يستخلص الدوانى أشهر الأمراض أو الأمراض الرئيسية الداخلة على قوى النفس الثلاث، ثم يضع مقترحات العلاج، ويعتمد الدوانى وغيره من الفلاسفة فى الحضارة الإسلامية على علم النفس والطب القديم المنقول عن جالينوس فقد كان أعظم من أثروا فى الفكر الإسلامى فى هذا المجال<sup>(١)</sup>.

#### أولاً: تحديد أجناس المرض النفسى الخلقى:

يقرر الدوانى أنه كما فى طب الأبدان يكون حفظ الصحة بدوام الحالة الطبيعية وإزالة المرض بالإتيان بالضد، فإن هذه القاعدة مأخوذ بها فى الطب النفسانى، ولما كانت الفضائل أربع والردائل ثمان كما تقدم فهى ليست أضداداً بالمعنى الدقيق، لأن الضد يكون فى غاية البعد عن الضد، ولما كان الإنحراف عن الاعتدال هو جوهر فكرة الرذيلة عند الدوانى فلهذا أكد أن الردائل الثمان وغيرهم أضداد بالإصطلاح الأعم وليس بالمعنى الدقيق للضد، ويقرر الدوانى أنه كما فى الطب يكون ملاك الأمر هو معرفة أجناس الأمراض أولاً، وبعد ذلك معرفة أسبابها، وعلاماتها، ثم كيفية العلاج، ويطبق الدوانى هذا المنهج هنا فيقرر أن قوى النفس ثلاث أنواع، قوة التمييز، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، والإنحراف فيها جميعاً يكون فى الكمية والكيفية، والكمية تكون بزيادة عن الاعتدال أو نقص، ولذلك فأمراض القوى الثلاث إما أن تكون إفراطاً، أو تفريطاً، أو رداءة فى الكيفية<sup>(٢)</sup>، وهكذا استخلص الدوانى أجناس

(١) د. محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق فى الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الرسالة، الطبعة الثانية،

القاهرة، ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م، ص ١١٠.

(٢) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، ص ١٠٦.

الأمراض التى تلحق النفس.

بعد أن حدد الدوانى أجناس الآفات إجمالاً وهى التى تلحق النفس وتؤثر فى أخلاقها وقضائلها انتقل لتفصيل كل جنس:

فالإفراط فى قوة التمييز يكون فى الشق النظرى أو فى الشق العملى، والمبالغة فى النظرى كمن يتوقفون عند كل شبهة فلا يدركون اليقين فى أى علم، والمبالغة فى العملى هو الخبث إذا كان فى الأمور الجزئية ويسمى دهاء فى الأمور الكلية، أما التفريط فهو فى القوة النظرية خمود وبلادة، وفى العملية بلاهة، وهو بالإجمال قصور النظر عن الحد الواجب فى العلمى والعملى.

أما رداءة القوة فهى مثل الشوق إلى العلوم التى لا تثمر الكمال الحقيقى كالجلد، والخلاف، والسفسطه، وكالكهانة وضرب الرمل والشعبذة، لمن يمارسها عملاً ولا يكون هدفه الإطلاع على حقائقها.

وفى القوة الغضبية - ويسمىها الدوانى أحياناً قوة الدفع - : يكون الإفراط فى مثل شدة الغيظ، وكثرة الانتقام، والتفريط كالخوف، أما رداءة القوة فكالغضب فى غير عمله كمن يغضب من الجهادات والبهايم والأطفال.

وفى الشهوية - ويسمىها الدوانى أحياناً قوة الجذب - : الإفراط يكون بالمبالغة فى الأكل والشرب والنكاح، والتفريط عزوف عن الأكل والشرب الضرورى وما يحفظ النسل فى النكاح، أما رداءة الكيفية كمثلاً أشتها أكل الطين والفحم ومواقعة الذكور، ويحدد الدوانى الرداءة فى الكيفية بالخروج عن دائرة الاستحسان العقلى<sup>(١)</sup>

فالسمة الأساسية في هذه القوى الثلاث التمييز والغضب والشهوة أن المرض فيها يكون بالخروج من الحالة الوسط، ولوسط هو الواجب عند أرسطو<sup>(١)</sup>.

ثم يقول جلال الدين: «هذه هي أجناس الأمراض البسيطة، ويوجد تحتها أنواع كثيرة، ويحدث من تركيبها أمراض لا تحصى، ويسمى بعض من جملة هذه الأمراض المهلكات وتنشأ منها أغلب الأمراض المزمنة كالخيرة والجهل، وغلبة الغضب، والخوف والحزن، والحسد والحسد والأمل والعشق والبطالة، ولأن تأثير هذه الأمراض عام ومعالجتها مهمة، فسنبين كل واحد بمكانه إن شاء الله تعالى، ولأن بين النفس والبدن علاقة مُحكمة ورابطة مُبرمة، ولما كانت كل كيفية في واحدة منها تسرى في الأخرى، لذلك يجب ملاحظة ما إذا كان سبب ملكة الروية مرض بدني كسوء المزاج وسوء التركيب، فيجب أن يكون علاجه في الطب الجسدي، أما إذا كان سببه الإعتياد على مزاولة الأفعال القبيحة فتجب معالجته في الطب الروحاني»<sup>(٢)</sup>.

#### ثانياً: مرحلة العلاج:

ثم يبين الدواني عقيب ذلك خطوات العلاج، ويشبه خطوات العلاج النفسي بالعلاج الطبي فالعلاج الطبي يشمل استعمال الغذاء والدواء، واحياناً يحتاج السُّم، أو حتى الأعمال السيئة كالكي والقطع، وخطوات العلاج النفسي إجمالاً كالتالي:  
أولاً: تهذيب الأخلاق وإزالة الرذيلة بالإعتياد وتكرار الأفعال الجميلة، ويكون ذلك بمنزلة الغذاء.

(١) د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٦، ص ١٣٨.

(٢) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ١٠٧.

ثانياً: توبيخ النفس ولومها بالفكر أو قولاً وعملاً، ويكون ذلك بمنزلة الدواء.  
ثالثاً: الإتيان الإتيان بأسباب الرذيلة التي تكون خلافها، وهو شبيه بالعلاج  
بالسم.

رابعاً: العلاج بالعقوبة والتعذيب والتكاليف الشاقة والتزام الرياضات المتعبة،  
لتضعف تلك القوة وتنقاد، وهو بمنزلة الكى والقطع<sup>(١)</sup>.

ويوضح الدواني أن هذه أسباب العلاج على الوجه الكلى، وسيذكر الدواني  
عقيب ذلك علاجات لأهم الأمراض النفسية التي تتاب القوى النفسية الثلاث،  
وهو ينبه أنه يجب القياس على الأمثلة التي سيطرحها، ثم يبدأ بذكر أمراض قوة  
التمييز وهي كثيرة وخفيفة على حد تعبير الدواني، ويحدد أصول هذه الأمراض  
كالتالي: الأول الحيرة، الثاني الجهل البسيط الثالث الجهل المركب<sup>(٢)</sup>. ويستشهد  
الدواني بالكثير من الآثار والأحاديث المروية عن الرسول ﷺ بينما يعتمد مؤلف  
أخلاق ناصري على الجانب الفلسفي المأثور عن السابقين<sup>(٣)</sup>.

#### أمراض قوة الدفع والغضببية :

يقرر فيلسوف شيراز وشيخها في القرن التاسع أن أمراض القوة الغضببية وإن  
كانت متجاوزة عن حيز الحصر لكن أسوأها ثلاث أنواع، أولها الغضب، الثاني  
الجبن، الثالث الخوف، ويمكن تلخيص ما ذكره الدواني عن علاج هذه الأمراض  
كالآتي:

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٨.

(٣) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص ٢٣٢.

علاج الغضب: وفي حالات اشتداد الغضب يصعب العلاج، ويكون تغيير الوضع من الجلوس إلى القيام مثلاً مفيداً، أو شرب الماء مع عدم توقع مكروه، وكذلك الوضوء كما في حديث متمم مكارم الأخلاق، وتختلف أمزجة الناس بالنسبة للغضب فبعضهم سريع الغضب وبعضهم بطئ وبعضهم متوسط، والبطئ الغضب قد يكون أشد في غضبه لأنه لا يتأثر إلا بسبب قوى، والغضب يخرج الإنسان عن حالته الطبيعية ولهذا لا يحكم السلطان وهو غضبان<sup>(١)</sup>.

وعلاج الغضب كسائر الأمراض يمكن أن يكون بإزالة أسبابه، فإذا كان المُجُوب والذي هو ظن كاذب في حق النفس باستحقاق منزلة لا تستحقها في الواقع، وإزالة ذلك بملاحظة الإنسان عيوبه وكمالات الآخرين، ثم يمضي الدواني في تعديد الأسباب وكيفية علاجها بالضد والنظر لحقائق الأمور فيتحدث عن الهال، والجمال، والنسب، والمرء والغدر... الخ وعلاج الغضب بمعرفة حقيقته ومعرفة حقارة أسبابه، ومعرفة أنه خروج عن العدالة والصراط المستقيم،..ومن طرائف الغضب وغرائبه أن بعض الملوك كان يغضب على البحر لو تأخرت السفن فيهدده بطرح الجبال فيه، وبعض السفهاء غضب على القمر وهجاه، وهذه الأفعال في غاية الشناعة وهي مضحكة وتدل على نقص العقل، ثم ذكر الدواني بعض مآثر الاسكندر الأكبر ومجانبته للغضب<sup>(٢)</sup> ويرى أرسطو أن وجود الشجاعة يساعد على كبح الغضب<sup>(٣)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى، ص ١١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٢، ص ١٢٠.

(٣) د. عبد الرحمن بدوى، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٦، ص ١٨٠.

## علاج الخوف:

يعرفه الدواني بأنه هيئة نفسانية تحدث عند توقع مكروه، وتكون النفس غير قادرة على دفعه، والتوقع متعلق بأمر مُستقبل، ويكون ذلك الأمر إما ضروريًا أو ممكنًا، ويكون للممكن سبب، ويُبادر الدواني بالقول: أنه يجب على العاقل أن لا يُفسح مجالًا للخوف بأى وجه، إما إذا كان ذلك الأمر ضروريًا كما هو معلوم فإن دفعه خارج عن حيلة القدرة البشرية، فلا فائدة من الخوف إلا استعجال البلاء، واستقبال العناء، فيتأخر بسبب تلك الحالة عن تدبير المصالح الدينية والدنيوية، وإذا كان ذلك الأمر ممكنًا، ولم يكن سببه شخص ما، وبما أنه ممكن الوجود والعدم فهو مثل الأول على فرض وقوعه، وفي إمكانه علة تدفع بعدم الخوف لأنه ليس مُتيقن كالأول، أما إذا كان الخوف من شخص، فعلى الإنسان أن يتجنب سوء الاختيار وعدم الإقدام على الفعل الذى يوجب سوء العواقب مع هذا الشخص أو غيره<sup>(١)</sup>.

علاج خوف الموت: يقول الدواني: «يجب أن يُعلم أن الموت ليس فناء للذات الإنسانية... إن خوف الموت يكون إما من الجهل بحقيقته، والتوهم أن الموت هو فناء الذات، أو من الألم الذى يُتصور فى النفس من الموت، ومن تصور نقصان فيه، أو من أحوال ما بعد الموت ويكون ذلك راجعًا إلى الشخص كالخوف من العقاب فى الحياة الأخرى، أو الخوف على أولاده وتركته، أو من الحيرة فى هذه الأمور وعدم الجزم فيها، وعندما تُرى هذه الأمور بعين العقل وتقوم بمعيار الفكر فإنه لا يمكن أن يبقى أثر لمنشأ الخوف.

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ١٢٣.

أما الأول: فبناء على ما عُلم في التمهيد من أن حقيقة الموت هي انقطاع علاقة النفس بالبدن وترك أستعمال الآلات البدنية.

أما الثاني: فلأن الألم الجسماني إنما يكون بسبب الحياة، والحياة من شعاع تعلق النفس، والموت موجب لانقطاع هذا التعلق، ولذلك فإن الموت سبب رفع الألم، إذ ينفى ما يكون مبدأ الإحساس بغير الملائم.

أما الثالث: فيجب أن يعلم أن الموت مُتمم أثار الحقيقة الإنسانية كما قال قدامى الحكماء في تعريف الإنسان: حى ناطق مائت، لذلك فإن الموت كمال، وتوهم نقصان فيه إنما هو من نقصان العقل،...

أما الرابع: عندما يكون قد ترتب على خوف العقاب على الجرائم، ولذلك يجب أن لا يُقدم على المعاصي، فإن خوفه في الحقيقة هو من الأعمال السيئة.

أما الخامس: فإذا كان الخوف من ضياع الأهل والأولاد والأقارب والعشائر فيجب أن يعلم أن فيض الهداية الإزلية بمقتضى الحكمة الأبدية يطلع على كل ذرة من ذرات الوجود كما يليق بنظام العالم، ويوصلها إلى الغاية المقصودة منها، ولا يستطيع أحد تغييرها وتبديلها، وعلى فرض أنه كان حياً فإن نشوء أولاده لا يكون طبق إرادته، بل تبعاً للمشيئة الإلهية، وكما يشاهد فإن كثير من الفضلاء كانوا يبذلون غاية السعى في تربية أولادهم، ولا ينجحون في ذلك أصلاً<sup>(١)</sup>.

ثم يتحدث الدواني عن حكمة وجود الموت واستحالة اتساع الأرض لكل أعداد

البشر، لذلك فإن النظام الموضوع في العالم هو على الوجه الأجل والطريق الأكمل<sup>(١)</sup>.

### أمراض إفراط الشهوة

يحدد الدواني من هذا النوع مجموعة من الأمراض تعتبر أخوف وأشد أمراض هذا النوع وهي إفراط الشهوة، البطالة، الحزن، الحسد، وستختار منها نموذجين لنرى مسلك الدواني في علاجها، وأمراض إفراط الشهوة هي خلل في فضيلة العفة، وأرسطو كان يرى أن قوة الشهوة يجب أن تتبع العقل<sup>(٢)</sup>.

### علاج إفراط الشهوة:

إذا كان إفراط الشهوة في المأكولات والمشروبات فيجب ملاحظة رذالتها والتبعات والمفاسد المترتبة مثل الهوان والمذلة وسقوط الحشمة، وزوال المهابة، وتور الفطنة والبلادة، وحدوث العلل المترتبة على الإفراط فهو منشأ جميع الأمراض، ويقول أصدق القائلين كلوا في بعض بطونكم تصحوا، ويقول في حديث آخر: البطنة رأس كل داء وإذا كانت الشهوة للمناكح فيجب مع تذكر المعاني السابقة ملاحظة أن أعظم أسباب ضعف البدن وفساد العقل ونقصان العمر وتلف المال هو الحرص والإفراط في المناكح، وقد نقل الدواني كلاماً من الإمام الغزالي فيه تشبيه هذه الشهوة بالعامل الظالم الذي إن ترك له السلطان العنان فإنه يجمع أموال الرعية ويوصلهم للفقر والفاقة، ولا يوصل ما جمعه لخزائن الملك فتسقط مصالح البلاد والجيوش لفقدان المال، والصحيح في هذه الشهوة أن تفعل على نهج العدل بما يوجب بقاء النوع، ويجب

(١) المصدر السابق، ص ١٢٨.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ص ١٨٢.

أن يعلم أن قرب النساء من بعضهم في اللذة أكثر من قرب الأطعمة بعضها لبعض في سد الجوع، ومن شناعة الزنا الذي هو أحد أشكال الإسراف في هذه الشهوة أنه سبب نقصان البركة في العمر والرزق، والزاني كمن يترك الطعام المباح له في بيته ويلجأ لطعام غيره لظنه أن فيه منفعة ما، مع أن منفعة الطعام واحدة وهي في بيته أكمل لذلك من الشناعة ترك ما في بيته واستجداء ما عند الآخرين<sup>(١)</sup>.

ثم يشير الدواني أن هناك من عد العشق من جملة أمراض الشهوة، وقد حكموا عليه بأنه أفسد أنواع أمراض هذه القوة وهو صرف الهمة بطلب شخص معين من جهة إستيلاء الشهوة، وعلاجه بصرف الفكر عن ذلك الشخص، والإنشغال بالعلوم الدقيقة والصناعات اللطيفة التي تحتاج لفرط عمل، مع تسكين الشهوة باستفراغ المواد المهيجة، واستعمال المهدئات كما هو في الطب. ولكن الدواني يكتب تحت عنوان «إشراق» في سياق الحديث عن العشق والحب بأن هذا الكلام السابق في حق العشق إنما هو في العشق البهيمى، الذى يكون سببه إفراط الشهوة «أما العشق النفسانى الذى يكون مبدؤه التناسب الروحانى فهو ليس في عداد الرذائل بل إنه من الفضائل، فإنه يمكن أن يكون للطبائع ميل عظيم للصور الظرفية.. وما يناسب خصوص هذا المقام هو أنه كلما كانت نسبة اعتدال مزاج الشخص ألطف وأشرف فإن نسبة ميل نفسه إلى الصور الحسنة، والنعمة الرخيمة، والشياثل الكريمة يمكن أن تكون أقوى «ويمضى الدواني بطريقة أدبية في وصف وتحليل مفهوم هذا النوع من العشق وذكر الماثور عن الحكماء، كما يتمثل بالأشعار كما هي طريقته المعهودة في «أخلاق جلال» كما يستشهد

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لوازم الإشراق في مكارم الأخلاق، ص ١٢٩.

بحديث «من عشق وعف وكرم ومات مات شهيداً»<sup>(١)</sup>.

ويذكر أقوال عن ذى النون المصرى، وعن أحد زهاد شيراز المشهورين وهو أبو محمد روزبهان البقلى الذى يطلق عليه الدوانى سلطان أهل العشق والعرفان، ثم يحدد الإشكال فى هذا اللون من العشق بأنه كيف يمكن التفرقة بين هذا العشق النفسانى والبهيمى، فليس لكل شخص إمكانية قهر القوى الشهوانية ودواعى الطبيعة، وأن ذلك اللون من الرجال الذين يستطيعون سلوك طريق هذا العشق بأقدام ملوثة، والذين يستطيعون التغلب على الرغبات الجسائية واللذائذ الشهوانية هم أعز من الكبريت الأحمر، وأكثر الرجال أسرى قيد هوى النفس، ولا يخرجون عن ربة الخضوع للطبيعة، ويسمون الفسق عشقاً، ويعدون الهوس محبة، ومع عبودية الشهوة يدعون ربة الأحرار، والعلامة التى نستطيع بها التفرقة بين العشق النفسانى والبهيمى يأخذها الدوانى عن الغزالى هو أن اللذة الحاصلة من النظر للمحبوب تساوى لذة النظر للطبيعة والماء الجارى، فإن كانت اللذة مبدء لحركة الشهوة فهو العشق البهيمى والشهوانى<sup>(٢)</sup>.

علاج الحزن: ويعرفه الدوانى بأنه حالة نفسية تحصل من فقد محبوب وفوت مطلوب، وسببه الحرص والطمع بحصول المشتهايات الجسائية، وتوقع بقاء الزخارف الدنيوية، وعلاجه التأمل فى الكون لرؤية أنه ليس هناك ثبات ودوام حال لأن هذا

(١) ورد هذا الحديث فى بعض كتب الحديث بروايتين أحدهما عن أم المؤمنين السيدة عائشة، والآخر عن ابن عباس رضى الله عنهما، انظر علاء الدين المنطى الهندي، كنز العمال فى سنن الأتوال والأفعال، تحقيق، بكرى حياى - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ج٣، ص ٢٢٧.

(٢) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، ص ١٣٢، ص ١٣٤.

الكون هو عالم الكون والفساد، فالثابت هو الأمور العقلية والسعادة النفسانية، ويجب على الإنسان أن يرضى نفسه بالموجود، ولا يفتن بما لا يكون له ليستطيع أن يحيا بسرور دائم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْتَهُمْ بِهِ أَزْوَاجًا مَّتَّعْتَهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْسِكُمْ فِيهِ وَرِزْقٌ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَوْقَىٰ﴾ [طه: ١٣١] ويستدل الدواني بقول الكندي: الدليل على أن الحزن ليس أمراً ضرورياً بل حالة للاختيار دخل تام فيها، هو أن من فاته مطلوب، فإن الكثيرين يكونون محرومين من ذلك المطلوب، وهم مع ذلك فرحين راضين، وهذا دليل أن الحزن على فقدان شيء ليس ضرورياً، فكل من أبتلى بمصيبة أو أمر غير ملائم فإنه بعد مدة من الزمن سيتبدل حزنه فرحاً ويكاؤه ضحكاً، ومثل من يطمع في بقاء الأسباب الدنيوية هو كمثّل شخص يحضر في ضيافة، تقدم فيها للحاضرين شامة ليجرى التمتع للحظة من راتحتها الفاتحة، وعندما يصل إليه الدور يطمع بالإستئثار بها، ويأمل أن لا تؤخذ من يده، وعندما تسترجع منه يتحسر ويجزن<sup>(١)</sup> وتدور فكرة علاج الحزن عند الدواني على ضرورة الإيمان بضرورة تغير الأحوال، وعدم دوامها، وأن مجرى الحياة الإنسانية لا يتوقف على الشيء المفقود، فكما يحيا الآخريين بدون هذا الشيء بسعادة، وكما تتغير طبيعة الانسان من زمن إلى زمن فكذلك يجب على العاقل أن لا يتمسك بالحزن على المفقود خاصة إذا كان متاعاً دنيوياً ليس من طبيعته إلا الزوال، وقد سئل سقراط ما سبب فرط نشاطك وقلّة حزنك، فأجاب أنا لا أتعلق بشيء، إذا فقدته حزنت عليه. ومن الجدير بالذكر أن علاج الحزن كتب فيه الكندي رسالة

بعنوان «رسالة في الحيلة لدفع الأحزان»<sup>(١)</sup> وقد عالج الكندي مشكلات النفس فيها بطريقة لم يسبقه إليها فيلسوف يوناني أو إسلامي وقد استعان برسالة الكندي مسكويه ومن جاء بعده<sup>(٢)</sup>.



(١) مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب عبد الحسن بهباني، مركز الحضارة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢، ص ٢٢٥.

(٢) د. ناجي التكريتي، فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، دار دجلة، الطبعة الأولى، الأردن، ٢٠١٢، ص ٢٩.

## خاتمة

وفي نهاية هذا الجزء المتعلق بأخلاق الفرد وتهذيب الخلق ينصح الدواني بالتأمل في هذه المباحث ليستطيع بمساعدتها معالجة الأمراض الأخرى، ويضرب مثالا بالكذب والظلم فيجب تعريفها ومعرفة موطن مخالفتها للحق والعقل، ومعرفة الاسباب الباعثة، ثم إلابيان بحقارة تلك الاسباب الدافعة للذاتل، وعبوب هذه الذاتل ومفاسدها الدنيوية والأخروية، وتكون سائر الذاتل جارية على هذا القياس في علاجها<sup>(١)</sup>.

### تعليق: حول دوافع الأخلاق عند جلال الدين الدواني:

ويبدو أن المطلوب لتحقيق الملكة هو قصد الفضيلة بذاتها لتكون الشجاعة شجاعة على الحقيقة وقد عرفنا أن طلب علم الأخلاق كله وتحقيق فضائله هدفه تصفية النفس وأنه صدى للشق الأول من الحكمة النظرية، والحكمة النظرية والعملية بما فيها من أخلاق هدفها الإرتقاء بالفرد وتحقيق التصفية التي تصل به للكشف ورؤية الوحدة، واعتقد أن هذه الرؤية الأخلاقية تركيبية تجمع بين فكرة فعل الواجب لذاته، التي هي تأثير افكار اخلاقية يونانية قديمة وكذلك هناك تطابق بينها وبين بعض الآراء الأوروبية الحديثة، وهذه الفكرة يضعها الدواني في إطار هدف عام وهي تحقيق الفناء والتصفية، فالبواعث الاخلاقية لا تنبع من كون الشئ حقًا في ذاته ولكن تنبع من الرغبة في تحقيق الخلافة والوحدة مع الحق والكشف، وبهذا يكون لدينا

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، نواعم الإشراف في مكارم الأخلاق، ص ١٣٧.

منهج أخلاقي مركب من بضعة عناصر أو نظريات، وهذا من وجهة نظري ليس عيباً، بل هو بالأحرى رؤية شاملة، حيث يكون في الفعل نفسه ما يدفع للفعل لكونه واجب أو عدالة أو وسط ويكون هناك سبب أكبر للفعل يدعوا لتحقيق الفعل على الوجه المطلوب لتحقيق غاية الوجود الإنساني كالوصول للخالق، وبهذا تخرج الآراء المتضاربة عن كونها رؤية جماعة العميان للفقيل.



### المبحث الثالث

#### أخلاق المنزل وسياسة الأولاد

##### أسباب الإحتياج إلى المنزل:

يقرر الدواني أن الإنسان محتاج إلى الغذاء، والغذاء لا يوجد إلا بالصناعات كالفلاحة والحصاد وبقيّة الصناعات التي تعين الناس على المعيشة، وهذا لا يتحقق إلا بالتعاون بين الناس، وتهيئة الغذاء على هذا النحو يحتاج إلى تذخير أسباب المعاش، وحفظ هذه الأقوات من أبناء النوع الآخرين، ويحتاج الإنسان إلى مكان يحفظ فيه الطعام ويرد عنه شر الظلمة ولذلك يكون هناك احتياج للمنازل، وينشغل الإنسان بتحصيل الغذاء خارج المنزل فيحتاج من يحفظ المنزل ويتعاون معه بحفظ الأغذية والأقوات، ولا بد من زوجة ليحصل التوالد والتناسل، وفي التناكح يبقى أمر المنزل مضبوطاً أيضاً، ولذلك يحتاج الإنسان إلى الأعوان والخدم، ويتشكل المنزل من الأب والأم والخدام والقوت، ولا بد من رابطة الألفة بين الجميع، ويكون الأب هو المسئول عن التدبير، ولذلك فإن رئاسة المنزل وسياسة أهله مفوضة إليه، ويجب على المدير أن يقوم بالسياسة بأنواع التدابير الصائبة من الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والتكليف والرفق، والمدارة واللطف، والعنف، ليصل كل واحد ممن هم تحت تدبيره إلى الكمال اللائق، ويكون مأموناً من الإختلال<sup>(١)</sup> ومن الواضح أن الدواني يتتبع ما سطره الطوسي في أخلاق ناصري<sup>(٢)</sup>، ومن الملاحظ أن أسباب نشأة الأسرة هي نفسها

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ١٣٩، ص ١٤٠.

(٢) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ص ٢٦١.

أسباب نشأة المجتمع كما ذكرها ابن خلدون<sup>(١)</sup>. ولا يصعب تعليل هذا إذ أن الأسرة هي أصغر وحدة اجتماعية.

ويوضح الدوانى أن المراد من المنزل في العرض السابق ليس البناء ولكن المقصود وجود الأسرة ومن معهم من المعاشرين كالخدم أو غيرهم سواء سكنت في منزل أو خيمة أو كهف، وعلم تدبير المنزل هو معرفة سياسة أحوال هذه الطائفة على الوجه الذى يأمن من الخلل، ولأن الاجتماع هو ظاهرة عامة لذلك يحتاج جميع الناس لهذا العلم، والأصل الكلى هو أن ينظر المدير في أحوال أركان المنزل، وأن يضع كل واحد في مكانه، وإذا وقع خلل ما فإنه يصلحه، وكما يجب على الطبيب أحياناً قطع عضو لمصلحة العضو الأشرف، كذلك في أحوال المنزل يفتدى الركن الأشرف بالأخس، ومع أن خصوصية المنزل «البناء» غير ملحوظة في هذا الفن لكن أشار الحكماء إلى أشرف أنواع المنازل من حيث البناء، فأفضل البناء ما كان محكمًا ذو سقف مائل، له مداخل واسعة، وأن تعد أماكن الإقامة بما يناسب وقت الفصول والمواسم، ويراعى الاحتياط في منع الآفات المختلفة، وفي الحديث أن لا يكون ارتفاعه زائدًا عن ستة أذرع. ويجب مراعاة الجار.<sup>(٢)</sup> والفكرة الأساسية في الإحتياج إلى المنزل هي رعاية مصالح الأسرة، والفكرة الأساسية في وجود الأسرة هو رعاية الفرد، والفرد يحتاج للغذاء.

(١) ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة ابن خلدون، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزى، القاهرة، ٢٠١٠، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

## في سياسة الأوقات والأموال :

وصار معلوماً أن الإنسان يحتاج إلى إدخار الأوقات، ويحتاج للدينار للمعاملات، لأنه حافظ العدالة وهو يقوم مقام الأوقات في السفر وغير السفر، ويوفر مشقة نقل القوت من بلد إلى آخر، والقليل منه يقرّم بالأجناس الكثيرة من الثّوت، والنظر في حال المال ينقسم للنظر في الدخل، والحفظ، والخرج، وهو ما تطلق عليه حالياً الداخل، والحفظ والخارج.

## أما الداخل فهو على قسمين :

(١) الأسباب المناطه بتدبير الشخص كالصناعات.

(٢) ما لا يكون للإختيار دخل فيه كالموارث والهبات.

وأصول المكاسب ثلاثة أشياء الزراعة والتجارة والصناعة، والتجارة عند الشافعي أفضلهم، وعند الهاوردي الزراعة أفضل، واختلفوا في الأفضل منها، ويشير الدواني أنه يجب الإحتراز من ثلاثة أشياء في الكسب، الأول الجور وهو التفاوت في وزن شئ وكيله، والثاني العار كالسخرية والهزل والإستهزاء، وكل ما يؤدي للمذلة، والثالث الدناءة كالكناسة والدباغة من التمكن من الصناعات الشريفة، ويقسم الدواني الصناعات الى خسيصة وشريفة فالشريف مثل الوزارة وما يتعلق بالتدبير بالعقل، ثم ما يتعلق بالأدب كالكتابة والبلاغة والنجوم والطب والمحاسبة والمساحة، ما يتعلق بالقوة والشجاعة كالفروسية، والصناعات الخسيصة ثلاثة أنواع ما يكون منافيا لمصلحة الناس، كالإحتكار، والسحر، والقوادة، والثاني: ما ينافي الفضيلة النفسانية، كمعاطاة الطرب والقمار وهذه صنعة السفهاء، والثالث ما يقتضى نفور الطبع كالحجامة والدباغة والكناسة<sup>(١)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لواعم الإشراف في مكارم الأخلاق، ص ١٤١.

ولكن الدواني يقرر أن النوع الأخير من الصناعات ليس مستقبلاً عند العقل، ويجب أن يشتغل به جماعة لينتظم أمر المعاش، ولكن مشكلته فيما يرى الدواني هو نفور الطبع منه، أما النوعين الأولين فإتباعهما قبيحان عند العقل، كما يجب على كل من يعمل بصناعة أن يطلب التقدم والكمال فيها، وأطيب الهال ما جاء بالصناعة الحلال وأقبحه ما جاء بالحرام والغصب، ويجب مراعاة الاعتدال في بذل الهال، ويجب أن يكون أقل من الدخل، ويجب تنويع الهال فبعضه نقوداً وبعضه أملاكاً وضياعاً وبعضه مواشى، وبعضه أمتعه، حتى إذا وقع خلل في أحدها يحصل العوض بالآخر<sup>(١)</sup> وللمهاوردي إشارات لهذا المعنى في «أدب الدنيا والدين»<sup>(٢)</sup>.

ومصارف الأموال تنقسم إلى ما يجب بالحكم الإلهي كالزكاة والصدقات والנדور، والثاني ما يعطى إيثاراً كالسخاء والهدايا، والمبرات، والثالث ما يعطى على وجه الضرورة لجلب نفع، أو دفع ضرر، ثم يتحدث الدواني عن آداب الإنفاق وشروطه، والحض على الصدقة واستمراريتها، وإخلاص النية<sup>(٣)</sup> ووضع مصارف الأموال ضمن الهدف الأخلاقي أقترب منه الدواني ولكن أشار له بوضوح العز بن عبد السلام عندما أدرج فرض العين وفرض الكفاية والمستنون ضمن إطار الأخلاق الإسلامية<sup>(٤)</sup>.

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٢) أبو الحسن علي بن محمد الهاوردي، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٦م ص ١٤٦.

(٣) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لواعق الإشراق في مكارم الأخلاق، ص ١٤٤.

(٤) العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة العلمية، بيروت، ٢٠٠٣هـ - ١٤٢٤م، ص ١١٧.

## فى سياسة الأهل:

يؤكد الدوانى أنه يجب أن يكون السبب الأصلى من الزواج حفظ النفس من الفساد، وطلب الذرية، وحفظ المال، وليس دواعى الشهوة والأغراض الأخرى، وأفضل النساء هى التى تتحلل بالعقل والتدين، والعفة والفتانة، والحياء، ورقة القلب، والإيثار، ولا تكون عقيمًا بل ولودًا، والحررة أفضل من العبدة من جهة وجود الأهل والمساعدة على المعاش، ولنسب الأولاد والبكر أو لى من غير البكر، ولكن يجب فى الأمور السابقة من النسب الذى يسبب العُجب واختلال المآل، وقد يحدث العُجب نتيجة المال أو الجمال فى المرأة، بل قد تكون المرأة الجميلة فسادها أكثر لو كانت قليلة العقل، وفى سياسة الزوجة يرى الدوانى وجوب مراعاة ثلاثة أشياء:

الأول: الهيبة، وذلك حتى لا تتهاون فى أوامره ونواهيها، وتكون الهيبة بإظهار الفضائل وإخفاء الرذائل.

الثانى: الكرامة، وهو أن يكرمها بالأشياء التى توجب المحبة والإلفة، حتى تخاف من زوال هذه المحبة وتسعى لحفظها، ويجب حفظ الزوجة بالستر والحجاب عن غير المحارم، ويتجاوز معها بمعاملة، ويشاورها فى مبادئ الأمور على الوجه الذى لا يجعلها تطمع بالإبتعاد عن طاعته

الثالث: أن يتبع مع أهلها ومتعلقيها طريقة الإكرام والإحترام والمداراة والمواساة والإحسان، ولا يفضل عليها امرأة أخرى بدون خلل فيها، وإن كانت تزيد عنها جمالا ونسبًا ومالًا، فإن الغيرة والحسد تدفع للقبائح<sup>(١)</sup>.

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، ص ١٤٥.

وعلى غير المتوقع يوصى الدواني بعدم تعدد الزوجات إلا للملوك، فليس للنساء حيلة معهم إلا الطاعة، والأولى للملوك عدم التعدد، فإنه لا يتيسر للرجل تدبير متزلين، وعلى الرجل أن يطلق يد الزوجة في التصرف في الأقوات على وجه المصلحة، وفي استعمال الخدم، وأن يشغلها دائما بتعهد أمور المنزل لكي لا تبعثها البطالة على القبائح، والفراغ من الضروريات يبعث على الانشغال بغير الضروريات، ولا يترك لها العنان بالخروج المستمر والتعرض للرجال مما يجعلها تحتقر الزوج، ويعرضها لطمع الآخرين، ويجب أن يحترز الزوج من ثلاثة أشياء مع الزوجة:

الأول: الإفراط في محبة الزوجة يؤدي إلى سيطرتها، ويصير الحاكم محكوماً، ولو أبتلى بمحنة محبتها فعليه أن يخفى عنها ذلك، ولو غلبه ذلك فعليه أن يزيله بالعلاج الذي ورد في باب العشق.

الثاني: أن لا يشاورها في الأمور العامة، ولا يجعلها تطلع على أسرارها، وأن يخفى عنها مقدار ماله ومدخراته، لأن نقصان عقولهن يبعثهن على المفاسد، ثم أورد قصة عن حاجب الحجاج الذي كان يثق في زوجته، وكيف دبر لها الحجاج اختباراً ليثبت أنه لا يمكن الوثوق بالنساء خاصة مع الغيرة.

الثالث: أن يمنع الزوجة عن الملامح، والنظر إلى الأجانب، والاستماع لقصص الرجال، ومصاحبة النساء اللواتي يتصفن بهذه الخصال<sup>(١)</sup>.

ويجب على النساء أن يراعين خمس خصال في حق أزواجهن، الأولى ملازمة العفة، الثانية إظهار الكفاية، الثالثة إستهابة الزوج، واحترامه الرابعة الطاعة الخامسة المجاملة

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لواعق الإشراق في مكارم الأخلاق، ص ١٤٦، ص ١٤٨.

في العشرة وترك العتاب، وقد ورد عن النبي ﷺ قوله: «لو كنت أمراً أحداً أن يسجد لأحد المرأة النساء أن يسجدن لأزواجهن»<sup>(١)</sup>، ومن لا يستطيع سياسة الزوجة الأولى البقاء أعزباً<sup>(٢)</sup> وقد ذكر الدواني في سياسة الأهل كثير مما ذكره الطوسي<sup>(٣)</sup> وزاد عليه بعض الأحاديث والقصص، وما ذكره الدواني هو آراء بغالب النظر العقلي، ولكن في التطبيق العملي قد تكون المصلحة مثلاً في مشاوراة المرأة في الأمور العامة، أو قد تكون المصلحة إظهار المحبة الزائدة، أما المنع من الملاهي المباحة مطلقاً فلم يحرص عليه الشريعة، كما أن النظر إلى الأجانب ليس ممنوعاً مطلقاً ولكن هو شيء له ضوابط، وقد كان لنساء العرب في عهد النبي ﷺ حرية كبيرة في مجالات متعددة، ويكفي أن نقرأ مرويات السنن لنندرك الفرق بين التشدد الشديد الذي جاء بعد عصر النبوة وما كان في عهد النبي ﷺ<sup>(٤)</sup>.

#### في سياسة الأولاد:

يحدد الدواني أولى الواجبات في تربية الولد باختيار المربية معتدلة المزاج، ثم اختيار الاسم في اليوم السابع، ولعل العلة في تعيين الإسم في اليوم السابع ليكون هناك وقت لاختيار الاسم اللائق، واختيار الإسم الحسن هو من حق الولد على الوالد، ويجب أن يحافظ على الترتيب في تهذيب أخلاقه على الوجه الذي ذكر في التأمسي

(١) انظر المتقى المهندى، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج ١٦، ص ٣٣٢.

(٢) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى، ص ١٤٨.

(٣) نصير الدين الطوسى، أخلاق ناصرى، ص ٢٧٣.

(٤) انظر، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني الثنائي، عشرة النساء، تحقيق على بن نايف شحود، الطبعة الأولى، غزة،

بالطبيعة، ولأن أول آثار قوة التمييز هو الحياء، فغلبة الحياء دليل النجابة والفضيلة، فإذا رأى هذه الخصلة أهتم بتأديبه إهتماماً زائداً، وأول التأديب أن يمنعه كلياً من الاختلاط مع الأضداد الذين يتصفون بالردائل، فإن نفوس الصبيان بمنزلة اللوح الصافي تتقبل الصور بسهولة<sup>(١)</sup>.

عقب ذلك يرى الدواني أن يعلم الصبي شرائع الدين وآداب السنن، والمواظبة عليها، فيؤدب عليها مقدار طاقته ويزجر عند تركها، وكما هو مقرر في الشريعة يؤمر بالصلاة في سن السابعة، ويؤدب بالضرب على تركها في سن العاشرة، ويحث على الخيرات بمدح الأخيار وذم الأشرار، ويُنفر من الشرور، ويمدح إذا ما أتى بجميل، وأن يخوف بالذم إذا ما أتى بقبیح، وينبغي أن لا يوبخ علانية، ويحمل فعله على السهو حتى لا يتجرأ على الفعل بعد ذلك، وأما ما يفعله في الخفاء فلا يجب أن يهتك ستره، وإن لم ينته بالتكرار فينبغي أن يوبخ توبيخاً بليغاً في خلوة، وأن يبالغ في تقبيح ذلك الفعل، ويخوف من تكراره، مع الإحتراز من تكرير التوبيخ لئلا يعتاد على الملامة<sup>(٢)</sup>.

وما ذكره الدواني هو ما يسمى في علوم التربية حديثاً بالتعزيز، وهناك تعزيز سلبي وتعزيز إيجابي، وهو من جانب آخر يتضمن ما يسمى بالتعبئة الاجتماعية وهي نقل القيم والمعايير الاجتماعية القائمة في البيئة الخارجية إلى الأنا الداخلي وهو يتضمن تربية بالقصة والموعظة والعقوبة والعادة<sup>(٣)</sup> ويرى الدواني أنه يجب أن تجعل لذة الأكل

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ١٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٣) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، الطبعة الحادية عشر، القاهرة، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨، ص ١٨٠.

والشرب واللباس الفاخر مستخفة في نظره، وأن يفهم أن الثياب المزركشة الملونة هي عادة النساء، وأنه يجب على الرجال أن يترفعوا عن ذلك، وأن جعل الماء والعلف هو مطمح البهائم، وأول آداب الطعام أن يعلم أن غرض الطعام الصحة لا اللذة، والأغذية بمنزلة الأدوية التي يدفع بها الجوع والعطش، وكما يجب تناول الأدوية بقدر الضرورة كذلك يجب تناول الطعام بقدر الضرورة مقدار سد الجوع والعطش، ويجب منعه من تعداد الأطعمة، وجعله يميل للون واحد، وتضبط شهيته حتى يقتصر على أى طعام، ولا يكون شغوفاً باللذائذ، وأن يوضع له الخبز الناشف بعض الوقت ليتهيأ بذلك لوقت الضرورة، وإن كانت هذه الآداب حسنة في الفقراء فلإنها في الأغنياء أحسن، وأن يعطى الطعام بعد أن يفرغ من الآداب وينال منه التعب<sup>(١)</sup>.

ويجب أن يمنع من كل عمل سرى حتى لا يتجرأ على القبيح فالعمل السرى غالباً يكون قبيحاً، ويجب أن يمنع من النوم بالنهار والنوم الكثيراً بالليل، ويجتنب الثياب الناعمة، وأسباب التنعم ويعود على الحركة والمشى وركوب الخيل والرياضات المناسبة، ويعلم آداب القيام والجلوس، وأن لا يزين له ترتيب شعره والتزين وملابس النساء، ولا يلبس خاتماً إلا عند الحاجة، ويجب منعه من المفاخرة بالآباء والأسباب الدنيوية، ويمنع من الكذب وينهى عن حلف اليمين كليا، وأن يعتاد على الصمت إلا وقت الحاجة، ويعتاد على الاستماع، وتعوده على الكلام الحسن أمام الكبار<sup>(٢)</sup>.

ويجب أن يكون المعلم ورعاً عاقلاً ومطلقاً على الرياضة الأخلاقية، ومشهوراً

(١) المصدر السابق، ص ١٥١.

(٢) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى، لواعم الإشراف في مكارم الأخلاق، ص ١٥١.

بطهارة الذليل، والوقار والهيبة، والمروءة، ويجب أن يكون خبيراً بأخلاق الملوك، وآداب مجالستهم ومؤاكلتهم، ومحاوره كل فئة من فئات الناس، ويجب أن يكون الكتاب يشمل أبناء الجنس الآخرين، والأولاد الكبار، الذين يتحلون بالآداب الكريمة، حتى لا يمل وليأخذ عنهم الآداب، ويتعلم بمشاهدتهم، ويمنع من الإستغاثة والشفاعة عندما يؤديه المعلم، ولا ينبغي للمعلم أن لا يضره إلا عندما يشاهد تقصيراً، ويجب أن يكون الضرب في البداية قليلاً ومؤلماً جداً ليأخذ العبرة، ويجب ترغيبه بالسخاء، وأن يجعل الحطام الدنيوي تافهاً عنده، فإن آفة محبة الذهب والفضة أكبر من آفة السموم والأفاعى، يقول الغزالي في قوله تعالى: ﴿وَأَجْبِئِي وَبِئِي أَنْ تَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥] إن المراد بالأصنام هو الذهب والفضة، ويورد الدواني قول عن ابراهيم عليه السلام بأن التعلق بالذهب والفضة منشأ جميع المفاسد<sup>(١)</sup> ويحذوا الدواني هنا مسلكاً دينياً في تحديد الصالح من الخلق ويمكن مطالعة هذه الأخلاق في كثير من الأحاديث النبوية<sup>(٢)</sup>.

وينبغي أن يسمح له باللعب في أوقات عطلتهم، شرط أن لا تستشتمل على تعب زائد، أو ارتكاب قبيح، وعندما تغلب عليه قوة التمييز يجب أن يفهم أن الغرض الأساسي من الأسباب الدنيوية، هو حفظ الصحة ليبقى البدن، وتحصل النفس على الاستعداد لدار البقاء، ولذلك يجب تعليمه العلوم إذا كان من أهل العلم، وإذا كان

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢) عبد الرحمن بن عبد الكريم الزيد، وقفات مع أحاديث تربية النبي ﷺ لصحابته، الجامعة الإسلامية بالمدينة

من أهل الصناعة ينبغي أن يكون قد تعلم الآداب الشرعية الواجبة، وينشغل بتعلمها، ويجب التفرس في قدراته وما يصلح له من العلوم والصناعات والحقاق بها فكل مُيسر لها تُخلق له، وليس كل شخص يصلح لأى صناعة بل لكل واحد استعداد خاص ويشير الدوانى لأهمية هذه النقطة بقوله: «وفى خبايا هذا السر الغامض سبب قوام العالم وانتظام أحوال بنى آدم، ولقد كان الحكماء السابقون ينظرون فى طالع كل مولود ويعطونه الصناعة التى يراها صنّاع النجوم لاثقة به، وكانوا يشغلونه بها، فإن كل من يكون مستعدا لصناعة ما يستطيع إكمالها بأقل سعى أما عندما يكون غير مستعد فإن سعيه فيها يكون تعطىلا للزمن وتضييعا للعمر، وإذا لم يكن طبعه ملائما لصناعة ما ولا تتوفر عنده الآلات المساعدة فلا ينبغي أن يكلف بها، بل ينبغي نقله إلى صناعة أخرى، بشرط أن يكون قد يئس كلياً من الشئ بها»<sup>(١)</sup> ولم يذكر الطوسى نظر المتقدمين فى طالع كل مولوده لإعطائه الصناعة المناسبة<sup>(٢)</sup> مع أن الطوسى كان على دراية بالتنجيم.

وعندما يتعلم صناعة يجب أن يؤمر بكسب المعيشة منها، ليسعى بذلك فى إكمالها عندما يستفيد منها، وهو بذلك يعود الإكتساب بطريقة جميلة كما هو شيمة الأحرار، ولا يعتمد على الرزق الذى يصل اليه من والديه، فأكثر أولاد الأغنياء المغرورين بشرة آبائهم يجرمون من تعلم الصناعات ويقعون بعد تقلب الدرر فى معرض الضياع، فإذا تعود العيش من كسبه ينبغي تزويجه ويمنح له شئ من حقه، ويحكى الدوانى أن عادة

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلال، ص ١٥٢.

(٢) نصير الدين الطوسى، أخلاق ناصرى، ص ١٨٦.

ملوك الفرس والديلم أن لا يربوا أولادهم في قصورهم بين الخدم بل يرسلون إلى الأطراف حتى يعتادوا على خشونة العيش، وكل من يحصل على تربيته بعكس هذا فإن إصلاحه في الكبر يكون مشكلاً<sup>(١)</sup>.

وفي تربية البنات يجب ترغيبهن بما يكون لائقاً بهن من ملازمة المنزل، والمبالغة بالحجاب، والعفة، والحياء، والخصال المطلوبة، ويجب أن تتعلم الصناعات اللائقة، ويجب منعها كلياً من القراءة والكتابة، ويجب التعجيل بتزويجهن بالكفو عندما يصلن إلى سن الزواج، ويذكر الطوسي أيضاً منع البنات من تعلم القراءة والكتابة، وإخلاق الصبيان يتابع فيها الدواني الطوسي الذي يتابع بدوره كتاب مسكويه «تهذيب الأخلاق»<sup>(٢)</sup>.

**ثم يتحدث الدواني عن الآداب التي يجب تعلمها للناشئة كالتالي:**

آداب الكلام: يجب أن لا يتكلم المرء كثيراً، فالنبي صلوات الله عليه كان من الممكن عد كلماته في مجلسه من قلة كلامه، ويقول بزرجمهر: عندما ترى شخصاً يتكلم كثيراً دون حاجة فاعلم يقيناً أنه مجنون.

ويجب أن لا يتلفظ بما سيقول إلا إذا قرره في خاطره، ويجب أن لا يكرر الكلام، إلا عند الإحتياج، وأن لا يعترض على متحدثه إن حدثه بحكاية يعلمها، ولا يجيب إذا سئل غيره، ولا يتعجل الجواب إن لم ينتهي السائل، ولا يتدخل في المباحثة ما لم يكن له دخل فيها، ولا يسترق السمع إذا أخفوا الحديث عنه، ولا يتحدث بالكناية مع أكابر

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى ص ١٥٣.

(٢) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٦٦.

المجلس، ويخرج صوته باعتدال، وأذ تكلم وضع المعانى الغامضة فى كلامه بالأمثلة، ولا يطنب بلا مصلحة، ولا يستعمل الألفاظ الغريبة والكنائيات البعيدة، وعليه أن يحترز من الفحش والشتم، ولو تكلم فى أمر فاحش يكتفى بالتعريض والكنائية، ولا يمزح المزاح الشنيع، فإنه يوجب سقوط المروءة وحدوث الإستهانة ويوجب الحقد والعداوة، ولا يشير أثناء الكلام باليد والعين والحاجب إلا إشارة لطيفة بمقتضى المقام وأن لا يتكلم مع من لا يفيد النقاش معه، ويحافظ على الإنصاف فى المناظرة، ويراعى أسلوب اللطف فى الحوار ولا يقلد حركات الغير، ويحترز عن الغيبة والنميمة وسوء اللفظ، والبهتان والزور والتجسس، ويستمع أكثر مما يتكلم<sup>(١)</sup>.

آداب الحركة والسكون: يجب أن لا يتعجل بالسير فهو علامة الطيش، ولا يتأنى بما يزيد عن الحد، وأن لا يتبختر كالمتكبرين، ولا يقلد النساء والمخنثين وأن يحافظ على الإعتدال، وأن لا ينظر للوراء كثيرا فهى عادة البلهاء، ولا يطأطى رأسه للأمام دائما فإنه دليل الحزن والهجم، ويحافظ على الإتران فى الركوب ولا يمد رجله فى الجلوس، ولا يضع رجلا على رجل، وأن يحترز عن الحركات العابثة كاللعب باللحية وباقى الأعضاء، ولا يضع الإصبع فى الفم والأنف ولا يفرقع الأصابع، والثناؤب والتمطى، ولا يتمخط إلا لضرورة ولا يسمع الآخرون ذلك، ولا يتجه للقبله عند التمشط ولا يزيله بالرداء، وأن يجلس فى المكان المناسب حسب منزلته وعلاقته بصاحب المكان، ولا يظهر شيئا من جسده أمام غير محارمه وخدمه، ولا يظهر ما بين السرة والركبة بأى حال، ولا يستلقى قبل الآخرين، ولا يستلقى على ظهره إذا كان يشخر فى النوم،

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلال، ص ١٥٤.

فالنوم على ظهره موجب لزيادته، وإذا غلبه النوم فعليه أن يقوم، وإذا كان مع جماعة نيام فإما أن ينام أو يتركهم، وحاصله أنه يجب أن يسلك السلوك الذي لا يزعج الناس<sup>(١)</sup>.

**أدب الطعام:** تنظيف اليدين والضم، يفتتح الطعام بسم الله، ويختمه بالحمد لله، لا يبادر إلى الأكل إلا إذا كان هو صاحب الدعوة، لا يلوث اليدين والثياب والسفرة، لا يأكل بأكثر من ثلاث أصابع، لا يفتح فمه كثيرا، لا يكبر اللقمة، لا يبلع بسرعة، وأن لا يلحس عن الأصابع شيئا إثناء الأكل، أما بعد الإنتها فذلك من السنة، ولا يشم الطعام ويأنف منه، ولا يحرص على أفضل الأطعمة على السباط، ولا ينظر إلى مشاركه في الأكل، وأن يأكل مما أمامه إلا في الفاكهة فيمكن تناولها، وأن يبتعد عن الحركات المنفرة على الطعام ولا يخرج من فمه شئ ويضعه على الخبز والسفرة كالعظم، وإذا كان ضيفا فعليه أن لا يقوم عن الطعان قبل المضيف، وإذا كان مضيفا فعليه أن يتمهل ريثما يفرغ الآخرون من الطعام، وأن لا يشرب بصوت أثناء الطعام، ولا يفتش أسنانه بين الحاضرين، ويغسل يديه بعد الطعام ولا يتفرغ في الغسل أمامهم<sup>(٢)</sup> وتكاد تكون نفس الوصايا المذكورة في كتاب ابن مسكوية<sup>(٣)</sup>.

### في رعاية حقوق الآباء والأمهات:

يبدأ الدواني بتقرير أنه من الواجب شكر المنعم بمقتضى الشرع والعقل، وليس بعد النعم الإلهية أى نعمة أحق بشكرها كنعمة الوالدين، فالأب سبب وجود الولد

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٣) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٦٩.

الصورى، ولا يبلغ الأبن الكمال إلا بتربية الوالد، وبواسطة الوالدين تحصل كمالاته النفسية كالآداب والفنون والصناعات، فهو يجمع الأسباب الدنيوية بأنواع المشقة ثم يورثها إياه مؤثرا على نفسه، والأم هى شريكة الأب مع تحمل مشقة الحمل ومقاساة خطر الولادة، ومن هذه الجهة فمحبة الوالدين للولد هى محبة طبيعية فهما لا يحتاجان إلى تكليف برعاية حقوق الأوالاد، بخلاف محبة الأوالاد لها، ولذلك ورد فى الشرائع أمر الإحسان إلى الوالدين أكثر من العكس، ومقتضى العدالة أن طاعة الوالدين تالية لطاعة الخالق، وغنى الساحة الإلهية أعلى من أن يستطيع المفلسون فى مدينة العدم أداء الشكر والتقدير إزاء نعمه اللامتناهية، ونهاية ما يفعله السالكون هو الإعتراف بالعجز والقصور، على عكس الأب والأم اللذين تكون احتياجاتهما ظاهرة، ولذلك من هذا الوجه تكون رعاية حقوقهما أولى<sup>(١)</sup>.

**ثم يقترح الدوانى أن تكون رعاية حقوق الوالدين بثلاثة أشياء:**

الأول: الحب الخالص لهم فى القلب والتعظيم البالغ فى القول والعمل وامثال أوامرهم ونواهيهم بقدر الإمكان، مادام ذلك لا يؤدى إلى معصية أو فوات مصلحة عامة، أما إذا كان مؤديا إلى شئ من ذلك فتجب المخالفة على سبيل المجاملة لا على سبيل المنازعة، وقد نقل الغزالى عن أكثر العلماء أن طاعة الوالدين واجبة فى الشبهات فكيف فى مقام المباحات.

الثانى: مساعدتهم فى أسباب المعاش قبل أن يطلبها ويدون منة أو توقع عوض مادام ذلك لا يؤدى إلى محذور.

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلال، ص ١٥٧.

الثالث: إظهار الخير لهم في السر والعلن والمحافظة على وصاياهم إن في حياتهم أو بعد مماتهم، ولأن لحقوق الآباء جانباً روحانياً غالباً ولحقوق الأمهات جانباً جسمانياً، ولذلك أداء حقوق الآباء يغلب عليها الطاعة والدعاء والثناء، وقضاء حق الأمهات غالباً ببذل المال وترتيب أسباب المعاش<sup>(١)</sup>.

والعقوق هو رذيلة بمقابل هذه الفضيلة، ولذلك له ثلاث أنواع أيضاً، مقابل الأنواع الثلاثة السابقة، والأشخاص الذين يكونون بمنزلة الوالدين كالأجداد والأعمام وكالأخوال والأخوة الكبار والأصدقاء الحقيقيين فيجب أن يكونوا بمثابةهم، وتجب مواساتهم بقدر الإمكان، وفي الحديث إن أفضل الأعمال الحسنة أن يراعى الانسان أصدقاء أبيه، ثم يشير الدواني إلى نقطة هامة جداً فيقول: «وبموجب ما أتضح سابقاً من أن القرابة لروحية معتبرة أيضاً فإنه يجب أن يسلك مع المعلم الذي هو أب روحى نفس هذا السبيل وأكثر»<sup>(٢)</sup>.

ويجب أن نشير أن نصير الدين الطوسى عندما ألف كتابه أخلاق ناصرى في قلاع الإسماعيلية أول مرة كان يتابع التصنيف الذى صنفه ابن مسكويه في تهذيب الأخلاق ويسير على منواله ويقتبس منه وبعد مرور سنوات من دخول التتار سنة ٦٦٣هـ اقترح عبد العزيز النيسابورى أحد كبار وزراء التتار إضافة فصل عن حقوق الوالدين فأضافة الطوسى ولما ألف الدواني أخلاق جلالى تابع الطوسى في عرض موضوع بر الوالدين فى أثناء ذكر سياسة الأهل والصبيان<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٢) للمصدر السابق، ص ١٥٩.

(٣) انظر، نصير الدين الطوسى، أخلاق ناصرى، ص ٢٩٦.

## فى سياسة الخدم:

ختم الدوانى مسائل تدبير المنزل بذكر السياسات المقترحة فى تدبير الخدم ولكنه قدم مقدمة لبيان أهميتهم وفائدتهم، فالخدم بمنزلة يد ورجل الشخص وجوارحه الأخرى فإنهم يقدمون على الأعمال التى لو لم يقوموا بها لوجب على الشخص أن يتوجه لها بنفسه، ولا بد أن يستعمل عضوا من أعضائه فيها، ولو لم تكن هذه الطائفة موجودة لانقطعت أسباب الراحة، ولم يستطع الإقدام على أى صناعة أو فضيلة بسبب التحركات والمجئ والذهاب المتواليين مع ما يسببه ذلك من سقوط الوقار والمهابة، وأنواع المشقة، ولذلك يجب أن يكون معلوماً أنهم من الودائع الإلهية، ومن الواجب الشكر على وجودهم، فيجب أن يسلك معهم سبيل الرفق والمداراة، ولا يأمرهم بالعمل الزائد عن حد الاعتدال، ويعين لهم أوقاتاً للراحة، فإنهم أيضاً يكون لهم ملل وكلل وضعف ومراعاة دواعى الطبيعة المركوزة فى جبلتهم<sup>(١)</sup>.

ثم يتكلم الدوانى عن إنتقاء الخدم فيقرر أنه من الضرورى للشخص أن ينظر ويمعن فى ملاحظة من يتقدم لطلب خدمته، وإذا لم تتيسر التجربة التى توضح طبيعة ذلك الشخص وسلوكه فإنه يستعين بالفراسة والحدس، ويوصى الدوانى أن لا يختار الشخص أصحاب الأشكال الدميمة والخلقة المشوهة، فإن الخلق يتبع الخلق فى أغلب الأحيان، وقد قال حكماء الفرس إن أجمل شئ فى القبيح وجهة، وعندما يرسل الشخص رسولاً إلى جهة ما يختار من يكون جميل الاسم حسن الشكل، وقد ورد أن جميع الأنبياء كانوا جميلي الصورة حسن الصوت ويوصى بتجنب استعمال من به علة

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلال، ص ١٥٩.

كالأعور والأعرج والأبرص والأقرع ونظائرهم<sup>(١)</sup> وأود أن أشير أن الدواني جانبه الصواب في اعتبار من به عاهة مشوهًا من الناحية النفسية، ومثال حكماء الفرس من «أن أجمل شئ في القبيح وجهة» هو سوء ظن وبقية من أخلاق الأكاسرة والجاهلية، ولها لا تكون العاهة وعدم حسن المظهر سبب دافع لتفانى الشخص في عمله وإثبات جدارته، فالأشخاص الذين لا تشغلهم إلا أعمالهم وليس لهم إهتمام بمظاهرهم أو ما يجلبه المظهر من علاقات يكونون أكثر نجاحًا من غيرهم، وربما يكون مقصد الدواني الحالات المرضية الشديدة التي لا تسمح بممارسة الشخص عملاً في مستوى عام.

ويرى الدواني أنه يجب توجيه الخادم للعمل الذي يكون لديه قابلية لممارسته، ويجب أن لا يعزل الخادم عن العمل بأقل خطأ، ولا بد من وجود البديل بعد عزل الخادم، كما ينبغي له يشعرهم أنه لن يفارقهم بأى وجه أو يستغنى عنهم، وأن يقيم علاقاته معهم على وجه المحبة والشفقة، وأن يعد الخادم شريكاً في ماله وأسبابه، وأن يعلمهم أن علوه وارتفاع مكانته علو وارتفاع لخادمه أيضاً، والأصل في الخدمة أن تكون المحبة هي الباعث عليها ليعشق الخادم الخدمة بالضرورة ولا يكون كأجير، وليكون الباعث الرجاء لا الخوف، وكلما يُخوف الشخص على عمل ما فإنه لا يقتنع داخلياً بذلك العمل، ويمارسه للضرورة فقط لا مُحِبًّا له<sup>(٢)</sup>.

ويجب أن يقدم مصالح الخدم على مصالحه، ويجعلهم ينشطون بنوع خاص في الأعمال المتعلقة بهم بدافع النشاط لا بجهة الإكراه والملل، ويجب تأديب الخادم

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦١.

بالعقوبات المناسبة، ولا ييأس منه بمجرد الهفوة، ولكن لو ثبت له بالتجارب المتعددة أن الخادم غير قابل للإصلاح فليسرع بطرده حتى لا يفسد الآخرين، والعبد أولى بالخدمة من الحر لأنه أكثر أنقيادا، وينبغي أن يختار لخدمته الأكثر عقلا وبيانا وحياء وجلادة، وأن يختار للتجارة الأكثر عفة وكسبا، وللبناء من عو أقوى، وأصبر، وللحراسة الأكثر يقظة وأعلى صوتا، ثم يعدد الدوانى الصفات التى تتميز به الأمم كالعرب والترک والأحباش، والروم، والهنود والفرس<sup>(١)</sup>.



(١) المصدر السابق، ص ١٦٢.

## المبحث الرابع

### فى تدبير المدن ورسوم السلطنة

**اللمعة الأولى: إحتياج الإنسان إلى التمدن وفضيلة هذا الفن:**

يتعرض الدوانى فى هذه اللمعة لعرض مقدمة هى كالأصل فى ضرورة انتفاع الإنسانية بما حولها من مقدرات فى بناء الحضارة ويقرر الدوانى أن الكمال على قسمين فى الموجودات ومن الواضح هنا أن الدوانى يحلل الموجودات حسب كمالها من عدمه إلى قسمين أحدهما أجرام الفلك الكاملة من أول وجودها، ثم الموجودات المتكونة من العناصر التى يكون كمالها متأخرًا عن وجودها، وهذا الموجود العنصرى متحرك للكمال دائمًا وما يُعنيه على الكمال إما أن يكون كالات كالصور أو مُعدات كالغذاء،<sup>(١)</sup> وهو يتابع الطوسى فى كتابه أخلاق ناصرى، والطوسى يشير أنه يختصر وينقل عن الحكيم أبى نصر الفارابى<sup>(٢)</sup> والفارابى بدأ كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة بذكر الأسس الهادية والميتافيزيقية التى يُبنى عليها المجتمع فهى بمثابة المقدمات للوجود البشرى ولكنها فى نفس الوقت عرض للأصول العامة للوجود كما تراها وتُرتبها الفلسفة المشائية<sup>(٣)</sup> ولكن الطوسى والدوانى أكتفيا بتلخيص ما يحقق منفعة الإنسان ويخدمه بوجه عام

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، ص ١٦٣.

(٢) نصير الدين الطوسى، أخلاق ناصرى، ص ٣٠٨.

(٣) أبو نصر الفارابى، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه ألبير نصرى نادر، دار المشرق، الطبعة

دون تفاصيل، وقصدو تحديد أن المدنية البشرية لا تقوم إلا بما يخدم الإنسان في وجوده الذاتي، كما لا تقوم بدون إجتماع الإنسان مع جنسه لتحقيق التكامل.

ثم ينتقل الدواني من هذه النقطة إلى بيان أشكال المعونة، فيقسمها إلى:

- (١) معونة بالمادة أن يصير المعين جزءاً من المحتاج
- (٢) المعونة بالآلة أن يصير المعين آلة فعل ذلك الشيء مثل الماء للقوة الغذائية
- (٣) المعونة بالخدمة، وهو أن يقوم المعين بعمل يصير سبباً لكمالات ذلك الشيء، وهذا النوع من الإعانة على قسمين:

(أ) الخدمة بالذات، وهو أن يكون غاية فعله كمال ذلك الشيء

(ب) الخدمة بالعرض، وتكون غاية الفعل شيء آخر ويكون كماله حاصل بالثبوتية<sup>(١)</sup>.

ثم يقرر الدواني أن الخدمة بالذات أحسن، ولذلك لا يمكن للإنسان الذي هو أشرف المكونات أن يخدم أحدًا إلا بالعرض، أما الكائنات الأخرى فتعاون الإنسان بطريق المادة، وبطريق الآلة، وبطريق الخدمة بالذات وبالعرض، فالنبات والحيوان مادة للإنسان، والهواء والنار يستخدمهم الإنسان، بل يستخدم الإنسان الأفلاك، ويجعلها وسائل في الزراعة وال عمران، بحسب تدبير الفصول التي تحصل عن حركات الأجرام السماوية، ولولا الإنسان لما خلقت الأفلاك، وقد ورد في التوراة: يا ابن آدم خلقتك لأجل و خلقت الأشياء لأجلك. وكما يحتاج الإنسان إلى كل ما في الطبيعة يحتاج أيضًا إلى معونة أبناء جنسه<sup>(٢)</sup>.

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ١٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

واحتياج الإنسان إلى مساعدة أبناء نوعه في بقاء الفرد ضروري، فلو كان كل أحد ينشغل بترتيب الغذاء، والمسكن، واللباس، والسلاح، وأسباب ومبادئ العلوم والصناعات والأفعال المؤدية إلى كل منها، فإنه سيهلك قبل أن يبدأ بالحصول على شيء، فهو محتاج لمن يوفر له كل هذه الأمور، لأنه لو صرف عمره كله في تحصيل واحدة من هذه الصنائع فإنه لا يستوفيهها، ولكن عندما يكون هناك إجتماع إنسانى ويقوم كل واحد بمهمة للآخر، ويسلكون جادة العدالة في تعاونهم، فإن أسباب المعيشة تنتظم، ويبقى النوع محفوظاً، وتقول الحكماء يجب أن يعمل الف شخص حتى يستطيع أن يضع شخص واحد اللقمة في فمه، لأن أنتظام أمور البشر مرتبط بالمعونة، ومن جهة أخرى فإن الحكمة الإلهية أقتضت أن يختلف أفراد البشر في المهام والطبيعة والميول بحيث يميل كل منهم إلى صناعة فيحدث التكامل بينهم، وكذلك أقتضت الحكمة أن يكون هناك غنى وفقير، لأنه لو تساوى الجميع في الفقر لما توقع أحد منهم النفع من خدمة الآخرين ولما تعاونوا بينهم، وإذا كان الجميع أغنياء لما خدم بعضهم بعضاً، ومن اختلافهم في الصناعات واحتياج بعضهم إلى بعض يقوم بعضهم بخدمة بعض، ويقوم بمهمة من أجل الآخر، وتعاونهم ينتظم أحوال الجميع. ولذلك يتضح أن الإنسان محتاج للإجتماع مع بنى النوع، ويسمى ذلك بالتمدن<sup>(١)</sup> وهذا الاحتياج تحدث عنه الفارابى<sup>(٢)</sup> كما شاع في كتب المتأخرين حتى عصر ابن خلدون<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر السابق، ص ١٦٦.

(٢) أبو نصر الفارابى، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٧.

(٣) ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة ابن خلدون، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزى، القاهرة، ٢٠١٠، ص

والتمدن مشتق من المدينة، أى الإجتماع فى المدينة، والمراد من المدينة ليس الأبنية والجدران فالمراد هو الإجتماع العام الذى يودى إلى انتظام الأمور على الوجه اللائق، وهذا معنى كون الإنسان مدنى بالطبع، فهو فى حاجة لهذا، ولأن النفوس مجبولة على نفعها فإنهم إذا تُركوا لطباعهم، لا ينتظم تعاونهم، فيسمى كل واحد إلى منفعته وضرر الآخرين، مما يودى إلى التنازع فينشغلون بإفناء بعضهم بعضًا، فتقتضى الضرورة بوجود تدبير تجعل كل واحد منهم راضيًا بما هو حقه، ويكف يد التعدى على حقوق بعضهم البعض، ويسمى ذلك التدبير السياسة العظمى، ويحتاج فى هذا الباب كما ورد فى باب العدالة إلى الناموس - الشريعة - والحاكم، والدينار.<sup>(١)</sup>

وأصول هذه الفكرة التى عرضها الدوانى هى أصل القول بأن الإلزام الخلقى مصدره الضغط والقهر الإجتماعي وهو الأصل الأول الذى وضعه هنرى برجسون كمصدر للإلزام الخلقى فأخلاق الكافة أثر ناشئ عن نوع من القهر الجماعي، فالمجتمع هو مصدر الإلزام<sup>(٢)</sup>، وقد حمل المفكرون الإسلاميون هذا المعنى ولكنهم جعلوا مصدر الإلزام هو الله فنجد الدوانى مثلاً يجعل الشريعة هى مصدر الإلتزام. وقد جعلها ابن حزم كذلك<sup>(٣)</sup>.

ثم يتحدث الدوانى عن الشريعة أو الناموس أو الدين باعتبارها الحلقة الأولى

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، لواعم الإشراف فى مكارم الأخلاق، ص ١٦٦.

(٢) د. محمد بن عبد الله دراز، دستور الأخلاق فى القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، ص ٤.

(٣) مصطفى حلمى، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٤م -

التي تحفظ كيان المجتمع المدني، وصاحب الناموس هو شخص يمتاز عن الآخرين بالإفهام والوحى الإلهي، ليعين بهذا الوحى العبادات، وأحكام المعاملات، وما يكون مؤدياً إلى صلاح المعاش والمعاد وهذا الشخص عند الحكماء المتقدمين هو صاحب الناموس، وعند المتأخرين هو النبي، وأحكامه هي الشريعة، وقد قال افلاطون عنهم هم أصحاب القوى العظيمة الفائقة.

أما الحاكم فيجب أن يمتاز بالتأييد الإلهي ليتيسر له تنظيم مصالح البشر وتحقيق كمالهم، ويقال للحاكم الملك، أو الإمام عند المتأخرين، وفي سياق ذلك يمدح الدواني سلطان زمانه، ولكنه يقرر أن مهمة الحاكم هي حفظ أحكام الشريعة، ويكون له اختيار التصرف في جزئيات الأمور بحسب مصلحة الوقت، وعلى الوجه الذي يكون موافقاً لقواعد الشريعة العامة، وهذا الشخص يصفه الدواني بأنه ظل الله، وخليفة الله، ونائب النبي، وكما يحفظ الطبيب المزاج الإنساني يحفظ هذا الشخص مزاج العالم وصحته، فهو طبيب المجتمع عندما يكون صالحاً، ثم يتحدث الدواني عن احتياج الناس بعضهم إلى بعض، ثم ينتقد من يعزل عن البشر ولا يستفيد منه البشر بسبب عزله<sup>(١)</sup>.

#### اللمعة الثانية: فضيلة المحبة:

يرى الدواني أن كمال النوع الإنساني مناط بالتآلف والاجتماع، وهذا لا يتم إلا بالمحبة والإلفة، وفي حالة وجود المحبة ليس هناك احتياج للعدالة، فالمحبة وحدة طبيعية أو قريب من ذلك، وهذه الوحدة التي يقصدها الدواني هي وحدة معنوية بين

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لواعم الإشراف في مكارم الأخلاق، ص ١٦٩.

البشر تجعل الكثيرين كجسد واحد، وهى وحدة طبيعية لقوتها وأصالتها، أما العدالة فهى وحدة صناعية أى تجعل الجميع واحداً في الواجبات والحقوق، ولكنها أشبه بالوحدة الصناعية التى تُفرض من الخارج وليس من الداخل، يقول الدوانى: «إن المحبة تقتضى رفع الإثنية فمع وجودها لا يُحتاج إلى العدالة»<sup>(١)</sup>.

والإنصاف فى أصل اللغة هو النصف، أى أن المنصف يقسم ما يتنازع فيه بينه وبين صاحبه إلى قسمين، يقول الدوانى: وهذا المعنى هو من فروع الكثرة، فعندما تكون علاقة الإتحاد مُستحكمة ينتفى الاحتياج إلى ذلك، وقالت الحكماء القدامى: إن قوام الموجودات هو المحبة، ثم يؤكد الدوانى أنه لا يمكن أن يكون هناك أى موجود خالياً من المحبة فى الطبيعة وفى العناصر والنباتات وحتى فى حركة الأفلاك فحركة الدوران الأرادية ظاهرة، ومبدأ ذلك كما يرى الدوانى تبعاً للفلسفة المشائية هو العشق، والعشق جوهر العقل، وهذا الرأى من الدوانى يؤكد وجهة نظرنا عنه أنه كان يقبل نتائج أبحاث المشائية فى الطبيعة، مع أن الغزالي كان قد هاجم هذا الرأى فى تهاافت الفلاسفة<sup>(٢)</sup>، وحاصل كلام الدوانى هنا فى إثبات وجود المحبة فى الكائنات غير العاقلة<sup>(٣)</sup>.

**أما المحبة فى النوع الإنسانى فهى على وجهين:**

محبة طبيعية: كمحبة الأم للأولاد، والثانى محبة إرادية كمحبة المتعلم للمعلم،

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٢) انظر أبو حامد الغزالي، تهاافت الفلاسفة، تحقيق، الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة، السادسة، القاهرة، ص ٢١٨.

(٣) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلال، ص ١٧٠.

والإرادية على أربعة أنواع، ما يحدث بسرعة ويزول بسرعة وعكسه، ما يحدث ببطء ويزول بسرعة، ما يأتي بسرعة ويبقى ببطء، وغاية هذه المحبة إما اللذة أو النفع أو الخير، ثم ذكر الدواني أمثلة وقال أن هذا الكلام ذكر في «أخلاق ناصري» ثم خالفه في كيفية انعقاد المحبة، وذكر الدواني أن المحبة أعم من الصداقة والعشق أخص، ولا يجتمع عشق شخصين في قلب واحد، وهو ينقسم كما مر إلى عشق بهيمي وعشق نفساني والأول مذموم والثاني محمود، وصداقة الأحداث قائمة على اللذة لذا فهي سريعة الزوال، وصداقة الشيوخ وأهل التجارب قائمة على المنفعة ولذلك تكون ممتدة، وصداقة العلماء قائمة على الخير ولذلك فهي دائمة، ويذكر الدواني أن اللذة الجسمانية لا تخلو من الألم على العكس من النفس التي تكون لذتها خالصة، وأعلى مراتب ذلك اللذة الحاصلة من المحبة الإلهية والتي توجد بعد أن يظهر الجوهر البسيط الذي هو النفس الإنسانية من الكدورات الجسمانية وتُمحي محبة اللذات الطبيعية منه، فإنه ينجذب بحكم المناسبة إلى العالم القدسي، ويشاهد الجمال الحقيقي بعين البصيرة، وتمحو التجليات الإلهية في الأنوار القاهرة حكم صفة وجوده، ويصل إلى مقام الوحدة الذي هو نهاية المقامات، وهذه مرتبة حق اليقين، وحسب رأى الدواني تحصل هذه المرتبة للعبد في الدنيا ولا يمنعه البدن من النظر إلى الجمال الحقيقي، وتكون السعادة المرتقبة للأخريين في النشأة الأخروية حاصلة له في هذه النشأة، ولذته بعد المفارقة تكون أصفى<sup>(١)</sup>.

بعد هذه المحبة تكون محبة أهل الخير مع بعضهم البعض، ولأن غايتها هو الخير

فلا يحصل اختلال في هذا الطريق أبدًا، بخلاف المحبات الأخرى التي تزول لأي عارض قال تعالى: ﴿الْأَخْلَاقَ يَوْمَئِذٍ يَمِيزُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا لِّأَلِّمْتَقَاتٍ﴾ [الزخرف: ٦٧] وعبة المتفعة بالذات وهذه المحبة تكون مع الأشرار والأخيار وهي تزول بسرعة وقد يكون باعثها الإجتاع في الغربية أو في الشدائد أو في سفينة أو سفر، وبعائها طلب الإنسان الأئس بغيره من أبناء جنسه، وعامة إظهار هذه الخاصة الدافعة للإجتاع مع الآخرين هي من مميزات المحبة وعلاماتها، ولهذا يحدث الإجتاع الإنساني<sup>(١)</sup> وقد بحث ابن مسكويه المحبة في «تهذيب الأخلاق» واعتقد ان ابن مسكويه قد يكون أدرجها في كتابه لوجود أصل لها في كتب الأخلاق السابقة على زمنه<sup>(٢)</sup>، ولكن يبدو لي أن أضاف لها الكثير فكثير من معانيه في المحبة تدل على ارتباط بالشرعية<sup>(٣)</sup> وكذلك فعل الطوسي ثم الدواني.

ولحرص الشريعة على إظهار خاصية المحبة والتجمع فإنها طلبت اجتاع أهلة المحلة في المسجد خمس مرات في اليوم، واجتاع اهل البلد مرة في صلاة الجمعة، وأهل القرية أو المدينة مرتين في السنة في صلاة العيدين في الصحارى الواسعة لتحصل لهم المؤانسة بهذا الإجتاع، وبعد ذلك طلب الشرع من عموم الأمة الإعتبار والحج، وأمر بتحديد موطن صاحب الشريعة والبقعة التي يوجد فيها مقامه لتكون سببًا لتذكر الشارع ومزيد محبته وتعظيمه، فيكون ذلك مفيد لسرعة الإنقياد، ويتضح أن غرض الشارع هو تحقيق رابطة الوحدة ورفع غائلة الكثرة بالقدر اللائق، بل إن هذا الغرض

(١) المصدر السابق، ص ١٧٤.

(٢) انظر أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الفصل التاسع.

(٣) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ١٦٠.

ملحوظ في جميع أحكام الشريعة، ثم يتحدث الدواني أن سبب الشكاية في المحبة هو كونها قائمة على اللذة والمنفعة، ويكون مصدرها أن كل واحد يطلب من الآخر منفعة له ولا يُعطى هو منفعة الآخر، وهذه العلاقة قائمة بين العاشق والمعشوق وحتى بين الحاكم والمحكوم والغنى والفقير فكل واحد منهم يطلب منفعته من الآخر وقد لا يكون طلبه موجودا عند الآخر، ويسبب فقدان المطلوب في كل حين يحدث الملل الذي هو مادة الشكاية، وحل مشكلة الشكاية هو تحقيق العدل، وتحقيق الرضا<sup>(١)</sup>.

أما محبة الأخيار فهي قائمة على الارتباط الروحاني والإتحاد النفساني، وهذا الطريق يكون خاليا من الاختلاف والمنازعة، والملامة والشكاية، وهذا معنى ما قالته الحكماء من أن الصديق شخص آخر هو أنت في الحقيقة إلا أنه غيرك في الصورة، ويكون مثل هذا الصديق بمنزلة الكبريت الأحمر، وقد بالغ الشيخ أبو علي بن سينا في مطلع «رسالة الطير» في عزة وجود هذا النوع من الأصدقاء، ولأن أكثر الناس لم يطلعوا على حقيقة الخير، فإن محبتهم مبنية على اللذة أو المنفعة، وكل ما كان مبنيا على العوارض فإنه بالعوارض يزول أيضا، ومحبة الرعايا مع السلاطين تكون تابعة من شعور الرعايا بفضل السلاطين عليهم، أما محبة الوالد لابنه فهي محبة ذاتية، فإنه يُعده بمنزلة نفسه، أما محبة الأخوة فإنها أقل من محبة الأب والولد، ويجب أن تكون محبة السلطان للرعية محبة أبوية، فيسلك معهم طريق الشفقة والعطف، ويكون موقف الرعية منه موقف الولد من الوالد، ويجب أن تكون الرعية مع بعضها البعض كالأخوة، وللمحبة عدة مراتب:

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لواعب الإشراف في مكارم الأخلاق، ص ١٧٦.

الأولى: محبة الله تعالى الذى هو منبع الخيرات ومعدن الكمالات، وحقيقة تلك المحبة لا تحصل إلا للعارف الربانى الذى يكون مطلعاً بقدر الإمكان على صفات ونعوت الجلال الإلهى، فإن هذه المحبة لا تتم بدون المعرفة، قال صلوات الله عليه: «ما أتخذ الله ولياً جاهلاً قط».

المرتبة الثانية: محبة الوالدين اللذين هم السبب الضرورى لوجوده، وتكون هذه المحبة تالية لتلك المرتبة أى مرتبة محبة الله، وتشابه هذه المرتبة وتدخل فيها مرتبة المتعلم للمعلم، لأن المعلم هو الأب الروحى فى الحقيقة، وتكون محبة الرسول ﷺ تابعة لمحبة الحق، ومحبة الخلفاء الراشدين والصحابة بعد محبة الرسول ﷺ.

المرتبة الثالثة: محبة الرعية للسلطان ومحبة السلطان للرعية، وقد اعتبر البعض أن محبة الرعية للسلطان أكثر تأكيداً من محبة الأب، ويحلل الدوانى هذا الرأى بأن السلطان يحفظ حياة ومصالح الأب والأبن. وبدون هذه الحماية والسياسة لا يتم إلا نتفاع من الأب.

المرتبة الرابعة: محبة المعارف والشركاء، ويجب أن تقوم على حفظ العهود والوفاء ووضع كل محبة فى مكانها الصحيح<sup>(١)</sup>. وقد استفاد الدوانى من الطوسى فى باب المحبة واقتضى أثره<sup>(٢)</sup> وربما زاد عليه شيئاً من كلام ابن سينا ويعترض على الطوسى عند الحديث على بعض المحبات<sup>(٣)</sup>.

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٢) نصير الدين الطوسى، أخلاق ناصرى، ٣١٨.

(٣) د. محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدوانى، السيرة والفكر، ص ١٧١.

## اللغة الثالثة: في أقسام المدينة

يرى الدوانى أن الحكماء قد قسموا التمدن على قسمين، القسم الأول هو المدينة الفاضلة، والثانى المدينة غير الفاضلة، والمدينة الفاضلة نوع واحد وهى غير متعددة، إذ أن الحق منزه عن وصمة التكثر، وليس للخيرات إلا طريق واحد، أما المدينة غير الفاضلة فهى على ثلاث أنواع، النوع الأول من يكون إجتماعهم على غير قوة النطق كالقوة الغضبية والشهوية، وتسمى المدينة الجاهلة، والنوع الثانى: لا يكونون خالين من قوة النطق ولكن هذه القوى تكون خادمة لقوى أخرى عندهم، وقد صار هذا المعنى سبب إجتماعهم وتسمى هذه المدينة الفاسقة النوع الثالث: الذين يكون سبب إجتماعهم التوافق فى العقائد الباطلة وتسمى مدينتهم بالمدينة الضالة<sup>(١)</sup> وتقسيما الدوانى لأنواع المدن هو ظلال تقسيما الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة وحتى مضمون كثير مما سيرد هنا هو إمتداد من تأثيرات الفارابى<sup>(٢)</sup> عبر الطوسى.

أما المدينة الفاضلة فهى التى يكون سبب إجتماع أهلها مؤسسًا على كسب السعادات، ودفع الشرور، ويكون لهم فى كل حين اشتراك فى الاعتقادات الحققة، والأعمال الصالحة، ويشارك الجميع فيها فى إعتقاد مجمل، وتكون الطبقة العالية منهم المؤيدة بالتأييد الإلهى، والمجردة عن تلوث المتعلقات الطبيعية يعلمون المبدأ الحقيقى بصفات الجلال وسماوات الجلال، ويكونون مطلعين على كيفية صدور سلسلة

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، لواعب الإشراف فى مكارم الأخلاق، ص ١٨٤.

(٢) أبو نصر الفارابى، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه ألبير نصرى نادر، دار المشرق، الطبعة

الموجودات عن المبدأ على الترتيب الواقع، ويتصورون معاد النفس على الوجه المطابق لنفس الأمر، ويكون أفراد هذه الفئة أعظم الأولياء وأساطين الحكماء، ويتحدث الدواني عن أنفس هؤلاء الحكماء وانتقاش الحقائق فيها، ومقدرتهم بنور البصيرة على معرفة الحقيقة. ووراء هذه الفئة من الحكماء والأولياء، فئة أدنى منهم في المنزلة وهم من تكون معارفهم قائمة على تصور الوهيمات، لكنهم يعترفون برجحان الطبقة الأولى، وتكون خلف تلك الفئة فئة ثالثة من قاصري النظر، وهم لا يستطيعون التصور أصلاً أن وراء مرتبة المحسوسات مرتبة أخرى، فيقتصرون على الأمثلة والصور، وتسمى هذه الفئة بالمستضعفين، ويجب أن تبذل كل فئة وسعها لتصل إلى ذروة كمالها المطلوب، لأن الرسول ﷺ مبعوث للكافة، فإن كلياته من جوامع الكلم، وقد أمر بخطاب الناس على قدر عقولهم، ويجد الجميع في كلام صاحب الشريعة ما يكون كافياً في إكمال النفوس الناطقة، ثم يتكلم الدواني عن عظمة وسعة الخطاب القرآني الذي أشتتمل على التجريد والمعاني، وعلى الصور الخيالية والأشباح المثالية، وعلى المحكم والمتشابه، وجميع الطبقات السالف ذكرها ترتشف من هذه ينباع، ويهتدى بها الجميع بقدر إستطاعتهم، وهذه الفئات رغم اختلاف تصوراتها واعتقاداتها لكنهم مشتركون في الأمر الإجمالي، ويتأثير المدبر الفاضل ليس بينهم تعصب وتعاند<sup>(١)</sup>.

وتكون أركان المدينة الفاضلة على خمسة أصناف:

الأول: الأفاضل، وهم الجماعة التي يكون تدبير المدينة الفاضلة مناطا بهم، أعنى

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لوامع الإشراف في مكارم الأخلاق، ص ١٨٦ - ١٨٨.

العلماء العاملين، والحكماء الكاملين، الذين يمتازون بقوة الإدراك، وتكون صناعتهم معرفة أنواع الموجودات

الثاني: ذوو الألسنة، وهم الطائفة الذين يدعون العوام إلى الكمال الإنساني، ويمنعونهم عن الرذائل، بالمواعظ والنصائح، ويحفظونهم من الانحراف بواسطة القياسات الجدلية والخطابية، والشعر وتكون صناعتهم علم الكلام والفقهاء والخطابة والشعر، وأمثال ذلك

الثالث المُقدِّرون، وهم الطائفة الذين يحفظون موازين قوانين العدالة بين أهل المدينة، ويكون تعيين مقادير الأشياء موكولا إليهم، وتكون صناعتهم علوم الحساب، والمساحة والهندسة والطب والنجوم.

الرابع المجاهدون، وهم الطائفة التي تحفظ المدينة من تعرض الأعداء والمتغلبين، ويرتبط بهم ضبط الثغور، والقلاع والطرق، وتكون صناعتهم الشجاعة والخدعة الخامس أرباب الأموال، وهم الجماعة الذين ينتظم ترتيب مأكول هذه الطوائف وملبوسها بواسطتهم، إن من نواحي المعاملات، والصناعات، أو من وجوه الخراج، وتكون صناعتهم الحرف المختلفة والمكاسب المتعددة.

وتقتضى العدالة أن تبقى كل طائفة، بل كل فرد من الطائفة في مرتبته وفكرة المراتب والطبقات فكرة أفلاطونية لها أصول في جمهورية أفلاطون<sup>(١)</sup> ويجب أن لا ينشغل الشخص، الواحد بالصناعات المختلفة، لأنه يوجب تحير الطبيعة، فلا يستطيع أن يصل إلى أى شئ من الكمال المعتد به، إذ إنه ينبغي توفر الوقت والتوجه المناسبين

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٨، ص ١١٦.

لكسب كمال أى صناعة، وعندما يتوزع الوقت والتوجه على جميع الصناعات فإنه يبقى مقصرًا فيها جميعًا، وكما قيل من طلب الكل فاته الكل، ومن يعرف أكثر من صناعة يعمل فيما يتقنه منهم أكثر، ويخرج من ليس من هذه الطوائف من المدينة<sup>(١)</sup>.

وبعد أن يحدد الدوانى أصناف ساكنى هذه المدينة الصارمة الملامح، يقرر أن هناك بعض الناس هم بمنزلة الأعشاب التى تظهر فى المزارع والبساتين، ويسمون النوابت، ويقصد الدوانى بهم من يشبه الحشائش الضارة التى تخرج تلقائيا فى الحقول فتكون ضارة من هذه الجهة، وهم:

الأول: المراقون. وهم الذين يتظاهرون بأفعال الفضلاء وشعارهم، ويتلبسون بلباس الكبار، يلتمسون بهذا التلبس الأعراض الفاسدة الدنية، والأغراض الدنيوية الكاسدة.

الثانى: المحرفون. وهم الذين يكون الهوى والردائل غالبا عليهم، ولذلك فإنهم يأملون أن يجعلوا قواعد الملة موافقة لمشتهى طبيعهم بالحيلة والتأويل.

الثالث: البغاة. وهم الذين لا يرضون بأحكام الملك العادل، الذى يجب على جميع الأنام طاعته، ويميلون إلى ملك آخر، ومن الواجب على كل شخص مقاومة هذه الطائفة شرعًا وعقلًا.

الرابع: البارقون. وهم الذين لا يقفون لقصور فهمهم على أعراض الملة ومطالب الحكمة، ويحملونها على معان أخرى، ويكون منحرفين عن جادة الإستقامة، ومن المؤمل إرشادهم إذ لم يكن هذا الإنحراف راسخًا، وكانوا خالين من التعنت والعناد.

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، لواعق الإشراف فى مكارم الأخلاق، ص ١٨٨.

الخامس: المغالطون. وهم الذين لم يصلوا إلى الحقائق، ويقدمون على الدعاوى الكاذبة، يهدف الحصول على المال، والجاه، ويتاجرون في متاجرهم بالأغاليط المموهة في سوق الوقاحة، ويظهرون أنفسهم للعوام بصور العلماء وهم أنفسهم متحIRON في الواقع. هذا هو المشهور من أصناف النوايب<sup>(١)</sup>.

#### اللمعة الرابعة: في سياسة الملك وآداب الملوك

يرى الدوانى أن مرتبة السلطنة من جلائل النعم الإلهية التى يستحقها بعض أفراد العباد، والله تعالى يسند الخلافة الخاصة إلى واحد من خواص عبادہ ويجعل تعيين مراتب بنى النوع وحقوقهم منأطة برأيه وحكمه، ومعنى كون السطان ظل الله فى الأرض أى أنه يلجأ إليه كل مظلوم، وشكر نعمة السلطنة يكون بتحقيق العدالة بين البرايا، وإذا كنت المدن تنقسم كما سبق إلى مدينة فاضلة وغير فاضلة، فإن سياسة الملك تنقسم كذلك إلى قسمين:

**الأولى:** السياسة الفاضلة، وتسمى الإمامة، وهى عبارة عن نظم مصالح العباد فى أمور المعاش والمعاد، ليصل كل واحد إلى الكمال اللائق به، ويمكن أن تتحقق سعادته الحقيقية اللازمة، وصاحب هذه السياسة هو خليفة الله فى الأرض، وظل الله بالحقيقة، والمقتضى بصاحب الشريعة فى إكمال السياسة، وضرب الدوانى مثالاً لهذه السياسة بـسياسة سلطان زمانه «دولة صاحب الزمان» ويرى الدوانى أن العدل انتشر حتى أن الذئب والشاة يشربان من مكان واحد، والعقاب والحجل ينامان فى عش واحد.

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، ص ١٨٩.

الثانية: السياسة الناقصة. وتسمى التغلب ويكون غرض أصحابها إستخدام عباد الله وتخريب بلاد الله، ولا يكون لهم دوام، وبتلون بأقل مدة بالنكبة الدنيوية المتصلة بالشقاء الأبدى، فإن الملك الظالم كالبناء العالى الذى يوضع على الثلج، ويذوب أساسه فى كل حين بمقدرة شمس العدالة الإلهية إلى أن ينهدم البناء<sup>(١)</sup> ولعل ابن حزم هو أكثر المفكرين الإسلاميين وضوحًا فى مسألة التغلب إذ منع منها منعًا تامًا، ونسب هذا الرأى للصحابة وأئمة الفقه<sup>(٢)</sup>، وتعرض الدوانى هنا لها باعتبارها نوعًا من الظلم لا يدوم ولكنه على ما يبدو يقرنها بمطلق الظلم فى السلوك.

ثم يتحدث الدوانى عن عاقبة تجر ملوك السوء على العباد والرعية فيقول فى فقرة أدبية رائعة: «وأكابر الحكماء يعلمون أن أخذ حقير المتاع من عجوز تعبى مرهقة لا يمكن أن يعدله كنز كسرى، وأن ساق جرادة تسرق من يد نملة حقيرة لا يمكن أن تعوضه السفرة السليمانية، وأن لحن العود الذى يؤخذ ثمنه من خشب من مال المظلومين العجيز لن يكون مآله سوى أنين النحيب، وأن كأس الشراب الذى يُملا من دماء قلب البؤساء لا يتأتى من ضحكته إلا البكاء الدامى، ولا يتولد من طينته سوى الآلام والأسقام، ولا يمكن أن يُصنع درع داودى من جلاباب مسروق من فقير، ولا يمكن صناعة مُتكا لمسند الملك من ثوب خلق يسرق من محتاج، والدرع الذى يصنع من أموال الأيتام الذين لا حامى لهم لا يمنع سهم القضاء، والجوشن - درع الصدر - الذى يُصنع من نفقات المتسولين الثغرة، لا يدفع حراب البلاء بل إنه من

(١) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٢) ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي القاهرة بدون تاريخ، ج ٤، ص ١٣٢.

حوادث الزمان، سيد الدول إذا لجأ إلى البواطن الطاهرة لل دراويش أصفياء القلوب وتوصل إلى بلوغ منتهى المقاصد وعلو الهمة والسطوة، إلا أنه في وقت الإقبال على أسفار واقتحام الأهوال والأخطار المرافقة للطريق من مقيمى المدرسة وساكنى الخانقاه وضع تاج السلطنة على رأس رجل منهم، والمقصود منه الفقراء والمعوزين، وطلب إلى الفقراء أن يستقر عرش الخلافة للملك تسوّل من فرط ألمه للمتسولين<sup>(١)</sup>.

ثم يكرر الدوانى أن السلطان يجب أن يجعل الرعية بمنزلة أولاده وأصدقائه، أما صاحب السياسة الناقصة يُعدّ الرعايا عبيدا بالنسبة إليه، بل بمثابة الدواب، ويكون هو نفسه عبد الحرص والهوى، ولأنه بمقتضى الناس بزمانهم أشبه منهم بأبائهم والناس على دين ملوكهم، فإن الناس يتبعون سلاطين الزمان فى سيرتهم، وعندما يكون زمام الزمان بيد ملك عادل فإنه يكون لكل شخص وجه من العدالة وكسب الفضيلة، وإذا كان على خلاف ذلك فإنه يكون للناس ميل إلى الكذب والحرص وسائر الرذائل، ويشير الدوانى إلى حديث للمصطفى ﷺ يورده بمعناه أن السلطان إذا كان عادلاً فإن له نصيباً فى كل حسنة تصدر من الرعايا، وإذا كان ظالماً فإنه يكون شريكاً فى كل سيئة تبدر منهم<sup>(٢)</sup> فى هذا الاطار يضع الدوانى الملك فى موقع المسئولية والمحاسبة من حيث مشاركته فى الحسنات والسيئات<sup>(٣)</sup>.

#### سبع خصال يتحلّى بها الملوك :

ثم يورد الدوانى سبع خصال يجب أن يتحلّى بها الملوك وهى كالتالى: علو الهمة،

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، لواعم الإشراف فى مكارم الأخلاق، ص ١٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٣) د. محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدوانى، السيرة والفكر، ص ٢٥٠.

الإصابة في الرأى والفكر قوة العزيمة، الصبر على مقاساة الشدائد، اليسار حتى لا يضطر إلى الطمع بهال الناس. الجيشُ المُطيع، النسب<sup>(١)</sup>.

**مرض المملكة وكيفية علاجه:**

يشير الدوانى أن السلطان بمنزلة الطبيب ولكنه طبيب العالم، ولا بد للطبيب من معرفة المرض وأسباب الألم وكيفية علاجه، لذلك فمن واجب السلطان أن يعرف في كل حين مرض المملكة وطريقة علاجه، والتمدن هو عبارة عن الإجتماع بين الفئات المختلفة، ومن هنا يجب أن تظل كل فئة في مرتبتها ووظيفتها، يصل إليها النصيب اللائق من الأرزاق، والكرامات أى الجاه والجلال، ونهج المدينة حينئذ يكون معتدلاً، وتتسم الأمور بسمة الإنتظام، لكن عندما يحدث الإنحراف عن القانون والتدبير فإن ذلك يؤدى إلى الإختلاف والفساد، والإختلال، ويتحدث الدوانى عن ضرورة كون السلطان من القوة بحيث يفرض العدالة على جميع الفئات بحيث لا يتعدى أحدهم على الآخر ويمتنعه السلطان من طلب الزيادة وبهذه العدالة تنتظم المملكة دائماً، ويشير الدوانى أن التجربة أكدت أن التوافق الحاصل في الدول مرجعه إلى وجود العدالة، وتكون دولتهم مستمرة، وعندما يغلب الظلم فإنها تكون في طريق الزوال، وعندما يكون السلطان ظالماً فإن الرعية تقلده ويسعى كل فرد إلى الغلبة بقوته، والوحدة لا تجتمع مع الغلبة، ومن هنا يحدث الفساد، ولذلك قيل: الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم، وقد قال الحكماء أنه يمكن حفظ الدولة بشيئين:

**الأول: التآلف والإتحاد بين المتوافقين**

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلال، ص ١٩٣.

الثاني: المنازعة والاختلاف بين الأعداء.

فعندنا ينشغل الأعداء ببعضهم البعض فإنهم لا يفرغون لقصد الآخرين، ولهذا لما نظر الإسكندر بعد أن استولى على بلاد الفرس ورأى أن جيش دارا كثير العدد وكيف يمكن السيطرة على هذه البلاد فاستشار الحكيم أرسطاطاليس فأشار عليه أن يفرقهم ليعود كل واحد منهم إلى موضع بحكومة مصغرة، فينشغلون ببعضهم فتأمن أنت منهم، فجعلهم الإسكندر ملوك الطوائف، ومنذ ذلك العهد حتى عهد أردشير بابك لم يتسن لهم الاتفاق، ولم يستطيعوا بسبب ذلك من الظهور<sup>(١)</sup>.

ثم يتحدث الدواني عن أربعة فئات يجب أن يحدث بينهم تكافؤ وهم كالعناصر الأربع الذين يكون بهم قوام الحياة، الماء والنار والهواء والتراب:

الفئة الأولى: أهل العلم والعلماء من الفقهاء والكتّاب، والحسبة والمهندسين، والمنجمين، والأطباء، والشعراء، وهم بمنزلة الماء بين العناصر، وقوام الدنيا والدين مرتبط بهم.

الفئة الثانية: أهل السيف كالأبطال والمجاهدين حراس القلاع والشغور ولا ينعقد نظام مصالح العباد إلا بوجودهم، لأنهم في مقابلة أهل البغي والعدوان والإنحلال، وهم بمنزلة النار من العناصر.

الفئة الثالثة: أهل المعاملة كالتجار وأصحاب الصناعات وأرباب الحرف، وبواسطتهم تصل البضائع إلى كل مكان، وتتحقق بهم المصالح، وهم كالهواء.

الفئة الرابعة: أهل الزراعة، كالمزارعين ومالكي الأرض، وأهل الفلاحة الذين

يدبرون النباتات ومراتب الأقوات، ويستحيل بقاء أفراد الإنسانية بدون مساعيهم، وقربهم إلى التراب واضح

وكما في المركبات أن تجاوز عنصر من العناصر عن القسط الواجب موجب لزوال الإعتدال، وحدوث الفساد، وكذلك في الإجتماع المدني، فإن غلبة صنف من الأصناف السابفة يؤدي إلى بطلان النظام، وحدوث الإختلال<sup>(١)</sup>.

بعد هذا ينتقل الدواني للحدث عن طبقات الناس من حيث الخير والشر، وتأثير الخير والشر على المجتمع من حولهم، ويقسم الدواني هذه الطبقات إلى خمس طبقات. الطبقة الأولى: الأشخاص الخيرون بطبعهم، ويتعدى خيرهم إلى الغير، كعلماء الشريعة، ومشايخ الطريقة، وعرفاء الحقيقة، وهذه الفئة هم خلاصة العباد وهم مهبط الفيض الأزلى ومطمح العناية الأبدية، بل يجعل الدواني بقية الفئات طفيلية بالنسبة لهم في الوجود، وهذه الطائفة يجب أن تكون أقرب الفئات عند الملك، ويحكم بنفسه وبها على الفئات الأخرى، وتردد هذه الطائفة على السلطان علامة رفعة الدولة وزيادة قدرها وقوتها، ثم أورد الدواني قصة عن سلطان سماه حسن بويه كان حاكما على «الرى» وكان محبا للعلماء، وبعد معارك بينه وبين الروم بعث ملك الروم إليه برسالة مع أحد الأسرى بأن دولتك لا يمكن هزيمتها ولن اتعرض لمملكتك لتقريب علماء كبار أمثال فلان وفلان.

الطبقة الثانية: الأشخاص الذين يكونون خيرين بالطبع، ولا يتعدى خيرهم إلى الغير، وهذه الطبقة كاملة ولكنها أنقص مما قبلها، ويجب أن تكون مصالحهم ومؤونتهم كافية.

الطبقة الثالثة: الأشخاص الذين يكونون لا خيرين ولا شريرين بالطبع، ويجب المحافظة على هذه الفئة بظل الأمان، ويجب الرأف بهم ليصلوا إلى أقصى كما لهم.

الطبقة الرابعة: الأشخاص الذين يكونون شريرين ولا يتعدى شرهم إلى الغير، ويجب تحقير هذه الجماعة وإهانتها ومنعها من الفضائح بزواج المواعظ.

الطبقة الخامسة: هم أولئك الذين يكونون شريرين بالذات ويكون شرهم متعديًا إلى الغير، وهذه الفئة هي أخس الخلق، وهي مضادة للفئة الأولى، ويجب أخذ الجماعة التي يؤمل صلاحها من هذه الفئة بالتأديب والتهديب، أما من لا يؤمل إصلاحها فإذا كان شرهم غير شامل فيستعمل الملك المُداراة معهم بحسب الرأى الصحيح، أما إذا كان شرهم عامًا فإن الواجب شرعًا وعقلًا إزالة شرهم بالطريقة الأصلح والأولى، وإزالة شرهم تكون أولًا بالحبس ثم بالتقييد بمنعهم من التصرفات المدنية، ثالثًا النفى بعيدًا عن المُدن، وقد اختلف الحكماء بعد ذلك في جواز قتله إذ لم يبتعد عن الشر بهذه الأمور، وأظهر أقوالهم قطع العضو الذى يكون آلة للشر كاليد والرجل واللسان أو الإكتفاء بإبطال حاسة من الحواس، والحق كما يرى الدوانى أنه يجب إتباع الشريعة الحقة في هذا الأمر، ولا يجب القتل والقطع إلا في محلهم، ويجب الإحتراز على الزيادة في ذلك فقد ورد قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: ١] ولا يجب أن يكون هناك شغف بالقتل، وإذا ما استحق شخصًا القتل شرعًا فلا تجب رحمته، قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا آفَةٌ فِي بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ [النور: ٢] وكما يبتز الطبيب عضوًا من أجل مصلحة الجميع، فإنه للملك بحسب تشريع الله فإنه يقتل واحدًا من أجل عامة النوع<sup>(١)</sup>. وواضح هنا أن الدوانى يريد الإلتزام بما ورد في الشريعة في الأحكام المتعلقة

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، لوامع الإشراف في مكارم الأخلاق، ص ١٩٧ - ١٩٩.

بالدماء والحدود وقد كان الدواني يُدرس كتاب الأنوار لأعمال الأبرار للأردبيل الشافعي<sup>(١)</sup> وقد كتب بعض الحواشي عليه، كما عمل الدواني قاضيًا لسنوات عديدة لذا من المتوقع أن يكون ميله مرتبطاً بالشريعة خاصة وأن الطوسي ذكر في هذا الموضوع من كتابه أن رأى الحكماء هو المنع من القتل مطلقاً<sup>(٢)</sup>.

ثم ينتقل الدواني للكلام عن الحقوق التي يجب أن ينالها كل واحد من الناس، فالخيرات على ثلاثة أقسام، السلامة، والأموال، والكرامات، ولكل شخص نصيب مستحق من هذه الأمور، والإنقاص منه جور على ذلك الشخص، والزيادة له هي جور على أهل المدينة، إذ أن العطاء الفائت لشخص ما دون مزية أستحقاق على الأكفاء الآخرين هو ظلم لهم، وكذلك يكون الإنقاص من المستحق جوراً على أهل المدينة، لأنهم يرون المستحق منهم لا يُعطى حقه، من جانب آخر يجب أن يقدر لكل جور عقوبة مناسبة فلا تكون العقوبة أكبر من الجور، لأنه ظلم للجائر، ولو كانت أقل فإنها ظلم لأهل المدينة<sup>(٣)</sup>.

وفي نفس السياق يتحدث الدواني إمكانية أن يسقط العفو العقوبة، وقد أورد الدواني آراء الحكماء التي اختلفت هل يمكن أن يتم العفو عن أحد جار على شخص فهل تسقط العقوبة بعفو المظلوم، فقال بعضهم لا تسقط لأن هناك حق لأهل المدينة لا تسقط العقوبة بعفو المظلوم، واختلف معهم آخرون من الحكماء فأجازوا ذلك،

(١) يوسف بن ابراهيم الأردبيل، الأنوار لأعمال الأبرار، تحقيق الشيخ خلف مفضي المطلق، دار الضياء، الطبعة الأولى، الكويت ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م ج ٣٤، ص ١٣٠.

(٢) نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ٣٦٥.

(٣) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لوائح الإشراف في مكارم الأخلاق، ص ٢٠٠.

ويرى الدواني أن الشريعة حسمت هذه المسائل فإن كل ما هو حد من حدود الله كحد الزنا، والسرقه، وقطع الطريق فإنه لا يسقط بالعفو، بل من الواجب على السلطان إيقاع العقوبة، وأما ما هو حق الناس فإنه يسقط بعفو المستحق، إذا كان قصاصاً أو حد قذف، أما إذا كان تعزيراً كما في صورة الضرب والإيذاء والإهانة، فإن كثيراً من المحققين من أئمة المذهب الشافعي رحمه الله يعتبرون أنه مع وجود عفو المستحق، فإنه يحق للسلطان تعزيره، ويلتمس الدواني الحكمة في هذه الأحكام أن بعض الشرور يمكن أن تسرى بين الناس كالزنا والسرقه ولهذا يعاقب فاعلها، وبعضها لا يتوفر فيه هذا المعنى بصورة كاملة كحقوق الأفراد فيجوز العفو<sup>(١)</sup>.

ومن تمام العدل أن يتفقد السلطان أحوال الرعية، ويجب أن يكون للرعية طريق للسلطان بتخصيص يوم لهم مثلاً إن لم تسنح الظروف، وكان أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما يفوض ولاية لأحد يوصيه أن لا يحجب نفسه عن أرباب الحاجات، ويورد الدواني دعاء النبي صلى الله عليه وسلم: «اللَّهُمَّ مَنْ وَلِيَّ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَزَقَّ بِهِمْ فَازُقْ بِهِ، وَمَنْ شَقَّ عَلَيْهِمْ فَاشْقُقْ عَلَيْهِ»<sup>(٢)</sup> ثم يورد قصة عن فرعون وتغير احواله حتى ذهب منع الصفات الصالحة لبقاء الملك بالكلية، ثم يقول الدواني: إن أساس عدل الملك يُبنى على عشر قواعد:

الأولى: أن يفترض في كل قضية تقع أنه هو نفسه هو الرعية، وأن الحاكم سلطاناً آخر ومالاً يرضاه لنفسه لا يرضاه للرعية.

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لواضع الإشراف في مكارم الأخلاق، ص ٢٠٠.

(٢) أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة

- الثانية: أن لا يُطيل الانتظار أرباب الحاجات، وأن يكون شديد الحذر من ذلك.
- الثالثة: أن لا تستغرق اللذات والشهوات الجسمانية أوقاته، فإن ذلك من أقوى أسباب فساد الملك، وأن ينتهز فرصة الراحة والفراغ في تدبير احوال الرعية.
- الرابعة: أن يضع بناء العمل على الرفق والمداورة وليس على العنف والقهر.
- الخامسة: أن يطلب رضا الحق في رضا الخلق.
- السادسة: أن لا يطلب رضا الخلق في مخالفة الحق.
- السابعة: أن يعدل عندما يطلب منه حكم، وأن يعفوا عندما تُطلب الرحمة منه، فإن رحمة الخلق سبب رحمة الحق تعالى، كما في الحديث الصحيح: «الرَّاحِمُونَ رَحِمَهُمُ الرَّحْمَنُ، اِرْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُم مَن فِي السَّمَاءِ»<sup>(١)</sup>.
- الثامنة: أن يميل إلى مصاحبة أهل الحق وأن لا يتقبض من نصائحهم.
- التاسعة: أن يكون لكل شخص مرتبة استحقاق عنده.
- العاشرة: أن لا يكتفى بكونه لا يظلم بل يضع سياسة الملك على وجه لا يكون فيه مجال ظلم للعمال والجيوش والرعايا مع بعضهم البعض، فإنه بمقتضى كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته. إذ كان كل ما يقع في المملكة بسبب قصور سياسته، فإنه سيُسأل عنه يوم القيامة، وأن يمهد مملكته بالإصلاح، وأقامة الشريعة حتى يحصل به أنظام الملك وتحقيق العدل<sup>(٢)</sup>.

(١) محمد بن عيسى بن سُورَةَ الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق، أحمد محمد شاكر، ومحمد فواد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، ج ٤، ص ٣٢٣.

(٢) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، ص ٢٠٣.

### اللمعة الخامسة: في آداب الخدمة ورسوم مقربي السلطان وأرباب الدولة

يبدأ الدواني هنا في ذكر آداب خدمة السلطان والتعامل مع ويطلب من يختلط بالسلطان أن يعود القلب على محبتهم، ويعود اللسان على الثناء عليهم بصدق لا بوجه النفاق، ففعلهم في الغالب له وجه مصلحة، وأن يبذل لهم الطاعة راضياً مختاراً، وأن يمثل دائماً أوامرهم عندما لا تكون مخالفة لأوامر الله، وأن يؤدي إلى السلطان حقه في الخراج وفي غيره عن طيب خاطر، ولا يفسحوا مجالاً للإنقباض من ذلك، بل ولا يهملوا أي دقيقة في تعظيمهم، وأن يفتدوهم عند الضرورة بالنفس والمال فإن حفظ الدين مرتبط بوجودهم العالی. وعلى من يكون في خدمتهم أن لا يتجاسروا على الإقتراب الزائد منهم، فقد شبهت صحبة السلاطين بالدخول في النار، والإختلاط مع الأسود، والحق أن رعاية آداب ملازمة السلاطين عمل صعب، ولا يتيسر لكل شخص إمكانية الإرتياض به، ويورد الدواني أن بعض مشايخ الصوفية كان يقول أنه لا يتأتى لمن لم يخدم السلاطين ويراعى آدابهم أن يسلك الطريق وعله ذلك القول كما يرى الدواني أن رعاية آداب الملك والارتياض بخدمته يساعد النفس في التزام رسوم الطريقة<sup>(١)</sup> والحقيقة أن ما سطره الدواني هو ميراث قديم في الدعوى إلى طاعة الملوك ويرى الدكتور محمد عابد الجابري أن هذا النموذج من الكتابة الأخلاقية يعود أصلها للفرس الذين يكرسون قيم الطاعة للحاكم وقد ذكر الجابري أن بداية هذا اللون من الكتابة الأخلاقية بدأت مع الدولة الأموية حيث كان «الترسل» الذي يمارسه الكاتب يُكرس نمطاً من الأفكار والقيم تُعوّد المستمع والقارئ على الطاعة، فأول قيمة

أخلاقية سياسية دينية كرسها خطاب «الترسل» في الثقافة العربية هي الطاعة<sup>(١)</sup>، والحقيقة أننا لا يجب نخلط بين مفهوم الطاعة التي دعت لها الشريعة وهي طاعة بناءة لا يقوم أى نظام من دونها وبين الطاعة المطلقة للسلطة وهي التي يقصدها الجابري وينعتها بالمرورث الفارسي.

#### اللمعة السادسة: في فضيلة الصداقة، ووظائف المعاشرة مع الأصدقاء:

يقرر الدواني في هذه اللمعة أن الإنسان محتاج في بلوغ كماله إلى طلب العون من بنى الإنسان، ولا تشيد قواعد الإستعانة دون وجود علاقة المحبة والإلفة، ولذلك كلما كان للشخص أصدقاء كثر فإن الوصول إلى كماله يمكن أن يكون أسهل، ولأن مرتبة الصداقة هي أعلى مراتب المحبة، لذلك فالمرجو من وجود الصداقة وجود الكمال، أما الصديق الحقيقي فلن نجده كثيراً، فإن الندرة ملازمة لنفائس الجواهر، وأكثر الناس طلاب لذات حيوانية ومشتهيات نفسانية، ويجب الإختلاط معهم بقدر الضرورة، والصداقة للسلطان مطلوبة أيضاً وهم محتاجون لها، لأنهم يكونون له عينان وأذنان<sup>(٢)</sup>، وإدراج الصداقة في سياسة المدن ليس له أصل في التراث اليوناني فقد تحدث أرسطو عن المحبة والصداقة في إطار القيم المجتمعية غير المتعلقة بالسلطة<sup>(٣)</sup> في المقالة الثامنة والتاسعة، لذا من المرجح أن إدراج الصداقة هنا في سياسة المدن وفيما يتعلق بالحاكم

(١) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١،

ص ١٣٧.

(٢) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لوائح الإشراف في مكارم الأخلاق، ص ٢١٤.

(٣) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١،

ص ٢٦٨.

وأصدقائه وما يتوجب لهم إنما تم ذلك من الطوسى لأن ابن مسكويه جعل المحبة والصدقة أول المقالة الخامسة المتعلقة بـ «التعاون والإتحاد»<sup>(١)</sup>.

ويتابع الدوانى أنه قبل أن يتم إختيار صديق فيجب الإستخبار عن جملة أحواله، وعن كيفية سلوكه مع والديه في حال صباه، فإذا كان عاقاً فلا يجب الإعتماد عليه، ولا يمكن إتخاذ صديقاً، فكل من يقابل الوالدين بالعقوق لا يُرجى منه خير، وبعد ذلك يجب معرفة حاله مع أصدقائه، وحاله مع شكر وكفران نعمة أوليا النعم، وبعد ذلك يجب التأمل في حاله مع الملذات وجمع الأموال فإن كان الحرص غالباً عليه، فإن صداقته غير ممكنة، إذ لا فخر إلا بالصديق الكامل، والأفضل الإقتصار على صديق واحد، ومع ذلك يجب أن يراعى سبيل الإحتياط في المعاشرة<sup>(٢)</sup>.

وعندما يتحقق الظفر بصديق، فمن الواجب رعاية حقوقه، والبشاشة بلفقائه، والثناء عليه دون نفاق، ولا يجب أخذ العيوب الصغيرة والتقصيرات الجزئية التى تصدر عن الأصدقاء بعين الإعتبار، بل من الواجب غض النظر عنها، إذ لا يخلو إنسان منها، والإمعان فى التفتيش عن صديق بلا عيوب يؤدى إلى الوحشة والحرمان، وفى الحديث الشريف: «طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس» ومن حقائق الصداقة أن يشرك الصديق معه فى النعم والمراتب، وأن يحترز عن إظهار الإختصاص بشئ منها، وأن لا يمن عليه، وأن يراسيه بالنفس والهال، ويشاركهم فى الأحزان، وهى أهم من المشاركة فى السراء. ولكن يجب على الشخص أن لا ينتظر التماس المساعدة منهم، وإذا

(١) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ١٤٩.

(٢) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلال، لواعم الإشراف فى مكارم الأخلاق، ص ٢١٥.

شاهد إمارات الوهن والضعف من الصديق فعليه أن يباليغ في مخالطته واستمالته، إذ عندما يعرض كل واحد عن صاحبة تنفصم الصداقة وتنتهي، وأن يبين للصديق سبب الكدورة بينهما إن كان هناك سبب<sup>(١)</sup>.

وينبغي الحفاظ على صداقة الصديق ولو ساءت أحواله بل يجب معاونته، وأن يحفظ بصداقة من يتوقع منه خير الدارين، والنزاع والجدال ولو كان مذموماً مطلقاً فإنه أشنع مع الأصدقاء، إذ منه ينبعث الاختلاف، ومن الاختلاف يظهر التباين، والتباين مبدأ جميع الشرور، وينبغي أن لا يبخل عليهم بعلم أو أدب يكون له، والعلم يربوا بالإنفاق وينقص بالبخل، وعندما يرى عيباً في أحد أصدقائه يجب أن يتضمن كلامه معه تنبيهاً لطيفاً، فليس من الجائز التسامح معه ومداهنته في ذلك العيب، فذلك من الخيانة، والتنبيه يكون بالأمثلة والحكاية غن الغير، ويجب أن لا يسمح للنامين بالتدخل بينهما<sup>(٢)</sup> ويرى محمد صادق فضل الله أن الدواني يتابع الطوسي متابعة تامة هنا ولكنه يحذف تحليلات الطوسي ومقارناته ويزيد عليه حديثاً نوياً<sup>(٣)</sup>.

#### اللمعة السابعة: في آداب المعاشرة مع طبقات الناس:

يشير الدواني أن: الإنسان مع بقية الناس إما أن يكون أعلى منهم، أو مساوياً لهم، أو أدنى منهم، أما القسم الأول فيشير الدواني أنه قد تم الحديث عنهم في اللمعة الخامسة «التعامل وخدمة الملوك» أما القسم الثاني فينقسم هذا القسم إلى ثلاثة أنواع المعاشرة مع الإصدقاء، المعاشرة مع الأعداء، المعاشرة مع من ليسوا بأعداء ولا

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٨.

(٣) د. محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ١٨٤.

أصدقاء، والأصدقاء صنفان: حقيقي وغير حقيقي، وقد أتضح طريقة المعاملة مع الأصدقاء الحقيقيين، أما الأصدقاء غير الحقيقيين، الذين يشبهون أنفسهم بالأصدقاء الحقيقيين بالتصنع والتملق، فيجب مجاملتهم بقدر الإستطاعة، ويجب السعى في استئالة قلوبهم، لعلهم يفوزون بشرف الصداقة الحقيقية، ويجب أن يخفى عنهم أسراره ومقاصده، ومقادير أمواله، وعيوبه، وأن لا يؤاخذهم على التقصير أو يعاتبهم في إهمال حقوقه، ويجب أن يساعدهم بالقدر الميسور، وأن لا يكثر التردد إليهم إن حصل لهم جاه<sup>(١)</sup>.

أما الأعداء فهم نوعان، قريب وبعيد، وكل نوع قسمان: ظاهر وخفي، ويكون أهل الحقد في عداد الأعداء الظاهرين، وأهل الحسد من الأعداء المخفيين، ويجب الإحتراز من العدو القريب، لأنه يكون مطلقاً أكثر على دقائق الأحوال، ويجب أن لا يكون الشخص غافلاً عنه، والعُمدة في سياسة الأعداء: أن يزيل بالمواساة والتلطف بعضاً مما في قلوبهم، إذا كان ذلك ميسراً، لتزول أصول الحقد والعداوة، وهي أفضل التدابير. وبعد اليأس من ذلك، وحتى يستطيع أن يمضى بمجاملة ظاهرية، يجب أن لا يسمح بإظهار العداوة بأى وجه، فإن قمع الشر بالخير خير، ودفع الشر بالشر شر، ويجب أن لا يلتفت إلى سفاهة الأعداء، وأن يتخذ التحمل والمداواة شعاراً له، ويجب الإحتراز من المنازعة والخصام، فإنهما مما يسبب زوال النعم، والعمُر النفيس أعز من أن يمر بتدبير الصراع مع الأعداء، ومع ذلك يجب على الشخص أن يطلع على أحوال الأعداء، وعليه أن لا يفشى أسرارهم إلا عند الضرورة، ويجب أن يشتكى من الأعداء

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالى، لوايع الإسرائاق فى مكارم الأخلاق، ص ٢١٨.

عند الحكام والأكابر حتى يطلعوا على حقيقة حالهم، فإذا عملوا على سعاية أو وقية، لا تلاقى قبولاً عندهم، ويجب أن يطلع على عادات وشيم كل منهم حتى يدفعه بالمقابل، وأن يكون واقفاً على ما يوجب قلقهم وإضطرابهم حتى يستعمله في وقته<sup>(١)</sup> وقد زاد الدواني هنا على ما كتبه الطوسي آيات قرآنية وأبيات من الشعر وقصة الرسول ﷺ مع كعب بن زهير، وقولا لأفلاطون<sup>(٢)</sup> كما سيأتى، ولا يغيب عن بالنا أن العرب منذ عهد بعيد سجلوا مآثرهم وتجاربهم الأخلاقية وقيمهم لذلك نقابل هنا رغم الهيكلية الظاهرة للفكر الأخلاقي الفلسفي فإننا نجد حشواً ومادة ثرية من تجارب الأمم، وقد سجل العرب ذلك في وقت مبكر كما في عيون الأخبار لأبن قتيبة الدينوري<sup>(٣)</sup> وغيرها من الكتب التي سميت بكتب الأدب<sup>(٤)</sup> إذ كانت تجمع بين أدب اللسان وأدب النفس في لغة عربية شيقة.

ويتابع الدواني حكاية عن أفلاطون: إن أفضل طريقة في دفع عادية الأعادي هي أن يتفوق عليهم في الفضائل التي تكون مشتركة بينهم، فإنه يكون قد وصل بنفسه إلى درجة الكمال، والتعرض للأعداء بإيذائهم بالإذلال والإسفاف، والشتم والبغضاء واللعن والغيبة هو من شيم النساء والناقصين، وهو بعيد عن عادات أرباب العقل والكياسة، وقد تعرض شخص للحديث في عرض نصر بن سيار أمام أبي مسلم

(١) المصدر السابق، ص ٢١٩.

(٢) د. محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، ص ١٨٦.

(٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ ص ٥٣.

(٤) د. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١، ص ١٩٩.

الخرساني فقال أبو مسلم: إذا كنت لغرض في نفسى أريد تلويث يدي بدمائهم، فلماذا ألوث الألسن بأعراضهم؟ ولأى غرض. وعندما تحل بالأعداء آفة لا يكون مأموناً منها، فلا ينبغي أن يشمت ويُظهر الفرح بذلك، ولأن تلك الآفة مشتركة فإنه يكون كمن يشمت بنفسه، ويستشهد الدواني ببيتين من النظم الفارسي معناهما:

أيها الصديق.. حين تمرُّ على جنازة العدو

لا تفرح... فإن هذه الواقعة ستمرُّ عليك

من جهة أخرى يؤكد الدواني أنه إذا أحتمى به العدو، أو أعتمد عليه، فيجب الوفاء له وعدم الغدر به، ويعمل بمقتضى الكرم والمروءة، ثم يذكر الدواني قصة عفر النبي ﷺ عن كعب بن زهير، وكيف جاء كعب معتذراً منشداً لقصيدته الشهيرة «بانث سعاد» وكيف أعطاه النبي ﷺ بُرده اليماني<sup>(١)</sup>.

**ويشير الدواني أن دفع ضرر الأعداء بثلاث طرق:**

الأولى: إصلاحهم في أنفسهم، وإذا لم يتيسر ذلك فإصلاح ذات البين.

الثانية: الإحتراز من شرهم باختيار الإبتعاد عن مجاورتهم، أو القيام بسفر بعيد.

الثالثة: القهر والقمع، وهذا التدبير هو آخر جميع التدابير، ويمكن الإقدام عليه عندما يكون العدو شريراً بالذات، ولا يُتصور الإحتراز من شره بأى وجه آخر، وبعد أن يتأكد أنه لو تأتى للعدو الظفر به، فإنه سيصله منه ضرر أكبر مما أرتكبه، ولا بد أن لا يتوقع لذلك ضرراً آخر في الدنيا أو الآخرة، ويجب تحاشي الغدر والخيانة أيضاً في إنتقامه، ومن الأولى أن يقهره بيد عدو آخر. أما الخسود فيجب إيذاؤه بإظهار النعم

(١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لوائح الإسراق في مكارم الأخلاق، ص ٢٢٠.

والتباهى بالفضائل، وأسباب السعادات الأخرى الخارجية والداخلية، التي توجب إغاظته وهيجان عوامل الآلام النفسانية، كما يجب فضحه ليقف الناس على قبح سيرته<sup>(١)</sup> وأبو علي بن مسكويه يجعل علاج الحسد في نطاق علاج الحزن، لأن باعته الحزن على ما يتناوله الناس من الخيرات ويحسدكم على ما يصلون إليه منها وعلاجه أن يعرف أن ما بيده وما بيد الناس عارية مستردة من الخالق<sup>(٢)</sup> ويقرب الدواني من ابن مسكويه بضرورة انضباط التعامل مع الأعداء بالشرعية.

أما المعاشرة مع الذين ليسوا بأصدقاء ولا بأعداء، فهي بحسب مراتبهم، فيجب الاختلاط بالنصحاء الذين ينصحون الجمهور، ويجب ملاقاتهم ببشاشة، ولكن لا يُسارع في قبول قول كل شخص ولا يُخدع بظاهر الأحوال، ثم يتأمل في أغراض كل شخص ويفعل ما يراه صواباً، من جهة أخرى يجب تعظيم الصلحاء وإكرامهم، ومن يعمل على إصلاح ذات البين، ويجب معاشره السفهاء بحلم دون الإهتمام بسفاهتهم وشتمهم، ومفارقتهم أولى بسكون ورفق، ويجب التكبر مع أهل التكبر ليتألموا من ذلك وينزجروا عنه، فإن التواضع معهم يؤدي إلى تمادبهم في الضلال، وعندما يتكبر معهم فمن المحتمل أن ينتبهوا، ومن الواجب احترام الفضلاء والاستفادة منهم، ويجب الصبر على الجار السيء والأقرباء، وقد قالت الحكماء: إن اللثام أصبر بالبدن، والكرماء أصبر بالنفس<sup>(٣)</sup>.

أما الأوضعون: فيجب أن يعزهم كأولاده، وينظر في سيرتهم وطبيعتهم

(١) المصدر السابق، ص ٢٢١.

(٢) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص ٢٢٧.

(٣) جلال الدين الدواني، أخلاق جلال، لواعم الإشراق في مكارم الأخلاق ص ٢٢٢.

ويشغلهم بما يكون عندهم استعداد له، وتجب مساعدتهم بقدر الإمكان، ويجب ترغيب التلاميذ بما هو أقرب إلى فهمهم، ومنعهم من تضييع العمر، كما يجب زجر السائلين وإن الحواء، إلا إذا كان الإلحاح من فرط الحاجة، ويجب التمييز بين المحتاج والطامع، وإيثار المحتاج ورفع حاجته، ويجب منع الطامع من الطمع، ومساعدة الضعفاء، وإعانة المظلومين، والمطلوب من الإنسان التشبه دائما بالخير المطلق الذي هو منبع الخيرات، ويجب أن يكون العبد مستكملا في جميع الخيرات، وأن يكون هدفه محض الخير، ليصل الإنسان بذلك إلى رتبة عالية في الخلافة الإلهية<sup>(١)</sup>.

#### في نهاية أخلاق جلالى:

قبل أن يختم جلال الدين الدوانى كتابه «أخلاق جلالى» ذكر أن الحكيم الفيلسوف نصير الدين الطوسى ختم كتابه «أخلاق ناصرى» بالوصايا التى أوصى بها أفلاطون تلميذه أرسطاطليس، ومن ناحية ثانية فإن الدوانى أكد أن بين يديه نسخة من «سر الأسرار» الذى ألفه أرسطاطليس للإسكندر ذى القرنين تلميذه، ولذا قرر الدوانى أن يلحق وصايا أفلاطون ونصائح أرسطاطليس فى نهاية الكتاب لأنها من نفائس الحكم ولأن الأخيرة لها خصوصية تامة فى إدارة الملك، ولهذا تأتى نهاية الكتاب فى قسمين أطلق عليهم الدوانى لفظ سمتين: السمة الأولى: وصايا أفلاطون السمة الثانية: فى وصايا أرسطاطليس. ولا يخرج مضمونها عما قيل فى غالب فصول الكتاب.

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٣.

## تعقيب على موضوعات الفصل :

وبهذا ينكشف لنا أن جهود جلال الدين في الفكر الأخلاقي تميزت بتبني آراء مدرسة الأخلاق الفلسفية التي كان أوائل روادها الفارابي وابن مسكويه وابن سينا ويحيى بن عدي، ولكنه لم يلتزم بتفاصيل ما طرحته هذه المدرسة في علم الأخلاق، فأضاف لها تصورات أساسية بما يجعلها بناءً جديدًا يتميز بالخصوصية والثراء، فقد بنى فكرة الأخلاق على هدف صوفي جعله هدف الوجود الإنساني في الأرض، وقد أوضح من خلال الإستعانة ببعض آيات القرآن الكريم أن مهمة الإنسان في الوجود هي الخلافة في الأرض، وذلك من خلال مدلول قوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] وتحقيق الخلافة من خلال الالتزام بالأخلاق واعتدال المزاج الخُلُقِي والفكري وتعديل القوى الجسدية والنفسانية، وعند الوصول لهذه المرحلة تنتقش أو تظهر الحقائق في النفس ويتحقق نوع من الكشف.

كما أن الأخلاق تقوم على المعرفة الكلية والتصفية، أي أنه يجعل العلم بكافة أشكاله مع المنهج العبادي والزهدي عنصرًا فعالًا في بناء الأخلاق، وفي جانب آخر جعل الشريعة حاكمة في الأخلاق الفردية والأسرية وفي سياسة المدن والمجتمعات، وتلك مفارقة أساسية كبيرة بين المنهج الفلسفي اليوناني والمنهج الفلسفي الذي تبناه الفلاسفة والمتكلمون من المسلمين، كما توسع الدواني وجعل بناء الوجود - وليس الاجتماع الإنساني - قائمًا على الحب، ويشير الدواني إلى حديث يتداوله الصوفية وهو «كنت سرًا مطويًا فأحببت أن أعرف» فالحب أصل الوجود، وكل شيء يتحرك للكمال بدافع الحب، كما شحن الدواني كتابه ذو اللفظ الفارسي بآيات وأحاديث وبحكم وأشعار وقصص وصياغات أدبية زادت من قوة كتابه وجعلت منه موردًا عذبًا للدارسين لسنوات طويلة.

## النتائج:

- علم الكلام كما عرفه الدواني بأنه ملكة تقوم على دراسة المسائل الكلامية، أو دراسة كل ما يُثبت العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه يجعله علماً متطوراً قابلاً للتجديد وذلك أنه لم يحصره في مسائل محددة وجعله ملكة تتولد من دراسة موضوعات بعينها لإثبات العقائد الدينية
- يوضح ذلك ما يذكره الدواني «ولو قيل: أن الشُّبه مما يتزايد يوماً فيوماً فكيف يُمكن أن تكون طرق دفعها بموادها وصورها مخزونة لأحد من أهل الكلام، ويرد الدواني أن المطلوب هو إمكانية الإثبات»
- وهذا يبين أن علم الكلام - وفق هذا التعريف - خرج من كونه علماً يقوم على دراسة مسائل بعينها - تاريخية - مما تكرر بشأنها الجدل عبر العصور، كمسائل الذات والصفات والتأويل والإمامة، بل أصبح وفقاً لمفاهيم هذا التعريف (علم آلي) بإمكانه أن يقدم دائماً الجديد بما يوافق العصور المختلفة، ذات المشاكل الفكرية المختلفة فد «الشُّبه مما يتزايد» كما يقول الدواني فلا يجب أن يُحصر العلم في مسائل بعينها أو وسائل بعينها، ولهذا يطلب في مفهوم القدرة: «الإحاطة بالحجج التي يحصل بها التصديق بالعقائد والتمكن من استنباط سائر الحجج وطرق دفع الشُّبه التي بها يتمكن من إلزام غير ما، مع التهيؤ لاستنباط البواقي<sup>(١)</sup> وبهذا أكد الدواني على إمكانية تجديد هذا العلم بما يليب تطورات العصور الحديثة، وتطوير وسائل الإثبات على المخالفين، كما أن تنبيه الدواني

(١) جلال الدين الدواني، تعريف علم الكلام، ص ٤٧.

على إمكانية إدماج علوم أخرى كالنحو والمنطق والجدل في علم الكلام يؤكد هذا المعنى حول صلاحية إدخال علوم حديثة كالكيمياء والفيزياء والطب وعلوم الطبيعة وغير ذلك، فإمكانية التجديد في الموضوعات التي تثبت العقائد الدينية والتجديد في الوسائل وإمكانية إدماج علوم جديدة داخل علم الكلام كل هذا مما يشي التعريف بصلاحيته ويشير إليه، وحتى نؤكد هذا المعنى علينا أن نتذكر أنه قسم علم الكلام إلى:

- الجزء الأول: المأخوذ من الشرع - وهو العلم بالعقائد - وهو مناط السعادة الأبدية، فلو كان العلم بالعقائد مأخوذاً من علم الكلام لكان الواجب أن تُجعل الغاية من علم الكلام هي السعادة الأبدية لا مجرد إثبات العقائد على الغير إذ قد اطرده العُرف على أن تُجعل أقصى منافع العلم غايته، ولكن لما كان الغاية والهدف المُعلن من علم الكلام إلزام الغير وإقامة الحجة عليه، علمنا بذلك أن العلم بالعقائد ليس مأخوذاً منه بل من الشرع.
- الجزء الثاني: إقامة الحجة ودفع الشبهة بالوسائل الكلامية وهو بهذا المعنى علم آلى أى من العلوم الآلية التي غايتها حصول غيرها وهو إلزام الغير<sup>(١)</sup>.
- بقي أن نشير إلى أن هذا التعريف كان من أهدافه الأساسية إدخال كل متكلم بحق أو بباطل داخله، بحيث يشمل التعريف من يصيب ومن يخطئ من أهل السنة أو من غيرهم، ولهذا انتصر الدواني لفكرة حمل معنى العلم الوارد في التعريف على الملكة أو التصور أو التصديق، لأن هذه المعاني أوسع في الدلالة

(١) جلال الدين الدواني، تعريف علم الكلام، ص ٥٨.

على العلم من تعريف المتكلمين الذى يجعل العلم هو ما يطابق الواقع فقط، إذ أن ما يطابق الواقع هو العلم بالمعنى الحقيقي، لكن العلم بالمعنى المجازي الذى يشمل كل تصور سواء كان حقًا أو باطلًا هو الذى قصد له التعريف لينطبق على من يصيب ومن يخطئ إذ أن الخصم يمكن تخطئته لكن لا يمكن إخراجها من علماء الكلام. وهذه النظرة رغم دقتها التعبيرية تشير أيضًا إلى منهج أكثر تسامحًا مع المخالفين، فقد كانت العادة أن يوصف المخالف بأصواف منفرة كالمبتدع ونحوه، بينما أدخل التعريف كل مخالف في نطاق «علم الكلام» وهو وصف مدح، لأنهم يجعلون هذا العلم أشرف العلوم.

#### الذات والصفات:

• توصل الدوانى في مسائل الذات والصفات إلى محو الفارق أو كاد بين المذهب الأشعري والفلسفة المشائية فيجعل الوجود عين الهاهية في الواجب ويوافق الدوانى على قول ابن سينا: أن «الهوية الإلهية» الخاصة معنى عديم الإسم لا يمكن شرحه إلا بلوازمه، واللوازم منها إضافية ومنها سلبية، واللوازم الإضافية أشد تعريفًا من اللوازم السلبية، ويعلق الدوانى على كون اللوازم الإضافية أشد تعريفًا بأنها «أقرب إلى تعيين الشئ من الأمور السلبية فإنك لو قلت مثلًا في شرح الهيولى أنها ليست جسمًا ولا صورة ولا عقلا ولا نفسًا ولا مركبًا إلى آخر ما يصدق عليه من السلوب لم يكن في تعيينها مثل أن يقول هو الذى يتركب منه الجسم وتحله الصورة الجسمية فهذا وأمثاله مما ينبه على ذلك، ولفظ الله يتضمن الإلهية بل معناه الإله الحق»<sup>(١)</sup>.

• أما في الصفات فيقرر تأكيده على التوافق بين المتكلمين والحكماء في أصل المسألة

(١) جلال الدين الدوانى، تفسير سورة الأخصاص ضمن مجموع الرسائل المختار، ص ٤٣.

يقول: «ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى عالماً قادراً مريداً متكلماً، وهكذا في سائر صفاته، ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين الذات أو غيره، أو لا هو ولا غيره»<sup>(١)</sup> ثم ينتهي الدواني في المسألة إلى: «أن مسألة زيادة الصفات، وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين، وقد سمعت من بعض الأصفياء أنه قال: عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف ومن أسنده إلى غير الكشف فإنها يترأى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري، ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة»<sup>(٢)</sup> وهكذا ينتهي الدواني إلى جعل هذه المسألة فرعية ولا بأس باعتقاد أحد وجهتي النظر في المسألة زيادة الصفات أو عدم زيادتها، ويبدو أن هذا الأمر جعل الدواني لا يتردد في اعتقاد عدم زيادتها في رسالة أثبات الواجب الثانية، وأن يميل فيها لرأى الحكماء والمعتزلة في نهاية الأمر وهو بذلك فيما يرى لا يخالف مذهب الأشعرى لأنها عنده ليست من الأصول التي يترتب عليها مخالفة المنهج. كما أنه يحيل فيها إلى الكشف مما يوضح منهجه الذوقي والعرفاني، أما مسألة حدوث العالم فقد انتصر فيها لرأى المتكلمين رغم أنه يرى ضعف دليلهم، ما عدا دليل التطبيق، وأما خلق الأفعال فيجعل أفعال العباد من خلق الله ويفرق بين ذلك وبين الجبر بأن الأشاعرة يثبتون قدرة للعبد، ثم يجعل المذاهب جميعها تتلاقى في كون الله هو الفاعل،

(١) الدواني، شرح العقائد العنصرية، ص ٦٧.

(٢) جلال الدين الدواني، شرح العقائد العنصرية، ص ٧٣.

فالمعتزلة يثبتون خلق الله لقدرة الانسان، والفلاسفة يثبتون إنتهاء الشرائط والآلات إلى الفعل الإلهي، وبهذا تتلاشى التباينات التاريخية بين المذاهب. ثم يجيل في النهاية إلى إدراك هذه الحقائق بالكشف ويجنح للمسلك الإشراقي.

● حمل الدواني فكرة التوحيد الأشعرية المتمثلة في توحيد الأفعال، وتوحيد الصفات، وتوحيد الذات، حملها الدواني معاني أكثر إغلا في التصوف الفلسفي بما يجعلها تقترب أو تتماهي من تصوف وحدة الوجود، فقد جعل توحيد الأفعال يفضي إلى وجود فاعل حقيقي واحد، وتوحيد الصفات أن يرى تماهي كل قدرة في قدرته وكل علم مضمحل في علمه الكامل، أما توحيد الذات فهانئا تنمحي الإشارة وتنطمس العبارة<sup>(١)</sup> بما يوضح أن محو الإشارة يشير إلى عدمية التمييز المفترض بين أنواع الوجود، والأشاعرة يشيرون في العادة إلى توحيد الذات بأنه نفى لتعدد الآلهة، أو تبعض الذات ونحو ذلك، أما طمس العبارة وانعدام الإشارة فهو يشير لتوحيد أهل المكاشفة فقد أشار الدواني في رسالة «تحقيق كلمة التوحيد» بأن التوحيد تنزيه الوجود والبحث عن الشركة في الوجود لا عن الشركة في خصوص صفة الإلهية، ونقل عنهم أن كل ما يشم رائحة الوجود فهو للحق عارية عند الغير فيجب ردها إلى مالكها حتى يصح التوحيد ويبقى الحق واحدا<sup>(٢)</sup>، وهذا يوضح أن الدواني كان يميل دائمًا إلى تفسير المذهب الأشعري تفسيرًا ينحوبه إلى مذهب أهل الوحدة.

(١) جلال الدين الدواني، خلق الأفعال، ص ٥١.

(٢) جلال الدين الدواني، الرسالة المحققة في كلمة التوحيد، المطبعة القادرية (طبعة حجرية)، دهلي، ١١٤٣، ص ٥.

- ويقول الدوانى فى شرح العقائد العضدية تأكيداً لمسألة الوحدة: «قال الإمام حجة الإسلام: الممكن فى حد ذاته هالك دائماً، وقال فى مشكاة الأنوار: ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فأروه بالمشاهدة العيانية: أنه ليس فى الوجود إلا الله وأن كل شىء هالك دائماً إلا وجهه، لأنه يصير هالكا فى وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلًا وأبدًا» قال الكلينوى فى شرحه: هذا هو القول بوحدة الوجود، والوجود الحقيقى كما يظهر فى الذهن، هو أن يكون الوجود عينه وهو مذهب الفلاسفة فى الواجب والاشعرى فى الواجب والممكن، أو يكون الوجود زائد على الهاية كما هو رأى المتكلمين فى الكل، أما الصوفية فقد شاهدوا بطريق البدهاة لا بطريق النظر الذى لا يخلو من الشكوك أن ليس الوجود الحقيقى بهذا المعنى إلا الله تعالى.
- واطلاق الوجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية، وليس معنى كونها موجودة أنها يقوم بها الوجود بل معناه أنتسابها بنوع تعلق إلى الوجود الحقيقى وحصل التعلق عند تجليه تعالى على الأعيان الثابتة التى هى الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الأسياء الإلهية كالقابض والباسط والرحيم والقاهر، أما كيفية التجلى فمجهولة لا يعلمها إلا الله فتلك الأعيان الثابتة هى مظاهر تجلى عليها الواجب فظهر وجوده تعالى وصفاته فيها حسب ما يقتضيه استعدادها.. وأخيراً يقرر الكلينوى أن هذا المذهب وراء طور العقل، بل يقول إن أصحابه صرحوا بذلك وبأنه لا طريق للوصول إليه إلا بالكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الروح»<sup>(١)</sup>.

(١) الكلينوى، حاشية الكلينوى على العقائد العضدية، ص ٢٧٧.

- وهذا يوضح أن الدواني حاول تعضيد هذا المسلك بضم ما يُحكى عن الغزالي وهو من أئمة الأشاعرة، وتفسير الكلنبوى يشير أن مسألة الوحدة- وحدة الوجود- تتقاطع مع مسألة زيادة الوجود أو عدم زيادته على البهية وهى مسألة لطالما رأينا الدواني يتبنى رأى الحكماء فيها ويقول بعدم زيادته وأن الوجود هو عينه، والحاصل أن التوحيد الأشعري حاول الدواني أن يفسره تفسيراً ينطوى على وحدة الوجود.
- كشفت الدراسة عن رأى من أغرب الأراء ولكنه ذو وجهة فكرية، كما أنه يزيل كثير من الإشكالات التى واجهت المتكلمين والفلاسفة، ونقصد بذلك رأى الدواني فى أنه تعالى متعال على الزمان والحوادث ونتيجة لذلك لا تعاقب لها بالنسبة إلى الله تعالى، فجميع الحوادث حاضرة لدى تعالى، من غير ترتيب وتعاقب ومضى واستقبال، فهو تعالى عالم بكل واحد منها فى وقتها، من غير تبدل فى ذلك العلم المحيط أصلاً، ويعلم ماضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة إلينا أيضاً، من غير اتصافها بالنسبة إليه تعالى بشئ من الماضى والاستقبال<sup>(١)</sup> وهذا يعنى أن لحظة الخلق مازالت قائمة عنده تعالى مع لحظة القيامة ونهاية العالم وما وراء ذلك فالحوادث مازالت حاضرة فى الآن الإلهي والوقت الذى يكفر به الكافر فى الدنيا هو الوقت نفسه الذى يُعذب به الكافر فى الآخرة، والوقت الذى يؤمن به المؤمن هو نفسه وقت نعيمه فى الآخر، بل إن جميع الأفعال مستمرة فى الوجود، ومع أن هذا الرأى يرفع مشكلة المتكلمين فى قولهم

(١) جلال الدين الدواني، الزوراء والتعليقات، ص ١٤.

إن العلم قديم والتعلق حادث، ويرفع قول الحكماء بأنه تعالى يعلم الكلّيات. ومن الأشياء التي توضحها كذلك التخلص من الشبه المتعلقة بأسباب وجود الحوادث وذلك مبحث مشكل في الحكمة الرسمية كما يقول الدواني لأن سبب وجودها إن كان قديماً يلزم قدم الحوادث، وإن كانت حادثة يلزم الدور أو التسلسل، ثم يستعرض الدواني الشكوك والمشكلات التي تعترض من يقول بقدم الحوادث، ويرر ذلك بامتناع التسلسل في الأشياء الحاضرة المجتمعة في وقت واحد والتي يسهل التطبيق فيها وإبطالها، أما التسلسل من غير اجتماع فهو باطل، «ولكن لا مخلص من تلك الشبه والشكوك إلا بما حققناه من حال الحوادث الكونية أنها ترجع إلى أمر واحد مستمر لا يتبدل فيه، لكن يفرض فيه أمور متكررة بحسب الفرض، متغيرة بحسبه، متبدلة بحسب النسب الواقعية بينها، متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها، وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الأمر الوجداني دفعة واحدة»<sup>(١)</sup> ويقصد الدواني بذلك أننا مادما رفعنا الامتداد الزماني عن الخالق وأثبتناه للمخلوقين الواقعين تحت فلك الزمان فستكون مسألة قدم الحوادث أو حدوثها مسألة لا معنى لها بالنسبة لمن ليس لديه زمان، وستكون المسألة مسألة نسبية بالنسبة للمخلوقات، والتشبيه الذي عرضه الدواني عن النملة الصغيرة ورؤيتها للخيط الملون يعطينا توضيحاً أن النسبية مرتبطه بحجم الكائن وقدراته ومدى خضوعه للإمتداد الزمني.

## وحدة الحقيقة ونسبية الإدراك بحسب الأشخاص والمواطن

- فالحقيقة تظهر بالنسبة للأفراد وهي تحمل خصوصية كل فرد، وتظل هناك أمور مشتركة يتفق فيها الجميع وهي أمور الحس المشترك بين الجميع من غير أى تأثير للعوارض الشخصية، ومن ناحية العقل فالكثرة في الاشخاص تتحد في النوع والكثرة في الانواع تتحد في الجنس.
- ثم ذكر الدوانى الوجوه المتعددة لظهور الحقائق في صور مختلفة، أشار في بعض لُمع الزوراء تحت عنوان «تبصرة» أن الحقيقة مغايرة لجميع الصور التى تتجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة والجسمانية والروحانية، مغايرة ذاتية، أى مغايرة من حيث ذاتها لا من حيث الوجود، فإن تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للظهور بصور متخالفة، مختلفة الأحكام، وأن جميع الصور التى تظهر بها متساوية بالنسبة إليها، وليس بعض الصور بأولى من الأخرى، بل الذى يحدد أسباب ظهور الصور في كل موطن هو الموطن نفسه والمشاعر المتعلقة به، كظهور العلم بصورة العرض في الواقع وظهوره بصورة اللب في الرؤى المنامية فكل موطن يفرض صورة الحقيقة بما يناسبه، والدوانى يستخدم كلمة موطن ليعبر بها عن حالة، فنحن نقول حالة اليقظة، وحالة النوم، والنفس الإنسانية تدرك حقائق الأشياء في الحالات المختلفة، وإن كانت هذه الحقائق تظهر بصور مختلفة تفرضها طبيعة الحالة أو المكان أو الموطن كما يسميها الدوانى، وبالتالي فهذه الصور المختلفة، وربما المتخالفة تعبر عن حقيقة واحدة، والشخص المحجوب المنغمس في أحكام الطبيعة، الذى لا يعرف الحقائق إلا بصورها المألوفة لديه ينكر تبدل الصور، ولا يستطيع أن يفهم حقائق الأشياء في

الأوضاع والحالات المختلفة، لكن العارف الدّراك الذى له نفس قوية لا يصير مغلوبًا بأحكام خصوصيات المواطن، ولا يججبه حكم موطن عن أحكام المواطن الأخرى، فهو يعرف الحقيقة في سائر ملبسها<sup>(١)</sup>.

• وبعد أن قطع الدوانى هذه الأشواط في التعريف بوحدة الحقيقة واختلاف صورها من خلال الواقع، ومن خلال رؤية النفس للأشياء في المواطن المختلفة، أنتهى إلى كشف شئ من مقتضيات هذه الرؤية بعد هذه المقدمات، ويمكن ترتيب إشاراته في النقاط التالية:

(١) أن هناك تطابق بين العوالم المختلفة، فهذه العوالم هى بأسرها صورة لحقيقة واحدة متخالفة من جهة تخالف أحكام المواطن التى تستوطنها النفس في مدارج صعودها، ومدارك هبوطها، والمدارك هى مقتضى المواطن، ويفسر الدوانى «العوالم» بأنها صور تظهر على النفس في مواطنها، فالعوالم هى الصور المختلفة نتيجة لاختلاف المواطن، وهذه العوالم أو الصور هى تعبير عن حقيقة واحدة.

(٢) أن الواحد الحقيقى «الله تبارك وتعالى» ظاهر في الكثرات من غير شوب بمازجة ولا انفصال وذلك شئ يتحصل ويتقوم بالنفس ومراتبها.

(٣) أن ما سبق من المقدمات يكشف لك ما أنبأ عنه لسان النبوت من ظهور الأخلاق والأعمال في المواطن المعادية بصور الأجساد، وكيفية وزن الأعمال، وسر حشر الأفراد بصور الأخلاق الغالبة عليهم، وذلك يفسر مر قوله تعالى

(١) جلال الدين الدوانى، كتاب الزوراء والتعليقات عليه، ص ٢٣.

﴿وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمْ حِيطَ بِهَا بِالْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: ٤٩] فهي بظواهرها تدل على إحاطة جهنم بالكافرين في الزمان الحالى، ولا حاجة إلى الصرف عن الظاهر بناء على التحقيق الذى سبق لأن الأخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة، التى هى محيطه بهم فى الدنيا هى بعينها جهنم التى ستظهر فى الصور الموعودة. ويؤكد الدوانى أنهم لفرط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق إلا بصورها الحالية، أما النفس المحيطة بالحقائق فى مختلف الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الأمر، بل قد يصل الأمر إلى مشاهدة تلك الصور بأعيانها كفاحاً لا معانيها فى بعض الأوقات.

#### التجديد فى الفكر الأخلاقى:

- مزج الدوانى فى مسلكه الأخلاقى بين الفلسفة الأخلاقية الموروثة من فلاسفة الإسلام والتى هى من نتاج تأثير الفكر اليونانى وبين التصوف - التقليدى والفلسفى - والشريعة، فقد جعل غاية الإنسان من هذا العلم السلوكى ليس اللذة أو السعادة كما هى فى الفكر اليونانى بل جعل غاية الإنسان الذى هو - خلاصة الأكوان وعين الأعيان - من الوجود هو تحقيق الخلافة الإلهية كما هو مؤدى النص الكريم ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠<sup>(١)</sup>] والخلافة الإلهية تتحقق بتحلّى الإنسان بحلية اعتدال المزاج، وتعديل القوى الجسمانية والنفسانية، من حيث البدن والنفس والتزام الشريعة وحب الكمال، ونتيجة

(١) جلال الدين الدوانى، أخلاق جلالى، لواعم الإشراق فى مكارم الأخلاق ترجمة وتحقيق د. محمد صادق فضل الله،

لذلك فإنه يكون شبيهاً بالأجرام السماوية، إذ أن التوسط بين الاضداد هو بمنزلة الخلو منها، وبواسطة هذه التصفية الأخلاقية تصير نفسه منتقشه بصورة الحوادث الماضية والآتية على وجه جزئى كالنفوس الفلكية، أو بواسطة الإطلاع على عالم المثال الثابت عند أساطين الحكمة، أو بواسطة انعكاس الصور القدسية في مصباح النفس الناطقة، ومن الواضح أن الدواني يرى أن تصفية النفس والبدن بأنواع الأخلاق والرياضات من الخلوة والصوم والصلاة يتيح للنفس الترقى لدرجة ما من المعرفة الصوفية، وفي مرتبة لاحقة وإذا استمر الرقى الأخلاقى والتعبدى تتحق مرتبة من الوحدة يكون بها الإنسان مهيمناً على الطبيعة والعلوم وأفضل من الملائكة. فنتائج هذا العلم عند الدواني ليست هى تعديل السلوك فقط بل والوصول إلى المعرفة الممنوحة بالماكشفة والسيطرة على الطبيعة، والرقى بالنفس إلى درجة أفضل من الملائكة. وتمثل تجديد الدواني في هذا المجال بأنه حوى الاجتهادات والمدارس السابقة، وجعل الشريعة حاكمة في مجال الأخلاق وجعلوا لها سلطاناً إلزامياً على والأفراد في الأخلاق الفردية، والملوك في المجال السياسى وربطوا شرعيتهم بالتزام الشريعة وهو قيد أساسى في مجال الأخلاق ولا يوجد مثيل له في الأخلاق اليونانية.





### ثبت المصادر والمراجع

- (١) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، دار الكتاب المصرى، القاهرة، ٢٠١٥
- (٢) ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم بن خليفة)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق، الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
- (٣) ابن العماد الحنبلى، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، الطبعة، الأولى، دمشق، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م
- (٤) ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم) الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا - مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م
- (٥) ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، ١٤٠٣ هـ
- (٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة، الثالثة، القاهرة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م
- (٧) ابن حجر، لدرر الكامنة في أعيان الھائة الثامنة، تحقيق محمد عبد المعین، دائرة المعارف العثمانية - الطبعة، الثانية،، حيدر اباد، الهند، ١٣٩٢ هـ ١٩٧٢ م
- (٨) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي القاهرة
- (٩) ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة ابن خلدون، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزى، القاهرة، ٢٠١٠ م
- (١٠) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق، مصطفى حنفى، تقديم وشرح محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، بيروت، ٢٠١٤ م
- (١١) ابن سينا، أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى، دار بيبليون، باريس ٢٠٠٧ م
- (١٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبی الزارعی، مؤسسة بستان كتاب، الطبعة الثالثة، قم، ١٤٣٤ هـ
- (١٣) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوى، دار الميزان
- (١٤) ابن سينا، الشفاء، مراجعة وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور، تحقيق الأب قنوتى، سعيد زايد،

- الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، الطبعة الثانية، الجمهورية العربية المتحدة، الإقليم الجنوبي (= جمهورية مصر العربية لاحقًا) ١٣٨٠هـ ١٩٦٠م
- (١٥) ابن سينا، إلهيات الشفاء، تحقيق حسن زاده الأمل، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ
- (١٦) ابن سينا، مجموع رسائل الشيخ الرئيس، جمعية دائرة المعارف العشائية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٤هـ
- (١٧) ابن شاذان الكنتي، فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٤م
- (١٨) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت
- (١٩) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه، ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكبتها، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ
- (٢٠) ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق د.مازن المبارك ومحمد علي حمدالله، دار الفكر، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨٥
- (٢١) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتر، تحقيق السيد عبد الله العلوي الحضرمي، ومولانا محمد عادل القدوسي، والسيد مناظر أحسن الجيلاني، وزين العابدين الموسوي، نشر جامعة أصفهان عن طبعة جمعية دائرة المعارف العشائية، أصفهان، إيران، الطبعة الثانية، ١٢١٥م
- (٢٢) أبو الحسن الأشعري، رسالة إلى أهل الشجر بباب الأبواب، تحقيق عبد الله شاذان محمد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤١٣هـ
- (٢٣) أبو الحسن علي بن محمد الهاوردي، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٦م
- (٢٤) أبو الحسن علي بن محمد الهاوردي، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٨٦م
- (٢٥) أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الختفية، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، مطبعة دار السعادة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٢٤هـ
- (٢٦) أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، اللامع العزيزي شرح ديوان المتنبي، تحقيق محمد سعيد

- المولوي، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة، الأولى، ١٤٢٩ هـ.
- (٢٧) أبو الفداء اسماعيل ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (ابن كثير) تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٩ هـ.
- (٢٨) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الكتب الحديثة، مصر، بدون تاريخ نشر.
- (٢٩) أبو حنيفة، الفقه الأيسر، مكتبة الفرقان، الطبعة الأولى، الإمارات العربية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- (٣٠) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ.
- (٣١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ.
- (٣٢) أبو نصر الفارابي، رسائل زينون الكبير اليوناني، ضمن مجموع شرح الرسائل الفلسفية الصغرى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥ هـ.
- (٣٣) أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه ألبير نصرى نادر، دار المشرق، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٨٢ م.
- (٣٤) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة، القاهرة، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
- (٣٥) أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، مستند أبي يعلى، تحقيق، حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، الطبعة، الأولى، دمشق، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- (٣٦) أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر، مكتبة الفرقان، الطبعة الأولى، الإمارات العربية، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- (٣٧) أثير الدين الأبهري، هداية الحكمة، دراسة وتحقيق، د عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٣ م.
- (٣٨) أثيرن بلاثوس، ابن عربي حياته ومنهجه، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٥ م.
- (٣٩) أحمد الطيب، مباحث الوجود والهامية من كتاب المواقف، دار الطباعة المحمدية الطبعة الأولى القاهرة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

- (٤٠) أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م
- (٤١) أحمد بن الحسين البيهقي، البعث والنشور، تحقيق، الشيخ عامر أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م
- (٤٢) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق، شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م
- (٤٣) أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، عشرة النساء، تحقيق علي بن نايف شحود، الطبعة الأولى، غزة، فلسطين، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م
- (٤٤) أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، عشرة النساء، تحقيق علي بن نايف شحود، الطبعة الأولى، غزة، فلسطين، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م
- (٤٥) أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨ هـ
- (٤٦) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية، دار الكتب الجامعية، ١٩٦٩ م
- (٤٧) آرثور سعدنييف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، الكلام والمشائية والتصوف، دار الفارابي، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٠ م
- (٤٨) أرسطو طاليس، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٤ م
- (٤٩) أسماعيل الكليني، حاشية الكليني على شرح الدواني، در سعادت عشائية، استانبول، ١٣١٦ هـ
- (٥٠) إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي عن طبعة وكالة المعارف باستانبول، بيروت، بدون تاريخ نشر
- (٥١) آقا يزرك تهرانى، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، اسماعيليان قم كتابخانه اسلاميه تهران، بدون تاريخ نشر، بدون تاريخ نشر
- (٥٢) آقابزرگ تهرانى، محمدحسن، منزوى، على نقى، طبقات اعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م
- (٥٣) الإمام محمد بن إسماعيل البخارى، صحيح البخارى، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة فياض،

- الطبعة الأولى، المنصورة مصر، ٢٠١١م
- (٥٤) أندرية كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د عبد الحلیم محمود أبو بكر ذكرى، مكتبة الأسرة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٤م
- (٥٥) انظر مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقيق، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٩٩٢م
- (٥٦) آية الله حسن حسن زاده الأملي، الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، المكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٢٢هـ
- (٥٧) بديع جمعه، وأحمد الخولي، تاريخ الصفيين وحضارتهم، القاهرة، دار الرائد العربي، ١٩٧٦م
- (٥٨) بهاء الدين محمد بن حسين العاملي، الكشكول، تحقيق، محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م
- (٥٩) جان جوليفه، الكندي نظرات حول الزمان، ضمن دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، أشرف رشدی راشد، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤م
- (٦٠) جلال الدين الدواني، إجازات نامہ، مخطوط من مصورات مكتبة الاسكندرية عن مكتبة الإسكوريال، رقم المخطوط ١٨٩
- (٦١) جلال الدين الدواني، أخلاق جلالی، لوامع الإشراف في مكارم الأخلاق ترجمة وتحقيق د. محمد صادق فضل الله، دار الولا، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م
- (٦٢) جلال الدين الدواني، الحاشية الجديدة، مصورات مكتبة الاسكندرية عن المكتبة البريطانية، مخطوط رقم ٧٥٢م
- (٦٣) جلال الدين الدواني، الحاشية القديمة الجلالية، مخطوط بمكتبة شورای ملی، ایران، رقم ١٠٣٤٨
- (٦٤) جلال الدين الدواني، الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، تحقيق ودراسة، عبد الله حاج علي منيب، مكتبة الإمام البخاري، الطبعة، الأولى، الرياض، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م
- (٦٥) جلال الدين الدواني، الرسالة المحققة في كلمة التوحيد، المطبعة القادرية (طبعة حجرية)، دهلي، ١١٤٣م
- (٦٦) جلال الدين الدواني، أنموذج العلوم، ضمن مجموع ثلاث رسائل، تحقيق السيد أحمد تويسركاني، بنياد بشرو شهای، مشهد، ١٤١١هـ

- ٦٧ جلال الدين الدواني، إيمان فرعون، تحقيق محمد عبد اللطيف بن الخطيب، المطبعة المصرية ومكبتها، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م
- ٦٨ جلال الدين الدواني، تعريف علم الكلام، تحقيق ودراسة نزار حمادي، دار الإمام ابن عرفه، الطبعة الأولى، تونس، بدون تاريخ نشر
- ٦٩ جلال الدين الدواني، تفسير سورة الإخلاص، تحقيق سيد أحمد تويسركاني، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي، الطبعة الأولى أصفهان، ١٤٥٥هـ
- ٧٠ جلال الدين الدواني، تفسير سورة الكافرون، ضمن مجموع ثلاث رسائل من مصنفات المحقق الدواني، تحقيق د السيد أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، إيران، مشهد، ١٤١١هـ
- ٧١ جلال الدين الدواني، حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم، عناية محمد زاهد بن الحسن الكوثرى، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٦م
- ٧٢ جلال الدين الدواني، رسالة أثبات الواجب الجديدة ضمن مجموع سبع رسائل، تحقيق السيد أحمد تويسركاني، ميراث مكتوب، طهران ٢٠٠٢م
- ٧٣ جلال الدين الدواني، رسالة خلق الأعمال، تحقيق سعيد عبد اللطيف فوده، الأصلين للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، الأردن، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م
- ٧٤ جلال الدين الدواني، رسالة في أثبات الواجب ضمن مجموع ثلاث رسائل، تحقيق، محمد أكرم أبو غوش، دار النور للبين للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، الأردن، ١٤٩٤هـ - ٢٠١٣م
- ٧٥ جلال الدين الدواني، شرح العقائد العنصرية، مخطوط بمكتبة جامعة برنستون رقم ٢٢٩٢٢، رقم الاستعاء على موقع الجامعة ٤٣٩٧٩٦٤٣٤٤٧٢٤
- ٧٦ جلال الدين الدواني، شواكل الحور في شرح هياكل النور، تحقيق، محمد عبد الحق، ومحمد كوكن، شركة بيت الوراق للنشر المحلود، الطبعة الأولى، بغداد، ٢٠١٠م
- ٧٧ جلال الدين الدواني، كتاب الزوراء والتعليقات عليه في تحقيق المبدأ والمعاد، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٢٦هـ
- ٧٨ جلال الدين الدواني: شرح ديباجة طوابع الأنوار، مخطوط مكتبة شوراي ملي، إيران.
- ٧٩ جلال الدين الدواني: رسالة النفس، مخطوط شوراي ملي، رقم ٤٩٥٤، لوحة رقم ٣٨٣.

- ٨٠ جمال الدين أبي المحاسن يوسف الواسطي، المناظرة بين السنة والرافضة، تحقيق خالد بن عبد العزيز الجناحي، مكتبة الرضوان، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م
- ٨١ جمال الدين الأفغاني، الصليقات على العقائد العضدية، اعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، بدون تاريخ نشر
- ٨٢ جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م
- ٨٣ حسن الشافعي، الأملى وآراؤه الكلامية، دار السلام، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٨م - ١٤١٨هـ
- ٨٤ حسين علي محفوظ، شعر فارسي، جلال الدين دواني متوفى ٩٠٨هـ مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد العراق، العدد ١٦٤، السنة ١٩٧٣م
- ٨٥ خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط٦، ١٩٨٤م
- ٨٦ داود بن محمود القيصري، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ضبطه د عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ نشر
- ٨٧ الدكتور صابر عبده أبازيد، شرح القوشجي على تهريد العقائد للغوسي، دار الوفاء للنسبة للطباعة والنشر، الاسكندرية، ٢٠٠٢م
- ٨٨ الدكتور عاطف جوده نصر، مقنعة كتاب شرح مشكلات الفتوحات للمكية، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣م
- ٨٩ الدكتور محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، دار الولاة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٧م
- ٩٠ سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مكتبة دار الدقائق، الطبعة الأولى، سوريا، ٢٠١٥، ١٤٣٦هـ
- ٩١ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، دار المعارف النعمانية، لطبعة الأولى، باكستان، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م
- ٩٢ سعد بن منصور بن كموه، الجليلد في الحكمة، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، الجمهورية العراقية وزارة الأوقاف والشئون الدينية، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م

- ٩٣) سعيد أحمد البالن بوري، مبادئ الفلسفة، مكتبة البشري، الطبعة الأولى، كراتشي، ١٤٣٢هـ  
٢٠١١م
- ٩٤) سعيد فوره، الأدلة الهادية على وجود الله، منشورات الاصلين، الطبعة الأولى، الأردن، ١٤٣٧هـ  
٢٠١٦م
- ٩٥) شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي، مختصر التحفة الاثني عشرية، ترجمة، غلام محمد بن محيي الدين بن عمر الأسلمي، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٣هـ
- ٩٦) الشريف الجرجاني، التصريفات، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة، الأولى ١٤٠٣هـ -  
١٩٨٣م
- ٩٧) الشريف الجرجاني، شرح للمواقف، تحقيق، د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٧م
- ٩٨) شعبان جناب الله رضوان وآخرون، علم النفس في التراث الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م
- ٩٩) شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٢هـ ١٩٩١م
- ١٠٠) شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المُسمّاة، عناية القاضي وكفاية الرّاضى على تفسير البيضاوي، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ نشر
- ١٠١) شهاب الدين السهروردي، الألواح العبادية، تحقيق نجفقل حبيبي، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤م
- ١٠٢) شهاب الدين السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، جمع وتحقيق هنري كوربان، بزوشكاه علوم إنساني ومطالعات فرينكي، طهران، ١٣٧٣م
- ١٠٣) الشهرستاني، الملل والنحل، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ٢٠١٤م
- ١٠٤) صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، القاهرة، ١٣٨٣،  
١٩٦٣م
- ١٠٥) طاشكيري زادة، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت،  
١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م

- ١٠٦ الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق، طارق بن عوض الله الحسيني، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥ م
- ١٠٧ عادل محمود محمد، تفسر سورة الكافرون للعلامة جلال الدين الدواني، مجلة كلية الإمام الأعظم، المجلد العدد ٩، ٢٠١٠ م
- ١٠٨ عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٨٤ م
- ١٠٩ عباس القمي، سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية، اشراف على اكبر الخراساني، الناشر مركز البحوث الإسلامية، طهران، ٢٠١٦ م
- ١١٠ عباس محمد حسن سليمان، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠١٥ م
- ١١١ عباس محمد حسن سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤ م
- ١١٢ عبد الأمير الأعمش، الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، دار الأندلس الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٧٥ م
- ١١٣ عبد الحي بن فخر الدين الحسيني الطالبي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـ (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر) دار ابن حزم، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩ م
- ١١٤ عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٨ م
- ١١٥ عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٦ م
- ١١٦ عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، الكويت، ١٩٧٦ م
- ١١٧ عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مركز عبد الرحمن بدوي للإبداع، الطبعة الأولى للمركز، القاهرة، ٢٠١٠ م
- ١١٨ عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣ م
- ١١٩ عبد الرحمن بن عبد الكريم الزيد، وقات مع أحاديث تربية النبي ﷺ لصحابته، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، ١٤٢٤ هـ
- ١٢٠ عبد الرزاق اللاهيجي شوارق الإلهام في شرح تمهيد الكلام، تحقيق اكبر على زاده، تقديم جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٤٢٨ هـ

- (١٢١) عبد الكريم الجبلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٨-١٩٩٧ م
- (١٢٢) عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي، مراصد الاطلاع على أسماء الأئمة والبقاع، دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٢ هـ
- (١٢٣) عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٤١١ هـ
- (١٢٤) العز بن عبد السلام، شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، تحقيق أحمد فريد المزني، دار الكتب العلمية، الطبعة العلمية، بيروت، ٢٠٠٣ هـ-١٤٢٤ هـ
- (١٢٥) علاء الدين علي المتقي الهندى، كنز العمال في سنن الأفعال والأقوال، تحقيق، بكري حيانى، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م
- (١٢٦) علي الرضا قره بلوط، أحمد طوران قره بلوط، يخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)»، دار العقبة، الطبعة الأولى، قيصري (تركيا)، ١٤٢٢ هـ-٢٠٠١ م
- (١٢٧) عمر بن علي بن عمر القزويني، مشيخة القزويني، تحقيق، لكتور عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة، الأولى، بيروت، ١٤٢٦ هـ-٢٠٠٥ م
- (١٢٨) عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربى، بيروت، بدون تاريخ نشر.
- (١٢٩) الغزالي (أبو حامد)، تهافت الفلاسفة، تحقيق د سليمان دنيا، ط ٦، دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ
- (١٣٠) غلام حسين إبراهيمي الديناني، العقل والعشق الإلهي بين الإئتلاف والاختلاف، ترجمة، عبد الرحمن العلوى، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٦ هـ-٢٠٠٥ م
- (١٣١) غلام حسين ديناني، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، تعريب عبد الرحمن العلوى، دار الهادي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٦ هـ-٢٠٠٥ م
- (١٣٢) غياث الدين دشتكى، مصنفات غياث الدين دشتكى منصور حسيني دشتكى، تحقيق واهتمام عبد الله نوراني، دنشكاه تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگى، بدون تاريخ نشر
- (١٣٣) غياث الدين منصور دشتكى، تعليقات الشرح الجديد للتجريد محاكمة بين الدواني والصدر

- الشيرازي ضمن مصنفات غياث الدين منصور دشتكي، تحقيق عبدالله نوراني، داتشكاه تهران انجمن اثار ومفاخر فرهنگي، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٨٥هـ.
- (١٣٤) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر الطبعة الرابعة، دار المشرق، بيروت، بدون تاريخ نشر
- (١٣٥) فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق، د أحمد حجازي السقا، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٧م
- (١٣٦) فخر الدين الرازي، تفسير الإمام فخر الدين الرازي المسمى مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
- (١٣٧) فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠١٥م، ١٤٣٦هـ.
- (١٣٨) فردريك كويلستون، تاريخ الفلسفة اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م
- (١٣٩) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق، د عبد الكريم عثمان، الطبعة الثانية، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٣١ - ٢٠١٠م
- (١٤٠) قطب الدين الحنفي النهروالي، لاعلام بأعلام بيت الله الحرام، عناية وتحقيق فرديناند وستفلد، ليبسيك، ١٨٥٧م
- (١٤١) الكاتبي، حكمة العين، تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغلوي، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٦م
- (١٤٢) كاملة بنت محمد بن جاسم بن علي آل جهام الكواري، قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة - مع بيان من أخطأ في المسألة من السابقين والمعاصرين، راجعه وقدم له، فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور سفر الحوالي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة، الأولى، ٢٠٠١م
- (١٤٣) كمال الدين البياضى الحنفي، إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق الشيخ يوسف عبد الرزاق الشافعي، زمزم ببلشرز، الطبعة الأولى، كراتشي، باكستان، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م
- (١٤٤) اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، معجم طبقات للتكلمين، تقديم

- وأشرف جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٤هـ
- (١٤٥) للجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق، موسوعة طبقات الفقهاء، اشرف، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، طبعة، الأولى، قم، ١٤٢٠هـ
- (١٤٦) مجموعة مؤلفين، المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، تعريب عبد الحسن بيهاني، مركز الحضارة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢م
- (١٤٧) محمد العلونى الإدريسي، الصوف الأندلسي أسسه النظرية وأهم مدارسه، دار الثقافة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ٢٠٠٥م
- (١٤٨) محمد باقر موسوي خونساري، روضات الجنات في احوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩١م
- (١٤٩) محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي المعروف بـ «ابن بطوطة»، رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ١٤١٧هـ
- (١٥٠) محمد بن عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م
- (١٥١) محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ نشر
- (١٥٢) محمد بن عيسى بن متّورة الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق، أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م
- (١٥٣) محمد بن يحيى بن أبي عمر العليني، كتاب الإيثار، تحقيق، حمد بن حمدي الجابري الحربي الدار السلفية، الطبعة الأولى الكويت، ١٤٠٧هـ
- (١٥٤) محمد ثابت الفنتى، مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧م
- (١٥٥) محمد صادق فضل الله، جلال الدين الدواني السيرة والفكر، بدون تاريخ نشر
- (١٥٦) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١م
- (١٥٧) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠٠٠م

- ١٥٨) محمد على أبو ريان، أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧م
- ١٥٩) محمد على ابوريان، أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧م
- ١٦٠) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، الطبعة الحادية عشر، القاهرة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م
- ١٦١) محمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجالية، مكتبة الصادق، طهران، بدون تاريخ نشر
- ١٦٢) محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الرسالة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م
- ١٦٣) مرتضى مطهرى، الإسلام وايران، ترجمة محمد هادي اليوسفى الغروي، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م
- ١٦٤) مصطفى حلمى، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٤م - ١٤٢٤هـ
- ١٦٥) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٧م
- ١٦٦) معصومة روح الله، الفكر الفلسفى العرفانى عند الشيخ محمود الشبستري، دار روافد للنشر والطباعة والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٥م
- ١٦٧) ملا حنفى، شرح رسالة إثبات الواجب، مخطوط مكتبة جامعة برنستون، رقم ٢٣٩٩
- ١٦٨) ملا على القارى، شرح الفقه الأكبر، مطبعة مصطفى البابى الحلبي، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٥٥م
- ١٦٩) الملا على القارى، فر العون من مدعى إيمان فرعون، تحقيق محمد عبد اللطيف بن الخطيب، المطبعة المصرية ومكنتها، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م
- ١٧٠) ميرزا جان باغنوي، شرح رسالة اثبات الواجب، مكتبة شوراي ملي، ايران، مخطوط رقم، IR34821
- ١٧١) نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م
- ١٧٢) نصير الدين الطوسى، أخلاق ناصرى، ترجمة د. محمد صادق فضل الله، دار الهادي، الطبعة الأولى،

- بيروت، ١٤٢٩، ٢٠٠٨م
- ١٧٣ (نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، تقديم وتعليق محمد علي القاضي الطبطبائي، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م
- ١٧٤ (نور الدين عبد الرحمن الجامي، شرح الجامي على فصوص الحكم، صححه عاصم ابراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٤، ١٤٢٥هـ
- ١٧٥ (نور الله التستري، مجالس المؤمنين، تحقيق السيد أحمد الموسوي الشهير به كتابجي، دار النشر في العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، ايران، ١٣٩٣هـ
- ١٧٦ (هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي بمراجعة موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٩٨م
- ١٧٧ (هوما كاتوزيان: الفرس، ايران في العصور القديمة والوسطى والحديثة، ترجمة أحمد حسن المعيني، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤م
- ١٧٨ (يد الله يزدان بنائه، عرفان النظرى مبادئه وأصوله، ترجمة على عباس الموسوى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠١٤م
- ١٧٩ (يوحنا عقيقي، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي، مجلة الدراسات الأدبية، العددان، ٧-٨، السنة ٢، ٢٠٠٣م
- ١٨٠ (يوسف بن ابراهيم الأردبيلي، الأنوار لأعمال الأبرار، تحقيق الشيخ خلف مفضى المطلق، دار الضياء، الطبعة الأولى، الكويت ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م
- ١٨١ (يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الهيئة العامة المصرية للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٧م

## مراجع اجنبية:

- 1) Craig William Lane: The Cosmological Arguments From plato to Leibniz p:85 Wipf and Stock publishers Eugene Oregon 2001
- 2) Frederick C.Copleston; A History of Medieval Philosophy, New York, p90
- 3) Harvey, Steven: Did Maimonides , Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would be studied by Later Jewish Thinkers? , The Jewish Quarterly Review, LXXXIII, Nos , 1-2 (July-October 1992
- 4) Oramsby, E., Theodicy in Islamic Thought, Princeton University Press, 1984,p7.

## فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٥	المقدمة .....
٧	أهمية جلال الدين الدواني .....
<b>الفصل الأول</b>	
(١٧-١٢٠)	جلال الدين الدواني عصره وأعماله
١٩	● المبحث الأول: عصر جلال الدين الدواني.....
١٩	دولة الإيلخانات .....
٢١	العهد التيمورى .....
٢٤	الدولة البارانية القره قويونلو .....
٢٦	الدولة البيندرية وحكم آق قويونلو .....
٣٠	إنهيار البيندرية.....
٣٢	● المبحث الثاني: جلال الدين الدواني اسمه ونسبه وأسرته .....
٣٥	حياة الدواني .....
٣٨	ثقافة الدواني وعلومه .....
٤٥	الدواني الشاعر والأديب الصوفى .....
٤٧	مناظرات الدواني وخلافاته الفكرية .....
٥٧	رحلات الدواني .....
٦٠	عمل الدواني ووظائفه .....
٦١	أساتذته وطلب العلم.....
٦٢	شيوخ الدواني وأساتذته.....

الصفحة

الموضوع

الفصل الثاني

الآراء الكلامية والفلسفية

(٢٨٤-١٢١)

- ١٢٥ ..... المبحث الأول: تعريف علم الكلام عند جلال الدين الدواني
- ١٤٩ ..... المبحث الثاني: إثبات الواجب
- ١٨٩ ..... المبحث الثالث: الذات والصفات
- ٢٣٩ ..... المبحث الرابع: قدم العالم وحدثه
- ٢٦٥ ..... المبحث الخامس: خلق الأعمال

الفصل الثالث

التصوف والفلسفة الإشراقية

(٤٢٢-٢٨٥)

- ٢٨٩ ..... المبحث الأول: وحدة الوجود ونسبية العلم البشري
- ٣٢٠ ..... المبحث الثاني: نظرية الإنسان الكامل
- ٣٤٥ ..... المبحث الثالث: حقيقة النفس الإنسانية
- ٣٧٩ ..... المبحث الرابع: الحكمة الإشراقية والمنهج العرفاني
- (٥٦٠-٤٢٣) ..... الفصل الرابع: الأخلاق
- ٤٢٧ ..... المبحث الأول: خصائص الفكر الأخلاقي عند الدواني
- ٤٥١ ..... المبحث الثاني: أخلاق الفرد
- ٤٩٥ ..... المبحث الثالث: أخلاق المنزل وسياسة الأولاد
- ٥١٤ ..... المبحث الرابع: في تدبير المدن ورسوم السلطنة
- ٥٤٨ ..... النتائج
- ٥٦١ ..... ثبت المصادر والمراجع
- ٥٧٥ ..... فهرس المحتويات

