



جامعة دمشق - كلية الشريعة

الدراسات العليا

قسم: العقائد والأديان

شاه ولي الله الدهلوي وآراؤه العقدية

(1114هـ - 1176هـ / 1703م - 1762م)

عرض ونقد

[رسالة أعدت لنيل درجة الماجستير في اختصاص العقائد والأديان]

إعداد الطالب: محمد باقر ويس

إشراف الدكتور: ريمة الصياد

(١٤٤١هـ - 2020م)

لقد انجزنا العمل

الرهاء

إلى من رباني وعلمني وأرشدني، فجمع بين عطف الأب وتوجيه

المرشد المربي.... والدي الكريم.

إلى من أُرِضعتني لبان التوحيد وسلامة الفطرة، وتعبت في تربيته

وتنشئت.... والدي الكريمة.

أهدي هذه الرسالة

شكر وتقدير

عرفاناً بالجميل، وشكراً إلى الرب الجليل فإن من لم يشكر الناس لم يشكر الله، أتوجه بالشكر:

إلى من أرشدني ووجهني وصبر واصطبر معي، ووقف معي وقفة لا أزال طوال الدهر أشكرها مشرف هذه الرسالة الدكتورة الفاضلة مريم الصياد حفظها الله، أسأل الله أن ينفع بها، وأن يعطيها سؤلها في الدارين.

كما وأشكر كلية الشريعة على جهودها الوافرة في سبيل ترقية المعرفة، وأخص بالشكر منها المدرسين الفاضلين أستاذي الذين تشرفت بقراءتهم ومناقشتهم لرسالتي..
الدكتور أحمد الزبيبي، والدكتور مدين الهواري، سائلاً المولى أن يعلي مقامهما؛ إنه سميع مجيب.

المقدمة

الحمد لله حمداً يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، ويدفع نقمه، حمداً يليق بجماله، وبعظيم سلطانه، ملء السماوات وملء الأرض، وملء ما بينهما، وملء ما شئت من شيء بعد، وأصلي وأسلم على سيد الأولين والآخرين، وخاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين... وبعد:

فقد كانت معرفة الحق سبحانه وتعالى شغل العلماء الشاغل مذ سمعوا التنبيه الإلهي: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}، فجردوا أنفسهم لتحقيق غايتهم من الوجود، واستجمعوا همهم للتعرف على المعبود، وحاول كل فريق من العلماء تقديم نموذج في عرفان الحقائق، فتنوعت الطرق وتعددت بعدد أنفاس الخلائق؛ كيف لا وكل امرئ يعرف ربه على قدر نفسه؟!

وكان الجامع لتلك الطرق على شتاتها مدارس ست؛ وهم: الأثري، والكلامي، والصوفي، والفلسفي، والظاهري، والباطني^١.

وقد اختلف أتباع تلك المدارس في أي الطرق أقرب وأنفع، فكان بعضها يمثل صريح الحق، وبعضها يقرب منه والآخر يبعد، وبعضها لا يمت إلى الحق بصلة.

ولا شك أن الجامع للصحيح من تلك الطرق، والمطلع على السقيم منها أقدر على نخل الصحيح من السقيم، وتبيين المعوج من المستقيم، وشاءت حكمة الله تعالى أن يندر وجود أمثال هؤلاء، فهم كالكبريت الأحمر لا يظهر أحدهم إلا في المدد المتطاولة.

وكان منهم شاه ولي الله الدهلوي رحمه الله؛ فهو المحدث الصوفي، الحكيم المتكلم، المطلع على مباحث الفلسفة، المستفيد منها والراد عليها، والواقف على دعاوى الظاهرية والباطنية، والرافض لها، وكل من كان كذلك كان جديراً بالبحث.

^١ ولا أعني بالظاهري المذهب الفقهي، ولا بالباطني فرقة بعينها، وإنما طريقة في فهم النصوص وكيفية تناولها.

مشكلة البحث:

الآراء الكلامية للإمام شاه ولي الله الدهلوي المنشورة في عامة كتبه سيما مدوناته الكلامية، وأخص تلك الآراء: وحدة الوجود، ومقارنته لمذهب الفلاسفة في صفتي القدرة والإرادة، والعلاقة بين عالمي الغيب والشهادة، ومسألة التجلي الصوري، وموقفه من مفهوم النبوة وقضية المعجزة.

هدف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تقديم رؤية عقدية من إمام متأخر وصف بكونه مجدداً، قد اطلع على آراء المتقدمين من أهل السنة والجماعة وتمثلت اتجاهاتهم في شخصيته، فكان المحدث حفظاً لنصوص الحديث والعمل به، الأشعري استدلالاً واستنباطاً، الصوفي طريقة ووجداناً، وهو في ذلك كله مجتهد غير مقلد، فكانت آراؤه العقدية صادرة من بوتقة صهر فيها آراء تلك المدارس، فخرج بشيء يستحق الدراسة والتقصي، عله يكون نموذجاً يمكن أن يحتذى به، يوفق الله به بين أبناء الأمة.

حدود البحث:

لا يخرج البحث عن أمرين، الأول: ترجمة الإمام الدهلوي ترجمة موسعة، أتناول فيها عصره وحياته، ومكانته العلمية، الثاني: عرض منهجه الكلامي وأرائه العقدية.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في محاولته استنطاق فكر عالم من أعظم رجالات الهند أثراً في تاريخ الهند الإسلامية، اتفقت كلمة علماء الهند على تبجيله، وتلقت كتبه بالقبول، وجعلت بعضها في مقرراتها المدرسية، بل افتخرت بالانتساب إليه، وجعلت نفسها امتداداً لمشروعه الإصلاحية.

فكان استخراج آرائه الكلامية المنشورة في مؤلفاته الكثيرة، ونظهما في سلك واحد، ركيزة أساسية في تطبيق ذلك المشروع؛ لأن سلامة العقيدة كانت دائماً وأبداً هي اللبنة الأولى في أي نهضة أو مشروع إصلاحية.

أسباب اختيار البحث:

كان الدافع لاختيار دراسة هذه الشخصية دون غيرها:

١- دور الإمام الدهلوي التجديدي في تنقية العقائد، وإصلاح التصوف، وإحياء السنة النبوية والعلوم الشرعية في بلاد الهند.

٢- اجتماع صفة المحدث والمفسر والصوفي والمتكلم والأصولي والفقيه في شخص واحد وقلما تجتمع.

٣- اتفاق أهل السنة والجماعة على اختلاف مشاربهم على حفظ مكانة الدهلوي، والاعتداد به وبأقواله.

٤- انتشار كثير من كتب الإمام الدهلوي في أصقاع العالم الإسلامي، مما أوجب تبيين منهج الشيخ الكلامي للإفادة منه، عرضاً لما وافق فيه الجمهور، ونقداً لما استقل بفهمه وتفرد فيه.

٥- إكمال عرض الجوانب العلمية لهذه الشخصية البارزة، فقد بحث عنها مقاصدياً وأصولياً، كما بحث عنها من جانب تفسير القرآن الكريم وترجمته.

صعوبات البحث:

أبرز ما واجهني في هذا البحث هو لغة الدهلوي رحمه الله التي يلعب عليها الرمزية والغموض، إضافة إلى ذلك الطبعات السقيمة لغالب كتب الدهلوي التي يكثر فيها التصحيفات والتحريفات والطمس، مما جعل مهمة استخراج أفكاره في غاية الصعوبة.

الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات التي تناولت الجوانب المختلفة من فكر شاه ولي الله الدهلوي تعدداً كبيراً، وقد كتب المستشرق ام. ك. هيرمانسين بحثاً سماه: «الدراسات حول الشاه ولي الله» ذكر فيه قرابة أربعين دراسة حول الشاه ولي الله الدهلوي باللغتين الإنكليزية والأردية؛ منها سبعة بحوث لنيل درجة الدكتوراه من مختلف جامعات العالم، وأذكر من تلك الدراسات ما يتصل بموضوع رسالتي:

١ - الفلسفة الأخلاقية عند الشاه ولي الله الدهلوي، إيه. ج. هاليبوتا، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه بجامعة أكسفورد سنة (١٩٤٩م)، ركز فيها على مذهبه الأخلاقي في «حجة الله البالغة» و«البدور البازغة»، وطبعت مختصرة ومنقحة عام (١٩٧٠) تحت عنوان «فلسفة الشاه ولي الله»^١.

^١ انظر «الدراسات حول الشاه ولي الله» (ص ١٠).

٢ - مفهوم الطبيعة الإنسانية في «حجة الله البالغة» وعلاقته بعقيدة الشاه ولي الله، صبيح أحمد كمالي، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه بجامعة (مكغيل) في كندا، سنة (١٩٥٩م)، وقد أفاد منها عدد من الباحثين ونشروا بالاعتماد عليها أبحاثاً حول الدهلوي^١.

٣ - الله والكون والإنسان في الفكر الإسلامي.. مساهمة الشاه ولي الله الدهلوي، خليل عبد الحميد عبد العال، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه بجامعة لندن عام ١٩٧١، ركز فيها على جوانب التصوف والميتافيزيقيا في فكر الشاه ولي الله الدهلوي، ودون فيه بحثاً دقيقاً شاملاً بحسب تعبير (م، ك، هيرمانسين) عن التأثير الذي تركته نظريات الشاه ولي الله على مسار التفكير الإسلامي في شبه الجزيرة الهندية^٢.

٤ - النظرية الدينية عند الشاه ولي الله الدهلوي، ام. ك. هيرمانسين، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في جامعة شيكاغو سنة ١٩٨٢م^٣.

٥ - ديانة وفكر الشاه ولي الله الدهلوي، للبرفيسور في جامعة ليدم ج. أم. أس. بالجون، طبع في ليدن، بريل (١٩٨٦)، لخص في هذا الكتاب دراساته المطولة حول ولي الله الدهلوي التي امتدت سنوات عديدة نشر خلالها أبحاثاً ومقالات كثيرة حول فكر الدهلوي^٤.

أما الدراسات عن ولي الله الدهلوي باللغة العربية، فلا بأس بذكر مسرد لأغلب الدراسات العربية التي اعتنت بالدهلوي:

١ - الإمام الدهلوي، للشيخ أبي الحسن الندوي، وهو الجزء الرابع من كتابه «رجال الفكر والدعوة»، ويعد كتابه هذا أوسع وأحسن ترجمة للدهلوي باللغة العربية^٥، حيث جاء في قرابة (٤٠٠) صفحة، تناول فيه حياة الدهلوي وعرف بدوره الإصلاحي، وجهوده التجديدية في كافة فروع العلم، وقد أفدت منه كثيراً في ترجمة الدهلوي، ولم يعتن هذا الكتاب بعرض آراء الدهلوي التفصيلية في مباحث العقيدة؛ لكونه كتاباً فكرياً دعوياً.

٢ - الإمام المجدد المحدث الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته، محمد بشير السيكالوتي، ترجمة أخرى موسعة للإمام الدهلوي جاءت في (٢٧٠ص)، وهي مشابهة لكتاب الندوي من حيث الأبحاث المدروسة؛ إلا أنه دونه في

^١ المصدر نفسه.

^٢ المصدر نفسه.

^٣ المصدر السابق (ص ١٥).

^٤ المصدر نفسه.

^٥ والكتاب في أصله باللغة الأردية، وقام بتعريبه الشيخ سلمان الندوي.

التحرير والرجوع إلى المصادر، كما يؤخذ عليه محاولته الدائمة لسلخ الدهلوي عن أشعريته وحنفيته وصوفيته، وإصافه بالشيخ ابن تيمية رحمه الله، بل إن الدهلوي على الحقيقة عنده ليس سوى تلميذ عند ابن تيمية في مشروعه الإصلاحية، وشارح لكتبه، وأما أقوال الدهلوي التي تناقض دعوته، فمحمولة على قسمين؛ القسم الأول: يرجع إلى طور الدهلوي الأول قبل أن يطلع على كتب ابن تيمية، والقسم الثاني: يرجع إلى تقية من الدهلوي أو حكمة وتدبير بتعبير السيالكوتي؛ مراعاة للبيئة التي كان فيها الدهلوي^١.

٣- **فقه الإمام الدهلوي**، سلمان الندوي، أطروحة لنيل درجة الماجستير في «دار العلوم» التابعة لندوة العلماء في لکنھو، سنة ١٩٧٦م.

٤- **الإمام الدهلوي منهجه في التفسير وأراؤه في مباحث من علوم القرآن**، خليل الرحمن سجاد، أطروحة لنيل درجة الماجستير من الجامعة الإسلامية في الهند، سنة (١٩٨١م).

٥- **آراء الإمام ولي الدهلوي في تاريخ التشريع الإسلامي**، سلمان الندوي، وهذا العنوان أصله مبحث مختصر في الرسالة السابقة، ثم أفرده الندوي في التأليف وزاد عليه كثيراً، وطبع سنة (١٩٨٦م).

٦- **التفسير المقاصدي للنص النبوي عند الامام الدهلوي**، عبد الرحمن رداد، أطروحة لنيل درجة الماجستير من جامعة الأمير عبد القادر - الجزائر، سنة (١٩٩٤م).

٧- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاه الله الدهلوي رحمه الله من خلال كتابه «حجة الله البالغة»**، صالح محمد كرم الله، أطروحة لنيل درجة الماجستير من جامعة أم درمان، سنة (٢٠٠٦م).

٨- **مرويات شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي في كتابه «حجة الله البالغة» في قسم العبادات**، ياسر عمارة سلامة، أطروحة لنيل درجة الماجستير من جامعة المنوفية، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، سنة (٢٠١٣م).

٩- **شيخ الإسلام الإمام شاه ولي الله الدهلوي أشعرياً صوفياً مذهبياً**، عبد النصير المليباري، دراسة صدرها المليباري في مقدمة تحقيقه لكتاب «عقد الجيد»، دار الضياء (٢٠١٤م)، وقد نشرت الدراسة في موقع «نداء الهند» سنة (٢٠١٦م)، وقد أفدت منها بعض اللقطات.

١٠- **نظرية الارتفاقات عند شاه ولي الله الدهلوي**، عبد العظيم إصلاحي، بحث محكم منشور لدى معهد الاقتصاد الإسلامي في جامعة الملك عبد العزيز، سنة (٢٠١٤م).

^١ وقد نشرت الكتاب دار ابن حزم، لأول مرة سنة (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

١١- الإمام ولي الله الدهلوي وترجمته للقرآن، مصباح الله عبد الباقي، بحث محكم منشور في مجلة البحوث والدراسات القرآنية، التابعة لمجمع الملك فهد لطباعة القرآن الكريم، العدد السادس.

١٢- فلسفة التعليل والتعبد في فكر الإمام الشاطبي والدهلوي، إسماعيل نقاز، بحث محكم منشور في قسم الدراسات الدينية لدى مؤسسة مؤمنون بلا حدود، سنة (٢٠١٦م).

١٣- الإمام شاه ولي الله وجهوده في القرآن الكريم تفسيراً وترجمة وتأصيلاً، سيد عبد الماجد الغوري، بحث محكم منشور في مجلة «وحدة الأمة» الصادرة عن مجمع حجة الإسلام في الجامعة الإسلامية «دار العلوم» ديونبد، سنة (٢٠١٦م).

١٤- المذهب الأخلاقي عند الإمام ولي الله الدهلوي، مقال منشور على موقع آلوكة، للدكتور مصطفى حلمي^١.

١٥- الفكر الاقتصادي عند ولي الله الدهلوي، أحمد محمود عبد البسيط عبد الله، أطروحة لنيل درجة الماجستير من جامعة المنيا، كلية الآداب، قسم الدراسات الإسلامية، سنة (٢٠١٨م).

منهج البحث:

اتبعت بعون الله تعالى في هذه الرسالة منهجاً وصفيّاً استقرائياً تحليلياً؛ فعمدت إلى كتب الدهلوي الكلامية أو الحِكْمِيّة بشكل رئيس، وإلى غيرها غالباً، فاستخرجت منها مقالاته العقدية والكلامية وما يتعلق بها من التصوف والحكمة ونقلتها بحرفها، ثم رتبها ترتيباً موضوعياً وفق المباحث المشهورة في علم الكلام، مستقراً مقالاته في كل موضوع استقراءً تاماً في كتبه الرئيسة، واستقراءً ناقصاً في عموم كتبه، ثم قمت بتحليل مقالاته تفكيكاً أو تركيباً ليتأتى تقويمها ونقدها نقداً صحيحاً، واعتمدت في تقويمها على كلام الدهلوي نفسه اتفاقاً أو اختلافاً، ثم على ربط تلك المقالات بمرجعيتها وأصولها الفكرية؛ أثرية أو كلامية أو حكمية، مستعرضاً خلال ذلك مدى موافقته للمدرسة الأشعرية أو مخالفته لهم.

^١ إضافة لمقالات كثيرة منشورة على الشبكة ترجمت للدهلوي، وركزت على جهوده في نشر الحديث في الهند.

وقد رتبت الرسالة على فصلين: الأول منهما: تناولت فيه عصر الدهلوي وحياته، ونظريته المعرفية، ومنهجه الكلامي، والثاني: عرضت فيه آراء الدهلوي العقدية، وجاءت خطة البحث كما يلي:

خطة البحث:

مقدمة: ذكرت فيها مشكلة البحث وحدوده، وأهميته وأسباب اختياره، ومنهج البحث المتبع فيه.

الفصل الأول: ترجمة الدهلوي، ومنهجه المعرفي الكلامي، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ترجمة الدهلوي، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: عصر الدهلوي، درست فيه الجوانب المختلفة للحقبة الزمنية التي عاش فيها الدهلوي، وأثرها في فكره وشخصيته، وأبرزت فيها ثلاث جوانب رئيسة:

أولاً: الحالة السياسية: استعرضت فيها الواقع السياسي للهند في الفترة الذي عاش فيها الدهلوي وهو القرن الثاني عشر الهجري، وما رافق هذه الفترة من أحداث كان أبرزها وفاة السلطان المغولي عالميكر أورنگ زيب، وما أعقب وفاته من تفكك للسلطنة المغولية، وسقوط عاصمتها دلهي، وموقف الدهلوي من ذلك الواقع السياسي.

ثانياً: الحالة الاجتماعية والدينية: استعرضت فيها الواقع الاجتماعي الذي عاشته الهند في تلك الفترة؛ من قلاقل واضطرابات يومية ناتجة عن ضعف السلطنة المغولية، والذي أدى لحدوث ثورات مسلحة لا تتوقف ضد السلطنة ومركزها دلهي طيلة حياة الدهلوي.

ثم عرض الواقع الديني والذي ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقعين السياسي والاجتماعي، وموقف الدهلوي رحمه الله في ذلك الواقع المرير.

ثالثاً: الحالة العلمية: عرضت فيها الواقع العلمي للهند منذ القرن السابع الهجري وحتى القرن الثاني عشر عرضاً مختصراً، والنظم الدراسية التي كانت تدرس في تلك الحقب ومدى تطورها وصولاً إلى عصر الدهلوي، وأثر ذلك في فكره وتكوينه المعرفي.

المطلب الثاني: حياة الدهلوي:

استعرضت في هذا المطلب مسيرة حياة الدهلوي معروفاً باسمه ونسبه، ومولده ونشأته، وزواجه وأبنائه وأسرته، وطلبه للعلم، وشيوخه، وتلامذته، ومؤلفاته، ووفاته.

المطلب الثالث: مكانة الدهلوي العلمية:

أبرزت في هذا المطلب أهم الجوانب الرئيسة المكونة لشخصيته العلمية، ثم عرضت موقف العلماء من الدهلوي ثناء عليه وتأثراً به وبكتبه، أو انتقاداً له.

المبحث الثاني: نظرية المعرفة عند الدهلوي، ومنهجه الكلامي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نظرية المعرفة عند الدهلوي: عرضت في هذا المطلب موضوع المعرفة وحدوده عند الدهلوي، وما هي المصادر التي استقى منه الدهلوي معرفته، وبأي الوسائل فهم تلك المصادر.

المطلب الثاني: منهج الدهلوي الكلامي: بينت في هذا المطلب منهج الدهلوي في عرض الآراء وتحرير المسائل، من حيث اللغة وأسلوب العرض، واستخدامه المراميز والإشارات لبيان غرضه، وطريقته في تحرير محل النزاع، وكيفية مقارنته للمسائل العويصة، ثم عرضت منهجه التوفيقي بين المدارس الكلامية والصوفية والفلسفية، ثم ختمت المطلب ببيان موقفه من التأويل والمتشابه.

الفصل الثاني: آراء الدهلوي الكلامية، وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: الوجود مفهومه وحقيقته، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفاهيم الوجود عند الدهلوي: تناولت فيه تعريف الوجود، والقول في اشتراكه، والكلام على زيادة الوجود والماهية أو هو عينها، ومعنى الوجود الذهني.

المطلب الثاني: حقيقة الوجود ومصاديقه عند الدهلوي: عرضت فيه مراتب الوجود، ومعنى العماء، والأعيان الثابتة، وقدمت نبذة عن وحدة الوجود ومعناها، وموقف الدهلوي منها.

المبحث الثاني: الأسماء والصفات، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأسماء وأحكامها: عرفت فيه الأسماء عند الدهلوي والفرق بين الاسم والصفة، ودور الأسماء في إيجاد العالم وإمداده، وتقسيم الأسماء عند الدهلوي إلى بدئية وعودية، وكيفية الإفادة من هذا التقسيم في فهم نصوص الشرع.

المطلب الثاني: الصفات وأحكامها: عرفت فيه الصفة، وبينت أقسامها، وهل هي عين الذات أو زائدة عليها، وكونها توفيقية أو اجتهدية، ثم عرضت قواعد الدهلوي في مقارنته للصفات، وتكلمت بعدها عن صفات المعاني وأحكامها، ثم عن الصفات الخبرية وتأويلها.

المبحث الثالث: العالم عند الدهلوي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العوالم وأقسامها عند الدهلوي: وهي عالم اللاهوت، والجبروت، والرحموت، والناسوت، ثم عرضت عوالم الناسوت وأحكام تلك العوالم؛ عالم النفوس، والمثال، والعرش، والعناصر، وعن كيفية وجود الأشياء من تسلسل هذه العوالم، وترابطها فيما بينها.

المطلب الثاني: قدم العالم وحدوثه عند الدهلوي: عرضت في هذا المطلب التهمة التي وجهها الكوثري والكشميري للدهلوي من قوله بقديم العالم، وبيان حقيقة ذلك عند الدهلوي.

المبحث الرابع: التوحيد عند الدهلوي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التوحيد وأقسامه عند الدهلوي: عرضت فيه حد التوحيد ونفي الكموم الخمسة، وحد العبادة، وحد الشرك.

المطلب الثاني: الاستغاثة والتوسل عند الدهلوي: عرضت في هذا المطلب الأقوال التي ظاهرها التعارض والتي يحرم بعضها ما ذكر، ويجوز بعضها بل ويندب ما ذكر، وبينت موقف الدهلوي النهائي من المسألة.

المبحث الخامس: رؤية الله تعالى وتجليه في الصور، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: رؤية الله تعالى: عرضت رأي الدهلوي في جواز رؤية الله في الدنيا والآخرة، وموقفه بين العلماء المحيزين والقائلين بالمنع.

المطلب الثاني: تجلي الله في الصور: عرفت بأصل المسألة وأدلة القائلين بها، والتأويلات المختلفة لمعنى الصورة، وموقف الدهلوي من هذه التجلي ومعناه عنده.

المبحث السادس: في مسائل القدر، والأفعال، والإيمان والإسلام عند الدهلوي، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القضاء والقدر: عرفت فيه القضاء والقدر، وشرحت معنى كل منهما عند الدهلوي، وقارنت بين تعريفه وتعريف العلماء.

المطلب الثاني: أفعال الله وأفعال العباد عند الدهلوي: تكلمت فيه عن موقف الدهلوي من أفعال الله سبحانه وتعالى، مقارناً مذهبه فيهما بمذهب المتكلمين ومدى موافقته ومخالفته لهم.

المطلب الثالث: في مفهومي الإيمان والإسلام: عرفت فيه الإيمان والإسلام عند الدهلوي، وما الفرق بينهما، وأي شيء ينبني على هذا التفريق، وهل الأعمال ركن في الإيمان أو لا، وهل يزيد وينقص أو لا.

المبحث السابع: مفهوم النبوة وحقيقة المعجزة عند الدهلوي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم النبوة: عرفت فيه النبوة عند الدهلوي، وما هو الفرق بين النبي والرسول، وهل النبوة مكتسبة أو مشروطة، ثم بينت سبب اختلاف شرائع الأنبياء وفق منظور الدهلوي، والقول في جواز المفاضلة بين الأنبياء، ثم بحثت عصمتهم، وعلمهم عليهم الصلاة والسلام.

المطلب الثاني: حقيقة المعجزة، ومفهوم السببية عند الدهلوي: عرفت المعجزة ودالاتها على النبوة، هل هي دلالة أصلية أو تبعية، ثم تكلمت على قانون السببية وعلاقته بالمعجزة، وموقف الدهلوي من هذا القانون، وتأثير هذا الموقف على فهمه لمعنى المعجزة، ثم ذكرت نماذج من تأويلات الدهلوي لمعجزات الأنبياء، ثم موقفه من الكرامة وجواز حصولها.

المبحث الثامن: السمعيات عند الدهلوي، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: البرزخ، ذكرت فيه أحوال الناس وطبقاتهم في القبر، والكلام على عذاب القبر ونعيمه.

المطلب الثاني: القيامة وعلاماتها، ذكرت فيه علامات الساعة الصغرى والكبرى، والأسباب المفضية إلى قيام الساعة.

المطلب الثالث: يوم الدين ومواقفه، تكلمت فيه على الحشر، والحوض، والميزان، والصحف، والصراف.

المطلب الرابع: الجنة والنار، عرفت فيه حقيقتهما، وبأي سبب يدخل المرء الجنة أو النار.

خاتمة: ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها، وجملة من التوصيات.

وأما الإجراءات العلمية المتبعة في هذه الرسالة:

- ١- مدينة (دلهي) التي ينسب إليها (الدهلوي) أثبتها (دلهي) حيث ما وردت خارج النقول، أما في النقول فنقلتها كما ذكرها أصحاب النقل.
- ٢- الشيخ محيي الدين بن عربي، لم ألتزم بتنكير الاسم (عربي) كما لم يلتزمه الدهلوي نفسه، فتأتي أحياناً (عربي) وأحياناً (العربي).
- ٣- حصر الآيات المنقولة بقوسين مزهرين { }.
- ٤- حصر الأحاديث بعلامتي تنصيص « ».
- ٥- حصر أقوال العلماء المنقولة بحرفها بين قوسين ()، مع العزو إلى المصادر في الحاشية، مع الاكتفاء بذكر معلومات المصادر في الفهرس المخصص لها.
- ٦- توثيق الآيات بذكر اسم السورة ورقم الآية في المتن عقب إيراد الآية.
- ٧- تخريج الأحاديث في الهامش بذكر أرقام الحديث الواردة في الأصول الستة، والجزء والصفحة في غيرها من كتب السنة، مع الإشارة إلى درجة الحديث إن لم يكن في الصحيحين.
- ٨- ترجمة الأعلام لأول مرة باختصار، مع الاكتفاء في ترجمتهم على المصادر الأصلية.
- ٩- عدم ترجمة مشاهير الصحابة كسيدتنا أم المؤمنين عائشة وسيدنا ابن عباس رضي الله عنهم، وعدم ترجمة أئمة المذاهب الأربعة.
- ١٠- صناعة فهرس علمية للآيات والأحاديث والأعلام والمصادر المذكورة في الرسالة.

الفصل الأول

ترجمة الدهلوي ومنهجه المعرفي الكلامي

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: ترجمة الإمام الدهلوي رحمه الله، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: عصر الدهلوي.

المطلب الثاني: حياة الدهلوي.

المطلب الثالث: مكانة الدهلوي العلمية.

المبحث الثاني: نظرية الدهلوي المعرفية ومنهجه الكلامي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نظرية الدهلوي المعرفية.

المطلب الثاني: منهج الدهلوي الكلامي.

تمهيد

إن عرض الآراء الكلامية لقامة علمية كبيرة - كالدهلوي رحمه الله - من غير الوقوف على تفاصيل حياته والعيش معه، يعطي نتائج خاطئة لمقاصد الإمام، وفهماً مغلوطاً لإشاراته ومراميزه.

ولا يمكن فهم مقاصد الدهلوي وإشاراته، إلا بالعودة إلى الجذور التي نشأ وتأسس عليها فكره، فكان لا بد من عرض عصره الذي عاش فيه سياسياً واجتماعياً وعلمياً، ثم عرض مسيرة حياته والإحاطة بجميع جوانبها، والتركيز بشكل خاص على أسرته التي نشأ وتربى فيها؛ لكون الأسرة هي العامل الأكبر في تكوين شخصية الفرد.

ثم استعراض رحلته العلمية بدءاً من تعليمه المبكر والمنهاج الذي درسه، مروراً بشيوخه الذي تلقى عنهم، وتلامذته الذين أخذوا عنه، وصولاً إلى نتاجه المعرفي ومؤلفاته التي هي ثمرة تلك الرحلة.

وبعد ذلك محاولة الوقوف على النظرية المعرفية التي انطلق منها الدهلوي في بناء أفكاره، والمنهج الكلامي الذي سار عليه في اختياره لتلك الأفكار، والله الموفق للصواب.

المبحث الأول: ترجمة الدهلوي

المطلب الأول: عصر الدهلوي:

أولاً: الحالة السياسية:

عاش الشيخ ولي الله الدهلوي ومات في القرن الثاني عشر للهجرة، المقابل للقرن الثامن عشر للميلاد، وكان هذا القرن بداية النهاية للحكومات الإسلامية المتمثلة بالسلطنة المغولية، وبداية تغلب بريطانيا على الهند واستعمارها من خلال الشبكة الشرقية البريطانية، رافق ذلك اضطرابات كثيرة، وثورات لا تهدأ أسالت خلفها أنهاراً من الدماء، وجعلت عالي الهند سافلها.

فقد ولد شيخنا سنة (١١١٤هـ) الموافق سنة (١٧٠٢م)، قبل وفاة السلطان أورنگ زيب بأربع سنين، والذي يعد أقوى سلاطين الهند عبر تاريخها كله، وكانت وفاته بداية تفكك الدولة المغولية، فقد عاصر الدهلوي ضعف السلطنة المغولية، وكان شاهداً على بداية سقوطها.

أورنگ زيب:

هو أبو المظفر مؤيد الدين محمد أورنگ زيب المعروف بعالمكير، كان آخر السلاطين العظام في الدولة المغولية التي حكمت الهند، حكم خمسين عاماً بين (١٠٦٨هـ - ١١١٨هـ) أخضع خلالها شبه الجزيرة الهندية بأكملها والتي تضم الهند وباكستان وبنغلادش، إضافة لسيطرته على بعض أجزاء أفغانستان وإيران، كما أخضع سيام والتي ظلت عصية على ملوك الهند قبله، فكانت مملكته أوسع الحكومات التي عرفتها الهند، منذ نشأتها إلى سيطرة الإنكليز على الهند^١.

وقد كان العامل الرئيس في نجاح عالمكير في سعيه لتحقيق تلك الوحدة السياسية لبلاد الهند، شكيمة قوية، وعزيمة ماضية، شفع ذلك بحمية دينية، ورغبة في إقامة خلافة على منهاج النبوة، فخاض المعارك بنفسه، وقمع

^١ وقد تأسست السلطنة المغولية في الهند على يد ظهير الدين بابر (٩٣٢هـ - ١٥٢٦م)، وامتدت ثلاثة مئة سنة حتى سقوطها سنة (١٨٥٦م).

انظر «تاريخ دولة أباطرة المغول الإسلامية في الهند» (ص ١٩).

^٢ رجال الفكر والدعوة (٤/٤١٨).

ثورات السيخ والهندوس والمرهتة^١، ونظم شؤون الحكم تنظيمًا دقيقًا بحيث يطلع على صغير الأمر وكبيره، ويتابع أمراءه ويحاسبهم محاسبة شديدة، كما ألغى الأنظمة التي أقرها أكبر في عهده وتحالف الشرع الحنيف^٢.

كل هذه الجهود التي بذلها أورنك زيب أضاعها بنوه وأحفاده؛ إذ تنازعوا بينهم وقتل الأخ أخاه، وقد عاصر الدهلوي بعد وفاة أورنك زيب في بضع وخمسين سنة أحد عشر سلطانًا، بعضهم ينافس البعض في الضعف والتهاون في شؤون الحكم، وهم على الترتيب:

بهادر شاه الأول بن أورنك زيب، معز الدين جهانداز شاه بن بهادر شاه الأول، فرخ سير ابن عظيم الشأن، محمد نيكو سير حفيد أورنك زيب، رفيع الدرجات بن رفيع القدر بن بهادر شاه، رفيع الدولة بن رفيع القدر، محمد شاه بن جهان شاه بن بهادر شاه، أحمد شاه بن محمد شاه، عزيز الدين عالمكير الثاني بن جهاندراشاه، محيي السنة بن كام بخش بن أورنك زيب، محمد شاه عالم الثاني بن عزيز الدين، حكم بعضهم سنينًا قليلة، وبعضهم أشهرًا، وبعضهم أيامًا^٣.

وقد لخص الشيخ ذكاء الله^٤ في كتابه «تاريخ الهند» الواقع السياسي بعد وفاة أورنك زيب بقوله: (لقد حدثت انقلابات وتطورات كبيرة بعد عالمكير في أمور الدولة، وتغيرت أشكال العلاقات كلها، وانقلبت العلاقات التي كانت بين الدولة التيمورية والمرهتة رأسًا على عقب، وكانت الدولة المغولية قد بلغت الضعف والهزال حد الاحتضار)^٥.

هذا الضعف الذي حل بجسد الدول المغولية جر على الهند وحاضرتها دلهي عواصف عاتية استبيحت خلالها الدماء والأعراض والأموال مرات وكرات، وكانت أبرز تلك الوقائع:

^١ والمرهتة: قبائل هندية تدين بالهندوسية، عرفت بالشدة والبأس، ويغلب عليهم إتقان الصنائع والحرف. انظر «رحلة ابن بطوطة» (٢٧/٤)، و«تاريخ دولة أباطرة المغول الإسلامية في الهند» (ص ١٥٨).

^٢ انظر تفصيل ذلك في «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١٢١) وما بعدها، و«موجز تاريخ تحديد الدين وإحيائه» أبو الأعلى المودودي (ص ٩١) وما بعدها.

^٣ انظر «الدهلوي حياته وفكره» (ص ٨ - ٩)، و«رجال الفكر والدعوة» (٢/٤٢١-٤٢٢).

^٤ ذكاء الله بن ثناء الله الدهلوي: ولد بدلهي سنة (١٢٤٨هـ)، درس في كلية دلهي الشرعية، وأتقن إضافة إلى الأردية الفارسية والإنكليزية، كان رحمه الله سيال القلم، جاوزت مصنفاته ١٥٠ مصنفًا، أشهرها «تاريخ الهند» في أربعة عشر مجلدًا، توفي سنة (١٣٢٨هـ). انظر «نزهة الخواطر» (٨/١٢٢٤).

^٥ تاريخ هندوستان، ذكاء الله الدهلوي (٣٣/٩)، انظر «رجال الفكر والدعوة» (٢/٤٢٤).

- دخول المرهنة دلهي في أول عصر محمد شاه (١١٣١ - ١١٦١هـ) بعد هزيمة جيشها الملكي، وإعمال السيف في أهلها، مما اضطر السلطان لمصالحتهم وفق شروطهم، ثم جعلوا دلهي وما حولها غرضاً لهم، يغزون بها بين الفينة والأخرى كلما سنحت لهم الفرصة، إلى أن سيطروا عليها سنة (١١٧٣هـ) في عصر شاه عالم ثاني؛ بالتعاون مع الجات^١، بعد أن سيطروا على لاهور عاصمة البنجاب والتي لم يحكمها غير المسلمين مذ فتحها قطب الدين أيبك سنة (٥٨٤هـ)^٢، فاستولوا على دلهي سنة (١١٧٣هـ)، وعزلوا سلطانها شاه عالم الثاني سنة (١١٧٤هـ)، وأجلسوا مكانه ابن عالم شاه على كرسي السلطنة^٣.

- غزو نادر شاه ملك إيران الهند وسيطرته على دلهي وتدميرها سنة (١١٥١هـ)، وقد كان عمر شيخنا الدهلوي إذ ذاك سبعة وثلاثين سنة، وذلك بعد رجوعه من زيارة الحرمين بخمس سنوات.

يقول الشيخ ذكاء الله الدهلوي واصفاً حال دلهي بعد غزو نادر شاه: (لقد كانت المدينة بعد رجوع نادر شاه مليئة بالجثث والأشلاء، فارغة من الأحياء، وكانت البيوت خراباً مهدامة، يخيم عليها السكون المهيب، وكانت الأحياء والحارات بأسرها محرقة تحولت إلى رماد)^٤.

موقف الدهلوي من الواقع السياسي:

كان الدهلوي رحمه الله تعالى شاهداً على نكبات دلهي المتعاقبة، ونكساتها المتوالية، التي ضاق أهلها بها؛ أشرافها وعامتتها، وقد لخص الدهلوي الحال فقال: إن (الفتن قد تفاقم بلاؤها، وتعاظلت أدوائها، وإلى الله المشتكى وهو المستعان، وإليه التفويض وعليه التكلان)^٥.

فخطط يراعته رسائل إلى أمراء عصره وملوكهم ينصحهم فيها، ويحثهم على طاعة الله، والالتفات إلى شؤون الرعية، وتصور تلك الرسائل الواقع السياسي والاجتماعي معاً.

^١ الجات أو الزط: عرق هندي يقطن المنطقة الجنوبية من آكره إلى دلهي. انظر «رجال الفكر والدعوة» (٢/٦٣٠).

^٢ رحلة ابن بطوطة (٣/١١٩)، وقد سبق فتحها مرات عدة، قبل أن تستقر بأيدي المسلمين حتى سنة (١١٧٤هـ).

^٣ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٢/٦٣٠)، و«الدهلوي حياته ودعوته» (ص ١١).

^٤ تاريخ هندوستان (٩/٢٧٢)، انظر «رجال الفكر والدعوة» (٢/٤٣٠).

^٥ التفهيمات الإلهية (١/١١٢).

وقد برزت من بين تلك الشخصيات التي وجه إليها الدهلوي رسائله **النواب نجيب الدولة**^١، فقد التمس الدهلوي فيه مخايل الصلاح والقدرة على الإصلاح، فخصه بمزيد من الرسائل، يقول في إحداها:

(عندما تمر جيوش الملكية بدلهي، فليراع بدقة نظام ألا تداس كرامة هذه المدينة بالظلم والعدوان كما سبق من قبل، لقد شهد أهل دهلي مراراً حوادث النهب والسلب وانتهاك الحرمات والأعراض، وهذا سبب التأجيل في تحقيق المقاصد والأهداف، فإن أنة المظلوم لا تذهب هكذا سدى، فإذا كنتم تريدون هذه المرة أن يتحقق لكم ما لم يتحقق بعد، فليؤكد تأكيداً بالغاً، وليلتزم التزاماً قوياً بالألا يتعرض أي جندي للمسلمين في دهلي وغير المسلمين أيضاً)^٢.

ولم يقتصر الدهلوي على الأمراء والنواب، بل كان يرسل الملوك، فمن رسائله لأحد ملوك عصره - ولم يسمه - رسالة طويلة يحثه فيها عن عدم ارتكاب المحرمات، وترك المعيشة الباذخة والاستغراق في الملذات، والالتفات إلى شؤون العامة، وإقامة شعائر الإسلام والتعظيم من شأنها، وتوقير العلماء وتكريمهم^٣.

وقد وقعت تلك الرسائل موقعاً حسناً عند بعض الملوك فزاره في بيته مراراً؛ طالباً منه المشورة والبركة، وراجياً منه الدعاء^٤.

ولما سيطر المرهتة على دهلي ولاهور أهم حواضر الهند سنة (١١٧٣هـ)، أدرك الدهلوي الخطر المحدق على الإسلام وأهله، وعلم أن ملوك المغول وأمرائهم أضعف من أن يترك الأمر لهم، فوجه قلمه إلى خارج الهند، وكثف رسائله إلى أحمد شاه الأبدالي ملك أفغانستان يحضه على تدارك الهند، واستخلاصها من أيدي المرهتة.

فكان بعضها استعطافاً وشكاية لحال المسلمين وغربتهم؛ منها:

قوله: (قد أخرج المسلمون كرهاً وقسراً وبإهانة وإذلال من مدينة «بيانة» التي كانت مدينة إسلامية قديمة، ولم يزل يسكنها العلماء والمشايخ من سبعة قرون)^٥.

^١ **نجيب الدولة**: من وزراء السلطان المغولي عالم شاه الثاني، وأكبر شخصية سياسية في دهلي في الفترة بين ١١٦١ - ١١٧٠ هـ، فكان هو القطب التي تدور عليه رحي السياسة كلها. انظر «رجال الفكر والدعوة» (٦٤٧/٢).

^٢ الرسائل السياسية (ص ٢١).

^٣ المصدر السابق (ص ٨٠ - ٨١).

^٤ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٦٤٢/٢ - ٦٤٣).

^٥ الرسائل السياسية للإمام الدهلوي، جمع خليف نظامي (ص ١٥). انظر «رجال الفكر والدعوة» (٦٣٩/٢).

وقوله: (فلو بقي غلب الكفر وظهوره على هذا الوضع، فيخشى على المسلمين أن يتناسوا الإسلام، ولا تمضي إلا أيام وسنون حتى يظل الشعب المسلم شعباً لا يقدر على التمييز بين الإسلام وغير الإسلام)^١.

وقوله: (لما انتهت خزانة الملك، توقفت النقود أيضاً، حتى تفرق الموظفون شذر مذر، وبدؤوا يتكففون ويستجدون، ولم يبق للدولة إلا الاسم)^٢.

ويختصر في رسالة أخرى حال المسلمين قائلاً: (وبالجملة فإن جماعة المسلمين يستحقون العطف والرحمة)^٣.

وكان بعضها الآخر حضاً له على الجهاد، وإعلاء من قدره، وتحويلاً من قدر عدوه؛ منها:

قوله: (إنه لا يوجد في هذا العهد ملك يملك من القوة والشوكة ما يستطيع أن يهزم بهما جيوش الأعداء، مع بعد النظر والحنكة العسكرية إلا سيادتكم).

وقوله: (إننا عباد الله نستشفع برسول الله صلى الله عليه وسلم، ونسأل بالله تعالى أن تصرفوا هممتكم المباركة العالية إلى هذه الجهة، وتقاوموا الأعداء حتى يكتب لكم عند الله تعالى في صحيفتكم ثواب عظيم، ويسجل اسمكم على صفحة المجاهدين في سبيل الله، وتنالكم في الدنيا مغنم كثيرة لا تحصى، ويتخلص المسلمون من مخالب الكفار وقبضتهم)^٤.

وقوله مهوناً من جيش المرهنة: (إن هزيمة المرهنة هينة سهلة... والواقع أن عنصر المرهنة قليل العدد، ولكن جمعاً كبيراً يساندهم ويحالفهم، فلو فرق صف واحد من صفوفهم لتبددت هذه الجماعة وتفرقت...)^٥.

فلما وصلت تلك الرسائل المتتالية إلى الأبدالي أحييت في نفسه حمية الجهاد، إضافة إلى كوامن في نفسه؛ وهي رغبته ضم الهند تحت سلطانه، فقد حاول قبل تلك الرسائل مرات كثيرة - تجاوزت الست - السيطرة على الهند؛ لكنه لم يجاوز فيها جميعاً البنجاب.

^١ المصدر نفسه (ص ١٢)

^٢ المصدر السابق (ص ٩).

^٣ المصدر السابق (ص ١١).

^٤ الرسائل السياسية (ص ١٢).

^٥ المصدر السابق (ص ٨٦).

فجهز عندها جيشاً كبيراً، واتجه إلى الهند سنة (١١٧٤هـ)، والتقى مع المرهتة قرب دلهي في ساحة (باني بت) في السادس من جمادى الآخرة سنة (١١٧٤هـ)، وإلى الساحة تنسب المعركة، وكان تعداد جيش المرهتة وحلفائهم قرابة ٣٠٠ ألف مقاتل، فهزم الأبدالي المرهتة هزيمة ساحقة أخرجتهم من تاريخ الهند الناشئة، وغيرت مجرى التاريخ في الهند وفق تعبير الندوي^١.

لكن لما شاءت الإرادة الإلهية أن تسقط الدولة المغولية، لم يستثمر سلطانها إذ ذاك - شاه عالم الثاني - هذا النصر، ورفض كل الدعوات الموجهة إليه من الأبدالي ليرجع إلى دلهي، ويتسلم مقاليد الحكم، ويتخلص بذلك من سيطرة الإنكليز، وقد كان في جوارهم يعيش على راتب مقطوع له من قبلهم، مما قلل من أهمية ذلك النصر في الحفاظ على جسد الدولة المسلمة، وكانت النتيجة الحتمية سقوط الدولة المغولية سنة (١٢٧٤هـ) الموافق سنة (١٨٥٦م)^٢.

وألقت النظر في خاتمة الكلام على عصر الدهلوي السياسي، إلى رؤيا عجيبة حصلت للإمام الدهلوي سنة (١١٤٤هـ) وهو مجاور في بلاد الحرمين، يصف فيها قريباً من مجريات أحداث سنة (١١٧٤هـ) يقول الدهلوي:

(رأيتني في المنام قائم الزمان؛ أعني بذلك: أن الله إذا أراد شيئاً من نظام الخير جعلني كالجارحة لإتمام مراده، ورأيت أن ملك الكفار قد استولى على بلاد المسلمين، ونهب أموالهم، وسبى ذراريهم، وأظهر في بلدة الأجمير شعائر الكفر، وأبطل شعائر الإسلام... فغضب الله على أهل الأرض غضباً شديداً، ورأيت صورة هذه الغضب متمثلة في الملائكة الأعلى، ثم ترشح الغضب إلي... وأنا ساعته في جم غفير من الناس... ورأيتهم غضبوا بغضبي، وسألوني ماذا حكم الله في هذه الساعة، قلت: فك كل نظام... ثم إني تقدمت إلى بلدة أخرى وأقتل أهلها، فتبعوني في ذلك... بلدة فبلدة، حتى وصلنا الأجمير، وقتلنا هنالك الكفار، واستخلصنا منهم وسبينا ملك الكفار، ثم رأيت ملك الكفار يتمشى مع ملك الإسلام في نفر من المسلمين، فأمر ملك الإسلام في أثناء ذلك بذبحه... فلما رأيت الدم يخرج من أوداجه متدفقاً، قلت: الآن نزلت الرحمة... رأيت ذلك ليلة الجمعة الحادية والعشرين من ذي القعدة سنة (١١٤٤هـ)^٣.

^١ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٦٥٦/٢).

^٢ انظر «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٨ - ٩).

^٣ فيوض الحرمين (ص ٨٨ - ٨٩).

فقد كان الدهلوي رحمه الله أحد العوامل المهمة في تحريك الأبدالي لقتال المرتدة، وقتل في (بانت بت) ملك المرتدة وجميع قادة الصف الأول^١.

^١ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٦٥٧/٢).

ثانياً: الحالة الاجتماعية والدينية:

أُلفت الحالة السياسية بثقلها على سكان دلهي والهند عموماً، وأضيفت إلى فقرهم وقهرهم قلة الأمن واضطراب الحبل، وفي الرسائل التي نقلتها عن الدهلوي دليل على واقعهم المرير.

وقد أجاد الدهلوي في وصف ذلك الواقع في إحدى رسائله إلى نجيب الدولة يقول فيها: (لقد لقي المسلمون سواء سكان دلهي أو أي مكان آخر صدمات عديدة، ووقعوا مراراً فريسة السلب والنهب، لقد بلغ السكين العظم، إنه لمقام الرحمة والعطف)^١.

ويقول في «التفهيمات»: (تغلب على قريتنا المسماة «بھلت» قطاع الطريق، وأغاروا عليهم دوابهم، ونهبوا أموالهم، حتى عسر عليهم الإقامة بها)^٢.

وبصور عصري الدهلوي الشيخ ميرزا مظهر جان جانان (١١١١هـ - ١١٩٥هـ) في رسائله إلى تلامذته حال دلهي؛ فيقول في إحداها: (لقد ضقت ذرعاً بالاضطرابات اليومية والقلق الزائد في دلهي)^٣، ويقول في ثانية: (تؤم الفتنة من كل حذب وصبوب مدينة دلهي)^٤.

ويقول في رسالة أخرى: (إلى ما نكتب حال اضطراب السكان في المدينة بسبب قلة الأمن والأوبئة العامة، اللهم أخرجنا من هذه المدينة التي أصبحت محطاً لغضب الله تعالى وسخطه، فقد أصبحت الممكلة فوضى بغير نظام، اللهم فضلك ورحمتك)^٥.

فهذه الصورة القائمة التي عاشتها دلهي في حقبة الدهلوي، طافحة بالأوبئة والأمراض، والسلب والنهب وقلة الأمن، مما أوجب قلق علمائها فضلاً عن عامتها، وتفكيراً في ترك دلهي وهجرها.

^١ الرسائل السياسية (ص ٢٢-٢٣).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٥٣/٢).

^٣ كلمات طبيات، الرسالة ٤٠. انظر «رجال الفكر والدعوة» (٦٣٣/٢).

^٤ كلمات طبيات، الرسالة: ٥٤.

^٥ المصدر السابق، الرسالة: ٨٦.

وكأن كل ذلك لم يكف سكان دلهي حتى أتهم جيوش نادر شاه من باب خيبر^١، تحمل معها رايات الموت، فدخل دلهي سنة (١١٥١هـ) - كما سبق بيانه - وأحدث فيهم مقتلته رهيبة تجاوزت المئة ألف نسمة، ودماراً كبيراً في بيوتات دلهي وأحيائها^٢.

وقد أحدث هذا الغزو صدمة عنيفة في قلوب أهل دلهي، حتى عزم بعض أشرف دلهي على تنفيذ تقليد (جوهر) كما ذكر شاه عبد العزيز بن ولي الله الدهلوي، وجوهر: تقليد راجبوتي قديم يقتل فيه الشريف أهله، ثم يقتل نفسه، (فذكرهم الوالد الكريم بحادث كربلاء ومصائب سيدنا الحسين، ومنعهم من قرار الانتحار، فاختاروا طريق الصبر والرضا بالقضاء والقدر)^٣.

أما على الصعيد الديني:

فقد كانت المعتقدات الدينية لصيقة بالنظم الاجتماعية بل ومؤثرة لها في العالم عموماً، وفي الهند خصوصاً، يقول المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون: (إن المعتقدات الدينية في الهند، هي أساس جميع النظم الاجتماعية، فما في الهند من نظم اجتماعية ليس بالحقيقة إلا نظاماً دينية)^٤.

ويمكن إرجاع الديانة الهندوسية في جزء كبير منها إلى نظم وتقاليد اجتماعية قديمة، رافقت دخول الآريين وفتحهم لها بين ٢٠٠٠ - ٤٠٠٠ قبل الميلاد، فقد تولد من استعلاء الآريين^٥ على سكان الهند الأصليين ومن احتكاكهم بهم.. التقاليد الهندوسية التي اعتبرت على مر التاريخ ديناً يدين به الهنود ويلتزمون بأدابه، وإلى الآريين يعزى تكوين اللغة السنسكريتية^٦.

^١ وممر خيبر هو البوابة التي غزا منها الفاتحون الهند عبر مختلف عصورها، ويقع بين أفغانستان وباكستان. انظر «تاريخ الإسلام في الهند» (ص ٣٧).

^٢ انظر «الدهلوي حياته وفكره» (ص ١١).

^٣ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٦٣٣/٢).

^٤ حضارات الهند (ص ٢٥٥).

^٥ الآريون: القبائل التي انحدرت من شمال آسيا في المنطقة الممتدة من البحر الأسود إلى جنوب روسيا، وقد تدفقت هذه القبائل على أوروبا وآسيا واستوطنوا إيران وشمال الهند وغيرها والعراق وشمال سوريا، واستولت على مقاليد الحكم في كل البلاد التي نزحت إليها، وقد تفرعت من لغتهم الأصلية "السنسكريتية" معظم لغات أوروبا، تلك التي سميت بمجموعة "ستوم" التي تنسب إليها اللاتينية والإغريقية، والكيلتية، والتيتونية، والألمانية والسلافونية، ومعنى اسم "الآري" الشريف. انظر «الهند القديمة حضاراتها ودياناتها» (٦١-٦٣).

^٦ انظر «تاريخ الإسلام في الهند» (ص ٣٧)، و«الهند والغرب» (ص ١٨).

وقد تأثر بعض المسلمين بتلك العادات والنظم لسببين:

الأول: غلبة الطابع العسكري على ملوك وسلاطين المسلمين الذين حكموا الهند عبر قرونها الثمانية، بدءاً من ابن سبكتكين الغزنوي سنة ٣٩٢ هـ مؤسس السلطنة الإسلامية في الهند، وانتهاء بسلاطين المغول حتى عصر الدهلوي، فكان الصالح من ملوكهم يصرف همته إلى الجهاد وتدبير شؤون الملك، من غير التفات إلى نشر العلم وتعليم المسلمين الجدد.

ولذا يرى الأستاذ مسعود الندوي أن هؤلاء الفاتحين لم يؤثروا كثيراً في عقائد البراهمة الراسخة، ولم يحدثوا فيهم تغييراً مدهشاً، كما أحدث العرب في الشام، وفلسطين، ومصر، والمغرب الأقصى، وغيرها من البلدان التي بلغوا أهلها كلمة التوحيد، وفتحوها وعمروها^١.

الثاني: توالي النكبات على المسلمين في عصر الدهلوي واضمحلال سلطاتهم، ممن أحدث يأساً وقنوطاً في قلوبهم، وهو ما أشار إليه الدهلوي في إحدى رسائل السالفة الذكر إلى الأبدالي حين حذره قائلاً: (فلو بقي غلبة الكفر وظهوره على هذا الوضع، فيخشى على المسلمين أن يتناسوا الإسلام، ولا تمضي إلا أيام وسنون حتى يظل الشعب المسلم شعباً لا يقدر على التمييز بين الإسلام وغير الإسلام)^٢.

ولا أدل على ذانك السببين من تفكير أشرف دلهي بالانتحار على طريقة الراجبوات من الهندوس، فكادوا يقتلون أولادهم ويهلكون أنفسهم، وقول الدهلوي في نصيحته لشرائع مجتمعه شريحة شريحة: (وأقول للمحترفة: ضاعت أماناتكم، وذهلت عن عبادة ربكم، وأشركتم بربكم، وذبحتم لطواغيتكم، وحججتم إلى المدار والسالار^٣، بئس صنيعكم ذلك)^٤.

^١ تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند (ص ٤).

^٢ المصدر نفسه (ص ١٢)

^٣ والمدار: هو الشيخ بديع الدين المدار المكنبوري، والسالار: هو السيد سالار مسعود الغازي، ولكل منهما مشهد مشهور يزار في الهند. انظر «الثقافة الإسلامية في الهند» (ص ٩٠)، وسيأتي موقف الدهلوي من زيارة القبور بغرض قضاء الحوائج، في المبحث الرابع من الفصل الثاني.

^٤ التفهيمات الإلهية (١/٢١٤ - ٢١٩).

وقوله في موضع آخر من الكتاب نفسه: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لتتبعن سنن من كان قبلكم شراً بشيراً...»)^١، فقد رأينا رجالاً من ضعيفي المسلمين يتخذون الصلحاء أرباباً من دون الله، ويجعلون قبورهم مساجداً... وقد رأينا رجالاً منهم يحرفون الكلم عن مواضعه... فقد فشا التحريف في كل طائفة.

فالصوفية أظهرت أقاويل لا يدري لها توفيق بالكتاب والسنة، لا سيما في مسألة التوحيد، وكاد أن لا يكون الشرع عندهم ببال، وكم في فقه الفقهاء من أمور لا يدري من أين أخذوا ذلك... وأما أصحاب المعقول والشعراء، وأصحاب الثروة من الناس، والعامّة الذين يعبدون الطواغيت)^٢.

وهذا مؤثر خطير على رقة الدين وضعفه في قلوب المسلمين، وتأثرهم بعبادات الهندوس من جهة، وهول المصائب التي نالتهم من جهة ثانية.

ومن ثم كان تصوير المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون لحال الإسلام في الهند صادقاً بعض الشيء - مع مبالغة - حين قال: (ويظهر للباحث عند دراسة الإسلام في الهند أن هذا الدين قد مسخ مسخاً وشوه تشويهاً)، وقوله في موضع آخر: (وإن أحدث دين محمد في ديانات الهند تغييراً أو انقلاباً، فقد لحقه مثل ذلك أو أكثر منه)^٣.

ويجدر التنبيه على أن نقد الدهلوي السابق للتصوف ليس على مستوى أصوله وقواعده، بل هو نقد للمتصوفة الأدعياء، فالدهلوي صوفي من أرباب الطريقة النقشبندية الجشتية القادرية، وقد بايع وبويع على الخرقه الصوفية مرات وكرات، وسيأتي تفصيل ذلك في الكلام على جهود الدهلوي الإصلاحية.

^١ أخرجه البخاري (٧٣٢٠)، ومسلم (٢٦٦٩).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٣٥/٢)، وانظر «البدور البازغة» (ص ١٠٣).

^٣ نقل هذين القولين عنه مسعود الندوي في «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١١ - ١٢) مع تصرف في العبارة، وانظر «حضارات الهند»، غوستاف لوبون (ص ٣٣٣) وما بعدها.

^٤ وسيأتي الإشارة إلى هذه الطرق.

ثالثاً: الحالة العلمية:

شكلت اللغة وبعد المسافة عن مراكز العلم الرئيسة إذ ذاك - الحجاز والشام ومصر - حواجز طبيعية بين أهل الهند والعلوم الشرعية، فكسد سوق العلم ولم تنفق بضائعه، وغلب على علمائها الاكتفاء بالنذر القليل من الأحاديث النبوية، والتقليد في الفروع الفقهية وتقديمها على الحديث النبوي، ويصور شيخنا الدهلوي الواقع العلمي الذي عاش فيه في «التفهيمات الإلهية» فيقول:

(وأقول لطلبة العلم: أيها السفهاء المسمون أنفسكم بالعلماء؛ اشتغلتم بعلوم اليونانيين، وبالصرف والنحو والمعاني، وظننتم أن هذا هو العلم!! إنما العلم آية محكمة من كتاب الله... أو سنة قائمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم... وأما ما شغلتم به وبالعتم فيه فليس من علوم الآخرة؛ إنما هي من علوم الدنيا، خضتم كل الخوض في استحسانات الفقهاء من قبلكم وتفريعاتهم، أما تعرفون أن الحكم ما حكمه الله ورسوله، ورب إنسان منكم يبلغه حديث من أحاديث نبيكم فلا يعمل به، ويقول: إنما عملي على مذهب فلان لا على الحديث، ثم اختال بأن فهم الحديث والقضاء به من شأن الكمل المهرة، وأن الأئمة لم يكونوا ممن يخفى عليهم هذا الحديث، فماركوه إلا لوجه ظهر لهم في الدين من نسخ أو مرجوحية)^١.

ويظهر في مقدمة كتاب «الإرشاد» للدهلوي، إهمال العلماء لعلم الحديث، يقول الدهلوي: (هذه رسالة مسماة بـ «الإرشاد إلى مهمات الإسناد» حداني على تأليفها احتياج أهل العصر إلى مثلها، فإن هذا العلم صار في عصرنا نسياً منسياً، وكاد أهل العصر لجهلهم بفضله يتخذونه سخرياً)^٢، هذا من حيث الإجمال.

وأما من حيث التفصيل: فلا بد من عرض النظم الدراسية التي كانت مقررة في مدارس الهند ومعاهدها الشرعية، وقد قسمها الشيخ عبد الحي الحسيني رحمه الله في كتابه القيم «الثقافة الإسلامية في الهند» على أربع طبقات بحسب التاريخ الذي قررت فيه.

فالتبقة الأولى: تمتد من القرن السابع الهجري وحتى التاسع الهجري، وكان النظم الدراسي يضم فنون: النحو، والبلاغة، والفقه، وأصوله، والمنطق، والكلام، والتصوف، والتفسير.

^١ التفهيمات الإلهية (١/٢١٥).

^٢ الإرشاد إلى مهمات الإسناد (ص ٢٣).

ففي النحو: المصباح والكافية ومدرستها، وفي الفقه: أمارت كتب فروع الحنفية؛ كالقدوري والهداية، وفي الأصول: أمارت أصول الحنفية؛ كالحسامي، والمنار، وشروحه، وفي الحديث: مشارق الأنوار، ومصاييح السنة، وفي التفسير: المدارك، والبيضاوي، والكشاف، وفي التصوف: العوارف، والتعرف، والفصوص، ونقد النصوص، وفي المنطق: شرح الشمسية، وفي الكلام: شرح الصحائف، والعقيدة النسفية، والقصيدة اللامية، والتمهيد لأبي الشكور السالمي أيضاً.

ويلاحظ على هذا النظام الدراسي ضعف حضور الكتب الحديثية والعقلية على حد سواء، أما الحديثية: فقد أشار إليها الحسني بقوله: (فكان قصارى نظرم في الحديث: «مشارق الأنوار» للصغاني، فإن ترفع أحد إلى مصاييح السنة للبعوي، ظنوا أنه قد وصل إلى درجة المحدثين)^١، وأما العقلية: فلم يعدوا فيها الشمسية في المنطق، وبعض متون كتب الماتريديّة.

وأما الطبقة الثانية: فتمتد من أواخر القرن التاسع وحتى أواخر القرن العاشر الهجري، وقد حافظ النظم الدراسي على روحه بشكل عام؛ لكنه شهد طفرة على صعيد علوم الآلة والعلوم العقلية، فدخل في المنهاج الدراسي، على الصعيد الأول: مفتاح العلوم للسكاكي، والتلويح، والمطول، والمختصر للتفتازاني، وشرح الكافية للجامي، وعلى الصعيد الثاني: المطالع والمواقف للإيجي، وشرح المواقف للجرجاني، وشرح العقائد للتفتازاني، وكتب مولانا عبد الرحمن الجامي.

وكان سبب دخول هذه الكتب إلى دلهي ولاهور -حاضرتي الهند وقتها-: خراب ملتان في أواخر القرن التاسع، فقد كان لتلك العلوم رواجاً فيها، فلما خرج علمائها إلى تنيك الحاضرتين، حملوا معهم تلك الكتب، وعقدوا المجالس الدراسية لشرحها، فأقبل طلبة العلم عليها، وشغفوا بها^٢.

الطبقة الثالثة: وتمتد من أواخر القرن العاشر إلى قبيل عصر شيخنا الدهلوي:

فقد شهدت هذه الطبقة غلبة العلوم العقلية على الهند، حتى جعلت معيار الفضيلة، وصار يتهم كل من لم يتقنها بالجهل وقلة الفهم.

^١ الثقافة الإسلامية في الهند (ص ١٥).

^٢ انظر «الثقافة الإسلامية في الهند» (ص ١٦).

وقد كان لعلماء إيران الدور الأبرز في نشرها، وطبع عموم المناهج الدراسية بتلك العلوم، لا سيما الأمير فتح الله الشيرازي (ت ٩٩٧هـ) الذي منحه السلطان أكبر منصب الصدارة لديه، وهو الذي أدخل (بحسب رأي العلامة البلكرامي بمؤلفات صدر الدين الشيرازي، والمير غياث الدين منصور، والفاضل مرزا جان (ت ٩٩٤هـ) إلى الهند وقررها في المدارس الإسلامية)^١.

ويليه في التأثير عالم أفغاني من إنتاج المدرسة الإيرانية العقلية، وهو العالم محمد زاهد المعروف مير زاهد (ت ١١٠١)، فقد كان والده القاضي محمد إمام الكابلي (ت ١٠٦١هـ) سفير المدرسة العقلية الإيرانية في الهند، وترك أثراً كبيراً في ابنة مير زاهد، الذي رفع منار هذه العلوم، وزاد من قدرها ومكانتها، وقد أمضى معظم حياته في الهند، ونالت حواشيه الثلاثة على «شرح المواقف»، و«شرح التهذيب»، و«الرسالة القطبية» التي تعرف بـ «الزواهد الثلاثة» قبولاً كبيراً، ورواجاً عظيماً في الأوساط الدراسية في الهند، وعلى مير زاهد درس الشيخ عبد الرحيم الدهلوي والد الإمام الدهلوي، وقرأ عليه العلوم العقلية^٢.

الطبقة الرابعة: وضع نظام التعليم في هذه الطبقة الشيخ نظام الدين بن فضل الله السهالوي المتوفى سنة (١١٦١هـ)، ومنهجه هذا هو تنظيم وهيكله لما كان يدرس في أواخر الطبقة الثالثة، مع اهتمام واضح بعلمي الآلة والمعقول:

ففي الصرف: الميزان، والشافية، وصرف مير، إلى ثمانية كتب في هذا العلم، وفي النحو: الكافية وشروحها، وشرح العوامل، ونحو مير، إلى سبعة كتب فيه، وفي البلاغة: المفتاح للسكاكي، والمطول والمختصر للتفتازاني، وفي المنطق: الرسائل الصغرى، والكبرى، وإيساغوجي، والتهذيب، وشرحه، إلى عشرة كتب فيه، وفي أصول الفقه: نور الأنوار، والتلويح إلى المقدمات الأربعة، ومسلم الثبوت، وفي الحكمة: شرح هداية الحكمة للمبيدي، وشرحها للصدر الشيرازي، والشمس البازغة للجونپوري، وفي الرياضة: خلاصة الحساب باب التصحيح، والمقالة الأولى من تحرير الإقليدس، وتشريح الأفلاك والقوشجية، والباب الأول من شرح الجغمي.

أما في الكلام: فاقصر على أجزاء من: شرح العقائد للتفتازاني، وشرح العقائد للدواني، ومير زاهد شرح المواقف مبحث الأمور العامة.

^١ رجال الفكر والدعوة (٤٠٩/٢)، وانظر «الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١٣١).

^٢ انظر «الثقافة الإسلامية في الهند» و«رجال الفكر والدعوة» (٤١١/٢).

ولم يكن حظ الفقه والحديث والتفسير بأحسن من الكلام، ففي التفسير: الجلالين، والبيضاوي إلى آخر سورة البقرة، وفي الحديث: مشكاة المصابيح إلى كتاب الجمعة، وفي الفقه: النصف الأول من شرح الوقاية، والنصف الثاني من هداية الفقه^١.

والم تأمل في تلك المناهج الدراسية منذ القرن السابع وحتى عصر الدهلوي في القرن الثاني عشر، يجد غلبة علوم الآلة، والعلوم العقلية على تلك المناهج واكتساحها لها.

أضف إليها علوم الحكمة والتصوف، فقد شاعت مراميز الصوفية وعبارات الحكماء بين الناس بحيث لم يعد يقبل كلام عالم ما لم يكن ممزوجاً بالتصوف، ولك أن تتخيل أن «فصوص الحكم» للشيخ الأكبر قد شرحه علماء الهند عشرات الشروح بين القرنين الثامن والثاني عشر باللغتين العربية والفارسية، أورد منها الشيخ عبد الحي الحسيني على سبيل المثال لا الحصر عشرين شرحاً^٢، وقريباً منه «المتنوي المعنوي» لجلال الدين الرومي^٣، ونحوهما كتاب «عوارف المعارف» للسهروردي، وكتب مولانا الجامي بالأخص كتابه «اللوائح»، وقد كانت الرسالة القشيرية معروفة متدولة بينهم لكن دون ما سبق من الكتب^٤.

وأما العلوم الأصلية؛ أعني: التفسير والحديث والفقه والكلام، فقد كانت تشكو غربة في الهند وزهداً في إقبال طلبة العلم عليها، ففي كل فن منها يدرس كتابين أو ثلاثة في أبعد تقدير، مع الاختصار على كتب المتأخرين، فلم يدرس الطبري في التفسير، ولا الكتب الستة في الحديث، ولا كتب ظاهر الرواية لمحمد بن الحسن الشيباني في الفقه، ولا كتب الجويني والغزالي والرازي في الكلام، مما أحدث جموداً في الحركة العلمية على صعيد العلوم الأساسية، فغلب التقليد وانتشر التعصب لأقوال المتأخرين، وهو عين ما وصفه الدهلوي في الكلام الذي نقلته عنه آنفاً.

إلا أن رجلين من رجالات الهند بعثهما الله لإحياء ما اندرس من علوم الدين، وتحديد الملة المصطفوية؛ هما: العلامة المحدث الشيخ عبد الحق بن سيف الدين الدهلوي (٩٥٨ - ١٠٥٣هـ)، والعلامة المجدد أحمد بن عبد الأحد السرهندي (٩٧١ - ١٠٣٤هـ).

^١ انظر هذه الطبقات في «الثقافة الإسلامية في الهند» (ص ١٣ - ٢٠).

^٢ الثقافة الإسلامية في الهند (ص ١٦٧).

^٣ الثقافة الإسلامية في الهند (ص ١٦٧).

^٤ الثقافة الإسلامية في الهند (ص ١٧٠).

فأما الأول: فقد رحل إلى بلاد الحرمين لطلب العلم، ومكث فيها قرابة خمس سنين، ثم رجع إلى الهند سنة (٩٩٩هـ)، فنشر فيها علم الحديث لأول مرة كما ذكر الشيخ عبد الحي الحسني: (أول من نشر علم الحديث بأرض الهند تصنيفاً وتدرisاً)^١، ويقول الشيخ صديق خان القنوجي: (إن الهند لم يكن بها علم الحديث منذ فتحها أهل الإسلام؛ بل كان غريباً كالكبريت الأحمر، حتى من الله تعالى على الهند بإفاضة هذا العلم على بعض علمائها؛ كالشيخ عبد الحق بن سيف الدين الترك الدهلوي، المتوفى سنة اثنتين وخمسين وألف، وأمثالهم، وهو أول من جاء به في هذا الإقليم، وأفاضه على سكانه في أحسن تقويم)^٢.

على أن الهند قبل الشيخ عبد الحق لم تكن خلواً من علماء الحديث، فثمة الصغاني صاحب «المشكاة»، والفتني مؤلف «مجمع البحار» في غريب الحديث، والمتقي الهندي مؤلف «كنز العمال» وغيرهم، إلا أن نشاط علماء الحديث كان منحصراً في السند وكجرات شمال غربي الهند، وكلاهما بعيد عن دلهي^٣، فلما جاء الشيخ عبد الحق تفرغ لتدريس الحديث وعلومه في شمال الهند، فكان كأنه نشره أول مرة.

وأما الثاني: فلم تنهياً له الرحلة إلى الحجاز، وكان قد عزم عليها، لكن الله وصل حبله بجلاله، فأسند الحديث عن الإمام ابن حجر الهيتمي المكي بواسطة الشيخ يعقوب بن الحسن الكشميري، ثم نهض بدعوة تجديدية في الهند قامت على محورين:

الأول: الرجوع إلى الكتاب والسنة والتمسك بهما، ومن ثم كان يعقد المجالس لإقراء كتب الصحاح؛ كصحيح البخاري وغيره.

والثاني: إصلاح داخلي للتصوف، ورفض مظاهر البدع والشرك التي دخلت عليه في تلکم البلاد، فجاءت طريقته على طريقة الجنيد: كل ما لم يشهد له الكتاب والسنة فليس من طريقتنا في شيء، وكتب الله انتشار طريقته وذيوعها في كامل الهند والسند، بل كافة أرجاء العالم الإسلامي، فلا ترى ناحية من نواحي المسلمين إلا وقد نمت فيها طريقته، وجرى على السنة أهلها ذكره^٤.

^١ نزهة الخواطر (٥/٥٥٤).

^٢ الحطة في ذكر الصحاح الستة (ص ١٤٥).

^٣ انظر «الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١٩ - ٢٠).

^٤ انظر «نزهة الخواطر» (٥/٤٨٩) وما بعدها.

وهذا من عجيب صنيع الحق تعالى للخلق وتدييره فيهم، فقد أراد أكبر وحاشيته نسخ الشريعة الإسلامية، والدعوة إلى الديانة الإلهية الأكبرية على رأس (١٠٠٠هـ)، بدعوى انتهاء صلاحية الدين الإسلامي، وضرورة قيامة دين جديد يراعي مصالح الخلق.

فشاءت إرادة الله أن تجدد الشريعة الإسلامية في تلكم البلاد، على يد المجدد السرهندي والمحدث عبد الحق الدهلوي، ونسخ شرعة أكبر وديانته على يد أحد أحفاد أكبر نفسه؛ أعني به: أورنك زيب، وكان قد تربى على يد الشيخ محمد معصوم ابن المجدد السرهندي.

لكن جهودهما المشكورة ودعوتهما التجديدية كانت بحاجة إلى رجال من أمثالهما، يقومون بإكمال تلك المسيرة، فيحملون أعبائها، ويتممون بنائها، وكان من أولئك الرجال شيخنا الإمام ولي الله الدهلوي، حيث جمع الله له ما تفرق في الشيخين، فكان المحدث والمجدد معاً، ولعل الهند عبر تاريخها لم تنجب عالماً يماثل عبقريته، ونبوغه، وتفننه... فاستلم لواء إحياء الدين، وإليه وإلى بنيه ترجع النهضة الكبرى لعلم الحديث في الهند.

المطلب الثاني: حياة الدهلوي

ويشتمل على:

أولاً: اسمه.

ثانياً: نسبه.

ثالثاً: ولادته ونشأته.

رابعاً: زواجه وأبناؤه.

خامساً: أسرته.

سادساً: طلبه للعلم.

سابعاً: شيوخه.

ثامناً: تلامذته.

تاسعاً: مؤلفاته.

عاشراً: وفاته.

المطلب الثاني: حياة الدهلوي:

أولاً: اسمه:

هو الإمام العلم المحدث المتفنن شاه (ولي الله أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين بن معظم بن منصور بن أحمد بن محمود، العمري نسباً، الدهلوي وطناً، الأشعري عقيدة، الصوفي طريقة، الحنفي عملاً، والحنفي والشافعي تدريساً، خادم التفسير والحديث والفقه والعربية والكلام)^١.

يكنى الدهلوي: بأبي عبد العزيز^٢، وأبي محمد^٣، وأبي الفياض^٤.

ويلقب: بشاه، وولي الله، وقطب الدين، وعظيم الدين، وأمين، وقد اشتهر بشاه ولي الله، وقد ذكر لنا الدهلوي سبب تلقيبه بذلك، فيقول: (كان أبي قدس سره، جامعاً للفضائل الظاهرية والباطنية، وكان ولياً عارفاً، فاتفق أنه ذهب يزور مرقد الشيخ قطب الدين بختيار الكاكي^٥، فكلمه الشيخ وبشره بولد يولد له، وأمره أن يسميه قطب الدين كاسمه، فلما ولدت أنساه الله سبحانه أن يسميني قطب الدين، وسماني ولي الله؛ وذلك لانعقاد الأسباب على كوني متولى -على صيغة المفعول -، ثم سماني بقطب الدين أيضاً)^٦.

وأما سبب تلقيبه بعظيم الدين، فيقول الدهلوي في رسالته التي ترجم فيها نفسه «الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف»: (وخرجوا تاريخ ولادته - يعني: نفسه - بـ «عظيم الدين»)^٧، وهذا بناء على عادة أهل الهند في تسمية المولود اسماً يوافق حساب جُمْلِهِ سنة ميلاده^٨.

^١ هكذا حرر الدهلوي اسمه في إجازته لأحد تلامذته بـ «بصحيح البخاري»، وكتب ابنه رفيع الدين تعليقاً بالفارسية على هذا التحرير ما معناه بالعربية: (لا شك أن هذا التحرير بيد والدي المحترم، كتبه الفقير محمد رفيع الدين). انظر مقدمة «الخير الكثير» (ص ٩).

^٢ انظر «اليانعة الجني» (ق ٣٩)، وقد توهم البغدادي في «هدية العارفين» (٥٠١/٢) فكناه (أبو عبد الله).

^٣ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٧٩/٢).

^٤ نص على ذلك تلميذه وابن خاله الشيخ محمد عاشق في خاتمة رسالة «المقدمة السننية في الانتصار للفرقة السننية» للدهلوي (ق ١٣).

^٥ وقد ورد اسمه في «رجال الفكر والدعوة» (٤٧٢/٢): (قطب الدين بختيار الكعكي).

^٦ التفهيمات الإلهية (١٥٤/٢).

^٧ الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف (ص ٢).

^٨ انظر «تاريخ الإسلام في الهند» (ص ٥٢٤).

وأما لقب (شاه): فقد كان شائعاً في أسرة الدهلوي، وهو لقب يضاف لبعض الأسر للتشريف، ويكثر في الأسر العلمية الصوفية^١، وشاه بمعنى ملك كما سيأتي التنبيه عليه قريباً.

وأما لقبه (أمين): فهو لقبه الشعري، كما كان شائعاً في شعراء ذلك العصر من التلقب بلقب شعري، ومن ثم وهم الشيخ شبلي حبيب الله الأعظمكذي في حاشيته على «كلشن هند» فخلط بينه وبين شخص آخر شابه الدهلوي في اسمه: ولي الله الدهلوي (ت ١١٥٠ هـ) إلا أن لقبه الشعري (اشتياق)، ولعل منشأ الخلط: أن كليهما ترجم القرآن من العربية إلى الفارسية^٢.

ثانياً: نسبه:

يرجع نسبه من جهة أبيه إلى سيدنا عمر بن الخطاب، كما صرح الدهلوي بذلك في رسالته «الإمداد في مآثر الأجداد» والتي ترجم فيها لأبائه وأجداده، فعد بينه وبين سيدنا عمر ثلاثين واسطة، يقول الدهلوي:

(أحمد المعروف بشاه ولي الله ابن الشاه عبد الرحيم ابن الشيخ الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور بن أحمد بن محمود بن قوام الدين المعروف بالقاضي قاون ابن القاضي قاسم ابن القاضي كبير المعروف بالقاضي بده بن عبد الملك بن قطب الدين بن كمال الدين بن شمس الدين المفتي بن شير ملك بن محمد عطا ملك بن أبي الفتح ملك بن عمر حاكم ملك بن عادل ملك بن فاروق بن جرجيس بن أحمد بن محمد بن شهريار بن عثمان بن هامان بن همايون بن قريش بن سليمان بن عفان بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهم أجمعين)^٣.

وأما نسبه من جهة أمه: فقد ذكر الأستاذ محمد بشير السيكالكوتي، والأستاذ محمد أحمد رضا البنجبوري أنه يرجع إلى الإمام موسى الكاظم^٤، وبهذا يكون الدهلوي عربياً قرشياً خالصاً، فهو عدوي من جهة أبيه، وهاشمي من جهة أمه^٥.

^١ انظر المصدر نفسه.

^٢ انظر «نزهة الخواطر» (٦/٨٥٦).

^٣ انظر «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ١٧)، وقد نقلها عن «الإمداد في مآثر الأجداد» التي كتبها الدهلوي بالفارسية.

^٤ انظر مقدمة «الخبر الكثير» (ص ٤)، و«الدهلوي حياته ودعوته» (ص ١٧).

^٥ والملفت في نسب الدهلوي شيان: الأول: دخول الأسماء الأعجمية في مراحل المبكرة؛ كهامان، وهمايون، وهي أسماء فارسية، والثاني: أنه ليس لسيدنا عبد الله بن عمر ولد اسمه عفان، ولم أجد في كتب الأنساب (قريش بن سليمان بن عفان)؛ اللهم إلا ما وجدته في «إتحاف أعلام الناس» (٥٨٤/٥)، في ترجمة (عياد السوسي) حيث أرجع ابن زيدان السلمجاسي نسبه إلى: (عقبة بن وقدان بن زيد بن عفان بن عبد الله بن سهل بن

وأما الشيخ عبد الحي الحسني، فقد أثبت صلته بالنسب الهاشمي من جهة أم جده الشيخ وجيه الدين، فقد كانت ابنة للشيخ نور الجبار المشهدي الحسيني^١.

ويظهر افتخار الدهلوي بنسبه العربي في وصيته لأولاد المسماة «المقالة الوضيئة في الوصية والنصحية»، يقول فيها: (إنه لا ينبغي لنا أن ننسى أننا غرباء، لقد هاجر آباؤنا إلى الهند، وأن عربية نسبنا ولغتنا مفخرتان عظيمتان، فهما تقرباننا من سيد الأولين والآخرين... محمد عليه الصلاة والتسليم، وإن من واجب الشكر على هذه النعمة الجليلة ألا تنقطع صلتنا بعادات أولئك العرب الأولين وتقاليدهم، الذين نشأ فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا ندع تقاليد العجم وعادات أهل الهند الوثنيين وطقوسهم تنتشر وتشيع فينا)^٢.

ثالثاً: ولادته ونشأته:

ولد الشيخ ولي الدين سنة (١١١٤ هـ) كما أرخ الدهلوي ذلك في «الجزء اللطيف» فقال: (اعلم أن الفقير ولد يوم الأربعاء رابع شوال وقت طلوع الشمس، سنة أربعة عشر ومئة بعد الألف من الهجرة النبوية)^٣.

وكانت ولادته في قرية أخواله (بملت) أو (فلت) - وهي قرية في بلدة مظفر نكر من أعمال دلهي -^٤، في كنف أبوين رحيمين عالمين^٥، ويظهر ذلك في قول الدهلوي: (والنعمة التي ينبغي أن تعد من أجل النعم: هي أن فضيلة الوالد كان عني في نهاية الرضا إلى آخر حياته، وكان يلطف بالفقير ويراعي حقوق البنوة بكل لطف ودقة، ليس عطفة أي أب على الابن، ولا ضينة أي أستاذ بتلميذه، ولا رافة أي مرشد إلى مريده إلى جانبه في شيء).

اللهم! اغفر لي ولوالدي، وارحمهما كما ربياني صغيراً، وجازهما بكل شفقة ورحمة ونعمة... أضعافها، إنك قريب مجيب^٦.

الوليد بن جابر بن عدنان بن عبد الرحمن بن عمر بن الخطاب)، وهذا بعيد كل البعد عن نسب الدهلوي، ولم يشترك إلا في كون (عفان) من سلالة سيدنا عمر رضي الله عنه، والعلم عند الله.

^١ نزهة النواظر (١٥٦/٦).

^٢ نقل «المقالة الوضيئة» بكاملها الأستاذ محمد بشير السيلالكوتي في كتابه «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ١٩٩ - ٢١١)، وانظر النقل السابق في نفس الكتاب (ص ٢٠٨ - ٢٠٩).

^٣ الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف (ص ٢)، ومن ثم فقد أخطأ القنوجي حين ذكر سنة ولادته (١١١٠ هـ) في «أبجد العلوم» (٧٠٧/١).

^٤ انظر «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٢٥)، وقد انتسب الدهلوي لهذه القرية في «التفهيمات» (١٥٢/٢) حيث قال: (تغلب على قريتنا المسماة: «بملت» قطاع الطرق...).

^٥ وسيأتي ترجمتهما قريباً.

^٦ الجزء اللطيف (ص ٣).

وقد اعتنى الشيخ عبد الرحيم بابنه اعتناء بالغاً لما لمح عليه من مخايل الذكاء وأمارات السعادة، فألحقه بالكتاب وهو ابن خمس سنين، فأتم حفظ القرآن وهو ابن سبع، وأتقن الفارسية والعربية وهو ابن عشر، وأنهى المنهج التعليمي المقرر في مدرسة أبيه وهو ابن خمس عشرة سنة، فبايعه والده في أعمال الطريقة النقشبندية، وألبسه الخرقة الصوفية^١.

وكان كثير التفقد لشؤونه والنصح له، يقول الدهلوي: (كان والدي يعلمني كثيراً الحكمة العملية، وآداب المجالس والمحافل، وكثيراً من أمور الحكمة والأدب ومكارم الأخلاق... وكان ينصحي بأن أبدأ من هم أقل شأنًا ومرتبة بالسلام، وأن أبش في وجوههم وأستقبلهم ببشر، وأتعدهم وأنفق أحوالهم، ولا أرى ذلك أمراً هيناً أو شيئاً تافهاً)^٢.

رابعاً: زواجه وأبنائه:

وقبل تخرجه من المدرسة، زوجه والده وهو ابن أربع عشرة سنة من ابنة خاله عبيد الله البهلي، ويحكي لنا الدهلوي عن زواجه هذا - وهو زواجه الأول - فيقول: (وفي السنة الرابعة عشرة تزوجت وأسرع فضيلة الوالد في التزويج، حتى إنه لما اعتذر أصهاري عن تحمل أعباء هذا الأمر واستمهله، كتب إليهم حضرة والدي أن في هذا التعجيل سراً... والواقع أن التزويج إن لم يكن في ذاك الحين لم يمكن إلى سنين)^٣.

وأنجبت له زوجته الأولى ابنة البكر محمد، وبه كان يكنى، وقد أخذ العلم على أبيه، لكن لم يكن له كبير ذكر، وكانت وفاته سنة (١٢٠٨هـ) في قرية (بدهانة) وبها دفن^٤.

ثم تزوج الشيخ ولي الله ثانية - بعد وفاة زوجته الأولى سنة (١١٤٩هـ) - من ابنة السيد ثناء الله السوني بتي، وقد ولدت له أربعة من الأبناء وبناتاً واحدة، وقد أكمل أبنائه مشروعه الفكري، ودعوته التجديدية، وهم:

شاه عبد العزيز الدهلوي: ولد سنة (١١٥٩هـ)، وهو أكبر أبنائه من زوجته الثانية، وله الدور الأبرز في استكمال مسيرة والده ونهضته، قال عنه الحسني: (كان رحمه الله أحد أفراد الدنيا بفضل له وآدابه وعلمه وذكائه وفهمه وسرعة حفظه)^٥.

^١ انظر «الجزء اللطيف» (ص ٢).

^٢ أنفاس العارفين (ص ٦٣).

^٣ الجزء الضعيف (ص ٣).

^٤ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٧٩/٢).

^٥ نزهة الخواطر (١٠١٥/٧).

وقد ترجم له الترهتي في «اليانع الجني» فقال: (سيد علماء زماننا، لقبه بعضهم: سراج الهند... أخذ العلم... عن والده؛ فقرأ عليها بعضها وسمع بعضاً آخر بالتحقيق والدراية، والفحص والعناية، حتى حصلت له ملكة في العلوم راسخة، ولما توفي أبوه إلى جوار رحمة الله تعالى، استفاد من أجلة أصحاب والده وانتفع بهم، وتدارك بهم ما فاتته على أبيه، حتى تدرى سنام الفضل... وخضعت له النواصي)^١.

ابتلاه الله بالأمراض، فأصابه الجذام والبرص وهو ابن (٢٥) سنة، ثم عمي، ولم يمنعه ذلك عن الإفادة والتأليف، وإذا اشتد به الحال وكل أخويه شاه عبد القادر، وشاه رفيع الدين، ليدرسوا مكانه، وعنه رحمه الله أخذ العلم، وظل على ذلك إلى أن توفي سنة (١٢٣٩هـ) عن ثمانين سنة^٢.

من تصانيفه: «تحفة اثنا عشرية» في الكلام على مذهب الإمامية؛ وهو أشهر كتبه، و«فتح العزيز» في تفسير القرآن الكريم، مات قبل أن يتممه، و«بستان المحدثين» وهو فهرس كتب الحديث وتراجم أهلها ببسط وتفصيل، وغيرها من الكتب، ومنها «ميزان العقائد» متن في علم الكلام، و«شرحه»، وحاشية على «حاشية مير زاهد» على «شرح المواقف»، ومعظم مؤلفاته بالفارسية، وقد كان رحمه الله شاعراً حسن العبارة، ومن شعره قوله:

يا سائراً نحو بان الحي والأسل ** سلم على سادة الأوطان ثم قل
ما زلت في بعدكم كالنار في شعل ** والأرض في كسل والماء في ملل^٣

شاه رفيع الدين الدهلوي: خليفة الشيخ ولي الله في الحكمة والفلسفة الإلهية، ولد سنة (١١٦٣هـ)، وأخذ العلم عن والده إلى أن توفي الشيخ ولي الله وهو ابن (١٣) سنة، تابع الدرس على أخيه الشيخ عبد العزيز في الفقه والحديث والكلام، وأضاف إليها علوم الحكمة والفلسفة، فكان نادرة زمانه فيها، لا يقال عنه إلا أنه ابن أبيه، وقد أخذ الطريقة عن الشيخ محمد عاشق خليفة الدهلوي.

استلم كرسي التدريس وهو ابن عشرين سنة، بعدما أصيبت عيني الشيخ عبد العزيز وعميت، فازدحم عليه الناس وأخذوا عنه، وكان رحمه الله شاعراً مجيداً عارض عينية ابن سينا التي مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ** ورقاء ذات تعزز وتمنع

^١ اليانع الجني (ق ٣٧).

^٢ انظر «نزهة النظر» (١٠١٥/٧).

^٣ انظر «اليانع الجني» (ق ٣٧)، و«نزهة الخواطر» (١٠١٦/٧ - ١٠١٧)، والبيتان من البحر البسيط.

فقال رفيع الدين في قصيدة طويلة تدل على تعمقه في الفلسفة، وإجادته لصناعة الشعر؛ مطلعها:

عجباً لشيخ فيلسوف ألمعى ** خفيت لعينيه منارة مشرع^١

من كتبه: «الرد الدامغ» رد فيه رداً بالغاً على الشيخ غلام يحيى البهاري، أحد العلماء المبرزين في المنطق والحكمة في عصره، الذي ألف كتاباً سماه: «كلمة الحق» رد على رسالة الدهلوي «المكتوب المدني» في تفصيل معنى وحدة الوجود والشهود^٢، وله رسائل في العروض، والتاريخ، والمنطق، والكلام، وله رسالة في إثبات شق القمر وإبطال البراهين الحكيمة على أصول الحكماء، وغيرها من الكتب، توفي رحمه الله سنة (١٢٣٣هـ)^٣.

شاه عبد القادر الدهلوي: ولد سنة (١١٦٧هـ)، أخذ العلم على أخيه شاه عبد العزيز، وكان مشهوراً بالصدق والورع، له وقائع وكرامات^٤، وقد ترجم القرآن إلى اللغة الأوردية، يقول الترهتي: (وقد احتذى بمثاله، ونسج على منواله ابنه عبد القادر، فأحسن الترجمة الهندية للقرآن اقتباساً من مشكاته)^٥، توفي سنة (١٢٣٠هـ)، وقد كان يساعد الشيخ رفيع الدين في التدريس نيابة عن أخيهما الأكبر حال مرضه^٦.

شاه عبد الغني الدهلوي: ولد سنة (١١٧١هـ)، لم يشتهر بالعلم شهرة أخوته، إلا أنه عرف بالتدين وحب العزلة، توفي سنة (١٢٢٧هـ) قبل جميع إخوته، وهو والد الشيخ إسماعيل الدهلوي صاحب كتاب «تقوية الإيمان»^٧.
أمة العزيز: ولم تؤثر لها ترجمة، غير أنها تزوجت من ابن الشيخ محمد عاشق البهلي، وأعقبت منه أولاداً^٨.

خامساً: أسرته:

أما أسرة الدهلوي التي نشأ فيها، فهي أسرة علمية عريقة، كثر فيها العلماء والقضاة، كما يدل على ذلك سياق النسب، ويشرح الدهلوي لفظ (الملك) الوارد في سياق النسب فيقول: (إنه كان يستعمل للتبجيل والتعظيم؛

^١ انظر «أبجد العلوم» (ص ١٨٥)، و«اليانع الجني» (ق ٣٨). والقصيدة من البحر الكامل.

^٢ انظر «نزهة النواظر» (٧٧٨/٦).

^٣ انظر «نزهة النظر» (٩٧٥/٧)، ورسالته في «إثبات شق القمر» مهمة كون والده الشيخ ولي الله مال إلى مذهب الحكماء، وتأول معجزة شق القمر، وإن قال بالجواز؛ كما سيأتي في الكلام على حقيقة المعجزة، في المبحث السابع من الفصل الثاني.

^٤ انظر «اليانع الجني» (ق ٣٨).

^٥ اليانع الجني (ق ٤٤).

^٦ انظر «نزهة النظر» (١٠١٥/٧).

^٧ انظر «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١٦٣)، و«الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٥٠).

^٨ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٨٠/٢).

كلقب (خان) في عصرنا^١، ولم يكونوا ملوكاً متوجين، بل علماء لقبوا بهذا اللقب؛ لعلو شأنهم، وقد توارثت أسرة الدهلوي هذا اللقب، فصار لقبهم (شاه)، وهو مرادف لمعنى (الملك) بلغتهم.

ويحكى الدهلوي قصة قدوم أسلافه الهند، وأن أول من دخل الهند جده الثالث عشر الشيخ شمس الدين المفتي، فنزل في مدينة (رهتاك)، وهي من نواحي دلهي، يقول الدهلوي: (كان المفتي شمس الدين عالماً جليلاً، وعابداً تقياً، وكان أول قرشي نزل تلك البلدة، فنشر فيها أنوار الإسلام، وأحيا شعائره، وأزال طغيان الكفر وظلماته)^٢، حيث بنى فيها مدرسة دينية، ولما ذاع صيته وعرف بالعلم والتقوى، ولي الإفتاء والقضاء^٣.

ويقدر الشيخ أبو الحسن الندوي أن يكون قدومه إلى الهند في أواخر القرن السابع الهجري إلى أوائل القرن الثامن الهجري، بحسب تقدير أعمار سلالة النسب بينه وبين الدهلوي، ويستدل على ذلك بنقله من «تاريخ فيروز شاه» بأن تلك الحقبة شهدت نزوح بيوتات كريمة من مختلف بلاد العالم الإسلامي إلى الهند هرباً من التتار^٤، فقد ظلت الهند عصية على التتار بفضل حنكة سلاطين الأسرة الخلاجية وقتها^٥.

وهذه نبذة عن أسرة الدهلوي التي نشأ فيها:

الشيخ وجيه الدين: جد الدهلوي لأبيه فقد كان صوفياً مجاهداً، متصفاً بالتقوى والشجاعة، وكان يخدم في جيش عالمكير أورنك زيب ويقاتل في معاركه، إلى أن رزقه الله الشهادة وهو شيخ كبير قد ضعف بصره، بعد مبشرة رآها بأنه سينال رتبة الشهداء، وقد ترجم له الدهلوي في كتابه «مآثر الأجداد» وأورد قصصاً مفصلة عن حياته، بأسلوب لا يخلو من فخر واعتزاز ببسالة جده وورعه وتقواه^٦.

الشيخ أبو الرضا محمد: عم الدهلوي، والابن الأكبر للشيخ وجيه الدين، نعته الدهلوي فقال عنه: (إمام الطريقة والحقيقة)، و(قوي العلم، فصيح اللسان، عظيم الورع، واسع المعرفة)، كان أعلم من أخيه الشيخ عبد الرحيم

^١ الإمداد في مآثر الأجداد. انظر «رجال الفكر والدعوة» (٢/٤٤٥).

^٢ الإمداد في مآثر الأجداد (ص ٢)، ولا زلت بلدة (رهتاك) قائمة حتى اليوم، ويبلغ عدد سكانها أكثر من (٣٦٣،٠٠٠) نسمة، ونسبة المسلمين لا تتجاوز ١٪، فلعل أهلها المسلمون خرجوا أو أخرجوا منها بعد سقوط الدولة المغولية، مثلما حصل مع قرية (بھلت) ومدينة (بيانة) وسبق الكلام عنهما.

^٣ انظر «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ١٨).

^٤ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٢/٤٤٥).

^٥ وقد حكمت هذه الأسرة الهند بين عامي (٦٨٩هـ - ٧٢١هـ). انظر «تاريخ الإسلام في الهند» (ص ١٥٥).

^٦ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٢/٤٥٠ - ٤٥٢)، و«الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٢٠).

في العلوم العقلية، مع كون الشيخ عبد الرحيم قرأ تلك العلوم على الشيخ مير زاهد علامة الهند في المعقول وباري قوسها^١.

كان الشيخ أبو الرضا، زاهداً متنسكاً على طريقة الصوفية، اختار الفقر على الغنى، يمر عليه اليوم واليومان وليس في بيته طعام، ومع ذلك يغلق بابه دون سلطان الهند الأعظم أورنك زيب، والذي حاول زيارته مراراً، خشية من مخالطة أهل الدنيا، كان رحمه الله محبوباً بين العامة والخاصة، يدرس الناس ويعظمهم باللغات العربية والفارسية والهندية إلى أن توفي سنة (١١٠١هـ)^٢.

الشيخ عبد الرحيم: والد الدهلوي وشيخه الأول، كان رحمه الله كما وصفه الترهتي في «اليانع الجني»: (من وجوه مشايخ دهلي ومن أعيانهم)^٣، وقد ألف الدهلوي في ترجمته رسالة طويلة أسماها «بوارق الولاية» وتعرف بـ «أنفاس العارفين» ذكر فيها مناقبه الجمه، وفضائله الكثيرة.

ولد رحمه في (رهتك) سنة (١٠٥٤هـ)، وظهرت عليه مخايل النجابة منذ صغره، فكان محباً للعلم وأهله، نفوراً من الدنيا وملهياتها، وقد لاحظ ذلك مشايخه وأهل بيته، فأولوه عناية خاصة، ومن ثم نبغ في العلوم، وتقدم في المراتب العرفانية^٤.

كان رحمه الله قوي الاستعداد في العلوم الباطنية، فكثر كراماته وكشوفاته، وقد أورد الدهلوي كثيراً منها في «أنفاس العارفين»، وطرفاً منها في «التفهيمات الإلهية» منها ما أورده سابقاً في سبب تسميته «قطب الدين»، كما ذكر جملة من لقاءات أبيه مع أولياء عصره، وعنايتهم الخاصة به^٥، ومما يدل على قوة استعداده قول الشيخ عبد الرحيم بعد تعلمه طريقة الاستكتاب من الشيخ خواجه هاشم أحد المشايخ النقشبندية، يقول: (وقد غلبت علي هذه الطريقة واستحوذت على نفسي، حتى أنني انتسخت مرة حاشية ملا عبد الحكيم - السيالكوتي على شرح العقائد - فبدأت أكتب اسم الذات - باسم الله - حتى تم جزء واحد ولم أشعر به)^٦.

^١ انظر «اليانع الجني» (ق ٣٩).

^٢ انظر «أنفاس العارفين» (ص ٨٦ - ٩٤، ١٥٥)، و«رجال الفكر والدعوة» (٢/٤٥٤).

^٣ اليانع الجني (ق ٣٩).

^٤ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٢/٤٥٦).

^٥ أنفاس العارفين (ص ٢٩ - ٣٤)، و«التفهيمات الإلهية» (٢/١٥٤).

^٦ أنفاس العارفين (ص ٥).

وأما طلبه للعلم: فقد قرأ الشيخ عبد الرحيم على أخيه الشيخ أبي الرضا «شرح العقائد» و«حاشية الخيالي» عليه، وقرأ أكثر كتب المنطق والكلام على الشيخ ميرزا زاهد، وكان عبد الرحيم يقول: (لقد قرأت «شرح المواقف» وسائر كتب الأصول على الشيخ ميرزا زاهد، وكانت له بي عناية خاصة)^١.

ومن شيوخه العلامة الشيخ عبد الله المعروف بخواجه خورد، وكان من كبار العارفين، قرأ عليه طرفاً من «حاشية الخيالي» وكان يراجعه في بعض مسائله المشككة ويطمئن إلى حلوله، وقد شرح الدهلوي رسالة له في الحكمة والفلسفة في «التفهيمات الإلهية»، تدل على تضلعه في تلك العلوم^٢.

وقد برع رحمه الله في العلوم الشرعية، فكان يحفظ معظم كتب الصحاح كما نص على ذلك الدهلوي في «مآثر الأجداد»^٣، وكان فقهياً حنيفاً ضليعاً؛ ولذا انتخب للمشاركة في كتابة الموسوعة الشهيرة في الفقه الحنفي «الفتاوى العالمية» نسبة إلى عالمكير أورنك زيب، والمعروفة ببلاد العرب بـ «الفتاوى الهندية»، وهي أجل المجاميع التي ألفت في فروع الفقه الحنفي في الديار الهندية، جاءت في ست مجلدات كبار^٤.

ورغم حنفيته لم يكن متعصباً كحال كثير من فقهاء عصره، يقول الدهلوي متحدثاً عن مذهبه أبيه: (كان عمل والدي في أكثر المسائل على المذهب الحنفي، وكان في بعض المسائل يأخذ بالحديث، أو يرجح أحد المذاهب بما يملئ عليه وجدانه، فكان من اختياراته قراءة الفاتحة خلف الإمام، وقراءة الفاتحة في صلاة الجنازة)^٥.

ولعل دراسته للمعقول، وعنايته بالحديث، وعدم تعصبه في الفقه، تركت أثراً كبيراً في شخص الدهلوي، وأنتج منه ذلك العالم الموسوعي الحر.

توفي الشيخ عبد الرحيم يوم الأربعاء الثاني عشر من صفر سنة (١١٣١هـ) عن سبع وسبعين سنة^٦.

صلاح الدين بن عبد الرحيم الدهلوي: الأخ غير الشقيق للدهلوي، من زوجة الشيخ عبد الرحيم الأولى، مات في ريعان شبابه كما يفهم من «القول الجلي»، وكان موته قبل وفاة والدته، التي توفيت سنة (١١٢٨هـ) أو

^١ أنفاس العارفين (ص ١٦) «رجال الفكر والدعوة» (٤٥٨/٢).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٥٦/١) وما بعدها.

^٣ انظر «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٢٢).

^٤ انظر «الثقافة الإسلامية في الهند» (ص ١٠٤).

^٥ أنفاس العارفين (ص ٧٧). انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٦٠/٢).

^٦ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٦٣/٢)، و«نزهة الخواطر» (٧٤٧/٦).

سنة (١١٢٩هـ)، وكان عمر الدهلوي آنذاك أربع عشرة سنة، فلعل صلاح الدين مات قبل ولادة الدهلوي، أو في سني عمره المبكرة^١.

أهل الله بن عبد الرحيم الدهلوي: الأخ الشقيق لولي الله، (كان من أهل الله ومن أهل العلم به)^٢، (أخذ عن صنوه الكبير الشيخ ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي وجمع العلم إلى الصناعة الطبية، له مصنفات عديدة منها مختصر هداية الفقه للمرغيناني)^٣.

الشيخ محمد البهلي: جد الدهلوي لأمه، أفرد له الإمام الدهلوي ترجمة خاصة في رسالة سماها: «العطية الصمدية في الأنفاس المحمدية» ذكر فيها فضائله وتقواه، وأخذ العلم على عم الدهلوي أبي الفضل، ومن ثم على أبيه الشيخ عبد الرحيم، توفي رحمه الله سنة (١١٢٥هـ)^٤.

الشيخ عبيد الله بن محمد البهلي: خال ولي الله الدهلوي، ورفيق سفره إلى الحج، طلب العلم على يد والده الشيخ محمد الفلتي، وعلى يد الشيخ عبد الرحيم الدهلوي، ثم سافر إلى الحج، وأخذ عن أشياخ الدهلوي الآتي ذكرهم قريباً^٥.

الشيخ محمد عاشق بن عبيد الله البهلي: ابن خال الدهلوي وخليفته الأجل، وصاحبه في حله وترحاله^٦، وأول من ترجم له بعد وفاته برسالة سماها «القول الجلي في مناقب الولي»، وقد كان الشيخ ولي الله الدهلوي يحبه ويقربه كثيراً حتى صار بيت سره، ولما رأى الشيخ أبو طاهر المدني شيخ الدهلوي في الحديث تلك المودة قال في إجازته له: (إنه مرآة كماله، وخدين جميل خصاله)^٧، وقد نظم الدهلوي في مدحه أبياتاً كثيرة، منها:

(ليهنك ما أوفيت ذروة حقه ** من الفحص والتفتيش والفهم والفكر

وبحثك عن طي العلوم ونشرها ** ونظمتك للأصناف الجواهر والدر

^١ انظر «الجزء اللطيف» (ص ٣)، و«رجال الفكر والدعوة» (٤٦٢/٢).

^٢ اليانع الجني (ق ٤٦).

^٣ نزهة الخواطر (٧٠١/٦).

^٤ انظر «العطية الصمدية» (ص ٢٠ - ٢٥)، و«رجال الفكر والدعوة» (٤٥٣/٢).

^٥ انظر «نزهة النظر» (٧٦١/٦).

^٦ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٥٢/٢).

^٧ نزهة النظر (٨٢٧/٦).

وحفظك للرمز الخفي مكانه ** وخوضك بحراً زائراً أيما بحر

فله ما أوتيت من حلل المنى ** والله ما أعطيت من عظم الفخر)^١

وكان الشيخ محمد عاشق رحمه الله السبب في تأليف الدهلوي كتابه العظيم «حجة الله البالغة» - إضافة لمبشرات رآها - يقول الدهلوي حاكياً ترددده في تأليف كتاب في بيان أسرار الشريعة: (فبينما أنا في ذلك أقدم رجلاً وأوخر أخرى، وأجري شوطاً ثم أرجع قهقري؛ إذ تفتن أجل إخواني لدي، وأكرم خلاني علي؛ محمد المعروف بالعاشق، لا زال محفوظاً من كل طارق وغاسق، بمنزلة هذا العلم وفضائله، وألم أن السعادة لا تتم إلا بتتبع دقائقه وجلائله... فلما رأى ذلك ألح علي ورزائي، ولبيني وأمسكني، وصار كلما اعتذرت ذكرني حديث الإلجام، فأفحمني أشد الإفحام، حتى أعيت بي المذاهب...)^٢.

وقد عني الشيخ محمد عاشق بكتب الدهلوي في حياته وبعد وفاته، نص على ذلك الدهلوي في «التفهيمات» فقال: (إن أخانا الفاضل الكامل... الشيخ محمد عاشق... أودع محبتي من أول ترعرعه... ثم ألهم طلب طريق الحق مني، وهو بحمد الله ومنه نصحي ووعاء علمي، وحافظ أسراري، وناظرة كتبي، بل هو كان الباعث على تسويد كثير منها، والمباشر لتبييضه، وأظن أن علومي تبقى في الناس من جهته والله أعلم)^٣.

وكان مما بيضه «المصنفى شرح الموطأ»، وشرح «الخير الكثير»^٤ وغيرها من كتب الدهلوي، وقد قعد الشيخ محمد عاشق على كرسي التدريس بعد الدهلوي، وأخذ عنه أبناء الدهلوي؛ كشاه عبد العزيز، وشاه رفيع الدين، توفي رحمه الله سنة (١١٨٧ هـ)^٥.

فخر النساء بنت محمد البهلي: والدة الدهلوي، وقد ترجم لها ابن أخيها الشيخ محمد عاشق في «القول الجلي» فقال: (كانت أمه الكريمة عالمة بالعلوم الشرعية؛ كالتفسير والحديث، متحلية بآداب الطريقة، عارفة بأسرار

^١ نزهة النظر (٨٢٨/٦)، والأبيات من البحر الطويل.

^٢ حجة الله البالغة (٤١/١ - ٤٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٢٥/١ - ١٢٦).

^٤ انظر هامش «الخير الكثير» (ص ٢٢).

^٥ انظر «نزهة النظر» (٨٢٧/٦ - ٨٢٨).

الحقيقة، وكانت لجمعها هذه الفضائل مفخرة للنساء، واسماً على مسماه) ^١، وقد تزوجها الشيخ عبد الرحيم وعمره ستين سنة.

سادساً: طلبه للعلم:

في تلکم الأسرة العلمية العريقة، الكريمة في الحسب والنسب نشأ الدهلوي، فاغتنى لبنان المجد منذ نعومة أظفاره، وقد ترجم الدهلوي لنفسه في رسالة صغيرة سماها: «الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف»، ذكر فيها رحلته العلمية، فقال رحمه الله:

(ولما بلغ الفقير الخامسة من عمره أدخل في المكتب، وعوده والده المكرم بالصلاة في السنة السابعة، واختن فيها، وفي ذاكرتي أني فرغت من حفظ القرآن الحكيم في آخرها، وشرعت في الكتب الفارسية والمختصرات من العربية، ثم لما بلغت العاشرة من عمري أخذت في قراءة «شرح الكافية» للجامي، وحصل لي استعداد المطالعة في الجملة، وفي السنة الرابعة عشرة تزوجت... ثم بايعت حضرة والدي، ثم اشتغلت بأشغال الصوفية، سيما المشايخ النقشبندية، وحصلت التوجه والتلقين، وطرفاً صالحاً من تعليم آداب الطريقة، وألبست الخرقة الصوفية.

وفي هذه السنة قرأت شيئاً من «البيضاوي»، وفرغت من العلوم المتداولة في هذه الديار وأنا في الخامسة عشرة من عمري، وجعل حضرة والدي في هذا الفرع مأدبة فخمة للخاص والعام.

وسمعت: من حضرة والدي بقراءة بعض أصحابي «المشكاة» إلا طرفاً يسيراً... لكن تداركت مافات عني بالإجازة، وقرأت من «الصحيح» للبخاري إلى كتاب الطهارة تقريباً، و«الشمائل» للترمذي كله.

وقرأت في التفسير: طرفاً من «البيضاوي» و«المدارك»، ومن منن الله العظمى علي: أني حضرت مراراً عند والدي لدراسة معاني القرآن، والبحث عن أسباب النزول، والنظر في تفاسيره، فكان هذا سبب فتح أبواب معاني القرآن العظيم، والحمد لله.

وقرأت من الفقه: «شرح الوقاية»، و«الهداية» إلا طرفاً منهما، ومن أصول الفقه: «الحسامي»، وطرفاً صالحاً من «التوضيح والتلويح».

^١ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٧٢/٢).

ومن المنطق: «شرح الشمسية» كله، وقسطاً من «شرح المطالع»، ومن الكلام: «شرح العقائد» كله، مع جملة من «حاشية الخيالي»، وشيئاً من «المواقف»^١.

ومن السلوك: قطعة من «العوارف»، وبعضاً من «الرسائل النقشبندية» وغيرها، ومن الحقائق: «شرح رباعيات» لمولانا الجامي، و«اللوائح»، ومقدمة «شرح اللمعات»، ومقدمة «نقد النصوص»، ومن «خواص الأسماء والآيات» المجموع الخاص لذاته، و«الفوائد المئة»، وغيرها، وأجازني بها مرة بعد أخرى.

ومن الطب: «الموجز»، ومن الحكمة: «شرح هداية الحكمة» وغيره.

ومن النحو: «الكافية»، و«شرحه» للجامي، ومن المعاني: «المطول» أكثره، و«المختصر» قدر ما عليه «حاشية» لملا زاده.

وبعض الرسائل المختصرة من الهندسة، والحساب، وكانت يخطر ببالي في أيام الطلب المطالب العالية تزداد بالجد والاجتهاد.

ثم حين بلغت السابع عشرة من عمري مرض فضيلة الوالد وانتقل إلى جوار رحمة الله تعالى، وفي مرض موته أجازني للبيعة والإرشاد، وكرر: «يده كيدي»...

فبعد وفاة حضرته وازبنت على درس الكتب الدينية والعلوم العقلية نحواً من اثني عشرة سنة، ووقع الخوض في كل علم، وتوجهت إلى قبره رحمه الله، فيحصل لي فتح عظيم في التوحيد والجذب، وحظ وافر في السلوك، ونزل العلوم الوجدانية على قلبي فوجاً فوجاً.

وبعد ما طالعت كتب المذاهب الأربعة وأصولها، ونظرت في الأحاديث التي يتمسكون بها اعتزمت على طريق الفقهاء المحدثين بإشارة نور الغيب وإيجائه.

ثم بعد اثني عشرة هذه في سنة (١١٤٣هـ) تفتت إلى زيارة الحرمين الشريفين، وتشرفت بالحج في آخرها، ثم جاورت في سنة (١١٤٤هـ) بيت الله الحرام، وزرت المدينة المنورة، أروي الحديث عن الشيخ أبي طاهر المدني وغيره من مشايخ الحرمين، وفي أثناء الإقامة توجهت إلى روضة حضرة سيد البشر، عليه أفضل الصلوات وأتم التحيات، فحصلت منه فيوضاً كثيرة، وجالست علماء الحرمين وغيرهم مجالسات مطرفة، ولبست الخرقة الصوفية من الشيخ

^١ ويتصل سنده بعلم المعقول إلى الجلال الدواني، فقد قرأ المعقول على والده عبد الرحيم عن العلامة مير زاهد بن أسلم الهروي، يصل به إلى الدواني. انظر «اليانع الجني» (ق ٣٩).

أبي طاهر المدني رحمه الله، ولعلها حاوية بخرق الصوفية كلها، وعلى تمام هذا العام؛ أي: عام (١١٤٤هـ)، أديت مناسك الحج، ثم عدت إلى الهند في أوائل سنة (١١٤٥هـ)، وانتهيت إلى الوطن المألوف في يوم الجمعة العاشر من رجب سنة (١١٤٥هـ) في كنف الصحة والسلامة، {وأما بنعمة ربك فحدث}¹.

هذه رحلة الدهلوي العلمية، ولعلنا نلخصها في ثلاثة أطوار: طور التأسيس، وطور النضوج، وطور الاكتمال.

أما طور التأسيس: فقد بدأ مع دخوله الكتاب في سن الخامسة، فأتى حفظ القرآن في سن السابعة، وأتقن لغتين في سن العاشرة، واطلع على مقدمات كل علم وأصوله في السابعة عشر، كما مارس خلال هذا الطور التصوف علماً وسلوكاً.

والملاحظ على المنهج الدراسي في طور التأسيس عدم خروجه عما كان شائعاً في عصره آنذاك، وهو نظام الدرس الذي كان سائداً في الطبقتين الثانية والثالثة دون الرابعة، والتي قدمت الحديث عليها عند بيان الحالة العلمية في عصر الدهلوي.

وقد كان الهدف من تدريس هذا المنهج؛ كما يرى الشيخ عبد الحي الحسني: أن (يحصل للطلبة بعد مدارستهم لذلك: قوة المطالعة، ودقة النظر، والاستعداد لتحصيل الكمالات العلمية)².

والذي يعيننا من المنهج الذي درسه الدهلوي: **كتب الكلام والحكمة**، فقد اطلع الدهلوي على أهم كتب الشراح من أئمة الأشاعرة؛ أعني: كتب العضد والسعد والخيالي، فدرس «المواقف»، و«شرح العقائد» و«حاشية الخيالي» عليه.

وأما في الحكمة: فقد كانت أعمال مولانا عبد الرحمن الجامي حاضرة بقوة في ذلك المنهج، فدرس على والده «شرح الرباعيات»، و«اللوائح»، ومقدمة «شرح اللمعات»، ومقدمة «نقد النصوص» وغيرها من كتبه، وأجاز به أكثر من مرة، وسنجد أن لهذه الكتب أثراً عميقاً في فكر الدهلوي وأسلوبه على حد سواء.

¹ الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف (٢ - ٤).

² الثقافة الإسلامية في الهند (ص ١٩).

وأما طور النضوج: فقد ابتدأ بين السابعة عشر والتاسعة والعشرين، أقبل خلالها على التعمق في دراسة العلوم الشرعية والعقلية، والترقي في المقامات العرفانية، حتى اكتملت شخصيته العلمية وارتضى لنفسه طريقة الفقهاء المحدثين بعد مطالعته لكتب أئمة المذاهب الأربعة وطرق استدلالهم^١.

وأما طور الاكتمال: فقد كانت أول خطوة فيه رحلته إلى الحج وطلبه العلم في مكة والمدينة على أيدي علمائها، ونهايته مع وفاته.

سابعاً: شيوخه:

لعل اقتصار الدهلوي في ترجمته لنفسه في «الجزء اللطيف» على شيخين، هما: والده الشيخ عبد الرحيم في الهند، والشيخ أبو طاهر المدني في الحجاز، يرجع إلى الأثر الكبير الذي تركه كل منهما، فللدهلوي مشايخ آخرون، أخذ العلم عنهم سيما في الحجاز، وأورد فيما يلي جملة مشيخة الدهلوي:

الشيخ عبد الرحيم الدهلوي: سبقت ترجمته.

الشيخ حسين: شيخ الدهلوي في حياة أبيه، اشتغل على يديه بأشغال الطريقة الصوفية، ويذكر الدهلوي سبب تلمذته عليه، فيقول: (أريد أن أحدثك عن بدء سلوكي... إني رأيت رؤيا كأن الشيخ الحسين بارك الله في عمره، يأمرني أن أسأل والدي قدس سره عما يحصل به دوام الذكر، فسألته، فقال: إن أردت ذلك فتعلم وتلمذ بفلان، يشير إلى رجل ليس له علم ولا سلوك، فلما تيقظت عبرت الرؤيا: أن التملذة بهذا الرجل معناه: انكسار النفس وأخذ الطريق من الشيخ الحسين، فإنه ليس له كثير علم، فرحت إليه، ففتح الله علي بصحبته)^٢.

الشيخ محمد أفضل السيالكوتي: أحد علماء الحديث المشهورين في الهند، سافر إلى بلاد الحرمين، وصحب العلامة المحدث سالم بن عبد الله البصري^٣، ثم رجع إلى الهند، وتصدر للإفادة والتدريس، وقد قرأ عليه الدهلوي بعض كتب الحديث، توفي الشيخ سنة (١١٤٦هـ)^٤.

^١ ولا يعني ذلك تركه للمذهب الحنفي، وسيأتي تفصيل ذلك عند الحديث على مذهب الدهلوي.

^٢ التفهيمات الإلهية (٢/٢٦-٢٧).

^٣ وهو: عبد الله بن سالم بن محمد البصري المكي الشافعي، قال عنه الحافظ الزبيدي: (قد اتفقوا على أنه حافظ البلاد الحجازية)، وقد وصف بكونه أمير المؤمنين في الحديث في عصره، توفي سنة (١١٣٤هـ). انظر «فهرس الفهارس» (١/١٩٣).

^٤ انظر «البيان الجني» (ص ٣٩)، و«نزهة الخواطر» (٦/٨٠٦).

وأما مشيخته في بلاد الحرمين: فقد أخذ الدهلوي عنهم بعد رحلته إلى الحجاز قاصداً الحج والزيارة، ثم مكث فيها من أواخر سنة (١١٤٣هـ) إلى أوائل سنة (١١٤٥هـ)، يطلب العلم على مشايخ تلك البلاد الطاهرة^١، وقد ترجم الدهلوي لمن أخذ عنه برسالة سماها: «إنسان العين في مشايخ الحرمين»^٢؛ ومنهم: الشيخ أبو طاهر محمد بن إبراهيم الكردي: (عمدة أبي عبد العزيز من بين مشايخه، وأكثرهم نفعا له)^٣، بعد والده الشيخ عبد الرحيم، وقد أعجب به الشيخ الدهلوي أيما إعجاب، فوصفه بقوله: (شيخنا الثقة الأمين أبو طاهر محمد بن إبراهيم الكوراني)^٤.

وعنه أخذ الدهلوي جل علم الإسناد؛ كما صرح في «الإرشاد» فقال: (وقد أخذت معظم هذا الفن عن أبي طاهر محمد بن إبراهيم الكردي أعظم الله أجوره، فسمعت عليه «الأمم»^٥ واستنسخناه من خطه، وضبطنا مشكله من خطه بحضرته، وناولني كتاب «مقاليد الإسناد»^٦، فطالعته وراجعته فيما أشكل من الفن، ورويت «صحيح البخاري» من أوله إلى آخره، كنت أقرأ وإذا مللت كان يقرأ وأنا أسمع)^٧.

وقد أثنى الشيخ أبو طاهر على الدهلوي فقال: (كان يسند عني اللفظ، وكنت أصحح منه المعنى)^٨. وقد كان لصحة الشيخ أبي طاهر أثر كبير في فكر الدهلوي، حيث اطلع على كتب والده العلامة إبراهيم بن حسن الكوراني، وقد كان رحمه الله أثرياً صوفياً، مذهبه الجمع والتوفيق بين المدارس والمشارب المختلفة قدر الإمكان^٩، يشير إلى ذلك ما ذكره العلامة الكوثري حيث انتقد الدهلوي فقال:

^١ انظر «فيوض الحرمين» (ص ٣).

^٢ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٨٢/٢).

^٣ اليانغ الجني (ق ٤٠).

^٤ الإرشاد إلى مهمات الإسناد (ص ٢٧).

^٥ وهو ثبت العلامة إبراهيم بن حسن الكردي الكوراني. انظر «الإرشاد» (ص ٢٨).

^٦ وكتاب «منتخب الأسانيد» هو ثبت الشيخ محمد بن العلاء البابلي، أحد رواة الحديث في طبقة مشيخة مشيخة الدهلوي، وقد جمع له هذا الثبت الشيخ عيسى المغربي الجعفري، كما ذكر ذلك الدهلوي في «الإرشاد» (ص ٢٧).

^٧ الإرشاد إلى مهمات الإسناد (ص ٢٥).

^٨ اليانغ الجني (ق ٤٠).

^٩ الكوراني: وهو العلامة إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي، المعروف بالبرهان الكوراني، علامة القرن الحادي عشر ومسنده، وفهرسته «الأمم لإيقاظ الهمم» أكبر فهرسه وأمتعها، ضم إليها فوائد حديثية وكلامية وصوفية وتاريخية، وساق فيها أكثر أوائل الكتب الحديثية، توفي رحمه الله سنة (١١٠١هـ). انظر «فهرس الفهارس» (١٦٦/١).

(ثم رحل إلى الحجاز فتلقى الأصول الستة من الشيخ أبي طاهر بن إبراهيم الكوراني الشافعي بالمدينة المنورة ولازمه، وعكف على كتب والده... فمال إلى مذهبه في الفقه والتصوف، فعاد إلى الهند منحرفاً عن مشرب أهل بيته ومذهب أسرته، في التصوف والفقه والاعتقاد، مرتباً التوحيد الوجودي، ولسان حاله يقول:

عقد الخلائق في الإله عقائداً** وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه)^١

ولعل هذه النزعة التوفيقية كانت متجذرة لدى الدهلوي قبل رحلته الحجازية، يدل على ذلك مطالعته لكتب المذاهب الأربعة، واختيار الراجح منها قبل حججه، وأكد أجزم أن اعتدال والده وعدم تعصبه المذهبي - كما سبق بيانه في ترجمته - هو السبب الرئيس في تلك النزعة عند الدهلوي، ومن ثم ترسخت لدى مطالعته لكتب الكوراني وابنه أبي طاهر.

توفي الشيخ أبو طاهر سنة (١١٤٥هـ)^٢، بعد عودة الدهلوي إلى الهند بأشهر قليلة.

الشيخ تاج الدين محمد بن عبد المحسن بن سالم القلعي: مفتي مكة المكرمة، والعالم في المعقول والمنقول، تلمذ للشيخ سالم بن عبد الله البصري، والشيخ العجيمي^٣، والشيخ النخلي^٤، وعن الأول عامة أسانيد، قرأ عليه الدهلوي الصحاح الستة، وموطأ الإمام مالك ومحمد، والمسند للدرامي، وكتاب الآثار وغيرها، وحل مشكلات الكتب المذكورة عليه^٥، (وهو أعلى شيوخه إسناداً)^٦، توفي الشيخ تاج الدين سنة (١١٤٤هـ)^٧.

الشيخ محمد وفد الله بن سليمان المكي الروداني: قرأ عليه «الموطأ» برواية يحيى بن يحيى المصمودي، وأجازه الشيخ بجميع مروياته عن والده المحدث الفقيه سليمان المكي^٨.

^١ حسن التقاضي عن الإمام أبي يوسف القاضي (ص ٩٦)، والبيت من الكامل، وستأتي مناقشة الشيخ الكوثري في مبحث الوجود من الفصل الثالث، بعون الله تعالى.

^٢ انظر «فهرس الفهارس» (١/٤٩٥).

^٣ **العجيمي:** هو الشيخ أبو الأسرار حسن بن علي بن محمد العجيمي، المحدث الفقيه الصوفي، مسند مكة والحجاز، توفي بالطائف سنة (١١١٣هـ). انظر «فهرس الفهارس» (١/٤٤٧-٤٤٨).

^٤ **النخلي:** هو الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد المكي، الشهير بالنخلي، العلامة المحدث المعمر، توفي سنة (١١٣٠هـ). انظر «فهرس الفهارس» (١/٢٥١). والنخلي والعجيمي والبصري ممن افتخر الدهلوي باتصال سنده إليهم، انظر «الإرشاد» (ص ٢٧).

^٥ انظر «الإرشاد» (ص ٢٨)، ومقدمة «الخيز الكثير» (ص ٥).

^٦ فهرس الفهارس (١/١٧٨).

^٧ انظر «فهرس الفهارس» (١/٩٧ - ٩٨).

^٨ انظر «الإرشاد» (ص ٢٧)، ولم أقف على سنة وفاته.

الشيخ عمر بن عقيل بن أبي بكر السقاف: ترجم له العلامة مرتضى الزبيدي وقد أخذ عنه فقال: (الإمام المحدث المسند، شيخ الحديث في الحجاز)، توفي سنة (١١٧٤) ^١، وقد أخذ عنه الدهلوي وأجازه بجميع مروياته عن جده لأمه عبد الله بن سالم البصري ^٢.

وهؤلاء أشهر مشيخة الدهلوي في الحجاز، وقد كان لهذه الرحلة أثر بالغ في فكر الدهلوي، يدل على ذلك ما رواه شاه عبد العزيز عن أبيه أنه قال حين وداعه لشيخه أبي طاهر: (إنني قد نسيت كل ما قرأته سابقاً إلا علوم الدين، وعلم الحديث الشريف بصفة خاصة) ^٣.

ولا يعني ذلك انقطاعه عن علوم الكلام والحكمة والتصوف، فقد ألف معظم كتبه التي تضم تلك العلوم بعد رجوعه من الحرمين، وسيأتي بيان ذلك عند ذكر تأليفه.

ثامناً: تلامذته:

تلمذ للدهلوي رحمه الله عدد كبير من العلماء؛ لجلالة مكانته وذيوع شهرته، وقد ذكرت في ترجمة أسرته أن ممن تلمذ عليه: ابن خاله الشيخ محمد عاشق البهلي، وأخوه الشيخ أهل الله الدهلوي، وابناه شاه عبد العزيز، وشاه رفيع الدين، وسأورد فيما يلي أشهر تلامذته:

محمد أمين الكشميري الدهلوي: وكان من أجلة أصحاب الدهلوي، وكان ينتسب إلى شيخه ولي الله، وعرف بالنسبة إليه، وعنه وعن الشيخ محمد عاشق البهلي أخذ شاه عبد العزيز الدهلوي العلم بعد وفاة أبيه ^٤.

محمد بن محمد بن عبد الرزاق المشهور بمرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ): الإمام اللغوي المحدث صاحب «تاج العروس» و«إتحاف السادة المتقين»، وهو أشهر تلامذته، وقد ذكر الزبيدي في «المعجم الصغير» أن من جملة شيوخه الذين رحل إليهم: (ولي الله الدهلوي)، وقال: (دخلت بيته) ^٥، وللزبيدي قصيدة يمدح فيها الشيخ أبا الأنوار محمد بن وفاء، نظهما على شكل وزن وقافية بائية شاه ولي الله الدهلوي «أطيب النغم»، يقول الزبيدي في أولها:

(مدحت أبا الأنوار أبغي بمدحه ** وفور حظوظي من جليل المآرب

^١ انظر «فهرس الفهارس» (٧٩٣/٢).

^٢ انظر «الإرشاد» (ص ٢٧).

^٣ ملفوظات الشيخ عبد العزيز (ص ٩٣). انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٨٥/٢).

^٤ انظر «البيانع الجني» (ق ٤٦).

^٥ انظر «المعجم الصغير» رسالة ملحقة بـ «المعجم المختص»، كلاهما للمرتضى الزبيدي (ص ٧٧٨).

نجيماً تسامى في المشارق نوره ** فلاحته هواديه لأهل المغرب)^١.

الشيخ نور الدين بن معين الدين البهلي: وقد ترجم له الدهلوي في كتابه «التفهيمات» فذكر من جده واجتهاده، وتركه الأهل والوطن في سبيل طلب العلم الشيء الكثير، وقد قرأ على الدهلوي بعض كتبه؛ ككتاب «فيوض الحرمين» وغيره، وأجازه ببقية كتبه، وبصحيح البخاري ومسلم، وغيرها من كتب السنة، وقد صحبه مدة طويلة حتى أجازه بأعمال الطريقة النقشبندية بإشارة غيبية من والده رحمه الله، وكان ذلك في سنة (١١٤٦هـ) كما هو مثبت في آخر الإجازة، ومما قاله الدهلوي في حقه في هذه الإجازة: (وهو في كل ذلك يحسن صحبتي، ويزداد كل حين في محبتي، وكان فيما أنشدته فيه... هذان البيتان:

لقد بلوتك في سلم وفي عتب ** فما وجدتك إلا خالص الذهب
ولم تسم بنور الله إلا لأنه ** عما قليل تكون النور فارتقب)^٢.

الشيخ محمد عابد بن علاء الدين بن سيف الله: ذكره الدهلوي أيضاً في «التفهيمات» وترجم له بأنه من تلامذة والده وجده لأمه، ثم صحب الدهلوي بعد وفاتهما، ولازمه حتى أجازه بأشغال الطرق الثلاثة النقشبندية والجشئية والجيلانية^٣.

الشيخ محمد ثناء الله العثماني المظهري الحنفي: صاحب «التفسير المظهري»، ولد سنة (١١٤٣هـ)، فحفظ القرآن وهو ابن سبع سنين، وحصل بعض العلوم العقلية والنقلية، ثم ارتحل إلى الشيخ ولي الله الدهلوي، وصحبه مدة طويلة، قرأ فيها على الدهلوي كامل مروياته في الحديث، وبايعه في أعمال الطريقة النقشبندية، وقد برز في الحديث حتى لقب ببيهقي الوقت، توفي رحمه الله سنة (١٢٢٥هـ)^٤.

الشيخ محمد نعمان بن نور الحسني: ولد ونشأ بنصير آباد، ثم ارتحل في طلب العلم، فأدرك المشايخ الكبار، وكان منهم الشيخ ولي الله الدهلوي، توفي في القدس سنة (١١٩٣هـ)^٥، وقد كان شاهداً يوم وفاة الدهلوي، وكتب رسالة إلى أحد علماء عصره يعزيه فيها بوفاة الدهلوي، ويخبره من أحواله قبل وفاته^٦.

^١ نزهة الخواطر (١١١٢/٧)، وسيأتي الكلام على قصيدة الدهلوي «أطيب النعم».

^٢ التفهيمات الإلهية (١٠-٩/١)، (١٥٢/٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٤/١).

^٤ انظر «التفسير المظهري» (٢١٠/٢).

^٥ انظر «نزهة الخواطر» (٨٥٣/٦).

^٦ وسيأتي إيراد مقتطفات منها.

الشيخ أفندي إسماعيل بن عبد الله الرومي المدني: وهو تلميذ الدهلوي بالمراسلة، ولأجله دون «المكتوب المدني» الذي فصل فيه بين وحدتي الوجود والشهود، ومعنى الوجدتين عند الشيخ محيي الدين وتلامذته، وعند المجدد السرهندي^١.

تاسعاً: مؤلفاته:

كثرت مؤلفات الدهلوي وتنوعت معها العلوم التي صنف فيها، وأكثر عدد ذكره تلامذته في عدد مصنفاته هو (٩٠) مصنفاً، يقول الشيخ محمد نعمان الحسني - وهو من تلاميذه وشهد وفاته - في «مكتوبات المعارف»: (عدد مؤلفاته تسعون بل أكثر)^٢، لكنه لم يعدد منها سوى عشرة مصنفات، سيأتي ذكرها.

والملاحظ على كل من درس الدهلوي أو ترجم له، عدم العناية بإيراد تاريخ تدوين كل كتاب من كتب الدهلوي، وهي مهمة عسيرة، خاصة أن الدهلوي لم يكن يدون ذلك، ويُدخل بعض الرسائل في بعض كتبه من غير إشارة، إلا أنه أعطى تاريخاً إجمالياً لبلدته رحلة التصنيف في العلوم الشرعية، وهو بعد (١١٤٣هـ) وإذا ألف شيئاً قبلها، فليس من مصنفاته المشهورة.

يحكي الدهلوي مبشرة رآها في مكة، فيقول: (رأيت في المنام أن الحسن والحسين رضي الله عنهما نزلا في بيتي، وبهد الحسن رضي الله عنه قلم قد انكسر لسانه، فبسط يده ليعطيني، وقال: هذا قلم جدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم أمسك بيده وقال: حتى يصلحه الحسين، فأصلحه ثم ناولنيه، ثم جيء برداء فرفعه الحسين رضي الله عنه وقال: هذا رداء جدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم ألبسنيه، فمن يومئذ انشرح صدري للتصنيف في العلوم الشرعية والحمد لله)^٣.

وقد جرت عادة الدهلوي في دياجة كتبه أن يبتدأ بالحمد والثناء، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يقول: (أما بعد: فيقول العبد الضعيف ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي).

وفيما يلي عرض لأهم كتب الدهلوي التي أفدت منها، ثم أورد بعد ذلك جملة مصنفاته:

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢/٢١٦ - ٢٣٨).

^٢ انظر «رجال الفكر والدعوة» (ص ٤٩٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/٢٤٩).

● فيوض الحرمين:

كتاب في الحكمة والمعارف، دون فيه المشاهد والمبشرات التي وقعت له في الحرمين، وقد صرح الدهلوي بهذا الاسم في مقدمة كتابه فقال: (وسميت الرسالة: بـ «فيوض الحرمين»)^١.

تاريخ التأليف: يغلب على الظن أنه كان سنة (١١٤٤هـ)؛ لكونه وصل الحجاز في ذي القعدة من سنة (١١٤٣هـ)، ورجع قافلاً إلى الحجاز أوائل سنة (١١٤٥هـ)^٢، وقد قال في مبشرة من أواخر مبشرات: (رأيت ذلك ليلة الجمعة الحادية والعشرين من ذي القعدة سنة ١١٤٤هـ).

أما سبب تأليفه: فيقول الدهلوي بعد شكر الله على ما أفاضه عليه من فتوحات ومعارف حقانية: (وتلك نعمة أعظم عندي من جميع النعم، فأحببت أن أضبط أسرار تلك المشاهدة، كما علمني ربي تبارك وتعالى، وكما استفدت عن روحانية نبينا صلى الله عليه وسلم، تذكرة لي وتبصرة لإخواني)^٣.

وقد ألمح الدهلوي إلى كتابه هذا في: «التفهيمات الإلهية»^٤، وضمن «التفهيمات» نصوصاً نقلها بحرفها من «فيوض الحرمين» منها: مباحث معرفة الله^٥، ومبحث التجلي^٦.

● حجة الله البالغة:

أشهر كتب الدهلوي على الإطلاق، و(عمدة تصانيفه في علم أسرار الحديث)^٧، قصد من تأليفه بيان أسرار الدين، وتمييز أصوله عن فروعه، وبيان مقاصده الكلية، والاستدلال عليها بشواهد من المنقول والمعقول؛ ليكون دستوراً يسهل تطبيقه في مختلف جوانب الحياة^٨، فكان موضوعه كما وصفه المودودي: (النظام الإسلامي من حيث هو نظام كامل للحياة البشرية)^٩.

^١ فيوض الحرمين (ص ٣).

^٢ انظر «الجزء اللطيف» (ص ٥ - ٦).

^٣ فيوض الحرمين (ص ٣).

^٤ انظر «التفهيمات» (١١/١).

^٥ انظر «فيوض الحرمين» (ص ١٠٠)، و«التفهيمات» (٢٦/١).

^٦ انظر «فيوض الحرمين» (ص ٦)، و«التفهيمات الإلهية» (١٨٤/١).

^٧ كما نص على ذلك ابنه شاه عبد العزيز الدهلوي. انظر «نزهة الخواطر» (٨٦٠/٦).

^٨ كما صرح الدهلوي بذلك في ديباجة كتابه «حجة الله البالغة» (٣٨/١ - ٣٩).

^٩ موجز تاريخ تحديد الدين وإحيائه (ص ١١٦).

ويرى الشيخ أبو الحسن الندوي أن الكتاب من هذه الحثيثة لم يؤلف في تاريخ الأديان مثله؛ من حيث تأييده الإسلام وعرض فلسفته بأسلوب متناسق، ونظام كلي شامل، ويكون الدهلوي بذلك -بحسب رأيه - مؤسساً لعلم كلامي جديد^١.

وفيما ذكره الندوي وجهة نظر، فقد جاء الكتاب محاولة من الدهلوي لتطبيق الدين الإسلامي بكافة أبعاده وأركانه، لكن الدهلوي لم يكن فريد بابه، بل قد سبق الدهلوي باعترافه جملة من العلماء، يقول الدهلوي راداً على من أنكر عليه تأليف كتاب في بيان مقاصد الدين وأسراره: (ثم لم يزل التابعون، ثم من بعدهم العلماء المجتهدون يعللون الأحكام بالمصالح، ويُفهمون معانيها، ويخرجون للحكم المنصوص مناصباً؛ لدفع ضرر، أو جلب نفع... ثم أتى الغزالي، والخطابي، وابن عبد السلام، وأمثالهم شكر الله سعيهم، بنكت لطيفة وتحقيقات شريفة)^٢، فكان الدهلوي حلقة بارزة في تلك السلسلة الشريفة، ولا ضير أن يسمى صنيعهم علمَ كلام جديد؛ إذ بيان أسرار الشريعة، والاستدلال عليها بالمعقول والمنقول، فيه رد على طعن طاعن، وشبهة ملحد^٣.

وأما تاريخ تأليفه: فقد كانت فكرة الكتاب تجول في ذهن الدهلوي قبل رحلته الحجازية، كما نص على ذلك في مقدمة الكتاب^٤، إلا تلك الفكرة لم تتأكد إلا بعد المبشرة التي رأى فيها الحسنين رضوان الله عليهما يثثانه على التصنيف، فعقد العزم على ذلك بعد رجوعه من الحجاز إلى الهند، غير أنه مكث مدة من الزمن متردداً في تدوينه، يقول الدهلوي حاكياً حاله: (فبينما أنا في ذلك أقدم رجلاً وأؤخر أخرى، وأجري شوطاً ثم أرجع قهقري؛ إذ تفتن أجل إخواني لدي، وأكرم خلاني علي؛ محمد المعروف بالعاشق، لا زال محفوظاً من كل طارق وغاسق، بمنزلة هذا العلم وفضائله، وألهم أن السعادة لا تتم إلا بتتبع دقائقه وجلائله... فلما رأى ذلك ألح علي ورزائي، ولبيني وأمسكني، وصار كلما اعتذرت ذكرني حديث الإلجام، فأفحمني أشد الإفحام، حتى أعيت بي المذاهب...)^٥، فدل كلامه على أن تأليفه كان قريباً من سنة (١١٥٠ هـ)، وقد وجد على طرة إحدى نسخ الكتاب أنه قرئ على الدهلوي

^١ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٥٧٠/٢).

^٢ حجة الله البالغة (٤٨/١-٤٩).

^٣ وتجدد الإشارة إلى أن الشيخ سعيد بن أحمد البالنوري شرح هذا الكتاب باللغة الأوردية شرحاً موسعاً جاء في خمسة أجزاء سماه «رحمة الله السابغة».

^٤ انظر «حجة الله البالغة» (٤٠/١).

^٥ حجة الله البالغة (٤١/١-٤٢).

سنة (١١٥٩هـ)^١، كما أن الدهلوي أحال عليه في كتابه «التفهيمات الإلهية»^٢، وبعض ما في «التفهيمات» أُلّف في تلك الفترة كما سيأتي.

وأما مباحث الكتاب فقد قسم الدهلوي كتابه إلى قسمين:

القسم الأول: في القواعد الكلية التي تستنبط منها المصالح المرعية في الأحكام الشرعية، وضمنه سبعة مباحث:

الأول: في أسباب التكليف والمجازاة، ويضم اثني عشر باباً، يتكلم فيها عن بدء الخلق، وعوالم المثال، والماء الأعلى، وحقائق الروح، ثم يتكلم في سر التكليف، ويغلب على هذا المبحث الطابع الفلسفي العرفاني، وتظهر إفادته من الإمام الغزالي رحمه الله في هذا الباب^٣.

الثاني: في كيفية المجازاة في الحياة وبعد الممات، ويضم أربعة أبواب، خصص الأول للجزاء في الدنيا، والثلاثة الأخر للجزاء في الآخرة، مبيناً حقيقة الموت، وأحوال البرزخ، وأسرار الحشر والمعاد.

الثالث: الارتفاقات، ويضم أحد عشر باباً، يبين فيها تدبير شؤون الحياة، ونظام المدنية بدءاً من تكون اللغة وتطورها، مروراً بفن آداب المعاش، وتدبير المنزل، والمعاملات، وسياسة المدينة، وصولاً إلى تأسيس نظام الخلافة الكبرى، وقد كان هذا المبحث محل عناية كبيرة من الباحثين^٤.

الرابع: مبحث السعادة، وضم سبعة أبواب، بين فيها حقيقة السعادة، وكيفية تحصيلها، والحجب المانعة منها، وطريقة رفع تلك الحجب.

الخامس: مبحث البر والإثم، وضم سبعة عشر باباً، الستة الأول منها، أدخل مباحث الكتاب في المسائل الكلامية^٥، تكلم فيه على حقائق التوحيد، والشرك، والإيمان بالصفات والقواعد الضابطة لمقاربتها، والإيمان بالقدر، وأن الإنسان محاسب على أعماله ثواباً أو عقاباً، ثم تكلم على تعظيم شعائر الله، وأركان الإسلام، وأسرار كل ركن منها، وطبقات الإثم ومفاسده.

^١ انظر مقدمة «حجة الله البالغة» (٢٧/١).

^٢ انظر «التفهيمات» (٣٨/١).

^٣ انظر على سبيل المثال (٧٥/١، ٩٠، ١١٨).

^٤ انظر على سبيل المثال: «موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه» (ص ١١٥)، وما بعده، «رجال الفكر والدعوة» (٥٧٩/٢) وما بعدها، «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ١٤٦)، «نظرية الارتفاقات عند شاه ولي الله الدهلوي» عبد العظيم إصلاحي.

^٥ بالإضافة لبعض أبواب المبحث الأول من القسم الأول.

السادس: مبحث السياسة المالية: ضم واحداً وعشرين باباً، خصصه لبيان حقيقة النبوة وأحكامها، وحاجة الخلق إلى الأنبياء، ودور الأنبياء في إصلاح الناس، ثم بين أسباب نزول الشرائع، ووجه اختلافها، وما تميز به الإسلام عن الملل السابقة.

المبحث السابع: مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم: وضم سبعة أبواب، وتنمتة اشتملت على أربعة أبواب، فأما السبعة الأول: فقد فصل فيها الدهلوي أقسام علم النبي صلى الله عليه وسلم، ما اشتمل على أحكام الشريعة، وما لم يشتمل على أحكام الشريعة، ثم تناول في بقية الأبواب الستة بيان كيفية تناول القسم الأول، وكيفية التلقي له، وكيفية استنباط الأمة الأحكام من الحديث، وفهم المراد منه، وحل المشكل والمختلف، ثم نقل في التتمة مادة كتابيه «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف»، وكتاب «عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد» مختصرة مرتبة، مع اختلاف في بعض العبارات.

وأما القسم الثاني من كتاب «حجة الله البالغة»: فتناول فيه بيان أسرار ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وجاءت الأحاديث موزعة بحسب موضوعها، من العبادات، والمعاملات، والحدود، والأحوال الشخصية، ومباحث الآداب، ومباحث الإحسان، وأحاديث الرقاق.

● البدور البازغة:

كتاب في التصوف والحكمة وبيان أسرار الشريعة، لخص فيه الدهلوي تحقیقاته في التصوف والحكمة التي كان فصلهما في رسائله الفارسية مثل «السطعات» و«ألطاف القدس» وغيرهما^١، وأتى بزيادة تدقيقاته في بيان أسرار الشريعة التي بسطها في «حجة الله البالغة».

يقول المودودي معرفاً بموضوع كتابي الدهلوي «الحجة» و «البدور»: هو (النظام الإسلامي من حيث هو نظام كامل للحياة البشرية، وهذا هو موضوع كل من مؤلفيه: «حجة الله البالغة»، و«البدور البازغة»، أما أولهما فأكثر بسطاً وتفصيلاً، وأما الآخر فأدخل في الفلسفة)^٢.

وقد رتب الدهلوي كتابه «البدور البازغة» على فاتحة وثلاث مقالات:

^١ انظر مقدمة «المسوى» (١٢/١).

^٢ موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (ص ١١٦).

أما الفاتحة: فتبحث في بعض مسائل الحكمة والكلام؛ كالوجود ووحدانيته تعالى، وكونه المبدأ الأول، ثم تفصيل دور الاسم «الرحمن» في إيجاد المخلوقات^١.

وأما المقالة الأولى: فتبحث في أحكام إمام الإنسان من كونه خليفة الله في أرضه، وما يجب على الناس لإقامة فعله لاستحقاق تلك الخلافة من القيام بأنواع الارتفاقات التي فصلها في «حجة الله البالغة» واختصرها هنا.

وأما المقالة الثانية: فتبحث في معرفة الله تعالى، وأنواع القرب منه سبحانه، وبما يحصل القرب، ثم يتكلم في مباحث الأسماء والصفات، بشكل مختصر يقرب أيضاً من كتابه «حجة الله البالغة»، ثم يعرض لذكر المباحث السمعية من أحكام المعاد وحال الناس في البرزخ والمحشر، والجنة والنار، ثم يتكلم في مباحث النبوة وحقائقها، ويختتم المقالة الثانية في ذكر الملائكة وأقسامهم.

وأما المقالة الثالثة: فقد تكلم على الملل والشرائع، وبما تتمايز فيما بينها، وأن أكملها ملة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ثم بين مقاصد الملة المصطفوية، ووجوب اتباعها.

ولم يظهر لي تاريخ تأليف هذا الكتاب، ولكن يغلب على الظن أنه من كتبه المتأخرة؛ لكونه مختصراً وملخصاً من عدة كتب للدهلوي؛ كـ «سطعات»، و«ألطاف القدس»^٢.

وقد أثنى عليه الشيخ أبو الحسن الندوي فقال: (و«البدور البازغة» كتاب جليل القدر في الكلام للشيخ ولي لله بن عبد الرحيم العمري الدهلوي)^٣.

● «الخبر الكثير» أو «خزائن الحكمة»:

كتاب لخص فيه الدهلوي (زبدة معارف الصوفية، وخلاصة أذواقها)^٤ في شتى المباحث الكلامية، وقد غلب على أسلوب الدهلوي في تسطيره لهذا الكتاب لسان الحكمة وأذواق القوم، ومع ذلك كان من أكثر كتبه دلالة على أشعريته، تصريحاً بالانتساب إلى تلك المدرسة وشيخها تارة، وموافقة في بعض المسائل لمذهب الأشاعرة من غير تصريح تارة أخرى^٥، وقد قسمه الدهلوي إلى عشرة خزائن:

^١ وسيأتي بسط ذلك في مبحث الأسماء والصفات عند الدهلوي من الفصل الثاني، بعون الله تعالى.

^٢ كما أشار إلى الأستاذ عبد الوهاب الدهلوي في مقدمة تحقيقه لكتاب «المسوى» (ص ١٢).

^٣ الثقافة الإسلامية في الهند (ص ٢١٠).

^٤ اليانغ الجني (ق ٤٥).

^٥ وسيأتي بيان ذلك في مواطنه من البحث إن شاء الله، ينظر على سبيل المثال: التأويل والمتشابه عند الدهلوي (ص ١٦٧).

الخزانة الأولى: في مباحث الوجود، **والثانية:** في معرفة ذات الله تعالى وأسمائه وصفاته، **والثالثة:** في صدور العالم وبيان حقيقته وأقسامه، **والرابعة:** في تعريف العلم وبيان أقسامه، **والخامسة:** في ماهية النبي وشرح اسمه، **والسادسة:** في بيان كمالات النبي صلى الله عليه وسلم، **والسابعة:** في الولاية وأحكامها، **والثامنة:** في أسرار الشرائع ونشأتها، **والتاسعة:** في أحكام المعاد، **والعاشرة:** في فوائد شتى صدرها بأربعة وعشرين مسألة يتميز فيها أهل السنة عن غيرهم من الفرق، كما قررها الإمام الأشعري.

وغالب الظن أن تاريخ تأليفه بين (١١٥٠ - ١١٥٥هـ) لإحالة الدهلوي عليه كثيراً في كتابه «التفهيمات الإلهية» والاعتداد بما فيه^١، ولنضوج الأفكار وقوتها، ومن ثم وصفه العلامة الكشميري فقال: (إن درجة كتاب «الخير الكثير» في كشف الحقائق أرفع من «حجة الله البالغة» وغيرها من تأليفات الشاه ولي الله رحمه الله)^٢.

وتظهر أهمية كتابه هذا في مباحث الكلام والحكمة، في كون الدهلوي حرره مرة واحدة بعكس «التفهيمات»؛ ولذلك تظهر فيه وحدة المنهج، وحسن الإيراد، وترابط الأفكار، فتراه وهو في الخزانة السابعة يحيل على السادسة والتاسعة، وفي الخزانة الثامنة يحيل على الثالثة... وهكذا.

سبب تأليفه: صرح الدهلوي في خاتمة الكتاب بسبب تأليفه فقال: (ولولا مبالغة بعض أجلة الخلان، وأعزة الإخوان، لقد كدنا نضن به على مشورة الأذهان، ولكن الخير فيما صنع المنان)^٣.

● التفهيمات الإلهية:

يشبه أن يكون كتاب «التفهيمات» مدونة أو مذكرة سجل فيها الدهلوي أفكاره وإلهماته، فلم يأت الكتاب مرتباً ضمن أبواب ومباحث، بل جاءت مواضيعه متفرقة غير مترابطة، دونت على فترات متباعدة، يفصل بين بعضها أكثر من عشرين سنة، فهو يسرد في تفهيم وصف رحلة حجه^٤، وفي آخر بعض مبشرات التي سجلها في «فيوض الحرمين» وقد ألفه سنة (١١٤٤هـ) كما مر، وفي تفهيم ثالث يجيب على رسالة وردته من أحد تلامذته

^١ انظر «التفهيمات» (١/٣٣ - ٣٤ - ٤٢)، و(١٦/٢، ٢٤، ١٣٩، ١٤٠).

^٢ انظر مقدمة «الخير الكثير» (ص ١٢).

^٣ الخير الكثير (ص ١٣٠).

^٤ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٥٣/٢).

سنة (١١٥٣هـ)^١، وفي تفهيم رابع يشير إلى أن عمره وقت كتابة ذلك التفهيم بضعا وخمسين سنة^٢، وبحساب أنه توفي سنة (١١٧٦هـ) عن اثنتين وستين سنة، فيكون تاريخ تأليف ذلك التفهيم قريبا من سنة (١١٧٠هـ).

وللدهلوي بضع رسائل طبعت مفردة وضمنها الدهلوي في «التفهيمات»؛ منها: «حسن العقيدة»^٣، و«الدر الثمين في مبشرات النبي الأمين»^٤، و«المكتوب المدني»^٥، كما ضم بين ثناياه مقاطع من «حجة الله البالغة»^٦، و«البدور البازعة»^٧، و«فيوض الحرمين»^٨.

وعلى الرغم من عدم انتظام تلك التفهيمات في سلك واحد - الذي قلل استفادة العلماء منها - إلا أنها المادة الأهم في دراسة آراء الدهلوي الكلامية بحسب رأي الباحث؛ إذ قلما يخلو تفهيم من إشارة أو تلميح إلى مسألة من مسائل الكلام، سيما ما يتعلق بمباحث الوجود والأسماء والصفات، وسيأتي برهان ذلك عند عرض آرائه.

ومن منة الله علي - ومننه لا تحصى - : أني وقفت على قول للعلامة شاه عبد العزيز الدهلوي ابن المصنف، يؤيد النتيجة التي توصلت إليها، فأثبت ما كتبه آنفاً تحذراً بنعمة الله، يقول الشيخ الترهتي في «اليانع الجني»: (وكذلك كتاب «التفهيمات الإلهية» في علم الحقائق، قال عبد العزيز: إنه عمدة مصنفاته، وحكى عنه أنه قال فيها: رأيت البارحة أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه يقول: أنت أخونا، وهذا معتقدنا، للأوراق التي كتبتها)^٩.

وقول شاه عبد العزيز رحمه الله يدل على أن الدهلوي بقي يقلب النظر في «التفهيمات» ويضيف إليها ما يفتح الله به عليه حتى وفاته رحمهما الله، وما يؤكد ذلك، إلحاق وصيته لأولاده وتلامذته في آخر «التفهيمات الإلهية»^{١٠}.

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٠٢/١).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢٩/١).

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٤٤/١) وما بعدها.

^٤ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢٥١-٢٤٨/١).

^٥ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢١٦/٢ - ٢٣٩).

^٦ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٣/١)، و«حجة الله البالغة» (١٢٢/١).

^٧ انظر «البدور البازعة» (ص ١٠٣)، و«التفهيمات الإلهية» (١٣٤/١).

^٨ انظر «فيوض الحرمين» (ص ١٠٠)، و«التفهيمات» (٢٦/١)، وانظر «فيوض الحرمين» (ص ٦)، و«التفهيمات الإلهية» (١٨٤/١).

^٩ اليانع الجني (ق ٤٥)، والرؤية التي أشار إليها شاه عبد العزيز أوردها الدهلوي في «التفهيمات» (٢٢/٢).

^{١٠} انظر «التفهيمات» (٢٤٠/٢).

وأما عن سبب تأليف «التفهيمات» أو بعضها، فيقول الدهلوي: (إن الله تعالى رزقني مقاماً عظيماً، وجاهاً كريماً يغبطني به الكرام... وليس تعليمي الكتاب وتحريره حاجة ترجع إلي، فقد استغنيت بما أغنانني ربي، وإنما هو لكم؛ لئلا يقول قائل: جئته لي^١، لقد أعرضت عن الذكر بعد إذ جاءني، فمن أصغى واستمع لها فبها ونعمت، ومن تصامم وأعرض فليس بضائق به صدري...)^٢.

● لمحات:

رسالة باللغة العربية، لخص فيها الدهلوي فلسفته في ستين لمحة، عرض فيها مفاهيم الوجود وحقيقته، وصدور العالم عن الواحد الفرد، وحقائق الأسماء والصفات، وحقيقة العالم وأقسامه، وما يضم تحته من أملاك وأفلاك وعوالم، ثم ختم الكتاب ببحث مسألة التجلي الإلهي، وكشف اللثام عنها.

تاريخ التأليف: لم يظهر لي تاريخ تأليفها، ولكن يترجح لدي أن «لمحات» من أخريات مصنفاته، حيث امتازت الرسالة بدقة العبارة، ورصانة الأسلوب، وكأنها جاءت ملخصة لمباحث الحكمة في كتاب «التفهيمات» و«الخبر الكثير»، فأوجز بلمحة قصيرة، ما بسطه هناك في صفحات طوال.

● تأويل الأحاديث في رموز قصص الأنبياء:

رسالة في تأويل معجزات الأنبياء الواردة في القصص القرآني والسنة النبوية، وبيان أنها ناشئة من استعدادهم الجبلي من جهة، وراجعة إلى عوالم مثالية وأخرى غيبية من جهة ثانية.

ويظهر في هذا الكتاب التأثير الفلسفي على الدهلوي، لا على مستوى الألفاظ فقط، بل على مستوى الأفكار، فقد تأول المعجزات الحسية تأويلاً أخرجها عن مفهومها المعجز المقرر عند أهل السنة، وأرجعها إلى قانون السببية الذي لا ينخرق من كل وجه مراعاة للمصلحة الكلية المقتضية لذلك النظام.

وأما تاريخ تأليفه: فقد ألفه الدهلوي في غالب الظن قبل سنة (١١٥٠هـ)، يدل على ذلك إحالة الدهلوي عليه في كتابه «الفوز الكبير» الذي ألفه بعد سنة (١١٥١هـ)، يقول الدهلوي: (وقد ألف الفقير رسالة في هذا الموضوع أسماها «تأويل الأحاديث»)^٣، مما يرجح كون الدهلوي قد ألفه في أوائل الثلاثينيات من عمره، والله أعلم.

^١ هكذا في الأصل.

^٢ التفهيمات الإلهية (٥٣/٢).

^٣ الفوز الكبير (ص ١٩٩).

وقد أثنى على كتابه هذا الشيخ محسن الترهتي في «اليانع الجني» فقال أثناء تعداد علوم الدهلوي: (فمنها: فنونٌ من علم التفسير؛ كبيان العلوم الخمسة القرآنية... وتوجيه قصص الأنبياء عليهم السلام... فقد ألف لذلك رسالة جيدة سماها «تأويل الأحاديث»)^١، وتابعه على ذلك الشيخ عبد الحي الحسني في «نزهة الخواطر»^٢، بينما انتقد العلامة الكوثري مضمون هذا الكتاب من غير أن يسميه^٣.

● الفوز الكبير في أصول التفسير:

من أنفع الكتب وأجمعها في ضبط أصول التفسير، والقواعد المعينة على فهم القرآن الكريم؛ ولأهمية هذا الكتاب وأصالته، عد بعض العلماء الدهلوي مؤسساً لهذا الفن؛ كالشيخ محسن الترهتي حيث يقول: (أما أصول التفسير: فكتابه المعروف فيها شاهد صدق على بداعته على كثير من أهلها، والحق أنه متفرد بتحقيق هذا الفن وتدقيقه)^٤، وتابعه على ذلك الشيخ أبو الحسن الندوي^٥.

والحق أن كتاب الدهلوي هذا جاء تنويجاً لجهود علماء مهدت لظهور هذا العلم، استمرت منذ مطلع القرن الخامس الهجري وحتى عصر الدهلوي، ومما يحسب للدهلوي أنه أول من استخدم هذا المصطلح (أصول التفسير) للدلالة على علم مستقل برأسه^٦، وهذا يدل على نضوج هذا العلم وتكامل بنيانه في فكر الدهلوي، يدل ذلك على ذلك مباحث الكتاب، فقد قسمه الدهلوي على خمسة أبواب؛ وهي:

الأول: في العلوم الخمسة التي يدل عليها القرآن الكريم نصاً، وكأن القرآن نزل بالأصالة لهذه العلوم الخمسة؛ وهي: علم الأحكام، والجدل، والتذكير بآلاء الله، والتذكير بأيام الله، والتذكير بالموت والمعاد.

الثاني: في وجوه خفاء نظم القرآن بالنسبة إلى أفهام أهل هذا العصر، وتحليلتها بأوضح بيان.

^١ اليانع الجني (ق ٤٣).

^٢ انظر «نزهة النظر» (١٥٨/٦).

^٣ انظر «حسن التقاضي» (ص ٩٦)، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث النبوات، بإذن الله تعالى.

^٤ اليانع الجني (ق ٤٢).

^٥ رجال الفكر والدعوة (٥٢١/٢).

^٦ يقول الدكتور عبد الرحمن حللي في مقالته «نشأة علم أصول التفسير»: (وكان من بين القضايا التي تطرقت إليها كتب علوم القرآن: شروط المفسر، والأصول والقواعد والضوابط التي يحتاجها المفسر، وهي موضوعات سبق وتطرق إليها كتب خاصة، وهي بعض ما غدا يعرف حديثاً بـ «أصول التفسير»، أو ما كان يسمى «القواعد الكلية» بحسب ابن تيمية، أو «قانون التأويل» بحسب تسمية الغزالي وتلميذه ابن العربي، أو «علم التفسير» بحسب تسمية الطوخي)، ثم تلت من سبق محاولات للرzkشي، والبليقي، والكافيحي، والسيوطي. انظر «تأسيس أصول التفسير وصلته بمنظور البحث الأصولي» لعبد الرحمن الحاج.

الثالث: في بيان لطائف نظم القرآن، والأسلوب القرآني البديع.

الرابع: في مناهج التفسير، وبيان أسباب الاختلاف ووجهه في تفسير الصحابة والتابعين.

الخامس: في بيان غريب القرآن، وأسباب النزول التي لا بد من حفظها للمفسر، ويُحظر بدونها الخوض في التفسير.

سبب تأليف الكتاب: ذكر الدهلوي سبب تصنيفه في مقدمته فقال: (يقول الفقير إلى الله ولي الله بن عبد الرحيم عاملهما الله تعالى بلطفه العظيم: إنه لما فتح الله تعالى علي باباً من كتابه الحكيم، خطر لي أن أقيد الفوائد النافعة التي تنفع إخواني في تدبر كلام الله عز وجل، وأرجو أن مجرد فهم هذه القواعد يفتح للطلاب طريقاً واسعاً إلى فهم معاني كتاب الله تعالى، وأنهم لو قضوا أعمارهم في مطالعة كتب التفسير، أو قراءتها على المفسرين، لا يظفرون بهذه القواعد والأصول بهذا الضبط والتناسق، وسميتها: بـ «الفوز الكبير في أصول التفسير» وما توفيقني إلا بالله، عليه توكلت، وهو حسبي ونعم الوكيل)^١.

تاريخ تأليفه: يظهر من قول الدهلوي في بيان سبب تأليفه: (إنه لما فتح الله تعالى علي باباً من كتابه الحكيم) أنه ألفه بعد فراغه من ترجمته للقرآن إلى اللغة الفارسية، وقد انتهى من ترجمته سنة (١١٥١هـ)^٢.

وقد أقبل عليه العلماء بالدرس والإفادة حتى كان أشهر كتب الدهلوي بعد كتابه «حجة الله البالغة»، ويدل على أهميته: جعله مقررأً أساسياً لمادة التفسير في أغلب الكليات الشرعية في الهند^٣، ونقله إلى اللغة العربية مرات عديدة^٤؛ منها: تعريب أحد علماء الهند، ونُسب خطأً للشيخ محمد منير الدمشقي، وطبع باسم «مقدمة في علم التفسير»^٥، وتعريب الشيخ سلمان الندوي، عربيه سنة (١٤٠٤هـ)، وتعريب الشيخ سعيد أحمد البالنوري، عربيه سنة (١٤١٨هـ)، تعقب فيه تعريب الشيخ الندوي، وبين مواطن الخلل فيه^٦.

^١ الفوز الكبير (ص ٢٨).

^٢ مقدمة «المسوى شرح الموطأ» (ص ١٠).

^٣ انظر مقدمة «الفوز الكبير» تعريب الندوي (ص ٣ - ٤)، ومقدمة نفس الكتاب، تعريب البالنوري (ص ١٧).

^٤ وقد صنفه الدهلوي بالفارسية.

^٥ طبعته دار عالم الكتب ملحقاً بكتاب الدهلوي «إرشاد الراغبين في الكشف عن آي القرآن المبين» سنة (١٣٤٦هـ).

^٦ طبعته دار الغوثاني - دمشق.

● المصنفى والمسوى شرحي الموطأ:

أولى الدهلوي موطأ الإمام مالك عناية بالغة، فأنزله منزلة الصحيحين وجعله ضمن الطبقة الأولى من كتب الحديث، يقول الدهلوي: (اعلم أن كتب الحديث باعتبار الصحة والشهرة والقبول على طبقات... فالطبقة الأولى: ثلاثة كتب من كتب الحديث: الموطأ، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم)^١.

فشرحه شرحين وبلغتين، يقول شاه عبد العزيز الدهلوي: (وقد شرح الموطأ برواية يحيى شرحين؛ أحدهما: باللسان الفارسية، سماه: «المصنفى»، جرد فيه الأحاديث والآثار، وحذف أقوال مالك وبعض بلاغاته، وتكلم فيه ككلام المجتهدين، وثانيهما: بالعربية، وسماه: «المسوى»، اكتفى فيه على ذكر اختلاف المذاهب، وعلى قدر من شرح الغريب وغيره مما لا بد منه)^٢.

وعن سبب عنايته بـ «الموطأ» يقول الدهلوي: (إنه قد حصل لي تشويش في القلب بسبب اختلاف مذاهب الفقهاء، وكثرة أحزاب العلماء... وذلك لأنه لا بد من تعيين طريق العمل، والتعيين بلا مرجح سفسطة، ووجوه الترجيح كثيرة، والعلماء قد اختلفوا في تقريرها... فتشبت ذات اليمين وذات اليسار بلا طائل، واستعنت بكل أحد بلا جدوى، فبعد ذلك توجهت إلى الله سبحانه وتعالى متضرعاً... فألهمت الإشارة إلى كتاب «الموطأ» تأليف الإمام الهمام حجة الإسلام مالك بن أنس، وعظم ذلك خاطر رويداً فرويداً، وتيقنْتُ أنه لا يوجد الآن كتابٌ ما في الفقه أقوى من «موطأ» الإمام مالك؛ لأن الكتب تتفاضل فيما بينها: إما من جهة فضل المصنف، أو من جهة التزام الصحة، أو من جهة شهرة أحاديث، أو من جهة القبول لها من عامة المسلمين، أو من جهة حُسن الترتيب واستيعاب المقاصد المهمة أو نحوها، وهذه الأمور كلها موجودة في «الموطأ» على وجه الكمال بالنسبة إلى جميع الكتب الموجودة على وجه الأرض الآن)^٣.

ولم يتبين للباحث تاريخ تأليف هذين الشرحين، وأيهما أُلِف قبل الآخر، وإن كان الغالب على الظن أن الدهلوي أَلَفهما بعد سنة (١١٥١هـ)؛ إذ كان منشغلاً بترجمة القرآن وتفسيره في تلك السنة، وقد قرأ «المصنفى» على الدهلوي بين عامي (١١٦٧ - ١١٧٣هـ) قرأه عليه أحد تلامذته، كما جاء في نص إجازته له^٤.

^١ إتحاف النبیه (ص ٧٦).

^٢ التعليق الممجّد على موطأ محمد (١/١٠٥).

^٣ انظر «تسهيل دارية الموطأ» وهو مقدمة كتاب «المصنفى» ترجمه إلى العربية الشيخ عبد الوهاب الدهلوي، وجعله في مقدمة «المسوى» (١/١٧ - ١٨).

^٤ انظر نص الإجازة في مقدمة «المسوى» (١/٥٥ - ٥٧).

● إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء:

(كتاب عديم النظير في بابه)^١، كشف فيه الدهلوي اللثام عن مرحلة تاريخية خطيرة في تاريخ الأمة الإسلامية؛ أعني: الخلافة الراشدة وما جرى فيها من خلاف طويل أدى إلى تحول الخلافة إلى ملك عضوض.

سبب تأليفه: ألفه الدهلوي رداً على فرقة طعنت بالخلفاء الراشدين وأنكرت أصل الخلافة، يقول بعد أن يسميهم ويرد عليه: (والواقع أن نور التوفيق الإلهي ألقى في روع هذا العبد الضعيف علماً فيه كل بسط وتفصيل، عَلم به عَلم اليقين أن خلافة هؤلاء الخلفاء أصل من أصول الدين، فلا تستقيم مسألة من مسائل الشريعة الغراء ما لم يتمسك بهذا الأصل تمسكاً قوياً، ويعضوا عليه بالنواجذ)^٢.

وقد ألفه الدهلوي باللغة الفارسية، وعربته لجنة علمية في دار القلم تحت إشراف الدكتور تقي الدين الندوي، فجاء في خمس مجلدات.

وأما موضوع الكتاب: فبين من عنوانه، حيث درس الدهلوي مفهوم الخلافة، وقسمها إلى قسمين: خلافة عامة، وخلافة خاصة.

أما الخلافة العامة: فهي التي أوجبها الله على المسلمين في كل عصر، أن يختاروا من يسوسهم، ويحفظ جماعتهم، ويرعى شؤونهم، ففصل الدهلوي في أحكام هذه الخلافة، وصفات الخليفة، وكيفية اختياره، وما هي الشروط الواجب توفرها فيه، وما هو المطلوب من الخليفة بعد تقلده الخلافة، فجاء الكلام على هذ القسم من الخلافة كالمدخل للقسم الثاني.

وأما الخلافة الخاصة: فيعني بها الدهلوي الخلافة الراشدة، وهي الميدان التطبيقي والنموذج الحي لتلك القواعد والأصول التي مهدها في الخلافة العامة.

فدرس الدهلوي الخلافة الخاصة دراسة مفصلة استغرقت كل جزئية من جزئياتها عبر ثلاثين سنة — مدة الخلافة الراشدة — فترجم لكل خليفة ترجمة طويلة، ذكر فيها مآثره وغناؤه عن الإسلام وأهله، مبيناً الصفات التي أهلتها لتولي هذه الخلافة وانطباق شروطها عليه، واستدل على ذلك بأحد عشر آية، انتزع منها إشارات تؤكد استيفاء الخلفاء الأربعة لشروط الخلافة، مردفاً ذلك بأدلة نقلية من السنة، وشواهد من المعقول، ليصل في النهاية إلى نتيجة

^١ كما وصفه العلامة المحقق الشيخ عبد الحي اللكنوي في «التعليق الممجّد على موطأ محمد» (١٠٥/١).

^٢ إزالة الخفاء (٨٠/١).

مفادها: أن خلافتهم أصل من أصول الدين لا يجوز التشكيك فيه، وأن الطعن به موصل للابتداع، بل بوابة للخروج عن الدين، وهذا بحسب رأي الدهلوي

ولم يظهر للباحث تاريخ تأليفه على وجه التحديد، لكن يمكن القول أنه كان في مرحلة متأخرة من عمره؛ لشموله وكثافة معلوماته، يدل على ذلك قول العلامة فضل حق الآبادي في الدهلوي لما وقف على كتابه «إزالة الخفاء» قال: (إن الذي صنف هذا الكتاي لبحر زخار لا يرى له ساحل)^١.

فيغلب على الظن أن تأليفه كان بعد سنة (١١٦٠هـ) والله أعلم.

هذه أهم مصنفات الدهلوي، وها أنا أورد جملة مصنفاته مرتبة بحسب موضوعها:

❖ في التفسير وعلوم القرآن:

- ١- فتح الرحمن في ترجمة القرآن: ترجمة إلى اللغة الفارسية؛ أكملها سنة (١١٥١هـ)، وقد قرئت على الدهلوي قراءة مدارس سنة (١١٥٦هـ)^٢، ويصف الشيخ الترهتي هذا الترجمة فيقول: (فتح الرحمن بالفارسي: للشيخ ولي لله بن عبد الرحيم الدهلوي المحدث، وهذه الترجمة من أحسن التراجم لم يُرَ نظيرها فيما قبل ولا فيما بعد)^٣. ويقول الشيخ عبد الحي الحسيني: (ومنها: ترجمة القرآن بالفارسية على شاكلة النظم العربي في قدر الكلام وخصوص اللفظ وعمومه، وغير ذلك، وسماها: «فتح الرحمن في ترجمة القرآن»)^٤، والترجمة مطبوعة. وعن سبب ترجمة القرآن يقول الدهلوي في مقدمة «فتح الرحمن»: (إن هذا العصر الذي نعيشه، وهذه البلاد التي نسكنها تقتضي فيها مصلحة المسلمين ونصيحتهم أن ينقل معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية السلسلة... حتى يفهمها العامة والخاصة على قدم سواء، ويدرك الصغار والكبار جميعاً معاني القرآن الكريم ومطالبه)^٥.
- ٢- زهراوين: بالفارسية، فسر فيه سورة البقرة وآل عمران تفسيراً إشارياً بلسان أهل التصوف والحكمة^٦.
- ٣- الفوز الكبير في أصول التفسير: رسالة بالفارسية، تقدم الحديث عنها.

^١ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٣٧٠/٢).

^٢ انظر مقدمة «المسوى» (١٠/١).

^٣ الثقافة الإسلامية في الهند (ص ١٥٢).

^٤ البائع الجني (ق ٤٣).

^٥ «فتح الرحمن» نقلاً من «رجال الفكر والدعوة» (٥١٨/٤).

^٦ انظر مقدمة «الخير الكثير» (ص ١١)، ويفهم من مقدمة «فتح الرحمن» أن «زهراوين» هما أول ما ابتدأ به الدهلوي مشروعه في ترجمة القرآن، حيث ترجمهما قبل الرحلة الحجازية، ثم استكمل الترجمة بعد الرحلة الحجازية، وجعل أول الترجمة هاتين السورتين.

٤ - فتح الخبير بما لا بد من حفظه في علم التفسير: رسالة لطيفة باللغة العربية، كانت في الأصل ملحقة بـ «الفوز الكبير»، ثم أفردت في رسالة مستقلة، يقول الترهتي: (وقد خص من كتابه - الفوز الكبير - خامس أبوابه باسم «فتح الخبير بما لا بد من حفظه في علم التفسير» ذكر فيه جملة من شرح غريب القرآن من آثار ابن عباس رضي الله عنه... وأضاف إلى ذلك ما يحتاج إليه المفسر من أسباب النزول منتخبة من أصح تفاسير المحدثين؛ أعني: البخاري والترمذي والحاكم، أعلى الله منازلهم)^١.

٥ - تأويل الأحاديث في رموز قصص الأنبياء: رسالة بالعربية تقدم الحديث عنها، وقد طبعت سنة (١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م) ضمن سلسلة منشورات أكاديمية شاه ولي الله الدهلوي في حيدر آباد (السند)، بتحقيق جيد من الأستاذ غلام مصطفى قاسمي.

❖ في الحديث وعلومه:

٦ - المصفي في أحاديث الموطأ: شرح فيه الدهلوي الموطأ شرحاً موسعاً باللغة الفارسية، مع ترجمة متنه، وقد سبق الحديث عنه.

٧ - المسوى في أحاديث الموطأ: شرح مختصر باللغة العربية، وقد سبق الحديث عنه.

٨ - شرح تراجم أبواب البخاري: الكتاب عبارة عن تعليقات مختصرة، ونكت دقيقة، تبين وجه المناسبة بين الباب وعنوانه في صحيح البخاري، طبع في دار التقوى - دار الدقاق، دمشق (١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م)، اعتنى بها الأستاذ فايز مصطفى اصطيلة.

٩ - الإرشاد إلى مهمات الإسناد: رسالة رتب فيها الدهلوي أهم طرق الحديث وأعلامها سنداً؛ تيسيراً على طالب العلم، وترغيباً له في طلب الحديث، يقول الدهلوي: (حداني على تأليفها احتياج أهل العصر إلى مثلها، فإن هذا العلم صار في عصرنا نسياً منسياً)^٢.

ألفها الدهلوي بعد رحلته الحجازية، فأرجع الأسانيد العالية إلى سبعة من علماء القرن الحادي عشر والثاني عشر^٣، تنتهي أسانيدهم إلى إمامين اثنين: شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، والإمام جلال الدين السيوطي، وهما

^١ اليانغ الجني (ق ٤٤)

^٢ الإرشاد إلى مهمات الإسناد (ص ٢٤).

^٣ المصدر السابق (ص ٢٦)، وهم الشيخ محمد البابلي (ت ١٠٧٧هـ)، والشيخ عيسى المغربي الجعفري (ت ١٠٨٠هـ)، والشيخ محمد بن سليمان الرداني (ت ١٠٩٤هـ)، والشيخ إبراهيم بن حسن الكوراني الكردي (ت ١١٠١هـ)، والشيخ حسن العجمي (ت ١١١٣هـ)، والشيخ أحمد بن محمد النخلي (ت ١١٣٠هـ)، والشيخ عبد الله بن سالم البصري (ت ١١٣٤هـ)، وبين الدهلوي وبين هؤلاء السبعة رجل واحد، وأعلى طرق السبعة ما كان بينهم وبين الشيخ زكريا الأنصاري والسيوطي رجلاً.

عمدة جل من جاء بعدها في رواية الحديث^١، وطبعت الرسالة في دار الآفاق سنة (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م) بعناية بدر بن علي العتيبي.

١٠ - **الانتباه في سلاسل أولياء الله وأسانيد وارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم**: كتاب مؤلف من جزأين، يحتوي الأول: سلاسل طرق التصوف، وأسانيد رجالها بالحديث والخرقة الصوفية، وأما الثاني: فيحتوي على أسانيد كتب الحديث، والفوائد العلمية المتعلقة بها، وقد طبع الجزء الأول مفرداً في المطبعة الأحمدية سنة (١٣١١هـ)^٢، وأما الجزء الثاني فطبع لأول مرة مفرداً سنة (١٣٨٩هـ) بعنوان «إتحاف النبيه فيما يحتاج إليه المحدث والفقيه»^٣.

١١ - **التنبيه على ما يحتاج إليه المحدث والفقيه**: رسالة ألفها الدهلوي بالعربية والفارسية، وهي الجزء الثاني من الكتاب السابق، يضم الكتاب أهم أسانيد كتب الحديث، والفوائد العلمية المتعلقة بها، ونظرة في موضوع التقليد والاجتهاد، وفقه المذاهب الأربعة، وبيان الأسانيد لبعض كتب التصوف والكلام.

وقد اعتنى بالكتاب وعرب الفارسي منه الشيخ محمد عطاء الله بن حسين الفوجياني، فطبعه معرباً سنة (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م) في المكتبة السلفية بـلاهور، ولا يزال الكتاب يحتاج إلى مزيد عناية.

١٢ - **الأربعين**: رسالة باللغة العربية، جمع فيها الدهلوي أربعين حديثاً في الأصول والأخلاق الإسلامية، وقد طبع مراراً.

١٣ - **الفضل المبين في الحديث المسلسل من النبي الأمين**: رسالة بالعربية أورد الدهلوي فيها اثنين وتسعين حديثاً مسلسلاً بالأولية، والمحبة، والفقهاء الحنفية، والشافعية، والمالكية، والحنابلة، والأشاعرة، والصوفية...، وقد طبعت في دار الكتاب بديوبند سنة (١٤١٨هـ)، واعتنى بها الشيخ محمد عاشق إلهي البرني.

١٤ - **الدر الثمين في مبشرات النبي الأمين**: رسالة بالعربية ضمت أربعين حديثاً مسندة إلى النبي صلى الله عليه عبر الرؤى المنامية، وتنوعت بين أحاديث رواها الدهلوي مباشرة، وأحاديث رواها بواسطة والده، أو شيخه أبي طاهر الكردي، وقد ألحق الدهلوي بعضاً من رسالته هذه في آخر كتاب «التفهيمات الإلهية»، وقد طبعت مفردة في دار الكتاب بديوبند سنة (١٤١٨هـ)، واعتنى بها الشيخ محمد عاشق إلهي البرني.

١٥ - **النوادر من أحاديث سيد الأوائل والأواخر**: رسالة باللغة العربية، طريفة في بابها، يقول فيها الدهلوي: (هذه أحاديث نادرة من مسند الجن، ومسند الخضر عليه السلام، ومسند المعمرين المختلف في صحبتهم، جمعتها في هذه

^١ المصدر السابق (ص ٢٩ - ٣٥).

^٢ انظر مقدمة «إتحاف النبيه» (ص ٢١).

^٣ المصدر السابق (ص ٩)، وجاءت هذه الطبعة مطابقة لأصل الدهلوي بالفارسية والعربية.

الرسالة استغراباً لا تنويها بصحتها)^١، ثم ساق عشرين حديثاً، وقد طبعت في دار الكتاب بديوبند سنة (١٤١٨هـ)، واعتنى بها الشيخ محمد عاشق إلهي البرني.

❖ في المقاصد وأسرار الشريعة:

١٦- حجة الله البالغة: باللغة العربية، وقد سبق الحديث عنه، ويصح أن يلحق بهذا القسم كتاب «البدور» إلا أنه بعلم الكلام والحكمة الصق.

❖ في أصول الفقه:

١٧- عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد: رسالة باللغة العربية، وغالب مادتها من تنمة المبحث السابع من كتاب «حجة الله البالغة»، وعن سبب تصنيفها يقول الدهلوي: (حملني على تحريرها سؤال بعض الأصحاب عن مسائل مهمة في ذلك الباب)^٢.

❖ في الخلاف:

١٨- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: باللغة العربية، وهو في أصله تنمة للمبحث السابع من القسم الأول لكتاب «حجة الله البالغة»، ثم أفرد الدهلوي بالتأليف وقد أشار إلى ذلك في «الحجة» فقال: (فعزمت على تأليف كتاب أسميه بـ «غاية الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف» وأبين فيه هذه المطالب بياناً شافياً... ثم لم أتفرغ له إلى هذا الحين)^٣، ويظهر أن الدهلوي قد حرره فيما بعد إلا أنه لم يزد على عبارته في «الحجة» إلا مقداراً يسيراً، وقد طبع أكثر من مرة، أبرزها طبعة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله، لدى دار النفائس - بيروت، سنة (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م).

❖ في السيرة والتاريخ:

١٩- سرور المحزون في سيرة النبي المأمون: باللغة الفارسية، والكتاب عبارة عن ترجمة وتهذيب لكتاب «نور العيون في تلخيص سيرة النبي المأمون» لابن سيد الناس، وقد صنّفه بطلب الشيخ المربي جان جانان العلوي^٤، وقد طبع مراراً^٥.

^١ النوادر من أحاديث سيد الأوائل والأواخر (ص ١٧٧).

^٢ عقد الجيد (ص ١٩).

^٣ حجة الله البالغة (١/٢٧٤).

^٤ انظر «نزهة الخواطر» (٦/٨٦١).

^٥ انظر «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٤١).

٢٠ - إزالة الخفاء عن خلافة الخلافة: باللغة الفارسية، وقد تُرجم إلى اللغة العربية، وقد سبق الحديث عنه.

٢١ - قرة العينين في تفضيل الشيخين: باللغة الفارسية، طبع مراراً.

❖ في التراجم:

٢٢ - أنفاس العارفين: باللغة الفارسية، وقد اشتمل على سبعة رسائل هي:

بوارق الولاية، شوارق المعرفة، الإمداد في مآثر الأجداد، النبذة الإبريزية في اللطيفة العزيزية، العطية الصمدية في الأنفاس المحمدية، إنسان العين في مشايخ الحرمين، الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف.

ترجم في هذه الكتاب لنفسه، ولآبائه وأجداده، ومشايخه، ولرجال الصوفية، وقد طبعت هذه الرسائل طبعت مفردة، ولم يُترجم منها إلى العربية سوى «الجزء اللطيف» عربيه الشيخ عطاء الله بن حسين الفوجياني.

❖ في الكلام والمعارف الإلهية:

٢٣ - التفهيمات الإلهية: باللغتين العربية والفارسية، طبع ضمن سلسلة مطبوعات المجلس العلمي - داهيل (سورت) سنة (١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م)، وهو عمدة مصنفات الدهلوي، وقد سبق الحديث عنه.

٢٤ - حسن العقيدة: رسالة بالعربية مختصرة، ذكر فيها الدهلوي جملة عقائده في الإلهيات والنبوات والسمعيات، وتجلت في هذه الرسالة أشعرية الدهلوي، وهذه الرسالة في أصلها من رسائل «التفهيمات الإلهية»^٢ ولكن لدلالاتها على جميع معتقدات الدهلوي أفردت وطبعت مستقلة، وقد قام بشرحها الشيخ محمد صديق خان القنوجي في كتاب سماه «الانتقاد الرجيع في شرح الاعتقاد الصحيح» شرحاً حاول فيه إلصاق الدهلوي بمدرسة ابن تيمية رحمه الله قدر طاقته.

٢٥ - الخير الكثير: باللغة العربية، طبع ضمن سلسلة مطبوعات المجلس العلمي - داهيل (سورت) سنة (١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م)، وقد سبق الحديث عنه.

٢٦ - البدور البازغة: باللغة العربية، طبع ضمن سلسلة مطبوعات أكاديمية شاه ولي الله الدهلوي، بحيدر آباد (السند) سنة (١٩٧٠م) بتحقيق الأستاذ محمد معصومي، ولم أقف على الكتاب إلا مخطوطاً^٣.

^١ انظر «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٤١).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (١/٤٥) وما بعدها.

^٣ لم يتيسر لي الحصول على طبعة الأستاذ محمد معصومي، رغم جهدي الحثيث في طلبها، وتواصلت مع عدة مؤسسات بحثية ومراكز علمية، ثم أكرمني الله بالحصول على مقدمة هذه الطبعة والتي عنوانها الأستاذ معصومي: بـ «الشاه ولي الله وكتابه البدور البازغة»، وجاءت في تسع عشرة صفحة، فكانت مقدمته هذه أفضل ورقة بحثية على الإطلاق ضمن عشرات الأبحاث والمقالات والكتب التي قرأتها عن الدهلوي.

٢٧- **لمحات:** رسالة باللغة العربية، وقد سبق الحديث عنها.

٢٨- **المقدمة السننية في الانتصار للفرقة السننية:** رسالة باللغة العربية، ألفها الدهلوي سنة (١١٤٤هـ) في مكة المكرمة^١، **موضوعها:** الرد على الإمامية في طعنهم بالصحابية، وتمسكهم بعصمة الأئمة^٢.

وقد وقفت على نسخة خطية وحيدة للرسالة سقط من أولها بعض الأوراق، ويمكن تقسيمها باعتبار ما ورد فيها إلى أقسام ثلاثة:

الأول: خصصه الدهلوي للدفاع عن الصحابة الكرام وبيان فضلهم، والنهي عن الدخول في مشاجرات الصحابة، ثم رد على من كفر الإمامية من العلماء، وبين أن الصواب عدم تكفيرهم، ثم ختم هذا القسم بالثناء على العترة الطاهرة، والتنويه بعظيم قدرهم في نفوس أهل السنة.

الثاني: ذكر الدهلوي في هذا القسم مناظرة وقعت بينه وبين إمامي، اعترض فيها على أهل السنة عدم التمسك بمذهب الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه، مع اتفاق الكل على جلالته؛ فاستحق أن يكون الصادق شخصية جامعة تقرب بين الفريقين، وقد رد عليه الدهلوي رداً بليغاً محكماً.

الثالث: تكلم فيه الدهلوي على الأصل الذي وقع الخلاف بسببه؛ وهو القول بعصمة الأئمة، وأن كل فرقة وخلاف سواء في الأصول أو الفروع، يرجع إلى هذا الأصل، ثم استدل بأدلة على بطلانه.

٢٩- **فيوض الحرمين:** باللغة العربية، وقد سبق الحديث عنه.

٣٠- **شفاء القلوب:** رسالة باللغة الفارسية، في بيان الحقائق والمعارف، وطبع مراراً.

٣١- **سطعات:** باللغة الفارسية، في بيان ما أفاض الله على قلبه، وذكر فيها أصول نظرياته الخاصة، طبع مراراً.

٣٢- **همعات:** بالفارسية، في بيان النسبة إلى الله، وطبع مراراً.

ترجم فيها الأستاذ معصومي لأهم كتب الدهلوي، وتعرض لأفكاره وتطورها بطريقة تدل على دراية تامة واطلاع كامل على جميع كتب الدهلوي ورسائله، وفهمه لمصطلحاته ومراميزه وإشارات، وقراءته العميقة للدهلوي من خلال كتب الدهلوي، وليس من خلال من ترجم للدهلوي، الذي يغلب عليهم الاقتطاع من كتبه، والاجتزاء من كلامه، كل بما يناسبه، ويشاركه هذه المزية الشيخ سعيد أحمد البالنبوري، حيث أتى على جميع مقاصد الدهلوي، إلا أن وجازة مقالة معصومي، رحجت كفته لدي. والله أعلم.

^١ كما نص على ذلك كاتب النسخة، وهو تلميذ الدهلوي الشيخ محمد عاشق البهلي. انظر «المقدمة السننية» (ق ١٣).

^٢ وهذه الرسالة هي ترجمة عربية لرسالة الشيخ السرهندي في الرد على الإمامية. انظر «الدهلوي حياته وفكره» (ص ١٤٩)، وقد خالفه فيها حيث لم يرتض تكفير الشيعة، وقد أرفق في هذه الرسالة مقدمة تحدث فيها عن التيارات الدينية في بلاط الملك (أكبر) وعن نشاط الشيخ أحمد. انظر «تاريخ دولة أباطرة المغول في الهند» (ص ١١٧).

٣٣- لمعات: بالفارسية، لم أقف على موضوعه، ويظهر أنه ضمن سلسلة من الكتب العرفانية؛ كما يدل عليه اسمه.

❖ في التصوف:

٣٤- ألطاف القدس في لطائف النفس: رسالة باللغة الفارسية، لخص فيها أصول التصوف، وشرح حقائقه.

٣٥- القول الجميل في بيان سواء السبيل، رسالة باللغة العربية، في بيان الطرق الثلاثة: الجشتية، والقادرية، والنقشبندية^١.

٣٦- هوامع: رسالة باللغة الفارسية، شرح فيها حزب البحر للإمام أبي الحسن الشاذلي.

٣٧- فتح الودود لمعرفة الجنود، رسالة باللغة العربية، طبع مراراً، ولم أقف عليه.

❖ في الشعر:

٣٨- أطيّب النغم في مدح سيد العرب والعجم: قصيدته البائية، التي يمدح فيها المصطفى صلى الله عليه وسلم، ويتوسل به، ويلوذ بحماه أول القصيدة ثم يسرد مقتطفات من سيرته العطرة، ووقائع التي جرت له صلى الله عليه وسلم، ثم يختمها بتوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم، وقد نافت أبيات القصيدة على ١٠٠ بيت، ومطلع القصيدة:

كأن نجوماً أومضت في الغياهب ** عيون الأفاعي أو رؤوس العقارب

وقد طبعت هذه القصيدة أول مجموع ضم همزيته^٢، وتائيته^٣، ولاميته^٤، ولعله «ديوان الشعر العربي» الذي جمعه ابنه شاه عبد العزيز، ورتبه ابنه شاه رفيع الدين^٥.

٣٩- كشف الغين عن شرح الرباعيتين: رسالة باللغة الفارسية، شرح فيها رباعياته.

❖ رسائل ومكاتيب متفرقة:

٤٠- المكاتيب السياسية: باللغة الفارسية، رسائل متفرقة راسل فيها الدهلوي أمراء وملوك الهند وأفغانستان،

جمعها ورتبها الدكتور خليف أحمد نظامي، وضمت اثنين وأربعين مكتوباً.

٤١- السر المكتوم في أسباب تدوين العلوم: باللغة العربية، مطبوع.

^١ والرسالة مطبوعة، لكني لم أقف إلا على نسخة خطية منها.

^٢ ومطلع الهمزية التي ضمت (٤٥) بيتاً:

إذا أخبرت يوماً عن ضياء ** فلا تلهج بيدراً أو ذكاء

^٣ ومطلع التائية التي ضمت (٣٠) بيتاً:

ألا كل حال دون حالي ورتبتي ** لقد فات عن حد المدارك صبوتي

^٤ ومطلع اللامية التي ضمت (٣١) بيتاً:

ألا كل شيء ما خلا الله زائل ** وكل وجود دون مجلاه باطل

^٥ انظر «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٤٣).

- ٤٢ - رسالة دانشمندی: باللغة الفارسية، ذكر فيها أصول التعليم للمتعلمين، وقد طبع مراراً.
- ٤٣ - المقالة الوضیئة فی النصیحة والوصیة: باللغة الفارسية، كتبها الدهلوي في آخر التفهيمات الإلهية، وقد عرّبها الأستاذ بشير السیالكوتي، وهي وصيته لأولاده وتلامذته من بعده.
- ٤٤ - أسرار الفقه: رسالة نسبها إلى الدهلوي تلميذه محمد نعمان الحسني^١.
- ٤٥ - منصور: رسالة أخرى نسبها إليه تلميذه محمد نعمان الحسني، ولم يبين موضوعها^٢.
- ٤٦ - الأنوار الملكية: رسالة نسبها إليه العلامة محمد أنور شاه الكشميري في «فيض الباري»^٣.
- ٤٧ - مجمع البحار: رسالة نسبها إليه الكشميري أيضاً في «فيض الباري»^٤.
- ٤٨ - رسالة في تحقيق مسائل الشيخ عبد الله بن عبد الباقي الدهلوي^٥.

هذه جملة مصنفات الدهلوي، وقد قاربت الخمسين مؤلفاً ما بين رسالة وكتاب، ولئن فرقت بعض رسائله المتضمنة في كتاب واحد - كأنفاس العارفين فيه سبعة رسائل، وقد طبعت جميعها مفردة - لجاوزت مؤلفاته الستين.

❖ كتب ورسائل لا تصح نسبتها إلى الدهلوي:

البلاغ المبين: كتاب منسوب للدهلوي، موضوعه الرد على البدع والشرك والقبورية، والكتاب في أصله مخطوط لم يوجد على طرته اسم لكاتبه فنسبه البعض إلى شاه ولي الله الدهلوي لتشابه الأسلوب.

ويعلل الشيخ محمد عطاء الفوجياني عدم وضع اسمه عليه بأن حكمة الدعوة اقتضت ذلك، نظراً إلى البيئة شديدة التعصب للصوفية^٦.

ويقول السیالكوتي: (وما يدل على إعجابه بشيخ الإسلام الإمام ابن تيمية رحمه الله وتأثره بتحقيقاته وآرائه، أنه نقل وترجم بالفارسية في رسالته «البلاغ المبين» مباحث وفصولاً عديدة في كتابه «اقتضاء الصراط المستقيم»

^١ انظر «رجال الفكر والدعوة» (ص ٤٩٢).

^٢ انظر «رجال الفكر والدعوة» (ص ٤٩٢).

^٣ فيض الباري (٤٣٥/٦).

^٤ فيض الباري (٤٣٥/٦).

^٥ الثقافة الإسلامية في الهند (ص ١٧٤).

^٦ انظر هامش «إتحاف النبیه» (ص ٣٢). وستأتي ترجمة كل من ذكر في المتن من الأعلام.

ونوه باسمه ومنزلته العلمية مراراً وتكراراً، ولكثرة ما نقل عنه يصح أن يقال أن رسالته هذه تكاد تكون خلاصة فارسية لكتاب «اقتضاء الصراط المستقيم»^١.

والحق أنهم حيث أرادوا الاستدلال على صحة نسبته إلى الدهلوي أبطلوا ذلك، وأرجح بطلان نسبة الكتاب إلى الدهلوي لأربعة أسباب:

الأول: عدم وجود اسم الدهلوي على المخطوط، ولا في ديباجة الكتاب، ومن عادة الدهلوي في كتبه أن يصرح باسمه واسم أبيه في مقدمة كتبه ورسائله.

الثاني: عدم عد المتقدمين ممن ترجم للدهلوي هذا الكتاب في جملة كتبه، واعتذار الفوجياني أن الدهلوي لكثرة كتبه غفل من ترجم له عن ذكره اعتذار ضعيف^٢.

الثالث: ما ذكره السيالكوتي من كثرة نقول الدهلوي عن ابن تيمية والتنويه باسمه وفضله مراراً وتكراراً، ينقضه عدم ذكر الدهلوي له في جميع كتبه التي ألفها عبر أكثر من ثلاثين سنة، وعدم النقل عن أي كتاب أو رسالة، اللهم إلا في رسالة واحدة نقلها المتأثرون بابن تيمية رحمه الله عن الدهلوي في «التفهيمات الإلهية» ولم أعثر عليها فيه، وسيأتي الكلام عليها في مطلب: (التوسل والاستغاثة عند الدهلوي) بعون الله تعالى.

الرابع: إن ما نقلوه عن الدهلوي في هذه الرسالة يتعارض مع مذهب الدهلوي نفسه في مفاهيم البدع والتوسل والاستغاثة والزيارة، وسيأتي تحرير هذه المسائل في المطلب المذكور آنفاً.

وقد عد العلامة الفقيه أحمد رضا خان البريلوي تسعة رسائل لا تصح نسبتها إلى الدهلوي، ذكر من ضمنها البلاغ المبين؛ فقال: (كتب تعزى إليه رضي الله عنه كذباً وزوراً... قرّة العينين في إبطال شهادة الحسين، جنة العالية في مناقب معاوية، البلاغ المبين، تحفة الموحدين، القول السديد، إشارة مستمرة، رسالة الأوائل، فيما يجب حفظه للناس، فيض عام)^٣.

^١ الدهلوي حياته ودعوته (ص ٥٩).

^٢ انظر هامش «إتحاف النبيه» (ص ٣٢).

^٣ انظر «التحقيقات الشمسية» (ص ٦٥)، وهذه الرسائل حال كحال «البلاغ المبين» لم ينقلها أحد ممن ترجم للدهلوي، إلا بعض المنتسبين للمدرسة السلفية في القرن العشرين. انظر هامش «رجال الفكر والدعوة» (٥١٥/٢).

عاشراً: وفاته:

هكذا أمضى الدهلوي عمره رحمه الله بين إفادة واستفادة، حتى وافته المنية وقد ناهز الثانية والستين، وكان آخر درس ألقاه تفسير قوله تعالى: {اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى} [المائدة: ٨]^١.

وقد أرخ ابنه شاه عبد العزيز سنة وفاته في «ملفوظاته» (كان عمره إحدى وستين سنة وأربعة أشهر، ولد في الرابع من شوال عام (١١١٤هـ)، وتوفي في (٢٩) محرم الحرام عام (١١٧٦هـ)، كان تاريخ وفاته بـ «إمام أعظم دين»^٢.

ويؤكد ذلك ما أورده تلميذ الدهلوي الشيخ محمد نعمان الحسني في مکتوبه إلى أحد علماء عصره يعزيه بوفاة الدهلوي، يقول فيه: (إن حادث وفاة إمام أهل السنة والجماعة... [قد] وقع له من العمر اثنان وستون سنة... وقد كان ذلك سلخ محرم الحرام عام (١١٧٦هـ)، يوم السبت وقت الظهر، فإننا لله وإنا إليه راجعون)^٣.

وقريباً منهم قول الترهتي في «اليانع الجني» حيث أرخ سنة وفاته بين (١١٧٤ - ١١٧٥هـ) من غير جزم^٤.

وقد كان مدفنه في دلهي العتيقة قرب المدرسة الرحيمية القديمة في «مِهَنْديان»، فشيّع إلى هناك ودفن بقرب قبر والده، ثم صار المكان مدفناً لآل الدهلوي وتلامذته، فدفن بقربه أبناؤه الأربعة، وعموم أسرته، (وقبره معروف يزار ويتبرك به)^٥.

^١ انظر «نزهة الخواطر» (١٠١٤/٧).

^٢ ملفوظات (ص ٥٦). انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٩٠/٢).

^٣ مکتوبات المعارف الفارسية (ص ٢١). انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٩٣/٢).

^٤ اليانع الجني (ق ٤٦)، وفي هامش «اليانع الجني» تعريف بمدينة (شهجان): (هي العامرة الآن، يقال لها: شهجانا باده مته).

^٥ اليانع الجني (ق ٤٦)، وانظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٩٣/٢).

المطلب الثالث: مكانة الدهلوي العلمية

أولاً: شخصية الدهلوي العلمية:

أ- الدهلوي المحدث.

ب- الدهلوي الفقيه.

ج- الدهلوي الصوفي.

د - الدهلوي المجدد.

ثانياً: ثناء العلماء عليه.

ثالثاً: تأثير العلماء به.

رابعاً: انتقاد العلماء له.

المطلب الثالث: مكانة الدهلوي العلمية:

لعل فيما قدمته من الحديث عن حياة الدهلوي ورحلته العلمية مع تعداد مؤلفاته وبيان موضوعاتها، يعطي انطباعاً أولياً عن شخصية شيخنا الإمام ومكانته العلمية.

أما إذا أردنا الوقوف على حقيقة تلك المكانة، فلا بد من أن نستعرض بعضاً من تلك الجوانب العلمية بشيء من التفصيل، ثم بيان موقف العلماء منه: تأثيراً به، وثناء عليه، أو انتقاداً له.

شخصيته العلمية:

مثلت موسوعة الدهلوي المعرفية، وتصنيفه في عديد من العلوم، إشكالية عند الباحثين في تحديد هويته العلمية وانتمائه الفكري؛ فذهبوا في ذلك مذاهب شتى:

فعده بعضهم: من العارفين بالله وكبار محققي الصوفية؛ كالشيخ جان جانان عصري الدهلوي^١، والشيخ محسن الترهتي^٢، وكثير من العلماء.

وعده بعضهم: قرين ابن تيمية ونظير ابن القيم في نشر الدعوة السلفية^٣؛ كالأستاذين الفوجياني والسيالكوتي، بل ومتأثراً بابن عبد الوهاب؛ كالدكتور حسن الشافعي^٤.

وبعضهم: أنزله منزلة الأشعري والغزالي؛ كالشيخ أبي الحسن الندوي^٥، والأستاذ فضل الرحمن^٦.

وبعضهم: عده مفكراً عصرياً؛ كجلباني، وفضل الرحمن، وآخرون وسموه بالرجعية؛ كرضوي^٧.

وبعضهم: قسم فكر الدهلوي إلى مرحلتين: الأولى كان فيها ليبرالياً، والثانية كان فيها رجعياً؛ كعبد العال^٨.

^١ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٣/٣٦٩).

^٢ انظر «اليانعة الجني» (ق ٤٠).

^٣ انظر هامش «إتحاف النبيه» (ص ٣٢)، و«الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٥٢).

^٤ انظر «المدخل إلى دراسة علم الكلام» (ص ١١٨).

^٥ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤/٥١٨ - ٥١٩).

^٦ انظر «الدراسات حول الشاه ولي الله» (ص ١٩).

^٧ انظر المصدر نفسه.

^٨ انظر المصدر نفسه.

ويلخص لنا المستشرق (مانسين) هذا الاضطراب في تحديد هويته العلمية بعبارة موجزة فيقول: (والباحثون في فلسفة الشاه ولي الله استخلصوا نتائج مغايرة البعض للبعض، فهل كان مرده إلى نوع من عدم الثبات في تفكيره، أو إلى إمكانياته في الخلق والإبداع؟)^١.

وقد أعلن الدهلوي صراحة عن هويته وانتمائه الفكري حيث كتب هو بنفسه في آخر نسخة «صحيح البخاري» المحفوظة بمكتبة (خُدايْجُش) بعظيم آباد، إجازة لتلميذه جاء في آخرها: (كتبه بيده الفقير إلى رحمة الله الكريم الودود، ولي الله أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين معظم بن منصور بن أحمد بن محمود عفا الله عنه وعنهم، وألحقه وإياهم بأسلافهم الصالحين، العمري نسباً، الدهلوي وطناً، الأشعري عقيدة، الصوفي طريقةً، الحنفي عملاً، والحنفي الشافعي تدريساً، خادم التفسير والحديث والفقه والعربية والكلام، وله في كل ذلك تصانيف، والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، ذي الجلال والإكرام، وكان ذلك يوم الثلاثاء لثالث وعشرين من شوال سنة ١١٥٩ هجري)^٢.

وقد كتب ابنه شاه رفيع الدين تعليقاً بالفارسية على هذا التحرير ما معناه بالعربية: (لا شك أن هذا التحرير بيد والدي المحترم، كتبه الفقير محمد رفيع الدين)^٣.

وأسلط الضوء فيما يلي على بعض جوانب الدهلوي العلمية التي تحكم موقف الدهلوي وتحدد هويته، وتوضح سبب اضطراب الباحثين في فهم شخصيته.

أ: الدهلوي المحدث:

مثلت النهضة الحديثية التي قام بها الدهلوي في الهند أسس دعوته الإصلاحية، حيث كان علم الحديث غريباً في الهند وخاصة في أقاليمها الشمالية، فلا يدرس فيها إلا «مشكاة المصابيح» للتبريزي، وأطراف بعض كتب السنة، وقد شكاه الدهلوي في مقدمة كتابه «الإرشاد» من تلك الغربة فقال: (إن هذا العلم صار في عصرنا نسياً منسياً)^٤.

^١ الدراسات حول الشاه ولي الله (ص ٩ - ١٠).

^٢ انظر مقدمة «الفوز الكبير» (ص ١٢).

^٣ انظر مقدمة «الخير الكثير» (ص ٩).

^٤ الإرشاد إلى مهمات الإسناد (ص ٢٤).

ولما علم الدهلوي أن نهضة الأمة الإسلامية لا تكون إلا بالتمسك بكتاب الله وبسنته، جعل شعاره حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «العلم ثلاثة، وما سوى ذلك فهو فضل: آية محكمة، أو سنة قائمة، أو فريضة عادلة»^١، يردد هذا الشعار في مواضع من كتبه^٢.

فصب الدهلوي اهتمامه بعد عودته من الحجاز على علم الحديث تأليفاً وتدريساً، ووجه خطابه إلى كافة طبقات المجتمع.

في إالى العامة ألف: «الأربعين» جمع فيه أربعين حديثاً في أصول الدين والآداب العامة، يحفظها الناس صغاراً وكباراً، وتكون لهم شعاراً ودثاراً.

وإلى الصوفية ألف: «الانتباه في سلاسل أولياء الله وأسانيد وارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم»، فذكر فيها أسانيد رجال التصوف في الحديث النبوي ترغيباً للصوفية عصره بتحصيل ما حصلوه، ثم ألحقها تعريفاً لهم بأسانيد كتب الحديث، وفوائد علمية متعلقة بها.

وإلى طلاب العلم ألف: «المصفى»، و«المسوى»، و«شرح تراجم أبواب البخاري»، و«الإرشاد»، و«التنبيه».

وإلى العقلانيين ألف: «حجة الله البالغة» فكان رسالة إلى المهونين من شأن السنة النبوية؛ بدعوى تعارض نصوصها مع العقل، فوضع بين أيديهم هذا السفر العظيم، شارحاً فيه أسرار الحديث النبوي، ومعللاً لمقاصده؛ ليدفع ذلك التعارض الموهوم^٣.

وإلى كل الطبقات ألف: «الفضل المبين في الحديث المسلسل من النبي الأمين» حيث أورد الدهلوي فيها اثنين وتسعين حديثاً مسلسلاً بالأولية، والمحبة، والفقهاء الحنفية، والشافعية، والمالكية، والحنابلة، والأشاعرة، والصوفية.

وكأنه أراد أن يقول لمجتمعه: كن ما شئت، وانتسب لمن شئت، لكن إياك أن تعدم صلة بالنبي صلى الله عليه وسلم وبحديثه، فإن (الميزان في معرفة الخير والشر: الكتاب والسنة، على تأويله الصريح، ومعروف السنة)^٤.

^١ رواه أبو داود (٢٨٨٥).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢١٤/١ - ٢١٩)، و(١١٨/٢).

^٣ ولم يكن العقلانيون الفئة المستهدفة فقط، وإنما كان أنسب كتب الدهلوي بهم.

^٤ التفهيمات الإلهية (٢٠٢/٢).

وإضافة إلى مؤلفاته النافعة، عقد الدهلوي مجالس لإقراء الكتب الستة، وموطأ الإمام مالك، ومسند الدارمي، في مدرسة أبيه الرحيمية، وكانت مجالسه أشهر مجالس الحديث في الهند بعد مجالس الشيخ المحدث عبد الحق الدهلوي (ت ١٠٥٣هـ) الذي كان (أول من نشر علم الحديث بأرض الهند تصنيفاً وتديراً)^١.

فأقبل عليه طلبة العلم من كل حذب وصوب، حتى ضاقت بهم المدرسة، وكان محلها في حي «مهنديان» في دلهي القديمة، فأهدى السلطان محمد شاه بيتاً فخماً كبيراً في مدينة دلهي الجديدة لتصار المدرسة إليه، ويصف الشيخ بشير الدين هذه المدرسة فيقول: (كانت هذه المدرسة في فترة من الفترات كبيرة فخمة زاهية، وكانت تعتبر دار العلوم الكبرى، ولم تزل على حالها إلى ثورة ١٨٥٧م، ثم نُهبت البيوت أيام الثورة)^٢، ولم تزل تلك المجالس منعقدة إلى وفاته، ثم استمرت من بعده على يد أولاده وأحفاده.

فكانت للدهلوي رحمه الله اليد الطولى والفضل الأكبر من بين علماء بلاده في إحياء السنة في الهند، يدل ذلك على ذلك ما ذكره العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي، قال: (كتبت إلى جميع من يشتغل في الهند بالحديث أن يكتب إلي سنده إلى أصحاب كتب الحديث، فتحقق لي من أجوبتهم أنه لا سند لأهل الهند إلا والشاه ولي الله قدس سره واقع في أثناء سنده)^٣.

وإلى هذا المعنى يشير الشيخ القنوجي حيث قال بعد ثنائه على الإمام الدهلوي وأسرته: (فهؤلاء الكرام قد رجحوا علم السنة على غيرها من العلوم... شهدت بذلك كتبهم وفتاواهم... فعلى أهل الهند أهلها شكرهم، ما دامت الهند وأهلها)^٤.

^١ نزهة الخواطر (٥/٥٥٤)، وقد سبقه إلى ذلك علماء آخرون إلا أنهم لم يكونوا بشهرته، ولم يكتب على أيدهم نشر الحديث في الهند كما كتب على يديه، فكان كأنه أول من نشر الحديث في الهند. انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤/٥٤٣).

^٢ انظر «دار الحكومت دلهي» للشيخ بشير الدين (٢/٢٨٦)، وقد ذكر الشيخ عبد الحي الحسيني في إحدى «مذكراته» أنه سافر سنة (١٣١٢هـ) إلى حي «مهنديان» لزيارة موضع تلك المدرسة، يقول: (أردت... أن أزور مدرسة الشيخ الجليل قدوة العلماء والفضلاء، التي استفاد فيها سلفنا جيلاً بعد جيل... مشيت من هنا إلى المسجد الجامع، ومن ثم قدامه ثم إلى «كلان محل»، وفي «كلان محل» توجد مدرسة شيخ مشايخنا ومولانا ومقتدانا، فتذكرت على رؤيتها الآية الكريمة: {خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَٰذَا اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا} [البقرة: ٢٥٩]). انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤/٤٨٨ - ٤٨٩).

^٣ انظر مقدمة «إزالة الخفاء» (١/٧١).

^٤ الحطة بذكر الكتب الستة (ص ١٤٥).

ب: الدهلوي الفقيه:

سبق في تعريف الدهلوي لنفسه أن قال: (الحنفي عملاً، والحنفي الشافعي تديساً)، وكان هذا التصريح منه سنة (١١٥٩هـ)، فدل على انتسابه لمذهب أسرته وبيئته التي نشأ فيها، ولا عجب؛ فوالده الشيخ عبد الرحيم الدهلوي من كبار فقهاء الحنفية في الهند، وأحد من شارك في كتابة «الفتاوى الهندية» الشهيرة في فروع الحنفية^١.

إلا أن بعض الباحثين وقف على عبارات للدهلوي تشكك في حنفيته، وتنسبه إلى لا مذهبية، أو اضطراب في اختيار مذهب بعينه، وحيث تعارض انتساب الدهلوي مع بعض اختياراته، كان لا بد من تحرير المسألة.

أقول: قد صار من المعلوم أن الدهلوي رحمه الله نشأ حنفياً؛ حيث قرأ على والده «شرح الوقاية» و«الهداية» من فروع الحنفية، و«الحسامي» و«التوضيح» و«التلويح» من أصولهم، وبقي على ذلك حتى وفاة والده.

وكانت وفاة والده نقطة التحول عند الدهلوي، حيث اختار طريقة الفقهاء المحدثين على طريقة الحنفية في استنباط الأحكام، يقول رحمه الله في «الجزء اللطيف»: (بعد وفاة حضرته واطبت على درس الكتب الدينية والعلوم العقلية نحواً من اثني عشرة سنة، ووقع الخوض في كل علم، وبعدما طالعت كتب المذاهب الأربعة وأصولها، ونظرت في الأحاديث التي يتمسكون بها، اعتزمت على طريق الفقهاء المحدثين؛ بإشارة نور الغيب وإيجائه)^٢.

ثم لما سافر إلى الحرمين الشريفين، رجع إلى حنفيته بمبشرات رآها، يقول الدهلوي في «فيوض الحرمين»: (عرفني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن في المذهب الحنفي طريقة أنيقة، هي أوفق الطرق بالسنة المعروفة التي جمعت ونقحت في زمان البخاري وأصحابه، وذلك أن يؤخذ من أقوال الثلاثة قول أقربهم بها في المسألة، ثم بعد ذلك يتبع اختيارات الفقهاء الحنفيين الذين كانوا من علماء الحديث، فرب شيء سكت عنه الثلاثة في الأصول، وما تعرضوا لفيه ودلت الأحاديث عليه، فليس بد من إثباته، والكل مذهب حنفي)^٣.

ويقول في مبشرة أخرى: (ونفخ [صلى الله عليه وسلم] نفخة أخرى، فبين أن المراد الحق فيك: أن يجمع شملًا من شمل الأمة المرحومة بك... وإياك أن تخالف القوم في الفروع؛ فإنه مناقضة المراد الحق، ثم كشف أنموذجاً ظهر لي منه كيفية تطبيق السنة بقفة الحنفية: من الأخذ بقول الثلاثة، وتخصيص عموماتهم، والوقوف على مقاصدهم،

^١ وقد سبقت ترجمة الشيخ عبد الرحيم عند الكلام على أسرة الدهلوي.

^٢ الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف (ص ٢).

^٣ فيوض الحرمين (ص ٤٨).

^٤ (بقفة) هكذا كتبت في الطبعة التي بين يدي، ومعناها صحيح، وتصح أن يكون المراد أيضاً: (بقفه)، والله أعلم.

والاقتصار على ما نفهم من لفظ السنة، وليس فيه تأويل بعيد، ولا ضرب بعض الأحاديث بعضاً، ولا رفضاً لحديث صحيح بقول أحد من الأمة، وهذه الطريقة إن أتمها الله وأكملها، فهي الكبريت الأحمر، والإكسير الأعظم^١.

ولعل هذا المشهد هو ما أشار إليه العلامة الكوثري حيث قال: (على أنه جنح فيما بعد عن الجموح، وعاد إلى الجادة بالأخرة، في مبشرة رآها في المدينة المنورة)^٢.

وعلى الرغم من رجوع الدهلوي إلى المذهب الحنفي؛ إلا أننا نلاحظ في هذين النص حضور المنهج الحديثي، فهو يقدم قول أحد الأئمة الثلاثة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بناء على قرب قوله من معنى الحديث، من غير تكلف تأويل أو ضرب حديث بحديث، أو رفض حديث صحيح بقاعدة فقهية، ولا يأخذ عن المتأخرين إلا ما وافق قوله الحديث، وأما ما خالف الحديث فلا بد من الإعراض عنه، وكل ذلك عند الدهلوي مذهب حنفي، ولعله بناء على قاعدة إذا صح الحديث فهو مذهبي، فهو بذلك التزم - بحسب اجتهاده - أمر النبي صلى الله عليه وسلم له بعدم ترك فروع الحنفية.

إلا أن كلام الدهلوي في كثير من كتبه؛ كـ «حجة الله البالغة»، و«الإنصاف»، و«عقد الجيد»، و«المسوى»، و«التفهيمات» وهي كتب ألفها بعد تلك المرئية، يدل على عدم التزامه بتلك القواعد.

وسبب ذلك: أن التشويش الذي حدث له قبل تلك الرحلة والذي دفعه لتركه المذهب الحنفي، بقيت آثاره بعد تلك الرحلة مدة من الزمن، يدل على ذلك قوله في بيان داعية تأليفه «المصنفى من أحاديث الموطأ»، وقد ألفه بعد رجوعه من الحجاز كما مر، يقول: (إنه قد حصل لي تشويش في القلب بسبب اختلاف مذاهب الفقهاء، وكثرة أحزاب العلماء... فبعد ذلك توجهت إلى الله سبحانه وتعالى متضرعاً... فألهمت الإشارة إلى كتاب «الموطأ»... وتيقنْتُ أنه لا يوجد الآن كتابٌ ما في الفقه أقوى من «موطأ» الإمام مالك)^٣.

هذا التشويش دفعه لمحاولة صياغة مذهب جديد، حاول ضبط قواعده وأصوله على المستوى النظري دون العلمي، فقد رأى بعد تصفحه مذاهب الأئمة الأربعة وفقهاء الأمصار أن أفضل مذهبين على الإطلاق مذهب أبي حنيفة والشافعي، وعن ذلك يقول: (نشأ في قلبي داعية من جهة الملاء الأعلى؛ تفصيلها: أن مذهبي أبي حنيفة

^١ فيوض الحرمين (ص ٦٢).

^٢ حسن التقاضي (ص ٩٩).

^٣ انظر «تسهيل دارية الموطأ» وهو مقدمة كتاب «المصنفى» ترجمه إلى العربية الشيخ عبد الوهاب الدهلوي، وجعله في مقدمة «المسوى» (١٧/١) -

والشافعي هما مشهوران في الأمة المرحومة، وهما أكثر المذاهب تابعاً وتصنيفاً، وكان جمهور الفقهاء المحدثين والمفسرين، والمتكلمين، والصوفية، متمذهبين بمذهب الشافعي، وجمهور الملوك [والعامة]^١، متمذهبين بمذهب أبي حنيفة، وأن الحق الموافق لعلوم الملأ الأعلى اليوم، أن يجعلنا كمذهب واحد).

ثم فصل قواعد ذلك فقال: (يعرضان على الكتب المدونة في حديث النبي صلى الله عليه وسلم من الفريقين، فما كان موافقاً بما يبقى، وما لم يوجد له أصل يسقط، والثابت منها بعد النقد، إن توافق بعضه بعضاً؛ فذلك الذي يعرض عليه بالنواجذ، وإن تخالف: تجعل المسألة على قولين، ويصحح العمل عليهما، أو يكونان من قبيل اختلاف أحرف القرآن، أو على الرخصة والعزيمة، أو يكونان طريقين للخروج من المضيق؛ كتعدد الكفارات، أو يكون آخذاً بالمباحين المستويين، لا يعدو الأمر هذه الوجوه إن شاء الله تعالى)^٢.

وقد لخص هذا المنهج بقوله: (ونحن نأخذ من الفروع ما اتفق عليه العلماء، لا سيما هاتان الفرقتان العظيمتان الحنفية والشافعية، وخصوصاً في الطهارة والصلاة، فإن لم يتيسر الاتفاق واختلفوا فنأخذ بما يشهد له ظاهر الحديث ومعروفه)^٣.

إن الذي رامه الدهلوي رحمه الله دونه خطر القتاد، وانظر صعوبة ذلك عند الدهلوي نفسه، حيث يشترط في المجتهد المطلق: (أن يعرف من القرآن والسنة ما يتعلق بالأحكام، وخاصة وعامة، ومجمله ومبينه، وناسخه ومنسوخه، ومتواتر السنة وغيره، والمتصل والمرسل، وحال الرواة قوة وضعفاً، ولسان العرب لغة ونحواً، وأقوال العلماء من الصحابة فمن بعدهم اجتماعاً واختلافاً، والقياس بأنواعه)^٤.

ثم يجب أن يضيف على كل ذلك ليحقق الوحدة بين المذهبين دراية تامة بأصول وفروع الحنفية والشافعية، وطرق الاستنباط، ومناهج الاستدلال، وكيفية تخريج الفروع على الأصول، وأين من يتحقق له كل ذلك؟!!

فكيف يشترط الدهلوي هذه الشروط كلها، ثم ينصح عامة طلبة العلم بهذه النصيحة، فيقول رحمه الله: (وأقول لطلبة العلم: أيها السفهاء المسمون أنفسكم بالعلماء... خضتم كل الخوض في استحسانات الفقهاء من قبلكم

^١ ما بين معقوفين أصله في «التفهيمات»: (وعامة اليونان)، ولعله تحريف أو وهم من الناسخ.

^٢ التفهيمات الإلهية (٢١٢/١)، ولم يظهر لي تاريخ تدوينه لهذا التفهيم، فقد مر أن كتابه «التفهيمات» ألفه الدهلوي طوال ثلاثين سنة.

^٣ التفهيمات الإلهية (٢٠٢/٢)، وقد بين الدهلوي عن سبب إعجابه بالفقه الشافعي فقال: (وأما مذهب الشافعي فأكثر المذاهب مجتهداً مطلقاً، ومجتهداً في المذهب، وأكثر المذاهب أصولياً ومتكلماً، وأوفرها مفسراً للقرآن وشارحاً للحديث، وأشدّها إسناداً ورواية، وأقواها ضبطاً لنصوص الإمام، وأشدّها تميزاً بين أقوال الإمام ووجوه الأصحاب، وأكثرها اعتناء بترجيح بعض الأقوال والوجوه على بعض) «الإنصاف» (ص ٨٥).

^٤ الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف (ص ٧٩).

وتفريعاتهم، أما تعرفون أن الحكم ما حكمه الله ورسوله، ورب إنسان منكم يبلغه حديث من أحاديث نبيكم فلا يعمل به، ويقول: إنما عملي على مذهب فلان لا على الحديث، ثم اختال بأن فهم الحديث والقضاء به من شأن الكمل المهرة، وأن الأئمة لم يكونوا ممن يخفى عليهم هذا الحديث، فمارزكوه إلا لوجه ظهر لهم في الدين من نسخ أو مرجوحية.

اعلموا أن هذا ليس من الدين في شيء، إن آمنتم بنبيكم فاتبعوه خالف مذهباً أو وافقه، كان مرضي الحق أن تشتغلوا بكتاب الله وسنة رسوله ابتداءً، فإن سهل عليكم الأخذ فيها ونعمت، وإن قصرت أفهامكم فاستعينوا برأي من مضى من العلماء... وأن لا تشتغلوا بالعلوم الآلية إلا بأنها آلة لا بأنها أمور مستقلة^١.

إن نص الدهلوي رحمه الله هذا يجب أن يحمل على ما اشترطه من الشروط التي يجب توافرها في المجتهد، وأما أن يعتمد طالب علم إلى الكتاب والسنة ابتداءً، متكللاً على فهمه، ومتجاوزاً لعلماء الأمة، فهو دعوة لهدم معاول المذاهب كما وصمه بذلك الشيخ زاهد الكوثري قبل رجوعه عن رأيه هذا^٢.

أقول: بل طريق لهدم الدين، وحاشا الدهلوي رحمه الله أن يرشد الناس إلى ذلك، انظر قوله في «الإنصاف» في كلامه على تقليد إمام بعينه، يقول: (فإنه قد يكون واجباً، وقد لا يكون واجباً فإذا كان إنسان جاهل في بلاد الهند أو في بلاد ما وراء النهر، وليس هناك عالم شافعي ولا مالكي ولا حنبلي، ولا كتاب من كتب هذه المذاهب، وجب عليه أن يقلد لمذهب أبي حنيفة، ويحرم عليه أن يخرج من مذهبه؛ لأنه حينئذ يخلع ربة الشريعة ويبقى سدى مهملاً، بخلاف ما إذا كان في الحرمين فإنه متيسر له هناك معرفة جميع المذاهب، ولا يكفيه أن يأخذ بالظن من غير ثقة، ولا أن يأخذ من ألسنة العوام، ولا أن يأخذ من كتاب غير مشهور، كما ذكر كل ذلك في «النهر الفائق شرح كنز الدقائق»^٣).

وهذا نص عزيز من الدهلوي رحمه الله، حيث أكد على حصر الفقه في إطار المذاهب الأربعة، واشترط لتحصيله أحد تلك المذاهب دراسته على عالم، أو كتاب مشهور معترف به عند تلك المذاهب، أما من لم يتيسر له ذلك، فوجب عليه عند ذلك الالتزام بمذهب معين.

^١ التفهيمات الإلهية (٢١٤/١ - ٢١٩).

^٢ انظر «حسن التقاضي» (ص ٩٩)، يقول الكوثري: (فخاب أمل من يسعى في هدم المذهب بمعاوله في «الإنصاف»، و«عقد الجيد»، و«حجة الله البالغة» وغيرها).

^٣ الإنصاف (ص ٧٩).

وبالتالي تفهم نصيحته لطلاب العلم بتجاوز علماء المذاهب وكتبهم، والإقبال على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فيمن حصل رتبة الاجتهاد، وكان مطلعاً على كتب الحديث فعندها يصح له ما لا يصح لغيره، يدل ذلك على قوله: (المحدث لا سيما إذا كان محدثاً ليس عليه أن يتبع الشرائع الاجتهادية، فقد أغنى الإصباح عن المصباح، وإنما قدوته بالوحي، وعلوم الرسل صلوات الله عليهم)^١، والمحدث عند الدهلوي: من شابه (الأنبياء عصمة وحكمة ودعوة وتبليغاً... إلا أنه لم يوح إليه)^٢، فمن اجتمعت فيه شروط الاجتهاد، وكان محدثاً محدثاً فلا ضير أن يكون مجتهداً.

ومع ذلك نرى الدهلوي قد أغلق الباب في وجه المجتهد المستقل، حيث اشترط للمستقل شروطاً^٣، كان آخر من انطبقت عليه بحسب رأيه الإمام الشافعي، وجعل (منزلة مذهب أحمد من مذهب الشافعي، منزلة مذهب أبي يوسف ومحمد من مذهب أبي حنيفة؛ إلا أن مذهبه لم يجمع في التدوين مع مذهب الشافعي، كما دون مذهبهما مع مذهب أبي حنيفة؛ فلذلك لم يعدا مذهباً واحداً فيما ترى والله أعلم)^٤.

ثم جعل الإمام ابن جرير الطبري والإمام البخاري في زمرة المجتهدين المطلقين المنتسبين إلى الإمام الشافعي، ولم يقبل كلام الإمام الرافعي حيث جعل الطبري مستقلاً، فقال: (إن كلامه يقتضي أن ابن جرير لا يعد شافعيّاً وهو مردود... ومن هذا القبيل محمد بن إسماعيل البخاري)^٥.

فإذا كان الدهلوي رحمه الله أغلق باب وجود المجتهد المستقل بعد الإمام الشافعي رحمه الله، وجعل أمثال الإمام أحمد بن حنبل والإمام ابن جرير الطبري والإمام البخاري من جملة المجتهدين المطلقين المنتسبين، وعد نفسه مجتهداً منتسباً، وهو دون المجتهد المطلق المنتسب، فقال: (وقد حصل للفقير بحمد الله وتوفيقه مناسبة في كل فن من هذه الفنون، وأحطت بمعظم أصولها، وبجملة من فروعها، وفزت بنوع من التحقيق والاستقلال في كل باب من أبوابها، بوجه يشبه الاجتهاد في المذهب)^٦، فكيف به يحاول أن يكون مستقلاً يؤسس لمذهب جديد، ويطلب من طلبة العلم المبتدئين أن يتناول القرآن والسنة رأساً من غير اعتماد على فهم العلماء؟!!

^١ التفهيمات الإلهية (١٣٢/٢).

^٢ المصدر نفسه.

^٣ انظر تفصيل هذه الشروط في «الإنصاف» (ص ٨٠) وما بعدها.

^٤ الإنصاف (ص ٨٤).

^٥ الإنصاف (ص ٧٥ - ٧٦).

^٦ الفوز الكبير في أصول التفسير (ص ١٢٧).

وقد بان لك سبب ذلك فيما نقلته من كلام الدهلوي، وأجمله في ثلاث نقاط:

الأول: التعصب المذهبي الشديد الذي ابتليت به بلاد الهند في عصر الدهلوي، يدلك على هذا التعصب قصة حكاها الشيخ محسن الترهتي حصلت مع الدهلوي، يقول: (قد تواتر عنه - الدهلوي - أنه لما استولى أحمد الأبدالي... على دهلي، وكثر في سككها جماعات من قومه... وكانوا أشد قوم عصبية لما ينتحلونه من آراء فقهاءهم رحمهم الله تعالى، وأشد الناس جموداً عليها، فكانوا إذا قرع صماخهم ما ينادي مقلدهم الذي استطابوه، غدا أحدهم يكاد يسطو بالذي خرجت منه القولة.. فلم يصده شيء من ذلك عما كان عليه من ترجيح ما وافق من أقوال الفقهاء ظواهر السنن، ومن بيان ما صفا مورده من ذلك... فكان يصرح بها بين ظهرانيهم نصحاً للأمة، ووفاء بعهد الله الذي واثق به العلماء، ولم يفت في ساعده جهل القوم، ولا خشية عدوانهم).^١

الثاني: التشويش الذي حصل له أول الأمر بسبب كثرة اختلاف المذاهب وأقوال العلماء، كما صرح هو بذلك بنفسه.

الثالث: عقلية الدهلوي المنفتحة وروحه الحرة، التي تهوى التنقيب في الخلافات ومحاولة الجمع والتقريب بينها، مع اعتداده الشديد بعلمه، وبما وهبه الله إياه، أضف إلى ذلك رؤيته النبي صلى الله عليه وسلم مبشراً له (بأن المراد الحق فيك: أن يجمع شمالاً من شمل الأمة المرحومة بك)، فلما نظر الدهلوي إلى الأمة وجد غالبها حنفياً أو شافعياً، فأراد أن يجمع بين هذين المذهبين لعظيم منزلتهما عند الله، ويؤسس لمذهب جديد تجتمع عليه شمل الأمة.

إلا أنه رحمه الله أغلق ذلك الباب، بإعلانه انقراض المجتهد المستقل، وعد نفسه قريباً من المجتهد المنتسب في المذهب الحنفي، فهو حنفي عملاً، وحنفي شافعي تديرياً؛ لئلا يحرم أهل الهند بركة مذهب الشافعي، وقد علم فضله وتمذهب كبار الأئمة به.

وأما كلامه في الحث على الاجتهاد وترك التقليد، فيدور في فلك ما نص عليه العلماء من جواز ترك الفقيه المقلد مسائل من مذهب إمامه باجتهاد؛ كقراءة الفاتحة خلف الإمام، وعدم الوضوء من مس الأجنبية، يشهد لذلك استدلال الدهلوي بقول سلطان العلماء بعد تقريره لأصل المسأل؛ فيقول: (وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ عز الدين بن عبد السلام حيث قال: ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ

^١ الياقوت الخبي (ق ٤١)، ومن ثم لا وجه لما ذكر الشيخ عبد الرحمن الفيروي في كتابه «جهود مخلص» (ص ٥٢) من أن (انتسابه إلى الحنفية، والقيام ببعض الأعمال التي هي طريقة عامة الأحناف اقتضاء لأحوال العصر، وخطورة الموقف، وخشية من فتنة المقلدة الجامدين على المذهب؛ لئلا ينفروا من دعوته الإصلاحية، وهذا كان من حكمته وتدبره).

إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، وهو مع ذلك يقلده فيه! ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبهم جموداً على تقليد إمامه، بل يتحیل لدفع ظاهر الكتاب والسنة ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده)^١.

فكان كلام الدهلوي رحمه الله كله يدور حول هذه القاعدة، فكانت دعوته دعوة إصلاحية لبث روح الاجتهاد في فقهاء عصره، وألف لتلك الغاية كتاب «الإنصاف» و«عقد الجيد»، وخصص قبلهما مبحثاً في «حجة الله البالغة»، وما أراد بتلك الكتب إلا تنبيه الفقهاء على أن الكتاب والسنة أصل أصيل في الدين، من غير غرض على جواز الاعتداد بمذاهب الفقهاء، يقول رحمه الله في «حجة الله البالغة»: (إن التخریج على كلام الفقهاء، وتتبع لفظ الحديث، لكل منهما أصل أصيل في الدين، ولم يزل المحققون من العلماء في كل عصر يأخذون بهما، فمنهم من يقل من ذا ويكثر ومن ذا... ومنهم من يكثر من ذا ويقل من ذا، فلا ينبغي أن يهمل أمر واحد منهما بالمرة كما يفعله عامة الفريقين، وإنما الحق البحث: أن يطابق أحدهما بالآخر، وأن يجبر خلل كل بالآخر)^٢.

وأختم بنقل عن الإمام الدهلوي يبين فيه عظيم منزلة المذاهب الأربعة وأن المجتهد مهما اجتهد فهو مقيد بأحد تلك المذاهب، لا يخرج عنها، يقول:

(اعلم أن في الأخذ بهذه المذاهب الأربعة مصلحة عظيمة، وفي الإعراض عنها كلها مفسدة كبيرة، ونحن نبين ذلك بوجهه:

أحدها: أن الأمة اجتمعت على أن يعتمدوا على السلف في معرفة الشريعة؛ فالتابعون اعتمدوا في ذلك على الصحابة، وتبع التابعين اعتمدوا على التابعين وهكذا... والعقل يدل على حسن ذلك؛ لأن الشريعة لا تعرف إلا بالنقل والاستنباط، والنقل لا يستقيم إلا بأن تأخذ كل طبقة عمن قبلها بالاتصال، ولا بد في الاستنباط أن تعرف مذاهب المتقدمين؛ لئلا يخرج عن أقوالهم فيخرق الإجماع... وليس مذهب في هذه الأزمنة المتأخرة بهذه الصفة إلا هذه المذاهب الأربعة...

^١ المصدر السابق (ص ١٥).

^٢ حجة الله البالغة (١/٢٦٦).

وثانيها: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتبعوا السواد الأعظم»^١ ولما اندرست المذاهب الحقّة إلا هذه الأربعة، كان اتباعها اتباعاً للسواد الأعظم، والخروج عنها خروجاً عن السواد الأعظم.

وثالثها: أن الزمان لما طال، وبعد العهد وضيعت الأمانات، لم يجوز أن يعتمد على أقوال علماء السوء من القضاة الجورة والمفتين التابعين لأهوائهم، حتى ينسبوا ما يقولون إلى بعض من اشتهر من السلف بالصدق والديانة والأمانة، إما صريحاً أو دلالة وحفظ قوله ذلك، ولا على قول من لا ندري هل جمع شروط الاجتهاد أو لا، فإذا رأينا العلماء المحققين في مذاهب السلف عسى أن يصدقوا في تحريجاتهم على أقوالهم واستنباطهم من الكتاب والسنة، وأما إذا لم نر منهم ذلك فهيّهات)^٢.

^١ رواه الحاكم في «مستدرکه» (١/١٩٩) من طريق سيدنا ابن عمر رضي الله عنهما.

^٢ عقد الجيد (ص ١٣ - ١٥).

ج: الدهلوي الصوفي:

صار من فضول القول إثبات انتماء الدهلوي وولائه إلى المدرسة الصوفية سلوكاً وعرفاناً، حيث أنزلهم منزلة رفيعة، وأثنى عليه ثناء بالغاً حين جعلهم وراثاً للأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فقال: (ومعظم ما دعت إلى إقامته الرسل أمور ثلاث: تصحيح العقائد... وتصحيح العمل... وتصحيح الإخلاص والإحسان، والذي نفسي بيده: هذا الثالث أدق المقاصد الشرعية مأخذاً، وأعمقها محتداً، وهو بالنسبة إلى سائر الشرائع بمنزلة الروح من الجسد، وبمنزلة المعنى من اللفظ، وقد تكفل به الصوفية رضوان الله عليهم، فاهتدوا وهدوا، واستقوا وسقوا، وفازوا بالسعادة القصوى، وحازوا السهم الأعلى، فلله درهم ما أعم نفعهم أتم نورهم).^١

وكان رحمه الله إذا انتسب انتسب إليهم فقال: (ولي الله أحمد بن عبد الرحيم... الصوفي طريقة)^٢، وإذا تبرأ تبرأ من خصومهم فقال: (ليس منا من ترك ملازمة العلماء؛ أعني: الصوفية الذين لهم حظ من الكتاب والسنة، أو الراسخين في العلم الذين لهم حظ من الصوفية)^٣.

بايع وبويع في الطرق الصوفية الثلاث: الجشتية، والنقشبندية، والقادرية، وارتضى طريقتهم مسلماً، ولبس الخرقة الصوفية عن والده وعن شيخه أبي طاهر الكردي، وألبسها لتلامذته من بعده.^٤

^١ التفهيمات الإلهية (١/ ١٢ - ١٣).

^٢ هكذا حرر الدهلوي اسمه في إجازته لأحد تلامذته في خاتمة «صحيح البخاري»، وكتب ابنه رفيع الدين تعليقاً بالفارسية على هذا التحرير ما معناه بالعربية: (لا شك أن هذا التحرير بيد والدي المحترم، كتبه الفقير محمد رفيع الدين). انظر مقدمة «الخير الكثير» (ص ٩).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢/ ٢٠٢).

^٤ الطريقة الجشتية: نسبة لإمام الطريقة الشيخ معين الدين حسن السنجري، المتوفى سنة (٦٢٧هـ)، وجشت: قرية شيوخه، ومدارها: على الذكر الجلي بحفظ الأنفاس، وربط القلب بالشيخ على وصف المحبة والتعظيم، والدخول في الأربعينيات، مع دوام الصيام والقيام، وتقليل الكلام والطعام والمنام، والمواظبة على الوضوء، وترك الغفلة رأساً، وهذه الطريقة أول طريقة أخذها أهل الهند حتى فشيت في جميع البلاد. انظر «الثقافة الإسلامية في الهند» (ص ١٦٣).

^٥ الطريقة النقشبندية: نسبة للشيخ بهاء الدين محمد نقشبند البخاري، المتوفى سنة (٧٩١هـ)، مدارها: على تصحيح العقائد، ودوام العبودية، ودوام الحضور مع الحق سبحانه، وقالوا: إن طرق الوصول إلى الله سبحانه ثلاث: الذكر والمراكية والرابطة بالشيخ الذي سلوكه بطريق الجذبة، أما الذكر: فمنه النفي والإثبات بحس النفس، وهو المأثور من متقدميهم، ومنه الإثبات المجرد، كأنه لم يكن عند المتقدمين وإنما استخرجه الشيخ عبد الباقي أو ممن يقرب منه في الزمان، وأما المراقبة: وهي التوجه بمجامع الإدراك إلى المعنى المجرد البسيط الذي يتصوره كل أحد عن إطلاق اسم الله تعالى، ولكن قل من يجرده عن اللفظ، فينبغي للمراقب أن يجرد هذا المعنى عن الألفاظ، ويتوجه إليه من غير مزاحمة الخطرات والتوجه إلى الغير، وأما الرابطة بالشيخ: فإذا صحبه خلى نفسه عن كل شيء إلا محبته، وينتظر لما يفيض منه، فإذا أفاض شيء فليتبعه بمجامع قلبه، وإذا غاب عنه الشيخ يتخيل صورته بين عينيه بوصف المحبة والتعظيم، فتفيد صورته ما تفيد صحبتته. انظر «الثقافة الإسلامية في الهند» (ص ١٦٤).

^٦ انظر «الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف» (٢ - ٤)، و«التفهيمات الإلهية» (١/ ١٠ - ١١، ١٤).

ونقل عن جميع رموز التصوف الإسلامي من لدن الحلاج والبسطامي مروراً بالجنيد والقشيري والغزالي، وصولاً إلى ابن عربي والقونوي، فكان التصوف عنده وحدة متكاملة يكمل بعضها بعضاً^١.

مما يدل على ذلك قوله في حديثه عن حال التصوف قبل الجنيد وما داخلها من بدع: (ثم جاء سيد الطائفة جنيد البغدادي، فمهد الطريقة على السنة وهذبها ولخصها، فطريقة جنيد خير محض، ونفث الله تعالى فيها البركة، وجمع عليها طوائف لا تحصى، ثم وقعوا في رسوم أخرى من لبس الصوف، والكلام على الناس^٢، وسماع الأغاني وغير ذلك مدة مديدة، ثم جدد الله الطريقة بالشيخ أبي سعيد بن أبي الخير -الميهني-^٣، ثم جردها بالشيخ ابن العربي وفتح الله عليه من العلوم والمعارف ما لم يكن بالحسبان)^٤.

فهذا هو الدهلوي يربط تصوف الجنيد بتصوف ابن عربي، ويجعل كلاهما مجدداً للتصوف، ومهدباً للطريقة المرضية، وأما المسائل التي نادى بها المتأخرون دون المتقدمين من الصوفية، فلم ير الدهلوي فيها نقضاً لوحدة التصوف؛ فما هي عنده إلا اختلافات كاختلافات الفقهاء وأصحاب المذاهب، يقول الدهلوي: (إن من إكرام الله تعالى على أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حتى اليوم، أن ترجع سلسلة التنظيمات الصوفية الصحيحة إلى عهد النبي صلى الله عليه وسلم، بالرغم من أن للجماعة الأولى آراء مخالفة في بعض الاعتبارات للجماعة المتأخرة)^٥.

ولما أراد الدهلوي أن يحافظ على تلك الكرامة سالمة من الرسوم الفاسدة، والعادات المستشعنة، انتهج نهج من أثني عليهم ممن سبقه، فانتقد كثيراً من مظاهر التصوف التي ابتدعها الناس، مخالفين فيها لرسوم الشرع ومقاصده، فنادى بضرورة تحديد التصوف وتصحيح مساره، فمن أقواله في نقد ذلك التصوف:

^١ وقد توسعت في بيان ذلك (ص ١٣٠) وما بعدها، وترجمت لهؤلاء الأعلام (ص ١١٥) وما بعدها.

^٢ لم تظهر لي تلك الرسوم عند أحد من الصوفية؛ أعني: التي يتكلم فيها الصوفي على الناس، لا في القرن الرابع ولا في غيره.

^٣ الشيخ أبو سعيد ابن أبي الخير: هو الإمام فضل الله بن أحمد بن محمد الميهني، مقدم شيوخ الصوفية وأهل المعرفة في وقته، سمع من زاهر بن أحمد السرخسي وغيره، وى عنه أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، إمام الحرمين، وأبو عبد الله الفارسي، توفي في قريته ميهنة سنة (٤٤٠هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٥٠/١٣)، و«طبقات الشافعية الكبرى» (٣٠٧/٥).

^٤ التفهيمات الإلهية (٢٠٦/١).

^٥ انظر «الانتباه في سلاسل أولياء الله» (ج ١)، نقلاً عن «التأثير العلمي العربي وتطور الصوفية في الهند» (ص ٣٨).

قوله: (وأما الجهال من الصوفية والمجاهدون للتصوف، فأولئك قطاع الطريق ولصوص الدين فيأياهم، جعلنا الله سبحانه ممن يطيعه ويتبع رضوانه، ولا يشرك به شيئاً، فإنما نحن به وله والسلام)^١.

وقوله: (إن هؤلاء المتصوفة الضالة المضلة في زماننا هذا أشهد الله بالله عليهم: أنهم فرقة نابتة في الإسلام ليست من أصل الإسلام)^٢.

وقوله: (وهؤلاء المتصوفة القائلون بأن العالم عين الله، والله عين العالم، زنادقة، وضررهم على العامة شديد كبير، هانت النواميس عندهم، وطمحت أبصارهم إلى إشارات المغلوبين، وكلام العشاق يطوى ولا يروى)^٣.

وقوله: (فالصوفية أظهرت أقاويل لا يدري لها توفيق بالكتاب والسنة، لا سيما في مسألة التوحيد، وكاد أن لا يكون الشرع عندهم ببال)^٤.

والعجب ممن وقف على هذه الأقوال التي ذم فيها الدهلوي جهال الصوفية وأدعياء التصوف، فجعلوها دلالة على نبذ الدهلوي للتصوف وأهله، ولم تتسع دراساتهم المطولة عن الدهلوي إلا لتلك الأقوال، ومن ثم عقدوا المقارنات بينه وبين ابن تيمية وابن عبد الوهاب رحمهما الله^٥.

وجعلوا ثناءه على الصوفية وعلى رأسهم الشيخ الأكبر من باب التقية والحكمة في الدعوة؛ نظراً إلى البيئة شديدة التعصب للصوفية^٦.

وأما مراميز الدهلوي وبعض أفكاره الصوفية فهي نتاج تربيته المبكرة، وعصره المغرق في التصوف، فلم يستطع التخلص من بعضها؛ ولذلك لم يعتنوا بدراستها، واكتفوا بمقولة عالم من علمائهم: (نحن نعرف ولي الله المحدث الفقيه صاحب «حجة الله البالغة» و«إزالة الخفاء»... أما ولي الله المتصوف الفيلسفي فلا صلة لنا به)^٧.

^١ التفهيمات الإلهية (٢٠٢/٢).

^٢ التفهيمات الإلهية (٢٠٥/١).

^٣ المصدر نفسه، وقولهم هذه وحدة وجود مادية، بخلاف معناها عند الصوفية، كما سيأتي بيانه في مبحث الوجود من الفصل الثاني، بعونه تعالى.

^٤ التفهيمات الإلهية (١٣٥/٢)، وانظر «البدور البازغة» (ص ١٠٣).

^٥ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٣٧٩/٤، ٥٤٠). و«المدخل إلى دراسة علم الكلام» (ص ١١٨).

^٦ انظر هامش «إتحاف النبيه» (ص ٣٢)، و«الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٥٩).

^٧ نقله الأستاذ مسعود الندوي مستدلاً به عن عالم لم يسمه. انظر «تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند» (ص ١٥٩).

والحق أن أقوال الدهلوي في نقد التصوف إن وضعت في سياقها مع موقفه من التصوف، دلت على أن دعوته لضرورة إصلاح التصوف كانت على مستوى ما لحق بالتصوف من بدع وضلالات، فكانت دعوته تنقيحاً لأصوله، وتخليصه مما ليس منه، إنها دعوة إلى تطبيق ركني (الإخلاص والإحسان) والتحقق بهما.

ويدلك على ذلك: قوله ناصحاً الزهاد المنقطنين في الزوايا: (وأقول للمتقشفين من الوعاظ والعباد والجالسين في الخانقاهات: يا أيها المنتسكون؛ ركبتم كل صعب وذلول... ودعوتم الناس إلى الموضوعات والأباطيل، وعسرتم على الخلق، وإنما بعثتم ميسرين لا معسرين، وتمسكتم بكلام المغلوبين من العشاق، وكلام العشاق يطوى ولا يروى... وكان مرضي الحق فيكم أن تفهموا الإحسان بجزيئه الاعتقادي والعملي فتحصلوه، من غير أن تخلطوا به أحوال المغلوبين، وإشارات المكاشفين، فادعوا الناس إليه وحصلوه)^١.

وأختم موقف الدهلوي من التصوف ببعض ما جاء في وصيته لأولاده، يقول الدهلوي بعد حضهم على التمسك بالكتاب والسنة وأقوال الفقهاء: (ثم إذا أفاض الله على قلبه شوقاً صادقاً... فليقرأ آداب الصلاة والصوم والأذكار من «عوارف المعارف»^٢، ويتعلم طريقة النسبة من رسائل الجشتية^٣... وإذا وفق إلى رجل صالح يلزم صحبته إلى أن يرتسم نور العبادة والنسبة في قلبه... فيخلو في زاوية ويواظب عليها... النسبة الصوفية غنيمة كبيرة، أما الرسوم والتقاليد فلا قيمة لها)^٤.

د: الدهلوي المجدد:

لعل أهم مآثرة تجديدية قام بها الدهلوي، إحيائه سنن النبي صلى الله عليه وسلم حينما أحيا حديثه في ربوع الهند، وحاول ربط الناس على اختلاف شرائحهم بالنبي صلى الله عليه وسلم؛ لتقتدي بأقواله، وتتأسى بأفعاله، فتتهذب نفوسهم، وتنصلح عاداتهم، ويأتمرون بأمر الشرع، وينتهون عما نهى عنه الشرع، وافق ذلك هواهم أو خالفه، وقد رأينا جهود الدهلوي في تحقيق ذلك من خلال دعوته لإصلاح عقائد الجهلة المنتسبين إلى التصوف، وكذلك دعوته إلى عدم التعصب الأعمى الذي يفضي إلى مخالفة الشرع، وهذا هو دور المجدد.

^١ التفهيمات الإلهية (١/٢١٦).

^٢ عوارف المعارف: من أمهات كتب التصوف، تأليف الإمام العارف القدوة الشيخ أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله، شهاب الدين السهروردي، شيخ وقته ولسان زمانه، ولد سنة (٥٣٩هـ)، صحب عمه أبا النجيب السهروردي، والشيخ عبد القادر الجيلاني، وأبي زرة المقدسي، حدث عنه: ابن نقطة، وابن النجار، والضياء، توفي ببغداد سنة (٦٣٢هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٢/٣٧٥ - ٣٧٧).

^٣ والنسبة الصوفية: هي البيعة بين الشيخ والمريد، وما يتعلق بها من آداب وحقوق، وتختلف بين طريقة وأخرى.

^٤ المقالة الوضيعة للدهلوي. انظر «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٢٠٣ - ٢٠٤).

يقول الدهلوي رحمه الله: (ولا بد لكل نبي من مجدد ينقح دينه عن انتحال المنتحلين، وهو محدث ألبس لباس السكينة^١، فجعل يضع الوجوب والتحريم والسُّنَّة والإباحة محلها، وينقح الشريعة عن الأحاديث الموضوعة، وأقيسة القائسين، وعن كل إفراط وتفریط)^٢.

وفصل أكثر في دور المجدد ومتى يوجد، فيقول: (التنقيح تنقيحان: تنقيح عن انتحال المنتحلين، وهو منصب المجدد، وليس يجب أن يكون بعد كل مئة تعييناً بل تخميناً، وأقرب الاحتمالات عندنا: أن يعتبر من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما يُزعم من أنه من الهجرة... ليس بشيء، ولا يقع عندنا بموقع، بل هو من الوفاة تخميناً، ومن أوصاف المحدثين أن ينقحوا الشريعة من الأحاديث الموضوعة والضعيفة وأقيسة القائسين، ويضعوا الندب والوجوب والكرهية والتحريم موضعها)^٣.

ويرى الدهلوي أن الله أكرمه وجعله من مجددي الأمة المرحومة، فيقول: (ألبسني الله سبحانه خلعة المجددية حين انتهت بي دورة الحكمة... وعلمت علم الجمع بين المختلفات، وعلمت أن الرأي في الشريعة تحريف، وفي القضاء مكرمة)^٤.

ويظهر من هذا النص اعتداد الدهلوي بعلمه، وسأورد بعضاً من أقوال الدهلوي رحمه الله في هذا السياق؛ لتكتمل الصورة حول شخصية الدهلوي العلمية، وطريقته في التفكير.

يقول الدهلوي بعد ذكره لطوائف المفسرين من المحدثين والمتكلمين، والفقهاء الأصوليين، والنحاة اللغويين، والصوفية، ومناهج كل طائفة في التفسير، يقول: (وقد حصل للفقير بحمد الله وتوفيقه مناسبة في كل فن من هذه الفنون، وأحطت بمعظم أصولها، وبجملة من فروعها، وفزت بنوع من التحقيق والاستقلال في كل باب من أبوابها، بوجه يشبه الاجتهاد في المذهب...).

ولو أن لي في كل منبت شعرة** لساناً لما استوفيت واجب حمده)^٥.

^١ والسكينة عند الدهلوي: أعلى مراتب دورة الإيمان، ومن نالها حاز مقام المجددية، وسيأتي تفصيلها في الكلام على مراتب المعرفة عند الدهلوي من هذا الفصل بعونه تعالى.

^٢ التفهيمات الإلهية (١٣٣/٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (١١٤/٢).

^٤ التفهيمات الإلهية (١٣٣/٢).

^٥ الفوز الكبير في أصول التفسير (ص ١٢٧)، والبيت من الطويل.

ويقول الدهلوي: (يا سادتي أنا غريب مضطر، لا أدعي كمالاً، ولا خارق عادة، ولا حالاً بجيلاً، ولا مقاماً كريماً، وكيف أدعي ما ليس لي بحق؟! إنما أقول قولاً واحداً: هو أن الله عز وجل بمنه وجوده وكرمه، هدايني طريقاً سوياً، وسمتاً عبقرياً، يقع عندي على سبيل العلم التام الحق أنها طريقة الأنبياء والمرسلين، والسابقين الذين هم ثلة من الأولين، وقليل من الآخرين، فعلمت المبدأ والمعاد، ودريت معنى الحديث والقرآن من غير تأويل، فأنا مستوفي هذ الديوان، وعريف هذه البقعة، وأقول لإخواني هؤلاء: إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفردى، ثم تتفكروا هل بصاحبكم من جنة؟!)

فإن حاولوا مني الجحود أو الردى ** فهذا دمي حل لهم لست أحجد)^٢.

ويقول الدهلوي: (ومن نعم الله علي ولا فخر: أن جعلني ناطق هذه الدورة وحكيماً، وقائد هذه الطبقة وزعيمها، فنطق على لساني، ونفث في نفسي، فإن نطقت بأذكار القوم وأشغالهم نطقت بجوامعها، وأتيت على مذاهبهم جميعها... وإن خطبت أسرار اللطائف الإنسانية تغوصت قاموسها...، وإن تمطيت ظهر علم النفوس ومبالغها، فأنا أبو عذرتها أتيهم بعجائب لا تحصى... وإن بحثت عن علم الشرائع والنبوات، فأنا ليث عرينها... ووارث خزائنها)^٣.

ويقول في موطن آخر واصفاً علمه:

(وعندي علوم لا يكاد يحيطها ** سماء ولا بر وبحر وساحل

ولكن أبناء الزمان وجدتهم ** تساوى لديهم عاقل ثم غافل)^٤.

ويشكر الله على هذه الكرامة فيقول:

(لك الحمد أن أنجزتني ما وعدتني ** فلست أخاف الضير بعد ولا هضما

وهبت مقاماً بعد حكم كأنه ** تقضم من كل المقامات لي قضمًا)^٥.

^١ يعني: كيف تبتدأ الأمور وكيف تنتهي.

^٢ التفهيمات الإلهية (١١/٢ - ١٢)، والبيت من الكامل.

^٣ التفهيمات الإلهية (١٢٤/١).

^٤ التفهيمات الإلهية (٧٨/٢)، والبيتان من البحر الطويل.

^٥ التفهيمات الإلهية (٢٥-٢٦)، والبيتان من البحر الطويل.

وسياقي في ثناء العلماء عليه إشارة إلى كون الدهلوي مجدد القرن الثاني عشر على مستوى الهند، ووصفه بكثير مما ذكر، رحمه الله تعالى وأجزل مثوبته.

وأما الحديث عن الدهلوي المتكلم، فمحل بيانه موضوع بحثي، فلن أصادر على المطلوب.

ثناء العلماء عليه:

كان من الملفت للنظر اتفاق العلماء على اختلاف مشاربهم على مدح الدهلوي وكيل الثناء عليه، فمدحه الفقهاء والصوفية والسلفية والحداثيون، في مزيج غريب لا تتفق عناصره عادة في الثناء على شخص ما، إلا أن ذلك اتفق للدهلوي، فمدحه علماء عصره ومصره بل وسائر علماء الأقطار على مختلف الأعصار؛ فممن أثنى عليه:

شيخه الفقيه المحدث أبو طاهر الكوراني (ت ١١٤٥ هـ) وصفه في إجازته له فقال: (العلامة الأوحد، والفهامة الأمجد، الحبر الذي لا يبلغ الفحول شأوه في مضمار البيان الخطير، والجهبذ الحائز قصب السبق في ميادين التقرير والتحرير، الوارث للكمالات عن أسلافه الكرام ذوي التقريب، البالغ في شببته من الكمال ما لا يبلغه الشيب، مشفوعة هذه الخصال السنية بسر قلبي لاحت عليه أنواره، فتلاً لمحياء وسرت إلى مجالسيه أسرارهِ)^١.

شيخه المحدث محمد وفد الله المالكي: وصفه في إجازته له فقال: (الشاب الصالح، العالم الفالح، سلالة الأولياء الكرام، نخبة الصالحين الأعلام، جامع الشريعة والحقيقة، المتضلع من العلوم بكل جليلة وحقيقة، المتحلي من سر اسمه بكل نصيب، الذي هو في كل ما يرومه ناجح ومصيب، حبيبنا وعزيزنا)^٢.

الشيخ المربي مرزا جان جانان العلوي (ت ١١٩٥ هـ) عصري الدهلوي^٣، قال فيه: (إن الشيخ ولي الله قد بين طريقة جديدة، وله أسلوب خاص في تحقيق أسرار المعارف، وغوامض العلوم، وإنه رباني من العلماء، ولعله لم يوجد مثله في الصوفية المحققين، الذين جمعوا بين علمي الظاهر والباطن، وتكلموا في علوم عديدة، إلا رجال معدودة)^٤.

^١ إنحاف النبيه (ص ٨٢)، وسبقت ترجمة الشيخ الكوراني.

^٢ انظر «مشيخة العطار»، وسبقت ترجمة الشيخ وفد الله المالكي.

^٣ الشيخ جان جانان الدهلوي: هو الشيخ العارف المربي المحدث الفقيه شمس الدين حبيب الله مرزا جان جانان بن مرزا جان العلوي الدهلوي، ولد سنة (١١١١ هـ) أو (١١١٣ هـ)، طلب العلم وصحب العلماء مدة ٣٠ سنة قبل أن يتصدر للتدريس والوعظ، وقد كان شيخنا ولي الله الدهلوي يكن له شديد الاحترام، مدحه فقال: (لا تحفى علي أخبار رجال الهند وسيرهم، فقد ولدت هنا وعشت، وزرت البلدان العربية... وسمعت أحوال رجال أفغانستان وإيران من أهلها الثقات، وتوصلت بعد كل ذلك إلى أنه لا يوجد في أي بلد من البلدان مرب روجي يضاهيه في اتباعه للكتاب والسنة، وتمسكه بـ... ويساويه في علو كعبه في إرشاد الطالبين وتربية السالكين، وفي قوة تأثيره في عصرنا هذا). انظر «نزهة الخواطر» (٧/٧٠٥ - ٧٠٧)، و«رجال الفكر والدعوة» (٣/٣٥٦).

^٤ رجال الفكر والدعوة (٣/٣٦٩).

الشيخ العلامة فضل حق الخير آبادي (ت ١٢٧٨هـ) قال عنه وقد وقف على كتابه «إزالة الخفاء»: (إن الشيخ ولي الله لبحر زخار لا يرى له ساحل)^١.

الشيخ المحدث محسن الترهتي (ت ١٢٨٠هـ) صاحب كتاب «اليانع الجني»، قال فيه: (هو المفسر المحدث الفقيه العارف، لسان الحقائق والمعارف، رئيس المحدثين، وريحانة الفقهاء المبرزين، صدر الأئمة، وحجة الأمة، متقن العلوم وبارقها ونحيرها، جامع خصال الخير الذي تهلتت به أساريها)^٢.

الشيخ الفقيه المفتي عناية أحمد الكاكوروي (ت ١٢٧٩هـ): (إن الشيخ ولي الله مثله كمثل شجرة طوبى أصلها في بيته وفرعها في كل بيت من بيوت المسلمين، فما من بيت ولا مكان من بيوت المسلمين وأمكنتهم إلا وفيه فرع من تلك الشجرة لا يعرف غالب الناس أين أصلها)^٣.

الشيخ العلامة المحدث عبد الحي بن عبد الحليم اللكنوي (ت ١٣٠٤هـ): (وتصانيفه كلها تدل على أنه كان من أجلاء النبلاء وكبار العلماء، موفقاً من الحق بالرشد والإنصاف، متجنباً عن التعصب والاعتساف، ماهراً في العلوم الدينية، متبحراً في المباحث الحديثية)^٤.

^١ مقدمة «حجة الله البالغة» (١٣/١)، والشيخ فضل حق بن فضل إمام بن محمد أرشد العمري الحنفي الماتريدي الخير آبادي، ولد سنة (١٢١٢هـ) لم يكن له نظير في زمانه في الفنون الحكيمة والعلوم العربية، كان شاعراً مكثراً، يغلب على شعره مدح النبي صلى الله عليه وسلم، من كتبه: «الجنس العالي في شرح الجوهر العالي كتاب في الحكمة الإلهية»، و «الروض المجود في حقيقة الوجود»، توفي بمنفاه سيلان سنة (١٢٧٨هـ). انظر «نزهة الخواطر» (١٠٦٣/٧ - ١٠٦٥).

^٢ اليانع الجني (ق ٣٩)، والترهتي: هو الشيخ المحدث محسن بن يحيى البكري الترهتي الفريزي، ولد ونشأ بورنيه بلدة من أعمال تُرهت، وأخذ علم العربية على شيوخها، ثم لازم العلامة فضل حق الخير آبادي وأخذ عنه المعقول، ثم سافر إلى الحرمين وصحب الشيخ المحدث عبد الغني الدهلوي وأخذ عنه الحديث، وألف كتابه «اليانع الجني في أسانيد الشيخ عبد الغني» ثبت شيخه، توفي بالمدينة المنورة سنة (١٢٨٠هـ). انظر «نزهة الخواطر» (١٠٧٩/٧).

^٣ نزهة الخواطر (٨٦٠/٦)، والكاكوروي: هو الشيخ عناية أحمد بن محمد بنخش الكاكوروي، ولد سنة (١٢٢٨هـ)، طلب العلم ورحل في تحصيله، وقصد دلهي فأخذ الحديث عن الشيخ المسند إسحاق بن أفضل العمري الدهلوي، وتسلم الإفتاء والقضاء في عدة مدن هندية، حتى عين صدر الصدور، من مصنفاته: «رسالة في علم الفرائض»، و«الدر الفريد في مسائل الصيام والقيام والعيد»، وغيرهما، توفي شهيداً غريقاً وهو قاصد الحج والزيارة سنة (١٢٧٩هـ). انظر «نزهة الخواطر» (١٠٤٩/٧).

^٤ التعليق الممجّد (ص ٢٥)، واللكنوي: هو العلامة المحدث عبد الحي بن عبد الحليم بن أمين الله الأنصاري السهالوي اللكنوي، ولد سنة (١٢٦٤هـ)، حفظ القرآن في صغره، واشتغل بالعلوم النقلية والعقلية على والده، وفقه الله للحج والزيارة مرتين، فأخذ عن علمائها وأبرزهم الفقيه الشيخ مفتي مكة أحمد زيني دحلان، كان الشيخ عبد الحي من عجائب الزمن ومحاسن الهند، له عشرات الكتب والرسائل في شتى العلوم؛ منها: «التعليق الممجّد على موطأ محمد»، و«الرفع والتكميل»، توفي سنة (١٣٠٤هـ) عن (٣٩) سنة. انظر «نزهة الخواطر» (١٢٦٨/٨ - ١٢٧٠).

الشيخ الأديب المؤرخ صديق حسن خان القنوجي (ت ١٣٠٧هـ): (الشيخ الأجل والمحدث الأكمل، ناطق هذه الدورة وحكيمها، وفائق تلك الطبقة وزعيمها)^١.

الشيخ المسند المحدث نذير حسين الدهلوي (ت ١٣٢٠هـ): (الشيخ القرم المعظم، بقية السلف، وحجة الخلف)^٢.

الشيخ المحدث محمد شمس الحق العظيم آبادي (ت ١٣٢٩هـ): صاحب «عون المعبود على سنن أبي دواد»، قال عنه: (رئيس الفقهاء والمحدثين، مسند الوقت، آية من آيات الله)^٣.

الشيخ العلامة المفسر جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ): وصفه بـ (الإمام العلامة)^٤.

الشيخ المؤرخ عبد الحي بن فخر الدين الحسيني (ت ١٣٤١هـ): (الشيخ الإمام الممام، حجة الله بين الأنام، إمام الأئمة، قدوة الأمة، علامة العلماء، وارث الأنبياء، آخر المجتهدين، أوجد علماء الدين، زعيم المتضلعين بحمل أعباء الشرع المتين، محيي السنة، وعظمت به لله علينا المنة، شيخ الإسلام، قطب الدين)^٥.

^١ الحطة في ذكر الصحاح الستة (٢٤١/٣)، والقنوجي: هو الشيخ المؤرخ النواب صديق حسن خان القنوجي، أمير (بھوبال)، ولد سنة (١٢٤٨هـ)، أخذ العلم على كثير من المشايخ أبرزهم صدر الدين صدر الصدور في دلهي، من مصنفاته: «الحطة في ذكر الصحاح الستة»، و«أبجد العلوم» توفي سنة (١٣٠٧هـ). انظر «نزهة الخواطر» (١٢٤٨/٨).

^٢ تحفة الأحوذ (٤/١)، والشيخ نذير الدهلوي: هو الشيخ المحدث نذير حسين بن جواد علي الحسيني الدهلوي، ولد سنة (١٢٢٥هـ)، تلمذ على يد السيد أحمد عرفان الشهيد، ولزم دروس المسند المحدث إسحاق بن محمد أفضل الدهلوي، انتهت إليه رئاسة الحديث في بلاد الهند، كان رحمه الله قليل التصنيف، ومنها: «معيان الحيق»، و«واقعة الفتوى ودافعة البلوى»، توفي في دلهي سنة (١٣٢٠هـ). انظر «نزهة الخواطر» (١٣٩٣/٨).

^٣ غاية المقصود (٧١/١)، والعظيم آبادي: هو الشيخ المحدث شمس الحق بن أمير علي بن مقصود علي العظيم آبادي، ولد سنة (١٢٧٠هـ)، كان رحمه كثير الرحلة، طويل الصبر على طلب العلم، تأثر بالطريقة السلفية في الهند، وبذل ماله في نشرها، وأشهر مصنفاته: «غاية المقصود شرح سنن أبي داود» لم يتم، و«عون المعبود شرح سنن أبي داود» في ٤ مجلدات، توفي سنة (١٣٢٩هـ). انظر «نزهة الخواطر» (١٢٤٣/٨).

^٤ قواعد التحديث (٢٦٢)، والقاسمي: هو العلامة المفسر المحدث جمال الدين بن محمد سعيد القاسمي الشافعي، ولد سنة (١٢٨٣هـ)، كان رحمه الله من أفراد زمانه علماً وعملاً، وله مصنفات كثيرة؛ منها: «محاسن التأويل» في تفسير القرآن، و«قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث»، توفي سنة (١٣٣٢هـ). انظر «الأعلام» (١٣٤/٢).

^٥ نزهة الخواطر (٤١٠/٦)، والحسيني: هو المؤرخ المحقق الشيخ عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسيني، ولد سنة (١٢٨٦هـ) قريباً من بلدة «بريلي» من أعمال «لكهنؤ»، له مصنفات كثيرة، أشهرها: المصنفان الماتعان النافعان بوابة العربي إلى تاريخ الهند العلمي: «الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام»، و«الثقافة الإسلامية في الهند». توفي سنة (١٤٣١هـ). انظر «الأعلام» (٢٩٠/٣).

الفيلسوف الشاعر محمد إقبال (ت ١٣٥٢هـ): (رغم العواصف الهوجاء يشعل ذلك الرجل البطل الذي وهبه الله تعالى عزة الملوك وإباء السلاطين سراجَه المنير)^١.

الشيخ المفسر محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ): (مجدد القرن الثاني عشر للهجرة في الهند بدعوته وإرشاده وتربيته وتدريسه ومصنفاته، وبمن ترك من العلماء الأعلام من أبنائه وتلاميذه ومريديه، فقد كان جامعاً بين العلوم النقلية والعقلية والفلسفة والتصوف، كما يُعَلِّم من كتابه المشهور: «حجة الله البالغة» الذي وضعه لبيان مقاصد الشريعة وحكمها وأسرارها)^٢.

الشيخ العلامة المحدث محمد زاهد الكوثري (١٣٧١هـ): (الحبر الهمام الشيخ أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي رحمه الله.. كتبه لها روعة وفيها فوائد)^٣.

الشيخ المحدث محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني (ت ١٣٨٢هـ): (كوكب الديار الهندية الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي الهند... كان هذا الرجل من أفراد المتأخرين علماً وعملاً وشهرة، أحيا الله به وبأولاده

^١ رجال الفكر والدعوة (٦٣٧/٤). محمد إقبال: هو المفكر الفيلسوف محمد إقبال الملقب بشاعر الإسلام في الهند، ولد في (سيالكوت) سنة (١٢٩٤هـ - ١٨٨٧م)، وقد كانت عائلة إقبال في الأصل أسرة هندوسية برهية، ثم دخل جده الأكبر واسمه (بنديت) الإسلام، تربى إقبال على يد والده محمد نور تربية دينية، ثم التحق بكلية سيالكوت فدرس اللغتين العربية والفارسية، ثم سافر إلى (كمبردج) ونال درجة الفلسفة من جامعتها، والقانون من كلية (لندن) للعلوم، ونال الدكتوراة في الفلسفة من جامعة (ميونخ)، ثم رجع إلى لاهور ودرس في جامعاتها، ثم تفرغ للسياسة، وفي عام (١٩٣٠م) طرح إقبال فكرة استقلال الجزء الإسلامي من الهند (باكستان) وناضل في سبيل هذه القضية حتى توفي سنة (١٩٣٨م). انظر «مشاهير أعلام المسلمين» (ص ٢٨٦) وما بعدها.

^٢ مجلة المنار (٢٣٦/٣٤)، والشيخ رضا: هو الشيخ المفسر محمد رشيد بن علي رضا بن محمد القلموني، من أشهر رجال تيار الإصلاح الإسلامي، ولد سنة (١٢٨٢هـ)، طلب العلم في طرابلس، ثم سافر إلى مصر وصحب الشيخ محمد عبده، من أشهر أعماله: «مجلة المنار»، و«تفسير القرآن الكريم»، توفي سنة (١٣٥٤هـ). انظر «الأعلام» (١٢٦/٦).

^٣ حسن التقاضي (ص ٩٥). والكوثري: هو العلامة الفقيه المحدث النظار محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري، ولد في (دوزجه) شرقي الآستانة سنة (١٢٩٦هـ)، درس ودرس في جامع (الفتاح) بإستانبول، وكان فيه وكيل شيخ الإسلام مصطفى صبري رحمه الله، ثم هرب بدينه لما تولى الكماليون تركيا سنة (١٣٤١هـ - ١٩٢٢م)، وتنقل بين حلب ودمشق ثم استقر في القاهرة، وكان رحمه الله موسوعة علمية يتقن العربية والتركية والفارسية والجركسية، له مئات الرسائل والمقالات، وأخرج إلى عالم الطباعة من كوم المخطوطات عشرات الكتب النفيسة، محلياً إياها بمقدمات علمية رصينة تدل على تضلعه في العلوم، من مصنفاته: «الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار»، توفي رحمه الله سنة (١٣٧١هـ). انظر «الأعلام» (١٢٩/٦).

وأولاد بنته وتلاميذهم الحديث والسنة بالهند بعد مواتهم، وعلى كتبه وأسانيده المدار في تلك الديار، والمترجم والله جدير بكل إكبار واعتبار^١.

وقال: (وهو ممن ظهر لي أنه يُعد من حفاظ القرن الثاني عشر، لأنه ممن رَحِل ورُحِل إليه، وروى وصنف واختار ورجح، وغرس غرساً بالهند أطمع وأثمر، وأكل منه خلق)^٢.

الشيخ أبو الأعلى المودودي (ت ١٣٩٩هـ): (إن الإمام ولي الله لا ريب من زعماء التاريخ الإنساني الذين يعالجون مرتبك الأفكار، ومتشابك الآراء، فيجلون غامضها، ويحلون معقدها، ويضعون للفكر والنظر الإنساني نهجاً واضحاً مستقيماً)^٣.

الشيخ سلمان الندوي: أثنى عليه ثناء مطولاً من ذلك قوله: (لقد كانت قلة قليلة من المؤلفين ممن لا تشيع في مؤلفاتهم روح عصرهم) ثم يصف حال دهلي وما حل بها من نكبات طول حياة الدهلوي، ثم يقول: (ولكن عجباً بطمأنينة سلطان العلم والفضل في دهلي وهدوئه، فكان يشاهد كل ذلك برأي العين، لكن لا سبيل للقلق والاضطراب إلى قلبه... فكأنما يخيل إليك أن سماء العلو التي كان يتمكن منها، أو سمو الصبر الذي ارتفع إليه، لا تصل إليه عواصف الأرض الهوجاء، ولا تعمل فيه تقلبات الزمان والمكان)^٤.

الشيخ أبو الحسن الندوي: أعادق الندوي الثناء على الدهلوي وكال له المدح كيلاً، لا أدل على ذلك من أفراد جزء في قرابة (٥٠٠) صفحة في ترجمته، وقد جعله الندوي بمنزلة الأشعري والغزالي^٥، وأعجب بكتابه «حجة

^١ فهرس الفهارس (١/١٧٨)، والكتاني: هو الشيخ المحدث النسابة محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني الإدريسي، الحسني، ولد بفاس سنة (١٣٠٥هـ)، كان رحمه الله آية في الرحلة والطلب، جماعة للكتب، ذخرت مكتبته بنفائس من الكتب، له مصنفات كثيرة، من أشهرها: «فهرس الفهارس»، و«التراتيب الإدارية»، توفي في باريس ودفن فيها سنة (١٣٨٢هـ). انظر «الأعلام» (٦/١٨٢).

^٢ فهرس الفهارس (٢/١١٢٢).

^٣ موجز تاريخ تحديد الهند وإحيائه (ص ١٠٢)، المودودي: هو الشيخ المفكر الداعية أبو الأعلى بن سيد أحمد حسن مودود، ولد في حيدر آباد الدكن سنة (١٣٢١هـ)، تلقى العلم على يد أبيه خريج جامعة عليكرة، وحرص على تنشئته تنشئة دينية، وقد كان للمودودي إسهامات كثيرة، فقد أصدر مجلة «ترجمان القرآن» سنة (١٩٣٢م)، وانتخب عام (١٩٤١م) أول رئيس للجماعة الإسلامية في الهند، له مصنفات عديدة؛ منها: الأسس «الأخلاقية للحركة الإسلامية»، «الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة»، توفي سنة (١٣٩٩هـ). انظر «تكملة معجم المؤلفين» (ص ٨٣).

^٤ مقدمة «حجة الله البالغة» (١/١٥).

^٥ انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤/٥١٨-٥١٩).

الله البالغة» إعجاباً كبيراً حتى قال فيه: (إن كتاب الشاه ولي الله هذا من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، التي ظهرت بعد وفاته على يد أفراد أمته صلى الله عليه وسلم).^١

المستشرق ام. ك. هيرمانسين: (إن شمولية فكرة الشاه ولي الله ومكانتها في تركيبة مختلف فروع العلوم الإسلامية الكلاسيكية مثل الفقه، والإلهيات، والفلسفة في إطار الحكمة التقليدية، من الأمور التي تجعل أعماله حقيقة بالمطالعة).^٢

ومن أثنى عليه وترجم له الشيخ العلامة أحمد رضا خان البريلوي (ت ١٣٤٠هـ)، ترجم له في «التحقيقات الشمسية» (ص ٥٩ - ٨٨) ترجمة مطولة، ولم يتيسر لي الوقوف على أكثر أجزائها.^٣

هذا مقام الدهلوي في نفوس العلماء على تنوع مشاربهم، واختلاف اتجاهاتهم، فكانت شخصيته رحمه الله مقبولة عندهم جميعاً، وكأن بشارة النبي صلى الله عليه وسلم له قد تحققت: (فبين أن المراد الحق فيك: أن يجمع مثلاً من شمل الأمة المرحومة بك).^٤

^١ مقدمة «حجة الله البالغة» (٢٠/١)، أبو الحسن الندوي: هو الشيخ العلامة، الداعية المفكر أبو الحسن علي بن عبد الحي بن فخر الدين الحسيني الندوي، ولد بمدينة (بريلي) سنة (١٣٣٣هـ = ١٩١٤م)، حفظ القرآن وتعلم الأردية والفارسية منذ صغره، ولما جاوز العاشرة تعلم العربية، كانت له رحمه الله جهود كبيرة في الدعوة الإسلامية في الهند، فأسس عدة مراكز وجميعيات تعليمية ودعوية في الهند؛ حركة رسالة عام (١٩٥١)، والمجمع الإسلامي العلمي (١٩٥٩م)، من أشهر مؤلفاته: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»، و«رجال الفكر والدعوة»، توفي رحمه الله سنة (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م). انظر «المعجم الجامع في تراجم المعاصرين» (٢٣٥/١).

^٢ الدراسات حول الشاه ولي الله (ص ١٨).

^٣ أحمد رضا البريلوي: هو الشيخ العلامة الفقيه أحمد رضا بن نقي علي بن رضا علي الحنفي البريلوي المشهور بعبد المصطفى، ولد في (بريلي) سنة (١٢٧٢هـ)، واشتغل بالعلم على والده مدة طويلة، ثم حج وزار مرتين، أسند الحديث في الأولى عن مفتي مكة الشيخ زيني دحلان، كان رحمه الله شديد الذكاء واسع الاطلاع آية في الفقه الحنفي ومعرفة فروعه وأصوله، متعصباً على من خالفه، له مصنفات كثيرة جاوزت (٥٠٠) أشهرها «الفتاوى الرضوية»، توفي رحمه الله سنة (١٣٤٠هـ). انظر «نزهة الخواطر» (١١٨٢/٨).

^٤ فيوض الحرمين (ص ٦٢).

تأثر العلماء به:

لعل فيما أوردته من ثناءات العلماء المتضافرة على الدهلوي وجهوده دليل على أثره الكبير في شبه القارة الهندية بالحد الأدنى، وخير دليل على ذلك الأثر قول الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي: (لا سند لأهل الهند إلا والشاه ولي الله قدس سره واقع في أثناء سنده)^١، وقول القنوجي في حق الدهلوي وأسرته: (فعلى أهل الهند أهلها شكرهم، ما دامت الهند وأهلها)^٢.

وقد وجدت أفكار الدهلوي رحمه الله صدى لدى عديد من المفسرين والمحدثين والفقهاء والصوفية والمفكرين. فنجد أقوال الدهلوي في تفسير القنوجي «فتح البيان في مقاصد القرآن»^٣، وتفسير العلامة جمال الدين القاسمي «محاسن التأويل»، وتفسير الشيخ محمد رشيد رضا «المنار»^٤.

وعمدة نقلهم من «الفوز الكبير» و«حجة الله البالغة»، والملفت للنظر أن الشيخ القاسمي لا ينقل عن الدهلوي إلا بصيغة التبجيل والاحترام، فيصفه بالشيخ والإمام والعلامة، ويرفق اسمه دائماً بقوله: (ولي الله الدهلوي قدس سره)^٥.

ونجد أقواله منتشرة بكثرة في كتب شراح الحديث من أهل الهند، أمثال العلامة اللكنوي في «التعليق الممجّد على موطأ محمد»^٦، والشيخ الشهرستاني في «عون المعبود شرح سنن أبي داود»^٧، والعلامة الكشميري في كتابيه «فيض الباري شرح صحيح البخاري»^٨ و«العرف الشذي شرح سنن الترمذي»^٩، والشيخ المباركفوري في «تحفة الأحوذى»^{١٠}.

^١ انظر مقدمة «إزالة الخفاء» (٧١/١)، وقد أفاد رحمه الله من كتب الدهلوي في تعليقاته على كتاب «الإشاعة لأشراط الساعة» للبرزنجي، انظر «الإشاعة» (ص ٣٥٥، ٣٥٩، ٣٦٠).

^٢ الحطة يذكر الكتب الستة (ص ١٤٥)

^٣ انظر «فتح البيان في مقاصد القرآن» (٢٥٠/١)، (٤٢٢/٣)، (١٠٢/٥).

^٤ انظر «تفسير المنار» (٢٨/٥، ١٠٩) و(١٠/١٠).

^٥ انظر «محاسن التأويل» (ص ٢٣، ٣١، ١٦٥، ٣٥٩).

^٦ انظر «التعليق الممجّد» (١٠٤/١، ١٤٣).

^٧ انظر «عون المعبود» (٤٢/١، ١٢١، ١٩٢).

^٨ انظر «فيض الباري» (٧٩/١، ١٣٣، ١٧٠).

^٩ انظر «العرف الشذي» (٥٢/١، ٦٢، ١١٢).

^{١٠} انظر «تحفة الأحوذى» (٩٣/١، ١٧٠، ٢٧١).

على أن الشيخ الكشميري كان أكثر المحدثين تأثراً بالدهلوي، حيث نقل عنه عشرات المواضع من مختلف كتبه؛ كـ «الحجة» و «الإنصاف» و «عقد الجيد» و «التفهيمات» و «ألطاف القدس» و «تأويل الأحاديث» و «المسوى» و «المصفى» و «الأنوار الملكية» وغيرها من كتب ورسائل الدهلوي، ويلتمس القارئ في كتبه تأثراً واضحاً بفكر الدهلوي لا سيما في مباحث التصوف والحكمة، وانظر على سبيل المثال كلامه في مسألة «التجلي الصوري» تراه كأنه يلخص كلام الدهلوي تلخيصاً^١، وسيأتي النقل عنه في مبحث «الرؤية» من الفصل الثاني بعونه تعالى^٢.

وكان ممن تأثر بفكر الدهلوي وساهم بترسيخه ونشره في الهند الشيخ محمد قاسم النانوتوي مؤسس مدرسة دار العلوم ديوبند، وإلى مدرسته وفكره ترجع الديوبندية^٣.

والديوبندية: من أكبر الجماعات السنية في الهند، ولا يقصد عند إطلاق الديوبندية الآن طلاب مدرسة دار العلم فقط (إنما المراد منهم جميع العلماء الذين ينبع فكرهم من فكر الشيخ مجدد الألف الثاني أحمد بن عبد الأحد السرهندي، ومن فكر الإمام الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، ويتصل بفكر مؤسس جامعة دار العلوم ديوبند الإمام محمد قاسم النانوتوي... سواء كانوا من خريجي جامعة «دار العلوم ديوبند»، أم من خريجي جامعة «مظاهر علوم» بـسهارنפור، أم خريجي «الجامعة القاسمية» و «المدرسة الإمدادية» و «حياة العلوم» و «جامعة الهدى» بمدينة مراد آباد، أم خريجي «مدرسة الجامع» بأمرهه، أم خريجي «المدرسة الأمينية»... و مدرسة «عبد الرب» و مدرسة «جامع فتحبوري»، و مدرسة «كاشف العلوم» في دهلي، أم خريجي مدرسة «مفتاح العلوم» بمدينة جلال آباد، أم خريجي مدرسة «نور الإسلام» ومدرسة «دارالعلوم» و «المدرسة الإمدادية» بمدينة «ميروت»، أم علماء مدارس «مئو»، أم علماء «الجامعة الرحمانية» بمدينة مونجير، أم علماء مدارس بيهار، أم علماء «الجامعة الأشرفية»

^١ انظر «فيض الباري» (٢٧٢/٦).

^٢ محمد أنور شاه الكشميري: هو العلامة المحدث الفقيه محمد أنور بن معظم شاه الكشميري، ولد بكشمير سنة (١١٩٢هـ)، طلب العلم على يد والده، ثم التحق بدار العلوم ديوبند، وتلمذ على الشيخ أحمد رشيد الكنكوهي وتخرج منها سنة (١٣١٣هـ)، وقد كان رحمه الله شغوفاً بالعلم طلعة، محققاً في المسائل التي يدرسها، دلت على ذلك مصنفاته ودروسه، ومن مصنفاته: «التصريح بما تواتر من نزول المسيح»، و «فيض الباري على صحيح البخاري»، والثاني منهما هو أماليه على صحيح البخاري جمعها ورتبها تلميذه محمد بدر عالم الميرتقي، توفي رحمه الله سنة (١٣٥٢هـ). انظر «مشاهير أعلام المسلمين» (١٠٣/٢).

^٣ محمد قاسم النانوتوي: هو العلامة الشيخ محمد قاسم بن أسد علي الصديقي النانوتوي، ولد بنانوته سنة (١٢٤٨هـ)، رحل في طلب العلم فسافر إلى دهلي واشتغل على الشيخ مملوك علي النانوتوي، وصحب العارف إمداد الله التهانوي وأخذ الطريقة عنه، له رحمه الله مشاهد عظيمة في الدفاع عن الإسلام والمباحنة مع النصارى والهنداكة؛ من مصنفاته: «حجة الإسلام»، و «الدليل المحكم»، توفي رحمه الله في ديوبند سنة (١٢٩٧هـ). انظر «نزهة الخواطر» (١٠٦٧/٧).

و«المدرسة الحسينية» بمدينة راندير، أم علماء مدارس ولاية كوجرات، أم علماء مدارس ولايتي بنغال وآسام، أو مئات العلماء في الولايات والمديريات الهندية)^١.

كل هذه المدارس الدينية والجامعات البحثية على امتداد شبه القارة الهندية ترجع في جذورها وأفكارها إلى شاه ولي الله الدهلوي، يقول سيد محبوب الرضوي من كبار علماء جامعة ديوبند (ت ١٣٩٩هـ): (اعتبر الشاه ولي الله المحدث الدهلوي في طليعة العلماء والعظماء الذين تعتز الجامعة بالانتماء إليهم، وتستلهم من توجيهاتهم وإرشاداتهم مزاجها ومنهجها ونظامها، وتسري فيها روحهم؛ فإن ما تشهده شبه القارة الهندية اليوم من مناشط وأساليب لنشر العلوم الدينية عامة، و الحديث النبوي خاصة يعود كلها إلى الشاه ولي الله الدهلوي رحمه الله)^٢.

كما شهد مطلع القرن الماضي اهتماماً كبيراً بالدهلوي وأفكاره من أعلام غير محسوبين على المدرسة الديوبندية أمثال مولانا عبيد الله السندي^٣، وأبو الأعلى المودودي، ومحمد إقبال.

أما عبيد الله السندي فقد كان مولعاً بشخصية ولي الله الدهلوي وبكتابه «حجة الله البالغة»، وبلغ من إعجابه حداً أن أنشأ نظارة للمعارف اقتصر في منهاجها على القرآن الكريم وبعض كتب الحديث وكتاب «حجة الله البالغة»^٤.

وعن دور السندي في نشر فكر الدهلوي يقول المستشرق هيرمانسين: (كان مولانا السندي... أكبر شارح لنظريات الشاه ولي الله في هذا القرن... لقد أسس السندي نظريته الإصلاحية الإسلامية ونشاطه الثوري على تفكير الشاه ولي الله، وله مؤلفان رئيسيان حول هذه الموضوع، أولهما: «الشاه ولي الله وحوكته السياسية» (١٩٧٠م)، والثاني: «الشاه ولي الله فلسفته» (١٩٤٦م)، في المؤلف السابق الذكر يسلط السندي الضوء على شخصية الشاه كمؤسس ومنسق لحركة الإصلاح السياسي والاجتماعي، والتي حمل لواءها الأجيال اللاحقة من أتباعه وأولاده، وكان لشرحه هذا لأفكار ولي الله تأثير ملموس على معظم الدراسات التي تناولت الموضوع، خاصة على

^١ علماء ديوبند أجهام الدين ومرجعهم المذهبي، محمد الطيب، تعريب: نور عالم خليل الأميني، بحث منشور على موقع جامعة دار العلوم ديوبند.
^٢ كبار علماء ديوبند ونسبهم العلمي، سيد محبوب الرضوي، تعريب: محمد عارف جميل المباركفوري، مجلة الداعي، دار العلوم، ديوبند، العدد: ١١، السنة: ١٤٣٦هـ.

^٣ عبيد الله السندي الحنفي: ولد سنة (١٢٨٩هـ - ١٨٧٢م) في بيت يدين بالسيخية في بلدة سيالكوت، وكان أول أمره مع الإسلام أن اطلع على «تحفة الهند» لعبيد الله البائلي، و«تقوية الإيمان» لعبد الغني حفيد ولي الله الدهلوي؛ فوفر الإيمان في قلبه، ثم هاجر إلى السنة سنة (١٣٠٤هـ) وأسلم على يد الشيخ محمد صديق السندي، فسمى نفسه عبيد الله: نسبة لمؤلف «تحفة الهند» والسندي: نسبة لمن أسلم على يديه، توفي سنة (١٣٦٣هـ - ١٩٤٤م). انظر «نزهة الخواطر» (١٣٠١/٨).

^٤ انظر «نزهة الخواطر» (١٣٠٠/٨).

مستوى شبه القارة الهندية، مع أن الجوانب الثورية أو الاشتراكية في تفكير ولي الله الدهلوي مثلت أفكار السندي نفسه^١.

وأما أبو الأعلى المودودي، فيظهر تأثره بالدهلوي في نظره إليه كمجدد ورائد مشروع إصلاح يهدف إلى إقامة مجتمع إسلامي وحكومة راشدة، يظهر ذلك من مقاله الذي ترجم فيه للدهلوي ثم طبعه مفرداً بعنوان «موجز تاريخ تجديد الدين»^٢، استعرض فيه لمحات من سير المجددين قبل الدهلوي، ثم بين دور الدهلوي التجديدي بما ينبئ عن تقدير بالغ واحترام كبير لخطته الإصلاحية.

وقريباً من المودودي كان محمد إقبال، فقد ظهر تأثره بالدهلوي من خلال محاولته صياغة نظرية عقلية روحية، ودمجها في قالب واحد^٣ يقوم عليه مجتمع إسلامي متماسك.

كما نلمس عند الأستاذ فضل الرحمن إعجاباً بمحاولة الدهلوي صياغة نظرية تنظم جميع أحكام الإسلام في سلك واحد، وتعطيها مرونة قابلة للتطبيق؛ فيقول في كتابه «الشاه ولي الله المفكر وسط الأزمات»: (إن هذا ما يجعل الشاه ولي الله مفكراً يحيط تاريخ الإسلام التقليدي من كافة النواحي، لا شك في أن تاريخ الإسلام حافل بأسماء العباقرة الذين بلغوا ذروة الكمال في نظام معين من أنظمة العلوم، وربما فاق بعضهم الشاه ولي الله فيما يتعلق الأمر بنبوغه في نظام أو أكثر... إلا أنه لم يحاول أحد قبله أن يطبق مجمل الصياغة الإسلامية)، ورأى فضل الرحمن أن هذا المبدأ موجه إلى (إعطاء الهيكل الإسلامي ليونة داخلية على وجه الكفاية)^٤، ومن ثم أنزله فضل الرحمن من علماء الأمة منزلة الأشعري والغزالي^٥.

كل هذا الاهتمام دفع دائرة الأوقاف في غرب باكستان لتأسيس أكاديمية خاصة بالدهلوي أسمتها: «أكاديمية شاه ولي الله الدهلوي»، ومقرها في حيدر آباد السند، تولت هذه الأكاديمية نشر كتب الدهلوي وإعادة طباعتها مع الاعتناء بها، وقامت بترجمة بعضها إلى اللغة الإنكليزية؛ كـ «حجة الله البالغة»، و«البدور البازغة»، و«الخير الكثير» وغيرها^٦.

^١ الدراسات حول الشاه ولي الله (ص ٩)، وتفرغت عن دراساته هذه للدهلوي عشرات الرسائل والأبحاث المحكمة.

^٢ وأصل الكتاب مقالة كتبها في مجلة «الفرقان» سنة (١٩٤١م) في العدد الخاص بترجمة ولي الله الدهلوي.

^٣ انظر «الدراسات حول شاه ولي الله» (ص ١٨).

^٤ انظر «الدراسات حول الشاه ولي الله» (ص ١٤).

^٥ المصدر السابق (ص ١٩).

^٦ المصدر السابق (ص ١٠).

وقد خصص معهد الدراسات الموضوعية في الهند جائزة باسم (ولي الله الدهلوي) تمنح لأصحاب الجهود الدعوية والعلمية الكبيرة في الهند، وكان أول الحائزين عليها الشيخ أبو الحسن الندوي سنة (١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م)^١.

أما على مستوى أثر الدهلوي في المناهج الدراسية، فقد قررت بعض كتبه في مختلف الكليات والمعاهد الشرعية في الهند، وكان أكثرها انتشاراً كتابيه «الفوز الكبير»، و«حجة الله البالغة»، فأما الأول فيذكر الأستاذ سعيد أحمد البالنوري أنه كتابه هذا كان يدرس في دار العلوم ديوبند، وكذا في سائر الدور الأخرى من البلاد^٢، وأما الثاني فاقصر تدريسه على أقسام الدراسات العليا كما يذكر الأستاذ سلمان الندوي^٣؛ وذلك لصعوبة مادته.

بل إن «حجة الله البالغة» درس في الأزهر الشريف، وفي العديد من المعاهد الشرعية في السودان، مما يدل على أن أثر هذا الكتاب جاوز الهند^٤.

وبعد هذا نجد غريباً ما ذكره الأستاذ محمود أحمد بركاتي من (أن الشاه ولي الله لم يؤثر على مسار الأحداث المستقبلية تأثيراً ملحوظاً... وبهذا الصدد يلحظ بركاتي أن توافر قليل من النسخ المطبوعة لمؤلفاته يؤشر إلى أن أفكاره لم تحظ إلا بعناية طفيفة، كما أن امتناع مدرسة ديوبند الإسلامية من إدخال مؤلف من مؤلفاته العديدة في مادتها الدراسية يثير شكوكاً عن صحة ادعاء هذه المدرسة بأنها تستمد جذورها من تعليم الشاه ولي الله بوجه مباشر)^٥.

وبالجملة فإن تأثير الدهلوي على الناحية العلمية في أهل الهند أظهر من أن ينكر أو ينتقص منه.

^١ انظر «المعجم الجامع في تراجم المعاصرين» (٢٣٥/١).

^٢ انظر مقدمة «الفوز الكبير» تعريب الشيخ سعيد أحمد البالنوري (ص ١٠).

^٣ انظر مقدمة «الفوز الكبير» تعريب الشيخ سلمان الندوي (ص ٣ - ٤).

^٤ انظر «الدراسات حول الشاه ولي الله» (ص ١٨).

^٥ انظر المصدر السابق (ص ١٧).

انتقاد العلماء للدهلوي:

لم يسلم ولي الله الدهلوي من انتقاد العلماء له، فقد وجه له سهام النقد بعض العلماء قديماً وحديثاً، منهم:

الشيخ غلام يحيى البهاري: ألف كتاباً سماه «كلمة الحق» رد على رسالة الدهلوي «المكتوب المدني» في تفصيل معنى وحدة الوجود والشهود، وقد نافح الشيخ رفيع الدين عن أبيه في كتاب سماه: «دمغ الباطل» رد عليه فيه رداً بالغاً.

الشيخ فضل رسول البدايوني: كان يرمي ولي الله الدهلوي بالنصب والخروج، ويطعن في طريقته وطريقة الشيخ المجدد أحمد السرهندي، ويقول: (إنهم ضلوا فأضلوا)^٢، وكيف يستقيم له ذلك والدهلوي رحمه الله يقول في بائيته^٣:

(وآل رسول الله لا زال أمرهم ** قوياً على إرغام أنف النواصب)

العلامة محمد زاهد الكوثري رحمه الله: أبرز من انتقد الدهلوي على الإطلاق حيث أفرد له خمس صفحات في خاتمة كتابه «حسن التقاضي في سيرة أبي يوسف القاضي» تعقب فيها بعض تفرداته ومخالفاته، وأنقل بعضاً منها:

يقول الكوثري رحمه الله: (ولا بأس أن أتحدث في الختام عن الخبر الهمام الشيخ أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي رحمه الله؛ لكثرة تعرضه لمباحث الاجتهاد وتاريخ الفقه والحديث في كتبه باندفاع وجرأة على كدورة في تفكيره، وتحكم في تصويره، مع ضيق دائرة اطلاعه على كتب المتقدمين، وقلة دراسته لأحوال الرجال وتاريخ العلوم والمذاهب، مسترسلاً في خيال أدى به إلى الشطط في كثير من بحوثه وتقريراته.

^١ غلام يحيى بن نجم الدين البازهوي البهاري: أحد العلماء المبرزين في المنطق والحكمة، ولد بقرية (بازه) وتلقى تعليمه الأول فيها، ثم رحل وجد في طلب العلم حتى لازم الشيخ جان جانان النقشبندي، وسلك على يديه، توفي سنة (١١٨٠هـ). انظر ترجمته ورده على الدهلوي في «نزهة النواظر» (٧٧٨/٦).

^٢ فضل رسول بن عبد الحميد البدايوني: عالم فقيه من فقهاء المذهب الحنفي، ولد سنة (١٢١٣هـ) في أسرة علمية، فتلقى العلم على يد جده عبد الحميد، ثم قصد (لكنهؤ) طالباً للعلم وطوف في بلاد الهند والحجاز والعراق، يصفه الشيخ عبد الحسي فيقول (كان فقيهاً جديلاً مناظراً شديداً التعصب في المذهب، دائم المخاصمة بالعلماء)، توفي سنة (١٢٨٩هـ). انظر ترجمته ورده على الدهلوي في «نزهة الخواطر» (١٠٦٥/٧).

^٣ أطيّب النغم (ص ٢٢ - ٢٣).

وكتبه لها روعة وفيها فوائد؛ بيد أن له فيها انفرادات لاتصح متابعته فيها؛ لما عنده من اضطراب فكري ينأى به عن الإصابة في تحقيق الموضوع، ويشطح به التابع والمتبوع، وفي كثير من الأحوال تجد عنده عبارات مرصوفة لا محصل لها عند أهل التحصيل.

فأشير هنا إلى منشأ هذا الاضطراب الفكري عنده؛ ليكون من لم يدرس حياته على بينة من أمره، وأما التوسع في بيان ما في انفراداته من الشطط فيحتاج الى تفريغ خاص.

وله رحمه الله خدمة مشكورة في إنحاض علم الحديث في الهند، لكن لا يبيح لنا السكوت عما ينطوي عليه من أعمال تجافي الصواب.

فأقول: كان رحمه الله نشأ على مذهب الحنفية في الفروع والمعتقد، وعلى مذاق العارف الشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي المعروف بالإمام الرباني في القول بالتوحيد الشهودي، وألمّ بالحديث والفلسفة على عادة أهل بلده، ثم رحل إلى الحجاز فتلقى الأصول الستة من الشيخ أبي طاهر بن إبراهيم الكوراني الشافعي بالمدينة المنورة ولازمه، وعكف على كتب والده التي تحاول الجمع بين الآراء المتراكلة للحشوية والاتحادية والفلاسفة والمتكلمين، فمال إلى مذهبه في الفقه والتصوف فعاد إلى الهند منحرفاً عن مشرب أهل بيته ومذهب أسرته، في التصوف والفقه والاعتقاد، مرتئياً التوحيد الوجودي، ولسان حاله يقول: [من الكامل]

عقد الخلائق في الإله عقائداً** وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

فافتقرت الكلمة هناك باندفاعه في دعوته الى آرائه في المذهب الفقهي، ومحاولته الجمع بين آراء الحشوية والفلاسفة والقائلين بوحدة الوجود، وإذاعته القول بالتجلي في الصور والظهور في المظاهر؛ ظناً منه أن ذلك من عقيدة الأكابر، مع أن هذا وذاك من باب القول بالحلول، فيكون منبوذاً عند الفحول من أرباب العقول، وكم لهذا القول السقيم من نظائر في العهد القديم.

وكان الجدّ جيد الاهتمام بمتون أحاديث الأصول الستة؛ لكنه كان يكتفي بها من غير نظر في أسانيدھا... واكتفائه بمتون الستة من غير نظر إلى الأسانيد جرأه على التحكم في مذاهب الفقهاء ومسانيد الأئمة، بما هو خيال بحث يذوب أمام التاريخ وتحقيق أهل الشأن.

ومن إغراباته: عده انشقاق القمر عبارة عن ترائيه هكذا للأنظار، وليس سحر الأعين من شأن رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

ومنها: حمله لمشكلات الآثار على وجوه مبنية على تخيل عالم يسميه عالم المثال تتجسد فيه المعاني في زعم بعض المتصوفة... وهذا العالم خيال لم يثبت وجوده في الشرع ولا في العقل، فتكون إحالة حل المشكلات على هذا العالم إحالة على خيال، بل نفيًا لمعاني الآثار بسبب إلقائها في مجاهل عالم المثال...

ومنها: اختياره لقدم العالم كما حكاه المحقق الكشميري عن بعض رسائله في بدء الخلق من «فيض الباري»، وهذا داهية الدواهي، والأغرب من هذا استدلاله على ذلك بحديث أبي رزين في العماء عند الترمذي...

على أنه جنح فيما بعد عن الجموح وعاد إلى الجادة بالأخرة، في مبشرة رآها في المدينة المنورة، حيث قال في «فيوض الحرمين» (ص ٤٨): «عرفني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن في المذهب الحنفي طريقة هي أوفق الطرق بالسنة...»

فخاب أمل من يسعى في هدم المذهب بمحاوله في «الإنصاف» و«عقد الجيد» و«حجة الله البالغة» وغيرها، وهذه الإشارة العابرة كافية هنا في التنبيه إلى شطحاته، ولعل الله سبحانه يوفقنا لغريلة الأراء في هذا البحث المتشعب في فرصة أخرى، وما ذالك على الله بعزير)^١.

هذا بعض ما جاء من انتقاد الكوثري للدهلوي، وقد حمل انتقاده - على قسوته - عبارات الثناء والمدح والاعتراف بالفضل، فوصفه بـ (الخبر الهمام)، وأن (كتبه لها روعة وفيها فوائد)، وأنه كان (جيد الاهتمام بمتون الحديث)، وشكر له (إنهاض علم الحديث في الهند).

أما جملة ما انتقده عليه الكوثري رحمه الله فيدل على اطلاع جيد على كتب الدهلوي واهتمام بفكره؛ إلا أنه أصاب في بعض أحكامه وتعجل في أخرى، والحق أحق أن يتبع.

إن الكوثري رحمه الله حمل الشيخ أبا طاهر الكوراني وكتب أبيه العلامة إبراهيم الكوراني مسؤولية اضطراب الدهلوي مذهباً وسلوكاً واعتقاداً، وهذه دعوى تنقضها سيرة الدهلوي التي قدمتها.

فإن الدهلوي كان قد ترك مذهب الحنفية قبل رحلته الحجازية، ورجع إلى المذهب الحنفي بعد رحلته الحجازية، وأما تأليفه «الإنصاف» و«الحجة» و«عقد الجيد» فقد ألفها بعد رحلته^٢.

^١ حسن التقاضي (ص ٩٥ - ٩٩)، ولم يتيسر للشيخ الكوثري التفرغ للرد على الدهلوي فقد وافته المنية بعد هذا الكلام بنحو سنتين رحمه الله.

^٢ وقد أشرت فيما سبق إلى سبب اضطرابه الفقهي في هذه الكتب وغيرها.

وأما اختياره القول بالتوحيد الوجودي على الشهودي بعد رحلته الحجازية فلا دليل عليه؛ لأن كتب الدهلوي كلها تنضح بالتوحيد الوجودي من أولها إلى آخرها قبل رحلته وبعدها، ولم يكن الدهلوي ولا الكوراني رحمها الله فردين في اختيارهما لهذا المذهب؛ بل الهند وكثير من علماء العالم الإسلامي في ذلك الوقت يقولون به^١، ومثل القول بالتجلي الصوري، وعالم المثال وغيرها من المسائل.

وأما القول بقدوم العالم فالدهلوي بريء منه، وقد أخطأ الكشميري رحمه الله حيث نسب ذلك إليه، وسيأتي بيان موقف الدهلوي من هذه المسألة وما سبقها من المسائل في محاله من هذا البحث بعون الله.

وإلى هنا يقف القلم في ترجمة الدهلوي، لأننتقل في المبحث الثاني إلى بيان منهج الدهلوي الكلامي ونظريته المعرفية.

^١ فقد كانت تعقد المجالس العلمية لتدرس «فصوص الحكم» و «الفتوحات المكية» في دمشق في نفس القرن الذي عاش فيه الدهلوي. انظر «رجال الفكر والدعوة» (٤٠٨/٤).

المبحث الثاني

نظرية المعرفة عند الدهلوي، ومنهجه الكلامي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نظرية المعرفة عند الدهلوي.

أولاً: موضوع المعرفة وحدودها عند الدهلوي.

ثانياً: مصادر الدهلوي المعرفية

ثالثاً: وسائله المعرفية.

رابعاً: أنموذجه المعرفي.

المطلب الثاني: منهج الدهلوي الكلامي.

أولاً: منهجه في عرض الآراء وتحرير المسائل.

ثانياً: منهجه التوفيق بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية.

ثالثاً: موقفه من التأويل والمتشابه.

تمهيد

قدم الدهلوي من خلال تجربته المعرفية الممتدة بين الهند والحجاز، المشتتة على ثلاثية علمية يندر أن ينالها إلا الموفق من خلص عباد الله، نظرية معرفية جعلته أحد أفراد الهند المعدودين على أصابع الكف الواحدة، وأعني بتلك الثلاثية: علم أهل الظاهر؛ كالتفسير والكلام، وعلم أهل الباطن وهو التصوف والحكمة الربانية، وعلم أهل النظر وهو الفلسفة^١.

ولذا كان لزماً قبل عرض آرائه الكلامية، أن نتلمس أركان نظريته المعرفية فنعرف موضوعها، وحدودها، ومصادرها، والوسائل التي تأسست عليها، ثم نعرف بعد ذلك منهجه في تناول الآراء الكلامية.

^١ وهذا تقسيم الدهلوي نفسه، انظر «التفهيمات الإلهية» (١/٢٥-٢٦)، و«الخير الكثير» (ص ١٨، ٢٠)، وبحق لعلم الكلام أن يصنف تحت العلمين.

المطلب الأول: نظرية المعرفة عند الدهلوي:

أولاً: موضوع المعرفة وحدودها عند الدهلوي:

يتشعب موضوع المعرفة عند الدهلوي تشعباً كبيراً؛ ومرجع ذلك إلى شخصيته العلمية الجامعة لأصناف العلوم، وإلى خطابه الشامل الموجه لشرائح اجتماعية متعددة: العامة بكافة فئاتهم، والساسة على اختلاف مناصبهم، والعلماء على تنوع مشاربهم.

لكن يمكننا أن نرى حدود موضوعه المعرفي يتجه وجهة أساسية لا يحيد عنها في جميع مؤلفاته، وهي: السلوك بالإنسان ليرتقي سلم المعرفة الإلهية؛ كي ينال شرف القرب من حضرته سبحانه العلية.

وشأنه في ذلك شأن أساطين التصوف والعرفان الإلهي، حيث كان الصوفي في كل عصر صاحب إحساس عميق بالقصور في قواه المعرفية، ومن ثم كانت لديه رغبة قوية في الانعتاق من ذلك القصور، والترقي في المعرفة عبر مراحل السلوك، حتى يصل إلى القرب من حضرة الحق سبحانه، ومن هذا المنطلق صارت المعرفة الإلهية القضية المركزية التي عاش لأجلها أهل التصوف، وعبر عنها كل بأسلوبه؛ فهي محبة رابعة^١، وفناء البسطامي^٢، وتوحيد الجنيد^٣، وشهود الحلاج^٤.

^١ رابعة: هي أم الخير السيدة العارفة بالله رابعة العدوية البصرية، كانت من أعيان عصرها، وأخبارها في الصلاح والعبادة مشهورة، وهي رائدة مدرسة الحب الإلهي عند الصوفية، وعلى أقوالها يدورون، وأشعارها يتغنون، توفيت رحمه الله سنة (١٨٥هـ). انظر «طبقات الصوفية» (ص ٣٨٧)، و«فيات الأعيان» (٢/٢٨٥).

^٢ البسطامي: سلطان العارفين أبو يزيد طيفور بن عيسى سروشان البسطامي، نسبة إلى (بسطام) أول بلاد خراسان من جهة العراق، وعلى أقواله وأحواله رحمه الله مدار مدرسة الفناء عند السادة الصوفية، وعلى الرغم من شطحات تنسب إليه كان ولا زال محل إكبار من العلماء، توفي رحمه الله سنة (٢٦١هـ). انظر «طبقات الصوفية» (ص ٦٨)، و«سير أعلام النبلاء» (١٣/٨٦).

^٣ الجنيد: إمام الطائفتين وشيخ الصوفية أبو القاسم الجنيد بن محمد القورايي البغدادي، ولد في بغداد سنة نيف وعشرين ومئتين، وتفقه على الإمام أبي ثور، وصحب خاله السري السقطي، والحارث المحاسبي، وقد تكلم رحمه الله في التوحيد كلاماً عجيباً وقسمه إلى توحيد عامة وخاصة، وأتى عليه بنكت ودقائق غالية عالية، وعلى توحيد الخاصة ومفهوم الفناء قام العرفان الصوفي، توفي رحمه الله في بغداد سنة (٢٩٨هـ). انظر «طبقات الصوفية» (ص ١٢٩).

^٤ الحلاج: العارف بالله أبو مغيث الحسين بن المنصور الحلاج، هو من أهل بيضاء فارس، ونشأ بواسط في العراق، صحب الجنيد والنوري وغيرهما، والعلماء في أمره مختلفون، رده كثير منهم، وصحح حاله جماعة؛ منهم: ابن خفيف، وأبو القاسم النصرابادي، والغزالي، وعده ولي الله الدهلوي من العارفين الفانين، وكانت له أقوال وأحوال ناشئة عن مشاهدات فني فيها عن نفسه، فطلق بما أدى لقتله صلباً في بغداد سنة (٣٠٩هـ). انظر «طبقات الصوفية» (ص ٢٣٧)، و«إحياء علوم الدين» (١/٣٦)، و«التفهيمات الإلهية» (٢/٦٥).

ورسالة القشيري^١، ومشكاة الغزالي^٢، وفتوحات ابن عربي^٣، وعوارف السهروردي^٤، ومكتوبات السهرندي^٥.

وما الدهلوي إلا امتداد لتلك المدرسة العرفانية الطويلة، فعرفان الله وأسمائه ملاك الحكمة عنده^٦، ومن ثم صرف اهتمامه لتحديد المنهج القويم في طلب تلك المعرفة السامية، وترتيب خطوات السير فيها.

وقبل أن نشرع في طريق تحصيل تلك المعرفة عند الدهلوي، لا بد أن نبين بداية مراتب المعرفة عنده وصورها، فقد قسم الدهلوي مراتب المعرفة إلى قسمين رئيسين، يضم كل قسم منهما أنواعاً وصوراً من المعارف:

● مراتب المعرفة عند الدهلوي:

قسم الدهلوي مراتب المعرفة تقسيماً بديعاً، حيث أرجع جميع أنواع المعرفة إلى رتبتين جامعتين؛ هما: تكميل دورة الإيمان، وشرح الصدر أو الإحسان، ثم أدرج تحتها رتباً معرفية متصاعدة تبدأ بتصحيح الفطرة وصولاً إلى معرفة الذات:

^١ القشيري: هو الإمام القدوة الزاهد الأستاذ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري الشافعي، ولد سنة (٣٧٥هـ)، سمع من الأستاذ ابن فورك، وأبي عبد الرحمن السلمي، صحب العارف أبي علي الدقاق وتزوج ابنته، وكان رحمه الله إماماً في الفقه والتفسير والحديث والأصول، من أشهر مصنفاته: «لطائف الإشارات»، و«التيسير» كلاهما في التفسير، و«الرسالة» في قواعد الطريقة الصوفية ورجالها، توفي رحمه الله سنة (٤٦٥هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٣٢/١٨).

^٢ الغزالي: حجة الإسلام وأعجوبة الزمان الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ولد بطوس سنة (٤٥٠هـ)، تتلمذ على يد الإمام الجويني، وكان رحمه الله يفتخر به، ثم طار ذكره واشتهر أمره حتى ولي المدرسة النظامية وهو في أوائل الثلاثينيات من عمره، فدرس مدة وأفاد، ثم مال إلى التزهد والعزلة، فحج وزار، ثم لبث في دمشق عشر سنين متعبداً، عكف خلالها على تأليف «إحياء علوم الدين» وغيره من الكتب، ثم رجع إلى طوس وتوفي فيها سنة (٥٠٥هـ)، ومن مصنفاته: «المقصد الأسنى»، و«مشكاة الأنوار» أورد فيهما - خاصة في الثاني - مطالب عرفانية عالية لم يذكرها في كثير من كتبه. انظر «المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور» (ص ٧٦) وما بعدها.

^٣ ابن عربي: الشيخ الأكبر العارف بالله أبوبكر محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي، المعروف بابن عربي، ولد ب (مرسية) سنة (٥٦٠هـ)، وسمع بها من ابن بشكوال، طوف في بلاد المغرب، ثم دخل مصر وبغداد ودمشق وحلب وتركيا، وجاور في بلاد الحرمين مدة، ثم رجع إلى دمشق ومكث فيها حتى توفي رحمه الله سنة (٦٣٨هـ)، من أشهر مصنفاته: «الفتوحات المكية»، و«فصوص الحكم». انظر «فوات الوفيات» (٤٣٦/٣).

^٤ سبقت ترجمته (ص ٩٤).

^٥ سبق التعريف به (ص ٣٣ - ٣٤)، و«المكتوبات» أشهر وأوسع كتبه، ضم في ثناياه نظريته العرفانية.

^٦ انظر «الخبر الكثير» (ص ٢٥)، و«التفهيمات الإلهية» (٢٦/١).

❖ الرتبة الأولى: تكميل دورة الإيمان:

اعتنى الدهلوي بتبيين حقائق هذه الرتبة اعتناء بالغاً، كيف لا وعلى تحصيلها تدور الشرائع؟! فهي المقصود من بعثة الرسل وإنزال الكتب السماوية^١.

وقد صنف لها مراتباً وأركاناً، وجعل لها غاية:

أما مراتبها: فقد قسمها إلى أربع رتب جامعة لكافة المؤمنين عامتهم وخاصتهم؛ وهي:

١- **الفطرة**: وهي معرفة المؤمنين^٢، **وكمالها**: أن يطهر الإنسان نسمة^٣ من الأدناس حتى تعود بيضاء نقية كما فطره الله عليها، وهو معنى حديث «كل مولود يولد على فطرة الإسلام»^٤، ولا تتطهر إلا بالتعليمات الإلهية والزواج الحقانية، فإذا تطهرت صارت مستعدة لتقلي أنواع الكمالات.

٢- **العفاف**: وهي معرفة المتقين الصالحين، ولا تُنال إلا بالتقلل من المباحات، وعدم الانغماس في الملذات خلقاً وعملاً.

٣- **العلم**: وهي معرفة العلماء المتوسمين، والعقلاء المتفرسين؛ كما وصفهم الله في كتابه العزيز، وعماد هذه الرتبة: أن يُحصّل الإنسان أدلة التوحيد الجمالية والتفصيلية؛ فينزه الله حق تنزيهه، ويفهم آيات الله في الأنفس والآفاق؛ فيستدل بها على عظمة الخالق وقدرته.

٤- **السكينة**: وهي مرتبة الراسخين في العلم، القائمين بوظائف العبادات عن شوق ورغبة، الصابرين على المكار، القائمين بحدود الله، لا يغضبون إلا له، (وكانت الصحابة إذا اجتمع منهم عشرون ولم يكن فيهم واحد على هذا النمط حسبوا أنهم بطالين)^٥.

^١ تأويل الأحاديث (ص ١٥).

^٢ وهي في حقيقتها شرط للمعرفة لا رتبة منها، لكن لما كانت دورة الإيمان لا تصح بدونها جعلت في مراتبها.

^٣ والنسمة: أدنى حقائق الإنسان، انظر «التفهيمات الإلهية» (٣٣/١).

^٤ وسر ذلك: قربها في نشأتها من الخير التام؛ ولتطهيرها بعث الأنبياء وأنزل القرآن، ونيط بها دخول الجنة، كما نص على ذلك الدهلوي، انظر «التفهيمات الإلهية» (٣٤/١)، وأصل الحديث في البخاري، برقم (١٣٥٨).

^٥ التفهيمات الإلهية (٤٢/١)، وانظر هذه الرتب المعرفية في المصدر نفسه (٣٤-٣٦)، و«حجة الله البالغة» (٢٧٨/١)، و(١٠٥/٢-١٠٦) وقد رتب في الموضع الثاني منه وظائف العبادات التي تُعين العبد على تحصيل كل رتبة منها.

وأما أركانها: فهي (اليقين، والتوحيد، والمحبة، والتوكل، والعبادة، والذكر)^١.

وأما غايتها: فهي (التسبيح بحمده؛ ومعناه: التوجه إلى الله تعالى وإثبات الصفات الواجبة له تعالى من غير إحاطة ولا مماثلة، وما يماثل التسبيح كاستغفار والتبري من ذنوب الإنسان وشروعه)^٢.

ويمكن أن نلتبس مما سبق: أن الدهلوي جعل غاية الإيمان: توحيد الله، وإثبات الصفات له، وتنزيهه عما لا يليق به، وجعل العلم بأدلة التوحيد الجمالية والتفصيلية منها شرطاً لتكميل إيمان العبد.

وإذا نظرنا إلى هذه المباحث الثلاثة نجد أنها أهم مباحث علم الكلام وأعلاها شرفاً، وكل المباحث بعدها فإنما هي تبع لها، وبهذا تتقاطع الغاية المعرفية في أولى رتبها عند الدهلوي مع الغاية من علم الكلام، وإن رتب لها طريقاً معرفياً مختلفاً.

❖ الرتبة الثانية: شرح الصدر أو الإحسان:

وأما المرتبة الثانية: فهي (أدق المقاصد الشرعية مأخذاً، وأعمقها محتداً، وهي بالنسبة إلى سائر الشرائع بمنزلة الروح من الجسد، وبمنزلة المعنى من اللفظ)^٣.

وسبيلها: أن يرتقي الإنسان بتلك المباحث الكلامية من مجرد العلم النظري فينقلها إلى السلوك العملي، فيسمى المرء معها عارفاً بالله، وهذه هي حقيقة التصوف والجوهر الموصل إلى طريق الولاية؛ يقول الدهلوي: (وإذا ترقى الرجل من دورة الإيمان إلى دورة شرح الصدر تحول توحيده أفعالياً، ويقينه انكشاف الأسماء؛ كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»)^٤.

أما أن يسمى المرء عارفاً أو ولياً، ومبحث من تلك المباحث مختل لديه فلا يكون؛ ولذلك نرى الدهلوي يجعل التشبيه جهلاً بالله، فيقول: (وأما الجهل بالله، فحقيقته: أن يعرف الله على ما ليس هو؛ بعدم انتقاله من المحسوس إلى المجرد)^٥.

^١ التفهيمات الإلهية (١٦٠/٢).

^٢ التفهيمات الإلهية (٣٨/١).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٣/١).

^٤ التفهيمات الإلهية (١٦٠/٢)، والحديث أخرجه البخاري في «صحيحه» برقم (٥٠).

^٥ البدور البازغة (ص ٩٤).

(وأصحابها: هم العلماء الذين اضمحلت نفوسهم في نور السكينة وبرد اليقين)^١، (وقد تكفل بها الصوفية رضوان الله عليهم...، فله درهم ما أعم نفعهم، وأتم نورهم)^٢.

وحقيقة شرح الصدر: (انكسار النسمة في جوهرها من مصادمة الجذب)^٣ الذي يخرجها عن أحكامها ويجذبها إلى النفس الناطقة، وعندها تبدأ بإدراك المعاني المجردة.

وذلك أن النسمة التي هي أدنى حقائق الإنسان على قسمين: دنسية وناطقية.

أما الدنسية: فهي برزخ متوسط بين الروح الإلهي والبدن الأرضي، ومن ثم كان لهذه النسمة وجهان: وجه مائل إلى الجانب الملكي، ووجه مائل إلى الجانب البهيمي^٤.

وأما الناطقة: فهي برزخ بين العين التي هي أمر قدسي بحت، وبين النسمة التي هي أمر من أمور هذا العالم الدنسي، فإذا انسلخت النسمة عما جبلت عليه وتلبست بأحكام النفس الناطقة، وجب أن يكون لها نوع من المعرفة يشبه المجرد عن المادة، ويكون إذ ذاك التجلي^٥.

فحقيقة شرح الصدر هو الارتقاء بالمعرفة من المحسوس إلى المجرد ومن الحاضر إلى الغائب، لا أن المعرفة الأولى كاذبة؛ لكنها لا تحكي الأمر على ما هو عليه في الواقع، يقول الدهلوي: (فإذا ترقى من المحسوس إلى المتخيل والمتوهم نزه رب النظام عن سمات المتخيل والمتوهم، وإذا ترقى من الحاضر إلى الغائب نزه رب النظام عن سمات الغائب، كما كان نزهه عن سمات الحاضر، وهكذا إذا ترقى إلى أن يحيط بالنظام جميعاً لم يكن كاذباً في المعرفة الأولى)^٦.

^١ التفهيمات الإلهية (٤٢/١).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٣/١).

^٣ التفهيمات الإلهية (٤١/١).

^٤ انظر «حجة الله البالغة» (٥٣/١).

^٥ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٣/١).

^٦ البدور البازغة (ص ٨١).

وأما مراتب الإحسان فهي عند الدهلوي على أربع رتب:

- ١ - الإلهام والكشف: يرى المؤمن المبشرات التي تدل على قبول طاعاته، ويُكشف عليه بعض ما قد كان أو سيكون، أو يرى أرواح الملائكة والأنبياء والأولياء، أو يلهم ويُهتف به.
- ٢ - توحيد المحبة: وشرط هذه الرتبة أن يقلع عروق نفسه عن أعماق الدنيا وما فيها، ويصلح طباعه، ويدوم على حضوره.
- ٣ - فناء اللطائف: وحقيقته: الاضمحلال والفناء في أسماء الله وصفاته، وهي أمثل صور شرح الصدر وأعلاها منزلة، وفي هذه الرتبة تكون أحوال التجلي والاستتار، وكيفية التجلي: أن يبرق للرجل وميض قدسي، فينسلخ عن أحكام النسمة الدنسية، ويتلبس بأحكام النفس الناطقة^١، وعندها تحصل له أنواع من المعارف التي لا يكتسبها بالنظر العقلي أو الحسي، ومن حصل هذه الرتبة (يأمن من أن يتخذ غير تلك الحقيقة قبلة لتوجهه، وإماماً لتعبد حقيقته، أو يتصور الله على غير ما هو عليه)^٢، وهو غاية هذه المعرفة.
- ٤ - الفناء التام: وحقيقته: الاضمحلال في الذات الصرفة الأحدية المجردة عن الأسماء والصفات، ومن ضروب هذا الفناء: توحيد الفعل، وهو أن يرى الله هو الفاعل في الوجود فلا يخاف أو يرجو أحداً غيره^٣.

● حدود المعرفة عند الدهلوي:

يظهر لنا مما سبق الحدود العرفانية عند الدهلوي؛ وهي: وصول العارف لمعرفة الذات العلية؛ ويكون ذلك بالتجلي الذاتي^٤؛ فيعرف ذات الله تعالى ويهيم بجمالها، لكن معرفته لا تكون على سبيل الإحاطة؛ إذ ذات الله (أجل من أن يحيط بها الإدراك)^٥، فهو ينفي الإحاطة وتمام العلم لا نفس الوصول^٦.

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٣/١)، و«الخير الكثير» (ص ٥٦).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٥/١).

^٣ انظر رتب الإحسان في «التفهيمات الإلهية» (٤٢/١-٤٣)، والمصدر السابق (٥٣/٢)، ولا يصلح عد توحيد الفعل من ضروب الفناء التام. انظر ما سيأتي قريباً (ص ١٢٢ - ١٢٣).

^٤ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٨٣/٢).

^٥ الخير الكثير (ص ٢٥).

^٦ التفهيمات الإلهية (١٢/١)، والمصدر نفسه (٨٣/٢).

وأما أحق الخلق بتلك المعرفة: فَهُم الأنبياء ثم الأولياء - وهم الصوفية عند الدهلوي كما مر - ثم الحكماء، يقول: (وأحق رجل بمعرفة الذات: رجل مقرب غاية القرب، سليم القلب، منسلخ الصورة... وهذا الرجل هو رسول الله صلى الله عليه وسلم... وأما سائر الأنبياء فبحسب استعداداتهم، والأولياء بحسب الصورة المزاجية لا يتحIRON في قاموس إطلاقه...^١ والحكماء يوقف عليهم في ميادين قرب الوجود)^٢.

❖ عرفان الدهلوي وعرفان الجنيد:

هكذا نرى الدهلوي يبني نظريته المعرفية عبر سلسلة مترابطة بعضها يعضد بعضاً، تبدأ بتهديب فطرة الإنسان، ومحاولة الصعود به درج العرفان الإلهي، عبر تكميل دورة إيمانه، ويكون ذلك بإقراره بواحدية الله، والإيمان بأسمائه وصفاته، وتنزيهه عما لا يليق به، فيشرح صدره ليشاهد ما آمن به مشاهدة وجدانية تتجاوز نطاق الحس والعقل، فيطلع على نقطة من بحر لا ساحل له من المعاني الأسماوية، والحقائق الصفاتية، نقطة هي (كبحر لجي لا مبتدأ له ولا منتهى)^٣ بالنسبة لمعرفته الأولى قبل شرح صدره، ثم يمن الله عليه فيصل إلى الفناء التام بجمال الجلال الإلهي، فيفنى عنها عن فناءه، فلا يبقى ثمَّ إلا هُوَ هُوَ.

وما أشبه نظرية الدهلوي العرفانية بنظرية الجنيد رحمه الله في تقريره لتوحيد الخواص، حيث جعل الجنيد غايتهم من هذا التوحيد: الرجوع بالروح الإنسانية إلى حالتها الأولى التي كانت عليها حين أخذ الميثاق {ألست بربكم قالوا بلى} [الأعراف: ١٧٢]، حيث كان ولا حكمة ولا سكون^٤، فلا تعرف الروح في تلك الرتبة سوى الذات المقدسة، وتذكرها بصفاء التوحيد الذي كانت عليه قبل أن تشوبها غاشية البدن ومتطلباته، وهو ما عبر عنه بقوله: (أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله سبحانه... بالفناء عن نفسه... بذهاب حسه وحركته؛ لقيام الحق سبحانه له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان)^٥.

^١ وذلك أن الأولياء صوراً مزاجية يتفاضلون بها، تبعاً في ذلك للأنبياء. انظر تفصيل ذلك (ص ٣٤٧).

^٢ الخير الكثير (ص ٢٦)، وقرب الوجود: مساحته الاضمحلال بالأسماء والصفات الإلهية، دون الذات الصرفة. انظر تفصيل أنواع القرب عند الدهلوي (ص ٣٤٧).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢/٢١٧).

^٤ انظر «اللمع في التصوف» (ص ٤٢٤). وهذا الكتاب هو أقدم تأريخ صوفي إسلامي، انظر: نفس المصدر (ص ١٠).

^٥ الرسالة القشيرية (٢/٤٦٤)، وانظر «التصوف الثورة الروحية في الإسلام» (ص ١٦٣)، وللتوسع في مفهومي الفناء والبقاء انظر «الرسالة القشيرية» (١٧٠/١) وما بعدها، و«كشف المحجوب» (ص ٤٨٠) وما بعدها.

هذه هي مراتب المعرفة عند الدهلوي، ويمكن أن نلخص الفرق بين رتبي الإيمان الإحسان عنده:

بأن الغاية من دورة الإيمان: تهذيب أحوال الإنسان الناسوتية، وأما الغاية من دورة الإحسان: الترتي بأحوال الإنسان الإلهية بتعبير الدهلوي، يقول: (فكما أن للقلب أحوالاً ناسوتية...، فكذلك له أحوال إلهية هي محاكاة ما باللاهوت وتطلع إليه، وتسمى الإحسان، كما أن الأول يسمى بالإيمان، وكأن الإحسان فج الإيمان وغايته)^١.

وقد ذكر الدهلوي أن من منة الله عليه تحصيله تلك المراتب الإيمانية منها والإحسانية، فهو في الإيمانية نال رتبة المجددية^٢ والتي لا تعطى إلا لمن استكانت قلوبهم بالإيمان ورسخت أقدامهم في العلوم، وهي أعلى رتب دورة الإيمان، وأما الإحسانية فقد بلغ الغاية وتجلت له حقيقة الحقائق، أعني: الذات الصرفة الأحدية^٣.

وقد عدد الدهلوي بعض هذه المراتب في شعر من نظمه يقول فيه:

(ألا كل حال دون حالي ورتبي *** لقد فاق عن حد المدارك صبوتي
ولم يبق لي حال سوى الحق نفسه *** تساوت إلى الحالات من بعد نسبي
وكانت مقامات تحل بنسمة *** بفسحة صدر أو طهارة فطرة
وكانت مقامات تحل بأنفس *** تجل صُراح أو بجذب محبة)^٤

ومما يؤخذ على الدهلوي في نظريته المعرفية: عده توحيد الفعل من ضروب الفناء التام؛ حيث قرر أن الفناء التام: هو الاستهلاك في الذات الأحدية المجردة عن أحكامها الأسمائية والصفائية، وهي مرتبة كما قررها أئمة التصوف يفني فيها الفاني عن فناءه، قال القشيري معدداً مراتب الفناء: (فالأول فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناءه عن صفات الحق بشهوده الحق، ثم فناءه عن شهود فناءه باستهلاكه في وجود الحق)^٥.

^١ البدور البازغة (ص ٩٢).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٠/١).

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٥/١)، والمصدر نفسه: (٤٣/٢).

^٤ التفهيمات الإلهية (٧٠/١)، والقصيدة من البحر الطويل.

^٥ الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن القشيري/٤٦٥، ت: عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة (١٧٢/١).

وكذلك الهويجري^١ حيث أورد في عرضه لمعنى الفناء عند البسطامي^٢ والخراز^٣ وغيرهما كلاماً طويلاً محصله: أن الفناء بالله: هو الفناء به عن كل شيء حتى عن كونه فانياً في الله، فلا يشاهد إلا عظمة الحق، فيفنى عن مراداته ويبقى في مراد الحق، ويفنى عن ذكر الغير - ومن الأغيار نفسه - ويبقى في ذكر الحق سبحانه^٤.

لكن الدهلوي بعد إقراره بأن غاية المعرفة هو الفناء التام والاضمحلال في الذات الأحدية، عاد وذكر أن التوحيد الفعلي من ضروب الفناء التام، وهي رتبة يثبت فيها الدهلوي مشاهدة الغير، فلا يصح أن تعد في رتبة الفناء التام. والعجيب أن الدهلوي ذكر بعد صفحة من نفس التفهيم إلهاماً ألهمه الله إياه، بيّن فيه أن بين التوحيد الأفعالي وبين الفناء التام مرتبة التوحيد الصفائي^٥، وهو في هذا ينسجم مع ترتيب القشيري لمراتب الفناء^٦، ويخالف ما قرره أول الأمر في رتب شرح الصدر.

• طرق المعرفة إلى الله:

أما طرق المعرفة فتتنوع بتنوع رتبها عند الدهلوي، ومن ثم كان لتكميل دورة الإيمان طرق أربعة، وهي: تطهير النسمة من الأدناس، وعدم الانغماس في اللذات، وتحصيل أدلة التوحيد الجمالية والتفصيلية، والقيام بوظائف العبادات عن شوق ورغبة، وقد سبق بيانها.

أما طريق المعرفة لشرح الصدر: فقد ذكر الدهلوي: (أن أصحاب الطرق افترقوا... في تقنين قانون يحصل به شرح الصدر على أقوال شتى، أما أنا فقد ألهمني الله سبحانه أني أعطيتك - مخاطباً تلميذه - طريقاً من السلوك هو أقرب الطرق وأوثقها، وذلك أنه إذا رغب إليك أحد فعلمه النفي والإثبات، والشرط: أن يتبرأ عن كل ما سواه في النفي، ويرغب بكلية إليه سبحانه في جانب الإثبات، حتى إذا رسخت قدمه في المحبة، وزالت عنه الهواجس، فعلمه

^١ الهويجري: هو الشيخ الفقيه الزاهد أبو الحسن علي بن عثمان الهويجري الغزنوي، أخذ عن الشيخ أبي الفضل محمد بن الحسن الختلي وصحبه مدة من الزمان، ثم ساه معظم المعمورة وحج وزار، والتقى بالإمام القشيري، والشيخ ابن أبي الخير الميهني، ولسان نيسابور أبا علي الفارمدي؛ من مصنفاته: «كشف المحجوب» أرخ فيه للتصوف ورجاله، توفي في لاهور سنة (٤٦٥هـ). انظر «نزهة الخواطر» (٦٩/١).

^٢ سبقت ترجمته (ص ١١٥).

^٣ الخراز: هو سفينة أهل التوكل والرضا الإمام العارف القدوة أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز، من أهل بغداد، صاحب ذا النون المصري والسري السقطي، وبشراً الحائي وغيرهم رضي الله عنهم، له كلام عال في المعرفة الإلهية، توفي رحمه الله سنة (٢٧٧هـ). انظر «الرسالة القشيرية» (٩٨/١).

^٤ كشف المحجوب، علي بن عثمان الهويجري/٤٦٥، دراسة وترجمة عن الفارسي: سعاد قنديل، دار النهضة، بيروت، ط: ٢، ٢٠٠٧، (ص ٤٨٠).

^٥ التفهيمات الإلهية (٤٤/١-٤٥).

^٦ ولعل الدهلوي حين ذكر أن توحيد الفعل من ضروب الفناء التام، قصد بأنه من طرق الوصول إليه، والله أعلم.

الحضور الصرف المجرد عن الحرف والصوت، حتى إذا دام حضوره وصلحت طباعه، فعلمه الحضور الأفعالي، وهو: مسألة الاستطاعة مع الفعل وخلق أفعال العباد، حتى إذا تم توكله على الله فعلمه ... التوحيد الصفاتي... حتى إذا بلغ اتحاد المدرك، فخل بينه وبين أمره، وأمره بالحضور المجرد، واجهد في انكسار سورة نفسه، فإذا حان الفناء فني لا محالة^١، وعندها يصل إلى معرفة الذات لا على سبيل الإحاطة^٢.

ويفهم من كلام الدهلوي أن السالك إلى الله تعالى لا بد أن يتدرج في معراجة إليه، فيسلك بداية طريق الذكر الجهري^٣، ويكون بترداد (لا إله إلا الله) حتى ترسخ قدمه في محبة الله تعالى؛ وذلك أن سريرة الإنسان لا تتعلق بأمر ما إلا بترداد ذكره وتكرار نغته، ويسمى الدهلوي هذا التكرار بـ (تلطيف السر)، ويحصل عند البعض بالسماع، وعند البعض بالمواظظ، وعند البعض بالذكر وتلاوة القرآن وهو أمثل صورته^٤.

فإذا صفت سريرته انتقل إلى الذكر النفسي، فذكر بلا حرف ولا صوت، ثم يترقى بعد ذلك حتى يصل إلى الفناء التام^٥.

ولا يمكن لسريرته أن تصفو إلا بالخلوة (فمن أراد الإحسان فليرصده لنفسه فراغاً من التشوشات الطبيعية والخارجية)، وعندها يصير العبد (كأنه يرى الله، ولم يزل يعبد الله كأنه يراه، وصار لا يرى شيئاً إلا ورأى الله قبله وبعده وعنده)^٦.

والملاحظ أن الدهلوي لم يخرج في مسلكه المعرفي هذا عن مسلك أصحاب الطرق من الصوفية، وإن صرح بأن القانون هو من اجتهاده وتقنيته، وطريقته هذه دمج بين أعمال الطريقتين الجشتية والنقشبندية، اللتين ارتضاها إضافة إل الجيلانية مسلماً، وبائع تلامذته عليها^٧.

^١ التفهيمات الإلهية (٤٤/١)، وانظر نفس المصدر: (٨٧/١)، وانظر «البدور البازغة» (ص ٩٥).

^٢ الخير الكثير (ص ٢٥).

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (٦٩/١).

^٤ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٣/١ - ٤٤).

^٥ انظر «التفهيمات الإلهية» (٦٩/١).

^٦ البدور البازغة (ص ٩٢).

^٧ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٣/١ - ١٤).

وعمدتهم جميعاً في هذا المسلك الحديث القدسي: «من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، ومن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه»^١، ومن ثم كان الإكثار من الذكر هو مفتاح شرح الصدر عندهم^٢.

ويصف الدهلوي كيفية تأثير نوعي الذكر في الارتقاء بالعبد نحو حضرة القرب بطريقة تصويرية بديعة، على عادته في عرض الأسباب الكامنة خلف مسبباتها، فيرى أن الذاكر الله جهرًا يترقى نحو مقام القرب بواسطة خارجية؛ وذلك بأن تسمعه الملائكة القريبة منه - وهم: العنصريون -، فتقع صورة الذكر في نفوسهم بمنزلة الشعلة من النور، فقتلون بها نفوسهم، ثم لا تزال تترقى تلك الشعلة من نفوس الملائكة العنصرية إلى نفوس الملائكة الموكلة بالذكر إلى من فوقهم حتى تصل إلى حظيرة القدس^٣.

وأما صاحب الذكر النفسي، فيكون ترقيه بلا واسطة، بل بعوامل داخلية تنشأ عن الذكر، حيث أن للذكر لون يدخل النسمة الذاكرة فقتلون به، وعندها تبدأ النسمة مرحلة ترقيتها من نسميتها إلى النفس الناطقة إلى الشخص أو الإنسان الأكبر، ثم تنتهي في حظيرة القدس التي هي حضرة القرب^٤.

فمجمع الطريقتين واحد، ولكن في الطريق الثاني يشترط كمال تلون النفس لوصوله إلى حظيرة القدس، فيصير إنساناً كاملاً، أما في الأول: فلا يعدو أن يلحق بالملائكة ويشابههم لا غير^٥.

ولعل الدهلوي قد أخذ أصل هذين الطريقتين من الحديث المذكور آنفاً «من ذكرني في نفسه...»، وبعض تفاصيله من حديث آخر؛ وهو: «إن لله ملائكة في الهواء يسيحون بين السماء والأرض، يلتمسون الذكر، فإذا سمعوا قوماً يذكرون الله قالوا: زادكم الله، فينشرون أجنتهم حولهم حتى يصعد كلامهم إلى العرش»^٦.

وبهذا يظهر أن موضوع المعرفة هو الله سبحانه وتعالى، وأن غاية الصوفي الفناء به سبحانه وتعالى، وأن يشابه الملائكة المقربين في قربهم منه سبحانه وتعالى إن لم يستطيع أن يكون أحد أعضاء تلك الحضرة.

^١ مسند الإمام أحمد (٢٩١/١٤).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٥/١)، وانظر قانون هذه الطرق في تحصيل شرح الصدر في «التفهيمات الإلهية» (٨٥/١-٨٦).

^٣ وانظر أنواع الملائكة عند الدهلوي (ص ٢٧٢).

^٤ انظر الكلام على حظيرة القدس والإنسان الأكبر (ص ٢٦٦)، و(ص ٣١٥).

^٥ انظر تصويره هذا في «التفهيمات الإلهية» (٦٩/١).

^٦ الإبانة الكبرى (١٨٨/٧)، وأصل الحديث في صحيح البخاري (٦٤٠٨).

• علم الكلام ونظريته المعرفية:

ألحّت إبان الحديث عن تكميل دورة الإيمان عند الدهلوي إلى علقه نظريته المعرفية بمباحث علم الكلام، وأعيد هنا ما ألحّت إليه؛ لأهميته ومسيس اتصاله بالبحث، حيث جعل الدهلوي علم الكلام ركناً ركيناً في نظريته المعرفية:

فاشترط لتكميل المعرفة الإلهية في الدورة الإيمانية: تحصيل أدلة التوحيد جملتها وتفصيلاتها، ولا يكون ذلك إلا بدراسة علم الكلام والنظر في مباحثه.

وجعل أخطر الحجب عن العرفان الإلهي الجهل بالله وتشبيهه بخلقه، ولا يصار إلى التخلص من شبهة المشبه إلا بدراسة المباحث الكلامية.

وأما في مراتبه الإحسانية: فكأن الدهلوي جعل علم الكلام شرطاً لتحصيلها في جميع مراتبها، ويظهر ذلك من قانونه الذي ارتضاه لشرح الصدر، فأولى خطواته معرفة معنى (لا إله إلا الله) والتحقق بذلك المعنى، ثم معرفة مسائل الاستطاعة وخلق أفعال العباد، ثم معرفة مباحث الأسماء والصفات والاضمحلال بها، وعندها يصل المرء إلى الحق ويتم له العرفان الإلهي بحسب مقامه.

وهذه مراتب لا يحصلها إلا من درس علم الكلام وتعمق فيه، وبهذا تظهر فضيلة علم الكلام وأهميته في عرفان الدهلوي، ومنظومته الفكرية.

ثانياً: مصادر الدهلوي المعرفية:

أ: الكتاب والسنة:

أهل اطلاع الدهلوي الواسع وممارسته الطويلة للكتاب والسنة في جعلهما مصدراً يستقي منهما بل ويؤسس عليهما - في كثير من الأحيان - أفكاره وآراءه، مما أدى لقلّة عزوه لأحد من العلماء في عموم كتبه.

فتجده في غالب مباحثه ينقل آيات وأحاديث يبني عليها مذهبه من غير التفات لأقوال العلماء واختلافاتهم، فإذا أراد أن يفرق بين الإيمان والإسلام أتى بقوله تعالى: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ} [الحجرات: ١٤]، مع غيرها من الآيات والأحاديث المناسبة في هذا المقام، فأورد قرابة ثلاثين آية وحديثاً في ثلاث صفحات، ثم أسس عليها مذهب في الفرق بينهما، من غير تعرض لأقوال العلماء في المسألة^١.

وإذا أراد أن يبين سبب وقوع الخلق في التشبيه، رجع إلى قوله تعالى على لسان أحد الرجلين: {ما أظن أن تبید هذه أبداً} * وما أظن الساعة قائمة { [الكهف: ٣٥-٣٦]، فاستنبط منها أن سبب التشبيه: (ألفة الطبع بالمحسوسات، فلا يتفطن أن وراءها أمر ليس شاكلته كشاكلتها من الإلهيات)، فيقع المرء في التشبيه^٢.

وأما كتب السنة: فقد سبق في ترجمة الدهلوي اهتمامه بالكتب الستة قراءة وإقراء، فكانت هذه الأصول مادة حاضرة دائمة بين يديه؛ غير أنه يرى للبخاري ومسلم والموطأ مزية ليست لغيرهما يقول الدهلوي: (وظاهر الشريعة المصطفوية له مراتب مترتبة فأقواها ما وجد في نص القرآن منطوقاً به بحيث لا يخفى المراد منه على العارف باللسان، ويتلوه ما نطق به الأحاديث المستفيضة الصحيحة المروية في صحيحي الشيخين أبي عبد الله البخاري ومسلم النيسابوري، وموطأ مالك... فإن لها شأنًا في الإسلام ليس لغيرها، وإن لها قبولاً عند العلماء بالحديث والفقه ليس لغيرها، وإن لها صحة لم يشهدوا بمثلها في غيرها...) ^٣ ثم يطنب في مدحها، ويجعل قريباً منها سنن أبي داود وجامع الترمذي وإن كانا دونها في المرتبة^٤.

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (٣١/١-٣٣).

^٢ المصدر السابق (٣٨/١).

^٣ المصدر السابق (١٥٤/١).

^٤ انظر المصدر السابق (١٥٦/١).

ب: مصادر الدهلوي من المدرسة الكلامية:

صرح الدهلوي في إجازة كتبها لتلميذه بكونه أشعرياً، فهو من بيئة أشعرية، ودرس كتب الأشاعرة في مدرسة والده الرحيمية، وقرأ عليه أهم كتب علم الكلام الأشعري؛ كـ «المواقف» لعضد الدين الإيجي^١، و«شرح العقائد النسفية» للتفتازاني^٢ مع «حاشية الخيالي» عليه^٣، كما أنه درس تفسير البيضاوي، ولا تخفى أشعرية البيضاوي في تفسيره^٤.

وقد صرح الدهلوي بأشعريته في إجازة كتبها لبعض من ختم عليه «صحيح البخاري» قال في آخرها: (وكتبه بيده الفقير إلى رحمة الله الكريم الودود: ولي الله أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين بن معظم بن منصور بن أحمد بن محمود عفا الله عنه وعنهم، وألحقه وإياهم بأسلافهم الصالحين، العمري نسباً، الدهلوي وطناً، الأشعري عقيدة، الصوفي طريقة، الحنفي عملاً، والحنفي والشافعي تديساً، خادم التفسير والحديث والفقه والعربية والكلام، وله في كل ذلك تصانيف، والحمد لله أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، ذي الجلال والإكرام، كان ذلك يوم الثلاثاء لثالث وعشرين من شوال سنة ١١٥٩ هـ)، وتحت هذا التحرير المذكور عبارة بيد الشاه رفيع الدين الدهلوي بالفارسية ما معناه بالعربية: (لا شك أن هذا التحرير بيد والدي المحترم، كتبه الفقير محمد رفيع الدين)^٥.

^١ الإيجي: هو إمام المعقول القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، ولد بـ (إيج) من نواحي شيراز بعد (٧٠٠هـ)، أخذ عن مشايخ عصره، ولازم الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ البيضاوي، من تلامذته: شمس الدين الكرمانى، وسعد الجين التفتازاني، له مصنفات نافعة؛ منها: «المختصر» و«المواقف» في علم الكلام، توفي رحمه الله سنة (٧٥٦هـ). انظر «الدرر الكامنة» (١١٠/٣).

^٢ التفتازاني: هو الإمام المتفطن المحقق سعد الدين أبو سعيد مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني و(تفتازان) قرية كبيرة من نواحي (نسا)، وهي اليوم في الشمال الشرقي من إيران، ولد سنة (٧٢٢هـ)، طلب السعد العلم منذ صغره ورحل في سبيله، فطوف في خراسان ثم دخل جرجانية وشيراز، ثم استقر به المقام في سمرقند، من مصنفاته الكثيرة: «شرح المقاصد»، و«شرح العقائد النسفية»، توفي رحمه الله سنة (٧٩٢هـ). انظر «بغية الوعاة» (٢٨٥/٢)، و«البدر الطالع» (٣٠٣/٢).

^٣ الخيالي: هو العلامة المحقق شمس الدين أحمد بن موسى الشهير بالخيالي، قرأ على المولى خضر بيك، في مدينة (سلطانية) وعلى غيره من فضلاء عصره، وتولى التدريس في بعض المدارس، من أشهر مصنفاته: حاشيته على «شرح العقائد النسفية»، توفي شاباً لم يبلغ الثالثة والثلاثين من عمره، بعد سنة (٨٥٥هـ). انظر «البدر الطالع» (١٢١/١).

^٤ البيضاوي: هو الإمام النظار قاضي القضاة ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، ولي القضاء بشيراز، له مصنفات كثيرة تكلم كل من الأئمة بالثناء عليها؛ منها: «مختصر الكشاف»، و«الطوال» قال عنه السبكي: وهو أجل مختصر في علم الكلام، توفي رحمه الله في تبريز سنة (٦٨٥) وقيل (٦٩١هـ). انظر «طبقات الشافعية» (١٧٢/٢ - ١٧٣).

^٥ انظر مقدمة «الخبر الكثير» (ص ٩).

وهذا نص من الإمام الدهلوي كتبه بعد رجوعه من الحرمين بأربعة عشر عاماً، وعمره إذ ذاك خمسة وأربعون سنة، فلا مجال لمدع يقول بأن الدهلوي بعد رحلته الحجازية اطلع على كتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فتأثر بهما واعتنق مذهبهما في المسائل العقدية^١.

ولاعتزازه بأشعريته ذكر الدهلوي سنداً له في كتابه «الفضل المبين» مسلسلاً بالأشاعرة إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، في كل رجل من رجاله يقول حدثنا فلان الأشعري، حتى يصل إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ويروي عنه حديث «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»^٢.

ولا أدل على أشعرية الدهلوي من كون غالب مسائله الكلامية ترجع في جملتها إلى المذهب الأشعري، خاصة في مباحث التشبيه والتأويل^٣، وطريقته في الاستدلال العقلي^٤، حيث تطابق منهج التأويل والاستدلال العقلي بين الدهلوي وبين الأشاعرة شبه مطابقة تامة، وهما أبرز سمات المدرسة الأشعرية التي تميزها عن غيرها من الفرق.

وهو كثيراً ما يردد في كلامه قال أهل السنة، ويكون القول أشعرياً خالصاً؛ ككون الحسن والقبح شرعيين لا عقليين، وكقوله بحدوث التعلق في صفات الله سبحانه وتعالى^٥.

بل يصف الأشعري بالإمام وشيخ السنة^٦، وإمام أهل السنة والجماعة^٧، ويستدعي أقواله غير مرة ليستدل بها على صحة بعض اختياراته^٨، ويصرح بكون مذهب الأشعري من تماثيل مذهب الصحابة، وأنه أوفق مذاهب المتكلمين وأقربهم مأخذاً^٩.

^١ انظر على سبيل المثال: «الدهلوي حياته ودعوته» (ص ٣٠)، ورجال الفكر والدعوة (٥٣٣/٢).

^٢ انظر «الفضل المبين في المسلسل من حديث النبي الأمين» (ص ٦٣-٦٤).

^٣ وسيأتي بسطها قريباً (ص ١٦٧).

^٤ انظر (ص ١٤٣).

^٥ انظر «التفهيمات الإلهية (٢٣/١، ١٤٥)، و«الخير الكثير» (ص ١٢٢).

^٦ انظر «الخير الكثير» (ص ٣٦).

^٧ انظر «لإنصاف في بيان أسباب الاختلاف» (ص ٧٧).

^٨ انظر «الخير الكثير» (ص ٣٣، ٣٦).

^٩ انظر «الخير الكثير» (ص ١٠٠، ١٢٢).

وأحياناً ينسب مسألة ما إلى المتكلمين؛ ويعني بهم: الأشاعرة، ثم يعتمد قولهم ويختاره؛ كمسألة عدم تناهي مقدورات الله سبحانه وتعالى، وكون علم الله سبحانه وتعالى متعلق بالواجب والممكن والممتنع^١، وتعلق سمعه وبصره تعالى بالمسموعات والمبصرات^٢، واستدلالة ببرهان التطبيق على بطلان التسلسل^٣.

ثم إن الدهلوي حتى في المسائل التي خالف فيها شيخه أبا الحسن، لا يكف عن إيراد أقواله؛ مستندلاً بها على جزئيات يوافقه فيها وإن خالفه في غيرها؛ كقول الدهلوي بالإرادة المتجددة، والكلام المتجدد^٤.

ولا يخفى على متأمل في كتب الدهلوي إفادته من «شرح المقاصد» للتفتازاني سواء على مستوى الأفكار، أو حتى العبارة، فهو في مبحث زيادة الوجود على الماهية يتبنى فكرة السعد في توفيقه بين رأيي الأشعري والرازي^٥، وفي تقسيم الوجود إلى عيني وذهني ينقل قريباً من عبارة السعد، ويتبنى مذهبه^٦.

ومن المهم في ختام هذا المطلب التنبيه إلى أن غالب المسائل التي خالف فيها الدهلوي الأشاعرة؛ كبعض أحكام صفات المعاني، ينحو فيها نحو مذهب متكلمة الصوفية، وسيأتي بيان ذلك في مبحث الأسماء والصفات بإذنه تعالى^٧.

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (١/١٤٥).

^٢ انظر «حجة الله البالغة» (١/٦١).

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (١/٢٥)، وبرهان التطبيق: هو أن نفرض وجود خطين زمانين، الأول منهما يبدأ من زمن الهجرة، والثاني منهما يبدأ من زمن الطوفان، ونقدر امتداد هذين إلى ما لا نهاية، فإن تساويا لزم كون الزائد مثل الناقص؛ لأن كل ما لا نهاية له يساوي مثيله، وإن تفاضلاً لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى، وكلاهما محال؛ فيبطل التسلسل. انظر «الأربعين في أصول الدين» (ص ٣٥).

^٤ الخير الكثير (ص ٣٦).

^٥ انظر «التفهيمات الإلهية» (١/١٦٨)، و«شرح المقاصد» (١/١٧٠).

^٦ انظر «لمحات» (ص ٢٧)، و«شرح المقاصد» (١/١٨٢).

^٧ انظر (ص ٢٣٢).

ج: مصادر الدهلوي من المدرسة الصوفية:

لقد اشتهر عند كثير من الباحثين تقسيم التصوف الإسلامي إلى قسمين اثنين يباين كل منهما الآخر، **تصوف سني**: يحمل لواءه الجنيد والقشيري والغزالي، و**تصوف فلسفي**: يحمل لواءه ابن عربي الحاتمي، والتصوف الأول مقبول مرغوب، والثاني مرفوض محارب.

ولعل هذا التقسيم ناشئ من اعتماد المدرسة الثانية أسلوباً لغوياً فلسفياً محملاً بالرموز والإشارات، أو لما طرحته من آراء بعيدة في ظاهرها عن الكتاب والسنة، أو هو مجموع الأمرين معاً.

والحق أن هذا التقسيم يبعد أن يكون موضوعياً؛ وذلك لأن كلتا المدرستين استخدمت المفردات الفلسفية والاصطلاحات الرمزية – وإن تفاوتتا في درجة الاستعمال –، كما أن الآراء التي قدمتها مدرسة الشيخ محيي الدين لم تكن من بنيات أفكاره، أو وليدة عصره، بل هي ثمار بذور غرست منذ القرن الثاني الهجري، ابتدأها الزهاد والبكاؤون والعاشقون، ثم أهل الفناء والبقاء، تكاملت ونضجت في مذهب الشيخ محيي الدين^١.

ولما كان الدهلوي امتداداً لتلك المدرسة الصوفية الواحدة، لم يجد حرجاً في النقل من جميع أعلامها، إما تصريحاً بأسمائهم، أو اقتباساً من أفكارهم، متقدمهم ومتأخرهم، وقد سبقت الإشارة إلى إفادة الدهلوي من أفكار الجنيد^٢ وستأتي إفادته من الغزالي في التأويل، وطريقة الاستدلال العقلي^٣، ومن السرهندي في مبحث الوجود^٤، وهم أعلام التصوف السني.

كما نقل عن الشيخ محيي الدين وصرح باسمه في أكثر من كتاب^٥، وصرح بأن الحق معه في بعض المسائل على حساب أرباب التصوف السني – بحسب القائلين بهذا التقسيم^٦، وسماه الشيخ الأكبر^٧، وكذلك عن ابن

^١ انظر «وحدة الوجود في التصوف الإسلامي» (ص ١٢).

^٢ بل صرح باسمه وحض أتباعه على التمسك بأصول التصوف وفق طريقته. انظر «التفهيمات الإلهية» (١٠٤/١)، ونفس المصدر (١١٢/١).

^٣ وقد صرح باسمه واسمى كتابه «الإحياء» و «كيمياء السعادة» في «التفهيمات الإلهية» (٦١/٢).

^٤ وانظر «التفهيمات الإلهية» (٢٣٠/٢)، وكذا في مباحث الولاية والنوبة، انظر «التفهيمات» (٣٤/٢).

^٥ ونقل أقوالاً له من كتابه «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم». انظر «التفهيمات» (٣٤/٢).

^٦ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢٣٠/٢) وما بعدها.

^٧ التفهيمات الإلهية (١٩/١)، (٢١٧/٢).

الفارص^١، والعفيف التلمساني^٢، وصدر الدين القونوي^٣، وعبد الرحمن الجامي^٤، وغيرهم من أعلام التصوف الموسوم بالفلسفي.

وكذلك نراه يتعرض لأعلام التصوف الطريقي؛ كالشيخ عبد القادر الجيلاني^٥ وينقل عن كتابه «الغنية» ما ورد فيه من كلامه في حق الإمام أبي حنيفة وأصحابه^٦، ويصفه بـ (إمام الطريقة، وقطب الحقيقة، رضي الله عنه وأرضاه)^٧،

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٠٦/١). ابن الفارض: هو العارف شاعر العشق الإلهي شرف الدين عمر بن علي الفارض، الحموي الأصل، المصري الدار والوفاة، ولد سنة (٥٧٦هـ)، صاحب الشعر الرائق، وقصيدته الشهيرة (قلب يحدثني بأنك متلفي) تدل على مكانته في العرفان والشعر جميعاً، ونسبه قوم ممن حملوا كلامه على ظاهره إلى الاتحادية، توفي سنة (٦٣٢هـ). انظر «طبقات الأولياء» (ص ٤٦٥)، و«سير أعلام النبلاء» (٣٦٨/٢٢).
^٢ التفهيمات الإلهية (٢٦/١). والتلمساني: هو الشاعر الصوفي سليمان بن علي بن عبد الله، المعروف بالعفيف التلمساني، حدث عن ابن الصلاح والسخاوي وغيرهما، واختلف الناس في شأنه بين من ينسبه إلى رقة الدين والزندقة، وبين من يعظمه وينسبه إلى الولاية، توفي رحمه الله سنة (٦٩٠هـ). انظر «تاريخ الإسلام» (٦٤٥/١٥).

^٣ الخير الكثير (ص ٣٧). القونوي: الشيخ الصوفي المحقق صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي، ربيب الشيخ ابن عربي وتلميذه؛ من مصنفاته: «نفحات»، و«تحفة الشكور»، و«تفسير الفاتحة»، توفي بقونية سنة (٦٧٢هـ). انظر «الوافي بالوفيات» (١٤١/٢)، و«طبقات الأولياء» (ص ٤٦٨).
^٤ الخير الكثير (ص ٣٨)، و«التفهيمات الإلهية» (٣٣/٢) حيث صرح بنقله من كتابي الجامي «أشعة اللمعات»، و«نفحات الأنس من حضرات القدس».

والجامي: هو الشيخ المحقق المتفنن العارف مولانا عبد الرحمن بن أحمد الجامي، ولد ببلدة (جام) من قسبة خراسان، اشتغل في أول أمره بالعلم حتى برز فيه، ثم صحب مشايخ الصوفية وتلقن من الشيخ العارف سعد الدين كاشغري، والشيخ العارف خواجه عبيد الله السمرقندي، كان رحمه مبرزاً في الشعر إماماً في النحو، محققاً في التصوف الحكمة والكلام؛ من مصنفاته: «الدرة الفاخرة»، و«شرح الكافية»، توفي رحمه الله بهراه سنة (٨٩٨هـ). انظر «الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية» (ص ١٥٩ - ١٦٠).

^٥ الجيلاني: هو الشيخ الكبير العارف القدوة عبد القادر بن أبي صالح عبد الله بن جنكي دوست الحنبلي، ولد بجيلان سنة (٤٧١هـ) وقدم بغداد شاباً وطلب العلم فيها، كان رحمه إمام زمانه، وشيخ شيوخ وقته، له من الكرامات والأحوال الشيء الكثير، من مصنفاته: «الغنية»، توفي رحمه الله ببغداد سنة (٥٦١هـ). انظر «تاريخ الإسلام» (٢٥٢/١٢).

^٦ وسيأتي عرض هذه المسألة (ص ١٥٨).

^٧ التفهيمات الإلهية (٢٧/١).

وأبي الحسن الشاذلي^١ وأبي العباس البوني^٢، ولم يكتف بتسميتهما بل شرح أصول طريقتيهما^٣، ومثلتهما بهاء الدين نقشبند^٤، وكذلك البوصيري^٥ فتراه يسوق أبياتاً من شعره لا في سياق المدح، بل في سياق الاستدلال وفق الأصول الكلامية^٦.

ويؤكد الدهلوي على انتمائه المعرفي الصوفي بقوله: (ليس منا من ترك ملازمة العلماء؛ أعني: الصوفية الذين لهم حظ من الكتاب والسنة، أو الراسخين في العلم الذين لهم حظ من الصوفية)^٧.

ويزيد ذلك تأكيداً في كتابه «الفضل المبين» حيث يروي فيه ستة أحاديث مسلسلة بالصوفية بعضها في رجاله الشيخ محيي الدين ابن العربي ويصفه: بـ (أستاذ التحقيق) مرة، وبـ (شيخ المحققين) أخرى^٨، والشيخ صدر الدين القونوي ويصفه: بـ (العارف بالله الفرد المحقق صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي)^٩.

وتجدر الإشارة في نهاية هذا المطلب إلى أن نقول الدهلوي عن الفلاسفة ترجع في غالبها لكتب الجامي والإيجي والتفتازاني، فهي الكتب التي صرح الدهلوي بدراستها وقراءتها كما سبق بيانه في ترجمته، وهي التي يكثر فيها نقولات عن الفلاسفة والرد عليهم.

^١ الشاذلي: هو الإمام العلم المربي أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي المغربي، ولد ببلاط (غمارة) في المغرب سنة (٥٩١هـ)، ثم سكن (شاذله) قرية بإفريقية ثم نزل الإسكندرية، كان رحمه الله آية في الوعظ والإرشاد، وإليه ترجع الطريقة الشاذلية، توفي بصحراء عيذاب وهو قاصد الحج سنة (٦٥٦هـ). انظر «طبقات الأولياء» (ص ٤٥٩).

^٢ البوني: هو الشيخ العارف تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن يوسف البوني الشافعي، نسبة إلى (بونة) بساحل إفريقية، كان من أعلم المشايخ بعلم الأوقاف والحرف، فأحيا ما اندرس من هذا العلم، ومن أشهر مصنفاته: «شمس المعارف الكبرى» و«اللمعة النورانية»، و«أسرار الأدوار»، توفي رحمه الله في القاهرة سنة (٦٢٢هـ). انظر «سلم الوصول إلى طبقات الفحول» (١/١٨٤).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/٨٧).

^٤ التفهيمات الإلهية (٢/٥٨) بهاء الدين نقشبند: هو العارف بالله المكاشف الشيخ محمد بن محمد البخاري، ولد سنة (٧١٨هـ)، وإليه تنسب الطريقة النقشبندية توفي رحمه الله سنة (٧٩١هـ). انظر «سلم الوصول إلى طبقات الفحول» (٣/٢٥٢).

^٥ البوصيري: الشاعر الأديب الأريب شرف الدين محمد بن سعيد بن حماد البوصيري الصنهاجي، ولد سنة (٦٠٨هـ)، كان رحمه الله مليح العبارة حسن الديباجة، سارت بقصائده الركبان لا سيما قصيدة البردة: (أمن تذكر جيران بذى سلم)، وهزيتة: (كيف ترقى رقيق الأنبياء) توفي رحمه الله سنة (٦٩٦هـ). انظر «فوات الوفيات» (٣/٣٦٢)، و«الأعلام» (٦/١٣٩).

^٦ التفهيمات الإلهية (١/٢٥).

^٧ التفهيمات الإلهية (٢/٢٠٢).

^٨ الفضل المبين (ص ٦٥، ٧٣).

^٩ الفضل المبين (ص ٧٢)، وانظر الأحاديث الستة في نفس المصدر (ص ٦٥-٨٠).

ولما لم أفف على نص نقل فيه الدهلوي نقلاً مباشراً عن أحد كتب الحكماء، لم أخصص قسماً خاصاً بمصادره
المعرفية الفلسفية.

ثالثاً: وسائل المعرفة:

يمكننا بعد عرض حدود نظرية الدهلوي المعرفية وبيان مصادره التي استقى منها تلك النظرية، إيراد وسائله في صياغة مفرداتها، وتأسيس أركانها، وللدهلوي نص نفيس جمع فيه وسائله المعرفية وحصرها في ثلاثة؛ فقال:

(إن السبيل في معرفة الله ثلاثة:

الأول: الخبر الصادق، فإن الله تعالى بعث الأنبياء مصلحة للخلق ودفعاً للشر في عقائدهم وأعمالهم؛ كمنارة يستدل بها العابرون، أو سراج يستضيء به السائرون.

الثاني: الكشف، فإن الفناء والحكمة^٢ وقرب الفرائض^٣ والمفردية^٤ يكشف كل حقيقة كما هي.

الثالث: البرهان، فقد تحقق عندنا أن كل أمر صادق في نفس الأمر يصدقه البرهان، وكاذب فيه يكذبه البرهان ألبتة، فمن لم يدرك فالفصور من قبله).

ثم يبين صعوبة تحصيل هذه الوسائل المعرفية فيقول:

(فكل سبيل منها وعر؛ لأن الصادق - يعني: الخبر - يُشكّل معرفته، وإن عرف لنبينا صلى الله عليه وسلم؛ ففي تصحيح خبره بنقل الثقات من غير وهم خبط القناد.

ولأن الكشف يدعيه كل محق ومبطل، والرجل لا يعرف ما عدا حاله، فيدعي لنفسه علماً عاماً شاملاً حيث لا يعرف أن وراء ذلك كشفاً آخر.

^١ قوله: (مصلحة) ليس على طريقة المعتزلة في مسألة الصلاح والأصلح ووجوب بعثة الأنبياء كما سيأتي (ص ٣٣٢).

^٢ الحكمة عند الدهلوي: (وكادة القلب في الجزم بالعلوم التي التقطها من قبل البداة أو النظر أو من قبل النور الإلهي المنصوب في الناسوت المسمى بالشرع...) «البدور البازغة» (ص ٣٧)، هذا من حيث التعريف، أما من حيث المقام: فالحكمة تساوي قرب الوجود عند الدهلوي؛ يقول: (وهي عندنا: قرب الوجود، وكنهها: بقاء العبد على ما كان عليه أولاً حيث كانت عينه الثابتة عابدة ساجدة لله سبحانه، متقربة متزهة عن السوء والفحشاء) «التفهيمات الإلهية» (٦٦/٢).

^٣ قرب الفرائض: أعلى أنواع القرب خلا القرب الملوكوتي، وأصله الحديث القدسي الذي أخرجه البخاري برقم (٦٥٠٢) وغيره: «وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه»، انظر «التفهيمات الإلهية» (٦٨/٢، ١٢١)، والمتحقق فيه تتجلى له الذات الصرفة ويضمحل في أسرارها وأنوارها، انظر «الخبر الكثير» (ص ٣٠)، وسيأتي تفصيل أنواع القرب عند الدهلوي (ص ٣٤٧).

^٤ والمفردية: مقام مأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم الذي أخرجه مسلم برقم (٢٦٧٦) وغيره: «سبق المفردون»، وأصحاب هذا المقام عند الدهلوي من ارتقت معرفته لما بعد اسمه تعالى (الرحمن): (إنهم تلوح لهم الوحدة الكبرى وما بعدها من التجليات أجمعها... لا تخفى عليهم خافية) «البدور البازغة» (ص ١٥).

ولأن البرهان يشاكله الوهم والشكوك، والشبهات تشابه البرهان؛ وهذا لأن الحق ليس شريعة لكل أحد فيناله بلا تعب وإشكال.

والكامل منا: من أسند الخبر إلى مخبره، وحقق البرهان كما هو، وأمعن في الكشف إمعاناً بليغاً^١.

هذا النص بطوله يلخص لنا وسائل الدهلوي المعرفية، وأن الكامل المحقق لا بد له من جمعها؛ وإلا كانت معرفته قاصرة على وجه دون وجه.

الوسيلة الأولى: النقل:

وسيلته المعرفية الأولى وعمدته في كامل نظريته الكتاب والسنة، يصدر منهما ويرجع إليهما، نصبهما ميزاناً لمعرفة الخير والشر، فقال: (والميزان في معرفة الخير والشر: الكتاب على تأويله الصريح ومعروف السنة، لا اجتهد العلماء، ولا أقوال الصوفية، وليس منا من لم يتدبر كتاب الله ولم يتفهم حديث نبيه صلى الله عليه وسلم)^٢. فهما وسيلة النجاة، والأساس التي تبنى عليه العقائد، ف (الفرقة الناجية هم الآخذون في العقيدة والعمل جميعاً بما ظهر من الكتاب والسنة)^٣.

وقد اشترط الدهلوي لاعتماده النقل مصدراً في بناء صرحه المعرفي شرطين اثنين:

الأول منهما: أن يكون الخبر صادقاً وهو جلي في القرآن، أما في السنة فلا بد للكامل أن يتأكد من صحة الخبر بمعرفة طريقه والتثبت من ثقة رجاله، قبل أن يعتمده في بناء رأيه، ويظهر ذلك من قوله السابق: (لأن الصادق - يعني: الخبر - يُشكّل معرفته، وإن عرف لبنينا صلى الله عليه وسلم؛ ففي تصحيح خبره بنقل الثقات من غير وهم خطر القتاد).

والحق أن الدهلوي لم يلتزم شرطه هذا فتجده يستدل ببعض الأحاديث الضعيفة بل والموضوعة وقصص الإسرائيليات.

^١ التفهيمات الإلهية (١٧٩/٢).

^٢ التفهيمات الإلهية (٢٠٢/٢).

^٣ حجة الله البالغة (ص ٢٨٩).

فمن الأول: استدلاله بحديث الدارمي: «إني لست كل كلام الحكيم أتقبل؛ ولكن أتقبل همه وهواه»^١.

ومن الثاني: استدلاله بالحديث المشهور على ألسنة العارفين: (لولاك ما خلقت الأفلاك)^٢، والحديث وإن صححه بعضهم كشفاً، لكنه من حيث القانون الحديثي موضوع كما نص على ذلك الصغاني والقاري وغيرهما^٣.

ومن الثالث: ما أورده في تأويل أحاديث سيدنا داود عليه الصلاة والسلام فنقل أخبار الإسرائيليات واعتمدها^٤.

وليت الدهلوي التزم ما اشترطه على نفسه، من ضرورة تصحيح الخبر قبل اعتماده، أو ليته صنع مثل ما صنع في قصة سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام، حيث لم يعلم سبب اجتماع البركات في جبل الطور فقال: (واندرست الأخبار المنبئة بوجه ذلك الاجتماع)^٥، فتوقف عن الخوض في ذلك.

وأما الشرط الثاني: فهو سلامة الفهم وحمل المعنى على وجهه المراد منه، وإن خالف في ذلك العلماء، يقول: (والميزان في معرفة الخير والشر الكتاب على تأويله الصريح ومعروف السنة، لا اجتهاد العلماء، ولا أقوال الصوفية)، لا قليلاً من فهم العلماء وجهود الصوفية، فالدهلوي معترف بفضلهم، وإنما سبيل المجتهد - والدهلوي عد نفسه من جملتهم^٦ - الرجوع إلى الكتاب والسنة، والاقْتِباس من أنوارهما، وفي قصة شريح مع سيدنا علي رضي الله عنه - حيث لم يقبل شريح منه شهادة الحسن رضي الله عنه في درعه - خير مثال على ذلك^٧.

لكن الدهلوي وإن جعل الكتاب والسنة الأساس في صياغة آرائه، فلا يعني ذلك أنه ترك الاعتماد على وسيلتي الكشف والبرهان، يقول: (وليس كل ماسكت عنه الشرع لا يمكن معرفته ألبتة، بل كثيراً ما يسكت عنه؛ لأجل أنه معرفة دقيقة لا يصلح لتعاطيها جمهور الأمة وأن أمكن لبعضهم)^٨.

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٩/١ - ٥٠). والحديث أخرجه الدارمي في سننه برقم (٢٥٨)، والحديث مرسل، انظر: «فيض القدير شرح الجامع الصغير» (٣١٤/٢).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢٢/٢).

^٣ انظر «الموضوعات» للصغاني (ص ٥٢)، و«المصنوع في معرفة الحديث الموضوع» للقاري (ص ١٥٠).

^٤ انظر «تأويل الأحاديث» (ص ٦٠-٦١)، وسيأتي الكلام عليها (ص ٣٦٤).

^٥ تأويل الأحاديث (ص ٤٨).

^٦ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٠/١).

^٧ انظر المصدر السابق (٦٣/١).

^٨ حجة الله البالغة (٥٢/١).

ومثال ذلك: مذهبه في معنى (الروح)، فهو يرى أن قوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} [الإسراء: ٨٥]، محمول على قراءة الأعمش في روايته عن ابن مسعود: (وما أوتوا من العلم إلا قليلاً)^١، فقال عقب إيرادها: (ويعلم من هنالك أن الخطاب لليهود والسائلين عن الروح، وليست الآية نصاً في أنه لا يعلم أحد من الأمة المرحومة حقيقة الروح كما يظن، وليس كل ماسكت عنه الشرع لا يمكن معرفته ألبتة)^٢.

الوسيلة الثانية: الكشف:

يجعل الدهلوي الكشف وسيلته المعرفية الثانية، وغاية الكشف عنده: معرفة (كل حقيقة كما هي)، (وأن يلهم عن طريقه المعارف) التي يعجز العقل عن الإحاطة بها^٣.

وقد أعلى الدهلوي من دور الكشف حين جعله قرين العقل في المعرفة^٤، بل أثبت له نوعاً معرفياً لا يبلغه العقل ولا يصل إليه؛ وهو معرفة الذات، وهو طور لا يدركه العقل استقلالاً^٥.

والكشف عند الدهلوي أول مراتب الإحسان، فمن حصل تلك المرتبة (انكشف عليه بعض ما قد كان أو سيكون)، وسبيل تحصيله: (الترقي بالنفس والصعود بها نحو سدة حظيرة القدس)^٦.

ولا يكون الكشف إلا بركنين: الأول: استعداد جبلي عند الإنسان، وأصله: سعادة بخت وسلامة طالع، واعتدال خلق وخلق^٧، **والثاني:** جود الله وفيضان رحمته، ومنشؤه: اللطف الإلهي الذي هو أثر من آثار التدبير والخلق

^١ وقراءة الأعمش هذه أخرجها البخاري في «صحيحه» برقم: (١٢٥)، وهي رواية شاذة كما نص على ذلك الحافظ ابن حجر في تعليقه على هذا الحديث في «فتح الباري» (٤٠٤/١): (وليست هذه القراءة في السبعة بل ولا في المشهور من غيرها وقد أغفلها أبو عبيد في كتاب «القراءات» له من قراءة الأعمش والله أعلم).

^٢ حجة الله البالغة (٥٢/١)، ويقول الحافظ ابن حجر رحمه الله في «فتح الباري» (٤٠٤/١) في تعليقه على رواية الأعمش ورواية الجمهور: (والأكثر على أن المخاطب بذلك اليهود فتتحد القراءتان).

^٣ وقد سبق نقل هذين النصين بتمامهما عند الدهلوي، وحقيقة الكشف عند الصوفية كما يعرفه الغزالي: (نور يظهر في القلب عند تطهيره وتركيبه من الصفات المذمومة)، (وشأن المكاشفة شأن ما يراه الإنسان في المنام، فإنه لما يغيب عن حواسه يرى ما لا يراه في حالة يقظته). إحياء علوم الدين (١٩/١ - ٢٠)، (٤٠/٣).

^٤ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢٢٣/٢).

^٥ انظر المصدر السابق (٢٢٢/٢).

^٦ تأويل الأحاديث (ص ٨٣ - ٨٤).

^٧ انظر المصدر السابق (ص ٩٦).

والإبداع^١، فمن كمل له ذلك كان من أهل الكشف، ويمكننا إضافة ركن ثالث وهو: تلطيف السر بأنواع المجاهدات وألوان الطاعات لمن لم يزرق الذكاء الفطري والاستعداد الجبلي كما نص عليه في «التفهيمات»^٢.

لكن الكشف مع كونه إدراكاً زائداً على الإدراك العقلي المجرد، إلا أنه يرجع في نهاية الأمر إلى العقل من كونه حاكماً على المدركات، وقد بين الدهلوي هذا الأمر حين قال: (الوجدان في الحقيقة: هو أن تجد في ذاتك شيئاً كما يجد صاحب خلو المعدة الجوع... فتجد في نفسك حالة انطبعت فيك حين توجهت إلى حقيقة شاهقة أو سافلة كما تنطبع الصورة في المرآة، فتجعل هذه الحالة المنطبعة في نفسك آلة لملاحظة ما عليه ذلك الشيء؛ كما تجعل المرآة آلة لملاحظة ما خفي عنك)^٣.

فالكشف لا يعدو عن كونه آلة للملاحظة شأنها شأن البصر، ترسل ما تراه إلى العقل فيقوم بإدراكها، غير أن الفارق الجوهرى بين الكشف وبين البصر، أن الكشف وسيلة معرفية لا تخطئ، ف (الوجدان في حد ذاته لا يكون إلا مطابقاً للواقع)^٤، بخلاف البصر.

لكن هل طرد الدهلوي القاعدة في عدم تخطئة الكشف، وكيف يفسر اختلاف كشوفات العارفين في مسألة واحدة؟

بداية نقول: إن الدهلوي قسم الكشف إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: كشف الأنبياء، وهذا لا يتخلف ولا يكون إلا صادقاً مطلقاً يصح أن يكلف به الناس.

النوع الثاني: كشف كمل الأولياء، وهم ورثة الأنبياء، فهو أيضاً لا يتخلف، لكن دون رتبة كشف الأنبياء، لأن الجود الإلهي - وهو هنا الوحي - في رتبة الأنبياء غلب على استعدادهم، بخلاف النوع الثاني؛ ولذا لم يصح أن يكلف الناس به.

^١ انظر المصدر السابق (ص ٨٠).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٣/١ - ٤٤).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢٠/١).

^٤ المصدر نفسه.

النوع الثالث: كشف الأولياء، ويكون صادقاً باعتبار حال دون حال، فهو ليس مطابقاً للحق من كل وجه

بل من بعض الوجوه^١.

فهو بهذا يقر أن الكشف لا يكون إلا مطابقاً للواقع في النوع الأول والثاني، وأما الثالث فهو أيضاً صادق ومطابق للواقع لكن ليس من جميع الوجوه، وبيان ذلك ما قرره الدهلوي في «التفهيمات الإلهية»: من أن العارف قد تنكشف له واقعة لم يأذن الله بعد بتمامها وحصول العلم الكامل بها، فينكشف له جزء منها على حسب القدر الذي قضى به الحق وقت انكشافها عليه، (فيكون العارف صادقاً فيما قال)^٢.

ومما يؤيد ذلك ما أجاب به الدهلوي عن الخلاف الحاصل بين الشيخين محيي الدين ابن عربي والسرهندي في مسألة وحدتي الوجود والشهود مع أن كليهما صاحب كشف فقال: (ووقع عندنا أن المكشوفين صحيحان جميعاً)^٣، وضرب لذلك مثلاً بـ (أناس عميان اكتفوا شجرة يلمسونها... فوجد بعضهم أوراقها، وبعضهم أغصانها، وبعضهم أزهارها، وبعضهم ثمارها) ثم اختلفوا في ماهيتها، (وجعل بعضهم يكذب بعضاً... فجاء رجل آخر متميز بالإبصار، وإن كان دونهم في كثير من الأوصاف التي يمدح الناس بها بعضهم بعضاً... فقال: كلامكم جميعكم صحيح في الأصل، خطأ باعتبار الحصر)^٤.

وبهذا يظهر صدق الكشف في جميع أطواره وعند جميع أصحابه، وإن تفاوتت مطابقتها للحق من جميع الوجوه بحسب علو منزلة صاحبه.

أما أن يأتي كشف لا يطابق الواقع من كل وجه، فليس الخلل ناشئ من الكشف؛ وإنما الخلل من فهمه وتأويله، يقول في «التفهيمات»: (ثم إن بعض العارفين الجامعين بين العلم الظاهر والباطن قد يكون كشفهم صحيحاً ويلحقهم بعض الخطأ في توجيه كلام القدماء وتعيين مرامهم، وهذا الخطأ لا يقدر في معرفتهم بالله ولا يضر كما لهم،

^١ انظر هذه الأقسام الثلاثة في «تأويل الأحاديث» (ص ٩٨ - ٩٩).

^٢ التفهيمات الإلهية (٢٠/١)

^٣ التفهيمات الإلهية (٢١٩/٢).

^٤ المصدر السابق (٢١٨/٢).

فإن توجيه الكلام وتعيين محله خارج عن الكشف، شعبة من الاجتهاد والتحري الذي يشاركهم فيه علماء الظاهر بل العوام أيضاً^١.

وقد سبق إلى هذا المعنى الشيخ محيي الدين في «فتوحاته المكية» كما نقله عنه الشعراني في «اليواقيت والجواهر» فيقول جواباً عما قال: لو جاء صاحب الكشف بكشف يخالف فيه الرسل ما حكمه، فيقول: (حكمه الرد، فإن الولي إذا أتى في كشفه بما يخالف ما كشف للرسل وجب علينا الرجوع إلى كشف الرسل، وعلمنا أن ذلك الولي قد طرأ عليه في كشفه خلل؛ لكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره فلم يقو مع كشفه، فهو كصاحب الرؤيا يخبر عما رأى وكشفه صحيح؛ ولكن أخطأ في التعبير، فإن الكشف لا يخطئ أبداً، وإنما المتكلم في مدلول ذلك يخطئ ويصيب)^٢.

وقد صرح الدهلوي أنه اعتمد الكشف في بعض آرائه، فقال في حديثه عن علومه صلى الله عليه وسلم: (ومنها أن نفسه القدسية استعدت أن ينكشف عليها حوادث العالم الماضية والآتية) ثم يشرح سر معرفة الحوادث الآتية والماضية فيقول في الماضية: (وأما الماضية: فلأن العباد لهم صور معلقة في جو في حظيرة القدس، أدركنا ذلك بالكشف... فما من عارف لحق بهم - يعني: حظيرة القدس -، إلا وينكشف عليه ما شاء الله من أحوالهم بالنظر في تلك الصور، منهم المقل، ومنهم المكثر على درجاتهم عند الله، ومن هذا القبيل بعض كلامنا في ذكر السلف من الأنبياء والأولياء)^٣.

بل ويحل بعض مشكل الحديث بإرجاع بعض علوم النبي صلى الله عليه وسلم إلى الكشف؛ وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لما انكشفت عليه حوادث العالم الماضية والآتية نظر في لوح الملائكة الأعلى، فكانت الحوادث والوقائع تتمثل فيه متفاوتة كل واقعة بحسب خطرها، فتكون أهوال يوم القيامة وعلاماتها أشد تمثلاً من غيرها؛ ولذلك (أخبر صلى الله عليه وسلم أنه بُعث بين يدي القيامة؛ كأنه لا يعد ما قبلها من الوقائع والمدة شيئاً)^٤.

^١ التفهيمات الإلهية (٢/٢١٨)

^٢ اليواقيت والجواهر (ص ٢٣٨).

^٣ تأويل الأحاديث ٨٢ - ٨٤.

^٤ إشارة إلى حديث البخاري (٤٩٣٦) و(٥٣٠١)، ومسلم (٢٩٥٠): «بعثت أنا والساعة كهاتين» وقرن بين السبابة والوسطى.

^٥ تأويل الأحاديث (ص ٨٧).

وتكون الخلافة الراشدة أشد تمثلاً من غيرها لعظيم خطرهما في التأسيس لواقع الأمة الإسلامية إلى يوم القيامة، وكذلك الدولة الأموية؛ لقرنها من عصر الخلافة الراشدة؛ ولذلك (قال صلى الله عليه وسلم: «لا يزال الدين ظاهراً حتى يكون اثنا عشر خليفة»^١، فيشك الشاك ويقول: إن كان أراد خلافة النبوة.. فقد انقضت بثلاثين سنة وأربعة خلفاء؟!، وإن كان أراد العدل والديانة.. فقد كان في هذه الخلفاء الاثني عشر من بعده أحسن منه؟!، وإن أراد اثنا عشر بالتفريق.. فقد كان العادلون أكثر من ذلك؟!.

والحق أن للملة انحطاطاً وتغيراً درجة درجة، فالذي كان في أيام الخلفاء الأربعة لم يوجد في غيرها، والذي كان في أيام ملك الشام لم يوجد بعدها، فعد النبي صلى الله عليه وسلم تلك الطبقتين ولم يكثر لما بعدهما كبير اكتراث، فتمت الطبقتان في اثني عشر خليفة، كلهم من قريش، الأربعة المهديون، ومعاوية، وعبد الله بن الزبير، وعبد الملك وأربعة من أولاده^٢، وعمر بن عبد العزيز ثم وقع ما وقع^٣.

لكن كشوفات الدهلوي ينحصر غالبها في المباحث الإلهية وخاصة في الأسماء والصفات، كما يدل على ذلك عموم كلامه فيهما، وفي هذا يقول العلامة الكشميري متحدثاً عن الكشف وأهله يقول: (أما أهل العلم منهم فأكثرها تتعلق بالأمور الإلهية، كالشاه ولي الله رحمه الله تعالى، والشيخ الأكبر رحمه الله تعالى، فإن كشوفهما تتعلق بحل مسائل الصفات وغيرها، ونعمت الكشف هي)^٤.

وبهذا تظهر أهمية الكشف كوسيلة معرفية في بناء صرحه الفكري، الذي يتكامل عبر صهر هذه الوسيلة مع النقل والعقل، يقول الدهلوي: (وإن نصيبنا من هذه الدورة في تقاسيم رحمة الله أن يجتمع في صدورنا علوم علماء هذه الأمة معقولها ومنقولها ومكشوفها، وينطبق بعضها على بعض، ويضمحل الخلاف بينها ويستقر كل قول في مقره، فهذا الأصل منسحب على فنون العلم من الفقه والكلام والتصوف وغيرها، بحمد الله وتوفيقه)^٥.

^١ أخرجه مسلم بنحوه برقم (١٨٢١)، وأبو دواد بنحوه أيضاً (٤٢٧٩) إلا أنه زاد فيه: (كلهم تجتمع عليهم الأمة)، ولعل الدهلوي جعل هذه الزيادة إضافة إلى الكشف عمدة في تأويل هذا الحديث؛ ولهذا لم يعد الحسن عليه السلام من جملة الاثني عشر؛ لعدم اجتماع الأمة عليه، وينقض على الدهلوي عدم اجتماع الأمة على ابن الزبير رضي الله عنهما، كما نص على ذلك ابن حجر حيث قال: (لأن هذه الصفة لم تفقد منهم إلا في الحسن بن علي وعبد الله بن الزبير مع صحة ولايتهما) «فتح الباري» (٢١٥/١٣).

^٢ وهم الوليد وسليمان ويزيد وهشام.

^٣ تأويل الأحاديث (٨٤ - ٨٧).

^٤ فيض الباري (٢٥٧/١).

^٥ التفهيمات الإلهية (٣١٧/٢).

الوسيلة الثالثة: العقل:

أبرز الدهلوي مكانة العقل باعتباره محل الخطاب القرآني والحديث النبوي، وفي نصه السابق أول المطلب دليل على أهمية العقل عنده، حيث جعل البرهان العقلي متى ما صدقت مقدماته ونتائجه كان صادقاً ألبتة، فقال: (والثالث - من وسائل المعرفة - : البرهان، فقد تحقق عندنا أن كل أمر صادق في نفس الأمر يصدقه البرهان، وكاذب فيه يكذبه البرهان ألبتة، فمن لم يدرك فالقصور من قبله).

غير أن الدهلوي قد وضع ضابطة لتلك المقدمات، فقال: (وهاهنا فائدة جلية: هي أن من شرط العمل بمثل هذه المقدمات الكلية، أن لا تكون الصورة الجزئية التي يقع فيها الكلام مما سبق للعقلاء فيها ضد حكم الكليات... وأصل الجدل هو اتباع الكليات، وإثبات حكم قد قضى العقل الصراح بخلافه لخصوص المقام؛ كما إذا رأيت حجراً وأيقنت أنه حجر، فجاء الجدلي فقال: الشيء إنما يعرف باللون والشكل ونحوهما، وهذه الصورة قد تشابه الأشياء فيها فنقض ذلك اليقين بأمر كلي، ولا يعلم المسكين أن اليقين الحاصل في هذه الصورة الخاصة أكبر من اتباع الكليات)^١.

ومحصل كلام الدهلوي: أن المسلمات العقلية التي علم صدق مقدماتها ونتائجها لا تنقض بدعوة جدلي، ولو جاء بأمثلة وشبه أدلة.

وعده العقل ثالثاً ليس تنقيصاً من مقامه، ولا خطأ من قدره، فقد سبقت الإشارة إلى أن الكشف على الحقيقة آلة للملاحظة، وفي هذا يقول الدهلوي: (فتجعل هذه الحالة المنطبعة - أي الوجدان - في نفسك آلة للملاحظة ما عليه ذلك الشيء؛ كما تجعل المرأة آلة للملاحظة ما خفي عنك)^٢.

ولما كان الكشف كذلك، كان في حقيقته راجعاً إلى العقل، شأنه شأن جميع المدركات، وإن فضل عليها بعدم كذبه، فيحكم عليه لا من حيث صدقه وكذبه، بل من حيث تأويله وفهم المراد منه، وقد سبق بيان ذلك في (الكشف).

ولا تقتصر حاكمية العقل على الكشف وحده، بل عداها الدهلوي إلى النص نفسه، لا أعني بالحاكمية استقلال العقل بالحكم رأساً؛ إذ العقل خاضع للنص في أصل أحكامه، يقول الدهلوي: (فليس للعقل حكم في حسن الأشياء

^١ عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد (ص ٩).

^٢ التفهيمات الإلهية (٢٠/١).

وقبحها، وكون الفعل سبباً للثواب والعقاب؛ وإنما حسن الأشياء وقبحها بقضاء الله وحكمه... فمنها ما يدرك العقل وجه مصلحته ومناسبته للثواب والعقاب، ومنها ما لا يدركه إلا بإخبار الرسل عن الله تعالى^١.

بل أعني بالحاكمة: فهم النص والكشف وفق العقل؛ فقد سبق عند الدهلوي بأن الأمر متى ما كان صادقاً - وقد تقرر صدق الخبر والكشف عند الدهلوي - فلا يعارض البرهان العقلي، وإن عارض فليس الخلل من البرهان؛ بل من قصور الفكر والنظر.

ويتجلى ذلك من خلال عرض الدهلوي لمذاهب الفرق وموقفها من الدليل العقلي، فيقول في «حجة الله البالغة» بعد تقريره أن أهل السنة هم السلف الصالح، حيث تمسكوا بظواهر النصوص لما ظهر إعجاب كل ذي رأي برأيه، وظهرت فرق الهوى، وأنهم (لم يبالوا بموافقتها للأصول العقلية ولا لمخالفتها لها، فإن تكلموا بمعقول فلا لزوم الخصوم والردّ عليهم، أو لزيادة الطمأنينة، لا لاستفادة العقائد منها، وهم أهل السنة)، ثم يقول بعد ذكر فرقتي المعتزلة والظاهرية: (ونحن نقول: آمنا بذلك كله على بينة من ربنا وشهد له المعقول عندنا)^٢.

هكذا يرسم الدهلوي موقفه من الدليل العقلي، حيث يجعله قريناً للدليل النقلي؛ لا على مستوى التأسيس، بل على مستوى الاستشهاد والمتابعة؛ لكنه يعدو ذلك الطور قليلاً إذا ورد نص يدل ظاهره على محال عقلي، فترى الدهلوي يفارق مذهب السلف الذي قرره، ويؤول النص؛ لأن النقل والعقل لا يتعارضان عنده؛ لكون (خطاب الشارع لعباده لا يكون إلا على ميزان العقل المودع في أصل خلقتهم)^٣.

ومثال ذلك: تأويله معنى التسييح الوارد في الحديث «سبحان الله مداد كلماته»^٤: بأنها (تسييحة واحدة تكون أعظم من سائر التسييحات)؛ إذ لو لم تحمل على ذلك؛ (لجرى عليها برهان التطبيق)، وصارت تسييحات النبي صلى الله عليه وسلم غير متناهية؛ لعدم تناهي كلمات الله تعالى، ومعلوم أنها متناهية، (فلا بد من التأويل)^٥، فهذا هنا جعل الدهلوي القرينة العقلية موجبة للتأويل؛ وإلا تعارض حكم العقل مع الخبر الصادق، وهو لا يكون بحال.

^١ التفهيمات الإلهية (١٤٦/١).

^٢ حجة الله البالغة (٦٠-٥٩/١)، وقد كتب في هامش الأصل عند كلمة (نحن): (أي: معشر الصوفية المدققين).

^٣ حجة الله البالغة (١٩٩/١).

^٤ أخرجه مسلم برقم (٢٧٢٦).

^٥ التفهيمات الإلهية (٢٥/١ - ٢٦).

وهذا تطابق من الدهلوي رحمه الله مع موقف الأشاعرة من العقل، فقالوا: (كلما ورد السمع به ينظر: فإن كان العقل مجزئاً له، وجب التصديق به قطعاً، إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال... وأما ما قضى العقل باستحالته، فيجب تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول)^١.

ومن خلال هذا يمكن تلخيص موقف الدهلوي من العقل بثلاثة نقاط:

- ١ - العقل والنقل وسيلتان معرفيتان متطابقتان لا يعارض أحدهما الآخر؛ لأن (خطاب الشارع لعباده لا يكون إلا على ميزان العقل المودع في أصل خلقتهم)^٢.
- ٢ - حاكمية النقل على العقل: إذ النقل هو الأساس في بناء المسائل، فليس لغيره أن يستقل بالأحكام رأساً، وليس معنى الحاكمية إلغاء دور العقل.
- ٣ - حاكمية العقل على موهم النقل: فيجب تأويل النص إن عارض ظاهره حكم العقل؛ فعندها يعلم أن المقصود من النص أساساً معناه المؤول لا الظاهر، وليس الحاكمية هنا تقديم العقل على النص كما سبق بيانه.

• أقسام العقل عند الدهلوي:

قسم الدهلوي العقل إلى ثلاثة أقسام: عقل معاشي، وعقل معادي، وعقل إلهي، وقد نحت هذه الأسماء من وظيفة كل عقل منها كما رتبها في «التفهيمات»:

فالأول: يدبر به الإنسان معيشتة، والثاني: يتوجه به إلى الآخرة فيرغب بنعيمها ويخاف من جحيمها، والثالث

- وهو أرقى العقول - : يصل به إلى الذات الصرفة ويفنى فيها^٣.

^١ الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١١٥)، وينظر «مشكل الحديث وبيانه» لابن فورك (ص ٤٤)، و«الإرشاد إلى قواطع الأدلة» للجويني (ص ٣٥٨ - ٣٦٠)، و«تأسيس التقديس» للرازي (ص ١٢٧-٢١٨).

^٢ حجة الله البالغة (١/١٩٩).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢/٨٦).

أما في «البدور البازغة» فقد أعلى من وظيفة العقل المعاشي فقال: (فالدين الحنيفي أن تعرف ربك معرفة لا جهل فيها بعقلك المعاشي، وتعبر عن^١ كماله وصفاته بلسانك المتعانق بعقلك ذلك)^٢.

إلا أن معرفة الإنسان لربه ولصفاته بعقله المعاشي - أو النسبي كما يسميه الدهلوي أيضاً - لا تعدو أن تكون معرفة إجمالية، كحبة رمل إذا قيست بمعارف ما وراءها من العقول، يقول الدهلوي: (وليس بمستبعد أن تعرف ربك بعقلك المعاشي، ويمكن له أن يدعن بالتقصير حيث خرج عن قوة، ويدعن بالإجمال حيث ضاق المجال عن التفصيل، ويتصور صورة إجمالية... قائلة بأنه ليس يماثله شيء غيره، فإذا لاح الحق في الدار الآخرة انتزع من تلك الصورة الحسن والبهاء، وعرج بمعرفته الإجمالية إلى معرفة حقة أخرى، وتلك المعرفة سر من أسرار الله؛ كأنه إدخال بحار المعرفة في كوزة صغيرة من عقل النسمة)^٣.

ولهذا جعل الدهلوي علمي التوحيد والصفات مقروناً بالعقل المعاشي أو النسبي، يقول: (فكذلك المستبصر في صنع الله يستيقن أن هناك طائفة من العلوم يسد بها العقل خلته فيكمل كماله المكتوب له، وتلك الطائفة منها علم التوحيد والصفات)^٤.

ويقول: (وعِلْمُ صفات الله سبحانه مما يكفي به العقل النسبي؛ فتكلم بها الرسل)^٥ عليهم صلوات الله.

وأصل تقسيمه العقول إلى معاشي ومعادي وإلهي نظره إلى العقل باعتباره طبيعة حاملة لوجهين: (وجه يميل إلى البدن والحواس، ووجه يميل إلى التجرد والصرافة)^٦، ولا يُحصل المعرفة الإلهية التفصيلية إلا من وصل إلى رتبة العقل المجرد أو العقل الإلهي^٧.

هذه جملة أحكام العقل عند الدهلوي، وقبل أن أختم أشير إلى لطيفة عند الدهلوي تفرد بها - بحسب ما أعلم - حيث جعل العقل أحد الشروط المجوزة للعمل بالحديث الضعيف ضعفاً يسيراً، فيقول في «حجة الله البالغة»

^١ (تعبر عن) كلمتان غير واضحتين في المخطوط، واجتهدت في رسمهما هكذا.

^٢ البدور البازغة (ص ٧٩).

^٣ المصدر السابق.

^٤ حجة الله البالغة (١/٥٩).

^٥ التفهيمات الإلهية (١/٤٨).

^٦ حجة الله البالغة (٢/١٤٠).

^٧ التفهيمات الإلهية (٢/٨٦).

في باب: كيفية تلقي الأمة الشرع من النبي صلى الله عليه وسلم: (ثم أخابرُ فيها كلام قَبْلِها بعض ولم يقبلها آخرون، فما اعتضد منها بالشواهد أو قول أكثر أهل العلم أو العقل الصريح وجب اتباعه)^١.

ومعلوم مذهب العلماء في حكم العمل بالحديث الضعيف حيث شرطوا له شرائط ثلاثة، نقلها السخاوي في «القول البديع» عن شيخه ابن حجر العسقلاني وهي:

(الأول: متفق عليه، أن يكون الضعف غير شديد... الثاني: أن يكون مندرجاً تحت أصل عام، فيخرج ما يخترع بحيث لا يكون له أصل أصلاً، الثالث: ألا يعتقد عند العمل به ثبوته؛ لئلا ينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يقله)^٢.

الخلاصة: الأنموذج المعرفي عند الدهلوي:

انتهى الدهلوي رحمه الله إلى تأسيس طريق معرفي إلى الله تعالى، شعبه على شعبتين؛ الأولى منهما ممهدة للثانية.

أما الشعبة الأولى: فقد جاءت وفق رؤية كلامية توجب على العبد معرفة الله بمقتضى عقله النسبي الذي جبله الله عليه، في إطار ما شهدت له النصوص الشرعية، فيتعرف على الله وصفاته، وينزهه عما لا يليق به، وفق هاتين الوسيلتين المعرفيتين؛ أعني: النقل والعقل.

ولا يكمل له ذلك إلا بتعلم الأدلة الكلامية جمليها وتفصيليها، ليأمن من أن يشبه الله تعالى بخلقه أو ينسب إليه ما لا يجوز بحقه؛ إذ كان الجهل بالله تعالى عند الدهلوي أخطر حجاب عن نيل العرفان الإلهي، فإذا تم له تحصيل تلك الأدلة كملت معرفته بكمال إدراكه، ومن ثم صار مهياً للانتقال إلى المرتبة المعرفية الثانية.

أما الشعبة المعرفية الثانية: فقد جاءت وفق رؤية صوفية خالصة، تركز في أساسها على الوسيلة الثانية التي هي الكشف، يعضد تلك الوسيلة النقل والعقل، فكل كشف خالف أحدهما رُدَّ، لا من جهة كونه غير صادق في أصله؛ بل لوقوع الخلل في تأويله.

^١ حجة الله البالغة (١/٢٢٨).

^٢ القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع (ص ٢٥٥).

فكانت المعرفة عند الدهلوي أولها كلام وآخرها تصوف، إنه نفس المزيج العجيب والتركيب الناجع الذي دأب الإمام الغزالي على النصح به في عموم كتبه سيما في «المنقذ من الضلال»، فلم يقصد من انتقاد المتكلمين، سوى أولئك الذين جعلوا من علم الكلام غاية يقصد لذاته، (ولم يدركوا أنه محطة يجب المرور بها، ولا يجوز الوقوف عندها؛ إنه منجاة من الشقاء، وليس مراقبة إلى المشاهدة واللقاء).^١

ويمكن أن يلحظ أيضاً أن الدهلوي رحمه الله على الرغم من تقنيته العرفان ضمن إطار نظري، إلا أنه مشى على خطا من سبقه في اعتبار المقام الذي أحله الله إياه، إنما هو اصطفاء من الله، لا بجهد ولا بكسب منه، وهو ما نراه عند الإمام الجنيد، وعموم الصوفية.^٢

^١ هذه العبارة أفدتها من الشيخ أنس الشرفاوي حفظه الله.

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢٩/١)، و«وحدة الوجود في التصوف الإسلامي» (ص ٥٣).

المطلب الثاني

منهج الدهلوي الكلامي

ويضم:

أولاً: منهجه في عرض الآراء وتحرير المسائل.

ثانياً: منهجه التوفيق بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية.

ثالثاً: موقفه من التأويل والمتشابه.

المطلب الثاني: منهج الدهلوي الكلامي:

أولاً: منهجه في عرض الآراء وتحرير المسائل:

تنوعت أساليب الدهلوي في تناوله للمسائل والمباحث العلمية في كتبه، بحسب طبيعة الكتاب ونوع العلم المبحوث فيه، وقد سبق الكلام عن كون الدهلوي هو المفسر المحدث، المقاصدي المتكلم، الصوفي الحكيم، فإذا تكلم بلسان أهل الحديث والفقه والتفسير جاءت عبارته قريبة المأخذ سهلة المتناول؛ ككلامه في «الفوز الكبير في أصول التفسير»، و«عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد»، و«الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف»، حيث جاءت هذه الكتب مبوبة متناسقة في عبارة بسيطة وأسلوب واضح.

وإذا تكلم بلسان المقاصدي المتكلم، دقت عبارته وبعد مقصده؛ كبيانه لأسرار الشريعة ومقاصدها في «الحجة البالغة»، وشرحه لمتشابه قصص الأنبياء في «تأويل الأحاديث».

أما إذا تكلم بلسان الصوفي الحكيم، غمض أسلوبه واستغلقت عبارته؛ ككلامه في «التفهيمات الإلهية»، و«الخير الكثير»، و«لمحات»، وكثير من مقاطع «البدور البازغة»، و«فيوض الحرمين».

ويميل الدهلوي في القسم الأول إلى أن يكون أثرياً في تناوله المسائل الكلامية إن عرضت، على ندرة وقوعها. وأما في القسم الثاني فيتراوح بين كونه أثرياً وكونه متكلماً على مذهب الإمام الأشعري، وتكثر وقوع المسائل الكلامية في هذا القسم، مقارنة مع القسم الأول.

وأما في القسم الثالث فهو في «لمحات»، و«البدور البازغة» و«فيوض الحرمين»، يميل إلى مذهب الحكماء الصوفية، وأما في «الخير الكثير» فغالب مسائله وافق في نتائجها الأشعرية، وإن جاءت من حيث أسلوب العرض على طريقة الحكماء من الصوفية، وأما في «التفهيمات الإلهية» فقد كان في بعضها متكلماً أشعرياً خالصاً، وفي الأخرى حكيماً صوفياً صرفاً، ويغلب على عامتها المذهب الثاني.

ولما كانت أكثر آرائه الكلامية مبثوثة في القسم الأخير من كتبه، وبعضها في القسم الثاني منها، غلب على تحريرها الغموض بل والتعارض أحياناً، مما أوجب صعوبة الفهم وعسر التحقيق في نسبة المسائل إليه، وأكتفي ببيان أسلوبه فيها لمناسبتها بحثنا.

لغة الدهلوي وأسلوبه في العرض:

تطبع اللغة الفلسفية والرموز الصوفية خطاب الدهلوي من أوله إلى آخره في كثير من كتبه، فلا يقدم فكرة من غير أن يملأها باصطلاحات الحكماء، وعبارات الفلاسفة، وإشارات الصوفية، يدمجها معاً ويصوغها بأسلوبه الخاص، فتأتي في ظاهرها متنافرة المبني غير واضحة المعنى، لا يدرك لأول وهلة المراد منها، فلا تجد نفسك إلا أمام نص جامد لا يُكتفى لفك مغاليقه فهم لتلك الرموز والمصطلحات، بل يُحتاج معه إلى طول عناء وممارسة.

فهو إن أراد الحديث عن رتبة الذات وعن آثارها ابتداءً كلامه في الليس والأيس، والتقرر والتحقق، وفعلية الماهية^١.

وإن أراد شرح مراتب الموجود وصدوره عن الحقائق المجردة استخدم مفاهيم النفس الرحاني، والهيولى، والنفس الكلية، والنكاح الواقع بينهما الذي أوجب صدور الموجود^٢.

وهذه كلها عبارات ومصطلحات درج الفلاسفة والصوفية على استخدامها في تقرير مباحثهم وتحرير مطالبهم، فأما المصطلحات الفلسفية، فلا يجد الدهلوي حرجاً في استخدامها، فيقول بعد استخدامه مصطلح (التحقق)^٣ للدلالة على الرتبة الأولى من رتب الأسماء الإلهية: (ونحن لا نكثر الألفاظ فيما ظنت الفلاسفة بأنفسهم)^٤.

ومن ذلك استخدامه مفهوم (العقول) للتعبير عن أسماء الله تعالى، فجعل الاسم (الرحمن) مقارباً لمعنى العقل الفعال عند الفلاسفة، فاستعار هذا المصطلح للدلالة على الأسماء الإلهية^٥، ثم يؤكد على عدم اكتراثه بمعتقد الفلاسفة وإن استعار ألفاظهم، فيقول: (وبالجملة فاعلمن أن حديث العقول ليس إلا من بدعات العقول، وأنه ليس في منصب الإيجاد إلا الله تعالى سبحانه بأسمائه)^٦.

^١ وانظر على سبيل المثال: «الخير الكثير» (ص ١٨، ٢٢، ٢٥)، و«التفهيمات» (١٥/١).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٥٨/١، ١٨٨)، ونفس المصدر (٢٢٦-٢٢٧).

^٣ ومعنى التحقق بلسان الفلاسفة: ظهور أول آثار الذات. انظر «الخير الكثير» (ص ٢٧).

^٤ التفهيمات الإلهية (٤٩/١).

^٥ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٧/١).

^٦ الخير الكثير (ص ٢٣ - ٢٢)، وانظر معنى العقول العشرة في «تحافت الفلاسفة» (ص ١٤٥) وما بعدها، فقد لخصها الغزالي تلخيصاً جامعاً ورد على القائلين بها.

المرايمز الصوفية:

وأما المرايمز الصوفية فليس بمستبعد على الدهلوي استخدام مصطلحاتهم فهو منهم ومحسوب عليهم، غير أن عموم الصوفية إنما رمزوا ولم يفصحوا عن مكنون صدورهم: إما ضناً بما يقولون على من ليس من أهله، وإما لأن لغة العموم لا تفي للتعبير عن معانيهم وما يحسونه من أذواقهم ومواجدهم^١.

وأما الدهلوي فإن استخدامه لتلك المرايمز لم يقصد الضن به على غير أهله، أو الرحمة بالخلق والشفقة عليهم كما قال الشعراني في «اليواقيت والجواهر» جواباً عما استشكل رموز الصوفية: (فالجواب: إنما رمزوا ذلك رفقاً بالخلق ورحمة بهم وشفقة عليهم)^٢.

وإنما استخدم الدهلوي الرمز إما لاعتقال اللسان عن بيان حقائق المعاني السامية، كما صرح بذلك في «الخير الكثير» إبان حديثه عن كون الأسماء الإلهية إنيات مقدسة وليست مفهومات انتزاعية، فقال: (واعلمن أن من هذه الجهات التي أقمنها بجذاء أمور غيبية هي أصول التجليات، وأنا قدرتكنا كل انتزاعي وراء ظهورنا حين خضنا في بحار الأسماء؛ لكن اللسان يعتقل عن بيانها فاضطررنا إلى مفهومات انتزاعية)^٣.

وإنما لجريان القوم على استخدامها، وكونه محقق من محققهم يحتم عليه استخدامها، شأن الخائض في أي فن وأي علم.

غموض عبارته:

كما يميل أسلوب الدهلوي أحياناً لتعقيد البسيط الواضح، فتراه إذا أراد أن يعرف الحكمة عرفها بأنها: (وكادة القلب في الجزم بالعلوم التي التقطها من قبل البداة أو النظر، أو من قبل النور الإلهي المنسوب في الناسوت)^٤.

وإذا أراد أن ينزه الله تعالى عن مشابهة خلقه في صفة الوجود قال: (لا ينبغي أن يتوهم أن الأول فرد واحد من الوجود، والوجود غشيه كما يغشى الكلي فرداً من جزئياته، كلا بل هذا المفهوم الأعم الأشمل قد أحاط به الأول من فوقه ومن تحته، وشمله من كل جانب، فإن الوجود إنما صار مفهوماً بجماله حين لوحظ إلى الحقائق التي هي مصادر

^١ انظر «مقدمة فصوص الحكم»، أبو العلا عفيفي (ص ١٥).

^٢ اليواقيت والجواهر (ص ١٧)، وقد عقد فيه الشعراني فصلاً كاملاً اعتذر فيه عن الصوفية لاستخدامهم الرمز والإشارة انظره (ص ٢٠-١٤).

^٣ الخير الكثير (ص ٣٠)، وسيأتي الكلام على الأسماء وأحكامها (ص ٢٢١).

^٤ «البدور البازغة» (ص ٣٧).

آثار كثيرة متباينة لحاظاً إجمالياً عن العدم، ولم تتميز حقيقة عن حقيقة... والحقائق كلها راجعة إلى الأول غائرة فيه، فما بال الوجود الذي نشأ من لحاظها؟!^١.

ومما يزيد غموض العبارة عنده استخدامه المفردة الواحدة بأكثر من معنى، فهو على سبيل المثال يكثر من استخدام مفهوم (السنخ والسنخية والمساخت والتسانخ) فيأتي بكافة الاشتقاقات لهذه المفردة، وهو تارة يعني بها معناها اللغوي، وهو (الأصل)^٢، وتارة يستخدمها خارج سياقها اللغوي وهو (المجانسة والمشابهة)^٣.

وغموض عبارته لا يقتصر على نثره بل يمتد إلى شعره، الذي يغلب عليه الأذواق الوجودية والمقامات الشهودية، ويكثر من بثه في طيات مباحثه الإلهية:

مثال ذلك قوله:

فُتُونَكْ فِي مَعْنَى الْوَصَالِ فُتُونُنَا *** تَكُونُكَ طَوْرًا ثُمَّ طَوْرًا تَكُونُنَا

فَكُنَّاكَ أَحْيَانًا فَتَمَّ وَصَالُنَا *** وَلَيْسَ وَصَالًا أَنْ تَرَكَ عَيُونُنَا

وَمُذْ كُنْتَ إِيَّانَا رَأَيْنَا تَحَكَّمْتَ *** عَلَى جَمَلَةِ الْأَكْوَانِ مَنَا ظُنُونُنَا

وقوله:

أَلَا إِنَّمَا هُمْ لِلْسُلُوبِ ظِعَائُنُ *** وَمِنْهُمْ أَفَانِينَ الْوُجُودِ مُبَائُنُ

وإن أنت فتشت المقام وجدتهم *** إلى السلب سيقوا ثم جاء السكائن

وياليت شعري هل بسلب هوية *** تعاطٍ وهل للنفي عين تعالين^٤

^١ لمحات (ص ١٧)، البدور البازغة (ق ٣)، وسيأتي بسط معنى الوجود (ص).

^٢ انظر: تاج العروس، مادة «سنخ» (٢٧٤/٧)، و: «الخير الكثير» (٢٥)، و«البدور البازغة» (ص ٩١)، و«التفهيمات» (٣٠/٢).

^٣ انظر «الخير الكثير» (ص ٢٢).

^٤ التفهيمات الإلهية (٥٤/٢)، والقصيدة من الطويل.

^٥ التفهيمات الإلهية (١٦٣/٢)، والقصيدة من الطويل.

ولا يعني ما ذكرت كون كل كلام الدهلوي غامض العبارة، بل بعض كلامه رشيق العبارة (له روعة) كما وصفه الشيخ الكوثري^١؛ كتعريفه بالعقائد الإسلامية في رسالته الموسومة بـ «حسن العقيدة» حيث عرض جملة تلك العقائد بأربعة صفحات، وجاءت الرسالة بعبارة رصينة، وسبك رائق، وتحرير متقن^٢.

وكذلك تصويره البديع لمراحل خلق العناصر بدءاً من المعدن ثم النبات ثم الحيوان، وهو في كل دورة من دورات الخلق تلك يعرض مناجاة وشكوى من ذلك العنصر، وجواباً لتلك الشكوى من الحق سبحانه وتعالى بأسلوب بليغ، حتى يصل إلى الإنسان، يقول الدهلوي: (فنظر الحق إليه نظرة رحمة وقال: أنت برنامج العالم وإجماله، أنت العالم الصغير المحاكى للعالم الكبير، أنت القائم بالأمانة دون السموات والأرضين والجبال، سخرت العالم لك، وأمطرت المطر أنبت النباتات لك، وبشتت الحيوان في الأرض لأجلك، أنت محبوبي من بين خلقي)^٣.

ولكن الغالب عليه في تحريره للمباحث الكلامية والمطالب العالية الغموض والتعقيد، كما أشرت إلى ذلك سابقاً.

تحريره لحل النزاع:

هذا من حيث الأسلوب اللغوي، أما طريقته في تحرير محل البحث، فتتفاوت بتفاوت المباحث المدروسة، ففي كلامه عن مفهومي الإيمان والإسلام - على سبيل المثال - تجد كلامه منسجماً في عامة كتبه، مؤلفاً وحدة موضوعية متكاملة، غاية في التحرير والإتقان والضبط، فيبدأ الكلام عليهما في كتابه «التفهيمات»: بتقديم تأسيس وتعريف وتصوير وإحاطة عن مفهومي الإيمان والإسلام، ثم يشرح المراد منهما لغة واصطلاحاً وهل يزيد الإيمان أو ينقص، مضمناً ما سبق تأكيدات وشواهد من الكتاب والسنة في كل مسألة وكل جزئية، وحيثما حرر هذين المفهومين جاءت عبارته متسقة، وفكرته واضحة^٤.

^١ حسن التقاضي (ص ٩٥).

^٢ وهي رسالة ضمنها في كتابه «التفهيمات الإلهية» (١/٤٤٤-١/٤٨٨).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/١٢٢-١/١٢٣).

^٤ انظر «التفهيمات الإلهية» (١/٣١-٤٥)، ونفس المصدر (٣/٦٣)، و«حجة الله البالغة» (ص ٢٧٧).

أما في مباحث الوجود فنجد اضطراباً ظاهراً في تحرير محل النزاع، فهو في مفاهيم الوجود يثبت مرة الوجود الذهني وأخرى ينفيه^١، ومرة يقول بأن الوجود عين الماهية وأخرى زائد عليها^٢، ومرة يوحى كلامه بالقول بالاشتراك اللفظي للوجود، وأخرى بالاشتراك المعنوي^٣.

وكذلك في قدم العالم وحدوثه: تارة يأتي بكلام يوحى ظاهره القول بقدم العالم^٤، وأخرى يصرح بحدوثه^٥. ومثله في تأويل المتشابه: يكون أثرياً تارة متمسكاً بمذهب مالك والثوري منتقداً غلواء المتكلمين^٦، وأخرى مؤولاً صرفاً ينافس متأخري المتكلمين بل ويزيد عليهم^٧.

ومثله في مباحث التوسل والاستغاثة: فمرة يشير ظاهر كلامه إلى حرمة ذلك^٨، ومرة يفعل ما نهى عنه في ظاهر الكلام الأول^٩.

ولعل سبب عدم وضوح الفكرة المبحوثة عند الدهلوي توازعهما بين مؤلفاته التي صنفها على فترات متباعدة، وهذا ما يجعل من تحديد رأي الدهلوي في المسألة الواحدة عسراً يتطلب حمل بعض كلامه على بعض، ومحاولة الجمع إن أمكن؛ للخروج برأي متسق في كل مسألة.

مشكل الحديث وعوبص المسائل:

ليس المحقق من العلماء من اكتفى بنقل كلام من سبقه ولم يضم عليه تنكيثاً، أو يزيد عليه قيلاً أهمله السابقون، أو تحقيقاً تركوه على حد تعبير التاج السبكي في «طبقاته»^{١٠}، ولما كان الدهلوي رحمه الله من تلكم الطبقة؛ أعني: المحقق من العلماء، كان (إن تكلم في آية أو حديث أو مسألة سبق إلى الكلام فيها اقتصر على ذكر ما عنده مما

^١ انظر «الخير الكثير» (ص ٥٥)، و«التفهيمات الإلهية» (١٠٧/١) و (٧٩/٢).

^٢ انظر «الخير الكثير» (ص ٣٩)، و«التفهيمات الإلهية» (١٦٩/١).

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢٢٢/٢)، و«لمحات» (ص ٢١، ٢٤-٢٥)، و«البدور البازغة» (ص ٣).

^٤ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٥٨/١).

^٥ انظر «الخير الكثير» (٣٣، ٤١)، و«التفهيمات الإلهية» (٤٢/٢).

^٦ انظر «تأويل الأحاديث» (ص ٩٢، ٩٣، ١٠٤)، و«الفوز الكبير» (ص ٧٧، ١٧٨)، و«الفضل المبين» (ص ١١).

^٧ انظر «حجة الله البالغة» (١٢٢/١)، و«لمحات» (ص ٢٥)، و«التفهيمات الإلهية» (٢٦/١).

^٨ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٥/٢، ٦٤)، و«حجة الله البالغة» (٣٢٥/١)، و«الفوز الكبير» (ص ٣٩-٤٠).

^٩ انظر «حجة الله البالغة» (١٠/٢)، و«فيوض الحرمين» (٢٨-٢٩، ٥٣)، و«التفهيمات الإلهية» (١٥٤/٢)، وسيأتي تفصيل كل ما سبق في محاله.

^{١٠} انظر «طبقات الشافعية الكبرى» (٩٩/١).

استخرجته فكرته السليمة، ووقعت عليه أعماله القويمة، غير جامع كلمات السابقين كحاطب ليل يحب التشبع بما لم يعط حظه)^١، فإن عرض له عويص المسائل ومكاره البحث أقدم عليها من غير إحجام؛ مستعيناً بوسائله المعرفية، وحصيلته العلمية، فيفك أقفالها، ويزيل إشكالاتها.

ومن ذلك: خوضه في مباحث الوجود مفاهيمه ومصاديقه، وحقائق الأسماء والصفات، وصلتها بالخلق وصدور العالم عن الحق، وما يتعلق بتلك المباحث والحقائق من مفاهيم العماء والأعيان الثابتة، وغير ذلك، فيؤصل أصول تلك المسائل ويفرع فروعها، ويقرر مذاهب الحكماء والصوفية والمتكلمين، ويعرضها عرضاً إجمالياً ثم يوافق هذا ويخالف ذاك، بحسب ما يدل على الدليل.

فرغم تأثر الدهلوي الواضح بفكر الشيخ محيي الدين وإقراره بمكانته ووصفه إياه في مناسبات عديدة بالشيخ الأكبر، نجده يخالفه في بعض مفاهيم الوجود ومعرفة الذات سبحانه وتعالى^٢.

ورغم اعتباره مذهب الأشاعرة من تماثيل مذهب الصحابة وعده نفسه أشعرياً^٣، إلا أنهم يخالفهم - مثلاً - في زيادة الصفات على الذات، ويقول لمن يخوفه بمخالفة فرقة كاملة: (نحن رجال وهم رجال)^٤.

ويرى أن خلافه للأشاعرة بل وللسلف في بعض المسائل التي لم يهتدوا إلى تفسير مجملها؛ كالقول بإرادة متجددة وكلام متجدد، لا يخرجهم عن سنته وعن كونه منهم، فيقول عقب إثباتهما: (واكسر سورة إنكارك بأن أئمة أهل السنة تجشموا أموراً لم يبينها الصحابة والتابعون، وما صدهم ذلك عن سنتهم، فكذلك تجشمنا بحسب الذوق أموراً سكتوا عنها أو أجملواها)^٥.

وأما في مشكل الحديث ومختلفه، فالأمثلة على ذلك كثيرة:

من ذلك: مسألة السيادة للنبي صلى الله عليه وسلم، فقد أثبتها النبي لنفسه مرة ونفاها أخرى، فقال في الأولى: «أنا سيد ولد آدم»^٦، وقال في الثانية لمن وصفه بالسيادة: «إن الله هو السيد»^٧، فحمل الدهلوي النفي

^١ المصدر السابق (١/٢٠٠).

^٢ انظر «فيوض الحرمين» (ص ٤ - ٥)، و«التفهيمات الإلهية» (١/١٢).

^٣ وقد سبق تقرير ذلك (ص ١٢٨)، وانظر «التفهيمات الإلهية» (١/٢٣، ١٤٥)، و«الخير الكثير» (ص ١٢٢).

^٤ التفهيمات الإلهية (٢/٢٣٥).

^٥ المصدر السابق (ص ٣٤).

^٦ أخرجه مسلم في «صحيحه» برقم (٢٢٧٨)،

^٧ أخرجه أبو داود في «سننه» برقم (٤٨٠٦)، وأحمد في «مسنده» (٢٣٥/٢٦).

في الثاني بأن مراد النبي صلى الله عليه وسلم التنبيه على أن السيادة الحقيقة لله تعالى، كما أن الملك يرزق الجند والطبيب يشفي المرضى، لكن الرازق والشافي على الحقيقة هو الله، فكذلك لفظ السيادة^١.

ومن ذلك: تحديد المراد بالاسم الأعظم في الحديث النبوي، فقد ورد النص على عدة أسماء بأنها الاسم الأعظم، وقد حل الدهلوي هذه العقدة بتقسيمه الأسماء إلى أسماء بدئية وأسماء عودية، ولكل منها مراتب وطبقات، ولكل قسم منها اسم أعظم، يقول الدهلوي: (ولأجل هذا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم يجعل الاسم الأعظم تارة: «الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم»^٢، بحسب البدء، وتارة: «الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد»^٣، بحسب العود)^٤.

وحل المشكل عنده أكثر من المختلف؛ فمن ذلك:

حديث «لا يزال الدين ظاهراً حتى يكون اثنا عشر خليفة»^٥، وحديث «بعثت أنا والساعة كهاتين»^٦؛ وقد سبق بيان المراد منهما عند الدهلوي، في الحديث عن الكشف في مطلب الوسائل المعرفية.

وحديث «جف القلم بما هو كائن»^٧، وحديث الحاجة بين سيدنا آدم وسيدنا موسى عليهما الصلاة والسلام^٨، يحيل ذلك على تقسيمه العلم الإلهي إلى قسمين بدئي وعودي، فما تعلق منها بالعلم البدئي كان حتماً محتتماً لا كسب للعبد فيه ولا اختيار، يقول الدهلوي: (ورسول الله صلى الله عليه وسلم حل العقدة في مسألة القدر بما قال: «جف القلم بما هو كائن»، واعتذار آدم عليه السلام لعلم الله سبحانه فيه... فأرجعاً الكل إلى المبدأ بصيغة الماضي على سبيل الوجوب فلا شك أنه البدئي)^٩.

^١ انظر «البدور البازغة» (ص ١٠٢).

^٢ أخرجه أبو داود (١٤٩٦)، والترمذي (٣٤٧٨).

^٣ أخرجه أبو داود (١٤٩٣)، والترمذي (٣٤٧٥).

^٤ الخيزر الكثير (ص ٢٩).

^٥ أخرجه مسلم بنحوه برقم (١٨٢١).

^٦ أخرجه البخاري (٤٩٣٦) و(٥٣٠١)، ومسلم (٢٩٥٠).

^٧ أخرجه أحمد في «مسنده» (١٩/٥)، وبنحوه البخاري في «صحيحه» (٥٠٧٦).

^٨ والحديث أخرجه البخاري (٦٦١٤)، ومسلم (٢٦٥٢).

^٩ الخيزر الكثير (ص ٣١).

• التحليل والتعليل:

يميل الدهلوي إلى تحليل المسائل وبيان أوجه عللها، وهذا كتابه «حجة الله البالغة» شاهد على ذلك، فقد ألفه لبيان مقاصد الشريعة وفق ما تشهد به العقول وبما لا يكون مخالفاً للمنقول، وانظر على سبيل المثال كتاب الجنائز منه، حيث أورد فيه قرابة أربعين حديثاً مع شرحها وتعليلها وبيان ما أشكل منها^١، ويكاد يكون كل باب من أبواب هذا الكتاب مسوقاً على هذا المنوال، وما أنا أنقل أمثلة من كتبه الأخرى، توضح منهجه في تحليل المسائل وتعليلها:

من ذلك: مناقشته ما ورد في كتاب «الغنية» للشيخ عبد القادر الجيلاني من الطعن في حق الإمام أبي حنيفة وأتباعه ووسمه الحنفية بالإرجاء، فلم يسلك الدهلوي مسلك من نسب الدس إلى كتاب «الغنية» للتخلص من المشكلة^٢، بل حلل النص ووجه قول الشيخ الجيلاني من خلال بيانه معنى الإرجاء أولاً، ثم بيان موقف الإمام أبي حنيفة ومن نسب نفسه إليه ثانياً، ثم برأ ساحة الشيخ عبد القادر من الطعن في أئمة المسلمين ثالثاً.

يقول الدهلوي بعد عرضه أصل الإشكال: (الإرجاء إرجاءان: إرجاء يخرج القائل به عن السنة، وإرجاء لا يخرج... والإمام أبو حنيفة من القائلين بهذه الثانية، وهو من كبار أهل السنة وأئمتهم؛ نعم نشأ في أهل مذهبه والتابعين له في الفروع آراء مختلفة؛ فمنهم المعتزلة كالجبائي وأبي هاشم والزخشي، ومنهم المرجئة، ومنهم غير ذلك... وكانوا ينسبون عقائدهم الباطلة إلى أبي حنيفة رضي الله عنه ترويجاً لمذهبهم... إذا علمت هذا، فاعلم أن الشيخ رضي الله عنه ذكر في الفرق الضالة المرجئة أهل الإرجاء الخارج عن السنة... فلما قررنا هذا ظهر أن الشيخ رضي الله عنه ما اتهم أبا حنيفة ولا الماتريدية من الحنفية؛ أعاده الله من ذلك)^٣.

ومن ذلك: بيانه أسباب وقوع الخلق في الشرك، فهو مرض وداء عضال - وفق تعبير الدهلوي - ناشئ من خلط الإنسان بين الشرف الناسوتي والشرف اللاهوتي؛ وذلك أن (الألفاظ المستعملة في الشرف الناسوتي أكثرها متقاربة [مع الشرف اللاهوتي])^٤، ولما كان الإنسان بطبعه يميل إلى تعظيم كل ما انصبغ بصبغة لاهوتية، فإذا رأى رجلاً ظهرت على يديه خارقة عادة، مال بطبعه إلى تعظيم من اتصف بها وتذلل وخضع له، وعندها (يحكم عليه بتفوقه عن جنس الناسوت في ضمن ذلك وهو لا يشعر)، فيقع في الشرك^٥.

^١ انظر «حجة الله البالغة» (٢/٥٠-٥٩).

^٢ وقد نقل اللكنوي أقوالهم هذه، وأقوال غيرهم، وحرر هذا المبحث تحريراً أجاد فيه. انظر «الرفع والتكميل» (ص ٣٧٤-٣٨٨).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/٢٨ - ٢٩).

^٤ البدور البازغة (ص ١٠٢).

^٥ البدور البازغة (ص ١٠٠ - ١٠١).

ومن ذلك أيضاً: كلامه على فضيلة الذكر وقت السحر؛ فتراه يؤصل لبيان تلك الفضيلة بعرض حقائق الأوقات كلها، والأسباب التي توجب حصول فضيلة كل وقت من أوقاتها؛ حتى يصل إلى فضل الذكر في وقت السحر^١.

أصالة أفكاره:

إن شأن المحقق من العلماء — كما سبقت الإشارة إليه — ألا يكثر النقل والجمع عن العلماء، بل يحاول أن يستنبط حكماً أو فهماً جديداً، وقد كان شيخنا الدهلوي كذلك؛ فلذا تجده قليل النقل عن العلماء شحيح العزو إليهم، جل اعتماده على وسائله المعرفية في صياغة أفكاره وتحرير المسائل التي يبحثها، معتمداً على وسائله المعرفية، الكتاب والسنة، وما يكشف عليه من أبحاث المعاني؛ ولذا تراه يسمي كتبه بـ «التفهيمات»، و«فيوضات»، و«سطعات»، و«همعات».

ومرجع ذلك إلى اعتداد الدهلوي الشديد بعلمه وعقله، ووثاقته بكشفه، فهو يرى أنه بلغ رتبة المجددية، وتمت له دائرة الحكمة^٢، يقول الدهلوي: (لما تمت بي دورة الحكمة ألبسني الله سبحانه خلعة المجددية، فعلمت علم الجمع بين المختلفات)^٣، ومن كان كذلك لم يصح أن يكون لغيره مقلداً، وعلى أقوال العلماء معتمداً، بل حاله أن ينهل من الكتاب والسنة، وأن يأخذ من علوم الغيب؛ فهي أوثق العلوم وأصدقها^٤.

وأما فهوم العلماء وأقوالهم فهو المطلع عليها، المنقح لصحيحها من سقيمها، والجامع لمختلفها، يقول الدهلوي: (وإن نصيبنا من هذه الدورة في تقاسيم رحمة الله أن يجتمع في صدورنا علوم علماء هذه الأمة معقولها ومنقولها ومكتشفها، وينطبق بعضها على بعض، ويضمحل الخلاف بينها ويستقر كل قول في مقره، فهذا الأصل منسحب على فنون العلم من الفقه والكلام والتصوف وغيرها، بحمد الله وتوفيقه)^٥، ومن ثم يختار من ذلك ما وافق الكتاب والسنة، وشهد له عنده الكشف أو العقل.

وهذا يصعب على القارئ تحديد أصيل فكره من منقوله؛ لندرة عزوه كما مر، ومن أمثلة عزوه للعلماء:

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (٦١/١-٦٢).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٠/١).

^٣ التفهيمات الإلهية، تفهيم ١٥ (٤٠/١).

^٤ انظر ما سبق من تحرير ذلك في الكلام على الوسيلة المعرفية الثانية عند الدهلوي وهي الكشف.

^٥ التفهيمات الإلهية (٢١٧/٢).

قوله بعد تعريفه لوحدة الشهود: (وهذا الاصطلاح أخذته عن بعض أتباع الشيخ آدم البنوري قدس سره)^١، وقوله في الوجود والماهية: (والحق أن يقال: الوجود هو الماهية... كما ذهب إليه إمام أهل السنة)^٢، وكذلك عزوه للشيخ محيي الدين والقونوي والسرهندي والجامي في مباحث وحدة الوجود واعتماده بعض أقوالهم^٣.

لكن أصالته الفكرية تبرز في شيئين اثنين:

الأول: جمعه بين النصوص المتعارضة، والآراء المختلفة، وسبق الكلام على الأولى في بيان حله لمشكل الحديث، أما في الثانية: فمثاله جمعه بين رأيي الأشعري وأكثر المتكلمين في زيادة الوجود على الماهية وعده الخلاف لفظياً، وتحريره الخلاف بين السرهندي وابن عربي في وحدة الوجود والشهود وإرجاعه الثاني للأول^٤، وجمعه بين آراء الفلاسفة والمتكلمين في بعض مسائل الصفات؛ كمباحث العلم الجزئي^٥، والوجوب والاختيار^٦، وكلها مسائل صعبة المنال لا يتصدى لها إلا فحول العلماء.

الثاني: تفرد به بعض المسائل، ومخالفته في بعضها الآخر لجمهور العلماء من غير مهابة لكثرتهم وجماعتهم^٧، من ذلك:

- عدم تقيده بما أورده الأئمة من تأويل للصفات المتشابهات، بل يؤولها بحسب ما يهديه إليه رأيه واجتهاده، فيقول: (ولنا أن نفسرها بمعان هي أقرب وأوفق مما قالوا إبانة؛ لأن تلك المعاني لا يتعين القول بها، ولا يضطر الناظر في الدليل العقلي إليها، وأنها ليست راجحة على غيرها ولا فيها مزية بالنسبة إلى ما عداها)^٨، ومن ثم تراه يؤول معنى (استوى) بمعنى خلق وأوجد^٩.

^١ التفهيمات الإلهية (٢١٩/٢).

^٢ الخير الكثير (ص ٣٩).

^٣ انظر ذلك في «الخير الكثير» (٣٧-٣٨)، و«التفهيمات الإلهية» (٢٣١/٢، ٢٣٤، ٢٣٦).

^٤ انظر الإشارة إلى ذلك في «التفهيمات» (١٦٩/١)، وسيأتي تحرير المسألة في مبحث الوجود (ص ١٨٧).

^٥ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢١٧/٢) وما بعدها.

^٦ انظر «البدور البازغة» (ص ٨١).

^٧ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٥/٢)، و«البدور البازغة» (ص ٨٣).

^٨ انظر «التفهيمات» (٢٣٥/٢)، فقد وقف أمام جمهرة المتكلمين القائلين بكون الصفة زائدة على الذات معارضاً لهم قائلًا: (نحن رجال وهم رجال).

^٩ حجة الله البالغة (١٢٥/١).

^{١٠} انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٦/١)، وسيأتي الكلام على ذلك في مطلب الصفات (ص ٢٥٢).

- ذهابه إلى كون معجزات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام غير خارقة للعادة من كل وجه، بل هي دائرة مع قانون السببية، يقول: (واعلم أن الله تعالى إذا أظهر خارق عادة لتدبير، فإنه إنما يظهر في ضمن عادة ما ولو ضعيفة)^١.
- قوله بوصول العبد إلى معرفة الذات من غير إحاطة، فيقول: (الكامل يتحقق له الوصول إلى الذات بالفعل)^٢، ويقول: (معرفة الذات لا يمكن إلا لقوم وقليل ما هم)^٣.
- إثباته إرادة وكلام متجددين لله تعالى مع احتفاظه بقدّم الصفات الذاتية، فيقول في الإرادة: (ومن الإرادة إرادة متجددة إليها تستند الحوادث اليومية)^٤، ويقول في الكلام: (ومن الكلام كلام متجدد، بإزاء ما حققناه في الإرادة)^٥.
- قوله بأن الله تعالى يتجلى بالصور يوم القيامة، فينقل عن ابن الماجشون مستشهداً بقوله: (وقال ابن الماجشون وهو إمام من أئمة الهدى: إن الله لا يتحول يوم القيامة من صورة إلى صورة؛ ولكن يراه الناس في صور شتى)^٦.
- حمل صفة التكوين على صفة الإرادة (ونحن نقول: التكوين هو الإرادة، وتعلقها أزلي)^٧، مخالفاً بذلك الأشاعرة والماتريدية على حد سواء.
- تقسيمه الأسماء إلى بدئية وعودية، يقول: (والحكمة تبتدئ من الحيرة في الذات وعرفان الأسماء البدئية، وتنتهي إلى الابتهاال إلى الأسماء العودية)^٨، وجعلها على طبقات ومراتب بطريقة مبتكرة^٩.

^١ تأويل الأحاديث (ص ٨).

^٢ التفهيمات الإلهية (٣١/١)، وانظر المصدر نفسه (٨٣/٢).

^٣ تأويل الأحاديث (ص ٤٦).

^٤ الخير الكثير (ص ٣٢)، ويعني بهم الملائكة الأربعة وغيرهم، انظر المصدر السابق (ص ٣٠).

^٥ الخير الكثير (ص ٣٤).

^٦ تأويل الأحاديث (ص ١٠٣)، ولم أجد هذا النقل عن ابن الماجشون إلا ما أورده الذهبي في رسالته «العلو للعلي الغفار» (ص ٩٣): (قيل له - يعني: ابن الماجشون -: إن الله أجل وأعظم من أن يرى في هذه الصفة فقال يا أحق إن الله ليس يتغير عن عظمته ولكن عينك يغيرها حتى تراه كيف شاء).

^٧ الخير الكثير، (ص ٣٣).

^٨ الخير الكثير، (ص ٢٩).

^٩ انظر تلك المراتب والطبقات (ص ٢٢١)، ومابعدا.

- جعله العرش على ثلاثة مراتب: عرش مثالي روحاني، وعرش مادي جسماني، وعرش تكوين هو مجموع العرشين معاً، ولكل عرش أحكامه وخصائصه^١.

- عده العقل من الشروط المصححة لقبول الحديث الضعيف ضعفاً يسيراً، فيقول في «حجة الله البالغة» في باب: كيفية تلقي الأمة الشرع من النبي صلى الله عليه وسلم: (ثم أخبار فيها كلام قبلها بعض ولم يقبلها آخرون، فما اعتضد منها بالشواهد أو قول أكثر أهل العلم أو العقل الصريح وجب إتباعه)^٢.

فهذه أمور تفرد ببعضها كتقسيمه الأسماء إلى بدئية وعودية، وكون التكوين بمعنى الإرادة، وتقسيم العرش إلى ثلاثة أقسام، وكون العقل يوجب قبول الضعيف والعمل به، وأخرى خالف فيها جمهور المتكلمين، كمعرفة الذات^٣، وتحلي الله بالصور، وإثباته إرادة وكلاماً متجددين، وتأويله معجزات الأنبياء^٤.

ومما يجب التنويه به في حق الدهلوي أن جرأته لم تقتصر على مخالفة غيره من أكابر العلماء - ومخالفته بدليل تحصل لديه - بل هي في حق نفسه قبل غيره، حيث اعتذر عن إغراقه في شرح أسماء الله الحسنى وبيان أحكامها وتمايزها عن بعضها في كتابه «الخير الكثير»، وأقر أنه حاد في ذلك الموضوع عن طريقته ومذهبه فقال: (قد أكثرنا في «الخير الكثير» من بيان تفارق الأسماء وأحكامها المتميزة، وقد وقع هنالك الجور عن طريقتنا الميئاة^٥ من وجهين...)، ثم شرع في بيانهما واعتذر بغلبة حال عليه تبدل مع الوقت^٦، وهذا اعتراف من الدهلوي وجرأة يحمده عليها.

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٦/١)، و«الخير الكثير» (ص ٤١).

^٢ حجة الله البالغة (٢٢٨/١).

^٣ وقد أشار بنفسه في «التفهيمات» إلى أن بعض المحققين على خلافه في هذه المسألة، ثم استشهد ببيت شعر لابن التلمساني قائلاً: [من الكامل]

دعو منكري فوزي بما يتفطروا *** يحق لهاتيك القلوب انفطارها

^٤ وسيأتي الكلام على كل مسألة في بابها، ومناقشة الدهلوي في صحة ما ذهب إليه من عدمه، بإذن الله تعالى.

^٥ طريق ميئاة ومثناة: عامرة واضحة يكثر الناس من إتيانها، وهي مجتمع الطريق أيضاً. تاج العروس، مادة (أ ت ي) (٣٦/٣٧).

^٦ التفهيمات الإلهية (٤٩/١ - ٥٠).

ثانياً: منهجه التوفيقي بين المتكلمين والصوفية والحكماء:

لعل الدهلوي من أفراد الأمة المعدادين الذين حاولوا التوفيق بين مصطلحات هذه الطوائف الثلاثة بل وربطها أحياناً بالمصطلحات الشرعية، فتراه يعبر عن حقيقة واحدة بأسماء مختلفة مرة نقلية وأخرى صوفية وثالثة كلامية ورابعة على مذهب الحكماء.

ويجب التنبيه على أن الدهلوي يفرق بين الحكماء والفلاسفة، فالحكماء هم الفلاسفة الربانيون أهل النظر والكشف والذوق، بينما الفلاسفة هم أهل النظر فقط، وهو وإن كان ينقل أحياناً آرائهم إلا أنه يشنع عليهم في موضع آخر^١.

أما عن غرضه التوفيقي فقد صرح به في كتابه «التفهيمات» فقال: (وللفقير في مسألة الصفات كلام طويل لا يتأتى ذكره إلا في كراريس يحصل به الجمع بين مذاهب المتكلمين والحكماء والصوفية، وعسى أن يمن الله علي بتحريره)^٢.

من ذلك قوله في «التفهيمات الإلهية» أيضاً مبيناً منتهى مقامات العرفان: (اعلم أن العارف إذا تجلّت له حقيقة الحقائق متلبسة بأسمائها وتعيناتها الجبروتية... فبعد هذا الانكشاف يأمن من أن... يتصور الله على غير ما هو عليه، نعم يكون بعد ذلك شيئان، أحدهما: شرح تلك الحقيقة، ومعرفة كل اسم على حدته، حتى ينتهي الأمر إلى الاسم الأعظم بلسان الشرع، والحقيقة المحمدية بلسان التصوف، والعقل الأول بلسان الإشراق^٣، فإذا انتهى إليه تجلّى له الذات البحت من غير ستر ولا مرآة)^٤.

^١ الخير الكثير (ص ٤١)، وسيأتي تحرير ما ذكر من المسائل ومناقشة الدهلوي فيما ذهب إليه في محاله من البحث بعونه تعالى.

^٢ التفهيمات الإلهية (١/ ١١٣)، ولم أعثر على تحريره هذا في رسالة أو فصل مستقل في بطون كتبه؛ اللهم إلا إشارات هنا وهناك في «البدور البازغة»، و«التفهيمات الإلهية»، و«الخير الكثير» أنقلها قريباً، ومن سبقه إلى هذا: المحقق عبد الرحمن الجامي في كتابه القيم «الدرة الفاخرة» الذي حقق فيه مذاهب المتكلمين والصوفية والحكماء في مباحث الإلهيات.

^٣ الإشراقي: هو من يقصد إلى معرفة نور الأنوار - المعبر عنه بالحق، كما هو عند الحكيم السهروردي - والاتصال به، إما بواسطة الحق، أو بغير واسطة من الحق. انظر: «موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي» (ص ٦٣)، و«معجم ألفاظ الصوفية» (ص ٤٧).

^٤ «التفهيمات الإلهية» (١/ ١٥ - ١٦).

وقوله في «الخير الكثير» شارحاً أولى تلك التعينات التي نقلتها في النص السابق، فيقول: (اصطلحوا - يعني: المتكلمين - بالتعبير عنه بالحياة التي هي حضور ذاته لذاته بذاته بلا تعدد أصلاً، وبالعلم الحضوري بلسان الصوفية، وبالتقوم والتحقيق بلسان الحكماء)^١.

ويقول في «الخير الكثير» أيضاً بعد عرضه لمذهب الفلاسفة في الوجود والماهية، والفعلية والتقرر والتحقيق، وأنه تعالى منزّه عن كونه كلياً أو جزئياً، وأن الموجودات في عالم الحس لها صور في عالم المثل، يقول بعد بيان ذلك: (فتلك مسائل يرتضيها الحكيم الرباني من مذهب أهل العقل وحزب البرهان تأمل ولا تغفل)^٢.

ومن ذلك: جعله مفهوم الصادر الأول عند الفلاسفة مساوق لمعنى الأسماء الإلهية فيقول: (فاعلمن أن الصادر الأول إنما هو اسم من أسمائه تعالى)^٣.

ويؤكد ذلك عند حديثه عن اسمه تعالى (الرحمن) ودوره في إيجاد عالم الإمكان، فيقول: (اعلم أن الوحدة الكبرى أو الوجود الأقصى أيّاً ما شئت فسمه، انفسر بتجليات مصادقة تترى حتى آل أمره إلى تجل يسمى في لسان الشرع بالرحمن) ثم قال عقيب ذلك: (وسماه الفلاسفة بالعقل الفعال على اصطلاحهم في تعبير التجليات بعبارة تشعر بالمغايرة)^٤.

وفي نفس السياق يقول: (الذات الإلهية صدر منها أولاً جميع ما في شأنه أن يصدر دفعة واحدة، فصار الصادر بذلك الصدور ثابتاً لا موجوداً... والعالم بهذا الصدور مسمى بالأعيان الثابتة عند الصوفية، وبالعقل عند الحكماء)^٥.

ولا يقتصر توفيقه وجمعه على المصطلحات والمسميات، بل يعدو ذلك إلى المسائل المشكّلة والقضايا المعضلة؛ كنفي الفلاسفة العلم بالجزئيات، وأن الله خالق بالإيجاب لا بالاختيار.

^١ الخير الكثير (ص ٢٧).

^٢ انظر «الخير الكثير» (ص ١٨-٢٠).

^٣ الخير الكثير (ص ٢١).

^٤ التفهيمات الإلهية (٤٦/١).

^٥ التفهيمات الإلهية (١٠٧/١ - ١٠٨).

فيقول في «البدور البازغة» بعد تقريره أصل المسألة الأولى: (فلست أعلم خلافاً محصلاً بين الفلاسفة وأهل الملة إلا النزاع اللفظي المضمحل عند التحقيق)^١.

ويقول في الثانية: (وأما خلافهم في الإيجاب والإرادة فمن أهون المعضلات وأوفى التصورات، أليس أن الإيجاب بحسب العري بحيث يصدر عن الله تعالى هو الذي يحبس ويقيّد من خارج، أما إذا كان منه وبه وبفعله فليس من حيث في شيء، فما لهؤلاء لا يكادون يفقهون حديثاً)^٢.

ويؤكد على ذلك في «التفهيمات» فيقول: (إن نزاع الفلاسفة والمتكلمين في أن الله خالق بالاختيار أو بالإيجاب ليس في معارك المعاني في شيء؛ لما كان الإرادة عند الفلاسفة عين الذات كان الإبداع إيجاباً)^٣.

وفي سياق المسألة الثانية؛ يعرض الدهلوي مذهب الفلاسفة من كون العالم معلولاً لعلّة قديمة، وكل ما كان كذلك كان واجب الصدور، وذلك أثناء تصويره لمذاهب العلماء في مباحث الخلق وصدور العالم، فيقدم نصاً يلخص فيه منهجه التوفيقي، يتبدأ فيه تقرير المسألة: بأن (الله تعالى لا يعلم أحداً ولا يريد ولا يخلقه إلا من حيث هو هو؛ أي: من حيث أنه خير محض ووجود صرف، من عكوس حضرات الأسماء والصفات) ثم يذكر ما حصل فيها من (المشاجرات) مورداً أقوال الحكماء الربانيين، والمتكلمين، والصوفية، والفلاسفة على الترتيب في هذه المسألة، ولما كانت أقوال الثلاثة الأول داخلية في جملة الأقوال الإسلامية، اكتفى الدهلوي بتعليل مذهب الفلاسفة القائلة بأن العالم معلول لعلّة قديمة، فأول كلامهم وقال: (وحقيقة كلامهم بعد الانسلاخ عن الملابس المبتدعة^٤: هو أن الواحد الفياض الخلاق الجواد أفاض العالم وأوجده وأخرجه من العدم، ومثل ذلك حيث يقولون: الوحي من تعليم العقل الفعال، فالذي هو إصلاح كلامهم أن يقال: الوحي من إفاضة الرب المتكلم الجواد)^٥.

^١ البدور البازغة (ص ٨١).

^٢ البدور البازغة (ص ٨٧).

^٣ التفهيمات الإلهية (٤٥/٢).

^٤ ويعني بالملابس المبتدعة إثبات العقول العشرة، ويقول في ذلك: (وبالجملة فاعلمن أن حديث العقول ليس إلا من بدعات العقول، وأنه ليس في منصب الإيجاد إلا الله تعالى سبحانه بأسمائه) «الخير الكثير» (ص ٢٤).

^٥ الخير الكثير، الخزانة الأولى (ص ٢٣ - ٢٤).

ويقول قبيل ذلك: (إذا قيل لك أيها الفطن: إن العالم مستند إلى العقل الفعال، فصدقهم فيما حكوا، وخطئهم فيما عنونوا به موضوع قضيتهم)، فيجعل الدهلوي الخلاف بين الفلاسفة ومن سبقهم خلاف في العنوان دون المعنوي، فلا يعدو أن يكون الخلاف لفظياً.

وبهذا النص وما سبقه من نقول، تظهر أهمية المنهج التوفيقي عند الدهلوي، وتتلخص في نقطتين:

الأولى: جعله الفلاسفة الإسلاميين - وفي أخطر مسائلهم التي فارقوا فيها أهل السنة، بل فارقوا في بعضها الإسلام كما ذهب إليه الغزالي^١ - في زمرة أهل الإسلام فنقل كلام الفلاسفة معهم، وأول منه ما يوهم الخروج عنهم.

الثانية: أن الخلاف بين المتكلمة والصوفية والفلاسفة ليس على حقيقته في كل المباحث النظرية، وإنما هو خلاف في الاصطلاح، فما تُسميه الصوفية علماً حضورياً، والفلاسفة تقومواً وتحققاً، هو عينه (صفة الحياة) باصطلاح المتكلمة، وما تسميه الفلاسفة عقلاً أولاً وعقلاً فعالاً، هو بعينه ما تسميه الصوفية والمتكلمة (أسماء)، وما تسميه الصوفية (حقيقة محمدية) هو ما تسميه المتكلمة (اسماً أعظماً).

وإذا تحصل للمرء الجمع بين هذه المصطلحات وأدرك مراد كل قوم منها لم يضيق واسعاً، ولم يحجر على أحد فيما ذهب إليه، فيقل عندها التفرق والاختلاف، وهذا هو مراد الدهلوي ومقصده من صنيعه هذا، ففي سعيه إلى التوحيد بين مذاهب مختلفة ضم في كتبه كل المصطلحات المتقاربة مفهوماً، المتجاوزة معنى، ليكون فكره بمثابة المذهب الجامع، يتسع ليشمل أنساقاً فكرية مختلفة.

ولا يعني ذلك بأن الدهلوي في محاولته تلك كلف نفسه الجمع بين متناقضاتها، فهو الناقد المحقق؛ كما هو الجامع الموفق، فتراه في مسألة يرجح رأي الصوفي على رأي الحكيم؛ كالقول بالأعيان الثابتة، بل يعيب قصور الحكيم عن إدراك تلك الحقيقة^٢، وفي ثانية وثالثة يرجح رأي الحكيم على الصوفي والمتكلم؛ كمسألة الاسم والمسمى^٣، وكون الماهية مجعولة أم لا^٤، وفي رابعة يرجح رأي المتكلم على الحكيم والصوفي؛ كمسألة الوجود والماهية^٥.

^١ كمسألة علمه تعالى بالجزئيات، وقولهم بالإيجاب على الله تعالى، انظر ذلك في «المنقذ من الضلال» (ص ١٤٣-١٥٠).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (١/١٠٨).

^٣ انظر «الخير الكثير» (ص ٢٣).

^٤ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢/٥٢-٥٣).

^٥ انظر «الخير الكثير» (ص ٣٩).

ثالثاً: موقفه من التأويل والمتشابه:

كثر كلام الدهلوي عن تأويل الصفات المتشابهات حتى عارض بعضه بعضاً، فمرة هو ذلك الأثري المفوض الناقد لتعمقات المتكلمين وغلوهم في التأويل، ومرة هو ذاك المتكلم المؤول تأويلات المتكلمين سلفهم وخلفهم، وها أنا أعرض رأي الدهلوي في التأويل مبتدئاً بذكر تعريفه للتشبيه والتنزيه:

أما التنزيه: فقد عرفه الدهلوي فقال: هو (بعده تعالى عن صفات الحدوث)^١، وأما التشبيه: فهو (أن يعتقد في الواجب صفات المخلوق... ومنشؤه: قياس الغائب على الشاهد)^٢.

ووفقاً لهذين التعريفين يضع الدهلوي قاعدة توضح كيفية التعامل مع المتشابهات؛ فيقول في «حجة الله البالغة» بعد بيان أن الشارع خاطب المكلفين بما يُكَمِّلُ كمالهم ويصحح عقائدهم وإيمانهم: فوجب (أن تستعمل تشبيهات بشرط ألا يقصد إلى أنفسها، بل إلى معان مناسبة لها في العرف، فيراد ببسط اليد: الجود مثلاً، وبشرط ألا يوهم المخاطبين إيهاماً صريحاً أنه في ألوات البهيمية، وذلك يختلف باختلاف المخاطبين، فيقال: يرى ويسمع، ولا يقال: يذوق ويلمس)^٣.

وفحوى هذه القاعدة: أن الصفات الموهمة للتشبيه إنما سيقّت على سبيل المجاز لا الحقيقة، فهي لم تقصد لأنفسها، بل استعير للتعبير عنها ألفاظ تعارف الناس عليها، وهذا يدل على اختياره القول بوقوع المجاز في القرآن، وقد صرح بذلك في موضع آخر فقال: (فنزلت الشرائع الإلهية بهذه العبارة لما ذكرنا أن الشرائع تنزل في الصفات وغيرها بعبارة ليس هنالك أفصح ولا أبين للحق منها، أكانت حقيقة لغوية أو مجازاً متعارفاً)^٤.

وقد عد الدهلوي أن خطاب الله تعالى بما يوهم التشبيه هو رخصة شرعية من الله بها علينا؛ إذ عقول أغلب الخلق قاصرة عن عبادة إله لا تدرك بعض أوصافه فقال في «لمحاته»: (من أراد أن يجعل بين المتعالي والسافلات أمراً جامعاً، تسميه بالوجود أو بالبصر أو السمع أو القدرة أو نحوها، فقد ركب شططاً).

^١ التفهيمات الإلهية (٢٦/١).

^٢ حجة الله البالغة (١١٢/١).

^٣ حجة الله البالغة (١٢٢/١).

^٤ حجة الله البالغة (١٣١/١).

نعم للعقل استرواحات عند تضيق الطريق؛ كما أن للشرع رخصاً تبتنى على ضعف المكلفين، فمن الاسترواحات العقلية الوصف بالوجود، ومن رخص الشريعة القول: بأن الله فوق العرش، وأن له سمعاً وبصراً ويداً ووجهاً وغضباً ورحمة، وليس كمثله شيء وهو السميع البصير^١.

ومن خلال هذين النصين، وتلك القاعدة نضع أيدينا على الركن الأول من أركان التأويل عند الدهلوي: وهو التأويل بما تحتمله اللغة، وهو صريح قوله السابق: (أكانت حقيقة لغوية أو مجازاً متعارفاً)، ومن هنا جوز حمل الصفات الخيرية على معان مجازية سائغة في اللغة متعارف عليها بين الناس، فتطلق (اليد) ويراد بها الجود، و(الملك) ويراد به تسخير العباد؛ لاستخدام الناس ذلك وتعارفهم عليه، وهكذا في سائر المتشابهات، (فوجب أن تستعمل الصفات بمعنى وجود غايتها لا بمعنى وجود مبادئها... وأن تستعار ألفاظ تدل على تسخير الملك لمدينته لتسخيـره جميع الموجودات؛ إذ لا عبارة في هذا المعنى أفصح من هذه)^٢.

ويظهر معنى المبادئ والغايات من قوله: (فمعنى الرحمة إفاضة النعم، لا انعطاف القلب والرقعة)^٣؛ إذ الرقة وانعطاف القلب هما الحامل على الرحمة عند البشر؛ لكن العقل يحيل ذلك على الله تعالى؛ فوجب استعمال الرحمة بمعنى الغاية منها وهو إفاضة النعم.

وهذا يوقفنا على الركن الثاني من أركان التأويل عند الدهلوي، وهو: عدم التأويل بما يحيله العقل، وإن جاز في اللغة، فلا يصح إثبات المكان له تعالى من حمل معنى الفوقية الواردة بالنص على معنى الجهة؛ ولذلك نفى الدهلوي الجهة عنه تعالى فقال: (وهو بريء عن التجدد والحدوث من جميع الوجوه، ليس بجوهر ولا جسم، ولا حيز ولا جهة، ولا يشار إليه هنا أو هناك)^٤.

ولا يقتصر استخدام هذا الركن على الصفات الخيرية، بل يستخدمه في فهم عامة النصوص الشرعية، فكل ما أحاله العقل وجب تأويله وفق ما تحتمله اللغة، وقد ألححت إلى ذلك عند الحديث عن الوسيلة العقلية في وسائل المعرفة عند الدهلوي، وسقت مثلاً أعيدته هنا لأهميته، يقول الدهلوي في شرحه لحديث: «سبحان الله مداد كلماته» بأنها (تسبيحة واحدة تكون أعظم من سائر التسبيحات)؛ إذ لو لم تحمل على ذلك (لجرى عليها برهان التطبيق)،

^١ المحات (٢٤ - ٢٥).

^٢ حجة الله البالغة (١/١٢٢).

^٣ حجة الله البالغة (١/١٢٢).

^٤ التفهيمات الإلهية (١/١٤٥).

وصارت تسبيحات النبي صلى الله عليه وسلم غير متناهية لعدم تناهي كلمات الله تعالى، ومعلوم أنها متناهية، (فلا بد من التأويل)^١.

وهذا نص عزيز من الدهلوي يرسم منهجه العام في تناوله للنصوص الشرعية ويضعه في صف متكلمي الأشاعرة؛ وأعني المتأخرين منهم، فقلوه (فلا بد من التأويل) حيث وجد المعارض العقلي، لا يخرج عن القانون الذي خطه الغزالي للتأويل؛ وأكتفي بذكر قانون الغزالي دون غيره؛ لكون قانونه الذي صاغه أجلى القوانين وأرشقها في مقارنة الصفات الخيرية وبيان معانيها.

ويقوم قانونه على ركنين رئيسيين: العقل واللغة، فأى معنى يحيله ركن من هذين الركنين لا يصح المصير إليه والتأويل به، ولنأخذ مثلاً صفة (الاستواء) الواردة في قوله تعالى {الرحمن على العرش استوى} [طه: ٢٠]، فقد جعلها الغزالي مثلاً تطبيقاً لقانونه؛ لورود الشرع بها، واشتباه الناس في فهم المراد منها.

يقول الغزالي: (أما الاستواء فهو نسبة للعرش لا محالة، ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوماً، أو مراداً، أو مقدوراً عليه، أو محلاً مثل محل العرض، أو مكاناً مثل مستقر الجسم، ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلاً، وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له... فإن كان في جملة هذه النسبة... نسبة لا يحيلها العقل، ولا ينبو عنها اللفظ، فليعلم أنها المراد)، ثم يقول بعد أن أبطل كل النسب السابقة ما عدا كونه مقدوراً عليه؛ إما لأن العقل يحيله كالحل والمكان، أو لأن اللفظ لا يصلح لاستعارته لغة ككونه معلوماً أو مراداً، (وأما كونه مقدوراً عليه... ويصلح الاستيلاء عليه... فهذا مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ، فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً)^٢.

ولعل المتأمل بين ما سبق تقريره من أركان التأويل عند الدهلوي وبين قانون التأويل عند الغزالي يجد بينهما تطابقاً تاماً؛ وكأن الدهلوي رحمه الله اعتمد قانون الغزالي وتبناه.

أما الفرق الذي يمكن ملاحظته بين قانونيهما: فهو قطع الغزالي بالمعنى المراد بعد سبره وتقسيمه للمعاني المحتملة، بخلاف الدهلوي الذي سلك طريقة الماتريدية في تأويل الصفات الخيرية مع عدم الجزم بالمعنى المراد منها،

^١ التفهيمات الإلهية (٢٥/١ - ٢٦).

^٢ الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٤٠).

يقول الإمام أبو منصور الماتريدي بعد بيان المعاني المحتملة لـ (الاستواء): (فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا)^١.

وفي هذا يقول الدهلوي: (ولنا أن نفسرها - يعني: المتشابهات من الصفات - بمعان هي أقرب وأوفق مما قالوا إبانة؛ لأن تلك المعاني لا يتعين القول بها، ولا يضطر الناظر في الدليل العقلي إليها، وأنها ليست راجحة على غيرها ولا فيها مزية بالنسبة إلى ما عداها، لا حكماً بأن مراد الله ما نقول، ولا إجماعاً على الاعتقاد بها والإذعان بها هيئات ذلك)^٢.

ويمكن أن يضاف على قانون الدهلوي في التأويل ما نص عليه في «تأويل الأحاديث» حيث يقول: (إن الله تعالى إذا أراد أن ينبيه نبيه على حقيقة إجمالية يحل طورها عن طور الحس، فإنه ينبيه عليها بقصة أو كلام يكون مجموعها محاكاة المنام لتلك الواقعة المطلوبة؛ فمن ذلك: التعبير عن علو الله وعظمته برفعة الملوك ونفاذ أمرهم في المدينة، ومن ذلك قوله تعالى: {بل يدها مبسوطتان} [المائدة: ٦٤] وكذا سائر المتشابهات؛ كالضحك وغيره.

فلما أراد الله تعالى أن يعلمنا كونه تعالى جواداً نظر إلى صورة الجود في الرؤيا وهي بسط اليدين فكلمنا به، ولما أراد أن يعلمنا كونه مدبر السموات والأرض نظر إلى صورة التدبير في المثل وهي رفعة الملوك في محل سلطانهم فكلمنا به، وليس بناء كلامه على العلاقات المذكورة في علم البيان^٣ وإن تحققت في بعض الصور، والله أعلم^٤، وخلق به

^١ التوحيد (ص ٧٤)، وانظر «المسامرة شرح المسامرة» (٣١ - ٣٢).

^٢ حجة الله البالغة (١/١٢٥).

^٣ يعني الكناية والمجاز، بل نحت الدهلوي مصطلح (التجوز الطبيعي) ليعبر به عن (محاكاة حادثة وواقعة منتظمة، أو كلام في كناية، بسر إجمالي معنوي بالعلاقات التي تراعيها الطبيعة في المنام إذا تلقت العلم الإجمالي وصورته بصورة) «تأويل الأحاديث» (ص ٤)، ويقصد بهذا الكلام أن (الإنسان إذا أفيض عليه في حواسه علم حالة ستكون له.. يتمثل له رؤيا منتظمة من أفعال إرادية وغير إرادية، وأجسام وحيوانات تحاكي بوجه ما تلك الحالة الإجمالية الفائضة، فرب إنسان أفيض عليه أنه سيكون ملكاً، فيتمثل الملك في منامه بالتاج أو بالفيل، فيرى آتياً آتاه فأعطاه التاج أو ركب الفيل، فيؤوله صاحب التعبير فيقول: معنى هذه الرؤيا حصول الملك، والتاج والفيل عبارات عن الملك، وإتيان الآتي ومباشرته لإلباس التاج وإركاب الفيل.. تقريب للأمر، وذلك أن من علوم الإنسان المجبول عليها أن لكل حادث سبباً، فلا جرم تمثل السبب عنده في هذه الرؤيا المنتظمة بإتيانه ومباشرته). «تأويل الأحاديث» (ص ٣).

^٤ تأويل الأحاديث (ص ٤).

أن يلحق بالقانون الأول وهو مراعاة المجاز في اللغة، وإن سماه الدهلوي «بالتجوز الطبيعي»؛ إذ لم يخرج عن الصورة المجازية المذكورة في علم البيان، من الكناية عن الجود ببسط اليد.

هذا هو موقف الدهلوي من التأويل والمتشابه؛ لكن المطالع في بعض كتب الدهلوي يجد موقفاً آخر يعارض ظاهره ما تم تقريره؛ فتراه ينتقد غلو المتكلمين في بحثهم في المتشابهات والإكثار من الخوض فيها، وأنه لا يرتضي طريقتهم؛ ويختار لنفسه مذهب السلف في عدم خوضهم في المتشابهات وإحجامهم عن ذلك، فيقول في «تأويل الأحاديث»:

(واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يبح إلينا بشيء من باب التفكير في الذات بل نهانا عنه بقوله: «لا تفكروا في ذات الخالق»^١، وقوله: «لا فكرة في الرب»^٢ فدخل في النهي مباحث الصفات... اللهم إلا أشياء وجد النبي صلى الله عليه وسلم نفوس العرب والعجم تدركها وتصف الرب بها، من تعظيم وتقديس وتنزيه وتشبيه لقدرته على الخلق بسياسة الملك ونحو ذلك، حيث رأهم لا يكمل لهم كما لهم إلا بمعرفتها... فبنى التذكير بأيام الله وآلائه عليها، واستعملها في كلامه كما يستعملون، لم يشتغل لشرح حقائقها واكتناه كنهها، ولم يتكعكع عن استعمال التشبيهات كاليد والرجل والضحك، ومضى على ذلك القرون المشهود لها بالخير، ثم نشأ ناس يسمون أنفسهم أهل السنة، والسنة عنهم بمراحل، فتكلفوا ما لا يعينهم وما لم يأت به نبيهم، فيألم من مصيبة عمت فأعمت والله المستعان)^٣.

ويقول أيضاً: (ولا يذهب عليك أن الطريق المستقيم في هذه المسألة وما يشبهها من التشبيهات كاليد والرجل، ومن المعاديات وغيرها.. أن يمر عليها الإنسان على ظواهرها ولا يشتغل بكيفية وجودها، ويعتقد في الجملة أن ما أراد الله ورسوله فهو حق، ولا يقول أراد هذا ولم يرد هذا ونحو ذلك).

^١ رواه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٦٦/٦)، والبيهقي في «الأسماء والصفات» (٤٦/٢) موقفاً على سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما.

^٢ رواه أبو الشيخ في «العظمة» (٢١٧/١)، قال السخاوي في «المقاصد الحسنة» (ص ٢٦١) بعد إيراده حديث أبي نعيم السابق، وبعض الروايات القريبة منه: (وأسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكتسب قوة، والمعنى صحيح).

^٣ تأويل الأحاديث (ص ٩٢ - ٩٣).

وكذلك لا ترى النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه ولا التابعين لهم بإحسان يشتغلون بشيء من ذلك، وإنما جاء الاشتغال به من المعتزلة حين استرقوا من الفلاسفة، ثم استرق أهل السنة من المعتزلة فدخل فيهم أيضاً^١.

ويقول في «التفهيمات الإلهية»: (ويعالج التشبيه بكلمة إجمالية يعتقدونها كل مؤمن؛ وهي: أنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، ولا يشتغل بأكثر من ذلك)^٢.

ويقول في «الفضل المبين»: (فقد تعرض القرآن الكريم للأسماء والصفات الإلهية بطريقة واضحة وسهلة، يدركها جميع أفراد البشر بفطرتهم السليمة، ومداركهم التي أودعت في أصل خلقتهم من دون حاجة إلى ممارسة الفلسفة الإلهية، أو علم الإلهيات، أو علم الكلام)^٣.

وأما عن غلو المتكلمين فيقول في «الفوز الكبير»: (وأما غلو المتكلمين فيما يتعلق بتأويل المتشابهات، وبيان حقيقة صفات الله عز وجل فليس هذا من مذهبي، بل مذهبي مذهب مالك والثوري وابن المبارك وسائر المتقدمين، وهو إمرار المتشابهات على ظواهرها وترك الخوض في تأويلها)^٤.

وقد أكد على أن طريقته هي طريقة السلف في كتابه «حجة الله البالغة» فقال بعد نقله كلام الترمذي في «سننه»^٥ من اختياره مذهب السلف في عدم الخوض في المتشابهات، وقول ابن حجر في «فتح الباري» من عدم وجوب تأويل المتشابهات^٦: (أقول لا فرق بين السمع والبصر والقدرة والضحك والكلام والاستواء فإن المفهوم عند أهل اللسان من كل ذلك غير ما يليق بجانب القدس، وهل في الضحك استحالة إلا من جهة أنه يستدعي الفهم،

^١ تأويل الأحاديث (ص ١٠٤).

^٢ التفهيمات الإلهية (٢١٣/١).

^٣ الفضل المبين (ص ١١).

^٤ الفوز الكبير في أصول التفسير (ص ٧٧، ١٨٨).

^٥ سنن الترمذي (٣٠٤٥) ونص الترمذي الذي نقله الدهلوي بتصريف: (وهذا حديث قد روته الأئمة، نؤمن به كما جاء من غير أن يفسر أو يتوهم، هكذا قال غير واحد من الأئمة: الثوري، ومالك بن أنس، وابن عيينة، وابن المبارك أنه تروى هذه الأشياء ويؤمن بها ولا يقال كيف).

^٦ على أن ابن حجر لم يختر ذلك بل هو قول نقله عن غيره وخالفه، والنص في «فتح الباري» (٣٩٠/١٣): (وقال غيره: لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره... فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم وبالله التوفيق)، فتوهم الدهلوي وعزاه لابن حجر وإنما هو قول غيره كما هو ظاهر، والغريب من الدهلوي نسبته ذلك لابن حجر، وقد قال ابن حجر بعد انتهاء من ذلك النقل مباشرة: (فأجبت وبالله التوفيق: إنه إن حضر عنده من يوافقه على معتقده وكان يعتقد تنزيه الله تعالى عن صفات الحدوث وأراد التأسيسي محضاً جاز، والأولى به الترك خشية أن يدخل على من يراه شبهة التشبيه تعالى الله عن ذلك)، وهذا يدل على مخالفة ابن حجر لما نسبته الدهلوي إليه.

وكذلك الكلام! وهل في البطش والنزول استحالة إلا من جهة أنهما يستدعيان اليد والرجل، وكذلك السمع والبصر يستدعيان الأذن والعين! والله أعلم.

واستطال هؤلاء الخائضون على معشر أهل الحديث، وسموهم مجسمة ومشبهة، وقالوا هم المستترون بالبلكفة)^١.

هذه جملة نصوص الدهلوي التي توضح موقفه الأثري من تأويل المتشابهات، وللباحث وقفان عندها:

الأولى: ما ذكره الدهلوي في «تأويل الأحاديث» من كون المتأخرين المشتغلين بالتأويل ليسوا من أهل السنة حيث قال: (ثم نشأ ناس يسمون أنفسهم أهل السنة والسنة عنهم بمراحل)، فإن كان يعني بهم متأخري الأشاعرة فقد ناقض نفسه حيث صرح بسنيتهم في «حجة الله البالغة» فقال في تعريفه لعقائد أهل السنة والجماعة وبيان مذاهبهم في الصفات: (واتفقوا على إثبات الاستواء على العرش، والوجه، والضحك، على الجملة، ثم اختلفوا فقال قوم: إنما المراد معان مناسبة، فالاستواء هو الاستيلاء، والوجه الذات، وطواها قوم على غيرها، وقالوا: لا ندي ماذا أريد بهذه الكلمات، وهذا القسم لست أستصح ترفع إحدى الفرقتين على صاحبها بأنها على السنة)^٢، فهذا هو الدهلوي يقر بسنية الفريقين ويخالف ما ذكره في «تأويل الأحاديث».

ولا ننسى أن الدهلوي نفسه صرح بانتسابه للمدرسة الأشعرية، واعتبر مذهب الأشاعرة أوفق الطرق وأسلمها في الاعتقادات، وأن مذهب الشيخ الأشعري من تماثيل مذهب الصحابة، ونسب نفسه إليهم في أكثر من موضع^٣. ويمكن الاعتذار عن الدهلوي بأنه لم يقصد بهم متأخري متكلمي أهل السنة والجماعة، بل قصد بهم متكلمي الطوائف الأخرى؛ بدليل قوله: (واستطال هؤلاء الخائضون على معشر أهل الحديث وسموهم مجسمة ومشبهة، وقالوا هم المستترون بالبلكفة)، والذين نسبوا ذلك إلى المحدثين من أهل السنة هم المعتزلة، وفي ذلك يقول الزمخشري في «كشافه»:

(لجماعة سموها هواهم سنة ... وجماعة حمر لعمرى موكفه)

قد شبّهوه بخلقهم وتخوّفوا ... شنع الورى فتستّروا بالبلكفه)^٤.

^١ حجة الله البالغة (١/١٢٣ - ١٢٤).

^٢ حجة الله البالغة (١/٦١).

^٣ انظر «الخير الكثير» (ص ٩، ٣٤، ٣٦، ١٢٢).

^٤ الكشاف (٢/١٥٦)، والبيتان من الكامل.

الوقفة الثانية: إن الغلو الذي نسبته الدهلوي للمتكلمين في تأويلهم للمشابه قد وقع فيه الدهلوي نفسه — إن صح تسميته غلوًّا — فقد سبق بيان قانون الدهلوي في التأويل المطابق لقانون الغزالي ومتأخري الأشاعرة، والدهلوي على التحقيق يؤول جميع المتشابهات حيث صرح فقال: (تستعمل تشبيهات بشرط ألا يقصد إلى أنفسها، بل إلى معان مناسبة لها في العرف، فيراد ببسط اليد الجود مثلاً)، فلا معنى لاختياره مذهب السلف في التفويض إن كان يؤول جميع المتشابه.

بل الدهلوي رحمه الله زاد على غلو المتكلمين في حديثه عن معجزات الأنبياء والأسباب الموجبة لها، فعد منها: أن يقع حدث من الحوادث بمقتضى نظام الكون، فيخبر به نبي من الأنبياء قبل وقوعه، فيتحدى به النبي قومه فتكون معجزة له.

ثم نقل عن قوم لم يسمهم من أرباب العلم الطبيعي تأويلهم انشقاق القمر للنبي صلى الله عليه وسلم: بأن القمر لم ينشق لإشارته عليه الصلاة والسلام، بل كان انشقاقه آية من آيات الله شأنه شأن الكسوف والخسوف، يقول: (قال بعض من له معرفة بعلم الأثر والحكمة الطبيعية: كان من هذا القبيل انشقاق القمر، فإنه حادثة قليلة الوقوع جعلها الله تعالى أمانة بقرب القيامة؛ كما جعل الخسف والزلازل... وجعلها معجزة لنبينا صلى الله عليه وسلم من حيث أنهم سألوه آية، فأخبر أن الله تعالى سيرهم آية، فلما انشق القمر أراهم ذلك، قال: وليس يجب أن يكون انشقاقه ألبنة انشقاقاً لعين القمر، بل يمكن أن يكون ذلك بمنزلة الدخان، وانقضا الكواكب والخسوف والكسوف، مما يظهر في الجو لأعين الناس فيستعمل بإزائها في اللغة العربية ألفاظ وضعت لما يقع على أنفس هذه الأشياء، وإنما نزل القرآن على لسان العرب).

ثم ينقل الدهلوي عنهم تفسير سبب تلك الحادثة وكيف يتوهم البصر انشقاق القمر وهو باق على ما هو عليه، ثم يقول عقبه: (قلت: وهذا القول ذكرته على سبيل الإمكان والاحتمال؛ وإلا فقدرة الله تعالى تسع الكل والعلم عند الله)^١.

أقول: إن نقل الدهلوي رحمه الله هذا القول عن الحكماء الطبيعيين بعد تقريره أصل مسألتهم، دليل على عدم اعتراضه عليه، هذا إن لم نقل بميله إليه كما هو ظاهر من سياق الكلام، ولهذا شنع عليه العلامة الكوثري رحمه الله

^١ تأويل الأحاديث (ص ١٠٣ - ١٠٤).

حين قال في كتابه «حسن التقاضي»: (ومن إغراباته - يعني: الدهلوي - عده إنشقاق القمر عبارة عن ترائيه هكذا للأنظار، وليس سحرُ الأعين من شأن رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين)^١.

وقد حاول الأستاذ غلام مصطفى القاسمي الدفاع عن الشيخ ولي الله الدهلوي رحمه الله ورد كلام الكوثري، فذكر بأن الكوثري إنما نقل كلام الدهلوي من النسخة المطبوعة، والتي فيها نسبة هذا القول للدهلوي، أما النسخة الخطية لكتاب الدهلوي «تأويل الأحاديث»، فهو ينسب هذا القول لبعض أهل الحكمة؛ كما نقلته آنفاً، وهذا لا يعني الشيخ الدهلوي، فهو بعد بضع أسطر من نقله ذاك يشنع على بعض أهل السنة استراقهم من المعتزلة، وينتقد غلواء المتكلمين في تأويلاتهم، ثم لا يعلق على قول من سماهم بأهل الحكمة إلا بقوله: (وهذا القول ذكرته على سبيل الإمكان والاحتمال)، فهذا مما يؤخذ على الدهلوي رحمه الله وغفر له.

الخلاصة: يمكن أن نجمل موقف الدهلوي من التأويل بأنه على مذهب الأشاعرة المؤولة، وأنه اختار طريقة الماتريدية في عدم القطع بالمعنى المؤول، وأما ما صرح به في أكثر من موضع من كتبه من أن مذهبه ترك الخوض في المتشابه وأنه مفوض أثري على طريقة السلف فهذا ما تعارضه نصوص كتبه وقانونه في التأويل، والله أعلم.

^١ حسن التقاضي (ص ٩٧).

الفصل الثاني

آراء الدهلوي الكلامية

ويضم ثمانية مباحث؛ وهي:

المبحث الأول: الوجود.

المبحث الثاني: الأسماء والصفات.

المبحث الثالث: العالم.

المبحث الرابع: التوحيد.

المبحث الخامس: رؤية الله تعالى، وتحليله في الصور.

المبحث السادس: في القدر، والأفعال، والإيمان والإسلام.

المبحث السابع: مفهوم النبوة، وحقيقة المعجزة.

المبحث الثامن: السمعيات عند الدهلوي.

تمهيد

تعرض الشيخ ولي الله الدهلوي رحمه الله في كتبه إلى غالب المسائل الكلامية؛ بحثاً وتحريراً في بعضها، ومروراً على أصول بعضها الآخر، وقد حظيت مباحث الإلهيات عنده بمزيد من الاهتمام والعناية سيما مباحث الوجود، والأسماء والصفات، والعالم وأقسامه، وقلما تجد مبحثاً من مباحث كتبه الكلامية العرفانية إلا وتجدّه يتحدث عن أحد تلك المسائل، أو يرجع في جملته إليها.

ويرجع سبب ذلك إلى اعتماد الدهلوي الكبير على وسيلة الكشف في تحرير تلك الكتب، وعامة كشوفات الدهلوي هي في مباحث الإلهيات، كما دلت على ذلك كتبه، ونبه عليه الشيخ محمد أنور شاه الكشميري رحمه الله^١.

ولذا كان التركيز في تحريري لأرائه الكلامية على تلك المباحث، وما يتبعها من المباحث التي أكثر من إيرادها والحديث عنها.

ولعل القارئ يلتبس لي العذر في عدم تناسق المباحث طولاً وقصراً؛ فقد جاء حجم كل مبحث بحسب مادته المنتورة في كتب الدهلوي، فحاولت استيفاء كل مبحث حقه، فجاءت كما سيراه، والله ولي التوفيق.

^١ سبق نقل ذلك عنه (ص ١٤٢).

المبحث الأول: الوجود

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفاهيم الوجود عند الدهلوي:

أولاً: تعريف الوجود.

ثانياً: اشتراك الوجود.

ثالثاً: الوجود والماهية.

رابعاً: قول الدهلوي في مفهوم الوجود.

خامساً: الوجود الذهني عند الدهلوي.

المطلب الثاني: حقيقة الوجود ومصاديقه عند الدهلوي:

أولاً: حقيقة الوجود.

ثانياً: مصاديق الوجود: أ – مراتب الوجود، ب – العماء، ج – الأعيان الثابتة.

ثالثاً: نبذة عن وحدة الوجود.

رابعاً: موقف الدهلوي من وحدة الوجود.

المبحث الأول: الوجود مفهومه وحقيقته

اكتسب البحث في مفهوم الوجود أهمية بالغة في الدراسات الفلسفية والكلامية والصوفية؛ باعتباره مفهوماً شارحاً لصدور الكثرة عن الواحد على الصعيد الفلسفي، ومفهوماً تأسيسياً لفهم العلاقة بين الله سبحانه وصفاته العلية من جهة، وبين الله وخلقه من جهة أخرى على الصعيد الكلامي، وقد مزج الصوفية خلال بحثهم في قضية الوجود بين المفهومين جميعاً، وهو ما سلكه شيخنا الدهلوي رحمه الله حين حرر مفهوم الوجود في مواضع متفرقة من كتبه وتوصل إلى حقيقة ذلك المفهوم نقلاً وعقلاً وكشفاً.

وقبل الخوض في تعريف الوجود وبيان حقيقته عند الدهلوي، لا بد من التنبيه على أن مباحث الوجود تنقسم إلى قسمين: قسم يتعلق بمفهوم الوجود ومعناه، وقسم يتعلق بحقيقة الوجود.

فالأول: يُبحث فيه عن تعريف مفهوم الوجود، وهل يطلق على سبيل الاشتراك اللفظي أو المعنوي، وهل هو في المعنوي متواطئ أو مشكك، وبالتالي هل للوجود زيادة على الماهية عارضة عليها، أو هو عينها؟ وكلها مسائل بعضها مرتب على بعض.

والثاني: يُبحث فيه عن حقيقة الوجود من حيث ترتب الآثار عليه، ومصاديقه من حيث وحدته وكثرته^١.

وسأعرض كل واحد منهما في مطلب أبين فيه أحكامه، ورأي الدهلوي فيه.

^١ انظر «مبادئ الفلسفة» (١/١٧٥).

المطلب الأول: مفاهيم الوجود عند الدهلوي:

أولاً: تعريف الوجود:

اختلف العلماء في بدهية مفهوم الوجود وكونه نظرياً، والراجح في مفهوم الوجود أنه بديهي لا يحتاج إلى تعريف، (فلا شيء أعرف من الوجود)^١، وكل ما قيل في تعريفه فهي تعاريف لفظية؛ إذ لا جنس للوجود ولا فصل له ولا خاصة^٢، فلم يبق إلا أن يعرف تعريفاً لفظياً؛ (لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات، ولتلتفت إليه النفس بخصوصه)^٣، فقليل في تعريفه بأنه: (ثبوت العين)، أو: (ما يصح أن يعلم ويخبر عنه)^٤.

والخلاف في كون الوجود بديهيّاً أو كسبيّاً مبني على كونه مفهوماً واحداً مشتركاً، فمن قال باشتراكه جعله بديهيّاً^٥.

ثانياً: اشتراك الوجود:

وعليه يتفرع سؤال: هل الوجود مشترك لفظي أم معنوي؟^٦.

فإلى الأول: ذهب الإمام أبو الحسن الأشعري وبعض من تبعه، ووافقهم على ذلك أبو الحسين البصري من المعتزلة^٧.

^١ شرح المقاصد (١٤١/١).

^٢ وبالجنس والفصل والخاصة يكون التعريف بالحد والرسم، انظر: «المباحث المشرقية» (١٢/١)، و: «شرح المواقف» (٧٦/٢، ٨٨، ٩١).

^٣ المواقف (١٠٦/٢).

^٤ شرح المواقف (١١١/٢).

^٥ انظر «المباحث المشرقية» (١٩/١)، و «شرح المواقف» (٩٣/٢).

^٦ والمشارك اللفظي: هو اللفظ الواحد الذي يطلق على معان متعددة مختلفة في الحد والحقيقة؛ كالعين بالنسبة للبصرة والشمس وعين الماء، وأما المشترك المعنوي: فهو الذي يدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، ومنه متواطئ ومشكك. انظر «معيار العلم» (ص ٨١).

^٧ أبو الحسين البصري: هو العلامة الأصولي النظار محمد بن علي بن الطيب أبو الحسين البصري، شيخ المعتزلة في عصره، من مصنفاته: «المعتمد في أصول الفقه»، وهو أحد أركان المدرسة الأصولية الكلامية، توفي في بغداد سنة (٤٣٦هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٥٨٧/١٧).

وإلى الثاني: ذهب عامة الحكماء والصوفية، وبعض الأشاعرة كالقاضي^١ وجمهور الأصحاب^٢، وعزاه التفتازاني والجامي إلى جمهور المتكلمين، وميرك البخاري^٣ إلى محققي المتكلمين تبعاً لقطب الدين الشيرازي^٤.

وقد خطأ ابن تيمية رحمه الله^٥ من نسب القول بالاشتراك اللفظي إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري؛ فهو يرى أن الأشعري يقول باشتراك الوجود على سبيل التواطؤ، وأن خطأ أتباعه ناشئ من قول الأشعري بأن الوجود عين الماهية، فـ (ظن الشهرستاني والرازي والآمدي ونحوهم أن قائل هذا القول يقول: إن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، ونقلوا ذلك عن الأشعري وغيره، وهو غلط عليهم؛ فإن أصحاب هذا القول هم جماهير الخلق من الأولين والآخرين، وليس فيهم من يقول بأن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي إلا طائفة قليلة، وليس هذا قول الأشعري وأصحابه، بل هم متفقون على أن الوجود ينقسم إلى قديم ومحدث، واسم الوجود يعمهما)^٦.

ويظهر أن ابن تيمية يستدل على عدم صحة نسبة القول بالاشتراك اللفظي إلى الأشعري من عدم تصريح الأشعري بذلك؛ ولأن ابن تيمية لا يجد حرجاً في القول بالاشتراك المعنوي للوجود مع القول بأن الوجود عين الماهية، فنسب ذلك للأشعري.

^١ القاضي: هو الإمام الأصولي المتكلم الثقة محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر الباقلاني، أعرف الناس بعلم الكلام في عصره، سكن بغداد، وله التصانيف الشهيرة؛ منها: «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل»، و«رسالة الحرة» المشهورة بالإنصاف، توفي رحمه الله في بغداد سنة (٤٠٣هـ). انظر «تاريخ بغداد» (٣/٣٦٤).

^٢ انظر القولين في: «أبكار الأفكار» (١/٢٦٠)، و«المواقف» (١/١٨٧)، و«شرح المواقف» (٢/١١٢)، و«شرح المقاصد» (١/١٥٢)، و«الدرة الفاخرة»، (ص ٩)، و«الخير الكثير» (ص ٣٨)، وبالجملة: كل من قال بالأحوال من متكلمي الأشاعرة قال باشتراك الوجود؛ أي: المعنوي، وبأنه زائد على الماهية. انظر «شرح العقيدة الكبرى» (ص ١٧٣).

^٣ ميرك البخاري: هو العلامة الحكيم المنطقي شمس الدين محمد بن مبارك شاه الحكيم، المعروف بميرك البخاري، من مصنفاته: «شرح حكمة العين» للقطب الشيرازي، توفي سنة (٩٢٨هـ). انظر «سلم الوصول على طبقات الفحول» (٥/٣٤٩).

^٤ انظر «شرح المقاصد» (١/١٥٢)، و«الدرة الفاخرة» (ص ٨)، و«شرح حكمة العين» (ص ٧). والقطب الشيرازي: هو إمام المعقول الفقيه محمود بن مسعود بن مصلح قطب الدين الشيرازي الشافعي، ولد في شيراز سنة (٦٣٤هـ)، تخرج في المعقول على نصير الدين الطوسي، واعتنى في بداياته بالطب والفلك والرياضيات، ولقبه العلماء: بالشارح العلامة، من مؤلفاته: «شرح المختصر» لابن الحاجب، و«شرح المفتاح» للسكاكي، و«شرح كليات القانون» لابن سينا، توفي رحمه الله سنة (٧١٠هـ). انظر «الدرر الكامنة» (٦/١٠١).

^٥ ابن تيمية: هو الحافظ الفقيه العلامة تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي، ولد بخران سنة (٦٦١هـ) وقدم دمشق مع والده، فأخذ عن علمائها، كان رحمه الله عالماً في حفظ الآثار واستيعابها، مشاركاً في سائر العلوم، وخالف في مسائل في الفقه والاعتقاد جمهور العلماء فنيل منه، وكان يميل إلى اعتقاد السالمية، مما أوجب عليه خصومة العلماء حتى مات حبساً في قلعة دمشق سنة (٧٢٨هـ)، من مصنفاته «درء تعارض العقل والنقل»، والرسائل «التدميرية» و«الواسطية»، و«الحموية». انظر «المعجم المختص بالمحدثين» (ص ٢٥).

^٦ منهاج السنة النبوية (٨/٣٢).

والحق أن ابن تيمية قد جانب الصواب في الأمرين جميعاً؛ حيث لا يستقيم القول بأن الوجود عين الماهية مع القول بالاشتراك المعنوي، وقد نص على ذلك المحققون فقالوا: كل (من جعل الوجود عين الماهية قال بالاشتراك اللفظي، ومن جعله زائداً على الماهية قال بالاشتراك المعنوي)^١؛ لأن القول بالاشتراك المعنوي للوجود مع القول بأن الوجود عين الماهية يفضي إلى القول باتحاد الماهيات بين الممكنات، وهو تحافت يكذبه الواقع؛ (لأن حقائق الموجودات متغايرة بالضرورة)^٢، ومن هنا قال السيالكوتي: (وأما بعد القول بالاشتراك، فالقول بكونه نفس حقيقته بين البطلان)^٣.

وقد أخطأ بان تيمية رحمه الله أيضاً في نسبة القول للأشعري لمجرد عدم وجدانه تصريحاً للأشعري بذلك، ومن ثم نجد أساطين المحققين؛ كالإيجي والجرجاني^٤ والتفتازاني وغيرهم^٥ قد تابعوا الشهرستاني^٦ والرازي والآمدي^٧ في نسبة القول بالاشتراك اللفظي للوجود إلى الأشعري.

ثالثاً: الوجود والماهية:

أما الماهية فقد عرفها المناطقة بأنها: ما تكون جواباً لـ (ما هو)، وعند المتكلمين: ما يكون به الشيء هو هو، والثاني أعم من الأول؛ لأن الماهية بالمعنى الأول لا تطلق إلا على ما تعرف حدوده؛ كمفهوم الإنسان يقال

^١ انظر «شرح المواقف» (١٢٦/٢ - ١٢٧)، و «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (١٢١/٢)، و «الدرة الفاخرة» (ص ٨).

^٢ شرح المواقف (١٤٨/٢).

^٣ حاشية السيالكوتي على شرح المواقف (١٥٨/٢).

^٤ الجرجاني: هو الإمام المحقق المتفطن أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني، الشهير بالشريف الجرجاني وبالعالم المشرق، ولد بمرجان سنة (٧٤٠هـ) وأخذ العلم عن شيوخها، ثم طوف بالقاهرة وبلاد الروم (تركية)، ثم ببلاد العجم (فارس)، حتى صار إماماً في العلوم العقلية وغيرها، وألف في كل فن كتاب صار مرجع من بعده؛ منها: «شرح المواقف»، و «شرح المفتاح»، و «التعريفات»، توفي رحمه الله بشيراز سنة (٨١٦هـ). انظر «البدر الطالع» (٤٨٨/١).

^٥ انظر «شرح المواقف» (١١٢/٢)، و «شرح المقاصد» (١٥٢/١).

^٦ الشهرستاني: هو الإمام المتكلم الأصولي أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، نسبة إلى (شهرستان)، ولد سنة (٤٧٩هـ) من تصانيفه: «نهایة الأقدام في علم الكلام»، و «الملل والنحل»، توفي بشهرستان سنة (٥٤٨هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٨٦/٢٠).

^٧ الآمدي: هو الإمام النظار المتفطن أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الشهير بسيف الدين الآمدي، رحل في طلب العلم فدخل بغداد والشام ومصر، كان رحمه الله من أذكى الدنيا ومن أعلم أهل زمانه في علوم المعقول، ومهر في الفقه والأصول؛ من مصنفاته: «أبكار الأفكار»، و «الإحكام في أصول الأحكام»، توفي في دمشق سنة (٦٣١هـ). انظر «وفيات الأعيان» (٢٩٤/٣).

عنه: ما هو؟ فيقال: إنسان ناطق، أما الله تعالى فلا يقال أن له ماهية بالمعنى الأول، وإن صح إطلاقه بالمعنى الثاني^١.

وقد بحث المتكلمون والفلاسفة في الوجود والماهية: هل للوجود قدر زائد على الماهية أو هو عيناها؟ وهو بحث مفرع على القول باشتراك الوجود كما مر، وحاصل أقوالهم ثلاثة:

- الوجود عين الماهية في الواجب والممكن، وهو قول الإمام أبي الحسن الأشعري ومن تبعه، وعزاه الإيجي إلى (محققي المتكلمين)^٢، والرازي لـ (أكثر السابقين)^٣.

- أو زائد عليها في الكل، وهو قول الرازي ونسبه الآمدي إلى طائفة من المتكلمين^٤، والتفتازاني والدهلوي للمتكلمين^٥.

- أو عين الماهية في الواجب زائد عليها في الممكن، وهو قول عامة الفلاسفة والصوفية^٦.

على أنه يجب التنبيه أن قول الفلاسفة والأشعري بعينية الوجود والماهية في الواجب ليس محل اتفاق بينهما؛ فالفلاسفة قالوا بأن الوجود (في الواجب نفس الماهية؛ بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية)^٧، والذي دفعهم إلى هذا القول تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن أن يكون مركباً من وجود وماهية^٨، أما الأشعري فإنه لم يقل بالوجود المطلق المجرد عن الماهية، بل أثبت لكل موجود وجوداً خاصاً به هو عين ماهيته، وعليه: تتعدد الوجودات عند الأشعري بتعدد الموجودات، بخلاف مذهب الفلاسفة، فإن الوجود عندهم معنى مشترك في الكل^٩.

^١ معيار العلم (ص ١٠٣)، شرح المقاصد (٢٢٤/١).

^٢ وهو اختيار الآمدي والإيجي والجرجاني والسيالكوتي وعموم المتأخرين، انظر: أبكار الأفكار (٢٥٩/١)، وشرح المواقف (١٢٧/٢).

^٣ المباحث المشرقية (١٦/١)، أبكار الأفكار (٢٥٥/١)، ولعل الرازي يعني بهم أكثر السابقين من أصحاب الأشعري.

^٤ انظر «المباحث المشرقية» (١٦/١، ٢٤)، و«أبكار الأفكار» (٢٥٥/١)، و«شرح المواقف» (٩٧/٢، ١٠٤).

^٥ انظر «شرح المقاصد» (١٥٦/١)، و«التفهيمات الإلهية» (١٦٨/١).

^٦ انظر «شرح المواقف» (١٢٧/٢)، و«المباحث المشرقية» (٢٣/١)، و«شرح المقاصد» (١٤٩/١)، و«الفتوحات المكية» (٤٤٩/٣)، و«الدرة الفاخرة» (ص ٩).

^٧ شرح المقاصد (١٥٢/١)، ورتبوا على ذلك القول بأصالة الوجود واعتبار الماهية.

^٨ انظر «شرح المقاصد» (١٧٦/١).

^٩ انظر «حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (١٠٤/٢).

وأصل الخلاف في هذه المسألة - على ماذهب إليه الإيجي وتبعه على ذلك الجرجاني والسيالكوتي^١ - راجع إلى القول بالوجود الذهني؛ فمن قال بالوجود الذهني جعل الوجود زائداً على الماهية، ومن نفاه جعل الوجود عين الماهية، والزيادة عند القائلين بها هي في الذهن فقط دون الخارج كما نبه عليه الجامي في «الدرة الفاخرة» وعزاه إلى محققي المتكلمين^٢؛ ولذا قال الإيجي والجرجاني: (فإن النزاع في أن الوجود زائد أو ليس بزائد راجع إلى النزاع في الوجود الذهني؛ فمن لم يثبتته كالشيخ - يعني: الأشعري - قال: إن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً، ومن أثبته قال: الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن، فمن ادعى من المتأخرين في أن الوجود زائد مع أنه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه)^٣.

وقد نقل السعد التفتازاني قول الإيجي هذا واعترض عليه فقال: (فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور، بأن يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر، ونفي الاشتراك المعنوي، بأن يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات... ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود مشترك معنى، وزائد على الماهية ذهنياً، بالمعنى الذي ذكرنا)^٤، والمعنى الذي يعنيه: (أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس)؛ (لأنه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات)^٥.

رابعاً: رأي الدهلوي في مفهوم الوجود:

هذا محصل أقوال العلماء في مفهوم الوجود، أما شيخنا الدهلوي رحمه الله تعالى فقد عرف الوجود بأنه: (أمر انتزاعي تدركه بُروعك؛ إنما كنهه ذلك الإدراك)^٦، وهو يشير بذلك إلى بدايته، وبناء على قوله ببدايته يحكم الدهلوي باشتراكهما؛ لكن هل على سبيل الاشتراك اللفظي أم المعنوي؟

^١ السياالكوتي: الإمام المحقق الفاضل عبد الحكيم بن شمس الدين محمد السياالكوتي، نسبة إلى مسقط رأسه (سيالكوت) من بلاد البنجاب، اشتغل على الشيخ كمال الدين الكشميري وبه تخرج، كان رحمه الله محققاً قل نظيره في علوم المعقول؛ من مصنفاته: «حاشية على شرح المواقف»، و«حاشية على شرح الشمسية»، توفي بسيالكوت سنة (١٠٦٧هـ). انظر «نزهة الخواطر» (٥٥٨/٥).

^٢ الدرة الفاخرة (ص ٩).

^٣ انظر: «المواقف» و«شرح المواقف» (١٥٥/٢ - ١٥٦)، و«حاشية السياالكوتي على شرح المواقف» (١٠٤/٢).

^٤ شرح المقاصد (١٧٢/١).

^٥ شرح المقاصد (١٧٠/١ - ١٧١).

^٦ الخير الكثير (ص ٢١)، وانظر «لمحات» (ص ٢٢).

إن كلام الدهلوي في اشتراك الوجود يوهم التعارض؛ فتارة يشرحه على أنه مشترك لفظي فيقول: (من أراد أن يجعل بين المتعالي والسافلات أمراً جامعاً، تسميه بالوجود... فقد ركب شططاً)^١، وتارة أخرى على أنه مشترك معنوي فيقول: (الوجود معنى واحد مثبت في الماهيات)^٢.

وتحقيق مذهبه في اشتراك الوجود: أنه مقول على سبيل الاشتراك المعنوي، فقد قال: (الأشياء المعقولة والمحسوسة مشتركة في الوجود، وهو المعنى الذي به تفارق هذه الأشياء المعدوم)^٣.

وأما كلامه الأول فمحمول على حقيقة الوجود دون مفهومه، ويمكن توجيهه بأن الدهلوي رحمه الله لا يصف الحق سبحانه بالوجود على اعتبار أن الوجود صفة نفسية ليس لها حقيقة زائدة على الذات، فكان إطلاق مسمى الصفة على الوجود من باب التسميح، (والتحقيق: رجوع هذه الصفات - أي: النفسية - إلى السلب... والمحققون يرون أن الصفات النفسية لم يعرف منها في كتب الكلام شيء^٤، ولو عرفناها لكننا قد عرفنا الذات، ولا يعرف الله إلا الله)^٥، وقد عبر الدهلوي عن هذا المعنى بقوله: (نعم؛ للعقل استرواحات عند تضيق الطريق كما أن للشرع رخصاً تبنى على ضعف المكلفين، فمن الاسترواحات العقلية الوصف بالوجود، ومن رخص الشريعة القول بأن الله تعالى فوق عرشه)^٦.

وأصرح من ذلك قوله: (لا ينبغي أن يتوهم أن الأول فرد واحد من الوجود، والوجود غشيه كما يغشى الكلي أفراد... فإن الوجود إنما صار مفهوماً بحاله حين لوحظ إلى الحقائق... والحقائق كلها راجعة إلى الأول غائرة فيه، فما بال الوجود الذي نشأ من لحاظها؟!)^٧.

^١ لمحات (٢٤ - ٢٥).

^٢ لمحات (ص ٢١).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢/٢٢٢).

^٤ أي: معرفة كنهٍ وحقيقةٍ، لا معرفة رسم، وإلا فهي معروفة مسندة في كتب علم الكلام، فلا يبعد أن تكون معرفة حقيقة وجوده تعالى منتفية عنًا، مع جزمنا بوجوده. انظر: هامش «شرح العقيدة الكبرى» (ص ١٧٢ - ١٧٣).

^٥ شرح العقيدة الكبرى (ص ١٧٣).

^٦ لمحات (ص ٢٥).

^٧ لمحات (ص ١٧)، البدور البازغة (ق ٣).

ولا يظنَّ ظانُّ أن الدهلوي بقوله هذا قال بالاشتراك اللفظي للوجود بين الواجب والممكن، وبلاشتراك المعنوي بين الممكنات، فهذا القول لم يقل به إلا الكشي^١ وأتباعه كما نص على ذلك الجرجاني^٢؛ وإنما يقصد به أن الوجود مفهوم انتزاعي^٣، و(صار مفهوماً بجماله حين لوحظ إلى الحقائق... لحاظاً إجمالياً تميز فيه عن العدم... فذلك اللحاظ أنشأ في الأذهان صورة سميت بالوجود)^٤، فلا اشتراك إلا في الوجود العام الذي هو في مقابل العدم، وهذا عام في الواجب والممكن (فللواجب كون انتزاعي لا بد أنه زائد على الذات)^٥، وقدر الاشتراك إنما هو في هذا الكون الزائد الذي هو مفهوم اعتباري لا غير.

ومن أصرح عباراته في اشتراك الوجود قوله في «تفهيماته»: (أليس أن كل شيء من الموجودات الخارجية والذهنية له حقيقة تغاير الآخر، ثم إن اسم الوجود يشملها جميعاً؟!)^٦، وعليه يحمل قوله: (الوجود معنى واحد مثبت في الماهيات)^٧، وقوله في «لمحاته»: (الوجود في الأعيان أو في الخارج أمر متفاوت... كتفاوت البياض في بياض الثلج والعاج وغير ذلك)^٨.

فهو بهذا أثبت الاشتراك المشكك للوجود، وهو فرع الاشتراك المعنوي، ومما يدل على اختياره القول بالاشتراك المشكك ما جاء في ثنايا حديثه عن وحدة الوجود حيث قال: (لأن محصل هذا القول... أن الحقائق الإمكانية أضعف وأنقص، والحقيقة الوجودية أتم وأقوى بحيث يمكن أن يقال للحقائق الإمكانية أنها أعدام ظهر فيها صور الموجودات، ولا خفاء أن هذا القول متفق عليه)^٩.

^١ الكشي: هو الفقيه محمد بن عمر بن عبد العزيز، المعروف بالكشي، نسبةً إلى منطقة (كش) القريبة من سمرقند، من أبرز علماء الشيعة، وصاحب الكتاب المشهور بـ «رجال الكشي» في تراجم رجال الحديث من الشيعة، وتوفي عام (٣٥٠ هـ). انظر «الأعلام» (٣١١/٦).

^٢ ووسم هذا المذهب بالسخر والضعف. انظر: شرح المواقف (١٢٧/٢)، ووجه السخر فيه كما نبه عليه المحقق حسن الجلي في «حاشيته على شرح المواقف» (١٢٧/٢): (أن الأدلة عامة، فلا وجه لتخصيصها في أحدهما دون الآخر؛ يعني: الواجب والممكن).

^٣ الخير الكثير (ص ١٨).

^٤ لمحات (ص ١٧).

^٥ التفهيمات الإلهية (١٦٩/١).

^٦ التفهيمات الإلهية (٧٩/٢).

^٧ لمحات (٢١).

^٨ لمحات (٣٨).

^٩ التفهيمات الإلهية (٢١٩/٢ - ٢٢٠).

● أما زيادة الوجود على الماهية:

فقد سئل الدهلوي عن ذلك في «التفهيمات الإلهية»^١: (هل ثبت عندكم أن الوجود زائد؟

أقول: وجود الواجب عين ذاته؛ بمعنى: هو ذاته وجود وهو ماهية، هناك شيء واحد... ولكن قول المتكلمين بأن الوجود زائد على الماهية حق؛ وذلك لأنهم أرادوا بالوجود معنى انتزاعياً يعبر عنه بالكون^٢... فللواجب كون انتزاعي، ولا بد أنه زائد على الذات)^٣.

ويقول في «الخير الكثير»: (والحق أن يقال: الوجود هو الماهية... كما ذهب إليه إمام أهل السنة)^٤.

فهل يذهب الدهلوي مذهب الأشعري ومن وافقه أو مذهب الرازي ومن تبعه؟

إن فحوى قولي الدهلوي يشير إلى نظريته إلى الخلاف الدائر بين الأشعري والرازي في مسألة زيادة الوجود على الماهية على أنه خلاف لفظي، وأن المقصود من كلام الأشعري بعينية الوجود والماهية: أنه ليس للشيء هوية، ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى قائمة بالأولى، بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم، من غير أن يدل كلام الأشعري على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء، فالتغاير العقلي بين الوجود والماهية يقول به من أثبت الوجود الذهني ومن نفاه كما مر سابقاً^٥.

ولعل الدهلوي استفاد هذا التحرير من كلام السعد في «شرح المقاصد»؛ فقد عقد التفتازاني فيه فصلاً للتوفيق بين رأيي الأشعري والرازي خلص فيه إلى أنه: (لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في أن الوجود زائد على الماهية ذهنياً... لا عيناً... فعند تحرير المبحث وبيان أن المراد الزيادة في التصور أو في الهوية يرتفع النزاع)^٦، (ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه)^٧.

^١ وأصل هذا السؤال في رسالة كتبها شيخ الدهلوي خواجه خرد، أورد فيها أسئلة عن بعض معاصريه وأجاب عليها، فوجهت إلى الدهلوي رسالة بهذه الأسئلة، فأجاب عليها الدهلوي بما يقتضيه كشفه، كما صرح بذلك في «التفهيمات الإلهية» (١٥١/١).

^٢ ويعني به: الوجود في مقابل العدم، انظر «شرح المقاصد» (١٧١/١).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٦٩/١).

^٤ الخير الكثير (ص ٣٩).

^٥ انظر «شرح المقاصد» (١٥٢/١).

^٦ ولا يعني به الوجود الذهني، بل مجرد تعقل المغايرة بين الوجود والماهية في العقل كما سبقت الإشارة إليه.

^٧ شرح المقاصد (١٧١/١).

^٨ شرح المقاصد (١٦١/١).

وبهذا يقرر الدهلوي تبعاً للتفتازاني بأن المراد من زيادة الوجود على الماهية إنما هي زيادة اعتبارية يتعقلها العقل من خلال تصويره المغايرة بينهما، فينتزع من تلك المغايرة مفهوماً للوجود يعبر عن ب (الكون) وهو الكون في مقابلة العدم، يصح أن يكون مشتركاً وزائداً على الماهية.

أما عن حقيقة المغايرة بينهما فقد نص الدهلوي على ذلك في كتابه «لمحات» فقال: (إنه قد يُتصور ماهية ويشك في وجودها أو يجزم بعدمها... وقد يتصور الوجود من غير أن يتصور شيء من الماهيات، ويفيد قولك: السواد موجود، ما لا يفيد: السواد سواد، وتصف هذه الماهية بأنها موجودة ثم تلك... فلا جرم أنهما شيئان)^١.

ولا يعني الدهلوي بقوله (شيئان): هويتان متغايرتان كما فهم من ذلك الأستاذ غلام قاسمي في تعليقه على نفس الموضع من كتابه المذكور؛ فقد نقلنا تصريح الدهلوي باختياره رأي الأشعري في عدم إثبات هويتان للوجود والماهية، بل يعني بقوله (شيئان): مفهومان متغايران في العقل دون الخارج.

فالدهلوي بناء على هذا وإن أثبت تغايراً بين الوجود والماهية وقرر أنه زائد عليها، لكنه تغاير اعتباري ناشئ في الذهن فقط، ولا يدل كلامه السابق على زيادة الوجود على الماهية زيادة حقيقة، ف (لا سبيل إلى أن يكون حالها – أي: حقيقة الوجود – كحال الأعراض الطارئة على الجواهر، كيف والأعراض لا تطرأ إلا بعد ثبوت ما طرأت عليه؟!)^٢، بل هي زيادة اعتبارية متعلقة ذهنياً.

خامساً: الوجود الذهني:

وهذا يوصلنا إلى الكلام على الوجود الذهني عند الدهلوي، حيث اضطرب رأيه فيه، فنفاه مرة وأثبتته أخرى، يقول في «الخير الكثير»: (الوجود الذهني فتشناه فلم نجده شيئاً، فبعض ما يُزعم أنه موجود ذهني، صورة موجودة في الخارج، يدركها النفس بحسب القوة المدركة؛ كالصورة الحيوانية، والصورة الإنسانية، ومنها سلبيات ومنها إضافيات)^٣.

فحقيقة الوجود الذهني في «الخير الكثير» هو مفهوم اعتباري ليس له وجود في الحقيقة، وقد ضرب لذلك مثلاً بزيد الأعمى، فإن (الأعمى هو زيد بعينه إذا أدركناه بالقوة المدركة ممتلئة بالإشارة إلى البصر، ثم إنه قد يُقطع سبيل

^١ لمحات (٢١).

^٢ لمحات (ص ٢٢).

^٣ الخير الكثير (ص ٥٥).

الاسم عن المسمى ويجعل صفته ويسمى بالعمى، فالاختلاف في الإدراك دون المدرك^١؛ أي: فالتغاير في التعقل دون الخارج، وهو قول التفتازاني كما مر، فزيد وكونه أعمى واحد، وليس هناك وجود لعماء زيد إلا بوجود زيد نفسه، غير أن إدراكنا للفرق بين التصورين (زيد) و(أعمى) لا يعني بالضرورة الإقرار بوجودين منفصلين، أو جعل العمى المدرك في الذهن قسيماً لزيد في الوجود.

لكن الدهلوي في «التفهيمات الإلهية» يقول بالوجود الذهني، ويظهر ذلك من خلال تفرقه بين الوجود والثبوت، حيث يساوي بين الثبوت وبين الوجود الذهني، فيقول: (والفرق بين الثبوت والوجود يظهر من ملاحظة نوعي التحقق في مراتب العدد، أحدهما: التحقق الذي تصير به مراتب العدد موجودة في ذهن المحاسب وهو الثبوت، والثاني: الإمام الذي يقتدي به المحاسب في تصويره، وهو الناشئ من الطبيعة العددية قبل أن يكون موجوداً... ومن ملاحظة الشجرة الموهومة القائمة بالنواة قبل أن توجد في الخارج)^٢.

وبعني بالثاني: الوجود بالقوة، فهو يفرق بين ثلاث مراتب للوجود، الأول: الثبوت، وهو مساوٍ للوجود الذهني، والثاني: الوجود في القوة، وهو القابلية للوجود، والثالث: الوجود الخارجي.

وأوضح من ذلك في إثباته الوجود الذهني قوله: (أليس أن كل شيء من الموجودات الخارجية والذهنية له حقيقة تغاير الآخر، ثم إن اسم الوجود يشملها جميعاً؟!)^٣.

ولعل وجه الجمع بين قوليه، رفضه عد الوجود الذهني قسيماً للوجود الخارجي مساوياً له في التحقق، أما إثبات وجود ذهني هو دون الوجود الخارجي في قوة الوجود، يدرك معه المغايرة بين التصورات، فيقول به الدهلوي.

● خلاصة:

يمكننا مما سبق أن نلخص مذهب الدهلوي في مفهوم الوجود بالنقاط الآتية:

- ١- الوجود مفهوم بديهي مستغن عن التعريف.
- ٢- الوجود مقول على سبيل الاشتراك المعنوي، من حيث الكون في الأعيان؛ أي: الوجود المطلق المقابل للعدم، المنتزع من كون الموجودات غير معدومة.

^١ الخير الكثير (ص ٥٥).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٠٧/١)، والمصدر السابق (٧٨/٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (٧٩/٢).

- ٣- الوجود زائد على الماهية زيادة اعتبارية، وهو عين الماهية من حيث كونها هوية واحدة، وهو بذلك جمع بين قولي الأشعري والرازي، وجعل الخلاف بينهما لفظياً تبعاً للسعد التفتازاني.
- ٤- الوجود الذهني مساو للثبوت عند الدهلوي على أحد قوليه، وهو دون الوجود الخارجي.
- ٥- ليس للوجود الذهني حقيقة سوى أنه وجود اعتباري يدرك به الفرق بين تصورين، ولم يجعله بذلك قسيماً للوجود الخارجي.

المطلب الثاني: حقيقة الوجود ومصاديقه عند الدهلوي:

أولاً: حقيقة الوجود.

ثانياً: مصاديق الوجود.

ثالثاً: وحدة الوجود.

رابعاً: موقف الدهلوي من وحدة الوجود.

المطلب الثاني: حقيقة الوجود ومصاديقه عند الدهلوي:

كل ما سبق هو في مفهوم الوجود وهو كالمهد للكلام على حقيقة الوجود، وقبل البدء في بيان حقيقة الوجود عند الدهلوي تجدر الإشارة إلى أنه رحمه الله يرى البحث في معنى الوجود هو بحث فوق طور الفطرة التي جبل الله الناس عليها، والتي يدور فيها العقل النسمي^١.

أولاً: حقيقة الوجود:

إن السؤال عن حقيقة الوجود بمعنى: ما هو كنه الوجود، فالجواب: بأن حقيقة الوجود بمعنى كنهه مجهولة^٢، وإنما يبحث العلماء حقيقة الوجود من حيث الآثار الصادرة عن الموجود، أو مراتب الوجود ودرجاته.

ولهذا نرى الدهلوي رحمه الله حينما أراد تبين حقيقة الوجود، لم يعرفه بل قسمه إلى قسمين فقال:

(والحق: أن هنالك وجودات خاصة نسميها بالماهيات، محفوظة بين وجودين آخرين:

أحدهما: وجود واحد منبسط على هياكل الموجودات، وهو متقدم على الوجودات الخاصة، والوجودات الخاصة تنزلات لبعض عمومها، حاصلة من ارتباطات معلومة الأينية مجهولة الكيفية بينه وبين الماهيات التي هي شؤون هذا الوجود المنبسط وصوره العلمية.

وثانيهما: الوجود المنتزع من ملاحظة الوجودات الخاصة إجمالاً^٣).

فالوجود الأول هو الحامل لصور الموجودات والضمام للأعيان الثابتة التي سبقت الوجود الثاني وجعلتها مستعدة للوجود الخارجي، يقول: (فالذي وقع عندنا أن الوجود منبعه ومصدره الوجود المنبسط على هياكل الموجودات، أو النَّفْس الرحمانى، أو النفس الكلية، أياً ما شئت فقل به.

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير)^٤

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢٢٢/٢)، وانظر أقسام العقول عند الدهلوي (ص ١٤٥).

^٢ انظر «مبادئ الفلسفة» (٢١٨/١).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢٢٣/٢).

^٤ التفهيمات الإلهية (٢٢٦/٢)، والنفس الكلية أو النفس الرحمانى تأتي عند الدهلوي بمعنى العماء وحظيرة القدس وهي القابل الأول للنور الإلهي وتحليه الأول على خلقه: {الله نور السموات والأرض}، وسيأتي تفصيل ذلك (ص ٢٦٦).

ويعني بالوجود في قوله: (فالذي وقع عندنا أن الوجود) الوجود الثاني المنتزع من النظر في الماهيات، ومن هنا عبر الدهلوي عن حقيقة الوجود بقوله: (فالوجود في الحقيقة جنس الأجناس وذات الذاتيات) ^١.

وبهذا يظهر للمتأمل أن الدهلوي ينطلق من نفس الزاوية التي انطلق منها الصوفية الوجودية في تقريرهم لحقيقة الوجود، حيث إن مفهوم النَّفْس الرحماني يستخدمه الشيخ محيي الدين رحمه الله في تعبيره عن شرح حقيقة الوجود والإيجاد، يقول الشيخ محيي الدين: (وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني؛ فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله) ^٢، و(من خلال ذلك النَّفْس الرحماني أوجد العالم الذي تطلبه الربوبية بحقيقتها) ^٣.

ومفهوم النَّفْس الرحماني مأخوذ في أصله من الحديث «لا تسبوا الرياح فإنها من نفس الرحمن» ^٤، (وهو عبارة عن الوجود العام المنبسط على أعيان الموجودات، إنه مرادف لكلمة الهيولى ° الحاملة لصورة الوجود، وإظهارها بالصور التي تظهر بها، فالبنفس الرحماني أظهر الحق الوجود) ^٥.

ثانياً: مصاديق الوجود:

أما من ينطبق عليه الاتصاف بالوجود؛ فقد حصرهم الدهلوي في قسمين:

الأول: (في موجود من نفسه، إنما مصداق حمل الوجود ومنشأ انتزاعه فيه ذاته الصرفة الممحوضة من الحشيات والاعتبارات بأسرها، فلا جرم أنه نفس التحقق وعين الماهية).

الثاني: (في موجود من غيره، إنما مصداق حمل الوجود ومنشأ انتزاعه فيه استناده إلى ما هو التحقق في نفسه وهو الله سبحانه وتعالى، فلا جرم أنه فاقد الذات؛ إنما وجوده لنفسه وجوده لعلته) ^٦.

^١ لمحات (ص ٢١).

^٢ فصوص الحكم (٢١٩/١).

^٣ المصدر السابق.

^٤ أخرجه الحاكم في «المستدرک» وصححه، ووافقه الذهبي (٢٩٨/٢).

^٥ والهيولى: هي المحل القابل للصور مطلقاً من غير تخصيص بصورة معينة، ويسمى بمادة العالم أو ماهيات الأشياء، وهذا عند الحكماء، أما عند الصوفية: فهي شيء تظهر فيه صور الأسماء، ويسمونه بالأعيان الثابتة، وأما عند المتكلمين: فيطلقون الهيولى للتعبير عن حقائق الأشياء. انظر «كشاف اصطلاحات الفنون» (١٧٤٧/٢).

^٦ وحدة الوجود في التصوف الإسلامي (ص ١٩٩)، وانظر «المعجم الصوفي» (١٠٦٣).

^٧ الخير الكثير (ص ١٩).

وبهذا لا يخرج الدهلوي عن مذاهب عامة العلماء في حصر الوجود في الواجب والممكن؛ إذ لا وجود للمستحيل، والفرق بين الوجودين عند الدهلوي: أن (الشيء إما يتقرر بذاته ومن ذاته غير محتاج إلى غيره، أو لغيره محتاجاً إليه، فالأول: هو الواجب، والثاني: هو الممكن).^١

فوجود الممكن إن نظرنا إليه من حيث هو هو كان وجوده كالمجاز بالنسبة إلى الواجب؛ إذ (الممكن ليس له نصيب من الوجود في نفسه؛ وذلك لأنه معدوم من تلقاء ذاته، وإنما وجد من تلقاء العلة، وهذا الإيجاد لا ينقطع، خلافاً لما ظنه القاصرون)^٢؛ وهذا تأسيس سبيني عليه الدهلوي مذهبه في علاقة الأسماء الإلهية بالممكنات؛ إذ كل من سمته الافتقار الذاتي محتاج بالضرورة إلى مستغنٍ بذاته حتى يوجد، فلا يزال يتجه بافتقاره إلى الغني ليسبغ عليه نعمة الوجود.^٣

على أن الدهلوي حين يصف الواجب بالوجود لا يعني به الذات الإلهية فقط، بل يعني بذلك ذاته وصفاته وأسمائه، ويظهر ذلك من خلال تقسيم كل من الوجود والموجود إلى مراتب، وما هذه المراتب إلا (تنزلات للوجود الأقصى الواحد المنبسط على هياكل الموجودات، وما الوجودات الخاصة إلا تنزلات لبعض عمومته، وهي شؤون هذا الوجود المنبسط وصوره العلمية)^٤، وسيوضح المعنى من قوله هذا بعد تعداد مراتب الوجود والموجود، فهو يفرق بينهما باعتبار الوجود واجباً مطلقاً، والموجود ممكنٌ مقيداً.^٥

مراتب الوجود عند الدهلوي:

أما مراتب الوجود فيقول: (إن الوجود عندي ليس على مرتبة واحدة؛ بل هي مراتب كثيرة العدد، ولكل منها نسبة مع صاحبها)^٦.

ثم يشرع في تعداد هذه المراتب الوجودية:

فأولها: (الوحدة القصوى) وهي رتبة الذات المجردة عن الالتفات إلى الأسماء والصفات الإلهية.

^١ لمحات (ص ٢٥).

^٢ التفهيمات الإلهية (٥٠/٢).

^٣ انظر «الخير الكثير» (ص ٣١).

^٤ التفهيمات الإلهية (٢٢٣/٢).

^٥ التفهيمات الإلهية (٧٨/٢).

^٦ التفهيمات الإلهية (٧٩/٢).

وثانيها: (التعين الأول)، ويعني بالتعين الأول: ظهور آثاره الواجبة له وجوباً ذاتياً، ويشرح ذلك بقوله: (ثم إن بإزائه - أي: الوجود - أمراً متحققاً في الواقع، قد اصطلح على التعبير عنه بفعلية الماهية، وتقرر الذات)^١، وهي المرتبة التي يكون فيها ظهور أول آثار الذات (اصطلحوا بالتعبير عنه بالحياة التي هي حضور ذاته لذاته بذاته بلا تعدد أصلاً، وبالعلم الحضوري بلسان الصوفية، وبالتقوم والتحقق بلسان الحكماء، وبالنورية التي هي هيئة انكشافية تمثل للمرتبة الذاتية وشرح لها)^٢، وهذه الأخيرة بلسان أهل الإشراق.

وثالثها ورابعها: انقسام التعين الأول إلى تعيينين اثنين، يظهر عنهما العالم الممكن، يقول: (ثم هذا التعين انفسر إلى تعيينين آخرين، أحدهما: القصد الأول إلى هذا التعين ثم بالتبع إلى الوحدة القصوى، وثانيهما: القصد الأول إلى الوحدة القصوى وبالتبع إلى هذا التعين... وهذان التعينان هما فوارتان يسيل منهما ماء التحقيق والوجود، وكل حدوث في الموجودات التالية فمن الثاني، وكل كون وقابلية لشيء فهو من الأول)^٣.

ويمكن أن نجمل المراتب الثلاث الأخيرة بمرتبة واحدة هي مرتبة الأسماء الإلهية، أو رتبة الواحدية، المعبر عنها بعالم الجبروت والرحموت^٤.

فكل من التعين الأول إلى التعين الثالث شرح لتنزلات الذات الصرفة، ومراتب لأسمائه وصفاته العلية، وأول تلك التنزلات (الحياة)، ثم يصدر بعضها عن بعض عبر مراتب الأسماء الإلهية، وصولاً للاسم الرحمن، ثم صفة الإرادة^٥، وعنهما يصدر عالم الإمكان المعبر به عند الدهلوي بـ: (الموجود الكل).

فالموجود الكل: إنما فاض من ازدواج هذين التعينين أو من ازدواج (الأسماء الشاهقة شهوقاً متعالياً... إفاضة... وجد [بها] الموجود الكل؛ وأعني بالموجود الكل: ما يشمل جميع المحسوسات والمعقولات والمتخيلات، وكل ما فيه تقييد داخل تحت هذا الموجود)^٦.

^١ الخير الكثير (ص ١٨)

^٢ الخير الكثير (ص ٢٧).

^٣ التفهيمات الإلهية (٧٩/٢-٨٠).

^٤ انظر تفصيل هذين العالمين (ص ٢٦١، ٢٦٢).

^٥ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٦/١) و«الخير الكثير» (ص ٣٦)، وسيأتي تفصيل ذلك (ص ٢٤٠).

^٦ التفهيمات الإلهية (٧٩/٢-٨٠).

ثم يذكر الدهلوي قوى وصفات هذا الموجود الكل، وجملتها: ثلاث صفات أو قوى حملها معه الموجود الكل حين وجد، وعن امتزاجها تنشأ أصناف الموجودات من عالم العناصر إلى وجود الإنسان:

أولاًها: الإدراك، وأساسه تعقل الموجودات، ويكون ذلك قبل خروجها بالفعل إلى العالم المادي وبعد إفاضتها من عالم الرحموت، وذلك أن العرش - وهو المفاض عن الاسم الرحمن مروراً بالاسم المريد^١ - هو الجامع للصور الكلية المتعلقة قبل خروجها إلى العالم المحس، والعرش وجد وحمل معه طبيعتان أولاً روحانية والأخرى حسية، ف (الصور كلها في العرش)^٢ من حيث جانبه الروحاني، (وكل ما وجد فإنما وجدت صورته الكلية أولاً في التعقل)^٣، فيكون التعقل والإدراك لتلك الصور في ذلك المحل^٤.

وثانيها: الطبيعة، وهي نقطة التحول من الوجود المعقول إلى الوجود المحسوس، ويكون ذلك حسب استعدادها الذاتي التي جبلت عليه، فإن كانت معدناً توجه القضاء بخلقها في صورة المعدن، وإن كانت إنساناً توجه القضاء الإيجادي بخلقه إنساناً، لا يتخلف شيء عن ذلك الترتيب.

والثالث: القضاء، وهو الحكم الإلهي بإخراج المعقول إلى الطبيعة.

يقول الدهلوي: (ولما وجد الموجود الكل وجد فيه ثلاث أصناف من القوى، وثلاثة أشياء تحمل تلك القوى... أولها: الإدراك، والثاني: الطبيعة، والثالث: القضاء، فحمل الإدراك مساحة معنوية، والإدراك هناك على ثلاثة مراتب: تعقل محض وتوهم وتخيل، وحمل الطبيعة مساحة ظاهرية فصارت الأفلاك والعناصر على تفاصيلها، وحمل القضاء تجليات إلهية في كل موطن... ثم إنه امتزجت العناصر وامتألت الإدراكات بصورة الحياة المستفادة من حياة الموجود الكل وتوجه القضاء الإيجادي إلى الخلاق المعدن، فوجد المعدن بصنوفها وطبائعها... ثم إلى النبات ثم الحيوان ثم الإنسان)^٥.

وعلى هذا يكون وجود الإنسان عند الدهلوي متأخراً على وجود سائر الموجودات، ومن ثم لا يرتضي قول من يقول بسبق بعض الحقائق الإنسانية على غيرها في الوجود؛ ولذا يقول: (فإذن لم تتميز حقيقة من حقيقة إلا بعد

^١ انظر «الخير الكثير» (ص ٣٥ - ٣٦).

^٢ التفهيمات الإلهية (٤٦/١).

^٣ التفهيمات الإلهية (٨٠/١).

^٤ وسيأتي الحديث عن عالم العرش (ص ٢٧٩).

^٥ التفهيمات الإلهية (٨٠ - ٧٩/٢).

هذه الصورة الكلية، فليت شعري ما معنى قولهم: إن بعض حقائق الإنسانية انعقد قبل الأشياء قاطبة، وكيف وقد أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً؟!^١.

ويجب التنبيه على أن الدهلوي وإن فرق هنا بين الوجود والموجود، حيث جعل الأول مطلقاً تدور في فلكه الحقائق اللاهوتية والتعينات الجبروتية، والثاني مقيداً إنما هو محتد عالم الإمكان، إلا أنه في مواضع أخرى من كتبه لا يفرق بين الوجود والموجود؛ بل قد يطلق أحدهما على الآخر، ومثال ذلك: حصره الموجودات في أربعة طبقات في كتابه «التفهيمات الإلهية» يقول: (الحق الصريح الذي أدركناه بوجودنا ولم يبق فيه شك ولا شبهة أن الموجودات على أربع طبقات مترتبة، بعضها منشأ تقوّم البعض ومحتد تحقّقه: اللاهوت والجبروت والرحموت والناسوت)^٢.

فطبقة اللاهوت تساوي رتبة الذات الصرفة، وطبقة الجبروت والرحموت تساوي رتب التعينات الثلاثة، أو رتبة الأسماء الإلهية، وطبقة الناسوت تكافئ رتبة الموجود الكل الذي هو محتد عالم الإمكان، معقوله ومحسوسه.

وفي هذه الطبقات وتلك الرتب تدور شبكة من الوشائج والنسب المتداخلة، بعضها يمهّد لظهور بعض ويكون السبب في وجوده^٣، ففي عالم الجبروت الذي هو عالم الأسماء الإلهية رتبة وجودية أو قل ثبوتية – إذ الثبوت دون الوجود في التحقق الخارجي^٤ – هي (العماء) المأخوذ من حديث أبي رزين حين سأل النبي صلى الله عليه وسلم: أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق خلقه؟ قال: «كان في عماء، ما تحته هواء وما فوقه هواء»^٥.

^١ التفهيمات الإلهية (٨٠/٢).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٥٨/١)، والموجودات التي ذكرها الدهلوي هي مجموع العوالم المعقولة، وعن الرحموت والناسوت ينشأ العالم المادي، (وباصطلاح الفلاسفة يقال لهذه المراتب الأربعة: الإنية الأولى، والعقل، والنفس، والهيولى)، انظر المصدر نفسه.

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٥٩/٢).

^٤ هذا على مذهب من أثبت الأحوال والتي هي واسطة بين الوجود والعدم، أما من لم يثبتها فالثبوت عنده يرادف الوجود، انظر «شرح المقاصد» (١٨٩/١)، ولم ينص الدهلوي على إثبات الأحوال إلا أنه فرق بين الثبوت والوجود فجعل الثبوت مساوياً للوجود الذهني، انظر «التفهيمات الإلهية» (١٠٧/١)، والمصدر نفسه (٢٢٥/٢).

^٥ أخرجه الترمذي في «سننه» برقم (٣١٠٩) وقال عنه: (حديث حسن).

العماء:

وحقيقة العماء: (أنه ساحة الخلاء الذي ملأته الأفعال الإلهية عندما توجهت على إيجاد الممكنات التي وجدت في ذلك العماء وجوداً في التعقل دون الوجود المادي المحسوس، ذلك الوجود هو الذي يسميه ابن عربي الثبوت، وتلك الموجودات التي هي في حالة الثبوت هي الأعيان الثابتة)^١.

وليس الدهلوي عن هذا التصور لمعنى العماء ببعيد، فقد سأل النبي صلى الله عليه وسلم في رؤيا منامية عن معنى الحديث السابق، يقول الدهلوي: (ففاض على روحي من روحه الكريمة صورة نور عظيم في أعالي بُعد هيولاني، قد أحاط بمجامع هذا البعد بخطوط شعاعية، فقل: هذا النور هو التجلي المشار إليه بهذا القول، وهذا البعد الهيولاني هو العماء، وهذه الإحاطة بالخطوط الشعاعية والقهر المشار إليه بقوله تعالى: {وهو القاهر فوق عباده}) [الأنعام: ١٦]^٢.

فالعماء عنده: هو بعد موهوم متعقل تجلى فيه النور الإلهي فنور الموجودات وأسبغ عليها نعمة الوجود، وتلك الموجودات في ذلك البعد هي الأعيان الثابتة، وهي أيضاً متعلقة غير مادية.

والم تأمل يرى أن معنى العماء منطبق على النفس الرحماني السابق ذكره؛ إذ فيه انفتقت صور الموجودات، وهو مفارق للأسماء الإلهية؛ حيث إن (الرحموت اسم من أسماء الله تعالى، والعماء شيء هيولاني ليس من أسماء الله تعالى... فالشيء الدنسي الهيولى الذي فيه مزاج العدم لا يستحق ذلك)^٣.

مراتب الوجود بين الدهلوي والصوفية:

هذا محصل قول الدهلوي في مراتب وجود الواجب والممكن وآثار كل من الوجودين، ويمكن من خلاله أن نلاحظ تقاطعاً مع رتب الوجود عند الصوفية، فقد قسموا الوجود إلى رتب ثلاثة:

الأولى: رتبة الأحدية، وهي حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط ألا يكون معها شيء، فإن الوجود في مرتبة أحديته ينفي التعينات كلها، فلا يبقى فيها صفة ولا موصوف، ولا اسم ولا مسمى إلا الذات فقط، وإذ لا صفة

^١ وحدة الوجود في التصوف الإسلامي (ص ١٩٨)، وانظر «الفتوحات المكية» (٥١٢/٣).

^٢ الدر الثمين في مبشرات النبي الأمين (ص ٤).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٨٨/١).

ولا اسم فلا لفظ ولا أي شيء آخر يميز شيئاً عن شيء، ولا قيد إلا قيد الإطلاق؛ بل في الحقيقة: الإطلاق عن الإطلاق، وهكذا إلى غير النهاية.

وقد أشار الدهلوي إليها في أكثر من مناسبة وسماها بـ (حقيقة الحقائق)^١ و(الذات الصرفة)^٢.

الثانية: رتبة الواحدية المشكّلة للأسماء والصفات والمفيدة للكثرات، وبعبارة أخرى: رتبة الوجود إذا أخذت بشرط شيء؛ وأعني (بشرط شيء): تقرر الذات وتحققها وما ينشأ عن ذلك التقرر من آثار، التي يعد أول آثار الذات ظهوراً، و(اصطلحوا بالتعبير عنه بالحياة)^٣.

وفي رتبة الواحدية تدور الأسماء والصفات، وهي رتبة التعيين الأول والثاني والثالث عند الدهلوي كما مر، ويسمّيها الدهلوي: (حقيقة الحقائق المتلبسة بأسمائها وتعيناها الجبروتية)^٤.

الثالثة: رتبة الأعيان الثابتة، وهي رتبة الوجود إذا أخذت بشرط ثبوت الصور العلمية فيها، وقد سبقت الإشارة إليها بقول الدهلوي: (وهي - أي: الماهيات - شؤون هذا الوجود المنبسط وصوره العلمية)^٥، وبقوله أثناء كلامه عن التعيين الأول: (واصطلحوا بالتعبير عنه... بالعلم الحضورى بلسان الصوفية)^٦، (ولا يريدون بالعلم ارتسام صور الأشياء؛ لكنهم يريدون صدور الأشياء منه مرة واحدة)، وذلك يكون (في عالم العقل قبل الوجود الخارجي)^٧ فهو ثبوت لا وجود^٨.

^١ التفهيمات الإلهية (١٥/١).

^٢ التفهيمات الإلهية (٤٢/١).

^٣ الخير الكثير (ص ٢٧).

^٤ التفهيمات الإلهية (١٥/١).

^٥ التفهيمات الإلهية (٢٢٢/٢).

^٦ الخير الكثير (ص ٢٧).

^٧ التفهيمات الإلهية (٢٢٦/٢).

^٨ وانظر هذه الرتب في «أسماء الله الحسنى عند الشيخ محيي الدين ابن عربي وتابعيه» لصدر الدين الطاهري.

الأعيان الثابتة:

والأعيان الثابتة مصطلح مركب من لفظين، فالمقصود من (العين: الحقيقة والذات أو الماهية، والمقصود من الثبوت: الوجود العقلي أو الذهني؛ كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن، في مقابل الوجود الذي يقصد به التحقق خارج الذهن في الزمان والمكان)^١.

ويعرفها الجامي في «نقد النصوص» بأنها: (الصور الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية، وتلك الصور فائضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلي الأول... فإن الفيض الإلهي ينقسم إلى الفيض الأقدس والفيض المقدس، وبالأول: تحصل الأعيان واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني: تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها)^٢.

هذا التعريف للأعيان الثابتة نجد صداه عند الدهلوي في حديثه عن صدور العالم وإيجاده، فيقول: (الذات الإلهية صدر منها أولاً جميع ما في شأنه أن يصدر دفعة واحدة، فصار الصادر بذلك الصدور ثابتاً لا موجوداً... ولصدوره الثبوتي اقتضاءات واحتمالات قائمة بالذات الإلهية بوجه من الوجوه لا كقيام الأعراض بمحالتها، وذلك الاقتضاء هو المسمى بالفيض الأقدس، والعالم بهذا الصدور مسمى بالأعيان الثابتة عند الصوفية، وبالعقل عند الحكماء)^٣.

وهنا نلاحظ تطابقاً تاماً لمفهوم الأعيان الثابتة بين الدهلوي والصوفية في ثلاثة أمور: اتصافها بالثبوت دون الوجود، واعتبارها الفيض الأقدس الذي صدر من الحق سبحانه وتعالى، وكونها الصور الأسمائية في الحضرة العلمية. إلا أن الدهلوي خالف الصوفية في أحكام هذه الأعيان، حيث رتب لها أحكاماً هي دعائم لتلك العين، فللعين آثار وأسماء تظهر بحسب استعداداتها السابقة ومعداتها اللاحقة، بخلاف الأعيان عند الصوفية لا تظهر إلا على وفق استعداداتها السابقة كما أشار إليه الجامي في قوله السابق^٤؛ يقول الدهلوي: (اعلم أن العين الثابتة وإن كانت منطقية على قاطبة الجهات لكن لا تظهر أحكامها إلا بحسب النشأة الظاهرة فيها، فالذي يقال في مذهب

^١ المعجم الصوفي، مادة: عين ثابتة (ص ٨٣١).

^٢ انظر «جلاء القلوب من الأصداء الغينية» ببيان إحاطته بالعلوم الكونية» محمد بن جعفر الكتاني (١/٣٤٣).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/١٠٧ - ١٠٨).

^٤ وانظر «وحدة الوجود في التصوف الإسلامي» (ص ٩٨).

الصوفية من أن كل ما تضمنه العين لا جرم أنه سيظهر ليس بشيء عندنا؛ بل للعين أحكام هي آثار وأسماء، تلك دعائم العين، فلا جرم أنها تتوقف على استعدادات حادثة ومعدات لاحقة تظهر في كل مظهر من مظاهر العين)^١.

هذا وإن للأعيان الثابتة شأنًا خاصاً مع الأسماء الإلهية؛ فـ (الأعيان عكوس الأسماء)^٢ عند الدهلوي موافقاً في ذلك المجدد السرهندي^٣، أو (الصور الأسمائية المتعينة في الحضرة العلمية) بتعبير الجامي، أما عند الشيخ محيي الدين فلم تعرف الأسماء إلا بالأعيان؛ (فلولا الممكن ما ظهر أثر الأسماء الإلهية)^٤، ولعل ذلك ما قصده التهانوي بقوله: (فإن نسبة الذات إلى الأعيان الثابتة: هي منشأ الأسماء الإلهية؛ كالقادر والمريد)^٥.

فالأعيان الثابتة هي مظاهر الأسماء الإلهية، وعن طريقها تكتسب تلك الأعيان كمالاتها المناسبة لاستعداداتها الكامنة، فتخرج من المتعقل إلى المحسّ من خلال توجه تلك الأعيان في عدمها الذاتي إلى الذات الواجبة عن طريق حضرات أسمائه العلية - الفعلية منها خاصة^٦ - تطلب منها أن ينعم عليها المولى بالوجود^٧، فمن هذه العلاقة صدر العالم وخرج من طور التعقل أو الوجود العلمي إلى الوجود الخارجي.

ويشرح الدهلوي هذه العلاقة بمثال يقرب هذا المعنى، ومثاله: (الكاتب وصفاته الذاتية والفعلية)، فلو نظرنا إلى (الكاتب) رأينا له صفات متعددة كلها تدل عليه، منها ما هو ذاتي؛ ككونه حيواناً ناطقاً، وجسماً، وجوهرًا، ومنها ما هو عرضي؛ ككونه ضاحكاً، ومتعجباً، وماشياً، وهلم جراً.

فاتصاف (الكاتب) بالأولى هي كالصفات الذاتية له، وبالثانية هي كالصفات الفعلية له، وصدور تلك الأفعال منه - الضحك والتعجب - هي كالأعيان الثابتة المكتسبة حلة الوجود، يقول الدهلوي بعد ضربه هذا المثال: (فهذا صدرت جهات الأنواع بل الأشخاص وهي الأعيان الثابتة، وبإزاء كل جهة اسم جزئي، وتسمى بالصفات

^١ الخير الكثير (ص ٥٠).

^٢ الخير الكثير (ص ٤٥).

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢/٢٣١).

^٤ الفتوحات المكية (٤٥/٦).

^٥ كشاف اصطلاحات الفنون (١/٨٤٠).

^٦ يقول الدهلوي في «الخير الكثير» (ص ٤٥): (فالأعيان عكوس الأسماء... الناشئة عن الإرادة).

^٧ انظر «اليواقيت والجواهر» (١/٨٥).

الفعلية، كما أن التي سبق ذكرها - وهي الأسماء الذاتية في مراتبها الست - تسمى بالصفات الذاتية؛ لشدة إطلاقها، وكون كلها بكل الذات، فهذا أصل التكوين، وبذر الحكمة^١.

ومن خلال ما سبق يمكن أن نسلسل كيفية صدور العالم عن الذات الإلهية عبر ما يلي:

إن الذات الإلهية عالمة بجميع المعلومات، فلما أراد الله ظهور تلك المعلومات.. صدرت منه دفعة واحدة في بُعد متوهم معقول هو العماء أو النَّفس الرحامي، وصارت تلك المعلومات ظاهرة ثابتة - وتسمى بالأعيان - في ذلك البعد الذي هو كالظرف لها، بعدما كانت باطنة في علم الله تعالى، ثم لما أراد الله سبحانه وتعالى أن يوجد تلك الأعيان في العالم الخارجي طلبت تلك الأعيان بفقرها الذاتي الوجود من الحق الغني عن طريق حضرات أسمائه العلية فأنعم عليها بالوجود، وبذلك ظهرت الموجودات.

ثالثاً: وحدة الوجود:

ولعل كل ما سبق من كلامنا على مفاهيم الوجود ومصاديقه يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن وحدة الوجود؛ خاصة وأن الدهلوي لا يفتأ يذكرها في كثير من كتبه، بل أفرد رسالة لبيان معناها^٢؛ كيف لا وهو الذي لم يترك مسألة في قضية الوجود إلا وبحث فيها؟! وفي ذلك يقول: [من الطويل]

(تغوَّصت قاموس الوجود مكرراً** وتوجت تيجاناً وقيد الخزائن)^٣

وقد نسب العلامة المحقق الكوثري إلى الدهلوي القول بوحدة الوجود، يقول الشيخ الكوثري في ترجمته للدهلوي: (كان رحمه الله نشأ على مذهب الحنفية في الفروع والمعتقد، وعلى مذاق العارف الشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي المعروف بالإمام الرباني في القول بالتوحيد الشهودي، ثم رحل إلى الحجاز فتلقى الأصول الستة من الشيخ أبي طاهر بن إبراهيم الكوراني الشافعي بالمدينة المنورة ولازمه، وعكف على كتب والده... فمال إلى مذهبه في الفقه والتصوف، فعاد إلى الهند منحرفاً عن مشرب أهل بيته ومذهب أسرته، في التصوف والفقه والاعتقاد، مرتئياً التوحيد الوجودي، ولسان حاله يقول: [من الكامل]

^١ الخير الكثير، الخزانة الثانية (٢٨).

^٢ أوردها بكاملها في «التفهيمات الإلهية» (٢٣٩-٢١٦/٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٦٣/٢)، وهي إما: (قيد) بفتح القاف، ويكون المعنى في البيت: وتوجت تيجاناً ومفتاح قيد الخزائن، أو: (قيد) بكسر القاف، ومعناها: قدر، ويكون المعنى وتوجت تيجاناً ورزقت خزائن الحكمة، والله أعلم، انظر «تاج العروس» مادة (ق ي د) (٨٣/٩ - ٨٧).

عقد الخلائق في الإله عقائداً** وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه)^١

فهل تصدق نسبة القول بوحدة الوجود إلى شيخنا الدهلوي كما أخبر العلامة الكوثري؟

وقبل بيان مذهب الدهلوي في وحدة الوجود لا بد من إضاءة على هذه المسألة التي تعتبر من أغمض القضايا التي تناولها الفكر البشري بالدراسة؛ بل لعلها الأغمض على الإطلاق، فهي من مكاره البحث ومزال الأقدام، عز من فهم مراميها وأدرك معانيها، مع كثرة المتصدين - وخاصة من الدارسين المعاصرين - لسبر أغوارها، واستنطاق كوامنها وبواطنها، ولكن هي كما وصف الغزالي عقيدة الخواص في «إحيائه» أعز من أن تنال بالنظر العقلي أو المحاولة الفكرية؛ بل سبيلها مجاوزة المعقول إلى نور المكاشفة الذي هو مشرق النبوة والولاية، وهو الكبريت الأحمر^٢. ولهذا كان إطلاق الأحكام والقطع بالمرادات والتصنيف الحاسم للقائلين بهذه المسألة متعذراً، وإنما هو محاولة لفهم مراميز وحدة الوجود، وبيان مذهب الدهلوي فيها، وعلى الله التكلان.

نبذة عن وحدة الوجود:

لما كان البحث في الوجود - الذي هو أحد مباحث الفلسفة الثلاثة: المعرفة والوجود والأخلاق - قضية مشتركة بين أتباع الأديان وأصحاب الفلسفات على حد سواء.. كثرت المذاهب وتنوعت الآراء في تحديد ماهيته وفهم حقيقته، ويمكن استنباط ثلاثة اتجاهات كبرى تضم تحتها كل من بحث في قضية الوجود:

الأول: اتجاه ذهب إلى تفسير الوجود تفسيراً واحدياً.

الثاني: اتجاه فسر الوجود تفسيراً ثنائياً (الله والعالم)، ويتمثل هذا الاتجاه ببعض الفلاسفة اليونانيين، وعلماء الكلام في الفكر الإسلامي، وهو موجود في كل فلسفة ودين.

الثالث: اتجاه لم يُعن بدراسة الألوهية، وحصر اهتمامه في هموم الإنسان وواقعهم، وتمثله البوذية الأولى.

أما الاتجاه الثاني والثالث فلا يعنينا الحديث عنهما؛ إذ ليس محل البحث فيهما هنا.

وأما الاتجاه الأول فقد تفرقت مذاهب الوحدة فيه إلى فرقتين رئيسيتين، وهما:

^١ حسن التقاضي عن الإمام أبي يوسف القاضي (ص ٩٦).

^٢ انظر «إحياء علوم الدين» (١٧٦/٤).

١ - الأولى رأيت أن الله هو الموجود على الحقيقة، وليس العالم المحسوس بجميع مظاهره إلا وهماً أو خيلاً، وهذا العالم ظل ومظهر من مظاهر الحق.

٢ - والثانية ذهبت إلى وحدة وجود حلولية، فجعلت الله مجموع العالم الموجود، وتظهر هذه الوحدة الحلولية في صورتين: روحية في مذاهب الهند، ومادية في مدارس اليونان، وعن الثانية تطور مفهوم لوحدة الوجود ألغى الطبيعة الإلهية واعتبر أن الوجود واحد بجوهره وهو الوجود الطبيعي، أما ما وراء الطبيعة فهو نتاج فكر بشري^١.

والمدرسة الأولى من القائلين بالوحدة هم الصوفية، فهم وإن شاركوا غيرهم بالقول بوحدة الوجود؛ لكن وحدتهم مغايرة لوحدة غيرهم مغايرة تامة.

أما الوحدة المادية: فقد تجلت عند اليونانيين في بحثهم عن وحدة العنصر المكون لوجود الموجود، واختلفوا في ماهيته: فهو الماء عند طاليس (٦١٠ ق.م)، والهواء عند انكسيماس (٥٨٨ ق.م)، والنار المقدسة عند هيراقليطس (٥٤٠ ق.م)، وغيرها من الأقوال التي تُرجع كل شيء إلى المادة الأولى القديمة الحية، وعنهما نشأت الكائنات جميعاً وما الإله إلا مجموع كل ما هو موجود^٢.

وأما الوحدة الهندوكية: فهي وحدة حلولية خالصة؛ إذ البراهمان عندهم - وهو إلههم الأقدس - هو آتمان؛ أي: جوهر الإنسان، وجوهر الإنسان هو البراهمان؛ أي: جزؤه، فالجزء هو الكل، وما الخلاص عندهم إلا عودة الجزء إلى الكل، وحقيقة البراهمان في معتقدهم هو نسخة من صورة إنسانهم؛ إذ الإنسان عندهم - أو الآتمان بمعنى أدق - هو وجود صرف، لا تحالطه صورة ولا تشوبه صفة^٣.

^١ انظر هذا التقسيم في «الموسوعة الفلسفية العربية» مبحث «وحدة الوجود» لسعاد حكيم (ص ١٥١٧)، ولعله أحد أهم الأبحاث المعينة على فهم وحدة الوجود.

^٢ انظر «تجليات الوجود الإلهي في الفلسفة اليونانية» (ص ٣٦٩ - ٣٧٢).

^٣ الموسوعة الفلسفية العربية (ص ١٥٢٠)، وفيما أشرت إليه من معنى وحدة الوجود سواء اليونانية منها أو الهندية كفاية عن عقد مقارنة لا طائل منها بينهما وبين وحدة الوجود عند الصوفية، وفي هذا المعنى يقول أبو العلا عفيفي: (ويمكن إرجاع سبب نشأتها - أي: وحدة الوجود عند الصوفية - إلى نظرة مفكري الإسلام في معنى التوحيد ومبالغتهم في تحليل دقائقه - سواء المعتزلة وفلاسفة الإسلام، أو الصوفية والمتكلمون - أدى بالبعض إلى القول بوحدة الوجود، وبناء على ذلك فنحن لسنا بحاجة إلى البحث في أصل هذه النظرية عند المسلمين في مصدر خارج عن التفكير الإسلامي كالفيدانكا الهندية أو نحوها)، انظر «التصوف الثورة الروحية في الإسلام» (ص ١٥٠)، ومن ثم فقد أنصف المستشرق الأميركي (وليام تشينك) حين نبه على أننا إن رمنا محاولة فهم وحدة الوجود عند ابن عربي - وهو مرام صعب ومحاولة معقدة - فعلياً أن نضرب صفحاً عن كل تصور مسبق لوحدة الوجود، انظر «وحدة الوجود في التصوف الإسلامي» (ص ١٦٤).

وأما وحدة الوجود عند الصوفية فهي مفهوم عصي على الفهم كما عبر عنه وليم جيمس^١، وسبب استعصائها على الفهم أنها قائمة في أساسها على المشاهدة الوجدانية، يقول الجامي: (ثم إن مستند الصوفية فيما ذهبوا إليه هو الكشف والعيان، لا النظر والبرهان، فإنهم لما توجهوا إلى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة... من الله عليهم بنور كاشف يريهم الأشياء كما هي)^٢.

وقد سبق إلى هذا المعنى الإمام الغزالي رحمه الله حيث قال: (وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة من غير مجمحة ولا مراقبة - ثم ذكر ثلاثة شروط لتحصيلها - إحداها: الاستقلال في العلوم الظاهرة ونيل رتبة الإمامة فيها، والثانية: انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية... والثالثة: أن يكون قد أتيحت لك السعادة في أصل الفطرة بقريحة صافية وفطنة بليغة... فلا يصلح لاقتباس هذه الحقيقة إلا قلب صاف كأنه مرآة مجلوة)^٣.

وهنا نشهد غلبة دور الكشف والوجدان على دور العقل في إدراك هذه القضية، وفي هذا يقول الجرجاني في معرض حديث الإيجي على الوجود والماهية: (وما يقال من أن الكل - أي: حقائق الموجودات - ذات واحدة تتعدد بحسب الأوصاف لا غير، فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها)^٤.

وأما ما يورده الصوفية من براهين واستدلالات عقلية فإن قصدهم منها: (رفع الاستحالة العقلية، والاستبعادات العادية عن هذه المسألة، لا إثباتها بالبراهين والأدلة)^٥.

وعلى الرغم من كون وحدة الوجود مفهوماً وجدانياً إلا أنها أخذت بعداً نظرياً مع تصوف الشيخ محيي الدين رحمه الله؛ حيث أرسى لها قواعد ومفاهيم نظرية استفاد منها كل قائل بوحدة الوجود بعد الشيخ الأكبر^٦.

^١ الموسوعة الفلسفية العربية (ص ١٥١٨).

^٢ الدرة الفاخرة (ص ١١).

^٣ الأربعين في أصول الدين (ص ٣٩ - ٤٠)، على أن الغزالي لم يصرح بالقول بوحدة الوجود، وإن كان قاربها في «مشكاة الأنوار» و«المقصد الأسنى»، انظر «مقدمة مشكاة الأنوار» لأبي العلا عفيفي (ص ١٥).

^٤ شرح المواقف (١٤٨/٢)، وقد علق السيالكويتي على هذا الموضوع في حاشيته على الجرجاني فقال: (قائله أهل الكشف من الصوفية والحكماء)، انظر: «حاشية السيالكويتي على شرح المواقف» (١٤٨/٢).

^٥ الدرة الفاخرة (ص ١٢).

^٦ انظر «النزعات المادية في الفلسفة العربية» (١٧٥/٣).

على أن الشيخ محيي الدين لم يذكر عبارة «وحدة الوجود» في جميع كتبه، ويرى الأستاذ محمد بن الطيب أن الشيخ محيي الدين إنما أعرض عن اتخاذ عبارة «وحدة الوجود» عنواناً لهذه العقيدة؛ لظلالها الفلسفية التي تنأى بها عن الصبغة الصوفية الخالصة، انظر «وحدة الوجود في التصوف الإسلامي» (ص ١٦١، ١٦٤).

أركان وحدة الوجود:

وتقوم هذه النظرية على أركان أربعة: الوجود، الأعيان الثابتة، الأسماء الإلهية، التجلي، وفي طور تفاعل هذه الأركان تظهر معالم هذه النظرية.

أما الوجود: فإن أساس مذهب الوحدة يقوم على حصر الوجود في الواجب دون الممكن؛ إذ الواجب جلّ مجده وجوده لذاته بذاته، فهو الغني عن غيره، أما الممكن فليس له حظ من الوجود؛ إذ الافتقار إلى الغني صفة ذاتية لازمة له، ومن كان محتاجاً في وجوده على الدوام إلى غيره، فكيف نصفه بالوجود؟!

ومن هنا نبه الشيخ عبد الغني النابلسي رحمه الله على أنه يلزم لفهم وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر التمييز الواضح الدقيق بين الوجود والموجود؛ (وذلك أن الموجودات كثيرة مختلفة كما هو مشاهد، بينما **الوجود** في ذاته واحد لا يتعدد ولا يتخلف، إنه حقيقة واحدة لا تنقسم ولا تنجز ولا تتعدد بتعدد الموجودات، والوجود أصل، والموجودات تابعة له صادرة منه قائمة به، وهو المتحكم فيها بما يشاء من التغيير والتبديل، ومعنى **الموجود**: شيء له الوجود لا أنه هو عين الوجود، فمدار الأمر على وحدة الوجود لا على وحدة الموجود؛ لأن الموجود ليس واحداً بل هو كثير)^١، فالوجود مطلق والموجود مقيد، كما سبقت الإشارة إليه عند الدهلوي.

ونجد تطبيق ذلك عند الشيخ محيي الدين في تفسيره لقوله تعالى: {كل شيء هالك إلا وجهه} [القصص: ٨٨]، متابِعاً في ذلك الإمام الغزالي في «مشكاة الأنوار»^٢، بأن الخطاب فيها يشمل الماضي والحاضر والمستقبل، وأن وجه هلاك الأشياء أنها ممكنة في ذاتها، والعدم (للممكن ذاتي؛ أي: من حقيقة ذاته أن يكون معدوماً... فإن المتصف بالوجود ما هو عين الممكن؛ إنما هو الظاهر في عين الممكن الذي سمي به الممكن مظهراً)^٣ لظهور الحق بأسمائه فيه؛ ولذلك قال عن الممكنات: (إنها ما شئت رائحة الوجود)^٤؛ لأن (الأشياء - أي: الممكنات - إذا

^١ الوجود الحق والخطاب الصدق (ص ١٩).

^٢ يقول الغزالي رحمه الله: (من هنا ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم فرأوا بالمشاهدة العيانة أن ليس في الوجود إلا الله تعالى، وأن كل شيء هالك إلا وجهه؛ لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً لا يتصور إلا كذلك) «مشكاة الأنوار» (ص ٥٦).

^٣ الفتوحات المكية (١٢/٤٨٤).

^٤ الفتوحات المكية (٥/١٢٢).

اقتضت أموراً لذواتها فمن المحال زوالها^١، ومن حقيقة الممكنات اتصافها بالعدم الذاتي، (فليس لها في الوجودية سوى هذا التجلي، ومن هذه الجهة يطلق عليها لفظ الموجود)^٢.

وأما الأعيان الثابتة: فهي حقائق الممكنات في حال عدمها الذاتي، وهي مع ذلك ثابتة من حيث كونها صوراً علمية للذات الإلهية، وقد سبق الحديث عنها.

وأما الأسماء الإلهية: فهي الوسائط بين الأعيان الثابتة والذات الإلهية وعن طريقها ينعم المولى على تلك الأعيان فيكسيها حلة الوجود، **بالتجلي الأعظم والفيض الأقدس** الذي هو الركن الرابع من أركان هذه النظرية.

ويوضح الشيخ الأكبر هذه العلاقة التفاعلية بين هذه الأركان بقوله: (وإنما الأشياء في حال عدمها الإمكانية لها تطلب وجودها، وهي مفتقرة بالذات إلى الله الذي هو الموجد لها؛ لفقرها الذاتي... فقبل الحق سؤالها وأوجدتها لها ولأجل سؤالها، لا من حاجة قامت به إليها؛ لأنها مشهودة له تعالى في حال عدمها ووجودها)^٣.

فعلم أن دور الأسماء الإلهية كونها واسطة للذات العلية؛ لأن الذات (لا تتجلى إليك أبداً من حيث هي؛ وإنما تتجلى لك من حيث صفة ما معتلية)^٤، فالأعيان الثابتة تطلب وجودها من الحق سبحانه عن طريق حضرات أسمائه العلية، فكانت الأسماء أبواب المحاويج أزلاً وأبداً.

ولا يقتصر دور الأسماء على ذلك، فهي مفتاح معالجة مشكلة الكثرة الظاهرة في الموجودات؛ إذ الأسماء والصفات في مذهب ابن عربي رحمه الله ما هي إلا نسب واعتبارات لذات واحدة فلا كثرة على الحقيقة^٥، ولما كانت أعيان الممكنات مظاهر وعكوساً لتلك الأسماء الإلهية، وليس لها من الوجود الذاتي نصيب، صار الوجود كله عبارة عن وحدة واحدة لها عدد لا يتناهى من النسب والإضافات والعلاقات يكتفى عن تلك النسب بالأسماء الإلهية، وعن المظاهر الموجودة بالأعيان الثابتة، ومن خلال تجلي الذات على تلك المظاهر بواسطة تلك النسب ظهر الوجود.

^١ المصدر السابق (٤٨٥/١٢).

^٢ الوجود الحق، للناقلي (ص ٩٨).

^٣ الفتوحات المكية (٥٩/١١).

^٤ رسائل ابن عربي (ص ٢٣٨).

^٥ انظر «وحدة الوجود في التصوف الإسلامي» (ص ١٧٢).

ولا يقال: إن ابن العربي رحمه الله آله إلى القول بوحدة اندماجية أو حلولية؛ فهو وإن قال بوحدة الوجود وأثبت في عقيدته أن الوجود الحق هو الله الواحد الأحد، فهو يحتفظ داخل هذه الوحدة بثنائية الذات الإلهية والعالم، أو الحق والخلق، أو الوجود والموجود^١، فيؤكد بعبارة لا لبس فيها كمال الانفصال بينهما فيقول: (فلا يصح أن يجتمع الحق والخلق في وجه أبدأ)^٢، وسيأتي دفاع الدهلوي عن قول الصوفية: (العالم عين الحق).

رابعاً: وحدة الوجود عند الدهلوي:

هذه خلاصة فكرة وحدة الوجود عند من قال بها من الصوفية، أما مذهب الدهلوي في وحدة الوجود فقد عالج هذه القضية معالجة مختلفة، وتظهر في بيانه لمعنى وحدتي الوجود والشهود والفرق بينهما، فهو يرى أن هاتين الوحدتين: (لفظتين تطلقان في موضعين:

فتارة: تستعملان في مباحث السير إلى الله تعالى فيقال: هذا مقامه وحدة وجود، وذلك مقامه وحدة

شهود.

ومعنى وحدة الوجود هنا: الاستغراق في معرفة الحقيقة الجامعة التي تعين العالم فيها، بحيث يسقط عنه أحكام التفرقة والتمايز، التي معرفة الخير والشر مبنية عليها، والشرع والعقل مخبران عنها مبينان لها أتم بيان وأوفى إخبار، هذا مقام يحل فيه بعض السالكين حتى يخلصه الله تعالى منه.

ومعنى وحدة الشهود: الجمع بين أحكام الجمع والتفرقة، فيعلم أن الأشياء واحدة بوجه من الوجوه كثيرة مباينة بوجه آخر، وهذا مقام أتم وأرفع من الأول، وهذا الاصطلاح أخذته عن بعض أتباع الشيخ آدم البنوري قدس سره^٣.

وهذه مقارنة عرفانية لمفهوم وحدتي الوجود والشهود، وهي في الأولى تساوي رتبة الفناء الثالثة عند القشيري وهي (فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق)^٤.

^١ وقد سبق نقل كلام الشيخ النابلسي في بيان ذلك.

^٢ الفتوحات المكية (١/١٧٨).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢/٢١٨-٢١٩).

^٤ الرسالة القشيرية (١/١٧٢)، وأما المرتبة الأولى والثانية فيقول القشيري: (فالأول فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق، ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق)، المصدر نفسه.

أما في الثانية - وأعني: وحدة الشهود - فهي موازية لرتبة الفناء والبقاء عند الصوفية، وهي مرتبة أعلى من الأولى؛ ولهذا نجد الكلاباذي ينبه على أنه لا يصح للصوفي أن يبقى في حال الفناء، فقال: (وحالة الفناء لا تكون على الدوام؛ لأن دوامها يوجب تعطيل الجوارح عن أداء المفروضات، وعن جركاتها في أمور معاشها)^١.

وهذا الفناء - أو الوحدة الوجودية كما عبر عنها الدهلوي - بعيد عن مفهوم وحدة الوجود بإطارها النظري، وإن كان سلماً لها؛ إذ الفاني بالله وإن غاب عن نفسه لكن نفسه موجودة، فهو كما يقول القشيري: (إذا قيل في عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون؛ ولكنه لا علم له بهم ولا به، ولا إحساس ولا خبر)^٢.

أما الفرق بين وحدتي الوجود والشهود في إطارهما النظري فيقول الدهلوي:

(وتارة: تستعملان في معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه: فنظروا - يعني الصوفية - في ارتباط الحادث

بالقديم:

فوقع عند قوم: أن العالم أعراض مجتمعة في حقيقة واحدة، كما أن صورة الإنسان وصورة الفرس وصورة الحمار متواردات على الشمع، والطبيعة الشمعية باقية في جميع الحالات، لكن الشمع لا يسمى باسم التماثيل؛ لكن لا وجود لها إلا بضم ضميمة هي الشمع^٣.

ووقع عند آخرين: أن العالم عكوس الأسماء والصفات انطبعت في مرايا الأعدام المقابلة لتلك الأسماء والصفات، كما أن القدرة تقابلها عدم وهو العجز، فلما انعكس ضوء القدرة في مرآة العجز صارت قدرة ممكنة، وعلى هذا القياس سائر الصفات، والوجود أيضاً على هذا الأسلوب.

فالمذهب الأول يسمى بوحدة الوجود والثاني بوحدة الشهود)^٤.

والمذهب الأول: هو مذهب الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، والثاني: هو مذهب المجدد أحمد بن عبد الأحد السرهندي رحمهما الله، كما نص على ذلك الدهلوي^٥.

^١ التعرف لمذهب أهل التصوف (ص ١٢٧).

^٢ الرسالة القشيرية (١/١٧١).

^٣ والضميمة عند أهل الوحدة هي الوجود المنبسط على هياكل الموجودات كما أدرك ذلك بذوقه، انظر «التفهيمات الإلهية» (٢/٢٢٣).

^٤ التفهيمات الإلهية (٢/٢١٩).

^٥ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢/٢٣١).

حقائق الممكنات ودورها في وحدة الوجود:

والنقطة الرئيسية التي يدور عليها الخلاف بين مذهبيهما هي: الحقائق الإمكانية وماهيتها.

ويوضح هذا الخلاف الشيخ السرهندي في «مكتوباته» فيقول بعد بيان تمايز الأسماء والصفات الثمانية^١ في موطنين: الأول: في الخارج حيث تتمايز عن الذات وبعضها عن بعض تمايزاً لا كيفياً ولا مثلياً، والثاني: محله صفة العلم، وحقيقته: انعكاس تلك الأسماء والصفات، فلكل منها (مقابل ونقيض في مرتبة العدم؛ مثلاً... لصفة القدرة مقابل هو العجز... وعرض لهذه العدمات المقابلة أيضاً تفصيل وتميز في علم الواجب جل شأنه، وصارت مرايا الأسماء والصفات المتقابلة لها، وصارت مجالي ظهور عكوسها، وتلك العدمات مع عكوس تلك الأسماء والصفات.. حقائق الممكنات عند الفقير، غاية ما في الباب أن تلك العدمات كأصول تلك الماهيات ومورادها، وتلك العكوس بمثابة الصور الحالة في تلك المواد).

ثم يقول عقيب ذلك موضحاً الفرق بين حقائق الممكنات عنده وحقائقها عند الشيخ محي الدين: (فحقائق الممكنات عند الشيخ محي الدين هي تلك الأسماء والصفات المتميزة في مرتبة العلم، وعند الفقير حقائق الممكنات العدمات التي هي نقائص الأسماء والصفات، وعكوس تلك الأسماء التي ظهرت في مرايا تلك العدمات في موطن العلم وامتزجت بها)^٢.

وعلى هذا يحمل الدهلوي قول الصوفية: أن (العالم عين الحق)، بأنهم يعنون به العالم من حيث تجلي ظهور الأسماء الإلهية فيه؛ إذ الحقائق الإمكانية هي مظاهر وآثار تلك الأسماء^٣، وفيما يأتي من رأي الدهلوي في الحقائق الإمكانية دفع لكل شبهة لا تزال عالقة حول هذه العبارة وأمثالها.

أما الحقائق الإمكانية عند الدهلوي فتختلف باختلاف الاعتبارات، يقول: (اعلم أن لفظة حقائق الممكنات تطلق على معان:

^١ ويعني بها: الصفات السبع إضافة لصفة التكوين؛ كما هو مقرر عند الماتريدية.

^٢ المكتوبات (٨/٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢٢٩/٢).

أحدها: الوجودات الخاصة؛ فلإنسان حقيقة، وللفرس حقيقة... وتلك الحقائق أمور متحققة في الخارج، وعلى هذا فحقائق الممكنات ما يتعقله العاقل في نفسه عند إطلاق هذه الأسماء لا غير، وعلى هذا الأصل يخرج قولهم: وجود حقائق الأشياء ثابتة^١.

فالحقائق الثابتة بهذا الاعتبار هي كما يشرحها التفتازاني: (أن ما نعتقده من حقائق الأشياء ونسميه بالأسماء؛ من الإنسان والفرس... أمور موجودة في نفس الأمر)^٢، وهذا (من العلوم الفطرية التي يكون منكروها زنديقاً)^٣.

والثاني: (يحتاج إلى مقدمة وهي أن إحدى القبيلتين منطبقة على الأخرى؛ فكل ما في الأسماء ظهر في حقائق الممكنات؛ فحقائق الممكنات وحقائق الأسماء عندهم متقابلات، إحدى القبيلتين في غاية القوة والتمام، وأخرى في غاية الضعف والنقصان.

ثم نقول: من أراد التعبير عن تأصل الأسماء وفرعية الممكنات في المرتبة فله عبارتان كلتاها صحيحة:

إحدهما: أن حقائق الممكنات هي الأسماء والصفات متميزة في مرتبة العلم، والثاني: أن حقائق الممكنات هي عكوس الأسماء والصفات المنطبقة في الأعدام المقابلة لها^٤.

والفرق بين الحقائق الإمكانية بمعناها الأول والثاني، أن أفراد الأولى موجودة، بينما في الثانية متعلقة ثابتة.

وفي شرح الدهلوي للحقائق بمعناها الثاني يظهر أنه لا فرق بين قولي ابن العربي والسرهندي من حيث المآل^٥؛ ولذا عقب الدهلوي بعد إيراد كلامها في معنى الحقائق الإمكانية: (وبالجملة فالقول بأن حقائق الممكنات عكوس الأسماء المنطبقة في الأعدام المقابلة لها، ليس مخالفاً لكلام الشيخ ابن العربي وأتباعه...

والقول بأن حقائق الممكنات هي الأسماء بمعنى أن الأسماء هي المتأصلة في الوجود ولها ظل في المقابل يسمى بأعيان الممكنات، وهذا ليس مخالفاً لكلام الشيخ المجدد^٦.

^١ التفهيمات الإلهية (٢/٢٣١).

^٢ شرح العقائد النسفية (ص ١٠٠).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢/٢٢١).

^٤ التفهيمات الإلهية (٢/٢٣٢).

^٥ أما من حيث المقدمات فيوجد فارق بينهما، حيث أثبت السرهندي صفات زائدة على الذات بخلاف الشيخ محيي الدين فالصفات عنده عين الذات، انظر «التفهيمات الإلهية» (٢/٢٣٥).

^٦ التفهيمات الإلهية (٢/٢٣٤).

ومما يدعم ما ذهب إليه الدهلوي قول السرهندي في «مكتوباته»: (فوجود الممكن في العلم والخارج - كسائر صفاته؛ كعلم وقدرة - ظلٌّ من ظلال حضرة الوجود... وعلم الممكن ظلٌّ من علم الواجب)^١.

ولهذا نجد الدهلوي بعد تحريره للوحدتين يقول: (وقد وقع عندنا أن المكشوفين صحيحان جميعاً، لكن القول بأن وحدة [الوجود]^٢ على هذا المعنى لم يقل به الشيخ العربي سهواً، بل الشيخ وأتباعه بل الحكماء أيضاً يقولون بها؛ وذلك لأن محصل هذا القول بعد التهذيب والتخليص من المجازات والاستعارات التي أوجبت صعوبة الفهم هو: أن الحقائق الإمكانية أضعف وأنقص، والحقيقة الوجودية أتم وأقوى بحيث يمكن أن يقال للحقائق الإمكانية أنها أعدام ظهر فيها صور الموجودات، ولا خفاء أن هذا القول متفق عليه)^٣.

وبهذا يمكن أن نقول: إن الحقائق الإمكانية عند الدهلوي هي الأعيان الثابتة، وأنه لا يرى فرقاً بين أن تقول بأنها الأسماء والصفات بالمعنى الذي أشار إليه؛ من كونها ظلاً لتلك الأسماء لا عينها^٤.

أو أن تقول بأنها مؤلفة من مجموع الأعدام المقابلة للأسماء، وعكوس الأسماء في مرآة تلك المعدومات.

وينبغي على ما سبق أن الدهلوي أقرب للشيخ محي الدين في مفهوم الأعيان الثابتة من الشيخ السرهندي، ويظهر ذلك من خلال تعقب شيخنا على السرهندي في قوله بأن الأسماء والصفات زائدة على الذات، فيقول: (وأما قوله بتمايز الصفات الثمانية فلا يسلمه الصوفية؛ بل هي عين الواجب عندهم... وليس عند المتكلمين دليل يدل على ذلك لا نقلي ولا عقلي)^٥.

فهو وإن وفق بين قوليهما في حقائق الممكنات؛ إلا أنه اختار مذهب الشيخ محيي الدين في حقيقة الصفات.

وليس تعريفه الأعيان بأنها (عكوس الأسماء) في «الخير الكثير»^٦ ترجيحاً لمذهب السرهندي؛ لما علمت من عدم الفرق بين قول السرهندي وابن عربي في هذه المسألة.

^١ المكتوبات (٨/٢).

^٢ في «التفهيمات» (الشهود) بدل (الوجود)، ولا يستقيم المعنى معها.

^٣ التفهيمات الإلهية (٢١٨/٢-٢١٩).

^٤ ولذلك عبر عنها في حديثه عن العرش وأنه صدر عن عين ثابتة فقال: (وإنما أعني ما هو كالعين وهو الرحمن). انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٦/١).

^٥ التفهيمات الإلهية (٢٣٥/٢)، وعن كون الصفات عين الذات انظر (ص ٢٢٧).

^٦ الخير الكثير (ص ٤٥).

وبعد ذلك يمكن لنا العود إلى سؤالنا الأم: هل يذهب الدهلوي مذهب القائلين بوحدة الوجود؛ كما نسب إليه الكوثري؟

نعم إن الدهلوي يقول بوحدة الوجود، فهو قائل بجميع شروطها وأركانها؛ وأعني بشروطها: كون الوجود مغايراً للماهية زائداً عليها^١، وكونه مشتركاً معنوياً.

وأما أركانها: فالدهلوي يحصر الوجود في الواجب؛ وليس للممكن عنده من حيث ذاته وجود؛ بل لم يشم رائحة الوجود، ويقول بالأعيان الثابتة على طريقة القائلين بوحدة الوجود، كما يجعل الأسماء وسيطاً لاكتساب تلك الأعيان الوجود، ويقول بالتجلي الأعظم أو الفيض الأقدس وفق طريقة التوحيد الوجودي.

وها هو الدهلوي نفسه يقول بعد أن ساق كلام أصحاب وحدة الوجود: (فهذا القدر من وحدة الوجود ثابت عقلاً وكشفاً)^٢، ويقول في موطن آخر في إجابته عن حقيقة التوحيد الوجودي: (فإن قلت ما حقيقة التوحيد الوجودي؟ قلت: تحقيق التوحيد الوجودي، هو أنه ليس في الخارج ونفس الأمر إلا حقيقة واحدة هو الوجود... وسائل الموجودات قائمة به عارضة له) ثم يقول عقيب ذلك: (وإذا حصلت بين هذه القابليات^٣ وبين ظاهر الوجود نسبة معلوم وجودها مجهول كنهها... قيل: صار الشيء الفاني موجوداً، فليس في الخارج إلا حقيقة واحدة هي الوجود الصرف، والأعيان العلمية ما شئت رائحة الوجود أصلاً.

نعم؛ هذا الوجود تلبس بآثارها فالعالم أعراض مجتمعة في العين الواحدة وتقلبات لها في تهيئات كثيرة، وهذا ذوق الصوفية ووجدانهم، وهذا ذوق حق)^٤.

ويعنون بأن الأعيان ما شئت رائحة الوجود بـ (أن الذي يصدر منه الآثار إنما هو الوجود فقط)^٥.

فها هو الدهلوي يقر بصحة مذهب وحدة الوجود عقلاً وكشفاً وذوقاً، ومن ثم كانت نسبة الكوثري القول بالتوحيد الوجودي للشيخ الدهلوي نسبة صحيحة.

^١ ولو كانت الزيادة اعتبارية؛ كما سبق تقريره.

^٢ التفهيمات الإلهية (٢٢٨/٢).

^٣ ويعني بها: الأعيان القابلة للوجود.

^٤ التفهيمات الإلهية (١٨٦/١-١٨٧).

^٥ التفهيمات الإلهية (٢٢٧/٢).

وأما ما ذهب إليه الأستاذ غلام مصطفى قاسمي متعقباً الشيخ الكوثري بأن الدهلوي لم يقل بإحدى الوجدتين - أعني الوجودية أو الشهودية - بل قال بما هو خلاصة الوجدتين، متابعاً في ذلك شاه إسماعيل بن عبد الغني بن ولي الله في كتابه «عبارات» يقول إسماعيل حفيد الدهلوي: (فلذلك أفضى نظره إلى أصول مشرب الفريقين وتمذهب بخلاصة المذهبين، وقضى حق المقامين؛ وهذا سبيل أفضل المحققين)^١ يعني ولي الله الدهلوي.

فلم أجد له دليلاً؛ بل كما سبق وذكرت بأن رأي الدهلوي في وحدة الوجود أقرب إلى الشيخ الأكبر من الشيخ السرهندي؛ اللهم إلا عبارات وردت عاب فيها الدهلوي على القائلين بوحدة الوجود، منها قوله في «فيوض الحرمين»: (رأيت في المنام جمّاً غفيراً من أهل الله، شطر منهم: أهل الأذكار... قد ظهرت على قلوبهم الأنوار، وعلى وجوههم النضارة والجمال وهم لا يعتقدون وحدة الوجود، وشرط منهم: يعتقدون وحدة الوجود، ويشغلون بنوع من الفكر في سريان الوجود، ظهرت على قلوبهم خجالة وانحجام في جنب الحق... وعلى وجوههم سواد وقحول).

ثم يذكر مشاجرة الفريقين واحتجاج كل منهما بأحقية مذهبه، ولما كثر تشاجرهم رجعوا إليه وجعلوه حكماً يفصل بينهم، فحكم لأهل الذكر، وعلل ذلك بقوله: (أما أصحاب وحدة الوجود فإنهم وإن أصابوا في المسألة؛ لكنهم أخطؤوا مشربهم من الحق؛ لأنهم لما سرحوا أفكارهم في مرعى السريان الوجودي ضاع من أيديهم التعظيم والمحبة والتنزيه التي عرفت به الملاء الأعلى ربها)^٢.

إن قوله هذا يدل على أن إنكاره على أصحاب القول بوحدة الوجود ليس لبطلان مذهبهم، فقد أقر بصحته في الرؤية نفسها؛ لكن إنكاره كان لغلبة اضمحلالهم في الوجود على حالهم، مما أدى لغفلتهم عن حق الذكر والتعظيم لله تعالى، وهذا يذكرنا بما نقلته سابقاً عن الكلاذباي حيث جعل من شروط الفناء التام ألا يدوم عليه المريد؛ لئلا يعطل أحكام الشرع، أما من اعتقد بوحدة الوجود مع كونه ذاكرةً لله معظماً منزهاً له، فلا ينطبق الحكم عليه.

وعلى كل فإن كتاب «فيوض الحرمين» ألفه الدهلوي في رحلته الحجازية، بينما «المكتوب المدني» و«الخير الكثير» و«التفهيمات الإلهية» الذي صرح فيها الدهلوي بالوحدة ألفه بعد تلك الرحلة قطعاً، كما سبق بيان ذلك في الكلام على مؤلفاته.

^١ انظر مقدمة «لحات» (ص ٨).

^٢ فيوض الحرمين (ص ٣ - ٤).

وقبل ختام هذا المطلب أقول: إن الدهلوي لم يتفرد باعتقاد التوحيد الوجودي، بل هو مسبوق بذلك، ومن ثم كان إنكار الشيخ الكوثري عليه إنكاراً على جميع من قال بهذا القول، وليس مقتصراً على الدهلوي، والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني

الأسماء والصفات

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الأسماء وأحكامها عند الدهلوي:

أولاً: تعريف الاسم عند الدهلوي.

ثانياً: أحكام الأسماء عند الدهلوي.

ثالثاً: أقسام الأسماء عند الدهلوي: أ – الأسماء البدئية، ب – الأسماء العودية.

المطلب الثاني: الصفات وأحكامها عند الدهلوي:

أولاً: تعريف الصفة عند الدهلوي.

ثانياً: أقسام الصفات عند الدهلوي.

ثالثاً: أحكام الصفات عند الدهلوي.

رابعاً: صفات المعاني.

خامساً: الصفات الخبرية.

تهيد

لعل ما مضى من عرض رأي الدهلوي في الوجود ومراتبه، يحدد الطريق التي يسير عليها الدهلوي في دراسته لهذا المبحث، حيث عرض الأسماء والصفات الإلهية بما يخدم مذهبه في التوحيد الوجودي، ومن ثم نراه ينتقد طريقة المتكلمين في تناولهم لهذه المباحث.

وقد جاء ترتيب هذا المبحث هنا بعد مبحث الوجود وفقاً لترتيب الدهلوي نفسه؛ يقول في «البدور البازغة»: (أول ما يجب على المؤمن أن يتصور ربه بأنه متقرر متحقق موجود متعين في نفسه، حتى يصح له وصفه بالصفات الكاملة والانقياد لأحكامه)^١.

^١ البدور البازغة (ص ٨٦).

المطلب الأول: الأسماء وأحكامها عند الدهلوي:

عرف الدهلوي الأسماء الإلهية فقال: (لا تظن الاسم ما يفهمه العامة في محاورتهم؛ فإنهم يطلقونه بإزاء أمر يحيط به الذهن أو يتفوه به اللسان، وهو عندنا: حقيقة قدسية أحق من الموجودات التي أحاطت بها العامة عقلاً أو وجداناً أو حساً، وهو غير مادي ولا تحت إشارة وزمان، وذلك يؤكد تحققها)^١.

ويشير الدهلوي بقوله هذا إلى الخلاف المشهور في دلالة الاسم على المسمى، هل هو عين المسمى أو غير المسمى، وقد لخص العلامة الصبّان هذه المسألة بعارة جامعة فقال:

(ثم الاسم إن أريد به اللفظ الدال على المسمى؛ كلفظ زيد الدال على ذات مشخصة فغير المسمى قطعاً، وإن أريد به المدلول مجازاً... باعتبار فهم المدلول في الدال فعينه مطلقاً عند غير الأشعري، وأما عنده فعينه إن كان جامداً كـ «الله»، وغيره إن كان مشتقاً من صفة فعل كـ «الخالق»، ولا عينه ولا غيره إن كان مشتقاً في صفة ذات كـ «العالم»)^٢.

فقد نحت الدهلوي لنفسه مفهوماً خاصاً للاسم عبر عنه (بحقيقة قدسية) أو (إنية مقدسة، وتحليلات واجبة)^٣، متسقاً مع مذهبه من كون الأسماء الإلهية أول آثار الذات الواجبة؛ كما مر سابقاً في مبحث الوجود.

لكن ذهابه إلى كون الأسماء الإلهية هي التعيين الأول للذات وأن الذات في تجردها الصرف مطلقة حتى عن الأسماء^٤ يوجب رجوع قوله إلى كون الاسم غير المسمى، وهو اختيار الغزالي وغيره، يقول الغزالي في «المقصد الأسنى» يقول: (الحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة)^٥.

^١ التفهيمات الإلهية (٤٨/١).

^٢ الرسالة الكبرى على البسملة، للعلامة الصبان (ص ١٤-١٥)، وانظر «الاعتقاد» (ص ١١٨ - ١٢٠)، وتقسيم الأشعري الاسم إلى الأقسام الثلاثة السابقة الذكر هو على التحقيق تقسيم لمفهوم الاسم ومدلوله، لا لنفس الاسم، وقد أشار إلى ذلك الغزالي بقوله في «المقصد الأسنى» (ص ٣١): (ما أراد بالاسم الذي قسمه إلى ثلاثة أقسام الاسم نفسه، بل أراد به مفهوم الاسم ومدلوله، ومفهوم الاسم غير الاسم).

^٣ الخير الكثير (ص ٢٤)، والإينية: مصدر صناعي مأخوذ من (إنّ)، و(إن) في (لغة العرب تفيد التأكيد والقوة في الوجود؛ ولهذا أطلقت الفلاسفة لفظ الإينية على واجب الوجود لذاته؛ لكونه أكمل الموجودات في تأكيد الوجود وفي قوة الوجود، وهذا لفظ محدث ليس من كلام العرب). انظر «الكليات»، (ص ١٩٠)، وقد شرحها ابن حزم بأنها كلمة ترادف معنى الوجود قال: (العدم لا إنية له؛ أي: لا وجود له). انظر «التقريب لحد المنطق» (ص ٧٤). وقد عبر الدهلوي عن الإينية بالحقيقة كما يفيد السياق.

^٤ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٥/١).

^٥ المقصد الأسنى (ص ٢٤).

إلا أن مغايرتها للمسمى لا يدل على زيادتها على الذات عنده، فالمغايرة عنده وعند من يقول بها، هي في المفهوم لا في حقيقة الأمر؛ كما نبه على ذلك الغزالي^١.

ولكون الأسماء عند الدهلوي حقائق مجردة وإنيات مقدسة يرى أن (علم الأسماء لا يكون إلا لأهل الأذواق، ولغيرهم إنما علم الصفات فقط... وكم من اسم في الظاهر هو صفة في الحقيقة ليس إلا، وما أدرك أهل الظاهر إلا الصفات)^٢.

ويؤكد ذلك في موضع آخر: (وعلم أسماء الله سبحانه من الأمور التي لا تدرك إلا بالأذواق؛ فسكت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلم صفات الله سبحانه مما يكفي به العقل النسمي؛ فتكلم بها الرسل)^٣ عليهم صلوات الله، وسكوتهم ليس إلا رحمة بالخلق، ومخاطبتهم على قدر ما يطيقون.

وبهذا يظهر الفرق عند الدهلوي بين الاسم والصفة؛ فيقول: (وفرّق بين الأسماء والصفات: فإن الأسماء حقائق مجردة؛ إنما النسبة بينها وبين الذات الواجبة نسبة التفارق بالذات والتصادق بالعرض^٤، والصفات إخبارات عما عليه الله عز وجل في الحقيقة من التنزه والتقّوس والعزة والكبرياء بلسان يفهمه العامة)^٥.

وعلى الرغم من تفرّقه بين الاسم والصفة؛ إلا أنه كثيراً ما يزواج بينهما في كلامه؛ فيجعل الصفة اسماً والاسم صفة، وقد اعتذر عن ذلك في «التفهيمات الإلهية» فقال: (إنّا سمينا كل مرتبة باسم من الأسماء الحسنی بحسب ما اقتضاه الحال والذوق، ولعل المراد بها في القرآن العظيم هي الصفات بلغة النسمة، والرجل العارف بتبدل الأحوال واختلاف المقامات لا بد يعذرنا)^٦.

ومثال ذلك قوله في تعريف صفة الإرادة: هي (الصفة الأزلية، الفائضة من الأسماء المتقدمة عليها)^٧، وقد عد من الأسماء السابقة صفة العلم والحياة.

^١ انظر «المقصد الأسنى» (ص ٣١)، وقد سبق نقل تعليق الغزالي في حاشية سابقة.

^٢ التفهيمات الإلهية (٤٣/١).

^٣ التفهيمات الإلهية (٤٨/١).

^٤ ومحل التفارق والتصادق: أن (التفارق بأصل كونهما) من حيث كون الذات في إطلاقها مجردة عن التلبسات والتعينات الأسماوية، (والتصادق بشمول كل واحد منهما للآخر) من حيث كون الأسماء دالة على المسمى صادقة عليه. انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٧/١).

^٥ التفهيمات الإلهية (٤٨/١).

^٦ التفهيمات الإلهية (٤٩/١ - ٥٠).

^٧ الخير الكثير (ص ٣٢).

اعتذار الدهلوي عن توسعه في أحكام الأسماء:

وقبل الشروع في بيان أحكام الأسماء عند الدهلوي لا بد من التنبيه على أمر مهم يمس مبحثنا هذا، وهو أن الدهلوي وإن اعتذر في كتابه «التفهيمات الإلهية» - كما تم الإلماح إليه - عن إغراقه في شرح أسماء الله الحسنى وبيان أحكامها، إلا أنه قدم لنا في شقه الأول مدخلاً يعيننا على فهم جملة رأيه في الأسماء والصفات، يقول الدهلوي: (قد أكثرنا في «الخير الكثير» من بيان تفارق الأسماء وأحكامها المتميزة، وقد وقع هنالك الجور عن طريقتنا الميئاة^١ من وجهين:

الأول: أنا قسمنا حكم الأزل إلى أحكام شتى، وجعلنا بعضها ثبوتيات وبعضها سلبيات، وبعضها بالقوة وبعضها بالفعل، وهذه وإن كانت مطابقة للواقع؛ لكن العرفان الذي يكون أحكى للواقع عما هو عليه، لا يفيدنا إلا بضرب من التغير بحكم غلبة الحال.

الثاني: أنا سمينا كل مرتبة باسم من الأسماء الحسنى بحسب ما اقتضاه الحال والذوق، ولعل المراد بها في القرآن العظيم: هي الصفات بلغة النسمة، والرجل العارف بتبدل الأحوال واختلاف المقامات، لا بد يعذرنا... وفي الحديث القدسي: قال الله تعالى: «إني لست كل كلام الحكيم أتقبل؛ ولكن أتقبل همه وهواه، فإن كان همه وهواه في طاعتي جعلت صمته حمداً لي ووقاراً، وإن لم يتكلم» رواه الدارمي^٢.

هذا الإغراق في أحكام الأسماء والصفات تجده في نفس التفهيم الذي اعتذر فيه عن توسعه في بيان أحكام الأسماء، وهو (التفهيم السابع عشر) من «تفهيماته»، حيث أورد في صدر التفهيم كلاماً عن انبجاس الكثرة عن الوحدة بواسطة الأسماء الإلهية، والتي لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الموضع الذي اعتذر عنه في «الخير الكثير»، وقل مثل ذلك في عامة كتبه، ومن ثم كان لا بد من عرض ما اعتذر عنه.

^١ طريق ميئاة وممتاة: عامرة واضحة يكثر الناس من إتيانها، وهي مجتمع الطريق أيضاً. انظر «تاج العروس» (أ ت ي) (٣٦/٣٧).

^٢ التفهيمات الإلهية (٤٩/١ - ٥٠)، والحديث أخرجه الدراري في سننه برقم (٢٥٨) من حديث المهاصر بين حبيب مرسلأ، وانظر «فيض القدير شرح الجامع الصغير» (٣١٤/٢).

• أحكام الأسماء عند الدهلوي:

أما أحكام الأسماء عند شيخنا: فهي أن (لكل اسم خصوصية شرحية وهيئة تفصيلية بالنسبة إلى ما تقدم عنه)^١، وبهذه الخصوصية يكون التمايز بين الأسماء، (وسلطان الفرق في العنوان وموطن التمثل، دون المعنون وحيز الإطلاق)^٢، ويقصد بالعنوان وموطن التمثل: الاسم، وبالمعنون وحيز الإطلاق: المسمى، وهو الذات العلية.

ويظهر ذلك الفرق وتلك الخصوصية من تقسيمه الأسماء الإلهية إلى مراتب وطبقات بدئية وعودية، وذلك راجع إلى (أن الله تعالى لما كان محيطاً بالعالم من جانب إتيانه ومضيه كليهما، ثبت له إنيات عودية مقدسة أزلية أبدية تامة الإطلاق)^٣؛ كما ثبت له إنيات بدئية مقدسة.

وفي هذه الرتب وتلك الطبقات يرسم الدهلوي نظام العالم كله، بل قل الوجود؛ ويحل بها إشكالية الوحدة والكثرة، والعلاقة بين الحق والخلق، ويجعل ملاك الحكمة معرفة هذه الرتب: (والحكمة تبتدئ من الحيرة في الذات وعرفان الأسماء البدئية، وتنتهي إلى الابتهاال إلى الأسماء العودية)^٤.

الأسماء البدئية:

أما الأسماء البدئية: فقد رتبها على مراتب، أعلاها: أشد إطلاقاً وأصرح دلالة على الذات جل في علاه، وقسمها إلى ست مراتب:

الأولى: (الله الذي إلا إله إلا هو)، ومجموع الجملة يدل دلالة حقيقية على الذات، واسم الجلالة (الله) أصرح الأسماء في دلالاته على الذات، يقول في «البدور البازغة»: (الله: علم لذات من أوجب هذا النظام وأوجده، لم يختلف في تسميته بهذا اللفظ وتخصيص هذا اللفظ به جاهلية ولا إسلام)^٥.

الثانية: (الحي، القيوم، الحق، النور)، وهي الأسماء الدالة على (أول تجليات الحق وأعظمها... وقد غلط فيه كثيرون فزعموه ذاتاً، وإنما هو شرح لها يتميز منها بالهيئة التفصيلية).

^١ الخير الكثير (ص ٣٢).

^٢ المصدر السابق (ص ٢٨).

^٣ المصدر نفسه.

^٤ المصدر السابق (ص ٢٩).

^٥ البدور البازغة (ص ٩٠).

الثالثة: (المجيد، العظيم، العلي، الكبير، الجليل)، وهذه الرتبة الأسمائية (شرح لجهة واحدة من جهات التقرر) التي هي الرتبة الأسمائية الثانية، **وحقيقتها:** (خصوصية التحقق بنحو من الكبرياء الذي هو رداءه).

الرابعة: (الغني، الواسع، القوي، ذي الطول)، وهذه الأسماء (شرح لجهة من جهات الكبرياء) التي هي الرتبة الأسمائية الثالثة.

الخامسة: (الرحمن، الرحيم، البر، القادر)، وهذه الأسماء هي: (تمثل الغناء من حيث الإفاضة الإضافية)، فعلى هذه الرتبة الأسمائية تدور العلاقة بين المستغني بذاته سبحانه وتعالى، وبين حقائق الأشياء في رتبة الأعيان الثابتة، فيقضي الله بشرط هذه الأسماء إفاضة الصور على تلك الأشياء بحسب استعدادتها في أعيانها الإمكانية الثابتة^١.

السادسة: (اسم المريد، وله جزئيات الباري، الرزاق، المصور، الهادي، الغفار، القابض، الباسط، الرافع، المبدئ، المعيد، المحيي، المميت)، فكان اسمه تعالى المريد اسماً جامعاً لكل تلك الأسماء الإضافية الدالة على الصفات الفعلية، والتي عن طريقها تكتسب الأعيان الثابتة وجودها، فكان اسمه تعالى المريد بأسمائه المندرجة تحته الحدّ الفاصل بين القدم والحدوث، وبين الحق والخلق^٢، وكان هو نهاية الرتب البدئية؛ أي: بدء التجلي الإلهي على هذا العالم.

ولا تقتصر العلاقة بين الأعيان الثابتة والأسماء الإلهية على الاسم الجامع المريد وجزئياته الإضافية — وإن كان إخراج تلك الأعيان من القوة إلى الفعل محصوراً بها —، بل تمتد إلى ما فوقها من الرتب؛ إذ الأعيان عكوس الأسماء الإلهية تطرق أبواب حضراتها طالبة منها الوجود، خاصة الرتبة الأسمائية الرابعة في اسمه تعالى (الغني)، فحين تطلب منه الأعيان الوجود، يتمثل (الغناء من حيث الإفاضة الإضافية) بالقوة في المرتبة الخامسة في اسمه تعالى (الرحمن)، ثم بالفعل في المرتبة السادسة مع اسمه تعالى (المريد).

ومن خلال هذا النظام الرتبي يتجلى للدهلوي علقه الاسم (الرحمن) بـ (العرش) في كثير من آي القرآن، حيث كان العرش متحد عالم الإمكان والجامع لصور العالم كلها، وعن طريق ذلك التسلسل الأسمائي ظهر العالم إلى الوجود وقال تعالى عندها في قديم أزله: {الرحمن على العرش استوى}^٣.

^١ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٦/١).

^٢ انظر جميع هذه الرتب في «الخير الكثير» (ص ٢٥ - ٢٧).

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (٤٦/١)، و«الخير الكثير» (ص ٢٦ - ٢٧).

ولا يعني ظهور الكثرة الإخلال بوحدة الذات والأسماء؛ إذ (كل صفة من صفاته واحدة بالذات غير متناهية بالتعلق)^١، وللأسماء الإلهية الدالة على الذات وجهان: وجه إلى الذات الواحدة تصفه وتدل عليه وهي رتب أسماء الذات الستة، ووجه إلى الحقائق العينية الثابتة تفيض عليها من أنوارها وتخلع عليها حلة الوجود، وهي بالاعتبار الثاني متكثرة، يجمعها كلها اسمه تعالى (المريد)، فإليه ترجع وعنه تصدر إذ (الكثرة من بدعات التجليات المتأخرة)^٢، والتأخر في الرتبة لا في حقيقة الأمر، وبالاختبار الأول واحدة؛ باعتبار دلالته على الذات الواحدة، وهو فحوى قوله أول الكلام على أحكام الأسماء: (والفرق في العنوان... دون المعنون).

الأسماء العودية:

وأما أسماؤه العودية: فقد رتبها الدهلوي على ثلاث طبقات أعلاها الطبقة الثالثة:

(الطبقة الأولى: العليم، السميع، الخبير، البصير، الشهيد)، وكنهها: كون العالم (بأحكامه وآثاره راجعاً إلى الله تعالى... على أنها غير الله)، وهذه الطبقة جامعة لصور العالم كلها، وذلك يكون من وجهين: (الأول: عند تفصيل الإفاضة الإضافية - التي هي الإرادة كما مر -، والثاني: عند انعكاس النظام المرتب في الاسم الذي حمله اللوح، وهو المراد ههنا، وسنسميه بالعلم الانفعالي).

(الثانية: الملك، الدائم، المتعالي، الصبور، الشكور، الحليم، الرشيد، الحميد، الباقي، الواحد، الوارث)، وكنهها: كونها (أشد إطلاقاتاً في دلالاتها على الذات، وأكثر قداسة لا من حيث هي هي؛ إذ قداسة الأسماء واحدة على السواء؛ لكن من حيث علقتها بتخاليط الحوادث).

(الثالثة: القدوس، السلام، الصمد، السبوح، وكنهها: التقديس التام المتعري عن أحكام العالم وآثاره الراجعة إليه، وإنما بعدها ذات الله سبحانه)، فكما أن الاسم (الحي، والقيوم، والحق، والنور) في المرتبة التي تلي الذات من حيث الصدور والبدء، فكذلك حال هذه الأسماء تنتهي إلى الذات من حيث الرجوع والعود.

يقول الدهلوي بعد بيانه لطبقات الأسماء البدئية والأسماء العودية: (وهذه الأسماء ينحل إليها التجلي الذاتي على الوجه الذي أشرنا إليه بحسب العود، كما أن الأسماء التي مر ذكرها ينحل إليها التجلي بحسب البدء).

^١ التفهيمات الإلهية (١/١٤٥)، وقد سبق اعتذار الدهلوي عن تداخل أحكام الصفات والأسماء، وقد بين في «الخير الكثير» أن الأسماء الإضافية التي هي جزئيات الاسم (المريد) هي (صفات فعلية)، وباقي الأسماء البدئية هي (صفات ذاتية)، انظره (ص ٢٨).

^٢ الخير الكثير (ص ٢٥).

إن تقسيم الدهلوي هذا يحكي الواقع في رأي الدهلوي، وذلك بالنظر إلى معاني الأسماء الإلهية، والحق أن في بعضها تكلفاً؛ إذ ما الفرق بين الاسم (العلي) و(المتعالى)، حتى يجعل أحدها بدئياً من الرتبة الثالثة، والآخر عودياً من الطبقة الثانية، وليس (المتعالى) إلا (بمعنى العلي مع نوع من المبالغة)^١.

أو جعل (الباقى) من الطبقة العودية الثانية، و(الصمد) من الطبقة العودية الثالثة، ومن معاني الصمد: (الباقى الذى لا يزول)^٢.

وأكتفى بذكر هذين المثالين وأحيل على اعتذار الدهلوي في «التفهيمات» حيث رد تقسيمه هذا إلى غلبة الحال، وتغير الأحوال^٣.

وقبل ختم هذا المطلب تجدر الإشارة إلى أن الدهلوي سخر تقسيمه الأسماء إلى بدئية وعودية لفهم بعض مشكل الحديث النبوي، يقول رحمه الله: (ولأجل هذا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم يجعل الاسم الأعظم تارة: «الله الذى لا إله إلا هو الحي القيوم» بحسب البدء، وتارة: «الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد» بحسب العود، وترى أكثر الأدعية النبوية ابتهاجاً إلى الأسماء العودية)، (ويحق لها ذلك؛ إذ العالم على شرف المضي) والعود إلى الله تعالى^٤.

وكذلك في مسألة القضاء والقدر وتعلقهما بالعلم الإلهي، وسيأتي الحديث عنهما في الكلام على صفة العلم عند الدهلوي بعونه تعالى^٥.

^١ المقصد الأسنى (ص ١٤٢).

^٢ الاعتقاد (ص ٥٩).

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (١/٤٩)، وقد سبق الاعتذار بطوله قبل صفحات.

^٤ الخير الكثير (ص ٢٩).

^٥ انظر (ص ٢٣٤).

المطلب الثاني: الصفات وأحكامها عند الدهلوي

ويضم:

أولاً: تعريف الصفة عند الدهلوي.

ثانياً: أقسام الصفات عند الدهلوي.

ثالثاً: أحكام الصفات عند الدهلوي.

رابعاً: صفات المعاني.

خامساً: الصفات الخبرية.

المطلب الثاني: الصفات وأحكامها عند الدهلوي:

وأتناول في دراسة هذا المطلب تعريف الصفة وأحكامها، وبيان أقسامها الذاتية، والفعلية، والمعاني، والخبرية.

تعريف الصفة:

يعرف الدهلوي الصفة فيقول: (الصفات إخبارنا على قدر علمنا إخباراً وأفعالاً)^١، فكل ما نصف الله به تعالى هو على سبيل التجوز؛ وإنما أخبرنا الله به على قدر عقولنا؛ ف (للعقل استرواحات عند تضيق الطريق؛ كما أن للشرع رخصاً تُبنى على ضعف المكلفين، فمن الاسترواحات العقلية الوصف بالوجود - يعني: للحق سبحانه وتعالى -^٢، ومن رخص الشريعة القول: بأن الله تعالى فوق عرشه، وأن له سمعاً وبصراً، ويداً ووجهاً، وغضباً ورحمة)^٣.

أقسام الصفات:

ويقسم الدهلوي صفات المولى إلى صفات ذات وصفات فعل، فالصفات الذاتية: هي كونه تعالى حياً، عالماً، قادراً، مريداً، سمياً، بصيراً، متكلماً، والصفات الفعلية: كونه خالقاً بارئاً مصوراً^٤.

يقول الدهلوي: (وبإزاء كل جهة^٥ اسم جزئي وتسمى بالصفات الفعلية، كما أن التي سبق ذكرها تسمى بالصفات الذاتية)، ثم يفرق بينهما بأن الثانية تسمى ذاتية؛ (لشدة إطلاقها وكون كلها بكل الذات)^٦.

^١ التفهيمات الإلهية (٤٣/١)، وانظر «حجة الله البالغة» (١٢٢/١).

^٢ وقد سبق بيان أن الدهلوي ينزه الله تعالى عن الوصف بالوجود المنتزع من معاينة الماهيات، أما الوجود بمعنى الكون والذي يقابل العدم، فيصف الدهلوي الحق به.

^٣ لمحات، لحة ١١ (ص ٢٥)، وانظر «حجة الله البالغة» (٥٩/١).

^٤ انظر «الخير الكثير» (ص ٢٦)، و«التفهيمات الإلهية» (١٤٤/١)، و«حجة الله البالغة» (٥٩/١).

^٥ يعني بها: الصفات الذاتية التي تصدر عنها الصفات الفعلية.

^٦ الخير الكثير (ص ٢٨).

وهذا مذهب الأشاعرة والماتريدية في تقسيمهم الصفات إلى ذاتية وفعلية، يقول الإمام البيهقي^١: (وهي على قسمين: أحدهما: صفات ذات، والآخر: صفات فعل)^٢، ويقول الإمام أبو المعين النسفي^٣: (وأسماء الصفات على وجهين: صفات الذات وصفات الفعل)^٤.

الصفات عين الذات عند الدهلوي:

أما قول الدهلوي: (كلها بكل الذات)، فهذا على مذهبه من كون الصفات عين الذات خلافاً للأشاعرة والماتريدية القائلين بأنها زائدة على الذات قائمة به لا هي هو ولا غيره^٥. قال الإمام السنوسي^٦ عن الصفات الذاتية في «كبراه»: (هي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف زائدة عليه موجبة له حكماً)^٧. ويعرفها النسفي فيقول: (صفات الله وأسماءه لا هو ولا غيره)^٨، وكذلك يحدها جمال الدين الغزنوي^٩: (صفاته قائمة بذاته لا تقبل الانفصال عنه والافتراق)^{١٠}.

لكن الدهلوي اختار لنفسه طريقة الصوفية في عدهم الصفات عين الذات، فيقول معترضاً على الشيخ السرهندي إبان حديثه على الفرق بين التوحيد الوجودي والشهودي: (وأما قوله بتمايز الصفات الثمانية فلا يسلمه

^١ البيهقي: هو الإمام الحافظ الفقيه شيخ الإسلام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخسروجدي البيهقي الشافعي، نسبة إلى (بيهق) من قرى نيسابور، ولد سنة (٤٨٣هـ)، وأقبل على سماع الحديث منذ نشأته المبكرة، فأخذ عن الحاكم النيسابوري، وأبي عبد الرحمن السلمي، وأبي بكر بن فورك، وخلق كثير، له التصانيف الكثيرة النافعة؛ منها: «السنن الكبير»، و«الأسماء والصفات» و«شعب الإيمان»، توفي سنة (٤٥٨هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (١٦٣/١٨).

^٢ الاعتقاد (ص ١١٨).

^٣ أبو المعين النسفي: هو الإمام المفسر الأصولي المتكلم ميمون بن محمد ابن مكحول، أبو المعين النسفي، ولد بنسف سنة (٤٣٨هـ)، وله مصنفات جليلة؛ منها «تبصرة الأدلة»، و«التمهيد في قواعد التوحيد»، توفي سنة (٥٠٨هـ). انظر «تاج التراجم» (ص ٣٠٨).

^٤ بحر الكلام (ص ٩٠)، وانظر «التوحيد» للماتريدي (ص ٤٩، ٩٣).

^٥ انظر «تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل» (ص ٢٦٢).

^٦ السنوسي: الإمام المتفنن النظار أبو عبد الله محمد بن يوسف الحسني السنوسي التلمساني، ولد بعد سنة (٨٣٠هـ)، طلب العلم منذ صغره، وأتقن علوم الحديث والقراءات والفسير والأصول والكلام، شهدت بذلك كتبه؛ منها عقائده الخمسة وشروحها: «الكبرى، الوسطى، الصغرى، صغرى الصغرى، المقدمات»، و«شرح صحيح البخاري»، و«مختصر إكمال الإكمال» للأبي، وغيرها كثير، توفي سنة (٨٩٥هـ). انظر «شجرة النور الزكية» (٣٨٤/١).

^٧ انظر «شرح العقيدة الكبرى» (ص ٣٠٧).

^٨ بحر الكلام (ص ٩٠).

^٩ الغزنوي: هو الإمام الفقيه المتكلم جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي التاسني الحنفي، نسبة إلى (تاسنة) من قرى غزنة، من مصنفاته: «الخواوي القدسي» في الفقه، و«أصول الدين» في الكلام، توفي سنة (٥٩٣هـ). انظر «طبقات الفحول» (٢٣٧/١).

^{١٠} أصول الدين (ص ١٠٢).

الصوفية؛ بل هي عين الواجب عندهم؛ بمعنى: أن الذات يكفي كفايتها، وليس عند المتكلمين دليل يدل على ذلك لا نقلي ولا عقلي^١.

والصوفية حيث قالوا بأن الصفات عين ذاته؛ فهي عندهم عينها من حيث الوجود لا من حيث التعقل^٢، يقول الجامي: (وأما الصوفية قدس الله أسرارهم فذهبوا إلى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود، وغيرها بحسب التعقل)^٣.

والقول بأن الصفات عين الذات هو مذهب الفلاسفة أيضاً مع الفارق في التعليل؛ لأن مؤدى قول الفلاسفة نفي الصفات عن الله تعالى بخلاف الصوفية^٤، ويوضح الفرق مولانا عبد الرحمن في «درته» فيقول: (وذهب الحكماء إلى أن صفاته تعالى عين ذاته؛ لا بمعنى أن هناك ذاتاً وله صفة، وهما متحدان حقيقة؛ بل بمعنى: أن ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً)^٥، وهذا تعطيل للصفات، أما الصوفية: فقد أثبتوا له صفات حين غايروا بينهما من حيث التعقل.

ولا يعتني الدهلوي في الرد على الفلاسفة بل ينتصر للصوفية على حساب المتكلمين، فيقول: (ومن أنصف من نفسه عقل أن الناس إذا استعملوا أفعال الصفات وأسمائها لا يلتفتون إلى تمايز الصفات، وكونها زائدة على الذات أصلاً؛ ولكنهم يلتفتون إلى صدور الآثار لا غير، فإن من رأى شيئاً يتحرك ويمشي ويحس يسميه حياً بسبب هذه الآثار لا غير، ولا يلتفت إلى أن الحياة صفة زائدة... إلى غير ذلك من التدقيقات)^٦.

ولا يأبه الدهلوي بكون القائل بأن الصفات زائدة على الذات جمهور أهل العلم من أشاعرة وماتريدية، بل يقف أمام المتكلمين موقف القرن لقرنه فيقول: (فإن قال قائل: هذا مذهب أهل السنة، فيجب قبوله، قلنا: أهل السنة عندنا هم أهل القرون المشهود لهم بالخير، وما روي عن أحد منهم أنه تكلم في الصفات هل هي زائدة أو لا، وعلى تقدير زيادتها هل هي أمور انتزاعية أم خارجية، وأما هذه الفرقة من المتأخرين... فنحن رجال وهم رجال)^٧.

^١ التفهيمات الإلهية (٢/٢٣٤)، وانظر قول السرهندي في «المكتوبات» (٢/٨).

^٢ وهي في ذلك كالأسماء الإلهية كما سبق وأشرت في مفهوم الاسم عند الدهلوي.

^٣ الدرة الفاخرة (ص ١٩).

^٤ انظر «موسوعة الفلسفة» (١/١٩٨-١٩٩)، و«شرح العقيدة الكبرى» (ص ٣١٢).

^٥ الدرة الفاخرة (ص ١٨).

^٦ التفهيمات الإلهية (٢/٢٣٥).

^٧ التفهيمات الإلهية (٢/٢٣٥).

ويؤكد الدهلوي هذا المعنى من كون الصفات عين الذات في قوله: (وكل صفة من صفاته واحدة بالذات غير متناهية بالتعلق)^١، وكذلك قوله في حديثه عن صفة العلم: (ولما كان العلم عندنا هو الانكشاف، وقد انكشفت عليه الأشياء كلها بما هي مندمجة في ذاته)^٢، بل ويصرح بذلك في حديثه عن سر الذكر الإلهي لعباده فيقول: (إن لله أسماء وصفات هي عين الذات).

فالصفات عنده (عين ذاته)، (مندمجة في ذاته)، (واحدة بالذات)، لا كما ذهب إليه جمهور المتكلمين من كونها (واحدة قائمة بالذات زائدة عليها)^٣.

ولا يكتفي بمخالفة المتكلمين في هذه المسألة، بل يشنع عليهم ويعتبر قولهم هذا بدعة في الدين وموصل إلى التشبيه؛ لأن القول بزيادة الصفات على الذات هو جعل (الصفات بمنزلة الأعراض الحالة في محلها، القائمة بموصوفاتها، وهو أعظم التشبيه)^٤.

وهذه توهم من الدهلوي رحمه الله منشؤه اعتقاده بأن القول بزيادة الصفات على الذات يفضي إلى التركيب في الحقيقة الإلهية، وقد منع السعد التفتازاني الملازمة؛ لأن (حقيقة الإله تلك الذات الموجبة للصفات)^٥، والتغاير والزيادة بحسب الاعتبار والنسبة، لا في حقيقة الأمر؛ ليلزم منها التركيب^٦، وفي هذا يقول الإمام الرازي في «المطالب العالية» إبان حديثه عن صفة العلم: (وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية، وندعي أن هذه النسبة ليست نفس الذات بل هي أمر زائد على الذات موجود في الذات)^٧، يضيف السعد: (للقطع بأن المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات)^٨، فكانت الزيادة زيادة اعتبارية ليس إلا.

^١ التفهيمات الإلهية (١/١٤٥).

^٢ حجة الله البالغة (١/١٢٥).

^٣ انظر «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ١١)، و«شرح العقيدة الكبرى» (ص ٢١٨).

^٤ التفهيمات الإلهية (٢/٢٣٥)، وانظر «البدور البازغة» (ص ٨٦).

^٥ شرح المقاصد (٣/٦٠).

^٦ المصدر السابق (٣/٥٧).

^٧ المطالب العالية (٣/٢٢٤).

^٨ شرح المقاصد (٣/٥٣).

صفات الله توقيفية:

سبق تعريف الصفة عند الدهلوي بأنها: إخبارنا على قدر علمنا، فكل ما أخبرنا الله به تعالى فهو صفة له، ف (أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية لا يرخص لأحد أن يتكلم فيها إلا بقدر ما ذكره الشارع... فسمى الله نفسه سمياً وبصيراً وعليماً، ولم يسم نفسه ذائقاً وشاماً، وجوز إطلاق الضحك والكلام والنزول ولم يجوز إطلاق المشي والجوع والحزن والنوم)^١.

(وإذا أنعمت النظر وتأملت مسألة الصفات الإلهية بدقة تجلى لك أن خطوات الإنسان على درب علمه الفطري غير المكتسب، وتميزه للصفات التي يجوز أن تنسب إلى الله تعالى ولا يقع فيها خلل... أمر دقيق خطير للغاية، لا يصل غوره ولا يكتنه كنهه جمهور الناس؛ ولذلك قرر أن يكون علم الصفات الإلهية توقيفاً، ولا يسمح بالبحث والكلام بحرية وإطلاق)^٢، ويقول في «حجة الله البالغة» مختصراً ما سبق: (والحق أن صفاته وأسماءه توقيفية)^٣.

وكلام الدهلوي هذا لا يعني عدم جواز الاشتغال بعلم الأسماء والصفات الإلهية؛ فقد بين أن الكلام في الأسماء هو خاص بأهل الأذواق؛ (وعلم الأسماء لا يكون إلا لأهل الأذواق)^٤؛ ولذلك (سكت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم).

أما (علم صفات الله سبحانه فمما يكفي به العقل النسمي؛ فتكلم بها الرسل)^٥، وأما ما ورد من نهي عنها فهو محمول على عوام المسلمين دون العلماء، يدل على ذلك قوله في تعليل المنع: (وقد نهى الأنبياء صلوات الله عليهم عنه فإن العامة لا يطبقونه، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله»)^٦.

الطريقة المثلى لمقاربة الصفات:

بعد الإقرار بتوقيف الصفات وإثبات ما أثبتته الله لنفسه، يضع الدهلوي أربع قواعد لمقاربة الصفات الإلهية:

^١ التفهيمات الإلهية (٢١٣/١).

^٢ الفوز الكبير في أصول التفسير (ص ٦٥).

^٣ حجة الله البالغة (١٢٤/١).

^٤ التفهيمات الإلهية، التفهيم (٤٣/١).

^٥ التفهيمات الإلهية (٤٨/١).

^٦ حجة الله البالغة (١٢٦/٢)، والحديث أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٢٥٠/٦).

القاعدة الأولى: صفات الله تعالى هي وصفه لنفسه بمقدار ما تطبيقه عقولنا، أما في حقيقة الأمر فذات الله وصفاته أجل من أن تدرك^١؛ إذ (الحق تعالى أجل من أن يقاس بمعقول أو محسوس... أو تعالجه العقول العامة، أو تتناوله الألفاظ العرفية)، و(الصفات إخبارنا على قدر علمنا)^٢، (فمن الاسترواحات العقلية الوصف بالوجود، ومن رخص الشريعة القول: بأن الله تعالى فوق عرشه، وأن له سمعاً وبصراً، ويداً ووجهاً، وغضباً ورحمة)^٣.

ويؤكد هذا المعنى في «الفوز الكبير» فيقول: (ثم لما كان إثبات الصفات الإلهية بذكر كنهها وحقائقها ودقيق مسائلها مستحيلاً في حقهم...) ^٤.

القاعدة الثانية: إثبات الأسماء والصفات يكون بمعنى وجود غاياتها لا مبادئها؛ فالتأمل في الأسماء والصفات (يجدها ألفاظاً معروفة مستخدمة في أوصاف الناس)، وقد سبق أن الله تعالى (أجل من أن... تتناوله الألفاظ العرفية)؛ لكن (لما كان لا بد من تعريفه تعالى إلى الناس؛ ليكملوا كمالهم الممكن لهم، وجب أن تستعمل الصفات بمعنى وجود غايتها، لا بمعنى وجود مبادئها) ^٥.

ويؤكد على هذا المعنى في «البدور البازغة» فيقول: (فسبيل الكلام هو بعينه سبيل الرحمة والغضب وسائر الصفات التي إنما إثباتها باعتبار الغايات لا المبادئ)^٦، (فلا يجوز أن تكون بمعنى وجود مبادئها التي هي انفعالات وتجددات يجلب عنها جناب الجوب، بل بمعنى وجود غاياتها)^٧، ويظهر معنى المبادئ والغايات من قوله: (فمعنى الرحمة إفاضة النعم، لا انعطاف القلب والرقّة) ^٨.

القاعدة الثالثة: أن استعارة الألفاظ العرفية للدلالة على الصفات الإلهية؛ إنما كان بحسب ما تحتمله اللغة، فلو نظرنا إلى لفظة الملك وجدنا أنها أقوى الألفاظ دلالة على الهيمنة والتسخير، فسمى الله نفسه مالكاً وملكاً؛ لتعريف

^١ وهو اختبار الإمام الغزالي رحمه الله، يقول في «المقصد الأسنى» (ص ٥٤): (وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية إلا الله عز وجل).

^٢ التفهيمات الإلهية (٤٣/١)، وانظر «حجة الله البالغة» (١٢٢/١).

^٣ لمحات (ص ٢٥)، وانظر «حجة الله البالغة» (٥٩/١).

^٤ الفوز الكبير (ص ٦٤).

^٥ حجة الله البالغة (١٢٢/١).

^٦ البدور البازغة (ص ٨٩).

^٧ لمحات (ص ٧٢).

^٨ حجة الله البالغة (١٢٢/١).

خلقه أنه المهيمن عليهم القاهر من فوقهم فيخضعوا له، يقول الدهلوي: (فوجب أن تستعار ألفاظ تدل على تسخير الملك لمدينته؛ لتسخيره جميع الموجودات؛ إذ لا عبارة في هذا المعنى أفصح من هذه) ^١.

القاعدة الرابعة: عدم استعارة ألفاظ توهم المخاطبين تشبيه الله بخلقه إيهاماً صريحاً، أما ما كان فيه نوع إيهام؛ كتشبيه ضعيف فلا مانع من استخدامه حيث لا بد منه، كما تقرر في القاعدة الثانية؛ ولذا وصف الله نفسه بالسمع والبصر ولم يصف نفسه بالشم والذوق، ومع ذلك لا يقصد بتلك الألفاظ المستعملة الموهمة للتشبيه - وفق القاعدة الأولى - حقيقتها بل معان مناسبة لها في العرف، يقول الدهلوي: (وأن تستعمل تشبيهات بشرط ألا يقصد إلى أنفسها، بل إلى معان مناسبة لها في العرف، فيراد ببسط اليد: الجود مثلاً، وبشرط ألا يوهم المخاطبين إيهاماً صريحاً أنه في ألوات البهيمية، وذلك يختلف باختلاف المخاطبين، فيقال: يرى ويسمع، ولا يقال: يذوق ويلمس) ^٢.

ووفق هذه القواعد الأربع يمكننا أن نبدأ الحديث عن الصفات الإلهية عند الدهلوي:

• صفات المعاني عند الدهلوي:

سبقت الإشارة إلى صفات المعاني عند الدهلوي في الكلام على عينية الصفات وزيادتها على الذات، فقد نقل الدهلوي قول السرهندي في زيادة الصفات الثمانية على الذات، والصفات الثمانية التي أشار إليها الدهلوي هي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين، ثم قال الدهلوي عقب ذلك (فالقول بالصفات الثمانية له وجه وجيه) ^٣، وأما في «لمحاته» فقد اكتفى بإيراد الصفات السبع؛ لكون التكوين راجع إلى الإرادة عنده ^٤، فقال: (إن الله حي قيوم عالم بجميع الكليات والجزئيات... سميع بصير وقادر على جميع الممكنات، يريد لما يقضيه، فعال لما يريد، متكلم وحيّاً في قلوب عباده وهتفاً بهم من وراء حجاب) ^٥.

وها أنا أبين أحكام كل صفة من صفات المعاني عند الدهلوي، وأبتدئ بصفة الحياة:

^١ المصدر نفسه.

^٢ المصدر نفسه.

^٣ التفهيمات الإلهية (٢٣٦/١)، وانظر المصدر نفسه (١٤٤/١).

^٤ انظر «الخير الكثير» (ص ٣٣).

^٥ لمحات (ص ٧٢).

صفة الحياة:

تعتبر صفة الحياة عند المتكلمين أولى صفات المعاني وهي كالشرط لباقي الصفات، أو بحسب تعبيرهم: مصححة لباقي الصفات، يقول ابن التلمساني في «شرح المعالم»: (الحياة مصححة لقيام العلم والقدرة والإرادة بالحل، وليست بعلة لذلك، فالمصحح للشيء إذاً: قد يكون شرطاً لا علة)^١.

ويقارب الدهلوي هذا المعنى حيث يقول: (أول ما يجب على المؤمن أن يتصور ربه بأنه متقرر متحقق موجود متعين في نفسه، حتى يصح له وصفه بالصفات الكاملة والانقياد لأحكامه)، ثم يقول بعد أن يشرح أن اتصافه بالصفات لا ينافي وحدته: (فلم يبق لك سبيل إذا أوغلت في المعرفة التفصيلية إلا أن تصفه بحياة وتنزهه عن ضدها، وتجعلها عنواناً إنما تقصد بها صدور ما في حسنه)^٢.

ويعني بقوله (متقرر متحقق) أي: (حي)، يقول في «الخير الكثير» موضحاً كون التقرر شرحاً للذات الإلهية: (فالتقرر الذي يعنون عنه بـ (الحياة) التي هي: حضور ذاته لذاته بلا تعدد أصلاً... تمثل للرتبة الذاتية وشرح لها)^٣.

فالحياة هي أول آثار الذات الصادرة عنه، ولا يعني صدورها عن الذات مبيانتها لها؛ إذ قد سبق تقرير أن الصفات والأسماء هي عين الذات عند الدهلوي، وأن التغاير هو في التعقل فقط، وهو ما عبر عنه بقوله: (الحياة التي هي حضور ذاته لذاته بلا تعدد أصلاً).

وأما استخدامه لمصطلح الصدور فهو يرى أن قول الحكماء بـ (الصادر الأول) ما هو عند التفتيش إلا اسم من الأسماء الإلهية^٤، ويمثله من الأسماء الإلهية (الحي القيوم)^٥.

وبناء على ما سبق أقول: وافق الدهلوي الأشاعرة باعتبار الحياة صفة مصححة لباقي الصفات، فإن أول واجب على من أراد أن يصف الله بالعلم والقدرة والإرادة أن يثبت له حياة ووجوداً ليصح اتصافه بها.

^١ شرح معالم أصول الدين (ص ٣٨٧).

^٢ البدور البازغة (ص ٨٦).

^٣ الخير الكثير (ص ٢٧).

^٤ الخير الكثير (ص ٢٠).

^٥ المصدر السابق (ص ٢٦).

صفة العلم:

أما صفة العلم فهي صفة كاشفة للمعلومات شاملة لجميعها، وهي كسابقتها عين ذاته، يقول الدهلوي: (العلم عندنا هو الانكشاف، وقد انكشفت عليه الأشياء كلها بما هي مندمجة في ذاته)^١، والله (عالم بجميع المعلومات)^٢.

أما أحكام هذه الصفة: فقد أطال الدهلوي النفس فيها لعلاقتها بالأعيان الثابتة ووجود العالم، وقد ألمحت إلى تلك العلاقة في مبحث الوجود، ولمزيد بيان أقول:

رتب الدهلوي العلم الإلهي على مرتبتين فقال:

(ولنتكلم في العلم على حدة فقد كثرت الآيات فيه... فأما العلم فيطلق بالاشتراك على معنيين):

الأول: الإحاطة والعلم البدئي، وهو (تجلي الله سبحانه بما تجلّى به من أول السلسلة البدئية... فلما كانت ذاته حاضرة سبحانه.. اسلتزم ذلك حضور الكل عنده بتمايزاتهم وخصوصياتهم وأحكامهم وآثارهم، وإنما علمه: نريد نفسه بهذا الحضور المقدس... وهي مسألة عميقة مفوضة إلى ذوق الحكيم لا تذكر في الوحي).

الثاني: (الإحاطة العودية) أو العلم العودي، وهي علمه بتلك المعلومات الحاضرة عنده، متلبسة بأحكام وجودها، أو ما يعبر عنه: بـ (العلم الانفعالي)^٣، كما نص على ذلك في حديثه عن طبقات الأسماء الإلهية، فقال: (أما الطبقة الأولى^٤ فحضرة جامعة لصور العالم كلها، وذلك يكون مرتين: مرة عند تفصيل الإفاضة الإضافية... ومرة عند انعكاس النظام المرتب في الاسم الذي حمله اللوح، وهو المراد هنا، وسنسميه بالعلم الانفعالي)^٥.

ولا يعني الدهلوي بالعلم الانفعالي المتبادر إلى الذهن من كونه علماً حصولياً، ولكن إنما فارق الانفعالي الحضورى بتلبسه بأحكام الوجود فصار كأنه منفعلاً، وهو ليس كذلك؛ وقد دفع الدهلوي التهمة عن نفسه بقوله في آخر الكلام على أقسام العلم: (وتأخر العلم الانفعالي... لا ينافي أزليته)، فهو تأخر في الترتيب العقلي.

^١ حجة الله البالغة (١/١٢٥).

^٢ التفهيمات الإلهية (١/١٤٤). وانظر «حجة الله البالغة» (١/٤٣).

^٣ انظر أقواله في مراتب العلم في «الخير الكثير» (ص ٣٠ - ٣١).

^٤ وهي: العليم والسميع والخبير، والبصير، والشهيد، وسيأتي بيانها في الحديث أن أحكام الأسماء.

^٥ الخير الكثير (ص ٢٩).

والذي دفع الدهلوي لهذا التقسيم محاولته فهم النصوص التي وردت في صفة العلم، فنظر إلى بعض النصوص فوجدها بصيغة الماضي، وأخرى بصيغة المستقبل، فأطلق على الأولى علماً بدئياً، وعلى الثانية علماً عودياً.

يقول الدهلوي: (ورسول الله صلى الله عليه وسلم حل العقدة في مسألة القدر بما قال: «جف القلم بما هو كائن»^١، واعتذار آدم عليه السلام لعلم الله سبحانه فيه^٢... فأرجعا الكل إلى المبدأ بصيغة الماضي على سبيل الوجوب فلا شك أنه البدئي.

وقال الله سبحانه وتعالى في القرآن العظيم: {فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين} [العنكبوت: ٣]، فجعله السبب الغائي في ذلك بصيغة المستقبل على سبيل التعقيب، فلا جرم أنه العودي)^٣.

فكل ما ورد من النصوص في صفة العلم فما كان منه على سبيل الوجوب فهو راجع إلى العلم البدئي، وما كان منه على سبيل التعقيب فهو راجع إلى العلم العودي، يقول الدهلوي: (وبالجملة فكلمنا نزل في القرآن من ذكر العلم فإنما هو العودي)^٤.

ومن هنا يظهر تفاعل الدهلوي مع أسماء الله سبحانه وتعالى وصفاته، في محاولته فهم النصوص الشرعية، وحل العقد الكلامية.

على أن تقسيمه العلم إلى بدئي وعودي وجعله الثاني منفعلاً يوحي بكون العلم البدئي فاعلاً، ويظهر ذلك من خلال استشهاده بقصة سيدنا آدم ومحاجته مع سيدنا موسى عليه السلام، ومحدث «جف القلم...».

بل قد صرح بذلك في نفس الكتاب، فقال في تعريف اللوح والقلم: (القلم: جوهر مجرد أو كالمجرد من تماثيل العلم الفعلي، واللوح: من تماثيل العلم الانفعالي)^٥.

والحق ما ذهب إليه متكلمة أهل السنة من جعلهم العلم صفة كاشفة غير مؤثرة؛ (بدليل تعلق العلم بالواجب والمستحيل) - أي: إضافة لتعلقها بالممكن - كما نص على ذلك الإمام السنوسي في «كبراه»^٦، ومعنى التأثير:

^١ أخرجه أحمد في «مسنده» (١٩/٥)، وبنحوه الترمذي في «سننه» برقم (٢٥١٦) وقال عنه: حسن صحيح.

^٢ انظر «صحيح البخاري» برقم (٤٧٣٨).

^٣ الخير الكثير (ص ٣١).

^٤ المصدر نفسه.

^٥ الخير الكثير (ص ٤٣).

^٦ شرح العقيدة الكبرى (ص ٢٦٤).

هو تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، وهذا لا يتصور في الواجب والمستحيل؛ إذ لا تأثير فيهما^١، ولا يقال أن صفة العلم تؤثر في بعض متعلقاتها دون بعض؛ إذ لا دليل على التخصيص.

وبالتالي كان تقسيمه العلم إلى علم بدئي فعلي وعلم عودي منفعل لا دليل عليه، وكل ما أورده من الآيات والأحاديث فدلالته واقعة على ثبوت الأقدار المحتمة، ولا فرق بين المعلومات البدئية والمعلومات العودية من حيث المآل؛ إذ كلها في علم الله تعالى أقدار محتمة لا تتخلف.

ولعل ما أورده الجامي في «درته» في تقسيم العلم باعتبارين أنسب في هذا المقام، حيث قسم علم الله للمعلومات إلى قسمين: (علم غيبي بها قبل وجودها، والثاني علم شهودي بها عند وجودها)، ثم قال عقيب ذلك: (وبالحقيقة ليس هناك علمان)، إنما هو نسبة واعتبار، (لا أنه حدث هناك علم آخر)^٢.

وجه قول الفلاسفة بالعلم الجزئي:

ومما خالف به الدهلوي المتكلمين في أحكام صفة العلم، دفاعه عن الفلاسفة في إنكارهم علمه تعالى بالجزئيات، حيث يرى الدهلوي في «البدور البازغة» أن الخلاف بين أهل الملة والفلاسفة في هذه المسألة خلاف لفظي مضحمل عند التفتيش، مداره على أنه لا مشابهة بين صفات الله وصفاتنا في المبادئ، ف (الواجب لذاته عالم بجميع ما يصدر منه، مندرجاً في علمه بذاته من ذاته علماً لا يغادر شيئاً من متعلقات المعلوم وصفاته إلا أحصاه، كيف والكل معلوله، وشؤون ذاته، وكمالات نفسه، وعلمه لا يشابه علمنا؟!

فإننا نذهب إلى الشيء من قبل عوارضه من طريق الحواس فنصادفه من الجهة التي ذهبنا منها، وهو يأتي من قبل علله وإنشاء وجوده من طريق العلم المقدس، وبالجمله فعلمه استوعب المعلومات كلها كلياتها وجزئياتها؛ ولكن لا كعلمنا الحواسي الناسوتي المتدنس، كما أن سائر صفاته تعالى لا تماثل صفاتنا الدنسية الناسوتية في المبادئ، وإن تشابهت في الغايات والآثار مشابهة ما، فلست أعلم خلافاً محصلاً بين الفلاسفة وأهل الملة إلا النزاع اللفظي المضمحل عند التحقيق)^٣.

وقد وافق الدهلوي في هذه المسألة الجامي وبعض من المتأخرين، كما نقله عنهم الجامي في «الدرة الفاخرة» فيقول: (وقد اشتهر عنهم — يعني: الفلاسفة — أنهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية... ولكن

^١ انظر «شرح العقيدة الوسطى» (ص ٣٦١).

^٢ الدرة الفاخرة (ص ٢٩).

^٣ البدور البازغة (ص ٨١).

أنكره بعض المتأخرين وقال: نفي تعلق علمه بالجزئيات مما أحال عليهم من لم يفهم كلامهم، وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات، وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم؟! ومذهبهم: أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول^١.

ومدار قول الدهلوي والجامي وبعض المتأخرين يرتكز على ما ذهب إليه الفلاسفة من قولهم بأن الله عالم بذاته، ولما كانت المعلومات كلها - كليها وجزئها - مندمجة في ذاته، كان الله عالماً به جميعها.

ويبحثون ذلك في علم الله بالمعلول، فإن العلم بالعلة - وهي علمه بذاته - يستوجب علمه بالمعلول التي هي كل المعلومات، فكيف يصح نسبة القول إليهم بعدم علم الله بالجزئيات، والجزئيات معلولة؟! وهو ما أشار إليه الدهلوي بقوله: (كيف والكل معلولة؟!).

والحق أن إنكارهم العلم بالجزئيات ليس محض خلاف لفظي كما ذهب إليه الدهلوي ومن نقل عنهم الجامي؛ إذ محصل قول الفلاسفة إثبات علم الله تعالى متعلق بالكليات وبالجزئيات إجمالاً لا تفصيلاً، يقول ابن سينا في كتاب «النجاة»: (فإنه - سبحانه - إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل وجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها)^٣.

ويزيد الغزالي مذهبه وضوحاً فيقول عن ابن سينا: (زعم أنه تعالى يعلم الأشياء علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي)^٤.

ومعنى كلام ابن سينا أن الله تعالى عالم بالجزئيات علماً كلياً قبل وجودها في الزمان، وهو قوله (أوائل الموجودات...)، أما لما تلوثت بالزمان والمكان فالله تعالى منزّه عن أن يعلمها؛ لأن العلم بها بعد دخولها في حيز الزمان يوجب تغير علمه القديم وعلمه القديم لا يتغير، وهو معنى قول الجامي: (انتفاء علمه بالجزئيات من حيث

^١ الدرة الفاخرة (ص ٢٦-٢٧).

^٢ المصدر نفسه، وانظر «المباحث المشرقية» (٢/٤٧٥).

^٣ النجاة (ص ٢٨٣). وابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا، الملقب بالشيخ الرئيس، ولد في قرية (أفشنة) من أعمال بخارى سنة (٣٧٥هـ) اشتغل بدراسة المنطق والفلسفة والطب والحساب حتى أحكمها وهو ابن عشرين سنة، ثم صار العلم المبرز فيها، له مصنفات عديدة؛ منها: «الشفاء»، و«النجاة»، توفي في همدان سنة (٤٢٨هـ). انظر «عيون الأنباء» (ص ٤٣٧).

^٤ تحافت الفلاسفة (ص ٢٠٦).

هي جزئية)^١، ويؤكد هذا المعنى التفتازاني فيما ينقله عنهم: (والفلاسفة في العلم بالجزئيات على وجه الجزئية^٢؛ لاستلزامه التغير في القديم، كما إذا علم أن زيداً سيدخل ثم دخل، فإنه ينقلب جهلاً أو يزول إلى علم آخر)^٣.

ويلخص الرازي حجتهم في «المباحث المشرقية»: (لو كان الباري تعالى عالماً بأن زيداً في الدار، فإذا خرج فلا يخلو إما أن يبقى علمه المتعلق بأنه في الدار كما كان أو لا يبقى، ومحال أن يبقى... لأن ذلك يوجب التغير... فقد حصل بعده اعتقاد آخر... وذلك على الله تعالى محال)^٤.

هذا مختصر قول الفلاسفة في علم الله بالجزئيات، فهم وإن أثبتوا العلم بها؛ لكن على وجه كلي إجمالي قبل أن توجد، أما بعد إيجادها فالله تعالى منزّه عندهم عن أن يعلمها؛ لئلا يحدث في ذاته تغير، وهذا خلاف صريح لمذهب أهل السنة في علمه تعالى، متقدمهم ومتأخريهم وأثريهم ومتكلمهم، وهو خلاف لا يضمحل عند التحقيق كما ذكر الدهلوي^٥، قال تعالى: {وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ} [الأنعام: ٥٩]، والله أعلم.

صفة القدرة:

قدرة الله تعالى عند الدهلوي واحدة بالذات قديمة، يقول الدهلوي: (والرحمة والقدرة واحدة وكل مقدور إنما قدر عليه برحمته، قال تعالى {ورحمتي وسعت كل شيء} [الأعراف: ١٥٦]^٦، وقد سبق تقرير قدم الصفات ووحدتها بالذات عند الدهلوي، فلا حاجة لإعادة ذلك.

^١ وليس المراد بالجزئية والكلية ما هو شائع من تعريف الكلي بأنه: الذي لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشراكة فيه، والجزئي: الذي يمنع تصور مفهومه من وقوع الشراكة فيه، فذاك راجع إلى الكلية والجزئية المنطقية، وإنما المراد هنا: الكلية والجزئية العقلية، والمقصود بما أن الكلية مفهوم لا وجود له إلا في العقل، ولا وجود لأفراده في الخارج، فإن كل موجود في الخارج لا بد أن يكون جزئياً حقيقياً. مفاد من كتاب «المنطق» لمحمد رضا المظفر، انظر: «المقرر في توضيح منطق المظفر» (١/٢٥٨-٢٦٣).

^٢ أي: على مذهبهم من نفي العلم بالجزئيات.

^٣ شرح المقاصد (٣/٨٨).

^٤ المباحث المشرقية (٢/٤٧٦).

^٥ أما الرد على حجة الفلاسفة، فخلاصة القول عند أهل السنة: أن علم الباري بأن الشيء سيوجد كعلمه بأنه وجد، ولا يوجب ذلك تغيراً في الذات، كوجود الأشياء الحادثة بالنسبة للقديم، لم توجب تغيراً في ذاته، وانظر بسط ذلك في «شرح المقاصد» (٣/٨٨) وما بعدها، و«المباحث المشرقية» (٢/٤٧٦) وما بعدها.

^٦ الخير الكثير (ص ٢٧).

أحكام هذه الصفة:

إن معنى القدرة: هو استواء الفعل والترك بالنسبة لمن اتصف بها، يقول السنوسي: (لأنَّ الموجد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلاً عن الترك، والترك بدلاً عن الفعل، وهذا بعينه معنى القادر)^١، وهذا هو معنى القدرة عند الدهلوي يقول: (انظر إلى قولك: «قدر فلان على هذا» ما تعني به؟ إنما تعني به استواء الفعل والترك بالنسبة إليه)^٢.

ومفهوم القدرة هذا بمعنى جواز الفعل والترك (ناشئ من إدراكنا بعقلنا)^٣، لجزء من النظام الساري في هذا الكون من غير ملاحظة شاملة للنظام الكامل؛ إذ عندها لا نلتفت إلى ذلك الجواز بل ندرك عند التفتيش أن وجوباً لا بد كائن لا يستوي فيه الفعل والترك، وإن كان ذلك هو المعنى المتبادر لصفة القدرة، يقول الدهلوي: (إن ما نصف الله تعالى به ناشئ من إدراكنا بعقلنا وذلك يكون على وجوه) ثم يعدد ثلاثة وجوه ويقول: (ورابعها: أن تلاحظ نظاماً على حسب إدراكك فترى فعل الله فيه، فتسميه باسم يناسب ذلك النظام، وإن كان التحقيق الممعن يورث العلم بالنظام الكامل، فيتقلب العقل عند ذلك ويسميه باسم آخر؛ كالقدرة التي يتفوه بها أذهان العامة بمعنى صحة الفعل والترك على السواء... فلم يدرك - أي: العقل - إلا الجواز الذي يستوي نسبته إلى الفعل والترك، بحسب طبيعة الممكن من حيث هو ممكن، من غير لحاظ إقامة الرحمن قبله مما يوجب صدوره، فوجد الله فعل بعد جواز الترك فوصفه بالقدرة بهذا المعنى)^٤.

ولا يعني عدم التفات الدهلوي إلى الجواز والقول بالوجوب الصيرورة إلى مذهب الفلاسفة القائلة بوجوب الإيجاد على الله تعالى^٥؛ إذ الحق تعالى فاعل بالاختيار عند الدهلوي؛ لكن الدهلوي لما جعل الأسماء الإلهية على مراتب بدءاً من الاسم الحي وصولاً إلى الاسم القادر^٦، وجعل كل رتبة أدنى - في الترتيب - شارحة لعظمة الجهة الأعلى منها قال بالوجوب؛ لضرورة ظهور آثار الرتبة العليا المتصفة بالوجود فعلاً.

^١ شرح العقيدة الكبرى (ص ٢٦٠).

^٢ البدور البازغة (ص ٨٧).

^٣ البدور البازغة (ص ٨٣).

^٤ المصدر نفسه.

^٥ وإن كان يرى أن الخلاف لفظي بين المتكلمين والفلاسفة في مسألة الإيجاب والاختيار كما سيأتي في الكلام على صفة الإرادة.

^٦ الذي هو في المرتبة الخامسة من الأسماء الإلهية كما سيأتي قريباً.

ولا أدل على ذلك من موافقته للأشاعرة في اعتباره صفة القدرة مهيئة للإيجاد وليست موجدة بحد ذاتها؛ إذ الإيجاد وهو ترجيح الفعل على الترك من خصائص صفة الإرادة، (ولهذا يقولون: القدرة عبارة عن الصفة المؤثرة على وَفْق الإرادة)^١.

وفي هذا المعنى يقول الدهلوي: (والرحمة والقدرة شارحتان لجهة من جهات المتبارك وهي هيئة استعدادية للكلمات الإفاضية، تمثلت ملكة لها مع التعري عن الإفاضة بالفعل... ثم إن الرحمة تمثلت إفاضة بالفعل وتسمى بالإرادة)^٢.

فالقُدرة: إفاضة استعدادية تهيئ الممكن وتجعله قابلاً للوجود وليست إفاضة بالفعل، أما الإفاضة بالفعل أو ترجيح الفعل على الترك فهو من خصائص صفة الإرادة، ومن أثبت الإرادة نفى الوجوب على الله تعالى بالمعنى الذي صارت إليه الفلاسفة.

وهذا هو مذهب الأشاعرة بعينه وإن اختلفت مصطلحاتهم عن مصطلحات الدهلوي، فالقدرة عندهم قديمة واحدة مؤثرة على وفق الإرادة كما سبق النقل عنهم، ويبقى الخلاف الوحيد في عد الدهلوي القدرة عين الذات، شأنها شأن جميع صفاته تعالى.

صفة الإرادة:

يقول الدهلوي مثبتاً صفة الإرادة: (أعتقد من صميم قلبي أن للعالم صانعاً قديماً... وهو... مريد لجميع الكائنات)^٣.

أما تعريف الإرادة عنده: فهي الحقيقة المفيضة لجميع الأسماء الإضافية، الجامعة لما سبقها من مراتب الأسماء الذاتية، فصارت بذلك مظهراً للتجليات كلها، وهمزة الوصل بين مراتب الإطلاق والتقيد، والبرزخ بين الوحدة والكثرة، فـ (الكثرة من بدعات التجليات المتأخرة)^٤، وعليه يمكن أن تعرف بأنها: (الصفة الأزلية، الفائضة من الأسماء [الذاتية] المتقدمة عليها، الإفاضية) إلى الأسماء الفعلية الصادرة عنها^٥.

^١ شرح العقيدة الكبرى (ص ٢٦٤).

^٢ الخير الكثير (ص ٣١).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/١٤٤).

^٤ الخير الكثير (ص ٢٥).

^٥ الخير الكثير (ص ٣٢).

على أن هذا التعريف يغلب عليه أحكام الأسماء الإلهية، أما إن أردنا تعريفه وفق الطريقة الكلامية، فيمكن أن نستنبط ذلك من قول الدهلوي في «البدور البازغة» شارحاً معنى الإرادة: (انظر إلى قولك: «أراد فلان» ما تعني به؟ إنما تعني بها -أي الإرادة-: حبس علم ينحدر فيقيد به إما على فعل أو على كف، ليس أن الرحمن يفعل أفعاله بعد ما لم يفعل، أتراه يفعل ما لم يعلم، أو حدث شيء منه من غير تجدد شرط أو استعداد، فمالك لا تقول يصح إطلاق الإرادة عليه)^١.

فالدهلوي هنا يجعل الإرادة مخصصة للممكن ببعض ما يجوز عليه وهو المفاد من قوله: (حبس علم ينحدر فيقيد به إما على فعل أو على كف)، وهو المفهوم من تعريف المتكلمين لصفة الإرادة: بأنها صفة مؤثرة يتأتى بها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، من الوجود والعدم^٢.

وهو يصف الله بإرادة قديمة؛ إذ لا يصح عليه تعالى التجدد في ذاته ولا في صفاته، يدل عليه قوله السابق: (ليس أن الرحمن يفعل أفعاله بعد ما لم يفعل، أتراه يفعل ما لم يعلم، أو حدث شيء منه من غير تجدد شرط أو استعداد)، وقوله في «التفهيمات الإلهية»: (لا يقوم بذاته حادث، فليس في ذاته وصفاته حدوث... وهو بريء عن الحدوث والتجدد من جميع الوجوه)^٣.

ولكن يرد على ما سبق تقسيم الدهلوي الإرادة إلى قديمة ومتجددة، فبعد أن يشرح الإرادة القديمة بما سبق بيانه يقول: (ومن الإرادة إرادة متجددة إليها تستند الحوادث اليومية، وكنهها: إفاضة الأسماء الحادثة بالفعل من صدور فئام المقربين الذين وكلوا على تدبير الخلق)^٤.

ولا يعني بكونها متجددة ما ذهب إليه البصريون من المعتزلة حيث أثبتوا لله إرادة حادثة، يقول القاضي عبد الجبار^٥: (قال شيخنا أبو علي، وأبو هاشم -رحمهما الله- ومن تبعهما أنه تعالى يريد في الحقيقة... بإرادة محدثة،

^١ البدور البازغة (ص ٨٧).

^٢ انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ٦١)، و«شرح العقيدة الكبرى» (ص ٣٨٩).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/١٤٥).

^٤ الخير الكثير (ص ٣٢)، ويعني بهم الملائكة الأربعة وغيرهم، انظر المصدر السابق (ص ٣٠).

^٥ القاضي عبد الجبار: هو الفقيه المتكلم النظار أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، قاضي قضاة الري وشيخ المعتزلة في عصره، ولد سنة (٣٢٠هـ)، له مصنفات عديدة منها: «المغني في أبواب العدل والتوحيد»، و«الأصول الخمسة»، توفي سنة (٤١٥هـ). انظر «الوافي بالوفيات» (٢١/١٨).

ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة)^١، ويختار هذا المذهب لنفسه فيقول: (واعلم أنه تعالى يريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل)^٢.

فالمعتزلة نفوا اتصافه تعالى بإرادة قديمة، وأثبت بعضهم اتصافه بإرادة حادثة، وهو خلاف ما ذهب إليه الدهلوي، حيث أثبت إرادة قديمة كما مر.

ثم أقول ثانية: إن معنى الإرادة المتجددة عند الدهلوي مغاير لمعنى الإرادة الحادثة عند المعتزلة، فالله تعالى عند الدهلوي (بريء عن الحدوث والتجدد من جميع الوجوه)^٣، (ولا تجدد... إلا بنسبتنا)^٤، (ولا حدوث إلا في المتعلقات)^٥.

ويدفع الدهلوي هذه التهمة عن نفسه - أعني: القول بحدوث الإرادة على مذهب المعتزلة - بأنه ما أراد بالتجدد الحدوث في الزمان، وإنما أراد التأخر في الاعتبار أو قل (تجليات متأخرة)^٦، وهي شبيهة بأقسام العلم البدئي والعودي، فكما أن العلم العودي يفارق البدئي من حيث تعلقه بالموجودات بعد أن توجد، فكذلك الإرادة.

ويمكن أن يتضح الفرق بين الإرادتين في بيانه لمعنى القضاء والقدر، يقول: (وأهل الحق يعنون بالقدر اقتضاء الإرادة القديمة، وبالقضاء اقتضاء الإرادة المتجددة [وإلى الثانية الإشارة] بالحديث: «إذا قضى الله في السماء أمراً ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنها سلسلة على صفوان، فإذا فرغ عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العلي الكبير...» الحديث، أخرجه البخاري والترمذي)^٧.

ثم يؤكد اعتصامه بمذهب أهل السنة في عدم قولهم بحدوث الصفات، فيقول: (وأهل السنة لا يمارون فيما تلونا من الحدوث... وأكسر سورة إنكارك بأن أئمة أهل السنة تجشموا أموراً لم يبينها الصحابة والتابعون، وما صدهم ذلك عن سنيتهم، فكذلك تجشمنا بحسب الذوق أموراً سكتوا عنها أو أجملواها)^٨.

^١ المغني في أبواب العدل والتوحيد، جزء الإرادة (ص ٣).

^٢ شرح الأصول الخمسة (ص ٤٤٠).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/١٤٥).

^٤ الخير الكثير (ص ٣٣).

^٥ التفهيمات الإلهية (١/١٤٥).

^٦ الخير الكثير، (ص ٢٥).

^٧ الخير الكثير (ص ٣٣)، والحديث أخرجه البخاري برقم (٤٧٠١)، والترمذي برقم (٣٢٢٣) واللفظ للترمذي.

^٨ المصدر السابق (ص ٣٤).

فهو يرى أن اصطلاحه هذا من تقسيم الإرادة إلى قديمة ومتجددة هو بحسب الذوق ولا يصادم سنته، خاصة وأنه نفى الحدوث والتجدد في ذاته الله وصفاته، فآل أمر صفة الإرادة عند الدهلوي إلى كونها صفة ذاتية من وجه وصفة فعلية من جه آخر، فإن دلت على صفة الذات فهي قديمة، وإن دلت على صفة الفعل فهي حادثة، ويدل على ذلك قوله في إثبات الكلام المتجدد: (وشيخ السنة... حكم بالكلام النفسي، وحدوث تعلقات الإرادة)^١.

وجه قول الفلاسفة بالإيجاب على الله:

يدافع الدهلوي مجدداً عن مذهب الفلاسفة في صفة الإرادة كما دافع في صفة العلم، فيرى أن الخلاف بينهم وبين أهل السنة لفظي، يقول في «البدور البازغة»: (وأما خلافهم في الإيجاب والإرادة فمن أهون المعضلات وأوفى التصورات؛ أليس أن الإيجاب بحسب العري بحيث يصدر عن الله تعالى هو الذي يحبس ويقيد من خارج، أما إذا كان منه وبه وبفعله فليس من حيث في شيء، فما لهؤلاء لا يكادون يفقهون حديثاً)^٢.

ويقول في «تفهيماته»: (إن نزاع الفلاسفة والمتكلمين في أن الله خالق بالاختيار أو بالإيجاب ليس في معارك المعاني في شيء؛ لما كان الإرادة عند الفلاسفة عين الذات كان الإبداع إيجاباً)^٣.

ولعل الدهلوي عني بقوله: (الإرادة عند الفلاسفة عين الذات) أن الفلاسفة لا يقولون بصفة الإرادة؛ إذ الإرادة عندهم: (هي العلم بالنظام الأكمل ويسمونه عناية)^٤، وإذا علم الله أن شيئاً سيوجد، فوجود هذا الشيء واجب لا يتخلف، فمن ثم كان الإيجاد واجباً، هذا تحرير وجه الجمع عند الدهلوي.

وعلى هذا التقدير يبعد أن يكون الخلاف لفظياً؛ إذ الفلاسفة نفوا عن الله صفة الإرادة؛ لأن ذات الله تعالى وعلمه يكفيان في الإيجاد عندهم^٥، بينما أثبتها كل من المتكلمين والصوفية، والإرادة عند المتكلمين زائدة على الذات في الحقيقة^٦، وعند الصوفية زائدة على الذات في التعقل^٧، فلا صحة لكون الخلاف لفظياً من كل وجه بل هو حقيقي في مسألة الإرادة؛ لنفي الفلاسفة صفة ثابتة في النقل والعقل، ونفيهم أن يكون الله مختاراً في فعله.

^١ المصدر السابق (ص ٣٦).

^٢ البدور البازغة (ص ٨٧).

^٣ التفهيمات الإلهية (٤٥/٢).

^٤ الدرة الفاخرة (ص ٢٩).

^٥ انظر «الدرة الفاخرة» (ص ٣٠).

^٦ انظر «شرح العقيدة الكبرى» (ص ٣٠٤).

^٧ انظر «الدرة الفاخرة» (ص ٣٠)، و«التفهيمات الإلهية» (١٨/٢).

صفة السمع والبصر:

يعرف الدهلوي صفتي السمع والبصر فيقول: (السمع هو الانكشاف التام للمسموعات، والبصر هو الانكشاف التام للمبصرات)^١، ويؤكد ذلك في «حجة الله البالغة»: فيقول: (لما كانت الرؤية والسمع انكشافاً تاماً للمبصرات والمسموعات، وذلك هناك بوجه أتم، وجب أن يسمى بصيراً شاملاً)^٢، وساق نفس هذه العبارة بحرفها في «لمحاته»^٣.

فالسمع والبصر صفتان كاشفتان شأنهما شأن العلم؛ إلا أن فيهما مزيد انكشاف عن العلم، ويدل على ذلك قوله (بوجه أتم)، ويعني به: بوجه زائد على العلم؛ لأنه تكلم عن كون السمع والبصر صفتين كاشفتين بعد كلامه عن كون العلم صفة كاشفة مباشرة.

وقول الدهلوي بتعلق السمع والبصر بالمسموعات والمبصرات هو أحد قولي أهل السنة^٤ وهو مختار السعد التفتازاني في «شرح المقاصد»^٥، وأما الثاني: فالذي عليه الإمام الأشعري وتبعه على ذلك غير واحد من الأشاعرة كما نقله السنوسي: أن تعلق السمع والبصر شامل للموجودات، وبهذا يغيّران صفة العلم مع اشتراكهما في الجنس؛ وهو كون جميعها صفة كاشفة، يقول السنوسي نقلاً عن الأشعري في صفتي السمع والبصر: (إنَّهما مِنْ جنس العلم إلا أنَّهما لا يتعلَّقان إلاَّ بالموجود المعلوم، والعلم يتعلَّق بالموجود والمعدوم والمطلق والمقيد)^٦.

فصفتا السمع والبصر عند الدهلوي صفتان قديمتان يتأتى بهما انكشاف المسموعات والمبصرات انكشافاً زائداً على العلم الله أعلم بحقيقته.

والشأن في إثباتهما عنده هو السمع (فإن المفهوم من هذه الألفاظ - يعني السمع والبصر والكلام - بادي الرأي غير لائق بجناب القدس)^٧، لكن لما كانت أسماء الله وصفاته توقيفية وصفه بالسمع والبصر.

^١ البدور البازغة (ص ٨٧).

^٢ حجة الله البالغة (١/١٢٥).

^٣ لمحات (ص ٧٣).

^٤ وقد أشار هذين القولين الدهلوي في «حجة الله البالغة» (١/٦١)، فقال: (كما واتفقوا - يعني: أهل السنة - على إثبات السمع والبصر، ثم اختلفوا فقال قوم: هما صفتان راجعتان إلى العلم بالمسموعات والمبصرات، وقال آخرون: هما صفتان على حدتهما).

^٥ انظر «شرح المقاصد» (٣/١٠٣).

^٦ شرح العقيدة الكبرى (ص ٢٩٩)، وانظر «تحفة المريد على جوهر التوحيد، الباجوري» (ص ١٤٨).

^٧ حجة الله البالغة (١/١٢٤).

صفة الكلام:

وأما تعريف صفة الكلام عند الدهلوي فهي: (حاضرة - من حضرات الإرادة - إجمالية من حيث الإفاضة في موطن العلم)^١.

وهذا تعريف للكلام بحكم الأسماء الإلهية وليس وفق الطريقة الكلامية، ويعني بكون الكلام (حاضرة من حضرات الإرادة): أن للإرادة حضرات كثيرة كل واحدة منها راجعة إلى اسم أو صفة من صفاته العلية؛ كالخلق والرزق يراجعان إلى موطن القدرة، وكذلك الكلام يرجع إلى موطن العلم، يقول الدهلوي في حديثه عن الطبقات البدئية والعودية للأسماء الإلهية: (أما الطبقة الأولى - من الطبقات العودية - فحاضرة جامعة لصور العالم كلها، وذلك يكون مرتين: مرة عند تفصيل الإفاضة الإضافية وسيرد عليك ملقباً بالكلام...) ^٢، والإفاضة الإضافية عند الدهلوي من أحكام اسمه تعالى المريد - كما سبق بيانه -، وأما كونها في (موطن العلم)؛ فلأن الطبقة الأولى من الأسماء كونه تعالى عليمًا خبيرًا.

أقسام الكلام:

ويحل تعقيد هذا التعريف بيان أقسام الكلام عند الدهلوي **فالكلام عنده على قسمين**: قديم ومتجدد.

أما القديم: فهو تمثل العلوم الإلهية في غيب الغيب أو الأزل كلاماً مغايراً لصفات العلم والقدرة والإرادة، يقول في «حجة الله البالغة»: (فنظر الحق تبارك وتعالى في الأزل إلى نوع الإنسان، وإلى... العلوم المشروحة حسب استعداده، فتمثلت تلك العلوم كلها في غيب الغيب محدودة ومحصورة، وهذا التمثيل هو الذي يعبر عنه الاشاعرة **بالكلام النفسي**، وهو غير العلم وغير الإرادة والقدرة)^٣.

وأما الكلام المتجدد: فيقول الدهلوي في «الخير الكثير»: (ومن الكلام كلام متجدد، ... وفيه تُمثل الحروف تمثلاً عينياً وجدانياً، [وكنهه]: أن الله سبحانه إنما يتكلم بإفاضة تلك الصور العنوانية، فيمثل في نفس السامع كلاماً سوياً وحروفاً مسموعة)^٤.

^١ الخير الكثير (ص ٣٤).

^٢ المصدر السابق (ص ٢٩).

^٣ حجة الله البالغة (٦٠/١).

^٤ الخير الكثير (ص ٣٤، ٨٥-٨٦).

ولا يعني بالتجدد الحدوث في حق الذات - كما سبق تقريره في صفة الإرادة - إذ الحق تعالى (بريء عن الحدوث والتجدد من جميع الوجوه)^١، وإنما يعني بالكلام المتجدد الحدوث في المتعلق (فلا تجدد... إلا بنسبتنا)^٢، (ولا حدوث إلا في المتعلقات)^٣.

وحقيقة الكلام المتجدد: إفاضة علمية من رتبة الإرادة، فتتمثل تلك المعلومات في نفس السامع كلاماً سوياً مؤلفاً من حروف وأصوات، وهذا الكلام يكون (أصل الشرع)^٤ و(به نظام الوحي)^٥، فيكون معنى التجدد في صفة الكلام: هو إدراكنا لكلام الله تعالى وهو معنى قوله: (أن الله سبحانه إنما يتكلم بإفاضة تلك الصور العنوانية، فيمثل في نفس السامع كلاماً سوياً وحروفاً مسموعة)^٦.

كلام الله بريء عن الحرف والصوت:

على أن تمثل الكلام حروفاً وأصواتاً لا يكون في حقيقة الكلام بل في نفس المخاطب، ويدل على ذلك قوله في شرح معنى الكلام النفسي: (وهذا معنى كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري: أن كلام الله سبحانه هو الكلام النفسي، ثم يسوغ إطلاق كلامه سبحانه على هذه الأصوات والحروف الملفوظة الموحدة التمثيلية)^٧.

فالحروف والأصوات هي تمثال كلام الله تعالى الدالة عليه وليست هي حقيقة ذلك الكلام، وهو معنى قوله (يسوغ إطلاق كلامه سبحانه على هذه الأصوات والحروف).

الكلام النفسي عند الدهلوي:

ويظهر مما سبق قوله بالكلام النفسي والذي يرادف الكلام القديم عند الدهلوي، ويظهر ذلك في ثلاثة من كتبه «حجة الله البالغة» و«الخير الكثير»، و«التفهيمات الإلهية».

^١ التفهيمات الإلهية (١/٤٥).

^٢ الخير الكثير (ص ٣٣).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/٤٥).

^٤ الخير الكثير (ص ٣٠).

^٥ المصدر السابق (ص ٣٤).

^٦ المصدر السابق (ص ٣٤).

^٧ المصدر السابق (ص ٣٣).

أما في «التفهيمات» فيدل عليه قوله السابق حين جعل كلام الله معاني مبرأة عن الحرف والصوت، ومعلوم أن الكلام على قسمين: إما نفسي، وإما بحرف وصوت، فإذا لم يكن حرفاً ولا صوتاً كان نفسياً.

أما في «الحجة» و«الخير» فقد صرح بالكلام النفسي كما مر.

لكنه في «البدور البازغة» ينتقد القائلين بالكلام النفسي فيقول: (وبالجملة: فسبيل الكلام هو بعينه سبيل الرحمة والغضب وسائر الصفات التي إنما إثباتها باعتبار الغايات لا المبادئ، ولا أدري بالذي يسمونه كلاماً نفسياً، بل ليس هو معنى محصلاً مغايراً للعلم والإرادة أصلاً)^١.

فقد ناقض الدهلوي كلامه من وجهين: الأول قوله بالكلام النفسي في «الحجة» و«الخير»، ونفيه ذلك في «البدور»، والوجه الثاني: جعله الكلام النفسي مغايراً للعلم والقدرة والإرادة في «الحجة»، ونفي ذلك في «البدور». والعجيب من شيخنا الدهلوي إثباته الكلام في «البدور» بمعنى غاياته لا مبادئه، ومبادئه مستوجب للفم والحرف والصوت، وقد قال في «حجة الله البالغة» في صفة الكلام: (وما حقيقة السمع والبصر والكلام وغيرها؟ فإن المفهوم من هذه الألفاظ.. غير لائق بجناب القدس)^٢.

فإن كان المفهوم من لفظ الكلام في مبادئه الفم والصوت والحرف وقد نفاها الدهلوي عن الحق تعالى كما مر، فلم يبقى ثمَّ إلا الكلام النفسي الذي أثبتته في «الخير» و«الحجة».

ولعل وجه الجمع بين قوليه يظهر في كلامه في «الخير الكثير» شارحاً مذهب الأشعري: (وحيث يقول الكلام النفسي فإنما يريد ما أسلفناه في مبحث الكلام، ولا عبرة بتفاسير أصحابه كلامه)^٣.

وعلى هذا يحمل إنكاره في «البدور» على المتكلمين قولهم بالكلام النفسي، وإثباته الكلام النفسي في «الحجة» و«الخير»، لكن يعترض على الدهلوي تفريقه بين معنى الكلام النفسي عند الشيخ أبي الحسن وبين أصحابه؛ إذ لم يظهر لي الفرق بين قوليهما.

وانظر قول الدهلوي في حديثه عن الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن يشرح معنى الكلام النفسي: (الأحرف تمثلات الكلام النفسي من الألفاظ المترادفة والمتقاربة، وتحقيق ذلك: أن للنفس الإنساني وصفاً قبل التكلم هو

^١ البدور البازغة (ص ٨٩).

^٢ حجة الله البالغة (١/١٢٤).

^٣ الخير الكثير (ص ١٢٣).

إجمال لكلامه... وهذا هو الكلام النفسي، ثم إن في الوحي كلاماً من قبل الاسم الحادث يشبه هذا الكلام فسمي به، ولما أورد على شيخ السنة أن صفات الله قديمة فلم حدث الكلام؟ تفصلي عنه: بأن الصفة قديمة وتعلقها حادث؛ يعني بالصفة: ما في الأزل، ويعني بالحادث: هو الذي نحن فيه^١، والكلام النفسي على هذا التقسيم عينه عند الأشعري وأصحابه، فليس ثم معنى للتفريق بينهما.

أما عن كيفية كلام الله لعباده فيستمسك الدهلوي بحبل الآية الكريمة {وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ} [الشورى: ٥١]، فيقول: (أما الكلام فإننا نجزم بأنه ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً؛ أي: تفهيماً وإيجاد العلم فيه عند توجهه إلى الغيب، أو رؤياً ينبه بها إلى المراد، أو من وراء حجاب؛ أي: كلاماً يصاغ له في سمعه ولا يرى القائل، ويرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء؛ أي: يميل له الملك فيلقي إليه أمر الله وروحه)^٢.

ويمكن القول في نهاية الحديث عن صفة الكلام عند الدهلوي، أنه فيها على مذهب الأشاعرة من إثبات الكلام النفسي ونفي الحرف والصوت عن الكلام القديم، وأن الألفاظ التي نقرأ بها القرآن حادثة، ويدل على ذلك نقل أقوال الإمام أبي الحسن الأشعري في أول حديثه عن صفة الكلام وفي آخره في كتابه «الخير الكثير»، حيث قال في آخره - وقد سبق نقل أوله - (وشيخ السنة... حكم بالكلام النفسي، وحدوث تعلقات الإرادة)^٣، وكأنه بإيراده أقوال الأشعري في أول بحث الكلام وآخره يريد أن يقول أن قولي بالكلام المتجدد ليس ببدعة أو خروج على أهل السنة والجماعة؛ وإنما اقتفيت أثر الشيخ أبي الحسن، واصطلحت على تسمية بعض تعلقات الإرادة كلاماً متجدداً؛ إذ الكلام عندي نوعان: قديم مغاير لمعنى العلم والإرادة، حادث متعلق باسمه تعالى المرید راجع إليه.

صفة التكوين:

يثبت الدهلوي صفة التكوين، لا بالمعنى الذي قرره الماتريدية، ولا بالمعنى الذي حكاها الأشاعرة، فصفة التكوين عنده هي نفسها صفة الإرادة (ونحن نقول: التكوين هو الإرادة، وتعلقها أزي)^٤.

^١ الخير الكثير (ص ٨٥ - ٨٦).

^٢ البدور البازغة (ص ٨٩).

^٣ المصدر السابق (ص ٣٦).

^٤ الخير الكثير، الخزنة الثانية (ص ٣٣).

أما صفة التكوين عند الماتريدية: فهي صفات فعله القديمة عندهم؛ وهو كونه خالقاً رازقاً بارئاً، وجعلوها ثامن صفات المعاني، وهي مغايرة عندهم لصفة الإرادة^١.

وأما التكوين عند الأشاعرة: فصفة حادثة؛ إذ كونه تعالى خالقاً رازقاً مصوراً هي صفات فعله، وصفات فعله حادثة عند الأشاعرة، يقول البيهقي: (فصفات ذاته: ما يستحقه فيما لم يزل ولا يزال... وأما صفات فعله: فهي تسميات مشتقة من أفعاله، ورد السمع بها مستحقة له فيما لا يزال دون الأزل)^٢.

أما صفة التكوين عند الدهلوي فهي قديمة قدم الإرادة؛ إذ هما عنده سواء، وتعلقها أزلي كما نص على ذلك: (ونحن نقول: التكوين هو الإرادة، وتعلقها أزلي).

لكن يرد على كلام الدهلوي إثباته إرادة حادثة هي جزئيات اسمه تعالى المريد أو الأسماء الإضافية الشارحة لاسمه المريد؛ ككونه تعالى خالقاً رازقاً مصوراً بارئاً معيداً...، وقد سبق تقرير ذلك في الكلام على صفة الإرادة^٣، ثم قوله بقديم صفة التكوين وقدم تعلقها؟!

والجواب على ذلك: أن الدهلوي لما جعل التكوين والإرادة بمعنى واحد وكانت الإرادة عنده قديمة وتعلقها قديم، صح أن يكون التكوين كذلك، وتكون صفات الفعل راجعة إلى صفتي الإرادة والتكوين على حد سواء، ويكون الحدوث في المتعلقات لا في التعلق شأنها شأن جميع الصفات القديمة^٤، وجعله التكوين بمعنى الإرادة هو من تفردات الدهلوي رحمه الله تعالى.

^١ انظر «التوحيد» (ص ٤٧، ١٢١). و«الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية» (ص ٣٩).

^٢ الاعتقاد (ص ١٢٠)، وانظر «تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل» (١/٢٤٦).

^٣ وانظر «الخير الكثير» (ص ٢٦).

^٤ انظر «التفهيمات الإلهية» (١/١٤٥).

● الصفات الخبرية:

لأهل السنة والجماعة منهجان مشهوران في تناولهما للصفات الخبرية؛ هما: التفويض مع نفي الظاهر الموهوم، أو التأويل بما يليق به سبحانه وتعالى، وقد أجملهما النووي في شرحه لحديث الجارية: (هذا الحديث من أحاديث الصفات، وفيه مذهبان... أحدهما: الإيمان به من غير خوض في معناه مع اعتقاد أن الله تعالى ليس كمثله شيء وتنزيهه عن سمات المخلوقات، والثاني: تأويله بما يليق به)^١.

وقد صرح شيخنا الدهلوي بذلك فقال في تعريفه بعقائد أهل السنة: (واتفقوا على إثبات الاستواء على العرش، والوجه، والضحك، على الجملة، ثم اختلفوا فقال قوم: إنما المراد معان مناسبة، فلاستواء هو الاستيلاء، والوجه الذات، وطواها قوم على غرّها، وقالوا: لا ندري ماذا أريد بهذه الكلمات.

وهذا القسم لست أستصح ترفع إحدى الفرقتين على صاحبتهما بأنها على السنة، كيف وإن أريد قح السنة فهو ترك الخوض في هذه المسائل رأساً، كما لم يخض فيها السلف)^٢.

فكلا الفريقين سني عند الدهلوي سلفهم وخلفهم، مفوضهم ومؤولهم، لا يصح لفريق أن يترفع على الآخر، إلا أن الدهلوي اختار مذهب أهل التفويض؛ فقال في «الفوز الكبير» (وأما غلو المتكلمين فيما يتعلق بتأويل المتشابهات، وبيان حقيقة صفات الله - عز وجل - فليس هذا من مذهبي، بل مذهبي مذهب مالك والثوري وابن المبارك وسائر المتقدمين، وهو إمرار المتشابهات على ظواهرها وترك الخوض في تأويلها)^٣.

غير أن اختياره هذا محل نظر، فالدهلوي قد صاغ لنفسه في «حجة الله البالغة» قانوناً لتأويل الصفات المتشابهة لا تخرج عن طريقة المتكلمين، فيقول: (ولنا أن نفسرها - يعني: المتشابهات من الصفات - بمعان هي أقرب وأوفق مما قالوا إبانة؛ لأن تلك المعاني لا يتعين القول بها، ولا يضطر الناظر في الدليل العقلي إليها، وأنها ليست راجحة على غيرها، ولا فيها مزية بالنسبة إلى ما عداها، لا حكماً بأن مراد الله ما نقول، ولا إجماعاً على الاعتقاد بها والإذعان بها هيئات ذلك)^٤.

^١ شرح صحيح مسلم (٢٤/٥).

^٢ حجة الله البالغة (٦١/١)، ولا أرى أفرقاً معتبراً بين الفريق الثاني وبين السلف، وإن كان ظاهر عبارة الدهلوي التفرقة بينهما؛ إذ الفريق الثاني مفوض بقوله: (لا ندري ماذا أريد بهذه الكلمات)، ولم يخض بتحصيل معانيها، وهذا نفسه مذهب السلف.

^٣ الفوز الكبير في أصول التفسير (١٨٨).

^٤ حجة الله البالغة (١٢٥/١).

وقد توسعت بذكر ذلك في المبحث الثاني من الفصل الأول عند بيان موقف الدهلوي من التأويل والمتشابه، وبينت أن مذهب الدهلوي على التحقيق هو التأويل، وأن قانونه الذي وضعه في التأويل مطابق لقانون الغزالي^١، ولذا سأكتفي هنا بعرض أقواله في تأويل بعض الصفات المتشابهات.

وقبل الشروع في بيان معاني الصفات الخيرية عند الدهلوي؛ لا بد من بيان حقيقة مهمة؛ وهي أن الدهلوي لا يرى فرقاً بين الصفات الخيرية وبين صفات المعاني، فكلها صفات ثابتة في الشرع، مع إقراره بسنية من فرق بينهما وجعل الخيرية منها راجعة إلى المعاني، يقول في «حجة الله البالغة» في بيانه لعقائد أهل السنة: (وكما اتفقوا - يعني: أهل السنة - على أن الله تعالى حي، عليم، مريد، قدير، متكلم، ثم اختلفوا فقال قوم: إنما المقصود إثبات غايات هذه المعاني من الآثار والأفعال، وأن لا فرق بين هذه السبع وبين الرحمة والغضب والجود في هذا، وأن الفرق لم تثبتة السنة، وقال قوم: هي أمور موجودة قائمة بذات الواجب)^٢.

ويظهر اختيار الدهلوي للقول الأول من قوله في «البدور البازغة»: (فسبيل الكلام هو بعينه سبيل الرحمة والغضب وسائر الصفات التي إنما إثباتها باعتبار الغايات لا المبادئ)^٣.

لكن الفرق يظهر عند الدهلوي في كلامه عن الصفات الخيرية حيث يسمها بـ (التشبيهات) في كثير من المواضع في كتبه، وهو ما لا يفعله في صفات المعاني، يقول في «حجة الله البالغة»: (وأن تستعمل تشبيهات بشرط ألا يقصد إلى أنفسها... فيراد ببسط اليد الجود مثلاً)^٤، ويقول في «تأويل الأحاديث»: (ولم يتكعكع - أي: الشارع - عن استعمال التشبيهات كاليد والرجل والضحك)^٥، وأيضاً: (ولا يذهب عليك أن الطريق المستقيم في هذه المسألة وما يشبهها من التشبيهات كاليد والرجل)^٦.

أما معاني الصفات الخيرية عند الدهلوي فقد تطرق لتأويل بعضها، وأوكل البعض الآخر لفهم أرباب الفطر السليمة، المعتقدة بالتنزيه، النافية للظاهر الموهوم للتشبيه، ولا أدل على ذلك من قوله في «حجة الله البالغة» إبان صياغته لقواعد التعامل مع المتشابه: (وأن تستعمل تشبيهات بشرط ألا يقصد إلى أنفسها، بل إلى معان مناسبة

^١ انظر ذلك (ص ١٦٧).

^٢ حجة الله البالغة (١/٦١).

^٣ البدور البازغة (ص ٨٩).

^٤ حجة الله البالغة (١/١٢٢).

^٥ تأويل الأحاديث (ص ٩٢ - ٩٣).

^٦ تأويل الاحاديث (ص ١٠٤).

لها في العرف، فيراد ببسط اليد الجود مثلاً، وبشرط ألا يوهم المخاطبين إيهاماً صريحاً أنه في ألوات البهيمية، وذلك يختلف باختلاف المخاطبين)^١.

وها أنا أعرض نماذج من تأويل الدهلوي للمتشابه، وأبين ما يعتبره الدهلوي صفة وما لا يعتبره:

الاستواء:

أول الدهلوي معنى الاستواء الوارد في قوله تعالى: {الرحمن على العرش استوى} [طه: ٥] باستواء نسبة الوهاب الخالق إلى الصور الحادثة كلها، وإنما تختلف صور المخلوقات بحسب استعدادات أصلية جبلت عليها، وأوضاع طارئة عرضت لها، يقول: (ونجزم أيضاً أن السبب في تخصيص قسط من العالم بصورة خاصة بعد استواء نسبة الوهاب إلى الصور كلها، استعداده المتقدم من جبلة للعنصر جبل عليها في بدء خلقه، وأوضاع اعتورها بعد خلقه، وتجاوب للاتصالات الفلكية، وإيجاب الرحمن للحدث اليومي على الشرائط التي ذكرنا بالقضاء)^٢.

ولم أصطنع هذا التأويل على الدهلوي أو أتكلف استنباطه؛ إذ معنى كلمة (استوى) على التحقيق عنده يأتي بمعنى: خلق وأوجد، يقول في «التفهيمات الإلهية»: (فأول ما قضى «الرحمن» بشرط العرش إيجاد العناصر والأفلاك) ثم يقول عقب ذلك: (ثم بعد آنٍ من الخلو التام يبدأ «الرحمن» فيعامل بجوده، فيخلق سماء وأرضاً...) ^٣، وهذا تفسير وإن كان يحتمله السياق ولا يحيله العقل، لكن اللغة لا تساعد؛ ولذا نجد الدهلوي يؤول معنى (استوى) في «البدور البازغة» بـ (استواء نسبة الوهاب إلى الصور كلها)؛ إذ الخلق والإيجاد عند الدهلوي مرتبط بالاسم الرحمن كما مر سابقاً، وما القدرة والإرادة إلا صفتان شارحتان لهذا الاسم كما ألمحت لذلك عند الكلام على صفتي القدرة والإرادة^٤.

أما تأويل معنى (الاستواء) بـ (الاستيلاء) فهو تأويل سني عند الدهلوي وإن لم يختره، ويظهر ذلك من قوله في تعداده لعقائد أهل السنة في مباحث الصفات: (واتفقوا على إثبات الاستواء على العرش، والوجه، والضحك، على الجملة، ثم اختلفوا فقال قوم: إنما المراد معان مناسبة، فالاستواء هو الاستيلاء، والوجه الذات)^٥.

^١ حجة الله البالغة (١/١٢٢).

^٢ البدور البازغة (ص ٧).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/٤٦).

^٤ وانظر «الخير الكثير» (ص ٣١).

^٥ حجة الله البالغة (١/٦١).

وفي هذا النص دلالة على أن الاستواء صفة ثابتة لله تعالى عند الدهلوي، وأما المراد منها فليس حقيقتها اللغوية كما مر، بل تحمل على معنى مجازي وهو الخلق والإيجاد.

الفوقية:

يثبت الدهلوي (الفوقية) له تعالى مع نفي الجهة والمحل عنه تعالى، ويحملها على معنى المكانة والعظمة، فيقول: (وهو فوق العرش كما وصف نفسه؛ لكن لا بمعنى التحيز والجهة؛ بل لا يعلم كنه التفوق والاستواء إلا هو والراسخون في العلم ممن أتاه الله علماً)^١، ويؤكد مرة أخرى في نفس الموضع تنزيهه تعالى عن الجهة فيقول: (وهو بريء عن التجدد والحدوث من جميع الوجوه، ليس بجوهر ولا جسم ولا حيز ولا جهة، ولا يشار إليه هنا أو هناك)^٢، وكذلك في «حجة الله البالغة»: (ولما كان الحق متعالياً عن الجهة نصب التوجه إلى بيته)^٣.

وعلى الرغم من نفي الدهلوي إثبات جهة فوق عن الله تعالى، تراه يترخص للعوام الذين يندفع في أوهامهم بادئ الرأي صورة الفوق عند سماع أمثال قوله تعالى: {وهو القاهر فوق عباده} [الأنعام: ١٦]، أو قوله: {الرحمن على العرش استوى}، مع اشتراط اعتقاد التنزيه وعدم المماثلة للحوادث، وألا يدوم حالهم على ذلك.

ولعل الدهلوي استنبط ذلك من قصة الجارية التي أشارت إلى السماء عند سؤالها «أين الله»؛^٤ لأنه بحسب رأي الدهلوي (ليس بمستبعد أن يركز في صدر أحد أمر كلي إجمالي، ثم يفضي عند التفصيل بما يناقضه)^٥.

وعلى هذا يحمل قوله في «حجة الله البالغة»: (ومنها أن الشارع لم يخاطبهم إلا على ميزان العقل المودع في أصل خلقتهم قبل أن يتعانوا دقائق الحكمة والكلام والأصول، فأثبت لنفسه جهة فقال: {الرحمن على العرش استوى})^٦.

أما العالم الذي يستدل على إثبات الجهة ويصوغ لذلك براهين وأدلة فهو في رأي الدهلوي في جهل وكب وظلمات بعضها فوق بعض، يقول رحمه الله: (فالؤمن وإن قال استوى على العرش، واندفع في ذلك إلى صورة الفوق، فإنما يندفع إليها اضطراراً تكون وجهته التنزيه عن الفحشاء، ويضيق علمه عن التنزيه الصرف، فيقيم صورة

^١ التفهيمات الإلهية (١/٤٥).

^٢ التفهيمات الإلهية (١/٤٥).

^٣ حجة الله البالغة (٢/٨).

^٤ كما في رواية مسلم في «صحيحه» برقم (٥٣٧).

^٥ البدور البازغة (ص ٨١).

^٦ حجة الله البالغة (١/١٩٩).

التفوق على العرش مقامه، وإنما اعتقاده التنزيه، وإنما التفوق تصوير له حين ضاق مجاله لا يقصد إليه بالذات، فإذا صفا علمه وصل إلى التحقق، ولا يكون مناقضاً لعلمه الأول، والذي يماري العلماء ويثبت التشبيه بالدلائل القاطعة في زعمه ويجزم بأنه هو الحق، فهو في جهل متراكم وظلمات بعضها فوق بعض، وهذا تأويل ما حكاه الصادق المصدوق... بما حكم به من إيمان جارية سوداء قيل لها: أين الله، فأشارت إلى السماء، فكن على بصيرة من أمرك^١.

وهذا صريح في نفي جهة الفوق عن الله تعالى، بل والتشنيع على القائلين بها، وقد نقلت ذلك من أهم كتبه التي أورد فيها الدهلوي أراءه الكلامية؛ «التفهيمات الإلهية» و«البدور البازغة» و«حجة الله البالغة».

ومن ثم نجد الأمر غريباً عندما يطالعنا الأستاذ محمد بشير السيالكوئي بنقل عن الدهلوي يبرر فيه لابن تيمية قوله بالجهة، فيقول في كتابه «الدهلوي حياته ودعوته» نقلاً عن الدهلوي: (وقد ذكر - يعني ابن تيمية - أنه قال: أن الله فوق العرش، والتحقيق أن هذه المسألة ثلاث مقامات) وهي: توقيف الصفات، والمعارض العقلي، وهل يجب التأويل أم لا؟

أما الفوقية باعتبار المقام الأول؛ وهو توقيف الصفات: ف (الحق في هذا المقام أن الله أثبت لنفسه جهة الفوق، وأن الأحاديث متظاهرة على ذلك، وقد نقل الترمذي ذلك عن الإمام مالك ونظرائه).

وأما المقام الثاني وهو العقل: ف (الحق في هذا المقام أن العقل يوجب أنه ليس على ظاهره في نفس الأمر).

وأما المقام الثالث: ف (الحق فيه أنه لم يثبت في حديث صحيح أو ضعيف أنه يجب تأويله)، ثم يقوله الدهلوي وفق النقل عنه: (وكلام ابن تيمية محمول على المقام الأول والثالث)^٢.

هذا مختصر النقل من كتاب الأستاذ السيالكوئي، وقد نقلها عن رسالة للدهلوي ذكر أنها جواب لسؤال عن رأي الدهلوي في ابن تيمية، وعزاها إلى «المكتوبات المدنية» ولا أعلم بعد التتبع إلا مكتوباً مدينياً واحداً للدهلوي فرق بين معنى وجدة الوجود والشهود، ولم يذكر فيه مسألة الجهة ولا ابن تيمية رحمه الله، أما ابن الآلوسي والذي سبق السيالكوئي في نقل تلك الرسالة عن الدهلوي في كتابه «جلاء العينين» فقد عزاها إلى «التفهيمات الإلهية»

^١ البدور البازغة (ص ٨٤).

^٢ الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته (ص ٥٥ - ٥٦).

فقال: (وله رسالة في «التفهيمات الإلهية» فيها الذب عن شيخ الإسلام ابن تيمية)^١ ثم ساق بعضاً من تلك الرسالة، وقد تابع الشيخ أبو الحسن الندوي ابن الآلوسي فعزا تلك الرسالة إلى «التفهيمات الإلهية» نقلاً عن ابن الآلوسي، كما صرح الندوي بذلك^٢.

ولم أقف على تلك الرسالة لا في «التفهيمات الإلهية» ولا في غيرها من كتب الدهلوي المؤلفة أو المترجمة إلى العربية، ومن هنا نجد الأستاذ عبد النصير المليباري يقول عن تلك الرسالة منتقداً كلام الآلوسي: (ولكنه لم يأت على ذلك بدليل من عشرات الكتب والرسائل التي ذكرها هذا الإمام، وصلتنا مطبوعاً أو مخطوطاً، بقطع النظر عما إذا كان في بعضها دس أو تحريف)^٣.

ومما يعترض على هذه الرسالة بغض النظر عن كتبها، ما ذكر فيها من نسبة الترمذي القول بالجهة إلى الإمام مالك ونظرائه، ولم يذكر ذلك الترمذي قط في «سننه»، ولم يثبت مالك ولا نظرائه الجهة إلى الله تعالى، وإنما كان مذهبهم ترك الخوض في ذلك رأساً كما صرح الدهلوي بذلك فقال: (كيف وإن أريد قح السنة، فهو ترك الخوض في هذه المسائل رأساً كما لم يخض فيها السلف)^٤.

ثم إن الرسالة لا تنسجم مع ما تم تقريره سابقاً من تشنيع الدهلوي على المشبه الذي يماري العلماء ويستدل على إثبات جهة الفوق له تعالى بالبراهين والأدلة، ووصفه بأنه (في جهل متراكم وظلمات بعضها فوق بعض)، وابن تيمية رحمه الله بطبيعة الحال ليس من العوام، حيث قبل منهم الدهلوي ذلك أول الأمر وذلك في قوله: (فإنما اعتقاده التنزيه — يعني العامي —، وإنما التفوق: تصوير له حين ضاق مجاله لا يُقصد إليه بالذات، فإذا صفا علمه وصل إلى التحقق) فنفي الجهة، وأثبت له تعالى العظمة وعلو المكانة.

وهذا تحقيق في غير محله من شيخنا الدهلوي رحمه الله؛ إذ لا يقبل من العامي تصور الجهة ولا القول بالتفوق ولو أول الأمر، بل ينبه على نفي ذلك أول الأمر وآخره، وعمدة الدهلوي في رأيه هذا حديث الجارية الذي أورده

^١ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان بن محمود الآلوسي، مطبعة المدني، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م (ص ٥٩).

^٢ رجال الفكر والدعوة (٥٣٤/٤).

^٣ الشاه ولي الله الدهلوي أشعرياً صوفياً حنفياً، عبد النصير المليباري.

^٤ حجة الله البالغة (٦١/١)، ولا أفرقاً معتبراً بين الفريق الثاني وبين السلف، وإن كان ظاهر عبارة الدهلوي التفرقة بينهما؛ إذ الفريق الثاني مفوض بقوله: (لا ندري ماذا أريد بهذه الكلمات)، ولم يخض بتحصيل معانيها، وهذا نفسه مذهب السلف.

مسلم وغيره، بدليل إirاده في آخر النقل السابق عنه حيث قال: (بما حكم به من إيمان جارية سوداء قيل لها: أين الله، فأشارت إلى السماء، فكن على بصيرة من أمرك)^١.

وهذا لا يصح الاعتماد عليه، إذ ورد الحديث بأربعة ألفاظ: الأولى: «أين الله؟ فقالت: في السماء»^٢، والثانية: «أين الله؟ فأشارت إلى السماء»^٣، والثالثة: «من ربك؟ فقالت: الله»^٤، والرابعة: «أتشهدين أن لا إله إلا الله، قالت: نعم»^٥.

ولتعدد طرقه واختلاف ألفاظه أشار الإمام البيهقي إلى اضطرابه في «الأسماء والصفات» فقال: (قد أخرج مسلم مقطوعاً من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف، عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية، وأظنه إنما تركها من الحديث لاختلاف الرواة في لفظه)^٦، ومثله الإمام ابن حجر في «التلخيص الحبير» حيث قال بعد تعداد طرقه وذكر ألفاظه: (وفي اللفظ مخالفة كثيرة)^٧.

ولما اضطربت ألفاظه - وقد صحت طرقه جميعها - يصار إلى ترجيح إحداها، ولا يكون ذلك إلا بقرينة، والقرينة تشهد لرواية مالك وأحمد «أتشهدين» إذ هي الرواية الموافقة للأصول، بدليل الحديث المشهور الذي رواه خمسة عشر صحابياً: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله»^٨.

ولا يفوت التنبيه على أن جمهرة العلماء أولوا إقرار النبي صلى الله عليه وسلم - على تقدير اعتماد لفظ «أين الله» - بأن لفظ (أين) كما يجعل سؤالاً عن المكان، فقد يجعل سؤالاً عن المنزلة والدرجة يقال أين فلان من فلان^٩.

ومن ثم لم يصح للدهلوي أن يبيّن رأيه على لفظ حديث تشهد الأصول لغيره، أو هو مؤول بأحسن أحواله.

^١ البدور البازغة (ص ٨٤).

^٢ وهي رواية مسلم برقم (٥٣٧/٣٣)، ومالك (٧٧٨/٢)، وأحمد (١٧٦/١٩)، وغيرهم.

^٣ وهي رواية أبي داود برقم (٣٢٨٤)، وأحمد (٢٨٥/١٣)، وعبد الرزاق في «مصنفه» (١٧٦/٩)، وغيرهم.

^٤ وهي رواية أبي داود برقم (٣٢٨٢)، والنسائي برقم (٣٦٥٣)، وأحمد (٤٦٥/٢٩)، وغيرهم.

^٥ وهي رواية مالك (٧٧٧/٢)، وأحمد (١٩/٢٥)، والدارمي (١٥١٤/٣)، وعبد الرزاق في «مصنفه» (١٧٤/٩)، وابن أبي شيبة في «مصنفه» (١٦٢/٦).

^٦ الأسماء والصفات (٣٢٥/٢).

^٧ التلخيص الحبير (٤٤٨/٣).

^٨ أخرجه البخاري برقم (٦٩٢٤)، ومسلم برقم (٢٠)، وانظر «نظم المتنائر من الحديث المتواتر» (ص ٤٠).

^٩ وانظر على سبيل المثال لا الحصر: «مشكل الحديث وبيانه» لابن فورك (ص ١٥٩)، و«المنتقى شرح الموطأ» لأبي الوليد الباجي (٢٧٤/٦)، و«إكمال المعلم بفوائد مسلم» للقاضي عياض (٤٦٥/٢)، و«شرح صحيح مسلم» للنووي (٢٤/٥)، و«تأسيس التقديس» (ص ٢٠٩).

اليَد واليَدان:

يؤول الدهلوي اليَد واليدين بمعنى بسط الجود، يقول في تأويل اليَد: (وأن تستعمل تشبيهات بشرط ألا يقصد إلى أنفسها، بل إلى معان مناسبة لها في العرف، فيراد ببسط اليَد الجود مثلاً)^١.

ويقول اليَدان: (إن الله تعالى إذا أراد أن ينبه نبيّه على حقيقة إجمالية يجلب طورها عن طور الحس، فإنه ينبه عليها بقصة أو كلام يكون مجموعها محاكياً لما أراده محاكاة المنام لتلك الواقعة المطلوبة... ومن ذلك قوله تعالى: {بل يدها مبسوطتان} [المائدة: ٦٤] وكذا سائر المتشابهات... فلما أراد الله تعالى أن يعلمنا كونه تعالى جواداً نظر إلى صورة الجود في الرؤيا وهي بسط اليدين فكلّمنا به)^٢.

الوجه:

لم يذكر الدهلوي تأويلاً للوجه إلا مرة واحدة في بيانه لعقائد أهل السنة في الصفات فقال: (واتفقوا على إثبات الاستواء على العرش، والوجه، والضحك، على الجملة، ثم اختلفوا فقال قوم: إنما المراد معان مناسبة، فالاستواء هو الاستيلاء، والوجه الذات)^٣.

فعده تأويل الوجه بـ (الذات) تأويلاً سنياً دليل على عدم اعتراضه على ذلك التأويل.

الرحمة والغضب:

أثبت الدهلوي صفتي الرحمة والغضب له تعالى وأولهما فقال: (فسبيل الكلام هو بعينه سبيل الرحمة والغضب وسائر الصفات التي إنما إثباتها باعتبار الغايات لا المبادئ)^٤، وقد سبق بيان معنى المبادئ والغايات بقوله: (فمعنى الرحمة إفاضة النعم، لا انعطاف القلب والرقّة)^٥، وعليه يحمل معنى الغضب عند الدهلوي وهو: إرادته تعالى لعذاب المستحق؛ لا انفعال وتغير في القلب.

^١ المصدر نفسه.

^٢ تأويل الأحاديث (ص ٤).

^٣ حجة الله البالغة (١/٦١).

^٤ البدور البازغة (ص ٨٩).

^٥ حجة الله البالغة (١/١٢٢).

النزول والضحك:

أثبت الدهلوي صفتي الضحك والنزول والشأن فيهما شأن الرحمة والغضب، فقال: (فسمى الله نفسه سميعاً وبصيراً وعليماً، ولم يسم نفسه ذائقاً وشاماً، وجوز إطلاق الضحك والكلام والنزول ولم يجوز إطلاق المشي والجوع والحزن والنوم)^١.

ويقول: (أقول لا فرق بين السمع والبصر والقدرة والضحك والكلام والاستواء فإن المفهوم عند أهل اللسان من كل ذلك غير ما يليق بجناب القدس، وهل في الضحك استحالة إلا من جهة أنه يستدعي الفهم، وكذلك الكلام؟ وهل في البطش والنزول استحالة إلا من جهة أنهما يستدعيان اليد والرجل)^٢.

وهذان النصفان يدلان على أن الدهلوي يثبت الضحك والنزول ويفوض معناه إلى الله بعد نفي الظاهر الموهوم للتشبيه بمفهوم قوله: (فإن المفهوم عند أهل اللسان من كل ذلك غير ما يليق بجناب القدس)، ونص قوله في النزول: (وهو بريء عن الحدوث والتجدد من جميع الوجوه... ولا يصح عليه الحكة والانتقال والتبدل)^٣.

وأما على قاعدته في إثبات الصفات بحسب الغايات لا المبادي - وقد سبق تصريح الدهلوي بأنها عامة في جميع الصفات: (وسائر الصفات التي إنما إثباتها باعتبار الغايات لا المبادئ)^٤ - فهما صفتان مؤولتان شأن الرحمة والغضب؛ ولذا تجده أول النزول بنزول البركة، فقال: (فإذا كانت الساعة التي تنزل فيها النفس الكلية نفساً جزئية ساعة حميدة ينتشر فيها بركات اللاهوت، وكانت بحيث يقال في الشرع «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا» أو إلى الأرض)^٥.

فنزول الله تعالى هو تجليه ونزول بركاته عبر عالم النفس الكلية ثم الجزئية وصولاً إلى السماء الدنيا، وسيأتي بيان هذه العوالم في المبحث الثالث من هذا الفصل بإذنه تعالى.

^١ التفهيمات الإلهية (٢١٣/١).

^٢ حجة الله البالغة (١٢٣/١ - ١٢٤).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٤٥/١).

^٤ البدور البازغة (ص ٨٩).

^٥ التفهيمات الإلهية (١٩٦/١)، والحديث أخرجه البخاري (١١٤٥) ومسلم (٧٥٨) بنحوه، والطبراني بلفظه في «المعجم الكبير» (٥٤/٩).

الصوت:

نزه الدهلوي الحق بأن يتصف كلامه تعالى بالصوت والحرف، وقد سبقت الإشارة إلى في صفة الكلام، وقد أول الدهلوي الحديث الوارد الذي يستدل به من يصف كلام الله بالصوت والحرف، بأنه صورة عن قضاء الله تعالى تنزل به الملائكة المقربين، فتخضع لصورة ذلك القضاء سائر الملائكة، يقول الدهلوي: (وفي الحديث: «إذا قضى الله في السماء أمراً ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله؛ كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العلي الكبير...» الحديث أخرجه البخاري والترمذي، فالذي ريم به استئصال المقربين من الملائكة صورة قضائية من منبع القدر؛ كما يستنزل الأنبياء علوماً من منبع الشرع)^١، فليس المسموع صوت الحق؛ وإنما صوت نزول الملائكة المقربين بصورة ذلك القضاء.

الخلاصة: هذه جملة آراء الدهلوي في الصفات الخبرية، ويمكن أن نلخصها في نقطتين:

- إن مذهب الدهلوي في الصفات الخبرية لا يخرج عن مذهب أهل السنة الذي بينه النووي وألحقت إليه في أول هذا البحث، وهو إما التفويض مع نفي الظاهر الموهوم للتشبيه، أو التأويل، والحق أن الدهلوي يميل إلى الثاني مشياً مع قاعدته وهي إثبات الصفات بحسب غاياتها لا مبادئها، وفي ذلك حمل الصفات الخبرية على معنى من المعاني، وهو خروج عن كونه تفويضاً.

- لا فرق عند الدهلوي بين الصفات الخبرية وصفات المعاني، مع إقراره بسنية من فرق بينهما.

^١ الخبير الكثير (ص ٣٣)، والحديث أخرجه البخاري برقم (٤٧٠١)، والترمذي برقم (٣٢٢٣) واللفظ للترمذي.

المبحث الثالث

العالم عند الدهلوي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العوالم وأقسامها عند الدهلوي.

أولاً: عالم اللاهوت.

ثانياً: عالم الجبروت.

ثالثاً: عالم الرحموت.

رابعاً: عالم الناسوت: ١- عالم النفوس ٢- عالم المثال ٣- عالم العرش ٤- عالم العناصر.

المطلب الثاني: قدم العالم وحدوثه عند الدهلوي.

المطلب الأول: العوالم وأقسامها عند الدهلوي:

يحد الدهلوي العالم بأنه: كل ما سوى الله تعالى، فيقول: (والكلمة الجامعة عند حزب الحكمة: هي أن العالم كله غير الله سبحانه) ^١.

وجملة العوالم عند الدهلوي أربعة هي: اللاهوت والجبروت والرحموت والناسوت، ويتفرع عن الرابع منها عوالم متعددة، وتسمية الثلاثة الأول بالعوالم تجوز؛ إذ قد تقرر أن العالم كل ما سوى الله، وفي تعداد هذه العوالم يقول الدهلوي: (الحق الصريح الذي أدركناه بوجودنا ولم يبق فيه شك ولا شبهة: أن الموجودات على أربع طبقات مترتبة، بعضها منشأ تقوم البعض ومحدد تحققه: اللاهوت والجبروت والرحموت والناسوت) ^٢، فهذه المراتب تضم كافة أنواع العوالم.

أولاً: عالم اللاهوت:

هو ما دل على حقيقة الحقائق ^٣، وحقيقة هذه الرتبة: أنها التجلي الأعظم الذي ظهرت عنه أول آثار الذات، ويُعبّر عن هذا التجلي (بالعبرانية: باللاهوت ولاها، وبالعربية: الله) ^٤، ومن ثم جعل الدهلوي الاسم (الله) أولى مراتب الأسماء البدئية ^٥، وعنه تظهر أول آثار الذات الصرفة.

ثانياً: عالم الجبروت:

فهو أول آثار الذات، ويسميه الدهلوي: تعييناً أولاً ^٦، ومعه تبدأ مراتب عالم الجبروت عبر الرتبة الأسمائية الثانية ثم الثالثة والرابعة، وأما المتكلمين فقد (اصطلحوا بالتعبير عنه بالحياة التي هي: حضور ذاته لذاته بذاته بلا تعدد أصلاً، وبالعلم الحضورى بلسان الصوفية، وبالتقوم والتحقق بلسان الحكماء) ^٧.

^١ الخير الكثير (ص ٢٢).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٥٧/١).

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٥/١).

^٤ التفهيمات الإلهية (١٩٣/١).

^٥ انظر «الخير الكثير» (ص ٢٦).

^٦ انظر «التفهيمات الإلهية» (٧٩/٢).

^٧ الخير الكثير (ص ٢٧).

وأما عن كون هذه الرتب الأسمائية هي عالم الجبروت فقد نص الدهلوي على ذلك بقوله في «التفهيمات»:
(اعلم أن العارف إذا تجلّت له حقيقة الحقائق متلبسة بأسمائها وتعيناها الجبروتية...)¹.

وقد سبق بيان أن هذه الرتبة الأسمائية المعبر عنها بعالم الجبروت تدور فيها أسماء (الحي، القيوم، الحق، النور) التي هي الرتبة الثانية من الأسماء الإلهية، وأن الرتب الأسمائية الثالثة والرابعة والتي فيها أسماء (المجيد، العظيم، العلي، الكبير، الجليل)، و(الغني، الواسع، القوي، ذي الطول)، شرح لهذه الرتبة وتمثال لكمالها².

ثالثاً: عالم الرحموت:

فهو منتهى تلك الرتب الأسمائية، وهو التعين الثاني والثالث، وتظهر فيها أسماء الربتين الخامسة والسادسة، وهي: (الرحمن، الرحيم، البر، القادر)، واسمه تعالى (المريد)³.

وعن تفاعل الرتبة الخامسة والسادسة يظهر عالم الناسوت، يقول الدهلوي رحمه الله: (وهذان التعينان هما فوارتان يسيل منهما ماء التحقيق والوجود، وكل حدوث في الموجودات التالية فمن الثاني، وكل كون وقابلية لشيء فهو من الأول)⁴.

فتحصل لدينا مما سبق أن العوالم الثلاثة الأول منقسمة إلى ربتين، الأول: عالم اللاهوت أو رتبة الأحدية، والثاني: الأسماء الإلهية أو رتبة الواحدية ومبتدؤها الجبروت وهو التعين الأول، ومنتهاها الرحموت وهو التعين الثاني والثالث.

رابعاً: عالم الناسوت:

فهو العالم الناشئ من تفاعل التعينين الثاني والثالث، كما نص على ذلك فيما نقلته آنفاً: (وكل حدوث في الموجودات التالية فمن الثاني، وكل كون وقابلية لشيء فهو من الأول)⁵.

¹ التفهيمات الإلهية (١٥/١).

² انظر (ص).

³ وانظر تفصيل هذه الرتب وبيان أحكامها في المبحث السابق.

⁴ التفهيمات الإلهية (٧٩/٢-٨٠).

⁵ التفهيمات الإلهية (٧٩/٢-٨٠).

فشابه عالم الناسوت بذلك عالم الموجود الكل^١ والذي يضم عالمي التقييد والإمكان من حيث كونه مفاضاً عن ازدواج التعين الأول والثاني؛ فقد فاض عن ازدواج هذين التعينين (الموجود الكل؛ وأعني بالموجود الكل: ما يشمل جميع المحسوسات والمعقولات والمتخيلات، وكل ما فيه تقييد داخل تحت هذا الموجود)^٢.

وما أشبه هذا بقوله متحدثاً عن إفاضة الناسوت من الرحموت، فيقول: (اعلم أن الوحدة الكبرى أو الوجود الأقصى... انفسر بتجليات مصادقة تترى حتى آل أمره إلى تجل يسمى في لسان الشرع بـ «الرحمن»^٣، وفاض من طريقه ووجد بشرطٍ موجودٍ ناسوتي، هو مجموع أمرين: العرش الذي استوى عليه الرحمن، والماء الذي هو محتد عالم الإمكان...)^٤.

ويعني بالشرط هنا: عالم الأعيان الثابتة؛ إذ كل عالم عند الدهلوي هو شرط لوجود ما بعده من العوالم، ومن ثم كان العرش شرطاً لما بعده من العوالم، يقول الدهلوي: (فأول ما قضى «الرحمن» بشرط العرش إيجاد العناصر والأفلاك)^٥.

ومن هذه الحثية فارق الموجود الكل عالم الناسوت عند الدهلوي؛ إذ الأعيان الثابتة من جملة عوالم الموجود الكل^٦، بخلاف الناسوت الذي الأعيان شرط لوجوده، فكان الموجود الكل أعم من الناسوت وشرطاً لوجوده.

وأما وجه الشبه الثاني بين عالمي الناسوت والموجود الكل: فكون كل منهما يضم ثلاثة عوالم: معقولة ومتخيلة ومحسوسة، ومن ثم كان بينهما عموم وخصوص مطلق، وقد يطلق أحدهما ويقصد به الثاني.

● أقسام عالم الناسوت:

بينت انقسام هذا العالم عند الدهلوي إلى ثلاثة عوالم: معقولة ومتخيلة ومحسوسة، وهذه العوالم بعضها منشأ لوجود البعض وسبب لتحقيقه أو ظهور آثاره، وهي متشابكة فيما بينها تشابكاً ضرورياً، ولولا هذا التشابك لما هبطت الأرواح من محلها الأرفع، ولم تأنس بمجاورة هذا الخراب البلقع.

^١ انظر الكلام على الموجود الكل وأحكامه (ص ٢٩٥)، وما بعدها.

^٢ التفهيمات الإلهية (٢/٧٩-٨٠).

^٣ هذه التجليات هي الرتب الأسمائية البدئية الثانية والثالثة والرابعة، والتي فيها التعين الأول وعالم الجبروت.

^٤ التفهيمات الإلهية (١/٤٦).

^٥ التفهيمات الإلهية (١/٤٦).

^٦ لأن أخص صفة للأعيان الثابتة التقييد والإمكان، (وكل ما فيه تقييد داخل تحت هذا الموجود).

أما عالم المعقول: فيضم عالم النفوس والأرواح، وعالم المتخيل: فيضم عالم المثال، وعالم المحسوس: عالم العناصر المادية، ويبقى عالم آخر عند الدهلوي وهو عالم العرش ففيه طبائع العوالم الثلاثة.

أ: عالم النفوس أو الأرواح:

يقسم الدهلوي النفوس إلى كلية وجزئية:

فأما النفس الكلية: فينظر إليها الدهلوي على أنها روح للعالم الناسوتي، فكما أن لكل بدن نفس ف كذلك هذا العالم له نفس سارية في أعضائه؛ لأن (العالم شخص واحد متغير في أحواله دائماً ويتحرك حركة كيفية أبداً)^١، فكان لا بد من نفس كلية تحرك هذا البدن، وإلا كان ساكناً جامداً، شأن بدن الميت، وفي ذلك يقول: (اعلم أن العالم كله عندنا شخص واحد ونفس واحدة متعلقة به، ونظم واحد لتدبير نفسه لجسده...) ^٢، ويؤكد هذا المعنى في موطن آخر فيقول: (وبالجملة فهذا النظم مراعى في جسد النفس الكلية كما يراعى التدبير المنبجس من النوع في الفرد، فلا يتحقق شي من الحوادث إلا بحسب ذلك، والله أعلم)^٣.

ولما كانت النفس الكلية سارية في هذا العالم جعلها الدهلوي مرادفة لمعنى النفس الرحماني أو الوجود المنبسط على هياكل الموجودات، فقال: (فالذي وقع عندنا أن الوجود منبعه ومصدره الوجود المنبسط على هياكل الموجودات، أو النَّفْس الرحماني، أو النفس الكلية، أي ما شئت فقل به.

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير)^٤

وأما الدور الأول الذي تضلعت النفس الكلية للقيام به، فهو قبول التجلي الإلهي المقدس، يقول الدهلوي: (أول ما ظهر التجلي الأعظم لم يكن له قيد ولا وصف يعين به ويميز به عما سواه؛ إلا أنه أول تعين قبله النفس الكلية)^٥.

ويجلي الدهلوي قبولها لهذا التعين في موطن آخر فيقول: (ثم إن في النفس ترتيباً فأول ما تعين فيها صورة الذات الإلهية التي هي مبدأ المبادئ، وتلك الصورة هي مبدأ المبادئ، وتلك الصورة هي النور الإسفيدي القاهر على من

^١ لمحات (ص ٢٩).

^٢ تأويل الأحاديث (ص ١٠٤).

^٣ تأويل الأحاديث (ص ١٠٨).

^٤ التفهيمات الإلهية (٢/٢٢٦).

^٥ التفهيمات الإلهية (١/١٩١-١٩٢).

سواه، وهي المشار إليها في قوله صلى الله عليه وسلم: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»^١، ويعني بالنور الإسفيدي: (النور الأعظم الذي هو تمثال الذات في النفس الكلية)، والمعبر عنه باسمه تعالى (النور) ثاني مراتب الأسماء البدئية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: {اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ} [النور: ٣٥]^٢.

ولا يعني الدهلوي بذلك التجلي الإلهي أو كون صورة الذات في العماء أو النفس الكلية، جعله الذات في الخارج أو تحل في محل، بل ذات الله أجل من ذلك يقول: (وإن سألتهموني عن الحق الصراح قلت: إن الذات الإلهية من حيث هي هي، أجل من أن تكون في الخارج أو في الأعيان؛ إذ الخارج اسم للنفس الرحماني، وفي الأعيان كناية عنه، نعم للحق تجل عظيم هو في الخارج، ويوصف بأنه في الخارج أو بالعماء بشرط هذا التجلي)^٣.

وبهذا يجعل الدهلوي من مرادفات النفس الكلية مفهوم العماء أيضاً، والذي يأتي عند الدهلوي في معنى النفس الرحماني، كما يظهر من النص السابق.

وفي السياق نفسه يمكن اعتبار مفهوم (الهيولى) من المصطلحات المرادفة لمفهوم النفس الكلية، يقول الدهلوي: (الهيولى أشعة الاسم المرید الذي هو الإفاضة بالفعل)^٤، وقد سبق بيان أن النفس الكلية والعماء والوجود العام هو الإفاضة بالفعل من سلسلة الرحموت التي تنتهي بالاسم المرید، فطابق الهيولى معنى النفس الكلية وما يرادفها، ولا أدل على ذلك ما أورده الدهلوي في «الدر الثمين» عن سؤاله النبي صلى الله عليه وسلم عن معنى العماء في عالم روحاني، ثم يحكي جوابه صلى الله عليه وسلم على سؤاله فيقول: (ففاض عليّ - وحي من روحه الكريمة - صورة نور عظيم في أعالي بعد هيولاني قد أحاط بمجامع هذا البعد بخطوط شعاعية، فقليل: هذا النور هو التجلي المشار إليه بهذا القول^٥، وهذا البعد الهيولاني هو العماء)^٦.

وأصرح من كل ذلك قوله في تعريفه للعماء: (هو طبيعة هيولانية قابلة لجميع الصور الروحانية والجسمانية وقيومها الرحموت، وهو الذي كان شرطاً لوجودها... والعماء كالمرآة للرحموت يظهر فيها جماله فتسمى باعتبار هذه

^١ التفهيمات الإلهية (٢٠٧/١).

^٢ انظر «التفهيمات الإلهية» (١٩١/١)، و«الخير الكثير» (ص ٢٦).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢٣٥/٢-٢٣٦).

^٤ التفهيمات (١٥٧/٢).

^٥ ويعني بهذا القول: جواب النبي صلى الله عليه وسلم عن «أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق» قال: «كان في عماء»، وقد سبق تحريجه.

^٦ الدر الثمين (ص ٤)، وانظر «التفهيمات» (١٥٨/١، ١٨٨)، على أن الهيولى لا تأتي بمعنى واحد عند الدهلوي، فهي إن كانت هنا مطابقة لمعنى العماء، ستجدها في الحديث عن عالم المثال دون العماء في التجرد.

الصفة هيولى، وباعتبار تقومها بالرحموت جسماً، وباعتبار كونها مبدأ لظهور الآثار طبيعة كلية)^١، فكان من مرادفات النفس الكلية، الطبيعة الكلية أيضاً.

وكذلك مصطلح (حظيرة القدس) يستخدمه الدهلوي بمعنى مقارب للنفس الكلية، حيث يجعل حظيرة القدس موطن التجلي الأعظم وقبول صورة مبدأ المبادئ شأنها شأن النفس الكلية، يقول الدهلوي: (فصورة مبدأ المبادئ بمنزلة القلب من الموجود الكل... وهم الملائكة وأرواح الكمل تحتف به فتسمى تلك الحاضرة بحظيرة القدس)^٢.

ويقول في شرحه لطريقة الشيخين أبي الحسن الشاذلي وأبي العباس البوني^٣، أن من طريقتهم: (التوجه إلى النور القائم وسط حظيرة القدس القاهرة على الملائكة)^٤، ويؤكد ذلك في موطن آخر فيقول: (واعلم أن بعض المقربين... يتوجهون إلى النور القائم وسط حظيرة القدس أتم توجه)^٥.

فظهر بذلك أن النفس الكلية، والطبيعة الكلية، والوجود العام، والنفس الرحماني، والعماء، والهيولى، ألفاظ مترادفة يستخدمها الدهلوي للدلالة على الوجود الأول الذي قبل أول آثار الذات عبر تجليه المقدس، فإن تحدث عن النفوس وأصلها سماه نفساً كلية، أو تحدث عن أول قابل للصورة الإلهية سماه طبيعة كلية، ونفساً كلية، ووجوداً عاماً، وإن تحدث عن محل التجلي الإلهي سماه النفس الرحماني أو العماء أو الهيولى، وإن تحدث عن تعلق ذلك التجلي بالملأ الأعلى والكمال من عباد الله سماه حظيرة القدس.

وهذه المصطلحات جميعها مفارقة للأعيان الثابتة؛ إذ الأعيان الثابتة في حقيقتها واسطة بينها وبين الرتبة الواحدية، وصدور الأعيان كان بالفيض الأقدس، أما النفس الكلية وما يرادفها فقد صدر بالفيض المقدس، (فإن الفيض الإلهي ينقسم: إلى الفيض الأقدس والفيض المقدس، وبالأول: تحصل الأعيان واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني: تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها)^٦.

ويؤكد الدهلوي على هذا المعنى بقوله: (الذات الإلهية صدر منها أولاً جميع ما في شأنه أن يصدر دفعة واحدة، فصار الصادر بذلك الصدور ثابتاً لا موجوداً... والعالم بهذا الصدور مسمى بالأعيان الثابتة عند الصوفية، وبالعقل

^١ التفهيمات الإلهية (١٥٨/١).

^٢ التفهيمات الإلهية (٦٥/١ - ٦٦).

^٣ سبقت ترجمتهما.

^٤ التفهيمات الإلهية (٨٩/١).

^٥ التفهيمات الإلهية (٩٥/١).

^٦ انظر «جلاء القلوب من الأصداء الغينية ببيان إحاطته بالعلوم الكونية» (٣٤٣/١).

عند الحكماء... ثم صدر من الذات الإلهية بشرط هذا الصادر الثبوتي صادر آخر هو النفس الرحماني، وحقيقة النفس الرحماني: التحقق والتقرر والكون بالفعل... ثم صدر بواسطة النفس الرحماني صادر آخر هو أسّ عالم الشهادة)^١.

وأصرح من ذلك قوله: (إن المرتبة العقلية قبل النفس الكلية، فالمرتبة العقلية هي مرتبة الثبوت، ومرتبة النفس الكلية هي مرتبة الوجود)^٢.

على أن هذه العوالم جميعها عند الدهلوي عوالم مجردة، أعياناً ثابتة كانت أو نفساً كلية، وليس التفريق بينهما إلا في الثبوت والوجود، وكون الأول سبب في ظهور الثاني.

وأما النفوس الجزئية:

فهي نفوس مفرعة عن النفس الكلية يقول الدهلوي: (النفس الكلية تنزل نفوساً جزئية، وفي هذا التنزل ترتيب، وبعض التنزل موقوف على البعض)^٣.

وأما أقسام النفوس الجزئية فهي خمسة: نباتية، وحيوانية، وإنسانية، وملكية، وفلكية، يقول الدهلوي: (أهل العقل الثاقب إذا رأوا أن هذه النواة تصير نخلة... انتقلوا إلى إثبات نفس نباتية مجردة ليست بجسم... ثم انتقل منها إلى النفوس الحيوانية، والنفوس الإنسانية، والنفوس الملكية، والنفوس الفلكية، وأحضر النفوس بين عينيك، واختلاف مراتبها، وابتناء بعضها على بعض، وهي كلها مجردة متعلقة بالأجسام تعلق تدبير، ثم انتقل منها إلى نفس هي أم النفوس، ما من نفس إلا وهي منبعثة منها قائمة بها)^٤، وأهم سمة تشترك فيها هذه النفوس أنها مجردة عن الجسمية، متعلقة بالأجسام تعلق تدبير، كل جسم له نفس تناسبه وتدبر شأنه.

أما النفوس النباتية: فمن خواصها (التغذية والتنمية مع الحفظ)^٥ أي: حفظ جسم النبات وتغذيته.

^١ التفهيمات الإلهية (١٠٧/١ - ١٠٨)، وانظر المصدر نفسه (٢٢٦/٢).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٩٢/١).

^٣ التفهيمات (١٩٠/١)، وانظر «التفهيمات» (١٠٦/١).

^٤ التفات بلاغي من الدهلوي؛ كأنه يريد بذلك حث المخاطب على اللجوء بأهل العقول الثاقبة، والله أعلم.

^٥ التفهيمات الإلهية (٢٠٧/١).

^٦ الخير الكثير (ص ٤٢).

وأما النفوس الحيوانية: فمن خواصها (الشعور من الإحساس والتخيل والتوهم والإدراك والرضا والغضب)^١.

أما النفوس الثلاثة الباقية فيجعلها الدهلوي جميعها من أقسام الناطق، ويعني بالناطق: (جسم له روح شأنه التعقل؛ أي: اللوح بأصول العوالم من أسماء الله تعالى سبحانه علماً وعملاً)^٢، ويجعل نفوس الناطق كالتالي:

الأول: الناطق الذي غلبت عليه الطبيعة الترابية، وهو الإنسان.

الثاني: الناطق الذي غلبت عليه الطبيعة الهوائية، وهو الملك السفلي، وهم الموكلون من الملائكة، وتمثيل الملائكة العلوية.

الثالث: الناطق الذي غلبت عليه الطبيعة المائية، وهو الإنسان المائي، يقول الدهلوي: (ولم يسمع له ذكر إلا ما يسرده قاص الذوق).

الرابع: الناطق الذي غلبت عليه الطبيعة النارية، وهو الجن.

الخامس: الناطق المتكون من الأفلاك، وهم الملائكة العلوية.

فهذه خمسة أقسام من النفوس الجزئية الناطقة مرتبة كما رتبها الدهلوي، فأما الملائك السفلية فنفسهم أعلى مرتبة من نفوس عموم الإنسان، لأن نفوسهم أقوى من نفوس بني آدم.

وأما الجن فهم عنده في مرتبة الملائكة العنصرية من حيث القوى النفسية، يقول: (وأما سجود الملائكة لآدم عليه السلام؛ فإنما كان عندنا من العنصريين الذين منهم إبليس لا الفلكيين)^٣، فقد جعل إبليس وهو من الجن في رتبة الملائكة العنصرية لا الفلكية؛ إذ الفلكية عنده (تمثيل الأسماء... وهم أقرب من حضرة الذات) فكانوا أعلى النفوس.

ولكون النفوس العلوية تماثيل الأسماء فُضِّلوا على نفوس الأنبياء، يقول الدهلوي: (والملائكة تماثيل الأسماء في نفوس أتم من نفوس الإنس... ومنهم كليون أمرهم كلي وتأثيرهم كلي... ومنهم جزئيون وكلوا على الجبال والبحار والسحاب... وذوق الحكيم يفضلهم على الإنس مطلقاً؛ اللهم إلا أن يكون من وجه جزئي، ومن الملائكة من لم

^١ المصدر نفسه.

^٢ المصدر نفسه.

^٣ الخير الكثير (ص ٤٣).

يتجل فيه اسم مطلق، فالأنبياء أفضل منهم بلا مشاحة، وأما المطلقون فهذا الوجه الجزئي كاد أن يكون شعرياً بنسبتهم فتدبر)^١.

ويقول في نفس السياق: (وقع عند كثير من أهل الله أن البشر الكاملين منهم يفضلون على المقربين من الملائكة، وليس هذا بصواب لأن الرجحان إما أن يكون في وجوه القرب أو مقاديره أو باعتبار الوسائط أو الوجه الخاص الذي هو باعتبار المعية الذاتية أو الآثار التسخيرية والملائكة تفضل على الإنس في كل ذلك)^٢.

وهنا لا بد من وقفة أحرر فيها مفهوم النفس الناطقة الخامسة عند الدهلوي؛ حيث كانت البرزخ الحقيقي بين عالمي التقييد والإطلاق دون باقي النفوس؛ إذ هي أقرب النفوس من الحضرة الأسماوية.

يقول الدهلوي في تعريفه لنفوس الأملاك: (هم قوم لم يوجدوا إلا من جهة أن المصلحة الكلية تقتضي وجود موطن إلهي جامع مراتب الإطلاق والتقييد والوجوب والإمكان، وذلك ليكون برزخاً وواسطة بين القيلتين، فكانت هذه المصلحة هي المقتضية لوجود هذا القوم من الملائكة)^٣.

فجعل الدهلوي النفوس الجزئية حاملة لخصائص النفس الكلية من حيث كون النفس الكلية البرزخ بين عالمي الإطلاق والتقييد، ولما كانت النفوس الجزئية صورة لهذه النفس وتمثلاً لها، أخذت حكمها في كونها برزخاً مثلها^٤. ولأهميتها عند الدهلوي جعلها الفصل الرئيس في أي حديث يتناول مباحث التجلي الإلهي أو العالم أو الإنسان، وهي المباحث العامة للفلسفة.

إلا أن الدهلوي رحمه الله لم يعرض حقائق هذه النفس في صورة واضحة، ولم يجلي أحكامها بأسلوب منظم مرتب، بل شتت جمعها وفرق شملها في بطون كتبه، فيذكر في كل موطن بعض أحكامها بما يناسب سياق كل موضوع، وقد يحدث عنده تعارض في بيان خصائصها ومسمياتها فتارة يجعل الأفلاك والكواكب مفهوماً واحداً، وتارة يفرق بينها، وتارة تكون نفوساً مجردة، وأخرى أجساماً عنصرية، فكان لا بد من شرح كل نفس جزئية بجليها، ثم الخروج برؤية جامعة لمعنى هذه النفوس العالية.

^١ الخير الكثير (ص ٤٣)، وانظر ما سبق من رتب الناطق المصدر السابق (ص ٤٢)، وسيأتي الكلام على مسألة التفضيل هذه في الحديث عن مفهوم النبوة عند الدهلوي في المبحث السابع من هذا الفصل بإذنه تعالى.

^٢ التفهيمات (١٥٠/٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٩٢/١).

^٤ انظر المصدر نفسه.

■ **الأفلاك:** هي أول مواطن انبثاث النور الإلهي في النفوس الجزئية بعد تجليه في النفس الكلية، وذلك أن النفس الكلية تنزل إلى مراتب وأولى تلك المراتب: (تنزل التجلي الأعظم في نفوس الأفلاك)^١، وقد عدد الدهلوي من جملة هذه الأفلاك اللوح والقلم والكرسي والعرش:

فيقول في اللوح: (وهذه النفس هو اللوح أتم النفوس الشاهقة وأزكاها، ومنها تتلقى الملائكة)^٢، ولما كانت الأفلاك من تماثيل الأسماء الإلهية جعل (اللوحة من تماثيل العلم الإنفعالي)^٣، وله ملائكة خادمة له تتلقى منه تلك العلوم المنقوشة فيه.

ومثله القلم: يقول الدهلوي: (القلم جوهر مجرد أو كالمجرد من تماثيل العلم الفعلي... ومن جزئيات القلم... قوم يسمون بالكتابة والحفظة)^٤.

وأما الكرسي: فيظهر كونه من الأفلاك في قوله جواباً عن سؤال وردّه: (هل الأجسام الفلكية عنصرية أو لا؟ ... لم نعلم بالوجدان حقيقة الكرسي)^٥، فإيراده للكرسي جواباً عما سألّه عن الأجسام الفلكية، يدل على كونه منها.

وكذلك العرش: فيقول في معرض إثباته عرشاً مثالياً غير العرش الجسماني: (وأن وراء هذا الجسم المستدير المحدد عرش آخر مثالي)^٦، وكونه مستديراً محدداً يدل على كونه فلكاً، يقول الدهلوي في حديثه عن أحوال بعض نفوس الكمل وكونها تستمد من بعض عوالم النفوس الجريئة: (وتفسير تلك الأشعة على حسب استعداد الشارحين كرة في عالم المثال؛ ولذلك سميتها فلكاً)^٧.

^١ التفهيمات الإلهية (١/١٩٢)، وانظر المصدر السابق (١/٤٦).

^٢ التفهيمات الإلهية (١/٦٣).

^٣ الخير الكثير (ص ٤٣).

^٤ الخير الكثير (ص ٤٣).

^٥ التفهيمات الإلهية (١/١٦٠).

^٦ التفهيمات (١/١٦١).

^٧ التفهيمات الإلهية (١/١٩٦).

لكنه في نص آخر يجعل من العرش مكاناً حاوياً لنفوس الأفلاك، فيقول: (إن العرش وما في جوفه من نفوس الأفلاك...)¹، ولعل العرش المقصود هنا عرش التكوين؛ إذ هو أعم من العرش الجسماني المدور، كما سيأتي بيانه بعد قليل.

أما عن طبيعة هذه الأفلاك، فيقول الدهلوي: (والمذهب في الفلكيات أنها عنصريات، وأن الشمس والقمر وسائر السائرات يسبحون فيها على حساب قدره الله سبحانه بحسب طبائعها، وأنها ذوات أرواح وعلوم)². فأثبت الدهلوي للأفلاك جسمًا عنصرياً، وأثبت لتلك الأجسام العنصرية أرواحاً مسؤولة عن تديرها، فكانت الأفلاك كالشخص المؤلف من جسد وروح.

■ الكواكب: وقد يرد تساؤل عن ماهية الكواكب عند الدهلوي، هل تأتي بمعنى الأفلاك أو بمعنى آخر؟

يدل النص السابق على أن الكواكب دون الأفلاك في الرتبة، حيث عد الشمس والقمر من السيارات السابحات في فلك العرش، وأصرح من ذلك قوله: (وأما الأفلاك: فكمالاتها واسعة كثيرة لا يحيط بها علماً إلا النذر من العارفين، فلهم... مدد عظيم من العرش المثالي، ولذلك كان لكل فلك كوكب، والله أعلم بمراتب خلقه)³. فهذا صريح من كون الكواكب مغايرة للأفلاك، لكنه مع ذلك جعل لهذه الكواكب أرواحاً تسيروها فكانت الكواكب من جملة النفوس الجزئية التابعة للأفلاك⁴.

إلا أن الدهلوي رحمه الله وكعاداته في كثير من المسائل تتداخل المصطلحات عنده فيستخدم الكواكب بمعنى الأفلاك وبالعكس، مثال ذلك قوله: (وفي الأفلاك سر عجيب: وهو أن الله تعالى خلقها بطبائع بسيطة تتضمن في بساطتها طبائع متخالفة ثم أدارها ليظهر بالإدارة أشكال وأوضاع كثيرة متباعدة... وذلك لأن هذه الكواكب فيها روحانية خادمة لأحجارها البهتة...)⁵، وكذلك قوله: (إن التنزلات الكلية للنفس الأولى مثل أرواح الكواكب والملا الأعلى والأكمل من الإنسان)⁶، وقد سبق بيان أن نفوس الأفلاك هي أول تلك التنزلات.

¹ التفهيمات (٥٥/١).

² الخير الكثير (ص ٤٤).

³ التفهيمات (١٨٠/١).

⁴ وانظر «التفهيمات» (٩٣/١)، و«لمحات» (ص ٥٩)، فقد ذكر فيهما أحكاماً لزحل والمشتري والشمس والزهرة وعطارد.

⁵ التفهيمات الإلهية (٢٠٠/١).

⁶ التفهيمات الإلهية (٩٢-٩٣/١).

■ **الملائكة:** في إطار تقسيم الدهلوي للنفوس الناطقة قال في القسم الخامس منها: (والناطق المتكون من الأفلاك، وهم الملائكة العلوية)^١، فجعل الأفلاك شرطاً أو سبباً في تكون الملائكة، كالتراب بالنسبة للإنسان.

وظهر من هذا النص ومما سبق أن **الملائكة عند الدهلوي على قسمين:** علوية وسفلية، وفي ذلك يقول: (ولله ملائكة علويون مقربون، وملائكة موكلون على كتابة الأعمال، وحفظ العبد عن المهالك، والدعوة إلى الخير، ويلهمون بالعبد لمة الخير، لكل واحد مقام معلوم، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون)^٢.

فأما الملائكة العلوية: فهم المقربون من الملأ الأعلى، ويسمى بعضهم أحياناً بالملائكة الفلكية، ومنهم: (جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل)^٣، (وحقيقة الملأ الأعلى: أنهم أقوام خلقوا من روحانيات الأفلاك ولطائف العناصر)^٤.

وأما الملائكة السفلية: فهم الموكلون برفع الأعمال وإغاثة الملهوف والكتابة، ويسمى بعضهم بالملائكة العنصرية، وعنصر السفلية هو الهواء كما مر، بينما عنصر العلوية هو الأفلاك العلوية.

فكانت الأملاك السفلية دون الأفلاك العالية في المرتبة، ينص على ذلك عند بيانه لتنزلات النفس الكلية حيث يجعل أولى تلك المراتب: (تنزل التجلي الأعظم في نفوس الأفلاك... وبعد ذلك مرتبة أخرى وهي أحجار بهتة في نفوس مجردة تسمى الأملاك)^٥.

وكذلك دون الأملاك العلوية؛ ولذلك كان سجودهم لآدم مغايراً لسجود المقربين من الملائكة يقول الدهلوي: (وأما سجود الملائكة لآدم عليه السلام؛ فإنما كان عندنا من العنصريين الذين منهم إبليس لا الفلكيين)^٦؛ إذ الفلكيين عنده (تماثيل الأسماء... وهم أقرب من حضرة الذات)، فكان سجودهم ليس كسجود العنصريين، يوضح ذلك في «تأويل الأحاديث» فيقول: (منها أن الملائكة العنصريين والعملة أمروا بأن يسجدوا لآدم بأنفسهم، وأمر ملائكة الملأ الأعلى بأن يسجدوا له بأشباحهم فيتمثلوا بصورة الساجدين؛ كما تمثل جبرئيل في قصة سؤاله عن الإيمان والإسلام والإحسان أعرابياً سائلاً... فسجد له الملائكة كلهم أجمعون بهذا التفصيل)^٧، فلم يعلمهم جبرئيل

^١ الخير الكثير (ص ٤٢).

^٢ التفهيمات الإلهية (١/١٤٦).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/١٩٢).

^٤ التفهيمات (١/١٧٩).

^٥ التفهيمات الإلهية (١/١٩٢)، والأحجار البهتة: هي بمثابة القلب للنفس، فكما أن للبدن قلباً، فكذلك للنفس قلباً يكون موطناً لتلقي الأنوار.

^٦ الخير الكثير (ص ٤٣).

^٧ تأويل الأحاديث (ص ١٢-١٣).

عليه السلام بصورته الحقيقية بل بمثاله؛ لعلو مقامه أن يظهر بصورته الحقيقية؛ حيث لم يظهر بتلك الصورة إلا لسيد الخلق وفي مرتين فقط^١، ومثل ذلك قل في السجود، وهذا تحكم من الدهلوي رحمه الله وتخصيص لم يأتي عليه بدليل. أما العلاقة التفاضلية بين الأملاك العلوية والأفلاك العلوية فغير واضحة عند الدهلوي، فتارة يشعر كلامه بتفضيل الأفلاك العلوية على الملائكة العلوية؛ كقوله في تعريفه لحقيقة الملائكة الأعلى: (أنهم أقوام خلقوا من روحانيات الأفلاك ولطائف العناصر)، وتارة يشعر بكون الملائكة العلوية أعلى رتبة حين يجعلهم في مرتبة النفس الكلية، فيقول: (الملك مقول على حقائق مختلفة... فيقال للنفوس الكلية من حيث تنوط بها أحكام من باب الخلق والتدبير، أنها ملائكة)^٢.

ومما يجدر التنبيه عليه أن الملائكة الأعلى وإن كان عامتهم من مقربي الملائكة؛ إلا أنه قد يحدث لبعض الكمل من الإنس اللحق بهم، يقول: (وحقيقة الملائكة الأعلى أنهم أقوام خلقوا من روحانيات الأفلاك ولطائف العناصر... وسوى ذلك أقوام من كمل بني آدم في أحجارهم في التجلي الأعظم، فكانوا بمنزلة الأشعة من الجوهر المضيء، وكان كل هؤلاء مجتمعين حول التجلي الأعظم فيقال لهم الملائكة الأعلى)^٣.

فجملته القول في النفوس الجزئية في مرتبتها الناطقية الخامسة عند الدهلوي:

- أن أعلاها منزلة هي نفوس الأفلاك ونفوس الأملاك العلوية، ثم نفوس الكواكب^٤، وأما نفوس الملائكة السفلية، فهي دون تلك المراتب في المنزلة.
- وأن الدهلوي قد يطلق إحدى تلك النفوس ويريد بها أخرى، فقد يطلق الفلكية ويريد به الكوكبية؛ لكونها تحت سلطانها، وقد يطلق الفلكية ويريد الملكية العلوية؛ لكون الملكية مستمدة روحانياتها من الفلكية، وقد يطلق عموم الأملاك ويريد بها العلوية دون السفلية، والعكس صحيح.
- وأن لكل نفس من تلك النفوس أرواحاً عالمة متخيلة، وذلك لأنها تتلقى من ربها علم ما كان أو سيكون^٥.

^١ وهاتان المرتان هما المشار إليهما بقوله تعالى: {ولقد رآه بالأفق المبين} [التكوير: ٢٣]، {ولقد رآه نزلة أخرى} [النجم: ١٣]، تقول السيدة عائشة رضي الله عنها في الحديث الذي أخرجه مسلم في «صحيحه» (١٧٧/٢٨٧): «أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: «إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين»، تعني أول من سأل عن المقصود بهاتين الآيتين.

^٢ لمحات (ص ٦٠).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٧٩/١).

^٤ والدليل على علو نفوس الكواكب على نفوس الملائكة العنصرية، جعله للزهرة وعطارد جنوداً عملة تخدعها، انظر «التفهيمات» (٩٣/١).

^٥ انظر «لمحات» (ص ٦٠).

وأما النفوس الإنسانية: فقد تترقى صعوداً لتلتحق بالملا الأعلى وتصبح نفوساً كاملة، وتأخذ علومها من عمار الحظيرة القدسية، فيحصل لها من العلوم والفهوم والكشوف ما لا يعلمه إلا الله، وسبيل ذلك تكميل دورتها الإيمانية ثم الإحسانية التي سبق تفصيلها في مراتب المعرفة عند الدهلوي.

ب: عالم المثال:

وهو عالم الخيال؛ وحقيقة هذا العالم أنه: (متوسط بين عالمي العقل والحس؛ لأنه أقل تجرداً من العقول وأكثر تجرداً من الحس)^١.

والغاية من عالم المثال: الربط بين عالمي التجريد والمادة، وتفسير كثير من الحوادث الواقعة؛ إذ لولا القول بهذا العالم لما عرف لها تفسيراً، يقول الدهلوي: (ثم إن من قوى الموجود الكل قوة متوسطة بين العالم المجرد والأجسام من شأنها تصوير حكم المجرد حكماً مادياً، وحكم المادي حكماً مجرداً، ولولا هذه القوة المتوسطة لم تتشابه الآثار بالصور تشابكاً جبلياً)^٢.

وقد جعل الدهلوي عالم المثال على قسمين: الأول منهما يلي عالم الأرواح، والثاني منهما يلي عالم الأشباح؛ فقال:

(لعالم المثال مرتبتان: الأولى: ما يلي عالم الأرواح، والأمر فيها شبيهة بالمتخيلات والمتوهمات، الثانية: ما يلي عالم الأجسام، ولسان العرف يعدها من الجسد، وفيها ظهور نار موسى عليه السلام.

وكنه المرتبة الأولى: أنه تخيل للعرش غير مختص منه بمكان خاص منه، وكنه المرتبة الثانية: أنها تلون الماء بلون تخيل العرش بقوة مقدسة؛ وأعني بالماء: أصل الموجودات، لا هذا النوع من العناصر فتدبر)^٣.

^١ حاشية الجرجاني على شرح عين الحكمة (ص ٢٢).

^٢ البدور البازغة (ص ١٧).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٠٦/٢-١٠٧).

ومعنى قوله: (تخيل للعرش) أن في العرش قوة مدركة عالمة، شأنه شأن جميع الأفلاك، يقول الدهلوي: (والمذهب في الفلكيات... أنها ذوات أرواح وعلوم)^١، فلما كان كذلك فما تعلق من المثاليات بتخيل العرش كان منبعاً للمثاليات؛ إذ (الصور كلها في العرش)^٢، وهذا (المنبع: ليس من باب الجسم الناسوتي)^٣.

أما ما انصبغ من تلك المثاليات بلون الماء الذي هو أصل الموجودات كان مظهرًا؛ وتلبس عندها بجسم مادي يرى ويسمع، يقول الدهلوي: (وبالجملة: فإذا ارتبطت القوة الكلية المثالية بشيء من أجزاء الأرض أو السماء يكون هنالك حالة مترددة بين الناسوت والمثال، فيظهر في الناسوت جسم ذو لون ووضع وشكل ومقدار... من ذلك الباب نار موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام... وجسد جبريل عليه السلام حين جاء يسأل عن الإيمان والإسلام والإحسان)^٤، فالمثال في منبعه ليس جسماً مادياً، وفي مظهره متردد بين المثالية والمادية، له أحكام الأولى وخواص الثانية.

وعلى هذا العالم المثالي وأقسامه عمدة الدهلوي في غالب تأويلاته لمعجزات الأنبياء وما يظهر من خوارق العادات، وكذلك في شرحه لمشكل الحديث، وأهوال يوم القيامة، وتجلي الله تعالى في ذلك اليوم؛ ولذا يقول العلامة الكوثري رحمه الله: (ومن إغراباته... حمله لمشكلات الآثار على وجوه مبنية على تخيل عالم يسميه عالم المثال، تتجسد فيه المعاني في زعم بعض المتصوفة، أخذاً من المثل الأفلاطونية، وهذا العالم خيال لم يثبت وجوده في الشرع ولا في العقل)^٥.

على أن ظهور المثال بالصور المادية له حالتان:

الأولى: أن يظهر المثال للعيان من غير سبب عنصري، كنار سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام، وفاكهة السيدة مريم عليها السلام^٦؛ ولذا صلحت أن تكون النار محلاً للخطاب الإلهي على ألسنة الملائكة الأعلى، يقول: (فلما وصل إلى سدره في ذلك الوادي تدلى الله تبارك وتعالى تدلياً عجيباً لم يؤثر مثله عن غيره، وهو أن الملائكة الأعلى انعقد فيهم داعية مخاطبة موسى عليه السلام شفاهاً؛ لأنه رجل صلب الطبيعة شجاعها... فتصورت النار في تلك

^١ الخير الكثير (ص ٤٤).

^٢ التفهيمات الإلهية (٤٦/١).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٦٣/١).

^٤ المصدر نفسه.

^٥ حسن التقاضي (ص ٩٧).

^٦ انظر «تأويل الأحاديث» (ص ٧٢).

البقعة تصوراً حثيثاً، فأفاض الله صورة النار لا من قبل العناصر والطبائع، بل من محض عالم المثال، فكلّمه الله شفاهاً في تلك النار على لسان الملائكة^١.

الثانية: أن يظهر المثال للعيان بسبب عنصري، كأن يتلبس المثال جسماً طبيعياً فتظهر في ذلك الجسم أحكام المثال، من ذلك عصا سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام ويده البيضاء، يقول الدهلوي: (وتحقيق الأمر فيهما: أن عالم المثال كما يظهر بحيث يكون موجوداً مستقلاً لا يرتبط بموجود طبيعي؛ كالنار، فكذلك قد يظهر في جسم طبيعي فيحصل له حكم المثال، ويغلب عليه الكون المثالي، فصار عصاً ناسوتياً مثالياً، وصارت شعبتها لحيي الثعبان)^٢، ومن ذلك تكثير الطعام لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم^٣.

دليل الدهلوي على وجود عالم المثال:

وأعود لما ذكره العلامة الكوثري، حيث نسب مثل الدهلوي وعموم الصوفية القائلة بعالم المثال إلى مثل أفلاطون، وأن هذا العالم لم يثبت في الشرع ولا في العقل، وأترك الجواب لشيخنا الدهلوي فقد كفانا رحمه الله عناء التنقيب عن مصدره الذي بنى عليه القول بعالم المثال، فقد عقد باباً كاملاً له في كتابه «حجة الله البالغة» استدلل في بدايته على وجود عالم المثال بأدلة عقلية وساق بعضاً منها، شارحاً من خلالها بعض خصائص هذا العالم؛ فقال:

(باب ذكر عالم المثال: اعلم أنه دلت أحاديث كثيرة على أن في الوجود عالماً غير عنصري تتمثل فيه المعاني)

بأجسام مناسبة لها في الصفة، وتتحقق هنالك الأشياء قبل وجودها في الأرض نحواً من التحقق، فإذا وجدت كانت هي هي بمعنى من معاني هو هو، وإن كثيراً من الأشياء مما لا جسم لها عند العامة تنتقل وتنزل ولا يراها جميع الناس، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لما خلق الله الرحم قامت فقالت: هذا مكان العائد بك من القطيعة»^٤، وقال: «إن الله تعالى يبعث الأيام يوم القيامة كهيئتها، ويبعث الجمعة زهراء منيرة»^٥... وقال: «هل ترون ما أرى؟ فيأني لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم»^٦...^٧، ومنها: (أنه تعالى لما خلق آدم عليه السلام ليكون أبا البشر، وليبدأ منه

^١ تأويل الأحاديث (ص ٤٥).

^٢ المصدر نفسه.

^٣ تأويل الأحاديث (ص ١٠١).

^٤ أخرجه البخاري بنحوه (٥٩٨٧)، ومسلم بنحوه أيضاً (٢٥٥٤)، وأوله عندهما: «إن الله خلق الخلق، حتى إذا فرغ من خلقه، قالت الرحم...».

^٥ أخرجه ابن خزيمة في «صحيحه» (٨٣٧/٢)، والحاكم في «مستدركه» (٤١٢/١)، وقال عنه: خير شاذ صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي.

^٦ أخرجه البخاري (١٨٧٨)، ومسلم (٢٨٨٥).

^٧ حجة الله البالغة (٤٣/١-٤٤).

نوع الإنسان أحدث في عالم المثال صور بنيه ومثل سعادتهم وشقاوتهم بالنور والظلمة، وجعلهم بحيث يكلفون، وخلق فيهم معرفته والاختبات له^١، وهو أصل الميثاق المدسوس في فطرتهم^٢، فيؤاخذون به وإن نسوا الواقعة؛ إذ النفوس المخلوقة في الأرض إنما هي ظل الصور الموجودة يومئذ، فمدسوس فيها ما دس يومئذ^٣.

ثم سرد في باب ذكر عالم المثال جملة كبيرة من الأحاديث الدالة على وجود هذا العالم، وقال عقب ذلك: (الناظر في هذه الأحاديث بين إحدى ثلاثة: إما أن يقر بظاهرها فيضطر إلى إثبات عالم ذكرنا شأنه، وهذه هي التي تقتضيها قاعدة أهل الحديث نبه على ذلك السيوطي رحمه الله تعالى، وبها أقول، وإليها أذهب، أو يقول: أن هذه الوقائع تتراءى لحس الرائي، وتتمثل له في بصره، وإن لم تكن خارج حسه... أو يجعلها تمثيلاً لتفهم معان أخرى، ولست أرى المقتصر على الثالثة من أهل الحق)^٤، فقد أثبت الدهلوي عالماً مثالياً تتجسد فيه المعاني بناء على آثار ظاهرها إثبات ذلك العالم.

أما عن كونه تأثر شأنه شأن الصوفية بالمثل الأفلاطونية، فمما لا شك فيه أن الصوفية بل وعموم المتكلمين استفادوا من مباحث الفلسفة، سواء على مستوى الألفاظ أو حتى المسائل، وهذا حجة الإسلام الغزالي رحمه الله يصرح بانقسام علوم الفلاسفة إلى (سنة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية)، وجميع علومهم خلا الإلهيات منها في كثير منها صحيح يؤخذ به ويستفاد منه^٥.

وأما موقع عالم المثال من تلك العلوم، فقد صنفه الغزالي في جملة العلوم الطبيعية، يقول في «تأهت الفلاسفة»: (أما الملقب بالطبيعات وهي علوم كثيرة، نذكر أقسامها ليعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها إلا في مواضع ذكرناها، وهي منقسمة إلى أصول وفروع، وأصولها ثمانية أقسام... أما فروعها فسبعة... [الفرع الرابع: التعبير؛ وهو استدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فخيّلته القوة المتخيلة بمثال

^١ يشير بذلك إلى ما ورد في حديث الإسراء والمعراج: «فلما فتح علونا السماء الدنيا، فإذا رجل قاعد على يمينه أسودة، وعلى يساره أسودة، إذا نظر قبل يمينه ضحك، وإذا نظر قبل يساره بكى، فقال: مرحبا بالنبي الصالح والابن الصالح، قلت لجبريل: من هذا؟ قال: هذا آدم، وهذه الأسودة عن يمينه وشماله نسمة بنيته»، والحديث أخرجه البخاري (٣٤٩)، ومسلم (١٦٣/٢٦٣).

^٢ ويعني بالميثاق قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ} [الأعراف: ١٧٢].

^٣ حجة الله البالغة (١/١٢٧).

^٤ حجة الله البالغة (١/٤٤-٤٥).

^٥ انظر «المنقذ من الضلال» (ص ١٣٨-١٥١).

غيره)، ثم قال عقب ذلك: (وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم، وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربعة مسائل)^١، ولم يذكر من جملة الأربعة عالم المثال والخيال.

ولذا أقر الغزالي بوجود هذا العالم فقال في «جواهر القرآن»: (فما من شيء من عالم الملك - الشهادة - إلا وهو له مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت - الغيب - كأنه هو في روحه ومعناه، وليس في صورته وقالبه، والمثال الجسماني من عالم الشهادة مندرج إلى المعنى الروحاني من ذلك العالم)^٢.

وقد تابع الدهلوي الغزالي في الأخذ من الفلاسفة فيما لم يخالف نصاً، يقول الدهلوي: (وفي المعدنيات والجويات والنباتيات والحيوانيات أن كل ما فصله الذين يشتغلون بما لا يعينهم، فإنه صادق بحسب نظام الطبائع، وأما بحسب الأسماء المنعكسة فإن لها أسباباً أخر يعسر تفصيلها)^٣، ويعني بالذين يشتغلون بما لا يعينهم الفلاسفة كما نص على ذلك قبل أربع صفحات فقال: (وأما الفلاسفة الذين يشتغلون بما لا يعينهم، فإذا نحن أجلنا النظر بحذاء أولئك)^٤.

فحيث كان عالم المثال أو الخيال من نظام الطبائع كان قولهم صادقاً في جملته؛ ولهذا يعلل الدهلوي كون بعض أشغال الطريقة الشاذلية والبونية معتمدة على خواص الأفلاك وتأثيرها وفق ما رتبته الفلاسفة، فيقول: (وبالجملة فجاء الشيخ أبو الحسن الشاذلي والشيخ أبو العباس البوني، وغيرهما فعتروا على بعض ما عثر الحكماء قبلهم، وقالوا ببعض ما قالوه حين لم يجدوه مخالفاً للشرع مخالفة تامة)^٥.

ومن استفاد منهم الدهلوي في تأسيسه لعالم المثال الشيخ محيي الدين ابن العربي، حيث أطنب الشيخ الأكبر في بيان أحكام هذا العالم وسماه عالم الخيال، والسمة الرئيسة المشتركة بين عالميهما، كونه برزخاً بين (بين عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات)^٦، وهي نفس فكرة الدهلوي رحمه الله في تعريفه لحقيقة هذا العالم، كما أن الدهلوي يسمي

^١ تهافت الفلاسفة (ص ٢٣٢ - ٢٣٤).

^٢ جواهر القرآن (ص ٤٨).

^٣ الخير الكثير (ص ٤٤).

^٤ الخير الكثير (ص ٤١).

^٥ التفهيمات الإلهية (٩٤/١)، والدهلوي رحمه الله يوافقهم في مذهبهم هذا، انظر المصدر نفسه (١٤٨/١).

^٦ انظر «الفتوحات المكية» (٣٠٤/١)، و(٣٩١/٢)، و«المعجم الصوفي» (ص ٤٤٧).

عالم المثال بعالم الخيال من ذلك قوله: (وتحقيق ذلك أن عالم المثال بمنزلة الخيال للنفس الكلية متعلق بالعرش نوع تعلق)^١.

فظهر بذلك أن مصادر الدهلوي في إثباته هذا العالم، النصوص الواردة في الشرع وأقوال من سبقه من فلاسفة أو صوفية، وهذه **كلمة جامعة** في هذا الشأن أنقلها عن الدهلوي رحمه الله قالها في تدبير الرحمت لعالم الناسوت يقول فيها:

(وللرحمن بحسب اقتضائه للحادث اليومي أحكام جمّة جهلها جمهور أهل البرهان^٢، وقد فاتهم بفواتها شطر العلم الإلهي، وأما أصحاب الشرائع فإنهم تجردوا بهذا العلم دون غيره، وقد ساق أهل البرهان برهانهم إلى الاعتراف بوجود حكمة كلية لا يدرك شأوها في كل قضاء يقضي به الرحمن، فكل أجمل علم الآخر في كلمة يسيرة ساقه إليها عناية الرحمن تحت المسلك الذي يسلكه، فلا تفشل عن اقتباس حتى ينتج لك الحق الصراح أصرح ما يكون)^٣.

ج: عالم العرش:

أما عالم العرش فقد أبرزه الدهلوي كالعالم الجامع لعوالم الناسوت معقولها ومتخيلها ومحسوسها، ففيه تنطوي أسرار النفوس والأفلاك والمثال، وتحت مادته تندرج العناصر والمحسات، فكان العرش عند الدهلوي: **هو العالم بنفسه وعقله وأعضائه**.

وتظهر أهمية (العرش) عنده من خلال علاقته مع اسمه تعالى (الرحمن) يقول الدهلوي: (الحق الصريح الذي أدركناه بوجداننا أن الرحمت إنما يرتبط... بالعرش... كما قال عز من قائل: {الرحمن على العرش استوى}... فوجب القول بأن للرحمت ارتباطاً خاصاً بالعرش)^٤.

وقد بين الدهلوي هذا الارتباط في موضع آخر شرح فيه كيفية التجلي بدءاً من اللاهوت وصولاً إلى الناسوت، فقال: (اعلم أن الوحدة الكبرى أو الوجود الأقصى أيّاً ما شئت فسمه انفسر بتجليات مصادقة تترى، حتى آل أمره إلى تجل يسمى في لسان الشرع بـ «الرحمن»^٥، وفاض من طريقه ووجد بشرطٍ موجودٍ ناسوتي؛ هو مجموع

^١ التفهيمات الإلهية (١/١٩٣).

^٢ ويعني بأهل البرهان الفلاسفة حيث جعلهم في مقابل أصحاب الشرائع.

^٣ البدور البازغة (ص ٧).

^٤ التفهيمات الإلهية (١/١٦٠).

^٥ هذه التجليات هي الرتب الأسمائية البدئية الثانية والثالثة والرابعة، والتي فيها التعيين الأول وعالم الجبروت.

أميرين: العرش الذي استوى عليه الرحمن، والماء الذي هو متحد عالم الإمكان...، فأول ما قضى «الرحمن» بشرط العرش إيجاد العناصر والأفلاك... فكان العرش بما حواه من أصول الموجودات كما قلنا شخصاً واحداً له عين ثابتة؛ وإنما أعني: ما هو كالعين، وهو «الرحمن»^١... والعرش بعرضيته والماء بمائتيته معدوم في كل آن باق بحسب الأمر الواجب الذي هما من ظلاله^٢...، ثم بعد آن من الخلو التام يبدأ «الرحمن» فيعامل بجوده، فيخلق سماء وأرضاً...^٣.

ويؤكد على هذه المعاني في «الخير الكثير» بقوله: (لما أراد الله أن يخلق الخلق أفاض أولاً من صرف التجرد وعين الإطلاق؛^٤ وإنما أعني به: جسماً تاماً محدداً للجهات غير قابل للخرق والالتئام، وهو العرش العظيم، وهو وإن كان جسمانياً؛ ولكنه روحاني من حيث الاقتراب الأتم والتدبير الأعم، وله روح تام كلي قد حق له أن يقال أنه استوى عليه الله سبحانه وتعالى، وجسماً غير تام محدداً من الجهات - على صيغة اسم المفعول -، قابلاً للخرق والالتئام مطلقاً؛ وإنما أعني به: أنه قابل لكل ما يطرق عليه ولا يأبى أي صورة فرضت، وهو الماء، وهو جسماني محض لا اقتراب له ولا تدبير، ولا روح ولا استيلاء، وقد عبر عنه بالماء لمشابهته إياه في الإطلاق والقابلية، كما عبر عن العرش به لمعنى الاستيلاء والتجسد التام، هذا ذوق الحكيم ولا محيد عنه في التحقيق، وما اختلفوا إلا عن جهل بحقيقة السر)^٥.

وقد أظهر الدهلوي بهذين النصين جملة أحكام العرش وخصائصه عنده، ويمكن تلخيصها بثلاثة أحكام:

أولاهـا: أن العرش والماء يشكلان معاً عالم الناسوت أو الموجود الكل - خلا الأعيان الثابتة -، ولذا يؤكد على أخص خصائصهما وهو الإمكان الذاتي، والذي يعني فقرهما واحتياجهما الدائم إلى الغني الواجب الموجود من نفسه^٦، فقال: (والعرش بعرضيته، والماء بمائتيته معدوم في كل آن، باق بحسب الأمر الواجب الذي هما من ظلاله).

^١ وهذا مرتب على مذهب الدهلوي من كون الأعيان الثابتة عكوس الأسماء الإلهية الظاهرة في الوجود، فكان العرش الموجود هو مجموع العين الثابتة له والنور المنعكس من الاسم الرحمن، وقد سبق تقرير معنى الأعيان في بحث الوجود، وانظر «التفهيمات الإلهية» (٢/٢٣١)، و«الخير الكثير» (٣١).

^٢ باعتبار أن العالم في حقيقته متصف بالعدم الذاتي وليس وجوده إلا ظل في يد الصمد، وانظر «التفهيمات» (٢/٢٣١).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/٤٦).

^٤ وهي السلسلة الجبروتية والرحموتية، وتقدير كلامه: أفاض أولاً من صرف التجرد وعين الإطلاق جسماً تاماً.

^٥ الخير الكثير (ص ٤٠).

^٦ انظر «الخير الكثير» (ص ١٨).

ثانيها: أن العرش والماء مفهومان يشكل مجموعها حقيقة واحدة، يسميها الدهلوي: عرش التكوين، يقول: (ولست أعني بالعرش: إلا عرش التكوين، أمراً جسمانياً روحانياً جامعاً للأمرين)^١.

وبيان ذلك: أن العرش عند الدهلوي حقيقة واحدة حاملة لطبعتين: الأولى: روحانية، والثانية: جسمانية، ويظهر المراد بهاتين الطبعتين بما نقلته عنه في «الخير الكثير» أعلاه، ويزيد ذلك وضوحاً جوابه عن سؤال ورده: (هل الأجسام الفلكية عنصرية أو لا؟) فيقول بعد بيانه ارتباط الرحموت بالعرش: (لم نعلم بالوجدان حقيقة الكرسي وأنه عين العرش أو غيره، والترديد من صاحب الوجدان في جسمية العرش ومعقوليته منشؤه والله أعلم: أن وراء هذا الجسم المستدير المحدد عرش آخر مثالي) ثم يشرح صفات هذا العرش وعلاقته بالشمس والزهرة والقمر، وسائر الكواكب والأجسام الأرضية النيرة، ويقول عقب ذلك: (وهذا العرش المثالي ليس عين العرش الجسمي ولا مغايراً له من كل الوجوه، بل يظهر أنه حقيقة ظهرت في المثال بالعرش المثالي، وفي الناسوت بالعرش الجسمي).

فأثبت الدهلوي عرشاً واحداً يحمل طبيعتين، الأولى: مثالية، **والثانية:** جسمانية، **وهو من حيث مثاليته:** برزخ بين الرحموت والناسوت ووسيلة للربط بينهما، كما كانت المثاليات التي تحت العرش برزخاً بين المجرد والمادي، فأشبهه بهذا الوجه: الأعيان الثابتة، وإن فارقها من وجه آخر، وهو عدم انحصار علاقة الأعيان الثابتة بالرحموت بل امتدادها لتشمل كافة الرتب الأسمائية رحموتها وجبروتها، وطابق من هذا الوجه: النفس الكلية، والنفس الرحماني، وما يردافهما من ألفاظ.

وأما من حيث جسمانيته: فهو تاره يجعله الماء، وهو صريح قول الدهلوي بعد بيانه أن للعرش العظيم عرش التكوين روحاً: هي عينها العرش المثالي الذي استوى واستولى عليه الرحمن، وقضى بشرطه إيجاد الخلق، (وجسماً... وهو الماء)، متحد عالم العناصر والأجسام الناسوتية، وكل عنصر وجسم من عالم الناسوت، (فإنما وجدت صورته الكلية أولاً في التعقل)^٢، ويعني بالتعقل العرش باعتبار طبيعته المثالية؛ إذ (الصور كلها في العرش)^٣.

^١ التفهيمات الإلهية (٤٦/١).

^٢ التفهيمات الإلهية (٨٠/١).

^٣ التفهيمات الإلهية (٤٦/١).

وتارة يجعله الكرسي على تردد، يقول: (لم نعلم بالوجدان حقيقة الكرسي وأنه عين العرش أو غيره، والترديد من صاحب الوجدان في جسمية العرش ومعقوليته منشؤه والله أعلم: أن وراء هذا الجسم المستدير المحدد عرش آخر مثالي)^١.

وأما ثالث أحكام العرش: فهو مضمن في الثاني، وهو جعله العرش شخصاً واحداً له نفس وأعضاء، فأما نفسه: فهي شقه الروحاني، وأما أعضاؤه: فهي جانبه الجسماني، وهو صريح قوله السابق: (فكان العرش بما حواه من أصول الموجودات كما قلنا شخصاً واحداً).

ونجد نظير ذلك عند الغزالي رحمه الله، حيث جعل العالم كله شخصاً واحداً فقال: (وكما أنه ليس في أعضاء بدنك عضو إلا لفائدة، فليس في أعضاء بدن العالم عضو إلا لفائدة، والعالم كله كشخص واحد، وآحاد أجسامه كالأعضاء له، وهي متعاونة تعاون أعضاء بدنك في جملة بدنك)^٢.

فظهر بذلك تأثير الدهلوي بالغزالي في جعله العالم الذي هو العرش عند الدهلوي كالجسم المكون من أعضاء ونفس، نفسه هي العرش المثالي أو الروحاني الذي استوى عليه الرحمن فوهب له صوراً سابقة على الوجود المادي مهئية له، وجسم هو العرش المادي الذي يقع في جهة ولا ينسب بالتالي استواء الرحمن إليها عند الدهلوي.

عالم العناصر:

وهو عالم المحسات، ومنشؤه: (قضاء الرحمن في الماء بواسطة العرش أو إيجاداه أو تكوينه أيّاً ما شئت فقل واحد)^٣، وذلك أن الماء كما مر تحتد عالم الإمكان.

ولما رتب الدهلوي العوالم وجعل أعلاها سبب في وجود أدناها، جعل الأفلاك التي هي دون العرش الجسماني سبباً في تكوين العناصر ومنحها خصائصها يقول الدهلوي: (الحكماء الربانيون وعامة الناس كلهم اتفقوا على أن للكواكب تأثيرات في عالم العناصر، فأما الحكماء فهذا التأثير عندهم بالخاصيات التي أودعها الله سبحانه في كل شيء كالحرارة في النار، والبردوة في الماء... والسر فيه ما عسى أن تتحدث لو علمت بتحاذي العوالم... ومما أجمع

^١ التفهيمات الإلهية (١/١٦٠).

^٢ إحياء علوم الدين (٤/١١٧).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/٥٢).

عليه الأنبياء عليهم الصلوات والتسليمات عن آخرهم، ومن على طريقتهم في الأحوال والسلوك والمكاشفات أنه لا تأثير في هذا العالم تأثيراً قدسياً إلهياً إلا للأسماء... وأما التأثير العادي فمفوض إلى تحاذي العوالم)^١.

فجعل الدهلوي تحاذي العوالم ومجاورة بعضها لبعض سبباً لتأثير أعلاها بأدناها، فكما أن الأفلاك تستمد خيالها من العرش المثالي وعالم النفس الكلية^٢، فكذلك العناصر تتأثر بمجاورتها للأفلاك، إلا أن الدهلوي حرص على إثبات التأثير العادي لهذه الأفلاك، ونفى عنها أي تأثير قدسي، إذ لا يكون ذلك إلا للأسماء الإلهية، ومن ذلك التأثير وتلك القوى تحدث (خواص العناصر وطبائعها)^٣.

وهذه العناصر هي كل ما تألف من أحد الطبائع المائية والترابية والهوائية والنارية، ويضيف عليها الدهلوي عنصراً خامساً وهو العنصر النوراني، فيقول في تأويل طلب سيدنا موسى عليه السلام حين (سأل الله أن يراه جهرة؛ أي: يرى نوره؛ بأن تحدد النفس الكلية في طائفة من العناصر الخماس، وتتصور جسماً نورانياً يحاكي مبلغ معرفة موسى عليه السلام بربه)^٤.

وكل موجود عنصري فممنشؤه من أحد تلك الطبائع، فلطائف الملائكة العنصرية من الطبيعة الهوائية، والجن من الطبيعة النارية، والإنس من الطبيعة الترابية^٥.

وفي ختام الحديث عن العوالم وأقسامها، أقول: إن الدهلوي رحمه الله سخر هذه العوالم ليفسر كيفية ظهور عالم الشهادة عن عالم الغيب، وكيفية خروجه من مزاج العدم إلى نور الوجود.

ذلك الخروج إنما يتم بفضل وجود ذلك المفهوم المفتاح الذي يبرر الصلة بين الله والعالم وهو مفهوم التجلي، ذاك التجلي الأعظم الذي جعله الدهلوي ركيزة بنى عليها ظهور هذه العالم وتديره، فـ (التجلي الأعظم من العالم بمنزلة القلب من الإنسان)^٦، (وهذا التجلي هو ميزان الخير والشر... فمن أثبت هذا التجلي كما هو أصاب الفطرة التي فطر الله تعالى الناس عليها، ووافق الأنبياء والأولياء في معرفتهم برهم، ومن لم يشبهه أخطأ الفطرة وباين

^١ التفهيمات الإلهية (١/٤٨).

^٢ انظر «التفهيمات» (١/١٦٣).

^٣ انظر «حجة الله البالغة» (١/٥٠).

^٤ تأويل الأحاديث (ص ٥٠).

^٥ انظر «الخير الكثير» (ص ٤١).

^٦ التفهيمات الإلهية (١/٢٠١).

الأنبياء والأولياء)^١، وما أصدق ما قاله الأستاذ غلام مصطفى قاسمي واصفاً معتقد الدهلوي: بـ (أن مدار معتقده على التجلي)^٢.

وما هذه العوالم إلا آثار ذلك التجلي معقولها ومتخيلها ومحسوسها، فبها عرف الخلق خالقهم، وتجلت في قلوبهم أنواره وعظمته.

^١ التفهيمات الإلهية (٢٢١/٢).

^٢ مقدمة «لمحات» غلام مصطفى القاسمي (ص ٩).

المطلب الثاني: قدم العالم وحدوثه عند الدهلوي:

نسب العلامة الكوثري تبعاً للعلامة الكشميري رحمه الله القول بقدم العالم للدهلوي، فقال: (ومنها اختياره لقدم العالم كما حكاه المحقق الكشميري عن بعض رسائله في بدء الخلق من «فيض الباري»، وهذا داهية الدواهي، والأغرب من هذا استدلاله على ذلك بحديث أبي رزين في العماء عند الترمذي) ثم ضعف الحديث وقال: (فأتى لمثل هذا الخبر أن يكون حجة في إثبات المكان له تعالى، أو إثبات قدم العالم المنافي لكتب الله المنزلة؟!)^١.

وعبارة الكشميري في «فيض الباري»: (واختار الشاه ولي الله في بعض رسائله قدم العالم، وتمسك بما عند الترمذي...) ^٢، وذكر حديث الترمذي.

أما الرسائل التي أشار إليها الكشميري فهي «رسائل التفهيمات الإلهية»، وعبارة الدهلوي فيها: (والعماء قديم بالزمان حادث بالذات، وسئل النبي صلى الله عليه وسلم: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ قال: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»)^٣.

وليس فيما نقلت تصريح بقدم العالم، بل ليس في كتب الدهلوي رحمه الله تعالى ورسائله جميعها — التي وقفت عليها — نص يصرح فيه الدهلوي بقدم العالم، بل تجد فيها نصوصاً تصرح بحدوثه.

يقول في «الخير الكثير»: (والعالم حادث كله)^٤، ويقول في «التفهيمات الإلهية»: (والحدثون والمتكلمون القائلون بحدوث العالم ما سوى الحق وصفاته وأسمائه... مصيبون محققون، وكل من رد عليهم في ذلك فهو مبطل زنديق)^٥.

ويقول في «التفهيمات» أيضاً: (إن قولنا العالم حادث له معنيان: عامي وخاصي، وهو بكلا المعنيين صادق، أما العامي: فهو أن ما يرى من الأجسام الأعراض مسبوق بزمان لم يكن موجوداً فيه، وأما الخاصي: فهو أن كل

^١ حسن التقاضي (ص ٩٦).

^٢ فيض الباري على صحيح البخاري (٢٩٩/٤).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٥٨/١)، والحديث أخرجه الترمذي في «سننه» برقم (٣١٠٩) وقال عنه: (حديث حسن).

^٤ الخير الكثير (ص ٤١).

^٥ التفهيمات الإلهية (٢٠٩/١).

ذي وضع جسماً كان أو عرضاً أو واحداً من العرش والماء، مسبوق إما بزمان لم يكن فيه موجوداً، أو بامتداد موهوم ليس هو فيه موجوداً^١، وبالتالي كان العالم حادثاً سواء سبق بزمان لم يكن فيه أو كان قبل الزمان.

أما سبب الاشتباه عند الشيخين الكوثري والكشميري، فمرده إلى تفسير الدهلوي لمعنى (العماء) تفسيراً موهماً، حيث قال الدهلوي شارحاً معنى العماء: (هو طبيعة هيولانية قابلة لجميع الصور الروحانية والجسمانية وقيومها الرحموت، وهو الذي كان شرطاً لوجودها... والعماء كالمرآة للرحموت يظهر فيها جماله فتسمى باعتبار هذه الصفة هيولى، وباعتبار تقومها بالرحموت جسماً، وباعتبار كونها مبدأ لظهور الآثار طبيعة كلية).

ثم يقول عقب ذلك: (وقدم العماء لا يחדشه اتفاق الملل على حدوث العالم المفسر بما سوى الله؛ وذلك لأن الإنية الأولى تجلت في العماء وظهر هنالك لهذا التجلي أحكام تسمى بأحكام الوجوب، فلسان أهل الملل: أن هذه الحقيقة الظاهرة من أسماء الله تعالى وصفاته، وأنها ليست عين الذات من كل وجه ولا غيرها من كل وجه، وأنها قديمة بالزمان حادثة بالذات من جهة أنها موجودة بالذات الإلهية، فيظهر من هذا البيان أن العالم لا يطلق عندهم على العماء نفسه، بل على العماء من حيث تظهر فيه حقائق إمكانية فتدبر)^٢.

فقوله (وقدم العماء) أوهم الكشميري أن الدهلوي يقول بقديم العالم، ومنشأ ذلك التوهم أن الكشميري يجعل من العماء مادة العالم، ويقول بحدوثها^٣، فلما تقرر لديه كون العماء مادة العالم، لزم من القول بقديم العماء القول بقديم العالم.

وهذه الملازمة لا تلزم الدهلوي، ولذا يقول: (وقدم العماء لا يחדشه اتفاق الملل على حدوث العالم المفسر بما سوى الله)، ويعلل ذلك: بأن (العالم لا يطلق عندهم على العماء نفسه، بل على العماء من حيث تظهر فيه حقائق إمكانية فتدبر)^٤، فإذا كان العماء ليس هو العالم أو مادته، لم يلزمه ما لزم الكشميري رحمه الله.

^١ التفهيمات الإلهية (٤٢/٢).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٥٨/١).

^٣ انظر هامش «فيض الباري» (٣٠٠/٤).

^٤ التفهيمات الإلهية (١٥٨/١).

فإذاً كان العماء عند الدهلوي على وجهين: وجه مقدس من حيث كون الإنية الأولى قد تجلت فيه^١، وهذا العماء قديم، ووجه تظهر فيه الحقائق الإمكانية وهو بهذا حادث.

وبوضح كون العماء قديماً حادثاً في آن واحد كلام للشيخ محيي الدين رحمه الله يظهر من خلاله مدى تأثير الدهلوي بأفكاره، يقول عن العماء: (يكون في القديم قديماً وفي المحدث محدثاً، وهو مثل قولك أو عين قولك في الوجود إذا نسبته إلى الحق قلت: قديم، وإذا نسبته إلى الخلق قلت: محدث^٢، فالعماء من حيث هو وصف للحق هو وصف إلهي، ومن حيث هو وصف للعالم هو وصف كيان، فتختلف عليه الأوصاف لاختلاف أعيان الموصوفين، قال تعالى في كلامه القديم الأزلي: { ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث } [الأنبياء: ٢]، فنعتة بالحدوث لنزوله على محدث؛ لأنه حدث عنده ما لم يكن يعلمه فهو محدث عنده بلا شك ولا ريب، وهذا الحادث هل هو محدث في نفسه أو ليس بمحدث، فإذا قلنا فيه: إنه صفة الحق التي يستحقها جلاله قلنا بقدمها بلا شك، فإنه يتعالى أن تقوم الصفات الحادثات به، فكلام الحق قديم في نفسه قديم بالنسبة إليه، محدث أيضاً كما قال عند من أنزل عليه^٣.

ويظهر صدق هذا الكلام وانطباقه على رأي الدهلوي في العماء، تصريح شيخنا بحدوث العماء في موضع آخر؛ فيقول: (ونحن نقول: العالم كله زمانه ومكانه وهيولاه حادث^٤)، وقد سبق تقرير كون الهيولى والعماء عند الدهلوي لفظان مترادفان يدلان على حقيقة واحدة.

ويؤكد ذلك قوله: (أصل الزمان هو التغير من حال إلى حال... ولما ظهر العماء كان من خواصه التغير والتقلب)^٥، وكل شيء قبل التغير والتقلب فلا شك في حدوثه.

وبهذا يظهر خطأ من نسب القول بقدم العالم إلى الدهلوي، وليس العجب من العلامة الكوثري رحمه الله، حيث لم يقف على كتب الدهلوي إلا وقفة سريعة، وذلك يفهم من ترجمته له في «حسن التقاضي»^٦، لكن العجب

^١ ويعني بالإنية الأولى: الرتبة الأسمائية الأولى من رتب الأسماء البدئية، إذ الأسماء عند الدهلوي إنيات مقدسة، وفي هذه الرتبة تظهر أحكام الألوهية، انظر «الخير الكثير» (ص ٢٨).

^٢ والوجود مشترك معنوي عنده؛ كما تقرر في مبحث الوجود.

^٣ الفتوحات المكية (١١١/٣ - ١١٢).

^٤ الخير الكثير (ص ٣٣).

^٥ التفهيمات الإلهية (١/١٥٩).

^٦ انظر «حسن التقاضي» (ص ٩٤).

من الكشميري وهو من هو في تحريره وتعمقه في كتب الدهلوي، وشاهد ذلك كثرة النقولات عنه في «فيض الباري»، فقد نقل عنه نيفاً وثلاثين نقلاً من عشرة كتب للدهلوي، ثم قد اطلع الكشميري على كتابه «الخير الكثير» - والذي صرح فيه بحدوث العالم في أكثر من موضع - وقال عنه: (إن درجته في كشف الحقائق أرفع من «حجة الله البالغة»، وغيرها من تأليفات الشاه ولي الله)، وكان هو أول من أوصى بطباعته بعد أن كان مخطوطاً^١.

فترك الكشميري كتبه تلك وتعلق بقول لم يصرح فيه بقدوم العالم، بل ألزمه ذلك إلزاماً بناء على فهم الكشميري لمعنى العلماء، وليس بناء على فهم الدهلوي، والله تعالى أعلم.

^١ مقدمة «الخير الكثير» (ص ١٢).

المبحث الرابع

التوحيد عند الدهلوي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التوحيد وأقسامه عند الدهلوي.

المطلب الثاني: الاستغاثة والتوسل عند الدهلوي.

المطلب الأول: تعريف التوحيد وأقسامه عند الدهلوي:

أولى الدهلوي الكلام على التوحيد أهمية بالغة؛ فنراه في عامة كتبه يعقد مبحثاً أو اثنين لبيان معناه والتحذير من نواقضه، كيف لا وقد كان توحيد الله ونفي الشريك عنه الغاية التي من أجلها بعث الأنبياء والمرسلون؟! وهو مع ذلك: (أصل أصول البر، وعمدة أنواعه...، لأنه يتوقف عليه الإخبات لرب العالمين)^٢.

ويغلب على الدهلوي في تقريره لمباحث التوحيد الجانب الوجداني المسلكي؛ إذ الغاية من التوحيد هو (الإخبات لرب العالمين)، والوصول إلى رتبة عرفانية ترقى بالإنسان إلى إدراك المعنى الذي خلق لأجله؛ كما دل على ذلك قوله تعالى: {وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون} [الطور: ٥٦]، فلا يرقى الإنسان سلم المعرفة ودرج السعادة، ما لم يتحقق بكلمة التوحيد وينفي عن نفسه نقائصها، (فمن لم يتصف بذلك فليس له حظ من المعرفة)^٣.

ولذا نراه يتبدأ مع تلامذته بتعليمهم كلمة التوحيد، يقول: (فقد ألهمني الله سبحانه أني أعطيتك طريقاً من السلوك هو أقرب الطرق وأوثقها، وذلك أنه إذا رغب إليك أحد فعلمه النفي والإثبات، والشرط أن يتبرأ عن كل ما سواه في النفي ويرغب بكليته إليه سبحانه في جانب الإثبات)^٤؛ ويعني: بالنفي والإثبات كلمة (لا إله إلا الله)؛ كما بينها في «التفهيمات الإلهية» و «الخير الكثير»^٥.

ويمكن أن نلتمس من بعض نصوصه نفي الكموم الخمسة عن الله سبحانه وتعالى، وهي طريقة المتكلمين في إثبات وحدانيته تعالى ذاتاً وصفات وأفعالاً، فإن (المراد من كونه جل وعلا واحداً نفي قبوله الانقسام، ونفي نظير له في الألوهية، وحاصله: نفي الكمية المتصلة، والكمية المنفصلة)^٦.

ويعنون بالكم: (ما يقبل القسمة... وهو على قسمين: متصل ومنفصل)^٧، وينقسم الكم باعتبار نفيه عن الذات والصفات والأفعال إلى خمسة كموم:

^١ انظر «تأويل الأحاديث» (ص ٨٠).

^٢ حجة الله البالغة (١١٥/١).

^٣ انظر «التفهيمات الإلهية» (٣٥/١).

^٤ الخير الكثير (ص ٢٥).

^٥ انظر «التفهيمات الإلهية» (٦٩/١)، و «الخير الكثير» (ص ٢٦).

^٦ شرح العقيدة الكبرى (ص ٢٣٥).

^٧ شرح المواقف (٥٧/٥).

الكم المنفصل في الذات، والكم المتصل فيها، والكم المنفصل في الصفات، والكم المتصل فيها، والكم المنفصل في الأفعال.

فأما الكم المنفصل في الذات: فمعناه وجود ذات تشبه ذاته سبحانه وتعالى، وفي نفيه يقول الدهلوي: (أعتقد من صميم قلبي أن للعالم صانعاً قديماً... لا شبيه له ولا ضد ولا ند ولا مثل ولا شريك)^١.

وأما الكم المتصل في الذات: فمعناه أن تكون ذاته مركبة من أجزاء، وفي نفيها يقول الدهلوي: (ولا يصح عليه الحركة والانتقال، ولا التبدل في ذاته ولا في صفاته)^٢، ويمكن أن يطبق قوله السابق عليها فهو تعالى (لا شبيه له... ولا مثل)، ومن صفات المخلوقات التجزئ والتبعض.

وأما الكم المنفصل في الصفات: فمعناه اتصاف أحد بصفات مشابهة لصفاته تعالى، وفي نفيه يقول الدهلوي: (فمن أراد أن يجعل بين المتعالي والسافلات أمراً جامعاً تسميه... بالبصر أو السمع أو القدرة أو نحوها فقد ركب شططاً)^٣.

وأما الكم المتصل في الصفات: فمعناه أن تكون له تعالى صفتان متفقتان في الاسم والمعنى فيكون له قدرتان أو علمان، وفي نفيه يقول الدهلوي: (وكل صفة من صفاته واحدة بالذات غير متناهية بالتعلق)^٤.

وأما الكم المنفصل في الأفعال: فمعناه أن يكون لأحد من المخلوقات فعل مستقل عن فعله تعالى، وفي نفيه يقول الدهلوي: (والفاعل الذات الإلهية)^٥، ويقول في قوله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصفات: ٩٦] (الله خالق أعمال العباد، ويرد عليه «أحيوا ما خلقتم»)^٦، فإنه يدل على أن الخلق ينسب إلى العباد، والجواب: أنه منسوب إليهم بمعنى، وغير منسوب إليهم بمعنى آخر)^٧.

^١ التفهيمات الإلهية (١/١٤٤).

^٢ المصدر السابق (١/١٤٥).

^٣ لمحات (ص ٢٥).

^٤ التفهيمات الإلهية (١/١٤٥).

^٥ لمحات (ص ٥٥).

^٦ أخرجه البخاري (٧٥٥٧) من حديث سيدتنا عائشة رضي الله عنها.

^٧ شرح تراجم أبواب البخاري (ص ٣٢٣).

ويعني بالنسبة إليه كمثل قول الناس: الطبيب يشفي والمملك يرزق، وإنما الشافي والرازق هو الله تعالى (فلا يشفي مريضاً ولا يرزق رزقاً ولا يكشف ضرراً إلا هو)^١.

أما تعريف التوحيد وأقسامه عند الدهلوي، فيظهر من خلال تقسيمه (التوحيد إلى أربع مراتب:

إحداها: حصر وجوب الوجود فيه تعالى، فلا يكون غيره واجباً.

والثانية: حصر خلق العرش والسموات والأرض وسائر الجواهر فيه تعالى.

والثالثة: حصر تدبير السماوات والأرض وما بينهما فيه تعالى.

والرابعة: أنه لا يستحق غيره العبادة، وهما - يعني: الثالثة والرابعة - متشابكتان متلازمتان لربط طبيعي

بينهما)^٢.

ويمكن صياغة تعريف للتوحيد عند الدهلوي مما سبق:

التوحيد: هو إثبات الوجدانية لله تعالى ذاتاً وصفات وأفعالاً، والإقرار بأن لا موجود على الوجوب ولا خالق

ولا مدبر إلا الله، مع إفراده بالعبادة^٣.

وبهذا يضع الدهلوي حداً فاصلاً بين التوحيد والشرك في ربطه بين العبادة والتدبير، فهما متلازمان، من قدر

على التدبير كان مستحقاً للعبادة، ولا مدبر إلا الله، فلا معبود إلا هو.

وحدُّ العبادة: هو التذلل غاية التذلل للحق سبحانه وتعالى؛ لأن كنه عبادة الله تعالى: (إدراك أنه متعال عن

الناسوت وعما يشابهه وبماثله... فيتذلل - أي: العبد - بضرورة هذا الاعتقاد تذلاً هو أقصى غاية التذلل والانقياد؛

ويسمى: بالعبادة، وهذا التذلل محقق وإن لم يعمل بجوارحه، وإنما الأعمال دلائل وأمارات لها)^٤.

وبالتالي كل من توجه إلى غير الله وتذلل له ذلك التذلل الذي عبر عنه بالعبادة، معتقداً فيه القدرة على التدبير،

فهو مشرك.

^١ التفهيمات الإلهية (١/٤٥)، وانظر نفى الكموم عن الله تعالى «الاقتصاد في الاعتقاد» للإمام الغزالي (ص ٤٧) وما بعدها.

^٢ حجة الله البالغة (١/١١٥).

^٣ وهو تعريف يجمع بين ما سبق من كلام على التوحيد، وإن خرج عن الحد المنطقي لوقوع التكرار فيه.

^٤ البدور البازغة (ص ١٠٢).

وأما الإشراف بالله: فهو مرض وداء عضال وفق تعبير الدهلوي ناشئ من خلط الإنسان بين الشرف الناسوتي والشرف اللاهوتي؛ وذلك أن (الألفاظ المستعملة في الشرف الناسوتي أكثرها متقاربة [مع الشرف اللاهوتي]، ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم... يقول: «إنما السيد هو الله»^١ ثم يقول: «أنا سيد ولد آدم»^٢).

ولما كان الإنسان بطبعه يميل إلى تعظيم كل ما انصبغ بصبغة لاهوتية سواء أكانت تلك الصبغة على الحقيقة أم أن الإنسان هو من صبغه بها، فعند رؤيته أو سماعه لتلك الأوصاف اللاهوتية يميل بجبلته إلى تعظيم من اتصف بها والتذلل والخضوع له، حتى يدب الشرك في معتقده وهو لا يشعر؛ (وذلك لأن معرفة الإنسان بربه إنما ملاكها معرفة المغايرة الحسية، فيعرف جنس الناسوت منقهرًا بما ليس من جنسه، فلما أثبت [له] العظمة المقدسة وأحبه حباً مقدساً، فقد حكم عليه بتفوقه عن جنس الناسوت في ضمن ذلك وهو لا يشعر)^٣.

ثم يشرع بتعداد أنواع الشرك بحسب درجته:

فمن مشرك التفت إلى من توهم فيه العظمة - كالنار والكواكب - التفاتاً كلياً، وغفل عن التوجه إلى الله تعالى غفلة كاملة، (وعلى هذا المذهب قوم من المجوس والصابئين).

وآخر ظن أن الله تعالى خلع على بعض عباده الشرف والتأله فجعله مؤثراً معه، شأنه شأن الملك الذي يوكل لبعض ولاته أعمال المدن والنواحي ويتفرغ هو لعظيم الشؤون وسموا أولئك الولاة (بأبناء الله...، وسموا سائر الناس عباداً لأولئك، فسموا أنفسهم: عبد المسيح، وغلّام فلان، وغلّام إسفنديار وغير ذلك، وعلى هذا المذهب اليهود والنصارى والمشركون)^٤.

(ومنهم: من اعتقد أن الله هو المؤثر في خلقه؛ ولكن أولئك عباد فنوا في الله فكان رضى الله في رضاهم، ورضاهم في رضى الله تعالى، فهم لا يفعلون فعلاً إلا وفعل الله تعالى داخل فعلهم، وأولئك لو علموا بأن هذا الاعتقاد شرك وغير مرضي من الله لم يقصدوه لكن أعمى الله أبصارهم)^٥.

^١ أخرجه بنحوه أبو داود في «سننه» (٤٨٠٦)، من حديث سيدنا عبد الله بن الشخير رضي الله عنه.

^٢ أخرجه مسلم في «صحيحه» (٢٢٧٨).

^٣ البدور البازغة (ص ١٠٢).

^٤ البدور البازغة (ص ١٠٠ - ١٠١).

^٥ البدور البازغة (ص ١٠٢)، و: حجة الله البالغة (١/١١٩).

^٦ البدور البازغة (ص ١٠٢).

المطلب الثاني: الاستغاثة والتوسل عند الدهلوي:

وما سبق يقودنا إلى الحديث عن حكم الاستغاثة والتوسل عند الدهلوي؛ حيث أخذت هذه المسألة حيزاً من الجدل بين من ينسب للدهلوي القول بجرمتها بل بتكفير فاعلها، كما يشير إلى ذلك قوله الأخير، وبين من ينقل عن الدهلوي القول بجوازها بل بفعل الدهلوي لها، ولما نسب إلى الدهلوي تكفير فاعلها، كان حرياً ببحثها في هذا المبحث.

والسبب في ذلك التردد في نسبة القولين إليه وجود عبارات في كتب الدهلوي تدعم القولين وتصحح النسبتين؛ ولذا سأورد أقوال الدهلوي المانعة ثم المبيحة في هذه المسألة.

الأقوال المانعة:

يقول الدهلوي في «التفهيمات الإلهية»: (كل من ذهب إلى قبر أجمير أو إلى قبر سالار مسعود^١ أو ما ضاهاها لأجل حاجة يطلبها؛ فإنه آثم إنمّا أكبر من القتل والزنا، ليس مثله إلا من كان يعبد المصنوعات، أو مثل من كان يدعو اللات والعزى، إلا أني لا أصرح بالتكفير؛ لعدم النص من الشارع في هذا الأمر المخصوص)^٢.

وفي إطار تقسيمه لأنواع الشرك إلى شرك عبادة وشرك استعانة؛ فيقول عن الأول: (ومن أعظم الأمراض في زماننا هذا عبادتهم شيوخهم أحياء أو لقبورهم أمواتاً، والجهلة يقتدون بكفرة أهل الهند في عبادة أصنامهم في فعالهم)، وعن الثاني: (وأما الإشراف بالله استعانة فحده: أن يطلب من أحد حاجة عالماً بأن فيه قدرة لإنجاحها من صرف الإرادة النافذة؛ كالشفاء في المرض والإحياء والإماتة والرزق وخلق الولد وغيرها، مما يتضمنه أسماء الله تعالى)^٣.

ويقول في «الخير الكثير»: (واعلم أن طلب الحوائج من الموتى عالماً بأنه سبب لإنجاحها كفر يجب الاحتراز عنه، تحرمه هذا الكلمة - يعني: كلمة الشهادة - والناس فيها منهمكون)^٤.

^١ أجمير: مدينة هندية دفن فيها الشيخ معين الدين الجشتي، شيخ الطريقة الجشتية، والسالار: هو السيد سالار مسعود الغازي، ولكل منهما مشهد مشهور يزار في الهند. انظر «الثقافة الإسلامية في الهند» (ص ٩٠).

^٢ التفهيمات الإلهية (٤٥/٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (٦٤/٢).

^٤ الخير الكثير (ص ١٠٥).

ويقول في «البدور البازغة»: (فلقد رأينا رجالاً من... المسلمين يتخذون الأحبار والرهبان أرباباً من دون الله، ويجعلون قبورهم مساجد... كما كان اليهود والنصارى يفعلون)^١.

ويقول في «حجة الله البالغة» في حديثه عن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد»^٢: (أقول: كان أهل الجاهلية يقصدون مواضع معظمة بزعمهم يزورونها، ويتركون بها، وفيه من التحريف والفساد ما لا يخفى، فسد النبي صلى الله عليه وسلم الفساد؛ لئلا يلتحق غير الشعائر بالشعائر؛ ولئلا يصير ذريعة لعبادة غير الله، والحق عندي أن القبر ومحل عبادة ولي من أولياء الله والطور كل ذلك سواء في النهي والله أعلم)^٣.

ويقول في «الفوز الكبير» بعد تصويره حال المشركين قبل الإسلام: (وإذا كنت تتوقف في التسليم بصحة ما يقال عن عقائد المشركين وأعمالهم، فانظر إلى المحرفين المنحرفين في هذا العصر، لاسيما من يقطنون منهم بأطراف دار الإسلام، ما هي تصوراتهم عن الولاية؟ فرغم أنهم يعترفون بولاية الأولياء المتقدمين، يرون وجود الأولياء في عصرنا هذا من المستحيلات، ويؤمنون القبور والعتبات، وقد ابتلوا بأنواع من الشرك والبدع والخرافات، وتمكن منهم التحريف والتشبيه، وتغلغل في نفوسهم حتى لم تبق - بحكم ما جاء في الحديث الصحيح: «لتتبعن سنن من كان قبلكم...»؛ بلية من البلايا ولا فتنة من الفتن إلا وطائفة من طوائف المسلمين تخوض فيها وتعلق بها، عافانا الله سبحانه عن ذلك)^٤.

هذه أصرح أقواله المانعة، والتي يتشبث بها من نسب إلى الدهلوي القول بكفر المستغيث وبتحريم التوسل وقصد زيارة القبور.

أقواله وأفعاله المجيزة:

في مقابل ماسبق نجد للدهلوي أقوالاً وأفعالاً تجوز كل ما سبق؛ فمنها:

^١ البدور البازغة (ص ١٠٣).

^٢ أخرجه البخاري (١١٨٩)، ومسلم (١٣٩٧)، من حديث سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه.

^٣ حجة الله البالغة (١/٣٢٥).

^٤ أخرجه البخاري (٧٣٢٠) من حديث سيدنا أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

^٥ الفوز الكبير في أصول التفسير (ص ٣٩ - ٤٠).

قوله في «فيوض الحرمين» وقد ذهب قاصداً زيارة النبي صلى الله عليه وسلم: (فلما كان اليوم الثالث سلمت عليه وعلى صاحبيه، ثم قلت: يا رسول الله؛ أفض علينا مما أفاض الله عليك، جنناك راغبين في خيرك وأنت رحمة للعالمين، فانبسط إليّ انبساطاً عظيماً، حتى تخيلت كأن عطافة رداءه لفتني وغشيتني، ثم غطني غطة، وتبدى لي وأظهر لي الأسرار وعرفني بنفسه، وأمدني إمداداً عظيماً إجمالاً، وعرفني كيف أستمد به في حوائجي)^١، وفيه تصريح بالاستغاثة وطلب المدد والحوائج، وقصده صلى الله عليه وسلم بالزيارة.

وقوله في نفس الكتاب: (رأيت التشفع والتوسل لديه بعلماء الحديث والدخول في عدادهم، وبعلم الحديث وحفظه، عروة وثقى وحبلاً ممدوداً لا ينقطع)^٢.

وقوله في نفس الكتاب أيضاً: (اعلم أي لما زرت شهداء بدر رضي الله تعالى عنهم، وقمت بجبال قبورهم سطعت الأنوار من قبورهم إلينا دفعة في أول الأمر مثل الأنوار المحسوسة، حتى ترددت أي أدركها بالحس أو ببصر الروح؟ ثم تأملت فيها فوجدتها أنوار الرحمة)^٣.

وقوله في «حجة الله البالغة»: (ومن آداب الدعاء تقديم الثناء على الله والتوسل بنبي الله؛ ليستجاب الدعاء)^٤.

وفي بائيته «أطيب النغم في مدح سيد العرب والعجم» يتوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم ويلوذ به، ومطلع القصيدة:

كأن نجوماً أومضت في الغياهب ** عيون الأفاعي أو رؤوس العقارب

إلى أن يقول:

إذا ما أتتني أزمة مدلهمة تحي ** ط بنفسي من جميع الجوانب
تطلبت هل من ناصر أو مساعد ** ألوذ به من خوف سوء العواقب
فلمست أرى إلا الحبيب محمداً ** رسول إله الخلق جم المناقب
ومعتصم المكروب في كل غمرة ** ومنتجع الغفران من كل هائب

^١ فيوض الحرمين (ص ٢٨ - ٢٩).

^٢ فيوض الحرمين (ص ٥٣).

^٣ فيوض الحرمين (ص ٢٦).

^٤ حجة الله البالغة (١٠/٢).

ملاذ عباد الله ملجأ خوفهم** إذا جاء يوم فيه شيب الذوائب^١

وأما عن نفع الأموات في قبورهم، فقد سبقت الإشارة لواقعه مع أهل بدر، وأصرح منها ما نقله الدهلوي في «التفهيمات الإلهية» عن سبب تسميته بقطب الدين؛ يقول: (كان أبي قدس سره جامعاً للفضائل الظاهرية والباطنية، وكان ولياً عارفاً، فاتفق أنه ذهب يزور مرقد الشيخ قطب الدين بختيار الكاكي، فكلّمه الشيخ وبشره بولد يولد له، وأمره أن يسميه قطب الدين كاسمي)^٢.

ويقول في كتابه «القول الجميل» ناقلاً عن مشايخ الطريق الجشتية^٣ (وقالوا: إذا دخل المقبرة قرأ سورة {إنا فتحنا} في ركعتين، ثم يجلس مستقبلاً إلى الميت... فيقرأ سورة الملك، ويكبر ويهمل، ويقرأ سورة الفاتحة إحدى عشرة مرة، ثم يقرب من الميت، فيقول: يا رب يا رب إحدى وعشرين مرة، ثم يقول: يا روح؛ يضربه في السماء، ويا روح الروح؛ يضربه في القلب، حتى يجد انشراحاً ونوراً، ثم ينتظر لما يفيض من صاحب القبر على قلبه)^٤، ومعلوم أن الدهلوي ارتضى الطريقة الجشتية مسلماً وبايع تلامذته عليها^٥.

وكذلك الأمر في الاحتفال بالمولد فقد ذكر في «الدر الثمين»: (أخبرني سيدي الوالد قال: كنت أصنع في أيام المولد طعاماً صلة بالنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يفتح لي سنة من السنين شيء أصنع به طعاماً، فلم أجد إلا حمصاً مقلياً فقسّمته بين الناس فرأيتهم صلى الله عليه وسلم وبين يديه هذا الحمص مبتهجاً بشاشاً)^٦.

ويقول في كتابه «فيوض الحرمين»: (وكننت قبل ذلك في مكة المعظمة في مولد النبي صلى الله عليه وسلم في يوم ولادته، والناس يصلون على النبي صلى الله عليه وسلم، يذكرون إرهاباته التي ظهرت في ولادته، ومشاهده قبل بعثته، فرأيت أنواراً سطعت دفعة واحدة...)^٧.

^١ أطيب النغم في مدح سيد العرب والعجم (ص ٣ - ٥)، وهي من البحر الطويل، ولعل الدهلوي أخذ هذه الأبيات من قول البوصيري:

يا سيد الرسل ما لي من ألوذ به** سواك عند حدوث الحادث العمم

^٢ التفهيمات الإلهية (١٥٤/٢).

^٣ سبق التعريف بهذه الطريقة (ص ٩١).

^٤ القول الجميل في بيان سواء السبيل (ص ٢٤).

^٥ التفهيمات الإلهية (١١/١).

^٦ الدر الثمين (ص ٨).

^٧ فيوض الحرمين (ص ٢٦ - ٢٧).

هذه جملة أقوال الدهلوي المانعة والمجيزة في هذه المسألة؛ أما من نسب القول بالمنع إلى الدهلوي فقد أعرض صفحاً عن الإشارة إلى الأقوال المجيزة فضلاً عن ذكرها^١، بل جعل بعضهم يجتزئ من عبارات الدهلوي ويقتطع منها ما يناسب غرضه^٢، إلا ما كان من الأستاذ مسعود الندوي حيث ختم ترجمته للدهلوي بنقل عن عالم لم يسمه: (نحن نعرف ولي الله المحدث الفقيه صاحب «حجة الله البالغة» و «إزالة الخفاء» ونجله، أما ولي الله المتصوف والفلسفي، فلا صلة لنا به)، ثم قال الندوي عقيبه: (وهذا هو القول الفصل في هذا الباب)^٣.

وأما من نسب القول بالجواز إلى الدهلوي فقد تعرض لذكر الأقوال المانعة، ونسبها إلى الدس على كتب الدهلوي، يقول الأستاذ عبد النصير المليباري: (هذا وقد تجد في بعض كتب الدهلوي عبارات لن تنسبك مع أخواتها، ولن تلتئم مع نظيراتها، فيقطع الإنسان في أول وهلة أنها مدسوسة عليه من قبل أناس لا خلاق لهم في الدنيا والآخرة)^٤، وهو في ذلك ليس فريد بابه، بل يعزو هذا القول إلى الشيخ أحمد كويا الشالياتي المليباري رحمه الله، حيث أفرد كتاباً سماه «دفع الشر الأثير عن الخير الكثير» تحذيراً من العبارات المدسوسة الموهمة التي دسها - في رأيه - الشاه إسماعيل الدهلوي حفيد الشيخ ولي الله.

ويستعمل الشيخ الشالياتي في التدليل على رأيه طريقتي النقد النصي لكلام الدهلوي في «الخير الكثير»، وأسلوب التناص مع كتبه الأخرى، فيبدأ في بيان عدم انسجام عبارة الدهلوي في «الخير الكثير» والتي تصرح بكفر من يطلب الحوائج من الميت؛ فهي في رأيه غير متسقة مع ما قبلها من كلام يقول الشالياتي: (ولا يمتري من له مسكة من العلم والفهم والدين الحنيفي في أن جملة «واعلم...» لا تلائم الجملة السابقة عليها، ولا تلتئم معها أصلاً)^٥، وسباق الكلام الذي يشير إليه، كلام الدهلوي عن معنى كلمة الشهادة^٦.

^١ كالشيخ أبي الحسن الندوي في كتابه «رجال الفكر والدعوة» في القسم الثاني من الجزء الثاني منه، والذي خصصه لترجمة المؤلف في قرابة (٤٠٠) صفحة، وكذلك الحال مع الأستاذ محمد بشير السيالكوتي في كتابه «الشاه ولي الله الدهلوي محدثاً ومجدداً».

^٢ كصنيع شمس الدين الأفغاني في كتابه «جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية» حيث نقل قطعة من عبارة الدهلوي في «التفهيمات الإلهية» نقلاً يفهم منه القارئ تكفير الدهلوي للمستغيثين بأصحاب القبور مع أن الدهلوي صرح بعدم تكفيرهم. انظره (١١٤٣/٢)، وقد سبق نقل قول الدهلوي في الأقوال المانعة.

^٣ تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند (ص ١٥٩).

^٤ شيخ الإسلام ولي الدهلوي أشعرياً صوفياً مذهبياً، عبد النصير المليباري.

^٥ شيخ الإسلام ولي الدهلوي أشعرياً صوفياً مذهبياً، عبد النصير المليباري.

^٦ انظر «الخير الكثير» (ص ١٠٥).

ومما يقوي شبهة ما ذكره الشالياتي، تصريح الدهلوي نفسه في كتابه «التفهيمات الإلهية» بعدم كفر من يطلب الحوائج من أهل الصلاح، وإن كان يراها من الكبائر^١.

وأما أسلوب التناص فهو ينقل من كتاب «فيوض الحرمين» طلب الدهلوي الحوائج في زيارته لقبر النبي صلى الله عليه وسلم حيث يقول الدهلوي: (ثم قلت: يا رسول الله؛ أفض علينا مما أفاض الله عليك، جئناك راغبين في خيرك وأنت رحمة للعالمين...) ^٢، وقال الشالياتي: (وقال مثله في كتابه «الانتباه في سلاسل أولياء الله»، وله في كتابه «الهمعات» كلام مطنب في جواز الاستمداد من أهل القبور)^٣.

التحقيق في هذه المسألة:

إن القول الفصل في هذا الباب، سلوك طريقة الدهلوي نفسه في حله لمشكلة كلام الجيلاني في حق الإمام أبي حنيفة رحمهما الله، حيث لم يرتض الدهلوي القول بالدس على الشيخ الجيلاني للتخلص من المشكلة بل حلل النص ووجه عبارة الشيخ عبد القادر بما يحفظ مكانة الشيخين.

ونحن لا نلغي فرضية الدس في كتب الدهلوي، فكلام الشالياتي متَّجة تدعمه القرائن.

إلا أنا نقول: إن تشديد الدهلوي فيما نقلته عنه من أقوال تحرم زياة الأضرحة بقصد الاستغاثة، محمولة على واقع الحال الذي تعيشه الهند، فقد نص على ظهور طوائف من المسلمين تأثروا بمجاورتهم للهندوس والنصارى فاعتقدوا بعضاً مما اعتقدوه من حلول الإله في تلك المواطن المباركة^٤، ويظهر ذلك من قول الدهلوي في «البدور البازغة»: (فلقد رأينا رجالاً من... المسلمين يتخذون الأحبار والرهبان أرباباً من دون الله، ويجعلون قبورهم مساجد... كما كان اليهود والنصارى يفعلون...، واختطفوا من ثلة اليهود وثلة المجوس أموراً فلا يزالون عاصين

^١ انظرها بطولها في الأقوال المانعة قبل صفحتين، بل أجزم بوقوع الدس في «التفهيمات الإلهية» (١٥١/٢) فقد جاء كلام يناقض أوله آخره، يقول الدهلوي: (التوحيد الذي بعث عليه الأنبياء، وهو ما يكون بحسب الأسماء المتجددة لا ما هو بحسب الأسماء الأزلية، كما ينص عليه أكابر الأولياء... وليس وحدة الوجود يغني عن الشرك شيئاً) فكيف يعدهم أكابر الأولياء مع كوهم أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً؟! وكيف يقول الدهلوي (وليس وحدة الوجود يغني عن الشرك شيئاً) وهو القائل بوحدة الوجود، كما تقرر ذلك في مبحث الوجود من هذا الفصل.

^٢ سبق تخرجيها في الأقوال المانعة.

^٣ شيخ الإسلام ولي الله الدهلوي أشعرياً صوفياً مذهبياً، وكتابه المذكورين كتبهما باللغة الفارسية.

^٤ وليس كل الهند فقد قال في «الفوز الكبير»: (فانظر إلى المخرفين المنحرفين في هذا العصر، لاسيما من يقطنون منهم بأطراف دار الإسلام)، ويعني به: البعيدة عن مراكز العلم، وقد سبق نقل كلامه بطوله.

^٥ خاصة إذا علمنا أن القبرين الذين ذكرهما الدهلوي في أجير وقبر مسعود سالار يقصدهما المسلمون والهندوس على حد سواء.

عليها) ، ثم يقول عقيب ذلك واصفاً حال النصارى الذين أثروا ببعض عوام المسلمين: (وتراهم يقولون بحلول الله سبحانه ذلك القديم في هذا الحادث) ^١.

ثم إن إصرار الدهلوي على استحضر حديث «لتتبعن سنن من قبلكم» في تشنيعه على بعض رواد الأضرحة من عوام المسلمين، كما في «التفهيمات الإلهية» ^٢، و «الفوز الكبير» ^٣ ليؤكد ما أشرنا إليه في «البدور البازعة».

أما قوله في «حجة الله البالغة» فصريح من أن النهي محمول على سد الذرائع، أما هو من حيث ذاته فلا إشكال فيه؛ هذا إن أمن المرء من عدم الوقوع في المحذور، ولا أدل على ذلك من صنيع الدهلوي نفسه، حيث زار وتوسل واستغاث.

وأما عبارته في «الخير الكثير» والتي صرح فيها بكفر من يطلب الحوائج من أهل القبور، فالجواب عنها في نفس العبارة حين قال: (واعلم أن طلب الحوائج من الموتى عالماً بأنه سبب لإنجاحها كفر)، ويعني به سبباً من دون الله، بدليل أنه قال عقبها: (تحرمه هذه الكلمة) ويعني بها: (لا إله إلا الله)، ومن المسلمات عند أهل السنة أن لا فاعل إلا الله، فمن اعتقد بأن أحداً من هؤلاء الموتى فاعل من دون الله فقد كفر.

ويشهد لهذا المعنى الذي ذكرته قوله في «التفهيمات الإلهية»: (وأما الإشراف بالله استعانة فحده أن يطلب من أحد حاجة عالماً بأن فيه قدرة لإنجاحها من صرف الإرادة النافذة؛ كالشفاء في المرض والإحياء والإماتة والرزق وخلق الولد وغيرها مما يتضمنه أسماء الله تعالى) ^٤.

فهذا تصريح منه بأن حد الاستعانة بغير الله التي يكفر بها صاحبها، هو اعتقاد أن المستعان به قد تقمص خلعة الألوهية، وكلامه في «البدور» - السابق ذكره - يؤيد هذا.

ولا أدل على ما سبق من قضية عجيبة رفعت إلى الدهلوي، في قوم جعلوا بينهم وبين القبلة ذبابة يسجدون تجاهها، هل أشركوا بصنيعهم ذلك أم لا؟ فيقول الدهلوي: (فنفت في قلبي هل تجد فيهم ظلمة الشرك، وهل أحاطت الخطيئة بأنفسهم كما تجدها في عبدة الأوثان؟ قلت: لا أجدها فيهم؛ لأنهم جعلوا الذباب قبلة، ولم يخلطوا

^١ البدور البازعة (ص ١٠٣).

^٢ انظر: (١٣٤/١).

^٣ وقد سبق نقل قوله في الأقوال المانعة.

^٤ التفهيمات الإلهية (٦٤/٢).

درجة تذلل بالأخرى، قيل: فقد هديت إلى السر، فيومئذ ملئ قلبي بهذا العلم، وصرت على بصيرة من الأمر، وعرفت حقيقة التوحيد والإشراك، وما نصبه الشرع مظان لهما، وعرفت ارتباط العبادة بالتدبير، والله أعلم^١.

وهذا من عجائب الدهلوي رحمه الله، حيث قال قبل ذلك بأسطر: (ولما كان مبنى التشريع على إقامة المظنة مقام الأصل عد أشياء محسوسة هي مظان الإشراك ككفرًا؛ كسجدة الأصنام، والذبح لها، والحلف باسمها، وأمثال ذلك)^٢.

لكنه لما جعل الحد الفاصل بين التوحيد والشرك، هو اعتقاد التدبير فيمن توجه إليه، وأنه أخذ مكانة أسماء الله في التصرف كان ذلك شركًا، سواء كان استغاثة من حي أو ميت، حيوان أو جماد.

أما من لم يعتقد فيه ذلك بل جعله وسيلة إلى الله فإن كان من يُخشى معه الشرك؛ كعامي غير معلم، أو كان فيما عده الشارع من مظان الشرك؛ كالقصة التي أوردها الدهلوي، فهو كبيرة من الكبائر، لا يكفر صاحبها كما نص على ذلك في «التفهيمات» و«حجة الله البالغة»^٣.

أما من علم أن من توجه إليه، ولاذ بجانبه، واستغاث بحضرته، ليس له من التدبير شيء؛ إنما هو وسيلة إلى الله تعالى، فلا حرج في فعله، وعليه يحمل فعل الدهلوي.

وبهذا نستطيع القول أن الدهلوي ممن يجوز التوسل والاستغاثة، وعباراته وأفعاله تنطق بالجواز، وكل عبارة توهم التحريم فمحمولة على التشديد في حق من اعتقد التدبير فيمن توجه إليه، وتشبه بالهندوس واليهود والنصارى، وأخرج (الشفاعة والمحبوية التي أثبتها النبي صلى الله عليه وسلم لنفسه وللخواص من أمته) عن محلها (وجعلها شفاعة ومحبوية أخرى)^٤، يعتقد معها بقدرة من توجه إليه على التدبير.

^١ حجة الله البالغة (١١٩/١).

^٢ المصدر نفسه.

^٣ وقد سبق نقل ذلك.

^٤ البدور البازعة (ص ١٠٢).

المبحث الخامس

رؤية الله تعالى وتجليه في الصور

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: رؤية الله تعالى عند الدهلوي.

أولاً: رؤية الله تعالى في الآخرة.

ثانياً: رؤية الله تعالى في الدنيا.

المطلب الثاني: التجلي الصوري عند الدهلوي.

أولاً: نقولات عن الدهلوي في مسألة التجلي الصوري.

ثانياً: أقوال العلماء في مسألة التجلي الصوري.

ثالثاً: التحقيق في المسألة.

المطلب الأول: رؤية الله تعالى:

تأتي الرؤية في اللغة على معان أربعة ذكرها الزبيدي في «تاج العروس» والذي يعيننا منها معنيان، يقول الزبيدي: (الرؤية: إدراك المرئي، وذلك أضرب بحسب قوى النفس:

الأول: النظر بالعين، التي هي الحاسة وما يجري مجراها، ومن الأخير قوله تعالى: {وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله} [التوبة: ١٠٥]، فإنه مما أجري مجرى الرؤية بالحاسة، فإن الحاسة لا تصح على الله تعالى...

والرابع: بالقلب؛ أي: بالعقل، على ذلك قوله تعالى: {ما كذب الفؤاد ما رأى}¹، [النجم: ١١].

ولما تعدد الاستخدام اللغوي لمعنى الرؤية نشأ عن ذلك اختلاف في إثبات الرؤية بالعين الباصرة ونفيها، وقد عرض الدهلوي المذاهب في الرؤية عرضاً إجمالياً مبيناً مذهبه فيها، فقال: (وهو مرئي للمؤمنين يوم القيامة بوجهين: أحدهما: أن ينكشف عليه انكشافاً بليغاً أكثر من التصديق به عقلاً فكأنه الرؤية بالبصر؛ إلا أنه من غير موازنة ومقابلة وجهة ولون وشكل، وهذا الوجه قال به المعتزلة وغيرهم، وهو حق، وإنما خطؤهم في تأويلهم الرؤية بهذا المعنى، وحصرهم الرؤية في هذا المعنى.

ثانيهما: أن يتمثل لهم في صور كثيرة كما هو مذكور في السنة، فيروونه بأبصارهم بالشكل واللون والمواجهة؛ كما يقع في المنام، كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم كما هو أهله ومستحقه، حيث قال: «رأيت ربي بأحسن صورة»، فيرون هنالك عياناً، كما يرون في الدنيا مناماً، وهذان الوجهان نفهمهما ونعتقدهما، وإن كان الله تعالى ورسوله أرادا بالرؤية غيرهما فنحن آمنّا بمراد الله تعالى ورسوله، وإن لم نعلم ذلك بعينه)².

هذا محصل مذهب الدهلوي في الرؤية، وعامة كلامه في سائر كتبه يدور حول هذه الخلاصة ويرتكز عليها، أما مذهب أهل السنة في مسألة الرؤية فمعلوم مشهور، ويمكن إجماله في نقطتين:

¹ تاج العروس (١٠٣/٣٨).

² التفهيمات الإلهية (١٤٥/١).

أولاً: رؤية الله في الآخرة:

الأولى: رؤية الله ثابتة للمؤمنين في الآخرة، وأنه سبحانه وتعالى يرى بالأبصار، وقد ذهب إلى ذلك جماعة أهل السنة، وخالفهم في ذلك المعتزلة وغيرهم، كما أشار إلى ذلك الدهلوي في قوله السابق.

وأدلة أهل السنة على ذلك كثيرة، أشهرها قوله تعالى: {وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة} [القيامة: ٢٢-٢٣]، وقوله تعالى: {لللذين أحسنوا الحسنى وزيادة} [يونس: ٢٦]، والمقصود بالزيادة النظر إلى وجهه الكريم؛ يدل على ذلك ما أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» عن سيدنا صهيب رضي الله عنه^١، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تلا هذه الآية: {لللذين أحسنوا الحسنى وزيادة}... قال: «فيكشف لهم الحجاب فينظرون إليه، قال: فوالله ما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، ولا أقر لأعينهم»^٢.

وقوله صلى الله عليه وسلم: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر، فمن استطاع منكم ألا يترك صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فليفعل»^٣، وقد عد الدهلوي هذا الحديث من جملة المتواتر فقال: (والمتواتر: منه المتواتر لفظاً كالقرآن العظيم، وكنبذ يسير من الأحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم: «إنكم سترون ربكم»)^٤.

وأما المعتزلة: فقد استدلو على ما ذهبوا إليه من نفي الرؤية بقوله تعالى: {لا تدركه الأبصار} [الأنعام: ١٠٣]، ووجه الدلالة فيها كما بينه القاضي عبد الجبار: (أنه نفى أن يدرك بالأبصار، وقد علمنا أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيدته رؤية البصر)، فكان قوله {لا تدركه الأبصار} بمنزلة القول: (لا تراه الأبصار، فثبت أنه نفى عن نفسه إدراك البصر فيتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات)^٥.

^١ صهيب بن سنان: هو الصحابي الجليل أبو يحيى صهيب بن سنان بن مالك الرومي، قيل له ذلك؛ لأن الروم سبوه صغيراً، أسلم مبكراً مع سيدنا عمار بن ياسر، وكان رحمه الله من المستضعفين في مكة ممن يعذب في الله، شهد بدرًا والمشاهد بعدها، مات رضي الله عنه سنة (٣٨هـ) وهو ابن سبعين سنة. انظر «الإصابة» (٣/٣٦٤).

^٢ المسند (٢٧٠/٣١).

^٣ أخرجه البخاري (٦٥٧٣)، ومسلم (١٨٢/٢٩٩).

^٤ حجة الله البالغة (١/١٣٨)، وقد ذكره الشيخ محمد بن جعفر الكتاني في «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» وعد له واحداً وعشرين رواية من الصحابة (ص ٢٥٠).

^٥ سبق ترجمته.

^٦ شرح الأصول الخمسة (ص ٢٣٢)، وسيأتي بطلان هذا الاستدلال أول الكلام على رؤية الله تعالى في الدنيا.

وأما قول الدهلوي (وأما غيرهم): فلعله عني بهم الإمامية، حيث وافقوا المعتزلة في إنكار الرؤية، يقول الشيخ ابن المعلم^١: (لا يصح رؤية الباري سبحانه بالأبصار، وبذلك شهد العقل، ونطق القرآن، وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمد، وعليه جمهور أهل الإمامة وعامة متكلميهم... والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك)^٢.

ولا يحتمل أن يكون عني بـ (غيرهم) الأشاعرة، فهم وإن وافقوا المعتزلة في إحالة المقابلة والجهة على الله تعالى، كما يدل على ذلك كلام الباجوري^٣ في تعريفه للرؤية: (الرؤية: قوة يجعلها في خلقه لا يشترط فيها مقابلة المرئي، ولا كونه في جهة ولا حيز، ولا غير ذلك)^٤، لكنهم خالفوا المعتزلة في أصل المسألة، فأثبت الأشاعرة الرؤية ونفاها المعتزلة.

يدل على ذلك قول الأشعري رحمه الله: (وندين بأن الله يُرى في الآخرة بالأبصار كما يُرى القمر ليلة البدر)^٥، وهو مذهب متأخري الأشاعرة كما هو مذهب متقدميهم، يقول التفتازاني: (ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر، وهو معنى إدراك الشيء كما هو بحاسة البصر)^٦.

ويقول السنوسي: (ومن الجائزات: رؤية المخلوق له تعالى في غير جهة ولا مقابلة؛ إذ كما صح تفضله سبحانه بخلق إدراك لهم في قلوبهم يسمى العلم يتعلق به على ما هو من غير جهة ولا مقابلة، كذلك يصح تفضله تعالى

^١ ابن المعلم: هو العلامة النظار محمد بن محمد بن النعمان العكبري، أبو عبد الله المفيد، والمشهور بابن المعلم، انتهت إليه رئاسة الشيعة في وقته، ولد عكبرا من أعمال بغداد سنة (٣٣٦هـ)، كان من محققي الإمامية كثير التصانيف له نحو من مئتي مصنف؛ منها: «الإعلام فيما اتفقت الإمامية عليه من الأحكام»، و«أوائل المقالات في المذاهب والمختارات»، توفي في بغداد سنة (٤١٣هـ). انظر «الأعلام» (٢١/٧).

^٢ أوائل المقالات، للشيخ المفيد (٢٥).

^٣ الباجوري: هو الإمام العلامة شيخ الأزهر إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري، نسبة إلى باجور من قرى المنوفية بمصر، والراجح في نسبته (باجور) وليس بيجور، كما هو مدون على خاتمه، له حواش كثيرة على أمهات الكتب في مختلف العلوم صارت مرجعاً لمن بعده؛ منها: «تحفة المريد على جوهر التوحيد»، و«حاشيته على أم البراهين» للسنوسي، تقلد مشيخة الأزهر سنة (١٢٦٣هـ) واستمر عليها حتى وفاته سنة (١٢٧٧هـ). انظر «الأعلام» (٧١/١).

^٤ تحفة المريد شرح جوهر التوحيد (ص ١٢٩).

^٥ الإبانة عن أصول الديانة (ص ٢٥).

^٦ شرح العقائد النسفية (ص ١٥٤).

بخلق إدراك لهم في أعينهم أو غيرها يسمى ذلك الإدراك البصر... وقد أخبر بوقوع ذلك الشرع في حق المؤمنين في الآخرة، فوجب الإيمان به^١.

والدهلوي رحمه الله وإن قال بجواز كون الرؤية مزيد انكشاف وتصديق، لكنه خطأ المعتزلة في حصرهم الرؤية الواردة في النص بهذا المعنى، واختار لنفسه وقوع الرؤية بالباصرة كما يدل على ذلك استدلاله بحديث النبي صلى الله عليه وسلم «سترون ربكم» وعده من المتواتر، وتصريحه بذلك في الوجه الثاني من وجوه الرؤية عنده المذكورة آنفاً.

ثانياً: رؤية الله في الدنيا:

وثانيها: رؤية الله سبحانه في الدنيا، وهذا المسألة تنفرع على وجهين: الأول: رؤيته صلى الله عليه وسلم لربه ليلة المعراج، والثاني: جواز رؤيته في الدنيا من النبي صلى الله عليه وسلم أو من غيره، في اليقظة أو في المنام.

فأما الوجه الأول: فأصل الكلام عليه الخلاف الدائر بين الصحابة في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه ليلة المعراج من عدمها.

فإلى إثبات ذلك: ذهب ابن عباس رضي الله عنهما، أخرج الترمذي في «سننه» عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «رأى محمد ربه، قلت: أليس الله يقول: {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار} قال: ويحك، ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره، وقد رأى محمد ربه مرتين^٢، وقد وافقه على ذلك من الصحابة أبو ذر^٣، وأنس بن مالك^٤، ويحكي عن أبي هريرة^٥، رضي الله عنهم وأرضاهم.

^١ شرح العقيدة الوسطى (ص ٤١٨).

^٢ أخرجه الترمذي (٣٢٧٩)، والنسائي (١١٥٣٧)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

^٣ أخرجه مسلم (١٧٨/٢٩٢)، والترمذي (٣٢٨٢).

^٤ أخرجه ابن أبي عاصم في «السنة» (١/١٨٨).

^٥ أخرجه عبد الله بن أحمد في «السنة» (١/١٧٦).

وإلى إنكار ذلك: ذهبت السيدة عائشة رضي الله عنها، أخرج مسلم في «صحيحه» عن مسروق^١ قال: «كنت متكئاً عند عائشة، فقالت: يا أبا عائشة؛ ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية، قلت: ما هن؟ قالت: من زعم أن محمداً صلى الله عليه وسلم رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية، قال: وكنت متكئاً فجلست، فقلت: يا أم المؤمنين، أنظريني، ولا تعجليني، ألم يقل الله عز وجل: {ولقد رآه بالأفق المبين} [التكوير: ٢٣]، {ولقد رآه نزلة أخرى} [النجم: ١٣]؟ فقالت: أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إنما هو جبريل، لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين»، ثم قالت: «أو لم تسمع أن الله يقول: {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير} [الأنعام: ١٠٣]»^٢، وقد وافقها على ذلك أبو هريرة^٣، وهو المشهور عن ابن مسعود^٤، رضي الله عنهم أجمعين.

^١ مسروق: هو التابعي الجليل الفقيه العلم الثقة مسروق بن الأجدع بن مالك الوادعي الهمداني الكوفي، أبو عائشة، وعداده في كبار التابعين، وفي المخضرمين الذين أسلموا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، حدث عن سيدنا عمر وسيدنا أبي بن كعب، وأم المؤمنين سيدتنا عائشة رضي الله عنهم، وغيرهم، وعنه: الشعبي، وإبراهيم النخعي، ومحكول الشامي، وغيرهم، مات سنة (٦٢هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٦٣/٤).

^٢ أخرجه مسلم في «صحيحه» (١٧٧/٢٨٧).

^٣ كما أخرجه عنه مسلم (١٧٥/٢٨٣).

^٤ أخرج ذلك عنه البخاري (٣٢٣٢)، ومسلم (١٧٤/٢٨٢).

وأما التابعون رحمهم الله: فقد ذهب جمهورهم إلى القول بالرؤية، ومن لم يقل بها توقف ولم ينكرها، فمن المثبتين كعب الأخبار^١، والحسن البصري وكان يحلف بالله على ذلك^٢، ومعمّر بن راشد^٣ فقد سئل عن حديث السيدة عائشة، فقال: «ما عائشة عندنا بأعلم من ابن عباس»^٤، وغيرهم كثير^٥.

وقد رجح النووي رحمه الله قول سيدنا ابن عباس ونسبه إلى أكثر أهل العلم فقال بعد عرضه مذاهب الصحابة وأقوال العلماء في المسألة: (الحاصل أن الراجح عند أكثر العلماء أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعيني رأسه ليلة الإسراء؛ لحديث ابن عباس وغيره مما تقدم، وإثبات هذا لا يأخذونه إلا بالسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا مما لا ينبغي أن يتشكك فيه، ثم إن عائشة رضي الله عنها لم تنف الرؤية بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو كان معها فيه حديث لذكرته وإنما اعتمدت الاستنباط من الآيات... والصحابي إذا قال قولاً وخالفه غيره منهم لم يكن قوله حجة، وإذا صحت الروايات عن ابن عباس في إثبات الرؤية وجب المصير إلى إثباتها، فإنها ليست مما يدرك بالعقل ويؤخذ بالظن وإنما يتلقى بالسمع)^٦.

^١ نقله عنه الترمذي (٣٢٧٨)، وكعب الأخبار: هو العلامة الثقة الحبر كعب بن ماته الحميري، المعروف بكعب الأخبار، مخضرم من أهل اليمن، كان يهودياً فأسلم، وقدم المدينة في خلافة سيدنا عمر رضي الله عنه، فحدث عنه وعن سيدنا صهيب وغير واحد، وأخذ عنه: سيدنا ابن عباس وسيدنا أبو هريرة وغيرهما، وكان رحمه الله من أوعية العلم يحدث عن أهل الكتاب ويكثر، سكن الشام ومات بمصر في خلافة سيدنا عثمان رضي الله عنه، سنة (٣٢هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٤٨٩/٣).

^٢ نقله عنه ابن خزيمة في «التوحيد» (٤٨٨/٢)، الحسن البصري: هو سيد التابعين الإمام القدوة الحسن بن يسار، أبو سعيد البصري، مولى سيدنا زيد بن ثابت رضي الله عنه، وقيل غير ذلك، ولد في المدينة سنة (٢٢هـ)، روى عن: عمران بن الحصين، وجابر، وابن عباس وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم، وعنه: أيوب السخيتاني، وثابت البناني، ومالك بن دينار، وغيرهم، توفي سنة (١١٠هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٥٦٣/٤).

^٣ معمّر: هو الإمام الحافظ الثقة أبو عروة معمّر بن راشد الأزدي البصري، ولد سنة (٩٥هـ)، حدث عن قتادة، والزهري، وعمرو بن دينار، وعنه: أيوب السخيتاني، وأبو إسحاق السبيعي، وعمرو بن دينار، وكان رحمه الله من أوعية العلم مع الصدق والجلالة، توفي رحمه الله في صنعاء سنة (١٥٣هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٥/٧).

^٤ أخرجه ابن خزيمة في «التوحيد» (٥٦١/٢).

^٥ للتوسع في المسألة ينظر «إكمال المعلم بفوائد مسلم» (٥٢٧/١)، و«شرح النووي على صحيح مسلم» (٥/٣)، و«فتح الباري» لابن حجر (٦٠٨/٨).

^٦ النووي: هو العلم الإمام شيخ الإسلام محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي النووي الشافعي، ولد في نوى سنة (٦٣١هـ) وظهرت عليه علامات النبوغ منذ نشأته الأولى، ثم قدم دمشق سنة (٦٤٩هـ) وطلب العلم على أشياخها، حتى برز في العلوم سيما الفقه والحديث، وعد مع الرافعي مرجحاً في المذهب الشافعي، تقلد شيخ دار الحديث الأشرفية في دمشق، وله مصنفات كثيرة؛ منها: «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج»، و«رياض الصالحين»، و«الأسماء واللغات»، توفي في دمشق سنة (٦٧٦هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٣٩٥/٨).

^٧ شرح النووي على صحيح مسلم (٥/٣).

وأما ابن حجر^١ رحمه الله فقد حاول التوفيق بين المذهبين فقال: (وعلى هذا فيمكن الجمع بين إثبات ابن عباس ونفي عائشة، بأن يحمل نفيها على رؤية البصر، وإثباته على رؤية القلب، ثم المراد برؤية الفؤاد رؤية القلب لا مجرد حصول العلم؛ لأنه صلى الله عليه وسلم كان عالماً بالله على الدوام بل مراد من أثبت له أنه رآه بقلبه أن الرؤية التي حصلت له خلقت في قلبه كما يخلق الرؤية بالعين)^٢.

وأما مذهب الأشاعرة في المسألة فقد عزا النووي وابن حجر في تحريرهما السابق إلى الأشعري وسائر أصحابه القول بوقوع الرؤية، ومن قبلهما القاضي عياض^٣ رحمه الله جيمعاً^٤.

وقد عقد الباقلاني في «رسالة الحرة» فصلاً أثبت فيه الرؤية قال في أوله: (يجب أن يعلم: أن الرؤية جائزة عليه سبحانه وتعالى، من حيث العقل، مقطوع بها للمؤمنين في الآخرة؛ تشريفاً لهم وتفضلاً؛ لوعده الله تعالى لهم بذلك)، ثم ساق أدلة عقلية ونقلية على إثباتها^٥.

أما شيخنا الدهلوي رحمه الله فقد اختار مذهب سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما وجمهور أهل العلم بأنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج، يدل على ذلك ما أورده عن ابن عباس على سبيل الاستدلال، فقال: (وأشار ابن عباس رضي الله عنه حين أورد عليه فيما كان يذهب من إمكان رؤية الحق بالبصر هذه الآية: {لا تدركه الأبصار}، فقال: ذلك إذا تجلّى في نوره الذي هو نوره)^٦.

^١ ابن حجر: هو الإمام المحدث الحافظ قاضي القضاة شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني، ثم المصري الشافعي، ولد سنة (٧٧٣هـ)، أخذ علم الحديث عن الإمام العراقي ولازمه حتى وفاته سنة (٨٠٢هـ)، وصنف التصانيف الجامعة النافعة؛ أشهرها: «فتح الباري شرح صحيح البخاري»، و«تهذيب التهذيب»، و«الإصابة في تراجم الصحابة»، توفي رحمه الله سنة (٨٥٢هـ). انظر «طبقات الحفاظ» (ص ٥٥٣).

^٢ فتح الباري (٦٠٨/٨).

^٣ القاضي عياض: هو الإمام الحافظ المحدث أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي الأندلسي، ولد في سبتة سنة (٤٧٦هـ)، طلب العلم في أواخر العشرينيات من عمره، ثم فتح الله عليه وتبحر في العلوم، له المصنفات الجليلة؛ أشهرها: «إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم»، و«الشفاء بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم»، توفي رحمه الله في مراكش سنة (٥٧٥هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٠/٢١٢).

^٤ انظر «إكمال المعلم بفوائد مسلم» (١/٥٢٧)، وانظر «الإبانة عن أصول الديانة» (ص ٢٥)، «شرح المقاصد» (٢/١١١)، و«المواقف» (٣/١٧٣).

^٥ انظر «رسالة الحرة» المشهورة بـ «الإنصاف»، للباقلاني (ص ٤٥).

^٦ التفهيمات الإلهية (١/١٨٤)، وحديث ابن عباس أخرجه الترمذي (٣٢٧٩)، والنسائي (١١٥٣٧)، وقد التزمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه.

ومعنى قوله ابن عباس رضي الله عنه: (ذلك إذا تجلى في نوره الذي هو نوره) كما نبه عليه الطيبي في «شرح مشكاة المصابيح»: (ذاك إذا تجلى بنوره الذي هو نوره وظهر بصفة الجلال، وأما إذا تجلى بما يسعه نطاق البشرية من صفة الجمال فلا استبعاد إذن)^١.

وأما الوجه الثاني: وهو هل تصح رؤيته تعالى في اليقظة والمنام، أم لا؟

أما رؤيته في المنام: فقد اتفق على جوازها أهل العلم، يقول الأستاذ ابن فورك^٢ رحمه الله: (إن الجميع من مثبتي الرؤية ونفاها قد قالوا بجواز رؤية الله عز وجل في المنام)^٣.

والعمدة في هذا الباب حديث اختصام الملاء الأعلى الذي استدل به الدهلوي رحمه الله في «حجة الله البالغة» إبان حديثه عن الملاء الأعلى: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إني قمت من الليل، فتوضأت وصليت ما قدر لي، فنعست في صلاتي حتى استثقلت، فإذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة فقال: يا محمد، قلت: لبيك رب، قال: فيما يختصم الملاء الأعلى؟ قلت: لا أدري - قالها ثلاثاً - قال: فرأيت وضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله من ثديي، فتجلى لي كل شيء وعرفت»)^٤.

وقد صرح الترمذي بكون الرؤية واقعة في النوم في رواية أخرى من طريق سيدنا معاذ بن جبل رضي الله عنه،

وفيه: «إني نعست فاستثقلت نوماً، فرأيت ربي في أحسن صورة»^٥.

^١ شرح مشكاة المصابيح (٣٥٨٣/١١).

^٢ ابن فورك: هو الإمام القدوة المحدث شيخ المتكلمين الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، سمع من: عبد الله بن جعفر، وابن خرزاد، وعنه: الإمام الحاكم، والبيهقي، والإمام القشيري، وتخرج في علم الكلام على الإمام أبي الحسن الباهلي تلميذ الأشعري كان رحمه الله عزيز التصنيف بلغت مصنفاته أكثر من ١٠٠ مصنفات؛ منها: «مشكل الحديث وبيان»، «مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري»، و«تفسير القرآن»، توفي شهيداً بالسم بعد مناظرة له مع الكرامية سنة (٤٠٦ هـ). انظر «طبقات الشافعية الكبرى» (١٢٧/٤).

^٣ مشكل الحديث وبيانه (ص ٧٢).

^٤ حجة الله البالغة (٤٧/١)، والحديث أخرجه الترمذي (٣٢٣٤)، وأحمد (٤٥٨/٣)، والدارمي (٢١٩٥)، وقال عنه الترمذي: حسن غريب من هذا الوجه.

^٥ أخرجه الترمذي (٣٢٣٤).

والدهلوي رحمه الله وافق الإجماع في هذه المسألة، يقول رحمه الله: (وكل نفس ففيها صورة لاعتقادها في رها

تبارك وتعالى... وربما توجه إلى ذلك الاعتقاد بجهد همته، فلبس لباساً من الأشكال الصور، وأكثر ذلك في المنام)^١.

وأما رؤيته يقظة: فقد منعها جماهير العلماء، واستدلوا على ذلك بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «تعلّموا

أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت»^٢، ولما ثبت جواز رؤيته تعالى في المنام، لم يبق للحديث محمل إلا نفي الرؤية في اليقظة.

ومن الأدلة على ذلك: قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله عز وجل لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام حجاب

النور - وفي رواية أبي بكر: النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»^٣.

ومنع العلماء محمول على الوقوع دون الجواز العقلي؛ ولذا يقول النووي: (أما رؤية الله في الدنيا فقد قدمنا

أنها ممكنة، ولكن الجمهور من السلف والخلف من المتكلمين وغيرهم أنها لا تقع في الدنيا، وحكم الإمام أبو القاسم القشيري في رسالته المعروفة عن الإمام أبي بكر ابن فورك أنه حكى فيها قولين للإمام أبي الحسن الأشعري أحدهما: وقوعها، والثاني: لا تقع)^٤.

وفي هذا يقول الآمدي رحمه الله تعالى: (اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة

جائزة عقلاً، واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا فأثبتته بعضهم ونفاه آخرون)^٥.

والدليل على كون المنع مختص بالوقوع دون الجواز: سؤال سيدنا موسى عليه السلام ربه: {رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ

إِلَيْكَ} [الأعراف: ١٤٣]، يقول القاضي عياض رحمه الله تعالى: (ورؤية الله تعالى في الدنيا جائزة غير مستحيلة،

وسؤال موسى إياها أدل دليل على جوازها، إذ لا يجهل نبي ما يجوز على ربه ويمتنع، وجواب الله له {لن تراني}

^١ تأويل الأحاديث (ص ١٠٠).

^٢ صحيح مسلم (١٦٩/٩٥)،

^٣ صحيح مسلم (١٧٩/٢٩٣).

^٤ شرح صحيح مسلم (١٥/٣).

^٥ انظر «شرح المواقف» (١١٥/٨).

عند بعضهم: نفي الاستطاعة على ذلك والاحتمال^١، وعند البعض الآخر نفي للرؤية في الدنيا وإحالتها على الآخرة، كما نبه على ذلك الغزالي^٢.

وللدهلوي رحمه الله رأي آخر في هذه المسألة، حيث يجوز الرؤية في اليقظة، فيقول: (وكل نفس ففيها صورة لا اعتقادها في ربها تبارك وتعالى... وربما توجه إلى ذلك الاعتقاد بجهد همته، فلبس لباساً من الأشكال والصور، وأكثر ذلك في المنام، وأقل ذلك في اليقظة، فرما صادفته البركة وهو بهذا الاستعداد.. فأوجبت ظهور تجليات ومبشرات لا يحوم حولها العامة)^٣.

على أن الدهلوي في قوله هذا لم يخالف إجماعاً، فقد نقل النووي والآمدي حكاية عمن قال بوقوع الرؤية - كما مر سابقاً - ونسب القاضي عياض ذلك إلى الإمام الباقلاني، فقال: (وقد ذكر القاضي أبو بكر في أثناء أجوبته عن الآيتين ما معناه: إن موسى عليه السلام رأى الله فلذلك خر صعقاً، وأن الجبل رأى ربه فصار دكاً بإدراك خلقه الله له)^٤، ولم أعثر في كتب الباقلاني - المطبوع منها - على وقوع الرؤية لسيدنا موسى عليه الصلاة والسلام، أما الجبل فقد صرح القاضي بذلك حيث قال: (ومعنى قوله {تجلى}: أي أنه رفع عن الجبل الآفة المانعة له من رؤيته تعالى وأحياء وخلق فيه الإدراك له فرآه)^٥.

ثم ساق القاضي عياض نقلاً عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه^٦ يفهم منه وقوع الرؤية لسيدنا موسى عليه الصلاة والسلام: (وقال جعفر بن محمد: «شغله بالجبل حتى تجلى، ولولا ذلك لمات صعقاً بلا إفاقة»، وقوله هذا يدل على أن موسى رآه، وقد وقع لبعض المفسرين في «الجبل» أنه رآه)^٧.

^١ إكمال المعلم (٥٢٧/١).

^٢ الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٤٧).

^٣ تأويل الأحاديث (ص ١٠٠).

^٤ الشفا (ص ٣٨٥).

^٥ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل (ص ٣٠٨).

^٦ جعفر الصادق: هو الإمام القدوة العلم التابعي سليل بيت النبوة أبو عبد الله جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين عليهم وعلى آبائهم السلام، أمه أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأرضاه، ولد في المدينة سنة (٨٠هـ)، حدث عن: أبيه، وعروة بن الزبير، وعطاء، وغيرهم، وعنه: أبو حنيفة، ومالك، والثوري، وغيرهم، توفي رحمه الله سنة (١٤٨هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٥٥/٦).

^٧ الشفا (ص ٣٨٦).

فلم يكن الدهلوي منفرداً في تجويز الرؤية يقظة في الدنيا، بل سبقه إلى ذلك الإمام جعفر الصادق، والإمام الباقلاني، والقاضي عياض، ونقل ذلك عن بعض المفسرين.

وهم بذلك يخصصون حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «تعلّموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت» بكونه محمولاً على الأغلب، بدليل وقوعه للجبل.

المطلب الثاني

التجلي الصوري عند الدهلوي

ويضم:

أولاً: نقولات عن الدهلوي في مسألة التجلي الصوري.

ثانياً: أقوال العلماء في مسألة التجلي الصوري.

ثالثاً: التحقيق في المسألة.

المطلب الثاني: تجلي الله تعالى في الصور:

ظهر مما سبق موافقة الدهلوي لأهل السنة والجماعة في إثبات رؤية الله بالعين الباصرة في الآخرة، واختياره مذهب ابن عباس رضي الله عنهما وجمهور أهل العلم^١، في إثبات رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج، وموافقته الإجماع على جواز رؤيته تعالى في المنام، وموافقته لقول البعض في جواز رؤيته تعالى في اليقظة. بقي الكلام على مسألة متعلقة بمبحث الرؤية يقول بها الدهلوي رحمه الله ويخالف فيها جماهير الأمة، وهي كونه تعالى يُرى بالصور والأشكال.

قول الدهلوي في المسألة:

يقول الدهلوي: (وهو مرئي للمؤمنين يوم القيامة بوجهين... ثانيهما: أن يتمثل لهم في صور كثيرة كما هو مذكور في السنة، فيروونه بأبصارهم بالشكل واللون والمواجهة؛ كما يقع في المنام، كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم كما هو أهله ومستحقه، حيث قال: «رأيت ربي بأحسن صورة»، فيرون هنالك عياناً، كما يرون في الدنيا مناماً، وهذا الوجهان نفهمهما ونعتقدهما، وإن كان الله تعالى ورسوله أرادا بالرؤية غيرهما فنحن آمنّا بمراد الله تعالى ورسوله، وإن لم نعلم ذلك بعينه)^٢.

ومن ثم كان قوله هذا من جملة ما انتقده عليه العلامة الكوثري، فقال معدداً تفرداته: (... وإذاعته القول بالتجلي في الصور والظهور في المظاهر، ظناً منه أنّ ذلك من عقيدة الأكابر، مع أنّ هذا وذاك من باب القول بالحلول، فيكون منبوذاً عند الفحول من أرباب العقول)^٣.

وللدهلوي رحمه الله نصوص كثيرة يصرح فيها بذلك، فيقول في سياق حديثه عن تأييد الملائكة الأعلى المستمر لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم: (ومن جهة هذه الخلّة - أي: تأييدهم له - ... رأى أرواح الأنبياء عليهم السلام، ورأى الملائكة متشبهين بصورهم وأشكالهم، وخلص إلى صورة الحق في قلب الإنسان الأعظم)^٤.

^١ وهذا في أصل المسألة، أما في تفصيلها فيخالف الجمهور إذ يثبت الرؤية بالبصرة للتجليات دون الذات، كما سيأتي.

^٢ التفهيمات الإلهية (١/٤٥).

^٣ حسن التقاضي (ص ٩٧).

^٤ تأويل الأحاديث ٧٧ - ٧٨.

ويقول في حديثه عن التجليات: (أقول: هذا التجلي مثله بالنسبة إلى الروح الأعظم... مثل الصورة الظاهرة في رؤيا الإنسان بالنسبة إلى ذلك الإنسان، فكما أن اعتقاد الإنسان في ربه أو حكمه ورضاه في حق هذا الشخص يتمثل في رؤياه بربه تعالى، ولذلك كان من حق المؤمن الكامل أن يراه في أحسن صورة كما رآه النبي صلى الله عليه وسلم... فيتمثل حق الله وحكمته ورضاه وتدييره... في المعاد بصور كثيرة كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم... أعني بذلك: أن هنالك لله تعالى شأنًا كلياً بحسب قيومته له وحكمه فيه، وهو الذي يراه الناس في المعاد عياناً دائماً بقلوبهم وأحياناً إذا تمثل بصورة مناسبة بأبصارهم، وبالجملة فلذلك كان هذا التجلي مكشافاً بحكم الله وحقه)^١.

ويقول في حديثه عن النفس الكلية وقبولها للتجلي الإلهي الأول: (ثم إن في النفس ترتيباً: فأول ما تعين فيها صورة الذات الإلهية التي هي مبدأ المبادئ... وتلك الصورة هي النور الإسفيدي القاهر على من سواه، وهي المشار إليها في قوله صلى الله عليه وسلم: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»)^٢.

ويقول في طلب سيدنا موسى رؤية الله تعالى: (ولما رأى موسى عليه السلام العناية توجهت إليه أتم توجهه، وأنه قد حصل له تشبه قوي بالملا الأعلى.. سأل الله أن يريه جهرة؛ أي: يرى نوره؛ بأن تحدد النفس الكلية في طائفة من العناصر الخماس وتتصور جسماً نورانياً يحاكي مبلغ معرفة موسى عليه السلام بربه، فيكون روحه^٣ تعريف الحق نفسه إلى موسى عليه، وجسمه من عالم الملا الأعلى، ويكون الاختلاط بين الروح والجسم، أن يصدق نسبة حالة كل واحد منهما إلى الآخر؛ كالجسم الأخروي، فهذا معنى قوله تعالى: {أرني أنظر إليك} ^٤ [الأعراف: ١٤٣].

هذه بعض أقوال الدهلوي التي يصرح فيها بتجلي الله سبحانه وتعالى بالصور والأشكال، وأما دليله على ذلك فهي أحاديث أحال عليها الدهلوي وأشار إليها أكثر من مرة.

^١ حجة الله البالغة (٥٢/٢)

^٢ التفهيمات الإلهية (٢٠٧/١)، وقد سبق بيان معنى النور الإسفيدي (ص ٢٦٥).

^٣ أي: روح ذلك الجسم النوراني.

^٤ تأويل الأحاديث ٥٠.

من ذلك قوله السابق: (فيروونه بأبصارهم بالشكل واللون والمواجهة... كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم... حيث قال: «رأيت ربي بأحسن صورة»)^١.

وأما التي أشار إليها بقوله: (فيتمثل حق الله... في المعاد بصور كثيرة كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم)، فمنها حديث البخاري ومسلم في «صحيحهما» عن أبي هريرة، قال: «قال أناس: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب... قالوا: لا يا رسول الله، قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك، يجمع الله الناس، فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه، فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس... وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه»^٢.

وفي رواية ثانية أخرجها أيضاً: «حتى يبقى من كان يعبد الله من بر أو فاجر، فيقال لهم: ما يحبسكم وقد ذهب الناس؟ فيقولون: فارقناهم، ونحن أحوج منا إليه اليوم، وإنا سمعنا منادياً ينادي: ليلحق كل قوم بما كانوا يعبدون، وإنما ننتظر ربنا، قال: فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا، فلا يكلمه إلا الأنبياء، فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه؟ فيقولون: الساق، فيكشف عن ساقه، فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة، فيذهب كيما يسجد، فيعود ظهره طبقاً واحداً»^٣، فهذه أدلة الدهلوي على جواز رؤيته تعالى بالصور.

^١ وقد سبق تخريج القول والحديث.

^٢ أخرجه البخاري (٦٥٣٧)، ومسلم (١٨٢/٢٩٩).

^٣ أخرجه البخاري (٧٤٣٩)، ومسلم (١٨٣/٣٠٢).

أقوال العلماء في المسألة:

أما مذهب العلماء في هذه الأحاديث وأمثالها، فهي مؤولة عندهم على وجوه مختلفة:

أشهرها: حمل الصورة على معنى الصفة، يقول الإمام أبو سليمان الخطابي^١ رحمه الله في معنى حديثي البخاري ومسلم، متأولاً معنى التجلي في الصور: (وأما الصورة فتأول على وجهين: أحدهما: أنها بمعنى الصفة، كقول القائل: صورة هذا الأمر كذا، والثاني: أن المذكور من المعبودات في أول الحديث صور، فخرج الكلام على نوع من المطابقة، وقوله: «في أدنى صورة رأوه فيها»^٢ دليل على أن المراد بالصورة الصفة؛ لأنهم ما رأوه قبلها، فعلمت أن المراد الصفة التي عرفوه بها)، نقل ذلك عنه ابن الجوزي واختاره^٣.

وكلام الخطابي رحمه الله غاية في التحقيق، ولذا نجد الإمام ابن خزيمة^٤ يؤول الصورة بمعنى الصفة في حديث «إن الله خلق آدم على صورة الرحمن»^٥، ومثله الأستاذ ابن فورك رحمه الله في حديث «رأيت ربي في أحسن صورة» فيقول: (أنها على وجهين: أحدهما: أن يكون قوله «في أحسن صورة» يرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ويكون المعنى رأيت ربي وأنا في أحسن صورة... ويحتمل أن يكون معنى الصورة الصفة؛ كقول القائل صورة الأمر كذا وكذا؛ أي: صفته كذا)^٦.

^١ الإمام الخطابي: هو الإمام العلامة الحافظ اللغوي أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، ولد بعد (٣١٠هـ)، أخذ الحديث عن: ابن الأعرابي، وابن داسه، وأبي العباس الأصم وغيرهم، وروى عنه: أبو عبد الله الحاكم، وأبو حامد الإسفرايني، وأبو مسعود الكرابيسي، وغيرهم، من مصنفاته: «معالم سنن أبي داود»، و«غريب الحديث»، توفي بـ (بست) سنة (٣٨٨هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٣/١٧).

^٢ وهي رواية ثالثة للحديث عند البخاري (٤٥٨١)، وأما مسلم فقد أخرجها في نفس الرواية السابقة (١٨٣/٣٠٢).

^٣ انظر كلام الخطابي في «كشف المشكل من حديث الصحيحين» لابن الجوزي (١٣٣/٣).

وابن الجوزي: هو الإمام المحدث المؤرخ الواعظ جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي البغدادي، ولد سنة (٥١٠هـ)، وسمع الحديث من: علي بن عبد الواحد الدينوري، وأحمد بن أحمد المتوكلي، وأبي الوقت السجزي، وغيرهم، وعنه: الحافظ عبد الغني المقدسي، والفقهاء ابن قدامة المقدسي، والضياء المقدسي، وغيرهم، من مصنفاته: «زاد المسير» في التفسير، و«الموضوعات»، و«صفوة الصفوة»، توفي رحمه الله سنة (٥٩٧هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٣٦٥/٢١).

^٤ **ابن خزيمة:** هو إمام الأئمة الحافظ المحدث الفقيه أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري الشافعي، ولد سنة (٢٣٣هـ)، وسمع من: ابن راهويه، ويونس بن عبد الأعلى، وغيرهما كثير، وعنه: البخاري ومسلم، وأبو حاتم ابن حبان، وغيرهم كثير، من مصنفاته: «صحيح ابن خزيمة» و«التوحيد»، توفي سنة (٣١١هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٣٦٥/١٤).

^٥ الحديث أخرجه ابن خزيمة في «التوحيد» (٨٥/١) ثم أوله، وأعل الحديث البيهقي في «الأسماء والصفات» (٦٤/٢)، وأصله عند البخاري (٦٢٢٧)، ومسلم (٢٦١٢) بلفظ: «خلق آدم على صورته».

^٦ مشكل الحديث وبيانه (ص ٦٩-٧٠).

واختار هذا التأويل الإمام النووي، فقال: (فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فالمراد بالصورة هنا الصفة... إنما عبر بالصورة عن الصفة لمشابتها إياها ولجانسة الكلام فإنه تقدم ذكر الصورة)^١.

وقد ساق الإمام الرازي في «تأسيس التقديس» كل الأحاديث التي توهم تجلي الله في الصور وذكر وجوهاً كثيرة لتأويلها، وعلى رأسها حمل الصورة بمعنى الصفة^٢.

أما الإمام المازري^٣ رحمه الله فقد اختار تأويلاً لا يخرج عن التأويل السابق، فقال: (وقوله: «في صورته التي يعرفونها»: أحسن ما يتأول على أنها صورة اعتقاد، كما يقال: صورة اعتقادي في هذا الأمر. والاعتقاد ليس بصورة وكبة، فيكون المعنى يرون الله على ما كانوا يعتقدونه عليه من الصفات التي هو عليها)^٤.

ونجد الإمام الغزالي رحمه الله يدور في فلك التأويلات السابقة، فهو وإن لم يصرح بحمل الصورة على معنى الصفة، لكنه أشار إلى ذلك في «معارج القدس» حيث قال: (الرؤية حق بشرط أن لا تفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علواً كبيراً، بل كما عرفته في الدنيا معرفة حقيقية تامة من غير تصور وتخيل وتقدير شكل وصورة، فتراه في الآخرة كذلك... فإذا لم يكن في المعرفة إثبات صورة وجهة، فلا يكون في استكمال المعرفة بعينها وترقيها في الوضوح إلى غاية الكشف أيضاً جهة وصورة)^٥.

فظهر بذلك شبه إجماع من الأمة على صرف الصورة الواردة في الحديث عن ظاهرها الموهم للتشبيه، أو تأويلها بما يليق به سبحانه وتعالى.

^١ شرح النووي على مسلم (٢٠/٣).

^٢ انظر «تأسيس التقديس» (ص ١٢١-١٢٩).

^٣ المازري: الإمام المحدث الفقيه المتفنن أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري المالكي، نسبة إلى مازرة في صقلية، كان رحمه الله متقناً إضافة للعلوم الشرعية علم الطب فكان وحيد عصره في الطب، من مصنفاته: «المعلم بفوائد مسلم»، و «شرح البرهان» للجويني، و «إيضاح المحصول في الأصول»، توفي سنة (٥٣٦هـ) عن ست وثمانين سنة. انظر «سير أعلام النبلاء» (١٠٥/٢٠).

^٤ المعلم بفوائد مسلم (٣٣٧/١).

^٥ معارج القدس في مدارج معرفة النفس (ص ١٦٠).

ومن ثم نجد الشهرستاني رحمه الله يسم من قال بظهور الحق في الصور بالحلول، فقال: (ومن المشبهة من مال إلى مذهب الحلولية، وقال: يجوز أن يظهر الباري تعالى بصورة شخص، كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي وقد تمثل لمريم بشراً سوياً، وعليه حمل قول النبي عليه السلام: «رأيت ربي في أحسن صورة»)^١.

التحقيق في المسألة:

فهل الدهلوي رحمه الله من أولئك المشبهة الذين مالوا إلى الحلول، كما تدل على ذلك عبارة الكوثري رحمه الله، أو للدهلوي ملحظ آخر في قوله بالتجلي الصوري؟

إن المشبهة الحلولية الذين ذكرهم الشهرستاني هم بعض فرق غلاة الرافضة، كما نص على ذلك الإمام الإسفرايني أبو منصور^٢ في «الفرق بين الفرق» فقال معدداً طوائف الغلاة من الرافضة: (ومنهم الحلولية الذين قالوا بحلول الله في أشخاص الأئمة وعبدوا الأئمة لأجل ذلك، ومنهم الحلولية الحكمانية المنسوبة إلى أبي حكمان الدمشقي الذي زعم أن الإله يحل في كل صورة حسنة، وكان يسجد لكل صورة حسنة)^٣.

وهذا أبعد ما يكون عن مذهب الدهلوي رحمه الله في التجلي الصوري، فإن مذهب الدهلوي في التجلي الصوري يقوم على نكتة دقيقة مدارها وأساسها فهم معنى التجلي عنده.

إن التجلي عند الدهلوي: فعل إلهي حادث شأن جميع أفعاله^٤، وقد صرح بذلك في «لمحاته» فقال: (أفعال الله وإن كانت كثيرة جداً، فإنها لا تخرج عن أربعة أجناس: إبداع وخلق وتديير وتدلي... وأما التدلي: فأصله ظهور الحق في العالم مدبراً له... ويتفرع عليه ظهور عكس هذا التجلي في الرؤيا أو في اليقظة أو في المعاد)^٥، ويعني بالعكس: انعكاس ذلك التجلي في الصور التي يراها الخلق.

^١ الملل والنحل (١٠٨/١).

^٢ الإسفرايني: هو الإمام المتكلم الأصولي المتفنن أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، أحد أعيان فقهاء الشافعية، حدث عنه شيخه الإمام الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني، ومن تلامذته: الإمام البيهقي، والإمام القشيري، من مصنفاته: «تفسير القرآن الكريم»، «الفرق بين الفرق»، و«أصول الدين»، توفي سنة (٤٢٩هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (١٧/٥٧٣).

^٣ الفرق بين الفرق (ص ٢١٥).

^٤ وصفات الفعل حادثة عند الأشاعرة وعند الدهلوي كما تقرر عند الكلام على الصفات وأقسامها.

^٥ لمحات (ص ٥٤ - ٥٥).

ودليل ذلك قوله في «التفهيمات» عند بيانه أحكام الفناء والبقاء: (في هذه المسألة... أمور عظيمة نسميها بالتدليات، هي قربة العهد برب العالمين، فيها حكاية للجبروت، وفيها إشارة إلى اللاهوت، إذا ظهر الحق بتلك التدليات وجب خضوع الناس لها، وللفرق بين المنزه عن هذه المداخلات وبين هذه التدليات المنعقدة في الناسوت... أشار ابن عباس رضي الله عنه حين أورد عليه فيما كان يذهب من إمكان رؤية الحق بالبصر هذه الآية {لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار} فقال: «ذلك إذا تجلى في نوره الذي هو نوره» بمعنى: إن التدليات إنما أظهرها رب العالمين؛ ليتقرب إلى الخلق وهي حجب نورانية)^١.

فأين الحلول في عبارة الدهلوي، وأين التشبيه في مذهبه؟!

إن التجلي والتدلي الإلهي فعل من أفعاله، وخلق من مخلوقاته سواء كان تجلياً في قلب العبد أو في صورة تظهر للعبد تدل على فعل الله وآثاره، ومن ثم فرق الدهلوي بين المنزه عن هذه المداخلات، وبين أفعال الله المنعقدة الظاهرة في الناسوت شأن جميع آثار أفعاله، ومن ثم أفاد من حديث ابن عباس وحمله لقوله تعالى: {لا تدركه الأبصار} على نفي رؤية الذات المجردة عن تجلياتها، للاستدلال على مذهبه.

وقد بين الدهلوي حقيقة التجلي الصوري فقال: (التجليات الصورية وحقيقتها: أن يشرح من التجلي الكمال أن كاملاً أو من علّمه الله وجمع همته إليه في حسه المشترك رشحات، فينعقد هنالك صورة من الصور المخزونة فيه بحسب حكم الترشح المنزه عن الصورة، فيأمره تلك الصورة وينهاه ويخاطبه بلذيد الخطاب... كما أخبر رسول الله عليه وسلم أنه رأى الله تعالى في منامه في صورة رجل شاب، فسأله عن الكفارات والدرجات...)^٢.

وأصل هذه التجليات وأولها: ذلك التجلي القائم الدائم في حظيرة القدس، إنه النور الذي ظهر عنه وجود العوالم؛ وهذا النور: هو صورة الحق سبحانه وتعالى والتي تظهر في المظاهر بحسب حكمة الله وتدبيره، يقول الدهلوي: (ثم إن في النفس ترتيباً: فأول ما تعين فيها صورة الذات الإلهية التي هي مبدأ المبادئ... وتلك الصورة هي النور الإسفيدي القاهر على من سواه)^٣.

^١ التفهيمات الإلهية (١/١٨٤)، وانظر «فيوض الحرمين» (ص ٦).

^٢ التفهيمات الإلهية (١/٢٦٢ - ٢٦٣).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/٢٠٧).

ويقول: (فيتمثل حق الله وحكمته ورضاه وتديره... في المعاد بصور كثيرة... وهو الذي يراه الناس في المعاد عياناً دائماً بقلوبهم، وأحياناً إذا تمثل بصورة مناسبة بأبصارهم^١، وبالجملية فلذلك كان هذا التجلي مكشافاً بحكم الله وحقه)^٢.

ومصادق هذا المذهب: قوله في قصة سيدنا موسى عند جبل الطور: (ولما رأى موسى عليه السلام العناية توجهت إليه أتم توجهه، وأنه قد حصل له تشبه قوي بالملا الأعلى.. سأل الله أن يريه جهرة؛ أي: يرى نوره؛ بأن تحرق النفس الكلية في طائفة من العنصر الخامس وتتصور جسماً نورانياً يحاكي مبلغ معرفة موسى عليه السلام بربه، فيكون روحه تعريف الحق نفسه إلى موسى عليه، وجسمه من عالم الملا الأعلى، ويكون الاختلاط بين الروح والجسم، أن يصدق نسبة حالة كل واحد منهما إلى الآخر؛ كالجسم الأخروي، فهذا معنى قوله تعالى: {أرني أنظر إليك})^٣.

فما طلب سيدنا موسى - في رأي الدهلوي - رؤية ذات الحق، وإنما طلب رؤية ذلك النور الأعظم من غير واسطة مثالية؛ ليرى نوره من غير حجاب، فلما تجلى ذلك النور على الجبل جعله دكاً، وخر موسى صعقاً؛ لعظمة ذلك النور الذي لم يتجلى منه إلا مقدار عقلة الخنصر، كما ورد به حديث سيدنا أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: {فلما تجلى ربه للجبل} [الأعراف: ١٤٣] قال: «قال: هكذا؛ يعني: أنه أخرج طرف الخنصر»^٤.

فعلم من هذا أن رؤية الله تعالى عند الدهلوي لا تكون لعين ذاته تعالى، سواء في الدنيا أو في الآخرة، بل تكون رؤية لذلك التجلي النوراني في الحظيرة القدسية؛ إذ ذاته سبحانه وتعالى منزهة عن الجهة والتغير والتبدل والتنقل^٥،

^١ وقد أخذ الدهلوي كلمة التمثيل من حديث ابن مسعود رضي الله عنه: «ثم يتمثل الله تعالى إلى الخلق، فيلقاهم فليس أحد يعبد من دون الله شيئاً إلا وهو مرفوع له يتبعه»، والحديث أخرجه الحاكم في «مستدركه» (٥٤١/٤) وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه)، ووافقه الذهبي.

^٢ حجة الله البالغة (٥٢/٢)

^٣ تأويل الأحاديث ٥٠.

^٤ أخرجه أحمد في «مسنده» (٢٨١/١٩)، والحاكم في «مستدركه» (٣٥١/٢)، وقال عنه: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم)، ووافقه الذهبي، وأخرجه الترمذي بنحوه (٣٠٧٤) وقال عنه: (حسن غريب صحيح).

^٥ كما صرح ذلك الدهلوي نفسه في الكلام على مذهبه في الصفات الخيرية.

فلما صرح بكونه تعالى يُرى بشكل وصورة ومقابلة وجهة، علم أن المرئي ليست حقيقة ذاته بل نوره المتجلي فيه على خلقه، وكل ما عبر عنه بالصورة فالمقصود به ذلك النور الإلهي كما مر من تصريحه بكون (تلك الصورة هي النور الإسفيدي القاهر على من سواه).

وأظهر من ذلك قوله: (ولما كانت الرؤيا في استعمالنا انكشاف المرئي أتم ما يكون، وكان الناس إذا انتقلوا إلى بعض ما وعدوا من المعاد اتصلوا بالتجلي القائم وسط عالم المثل، ورأوه رأي عين بأجمعهم، وجب أن يقال: «إنكم سترونه كما ترون القمر ليلة البدر»، والله أعلم)^١، فالمرئي التجلي دون الذات.

ويدل على كون الصور آثار للتجلي، وأنه تعالى منزّه عن التلبس بالصور والحلول فيها، ما نقله الدهلوي عن ابن الماجشون^٢ مستدلاً بقوله: (ويذكر عن ابن الماجشون: أن كل حديث جاء في التنقل والرؤية في المحشر فمعناه: أنه يغير أبصار خلقه، فيرويه نازلاً متجلياً، ويناجي خلقه ويخاطبهم، وهو غير متغير عن عظمتة ولا منتقل؛ ليعلموا أن الله على كل شيء قدير، أو يجعلها تمثيلاً لتفهم معان أخرى)^٣، فليس المرئي ذات الحق وإنما تجليات له تظهر في أمثلة يراها الراؤون، ويعرفونه بها.

ولم ينفرد الدهلوي بهذا المذهب بل هو مذهب الشيخ محيي الدين ومن سلك مسلكه، يقول الشيخ محيي الدين في رسالته للإمام الرازي يوصيه بما بالانتقال من الفكر والنظر إلى العرفان والشهود، فمن جملة ما يذكر فيها: (واعلم أن الوجه الإلهي الذي هو الله اسم لجميع الأسماء؛ مثل الرب والقدير والشكور... فاسم الله مستغرق لجميع الأسماء... فإذا ناجاك به وهو الجامع فانظر ما يناجيك به... وانظر أي اسم هو الذي خاطبك أو شاهدته، فهو المعبر عنه بالتحول في الصورة؛ كالغريق إذا قال: يا لله؛ فمعناه: يا غياث... وما أشبه ذلك، وقولي لك: (التحول في الصورة)

^١ حجة الله البالغة (١/١٢٦)

^٢ ابن الماجشون: هو الإمام العلامة مفتي المدينة أبو مروان عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله ابن الماجشون التيمي المدني، تلميذ الإمام مالك، حدث عنه، وعن أبيه، وابن سعد وطائفة، وعنه: الفلاس، والذهلي، ويعقوب الفسوي، وغيرهم، كان رحمه من أعلام تلامذة الإمام مالك دارت عليه وعلى أبيه الفتيا في المدينة بعد وفاة الإمام مالك، وكان رحمه الله ضريراً، توفي سنة (٢١٣هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (١٠/٣٦٠).

^٣ حجة الله البالغة (١/٤٥)، وانظر «تأويل الأحاديث» (ص ١٠٣)، وأقدم من وجدتم نقل قريباً من قول ابن الماجشون، الذهبي في رسالته «العلو» (ص ٩٣): (قيل له إن الله أجل وأعظم من أن يرى في هذه الصفة، فقال: يا أحمق إن الله ليس يتغير عن عظمتة، ولكن عينك يغيرها حتى تراه كيف شاء).

ما رواه مسلم في «صحيحه»: أن الباري تعالى يتجلى، فينكر ويتعوذ منه، فيتحول لهم في الصورة التي عرفوه فيها، فيقرون بعد الإنكار، هذا هو معنى المشاهدة هاهنا والمناجاة والمخاطبة الربانية^١.

فقد نص الشيخ محيي الدين على كون مشاهدة الله في الصور هي مشاهدة التجليات الأسماوية من خلال صفاته الفعلية، وليس حلول الذات العلية في الصورة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وهذا المذهب هو مذهب الفقيه الشافعي ابن اللبان^٢ في كتابه «إزالة الشبهات» حيث يقول: (وله تعالى أن يتجلى بأي صورة شاء... وتصح نسبة تلك الصورة إلى الله سبحانه؛ لتجليه فيها)، ثم يسوق الأدلة من القرآن والسنة على إثبات ذلك، ثم يقول: (فعلى مثل ذلك قس إتيان ربنا جل وعلا سبحانه في صور الأعمال فإنه لا يلزم من إتيانه في صور الأعمال أن يكون تعالى له صورة، ولا يلزم من نسبتها وإضافتها إليه أن تكون ذاتية له)^٣.

واختار هذا القول أيضاً المحدث الكشميري فقال بتجلي الله بالصور ونافح عن ذلك، فمن جملة ما قاله: (إن الرؤية في المحشر تكون للتجليات دون رؤية الذات، ورؤية التجليات أيضاً تسمى برؤية الذات، فإنك ترى زيدا في لباس، ثم تقول إنك رأيت زيدا، ولا تقول إنك رأيت ثوب زيد، فإن رؤية كل أحد بحسبه، فكذلك الرؤية في الله تعالى عبارة عن رؤية تجلياته عند الشيخ الأكبر، فالصورة عندي نحو تجل، وفسرها الناس بالصفة؛ قلت: كلا؛ لأن تغييرها موجود في نص الحديث: أن الله تعالى يأتيهم ثانياً في صورة يعرفونها... إلى آخره، فلو كان المراد من الصورة الصفة يلزم التغير في الصفة، وهو محال، فالمراد هو التجلي)^٤.

وبخلصنا من هذا الغموض كلام لأحد العلماء نقله الأستاذ محمد بدر عالم الميرتحي في حاشيته على «فيض الباري» عند كلام الكشميري على هذه المسألة أنقله بطوله لأهميته:

^١ انظر «وصية الشيخ الأكبر للعلامة الرازي» ملحقة في آخر كتاب «تأسيس التقديس» (ص ٢٩٨)، وقد سبق تخريج الحديث.

^٢ ابن اللبان: هو الإمام المتفنن الفقيه الصوفي شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد المؤمن ابن اللبان الشافعي، تفقه على الإمام ابن الرفعة، وصحب في التصوف الشيخ ياقوت من أصحاب الشيخ أبي العباس المرسى صاحب الشيخ أبي الحسن الشاذلي، طلب ابن العلم منذ نشأته، وبرع فقهاً وأصولاً ونحواً وتصوفاً؛ من مصنفاته: «مختصر روضة الطالبين» في الفقه، و«إزالة الشبهات عن الآيات والأحاديث المتشابهات» كتاب عديم النظير في بابه، توفي شهيداً مطعوناً سنة (٤٧٩هـ). انظر «طبقات الشافعية الكبرى» (٩/٩٤).

^٣ إزالة الشبهات عن الآيات والأحاديث المتشابهات، ابن اللبان الشافعي (ص ٣٨ - ٣٩).

^٤ فيض الباري (٢٤١/٥).

(قال: أقول مستمسكاً بحبل الله الوثيق، ومستمداً ممن بيده ملكوت التحقيق:

كما أن القرآن عند أهل السنة من حيث حقيقته التي هي الكلام النفسي القديم القائم بذات الله سبحانه، لم يكن في الأزل ظاهراً في صورة الأصوات والحروف الملفوظة، ولا في صورة الحروف المكتوبة، ولا المخيلة في الأذهان البشرية، ثم ظهر في تلك الصور جميعاً فيما لا يزال، مع كونه منزهاً عن أن يكون حالاً في شيء منها، ومن محالها من حيث حقيقته.

وإنما الحال فيها -أي في محالها- صوره ومظاهره؛ ولذلك لم يلزم أن يكون -أي: القرآن- ذا صورة، ولا حادثاً، ولا عرضاً غير قار الذات، ولا جوهرًا، مع ظهوره في تلك المظاهر التي منها جواهر؛ كظهور الحروف المنقوشة في نحو الأحجار الموضوعة في جدران المساجد وغيرها، ومنها أعراض؛ كالحروف الملفوظة والمخيلة.

فكذلك فليفهم ظهور الحق سبحانه وتعالى في المظاهر المختلفة التي يعرف بعضها وينكر بعضها، فإنه سبحانه وإن ظهر في أي مظهر شاء، متى شاء، لمن شاء، فإنه من حيث حقيقته وذاته الذي ليس كمثله شيء، منزّه عن كل صورة في كل حال، حتى في حال ظهوره في أي مظهر شاء؛ كما أن الكلام النفسي منزّه عن كل صورة من تلك الصور الملفوظة، والمخيلة، والمكتوبة في كل حال، حتى في حال ظهوره فيها، مع كون تلك الصور كلها قرآناً، حقيقة شرعية، معلومة في الدين ضرورة لا مجازاً، وإن كانت دلائل على الكلام النفسي.

فكذلك إذا تجلّى الحق في أي صورة شاء فهو حقيقة، وإن كان منزهاً عن الصورة من حيث ذاته، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «رأيت ربي الليلة في أحسن صورة»...^١، ثم ساق الأدلة النقلية على إثبات الصورة.

وهذا النقل المطول الذي نقلته نجد مصداقه عند الدهلوي في حديثه عن القرآن الكريم وعن وجه تسميته كلام الله؛ فيقول: (فمن ذلك القرآن العظيم: ألفاظ القرآن إنما هي من اللغة العربية التي يعرفها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ويتخيلها، والمعاني فائضة من الغيب تعليمًا له صلى الله عليه وسلم... فهم -أي بتلك المعاني- صار كلاماً إلهياً؛ إنما صار لأن... هذا النظم ألبس لباساً إلهياً محاكياً للجبروت فصار بذلك تدليلاً إلهياً وسمي كلام الله)^٢.

^١ انظر «حاشية فيض الباري» (١٩١/٦).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٨٦/١)، ومرجع هذا القول: أن التجليات أو التدليات الإلهية هي ظهور أحكام الجبروت في الناسوت، ومن أحكام الجبروت كونه تعالى متكلماً، كما سبقت الإشارة إليه في مبحث الوجود ومراتبه.

فقد وافق الدهلوي على مذهبه صوفي وفقه ومحدث، ولم أستقص في ذكر من أثبت ذلك؛ وإنما الغرض بيان أن الدهلوي لم يخالف إجماعاً ولم ينفرد في هذه المسألة، فقد أجمعت الأمة على صرف الصورة عن ظاهرها الموهم للتشبيه، أو تأويلها بما يليق بجناب الله، والقول بكون الصورة تجل من تجليات الله وفعل من أفعاله إنما هو تأويل لها، وإن اختلف في وجه التأويل.

خلاصة مذهب الدهلوي في التجلي الصوري:

رؤيته تعالى في الصور جائزة، من غير أن تكون الصور صفة لذاته، بل هي تمثال لتجلياته، فالمرئي التجلي دون عين الذات؛ والتجلي فعل من أفعال تعالى وخلق من مخلوقاته، فيقبل التغير والتبدل والتصور والتشكل بخلاف الذات، ولما كان من شأن الصورة التغير والتبدل كما ورد به النص، علم أن الصورة المرئية ذاك التجلي، وليست عين الذات.

وأختم هذا المطلب بمقالة أقتبسها من الأستاذ المحقق محمد الميرتهي ختم بها كلامه على هذا المبحث فقال: (هذا مبحث دقيق جداً يتعلق بذاته وصفاته تعالى، وأفسحت من كلام الشيخ بقدر ما عقلت، وأنا أخشى مما أقتحم فيه، إلا أنني لم أجد منه بدءاً، فها أنا أستغفر الله العظيم على ما فرط مني من الخطأ في هذا المطلب، وأدعوه أن لا يؤاخذني بما لا يضره...)¹، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

¹ حاشية فيض الباري (١٩٣/٦).

المبحث السادس

في مسائل القدر، والأفعال، ومفهومي الإيمان والإسلامي عند الدهلوي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القضاء والقدر عند الدهلوي.

المطلب الثاني: مسألة الأفعال عند الدهلوي.

أولاً: أفعال الله تعالى عند الدهلوي.

ثانياً: أفعال العباد عند الدهلوي.

المطلب الثالث: مفهوم الإيمان والإسلام عند الدهلوي.

المطلب الأول: القضاء والقدر:

عقد الدهلوي باباً في «حجة الله البالغة» لبيان مسألة القدر، فقال: (باب الإيمان بالقدر:

من أعظم أنواع البر الإيمان بالقدر... وقد نبه صلى الله عليه وسلم على عظم أمره من بين أنواع البر حيث قال: «من لم يؤمن بالقدر خيره وشره، فأنا بريء منه»^١، وقال صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، وحتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه»^٢، ثم أورد أمثلة تؤكد سياق هذين الحديثين.

أما تعريفه للقضاء والقدر، فيقول: (وأهل الحق يعنون بالقدر: اقتضاء الإرادة القديمة، وبالقضاء: اقتضاء الإرادة المتجددة)^٣.

ثم يسوق مثلاً يوضح فيه هذا التعريف، فيقول: (وفي الحديث: «إذا قضى الله في السماء أمراً ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله؛ كأنه سلسلة على صفوان، فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق، وهو العلي الكبير...» الحديث أخرجه البخاري والترمذي، فالذي ريم به استنزال المقرين من الملائكة صورة قضائية من منبع القدر؛ كما يستنزل الأنبياء علوماً من منبع الشرع)^٤.

فالقدر: هو الإرادة القديمة النافذة، لا تقبل رداً ولا صرفاً، وأما القضاء: فهو الإرادة الحادثة القابلة للمحو والإثبات، فيكون مرجع القدر إلى صفة ذاتية قديمة، ومرجع القضاء إلى صفة فعلية حادثة، ومن ثم حل النبي صلى الله عليه وسلم مسألة القدر بإحالتها على الإرادة القديمة النافذة، يقول الدهلوي: (ورسول الله صلى الله عليه وسلم حل العقدة في مسألة القدر بما قال: «جف القلم بما هو كائن»^٥، واعتذار آدم عليه السلام لعلم الله سبحانه

^١ أخرجه بلفظه أبو يعلى الموصلي في «مسنده» (٢٨٨/١١)، وألح الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٢٩/٧) إلى ضعفه.

^٢ أخرجه الترمذي (٢١٤٤)، وأحمد في «مسنده» (٥٦٦/١١).

^٣ حجة الله البالغة (١٢٦/١).

^٤ الخير الكثير (ص ٣٣).

^٥ المصدر نفسه، والحديث أخرجه البخاري برقم (٤٧٠١)، والترمذي برقم (٣٢٢٣) واللفظ للترمذي.

^٦ أخرجه أحمد في «مسنده» (١٩/٥)، وبنحوه الترمذي في «سننه» برقم (٢٥١٦) وقال عنه: حسن صحيح.

فيه)^١، وفي حديث الحاجة الذي أشار إليه الدهلوي: «أتلومني على أمر كتبه الله علي - أو قدره علي - قبل أن يخلقني»^٢، فعلق القدر بإرادة الله القديمة، فكان حتماً مقضياً^٣.

ولما عرف الدهلوي القدر بأنه اقتضاء الإرادة القديمة مَيَّز بينه وبين العلم الإلهي الشامل، فهما وإن اتفقا على كون كل منهما لا يتخلف؛ إلا أن العلم كاشف غير مؤثر، بخلاف القدر الذي يحكم بالإرادة المؤثرة، يقول الدهلوي: (واعلم أن الله تعالى شمل علمه الأزلي الذاتي كل ما وجد أو سيوجد من الحوادث، محال أن يتخلف علمه عن شيء أو يتحقق غير ما علم، فيكون جهلاً لا علماً، وهذه مسألة شمول العلم، وليست بمسألة القدر، ولا يخالف فيها فرقة من الفرق الإسلامية؛ إنما القدر الذي دلت عليه الأحاديث المستفيضة، ومضى عليه السلف الصالح، ولم يُوقَّ له إلا المحققون، ويتجه عليه السؤال بأنه متدافع مع التكليف، وأنه فيم العمل؟.. هو القدر الملزم الذي يوجب الحوادث قبل وجودها، فتوجد بذلك الإيجاب، لا يدفعه هرب، ولا تنفع منه حيلة)^٤.

ويؤكد الدهلوي في «البدور البازغة» على إيجاب القدر وعدم تخلفه، فيقول: (وأما الوجه الذي يطمئن إليه البرهان فإن كل شيء وجد أو سيوجد لا بد أنه مما قد جفت به العلل من فوقه ومن تحته وجب وجوباً لا براح دون أن يوجد، وذلك بالقاعدة المذكورة من قبل... ثم كان من تلك العلل أمر حادث أو كالحادث فلها علل ومعدات أوجبتها، وهكذا ترقى سلسلة الوجوب محكمة مشدودة، كيف ولولا الوجوب لما وجدنا؟!)^٥.

والملاحظ مما سبق موافقة الدهلوي للماتريدية في تعريفه للقضاء والقدر ومخالفته للأشاعرة، يظهر ذلك من تعريف الشيخ زاده^٦ للقضاء والقدر عند الأشاعرة والماتريدية، يقول في «نظم الفرائد»: (ذهب جمهور مشايخ الحنفية

^١ الخير الكثير (ص ٣١).

^٢ انظر «صحيح البخاري» برقم (٤٧٣٨).

^٣ وسيأتي في الكلام على الكسب عند الدهلوي تأويل حسن لهذا الحديث.

^٤ حجة الله البالغة (١/١٢٦).

^٥ البدور البازغة (ص ٩١).

^٦ الشيخ زاده: هو الشيخ العلامة الصوفي عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، المعروف بشيخ زاده، من مصنفاته: «نظم الفرائد وجمع الفوائد» في أربعين مسألة خلافية بين الأشاعرة والماتريدية، توفي سنة (٩٤٤ هـ). انظر «الأعلام» (٣/٣٤٧).

إلى أن القدر: هو تحديده تعالى أولاً كل شيء بحده الذي يوجد به... والقضاء: الفعل مع زيادة إحكام... وعبر عنه بتوجه الأسباب بحركاتها المقدرة إلى مسبباتها المحددة^١.

وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص، والقدر: تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة^٢.

وقد أحسن الإمام الباجوري في شرحه على الجوهرة تفصيل الخلاف بينهما فقال: (اعلم أن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القدر والقضاء:

فالقدر عند الأشاعرة: إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفة فعل؛ لأنه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال.

وعند الماتريدية: تحديد الله أولاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرر إلى غير ذلك؛ أي: علمه تعالى أولاً صفات المخلوقات، فيرجع عندهم لصفة العلم وهي من صفات الذات.

والقضاء عند الأشاعرة: إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم.

وعند الماتريدية: إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم، فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية^٣.

وعلى هذا يكون الدهلوي أقرب للماتريدية من الأشاعرة في معنى القضاء والقدر؛ إذ قد مر تعريفه لهما حيث قال: (وأهل الحق يعنون بالقدر: اقتضاء الإرادة القديمة، وبالقضاء: اقتضاء الإرادة المتجددة)^٤.

^١ انظر تفصيل ذلك في «التوحيد» للإمام الماتريدي (ص ٣٠٦ - ٣٠٧).

^٢ نظم الفرائد (ص ٢١)، وانظر

^٣ تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (ص ١٨٨ - ١٨٩).

^٤ الخير الكثير (ص ٣٣).

فكل من الدهلوي والماتريدية أرجع القدر إلى صفة ذاتية، والقضاء إلى صفة فعلية، بعكس الأشاعرة، إلا أن الفارق بين الدهلوي والماتريدية: كون الصفات الفعلية قديمة عند الماتريدية حادثة عند الدهلوي.

المطلب الثاني: مسألة الأفعال عند الدهلوي:

أولاً: أفعال الله تعالى:

لم يتوسع الدهلوي في مباحث أفعال الله تعالى توسعاً كبيراً، إلا أنه قدم لنا نصين لخص فيهما مذهبه في هذه المسألة، يقول في الأول: (وأفعال الله ليست معللة بالأغراض)^١، ويقول في الثاني: (وجميع أفعاله تعالى تتضمن الحكمة والمصلحة الكلية على ما يعلم، ولا يجب عليه اللطف الجزئي الخاص أو الأصلح، لا قبيح منه ولا ينسب فيما يفعل أو يحكم إلى جور وظلم، يراعي الحكمة فيما خلق وأمر، لا أنه يستكمل نفسه وصفاته بشيء، وأن يكون له حاجة وغرض، فإن ذلك ضعف وقبح)^٢.

ومن خلال هذين النصين نعرض رأي الدهلوي في أفعال الله تعالى:

صرح الدهلوي بمخالفته المعتزلة في جميع ما ذهبوا إليه في مسألة أفعال الله تعالى، فنفى تعليل أفعال الله بالأغراض، ووجوب مراعاته للصالح والأصلح^٣، ووجوب اللطف الجزئي عليه^٤، وأن تصح نسبة الجور والقبح إلى أفعاله تعالى^٥.

ومذهب الدهلوي في أفعال الله عين مذهب الماتريدية، وأما الأشاعرة فقد وافقهم في عموم المسألة وخالفهم في التعليل بالحكمة.

وقد بين الخلاف الشيخ زاده في «نظم الفرائد» فقال: (ذهب المشايخ من الحنفية إلى أن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم؛ بمعنى: عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً... وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن

^١ الخير الكثير (ص ٣٥).

^٢ التفهيمات الإلهية (١/١٤٦).

^٣ انظر «المغني في أبواب التوحيد والعدل» (١٤/٦٦) وما بعدها.

^٤ انظر «المغني في أبواب التوحيد والعدل» (٣/٤-٥)، وقد نقل إجماع المعتزلة على القول بوجوب اللطف على الله، ويعنون به توفيق الله لعباده وتحمية أسباب اختيار الحسن على القبيح. انظر «الأصول الخمسة» (ص ٥١٩).

^٥ ولم ينسب المعتزلة الجور والظلم إلى الله؛ لكنهم لما أوجبوا مراعاة الصالح والأصلح على الله لئلا يقع منه جور وظلم، جعلوا فعل الله محلاً قابلاً لها، وإن نزهوا الله عنها، وانظر «مقالات الإسلاميين» (ص ٢٧٥).

الحكمة في أفعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم، فالفعل الإلهي التابع له حكمة يجوز عندهم أن يتبعه غيرها وأن لا يتبعه حكمة أصلاً^١.

أما الأشاعرة: فيقول الإيجي وشارحه الجرجاني: (المقصد الثامن: في أن أفعاله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهب الأشاعرة وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية، ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين)^٢.

ويقول الآمدي: (مذهب أهل الحق: أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضرر، لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه)^٣، فمذهب الأشاعرة: نفي تعليل الفعل بالحكمة، مع القول بأن أفعاله كلها حكمة؛ بمعنى: أن الحكمة تابعة لفعله، وليس فعله تابع للحكمة.

وأما الماتريدية: فيقول البياضي رحمه الله؛ في كتابه «الإشارات» مقررًا مذهب الماتريدية: (وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلاً على العباد، فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح، واختاره صاحب المقاصد)^٤.

وعبارة السعد رحمه الله كما في «شرح المقاصد» بعد عرضه الخلاف في تعليل أفعال الله: (والحق: أن تعليل بعض الأفعال لا سيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر)^٥.

^١ نظم الفرائد (ص ٢٧).

^٢ شرح المواقف (٢٠٢/٨).

^٣ غاية المرام (ص ٢٢٤).

^٤ البياضي: هو العلامة المتكلم الفقيه أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي الحنفي، ولد في إستانبول سنة (١٠٤٤هـ)، ولي قضاء حلب ثم بروسة، ثم مكة، ثم إستانبول، من مؤلفاته: «إشارات المرام من عبارات الإمام» في علم الكلام، و«الفقه الأبسط»، توفي قريباً من إستانبول سنة (١٠٩٨هـ). انظر «الأعلام» (١/١١٢).

^٥ إشارات المرام (ص ٥٥).

^٦ شرح المقاصد (٢٢٢/٣).

وقد بين الجلال الدوّاني الشافعي^١ في «شرح العقائد العضدية» أن مراد السعد من هذه العبارة: (أن أفعال الله كلها حكم وليست مترتبة على حكم)، وتعقبه الكلنبوي الحنفي^٢ في حاشيته على شرحه المذكور وقال: (إن ما أورده على العلامة ليس بشيء أصلاً؛ فإن مراده - أي السعد - أن أدلة نفي التعليل ضعيفة لا تكون صارفة للنصوص عن ظواهرها، فالوجه أن يحكم بالتعليل فيما وردت النصوص بتعليله، ويسكت عما عداه)^٣.

ولعل الملاحظ بعد عرض مذهبي الماتريدية والأشاعرة تأكيد ما قررناه من اختيار الدهلوي مذهب الماتريدية، فلو قارنا عبارته وعبارة البياضي لظهر اتحادهما معنى، وتشابههما مبنى، خاصة قول الدهلوي: (يراعي الحكمة فيما خلق وأمر، لا أنه يستكمل نفسه وصفاته بشيء، وأن يكون له حاجة وغرض)، وقول البياضي: (وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلاً على العباد، فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح).

ثانياً: أفعال العباد:

وافق الدهلوي الأشاعرة بأن الأفعال مخلوقة لله، وأن استطاعة العبد مقارنة للفعل غير سابقة عليه، فقال: (وحيث يقول - أي الأشعري - بخلق الأفعال والاستطاعة مع الفعل فهو محق فيه)^٤.

ويؤكد ذلك في موطن آخر فيقول في «شرح تراجم أبواب البخاري»: (باب قوله تعالى: {والله خلقكم وما تعملون} [الصفات: ٩٦]، و{إنّا كل شيء خلقناه بقدر} [القمر: ٤٩]، ويقال للمصورين: «أحيوا ما خلقتم»^٥.

^١ الدوّاني: هو العلامة المحقق الصوفي المتكلم جلال الدين محمد بن أسعد الدوّاني الشافعي، نسبة إلى (دوانة) من قرى كازرون بفارس، كان رحمه الله مقدماً في العلوم سيما في العقليات، ورحل إليه الناس من الروم وخراسان وما وراء النهر، وتخرج عليه علماء كبار كالشيخ اللاري، وحسن بن البقال، من مصنفاته: «شرح العقائد العضدية»، و«شرح شرح التجريد» للطوسي، توفي سنة (٩٢٨هـ). انظر «الشقائق النعمانية» (ص ١٢٣).

^٢ الكلنبوي: هو العلامة المتفنن أبو الفتح إسماعيل بن مصطفى بن محمود الكلنبوي الرومي، المعروف: بشيخ زاده، والكلنبوي: نسبة إلى (كلنبة) من ولاية (آيدين)، تقلد القضاء في (بني شهر)، وكان له رحمه الله اهتمام كبير بالعلوم العقلية والهندسة والرياضيات، من مصنفاته: «دقائق ابيان في قبلة البلدان»، و«آداب البحث والمناظرة». توفي سنة (١٢٠٥هـ). انظر «الأعلام» (٣٢٧/١).

^٣ حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية (٣٢٧/١).

^٤ الخير الكثير (ص ١٢٣)، وانظر كلام الأشعري في «اللمع» (ص ٩٦).

^٥ انظر الباب المذكور في كتاب التوحيد من «صحيح البخاري»، والحديث في نفس الباب برقم (٧٥٥٧).

الله خالق أعمال العباد، والقراءة عمل من أعمالهم، يرد عليه: «أحيوا ما خلقتكم» فإنه يدل على الخلق ينسب إلى العباد، والجواب أنه منسوب إليهم بمعنى، وغير منسوب إليهم بمعنى آخر، مثله قوله الله صلى الله عليه وسلم: «ما أنا حملتكم»^١، وقوله في الكهان: «ليسوا بشيء»^٢،^٣.

ومعنى قوله: (أنه منسوب إليهم بمعنى، وغير منسوب إليهم بمعنى آخر): أن الفعل خلق لله وكسب للعبد، فمن جهة كونه فعلاً لله، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما أنا حملتكم بل الله حملكم»، ومن جهة كونه كسباً للعبد، خوطب المصورون يوم القيامة فقيل لهم: «أحيوا ما خلقتكم».

وفي إثبات الكسب يقول الدهلوي رداً عما زعم بأن الإيمان بالقدر يوجب كون العبد مجبوراً، فقال: (وإنما يشترط وجود الاختيار وكسب العبد في الجزاء بالعرض لا بالذات... وهذا الكسب غير المستقل كان مصححاً لتخصيص هذا العبد بخلق الحالة المتأخرة فيه دون غيره)^٤، فكسب العبد دوره التخصيص دون الخلق، فلا خالق للفعل إلا الله.

وأوضح من هذا قوله في «المسوى شرح الموطأ»: (الإيمان بالقدر فرض لازم، وهو: أن يعتقد أن الله تعالى خالق أفعال العباد خيراً وشرها، كتبها عليهم في اللوح المحفوظ قبل أن يخلقهم، والعبد له كسب واختيار، وكسبه واختياره مخلوق يخلقه الله تعالى حالة ما يكسب ويختار)^٥.

وقوله في نفس الكتاب بعد إيراد حديث محاجة آدم لموسى عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام:

(قلت: استشكل بأن الكسب مدار التكليف، والكسب كان موجوداً من آدم، ولولا اللوم على الكسب لذهب الأمر بالمعروف والنهي على المنكر، فلا يقدر أحد أن يسقط الأصل الذي هو القدر، ولا أن يبطل السبب الذي هو الكسب، فمن فعل واحداً منهما خرج عن القصد إلى أحد الطرفين: إلى القدر أو الجبر) ثم ذكر

^١ أخرجه البخاري (٦٦٢٣)، وجاء فيه: «أتينا النبي صلى الله عليه وسلم نستحمه فحلف أن لا يحملنا، ثم حملنا، فارجعوا بنا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنذكره، فأتيناه فقال: " ما أنا حملتكم، بل الله حملكم».

^٢ أخرجه البخاري (٧٥٦١)، ولم يظهر لي وجه الشاهد فيه.

^٣ شرح تراجم أبواب البخاري (٣٢٣-٣٢٤).

^٤ حجة الله البالغة (٢٨٥/١).

^٥ المسوى شرح الموطأ (٤١٩/٢).

معنى الحديث فقال: (ولكن الله فتح على موسى بلسان آدم سر القدر؛ كأنه قال: وإن كان ما تقول حقاً من جهة الكسب والاختيار، فإن هناك سرّاً عظيماً لو انكشف عليك لأذهلك عن اللوم والإنكار، فلما عرف موسى ذلك، ذهل عن اللوم، وسكت سكوت المغلوب المحجوج)^١.

وتظهر مقارنة الدهلوي للأشاعرة في مسألة أفعال العباد من نص أنقله بطوله، يقول فيه متحدثاً عن احتجاج أصحاب النار يوم القيامة بأنهم لا اختيار لهم بفعلهم الذنوب:

(وأما الحجة عليهم: فهي أن الواحد منا يعلم بداهة أنه يمد يده ويتناول القلم مثلاً، وهو في ذلك مريد قاصد يستوي بالنسبة إليه الفعل والترك بحسب هذا القصد وبحسب هذه القوى المتشعبة في نفسه، وإن كان كل شيء بحسب المصلحة الفوقانية إما واجب الفعل، أو واجب الترك... وأما إذا قيل يصح فعله وتركه بحسب هذا الموطن، فهو علم حق لا محالة، كما أنك إذا رأيت الفحل من البهائم يفعل الأفعال الفحلية، ورأيت الأنثى تفعل الأفعال الأنثوية، فإن حكمت بأن هذه الأفعال صادرة جبراً كحركة الحجر في تدحرجه كذبت، وإن حكمت بأنها صادرة من غير علة موجبة لها؛ فلا المزاج الفحلي يوجب هذا الباب، ولا المزاج الأنثوي يوجب ذلك كذبت... بل الحق اليقين أمر بين الأمرين: وهو أن الاختيار معلول لا يتخلف عن علله، والفعل المراد توجبه العلة، ولا يمكن ألا يكون، ولكن هذا الاختيار من شأنه أن يتهج بالنظر إلى نفسه، ولا ينظر إلى ما فوق ذلك، فإن أدت حق هذا الموطن، وقلت أجد في نفسي أن الفعل والترك كانا مستويين، وأني اخترت الفعل، فكان الاختيار علة لفعله صدقت، وبررت، فأخبرت الشرائع الإلهية عن هذه الإرادة المتشعبة في هذا الموطن، وبالجملة فقد... ثبتت المجازاة في الدنيا والآخرة)^٢.

وخلاصة هذا النص: أن العبد مختار بدليل أنه يجد في نفسه فرقاً بين الحجة الاختيارية والاضطرارية، لكن إن نظرت من جهة المصلحة الفوقانية وهي إرادة الله القديمة بحسب علمه الشامل الذي لا يتخلف قلت بوجوب الفعل

^١ المسوى شرح الموطأ (٤٢٠/٢)، والسر الذي أشار إليه: هو أن أكل سيدنا آدم من الشجرة، هو على الحقيقة طاعة لله؛ لكونه سبب في وجود الخلق وتكليفهم الذي هو إرادة الحق في قوله: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}، وأما تسمية الله فعل سيدنا آدم معصية فهو بحسب ظاهر الصورة لا في حقيقة الأمر. انظر تفصيل ذلك في مبحث النبوات في الكلام على العصمة.

^٢ حجة الله البالغة (١٣٠/١-١٣١)، وانظر شبيهه هذا النص في كتاب الأشعري «اللمع» (ص ٧٤-٧٥)، تجد محاكاة الدهلوي لعبارة الأشعري مثلاً ومعنى.

أو الترك، وإن نظرت من جهة العبد وإرادته قلت بالاختيار بين الفعل والترك، فمن قال بالجبر فقد كذب، ومن قال باستقلال الفعل فقد كذب، بل الحق اليقين أنه أمر بين أمرين، وعليه يترتب الثواب والعقاب، فعلم من هذا موافقة الدهلوي للأشاعرة في القول بالكسب.

بقي الإجابة عن النصوص التي توهم نسبة الجبر إليه، لا سيما قوله عند حديثه عن القدر بأنه: (القدر الملزم الذي يوجب الحوادث قبل وجودها، فتوجد بذلك الإيجاب، لا يدفعه هرب، ولا تنفع منه حيلة)، وقوله بأن (القدر غالب على إرادة الخلق)^١.

بل أصرح من ذلك قوله في «حجة الله البالغة»: (أقول: أفعال العباد اختيارية، لكن لا اختيار لهم في ذلك الاختيار)^٢، وقوله: (وللعباد اختيار أفعالهم؛ نعم لا اختيار لهم في ذلك الاختيار؛ لكونه معلولاً بحضور صورة المطلوب ونفعه ونحوه داعيه وعزم بما ليس له علم بها فكيف الاختيار فيها، وهو قوله: «إن القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف يشاء»، والله اعلم)^٣.

ولما كان ما سبق يشير إشارة قوية لنزعة جبرية، أورد على نفسه تحريجة يقول فيها: (ولا يرد عليه: أن الأفعال إذا كانت مخلوقة لله تعالى، وكذلك الاختيار، ففيم الجزاء؟)^٤.

ثم أجاب جواباً طويلاً محصلاً: أن النفس الناطقة خلقت وفيها خاصية لقبول لوني النعمة والألم، وأن الله تعالى لما كان عالماً باختيار النفس لأحد هذين اللونين وما ستؤول إليه من سعادة وشقاوة، كتب ذلك في صحيفة العبد وقدره عليه، وليس للعبد إلا اكتساب واختيار أحد هذين اللونين، بحسب الدواعي، ففعل العبد عند بين منزلتين جبر واختيار^٥.

وما أشبه قول الدهلوي هذا، بما حكاه الإمام الغزالي في «إحياء علوم الدين» وإن خالفه في التعليل، يقول الغزالي بعد تقريره كون العبد مجبوراً مختاراً: (فإن قلت: فهذا جبر محض، والجبر يناقض الاختيار، وأنت لا تنكر

^١ حجة الله البالغة (١٤٤/٢).

^٢ المصدر السابق (٢٨٥/١).

^٣ المصدر السابق (١٢٩/١)، والحديث أخرجه الترمذي (٢١٤٠)، وابن ماجه (٣٨٣٤)، وقال عنه الترمذي: (وهذا حديث حسن).

^٤ حجة الله البالغة (٢٨٥/١).

^٥ المصدر نفسه.

الاختيار، فكيف يكون مجبوراً مختاراً؟! فأقول: لو انكشف الغطاء لعرفت أنه في عين الاختيار مجبور، فهو إذن مجبور على الاختيار، فكيف يفهم هذا من لا يفهم الاختيار؟! ثم شرع في شرح معنى الاختيار، فقال: (وبيانه: أن الإرادة تبع للعلم الذي يحكم بأن الشيء موافق لك... وخير لك... [فيكون] معنى كونه مختاراً: أنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً محضاً موافقاً، فإذا هو مجبور على الاختيار)، ويضرب لذلك مثلاً: بـ (أن من يقصد عينك مثلاً بإبرة أو بدنك بسيف، فلا يكون في علمك تردد في أن دفع ذلك خير لك وموافق، فلا جرم تنبعث الإرادة بالعلم والقدرة بالإرادة، وتحصل حكمة الأجفان بالدفع، وحركة اليد بدفع السيف؛ ولكن من غير روية وفكرة، ويكون ذلك بالإرادة.

ومن الأشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه فلا يدري أنه موافق أم لا، فيحتاج إلى روية فكر حتى يتميز أن الخير في الفعل أو الترك، فإذا حصل بالفكر والروية العلم بأن أحدهما خير التحق ذلك بالذي يقطع به من غير روية فكر، فانبعثت الإرادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان، فإذا انبعثت لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سميت هذه الإرادة اختياراً).

ثم قال في ختام المسألة كلمة جامعة: (ففعل النار في الإحراق مثلاً: جبر محض، وفعل الله تعالى: اختيار محض، وفعل الإنسان: على منزلة بين المنزلتين، فإنه جبر على الاختيار، فطلب أهل الحق لهذا عبارةً ثالثة... فسموه كسباً، وليس مناقضاً للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه)^١.

فعلم من ذلك أن فعل العبد عند الدهلوي والغزالي على منزلة بين منزلتين فهو مختار مجبور، ويبرئ الدهلوي نفسه من القول بالجبر، حين يصنف الجبر فتنة من الفتن الكائنة في هذه الأمة؛ كما أخبرنا الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم، يقول الدهلوي معدداً الفتن التي وقعت في الأمة: (الثالثة: فتنة السراء، والجبرية، والعتو، وذلك صادق بخروج بني العباس على بني أمية إلى أن استقرت خلافة العباسية ومهدوها على رسوم الأكاسرة وأخذوا بجبرية وعتو)^٢.

^١ انظر «إحياء علوم الدين» (٢٥٤/٤-٢٥٥).

^٢ حجة الله البالغة (٣٣١/٢).

واستدل الدهلوي على ذلك بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: («إن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة ثم يكون خلافة ورحمة، ثم ملكاً عضوضاً ثم كائن جبرية وعتواً وفساداً في الأرض يستحلون الحرير والفروج والخمر يرزقون على ذلك وينصرون حتى يلقوا الله»)^١، أقول: فالنبوة انقضت بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم، والخلافة التي لا سيف فيها بمقتل عثمان، والخلافة بشهادة علي كرم الله وجهه وخلع الحسن رضي الله عنه، والملك العضوض ومشاجرات الصحابة: بني أمية ومظالمهم إلى أن استقر أمر معاوية، والجبرية والعتو: خلافة بني العباس فإنهم مهدوها على رسوم كسرى وقيصر)^٢.

فعلم مما سبق أن الدهلوي في أفعال العباد على مذهب الأشاعرة، لا خالق للفعل إلا الله، وليس للعبد إلا كسب فعله، وهو مسؤول عن كسبه ذاك.

^١ أخرجه بنحوه أحمد في «مسنده» (٣٥٥/٣٠)، وبنحوه الحاكم في «المستدرک» (٥٢٠/٤)، وسكت عنه الذهبي.

^٢ حجة الله البالغة (٣٢٩/٢)

المطلب الثالث: في مفهومي الإيمان والإسلام:

للدهلوي في مفهومي الإيمان والإسلام تحرير أجاد فيه، حيث اعتبر أن الإيمان يطلق على معنيين:

أحدهما: ما أدير عليه حكم الدنيا من الأمن وعصمة الدماء والأموال، وعموده: الانقياد لله ولرسوله ولليوم الآخر بلسانه وإقراره، وإن أحاطت به خطيئته^١.

الثاني: ما أدير عليه حكم الآخرة من النجاة والفوز بالدرجات وكون العبد قريباً من الله ومن حزه ومن جنوده، وعموده: كل اعتقاد حق، وعمل مرضي، وملكة فاضلة، وسنة الشارع أن يسمى كل شيء منها إيماناً؛ ليكون تنبيهاً بليغاً على جزئيته؛ كقوله صلى الله عليه وسلم: «لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له»^٢، فهو اسم عام لأنواع من الخير، وهو يزيد وينقص، ويخرج ويدخل، وإذا دخل بشاشته القلب أمن من الارتداد^٣.

وكلا نوعي الإيمان يطلق عليه إسلاماً:

فالأول: يسمى إسلاماً؛ لأن الإسلام هو الانقياد لغة، وهو بهذا يغاير الإيمان من حيث الدلالة الشرعية واللغوية، ويقابله بهذا المعنى: الكفر، وقد يكون كافراً في الدنيا دون الآخرة؛ كمن أظهر الكفر وأسر الإيمان^٤.

والثاني: يسمى إسلاماً؛ لأن كل مؤمن لا بد أن يكون مسلماً، والإيمان بهذا المعنى مرادف للإسلام من حيث الدلالة الشرعية، مغاير من حيث الدلالة اللغوية، ويقابله بهذا المعنى النفاق^٥.

وقد استدلل الدهلوي لما ذهب عليه بأكثر من عشرين نص من الكتاب والسنة، ثم استخلص منها قاعدة كلية بأنه: (كلما وصف الله المؤمنين في كتابه؛ فإنما هو صفة كاشفة لحقيقة الإيمان الثاني، وهو الذي نريد أن نعلمك في هذه الدورة، وكذلك فسر الإيمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بكل خير....)^٦.

^١ حجة الله البالغة (ص ٢٧٧)، وقد استحسن العلامة المحدث محمد أنور شاه الكشميري هذا القول ووصفه بأنه (القول الفصل) في هذا الباب. انظر «فيض الباري على صحيح البخاري» (١/١٣٣).

^٢ حجة الله البالغة (ص ٢٧٧)، والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣٧٥/١٩)، ورجاله ثقات غير أبي هلال محمد بن سليم الراسبي متكلم فيه. انظر «ميزان الاعتدال» (٣/٥٧٤).

^٣ التفهيمات الإلهية (٣١/١ - ٣٢) والمصدر السابق (٦٣/٢)، و «حجة الله البالغة» (ص ٢٧٧).

^٤ وصنيعه هذا من أكبر الكبائر وحكمه حكم من لم يهاجر في سبيل الله من مكة مع الاستطاعة. انظر «التفهيمات الإلهية» (٣٢/١).

^٥ التفهيمات الإلهية (٣١/١)، والمصدر السابق (٦٣/٢).

^٦ التفهيمات الإلهية (٣٣/١).

فالإيمان في الكتاب والسنة مقول على المعنى الثاني دون الأول، ومن ثم كان اهتمام الدهلوي منصباً نحو تحصيله، والسعي في تكميله، وعليه انعقدت الرسالة السماوية^١، وأما من أقر بلسانه نكله إلى إقراره وأمره إلى الله، وذلك هو صنيع النبي صلى الله عليه وسلم، وما انعقد عليه إجماع المسلمين من بعده^٢.

على أن الدهلوي جعل الإيمان في كتابه «حجة الله البالغة» مقولاً على (أربعة معان مستعملة في الشرع، إن حملت كل حديث من الأحاديث المتعارضة في الباب على محمله اندفعت عنك الشكوك والشبهات)^٣.

الأول والثاني سبق ذكرهما في أول المطلب، أما الثالث والرابع فهما في الحقيقة من رتب الإيمان بمعناه الثاني، وهما: تصديق الجنان بما لا بد من تصديقه، وهو قوله صلى الله عليه وسلم في جواب جبريل: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته...»^٤ الحديث، والآخر: السكينة والهيئة الوجدانية التي تحصل للمقربين وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «الطهور شطر الإيمان»^٥.

وعلى الإيمان بمعناه الرابع يحمل حديث: «إذا زنى العبد خرج منه الإيمان، فكان فوق رأسه كالظلة، فإذا خرج من ذلك العمل رجع إليه الإيمان»^٦، وقول سيدنا معاذ: «تعال نؤمن ساعة»^٧.

ومحصل كلام الدهلوي في ماهية الإيمان والإسلام يظهر في ثلاث نقاط:

الأول: موافقته لمذهب الماتريدية ومحققى الأشاعرة في مفهومي الإيمان والإسلام من حيث اتحادهما وتغايرهما، قال العلامة عبد السلام اللقاني: (واختلف فيهما شرعاً، فذهب جمهور الأشاعرة إلى تغايرهما أيضاً؛ لأن مفهوم الإيمان ما علمته آنفاءً، ومفهوم الإسلام امتثال الأوامر والنواهي، وبناء العمل على ذلك الإذعان، فهما مختلفان ذاتاً ومفهوماً، وإن تلازما شرعاً بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا مؤمن ليس بمسلم... وذهب جمهور الماتريدية

^١ تأويل الأحاديث (ص ٨٠)

^٢ التفهيمات الإلهية، التفهيم ١٥ (٣٢/١).

^٣ حجة الله البالغة (ص ٢٧٨).

^٤ أخرجه البخاري (٥٠).

^٥ أخرجه مسلم (٢٢٣).

^٦ أخرجه الترمذي (٢٦٢٥)، والمستدرک على الصحيحين (٧٢/١)، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

^٧ انظر «حجة الله البالغة» (ص ٢٧٩)، والحديث أخرجه ابن أبي شيبه في «مصنفه» (١٦٤/٦) وصحح الحافظ ابن حجر إسناده في «فتح الباري»

(٤٨/١).

والمحققون من الأشاعرة إلى اتحاد مفهوميها بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشرع، وتساويهما بحسب الوجود على معنى أن كل من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعاً، وعلى هذا فالخلاف لفظي باعتبار المال^١.

الثاني: حكمه بإيمان من أضمّر الإيمان وأظهر الكفر، وإن عده من أكبر الكبائر، وهو بذلك موافق لجمهور المتكلمين يقول الشيخ عبد السلام اللقاني^٢ في شرحه على جوهرية والده: (قال محققو الأشاعرة والماتريدية وغيرهم: النطق من القادر شرط في إجراء أحكام المؤمنين عليه... هذا فهم الجمهور؛ وعليه: فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منعه ولا لإبائه، بل اتفق له ذلك فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في أحكام الشرع الدنيوية)^٣.

الثالث: موافقة الدهلوي قول الجمهور بأن الإيمان يزيد وينقص ويدخل ويخرج، والعلماء في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: الإيمان يزيد وينقص، وإليه ذهب جمهور الأشاعرة، والمحدثين^٤، وقد نقل عن البخاري أنه قال: (لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار، فما رأيت أحداً منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص)^٥.

القول الثاني: الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهو قول الإمام أبي حنيفة وجمهور الماتريدية^٦؛ لأن الإيمان اسم للتصديق البالغ حد الجزم والإذعان، وهذا لا يتصور فيه الزيادة والنقصان.

^١ حاشية الأمير (ص ٥١ - ٥٢).

^٢ عبد السلام اللقاني: هو العلامة المحقق المتكلم الفقيه عبد السلام بن إبراهيم بن إبراهيم اللقاني، شيخ المالكية في القاهرة بعد أبيه، ولد سنة (٩٧١هـ)، وأخذ العلم عن والده شيخ الإسلام إبراهيم اللقاني صاحب «الجوهرية»، وبرع في الفقه والكلام والتصوف، من مؤلفاته: «إنحاف المريـد بشرح جوهرية التوحيد»، و«شرح المنظومة الجزائرية» في العقائد، توفي سنة (١٠٧٨هـ). انظر «الأعلام» (٣/٣٥٥).

^٣ حاشية الأمير على شرح عبد السلام لجوهرية التوحيد، محمد بن محمد الأمير (ص ٤٩).

^٤ انظر «الإبانة عن أصول الديانة» (ص ٢٨)، و«أصول الدين» للبغدادى (ص ٢٥٣)، و«شرح المقاصد» (٣/٤٤٦-٤٥٠)، و«شرح المواقف» (٣٣١/٨)، و«فتح الباري» (١/٤٦-٤٧).

^٥ شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي/٤١٨، ١/١٩٣.

^٦ شرح المقاصد، التفازاني (٣/٤٤٦)، و: المسامرة شرح المسامرة (٢/٢١٦).

القول الثالث: أن الخلاف بين الفريقين لفظي؛ فالخلاف في هذه المسألة فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا هو التصديق فقط.. فلا تفاوت، وإن قلنا: هو الأعمال مع التصديق.. فمفاوت، وإلى هذا القول ذهب الإمام الرازي، وجماعة من المتكلمين كما نقله الإيجي في «مواقفه»^١.

القول الرابع: الإيمان يزيد ولا ينقص، كما ذهب إليه الخطابي فيما نقله عنه الأمير^٢ في «حاشيته» حيث قال: (الإيمان قول وهو لا يزيد ولا ينقص، وعمل وهو يزيد وينقص، واعتقاد وهو يزيد ولا ينقص، فإذا نقص ذهب)^٣. أما القول الثالث فالراجع أن الخلاف بين الأشعرية والماتريدية حقيقي؛ لأن التصديق القلبي يزيد بكثرة النظر ووضوح الأدلة، وينقص بعدمه، بل قد يزيد بمحض التجلي كما نبه العلامة الأمير^٤.

وهذا بخلاف ما ذهب إليه الدهلوي رحمه الله، يقول في «الخير الكثير»: (واختلافهم في الإيمان والإسلام والتصديق نزاع لفظي لا يرجع إلى معنوي، ومع هذا فالحق ما عليه الأشعرية؛ لأنه هو اصطلاح الصدر الأول)^٥. وأما قول الإمام الخطابي فهو وإن كان في غاية الحسن والترتيب إلا أن التحقيق على خلافه، وكلامه في الإيمان بمعنى القول والعمل هو محل اتفاق بين العلماء، وأما محل النزاع وهو الاعتقاد فيرجع قوله هذا إلى قول الأشعرية في إيمان الأنبياء والملائكة؛ إذ التحقيق في إيمانيهما أنه يزيد ولا ينقص، ولا معنى للقول بالزيادة دون النقصان؛ فالقائلون بأن الإيمان ينقص، لم يقصدوا به حصول الشك؛ إذ الشك خارج عن محل النزاع، فيلزم من القول بالزيادة القول بالنقصان^٦.

فالراجع ما ذهب إليه الأشاعرة وهو اختيار الدهلوي رحمه الله، ويشهد لقولهم النقل والعقل والواقع:

^١ انظر «شرح المواقف» (٣٣٠/٨).

^٢ الأمير: هو العلامة المحقق المتكلم محمد بن محمد بن أحمد السبباوي الأزهرى، المعروف بالأمير الكبير، من فقهاء المالكية بمصر، ولد في ناحية (سنبو) في مصر سنة (١١٥٤هـ) ودرس الأزهر، واشتهر بالأمير لأن جده أحمد كان أمير الصعيد، من مصنفاته: «الإكليل شرح مختصر خليل» في الفقه المالكي، و«حاشيته على إتحاف المريد شرح جوهر التوحيد»، توفي سنة (١٢٣٢هـ). انظر «الأعلام» (٧١/٧).

^٣ حاشية الأمير على إتحاف المريد (ص ٤٩)، ولم أجد قول الخطابي هذا، وإنما أثبت الخطابي المفاضلة في الإيمان من غير أن يشير إلى هذا النكتة. انظر «معالم السنن» (٣١٢/٤).

^٤ انظر «حاشية الأمير» (ص ٥٦).

^٥ الخير الكثير (ص ١٢٣).

^٦ انظر «حاشية الأمير» (ص ٤٩).

أما النقل: فقد كثرت النصوص الواردة في هذا المعنى، منها: {وإذا تليت عليهم زادتهم إيماناً}، وكل ما يقبل الزيادة يقبل النقصان، وأما العقل: فلأنه لو لم تتفاوت حقيقة الإيمان؛ لكان إيمان آحاد الأمة - بل فساقهم - كإيمان الأنبياء، وأما الواقع: فهو ما يجده كل إنسان في قلبه، فيكون إيمانه في حال أقوى منها في حال أخرى، وليس الاعتقاد بشيء لم يره كاعتقاده فيه حال رؤيته.

المبحث السابع

مفهوم النبوة وحقيقة المعجزة عند الدهلوي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم النبوة عند الدهلوي:

أولاً: تعريف النبوة.

ثانياً: الفرق بين النبي والرسول.

ثالثاً: النزاع في جواز اكتساب النبوة واشتراط الاستعداد لها.

رابعاً: سبب اختلاف الشرائع بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

خامساً: الكلام في التفضيل.

سادساً: عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

سابعاً: علم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

المطلب الثاني: حقيقة المعجزة، ومفهوم السببية عند الدهلوي.

أولاً: تعريف المعجزة ووجه دلالاتها على النبوة.

ثانياً: قانون السببية وعلاقته بالمعجزة.

ثالثاً: موقف الدهلوي من المعجزة وقانون السببية.

رابعاً: الأصول التي ترجع إليها المعجزة عند الدهلوي.

خامساً: نماذج من تأويل الدهلوي للمعجزات.

سادساً: موقف الدهلوي من الكرامة.

المطلب الأول: مفهوم النبوة عند الدهلوي:

شغل مفهوم النبوة حيزاً واسعاً من فكر الدهلوي رحمه الله، كيف لا والأنبياء واسطة الخلق إلى الحق؟! فلا يكمل كمال الخلق إلا بهم، ولا يرتقون درج السعادة إلا باتباع سبيلهم، هم الرحمة المهداة من الملك إلى عبيده، والحجة البالغة عليهم.

أولاً: تعريف النبوة، والفرق بين النبي والرسول:

يعرف الدهلوي النبي بلسانين: لسان الشرع ولسان الحكمة.

فالنبي بلسان الشرع: (رجل بعثه الله تعالى إلى الخلق مبلغاً لهم أحكام الشرع، وملزماً عليهم طاعته والإقرار بنبوته)^١.

وهذا التعريف هو الأساس الذي بنى عليه الدهلوي أراءه في الباب الذي عقده بعنوان: (حقيقة النبوة وخواصها) في كتابه «حجة الله البالغة» فقال في مطلعته: (إذا اقتضت الحكمة الإلهية أن يبعث إلى الخلق واحداً من المفهمين، فيجعله سبباً لخروج الناس من الظلمات إلى النور، وفرض الله على عباده أن يسلموا وجوههم وقلوبهم له، وتؤكد في الملاء الأعلى الرضا عن انقاد له وانضم إليه، واللعن على من خالفه وناوأه، فأخبر الناس بذلك، وألزمهم طاعته، فهو النبي)^٢.

والمفهمون عنده: (أعلى طبقات الناس... هم ناس أهل اصطلاح، ملكيتهم في غاية العلو، يمكن لهم أن ينبعثوا إلى إقامة نظام مطلوب بداعية حقانية، ويترشح عليهم من الملاء الأعلى علوم وأحوال إلهية... والمفهمون على أصناف كثيرة واستعدادات مختلفة) فمنهم الكامل، والحكيم، والخليفة، والمؤيد بروح القدس، والهادي، والمزكي، والإمام، والمُنذر (ونبينا صلى الله عليه وسلم استوعب جميع فنون المفهمين، وكان من الأنبياء قبله من يدرك فناً أو فنين ونحو ذلك)^٣.

^١ التفهيمات الإلهية (١٣٦/٢).

^٢ انظر «حجة الله البالغة» (١٥٥/١ - ١٥٦).

^٣ المصدر نفسه.

و(ماهية النبي وشرح اسمه بحسب متفاهم الحكماء... أنه الرجل الذي عينه الثابتة أقرب الأعيان الناشئة من اسم منه، وأجمعها وأسبغها للوجوه والاعتبارات، الذي فطرته منسلخة عن الصورة المزاجية، مقتربة بالاقترابات الثلاثة: قرب النوافل، وقرب الفرائض، وقرب الوجود؛ أعني: الحاصل منها)¹.

وهذا شرح لماهية النبي مخرّج على مذهب الدهلوي والحكماء في الأعيان الثابتة، من كونها عكوساً للأسماء الإلهية، وأن كل مخلوق وجد أو سيوجد فله عين ثابتة سابقة على وجوده، وكلما كانت عين ذلك المخلوق قريبة من الأسماء الإلهية كلما زاد فضلها وارتفعت رتبته، يقول الدهلوي: (اعلمن أن لا معنى لقولنا: الممكن الفلاني أشرف من الممكن الفلاني إلا أنه أقرب من سلسلة الانبجاس من المرتبة الذاتية أولاً وثانياً)²؛ ولهذا فضلت الأنبياء على سائر الخلق.

ومن خلال هذا المنظور لمفهوة النبوة، يبين الدهلوي أحكام نبوة كل نبي وخصائصها، فهو يرى أن لكل نبي استعداداً خاصاً بحسب عينه الثابتة، وبحسب ذلك الاستعداد اختلفت أمزجة الأنبياء وطبائعهم، فبعضهم كان شديداً، وبعضهم كان هيناً ليناً، وذلك راجع لاختلاف أمزجتهم في أعيانهم الثابتة.

وأمزجة الأنبياء عند الدهلوي على أنواع: مزاج متراكم، وفطرة ربانية، وصلابة حقانية، وسبوغ نوراني، وأمية كاملة.

¹ الخير الكثير (ص ٦٥)، وأنواع القرب عند الدهلوي أربعة: قرب النوافل، قرب الوجود، قرب الفرائض، قرب الملكوت، مرتبة من الأدنى إلى الأعلى.

ومصدق الأول: حديث البخاري (٦٥٠٢): «فما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه...»، وحققيقته: أن يغيب المقرب بهذا القرب عن نفسه حتى يشهد تجلياته تعالى عليه ويفنى عن ذاته، فيكون الله سمعه وبصره، وهو على مراتب: أدناها ما وقع للحلاج، وأعلىها ما حصله الجيلاني. ومصدق الثاني: قوله تعالى: {ومن يؤتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً} [البقرة: ٢٦٩]؛ لأن الحكمة عند الدهلوي مرادفة لقرب الوجود، وحققيقته: بقاء العبد على ما كان عليه أزلاً حيث كانت عينه الثابتة عابدة ساجدة لله، وهو بهذا المعنى قريب من توحيد الخواص عند الجنيد كما سبق الكلام عليه في الفصل الثاني في مراتب المعرفة عند الدهلوي، ومن نال هذه المقام، حصلت له الوجهة والعصمة.

ومصدق الثالث: حديث البخاري (٦٥٠٢): «وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه»، وحققيقته: أن يتجلى الله على عبده في عينه الثابتة تجلياً خاصاً يجعله من أصناف المفهمين، فينعكس في عينه الثابتة اسماً من أسمائه العلية، التي توجب ذلك القرب.

وأما مصداق الرابع: فحديث مسلم (٢٦٣٧): «إن الله إذا أحب عبداً دعا جبرائيل فقال: إني أحب فلاناً فأحبه... ثم ينادي في السماء: إن الله يحب فلاناً فأحبه... ثم يوضع له القبول في الأرض»، وحققيقته: تصادق ذلك الاسم المتجلي على عينه في قرب الفرائض، مع الأسماء الطالعة والمتجلية في أعيان الملائكة الأعلى، فيكتب له القبول ويحبه الحق والخلق. انظر «التفهيمات الإلهية» (٦٨/٢، ١٢١)، «الخير الكثير» (ص ٣٠).

² الخير الكثير (ص ٧٦)، ويعني به (أولاً وثانياً): الإجمال والتفصيل، فالموجودات صدرت أولاً صدوراً إجمالياً في أعيانها الثابتة، ثم صدرت ثانياً صدوراً تفصيلياً تحققت به تلك الأعيان في الخارج، كما سبق بيانه في مبحثي الوجود والأسماء.

وكان إمام الأولى: سيدنا نوح عليه الصلاة والسلام، وهو من حيث تراكم مزاجه، كان شديداً في كل ما يتوجه إليه، فكان شديد الصبر فمكث يدعو قومه ألف سنة، ولما دعا عليهم كان شديداً في دعائه، فقال: {رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً} [نوح: ٢٦].

وإمام الثانية: سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ولهذه النكتة سن أمور الفطرة^١، وكفل أطفال المؤمنين^٢.

وإمام الثالثة: سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام، ولذا رزق سيدنا موسى صلابة في الحق وعدم الصبر على مخالفته، ولهذا لم يصبر مع الخضر، وقتل الرجل المعتدي، وأخذ برأس أخيه عليه الصلاة والسلام.

وإمام الرابعة: سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام، ومن حيث سبوغه النوراني، كان ينفخ على الميت فيحييه، وعلى الطين فيكون طيراً بإذن الله، وبسبوغه النوراني صار من سكان السماء، وبسبوغه النوراني ينزل مرة أخرى ويقتل الدجال.

وإمام الخامسة: سيد المرسلين ووسيلة المقربين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ومعنى الأمية عند الدهلوي الإجمال^٣، وفي أميته هذه إجمال لجميع كمالات الأنبياء السابقين، ففيه صبر سيدنا نوح؛ ولذا صبر على أذى قومه، وفطرة سيدنا إبراهيم؛ ولذا سن خصال الفطرة التي سنّها إبراهيم؛ ومن هذا الملحظ نسبته القرآن إليه {مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ} [الحج: ٧٨]، وصلابة سيدنا موسى الحقانية؛ ولذا كان صلى الله عليه وسلم أغير الناس على دين الله، ونورانية سيدنا عيسى، ولذا عرج به إلى السماء صلى الله عليه وسلم^٤.

هذه أحكام الأنبياء من حيث أمزجتهم، أما من حيث علاقة أعيانهم بالأسماء الإلهية، فيبين الدهلوي علاقة عين بعض الأنبياء بالأسماء الإلهية، وأثر تلك العلاقة في طبيعة النبي ورسالته.

فآدم عليه السلام من تماثيل اسمه تعالى المريد؛ ولما كان الاسم المريد هو الفياض بالفعل، تطبع سيدنا آدم بذلك الاسم فكان أبا البشر، وعنه صدر جنس الإنسان.

وسيدنا إبراهيم عليه السلام تماثل للاسم الحي القيوم من حيث الإجمال، ومن ثم أحيا الله به أرضاً مقفرة، وبني بها بيتاً صارت قبلة تهوي إليها أفئدة الخلق.

^١ انظر «المصنف» (١٧٨/١)

^٢ إشارة إلى الحديث الذي أخرجه الحاكم في «مستدرکه» (٤٠١/٢): «إن ذراري المؤمنين في الجنة يكفلهم إبراهيم عليه السلام»، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

^٣ وسيأتي تفصيلها عند الحديث على علمه الشريف صلى الله عليه وسلم.

^٤ انظر كلام الدهلوي على أمزجة الأنبياء في «الخير الكثير» (ص ٦٦ - ٦٥)، و«التفهيمات الإلهية» (١٦/٢، ٣٢).

وسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم هو تمثال للحي القيوم من حيث التفصيل، وهذا الاسم الطالع في صدره الشريف صلى الله عليه وسلم جمع وجوه الكمال جميعها؛ ولذلك تبحر في الكمالات، وختم النبوة، وأحيا به جميع الأمم، ورزق الشفاعة العامة والخاصة يوم القيامة، فأحيا بها من وجبت له النار فأنقذه منها، وفُضِّل على الأنبياء عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام^١.

ثانياً: الفرق بين النبي والرسول:

النبي والرسول لفظان يترادفان تارة ويفترقان أخرى، فمثال الترادف قوله: (واعلمن أن الحديث الذي حكم فيه بكثرة الأنبياء جداً؛ إنما ريم به ما يعم المحدث وغيره، والمرسل فيه يرادف النبي)^٢، والحديث الذي أشار إليه، أخرجه أحمد والطبراني عن أبي أمامة في حديث طويل قال فيه: «قلت يا رسول الله، كم وفي عدة الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، الرسل من ذلك ثلاث مائة وخمسة عشر جماً غفيراً»^٣.

ومثال الافتراق قوله بعد ذكره الأنبياء: (والرسول منهم: من أمر بمخاصمة الكفار ومجادلتهم، وتقنين الشرع عليهم، سواء كان جديداً أو لا، ولا بد أنه أقرب من سائر الأنبياء عيناً وأوثق اعتلاقاً، وأولوا العزم منهم: من كان صاحب شرع جديد، وكتاب موحى)^٤، فبين النبي والرسول على هذا التقسيم عموم وخصوص مطلق؛ إذ كل رسول نبي ولا عكس.

وهذا قول جمهور العلماء، يقول القاضي عياض رحمه الله بعد تعداده أقوال العلماء في المسألة: (والصحيح والذي عليه الجماء الغفير: أن كل رسول نبي، وليس كل نبي رسولا)^٥.

وذهب بعضهم كالفتازاني إلى أن النسبة بينهما الترادف فقال: (النبي: إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه، وكذا الرسول)^٦، وهو مشهور مذهب المعتزلة^٧، عدا الزمخشري ومن وافقه^٨.

^١ انظر علاقة عين كل نبي باسم من الأسماء الإلهية في «الخير الكثير» (ص ٦٦ - ٧٣).

^٢ الخير الكثير (ص ٧٤ - ٧٥).

^٣ مسند الإمام أحمد (٦١٩/٣٦)، المعجم الكبير للطبراني (٢١٧/٨).

^٤ الخير الكثير (ص ٦٦).

^٥ الشفا (٤٨٩/١)، وانظر «تحفة المريد» (ص ٣٣).

^٦ شرح المقاصد (١٧٣/٢)، ووافق الفتازاني في «شرح العقائد النسفية» (ص ٨٨) قول الجمهور فقال: (والرسول: إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي، فإنه أعم).

^٧ انظر «شرح الأصول الخمسة» (ص ٥٦٧).

^٨ انظر «الكشاف» (١٦٤/٣).

وفي سياق الكلام على كثرة الأنبياء الوارد في الحديث، يرى الدهلوي أن بعضهم ليس بنبي أصلاً بل هو محدث، فيقول: (واعلم أن الحديث الذي حكم فيه بكثرة الأنبياء جداً؛ إنما ريم به ما يعم المحدث وغيره) ^١، والمحدث عنده: من شابه (الأنبياء عصمة وحكمة ودعوة وتبليغاً... إلا أنه لم يوح إليه) ^٢، ولقمان والخضر عليهما السلام من جملة المحدثين، وليسا بنبيين عنده، يقول: (الخضر: هو من الأولياء المقربين بقرب النوافل... لقمان: هو حكيم، سبيله سبيل الحكمة) ^٣.

ثالثاً: النبوة مكتسبة أو مشروطة باستعداد النفس؟

اختلف أهل السنة والفلاسفة في جواز اكتساب النبوة، وفي كونها ملكة ذاتية للنبي يكون بها مستعداً لتلقي النبوة، أو لا؟

فقال بالجواز والاشتراط معاً: الفلاسفة، وأنكر أهل السنة كليهما، وأما الدهلوي رحمه الله فمنع الاكتساب، واشترط الاستعداد.

فأما الفلاسفة: فالأصل في مذهبهم: محاولتهم تفسير ظاهرة النبوة ومقاربتها مقارنة عقلانية تخرجها من طور الغيب المطلق، وتجعلها خاضعة لقانون السببية الذي يدركه العقل البشري، ولعل أوسع من تناول مفهوم النبوة من الفلاسفة الإسلاميين الفارابي، وقد تمحورت مقاربتة لهذه المسألة على ملكات الإنسان المعرفية الثلاثة: الحس والخيال والعقل، وعن طريق الربط بين تلك الملكات - وخاصة بين مكنتي الخيال والعقل - فسر ظاهري النبوة والوحي، حيث قسم الفارابي العقل إلى أربعة أقسام:

١ - العقل المنفعل أو القوة الناطقة: و(هي: التي تكون بها الفكرة، والروية، والتأمل، والاستنباط) ^٤.

^١ الخير الكثير (ص ٧٤).

^٢ المصدر نفسه.

^٣ الخير الكثير (ص ٧٥).

^٤ الفارابي: هو الفيلسوف المتفنن الحكيم أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي، نسبة إلى فاراب من بلاد الترك، وهو فارسي المنتسب، دخل بغداد فلقي متى بن يونس وأخذ عنه المنطق اليوناني، ثم طوف بالبلدان حتى استقر في دمشق، اشتغل منذ نشأته الأولى بالعلوم الحكمية حتى أتقنها، ودرس كتب أفلاطون وأرسطو ولخصها ورتبها حتى عد المعلم الثاني بعد أرسطو، وسائر تصانيفه في الرياضي والإلهي؛ منها: «آراء المدينة الفاضلة»، و«الجمع بين رأيي الحكيمين»، توفي في دمشق سنة (٣٣٩هـ). انظر «وفيات الأعيان» (١٥٣/٥).

^٥ آراء المدينة الفاضلة، للفارابي (ص ٩٠).

٢ - **العقل بالفعل**: وهو إدراك المعقولات الحاصلة في العقل المنفعل، فيصير عندها عقلاً بالفعل، و(هذا العقل قد يكون بالقوة عندما لا تكون هذه الأوائل حاصلة فيه، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقوي استعداده لاستنباط ما بقي)^١.

٣ - **العقل المستفاد**: وهو أعلى كمالات العقل الإنساني، وكنهه: أنه واسطة بين العقل بالفعل والعقل الفعال، فيدرك معقولاته التي عقلها من العقل بالفعل حدساً وإشراقاً دون مساعدة الحواس، بخلاف العقل بالفعل، يقول الفارابي: و(العقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل، صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد)^٢.

٤ - **العقل الفعال**: وهو الحد الفاصل بين عالمي التجريد والإمكان، وعنه تفيض الحقائق، وعند استكمال الإنسان عقله المستفاد، يصبح قريباً من عالم التجريد، ويقبل فيوضات العقل الفعال، ومن خلال الربط بين العقل الفعال وتلك العقول السابقة، يحصل الوحي وتتحقق النبوة، يقول الفارابي: (إذا جعلت الهيئة الطبيعية (القوة الناطقة) مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعال، وأخذت جملة ذلك كشيء واحد، كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حلَّ فيه العقل الفعال).

وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، وهما: النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يُوحى إليه، فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، ويكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة.

فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل: حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة: نبياً منذراً بما سيكون... بوجود يعقل فيه الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة)^٣.

فكانت القوة المتخيلة هي الفارق بين الفيلسوف والنبى، والقوة المتخيلة عنده هي: (التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم)^٤، ولما كانت القوة

^١ فصول متترعة، الفارابي (ص ٥١).

^٢ رسالة في العقل، للفارابي (ص ٢٠).

^٣ آراء المدينة الفاضلة (ص ١٢٥).

^٤ السياسية المدنية، للفارابي (ص ١٢).

المتخيلة لدى النبي أقوى منها لدى الفيلسوف، استطاع أن يحفظ ما يتجلى عليه من الحضرة الإلهية بواسطة العقل الفعال، ويكون نبياً منذراً، و: (العقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين وروح القدس)^١.

فرجع مفهوم النبوة عند الفارابي إلى ركنين: قابلية واستعداد ذاتي من النبي، وتدلي إلهي بواسطة العقل الفعال، الذي هو الروح الأمين، ومتى كان الإنسان مستعداً لتلقي الوحي، كان قادراً على اكتساب النبوة^٢.

وقد تابعه على ذلك ابن سينا^٣ حيث قال في حديثه عن العقول والعقل النبوي: (ولنفسك أن تنتقش بنفس من ذلك العالم بحسب الاستعداد، وزوال الحائل)^٤، ويقول: (وهذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي، وقد تحصل بضرب من الكسب)^٥.

وأما أهل السنة: فقد أجمعوا على كون النبوة غير مكتسبة، وفي ذلك يقول صاحب الجوهرة:

(ولم تكن نبوة مكتسبة** ولو رقى بالخير أعلى عقبة

بل ذاك فضل الله يؤتيه لمن** يشاء جل الله واهب المنن)^٦

وأما كلام أئمة الأشاعرة: فقد نقل الدهلوي رحمه الله عن الإمام أبي الحسن الأشعري بأنه: (لا يشترط للنبي كسب ولا استعداد)^٧، وعلى ذلك مضى أهل السنة.

^١ السياسية المدنية (ص ٩).

^٢ ما سبق من عرض آراء الفارابي مفاد من بحث الأستاذ فريد العلي «الفلسفة والنبوة عند الفارابي»، المنشور على موقع «الأوان»، وبحث الأستاذ يحيى محمد «حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي والعرفاني» المنشور على موقع «فهم الدين»، وكتاب «مفهوم النبوة في القرآن» للباحثة أسماء عبد المنعم هريدي (ص ٢٠٥) وما بعد.

^٣ سبق تترجمته.

^٤ التنبيهات والإشارات، ابن سينا، ت: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (٢٤٣/٣).

^٥ المصدر نفسه (٢٢٠/٣).

^٦ تحفة المريد (ص ٢١١).

^٧ الخير الكثير (ص ١٢٣).

يقول الإمام المتولي رحمه الله^١ في «المغني»: (وليست النبوة وصفاً راجعاً إلى نفس النبي، ولا إلى صفة من صفاته، وإلى علمه بربه، ولكن النبوة هو قول الله تعالى لمن يصطفيه ويختاره: أنت رسولي)^٢، وأورد الإمام الآمدي العبارة نفسها في «غاية المرام»^٣.

ويقول الشهرستاني راداً على من زعم أن النبوة صفة ذاتية راجعة إلى نفس النبي: (قال أهل الحق: النبوة ليست صفة راجعة إلى نفس النبي، ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه، ولا استعداد نفسه، يستحق به اتصالاً بالروحانيات، بل رحمة من الله تعالى ونعمة يمن بها على من يشاء من عباده)^٤.

ويقول صاحب «المواقف» وشارحه: (ولا يشترط فيه - أي: في الإرسال - شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات، ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء، بل الله سبحانه وتعالى يختص برحمته من يشاء من عباده، فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة فقط)^٥.

أما مذهب شيخنا الدهلوي رحمه الله تعالى: فيظهر تأثره بالفلاسفة في نقطتين:

الأولى: رؤيته أن مذهب الفلاسفة في كون العقل الفعال ما هو إلا جبريل بلسان الشرع صحيح في جملته وإن أخطأوا في التعبير عنه، يقول: (فإذا قيل لك أيها الفطن: إن العالم مستند إلى العقل الفعال، فصدقهم فيما حكوا، وخطئهم فيما عنونوا به موضوع قضيتهم)، ثم قال: (وحقيقة كلامهم... أن الواحد الفيض الخلاق الجواد أفاض العالم وأوجده وأخرجه من العدم، ومثل ذلك حيث يقولون: الوحي من تعليم العقل الفعال، فالذي هو إصلاح كلامهم أن يقال: الوحي من إفاضة الرب المتكلم الجواد)^٦.

^١ المتولي: هو الإمام العلامة الفقيه المتكلم أبو سعد عبد الرحمن بن مأمون بن علي المتولي، شيخ الشافعية ببغداد، تولى المدرسة النظامية بعد الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، تفقه بالشيخ بالقاضي حسين المروزي، أبي سهل البخاري، وبرع وبذ الأقران، من مصنفاته: «التتمة» في الفقه الشافعي، و«الغنية أصول الدين» توفي سنة (٤٧٨هـ) عن (٥٢) سنة. انظر «سير أعلام النبلاء» (١٨/٥٨٦).

^٢ الغنية في أصول الدين (المغني) للإمام المتولي (ص ٥٢).

^٣ غاية المرام (ص ٣١٧).

^٤ نهاية الإقدام (ص ٤٥٧-٤٥٨).

^٥ شرح المواقف (٢١٨/٨).

^٦ الخير الكثير، الخزانة الأولى (ص ٢٣ - ٢٤).

الثاني: قوله بأن للنبي استعداداً خاصاً يؤهله لقبول للوحي، وقد صرح بذلك في تعداده للمسائل التي قال بها أهل السنة على لسان إمامهم الأشعري: (وحيث يقول: لا يشترط للنبي كسب ولا استعداد، وإنما يريد: أن ليس له تجشم كسب، وأميته تقتضي ألا يتبين الاستعداد)^١.

فقد وافق الأشعري في الأولى دون الثانية، وعلل مخالفته في الثانية بأمية الأشعري، ويريد بذلك المدح لا القدح؛ من حيث كون الأشعري وارثاً لأمية النبي صلى الله عليه وسلم، والأمية تقتضي الإجمال دون التفصيل، كما ألمعت إلى ذلك أول هذا المطلب، وسيأتي تفصيلها قريباً.

ولم يكتف الدهلوي بجعل الاستعداد شرطاً لصحة الإرسال بل جعله ركناً من أركان النبوة فقال: (وبالجملة **فللرسالة ركنان:** ركن قابلية من الرسول، وركن تدلي وتدبير من المرسل)^٢، **فقابلية الرسول:** مزاجه واستعداد عينه الثابتة، **والتدلي:** تجليات الأسماء الإلهية عليه بحسب ذلك الاستعداد، وما أشبه كلامه هذا بما سبق تقريره عند الفارابي، من اشتراط الاستعداد لقبول الوحي الإلهي.

ويؤكد على هذين الركنين في «تأويل الأحاديث» في حديثه عن أصول الخوارق والآيات، وأن منها العلم بالمغيبات فيقول: (ولا يكون إفراغ علم في قلب أحد إلا بركنين، أحدهما: استعداد النفس، وثانيهما: جود الله وفيضان رحمته، ويكون اجتماع الركنين بوجوه شتى).

فمنها: ما يغلب فيه الجود على الاستعداد، وذلك في العلوم المنوط بها صلاح الجمهور أو صلاح قوم أو شخص، **ومنها:** ما يكون الاستعداد فيه أكثر من الجود، وذلك في العلوم التي لا تتعلق بمصالح الناس.

والأول: منشأ علوم الأنبياء عليهم السلام...، **والثاني:** منشأ علوم الأولياء)^٣.

وقد أورد الدهلوي على نفسه تحريجة على لسان معترض يقول: (ذهب علماء أهل السنة إلى أن النبوة محض فضل من الله تعالى بغير خصوصية من الرسول، وأنت تثبت لهم خصوصية في استعدادهم؟! فيجيب: بأن قائل هذا القول ليس من القرون المشهود لها بالخير، وأما ما يدل عليه الكتاب والسنة وكلام أهل السلف بأن (الأنبياء أتم الخلق وأقواهم أخلاقاً، وأزكاهم نفساً، من أنكر ذلك لا يستحق أن يُتكلم معه؛ لبعده عن سير الأنبياء رأساً)^٤.

وجواب الدهلوي في غير محل النزاع؛ إذ لم ينكر أحد من العلماء كون النبي أزكى الناس نفساً، وأطهرهم قلباً، وأكملهم خلقاً، لا أدل على ذلك من قول الشهرستاني عقب قوله السابق الذي نفى فيه اشتراط الاستعداد لحصول

^١ الخير الكثير (ص ١٢٣).

^٢ التفهيمات الإلهية (١/١٧٨).

^٣ تأويل الأحاديث (ص ٩٨).

^٤ التفهيمات الإلهية (١/١٧٨)، وانظر المصدر نفسه (٢/٢١).

الرسالة، فقال: (لعمرى لا تعدم نفس النبي ومزاجه كمالية في الفطرة، وحسنًا في الأخلاق، وصدقًا وأمانة في الأقوال والأفعال قبل بعثه؛ لأنه بما استحق النبوة أو وصل بسببها إلى الاتصال بالملائكة وقبول الوحي... فكما يصطفاهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة، يصطفاهم من الخلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الأخلاق وكرم الأعراق)^١.

فقد ميز الشهرستاني بين جعل الاستعداد شرطاً للإرسال، وبين كون المرسل إليه متصفاً بتلك الأوصاف، (فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئة فقط)^٢، وأما تلك الأوصاف فيرزقها الله تعالى لمن أراد أن يجعله نبياً، وإن لم يتصف بها سابقاً، وقد أجاد القنوي رحمه الله^٣ في التعبير عن هذه الدقيقة في «حاشيته على البيضاوي» حيث قال: (قوله: «فيها دليل على أنها عطائية»، وفيه - أي في قوله تعالى: {على من يشاء من عباده} [البقرة: ٩٠] - دليل على أنها عطائية، ولا يشترط فيه الاستعداد الذاتي، والاستعداد الذي اعتبر فيه؛ كما أشار إليه في سورة الأنعام، وفي سورة الزخرف أيضاً، إنما هو بإعداد الله تعالى فهو أيضاً من المواهب الإلهية)^٤.

فدل كلام الشهرستاني والقنوي على أن كمال الأنبياء ليس لخاصية في أنفسهم، بل هو موهبة ربانية شأها شأن النبوة، ولو اكتفى الدهلوي بما ذهب إليه، ولم يجعلها ركناً؛ لكان غنياً عن تكلف تأويل كلام الأشعري، والتصريح بمخالفة جماهير الأمة.

رابعاً: سبب اختلاف الشرائع بين الأنبياء:

إن أصل الدين واحد عند الدهلوي، وما اختلفت الشرائع إلا مراعاة لمصالح العباد وتكميلهم بما يناسب مزاجهم وعاداتهم التي نشؤوا عليها، فكان (لعادات الأنبياء مدخلاً في التشريع)^٥، ويعني به: عادات الأنبياء وأقوامهم.

يقول الدهلوي: (اعلم أن أصل الدين واحد اتفق عليه الأنبياء عليهم السلام، وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج)^٦، ثم بين سبب الاختلاف فقال: (واعلم أنه إنما اختلفت شرائع الأنبياء عليهم السلام لأسباب ومصالح؛

^١ نهاية الإقدام (ص ٤٥٧-٤٥٨).

^٢ شرح المواقف (٢١٨/٨).

^٣ القنوي: هو العلامة المحقق الأصولي المفسر إسماعيل بن محمد بن مصطفى القنوي الحنفي، ولد بقونية وأخذ العلم عن علمائها، ثم دخل القسطنطينية ودرس في مدارسها فطار صيته بين علمائها، حتى وصل خبره إلى السلطان مصطفى خان فعينه رئيساً للعلماء في دار السعادة، وله مصنفات كثيرة؛ أجملها: «حاشيته على تفسير البيضاوي»، و«حاشيته على المقدمات الأربع» لصدر الشريعة، توفي في دمشق بعد عودته من الحج سنة (١١٩٥هـ). انظر «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر» (٢٥٨/١).

^٤ حاشية القنوي على تفسير البيضاوي (٣٣/١٧).

^٥ التفهيمات الإلهية (١٣٩/٢).

^٦ حجة الله البالغة (١٥٩/١).

وذلك أن شعائر الله... يلاحظ في شرعها حال المكلفين وعاداتهم، فلما كانت أمزجة قوم نوح عليه السلام في غاية القوة والشدة كما نبه عليه الحق تعالى استوجبوا أن يؤمروا بدوام الصيام؛ ليقاوم سورة بهيميتهم، ولما كانت أمزجة هذه الأمة ضعيفة نخو عن ذلك)^١.

وأما عن كون عاداتهم سبباً موجباً لاختلاف التشريع، فهو أن كل طائفة من الناس لها عادات وتقاليد نشأوا عليها واختزنتها فطرياً؛ (كاستقباح الذبح... فطرة فطر الهنود عليها، وجواز الذبح... فطرة فطر عليها بنو سام من العرب والفارس، فإنما يجيء النبي يتأمل فيما عندهم من الاعتقاد والعمل، فما كان منها موافقاً لتهديب النفس يثبت له ويرشدهم إليه، وما كان يخالف تهذيب النفس، فإنه ينهاهم عنه... فأصل النبوة: تهذيب النفس باعتقاد تعظيم الله تعالى، والتوجه إليه، وكسب ما ينجي من عذاب الله في الدنيا والآخرة، ومن المجازاة السيئة)^٢.

إن طريقة الدهلوي في تقرير الأسباب الموجبة لاختلاف الشرائع، جعلت بعض المستشرقين أمثال المستشرق الإنكليزي (غيب)^٣ صاحب كتاب «بنية الفكر الإسلامي» يستدل بأقواله على كون الدين اختراعاً بشرياً، ليس للوحي فيه مدخلية ولا علاقة، نبه على ذلك الدكتور محمد سعيد البوطي رحمه الله في كتابه «فقه السيرة» فقال: (إن بنية الفكر الديني بنظر غيب إنما هي تلك العقائد والأفكار الغيبية عند العرب - الإحيائية العربية -، فقد تأمل محمد صلى الله عليه وسلم فيها فغير ما أمكنه تغييره، ثم عمد إلى الباقي مما لم يمكنه التخلص منه فكساه حلة الدين والإسلام، ثم لم ينس أن يدعمه بهيكل من الأفكار والمواقف الدينية الملائمة... ثم راح يعتذر بأن قال: «إن الأفكار التي أسست عليها هذه الفصول ليست بنات دماغ هذا المؤلف، بل سبقني إليها ودلني عليها جماعة من المفكرين ومن أقطاب المسلمين، وقد يطول إحصاؤهم، فسأكتفي بذكر أحدهم بسبيل المثال، هو الشيخ الكبير شاه ولي الله الدهلوي»، ثم نقل نصاً للشاه ولي الله الدهلوي... يبدو أنه اطمأن إلى أن أحداً من القراء لن يجشم نفسه مشقة الرجوع إلى الكتاب والتأكد من النص الذي فيه، فحرف على لسان الرجل ما شاء له هواه... وأنطقه بما هو منه بريء)^٤، ثم نقل النصين وقارن بينهما ليثبت تحريف غيب في نقله عن الدهلوي.

وفيما نقلته عن الدهلوي دليل على بطلان مذهب غيب من أساسه، وإنما حاول الدهلوي تفسير ظاهرة، ولم يرم نقضها كما فعل جيب.

^١ حجة الله البالغة (١/١٦٣).

^٢ التفهيمات الإلهية (١/٦٨).

^٣ غيب: هو المستشرق الإنكليزي هاملتون غيب (H. A. R. Gibb) ولد في مدينة الإسكندرية سنة (١٨٩٥م)، درس في جامعة أدنبرة، وتخصص في الفكر الإسلامي، من مؤلفاته: «إلى أين يسير الإسلام»، و«اتجاهات حديثة في الإسلام»، كما ترجم إلى الإنكليزية مختارات من «رحلة ابن بطوطة» مات في بريطانيا سنة (١٩٧١م). انظر «موسوعة المستشرقين» لعبد الرحمن البديوي.

^٤ فقه السيرة النبوية (ص ٤٢).

رابعاً: الكلام في التفضيل:

وأعني بالتفضيل مسألتين: التفضيل بين الملائكة والرسل، والتفضيل بين الأنبياء أنفسهم.

أما الأولى: فيرى الدهلوي أن الملائكة أفضل من الأنبياء، يقول: (وقع عند كثير من أهل الله أن البشر الكاملين منهم يفضلون على المقربين من الملائكة، وليس هذا بصواب لأن الرجحان إما أن يكون في وجوه القرب أو مقاديره أو باعتبار الوسائط أو الوجه الخاص الذي هو باعتبار المعية الذاتية أو الآثار التسخيرية والملائكة تفضل على الإنس في كل ذلك)^١.

وعن سبب تفضيل الملائكة على الأنبياء، يقول الدهلوي: (الملائكة تماثل الأسماء في نفوس أتم من نفوس الإنس... ومنهم كليون: أمرهم كلي، وتأثيرهم كلي... ومنهم جزئيون: وكلوا على الجبال والبحار والسحاب... وذوق الحكيم يفضلهم على الإنس مطلقاً؛ اللهم إلا أن يكون من وجه جزئي، ومن الملائكة من لم يتجل فيه اسم مطلق، فالأنبياء أفضل منهم بلا مشاحة، وأما المطلقون فهذا الوجه الجزئي كاد أن يكون شعرياً بنسبتهم فتدبر)^٢.

فهنا يفرق الدهلوي بين الملائكة العنصرية والملائكة العلوية، فالأنبياء أفضل من العنصرية بلا مشاحة، وأما العلوية ويعني بهم الملائكة الأعلى فهم أفضل من الأنبياء، ومذهب الدهلوي هذا هو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين.

وقد كثر الكلام على مسألة التفضيل ووقع الخلاف فيها بين العلماء، يقول الحافظ ابن كثير^٣: (قد اختلف الناس في تفصيل الملائكة على البشر على أقوال... وأقدم كلام رأيته في هذه المسألة ما ذكره الحافظ ابن عساكر في تاريخه في ترجمة أمية بن عمرو بن سعيد بن العاص، أنه حضر مجلساً لعمر بن عبد العزيز وعنده جماعة، فقال عمر: ما أحد أكرم على الله من كريم بني آدم، واستدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ [البينة: ٧]، ووافقه على ذلك أمية بن عمرو بن سعيد.

فقال عراك بن مالك: ما أحد أكرم على الله من ملائكته، هم خدمة داره، ورسله إلى أنبيائه، واستدل بقوله تعالى: ﴿مَا تَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكِينَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠].

^١ التفهيمات (١٥٠/٢).

^٢ الخير الكثير (ص ٤٣).

^٣ ابن كثير: هو الإمام المفسر المحدث المؤرخ أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، ولد سنة (٧٠٠هـ) أو بعدها ببصرى، نشأ بدمشق وسمع من علمائها؛ كابن الشحنة والمزي وابن تيمية رحمهم الله، لازم الإمام المزي وقرأ عليه «تهذيب الكمال» وصاهر على ابنته، من مصنفاته: «تفسير القرآن العظيم»، و«البداية والنهاية» توفي سنة (٧٧٤هـ). انظر «الدرر الكامنة» (١/٤٤٦).

فقال عمر بن عبد العزيز لمحمد بن كعب القرظي: ما تقول أنت يا أبا حمزة؟ فقال: قد أكرم الله آدم فخلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وجعل من ذريته الأنبياء، والرسل ومن يزوره الملائكة^١.

بل قد وقع الكلام في هذه المسألة على عهد الصحابة، فهذا سيدنا ابن عباس رضي الله عنه يقول: (ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من محمد، فقليل له: ولا جبريل ولا ميكائيل؟ فقال للسائل: أتدري ما جبريل وميكائيل؟ إنما جبريل وميكائيل خلق مسخر كالشمس والقمر، وما خلق الله خلقاً أكرم عليه من محمد صلى الله عليه وسلم)^٢.
وجملة الأقوال ترجع إلى اثنين:

الأول: أن الملائكة أفضل من البشر بما فيهم الأنبياء، وإليه ذهب المعتزلة، والفلاسفة، وبعض أهل السنة من الأشاعرة؛ كالقاضي أبوبكر، والحلي^٣، وأحد قولي الرازي^٤، واختاره الدهلوي، كما مر.

والثاني: أن الأنبياء أفضل من الملائكة، وهو مذهب جمهور أهل السنة^٥.

وهذه مسألة لا يبدع أحد فيها؛ لكونها ليست من أصول العقائد، ويكتفى فيها بالأدلة الظنية^٦.

وأما المسألة الثانية، وهي المفاضلة بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام:

فقد فضل الدهلوي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الأنبياء، فقال في مناجاة له: (وأن تلحقه بالصالحين، وأي صالح أتم شأنًا وأعظم برهانًا من صفوة خلقك وعروس ملكك محمد صلواتك عليه؟!)^٧
ويقول في تعداده أمزجة النبوة مزاج الأمية: (وإمامها وخاتمها سيد المرسلين وشفيع المذنبين ووسيلة المقربين، وسكينة السالكين، المظهر الأعظم، والاسم الأفخم، سيدنا ومولانا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعليها يتوقف الخاتمية للنبوة... ولذلك:

^١ البداية والنهاية (٥٨/١).

^٢ أخرجه الحارث في «مسنده» (٨٧١/٢).

^٣ الحلي: هو القاضي الإمام المتكلم المحدث أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحلي البخاري الشافعي، رئيس المحدثين والمتكلمين في بلاد ما وراء النهر، وولد سنة (٣٣٨هـ) بمرجان وحمل إلى بخارى فنشأ بها، وأخذ عن أبي بكر القفال وأبي بكر الأودني، وحدث عنه: أبو عبد الحاكم، من مصنفاته: «المنهاج» في الفقه ومسائل كلامية وفوائد متنوعة، توفي سنة (٤٠٣هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٢٣٣/١٧).

^٤ انظر «المغني في أبواب التوحيد والعدل» (١١٣/١٠)، «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٨٤)، و«شرح المواقف» (٢٨٣/٨)، و«لوامع الأنوار البهية» (ص ٤٠٦).

^٥ انظر «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٨٣)، و«شرح المواقف» (٢٨٣/٨)، و«حاشية القانوني على البيضاوي» (٥٥٤/١١).

^٦ انظر «شرح العقائد النسفية» (ص ٢٨٤)،

^٧ التفهيمات الإلهية (٢٢٦/١).

فاق النبيين في خلق وفي خلق ** ولم يدانوه في علم ولا كرم^١.

وأظهر من ذلك قوله: (فالحق... تفضيله صلى الله عليه وسلم على إخوانه وأقرانه عليهم الصلاة والسلام)^٢.

وقد أورد على الدهلوي حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تفضلوني على يونس بن متى»^٣، فأجاب الدهلوي بعد إيراده لهذا الحديث: (معناه عندنا عميق، وكشف سره: أن الله سبحانه لما تجلّى في أعيان الرسل، وانتظم بتجليه ذلك أمر الشرع، استوت الشرائع في الحقيقة والثبات، وليس هناك فضل إلا في الكمالات الأزلية، كل نبي أمر بأوامر حقة لا ريب في حقيقتها، وإن اختلف تلقّيها من الله سبحانه وتعالى على حسب اختلاف الأعيان، وبالجملّة: فالفاضل بينهم منتف من حيثية حقائق الشرائع وأحقّيتها من قبل التلقي من الله سبحانه، وإنما التفاضل بحسب استعدادات الأعيان)^٤.

وما أشبه قول الدهلوي هذا بما أورده القاضي عياض رحمه الله في تأصيله لهذه المسألة في «الشفاء»، حيث أورد أربعة وجوه لها، وأحسنها الرابع الذي يخرج كلام الدهلوي من مشكاته، يقول القاضي عياض: (الوجه الرابع: منع التفضيل في حق النبوة والرسالة، فإن الأنبياء فيها على حد واحد؛ إذ هي شيء واحد لا يتفاضل، وإنما التفاضل في زيادة الأحوال والخصوص والكرامات، والرتب، والألطف، وأما النبوة في نفسها فلا تتفاضل، وإنما التفاضل بأمور آخر زائدة عليها؛ ولذلك منهم رسل، ومنهم أولو عزم من الرسل، ومنهم من رفع مكاناً علياً، ومنهم من أوتي الحكم صبيّاً، وأوتي بعضهم الزبور، وبعضهم البيّنات، ومنهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات، قال الله تعالى: {ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض...} الآية) [الإسراء: ٥٥]^٥.

خامساً: عصمة الأنبياء:

يتسع مفهوم العصمة عند الدهلوي ليشمل معاني الحفظ^٦، والسمت الصالح^٧، والوجاهة^٨، ثم يضيق ليدل على العصمة بمفهومها المشهور من عدم وقوع النبي في الذنب أو ما يستتبع من الأفعال.

^١ الخير الكثير (ص ٦٧).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٤٢/٢).

^٣ أخرجه بنحوه البخاري (٣٣٩٥).

^٤ الخير الكثير (ص ٧٣).

^٥ الشفاء (٤٤١/١-٤٤٢).

^٦ سيأتي قريباً.

^٧ التفهيمات الإلهية (٢١/٢)، يقول الدهلوي: (أندري ما العصمة: هي التي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطانة واحدة من بطاناتها في الحديث الصحيح «جزءاً من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة»، ألا وتلك البطانة السمت الصالح)، والحديث أخرجه الترمذي (٢٠١٠).

^٨ انظر «التفهيمات الإلهية» (٢٠/٢).

وقد حصر الدهلوي معنى العصمة من هذه الحيثية في مفهومين، يظهر ذلك في تأويله لقوله تعالى: ﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه﴾ [يوسف: ٢٤]، يقول: (اعلم أن عصمة الله تعالى لعباده من السوء والفحشاء يكون على وجهين:

أحدهما: تتلون نسمة بلون التقوى، وذلك بأن يستمع إلى زواجر الله ووعيدة، فتقع على القلب بموقع عظيم، ويظهر به مكنون جبلته من خلق الديانة، فيحيط التقوى بالنسمة من جميع جوانبها، ثم يدخل في جذرها فينعدم ملكة المعصية رأساً، وهذه عصمة العليين وأهل الله؛ أعني: الذين يكون محدد قربهم من الله هو الأعمال أو ملكاتها).

الثاني: ألا تتلون نسمة بشيء من الألوان لا ألوان التقوى ولا لون الفجور، بل تكون خالية صافية متهيئة لما يرد عليها من ظهور أحكام التجليات الإلهية المتنوعة القائمة على عينه من التولي وفيضان الشرائع... والعبد غير متلون بالتقوى بحسب جذر سره، ولكن التقوى لباس الله من فوقه، وهذه عصمة أصحاب التجليات من الله، وهذه أشرف من الأولى وأكمل وأبهى.

وكان يوسف عليه السلام بل الأنبياء جميعاً من المعصومين بهذه العصمة؛ ولذلك تراهم يجولون في المباحات من معانقة الأزواج والأولاد، والمكاسب والضيعات، والبكاء على فقد الأولاد... والضجر على المرض وسؤال كشفه، ما لا يفعل عُشره الصوفيون المقيدون؛ الذين فنيت نسمتهم في مطلع الملكوت والجبروت، فأقبلت همتهم بمجامعها إلى وراء الحياة الدينا، فصار لا يميز بين الجدار والمرأة...

وبالجملة فكان يوسف شاباً سوي المزاج، والمرأة من أجمل الناس، مشغوفة بحبه، فعرضت نفسها عليه، وتحملت كل التجميل، وراودته عن نفسها، وغلقت الأبواب، فأوجبت صحة مزاجه الناسوتي أن يهم بها؛ ولكن أدركه التولي فتمثل عنده بصورة البرهان الذي رآه، وأخلصه الله تعالى، وكذلك صنيعة تعالى بالمخلصين بالفتح، فتدبر وكن من المثبتين)^٢.

هذا النص بطوله يبين موقف الدهلوي من عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فالأنبياء عنده منزهون عن الوقوع في الكبائر، ويجوز عليهم الصغائر، ومنها تلك الهم، وقد صرح الدهلوي بذلك في «الخير الكثير» فقال: (ولا يمتنع بالعصمة إلا الكبائر من الذنوب عندنا، ويقلق نفسه من الصغائر)^٣.

^١ وأصحابها أهل قرب النوافل.

^٢ التفهيمات الإلهية (١/٢٦٠ - ٢٦١).

^٣ الخير الكثير (ص ١٢٣).

ويؤكد على هذا المعنى في كلامه على عصمته قبل النبوة: يقول: (اعلم أنه صلى الله عليه وسلم كان قبل النبوة حكيماً معصوماً قطباً باطنياً؛ وأعني بالحكمة: ما يفضي إليه التجلي الذاتي الذي هو فرع انعدام الجناية مطلقاً... وأعني بالعصمة: ما يفضي إليه ذلك التجلي من نفي الرذائل، وإثبات الحمائد خلقاً وعملاً، وأما الواجبات والمحرمات القطعية فحتماً، وأمر غيرها فاستحساناً)^١.

فقد أثبت الدهلوي للنبي عليه الصلاة والسلام ثلاثة شمس قبل نبوته هي: الحكمة، والعصمة، والقطبية الباطنة، يكون بها معصوماً من الكبائر وجوباً، ومن الصغائر استحساناً.

فظهر من النصين السابقين أن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم قبل النبوة وبعدها من الكبائر دون الصغائر؛ لكن يرد على الدهلوي: ما عده من الكمالات النبوية بعد النبوة، حيث قال: (وهناك - أي بعد النبوة - تم له ثلاثة كواكب، بحذاء الشمس الثلاثة التي كانت من قبل^٢، الأول: كوكب الوحي... الثاني: كوكب الحفظ؛ وأعني به: ما يؤدي اعتلاقه بالملا الأعلى من نفي الرذائل، وإثبات الحمائد... فاعلم أن الاعتلاق المعنوي بهم يورث تجنباً عن الأخلاق الخسيسة، والأعمال الدنيئة، بمعنى يرجح الخارجات القدسية من تماثيل الوجوه الدنسية... والثالث: كوكب القطبية الإرشادية)^٣ وهو مقام هداية الخلق.

وهذه الكواكب الثلاثة، صارت بدوراً ثم شمساً ظاهرة بعد برهته من رسالته، وذلك حين أذن له صلى الله عليه وسلم بالهجرة والجهاد^٤.

فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم بكمال شمس عصمته قبل النبوة محفوظاً من الكبائر وجوباً ومن الصغائر استحساناً، فماذا أضاف كوكب الحفظ وشمسه بعد النبوة؟!

ويرد عليه أيضاً قوله في الرد على من زعم أن حصول كمال له صلى الله عليه وسلم لم يكن ثم كان، دليل على نقص كان فيه قبل حصول ذلك الكمال، فيقول: (فإن استدل بأنه لو لم يكن... لزم النقص، قلنا: النقص المنفي: هو أن يتصف بالذنوب والعيوب، كيف وقد أكمل الله له دينه، وفتح له فتحاً مبيناً في آخر أمره؟! مع أنه لم يتصف بالنقص لا قبل هذا ولا بعده)^٥.

^١ الخير الكثير (ص ٧٦)، وانظر «التفهيمات الإلهية» (٢٠/٢).

^٢ والشمس الثلاثة: هي الباطنة؛ وهي الحكمة، والعصمة، والقطبية الباطنية التي هي الوجهة، وقد انعقدت هذه الثلاثة له صلى الله عليه وسلم - ولكل نبي - قبل نبوته.

^٣ الخير الكثير (ص ٧٦ - ٧٧).

^٤ المصدر السابق (ص ٧٨-٧٩).

^٥ التفهيمات الإلهية (٢٤/١).

ويرد عليه تصريحه بعصمة الأنبياء من الذنوب مطلقاً حيث قال في «المسوى شرح الموطأ»: (وكذلك وعد الله الأنبياء بالعصمة من الذنوب فلا يدخل عليهم ذنب ألبتة)^١.

فإذا كان صلى الله عليه وسلم منزهاً عن الذنب والعيب الموجب للنقص ألبتة بوعد الله، فكيف يجوز الدهلوي وقوعه في الصغائر، وهي على صغرهما توجب نقصاً لمن يتصف بها، وتوجب تخلف وعد الله لهم؟!!

فظهر بهذا اضطراب موقف الدهلوي من العصمة وشمولها للصغائر أم اقتصرها على الكبائر، ويظهر هذا الاضطراب في تناول الدهلوي لقصاص الأنبياء، فتارة يتأول ما ينسب إليهم من معصية وخطأ، وأخرى ينسبها إليهم من غير حرج، وهذه بعض النصوص توضح ما ذكرت:

المعصية المنسوبة لسيدنا آدم عليه السلام:

أحالتها الدهلوي على أن سيدنا آدم تأول فأكل من الشجرة، فسمى الله صنيعه معصية بحسب ظاهر الصورة، لا في حقيقة الأمر، يقول الدهلوي بعد كلامه عن خلق سيدنا آدم ودخوله الجنة:

(ثم بعث الله تقريباً يتجرد به لما خلق الله له، فقال للطبيعة الشهوية الحرسية: أن تمطي لما تلهمك خزنة الشر، فتمطئت، فتلقت منها اشتهاهاً والتباساً للعلم الحق بالباطل... فالحق أنه أمر بلسان العناية المختصة بالوقت من قبل كونه في الجنة: أن أكل الشجرة حرام يفضي به إلى الخروج من الجنة، ويوصله إلى العناء والجوع والظمأ، وأيضاً ألهم علماً حقاً آخر: وهو أن أكله سبب الخلد؛ أي: بقاء النوع وظهور أمر الله تعالى، وإرادته.

فنزل العلمان على الطبيعة واشتبه الأمر عليه، وصار متحيراً متردداً، ولا يدري ماذا يفعل، فكنى الله تعالى عن التحير والتردد بالنسيان، ثم هاجت في صدره داعية شهوية فأكل، فهذا علم حق اختلط بباطل، وهو... عدم ظهور الإلهام على وجهه، فظن أن معنى الخلد هو البقاء في الجنة، فكان هذا العلم مع الاختلاط بالباطل وسواساً شيطانياً، وكان تقريباً لما أَرَادَهُ اللهُ تعالى في الأزل)^٢.

قتل سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام للرجل الإسرائيلي:

ونفس الأمر ينطبق على سيدنا موسى عليه السلام في قتله للرجل المصري، فيرى الدهلوي أن تلك الواقعة ما كانت إلا تقريباً من الله لخروج سيدنا موسى من كنف فرعون ورعايته؛ ليصبح المؤمنين ويكون (أتم لعلمه ورشده...، فأهاج الله تقريباً لا يصادم عصمته، بأن دخل في اللذين يقتتلان يريد الإصلاح، فانجر إلى تأديب الظالم، فبادرت يده إلى القتل، فاستغفر ربه بلسانه الذي يعرفه يومئذ، فتاب الله عليه، وكشف الغين الذي كان

^١ المسوى شرح الموطأ (٤٩٨/٢).

^٢ تأويل الأحاديث (ص ١٤)، وانظر «التفهيمات الإلهية» (١١٨-١١٩).

على سيدنا موسى حين ظن أنه أذنب، وإلا فهو خادم أمر الله مطيع في قتله؛ ولكن اقتضى لسان وقته وحاله أن لا يتفطن بهذا السر، ويلبس على الحكم الناموسي الذي يعلمه من الشريعة.. فأصبح خائفاً^١، ومثله في قصة سيدنا يونس عليه الصلاة والسلام، وخروجه مغاضباً، فهو في حقيقة الأمر كان ينفذ قضاء الله الذي رسمه له، وكان مطيعاً له في باطن الأمر دون أن يعلم^٢.

فقد جعل الدهلوي التقريبات التي يسوقها الله لنفاذ أمره، لا تصادم عصمة الأنبياء، بل الأنبياء مطيعون في حقيقة الأمر، ولكن حكمة الله وسره في تقريباته لا تظهر لهم، فيستغفرون وينيبون بلسان حالهم ووقتهم.

شك سيدنا إبراهيم وتمني سيدنا لوط وسيدنا يوسف عليهم الصلاة والسلام:

فيقول الدهلوي: (عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «نحن أحق بالشك من إبراهيم إذ قال: {رب أرني كيف تحيي الموتى} قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي» [البقرة: ٢٦٠]، ويرحم الله لوطاً لقد كان يأوي إلى ركن شديد، ولو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لأجبت الداعي» أخرجه البخاري)^٣.

ثم شرع في بيان معنى هذا الحديث، فيقول عن شك سيدنا إبراهيم عليه السلام: (من درجات العلم اليقين، ثم الاطمئنان؛ فكما يسمى مقابل اليقين شكاً، كذلك قد يسمى مقابل الاطمئنان شكاً)، فجعل شك سيدنا إبراهيم مرتبة فوق اليقين ودون الاطمئنان.

وأما طلب سيدنا لوط عليه السلام فقال: (رحم الله لوطاً لقد كان يأوي؛ أي: يتمنى الإيواء بهذا اللفظ... وذلك لضيق صدره ببطء التدلي الإلهي... وإلى هذا البطء أشار حيث قال الله تعالى: {حتى إذا استيأس الرسل} [يوسف: ١١٠]، والأنبياء ومن على طريقهم لا يستأيسون)، فحمل طلبه على دعائه الله بأن يعجل تدليه وتجليه عليه.

وأما طلب سيدنا يوسف عليه السلام، فإن (النفس تضطرب من طول اللبث في السجن، ولا يصبر عليه، ولكن لما رأى يوسف عليه السلام أن التولي قد ظهر له في صورة الاستبراء، حبس نفسه وألزمها الصبر، فمدحه النبي صلى الله عليه بما فعل، وتواضع معه فقال: لو كنت مكانه لم أطق ذلك)^٤.

^١ تأويل الأحاديث ٤٤.

^٢ التفهيمات الإلهية (١١٩/٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (١٤٠/٢)، والحديث أخرجه البخاري برقم (٣٣٧٢).

^٤ التفهيمات الإلهية (١٤٠/٢-١٤١).

ومثل ما سبق حكم سيدنا دودا في الغنم التي نفشت زرع القوم، يقول الدهلوي: (ومنها أنه رغب إلى الله بولد يخلفه من بعده، فاستجاب دعاءه فوهبه سليمان عليه السلام... فصار شريكاً لداود عليه السلام في فصل القضايا المشكلة، فكان يتفطن بالخير النسبي في الوقعات بخصوصها، فنفتت غنم قوم في زرع؛ فجاؤوا إلى داود عليه السلام ورفعوا قضيتهم، فقضى ما هو الناموس في باب الاستهلاك، وكان فيه بخصوصه ضرر لأهل الغنم، ففهم الله سليمان ما هو الخير النسبي في تلك الواقعة بخصوصها، وعلى هذا الأسلوب أكثر قضايا سليمان عليه السلام)، فلم يخطئ سيدنا دودا في حكمه، بل قضى بما شرعه الله في باب الزروع وأحكامها.

فأنت ترى أن الدهلوي رحمه الله وإن قال بجواز وقوع الأنبياء في صفائر الذنوب قبل النبوة وبعدها، إلا أنه لا يألو على حمل ما ورد عن الأنبياء سواء في باب الذنوب أو الاجتهاد محامل حسنة، تليق بمقاماتهم العلية.

ويا ليت طرد ذلك في عامة كتبه، وسائر المسائل المتعلقة بالأنبياء، ولم تقع منه تلك الزلة الكبيرة حيث نسب لسيدنا دودا عليه السلام ما هو بريء منه شرعاً وعقلاً، وأساء في حقه إساءة لا تصدر من أمثاله غفر الله له، حيث قال: (وكان لداود عليه السلام وقائع عجيبة، منها: أنه وقع بصره على امرأة جميلة فأحبها حباً شديداً، وكان رجلاً عظيم الباه محباً للنساء؛ لقوة مزاجه فأساء الأدب في ابتغاء نكاحها، ولم يقف عند الناموس الذي حد له، فنبهه الله على ذلك: بأن مثل له الملائكة في صورة الخصوم...)^٢.

فأين الدهلوي من قوله في «حجة الله البالغة»: (ومما ينبغي أن يعلم أن غالب الإسرائيليات المدسوسة في كتب التفسير، والأخبار منقولة عن أخبار أهل الكتاب لا ينبغي أن يبنى عليها حكم واعتقاد فتدبر)^٣.

وأين قاعدته التي قررها في «الفوز الكبير» حيث قال: (النكتة الثاني: هي أن النقل عن بني إسرائيل دسيسة دخلت في ديننا، بعدما كانت قاعدة «لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم» مقررة، فلزم لأجل ذلك أمران، الأول: أن لا يرتكب النقل عن أهل الكتاب إذا وجد في سنة نبينا صلى الله عليه وسلم بيان لتعريض القرآن؛ مثلاً حين وجد لقوله تعالى {وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ} [ص: ٣٤] محمل في السنة النبوية...^٤ فأني حاجة إلى ذكر قصة صخر المارد؟!)^٥.

^١ تأويل الأحاديث (ص ٦٣ - ٦٤).

^٢ تأويل الأحاديث (ص ٦٠ - ٦١).

^٣ حجة الله البالغة (٢٩٠/١).

^٤ يشير إلى عدم قوله صلى الله عليه وسلم: إن شاء الله.

^٥ الفوز الكبير (ص ١٣١)، وتجدر الإشارة إلى أن الدهلوي أحال في «الفوز الكبير» على كتابه «تأويل الأحاديث» لمراجعة تأويل قصص الأنبياء، فلعله نسي مخالفته لقاعدته هذه في كتابه «التأويل». انظر «الفوز الكبير» (ص ١٩٩).

وأين تأويلاته السابقة فيما صح من أخبار فما باله يأتي إلى الإسرائيليات وينسبها إلى كامل من الكمل؟! أين هي شمس العصمة، وبدور العناية، وكواكب الحفظ، وأنوار الاسم الطالع في صدر أنبياء الله والمصطفين من عباده، ووعد الله بعصمة أنبيائه؟!، لا أقول إلا أنها زلة وقع بها الدهلوي، أسأله تعالى أن يغفرها في بحر حسناته.

سادساً: علم الأنبياء:

يظهر الأثر الفلسفي مرة أخرى في مقارنة الدهلوي لمسألة العلم النبوي؛ حيث يرجع علوم الأنبياء إلى أصلين اثنين: استعداد جبلي، واتصال بالملا الأعلى، وهو عين ما قرناه سابقاً عند الفارابي، الذي أرجع أصول علم الأنبياء إلى: استعداد جبلي، واتصال بالعقل الفعال الذي هو الروح الأمين جبريل عليه السلام، وجبريل من الملا الأعلى عند الدهلوي^١.

يقول الدهلوي: (أما علومه صلى الله عليه وسلم فأصولها التي ترجع إليها... أمور:

منها: أن الملا الأعلى كان بينه صلى الله عليه وسلم وبينهم مناسبة جبلية من قبل كون نفسه الناطقة عالية، ومزاجه النسمي سابغاً معتدلاً لا يستوجب زيادة الأخلاق الفاضلة، وكون اجتماعهما على وجه الاصطلاح^٢، فأوجب هذا كله أن يتحقق من جانبهم في قلبه تأييد مستمر يتشبع ذلك التأييد تارة بأن يترأؤوا له، وتارة بأن يخاطبوه ويلهموا في قلبه، وتارة أن يراهم في منامه...

ومنها: أن نفسه القدسية صلى الله عليه وسلم استعدت أن ينكشف عليها حوادث العالم الماضية والآتية^٣.

واستعداده الجبلي هذا أهله لأن تنكشف عليه العلوم وتتجلى له حتى قبل النبوة، وذلك من حيث كونه حكيماً، موافقاً في ذلك الفلاسفة الذين جوزوا لغير النبي من الحكماء الاطلاع على علوم الملا الأعلى، كما سبقت الإشارة إليه.

يقول الدهلوي: (اعلم أنه صلى الله عليه وسلم كان قبل النبوة حكيماً معصوماً قطباً باطنياً؛ وأعني بالحكمة: ما يفضي إليه التجلي الذاتي الذي هو فرع انعدام الجناية مطلقاً... من الإشراف على حقائق المعلومات، ووقائع العمليات،

^١ انظر ذلك في مبحث العالم وأقسامه عند الدهلوي.

^٢ أي: على وجه الاتفاق، فلا يكون مقتضى مزاجه النسمي مصادماً لمقتضى نفسه الناطقة. انظر: هامش تأويل الأحاديث (ص ٧٦).

^٣ تأويل الأحاديث (ص ٧٦، ٨٢).

وكنه المعاد، وغيرها من العلوم التي أتى القرآن العظيم بها، والتي عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله: «أوتيت القرآن ومثله معه»...^١.

لكن الدهلوي وإن شابه الفلاسفة في أصل المسألة؛ إلا أنه يمايز بين حكمة الفيلسوف، وحكمة النبي، فيرى أن ما يحصله الفيلسوف من حكمة وعلم؛ إنما يأتي بعد تعمق ودراسة وطول مجاهدة، بينما تلك الحكمة مزروعة في جبلة النبي تسري في نفسه سريان الماء في العود الرطب، يقول الدهلوي: (إن العلوم - يعني: علوم الحكماء - نزلت في نسبتهم نزول الماء في عيدان الشجر وأوراقها)^٢.

علمه صلى الله عليه وسلم بالغيب:

نص الدهلوي على علم الغيب لا يكون لبشر، ولا يعلمه إلا الحق سبحانه، يقول: (ليعلم أنه يجب أن ينفي عنهم صفات الواجب جل مجده من العلم بالغيب، والقدرة على خلق العالم إلى غير ذلك)^٣.

ويعني الدهلوي بعلم الغيب: علم الله الشامل، والذي لا يحيط به مخلوق، لا لوح ولا قلم، وهو المقصود بقوله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم: {قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبُ} [الأنعام: ٥٠]. وأما علم الغيب؛ بمعنى: قابليته لأن يعلم ما كان أو سيكون من الحوادث والوقائع، فهو حاصل للنبي صلى الله عليه وسلم ولغيره.

أما للنبي: فقوله في تعداده لأصول علم النبي صلى الله عليه وسلم: (ومنها: أن نفسه القدسية صلى الله عليه وسلم استعدت أن ينكشف عليها حوادث العالم الماضية والآتية)^٤.

وأما لغيره: فقوله في شرح علوم النبي صلى الله عليه وسلم الماضية: (إن العباد لهم صور معلقة في جو في حظيرة القدس، أدركنا ذلك بالكشف... فما من عارف لحق بهم - يعني: بالملا الأعلى -، إلا وينكشف عليه ما شاء الله من أحوالهم بالنظر في تلك الصور، منهم المقل ومنهم المكث على درجاتهم عند الله، ومن هذا القبيل بعض كلامنا في ذكر السلف من الأنبياء والأولياء)^٥.

^١ الخير الكثير (ص ٢٦)، والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٤١٠/٢٨) من طريق سيدنا المقدام بن معدى كرب الزبيدي رضي الله عنه بإسناد صحيح.

^٢ التفهيمات الإلهية (١٤٦/٢).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢٤/١).

^٤ تأويل الأحاديث (ص ٨٢).

^٥ تأويل الأحاديث (ص ٨٣).

وأما حديث اختصاص الملائة الأعلى والذي أخرجه الترمذي وغيره عن سيدنا معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فرأيتك وضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله من ثديي، فتجلى لي كل شيء، فعرفت»^١، فهو محصور بعلوم الملائة الأعلى بدليل أول الحديث: «يا محمد أتدري فيم يختصم الملائة الأعلى؟ قلت: لا أدري يا رب» فلما تجلى له كل شيء وعرف صلى الله عليه وسلم، سئل ثانية: «يا محمد فيم يختصم الملائة الأعلى؟ قلت: في الكفارات».

ومما يدل على عدم صحة الاستدلال بحديث الملائة الأعلى على علم الغيب المطلق، ما أورده الدهلوي في مناقشته لمن زعم أن النبي رزق كل كمال حين تجلى له كل شيء وعرف كل شيء، فلا يترقى بعدها في الكمالات، يقول الدهلوي: (وإن استدل بقوله عليه الصلاة والسلام: «فتجلى لي كل شيء».. قلنا: هو بمنزلة قوله تعالى في التوراة {تفصيلاً لكل شيء} [الأنعام: ١٥٤]، والأصل في العمومات التخصيص بما يناسب، ولو سلم فهذا عند وضع الله يده بين كتفيه، ثم لما سرى عنه ذلك، فلا بعد من أن يكون تعليم الأمور ثانياً في حالة أخرى.. نعمة مشكورة)^٢ ويعني بذلك: تعليم النبي صلى الله عليه وسلم محامد لا يعلمها يوم القيامة، وأنه كمال لم يكن ثم كان.

وأما كمالاته صلى الله عليه وسلم فهي غير متناهية عند الدهلوي، ومعنى عدم التناهي ألا يستطيع عادًة حصرها لكثيرها، أو أنها لا تقف عند حد لا تجاوزه، ويظهر ذلك من شرحه لبيت البوصيري رحمه الله، يقول الدهلوي: (أما قول الشاعر:

فإن فضل رسول الله ليس له ** حد فيعرب عنه ناطق بفم

فيلعلم أن قولنا: ليس له حد أو غير متناه له ثلاث معان، أحدها: أنه ليس في طاقتنا التي نجدها من أنفسنا عند ضبط الحسابات أن نحصر عدداً... وثانيها: أنه لا يقف عند حد لا يجاوزه، وعليه قول المتكلمين: مقدرات الله غير متناهية، وثالثها: أن يكون الشيء الغير المتناهي بالفعل، وعليه قولهم: وجود ما لا يتناهى محال)^٣.

أمية الأنبياء:

يرى الدهلوي في أمية الأنبياء كمال يسعى إليه كل عارف، وأميتهم لا تقدر في علومهم، لكن الغاية من أمية الأنبياء عنده نفع الناس وتكميل أحوالهم، ولا يحصل للناس ذلك بعلوم الحكماء؛ لدقتها وصعوبتها على أفهامهم، ويعني بالأمية: إجمال العلوم والاستغناء عن التفصيل.

^١ أخرجه الترمذي (٣٢٣٤)، وأحمد (٤٥٨/٣)، والدارمي (٢١٩٥)، وقال عنه الترمذي: حسن غريب من هذا الوجه.

^٢ التفهيمات الإلهية (٢٥/١).

^٣ التفهيمات الإلهية (٢٥/١).

يقول الدهلوي: (حاولت الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه تنقية العلوم عما ليس يغنيهم، فلم يفصلوا بين الأسماء القديمة الأزلية، ولا بينها وبين الأسماء المعاصرة مع الزمان... فجعلوها كلها مرتبة واحدة... وأمسكوا عن ذكر الأعيان رأساً وعن ذكر النفوس الناطقة... وكذلك أمسكوا عن كل استعداد في عالم التكوين... فلم يميزوا أنفسهم عن سائر الناس إلا بأن الله تعالى أوحى إليهم، وأجرى عليهم الآيات لا غير؛ وهذه الأمية، ويقابلها جناية الحكماء ووقاحة الأولياء.

ولما بلغنا دورة الكمال تبرأنا من قبل وجداننا عن كل تفصيل، وأخذنا مذهبهم في ذلك، والفرق بين أميتنا وأميتهم: أن أميتنا مكتسبة، وأميتهم فطرية، وأن أميتهم تامة... وأميتنا مخدجة... ولعل الله يرزقنا كمالها)^١.

وعني بجناية الحكماء ووقاحة الأولياء: تفصيل ما أجمله الأنبياء، وعدم سكوتهم عما سكوت عنه النبي ووقف عنده، وقد سبق أن الأنبياء رزقوا علوم الحكمة من قبل النبوة، وأنها تسري في نفوسهم سريان الماء في العود الرطب؛ إلا أن مقام أميتهم، جعلهم لا يفصلون تلك العلوم ولا يشرحونها.

خلاصة المطلب:

يمكن تلخيص موقف الدهلوي من النبوة، بما يلي:

- النبي: رجل بعثه الله تعالى إلى الخلق مبلغاً لهم أحكام الشرع، وملزماً عليهم طاعته والإقرار بنبوته.
- الرسول: قد يرادف النبي، وقد يتميز عنه فيكون الرسول من الأنبياء: من أمر بمخاصمة الكفار ومجادلتهم، وتقنين الشرع عليهم، سواء كان جديداً أو لا، وأولوا العزم منهم: من كان صاحب شرع جديد، وكتاب موحي.
- يرجع الدهلوي سبب اختلاف الشرائع، إلى اختلاف أمزجة الناس وعاداتهم، ومهمة النبي تهذيب الصالح منها، وإبطال الفاسد.
- إن النبوة عند الدهلوي غير مكتسبة، بل هي فضل وجود من الله تعالى.
- إن النبوة عند الدهلوي مشروطة باستعداد جبلي في نفس النبي، بموجهه يلتحق بالملاء الأعلى، ويقبل تجليات الحق عليه، وبتلك التجليات ينال النبوة وينزل عليه الوحي، وقد تأثر في هذه النقطة بمذهب الفلاسفة، وخالف جمهور أهل السنة والجماعة.
- إن رسل الملائكة أو الملائكة المقربين أفضل عند الدهلوي من رسل البشر، وقد خالف الدهلوي بذلك جمهور أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم، ووافق الفلاسفة والمعتزلة وبعض الأشاعرة.

^١ التفهيمات الإلهية (٢/ ١٥٥ - ١٥٦).

- إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصمون قبل النبوة وبعدها، وقد اضطرب الدهلوي رحمه الله في شمول العصمة لصغائر الذنوب، فقد صرح بشمولها مرة، وصرح بعدم ذلك أخرى.
- إن علم النبي صلى الله عليه وسلم متصل بعلوم الملائكة الأعلى، ومن حيث هذه الخلقة انكشفت له صلى الله عليه وسلم علوم الأولين والآخرين، وعلم ما كان وما سيكون، وعلمه هذا محصور في إطار علوم الملائكة الأعلى واللوح والقلم، وأما الغيب المطلق فلا يعلمه إلا الله تعالى.
- إن أمة النبي صلى الله عليه وسلم كمال يسعى العارفون لتحصيله والوصول إليه، ومعنى الأمانة عنده: إجمال العلوم وعدم تفصيلها إلا بما ينفع الناس، لا أن النبي لا يعلم تفصيلها ولم يرزق فهمها، حاشاه صلى الله عليه وسلم من ذلك.

المطلب الثاني

حقيقة المعجزة، ومفهوم السببية عند الدهلوي

وبضم:

أولاً: تعريف المعجزة ووجه دلالاتها على النبوة.

ثانياً: قانون السببية وعلاقته بالمعجزة.

ثالثاً: موقف الدهلوي من المعجزة وقانون السببية.

رابعاً: الأصول التي ترجع إليها المعجزة عند الدهلوي.

خامساً: نماذج من تأويل الدهلوي للمعجزات.

سادساً: موقف الدهلوي من الكرامة.

أولاً: تعريف المعجزة ودلائها على النبوة:

عرف المتكلمون المعجزة بأنها: (أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة)^١، وبنوا عليها أمر الدين كله، من حيث كونها الدليل الأهم على صدق النبي فيما جاء به عن ربه.

يقول الإمام الباقلاني: (يجب أن يعلم أن صدق مدعي النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، إنما يثبت بالمعجزات؛ وهي: أفعال الله الخارقة للعادة، المطابقة لدعوى الأنبياء، وتحديدهم للأمم بالإتيان بمثل ذلك)^٢.

ويقول الإمام البزدوي^٣: (لا يتصور ثبوت الرسالة بلا دليل، فيكون الثبوت بالدلائل، وليست تلك الدلائل إلا المعجزات، فثبتت رسالة كل رسول بمعجزات ظهرت على يديه)^٤.

وقد أشار الرازي رحمه الله إلى كون هذه الطريقة مذهب عامة أهل الملل في إثبات النبوة، فقال: (اعلم أن القائلين بالنبوات فريقان:

أحدهما: الذين يقولون أن صدور المعجزات على يديه يدل على صدقه، ثم إننا نستدل بقوله على تحقيق الحق وإبطال الباطل، وهذا القول هو الطريق الأول، وعليه عامة أرباب الملل والنحل.

القول الثاني: أن نقول: إننا نعرف أولاً أن القول في الاعتقادات ما هو؟ وأن الصواب في الأعمال ما هو؟ فإذا عرفنا ذلك، ثم رأينا إنساناً يدعو الخلق إلى الدين الحق، ورأينا أن لقوله أثراً قوياً في صرف الخلق من الباطل إلى الحق، عرفنا أنه نبي صادق واجب الاتباع، وهذا الطريق أقرب إلى العقل)^٥.

أما مذهب الدهلوي فهو وسط بين الفريقين اللذين ذكرهما الرازي، وإن كان يميل إلى الثاني، حيث يرى الدهلوي أن معجزات الأنبياء وإن كانت شاهد صدق على رسالتهم، فقال: (اعلم أن الله تعالى إذا بعث رسولاً وثبت رسالته بالمعجزة)^٦، لكن مرتبتها تأتي بعد إقامة الأدلة البرهانية والخطابية على صدقه، فهي بمنزلة الشاهد المؤيد، أكثر من كونها دليلاً مستقلاً، يقول الدهلوي: (وعند الناس إنما يكون - يعني صدقهم - بأن يصح عندهم

^١ شرح المقاصد (٢٧٣/٣)، وانظر «رسالة الحرة (الإنصاف)» للباقلاني (ص ٦١)، و«الاقتصاد في الاعتقاد» (ص ١٠٤).

^٢ رسالة الحرة (ص ٦١).

^٣ البزدوي: هو الإمام الأصولي المتكلم أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين البزدوي الحنفي، نسبة إلى (بزدة) قلعة حصينة قريبة من (نسف)، ولد سنة (٤٢١هـ)، وطلب العلم منذ نشأته المبكرة، حتى بذ أقرانه في الفروع والأصول، تولى قضاء القضاة بسمرقند، من مصنفاته: «أصول الدين»، و«المبسوط» في فروع الفقه، توفي ببخاري سنة (٤٩٣هـ). انظر «سير أعلام النبلاء» (٤٩/١٩)، و«الأعلام» (٢٢/٧).

^٤ أصول الدين (ص ٩٧ - ٩٨).

^٥ المطالب العالية (١٠٣/٨).

^٦ حجة الله البالغة (١٢١/١).

بأدلة كثيرة برهانية أو خطائية أن ما يدعو إليه حق، وأن سيرته صالحة يبعد منها الكذب، وأن يروا منه آثار القرب؛ كالمعجزات واستجابة الدعوات، حتى لا يشكوا أن له في التدبير العالي منزلة عظيمة، وأن نفسه من النفوس القدسية اللاحقة بالملائكة، وأن مثله حقيق بآلا يكذب على الله، ولا يياشر معصية)^١.

ونعود إلى تعريف المعجزة حيث دارت حول الشق الأول منه - أعني: الخرق للعادة - معارك كلامية بين أهل السنة من جهة، والفلاسفة ومن وافقهم من المتكلمين من جهة ثانية.

ثانياً: قانون السببية وعلاقته بالمعجزة:

ويرجع أصل الخلاف في المسألة إلى العلاقة بين العلة والمعلول، هل بينهما تلازم عقلي ضروري لا يقبل الانفكاك، أو هو مجرد اقتران ظاهري يحصل عادة من غير ضرورة ولا لزوم.

فإلى الأول: ذهب الفلاسفة ومن وافقهم من المتكلمين، وهم أكثر المعتزلة، وبحثوا المسألة في الطبيعيات، فقالوا: (العلة يجب أن توجد مع المعلول)^٢، وأن (الأسباب موجبة لمسبباتها)^٣.

وإلى الثاني: ذهب متكلمو أهل السنة حيث قالوا: العلاقة بين العلة والمعلول، علاقة عادية وليس ضرورة حتمية، فيصح انفكاكهما، ومصادق ذلك المعجزة والكرامة، حيث تنخرق العوائد، ويحصل الانفكاك^٤.

فمن قال بالأول أبطل المعجزات رأساً، وتأول الوارد منها بما يخرجها عن سياقها الخارق للعادة؛ ولذا تصدى الإمام الغزالي للرد على الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» وخصص المسألة السابعة عشرة لبحث قانون العلية وإبطاله، فقال في أول المسألة: (الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا... فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر؛ مثل الري والشرب، والشبع والأكل)^٥.

^١ المصدر السابق (١٥٤/١).

^٢ التعليقات، للفارابي (ص ٤٢).

^٣ مقالات الإسلاميين (ص ٤١٢).

^٤ انظر «تمهيد الأوائل» (ص ٦٢)، و«شرح المواقف» (٢٤٢/١)، و«شرح العقيدة الوسطى» (ص ٤٠١).

^٥ تهافت الفلاسفة (ص ٢٣٧).

وعن علاقة قانون العلية ببحث المعجزة يقول الغزالي: (وإنما ينبني النزاع في الأولى — يعني مسألة الاقتران اللازم — من حيث أنه ينبني عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة؛ من قلب العصا ثعباناً، وإحياء الموتى، وشق القمر، ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك)^١.

ومن ثم أورد أنموذجاً من تأويلات الفلاسفة للمعجزات، فقال: (وأولوا ما في القرآن من إحياء الموتى، وقالوا: أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم، وأولوا تلقف العصا سحر السحرة على إبطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى شبهاً المنكرين، وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا أنه لم يتواتر)^٢.

ويجب التنبيه على أن أهل السنة حيث أبطلوا التلازم بين السبب والمسبب، لم ينفوا العلاقة السببية من أصلها، ولو كان كذلك لم تسمى خارقة العادة عندهم معجزة، ولما صح الاستدلال بما على صدق النبي في دعواه؛ لكنهم نفوا التلازم؛ لسببين:

الأول: جرياً على أصل مذهبهم في أنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى، والقول بالسببية على طريقة الفلاسفة أو المعتزلة، موصل لإثبات فاعلية غيره^٣.

الثاني: أن القول باطراد السبب مع مسببه والتلازم الضروري بينهما مبني على الاستقراء، حيث جرت العادة على حصول المسبب عند وجود سببه، وعدم تخلف هذا عن ذاك، ويكفي لنقض الاستقراء واقعة واحدة، فإذا وقعت بطل ذلك الاستقراء وانتقض التلازم، وقد ثبت ذلك بحدوث المعجزة.

هذا عرض إجمالي لموقف الفلاسفة وأهل السنة من المعجزة وارتباطها بمفهوم السببية.

ثالثاً: موقف الدهلوي من المعجزة وقانون السببية:

أما موقف الدهلوي من المعجزة وخرق العادة، وعلاقتها بمفهوم السببية، فيتلخص من النص التالي:

يقول: (اعلم أن الله تعالى إذا أظهر خارق عادة لتدبير، فإنه إنما يظهر في ضمن عادة ما ولو ضعيفة؛ كالرجل المريض يمرض مرضاً ضعيفاً إذا رآه الحكيم الطبيعي لم يكثر به، ولم يظن أنه يموت؛ ولكن يظهر قضاء الله في ضمن ذلك المرض فيموت، فللخوارق أسباب ضعيفة كأنها وجدت مشايعة لنفاذ قضاء الله تعالى وعنايته بالأسباب الأرضية؛ لئلا تنخرق العادة من كل وجه، وفي القرآن والسنة إشارات تدل عليها، وفي القصة إيماء وفحوى مما

^١ تحافت الفلاسفة (ص ٢٣٣ - ٢٣٤).

^٢ المصدر نفسه.

^٣ انظر «تمهيد الأوائل» (ص ٦٢).

يعرفها العارف بل كل لبيب منصف، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا قضى الله تعالى لعبد أن يموت بمرض جعل الله له إليها حاجة»^١، فإبداء الحاجة له رعاية لنظام الأفعال الإرادية؛ لئلا ينخرم^٢.

يظهر من هذا النص ميل الدهلوي للاتجاه الفلسفي من قضية المعجزة، فهو يرى أن المعجزة لا تخرق العادة أو الأسباب خرقاً تاماً، وإنما تخرقها بوجه دون وجه؛ وذلك أن الأسباب عند الدهلوي على وجوه:

- أسباب قريبة مباشرة يدركها عامة الناس، وهي: الأسباب العنصرية المباشرة؛ كتأثير النار في الإحراق، والماء في الري.

- وأسباب بعيدة لا يدركها إلا الخواص، وهي: الأسباب العنصرية البعيدة؛ كخواص الأفلاك والأعداد والحروف وتأثيرها في العالم المحس.

- وأسباب بعيدة جداً لا يدركها إلا خواص الخواص، وهي: حصول المسببات من غير أسباب عنصرية، بل بأسباب مثالية خالصة بواسطة الملائ الأعلى، وربما يكون للأسباب العنصرية مدخلاً ضعيفاً يتممه السبب المثالي.

ومن الثانية والثالثة تكون المعجزات والكرامات، وتظهر هذه الأسباب من خلال تأويل الدهلوي لمعجزات الأنبياء، وقد أشار إلى بعضها في قوله: (والحق أن كل ما يسمى خرقاً فإنه من الأمور العادية، لكن لما كانت أسبابها قليلة الوقوع لا تظهر إلا قليلاً، وحيث كانت العامة لا يتوقعونها، سميت خوارق)^٣.

فمهما انخرقت العوائد لا تخرج عند الدهلوي عن قانون السببية العام، وهو أن لكل مُسَبَّب سبب، ف (كل شيء من هذه الأسباب، أسباب توجبه حتماً)^٤.

وقد صرح الدهلوي عن معتقده هذا من غير موارد حين قال: (وإن شئت الحق الصريح فليس أحد يؤثر في شيء إلا بواسطة الطبيعة الكلية، علم ذلك أو جهل، فإن الحارث لا يزال يجري على ما أدرك من نظم العالم من إثارة الأرض، وإلقاء البذر، وسقي الأرض، وتنحية العشب، حتى ينمو الزرع، ولا يعلم أنه لم يقرع إلا باب الطبيعة الكلية، ولم يحم إلا حول خدمة المصلحة الكلية... فليس التصريف في العالم بأي وجه كان من قبل الأسباب

^١ أخرجه الترمذي (٢١٤٧) وقال عنه: حديث صحيح.

^٢ تأويل الأحاديث (ص ٨ - ٩).

^٣ تأويل الأحاديث (ص ١٠١).

^٤ تأويل الأحاديث (ص ٩٥).

الظاهرة أو الخفية، أو الإلحاح على التجلي القائم وسط حظيرة القدس، إلا موافقة للطبيعة الكلية وتعرضاً لها... فيتولد ما أراد من الحادثة؛ فلذلك أقول: خرق العادة عادة مستمرة^١.

وموقف الدهلوي هذه يذكرنا بمذهب الفارابي وتقسيمه للأسباب على ثلاثة أقسام، يقول الفارابي: (العلل والأسباب: إما أن تكون قريبة، وإما أن تكون بعيدة، فالقريبة معلومة مدركة... والبعيدة قد يتفق أن تصير معلومة مدركة... وقد تكون مجهولة) ثم قال عقيب ذلك: (لا يستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جداً، فلا تضبط لبعدها، فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية)^٢.

رابعاً: الأصول التي ترجع إليها المعجزة عند الدهلوي:

وفي إطار سعي الدهلوي على تأكيد تلك الحتمية السببية، وشرح الأسباب الخفية الكامنة وراء المسببات، وضع أصولاً للخوارق والآيات ترجع إليها، في محاولة لمقاربة كل معجزة وفهمها ضمن ذلك القانون، يقول الدهلوي: (وأما الآيات الظاهرة على يد نبينا صلى الله عليه وسلم، فأصولها التي ترجع إليها بل أصول الخوارق التي تظهر على أيدي الكاملين قاطبتهم أمور...

منها: البخت؛ وتحقيقه: أن في نفوس الإنسان نقطة تجذب إليها سائر النفوس وتقهرها، وتأتي بمنزلة جذب المغناطيس لأجزاء الحديد، فإن كانت قوية السعادة أوجبت أن يفاض في نفسه وفي نفوس من حوله من الناس بل البهائم والملائكة أيضاً.. خواطر تميل إلى رفاهية وترفقة، وإن كانت قوية الشقاوة أوجبت أن يفاض في نفسه ونفوس من حوله من الناس والبهائم والملائكة.. خواطر تؤدي إلى بؤسه وبلائه.

ومنها: أنه كان مفهوماً يتلقى الغيب؛ لصفاء لوح نفسه من الألوات التي توجب الرين، وتمنع عن انطباع ما انعقد تشبحه في حظيرة القدس ما شاء الله من أخبار الوقائع الماضية والآتية...

ومنها: أنه أوتي بركة عظيمة في نفسه وفي جميع ما يتعلق بها، وحقيقة البركة: أن يتوجه إلى العبد سبب واسع من صلوات الملائكة الأعلى ودعواتهم ورضاهم فيمتزج بنفسه، فيفيض إلى بسط الأسباب الطبيعية... ورب حالة نفسانية في العادة تؤدي إلى بطش وسهر... كمنافسة وخوف ونحو ذلك، ولتلك الحالة استعداد، فإذا نزلت البركة وصادفت هذا الاستعداد.. أوجبت أن يتضاعف بطشه وسهره أضعافاً كثيرة^٣.

^١ التفهيمات الإلهية (٩٩/١-١٠٠).

^٢ ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، أبو نصر الفارابي (ص ٥٧)، مفاد من كتاب «مبدأ السببية في الفكر الإسلامي» (ص ٩٤).

^٣ تأويل الأحاديث (ص ٩٣، ٩٥، ١٠٠)، وانظر «حجة الله البالغة» (٤٩/١).

و(منها: إرادة الله في عباده تدبيراً بالإلهامات والإحالات والتقريبات، فيتوجه الرحمت إلى النظام الخير بالذات، وإلى وجود حادثة بالطبع، فيبعث لها إلهاماً أو إحالة أو تقريباً في عباده، فيصطفي من مجاري العادة ما هو أقرب الأشياء يومئذ، فتظهر واقعة خارجية من صورة ظهور التقريب والإلهام تدريجاً، وقبول الطباع والنفوس لها.. على ما يليق باستعدادها)^١.

(ومنها: أن تكون النفس مستعدة في أصل فطرتها لكمال، كتنبه بسر إلهي، أو اتصال دائم بالملا الأعلى، أو انصبغ بصبغ إلهي، فيكون لها بحسب بلوغها أشدها وظهور كمالها نظام معلوم، وفتلات من الطبيعة والرسم، أو متلخصة بغواشي البدن، ويكون لها فتلات من هذه الغواشي، فيتمثل لهذا الاتصال والصبغ، أو للانفلات في بعض الأحيان.. واقعة منتظمة في حواسه أو في المثال، تعبيرها أحد تلك الأمور)^٢.

فهذه أهم أصول الخوراق والمعجزات عند الدهلوي، ويندرج تحتها عموم معجزات الأنبياء؛ كالعصا، وفلق البحر، وإحياء الميت، وتكثير الطعام، والإخبار عن المغيبات.

خامساً: نماذج من تأويل الدهلوي للمعجزات:

وفيما يلي أورد نماذجاً تطبيقية لإعمال تلك الأصول في تأويلات الدهلوي لمعجزات الأنبياء:

فأما المعجزات الكائنة بسبب بعيد جداً غير عنصري:

- فمنها: عصا سيدنا موسى ويده البيضاء: يقول الدهلوي: (وتحقيق الأمر فيهما: أن عالم المثال كما يظهر بحيث يكون موجوداً مستقلاً لا يرتبط بموجود طبيعي كالنار^٣، فكذلك قد يظهر في جسم طبيعي فيحصل له حكم المثال، ويغلب عليه الكون المثالي فصار عصاً ناسوتياً مثالياً، وصارت شعبتها لحي الثعبان، وكذا اليد كانت فيهما لمعة فصارت بعينها نوراً، وكان السحر في زمانه التصرف في مشاعر الناس حتى يتخيلوا أوصافاً وأعراضاً في الأجسام الطبيعية مما ليس فيها، فظهر الحق في مثل تلك الصورة، وكان السحر باطلاً؛ لأنه تخيل ما ليس له أصل، وهذا حق لأن له أصلاً)^٤.

^١ تأويل الأحاديث ص (٥ - ٦)، هذا الأصل وما يليه، جعله الدهلوي من الأصول لفهم الوقائع الطارئة على نفوس الكمل، ولما كانت المعجزات من تلك الوقائع ناسب إيرادها هنا.

^٢ تأويل الأحاديث (ص ٦ - ٧)، وانظر «حجة الله البالغة (٤٩/١).

^٣ يقصد النار التي سمع منها سيدنا موسى الخطاب الرباني، فهي عنده نار مثالية خالصة، وترجع إلى السبب الثالث من الأسباب النازمة لهذا الكون، وانظر الموضع نفسه قبل سطرين.

^٤ تأويل الأحاديث ٤٦.

وهذا التأويل على الأصل القائل عند الدهلوي بجواز تلبس الصور المثالية بصور عنصرية، كما تقرر ذلك في مبحث (العالم وأقسامه) عند الدهلوي، فيختلط السبب المثالي بالسبب العنصري، فيأخذ العنصري بعض أحكام المثالي، فتكون الحوكة والابتلاع، ويأخذ المثالي بعض أحكام العنصري، فيكون الجسد المادي، وهو يرجع إلى الأصل الخامس من الأصول السالفة الذكر.

- ومنها: **ناقة سيدنا صالح عليه السلام**، يقول الدهلوي: (وكل شر في الملكوت فإنه يتمثل بصورة حيوان بحسب مناسبة جبلية الشرور بالحيوانات، وآخر الشرور يتمثل بصورة إنسان فيقرب الهلاك العام، فظهر شرورهم بدعوة صالح عليهم بصورة ناقة، فإذا قتلوها تروح الشر وجاء الطوفان، وكذلك إذا قتل الدجال تروح الشر، وجاءت القيامة الكبرى، والطوفان هو هلاك القوم، والقيامة هي هلاك العام)^١.

وبعني **بترؤح الشر**: صبرورته روحاً، وخروجه من قيد الجسد الذي حبس به، فيعم عندها ويهلك الخلق، بمقدار الشر المدوع فيه^٢، وهذه المعجزة ترجع إلى الأصل الرابع، حيث أراد الله بهذا التقريب إهلاك قوم فاسقين، فتمثلت شرورهم ناقة، فقتلوها، فهلكوا.

- ومنها: **عرش بلقيس**، يقول الدهلوي: (إن الله خلع عرش بلقيس عن الأحكام الناسوتية، وأعطى له حكم المثال، ثم ألبسه الناسوت في هذا المكان، لدعوة عبد صالح من أصحاب سليمان عليه السلام)^٣، وهذا من اختلاط السبب العنصري بالمثالي، وترجع إلى الأصل الرابع والخامس معاً.

- ومنها: **فاكهة السيدة مريم عليها السلام**، يقول الدهلوي: (أظهر الآيات على مريم، وخلق لها الفواكه بقول: كن، من غير سبب عنصري؛ كالذي يخلقه الله لأهل الجنة في الجنة)^٤، وهذا يرجع إلى الأصل الثالث والخامس معاً.

- ومنها: **إحياء الميت وانقلاب الطين طيراً** لسيدنا عيسى عليه السلام، فسبب ذلك كون سيدنا عيسى من نفخة الروح الأمين، وهو من الملائكة المقربين، فسرت نفخته فيه، ومن هذا الملحظ كان مؤيداً بروح القدس، وكان لا ينفخ على شيء إلا سرت من تلك النفخة الجبرائيلة سراية أحيا الله بها من الميت، وانقلب الطين بها طيراً،

^١ تأويل الأحاديث (ص ٢٣).

^٢ مفاد من حاشية الشيخ محمد عاشق تلميذ الدهلوي على «الخير الكثير». انظر هامش «الخير الكثير» (ص ٢٢)

^٣ تأويل الأحاديث (ص ٦٦).

^٤ تأويل الأحاديث (ص ٧٢).

يقول الدهلوي: (وكان يخلق من الطين كهئية الطير، فينفخ فيها فيكون طيراً بإذن الله، فكان يسري فيها الحياة في ضمن سراية نفخته في الطين... ثم يقع ميتاً)، ومثله إحياء الميت^١، وهاتين المعجزتين ترجع إلى الأصل الثالث والخامس معاً.

- ومنها: تكثير الطعام والشراب بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم، يقول الدهلوي: (من المعجزات التي تواترت حكايتها أنه صلى الله عليه وسلم كان يدعو على طعام أو شراب فيبارك فيه بركة كثيرة، وذلك إما أن يزيد نفع الشيء فقط، فيقع الشيء موقع النفع الزائد، وإما أن يزيد عين الشيء أيضاً، فتتقاد المادة لوهجات هم الماء الأعلى - يعني: أنوراهم - فتلبس بصورة الماء أو الطعام)^٢، وهذا من اختلاط السبب العنصري بالمثالي، وهذه المعجزة راجعة إلى الأصل الثالث، ولها شبه بالخامس.

- ومنها: شق قلبه الشريف صلى الله عليه وسلم، يقول الدهلوي: (وظهرت الملائكة فشقت عن قلبه فملائته إيماناً وحكمة، وذلك بين عالم المثال والشهادة؛ فلذلك لم يكن الشق عن القلب إهلاكاً، وقد بقي منه أثر المحيط، وكذلك كل ما اختلط فيه عالم المثال والشهادة)^٣، وهذه المعجزة راجعة إلى الأصل الخامس.

وأما المعجزات الكائنة بأسباب بعيدة أو عنصرية:

- معجزة نار سيدنا إبراهيم: يقول الدهلوي: (فألقي في النار، وكان عبداً مرضياً يريد الله بقاؤه في الخلق، فأفاض الله على مادة النار هئية باردة دفعة واحدة في ضمن ريح هبت عليها من الطبقة الزمهريرية، حملت برودة شديدة، فغيرت النار، وحصل من تصادمهما هواء طيب)^٤، وهذه المعجزة راجعة إلى الأصل الأول والثالث.

- معجزة فلق البحر: يؤول هذه المعجزة بأن (الله سلط عليه ريحاً قوية شقت بعضه، وأبيست بعضه، وتصرفت في بعضه؛ كتصرفها في أجزاء الأرض حين تصوير إعصاراً)^٥، وهذه المعجزة راجعة إلى الأصل الأول والثالث.

^١ تأويل الأحاديث (ص ٧٥).

^٢ تأويل الأحاديث (ص ١٠١).

^٣ حجة الله البالغة (٣١٨/٢).

^٤ تأويل الأحاديث (ص ٢٥).

^٥ تأويل الأحاديث (ص ٤٧).

- معجزة نبع الماء من الحجر: يقول الدهلوي: (وكان موسى عليه السلام، يلهم في قلبه فيضرب في حجر هو أقرب الأحجار استعداداً لنبوع الماء؛ فينصدع ويخرج منه الماء)^١، وهذه المعجزة راجعة إلى الأصل الأول والثالث.

- معجزة إحياء الحوت: يقول الدهلوي: (فخرج موسى عليه السلام وفتاه يوشع يلتمسانه - يعني: الخضر - وحملًا أقرصاً من شعير وحثاً مملوحاً في زنبيل، فمشيا حتى بلغا صخرة، فنام موسى عليه السلام عندها من تعب أصابه، وجلس يوشع يتوضأ، فقطر الماء على الحوت، وسرى فيها الحياة، فوقع في البحر... وذلك لأن للماء خاصية في إحياء الحيوانات المائية، فبورك بتلك الخاصية، فوجدا خضراً بتلك الآية)^٢، وهذه المعجزة راجعة إلى الأصل الأول والثالث، والخامس.

فهذه جملة من معجزات الأنبياء وتأويلها عند الدهلوي رحمه الله أكتفي بها، فإنها تنبئ عن مذهبه، وتدلل على ما قرره من ميل الدهلوي لمذهب الفلاسفة في قانون السببية وما ينبني عليه من الكلام في المعجزات.

وأما عن تسمية الدهلوي لما سبق معجزة، مع كون تلك الوقائع في رأيه لم تحرق العادة من جميع وجوهها، فيجيب عنه الدهلوي بقوله: (وبالجملة فنحدث هذه الحوادث، فيجعلها الله معجزة لنبي من الأنبياء بوجه من الوجوه، مثل أن يخبر بحدوثها قبل حدوثها، أو تكون موافقة لما أنزل الله عليه من سنة المجازاة، ونحو ذلك؛ كما أهلك عاداً وثور لمعاصيهم المستوجبة للإهلاك، فجعلها الله تعالى معجزة لهود وصالح عليهما السلام)^٣.

ويؤكد هذا المعنى في «حجة الله البالغة» فيقول: (وظهور معظم المعجزات يكون من أسباب ثلاثة:

أحدها: كونه من المفهمين، فإن ذلك يوجب انكشاف بعض الحوادث عليه، ويكون سبباً لاستجابة الدعوات وظهور البركات فيما يبرك عليه...

والثاني: أن تكون الملأ الأعلى مجمعة إلى تمشية أمره، فيوجب ذلك إلهامات وإحالات وتقريبات لم تكن تعهد من قبل، فينصر الأحياء، ويخذل الأعداء، ويظهر أمر الله ولو كره الكافرون.

^١ تأويل الأحاديث (ص ٥١).

^٢ تأويل الأحاديث (ص ٥٤).

^٣ تأويل الأحاديث (ص ١٠٢).

الثالث: أن تحدث حوادث لأسبابها الخارجية من مجازاة العصاة، وحدوث الأمور العظام في الجو، فيجعلها الله تعالى معجزة له بوجه من الوجوه، إما لتقدم إخبار بها، أو ترتب المجازاة على مخالفة أمره، أو كونها موافقة بما أخبر من سنة المجازاة، أو أمر مما يشبه ذلك)^١.

فقصره الإعجاز على هذه الوجوه يرجع في حقيقته عند التأمل لإخباره بالمغيبات، واستجابة الدعوات، وظهور البركات من تكثير الطعام وغيره، وكل هذه الوجوه راجعة لعلاقته بالملاء الأعلى، والذي يشاركه فيها غيره من المفهمين والأولياء، فلم يبق ثم وجه للإعجاز^٢.

والحق أن الدهلوي رحمه الله لم يخرج عن رؤية الفلاسفة لمفهوم المعجزة حتى في هذه الجزئية، وانظر ما نقله الغزالي رحمه الله عن الفلاسفة في المعجزات التي يثبتونها يتبين لك الأمر، يقول الغزالي رحمه الله:

(لم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا في ثلاثة أمور:

أحدها: في القوة المتخيلة، فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس والاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في المستقبل، وذلك في اليقظة للأنبياء، ولسائر الناس في النوم، فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة.

الثانية: خاصية في القوة العقلية النظرية، وهو راجع إلى قوة الحدس.

الثالثة: القوة النفسية العملية، وقد تنتهي إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر... فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح... أو تزلزل أرض لتخسف بقوم، وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حكة في الهواء، فيحدث في نفسه تلك السخونة والبرودة، ويتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر، ويكون ذلك معجزة للنبي؛ ولكنه إنما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول، ولا ينتهي إلى أن ينقلب الخشب حيواناً وينفلق القمر الذي لا يقبل الانخراق)^٣.

فبالقوة المتخيلة يحصل انكشاف العلوم الماضية والآتية، وإليه يرجع أصل الدهلوي في كون صاحب المعجزة مفهماً يتلقى الغيب لصفاء سريره.

^١ حجة الله البالغة (١/١٥٨).

^٢ انظر «حجة الله البالغة» (١/٤٩)، و(٢/٣١٨).

^٣ تحافت الفلاسفة (ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

وبالقوة النفسية العملية، يؤثر في الطبيعيات وتتسخر له، وإليه يرجع أصل الدهلوي الذي سماه بالبخت، وبالبخت وبهمة الملائكة تحصل البركة.

ومن حسن بخته أثر في غيره سعادة أو شقاء، وقد ضرب الدهلوي له مثلاً يكاد يكون مطابقاً لما نقله الغزالي عن الفلاسفة.

يقول الدهلوي بعد إيراده قصة قارون وطغيانه، وتذكير سيدنا موسى له ووعظه إياه، فلما لم يرعوي ولم يزدجر: (دعا موسى عليه بمجهدهمته، فحسف الله به وبداره الأرض... والله يختار من أنواع العذاب ما هو أقرب يومئذ إلى الأسباب الطبيعية، وكان خسف داره أقرب يومئذ من سائر التعذيبات)^١.

وأما القوة العقلية: فقد أرجع الدهلوي إليها أصل النباهة، ومن خلال هذه النباهة وتلك القوة، ساس سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم العالم وانقادت له ولأصحابه من بعده العرب والعجم^٢.

فقاربت أصول الدهلوي التي أرجع إليها أمر الخوارق أصول الفلاسفة، وطابقت أسبابه أسبابهم في تأويل المعجزات مطابقة تامة.

لا يقال أن الدهلوي انفرد بإحالة بعض الوقائع إلى أسباب غير عنصرية خارجة عن النظام الأرضي، فقد سبقه إلى ذلك ابن سينا حين تجاوز في بعض الحوادث تأثير العلل الأرضية، ونسبها إلى علل سماوية، هي الأفلاك عنده، يقول ابن سينا بعد بيانه كون النفوس السماوية عالمة بالجزئيات، وأنها لعلمها تختار ما هو الأصح للممكن: (وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجوداً لا عن سبب أرضي، ولا عن سبب طبيعي في السماء، بل عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور في الأمور السماوية)^٣.

ولعل هذه الأسباب السماوية هي مقصود الفارابي فيما عبر عنه بالأسباب البعيدة جداً، عند تقسيمه للأسباب التي تؤثر في مسبباتها، فقال: (لا يستنكر أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جداً، فلا تضبط لبعدها، فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية)^٤.

^١ تأويل الأحاديث (ص ٥٢ - ٥٣).

^٢ تأويل الأحاديث (ص ٩٤)، ولم أذكره في الأصول السالفة الذكر؛ لعدم إحالة الدهلوي عليه كثيراً.

^٣ الشفاء - الإلهيات، ابن سينا (ص ٤٣٧)، مفاد من مقالة «السنخية وصور علاقة العلية الثلاث» يحيى محمد، منشور على موقع (فهم الدين).

^٤ ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم، أبو نصر الفارابي (ص ٥٧)، مفاد من كتاب «مبدأ السببية في الفكر الإسلامي» (ص ٩٤).

وقد سبقت الإشارة إلى كون النفوس السماوية أو الأفلاك بلسان الفلاسفة، مساوقة لمعنى الأملاك بلسان الشرع، في مبحث العالم.

معجزة شق القمر:

ولا بد من التعرّيج على معجزة شق القمر وبيان موقف الدهلوي منها، وإن سبقت الإشارة إليها في مطلب التأويل والمتشابه عند الدهلوي؛ لأهميتها وكونها أكبر المعجزات الحسية.

يرى الدهلوي أن انشقاق القمر محمول على أحد معنيين:

الأول: أن القمر انشق حقيقة، لكنه لم ينشق لإشارة أصبعه الشريف صلى الله عليه وسلم، بل انشق بسبب حادث كوني، شأنه شأن الكسوف والخسوف، ووجه معجزته صلى الله عليه وسلم إخباره المشركين بانشقاقه، وحدوث ذلك كما أخبر، وهذا محمول على أصله وأصل الفلاسفة من كون المعجزة إنما تكون بالقوة المتخيلة وعلاقتها بالملا الأعلى، وانكشاف الحوادث التي ستقع من خلال تلك العلاقة.

يقول الدهلوي بعد تقريره لهذا الأصل: (قال بعض من له معرفة بعلم الأثر والحكمة الطبيعية: من هذا القبيل انشقاق القمر، فإنه حادثة قليلة الوقوع جعلها الله تعالى أمانة بقرب القيامة؛ كما جعل الخسف والزلازل... وجعلها معجزة لنبينا صلى الله عليه وسلم من حيث أنهم سألوه آية، فأخبر أن الله تعالى سيربهم آية، فلما انشق القمر أراهم ذلك)^١.

الثاني: أن القمر لم تنشق عينه، وإنما انعكست صورته للناس وترائت لهم تلك الصورة منشفة، يقول الدهلوي مستكملاً نقله عن أهل المعرفة والحكمة (قال: وليس يجب أن يكون انشقاقه ألبتة انشقاقاً لعين القمر، بل يمكن أن يكون ذلك بمنزلة الدخان، وانقضاض الكواكب، والخسوف والكسوف، مما يظهر في الجو لأعين الناس، فيستعمل بإزائها في اللغة العربية ألفاظ وضعت لما يقع على أنفس هذه الأشياء، وإنما نزل القرآن على لسان العرب)^٢.

ويظهر تردد الدهلوي بين هذين الرأيين بقوله عقيب القول الثاني: (قلت: وهذا القول ذكرته على سبيل الإمكان والاحتمال؛ وإلا فقدرة الله تعالى تسع الكل، والعلم عند الله)^٣.

^١ تأويل الأحاديث (ص ١٠٢).

^٢ المصدر السابق (ص ١٠٣).

^٣ المصدر السابق (ص ١٠٤).

على أن التفتيش في مذهب الدهلوي يرجح ميله للمذهب الثاني دون الأول، لسببين:

السبب الأول: تدليله على مذهب الحكماء الثاني دون الأول، حيث قال عقب نقله قولهم الثاني: (ونظير ذلك ما ذكر عبد الله بن مسعود، **وناهيك به:** أنهم أصابهم قحط فكانوا كلما نظروا أبصروا دخاناً في السماء، وفي ذلك نزلت {يوم تأتي السماء بدخان مبين} [الدخان: ١١]، وقول ابن الماجشون، **وهو إمام من أئمة الهدى:** إن الله تعالى لا يتحول يوم القيامة من صورة إلى صورة، ولكن يراه الناس في صور شتى)^١.

ومراده من الشاهدين: حصول مرائي للناس ليست في حقيقتها إلا خيالات وأوهام، وقوله عن ابن مسعود رضي الله عنه (وناهيك به)، وعن ابن الماجشون (وهو إمام من أئمة الهدى) مشعر باختياره للقول الثاني، وأنه إن قال به، لم يكن فرداً من علماء المسلمين.

السبب الثاني: كون العرش التكويني لا يقبل الانخراق ولا الائتنام عند الدهلوي، يقول في «الخير الكثير»: (لما أراد الله أن يخلق الخلق أفاض أولاً من صرف التجرد وعين الإطلاق^٢؛ وإنما أعني به: جسماً تاماً محدداً للجهات غير قابل للخرق والائتنام، وهو العرش العظيم)^٣.

والعرش التكويني عند الدهلوي مرادف لفلک القمر عند الفلاسفة، من حيث كون كل منهما الفاصل بين عالمي الإطلاق والتقييد، واندارج عوالم الكون والفساد تحتها^٤.

فدل قوله: (غير قابل للخرق والائتنام) مع ما نقله عن ابن مسعود وابن الماجشون، على رجحان القول الثاني لديه، من غير جزم بذلك.

والدهلوي قد خالف - على القول الثاني - إجماع أهل السنة؛ إذ لم يقل أحد منهم بعدم انشقاقه حقيقة، وإن وقع الخلاف ففي وقوعه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم أو أنه سيقع عند قيام الساعة، والقائل بالقول الثاني الذي مال إليه الدهلوي ينكر وقوعه في الماضي والمستقبل؛ لعدم جواز ذلك عنده^٥.

^١ المصدر السابق (ص ١٠٣)، وحديث سيدنا ابن مسعود أخرجه البخاري (٤٨٢١)، وجاء فيه: (فجعل الرجل ينظر إلى السماء فيرى ما بينه وبينها كهيئة الدخان من الجهد)، وقد سبق تخريج قول ابن الماجشون في مبحث (الرؤية) عند الدهلوي.

^٢ وهي السلسلة الجبروتية والرحموتية، وتقدير كلامه: أفاض من صرف التجرد وعين الإطلاق جسماً تاماً.

^٣ الخير الكثير (ص ٤٠).

^٤ انظر «تهافت الفلاسفة» (ص ٢٢٣، ٢٣٢)، وانظر مفهوم العرش وأحكامه عند الدهلوي في مبحث العالم من الفصل الثالث.

^٥ انظر «تهافت الفلاسفة» (ص ٢٣٥ - ٢٣٦).

وقد لخص لنا الرازي رحمه الله هذا الخلاف بقوله: (والمفسرون بأسرهم على أن المراد أن القمر انشق، وحصل فيه الانشقاق، ودلت الأخبار على حديث الانشقاق^١، وفي الصحيح خبر مشهور رواه جمع من الصحابة، وقالوا: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم آية الانشقاق بعينها معجزة، فسأل ربه فشقه ومضى.

وقال بعض المفسرين: المراد سينشق^٢، وهو بعيد ولا معنى له؛ لأن من منع ذلك وهو الفلسفي يمنعه في الماضي والمستقبل، ومن يجوز لا حاجة إلى التأويل، وإنما ذهب إليه ذلك الداهب؛ لأن الانشقاق أمر هائل، فلو وقع لعلم وجه الأرض فكان ينبغي أن يبلغ حد التواتر^٣.

وأما على القول الأول الذي أورده الدهلوي وهو انشقاق القمر حقيقة، فيكون موافقاً لأهل السنة من حيث الوقوع، مخالفاً لهم من حيث صرف المعجزة عن وجهها عندهم، وتعليقها على سبب هو قوته المتخيلة صلى الله عليه وسلم.

معجزة القرآن الكريم:

وأختم الكلام في معجزات الأنبياء، بعرض رأي الدهلوي في أوجه إعجاز القرآن الكريم؛ حيث لم يناع أحد بكون القرآن معجزاً، وإن اختلفوا في بيان أوجه إعجازه، وأما أوجه إعجازه عند الدهلوي، فأنقل نصاً بطوله أجمل فيه الدهلوي وجوه الإعجاز في كتابه «الفوز الكبير» فقال:

(لو سألنا: ما هو وجه الإعجاز في القرآن الكريم؟ نقول: الذي تحقق عندنا أن وجوه الإعجاز في القرآن كثيرة:

منها: الأسلوب المعجز البديع، ولقد كانت للعرب عدة ميادين يركضون فيها جواد بلاغتهم وبياناتهم... هي: القصائد، والخطب، والرسائل، والمحاورات، ولم يكونوا يعرفون غير أساليب هذه الأصناف الأربعة، ولا كانت عندهم قدرة على إبداع غيرها من الأساليب، فكان إبداع أسلوب جديد يختلف عن أساليبهم على لسان نبي أمي عليه أفضل الصلاة والسلام، إعجازاً قائماً برأسه.

وكان من هذه الوجوه: إخبار القرآن الكريم عن القصص الماضية وأحكام الشرائع السابقة، على وجه يصدق الكتب السابقة ويهيمن عليها، من دون أخذ عنها وتعلم منها.

^١ انظر «الشفاء» (٢٨١/١).

^٢ وقد عزاه القرطبي للحسن البصري، والقشيري، والماوري. انظر «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (١٢٦/١٧).

^٣ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، للرازي (٢٨٨/٢٩)، وانظر جواب القاضي عياض عن شبهة عدم التواتر في كتابه «الشفاء» (٥٤٧/١) فقد أحسن وأجاد رحمه الله ورضي عنه.

^٤ لكونه كلام الله المنزل الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ومنها: إخبار عن الأوضاع والأحداث الآتية، التي كلما ظهر منها شيء وفق ما جاء القرآن كان دليلاً جديداً على إعجازه.

ومن هذه الوجوه: تلك الذروة السامقة من البلاغة القرآنية التي تعلو على قدرة البشر، وتخرج عن طوقه.

ومن وجوه الإعجاز القرآني: ما لا يتيسر فهمه إلا للمتدبرين المتأملين في أسرار الشرائع ودقائقها... من جهة أنها لهداية النوع البشري وإرشاده، حجة قائمة بذاتها على أن هذا الكلام منزل من عند الله الحكيم العليم^١.

والذي نؤكد عليه من هذه الوجوه، الوجه الرابع، وهو: كون القرآن معجزاً بنظمه وبلاغته، ليس بمقدور البشر الإتيان بمثله، وهذا إبطال لمذهب الصرفة الذي قال به النظام من المعتزلة، ومعنى الصرفة: صرف العرب عن معارضة القرآن والإتيان بمثله، رغم قدرتهم على ذلك بلاغة وفصاحة^٢.

فقول الدهلوي واصفاً البلاغة القرآنية بأنها (تعلو على قدرة البشر وتخرج عن طوقه) إبطال للصرفة، وموافقة لإجماع الأمة قبل النظام، وجماهيرها بعده^٣.

سادساً: موقف الدهلوي من الكرامة:

أثبت الدهلوي الكرامة للولي وجعلها فرع المعجزة، فقال: (وهاتان الخصلتان - يعني: تكثير الطعام والماء، وحصول البركة فيهما - قد شاركه صلى الله عليه وسلم فيهما المفهمون والأولياء، ولذلك ترى كتب مقاماتهم مملوءة بأنواع من هذه الكرامات، من كشف، وإشراف، وهاتف، واستجابة دعاء، ونحو ذلك)^٤.

وأما أصل تلك الكرامات: فهو (انكسار النسمة في جوهرها من مصادمة الجذب)^٥ الذي يخرجها عن أحكامها ويجذبها إلى النفس الناطقة، وعندها تبدأ بإدراك المعاني المجردة، وتشابه نفوس الأنبياء، وتلتحق بالملاء الأعلى ويحصل لها (خرق العوائد)^٦، بأن تنكشف عليها العلوم الماضية والآتية؛ وفي ذلك يقول: (وبالجملة فقلما

^١ الفوز الكبير (ص ١٦٥-١٦٦).

^٢ انظر «بيان إعجاز القرآن» للخطابي (ص ٢٢).

^٣ انظر «تنزيه القرآن عن المطاعن» للقاضي عبد الجبار (ص ٢٣٢-٢٣٣)، و«إعجاز القرآن» للباقلاني (ص ٤٨)، و«البرهان في علوم القرآن»

للزركشي (٩٤/٢)، و«شرح المواقف» للجرجاني (٢٤٩/٨).

^٤ تأويل الأحاديث (ص ١٠١).

^٥ التفهيمات الإلهية (٤١/١).

^٦ التفهيمات الإلهية (١٥٨/٢).

كان أحد من اللاحقين بالملا الأعلى... إلا وينطبع في لوح نفسه من تلك الوقائع العظمية ما يناسب جذر مزاجه الذي خلق عليه^١.

وكما أن خرق العوائد للأنبياء على أنواع متعددة، فكذلك (خرق العوائد من الأولياء له أنواع شتى)^٢، وكل ذلك محصور في قواهم المتخيلة والعقلية والعملية، مع عدم الخرق من كل الوجوه، شأنهم في ذلك شأن معجزات الأنبياء.

وقد ذكرت في الفصل الأول طائفة من كرامات الدهلوي التي وقعت له، كما صرح بذلك الدهلوي نفسه، فلا حاجة لإطالة الكلام على إثبات الكرامة عنده.

خلاصة رأي الدهلوي في المعجزة:

ظهر مما سبق تأثر الدهلوي بالفلاسفة وموافقته لهم موافقة شبه تامة في مفهوم المعجزة، ويتجلى ذلك التأثير في ثلاث نقاط، تلخص موقف الدهلوي من المعجزة:

الأولى: تمسكه بقانون السببية، وطرده ذلك القانون على كل واقعة تحدث، معجزة كانت أو غيرها، فلكل مسبب عنده سبب، جلياً كان السبب أو خفياً، قريباً أو بعيداً، عنصرياً أو مثالياً.

الثانية: تأويله معجزات الأنبياء وفق ذلك القانون تأويلاً أخرجها عن معنى الإعجاز، وهو: خرق العادة وعدم مقدرة البشر على الإتيان بمثله؛ إذ العادة لا تنخرق عند الدهلوي من كل وجه، والأولياء والمفهمون يشاركون الأنبياء في مقدرتهم عليها.

الثالثة: حصره الإعجاز - تبعاً للفلاسفة - بالقوة المتخيلة والعقلية والعملية، من خلال علاقة تلك القوى بالملا الأعلى، فيحصل بها الاطلاع على المغيبات، والبركة في الأشياء، وهذان الوجهان عند التحقيق ليسا بمعجزين؛ لمشاركة المفهمين والأولياء الأنبياء فيهما.

فلم يبق للمعجزة دور عند الدهلوي، إلا كونها شاهد صدق على أن مدعي النبوة مقرب من الملا الأعلى، ومن كان كذلك لا يتصور منه الكذب فيما ادعاه وجاء به.

^١ تأويل الأحاديث (ص ٨٤).

^٢ التفهيمات الإلهية (١٥٨/٢).

المبحث الثامن

السمعيات عند الدهلوي

ويضم أربعة مطالب:

المطلب الأول: البرزخ.

المطلب الثاني: القيامة وعلاماتها.

المطلب الثالث: يوم الدين وموافقته.

المطلب الرابع: الجنة والنار.

المبحث الثامن: السمعيات عند الدهلوي:

خصص الدهلوي الخزانة التاسعة من كتابه «الخير الكثير» لبحث أحكام المعاد، وقسمه على أربعة منازل: البرزخ، والقيامة الكبرى، وعالم منزل يوم الدين، وعالم الجنة والنار^١، وسأقسم هذا المبحث تبعاً لترتيب الدهلوي على أربعة مطالب:

المطلب الأول: البرزخ:

يعرف الدهلوي البرزخ بأنه عالم القبر فيقول: (المنزل الأول: عالم البرزخ وسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقبر)^٢.

وقد جرى الدهلوي على قواعد أهل السنة فأثبت عذاب القبر ونعيمه فقال: (وعذاب القبر للفاسق وتنعميه للمؤمن حق)^٣.

وأما من حيث الوجدان فهو يرى أن الناس في القبر على خمس طبقات، يقول رحمه الله: (وإنهم بعد الموت على طبقات:

فمنهم: اللاحقون بالملائكة العلوية الكلية، وهم الكمل من المكملين...

ومنهم: اللاحقون بالملائكة العلوية الجزئية، وأكثرهم الشهداء السابقون ومن ضاهاهم؛ كحمزة رضي الله عنه...

ومنهم: اللاحقون بالملائكة السفلية على طبقاتهم؛ وهم الشهداء الأبرار ومن ضاهاهم... كنصر المظلوم، وإنشاء أمور ينتفع بها الناس....

ومنهم: اللاحقون بالجن لحوقاً تاماً؛ وهم الذين مارسوا شجون الرذائل، فتلخص من مجموعها هيئة وجدانية فنت فيها النفس؛ ولهذه الطبقة جزئيات بحسب غلبة بعض الرذائل...

ومنهم: اللاحقون بالجن لحوقاً ناقصاً؛ وهم الذين مارسوا ملكة واحدة رذيلة فنت فيها النفس بخصوصها)^٤.

^١ انظر «الخير الكثير» (ص ١٠٩).

^٢ المصدر نفسه.

^٣ التفهيمات الإلهية (١/١٤٧).

^٤ الخير الكثير (ص ١٠٩ - ١١٠).

وملخص هذه الطبقات:

الطبقة الأولى: طبقة الأنبياء والأكمل من وراث النبي صلى الله عليه وسلم، وأما وجه لحوقهم بالملائكة العلوية الكلية؛ وهم المقربون من الملائكة الكرام؛ كجبريل وإسرافيل، فهو انسلاخهم أو فناؤهم عن أنفسهم الدنسية في حياتهم، وترقيهم إلى النفس الناطقة التي هي أمر قدسي ومن شؤون العالم العلوي^١ فانجر ذلك الحكم لما بعد وفاتهم.

الطبقة الثانية والثالثة: هم الشهداء، ووجه لحوقهم بالملائكة أن الله اشترى منهم أنفسهم في حياتهم الدنيا؛ فاستحقوا اللوح بالملائكة، ووجه التفريق بين السابقين واللاحقين، شدة غناء السابقين عن الإسلام وأهله.

الطبقة الرابعة والخامسة: وهم الكفرة والعصاة، ووجه لحوقهم بالجن؛ كون الغالب على مزاج الجن الشرية، فكانوا مشابحين لهم في الشرية فألحقوا بهم، ثم هم على مرتبتين: الأولى من كان مزاجه شراً محضاً وهم من أتوا بجميع أنواع الخطايا ورأسها عدم الشهادة، والثانية من أتى بالشهادة ثم ارتكب بعض الخطايا دون بعض.

هذه مجمل أحوال أهل القبر عند الدهلوي، ثم يقول بعد هذا التقسيم: (واعلم أن الناس في نشأة القبر مسؤولون عن أخلاقهم وملكاتهم، وفي نشأة الحساب مسؤولون عن أعمالهم وعقائدهم)^٢.

ولا أعلم وجه هذا التقسيم عند شيخنا الدهلوي رحمه الله، فقد ثبت السؤال في القبر عن الصلاة والزكاة وسائر الأعمال، روى سيدنا أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الميت يسمع خفق نعالهم إذا ولوا مدبرين، فإن كان مؤمناً كانت الصلاة عند رأسه، وكان الصوم عن يمينه، وكانت الزكاة عن يساره، وكان فعل الخيرات من الصدقة والصلاة والصلة والمعروف والإحسان إلى الناس عند رجله، فيؤتى من قبل رأسه فتقول الصلاة: ما قبلي مدخل، ويؤتى من عن يمينه، فيقول الصوم ما قبلي مدخل، ويؤتى من عن يساره فتقول الزكاة ما قبلي مدخل، ويؤتى من قبل رجله فيقول فعل الخيرات ما قبلي مدخل...»^٣.

^١ وقد سبق تفصيل ذلك في مراتب شرح الصدر (ص ١١٩).

^٢ الخير الكثير (ص ١١١).

^٣ أخرجه الحاكم في «المستدرک» (١/٥٣٥).

المطلب الثاني: القيامة وعلاماتها:

يرجع الدهلوي حصول يوم القيامة لأسباب وسنن إلهية توجب حصولها، حيث يفسد نظام العالم بموجب هذه الأسباب فتقوم القيامة، ويشرح ذلك بالتفصيل إبان حديثه عن كشفه صلى الله عليه وسلم للحوادث الماضية والآتية فيقول:

(ولما كانت نفسه القدسية صلى الله عليه وسلم انطوت فيها رياسة العالم وإمامة الملة، وشاركت الملأ الأعلى في التديرات العظيمة مشاركة قوية.. استوجبت أن ينطبع فيها من قصص السابقين، والوقائع المجمع^١، أن تحدث ما له نسبة بالملة إشاعة أو إضاعة^٢، أو هو مقتضى النظم الطبيعي في الإنسان^٣، أو مقتضى الأسباب العظام، ونحو ذلك.

ووقائع القيامة؛ كظهور الدجال، ووجود المهدي، ونزول عيسى عليه السلام، ودابة الأرض، وخروج يأجوج ومأجوج.. أشد الوقائع المجمع^١ تشبهاً؛ لأن مبداها النظم الطبيعي؛ **تفصيل ذلك:** إن مبدأ ظهور القيامة وأشراتها أمور ثلاثة:

أحدها: حوادث مستطيرة تهلك الإنسان والحيوان وشيئاً كثيراً من النبات والمعدن؛ كالخسف، والموتان، والزلازل والصيحات، والمشاجرات لأسباب سماوية توجبها.

الثاني: أن يصعد من الأرض هيئات فاسدة، بعضها من قبل أعمالهم القصدية، وبعضها من قبل أمور لا اختيار لهم فيها، فتمثل الجو بتلك الألوان الفاسدة، فلا ينزل جود الله إلا متلبساً بتلك، فيستعد العالم لحدوث نفوس خارجة عن الحد الذي وضعه الله لنوع الإنسان إما إفراطاً أو تفريطاً، فالبعض يميل إلى عالم التجرد والانسلاخ، والبعض الآخر إلى البهيمية؛ فيحدث في نوع الإنسان مرض، ثم يتصعد هيئات أخرى أشد من تلك الهيئات قبلاً... وهلم جرأً، حتى تحتل المقائس فلا يصدق نجومى في نجومه، ولا طبعى في طبه، وينبو الخير كل النبوء، ولا يوجد في الأرض أحد يقول: الله الله... فعند ذلك يجب فك النظم.

والثالث: سر خفي في الحكمة الربانية لا يتناوله لِم، كما لا يتناول كون النار حارة يابسة دون الماء^٤.

^١ يعني: وأن ينطبع فيها من الوقائع المجمع^١، أي: التي تحدث في قابل الأيام.

^٢ يعني: عزاً للأمة أو ضياعاً لها.

^٣ يعني: واستوجبت أن ينطبع فيها أيضاً ما هو مقتضى النظم الطبيعي في الإنسان، كوقائع القيامة التي مبداها النظم الطبيعي للإنسان كما سيأتي.

^٤ تأويل الأحاديث (٨٤-٨٥).

فهذا النص على طوله يوضح موقف الدهلوي من علامات يوم القيامة وأسباب قيامها، فهو يثبت فيه علامات الساعة الصغرى والكبرى.

أما الصغرى: فالخسف، والزلازل، والموتان، والصيحات، وقد أشار إليها الحديث: «لا تقوم الساعة حتى يقبض العلم، وتكثر الزلازل، ويتقارب الزمان، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج - وهو القتل - وحتى يكثر فيكم المال فيفيض»^١، وحديث: «إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات - فذكر - ... ثلاثة خسوف: خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن، تطرد الناس إلى محشرهم»^٢.

وأما الكبرى: فظهور المهدي، وخروج الدجال، ونزول سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام آخر الزمان، وظهور دابة الأرض، ويأجوج ومأجوج.

والدجال عند الدهلوي: دجال أكبر، ودجاجة سابقون له، يقول: (واعلم أن الدجاجة دون الدجال الأكبر كثيرة، ويجمعهم أمر واحد: هو أنهم يذكرون اسم الله ويدعون أنهم يدعون الله إليه، ويصحبهم خرق العوائد والقبول في الناس، ويتطأطأ لهم الرقاب...

فمنهم: من يدعي النبوة ويزعم أن ما ينقذ في قلبه من قبل المناسبة الجبلية بحقيقة الشرور الإنسانية؛ من إشراقات وعلوم، وقتل وهتك الحرمات.. وحي وعلم رباني، وشتان ما بينهما، **ومنهم:** من يدعي الحلول وينصب نفسه طاغوتاً يعبد من دون الله)^٣.

وأما الأسباب الموجبة لقيام الساعة فهي عند الدهلوي على ثلاثة أسباب:

السبب الأول: أسباب طبيعية يقتضيها النظام الكوني؛ لكونه مقدراً بقدر محدود، فكلما اقترب من نهايته، كثرت الزلازل والخسوفات، وكثر معها الموت.

السبب الثاني: أسباب بشرية؛ وهي المعاصي والشرور التي يرتكبها الإنسان والتي تصعد إلى السماء فتكون مثل الظلة التي تمنع نزول الخير، ولعل الدهلوي قد أخذ هذا المعنى من قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لم تظهر

^١ رواه البخاري في «صحيحه» (١٠٣٦) من طريق سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه.

^٢ رواه مسلم في «صحيحه» (٢٩٠١) من طريق سيدنا حذيفة بن أسيد الغفاري رضي الله عنه.

^٣ التفهيمات الإلهية (١٩٨/٢).

^٤ انظر «الخير الكثير» (ص ١١١ - ١١٢).

الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها، إلا فشا فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن مضت في أسلافهم الذين مضوا، ولم ينقصوا المكيال والميزان، إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤونة وجور السلطان عليهم، ولم يمنعوا زكاة أموالهم، إلا منعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا»^١.

فإذا تزايد صعود الشرور كثفت الظلة، ولم يبقى أحد يذكر الله تعالى، زاد القحط والبلاء ومنع القطر، وكل ذلك مؤذن بانفكاك نظام العالم.

السبب الثالث: أسباب خفية لم يطلع الله عليها خلقه؛ كطلوع الشمس من مغربها، وذلك راجع إلى حكمة الله تعالى وإرادته.

المطلب الثالث: يوم الدين ومواقفه:

يقول الدهلوي رحمه الله عن هذا المنزل: (وفيه من العجائب ما ليس في غيره، وتحقيق القول فيه: أنه منزل جسماني يفارق جسمانيته جسمانية الدنيا)^٢.

ووجه المفارقة في الجسمانية أن الحكم الغالب يوم القيامة للصور المثالية، فتتشكل الصور أجساماً ذات لون واحد، ترى وتنظر وتكون أحكامها مبينة لأحكام الجسم الدنيوي، ويظهر ذلك من قوله: (ومن العجائب في تلك الدار الجليلة الشأن: أن الرجل الواحد إذا كان ذا مظالم كثيرة، يكون بعدد تلك المظالم متجسداً عند هذا وعند ذلك، وهو في نفسه متألم بجميع الآلام)^٣.

فظهر بذلك الفرق بين الجسمين؛ لأن جسم الدنيا لا يصح أن يكون في أمكنة مختلفة؛ بخلاف جسم الآخرة الذي أصله صور مثالية متشكلة.

وعلى هذا الأصل يبني الدهلوي سائر أحوال يوم الحساب، فـ (شأن الصحف أن يحفظ فيها بحذاء كل قول وفعل صدر من الإنسان صورة تبدى فيها جهات نشأته الأخروية)^٤.

^١ أخرجه ابن ماجه في «سننه» (٤٠١٩) من حديث سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

^٢ الخير الكثير (ص ١١٣).

^٣ المصدر السابق (ص ١١٤).

^٤ الخير الكثير (ص ٤٣).

وعن كيفية تصور تلك الأعمال بالصور يقول الدهلوي: (اعلمن إذاً أنها تستحضر تلك الصحف في العرصات، ثم تفاض عليها السبوغ الجلالي والجمالي؛ فتتمثل تلك الصور أجساداً)^١.

وكالصحف يكون الميزان، ويرجع في حقيقته إلى علم الله تعالى الذي يفرق فيه بين الصادق والكاذب: {فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ} [العنكبوت: ٣]، فيتصور الميزان جسماً مثالياً مفاضاً من علمه تعالى يزن الله فيه أعمال العباد، يقول الدهلوي: (ومن العكوس لهذا الصفة - يعني: العلم - جوهر على شاكلة الميزان، بها يتميز بين الحسنات والسيئات، والحساب أيضاً من مظاهرها)^٢.

فيظهر من ذلك أن الدهلوي رحمه الله وافق أهل السنة في إثبات حقائق الصحف والميزان ومثلهما الصراط حيث يقول: (والمجازاة والمحاسبات والصراط والميزان والجنة والنار حق)^٣، وإن زاد عليهم في بيان حقيقة كل منها بطريقة فريدة عنهم.

ولا يعني ذلك أن الدهلوي لا يقول بحشر الأجساد، بل هو قائل بحشر الأجساد عينها التي كانت عليها في الدنيا، يقول رحمه الله: (والمعاد الجسماني حق، يحشر الأجساد ويعاد فيها الأرواح، وتكون الأبدان تلك التي كانت شرعاً وعرفاً، وإن طالت أو قصرت؛ كما ورد أن ضرس الكافر مثل أحد)^٤.

ومن الأمور السمعية التي يثبتها الدهلوي الدهلوي في يوم الحساب الشفاعة والحوض والصراط:

أما الشفاعة: فيعرفها الدهلوي: (الشفاعة: سبوغ جمالي يستنزله رسول الله صلى الله عليه وسلم من مبدأ تعينه الذي هو «الحي القيوم» شأنه: اضحلال السيئات المستقرة في الصحف)^٥، وقوله هذا مفرع على أن لكل نبي عين ثابتة قريبة من اسم من أسمائه تعالى كما سبق الحديث عنه في مبحث النبوت^٦.

^١ الخير الكثير (ص ١١٣).

^٢ المصدر نفسه، وقوله: (ومن العكوس لهذه الصفة) على مذهبه من كون الحقائق الإمكانية عكوس الأسماء الإلهية وقد تقدم تقرير ذلك (ص ٢٠٩).

^٣ التفهيمات الإلهية (١/١٤٦).

^٤ التفهيمات الإلهية (١/١٤٦)، والحديث أخرجه مسلم (٢٨٥١) ولفظه: «ضرس الكافر، أو ناب الكافر، مثل أحد وغلظ جلده مسيرة ثلاث».

^٥ الخير الكثير (ص ١١٤).

^٦ انظر (ص ٣٥٩).

وشفاعته صلى الله عليه وسلم تشمل أهل الكبائر من أمته، يقول الدهلوي: (والشفاعة حق لمن أذن له الرحمن، وشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكبائر من أمته حق، وهو مشفع)^١.

ويجيب الدهلوي عن الآيات التي تنفي الشفاعة؛ كقوله تعالى: {وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلَ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ} [البقرة: ٤٨] بقوله: (وحيث وقع نفي الشفاعة فالمراد منها الشفاعة التي تكون بغير إذن الله ورضائه)^٢.

والشفاعة غير مقصورة عند الدهلوي على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وإن كان الشفاعة الكبرى له؛ فـ (لكل نبي شفاعة على شاكلة سبوغه؛ ومثل ذلك شرعت الصلوات والتسليمات عليهم، وشفاعته صلى الله عليه وسلم أم الشفاعات)^٣.

وأما الحوض: فهو (هدايته صلى الله عليه وسلم تجسدت هناك ماء؛ لمشاهدة قوية بين العلم والماء، وأرى أن لكل نبي حوضاً، غير أن حوض النبي صلى الله عليه وسلم أم الحياض)^٤.

وأما الصراط: فيعرفه الدهلوي فيقول: (والصراط: هو الصراط المستقيم تجسدت هناك، أحد من السيف وأدق من الشعر؛ أليس رسول الله صلى الله عليه وسلم فسر قوله تعالى: {وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ...} الآية [الأنعام: ١٥٣]، بخط مستقيم حوله خطوط)^٥.

المطلب الرابع: الجنة والنار:

وأما المنزل الرابع من منازل نشأة المعاد عند الدهلوي فهو إما الجنة وإما النار، يقول الدهلوي: (والجنة حق، والنار حق؛ وهما مخلوقتان اليوم، ولم يصرح نص بتعيين مكانهما، بل هما حيث شاء الله؛ إذ لا إحاطة لنا بخلق الله وعوالمه، ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار؛ وهي التي قال الله تعالى: {إِنْ يَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ} [النساء: ٣١])^٦.

^١ التفهيمات الإلهية (١/٤٧).

^٢ المصدر نفسه.

^٣ الخير الكثير (ص ١١٤).

^٤ المصدر نفسه.

^٥ المصدر السابق (ص ١١٤ - ١١٥)، والحديث أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٢٠٨/٧).

^٦ التفهيمات الإلهية (١/٤٧).

ويشرح الدهلوي حقيقة الجنة والنار في «الخير الكثير» بلسان الحكمة فيقول: (والقول الفصل عندي: أن العين الثابتة جامعة لجميع الوجوه المنطوية تحت الإجمال، فيفاض عليها هناك سبوغ تتمثل به تلك الوجوه وتتجسم... وهذا السبوغ: إما إجمالي وهي الجنة، وإما جلالي وهي النار، والمرجح لأحد السبوغين على الآخر هو الشهادتان أو الإنكار والاستكبار... وفي الجنة تتمثل الجماليات؛ من المنكح الشهي، والمطعم الهني، والمشرب البهي، والملبس السني، والمسكن الوضي)^١ وعكسها في النار.

فالجنة والنار مخلوقتان شأنهما شأن كل المخلوقات لهما عين ثابتة سابقة عليهما في الوجود، ظهرت الجنة بالتجلي الإلهي الجمالي، وظهرت النار بالتجلي الإلهي الجلالي؛ فلذلك كان التجلي على أهل الجنة يوم القيامة بوجهه سبحانه؛ لأنه كناية عن الإكرام والجمال، وكان التجلي على النار بالقدم، وهو كناية عن العذاب والجلال. والحد الفاصل بين الجنة والنار هو: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) لا تنفكان ولا تتفرقان، فمن أقر بهما دخل الجنة، ومن أنكرهما دخل النار، أعادنا الله منها.

^١ الخير الكثير (ص ١١٦).

الخاتمة

الحمد لله على نعمائه وآلائه، حمداً كثيراً طيباً مباركاً كما يحب ربنا أن يحمد وينبغي له، وأصلي على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه في كل وقت وحين، وبعد:

فهذه خاتمة الكلام عن الشاه ولي الله الدهلوي وآرائه العقدية، وقد توصلت إلى النتائج التالية:

١- إن الدهلوي رحمه الله حقيق بلقب المجدد على مستوى شبه القارة الهندية؛ لأثره العظيم في إحياء السنة النبوية والعلوم الشرعية في تلك البلاد.

٢- إن الدهلوي رحمه الله حنفي المذهب عملاً وتديساً، وشافعيه تديساً فقط، وهذا ما كان عليه آخر حياته، وإن حصل له تشويش في فترات حياته المبكرة والمتوسطة، اتخذ في الأولى مذهب الفقهاء المحدثين، وحاول في الثانية: استخلاص مذهب جديد من مذهبي أبي حنيفة والشافعي رحمهم الله.

٣- إن الدهلوي رحمه الله صوفي مسلماً وعرفانياً، فهو نقشبندي جشتي قادري سلوكاً، وعلى طريقة الشيخ الأكبر ومدرسته عرفانياً، وإن كان له آراء خالف فيها تلك المدرسة.

٤- إن الدهلوي رحمه الله أشعري بالجملة، صرح بذلك في مواطن كثيرة، ودل على ذلك اختياراته في مباحث الصفات الخيرية بشكل خاص.

٥- الوجود عند الدهلوي مفهوم بديهي مستغن عن التعريف، وقد وافق بذلك جمهور المتكلمين.

٦- الوجود مقول على سبيل الاشتراك المعنوي، من حيث الكون في الأعيان؛ أي: الوجود المطلق المقابل للعدم، المنتزع من كون الموجودات غير معدومة.

٧- الوجود زائد على الماهية زيادة اعتبارية، وهو عين الماهية من حيث أنهما هوية واحدة، وهو بذلك جمع بين قولي الأشعري والرازي، وجعل الخلاف بينهما لفظياً تبعاً للسعد التفتازاني.

٨- ليس للوجود الذهني حقيقة سوى أنه وجود اعتباري يدرك به الفرق بين تصورين، ولم يجعله بذلك قسيماً للوجود الخارجي.

٩- يحصر الدهلوي الوجود في قسمين؛ الأول: موجود من نفسه، موجود من غيره، فالأول: من كان وجوده ذاتياً وهو واجب الوجود، والثاني: معدوم الذات أصالة، وإنما استفاد الوجود من الواجب، فهو معدوم موجود، وهو الممكن.

١٠- يقسم الدهلوي الوجود باعتبار آخر إلى قسمين: وجود مطلق ووجود مقيد:

فالمطلق: ما ضم في أول مراتبه: الذات المجردة عن الأسماء والصفات، وفي ثانيها: التعيين الأول وهو صفة الحياة، وفي ثالثها: التعيين الثاني والثالث، وهي أسماء وصفاته تعالى العلية.

والمقيد: ما يشمل جميع المحسوسات والمقولات والمتخيلات، ويسميه: الموجود الكل.

١١- أثبت الدهلوي الأعيان الثابتة، وجعلها رتبة ثبوتية سابقة على الوجود، والأعيان عنده: مظاهر الأسماء الإلهية، وعن طريقها تكتسب تلك الأعيان كمالاتها المناسبة لاستعداداتها الكامنة، فتكتسب الوجود.

١٢- سلك الدهلوي مسلك القائلين بوحدة الوجود، وصرح بصحة هذا المذهب؛ إلا أنه نظر إليه وإلى وحدة الشهود باعتبارين؛ الأول: نظرة سلوكية، والثاني: نظرة عرفانية.

فمن الاعتبار الأول:

جعل توحيد الوجود: بأنه الاستغراق في معرفة الحقيقة الجامعة التي تعين العالم فيها، بحيث يسقط عنه أحكام التفرقة والتمايز، التي معرفة الخير والشر مبنية عليها، وهذا في رأيه مقام يحل فيه بعض السالكين حتى يخلصه الله تعالى منه.

وجعل توحيد الشهود: بأنه الجمع بين أحكام الجمع والتفرقة، فيعلم أن الأشياء واحدة بوجه من الوجوه، كثيرة مباينة بوجه آخر، وهذا عنده مقام أتم وأرفع من الأول؛ لأنه يعرف الخير والشر ويميز بينهما.

وأما بالاعتبار الثاني: فنظر أهل العرفان في ارتباط الحادث بالقديم:

فالقائل بتوحيد الوجود: جعل العالم أعراضاً مجتمعة في حقيقة واحدة.

والقائل بتوحيد الشهود: جعل العالم عكوس الأسماء والصفات، التي انطبعت في مرايا الأعدام المقابلة لتلك الأسماء والصفات.

ثم رحج الدهلوي أن مآل توحيد الشهود يرجع إلى توحيد الوجود؛ فليس على القائل بالثاني الإنكار على الأول.

١٣- يفرق الدهلوي بين الأسماء والصفات الإلهية، فالأسماء عنده: حقائق وإنيات مقدسة، والصفات: هي تنزل من الله ومحاطته لنا على قدر علمنا.

١٤- الاسم عند الدهلوي غير المسمى، والمغايرة اعتبارية.

١٥- يقسم الدهلوي الأسماء إلى: أسماء بدئية، وأسماء عودية، وذلك راجع إلى أن الله تعالى لما كان محيطاً بالعالم من جانب إتيانه ومضيه كليهما، ثبت له إنيات عودية مقدسة أزلية أبدية تامة الإطلاق، كما ثبت له إنيات بدئية مقدسة، وفي كل من هذه الرتبين طبقات، ينسج من خلال الربط بينها نظام العالم كله.

- ١٦ - اختار الدهلوي في تقسيم الصفات ما هو مشهور من تقسيمها إلى صفات ذات وصفات فعل.
- ١٧ - يرى الدهلوي أن الصفات عين الذات وليست زائدة عليها موافقاً في ذلك للصوفية، ومخالفاً للأشعرية.
- ١٨ - رسم الدهلوي قواعداً لمقاربة الصفات الإلهية بصورة مطابقة للمدرسة الأشعرية، وتتلخص فيما يلي:
- أ - القاعدة الأولى: صفات الله تعالى هي وصفه لنفسه بمقدار ما تطيقه عقولنا، أما في حقيقة الأمر فذات الله وصفاته أجل من تدرك.
- ب - القاعدة الثانية: إثبات الصفات يكون بمعنى وجود غاياتها لا بمبادئها.
- ج - القاعدة الثالثة: إن استعارة الألفاظ العرفية للدلالة على الصفات الإلهية إنما هو بحسب ما تحتمله اللغة.
- د - القاعدة الرابعة: عدم استعارة ألفاظ توهم المخاطبين تشبيهه الله بخلقه إيهاماً صريحاً، أما ما كان فيه نوع إيهام - كتشبيهه ضعيف - فلا مانع من استخدامه حيث لا بد منه.
- ١٩ - أثبت الدهلوي صفات المعاني السبع، وحاول في بعضها التوفيق بين مدرسة المتكلمين والفلاسفة كصفة القدرة والإرادة.
- ٢٠ - أرجع الدهلوي التكوين إلى صفة الإرادة، مخالفماً بذلك الأشعرية والماتريدية معاً، حيث أرجعها الفريق الأول إلى صفة القدرة، وجعلها الفريق الثاني صفة مستقلة برأسها.
- ٢١ - أثبت الدهلوي الكلام النفسي لله سبحانه وتعالى، وجعله مغايراً لصفة العلم، موافقاً في ذلك الأشاعرة.
- ٢٢ - صرح الدهلوي بأنه على مذهب أهل التفويض في الصفات الخبرية، إلا أنه أول كل صفة جاء بها الخبر من المتشابه، تأويلاً أشعرياً صرفاً في غالبها، وزاد على بعضها تأويلاً صوفيّاً؛ كقوله في صفة الاستواء.
- ٢٣ - قسم الدهلوي العالم إلى أربعة أقسام: عالم اللاهوت، وعالم الجبروت، وعالم الرحموت، وعالم الناسوت، والعوالم الثلاثة الأول هي عالم الذات الإلهية والصفات والأسماء العلية، وعن طريق تسلسلها الاعتباري ظهر عالم الناسوت الذي هو عالم التقييد والإمكان، والذي يضم تحته عوالم النفوس والأرواح والمثال والعرش وعالم العناصر والمواد.
- ٢٤ - يصرح الدهلوي في غير موطن من كتبه بحدوث العالم بزمانه ومكانه وهيولاه، ومن ثم لا يصح ما نسبته إليه الكشميري والكوثري من قوله بقديم العالم بناء على قوله بقديم العماء؛ إذ لا يعني الدهلوي بالعماء مادة العالم كما هي عند الكشميري والكوثري، بل هو أقرب لما يكون من عالم الجبروت.

٢٥- يجعل الدهلوي التوحيد أصل أصول البر ويعرفه بأنه: إثبات الوجدانية لله تعالى ذاتاً وصفات وأفعالاً، والإقرار بأن لا موجود على الوجوب ولا خالق ولا مدبر إلا الله، مع إفراده بالعبادة.

٢٦- يضع الدهلوي حداً فاصلاً يميز بين الإيمان والإشراك، وهو العبادة؛ أي: تعظيم الشيء غاية التعظيم حداً يبلغ الخضوع والتذلل واعتقاد حلول الصفات الإلهية في المعظم، فإن كان تعظيم غير الله تعالى دون الصورة المذكورة فلا يكون شركاً.

٢٧- يرى الدهلوي جواز الاستغاثة والتوسل، بل كان يفعلهما طيلة حياته، وكل عبارة حرم الدهلوي فيها الاستغاثة فهي ما كانت صورتها مقارنة لصورة التعظيم المنبئ عن العبادة، أو دالة عليه.

٢٨- وافق الدهلوي أهل السنة بأن الله تعالى يرى يوم القيامة، وجوز أن تكون الرؤية بعيني الرأس، أو رؤية قلبية.

٢٩- ذهب الدهلوي مذهب سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما ومن تابعه، بأن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج.

٣٠- وافق الدهلوي جماهير أهل العلم بأن الله سبحانه وتعالى يرى في المنام.

٣١- خالف الدهلوي جماهير أهل العلم فقال بجواز رؤية الله تعالى في اليقظة في الدنيا، وأصل مذهبه في الجواز يظهر في النقطة التالية.

٣٢- قال الدهلوي بجواز رؤية الله في الصور، وأن المرئي سواء في الدنيا أو في الآخرة هو صورة تجلي الحق، وليس ذات الحق سبحانه وتعالى، فالحق سبحانه لا يحويه المكان ولا الصور.

٣٣- معنى التجلي عند الدهلوي: هو فعل من أفعاله سبحانه، فيخلق معنى في صورة من الصور فينظر إليها الرائي فيعرف أنها تدل على الله؛ كرؤيته سبحانه وتعالى في المنام تكون في الصور، فإذا جاز ذلك في المنام جاز يوم القيامة؛ ولذلك ترك الدهلوي الأحاديث الصحيحة التي تثبت الصورة للحق على ظاهرها، مع تنزيه الحق بأن يحل في الصور والأشكال، وإنما الصور كما مرتجل للحق.

٣٤- يعرف الدهلوي القدر: بأنه الإرادة القديمة النافذة، لا تقبل رداً ولا صرفاً، وأما القضاء: فهو الإرادة الحادثة القابلة للمحو والإثبات، فيكون مرجع القدر إلى صفة ذاتية قديمة، ومرجع القضاء إلى صفة فعلية حادثة، وهو بذلك يكون موافقاً للماتريدية دون الأشاعرة في تعريفه للقضاء والقدر، وإن خالف الماتريدية في كون الفعل صفة حادثة.

٣٥- يرى الدهلوي بأن أفعال الله ليست معللة بالأغراض، وجميع أفعاله تعالى تتضمن الحكمة والمصلحة الكلية على ما يعلم، ولا يجب عليه اللطف الجزئي الخاص أو الأصلح، لا قبيح منه ولا ينسب فيما يفعل أو يحكم إلى جور وظلم،

يراعي الحكمة فيما خلق وأمر، لا أنه يستكمل نفسه وصفاته بشيء، وأن يكون له حاجة وغرض؛ فإن ذلك ضعف وقبح، موافقاً في ذلك الماتريدية، ومخالفاً الأشاعرة من عدم جواز التعليل بالحكمة؛ لأن أفعاله عند الأشاعرة عين الحكمة. ٣٦- وافق الدهلوي الأشاعرة فقال بالكسب، وأن للعبد استطاعة مقارنة للفعل غير سابقة عليه، وتبرئ من القول بالجبر ونسب أصحابه إلى الفتنة والضلال.

٣٧- وافق الدهلوي الماتريدية ومحقق الأشاعرة في مفهومي الإيمان والإسلام فقال باتحاد مفهوميهما بمعنى وحدة ما يراد منهما في الشرع، وتساويهما بحسب الوجود على معنى أن كل من اتصف بأحدهما فهو متصف بالآخر شرعاً، وإن تغايراً لفظاً.

٣٨- يعرف الدهلوي النبي بلسان الشرع: بأنه رجل بعثه الله تعالى إلى الخلق مبلغاً لهم أحكام الشرع، وملزماً عليهم طاعته والإقرار بنبوته، وأنهم أعلى الناس صلاحاً، وملكتهم في غاية العلو؛ لقرب عينهم الثابتة من اسم من أسمائه تعالى.

٣٩- النبي والرسول يترادفان تارة عند الدهلوي ويفترقان أخرى، فإذا افترقا فالرسول منهم: من أمر بمخاصمة الكفار ومجادلتهم، وتقنين الشرع عليهم، سواء كان جديداً أو لا، ولا بد أنه أقرب من سائر الأنبياء عيناً وأوثق اعتلاقاً، وأولوا العزم منهم: من كان صاحب شرع جديد، وكتاب موحى.

٤٠- يقف الدهلوي موقفاً وسطاً بين متكلمي أهل السنة والفلاسفة، فيقول بعدم جواز اكتساب النبوة خلافاً للفلاسفة، ويقول باشتراط استعداد ذاتي من النبي يجعله أهلاً للنبوة خلافاً للمتكلمين.

٤١- يرى الدهلوي أن الملائكة بالعموم أفضل من البشر، وأن الملائكة المقربين أفضل حتى من الأنبياء، وأن الأنبياء أفضل مما عداهم من الملائكة.

٤٢- جوز الدهلوي وقوع التفاضل بين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وأول الآيات والأحاديث الدالة على عدم التفضيل، بأنها مسوقة على أصل النبوة؛ فالأنبياء مشتركون فيها.

٤٣- يرى الدهلوي أن الأنبياء معصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها، وجوز وقوعهم في الصغائر مع محاولته بصورة عامة تأويل ما نسب إليهم من وقوع فيها.

٤٤- يرى الدهلوي أن علم النبي صلى الله عليه وسلم متصل بعلوم الملائكة الأعلى، ومن هذا الاتصال انكشفت له صلى الله عليه وسلم علوم الأولين والآخرين، وعلم ما كان وما سيكون، وعلمه هذا محصور في إطار علوم الملائكة الأعلى واللوحي والقلمي، وأما الغيب المطلق فلا يعلمه إلا الله تعالى.

٤٥ - يفسر الدهلوي أمية النبي صلى الله عليه وسلم بأنها كمال يسعى العارفون لتحصيله والوصول إليه، ومعنى الأمية عنده: إجمال العلوم وعدم تفصيلها إلا بما ينفع الناس، لا أن النبي لا يعلم تفصيلها ولم يرزق فهمها، حاشاه صلى الله عليه وسلم من ذلك.

٤٦ - تمسك الدهلوي بقانون السببية، وجعله مطرداً في كل واقعة تحدث، معجزة كانت أو غيرها، فلكل مسبب عنده سبب، جلياً كان السبب أو خفياً، قريباً أو بعيداً، عنصرياً أو مثالياً.

٤٧ - أول الدهلوي معجزات الأنبياء وفق ذلك القانون تأويلاً أخرجها عن معنى الإعجاز؛ وهو: خرق العادة وعدم مقدرة البشر على الإتيان بمثله؛ إذ العادة عند الدهلوي لا تنخرق من كل وجه، والأولياء والمفهمون يشاركون الأنبياء في مقدرتهم عليها.

٤٨ - حصر الدهلوي المعجزة - موافقاً في ذلك للفلاسفة - بالقوة المتخيلة والعقلية والعملية، من خلال علاقة تلك القوى بالملا الأعلى، فيحصل بها الاطلاع على المغيبات، والبركة في الأشياء، وهذان الوجهان عند التحقيق ليسا بمعجزين؛ لمشاركة المفهمين والأولياء الأنبياء فيهما.

٤٩ - انحصر دور المعجزة عند الدهلوي بكونها شاهد صدق على أن مدعي النبوة مقرب من الملا الأعلى، ومن كان كذلك لا يتصور منه الكذب فيما ادعاه وجاء به، فقارب من هذه الحيشة مفهومها عند المتكلمين؛ من كونها دليل صدق النبي.

٥٠ - أثبت الدهلوي عذاب القبر ونعيمه في البرزخ، وجعل الناس فيه على طبقات بدءاً بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام وصولاً إلى الكافرين.

٥١ - أثبت الدهلوي علامات الساعة الصغرى والكبرى، فأما الصغرى: فالخسف، والزلازل، والموتان، والصيحات، وظهور الفساد في البر والبحر، وأما الكبرى: ظهور الدجال، ووجود المهدي، ونزول عيسى عليه السلام، ودابة الأرض، وخروج يأجوج ومأجوج.

٥٢ - حاول الدهلوي معرفة أسباب قيام الساعة فأرجعها إلى ثلاثة أسباب:

أسباب طبيعية: يقتضيها النظام الكوني، وأسباب بشرية: وهي المعاصي والشُرور التي يرتكبها الإنسان، وأسباب خفية: لم يطلع الله عليها خلقه؛ كطلوع الشمس من مغربها.

٥٣ - يرى الدهلوي أن الحشر يكون للأرواح والأجساد معاً، وتكون الأبدان تلك التي كانت شرعاً وعرفاً.

٥٤ - يثبت الدهلوي مواقف يوم القيامة على ظاهرها كالصراط والميزان والجنة والنار.

- ٥٥ - يجوّز الدهلوي تشكّل المعاني يوم القيامة بالصور والأجسام، فتتشكّل البطاقة صورة ترى وتبصر وتوزن، ويتشكّل الموت كبشاً على الحقيقة فيذبح، وهكذا.
- ٥٦ - يثبت الدهلوي الشفاعة يوم القيامة، ويرى أن كل حديث أو آية يدلّ ظاهرها على عدم وقوع الشفاعة فهي محمولة على ما لم يأذن به الله تعالى.
- ٥٧ - يرى الدهلوي أن الجنة والنار مخلوقتان لم يصرح نصّ بمكانهما.
- ٥٨ - ويرى أن الفاصل بينهما هو كلمة (لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله).
- ٥٩ - وأن الكافر مخلّد في النار، والمؤمن مخلّد في الجنة.
- ٦٠ - وأن صاحب الكبيرة غير مخلّد في النار.

هذه جملة آراء الدهلوي العقديّة لخصتها في ستين نقطة، أسأل الله تعالى القبول، وأن يعفو عن ما وقعت فيه من الزلل، وما حدث فيه من غير عمد عن الحق والصواب، ويسد ويجبر الخلل، وأن يرحم شيخنا الدهلوي رحمة واسعة ويجزيه عنا خير الجزاء وأحسنه؛ إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التوصيات

أوصي الباحثين بمواضيع تستحق أن يسلط عليها الضوء عند الدهلوي:

- ١- نظرية الإنسان الكامل ومفهومها عند الدهلوي.
- ٢- مشكل الحديث ومختلفه عند الدهلوي.
- ٣- المصلحة الكلية وعلاقتها بقانون العلية عند الدهلوي.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	السورة	الصفحة
واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً	البقرة	٤٨	٣٩٤
رب أرني كيف تحيي الموتى	البقرة	٢٦٠	٣٦٣
إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه	النساء	٣١	٣٩٤
اعدلوا هو أقرب للتقوى	المائدة	٨	٧٧
بل يدها مبسوطتان	المائدة	٦٤	٢٥٧ - ١٧٠
وهو القاهر فوق عباده	الأنعام	١٦	٢٥٣ - ١٩٨
قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب	الأنعام	٥٠	٣٦٦
لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار	الأنعام	١٠٣	٣٠٧ - ٣٠٦ - ٣٠٤
وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه	الأنعام	١٥٣	٣٩٤
تفصيلاً لكل شيء	الأنعام	١٥٤	٣٦٧
ما نأكل ما نركب من هذه الشجرة	الأعراف	٢٠	٣٥٧
رب أرني أنظر إليك	الأعراف	١٤٣	٣٢٣ - ٣١٦ - ٣١١
فلما تجلّى ربه للجبل	الأعراف	١٤٣	٣٢٢
ورحمتي وسعت كل شيء	الأعراف	١٥٦	٢٣٨
وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله	التوبة	١٠٥	٣٠٣
للذين أحسنوا الحسنى وزيادة	يونس	٢٦	٣٠٤
ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه	يوسف	٢٤	٣٦
حتى إذا استيأس الرسل	يوسف	١١٠	٣٦٣
ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض	الإسراء	٥٥	٣٥٩
ويسألونك عن الروح	الإسراء	٨٥	١٣٨
الرحمن على العرش استوى	طه	٥	١٦٩ - ٢٢٢ - ٢٧٩ - ٢٥٢

٢٨٧	٢	الأنبياء	ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
٣٤٨	٧٨	الحج	ملة أبيكم إبراهيم
٢٦٥	٣٥	النور	الله نور السموات والأرض
٢٠٦	٨٨	القصص	كل شيء هالك إلا وجهه
٣٩٣ - ٢٣٥	٣	العنكبوت	فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين
٣٣٤ - ٢٩١	٩٦	الصفات	والله خلقكم وما تعملون
٣٦٤	٣٤	ص	ولقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب
٢٤٨	٥١	الشورى	وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً...
٢٩٧	١	الفتح	إنا فتحنا لك
٢٩٠ - ٥	٥٦	الطور	وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون
٣٠٣	١١	النجم	ماكذب الفؤاد ما رأى
٣٠٧	١٣	النجم	ولقد رآه نزلة أخرى
٣٤٨	٢٦	نوح	رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً
٣٠٤	٢٢ - ٢٣	القيامة	وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة
٣٠٧	٢٣	التكوير	ولقد رآه بالأفق المبين
٣٥٧	٧	البينة	إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية

فهرس الأحاديث

رقم الصفحة	طرف الحديث
٨١	العلم ثلاثة، وما سوى ذلك فهو فضل: آية محكمة...
٩٠	اتبعوا السواد الأعظم
٢٥٦	أشهدين أن لا إله إلا الله، قالت: نعم
٣٢٩	أتلومني على أمر كتبه الله علي - أو قدره علي - قبل أن يخلقني
٢٢٤ - ١٥٧	الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد
١١٨	الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه...
٣٣٤ - ٢٩١	أحيوا ما خلقتكم
٣٤١	إذا زنى العبد خرج منه الإيمان
٣٧٤ - ٣٢٨ - ٢٥٩ - ٢٤٢	إذا قضى الله في السماء أمراً ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً
٢٥٦	أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا
٢٧٦	إن الله تعالى يبعث الأيام يوم القيامة كهيئتها
٣١٨	إن الله خلق آدم على صورة الرحمن
١٥٦	إن الله هو السيد
٢٥٨	إن الله ينزل إلى السماء الدنيا
٣٨٩	إن الميت يسمع خفق نعالهم إذا ولوا مدبرين
١٢٥	إن لله ملائكة في الهواء يسيحون بين السماء والأرض...
٣٣٩	إن هذا الأمر بدأ نبوة ورحمة ثم يكون خلافة ورحمة، ثم ملكاً عضواً، ثم كائن جبرية
٢٩٣ - ١٥٦	أنا سيد ولد آدم
٣٠٤	إنكم سترون ربكم كما ترون القمر
٢٩٣	إنما السيد هو الله
٣٩١	إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات
٢٢٠ - ١٣٧	إني لست كل كلام الحكيم أتقبل
٣٦٦	أوتيت القرآن ومثله معه

٣٤١	الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته
٢٥٦	أين الله؟ فأشارت إلى السماء
١٥٧	بعثت أنا والساعة كهاتين
٣٤١	تعال تؤمن ساعة
٣١٠ - ٣١٣	تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت
٢٣٠	تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله
١٥٧ - ٢٣٥ - ٣٢٨	جف القلم بما هو كائن
٣٠٦	رأى محمد ربه مرتين
١٥٧	حديث الحاجة بين سيدنا آدم وسيدنا موسى عليهما الصلاة والسلام
٣٠٤ - ٣١٠ - ٣١٧	رأيت ربي بأحسن صورة
١٤٤ - ١٦٨	سبحان الله مداد كلماته
١٣٥	سبق المفردون
٣٤١	الطهور شطر الإيمان
٣١٠ - ٣٦٧	فتجلى لي كل شيء، فعرفت
٣١٧	فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رآه فيها أول مرة
٣١٧	فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون
٣٠٤	فيكشف لهم الحجاب فينظرون إليه
٣٢٢	قال: هكذا؛ يعني: أنه أخرج طرف الخنصر (في شرحه للتجلي)
٣٤٩	قلت يا رسول الله، كم وفي عدة الأنبياء
٣٣٥	قوله صلى الله عليه وسلم في الكهان: «ليسوا بشيء»
١٩٧ - ٢٦٥ - ٢٨٥ - ٣١٦	كان في عماء، ما تحته هواء وما فوقه هواء
١١٧	كل مولود يولد على فطرة الإسلام
٣٤٠	لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له
١٩٣	لا تسبوا الريح فإنها من نفس الرحمن
٢٩٥	لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد
٣٥٩	لا تفضلوني على يونس بن متى

١٧١	لا تفكروا في ذات الخالق
٣٩١	لا تقوم الساعة حتى يقبض العلم، وتكثر الزلازل
١٢٩	لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب
١٧١	لا فكرة في الرب
١٤٢ - ١٥٧	لا يزال الدين ظاهراً حتى يكون اثنا عشر خليفة
٣٢٨	لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره
٢٨ - ٢٩٥ - ٣٠٠	لتتبعن سنن من كان قبلكم
٣٩١	لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها
٢٧٦	لما خلق الله الرحم قامت فقلت: هذا مقام العائذ بك
١٥٧ - ٢٢٤	الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم
٣٣٥	ما أنا حملتكم بل الله حملكم
١٢٥	من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي...
٢٥٦	من ربك؟ فقلت: الله
٣٠٧	من زعم أن محمداً صلى الله عليه وسلم رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية
٣٢٨	من لم يؤمن بالقدر خيره وشره، فأنا بريء منه
٣٦٣	نحن أحق بالشك من إبراهيم
٢٧٦	هل ترون ما أرى؟ فإني لأرى مواقع الفتن خلال بيوتكم
٣٦٣	ويرحم الله لوطاً لقد كان يأوي إلى ركن شديد

فهرس الأعلام المترجمين

اسم العلم	صفحة الترجمة
إبراهيم بن حسن الكردي، أبو طاهر	٥١
ابن الجوزي	٣١٨
ابن الفارض	١٣٢
ابن اللبان، شمس الدين	٣٢٤
ابن الماجشون	٣٢٣
ابن المعلم، الشيخ المفيد	٣٠٥
ابن تيمية الحراني	١٨١
ابن حجر العسقلاني	١٤٧ - ١٧٢ - ٢٥٦ - ٣٠٩
ابن حجر الهيتمي	٣٣
ابن خزيمة	٣١٨
ابن سينا	٢٣٧
ابن عربي، الشيخ الأكبر	١١٦
ابن كثير	٣٥٧
أبو الأعلى المودودي	١٠٢
أبو الحسن الشاذلي	١٣٣
أبو الحسن علي بن عبد الحي الندوي	١٠٣
أبو الحسين البصري	١٨٠
أبو الرضا محمد الدهلوي	٤٢
أبو العباس البوني	١٣٣ - ٢٦٦ - ٢٧٨
أبو المعين النسفي	٢٢٧
أبو بكر ابن فورك	٣١٠
أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز	١٢٣
أبو يزيد البسطامي	٩٢ - ١١٥ - ١٢٣
أبو بكر الباقلاني	١٨١ - ٣٠٩ - ٣١٢ - ٣١٣ - ٣٧١

٥٢	أحمد بن محمد بن أحمد المكي النخلي
١٠٣	أحمد رضا خان البريلوي
٥٥	إسماعيل بن عبد الله الرومي المدني
٤١	أمة العزيز بنت ولي الله الدهلوي
٣٤٣	الأمير الكبير
٤٥	أهل الله بن عبد الرحيم الدهلوي
٣٠٥	الباجوري
٣٧١	البزدوي، أبو اليسر
٩١ - ١٣٣	بهاء الدين نقشبند
١٣٣ - ٣٦٧	البوصيري
٣٣٣	البياضي
١٢٨	البيضاوي، ناصر الدين
٢٢٧	البيهقي
٥٢	تاج الدين محمد بن عبد المحسن القلعي
١٣٢	الجامي، مولانا عبد الرحمن
٩٨	جان جانان العلوي
٣١٢	جعفر الصادق
٣٣٤	جلال الدين الدواني
٢٢٧	جمال الدين الغزنوي
١٠٠	جمال الدين بن محمد سعيد القاسمي
١١٥	الجنيد البغدادي
٣٠٨	الحسن البصري
٥٢	حسن بن علي بن محمد العجيمي
٥٠	حسين شيخ ولي الله الدهلوي
١١٥	الحلاج
٣٥٨	الحليمي

٣١٨	الخطابي
١٢٨	الخيالي، أحمد بن موسى
١٩	ذكاء الله بن ثناء الله الدهلوي
١١٥	رابعة العدوية
١٨٣ - ١٨٢ - ١٨١ - ١٣٣ - ١٢٨ - ٢١١ - ١٨٩ - ١٨٧ - ١٨٤ - ٣٩٦ - ٣٤٩ - ٢٤٤ - ٢٣٨ - ٢٢٩	سعد الدين التفتازاني
٢٢٧	السنوسي
١٨٤	السيالكوتي، عبد الحكيم
١٨٢	سيف الدين الآمدي
٤٠	شاه رفيع الدين بن ولي الله الدهلوي
٣٩	شاه عبد العزيز بن ولي الله الدهلوي
٤١	شاه عبد الغني بن ولي الله الدهلوي
٤١	شاه عبد القادر بن ولي الله الدهلوي
١٨٢	الشريف الجرجاني
١٠٠	شمس الحق بن أمير علي العظيم آبادي
١٨٢	الشهرستاني
٣٢٩	الشيخ زاده
١٣٢	صدر الدين القونوي
١٠٠	صديق حسن خان القنوجي
٤٤	صلاح الدين بن عبد الرحيم الدهلوي
٣٠٤	صهيب بن سنان
٩٩	عبد الحي بن عبد الحلیم اللكنوي
١٠٠	عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني
٤٣	عبد الرحيم بن وجيه الدين الدهلوي
٣٤٢	عبد السلام اللقاني

١٣٢	عبد القادر الجيلاني
٣٢٠	عبد القاهر البغدادي، أبو منصور الإسفرائيني
١٠٦	عبيد الله السندي
٤٥	عبيد الله بن محمد البهلي
١٢٨	عضد الدين الإيجي
١٣٢	عفيف الدين التلمساني
٥٣	عمر بن عقيل بن أبي بكر السقاف
٩٤	عمر بن محمد بن عبد الله، أبو حفص شهاب الدين السهروردي
٩٩	عناية أحمد بن محمد بنخش الكاكوروي
١١٦	الغزالي، أبو حامد
١٠٩	غلام يحيى بن نجم الدين البهاري
٣٥٠	الفارابي
٤٦	فخر النساء بنت محمد البهلي
٩٢	فضل الله بن أحمد بن محمد الميهني، أبو سعيد الميهني
٩٩	فضل حق بن فضل إمام الخيرابادي
١١٠	فضل رسول بن عبد المجيد البديواني
٢٤١	القاضي عبد الجبار
٣٠٩	القاضي عياض
١١٦	القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن
١٨١	قطب الدين الشيرازي
٣٥٥	القونوي، إسماعيل بن محمد
١٨٦	الكشي
٣٠٨	كعب الأحبار
٣٣٤	الكلنبوي
٣١٩	المازري

٣٥٣	المتولي، أبو سعد
٩٩	محسن بن يحيى البكري الترهتي
١٠١	محمد إقبال
٤٥	محمد البهلي
٥٣	محمد أمين الكشميري الدهلوي
١٠٥	محمد أنور شاه الكشميري
٥١	محمد بن إبراهيم، أبو طاهر الكردي
٥٣	محمد بن محمد بن عبد الرزاق المشهور بمرتضى الزبيدي
٥٤	محمد ثناء الله العثماني المظهري الحنفي
١٠١	محمد رشيد رضا
١٠١	محمد زاهد الكوثري
٥٤	محمد عابد بن علاء الدين بن سيف الله
٤٥	محمد عاشق بن عبيد الله البهلي
١٠٢	محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني
١٠٥	محمد قاسم النانوتوي
٥٤	محمد نعمان بن نور الحسيني
٥٢	محمد وفد الله بن سليمان المكي الروداني
٣٠٧	مسروق
٣٠٨	معمر بن راشد
١٨١	ميرك البخاري
١٠٠	نذير حسين بن جواد علي الحسيني الدهلوي
٢١	النواب نجيب الدولة
٥٤	نور الدين بن معين الدين البهلي
٣٠٨	النووي
٣٥٦	هامتلون غيب
١٢٣	الهويجري، أبو الحسن علي بن عثمان الهويجري

٤٢	وجيه الدين الدهلوي
----	--------------------

فهرس المصادر والمراجع المعتمدة

❖ كتب ولي الله الدهلوي:

- إتحاف النبيه فيما يحتاج إليه المحدث والفقهاء، ولي الله الدهلوي، محمد عطاء الله بن حسين الفوجياني، المكتبة السلفية - لاهور، سنة النشر (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م).
- الإرشاد إلى مهمات الإسناد، ولي الله الدهلوي، تحقيق بدر بن علي العتيبي، دار الآفاق - بيروت، ط ١، (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).
- إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، ولي الله الدهلوي، تحقيق تقي الدين الندوي، تعريب جاويد أحمد الندوي، دار القلم - دمشق، ط ١، (١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م).
- أطيب النعم في مدح سيد العرب والعجم، ولي الله الدهلوي، طبعة هندية قديمة.
- الإمداد في مآثر الأجداد، ولي الله الدهلوي، واعتمدت في النقل عنها على المقتطفات التي ترجمها الندوي في «رجال الفكر والدعوة».
- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ولي الله الدهلوي، عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس - بيروت، ط ١، (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م).
- أنفاس العارفين، ولي الله الدهلوي، واعتمدت في النقل عنها على المقتطفات التي ترجمها الندوي في «رجال الفكر والدعوة».
- البدور البازغة، ولي الله الدهلوي، صورة عن مخطوط لدى مكتبة جمعة الماجد في الإمارات، المحفوظة برقم (٥٦٥٤٧)، وقد كتبت النسخة بخط فارسي، وجاءت في ٩٦ ورقة، وقد رقت صفحاتها، فأحلت على ترقيم الصفحات.
- تأويل الأحاديث في رموز قصص الأنبياء، ولي الله الدهلوي، غلام مصطفى قاسمي، مطبوعات أكاديمية الشاه ولي الله الدهلوي - حيد آباد (السند)، ط ١، (١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م).
- تسهيل دراية الموطأ، ولي الله الدهلوي، وهو مقدمة كتابه «المصنف»، تعريب عبد الوهاب الدهلوي، أورده كاملاً في مقدمة تحقيقه لكتاب «المسوى»، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).
- التفهيمات الإلهية، ولي الله الدهلوي، سلسلة مطبوعات المجلس العلمي (رقم ٨)، في داهيل (سورت)، ط ١، (١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م).
- الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف، ولي الله الدهلوي، تعريب: عطاء الله بن حسين الفوجياني.

- حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، تحقيق سعيد أحمد بن يوسف البانوري، دار ابن كثير - دمشق، ط ١، (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م).
- الخير الكثير، ولي الله الدهلوي، سلسلة مطبوعات المجلس العلمي (رقم ١٣)، في دابھيل (سورت)، ط ١، (١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م).
- الدر الثمين في مبشرات النبي الأمين ﷺ، ولي الله الدهلوي، تحقيق محمد عاشق إلهي البرني، دار الكتاب - ديوبند (باكستان)، سنة النشر (١٤١٨هـ).
- الرسائل السياسية، ولي الله الدهلوي، جمعها خليف أحمد نظامي، واعتمدت في النقل عنها على المقتطفات التي ترجمها الندوي في «رجال الفكر والدعوة».
- شرح تراجم أبواب البخاري، ولي الله الدهلوي، تحقيق فايز مصطفى اصطيعة، ط ١، (١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م).
- عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، ولي الله الدهلوي، تحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية - القاهرة.
- فتح الرحمن في ترجمة القرآن، ولي الله الدهلوي، ترجمة إلى اللغة الفارسية، وفد أفدت مقتطفات من هذه الترجمة من نقولات الشيخ الندوي في كتابه «رجال الفكر والدعوة».
- الفضل المبين في الحديث المسلسل من النبي الأمين ﷺ، ولي الله الدهلوي، تحقيق محمد عاشق إلهي البرني، دار الكتاب - ديوبند (باكستان)، سنة النشر (١٤١٨هـ).
- الفوز الكبير في أصول التفسير، ولي الله الدهلوي، تحقيق سلمان الحسيني الندوي، دار الصحوة - القاهرة، ط ٢، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م).
- فيوض الحرمين، ولي الله الدهلوي، طبعة هندية قديمة لدى مطبعة أحمد في دلهي كلان محل.
- القول الجميل في بيان سواء السبيل، ولي الله الدهلوي، صورة مخطوط لدى دار الثقافة والدراسات الشرقية بجامعة طوكيو، كتبت النسخة بخط الرقعة، وجاءت في ٣٠ ورقة، تاريخ نسخها سنة (١٣٤٣هـ).
- لمحات، ولي الله الدهلوي، تحقيق غلام مصطفى القاسمي، مطبوعات أكاديمية الشاه ولي الله الدهلوي - حيد آباد (السند).
- المسوى من أحاديث الموطأ، ولي الله الدهلوي، تحقيق جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).
- المقالة الوضيئة في الوصية والنصح، ولي الله الدهلوي، عربها ونقلها بكاملها الأستاذ محمد بشير السيلالكوتي في كتابه «الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته».

- المقدمة السنية في الانتصار للفرقة السنية، ولي الله الدهلوي، صورة عن مخطوط لدى جامعة الرياض، المحفوظة برقم (٤٢٨٤)، وقد كتب بخط نسخي، وهي مبتورة الأول، تاريخ النسخ (١١٤٤هـ).
- النوادر من أحاديث سيد الأوائل والأواخر، ولي الله الدهلوي، تحقيق محمد عاشق إلهي البرني، دار الكتاب - ديوبند (باكستان)، سنة النشر (١٤١٨هـ).

❖ المراجع المعتمدة:

- الإبانة الكبرى، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العُكْبَرِي، المعروف بابن بَطَّة (ت ٣٨٧هـ)، تحقيق وليد بن سيف النصر وثلة من المحققين، دار الراية للنشر - الرياض، ط ١، (١٤١٨هـ).
- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار - القاهرة، ط ١، (١٣٩٧هـ).
- أبجد العلوم، محمد صديق خان بن حسن القنوجي (ت ١٣٠٧هـ)، دار ابن حزم، ط ١، (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).
- إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، عبد الرحمن بن محمد ابن زيدان السجلماسي (ت ١٣٦٥هـ)، تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، ط ١، (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).
- إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، دار المعرفة - بيروت.
- آراء المدينة الفاضلة، محمد بن محمد الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، تحقيق ألير نصري نادر، دار المشرق - بيروت، ط ٥.
- الأربعين في أصول الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، عني به: عبد الله عبد الحميد العرواني، دار القلم، دمشق، ط: ١، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
- الأربعين في أصول الدين، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجليل - بيروت، ط ١، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م).
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة، إمام الحرمين عبد الملك بن محمد الجويني (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح - توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية - بيروت.
- أسماء الله الحسنى عند الشيخ محيي الدين ابن عربي وتابعيه، صدر الدين الطاهري. بحث منشور في موقع المعارف الحكيمة للدراسات الدينية والفلسفية.
- الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي - جدة، ط ١، (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

- أصول الدين، جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي (ت ٥٩٣هـ)، تحقيق عمر وفيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط ١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
- إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف - مصر، ط ٥، (١٩٩٧م).
- الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١٥، (٢٠٠٢م)
- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م).
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي (ت ٥٤٤هـ)، تحقيق يحيى إسماعيل، دار الوفاء - مصر، ط ١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
- الإمام المجدد المحدث الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته، محمد بشير السيالكوتي، ابن حزم - بيروت، ط ١، (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- أوائل المقالات، محمد بن محمد ابن المعلم المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، تحقيق إبراهيم الأنصاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط ١، (١٤١٣هـ).
- بحر الكلام، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨هـ)، تحقيق ولي الدين محمد صالح الفرفور، دار الفرفور للطباعة والنشر - دمشق، ط ٢، (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
- البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق علي شبري، دار إحياء التراث العربي، ط ١، (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، دار المعرفة - بيروت.
- البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، البابي الحلبي - مصر، ط ١، (١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م).
- بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، أبو محمد الحارث بن محمد، المعروف بابن أبي أسامة (ت ٢٨٢هـ)، انتقاء الإمام نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، تحقيق حسين أحمد صالح الباكري، وكز خدمة السنة والسيرة النبوية - المدينة المنورة، ط ١، (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - صيدا.

- بيان إعجاز القرآن، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت ٣٨٨هـ)، تحقيق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، دار المعارف - مصر، ط ٣، (١٩٧٦هـ).
- التأثير العلمي العربي وتطور الصوفية في الهند، آي الرحمن، مجلة ثقافة الهند، المجلد: (١٨)، عدد: (٤)، سنة (١٩٦٧م).
- تاج التراجم، أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطْلُوبغا السوداني (ت ٨٧٩هـ)، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دار القلم - دمشق، ط ١، (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).
- تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمد بن محمد، الملقب بمرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، دار الهداية - مصر.
- تاريخ الإسلام في الهند، عبد المنعم نمر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، ط ١، (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن قَائِمَاز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط ١، (٢٠٠٣م).
- تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند، مسعود الندوي، دار العربية - بيروت.
- تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ١، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).
- تاريخ دولة أباطرة المغول الإسلامية في الهند، جمال الدين الشيال، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد، ط ١، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
- تأسيس أصول التفسير وصلته بمنظور البحث الأصولي، عبد الرحمن الحاج، بحث منشور في موقع ألوكة.
- تأسيس التقديس، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق أنس محمد الشرفاوي - أحمد الخطيب، دار نور الصباح - دمشق، ط ١ (٢٠١٥م).
- تجليات الوجود الإلهي في الفلسفة اليونانية، زينة علي جاسم محمد، بحث منشور في مجلة كلية الفقه بجامعة الكوفة، العراق، عدد: ٢٧.
- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت ١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.
- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، إبراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق علي جمعة محمد الشافعي، دار السلام - القاهرة، ط ١، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).
- التحقيقات الشمسية، أحمد رضا خان البريلوي (ت ١٣٤٠هـ)، مركز أهل السنة (بكات الرضا فوربندر) - كجرات.

- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، دار الشعب - بيروت.
- التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي، دار الشعب - بيروت.
- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.
- التعليق الممجّد على موطأ محمد، أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم اللكنوي (ت ١٣٠٤هـ)، دار القلم - دمشق، ط ١، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).
- التعليقات، محمد بن محمد الفارابي (ت ٣٣٩)، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط ١، (١٩٨٨م).
- التفسير المظهر، محمد ثناء الله المظهري، تحقيق غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية - باكستان، سنة النشر (١٤١٢هـ).
- تفسير المنار، محمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ)، الهئية المصرية للكتاب، سنة النشر (١٩٩٠م).
- التقريب لحد المنطق، علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار مكتبة الحياة - بيروت، ط ١، (١٩٩٠م).
- تكملة معجم المؤلفين، محمد خير بن رمضان يوسف، دار ابن حزم - بيروت، ط ١، (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق حسن بن عباس بن قطب، مؤسسة قرطبة - مصر، ط ١، (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
- تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥)، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف - القاهرة، ط ٦.
- التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (ت ٣١١هـ)، تحقيق عبد العزيز بن إبراهيم الشهبان، مكتبة الرشد - الرياض، ط ٥، (١٤١٤هـ - ١٩٩٤).
- التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، (١٣٩٢هـ).
- التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية.
- التوحيد، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية - الإسكندرية.

- الثقافة الإسلامية في الهند، المسمى: «معارف العوارف في أنواع العلوم والعوارف»، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسيني (ت ١٣٤١هـ)، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة - القاهرة، سنة النشر (٢٠١٢م).
- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان بن محمود الألوسي، مطبعة المدني، سنة النشر (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).
- جلاء القلوب من الأصداء الغينية ببيان إحاطته عليه السلام بالعلوم الكونية، محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق مجموعة من الباحثين بإشراف علي جمعة محمد، لمركز الإسلامي بمسجد حسن عباس زكي، ط ١، (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).
- جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، شمس الدين بن محمد بن أشرف الأفغاني (ت ١٤٢٠هـ)، دار الصميعي، ط ١، (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
- جهود مخرصة في خدمة السنة المطهرة، عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، إدارة البحوث الإسلامية والدعوة والإفتاء بالجامعة السلفية - بنارس، الهند، ط ١، (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م).
- جواهر القرآن، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم - بيروت، ط ٢، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- حاشية السيلالكوتي على شرح المواقف، عبد الحكيم بن شمس الدين محمد السيلالكوتي (١٠٦٧هـ)، اعتنى به محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة - مصر، ط ١، (١٣٢٥هـ).
- حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، عصام الدين القونوي (١١٩٥هـ)، تحقيق عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية - بيروت.
- حاشية جلبي على شرح المواقف، حسن جلبي بن محمد شاه الفناري (ت ٨٨٦هـ)، اعتنى به محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة - مصر، ط ١، (١٣٢٥هـ).
- حسن التقاضي عن الإمام أبي يوسف القاضي، محمد زاهد الكوثري (ت ١٣٧١هـ)، دار الأنوار للطباعة والنشر - مصر، سنة النشر (١٣٦٨هـ - ١٩٨٤م).
- حضارات الهند، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة - القاهرة، سنة النشر (٢٠١٢م).
- الحطة في ذكر الصحاح الستة، محمد صديق خان بن حسن القنوجي (ت ١٣٠٧هـ)، دار الكتب التعليمية - بيروت، ط ١، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (ت ٤٣٠هـ)، دار السعادة - مصر، ط ١، (١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م).

- الدراسات حول الشاه ولي الله، م، هـ، هيرمانسين، مجلة ثقافة الهند، المجلد: (٤٦)، العدد: (١ - ٤)، سنة النشر (١٩٩٥م).
- الدرة الفاخرة، مولانا عبد الرحمن الجامي (ت٨٩٨هـ)، تحقيق أحمد السايح وأحمد عبده عوض، مكتبة الثقافة الدينية - بيروت، ط١، (١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢م).
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد (الهند)، ط٢، (١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م).
- رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن علي الحسيني الندوي، ابن كثير، دمشق - بيروت، ط٣، (١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧م).
- رحلة ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، ابن بطوطة (ت٧٧٩هـ)، أكاديمية المملكة المغربية - الرباط، ط١، (١٤١٧ هـ).
- الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (ت٤٦٥هـ)، تحقيق عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة.
- رسالة في العقل، محمد بن محمد الفارابي (ت٣٣٩)، تحقيق موريس بويج، دار المشرق - بيروت، ط٢، (١٩٨٣م).
- رسائل ابن عربي، أبوبكر محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي، المعروف بابن عربي (ت٦٣٨هـ)، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر - بيروت، ط: ١، (١٩٩٧م).
- الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم اللكنوي (ت١٣٠٤هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط٣، (١٣٠٧هـ).
- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، الحسن بن عبد المحسن أبو عذبة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن - الهند، طبع سنة (١٣٢٢هـ).
- سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل بن علي ابن مراد الحسيني، (ت١٢٠٦هـ)، دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم - بيروت، ط٣، (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م).
- سلم الوصول إلى طبقات الفحول، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، المعروف بحاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، تحقيق محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسیکا - إستانبول، سنة النشر (٢٠١٠م).
- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - لبنان.

- سنن الدارمي، الإمام عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق حسين سليم أسد، دار المغني للنشر - السعودية، ط: ١، (١٤١٢هـ - ٢٠٠٢م).
- سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق حسين سليم أسد، دار المغني للنشر، السعودية، ط: ١، (١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م).
- السنن الصغرى «المجتبى»، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت ٣٠٣هـ) تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط ٢، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- السياسية المدنية، محمد بن محمد الفارابي (ت ٣٣٩)، دار سیراس للنشر - تونس، سنة النشر (١٩٩٤م).
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن قَائِمَاز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة، ط ١، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر ابن مخلوف (ت ١٣٦٠هـ)، تحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية - لبنان، ط ١، (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
- شرح العقائد النسفية، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢هـ)، تحقيق محمد أنس الشرفاوي، دار التقوى - دمشق، ط ١، (١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م).
- شرح العقيدة الكبرى، أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني (ت ٨٩٥هـ)، تحقيق محمد أنس الشرفاوي، دار التقوى - دمشق، ط ١، (١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م).
- شرح المقاصد، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢هـ)، تحقيق إبراهيم شمس الدين، ط ١، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- شرح المواقف، أبو الحسن علي بن محمد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، اعتنى به محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة - مصر، ط ١، (١٣٢٥هـ).
- شرح حكمة العين، محمد بن مبارك شاه، الشهير بميرك البخاري، مطبعة الكرمي - قزان، تارستان، ط ١، (١٣١٩هـ - ١٩٥١م).
- شرح معالم أصول الدين، شرف الدين عبد الله بن محمد ابن التلمساني (ت ٦٥٨هـ)، تحقيق نزار حمادي، دار الفتح، الأردن، ط ١، (١٤٣١هـ).
- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، أحمد بن مصطفى بن خليل، المعروف بطاشكُزْبِي زَادَة (ت ٩٨٦هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت.

- شيخ الإسلام ولي الدهلوي أشعرياً صوفياً مذهبياً، عبد النصير المليباري، مقال منشور في مجلة نداء الهند بتاريخ (٢٠١٦/٥/٨).
- صحيح البخاري، المسمى: «الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه»، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق محمد زهير ناصر، دار طوق النجاة- جدة، ط ١، (١٤٢٢هـ).
- صحيح مسلم، المسمى: «المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم»، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- طبقات الأولياء، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، المعروف بابن الملقن (ت ٨٠٤هـ)، تحقيق نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط ٢، (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).
- طبقات الحفاظ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٣، (١٤٠٣هـ).
- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، ط ٢، (١٤١٣هـ).
- طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد بن محمد ابن قاضي شهبة (ت ٨٥١هـ)، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب - بيروت، ط ١، (١٤٠٧هـ).
- طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي (ت ٤١٢هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
- العرف الشذي شرح سنن الترمذي، أمالي محمد أنور شاه الكشميري (ت ١٣٥٣هـ)، تحقيق محمود شاكر، دار التراث العربي - بيروت، ط ١، (١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م).
- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الحُسْرُوْجَرْدِي البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار التقوى - دمشق، ط ١، (١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م).
- علماء ديونبد اتجاهم الديني ومرجعهم المذهبي، محمد الطيب، تعريب: نور عالم خليل الأميني، بحث منشور على موقع جامعة دار العلوم ديونبد
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، شرف الحق محمد أشرف بن أمير العظيم آبادي (ت ١٣٢٩هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٢، (١٤١٥هـ).
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ)، اعتنى به محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، سنة النشر (١٣٧٩هـ).

- فتح البيان في مقاصد القرآن، محمد صديق خان بن حسن القنوجي (ت ١٣٠٧هـ)، دار الكتب العصرية - صيدا، سنة النشر (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
- فصوص الحكم، أبوبكر محمد بن علي بن محمد الطائي الحاتمي، المعروف بابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي - بيروت.
- فصول منتزعة، محمد بن محمد الفارابي (ت ٣٣٩)، تحقيق فوزي متري نجار، دار المشرق - بيروت، سنة النشر (١٩٧١م).
- فهرس الفهارس والأثبتات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، محمد عبد الحي بن عبد الكبير الإدريسي الكتاني (ت ١٣٨٢هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط ٢، (١٩٨٢م).
- فوات الوفيات، صلاح الدين محمد بن شاکر (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط ١ (١٩٧٤م).
- فيض الباري على صحيح البخاري، أمالي محمد أنور شاه الكشميري (ت ١٣٥٣هـ)، جمع وتحقيق محمد بدر عالم الميرتقي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، (١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤوف بن علي المناوي (ت ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية - القاهرة، ط: ١، (١٣٥٦هـ).
- القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، دار الريان للتراث - بيروت.
- كبار علماء ديوبند ونسبهم العلمي، سيد محبوب الرضوي، تعريب: محمد عارف جميل المباركفوري، مجلة الداعي، دار العلوم، ديوبند، العدد: ١١، السنة: ١٤٣٦هـ.
- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد بن علي بن محمد الحنفي التهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، تحقيق علي دحروج ورفيق العجم، ترجمه من الفارسية إلى العربية عبد الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط ١، (١٩٩٦م).
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٣، (١٤٠٧هـ).
- كشف المحجوب، أبو الحسن علي بن عثمان الهويجري (ت ٤٦٥هـ)، دراسة وتعليق وترجمة عن الأصل الفارسي: إسعاد عبد الهادي قنديل، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، سنة النشر (٢٠٠٧م).
- كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق علي حسين البواب، دار الوطن - الرياض.

- الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي (ت ١٠٩٤هـ)، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، دار الرسالة - بيروت.
- اللمع في التصوف، عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ)، تحقيق عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة - مصر، ومكتبة المثنى - بغداد، سنة النشر (١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م).
- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت ١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، ط ٢، (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).
- المباحث المشرقية، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط ١، (١٣٤٣هـ).
- مبادئ الفلسفة، عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي - بيروت، ط ١، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- محاسن التأويل، جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ)، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، (١٤١٨هـ).
- المدخل إلى دراسة علم الكلام، حسن محمود الشافعي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية - باكستان، ط ٢، (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- المسامرة شرح المسامرة، كمال الدين بن أبي الشريف (ت ٩٠٦هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية - مصر، ط ١، (١٣١٧هـ).
- المستدرک علی الصحیحین، محمد بن عبد الله بن محمد، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، (١٤١١هـ - ١٩٩٠م).
- المسند، أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، دار الرسالة، دمشق - بيروت، ط: ١، (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
- مشكاة الأنوار، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق أبو العلا عفيفي، الدار القومية - القاهرة.
- مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب - بيروت، ط ٢، (١٩٨٥م).
- المصنف، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني (ت ٢١١هـ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، ط ٣، (١٤٠٣هـ).

- **المصنف،** أبو بكر عبد الله بن محمد ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، (١٤٠٩هـ).
- **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع (الموضوعات الصغرى)**، أبو الحسن نور الدين علي بن محمد الملا القاري (ت ١٠١٤هـ)، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار الرسالة - بيروت، ط ٢، (١٣٩٨هـ).
- **المطالب العالية**، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
- **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ)، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط ٢، (١٩٧٥هـ).
- **معالم السنن «سنن أبي داود»**، أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي (ت ٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية - حلب، ط ١، (١٣٥١هـ - ١٩٣٢م).
- **المعجم الأوسط**، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين - القاهرة.
- **المعجم الصغير**، محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق نظام محمد صالح يعقوبي، ومحمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، ط ١، (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- **المعجم الصوفي، سعاد الحكيم**، دندرة للطباعة والنشر - بيروت، ط ١، (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).
- **معجم ألفاظ الصوفية**، حس الشرقاوي، مؤسسة مختار - القاهرة، ط ١، (١٩٨٧م).
- **المعجم الكبير**، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- **المعجم المختص بالمحدثين**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق - الطائف، ط ١، (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- **المعجم المختص**، محمد مرتضى الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق نظام محمد صالح يعقوبي، ومحمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، ط ١، (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- **معيان العلم**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف - مصر، سنة النشر (١٩٦١م).
- **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، القاضي عبد الجبار الهمداني (ت ٤١٥هـ)، تحقيق محمود محمد قاسم.

- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، تحقيق هلموت ريتز، دار فرانز شتايز - فيسبادن (ألمانيا)، ط ٣، (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م).
- المقرر في توضيح منطق المظفر، رائد الحيدري، المنتدى الحيدري الثقافي، قم - إيران، ط ١، (١٤١٩هـ).
- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي، الجفان والجابي - قبرص، ط ١، (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
- مكتوبات، المجدد أحمد بن عبد الأحد السرهندي (ت ١٠٣٧هـ)، تعريب محمد مراد المتزوي المكّي، دار الحقيقة - إستانبول، طبع سنة (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢).
- المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، تقي الدين أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الصريفني الحنبلي (ت ٦٤١هـ)، تحقيق خالد حيدر، دار الفكر - بيروت، سنة النشر (١٤١٤هـ).
- المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد القرطي الباجي الأندلسي (ت ٤٧٤هـ)، مطبعة السعادة - مصر، ط ١، (١٣٣٢هـ).
- المنقذ من الضلال، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة - مصر.
- منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة محمد بن سعود، ط ١، (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).
- موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، أبو الأعلى المودودي، تعريب محمد كاظم سباق، دار الفكر الحديث - لبنان، ط ٢ (١٣٨٦ - ١٩٦٧م).
- موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن البدوي، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٣، (١٩٩٣م).
- موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط ١، (١٩٩٩م).
- الموضوعات، رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني الحنفي (ت ٦٥٠هـ)، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، دار المأمون للتراث - دمشق، ط ٢، (١٤٠٥هـ).
- النجاة، الحسين بن عبد الله بن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة - بيروت، (١٩٨٥م).
- النزعات المادية في الفلسفة العربية، حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، ط: ٢، (٢٠٠٨م).

- نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، المسمى بـ «الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام»، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني (ت ١٣٤١هـ)، ابن حزم - بيروت، ط ١، (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- نظم المتنائر من الحديث المتواتر، محمد بن جعفر الكتاني (ت ١٣٤٥هـ)، تحقيق شرف الحجازي، دار الكتب السلفية - مصر، ط ٢.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد أمين الباباني البغدادي، وكالة المعارف الجلييلة - إستانبول، سنة النشر (١٩٥١م).
- الهند القديمة حضارتها ودياناتها، محمد إسماعيل الندوي، دار الشعب - القاهرة.
- الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى، دار إحياء التراث - بيروت، سنة الطبع (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).
- الوجود الحق والخطاب الصدق، عبد الغني بن إسماعيل النابلسي (ت ١١٤٣هـ)، تحقيق بكري علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، سنة الطبع (١٩٩٥م).
- وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، محمد بن الطيب، دار الطليعة، بيروت، ط: ١، (٢٠٠٨م).
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن إبراهيم ابن خلكان الإربلي (ت ٦٨١هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط ١ (١٩٩٤م).
- اليناع الجني في أسانيد الشيخ عبد الغني، محمد بن يحيى المشهور بمحسن الترهتي (ت ١٢٨٠هـ)، صورة مخطوط لدى مكتبة المسجد النبوي برقم (٥/٢١٣، ١)، بخط نسخي، وجاءت في (٤٧) ورقة، تاريخ النسخ (١٢٨٠هـ).
- اليواقيت والجواهر من عقائد الأكابر، أبو المواهب عبد الوهاب الشعراي (ت ٩٧٣هـ)، الطبعة المصرية القديمة.

فهرس المحتويات

المقدمة	٥
الفصل الأول	١٦
ترجمة الدهلوي ومنهجه المعرفي الكلامي	١٦
المبحث الأول: ترجمة الدهلوي، وفيه ثلاث مطالب:	١٨
المطلب الأول: عصر الدهلوي:	١٨
أولاً: الحالة السياسية:	١٨
ثانياً: الحالة الاجتماعية والدينية:	٢٥
ثالثاً: الحالة العلمية:	٢٩
المطلب الثاني: حياة الدهلوي:	٣٦
أولاً: اسمه:	٣٦
ثانياً: نسبه:	٣٧
ثالثاً: ولادته ونشأته:	٣٨
رابعاً: زواجه وأبنائه:	٣٩
خامساً: أسرته:	٤١
سادساً: طلبه للعلم:	٤٧
سابعاً: شيوخه:	٥٠
ثامناً: تلامذته:	٥٣
تاسعاً: مؤلفاته:	٥٥
عاشراً: وفاته:	٧٧
المطلب الثالث: مكانة الدهلوي العلمية:	٧٩
شخصيته العلمية:	٧٩

أ: الدهلوي المحدث:	٨٠
ب: الدهلوي الفقيه:	٨٣
ج: الدهلوي الصوفي:	٩١
د: الدهلوي المجدد:	٩٤
ثناء العلماء عليه:	٩٨
تأثير العلماء به:	١٠٤
انتقاد العلماء للدهلوي:	١٠٩
المبحث الثاني: نظرية المعرفة عند الدهلوي، ومنهجه الكلامي	١١٣
المطلب الأول: نظرية المعرفة عند الدهلوي:	١١٥
أولاً: موضوع المعرفة وحدودها عند الدهلوي:	١١٥
ثانياً: مصادر الدهلوي المعرفية:	١٢٧
أ: الكتاب والسنة:	١٢٧
ب: مصادر الدهلوي من المدرسة الكلامية:	١٢٨
ج: مصادر الدهلوي من المدرسة الصوفية:	١٣١
ثالثاً: وسائله المعرفية:	١٣٥
الوسيلة الأولى: النقل:	١٣٦
الوسيلة الثانية: الكشف:	١٣٨
الوسيلة الثالثة: العقل:	١٤٣
الخلاصة: الأنموذج المعرفي عند الدهلوي:	١٤٧
المطلب الثاني: منهج الدهلوي الكلامي:	١٥٠
أولاً: منهجه في عرض الآراء وتحرير المسائل:	١٥٠
لغة الدهلوي وأسلوبه في العرض:	١٥١

المراميز الصوفية:	١٥٢
غموض عبارته:	١٥٢
تحريره لمحل النزاع:	١٥٤
مشكل الحديث وعويص المسائل:	١٥٥
أصالة أفكاره:	١٥٩
ثانياً: منهجه التوفيقي بين المتكلمين والصوفية والحكماء:	١٦٣
ثالثاً: موقفه من التأويل والمتشابه:	١٦٧
الفصل الثاني: آراء الدهلوي الكلامية	١٧٦
المبحث الأول: الوجود مفهومه وحقيقته:	١٧٩
المطلب الأول: مفاهيم الوجود عند الدهلوي:	١٨٠
أولاً: تعريف الوجود:	١٨٠
ثانياً: اشتراك الوجود:	١٨٠
ثالثاً: الوجود والماهية:	١٨٢
رابعاً: رأي الدهلوي في مفهوم الوجود:	١٨٤
خامساً: الوجود الذهني:	١٨٨
خلاصة:	١٨٩
المطلب الثاني: حقيقة الوجود ومصاديقه عند الدهلوي:	١٩٢
أولاً: حقيقة الوجود:	١٩٢
ثانياً: مصاديق الوجود:	١٩٣
مراتب الوجود عند الدهلوي:	١٩٤
العماء:	١٩٨
مراتب الوجود بين الدهلوي والصوفية:	١٩٨

الأعيان الثابتة:	٢٠٠
ثالثاً: وحدة الوجود:	٢٠٢
نبذة عن وحدة الوجود:	٢٠٣
أركان وحدة الوجود:	٢٠٦
رابعاً: وحدة الوجود عند الدهلوي:	٢٠٨
حقائق الممكنات ودورها في وحدة الوجود:	٢١٠
المبحث الثاني: لأسماء والصفات	٢١٦
المطلب الأول: الأسماء وأحكامها عند الدهلوي:	٢١٨
اعتذار الدهلوي عن توسعه في أحكام الأسماء:	٢٢٠
أحكام الأسماء عند الدهلوي:	٢٢١
الأسماء البدئية:	٢٢١
الأسماء العودية:	٢٢٣
المطلب الثاني: الصفات وأحكامها عند الدهلوي:	٢٢٦
تعريف الصفة:	٢٢٦
أقسام الصفات:	٢٢٦
الصفات عين الذات عند الدهلوي:	٢٢٧
صفات الله توقيفية:	٢٣٠
الطريقة المثلى لمقاربة الصفات:	٢٣٠
صفات المعاني عند الدهلوي:	٢٣٢
صفة الحياة:	٢٣٣
صفة العلم:	٢٣٤
وجه قول الفلاسفة بالعلم الجزئي:	٢٣٦

صفة القدرة: ٢٣٨

صفة الإرادة: ٢٤٠

وجه قول الفلاسفة بالإيجاب على الله: ٢٤٣

صفة السمع والبصر: ٢٤٤

صفة الكلام: ٢٤٥

صفة التكوين: ٢٤٨

الصفات الخيرية: ٢٥٠

الاستواء: ٢٥٢

الفوقية: ٢٥٣

اليدين واليدين: ٢٥٧

الوجه: ٢٥٧

الرحمة والغضب: ٢٥٧

النزول والضحك: ٢٥٨

الصوت: ٢٥٩

المبحث الثالث: لعالم عند الدهلوي ٢٦٠

المطلب الأول: العوالم وأقسامها عند الدهلوي: ٢٦١

أولاً: عالم اللاهوت: ٢٦١

ثانياً: عالم الجبروت: ٢٦١

ثالثاً: عالم الرحموت: ٢٦٢

رابعاً: عالم الناسوت: ٢٦٢

أ: عالم النفوس أو الأرواح: ٢٦٤

ب: عالم المثال: ٢٧٤

ج: عالم العرش:	٢٧٩
عالم العناصر:	٢٨٢
المطلب الثاني: قدم العالم وحدوثه عند الدهلوي:	٢٨٥
المبحث الرابع: لتوحيد عند الدهلوي	٢٨٩
المطلب الأول: تعريف التوحيد وأقسامه عند الدهلوي:	٢٩٠
المطلب الثاني: الاستغاثة والتوسل عند الدهلوي:	٢٩٤
المبحث الخامس: رؤية الله تعالى وتجليه في الصور	٣٠٢
المطلب الأول: رؤية الله تعالى:	٣٠٣
أولاً: رؤية الله في الآخرة:	٣٠٤
ثانياً: رؤية الله في الدنيا:	٣٠٦
المطلب الثاني: تجلي الله تعالى في الصور:	٣١٥
قول الدهلوي في المسألة:	٣١٥
أقوال العلماء في المسألة:	٣١٨
التحقيق في المسألة:	٣٢٠
خلاصة مذهب الدهلوي في التجلي الصوري:	٣٢٦
المبحث السادس: مسائل القدر، والأفعال، ومفهومي الإيمان والإسلامي عند الدهلوي	٣٢٧
المطلب الأول: القضاء والقدر:	٣٢٨
المطلب الثاني: مسألة الأفعال عند الدهلوي:	٣٣٢
أولاً: أفعال الله تعالى:	٣٣٢
ثانياً: أفعال العباد:	٣٣٤
المطلب الثالث: في مفهومي الإيمان والإسلام:	٣٤٠
المبحث السابع: مفهوم النبوة وحقيقة المعجزة عند الدهلوي	٣٤٥

المطلب الأول: مفهوم النبوة عند الدهلوي:..... ٣٤٦

أولاً: تعريف النبوة، والفرق بين النبي والرسول:..... ٣٤٦

ثانياً: الفرق بين النبي والرسول:..... ٣٤٩

ثالثاً: النبوة مكتسبة أو مشروطة باستعداد النفس؟..... ٣٥٠

رابعاً: سبب اختلاف الشرائع بين الأنبياء:..... ٣٥٥

رابعاً: الكلام في التفضيل:..... ٣٥٧

خامساً: عصمة الأنبياء:..... ٣٥٩

المعصية المنسوبة لسيدنا آدم عليه السلام:..... ٣٦٢

قتل سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام للرجل الإسرائيلي:..... ٣٦٢

شك سيدنا إبراهيم وتمني سيدنا لوط وسيدنا يوسف عليهم الصلاة والسلام:..... ٣٦٣

سادساً: علم الأنبياء:..... ٣٦٥

علمه صلى الله عليه وسلم بالغيب:..... ٣٦٦

أمية الأنبياء:..... ٣٦٧

خلاصة المطلب:..... ٣٦٨

المطلب الثاني: حقيقة المعجزة، ومفهوم السببية عند الدهلوي..... ٣٧٠

أولاً: تعريف المعجزة ودلالاتها على النبوة:..... ٣٧١

ثانياً: قانون السببية وعلاقته بالمعجزة:..... ٣٧٢

ثالثاً: موقف الدهلوي من المعجزة وقانون السببية:..... ٣٧٣

رابعاً: الأصول التي ترجع إليها المعجزة عند الدهلوي:..... ٣٧٥

خامساً: نماذج من تأويل الدهلوي للمعجزات:..... ٣٧٦

معجزة شق القمر:..... ٣٨٢

معجزة القرآن الكريم:..... ٣٨٤

سادساً: موقف الدهلوي من الكرامة:	٣٨٥
خلاصة رأي الدهلوي في المعجزة:	٣٨٦
المبحث الثامن: السمعيات عند الدهلوي	٣٨٧
المبحث الثامن: السمعيات عند الدهلوي:	٣٨٨
المطلب الأول: البرخ:	٣٨٨
المطلب الثاني: القيامة وعلاماتها:	٣٩٠
المطلب الثالث: يوم الدين ومواقفه:	٣٩٢
المطلب الرابع: الجنة والنار:	٣٩٤
الخاتمة	٣٩٦
التوصيات	٤٠٣
فهرس الآيات القرآنية	٤٠٤
فهرس الأحاديث	٤٠٦
فهرس الأعلام المترجمين	٤٠٩
فهرس المصادر والمراجع المعتمدة	٤١٥
فهرس المحتويات	٤٣٠