

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين والشريعة والمضارة الإسلامية

قسم الشريعة والقانون

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الرقم الترتيبي:/.....20

الرقم التسلسلي:/.....20

التفسير المقاصدي للنص النبوي

عند الإمام الذهبي

من خلال كتابه حجة الله البالغة

رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الشريعة الإسلامية

تحت إشراف الدكتور: :

سعيد فكرة

إعداد الطالب: :

عبد الرحمن رداد

الصفة	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية
الرئيس	شتوان بلقاسم	أ محاضر	جامعة سطيف
المقرر	سعيد فكرة	أ محاضر	جامعة العقيد الحاج لخضر - باتنة
عضو	نذير حمادو	أ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
عضو	سلمان نصر	أ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
عضو	كمال لدرع	أ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة

السنة الجامعية: 1422-1423 هـ الموافق لـ 2002-2003 م

نوقشت الرسالة بتاريخ:/.....م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير

العلوم الإسلامية

الإهداء

أهدي هذا البحث إلى

روح والدتي الكريمة

والحبيب أبي العزيز

والحبيبتي وأخواتي

والجميع كل الذين آمنوا بالفعل الثقافي طريقا

للترشيد والبناء

عبد الرحمن رواد

شكر وتقدير

الشكر أولا و أخيرا لله تعالى، الذي بنعمته تتم الصالحات.

ثم الشكر للأستاذ المشرف، الدكتور: سعيد فكرة الذي تحمل مسؤولية الإشراف

والمتابعة لهذا البحث حتى بلغ نهايته، رغم اهتماماته الكثيرة.

كما أوجه خالص الشكر إلى جميع الأساتذة الذين أفادوني بنصائحهم و

توجيهاتهم العلمية والمنهجية سواء من علمني منهم بشكل مباشر أو من استفدت منهم

بشكل غير مباشر من خلال توجيهاتهم العلمية، وأخص بالذكر منهم الدكتور يوسف

حسين الذي حبب إلينا بمنهجيته الرائعة علم مقاصد الشريعة الإسلامية.

كما أوجه خالص الشكر إلى كل من مد لي يد العون، فأعزاني مرجعا، أو

أرشدني إلى موضعه، أو تجشم عناء توفيره مشكورا.

كما أشكر عمال المكتبة بكلية العلوم الإسلامية و الاجتماعية بباتنة على ما

قدموه لنا من مساعدات وتسهيلات ولا أنسى أيضا عمال المكتبة بالجامعة الإسلامية

بقسنطينة .

عبد الرحمن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله منزل الكتاب ومؤتي الحكمة وفصل الخطاب، والصلاة والسلام على المبعوث بالكتاب والحكمة، معلما ومزكيا، وبالآيات مبشرا ومنذرا، سيدنا محمد و على آله وصحبه ومن اهتدى بهديه، وسار على سنته إلى يوم الفصل المبين، وبعد:

إن المتتبع لتاريخ التفكير الإسلامي الحديث يلحظ اهتماما واضحا بمقاصد الشريعة الإسلامية، ولعل السر في ذلك يرجع إلى الإدراك المتزايد لأهمية هذا المبحث في ضبط عملية الاجتهاد، وإثراء الفقه بالمدارك والنظرات السديدة، وتقليص الفجوة بين أهل الفقه والنظر، فضلا عما يضيفه هذا المبحث على الشريعة الإسلامية من حجة ومعقولة.

ومن الذين أولوا عناية خاصة بمقاصد الشريعة في العصور الأخيرة، عالم الهند الكبير عبد الرحيم ولي الله الدهلوي، كما يتجلى ذلك في كتابه "حجة الله البالغة"، الذي خصصه كما يقول للمبحث عن أسرار الشريعة والمصالح المرعية في أحكامها من خلال الأحاديث النبوية، وقد لفت انتباهي هذا الكتاب وأنا طالب في مرحلة الليسانس، وكنت قد وطنت نفسي على التعمق في مقاصد الشريعة، فلما منَّ الله عز وجل علي بالنجاح في الدراسات العليا، أيقنت أن الفرصة المواتية للمبحث في المقاصد قد أزفت، فاخترت علما من أعلام المقاصد المتميزين، إلا أنه لم ينل حظ من الدراسة والاهتمام، وهو العالم الرباني الجليل ولي الله الدهلوي، الذي سعدت بصحبته طيلة فترة هذا البحث المثمرة، ولما رأيت الإمام ولي الله قد صرف همته في هذا الكتاب إلى تفسير أحاديث النبي ﷺ، تفسيرا مقاصديا، اخترت أن يكون موضوع هذا البحث بعنوان: "التفسير المقاصدي للنص النبوي عند الإمام الدهلوي وذلك من خلال كتابه "حجة الله البالغة".

أولا: الموضوع والإشكالية

إن موضوع هذا البحث هو التفسير المقاصدي للنص النبوي، ذلك أن الإمام الدهلوي صرف همته في كتابه "حجة الله البالغة" إلى تفسير أحاديث النبي ﷺ تفسيرا مقاصديا، يكشف عن الحكمة

التشريعية للأحكام المستنبطة منها، وليس أدل على أن هذا هو غرضه من تأليف كتابه أن جعل البحث عن أسرار الدين ومقاصد الأحكام من فنون علم الحديث.

أما إشكالية هذا البحث فتمحور حول التساؤلات التالية:

أي مفهوم لمقاصد الشريعة عند الإمام الدهلوي؟ وما هو مجال الكشف عنها؟ ثم ما هي مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الدهلوي؟ وما معنى تفسير النصوص الحديثية تفسيرا مقاصديا؟ وما هو دور المقاصد في فهم النصوص النبوية؟ ثم ما هي المنهجية المتبعة في ذلك عند الإمام الدهلوي؟ بمعنى آخر كيف يمكن أن نرتقي إلى معقولة النص دون المساس بمدلوله اللغوي؟ فهذه التساؤلات وغيرها من التساؤلات الجزئية تشكل في مجموعها إشكالية هذا البحث.

ثانيا: أهمية الموضوع

إن أهمية هذا الموضوع تنبع من ثلاثة عناصر أساسية:

1- أهمية مقاصد الشريعة الإسلامية في فهم النصوص الشرعية وتحديد مجال تطبيقها، وخطورة الاقتصار على ظواهر النصوص واعتصار الألفاظ، ويعزز ذلك ما تشهده الساحة الفقهية والفكرية من بعض الآراء البعيدة عن أصالة الشريعة وروحها، مما يجعلنا لا نتردد في اللجوء إلى مقاصد الشريعة لضبط الفقه والنظر.

2- الاهتمام المتزايد في العصر الحاضر بمقاصد الشريعة نظرا لدورها الكبير في ترشيد فكر المسلمين ومهضتهم بعد طول غفوة وانقطاع.

3- الأسلوب المتميز للإمام الدهلوي في تناول مقاصد الشريعة الإسلامية، حيث قدم لنا أطروحة في المقاصد تتعد نسبيا عما ألفناه عند أعلام الأصول والمقاصد.

ثالثا: أهداف الموضوع:

1- بيان منهج الإمام الدهلوي في تناول مقاصد الشريعة عموما على ضوء الاجتهادات

المختلفة لعلماء الأصول والمقاصد.

- 2- الكشف عن منهجية الإمام الدهلوي في تفسير النصوص الحديثية تفسيراً مقاصدياً.
- 3- بيان دور المقاصد في فهم النصوص الشرعية عموماً والنصوص الحديثية خصوصاً، وفق رؤية متميزة لعالم من علماء المدرسة الحديثية.
- 4- التعريف بعلم من أعلام المقاصد وهو الإمام ولي الله الدهلوي.

رابعاً: أسباب اختيار الموضوع

أخص دوافعي إلى اختيار هذا البحث، إضافة إلى أهميته فيما يلي:

- إطلاعي المسبق على كتاب حجة الله البالغة وإعجابي بأسلوبه المتميز في تناوله لأسرار الشريعة ومقاصدها.
- اهتمامي الشديد منذ مرحلة الليسانس بمقاصد الشريعة باعتبارها مشروعاً لضبط عملية الاجتهاد، وردم فجوة الخلاف بين أهل الفقه والنظر.
- المساهمة في دفع الدراسات المقاصدية بما يكشف عن الإمكانيات التشريعية التي تحتزنها الشريعة الإسلامية في الجمع بين النص الثابت والعصر المتغير والواقع المتنوع.

خامساً: الدراسات السابقة

أما فيما يخص مقاصد الحديث، فإن التأليف فيها نادر، ولم أقف على من كتب في الموضوع أصالة، وإنما وجدت بعض الإشارات إلى مقاصد الحديث في كتب شروح الحديث وكتب أحاديث الأحكام.

أما المقاصد عموماً، فإن التأليف فيها والحمد لله يشهد اهتماماً متواصلاً، وقد كانت مباحث المقاصد مدرجة في أواخر كتب أصول الفقه، خاصة في أبواب مسالك العلة والمناسبة، والمصلحة المرسله، وكان الأولى أن تكون في أولها، لأن بها يرتفع خلاف كبير في القواعد الأصولية قبل الأحكام الفقهية، فقد كتب فيها إمام الحرمين الجويني في "البرهان"، والغزالي في "الإحياء"

و"المستصفى"، والعز بن عبد السلام في "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، والشاطبي في "الموافقات"، وغيرها من المصنفات.

وفي العصر الحديث تضاعف الاهتمام بمقاصد الشريعة، فكتب فيها الأستاذ علال الفاسي مباحث قيمة في كتابه "مقاصد الشريعة ومكارمها"، وأطلق الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" دعوته الجريئة إلى استقلال علم مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه، ثم منذ ذلك الحين تضاعف الاهتمام بالمقاصد في العقود الثلاثة الأخيرة، فكتب المرحوم يوسف أحمد العالم كتابه المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، وكتب حامد العبيدي "الشاطبي ومقاصد الشريعة"، وكتب أحمد الريسوني "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي"، وكتب إسماعيل الحسيني "نظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور"، وسارت الرسائل الجامعية على نفس المنوال، تحت عناوين مختلفة "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية"، "نظرية المقاصد عند العز بن عبد السلام" و"الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي" و"البعد المقاصدي في فقه عمر"... الخ

سادسا: منهج الدراسة

أما من حيث منهج تناول الموضوع:

فقد اخترت منهجا تحليليا استقرائيا، فأما التحليل فمن أجل الكشف عن منهجية الإمام الدهلوي في مقاصد الشريعة، وأما الاستقراء فللكشف عن المقاصد الكلية والمقاصد الجزئية للنصوص النبوية.

كما أن تطلع هذا البحث إلى الإسهام في النقاش الدائر حول أمهات القضايا المقاصدية دفعني إلى اعتماد المقارنة أحيانا مع ما تيسر من آراء أعلام الأصول والمقاصد، حتى تكون الفائدة أتم والنتج أعم دون أن أتنازل عن روح النقد التي تعطي للبحث نكهته، وللباحث شخصيته المتميزة.

أما من حيث منهجية عرض المادة العلمية

- قسمت الرسالة إلى فصول والفصل إلى مباحث ويندرج تحت المبحث "أولا" بالحروف، ثم

أرقام رومانية، تليها الحروف الأبجدية العربية، ثم أرقام عربية 1، 2، 3..

- اعتمدت في كتابة الآيات بالشكل على رواية حفص عن نافع، وقمت بتوثيق الآيات في أسفل الصفحة.

- قمت بتخريج الأحاديث عموماً من برنامج الكتب التسعة (قرص مضغوط)، الشركة العالمية للبرامج، الإصدار الثاني، 1996م. ترقيم الطبعة العالمية. أما الأحاديث المخرجة من غير الكتب التسعة فقد وثقت الكتب المخرجة منها.

- قمت بتوثيق المراجع والمصادر في الهامش، وذلك بذكر المؤلف ثم الكتاب، ثم بقية البيانات.

- أما التراجم فقد ترجمت لكل الأعلام الذين تيسرت لي ترجماتهم، كما التزمت بعدم الترجمة للصحابة والفقهاء الأربعة.

- أما الفهارس، فقد خصصت فهرساً للآيات مرتباً حسب ترتيب السور والآيات في المصحف، كما خصصت فهرساً للأحاديث والآثار مرتباً ترتيباً ألفبائياً، وفهرساً للأعلام المترجم لهم مرتباً ترتيباً ألفبائياً، وفهرساً للمراجع مرتباً ترتيباً ألفبائياً حسب أسماء المؤلفين المشهورة، بالإضافة إلى فهرس الموضوعات.

- وقد قسمت هذا البحث إلى فصل تمهيدي وأربعة فصول وخاتمة.

الفصل التمهيدي: خصصته لبيان بعض المفاهيم المفتاحية في البحث وتاريخ المقاصد، وقد تضمن هذا الفصل ثلاثة مباحث: الأول مفهوم المقاصد، الثاني مفهوم التفسير المقاصدي في النص النبوي، والثالث تاريخ المقاصد ومقاصد الحديث حتى عصر الإمام الدهلوي.

أما الفصل الأول فخصصته للتعريف بالإمام ومآثرته العلمية "حجة الله البالغة"، فجاء هذا الفصل في مبحثين: الأول ترجمة ولي الله الدهلوي، والثاني التعريف بكتاب "حجة الله البالغة".

أما الفصل الثاني فتعرضت فيه لتأسيس النظر في مقاصد الشريعة عند الإمام الدهلوي، وقد جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث: الأول إشكالية التعليل وإثبات المقاصد عند الإمام الدهلوي،

والثاني مجال الكشف عن المقاصد عند الإمام الدهلوي، والثالث مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الدهلوي.

أما الفصل الثالث فتعرضت فيه إلى المقاصد الكلية عند الإمام الدهلوي وأثرها في التفسير المقاصدي للنصوص النبوية فجاء هذا الفصل في بحثين، خصصت الأول للمصالح الكلية عند الإمام الدهلوي، وخصصت الثاني لعرض وتحليل نماذج من المقاصد التفصيلية للنصوص النبوية عند الإمام الدهلوي.

الفصل الرابع فهو تقويم عام لمنهجية الإمام الدهلوي في مقاصد الشريعة ومقاصد الحديث وقد جاء هذا الفصل في بحثين: خصصت الأول منهما لجوانب التقليد والاستفادة في المقاصد عند الإمام الدهلوي، وخصصت ثانيهما لجوانب التجديد والإضافة.

سابعاً: الصعوبات

وجدت صعوبة كبيرة في ترجمة الإمام الدهلوي، إذ لا نجد في كتب التراجم المتوافرة ما يسمن أو يعني من جوع، والكتب التي ترجمت له ترجمة وافية لم أستطع العثور عليها طوال مدة البحث مثل "نزهة الخواطر" للعلامة عبد الحي الحسيني الندوي، و"اليانع الجني" ليحيى الترهتي.

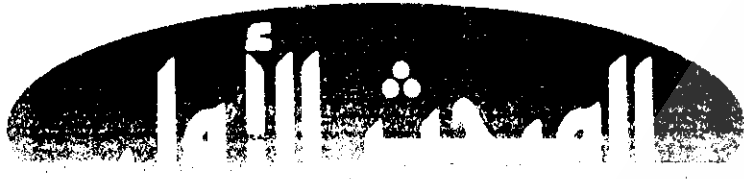
كما صادفتني في جمع المادة العلمية المتعلقة بمقاصد الحديث صعوبات جمة، خاصة وأن الإشارة إلى مقاصد الحديث في كتب شروح الحديث و كتب أحاديث الأحكام تأتي عرضاً في ثنايا هذه الكتب.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات أولاً و آخرها

الفصل التمهيدي



جامعة الأميرة
الملكه
السلطانة
اللطيفة
الإسلامية



مفهوم المقاصد والمفاهيم المقاربة له

جامعة الأمير
علي بن قاسم للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

مفهوم المقاصد والمفاهيم المقاربة له

جرت على ألسنة أهل العلم ألفاظ متقاربة ومتداخلة يُعبر بها عن المقاصد مثل: أسرار الشريعة⁽¹⁾، وعللها⁽²⁾، وأهدافها⁽³⁾، ومحاسنها⁽⁴⁾، ومكارمها⁽⁵⁾، ومصالحها⁽⁶⁾، وفلسفتها⁽⁷⁾، وخصائصها⁽⁸⁾، ونظريتها العامة⁽⁹⁾.

إن هذا التنوع وهذه الكثرة في الألفاظ المعبر بها عن المقاصد، ليست تعبيرا عن تباين أو تضارب في ضبط أو تشخيص موضوع المقاصد، بقدر ما تعبر عن مترلة المقاصد عند علماء الشريعة، ومدى احتفائهم بها باعتبارها "أشرف معادن مدارك الفقه والنظر"⁽¹⁰⁾، لأن كثرة أسماء الشيء في لغة ما دليل على الاهتمام به كما يقول علماء اللغة.

- 1 - استعمل هذا اللفظ الحكم أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي عنوانا لكتابه "الحج وأسراره"، كما عنون الشاطبي كتاب الموافقات أول الأمر "عنوان التعريف بأسرار التكليف"، وأيضا ذكر ولي الله الدهلوي كتابه "حجة الله البالغة في علم أسرار الحديث".
- 2 - استعمل هذا اللفظ الحكيم الترمذي عنوانا لكتابه "علل الشريعة"، كما عنون به الباقلاني كتابه "الأحكام والعلل".
- 3 - استعمل هذا اللفظ الدكتور يوسف أحمد العالم عنوانا لكتابه "الأهداف العامة للشريعة الإسلامية"، الذي طبعه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعنوان "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية".
- 4 - استعمل هذا اللفظ الإمام أبو بكر الففال الشاشي في كتابه المفقود "محاسن الشريعة"، كما نجد هذا اللفظ عند الإمام الجويني كما في قوله: "والمغام في وضع الشرع ليست مقصودة، فإن الغرض التجرد لإعلاء كلمة الله، إذ لا يليق بمحاسن الشريعة أن تجعل بذل المهج والتغريز بالأرواح إلى تحصيل المغام ذريعة"، غياث الأمم في التياث الظلم: 282.
- 5 - استعمل هذا اللفظ العلامة الراغب الأصفهاني في كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، كما استعمله العلامة علال الفاسي في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها".
- 6 - استعمل هذا اللفظ الإمام العز بن عبد السلام عنوانا لكتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام".
- 7 - استعمل هذا اللفظ الدكتور صبحي محمصاني في عنوان كتابه "فلسفة التشريع الإسلامي".
- 8 - استعمل هذا اللفظ الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه "الخصائص العامة للإسلام"، وكذلك الدكتور فتحي الدريني في كتابه "خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم".
- 9 - استعمل هذا اللفظ جمال الدين عطية عنوانا لكتابه "النظرية العامة للشريعة" كما استعمله الدكتور فتحي الدريني في كتابه "دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي"، كما نجده يستعمل أيضا ألفاظا مثل: روح التشريع، والمنطق التشريعي.
- 10 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1978، ص: 8.

وقد عبر الإمام ولي الله الدهلوي عن مقاصد الشريعة بألفاظ متعددة منها: المقاصد، والأسرار، والحكم، والمعاني، والمصالح، وإن كان يغلب عليه استعمال لفظ الأسرار، خاصة عند الحديث عن المقاصد التفصيلية لنصوص السنة النبوية.

وعلى الرغم من تنوع أسماء المقاصد فنادرًا ما نعثر على تعريف بها عند علماء الأصول إذا أغفلنا تعريفنا الطاهر بن عاشور⁽¹⁾، وعلال الفاسي⁽²⁾، بل إن الإمام الشاطبي⁽³⁾ الذي يمثل منعطفًا حادًا في تاريخ المقاصد نظرًا للنقلة النوعية التي أحدثها والتي يمكن اعتبارها من الناحية الفعلية ارتقاءً بالمقاصد إلى مرتبة العلم القائم بذاته، لم يذكر مع ذلك تعريفًا للمقاصد، وإن كان القارئ لجزء المقاصد لا يلبث أن يخرج بتصور كامل لمفهوم المقاصد عند الإمام الشاطبي.

وما قيل عن الشاطبي ينطبق على الإمام ولي الله الدهلوي، حيث لا نجد ذكر تعريفًا لمقاصد الشريعة، ولا الألفاظ المقاربة لها التي يكثر من ذكرها مثل: الأسرار. وهو ما يدفعنا إلى تحليل هذه الألفاظ والمفاهيم وفق دلالتها المختلفة من أجل ضبط تصور شامل لمفهوم المقاصد.

أولاً- مفهوم المقاصد:

I- لفظ المقاصد في دلالاته اللغوية:

أ/ لفظ المقاصد في دلالاته المعجمية:

المقاصد: ج/ مقصد (بالفتح) ومقصد (بالكسر) على وزن (اسم المكان) مفعول، مثل مصنع، مسجد، والقصد إتيان الشيء. جاء في معجم مقاييس اللغة: "القاف والصاد والذال أصول ثلاثة تدل على معنيين: أحدهما على إتيان الشيء وأمه والآخر على اكتناز في الشيء"⁽⁴⁾.

1 - هو: محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه، عين عام 1932م شيخاً للإسلام، له مصنفات كثيرة أهمها: تفسير التحرير والتنوير، مقاصد الشريعة الإسلامية، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الوقف وآثاره في الإسلام، توفي سنة 1393هـ / 1973م. انظر ترجمته في: الأعلام للزركلي: 6/174.

2 - هو: علال (أو محمد علال) بن عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي الفهري، ولد بفاس وتعلم بالقرويين، من مصنفاته: مقاصد الشريعة ومكارمها، دفاع عن الشريعة، توفي سنة 1394هـ / 1974م. انظر ترجمته في الأعلام: 4/246.

3 - هو: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الغرناطي، أبو إسحاق الشهير بالشاطبي، فقيه، أصولي مفسر، محدث، لغوي، له مصنفات جليلة القدر أهمها الموافقات، الاعتصام، توفي سنة 790هـ. انظر ترجمته في نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص: 46.

4 - أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، مادة: قصد، دار الجليل، بيروت، ط: 1، 1411هـ / 1991م، 5/95.

"وأصل قصد وموقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، وإن كان قد يُخص به في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى، فالاعتزام والتوجه شامل لهما جميعاً"⁽¹⁾.

وقد يأخذ لفظ القصد دلالات مختلفة بحسب السياق:

فالقصد: استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾⁽²⁾؛ "أي على تبين الطريق المستقيم والدعاء لله بالحجج والبراهين الواضحة"⁽³⁾. والقصد: العدل. والقصد في الشيء خلاف الإفراط⁽⁴⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾⁽⁵⁾. وسفر قاصد: أي سهل قريب، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾⁽⁶⁾، سفر قاصدا: أي غير شاق⁽⁷⁾.

ب/ لفظ قصد في دلالاته الاستعمالية:

إن تتبع دلالات لفظ قصد وفق ما أورده الدكتور طه عبد الرحمن يبين أن استعمال لفظ القصد يرجع إلى ثلاثة معاني⁽⁸⁾.

الأول: قَصَدَ: أي أفاد معنى، في مقابل "لغا" "يلغو"، واللغو هو الكلام الذي لا معنى له، قال عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾⁽⁹⁾.

1 - ابن منظور: لسان العرب المحيط، مادة: قصد، دار الجيل بيروت، دار لسان العرب بيروت، 1408هـ/1988م، 96/5.

2 - سورة النحل، الآية: 09.

3 - ابن منظور: لسان العرب المحيط، مادة: قصد، 96/5.

4 - نفس المرجع، 96/5.

5 - سورة لقمان، الآية: 19.

6 - سورة التوبة، الآية: 42.

7 - ابن منظور: لسان العرب المحيط، مادة: قصد، 96/5.

8 - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: 1، 1994، ص: 98، بتصرف.

9 - سورة المؤمنون، الآية: 03.

والمقصود: المعنى المستفاد من الكلام، ويجمع على مقصودات؛ كقولنا المقصود من الآية: أي المعنى المراد منها، والمقصود من اللفظ؛ المراد منه.

الثاني: قَصَدَ: أي حَصَلَ نية، في مقابل "سها" "يسهو"، والسَّهْو ما يصدر من الإنسان عن غفلة أو نسيان، قال عز وجل: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾⁽¹⁾.
والقَصْدُ: النية، ويُجمع على قُصُود.

الثالث: قَصَدَ: أي طلب غاية، في مقابل "لها" "يلهو"، واللَّهُو ما يكون لغير غرض، قال عز وجل: ﴿وَدَّرَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾⁽²⁾.

والمقصد: الغاية والهدف، ويجمع على مقاصد، كقولنا المقصد من الهدية، نشر المحبة، والمقصد من القصاص، حفظ النفس.

والذي يجمع هذه الدلالات هو مطلق التوجه نحو الشيء، ففي المعنى الأول يتوجه القول والخطاب إلى معنى معين، وفي المعنى الثاني تتوجه النية والإرادة إلى سلوك معين، وفي المعنى الثالث يتوجه السلوك إلى هدف معين.

إن هذه الدلالات الثلاث واردة الاستعمال عند علماء الأصول، ولكن أي هذه الدلالات له ارتباط بمفهوم مقاصد الشريعة كعنوان لحقل معرفي متميز؟

II- لفظ المقاصد في دلالاته الأصولية:

أ/ استعمال علماء الأصول لفظ المقصد:

إن تأمل عبارات الأصوليين في استعمالهم لفظ قصد يبين أنها لا تخرج عن المعاني السابقة، مع تفاوت درجة ارتباطها بمفهوم المقاصد.

المعنى الأول: قَصَدَ: بمعنى أفاد معنى، يرتبط أكثر بفهم النصوص في دلالتها اللغوية والشريعة،

1 - سورة الماعون، الآية: 05.

2 - سورة الأنعام، الآية: 07.

وهذا المعنى ألصق بعلم التفسير باعتباره علما يبحث عن "بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها، باختصار أو توسع"⁽¹⁾، ذلك "أن تعبير المتكلم عما في ضميره وفهم السامع إياه يكون على درجات مرتبة في الوضوح والخفاء"⁽²⁾، فلا يتبين السامع قصده إلا إذا أحاط بأساليبه في التعبير والخطاب، فقد تكون دلالات النص قريبة، ظاهرة، متبادرة إلى الذهن لغة، فيسمى بيانها تفسيرا، وقد تكون بعيدة، خفية، تحتاج إلى لطافة فهم، وإمعان نظر، ورد الكلام إلى الغاية المرادة منه، فيسمى بيانها تأويلا. وهي في هذه الحالة لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية، باعتبار أن حكمة التشريع هي الغرض أو المصلحة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الخلقية، التي من أجلها شرع حكم النص... والتأويل بالتالي تفهم النص في ضوء من حكمة التشريع، وتحديد مجال تطبيق النص على وجه يحقق تلك الغاية⁽³⁾.

ومهما يكن فإن فهم دلالات النص ليس هو المراد عادة عند الحديث عن مقاصد الشريعة، غير أننا نجد الشيخ الجليل محمد أبو زهرة⁽⁴⁾ في كتابه "تاريخ المذاهب الفقهية" و"ابن حزم"، يذهب إلى أن "البحث عن علة النصوص في الشريعة تعرف للمراد منها والمطلوب فيها"⁽⁵⁾، ويرى الريسوني أن هناك فرقا بينا بين الأمرين، فتعرف المراد من النص، درجة، وتعليله درجة أخرى⁽⁶⁾، فقوله عز وجل: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى)⁽⁷⁾ المراد منه وجوب القصاص، والمقصد منه حفظ النفس.

- 1 - الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، 1/11.
- 2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، 1995م، 1/252.
- 3 - فتحى الدريبي: أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، مطبعة دار الكتاب، 1396هـ، 1976م، ص: 216.
- 4 - هو: محمد بن أحمد أبو زهرة المصري، ولد بمدينة المحلة الكبرى وتربى بالجامع الأحمدى بلغت مؤلفاته أكثر من أربعين مؤلفا منها: أصول الفقه، الجريمة، العقوبة، تاريخ المذاهب الفقهية، أفرد الأئمة الأربعة وغيرهم من أعلام الإسلام كل واحد بكتاب توفي رحمه الله سنة 1394 هـ. انظر ترجمته في: الأعلام: 25/6.
- 5 - محمد أبو زهرة: ابن حزم، دار الفكر العربي، 1977، ص: 337 وما بعدها.
- 6 - أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1416هـ، 1995م، ص: 246.
- 7 - سورة البقرة، الآية: 178.

والحق أن تعرف المراد من النص ليس درجة واحدة، بل هو عدة مستويات:

- فهناك مستوى أول: أعني المعنى القريب الظاهر، المتبادر إلى الذهن من اللفظ بغير واسطة.

- وهناك مستوى آخر: أعني الانتقال من ذلك المعنى القريب إلى معنى آخر.

وبعبارة الجرجاني⁽¹⁾ الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى: "ونعني بالمعنى، المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى، أن تعقل باللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك إلى معنى آخر"⁽²⁾.

إن هذا الانتقال هو ضرب من الكشف عن المقاصد برد الكلام إلى الغاية المرادة منه، ولعل خير مثال لذلك ما يعرف عند علماء الأصول في مبحث الدلالات بـ: "دلالة النص" أو "فحوى الخطاب"، ودلالة النص المعنى الذي يرمي إليه ويقصد به، أو ما يسمى بروح النص أو معقوله أو معنى معناه، "فإذا كان النص تدل عباراته على حكم في واقعة لعله بُني عليها هذا الحكم ووجدت واقعة أخرى تساوي هذه الواقعة في علة الحكم أو هي أولى منها، وهذه المساواة أو الأولوية تتبدل إلى الفهم لمجرد فهم اللغة من غير حاجة إلى اجتهاد أو قياس، فإنه يفهم لغة أن النص يتناول الواقعتين"⁽³⁾.

وفحوى الخطاب "أن يثبت حكم المنطوق به، لعله يدركها كل من يفهم اللغة، للمسكوت عنه، بطريقة أولى أو مساوية"⁽⁴⁾، ومثال ذلك قوله تعالى في وجوب تكريم الوالدين والإحسان إليهما: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُمَّ﴾⁽⁵⁾، فالآية أفادت بعبارتها النهي عن "التأفيف"، وذلك لما فيه من إيذاء للوالدين، يدرك ذلك كل من يعرف اللغة دون حاجة إلى اجتهاد أو استنباط، وهذه العلة أظهر وأولى في شتم

1 - هو: عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، الأشعري، الشافعي، نحوي، بياني، متكلم، فقيه، مفسر، من تصانيفه: دلائل الإعجاز في المعاني والبيان، أسرار البلاغة، الشافية في الإعجاز توفي سنة 471 هـ/1078م. انظر ترجمته في معجم المؤلفين 2/199-200.

2 - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، نشر محمد رشيد رضا، دار المنار، مصر، 1367هـ، ص: 202-203.

3 - عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990م، ص: 148.

4 - محمد بن أحمد بن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط1، 1410هـ/1990م، ص: 87-88.

5 - سورة الإسراء، الآية: 23.

الوالدين وضربهما، فيشملهما النص بمعناه وإن لم يتناولهما نطقاً ودون حاجة إلى قياس⁽¹⁾.

والتأليف موضوع لغة لمعنى الضجر، ولكن غاية الضجر من الشخص إذاؤه معنواً، وطريق فهم ذلك لغوي محض، حيث يقول الإمام البزدوي⁽²⁾: "وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة، لا اجتهاداً ولا استنباطاً"⁽³⁾. "والحق أن قوله ثابت بمعنى النص لغة فيه تساهل، لأنه في الحقيقة ثابت بمعنى ذلك المعنى، فالأذى - في الواقع - ليس مدلولاً لغوياً للتأليف أو الشتم أو الضرب، بل هو أثره أو معنى معناه، وروح النص ومعقوله وفحواه والمصلحة المقصودة منه"⁽⁴⁾.

وهكذا يتضح أن التعرف على "مراد النص ومطلوبه" بتعبير الشيخ محمد أبو زهرة هو في بعض مستوياته تعقل للمصلحة المقصودة منه.

ومنه نخلص إلى أن مفهوم مقاصد الشريعة لا يتعلق باستفادة المعاني القرية الظاهرة للنص بل يتوجه إلى الكشف عن روح ومعقوله والمصلحة المقصودة منه، وستكون لنا عودة إلى هذا الأمر في المبحث الثالث من الفصل الثاني؛ عند الحديث عن مسالك الكشف عم مقاصد الشريعة عند الإمام الدهلوي.

المعنى الثاني: قَصَدَ: بمعنى حَصَلَ نَيَّْةٌ، وليس هذا هو المعنى المقصود عند الحديث عن مفهوم المقاصد وإن كان له ارتباط به باعتبار أن أفعال العباد إنما يترتب عليها الثواب والعقاب إذا توافر فيها القَصْدُ. أما ما وقع من غير قصد، فلا اعتبار له شرعاً، وقد استعمل علماء الأصول لفظ قَصَدَ في هذا المعنى، كقول الإمام الشاطبي: "فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية،

1 - فتحي الدريني: أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، ص: 352-353.

2 - هو: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي المكنى بـ"أبي العسر" صاحب التصانيف في أصول الفقه تفقه على عبد الكريم بن محمد مصنف (طلبة الطلبة) والسمرقندي صاحب (التحفة)، توفي سنة: 483هـ. انظر ترجمته في: الجواهر المضية: 98/4.

3 - عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1417هـ/1997م، 1/115.

4 - فتحي الدريني: أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، ص: 353.

وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها كفعل النائم والغافل والمجنون⁽¹⁾، وقول الإمام الدهلوي: "كل من عمل من غير قصد ولا عزيمة... من حقه أن يعذر وأن لا يضيق عليه كل التضييق، وعلى هذا ينبغي أن يخرج قوله ﷺ "رفع القلم عن ثلاثة"⁽²⁾⁽³⁾.

وظاهر أن لفظ قصد في عبارة الإمام الشاطبي وفي عبارة الإمام ولي الله الدهلوي لا يعني الغاية المقصودة من الفعل، وإنما إرادة الفعل في حد ذاته؛ أي توجه إرادة المكلف إلى القيام بالفعل. ومنه نبتين أن قصد الفعل شيء، والمقصد من الفعل شيء آخر لازم عن قصد الفعل، لأن الفعل إذا وقع من غير إرادة ولا قصد كأفعال النائم والغافل والمكره، فهو عري عن المقاصد، أما ما وقع عن إرادة وقصد فهو متلبس بالمقاصد، وإلا كان من العبث الذي يتره عن العقلاء، وبعبارة أخرى: قصد الفعل هو توجه إرادة المكلف إلى امتثال الأمر والنهي، وأما المقصد منه فهو الغاية المقصودة من هذا الامتثال، وهذا المقصد يختلف بالنسبة للفعل الواحد من شخص إلى آخر، ويختلف بالنسبة للشخص الواحد من حال إلى آخر. فقد يقصد المكلف بالسفر مرة الحج وأداء المناسك، ومرة صلة الرحم، ومرة السياحة في الأرض أو الابتغاء من فضل الله.

ويمكن التمييز أيضا بين القصد إلى الفعل والمقصد منه، من حيث أنه قد يستمر القصد إلى الفعل مع تغير المقصد منه، فقد يباشر المكلف الفعل بمقصد معين، ثم أثناء ذلك يظهر له مقصد آخر يتحول إليه، كمن يطلب العلم للدنيا ثم يجره إلى خشية الله وطلب الآخرة.

والخلاصة أن مفهوم المقاصد لا ينظر في القصد إلى الفعل، وإنما ينظر في المقصد منه، وهو ما يرجع إلى المعنى الثالث لكلمة قصد وفق تحليل الدكتور طه عبد الرحمن.

المعنى الثالث: قصد: بمعنى طلب غاية، وإن هذا هو المعنى الذي يقصده عادة علماء الأصول عند الحديث عن مقاصد الشريعة، حيث يقول الإمام الشاطبي: "الأعمال الشرعية ليست مقصودة

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، دار الكتب العلمية، بيروت 246/2/1.

2 - سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، رقم: 1343. وتمامه "عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل".

3 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/194-195.

لأنفسها، وإنما قصد بها أمور آخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها"⁽¹⁾.

إن هذا التحليل الذي قمنا به حتى الآن لازم للإحاطة بمفهوم المقاصد، ولكنه غير كاف. أما أن لازم فمن أجل استبعاد الدلالات الغريبة عن مفهوم المقاصد.. وقد انتهينا إلى أن البحث في المقاصد لا يقف عند فهم مقصود ودلالات النصوص، ولا عند مدى توفر القصد في أفعال المكلفين، وإنما يتجاوز ذلك للكشف عن الغايات والمصالح المقصودة منها. وقد اختار الأستاذ يوسف أحمد العالم لفظ المصالح لتعريف المقاصد فقال: "والمقاصد هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراتهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار"⁽²⁾، بينما اختار الأستاذ علال الفاسي لفظ الغايات؛ فقال: "والمراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"⁽³⁾.

أما أنه غير كاف، فلأن ما انتهينا إليه لا يساعدنا على تشخيص الموضوع والمسائل التي تدرج تحت مفهوم المقاصد، ولا شك أن التعريف سيبقى ناقصاً إذا لم يبين لنا حدود الموضوع والقضايا التي تتعرض لها بالبحث، وهو ما سنقوم به.

ب/ تشخيص موضوع المقاصد:

استند الإمام الطاهر ابن عاشور في تعريف المقاصد إلى طريقتين، طريقة التصنيف وطريقة الحصر، وبيان ذلك أنه عمد إلى تصنيف مقاصد الشريعة في مستويين من المعرفة المقاصدية: المقاصد العامة، والمقاصد الخاصة.. ثم عمد إلى حصر الموضوعات التي تدرج تحت كل مستوى.

1/ المقاصد العامة:

وقد عرفها بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا يختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"⁽⁴⁾، ثم

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/ 292/2.

2 - يوسف أحمد العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1415هـ، 1994م، ص: 82.

3 - علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993، ص: 7.

4 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 51.

بين الموضوعات التي تندرج في هذا التعريف بقوله: "فيدخل في هذا أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"⁽¹⁾.

وبتحليل هذا التعريف نجد أن مفهوم المقاصد العامة للشريعة الإسلامية يتناول:

- **خصائص الشريعة أو أوصافها:** حيث ذكر أن الفطرة أعظم أوصافها⁽²⁾ وأن السماحة أول أوصافها وأكبر مقاصدها⁽³⁾، ومن أوصافها العموم⁽⁴⁾، والتيسير⁽⁵⁾ والتغيير والتقرير⁽⁶⁾. وأرى أن إدراج هذه الخصائص ضمن مباحث المقاصد العامة للشريعة يعتبر نظرا سديدا وفهما عميقا، باعتبار أن هذه الخصائص ليست إلا مصالحا، بل أن كل ما يذكره المؤلفون في خصائص الشريعة أو الخصائص العامة للإسلام هو من مقاصد الشريعة العامة، إذ لا فرق من حيث الموضوع بين القول أن من خصائص الشريعة: الشمولية، العدل، التيسير،.. والقول أن مقاصدها الشمولية، العدل، التيسير، وإن كان هناك اختلاف طفيف في زاوية النظر، حيث تتجه نية الباحث في المقاصد إلى تقرير هذه الخصائص، بوصفها غايات تشريعية، بينما المفروض أن يركز غيره على مقارنتها مع سائر الشرائع السماوية والقوانين الوضعية.

- **المقصد العام للشريعة:** ويحدده في "جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، فإنه لما كان هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله"⁽⁷⁾، وهو ما يؤكد علال الفاسي بقوله: "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة

1 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 51.

2 - نفس المرجع، ص: 56 وما بعدها.

3 - نفس المرجع، ص: 60 وما بعدها.

4 - نفس المرجع، ص: 88 وما بعدها.

5 - نفس المرجع، ص: 100-101.

6 - نفس المرجع، ص: 102-104.

7 - نفس المرجع، ص: 64.

الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها، بصلاح المستخلفين فيها"⁽¹⁾، وهذا المقصد هو ما يعبر عنه علماء الأصول بعبارة جامعة "جلب المصالح ودرء المفاسد".

- المعاني التي تلحظ في الحكم الشرعي: كما يتضمن مفهوم المقاصد العامة عند الطاهر بن

عاشور المعاني التي تلحظ في الأحكام الشرعية، وقد ذكر من هذه المعاني حسب ما يظهر لي:

• أن تكون الأحكام تابعة لمعان وأوصاف لا لأسماء وأشكال⁽²⁾.

• أن تكون الأحكام محددة منضبطة⁽³⁾.

• وأن تكون الأحكام نافذة محترمة⁽⁴⁾.

- المعاني التي تلحظ في معظم الأحكام: وقد ذكر من هذه المعاني:

• كون الغالب في أحكام الشريعة أنها معللة قابلة للقياس عليها⁽⁵⁾.

• كون الغالب في أحكام الشريعة المساواة، "فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه

فالتشريع يفرض فيه التساوي، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل

عن فرض أحكام متساوية فيه"⁽⁶⁾.

• كون معظم أحكام الشريعة قائمة على حرية التصرف⁽⁷⁾.

فهذه المعاني وإن لم تكن ملحوظة في جميع الأحكام الشرعية، إلا أنها ملحوظة في أنواع كثيرة

منها وهي تدخل في المقاصد العامة، حيث جعل الطاهر بن عاشور: التعليل، المساواة، الحرية، من

مقاصد الشريعة العامة.

1 - علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 45.

2 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 105-107.

3 - نفس المرجع، ص: 120 وما بعدها.

4 - نفس المرجع، ص: 122.

5 - نفس المرجع، ص: 108-109.

6 - نفس المرجع، ص: 95.

7 - نفس المرجع، ص: 130 وما بعدها.

2/ المقاصد الخاصة:

وقد عرفها أولاً بقوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة"⁽¹⁾، ثم عرفها بطريقة التمثيل فقال: "ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق"⁽²⁾.

وقد صنف الطاهر بن عاشور المقاصد الخاصة حسب أبواب المعاملات إلى ستة أنواع هي:

- مقاصد أحكام العائلة.
- مقاصد التصرفات للمالية.
- مقاصد أحكام التبرعات.
- مقاصد أحكام القضاء والشهادة.
- مقاصد العقوبات.
- مقاصد عقود العمل.

وحتى يكتمل تحديد موضوع المقاصد نرى مع الدكتور الريسوني أن تصنيف الطاهر بن عاشور المقاصد إلى مقاصد عامة وخاصة، يستبطن ضمناً قسماً ثالثاً، باعتبار أن المقاصد العامة تتعلق بالغايات والحكم الملحوظة في كل أو أغلب أبواب الشريعة، والمقاصد الخاصة تتعلق بالغايات والمصالح الملحوظة في باب معين من أبواب الشريعة، ولما كان كل باب من أبواب الشريعة تندرج تحته أحكام جزئية كثيرة فإن ذلك يعني ضمناً وجود قسم ثالث يتعلق بالمصالح الملحوظة في كل حكم من هذه الأحكام الجزئية، نسميه المقاصد الجزئية.

1 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 146.

2 - نفس المرجع، ص: 146.

ج- المقاصد الجزئية:

وهذه المقاصد الجزئية هي التي أشار إليها الأستاذ علال الفاسي في تعريفه السابق بلفظ "الأسرار"⁽¹⁾، ويستعمل الفقهاء مصطلح الأسرار للدلالة على مقاصد الشريعة باعتبار أن هذه المقاصد ليست معطى ظاهريا، بل يحتاج تعقلها إلى دقة نظر ولطافة فهم، حيث يقول الإمام الدهلوي: "وأما معرفة المقاصد التي بنيت عليها الأحكام، فعلم دقيق، لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه واستقام فهمه"⁽²⁾، كما يرتب على ذلك حكما شرعيا مفاده أنه "لا يجزى أن يتوقف في امتثال أحكام الشرع إذا صحت بها الرواية على معرفة تلك المصالح؛ لعدم استقلال عقول كثير من الناس في معرفة كثير من المصالح"⁽³⁾.

ولفظ الأسرار يتردد كثيرا على لسان الإمام الدهلوي باعتبار أن نيته متجهة إلى البحث عن المقاصد الجزئية للأحكام من خلال النصوص الحديثة، بعد تأصيل المقاصد الكلية، لذا نجد أنه أول ما أشار إلى موضوع كتابه "حجة الله البالغة"، أشار إليه "بعلم أسرار الدين"⁽⁴⁾، ثم أشار إليه "بأسرار الحديث"⁽⁵⁾، وأحيانا يشير إليه "بأسرار الشرائع"⁽⁶⁾، وهو ما يدفعنا أن نسبر هذا اللفظ.

ثانيا: مفهوم الأسرار

I- لفظ الأسرار في دلالاته اللغوية

أ/: لفظ الأسرار في دلالاته المعجمية:

الأسرار جمع سر وهو ما أخفيت، ومنه قوله تعالى: ﴿وأسروا الندامة لما رأوا العذاب﴾⁽⁷⁾، والسين والراء بجميع فروعه إخفاء الشيء، والسر خلاف الإعلان، ومنه قوله تعالى حكاية عن

1 - علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 07.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/ 255.

3 - نفس المرجع، 1/ 13.

4 - نفس المرجع، 1/ 04.

5 - نفس المرجع، 1/ 05، 23.

6 - نفس المرجع، 1/ 08، 22.

7 - سورة يونس، الآية: 54.

نوح: ﴿ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسرارا﴾⁽¹⁾، وقوله أيضا: ﴿يعلم ما في السماوات والأرض ويعلم ما تسرون وما تعلنون﴾⁽²⁾، والسر: الخالص من الشيء، يقال هو في سر قومه⁽³⁾.

ب/ لفظ السر في دلالاته الاستعمالية:

يستعمل لفظ السر استعمالات متعددة في معنى الإخفاء ومعنى الإظهار.

- أسررت عنه الأمر؛ أي أخفيته وكتمته، ومنه سمي النكاح بالسر، كني بذلك لأنه أمر لا يعلن به، قال تعالى: ﴿ولكن لا تواعدوهن سررا﴾⁽⁴⁾، ومنه سمي الغيب بالسر؛ لخفائه عنا، قال تعالى: ﴿قل أنزله الذي يعلم السر في السماوات والأرض﴾⁽⁵⁾.

- أسررت إليه بالأمر؛ أي أطلعته عليه خفية، ومنه قوله تعالى: ﴿تسرون إليهم بالمودة﴾⁽⁶⁾، فإن الإسرار إلى الغير يقتضي إظهار ذلك لمن يفضى إليه، وإخفاؤه عن غيره⁽⁷⁾.

II- لفظ الأسرار في دلالاته الشرعية

أ/ استعمال العلماء للفظ الأسرار:

لفظ الأسرار من الألفاظ المستعملة في الدلالة على المقاصد والحكم المتضمنة في الأحكام الشرعية، حيث نجد هذا اللفظ يتردد عند علماء التصوف وعلماء الأصول.

1 - سورة نوح، الآية: 09.

2 - سورة التغابن، الآية: 04.

3 - محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مادة: سرر، المكتبة العلمية، بيروت، 3/ 206-207.

4 - سورة البقرة، الآية: 235.

5 - سورة الفرقان، الآية: 06.

6 - سورة الممتحنة، الآية: 01.

7 - الفيروزآبادي: بصائر ذوي التمييز، مادة: سر، 3/ 206-207.

1- لفظ الأسرار عند علماء التصوف: من العلماء الذين يتردد عندهم لفظ "الأسرار" نذكر العالم الزاهد أبي عبد الله الترمذي الحكيم⁽¹⁾ الذي كتب عدة كتب في أسرار الشريعة مثل كتاب "معرفة الأسرار"، وكتاب "الحج وأسراره"⁽²⁾، ونذكر أيضا حجة الإسلام أبي حامد الغزالي⁽³⁾ وقد كان في ذلك فسيح النظر، عميق الغوص عن أسرار الشريعة في موسوعته في التزكية "إحياء علوم الدين"، وكانت وسيلته إلى هذه الغاية كما يقول: "بيان أسرار الدين لطلاب طريق الآخرة"⁽⁴⁾، وهي لا يستغني عن معرفتها متدين فضلا عن عالم، حيث يقول: "وأما ربع العبادات فأذكر فيه أسرار المعاملات الجارية بين الخلق، وأغوارها ودقائق سننها وخفايا الورع في مجاريها وهي لا يستغني عنها متدين"⁽⁵⁾. وأما ربع العبادات فقد محض لبيان أسرار العبادات، وذكر فيه من أسرار معانيها وخفايا أدائها ودقائق سننها ما لا يعثر عليه في كتب الفقه⁽⁶⁾.

ونذكر أيضا العلامة الراغب الأصفهاني⁽⁷⁾ الذي تكلم عن أسرار الشريعة وحكمها الجزئية في كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" و"تفصيل الشتاتين"،

وما يمكن أن يلاحظ من تتبع استعمال وتداول علماء التصوف للفظ الأسرار كونهم غالبا ما يعنون به المعاني الدينية الأخروية أكثر من المصالح الدنيوية، والمعاني التي تعود إلى زكاة النفس أكثر

1 - هو: محمد بن علي بن الحسين يثير الحكيم الترمذي (أبو عبد الله) محدث، حافظ، صوفي، قدم نيسابور وحدث بها سنة 318هـ، من تصانيفه: نوادر الأصول في معرفة أخبار الرسول، علل العبودية، الصلاة ومقاصدها. انظر ترجمته في معجم المؤلفين 502/3.

2 - ذكر ذلك الأستاذ: البجاوي في مقدمة تحقيق كتاب نوادر الأصول للحكيم الترمذي وأشار أن كتاب "معرفة الأسرار" مخطوط بمكتبة قسطنطيني تحت رقم 2713، وأما كتاب "الحج وأسراره" فهو مخطوط بمكتبة باديس تحت رقم 5018. انظر: مقدمة نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1413هـ/1992م.

3 - هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الملقب بحجة الإسلام، الفقيه الشافعي الأصولي، له تصانيف كثيرة أهمها: إحياء علوم الدين، المستصفى، المتحول، وشفاء الغليل، توفي سنة 505هـ. انظر ترجمته في طبقات الشافعية للأسنوي، 111/2.

4 - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 4/1.

5 - نفس المرجع، 3/1.

6 - نفس المرجع، 3/1.

7 - هو: الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني (أبو القاسم)، أديب، لغوي، حكيم، مفسر، من تصانيفه: الذريعة إلى مكارم الشريعة، تفصيل الشتاتين وتحصيل السعادتين، مفردات ألفاظ القرآن، توفي سنة 502هـ/1108م، انظر ترجمته في معجم المؤلفين، 642/1.

من المعاني التي تعود إلى انتظام المجتمع. ولعل خير من يعبر عن ذلك الحكيم الترمذي، حيث يقول في كتابه "نوادير الأصول" حيث يقول في الأصل الثامن والعشرون في سر إمطة الأذى عن الطريق؛ إذ يورد قوله ﷺ: "بينما رجل يمشي على طريق وجد غصن شوك فقال لأرفعن هذا لعل الله عز وجل يغفر لي به فرفعه فغفر الله له به وأدخله الجنة"⁽¹⁾، قال أبو عبد الله: "ليس برفع الغصن نال المغفرة فيما نعلمه، ولكن بتلك الرحمة التي عم بها المسلمين فشكر الله عطفه ورأفته بهم"⁽²⁾.

2- لفظ الأسرار عند علماء الأصول: إن تداول هذا اللفظ عند علماء الأصول نادر وفي الحالات التي يستخدم فيها غالباً ما يعنى به مقاصد الشريعة عموماً أو المقاصد الجزئية، ومن هؤلاء الطوفي⁽³⁾، حيث تذكر له المصادر كتاب بعنوان "الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة"⁽⁴⁾، ومنهم أيضاً الإمام الشاطبي حيث أطلق أول الأمر على كتابه "الموافقات" عنوان التعريف بأسرار التكليف، حيث يذكر ذلك بنفسه في مقدمة الكتاب فقول: "ولأجل ما أودع فيه من الأسرار التكليفية المتعلقة بهذه الشريعة الخفيفة، سميته بعنوان التعريف بأسرار التكليف، ثم انتقلت عن هذه السماء لسند غريب"⁽⁵⁾، وذلك أن أحد الشيوخ قال: "رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتابه ألفتة فسألتك عنه فأخبرتني أنه (كتاب الموافقات) قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفقت بين مذهبي ابن القاسم⁽⁶⁾ وأبي حنيفة"⁽⁷⁾.

1 - مسند أحمد: كتاب باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أبي هريرة، رقم: 9899.

2 - أبو عبد الله محمد الحكيم الترمذي: نوادر الأصول في معرفة أحاديث الرسول، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1413هـ/1992م، 113-114.

3 - هو: سليمان بن عبد القوي بن سعيد الطوفي الصرصري ثم البغدادي، الفقيه الأصولي، اهتم بالتشيع، قال ابن رجب: "كان شيعياً منحرفاً"، حتى قال عنه "حنبلي رافضي أشعري هذه إحدى العبر"، وقد قرر المهتمون بسيرته أنه ليس شيعياً بناء على نقول من كتبه، من تصانيفه: مختصر الروضة وشرحه، مختصر المحصول معراج الوصول إلى علم الأصول، وشرح مختصر التبريزي. انظر ترجمته في مختصر طبقات الحنابلة لابن الشطي، ص: 60.

4 - شعبان محمد إسماعيل: أصول الفقه تاريخه ورجاله، دار المريخ للنشر، الرياض، ط: 1، 1401هـ/1981م، 1/296.

5 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/16-17.

6 - هو: عبد الرحمن بن القاسم بن خال بن حنادة العتقي (أبو عبد الله) ولد سنة 132هـ/750م، فقيه جمع بين الزهد والفقه، تفقه على الإمام مالك ونظرائه، روى عن الإمام مالك المدونة، توفي سنة 191هـ/806م. انظر ترجمته في الأعلام 4/97، ووفيات الأعيان لابن خلكان 3/129.

7 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/17.

وكذلك اختار الإمام ولي الله الدهلوي لفظ الأسرار للتعبير عن موضوع كتابه "حجة الله البالغة" حيث يقول: "وهذا وإن أدق الفنون الحديثية بأسرارها عندي، وأعمقها محتداً، وأرفعها منارا، وأولى العلوم الشرعية عن آخرها فيما أرى، وأعلاها منزلة ومقداراً هو علم أسرار الدين: الباحث عن حكم الأحكام وملياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها، فهو والله أحق العلوم بأن يصرف فيها من أطاقه نفائس الأوقات ويتخذة عدة لمعاده بعدما فرض عليه من الطاعات؛ إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع"⁽¹⁾. كما يذكره أيضاً بلفظ "أسرار الشرائع" كما في قوله: "ولما كان وقعت الإشارة إلى سر التكليف والمجازاة، وأسرار الشرائع المترلة إلى الرحمة المهداة بقوله: (فله الحجة البالغة)⁽²⁾"⁽³⁾، وأما الإشارة إليه بلفظ "أسرار الحديث" أو "أسرار الأحاديث" فبالنظر إلى القسم الثاني من الكتاب الذي خصصه للكشف عن المقاصد الجزئية المتضمنة في الأحاديث النبوية⁽⁴⁾.

ب/ تشخيص الموضوع:

يرى الإمام الدهلوي أن موضوع علم "أسرار الدين" أو "أسرار الشريعة" يبحث عن "حكم الأحكام وملياتها"⁽⁵⁾، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها⁽⁶⁾⁽⁷⁾.

وحكم الأحكام هي الغايات والمصالح المقصودة منه، وهي غرضه من كتابه "حجة الله

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1 / 04.

2 - سورة الأنعام، الآية: 149.

3 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1 / 08.

4 - نفس المرجع، 1 / 23.

5 - ملياتها: جمع لمية اسم من (لم)، ومعناه تعرف علة الشيء، قال ابن سينا في صفات واجب الوجود أنه لا (لم) له، وستعلم أنه لا لمية لفعله. انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، 1982، 2 / 290.

6 - نكاتها جمع نكته من النكت في الأرض بالأصبع ونحوه، وتعني هنا المعاني الدقيقة التي تستخرج بدقة النظر، وسميت بذلك لحصولها بالحالة الفكرية التي تشبه النكت في الأرض. انظر أبو البقاء الكفوي: الكليات، معجم في المصطلحات والفروق

اللغوية، مؤسسة الرسالة، ط: 2، 1413هـ/1993م، ص: 907.

7 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1 / 04.

البالغة"، حيث يقول: "وليس في دين الله جزاف⁽¹⁾، فلا يعين شيء دون نظائره، إلا بحكم وأسباب يعلمها الراسخون في العلم ونحن نريد أن نبه على جملة صالحة من تلك الحكم والأسباب"⁽²⁾.

ويقرر الإمام الدهلوي أن أسرار الشريعة تدور حول جلب المصالح ودرء المفساد، إذ لم يزل الصحابة والتابعون والعلماء من بعدهم "يعلنون الأحكام بالمصالح ويفهمون معانيها، ويخرجون للحكم المنصوص مناطا مناسبا لدفع ضرر أو جلب نفع"⁽³⁾، فالإمام الدهلوي لا يختلف عن بقية علماء الأصول في تأكيده على أن المقصد العام للشريعة الإسلامية هو جلب المصالح ودرء المفساد، وأن جلب هذه المصالح ودفع هذه المفساد هو سبب ورود الشرع وبعث الرسل، حيث يقول: "والرضا في الأصل إنما يتعلق بتلك المصالح، والسخط إنما يناط بتلك المفساد قبل بعث الرسل وبعده سواء، ولولا تعلق الرضا والسخط بتلك القبالتين لم يبعث الرسل، وذلك لأن الشرائع والحدود إنما كانت بعد بعث الرسل فما كان في التكليف بها والمؤاخذة عليها ابتداء لطف، ولكن المصالح والمفساد كانت مؤثرة مقتضية بتهديب النفس أو تلوئتها، أو انتظام أمورهم أو فسادها قبل بعث الرسل، فاقضى لطف الله أن يخبروا بما يهمهم ويكلف بما لا بد لهم منه"⁽⁴⁾. فمن هذا النص نتبين أن المقصد العام للشريعة عند الإمام الدهلوي هو جلب المصالح ودفع المفساد، ثم حدد هذه المصالح والمفساد في ما يقتضي تهديب النفس أو تلوئتها أو انتظام أمورهم أو فسادها، فالمصالح التي جاءت الشريعة لتحقيقها في نظر الإمام الدهلوي تدور حول تهديب النفس وانتظام أمور العمران، والمفساد التي جاءت الشريعة لدفعها تدور حول تلوئث النفس وفساد العمران.

ومنه نخلص أنه إذا كانت المصلحة هي مدار أحكام الشريعة فإن الإمام الدهلوي يرى أن جميع المصالح ترجع إلى أصلين، حيث يقول: "ورأيت أن تفاصيل أسرار الشرائع، ترجع إلى أصلين:

- 1 - الجزاف، والجزف المجهول القدر، مكيلا كان أو موزونا، ويبيع جزافا؛ بغير مكيل. انظر ابن منظور: لسان العرب المحيط، مادة "جزف"، 455/1.
- 2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/168.
- 3 - نفس المرجع، 12/1.
- 4 - نفس المرجع، 242/1.

مبحث البر والإثم، ومبحث السياسات المالية⁽¹⁾. ومبحث البر والإثم يتعلق بتهديب النفس أو تلويثها، ومبحث السياسات المالية يتعلق بانتظام العمران أو فسادها، ومنه نجد أن الإمام الدهلوي سابق لابن عاشور وعلال الفاسي في تقريرهما أن مصالح الشريعة ترجع إلى صلاح حال الإنسان وصلاح نظام الأمة وسيأتي مزيد بيان في المبحث الأول من الفصل الثالث إنشاء الله عند الحديث عن أنواع المصالح المقصودة للشرع عند الإمام الدهلوي.

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 22/1.

المعهد الثاني

في مفهوم التفسير المقاصدي للنص النبوي

عبد القادر للعطوم الإسلامية

المبحث الثاني

في مفهوم التفسير المقاصدي للنص النبوي

بعدما اتضح أن مقاصد الشريعة هي كل مصلحة جزئية أو كلية، روعيت في تشريع الحكم سواء اندرجت في مقاصدها العامة أو الخاصة أو الجزئية، وأن هذه المصالح هي مدار الحكم الشرعي وجودا وعدما، إذا اتضح ذلك فإنه يترتب عليه أن نتعامل مع نصوص الشريعة القرآنية والحديثية على هذا الأساس؛ أي أن نفهمها فهما مقاصديا ونطبقها تطبيقا مقاصديا.

وقد عبر أحمد الريسوني عن هذا المعنى بلفظ التفسير المصلحي للنصوص، حيث يقول: "ومعناه النظر في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسيرها واستخراج معانيها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح... وهذا التفسير ليس سوى إعمال للأصل المقرر وهو أن الشريعة مصالِح كلها ورحمة كلها، فليس من المنطق أن نقرر ونكرر باستمرار أن أحكام الشريعة كلها مصلحة ورحمة ثم نهيب أن نحجم عن تحقيق ذلك وإظهاره بأقصى ما نستطيع وفي أكثر ما نستطيع من النصوص والأحكام"⁽¹⁾.

فالتفسير المقاصدي هو مرتبة من مراتب التعامل مع النص سواء كان نصا قرآنيا أو نصا نبويا، وقد محض الإمام الدهلوي كتابه "حجة الله البالغة" لتفسير النص النبوي تفسيرا مقاصديا، حيث نجد في الصفحة الأولى من كتابه نصا جامعا يبين فيه معنى السنة ومترلتها، ومراتب التعامل معها، وأهمية الكشف عن مقاصدها.

أولا - في تعريف السنة وبيان منزلتها:

يبين الإمام الدهلوي منزلة السنة بقوله: "إن عمدة العلوم اليقينية ورأسها ومبنى الفنون الدينية وأساسها هو علم الحديث الذي يذكر فيه ما صدر فيه عن أفضل المرسلين ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، فهي مصابيح الدجى معالم الهدى، وبمترلة البدر المنير، من انقاد لها ووعى فقد رشد واهتدى

1 - أحمد الريسوني: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، دار الفكر دمشق، دار الفكر المعاصر بيروت، ط: 1، ص: 53.

وأوتي الخير الكثير، ومن أعرض وتولى فقد غوى وهوى، وما زاد في نفسه إلا التخسير، فإنه ﷺ
 نهي، وأمر، وأنذر، وبشر، وضرب الأمثال، وذكر، وإنها لمثل القرآن أو أكثر⁽¹⁾.

أ- تعريف السنة

أ / لفظ السنة في دلالاته اللغوية

إن السنة في اللغة: الطريقة في السلوك محمودة كانت أو مذمومة، وهو المعنى المراد من السنن
 في قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾⁽²⁾،
 وقوله ﷺ: "مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ
 يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ
 بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ"⁽³⁾.

ب / لفظ السنة في دلالاته الشرعية

أما شرعا: فلها معنيان، الأول فقهي والثاني أصولي.

معنى السنة عند الفقهاء: أحد الأحكام التكليفية الخمسة وهي ما طلب الشارع فعله على جهة
 الأفضلية؛ أي من غير إلزام، أو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، أي أن فعلها خير من تركها، من
 فعلها استحق الحمد ومن تركها لم يُذم⁽⁴⁾.

ومعناها عند علماء أصول الفقه: "كل ما أثر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير"⁽⁵⁾.
 وهو التعريف الذي نقصده في هذا البحث والذي عرفه بها الإمام الدهلوي أيضا بقوله: "ما صدر

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 03/1-04.

2 - سورة آل عمران، الآية: 137.

3 - صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق ثمرة، رقم: 1691.

4 - أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1417هـ/1997م، 130/1.

5 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 03/1.

فيه عن أفضل المرسلين ﷺ وصحبه أجمعين من قول أو فعل أو تقرير⁽¹⁾.

وهذه الأقوال والأفعال والتقاريرات منها ما هو على سبيل التبليغ ومنها ما ليس على سبيل التبليغ، وإنما هو تصرف بالإفتاء أو القضاء أو الإمامة، وتختلف القيمة الشرعية لأقواله وأفعاله وتقاريراته ﷺ بحسب نوع التصرف، ولعل خير من تعرض لبيان أنواع تصرفات النبي ﷺ هو الإمام شهاب الدين القرافي⁽²⁾ في كتابه "الإحكام في تمييز الفتاوى الأحكام وتصرفات القاضي والإمام" وكتابه "الفروق"، حيث يقول في الفرق السادس والثلاثين: "غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ لأن وصف الرسالة غالب عليه ثم تقع تصرفاته. منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما أجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف فيه لتردده بين رتبتين فصاعداً، فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى، ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة، وكل ما تصرف فيه بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام، لأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم، لأن السبب الذي تصرف فيه بوصف القضاء يقتضي ذلك"⁽³⁾.

والإمام الدهلوي يزيد ذلك توضيحاً بقوله: "اعلم أن ما روي عن النبي ﷺ ودون في كتب الحديث على قسمين:

- 1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 03/1.
- 2 - هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي المصري المالكي، أخذ عن العز بن عبد السلام وانتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب الإمام مالك، من مصنفاته: تنقيح الفصول وشرحه، الفروق، الذخيرة، العقد المنظوم، توفي سنة 684هـ. انظر ترجمته في معجم المؤلفين، 100/1.
- 3 - أحمد بن إدريس القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، المعروف بالفروق، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1344هـ، 1/208-209. وانظر أيضاً: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، مكتبة المطبوعات الإسلامية بملب، ط 2، 1416هـ/1995م، ص: 33-55.

أولا ما سبيله تبليغ الرسالة، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾⁽¹⁾ و⁽²⁾. ذكر أن ما سبيله تبليغ الرسالة يتضمن ما صدر عنه ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات في مجال العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق الصالحة وأضدادها، وفضائل الأعمال، ومناقب العمال⁽³⁾، واجتهاده ﷺ في هذه قليل، وإن اجتهد فإن اجتهاده ليس استنباطا من النصوص كما يظن، بل أكثره أن يكون قد علمه الله تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام، فبين المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون⁽⁴⁾.

وثانيا "ما ليس من باب تبليغ الرسالة وفيه قوله ﷺ: "لَمَّا لَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ لَّبِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا لَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ رَّأْيٍ فَإِنَّمَا لَنَا بَشَرٌ"⁽⁵⁾ و⁽⁶⁾.

وما ليس من باب تبليغ الرسالة يتضمن ما صدر عنه ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات بوصفه بشرا عاديا، أو بوصفه مجرما، أو بوصفه إماما، كقوله ﷺ: "مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ"⁽⁷⁾، أو بوصفه قاضيا يتبع البيئات والأيمان والقرائن.

وقد أحصى الطاهر بن عاشور من أحوال النبي ﷺ في تصرفاته اثني عشر حالا تمثل مقامات التشريع فليراجعها من أراد الاستزادة. والإمام الدهلوي لا تتجه نيته وإرادته في تفسير السنة تفسيراً مقاصدياً إلى تفسير كل ما صدر عن النبي ﷺ بل إلى ما صدر عنه بوصفه مبلغاً عن الله، حيث يقول في ما سبيله التبليغ: "وهذا القسم هو الذي نقصد شرحه وبيان معانيه"⁽⁸⁾.

1 - سورة الحشر، الآية: 07.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 240/1-241.

3 - نفس المرجع، 240/1.

4 - نفس المرجع، 240/1.

5 - صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معاش رقم: 4357.

6 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 240/1-241.

7 - سنن الترمذي، كتاب السير، باب ما جاء فيمن قتل قتيلا فله سلبه، رقم: 1487.

8 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 241/1.

II- حجيتها ومنزلتها:

لا نريد أن نقف كثيرا عند حجية السنة النبوية فهي مصابيح الدجى ومعالم الهدى وبمثلة البدر المنير كما وصفها الإمام الدهلوي، وأدلة حجيتها القاطعة معروفة بالبداية لكل مسلم صادق في إسلامه، وكيف ينكر حجية السنة من يؤمن بقوله تعالى: ﴿لَنْ يُطِيعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ...﴾⁽¹⁾، وقوله عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾⁽²⁾، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾⁽³⁾، إلى آخر ما هنالك من الأدلة القرآنية الدالة على وجوب إتباع السنة وأنها ترجمان القرآن، إضافة إلى الأحاديث المتواترة في هذا المعنى كقوله ﷺ في حجة الوداع: "تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوْا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ"⁽⁴⁾.

لا نريد أن نقف عند كل هذا فهو معروف و مكرور، إنما نريد أن نقف عند منزلتها من القرآن الكريم، عند قول الإمام الدهلوي: "إنها لمثل القرآن وأكثر" إذ كيف يتفق ذلك مع قرره العلماء من أن "مترلة السنة تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم" وأن "رتبة السنة متأخرة عن القرآن الكريم"⁽⁵⁾.

إن البعض قد يفهم هذا الترتيب فهما سطحيا، فيطرح السنة ويتمسك بنص القرآن كلما رأى تعارضا ظاهريا بين نص من القرآن وسنة ثابتة عن النبي ﷺ، باعتبار أن القرآن يقدم على السنة عند التعارض، وليس الأمر كذلك فإنه خلاف ما قرره علماء الأصول من أن مرتبة السنة الصحيحة من القرآن على ثلاث مراتب:

- 1 - سورة النساء، الآية: 80.
- 2 - سورة الحشر، الآية: 07.
- 3 - سورة النحل، الآية: 44.
- 4 - الموطأ، كتاب الجامع، باب خلق آدم ثم مسح ظهره يمينه فاستخرج منه ذريته، رقم: 1395،
- 5 - محمد الحضري بك: أصول الفقه، دار القلم، بيروت، ط: 1، 1407هـ/1987م، ص: 242-243

- إما مؤكدة لما جاء في القرآن من غير زيادة أو نقصان، كقوله ﷺ: "بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَالْحَجَّ وَصَوْمَ رَمَضَانَ" ⁽¹⁾ إنه تأكيد لما سبق أن قرره القرآن من وجوب الشهادتين وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت.

- إما منشئة لما سكت عنه القرآن حيث جاءت بأحكام لم يرد لها ذكر في القرآن كالنهي عن الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها.

- إما مفسرة لما ورد في القرآن، فهي تبين مجمله، وتوضح مشكله وتخصص عمومه، وتقييد مطلقه، وهي بهذا الاعتبار قاضية على القرآن ⁽²⁾.

ما دامت السنة الصحيحة كذلك فلا يمكن أن نتصور أن تكون معارضة لنص من نصوص القرآن، وما يبدو ظاهريا أنه تعارض ما هو في الحقيقة إلا تخصيص لعموم القرآن، أو تقييد لمطلقه أو بيان لمجمله كما قال عز وجل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ ⁽³⁾، فهي بيان القرآن وترجمانه، ومن نبذها فقد نبذ القرآن كما في قوله ﷺ فيما رواه ابن ماجه: "يُوشِكُ الرَّجُلُ مُنْكَرًا عَلَى أَرِيكَتِهِ يُحَدِّثُ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِي فَيَقُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَرَامٍ حَرَمْنَاهُ إِلَّا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ" ⁽⁴⁾.

و بناء على ذلك فإن قول العلماء: "السنة المصدر الثاني للشريعة" أو قولهم: "رتبة السنة متأخرة عن رتبة القرآن" فإنما هو باعتبار مصدر حجية السنة، وذلك أن مصادر الشريعة في

1 - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ بني الإسلام على خمس، رقم: 08.

2 - انظر: محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية بيروت، ص: 91، وابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 72-73.

3 - سورة النحل، الآية: 44.

4 - سنن ابن ماجه، كتاب المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله والتغليظ على من عارضه، رقم: 12.

الحقيقة فروع لأصل واحد هو القرآن الكريم فهو المصدر الأول الذي تستمد منه حجية سائر المصادر، بما في ذلك السنة النبوية التي أمرنا باتباعها والرجوع إليها، وبما أن حجيتها مستمدة من القرآن الكريم، فرتبها متأخرة عن رتبة القرآن حتماً، ولكن ذلك لا يعني أن نرد نصوص السنة إذا ظهر لنا أدنى تعارض ظاهري بينها وبين نصوص القرآن، بل ذلك يخضع لقواعد الجمع والترجيح التي وضعها علماء الأصول انطلاقاً من التسليم بالحقيقة العلوية للنص القرآني والنص النبوي الثابت، لقوله تعالى: "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ" (1).

فكلاهما وحى من الله ولذلك لا يمكن أن يتصور تعارضاً حقيقياً بينهما، باعتبار صلورهما من مشكاة واحدة. وفي ضوء ذلك ينبغي أن نفهم قول الإمام الدهلوي، "وإنها مثل القرآن أو أكثر"، أي أن السنة في بيان الأحكام مثل القرآن أو أكثر بمعنى أن السنة فصلت في كثير من الأحكام التي أجمل فيها القرآن أو سكت عنها.

ولا ينبغي أن يذهب بنا الظن إلى أنه يقصد أنها مثل القرآن من كل الوجوه كيف والقرآن "كلام الله" والسنة "كلام رسول الله" والقرآن "متعبد بتلاوته" والسنة "لا يتعبد بتلاوتها" والقرآن "معجز بلفظه ومعانيه" والسنة "وإن كانت معجزة بمعانيها فليست معجزة بلفظها" والقرآن "منقول بالتواتر" والسنة "التواتر فيها عزيز"، وهو أمر لا يخطئ فيه مسلم فضلاً عن أن يقول به عالم من علماء الشريعة.

ثانياً: مراتب التعامل مع النص النبوي

وبعد هذا البيان لمترلة السنة النبوية من القرآن الكريم، يحدد لنا الإمام الدهلوي مراتب التعامل مع السنة النبوية بقوله: "وإن هذا العلم له طبقات، ولأصحابه فيما بينهم درجات وله قشر داخلها لب، وأصداف وسطها در، وقد صنّف العلماء رحمهم الله في أكثر الأبواب "ما تقتنص به الأوابد، وتدلل به الصعاب، إن أقرب القشور إلى الظاهر،

- فن معرفة الحديث صحة وضعفاً، واستفاضة وغرابة، تصدى له جهازة المحدثين، الحفاظ من المتقدمين، ثم يتلوه،
- فن معاني غريبها وضبط مشكلها، تصدى له أئمة الفنون الأدبية، والمتقنون من علماء العربية، ثم يتلوه،
- فن معانيه الشرعية، واستنباط الأحكام الفرعية، والقياس على الحكم المنصوص في العبارة.. وهذا بمنزلة اللب الدر عند عامة العلماء، تصدى له المحققون من الفقهاء .
- هذا وإن أدق الفنون الحديثية بأسرها عندي وأعماقها محتدا وأرفعها منارا وأولى العلوم الشرعية عن آخرها فيما أرى منزلة، وأعظمها مقدارا، هو علم أسرار الدين الباحث عن حِكَمِ الأحكام وليآئها، وأسرار خواص الأعمال ونكائها⁽¹⁾.

I- الدراسة التوثيقية للحديث:

وهو ما سماه الإمام الدهلوي فن معرفة الأحاديث صحة وضعفاً... إذ كما يقول: "لا سبيل لنا إلى معرفة الشرائع والأحكام إلا بخبر النبي ﷺ... ولا سبيل لنا إلى معرفة أخباره ﷺ إلا تلقي الروايات المنتهية إليه بالاتصال والعنونة، سواء كانت من لفظه ﷺ أو كانت أحاديث موقوفة قد صحت الرواية بها عن جماعة من الصحابة والتابعين"⁽²⁾.

وقد صقل علماء الأحاديث أدوات ونحتوا مصطلحات لتمييز مراتب الأحاديث ونقد الرجال ونقد الأخبار ما يقبل منها وما يرد، وأودعوا ذلك كله في قواعد جمة حوتها كتب علوم الحديث ومصطلحه. والإمام الدهلوي يرى أن الاشتغال بتلقي روايات الأحاديث لا سبيل إليه في يومنا هذا إلا بتتبع الكتب المدونة في علم الحديث، فوجب الاعتناء بمعرفة طبقات كتب الحديث التي يقسمها إلى خمس طبقات:

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 04/1.

2 - نفس المرجع، 247/1.

الطبقة الأولى: "منحصرة بالاستقراء في ثلاثة كتب: الموطأ، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم"⁽¹⁾.

وربما توقع أن يثور لفظ حول إدراج الموطأ في الطبقة الأولى من كتب علم الحديث مع ما فيه من مرسل ومنقطع، فسارع إلى الإجابة بقوله: "قال الشافعي أصح الكتب بعد كتاب الله موطأ مالك، واتفق أهل الحديث على أن جميع ما فيه صحيح على رأي مالك ومن وافقه، وأما على رأي غيرهم فليس فيه مرسل ولا منقطع إلا اتصل السند به من طرق أخرى، فلا جرم أنها صحيحة من هذا الوجه"⁽²⁾، وللإشارة فقد قام الإمام الدهلوي بشرح الموطأ في كتابين أحدهما بالعربية سماه: "المسوى في شرح الموطأ"⁽³⁾، والثانية بالفارسية سماه: "المصفي في شرح الموطأ"⁽⁴⁾.

"أما الصحيحان فداً اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع، وأهما متواتران إلى مصنفيهما، وأنه من يهون أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين"⁽⁵⁾.

الطبقة الثانية: "كتب لم تبلغ مبلغ الموطأ والصحيحين ولكنها تتلوها، كان مصنفوها معروفين بالوثوق والعدالة والحفظ والتبحر في فنون الحديث، ولم يرضوا في كتبهم هذه التساهل فيما اشترطوا على أنفسهم، فتلقاها من بعدهم بالقبول"⁽⁶⁾، وتضم هذه الكتب سنن أبي داود وجامع الترمذي ومجتبى النسائي⁽⁷⁾ ومسند أحمد.

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 249/1.

2 - نفس المرجع، 249/1.

3 - وقد صدر الكتاب مطبوعاً عن دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1403هـ/1983م.

4 - وقد قام عبد الوهاب الدهلوي بترجمة مقدمة المصفي في شرح الموطأ من الفارسية إلى العربية وألحقها مع المسوى وسماها "تسهيل دراية الموطأ". انظر المسوى في شرح الموطأ، 17/1-53.

5 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 249/1-250.

6 - نفس المرجع، 250/1.

7 - هو أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار الخراساني، النسائي، أصله من نسي بخرسان، استوطن مصر، وهو صاحب كتاب "السنن الصغرى" أحد الكتب الستة المعتمدة في الحديث. ولد سنة 215هـ، وتوفي في القدس أو مكة سنة

إن منزلة الإمام الدهلوي كعالم حديث لا غبار عليها كسائر علماء الهند الذين برزت عنايتهم بالحديث، ولذلك فهو حين أراد الكشف عن مقاصد الشريعة لم يرض بأقل من كتب الطبقة الأولى أو كتب الطبقة الثانية، حيث يقول في فاتحة القسم الثاني من الكتاب المعنون ببيان أسرار ما جاء عن النبي ﷺ تفصيلاً: "والمقصود هنا ذكر جملة صالحة من الأحاديث المعروفة عند أهلها، السائرة بين حملة العلم المرورية في صحيح البخاري⁽¹⁾ ومسلم⁽²⁾ وكتابي أبي داود⁽³⁾ والترمذي⁽⁴⁾، وقلما أوردت عن غيرها إلا استطراداً"⁽⁵⁾، فالإمام الدهلوي ينطلق في الكشف عن أسرار الشريعة ومقاصدها من النص النبوي الثابت الصحيح، وهو بذلك يختلف عن الإمام أبي حامد الغزالي الذي حرر القول في الكثير من أسرار الأحكام في مدونته "إحياء علوم الدين"، ولكنه اعتمد على كثير من الأحاديث الضعيفة وبعضها لا أصل له.

الطبقة الثالثة: "مسائيد وجوامع مصنفات صنف قبل البخاري ومسلم وفي زمانهما وبعدهما،

303هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ للذهبي، 698/2، وطبقات الحفاظ للسيوطي، ص: 306. وشذرات الذهب لابن عماد الحنبلي 239/2/1.

- 1 - هو: شيخ الإسلام وإمام الحفاظ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي مولاهم، البخاري، صاحب الجامع الصحيح، كان رأساً في الذكاء، رأساً في العلم، رأساً في الورع والعبادة، ولد في بخارى سنة 194هـ، ونشأ يتيماً ورحل في طلب الحديث، توفي في قرية من قرى سمرقند سنة 256هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ للذهبي، 555/2. وطبقات الحفاظ ص: 252-253، وشذرات الذهب 134/2/1.
- 2 - هو: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الإمام الحفاظ الحجة، صاحب الصحيح، وهو ثاني كتابين هما أصح الكتب بعد كتاب الله، من مصنفاته أيضاً: المسند، والأسماء والكنى، والعلل والوحدان، توفي سنة 261هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ للذهبي، 588/2، وطبقات الحفاظ ص: 264، وشذرات الذهب، 144/2/1.
- 3 - هو: سليمان بن الأشعر، أصله من سجستان، ولد سنة 202هـ، إمام أهل الحديث في زمانه وكتابه "السنن" أحد الكتب الستة المعتمدة في الحديث، وتوفي في البصرة سنة 275هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 265، وتذكرة الحفاظ، 591/2، وشذرات الذهب، 167/2/1.
- 4 - هو: محمد بن عيسى بن سورة بن الضحاک السلمي الترمذي، نسبة إلى (ترمذ) على نهر جيحون، ولد سنة 209هـ، وهو من أئمة علماء الحديث، وكتابه "السنن" أحد الكتب الستة المعتمدة في الحديث، توفي سنة 279هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، 282، تذكرة الحفاظ، 633/2، وشذرات الذهب، 174/2/1.
- 5 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 301/1.

جمعت بين الصحيح والحسن والضعيف والمعروف والغريب والشاذ والمنكر... وكان قصدهم جمع ما وجدوه لا تلخيصه وتهدية وتقريبه من العمل... ومنها مسند أبي يعلى⁽¹⁾، ومصنف عبد الرزاق⁽²⁾، مصنف أبي بكر بن شيبه⁽³⁾، ومسند عيد بن حميد⁽⁴⁾، والطيالسي⁽⁵⁾، والبيهقي⁽⁶⁾، والطحاوي⁽⁷⁾، والطبراني⁽⁸⁾،⁽⁹⁾.

الطبقة الرابعة: "كتب قصد مصنفوها بعد قرون متطاولة جمع ما لم يوجد في الطبقتين الأوليين، وكانت في الجوامع والمسانيد المختلفة، فنوهوا بأمرها، وكانت على السنة من لم يكتب

- 1 - هو: هو الإمام الحافظ أحمد بن علي بن المثنى التيمي، المعروف بأبي يعلى الموصلي صنف المسند توفي سنة، 307هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 309، وتذكرة الحفاظ، 707/2، وشذرات الذهب، 250/2/1.
- 2 - هو: الإمام الحافظ أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري الصنعاني، ولد سنة 126هـ، روى عن معمر وابن جريح، ألف المصنف الذي ينسب له، توفي سنة 211هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 364/1، وطبقات الحفاظ، ص: 158، وشذرات الذهب، 27/2/1.
- 3 - هو: الإمام الحافظ أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوفي العسبي، ولد سنة 159هـ، وهو من أقران أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وعلي بن المديني، له المصنف في الأحاديث والآثار، توفي سنة 235هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 432/2، وطبقات الحفاظ، ص: 192، وشذرات الذهب، 85/2/1.
- 4 - هو: عبد بن حميد بن نصر الكشي، إمام حافظ، قيل إسمه عبد الحميد، صاحب المسند والتفسير، روى عنه مسلم والترمذي، توفي سنة: 249هـ، انظر ترجمته في شذرات الذهب، 120/2/1.
- 5 - هو: الإمام الحافظ سليمان بن داود الجارود البصري، الطيالسي صاحب المسند، كان يسرد من حفظه ثلاثين ألف حديث، توفي سنة 204. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 351/1، وطبقات الحفاظ، ص: 153، وشذرات الذهب، 12/2/1.
- 6 - هو: أحمد بن حسين بن علي، من أئمة الحديث، ولد بنيسابور سنة 384هـ، ورحل إلى بغداد ثم الكوفة ومكة، أشهر تصانيفه: السنن الكبرى، والسنن الصغرى، والأسماء والصفات، توفي سنة 458هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 432-433، والأعلام، 113/1. وتذكرة الحفاظ، 1132/3.
- 7 - هو: أحمد بن محمد الأزدي، ولد في طحا بصعيد مصر عام 239هـ، تفقه بمذهب الشافعي ثم انتقل إلى مذهب الأحناف، وانتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي بمصر، من تصانيفه: شرح معاني الآثار، ومشكل الآثار، توفي سنة 321هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 808/3، وطبقات الحفاظ، ص: 339، وشذرات الذهب، 288/2/1.
- 8 - هو: أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي ولد بعكا سنة 260هـ، حدث عن ألف شيخ، صنف المعجم الكبير وهو المسند، توفي سنة 360هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 912/3، وطبقات الحفاظ، ص: 372، وشذرات الذهب، 30/3/2.
- 9 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 251/1.

حديثه المحدثون، ككثير من الوعاظ المتشدقون وأهل الأهواء والضعفاء"⁽¹⁾.

وعد من كتب هذه الطبقة كتاب الضعفاء لابن حبان⁽²⁾، وكامل بن عدي⁽³⁾، وكتب الخطيب⁽⁴⁾، وأبي نعيم⁽⁵⁾، وابن عساكر⁽⁶⁾، وابن النجار⁽⁷⁾، والديلمي⁽⁸⁾، وكاد مسند الخوارزمي⁽⁹⁾ أن يكون من هذه الطبقة.

الطبقة الخامسة: "ما اشتهر على السنة الفقهاء والصوفية والمؤرخين ونحوهم، وليس له

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 251/1.

2 - هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي أبو حاتم البستي، مؤرخ محدث من مؤلفاته: المسند الجامع الصحيح المعروف بصحيح ابن حبان، وكتاب الضعفاء توفي سنة 354هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 375، والأعلام، 306/6. تذكرة الحفاظ، 920/3، وشذرات الذهب، 16/3/2.

3 - هو: الإمام الحفاظ أبو أحمد عبد الله بن عدي بن محمد بن مبارك الجرجاني، ولد سنة 217هـ، ألف "الكامل في الجرح والتعديل" توفي سنة 365هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 940/3، وطبقات الحفاظ، ص: 380، وشذرات الذهب، 51/3/2.

4 - هو: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن مهدي البغدادي، المعروف بالخطيب، ولد سنة 392هـ، من مصنفاته "التاريخ"، "الجامع"، "الكفاية"، "الفصل في المدرج"، "المتفق والمفترق"، توفي سنة 463هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 1335/3، وطبقات الحفاظ، ص: 433، وشذرات الذهب، 311/3/2.

5 - هو: أحمد بن بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، إمام حافظ، صوفي، ولد سنة 336هـ، صنّف "الحلية"، و"المستخرج على البخاري"، و"المستخرج على مسلم"، و"دلائل النبوة"، توفي سنة 430هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 1092/3، وطبقات الحفاظ، ص: 423، وشذرات الذهب، 245/3/2.

6 - هو: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن الحسن الدمشقي الشافعي، ولد سنة 499هـ، من مصنفاته "تاريخ دمشق"، "أطراف السنن الأربعة"، و"عوالي مالك"، و"عوالي الثوري"، توفي سنة 517هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 1328/4، وطبقات الحفاظ، ص: 475، وشذرات الذهب، 239/4/2.

7 - هو: محب الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن محاسن البغدادي، ولد سنة 578هـ، كان من أعيان الحفاظ الثقات مع الدين والصيانة، له "تاريخ بغداد"، "الموتلف"، "المتفق"، "الأنساب"، "الكمال"، توفي سنة 643هـ، انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 1426/4، وطبقات الحفاظ، ص: 502، وشذرات الذهب، 215/5/3.

8 - هو: أبو شجاع شيرويه بن شهدار بن شيرويه الديلمي، الحفاظ صاحب كتاب الفردوس، وتاريخ همدان، كان محدثاً واسع الرحلة حسن الخلق، توفي سنة 509هـ، انظر ترجمته في شذرات الذهب، 23-24/4/2.

9 - هو: أبو بكر أحمد بن محمد بن أحمد بن غالب الخوارزمي، البرقاني، الشافعي، شيخ بغداد، ولد سنة 336هـ، حافظ ثقه ورع ثبت، من مصنفاته، المسند، توفي سنة 425هـ، انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 1074/3، وشذرات الذهب، 228/3/2.

أصل في هذه الطبقات الأربع⁽¹⁾.

الطبقات المعتمدة: "وأما الطبقة الأولى والثانية فعليهما إعتقاد المحدثين وحول حماهما مرتعهم ومسرحهم"⁽²⁾.

"وأما الطبقة الثالثة فلا يباشرها للعمل عليها والقول بها إلا النحارير الجهابذة الذين يحفظون أسماء الرجال وعلل الأحاديث"⁽³⁾.

"وأما الرابعة فالاشتغال بجمعها والاستنباط منها نوع تعمق من المتأخرين، وإن شئت الحق فطوائف المبتدعين من الرافضة والمعتزلة وغيرهم يتمكنون بأدنى عناية أن يخلصوا منها شواهد مذاهبهم، فالانتصار بما غير صحيح في معارك العلماء بالحديث"⁽⁴⁾.

II- الدراسة اللغوية للحديث:

وهو ما أشار إليه الإمام الدهلوي بفن معاني غريب الأحاديث وضبط مشكلها، "ذلك أن تعبير المتكلم عما في ضميره وفهم السامع إياه يكون على درجات مترتبة في الوضوح والخفاء"⁽⁵⁾، وهذا الوضوح والخفاء راجع إلى عاملين:

الأول قدرة المتكلم على التعبير والبيان، ذلك أن "بعض المتكلمين أقدر على نصب العلامات في كلامه على مراده منه من بعض آخر، ومن هنا وصف بعض المتكلمين بالفصاحة والبلاغة"⁽⁶⁾.
الثاني حظ السامع من الفهم، ذلك أن "حظ السامعين للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت أيضا حسب تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام، ولأساليب صنف المتكلم بذلك الكلام"⁽⁷⁾.

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 252/1.

2 - نفس المرجع، 252/1.

3 - نفس المرجع، 252/1.

4 - نفس المرجع، 252/1.

5 - نفس المرجع، 252/1.

6 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 27.

7 - نفس المرجع، ص: 27.

ومن هنا يجب فهم النصوص القرآنية والحديثية في ضوء المعهود من أساليب الخطاب، ذلك "أن العرب فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب العام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجهه والخاص في وجهه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره"⁽¹⁾.

وقد ساق الإمام الدهلوي في كتابه "حجة الله البالغة" في باب كيفية فهم المراد من الكلام بعضاً من هذه الأساليب والدلالات كالنفي والعام والخاص والمشارك والحقيقة والمجاز ودلالات الفحوى والاقتضاء والإيماء، وهي الأساليب والدلالات التي استمدها علماء الأصول من قواعد العربية، غير أنه أكد في نفس الوقت "أن ما لا يدركه إلا المتعمقون في علم المعاني فلا عيرة به"⁽²⁾. وقد عني العلماء منذ القديم بالدراسة اللغوية للأحاديث، حيث ذكر التلم في الفهرست⁽³⁾، عدداً من الكتب الأولى التي ألفت في هذا الفن منها "غريب الحديث" لأبي عبيدة معمر بن المثنى⁽⁴⁾، و"غريب الحديث" للأصمعي⁽⁵⁾، و"غريب الحديث" لأبي عبيد القاسم بن سلام⁽⁶⁾، و"غريب

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 50/2/1

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 253/1/1.

3 - انظر: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب التلم: الفهرست، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 1، 1416هـ/1996م، ص: 139.

4 - هو: معمر بن المثنى اليماني بالولاء، البصري (أبو عبيدة)، أديب، لغوي، نحوي، عالم بالشعر والغريب والأخبار، ولد بالبصرة سنة 110هـ، ومن تصانيفه معاني القرآن، غريب الحديث، غريب بطون العرب، توفي بالبصرة سنة 209هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 338/1، معجم المؤلفين 901/4، و شذرات الذهب، 24/2/1.

5 - هو: عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن أصمع الباهلي، المعروف بالأصمعي (أبو سعيد)، أديب، لغوي، نحوي، إخباري، محدث، فقيه، أصولي، ولد سنة 122هـ، قدم بغداد أيام هارون الرشيد، من تصانيفه، نوادر الأعراب، كتاب اللغات، الأشتقاق، الأصمعيات، تاريخ العرب قبل الإسلام، توفي سنة 216هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 36/2/1، ومعجم المؤلفين، 320/2.

6 - هو: أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي الأزدي خزاعي بالولاء، وخرساني وبغدادى بالنسبة، إمام فقيه، ومجتهد، إمام في القراءات والحديث وعلله الدقيقات، قال إسحاق بن راهويه "الحق يجب لله، أبو عبيد أفقه مني"، توفي 224هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 54/2/1.

الحديث "للخطابي⁽¹⁾، و" غريب الحديث " لابن قتيبة⁽²⁾. وكان من دواعي وضع هذا الفن أن لسان العرب كان في عصر الصحابة صحيحا فصيحاً لا يداخله الخلل، فلما فتحت الأمصار وخالط العرب غيرهم من العجم ضعفت عندهم ملكة اللغة تدريجياً، فاقتضى ذلك أن يصرف العلماء طرفاً من عنايتهم، لبيان غريب الحديث

III- الدراسة الفقهية للحديث:

معنى ذلك كيفية استنباط الأحكام الفرعية من الأحاديث النبوية، وهو في منزلة اللب والدر عند عامة العلماء، قد تصدى لاستنباط الأحكام الشرعية أعلام الفقهاء.

ويميز الإمام الدهلوي بكل وضوح بين وظيفة المحدث ووظيفة الفقيه بقوله: "أعلم أن هناك فرقا بين المحدث والفقيه:

- فوظيفة المحدث هي رواية الحديث وتمييز التحريف من غيره وشرح غريب، وبيان معنى العبارة حسب ما تقتضيه اللغة العربية، ومعرفة أسماء الرجال جرحاً وتعديلاً، وضبطاً لمشكله، والحكم بصحة الحديث أو ضعفه، والاعتبار بالشواهد والمتابعات، والحكم عليه بالاستفاضة والغرابة وتسمية المبهم وما شابه ذلك، وإذا بلغ المحدث هذه المرتبة، فقد ارتقى إلى ذروة الحفظ والضبط والإتقان.

- ووظيفة المجتهد تحديد، الألفاظ الواردة التي يقع فيها الاشتباه، وتعيين الأركان والشروط والآداب من كل شيء وتعيين النذب أو الوجوب من الصيغ الدالة على الأمر، وتعيين الكراهة أو الحرمة من الصيغ الدالة على المنع، ومعرفة علل الأحكام مع أدلتها إطلاق الحكم أو تقييده، حسب العلل، ومعرفة القيود الاحترازية والاتفاقية منها واستخراج قاعدة جامعة

1- هو: محمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي، الإمام الحافظ، فقيه محدث، من نسل زيد بن الخطاب، ولد سنة 319هـ، من مصنفاته، شرح البخاري، معالم السنن، غريب الحديث، توفي في بست من بلاد كابل سنة 388هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 404، والأعلام، 2/204.

2- هو: عبد الله بن مسلم بن قتيبة: الدينوري (أبو محمد)، عالم مشارك في أنواع من العلوم، كاللغة والنحو والفقه وغريب القرآن ومعانيه وغريب الحديث، والشعر والأخبار، ولد سنة 213هـ، من تصانيفه غريب القرآن، أدب الكاتب، عيون الأخبار، مشكل القرآن، تأويل مختلف الحديث، توفي سنة 276هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 1/169/2، ومعجم المؤلفين، 2/297.

مانعة، بالنظر إلى الإطلاق والتقييد، والاحتراز والاتفاق⁽¹⁾.

وتقتضي الدراسة الفقهية للأحاديث "معرفة الصيغ الدالة على الأحكام، كالحب والبغض، والرحمة واللعنة، والقرب والبعد، ونسبة الفعل إلى المرضيين أو المسخوطين، كالمؤمنين والمنافقين، والملائكة والشياطين، وأهل الجنة والنار، والطلب والمنع، وبيان الجزاء المترتب على الفعل، والتشبيه بمحمود في العرف أو مذموم، واهتمام النبي ﷺ بفعله أو اجتنابه مع حضور دواعيه"⁽²⁾، وقد عرض علماء الأصول لهذه الصيغ كلها في مبحث الدلالات من علم أصول الفقه.

كما تقتضي الدراسة الفقهية للأحاديث عند الإمام الدهلوي معرفة علل الأحكام المنصوص عليها لاستنباط ما لا نص فيه بطريق القياس ويقصد الإمام الدهلوي بالعلة هنا: العلة بمعناها الأصولي "الوصف الظاهر المنضبط الذي تناط به الأحكام الشرعية".

كما تقتضي الدراسة الفقهية في الحديث الجمع والترجيح بين الأحاديث المختلفة، وقد خصص الإمام الدهلوي في "حجة الله البالغة" باباً لذلك سماه "باب القضاء في الأحاديث المختلفة"⁽³⁾.

"والأصل أن يعمل بكل حديث إلا أن يمتنع العمل بالجميع للتناقض، وأنه ليس في الحقيقة اختلاف ولكن في نظرنا فقط"⁽⁴⁾، فالأصل عنده الجمع بين الأحاديث المتعارضة ظاهرياً والعمل بما جميعاً إلا إذا تعذر الجمع بينها فعندئذ يلجأ إلى الترجيح بينها وفق القواعد التي قررها العلماء في باب التعارض والترجيح، حيث يقول: "وإذا لم يكن للجمع والتأويل مساعٍ ولم يعرف النسخ تحقق التعارض، فإن ظهر ترجيح أحدهما إما بمعنى في السند من كثرة الرواة وفقه الراوي وقوة الاتصال، وتصريح صيغة الرفع.. أخذ بالراجح وإلا تساقطاً، وهي صورة مفروضة لا تكاد

1 - ولي الله الدهلوي: المسوى في شرح الموطأ، 256/1.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 254/1.

3 - نفس المرجع، 256/1.

4 - نفس المرجع، 256/1.

توجد"⁽¹⁾؛ أي التساقت وهو ترك العمل بالأحاديث المتعارضة جميعاً، وهذه الحالة حالة افتراضية لا وجود لها.

IV- الدراسة المقاصدية للحديث:

التفسير المقاصدي للنصوص كما ذكرنا "ليس سوى إعمال للأصل المقرر وهو أن الشريعة مصالح كلها ورحمة كلها.. فليس من المنطق أن نقرر ونكرر باستمرار أن أحكام الشريعة كلها مصلحة ورحمة، ثم نتهيب أن نحجم عن تحقيق ذلك وإظهاره بأقصى ما نستطيع وفي أكثر ما نستطيع من النصوص والأحكام"⁽²⁾.

والتفسير المقاصدي للنصوص معناه "النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح والأحكام المتوخاة ثم تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح"⁽³⁾.

ويشمل مفهوم التفسير المقاصدي للنصوص التفسير المقاصدي للنصوص القرآنية والتفسير المقاصدي للنصوص الحديثية، وقد عرف الإمام الدهلوي التفسير المقاصدي للأحاديث بقوله: "هو البحث عن أسرار الأحاديث وحكم الأحكام ولما فيها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها"⁽⁴⁾.

وحكم الأحكام، أي مقاصدها والمصالح المتوخاة منها والتعبير عن المقصد بالحكمة أمر شائع خاصة عند الفقهاء وهو ما صرح به الونشريسي⁽⁵⁾: "والحكمة في اصطلاح المشرعين هي المقصود من

1 - نفس المرجع، 259/1.

2 - أحمد الريسوني: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، ص: 53.

3 - نفس المرجع، ص: 53.

4 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/ 04.

5 - هو: أحمد بن يحيى بن محمد بن عبد الواحد بن علي الونشريسي، ولد بجمبال الونشريسي من غرب الجزائر، سنة 834هـ، ونشأ بتلمسان، من تصانيفه، المعيار المغرب. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، عدة البروق في تلخيص ما في المذهب من الجموع والفروق، توفي سنة 914هـ. انظر ترجمته في معجم المؤلفين، 1/ 325، وفهرس الفهارس، 2/ 1122.

إثبات الحكم أو نفيه" (1). ومن ذلك قول ابن فرحون (2) في بيان مقاصد القضاء: "وأما حكمته: فرفع التهاجر، ورد التواثب وقمع المظالم، وقطع الخصومات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (3).

وأما لميات الأحكام فاصطلاح فلسفي، "جمع لمية اسم من (لم)، ومعناه تعرف علة الشيء، قال ابن سينا في صفات واجب الوجود "أنه لا (لم) له، وستعلم أنه لا لمية لفعله" (4).

وخواص الأعمال؛ أي ما فيها من حسن وقبح كما يوضح ذلك قوله: "ليس الأمر على ما ظن من أن حسن الأعمال وقبحها بمعنى استحقاق العامل الثواب والعذاب عقلياً من كل وجه، وأن الشرع وظيفته الإخبار عن خواص الأعمال على ما هي عليه دون إنشاء الإيجاب والتحرير" (5). وعلى ذلك فإن المقصود بأسرار خواص الأعمال؛ سبب حسنها أو قبحها.

"ونكاتها جمع نكتة من النكت في الأرض بالأصبع ونحوه، وتعني هنا المعاني الدقيقة التي تستخرج بدقة النظر، وسميت بذلك لحصولها بالحالة الفكرية التي تشبه النكت في الأرض" (6).

ويبين هذا النص أن نية الإمام الدهلوي في التفسير المقاصدي للنصوص الحديثية هي الكشف عن المقصد الذي دل عليه الحديث، أو بمعنى أصح المقصد من الحكم الذي دل عليه الحديث، وقد يتأخر أحياناً بيان الحكم الشرعي عن بيان المقصد، عند ارادة فهم وضبط الحكم الشرعي الذي دل عليه النص النبوي في ضوء المصلحة المقصودة منه، أو في ضوء مقاصد الشريعة العامة. وقد يتقدم بيان الحكم الشرعي على بيان المقصد منه عندما يكون الحكم ظاهراً لا خلاف فيه، وهو غالب صنيع الإمام الدهلوي في كتابه "حجة الله البالغة".

- 1 - أبو العباس الونشريسي: المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، نشر وزارة الأوقاف المغربية. 1981م، 1/349.
- 2 - هو: القاضي إبراهيم بن نور الدين أبو الحسن علي بن محمد بن فرحون، اليمعري، المدني، المالكي، ولد بالمدينة ونشأ بها، من مصنفاته تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، البياج المذهب في معرفة أعيان المذهب. إرشاد السالك إلى أفعال المناسك، توفي سنة 799هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 3/357، والأعلام، 1/52.
- 3 - برهان الدين ابن فرحون: تبصرة الحكام، في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، 1/8.
- 4 - انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، 2/290، وانظر: الفيروزآبادي: بصائر ذوي التمييز، 4/118.
- 5 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 1/13.
- 6 - انظر: أبو البقاء الكفوي: الكليات، ص: 907.

ثالثا - أهمية الدراسة المقاصدية للحديث

وقد اعتبر الإمام الدهلوي في مقدمة "حجة الله البالغة" فن معرفة المقاصد التي بني عليها الأحكام فنا مستقلا قائما بذاته، ولكنه لما جاء إلى مبحث كيفية استنباط الشرائع من كلام النبي ﷺ أدرجه ضمن الدراسة الفقهية للحديث في باب سماه "كيفية فهم المعاني الشرعية من الكتاب والسنة"⁽¹⁾، ولا شك أن مفهوم المعاني يتسع للأحكام الفرعية كما يتسع للمقاصد الشرعية.

وقد أشار الإمام الدهلوي إلى أهمية التفسير المقاصدي للنص النبوي بقوله: "هذا وإن أدق الفنون الحديثية بأسرها عندي وأعمقها محتدا، وأرفعها منارا، وأولى العلوم الشرعية عن آخرها فيما أرى، وأعلاها منزلة أعظمها مقدارا هو علم أسرار الدين انباحت عن حكم الأحكام ومياتها وأسرار خواص الأعمال ونكاتها، فهو والله أحق العلوم بأن يصرف فيه من أطاقه نفائس الأوقات ويتخذة عدة لمعاده بعدما فرض عليه من الطاعات، إذ به يصير على بصيرة فيما جاء به الشرع... به يأمن من أن يكن كحاطب ليل أو كغائص سيل أو يخبط خبط عشواء أو يركب متن عمياء كمثل رجل سمع الطبيب يأمر بأكل التفاح فقام الحنظلة عليه لمشاكله الأشباح"⁽²⁾.

إن أهمية التفسير المقاصدي للنصوص عموما و النص النبوي خصوصا عند الإمام الدهلوي تنبع من كونه وسيلة للتحقق بالبصيرة في فهم النصوص وتطبيقها فلا يخبط خبط عشواء أو يركب متن عمياء، ويرى باحث معاصر أن التفسير المقاصدي للنصوص فائدته الأولى أنه يزيل من أمامنا قدرا كبيرا من دعاوى تعارض النص والمصلحة"⁽³⁾، وقوله دعاوى لأن التعارض الحقيقي بين النص والمصلحة غير وارد إطلاقا وإنما "التعارض سيوجد حقيقة بين المصلحة والفهم الظاهري الجامد أو المقصر للنصوص"، ومعنى ذلك "أن النصوص كلما فسرت تفسيراً يسقط مقاصدها ويضيع

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 254/1.

2 - نفس المرجع، 05/1.

3 - أحمد الريسوني: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، ص: 53.

مصالحها أصبحت متنافية مع المصلحة بدرجة أو أخرى"⁽¹⁾.

ويرى الإمام الدهلوي أنه قل من صنّف في أسرار الحديث: "وهو (علم أسرار الحديث) وإن أثبت حديث النبي ﷺ فروعه وأصوله وبين آثار الصحابة والتابعين إجماله وتفصيله، وانتهى إمعان المجتهدين إلى تبين المصالح المرعية في كل باب من الأبواب الشرعية، وأبرز المحققون من أتباعهم نكتا جليلة، وأظهر المدققون من أشياعهم جملا جزيلة، وخرج بحمد الله من أن يكون التكلم فيه خرقا لإجماع الأمة أو اقتحاما في عمه وغمة، لكن قل من صنف فيه، أو خاض في تأسيس مبانيه، أو رتب منه الأصول والفروع أو أتى بما يسمن أو يغني من جوع"⁽²⁾.

وسبب قلة التأليف في مقاصد الحديث أن البحث فيه لا يتأتى إلا لمن تمكن في العلوم الشرعية بأسرها، كما أن البحث في أسرار ومقاصد الحديث لا يتيسر إلا لمن كان ريانا من دراسة الحديث رواية ودراية، لغة وفقها.

ومنه نخلص إلى أن دارس الحديث لا يستغني عن معرفه مقاصد الشريعة لفهم نصوص الأحاديث فهما سديدا، وأن الاكتفاء بالدراسة اللغوية أو الفقهية دون الالتفات إلى المقاصد الشرعية قد يوقع الدارس في أغلاط حمة، وهو ما نبه عليه الطاهر بن عاشور بقوله: "ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوكل⁽³⁾ في خضخاض⁽⁴⁾ من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به، فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج له، ويهمل ما قدمناه له من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والسياق"⁽⁵⁾.

1 - أحمد الريسوني: الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، ص: 53.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 05/1.

3 - يتوكل: من الوحل أي يفرق في الوحل، جاء في مقاييس اللغة، مادة "وَحَل": "الوَأُ وَالْحَاءُ وَاللَّامُ، كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ الْوَحْلُ، وَاسْتَوَحَلَ الْمَكَانَ: صَارَ فِيهِ الْوَحْلُ، وَالْمَوْحَلُ: مَوْضِعُ الْوَحْلِ، وَوَحَلَتِ الدُّوَابُّ تَوَحَّلًا: وَقَعَتْ فِي الْوَحْلِ"، 92/6.

4 - خضخاض: مكان خضيض وخضاخض: مبلول بالماء وقيل هو الكثير الماء والشجر، والخضيض أيضا المكان المترتب تبه الأمطار، انظر لسان العرب المحيط، مادة "خضض"، 850/2.

5 - الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 27.



المقاصد ومقاصد الحديث قبل الإمام الدهلوي

عبد القادر للعطوف الإسلامية

جامعة الأمير

المبحث الثالث

المقاصد ومقاصد الحديث قبل الإمام الدهلوي

غرضنا في هذا المبحث التمهيدي لدراسة مقاصد الحديث عند الإمام الدهلوي، وذلك من خلال التعرض لتاريخ المقاصد ومقاصد الحديث قبل الإمام الدهلوي، والغاية من ذلك:

- الوقوف على أهم الإسهامات في مقاصد الشريعة عموماً ومقاصد الحديث خصوصاً، من أجل تقييم موضوعي لإسهام الإمام الدهلوي في موضوع المقاصد، ومعرفة مدى اقترابه أو ابتعاده عن الإسهامات المختلفة لعلماء الفقه والأصول في نفس الموضوع.
 - استيعاب أهم القضايا المقاصدية تدريجياً قبل أن نتوغل في عمق البحث وما يثيره من إشكالات في استنباط المقاصد أو في تفسير النصوص الحديثية تفسيراً مقاصدياً.
 - إعطاء صورة كاملة لمسيرة تطور البحث في مقاصد الشريعة ومقاصد الحديث حتى عصر الإمام الدهلوي، مما يسمح لنا بالكشف عن موقع الإمام الدهلوي من هذه المسيرة، وإبراز جوانب الأصالة والتفرد والإضافة، أو جوانب التقليد والاستفادة.
- ورغم ارتباط مقاصد الحديث بمقاصد الشريعة عموماً، بحيث لا يمكن الحديث عن أسرار الحديث إلا في سياق الحديث عن مقاصد الشريعة عموماً فقد حاولت أن أبرز في كل مرحلة من تاريخ المقاصد مدى العناية بمقاصد الحديث ما أمكن ذلك، ورأيت أن أتناول تاريخ المقاصد في مطلبين:

الأول: المقاصد ومقاصد الحديث قبل عصر التدوين.

الثاني: المقاصد ومقاصد الحديث بعد عصر التدوين.

أولاً: المقاصد ومقاصد الحديث قبل عصر التدوين

ربما يظن أن مقاصد الشريعة الإسلامية لم تُعرف إلا بعد تدوين علم الأصول، تماماً كما يظن أن أصول الفقه لم تُعرف إلا بعد تدوين الفقه، وذلك لعدة اعتبارات:

الاعتبار الأول: أن العلوم في عصر الرسالة وزمن الصحابة كانت مضمّنة في الوحي، ولم تمايز عن بعضهما، كما هي سنة التاريخ في تطور العلم أن تخضع موضوعاته ومسائله لسنة التراكم المعرفي، حتى إذا بلغت الغاية في الكمال تمايزت عن بعضها علوماً مستقلة عن الرحم التي نشأت فيها.

والفقه نفسه ينطبق عليه هذا الأمر، ذلك "أن رسول الله ﷺ لم يكن الفقه في زمانه الشريف مدوناً، ولم يكن البحث في الأحكام يومئذ مثل بحث هؤلاء الفقهاء حيث يبينون بأقصى جهدهم الأركان والشروط والآداب كل شيء ممتازاً⁽¹⁾ عن الآخر بدليله"⁽²⁾.

الاعتبار الثاني: أن المعرفة في عصر الرسالة لم يكن مصدرها الاجتهاد والنظر، وإنما مصدرها الوحي، كتاباً منيراً و سنة هادية، وهي معرفة مصدرها المشاهدة والسماع والتلقي مباشرة عن رسول الله ﷺ، حيث كان ﷺ "يتوضأ فيري أصحابه وضوءه، فيأخذون به من غير أن يبين أن هذا ركن وذلك أدب، وكان يصلي فيرون صلاته، فيصلون كما رأوه يصلي، وحج فرمق⁽³⁾ الناس حجه، ففعلوا كما فعل، وهكذا كان غالب حاله ﷺ"⁽⁴⁾.

واعتبار المعارف الشرعية في عصر الرسالة لم يكن مصدرها الاجتهاد والنظر، لا يعني أن الرسول ﷺ لم يجتهد، وأن الصحابة لم يكونوا يجتهدون رأيهم في الحوادث التي تلم بهم، فاجتهاد الرسول ﷺ واقع، وكذلك اجتهاد الصحابة في عصر الرسالة حقيقة تاريخية ثابتة، غير أن هذه

1 - ممتازاً: أي مميزاً، الميّز: التمييز بين الأشياء، انظر: لسان العرب، مادة: ميز، 554/5.

2 - ولي الله الدهلوي: الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، دار النفائس، بيروت، ط: 08، 1414هـ، 1993م، ص: 15.

3 - رمق الناس حجه: أي نظروا إليه ليأخذوا عنه أفعال الحج.

4 - ولي الله الدهلوي: الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص: 16.

الاجتهادات لم تكن مصدرا تشريعا، بل مآلها إلى الوحي بقرها أو يرددها⁽¹⁾.

وبما أن مقاصد الشريعة خاصة وأصول الفقه عامة من العلوم "التي ازدوج فيها العقل والسمع، واصطحب فيها الرأي والشرع"⁽²⁾، فهذا يعني أنها لم تعرف في هذا العصر لقلة الاعتماد على الرأي.

وهذا الظن ناشئ عن الخلط بين مراتب العلم، فالعلم بالحقائق والأشياء له مراتب: أولها إدراك الأشياء والحقائق على ما هي عليه في الواقع. وثانيها وضع اسم لها تعرف به ويدل عليها. وثالثها تدوين هذه الحقائق وتوثيقها. كما شرح ذلك الإمام أبو حامد الغزالي⁽³⁾.

ومنه يتبين أن مرحلة التدوين والكتابة هي مرحلة متأخرة زمنيا ومنطقيا في مسيرة تطور أي علم عن مرحلة الصياغة اللفظية، كما أن مرحلة الصياغة اللفظية متأخرة زمنيا ومنطقيا عن مرحلة الإدراك والعلم، وبالتالي فإن عدم التدوين أو الصياغة اللفظية ليس دليلا كافيا على عدم العلم أو المعرفة. بل يكفي الرجوع إلى فقه الصحابة والتابعين للتأكد من مدى إدراكهم ومراعاهم للمقاصد في اجتهاداتهم، وإن لم يعبروا عن ذلك بمصطلحات محددة، لذا آثرت أتلمس البدايات الأولى للمقاصد قبل عصر التدوين بدء بعصر الرسالة ثم عصر الصحابة ثم عصر التابعين.

I- المقاصد في عصر الرسالة:

لما كان العلم يتبع المعلوم كما يقول الغزالي، فإن الواقع التشريعي في مصدرية الكتاب والسنة كان ناطقا بتعليل الأحكام، فالقرآن الكريم وهو أصل الشريعة وينبوع الحكمة وآية الرسالة، تنزل

1 - انظر في ذلك: ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر، بيروت، 63/1.

2 - أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ، 1997م، 33/1.

3 - حيث يذكر أن الشيء له في الوجود أربع مراتب: 1 - حقيقته في نفسه. 2 - ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو الذي يعبر عنه بالعلم. 3 - صياغة لفظ يدل على المثال الذي في النفس. 4 - تدوين اللفظ وكتابته. ثم يقول: "فالكتابة تتبع اللفظ إذ تدل عليه، واللفظ يتبع العلم إذ يدل عليه، والعلم يتبع المعلوم إذ يطابقه ويوافق، وهذه الأربعة متطابقة متوازنة، إلا أن الأولين وجودان حقيقيان لا يختلفان في الأعصار والأمم، والآخريان يختلفان لأنهما موضوعان بالاختيار". أبو حامد الغزالي: المستصفي من علم الأصول، 62/1.

آياته وأحكامه معللة بمقاصدها، كما في قوله ﷺ: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»⁽¹⁾، وقوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي»⁽²⁾، وقوله أيضا في تعليل أحكام كثيرة متفرقة «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ»⁽³⁾، وقوله ﷺ: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»⁽⁴⁾، وقوله ﷺ: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَسْتَمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»⁽⁵⁾، وقوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»⁽⁶⁾، وقوله: «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَآ دِمَآؤَهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ»⁽⁷⁾.

وهذا الرسول ﷺ لا يفتأ يُذكر أصحابه بالمقاصد العامة لهذا الدين كما في قوله: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ"⁽⁸⁾، وكما في قوله ﷺ: "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرَأٍ مَا نَوَى"⁽⁹⁾، وقوله ﷺ: "إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرُّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدَّلْجَةِ"⁽¹⁰⁾، وقوله ﷺ: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ"⁽¹¹⁾، وقد يقرن ﷺ أوامره ونواهيهِ ببيان المقصد منها؛ كما في قوله ﷺ في المقصد من الاستئذان: "إِنَّمَا

1 - سورة الأنبياء، الآية: 107.

2 - سورة الذاريات، الآية: 56.

3 - سورة البقرة، الآية: 179.

4 - سورة طه، الآية: 14.

5 - سورة المائدة، الآية: 06.

6 - سورة البقرة، الآية: 183.

7 - سورة الحج، الآية: 37.

8 - مسند أحمد، باقي مسند المكثرين، مسند أبي هريرة، ح 8595 .

9 - صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، رقم: 01 .

10 - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، رقم: 38.

11 - سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من بين في حقه ما يضر بحاره رقم: 2332 .

جُعِلَ الْإِسْتِذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ"⁽¹⁾، وإذا أخطأ بعض أصحابه في فهم أوامره ونواهيه، فإنه يسارع إلى بيان المقصد منها، كما في قوله في تعليل نهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ثم ترخيصه في ذلك: "إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ"⁽²⁾ الَّتِي دَقَّتْ فِكْلُوا وَانْخَرُوا وَتَصَدَّقُوا"⁽³⁾.

II- المقاصد في عصر الصحابة:

وقد استنبط الصحابة من ذلك أن للشريعة أسراراً ومقاصداً وإن لم يعربوا عن ذلك بألفاظ معينة أو يدونوا ذلك في قواعد محددة، وليس أدل على ذلك من فهمهم لكثير من النصوص القرآنية والحديثية في ضوء ما أدركوه من مقاصد الشريعة، وقد ساعدتهم على ذلك علمهم بلسان العرب ووقوفهم على أسباب نزول الآيات، وأسباب ورود الحديث، وكذا معاشرتهم الطويلة لرسول الله ﷺ في دعوته وعبادته ومعاملته وفتاواه وفضائله وسياسته، مما أكسبهم بصراً نافذاً بأسرار الشريعة ومقاصدها لم يتسنى لمن بعدهم، بل لا نظن أننا نغالي إذا قلنا أن معاشرة الصحابة لزمان النبوة المباركة جعلتهم أكثر الناس إدراكاً وفهماً لمقاصد الشريعة وأسرارها وغاياتها، وهو ما نبه عليه ابن تيمية⁽⁴⁾ بقوله: "وللصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين، كما أن لهم معرفة بأمور من السنة، وأحوال الرسول ﷺ لا يعرفها أكثر المتأخرين، فإنهم شهدوا الرسول والتزيل وعانوا الرسول وعرفوا من أقواله وأفعاله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر

1 - صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، رقم: 5772 .

2 - الدافة: قوما مساكين قدموا المدينة. وأدفت الأمور: تابعت، والدافة أيضاً الجيش يدفون نحو العدو. انظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة: الدف، دار العلم للجميع، بيروت، دت، 141/3.

3 - صحيح مسلم: كتاب الأضاحي، باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء رقم: 3643.

4 - هو أحمد بن عبد الخليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، ولد بجران سنة 661هـ وانتقل إلى دمشق، برع في علوم النقل والعقل، كان مجاهداً ورعاً لا يخاف ولا يهاب، جاهر بالحق وأوذي وتوفي بالسجن سنة 728هـ، من مصنفاته: منهاج السنة، درء تعارض العقل والنقل، اقتضاء الصراط المستقيم، الإيمان. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 4/1500، وطبقات الحفاظ، ص: 520، وشنرات الذهب، 3/6/3.

المتأخرين" (1). "ولم يكن العمدة عندهم إلا وجدان الاطمئنان والثلج (2) من غير التفات إلى طريق الاستدلال، كما ترى الأعراب يفقهون الكلام فيما بينهم وتلج صدورهم بالتصريح والتلويح والإيماء من حيث لا يشعرون" (3).

فلما التحق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى "تفرق الصحابة في البلاد وصار كل واحد مقتدى ناحية من النواحي، فكثرت الوقائع ودارت المسائل، فاستفتوا فيها، فأجاب كل واحد حسب ما حفظه أو استنبطه، وإن لم يجد فيما حفظه أو استنبطه ما يصلح للجواب اجتهد برأيه وعرف العلة التي أدار رسول الله ﷺ الحكم في منصوصاته، فطرد الحكم حيثما وجدها لا يألوا جهدا في موافقة غرضه عليه الصلاة والسلام" (4).

وقد برز في ذلك عدد من فقهاء الصحابة كعمر بن الخطاب وابنه عبد الله، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت... الذين كانوا مبدأ الفقه، فأوضحوا لمن بعدهم السبيل وهجوا لهم الطريق، وتجلى ذلك طبعا في التفاهم إلى المقاصد، فإنهم وإن لم يعبروا عن ذلك باصطلاحات محددة فإن الباحث لا يمكن أن يخطئ الروح المقاصدية التي تشبع بها فقه الصحابة، حيث تركوا لمن بعدهم مقاصديا ثريا، كان موردا سهلا لمن أتى بعدهم للاعتراف منه في استنباط قواعد الأصول والمقاصد. وتعتبر اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب أكثر هذه الاجتهادات تشبعا بالروح المقاصدية.

ومن الاجتهادات التي يتجلى فيها بوضوح التفات الصحابة إلى مقاصد الشريعة في تفسير النصوص وتطبيقها:

- 1 - أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة: مجموع الفتاوى، جمع المرحوم عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، 200/19.
- 2 - الثلج: اليقين، يقال: ثلجت نفسه بكذا بردت وسرت، اثلجت صدري بخبرك، والحمد لله على بلج الحق وثلج اليقين. انظر: جاز الله بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، مادة: ثلج، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، ص: 47.
- 3 - ولي الله الدهلوي: الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص: 22.
- 4 - نفس المرجع، ص: 22-23.

• اجتهاد سيدنا عمر بمنع الزكاة عن المؤلفلة قلوبهم، مع أن سهم المؤلفلة قلوبهم في الزكاة مقرر بنص القرآن الكريم، لكن عمر رضي الله عنه، فسر النص القرآني تفسيراً مقاصدياً، إذ التفت نظره إلى المصلحة الشرعية التي قصدها النص، فقد كانت علة إعطائهم على عهد رسول الله ﷺ "تأليف قلوبهم لاتقاء شرهم عندما كان الإسلام ضعيفاً، فلما قويت شوكة الإسلام زال الداعي إلى إعطائهم، والقرآن لم يوجب إعطاء أشخاص بأعيانهم وأسمائهم من هذا السهم"⁽¹⁾. فقد جاء عيينة والأقرع بن حابس يطلبان أرضاً في زمن أبي بكر وكانا من المؤلفلة قلوبهم فكتب لهما بها، فجاء عمر فمزق الكتاب وقال: "إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام فاذهباً فاجهدا جهدكما، كما لا أرعى الله إن رعيتما"⁽²⁾، وهو تعليل واضح بالمقاصد.

وهذا الذي فعله سيدنا عمر ﷺ ليس تركاً للعمل بالنص كما يرى البعض⁽³⁾، ولكنه تطبيق للنص على نحو لا يناقض مقصده أو روح التشريع العامة أو مصلحة الأمة، إذ أنه ﷺ "رأى المصلحة الأمة لا تقتضي التأليف في تلك الظروف فأوقف تطبيق الحكم لتخلف مقصده، إذ لا عبرة بالوسائل إذا لم تتحقق المقاصد"⁽⁴⁾.

وهذا يعني "أنه إذا تجددت للأمة حاجة في زمان أو مكان آخر إلى تأليف القلوب أو تأليب القوى لدفع عدو، أو لترغيب من لا ترغبه الفضائل السامية كما يرغب المال، فإنه يعطى من هذا السهم المرصود لهذه الحاجة، كشأن النفقات التي تخصصها الدول اليوم للدعاية السياسية"⁽⁵⁾.

ومن الاجتهادات المقاصدية منع سيدنا عمر ﷺ إبان فتح فارس الزواج بالكتبايات، خشية

1 - مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، ط9، 1967-1968، 1/159.

2 - سنن البيهقي، كتاب الصدقات، باب سقوط سهم المؤلفلة قلوبهم، دار المعرفة، بيروت، 1413هـ/1993م، 7/20.

3 - انظر: أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، 1969، ص: 238.

4 - فتحي الدريني: أصول التشريع الإسلامي، ص: 40.

5 - مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/160.

الفتنة بين المسلمات، بإعراض المسلمين عن التزوج منهن، مع أن حلية التزوج بالكتايات مما نص عليه القرآن ﴿والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتوهن أجورهن﴾⁽¹⁾. فقد ورد "أن حذيفة رضي الله عنه تزوج يهودية فكتب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يفارقها وقال: إني أخشى أن تدعوا المسلمات، وتتكحوا المومسات"⁽²⁾. وما فعله سيدنا عمر قد يراه الواقف عند ظاهر النص تركا للعمل بالنص، ولكن المحقق يراه فهما وتطبيقا للنص في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية. فإن رأي سيدنا عمر أن حلية التزوج من الكتايات أمر محكوم بالمصلحة العامة للأمة، فإذا افتن المسلمون بالزواج بالكتايات وكان في ذلك كسادا للمسلمات وتقويتا لفرصهن في الزواج، وجر لفساد عريس كان من حق الشرع التضييق في هذا الباب كل التضييق.

كما أن وراء منع عمر الزواج من الكتايات مقصد آخر وهو خشيته تسرب أسرار الدولة، فقد ورد أنه رضي الله عنه قال لحذيفة طلقها، فقال له حذيفة لم؟ أحرام هي؟ فقال له عمر: "لا ولكنك سيد المسلمين ففارقها"⁽³⁾.

وبالنظر إلى هذا المقصد يمكن في عصرنا أيضا أن يمنع الزواج بالكتايات "بالنسبة لرجال السلك العسكري والسياسي والموفدين في بعثات علمية إلى البلاد الأجنبية على الخصوص خشية تسرب أسرار الدولة إلى ما ينتمين إليه من دول قد تكون معادية أو مناصرة لدولة معادية لنا"⁽⁴⁾.

• ومن أهم الاجتهادات المقاصدية، رأي كبار الصحابة عدم تقسيم أرض سواد العراق وأراضي مصر، وكان رأي العامة تقسيمها على الفاتحين كما عهدوا من قبل على عهد رسول الله صلوات الله عليه وزمن أبي بكر الصديق، محتجين بظواهر بعض نصوص القرآن والسنة.

1 - سورة المائدة، الآية: 05.

2 - سنن البيهقي، كتاب النكاح، باب جماع أبواب نكاح حرائر أهل الكتاب، 7/172.

3 - سنن سعيد بن منصور، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 3/182.

4 - فتحي الدريني: أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، ص: 41.

"بينما كان رأي سيدنا عمر وعثمان وعلي ومعاذ وطلحة رضي الله عنهم وجوب التمييز بين الغنائم المنقولة، وبين الأراضي، واعتبروا الأراضي من الفياء الذي تتعلق به حقوق المسلمين عامة حاضرهم وآتيهم، لذلك رأوا عدم تقسيمها رعاية لمصلحة الأجيال وحقوقها في بيت المال وفقاً لما ينبئ به النظر السديد إلى مجموع النصوص القرآنية، لا إلى بعضها دون بعض"⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة أن سيدنا عمر استند في رأيه أول الأمر إلى المصلحة والمقاصد قبل أن يحتج على خصومه بأخر آية الفياء حيث نقل عنه أنه قال: "إني وجدت آية من كتاب الله تعلى - أو قال آيات - لم يترك الله أحدا من المسلمين له في هذا المال شيء إلا قد سمّاه، قال الله: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾⁽²⁾، حتى بلغ ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾⁽³⁾، ثم قرأ: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ﴾⁽⁴⁾، إلى ﴿أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾⁽⁵⁾، فهذه للمهاجرين ثم قرأ ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾⁽⁶⁾، حتى بلغ ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽⁷⁾، ثم قال هذه للأَنْصَارِ ثم قرأ ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾⁽⁸⁾، ثم

1 - - مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/161.

2 - سورة الأنفال، الآية: 41.

3 - سورة الحشر، الآية: 07.

4 - سورة الحشر، الآية: 08.

5 - سورة الحشر، الآية: 08.

6 - سورة الحشر، الآية: 09.

7 - سورة الحشر، الآية: 09.

8 - سورة الحشر، الآية: 10.

قال فليس في الأرض مسلم إلا له في هذا المال حق أعطيه أو حرمه"⁽¹⁾، ثم قال: "لولا أني أترك الناس يبابا لأشياء لهم ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خير"⁽²⁾، وهو ما يبين أن الفهم السليم للنصوص في ضوء المقاصد والاستدلال الصحيح من مقاصد الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يتعارض مع النص.

• ومن الاجتهادات التي استندت إلى المقاصد والمصلحة، فتوى عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم أجمعين بتوريث المطلقة ثلاثا في مرض الموت فرارا من توريثها؛ معاملة للزوج بنقيض مقصوده، فمنهم من ورثها ما دامت في العدة حيث روي أن شريحاً⁽³⁾، كتب إلى عمر بن الخطاب في رجل طلق امرأته ثلاثا وهو مريض، فأجاب أن ورثها ما دامت في عدتها، ومنهم من ورثها حتى بعد إنقضاء العدة، "فمن سعيد بن المسيب أن عثمان بن عفان ورث امرأة عبد الرحمن بن عوف بعد انقضاء العدة وكان طلقها مريضا"⁽⁴⁾، وظاهر أن المقصد من كل ذلك هو حفظ حقوق الغير ومنع التحايل على الشرع.

• رأى الإمام علي تضمين الصناع بعد أن كان لا ضمان عليهم على عهد رسول الله ﷺ لشدة الديانة وظهور الأمانة، فلما ضعف الوازع الديني أوجب عليهم الضمان، وقال لا يصلح الناس إلا ذلك، قاصداً بذلك حفظ حقوق الناس من الضياع.

• إجماع الصحابة على قتل الجماعة بالواحد، وذلك لحفظ النفوس وسد ذريعة الفرار من القصاص بشبهة الاشتراك في القتل، ولذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "لو ثمالاً عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً"⁽⁵⁾.

1 - مصنف أبو بكر عبد الرزاق، كتاب الزكاة، باب قسم المال رقم: 7287، المكتب الإسلامي، بيروت ط: 1، 1391هـ/1972م، 4/151.

2 - سنن البيهقي، كتاب السير، باب من رأى قسمة الأراضي المغنومة ومن لم يرها، 9/138.

3 - هو: القاضي شريح بن الحارث بن قيس الكندي، الكوفي من كبار التابعين، أدرك ولم ير، ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، القضاء لعمر وعثمان وعلي ومعاوية، ستين سنة، توفي سنة 78هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 1/59، وطبقات الحفاظ، ص: 27، وشذرات الذهب، 1/85.

4 - مصنف عبد الرزاق، كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، رقم: 12191، 7/61-62.

5 - موطأ مالك: كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر، رقم 1368.

ولا تستطيع أن تسوق كل الاجتهادات التي عرفت في هذا العصر، وإنما أردنا سوق أمثلة تبرز بوضوح التفات الصحابة إلى المصالح وإدراكهم للمقاصد في اجتهاداتهم المختلفة وإن لم يعبروا عن ذلك باصطلاحات محددة.

III - المقاصد في عصر التابعين

فلما انقضى عصر الصحابة، و ورث عنهم التابعون العلم والفقه، وقد انتشر الفقه كما يقول ابن القيم: "عن أصحاب ابن مسعود بالعراق، وأصحاب زيد بن ثابت وابن عمر بالمدينة، وأصحاب ابن عباس بمكة"⁽¹⁾.

ويبين الإمام الدهلوي هؤلاء الأصحاب بقوله: "وانتصب في كل بلد إمام مثل:

- سعيد بن المسيب⁽²⁾ وسالم بن عبد الله بن عمر⁽³⁾ في المدينة، وبعدهما الزهري⁽⁴⁾ والقاضي يحيى بن سعيد⁽⁵⁾، وربيعة بن عبد الرحمن⁽⁶⁾ فيها.

- 1 - ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، 23/1.
- 2 - هو: سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو المخزومي القرشي الإمام العالم عالم أهل المدينة وسيد التابعين في زمانه، ولد سنة 13هـ وتوفي سنة 94هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 54/1، وطبقات الحفاظ، ص: 25، وشذرات الذهب، 102/1/1.
- 3 - هو: سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، تابعي جليل، أشبه ولد بأبيه، أحد فقهاء المدينة السبعة، من أفضل أهل زمانه توفي سنة 106هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 40، وتذكرة الحفاظ، 89/1، وشذرات الذهب، 126/1/1.
- 4 - هو: أبو بكر محمد بن عبد الله بن عبيد الله بن شهاب الزهري، المدني، من بني زهرة بن كلاب من قريش، تابعي من أهل المدينة، هو أول من دون الحديث وأحد الفقهاء السبعة، عاش ما بين 58-124هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 162/1/1.
- 5 - هو: يحيى بن سعيد القطان، أبو سعيد قاضي المدينة، من التابعين، راوية للحديث، قال عنه الإمام أحمد: يحيى بن سعيد أثبت الناس، توفي سنة 143هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 64، وشذرات الذهب، 212/1، وتذكرة الحفاظ، 137/1.
- 6 - هو: ربيع بن أبي عبد الرحمن فروخ التميمي بالولاء المدني، إمام حافظ فقيه مجتهد، كان بصيرا بالرأي وكان من الأجداد، وكان صاحب الفتوى بالمدينة وبه تفقه مالك، توفي بالهاشمية من أرض الأنبار سنة 136هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 157/1، وطبقات الحفاظ، ص: 75، وشذرات الذهب، 194/1/1.

- وعطاء بن أبي رباح⁽¹⁾ بمكة. وإبراهيم النخعي⁽²⁾، والشعبي⁽³⁾ بالكوفة، والحسن البصري⁽⁴⁾ بالبصرة، وطاووس⁽⁵⁾ بن كيسان باليمن، ومكحول⁽⁶⁾ بالشام، فأظماً الله أكباداً إلى علومهم فرغبوا فيها، وأخذوا عنها الحديث وفتاوى الصحابة وأقابولهم⁽⁷⁾. فكان عصرهم امتداداً لعصر الصحابة واستمراراً له في العمل بالمقاصد، فقد ورثوا منهم فتاوهم واجتهاداتهم وفقهوا تعليلاًهم المقاصدية والمصلحية مما أعانهم على مواكبة عصرهم وبيان أحكامه المختلفة.

وقد اشتهرت في هذا العصر مدرستا المدينة والكوفة "حيث سميت بعد ذلك المدرسة الأولى (مدرسة الحديث) لكثرة رواية الحديث بينهم في الحجاز، ولقلة حاجتهم إلى استعمال الرأي في الاجتهاد لندرة الحوادث المدنية المعقدة، وسميت المدرسة الثانية (أهل الرأي) لقلة انتشار الحديث

- 1 - هو: عطاء بن أسلم (أبي رباح)، بن صفوان تابعي من أجلة الفقهاء، كان عبداً أسوداً، ولد في جند باليمن سنة 27هـ. ونشأ بمكة فكان مفتي أهلها ومحدثهم، توفي بها سنة 114هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 98/1، وطبقات الحفاظ، ص: 45، وشذرات الذهب، 147/1/1.
- 2 - هو: إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود الكوفي النخعي، فقيه أهل الكوفة ومفتيها هو والشعبي، قال عنه الأعمش: كان صيرفياً في الحديث، توفي سنة 95هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 73/1، وطبقات الحفاظ، ص: 36، وشذرات الذهب، 111/1/1.
- 3 - هو: عامر بن شراحيل الحميري، ولد بالكوفة سنة 19هـ، من التابعين يضرب المثل بحفظه، من رجال الحديث الثقات، كان فقيهاً شاعراً، توفي بالكوفة سنة 103هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 79/1، وطبقات الحفاظ، ص: 40، وشذرات الذهب، 126/1/1.
- 4 - هو: الحسن بن أبي الحسن بن يسار البصري، تابعي ولد سنة 21هـ، إمام البصرة وعالمها، مولى زيد بن ثابت، أحد الفقهاء العلماء الفصحاء الشجعان، تابعي ناسك، له مواقف مشهورة مع الحكام والولاة، توفي سنة 110هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 71/1، وطبقات الحفاظ، ص: 35، وشذرات الذهب، 136/1/1.
- 5 - هو: طاووس بن كيسان الخولاني الهمداني بالولاء، من أكابر التابعين تفقها في الدين ورواية للحديث وتقشفا في العيش وجرأة على الملوك، أصله من الفرس، ولد باليمن سنة 33هـ وتوفي حاجاً بمزدلفة سنة 106هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 90/1، وطبقات الحفاظ، ص: 41، وشذرات الذهب، 133/1/1.
- 6 - هو: أبو عبد الله مكحول مولى ابن هذيل الدمشقي، إمام أهل زمانه في الفقه والفتيا، توفي سنة 113هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 49، وشذرات الذهب، 157/1، وتذكرة الحفاظ، 107/1.
- 7 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 267/1. الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص: 31.

النبوي في العراق بادئ الأمر، ولتعقد الحياة المدنية فيه ... مما كان يلجئ إلى استعمال الرأي"⁽¹⁾.
 "وكان سعيد بن المسيب لسان فقهاء المدينة، وكان أحفظهم لقضايا عمر ولحديث أبي هريرة"⁽²⁾، "وأيضاً فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس وقضايا قضاة المدينة"⁽³⁾.
 وكان إبراهيم النخعي لسان فقهاء الكوفة "وأصل مذهبه فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا علي رضي الله عنهما وفتاواه وقضايا شريح وغيره من قضايا الكوفة"⁽⁴⁾.

ورغم اختلاف المدرستين في الاستناد إلى الرأي في بناء الأحكام وتفاوتهما في مدى الأخذ به إلا أن كلا المدرستين التفتتا إلى علل الأحكام ومقاصدها، سواء في تفهم النصوص أو في بيان حكم ما لا نص فيه. فبالنسبة لمدرسة الرأي فالأمر واضح؛ فقد اشتهرت هذه المدرسة بالقول بالقياس، وهو التفات مباشر إلى علل الأحكام ومقاصدها؛ إذ لا يتأتى قياس إلا بعد الوقوف على علة الحكم، وبالنسبة لمدرسة الحديث فلم تكن أقل من مدرسة الرأي في الالتفات إلى مقاصد الشريعة، وذلك أن هذه المدرسة في الحقيقة هي امتداد لاجتهادات عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت، وهي اجتهادات كما سبق وأن رأينا مشبعة بالروح المقاصدية في الفهم والتطبيق.

وأرى أن كون مدرسة الكوفة هي مدرسة الرأي لا يعني بالضرورة أنها كانت أكثر فقهاء لمقاصد الشريعة من مدرسة الحديث، فأهل الحديث لم يكونوا يقلون التفاتاً إلى مقاصد الشريعة، فهم نشأوا في مدرسة الرسول ﷺ، موطن العلم ومهبط الوحي، وأرض النبوة التي احتفظت بسنة الرسول ﷺ، كما كانت مستقر الخلفاء الراشدين المهديين الذين أمر الرسول ﷺ باتباع سنتهم والعض عليها بالنواجذ، فورثوا فقهاً غنياً بالنظرات المقاصدية خاصة اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، "وقد انتقل فقه عمر إلى فقهاء المدينة السبعة: سعيد بن المسيب، وعروة بن

1 - مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/167.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/268.

3 - نفس المرجع، 1/267.

4 - نفس المرجع، 1/268.

الزبير⁽¹⁾، والقاسم بن محمد بن أبي بكر⁽²⁾، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة⁽³⁾، وخارجة بن زيد⁽⁴⁾، وسلمان بن يسار⁽⁵⁾، وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب⁽⁶⁾.

ويشهد ذلك أيضا أن نظرية المصلحة المرسله نضجت واستوت في العصر التالي في مذهب أهل الحديث، ولذلك فإن الرأي إذا أطلق عند أهل المدينة فإنه غالبا ما يعني به المصلحة، بخلاف الرأي عند أهل الكوفة فعابا ما يعني القياس⁽⁷⁾.

ثانيا: المقاصد ومقاصد الحديث بعد عصر التدوين

يذهب المؤرخون إلى اعتبار سنة 143 للهجرة سنة بداية تدوين العلم، وفي ذلك يقول الذهبي: "في سنة ثلاث وأربعين ومائة شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقاه والتفسير، فصنف ابن جريج⁽⁸⁾ بمكة، ومالك الموطأ بالمدينة، والأوزاعي⁽⁹⁾ بالشام، وابن أبي

- 1- هو عروة بين الزبير بن العوام من كبار التابعين، وأحد فقهاء المدينة السبعة، اعتزل الفتنة التي جرت بين المسلمين، ولادته ووفاته في المدينة (22-92هـ). انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 62/1، وطبقات الحفاظ، ص: 29، وشذرات الذهب، 103/1/1.
- 2- هو: القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق المدني، قال فيه يحيى بن سعيد: ما أدر كنا بالمدينة أحدا نفضله على القاسم، توفي سنة 101هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 135/1، وطبقات الحفاظ، ص: 45، وشذرات الذهب، 96/1/1.
- 3- هو: عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي الضرير، أحد الفقهاء السبعة، مؤدب عمر بن عبد العزيز، توفي سنة 98هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 78/1، وطبقات الحفاظ، ص: 39، وشذرات الذهب، 114/1.
- 4- هو: خارجة بن زيد بن ثابت الأنصاري المدني، المقتي، أحد الفقهاء السبعة، تفقه على والده زيد، توفي سنة 100هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 118/1، وطبقات الحفاظ، ص: 42.
- 5- هو: سلمان بن يسار الهلالي، أبو أيوب، من فقهاء المدينة وعلمائها وصلحائها، كثير الحديث، توفي سنة 94هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 42، وتذكرة الحفاظ، 91/1.
- 6- أحمد الرسيوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 76.
- 7- محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص: 260.
- 8- هو: عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، فقيه الحرم المكي، وإمام أهل الحجاز في عصره، رومي الأصل، ولد وتوفي بمكة (80-150هـ). انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 81، وتذكرة الحفاظ، 69/1، وشذرات الذهب، 226/1/1.
- 9- هو: عبد الرحمن ابن عمرو بن محمد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، ولد بعلبك سنة 88هـ سكن بيروت وتوفي بها سنة 157هـ، من مصنفاته في الفقه (السنن) و (المسائل). انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 85، وتذكرة الحفاظ، 178/1.

عروية⁽¹⁾ وحماد بن سلمة⁽²⁾ وغيرهما بالبصرة ، ومعمر⁽³⁾ باليمن، وسفيان الثوري⁽⁴⁾ بالكوفة، وصنّف ابن اسحاق⁽⁵⁾ المغازي، وصنّف أبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنّف هشام⁽⁶⁾ والليث⁽⁷⁾ وابن لهيعة⁽⁸⁾ ثم ابن المبارك⁽⁹⁾ وأبو يوسف⁽¹⁰⁾،

- 1- هو: سعيد بن مهران ابن أبي عروبة العلوي البصري محدّث، فقيه، له من الكتب "السنن"، توفي سنة 157 هـ —، انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 85، وشذرات الذهب، 239/1/1، ومعجم المؤلفين، 770/1.
- 2- هو: حماد بن سلمة بن دينار البصري، أبو سلمة من أئمة الفقه والحديث من أقران سفيان الثوري، توفي سنة 167 هـ —، انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 202/1، وطبقات الحفاظ، ص: 94، وشذرات الذهب، 262/1/1.
- 3- هو: معمر بن راشد الأزدي البصري الحافظ، أبو عروة، عالم اليمن، ثقة حجة ورع، صاحب الزهري كهلا، وهو أول من ارتحل في طلب الحديث إلى اليمن، صنّف: الجامع المشهور في السير، توفي سنة 153 هـ —. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 190/1، وطبقات الحفاظ، ص: 88، وشذرات الذهب، 235/1.
- 4- هو: سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، ولد في الكوفة سنة 97 هـ، وتوفي في البصرة سنة 161 هـ —، يلقب بأبى المؤمنين في الحديث، من كتبه: الجامع الكبير، الجامع الصغير، وكتاب الفرائض. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 203/1، وطبقات الحفاظ، ص: 95، وشذرات الذهب، 250/1/1.
- 5- هو: محمد بن إسحاق بن يسار صاحب المغازي، القرشي المطلبي، قال عنه الشافعي: "من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحاق"، توفي سنة 150 هـ، انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 172/1، وطبقات الحفاظ، ص: 82، وشذرات الذهب، 230/1/1.
- 6- هو: هشام بن عروة بن الزبير بن العوام الأسدي المدني، روى عن أبيه وعمه عبد الله بن الزبير، توفي سنة 145 هـ —. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 69، وشذرات الذهب، 218/1/1، وتذكرة الحفاظ، 144/1.
- 7- هو: الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي أبو الحارث المصري، إمام عصره فقهها وحديثها، ولد في قلقشندة سنة 94 هـ —، كان من الكرماء لأجواء، ارتحل إلى مصر وتوفي بالقاهرة سنة 175 هـ —. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 224/1، وطبقات الحفاظ، ص: 101، وشذرات الذهب، 285/1/1.
- 8- هو: أبو عبد الرحمن عبد الله بن لهيعة الحضرمي، قاضي مصر، الحافظ، كان صحيح الكتاب طلبة للعلم، توفي سنة 174 هـ —. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 237/1، وطبقات الحفاظ، ص: 107، وشذرات الذهب، 283/1/1.
- 9- هو: عبد الله بن المبارك بن الواضح الخنظلي التميمي مولا هم أبو عبد الرحمن المروزي، أحد الأئمة الأعلام، قال ابن معين: كان ثقة عالما متبثبا صحيح الحديث، وكانت كتبه التي حدث بها 20 ألفا، مات منصرفا من الغزو سنة 181 هـ —. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 174/1، وطبقات الحفاظ، ص: 123، وشذرات الذهب، 295/1/1.
- 10- هو: يعقوب بن إبراهيم صاحب الإمام أبي حنيفة، أخذ عن مالك وكبار الحديث، اشتغل بالقضاء، وكان كبير القضاة في عهد الرشيد، له كتاب: الخراج، والرد على سير الأوزاع، ولد سنة 113 هـ وتوفي سنة 182 هـ —. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 121، وشذرات الذهب، 298/1/1، وتذكرة الحفاظ، 292/1.

وابن وهب⁽¹⁾، وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان الناس يتكلمون من حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة⁽²⁾.

وفي هذا العصر بدء تدوين الفقه تدوينا علميا مذهبيا، كما تم تدوين أول مؤلف في أصول الفقه، وعلى الأرجح كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي "ولم يكن الإمام الشافعي هو واضع هذا العلم وقواعده فإن كل مجتهد إنما يسير في اجتهاده على أصول يراها ويحاج بها، وإنما الشافعي هو أول من أملى ودون المسائل الأساسية الأولى في علم الأصول"⁽³⁾.

وفي هذا العصر نهض الفقه نهضته الرائعة حيث ازدهرت المذاهب الفقهية كمذاهب الأئمة الأربعة: أبو حنيفة النعمان، ومالك ابن أنس، ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل، ومذاهب شيوخهم: كحماد بن أبي سليمان⁽⁴⁾ شيخ أبي حنيفة، وربيعه الرأي وابن شهاب الزهري شيوخ مالك، ومذاهب معاصريهم: كجعفر الصادق⁽⁵⁾ وزيد بن علي زين العابدين⁽⁶⁾، والأوزاعي والليث بن سعد، وابن أبي ليلى⁽⁷⁾.

- 1- هو: أبو محمد عبد الله بن وهب الفهري مولاهم المقرئ، طلب العلم بعد الأربعين ومائة بعام أو عامين، تفقه بمالك والليث، جمع بين الفقه والرواية والعبادة، صنف الموطأ الكبير والموطأ الصغير، توفي سنة 197هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 302/1، وطبقات الحفاظ، ص: 132، وشذرات الذهب، 347/1/1.
- 2- السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار النهضة، القاهرة، 1976، ص: 416.
- 3 - مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، 174/1.
- 4 - هو: حماد بن أبي سليمان أبو إسماعيل الكوفي الفقيه، شيخ الإمام أبي حنيفة، مولى إبراهيم بن أبي موسى الأشعري، توفي سنة 120هـ. انظر ترجمته في طبقات الحفاظ، ص: 55، وشذرات الذهب، 157/1/1.
- 5 - هو: أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين بن علي بن الحسين الهاشمي العلوي، فقيه من الأئمة الأعلام، توفي سنة 148هـ، انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 166/1، وطبقات الحفاظ، ص: 79، وشذرات الذهب، 220/1/1.
- 6 - هو: زيد بن علي زين العابدين، بن الحسين بن علي بن أبي طالب، العلوي، الهاشمي، القرشي، فقيه خطيب، ولد سنة 79هـ، ونوفي سنة 121هـ، انظر ترجمته في شذرات الذهب، 158/1/1، ومعجم المؤلفين 739/1.
- 7 - هو: محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري الكوفي القاضي أبو عبد الرحمن، صدوق، كان سني الحفظ، توفي سنة 148هـ. انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ، 171/1، وطبقات الحفاظ، ص: 81، وشذرات الذهب، 224/1/1.

ومن أجل الإمام بوضع المقاصد في هذا العصر سنتناول ذلك من خلال العناصر التالية:

I - المقاصد في عصر الأئمة

يمثل هذا العصر، عصر اكتمال نمو الفقه، وإذا فحطنا اجتهادات وأصول أئمة المذاهب نجد النظر المقاصدي حاضرا بقوة، سواء في فهم النصوص أو في تطبيقها أو في استنباط ما لا نص فيه. وهم لم ينطلقوا في ذلك من فراغ وإنما بنوا ذلك على أساس ما ورثوه من الصحابة والتابعين الذين نهجوا لهم الطريق وأوضحوا لهم السبل، ولا يسعنا هنا تتبع جميع الاجتهادات والأصول المقاصدية عند كل إمام؛ إذ ليس ذلك غرضنا فضلا عن أن أغلب هذه المذاهب لم يكتب لها البقاء، لذا تكفي هنا الإشارة إلى الطابع المقاصدي لبعض أصول الأئمة الأعلام:

أ/ القياس:

ومن هذه الأصول التي اكتملت صياغتها الفقهية في هذا العصر القياس، الذي اتفق الأئمة على اعتباره مصدرا تشريعيًا، وكاد اتفاقهم أن يكون إجماعًا لولا إنكار الظاهرية، وقد عرف الإمام الأعظم أبو حنيفة بجنوحه الواسع إلى استعمال القياس في استنباط الأحكام والتماس الإجابة الشرعية لكل مسألة لم ترد فيها نص، وليس خافيا أن القياس في نهاية التحليل دليلا مقاصديا "لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة... ألا ترى أنهم لما اشترطوا أن العلة تكون ضابطا لحكمة كانوا قد أحالونا على استقراء وجوه من الحكم الشرعية التي هي المقاصد"⁽¹⁾، بل إن لفظ العلة في حد ذاته كان يستعمل أول الأمر للدلالة على المقصد، فيكون على هذا مرافقا لمصطلح الحكمة، و"وهذا هو الاستعمال الأصلي والحقيقي للمصطلح، ثم غلب استعماله فيما بعد على الوصف الظاهر المنضبط الذي تناط به الأحكام الشرعية، على أساس أن الحكمة وهي مناط الحكم ومقصودة في الحقيقة ترتبط غالبا بذلك الوصف الظاهر الذي يسهل إحالة الناس عليه في تعرفهم لأحكام الشرع"⁽²⁾، أو كما يقول الإمام الشاطبي: "نصب الشارح

1 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 17.

2 - أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 23.

المظنة في موضع الحكمة ضبطا للقوانين الشرعية"⁽¹⁾.

وقد كان لمصطلح "العلة" كما سنرى فيما بعد أثره في التشويش على مفهوم المقاصد، غير أنه يكفينا هنا أن نؤكد على أن القياس يقوم على التسليم بمبدأ تعليل الأحكام الشرعية، وهو القاعدة المنهجية التي تؤسس لمقاصد الشريعة، فقد لاحظ الأئمة "من أسلوب النصوص المعهودة في الكتاب والسنة أن تنص غالبا على علل الأحكام الواردة فيها والغايات الشرعية العامة المقصودة منها، ويمكن تطبيق أمثالها وأشباهاها عليها في كل زمن"⁽²⁾، كما أن "نصوص الكتاب معظمها كلي علم وإجمالي، فانفتح بذلك طريق لقياس غير المنصوص على ما هو منصوص إعطائه حكمه عند اتحاد العلة أو السبب فيهما"⁽³⁾.

ب/ الاستحسان:

ومن الأصول التي اكتملت في هذا العصر الاستحسان، الذي عرف به الإمام أبو حنيفة، وكان فيه لا يجارى حتى قال محمد بن الحسن⁽⁴⁾: "إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس فإذا قال استحسن لم يلحق به أحد"⁽⁵⁾، ذلك أن القياس هو الدوران مع العلة وهي وصف ظاهر منضبط، أما الاستحسان فهو ترك القياس والاتفات إلى المصلحة، لذا تباعدت أقوال الأئمة في هذا العصر في حجية الاستحسان حتى قيل: "إنما الاستحسان تلذذ"⁽⁶⁾، أي حكم بالهوى والتشهي، فقد قال الشافعي رحمته الله في الرسالة: "لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ولا أن يفني إلا

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/1/187.

2 - مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/69-70.

3 - نفس المرجع، 1/69-70.

4 - هو: محمد بن الحسن الشباني، سمع من أبي حنيفة ومالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي يوسف، ولسد بواسطة في العراق سنة 131هـ، كان إماما في الفقه والعربية، من مصنفاته: المبسوط، الزيادات، والسير، توفي بالري سنة 189هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 1/1/321.

5 - محمد أبو زهرة: أبو حنيفة، القسم الثاني ف 172، نقلا عن مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/87.

6 - محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، ص: 507.

من جهة خير لازم وذلك الكتاب ثم السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم بالاستحسان واجبا ولا في واحد من هذه المعاني⁽¹⁾، لأن الاستحسان عنده: "أن أفعل ما هويت وإن لم أؤمر به"⁽²⁾.

غير أن تباعد أقوال الأئمة في حجته إنما يرجع إلى الاختلاف في تحديد حقيقته وضبط مفهومه، وكذلك الاختلاف حول إطلاق لفظ الاستحسان في حد ذاته، لذا يكفي تحرير محل النزاع لتقرب هذه الأقوال؛ إذ لا خلاف بين أهل العلم في رد الاستحسان بالهوى والتشهي، كما أنه أيضا لا خلاف بينهم في قبول الاستحسان الذي هو ترك قياس إلى قياس أقوى منه، وإنما محل الخلاف يتبين بالرجوع إلى تطبيقات الفقهاء؛ إذ عرفه الإمام الكرخي⁽³⁾ بقوله: "هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول"⁽⁴⁾.

وإذا كان هذا التعريف قد بين فعلا حقيقة الاستحسان باعتباره العدول بالمسألة عن نظائرها؛ أي أنه عكس القياس الذي هو إلحاق المسألة بنظائرها في الحكم، فإنه لم يبين بوضوح أساسه ولبه، حيث لم يذكر ما هو هذا الوجه الذي يقتضي العدول وأجمل ذلك، بل إن التعريف الأكثر بيانا لأساسه المقاصدي هو تعريف ابن رشد الحفيد⁽⁵⁾ حيث يعرفه: "الاستحسان في أكثر الأحوال الالتفات إلى المصلحة والعدل"⁽⁶⁾، باعتبار أن القياس دوران الحكم مع علتة، ولما كانت العلة

1 - محمد بن إدريس الشافعي: الأم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1413 هـ، 1993 م، 492/7.

2 - نفس المرجع، 496/7.

3 - هو: عبید الله بن الحسين أبو الحسن، فقيه، انتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي بالعراق، ولد بالكرخ سنة 260 هـ، من كتبه: رسالة في الأصول، شرح الجامع الصغير، شرح الجامع الكبير، توفي ببغداد سنة 340 هـ. انظر ترجمته في الأعلام، 347/4.

4 - عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول البردوي، 3/4.

5 - هو: محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي الفقيه الفيلسوف، شارح أرسطو، ولد سنة 520 هـ، من كتبه: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، توفي سنة 595 هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 320/4، والأعلام، 212/6.

6 - ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، ط: 1، 1418 هـ-1997 م، 242/3/2.

ضابطا ظاهرا للمصلحة التي قصدها الشرع، فالغالب أنه إذا وجدت العلة تتحقق المصلحة المقصودة شرعا، غير أنه أحيانا توجد العلة ولا تتحقق المصلحة المقصودة شرعا، فالقياس يقتضي إلحاق المسألة بنظائرها في الحكم لاتحاد العلة، والاستحسان يقتضي العدول بالمسألة عن نظائرها لتخلف المصلحة المقصودة شرعا، وهذا المسلك الأصولي الدقيق والملحظ التشريعي العميق الذي اهتدى إليه أبو حنيفة يعبر عن الطابع المقاصدي الذي امتاز به فقهه من خلال مراعاة المصلحة المقصودة شرعا، ولو خالف ذلك القياس سدا للحاجة أو دفعا للحرص أو اعتبارا للعرف.

وقد أخذ مالك أيضا بالاستحسان ونقل عنه: "أن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة"⁽¹⁾، ولا يختلف مفهوم الاستحسان عند المالكية عنه عند الحنفية فهو: "أن يترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة: إذا عارضه عرف غالب، أو عارضته مصلحة راجحة أو أدى إلى حرج ومشقة"⁽²⁾، أو بتعبير ابن رشد ترك القياس والاتفات إلى المصلحة والعدل.

ج/ المصلحة المرسلة:

كما اشتهر في هذا العصر الإمام مالك بالقول بالمصالح المرسلة واعتماده عليها في بناء الأحكام، والمصلحة المرسلة هي كل مصلحة لم يرد في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها⁽³⁾، وإنما تدخل في عموم معنى المصلحة باعتبار أن العبارة الجامعة لمقاصد الشريعة جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا الدليل الذي أخذ به الإمام مالك اسمه كاف في الدلالة على أساسه المقاصدي، وقد استرسل فيه الإمام مالك في قسم المعاملات: "استرسال المتدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه، ولا يناقض أصلا من أصوله"⁽⁴⁾، وقد

1 - نقل عن مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/69-70.

2 - مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/87.

3 - نفس المرجع، 1/90.

4 - أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، تحقيق مصطفى أبو سليمان الندوي، دار الخاني، الرياض، ط:1، 1416هـ، 1996م،

لخص الشيخ محمد أبو زهرة مسلك مالك في المصالح المرسله بقوله: "إن استرسال مالك في الأخذ بالمصالح المرسله كان يتجه فيه إلى قيود تنفي محاذيره حتى لا يكون تقدير المصلحة تابعا للأهواء والشهوات، وتلك القيود هي:

1- الملائمة بين المصلحة الملحوظة ومقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلا من أصوله ولا دليلا من أدلته القطعية، بل تكون من جنس المصالح الكلية التي قصد الشارع إلى تحصيلها وإن لم يشهد دليل خاص باعتبارها.

2- أن تكون معقولة في ذاتها؛ بحيث إذا عرضت على أهل العقول تلقتهما بالقبول.

3- أن يكون في الأخذ بها رفع حرج في الدين، بحيث لو لم يؤخذ بتلك المصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج⁽¹⁾.

د/ سد الذرائع:

كما اشتهر مالك في هذا العصر بالقول بسد الذرائع، وهو أصل من الأصول التي عرف بها الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومبدأ سد الذرائع تطبيق مباشر لرعاية الشريعة للمصلحة المقصودة بالحكم، بحيث لا يجوز للمكلف أن يتوسل بأحكام الشريعة لغير ما شرعت له؛ أي لا بد "أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده عز وجل في التشريع وإلا كان عمله باطلا مردودا عليه واحتيال على الشرع، ويشهد لمبدأ سد الذرائع من نصوص الشريعة شواهد كثيرة من الكتاب والسنة ليس هذا موضع تفصيلها، وقد استنبط مالك هذا الأصل من فتاوى الصحابة والتابعين الذين نهجوا له السبيل وأوضحوا له الطريق حكم هذا المبدأ في أكثر أبواب الفقه كالبيوع والعقوبات و الأنكحة ، فأبطل كل العقود التي تضمنت قصدا فاسدا مخالفا لقصده الشارع"⁽²⁾، وكما يقول هشام الدين برهاني: "وليس في المذاهب الفقهية الأربعة المنتشرة ولا في غيرها من بلغ

1 - محمد أبو زهرة: مالك، نقلا عن، مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، 1/116.

2 - محمد هشام برهاني: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، مطبعة الريحاني، بيروت، ط1، 1985، ص: 615.

في أخذه بهذا الأصل مبلغ المذهب المالكي"⁽¹⁾.

ومن هنا يتبين لنا أن مقاصد الشريعة كانت حاضرة في اجتهادات الأئمة الأعلام، وإن كانوا يتفاوتون في الاسترسال في تحكيمها وملاحظتها عند فهم النصوص الشرعية وبناء الأحكام عليها، كما كانت حاضرة أيضا في أصول الاجتهاد كما رأينا وإن كانوا يتفاوتون في الأخذ بها، وهو ما سمح لعموم الفقهاء وعلماء الأصول ببدء مرحلة جديدة في الكشف والبحث والتوسع في مقصد الشريعة وهو ما سنعرض له.

II- المقاصد بعد عصر الأئمة:

في هذا العصر بدأت تظهر الكتابات الأولى في موضوع المقاصد، بعد أن كانت المقاصد حاضرة في الممارسة الفقهية أو في بناء الأصول الشرعية، حيث أخذ علماء الأصول بتناول الموضوع تناولا مباشرا ضمن مباحث علم الأصول، وبشكل خاص في مبحث مسالك العلة عند تقسيمهم للعلة بحسب قصد الشارع إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وكذا في مبحث المصالح المرسلة.

لما كان غرضنا هنا الإمام بتطور البحث في المقاصد ومقاصد الحديث بعد عصر الأئمة، فإننا سنقف عند أهم الإسهامات والإضافات في الموضوع دون الوقوف عند الكتابات التي اقتصر أصحابها على تلخيص أو شرح أو تنقيح ما قيل، فضلا عن أن دراسات سابقة لهذا البحث قامت جهد المستطاع بمسح ما كتب في موضوع المقاصد في هذه الفترة، مما يغنينا عن إعادته، وليس من غرض البحث استقصاء كل ما كتب في الموضوع.

وقبل أن نتطرق إلى أهم الإسهامات ينبغي أن أنه أن كل دارس لمسيرة علم الأصول يلحظ تلك الفجوة أو ذلك الانقطاع الذي يلي مباشرة عصر الأئمة، واستمر قرنين تقريبا، وذلك بسبب ضياع أغلب المؤلفات الأصولية للقرنين الثالث والرابع الهجريين، مما يجعلنا عاجزين على التعرف

1 - محمد هشام برهاني: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، ص: 615.

على البداية الحقيقية للكتابة في موضوع المقاصد، ويجعلنا نفترض أن الكتابة في الموضوع بدأت بإمام الحرمين الجويني⁽¹⁾ حتى يثبت العكس.

أ/ إمام الحرمين الجويني:

مكانة إمام الحرمين الجويني في علم الأصول لا جدال فيها، وهي مكانة لا شك أن من أهم موجباتها أنه -على الأقل حتى الآن- يعتبر منطلق التنظير والكتابة في موضوع مقاصد الشريعة، فقد سبق أن بينا أن المقاصد رغم أنها كانت حاضرة بشكل أو بآخر في اجتهادات الصحابة والتابعين وأئمة الفقه الأعلام، إلا أنها لم تتبلور في شكل قواعد محددة إلا بعد تدوين الأصول ثم امتزاجه بعلم الكلام، ولأن معظم المؤلفات الأصولية في القرن الثالث والرابع في حكم المفقود فإننا نعتبر الجويني أول من كتب في المقاصد. وتجلت ريادة الجويني في مقاصد الشريعة في كثرة ذكره لها في مؤلفاته وفي تأكيده على أهميتها في فقه الشريعة، حيث يقول: "ومن لم يتفطن إلى وقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"⁽²⁾، وقد اهتم الجويني بالمقاصد الجزئية للأحكام الشرعية كما اهتم بالمقاصد العامة.

فأما اهتمامه بالمقاصد الجزئية فيتجلى في كثرة استعمال الألفاظ الدالة على المقاصد في تعليل الأحكام الشرعية، مثل: القصد، والمقصود، ومباغي الشرع، ومراميه، ومراده، كما يتجلى في تعليقه لمختلف الأحكام الشرعية كما في تعليقه للغاية من الجهاد: "والمغائم في وضع الشرع ليست مقصودة، فإن الغرض التجرد لإعلاء كلمة الله إذ لا يليق بمحاسن الشريعة أن تجعل بسذل المهج

1 - هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي، ولد قرب نيسابور سنة 419هـ، ورحل إلى بغداد ثم مكة والمدينة، ثم عاد إلى نيسابور ليدرس في المدرسة النظامية، حيث كان يحضر درسه أكابر العلماء، من مؤلفاته: الرهان، والورقات في أصول الفقه، والشامل في أصول الدين، وغياث الأمم في التياث الظلم في السياسة الشرعية، توفي في نيسابور سنة 478هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 3/358، والأعلام، 4/306.

2 - إمام الحرمين الجويني: الرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، ط2، 1400هـ/1980م، 1/295.

والتغريير بالأرواح إلى تحصيل المغنم ذريعة⁽¹⁾، في تعليله للتيمن: "التيمن أقيم بدلا غير مقصود في نفسه، ومن أمعن النظر ووفاه حقه تبين أن الغرض من التيمن إدامة الدربة في إقامة وظيفة الطهارة، فإن الأسفار كثيرة الوقوع في أطوار الناس، وإعواز الماء فيها ليس نادرا، فلو أقام الرجل الصلاة من غير طهارة ولا بدل عنها لتمرت نفسه على إقامة الصلاة من غير طهارة، والنفس ما عودتها تتعود"⁽²⁾.

وأما اهتمامه بالمقاصد العامة فقد جاء عرضا في سياق بيان ما يصح إجراء القياس فيه ما لا يصح، حيث حصر بالاستقراء أحكام الشريعة في خمسة أحكام:

القسم الأول: ما يتعلق بالضرورات، مثل القصاص الذي شرع لحفظ الدماء المعصومة، والزجر عن التهجم عليها⁽³⁾.

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجات العامة، ولا ينتهي إلى حد الضرورة، مثل الاجارات التي شرعت لحاجة الناس إليها⁽⁴⁾، "رغم أن هذه العقود لا تخلو من غرر لعسر انضباط مقادير العمل المتعاقد عليه، وعسر معرفة العامل ما ينجر إليه من ربح من جراء عمله، ولعسر انضباط ما ينجر إلى صاحب المال من إنتاج أو عدمه، غير أن الشريعة ألغت هذا الغرض لأن أضرار مراعاته أشد من أضرار إلغائه"⁽⁵⁾.

القسم الثالث: ما ليس من الضرورات ولا من الحاجات العامة، وإنما هو من قبيل التحلي

1 - إمام الحرمين الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، المكاتب الكبرى، ط: 2، 1401هـ، ص: 282.

2 - إمام الحرمين الجويني: الرهان في أصول الفقه، 913/2.

3 - نفس المرجع، 923/2، 927.

4 - نفس المرجع، 924/2، 930.

5 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 185.

بالمكرمات والتخلي عن نقائصها، مثل الطهارات⁽¹⁾.

القسم الرابع: وهو في الأصل كالقسم الثالث، من حيث أن الغرض من هذه الأحكام التحلي بالمكرمات، غير أنه "لم يرد الأمر على التصريح بإيجابها بل ورد الأمر بالندب إليها"⁽²⁾.

القسم الخامس: وهو ما لا تعليل له في الشريعة، وهذا القسم نادر لأن كل أحكام الشريعة معللة بمقاصد إما جملة أو تفصيلاً بما في ذلك العبادات البدنية التي ربما يسارع البعض إلى إدراجها في هذا القسم، غير أن الجويني يرى أنه يمكنه تعليلها تعليلاً إجمالياً؛ إذ "لا يبعد أن يقال توصل الوظائف يندم مروون العباد على حكم الانقياد وتجديد العهد بذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر، وهذا يقع على الجملة"⁽³⁾. كما يرى أن ما لا يمكن تعليله هو بعض أحكام العبادات كهيئات الصلاة وأعداد ركعاتها وأوقاتها⁽⁴⁾.

وواضح من هذا التقسيم أن إمام الحرمين هو صاحب الفضل والسبق في التقسيم الثلاثي لمقاصد الشارع (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات) وهو التقسيم الذي أصبح فيما بعد من أسس الكلام في المقاصد⁽⁵⁾.

ب/ الإمام أبو حامد الغزالي:

للإمام الغزالي إسهام كبير في إبراز المقاصد العامة للشريعة وكذا المقاصد الجزئية، فإذا كان الجويني هو صاحب الفضل في حصر مقاصد الشريعة العامة في حفظ الضروريات والحاجيات

1 - إمام الحرمين الجويني: الرهان في أصول الفقه، 924/2، 937.

2 - نفس المرجع، 925/2، 947.

3 - نفس المرجع، 926/2.

4 - نفس المرجع، 958/2.

5 - أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 51.

والتحسينيات، فإن تلميذه أبو حامد الغزالي هو الذي يرجع إليه الفضل في حصر الضروريات في الكليات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، فرغم أن الإمام الجويني قد لوح إليها في كتابه "البرهان" إلا أن الإمام الغزالي هو الذي كان له فضل تحرير القول في هذه الكليات بدرجة عالية من التحقيق والتركيز والوضوح من خلال تعريفه للمصلحة، حيث يقول: "لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"⁽¹⁾.

ثم يبين أن هذه الكليات تدرج في رتبة الضروريات بقوله: "وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضروريات، فهي أقوى المراتب في المصالح"⁽²⁾ ثم ضرب لذلك أمثلة فقال: "ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس، وإيجاب حد الشرب، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنى؛ إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق؛ إذ به يحصل حفظ الأموال"⁽³⁾، ثم يقرر أن حفظ هذه الكليات مما اتفقت عليه كل الشرائع والمثل، بحيث يستحيل ألا تشمل عليه ملة من الملل أو شريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق "ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر، والقتل، والزنى، والسرقه، وشرب المسكر"⁽⁴⁾.

ومن إسهامه في إبراز المقاصد العامة للشريعة أنه قام بتتقيح تقسيم شيخه الجويني إلى ضروريات، وحاجيات وتحسينيات، حيث قام بحصر هذه المصالح في هذه المراتب الثلاث ثم أضاف

1 - أبو حامد الغزالي: المستصفى، 1/416-417.

2 - نفس المرجع، 1/417.

3 - نفس المرجع، 1/417.

4 - نفس المرجع، 1/417.

لكل مرتبة مكملات مع إعطاء الأمثلة الكافية لكل مرتبة ومكملاتها⁽¹⁾، مما أكسب هذا التقسيم قوة ووضوحاً واستقراراً، بحيث لم يأت من جاء بعده بزيادة تذكر على ما جاء به، وفي ذلك يقول: "إن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضروريات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، ويتقاعد عن رتبة الحاجات، ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتممة لها"⁽²⁾.

وأما إسهامه في إبراز المقاصد الجزئية للأحكام فيكفيه في ذلك مدونته الإحيائية الرائعة "إحياء علوم الدين"، حيث أظهر اهتماماً واضحاً بإبراز حكم الأحكام الشرعية وأسرارها، وعناية كبيرة بتفسير الأحكام الشرعية تفسيراً مقاصدياً، إذ لا نجد باباً من أبوابه إلا وقد بين فيه حكم كثير من الأحكام بما لم يسبق له مثيل، وهو من العلماء القلائل الذين يذكر الإمام الدهلوي فضلهم في كتابه "حجة الله البالغة" في بيان أسرار الشريعة ومقاصدها، ففي سياق حديثه عن اهتمام السلف ببيان أسرار الأحكام يقول: "ثم لم يزل التابعون ثم من بعدهم العلماء المجتهدون يعللون الأحكام بالمصالح ويفهمون معانيها يخرجون للحكم المنصوص مناطاً مناسباً لدفع ضرر أو جلب نفع، كما ه مبسوط في كتبهم ومذاهبهم، ثم أتى الغزالي، والخطابي، وابن عبد السلام⁽³⁾ وأمثالهم - شكر الله مساعيهم - بنكت لطيفة وتحقيقات شريفة"⁽⁴⁾.

وقد محض الغزالي كتابه هذا "لبیان أسرار الدين لطلاب طريق الآخرة"⁽⁵⁾، سواء أكان ذلك في

1- انظر: أبو حامد الغزالي: المستصفى، 417/1-419.

2- نفس المرجع، 416/1.

3- هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي، الملقب بسلطان العلماء، فقيه أصولي شافعي، ولد سنة 577هـ، تفقه على فخر الدين بن عساكر، وأخذ الأصول عن الأمدي، له مواقف مشهورة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من مؤلفاته: قواعد الأحكام في مصالح الأنام المعروف بالقواعد الكبرى، واختصار المقاصد المعروف بالقواعد الصغرى، وشجرة المعارف، توفي سنة 660هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 301/5.

4- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 13/1.

5- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت 4/1.

أحكام العبادات، حيث ذكر الكثير من أسرار معانيها وخفايا آدابها ودقائق سننها مالا يعثر عليه في كتب الفقه⁽¹⁾، أو كان ذلك في أحكام المعاملات حيث يقول: "وأما ربع العادات فأذكر فيه أسرار المعاملات بين الخلق، أغواها ودقائق سننها وخفايا الورع في مجاريها وهي لا يستغني عنها متدين"⁽²⁾. ومن ذلك مثلاً تعليقه لمقاصد النكاح الذي كتب فيه فصلاً بديعة بقوله: "وفيه فوائد خمسة: الولد وكسر الشهوة، وتدبير المنزل، وكثرة العشيرة، ومجاهدة النفس بالقيام بهن"⁽³⁾، ثم ينبه على أن استمرار النوع الإنساني هو المقصد الأصلي وسائر الفوائد هي مقاصد تبعية، فيقول: "الفائدة الأولى الولد: وهو الأصل وله وضع النكاح، والمقصود إبقاء النسل وأن لا يخلو العالم من جنس الإنس، وإنما الشهوة خلقت باعثة مستحثة"⁽⁴⁾، ومن لم يستطع النكاح فعليه بالصوم: "ومعلوم أن مقصود الصوم الخواء وكسر الهوى لتقوى النفس على التقوى، وإذا دفعت المعدة من ضحوة النهار إلى العشاء حتى هاجت شهوتها وقويت رغبتها، ثم أطعمت من اللذات وأشبعت، زادت لذتها وتضاعفت قوتها وانبعثت من الشهوات ما عساها كانت راكدة فتركت عادتها، فروح الصوم وسره تضعيف القوى، التي هي وسائل الشيطان في العودة إلى الشرور، ولن يحصل ذلك إلا بالتقليل"⁽⁵⁾.

وفي تعليقه لمقاصد الزكاة يرى أنهما مقصدان جلي وخفي، فإن "حظ الفقير مقصود في سد الخلة وهو جلي سابق إلى الأذهان، وحق التعبد في اتباع التفاصيل مقصود للشرع"⁽⁶⁾، ومن أراد أن يوافق مقصود الشرع من الزكاة فعليه التحقق بوظائفها منها:

- ابتلاء الإنسان في محبة المال، ووجه الامتحان هو مفارقة هذا المال المحبوب.

1- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، 3/1.

2- نفس المرجع، 3/1.

3- نفس المرجع، 24/2.

4- نفس المرجع، 24/2.

5- نفس المرجع، 235/1.

6- نفس المرجع، 213/1.

- التطهر من رذيلة الشح والبخل.
- شكر الله على نعمة المال "فالعبادات البدنية شكرا لنعمة البدن، والعبادات المالية شكرا لنعمة المال"⁽¹⁾. إلى غير ذلك من أسرار التشريع التي أبدع فيها وأجاد.

وبعد الغزالي جاء الرازي⁽²⁾ والآمدي⁽³⁾ اللذان استوعبا كل ما سبق عند الجويني والغزالي في موضع المقاصد، باعتبار أن كلا منهما قدم تلخيصا وتحريرا لمحل النزاع لكتب "المعتمد" لأبي الحسين البصري⁽⁴⁾ و"البرهان" للجويني، و"المستصفي" للغزالي.

فالرازي في كتابه "المحصول" الذي يعتبر موسعة كاملة في أصول الفقه أعاد كل ما ذكره الجويني والغزالي في الموضوع، وإذا كان له من فضل حقيقي في موضوع المقاصد فهو بلا شك براعته الكبيرة في الدفاع عن قاعدة تعليل الأحكام التي تعتبر القاعدة المؤسسة لمقاصد الشريعة، رغم الاضطراب الذي شاب أقواله في مواضع أخرى، وهو ما سنعرض له لاحقا⁽⁵⁾.

أما الآمدي فبالإضافة إلى أنه حرر القول في كثير من الموضوعات المقاصدية خاصة ترتيب الكليات الخمس وتقديمه حفظ النسل على حفظ العقل⁽⁶⁾، فالجديد عنده هو إدخال المقاصد في

1- أبو حامد الغزالي: احياء علوم الدين، 1/213-214.

2- هو: محمد بن عمر بن الحسين بن علي التميمي البكري الطبرستاني الرازي، المعروف (بابن الخطيب)، ولد بالرّي سنة 544هـ، وتفقه على والده، من مؤلفاته مفاتيح الغيب في تفسير القرآن المعروف بالتفسير الكبير، والمحصول في الأصول، توفي سنة 606هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 3/21/5.

3- هو: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، الفقيه الأصولي الملقب بسيف الدين، ولد في آمد من ديار بكر سنة 551هـ، وتعلم في بغداد والشام، واشتهر في القاهرة، من مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام، منتهى السؤل، توفي في دمشق سنة 631هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 5/144، والأعلام، 5/153.

4- هو: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، المعتزلي، من أئمة المعتزلة في الكلام والأصول، من مصنفاته "المعتمد، في أصول الفقه"، "شرح الأصول الخمسة"، توفي سنة 436هـ، انظر ترجمته في شذرات الذهب، 2/259/3.

5- انظر المبحث الأول من الفصل الثاني من هذه الرسالة.

6- سيف الدين الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1403هـ،

الترجيح بين الأقيسة، حيث نص على ترجيح الضروريات على الحاجيات، وترجيح الحاجيات على التحسينيات، وترجيح المصالح الأصلية على مكملاتها، وترجيح مكملات الضروريات على مكملات الحاجيات... (1).

ج/ الإمام العز بن عبد السلام:

ثم جاء بعد هؤلاء الإمام العز بن عبد السلام، فكان أول من خص المقاصد بالتأليف والتدوين؛ ذلك أن من سبقه إنما كان حديثه عن المقاصد وأسرار الأحكام عادة ضمن كتب الأصول أو الفقه أو التصوف، فلما جاء العز محض كتابه الدائع الصييت "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" لمقاصد الشريعة وأسرارها باعتبار أن الحديث في المصالح والمفاسد هو لب موضوع المقاصد، فكان رائد أهله، وقد اهتم العز في كتابه بالمقاصد العامة والمقاصد الجزئية على السواء.

فأما اهتمامه بالمقاصد العامة فيتجلى في تأكيده على شمولية قاعدة التعليل لجميع أحكام الشريعة، فمن أول وهلة نجد ينص على أن "الشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله عز وجل يقول: "يا أيها الذين آمنوا" فتأمل وصيته بعد ندائه فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه أو شراً يزعرك عنه أو جمعاً بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثاً على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثاً على إتيان المصالح"⁽²⁾، وقوله: "وأحكام الله كلها مصالح لعباده فطوبى لمن قبل نصح ربه وتاب عن ذنبه"⁽³⁾، ويؤكد ذلك بقوله: "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم... فمصالح الآخرة الحصول على الثواب والنجاة من العقاب، ومفاسدها الحصول على العقاب وفوات الثواب... وأما مصالح الدنيا فما تدعوا إليه الضرورات أو الحاجات أو التتمات والتكمالات، وأما

1- سيف الدين الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام، 4/275.

2- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/09.

3- نفس المرجع، 1/167.

مفاسدها فوات ذلك"⁽¹⁾، فأحكام الشريعة كلها معللة عند العز بما ذلك العبادات حيث يقول: "والمقصود من العبادات كلها إجلال الإله وتعظيمه ومهابته والتوكل عليه والتفويض إليه"⁽²⁾.

كما يتجلى اهتمامه بالمقاصد العامة في ضبط مفهوم المصالح وتصنيفها حيث بين بشكل موسع حقيقة المصالح والمفاسد، وتقسيم المصالح والمفاسد ودرجاتها وقواعد الترجيح بين المصالح أنفسها والمفاسد أنفسها، ثم بين المصالح والمفاسد، وفي ضبطه لمفهوم المصلحة انفرد بتأكيده أن المصالح تعرف بالتجارب والضرورات وليس فقط بالنص والإجماع، حيث يقول: "ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص..."⁽³⁾، ثم يقول: "في فصل فيما تعرف به مصالح الدارين ومفاسدهما، أما مصالح الدارين وأسبابها، ومفاسدهما، فلا تعرف إلا بالشرع فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعبر والاستدلال الصحيح، وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتررات، فإن خفي من ذلك شيء طلب أدلته، ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح راجحها من مرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبيّن عليه الأحكام، فلا يكاد جزء منها يخرج عن ذلك"⁽⁴⁾.

أما تصنيفه للمصالح والمفاسد وطرق الترجيح بينها فلا يسع المجال لذكره لطوله وإلا خرجنا من عض هذا البحث، وأما اهتمامه بالمقاصد الخاصة أو الجزئية للأحكام الشرعية، فه امتداد لاهتمامه بالمقاصد العامة، فكتاب "قواعد الأحكام" مليء بالتعليقات الجزئية لكثير من الأحكام،

1- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 62/2.

2- نفس المرجع، 62/2.

3- نفس المرجع، 160/2.

4- نفس المرجع، 8/1.

وما ذكره كثير جدا مبثوث في كتابه يصعب سرده هنا، حيث ذكر مقاصد الجهاد، الحج، الإيمان، المندوب، المباح، الصلاة، وفي الفصل الذي سماه "قاعدة في اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها" عينة لبعض الأسرار الحكم الجزئية، حيث يقول في تعليقه لتشريع أوقات الصلاة: "عين الشارع للصلاة أوقاتا مخصوصة، أما قصد الشارع من ذلك هو كونها أوقاتا لشؤون الناس ابتداء وانتهاء؛ حتى يراقبوا الله في سلوكهم اليومي، حتى إذا هموا بسيئة تذكروا غضبه وسخطه فيحيدون عن ذلك راجين رحمة ربه ومغفرته"⁽¹⁾.

ويقول في تعليق تشريع الأذان: "الأذان إحسان إلى كل من يسمعه لما فيه من تعريف أوقات الصلوات والدعاء بأفضل القربات... والإعلام بدخول الأوقات وحضور الصلوات"⁽²⁾.

ويقول في تعليق الزكوات والصدقات: "الغرض من الصدقات تحصيل مصلحة المتصدق عليه، فإذا كانت الصدقة وسيلة إلى الكف عن الزنا وحده، وعن السرقة وحدها، وكانت حائثة للغني عن التصدق والوسائل تشرف بشرف المقاصد"⁽³⁾.

وفي بيان مصالح المعاملات المختلفة يقول: "اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه، فشرع في باب ما يحصل مصالحه، فإن عمت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به، بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلا في غيره نظرا إلى المصلحة"⁽⁴⁾.

وفي تعليقه لتشريع القصاص يقول: "أما القصاص في الأرواح فزاجر عن إزهاق النفوس وقطع الحياة، وهي من أعلى المفسد، وأما القصاص في الأعضاء فحائز عن تفويت الانتفاع بالأعضاء في

1- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 2/122.

2- العز بن عبد السلام: شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأفعال، تحقيق أياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط: 2، 1996م ص: 197.

3- نفس المرجع، ص: 252.

4- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 2/122.

الطاعات والعبادات والمعاملات والأغراض التي خلقت هذه المنافع والأطراف لأجلها"⁽¹⁾.
 وفي تعليقه لتشريع حد الزنى "أما حد الزنا فزاجر عن مفاصد الزنا وعن مفاصد ما فيه من مفاصد اختلاط المياه واشتباه الأنساب، وإرغام أنف العصبات..."⁽²⁾.
 "وأما حد السرقة فزاجر عن مفسدة تفويت الأموال التي تتوسل بها إلى مصالح الدنيا والدين ويقرب بها إلى رب العالمين"⁽³⁾.
 "وأما حد الخمر فزاجر عن شرب كثير المفسد للعقل الذي هو أشرف مخلوقات الله، والله لا يحب الفساد في شيء حقير، فما الظن بإفساد العقل الذي هو أخطر من كل خطير"⁽⁴⁾.

د/ الإمام الشاطبي

ثم جاء شيخ المقاصد على الإطلاق أبو إسحاق الشاطبي الذي خصص الجزء الثاني من مدونته الأصولية الرائعة "الموافقات" لمقاصد الشريعة، حيث عمد إلى تصنيف المقاصد إلى مستويين من المعرفة المقاصدية: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.
 ثم أعاد تقسيم مقاصد الشارع إلى أربعة أنواع:

- النوع الأول قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً: لم يكتب الشاطبي بمتابعة الجويني في أن مصالح الشريعة تدرج ضمن ثلاث مراتب، ضرورة وحاجية وتحسينية⁽⁵⁾، بل نجده يحكم ضبطها مع إعطاء الأمثلة الوافية لها ولمكملاتها مع ضبط طرق المحافظة عليها من جهة الوجود ومن جهة العدم، بالإضافة إلى تحديد قواعد تراتبها⁽⁶⁾، والتي يلخصها في القواعد التالية:

* المقاصد الضرورية أصل للحاجية والتحسينية.

* اختلال الضروريات يؤدي إلى اختلال الحاجيات والتحسينيات.

1- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/163.

2- نفس المرجع، 1/163.

3- نفس المرجع، 1/163.

4- نفس المرجع، 1/163-164.

5- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1/7/2.

6- نفس المرجع، 1/7/2-10.

* اختلال الحاجي والتحسيني لا يلزم منه اختلال الضروري.

* قد يؤدي اختلالهما بإطلاق إلى اختلال الضروري بوجه ما.

* لأجل حفظ الضروري لا بد من المحافظة على الحاجي والتحسيني⁽¹⁾.

كما لم يكتف الشاطبي بمتابعة الغزالي في حصر الضروريات في الكليات الخمس (الدين والنفس والعقل والنسل والمال)⁽²⁾، بل نجده يبين طرق حفظها مع بيان مكملاتها وضبط قواعد تراتبها، وهي:

* الكليات الخمس أصل المصالح والحاجيات والتحسينيات مكملة لها⁽³⁾.

* كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط، وهو ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال⁽⁴⁾.

- النوع الثاني قصد الشارع في وضع الشريعة للأفهام: وتعرض في هذا النوع إلى خمس مسائل لها علاقة بمقصد الشارع في كيفية الفهم السليم لنصوص الشريعة، وتدور مسائل هذا النوع حول مقصدين:

* الأول أن هذه الشريعة المباركة عربية "القرآن نزل بلسان العرب... فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة"⁽⁵⁾.

* الثاني "أن هذه الشريعة المباركة أمية لأن أهلها كذلك فهو أجرى على اعتبار المصالح"⁽⁶⁾، "وتتريل الشريعة على مقتضى حال المتزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/2/13-19.

2 - نفس المرجع، 1/8/2.

3 - نفس المرجع، 1/2/14-15.

4 - نفس المرجع، 1/2/11، 12.

5 - نفس المرجع، 1/2/49-50.

6 - نفس المرجع، 1/2/53.

يقصدها الشارع الحكيم"⁽¹⁾.

- النوع الثالث قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف: وتضمن هذا النوع اثنتا عشرة

مسألة تدور حول مقصدين:

* الأول نفي التكليف بما لا يطاق عن الشريعة إجماعاً "فإذا ظهر في بادئ الرأي القصد

إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد، فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو

لواحقه أو قرائنه"⁽²⁾.

* الثاني التكليف بما فيه مشقة واقع في الشريعة، ولكن الشارع لا يقصد المشقة بل

يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة إلى المكلف، بل إن الشريعة تقصد رفع الحرج

والمشقة كما يدل على ذلك تشريع الرخص، وذلك خوف الانقطاع عن الأعمال،

وخوف التقصير عند تزامم الواجبات"⁽³⁾.

- النوع الرابع قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة: ومسائل هذا النوع

تدور حول المسألة التالية وهي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه

حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً"⁽⁴⁾، وفي هذا النوع قسم المقاصد الشرعية إلى:

* "مقاصد أصلية وهي التي لا حظ فيها للمكلف وهي الضروريات المعتبرة في كل

ملة"⁽⁵⁾.

* "مقاصد تبعية وهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما

1 - عبد الله دراز: الموافقات، 53/2/1.

2 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 82/2/1.

3 - نفس المرجع، 104/2/1.

4 - نفس المرجع، 128/2/1.

5 - نفس المرجع، 134/2/1.

جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات"⁽¹⁾.

ثم تعرض لمقاصد المكلف في مسائل دون أن يقسمه إلى أنواع.

وأهم إضافات الإمام الشاطبي في موضع المقاصد:

- التوسع الكبير في موضوع المقاصد: "فلقد كان السابقون يتناولون الموضوع في إشارات وكلمات، وإذا جمعت فقد تبلغ بضع صفحات (أعني للواحد منهم)، فلما جاء الشاطبي جعل أكثر أجزاء "الموافقات" هو: كتاب المقاصد، فأصبحت المقاصد -بهذا- شيئاً ظاهراً للعيان، لا يسع أحداً إغفاله ولا نسيانه، ولا التقليل من شأنه"⁽²⁾، وهو ما التفت إليه الطاهر بن عاشور بقوله: "ولحق بأولئك أفذاذ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، المصري الشافعي، في قواعده، وشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، المصري المالكي، في كتابه "الفروق" فلقد حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية، والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي"⁽³⁾. وقد وصف عبد الله دراز توسع الشاطبي في موضوع المقاصد "بأنه إنشاء لعمارة كبرى"⁽⁴⁾، وقد لاحظ الأستاذ الريسوني ملاحظة لها أهميتها وهي "أن حجم المقاصد عند الشاطبي ليس محصوراً في كتاب المقاصد، بل هي حاضرة مهيمنة على كل مباحث وأجزاء "الموافقات" وعلى غير "الموافقات"، وهذه خطوة جديدة تماماً على علم أصول الفقه، فقد كانت المقاصد نقطة معينة تذكر أو يشار إليها بمناسبة كذا أو كذا من المباحث الأصولية، فأصبحت عند الشاطبي روحاً يسري في معظم أجزاء هذا العلم، ويتحفز للسربان بقوة ووضوح في علم الفقه وعالمه، وذلك من خلال إدخاله للمقاصد في الاجتهاد الفقهي سواء أكان اجتهاداً في فهم النص وتفسيره والاستنباط منه أو كان

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/136/2.

2 - أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 338-339.

3 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 8.

4 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/1/5.

فيما لا نص فيه على الخصوص⁽¹⁾.

- مقاصد المكلف: اقتصر السابقون في تناولهم لمقاصد الشريعة على مقاصد الشارع، وعلى الخصوص مقاصد الشارع في وضع الشريعة ابتداء ولم تتم العناية بمقاصد المكلف إلا قليلا، فلما جاء الإمام الشاطبي حرر القول في مقاصد المكلف ووسع القول فيها، وبين علاقتها بمقاصد الشارع باعتبار أن "الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات من العبادات والعادات"⁽²⁾. فقصد المكلف هو الذي يجعل عمله عبادة أو عادة، ويجعل العبادة فرضا أو نافلة، "فالعمل إذا تعلق به القصد تعلق به الأحكام التكليفية، وإذا عري عن القصد لم يتعلق به شيء منها"⁽³⁾.

وقد فصل الشاطبي القول في مقاصد المكلف في اثني عشرة مسألة، تعرض فيها إلى علاقة مقاصد المكلف بمقاصد الشارع، حيث حصر حالات الموافقة والمخالفة في ستة أوجه:

- أن يكون المكلف موافقا للشارع قصدا وفعلا، والعمل على هذه الحالة لا إشكال في صحته⁽⁴⁾.

- أن يكون المكلف مخالفا للشارع قصدا وفعلا، والعمل على هذه الحالة لا إشكال في بطلانه⁽⁵⁾.

- أن يكون المكلف موافقا للشارع في الفعل مخالفا له في القصد، وله صورتان:

فإن كان لا يعلم بالموافقة في الفعل فهو آثم في حق الله بسوء القصد، غير آثم في حق الخلق لصالح الفعل⁽⁶⁾.

1 - أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 341.

2 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 246/2/1.

3 - نفس المرجع، 246/2/1.

4 - نفس المرجع، 256/2/1.

5 - نفس المرجع، 256/2/1.

6 - نفس المرجع، 256/2/1.

وإن كان عالماً بالموافقة في الفعل فقد دخل تحت الرياء والنفاق والتحاييل على الشرع⁽¹⁾.

- أن يكون المكلف مخالفاً للشارع في الفعل موافقاً له في القصد، وله صورتان:

فإن كان عالماً بالمخالفة له في الفعل أو متأولاً دخل تحت البدعة معتمداً على حسن ظنه⁽²⁾.

وإن كان غير عالم بالمخالفة فهذا موضع نظر وإشكال⁽³⁾.

ثم جاءت المسائل بعد ذلك تفصيلاً وتطبيقاً لهذه الحالات بما يبين من خلال الواقع التشريعي أن مقاصد الشارع لا تتم ولا تحقق إلا بتصحيح مقاصد المكلف.

- مسالك الكشف عن المقاصد: ومن جوانب الإضافة والتحديد عند الشاطبي بالنسبة لمن سبقه في موضوع المقاصد عنايته بالطرق التي تعرف منها مقاصد الشارع، وهي تمثل القاعدة المنهجية والإجرائية للكشف عن مقاصد الشريعة، وقد بين ذلك في خاتمة كتاب المقاصد بقوله: "إن ما تقدم من المسائل في هذا الكتاب مبني على المعرفة بمقصود الشارع، فبماذا يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس بمقصود"⁽⁴⁾، ثم قرر أن مقصود الشارع يعرف من أربع جهات وهي:

- مجرد الأمر والنهي، الابتدائي التصريحي: بما أن الأمر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك، فإن الأمر قاصد لحصول الفعل، والنهي قاصد لمنع حصول الفعل، فالأوامر والنواهي إذا جاءت ابتدائية تصريحية دلت على مقصود الشارع⁽⁵⁾. فالأوامر تدل على القصد إلى حصول المأمورات، والنواهي تدل على القصد إلى منع حصول المنهيات.

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 257/2/1.

2 - نفس المرجع، 258/2/1.

3 - نفس المرجع، 258/2/1.

4 - نفس المرجع، 297/2/1.

5 - نفس المرجع، 298/2/1.

- علل الأمر والنهي: وإذا كان مجرد الأمر والنهي كاف في التعرف على مقاصد الشارع فإن الالتفات إلى العلل أكثر دلالة على مقاصد الشارع باعتبار أن العلل وضعت كعلامة ظاهرة على المصلحة المقصودة للشارع⁽¹⁾.

- المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية: وذلك على اعتبار أن المصالح المقصودة من الأحكام الشرعية منها ما هو مقصود بالقصد الأول (المقاصد الأصلية)، ومنها ما هو مقصود بالقصد الثاني (المقاصد التبعية)، "ومثال ذلك النكاح فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول، ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية... ومما أشبه ذلك فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح"⁽²⁾.

- سكوت الشارع: المقصود بسكوت الشارع سكوته على إعطاء حكم مع أن "موجبه المقتضي قائم فلم يقرر فيه حكم عند نزول النازلة زائد على ما كان في ذلك الزمان، فهذا الضرب السكوت فيه كالنص على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص"⁽³⁾. وأهمية هذا المسلك في معرفة مقاصد الشارع أن لا يزداد فيها ولا ينقص على ما شرع.

- الاستقراء: وهذا المسلك - كما لاحظ ذلك الأستاذ الريسوني - حقه أن يكون الأول ولكن الغريب أن الشاطبي لم يذكره أصلاً مع الجهات الأربع التي تعرف بها مقاصد الشارع⁽⁴⁾. رغم أن الكتاب كله حافل بذكر الاستقراء كأهم طرق الكشف عن المقاصد.

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/299/2.

2 - نفس المرجع، 1/300/2.

3 - نفس المرجع، 1/310/2.

4 - أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 307.

هـ / العلامة ابن خلدون⁽¹⁾:

يشارك ابن خلدون والشاطبي في ميزة ظاهرة وهي أن كلا منهما قام بأكثر عملية استقراء معرفي، فالشاطبي قام بأكثر عملية استقراء لمقاصد الشريعة؛ وابن خلدون قام بأكثر عملية استقراء لسنن الاجتماع وال عمران.

والأهم من ذلك أننا نجد ابن خلدون يستمد من مقاصد الشريعة المفاهيم المؤسسة لعلم العمران، وينتج من المفاهيم المقاصدية مفاهيم مقارنة لذلك.

فجده بادئ الأمر يقرر أن هذا العلم الذي لاح له لمعرفة طبيعة العمران، نجد المفاهيم المؤسسة له فيما يذكره الفقهاء من تعليقات مقاصدية للأحكام الشرعية، مثل تشريع القصاص لحفظ النفس، تشريع حد الخمر لحفظ العقل، وتشريع حد الزنا لحفظ النسل، حيث يقول: "هذا الفن الذي لاح لنا فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب... مثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنما كلها مبنية على المحافظة على العمران"⁽²⁾.

كما نجد ابن خلدون يستعير من المقاصد التقسيم الثلاثي للمصالح: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ويوظفه في بيان مراتب المعاش، وإن كان غالباً ما يجده يعبر عن المصالح التحسينية بمفهوم مقارب له وهو المعاش الكمالي، بحيث يقول في بيان أحوال ومرتبات المعاش الإنساني: "إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهن من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون

1 - هو: عبد الرحمن بن محمد بن محمد الإشبيلي الحضرمي، فيلسوف مؤرخ، ولد سنة 732هـ، عمل في شؤون الدولة وولي قضاء المالكية في مصر، اشتهر بكتابه العبر، وتعد مقدمة الكتاب أول ما ألف في علم الاجتماع أو العمران، توفي سنة 808هـ. انظر ترجمته في الأعلام، 4/106.

2 - عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981م، 64/1.

على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي⁽¹⁾، وإذا كان الفقهاء يقرون أن المصالح الضرورية مقدمة شرعا من حيث الاعتبار والأولية على المصالح الحاجية التحسينية، فإن ابن خلدون أيضا يحافظ على نفس الترتيب ولا يتردد في تقرير أن المعاش الضروري مقدم عمرانيا وتاريخيا على المعاش الحاجي والكمالي، حيث يقول: "والبدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، وأن الحضرة هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، لأن الضروري أصل، والكمالي فرع ناشئ عنه؛... لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا، فحشونة البداوة قبل رقة الحضارة"⁽²⁾.

ومما ينبغي ملاحظته أن ابن خلدون لا يتكلم عن مراتب المصالح في مستوى الفرد وإنما في مستوى الجماعة والأمة والعمران، ومثال الضروريات عند ابن خلدون وجود الدولة، حيث يعتبرها شرطًا لازماً لانتظام الاجتماع الإنساني وهو ما يعبر عنه بقوله: "ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرناه وتم عمران العالم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان، فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولا يكون ذلك الوازع إلا واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان"⁽³⁾، ومن ضروريات المعاش الإنساني الزراعة، وأما الصناعة فلا تكتمل إلا باكمال العمران وامتداد الحضارة، ولا يتوجه لها الناس إلا بعد استيفاء الضروريات. حيث يقول: "أما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي جوه طبيعية للمعاش، أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات إذ هي بسيطة وطبيعية وفطرية، لا تحتاج إلى نظر ولا علم... أما الصنائع فهي ثانيها

1 - عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون ، 210/1.

2 - نفس المرجع، 214/1.

3 - نفس المرجع، 71/1-72.

ومتأخرة عنها لأن مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار.. وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في البيع والشراء لتحصل فائدة الكسب⁽¹⁾.

ولم يكتف ابن خلدون بأن ينهل من بحر المقاصد مفاهيمه المؤسسة لعلم العمران، بل نجده أيضاً يوظف فقهه لسنن العمران والاجتماع الإنساني في إدراك المقاصد الجزئية للنصوص الشرعية، ثم توظيفها في تفسير النصوص تفسيراً مقاصدياً، ولعل أبرز مثال على ذلك هو فهمه وتفسيره المتفرد للحديث النبوي الشريف "الائمه من قرئش"⁽²⁾، وقوله ﷺ: "لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي هَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ"⁽³⁾.

فقد حاول بعض الفقهاء⁽⁴⁾، تجاوز شرط القرشية اعتماداً على بعض ظواهر الأحاديث كقوله ﷺ: "اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَانَ رَأْسَهُ زَيْبَةً"⁽⁵⁾، ويرى ابن خلدون أن هذا الحديث لا يمكن التعويل عليه في تجاوز شرط القرشية، "لأنه خرج مخرج التمثيل، والغرض منه المبالغة في إيجاب السمع والطاعة"⁽⁶⁾، ولو كان الأمير حبشياً. ودون المساس بصحة الحديث عمد ابن خلدون إلى فهم وتفسير الحديث تفسيراً مقاصدياً في ضوء فهمه لسنن الله في العمران والدولة، حيث إن "الأحكام الشرعية كلها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها وتشرع من

1 - عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 683/2.

2 - مسند أحمد، كتاب باقي مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك، رقم: 12433. وقامه "وَلَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقٌّ وَلَكُمْ مِنْهُ ذَلِيلٌ مَا إِذَا اسْتَرْجِمُوا رَجِمُوا وَإِذَا حَكَّمُوا عَدَلُوا وَإِذَا عَاهَدُوا وَقَوْا فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ".

3 - صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب قرئش، رقم: 3310. ولفظه عنده "لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمْ أَتَانٍ".

4 - ذكر منهم ابن خلدون، القاضي أبو بكر الباقلاني، انظر: عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 345/1.

5 - صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم: 6609.

6 - عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 344/1.

أجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها⁽¹⁾، فما هي هذه المصلحة المقصودة شرعًا من اشتراط القرشية، يقول: "إذا سرنا وقسمنا"⁽²⁾ لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها؛ وذلك أن قريشا كانوا عصابة مضر وأهلهم وأهل الغلب منهم وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف"⁽³⁾، هكذا "فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع النزاع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجبل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية"⁽⁴⁾ فرددناه إليها، وطردها العلة⁽⁵⁾ المشتتة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشتراطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبية على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية"⁽⁶⁾.

إن هذا التفسير المقاصدي للنص النبوي مكن ابن خلدون من تجاوز شرط القرشية دون المساس بدرجة صحة الحديث، وهو ما يبين عمق ملحظه المقاصدي في فهم النصوص الشرعية،

- 1 - عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 1/345.
- 2 - السر والتقسيم: حصر العلل التي يُحتمل أن تكون إحداها سببًا في الحكم الشرعي، ثم اختبار هذه العلل واحدة بعد أخرى إلى أن يتم العثور على العلة المناسبة.
- 3 - عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 1/345-346..
- 4 - الكفاية: هي إحدى الشرط الخمسة التي تشترط في الخليفة، وهي: العزم، العدالة، الكفاية (أي القدرة)، وسلامة الحواس والأعضاء، والنسب القرشي. والذي يريد ابن خلدون قوله هو أن النسب كان يمثل العصبية والقوة في صدر الإسلام، لذا تمكن إدماجه في شرط الكفاية.
- 5 - طردنا العلة: عمناها، والمقصود أنه لما كان اشتراط القرشية إنما كان من أجل العصبية فإن ذلك اعتبار العصبية الأقوى سواء كانت من قريش أو من غيرها.
- 6 - عبد الرحمن ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 1/346-347.

الفصل الأول



جامعة الأزهر
مركز الدراسات والبحوث
الإسلامية
للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

ترجمة الإمام ولي الله الدهلوي

أولاً: لمحة عن تاريخ الإسلام في الهند حتى عصر الإمام الدهلوي.

I- التاريخ السياسي للإسلام في الهند

تذكر المصادر التاريخية أن بدء فتح الهند كان على يد القائد محمد بن القاسم الثقفي⁽¹⁾، أول داخل لإقليم السند وما صاقبه من مقاطعات سنة (94هـ-95هـ)⁽²⁾. وظلت السند طيلة عهد الأمويين أرضاً إسلامية يتعاقب عليها الولاة، حتى تمّ توطين الحكم الإسلامي بها أيام الدولة العباسية، ثم بقي الأمر على ما هو عليه، ولم تتقدم الفتوحات شرقاً مدة ثلاثة قرون⁽³⁾.

وفي القرن العاشر استعاد ابن سبكتكين⁽⁴⁾، حاكم غزنة، ومؤسس الدولة الغزنوية سنة (366هـ-977م)، حاضرة أفغانستان، ففتح جزءاً من بلاد الهند بين سنة 392-415هـ⁽⁵⁾، ثم واصل محمود الغزنوي⁽⁶⁾، الملقب بمكسر الأصنام فتوحاته داخل الأقاليم الهندية لنشر الإسلام سنة

- 1- هو: محمد بن القاسم بن محمد بن الحكم بن أبي عقيل الثقفي، يجتمع نسبه مع الحجاج بن يوسف في الحكم، سيره الحجاج سنة 89هـ، إلى بلاد السند ففتحها، انظر ترجمته في الكامل لابن الأثير، 4/588.
- 2- انظر: ابن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:3، 1411هـ/1991م، 21/4-26. وانظر: ابن الأثير الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 1402هـ/1982م، 4/536-539. وانظر عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، ص:74.
- 3- عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديدة للطباعة، القاهرة، ط:1، 1378هـ/1959م، ص:77.
- 4- هو: ناصر الدولة، أبو منصور غلام سبكتكينين إسحاق بن البتكين، من الموالي الأتراك، يعتبر المؤسس للدولة الغزنوية في بلاد الهند وأفغان دام حكمه من سنة 366هـ إلى سنة 387هـ كان عادلاً كثير الجهاد، انظر ترجمته في الكامل، 8/683، 9/130، ووفيات الأعيان 5/175،، وتاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، 3/92.
- 5- عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، ص:88.
- 6- هو: يمين الدولة أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة سبكتكين، تولى ملك الدولة الغزنوية بعد تغلبه على أخيه اسماعيل، سنة 388هـ ودام حكمه إلى سنة 421هـ، وقد كان مولعاً بعلم الحديث، قال عنه ابن الأثير من أحسن ملوك الغزنويين، انظر ترجمته في الكامل 9/130، ووفيات الأعيان، 5/175، وتاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، 3/94، والمنظم في تاريخ الملوك والأمم، 15/211.

أخرى، فقد حقق انتصارات ساحقة في كل حملاته، فلم ينازله جيش إلا هزمه، ولم تواجهه قلعة إلا وأخضعها، واستطاع بذلك أن ينتصر على ملوك وأباطرة أقاليم شبه القارة الهندية، حتى حاز لقب يمين الدولة وأمين الملة⁽¹⁾. ثم تبادت الفتوحات الإسلامية لشبه القارة الهندية على يدي مسعود بن محمود الغزنوي⁽²⁾ (ت: 432هـ-1040م)، حيث توغل فيها حتى وصل نهر الكنج.

وفي عهد الدولة الغزنوية أصبحت مقاطعة البنجاب تابعة لنفوذها، وأضحت مدينة لاهور قاعدة أمامية للثقافة الإسلامية في الهند.

ثم حل الغوريون محل الغزنويين وبرزت الدولة الغورية إلى حيز الوجود بعد أن استطاع شهاب الدين الغوري⁽³⁾، سنة (1186م) أن ينهي حكم الغزنويين بالبنجاب ووسع في نفوذ دولته ليشمل كل المناطق الشمالية الهندية⁽⁴⁾.

وعين شهاب الدين غلامه قطب الدين أيك⁽⁵⁾، نائبا له على المناطق الهندية المفتوحة فتوجه هذا الأخير إلى دهلي، منبت الإمام ولي الله الدهلوي، فاستولى عليها وضمها إلى البلاد الإسلامية، وجعل منها عاصمة الهند، وكان ذلك سنة (590هـ-1199م)⁽⁶⁾.

وكان قطب الدين يأمل أن يقيم دولة إسلامية تشمل كلا من السند والهند، ولكن القدر لم يمهله ليحقق ما كان يأمله، وبعد موت قطب الدين أيك نشبت صراعات وفتن بين حكام

1- انظر: عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، ص: 96.

2- هو: الخليفة القادر ناصر دين الله، مسعود بن محمود بن ناصر الدولة سيكتكين تولى عرش الدولة الغزنوية بين سنتي 421-432هـ توغل في بلاد الهند بما لم يسبق له مثيل، انظر ترجمته في الكامل 395/9، 398، وتاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، 103/3.

3- هو: شهاب الدين بن علاء الدين حسن الغوري، قاد الجيوش الغورية في ولاية أخيه غياث الدين الغوري للقضاء على الدولة الغزنوية سنة 559هـ، ثم تولى الملك من سنة 599هـ إلى سنة 602هـ، انظر ترجمته في الكامل 11/168-174، وتاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، 159/4، 161.

4- انظر: عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، ص: 99.

5- هو: قطب الدين أيك غلام شهاب الدين الغوري، من الموالى، سيره شهاب الدين الى دهلي ففتحها سنة 590هـ ثم توسع في بلاد الهند ففتح معظم أجزائها، انظر ترجمته في الكامل 105/12، وتاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، 163/4.

6- انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 105/12. وانظر: عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، ص: 100.

الأقاليم، إلى أن استطاعت "أسرة بلبان" سنة 650هـ/1266م، الانفراد بالسلطة و تأسيس دولة إسلامية مستقلة في الهند، جعل من دلهي مركزها⁽¹⁾.

ثم تلت أسرة بلبان "أسرة خلجي" التركية، ودام حكمها من (689 إلى 720هـ—1240 إلى 1320م) وفي عهد هذه الدولة تم وقف الزحف المغولي كما تم توسيع سلطاتها ونفوذها، وشهد العمران والحياة الفكرية ازدهارا كبيرا.

ثم جاءت "الأسرة الطغلقية" التي دام حكمها من سنة 720هـ إلى سنة 816هـ/1320 إلى 1413م) وفي عهد هذه الأسرة قام السلطان محمد طغلق بنقل العاصمة من "دلهي" إلى "دكيري" عام (728هـ—1327م)، وألزم سكان دلهي على سكنائها، وخلال حكم هذه الأسرة قام الرحالة العربي ابن بطوطة بزيارة الهند سنة (836هـ—1334م)⁽²⁾.

ومع أن هذه الأسرة بسطت سلطاتها على معظم أجزاء الهند إلا أن سياسة محمد طغلق وسعة الأرض المفتوحة، والتنافس على السلطة إلى تجزئة الهند إلى مجموعة من الدويلات المستقلة المتناحرة، وفي هذا الجو من التجزئة في الهند انقض تيمورلنك مرتين على سلطنة دلهي سنة (801، 802هـ—1398، 1399م)، ولما عاد أدراجه كانت البلاد في أسوأ أوضاعها.

بعد السلالة الطغلقية استولت "أسرة الأسياد" على سلطنة دلهي (817-855هـ/1414-1451م)، وقد اقتصر حكمها على إقليم البنجاب، كما أنها لم تعمر طويلا، فقد انتزع "آل بهلول" الحكم منهم وسيطروا على دلهي (855-932هـ/1451-1526م).

في أوائل القرن السادس عشر ميلادي تمكن بابر الحفيد الرابع لتيمورلنك من الاستيلاء على الهند دون مقاومة، ونقل العاصمة من دلهي إلى "أكرة"، وبعد موته تولى زمام الأمور حفيده "أكبر" (962-1010هـ/1556-1605م)، الذي واجه إبان فترة حكمه انتفاضات كبيرة، لكنه

1- انظر: عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، ص: 109-110.

2- نفس المرجع، ص: 216-221.

استطاع أن يقضي عليها ويحقق انتصارات ناجحة على مثيريها، و من ثم سعى إلى تحقيق وحدة الهند تحت إمرته⁽¹⁾.

وكان أكبر على الرغم من كل ما حققه من انتصارات، شخصية غريبة الأطوار، يراه البعض فيلسوفا ويراه البعض الآخر مارقا عن الدين مستهزئا بالأديان "فقد تزوج واحدة من الهند وآمن بالتناسخ وظهر بعلامات الهندوس على جبينه، ومنع ذبح البقر، وتودد للزرادشتيين، واتصل بالمسيحيين، وانتسب للمسلمين، وذهب به الأمر إلى دمج كافة العقائد في دين واحد، ومن ثم ألقى التاريخ الهجري وأحل محله التاريخ الإلهي مبتدئا بيوم اعتلائه العرش، وأقام معبدا للديانة الجديدة التي ابتدعها، وبلغ به التطرف والمروق عن حدود الشرع أن جعل التحية (الله أكبر) إشارة إلى نفسه"⁽²⁾.

ولم تنته تلك المآسي إلا بوفاة أكبر (1010هـ—1605م)، ومجيء السلطان الصالح اورانكزيب، الذي كان له شأن ملحوظ في الحياة السياسية بالهند، إذ عرفت الدولة في عهده نهضة حضارية شاملة، وقد امتد عهده إلى سنة 1118هـ/1707م)، وهي الفترة التي شهدت طفولة الإمام ولي الله الدهلوي.

II- عصر الإمام ولي الله الدهلوي

ولد الإمام ولي الله الدهلوي في عهد أحسن ملوك الإسلام بالهند؛ أي قبل وفاة الملك الصالح عالمكير اورانكزيب بأربع سنين، فقد استطاع هذا الملك الصالح، أن يصلح ما أفسده السلطان أكبر، "فقد شهدت البلاد في عهده نهضة حضارية مشهودة في شتى مجالات الحياة، كما ألقى كل ما عمل السلطان أكبر على تثبيته، فمنع السجود للملك، والانحناء للسلام، وأعاد نشر تحية الإسلام (السلام عليكم)، وهي التحية التي لا تزال سائدة في ربوع باكستان إلى يوم الناس هذا،

1- انظر: عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند: 216-221.

2- نفس المرجع: 216-221.

ومنع الموسيقى والغناء، والرسم والشعر التزاما بأوامر الدين، كما حرم تقديم الهدايا للسلطان وللحكام وللولاة، كما ألغى كافة الضرائب غير الشرعية، واكتفى بالزكاة من المسلمين والجزية من غيرهم، ووفر الأمن للمواطنين وكفل حرية العبادة لغير المسلمين⁽¹⁾.

ومن أهم إنجازات السلطان عالمكير أن "عين القضاة الشرعيين وحوّل لهم حقوقا وسلطة كبيرة وتولى، تيسيرا للقضاة وتطبيقا للقوانين الشرعية وتنفيذا لها في سائر مملكته، تدوين المسائل الفقهية، وترتيبها من جديد، فكان من نتيجة ذلك أن ظهرت مجموعة ضخمة باسم "الفتاوى العالمية" التي اعتبرت في مصر والشام أيضا (حيث تعرف باسم "الفتاوى الهندية") مصدرا معتمدا كبيرا من مصادر القانون الإسلامي... وبالجملة فقد كان كما يقول الدكتور محمد إقبال في بيت من شعره: (كان فراشة لشمعة التوحيد، وكان في بيت الأصنام والأوثان كإبراهيم عليه السلام)⁽²⁾.

وبوفاة أورانكزيب بدأت البلاد تشهد طور الضعف الانحطاط بسبب التنافس على السلطة من جهة، وبسبب تزايد النفوذ الأجنبي للسيطرة على شبه القارة الهندية من جهة أخرى. وقد توالى على السلطة في عهد الإمام ولي الله الدهلوي بعد السلطان أورانكزيب أحد عشر ملكا⁽³⁾، منهم من لم تمتد حكومته إلا عشرة شهور⁽⁴⁾، ومنهم من حكم أقل من أربعة شهور⁽⁵⁾، ومنهم من حكم لأيام⁽¹⁾، أو مدة يسيرة جدا⁽²⁾»⁽³⁾.

1- أبو الحسن الندوي: الدعوة الإسلامية وتطوراتها في الهند، المطبعة السلفية، القاهرة، 1370هـ، ص: 17.

2- أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الجزء الرابع، الإمام الدهلوي، دار القلم، الكويت، ط1، 1403هـ/1983م، ص: 38.

3- وهم: 1 - محمد معظم بهادر شاه الملقب بشاه بهادر شاه الأول. 2 - معز الدين جهاندار شاه. 3 - فرح سیر ابن عظیم الشان. 4 - نیکو سیر. 5 - رفیع الدرجات ابن رفیع القدر. 6 - رفیع الدوله بن رفیع القدر. 7 - محمد شاه بن جهان شاه. 8 - أحمد شاه بن محمد شاه. 9 - عزيز الدين عالمكير بن جهاندار شاه. 10 - محي السنة بن كام بخشي بن عالمكير. 11 - شاه عالم بن عزيز الدين.

انظر أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 41.

4- هو معز الدين جهاندار شاه.

5- هو رفيع الدرجات بن رفيع القدر، وكانت مدة حكومته ثلاثة شهور وعشرة أيام.

حكم لأيام⁽¹⁾، أو مدة يسيرة جدا⁽²⁾»⁽³⁾.

أما الوضع الثقافي فقد كانت الهند منقطعة عن الثقافة الشرعية الأصيلة، وكانت الثقافة الشرعية المنتشرة هي بأثر من الطرق الصوفية التي ازدهرت في ذلك العصر كالنقشبندية، والجشدية وغيرها، وهذا الانقطاع إنما يرجع كما يقول الشيخ أبو الحسن الندوي إلى انقطاع الهند عن علم الحديث قبل ذلك العهد: "لقد كانت الهند لا تعرف شيئا عن الصحاح الستة ومؤلفيها وأئمة هذا الفن الذين نقدوا علم الحديث، ونخلوه وميزوا بين صحيحها وسقيمها، وقاوموا البدع والمحدثات، وأثبتوا أن حياة المسلمين يجب أن تقوم على أساس السنة المطهرة وفي ضوء الأحاديث الصحيحة، ونستثني من ذلك ولاية كجرات التي انتشر فيها علم الحديث لتزول العلماء العرب بها وكثرت الرحلات فيها إلى الحرمين الشريفين"⁽⁴⁾.

ويقول عبد الحي الحسيني في كتاب "الثقافة الإسلامية في الهند": "ولما انقرضت دولة العرب من بلاد السند وتغلّبت عليها الملوك الغزنوية والغورية، وتتابع الناس من خراسان وما وراء النهر صار الحديث فيها غريبا كالكبريت الأحمر وعديما كعنقاء المغرب... حتى من الله تعالى على الهند فورد به بعض العلماء في القرن العاشر"⁽⁵⁾.

1- هو محي السنة بن كام بنحش بن عالمكبر

2- هو رفيع الدولة بن رفيع القدر.

3- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 41.

4- أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الجزء الثالث، دار القلم، الكويت، ط1، 1403هـ/1983م، ص: 218.

5- عبد الحي الحسيني: الثقافة الإسلامية في الهند، مجمع اللغة العربية دمشق، ط: الثامنة، ص: 135-137.

ثانياً: خلاصة ترجمة الإمام الدهلوي:

تواجه الباحث عن ترجمة الإمام الدهلوي أو عن تاريخ أسرته صعوبات جمة، إذ لا نعثر في كتب التراجم على أحوالهم ووقائعهم ولولا بعض الرسائل التي ألفها الإمام الدهلوي - وكلها للأسف باللغة الفارسية- في ترجمته لشخصه وشيوخه وأجداده لما تيسر لنا الوقوف على شيء يذكر من تاريخه وسيرته. فقد ألف في ترجمته لأجداده رسالة بالفارسية بعنوان "الإمداد في مآثر الأجداد"⁽¹⁾، كما أن له رسالة أخرى بالفارسية ترجم فيها لوالده سماها "أنفاس العارفين"⁽²⁾، كما ألف في تراجم شيوخه رسالة بالفارسية بعنوان "إنسان العين في مشائخ الحرمين"⁽³⁾، ثم ترجم لنفسه في رسالة بعنوان "الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف"⁽⁴⁾، ذكر فيها أهم وقائع حياته، كما ترجم له ابن خاله في رسالة "القول الجلي في ذكر آثار الولي"⁽⁵⁾.

وهذه الرسائل كلها هي التي اعتمد عليها كل من ترجم للإمام الدهلوي في العصر الموالي، كالقنوجي⁽⁶⁾، صاحب "أبجد العلوم"⁽⁷⁾، وعبد الحسي الكتاني⁽⁸⁾، صاحب

- 1- هذه الرسالة طبعت باللغة الفارسية مع مجموعة الرسائل الخمسة في مطبعة الأحمدية بدلهي وهي تشتمل على 10 صفحات بالقطع المتوسط، حسب ما ذكره الندوي في الجزء الرابع من رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ص: 60.
- 2- هذه الرسالة بالفارسية طبعت أولاً في مطبعة الأحمدية بدلهي ثم في المطبع المجتباتي، حسب ما ذكره الندوي في الجزء الرابع من رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ص: 69.
- 3- هذه الرسالة هي أول رسالة في مجموعة الرسائل الخمسة، طبع مطبعة الأحمدية بدلهي، تعرض فيها لتراجم شيوخه الذين أخذ عنهم العلم بالحجاز، حسب ما ذكره الندوي في الجزء الرابع من رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ص: 60، 93.
- 4- هذه الرسالة بالفارسية، طبع بمطبعة لاهور، حسب ما ذكره الندوي في الجزء الرابع من رجال الفكر والدعوة في الإسلام، ص: 83.
- 5- هذه الرسالة هي من تأليف محمد عاشق الدهلوي ابن خال الإمام الدهلوي، وصديقه وخليفته.
- 6- هو: الأمير أبو الطيب صديق بن حسن خان القنوجي، البوهبالي، الهندية الأثري، تلميذ الإمام الشوكاني، ولد سنة 1248هـ، من مصنفاته عون الباري في شرح صحيح البخاري، العسجد في ذكر مشايخ المسند، وأبجد العلوم وهو قسمين: الأول "الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم المنظوم منها والمنثور"، والثاني "السحاب المرقوم في بيان أنواع الفنون وأسماء العلوم"، توفي سنة 1307هـ. انظر ترجمته في فهرس الفهارس، 2/1056-1057.
- 7- صديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم، الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1978، 3/241.
- 8- هو: عبد الحسي بن عبد الكبير بن محمد الكتاني أخذ العلم عن والده، وعن خاله بن ادريس الكتاني، ومحدث فقهاء المغرب أبو عبد الله محمد الفضيل الإدريسي، كثير المصنفات منها فهرس الفهارس، أنظر مقدمة فهرس الفهارس 1/5-44.

"فهرس الفهارس"⁽¹⁾، وعبد الحي الحسيني الندوي⁽²⁾، صاحب "نزهة الخواطر"⁽³⁾، والعلامة محسن بن يحيى الترهتي⁽⁴⁾، صاحب "اليانع الجني"⁽⁵⁾،

غير أن أوسع ترجمة منشورة اليوم عن الإمام الدهلوي هي حسب علمي تلك التي ديجها قلم علامة الهند أبو الحسن الندوي في الجزء الرابع من سلسلة رجال الفكر والدعوة في الإسلام.

I- اسمه ونسبه:

هو ولي الله أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الهندي أبو عبد العزيز الملقب بشاه ولي الله⁽⁶⁾، وقد سماه والده قطب الدين "أحمد ولي الله"، لأنه كان بشرُّ به قبل ولادته بولد صالح يعم ذكره الآفاق⁽⁷⁾.

ويلقب بالفاروقي نسبة إلى الفاروق عمر بن الخطاب الذي ينتهي نسبه إليه كما ذكر ذلك بنفسه، "فهو ولي الله أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين الشهيد بن معظم بن منصور بن أحمد بن محمود بن قيوام الدين بن قاسم بن كبير الدين بن عبد الملك بن قطب الدين بن كمال الدين بن شمس الدين بن شير ملك بن محمد بن أبي الفتح بن عمر بن عادل بن فاروق بن جرجيس بن أحمد

- 1- عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس و الأثبات، و معجم المعاجم والشيخات والمسلسلات، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:2، 1402هـ/1982م، 2/1119-1121.
- 2- هو: العلامة الشريف السيد عبد الحي الحسيني الندوي، مؤرخ الهند الكبير، والأمين العام الأسبق لندوة العلماء، وهو والد العلامة أبو الحسن الندوي، من مصنفاته "نزهة الخواطر"، في تراجم أعيان الهند في ثمانية مجلدات، و"الثقافة الإسلامية في الهند"، و"الهند في العهد الإسلامي"، توفي رحمه الله، في 1341هـ. الطريق إلى السعادة، 214.
- 3- عبد الحي الحسيني الندوي: نزهة الخواطر وهجة المسامع والمناظر، طبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 6/398-415.
- 4- هو: أبو عبد الله محمد يحيى المدعو بالحسن الترهتي، القريني الهندي، أخذ العلم عن الشيخ عبد الغني الدهلوي، وصنف عنه "اليانع الجني" في أسانيد الشيخ عبد الغني" يشتمل على إسناد الموطأ والكتب الستة، انظر: فهرس الفهارس، 2/1165-1166.
- 5- محسن بن يحيى الترهتي: اليانع الجني في أسانيد الشيخ عبد الغني، لم أعثر على هذا الكتاب
- 6- القنوجي: أجد العلوم، 3/241، عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس، 2/1119، الزركلي: الأعلام، 1/149، رضا كحالة: معجم المؤلفين: 1/169.
- 7- ولي الله الدهلوي: أنفاس العارفين، ص: 63، نقلا عن أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 84. وانظر عبد الوهاب الدهلوي: مقدمة المسوى في شرح الموطأ، 6/1.

بن محمد بن عثمان بن ماهان بن همايون بن قريش بن سنيمان بن عفان بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي القرشي⁽¹⁾.

ويلقب بالدهلوي نسبة إلى دهلي وهي دلهي المدينة الهندية المعروفة، عاصمة ملوك الهند المسلمين الأولين حتى سنة 602هـ، وقصبة أباطرة المغول سنة 1053، ثم مقر الحكومة الهندية البريطانية منذ 1911/12/2م⁽²⁾.

وآبؤه الأجداد أهل علم وفضل وقضاء وجهاد، وأول من أتى منهم إلى الهند هو جده الثالث عشر شمس الدين بن شير ملك الملقب بالمفتي، "واستوطن بلدة "روهتك" التي تبعد عن دهلي عاصمة الهند ثلاثين ميلاً، وكانت في ذلك الزمان متناهي العمران، وكان الشيخ شمس الدين عالماً زاهداً تقياً فأسس هناك مدرسة، وانشأ بسعيه الإسلام، وارتضاه أهل البلد لرياسة شؤونهم الدينية والقضائية والإدارية، فكان بمرتلة حاكم البلدة، وبعد وفاته خلفه في هذه الرياسة أولاده إلى الشيخ عبد الملك⁽³⁾.

وفي زمن الشيخ شمس الدين بن شير ملك أنشئت وظيفة القضاء رسمياً، وتعين في تلك الوظيفة ثم تسلسل القضاء في ذريته إلى الشيخ محمود بن قوام الدين الذي اختار الهندية وقضى عمره في الغزو وجهاد الكفار وتبعه في ذلك أولاده إلى الشيخ وجيه الدين الشهيد جد الإمام ولي الله الدهلوي. الذي يقول عنه في رسالة "الإمداد في مآثر الأجداد": "أنه كان يجمع بين صفتي الصلاح والتقوى والشجاعة والفتوة وكان الوالد (الشيخ عبد الرحيم) يقول كان والدي (أي الشيخ وجيه الدين) جعل حزه أن يقرأ يومياً جزأين من القرآن الكريم ولم يكن يترك ذلك سفراً أو حضراً وفي حال النشاط والضعف والكسل فلما كبر وضعف بصره كان يحمل معه مصحفاً مكتوباً بالحروف

1- ولي الله الدهلوي: الإمداد في مآثر الأجداد، نقل عن أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 60. وانظر عبد الوهاب

الدهلوي: مقدمة المسوى في شرح الموطأ، 5/1.

2- دائرة المعارف الإسلامية دار المعرفة، بيروت، 343/9.

3- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 61. وانظر عبد الوهاب الدهلوي: مقدمة المسوى في شرح الموطأ، 5/1.

الكبيرة ولم يكن يفارقه في السفر أبدا" (1).

وقد خلف الإمام وجيه الدين ثلاثة أولاد كل واحد منهم كان عالما جليلا: الشيخ أبو الرضا محمد، والشيخ عبد الحكيم، والشيخ عبد الرحيم والد الإمام الدهلوي (2).

وهكذا فقد نشأ الإمام ولي الله الدهلوي في بيت علم وتقوى، فوالده عبد الرحيم الدهلوي من كبار علماء وصوفية عصره وإليه يرجع الفضل في تدوين "الفتاوى الهندية"، حيث كان ممن الذين عهد إليهم السلطان عالمكير تنقيح الفتاوى العالمية وإصلاحها، وقد تتبع صاحب "الثقافة الإسلامية في الهند" أسماء العلماء الذين عهد إليهم اورنكزيب تدوين الفتاوى فبلغ عددهم اثنين وعشرين عالما، وكان الشيخ عبد الرحيم الدهلوي أحدهم (3).

كما كان فقيها حنفيا وصوفيا نقشبنديا وحكيما ربانيا، يختار في بعض الأحيان من أقوال غير الحنفية من أهل السنة ما يترجح عنده بالأدلة الحديثية والمصالح الملية يقول الإمام ولي الله الدهلوي عن والده: "كان عمل والدي في أكثر المسائل على المذهب الحنفي، وكان في بعض المسائل يأخذ بالحديث أو رجح أحد المذاهب بما يجلي عليه وجدانه، فكان من اختياراته قراءة الفاتحة خلف الإمام، وقراءة الفاتحة في صلاة الجنازة" (4).

"وقد برع في العلوم العقلية والنقلية، وصار مرجعا لطلبة العلم ومحط رحاهم، وأنشأ مدرسة في دهلي سميت "المدرسة الرحيمية"، وكان زاهدا ورعا متواضعا متبحرا في علوم القرآن والسنة

1- نقلا عن أبي الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص:

2- القنوجي: أجد العلوم، 241/3، عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس، 2/ 1119-1121، يبدو أن الإمام الندوي على خلاف ما تذكر المصادر التاريخية، سها فنسب إلى الشيخ عبد الرحيم ثلاثة اخوة وإنما هما أخوان، فقد ذكر أن للشيخ عبد الرحيم ثلاثة اخوة وهم: الشيخ أبو الرضا محمد والشيخ عبد الحكيم والشيخ عبد الرحيم، ولسنا ندري كيف يكون الشيخ عبد الرحيم الدهلوي أخوا لعبد الرحيم الدهلوي، انظر أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 70.

3- عبد الحي الحسيني المرحوم: الثقافة الإسلامية في الهند، المجمع العلمي دمشق، ص: 111.

4- ولي الله الدهلوي: أنفاس العارفين، نقلا عن أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 73.

والفقه والتصوف"⁽¹⁾. وقد ألف الإمام ولي الله الدهلوي "أنفاس العارفين" في ترجمة والده، "ولا تتوفر لنا أمثلة ونماذج في تاريخ الإسلام العلمي لتأليف كتب مستقلة بأقلام الأبناء النوابغ، في تراجم آبائهم النوابغ الفضلاء بالدقة العلمية والمسؤولية التاريخية، ويمكن أن تمثل في هذا الصدد بترجمة العلامة تاج الدين السبكي⁽²⁾، في كتابه الكبير (طبقات الشافعية)، لوالده العلامة تقي الدين السبكي⁽³⁾، ترجمة مفصلة مسهبة"⁽⁴⁾.

II- مولده ووفاته

يذكر الإمام الدهلوي في ترجمته لشخصه "الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف"⁽⁵⁾، أنه ولد في أنه ولد مع طلوع شمس الرابع من شوال (1114هـ-1702م)، وهو الأمر الذي تؤكد أغلب المصادر التي ترجمت له⁽⁶⁾، غير أننا نجد في "الأعلام"، وفي "فهرس الفهارس"⁽⁷⁾، أنه ولد سنة (1110هـ-1699م)، غير أن عبد الوهاب الدهلوي في ترجمته للإمام الدهلوي مجلة الحج العدد 5 الصفحة 280 والعدد 11 صفحة 447، وهي منشورة في مقدمة كتاب "المسوى في شرح

1- عبد الوهاب الدهلوي : المسوى 9/1

2 - هو: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافين علي بن تمام السبكي، الشافعي، ولد بالقاهرة، سنة 727هـ وسمع من علمائها، له مؤلفات أصولية رفح الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ونكلمة الإماح، توفي سنة 771هـ، انظر ترجمته في البدر الطالع. محاسن من بعد القرن السابع، 283/1، شذرات الذهب، 221/6/3-222.

3 - هو: تقي الدين علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي، الفقيه، الفقيه الشافعي الأصولي، له "تكملة المجمع"، "الإماح"، "الدر النظيم في تفسير القرآن العظيم"، وكل هذه الكتب لم تكتمل، توفي رحمه الله سنة 756هـ. انظر ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى، 146/6.

4- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 69.

5- ولي الله الدهلوي: الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف، ص: 2، طبعة لاهور، نقلا عن أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 83.

6- القنوجي: أجمد العلوم، 241/3، عبد الحى الكتاني: فهرس الفهارس، 2/ 1119-1121، رضا كحالة: معجم المؤلفين: 169/1.

7- انظر: الزركلي: الأعلام، 1/ 149، وانظر: عبد الحى الكتاني: فهرس الفهارس، 1/ 178.

الموطأ⁽¹⁾ جزم أن مولده في 04 شوال 1414هـ الموافق لـ 1702م في بلدة على مقربة من دهلي⁽²⁾.

أما سنة وفاته فأغلب المصادر ترجح أنه توفي في التاسع والعشرين محرم 1176هـ الموافق لـ 1762م⁽³⁾، ولكن صاحب معجم المؤلفين ينقل عن فهرستي التيمورية والخديوية أنه توفي (1174هـ-1760م)، و عن "إيضاح المكنون" أنه توفي سنة (1180هـ-1766م)⁽⁴⁾.

III- نشأته

كان عصر كما يصوره في كتبه عصر جهل وظلم وتعصب، وتراخ عن الجهاد وسكوت عن الظلم وفساد الحاكم والشعب، وبلغ الانحلال درجة جعلت أحد عشر ملكا يتعاقبون على الملك في حياة الإمام الدهلوي بعد وفاة أورانجزيب عالمكير.

فقد شب الإمام ولي الله والإمبراطورية في أوج مجدها، لكنه شهد بداية نهايتها، وفي زمنه نجح الإنجليز في إقامة شركة الهند الشرقية سنة 1763م.

كان رضي الله عنه ميالا إلى العلم شديد الذكاء، فحفظ القرآن الكريم وعمره سبع سنين، ثم تعلم مبادئ الفارسية في سنة واحدة، ثم اشتغل بالعربية ففرغ منها وعمره عشر سنين⁽⁵⁾.

1- عبد الوهاب الدهلوي: مقدمة المسوى في شرح الموطأ، 1/06.

2- عند أخواله بقرية فلت

3- انظر: عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس، 2/ 1119-1121، القنوجي: أجد العلوم، 3/ 241، الزركلي: الأعلام، 1/ 149

عبد الوهاب الدهلوي: المسوى، 1/06، وأحمد راتب عرموش: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص: 07.

4- . رضا كحالة: معجم المؤلفين: 1/169، أما رضا كحالة نفسه فيذكر أنه توفي سنة 1117هـ. على ذلك يكون الإمام

دهلوي قد عاش ثلاث سنوات فقط وهو أمر لا يقبله منطق، والغريب أكثر أنه ذكر في الصفحة المقابلة لترجمة الإمام

شاه ولي الله الدهلوي ترجمة أخرى لشخص دعاه أحمد الدهلوي، 1/ 168، قال عنه أنه باحث، وقد عرفت أن شاه

ولي الله الدهلوي، اسمه أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، كما ذكر أنه توفي سنة 1176هـ/1762م، وهي نفس سنة وفلة ولي

الله الدهلوي، ونسب له كتاب "حجة الله البالغة" الذي اشتهر به الإمام ولي الله الدهلوي، ولست في حاجة إلى أن أبين

ما في هذا الكلام من التخليط وغياب روح التحقيق والتحصيص.

5- ولي الله الدهلوي: الجزء الطيف في ترجمة العبد الضعيف، نقلًا عن أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 84.

ثم أخذ في طلب العلوم العقلية والنقلية، فتلمذ على والده الشيخ عبد الرحيم الدهلوي. ويذكر في ترجمته المقررات التي درسها: "وقرأت من الفقه "شرح الوقاية" و "الهداية" إلا طرفا منها، ومن أصول الفقه "الحسامي" وطرفا صالحا من "التوضيح والتلويح"، ومن المنطق "شرح الشمسية" كله وقسطا من "شرح المطالع"، ومن الكلام "شرح العقائد" كله مع جملة من حاشية الخيالي، وشيئا من "شرح المواقف"، ومن السلوك قطعة من "العوارف" وبعضا من الرسائل النقشبندية وغيرها، ومن الحقائق "شرح الرباعيات" لمولانا الجامي و"اللوائح" و"مقدمة شرح اللمعات" و"مقدمة نقد النصوص"، ومن خواص الأسماء والآيات المجموع الخاص لذاته، و"الفوائد المائة" وغيرها و أجازني بها مرة بعد أخرى، ومن الطب "الموجز"، ومن الحكمة "شرح هداية الحكمة" وغيره، ومن النحو "الكافية" وشرحه للجامي ومن المعاني "المطول" أكثره و"المختصر" قدر ما عليه حاشية للملازمة وبعض الرسائل المختصرة في الهندسة والحساب" (1).

ويلاحظ العلامة أبو الحسن الندوي على هذه المقررات ملاحظة لها دلالتها إذ يقول: "ولا نجد في المقررات التي ذكرها الإمام الدهلوي أي كتاب في الأدب العربي، مع أن مؤلفات الإمام الدهلوي لاسيما "حجة الله البالغة" تشهد على أنه ليس قادر على اللغة العربية والتحرير والإنشاء فحسب، بل إذا نظرنا إلى كتاب "حجة الله البالغة"، فهو مؤسس لطراز أسلوب جديد هو أليق ما يكون من الأساليب بشرح المواضيع والمطالب العلمية، وتحريرها، ولا نجد له فيه بعد العلامة ابن خلدون نظيرا ولا قرينا" (2). وبعد وفاة والده خلفه في التعليم والإرشاد، فدرس اثني عشر سنة في التفسير والحديث والفقه والأصول وسائر العلوم الدينية والعقلية، وحصل التبحر في تلك العلوم كلها، وشرح الله صدره للقرآن الكريم والسنة المطهرة، وفهم أسرار الشريعة ومقاصد الدين (3).

ثم اشتاق للحج وزيارة المشاعر فقصده الحجاز سنة 1142هـ، رفقة خاله عبيد الله البارهي

1- ولي الله الدهلوي: الجزء الطيف في ترجمة العبد الضعيف، ص: 2، أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 85.

2- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 87.

3- عبد الوهاب الدهلوي: المسوى في شرح الموطأ، 1/07.

وابن خاله وصاحبه محمد عاشق ابن عبید الله البارھوي، وأقام به سنتين، صحب فیہما علماء الحرمین صحبة شريفة، تتلمذ خلالهما على عدد من علماء الحجاز، وقد ألف في تراجم شيوخه بالحجاز رسالة بعنوان "إنسان العين في مشائخ الحرمین". وسنأتي على ذكر شيوخه بالحجاز.

و بعد عودته من الحجاز قام بترجمة القرآن إلى الفارسية، ويذكر عرموش أن الإمام الدهلوي قام بهذا العمل "لما انتقل إليه كرسي التدريس في مدرسة والده "المدرسة الرحيمية" (1131هـ) — 1759م) وهي سنة جلوس السلطان محمد شاه علي على عرش دھي، وكان من المعجبين بالإمام الدهلوي، فأهدي إلى الإمام حيا كاملا في منطقة "شاهجهان" ليقيم فيها مدرسته، وكان أول عمل قام به ترجمته للقرآن الكريم إلى اللغة الفارسية التي هي لغة البلاد الرسمية، وقد قصد بهذا العمل تمكين عامة المسلمين من أخذ تعاليم الدين من منبعها الأصلي، وليس عن طريق المشائخ الذين كانوا يرون يرجون البدع باسم الدين"⁽¹⁾. وهو ما ينفية صراحة العلامة أبو الحسن الندوي، بقوله: "و ذلك لا يؤيده أي مصدر تاريخي آخر، بل يوجد في مقدمة "فتح الرحمن" نفسه، تصريح بأن الإمام الدهلوي بدأ الترجمة في 10 ذي الحجة عام 1150هـ، وأكملها عام 1151هـ و يتضح من ذلك أنه شرع في هذا العمل المبارك بعد عودته من الحجاز بأربعة أو خمسة أعوام"⁽²⁾.

كما يذكر راتب عرموش أن ترجمة ولي الله الدهلوي للقرآن كلفته التعرض إلى الاضطهاد إلى أن انتهى به الأمر إلى قطع كفيه في أواخر حياته⁽³⁾. غير أني لم أجد في أي مصدر من المصادر التاريخية التي ترجمت للإمام ولي الله الدهلوي أية إشارة إلى هذه الحادثة التي لا يمكن إغفالها لو أنها حدثت، كما أن الإمام أبو الحسن الندوي لم يشر إلى هذه الحادثة، والأكثر غرابة أنه ينسب للإمام الدهلوي القيام بثورة في المناطق الشماليه من الهند، وأنه تزعم هذه الثورة التي أفضت إلى قيام

1- أحمد راتب عرموش: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص: 09 .

2- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 113 .

3- أحمد راتب عرموش: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص: 09 .

حكومة مستقلة بالهند سنة 1226 م⁽¹⁾، ولم أعتز على أي مصدر آخر يؤيد ذلك. بل إن جمل أعمال الإمام الدهلوي تمحورت حول الدعوة والتعليم والتدريس والتأليف وتركزت جهوده حول خدمة القرآن الكريم والحديث الشريف وتربية الرجال الأكفاء القادرين على القيام بمهمة الدعوة والإصلاح.

IV- مشائخه

تلمذ الإمام الدهلوي في الهند على عدد من المشائخ أهمهم:

1- والده العلامة الشيخ عبد الرحيم الدهلوي، أخذ منه الشيء الكثير، بل جل علمه منه، وهو السذي غرس فيه ملكة الفهم والتدبر في القرآن الحكيم خاليا عن الشوائب الفلسفية والروايات الإسرائيلية، وعلمه طريقة التحقيق في ذلك.

2- الشيخ محمد أفضل السيالكوتي الدهلوي إمام زمانه في علوم الحديث⁽²⁾، قرأ عليه كتب الحديث،

1- كما يذكر أنه "لما عاد من الحجاز قاد في (21 ذي الحجة 1144هـ - 05 أيار 1731م) ثورة مسلحة لوضع حد للفساد، وقد كان كفاحه الفعلي قد بدأ قبل ذلك بخمس سنوات عندما ترجم القرآن إلى الفارسية، وقد سيطرت الثورة على مناطق شاسعة في الشمال، وأعلنت حكومة مؤقتة برئاسة سيد أحمد، عام 1726م. توالى على قيادتها: الإمام ولي الله الدهلوي من 1731 إلى 1763م. - عبد العزيز بن ولي الله الدهلوي من 1763 إلى 1824م. الإمام محمد إسحاق بن عبد العزيز من 1824 إلى 1846م.

ودامت الثورة من 1144هـ إلى 27 ذي القعدة 1246هـ (06 أيار 1831م)، حيث انهزمت قواتها أمام الشيخ في معركة "بالاكوت" الشهيرة، التي استشهد فيها رئيس وزراء الحكومة المؤقتة سيد أحمد، ومع أن الثورة أهدمت بقوة السلاح فإن الحركة استمرت إلى يومنا هذا". الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: ص:9

وما ذكره لم أقف عليه في أي من المصادر التاريخية أو الحديثة التي ترجمت للإمام الدهلوي، وفضلا عن ذلك فالحقائق التاريخية لا تؤيده؛ فإن السيد أحمد بن عرفان الشهيد الذي قاد الثورة في الهند ضد الشيخ ولد عام 1201هـ، أي بعد وفلة ولي الله الدهلوي بـ 24 سنة، ومن جهة أخرى فإن معركة بالاكوت الشهيرة التي انهزم فيها المسلمون أمام الشيخ وقعت سنة 1246هـ أي بعد وفاة الإمام الدهلوي بأكثر من 70 سنة، فكيف يكون الإمام الدهلوي زعيم هذه الثورة أو حتى المنظر لها.

2- هو: الإمام المتبحر في علوم الحديث محمد أفضل السيالكوتي الدهلوي، أخذ العلم عن الشيخ عبد الأحد بن خازن الرحمة محمد السرهندي، ثم رحل إلى الحجاز فأخذ العلم عن سالم بن عبد الله البصري، ثم عاد إلى دهلي وأشاع علوم الحديث، انظر ترجمته في فهرس الفهارس/1/447.

وهو أخذ عن الشيخ عبد الله بن سالم البصري المكي⁽¹⁾.

ولما رحل إلى الحرمين الشريفين أخذ العلم عن عدد من العلماء أشهرهم:

3- الشيخ أبو طاهر الكردي المدني⁽²⁾، ابن العلامة الكبير الشيخ إبراهيم الكردي المدني⁽³⁾، فتلقى منه جميع "صحيح البخاري" ما بين قراءة وسماع، وشيئا من "صحيح مسلم" و"جامع الترمذي" و"سنن أبي داود" و"سنن ابن ماجه" و"موطأ الإمام مالك" و"مسند الإمام أحمد" و"الرسالة" للشافعي و"الجامع الكبير" وسمع منه "مسند الحافظ الدارمي" من أوله إلى آخره في عشرة مجالس كلها بالمسجد النبوي عند المحراب العثماني تجاه القبر الشريف، وشيئا من "الأدب المفرد" للبخاري وشيئا من أول "الشفاء" للقاضي عياض، وسمع عليه "الأمم" فهرس الشيخ إبراهيم بن الحسن الكردي مع التذييل، فأجازته الشيخ طاهر إجازة عامة بما تجوز له روايته من مقروء ومسموع وأصول وفروع وحديث وقدم، واستفاد منه طريقة الجمع بين العقل والنقل والكشف. ونقل أن الشيخ أبو طاهر كان يقول عن الإمام الدهلوي: "إنه كان يسند عني اللفظ وكنت أصحح منه المعنى"⁽⁴⁾. ونقل عن الإمام الدهلوي قوله: "إني لما ذهبت إلى الشيخ أبي طاهر للتوديع والمغادرة إلى الوطن أنشدني هذا البيت:

نسيت كل طريق أعرفه إلا طريقا يؤدي إلى ربكم

فرددت عليه إني قد نسيت كل ما قرأته سابقا إلا علوم الدين وعلم الحديث الشريف بصفة خاصة"⁽⁵⁾.

- 1- هو: الشيخ سالم بن عبد الله البصري المكي قار~ صحيح البخاري في جوف الكعبة وصاحب ضياء الساري في شرح صحيح البخاري، لكنه لم يتمه، توفي سنة: 1134هـ. انظر أجد العلوم: 177/3.
- 2- هو: العلامة المحدث، أبو طاهر بن إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي ثم المدني، ولد سنة 1089هـ، أخذ العلم عن والده الجيهذ الكبير العلامة المحدث، إبراهيم المدني وعن العلامة حسن بن علي العجمي، توفي سنة 1145هـ. انظر: فهرس الفهارس: 495/1، وأجد العلوم: 168/3.
- 3- هو: الإمام العلامة الحافظ إبراهيم بن حسن بن شهاب الدين الكردي المدني إمام في العربية والفقه والحديث، كان يتكلم الفارسية والتركية والكردية. انظر: أجد العلوم: 167/3.
- 4- محسن بن يحيى الترهتي: اليانع الجني في أسانيد الشيخ عبد الغني، نقلا عن أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 94.
- 5- صديق بن حسن القنوجي: أجد العلوم، 167/3.

4- الشيخ محمد وفد الله المكي، المالكي⁽¹⁾، ابن الشيخ سليمان المغربي، الرداني⁽²⁾، قرأ عليه موطأ الإمام مالك برواية يحيى بن يحيى الليثي، وأجازته بروايته.

5- الشيخ تاج الدين القلعي المكي الحنفي⁽³⁾، سمع منه أطرافاً من صحيح البخاري وغيره من الكتب الستة، وأخذ عنه الإجازة لسائر الكتب قال في إنسان العين: "حضرت بمجلس درسه أيامه حين كان يدرس البخاري وسمعت عليه أطرافاً من الكتب الستة وموطأ مالك ومسند الدارمي وكتاب الآثار لمحمد، وأخذت الإجازة لسائر الكتب"⁽⁴⁾.

ولا تذكر المصادر التاريخية إن كان الإمام الدهلوي قد تعرف في الحجاز على معاصره الإمام المصلح محمد بن عبد الوهاب (1115-1206هـ/1703-1792م)، إذ في الفترة التي سافر فيها ولي الله الدهلوي إلى الحجاز كانت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب محصورة في منطقة عيننة والدرعية، ولم يكن قد بايعه الأمير محمد بن سعود -حينذاك-⁽⁵⁾.

7- تلاميذه

كثيرون لا يحصى عددهم، وأشهرهم أنجاله الأربعة: الشيخ عبد العزيز، الشيخ رفيع الدين، الشيخ عبد القادر، والشيخ عبد الغني، وسيأتي ذكرهم.

1- هو: محمد وفد الله بن محمد بن سليمان المكي، لا يعرف تاريخ مولده، أخذ العلم عن والده وعن العجمي وعن عبد الله بن سالم البصري كان حافظاً للحديث جامعاً لفنون العلم، اجتهد في تصحيح كتب الحديث حتى صار إماماً فيها. انظر: فهرس الفهارس 1/428-429، وأبجد العلوم 3/168.

2- هو: حكيم الإسلام أبو عبد الله محمد بن سليمان بن الفاسي بن طاهر السوسي المكي الرداني ولد سنة: 1037هـ من أهم مصنفاته "مجمع الفوائد الجامع الأصول ومجمع الزوائد"، و"صلة الخلف بموصول السلف"، توفي سنة 1094هـ. انظر: فهرس الفهارس 1/425-428.

3- هو: الشيخ تاج الدين الحنفي القلعي بن القاضي عبد المحسن، المكي، الطائي، كان مفتياً بمكة المكرمة صحب كثيراً من أصحاب الحديث وكان غالب علمه من الشيخ سالم بن عبد الله البصري. انظر: فهرس الفهارس، 97/1، وأبجد العلوم، 3/168.

4- صديق بن حسن القنوجي: أبجد العلوم، 3/169.

5- انظر: أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 306-307.

ومن خواصهم أربعة:

- الشيخ محمد عاشق بن عبيد الله البارهوري الفلتي الدهلوي⁽¹⁾، الصديقي، يرجع نسبه إلى محمد بن أبي بكر الصديق، وهو ابن خال الإمام الدهلوي ورفيقه في رحلته إلى الحرمين، من مصنفاته "سبيل الرشاد" و"القول الجلي في ذكر آثار الولي" وهو ترجمة للإمام ولي الله الدهلوي توفي نحو 1187هـ.

- الشيخ محمد أمين الولي الله الكشميري نجارا و الدهلوي دارا⁽²⁾، من أجل أصحاب الإمام الدهلوي، أخذ عنه العلم الشيخ عبد العزيز الدهلوي بعد وفاة والده، توفي حوالي سنة 1188هـ.

- الشيخ أبو سعيد بن محمد بن ضياء بن آية الله الحسيني، النقشبندي، البريلوي⁽³⁾، ولد ونشأ ببلدة راي بريلي، ثم رحل إلى دهلي ولازم الشيخ ولي الله الدهلوي، ولما توفي لازم صاحبه محمد عاشق الفلتي، ثم رحل إلى الحجاز سنة 1187هـ وسمع من أبي الحسن السندي ثم عاد إلى دهلي التي توفي بها سنة 1193 هـ.

- الشيخ نور الله البرهانوي⁽⁴⁾، وهو من خواص تلاميذ الإمام الدهلوي نال صيتا ذائعا في حياة الإمام الدهلوي، لا يعرف عنه الكثير، تتلمذ عليه عبد العزيز الدهلوي بعد وفاة والده توفي حوالي 1187هـ.

ومنهم السيد أبو الفيض محمد مرتضى بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، البلكرامي، ثم الزبيدي⁽⁵⁾، ولد سنة 1145هـ ونزل زبيد باليمن حتى عرف بها وخفي على الناس أنه من بلكرام بالهند، أخذ الحديث عن الإمام الدهلوي بالهند قبل أن يرحل إلى البلاد العربية، تبحر في علوم اللغة

1- انظر: صديق بن حسن القنوجي: أجد العلوم، 241/1، عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس، 2/ 423، 204.

2- انظر: عبد الحي الحسيني: نزهة الخواطر، 286/6، نقلا عن أبي الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 302.

3- انظر: أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 304-305.

4- انظر: نفس المرجع، ص: 303.

5- انظر: صديق بن حسن القنوجي: أجد العلوم، 28/3، عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس، 1/ 543-562.

والحديث، فصنف في اللغة قاموس "تاج العروس"، وفي الحديث "المعجم الأكبر"، و"المعجم الصغير"، و"ألفية السند"، و"عقد الجواهر الثمين"، توفي شهيدا بالطاعون بمصر سنة 1205هـ — ودفن بالضريح المنسوب إلى السيدة رقية بنت أبي طالب.. وغيرهم كثير ممن لا تعثر على تراجمهم.

VI- أولاده وأحفاده:

أ/ أولاده:

خلف الإمام الدهلوي أربعة أولاد كرام كلهم علماء، قاموا بعده بوظيفته خير قيام، وهم:

1- الشيخ عبد العزيز (1159-1239هـ)⁽¹⁾: كان إماما في التفسير والحديث والفقاه والتصوف وسائر العلوم الدينية والعقلية، وكان على طريقة أبيه ووارث علمه وناشرها، أجمعت القلوب على حبه لغزارة علمه و وفور حلمه وكمال عقله ولأخذه الناس بالحسنى، ودرس فأفاد وألف فأجاد، تتلمذ عليه كثيرون انتفع به وبتلاميذه أهل الهند قاطبة، من مصنفاته "فتح العزيز" في التفسير، "بستان المحدثين"، و"العجالة النافعة"

2- الشيخ رفيع الدين (1163-1233هـ)⁽²⁾: كان عالما متبحرا في العلوم الدينية والعقلية، ماهرا في العلوم الرياضية والحكومية مشغولا بالعبادة والإفادة، ألف ترجمة للقرآن الكريم بالأردية فأحسن وأجاد وانتفع به خلق كثير، من مصنفاته: "دمغ الباطل"، و"تكميل الأذهان"، و"أسرار المحبة".

3- الشيخ عبد القادر (ت: 1230هـ)⁽³⁾: كان عالما جليلا محترما عند الأمراء والعامّة، مشغولا بالعبادة والإفادة، ألف ترجمة وتفسير القرآن بالأردية.

1- انظر: حسن صديق القنوجي: أجمد العلوم، 244/3، عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس، 874/2.

2- انظر: صديق بن حسن القنوجي: أجمد العلوم، 245/3، رضا كحالة: معجم المؤلفين: 723/1،

3- انظر: صديق بن حسن القنوجي: أجمد العلوم، 245/3.

4- الشيخ عبد الغني (ت: 1227هـ)⁽¹⁾: رابع اخوته وأصغرهم سناً، وقد توفي قبل جميع اخوته، تتلمذ على أبيه ولي الله الدهلوي وأخيه الأكبر عبد العزيز، كان عالماً زاهداً تقياً يشبه أباه في الخلق والخلق، ترك نجله محمد إسماعيل الشهيد.

ب/ ومن أحفاده:

1- الشيخ محمد إسماعيل الشهيد (1193-1246هـ)⁽²⁾: وهو ابن عبد الغني بن ولي الله الدهلوي، كان آية من آيات الله في إقامة الدين واتباع السنة والدعوة إليها باللسان والقلم واليد، لا يخاف في الله لومة لائم، وكان عالماً جليلاً، بايع السيد الإمام أحمد بن عرفان الشهيد وشاركه في قيادة الدعوة والجهاد ضد الشيخ حتى حاز شرف الشهادة العظيم في معركة "بالكوت" الشهيرة ضد الشيخ عام 1246هـ.

2- الشيخ محمد إسحاق الدهلوي (1197-1262هـ)⁽³⁾: وهو ابن بنت ولده عبد العزيز، كان عالماً كبيراً ومحدثاً جليلاً، لقب بمحدث الهند، جلس مقام جده، وأفاد الناس، حتى أخذ عن الحديث مئات من علماء الهند، هاجر إلى مكة سنة 1257هـ وتوفي بها.

3- الشيخ محمد يعقوب (1200-1282هـ)⁽⁴⁾: وهو أخو الشيخ محمد إسحاق وقرينه في العلم والفضل، والرحلة إلى الحرمين الشريفين، لكنه لم يشتهر مثله لانقطاعه للعبادة والتدريس.

1- انظر: أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 267.

2- انظر: نفس المرجع، ص: 296.

3- انظر: صديق بن حسن القنوجي: أجد العلوم، 3/ 246، 261، عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس، 1/ 179، 2/ 728.

4- انظر: أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 297.

ثالثاً: مؤلفات الإمام الدهلوي

أورد الإمام الندوي كتب ولي الله الدهلوي مرتبة ترتيباً أبجدياً، فبلغت ثلاثة وخمسين كتاباً، أكثرها باللسان الفارسي - اللغة الرسمية في ذلك العهد، موزعة على علوم القرآن وتفسيره، وعلم الحديث وفقهه، وأصول الدين ومقاصده، والتصوف السلوك، والتراجم والأدب، مما يشهد على سعة نظره وغزارة علمه وبعد غوره في الحقائق والمعاني الدقيقة، وقد طبع أكثرها والباقي لازال مخطوطاً، محفوظاً في دور الكتب بالهند، كما ترجم بعضها من الفارسية إلى العربية وبعضها لازال ينتظر. وفيما يلي قائمة كتبه مرتبة حسب موضوعاتها⁽¹⁾:

I- علوم القرآن وتفسيره.

- 1- فتح الرحمن في ترجمة القرآن: بالفارسية، مطبوع بدلهي سنة 1294 هـ، ويذكر الإمام الدهلوي في مقدمته "إن هذا العصر الذي نعيشه، وهذه البلاد التي نسكنها تقتضي فيها مصلحة المسلمين ونصيحتهم أن ينقل معاني القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية السلسلة (من دون تنميق وتجميل وتظاهر بالفضل وذكر للقصاص المتعلقة ووجوه التأويل)، حتى يفهما العامة والخاصة على قدم سواء، ويدرك الصغار والكبار جميعاً، معاني القرآن الكريم ومطالبه"⁽²⁾.
- 2- الزهراوين (تفسير البقرة، آل عمران): بالفارسية، وقد ذكر في مقدمة فتح الرحمن أنه قام بترجمتهما قبل رحلته إلى الحرمين الشريفين⁽³⁾.
- 3- الفوز الكبير في أصول التفسير: بالفارسية، مطبوع، ترجم بعد وفاته إلى العربية⁽⁴⁾.

1- انظر حول مصنفات الإمام ولي الله الدهلوي: عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس، 2/ 1119-1121، الزركلي: الأعلام، 1/ 149، رضا كحالة: معجم المؤلفين: 1/ 169، أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 309-311. عبد الوهاب الدهلوي: مقدمة المسوى 1/ 11-13.

2- نقلاً عن أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 117.

3- نقلاً عن نفس المرجع، ص: 117.

4- ترجمه إلى العربية الشيخ سليمان الحسيني الندوي، وصدرت طبعته الأولى بالهند سنة 1405هـ/1984م، وصدرت الطبعة الثانية عن دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1407هـ/1987م.

والأردية، تناول فيه المحاور الخمسة للقرآن الكريم أو ما سماه علوم القرآن الخمسة وهي: علم الأحكام، علم الجدل، علم التذكير بآلاء الله، علم التذكير بأيام الله، علم التذكير بالموت وما بعده⁽¹⁾.

4- تأويل الأحاديث (في قصص الأنبياء): بالعربية، مطبوع، قد ترجم إلى الأردية، أول فيه قصص الأنبياء انطلاقاً من استعداد النبي وقابلية قومه حيث يقول: "والمراد بالتأويل هنا، أن كل قصة وقعت وورد ذكرها في القرآن الكريم، كان لها مبدأ وأساس من صلاحية الرسول واستعداده، واستعداد قومه حسب تدبير الله عز وجل الذي أراد سبحانه في حينه"⁽²⁾.

5- فتح الخبير بما لا بد من حفظه في علم التفسير: بالعربية، مطبوع، وذكره، أحمد راتب عرموش باسم "الفتح المنير" (في غريب القرآن)⁽³⁾، والظاهر أنه نفسه.

6- قوانين الترجمة: بالفارسية، مخطوط⁽⁴⁾، رسالة في قواعد ترجمة القرآن وحل مشاكلها.

II- علوم الحديث وفقهه

7- المسوى في شرح موطأ مالك: من رواية يحيى بن يحيى الليثي، بالعربية، وهو مطبوع⁽⁵⁾، "رتب فيه الموطأ ترتيباً يسهل تناوله، وترجم على كل حديث بما استنبط منه، وبين فيه ما تعقبه الأئمة على مالك"⁽⁶⁾.

8- المصنفى في شرح الموطأ: بالفارسية، مطبوع، "شرح فيه الموطأ، وجرّد فيه الأحاديث

1- ولي الله الدهلوي: الفوز الكبير في أصول التفسير، ترجمة سلمان الحسيني الندوي، دار البشائر الإسلامية ببيروت، ط: 2، 1407هـ/1987م، ص: 19.

2- نفس المرجع، ص: 122.

3- أحمد راتب عرموش: مقدمة الإنصاف، ص: 07.

4- ذكر أبو الحسن الندوي، أنه توجد مخطوطتها في مكتبة ندوة العلماء وتشتمل على ست صفحات بالقطع الكبير، ص: 118.

5- وقد صدر الكتاب مطبوعاً عن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1403هـ/1983م.

6- عبد الحي الكتاني: فهرس الفهارس والأثبات، 2/1121.

والآثار وحذف أقوال مالك وبعض بلاغاته، وتكلم فيه ككلام المجتهدين⁽¹⁾. وقد ترجم عبد الوهاب الدهلوي مقدمة المصنف إلى العربية لما فيها من الفوائد الجليلة، وضمها إلى المسوى⁽²⁾.

9- تراجم البخاري: وهي ورقة واحدة جمع فيها تراجم الأبواب لصحيح البخاري⁽³⁾.

10- شرح تراجم بعض أبواب البخاري: بالعربية، مطبوع⁽⁴⁾، تناول فيها بالشرح هذه

التراجم التي اعتبرت - دائما أدق وألطف شيء في دروس البخاري.

11- الأربعون حديثا: بالعربية، في فهرس الفهارس "أربعون حديثا عن أربعين شيخا عن

أربعين قبيلة في أربعين بابا من أبواب العلم، من أربعين مسندا، عن أربعين من التابعين، بلأربعين

إسما، من أربعين قبيلة، عن أربعين من الصحابة بأربعين إسما من أربعين قبيلة"⁽⁵⁾.

12- الإرشاد إلى مهمات علم الإسناد: بالعربية، مطبوع، وفي الفهرس "والإسناد هذا ثبت

نفيس في نحو كراسة، مطبوع بالهند قال في أوله: (حداني على تأليفه احتياج أهل العصر إلى

مثله، فإن هذا العلم صار في عصرنا نسيا منسيا، وكاد أهل العصر يجهلهم يتخذونه

سخريا)"⁽⁶⁾.

13- الانتباه في سلاسل أولياء الله وأسانيد وارثي رسول الله. بالفارسي، طبع الجزء الأول

منه، أما الثاني فلا⁽⁷⁾. وهو "من الكتب الطوال في الفن، وأجلها وأنفعها وأكبرها وأجمعها"⁽⁸⁾.

14- النوادر من حديث سيد الأوائل والأواخر: بالعربية،⁽⁹⁾.

1- عبد الحي الكتاني : فهرس الفهارس والأثبات، 2/1121.

2- عبد الوهاب الدهلوي: المسوى في شرح الموطأ، 1/16-53.

3- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 151.

4- طبع أولا عام 1323هـ، عن دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، انظر أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 151.

5- عبد الحي الكتاني : فهرس الفهارس والأثبات، 1/116.

6- نفس المرجع، 1/179.

7- عبد الوهاب الدهلوي: المسوى في شرح الموطأ، 1/11.

8- عبد الحي الكتاني : فهرس الفهارس والأثبات، 1/204.

9- نفس المرجع، 2/701.

- 15- الفضل المبين في المسلسل من حديث النبي الأمين ﷺ: بالعربية، (1).
- 16- الدر الثمين في مبشرات النبي الأمين: بالعربية (2).

III- أصول الدين وأسرار الشريعة

- 17- حجة الله البالغة: في أسرار الشريعة وحكمها، بالعربية، مطبوع، وقد ترجم إلى اللغة الأردنية. وسنخصص له المبحث الموالي.
- 18- حسن العقيدة (في العقائد): بالعربية، مطبوع، وذكر له الزركلي في الأعلام، كتاباً باسم الاعتقاد الصحيح (3).
- 19- إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء: بالفارسية، مطبوع، وترجم إلى الأردية، كما ترجم إلى العربية بعناية المجلس العلمي بداهيل، لكنه لم ينشر في العالم العربي (4)، وهو كتاب علم النظر في بابه لم يؤلف مثله قبله ولا بعده، حتى قيل: "أن الذي صنف هذا الكتاب لبحر زخار لا يرى له ساحل" (5). تعرض فيه إلى أحكام الإمامة الكبرى، وأدلة إثبات خلافة الخلفاء الراشدين مع ذكر مآثرهم ومناقبهم وإنجازات عهدهم، وبيان الفرق بين الخلافة والملك.
- 20- قرة العين في تفضيل الشيخين. بالفارسي، مطبوع.
- 21- الدور البازغة: (في الكلام والحكمة والتصوف). بالعربية، مطبوع، وهو تلخيص لتحقيقاته في رسائله الفارسية، السطعات وألطف القدس (6).
- 22- الخير الكثير (في الحكمة): سماه أيضاً بجزائير الحكمة، بالعربية، مطبوع، وهو في نفس

- 1- عبد الحمي الكتاني : فهرس الفهارس والأنبات، 921/2.
- 2- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 310 .
- 3- خير الدين الزركلي: الأعلام، 149/1.
- 4- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 212.
- 5- نفس المرجع، ص: 194.
- 6- عبد الوهاب الدهلوي: مقدمة المسوى، 12/1.

منحى حجة الله البالغة.

23- الانصاف في بيان أسباب الاختلاف: بالعربية، مطبوع⁽¹⁾، وقد ترجم إلى الأردية، ذكر فيه أسباب الاختلاف بين الفقهاء المجتهدين، منذ عصر الصحابة والتابعين، وأسباب الاختلاف بين أصحاب الحديث، وأهل الرأي. ونص هذا الكتاب نجده حرفياً مع إختلاف يسير في الباب السابع من القسم الأول من حجة الله البالغة حيث سماه هناك (غاية الإنصاف في أسباب الاختلاف)⁽²⁾.

24- عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد: بالعربية، طبع مراراً⁽³⁾.

25- المقدمة السنّية في انتصار الفرقة السنّية: بالعربية.

26- رسالة في الرد الشيخ خواجه خورد عبد الله بن عبد الباقي: ذكرها الندوي في قائمة كتب الإمام ولي الله الدهلوي ولم لم يشر إن كانت بالعربية أم بالفارسية⁽⁴⁾.

IV- التصوف والسلوك

27- القول الجميل في بيان سواء السبيل: (في تهذيب طرق التصوف)، بالعربية، مطبوع، تناول فيه، الأذكار، والطرق الثلاثة المشهورة لعهد، القادرية والحشّية والنقشبندية⁽⁵⁾.

28- فيوض الحرمين: (في المشاهدات والمعارف الروحية)، بالعربية، سجل فيه مجموعة أحواله أثناء إقامته بالحرمين الشريفين.

29- التفهيمات الإلهية: في التصوف، رسائل بعضها بالفارسي وبعضها بالعربي، لم يطبع،

1- أحدث طبعة صدرت عن دار النفائس، بيروت، الطبعة الثامنة، 1414هـ/1993م، وقام محدث الشام عبد الفتاح أبو غدة بمراجعته والتعليق عليه.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 300/1.

3- طبع الكتاب أكثر من مرة، منها طبعة دار الفكر، ط1، 1410هـ/1991م.

4- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 310.

5- عبد الحى الكتاني: فهرس الفهارس والأثبات، 978/2.

وهي مذكراته سجل فيها خواطره وأراءه.

30- همعات: (في بيان طريق الوصول إلى الله تعالى)، بالفارسية،

31- السطعات: (في التصوف)، بالفارسي، مطبوع، ذكره عبد الوهاب الدهلوي.

32- ألطاف القدس: (في التصوف) بالفارسي، مطبوع.

33- لمعات: هكذا تذكره سائر المصادر، وذكره أحمد راتب عرموش في الإنصاف⁽¹⁾

اللمحات.

ومن كتب التصوف الأخرى التي لم أعر على تعريف بها

34- شفاء القلوب (في الحقائق والمعارف).

35- المكتوب المدني (في حقائق التوحيد).

36- هوامع: في شرح (حزب البحر) على لسان الحقائق والمعارف .

37- بوارق الولاية: بالفارسية

38- شوارق المعرفة: بالفارسية

39- رسالة الحكمة: بالفارسية

V- التراجم والأدب

أما كتب التراجم فقد مرت معنا من قبل وهي:

40- الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف: بالفارسية، ترجمة لنفسه، فذكر فيه وقائع حياته.

41- الإمداد في مآثر الأجداد: بالفارسية، ترجم فيه لأجداده.

42- أنفاس العارفين: بالفارسية: ترجم فيه لوالده وأعمامه.

1- أحمد راتب عرموش: الإنصاف في أسباب الاختلاف، ص: 11.

- 43- إنسان العين في مشائخ الحرمين: ترجم فيه لشيوخته في الحجاز.
- 44- العطية الصمدية في الأنفاس الحمديّة: بالفارسية، ترجم فيه لجده من أمه، محمد الفلتي.
- 45- رسائل في مناقب الإمام البخاري وفضل ابن تيمية: بعضها بالفارسية وبعضها بالعربية.
- 46- النبذة الإبريزية في اللطيفة العزيزية: بالفارسية.
- 47- فتح الودود لمعرفة الجنود: بالعربية.
- أما كتب الأدب فهي:
- 48- سرور المحزون: ملخص من (نور العيون) في سيرة الأمين والمأمون، لابن سيد الناس⁽¹⁾.
- 49- ديوان الشعر العربي: (جمعه ابنه عبد العزيز، ورتبه الشيخ رفيع الدين الدهلوي).
- 50- أطيب النغم في مدح سيد العرب والعجم: بالعربية، يتضمن قصائد في مدح النبي ﷺ⁽²⁾.
- 51- كشف الغين عن شرح الرباعيتين: بالفارسية.
- 52- كتاب الوصية: (في طرق التعليم) بالفارسي، مطبوع، ذكره أبو الحسن الندوي باسم "المقالة الوضيعة في الوصية والنصيحة"⁽³⁾. وذكره عبد الوهاب الدهلوي بلفظ "دانشمندي"⁽⁴⁾.
- 53- السر المكتوم في أسباب تدوين العلوم: ذكره عرموش ولم أجد من ذكره غيره⁽⁵⁾.
- 54- تحفة الّوحدين: بالفارسية، ولم يقطع العلامة الندوي بنسبتها إلى الشيخ ولي الله الدهلوي⁽⁶⁾.

1- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 310.

2- صديق بن حسن القنوجي: أجمد العلوم، 346/1.

3- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 310.

4- عبد الوهاب الدهلوي: مقدمة المسوى، 11/1.

5- أحمد راتب عرموش: الإنصاف في أسباب الاختلاف، ص: 11.

6- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 310، 114.

المصحة الثانية

التعريف بكتاب حجة الله البالغة

جامعة الأمير
علاء الدين
للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

التعريف بكتاب حجة الله البالغة

كتاب حجة الله البالغة من أهم كتب الإمام الدهلوي كما تذهب المصادر وقد ألفه بالعريية مباشرة خلافاً لأغلب كتبه التي صنفها بالفارسية، اللغة الرسمية للهند في ذلك العهد، - يقول الشيخ أبو الحسن الندوي - : "إن كتاب "حجة الله البالغة" للإمام الدهلوي يعد من جلائل أعماله العظيمة ومآثره العلمية الكبرى ، التي عرضت فيها الشريعة الإسلامية والدين الحنيف، في صورة جامعة متناسقة مدعمة بالحجج والدلائل الناصعة القوية وقدمت فيها أبواب الإيمان والعبادات والمعاملات والأخلاق والاجتماع والمدنية والسياسة والإحسان بترتيب وترابط ونظام ، في تناسق واتزان بحيث يخيل إليك كأنها لآلئ العقد المنظوم أو سلسلة مترابطة مع توضيح الفروق بين الأصول والفروع والمقاصد والغايات والوسائل والآلات وبين الحقائق الدائمة المستقلة، والأمور العارضة المؤقتة بحيث لا يغيب ذلك لحظة عن الأنظار، ويرجع السبب في هذا الترابط والتناسق - عدا ما وهب الإمام الدهلوي من اتزان وتوسط وسلامة فطرة- إلى دراسته العميقة الواسعة لعلم الحديث الشريف وتلك الطبيعة الخاصة التي تنشأ عن طريق الاشتغال والاهتمام بالسيرة النبوية والحديث النبوي أو عن طريق صحبة العلماء الربانيين وتربيتهم الذين تربوا في المدرسة النبوية وقطرت عليهم رشحات من السيرة العطرة على صاحبها الصلاة والسلام"⁽¹⁾.

وقد "طبع كتاب "حجة الله البالغة" أولاً بإرشاد من وزير بوفال ومديرها العام التقي "مدار المهام" الشيخ جمال الدين -1299هـ- وعلى نفقته وبعناية الشيخ محمد أحسن الصديقي -1312هـ- في المطبع الصديقي ببريلي عام 1286هـ، ثم طبع ثانياً بأمر النواب أمير الملك العلامة السيد صديق حسن خان- 1307هـ- في مطبعة بولاق بمصر عام 1296هـ ، وصدرت له من مصر طبعتان أخريان ، ثم صدرت طبعة مصورة عن الطبعة المصرية بعناية الشيخ عطاء الله حنيف

1- أبو الحسن الندوي : الإمام الدهلوي ، ص: 167.

من المكتبة السلفية بـلاهور عام 1395هـ الموافق 1978م، وقد صدرت أخيراً في مصر طبعته الرابعة ونشرت بتحقيق الفاضل المصري المعروف وأحد قادة الإخوانين السيد سابق ومراجعته، ومقدمته، وترجمة المؤلف الدهلوي من دار الكتب الحديثية بالقاهرة، ومكتبة المثني ببغداد. ولكن لم يحظ الكتاب في التصحيح والتعليق، وتخريج الأحاديث وبيان الإشارات حتى الآن ما يستحقه من خدمة علمية⁽¹⁾.

ويوجد لدي طبعتان لهذا الكتاب:

إحدهما: طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت - لبنان - دون تاريخ الطبع، ويقع في جزئين، طبعا في مجلد واحد، الجزء الأول يقع في 198 صفحة والجزء الثاني في 215 صفحة. ولا نجد في هذه الطبعة سوى عناوين المباحث و الأبواب دون العناوين الفرعية.

الثانية: طبعة دار الكتب العلمية بيروت - لبنان - الطبعة الأولى 1415هـ / 1995م، ضبطه وضع حواشيه محمد سالم هاشم، طبع الكتاب في مجلدين ويقع الجزء الأول في 375 صفحة والجزء الثاني في 415 صفحة وتتميز هذه الطبعة عن سابقتها بوجود عناوين فرعية، يظهر أنها ليست من وضع المصنف⁽²⁾. وهذه الطبعة هي التي اعتمدها في كل فصول هذا البحث.

ويحتوي الكتاب على توطئة ومقدمة وقسمين:

أولاً: التوطئة

فيها عرض المؤلف إلى بيان موضوع الكتاب وسبب تأليفه ومعوقات البحث فيه وكذلك عنوانه.

- أما موضوع الكتاب: فهو كما يحدده البحث في أسرار ومقاصد الأحاديث النبوية،

1- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 172.

2- وقلنا ذلك لأن لغة هذه العناوين الفرعية لا تتوافق ولغة المؤلف فضلا عن أن هذه العناوين لا توجد في طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر.

باعتبار هذا العلم "من أدق الفنون الحديثية بأسرها، وأعمقها محتدا، وأرفعها منارا، وأولى العلوم الشرعية فيما أرى عن آخرها وأعلاها منزلة وأعظمها مقدارا"⁽¹⁾.

- أما سبب تأليف هذا الكتاب: فهو رؤيتان نشتا في روعه الاهتمام بهذا الفن.

الرؤيا الأولى: يقول عنها: "بينما أنا جالس ذات يوم بعد صلاة العصر، متوجها إلى الله إذ ظهرت روح النبي صلى الله عليه وسلم غشيتني من فوقني بشيء خيل إلي أنه ثوب ألقى علي نفث في روعي في تلك الحالة أنه إشارة إلى نوع بيان للدين، ووجدت عند ذلك في صدري نورا لم يزل ينفسح كل حين.."⁽²⁾.

الرؤيا الثانية: يقول عنها: "ثم رأيت الإمامين الحسن والحسين في منامي رضي الله عنهما كأنهما أعطياي قلما، قالوا: هذا قلم جدنا رسول الله ﷺ"⁽³⁾.

هاتان الرؤيتان أثارت في نفسه الرغبة في تدوين أسرار الحديث ومقاصد الدين، وإخراج الشريعة في قمص سابغة من البرهان كما يقول.

معوقات تأليفه: مع ذلك فإن الإقدام على تأليف هذا الكتاب لم يكن بالأمر السهل بل وقفت دونه عقبات ومعوقات يحصرها بقوله: "ثم يعوقني:

- أني عندي ولدي، ولا أرى من خلفي وبين يدي، من أراجعه في المشتبهات من العلماء المنصفين الثقة .

- يبطني قصور باعي في العلوم المنقولة مما كان عليه القرون المقبولة.

- ويفشلني أني في زمان الجهل والعصبية واتباع الهوى وإعجاب كل امرئ بأرائه الردية.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 4/1.

2- نفس المرجع، 6/1.

3- نفس المرجع، 6/1.

- أن المعاصرة أصل المنافرة، وأن من صنف قد أستهدف"⁽¹⁾.

ولم يزل عنه هذا التردد، إلا بفضل تشجيع صديقه وابن خاله محمد عاشق الفلتي الدهلوي على الكتابة، "فبينما أنا في ذلك أقدم رجلا وأؤخر أخرى، وأجري شوطاً ثم أرجع القهقري، إذ تفتن أجل إخواني لدي، وأكرم خلاني علي "محمد" المعروف "بالعاشق"، لازال محفوظاً من كل غاسق وطارق، بمنزلة هذا العلم فضائله... فلما رأى ذلك ألح علي ورزائي⁽²⁾ ولبيبي⁽³⁾ وأمسكني، وصار كلما اعتذرت ذكرني حديث الإجماع"⁽⁴⁾، فأفحمني أشد الإفحام حتى أعيت بي المذاهب وسالت بمعاذيري المتاعب"⁽⁵⁾. وعند ذلك استخار الله عز وجل في تأليف هذا الكتاب.

- عنوان الكتاب: في هذه التوطئة ذكر الكتاب بعنوان حجة الله البالغة. حيث يقول: "ولما كان وقعت الإشارة إلى سر التكليف والمجازة، أسرار الشرائع المتزلة إلى الرحمة المهداة، بقوله تعالى: "فلله الحجة البالغة"⁽⁶⁾، وهذه الرسالة شعبة منها نابعة، وبدور من أفقها بازغة، حسن أن تسمى "حجة الله البالغة"⁽⁷⁾.

لكنه عاد في آخر القسم الأول من هذا الكتاب فعنونه بـ "حجة الله البالغة في علم أسرار الحديث"، حيث يقول: "وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده في القسم الأول من كتاب "حجة الله البالغة في علم أسرار الحديث"⁽⁸⁾. ولعل هذا ما شجع بعض من ترجم للإمام الدهلوي، أن

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 6/1.

2- الرزء والرزية: المصيبة والجمع رزايا، وقد رزأته رزية؛ أصابته مصيبة. انظر: محمد بن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، مادة "رزأ" مكتبة لبنان، 1986، ص: 101.

3- لبيبي الأزمني الحجة، من لبب بالمكان أقام به ولزمه. مختار الصحاح مادة "لبب"، ص: 246.

4- وهو حديث أبي هريرة: "من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار"، رواه أبو داود والترمذي.

5- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 6/1-7.

6- سورة الأنعام، الآية: 149.

7- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 8/1.

8- نفس المرجع، 300/1.

يضيف إلى عنوان الكتاب عبارات من مثل "في أسرار الشريعة" أو "في أسرار الأحاديث".

ثانياً: المقدمة.

وقد عرض في هذه المقدمة إلى تأسيس النظر في المقاصد، من حيث إثبات الموضوع، ومن حيث بيان مشروعية البحث فيه، ومن حيث بيان أهميته وجدواه، وكل ذلك في سياق رده على شبهات الذين ينكرون المقاصد في الأحكام أو يزهدون فيها. كما عرض للمنهجية المتبعة في الكتاب.

- أما من حيث إثبات الموضوع: فلم يتردد الإمام الدهلوي منذ الوهلة الأولى في تقرير أن الأحكام الشرعية معللة بالمقاصد، علمها من علمها، وجهلها من جهلها، ومن أنكر ذلك فقد أنكر ما تواتر في القرآن والسنة وما أجمع عليه القرون المشهود لها بالخيرية. ثم ساق الأدلة الشرعية على إثبات مقاصدية الأحكام الشرعية.

- ثم التفت إلى الذين يسلمون بالمقاصد ولكن ينكرون مشروعية البحث فيها، إما لخفائها، أو لأن السلف لم يدونها، فكر على شبهات هذا الفريق شبهة شبهة، حتى فندها جميعاً، واستتب له مشروعية البحث في المقاصد.

- ثم ألتفت إلى الذين يسلمون بالمقاصد ومشروعية البحث فيها، لكنهم ينكرون جدواها وأهميتها، إذ يرون أنه "ليس في تدوينه فائدة معتد بها، إذ لا يتوقف العمل بالشرع على معرفة المصالح"⁽¹⁾. فبين بكل اقتدار فوائد البحث في مقاصد الأحكام وأسرار الشريعة.

وقد أرجأت عرض أدلة الإمام الدهلوي في تأسيس النظر في المقاصد، سواء من حيث إثبات الموضوع، أو من حيث شرعية البحث فيه، أو من حيث أهميته وجدواه؛ لأنني سأعود إلى ذلك بأكثر تفصيل في المبحث الأول من الفصل الثاني.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 14/1.

وقبل أن ينهي هذه المقدمة بين موقفه الإجمالي من المسائل الكلامية التي انقسم حولها أهل القبلة، ذلك أنه لما كان سيعرض لهذه المسائل في ثنايا هذا الكتاب فقد استحسّن أن يبين موقفه منها في هذه المقدمة. وقد قسم هذه المسائل إلى:

- مسائل نطقت بها الآيات والسنن: كعذاب القبر وسؤاله، ووزن الأعمال، والمرور على الصراط... فأنكرها قوم، وأولها قوم، وآمن بها قوم "وقالوا آمنوا بذلك وإن لم ندر ما حقيقته، ولم يشهد لها المعقول عندنا"⁽¹⁾، وموقف الإمام الدهلوي لا يخرج عن موقف أهل السنة وهو الإيمان بها من غير تأويل أو تعطيل، ولكنه يقول: "ونحن نقول آما بذلك كله على بينة من ربنا وشهد له المعقول عندنا"⁽²⁾.

- مسائل لم ينطق بها الكتاب والسنة ولم يتكلم فيها الصحابة، كفضل الأنبياء على الملائكة، وفضل عائشة على فاطمة... فاختلف فيها الناس على فرقتين، ويبين الإمام الدهلوي موقفه بقوله: "وهذا القسم لست أستصح ترفع إحدى الفرقتين على صاحبها بأنها على السنة، كيف إن أريد قح السنة فهو ترك الخوض في هذه المسائل رأساً، كما لم يخض فيها السلف"⁽³⁾.

ومع هذا التوضيح يقول: "وها أنا برئ من كل مقالة صدرت مخالفة لآية من كتاب الله أو سنة قائمة عن رسول الله ﷺ، أو إجماع القرون المشهود لها بالخير، أو ما اختاره جمهور المجتهدين ومعظم سواد المسلمين، فإن وقع ذلك فإنه خطأ رحم الله تعالى من أيقظنا من سنتنا أو نبهنا من غفلتنا"⁽⁴⁾.

ثم بين خطته في هذا الكتاب بقوله: "ثم إني جعلت الكتاب على قسمين: أحدهما قسم القواعد الكلية التي تنتظم بها المصالح المرعية في الشرائع، وأكثرها كانت مسلمة بين الملل الموجودة في عهد

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 19/1.

2- نفس المرجع، 19/1.

3- نفس المرجع، 20/1.

4- نفس المرجع، 22/1.

النبي ﷺ... والقسم الثاني في شرح أسرار الأحاديث من أبواب الإيمان، ثم من أبواب العلم، ثم من أبواب الطهارة، ثم من أبواب الصلاة...⁽¹⁾.

ثالثاً/ القسم الأول: القواعد الكلية التي تستنبط منها المصالح .

عنون هذا القسم بـ"القواعد الكلية التي تستنبط منها المصالح المرعية في الأحكام الشرعية، وهي سبعة مباحث في سبعين باباً"⁽²⁾.

فعلا يضم هذا القسم سبعة مباحث موزعة على 261 صفحة:

المبحث الأول: في أسباب التكليف والمجازاة.

المبحث الثاني: كيفية المجازاة في الحياة وبعد الممات.

المبحث الثالث: مباحث الارتفاقات.

المبحث الرابع: مبحث السعادة.

المبحث الخامس: مبحث البر والإثم.

المبحث السادس: مبحث السياسات المالية.

المبحث السابع: مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي ﷺ.

ولست كل هذه المباحث ذات علاقة مباشرة بالمقاصد، بل إن ما له علاقة مباشرة بالمقاصد

كما ذكر ذلك في المقدمة هي المباحث الثلاثة الأخيرة: "ورأيت أن تفاصيل أسرار الشرائع ترجع

إلى أصليين: مبحث البر والإثم، ومبحث السياسات المالية"⁽³⁾. وهما المبحث الخامس والسادس على

التوالي، أما المبحث السابع فيتعلق بكيفية فهم واستنباط المقاصد من حديث النبي ﷺ.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 23/1.

2- نفس المرجع، 25/1.

3- نفس المرجع، 22/1.

أما المباحث الأربعة الأولى فهي مباحث تمهيدية مكتملة ومتممة لها، وليست في صميم المقاصد، وإنما تتوقف عليها مسائل هذا العلم، وهو ما عبر عنه بقوله: "ثم رأيت البر والإثم لا تكتنه حقيقتهما إلا بأن يعرف قبلهما مباحث المجازاة، والارتفاقات، والسعادة النوعية، ثم رأيت أن هذه المباحث تتوقف على مسائل تسلم في هذا العلم، ولا يبحث عن لميتها، فإما أن تصدق بما لاتفاق الملل عليها؛ حتى صارت من المشهورات، أو لحسن الظن بالمعلم، أو لدلائل تذكر في علم أعلى من هذا العلم"⁽¹⁾.

وقد ألحق مصحح الكتاب بهذه المباحث السبعة تنمة تضم أربعة أبواب، حيث يذكر أن هذه التنمة "لم توجد إلا في نسخة واحدة دون بقية النسخ، وإنما أبقاها لكون مضمونها مناسب للكتاب، وكلام المصنف في آخرها يدل على أنها ينبغي أن تلحق في أصل الكتاب"⁽²⁾.

ولكني بعد الاطلاع على مضمون هذه التنمة تبين لي أنها ليست سوى الجزء الأكبر من رسالة "الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف"، وقد ذكر هو نفسه ذلك بقوله: "فعرمت على تأليف كتاب أسميه (غاية الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف) وأبين فيه هذه المطالب بيانا شافيا، وأكثر فيه من ذكر الشواهد والأمثال والتفريعات مع المحافظة على الاقتصاد بين الإفراط والتفريط في كل مقام، والإحاطة بجوانب الكلام وأصول المقصود والمراد، ثم لم أتفرغ له إلى هذا الحين، فلما انجر الكلام إلى مأخذ الاختلاف حملني ما أجد على أن أبين بعض ما تيسر من ذلك"⁽³⁾.

أما قوله أن هذه المباحث في سبعين بابا، فهو موضع نظر وتحقيق، حيث يذكر مصحح الكتاب في هامش صفحة 261 أن عدد أبواب هذه المباحث دون حساب التنمة بلغ واحد وثمانين بابا في جميع النسخ الموجودة عنده، وإذا أضفنا إليها الأبواب الأربعة الواردة في التنمة صار عدد أبواب هذا القسم خمسة وثمانين بابا.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 22/1.

2- نفس المرجع، 261/1.

3- نفس المرجع، 300/1.

لكني عندما أحصيت أبواب المباحث السبعة أكثر من مرة وجدتها بلغت ثلاثة وثمانين باباً، وبإضافة الأبواب الأربعة للثمة صار عدد الأبواب سبعة وثمانين باباً؛ أي بزيادة سبعة عشر باباً على ما ذكره المصنف في صدر هذا القسم الأول، مما يعني أنه لا المصنف ولا المراجع تيسر لهما تنقيح ومراجعة الكتاب.

والآن إلى مباحث هذا القسم:

I- في أسباب التكليف والمجازاة:

جاء هذا المبحث الأول في ثلاثة عشر باباً موزعة على 35 صفحة، بعضها لا صلة له بالمقاصد، وبعضها الآخر في صميم مقاصد الشريعة.

أما الأبواب التي لا صلة لها بالمقاصد فهي الأبواب الخمسة الأولى من هذا المبحث: الأول باب الخلق والإبداع والتدبير، والثاني: باب ذكر عالم المثال، وفيه يثبت أن في الوجود عالماً غير عنصري، والثالث في ذكر الملائكة (الملائكة) ووظائفهم، والرابع في ذكر سنة الله، وفي هذا الباب أبدع الإمام الدهلوي في الاستدلال على أن الكون كله قائم على سنن لا تتبدل ولا تتحول، ولولا أن الكون قائم على سنن لما كان هناك تكليف ولا جزاء، "اعلم أن بعض أفعلى الله يترتب على القوى المودعة في العالم بوجه من وجوه الترتب، شهد بذلك النقل والعقل... ولأجل هذه الاستطاعة جاء التكليف وأمرها ونهوا وجوزاً بما عملوا"⁽¹⁾. والخامس في حقيقة الروح، وفيه يبينه على أن سكوت الشارع عن حقيقة الروح لا يعني عدم إمكان معرفتها، "وليس كل ما سكت عنه الشرع لا يمكن معرفته البتة، بل كثيراً ما يسكت عنه لأجل أنه معرفة دقيقة لا يصلح لتعاطيها جمهور الأمة وإن أمكن لبعضهم"⁽²⁾.

أما الأبواب التي هي في صميم المقاصد فسائر أبواب هذا المبحث بدءاً من الباب السادس

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 36/1.

2- نفس المرجع، 38/1.

لذي خصصه لبيان سر التكليف انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾⁽¹⁾. لماذا كان الإنسان مكلفاً دون غيره، "فقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ خرج مخرج التعليل، فإن الظلوم من لا يكون عادلاً، ومن شأنه أن يعدل، والجهول من لا يكون عالماً ومن شأنه أن يعلم، وغير الآدمي إما عالم عادل لا يتطرق إليه الظلم والجهل، كالملائكة، وإما ليس بعادل لا عالم وليس من شأنه، كالبهائم، وإنما يليق بالتكليف ويستعد له من كان له كمال بالقوة لا بالفعل"⁽²⁾. وذلك الإنسان، لأنه ركب من طبيعتين وتجاذبه قوتان، إحداهما ملكية تعلو به إلى السماء وتحثه على العلم والعدل، والأخرى بهيمية تسفل به إلى الطين والشهوات، وتدفعه إلى الظلم والجهل، "فتبين أن التكليف من مقتضيات النوع وأن الإنسان يسأل ربه بلسان استعداده أن يوجب عليه ما يناسب القوة الملكية ثم يثيب على ذلك وأن يحرم عليه الاهتمام في البهيمية ويعاقب على ذلك، والله أعلم"⁽³⁾.

أما الباب السابع فهو في اشتقاق التكليف من التقدير، وفيه يبين أن جميع ما شرعه الله تعالى للإنسان متوافق مع الفطرة التي فطره عليها، وامتاز بها عن الحيوان، وملاك الفطرة عنده حصلتكن: الأولى زيادة القوة العقلية، ويتحلى ذلك في استنباطه الارتفاقات لمصلحة نظام البشر وفي إيمانه بالغيب. الثانية زيادة القوة العملية وتتحلى في حرية الإرادة والاختيار والأحوال والمقامات.

أما الباب الثامن فهو باب اقتضاء التكليف الجزاء، فمادام الناس مكلفون فهم مجزيون بأعمالهم إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، وأوجه الجزاء أربعة⁽⁴⁾:

1- سورة الأحزاب، الآية: 72.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 41/1.

3- نفس المرجع، 42/1.

4- انظر: نفس المرجع، 49/1.

- الجزء بمقتضى الصورة النوعية: إذا فعل م يوافق فطرته وطبيعته وجد مسرة ذلك، وإذا فعل ما يضاد فطرته وجد ألم ذلك.

- الجزء من جهة الملاء الأعلى (الملائكة): "فكلما فعل فرد من أفراد الإنسان فعلا منجيا خرجت من تلك الملائكة أشعة بجمحة وسرور، وكلما فعل فعلا مهلكا خرجت منها أشعة نفرة وبغض"⁽¹⁾، والمجازاة من هذين الوجهين فطرة لا تختلف باختلاف الزمان، بل هي متحققة قبل بعث الأنبياء، وبعده على السواء.

- الجزء بمقتضى الشريعة المكتوبة: "وهي مختلفة باختلاف الأعصار، وهي الحاملة على بعث الأنبياء والرسل، وإليها الإشارة في قوله ﷺ: "إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا فَقَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي رَأَيْتُ الْجَيْشَ بَعِثَنِي وَإِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْعُرْيَانُ فَالْتَجَاءَ قَاطِعَةً طَائِفَةٌ مِنْ قَوْمِهِ فَادْتَجَوْا"⁽²⁾ فَانْطَلَفُوا عَلَى مَهْلِهِمْ فَتَجَّوْا وَكَذَّبَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ فَأَصْبَحُوا مَكَانَهُمْ فَصَبَّحَهُمُ الْجَيْشُ فَأَهْلَكَهُمْ وَاجْتَأَحَهُمْ"⁽³⁾ فَذَلِكَ مَثَلٌ مَنْ أَطَاعَنِي فَاتَّبَعَ مَا جِئْتُ بِهِ وَمَثَلٌ مَنْ عَصَانِي وَكَذَّبَ بِمَا جِئْتُ بِهِ مِنْ الْحَقِّ"⁽⁴⁾»⁽⁵⁾.

- العلم إذا تشخص بعد بعثة النبي ﷺ مع كشف الشبهة وصحة التبليغ: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾⁽⁶⁾.

أما الباب التاسع فهو في بيان أوجه اختلاف الناس في جبلتهم وطباعهم، وأثر ذلك على أخلاقهم وأعمالهم ومراتب كمالهم، فالقوة الملكية تختلف في الناس علوا وتسفلا، وكذلك القوة

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة ، 49/1.

2- أدلج: أي سار من أول الليل، والاسم الدلج، بفتحين والدلجة، انظر: مختار الصحاح مادة "دلج"، ص: 87.

3- جاح الشيء؛ استأصله ومنه الجائحة التي تصيب المال من سنة أو فتنة. انظر: مختار الصحاح مادة "جاح"، ص: 49.

4- صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الإقتداء بسنن رسول الله، رقم: 6854.

5- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة ، 51/1.

6- سورة الأنفال، الآية: 42.

البهيمية تختلف قوة وضعفاً، ومراتب اجتماع القوتين أربعة:

"ملكية عالية تجتمع مع بهيمية شديدة أو ضعيفة، أو ملكية سافلة تجتمع مع بهيمية شديدة أو ضعيفة"⁽¹⁾، ثم شرع في بيان أخلاق كل مرتبة.

أما الباب العاشر فهو في بيان أسباب الخواطر الباعثة على العمل، "اعلم أن الخواطر التي يجدها الإنسان في نفسه وتبعته على العمل بموجيها لا جرم أن لها أسباباً، كسنة الله في سائر الحوادث"⁽²⁾، وذكر من هذه الأسباب ما فطر عليه الإنسان، تغير مزاجه بسبب الظروف والمحيط، العادات والأعراف، إلهامات الملائكة، وساوس الشياطين، الرؤيا.

أما الباب الحادي عشر في بيان "أن الأعمال التي يقصدها الإنسان قصداً مؤكداً، ولأخلاق التي هي راسخة فيه تنبعث من أصل النفس، ثم تعود إليها، ثم تتشبث بذيلها وتحصى عليها"⁽³⁾، ومرمى هذا الباب أن النفس يرتد إليها كل عمل تعلمه، فإذا أكثر من عمل معين أشربته ولزمته وسهل صدوره منها كما يدل عليه حديث "تُعْرَضُ⁽⁴⁾ الْقَلْبُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا فَإِي قَلْبِ أَشْرِبَهَا"⁽⁵⁾ نُكِبَتْ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ وَأَيُّ قَلْبٍ أَكْرَهَا نُكِبَتْ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيَاضَاءُ حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ عَلَى أَبْيَضٍ مِثْلِ الصَّقَا فَلَا تَضُرُّهُ فِئْتَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْآخِرُ أَسْوَدُ مُرْبَادًا"⁽⁶⁾ كَالْكُوزِ مُجْحَبًا"⁽⁷⁾ لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا وَلَا يُكْرِ مُنْكَرًا إِلَّا مَا أَشْرَبَ مِنْ هَوَاهُ"⁽⁸⁾.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 53/1.

2- نفس المرجع، 55/1.

3- نفس المرجع، 56/1.

4- أي تحيط الفتن بالإنسان، وقوله عوداً عوداً بالضم مفرد العيدان؛ والعود الواحد من الخشب، وهو ما ينسج به الحصير، كما يروى بالفتح؛ من العود والمعادة أي الرجوع مرة بعد مرة. انظر: مختار الصحاح مادة "عود"، ص: 193.

5- أشرب في قلبه حبه أي خالطه ومنه قول تعالى "وأشربوا في قلوبهم العجل" البقرة. انظر: مختار الصحاح مادة "شرب"، ص: 140.

6- الريدة لون الرماد، يقال تريدت السماء فهي متريدة؛ متغيمة، تبرد وجهه من الغضب. انظر: الزنجشري: أساس البلاغة، مادة "ربد"، ص: 150.

7- من التححية وهو الميل عن الاستقامة، أي كما لا يثبت الماء في الكوز المائل كذلك القلب لا يعي غيراً.

8- صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً وأنه يارز، رقم: 207.

الباب الثاني عشر: في بيان ارتباط الأعمال بالهيات النفسانية (الملكات)، وهو الأمر الذي يحملنا على وصف فلان بالشجاعة ووصف آخر بالكرم، فإن الأول تكثر منه أفعال الشجاعة حتى تصير وصفا له، والثاني يكثر من بذل المال حتى يصير وصفا له ومملكة.

الباب الثالث عشر؛ يعود في هذا الباب فيقسم أسباب المجازاة إلى أصليين: الأول أن تحس النفس من حيث قوتها الملكية ملاءمة أو عدم ملاءمة العمل لها. الثاني "توجه حضيرة القدس إلى بني آدم، فعند الملأ الأعلى هيات وأعمال وأخلاق مرضية ومسخوطة، فتطلب من ربها طلبا قويا تنعيم أهل هذه وتعذيب أهل تلك"⁽¹⁾.

II: كيفية المجازاة في الحياة وبعد المات.

ويعد هذا المبحث الثاني أقصر مباحث الكتاب، حيث لا يشتمل إلا على أربعة أبواب موزعة على 12 صفحة.

الباب الأول في الجزاء على الأعمال في الدنيا، وفيه يذكر بعض أسرار ومقاصد الجزاء الدنيا، وضابطها "أن الحق لا يدع عاصيا إلا يجازيه في الدنيا بوجه من وجوه الجزاء مع رعاية النظام الذي جرى به القلم"⁽²⁾، فقد يعجل العقوبة للمسيء والثواب للمحسن، وقد يؤخر العقوبة عن الفاجر استدراجا له وإملاء، وقد يعجل العقوبة للصالح إذا أذنب ابتلاء وتكفيرا لذنبه، وقد يؤخر العقوبة للمسيء لعله يتوب من قريب.

ثم إن المجازاة قد تكون في نفس العبد من غم وفزع وقلق ووساوس أو من انبساط وانشراح وطمأنينة، وقد تكون في بدنه من مرض وسقم أو من صحة وعافية، وقد تكون في ماله بركة وزيادة في الرزق أو محقا وتلفا له، فكل ذلك من أوجه الجزاء.

الباب الثاني في ذكر حقيقة الموت، وفيه يبين أن الإنسان إذا مات انفسخ جسده الأرضي

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 61/1.

2- نفس المرجع، 63/1.

وبقيت نفسه متعلقة إلى ما عندها من العمل الصالح أو العمل السيئ.

الباب الثالث بين فيه اختلاف أحوال الناس في البرزخ. وقد أحصى أربع طبقات، وما ذكره في هذا الباب أقرب إلى المعاني الصوفية لا إلى المقاصد الشرعية، ولذا سنعرض عن الإطالة في ذكره.

الباب الرابع ذكر فيه شيء من أسرار الوقائع الحشرية، حيث بين أن سعادة الأفراد لا تتحقق على تمامها إلا بالفوز بالنعيم المقيم، وأن أعظم الشقاء دخول الجحيم، وأعظم النعيم في الجنة "رؤية رب العالمين، وظهور سلطان التحليات في جنة الكئيب، ثم كائن بعد ذلك ما أسكت عنه ولا أذكره اقتداء بالشارع ﷺ" (1).

III- مبحث الارتفاقات

ويقصد بالارتفاقات التدابير النافعة التي استنبطها الإنسان لمعاشه، ويضم هذا المبحث الثالث إحدى عشر بابا موزعة على 24 صفحة.

الباب الأول في كيفية استنباط الارتفاقات، بين فيه الخصائص الثلاث التي امتاز بها الإنسان عن سائر الكائنات في استنباط طرق معاشه وتلبية حاجاته، كما بين أنواع الارتفاقات وحصرها في أربعة أنواع:

الإرتفاق الأول: وهي الأصول التي اتفق عليها جميع البشر، بحيث لا ينفك عنها بدو أو حضر، كما تشمل الأصول التي استنبطها أهل الحضرة والعمران ذلك أنه "لما كثرت الاجتماعات وازدحمت الحاجات وكثرت التجارب، فاستنبطوا سننا جزيلة وعضوا عليها بالنواجذ" (2).

الإرتفاق الثاني: المعاملات التي تجري بين الحكام وأهل الرفاهية النامة.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 73/1.

2- نفس المرجع، 76/1.

الإرتفاق الثالث: إقامة حاكم للمدينة يقضي بين الناس بالعدل ويزجر عاصيهم ويقاوم جريثهم، ويجبي منهم الخراج ويصرفه في مصرفه.

الإرتفاق الرابع: إقامة خليفة تكون له الخلافة الكبرى على حكام المدن، ذلك أنه إذا انفرد كل حاكم بمدينته تشاجروا فيما بينهم، فاضطروا إلى إقامة خليفة تكون له الشوكة عليه.

ثم عرض للإرتفاق الأول في الباب الثاني والثالث والرابع: فبين الأصول التي تدرج في هذه الارتفاقات وقد ذكر منها اللغة، الزراعة، الصناعة، السكنى وآداب المعاش وقواعد تدبير المنزل وإحكام الصلات العائلية وقد عرض في هذه الأبواب لبيان مقاصد الناس في هذه الارتفاقات كلها.

ثم عرض للإرتفاق الثاني في الباب الخامس، حيث بين الحكمة من إقامة المبادلات والمعاونات التي تدرج في باب المعاملات، مبينا أنواع المبادلات مؤكدا على أنه ما من أمة إلا وقد وضعت قواعد لجريان هذه المعاملات على العدل.

ثم عرض للإرتفاق الثالث في الباب السادس المتعلق بسياسة المدينة، ومقصوده "بالمدينة جماعة متقاربة تجري بينهم المعاملات ويكونون أهل منازل شتى"⁽¹⁾، وتستلزم سياسة المدينة اختيار شخص لإدارتها لمنع الظلم والفساد وقطع أسباب الخصومات وفي هذا الباب يقرب الإمام الدهلوي كثيرا مما ذكره ابن خلدون في مقدمته حول ضرورة وجود السلطة⁽²⁾.

ثم خصص الباب السابع والثامن والتاسع للإرتفاق الرابع المتعلق بالخلافة الكبرى، فذكر في الباب السابع ما يتعلق بسيرة الخلفاء، حيث ذكر الصفات الواجب توفرها فيه، وكذلك ما ينبغي له من أساليب السياسة والحزم في إدارة الشؤون العامة، كما تعرض إلى أعوان الملك وهم خمسة: القاضي، أمير الجند، وسائس المدينة، وعامل الجباية، ووكيل معاش الملك.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 85/1.

2- انظر المبحث الأول من الفصل الرابع من هذه الرسالة.

والباب الثامن والتاسع عرض فيهما لأهمية وجود خليفة يربط بين الأقاليم بحيث تكون له الشوكة على حكامها، وفي هذه الأبواب لم يأت الإمام الدهلوي بأكثر مما ذكره حكماء السياسة في كتبهم، كما في كتاب بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق.

ثم عرض في الباب العاشر للارتفاقات التي اتفق عليها بنو آدم عرهم وعجمهم، بدوهم وحضرهم، وهي كما يرى مسلمة في جميع القرون والملل، وإن اختلفوا في صورها، فمثلا اتفقوا على مواراة الموتى ثم اختلفوا في صورة ذلك، فاختر بعضهم الدفن في الأرض واختار بعضهم الحرق بالنار كما هو الحال في الهند موطن الإمام الدهلوي، واختار بعضهم التحنيط في التوابيت كما هو الحال عند الفراعنة.

ثم ختم هذا المبحث ببيان أهمية الرسوم في إشاعة الارتفاقات بين الناس واستقرارها، ويقصد بالرسوم الأشكال والقيود المحددة والأحكام المنضبطة، وبعض الناس "إذا سئل عن سبب تقيده بتلك الرسوم لم يجد جوابا إلا موافقة القوم وغاية جهده علم إجمالي لا يعرب عنه لسانه فضلا عن تمهيد ارتفاقه"⁽¹⁾. والإمام الدهلوي يرى أنها هي التي تحفظ الارتفاقات، وإن كان يخالفها أحيانا الباطل حيث يقول: "والسنن السائرة وإن كانت من الحق في أصل أمرها لكونها حافظة على الارتفاقات الصالحة ومفضية بأفراد الإنسان إلى كمالها النظري والعملية، ولولاها لالتحق أكثر الناس بالبهائم... لكنها قد ينضم معها باطل فيلبس على الناس سنتهم"⁽²⁾.

IV- مبحث السعادة

ويضم هذا المبحث الرابع سبعة أبواب موزعة على 14 صفحة، وأغلب أبواب هذا المبحث لا تمت بصلة لموضوعنا إلا لما، بل بعضها يندرج ضمن المباحث الفلسفية، كالباب الأول والثاني والثالث التي تدور حول مفهوم السعادة، واختلاف الناس في حقيقة السعادة وكيفية تحصيلها.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 96/1.

2- نفس المرجع، 96/1.

أما الباب الرابع فهو في الخصال الأربع التي يرجع إليها تحصيل السعادة، ويرى أن هذه الخصال هي: الأولى الطهارة؛ ويقصد بها الطهارة المعنوية؛ أي طهارة القلب، والثانية الإحبات لله تعالى؛ ويقصد به تنبه القلب وخضوع الحواس والجسد إذا ذكر بآيات الله وصفاته، والثالثة السماحة؛ ويقصد بها عدم انقياد النفس لدواعي القوة البهيمية، والرابعة العدالة؛ وهي ملكة في النفس تصدر عنها الأفعال التي يقام بها نظام المدينة والحى بسهولة، ورغم الطابع الأخلاقي لهذا الباب فإننا نجد لها حضوراً في القسم الثاني من الكتاب في تقصيد النصوص الحديثية، وللإشارة فإن هذه الخصال تشاكل الأخلاق الأربعة التي ذكرها ابن مسكويه، في كتاب "تهذيب الأخلاق"⁽¹⁾.

أما الباب الخامس والسادس والسابع فهو في بيان طرق اكتساب هذه الخصال وتكميلها، وكذا الحجب المانعة من اكتسابها، وهي ثلاثة حجب: حجاب الطبع، وحجاب الرسم، وحجاب سوء المعرفة، كما بين طرق رفع هذه الحجب، وهي موضوعات نرى أنها في صميم المباحث الأخلاقية.

V - مبحث البر والإثم.

وهذا المبحث الخامس في صميم مقاصد الشريعة وأسرار الأحكام، وقد اشتمل على سبعة عشر باباً، موزعة على 45 صفحة، وقد استهل هذا المبحث بمقدمة للتعريف بحقيقة البر والإثم، و من خلال عناصر التعريفين نجد أن المباحث السابقة إنما هي مباحث تمهيدية، المقصود بها اكتناه حقيقة البر والإثم.

ثم تعرض في هذا المبحث إلى أصول البر وأصول الإثم، فتعرض في الباب الأول إلى التوحيد باعتباره أصل أصول البر، مبيناً مراتب التوحيد، وتعرض في الباب الثاني إلى الشرك باعتباره أصل جميع الآثام والخطايا، مبيناً في الباب الثالث صور الشرك وأقسامه كالسجود لغير الله

1- انظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار الكتب العلمية، بيروت ط: 1، 1401هـ/1981م، ص: 16.
وانظر المبحث الأول من الفصل الرابع من هذه الرسالة.

والاستعانة بغيره في قضاء الحوائج، ونسبة الأبناء إليه، واتخاذ الأبحار أربابا من دون الله، والحلف لغيره... ثم بين في الباب الرابع والخامس والسادس والسابع أنواعا من البر مبينا أن من أعظمها وجوب الإيمان بصفات الله، وفهمها بما يليق بجناب الله عز وجل، ومن البر الإيمان بالقدر، ومن أعظم أنواع البر أن يعتقد الإنسان بمجامع قلبه، أن العبادة حق الله تعالى على عباده.

ومن أعظم البر تعظيم شعائر الله باعتبار أن مبنى الشرائع على تعظيم شعائر الله تعالى، والتقرب بها إليه وحصر هذه الشعائر في أربعة: القرآن، والكعبة، والنبي ﷺ، والصلاة.

وابتداء من الباب الثامن أخذ يفصل في مقاصد الأحكام العملية، فتعرض لمقاصد الطهارة في الباب الثامن، ومقاصد الصلاة في الباب التاسع، ومقاصد الزكاة في الباب العاشر، ومقاصد الصوم في الباب الحادي عشر، ومقاصد الحج في الباب الثاني عشر، ومقاصد أنواع أخرى من البر كالذكر والدعاء وقراءة القرآن وصلة الرحم والجهاد في الباب الثالث عشر. وبذلك اتم الحديث عن أسرار البر لينتقل للحديث عن أسرار الإثم.

حيث تعرض في الباب الرابع عشر إلى طبقات الإثم، وفي الباب الخامس عشر عرض لمفاسد الآثام والمعاصي، حيث قسم الآثام إلى كبائر وصغائر، ثم بين أن تصنيف الأفعال إلى كبائر وصغائر إنما هو بالنظر إلى درجة المفسدة المترتبة عنها.

وفي الباب السادس عشر والسابع عشر عرض للمعاصي التي يرتكبها العبد فيما بينه وبين نفسه، كأن يكون دهريا (أي ملحدا) أو يترك الامتثال لأمر الله، أو قد خلط عملا صالحا وآخر سيئا، ثم المعاصي التي يرتكبها فيما بينه وبين الناس، وقد صنفها في ثلاث أنواع أعمال شهوية كالزنى وشرب الخمر، وأعمال سبعية كالقتل والجرح، ومكاسب ضارة كالسرقة والغصب.

ثم ختم هذا المبحث بقاعدة عامة بين فيها أنه قد استقر في نفوس بني آدم ضرورة ملاحظة المصلحة الكلية التي يقوم عليها عمرائهم. وقد أوجزت في عرض أبواب هذا المبحث، فأنا مضطر للسكوت عن معاني وأسرار هذه الأبواب كلها لعدم الإطالة من جهة، ولأني سأعود إلى هذه

المعاني والمقاصد في مناسبات قادمة من جهة ثانية⁽¹⁾.

VI- مبحث السياسات المالية.

هذا المبحث السادس هو أطول مباحث هذا القسم، إذ يضم واحدا وعشرين بابا موزعة على 82 صفحة، ويقصد بالسياسات المالية الشرائع والمناهج التي جاءت بها الملة لضبط حياة الناس وارتفاقهم. وهذا المبحث جل أبوابه في صميم موضوعات المقاصد.

فالباب الأول باب الحاجة إلى هداة السبل ومقیمی الملل، الباب الثاني في بيان حقيقة النبوة وخواصها، وخصص الباب الثالث لبيان أن أصل الدين واحد وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج. وهو نوع من التأصيل لما سبق أن قرره الغزالي من اتفاق الملل على المحافظة على الكليات الخمس.

ثم بين في الباب الرابع أسباب نزول الشرائع الخاصة لعصر دون عصر وقوم دون قوم؛ مبينا أن ذلك لا يخلو من مقاصد ومصالح ترجع إلى المصلحة الخاصة بذلك الوقت.

وفي الباب الخامس عرض لسر ارتباط أصول البر والإثم بالشرائع والمناهج في سياق بيان هل تكون المؤاخذة على المناهج والشرائع أو على البر والإثم، فمن ترك صلاة وقت من الأوقات وقلبه عامرا بالإخبات هل يعذب بتركها؟ فذهب المحققون من أهل الملل جميعا إلى أن المؤاخذة تكون على الشرائع والمناهج لارتباطها الوثيق بأصول البر والإثم. وذهب فلاسفة الإسلام أن العذاب والثواب يكون على معاني البر والإثم، وأن الشرائع والمناهج والقوالب جعلت تفهيمًا وتقريبًا لهذه المعاني، والإمام الدهلوي يرى أن الحق ما ذهب إليه المحققون من أهل الملل، لأن القوم لا يستطيعون العمل بالدين إلا بتلك الشرائع والمناهج. فالعلاقة بينهما علاقة الدال بالمدلول: "فهي بمنزلة اللفظ بالنسبة إلى الحقيقة الموضوعة لها، والصورة الذهنية بالنسبة للحقيقة الخارجية المترعة منها، والصورة التصويرية بالنسبة إلى من انتقشت مكشافا له، والصورة الخطية بالنسبة إلى الألفاظ

1- انظر المبحث الثاني من الفصل الثاني، والمبحث الأول من الفصل الثالث. من هذه الرسالة.

الموضوعة لها"⁽¹⁾.

ثم أورد في الباب السادس أسرار ومقاصد الحكم والعنة، شارحا معاني الأحكام التكليفية الخمسة و مبينا سر تعليلها؛ أي لماذا كان لكل حكم علة يدور معها وجودا وعدمًا؟ ثم مبينا أوصاف العلة و سر اشتراط هذه الأوصاف.

كما أورد في الباب السابع المصالح المقتضية لتعيين الفرائض والآداب والأركان مبينا مقاصد تعيين الفرائض والأركان في ما شرع من الأحكام ثم مبينا سر كون بعض الأفعال واجبة وبعضها مستحبة وبعضها الآخر مباحة وكذلك المقصد من جعل الفعل فرض عين أو فرض كفاية.

ولم يكتف الإمام الدهلوي ببيان مقاصد الأحكام التكليفية، بل عمد أيضا إلى بيان مقاصد الأحكام الوضعية، فبين في الباب الثامن أسرار الأوقات التي شرعها الله تعالى لمختلف الطاعات كما عرض في الباب التاسع إلى أسرار الأعداد والمقادير مبينا أن الشريعة لم تخص عددا ولا مقدارا إلا لحكم ومصالح، وفي الباب العاشر عرض لأسرار القضاء والرخصة، مبينا المقصد من تشريع الرخصة إذا منع من المأمور مانع ضروري وكذلك المقصد من تشريع القضاء إذا فات وقت العمل، وهو بذلك يطرق موضوعات عادة ما يتحاشاها أعلام المقاصد، ومتابعة قراءة هذه الأبواب تبين بوضوح مدى سعة النظرة وشمولية الرؤية التي يمتاز بها الإمام الدهلوي في موضوع المقاصد، وستكون لنا عودة إلى هذه الموضوعات في المبحث الثاني من الفصل الثاني.

و ذكر في الباب الحادي عشر مقاصد بعثة الأنبياء في إقامة الرسوم والارتفاقات، مؤكداً أن هذه المقاصد لا تقف عند تعليم العبادات وإلغاء الرسوم الفاسدة، بل تشمل أيضا تقرير الارتفاقات الصالحة، وتعديل وتقويم المعوج منها. فالشرع يأتي منشئا للأحكام أو ملغيا أو مقرررا أو مقوما وهي المراتب التي أشار إليها الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة⁽²⁾. ثم عرض

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/175.

2- الطاهر بن عاشور، الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 102-104.

للأحكام التي يجر بعضها إلى بعض في الباب الثاني عشر، حيث أشار إلى عدد كبير من الأسرار والقواعد في سد الذرائع وفتحها.

وفي الباب الثالث عشر بين طرق ضبط المبهم وتمييز المشكل و كيفية التحريج من الكلية، باعتبار الضبط مقصد من مقاصد الشريعة حتى تكون أحكامها نافذة. و خصص الباب الرابع عشر للتيسير كمقصد من مقاصد الشريعة مبينا فيه صور التيسير في الشريعة الإسلامية. ثم تناول أسرار الترغيب والترهيب في الباب الخامس عشر موضحا أهميته وأساليبه في النصوص النبوية.

وفي الباب السادس عشر عين طبقات الأمة باعتبار طلب الكمال أو ضده انطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ أَرْوَاجًا ثَلَاثَةً، فَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ، وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمِ، وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾⁽¹⁾، وقوله: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾⁽²⁾، فصنّفهم: إلى سابقين، وأصحاب اليمين (مقتصدين)، وأصحاب الشمال (ظالمي أنفسهم)، ويندرج تحت كل طبقة مراتب متفاوتة.

وفي الباب السابع عشر بين سر الحاجة إلى دين ينسخ الأديان السابقة، معللا ذلك بما وقع من جور وابتداع وتحريف وإهمال لكثير مما ينبغي كما بين سر اختيار العرب لنشر الرسالة الخاتمة، ولم كان آخر الأديان عاما غالبا على سائر الأديان كلها.

وفي الباب الثامن عشر بين أسباب التحريف في الدين، فذكر من ذلك عدم تحمل الرواية، والأغراض الفاسدة، والتعمق والتشدد، والاستحسان، الإجماع غير المشروع، تقليد غير النبي ﷺ، خلط ملة بملة أخرى، مبينا في نفس الوقت كيفية إحكام الدين من التحريف.

1- سورة الواقعة: الآية، 7-11.

2- سورة فاطر: الآية، 32.

وفي الباب التاسع عشر بين أسباب اختلاف الإسلام عن اليهودية والنصرانية، وسر بقاء الملة الحنيفية، وتحريف اليهودية والنصرانية.

وفي الباب العشرين تناول فيه أسباب النسخ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾⁽¹⁾، مبيناً مقاصده التي لا تخرج عن مراعاة المصلحة الدائمة والمصلحة الخاصة بالوقت. مقسماً النسخ إلى قسمين: "أحدهما: أن ينظر النبي ﷺ في الارتفاقات أو وجوه الطاعات فيضبطها بوجوه الضبط، على قوانين التشريع، وهو اجتهاد النبي ﷺ، ثم لا يقرره الله عليه بل يكشف عليه ما قضى الله في المسألة من الحكم... الثاني أن يكون شيء مظنة مصلحة أو مفسدة، فيحكم عليه حسب ذلك، ثم يأتي زمان لا يكون فيه مظنة لها فيتغير الحكم"⁽²⁾.

ثم ختم هذا المبحث ببيان ما كان عليه حال أهل الجاهلية فأصلحه النبي ﷺ. وهذا المبحث هو تفصيل لما سبق أن بينه في الباب الحادي عشر من أن الشريعة تأتي مقررة للصالح من الارتفاقات، ملغية للفاسد منها، ومقومة للمعوج منها. حيث أقرت الشريعة ما بقي في العرب من اعتقادات حق، وشعائر سمحة هي بقايا الملة الإبراهيمية، وإن كان قد شاب ذلك كله كثير من الاعتقادات الباطلة والأعراف الفاسدة، فعمد النبي ﷺ إلى إبقاء ما كان من الملة الصحيحة والارتفاقات الصالحة وإلغاء ما كان من تحريفاتهم وضلالتهم.

VII- مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي ﷺ: جاء هذا المبحث السابع في سبعة

أبواب موزعة على 22 صفحة، بالإضافة إلى التتمة التي سبق أن ذكرنا أنها جزء من رسالة "الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف"، وتعلق أبواب هذا المبحث بكيفية فهم النصوص الحديثية

1- سورة البقرة: الآية، 106.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/175.

في دلالتها اللغوية والفقهية، وكيفية استنباط الأحكام الشرعية، ومسالك الكشف عن مقاصد الشريعة.

ففي الباب الأول: بين أقسام علوم النبي ﷺ، فقسم السنة: إلى ما سبيله تبليغ الرسالة وما ليس من باب تبليغ الرسالة⁽¹⁾.

وفي الباب الثاني بين الفرق بين المصالح والشرائع، باعتبار أن الشرع أفادنا نوعين من العلم: الأول علم المصالح والمفاسد: وهو ما أمر به الشرع غير مقدر ذلك بمقادير معينة ولا ظابط مبهمه بحدود مضبوطة ولا يميز مشكله بإمارات معلومة، كالأمر بالعدل والإحسان والرفق والقصود. مبينا أن "أن كل مصلحة حثنا الشرع عليها وكل مفسدة ردعنا عنها، فإن ذلك لا يخلو من الرجوع إلى أصول ثلاثة: أحدها تهذيب النفس بالخصال الأربع النافعة في المعاد، أو سائر الخصال النافعة في الدنيا. وثانيها إعلاء كلمة الحق وتمكين الشرائع والسعي في إشاعتها. وثالثها انتظام أمور الناس وإصلاح ارتفاقاتهم، وتهذيب رسومهم"⁽²⁾.

و الثاني علم الشرائع والحدود والفرائض: وهي الأحكام التي شرعها الله مقسمة بمقادير معينة وأمارات مضبوطة معلومة وجعلها مظنة المصالح والمفاسد، وأدار الحكم عليها، مؤكدا في نفس الوقت "أن الرضا في الأصل إنما يتعلق بتلك المصالح، والسخط إنما يناط بتلك المفاسد"⁽³⁾. وأن الشرع يتعلق بالمصلحة لا بمحل المصلحة.

وفي الباب الثالث: بين كيفية تلقي الأمة الشرع من النبي ﷺ، مبينا أن الأمة تتلقى من النبي ﷺ الشرع على وجهين:

- "أحدهما: تلقي الظاهر، ولا بد أن يكون بنقل إما متواترا، أو غير متواتر.

1- انظر المبحث الثاني من الفصل التمهيدي من هذه الرسالة، ص:

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/242.

3- نفس المرجع، 1/242.

والمتواتر منه المتواتر لفظاً؛ كالقرآن العظيم وكنبذ يسير من الأحاديث منها قوله ﷺ: "إنكم سترون ربكم" (1).

و منه المتواتر معنى ككثير من أحكام الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والبيوع والنكاح والغزوات مما لم يختلف فيه فرقة من فرق الإسلام (2).
وغير المتواتر على درجات متباينة منها المستفيض والصحيح والحسن.

- "وثانيهما: التلقي دلالة، وهي أن يرى الصحابة الرسول ﷺ يقول، ويفعل، فاستنبطوا من ذلك حكماً، من الوجوب وغيره، فأخبروا بذلك الحكم، فقالوا الشيء الفلاني واجب، والآخر جائز ثم تلقى التابعون من الصحابة ذلك، فدون الطبقة الثالثة فتساوواهم وقضايهم، وأحكموا الأمر وأكابر هذا الوجه قضايا عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم أجمعين" (3).

- ثم بين أن كل من التلقي الظاهر والتلقي دلالة يتطرق إليهما الخلل من وجوه متعددة.

وفي الباب الرابع عرض طبقات كتب الحديث مؤكداً في البداية على ضرورة معرفة الحديث لاستنباط الأحكام ثم قسم كتب الحديث إلى خمس طبقات مبيناً خصائص كل طبقة ثم ختم الباب ببيان الطبقات المعتمدة من له التعامل مع كل طبقة.

الباب الرابع في بيان كيفية فهم المراد من الكلام ووفق قواعد اللغة العربية ذلك من خلال بيان أساليب الخطاب ودلالات الألفاظ.

1- صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر رقم: 521. ومما الحديث "عن جرير بن عبد الله قال كنا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة يعني البدر فقال إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فإني استطعت أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا ثم قرأ (وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب)". ورواه، الستة إلا النسائي، من طرق جرير بن عبد الله، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/245.

3- نفس المرجع، 1/246.

وفي الباب السادس عرض لكيفية استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، مؤكداً على أهمية المقاصد في فهم النصوص واستنباط الأحكام ثم مشيراً إلى مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة⁽¹⁾.

وأما الباب السابع فقد خصصه لبيان قواعد الجمع والترجيح بين النصوص الحديثية السنيّة ظاهرها التعارض مؤكداً على أولوية الجمع على الترجيح، فإذا لم يكن للجمع مساغ لجأ الفقيه إلى الترجيح وفق قواعد الترجيح. أما التتمة فقد تضمنت أربعة أبواب الأول في أسباب اختلاف الصحابة والتابعين في الفروع الثاني في أسباب اختلاف مذاهب الفقهاء، والثالث في بيان الفرق بين أهل الحديث وأصحاب الرأي، والرابع في حكاية حال الناس قبل المائة الرابعة. وسنمك عن عرض محتوى هذه التتمة لعدم صلتها المباشرة بموضوع بحثنا.

رابعاً/ القسم الثاني: في بيان أسرار ما جاء عن النبي ﷺ

وهذا القسم لم يقسمه إلى مباحث وإنما رتبته تقريبا وفق ترتيب أبواب كتب الحديث، وذلك بالنظر إلى غرضه في هذا القسم وهو تفسير جملة من الأحاديث النبوية المتداولة بين الناس، تفسيراً مقاصدياً يكشف عن أسرار أحكامها، وقد اقتصر في ذلك على ما كثر تداوله بين أهل الفقه وحملة العلم، وقد انتقى هذه الأحاديث من صحيح البخاري ومسلم وسنن أبي داود والترمذي، ولم يخرج عن هذه الكتب إلا استطرادا أي من باب زيادة الشواهد. كما أنه التزم بعدم تخريج الحديث وقد يذكر حاصل المعنى أو طائفة منه.

ويضم هذا القسم ثلاثة عشر باباً موزعة على 458 صفحة. وهذه الأبواب هي: أبواب الإيمان ثم أبواب الاعتصام بالكتاب والسنة ثم أبواب الطهارة ثم أبواب الصلاة، ثم أبواب الزكاة، ثم أبواب الصوم، ثم أبواب الحج، ثم من أبواب الإحسان ثم من أبواب ابتغاء الرزق ثم من أبواب تدبير المنزل، من أبواب سياسة المدن ثم من أبواب المعيشة ثم من أبواب شتى.

1- انظر المبحث الثالث من الفصل الثاني من هذه الرسالة.

ففي أبواب الأيمان بين سر تعدد تعريف الإيمان في الأحاديث التي تبين معناه، ثم سر اقتصار أركان الإسلام على خمس، ثم كيفية فهم الأحاديث التي تبين علاقة الإيمان بارتكاب الكبائر، وكذ الأحاديث التي جاءت في القدر و لماذا حج آدم موسى؟.

وفي أبواب الاعتصام بالكتاب و السنة، رد مقاصد الأحاديث التي تحذر من التهاون في السنة، وتنتهي عن التشدد في الدين، وعن البدعة، إلى مقصد سد مداخل التحريف في الدين ثم عرض للأحاديث التي تبين أن هذه الأمة لا تجتمع على التحريف، وفضل العلم في نفي التحريف والغلو والبدع وأقسام العلم المطلوب شرعا.

وفي أبواب الطهارة عرض لمقاصد الأحاديث الواردة في الوضوء ثم معاني أحاديث الغسل، ثم مقاصد التيمم، وآداب الخلاء، ثم مقاصد خصال الفطرة التي هي منقولة عن أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام، بالإضافة إلى الأحاديث الواردة في أحكام المياه.

وفي أبواب الصلاة بين مقاصد الأحاديث الواردة في فضل الصلاة ثم مقاصد أوقات الصلاة، ثم مقاصد الأذان والإقامة، ثم أحكام وآداب المسجد، ثم مقاصد ستر العورة وسبب كراهية الصلاة في بعض أنواع الثياب، ثم سر التوجه إلى القبلة وسر تحويل القبلة من بيت المقدس إلى بيت الله الحرام. ثم سر الأمر بالستر في الصلاة، ثم بين مقاصد أفعال الصلاة فعلا، فعلا كالتكبير وقراءة الفاتحة والسورة والركوع والسجود والتشهد والأذكار والدعاء والخشوع وقد أرجع هذه الأفعال إلى ثلاثة أصول؛ خضوع القلب، وذكر اللسان، وتعظيم الجوارح. كما تعرض لبيان المقصد من سجودي السهو والتلاوة وأسرار الترغيب في النوافل المختلفة كما عقد في هذا الباب فصلا لبيان أن من مقاصد الشريعة الاقتصاد في العبادة وأن من مقاصدها أيضا سد باب التعمق في الدين، قبل أن يفصل في مقاصد الرخص والأعذار التي تبيح الجمع والتقصير في الصلاة، ثم بين مقاصد صلاة الجماعة والجمعة والعيدين والجنائز مع بيان مقاصد أحكام الإمامة.

وفي أبواب الزكاة ساق الأحاديث التي تبين فضل الزكاة والصدقة والسخاء مبينا المصالح التي يرجع إليها تشريع الزكاة، كما بين مقاصد تحديد الزكاة بأنصبة ومقادير منضبطة وكذلك مقاصد حصر مصارف الزكاة في الأصناف المذكورة في الآية الستين من سورة التوبة، بالإضافة إلى بعض الأحاديث الأخرى التي تتعلق بأحكام الزكاة.

وفي أبواب الصوم بين المقصد من تشريع الصوم والمقصد من ضبط مدته، وسر فضل الصوم، ومقاصد أحكام الصوم كربط الصوم برؤية الهلال، والترغيب في السحور وتأخيره وتعجيل الفطور والنهي عن الوصال وكذا الأحاديث المتعلقة بالإفطار خطأ ونسيانا وعمدا، ثم مقاصد سنن الصوم وآدابه.

وفي أبواب الحج بين المصالح المرعية في تشريع الحج وامتداده في الملة الإبراهيمية، ثم طرء البدع والتحريف عليه عند أهل الجاهلية، ثم بين مقاصد مناسك الحج منسكا منسكا، بالإضافة إلى بعض الأمور المتعلقة بأحكام الحج.

وفي أبواب الإحسان بين أن أصول الأخلاق أربعة؛ الطهارة والإخبات والسماحة والعدالة، ثم بين روح الذكر روح الدعاء والاستغفار وروح التفكير في آلاء الله وأفعاله. وتلاوة القرآن، إخلاص النيات، وسائر الأحوال والمقامات، كالشكر واليقين والمحاسبة والحياء والتوبة....

وفي أبواب ابتغاء الرزق، بين سر فضل ابتغاء الرزق وسر تشريع البيوع وسائر المعاملات، وكذلك مقاصد النهي عن بعض البيوع والمعاملات كالربا، والاحتكار، وبيع تلقي الركبان، وبيع الثمار قبل بدو صلاحها، بيع حاضر لباد ثم مفصلا مقاصد أحكام البيوع وأنها تدور حول السماحة والتوثق. وبالإضافة إلى مقاصد المبادلات عرض أيضا مقاصد التبرعات كالهبة والهدية، والوصية، والوقف، ثم وقف مطولا عند أحكام الفرائض والتركات مبينا أسرارها ومقاصدها.

وفي أبواب تدبير المنزل تعرض للأحاديث الخاصة بأحكام الأسرة مبينا مقاصد الزواج

والخطبة وما يتعلق بها، وكذا مقاصد أركان عقد الزواج ركنا ركنا، ثم مقاصد المحرمات من النسب أو الرضاع أو المصاهرة ثم بين آداب المباشرة وحقوق الزوجية، والمقصد من تشريع الطلاق والخلع والظهار واللعان والإيلاء، ثم مقاصد تشريع العدة. ومقاصد أحكام تتعلق بالأولاد، كالعقيقة والرضاعة والحضانة.

وفي أبواب سياسة المدن بين مقاصد وجود خليفة ومقاصد أحكام الخلافة، ثم أنواع المظالم ومقاصد الأحكام المتعلقة بها، ثم مقاصد الحدود والعقوبات التي شرعها الله بالإضافة إلى الأحاديث المتعلقة بأحكام القضاء والجهاد.

وفي أبواب المعيشة عرض لأسرار ومقاصد بعض الآداب المتعلقة بالمائدة واللباس والزينة واللهو مما يباح أو يحظر وكذا آداب الصحبة.

وختم هذا القسم بمبحث سماه من أبواب شتى تعرض فيه لمفردات من سير النبي ﷺ ولبعض الأحاديث الواردة في الفتن ودلائلها، ثم بعض الأحاديث في مناقب الصحابة وخير القرون وكيف ينبغي أن تفهم.

الفصل الثاني

تأسيس المنظمة العلمية للعلوم الإسلامية

جامعة الأزهر
العلوم الإسلامية

بعد هذا العرض الذي حاولت فيه إعطاء صورة متكاملة لشخصية الإمام الدهلوي، ولما أثرته العلمية "حجة الله البالغة"، أنتقل الآن إلى بيان أسس النظر المقاصدي عند الإمام الدهلوي، وذلك من خلال جملة قضايا أحسبها تؤسس للمعرفة المقاصدية موضوعاً ومنهجاً وغاية.

وتتمحور هذه القضايا حول الإشكاليات التالية:

1- ما هي الأدلة التي استند إليها في إثبات أن للشريعة الإسلامية مقاصد تهدف إلى تحقيقها؟ وبعبارة أخرى ما موقف الإمام الدهلوي من مسألة تعليل أحكام الشريعة باعتبار هذه المسألة القاعدة المعرفية التي تؤسس النظر في مقاصد الشريعة، ثم ما هو وجه الحاجة إلى معرفة المقاصد؟ وأي دور لها في فهم النصوص واستنباط الأحكام وتركيب الأدلة؟.

2- إذا كان لأحكام الشريعة مقاصد فهل معرفة هذه المقاصد ممكنة؟ بمعنى آخر ما موقف الإمام الدهلوي من تقسيم أحكام الشريعة إلى أحكام معقولة المعنى (معللة) وأحكام غير معقولة المعنى (تعبدية)؟.

3- إذا كانت معرفة هذه المقاصد ممكنة، فما هي سبل معرفتها؟ وما مدى إفادتها القطع واليقين؟ بعبارة أخرى: ما هي مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة عند الإمام الدهلوي؟ وما هي القيمة المعرفية لهذه المسالك؟.

لقد تناول الإمام الدهلوي بعض هذه المسائل في مقدمة كتابه "حجة الله البالغة" وبعضها الآخر في ثنايا الكتاب، مقدماً إجاباته حولها، وقد كانت هذه الإجابات متفاوتة من حيث الإيجاز والتفصيل، لذا سينصب جهدي في هذا الفصل على عرض مواقفه من هذه الإشكاليات ومدى توفيقه في الإجابة عنها، وذلك طبعاً على ضوء الاجتهادات المتعددة لعلماء الأصول والمقاصد.



إشكالية التعليل وإثبات المقاصد عند الإمام الدهلوي

جامعة الأمير
علي بن أبي طالب
العلوم الإسلامية

المبحث الأول

إشكالية التعليل وإثبات المقاصد عند الإمام الدهلوي

لا يعتبر إثبات موضوع علم ما من الناحية المنهجية من صلب ذلك العلم ومن موضوعاته، فليس واجبا على صاحب علم ما إثبات الموضوع في ذلك العلم، لأن براهينه إما أن تكون مسلمة، أو تذكر في علم أعلى منه. ولكن جرت عادة العلماء أن يتبرعوا بإثبات موضوع العلم الذي يدرسونه تيسيرا وتسهيلا⁽¹⁾.

ولا يخفى أن مسألة التعليل وبالتالي إثبات مقاصدية الأحكام هي في الأصل مسألة كلامية أولا وأخيرا، وهي المسألة الأساس التي ينهض عليها علم المقاصد، فلا يمكن الحديث عن مقاصد الشريعة ما لم تثبت فعلا أن أحكام الشريعة معللة بمقاصد تهدف إلى تحقيقها، فإشكالية التعليل هي القاعدة التي تؤسس النظر في المقاصد. وقد تبلورت هذه الإشكالية أولا في علم الكلام ثم انتقلت إلى علم الأصول، ولم تسلم من الأخذ والرد بين فقهاء الشريعة بأثر من الثقافة الأرسطية التي "غشت على المسلمين أبصارهم في فهم القرآن الكريم"⁽²⁾. والحق أنه ما كان لهذه الإشكالية أن تثور وأن تحدث ما أحدثته من جدل بين المتكلمين ثم بين أهل الظاهر وأهل القياس لولا تسرب فلسفة أرسطو إلى الحياة الإسلامية، فمصطلح العلة الذي استعمل في حقول معرفية مختلفة وأخذ دلالات متعددة، إذ نجده في المنطق، وعلم الكلام، وعلم الحديث، وعلم الأصول، وعلم الفقه، وحتى في علم النحو، أنتج خلطا منهجيا ومعرفيا، انعكس أثره على الموضوعات الأصولية، غير أننا إذا رجعنا إلى القرن المشهود لها بالخيرية لا نكاد نجد أثرا لهذا اللفظ، ولا لهذا اللفظ، ولذلك لم يفت الكثير من علماء الشريعة ومنهم الإمام الدهلوي التعقيب على منكري التعليل إغفالهم إجماع القرون المشهود لها بالخير باعتبار أن إجماع هذه القرون قاعدة مسلمة عندهم⁽³⁾.

1 - عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة تاريخ ابن خلدون، 71/1.

2 - محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، تعريب عباس محمود، دار أسيا للطباعة و التوزيع، ط: 1985 ص: 08.

3 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 09/1.

أولاً- في مفهوم التعليل والموقف منه

أشار الإمام الدهلوي إلى إشكالية التعليل و رد على منكريه في معرض إثبات مقاصدية أحكام الشريعة في مقدمة كتابه "حجة الله البالغة"، إذ يقول: "وقد يُظنُّ أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح أنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر، أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع أو عصى جوزي بعمله، وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير"⁽¹⁾، ونلاحظ منذ البداية من خلال هذا النص:

- أن كلامه جاء في سياق تفنيد رأي الذين ينكرون تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح، ويظنون أن التكليف بهذه الأحكام الشرعية إنما هو تعبد محض لا فائدة فيه غير اختبار العباد، هل يمثلون للأمر والنهي أو لا يمثلون، و نلاحظ أيضاً أن الخطاب جاء بصيغة المبني للمجهول، بحيث لا يذكر الإمام الدهلوي هؤلاء الذين ينكرون تعليل الأحكام بالمقاصد، ربما تهيؤنا لرأيهم، ولكنهم معلمون من الواقع التاريخي، فهو بلا شك يعني الأشاعرة والظاهرية، فقد اشتهر عنهم إنكار تعليل الأحكام جملة وتفصيلاً، وهو ما يدفعنا إلى تحقيق القول في هذه المسألة.

وقبل التعرض لإشكالية التعليل ينبغي أن نفرق في تناولنا لهذه الإشكالية بين مسألتين:

الأولى: بيان اشتغال أفعال الله عز وجل وأحكامه على علل.

الثانية: مدى إمكانية تعقل وإدراك هذه العلل.

وسنعرض للمسألة الثانية بعد هذا المبحث الذي نخصه للمسألة الأولى، أي لعرض موقف

الدهلوي من مسألة التعليل وإثبات مقاصدية الأحكام، وكذا رده على شبهات منكري المقاصد.

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 09/1.

I- في مفهوم التعليل:

أ/ الدلالة المعجمية:

التعليل مصدر من علّ، يقال: علّه، يُعلّهُ، إذا سقاه السقية الثانية، وتعلّل بالأمر واعتلّ تشاغل⁽¹⁾. والعلة اسم لعارض خفي يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار، ولهذا سمي المرض علة⁽²⁾؛ لأن بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف.

ب- الدلالة الاصطلاحية:

التعليل عند علماء المنطق تبين علة الشيء، "ويطلق عندهم على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول"⁽³⁾.

والتعليل عند علماء الأصول يراد به "تارة إثبات العلل للأحكام الشرعية، أي كون الأحكام لم توضع عبثاً ولا تحكما، وإنما وضعت لحكم وغايات ومصالح"، وهذا هو المعنى المقصود في هذا المبحث، و"تارة الاجتهاد في استخراجها اعتماداً على المسالك الموصلة إليها"⁽⁴⁾.

II- في موقف العلماء من التعليل:

إن لفظ العلة والتعليل لهما استعمالان في حقول معرفية متعددة، كالمنطق والكلام والأصول، والحديث⁽⁵⁾، ولا يعني هنا تتبع جميع هذه الاستعمالات، وإنما سنعرض فقط إلى مفهوم العلة عند

1 - ابن منظور: لسان العرب، مادة: 1: علّ، 467/1، الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة: علّ، 20/4.

2 - النّهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1418هـ/1998م، 316/3.

3 - مصطفى شلي: تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ط: 2، 1981، ص: 12.

4 - نفس المرجع، ص: 12.

5 - العلل عند علماء الحديث، أسباب خفية غامضة قاذحة في الحديث، والحديث المعلل هو الحديث الذي أطلع فيه على علة تقدح في صحته، مع أن ظاهره السلامة منها. انظر مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر، بيروت، ص: 90.

علماء المنطق ثم علماء الكلام نظرا لمدى ارتباطه وتشويشه على موقف علماء الأصول والمقاصد من التعليل، فمن الناحية التاريخية يبدو أن مصطلح العلة ولد عند علماء المنطق ثم تسرب إلى علماء الكلام ثم انتقل إلى علماء الأصول.

أ/ العلة عند علماء المنطق:

مع أننا لا نعرف على وجه التأكيد أول من استعمل لفظ العلة في اللغة العربية كمقابل وترجمة لكلمة Causa إلا الأكيد أن هذه الكلمة ولدت مع البدايات الأولى لحركة نقل وترجمة كتب أرسطو في المنطق وما بعد الطبيعة إلى اللغة العربية، حيث نجد هذا اللفظ عنوانا لبعض الكتب التي ألفها الفيلسوف العربي الكندي "الذي يجمع الثقات على أنه أول فيلسوف عربي"⁽¹⁾، مثل: "الإبانة عن العلة الفاعلة"، "في علة المد والجزر"، "في علة الزرقة الظاهرة في السماء"، "في علة تكون السحب والثلج والبرق والبرد والرعد"⁽²⁾، وقد عرف الكندي بكونه مناصرا لحركة الترجمة وراعيها لها ومنقحا لكثير من الرسائل الفلسفية، ولعل ما تجدر الإشارة إليه أن الكندي لم يكن فيلسوفا فحسب بل كان أيضا متكلمًا ولوعًا بالكلام، فقد كان يقف على الخط الفاصل بين الفلسفة والكلام⁽³⁾، ولعل ذلك يلقي ضوءًا ولو خافتًا على انتقال لفظ العلة من المنطق إلى الكلام ثم إلى الأصول، لمن أراد مزيدًا من البحث.

ويطلق لفظ العلة في المنطق على ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجًا ومؤثرًا فيه⁽⁴⁾، ويقسم أرسطو العلة إلى أربعة أنواع⁽⁵⁾:

- 1 - ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجي الدار المتحدة للنشر، 1974م، ص: 107.
- 2 - نفس المرجع، ص: 129.
- 3 - نفس المرجع، ص: 109.
- 4 - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مادة علل، 95/2.
- 5 - نفس المرجع، 95/2.

العلة الفاعلة: وهي التي تؤثر في وجود الشيء.

العلة الغائية: وهي التي يوجد الشيء لأجلها.

العلة المادية: وهي التي وجد منها الشيء.

العلة الصورية: وهي الصورة التي بوجودها يوجد الشيء.

وغالبا ما ينصرف معنى العلة في الفلسفة إلى العلة الفاعلة خاصة في قسم ما بعد الطبيعة، حيث يتم إثبات الصانع فاعلا موجدا للكون ويسمى العلة الأولى.

وأما استعمال علماء الكلام لفظ العلة عند الحديث عن تعليل الأحكام فإنه غالبا ما يختلط بمعنى العلة الغائية، وهو منشأ التناقض والاضطراب الذي وقع فيه الأشاعرة كما سنرى.

ب- موقف علماء الكلام من التعليل:

تعرض علماء الكلام للتعليل وبحوثا فيه منعا وجوازا من جهة ما يناسب كمال الله عز وجل وترهه عن النقص، فيما عرف بمسألة تعليل أفعال الله عز وجل، وهي مسألة كانت مشار نزاع طويل في شكله ومضمونه بين أصحاب المقالات الإسلامية، وكما سنرى فإن جزءا كبيرا من هذا النزاع يرجع إلى استعمال لفظ العلة.

فقد انتقل لفظ العلة من علماء المنطق إلى علماء الكلام ثم إلى علماء الأصول الذين كانوا يستعملون ألفاظا مثل المعنى والغاية للدلالة على مقاصد الأحكام، حيث "كن السلف يستعملون لفظ المعاني لأن المعاني صنفان، معان لغوية، ومعان شرعية، والمعاني الشرعية هي التي تسمى عللا- وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وإنما يستعملون لفظ المعنى، أخذنا من قوله ﷺ: "لا يحلى دم امرئ إلا بإحدى معان ثلاث"⁽¹⁾ أي علل"⁽²⁾، وحتى عصر الإمام الشافعي لا نجد أثرا للفظ العلة، بل نجد الإمام الشافعي في كتابه "الرسالة" يعبر عن ذلك بلفظ "المعنى"، حيث يقول: "فإن

1 - لم أعر على هذا اللفظ في الكتب التسعة، وهو في صحيح البخاري، من كتاب الديات، باب سؤال القاتل حتى يقر والإقرار في الحدود، رقم: 6484، ولفظه "لا يحلى دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني والمارق من الدين التارك للجماعة".

2 - مصطفى شلي: تعليل الأحكام، ص: 124.

قال قائل فاذا ذكر من الأخبار التي تقيس عليها وكيف تقيس، قيل له إن شاء الله كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله ورسوله، فإنه حكم به لمعنى من المعاني، فترلت نازلة ليس فيها نص حكم، حكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها⁽¹⁾، ورغم أن علماء الكلام والأصول أرادوا بالعلة معان مغايرة لمعناها في المنطق، إلا أن التأمل لتاريخ الجدل حول هذه المسألة لا يلبث أن يكشف أن المعاني المنطقية للفظ العلة بقيت حاضرة في كل نقاش، كمثل يدل على ذلك اختلافهم في تكييف العلة بين من يكييفها بالمؤثر أو الموجب أو الباعث، وبين من يكييفها بالأمانة والعلامة والمعرف.

وقد اختلفت مواقف المتكلمين من التعليل لسببين:

السبب الأول: أن هذا الاختلاف هو ثمرة الخلاف في مسألة أخرى، وهي: هل يجب الأصلح على الله كما يقول المعتزلة، أو لا يجب عليه شيء كما يقول الأشاعرة، وهي فرع مسألة التحسين والتقيح العقليين التي قال بها المعتزلة ونفاها الأشاعرة.

ولم يفيت الإمام الدهلوي في مقدمة كتابه "حجة الله البالغة" وهو يؤسس للمعرفة المقاصدية أن يتعرض لمسألة التحسين والتقيح العقليين، مبدياً رأيه مدعماً بالأدلة، منتصراً للرأي السواد الأعظم من أهل السنة، وهو الرأي الوسط بين المعتزلة والأشاعرة؛ حيث يقول: "فقد أوجبت أيضاً (يقصد السنة) أن نزول القضاء بالإيجاب والتحریم سبب عظیم في نفسه مع قطع النظر عن تلك المصالح، لإثابة المطيع وعقاب العاصي، وأنه ليس الأمر على ما ظن من أن حسن الأعمال وقبحها بمعنى استحقاق العامل الثواب والعذاب عقلياً من كل وجه، وأن الشرع وظيفته الإخبار عن خواص الأعمال على ما هي عليه دون إنشاء الإيجاب والتحریم، بمنزلة طبيب يصف خاص الأدوية وأنواع المرض، فإنه ظن فاسد تمجحه السنة"⁽²⁾.

وهو يشير بذلك إلى موقف المعتزلة الذين قالوا أن الأشياء تتضمن حسناً وقبحاً ذاتيين، وأن

1 - محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، ص: 512.

2 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 13/1.

العقل بإمكانه الحكم بالإيجاب والتحريم بناء على الحسن والقبح الذاتيين الكامنين في الأشياء، وأن الشرع ليس منشأ للأحكام وإنما مخيرا عنها فحسب.

وهو الموقف الذي دفع الأشاعرة إلى إنكار أن يكون في الأشياء حسنا وقبحا ذاتيين، بل هما شرعيان من كل وجه.

والإمام الدهلوي يورد رأي المعتزلة ثم يفنده بجملة من الأدلة النقلية والعقلية، حيث يقول: "فإنه ظن فاسد تمجه السنة بادئ الرأي، كيف وقد قال -صلى الله عليه وسلم- في قيام رمضان: "حَتَّى خَشِيتُ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمْ"⁽¹⁾، وقال: "إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ عَلَى النَّاسِ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ"⁽²⁾⁽³⁾، ولم يورد الإمام الدهلوي الوجه الاستدلالي بهذه الأدلة على تفنيد رأي المعتزلة، والظاهر أنه يقصد بهذه الأدلة أن الشرع هو الذي ينشأ الأحكام أحيانا بسبب الإلحاح في الأمر، أو بسبب كثرة السؤال عن المسكوت عنه، لا لحسن أو قبح ذاتي في الأشياء، وعلى ذلك فليست وظيفة الشرع تقف عند الإخبار عن خواص الأشياء، بل تتعدى إلى إنشاء الأحكام.

ويقول أيضا: "ولو كان كذلك (أي حسن الأعمال وقبحها عقليان من كل وجه) لجاز إفتار المقيم الذي يتعاني كتعاني المسافر لمكان الحرج المبني عليه الرخص، ولم يجز إفتار المسافر

1 - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، رقم: 6746، ولفظه كاملا: "عَنْ زَيْدِ بْنِ نَابِتٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَخَذَ حُجْرَةً فِي الْمَسْجِدِ مِنْ حَصِيرٍ فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا لَيْلِي حَتَّى اجْتَمَعَ إِلَيْهِ نَاسٌ ثُمَّ قَفَدُوا صَوْتَهُ لَيْلَةً فَظَنُّوا أَنَّهُ قَدْ نَامَ فَحَفَلُ بَعْضُهُمْ بِتَنَحُّجٍ لِيُخْرِجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ مَا زَالَ بِكُمْ الَّذِي رَأَيْتُمْ مِنْ صَنِيعِكُمْ حَتَّى خَشِيتُ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ كُتِبَ عَلَيْكُمْ مَا قُمْتُمْ بِهِ فَصَلُّوا أَيُّهَا النَّاسُ فِي سُبُوتِكُمْ فَإِنَّ أَفْضَلَ صَلَاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ."

2 - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، رقم: 6745.

3 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 13/1.

المترفة، وكذلك سائر الحدود التي حددها الشارع⁽¹⁾.

وإذا كان الإمام الدهلوي يرد رأي المعتزلة، فإن ظاهر كلامه سابق يومئ إلى أنه يرفض رأي الأشاعرة الذين أنكروا أن يكون في الأشياء حسنا وقبحا ذاتيين، بل بنجده يرد هذا الرأي في موضع آخر صراحة، حيث يقول: "اعلم أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الشرائع والأحكام إلا خير النبي -صلى الله عليه وسلم- بخلاف المصالح فإنها قد تدرك بالتجربة والنظر الصادق، والحدس ونحو ذلك"⁽²⁾.

والسبب الثاني: الاختلاف في تكييف العلة وتحديد مفهومها. حيث اختلفت مواقف المتكلمين في تكييف العلة بين من يكييفها بالموجب والمؤثر ومن يكييفها بالعلامة والمعرف.

1- المعتزلة والتعليل

ذهب المعتزلة إلى إثبات التعليل وعرفوا العلة بالموجب والمؤثر والباعث والداعي والغرض، بنه على أصلهم في وجوب فعل الأصلح على الله عز وجل، يقول أبو الحسين البصري، المعتزلي، في تعريف العلة: "فأما قولنا "علة" فتستعمل في عرف اللغة وفي عرف الفقهاء وفي عرف المتكلمين، أما في عرف اللغة فتستعمل فيما أثير في أمر من الأمور... وأما العلة في عرف الفقهاء فهي ما أثرت حكما شرعيا، وإنما يكون الحكم شرعيا إذا كان مستفادا من الشرع، وأما في عرف المتكلمين فتستعمل على المجاز وعلى الحقيقة، فأما على الحقيقة فتستعمل في كسل ذات أو جبت حالا لغيرها، كقول بعضهم إن الحركة علة موجبة كون المتحرك متحركا، وأما استعمالها على المجاز فمنه أن تكون العلة مؤثرة في الاسم، كقولنا: السواد علة في كون الأسود أسودا"⁽³⁾. وهذا النص يبين بوضوح أن العلة عند المعتزلة سواء في، اللغة، أو في الفقه أو في الكلام إنما تسمى علة

1 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 13/1.

2 - نفس المرجع، 247/1.

3 - أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 2/199-200.

لكونها موجبة للحكم.

وينبغي هنا أن نوضح أمرا له أهميته وهو أن مفهوم العلة الموجبة عند المعتزلة لا يعني العلة الحقيقية وإن كان ظاهر كلامهم يوهم ذلك باعتبار أن تعليل أفعال الله بالعلل الحقيقية ينقل صاحبه من الإسلام إلى الشرك، كما يقول البوطي: "ولم يثبت حتى عند المعتزلة أنفسهم أنهم عللوا أفعال الله بالعلة الحقيقية المجردة، كيف ولو ثبت هذا الزعم عندهم لخرجوا بذلك عن رتبة الإسلام، وإنما خلافهم مع أهل السنة في أنهم أوجبوا في حق الله تعليل أفعاله الصالح منها، وفي أنهم عبروا عن مذهبهم هذا بما يوهم استقلال العلل بالتأثير في أفعاله تعالى، من جهة ثانية، حيث قللوا: إن أفعاله معللة بالعلل المؤثرة لذاتها، غير أنهم في الوقت ذاته أقرروا بأن القوة التي بها تؤثر العلل في معلولاتها إنما هي بخلق الله تعالى"⁽¹⁾.

وخلاصة استدلال المعتزلة في وجوب تعليل أفعال وأحكام الله عز وجل، أنه لو لم تكن أفعال الله مشتملة على المصلحة التي هي غرض الفاعل من الفعل للزم في حقه العبث سبحانه، وهو منفي عنه بالاتفاق، ولزم أن لا يقع الفعل لانتفاء الداعي على القول بعدم التعليل، والداعي شرط لا بد منه في وقوع الفعل⁽²⁾.

وتسليم المخالف بوجود الحكيم مع إنكاره أن تكون باعثة أو مقصودة، يترتب عليه أن "يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية، وفيه من إلحاق النقص بالباري جلا وعلما ما لا يخفى"⁽³⁾.

1 - محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الدار المتحددة، دمشق، مكتبة رحاب، الجزائر، ص: 69.

2 - انظر: مصطفى: تعليل الأحكام، ص: 111.

3 - نفس المرجع، ص: 111.

2- الأشاعرة والتعليل

اشتهر عن الأشاعرة إنكار التعليل⁽¹⁾، ولكن ما التعليل الذي ينكرونه؟

إن المتأمل لنصوص المتكلمين الأشاعرة يجد أن مفهوم العلة عندهم يتردد بين معنيين:

المعنى الأول: تعريف العلة بالموجب والمؤثر والباعث والغرض، وهذا التعليل الذي ينكرونه.

المعنى الثاني: تعريف العلة بالحكمة والأمانة، والعلامة، المعرف، وهذا التعليل لا ينكرونه.

التعليل الذي ينكرونه: عرف الأشاعرة بإنكار التعليل، وقالوا إن الله تعالى خلق المخلوقات

وأمر الأمور لا لعلة ولا لغرض ولا لباعث، بل كل ذلك منه محض المشيئة وصرف الإرادة، ونفوا أن تكون لام التعليل في القرآن الكريم، بل سموها لام العاقبة والضرورة فرارا من تعليل أفعال الله.

"فإنه لم يخلق الخلق لاجتلاب نفع في نفسه ولا دفع ضرر عن نفسه، ولو لم يخلقهم لجاز ولو أدام حياتهم لجاز ولو أفناهم في حال واحدة لجاز"⁽²⁾.

وواضح أن هذا الرأي في التعليل جاء كرد فعل مساو في القوة ومعاكس في الاتجاه لقول

المعتزلة بوجوب فعل الصلاح والأصلح على الله، بناء على مبدأ التحسين والتقيح العقليين، فقالوا لا يجب على الله شيء مما في ذلك تعليل الأحكام.

وخلاصة استدلال الأشاعرة على نفي التعليل أورده الإمام فخر الدين الرازي الذي يصنفه

1 - انظر: عضد الدين عبد الرحمن الإيجي: المواقف، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1417هـ/1997م، 3/295-300.

2 - أبو منصور، عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 3، 1410هـ/1981م، 82.

بعض العلماء كابن القيم⁽¹⁾، والشاطبي مع نفاة التعليل⁽²⁾، وهو كذلك من حيث هو متكلم، ولكنه ليس كذلك من حيث هو أصولي كما سنرى، حيث يقول في استدلاله على نفي التعليل: "أنه سبحانه وتعالى لا يفعل فعل لغرض، لأنه لو كان كذلك كان مستكملاً بذلك الغرض، والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله محال"، ثم يورد اعتراضاً وجوابه حيث يقول: "فإن قيل فعله تعالى معلل بغرض غير عائد إليه بل إلى غيره، قلنا عود ذلك الغرض إلى الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض إليه أو ليس أولى.

- فإن كان أولى فقد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور.

- وإن كان الثاني لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضاً لله تعالى فلا يكون

مؤثراً"⁽³⁾.

ونلاحظ هنا أن الرازي ينفي الأغراض التي تعود على الله أو التي تعود على العباد.

ثم يورد دليلاً آخر فيقول: "كما أن من فعل فعلاً لغرض كان عاجزاً عن تحصيل ذلك الغرض

إلا بواسطة ذلك الفعل، والعجز على الله تعالى محال"⁽⁴⁾، إلى آخر الأدلة التي أتى على ذكرها.

ولا نود هنا أن نتعرض لنسف هذه الأدلة، وإنما نريد أن نبين أن استعمال الرازي ومعه

1 - هو: هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن جرير الزرعي الدمشقي، الفقيه، الأصولي المفسر، النحوي، شمس الدين

أبو عبد الله تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية، من مصنفاته الكثيرة، "زاد المعاد"، "أعلام الموقعين"، "مدارج السالكين"، توفي سنة 751هـ. انظر ترجمته في مختصر طبقات الحنابلة لابن الشطي ص: 68.

2 - انظر: ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، ص: 206، وأبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 1/04/2.

3 - فخر الدين الرازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1411هـ/1990م، 1/142/2.

4 - نفس المرجع، 1/142/2.

الأشاعرة كما نبه على ذلك الطاهر بن عاشور⁽¹⁾ للفظ العلة يتردد بين عدة معان.

حيث نجد في الدليل الأول: يستعمل العلة في معنى الغرض النافع للفاعل الذي يتوقف كماله عليه، بينما نجد في الدليل الثاني يستعمل لفظ العلة في معنى السبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، ومنه يتبين أن التعليل الذي ينكره الأشاعرة هو التعليل الذي يكيف العلة بالموجب والمؤثر والباعث أي العلة الغائية عند علماء المنطق، إذ أن هذه الألفاظ كلها يُعبر بها عن معنى واحد جاء في كشف اصطلاحات الفنون "الغرض بفتح الغين والراء المهملة ما لأجله فعل الفاعل، ويسمى علة غائية أيضا، أي الغرض، وهو الأمر الباعث على الفعل، فهو المحرك الأول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا"⁽²⁾، وليس من شك أن استعمال العلة في معنى الغرض النافع الذي يعود على الله والذي يتوقف كمال الله عليه مناف لما يجب لله عز وجل من الكمال الأسمى.

"كما أن استعمال لفظ العلة في معنى السبب الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم يؤدي إلى وصف الله عز وجل بالعجز عن تحصيل ذلك الغرض إلا بواسطة ذلك السبب، والعجز على الله محال، إذ لا خلاف أن الله عز وجل غني بذاته وأن أفعاله عز وجل ناشئة عن إرادة واختيار وفق علمه وحكمته"⁽³⁾.

ومنه فإن إنكار الأشاعرة للتعليل هو في الحقيقة رفض لتكليف العلة بالمؤثر والموجب والغرض، ولكن رد الفعل حمل الأشاعرة على إنكار التعليل جملة، سواء في معنى الغرض العائد إلى الله أو في معنى الغرض العائد على العباد كما هو الحال عند الرازي والسبكي. وإن كانوا في نفس الوقت لا ينكرون أن أفعاله عز وجل لا تخلو من حكم ومصالح، وإنما ينكرون أن توصف بكونها أغراضا أو عللا غائية أو موجبة أو مؤثرة أو باعثة.

1 - الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 380/1.

2 - التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون، 395/3.

3 - الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، 380/1.

التعليل الذي لا ينكرونه: من الغريب أن الأشاعرة الذين ينكرون التعليل في علم الكلام نجدهم في علم الأصول يثبتون التعليل والقياس ويدافعون عنهما أحسن ما يكون الدفاع، وإن كانوا يكتفون العلة بالعلامة والمعرف والأمانة، فالإمام فخر الدين الرازي الذي سبق وأن أوردنا بعض أدلته في إنكار التعليل بوصفه متكلماً أشعرياً، هو نفسه الذي ينهض للدفاع عن تعليل أحكام الشريعة بالمصالح ببراعة ربما لم تتسنى حتى لأعلام المقاصد⁽¹⁾، ومن لاحظ عليه ذلك الإمام الشاطبي، حيث قال: "وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلة البتة كما أن أفعاله كذلك، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد، وأنه اختيار الفقهاء المتأخرين، ولما اضطر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعروفة للأحكام خاصة..."⁽²⁾، ويشير بقوله ولما اضطر إلى تسليمه ودفاعه عن التعليل في كتابه "المحصل في أصول الفقه" حيث ساق الدليل تلو الدليل لإثبات أن أحكام الشريعة معللة ليتأتى له إثبات القياس كدليل شرعي⁽³⁾.

والغريب أن الريسوني ابتسر هذه الفقرة من كلام الشاطبي في كل المواضع التي ساق فيها كلام الشاطبي وهي الفقرة التي تبين بوضوح أن كلام الشاطبي حول موقف الرازي من التعليل - على اقتضابه وإيجازه الشديد - كان دقيقاً، فقد ساق هذه المقدمة التي سماها كلامية، والتعليل من حيث المنطلق مسألة كلامية، ثم بين موقف الرازي من التعليل بوصفه متكلماً، ثم لم يفته أن يبيحه إلى أن الرازي كأصولي اضطر إلى التسليم بالتعليل كقاعدة للقياس، بل الدفاع عنه أحسن دفاع. مثله مثل سائر الأشاعرة الذين ينكرون التعليل في علم الكلام ويثبتونه في علم الأصول، مع

1 - أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 231-235

2 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/04/2.

3 - انظر: فخر الدين الرازي: المحصول في أصول الفقه، تحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 2،

1412هـ/1992م، 5/172-175.

أن مسألة التعليل في أصلها وطبيعتها مسألة كلامية، ولا مدخل لها في الأصول إلا من حيث أنه يبنى عليها أدلة شرعية.

وابن القيم أيضا يذكر الرازي من نفاة التعليل، ففي شفاء العليل نقراً: "قالت النفاة قد أجلبتم علينا بما استطعتم من خيل الأدلة ورجلها فاسمعوا الآن ما يطله، ثم أجيبوا عنه إن أمكنكم الجواب، فنقول ما قال أفضل متأخريهم محمد بن عمر الرازي"⁽¹⁾، ثم ساق الأدلة التي ذكرناها آنفاً.

وقد لمس الأشاعرة أنفسهم هذا التناقض، أعني إنكار التعليل في علم الكلام والتسليم به في علم الأصول ومن هؤلاء السبكي، قال ابنه في المنهاج: "وبقي سؤال يورده الشيوخ وهو أن المشتهر عند المتكلمين أن أحكام الله لا تعلق، واشتهر عن الفقهاء التعليل وأن العلة بمعنى الباعث، وتوهم كثير منهم أنها باعثة للشرع على الحكم كما هو مذهب قد بينا بطلانه فيتناقض كلام الفقهاء وكلام المتكلمين"⁽²⁾. وقد حاول تجاوز هذا التناقض فلم يأتي بطائل كما حاول بعض الأشاعرة تجاوز هذا التناقض بتكليف العلة على أنها أمانة علامة ومعرّف للحكم، فأنكروا في علم الكلام التعليل من حيث تكليف العلة بالموجب والمؤثر والغرض والباعث، أثبتوا التعليل في علم الأصول مع تكليف العلة بالحكمة والأمانة والعلامة والمعرف.

وظاهر أن هروبهم عن لفظ العلة والغرض والموجب لم يمكنهم من الهروب من واقع النصوص القرآنية والحديثية التي تنضح بالتعليقات المقاصدية، فعمدوا إلى إثبات التعليل في أصول الفقه مع تكليف العلة بالمعرّف والعلامة والأمانة. مع أن مسألة التعليل واحدة في أصلها سواء تعلقت بأفعال الله عز وجل أو بأحكامه. وهي في الأصل مسألة عقدية كلامية، والنصوص القرآنية تشهد

1 - ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص: 206.

2 - عبد الوهاب السبكي: الإلهام في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 1416هـ/1995م، 41/3.

بتعليل أفعاله كما تشهد بتعليل أحكامه.

وبهذا يتبين أن الخلاف مع الأشاعرة ليس خلافا حقيقيا، لأن التعليل الذي ينكره الأشاعرة ليس هو التعليل الذي يثبت علماء الأصول، وإنما هو التعليل بالعلل العقلية؛ أي التي لا يجوز أن تفارق معلولاتها، أو ما يؤثر في الحكم بذاته، ومعنى ذلك أن القول أن الإسكار علة في تحريم الخمر يفيد أن الإسكار بذاته يؤثر في كون الخمر حرام ويوجب كونه محرما بمعنى أنه أوجب على الله تحريم الخمر.

أما التعليل الذي يثبت أهل السنة فهو التعليل بالعلل الجعلية؛ أي التي ليس لها تأثير ذاتي في الحكم، وإنما لها تأثير جعلي يجعل الله إياها كذلك - فهو الذي جعل الإسكار علة لتحريم الخمر ولو أراد جعل الإسكار علة لحلية الخمر فلا معقب لحكمه.

3- الظاهرية والتعليل:

ينكر ابن حزم⁽¹⁾، على المعتزلة التعليل العقلي، كما ينكر على أهل القياس التعليل الجعلي، كما ينكر عليهم جميع العلل المستنبطة، وإذا كان يسلم بالعلل المنصوصة⁽²⁾، فإنه ينكر على أهل القياس تعدية هذه العلل المنصوصة إلى غير محل النص، قد خصص في كتابه "الإحكام" بابا لهـدم فكرة التعليل، فقال: "الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين"، فهل معنى ذلك أن ابن حزم ينكر مقاصد الأحكام؟ في الواقع يعترف ابن حزم أن للمولى عز وجل أهدافا وأغراضا ومقاصدا منصوصا عليها إلا أنها في مجملها مقاصد أخروية منها أن يدخل الجنة من

1 - هو: علي بن أحمد بن بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، (أبو محمدا)، أصولي، محدث، أديب، كان شديد النقد لمخالفيه، حتى قيل إن لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان، من مصنفاته، الإحكام في أصول الأحكام، المحلى بالأثار، الفصل في الملل والأهواء والنحل، توفي سنة 456هـ. انظر ترجمته في شذرات الذهب، 299/3/2.

2 - ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط: 2، 1983، 77/8.

شاء أن يدخله فيها، ويخرج من النار من شاء أن يخرج منها... لكنه يقول: "ولولا أن الله نص على هذه المقاصد لما قلنا بما"⁽¹⁾.

واستدل ابن حزم في نفي التعليل إلى جملة من الآيات أهمها:

- قوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁽²⁾. يقول: "فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينهم وأن أفعاله لا يجري فيها "لم" وإذ لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله "لم كان هذا؟" فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلة البتة، إلا ما نص الله تعالى عليه أنه يفعل كذا لأجل كذا، وهذا أيضا مما لا يسأل عنه، فلا يحل لأحد أن يقول لم كان هذا السبب لهذا الحكم ولم يكن لغيره؟ ولا أن يقول لم جعل هذا الشيء سببا دون أن يكون غيره سببا أيضا؟ لأن من سأل هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل وخالف قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ فمن سأل الله تعالى عما يفعل فهو فاسق"⁽³⁾.

- كما استدل بقوله تعالى: ﴿وَلَيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾⁽⁴⁾، يقول: "فأخبر تعالى أن البحث عن علة مراده تعالى ضلال لأنه لا بد من هذا، أو من أن تكون الآية هيا عن البحث عن المعنى المراد، وهذا خطأ لا يقوله مسلم، بل البحث عن المعنى الذي أراده الله تعالى فرض على كل طالب علم، على كل

1 انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، 8/99، 84، 91، 92..

2 - سورة الأنبياء، الآية: 23.

3 - ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، 8/102-103.

4 - سورة المدثر، الآية: 31.

مسلم فيما يخصه، فصح القول الثاني ضرورة ولا بد⁽¹⁾.

واستدلال ابن حزم قائم على مغالطة، ذلك أن السؤال على أنواع:

سؤال المحاسبة وطلب بيان سبب الفعل وإبداء المذرة عما فعل، وفي هذا النوع من السؤال يتصف المولى عز وجل بكونه سائلاً، ويوصف العباد بأنهم مسؤولون، لذلك أنكر المولى عن نفسه كونه مسؤولاً "مُحَاسَبًا"، أثبت للعباد ذلك الوصف، وفي هذا المعنى يقول ﷺ: "كَلِمَةٌ رَاعٍ وَكَلِمَةٌ مَسْئُولٌ"⁽²⁾، وهذا النوع هو المراد من الآية ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁽³⁾.

سؤال المعارضة والاستهزاء، وهذا النوع من السؤال هو الذي أنكره عز وجل على الكافرين والمنافقين في قولهم ﴿مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾⁽⁴⁾.

سؤال تضرع ودعاء: قال عز وجل: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي﴾⁽⁵⁾، وقوله ﷺ: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ السَّائِلِينَ عَلَيْكَ"⁽⁶⁾، ولسنا بحاجة إلى أن نبين أن هذا النوع من السؤال مطلوب وليس مقصوداً بالآيتين اللتين ساقهما ابن حزم.

سؤال الاستفهام والفهم: وهذا النوع من السؤال لا حرج فيه، وليس هو المراد بقوله تعالى:

1 - ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، 112/8.

2 - صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم: 844.

3 - سورة الأنبياء، الآية: 23.

4 - سورة البقرة، الآية: 26.

5 - سورة البقرة، الآية: 186.

6 - سنن ابن ماجه، كتاب المساجد والجمعات، باب المشي إلى الصلاة، رقم: 770، وتمام الدعاء: "...وَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ مَنْشَأِي هَذَا فَإِنِّي لَمْ أَخْرُجْ أَشْرًا وَلَا بَطْرًا وَلَا رِيَاءً وَلَا سُنْعَةً وَخَرَجْتُ اتِّقَاءَ سُخْطِكَ وَأَتِغَاءَ مَرْضَاتِكَ فَأَسْأَلُكَ أَنْ تُعِيدَنِي مِنَ النَّارِ وَأَنْ تَغْفِرَ لِي ذُنُوبِي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ أَقْبَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ وَاسْتَغْفَرَ لَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ".

﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁽¹⁾، وإلا لما سأله المقربون الأخيار، فقد سألت الملائكة المولى عز وجل: ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾⁽²⁾. وقد سأل إبراهيم الخليل ربه: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾⁽³⁾، وسأل زكريا ربه: ﴿قَالَ رَبِّ أُنِّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ﴾⁽⁴⁾، وسألت مريم البتول: ﴿أُنِّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشْرٌ وَلَمْ أَكُنْ بِبَغِيًّا﴾⁽⁵⁾، والصحابة كانوا يسألون الرسول ﷺ عن الأهلة واليتامى والمحيض... مما قص علينا القرآن، فالاستفهام عن علل الأحكام الشرعية ومقاصدها لا ينطبق عليه استدلال ابن حزم.

1 - سورة الأنبياء، الآية: 23.

2 - سورة البقرة، الآية: 30.

3 - سورة البقرة، الآية: 260.

4 - سورة آل عمران، الآية: 40.

5 - سورة مريم، الآية: 20.

ثانياً: إثبات مقاصدية الأحكام عند الإمام الدهلوي:

- استند الإمام الدهلوي في إثبات مقاصد الشريعة إلى استقرار نصوص الكتاب والسنة كما استند إلى إجماع السلف.

I- استقرار نصوص الكتاب والسنة:

يؤكد الإمام الدهلوي أن استقرار مجموع أحكام الشريعة كفيل بإثبات مقاصدية الأحكام: "إذا تأملت وأنعمت النظر في مجموع شرائع الملة الحنيفية وأحكامها ولاحظت عادات العرب ورسومهم وتشريعات الرسول الخاتم ﷺ التي هي بمنزلة المصلح والمهذب لها، تدرك لكل حكم من أحكامها سبباً من الأسباب وتتوصل في كل أمر ونهي من أوامرها ونواهيها إلى مصلحة مرعية من المصالح"⁽¹⁾. ويورد الإمام الدهلوي جملة من النصوص القرآنية والحديثية المعلقة بمقاصدها، مؤكداً "أن من عجز أن يعرف أن الأعمال معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التي صدرت عنها... وأن أحكام المعاملات والمناكحات شرعت لإقامة العدل فيهم إلى غير ذلك مما دلت الآيات والأحاديث عليه ولهج به غير واحد من العلماء في كل قرن فإنه لم يمسه من العلم إلا كما يمسه الإبرة من الماء حين تغمس في البحر وتخرج، وهو بأن يبكي على نفسه أحق من أن يُعتد بقوله"⁽²⁾.

- فاستقراء الآيات والأحاديث كاف في الدلالة على مقاصدية الأحكام بما في ذلك أحكام العبادات التي اختار الإمام الدهلوي أن يبدأ الاستدلال بها، حيث يقول في تعليق الصلاة: "وأن الصلاة شرعت لذكر الله ومناجاته كما قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾"⁽³⁾ ولتكن معدة لرؤية

1 - ولي الله الدهلوي: الفوز الكبير في أصول التفسير، ص: 45.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 9/1-11.

3 - سورة طه، الآية: 14.

الله تعالى ومشاهدته في الآخرة كما قال رسول الله ﷺ: "سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ فَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لَا تُغْلَبُوا عَلَى صَلَاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا" (1) (2).

وفي تعليل الزكاة قال: "وأن الزكاة دفعت لردية البخل وكفاية لحاجة الفقراء، كما قال تعالى في مانعي الزكاة: ﴿وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (3)، وكما قال النبي ﷺ: "فأخبرهم أن الله قد قرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقَرَائِهِمْ" (4) (5).

وفي تعليل الصوم: "وأن الصوم شُرع لقهَر النفس كما قال الله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (6)، وكما قال النبي ﷺ: "فإنَّ الصَّوْمَ لَهُ وَجَاءٌ" (7) (8).

وفي تعليل الحج: "وأن الحج شرع لتعظيم شعائر الله كما قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ (9)، وقال: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ (10) (11).

- وكما دلت النصوص القرآنية والحديثية على تعليل العبادات في مجملها فإنها أيضا دلت

1 - صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، رقم: 529.

2 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 09/1.

3 - سورة آل عمران، الآية: 180.

4 - صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا، رقم: 1401.

5 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 10/1.

6 - سورة البقرة، الآية: 183.

7 - سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء في فضل التزويج والحث عليه، رقم: 1001.

8 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 10/1.

9 - سورة آل عمران، الآية: 96.

10 - سورة البقرة، الآية: 158.

11 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 10/1.

على تعليل المعاملات والحدود والمناكحات بالمقاصد، وهو ما نبه عليه الدهلوي،

يقول: "وأن أحكام المعاملات والمناكحات شرعت لإقامة العدل فيهم إلى غير ذلك مما

دلت الآيات والأحاديث عليه"⁽¹⁾، ومن الأمثلة التي يوردها: "وأن القصاص شرع

زاجرا عن القتل، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽²⁾،

وأن الحدود والكفارات شرعت زواجر عن المعاصي، كما قال الله تعالى: ﴿لِيذوق وبال

أمره﴾⁽³⁾، وأن الجهاد شرع لإعلاء كلمة الله وإزالة الفتنة كما قال الله تعالى:

﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾⁽⁴⁾...⁽⁵⁾، إلى آخر النصوص التي

ساقها والتي يبين استقراءها أن أحكام الشريعة معللة بالمقاصد، وهو بلا شك استقراء

ناقص لكنه مفيد للعلم أو كما قال الشاطبي: "وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في

مثل هذه القضية مفيدا للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل

الشريعة"⁽⁶⁾، وذلك أن الاستقراء التام متعسر إن لم يكن متعذرا، وفي ذلك يقول ابن

القيم: "والقرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح،

وتعليل الخلق بهما والتنبيه على وجوه الحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على

وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان

هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكنه يزيد على ألف موضع

1 - نفس المرجع، 11/1.

2 - سورة البقرة، الآية: 179.

3 - سورة المائدة، الآية: 95.

4 - سورة الأنفال، الآية: 39.

5 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 10/1-11.

6 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 05/2/1.

هذا في القرآن والسنة نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة"⁽¹⁾.

- وقد ذكر الكثير من العلماء دليل الاستقراء من نصوص الكتاب والسنة في إثبات مقاصد الشريعة، منهم البيضاوي⁽²⁾: "إن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد"⁽³⁾، وقال الشاطبي: "والمعتمد أننا استقرينا أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره..."⁽⁴⁾، وقال العز بن عبد السلام: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله عز وجل أمر بكل خير دقه وجلسه، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفسد، والشر يعبر به عن جلب المفسد درء المصالح"⁽⁵⁾.

II- إجماع القرون المشهود لها بالخير:

والدليل الآخر الذي استند إليه الإمام الدهلوي في إثبات المقاصد هو إجماع السلف، فقد علل الصحابة بالسليقة وفطرهم السليمة وتلقائية لا تكلف فيها وسار على هذه المحجة البيضاء التلبعون ثم الأئمة المتبعون إلى أن ابتلي الناس بعلم الكلام، وفي ذلك يقول الإمام الدهلوي: "ويبين ابن عباس رضي الله عنهما سر مشروعية غسل الجمعة، وزيد بن ثابت سبب النهي عن بيع الثمار قبل

1 - ابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، در الفكر دمشق، در نجد للنشر والتوزيع، الرياض، 1402هـ، ص: 408.

2 - هو: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي الشافعي، الملقب بـ(ناصر الدين)، فقيه أصولي، مفسر له تصانيف كثيرة منها: تفسير البيضاوي، منهاج الأصول، توفي سنة 685هـ، وقيل 691هـ. انظر ترجمته في طبقات الشافعية للأسنوي، 136/1.

3 - عبد الله بن عمر البيضاوي: منهاج الأصول، مطبوع مع الإتهاج بتخريج أحاديث المنهاج، عالم الكتب، ص: 233.

4 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 1/04/2.

5 - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 2/160.

التابعون ثم من بعدهم العلماء المجتهدون يعللون الأحكام بالمصالح ويفهمون معانيها، ويخرجون للحكم المنصوص مناطا مناسباً لدفع ضرر أو جلب نفع"⁽¹⁾.

وقبل أن أبين مفهوم الإجماع أحيذ أن أذكر أن الإمام الدهلوي ليس وحده الذي جزم بانعقاد الإجماع على تعليل الأحكام بالمقاصد، بل هو مسبوق في ذلك بالآمدي الذي نص على أنه لا يجوز القول بوجود حكم لا لعله لأنه: "خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو من علة"⁽²⁾.

وأكد ذلك في موضع آخر بقوله: "إن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود"⁽³⁾، وهو مسبوق بابن الحاجب⁽⁴⁾ حيث نص: "فإن الأحكام شرعت لمصالح العباد بدليل إجماع الأئمة"⁽⁵⁾، وكذلك مسبوق بالشاطبي: "والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة"⁽⁶⁾.

فليس الإمام الدهلوي وحده الذي حكى إجماع العلماء على أن الشريعة معللة بالمصالح، لكن ما مقصود الإمام الدهلوي بالإجماع؟ وكيف يتفق ذلك مع ما سبق نقله من إنكار الأشاعرة والظاهرية للتعليل؟ حتى قال الإمام السبكي: "وقد ادعى بعضهم الإجماع على أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد... وهذه الدعوى باطلة لأن المتكلمين لم يقولوا بتعليل الأحكام لا بطريق

1 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 12/1.

2 - الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، 380/3.

3 - نفس المرجع، 411/3.

4 - هو: عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، ويلقب بجمال الدين، كان رحمه الله فقيها أصولياً متكلماً نظاراً مبرزاً، من تصانيفه: الكافية في النحو، ومنتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ومختصر المنتهى، توفي سنة 646هـ. انظر ترجمته في الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ص: 289، شذرات الذهب، 234/5/3.

5 - ابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1985، ص: 184.

6 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 96/2/1.

الوجوب ولا الجواز" (1).

ظاهر عبارة الإمام الدهلوي أنه يقصد بالإجماع إجماع السلف (من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين) كما يدل على ذلك عبارته: "وإجماع القرون المشهود لها بالخير"، مشيراً بذلك إلى حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم-: "خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ" (2)، وقد سبق أن بينا في موضع سابق اهتمام الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين بالمقاصد فقها وأصولاً، والإمام الدهلوي نفسه أورد في "حجة الله البالغة" عن الصحابة والتابعين آثاراً متعددة تعلق بمراعاة المقاصد الشرعية على نحو التيسير والتخفيف والرفق، وتجنب التشديد والمغالاة والتعمق والتكلف والمبالغة في الورع.

ولا شك أن إجماع الصحابة قاعدة مسلمة ودليل شرعي لا يردده أحد من المسلمين، لا الظاهرية ولا غيرهم، ولذلك فإن احتجاج الإمام الدهلوي به في مقام إثبات مقاصدية الأحكام الشرعية في محله. وأما احتجاج من سبقه بإجماع الفقهاء فإنه يشوش عليه ما شاع عن الأشاعرة من إنكار التعليل رغم أن التعليل الذي ينكره الأشاعرة لا علاقة له بالتعليل الفقهي، بل هم من القائلين به.

1 - عبد الوهاب السبكي: الإجماع في شرح المنهاج، 62/3.

2 - صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم: 2457.

ثالثاً: رد الدهلوي على شبهات الزاهدين في المقاصد

ولم يكتف الإمام الدهلوي بالتدليل على شرعية البحث في المقاصد، وإنما أيضاً ساق بعض شبه منكري - أو الأصح الزاهدين في المقاصد ليفندها حتى يصفى الموقف، وقد عرض لهذه الشبه بصفة مجملة ثم كر عليها بالنقض الواحدة تلو الأخرى، حث يقول: "من الناس من يعلم في الجملة أن الأحكام معللة بالمصالح، وأن الأعمال يترتب عليها الجزاء من جهة كونها صادرة من هيئات نفسانية تصلح بها النفس، وتفسد، كما أشار إليه النبي ﷺ حيث قال: "أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضَغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ"⁽¹⁾، لكنه يظن أن تدوين هذا الفن و ترتيب أصوله وفروعه ممتنع إما:

عقلاً: لخفاء مسائله وغموضها.

أو شرعاً: لأن السلف لم يدونوه من قرب عهدهم مع النبي ﷺ و غزارة علمهم، فكان كالاتفاق على تركه.

أو يقول ليس في تدوينه فائدة معتد بها: إذ لا يتوقف العمل بالشرع على معرفة المصالح⁽²⁾.

هذه هي الشبهات التي وصفها في مجملها بالفساد بقوله: "هذه ظنون فاسدة أيضاً"⁽³⁾، قبل أن يعرض لكل شبهة على حدة بالمناقشة.

وإذا كان الإمام الدهلوي قد وجه الخطاب سابقاً لمنكري تعليل الأحكام بالمقاصد، فإنه هنا يوجه الخطاب إلى فريق آخر لا ينكر أصل تعليل أحكام الشريعة أشار إليه بقوله: "ومن الناس من

1 - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم: 50.

2 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 14/1.

3 - نفس المرجع، 14/1.

يعلم في الجملة أن الأحكام معللة بالمصالح"، فالحديث هنا ليس مع منكري المقاصد أصلاً، وإنما مع الذين يسلمون في الجملة بمقاصد الشريعة ولكنهم لا يسلمون بإمكانية معرفة المقاصد أو لا يسلمون بقيمتها المعرفية، ولكنه لا يُسمّ من هؤلاء الذين يسلمون بالمقاصد لكنهم ينكرون قيمتها أو إمكانية معرفتها. ولا شك أن هذا الإنكار نقض لما سبق تأسيسه والتسليم به، لذا كان لا بد من الوقوف عند هذه الشبهات.

I- الشبهة الأولى: خفاء مسائله وغموضها:

يورد الإمام الدهلوي هذه الشبهة كما يلي: "تدوين هذا الفن وترتيب أصوله وفرعه ممتنع عقلاً لخفاء مسائله وغموضها"، بمعنى أن إمكانية الكشف عن مقاصد الشريعة يقف أمامها عائقاً موضوعياً وهو خفاء مسائل هذا العلم وغموضها.

إن رد الإمام الدهلوي على هذه الشبهة انطلق من تحليلها وتفكيكها ليسهل عليه بعد ذلك دحضها. فما يقصد بالقول إن البحث في مقاصد الشريعة ممتنع عقلاً؟ يفترض الإمام الدهلوي أنه يمكن حمل هذا القول على محملين:

الأول: استحالة الكشف عن مقاصد الشريعة.

الثاني: صعوبة الكشف عن مقاصد الشريعة.

المحمل الأول: استحالة الكشف عن مقاصد الشريعة، ليس لهذه الأطروحة من سند سوى القول بخفاء مسائله وغموضها، فهل خفاء مسائل علم ما وغموضها مبرر للقول بعدم إمكانية معرفتها. إن رد الإمام جاء في ثلاث نقاط مركزة، وهو على اقتضابه جاء مفنداً لهذه الدعوى، وتركز رده كما يلي:

- إن خفاء مسائل علم ما وغموضها لا يفيد أبداً استحالة إدراكها بل كل ما يفيد أن إدراك

هذه المسائل يحتاج إلى لطافة ذهن ودقة فهم وإمعان نظر ليس إلا. لذلك فإن الربط بين قوله ممتنع عقلا وقوله لخباء مسائله وغموضها هو ربط غير منطقي.

- أن بعض العلوم أكثر إيغالا في التجريد، وموضوعاتها أكثر خفاء وأبعد غورا وأعمق مدركا من مقاصد الشريعة وأسرارها، ومع ذلك يسر الله لمن شاء كشف غوامضها وإزالة خفائها وفتح مغاليقها، ويضرب الإمام الدهلوي مثلا لذلك بمسائل علم التوحيد حيث يقول: "ومسائل علم التوحيد والصفات أعمق مدركا وأبعد إحاطة، وقد يسره الله لمن شاء"⁽¹⁾.

- إن صاحب هذا القول يغفل عن سنة التدرج في تطوير العلم، ولا ينبني على قراءة صحيحة لتاريخ العلم، ذلك أن كل "علم يترأى بادي الرأي أن البحث عنه مستحيل والإحاطة به ممتنع، ثم إذا ارتيض بأدواته وتدرج في فهم مقدماته حصل التمكن فيه، وتيسر تأسيس مبانيه"⁽²⁾. إن خفاء موضوعات علم وغموضها ليسا عائقا ولا يجعل المعرفة بها غير ممكنة إذا ما تم صقل أدوات البحث والمعرفة الملائمة للموضوع، أعني تجاوز العوائق المنهجية، وبالنسبة للمقاصد فقد أفلح العلماء في تجاوز هذه العوائق المنهجية، حيث استطاعوا تدريجيا نحت مصطلحاته الخاصة، وصقل أدوات البحث فيه، أعني طرق ومسالك الكشف عن مقاصد الشريعة.

ورغم منطوية هذه الردود فإنها تبقى ردودا نظرية وكأنه لم توجد بعد مقاصد الشريعة، وكلن يكفي لدحض هذه الأطروحة إسقاطها على الواقع أن هذه الأطروحة باطلة لأن الواقع يكذبك إذ كيف يقال إن تدوين هذا الفن ممتنع عقلا، في الوقت الذي تم تدوينه فعلا حتى صار علما قائما بذاته، وانتقل هذا الفن بفعل قانون التراكم المعرفي من مجرد إشارات في كتب الأصول إلى عمارة حسب تعبير الشيخ دراز، ولا ندري كيف فات الإمام الدهلوي ذلك وهو الذي سبق أن أشار إلى

1- ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، ، 15/1.

2 - نفس المرجع، 15/1.

ثلاثة من أعلام المقاصد الذين كان لهم باعاً عريضاً في الكشف عنها، فجعلوا منها واقعا يفتأ العين، قال: "ثم أتى الغزالي والخطابي وابن عبد السلام وأمتا لهم - شكر الله مساعيهم - بنكت لطيفة وتحقيقات شريفة"⁽¹⁾.

الحمل الثاني: صعوبة الخوض في المقاصد: وبذلك يكون الربط بين قوله ممتنع عقلا وقوله لخباء مسائله وغموضها ربطا منطقيا ولكن هذه الصعوبة ليست مبررا لترك البحث في المقاصد، إن الإمام الدهلوي يسلم بهذا العسر، وهذه الصعوبة في الكشف عن أسرار الشريعة ومقاصدها، ونجده لذلك يقرر أنه نظرا لعدم استقلال كثير من الناس في معرفة كثير من المقاصد "لم يزل هذا العلم مظنونا به على غير أهله ويشترط له ما يشترط في تفسير كتاب الله ويحرم الخوض فيه بالرأي الخالص غير المستند إلى السنن والآثار"⁽²⁾، وهو الرأي الذي سبقه إليه الإمام الشاطبي بقوله: "ولا يسمح للنظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات"⁽³⁾، وتابعهما عليه الطاهر بن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة" في فصل احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة "وليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدن معرفة المقصد لأنه لا يحسن ضبطه ولا تزيله، ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلم الشرعية لئلا يضعوا ما يُلقنون من

1 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 13/1.

2 - نفس المرجع، 13/1.

3 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 61/1/1.

المقاصد في غير مواضعه فيعود بعكس المراد"⁽¹⁾.

وعلى ذلك فإن الإمام الدهلوي يسلم بصعوبة معرفة المقاصد فيقول: "وإن أراد العسر في الجملة فمسلم"⁽²⁾، ولكن هل الأمر كذلك بالنسبة لفقهاء الشريعة؟ ثم متى كانت صعوبات البحث صارفة عنه، بل إن لذة البحث والعلم في تفكيك صعوباته، كما أن هذه الصعوبات هي التي تحدد درجات ومراتب العلماء: "لكنه بالعسر يظهر فضل بعض العلماء على بعض، وأن بلوغ الآمل في ركوب المشاق والأهوال، وأن اقتعاد غارب العلوم بتحشم العقول وإمعان الفهم"⁽³⁾، ومعنى اقتعاد غارب العلوم: الجلوس على كتف العلوم.

يريد أن يقول أنه لا يتيسر النظر في مقاصد الشريعة والإحاطة بها إلا على أكتاف بقية علوم الشريعة وأن من لم يرتق أكتاف هذه العلوم خر على رأسه كحال بعض الخائضين اليوم في مقاصد الشريعة من الباطنية الجدد الذين يريدون باسم المقاصد الطعن في الدين وتعطيل الأحكام.

أن عالم المقاصد يقف على أكتاف جميع علماء الشريعة، مما يسمح له بالنظر الكلي العام وكأنه يقول: "إذا كنا نستطيع النظر أبعد مما يراه السابقون فما ذلك إلا لأننا نقف على أكتاف أولئك الرجال".

II- الشبهة الثانية: عدم تدوين السلف له

ومضمون هذه الشبهة "أن هذا الفن ممتنع شرعا لأن السلف لم يدونوه مع قرب عهدهم من النبي ﷺ وغزارة علمهم، فكان كالاتفاق على تركه"⁽⁴⁾، وقد سبق في موضع سابق أن أوردنا هذه

1 - الطاهر ابن عاشر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 18.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 15/1.

3 - نفس المرجع، 15/1.

4 - نفس المرجع، 14/1.

الشبهة، والآن نقف على تنفيذ الإمام الدهلوي لمضمون هذه الشبهة، وقد جاء رده في ثلاث نقاط:

أ/ **عدم تدوين السلف له ليس دليلاً على عدم شرعية البحث فيه** ، لأن التدوين مرحلة متأخرة زمنياً في مسيرة أي علم، وبالنسبة للمقاصد فقد مهد النبي ﷺ أصولها، واقتفى آثاره الصحابة رضي الله عنهم فاستوعبوها وبنوا عليها الأحكام، وفي ذلك يقول: "لا يضر عدم تدوين السلف إيله بعدما مهد النبي ﷺ أصوله، وفرع فروعه، واقتفى أثره فقهاء الصحابة كأميري المؤمنين عمر وعلي، وزيد وابن عباس وعائشة وغيرهم رضي الله عنهم بحثوا عنه وأبرزوا وجوهاً منه"⁽¹⁾.

فلما كان عصر التدوين أخذ علماء الدين يظهرون ويرزون جملاً من هذه المقاصد، ثم لم يزل علماء الدين وسلاك سبل اليقين يظهرون ما يحتاجون إليه مما جمع الله في صدورهم، وكان الرجل منهم إذا ابتلي بمناظرة من يثير فتنة التشكيك يجرّد سيف البحث وينهض ويصمم العزم ويمحض"⁽²⁾.

ب/ **وجه عدم حاجة السلف إلى تدوين المقاصد**: حيث يرى أن عدم حاجة السلف لتدوين المقاصد لا ترجع إلى الزهد فيها أو عدم شرعية تدوينها، وإنما يرجع لصفاء وجودة قريحتهم وقوة ملكتهم، فضلاً عن معاشتهم أو قربهم من عصر الرسالة، فقد "كان الأوائل لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي وقرب عهده، وقلة وقوع الاختلاف فيهم، واطمئنان قلوبهم بترك التفتيش عما ثبت عنه ﷺ وعدم التفاهم إلى تطبيق المنقول بالمعقول، وتمكنهم من مراجعة الثقات في كثير من العلوم

1 - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة ، 15/1.

2 - نفس المرجع، 15/1.

الغامضة مستغنين عن تدوين هذا الفن"⁽¹⁾.

ذلك إن العرب كانوا مجتمعاً شفوياً لا يكتب، بل يعتمد على قوة الحافظة وجودة الملكة، فلم يكونوا في حاجة لا إلى تدوين المقاصد ولا قواعد النحو والبلاغة ولا أصول القراءات، ولا سائر علوم الحديث، وهو ما أشار إليه الدهلوي بقوله: "كما أنهم بسبب قرب عهدهم من القرن الأول واتصال زمانهم برجال الحديث، وكونهم منهم بمراى ومسمع، وتمكنهم من مراجعة الثقات، وقلّة وقوع الاختلاف والوضع، مستغنين عن تدوين سائر الفنون الحديثية، كشرح غريب الحديث وأسماء الرجال ومراتب عدالتهم، ومشكل الحديث وأصول الحديث، ومختلف الحديث وفقه الحديث وتمييز الضعيف من الصحيح، والموضوع من الثابت، وكل فن من هذه لم يفرد بالتدوين، ولم ترتب أصوله وفروعه إلا بعد قرون كثيرة ومدد متطاولة لما عنت الحاجة إليه، وتوقف نصح المسلمين عليه"⁽²⁾.

ج/ وجه الحاجة إلى تدوين المقاصد اليوم: إن الهدف من تدوين المقاصد قديماً وحديثاً هو عملية الاجتهاد، وردم فجوة الخلاف بين أهل الفقه والنظر فضلاً عما تضيفه المقاصد على أحكام الشريعة من حجية ومعقولية. إن الدافع الأول الذي حمل الإمام الدهلوي أن يصرف همته في هذا الكتاب إلى تفسير النصوص الحديثية تفسيراً مقاصدياً، يكشف عن الحكمة التشريعية للأحكام المستنبطة هو ضبط عملية الاجتهاد وتقريب شقة الخلاف بين أهل الفقه والنظر، وكذلك الانتصار لمعقولية الشريعة، وهو ما يذكره صراحة بقوله: "ثم إنه لما كثر اختلاف الفقهاء بناء على اختلافهم في علل الأحكام، وأفضى ذلك إلى أن يتباحثوا عن العلل من جهة إفضائها إلى المصالح المعتبرة في الشرع ونشأ التمسك بالمعقول في كثير من المباحث الدينية، وظهرت تشكيكات في الأصول

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 16/1.

2 - نفس المرجع، 16/1.

الاعتقادية والعملية، فآل الأمر إلى أن صار الانتهاض لإقامة الدلائل العقلية حسب النصوص النقلية، وتطبيق المنقول بالمعقول، والمسموع بالمفهوم نصراً مؤزراً للدين وسعيًا جميلًا في جمع شمل المسلمين⁽¹⁾، ووسيلة الإمام الدهلوي لبلوغ هذا الهدف هي الكشف عن مقاصد الشريعة وأسرار الأحكام مثله في ذلك مثل الشاطبي والطاهر بن عاشور حديثًا.

إن السبب الذي دعا العلماء إلى الغوص في مقاصد الشريعة لتقريب وردم فجوة الخلاف بين أهل الفقه هو فشل علم الأصول في تحقيق الغايات التي أنشئ من أجلها. فالإمام الشافعي حين دون رسالته في علم الأصول كان يهدف من وراء ذلك إلى تحقيق هدفين:

الأول: ضبط عملية الاجتهاد، وذلك بتدوين أصول قطعية يُرجع إليها عند الاختلاف.

الثاني: التقريب بين أهل الفقه والنظر من مدرستي الرأي والحديث.

ونحن إذا استخدمنا طريقة التقويم بالأهداف نجد أن هذه المحاولة لم تبلغ أهدافها تمامًا إن لم يكونا قد فاتا.

1- **فبالنسبة للهدف الأول:** وهو ضبط عملية الاجتهاد، وجد علماء الأصول أنفسهم في

تناقض بين ما ينبغي أن تكون عليه قواعد علم الأصول، وبين ما هي عليه فعلاً، فهم أرادوا تدوين أصول قطعية لضبط عملية الاجتهاد ولكنهم حين دونوها وجدوا أغلبها مسائل ظنية، ويكفي أن نأخذ أي مسألة من مسائل الأصول لنجد أن الخلاف جرى فيها كما جرى في فروع الفقه إن لم يكن أكثر، وقد انتبه لهذا الأمر كثير من العلماء غير أنهم لم يستطيعوا تبريره، فإمام الحرمين الجويني في "البرهان" يثير هذا الإشكال في تعريفه لأصول الفقه بقوله: "فإن قيل: فما أصول الفقه، قلنا هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها نص الكتاب ونص السنة المتواترة والإجماع... فإن

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 16/1.

قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفي في الأصول وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها، ولكن لا بد من ذكرها لتبين المدلول ويرتبط بالدليل⁽¹⁾، فالإمام الجويني يرى أن قواعد الأصول قطعية لا ظنية، لأن الأصول عنده هي الأدلة، والأدلة عنده ما يفضي إلى القطع، ولكن واقع علم الأصول يشهد بأن أغلب قواعده ومسائله ظنية، فاعتذر عن ذلك بأن الغرض من إدخال هذه المسائل الظنية في علم الأصول هو تبيين القطعي منها من غير القطعي.

واعتبر الطاهر بن عاشور هذا الاعتذار واه لأنهم لم يدونوا في أصول الفقه أصولاً قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها⁽²⁾.

وقد أورد الإمام الشاطبي هذا الإشكال أيضاً في مقدمته الجزء الأول من "الموافقات"، حيث يقول: "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي"⁽³⁾، فالأصول ينبغي أن تكون في رأيه قطعية "لأنها حاكمة على غيرها، فلا بد من الثقة بها في رتبها وحينئذ تصلح أن تجعل قوانين"⁽⁴⁾، أما إذا كانت ظنية فلا تصلح لضبط عملية الاجتهاد، ولذا "فالأصطلاح اطرده على أن المظنونيات لا تُجعل أصولاً وهذا كاف في إطراح الظنيات من الأصول بإطلاق، فما جرى فيها مما ليس بقطعي فمبني على القطعي تفرعاً عليه بالتبع لا بالقصد الأول"⁽⁵⁾؛ أي أن ذكرها في علم الأصول إنما هو من تمتات ذلك العلم.

1 - إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، 12/1.

2 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 07.

3 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 19/1/1.

4 - نفس المرجع، 22/1/1.

5 - نفس المرجع، 22/1/1.

وقد عرض ابن الأنباري⁽¹⁾، لهذا الإشكال في شرح "البرهان"، فقال: "مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن ومدركها قطعي، ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى ذلك أن من كثر استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة ومناظراتهم وموارد النصوص الشرعية حصل له القطع بقواعد الأصول، ومتى قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن"⁽²⁾.

وقد اعتبر الطاهر بن عاشور هذا الجواب باطلا، "لأننا بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه لا على ما يحصل لبعض علماء الشريعة"⁽³⁾.

وبذلك فات هدف ضبط عملية الاجتهاد بالعجز عن تدوين قواعد قطعية يحتمك إليها عند الاحتجاج، ويرى الطاهر بن عاشور أن ذلك يعود إلى أن "قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع (التي استمر بينهم الخلاف فيها)، إذ كان علم الأصول لم يدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين"⁽⁴⁾، "وبعبارة أقرب تمكن تلك القواعد المتضلع فيها من تأييد فروع انتزعتها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولة"⁽¹⁾.

وهكذا فعلماء الأصول أرادوا تدوين أصول قطعية لضبط عملية الاجتهاد، ولكنهم حين دونوها وجدوا أغلبها مسائل ظنية، وهو ما دفع الإمام الدهلوي وقبلة الإمام الشاطبي والطاهر بن عاشور حديثا إلى الالتفات إلى المقاصد، حيث جعل الأول الهدف من البحث في أسرار الشريعة ومقاصدها ضبط عملية الاجتهاد وتقريب شقة الخلاف. بينما حاول الثاني إعادة تأسيس علم

1 - هو: أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري الفقيه العابد الزاهد، من أئمة النحو، ولد سنة 513هـ، من مصنفاته "الهداية"، "اللباب"، "النور اللامع"، "أسرار العربية"، قال عنه ابن العماد الحنبلي: "له مائة وثمانون مصنفا في اللغة والأصول والزهد"، توفي سنة 577هـ، انظر شذرات الذهب، 2/4/258.

2 - ابن الأنباري: شرح البرهان، نقلا عن الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 07.

3 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 07.

4 - نفس المرجع، ص: 06.

الأصول على مقاصد الشريعة بمنهجية استقرائية تعطي لهذه القواعد مرتبة القطع. بينما أطلق الثالث دعوته إلى تأسيس "علم المقاصد" كمشروع لضبط مدارك الفقه والنظر، إذ يقول: "إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة"⁽¹⁾.

2- بالنسبة للهدف الثاني: فقد فات أيضاً لفوات الهدف الأول من علم الأصول، إذ يتطلب الخروج من الخلاف والتوفيق بين أهل الفقه والنظر الاتحاد في مدارك الاستنباط والاستدلال، وهو مطلب لم يحققه علم الأصول، لارتباط قواعده المدونة بمقتضيات المذهب الفقهي. ويتفق الدهلوي مع الشاطبي والطاهر بن عاشور في كون البحث في مقاصد الشريعة لا يقتصر فقط على فهم النصوص الشرعية وتحديد مجال تطبيقها، وإنما يتطلع إلى أن يكون مشروعاً لردم فجوة الخلاف بين أهل الفقه والنظر، والسعي الجميل في جمع شمل المسلمين عنى أصول قطعية للاجتهاد، وهو ما عبر عنه الإمام الدهلوي بقوله: "ثم إنه لما كثر اختلاف الفقهاء في علل الأحكام... صار الإنتهاض لإقامة الدلائل العقلية حسب النصوص النقلية، وتطبيق المنقول بالمعقول، والمسموع بالمفهوم نصراً مؤزراً للدين وسعيًا جميلاً في جمع شمل المسلمين"⁽²⁾، ويشير الشاطبي صراحة إلى هذا الهدف في مقدمة الموافقات وسبب تسميته بهذا الاسم الغريب بعد أن كان قد سماه "عنوان التعريف بأسرار التكليف"، وذلك أنه كما يقول: "أني لقيت يوماً بعض الشيوخ الذين أحللتهم مني محل الإفادة، وجعلت مجالسهم العملية محطاً للرحل ومناخاً للوفادة، وقد شرعت في ترتيب الكتاب وتصنيفه،

1 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، ص: 08.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/16.

ونابذت الشواغل دون تهذيبه وتأليفه، فقال لي رأيتك البارحة في النوم وفي يدك كتاب ألفتَه، فسألتك عنه، فأخبرتني أنه (كتاب الموافقات)، قال: فكنت أسألك عن معنى هذه التسمية الظريفة، فتخبرني أنك وفقت به بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة، فقلت له: لقد أصبتم الغرض بسهم من الرؤيا الصالحة مصيب وأخذتم من المبشرات النبوية بجزء صالح ونصيب، فإني شرعت في تأليف هذه المعاني، عازما على تأسيس تلك المباني، فإنها الأصول المعتمدة عند العلماء والقواعد المبني عليها عند القدماء⁽¹⁾.

أما الطاهر بن عاشور فقد بين في مقدمة كتابه "مقاصد الشريعة" أن الغاية من تدوينه، تدوين أصول قطعية للتفقه يمكن توفيق المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها.

وهكذا فإذا كان السلف لم يكونوا في حاجة إلى تدوين المقاصد مع إمامهم بما فإن اليوم الحاجة تظهر أكثر من ذي قبل لتأسيس مقاصد الشريعة والغوص فيها، وهو ما يشير إليه الدهلوي بصراحة حيث يقول: "أنه اختلف الفقهاء في كثير من الفروع الفقهية بناء على اختلافهم في العلل المخرجة المناسبة، وتحقيق ما هو الحق هنالك لا تتم إلا بكلام مستقل في المصالح"⁽²⁾.

III - الشبهة الثالثة: ليس في تدوينه فائدة:

نص هذه الشبهة كما أوردها الإمام الدهلوي أن هذا العلم: "ليس في تدوينه فائدة معتد بها"، وسند هذه الدعوى: "إذ لا يتوقف العمل بالشرع على معرفة المصالح"⁽³⁾.

وواضح أن هذه الشبهة لا تتعلق مباشرة بمشروعية تأسيس البحث في مقاصد الشريعة وإنما

1 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 17/1/1.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 16/1.

3 - نفس المرجع، 14/1.

تتعلق بجدوى البحث في هذا العلم، لتعود وتطعن في مشروعيته بطريقة غير مباشرة، وهو ما دفع الإمام الدهلوي إلى سوق هذه الشبهة وتفنيدها، وقد جاء رده ببيان فائدة هذا العلم: "قوله ليس في تدوينه فائدة" قلنا: ليس الأمر كما زعم بل في ذلك فوائد جلية"⁽¹⁾، ومن هذه الفوائد التي خصها بالذكر:

- البحث في المقاصد: كشف عن إعجاز الشريعة.

- الالتفات إلى المقاصد: محافظة على روح العمل

- البحث في المقاصد: انتصار للمنقول بالمعقول ونقض الشبهات.

أ/ الكشف عن إعجاز الشريعة سر صلاحيتها:

"إن الإعجاز كما يدل عليه لفظه وتاريخه هو دليل النبي ﷺ على صدق نبوته وعلسى أنه رسول الله يوحى إليه هذا القرآن، وكان النبي ﷺ يعرف إعجاز القرآن من الوجه الذي عرفه منه سائر من آمن به من قومه العرب وأن التحدي الذي تضمنته آيات التحدي إنما هو تحـد بلفظ القرآن ونظمه وبيانه لا بشيء خارج عن ذلك"⁽²⁾.

ولكن بعد عصر الرسول ﷺ والصحابة ضعفت ملكة اللغة تدريجياً عند العرب، فانبرى عسـد من العلماء لبيان وجه هذا الإعجاز، كما فعل ذلك عبد القاهر الجرجاني في كتابه: "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة".

غير أن هذا الوجه من الإعجاز لم يعد اليوم ظاهراً كما كان في عصر الرسالة، "فمنذ وقت طويل لم نعد نملك في أذواقنا عبقرية اللغة العربية، لتمكننا أن نستنبط من مقارنة أدبية نتيجة عادلة

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة ، 16/1.

2 - أحمد محمود شاكر: مقدمة الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، دار الفكر ، دمشق ص: 24-25.

وحكمة"⁽¹⁾. لهذا يوجهنا الإمام الدهلوي إلى وجه آخر من أوجه الإعجاز وهو ما يمكن أن نسميه الإعجاز التشريعي، "ذلك أنه ﷺ كما أتى بالقرآن العظيم فأعجز بلغاء زمانه... كذلك أتى من الله تعالى شريعة هي أكمل الشرائع متضمنة لمصالح يعجز عن مراعاة مثلها البشر، وعرف أهل زمانه شرف ما جاء به بنحو من أنحاء المعرفة، حتى نظقت به ألسنتهم، وتبين في خطبهم ومحاوراتهم، فلما انقضى عصرهم وجب أن يكون في الأمة من يوضح وجوه هذا النوع من الإعجاز والآثار الدالة على أن شريعته ﷺ أكمل الشرائع، وأن إتيان مثله يمثلها معجزة عظيمة"⁽²⁾.

إن وجه الإعجاز في هذه الشريعة كما لها صلاحيتها لكل زمان ومكان، بحيث تضمنت مصالحا ومقاصدا يعجز عن مراعاة مثلها البشر، والكشف عن هذه المصالح والمقاصد هو كشف عن وجه إعجاز هذه الشريعة، والكشف عن هذا الإعجاز يورث زيادة الإيمان وطمأنينة القلب كما قال إبراهيم الخليل -عليه السلام- ﴿بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾⁽³⁾، ذلك أن تطافر الدلائل وكثرة طرق العلم يثلجان الصدر، ويزيلان اضطراب القلب"⁽⁴⁾.

فالقول: "لا يتوقف العمل بالشرع على معرفة المصالح" مردود، ذلك أن العمل يشمل عمل القلب وعمل اللسان وعمل الجوارح، وفي الكشف عن مقاصد الشريعة من عمل القلب ما لا يخفى.

ب- إحسان العمل متوقف على معرفة المقاصد للأحكام:

وهو ما عبر عنه الإمام الدهلوي بقوله: "منها أن طالب الإحسان إذا اجتهد في الطاعات وهو

1 - مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ص: 150.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 17/1.

3 - سورة البقرة، الآية: 260.

4 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 17/1.

يعرف وجه مشروعيتها، ويقيد نفسه بالمحافظة على أرواحها وأنوارها نفعه قليلها وكان أبعد من أن يجبط نجبط عشواء⁽¹⁾.

فحسب الإمام الدهلوي فإن -المكلف- إذا فهم أسرار الأحكام ومقاصدها ووجه مشروعيتها جرى في عمله على مقتضاها وأحسن الفهم وأتقن الأداء، ويؤكد ذلك بقوله: "ولهذا المعنى اعتنى الإمام الغزالي في كتب السلوك بتعريف أسرار العبادات"⁽²⁾. وهو بذلك يرى أن الالتفات إلى المقاصد والمعاني أفضل خلافا لما ذهب إليه الشاطبي في "الموافقات" حيث رأى أن التفات المكلف إلى المقاصد والمعاني تدرج تحته ثلاثة أحوال:

أحدها: أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشارع في شرعها، فهذا لا إشكال فيه، ولكن لا ينبغي أن يخلية عن قصد التعبد...⁽³⁾.

الثاني: أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع مما اطلع عليه أو لم يطلع عليه، وهذا أكمل من الأول إلا أنه ربما فاته النظر إلى التعبد...⁽⁴⁾.

الثالث: أن يقصد مجرد امتثال الأمر فهم قصد المصلحة أو لم يفهم، وهذا أكمل وأسلم.

أما أكمل فلأنه نصب نفسه عبدا مؤثرا... أما كونه أسلم فلأن العامل بالامتثال، عامل بمقتضى العبودية⁽⁵⁾.

إن الإمام الدهلوي يتفق مع الإمام الشاطبي في رفض التوقف في امتثال الأمر والنهي على

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 17/1.

2 - نفس المرجع، 17/1.

3 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 283/2/1.

4 - نفس المرجع، 283/2/1-284.

5 - نفس المرجع، 284/2/1.

معرفة المصالح، حيث يقول: "لا يحل أن يتوقف في امتثال أحكام الشرع إذا صحت بها الرواية على معرفة تلك المصالح، لعدم استقلال كثير من الناس في معرفة كثير من المصالح"⁽¹⁾، ولكنه يرى أن قصد الامتثال مع فهم مقاصد الشرع أولى وأفضل من الامتثال دون فهم لمقصد الشرع. فالامتثال الأمثل لأحكام الشريعة يكون باستعاب المقاصد وهو مسوغ آخر للبحث فيها.

ج/الانتصار للمنقول بالعقول:

فض الاشتباك بين العقل والنقل وترتيب العلاقة بينهما، واحدة من القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي، في بواكيره، ويرجع البعض لحظة الانقسام النكد بين العقل والنقل إلى زمن الفتنة الكبرى⁽²⁾، وما تركته من آثار مفعجة على العقل المسلم، وقد تعددت امتدادات و تجليات هذه الإشكالية في جل الحقول المعرفية، فامتدادها في علم التفسير تجلّى في التفسير بالمأثور والتأويل، وامتدادها في علم الحديث تجلّى بين الرواية والدراية، وفي الفقه بين أهل الرأي وأهل الحديث. وفي العقيدة بين مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة، ثم بين الدين والفلسفة، وقد عرض لهذه الإشكالية الغزالي في "محك النظر"، "معيار العلم"، و"التهافت"، كما عرض لها ابن رشد، في "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، وابن تيمية، في "درء تعارض العقل والنقل". ولعل خير من عرض لهذه الإشكالية هو الإمام فخر الدين الرازي، حيث يقول: "إن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال، وإما أن يطل فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 13/1.

2 - طه جابر العلواني: العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد السادس، ربيع الآخر

1417هـ/سبتمبر 1996م، ص: 21.

النقلية ويكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ. ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أنها غير صحيحة، أو يقال أنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها⁽¹⁾.

وقد بين ابن تيمية كتابه درء تعارض العقل والنقل على هذه الفقرة⁽²⁾، وهو من الذين اختاروا الجمع بين العقل والنقل خلافا لما تبناه فريق آخر اختار التمسك بتبني التعارض والفصل بينهما. وناطقة التأويل العقلي للنصوص نبتت عند قوم ظنوا أن بعض المسائل الشرعية مخالفة للعقل، وكل ما هو مخالف له يجب رده أو تأويله، حتى بلغ الأمر بالجهمية⁽³⁾، إلى إعلانها رفضها لأي حديث لا تقبلها عقولها مهما كانت درجة صحته⁽⁴⁾.

وهكذا فإن إشكالية العقل والنقل نبتت عند هؤلاء الذين ظنوا أن أحكام الشريعة مخالفة للعقل

1 - فخر الدين الرازي: أساس التقديس، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ/1986م، ص: 220-221.

2 - انظر: أحمد بن تيمية: درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية ط: 1 بيروت 1417هـ/1997م، 7/1.

3 - الجهمية فرقة من الفرق الإسلامية، نسبة إلى الجهم بن صفوان، (ت128هـ) من تلاميذ الجعد بن درهم الذي أعدهم خالد بن عبد الله القسري (ت128)، لأنكاره الصفات.

4 - انظر: طه جابر العلواني: العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، ص: 25-26.

أو يمكن أن تكون معارضة للعقل، بينما كان رأي المحققين من العلماء كالإمام ابن تيمية، والإمام الشاطبي عدم معارضة المنقول للمعقول وقد ساق الشاطبي الأدلة على ذلك منها:

- لو نافت الأدلة الشرعية قضايا العقول لما كانت أدلة؛ لأن الأدلة ما تتلقاه العقول بالقبول.
- لو نافت قضايا العقول لكانت تكليفا بما لا يطاق؛ لأنها تكليف بتصديق ما لا يصدقه العقل.
- العقل شرط التكليف ومن لا يعقل لا تكليف عليه، فلو كانت أدلة الشريعة مخالفة للعقل لكان العاقل كمن لا يعقل أو أشد ولا تكليف عليه وذلك باطل.
- لو كانت مخالفة للعقل لكان الكفار أول من ردّ الشرع به؛ لحرصهم على ذلك ولكنهم لم يفعلوا فدل ذلك على أنهم عقلوه.
- ودل الاستقراء على أن الأدلة الشرعية جارية على مقتضى العقول، بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنقاد إليها طائعة وكارهة⁽¹⁾.

والإمام الدهلوي يرى الجمع بين النقل والعقل والانتصار بالمعقول للمنقول، ووسيلته في ذلك هي الكشف عن مقاصد الشريعة، حيث يقول: "منها أن المبتدعين شككوا في كثير من المسائل الإسلامية بأنها مخالفة للعقل، وكل ما هو مخالف له يجب رده أو تأويله"، ثم أورد جملة من المسائل العقدية التي زعموا أنها مخالفة للعقل: "كقولهم في عذاب القبر أنه يكذبه الحس والعقل، وقالوا في الحساب الصراط والميزان نحو من ذلك، فطفقوا يؤولون بتأويلات بعيدة، وأثارت طائفة فتنة الشك فقالوا: لم كان صوم آخر يوم من رمضان واجب وصوم أول يوم من شوال ممنوعا عنه نحو ذلك من الكلام"⁽²⁾.

ويرى الإمام الدهلوي أن الكشف عن أسرار الشريعة كفيلا بدفع هذه الفتنة وحل هذه الإشكالية، "ولا سبيل إلى دفع هذه المفسدة إلا بأن نبين المصالح وتؤسس لها القواعد كما فعل نحو

1- انظر أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 2/3/55.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/18.

من ذلك في مخصصات اليهود والنصارى والذهرية وأمثالهم⁽¹⁾. ويندرج في الانتصار للمنقول بالمعقول بيان أن الأحاديث الصحيحة لا تخالف القياس أو العقل، ذلك "أن جماعة من الفقهاء زعموا أنه يجوز رد حديث يخالف القياس من كل وجه فتطرق الخلل إلى كثير من الأحاديث الصحيحة كحديث المصراة، وحديث القلتين⁽²⁾ فلم يجد أهل الحديث سبيلا في إلزامهم إلا أن يبينوا أنها توافق المصالح المعتمدة في الشرع"⁽³⁾.

وأزمة السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث واحدة من سمات عصر ما بعد التدوين، وهو ما يشير إليه الخطابي في كتابه "معالم السنن": "رأيت أهل العلم في زماننا قد حصلوا حزبين، وانقسموا إلى فرقتين، أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر، وكل واحدة لا تتميز عن أختها في الحاجة، ولا تستغني عنها في درك ما تنحوه من البغية والإرادة، لأن الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل، والفقه لمثله البناء الذي هو له كالفرع، وكل بناء لم يوضع على قاعدة وأساس فهو منهار، وكل أساس خلا عن بناء وعمارة فهو فقر وخراب.

ووجدت هذين الفريقين على ما بينهم من التنادي في المحليين، والتقارب في المترلّتين، وعموم الحاجة من بعضهم إلى بعض، وشمول الفاقة اللازمة لكل منهم إلى صاحبه: إخوانا متهاجرين، وعلى سبيل الحق بلزوم العناصر والتعاون غير متظاهرين"⁽⁴⁾.

فأما أهل الحديث: "لا يراعون المتون، ولا يفقهون المعاني، ولا يستنبطون سرها، ولا يستخرجون ركازها وفقهها"⁽⁵⁾.

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 18/1.

2 - انظر المبحث الثاني من الفصل الثالث من هذه الرسالة.

3 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 18/1.

4 - حمد بن محمد الخطابي: معالم السنن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1416هـ/1996م، 1/3-4.

5 - نفس المرجع، 4/1.

وأما أهل الفقه النظر: "فإن أكثرهم لا يعرجون من الحديث إلا على أقله، ولا يكادون يميزون صحيحه من سقيمه، ولا يعرفون جيده من رديئه"⁽¹⁾.

والإمام الدهلوي يعرض واحدة من صور الإشكال بين أهل الفقه وأهل الحديث في فهم السنة وساق، مثالين على ذلك، حديث القلتين، حديث المصراة، مؤكدا في نفس الوقت على أن البحث في أسرار الأحاديث وتفسيرها تفسيراً مقاصدياً كفيلاً ببيان أن هذه الأحاديث توافق المصالح المقررة في الشرع، وبالتالي تضييق الشقة بين أهل الفقه وأهل الحديث.

1 - حمد بن محمد الخطابي: معالم السنن، 4/1.

المصنف الثاني

مجال الكشف عن المقاصد عند الإمام الدهلوي

جامعة الأمير
عبدالمبارك
العلوم الإسلامية

المبحث الثاني

مجال الكشف عن المقاصد عند الإمام الدهلوي

لقد فرغنا من إثبات التعليل وصح " لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، ولذا كان الواجب على علمائها تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحكم قد يكون خفياً، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفتن لها"⁽¹⁾، وبناء على ذلك تصنف الأحكام باعتبار إمكانية الكشف عن المصالح المقصودة منها إلى قسمين:

أحكام معللة: بحيث يمكن للعقول إدراك عللها الإجمالية والتفصيلية، فهي أحكام معقولة المعنى، وذلك أن الشرع مهد السبل بما نصب من الأدلة للكشف عن المصالح والمقاصد التي شرعت للمحافظة عليها.

أحكام تعبدية: وهي الأحكام التي استأثر الله عز وجل بعلم عللها الإجمالية أو التفصيلية، فهي أحكام غير معقولة المعنى، ذلك أن الشرع لم يمهّد السبل لإدراك المصالح التي قصدت بها، فالفقيه: "يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة فيسمى هذا النوع بالتعبدية"⁽²⁾. ولا شك أن التعبد لا يخلو منه حكم من أحكام الشريعة لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾⁽³⁾، ولكن التعبد يطلق على ما لا يدرك معنله من الأحكام الشرعية، لأن هذه الأحكام لا يعرف لها معنى آخر معقولا غير معنى التعبد، وهو أن "يلوا عبادهم هل يمثلون وينفذون ولو لم يدركوا ما بني عليه الحكم من علة"⁽⁴⁾.

1 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 48.

2 - نفس المرجع، ص: 15.

3 - سورة الذاريات، الآية: 56.

4 - عبد الوهاب خلاف: أصول الفقه، ص: 46.

وقد تفتن السلف لهذا النوع من الأحكام التعبدية، فقد روى البخاري عن أبي الزناد أنه قال: "إِنَّ السُّنَنَ وَوَجُوهَ الْحَقِّ لَتَأْتِي كَثِيرًا عَلَى خِلَافِ الرَّأْيِ فَمَا يَجِدُ الْمُسْلِمُونَ بُدًّا مِنْ اتِّبَاعِهَا مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْحَائِضَ تَقْضِي الصِّيَامَ وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ"⁽¹⁾، وروى مالك في الموطأ أن عمر بن الخطاب قال: "عَجَبًا لِلْعَمَّةِ تُورَثُ وَلَا تُرَثُ"⁽²⁾.

ثم اختلف العلماء المثبتون للتعليل في مقدار هذا الصنف من الأحكام في الشريعة الإسلامية، إذ من الواضح أنه كلما زادت مساحة الأحكام المعللة كلما قلت مساحة الأحكام التعبدية، وكلما اتسعت مساحة الأحكام التعبدية كلما تقلصت مساحة الأحكام المعللة، وكما اختلفوا في تحديد نوع الأحكام الشرعية التي توصف بالتعبدية؛ أي (بكونها غير معقولة المعنى)، ونوع الأحكام التي توصف بكونها معقولة المعنى، حيث "اشتهر القول عن الفقهاء وعلماء الأصول أن الأصل في أحكام العبادات التعبد وعدم معقولية المعنى، وأن الأصل في أحكام المعاملات التعليل والالتفات إلى المعاني"⁽³⁾.

أولاً: مجال التعليل عند العلماء:

اتفق العلماء المثبتون للتعليل على أن الأصل في أحكام المعاملات التعليل، ثم اختلفوا في أحكام العبادات فذهب فريق إلى أن الأصل في أحكام العبادات التعليل، وذهب فريق آخر إلى أن الأصل في أحكام العبادات التعبد.

I / الأصل في العبادات التعليل

خلاصة هذا الرأي أن كل أحكام الشريعة معللة بمصالح إلا ما ندر، بما في ذلك أحكام العبادات، وأن الأحكام التعبدية المبنية على التحكم نادرة، وهذا الرأي أظهر من تبناه العز بن عبد

1 - صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الحائض تترك الصوم والصلاة.

2 - موطأ مالك، كتاب الفرائض، باب ما جاء في العمرة، رقم: 958.

3 - أحمد يوسف العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص: 173-174 (219). دار الحديث القاهرة، الدار السودانية

ط: 2، 1417هـ/1996م،

السلام الذي يقول: "الشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله عز وجل يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فتأمل وصيته بعد نداءه، فلا تجرد إلا خيرا يحنك عليه أو شرا يزجرك عنه أو جمعا بين الحث والزجر"⁽¹⁾.

وكذلك الإمام الجويني الذي اعتبر الفرع الخامس من الأحكام هو ما لا تعليل له "يندر تصويره جدا"⁽²⁾، لأن كل أحكام الشريعة معللة بمقاصد إما جملة أو تفصيلا، بما في ذلك العبادات البدنية التي يسارع البعض إلى إدراجها في هذا القسم.

وكذلك ابن القيم الذي يصرح بأن الأصل في الأحكام التعليل إلا إذا تعذر، وأن عدم التعليل هو الاستثناء، فالأصل في الأحكام الشرعية هو المعقولة لا التعبد، سواء كان ذلك في أحكام المعاملات أو في أحكام العبادات، وقد أورد في الجزء الثاني من أعلام الموقعين عددا كبيرا من التعليلات للأحكام العبادية، كما علل أضعافا لها في مجال المعاملات⁽³⁾.

ومما تنبغي الإشارة إليه أن الأحكام التعبدية (التي لا يعرف لها معنى معقولا غير معنى التعبد لرب العالمين) لا تختص عند من يقول بها بأحكام العبادات، بل تمتد إلى أحكام المعاملات، وتسميتها بالأحكام التعبدية لا يعني بتاتا أنها متعلقة بأحكام العبادات فقط.

II / الأصل في العبادات التعبد

وذهب فريق آخر وعلى رأسهم الإمام الشاطبي إلى أن الأصل في أحكام المعاملات التعليل، وأن الأصل في أحكام العبادات التعبد وعدم التعليل، ودليله على أن الأصل في المعاملات التعليل أمور:

أولها الاستقراء: "فإننا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد والأحكام العادية تدور معها حيث

1 - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/09.

2 - إمام الحرمين الجويني: البرهان في أصول الفقه، 2/926.

3 - انظر ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين، الجزء الثاني من أوله.

دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا يكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز...

الثاني أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول⁽¹⁾.

وقوله أن الأصل في أحكام المعاملات التعليل يشير إلى أن بعض أحكام المعاملات تعبدية، وهو الرأي الذي يرده الطاهر بن عاشور بقوله: "وكان حقا على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقفوا بأن ما ادعى التعبد فيه منها إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت، فإن كثيرا من أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمّة في معاملاتهم"⁽²⁾، ويصرح بذلك أيضا: "إذا جاز أن تثبت أحكاما تعبدية لا علة لها، ولا يطلع على علتها، فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية، فأما هذان فلا أرى أن يكون فيها تعبدية وعلى الفقيه استنباط العلل فيها"⁽³⁾.

ثم يخلص الطاهر بن عاشور إلى أن أحكام الشريعة كلها معللة، "وجملة القول أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع، لذلك كان الواجب على علمائها تعرف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإن بعض الحكم قد يكون خفيا، وإن أفهام العلماء متفاوتة في التفتن بها"⁽⁴⁾.

في حين يصر الإمام الشاطبي على أن الأصل في أحكام العبادات التعبد والتزام الحدود، وأول دليل له على ذلك الاستقراء أيضا، بحيث أن الكثير من أحكام العبادات في كفياتها ومقاديرها ومواقيتها وشروطها لا يمكن تعليه تعليلا عقليا، وتحديد وجه المصلحة فيه كما في موجبات الطهارة وحدودها، فإن الطهارة الواجبة تتعدى مكان النجاسة، وقد تلزم الإنسان وهو على غاية

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات 1/232-233.

2 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 47.

3 - نفس المرجع، ص: 48.

4 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 48.

النظافة، وقد يكون متسخا ولا تجب عليه، والتيمم يقوم مقام الطهارة المائية ولا معنى لذلك لولا التبعيد...⁽¹⁾، وهو الرأي الذي نستشفه من كلام الغزالي: "مبنى العبادات على الاحتكامات، ونعني بالاحتكام ما خفي علينا وجه اللطف فيه، لأننا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع سرا، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه فلم نستعمله واتبعنا فيه الموارد"⁽²⁾.

وقول الشاطبي: الأصل في العبادات التبعيد، يومئ إلى أن بعض أحكام العبادات يمكن تعليلها، كما أنها مغللة في جملتها، "قد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة وإن لم يعلم ذلك على التفصيل، ويصح القصد إلى مسيبتها الدنيوية والأخروية على الجملة"⁽³⁾. وقد علل الغزالي بعض أحكامها: "وأما الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعاً"⁽⁴⁾. وعلل الشاطبي أيضا بعض أحكامها: "الصلاة مثلا إذا تقدمتها الطهارة أشعرت لتأهب أمر عظيم، فإذا استقبل القبلة أشعر التوجه بحضور المتوجه إليه، فإذا أحضر نية التبعيد أثمر الخضوع والسكون..."⁽⁵⁾، ولكنه يرى أن هذه التعليلات وما يقوم به البعض من إعطاء حكم وأسرار لبعض الأحكام العبادية ليست من "صلب العلم" بل هو من "ملح العلم" فقد مثل لملح العلم بأمثلة، "أحدها: الحكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التبعيدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتعيين أوقات الصلاة في الأحيان المعينة دون سواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة وفي

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/228-231.

2 - أبو حامد الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط 1981، ص: 204.

3 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 1/147.

4 - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، 1/160.

5 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 1/19.

الأماكن المعروفة وإلى مسجد مخصوص، إلى أشبه ذلك مما لا تهتدي إليه العقول بوجه ولا تتصور نحوه، فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حكماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع، وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطرد في بابه ولا مبني عليه عمل"⁽¹⁾.

والخلاصة لقد ذهب فريق من العلماء إلى اعتبار التعليل أصلاً عاماً في جميع أحكام الشريعة وعبادات ومعاملات، وأن التعبد فيها استثناء لا يصرار إليه إلا عند تعذر التعليل، وذهب فريق آخر إلى أن الأصل في أحكام العبادات التعبد والتعليل فيها استثناء، وأن الأصل في أحكام المعاملات التعليل الالتفات إلى المعاني والتعبد فيها استثناء. فما موقف الإمام الدهلوي من هذه المسألة؟.

ثانياً: مجال المقاصد عند الإمام الدهلوي

وواضح أن النقاش كله يدور في مستوى المقاصد الجزئية للأحكام الشرعية وليس في مستوى المقاصد العامة للشرعية، إذ يبدو أنه لا خلاف في اندراج أحكام العبادات والمعاملات في المقاصد العامة للشرعية، كما يدل على ذلك الأحكام التي تساق عادة كأمثلة.

وإن غرض الإمام الدهلوي كما سيتأكد لنا هو البحث في المقاصد التفصيلية للأحكام، كل الأحكام الشرعية لا فرق في ذلك بين أحكام العبادات أو العادات أو المعاملات، فالشريعة عنده معللة جملة وتفصيلاً بمقاصد وغايات.

ففي مقدمة كتابه "حجة الله البالغة" بين غرضه من هذا الكتاب بقوله: "ثم إن جعلت الكتاب على قسمين: أحدهما قسم القواعد الكلية التي تنتظم بها المصالح المرعية في الشرائع وأكثرها كانت مسلمة بين الملل الموجودة في عهد النبي ﷺ ولم يكن فيها اختلاف بينهم... والقسم الثاني في شرح أسرار الأحاديث"⁽²⁾. فإذا نظرنا في المقاصد الكلية نجده يقرر "أن تفاصيل أسرار الشرائع

1 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 1/1-55-56.

2 - ، 1-22-23.

ترجع إلى أصليين: مبحث البر والإثم، ومبحث السياسات المالية⁽¹⁾.

وقد تناول في المبحث الأول: أصول البر والإثم التي توارد عليها أهل الملل، فبين الأسرار والمقاصد الكلية التي ترجع إليها أبواب التوحيد وأحكام العبادات كالطهارة، الصلاة، الحج، الزكاة... وهو ما يبين أنه قاصد في هذا المبحث لتعليل أحكام العبادات باعتبار أنها معقولة المعنى في مجملتها.

أما في المبحث الثاني: مبحث السياسات المالية فقد تعرض فيه "لما يجب عند سياسة الأمة من ضرب الحدود والشرائع"⁽²⁾، وهو المبحث الذي بين فيه المقاصد الكلية للأحكام المتعلقة بسياسة الأمة بما في ذلك كثير من الأحكام التي اشتهر عند العلماء أنها غير معقولة المعنى كأسرار الأوقات⁽³⁾، وأسرار الأعداد والمقادير⁽⁴⁾، وأسرار الحكم والعلة⁽⁵⁾، وأسرار القضاء والرخصة⁽⁶⁾، وأسرار الفرائض والآداب⁽⁷⁾، وهو ما يبين بوضوح أن الأصل في كل أحكام الشريعة عند الإمام الدهلوي هو معقولة المعنى، وأن التعبد استثناء لا يصرار إليه إلا عند تعذر التعليل، وسيأتي مزيد بيان لذلك في الصفحات اللاحقة.

وإذا نظرنا في القسم الثاني نجده يتعرض لأسرار الأحاديث في جميع أحكام الدين، حيث يقول: "والقسم الثاني في شرح أسرار الأحاديث من أبواب الإيمان، ثم من أبواب العلم، ثم من أبواب الطهارة، ثم من أبواب الصلاة، ثم من أبواب الزكاة، ثم من أبواب الصوم، ثم من أبواب الحج، ثم من أبواب الإحسان، ثم من أبواب المعاملات، ثم من أبواب تدبير المنازل، ثم من أبواب

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 22/1.

2 - نفس المرجع، 23/1.

3 - نفس المرجع، 185/1.

4 - نفس المرجع، 188/1.

5 - نفس المرجع، 177/1.

6 - نفس المرجع، 192/1.

7 - نفس المرجع، 180/1.

سياسة المدن؛ ثم من أبواب المعيشة، ثم من أبواب شتى...⁽¹⁾.

وهو ما يظهر أن الإمام الدهلوي قاصد إلى البحث في أسرار ومقاصد كل الأحكام الشرعية ما تعلق منها بالأحكام التكليفية أو بالأحكام الوضعية، سواء كانت أحكام عبادات أو أحكام معاملات، سواء كانت هذه الأحكام محكمة أو منسوخة، راجحة أو مرجوحة، حيث يرى أن الباحث عن أسرار الأحاديث: "غاية همته ومطمح بصره هو كشف السر الذي قصده النبي فيما قال سواء بقي هذا الحكم محكما أو صار منسوخا، أو عارضه دليل آخر فوجب في نظر الفقيه كونه مرجوحا"⁽²⁾. بما يدل على الأصل عنده في كل أحكام الشريعة معقولية المعنى لا التعبد.

I- تعليل أصل التعليل

لقد ذكرنا من قبل أن ابن عاشور يرى أن من مقاصد الشريعة أن تكون أحكامها معللة قابلية للقياس عليها، وأن هذا المقصد هو من المعاني التي تلحظ في معظم الأحكام الشرعية، وهو الأمر الذي سبقه إليه الإمام الدهلوي حيث نجده يعلل أصل التعليل؛ أي لماذا كانت الشريعة وأحكامها معللة؟ ولماذا كانت الشريعة مبنية على مقاصد؟ فيقول في باب أسرار الحكم والعللة: "فالأحكام خمسة إيجاب وندب وإباحة وكراهية وتحريم، والذي يؤتى به في مخاطبة الناس لا يمكن أن يكون حال كل فعل على حدته من أفعال المكلفين لعدم انحصارها، ولعدم استطاعة الناس الإحاطة بعلمها، فيجب إذا أن يكون ما يُخاطبون به قضايا كلية معنونة بوحدة تنظم كثرة ليحيطوا بها علما، فيعرفوا منها حال أفعالهم، وتلك الوحدة التي تنظم كثرة هي العلة التي يدور الحكم على دوراتها"⁽³⁾.

وهذا المعنى هو الذي يفسر كون الشريعة معللة بمقاصد، ذلك أن أفعال الناس غير محصورة ونصوص الشرع محصورة، فلا يمكن أن تفصل الشريعة في كل شيء، ولو فرضنا أنها فصلت في

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 23/1.

2 - نفس المرجع، 21/1.

3 - نفس المرجع، 177/1-178.

جميع الأفعال الجزئية فإن ذلك يعني أن هذه الشريعة سيكون حجمها يفوق الخيال، ولربما كنا في حاجة إلى كراء كوكب آخر فضلا عن أن محدودية الذاكرة الإنسانية تحول دون ذلك. فالتعليل يوسع من أفق النص، ويرتقي به من معناه اللغوي والحرفي المحدود، إلى منطق التشريعي الرحب تحقيقا لقصد الشارع ورعاية لحكمة التشريع التي تمثل المصلحة أو الغاية الاجتماعية أو الاقتصادية التي شرع من أجلها الحكم⁽¹⁾.

II- تعليل الأحكام التكليفية

فإذا جئنا إلى الإمام الدهلوي وجدناه يرى تعليل الأحكام التكليفية كما يرى تعليل الأحكام الوضعية جملة وتفصيلا.

1/ الفرض والمستحب

فبالنسبة للأحكام التكليفية نجده يعقد فصلا لتقرير المصالح المقتضية لتعيين الفرائض والأركان والآداب، "اعلم أنه يجب عند سياسة الأمة أن يجعل لكل شيء من الطاعات حدان أعلى وأدنى، فالأدنى هو ما يكون مفضيا إلى المقصود منه على الأوجه الأتم، والأدنى هو ما يكون مفضيا إلى جملة من المقصود ليس بعدها شيء يعتد به"⁽²⁾. وتعيين الفرائض والآداب تدرج تحته مقصدين:

الأول: ضبط الأحكام، "ذلك أنه لا سبيل إلى أنه يطلب منهم الشيء ولا يبين لهم أجزاءه، وصورته ومقدار المطلوب منه فإنه ينافي موضوع الشرع"⁽³⁾.

الثاني: مراعاة تفاوت الناس بين مقتصد وسابق، إذ "لا سبيل إلى أن يكلف الجميع بإقامة الآداب والمكملات، لأنه بمثالة التكليف بالحال في حق المشتغلين أو المتعسر، وإنما بناء سياسة الأمم على الاقتصاد دون الاستقصاء، ولا سبيل أن يهمل الأعلى ويكتفى بالأدنى، فإنه مشرب السلبين وحظ المخلصين وإهمال مثله لا يلائم اللطف، فلا محيص إذا من أن يبين الأدنى ويسجل على

1 - فتحي الدريني، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي، 1/112.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/180.

3 - نفس المرجع، 1/180.

التكليف به، ويندب إلى ما يزيد عليه من غير إيجاب⁽¹⁾. ويقصد بالحد الأدنى الاقتصار على الفرائض، ويقصد بالحد الأعلى إتيان الفرائض والآداب.

2/ فرض العين وفرض الكفاية

ولكن من الفرائض ما هو فرض عين ومنها ما هو فرض كفاية فما المقصد من ذلك؟ يحدد ذلك في مقصدين:

الأول: أن الاجتماع على فرض الكفاية فيه تفويت للمصالح الكفائية الأخرى لأن وجوده المعاش وال عمران متعددة والاجتماع على أحدها مفوت لسائرهما "اعلم أن من أسباب جعل الشيء فرض كفاية أن يكون اجتماع الناس عليه بأجمعهم مفسدا لمعاشهم ومفضيا إلى إهمال ارتفاقهم، ولا يمكن تعيين بعض الناس له، وتعيين آخرين لغيره، كالجهد لو اجتمعوا عليه وتركوا الفلاحة والتجارة والصناعات لبطل معاشهم، ولا يمكن تعيين بعض الناس للجهد وآخرين للتجارة وآخرين للفلاحة وآخرين للقضاء وتعليم العلم، فإن كل واحد يتيسر له ما لا يتيسر لغيره"⁽²⁾.

والثاني: أن الاجتماع على بعض فروض الكفاية فيه تفويت للمصلحة المقصودة منها، لكون مصلحة نظام الأمة أن ينهض به عدد محصور ولا يحتمل أكثر من ذلك، "أن تكون المصلحة المقصودة به وجود نظام ولا يلحق بتركه فساد حال النفس"⁽³⁾. ومثال ذلك الخلافة فإن شرعت للنظام وتحصل بقيام رجل واحد بها ولا تحتمل تعدد الخلفاء ومثل القضاء والجنابة فإن المصلحة تحصل بقيام البعض بها.

III- تعليل الأحكام الوضعية

وبالنسبة للأحكام الوضعية نجد يعقد بابا لبيان أسرار الأوقات وآخر لبيان أسرار الأعداد والمقادير وهما يدخلان في السبب أو الشرط وهما من الحكم الوضعي، كما عرض الأسرار القضلاء

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة ، 180/1.

2 - نفس المرجع، 181/1.

3 - نفس المرجع، 181/1.

والرخصة... وهذه الأحكام يرى أغلب العلماء لا يمكن تعليلها تفصيلا إن كان بعضهم يسلم أنها معللة جملة.

1/ أسرار الأوقات

بالنسبة لأسرار الأوقات يقرر أولا: "لا تتم سياسة الأمة إلا بتعيين أوقات طاعاتها، والأصل في التعيين الحدس المعتمد على معرفة حال المكلفين واختيار ما لا يشق عليهم، وهو ما يكفي من المقصود مع ذلك ففيه حكم ومصالح يعلمها الراسخون في العلم وهي ترجع إلى أصول ثلاثة"⁽¹⁾.

وهو يعني بذلك أن تعيين الأوقات يرجع إلى مقصدين:

الأول: ضبط وسياسة الأمة في طاعاتها.

الثاني: مراعاة أنسب الأوقات لأداء هذه الطاعات من غير مشقة، وهذه المناسبة يرى أنها

ترجع إلى ثلاثة أصول:

الأول: مراعاة الأوقات التي تظاهرت الآيات والأحاديث على فضلها، إما لأن الله عز وجل

يتقرب فيها إلى عباده كالثلاث الأخير من الليل "يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ"⁽²⁾، وإما لأنه فيها تعرض الأعمال عليه كيومي الإثنين والخميس "إِنَّ

أَعْمَالَ الْعِبَادِ تُعْرَضُ يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ"⁽³⁾، وإما لأنه يقدر فيها الحوادث العظيمة، كليلة

القدر، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا

1 - نفس المرجع، 185/1.

2 - سنن الترمذي، كتاب الدعوات، باب ما جاء في عقد التسبيح باليد، رقم: 3420. وبقية... فَيَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَاسْتَجِبْ لَهُ وَمَنْ يَسْأَلْنِي فَأَعْطِيهِ وَمَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرْ لَهُ". وَقَالَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

3 - سنن الدارمي، كتاب الصوم، باب في صيام يوم الإثنين والخميس، رقم: 1685. وفيه: "إِنَّ أَعْمَالَ النَّاسِ..".

مُرْسِلِينَ⁽¹⁾، ليس وقت أقرب الأوقات إلى قبول الطاعات واستجابة الدعوات من تلك⁽²⁾.

الثاني: مراعاة الأوقات التي يكون الإنسان خاليا من التشويشات الطبيعية والخيالية، وهي أوقات الغدوة والروحة وشيء من الدلجة، وهي التي نص عليها الحديث "استعينوا على قضاء حوائجكم بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة"، وهي الأوقات التي تتوزع عليها الصلوات الخمس، على أن تكون هذه الأوقات غير متباعدة ولا متقاربة. "وسياسة الأمة لا تتم إلا بأن يؤمر بتعهد النفس بعد كل برهة حتى يكون انتظاره للصلاة واستعداده لها من قبل أن يفعلها، وبقيّة لوّثها وصبابة نورها، بعد أن يفعلها في حكم الصلاة فيتحقق استيعاب أكثر الأوقات إن لم يكن استيعاب كلها، وقد جربنا أن النائم على عزيمة قيام الليل لا يتغلغل في النوم البهيمي"⁽³⁾.

الثالث: مراعاة الأوقات المذكورة بنعمه من نعم الله، كيوم عاشوراء، كيوم النحر، كرمضان (الذي نزل فيه القرآن) أو الأوقات "التي جرت سنة الصالحين المشهود لهم بالخير على السن الأمم أن يطيعوا الله تعالى في مثل أوقات الصلوات لقول جبرائيل: "هَذَا وَقْتُكَ وَوَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ"⁽⁴⁾.

ومثل رمضان في وجه واحد في تفسير قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾⁽⁵⁾ (6).

فهذه هي الأصول التي يرجع إليها تعيين الأوقات والطاعات، وبغض النظر عن مدى التوفيق

1 - سورة الدخان، الآية: 3-5.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/186.

3 - نفس المرجع، 1/187.

4 - لم أحده بهذا اللفظ في الكتب التسعة وهو في سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب المواقيت، رقم: 332، بلفظ: "يَا مُحَمَّدُ هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ وَالْوَقْتُ مَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ".

5 - سورة البقرة، الآية: 183.

6 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/188.

في تعيين مقاصدها وأسرارها فإن ما يستحق الالتفات هو أن الإمام في تعليقه للأوقات جملة لا يقف عند مصلحة الضبط والتحديد كما فعل غيره بل يضيف إلى ذلك مصلحة معقولة وهي مناسبة هذه الأوقات لهذه الطاعات.

2/ أسرار الأعداد والمقادير

أما بالنسبة لأسرار الأعداد والمقادير: فنجده أيضا يقرر في ضوح تام أنها معللة: "اعلم أن الشرع لم يخص عددا ولا مقدارا دون نظيره إلا لحكم ومصالح، وإن كان الاعتماد الكلي على الحدس المعتمد على معرفة حال المكلفين وما يليق بهم عند سياستهم وهذه الحكم والمصالح ترجع إلى أصول"⁽¹⁾.

الأول: مراعاة الوتر لأنه عدد مبارك لا يجاوز عنه ما كان فيه كفاية، وهو قوله ﷺ: "إن الله وتر يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن"⁽²⁾.

"وإمام الأوتار وأبعدها عن مشابهة الزوج الواحد، ووصيه فيها وخليفته ووارثه، ثلاثة، وسبعة، وما سوى ذلك فإنه من قوم الواحد وأمه، ولذلك اختار النبي ﷺ الواحد والثلاثة والسبعة في كثير من المقادير، وحيث اقتضت الحكمة أن يؤمر بأكثر منها اختار عددا يحصل من أحدها بالترفع، كالواحد يترفع إلى عشرة، ومائة وألف، وأيضا إلى إحدى عشر، وكالثلاثة تترفع إلى ثلاثين، وثلاثة وثلاثين، وثلاثمائة، وكالسبعة تترفع إلى سبعين وسبعمائة، فإن الذي يحصل بالترفع كأنه هو بعينه لذلك سن النبي ﷺ مائة كلمة بعد كل صلاة ثم قسمها إلى ثلاث وثلاثين ثلاث مرات، وأفضل واحدا ليصير الأمر كله وترا راجعا إلى الإمام أو وصيه"⁽³⁾.

الثاني: بيان كثرة أعمال الخير وإظهار فضلها دون قصد الحصر، ترغيبا وترهيبا، فيكون العدد

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/188.

2 - سنن الترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء أن الوتر ليس بحتم، رقم: 415. وقال حديث حسن.

3 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/188-189.

لا مفهوم له، كألفاظ السبعة والسبعين والسبعمئة فإنه غالباً ما يراد بها مطلق الكثرة لا الحصر، فيقول: "اعلم أنه ربما يعرض على النبي ﷺ خصال من البر والإثم، ويكشف عليه فضائل هذه ومثالب تلك فيخبر عما علمه الله، ويذكر عدد ما علم حاله حينئذ، وليس من قصده الحصر"⁽¹⁾.

ومثل لذلك بقوله: "وعلى هذا ينبغي أن يخرج قوله ﷺ: "ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنَ بِنَبِيِّهِ وَأَمَنَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْعَبْدُ الْمَمْلُوكُ إِذَا أَدَّى حَقَّ اللَّهِ وَحَقَّ مَوْلَاهُ وَرَجُلٌ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَةٌ فَأَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا وَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا ثُمَّ أَعْتَقَهَا فَتَزَوَّجَهَا فَلَهُ أَجْرَانِ"⁽²⁾، وقوله ﷺ: "ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا يُزَكِّيهِمْ: شَيْخٌ زَانَ وَمَلِكٌ كَذَّابٌ وَعَائِلٌ مُتَكَبِّرٌ"⁽³⁾⁽⁴⁾.

"وربما يؤتى بالعدد إظهاراً لعظم الشيء وكبره، فيخرج العدد مخرج المثل"، ومثل لذلك بقوله: "وعلى هذا ينبغي أن يخرج قوله ﷺ: "يُقْسَخُ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعُونَ ذِرَاعًا"⁽⁵⁾⁽⁶⁾؛ فليس المقصود بلفظ السبعين الحصر، بل إظهار عظم الشيء، وهو ما فسره في حديث آخر بقوله: "وَيُقْسَخُ فِي قَبْرِهِ مَدَّ الْبَصَرِ"⁽⁷⁾.

ولا شك أن عدم الفهم لأسرار الأعداد الواردة في النصوص القرآنية والحديثية قد يوقع في أخطاء معرفية وإشكالات منهجية عويصة، وسأكتفي على ذلك بمثالين:

المثال الأول: كتاب "الملل والنحل" الشهرستاني الذي جعل أساسه حديث افتراق الأمة، وهو

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/189-190.

2 - صحيح البخاري، كتاب العلم، باب تعليم الرجل أمته وأهله، رقم: 97.

3 - مسند أحمد، باقي مسند المكثرين، باب باقي مسند أبي هريرة، رقم: 9837. ولفظه: "ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ شَيْخٌ زَانَ وَمَلِكٌ كَذَّابٌ وَعَائِلٌ مُتَكَبِّرٌ".

4 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/190.

5 - صحيح مسلم، كتاب صفة الجنة ونعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، رقم: 5115.

6 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/191.

7 - مسند أحمد، كتاب مسند الكوفيين، باب حديث البراء بن عازب، رقم: 17803. ولفظه: "وَيُقْسَخُ لَهُ فِي قَبْرِهِ مَدَّ بَصَرِهِ".

قوله ﷺ: " اقْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَأَقْتَرَقَتِ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَاحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَقْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ قَالَ الْجَمَاعَةُ"⁽¹⁾، فالإمام الشهرستاني أخذ بالحديث على ظاهره وحمل الأعداد على الحصر دون إدراك لمقصدها، فأخذ يفصل ويقسم في الملل والنحل على أساس أن اليهود إحدى وسبعون طائفة دينية، وأن النصارى اثنان وسبعون طائفة دينية، وأن المسلمون ثلاثة وسبعون طائفة، ووقع بذلك في عدة مآزق.

- أن الواقع الديني والطائفي لكل ملة لا يتوافق تماماً مع عدد الطوائف المذكورة في الحديث، إذ قد يقصر عنها أو يزيد، فكان يلجأ إلى تقسيم الطائفة إلى فرقتين أو إلحاق بعضها ببعض، حتى يستقيم له الحصر المذكور في الحديث، وفي ذلك من التكلف ما لا يخفى.

- أن الطوائف الدينية الموجودة في عصر الشهرستاني والتي حاول حصرها ليست بالضرورة هي كل الطوائف التي قدر الله أن توجد، فقد نشأت بعد عصر الشهرستاني طوائف دينية كثيرة، يهودية ونصرانية وإسلامية، كما اختفت أيضاً من الوجود طوائف أخرى صارت أثراً بعد عين.

إن هذا الإشكال الذي وقع فيه إمامنا الشهرستاني ناتج عن حمله الأعداد المذكورة في الحديث على الحصر، وفاته أن المقصود بها الكثرة، وبذلك يكون معنى الحديث أن اختلاف النصارى أكثر من اختلاف اليهود، وأن اختلاف المسلمين أكثر من اختلاف النصارى.

والمثال الثاني: كتاب "شعب الإيمان"، للإمام الحافظ أبي بكر البيهقي، حيث يقول في مقدمة الكتاب: "أما بعد فإن الله -جل ثناؤه وتقدست أسماؤه- بفضله ولطفه وفقني لتصنيف كتب

1 - سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب افتراق الأمم، رقم: 3982.

مشملة على أخبار مستعملة في أصول الدين وفروعه (والحمد لله على ذلك كثيرا)، ثم إني أحببت تصنيف كتاب جامع لأصل الإيمان وفروعه⁽¹⁾ وقد جعل أساس هذا الكتاب حديث شعب الإيمان، وهو قوله ﷺ: "الإيمانُ بضْعٌ وسَبْعُونَ أوْ بضْعٌ وسِتُّونَ شُعْبَةً فأفضلُها قولُ لا إلهَ إلا اللهُ وأدناها إمَاطَةُ الأذى عَنِ الطَّرِيقِ وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيْمَانِ"⁽²⁾، ثم حمل الأعداد الواردة في الحديث على الحصر. فأخذ يحصر في كتابه الرائع خصال الدين وشعب الإيمان خصلة خصلة وشعبة شعبة، حتى بلغ بها سبعا وسبعين شعبة، مع أن واقع الأحكام الدينية لا يتفق مع الحصر المذكور إلا بتمحل وتكلف شديدين، وما ذلك إلا لأنه قد فاته أن ينتبه إلى أن المقصود هو الإشارة إلى كثرة طرق الخير وخصال الإيمان كثرة تخرج عن الحصر.

وهو ما بين أهمية تنبيه الإمام الدهلوي إلى أن بعض الأعداد الواردة في الأحاديث لا يقصد بها دائما حقيقة العدد؛ أي الحصر، بل قد يقصد بها مطلق الكثرة، وهو أمر جرى به لسان العرب.

الثالث: "أن يقدر الشيء بمقدار ظاهر معلوم يستعمله المخاطبون في نظام الحكم، له مناسبة بمدار الحكم وحكمته"⁽³⁾، يراعى في ذلك حال العرب الأول الذين نزل القرآن بلغتهم، وتعينت الشريعة في عاداتهم⁽⁴⁾، ويقصد بذلك أن تكون هذه المقادير قد جرت بها عادة الناس، ولا تحتاج إلى تعمق في فن الحساب، وضرب مثلا لذلك بفرائض الورثة التي حددتها الشريعة بكسور يسهل تصنيفها وتضعيفها ومعرفة مخرجها، وكذلك أنصبة ومقادير الزكاة التي حددتها الشريعة بالخمس والعشر ونصف العشر وربيع العشر.

هذه هي الأصول الثلاثة التي ترجع إليها أسرار الأعداد ومقاصدها، وهي بلا شك لا تجيب

1 - أبو بكر البيهقي: شعب الإيمان، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن سيوري زغلول، دار الكتب العلمية، ط: 1،

1410هـ/1990م، 28/1.

2 - صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء، رقم: 51.

3 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/191.

4 - نفس المرجع، 1/192.

عن كل الأسئلة التي تنور حول هذا المقدار أو ذاك، ولكنها مع ذلك تبقى محاولة اجتهادية جريئة من الإمام الدهلوي لإزالة الظلال الكثيفة التي تحيط بأسرار الأعداد ومقاصدها.

3/ أسرار القضاء والرخصة:

وفي تعليقه لتشريع القضاء والرخصة نجده أولاً يقرر مقصداً جامعاً، حيث يقول: "إذا منع من المأمور به مانع ضروري - وجب أن يشرع له بدل يقوم مقامه - لأن المكلف حينئذ بين أمرين:

- إما أن يكلف به مع ما فيه من المشقة والحرَج، وذلك خلاف موضوع الشرع، قال الله

تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَآلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾⁽¹⁾.

- وإما أن ينبذ وراء الظهر بالكلية، فتألف النفس بتركه، وتسترسل مع إهماله، وإنما تمرن

النفس تمرين الدابة الصعبة يغتنم منها الألفة والرغبة، فلا بد إذن من شرع القضاء إذا

فات وقت العمل، وفي الرخص في العمل ليتأتى منه ويتيسر له⁽²⁾.

ثم يقرر أن أحكام القضاء والرخصة ترجع إلى ثلاثة أصول:

الأول: الأركان والشروط الأصلية الداخلة في حقيقة الشيء من شأنها ألا تترك في المنشط

والمكروه، إذ لا يتحقق من العمل شيء عند تركها، وإنما يكون الترخيص في الأمور التكميلية⁽³⁾.

الثاني: "ينبغي أن يلتزم في البدل شيء يذكر بالأصل، ويشعر بأنه نائبه وبدله، وسره تحقيق

الغرض المطلوب من شرع الرخص وهو أن تبقى الألفة بالعمل الأول"⁽⁴⁾.

الثالث: أن يلتزم في الرخصة الحرج المعتبر "فليس كل حرج يرخص لأجله، فإن وجوه الحرج

كثيرة والرخصة في جميع ذلك تفضي إلى إهمال الطاعة... فاقترضت الحكمة ألا يدور الكلام إلا

1 - سورة البقرة، الآية: 185.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/193.

3 - نفس المرجع، 1/194.

4 - نفس المرجع، 1/194.

على وجوه وقوعها وعظم الابتلاء بها، لا سيما في قوم نزل القرآن بلغتهم وتعينت الشريعة في عاداتهم⁽¹⁾.

ومع أنه يستدرك في هذا الموضوع على أن من أحكام القضاء والرخصة ما هو غير معقول المعنى، كتشريع القصر في السفر دون الأكساب الشاقة، فإنه مع ذلك لا ينفي أن هذه الأحكام مجال للبحث في مقاصدها وأسرارها.

III- تعليل أحكام العبادات:

وفيما يخص أحكام العبادات التي يدرجها جمهور من العلماء في الأحكام غير معقولة المعنى؛ نجد الإمام الدهلوي في مبحث البر والإثم يتعرض لجميع العبادات بالتعليل بلا استثناء.

■ ففي أبواب الطهارة نجد تعليلا للوضوء والغسل والتيمم، فنجد تعليلا لكون الوضوء في مقابل الحدث الأصغر، والغسل في مقابل الحدث الأكبر فيقول: "فجعل الطهارة الكبرى بإزاء الحدث الأكبر لأنه أقل وقوعا وأكثر لوثا وأحوج إلى تنبيه النفس بعمل شاق قلما يفعل مثله، والطهارة الصغرى بإزاء الحدث الأصغر لأنه أكثر وقوعا وأقل لوثا ويكفيه التنبيه على الجملة"⁽²⁾. وكان كلامه في جواب النظام حين سأل لماذا يجب الغسل من المني والحيض ولا يجب من البول والمذي؟.

■ وفي تعليله لمقاصد آداب الوضوء يقول: "وآداب الوضوء ترجع إلى معان:

- منها تعهد المغابن التي لا يصل إليها الماء إلا بعناية كالمضمضة، والاستنشاق، وتحليل أصابع اليدين والرجلين واللحية، وتحريك الخاتم.

- ومنها إكمال التنظيف، كتثليث الغسل والإسباغ وهو إطالة الغرة والتحجيل والدلك

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/194.

2 - نفس المرجع، 1/322.

ومسح الأذنين مع الرأس والوضوء على وضوء...⁽¹⁾.

■ وفي مسح الخفين نجد تعليلا لكون المسح على ظاهر الخف لا على أسفله، "قال علي رضي الله عنه (لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه)⁽²⁾، أقول لما كان المسح إبقاء لنموذج الغسل لا يراد منه إلا ذلك، وكان الأسفل مظنة لتلويث الخفين عند المشي في الأرض كان المسح على ظاهرها دون باطنهما معقولا موافقا للرأي، وكان رضي الله عنه من أعلم الناس بعلم معاني الشرائع كما يظهر من كلامه وخطبه، ولكن أراد أن سد مدخل الرأي لئلا يفسد العامة على أنفسهم دينهم"⁽³⁾.

■ وفي تعليل الغسل من الاحتلام: "سئل النبي صلى الله عليه وسلم عَنِ الرَّجُلِ يَجِدُ الْبَلْلَ وَلَا يَذْكُرُ احْتِلَامًا قَالَ يَغْتَسِلُ وَعَنِ الرَّجُلِ يَرَى أَنَّهُ قَدْ احْتَلَمَ وَلَمْ يَجِدْ بَلًّا قَالَ لَا غُسْلَ عَلَيْهِ"⁽⁴⁾، أقول إنما أدار الحكم على البلل دون الرؤيا، لأن الرؤيا تارة تكون حديث نفس ولا تأثير له، وتارة تكون قضاء شهوة ولا يكون بغير بلل"⁽⁵⁾. والبلل شيء ظاهر يصلح للانتضاب.

■ ومقاصد التيمم عنده ترجع إلى مقصدين: التيسير والمداومة على الطهارة، وهو المقصد الذي سبقه إلى بيانهِ الجويني، يقول: "لما كان من سنة الله في شرائعه أن يسهل عليهم كل ما لا يستطيعونه، وكان أحق أنواع التيسير أن يسقط ما فيه مشقة إلى بدل لتطمئن نفوسهم، ولا تختلف الخواطر عليهم بإهمال ما إلتموه غاية الالتزام مرة واحدة، ولا يألفوا ترك الطهارات أسقط الوضوء والغسل في المرض والسفر إلى التيمم"⁽⁶⁾.

1 - ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، 325/1.

2 - سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب كيف المسح، رقم: 140.

3 - ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، 330/1.

4 - سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب ما جاء فيمن يستيقظ فيرى بللا ولا يذكر احتلاما، رقم: 105.

5 - ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، 332/1.

6 - نفس المرجع، 334/1.

▪ وفي المقصد من تخصيص الأرض بالتيمة يقول: "إنما خصَّ الأرض لأنها لا تكاد تفقد، فهي أحق ما يرفع به الحرج، ولأنها طهور... ولأن فيه تذلا بمترلة تعفير الوجه في التراب، وهو يناسب طلب العفو"⁽¹⁾.

▪ والمقصد من جعل التيمم بدلا للغسل والوضوء معا، بحيث لم يفرق بين بدل الغسل وبدل الوضوء، لأن التيمم شرع للتيسير ورفع الحرج، "ولأن التمرغ فيه بعض الحرج، فلا يصلح رافعا للحرج بالكلية"⁽²⁾، إلى غير ذلك من المقاصد، وهكذا نجد عالم الهند الكبير يعلل التيمم جملة وتفصيلا بما لم يسبق إليه.

▪ فإذا انتقلنا من أبواب الطهارة إلى بقية العبادات نجد يقف عند مقاصدها جملة وتفصيلا، بل لا يكاد يفارق حكم من أحكامها إلا بين المقصد منه، سواء كان حكما تكليفيا أو حكما وضعيا.

▪ فالصلاة التي سبق أن علل أصلها بأنها شرعت لذكر الله ﷻ ومناجاته كما قال ﷻ: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾⁽³⁾، عاد فعلى شروطها وفرائضها وسنتها ونوافلها بالإضافة إلى أوقاتها وأعداد ركعاتها، التي يرى أغلب العلماء أنه لا يمكن تعليلها على وجه التفصيل، وإن كانوا يسلمون أنها معللة جملة. فهذا الإمام الشاطبي يعلل ذلك بمقتضى الضبط والتحديد، إذ لولا هذا الضبط لضاعت الأركان والواجبات بسبب الغموض؛ لعدم التقدير أو بسبب التسوية؛ لعدم التوقيت، فيقول: "والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة لا تتعدى، كالثمانين في القذف والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان، وخص قطع اليد بالكوع، وفي النصاب المعين، وجعل مغيب الحشفة حدا في أحكام كثيرة، وكذلك

1 - ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، 334/1.

2 - نفس المرجع، 334/1.

3 - سورة: طه، الآية: 14.

الأشهر والقروء في العِدَد والنصاب والحوّل في الزكوات، وما لا ينضبط رد إلى أمانات المكلفين وهو المعبر عنه بالسرائر...⁽¹⁾.

ففي تعليقه لأوقات الصلاة يرى أنه لما كانت فائدة الصلاة "لا تحصل إلا بمداومة عليها وملازمة بها وإكثار منها حتى تطرح عنهم أثقالهم ولا يمكن أن يؤمروا بما يفضي إلى ترك الإرتفاقات الضرورية والانسلاخ من أحكام الطبيعة بالكلية، أوجبت الحكمة الإلهية أن يؤمروا بالمحافظة عليها التعهد بها بعد كل برهة من الزمان ليكون انتظارهم للصلاة وتهيؤهم لها قبل أن يفعلوها وبقية لوغها وصبابة نورها بعد أن يفعلوها في حكم الصلاة"⁽²⁾، وعلى ذلك يرجع تعيين أوقات الصلاة إلى ثلاثة أصول.

- الأول: مراعاة الأوقات التي تنتشر فيها الرحمة، وتترل فيها الملائكة " فكانت أوقات الصلاة في الأصل ثلاثة: الفجر والعشي وغسق الليل، وهو قوله تبارك وتعالى ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾⁽³⁾، وإنما قال ﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾، لأن صلاة العشي ممتدة إليه حكماً، لعدم وجود الفصل - ولذلك جاز عند الضرورة الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء"⁽⁴⁾.

- الثاني: " لا يجوز أن يكون الفصل بين كل صلاتين كثيراً جداً؛ فيفوت معنى المحافظة وينسى ما كسبه أول مرة، ولا قليلاً جداً؛ فلا يتفرغون لابتغاء معاشهم... ولا يصلح لهذا إلا ربع النهار.. فوجب أن تشق صلاة العشي إلى صلاتين بينهما نحو ربع النهار وهما الظهر والعصر، وغسق الليل إلى صلاتين بينهما نحو من ذلك وهما المغرب والعشاء، ووجب أن لا يرخص في الجمع بين كل من شقي الوقتين إلا عند ضرورة

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 2/234-235.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/347.

3 - سورة الإسراء: الآية 78.

4 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/348.

لا يجد منها بدا، وإلا لبطلت المصلحة المعتبرة في تعيين الأوقات"⁽¹⁾.

- الثالث: مراعاة أوقات خلو النفس وفراغ القلب عن ما يشغل عن ذكر الله، كأول

النهار وآخره وهو قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾⁽²⁾، وقوله

ﷺ: "مَنْ صَلَّى الْعِشَاءَ فِي جَمَاعَةٍ كَانَ كَقِيَامِ نِصْفِ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ وَمَنْ صَلَّى

الْعِشَاءَ وَالْفَجْرَ فِي جَمَاعَةٍ كَانَ كَقِيَامِ لَيْلَةٍ"⁽³⁾.

- الرابع: الاقتداء في تعيين أوقات الصلاة بالمأثور من سنن الأنبياء المقربين من قبل، فإنه

كالمنبه للنفس على أداء الطاعة تنبيها عظيما وتلهيج لها على منافسة القوم، والباعث

على أن يكون للصلحاء فيهم ذكر جميل، وهو قول جبريل عليه السلام "هذا وقت

الأنبياء من قبلك"⁽⁴⁾،⁽⁵⁾.

بالإضافة إلى تعليقه الأوقات الاختيارية والضرورية للصلاة وأوقات القضاء⁽⁶⁾.

وفي تعليقه الأذان يقول: "لما علمت أن الجماعة مطلوبة، مؤكدة ولا يتيسر الاجتماع في

زمن واحد ومكان واحد بدون إعلام وتنبيه تكلموا فيما يحصل به الإعلام، فذكروا النار فردها

رسول الله ﷺ لمشاهدة المجوس، وذكروا القرن فرده لمشاهدة اليهود وذكروا الناقوس فرده لمشاهدة

النصارى، فرجعوا من غير تعيين فأرى عبد الله بن زيد الأذان والإقامة في منامه، فذكر ذلك النبي

ﷺ فقال "رؤيا حق". وهذه القصة دليل واضح على أن الأحكام إنما شرعت لأجل المصالح وأن

للاجتهاد فيها مدخلا وأن التيسير أصل أصيل، وأن مخالفة أقوام تمادوا في ضلالتهم فيما يكون من

1 - ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة، 348/1.

2 - سورة الإسراء: الآية 78.

3 - سنن أبو داود: كتاب الصلاة، باب في فضل صلاة الجماعة، رقم: 168. ولفظه "مَنْ صَلَّى الْعِشَاءَ فِي جَمَاعَةٍ كَانَ كَقِيَامِ

نِصْفِ لَيْلَةٍ وَمَنْ صَلَّى الْعِشَاءَ وَالْفَجْرَ فِي جَمَاعَةٍ كَانَ كَقِيَامِ لَيْلَةٍ".

4 - سبق تخريج الحديث من سنن أبي داود، انظر: ص: 201.

5 - ، 349/1.

6 - نفس المرجع، 350/1-352.

شعائر الدين مطلوب،... واقتضت حكمة الله ألا يكون النداء صرف إعلام وتنبيه، بل يضم مع ذلك أن يكون من شعائر الدين بحيث يكون النداء به على رؤوس الخامل والتنبيه تنويها بالدين، ويكون قبوله من القوم آية انقيادهم لدين الله، فوجب أن يكون مركبا من ذكر الله ومن الشهادتين ومن الدعوة إلى الصلاة ليكون مصرحا بما أريد به⁽¹⁾.

ففي هذا النص يبين الإمام الدهلوي جملة من المقاصد المتعلقة بالأذان التي يمكن تلخيصها في: الإعلام بدخول وقت الصلاة، الدعوة إلى صلاة الجماعة، إظهار شعائر الدين، مخالفة الأمم الضالة في شعائرهم، ألفاظه ذكر الله وتنبيه للغافل.

وفي بيان مقصد بعض أفعال الصلاة كالقيام والركوع والسجود يذكر أن المقصود بها تعظيم الله عز وجل بالجسد، وهو ما سبق أن أشار إليه الغزالي بقوله "وأما الركوع والسجود فالمقصود بهما التعظيم قطعاً"⁽²⁾ و لكن الإمام الدهلوي يضيف ولما " كان السجود أعظم التعظيم يظن أنه المقصود بالذات، وأن الباقي طريق إليه، فوجب أن يؤدي حيق هذا الشبه وذلك بتكراره"⁽³⁾.

وفي تعليل فرض الزكاة يرى أنه روعي في تشريع الزكاة مصلحتان: مصلحة ترجع إلى تهذيب النفس، وهي أنها أحضرت الشح والشح أقبح الأخلاق،.. ومصلحة ترجع إلى المدينة وهي مواساة الفقراء وأهل الحاجات⁽⁴⁾.

وفي بيان القانون الذي يحكم تعيين مقادير الزكاة وأوقات إخراجها، يقول "ثم مست الحاجة إلى تعيين مقادير الزكاة، إذ لولا التقدير لفرط المفرط، ولاعتدى المعتدي، ويجب أن تكون غير يسيرة لا يجدون بها بالا، ولا تنجع من بخلهم، ولا ثقيلة يعسر عليهم أداؤها، وإلى تعيين المدة

1 - ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة، 1/350-352.

2 - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، 1/160.

3 - ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة، 2/07.

4 - انظر: نفس المرجع، 2/69-70.

التي تجب فيها الزكوات، ويجب ألا تكون قصيرة يسرع دورانها فتعسر إقامتها فيها، وألا تكون طويلة لا تنجع من مجلهم ولا تدر على المحتاجين إلا بعد انتظار شديد، ولا أوفق بالمصلحة في الجباية ما اعتاده الناس.. وصار كالضروري الذي لا يجدون في صدورهم حرجا منه، والمسلم الذي أذهبت الألفة عنه الكلفة، أقرب من إجابة القوم، وأوفق للرحمة بهم⁽¹⁾.

وفي تعليل تخصيص شهر معين بالصيام يرى أن ذلك يندرج ضمن مقصد ين: أحدهما: الضبط والتحديد، والثاني: التيسير. فأما مقصد الضبط فإنه لو خير الناس في اختيار شهر الصيام لأختار كل واحد شهرا يسهل عليه صومه وفي ذلك فتحا لباب الاعتذار والتسلل، وأما مقصد التيسير، فلأن اجتماع طوائف عظيمة من المسلمين على شيء واحد في زمان واحد يرى بعضهم بعضا-معونة لهم على الفعل، ميسر عليهم⁽²⁾.

ولكن لم خصَّ شهر رمضان بالصيام من دون سائر الشهور؟ يجيب الإمام الدهلوي: "وإذا وجب تعيين ذلك الشهر فلا أحق من شهر نزل فيه القرآن، وارتسخت فيه الملة المصطفوية وهو مظنة ليلة القدر"⁽³⁾.

ومن تعليله لأحكام الحج تعليله لثياب لإحرام أن المقصود بها تحقيق التذلل وإظهار الخضوع بترك كل ما هو مخيط و الاقتصار على ما يستر العورة، و"الفرق بين المخيط وما في معناه وبين غير ذلك، أن الأول ارتفاق وتجميل وزينة، والثاني ستر عورة، وترك الأول تواضع لله، وترك الثاني سوء أدب"⁽⁴⁾.

وأما السر في الوقوف بعرفة أن اجتماع المسلمين في زمان واحد ومكان واحد، راغبين في رحمة الله تعالى داعين له متضرعين إليه، له تأثير عظيم في نزول البركات وانتشار الروحانية، ولذلك كان الشيطان يومئذ أدحر وأحقر ما يكون، وأيضا فاجتماعهم ذلك تحقيق معنى العرصة

1 - ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة، 70/2-71.

2 - انظر: نفس المرجع، 88/2.

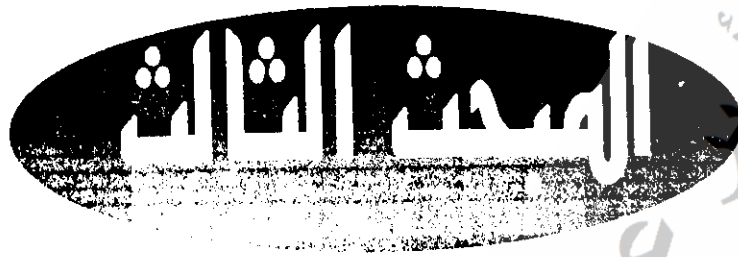
3 - نفس المرجع، 89/2.

4 - نفس المرجع، 105/2.

وخصوص هذا اليوم، وهذا المكان متوارث عن الأنبياء عليهم السلام على ما يذكر في الأخبار عن آدم فمن بعده والأخذ بما جرت به سنة السلف الصالح أصل أصيل في باب التوقيت⁽¹⁾.

هكذا يمضي الإمام الدهلوي في بيان أسرار تشريع العبادات، من صيام وزكاة وحج. مما يجعلنا لا نتردد في القول أن الأصل في العبادات عند الإمام الدهلوي هو التعليل جملة وتفصيلاً إلا ما ندر. وقد استطردهنا في بيان مقاصد أحكام العبادات، دون أحكام المعاملات التي اتفق العلماء على تعليلها؛ حتى يستقيم لنا أن مجال التعليل عند الإمام الدهلوي هو جميع أحكام الشريعة لا فرق في ذلك بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات.

1 - ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة، 107/2.



مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الدهلوي

جامعة الأزهر
عبد السلام
العلوم الإسلامية

المبحث الثالث

مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الدهلوي

لا شك أن التسليم بأن للشريعة مقاصد وأن أحكامها بلا استثناء معللة بمقاصدها له أهمية كبرى، لكنه مع ذلك يبقى عدم الثمرة ما لم يتم الكشف عن الأدوات المنهجية والمسالك الإجرائية التي تسمح بالكشف عن هذه المقاصد، ذلك أن تقرير مقصد من مقاصد الشريعة أمر بالغ الصعوبة والخطورة.

أما بالغ الصعوبة فلأنه يحتاج إلى دقة فهم ولطافة ذهن، وعمق إدراك، والمقاصد كما بينا متفاوتة المراتب من حيث الوضوح والخفاء، وبعض المقاصد لا يتفطن لها إلا الحذاق من العلماء، كما في أبواب من العبادات.

أما بالغ الخطورة فبالنظر إلى ما يترتب على الخطأ في تقرير مقصد من المقاصد، باعتبار أن كل مقصد قد تندرج تحته أحكام تند عن الحصر بخلاف الخطأ في تقرير حكم من الأحكام الشرعية فإن الخطأ يبقى قاصراً على ذلك الحكم، لذا كان لا بد من تحديد طرق واضحة، ومسالك بينة لمن أراد الكشف عن مقاصد الشريعة. لذا نجد الإمام الدهلوي يشترط في الباحث في المقاصد شروطاً باعتبار أن هذا العلم من أرفع العلوم منارا وأعظمها مقدارا، فلا يصلح أن يخوض فيه إلا من استجمع مؤهلات ذلك، حيث يقول "وأما معرفة المقاصد التي بني عليها الأحكام فعلم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه واستقام فهمه"⁽¹⁾.

و حتى لا يكون الأمر فوضى فقد اعتنى علماء الأصول ببيان هذه المسالك في مبحث مسالك العلة، باعتبار أن العلة هي العلامة الظاهرة على المصلحة المقصودة شرعاً، فالكشف عنها كشف

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 255/1.

عن مقصد شرعي، ووسيلة الكشف عنها وسيلة للكشف عن المقصد، كما اعتنى أعلام المقاصد ببيان المسالك الخاصة بمعرفة المقاصد كما فعل الإمام الشاطبي في خاتمة كتاب المقاصد من "الموافقات"، والإمام العز بن عبد السلام في كتاب "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وحديثاً الطاهر بن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة".

والإمام ولي الله الدهلوي وإن لم يفرد مسالك الكشف عن المقاصد بمبحث مستقل إلا أننا نجد أنه أورد في مواضع متفرقة من كتابه "حجة الله البالغة" و"المسوى" جملة من الصيغ والمسالك التي تدل على المقاصد، فيقول في باب، "كيفية كيفية فهم المعاني الشرعية من الكتاب والسنة": "... ثم ما أشير إليه أو أومئ .. ثم ما ذكره الصحابي الفقيه، ثم تخريج المناط بوجه ظهر اعتباره أو اعتبار نظيره في نظير المسألة، وليس في الأمر جزاف فيجب أن يبحث عن المقادير لم عينت دون نظائرها، وعن مخصصات العموم لم استثنيت لفقد المقصد أو لقيام مانع يرجح عند التعارض"⁽¹⁾. و نجد في المسوى يقول "لا يخفى أن معرفة علة الحكم من بين الأوصاف المذكورة في النص عمل مهم من أعمال الاجتهاد، ومبناه على تتبع دلائل الشرع، والسير والحذف، وتنقيح المناط ومعرفة المناسبة العقلية واستقراء مواضع الحكم وعدمه وتجريد العلة من الأوصاف التي لحقتها بحسب العادة"⁽²⁾.، و من خلال هذين النصين يمكن أن نخلص إلى أن مسالك الكشف عن مقصد الشريعة عند الإمام الدهلوي تتمثل في المسالك التالية:

- الاستقراء.

- مسالك العلة. وقد ذكر من هذه المسالك النص، الإيماء، وقول الصحابي الفقيه، والمناسبة، والسير والحذف، وتنقيح المناط.

- المجلس.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 256/1.

2- ولي الله الدهلوي: المسوى في شرح الموطأ، 50/1.

أولاً: الاستقراء

I- تعريف الاستقراء

لغة: الاستقراء؛ التتبع، "استقرأت الأشياء تتبعت أفرادها لمعرفة أحوالها وخواصها"⁽¹⁾.

اصطلاحاً: تتبع الجزئيات لإثبات حكم كلي، قال الغزالي في المستصفى: "أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لنحكم بها على أمر يشمل تلك الجزئيات"⁽²⁾. وبعبارة أخرى هو: "تتبع الجزئيات للتوصل إلى حكم كلي، أو الوصول عن طريق الملاحظة من الخاص إلى العام"⁽³⁾.

والاستقراء على نوعين:

- استقراء تام: وهو تتبع جميع الجزئيات للوصول إلى حكم كلي، هو يفيد العلم و اليقين.

- استقراء ناقص: وهو تتبع أكثر الجزئيات للوصول إلى حكم كلي، هو يفيد الظن.

II- أهمية الاستقراء:

يعتبر الاستقراء المسلك الأول في الكشف عن مقاصد الشريعة وقد ذكرنا أنه الدليل الذي يستند إليه أكثر العلماء في إثبات المقاصد، فالبيضاوي يقرر: "أن الاستقراء دل على أن الله سبحانه وتعالى شرع أحكامه لمصالح العباد"⁽⁴⁾. كما نجد الشاطبي يبنه على أهمية الاستقراء منذ الصفحات الأولى من كتابه كدليل على المقاصد فيقول: "ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله لما شاء منه وهدى، فلم أزل أتتبع موارده وأقيد شوارده، مستدلاً بأطراف القضايا العقلية على المعاني

1- انظر أحمد بن محمد الفيومي: المصباح المنير في غريب شرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، 502/2.

2- أبو حامد الغزالي: المستصفى، 103/1.

3- أحمد زكي: بدوي معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، ص: 213.

4- عبد الله بن عمر البيضاوي: المنهاج، ص: 233.

النقلية...⁽¹⁾، وبقوله في الاستدلال على تعليل أحكام الشريعة: "والمعتمد أننا استقرينا أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره"⁽²⁾، وبقوله في إثبات الضروريات والحاجيات والتحسينات: "إن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود شرعا، ودليل ذلك استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الجزئية والكلية"⁽³⁾.

والاستقراء الذي استند إليه الإمام الشاطبي هو استقراء معنوي، "وإنما الأدلة المتعبرة هنا المستقراء من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي؛ بل هو كالعلم شجاعة علي عليه السلام وجود حاتم المستفاد من كثرة الوقائع المنقولة عنهما"⁽⁴⁾.

فالاستقراء المعنوي عند الشاطبي هو شبيه بالتواتر المعنوي، والتواتر المعنوي: "هو أن تنقل جماعة يستحيل تواطؤهم عادة على الكذب وقائع مختلفة تشترك في أمر، بتواتر ذلك القدر المشترك"⁽⁵⁾.

والاستقراء المعنوي عند الشاطبي يفيد القطع واليقين، سواء كان ناقصا أو تاما، "لأن الأمر الكلي إذا ثبت كليا فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرج عن كونه كليا، وأيضا فإن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي"⁽⁶⁾.

1- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 16/1/1.

2- نفس المرجع، 04/2/1.

3- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/39/2.

4- نفس المرجع، 24/1/1.

5- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار

الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1399هـ، 180/2.

6- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/41/2.

كما نص أيضا العز بن عبد السلام على الاستقراء كطريق من طرق الكشف عن مقاصد الشريعة بقوله: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله، وزجر عن كل شر دقه وجله، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح"⁽¹⁾.

والإمام الدهلوي كذلك ينص على الاستقراء كطريق من طرق الكشف عن علل الأحكام ومقاصدها، عند ذكره لمسالك العلة "واستقراء مواضع الحكم وعدمه وتجريد العلة من الأوصاف التي لحقتها بحسب العادة"⁽²⁾ و الاستقراء عنده "هو أن ينظر إلى عمل الشارع و حملة الشرع، في أمور الوضوء والصلاة والحج ويؤخذ من القدر المتفق عليه وعبر عنها بللدليل ما لحقها بحسب العادة"⁽³⁾. و يؤكد الإمام الدهلوي أن كثير من معارفنا اليومية إنما منشأها الاستقراء، "ونظير الاستقراء والتجريد في الأمور العرفية هو أن أعجميا ذهب إلى بلاد العرب وسمعهم يتكلمون باسم الماء والنار عند وجود تلك الأشياء ففهم نعتي الماء والنار وإن لم يصرح له أحد أن الماء اسم لهذا الشيء والنار لذلك الشيء"⁽⁴⁾، وقد رأينا أن الإمام الدهلوي استند في إثبات مقاصدية الأحكام إلى استقراء نصوص الكتاب والسنة:

ثانيا: مسالك العلة

وهذه المسالك هي أيضا في عمومها مسالك للكشف عن المقاصد باعتبار أن العلة هي الوصف الظاهري المنضبط الذي جعل علامة على المصلحة المقصودة شرعا من الحكم، وقد نص كثير من العلماء عن ملائمة هذه المسالك للكشف عن المقاصد، فالإمام الشاطبي اعتبر الجهة الثانية التي

1- العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 2/160.

2- ولي الله الدهلوي: المسوى في شرح الموطأ، 1/50.

3- نفس المرجع، 1/49.

4- نفس المرجع، 1/49.

تعرف بها المقاصد "اعتبار علل الأمر والنهي لماذا أمر بهذا الفعل؟ لماذا نهى عن هذا الآخر؟ والعللة إما أن تكون معلومة أولاً، فإن كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الازدجار، وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه"⁽¹⁾. وقد ذكر الإمام الدهلوي مسالك العلة بقوله: "وأصرح طرقها ما بين في نص الكتاب والسنة.. ثم ما أشير إليه أو أومى.. ثم ما ذكره الصحابي الفقيه، ثم تخريج المناط بوجه ظهر اعتباره أو اعتبار نظيره في نظير المسألة"⁽²⁾. وبقوله "لا يخفى أن معرفة علة الحكم من بين الأوصاف المذكورة في النص عمل مهم من أعمال الاجتهاد، ومبناه على تتبع دلائل الشرع، والسبر والحذف، وتنقيح المناط ومعرفة المناسبة العقلية"⁽³⁾.

و المسالك التي سنقف عندها هي: النص، الإيماء، قول الصحابي، المناسبة، السر والحذف تنقيح المناط.

I- النص:

ينص الإمام الدهلوي على هذا المسلك بقوله "وأصرح طرقها ما بين في نص الكتاب والسنة: مثل ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽⁴⁾، وقوله تعالى: ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾⁽⁵⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ

1- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/299/2.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/256.

3- ولي الله الدهلوي: المسوى في شرح الموطأ، 1/50.

4- سورة البقرة، الآية: 179.

5- سورة البقرة، الآية: 187.

ضَعْفًا⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾⁽³⁾، وقوله ﷺ: "لَا يَنْدُرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ"⁽⁴⁾، وقوله ﷺ: "إِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ"^{(5)»(6)}.

والمقصود بالنص في مسالك العلة: الألفاظ التي وضعت لغة للدلالة على العلية دلالة ظاهرة سواء كانت قطعية أو محتملة⁽⁷⁾. وهذه الألفاظ منها الصريح ومنها المظاهر.

والنص الصريح: هو ما وضع للتعليل ولا يحتمل غيره.

والنص الظاهر: هو ما يحتمل غير التعليل.

وهذه الألفاظ هي:

أ/ من أجل: كما في قوله ﷺ: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بَغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁽⁸⁾.

1- سورة الأنفال، الآية: 66.

2- سورة الأنفال، الآية: 73.

3- سورة البقرة، الآية: 282.

4- صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا، رقم: 416، ونص الحديث عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَنْدُرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ".

5- صحيح البخاري: كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، رقم: 3052. ومما الحديث، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: "إِذَا اسْتَيْقَظَ أَرَاهُ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَتَوَضَّأَ فَلَيْسَتْ تَنْتِيزٌ ثَلَاثًا فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَبِيتُ عَلَى خَيْشُومِهِ".

6- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/256..

7- فخر الدين الرازي: المحصول في علم الأصول، 5/139. وانظر هذا المسلك في المستصفى للقرظي، 2/298.

8- سورة المائدة، الآية: 32.

وكما في قوله ﷺ: "إِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْتِذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ"⁽¹⁾، وقوله: "فَقَالَ إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّاقَةِ الَّتِي دَقَّتْ فَكَلُوا وَادْخَرُوا وَتَصَدَّقُوا"⁽²⁾، وهو هنا صريح في التعليل⁽³⁾.

ب/ كي: كما في قوله ﷺ: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾⁽⁴⁾، وقوله ﷺ: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾⁽⁵⁾، وهو لفظ صريح في الدلالة على التعليل⁽⁶⁾.

ج/ إذن: كما في قوله ﷺ لرجل وقد قال له: "يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ جَعَلْتُ صَلَاتِي كُلَّهَا عَلَيْكَ قَالَ إِنْ يَكْفِيكَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ مَا أَمَّكَ مِنْ دُنْيَاكَ وَآخِرَتِكَ"⁽⁷⁾، واعتبر إمام الحرمين دلالة إذن على التعليل دلالة ظاهرة⁽⁸⁾.

د/ إن: كما في قوله ﷺ في الهرة: "إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ"⁽⁹⁾، ودلالاتها على التعليل دلالة ظاهرة محتملة⁽¹⁰⁾.

1 - صحيح البخاري: كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، رقم: 5772.

2 - صحيح مسلم: كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، رقم: 3643.

3 - ابن القيم الجوزية: شفاء العليل، ص: 195.

4 - سورة الحديد، الآية: 23.

5 - سورة الحشر، الآية: 07.

6 - انظر: إمام الحرمين الجويني: البرهان، 806/2. والغزالي: شفاء العليل، ص: 24.

7 - مسند أحمد: كتاب مسند الأنصار، باب حديث الطفيل بن أبي بن كعب عن أبيه، رقم: 20290.

8 - إمام الحرمين الجويني: البرهان، 807/2.

9 - سنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب سور الهرة، رقم: 68.

10 - أبو عبد الله محمد بن عباد الأصفهاني: الكاشف عن المحصول في علم الأصول، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1998م، 306، 302/6.

هـ / اللام: كما في قوله ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾⁽¹⁾، واعتبر الرازي والزرکشي أنها تدل على التعليل دلالة الظاهر⁽²⁾.

و / حتى: من معاني حتى التعليل كما في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾⁽³⁾، ودلالاتها على التعليل غير صريحة، وعلامة (حتى) التعليلية أن يحسن في موضعها (كي).

ز / لعل: كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽⁴⁾، ودلالاتها على التعليل ظاهرة وهي في كلام الله تفيد التعليل ولا يصح حملها على الترجيح، كما في قوله ﷻ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽⁵⁾.

ك / إذ: كما في قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْرِكُونَ﴾⁽⁶⁾.

ل / ذكر المفعول له: كما في قوله تعالى: ﴿مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنفُسِكُمْ﴾⁽⁷⁾، وقوله أيضاً: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ﴾⁽⁸⁾.

1- سورة الذاريات، الآية: 56.

2- انظر: الرازي: الحصول في علم الأصول، 139/5-140. و بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة للطباعة والنشر، الكويت، ط: 2، 1413هـ، 189/5.

3- سورة البقرة، الآية: 193.

4- سورة البقرة، الآية: 183.

5- سورة يوسف، الآية: 02.

6- سورة الزخرف، الآية: 39.

7- سورة عبس، الآية: 32.

8- سورة الرعد، الآية: 12.

II- الإيماء:

لغة: الإشارة⁽¹⁾.

هو اقتران وصف بحكم لو لم يكن للتعليل لكان الكلام بعيدا من بلاغة القرآن وفصاحة النبي، وأنواع الإيماء كثيرة⁽²⁾، نذكر منها:

أ/ ترتيب الحكم على الوصف المناسب بالفاء لفظا: كما في قوله ﷺ: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾

فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءَ بِمَا كَسَبَا⁽³⁾. وقوله ﷺ في المحرم الذي وقصته ناقته: "لَا تُقْرَبُوهُ طَيْبًا فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا"⁽⁴⁾.

ب/ ترتيب الحكم على الوصف المناسب بالفاء تقديرا: كما في قصة الأعرابي الذي جاء إلى النبي ﷺ فقال: "هَلَكْتُ قَالَ وَلِمَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ قَالَ فَأَعْتَقَ رَقَبَةً"⁽⁵⁾. وتقدير الكلام واقعت فكفر، ففاء التعقيب هنا مقدرة.

ج/ ترتيب الحكم على الوصف المناسب بصيغة الجزاء: كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ

يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا⁽⁶⁾﴾.

1- إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط2، 1402هـ، 82/1.

2- انظر: فخر الدين الرازي: المحصول، 5/143-156.

3- سورة المائدة، الآية: 38.

4- سنن ابن ماجه: كتاب المناسك، باب المحرم يموت، من حديث ابن عباس، رقم: 3075.

5- صحيح البخاري: كتاب النفقات، باب نفقة المعسر على أهله، رقم: 4949، وعمامه: "قَالَ لَيْسَ عِنْدِي قَالَ فَصُمَّ شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ قَالَ لَا أَسْتَطِيعُ قَالَ فَاطْعِمِ سِتِينَ مِسْكِينًا قَالَ لَا أَحَدُ فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ فَقَالَ أَيْنَ السَّائِلُ قَالَ هَا أَنَا ذَا قَالَ تَصَدَّقْ بِهَذَا قَالَ عَلَى أَحْوَجَ مِنَّا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَوَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا أَهْلُ بَيْتِ أَحْوَجَ مِنَّا فَصَضِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ أُنْيَابُهُ قَالَ فَأَنْتُمْ إِذَا".

6- سورة الطلاق، الآية: 02.

د/ تعليل عدم الحكم بوجود المانع: كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾⁽¹⁾. وقوله أيضا: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾⁽²⁾.

هـ/ ربط الحكم باسم مشتق: كقولنا اكرم زيدا العالم. فإن ذكر وصف العالم مشعر بأن علة

الإكرام العلم.

III- قول الصحابي الفقيه:

يعتبر قول الصحابي الفقيه عند الإمام الدهلوي مسلکا من مسالك التعرف على مقاصد الشريعة.

أ/ معنى قول الصحابي

والصاحب في اللغة: المعاشر والمرافق والملازم⁽³⁾.

وفي الاصطلاح: من لقي النبي ﷺ مؤمنا به ومات على ذلك⁽⁴⁾.

والمقصود بقول الصحابي رأيه أو فعله في المسألة الاجتهادية التي لا إجماع فيها ولا خلاف⁽⁵⁾.

- إذ لا نزاع في أن قول الصحابي في المسائل التي لا مجال فيها للاجتهاد حجة وهو كالنص المرفوع. وقد لخص الإمام الدهلوي هذه المرتبة بقوله: "وقول الصحابي أمر، ونهي، وقضى،

1- سورة الشورى، الآية: 27.

2- سورة الإسراء، الآية: 59.

3- إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار المعارف، مصر، ط2، دت، 507/1.

4- انظر الخليل بن كلكيدي العلامي: تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، تحقيق: عبد الرحيم القشقرى، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1410هـ، ص: 29.

5- وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، دار الفكر، الجزائر، 851/2. وانظر الاستصفي، 408-400/1.

ورخصاً، ثم قوله: أمرنا، ونهينا، ثم قوله من السنة كذا، وعصى أبا القاسم من فعل كذا، ثم قوله: هذا حكم النبي، ظاهر في الرفع، ويحتمل طرق اجتهاده في تصوير العلة المدار عليها، أو تعيين الحكم من الوجوب والاستحباب أو عمومته وخصوصه، وقوله كان يفعل كذا، ظاهر في تعدد الفعل ولا ينافيه قول الآخر كان يفعل غيره، وقوله صحبته فلم أراه ينهي، وكنا نفعل في عهده، ظاهر في التقرير وليس نصاً⁽¹⁾.

- ولا نزاع في أن رأي الصحابي الذي وافقه سائر الصحابة حجة لأنه إجماع صريح، ورأيه أيضاً حجة إذا انتشر بين الصحابة ولم يخالفه أحد؛ لأنه إجماع سكوتي.

- ولا نزاع كذلك في أن رأي الصحابي إذا خالفه صحابي آخر فهو ليس بحجة.

ويبقى محل النزاع في الاحتجاج برأي الصحابي في المسألة الاجتهادية التي لم ينقل فيها إجماع أو خلاف بين الصحابة، وهو من الأدلة التي اختلفت في حجيتها⁽²⁾.

ب/ أهمية قول الصحابي في الكشف عن المقاصد

والإمام الدهلوي يرى أن قول الصحابي الفقيه مسلك معتبر في التعرف على أسرار الشريعة ومقاصد أحكامها نظراً لتلقيهم العلم من النبي ﷺ مباشرة، غضا كما أنزل، ومشاهدة حاله وفعله، وبالنظر إلى سليقتهم العربية في فهم القرآن وأحاديث النبي ﷺ، وقبل هذا وذلك كله شدة إخلاصهم وتقواهم لله ﷻ وبناء على ذلك فهم أعلم بمقاصد الشريعة ومراميها من غيرهم، ويؤكد الإمام الدهلوي هذا المعنى بقوله: "وأما قوانين التشريع التيسير وأحكام الدين، فتلقوها من مشاهدة مواقع الأمر والنهي، كما أن جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي يأمر بها بطول المخالطة الممارسة، وكانوا في الدرجة العليا من معرفتها، ومنه قول عمر بن الخطاب ﷺ لمن أراد

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/159-160.

2- انظر: الرازي: المحصول، 4/159، والزرکشي: البحر المحیط، 6/53.

أن يصل النافلة بالفريضة، بهذا هلك من قبلكم، فقال ﷺ: "أَصَابَ اللَّهُ يَأْ بِنْنَ
الْخَطَابِ"⁽¹⁾، وقول ابن عباس رضي الله عنه في بيان سبب الأمر بغسل الجمعة، وقول عمر رضي الله عنه: "وَأَفْقَتُ
رَبِّي فِي ثَلَاثٍ"⁽²⁾، وقول زيد في البيوع المنهي عنها أنه كان يصيب الثمار مراض وقشام ودمان،
وقول عائشة رضي الله عنها: "لَوْ أَدْرَكَ النَّبِيُّ ﷺ مَا أَخَذَتْ النَّسَاءُ لَمَتَّعَهُنَّ الْمَسَاجِدَ كَمَا
مُنِعَتْ نِسَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ"⁽³⁾.⁽⁴⁾

وقال ابن القيم: "فلا ريب أنهم كانوا (الصحابة) أبر قلوبا، وأعمق علما، وأقل تكلفا، وأقرب
إلى أن يوفقوا لما لم نوفق له نحن؛ لما خصهم الله به من توفد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة
العلم، وحسن الإدراك وسرعته، وقلة المعارض وعدمه، وحسن المقصد، وتقوى الرب تعالى"⁽⁵⁾.

وقال الشاطبي: "السلف أعلم الناس بمقاصد القرآن"⁽⁶⁾.

فالمتمسك بقول الصحابي آخذ بالمقاصد، غير أن الإمام الدهلوي في فقه المقاصد لا يأخذ إلا
بقول الصحابي الفقيه، فقد ذكر منهم: عمر، وابن عمر، وزيد، وابن عباس، وعائشة، كما في

1- سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب الرجل يتطوع في مكانه الذي صلى فيه المكتوبة، رقم: 855.

2- صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب ما جاء في القبلة ومن لم ير الإعادة على من سها فصلى إلى غير القبلة وقد سلم

النبي ﷺ في ركعتي الظهر وأقبل على الناس بوجهه ثم أتم ما بقي، رقم: 387. وتتمة الحديث: "فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ
أَتَّخَذْنَا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى فَزَلْتُمْ (وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) وَآيَةُ الْحِجَابِ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ أَمَرْتُ
نِسَاءَكَ أَنْ يَحْتَجِبْنَ فَإِنَّهُنَّ يُكَلِّمُهُنَّ الْبُرُّ وَالْفَاجِرُ فَزَلْتُمْ آيَةَ الْحِجَابِ وَاجْتَمَعَ نِسَاءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْغَيْرَةِ
عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُنَّ (عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ) فَزَلْتُمْ هَذِهِ الْآيَةَ".

3- صحيح البخاري: كتاب الأذان، باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس، رقم: 822.

4- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/255.

5- ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، 4/149.

6- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 2/3/409.

قوله في مقدمة "حجة الله البالغة": "وبين ابن عباس رضي الله عنهما سر مشروعية الغسل⁽¹⁾، وزيد ابن ثابت سبب النهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها⁽²⁾، وبين ابن عمر سر الاختصار على استلام ركنين من أركان البيت⁽³⁾"⁽⁴⁾.

وليس الدهلوي وحده من يأخذ بقول الصحابي في بيان مقاصد الشريعة، بل نجد أيضا الطاهر بن عاشور يجعله مسلكا من مسالك المقاصد، غير أن دلالة هذا المسلك على المقاصد عند الطاهر بن عاشور دلالة ظنية، وهو ما عبر عنه بقوله: "الطريق الثاني تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرار مشاهدة أعمال الرسول ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصدا شرعيا... فهذا المقصد بالنسبة (إليه) مظنون ظنا قريبا من القطعي، ولكنه بالنسبة إلى غيره الذين يروى إليهم خبره مقصد محتمل لأنه يتلقى منه على وجه التقليد وحسن الظن به"⁽⁵⁾. ومن ذلك ما قد يحصل لآحاد الصحابة من تكرار من مشاهدة أعمال الرسول ﷺ، كما في صحيح البخاري: "عَنْ الْأَزْرَقِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ كُنَّا عَلَى شَاطِئِ نَهْرٍ بِالْأَهْوَازِ قَدْ نَضَبَ عَنْهُ الْمَاءُ فَجَاءَ أَبُو بَرَزَةَ الْأَسْلَمِيُّ عَلَى فَرَسٍ فَصَلَّى وَخَلَّى فَرَسَهُ فَأَنْطَلَقَتِ الْفَرَسُ فَتَرَكَ صَلَاتَهُ وَتَبِعَهَا حَتَّى أَدْرَكَهَا فَأَخَذَهَا ثُمَّ جَاءَ فَقَضَى صَلَاتَهُ وَفِينَا رَجُلٌ لَهُ رَأْيٌ فَأَقْبَلَ يَقُولُ انظُرُوا إِلَى هَذَا الشَّيْخِ تَرَكَ صَلَاتَهُ مِنْ أَجْلِ فَرَسٍ فَأَقْبَلَ فَقَالَ مَا عَقَّنِي أَحَدٌ مُنْذُ فَارَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ إِنَّ مَنَزِلِي مُتْرَاحٌ فَلَوْ

- 1- ذكر ولي الله الدهلوي في بيان مشروعية الغسل قوله ﷺ: "حق على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام يوما، يغسل فيه رأسه وجسده"، لأنهم كانوا عملة أنفسهم، وكان لهم إذا اجتمعوا ريح كريح الضأن، فأمر بالغسل ليكون رافعا لسبب التنفير وأدعى للاجتماع، بينه ابن عباس وعائشة - رضي الله عنهما -. حجة الله البالغة، 51/2.
- 2- وهو ما بينه بقوله: "كما ذكر زيد ابن ثابت أنهم كانوا يحتجون بعاهاات تصيب الثمار، يقولون أصابها قشام دمان، فهى النبي ﷺ عن بيع الثمار حتى يبد صلاحها، اللهم إلا أن يشترط القطع في الحال". حجة الله البالغة، 200/2.
- الدمان: فساد الثمر وعفنه واسوداده.
- 3- وهو ما ذكره الإمام ولي الله الدهلوي بقوله: "إنما خص الركنين اليمانيين بالاستلام لما ذكره ابن عمر من أنهما باقيا على بناء إبراهيم عليه السلام دون الركنين الآخرين فإنهما من تغييرات أهل الجاهلية". حجة الله البالغة، 112/2.
- 4- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 12/1.
- 5- الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 22.

صَلَّيْتُ وَتَرَكْتُهُ لَمْ أَتِ أَهْلِي إِلَى اللَّيْلِ وَتَكَرَّرَ أَنَّهُ قَدْ صَحِبَ النَّبِيَّ ﷺ فَرَأَى مِنْ تَيْسِيرِهِ⁽¹⁾.
 فمشاهدته أفعال الرسول ﷺ استخلص منها أن من مقاصد الشريعة التيسر، فرأى أن قطع صلاته
 من أجل إدراك فرسه ثم العودة إلى استئناف صلاته أولى من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة
 الرجوع إلى أهله⁽²⁾.

IV- المناسبة وتخريج المناط:

يسمى هذا المسلك بمسلك المناسبة والإخالة ورعاية المقاصد، ويسمى استخراجها "بتخريج
 المناط". وقد عرفه الرازي بقوله: "إنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان إبقاء أو تحصيلًا" وقد يعبر
 عن "التحصيل" بـ"جلب المنفعة، وعن "الإبقاء" بدفع المضرة"⁽³⁾.

والوصف المناسب الذي تحققت فيه المناسبة "هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب
 الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول منفعة أو دفع مضرة"⁽⁴⁾.

وينقسم المناسب بالنظر إلى اعتبار الشرع له وعدم اعتباره إلى أربعة أقسام⁽⁵⁾، وقد اتبعت في
 هذا التقسيم طريقة ابن الحاجب⁽⁶⁾.

- 1 - صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يسروا ولا تعسروا وكان يحب التخفيف واليسر
 على الناس رقم: 5662.
- 2 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 22.
- 3 - فخر الدين الرازي: المحصول، 157/5.
- 4 - وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، 677/1.
- 5 - انظر في مسلك المناسبة: أبو حامد الغزالي، المستصفى، 307/2، وفخر الدين الرازي: المحصول، 159/5 وما بعدها.
- 6 - انظر هذه الأقسام في: عثمان بن أبي بكر ابن الحاجب: مختصر ابن الحاجب، المطبوع مع حاشية التفازاني، دار الكتب
 العلمية، بيروت، ط: 2، 1403هـ، 243/2.

القسم الأول: المناسب المؤثر: وهو الوصف الذي ثبت اعتبار عينه في عين الحكم، مثل: تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر فإن ذلك يجمع عليه.

القسم الثاني: المناسب الملائم: وهو الوصف الذي ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم، أو جنسه في جنس الحكم، فهذه ثلاثة أقسام.

الأول: ثبوت اعتبار عين الوصف في جنس الحكم، مثل: اعتبار تأشير الصغير في ولاية النكاح.

بيانه: أن يقال: يثبت للأب ولاية النكاح على الصغيرة كما ثبت له ولاية المال على الصغير، يجمع الصغير، فالوصف وهو الصغير أمر واحد أي عين الوصف الثابت في ولاية المال، ولكن الحكم هو الولاية وهو جنس يجمع ولاية النكاح وولاية المال وهما نوعان من التصرف، وعين الصغير معتبر في جنس الولاية بإجماع، لأن الإجماع على اعتباره في ولاية المال إجماع على اعتباره في جنس الولاية، بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح، فإنه يثبت بمجرد توثيق الحكم على وفقه.

الثاني: اعتبار جنس الوصف في عين الحكم، مثل: جواز الجمع في الحظر مع المطر.

بيانه: أن يقال: يجوز الجمع في المطر كما يجوز الجمع في السفر، يجمع الحرج، فالحكم واحد، وهو عين الجمع الثابت في السفر، ولكن الوصف وهو الحرج، جنس يجمع الحرج الحاصل بالسفر والحرج الحاصل بالمطر، وهما نوعان مختلفان لكن يشملهما اسم الحرج. فاعتبار جنس الحرج في إباحة الجمع ثابت بالنص والإجماع، وأما اعتبار حرج المطر في جواز الجمع فثابت بمجرد ترتيب الحكم على الوصف.

الثالث: اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم. مثل: وجوب القصاص في القتل بالمثل.

بيانه: أن يقال: يجب القصاص في القتل بالمثل كما يجب القصاص في القتل بالحدد، بجامع كونهما جناية عمد عدوان. فالحكم: القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس والقصاص في الأطراف. والوصف: جناية العمد العدوان وهو جنس يجمع الجناية في النفس والجناية في الأطراف.

القسم الثالث: المناسب الغريب وهو ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتيب الحكم على وفقه، لكن لم يثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم، أو اعتبار جنسه في عين الحكم، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم⁽¹⁾.

ومثاله: توريث المطلقة طلاقاً بائناً في مرض الموت.

بيانه: أن يقال: ترث المطلقة طلاقاً بائناً في مض الموت قياساً على منع قاتل المورث من الإرث بجامع كونهما فعلاً محرماً لغرض فاسد. فهذا له وجه مناسبة، وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة وهو الكف عن الفعل الحرام، ولكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع بل بمجرد ترتيب الحكم على وفقه⁽²⁾.

القسم الرابع: المناسب المرسل: وهو ما لم يعتبر بنص ولا إجماع، ولا بترتيب الحكم على وفقه، أي لم يدل دليل على اعتباره، وهو على قسمين:

- ما علم إلغاؤه شرعاً: مثل إيجاب في كفارة الظهر صيام شهرين متتابعين ابتداء قبل العجز عن الإعتاق بالنسبة لمن يسهل عليه الإعتاق دون الصيام فإنه مناسب تحصيلاً لمقصود الزجر، ولكن علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز.

1- انظر: عضد الدين الإيجي: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1403 هـ، 244/2.

2- نفس المرجع، 244/2.

- ما لم يعلم إلغاؤه: وهو إما أن يكون ملائماً، ويعرف بملائم المرسل، مثاله أن يترس الكفار الصائلون بأسارى المسلمين، وإما أن يكن غريباً، ويعرف بغريب المرسل وذكروا له مثال البات في مرض الموت.

وخلاصة القول أن المناسب المؤثر والمناسب الملائم مقبولان باتفاق أهل القياس⁽¹⁾، وكذلك المناسب الغريب مقبول عند جمهور الأصوليين⁽²⁾، والمرسل إن كان غريباً أو مما علم إلغاؤه فهو مردود اتفاقاً⁽³⁾.

٧- السبر والحذف:

السبر لغة: سبر الشيء سبراً حزره وخبره، وهو مصدر من سبر الجرح يسيره نظر مقداره وقاسه ليعرف غوره⁽⁴⁾.

والسبر والحذف يسمى أيضاً السبر والتقسيم: وهو حصر الأوصاف التي بتصور صلاحيتها للعلية في بادئ الأمر ثم ابطال ما لا يصلح منها، فيتعين الباقي للعلية⁽⁵⁾. فالسبر هو اختبار الأوصاف التي حصرها المجتهد، على أنها صالحة للتعليل، ثم يحذف ما لا يراه صالحاً للعلية حتى يخلص إلى العلة.

ويعطي الإمام الدهلوي مثالا على ذلك بقوله "ومثال السبر والحذف قوله ﷺ: "البر بالبر" فتأملنا جميع أوصاف البر واحداً بعد واحد فلم نجد ما يصلح منها للعلية إلا كونه مطعوماً مقتاتاً مدخراً مقدراً، والتمنية في النقيدين"⁽⁶⁾.

1- انظر: أبو حامد الغزالي: المستصفى، 307/2، بدرالدين الزركشي: البحر المحيط، 218/5.

2- انظر: أبو حامد الغزالي: المستصفى، 307/2.

3- ابن الحاجب: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: 243/2.

4- اسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح، مادة سبر، 675/2.

5- انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد 236/2.

6- ولي الله الدهلوي: المسوى في شرح الموطأ، 50/1.

و قد بين العلماء الطرق التي يسلكها المجتهد لحذف مالا يصلح للتعليل وهي ثلاثة طرق⁽¹⁾.

الطريق الأول: الإلغاء، وهو أن يثبت الحكم في صورة من الصور، من غير أن يقترن بللوصف المحذوف، مما يعني امتناع إضافة الحكم محل التعليل إلى الوصف الذي تم حذفه،

الطريق الثاني: الطردية، وهو أن يكون الوصف قد اطرده في الشرع إلغاؤه وعدم الالتفات إليه سواء، في جميع الأحكام، مثل الطول والقصر، والسواد والبياض، ونحوه، أو في جنس الحكم المعلل، مثل وصف الذكورة والأنوثة، في أحكام العتق؛ فإن الشرع وإن اعتبره في الشهادة والقضاء، والميراث، فقد علم أنه ألغاه في أحكام العتق، فلا يعلل به شيء من أحكامه.

الطريق الثالث: عدم المناسبة وهو أن لا يظهر للوصف المحذوف، وجه مناسبة للحكم بأي اعتبار من الاعتبارات.

VI- تنقيح المناط:

تنقيح المناط لغة: التنقيح: التشذيب والتهديب، ومنه تنقيح الجذع تهديبه حتى يخلص من الشوائب⁽²⁾. والمناط: مأخوذ من ناظ الشيء نوطا إذا خلقه به، فالمناط ما يتعلق به⁽³⁾.

وفي الاصطلاح تحقيق المناط: هو أن تكون أوصاف في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الباقي بالحكم.

ومثاله قصة الأعرابي الذي وقع على أهله في نهار رمضان، "عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال هلكت قال ولم قال وقعت على أهلي في رمضان قال فأعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا أستطيع قال فأطعم ستين مسكينا قال لا أجد فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال

1- انظر في ذلك: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب 2/237.

2- ابن منظور: لسان العرب، مادة "نطح".

3- نفس المرجع، مادة "نوط".

فَاطْعِمَ سَبِيْنٍ مِسْكِيْنَا قَالَ لَا أُجِدُ فَاتِيَا النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْزَقُ فِيهِ تَمْرٌ فَقَالَ
 أَيْنَ السَّائِلُ قَالَ هَا أَنَا دَا قَالَ تَصَدَّقْ بِهَذَا قَالَ عَلَى أَحْوَجَ مِنَّا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَوَالَّذِي بَعَثَكَ
 بِالْحَقِّ مَا بَيْنَ لَابْتَيْهَا أَهْلُ بَيْتِ أَحْوَجُ مِنَّا فَضَحِكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ
 أَنْيَابُهُ قَالَ فَانْتُمْ إِذَا"⁽¹⁾. فهذا الحكم قد اشتمل على عدة أوصاف وهي الواقعة، وكون الواطئ
 أعرابيا، وكون الموطوءة زوجته، وكون الوطاء في القبل، وكون الإفطار عمدا، فالغى
 الشافعية⁽²⁾، والحنابلة⁽³⁾، جميع هذه الأوصاف، عدا الواقعة وناطوا بالحكم بها، بينما ألغى
 المالكية⁽⁴⁾، والحنفية⁽⁵⁾، جميع هذه الأوصاف عدا الإفطار عمدا وناطوا به الحكم فجعلوا الإفطار
 عمدا علة لوجوب الكفارة.

ومنه يتبين أن تنقيح المناط في حقيقة الأمر هو نوع من الاجتهاد بالحذف.

ثالثا: الحدس

رغم أن هذا المسلك لم يذكره مع المسالك التي تعرف بها المقاصد، إلا أن الذي حملنا على
 إيراده أننا نجد هذا اللفظ يتردد كثيرا على لسان الإمام الدهلوي في الاستدلال على المقاصد،
 كقوله في بيان أسرار الأعداد المقادير: "اعلم أن الشرع لم يخص عددا ولا مقدارا دون نظيره إلا
 لحكم ومصالح، وإن كان الاعتماد الكلي على الحدس المعتمد على معرفة حال المكلفين ما

1- صحيح البخاري: كتاب النفقات، باب نفقة المعسر على أهله، رقم: 4949.

2- انظر: يحيى بن شرف النووي: روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 2، 1405هـ، 374/2 وما
 بعدها

3- انظر: موفق الدين بن قدامة المقدسي: المغني، تحقيق الدكتور عبد الله التركي والدكتور عبد الفتاح الحلوة، 372/4

4- انظر: علي بن محمد بن خلف المنوفي: كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني مع حاشية العدوي، طبعة دار
 الفكر، 400/1

5- انظر: برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني: الهداية شرح بداية المبتدي، مطبوع مع شرحه فتح القدير، مطبعة مصطفى
 البابي الحلبي، مصر، ط: 1، 1389هـ، 338/2

يليق بهم عند سياستهم"⁽¹⁾. كما في قوله أيضا في بيان أسرار الأوقات: "لا تتكم سياسة الأمة إلا بتعين أوقات طاعتها، والأصل في التعيين الحدس المعتمد على معرفة حال المكلفين واختيار ما لا يشق عليهم، وهو يكفي من المقصود"⁽²⁾. وفي موضع آخر ينص صراحة على الحدس كمصدر من مصادر المعرفة، ومعرفة المصالح على وجه الخصوص حيث يقول: "اعلم أنه لا سبيل لنا إلى معرفة الشرائع والأحكام إلا خبر النبي -صلى الله عليه وسلم- بخلاف المصالح فإنها قد تدرك بالتجربة والنظر الصادق، والحدس ونحو ذلك"⁽³⁾. فكيف يكون الاعتماد في معرفة مقاصد الأوقات و المقادير الحدس، إلا إذا كان مسلكا من مسالك الكشف عن المقاصد؟ ثم ما المقصود بالحدس؟ وما هي قيمته المعرفية في الكشف عن أسرار ومقاصد الشريعة؟

الحدس لغة: الحدس: الظن التخمين بابه ضرب، يقال: هو يحدسُ أي: يقول شيئا برأيه⁽⁴⁾.

اصطلاحا: الحدس معرفة مباشرة من غير توسط ولا استدلال تستولي على النفس. جاء في كشاف اصطلاحات الفنون "الحدس بالفتح وسكون الذال المهملة في عرف العلماء هو تمثيل المبادئ المرتبة في النفس، في دفعة واحدة من غير قصد ولا اختيار سواء كان بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب، وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة في السير"⁽⁵⁾.

"يفارق مفهوم "الحدس" مفهوم "الدليل" في كون مُدْرَك الحدس مدركا مستفادا بطريق مباشر، كما لو كان يتقدح في قلب الإنسان انقداحا من غير استدعاء ولا اصطناع وبسيلة، بينما مُدْرَك

1- ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة، 188/1.

2- نفس المرجع، 185/1.

3- نفس المرجع، 247/1.

4- محمد أبو بكر الرازي: مختار الصحاح، مادة حدس، ص: 54.

5- التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون، 410/1.

الدليل هو مدرك مستفاد بطريق غير مباشر، قائم على طلب الإنسان له وعلى ابتناء أداة لتحصيله أو قل بإيجاز الحدس عطاء، في حين الدليل ابتناء⁽¹⁾.

ولكن هل معنى ذلك أن هذا الحدس ينتج دون أسباب أو مقدمات؟ قطعاً لا " فقد يرد الحدس إلى الدليل بطريق التحليل والتركيب، فالحدس وإن حصل بانقذاح مفاجئ في القلب، فإنه على الحقيقة، تأمل أضمرت فيه أمور تحتاج إلى الإظهار، وبإظهارها يتخذ الحدس صورة الدليل"⁽²⁾. ونحن وإن كنا نحسن الظن بحدس الإمام الدهلوي، نرى أنه لا يمكن التعويل على الحدس في معرفة المقاصد، إلا إذا أخذ صورة الدليل الشرعي، أي رجوعه إلى مسلك من مسالك العلة المعبرة شرعاً، وذلك لسببين:

- أن الإمام الدهلوي لم يقدم لنا أي دليل شرعي على اعتبار الحدس في تعيين الأسرار والمصالح المقصودة شرعاً من تشريع الأحكام.

- لما قدمنا في مقدمة هذا الفصل من الخطورة البالغة في تقرير مسلك من مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة و بالنظر إلى ما يترتب على الخطأ في تقرير مقصد من المقاصد، باعتبار أن كل مقصد قد تندرج تحته أحكام تند عن الحصر بخلاف الخطأ في تقرير حكم من الأحكام الشرعية فإن الخطأ يبقى قاصراً على ذلك الحكم، لذا وجب تحديد طرق واضحة، ومسالك بينة لمن أراد الكشف عن مقاصد الشريعة والاقتصار عليها دون غيرها من المسالك الغامضة.

1- طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط: 1، 1998م، ص: 132.

2- نفس المرجع، ص: 132.

الفصل الثالث



جامعة الأميرة
الملك فيصل
للعلوم الإسلامية

جامعة الأميرة

نريد في هذا الفصل الثالث أن نتوقف عند المصالح الكلية التي ترجع إليها جميع الأسرار الجزئية لنصوص السنة النبوية، كما نريد أن نحلل بعض نماذج التفسير المقاصدي للحديث عند الإمام الدهلوي من خلال كتاب "حجة الله البالغة"؛ ذلك أن الإمام الدهلوي قبل أن يفصل القول في مقاصد الأحاديث كان قد أحكم في القسم الأول من كتابه "حجة الله البالغة"، المصالح الكلية التي يبنى عليها فهم واستنباط مقاصد الحديث وأحكامه، فجاء كتابه مشتملا على جانب نظري وجانب تطبيقي، وهي منهجية نرى أنها سليمة تماما، ولا أعلم في موضوع المقاصد من سبقه إلى هذا المنهجية.

وغرضنا في المبحث الأول هو الوقوف على المقاصد الكلية التي يمكن في ضوئها فهم النصوص النبوية، أما غرضنا في المبحث الثاني فهو أن نبين رجوع المقاصد التفصيلية للنصوص الحديثية، إلى مقصد من المقاصد الكلية التي أحكم بيانها في القسم الأول من الكتاب، للوقوف على مدى الاتساق المنطقي بين قسمي الكتاب.



المصالح الكلية عند الإمام الدهلوي

جامعة الأزهر
عبد القادر للعطوف الإسلامية

المبحث الأول

المصالح الكلية عند الإمام الدهلوي

أولاً: مفهوم المصلحة

I- لفظ المصلحة في دلالاته اللغوية

A/ لفظ المصلحة في دلالاته المعجمية:

المصلحة: الشيء فيه صلاح قوي ولذلك اشتق لها صيغة المفعلة الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي⁽¹⁾، والمصلحة: الصَّلاح، والمصلحة واحدة المصلح. قال ابن فارس: الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد، يقال صَلَحَ الشيء يصلح صلاحاً، ويقال صَلَحَ بفتح اللام، وحكى ابن السكيت صَلَحَ وَصَلَحَ⁽²⁾.

والصلاح: كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئته المصلحة للكتابة، والمدية على الهيئة المصلحة للقطع.

B/ لفظ المصلحة في دلالاته الاستعمالية: يستعمل لفظ المصلحة وفق إطلاقين:

الأول: يطلق على الفعل الذي فيه منفعة وهو إطلاق مجازي من باب إطلاق السبب على المسبب، فطلب العلم: مصلحة باعتباره سبباً لمنفعة معنوية، والتجارة مصلحة باعتبارها سبباً لمنفعة مادية (الربح).

الثاني: تطلق على المنفعة ذاتها وهو إطلاق حقيقي، فالربح، والراحة واللذة والمتعة والصحة... ونحوها كلها مصالح في ذاتها نافعة لأصحابها بأي طريق حصلت.

II- لفظ المصلحة في دلالاته الأصولية

A/ لفظ المصلحة في استعمال الأصوليين

لا يقصر علماء الأصول معنى المصلحة على جلب المنفعة، وإنما يشمل إبقائها بدفع المضرة،

1 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 65.

2 - أحمد بن فارس: مقاييس اللغة، 3/303.

حيث يقول الإمام أبو حامد الغزالي: "المصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة"⁽¹⁾، ويعرفها الرازي بأنها "ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاءً، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرة"⁽²⁾، وهو بهذا الإطلاق يصفون عليها معنى أوسع من المعنى اللغوي. ومن العلماء من يستعمل لفظ المصطلح للمنافع ولفظ المفاصد للمضار، وفي ذلك يقول العز بن عبد السلام: "المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات والثاني مجازي وهو أسبابها، وكذلك المفاصد ضربان: أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام والثاني مجازي وهو أسبابها"⁽³⁾.

وإذا كان مفهوم المصلحة يشمل تحصيل المنفعة ودفع المضرة، فإن المنفعة كما يعرفها الرازي: "اللذة أو ما يكون طريقاً إليه، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه"⁽⁴⁾، واللذة والألم أمور وجدانية يدركها كل حي من نفسه، حيث يعرف اللذة أنها "إدراك الملائم" ويعرف الألم "إدراك المنافي"⁽⁵⁾، أي الذي لا يلائم الطبع.

ويعرف الشاطبي المصلحة بقوله: "وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق"⁽⁶⁾، وهذا التعريف يتسق تماماً مع التقسيم الثلاثي للمصالح فالضروريات هي ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، والحاجيات ما يرجع إلى تمام عيشه، والتحسينات ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، ويقترب الطاهر بن عاشور من تعريف الشاطبي وإن كان يظهر من تعريفه أنه يقصر اللفظ على دلالة المجازية؛ أي على وسيلة المصلحة فيقول: "المصلحة: وصف للفعل يحصل به الصلاح؛ أي النفع منه دائماً أو

1 - الغزالي أبي حامد: المستصفى، دار الفكر، 286/1.

2 - الرازي فخر الدين: المحصول، 157/5.

3 - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 12/1.

4 - الرازي فخر الدين: المحصول، 157/5.

5 - نفس المرجع، 157/5.

6 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 20/2/1.

غالباً للجمهور أو الآحاد⁽¹⁾.

ب/ معيار المصلحة :

إن استعمال الأصوليين للفظ المصلحة دائر بين استعمالها في معناها الحقيقي وهو المنفعة ذاتها، وبين معناها المجازي وهو الفعل الذي فيه منفعة. غير أن علماء الأصول لا يقفون في تحديد مفهوم المصلحة عند دلالتها اللغوية؛ أعني المنفعة أو ما كان وسيلة إلى المنفعة، لأن هذا النظر في تحديد المصلحة نظر قاصر لا يصلح لبناء الأحكام الشرعية عليه، إذ لا بد من معيار للنظر في الحكم على الشيء أنه منفعة، فالمنافع منها الظاهرة والخفية، والحقيقية والوهمية، والعقل قد تحيط به الشهوات والمكاره والأهواء والعصبيات، فتمنعه البصر النافذ، ورب لذة عابرة جرت على صاحبها عواقب وخيمة وفسادا عريضا في النفس والعرض والمال، ورب ألم ترتبت عنه أفضل المنافع وأطيب الثمرات، فالجهاد مع ما فيه من مشقة وإتلاف للنفس والمال تتوقف عليه حياة الأجيال الحاضرة والمستقبل، لذا كان لا بد من معيار يرجع إليه لتحديد المنفعة، قطعاً لفوضى المقاييس الشخصية وتضاربها، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: "المصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة ودفعة مضرة، ولسنا نعني بها ذلك فإن جَلَبَ المنفعة ودفعة المضرة، مقاصد الخلق... ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعة مصلحة"⁽²⁾. وهذا التحديد للمصلحة يتضمن أمرين:

الأول: أن المعيار في كون الشيء مصلحة هو الشرع، وليس مدى موافقتها لأهواء الناس

وميوالاتهم ومدى إشباعها لحاجاتهم الغريزية والنفسية، قال عَلَيْكَ: «وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ»⁽³⁾، لأن المصالح المحتلّبة شرعاً والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث

1 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 65.

2 - أبو حامد الغزالي: المستصفى، 416/1-417.

3 - سورة المؤمنون، الآية: 71.

تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء الناس⁽¹⁾، باعتبار "أن المقصد من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً"⁽²⁾. وقد تعقب الإمام الشاطبي العز بن عبد السلام عندما أطلق القول بأن "المصالح والمفاسد الدنيوية تعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد راجحها من مرجوحها، فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يُبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك"⁽³⁾، فقال: "ليس كما قال من كل وجه بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض ... ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق، لم يُحتج في الشرع إلا إلى بثِّ مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء الشرع يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا ... فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل"⁽⁴⁾، والنتيجة "أن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه"⁽⁵⁾.

ويؤكد الإمام الدهلوي عدم استقلال العقول بمعرفة المصالح بقوله: "أنه لا يحل أن يتوقف في امثال أحكام الشرع إذا صحت بها الرواية على معرفة تلك المصالح لعدم استقلال عقول كثيرة من الناس في معرفة كثير من المصالح، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم أوثق عندنا من عقولنا"⁽⁶⁾، كما يرد بقوة نظرية المعتزلة في التحسين والتقيح بقوله: "وليس الأمر على ما ظن من أن حسن الأعمال وقبحها بمعنى استحقاق العامل الثواب والعذاب عقلياً من كل وجه، وأن الشرع وظيفته الإخبار عن خواص الأعمال على ما هي عليه دون إنشاء الإيجاب والتحريم، بمتزلة الطيب يصف خواص الأدوية وأنواع المرض، فإنه ظن فاسد تمجده السنة بادئ الرأي، كيف وقد قال النبي ﷺ في قيام

1 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 29/2/1.

2 - نفس المرجع، 128/2/1.

3 - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 08/1.

4 - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 37/2/1.

5 - نفس المرجع، 37/2/1.

6 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 13/1.

رمضان: "حَتَّى خَشَيْتُ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمْ"⁽¹⁾، وقال: "إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ عَلَى النَّاسِ فَحَرَّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ"⁽²⁾، إلى غير ذلك من الأحاديث"⁽³⁾.

الثاني: أن اعتبار الشرع شيئاً مصلحة إنما هو بالنظر إلى مدى حفظها للمصالح الكلية الخمسة التي يتم بها حفظ النوع وينهض بها عمران العالم، وهو ما أدركه ابن خلدون في معرض فك الارتباط بين "علم العمران" والمقاصد، حيث يقول: "وهذا الفن الذي لاح لنا فيه، نجد فيه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم وهي من حسن مسائله بالموضوع والطلب ... مثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد، في أن الرنا مُخَلِّطٌ لِلْأَنْسَابِ مَفْسِدٌ لِلنَّوْعِ، وأن القتل أيضاً مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران"⁽⁴⁾، ثم يؤكد "أن أحكام الشريعة المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً إنما المقصود بها صلاح آخرتهم"⁽⁵⁾.

ويؤكد الإمام الدهلوي هذا المعنى في معرض تمييزه بين الإنسان والحيوان من حيث طلب المصالح، حيث يرى أن الإنسان يتميز في طلب مصالحه بثلاثة أمور:

1/ رعاية المصلحة الكلية:

ذلك أن دوافع الحيوان في طلب المنفعة والمصلحة غريزية حسية وليست عقلية، أما الإنسان فقد تكون دوافعه المصلحة الكلية التي يقوم عليها نظام الإنسان وليس فقط الجوع والعطش

1 - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، رقم: 6860، ولفظه كاملاً: "عَنْ زَيْدِ بْنِ نَابِتٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَخَذَ حُجْرَةً فِي الْمَسْجِدِ مِنْ حَصِيرٍ فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا لَيْالِي حَتَّى اجْتَمَعَ إِلَيْهِ نَاسٌ ثُمَّ قَلَدُوا صَوْتَهُ لَيْلَةً فَظَنُّوا أَنَّهُ قَدْ نَامَ فَجَعَلَ بَعْضُهُمْ يَتَنَحَّجُ لِيَخْرُجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ مَا زَالَ بِكُمْ الَّذِي رَأَيْتُمْ مِنْ صَبِيحِكُمْ حَتَّى خَشَيْتُمْ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ كُتِبَ عَلَيْكُمْ مَا قَمْتُمْ بِهِ فَصَلُّوا أَيُّهَا النَّاسُ فِي بُيُوتِكُمْ فَإِنَّ أَفْضَلَ صَلَاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ".

2 - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، رقم: 6859.

3 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 13/1.

4 - عبد الرحمن بن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 64/1.

5 - نفس المرجع، 64/1.

والشبق، حيث يقول: "والإنسان ربما ينبعث إلى نفع معقول ليس له داعية من طبيعته، فيقصد أن يُحصّل نظاما صالحا في المدينة، أو يكمل خلقه ويهذب نفسه، أو يتفصّى من عذاب الآخرة، أو يمكن جاهه في صدور الناس"⁽¹⁾. ويبين الإمام الدهلوي في موضع آخر أن الإنسان لا يفتّر عن ملاحظة المصلحة الكلية التي يقوم عليها نظام بني آدم ويتم بها عمران العالم، فخاصية الإنسان أن كماله الذي تقتضيه صورته النوعية هو اختصاصه بصفات "تصير منقادة للمصلحة الكلية، منبعثة من داعية معقولة"⁽²⁾. ويعبر الإمام الدهلوي أحيانا عن المصلحة الكلية بالرأي الكلي، كتأكيد على رجوع الارتفاقات الإنسانية إلى "المقاصد الناشئة من رأي الكلي"⁽³⁾، و"أن الواجب فيما بين الناس أن يقيموا مصلحة التأليف والتعاون، ولا يؤدي أحد أحدا إلا إذا أمر به الرأي الكلي ونحو ذلك"⁽⁴⁾. والظاهر أن مقصوده بالرأي الكلي والمصلحة الكلية كما يدل على ذلك استعماله لهذا اللفظ في كثير من المواضع المتفرقة هو الكلّيات الخمس، مع العلم أن الإمام الدهلوي لا يذكر أبدا لفظ الكلّيات الخمس في كامل كتابه "حجة الله البالغة" رغم معرفته الأصولية الظاهرة، كما لا نجده يذكر تقسيم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات، إلا أن استعماله للفظ المصلحة الكلية في عدة مواضع يومئ إلى أنه يقصد به الكلّيات الخمس، حيث بعد أن صنّف الأعمال المحرمة، المدمرة للمدينة المقوضة لل عمران إلى: المعاصي التي يرتكبها العبد فيما بينه وبين نفسه، كأن يكون دهريا (أي ملحدا) أو يترك الامتثال لأمر الله، أو يأتي بأمر الله ولكن قد خلط عملا صالحا وآخر سيئا.

ويليها المعاصي التي يرتكبها فيما بينه وبين الناس، وقد صنّفها في ثلاث أنواع أعمال شهوية: كالزنى وشرب الخمر، وأعمال سبعية: كالقتل والضرب والجرح، ومكاسب ضارة: كالسرقة والغصب وما يؤدي إليه كشهادة الزور وتطفيف الكيل⁽⁵⁾.

1 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 75/1.

2 - نفس المرجع، 98/1.

3 - نفس المرجع، 79/1.

4 - نفس المرجع، 172/1.

5 - انظر: نفس المرجع، 154/1-156.

نجده يقول: "وبالجملة فلهذه الأسباب دخلت في نفوس بني آدم حرمة هذه الأشياء، وقام أقواهم عقلاً وأسدهم رأياً وأعلمهم بالمصلحة الكلية، يمنع عن ذلك طبقة بعد طبقة حتى صار رسماً فاشياً، ودخلت في البديهيات الأولية"⁽¹⁾. فمن خلال هذا النص يظهر أن الإمام الدهلوي يقصد بمراعاة المصلحة الكلية المحافظة على الكليات الخمس بدفع ما يهدمها كالإلحاد المضيع للدين وأعمال غضبية كالقتل المفوت للنفس، وأعمال شهوية كالزنى المفوت للنسل وشرب الخمر المذهب للعقل، ومكاسب ضارة تتلف المال، وهي نفس الأمثلة التي يسوقها عادة علماء الأصول للتدليل على الكليات الخمس.

2/ طلب التجميل والكمال:

إن الحيوان في تحصيل منافعه يقف عند إشباع حاجاته الضرورية فقط لا يتجاوزها إلى ما وراءها من الجمال والكمال، أما الإنسان فلا يقصد فقط قضاء ضرورته وإشباع حاجته وسد خلته، وإنما يضم إلى ذلك الظرافة والتجميل بمحاسن الآداب، "فالبهيمة إنما تبتغي ما تسد به خلتها وتدفع حاجتها فقط، والإنسان ربما يريد أن تقر عينه، وتلذذ نفسه زيادة على الحاجة، فيطلب زوجة جميلة، وطعاماً لذيذاً، وملبساً فاخراً، ومسكناً شامخاً"⁽²⁾.

3/ استنباط الارتفاقات

إن الحيوان يقف عند ما تمده به الطبيعة، وغالبا ما يعتمد على نفسه في طلب ضروراته، أما الإنسان فلا يقف عند استيفاء الضرورات وما تمده به الطبيعة، بل يتعلم بالتجربة وتراكم المعرفة كيفية استنباط منافعه وتدبير مصالحه، وهو ما يعبر عنه الإمام الدهلوي بالارتفاقات؛ ولأن "الإنسان مدني بالطبع لا يعيش إلا بتعاون من بني نوعه، فإنه لا يتغذى الحشيش النبات بنفسه، ولا بالفواكه نيعة، ولا يتدفأ بالوبر إلى غير ذلك مما شرحنا قبل، ومن حقه أن يلهم تدبير المدن مع تدبير المنازل وآداب المعاش"⁽³⁾.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/156.

2- نفس المرجع، 1/75.

3- نفس المرجع، 1/75.

ثانياً: أنواع المصالح الكلية

ولما كانت خاصية العقول الراجحات مراعاة المصالح الكلية التي بها تنتظم أحوال العمران، فإن الشرع ما جاء إلا للحفاظ على هذه المصالح الكلية، وهذه المصالح الكلية، عند الإمام الدهلوي نوعان؛ مصالح ترجع إلى تهذيب النفس وتكميل الخلق حتى تنقاد إلى الشرع راغبة لا كارهة، وديانة لا قضاء، وهو ما سماه الإمام الدهلوي بأسرار البر والإثم، ومصالح ترجع إلى تحصيل نظام صالح في سياسة المدينة، وانتظام العمران وهو ما سماه الإمام الدهلوي بأسرار السياسات المالية.

I - أسرار البر والإثم، أو (مقاصد الديانة)

وهي المعاني التي تعود إلى تهذيب النفس وزكائها، وذلك حتى تنقاد لأمر الشرع وتدخل تحت نظامه ديانة قبل أن يكون ذلك قضاء، ذلك " أن أعظم باعث على احترام الشريعة ونفوذها أنها خطاب الله تعالى للأمة، فامثال الأمة للشريعة أمر اعتقادي تنساق إليه نفوس المسلمين عن طوعية واختيار؛ لأنها ترضي بذلك ربها وتستجلب به رحمته إياها وفوزها في الدنيا والآخرة"⁽¹⁾.

ويعرف الإمام الدهلوي البر والإثم بقوله "فالبر كل عمل يفعله الإنسان قضية لانقياده للملا الأعلى واضمحلاله في تلقي الإلهام من الله وصورته فانيا في مراد الحق. وكل عمل يجازى عليه خيراً في الدنيا أو الآخرة، وكل عمل يصلح الارتفاقات التي بني عليها نظام الإنسان، وكل عمل يفيد حالة الانقياد، ويدفع الحجب"⁽²⁾.

"والإثم كل عمل يفعله الإنسان قضية لانقياده للشيطان وصورته فانيا في مراده، وكل عمل يجازى عليه شراً في الدنيا أو الآخرة، وكل عمل يفسد الارتفاقات، وكل عمل يضاد حالة الانقياد، ويؤكد الحجب"⁽³⁾.

من خلال هذين التعريفين نجد أن مفهومي البر والإثم يتضمنان العناصر التالية:

1- الاستجابة لإلهام الملك أو لوسوسة الشيطان.

1 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 122.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/112.

3- نفس المرجع، 1/112.

2- الفناء في مراد الحق أو في مراد نفسه.

3- الجزاء عليه خيرا أو الجزاء عليه شرا.

4- يصلح أو يفسد الارتفاقات التي بني عليها نظام الإنسان.

5- يدفع الحجب التي تغطي الفطرة الإنسانية أو يوكدها.

و مثال أعمال البر التي ترجع لتحصيل زكاة النفس، أصول الإيمان، والعبادات الظاهرة؛ الطهارة، والصلاة والزكاة والصيام والحج، والعبادات الباطنة؛ الإخلاص، والتوكل، والصبر،.. فهذه الأحكام يرى الإمام الدهلوي أنها شرعت لتحصيل مصلحة عظيمة هي أساس كل صلاح في العالم، هي صلاح النفس، إذ أن صلاح العالم من صلاح المهيمن عليه وهو الإنسان، ومثال الآثام والمفاسد التي ترجع إلى تدسية النفس الشرك وكبائر الآثم؛ كالقتل والزنا وشرب الخمر، فهذه الأعمال والمظالم، يرى الإمام الدهلوي، كما رأى ابن خلدون من قبله، أنها المقوضة للعمران، المدمرة لنظام بني آدم.

ومنه يتضح أن الإمام الدهلوي يرى أن البحث في أسرار العبادات والديانة عموما أحد شطري مقاصد الشريعة، باعتبار أن هذه الأسرار هي مصالح تصلح بها الارتفاقات التي بني عليها نظام الإنسان، وهي من الأصول التي اتفقت عليها جميع الرسائل السماوية كما سيأتي.

بينما يرى الطاهر بن عاشور "أن أحكام العبادات جذيرة بأن تسمى بالديانة ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتزم منه المجتمع"⁽¹⁾، وهو بذلك لا يعتبر البحث عن هذه الأسرار من موضوعات مقاصد الشريعة، باعتبار أن مصطلح الشريعة يريد به ما هو قانون للأمة من أحكام المعاملات⁽²⁾، ولذلك فقد اقتصر في تناوله للمقاصد الخاصة للشريعة الإسلامية على أبواب المعاملات دون أبواب العبادات.

في حين يشكل البحث في مقاصد الديانة -بتعبير ابن عاشور- أحد شطري مقاصد الشريعة عند الإمام الدهلوي خاصة وأن هذه "العبادات من الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج

1 - الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 09.

2 - انظر: نفس المرجع، ص: 09.

والأذكار كانت قد تعرضت للإهمال والتساهل العظيم في أدائها والقيام بها ، ولاختلاف الناس - لجهل أكثرهم بها وغفلتهم عنها- في مشروعاتها، وتسرب التحريفات الجاهلية إليها فتزل القرآن العظيم وقضى على هذه الفوضى والاختلال وأقام اعوجاجها وعدلها وسواها⁽¹⁾. بل الغرض من النبوة عند الإمام الدهلوي هو غرس معاني البر والإثم في النفوس، وفي الواقع الاجتماعي للقوم الذين بعث إليهم النبي، "لا إنشاء أصول البر والإثم، والخير والشر"⁽²⁾.

أ/ أصول البر

و أصل أصول البر التوحيد، فهو مبدأ كل إصلاح للنفس، ورأس التوحيد الإيمان بصفات الله، وفهمها بما يليق بجناب الله عز وجل، والإيمان بالقدر، و"قد نبه ﷺ على عظم أمره من بين أنواع البر حيث قال: "من لم يؤمن بالقدر خيره وشره، فأنا بريء منه"⁽³⁾، وقال ﷺ: "لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ وَأَنَّ مَا أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ"⁽⁴⁾،⁽⁵⁾.

ومن أعظم أنواع البر أن يعتقد الإنسان بمجامع قلبه، أن العبادة حق الله تعالى على عباده، وأنهم مطالبون بالعبادة من الله بمثلة سائر ما يطلبه ذوو الحقوق من حقوقهم، ويحصر الإمام الدهلوي مقامات العبادة في ثلاث مقامات:

"- أحدها: أنه تعالى منعم، وشكر المنعم - واجب، والعبادة شكر له على نعمه.

- والثاني: أنه يجازي المعرضين عنه التاركين لعبادته في الدنيا أشد الجزاء.

- الثالث: أنه يجازي في الآخرة المطيعين والعاصين.

فانبسطت من هنالك ثلاث علوم: علم التذكير بآلاء الله، وعلم التذكير بأيام الله،

1 - ولي الله الدهلوي، الفوز الكبير في أصول التفسير، ص: 45.

2- نفس المرجع، ص: 33.

3- لم أقف على هذا الحديث بلفظه في الكتب التسعة، وهو في صحيح مسلم من قول ابن عمر، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم: 09.

4- سنن الترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء في الإيمان بالقدر خيره وشره، رقم: 2070، وقال عقبه حديث غريب.

5- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/126.

وعلم التذكير بالمعاد⁽¹⁾.

ومن أعظم أعمال البر تعظيم شعائر الله باعتبار أن مبنى الشرائع على تعظيم شعائر الله تعالى، والتقرب بها إليه تعالى. ويقصد بالشعائر "أمور ظاهرة محسوسة جعلت ليعبد بها الله تعالى، واختصت به حتى صار تعظيمها عندهم تعظيماً لله والتفريط في جنبها تفريطاً في جنب الله"⁽²⁾. وحصر هذه الشعائر في أربعة: القرآن، والكعبة، والنبى ﷺ، والصلاة. وظاهر أن الشعائر ليست مقصودة بالتعظيم في ذاتها وإنما يقصد بها تعظيم الله ﷻ. وفي ذلك من صلاح النفس ما لا يخفى.

1 / مقاصد العبادات الظاهرة

ومن أنواع البر، التي تصلح بها النفس، العبادات المختلفة، الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج، ويرى الإمام الدهلوي أن المصلحة التي شرعت لأجلها هذه العبادات هي التحقق بالأخلاق الأربعة التي عليها مدار سعادة بني آدم وهي الطهارة، والإحبات، والسماحة، والعدالة، ودفع الحجب المانعة من ظهور الفطرة، وتعظيم شعائر الله حيث يقول: "لما ذكرنا من قبل أن مدار السعادة النوعية، وملاك النجاة الأخروية هي الأخلاق الأربعة، فجعلت الصلاة المقرونة بالطهارة سبحاً ومظنة لخلق الإحبات والنظافة، وجعلت الزكاة المقرونة بشروطها، المصروفة إلى مصرفها مظنة للسماحة والعدالة. ولما ذكرنا أنه لا بد من طاعة قاهرة على النفس، ليدفع بها الحجب الطبيعية ولا شيء في ذلك كالصوم. ولما ذكرنا أيضاً من أن أصل أصول الشرائع هو تعظيم شعائر الله وهي أربع: منها الكعبة وتعظيمها الحج"⁽³⁾.

فصلاح النفس عند الإمام الدهلوي مرتبط بالتحقق بالأخلاق الأربعة: الطهارة والإحبات والسماحة والعدالة.

فالمقصد من الوضوء والغسل التحقق بالطهارة المعنوية؛ طهارة النفس والقلب، والتشبه بالملأ الأعلى فقد يتوضأ المسلم وهو على غاية النظافة وقد يجب عليه الغسل وهو على نظافة تامة، تنبهاً

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/131.

2- نفس المرجع، 1/134.

3- نفس المرجع، 1/305.

على أن المقصود منهما طهارة النفس.

و معاني الصلاة بالإضافة إلى تلاوة القرآن والذكر والدعاء شرعت لتحصيل خلق الإخبات والإخبات كما يعرفه، هو تنبه النفس وخضوع الحواس والجسد إذا ذكر بآيات الله تعالى وصفاته، وهي المعاني المتحققة في الصلاة "اعلم أن أصل الصلاة ثلاثة أشياء: أن يخضع لله تعالى بقلبه، ويذكر الله بلسانه، ويعظمه غاية العظيم بجسده، فهذه الثلاثة أجمع الأمم على أنها من الصلاة، وإن اختلفوا فيما سوى ذلك"⁽¹⁾. و للإمام الشاطبي عبارة تقرب من ذلك حيث يقول "وفي الاعتبار جعلت أجزاء الصلاة غير خالية من ذكر مقرون بعمل؛ ليكون اللسان والجوارح متطابقة على شيء واحد وهو الحضور مع الله فيها بالاستكانة والتعظيم والانقياد"⁽²⁾. فالصلاة أعظم شعائر الإسلام، وهي معراج المؤمن إلى أقصى درجات الكمال، وهي شعار المسلم يتميز به عن الكافر، ولا شيء أنفع في تمرين النفس على الانقياد للعقل وجريانها في حكمه مثل الصلاة؛ لكونها توجه إلى الله بالقلب، وذكر باللسان، وتعظيم بالجوارح جعلت "أم الأعمال المقربة دون الفكر في عظمة الله، ودون الذكر الدائم؛ لأن الفكر الصحيح فيها لا يتأتى إلا من قوم عالية نفوسهم وقليل ما هم.. والذكر بدون أن يشرحه ويعضده عمل تعظيمي يعمل به بجوارحه ويعنو في آدابها، لقلقة خالية من الفائدة في حق الأكثرين"⁽³⁾.

و مقاصد الزكاة التي ترجع إلى أسرار البر والإثم، أي لتحصيل صلاح النفس، هي التحقق بخلق السماحة والعدالة، والسماحة كما يعرفها الطاهر بن عاشور هي: سهولة المعاملة في اعتدال، وهي "عنده أول أوصاف الشريعة وأكبر مقاصدها"⁽⁴⁾، وفي الحديث الصحيح عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: "رَجِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمَحًا إِذَا بَاعَ وَإِذَا اشْتَرَى وَإِذَا

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 2/04.

2- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، 1/19/2.

3- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/140.

4- الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة، ص:60.

اقتضى⁽¹⁾، ويعرفها الإمام الدهلوي بقوله: "سماحة النفس ألا تنقاد الملكية لدواعي البهيمية من طلب اللذة وحب الانتقام والغضب والحرص على المال والجاه"⁽²⁾. وظاهر أن الزكاة تخلص النفس من دواعي الحرص على المال. كما تخلص النفس من حب الانتقام باعتبار أن أغلب الخصومات منشأها التنافس على المال، أما العدالة فهي "ملكة يصدر منها إقامة النظام العادل المصلح في تدبير المنزل وسياسة المدينة ونحو ذلك، وأصلها جبلة نفسانية تنبعث منها الأفكار الكليسة والسياسات المناسبة بما عند الله وعند ملائكته"⁽³⁾. ولا يخفى ما للزكاة من دور في إعادة توزيع الثروة، وتداولها، وفي تعاون الناس وانتظام أمرهم، وأن يتألف بعضهم بعضا حتى يصيروا كجسد واحد.

كما يرتبط صلاح النفس بالتخلص من الحجب المانعة من ظهور الفطرة وهذه الحجب ثلاثة:
- حجاب الطبع؛ وهو أن يغلب عليه حكم الطبع؛ أي الأحوال الطبيعية التي ركبت في الإنسان كدواعي الأكل والشرب والنكاح والغضب والوجل⁽⁴⁾...

- حجاب الرسم؛ أن تقع الدنيا من نفسه موقعا حسنا فيتطلع بعزيمة كاملة وهمة قوية إلى ما عند قومه من ارتفاعات وأسباب التفاضل والمباهاة⁽⁵⁾.

- حجاب سوء المعرفة، وهو "أن يعتقد في الواجب صفات المخلوق أو أن يعتقد في المخلوق صفات الواجب، فالأول هو التشبيه.. والثاني هو الإشارك"⁽⁶⁾.

وقد شرع الصوم علاجا للطبيعة الإنسانية لما تستبد بها الضرورات البشرية، أو ما سماه حجاب الطبع، لما في الصوم من انكسار النفس والشهوات مما يساعد على كمالها وانقيادها للعقل.

أما الحج، فحقيقته تعظيم شعائر الله وأصل الحج موجود في كل ملة وأمة، والأسرار والمعاني

1 - صحيح البخاري: كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ومن طلب حقا فليطلبه في عفاف، رقم: 1934.

2- ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، 124/2.

3- نفس المرجع، 125/2.

4- انظر: ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، 109/1.

5- انظر: نفس المرجع، 109/1.

6- انظر: نفس المرجع، 110/1.

التي شرع من أجلها ترجع إلى تحقيق معنى العرصة، والتذكير بالميعاد، و بذل النفس والمال في سبيل الله، فإذا أدي خالصا لله كان مكفرا للخطايا هادما لما كان قبله من الذنوب.

2/ مقاصد العبادات الباطنة

لم يكتف الإمام الدهلوي بتركيزه على مقاصد العبادات الظاهرة وإنما تعرض أيضا لبيان مقاصد العبادات الباطنة، من التفكير والتوكل والصبر والإخلاص، أو ما عبر عنه بباب الإحسان، ذلك أن صلاح النفس لا يتم بأداء العبادات الظاهرة فحسب؛ "لأن العمل ربما يؤدي على وجه الرياء والسمعة أو العادة أو يقارنه العجب والمن والأذى، فلا يكون موصلا إلى ما أريد منه، وربما يؤدي على وجه لا تنتبه النفس لأرواحه تنبها يليق بالمحسنين".

لذا أولى الإمام الدهلوي عناية خاصة بمقاصد العبادات الباطنة في تهذيب النفس، وهو بذلك يحقق مطمح ابن تيمية الذي عاب على علماء الأصول أنهم اقتصروا في بيان مقاصد الشريعة وأسرار الأحكام على الدين الظاهر الذي يتعلق بحفظ الدماء والأعراض والأموال، وأعرضوا عن كثير من الأخلاق الفاضلة وأعمال القلوب، حيث يقول: "وقوم من الخائضين في أصول الفقه، وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة، إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيب الشارع للأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة يتضمن تحصيل مصالح العباد، ودفع مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان: أخروية، ودنيوية، جعلوا الأخروية: ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق من الحكم. وجعلوا الدنيوية: ما تضمن حفظ الدماء، والأموال، والفروج، والعقول، والدين الظاهر. وأعرضوا عن العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله، وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله، وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المالك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه: حفظا للأحوال السنية، وتهذيب الأخلاق، ويتبين أن هذا جزء من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح"⁽¹⁾.

1- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، 234/32.

فقد عرض الإمام الدهلوي في أبواب الإحسان لكثير من أعمال التزكية وأحوال القلوب ومقامات السلوك، كالذكر والتفكير والتوكل والصبر والدعاء والنيات وأرواح العبادات الظاهرة.

من ذلك تأكيده على أهمية النية التي يعرفها بهذه الألفاظ الجامعة، "وأعني بالنية المعنى الباعث على العمل من التصديق بما أخبر به الله تعالى على السنة الرسل من ثواب المطيع وعقاب العاصي، أو حب امتثال حكم الله فيما أمر ونهى"⁽¹⁾. ثم يبين أهمية النية بقوله: "اعلم أن النية روح والعبادة جسد، ولا حياة للجسد بدون الروح، والروح لها حياة بعد مفارقة البدن، ولكن لا يظهر آثار الحياة كاملة بدونها، ولذلك قال الله تعالى: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ الْقَوِيُّ مِنْكُمْ﴾"⁽²⁾، وقال رسول الله ﷺ: "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ"⁽³⁾،⁽⁴⁾.

"فروح الصلاة هي الحضور مع الله والاستشراف للجبروت وتذكر جلال الله مع تعظيم مزوج بمحبة وطمأنينة وإليه الإشارة في قوله ﷺ: "الْإِحْسَانُ قَالَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ"⁽⁵⁾،⁽⁶⁾.

"وروح تلاوة القرآن أن يتوجه إلى الله بشوق وتعظيم ويتدبر في مواضعه، ويستشعر الانقياد لأحكامه ويعتبر بأمثاله وقصصه، ولا يمر بآية صفات الله وآياته، إلا قال سبحان الله، ولا بآية الجنة والرحمة إلا سأل الله من فضله، ولا بآية النار والغضب إلا تعوذ بالله، فهذا ما سن رسول الله ﷺ في تمرين النفس بالاتعاظ"⁽⁷⁾.

وروح الذكر الحضور والاستغراق في الالتفات إلى الجبروت وتمرينه أن يقول لا إله إلا الله والله

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 152/2.

2- سورة الحج، الآية: 37.

3- صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، رقم: 01.

4- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 152/2.

5- صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الإسلام والإيمان والإحسان، رقم: 09.

6- ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، 122/2.

7- نفس المرجع، 123/2.

أكبر ثم يسمع من الله أنه قال: "لا إله إلا أنا وأنا أكبر، ثم يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، ثم يسمع من الله لا إله إلا أنا وحدي لا شريك لي" (1) (2).

ب/ أصول الإثم

وأصل أصول الإثم الشرك، فهو مبدأ كل فجور في النفس ، و أصل جميع الآثام والخطايا، وصور الشرك كثيرة: كالسجود لغير الله، والاستعانة بغيره في قضاء الحوائج، ونسبة الأبناء إليه، واتخاذ الأبحار أربابا من دون الله، والحلف بغيره. فهذه الآثام لها مدخل في تدسية النفس وهي على مراتب متفاوتة بحسب المفسدة المترتبة عنها وقد صنف الإمام الدهلوي الآثام تصنيفا بديعا في خمس طبقات أو مراتب (3):

المرتبة الأولى: أن ينسد سبيله إلى الكمال المطلوب رأسا ومعظم ذلك في نوعين:

أحدهما أن لا يعرف له مبدأ كأن ينكر ربه أو يشبهه بخلقه أو يشرك به.

الثاني أن لا يعرف له مصيرا أي لا يؤمن بالآخرة.

المرتبة الثانية: أن يضل الطريق للوصول إلى الكمال، بأن ينكر الرسل والشرائع فلا يجد

سيلا إلى الوصول إلى كماله.

المرتبة الثالثة: ترك ما ينجيه وفعل ما يكسبه اللعن، منها أعمال سبعية؛ كالقتل، وأعمال

شهوية؛ كالزنى، ومكاسب ضارة؛ كالقمار والربا، وهذه المفاصد أكثرها مجمع على تحريمه في

الشرائع.

1- إشارة إلى حديث رواه الترمذي ، في كتاب الدعوات، باب ما يقول العبد إذا مرض، رقم: 3352. ونص الحديث عن

الأغر أبي مسلم قال أشهد على أبي سعيد وأبي هريرة أنهما شهدا على النبي ﷺ أنه قال: "من قال لا إله إلا الله والله

أكبر، صدقه ربه فقال لا إله إلا أنا وأنا أكبر، وإذا قال لا إله إلا الله وحده، قال يقول الله لا إله إلا أنا وحدي، وإذا قال لا

إله إلا الله وحده لا شريك له، قال الله لا إله إلا أنا وحدي لا شريك لي، وإذا قال لا إله إلا الله له الملك وله الحمد، قال

الله لا إله إلا أنا لي الملك ولي الحمد، وإذا قال لا إله إلا الله ولا حول ولا قوة إلا بالله، قال لا إله إلا أنا ولا حول ولا

قوة إلا بي، وكان يقول من قالها في مرضه ثم مات لم تطعمه النار". قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب.

2- ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، 2/123.

3 - انظر: نفس المرجع: باب طبقات الإثم، 1/147-149.

المرتبة الرابعة: معصية الشرائع والمناهج المختلفة باختلاف الأمم والأعصار التي أنزلها الله لإقامة النظام، وسياسة الناس، وتقويم اعوجاجهم.

المرتبة الخامسة: البدع مما لم ينص عليه الشرع ولم ينعقد في الملأ الأعلى حكمه، ولكن توجه إليها العبد بشيء اعتراه وغلب على ظنه أنه مصلحة، قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾⁽¹⁾.

كما تنقسم الآثام إلى كبائر وصغائر، والكبائر والصغائر "تطلق باعتبارين: أحدهما بحسب حكمة البر والإثم، وثانيهما بحسب الشرائع والمناهج المختصة بعصر دون عصر"⁽²⁾.

فباعتبار حكمة البر والإثم: فالكبيرة هي: كل ذنب يوجب العذاب في القبر ويوم الحشر، إيجابا قويا، ويفسد نظام العمران إفسادا قويا، ويخالف الفطرة التي فطر الله الناس عليها مخالفة شديدة⁽³⁾. فمعيار الكبيرة بحسب الديانة هو أثرها في تلويث النفس وإفساد العمران.

والصغيرة ما كان مظنة لبعض ذلك، أو مفضيا إليه في الأكثر، أو يوجب بعض ذلك من وجه ولا يوجبه من وجه⁽⁴⁾. بمعنى أن الصغيرة ليست مفسدة في حد ذاتها، ولكنها ذريعة إلى المفسدة في الغالب.

وباعتبار الشرائع الخاصة بالكبيرة كل فعل نصت الشريعة على تحريمه أو شرعت له حدا أو سمت مرتكبه كافرا خارجا من الملة، إبانة لقبحه وتغليظا لأمره. والصغيرة ما لم يرد فيه ذلك⁽⁵⁾.

وينبها الإمام الدهلوي إلى أمر في غاية الأهمية وهو أنه قد يكتب الفعل كبيرة بحسب الشريعة وهو صغيرة بحسب الديانة، أي أن الفعل في حد ذاته ليس مفسدة عظيمة بحسب الديانة، ولكنه

1- سورة الحديد، الآية: 27.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 150/1.

3- انظر: نفس المرجع، 150/1.

4- انظر: نفس المرجع، 150/1.

5- انظر: نفس المرجع، 150/1.

يصنف كبيرة بحسب الشريعة لاعتبارات أخرى وهو ما عبر عنه بقوله: "ربما يكون شيء صغيرة بحسب حكمة البر والإثم، كبيرة بحسب الشريعة؛ وذلك أن الملة الجاهلية ربما ارتكبت شيئا حتى فشا الرسم به فيهم، لا يخرج منهم إلا أن تقطع قلوبهم، فجاء الشرع ناهيا عنه فحصل منهم لجأج ومكابرة، وحصل من الشرع تغليظ وتهديد؛ بحسب ذلك.. فكتب عليهم كبيرة عند ذلك" (1).

والملاحظ في هذا التقسيم أن تقسيم الأعمال إلى كبائر وصغائر عند الإمام الدهلوي إنما هو بالنظر إلى المفاصد المستدفة؛ فكلما كانت المفسدة عظيمة، كلما كان الإثم كبيرة، وكلما كانت المفسدة هينة، كلما كان الإثم صغيرة. وهو ما يعبر عن نظر مقاصدي سديد في فهم أحكام الشريعة. وقد جعل الإمام العز بن عبد السلام هذه القاعدة الشرعية أعني انقسام المعاصي إلى صغائر وكبائر أحد الأدلة على إثبات مقاصد الشريعة (2).

II - أسرار السياسات المالية:

وهي المعاني التي تعود إلى سياسة الأمة والمصالح التي ترجع إلى قوانين التشريع بما تشمله من أحكام الأسرة والمعاملات والحدود، حيث يرى الإمام الدهلوي أن الشريعة في طلبها للمصالح ونهيها عن المفاصد إما:

- **تدبير الطلب على أنفس المصالح والنهي عن أنفس المفاصد:** دون أن تنصب لهذه المصالح والمفاصد أشكالا معينة، أو أمارات معلومة أو مقادير محددة، كما أمرت بالرفق والإحسان والقصد، ولم تبين لنا حدودها تاركة الأمر إلى ما يفهم منه أهل اللغة باعتبار أن أهل العقول الراجحات تستقل بفهمها وضبطها، وهذه المصالح تعود إلى معاني البر والإثم (3).

- **تدبير الطلب على مظان المصالح والنهي عن مظان المفاصد:** حيث نصبت للمصالح والمفاصد أشكالا معينة و أمارات معلومة ومقادير محددة، وضبطتها بتحديد الأركان والشروط والآداب، فصار التكليف متوجها إلى أنفس تلك المظان. وصارت الأحكام

1- ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة، 150/1.

2- انظر: العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 19/1.

3- انظر: ولي الله الدهلوي : حجة الله البالغة، 241/1-242.

دائرة على أنفس تلك الإمارات⁽¹⁾.

- و المصالح الكلية التي تعود إلى قوانين السياسة المالية، وتنظم بها المصالح المرعية في الشريعة الإسلامية، والتي يمكن فهم النصوص الحديثة في ضوءها، تتمثل في: مصلحة إقامة الدين والملة، و وحدة المصالح الكلية من وحدة أصل الدين، اختلاف الشرائع لاختلاف المصالح الجزئية، مقاصد الحكم التكليفي، مقاصد الحكم الوضعي، مقصد تقويم الارتفاقات، ذريعة المصلحة والمفسدة، مقصد الضبط والتحديد، مقصد التيسير، مقصد الترغيب والترهيب، مقصد إحكام الدين من التحريف، مقصد إظهار وغلبة الدين الحق.

أ/ مقاصد إقامة الدين والملة

في باب الحاجة إلى هداة السبل ومقيمي الملل، يبين الإمام الدهلوي أنه لا تقوم للملة قائمة إلا بوجود عالم حق العلم تؤمن فلتاته. وحاكم يقيم بين الناس العدل والإنصاف، على أن تتوفر في كل منهما الشروط المؤهلة لذلك. فالأهم في حاجة دائما إلى رجل هو في أعلى درجة من أصناف النفوس⁽²⁾. وفي باب بيان حقيقة النبوة وخواصها، بين أصناف وأنماط القيادات التي تحتاجها الأمة وتقوم بها الملة في كل وقت، مؤكدا أن المفهمون على أصناف كثيرة واستعدادات مختلفة: منهم الكامل: وهو من كان أكثر حاله أن يتلقى من الحق علوم تهذيب النفس بالعبادات، والحكيم: وهو من كان أكثر حاله تلقي الأخلاق الفاضلة وعلوم تدبير المتزل، والخليفة: وهو من كان أكثر حاله تلقي السياسات الكلية والتوفيق لإقامة العدل في الناس، والمؤيد: وهو من ألت به الملاء الأعلى فعلته وخاطبته وظهرت أنواع من كراماته، والهادي المزكي: من جعل منهم في لسانه وقلبه نور فنفع الناس بصحبته وموعظته، والإمام: من كان أكثر علمه معرفة قواعد الملة ومصالحها، وكان حريصا على إحياء المدرس منها، والمنذر: من نفث في قلبه أن يخبرهم بالدهية المقدره عليهم في الدنيا⁽³⁾. وإذا اقتضت حكمة الله أن يبعث واحدا من المفهمين ليخرج الناس من الظلمات إلى النور فهو

1 - انظر: ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، 242/1-243.

2 - انظر: نفس المرجع، 150/1.

3 - انظر: نفس المرجع، 161/1.

النبي، ولا نبي بعد خاتم الرسل. والمقصد من بعثة النبي عند الإمام الدهلوي تزيكة النفوس، و تقرير الأوضاع الاجتماعية الصالحة، وتغيير الأوضاع الفاسدة، فالنبوة " يقصد منها إصلاح النفوس ، وإصلاح العادات الجارية في القوم الذين بعث فيهم النبي، لا إنشاء أصول السير والإثم. وكل قوم يملكون عادات خاصة في عباداتهم ، ونظام أسرهم، واجتماعهم وسياستهم ومدنيتهم، فإذا ظهرت فيهم النبوة، فإنها لا تستأصل هذه العادات وتضع لها عادات جديدة، بل إنما تقيم الميزان القسط، وتميز بينها فما كان منها موافقا للأصل مطابقا لرضا الله تعالى أبقتة وحفظته، وما كان منها مخالفا للأصل منافيا لرضا الله تعالى عدلته حسب الضرورة وسوته"⁽¹⁾.

و يرى الإمام الدهلوي أن الغالب أن يُبعث النبي في ملة، ويوضح المقصد من ذلك بقوله: " اعلم أن النبوة كثيرا ما تكون من تحت الملة كما قال الله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾"⁽²⁾، وكما قال: ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ﴾"⁽³⁾، وسر ذلك أنه تنشأ قرونا على التدين بدین، وعلى تعظيم شعائره وتصير أحكامه من المشهورات الذائعة اللاحقة بالبديهيات الأولية التي لا تكاد تنكسر، فتجيء نبوة أخرى لإقامة ما اعوج منها، وصلاح ما فسد منها بعد اختلاط رواية نبيها، فتفتش عن الأحكام المشهورة عندهم فما كان صحيحا موافقا لقواعد السياسة المليية لا تغيره، بل تدعو إليه، وتحث عليه، وما كان سقيما قد دخله التحريف، فإنها تغيره بقدر الحاجة، وما كان حريبا أن يزداد فإنها تزيده على ما كان عندهم، وكثيرا ما يستدل هذا النبي في مطالبه بما بقي عندهم من الشريعة الأولى"⁽⁴⁾.

ب/ وحدة المصالح الكلية من وحدة أصل الدين

ويرى الإمام الدهلوي أن "الدين واحد كما قال تعالى ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا

1- ولي الله الدهلوي: الفوز الكبير في أصول التفسير، ص: 33.

2- سورة الحج ، الآية: 78.

3- سورة الصافات، الآية: 83.

4- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/172-173.

وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ⁽¹⁾، قال مجاهد: أوصيناك يا محمد وإياهم ديننا واحداً، وقال تعلى ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِي، فَتَقَطُّوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾⁽²⁾، يعني ملة الإسلام ملتكم، فتقطعوا يعني المشركين واليهود والنصارى⁽³⁾.

ويدل على ذلك وحدة أصول البر والإثم، فهي "مما اتفق عليها أهل الملل جميعاً في أقطار الأرض على تباعد بلدانهم واختلاف أديانهم بحكم مناسبة فطرية واقتضاء نوعي، ولا يضر ذلك اختلاف صور تلك السنن بعد الاتفاق على أصولها"⁽⁴⁾، وقد سبق للإمام الغزالي أن قرره هذا لأمر في "المستصفى" بقوله: "وهذه المصالح يستحيل ألا تشتمل عليها ملة من الملل شريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق"⁽⁵⁾، وعبر عن ذلك العز بن عبد السلام بقوله: "إذا عظمت المصلحة أوجبها الرب في كل شريعة وإذا عظمت المفسدة حرمها في كل شريعة وإن تفاوتت رتب المصالح والمفاسد"⁽⁶⁾.

ويقصد الإمام الدهلوي بقوله "بحكم مناسبة فطرية واقتضاء نوعي". أن هذه المصالح ما جمعت عليها الشرائع واتفقت عليها الملل، إلا لأن وحدة أصل الدين من وحدة الفطرة الإنسانية، فكما أن الفطرة الإنسانية واحدة في أصلها فكذلك الدين في أصله واحد. ورغم أني أتخشى نقل النصوص الطويلة إلا أني أجدني مضطراً أن أنقل هذا النص الذي يبين فيه الإمام الدهلوي بكل براعة اتفاق الرسالات السماوية في أصول البر والإثم واختلافهم في صور ذلك، فيقول في باب

1- سورة الشورى ، الآية: 13.

2- سورة المؤمنون، الآية: 52-53.

3- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 165/1.

4 - نفس المرجع، 113/1.

5 - أبو حامد الغزالي: المستصفى 417/1.

6 - العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 38/1.

"بيان أن أصل الدين واحد وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج"، كما قال عز وجل: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾⁽¹⁾، "تفصيل ذلك أنه أجمع الأنبياء عليهم السلام على توحيد الله تعالى عبادة واستعانة، وتزيهه عما لا يليق بجنابه، وتحريم الإلحاد في أسمائه، وأن حق الله على عباده أن يعظموه تعظيماً لا يشوبه تفريط، وأن يسلموا وجوههم وقلوبهم إليه، وأن يتقربوا بشعائر الله إلى الله، وأنه قدر جميع الحوادث قبل أن يخلقها، وأن الله ملائكة لا يعصونه فيما أمر ويفعلون ما يؤمرون، وأنه نزل الكتاب على من يشاء من عباده، ويفرض طاعته على الناس، وأن القيامة حق والبعث بعد الموت حق، والجنة حق، والنار حق.

كما أجمعوا على أنواع البر من الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والتقرب إلى الله بنوافل الطاعات من الدعاء والذكر وتلاوة الكتب المنزل من الله، وكذلك أجمعوا على النكاح وتحريم السفاح وإقامة العدل بين الناس، وتحريم المظالم، وإقامة الحدود على أهل المعاصي، والجهاد مع أعداء الله⁽²⁾ والاجتهاد في إشاعة أمر الله ودينه، فهذا أصل الدين ولذلك لم يبحث القرآن العظيم عن لمة هذه الأشياء إلا ما شاء الله، فإنها كانت مسلمة فيمن نزل القرآن على ألسنتهم.

وإنما الاختلاف في صور هذه الأمور وأشباحها، فكان في شريعة موسى عليه السلام الاستقبال في الصلاة إلى بيت المقدس، وفي شريعة نبينا ﷺ إلى الكعبة. وكان في شريعة موسى عليه السلام الرجم فقط، وجاءت شريعتنا بالرجم للمحصن والجلد لغيره. وكان في شريعة موسى عليه السلام القصاص فقط، وجاءت شريعتنا القصاص والدية جميعاً، وعلى ذلك اختلافهم في أوقات الطاعات وآدابها وأركانها، وبالجملة فالأوضاع الخاصة التي مهدت وبنيت بها أنواع البر والارتفاقات هي الشريعة والمنهاج"⁽³⁾. ومن عرف أصل الدين وأسباب الاختلاف لم يجد تغييراً ولا تبديلاً.

ج/ مقاصد اختلاف الشرائع والمناهج

أسباب نزول الشرائع الخاصة لعصر دون عصر، وقوم دون قوم؛ كتحریم لحوم الإبل وألبانها

1- سورة المائدة، الآية: 48.

2- يبدو أنه وقع تصحيف إذ المقصود جهاد أعداء الله، وليس الجهاد مع أعداء الله.

3- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/166.

على بني إسرائيل، اقتضته أسباب عارضة أو ما عبر عنه الإمام الدهلوي، بالمصلحة الخاصة بالوقت، مؤكدا كقاعدة عامة أن هذا الاختلاف في الشرائع والمناهج ليس جزافا وإنما تقتضيه أسباب ومصالح حيث يقول: "واعلم أنه إنما اختلفت شرائع الأنبياء عليهم السلام لأسباب ومصالح؛ وذلك أن شعائر الله إنما كانت شعائر لمعدات وأن المقادير يلاحظ في شرعها حال المكلفين وعاداتهم، فلما كانت أمزجة قوم نوح عليه السلام في غاية القوة والشدة كما نبه عليه الحق سبحانه وتعالى استوجبوا أن يؤمروا بدوام الصيام، ليقاوموا سورة هيميتهم، ولما كانت أمزجة هذه الأمة ضعيفة فهو عن ذلك، وكذلك لم يجعل الله الغنائم حلالا للأولين، وأحلها لنا لما رأى ضعفنا"⁽¹⁾.

إن هذا الاختلاف في شرائع الأنبياء "كالاختلاف في أحكام الطبيب، فإنه عند معالجته لشخصين مختلفي المزاج، يصف لأحدهما أدوية وأغذية باردة، وللآخر أدوية وأغذية حارة، وغرض الطبيب من معالجتهما واحد، وهو إصلاح مزاجه، وإزالة الفساد الطارئ عليه، ليس غير، ويمكن أن يصف الطبيب لكل منطقة أدوية وأغذية تلائم أهلها، كما يمكن أن يختار في كل فصل من الفصول علاجا مختلفا يناسب الفصل والطقس"⁽²⁾.

وأسابب نزول الشرائع في صورة خاصة كثيرة لكنها ترجع إلى نوعين:

النوع الأول: مراعاة الشريعة لطبيعة القوم، وما رسخ فيهم من اعتقادات كامنة، وعادات جارية، حتى صارت لهم طبيعة ثانية، ومثال ذلك تحريم بنت الأخت علينا دون اليهود؛ لأنه جرت عادة اليهود على اعتبار بنت الأخت من قوم أبيها لا محالطة بينهم وبينها، ولا ارتباط ولا اصطحاب فهي كالأجنبية، بخلاف العرب⁽³⁾.

النوع الثاني: مراعاة الشريعة لبعض الأسباب العارضة الطارئة، ومثاله ما جاء في الخبر: "أن بني إسرائيل لو ذبحوا أي بقرة شاعوا كفت عنهم ولكن شددوا فشد عليهم".

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/169-170.

2- ولي الله الدهلوي: الفوز الكبير في أصول التفسير، ص: 33.

3- انظر: ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/171.

ومقصد الشرع هو التقليل من هذا النوع من الشرائع الخاصة بقوم أو بعصر ما أمكن ذلك، وسر ذلك أن هذه التشريع: " يغلب فيه حكم المصلحة الخاصة بذلك الوقت، فكثيرا ما كان تضييقا على الذين يأتون من بعد، ولذلك كان النبي ﷺ يكره المسائل ويقول: " تَرُونِي مَا تَرَكْتُكُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ (كَانَ) قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ" (1). وقال: " إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي جُرْمًا مَنْ سَأَلَ شَيْئًا فَحُرِّمَ عَلَيْهِمْ لِأَجْلِ مَسْأَلَتِهِ" (2) (3).

و قد خصص الإمام الدهلوي بابا مستقلا للنسخ انطلاقا من قوله تعالى: ﴿ مَا تَنَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيحًا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (4)، ولكننا نرى أنه يندرج ضمن هذا المقصد، كما أن مقاصده التي ذكرها لا تخرج عن مقاصد اختلاف الشرائع؛ أي مراعاة المصلحة الدائمة والمصلحة الخاصة بالوقت، وقد قسم النسخ إلى قسمين: " أحدهما: أن ينظر النبي ﷺ في الارتفاقات أو وجوه الطاعات فيضبطها بوجوه الضبط، على قوانين التشريع، وهو اجتهاد النبي ﷺ، ثم لا يقرره الله عليه بل يكشف عليه ما قضى الله في المسألة من الحكم... الثاني أن يكون شيء مظنة مصلحة أو مفسدة، فيحكم عليه حسب ذلك، ثم يأتي زمان لا يكون فيه مظنة لها فيتغير الحكم" (5).

د/ مقاصد الحكم التكليفي والوضعي

لقد رأينا من قبل أن الإمام الدهلوي خصص حيزا كبيرا لبيان أسرار الشرع التي ترجع إلى مبحث الأحكام التكليفية والوضعية، مستوعبا لكثير من الأسرار الناتجة عن إدامته النظر ليس فقط

1- صحيح مسلم: كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم: 2380.

2- لم أعتز على الحديث بهذا اللفظ في الكتب التسعة، وهو في صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب توقيفه ﷺ وترك إكثاله سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف أو ما لا يقع ونحو ذلك، رقم: 4349. بلفظ: " إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي سُؤَالِ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحْرَمْ عَلَيْهِمْ فَحُرِّمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ".

3- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/174.

4- سورة البقرة: الآية، 106.

5- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/175.

في الأحكام الشرعية الجزئية، وإنما أيضا في الأحكام الشرعية الإجمالية، حيث أن انقسام الأحكام التكليفية من حيث درجات الإلزام و قوة الطلب إلى الواجب والمستحب والحرام والمكروه والمباح، تقتضيه مصالح ومقاصد. وبذلك يفترق الإمام الدهلوي عن الشيخ الطاهر بن عاشور الذي اقتصر في بحثه عن مقاصد الأحكام الشرعية على الواجب والحرام والمباح، دون المنسوب والمكروه حيث يقول: "فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع، أي أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع، فالمنسوب والمكروه ليسا بمرادين لي"⁽¹⁾.

أما الإمام الدهلوي فقد كان تناوله لمقاصد الأحكام شاملا للأحكام التكليفية الخمسة، حيث بين المصالح المتضمنة لتعيين الفرائض والآداب والأركان في ما شرع من الأحكام، ثم مبينا سر كون بعض الأفعال واجبة وبعضها مستحبة وبعضها الآخر مباحة، وكذلك المقصد من جعل الفعل فرض عين أو فرض كفاية، وقد فصلنا القول في كل ذلك⁽²⁾.

ولم يكتف الإمام الدهلوي ببيان مقاصد الحكم التكليفي، بل عمد أيضا إلى بيان مقاصد الأحكام الوضعية، فبين أسرار الأوقات التي شرعها الله تعالى لمختلف الطاعات مؤكدا كأصل عام أن سياسة الأمة لا تتم إلا بتعيين أوقات طاعاتها قبل أن يبين هذه الأسرار والمقاصد⁽³⁾، كما عرض إلى أسرار الأعداد والمقادير مبينا أن الشريعة لم تخص عددا ولا مقدارا إلا لحكم ومصالح، ثم أخذ يفصل في هذه المصالح⁽⁴⁾، كما عرض لأسرار القضاء والرخصة مبينا المقصد من تشريع الرخصة إذا منع من المأمور مانع ضروري وكذلك المقصد من تشريع القضاء إذا فات وقت العمل، وهو بذلك يطرق موضوعات عادة ما يتحاشاها أعلام المقاصد.

هـ/ مقصد تقريرو تقويم الارتفاقات

المقصد من بعثة الأنبياء عند الإمام الدهلوي لا يقتصر على تزكية النفس بمعاني البر والإثم، وإنما يتجاوز ذلك تقرير الارتفاقات الصالحة و تغيير الارتفاقات الفاسدة أو تقويمها وهذا هو

1 - محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 09.

2- انظر: الفصل المبحث الثاني من الفصل الثاني من هذه الرسالة.

3 - انظر: ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/185.

4 - انظر: نفس المرجع، 1/188.

منهج الأنبياء عليهم السلام جميعا، وليس في شريعة من الشرائع إهمال الارتفاقات التي جبل عليها الإنسان أو التي استتبطها، ولا يتعلق "رضا الله تعالى في إهمال الارتفاق الثاني والثالث ولم يأمر بذلك أحد من الأنبياء، وليس الأمر كما ظنه قوم فروا إلى الجبال، وتركوا مخالطة الناس رأسا، في الخير والشر"⁽¹⁾.

إن طائفة كبيرة من الأحاديث تدور حول هذا المقصد، أعني تقرير الصالح من الارتفاقات و تقويم وتصحيح المعوج منها، ومثال تقرير الارتفاقات الصالحة، أن الدية كانت على عهد عبد المطلب عشرة من الإبل فلما رأى أن القوم لا يرتدعون عن القتل بلغها مائة، فأبقاها النبي ﷺ على ذلك. ومثال تعديل الارتفاقات الفاسدة، أنهم كانوا يبيعون الثمار قبل بدو صلاحها، فيختصمون ويحتجون لذلك بعاها تصيبها، فنهوا عن هذا البيع⁽²⁾، إلا أن يشترط القطع.

و/ ذريعة المصلحة والمفسدة:

لا تستقيم السياسات المليية إلا بغلق ذرائع المفسد، وفتح ذرائع المصالح، كما هي سنة الله في الكون إذا أجرى سنته على نحو ما رتب الأسباب المفضية إلى مسيئتها، لتنظم المصلحة المقصودة بحكمته البالغة ورحمته التامة. فمثلا لما "كانت حكمته تقتضي بقاء نوع الإنسان بل - انتشار أفرادهم وكثرتهم في العالم - أودع فيهم قوى التناسل ورغبتهم في طلب النسل"⁽³⁾. ثم جاءت الشريعة تفتح ذريعة هذه المصلحة "فلما أطلع الله النبي ﷺ، على هذا السر، وكشف عليه جليلة الحال اقتضى ذلك أن ينهى عن قطع هذا السبيل وقطع تلك القوى أو صرفها في غير محلها"⁽⁴⁾.

ومن هنا يقر الإمام الدهلوي في باب الأحكام التي يجر بعضها لبعض، أن جملة عظيمة من أحاديث النبي ﷺ تدور حول هذا المقصد وهو فتح ذرائع المصالح وغلق ذرائع الفساد. ويعبر عن ذلك بقوله "إذا أمر(الله) بشيء حتما، اقتضى ذلك أن يرغب في مقدماته وداعيه، وإذا نهي عن

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/195.

2- انظر: نفس المرجع، 1/197.

3- نفس المرجع، 1/200.

4- نفس المرجع، 1/200.

شيء حتماً، اقتضى ذلك أن يسد ذرائعه ويحمل دواعيه (أي يعدم أسبابه)"⁽¹⁾. ثم يسوق الأمثلة على ذلك "ولما كانت عبادة الأصنام إثمًا، وكانت المخالطة بالصور والأصنام مفضية إليه كما وقع في الأمم السابقة، وجب أن يقبض على أيدي المصورين، ولما كان شرب الخمر إثمًا، وجب أن يقبض على أيدي العصارين، وينهى عن الحضور إلى المائدة التي فيها خمر، ولما كان القتال في الفتنة إثمًا، وجب أن ينهى عن بيع السلاح في وقت الفتنة.. وكذلك باب العبادات لما كانت الصلاة أعظم أبواب الخير وجب أن يحض على الجماعة فإنها إعانة على الأخذ بها، ووجب أن يحض على الأذان ليحصل الاجتماع في زمان واحد في مكان واحد، ووجب الحث على بناء المساجد وتطهيرها وتنظيفها"⁽²⁾، وإذا أمر الله بشيء أو نهى شيء اقتضى ذلك أن ينوه بالمطيعين، وإذا كان شيء يحتمل مفسدة كان من حقه أن يكره وهكذا..

ز/ مقصد الضبط والتحديد

سبقت الإشارة إلى أن الطاهر بن عاشور يرى من مقاصد الشريعة العامة، ومن المعاني التي يلحظ في كل أحكامها أن تكون محددة منضبطة حيث حصر بالاستقراء طرق الضبط والتحديد في ست وسائل⁽³⁾:

- 1/ تميز ذاتيات الأشياء والمعاني تمييزاً لا يقبل الاشتباه: كالتمييز بين البيع والربا.
- 2/ مجرد تحقق مسمى الاسم: كنوط الحد في الخمر بشرط جرعة من الخمر لأنه لو نيط الحد بحصول الإسكار لاختلف ديبب السكر في العقول فلم يكفد ينضبط.
- 3/ التقدير: كتقدير نصاب الزكاة، ونصاب القطع في السرقة، وأقل المهر.
- 4/ التوقيت: مثل مرور الحول في وجوب الزكاة، ومرور أربعة أشهر في الإيلاء.
- 5/ الصفات المعينة لماهية المعقود عليه: كتعيين العمل في الإجارة، والمهر والولي في ماهية النكاح.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/202.

2- نفس المرجع، 1/202-203.

3 - انظر: الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 121-122.

6/الإحاطة والتحديد: كتحديد الحرز لتحقيق معنى السرقة تفرقة بينها وبين الخلسة⁽¹⁾.

وقد تعرض الإمام الدهلوي لطرق ضبط المبهم من الأحكام وتمييز المشكل و كيفية الاستنباط من القواعد، انطلاقاً من أن الضبط مقصد كلي من مقاصد الشريعة حتى تكون أحكامها نافذة، فبالإضافة إلى بيان مقاصد التوقيت والتقدير تعرض في باب مستقل لطرق ضبط المبهم وتمييز المشكل حيث بين طرقاً أخرى للضبط منها:

- التمييز بين ذاتيات الأسماء: حيث يقول "اعلم أن كثيراً من الأشياء التي أديرت الأحكام على أساميتها معلوم بالمثال والقسمة غير معلوم بالحد الجامع المانع الذي يكشف حال كل فرد أنه منه أو لا"⁽²⁾. و مثال ذلك السرقة فقد أجرى الشرع الحد على اسم السارق، فما السرقة. خاصة إذا علمنا أن أخذ مال الغير أقسام منها الحراة والاختلاس ومنها الخيانة ومنها الالتقاط ومنها الغصب.. فما الصورة التي تنطبق عليها اسم السرقة يبين الإمام الدهلوي أن "طريق التمييز أن ينظر إلى ذاتيات هذه الأسماء التي لا توجد في السرقة ويقع بها التفارق بين القبليتين وإلى ذاتيات السرقة التي يفهمها أهل العرف من تلك اللفظة ثم يضبط السرقة بأمر معنوية يحصل بها التمييز، فيعلم مثلاً: أن قطع الطريق والحراة ونحوهما من الأسماء تنبئ عن اعتماد القوة واختبار زمان ومكان لا يلحق فيه الغوث من الجماعة. وأن الاختلاس ينبئ عن اختطاف على أعين الناس، وفي مرأى منهم ومسمع، والخيانة تنبئ عن تقدم شركة أو مباسطة، وحفظ الالتقاط ينبئ عن وجدان شيء في غير حرز.. والسرقة تنبئ الأخذ خفية فضبط النبي ﷺ السرقة بربع دينار أو ثلاثة دراهم لتمييز عن النافه وقال: "ليس على خائن ولا مُنْتَهَبٍ⁽³⁾ ولا مُخْتَلِسٍ⁽⁴⁾ قطع"⁽⁵⁾. وقال: "لا

1 - انظر: الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 122.

2 - ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/204.

3- النهب: أخذ المال على وجه القهر والغلبة.

4- الاختلاس: سلب الشيء وأخذه بسرعة

5- سنن الترمذي: كتاب الحدود، باب ما جاء في الخائن والمختلس والمنتهب، رقم: 1368.

قَطَعَ فِي ثَمَرٍ مُعَلَّقٍ وَلَا فِي حَرِيَسَةِ الْجَبَلِ⁽¹⁾»⁽²⁾. يشير إلى اشتراط الحرز⁽³⁾.

- تمييز المشتبهات بعلامة ظاهرة: والمثال الذي يسوقه الإمام الدهلوي على ذلك هو التفريق بين النكاح والسفاح، "فحقيقة النكاح إقامة المصلحة التي بني عليها نظام العالم بالتعاون بين الزوج والزوجة وطلب النسل وتحصين الفرج ونحو ذلك، وذلك مرضي عنه ومطلوب. والسفاح جريان النفس في غلوائها وإمعانها في اتباع شهواتها، وخرق جلباب الحياء والتقيد عنها، وترك التعرج إلى المصلحة الكلية والنظام الكلي، وذلك مسخوط عليه ممنوع عنه. وهما مشتبهان في أكثر الصور فإنهما يشتركان في قضاء الشهوة.. فمست الحاجة إلى تمييز كل واحد عن صاحبه بعلامة ظاهرة." ⁽⁴⁾. فنصب الشرع لذلك أملاوات ظاهرة تميز النكاح كالشهود والإعلان والولي ورضا المرأة. وفي نفس الوقت حرم جميع صور النكاح التي فيها شبهة من السفاح كنكاح السر، ونكاح المتعة وغيرهما.

ك/ مبنى التشريع على التيسير

التيسير مقصد ظاهر من مقاصد الشريعة الإسلامية، ولا تتم السياسة المليية عند الإمام الدهلوي إلا إذا كانت قائمة على التيسير، ومظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية كثيرة جدا وقد تناول العلماء هذا المقصد قديما وحديثا والقول فيه موصول ومكرور، وقد عرض الإمام الدهلوي لهذا المقصد في شكل قوانين كلية⁽⁵⁾، ميرزا اثنا عشر مظهرا من مظاهر التيسير: منها أن لا يجعل ما فيه مشقة ركنا أو شرطا في العبادة، و جعل ما يرغبون فيه طاعة، رفع الإصر عنهم، مراعاة ماتقتضيه طبيعة أكثر الناس، والتدرج في تشريع ما فيه مشقة، وضبط أعمال البر ليسهل فعلها،

1- حريسة الجبل: ماشية الجبل، والمراد ما يكون الجبل حارسا له.

2- موطأ مالك: كتاب الحدود، باب ما لا حد فيه، رقم: 1310. ومما الحديث: "فَإِذَا آوَاهُ الْمُرَّاحُ أَوْ الْحَرِيْنُ فَالْقَطْعُ فِيمَا يَبْلُغُ ثَمَرُ الْمِحْنِ". المراح: المكان الذي تأوي إليه الغنم، الجرين: الموضع الذي يجمع فيه التمر ويجفف، المحن: درع المقاتل.

3- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/204-205.

4- نفس المرجع، 1/206.

5- انظر: نفس المرجع، 1/208-211.

ز/ المقصد من الترغيب والترهيب

من المصالح الكلية التي تنظم بها السياسة المالية عند الإمام الدهلوي، الترغيب والترهيب فقد تناول أسراره موضحا المقصد منه وطرقه وأساليبه في النصوص النبوية، إذ ليس خافيا على أحد تلازم التشريع والترغيب والترهيب سواء في النصوص القرآنية أو الحديثية، والمقصد من ذلك "أن الله تعالى أوحى إلى أنبيائه ما يترتب على الأعمال من الثواب والعذاب، ليخبروا القوم به فتمتلئ به قلوبهم رغبة ورهبة ويتقيدوا بالشرائع بداعية من أنفسهم كسائر ما فيه دفع ضرر أو جلب نفع وهو قوله تعالى: "وَأَنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ، الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" (1) (2). ومن طرق وأساليب الترغيب والترغيب في النصوص الحديثية (3):

- بيان الأثر المترتب على العمل في تهذيب النفس وكتابة الحسنات ومحو السيئات.

- بيان الأثر المترتب على العمل في الحفظ عن الشيطان

- بيان ثواب العامل أو عقابه يوم المعاد، وغالبا ما يكون بين العمل والجزاء مناسبة.

- وتمثيل المعاني في كلامه ﷺ كتمثيل من يكتم العلم بمن يلجم بلجام من نار.

- ومنها تشبيه العمل بما تقرر في الأذهان حسنه أو قبحه كتشبيه العائد في هبته كالعائد في قبته.

ل/ مقصد إظهار وغلبة الدين الحق

ومن مقاصد هذا الدين أن يكون مهيمنا وغالبا على الأديان كلها بعز عزيز أو ذل ذليل فينقلب الناس ثلاث فرق: منقادا للدين ظاهرا وباطنا، ومنقادا للدين بظاهره رغم أنفه، وكافر مهان. وأسباب غلبة الإسلام عند الإمام الدهلوي ليس مصدرها السيف كما قد يتبادر إلى الذهن وإنما يعود ذلك إلى: ظهور شعائره على شعائر سائر الأديان، كالأذان والجماعة والجمعة. عدم كفاءة الكافر للمسلم في القصاص والدية والنكاح، تكليف الناس بأشباح البر وإلزامهم بها، إثبات الدين بأمور برهانية وخطابية تبين مرجحات الدين القويم من أنه سهل سمح، وأن حدوده واضحة يعرف

1- سورة البقرة، الآية: 45.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/211-212.

3- انظر: نفس المرجع، 1/212-215.

بأمور برهانية وخطابية تبين مرجحات الدين القويم من أنه سهل سمح، وأن حدوده واضحة يعرف العقل حسنها⁽¹⁾.

ن / مقصد إحكام الدين من التحريف

إحكام الدين من التحريف مقصد آخر من مقاصد الشريعة الخاتمة في باب السياسة المليية إذ "لابد لصاحب السياسة الكبرى الذي يأتي من الله بدين ينسخ الأديان من أن يحكم دينه من أن يتطرق إليه تحريف، ذلك لأنه يجمع أمما كثيرة ذوي استعدادات شتى، وأغراض متفاوتة، فكثيرا ما يحملهم الهوى أو حب الدين الذي كانوا عليه سابقا أو الفهم الناقص حيث عقلوا شيئا وغابت مصالح كثيرة أن يهملوا ما نصت الملة عليه، أو يدسوا فيها ما ليس منها، فيختل الدين كما وقع في كثير من الأديان قبلنا"⁽²⁾. فكان لابد من سد مداخل التحريف، وكثير من النصوص الحديثية لاتفهم إلا في ضوء هذا المقصد.

ومن بين مداخل التحريف في الدين، التي ذكرها: عدم تحمل الرواية، والأغراض الفاسدة، والتعمق والتشدد، والاستحسان، الإجماع غير المشروع، تقليد غير النبي ﷺ، خلط ملة بملة أخرى⁽³⁾، مبينا في نفس الوقت كيفية إحكام الدين من التحريف. وأسباب اختلاف الإسلام عن اليهودية والنصرانية، وسر بقاء الملة الحنيفية، وتحريف اليهودية والنصرانية.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/223-224.

2- نفس المرجع، 1/224.

3- انظر: نفس المرجع، 1/225-228.

المسجد الثاني

المقاصد التفصيلية للنصوص النبوية

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

المقاصد التفصيلية للنصوص النبوية

تتجه عناية الإمام الدهلوي في القسم الثاني من كتابه "حجة الله البالغة"، إلى التفسير المقاصدي للنصوص الحديثية، أي إلى الكشف عن المقاصد التفصيلية أو الجزئية التي دل عليها الحديث، وقد يتأخر بيان الحكم عن بيان المقصد، وقد يتقدم عليه، فقد وجدنا أن التفسير المقاصدي للنص النبوي عند الإمام الدهلوي يتمثل في مستويين من الفهم:

- الكشف عن المقصد و المصلحة المتوخاة من الحكم الذي دل عليه الحديث، وفي هذه الحالة غالبا ما يكون الحكم الذي يدل عليه النص لا نزاع فيه.
 - فهم الحكم الذي دلّ عليه النص في ضوء المصلحة المقصودة منه، أو في ضوء المقاصد الكلية للشريعة، وهو ما يعبر عنه أيضا بالتفسير المصلحي. وفي هذه الحالة غالبا ما يكون الحكم الذي يدل عليه الحديث محل أخذ ورد بين العلماء.
- والإمام الدهلوي في كتابه "حجة الله البالغة" قد مارس الأمرين، وتعامل مع النص في المستويين، فنجده أحيانا يورد الحديث والحكم الذي دل عليه شرعا ليكشف عن المقصد منه وأحيانا يورد الحديث لبيان الحكم الذي دل عليه في ضوء المصلحة الشرعية المقصودة به.
- إذن هما مستويان للتعامل مع النص: سنصطلح على المستوى الأول كشف المقصد من الحكم: حيث يتجه من نص الحديث ليستنبط الحكم الشرعي، ثم الكشف عن المقصد الذي شرع لأجله الحكم.
- سنصطلح على المستوى الثاني فهم الحكم في ضوء المقاصد، حيث ينطلق من نص الحديث لبيان المقصد التفصيلي منه؛ حتى يتسنى له استنباط الحكم الصحيح الذي يدل عليه الحديث.

أولاً: استنباط المقصد من الحكم

سبقت الإشارة خلال ثنايا هذا البحث إلى كثير من المقاصد التفصيلية التي أوردتها الإمام الدهلوي في كتابه "حجة الله البالغة"، لذا سنوجز في عرض نماذج هذا القسم وسنقتصر فيما سنذكره على بعض النماذج التي ترجع في فهم النصوص وتعليل أحكامها إلى المقاصد والمصالح الكلية، التي أصلها في القسم الأول من "حجة الله البالغة" وأعني بذلك "مقاصد السياسات المالية"، واخترت هذه النماذج من أبواب المعاملات.

I- مقاصد النهي عن بعض البيوع

فقد ورد في الحديث النبوي عن أبي هريرة رضي الله عنه "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا تَتَّاجِسُوا وَلَا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ"⁽¹⁾. فقد دل هذا الحديث على تحريم عدة أنواع من البيوع: ويبين الإمام الدهلوي أن المقصد الكلي الذي يرجع إليه تحريم هذه البيوع يندرج ضمن مقاصد الشريعة في السياسات المالية؛ من تقرير الارتفاقات الصالحة وتعديل الارتفاقات الفاسدة، كون هذه البيوع "سببا لسوء انتظام المدينة وإضرار بعضها ببعض، فيجب إخمائها والصد عنها"⁽²⁾.

أما المصالح التفصيلية المتوخاة من النهي عن هذه البيوع فهي كما يلي:

أ/ بيع تلقي الركبان: يرجع الإمام الدهلوي المقصد من النهي عن هذا البيع إلى مقصدين

الأول: الإضرار بالبائع: وهو ما بينه بقوله: "أما تلقي الركبان فهو أن يقدم الركب بتجارة،

فيتلقاه رجل قبل أن يدخلوا البلد ويعرفوا السعر، فيشتري منهم بأرخص من سعر البلد، وهذا

مظنة ضرر بالبائع لأنه إن نزل بالسوق كان أغلى له، ولذلك كان له الخيار إذا عثر على

الضرر"⁽³⁾.

1- صحيح البخاري: كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم، رقم: 2006.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 2/200.

3- نفس المرجع، 2/201.

الثاني: الإضرار بالعامّة: فمعلوم أنه كلما انتقلت السلعة بين أكبر عدد من الوسطاء قبل أن تنزل إلى سوق تجزئة كلما غلا ثمنها على أهل البلد، وفي ذل ضر بالعامّة أيما ضرر. فهذا البيع " ضرر للعامّة لأنه توجد في تلك التجارة حق أهل البلد جميعا، والمصلحة المدنية تقتضي أن يقدم الأحوج فالأحوج فإن استووا سوى بينهم وأقرع، فاستثثار واحد منهم بالتلقي نوع من الظلم، وليس لهم الخيار لأنه لم يفسد عليهم ما لهم وإنما منع ما كانوا يرجونه"⁽¹⁾.

ب/ البيع على البيع: "فهو تضيق على أصحابه من التجار وسوء معاملة معهم، وقد توجه حق البائع الأول وظهر وجه لرزقه، فإفساده عليه ومزاحمته فيه فيه نوع ظلم، وكذا السوم على سوم أخيه في التضيق على المشتري والإساءة معهم، وكثير من المناقشات والأحقاد تنبعث فيهم من أجل هذين"⁽²⁾.

والنحش هو زيادة الثمن بلا رغبة في المبيع تغيرا للمشتري، وفيه من الضرر ما لا يخفى.

ج/ بيع الحاضر للبادي: "بيع الحاضر للبادي أن يحمل البدوي متاعه إلى البلد يريد أن يبيعه بسعر يومه فيأتيه الحاضر، فيقول: خل متاعك عندي حتى أبيع على المهلة بثمان غال، ولو باع البادي بنفسه لأرخص، ونفع البلدين، وانتفع هو أيضا، فإن انتفاع التجار يكون بوجهين: أن يبيعوا بثمان غال على من يحتاج إلى الشيء أشد حاجة، فيستقل في جنبها ما يذل، أو أن يبيعوا بربح يسير، ثم يأتوا بتجارة أخرى عن قريب فربح أيضا وهلم جرا، وهذا الانتفاع أوفق بالمصلحة المدنية وأكثر بركة"⁽³⁾.

د/ الاحتكار: وقال ﷺ: "مَنْ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِيٌّ"⁽⁴⁾، وقال أيضا: "الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ"⁽⁵⁾.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 201/2.

2- نفس المرجع، 201/2.

3- نفس المرجع، 201/2.

4- صحيح مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم: 3012.

5- سنن ابن ماجه: كتاب التجارات، باب الحكرة والجلب، رقم: 2144.

والاحتكار المحرم هو الاحتكار في الأقوات خاصة بأن يشتري الطعام وقت الغلاء لا يبيعه في الحال بل يدخره ليغلو ثمنه، والمقصد من تحريم الاحتكار عند الإمام الدهلوي "هو أن حبس المتاع مع حاجة البلد إليه لمجرد طلب الغلاء وزيادة الثمن إضرار بهم بتوقع نفع ما وهو سوء انتظام المدينة"⁽¹⁾.

II- مقاصد بعض العقوبات

قال ﷺ: "لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا يَأْخُذَ ثَلَاثَ النَّفْسِ بِالنَّفْسِ وَالنَّبِيَّ الزَّانِي وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ نَتَارِكُ لِلْجَمَاعَةِ"⁽²⁾.

يقول الإمام الدهلوي في تعليل لما كان القتل واجبا في هذه الثلاث؟ "الأصل المجمع عليه في جميع الأديان أنه إنما يجوز القتل لمصلحة كلية لا تتأتى بدونه، ويكون تركها أشد إفسادا منه وهو قوله تعالى "وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ"⁽³⁾. وعندما تصدى النبي ﷺ للتشريع وضبط الحدود وجب أن يضبط المصلحة الكلية المسوغة للقتل، ولو لم يضبط وترك سدى لقتل منهم من ليس قتله من المصلحة الكلية، ظنا أنه منها."⁽⁴⁾.

فقد بين الإمام الدهلوي أولا المقصد الكلي الذي يرجع إليه هذا الحديث فهو يتعلق بمقصد من مقاصد الشريعة في السياسة المالية، وهو مقصد الضبط والتحديد الذي سبق بيانه، باعتبار الضبط والتحديد مصلحة كلية لا ينتظم أمر الأمة إلا بها خاصة إذا تعلق الأمر بعصمة النفوس والدماء.

ثم بين المصالح التفصيلية المتوخاة من تشريع القتل في هذه الحالات الثلاث بقوله: "فضبط

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 202/2.

2- صحيح البخاري: كتاب الديات، باب قول الله تعالى (أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)، رقم: 6370.

3- سورة البقرة، الآية: 191.

4- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 279/2.

بثلاث: القصاص: فإنه مزجرة ، وفيه مصالح كثيرة قد أشار الله تعالى إليها بقوله "وَلَكُمْ فِيهَا" والثيب الزاني: لأن الزنا من أكبر الكبائر في جميع الأديان، وهو من أصل ما تقتضيه الجبلية الإنسانية ، فإن الإنسان عند سلامة مزاجه يخلق على الغيرة أن يزاحمه أحد على موطوءته كسائر البهائم، إلا أن الإنسان استوجب أن يعلم ما به إصلاح النظام فيما بينهم فوجب عليهم ذلك.

الْقَصَاصُ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ⁽¹⁾.

والثيب الزاني: لأن الزنا من أكبر الكبائر في جميع الأديان، وهو من أصل ما تقتضيه الجبلية الإنسانية ، فإن الإنسان عند سلامة مزاجه يخلق على الغيرة أن يزاحمه أحد على موطوءته كسائر البهائم، إلا أن الإنسان استوجب أن يعلم ما به إصلاح النظام فيما بينهم فوجب عليهم ذلك.

والمرتد اجترأ على الله ودينه، وناقض المصلحة المرعية في نصب الدين وبعث الرسل⁽²⁾.

III- المقصد من النهي عن كتم العلم

في تفسيره لقوله ﷺ: "مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ عَلِمَهُ ثُمَّ كَتَمَهُ أَلْجَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ"⁽³⁾، "أقول: يحرم كتم العلم عند الحاجة إليه، لأنه أصل التهاون وسبب نسيان الشرائع، وأجزية المعاد تبني على المناسبات، فلما كان الإثم كف لسانه عن النطق، جوزي بشبح الكف وهو اللجام من نار"⁽⁴⁾.

فهذا الحديث دل على تحريم كتمان العلم عند الحاجة إليه، والمقصد التفصيلي منه أن الكتمان يؤدي إلى ذهاب العلم ونسيان الشرائع، وقد قيد حكم تحريم كتمان العلم بقيد الحاجة إليه، معنى ذلك أنه يجوز كتمان بعض العلم إذا كان في نشره مفسدة تربو على المصلحة المقصودة من تبليغها وفضلا عن ذلك فالحديث يندرج في مقصد الترغيب والترهيب، و الترغيب والترهيب مصلحة كلية كما بينا ثمرتها: الانقياد للشرع عن طواعية، رغبة ورهبة من الجليل، وأسلوب الترهب في هذا الحديث هو تمثيل المعاني بما يناسبها.

1- سورة البقرة، الآية: 179.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 279/2-280.

3- سنن الترمذي، كتاب العلم، باب ما جاء في كتمان العلم، رقم: 2573، وقال حديث حسن.

4- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 318/1.

ثانياً: فهم الحكم في ضوء المقاصد

فهم الحكم في ضوء المقاصد الجزئية للنصوص الحديثية أو المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ليس في الحقيقة مما ينفرد به الإمام الدهلوي، بل هو مسبق إليه في الفقه والحديث، وقد اشتهر الإمام مالك - رحمه الله - بتفسير النصوص تفسيراً مقاصدياً، خاصة في أبواب المعاملات، انطلاقاً من أن المصلحة هي المقصد العام للشريعة، وهي المقصد الخاص لكل حكم من أحكامها، فيجب أن تفهم النصوص الشرعية في ضوء هذه المقاصد العامة والخاصة، وهو ما قرره الشاطبي بقوله عن الإمام مالك في منهج تعامله مع النصوص في أبواب المعاملات: "فإنه استرسل فيه استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية، نعم مع مراعاة مقصود الشارع ألا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله"⁽¹⁾.

ومن ذلك أن الإمام مالك فسر حديث الضيافة ثلاثة أيام تفسيراً مقاصدياً واستنباط الحكم في ضوء المصلحة المقصودة منه، والحديث "عَنْ أَبِي شَرِيحٍ الْخَزَاعِيِّ قَالَ سَمِعَ أَثْنَائِي وَوَعَاهُ قَلْبِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ الضِّيَافَةُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ"⁽²⁾. فقد حمل بعض الفقهاء الأمر بالضيافة على الوجوب في كل حال، أما الإمام مالك فقد فرق بين أهل الحضر وأهل البادية فأوجب الضيافة على أهل البادية وأسقط الوجوب عن أهل الحضر: "قال مالك ليس على أهل الحضر ضيافة، وقال سحنون: "إنما الضيافة على أهل القرى وأما الحضر فالفندق يترل فيه المسافر"⁽³⁾. "ومعنى هذا أن مالكا أدار الحكم على مقصوده وحكمته وهي سد حاجة المسافر، فإذا كان يجد لنفسه أماكن للإقامة والمبيت وغير ذلك من ضروراته فقد سقط وجوب استضافته،

1- أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، 158/2.

2- صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب حفظ اللسان وقول النبي ﷺ من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت، رقم: 6111.

3- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1967، 64/9.

ويبقى التفضل والإحسان، وإذا لم يجد ذلك وجب على أهل البلد استضافته"⁽¹⁾.

فهذا نموذج لفهم النص واستنباط الحكم في ضوء المصلحة الجزئية المقصودة منه، وهي سد خلة ابن السبيل.

والإمام الدهلوي أيضا لا يتردد في فهم النصوص في ضوء المقاصد دون الوقوف عن ظاهرها، مستثمرا في سبيل ذلك كل معارفه الشرعية والعقلية، وفيما يلي تحليل لبعض النماذج والأمثلة، التي تلتقي مع الأمثلة السابقة في تلمس مدى رجوعه في فهم النص إلى المقاصد الكلية التي سبق أن أصلها:

I- النموذج الأول:

في تعين مدلول لفظ الإيمان الوارد في جملة من الأحاديث النبوية، يستند الإمام الدهلوي في فهم معنى الإيمان واستنباط الحكم الشرعي إلى مقصدين هما:

- الأول: التمييز بين الذين يدينون بدين الإسلام والذين يدينون بغير الإسلام.
- الثاني: التمييز بين المسلمين الذين حلت الهداية قلوبهم، والذين لم يخالط الإيمان قلوبهم.

فقوله ﷺ: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله"⁽²⁾. وقوله ﷺ: "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل نبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تخفروا الله في ذمته"⁽³⁾.

1- أحمد الريسوني: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 89.

2- صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم)، رقم: 24.

3- صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة، رقم: 378.

يحمل فيه لفظ الإيمان على الإيمان الذي تدور عليه أحكام الدنيا من عصمة الدماء والأموال، لأن المقصد هو التمييز بين من دان بديانة الإسلام وبين من ابتغى غير الإسلام ديناً. ومقابل لفظ الإيمان هنا هو الكفر⁽¹⁾.

وأما قوله ﷺ: "لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له"⁽²⁾. وقوله ﷺ: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"⁽³⁾. فإن معنى الإيمان هنا هو الإيمان الذي تدور عليه أحكام الآخرة من النجاة والفوز بالدرجات. وهو متناول لكل اعتقاد حق وعمل مرضي وملكة فاضلة. ويقابل لفظ الإيمان هنا النفاق والفسوق⁽⁴⁾.

كما يطلق الإيمان على التصديق، وهو أصل الإيمان؛ كما في قوله ﷺ: "الأيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه وتؤمن بالبعث الآخر"⁽⁵⁾. وقد يطلق على السكينة والهيئة الوجدانية التي تحصل للمقربين، وهو كمال الإيمان؛ كما في قوله ﷺ: "الطهور شطر الأيمان"⁽⁶⁾. وقوله ﷺ: "إذا زنى العبد خرج منه الأيمان فكان فوق رأسه كالظلة فإذا خوج من ذلك العمل عاد إليه الأيمان"⁽⁷⁾.

فمثل هذا الحديث الأخير - مثلاً - لا ينبغي أن يحمل فيه لفظ الإيمان على معنى التصديق، بل إن معناه كما يرى الإمام الدهلوي "أن هذه الأفعال لا تصدر إلا بغاشية عظيمة من البهيمية أو

1- انظر: ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 301/1-302.

2- مسند أحمد: باقي مسند المكثرين، مسند أنس بن مالك، رقم: 11935.

3- صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، رقم: 09.

4- انظر: ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 302/1-303.

5- صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب قوله (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ)، رقم: 4404.

6- صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، رقم: 328.

7- سنن الترمذي: كتاب الإيمان، باب ما جاء لايزي الزابي وهو مؤمن، رقم: 2549.

النسبية فتصير حينئذ الملكية كأن لم تكن والإيمان كأنه زائل - دل بذلك على كونها كباثر⁽¹⁾ فالشريعة تسمى أحيانا مرتكب الكبيرة كافرا أو خارجا من الملة أو لا إيمان له ، والمقصد من ذلك إبانة قبحه وعظيم جرمه.

وخلاصة القول "فلالإيمان أربعة معان في الشرع إن حملت كل حديث من الأحاديث المتعارضة في الباب، على محمله اندفعت عنك الشكوك والشبهات"⁽²⁾.

II - النموذج الثاني:

قوله ﷺ: "الماء طهور لا ينجسه شيء"⁽³⁾، وقوله ﷺ: "الماء لا يجنب"⁽⁴⁾، إن ظاهر هذا الحديث يفيد نفي النجاسة عن الماء مهما كانت، لكن الإمام الدهلوي لا يقف عند ظاهر الحديث، بل يفهمه في ضوء المقصد منه، مستعينا بقرائن الحال والمقال، حيث يقول: "معنى ذلك يرجع إلى نفي نجاسة خاصة تدل عليه القرائن الحالية والمقالية، فقوله الماء لا ينجس معناه المعادن لا تنجس بملاقاة النجاسة إذا أخرجت ورميت ولم يتغير أحد أوصافه ولم تفحش... وهل يمكن أن يظن ببيتر بضاعة أنها كانت تستقر فيها النجاسات، كيف وقد جرت عادة بني آدم بالاجتناب عما هذا شأنه فكيف يستقي منها رسول الله ﷺ؟"⁽⁵⁾.

فالإمام الدهلوي يربط الحكم الذي دل عليه الحديث هو عدم نجاسة الماء بنوع خاص من المياه

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 306/1.

2- نفس المرجع، 303/1.

3- سنن النسائي، كتاب المياه، باب ذكر بئر بضاعة، رقم: 324.

4- سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب الماء لا يجنب، رقم: 62. والحديث كاملا: "عن ابن عباس قال اغتسل بعض أزواج النبي ﷺ في حفنة فحاء النبي ﷺ ليتوضأ منها أو يعتسل فقالت له يا رسول الله إني كنت جنبًا فقال رسول الله ﷺ إن الماء لا يجنب".

5- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 342/1.

وبنوع خاص من النجاسة.

أما نوع المياه فهو مياه المعادن "ذلك أن للماء محلين معدن وأوان، أما المعدن فالآبار والعيون ويلحق بها الأودية"⁽¹⁾، "وكان المعدن يتضررون بتنجسه ويقاسون الحرج في نزحه"⁽²⁾، لأنها لا غطاء لها ولا يمكن سترها وتردها الدواب. أما الأواني فليس في تغطيتها وحفظها كثير حرج. فليس كل ماء لا يتنجس بل المقصود بذلك هو مياه الآبار والعيون، ما دام المقصد من ذلك هو رفع الحرج.

أما نوع النجاسة، فهي النجاسة التي لم تفحش بحيث تغير أحد أوصاف الماء الثلاثة و لم تستقر؛ أي أخرجت ورميت من البئر، فإذا فحشت أو استقرت في البئر أو العين فلا شك أنها تنجس الماء. ونلاحظ أن الإمام الدهلوي استعان في فهم النص على القرائن الحالية والقرائن المقالية، وهي تشكل ما يسمى بمقام الخطاب.

القرائن الحالية: هي حصيلة الظروف الواردة في الوقت الذي تم فيه أداء المقال⁽³⁾. والقرائن الحالية في هذا الحديث ما نقله أبو سعيد الخدري: "أبي سعيد الخدري قال قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يطرح فيها لحوم الكلاب والحیض والنتن فقال الماء طهور لا يتنجس شيء"⁽⁴⁾. فالحديث نص في أن قوله ﷺ كان في جواب من سأل عن طهارة ماء البئر وهي هنا بئر بضاعة.

والقرائن المقالية: وهي القرائن اللغوية اللفظية المثبتة في النص أو السياق، حيث يرى أن قوله

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/341.

2- نفس المرجع، 1/341.

3- تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، البيضاء، دت، ص: 41.

4- سنن النسائي، كتاب المياه، باب ذكر بئر بضاعة، رقم: 324.

ﷺ "المَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ"، "يعني لا ينحس نجاسة غير ما عندكم وليس هذا تأويلا ولا صرفا عن الظاهر بل هو كلام العرب، فقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ﴾⁽¹⁾، معناه مما اختلفتم فيه، وإذا سئل الطبيب عن شيء فقال لا يجوز استعماله، عرف أن المراد نفي الجواز باعتبار صحة البدن، وإذا سئل فقيه عن شيء فقال لا يجوز، عرف أنه يريد نفي الجواز الشرعي، قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾⁽³⁾، فالأول في النكاح والثاني في الأكل، وقوله ﷺ: "لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ"⁽⁴⁾، نفي للجواز الشرعي لا الوجود الخارجي وأمثال هذا كثيرة وليس من التأويل"⁽⁵⁾.

III - النموذج الثالث:

في تفسيره لقوله ﷺ: "لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ"⁽⁶⁾، أقول: معناه لولا خوف الحرج لجلعت السواك شرطا للصلاة كالوضوء، وقد ورد بهذا الأسلوب أحاديث كثيرة جدا، وهي دلائل واضحة على أن لاجتهاد النبي ﷺ مدخلا في الحدود الشرعية، وأنها منوطة بالمقاصد وأن رفع الحرج من الأصول التي بني عليها الشرائع"⁽⁷⁾.

- 1- سورة الأنعام، الآية: 145. وتمام الآية: "يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَيْرِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ".
- 2- سورة النساء، الآية: 23.
- 3- سورة المائدة، الآية: 03.
- 4- سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم: 1020.
- 5- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/342.
- 6- سنن الترمذي، كتاب الطهارة، باب ما جاء في السواك، رقم: 22.
- 7- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/339.

ومعلوم أنه "قد اختلف العلماء في السواك، فقال إسحاق أنه واجب ومن تركه عمدا أعاد الصلاة، وقال الشافعي سنة من سنن الوضوء، واستحبه مالك في كل حال يتغير فيها الفم"⁽¹⁾. والإمام الدهلوي ينظر إلى المقصد العام للشريعة وهو التيسير ورفع الحرج، وقد سبق أن أصل في باب التيسير من مبحث السياسات المالية، أن من مظاهر التيسير في الشريعة أن لا تجعل ما فيه مشقة فرضا أو ركنا في العبادة، ولذلك يرى أن القول بأن السواك شرط لصحة الصلاة أو واجب مخالف لهذا المقصد الذي نص عليه الحديث بلفظه ومعناه.

III- النموذج الرابع:

قوله ﷺ: "إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَقُلْ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ"⁽²⁾، "أقول الحكمة في تخصيص الداخل للرحمة والخارج بالفضل أن الرحمة في كتاب الله أريد بها النعم النفسانية والأخروية؛ كالولاية والنبوة، قال تعالى: ﴿وَرَحْمَةٌ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾⁽³⁾، والفضل على النعم الدنيوية، قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾⁽⁴⁾، وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾⁽⁵⁾، ومن دخل المسجد إنما يطلب القرب من الله والخروج وقت ابتلاء الرزق"⁽⁶⁾.

1- أبو بكر بن العربي: عارضة الأحوذ في شرح صحيح الترمذي، 39/1.

2- صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب ما يقول إذا دخل المسجد، رقم: 1165.

3- سورة الزخرف، الآية: 32.

4- سورة البقرة، الآية: 198.

5- سورة الجمعة، الآية: 10.

6- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 358/1.

فلاحظ هنا أن الإمام الدهلوي استعان في فهم النص الحديثي بربطه بالقرآن الكريم، فتخصيص الدخول إلى المسجد بطلب الرحمة وتخصيص الخروج منه بطلب الفضل لا يمكن فهمه دون الوقوف على المقصود بالرحمة والفضل، فلجأ إلى القرآن الكريم لتحديد المقصود منهما وهو ما يبين أوجه الترابط والتكامل بين الكتاب والسنة، فوجد أن الدخول إلى المسجد يناسبه طلب القرب والرحمة، والخروج منه يناسبه طلب الفضل والرزق.

V- النموذج الخامس:

قوله ﷺ: "لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّدْيَامُ فِي السَّقَرِ ذَهَبَ الْمُفْطِرُونَ بِالْأَجْرِ"⁽¹⁾، وقوله عليه الصلاة والسلام: "مَنْ كَانَتْ لَهُ حَمُولَةٌ تَأْوِي إِلَى شَيْعٍ فَلْيَصُمْ رَمَضَانَ حَيْثُ أَدْرَكَهُ"⁽²⁾.

وقد اختلف أهل العلم في الصوم في السفر، فرأى بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم أن الفطر في السفر أفضل، حتى رأى بعضهم عليه إعادة إذا صام في السفر، واختار أحمد وإسحاق الفطر في السفر، وقال بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم إن وجد قوة فصام فحسن وهو أفضل وإن أفطر فحسن، وهو قول سفيان الثوري ومالك بن أنس وعبد الله بن المبارك، وقال الشافعي وإنما معنى قول النبي ﷺ ليس من البر الصيام في السفر، وقوله حين بلغه أن ناسا صاموا فقال أولئك العصاة، فوجه هذا إذا لم يحتمل قلبه قبول رخصة الله، فأما من رأى الفطر مباحا وصام وقوي على ذلك فهو أعجب إلى⁽³⁾.

والإمام الدهلوي يلجأ إلى المقاصد للجمع بين الحديثين، إذ يرى ألا اختلاف بين الحديثين؛ "لأن الأول فيما إذا كان شاقا عليه مفضيا إلى الضعف والغشي، كما هو مقتضى قول الراوي: قد

- 1- سنن الترمذي، كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية الصوم في السفر، رقم: 644، وليس فيه ذهب المفطرون بالأجر.
- 2- سنن أبي داود، كتاب الصوم، باب من اختار الصيام، رقم: 2058.
- 3- سنن الترمذي، كتاب الصوم، باب ما جاء في كراهية الصوم في السفر، رقم: 644.

ظل عليه⁽¹⁾ أو كان بالمسلمين حاجة لا تنجر إلا بالإفطار وهو قول الراوي: فسقط الصومون وقام المفطرون⁽²⁾، أو كان يرى في نفسه كراهية الترخص في مظانه وأمثال ذلك من الأسباب، والثاني فيما إذا كان السفر خاليا عن المشقة التي يعتد بها والأسباب التي ذكرناها⁽³⁾.

فقد فسّر الإمام الدهلوي الحديثين واستنبط منهما الحكم في ضوء المقاصد، والمقصود هنا مراعاة المشقة المعتبرة شرعا، فقد استنبط من الحديث الأول كراهية الصوم في السفر إذا كان الصوم يؤدي إلى مشقة معتد بها شرعا قد ينجر عنها تفويت مصالح خاصة وعامة، واستنبط من الحديث الثاني جواز الصوم في السفر إذا كان خاليا عن المشقة المعتد بها، فقد حكّم الإمام الدهلوي مقصد رفع المشقة في فهم الحديثين، وقد سلك في ذلك مسلك الجمع بين الروايات المختلفة، كما استعان في ذلك بالقرائن الحالية المنقولة في الروايات المختلفة كقول الراوي، قد ظلل عليه وقوله: فسقط الصوم وقام المفطرون.

VI- النموذج السادس:

في تفسير قوله ﷺ وقد قيل له قد غلا السعر فسعر لنا فقال: "إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَائِضُ الْبَاسِطُ الرِّزْقَ وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ وَآيِسَ أَحَدٌ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ"⁽⁴⁾.

والتسعير هو أن يأمر ولي أمر المسلمين بوضع ثمن محدد للسلعة التي يراد بيعها، بحيث لا يظلم البائع، ولا يرهق المشتري، وظاهر الحديث أن التسعير حرام في كل الأحوال دون فرق بين المجلوب والحاضر، وحالة الرخص وحالة الغلاء، وقد تباينت آراء العلماء في مسألة التسعير، فذهب جمهور العلماء إلى القول بتحريم التسعير مطلقا، وروي عن مالك جواز التسعير مطلقا، ووجه النظر إلى

1- صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر ليس من البر الصوم في السفر، رقم: 1844.

2- صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب أجر المفطر في السفر إذا تولى العمل، رقم: 1886. ولفظه: "فسقط الصوم وقام المفطرون".

3- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 96/2.

4- رواه الترمذي بلفظ قريب منه، كتاب البيوع، باب ما جاء في التسعير، رقم: 1235، وقال حديث حسن صحيح.

مصالح العامة والمنع من إغلاء السعر، بحيث يمنع الباعة من البيع بغير السعر الذي حدده الإمام حسب ما يرى من المصلحة للبائع والمبتاع، ولا يمنع البائع ربحا ولا يسوغ له منه ما يضر بالناس⁽¹⁾.

وذهب ابن تيمية وابن القيم إلى التفصيل حيث يرون أن التسعير يحرم في حالة الظلم، ويجوز بل يجب في حالة العدل، وذلك إذا تعدى أرباب السلع تعديا فاحشا⁽²⁾، وهو ما اختاره أبو بكر بن العربي بقوله: "والحق التسعير وضبط الأمر على قانون لا تكون فيه مظلمة على أحد من الطائفتين، وذلك قانون لا يعرف إلا بالضبط للأوقات ومقادير الأحوال وحال الرجال... وما قاله النبي ﷺ حق وما فعله حكم، لكن على قوم صح ثباتهم واستسلموا إلى ربههم، وأما قوم قصدوا أكل الناس والتضييق عليهم فباب الله أوسع وحكمه أمضى"⁽³⁾.

وموقف الإمام الدهلوي من التسعير بينه في تفسيره لحديث الرسول ﷺ بقوله: "لما كان الحكم العدل بين المشتريين وأصحاب السلع الذي لا يتضرر به أحدهما أو يكون تضررها سواء في غاية الصعوبة، تورع منه النبي ﷺ لئلا يتخذها الأمراء من بعده سنة، ومع ذلك فإن رأي من هم جور ظاهر لا يشك فيه الناس، جاز تغييره فإنه من الإفساد في الأرض"⁽⁴⁾. ومقتضى كلام الإمام الدهلوي أن الحديث لا يدل على تحريم التسعير تحريما مطلقا وفي كل الأحوال، لأن تورع النبي من التسعير المقصد منه سد ذريعة الجور والظلم من الحكام، باتخاذ فعله ﷺ شريعة دائمة وسنة لأكل أموال الناس بالباطل، وعلى ذلك فإذا كان عدم التسعير هو الظلم فإن الإمام الدهلوي يرى جوازه بل وجوبه لأنه من الإفساد في الأرض ودفع الفساد واجب شرعا.

1- انظر: أبو الوليد الباجي: المنتقى شرح الموطأ، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، ط: 18/25.

2- انظر: أحمد عبد الحلیم بن تيمية: مجموع الفتاوى، 77/28. وابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية والفراسة المرضية، ص: 244.

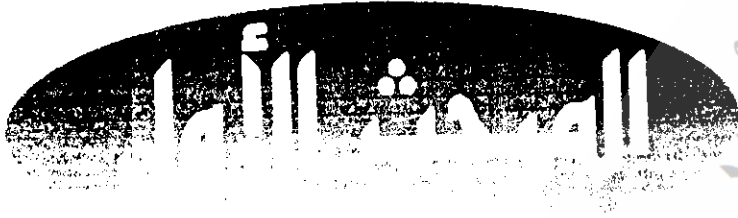
3- أبو بكر بن العربي: عارضة الأحوذ في شرح صحيح الترمذي، دار الكتب العلمية، 54/6.

4- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 206/2.

الفصل الرابع



جامعة الأمير
عبد القادر
للعلوم الإسلامية



جوانب التقليد في المقاصد عند الإمام الدهلوي

جامعة الأمير
علاء الدين
للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

جوانب التقليد عند الإمام الدهلوي

لقد قدم الإمام الدهلوي أطروحة في مقاصد التشريع تبعد شيئا ما عما ألفناه عند علماء الأصول، ذلك أن نيته اتجهت أساسا إلى الكشف عن أسرار التشريع من خلال جملة من الأحاديث النبوية، وهو ما لم يسبق إليه من قبل ولكن ليس معنى ذلك أنه لم يستفد ممن قبله من أعلام الأصول والمقاصد، وغيرهم، وفي هذا الفصل إبراز لبعض جوانب التقليد والتجديد في المقاصد عند الإمام الدهلوي وسأبدأ بجوانب التقليد والاستفادة.

أولا: جوانب الاستفادة من أعلام الأصول والمقاصد

شخصية الإمام الدهلوي كفقيه أصولي، أمر ظاهر، لا يحتاج إلى تدليل، واستفادته من كتب الأصول في بناء نظريته المقاصدية أمر مفروغ منه، فهو بنفسه يذكر بصدد البحث في مقاصد الشريعة أنه مسبوق في ذلك بفقهاء الصحابة والتابعين الذين بينوا بعضا من أسرار الأحكام التشريعية فقد "بين ابن عباس رضي الله عنهما سر مشروعية غسل الجمعة، وزيد بن ثابت سبب النهي عن بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، وبين ابن عمر سر الاقتصار على استلام ركنين من أركان البيت، ثم لم يزل التابعون ثم من بعدهم العلماء الجتهدون يعللون الأحكام بالمصالح ويفهمون معانيها، ويخرجون للحكم المنصوص مناطا مناسبة لدفع ضرر أو جلب نفع"⁽¹⁾، كما يذكر أنه مسبوق إلى ذلك بعدد من علماء الأصول والمقاصد، كالإمام الغزالي والعز بن عبد السلام، والخطابي. حيث يقول "ثم أتى الغزالي، والخطابي، وابن عبد السلام وأمثالهم -شكر الله مساعيهم- بنكت لطيفة وتحقيقات شريفة"⁽²⁾.

فالإمام الغزالي، كما بينا يمثل البدايات الأولى للتأليف في المقاصد من خلال كتابيه

¹ - ولي الله الدهلوي حجة الله البالغة، 12/1.

² - نفس المرجع، 13/1.

"المستصفي"، و"الإحياء"، وتأثر الإمام الدهلوي بالغزالي واستفادته من كتاباته، أمر ظاهر للغاية، حيث نجده يستشهد به في مواضع عدة، منها استشهاده به في بيان أهمية معرفة أسرار العبادات ومقاصدها حيث يقول: "ولذلك اعتنى الإمام الغزالي في كتب السلوك بتعريف أسرار العبادات"⁽¹⁾، فاستفادة الإمام الدهلوي من الغزالي ترجع أساسا إلى انصراف عنايته إلى بيان المقاصد الجزئية.

كما نجده لا يتردد في الاقتباس منه في موضوعات أخرى تتعلق ببيان معقولية الشريعة، ومن ذلك اقتباسه في القسم الأول من كتاب "حجة الله البالغة" لمقامات التصديق بالأخبار المتعلقة بالحقائق الغيبية؛ كعذاب القبر ونعيمه، حيث يقول: "وقد صور الإمام الغزالي تلك المقامات الثلاث حيث قال: " أمثال هذه الأخبار لها ظواهر صحيحة وأسرار خفية، ولكنها عند أرباب البصائر واضحة، فمن لم ينكشف له حقائقها، فلا ينبغي أن ينكر ظواهرها، بل أقل درجات الإيمان التسليم والتصديق (فإن قلت) فنحن نشاهد الكافر في قبره مدة ونراقبه ولا نشاهد شيئا من ذلك، فما وجه التصديق على خلاف المشاهدة، فاعلم أن لك مقامات في التصديق لأمثال هذا:

أحدها: وهو الأظهر والأصلح والأسلم، أن تصدق بأنها موجودة، وهي تلدغ الميت، ولكنك لا تشاهد ذلك فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة الأمور الملكوتية، وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت.. أما ترى الصحابة رضي الله عنهم كيف كانوا يؤمنون بتزول جبريل عليه السلام، وما كانوا يشاهدونه، ويؤمنون بأنه عليه السلام يشاهده، فإن كنت لا تؤمن بهذا فتصحح أصل الإيمان بالملائكة والوحي أهم عليك وإن كنت آمنت به، وجوزت أن يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ما لم تشاهده الأمة، فكيف لا تجوز هذا في الميت، وكما أن الملك لا يشبه الآدميين والحيوانات، فالحيات والعقارب التي تلدغ في القبر ليست من جنس عالمنا بل هي جنس آخر، وتدرك بحاسة أخرى.

المقام الثاني: أن تذكر أمر النائم، وأنه قد يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه ربما يصيح ويعرق جبينه، وقد يزعج من مكانه، كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده، وأنت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية ولا عقربا، والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقه غير مشاهد، وإذا كان العذاب في ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخلل أو تشاهد.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 17/1.

المقام الثالث: إنك تعلم أن الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو ألم السم، ثم السم ليس هو الألم بل عذابك في الأثر الذي يحصل فيك من السم، فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير سم لكان العذاب قد توفر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي يفضي إليه في العادة⁽¹⁾.

والإمام العز بن عبد السلام كان له فضل كبير في تدوين وتأصيل عدد من قواعد المقاصد العامة والجزئية، في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، ويظهر تأثر الإمام الدهلوي خاصة في باب الأحكام التي يجر بعضها لبعض، حيث نجد أغلب قواعد هذا الباب مقتبسة من "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" كقوله "إذا أمر(الله) بشيء حتما اقتضى ذلك أن يرغب في مقدماته وداعيه، وإذا نهى عن شيء حتما اقتضى ذلك أن يسد ذرائعه ويحمل دواعيه (أي يعدم أسبابه)"⁽²⁾. ثم يسوق الأمثلة على ذلك. فهذه القاعدة نجدها في أكثر من موضع عند العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام في مصالح الأنام.

ومن مظاهر الاستفادة الواضحة عند الإمام الدهلوي من علماء الأصول، ما يتعلق بمسالك الكشف عن المقاصد والعلل، إذ لا يزيد على تكرير بعض ما قرره علماء الأصول في هذه المباحث وإن كان يضيف إلى هذه المسالك قول الصحابي الفقيه، والحدس.

ولكن ما لا يبدو واضحا هو مدى استفادته من شيخ المقاصد الإمام الشاطبي الذي لا نجد له ذكرا في "حجة الله البالغة"، كما لا نجد أي إشارة له لكتاب "الموافقات"، أو لكتبه الأخرى، كمل لا نلاحظ أي تأثير أو حضور لأراء الشاطبي المقاصدية عند الإمام الدهلوي، ويبدو لي أن السبب المنطقي في ذلك يرجع إلى عدم اطلاعه على كتبه، وهو ما جعله يقدم لنا أطروحة في المقاصد، تبتعد قليلا عما ألفناه عند علماء الأصول؛ ولو تسنى له الإطلاع على "الموافقات" لما نجت أطروحته في المقاصد عن تأثيرها، حتى وإن كان غرضه البحث في المقاصد التفصيلية للنصوص

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 30/1-31.

2- نفس المرجع، 202/1.

الحديثية، وليس في المقاصد العامة للشريعة الإسلامية.

ثانياً: جوانب الاستفادة من الفلسفة والمنطق

استفادة الإمام الدهلوي من كتب الفلسفة والمنطق أمر لا شك فيه، فهو نفسه يذكر في ترجمته لحياته في رسالة بالفارسية "الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف"، أنه قرأ في المنطق "شرح الشمسية" كله وقسطاً من "شرح المطالع"، ومن الحكمة شرح "هداية الحكمة" وغيره⁽¹⁾.

وكتاب "حجة الله البالغة" مليء بالاصطلاحات الفلسفية والمنطقية؛ ومن هذه المصطلحات النوع، والجنس، والخاصة، والوجود بالقوة، والوجود بالفعل، واللمية، والآنية... مما يدل على إلمامه التام بهذه الفنون.

لكن الأمر لا يقف عند الاصطلاحات بل نجد استفادة الإمام الدهلوي من كتب الحكمة والمنطق تتجاوز ذلك، خصوصاً من كتب الحكمة الأخلاقية، ليتبنى طروحات وأفكار فلسفية، ومن أبرز مظاهر هذه الاستفادة: تشابه تقسيمه لقوى النفس مع تقسيم الفلاسفة، ومشكلة تقسيمه للخصال الأربع التي عليها مدار السعادة، للتقسيم الرباعي للفضائل التي تحصل بها السعادة عند فلاسفة الأخلاق.

I- قوى النفس الثلاث

ذكر فلاسفة الأخلاق أن قوى النفس ثلاث: الأولى القوى العقلية ووظيفتها إدراك الحقائق والتمييز بين المصالح والمفاسد والنظر في العواقب، والثانية القوة الشهوانية أو البهيمية وظيفتها جلب المنافع وطلب الملذات، والثالثة القوة الغضبية ووظيفتها الإقدام على الأهوال والتشوق إلى التسلط، إذ يذكر ابن مسكويه أن قوى النفس ثلاث: القوة العاقلة أو الملكية القائمة في الدماغ، والقوة الشهوانية أو الحيوانية المستقرة في الكبد، والقوة الغضبية أو السبعية وآنها القلب⁽²⁾. وفي كل قوة

1- نقلا عن أبي الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 85.

2- انظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص: 13-14.

من هذه القوى يكون الإنسان معرض للإفراط أو التفريط في استعمالها، وهذا التقسيم لقوى النفس هو في الحقيقة تقسيم أفلاطوني، اقتبسه منه فلاسفة الأخلاق المسلمين كما هو الحال عند الراغب الأصفهاني في كتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة حيث يبين الأساس النظري لهذا التقسيم بقوله: "الإنسان لما ركب تركيباً بين بهيمة وملك، فشبّهه للبهائم بما فيه من الشهوات البدنية من المأكل والمشرب والمنكح، وشبّهه للملك بما فيه من القوى الروحانية من الحكمة والعدالة والجدود صار واسطة بين بين جوهرين رفيع وضع"⁽¹⁾. وهذا التقسيم لقوى النفس نجده عند الإمام الدهلوي حيث يقول: "أن الله تعالى قد أودع الإنسان بحكمته الباهرة قوتين: قوة ملكية تشعب من فيض الروح المخصوصة بالإنسان على الروح الطبيعية السارية في البدن، وقبولها ذلك الفيض وانقهارها له، وقوة بهيمية تشعب من النفس الحيوانية المشترك فيها كل حيوان، التشبيحة بالقوى القائمة بالروح الطبيعية واستقلالها بنفسها وإذعان الروح الإنسانية لها وقبولها الحكم منها"⁽²⁾.

لكن الإمام الدهلوي رغم تأثره الواضح بالتقسيم الثلاثي لقوى النفس لا أننا نجده يكيّف هذا التقسيم مع ما يتفق وغرضه في مقاصد الشريعة، حيث نجده في المبحث الأول قسم قوى النفس إلى ملكية (عقلية) وبهيمية (شهوانية)، ثم عاد في مبحث البر والإثم ليؤكد أن القوى البهيمية تصدر عنها أعمال شهوانية أو أعمال سبعية (غضبية) أو مكاسب ضارة، حيث يقول: "فمن العلوم الفائضة على أفراد الإنسان جميعاً عربهم وعجمهم، وحضرهم وبدوهم، وإن اختلف طريق التلقي منهم - حرمة خصال تدمر نظام مدغم وهي ثلاثة أصناف: منها أعمال شهوية، ومنها أعمال سبعية، ومنها أعمال ناشئة من سوء الأخذ في المعاملات"⁽³⁾. فجعل القوة الغضبية كما يندرج ضمن القوة البهيمية.

وبذلك فالإمام الدهلوي يرى أن الإنسان تتنازع قوتان أساسيتان: قوة عقلية، وقوة

1- الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1400هـ/1981م، ص: 30.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 42/1.

3- نفس المرجع، 154/1.

شهوانية، وتصدر عن هذه القوة الثانية أعمال متعددة؛ سبعية، ومكاسب ضارة، وشهوات. ونحن نرى أن هذا التقسيم أقرب إلى التصور الإسلامي للإنسان كجسد وروح، قبضة من طين ونفخة من روح الله، من تقسيم أفلاطون الذي تبناه بعض فلاسفة الأخلاق المسلمين.

II- الفضائل الأربع

تقسيم الفلاسفة قوى النفس إلى ملكية وبهيمية وسبعية يستتبع تقسيم الفضائل والرذائل المقابل لها إلى ثلاث فئات، إذ كل قوة من هذه القوى معرضة للإفراط أو التفريط في استعمالها، والتوسط بين الإفراط والتفريط هو الفضيلة، وعلى ذلك فإن فضيلة القوة العقلية هي الحكمة، وعندما تنقلد القوة الشهوانية لإرشاد العقل تنشأ فيها فضيلة العفة، وعندما تخضع القوة الغضبية للقوة العاقلة تنشأ فيها فضيلة الشجاعة، ومن اجتماع هذه الفضائل الثلاث أو القوى الثلاث العقلية والشهوانية والغضبية تنشأ فضيلة رابعة هي كمالها وتمامها من حيث اعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض وهي فضيلة العدالة⁽¹⁾، وبذلك تكون الفضائل التي عليها مدار السعادة أربعة وهي: "العقل وكمال العلم، العفة وكمالها الورع، الشجاعة وكمالها المجاهدة، والعدالة وكمالها الإنصاف"⁽²⁾، و تقسيم أمهات الفضائل إلى أربع هو أيضا تقسيم أفلاطوني.

"وتتفرع عن هذه الفضائل الرئيسية الأربع فضائل فرعية عديدة، فمن الحكمة تتفرع فضائل الذكاء والذاكرة والتعقل وسرعة الفهم وصفاء الذهن وسهولة التعلم، وعن العفة تتفرع فضائل الحياء والدعة والصبر والسخاء والقناعة والدمائة والانتظام والمسألمة والوقار والورع، وعن الشجاعة تتفرع فضائل كبر النفس والنجدة وعظم الهمة والثبات والحلم ورباطة الجأش والشهامة والجلد، وعن العدالة تتفرع فضائل الصداقة والألفة وصلة الرحم والمكافأة وحسن الشركة

1- انظر: ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 268، وابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص: 16، والراغب

الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة: 61.

2- الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص: 61.

والإنصاف والتودد والعبادة"⁽¹⁾. وكما يقول الراغب الأصفهاني: "أمهات الفضائل النفسية وإن كن أربعة، فلهن بنات هن أمهات لفضائل آخر"⁽²⁾.

والإمام الدهلوي لا يختلف مع فلاسفة الأخلاق في رجوع السعادة إلى التحلي بأربع خصال هي مدار مبحث البر والإثم، وعليها تدور مقاصد الديانة من العبادات الظاهرة والباطنة، لكنه في نفس الوقت يقسم الفضائل تقسيماً آخر يشاكل به التقسيم الأفلاطوني للفضائل؛ حيث يرى أن الفضائل الأربع التي عليها مدار السعادة هي: الطهارة، الإحبات، السماحة، العدالة، حيث يقول في هذه الخصال "فهمي"⁽³⁾، إنما بعث الأنبياء للدعوة إليها والحث عليها وأن الشرائع تفصيل لها وراجعة إليها، أحدها: الطهارة... والثانية الإحبات لله تعالى... والثالثة السماحة... والرابعة العدالة"⁽⁴⁾.

ثم يقول "فهذه الخصال الأربع إن تحققت حقيقتها، وفهمت كيفية اقتضاءها للكمال العلمي والعملية، وإعدادها للانسلاخ في سلك الملائكة، وفطنت كيفية انشعاب الشرائع الإلهية بحسب كل عصر منها، أوتيت الخير الكثير، وكنت فقيها في الدين و ممن أراد الله به خيراً"⁽⁵⁾.

وهذه الخصال الأربع تتفرع عنها أيضاً عند الإمام الدهلوي فضائل فرعية، فالسماحة -أو العفة في التقسيم الأفلاطوني- وضدها "لهما ألقاب كثيرة بحسب ما يكونان فيه، فما كان منهما في المال يسمى سخاوة وشحاً، وما كان في داعية شهوة الفرج أو البطن يسمى عفة وشرها، وما كان في داعية الرفاهية والنبو (البعث) عن المشاق يسمى صبراً وهلعاً، وما كان في داعية المعاصي المنوعة عنها في الشرع يسمى تقوى وفجوراً"⁽⁶⁾.

1- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص: 263.

2- الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص: 72-73.

3- هذه العبارة وغيرها من العبارات في ثنايا كتبه موهمة، وهي أشياء ذوقية وحدانية صوفية، ولكن نحن مكلفون بالأدلة الصريحة وليس لنا حجة في ذوق فلان أو كشفه.

4- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/105.

5- نفس المرجع، 1/106.

6- نفس المرجع، 1/106.

فالإمام الدهلوي لا يتبنى التقسيم الأفلاطوني للفضائل إلا شكلاً، حيث يكيّفه بحسب ما يراه متوافقاً مع فهمه لمقاصد الديانة. حيث نجد، تقسيمه للفضائل يتفق مع التقسيم الأفلاطوني في خصلتين هما العدالة والسماحة (أو العفة)، ويختلف عنه في خصلتين، حيث استبدل الحكمة والشجاعة، بالطهارة والإخبات. ونحن لا نريد أن نخوض في مدى صوابية هذه التقسيمات فهي على كل حال تقسيمات اعتبارية، وإنما فقط نريد أن نبين مدى استفادة الإمام الدهلوي واقتباسه من المعارف الفلسفية السائدة في عصره، وتوظيفها في بناء أطروحته حول مقاصد الشريعة.

وإذا كان الإمام الدهلوي استطاع أن يستثمر وأن يهضم نسبياً بعض المقولات الفلسفية ويكيّفها بما يراه مندرجاً في مقاصد الشرع فإننا نجد أحياناً يقتبس دون أدنى تحوير، ويظهر ذلك في تبنيه لنظرية الوسط الأخلاقي وفي تبنيه لطرق تحصيل السعادة كما وردت في كتب الفلسفة الأخلاقية.

III- فكرة الوسط الأخلاقي:

ومؤدى هذه الفكرة أن الأخلاق الفاضلة هي وسط بين طرفين، أحد الطرفين يمثل الإفراط والآخر يمثل التفريط، وهذه الفكرة هي أيضاً فكرة أفلاطونية تبنّاها بعض الأخلاقيين المسلمين كالماوردي، وابن مسكويه، وابن سينا، فالفضيلة في نظرهم هي وسط بين إفراط وتفريط، فللكرم خلق وسط بين البخل والتبذير، والشجاعة خلق وسط بين الجبن والتهور، والعفة خلق وسط بين الخمول والفجور.

والإمام الدهلوي بدوره يشير إلى هذه الفكرة في سياق بيان الخصال الناشئة عن القوى الملكية والبهيمية، حيث يقول: "ولكل مرتبة الملكية والبهيمية والاجتماع، طرفان ووسط وما يقرب من طرف أو وسط"⁽¹⁾. ومؤدى هذه العبارة أن الخلق الفاضل هو وسط بين طرفين مذمومين، وإن كان يضيف إلى ذلك ما يقرب إلى هذا الطرف أو ذاك، ولكن في نهاية الأمر فهو يقبل الفكرة من

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 53/1.

حيث المبدأ، وهي فكرة نرى أنها محل نظر ولا يمكن تزكيتها كلياً من وجهة نظر إسلامية خالصة كما لاحظ ذلك الأستاذ علال الفاسي في كتابه "مقاصد الشريعة ومكارمها" إذ يقول: "ليس اعتبار الخلق وسطاً بين طرفي الإفراط والتفريط قاعدة إسلامية مسلمة، وإنما هي نوع من التحليل اليوناني لفلسفة الأخلاق اقتبسه بعض الأخلاقيين الإسلاميين لأنه أقرب ما يوضح فكرة الآداب العامة عند المسلمين، وليس في الإسلام ما يجعل التجاوز والسمو في الخلق مذموماً، فالمؤمنون درجات وكل يعمل على أن يرتقي في معارج السالكين إلى أن يصل أعلى درجات اليقين والمحبة، وهم يقولون أن الولاية لله لا تحد مراتبها وكل يعمل للوصول إلى أسمى منازلها دون أن ينال ذلك... فالفضائل لا حد لها والكمال لا نهاية له، وهل يعقل أن يقال لمن أنفق جميع ماله في سبيل الله أنه مبذر أو ارتكب مذموماً، إن التعريف الحقيقي للكرم عند المسلمين هو إنفاق ما ينبغي فيسأل ينبغي وعلى وجه ينبغي، وليس هو القصد في الإنفاق، وما هي الشجاعة؟ أليست هي بذل النفس في سبيل الخير، وهل يمكن أن يقال أن الشجاعة جزء من الجبن أو من التهور حتى تكون وسطاً أو طرفاً"⁽¹⁾.

IV- طرق تحصيل السعادة:

ومن الأمور التي جرى فيها الفلاسفة أيضاً ما أورده في بيان طرق تحصيل السعادة في الدارين، حيث يرى "أن السعادة تحصل بوجهين: أحدهما ما هو كالانسلاخ عن الطبيعة البهيمية، وذلك أن يتمسك بالحيل الجاذبة لركود أحكام الطبيعة وحمود سورتها، وانطفاء لهب علومها وحالاتها... وثانيها: ما هو كالإصلاح للبهيمية والإقامة لعوجها مع تعلق أصلها، وذلك أن يسعى في محاكاة البهيمية ما عند النفس النطقية بأفعال وهيئات وأذكار ونحوها"⁽²⁾.

وذكر أن الطريقة الأولى مطلب الفلسفة الإشراقية، وأهل الجذب والفناء من الصوفية، وأن الطريقة الثانية هي القصد الأول للرسالات السماوية والهداية الربانية، إذ لما كانت غاية الشريعة

1- علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 49-50.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/102.

"إقامة مصالح الدارين من غير أن ينخرم نظام شيء منهما، اقتضى لطف الله ورحمته أن يعث الرسل أولا وبالذات لإقامة الطريقة الثانية والدعوة إليها والحث عليها، ويدل على الأولى بإشارات إلزامية وتلويحات ضمنية لا غير والله الحجة البالغة"⁽¹⁾. فمن خلال هذا النص يتبين أن الإمام الدهلوي يرى أن القصد الأول للشرائع السماوية في تحصيل السعادة هو إصلاح الطبيعة البشرية وإقامة عوجها بإخضاعها لميزان العقل وإرشاده، ومع ذلك فهو يرى أن الشرائع جاءت لإخراج البشر عن الطبيعة الحيوانية كلياً بإخماد جميع غرائزها، على سبيل القصد الثاني، وهو رأي محل نظر كيف وهو الذي سبق أن قرر أن مقصد الشريعة هو رعاية المصلحة الكلية التي ينتظم بها عمران العالم، وذلك لا يتأتى إذا كانت غاية الرسائل السماوية إلغاء الطبيعة الحيوانية للإنسان.

ثالثاً: جوانب الاستفادة من التصوف

لقد كان العهد الذي نشأ فيه الإمام الدهلوي "عهد انتشار الطرق الصوفية الثلاث: القادرية، والجلشبية، والنقشبندية، وقبولها وشيوعها، وكان شيوخ هذه الطرق الثلاث الكبار على قيد الحياة في عهد الإمام الدهلوي"⁽²⁾.

فليس غريباً إذن أن ينشأ الإمام الدهلوي متشعباً بالمعاني الروحية، وهو نفسه يذكر ذلك في ترجمته "الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف": "ثم بايعت (وكان في الرابعة عشر من سنه) سيدي الوالد، ثم اشتغلت بأشغال الصوفية سيما المشائخ النقشبندية، وحصلت التوجيه والتلقين وطرفاً صالحاً من تعليم آداب الطريقة، وألبست الخرقه، ثم حين بلغت السابعة عشر من عمري مرض السيد الوالد وانتقل إلى جوار رحمة الله وفي المرض الذي مات فيه أجازني للبيعة والإرشاد وكرر (يده كيدي)"⁽³⁾.

كما يذكر في ترجمته المقررات التي درسها في التصوف: "وقرأت... من السلوك قطعة من

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 103/1.

2- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 54.

3- نقلاً عن أبي الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 89.

"العوارف"، وبعضها من "الرسائل النقشبندية"، وغيرها، ومن الحقائق "شرح الرباعيات" لمولانا الجامي، و"اللوائح"، و"مقدمة شرح اللغات"، و"مقدمة نقد النصوص"، ومن خواص الأسماء والآيات المجموع الخاص لذاته، و"الفوائد المائة"، وغيرها، و أجازني بها مرة بعد أخرى⁽¹⁾.

كما تتجلى الرعة الصوفية للإمام الدهلوي في كثير من العبارات، سواء في كتابه "حجة الله البالغة" أو في سائر كتبه كقوله في مقدمة كتاب "الإنصاف": "إن الله تعالى ألقى في قلبي وقتا من الأوقات ميزانا أعرف به سبب كل اختلاف وقع في الملة المحمدية على صاحبها الصلوات والتسليمات، وأعرف به ما هو الحق عند الله وعند رسوله، ومكنني أن أبين ذلك بيانا لا يبقى معه شبهة ولا إشكال"⁽²⁾.

وقول المؤلف "أعرف به ما هو الحق عند الله وعند رسوله" أمر ذوقي صوفي لا يعول عليه، فإن معرفة ما هو الحق عند الله تعالى وعند رسوله ﷺ لا يمكن الجزم به لأحد.

وقوله أيضا في مقدمة "حجة الله البالغة": "فتوجهت إلى الله واستخرته ورغبت إليه واستعنته، وخرجت من الحول والقوة بالكلية، وصرت كالميت في يد الغسال في حركاته القصرية، وشرعت فيما ندبني إليه وعظمني عليه، وتضرعت إلى الله أن يصرف قلبي من الملاهي، وأن يريني حقائق الأشياء كما هي، ويسدد جنائي ويفصح لساني ويعصمني فيما أقتحمه من المقال، ويوفقي لصدق اللهجة في كل حال، ويعينني في إبراز ما يخلج في صدري ويعالجه فكري"⁽³⁾.

ولا نقصد هنا تتبع تكوين الإمام الدهلوي الصوفي، ومعارفه الصوفية، وإنما نريد الوقوف على أثر تكوينه الصوفي في أطروحته حول مقاصد الشريعة.

إن من يقرأ كتاب "حجة الله البالغة" لا يجد أدنى صعوبة في اكتشاف مدى حضور المعاني

1- ولي الله الدهلوي: الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف ص: 2، نقلا عن أبي الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 85.

2- ولي الله الدهلوي: الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، ص: 14.

3- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 7/1.

الصوفية، في جميع مباحث وأبواب الكتاب، حيث تتجاوز المعاني والمفاهيم الصوفية مع المصطلحات الأصولية جنبا إلى جنب في العبارة الواحدة، غير أن أبرز الأبواب التي تتجلى فيها نزعة الإمام الدهلوي الصوفية، هي أبواب الإحسان من القسم الثاني من الكتاب، حيث نظم في هذه الأبواب مراتب الإحسان والتزكية ترتيبا يستطيع من يسلكه ويعمل به أن يبلغ أعلى مدارج الرقي والكمال، ومراتب الولاية وغاية الأحوال.

فقد بحث الإمام الدهلوي في هذه الأبواب عن طرق ووسائل الإحسان التي وردت في الأحاديث الشريفة، مبينا معانيها وروحها في لغة تقترب كثيرا من لغة الغزالي في الإحياء، مؤكدا على أهمية الاحتساب والنية والإخلاص وأعمال القلوب مقترحا العلاج للأمراض القلبية والعلل الروحية بتلك الطرق المشروعة والفرائض المسنونة والعبادات المعروفة والأدعية والأذكار المنقولة عنه عليه السلام، كما بين طرق علاج الأخلاق المذمومة واكتساب الأخلاق المحمودة، كل ذلك من خلال النصوص الثابتة في الكتاب والسنة، وهو في ذلك يشبه الإمام ابن تيمية الذي خصص الجزء التاسع من مجموع الفتاوى لبيان طرق السلوك الصحيح المسنون.

وقد أورد الإمام الدهلوي في آخر هذه الأبواب أحاديث منتقاة تتعلق بأداء حقوق العباد وحسن الصحبة والحوار، كما تناول الأحوال والمقامات التي تحصل للسالك نتيجة التزكية والإحسان، كما أنها تكون نتيجة النور في الباطن، وصحوة القلب وصلاحه، وزكاة النفس وطهارتها، ومرضاة الله وتأيد الملائكة الأعلى واستبشارهم.

رابعا: استفادته من كتب الطبيعة والطب

إمام الإمام الدهلوي بالمعارف الطبيعية والعقلية والطبية السائدة في عصره أمر لا شك فيه، حيث يذكر في ترجمته أن قرأ في الطب "الموجز" وكذلك "شرح هداية الحكمة"، ويتجلى هذا الإمام خاصة في باب سر التكليف الذي أثبت فيه أن التكليف أحد المقتضيات الطبيعية للنوع الإنساني، إذ أن الإنسان يسأل ربه بلسان حاله واستعداده أن يفرض عليه ما يناسب الخصائص



التي فطره عليها، حيث نجده ملما إماما واسعا ودقيقا لحقائق النوع الإنساني والحيوانات والنباتات، كما تتجلى معرفته بعلوم الطبيعة والطب وعلم النبات، ويتجلى ذلك خاصة في معرض بيان طبيعة كل نوع ومدى استعداده لتحمل الأمانة، فنراه مثلا في باب اشتقاق التكليف من التقدير، يوجه أنظارنا إلى آيات الله في النبات فيقول: "اعلم أن الله تعالى آيات في خلقه يهتدي الناظر فيها إلى أن الله له الحجة البالغة في تكليفه لعباده بالشرائع، فانظر إلى الأشجار وأوراقها وأزهارها وثمراتها وما في كل ذلك من الكيفيات المبصرة والمذوقة وغيرها، فإنه جعل لكل نوع أوراقا بشكل خاص، وأزهارا بلون خاص، وثمارا مختصة بطعوم، وبتلك الأمور يعرف أن هذا الفرد من نوع كذا وكذا، وهذه كلها تابعة للصورة النوعية ملتوية معها إنما تجيء من حيث جاءت الصورة النوعية، وقضاء الله تعالى بأن تكون هذه المادة نحلة مثلا مشتبك مع قضائه التفصيلي بأن تكون ثمرتها كذا وخواصها كذا"⁽¹⁾.

ثم يوجه أنظارنا إلى آيات الله في الحيوان فيقول: "ثم أنظر إلى أصناف الحيوان تجد لكل نوع شكلا وخلقاً، كما تجد في الأشجار وتجد مع ذلك لها حركات اختيارية، والهوام طبعية، و تدبيرات جبليّة يمتاز كل نوع بها فبهيمة الأنعام ترعى الحشيش وتجتز، والفرس والحمار والبغل ترعى الحشيش ولا تجتز، والسباع تأكل اللحم، والطير يطير في الهواء، والسمك يسبح في الماء، ولكل نوع من الحيوانات صوت غير صوت الآخر، ومسافدة غير مسافدة الآخر، وحضانة للأولاد غير حضانة الآخر، وشرح هذا يطول، وما ألهم نوعا من الأنواع إلا علوما تناسب مزاجه، وإلا ما يصلح به ذلك النوع"⁽²⁾.

1- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 42/1-43.

2- نفس المرجع، 43/1.



جوانب التجديد في المقاصد عند الإمام الدهلوي

علاء الدين
المقاصد للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

جوانب التجديد عند الإمام الدهلوي

أولاً: إفراد مقاصد الحديث بالتدوين

إن الوضع الثقافي والعلمي الذي كان سائداً في الهند والذي أشرنا إليه في الفصل الأول، هو الذي دفع الإمام الدهلوي إلى الاهتمام بعلم الحديث باعتباره شق الوحي، "إن أول شيء يوجبُه العقل على نفسه هو تتبع أحوال النبي ﷺ وأقواله، ماذا قال فيما يتعلق بالأحكام الإلهية وكيف عمل بها، ثم يقتدي بهذه الأقوال والأحوال بالقلب والقالب، فإن حديثنا عن شخص قد سلم بأن الله قد كلف عباده بأحكامه، وقد عزم هو على أداء مسؤوليته الناشئة من هذا التكليف الشرعي"⁽¹⁾.

وقد رأى الإمام الدهلوي بنفسه قلة العناية بالحديث وعلومه فسجل ذلك في أسف شديد وحزن بالغ: "وأقول لطلبة العلم أيها السفهاء المسمون أنفسكم بالعلماء اشتغلتم بعلوم اليونان والصرف والنحو والمعاني وظننتم أن هذا هو العلم، إنما العلم آية محكمة من كتاب الله أن تتعلموها بتفسير غريبها وسبب نزولها وتأويل معضلها، أو سنة قائمة من رسول الله ﷺ؛ أن تحفظوا كيف صلى النبي ﷺ، وكيف توضأ، وكيف كان يذهب لحاجته، وكيف يصوم، وكيف يحج، وكيف يجاهد، وكيف كان كلامه وحفظه للسانه، وكيف كانت أخلاقه، فاتبعوا هديه واعملوا بسنته على أنه هدي وسنة ولا على أنه فرض مكتوب عليكم، أو فريضة عادلة؛ أن تتعلموا ما هي أركان الوضوء، وما هي أركان الصلاة، وما هي نصاب الزكاة، وما القدر الواجب، وما سهام فرائض الميت، أما السير وما يرغب في الآخرة من حكايات الصحابة والتابعين فهو فضل"⁽²⁾.

وقد تجلّى نشاط الإمام الدهلوي في خدمة الحديث الشريف ونشره، وانصرف حياته كلها

1- ولي الله الدهلوي: كلمات طبيات، ص: 173، نقلاً عن أبي الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 146.

2- ولي الله الدهلوي: التفهيمات الإلهية، 1/214، نقلاً عن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 147.

لشرح الحديث وتدرسه وتعليمه ونشره، إذ بعد عودته من الحجاز إلى الهند شمر عن ساعد الجد، "ولم تلبث مدرسته الرحيمية أن أصبحت أكبر مؤسسة تعليمية في طول الهند وعرضها، وتمافت عليها طلاب علم الحديث من أنحاء الهند وأصقاعها تمافت الفراش على النار، وقد كان في هذه الأصقاع مثل "السند وكشمير" من المناطق البعيدة، أما دلهي ونواحها فلا تسأل عنهم"⁽¹⁾.

وقد خلف الإمام الدهلوي في الحديث وعلومه عدة مؤلفات، غير أن أهم الكتب الحديثة عند الإمام الدهلوي هو "حجة الله البالغة"، وميزة هذا الكتاب أنه أول كتاب أفرد مقاصد الحديث بالتدوين، فلقد كان الفقهاء وعلماء الحديث يشيرون إلى مقاصد الحديث ضمن مباحث الفقه وكتب أحاديث الأحكام، كما نجد ذلك في كتاب "أحاديث الأحكام" لابن دقيق العيد، وكتاب "معالم السنن" للخطابي الذي يذكره الإمام الدهلوي كأحد الذين اهتموا ببيان مقاصد الشريعة، ولكن هذه الكتب لم تولف أصالة في مقاصد الحديث وإنما ألقت أصالة في أحكام الحديث، ثم جاء ذكر المقاصد والأسرار تبعا، وعرضا، أما الإمام الدهلوي فقد ألف كتابه أصالة في أسرار ومقاصد الحديث الشريف، وقد كان مدركا تمام الإدراك أنه أول من طرق هذا الموضوع بالتدوين، حيث يقول في مقدمة الكتاب: "ولكن قل من صنف فيه أو خاض في تأسيس مبانيه أو رتب منه الأصول والفروع أو أتى بما يسمن أو يغني من جوع، وحق له ذلك ومن المثل الثائر في الوري ومن الرديف وقد ركبت غضنفرًا"⁽²⁾، ثم يقول: "وإن من أعظم نعم الله علي أن آتاني منه حضا وجعل لي منه نصيبا وما أنفك أعترف بتقصيري وأبوء ﴿وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾"⁽³⁾ (4). وهو أيضا متفرد في منهجية عرض مقاصد الحديث حيث اتبع منهجية لا نجد لها مثيلا في موضوع المقاصد حيث أصل أولا المقاصد الكلية التي يرجع إليها فهم النصوص النبوية ثم انبرى لرد الأسوار

1- أبو الحسن الندوي: الإمام الدهلوي، ص: 149.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 5/1.

3- سورة يوسف، الآية: 53.

4- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 5/1.

الجزئية التي تضمنتها الأحاديث النبوية إلى هذه المقاصد الكلية.

ثانياً: تقسيم جديد للمصالح والمقاصد .

إن الإمام الدهلوي لما كانت عنايته تتجه للبحث في المقاصد الجزئية للأحكام من خلال النصوص الحديثية الشريفة، قد وضع تصنيفاً وتقسيماً للمقاصد والمصالح يتعد قليلاً عما درج علماء الأصول على ذكره، فقد رأيناهم يقسمون المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وتقسم مقاصد الشارع إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وأما المصالح المقصودة شرعاً فهي الكليات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، والإمام الدهلوي وإن كان من خلال مجمل ما كتب لا يناقض هذا التقسيم، إلا أنه يطرح تصنيفاً مغايراً للمقاصد حيث قسمها إلى قسمين كبيرين:

مقاصد البر والإثم ومقاصد السياسات المالية

- مقاصد الديانة (البر والإثم): وهي المقاصد التي تتعلق بصلاح النفس وزكاتها وطهارتها، باعتبار أن صلاح العالم متوقف على صلاح النفس، وفساده من فساد النفس، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾⁽¹⁾، وقال ﷺ: " أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ"⁽²⁾.
- مقاصد السياسات المالية: وهي المقاصد التي ترجع إلى سياسة أمر الأمة وانتظام عمراتها وصلاح أحوالها، وهي التي خصص لها الإمام الدهلوي المبحث السادس من القسم الأول، وتمثل هذه المقاصد في حاجة الناس إلى العلماء والحكام، أو ما عبر عنه الإمام الدهلوي بمدة السبل ومقیمی الملل، وأغلب هذه المقاصد هي التي تندرج في إقامة المدينة ودفع الفساد.

1- سورة الرعد، الآية: 11.

2- صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم: 52.

وقد لخص بعض المعاصرين هذين المقصدين في قوله: "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاح المستخلفين فيها"⁽¹⁾.

كما نجد أن الإمام الدهلوي يشير في كتابه "حجة الله البالغة" إلى الكليات الخمس التي اعتاد على ذكرها علماء الأصول، غير أنه يستعمل مصطلحات مغايرة، وتصنيفات مباينة، لما درجوا عليه. حيث يقسم المصالح التي جاءت الشريعة للمحافظة عليها إلى:

المصلحة الكلية والمصلحة الجزئية:

- المصلحة الكلية: وقد بينا في موضع سابق أن مقصوده بالمصلحة الكلية كما يدل على ذلك استعمال هذا اللفظ في الكثير من المواضع المتفرقة هو الكليات الخمس، كقوله بعد الحديث عن الأعمال المدمرة للمدنية والتي حصرها في أعمال شهوية وأعمال غضبية ومكاسب ضارة: "وبالجملة فلهذه الأسباب دخلت في نفوس بني آدم حرمة هذه الأشياء، وقام أقوامهم عقلا وأسهم رأيا وأعلمهم بالمصلحة الكلية يمنع عن ذلك طبقة بعد طبقة حتى صار رسما فاشيا، ودخلت في البديهيات الأولية"⁽²⁾. فمن خلال هذا النص يظهر أن الإمام الدهلوي يقصد بمراعاة المصلحة الكلية المحافظة على الكليات الخمس دفع ما يهدمها من أعمال غضبية تهدم النفس، وأعمال شهوية تهدم النسل والعرض، ومكاسب ضارة تتلف المال.

- الأسرار الجزئية: وهي المصالح التفصيلية التي استنتجها من النصوص الحديثية وقد خصص القسم الثاني من الكتاب لبيان هذا النوع من الأسرار حيث يقول في أوله "القسم الثاني في بيان أسرار ما جاء عن النبي ﷺ تفصيلا.

كما نجد أنه يستعمل مصطلحي المصلحة الدائمة والمصلحة الخاصة بالوقت، ويقصد بالمصلحة

1- الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 41-42.

2- ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، 1/156.

الدائمة، المصلحة التي لاتنفك عن فطرة الإنسان واقتضت تشريعات كلية عامة، وأما المصلحة الخاصة بالوقت فهي المصلحة التي ارتبطت بطبيعة قوم أو حوادث طارئة عارضة واقتضت شرائع ومناهج خاصة .

ثالثا: توسعه في الاهتمام بمقاصد الديانة

وهو جانب ثالث من جوانب التفرد عند الإمام الدهلوي، حيث نجد اهتمامه بالمقاصد التي تعود إلى زكاة النفس، سواء في القسم الأول من الكتاب، حيث خصص لها مبحث البر والإثم، أو في القسم الثاني من الكتاب حيث توسع توسعا ظاهرا في بيان أسرار العبادات الظاهرة، من صلاة وزكاة وحج وذكر ودعاء وقراءة القرآن، فعمل أصلها وأفعالها وشروطها وأوقاتها و أعدادها ومقاديرها، متجاوزا في ذلك صنيع الإمام الغزالي في الجزء الأول من "إحياء علوم الدين"، ولم يكتف الإمام الدهلوي بتعليل العبادات الظاهرة فتعرض في أبواب الإحسان لأسرار العبادات الباطنة، كالتفكير والتوكل والصبر والإخلاص واليقين، مبينا روح كل عبادة وكيفية التحقق الكامل بمنافعها وأنوارها، مستجيبا بذلك لمطلب ابن تيمية في ضم هذه الأسرار إلى مباحث مقاصد الشريعة.

رابعا: بيان فوائد البحث في المقاصد

و من جوانب التجديد عند الإمام الدهلوي في المقاصد، اهتمامه ببيان فوائد البحث في أسرار الشريعة ومقاصدها، حيث لا نجد عادة الباحثين في المقاصد يولون عناية كبيرة لبيان أهمية البحث في مقاصد الشريعة، بينما نجد الإمام الدهلوي في معرض رده على الزاهدين في معرفة أسرار الشريعة ومقاصدها يبين بكل براعة الفوائد التي تنجر عن الكشف عن مقاصد الشريعة، انطلاقا من أن الاهتمام بأي علم مبني على إدراك أهميته وقيمته المعرفية ومزنته من بين العلوم، فجعل الإمام الدهلوي من بيان هذه الفوائد، سبيلا إلى إدراك أهميته وقيمته ثم دليلا على إثبات مقاصد الأحكام الشرعية، ومشروعية البحث فيها.

خامسا: تقديم ثروة من القواعد المقاصدية.

وفيما يلي جرد لأهم القواعد المقاصدية في القسم الأول من كتاب "حجة الله البالغة"، ونماذج من المقاصد الجزئية في القسم الثاني من الكتاب، علما بأنني لم أتوخى الاستقصاء بل اقتصر على ما كان قريبا ظاهرا في المتناول.

المقاصد العامة:

1. لأحكام معللة بالمصالح، 14/1.
2. اشتقاق التكليف من التقدير، 41/1-42.
3. اقتضاء التكليف المجازاة، 49/1-50.
4. اختلاف الناس في فطرهم يقتضي اختلاف أعمالهم ومراتب كمالهم، 52/1.
5. اتفاق الشرائع على أصول الارتفاقات الإنسانية، 76/1، 94/1-95.
6. من مقاصد الشريعة تنظيم العلاقات الجنسية والصلات العائلية، 80/1.
7. من مقاصد الشريعة ضبط المعاملات والأكساب، 84/1.
8. من مقاصد الشريعة، سياسة المدينة بما يحفظ الأمن والعدل ويمنع الظلم والفساد، 85/1-88.
9. الرسوم السائرة في الناس من الارتفاقات المقصودة شرعا، 95/1-97.
10. اتفاق الشرائع السماوية على إقامة أصول البر ومنع أصول الإثم، 112/1-113، 165/1-167.
11. من مقاصد الشريعة تعظيم شعائر الله، 133/1-135.
12. من مقاصد الشرع النهي عن مطنات الشرك، 119/1.
13. الشريعة جاءت لتعبيد الناس لرب العالمين، 129/1.
14. تحريم الشهوات والمكاسب الضارة والمقاتلة للمحافظة على المصلحة الكلية، 155/1-157.
15. اختلاف شرائع الأنبياء إنما هو لأسباب ومصالح، 169/1.

16. من مقاصد الشرع أن يرتب الثواب والعقاب على المناهج، 174/1.
17. مظنة المصلحة قائمة مقام المصلحة في اعتبار الشرع، 175/1.
18. المقصد من تعليل الأحكام استيعاب أفعال المكلفين التي لا حصر لها، 177/1-178.
19. المصالح المقتضية للإلزام بالفرائض دون المستحبات مراعاة حال عموم المكلفين، إذ بنى سياسة الأمة على الاقتصاد دون الاستقصاء، 180/1.
20. ليس من مقاصد الشريعة إلزام جميع المكلفين بإقامة المستحبات لأنه تكليف بما لا يطاق أو ما يتعسر، 180/1.
21. من مقاصد الشريعة أن يكون التكليف ظاهرا منضبطا، 182/1.
22. من مقاصد الشريعة التيسير والتخفيف، 182/1.
23. المصلحة من جعل الشيء فرض كفاية أن في تكليف جميع الناس به تضييع لسائر المصالح، أو أن الاجتماع عليه مناقض للمصلحة المقصودة منه، 185/1.
24. المقصد من تعيين الأوقات مراعاة حال المكلفين، واختيار ما لا يشق عليهم، 185/1.
25. المصالح التي يرجع إليها تعيين الأوقات أن يكون وقت إجابة، أو وقت فراغ النفس من التشوش، أو أن يكون مذكرا بنعمة من نعم الله، 185/1-188.
26. الشرع لم يخص عددا ولا مقدارا دون نظيره إلا للحكم ومصالح، 188/1.
27. المصالح التي يرجع إليها تعيين الأعداد والمقادير، مراعاة الوتر، الترغيب والترهيب، والظبط والظهور، 189/1-192.
28. إذا منع من المأمور مانع ضروري قام مقام شيء آخر، 193/1.
29. لا بد من شرع القضاء إذا فات وقت العمل، 193/1.
30. المصالح التي يرجع إليها تشريع الرخصة، المداومة على العبادة ورفع الحرج، 194/1.
31. الأصول التي يرجع إليها تشريع البدل أن يكون مذكرا بالأصل وأن يكون في حرج معتبر، وأن يكون في أمر تكميلي، 194/1.

32. من مقاصد الشريعة إقامة الارتفاقات الصالحة وإخمال الرسوم الفاسدة وتعديل وتصحيح الرسوم المعوجة، 195/1-196.
33. الشرع يأتي مقوماً مصححاً أكثر مما يأتي منشئاً للمعاملات، 196/1.
34. إذا أمر الله نبيه بشيء وجب عليه أن يأمر الناس به، 202/1.
35. إذا نهى الله نبيه عن شيء وجب أن ينهاهم عنه، 202/1.
36. إذا أمر الله نبيه بشيء اقتضى ذلك أن يبحث على مقدماته ودواعيه، 202/1.
37. إذا نهى الله عن شيء اقتضى ذلك أن يسد الذرائع المفضية إليه، 202/1-203.
38. إذا كان الشيء يحتمل مفسدة فإن الشريعة تكرهه، 204/1.
39. من مقاصد الشريعة ضبط المبهم وتمييز المشكل من الأحكام، 204/1-205.
40. من مقاصد الشريعة نفي الاشتباه في الأحكام، 206/1-207.
41. من مقاصد الشريعة التيسير والتخفيف، 208/1-211.
42. الشرع يخاطب الناس على ميزان العقل، 211/1.
43. من مقاصد الشريعة مراعاة الأمم القادمة في التشريع، 221/1.
44. من مقاصد الشريعة أن يكون الإسلام غالباً على الأديان كلها، 223/1.
45. من مقاصد الشريعة صيانة الدين من التحريف، 224/1-228.
46. المصالح التي يرجع إليها النسخ في الأحكام، 1/1.
47. الشرع يتعلق بالمصلحة لا بمحل المصلحة، 244/1.
48. كل مصلحة حثنا الشرع عليها، وكل مفسدة ردعنا عنها، ترجع إما إلى تهذيب النفس بالخصال الأربع، أو إعلاء كلمة الحق، أو انتظام أمر الناس وإصلاح ارتفاقاتهم وتهذيب رسومهم، 242/1.
49. من مقاصد الشريعة إقرار بقايا الملة الحنيفية الصحيحة، 239/1.
50. من مقاصد الشريعة إظهار وغلبة الدين الحق، 223/1.

نماذج من الأسرار الجزئية:

الطهارة:

1. شرعت الطهارة الصغرى إزاء الحدث الأصغر لأنه أكثر وقوعا وأقل لوثا، ويكفيه التنبية في الجملة، وشرعت الطهارة الكبرى إزاء الحدث الأكبر لأنه أقل وقوعا وأكثر لوثا، وأحوج إلى تنبيه النفس بعمل شاق، 322/1.
2. جعل فرض الرأس في الوضوء المسح لأن غسله نوع من الحرج، 323/1.
3. المصالح التي ترجع إليها آداب الوضوء، تعهد المغابن، وإكمال التنظيف، وموافقة العادة في الأمور المهمة، وربط الوضوء بعمل القلب واللسان، 325/1.
4. تشريع الغسل لقراءة القرآن ودخول المسجد والطواف والصلاة المقصد منه تعظيم شعائر الله، 333/1.

الصلاة:

5. شرعت الصلاة لسبع والضرب عليها لعشر تعويدا على تعظيم أمرها، 346/1.
6. أفعال الصلاة ترجع إلى خضوع القلب لله وذكر الله باللسان، وتعظيمه بالجوارح، 4/2-10.
7. شرعت الأذكار والنوافل للتحقق بالحد الأكمل في العبادة كما وكيفاء، 11/2.
8. المقصد من سجود التلاوة تعظيم كلام الرب عز وجل والمسارة إلى الخير، 24/2.
9. الغاية من تشريع النوافل التحقق بالطاعة على سبيل الكمال، 25/1.
10. التأكيد على صلاة الليل لأنه وقت صفاء الخاطر وجمع القلب ونوم الناس وأبعد من الرياء والسمعة، 27/2.
11. من مقاصد الشرع في العبادة الاقتصاد في العمل ومعناه تحصيل صفة الإحسان على وجه لا يفضي إلى إهمال الارتفاقات الضرورية أو غمط حق من الحقوق، 37/2.
12. تشريع القصر والجمع في السفر وصلاة الخوف مبني على أصل التيسير، 39-41/2.
13. المقصد من الجماعة إشاعة الصلاة، وتبين مداوم عليها، والراغب فيها من الزاهد فيها، 43/2.

الزكاة

14. مقاصد الزكاة ترجع إلى مصلحتين ، مصلحة تهذيب النفس من الشح ، ومصلحة سد حاجات المدينة، 69/2-70.
15. المقصد من تعيين مقادير الزكاة ضبطها بحيث، لا تكون يسيرة لا تقمع شحهم و لا تكون كثيرة تثقل كاهلهم ويعسر عليهم أدائها، 70/2.
16. المعاني التي ترجع إليها مصارف الزكاة، سد حاجة المعوزين و المعسرين، إقامة المصالح العامة للمسلمين، 79/2-80.

الصوم

17. تعيين مقدار الصوم لثلا يفرط فيه أحد أو يفرط، 87/2.
18. تعيين شهر رمضان للصوم لأنه شهر نزول القرآن ورسوخ الملة وهو مظنة ليلة القدر، 89/2.
19. الصيام جنة لأنه يقي شر الشيطان والنفس ويباعد من تأثيرهما، 91/2.
20. جعل الصوم مضبوطا برؤية الهلال لأن مبنى الشرائع على الأمور الظاهرة، عند الأميين دون التعمق والمحاسبات النجومية، 91/2.
21. من المقاصد المهمة في باب الصوم سد ذرائع التعمق كما وكيفا؛ الكم : تقدم رمضان بصوم يوم أو يومين، والكيف: الوصال، 92/2.
22. بركة السحور ترجع إلى مصلحتين، ألا يضعف البدن عن الصيام، وسد باب التعمق والتحرير في الملة، 93/2.

الحج

23. المصالح المرعية في الحج، تعظيم البيت فإنه من شعائر الله، وتحقيق معنى العرصة، ومتابعة ملة أئينا إبراهيم ، وإظهار الحاج أنه على الملة الخيفية شاكرًا لأنعم الله، ورد بدع وتحريفات أهل الجاهلية في الحج، 100/2-101.

24. الوقوف بعرفة تحقيق لمعنى العرضة المقصودة من الحج، وهذا المكان متوارث عن الأنبياء عليهم السلام على ما يذكر في الأخبار عن آدم فمن بعده، 107/2.
25. شرع الوقوف بالمشعر الحرام لأنه كان أهل الجاهلية يتفاحرون ويتراثون فأبدل من ذلك إكثار من ذكر الله ليكون ذلك كاجبا من عاداتهم، 108/2.
26. السر في الهدى التشبه بفعل سيدنا إبراهيم عليه السلام، فيما قصد من ذبح ولده والتذكر لنعمة الله به وبأيهم إسماعيل، 108/2.
27. شرع الطواف تعظيما للبيت الذي في تعظيمه تعظيما لله، 109/2.
28. السر في استلام الركنين اليمانيين دون الركنيين الآخرين لأن الأولين باقيا على بناء إبراهيم عليه السلام والآخرين من تغييرات أهل الجاهلية، 112/2.
- الإحسان
29. مدار الإحسان على الأخلاق الأربعة: الطهارة والإحبات والسماحة والعدالة، 122/2.
30. روح الصلاة الحضور مع الله والاستشراق للجبروت وتذكر جلال الله مع تعظيم ممزوج بحبة وطمأنينة، 122/2.
31. وروح الذكر الحضور والاستغراق في الالتفات إلى الجبروت، 132/2.
32. من مقاصد الشرع ضبط ألفاظ الذكر صونا له من أن يتصرف فيه متصرف بعقله الأبر فيلحد في أسماء الله، 131/2.
33. الوقوف على ذكر واحد يجعله لقلقة اللسان والانتقال من بعضها إلى بعض ينه النفس ويوقظ الوسنان، 131/2.
34. المعاني التي يرجع إليها الدعاء ملئ الفكر بملاحظة جمال الله، والاستعانة بالله في خير الدنيا والآخرة، 135/2.
35. أوقات الأذكار ترجع إلى الأوقات التي تنتشر فيها الروحانية كالصبح والمساء، أو التي تخلو فيها النفس من التشويشات، 141/2.

باب ابتغاء الرزق:

36. شرعت الشريعة المبادلات لأنه لا يمكن أن يكتفي الإنسان بنفسه، 190/2.
37. اشترطت في العقود شروطا تحقيقا للمصلحة المقصودة من العقد وقطعا لباب المنازعات، 191/2.
38. اختص الربا بالنقدين والمقتات المدخر لأن النقدين مصدر الثمنية، والمقتات المدخر لحاجة الناس إليه، 195/2.
39. حرم الشرع المزابنة و المحاقلة و بيع الصبرة و الملامسة و المنابذة و بيع العربون لأن فيها معنى الميسر، 196/2-197.
40. نهى الشرع عن بيع الثمار قد بدو صلاحها، لأنه غرر لقوله ﷺ: "إذا منع الله الثمر بما يأخذ أحدكم مال أخيه"، 200/2.
41. نهى الشرع عن بيع تلقي الركبان حتى لا يغلي على أسواق المسلمين، 201/2.
42. نهى الشرع عن البيع عن البيع والسوم عن السوم، لما فيه من الظلم والأحقاد، 201/2.
43. يكره إكثار الحلف في البيع لشيئين : كونه مظنة لتغريب المتعاملين و كونه سببا لزوال تعظيم اسم الله من القلب، 203/2.
44. الأصل في تشريع الشفعة دفع الضرر من الجيران والشركاء، 205/2.
45. يستحب إقالة النادم في صفقته، دفعا للضرر عنه ولا يجب لأن المرء مأخوذ بإقراره لازم عليه ما ألتزمه، 205/2.
46. المقصد من تورع النبي ﷺ من التسعير، حتى لا يتخذة الأمراء من بعده سنة، ومع ذلك فإن رؤي من الباعة جور ظاهر جاز تغييره، فإنه من الإفساد في الأرض، 206/2.
47. التنفيس عن المعسر يرجع إلى السماحة التي هي أحد أصول الأخلاق الأربعة، 207/2.
48. الهدية إنما يتغنى بها إقامة الألفة فيما بين الناس، ولا يتم مقصودها إلا بردها أو شكرها، 208/2-209.

49. المعاني التي يرجع إليها كراهية الرجوع في الهدية ، لأن في الرجوع شحا أو ضجرا أو
إضرارا ، وحر الضغينة، 211/2.
50. منع الشرع الوارث من الوصية منعا للمضارة في الوصية، 211/2.
51. يفضل الذكر الأنتى في الميراث لاختصاصه بحماية البيضة والذب عن الديار ولأنه مكلف
بالإنفاق، 217/2.
- من أبواب تدبير المنزل
52. خطبة الرجل على خطبة أخيه، إساءة معه وظلما عليه وتضييقا به، 226/2.
53. التشهير مما يراد وجوده في النكاح ليميز عن السفاح، 231/2.
54. السر في جعل الطلاق ثلاثا، لا يزيد عليها أنها أول حد ككرة، ولأنه لا بد من تروو من الناس من
لا يتبين له المصلحة حتى يذوق فقدا ، وأصل التجربة واحدة ، ويكملها ثنتان. 251/2.
55. أمر أن يكون الطلاق في الطهر قبل أن يمسه لمعنيين: بقاء الرغبة الطبيعية فيها، أن يكون
ذلك أبعد من اشتباه الأنساب، 253/2.
- سياسة المدينة
56. لا تتم مصالح الأمة إلا بوجود خليفة، 268/2.
57. لما كان نصب الخليفة لمصالح وجب أن يؤمر الخليفة باستيفاء هذه المصالح، كما أمر الناس
أن تنقاد له لتتم هذه المصالح من الجانبين، 272/2.
58. طالب الولاية لا يولى لأنه قلما يخلو طلبه من داعية نفسانية، 273/2.
59. من أعظم المقاصد التي قصدت ببعثة الأنبياء عليهم السلام دفع المظالم من بين الناس، 274/2.
60. عدم قتل المسلم بكافر يرجع إلى مقصد إظهار الملة وغلبة الإسلام، 276/2.

بعد هذه الرحلة الممتعة والشاقة في نفس الوقت مع هذا البحث ومع صحبة هذا العالم الرباني الجليل، آن لي أن ألقى عصا الترحال إلى بلاد الهند لأجمع شتات أفكار وحصاد هذه الرحلة، و قبل أن ألقى عصا الترحال أود في نهاية هذا البحث التأكيد على أهم القضايا التي أراها تحتاج إلى مزيد من البحث والعناية، وأخصها فيما يلي:

أولاً: لقد انطلق هذا البحث من مجموعة التساؤلات التي تتمحور حول منهجية الإمام الدهلوي في مقاصد الشريعة عموماً ومقاصد الحديث خصوصاً، ودون أن يكون في نيتنا الإدعاء بأننا قد أجبنا على هذه التساؤلات إجابة شافية وافية، - فالكتاب يستحق أكثر من دراسة - فإننا نخلص إلى القول: لقد فتح الإمام الدهلوي الباب واسعاً لفهم النصوص الحديثة في ضوء مقاصد الشريعة، حيث قدم في ذلك منهجية تعتمد على استقراء المقاصد الكلية التي ترجع إليها الأحاديث النبوية، ثم فهم هذه النصوص في ضوء هذه المقاصد. مع استثمار كامل للمعارف الشرعية والعقلية من أجل التدليل على معقولية أحكام الشريعة الإسلامية وهذه المنهجية لها وزنها وأهميتها خاصة وأنها جاءت من عالم يحسب على المدرسة الحديثة، وتعميق وتأصيل هذه المنهجية مطلوب اغلق الباب في وجه الباطنية الجدد الذين يريدون تعطيل أحكام الشريعة، باسم المقلصد. أو الظاهرية الجدد الذين أعياهم الالتفات إلى المقاصد فاقترضوا على الظواهر.

ثانياً: إن مفهوم الإمام الدهلوي للمقاصد من خلال كتابه "حجة الله البالغة"، مفهوم واسع و متميز، أما أنه واسع فلأنه أنطلق من فكرة معقولية الشريعة جملة وتفصيلاً، ولذلك فكل أحكامها عنده إلا ما ندر معللة بمصالح ومقاصد علمها من علمها وجهلها من جهلها، ودون أن ندعي أن الإمام الدهلوي قد حالفه التوفيق في جميع التعليقات الجزئية التي ذكرها، إذ ليس ذلك من طبيعة الاجتهاد، فإن ما قدم من محاولات لتعليل ما لا يعلل عند بعض أعلام المقاصد، كالأوقات والمقادير محاولة جريئة تستحق التنويه والمتابعة، أما أن مفهومه للمقاصد مفهوم متميز فلأنه يقترب فيه في أكثر الأحيان من منهج علماء الأصول والمقاصد، لكنه في أحيان أخرى يقترب فيه من منهج علماء السلوك والتصوف، خاصة في القسم الثاني من الكتاب الذي يبين أسرار التشريع من خلال النصوص الحديثة، حيث كان تعليله لهذه النصوص غالباً تعليلاً أصولياً يخضع فيه

لمسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، لكنه في أحيان أخر تغلبه المعاني الروحية الصوفية.

ثالثا: إن ما طرحه الإمام الدهلوي، بخصوص رجوع مقاصد الشريعة إلى نوعين من المقاصد مقاصد الديانة التي ترجع إلى زكاة النفس وصلاح حال الإنسان، ومقاصد السياسات الملية التي ترجع إلى انتظام العمران يستحق التنويه باعتباره يبرز بوضوح المقاصد الاجتماعية الشريعة، التي يريد اللائكيون تحجيمها. وأرى أن من أهم القضايا التي ينبغي أن يولي لها الباحثون جزءا من عنايتهم أن يتوجه البحث إلى إبراز هذين المقصدين كل على حدة، أعني البحث في مقاصد الديانة من جهة، و مقاصد السياسات الملية أو مقاصد العمران من جهة أخرى، لما في تأصيل هذه المقاصد من إبراز لمخاسن الشريعة ومعقوليتها

ثالثا: أفراد الإمام الدهلوي مقاصد الحديث بالتدوين، محاولة تفتح الباب لإفراد مقاصد القرآن بالتدوين، وإن كنا لا نعدم المحاولات في هذا الاتجاه ككتاب "المحاور الخمسة للقرآن الكريم" للشيخ محمد الغزالي رحمه الله، والإمام الدهلوي نفسه له في ذلك كتاب "الفوز الكبير" بين فيه المحاور الخمسة للقرآن، إلا أن هذه المحاولات تبتعد عن مفهوم المقاصد كما استقر في علم الأصول، والأمر يستحق التنبيه.

رابعا: ضبط مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، ضبطا دقيقا، ومراعاة مدى التزام العلماء بها في تعليلاتهم المقاصدية، خاصة ونحن نرى الدخلاء على هذا العلم اليوم ينسبون إلى الشريعة ما صورت لهم شهواتهم من المقاصد الوهمية، وأيضا حتى يبقى هذا العلم فعلا محكا لمدارك للنظر و معيارا للعلم وجسرا للتقريب بين أهل الفقه والنظر، كما أمل ذلك أغلب أعلام هذا الفن.

الفهارس

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس الآثار
- فهرس الأعلام
- فهرس المراجع
- فهرس الموضوعات

- 170 ﴿مَآذًا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ البقرة: 26
- 171 ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾ البقرة: 30.
- 279 ﴿وَأَنبَا لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ، الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ . .﴾ البقرة: 45
- 273، 144 ﴿مَا نَسَخَ مِنَ الْآيَةِ أَوْ نَسَّهَا نَأَتْ حَتِيرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ . .﴾ البقرة: 106.
- 173 ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ البقرة: 158.
- 13 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ البقرة: 178.
- ، 230، 174، 53 ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ البقرة: 179.
- 286 ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ البقرة: 183.
- ، 210، 173، 53
- 233 ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ البقرة: 185.
- 215
- 170 ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أَحِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي . .﴾ البقرة: 186.
- 230 ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنكُمْ كُنتُمْ كٰفِرِينَ أَتُسْأَلُونَ أَنفُسَكُمْ فَآبَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ﴾ البقرة: 187.
- 285 ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ البقرة: 191.
- 233 ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ البقرة: 193.
- 293 ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ . .﴾ البقرة: 198.
- 22 ﴿وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُمْ سِرًّا﴾ البقرة: 235.
- 191، 171 ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخْرِجُ الْمَوْتَى﴾ البقرة: 260.
- 231 ﴿: أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ البقرة: 282.
- 171 ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي بَلَغْتُ لِي غَآمًا وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَأَمْرَاتِي عَاقِرٌ﴾ آل عمران: 40.
- 173 ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ﴾ آل عمران: 96.

- 30 ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا . .﴾ آل عمران: 137
- 173 ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا﴾ آل عمران: 180.
- 292 ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ النساء: 23.
- 33 ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ . .﴾ النساء: 80.
- 292 ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ المائدة: 03.
- 57 ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ . .﴾ المائدة: 05.
- 53 ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَسِمَّ تِسْمَهُ . .﴾ المائدة: 06.
- 231 ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ﴾ المائدة: 32.
- 234 ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا﴾ المائدة: 38.
- 271 ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ المائدة: 48.
- 174 ﴿ليذوق وبال أمره﴾ المائدة: 95.
- 12 ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا﴾ الأنعام: 07.
- ﴿قُلْ لَا أُحَدِّثُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ﴾ الأنعام:
- 126 ﴿فَلله الحجة البالغة﴾ الأنعام: 149.
- 58 ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ الأنفال: 41.
- 174 ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ الأنفال: 39.
- 133 ﴿لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ الأنفال: 42.
- 231 ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ الأنفال: 66.
- 231 ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ الأنفال: 73.
- 11 ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾ التوبة: 42.

- 21 ﴿ وَأَسْرُوا التَّدَامَةَ لَمَّا رَأُوا الْعَذَابَ ﴾ يونس: 54
- 233 ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ يوسف: 02.
- 314 ﴿ وَمَا أَتَرَىٰ نَفْسِي إِلَّا النَّفْسَ لَأَمَّارَةً بِالسُّوءِ ﴾ يوسف: 53.
- 315 ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ الرعد: 11.
- 233 ﴿ هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ ﴾ الرعد: 12.
- 11 ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾ النحل: 09.
- 34، 33 ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ النحل: 44.
- 14 ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ ﴾ الإسراء: 23.
- 235 ﴿ وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ ﴾ الإسراء: 59.
- 220، 219 ﴿ أَوَمِنَ الصَّلَاةِ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّهُ ﴾ الإسراء: 78.
- 171 ﴿ أَىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُنْ بِبَغِيًّا ﴾ مريم: 20.
- 218، 172، 53 ﴿ وَأَوَمِنَ الصَّلَاةِ لِذِكْرِي ﴾ طه: 14.
- 53 ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ الأنبياء: 107.
- 171، 170، 169 ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ الأنبياء: 23.
- 53 ﴿ لَنْ يَنَالِ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ الْقَوِيُّ مِنْكُمْ ﴾ الحج: 37.
- 269 ﴿ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ﴾ الحج: 78.
- 11 ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴾ المؤمنون: 3.
- 270 ﴿ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ، فَتَقَطُّوا أَمْرَهُمْ. ﴾ المؤمنون: 52-53.
- 252 ﴿ وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ﴾ المؤمنون: 71.
- 22 ﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ الفرقان: 06.

- 132 ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا﴾ الأحزاب: 72.
- 143 ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾ فاطر: الآية، 32.
- 269 ﴿وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ﴾ الصافات: 83.
- 270 ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا﴾ الشورى: 13.
- 235 ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِّلُ بَقْدَرٍ﴾ الشورى: 27.
- 293 ﴿وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ الزخرف: 32.
- 233 ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْرِكُونَ﴾ الزخرف: 39.
- 210 ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ الدخان: 3-5.
- 233، 199، 53 ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾ الذاريات: 56.
- 35 ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ النجم: 03-04.
- 143 ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً، فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ، . .﴾ الواقعة: 7-11.
- 232 ﴿لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ الحديد: 23.
- 266 ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا﴾ الحديد: 27.
- 232، 58، 32 ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ الحشر: 07.
- 58 ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ . . وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ الحشر: 07-10.
- 22 ﴿سُرِرُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُؤَدَّةِ﴾ المتحنة: 01.
- 293 ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَاسْتَرُوا فِي الْأَرْضِ وَأَبْعُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ الجمعة: 10.
- 22 ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ التغابن: 04.
- 234 ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ الطلاق: 02.
- 22 ﴿ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا﴾ نوح: 09.

- 169 ﴿وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا . . ﴾ المدثر: 31.
- 233 ﴿متاعا لكم ولأنعامكم﴾ عبس: 32.
- 12 ﴿الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ الماعون: 5.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- 91 النَّائِمَةُ مِنْ فَرِيشٍ
- 264 الْإِحْسَانُ قَالَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ
- 293 إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَقُلِ اللَّهُمَّ افْتَحْ لِي أَبْوَابَ رَحْمَتِكَ
- 289 إِذَا زَنَى الْعَبْدُ خَرَجَ مِنْهُ الْإِيمَانُ فَكَانَ فَوْقَ رَأْسِهِ كَالظِّلَّةِ فَإِذَا
- 237 أَصَابَ اللَّهُ بِكَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ
- 178 أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ
- 288 أَمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
- 273,160,254 إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ
- 209 إِنَّ أَعْمَالَ الْعِبَادِ تُعْرَضُ يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ وَالْخَمِيسِ
- 53 إِنَّ الدِّينَ يَسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا
- 231 إِنَّ الشَّيْطَانَ بَيِّتَ عَلَى خَيْشُومِهِ
- 295 إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّزَّاقُ وَإِنِّي لَأَرْجُو أَنْ
- 211 إِنَّ اللَّهَ وَثْرٌ يُحِبُّ الْوَثْرَ فَأَوْثِرُوا يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ
- 32 إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ
- 264, 53 'إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى
- 232, 54 إِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصَرِ
- 133 إِنَّمَا مَثَلِي وَمَثَلُ مَا بَعَنِي اللَّهُ بِهِ كَمَثَلِ رَجُلٍ أَتَى قَوْمًا...
- 232,54 إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَقَّتْ فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا
- 232 إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ وَالطَّوَّافَاتِ
- 289 الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَلِقَائِهِ
- 214 الْإِيمَانُ يَضَعُ وَسَبْعُونَ أَوْ يَضَعُ وَسِتُّونَ شُعْبَةً فَأَفْضَلُهَا
- 91 اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنْ اسْتَعْمَلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَانَ رَأْسُهُ زَيْبَةً
- 213 افْتَرَقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ
- 24 بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي عَلَى طَرِيقٍ وَجَدَ غُصْنًا شَوْكٍ فَقَالَ لَأَرْفَعَنَّ
- 33 تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ إِنْ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّةُ
- 134 تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا فَأَيُّ قَلْبٍ
- 212 ثَلَاثَةٌ لَا يَكْلُمُهُمُ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا يُرَكِّبُهُمْ: شَيْخٌ زَانَ وَمَلِكٌ كَذَّابٌ وَعَائِلٌ
- 212 ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ...

- 284 الْجَالِبُ مَرْزُوقٌ وَالْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ
حَتَّى خَشِيتُ أَنْ يُكْتَبَ عَلَيْكُمْ
- 254.160 خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ
ذُرُوبِي مَا تَرَكْتُمْ فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ قَبْلَكُمْ بِكَثْرَةِ سؤَالِهِمْ وَأَخْتِلَافِهِمْ عَلَى
- 177 رَحِمَ اللَّهُ رَجُلًا سَمَحًا إِذَا بَاعَ وَإِذَا اشْتَرَى وَإِذَا اقْتَضَى
رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ
- 273 سَرَّوْنَ رَبِّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيِيهِ
الضِّيَافَةُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ
- 261 الطُّهُورُ شَطْرُ الْإِيمَانِ
فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةَ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ
- 16 فَإِنَّ الصَّوْمَ لَهُ وَجَاءَ
فَسَقَطَ الصَّوَامُونَ وَقَامَ الْمَفْطَرُونَ
- 173 قَدْ ظَلَلَ عَلَيْهِ
كَلِّكُمْ رَاعٍ وَكَلِّكُمْ مَسْئُولٌ
- 287 لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ وَلَا بَيْنَ لِمَنْ لَا عَهْدَ لَهُ
لَا تُقْرَبُوهُ طَيِّبًا فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا
- 289 لَا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ وَلَا يَبِيعَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ
لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ
- 170 لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ مُعَلَّقٍ وَلَا فِي حَرِيْسَةِ الْجَبَلِ
لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ
- 283 لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّ مَا
لَا يَحِلُّ دَمٌ أَمْرِي إِلَّا بِإِحْدَى مَعَانٍ ثَلَاثَ
- 53 لَا يَحِلُّ دَمٌ أَمْرِي مُسَلِّمٌ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا
لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ
- 278 لَا يَزَالُ هَذَا الْأَمْرُ فِي هَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ
اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ السَّائِلِينَ عَلَيْكَ
- 292 لَوْلَا أَنْ أَسْقَى عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَابِكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ
لَيْسَ عَلَى خَائِنٍ وَلَا مُنْتَهَبٍ وَلَا مُخْتَلِسٍ قَطْعٌ
- 277

- 294 لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ ذَهَبَ الْمُفْطِرُونَ بِالْأَجْرِ
 292, 290 الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ
 290 الْمَاءَ لَا يُجْنِبُ
 289 الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ
 284 مَنْ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِيٌّ
 286 مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ عَلِمَهُ ثُمَّ كَتَمَهُ أَلْجَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ
 30 مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا
 220 مَنْ صَلَّى الْعِشَاءَ فِي جَمَاعَةٍ كَانَ كَقِيَامِ نِصْفِ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ وَمَنْ
 288 مَنْ صَلَّى صَلَاتِنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبَلَتَنَا وَأَكَلَ ذَيْحَتَنَا فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ
 32 مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ
 294 مَنْ كَانَتْ لَهُ حَمُولَةٌ تَأْوِي إِلَى شَيْعٍ فَلْيَصُمْ رَمَضَانَ حَيْثُ أَدْرَكَهُ
 259 مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِالْقَدْرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ، فَأَنَا بَرِيءٌ مِنْهُ
 210 هَذَا وَقْتُكَ وَوَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ
 243, 234 هَلَكْتُ قَالَ وَلِمَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ قَالَ فَاعْتِقْ رَقَبَةً
 212 وَيُفْسَخُ فِي قَبْرِهِ مَدَّ الْبَصَرِ
 232 يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ جَعَلْتُ صَلَاتِي كُلَّهَا عَلَيْكَ قَالَ إِذَنْ يَكْفِيكَ
 212 يُفْسَخُ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعُونَ زِرَاعًا
 209 يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ

فهرس الآثار

- 200 إِنَّ السُّنَنَ وَوُجُوهَ الْحَقِّ لَتَأْتِي كَثِيرًا عَلَى خِلَافِ الرَّأْيِ
 272 أَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَوْ ذَبَحُوا أَيُّ بَقْرَةٍ شَاءُوا كَفَتْ عَنْهُمْ وَلَكِنْ شَدَدُوا
 56 إِنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَتَأَلَّفُكُمْ وَالْإِسْلَامَ يَوْمئِذٍ ذَلِيلٌ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ
 59 أَنْ عَثْمَانَ بْنَ عَفَانَ وَرَثَ امْرَأَةَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ بَعْدَ انْقِضَاءِ
 57 إِنِّي أَخْشَى أَنْ تَدْعُوا الْمُسْلِمَاتِ، وَتَتَكْحَرُوا الْمَوْمِسَاتِ
 58 إِنِّي وَجَدْتُ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى
 200 عَجَبًا لِلْعَمَّةِ نُورَتْ وَلَا تَرَتْ
 238 عَنْ الْأَزْرَقِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ كُنَّا عَلَى شَاطِئِ نَهْرٍ بِالْأَهْوَازِ...
 57 لَا وَلَكِنَّكَ سَيِّدَ الْمُسْلِمِينَ فَفَارَقَهَا
 237 لَوْ أَدْرَكَ النَّبِيُّ ﷺ مَا أَحَدَتْ النِّسَاءُ لِمَتَّعَهُنَّ الْمَسَاجِدَ كَمَا مُتَّعَتْ
 59 لَوْ تَمَالَا عَلَيْهِ أَهْلُ صَنْعَاءَ لَقَتَلْتَهُمْ جَمِيعًا
 217 لَوْ كَانَ الدِّينَ بِالرَّأْيِ لَكَانَ أَسْفَلَ الْخَفِ أَوْلَى بِالْمَسْحِ مِنْ أَعْلَاهُ
 59 لَوْ لَا أَنِّي أَتْرَكَ النَّاسَ يَبَابَا لِأَشْيَاءٍ لَهُمْ مَا فَتَحَتْ قَرْيَةً إِلَّا قَسَمْتُهَا كَمَا
 237 وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ

- 110 إبراهيم الكردي المدني
- 42 الأصمعي، عبد الملك بن قريـب
- 78 الآمدي، علي بن أبي علي
- 187 الأنباري، عبد الرحمن بن محمد
- 63 الأوزاعي، عبد الرحمن بن عمرو
- 64 ابن اسحاق، محمد
- 38 البخاري، محمد بن إسماعيل
- 15 البزدوي، علي بن محمد
- 110 البصري، عبد الله بن سالم
- 175 البيضاوي، عبد الله بن عمر
- 39 البيهقي، أحمد بن الحسين
- 111 تاج الدين القلعي المكي الحنفي
- 23 الترمذي (الحكيم)، محمد بن علي
- 38 الترمذي، محمد بن عيسى
- 102 الترهتي، محسن بن يحيى
- 54 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلـيم
- 14 الجرجاني، عبد القاهر
- 63 ابن جريح، عبد الملك بن عبد العزيز
- 65 جعفر الصادق
- 72 الجويني، عبد الملك بن عبد الله
- 176 ابن الحاجب، عثمان بن عمر
- 40 حبان، محمد
- 168 ابن حزم، علي بن أحمد
- 61 الحسن بن أبي الحسن البصري
- 78 الحسين البصري، محمد بن علي
- 65 حماد بن أبي سليمان

- 64 حماد بن سلمة بن دينار البصري
- 63 خارجة بن زيد بن ثابت
- 43 الخطابي، محمد بن محمد
- 40 الخطيب البغدادي، أحمد بن علي
- 89 ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد
- 40 الخوارزمي، أحمد بن محمد
- 38 أبو داود، سليمان بن الأشعث
- 40 الديلمي، شرويه بن شهردار
- 78 الرازي، محمد بن عمر
- 23 الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد
- 60 ربيع بن أبي عبد الرحمن
- 68 ابن رشد، محمد بن أحمد
- 13 أبو زهرة، محمد بن أحمد
- 60 الزهري، محمد بن شهاب
- 65 زيد ابن علي زين العابدين
- 60 سالم بن عبد الله بن عمر
- 95 ابن سبكتكين، أبو منصور
- 105 السبكي، تاج الدين بن عبد الوهاب
- 105 السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي
- 64 سفيان الثوري، بن سعيد
- 76 ابن عبد السلام، عبد العزيز
- 63 سلمان بن يسار
- 111 سليمان المغربي الرداني
- 10 الشاطبي، إبراهيم بن موسى
- 59 شريح، بن الحارث بن قيس
- 61 الشعبي، عامر بن شراحيل
- 96 شهاب الدين الغوري

- 39 شيبية، عبد الله بن محمد
- 39 الصنعاني، عبد الرزاق
- 110 طاهر الكردي المدني
- 61 طاووس بن كيسان الخولاني
- 39 الطبراني، سليمان بن أحمد
- 39 الطحاوي، أحمد بن محمد
- 24 الطوفي، سليمان بن عبد القوي
- 39 الطيالسي، سليمان بن داود
- 10 ابن عاشور، محمد الطاهر
- 42 أبو عبيد القاسم بن سلام
- 63 عبيد الله بن عبد الله بن عتبة
- 42 عبيدة، معمر بن المثنى
- 40 ابن عدي، عبد الله
- 64 ابن أبي عروبة، سعيد بن مهران
- 63 عروة بن الزبير
- 40 ابن عساكر، علي بن الحسن
- 61 عطاء بن أسلم
- 23 الغزالي، أبو حامد
- 10 الفاسي، علال
- 46 ابن فرحون، إبراهيم بن نور الدين
- 63 القاسم بن محمد بن أبي بكر
- 24 ابن القاسم، عبد الرحمن
- 43 ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم
- 31 القرافي، أحمد بن إدريس
- 60 القطان، يحيى بن سعيد
- 96 قطب الدين أيبك
- 101 القنوجي، صديق بن حسن

- 164 ابن القيم ، الجوزية
- 101 الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير
- 68 الكرخي، عبيد الله بن الحسين
- 39 الكشي، عبد بن حميد بن نصر
- 64 ابن لهيعة، عبد الرحمن
- 64 الليث بن سعد
- 65 ابن أبي ليلى، محمد بن عبد الرحمن
- 64 ابن المبارك، عبد الله
- 100 محمد أفضل السيالكوني الدهلوي
- 67 محمد بن الحسن، الشيباني
- 95 محمد بن القاسم الثقفي
- 111 محمد وفد الله المكّي
- 95 محمود الغزنوي
- 96 مسعود بن محمود الغزنوي
- 38 مسلم، بن الحجاج
- 60 المسيب، سعيد
- 64 معمر بن راشد الأزدي
- 61 مكحول، أبو عبد الله
- 40 ابن النجار، محمد ابن محمود
- 61 النخعي، إبراهيم بن يزيد
- 102 الندوي، عبدالحّي الحسني
- 37 النسائي، أحمد بن شعيب
- 40 أبونعيم، أحمد بن عبد الله
- 64 هشام بن عروة بن الربير
- 45 الونشريسي، أحمد بن يحيى
- 65 ابن وهب، عبد الله
- 39 أبو يعلى، أحمد بن علي
- 64 أبو يوسف، يعقوب ابن إبراهيم

ابن الأثير:

1. الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 1402هـ/1982م.
- الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن:
2. طبقات الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1407هـ.
- إقبال، محمد:
3. تجديد التفكير الديني في الإسلام، تعريب عباس محمد، دار أسيا للطباعة والنشر
الأمدي، سيف الدين:
4. الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2،
1403هـ.
5. الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.
- أمين، أحمد:
6. فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، 1969.
- أنيس، إبراهيم وآخرون:
7. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار المعارف، مصر، ط2، دت.
- الإيجي، عضد الدين:
8. المواقف، تحقيق د: عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، ط:1، 1417هـ/1997م.
9. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 1403هـ.
- الباجي، أبو الوليد:
10. المنتقى شرح الموطأ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط:2، دت.
- البخاري، عبد العزيز:
11. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام لليزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1،
1417هـ/1997م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل:
12. الجامع الصحيح، برنامج الكتب التسعة (قرص مضغوط)، الشركة العالمية للبرامج،
الإصدار الثاني، 1996م. ترقيم الطبعة العالمية.

برهاني، محمد هشام:

سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، مطبعة الريحاني، بيروت، ط1، 1985.

لبصري، أبو الحسين:

13. المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر:

14. أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:3، 1401هـ/1981م.

البوطي، محمد سعيد رمضان:

15. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، والدار المتحدة،

دمشق، ومكتبة رحاب، الجزائر، دت.

البيضاوي، عبد الله بن عمر:

16. منهاج الأصول، مطبوع مع الإبتهاج بتخريج أحاديث المنهاج، عالم الكتب.

البيهقي، أبو بكر:

17. السنن، دار المعرفة، بيروت، 1413هـ/1993م.

18. شعب الإيمان، تحقيق: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية،

ط:1، 1410هـ/1990م.

الترمذي، أبو عبد الله محمد الحكيم:

19. نوارد الأصول في معرفة أحاديث الرسول، دار الكتب العلمية، ط:1،

1413هـ/1992م.

الترمذي، محمد بن عيسى:

20. السنن، برنامج الكتب التسعة (قرص مضغوط)، الشركة العالمية للبرامج، الإصدار الثاني،

1996م. ترقيم الطبعة العالمية.

تمام، حسان:

21. اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، البيضاء، دت.

التبكي، أبو العباس أحمد بن أحمد:

نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، مطبوع مع "الديباج المذهب"، دار الكتب العلمية، بيروت، دت

التهانوي، محمد علي:

2.2 كشف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1418هـ/1998م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم:

2.3 درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية

ط:1 بيروت 1417هـ/1997م.

2.4 مجموع الفتاوى، جمع المرحوم عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه.

الجرجاني، عبد القاهر:

2.5 دلائل الإعجاز في علم المعاني، نشر محمد رشيد رضا، دار المنار، مصر، 1367هـ.

ابن جُزي، محمد بن أحمد:

2.6 تقريب الوصول إلى علم الأصول، دار التراث الإسلامي، الجزائر، ط:1، 1410هـ،

1990م،

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن:

2.7 المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجوهري، إسماعيل بن حماد:

2.8 الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط:2، 1402هـ.

الجويني، إمام الحرمين:

2.9 البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة، ط:2،

1400هـ/1980م.

3.0 غياث الأمم في التياث الظلم، تحقق: عبد العظيم الديب، المكتبات الكبرى، ط:2،

1401هـ.

ابن الحاجب، عثمان بن أبي بكر:

3.1 مختصر ابن الحاجب، المطبوع مع حاشية التفتازاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2،

1403هـ.

3.2 منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية،

بيروت، ط:1، 1985.

- ابن حزم، أبو محمد علي:
- 3.3 الإحكام في أصول الأحكام، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط:2، 1983.
- حسن، إبراهيم حسن:
- 3.4 تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل، بيروت، ومكتبة النهضة العربية، القاهرة. ط:13، 1411هـ/1991م.
- الحسني، عبد الحفي:
- 3.5 الثقافة الإسلامية في الهند، مجمع اللغة العربية، دمشق، ط: 8.
- ابن حنبل، أحمد:
- 3.6 المسند، برنامج الكتب التسعة (قرص مضغوط)، الشركة العالمية للبرامج، الإصدار الثاني، 1996م. ترقيم الطبعة العالمية.
- الخضري، محمد بك:
- 3.7 أصول الفقه، دار القلم، بيروت، ط:1، 1407هـ/1987م.
- الخطابي، حمد بن محمد:
- 3.8 معالم السنن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1416هـ/1996م.
- خلاف، عبد الوهاب:
- 3.9 علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط:1، 1990م،
- ابن خلدون، عبد الرحمن:
- 4.0 تاريخ ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1981م.
- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس:
- 4.1 وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د: احسان عباس، دار صادر، بيروت.
- 4.2 دائرة المعارف الإسلامية دار المعرفة، بيروت.
- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن:
- 4.3 السنن، برنامج الكتب التسعة (قرص مضغوط)، الشركة العالمية للبرامج، الإصدار الثاني، 1996م. ترقيم الطبعة العالمية.

أبو داود، سليمان بن الأشعث:

- 4.4 السنن، برنامج الكتب التسعة (قرص مضغوط)، الشركة العالمية للبرامج، الإصدار الثاني، 1996م. ترقيم الطبعة العالمية. ،

الدريني، فتحي:

- 4.5 أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، مطبعة دار الكتاب، 1396هـ، 1976م،

- 4.6 بحوث مقارنة في الفقه الاسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1414هـ/1994م. الدهلوي، ولي الله:

- 4.7 الإنصاف في بيان سبب الاختلاف، دار النفائس، بيروت، ط8، 1398هـ، 1978م.

- 4.8 الفوز الكبير في أصول التفسير، ترجمه إلى العربية الشيخ سليمان الحسيني الندوي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط:2، 1407هـ/1987م.

- 4.9 : المسوى في شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1403هـ/1983م.

- 5.0 : حجة الله البالغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، 1995م،

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين:

- 5.1 تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:3.

الرازي، فخر الدين:

- 5.2 أساس التقديس، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1406هـ/1986م.

- 5.3 التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1411هـ/1990م.

- 5.4 المحصول في أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:2، 1412هـ/1992م.

الراغب، الأصفهاني:

- 5.5 النريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1400هـ/1981م.

عبد الرزاق، أبو بكر:

- 5.6 المصنف، المكتب الإسلامي، بيروت ط:1.

ابن رشد، أبو الوليد الحفيد:

57. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1418هـ-1997م.

الريسوي، أحمد:

58. الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، دار الفكر دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط:1.

59. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1416/1995م،

الزحيلي، وهبة:

60. أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، دار الفكر، الجزائر.

الزرقا، مصطفى:

61. المدخل الفقهي العام، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، ط9، 1967-1968.

الزركشي، بدر الدين:

62. البحر المحيط في أصول الفقه، دار الصفوة للطباعة والنشر، الكويت، ط:2، 1413هـ.

الزركلي، خير الدين:

63. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار

العلم للملايين، ط:7، 1986م.

زكي، أحمد:

64. بدوي معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت.

الزحشري، جار الله بن عمر:

65. أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت،

أبو زهرة، محمد :

66. تاريخ المذاهب الفقهية، مطبعة المدني، القاهرة.

67. ابن حزم، دار الفكر العربي، 1977.

السبكي، عبد الوهاب:

68. الإهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 1416هـ/1995م، 41/3.

69. طبقات الشافعية الكبرى، دار المعرفة بيروت، ط:2.

سعيد بن منصور:

70. السنن ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن عبد السلام، العز عبد العزيز:

71. شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأفعال، تحقيق أياذ خالد الطباع، دار الفكر

المعاصر، بيروت، ط: 2، 1996م.

72. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن:

73. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف: دارالكتب

العلمية، ط: 2، 1399هـ.

74. : طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1414هـ/1994م.

الشاطبي، أبو إسحاق:

75. الاعتصام، تحقيق مصطفى أبو سليمان الندوي، دار الخاني، الرياض، ط: 1،

1416هـ، 1996م.

76. : الموافقات، دار الكتب العلمية، بيروت.

الشافعي، محمد بن إدريس:

77. الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت.

78. : الأم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1413هـ، 1993م.

ابن الشطي، محمد جميل بن عمر:

79. مختصر طبقات الحنابلة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1، 1406هـ.

شعبان، محمد إسماعيل:

80. أصول الفقه تاريخه ورجاله، دار المريخ للنشر، الرياض، ط: 1، 1401هـ/1981م.

شليبي، مصطفى:

81. تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، ط: 2، 1981.

الشوكاني، علي بن محمد:

82. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1418هـ/1998م.

ابن الصلاح،

83. المقدمة في علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر.

صليبا، جميل:

84. المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، 1982م.

الطبري، ابن جرير:

85. تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:3، 1411هـ/1991م.

طه، عبد الرحمن:

86. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط:1، 1998م.

87. : تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:1، 1994،

ابن عاشور، الطاهر:

88. تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر

،1984

89. : مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1978،

العالم، أحمد يوسف:

90. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2،

1415هـ، 1994م.

ابن عباد، أبو عبد الله محمد:

91. الكاشف عن المحصول في علم الأصول، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود

وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/1998م.

العلائي، الخليل بن كلبيدي:

92. تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، تحقيق: عبد الرحيم القشقرى، دار

العاصمة، الرياض، ط1، 1410هـ.

ابن عماد، عبد الحي الحنبلي:

93. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الكتب العلمية، بيروت.

الغزالي، أبو حامد:

94. إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت
 95. المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1417هـ/1997م.
 96. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط1981، ص:204.

ابن فارس، أحمد:

97. مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، ط:1، 1411هـ/1991م،
 الفاسي، علال:

98. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993.
 فخري، ماجد:

99. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجي الدار المتحدة للنشر، 1974م.
 ابن فرحون، برهان الدين:

100. تبصرة الحكام، في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، دت
 101. : الدياج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، ط:1، 1417هـ/1996م.
 الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب:

102. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المكتبة العلمية، بيروت.

103. : القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت، دت.

الفيومي، أحمد بن محمد:

104. المصباح المنير في غريب شرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت.

ابن قدامة موفق الدين المقدسي:

105. المغني، تحقيق الدكتور عبد الله التركي والدكتور عبد الفتاح الحلو.

القرافي، أحمد بن إدريس:

106. أنوار البروق في أنواء الفروق، مطبعة عيسى الحلبي القاهرة، 1344هـ.

107. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط 2، 1416هـ / 1995م.

القرشي، محي الدين:

108. الجواهر المضية في تراجم الحنفية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، مطبعة عيسى الحلبي وشركاؤه، 1398هـ.

القرطبي، محمد بن أحمد:

109. الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1967.

القنوجي، صديق حسن:

110. أبجد العلوم، الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1978.

ابن القيم، الجوزية:

111. أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر، بيروت.

112. الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت،

113. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت.

114. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الفكر دمشق، دار نجد، الرياض، 1402هـ

الكتاني، عبد الحفي:

115. فهرس الفهارس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 2، 1402هـ / 1982م.

كحالة، عمر رضا:

116. معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1414هـ / 1993م.

الكفوي، أبو البقاء:

117. الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، ط: 2،

1413هـ / 1993م،

ابن ماجة، محمد بن يزيد:

118. السنن، برنامج الكتب التسعة (قرص مضغوط)، الشركة العالمية للبرامج، الإصدار الثاني،

1996م. ترقيم الطبعة العالمية.

مالك، بن أنس الأصبحي:

119. الموطأ، برنامج الكتب التسعة (قرص مضغوط)، الشركة العالمية للبرامج، الإصدار الثاني، 1996م. ترقيم الطبعة العالمية.

120. والتوزيع، ط: 1985.

المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر:

121. الهداية شرح بداية المبتدي، مطبوع مع شرحه فتح القدير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: 1، 1389هـ.

ابن مسكويه، علي:

122. تمذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار الكتب العلمية، بيروت ط: 1، 1401هـ/1981م.

مسلم، أبو الحسين بن الحجاج:

123. الصحيح، برنامج الكتب التسعة (قرص مضغوط)، الشركة العالمية للبرامج، الإصدار الثاني، 1996م. ترقيم الطبعة العالمية.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم:

124. لسان العرب المحيط، دار الجليل بيروت، دار لسان العرب بيروت، 1408هـ/1988م.

المنوفي، علي بن محمد بن خلف:

125. كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني مع حاشية العدوي، دار الفكر.

بن نبي، مالك:

126. الظاهرة القرآنية، دار الفكر، دمشق.

الندوي، أبو الحسن:

127. الدعوة الإسلامية وتطوراتها في الهند. المطبعة السلفية، القاهرة، 1370هـ.

128. رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الجزء الثالث، دار القلم، الكويت، ط1،

1983/1403.

129. رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الجزء الرابع، الإمام الدهلوي، دار القلم،

الكويت، ط1، 1403هـ/1983م.

130. الطريق إلى السعادة والقيادة للدول والمجتمعات الإسلامية الحرة، مؤسسة الإسراء

للنشر والتوزيع، ط: 4، دت.

النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب:

131. الفهرست، دار الكتب العلمية بيروت، ط:1، 1416هـ/1996م.

النسائي، أحمد بن شعيب:

132. السنن، برنامج الكتب التسعة (قرص مضغوط)، الشركة العالمية للبرامج، الإصدار

الثاني، 1996م. ترقيم الطبعة العالمية.

النمر، عبد المنعم:

133. تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديدة للطباعة، القاهرة، ط:1، 1378هـ/1959م.

النوري، يحيى بن شرف:

134. روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت، ط:2، 1405هـ.

الونشريسي، أبو العباس:

135. المعيار العرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، نشر وزارة

الأوقاف المغربية. 1981م.

الدوريات

العلواني، طه جابر:

136. العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد السادس،

ربيع الآخر 1417هـ/سبتمبر 1996م.

العلماء للعلوم الإسلامية

- المقدمة
- 6-1
- 92-7 الفصل التمهيدي: مقاصد الشريعة المفهوم والتاريخ
- 27-8 المبحث الأول: مفهوم المقاصد والمفاهيم المقاربة له
- 10 أولا مفهوم المقاصد
- 10 I- لفظ المقاصد في دلالاته اللغوية
- 12 II - لفظ المقاصد في دلالاته الأصولية
- 21 ثانيا: مفهوم الأسرار
- 21 I- لفظ الأسرار في دلالاته اللغوية
- 22 II- لفظ الأسرار في دلالاته الشرعية
- 48-28 المبحث الثاني : في مفهوم التفسير المقاصدي للنص النبوي
- 92 أولا - في تعريف السنة وبيان منزلتها
- 30 I- تعريف السنة
- 33 II- حجيتها ومنزلتها
- 35 ثانيا: مراتب التعامل مع النص النبوي
- 36 I- الدراسة التوثيقية للحديث
- 41 II - الدراسة اللغوية للحديث
- 43 III - الدراسة الفقهية للحديث
- 45 IV - الدراسة المقاصدية للحديث
- 47 ثالثا - أهمية الدراسة المقاصدية للحديث
- 92-49 المبحث الثالث: المقاصد ومقاصد الحديث قبل الإمام الدهلوي
- 51 أولا : المقاصد ومقاصد الحديث قبل عصر التدوين
- 52 I - المقاصد في عصر الرسالة
- 54 II - المقاصد في عصر الصحابة
- 60 III- المقاصد في عصر التابعين
- 63 ثانيا : المقاصد ومقاصد الحديث بعد عصر التدوين
- 66 I- المقاصد في عصر الأئمة
- 71 II- المقاصد بعد عصر الأئمة:

- 150-93 الفصل الأول: الإمام ولي الله الدهلوي وكتابه حجة الله البالغة
- 121-94 المبحث الأول: ترجمة ولي الله الدهلوي
- 95 أولا: لمحة عن تاريخ الإسلام في الهند حتى عصر الإمام الدهلوي
- 95 I - التاريخ السياسي للإسلام في الهند
- 98 II - عصر الإمام ولي الله الدهلوي
- 101 ثانيا: خلاصة ترجمة الإمام الدهلوي
- 102 I - اسمه ونسبه
- 105 II - مولده ووفاته
- 106 III - نشأته
- 109 IV - مشائخه
- 111 V - تلاميذه
- 113 VI - أولاده وأحفاده
- 115 ثالثا: مؤلفات الإمام الدهلوي
- 115 I - علوم القرآن وتفسيره
- 116 II - علوم الحديث وفقهه
- 118 III - أصول الدين وأسرار الشريعة
- 119 IV - التصوف والسلوك
- 120 V - التراجم والأدب
- 150-122 المبحث الثاني: التعريف بكتاب حجة الله البالغة
- 124 أولا: التوطئة
- 127 ثانيا: المقدمة
- 129 ثالثا: القسم الأول القواعد الكلية التي تستنبط منها المصالح
- 131 I - في أسباب التكليف والمجازاة
- 135 II - كيفية المجازاة في الحياة وبعد المات
- 136 III - مبحث الارتفاقات
- 138 IV - مبحث السعادة
- 139 V - مبحث البر والإثم
- 141 VI - مبحث السياسات المليية

- 144 VII - مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي ﷺ
- 147 رابعا: القسم في بيان أسرار ما جاء عن النبي ﷺ
- 246-151 الفصل الثاني: تأسيس النظر في المقاصد عند الإمام الدهلوي
- 197-153 المبحث الأول: إشكالية التعليل وإثبات المقاصد عند الإمام الدهلوي
- 155 أولا: في مفهوم التعليل والموقف منه
- 156 I - في مفهوم التعليل
- 156 II - في موقف العلماء من التعليل
- 172 ثانيا: إثبات مقاصدية الأحكام عند الإمام الدهلوي
- 172 I - استقراء نصوص الكتاب والسنة
- 175 II - إجماع القرون المشهود لها بالخير
- 178 ثالثا: رد الدهلوي على شبهات الزاهدين في المقاصد
- 179 I - الشبهة الأولى: خفاء مسائله وغموضها
- 182 II - الشبهة الثانية: عدم تدوين السلف له
- 189 III - الشبهة الثالثة: ليس في تدوينه فائدة
- 223-198 المبحث الثاني: مجال الكشف عن المقاصد عند الإمام الدهلوي
- 200 أولا: مجال التعليل عند العلماء
- 200 I - الأصل في العبادات التعليل
- 201 II - الأصل في العبادات التعبد
- 204 ثانيا: مجال المقاصد عند الإمام الدهلوي
- 206 I - تعليل أصل التعليل
- 207 II - تعليل الأحكام التكليفية
- 208 III - تعليل الأحكام الوضعية
- 216 تعليل أحكام العبادات
- 246-224 المبحث الثالث: مسالك الكشف عن المقاصد عند الإمام الدهلوي
- 227 أولا: الاستقراء
- 227 I - تعريف الاستقراء
- 227 II - أهمية الاستقراء
- 229 ثانيا: مسالك العلة

- 230 I - النص
- 234 II - الإيماء
- 235 III - قول الصحابي الفقيه
- 239 IV - المناسبة وتخريج المناط
- 242 V - السبر والحذف
- 243 VI - تنقيح المناط
- 244 ثالثا: الحدس
- 296-247 الفصل الثالث: التفسير المقاصدي للحديث عند الإمام الدهلوي
- 280-249 المبحث الأول: المصالح الكلية عند الإمام الدهلوي
- 250 أولا: مفهوم المصلحة
- 250 I - لفظ المصلحة في دلالة اللغوية
- 250 II - لفظ المصلحة في دلالة الأصولية
- 257 ثانيا: أنواع المصالح الكلية
- 257 I - أسرار البر والإثم أو مقاصد الديانة
- 267 II - أسرار السياسات المالية
- 296-281 المبحث الثاني: المقاصد التفصيلية للنصوص النبوية
- 283 أولا: استنباط المقصد من الحكم
- 283 I - مقاصد النهي عن بعض البيوع
- 285 II - مقاصد بعض العقوبات
- 286 III - المقصد من النهي عن كتم العلم
- 287 ثانيا: فهم الحكم في ضوء المقاصد
- 288 I - النموذج الأول
- 290 II - النموذج الثاني
- 292 III - النموذج الثالث
- 293 IV - النموذج الرابع
- 294 V - النموذج الخامس
- 295 VI - النموذج السادس

- 325-297 الفصل الرابع: المقاصد عند الدهلوي بين التقليد والتجديد
- 311-298 المبحث الأول: جوانب التقليد في المقاصد عند الإمام الدهلوي
- 299 أولا: جوانب الاستفادة من أعلام الأصول والمقاصد
- 302 ثانيا: جوانب الاستفادة من الفلسفة والمنطق
- 302 I - قوى النفس الثلاث
- 304 II - الفضائل الأربع
- 306 III - فكرة الوسط الأخلاقي
- 307 IV - طرق تحصيل السعادة
- 308 ثالثا: جوانب الاستفادة من التصوف
- 310 رابعا: استفادته من كتب الطبيعة والطب
- 325-312 المبحث الثاني: جوانب التجديد في المقاصد عند الإمام الدهلوي
- 313 أولا: أفراد مقاصد الحديث بالتدوين
- 315 ثانيا: تقسيم جديد للمصالح والمقاصد
- 317 ثالثا: توسعه في الاهتمام بمقاصد الديانة
- 317 رابعا: بيان فوائد البحث في المقاصد
- 318 خامسا: تقديم ثروة من القواعد المقاصدية
- 327-326 الخاتمة
- 359-328 الفهارس
- 329 فهرس الآيات
- 334 فهرس الأحاديث
- 336 فهرس الآثار
- 337 فهرس الأعلام المترجم لهم
- 341 فهرس المراجع
- 353 فهرس الموضوعات