بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العلي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

-قسنطينة-

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

شعبة : العقيدة

الرقم الترتيبي ...../.....

الرقم التسلسلي:...../.....

التربية الروحية وتجربة التأصيل عند شاه ولي الله الدهلوي

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة ومقارنة الأديان

إعداد الطالب:
طارق لعجال

إشراف الدكتور:
مولود سعادة

د/صالح نعمان	جامعة الأمير عبد القادر	رئيساً
د.مولود سعادة	جامعة باتنة	مشرفا ومقرراً
د/عبد الوهاب فرحات	جامعة الأمير عبد القادر	عضواً مناقشاً
د/حجيلة شبدخ	جامعة الأمير عبد القدر	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية :1425/1426هـ

2005/2004م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقـــــــدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقـــــــــدمة

لقد دخلت الأمة الإسلامية في العصور الأخيرة مرحلة خبت فيها روح الانطلاقة الأولى وخارت فيها قواها الفاعلة التي فتحت أمامها بلدان العالم واعتلت بها عرش العالمية قرونا طويلة، وذلك للخلل الذي أصاب المنظومة القيمية التي تحكمها والتي ترسم واقع الأمة ، وتضع معالم مستقبلها فقد اتجهت المبادىء التي تدفع إلى الحركة في المنظومة الفكرية الإسلامية صوب الجمود والمادية، وفقدان الفاعلية في توجيه سلوك الفرد، وصيرورة المجتمع مما عجّل بتداعيها وإندثارها.

ولعل الكبوة التي تعرضت لها المنظومة القيمية في جانبها الروحي نتيجة الانحراف الذي صبغ التصوف في جملة من مراحله وأفرغ المعاني الروحية التي تمثل روح الإسلام من إشعاعاتها، وامتداداتها على مستوى الذات و المجتمع كان لها الدور الأساس في حالة التردّي هذه.

إن الدارس لواقع الفكر التربوي الروحي في العصور المتأخرة يقف على مستويين منه هما:

-فكر تربوي روحي رسمت ملامحه قيم الذاتية والفردية اهتم في أكثر تنظيرا ته بالأثر الذاتي الباطني للمفاهيم الروحية،بمعزل عن المعاني والغايات الاجتماعية التي تغدق بها هذه المفاهيم مما ولّد حالة من القطيعة الاجتماعية، والتنصّل من المهام الرسالية في الحياة عند أصحاب هذه الاتجاه ،هذا الوضع لو يكن ليخرج للسّاحة الإسلامية سوى جيوش من الخاملين والمنحرفين عن نهج الإسلام القويم ممّا أخلى الساحة الفكرية من عدد كبير من المثقفين والمفكرين الذين قادهم هذا الفكر صوب الزوايا والخانقاهات في عملية انسحابية كانت وراء العديد من المآسي التي تعرّض لها العالم الاسلا مي.

-فكر سلطوي ريعي متستر بالمنظومة الروحية -المترهّلة في تنظيراتها- ناتج عن آلية التوريث، وتسلّل قيم عالم الأشياء إلى قلوب وعقول الكثيرين من أصحاب هذا الاتجاه وزاده غياب القدوة والفهم الصحيح والإخبات لله بلّة حتى تحوّلت مدارس هذا الاتجاه وطرقه إلى شبه إقطاعات كتلك التي سادت أوربا أبّان العصور الوسطى يتبارى فيها المريدون والتبّع في التقرّب إلى شيوخهم بالغالي والنفيس بعيدا عن معاني الإسلام الصافية الخلاّ قة التي تبني حياة الإنسان وفق مبدأ "المركزية الإلهية" أين يتّجه الفرد تحتها إلى الله وحده دون غيره من آلهة الأرض المعبودة.

لقد تداول هذان النموذجان حينا و تزاوجا حينا آخر في رسم ملامح الحياة الروحية في العالم الإسلامي على امتداد العصور والسنون والذي-العالم الإسلامي- لم تكن الهند عنه ببعيد

فهي إحدى أقطابه وهي في الحين ذاته مرتع التصوف وكعبة الروح فقد تزاوج في رسم ملامح الحياة الروحية فيها هذان الاتجاهان نتج الأول منهما عن امتدادات تعاليم اليوجا والرهبنة الهندوكية في الفكر الصوفي الإسلامي هناك، بينما نتج الثاني عن تلاشي القيم العليا و تفشي الجهل وغلبة الغفلة على القلوب.

لقد كانت هذه الحالة من التشظي تأخذ بقلوب وعقول الغيورين من أبناء الأمة الإسلامية وتحملهم على الوقوف مليّا أمام سبل تغير هذا الوضع الذي يبصم على مناحي الحياة الأخرى من إجتماعية وسياسية .

لقد تحمّل تاريخ الإصلاح في الإسلام بعشرات الأسماء من أولئك الغيورين الذين قادوا حملات وحركات الاصلاح والتغير، ولعله كان من أبرزهم في العصور المتأخّرة حكيم الإسلام الامام **ولي الله الدهلوي** الذي أسس لحركة إصلاحية تجديدية تجاوزت تعاليمها حدود الواقع الذي ولدت فيه لتمتدّ إلى أنحاء نائية في العالم الإسلامي.

لقد كانت هذه الحركة وليدة واقع سمته الانفلات إن في جانبه الفكري أو الروحي أو الاجتماعي والسياسي.وانطلقت هذه الحركة التجديدية -التي غض الطرف عنها في الكتابات العربية حتى إننا لا نعثر لها عن أثر في العديد من الكتابات التي تهتم بهذا المجال- من قناعة أن تحضير الإنسان وتشييده شرط أساس وسابق على إشادة العمران.

ونظرا لأهمية هذه الحركة التي تتمثل في عمقها وأصالتها ,وشمولها وتأثيرها على باقي الحركات التجديدية في العالم الإسلامي رأينا أن نتولاها بالبحث والدراسة , مركّزين على منطلق هذه الحركة والذي هو التربية ومنهجها الذي هو إعادة تأصيل المفاهيم الروحية الفاعلة فيها وذلك تحت العنوان الأتي :

التربية الروحية وتجربة التأصيل عند شاه ولي الله الدهلوي.

الأهمية والدوافع

من أهم الأسباب والدوافع التي دعت إلى الاهتمام بهذا الموضوع وعقد العزم على أن يكون موضوع مذكرة الماجستير هي .

-قناعتنا بأن الأزمة التي تتخبّط فيها الأمة الإسلامية الآن ذات صلة بالروح , وأن إعادة النظر في علاقتنا مع الله هي السبيل الوحيد للخروج من هذه الأزمة , وأنّ المنهج الأسلم في هذه

العملية لا يتمّ إلا بالتربية الروحية المبنيّة على المنهج الرباني السليم .

-جاذبية الشخصية المطروحة للبحث ، وخصوبة البحث فيها ، وعالمية التوجّه الذي يتمثل في أرائها إذا أنها لم تتناول في عالمنا العربي -حسب إطلاعنا حتى هذه اللحظة- بالدراسة والاعتناء، مما يجعل المكتبة العربية تفتقر إلى دراسات وكتابات تهتمّ بأعلام وتجارب ومدارس جزء لا يتجزأ من وعي أمّتنا الثقافي الإسلامي , فالهند ما فتئت تغدق على العالم العربي بعشرات من العلماء ساهموا في تشكيل وعيه وتجلية وتطوير قيمه الثقافية.

-عمق وشمولية وجدّية الرؤية التي كتب بها الامام الدهلوي منظوره للمنظومة الإسلامية بشتى فروعها وسلاسة وبساطة المفاهيم العقد ية والروحية التي أطّرت هذه الرؤية وشكّلت فيما بعد أساس التوجّه الإصلاحي لديه.

- المساهمة في تحليل تجربة علمية إصلاحية ،وبيان آليات المنهج الذي اعتمدته بغية استكمال السلسلة التي دوّنت حلقاتها على يد أقلام سيّالة ،و تجسّدت في مشاريع فكرية تحليلية ضخمة وغابت منها هذه التجربة ككتابات الأستاذ "عبد الجيد النجار" و الأستاذ"فهمي جدعان" وغيرهما.

-المساهمة في إلقاء نظرة على الحياة الفكرية والروحية في الطرف الأخر من العالم الإسلامي بغية مقارنتها في المستقبل مع تلك التي ازدهرت في الجزء العربي من العالم الإسلامي بغية استنباط وإيضاح الكليات الثقافية التي توجّهها والكشف عن مرونة مصادرها" القرآن والسنة" وصلاحيتهما لكل البيئات والأزمان.

إشكالية الدراسة:

تعدّدت مشاريع التجديد والتأصيل في العالم الإسلامي واختلفت باختلاف الأبعاد التي تتحكّم فيها والتي كان لها الأثر في ظهورها.

ومن الواضح أنّ البعد الاجتماعي كان له الأ ثر البيّن في توجيه هذه الحركات ورسم معالم أولوياتها ومنهجها ،فليست التي ظهرت في مصر كتلك التي ظهرت في الحجاز أو التي ظهرت في الجزائر ومن باب أولى ليست كالتي ظهرت في الهند ،بلد التناقضات فهي تشكّل عالما بذاته، تمارس فيه العادات والأعراف والاعتقادات قهرها على المجتمع ،فتفرض واقعا يصعب فهمه أو تحليله وبالتالي تختلف أفهام الناس ونظراتهم إلى الحياة والمسائل الكبرى المصيرية ومن هذا المنطلق تطرح

تساؤلات تحاول المذكرة الإجابة عنها.

-ما مدى أثر البعد الواقعي كإشكال مطروح في مشروع التجديد والتأصيل الذي قاده الامام الدهلوي؟

-ما مدى فاعلية المعاني الروحية في تفعيل أسس الدين الإسلامي و تحريك الواقع المسلـــم.؟

-ماهو البعد المعرفي الذي بنى عليه الامام الدهلوي نظرته لقضايا التربية والتصوف ؟

-ما مدى فاعلية منهج التقصيد والتعليل في أضفاء المعقولية على أحكام الدين الإسلامي وإحياء أبعادها الروحية وتفعيلها؟.

منهج الدراسة:

ينقسم البحث من الناحية المنهجية إلى ثلاثة أقسام:

أولا: البعد الواقعي أوالاشكالية المطروحة على مستوى التصورات نتيجة الخليط الجنسي والعقدي في المجتمع الهندي هذا الواقع الذي فرض أن يكون مشروع الإصلاح على نمط دون آخر وسنسلك في هذا القسم المنهج الوصفي التحليلي لدراسة الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية لهذا المجتمع محاولين استخراج المؤثرات التي وجّهت آراء الإمام الدهلوي وأفكاره

ثانيا: البعد المنهجي في عملية التأصيل أو المنهج المتّبع لتصفية هذا الواقع واصطفائه ، وأسس هذا المنهج وركائزه ، وسنسلك في هذا البعد المنهج الاستقرائي التحليلي وذلك بتتبّع الخطوط المنهجية العامة لمشروع الإمام الدهلوي والأطرالنظرية التي صاغها فيها .

ثالثا : البعد المعرفي أو الجانب التأصيلي والتأطيري لهذا المشروع ، ونقصد به النماذج النظرية المفهومية العقدية والروحية التي وضعت أساسا لتأطير هذا المنهج ليستمد منها استقامته وتوجيهه ، وسنسلك في هذا القسم أيضا المنهج الاستقرائي التحليلي ، وذلك باستقراء آراء الإمام العقدية والروحية وتأصيلا ته في مسائل التربية ، والتي انطلق منها في رسم هذا المنهج .

وبين هذا المنهج وذلك سنستعين بالمنهج المقارن إن في البعد الواقعي أو المنهجي أو المعرفي وذلك بمقارنة هذه التجربة في بعض الجزئيات بتجربة من أكبر التجارب في التاريخ الإسلامي وهي تجربة الإمام الغزالي.

هذا على المستوى المنهجي العلمي في هذا العمل أما عن المستوى التقني فإنني سأتطرّق

بالذكر إلى أربعة فروع منه"الآيات،الأحاديث ،التراجم ،والفهارس"

اعتمدت في تخريج الآيات على رواية حفص عن عاصم وذلك لمسوّغ موضوعي وهو أن جميع الأقراص المضغوطة التي تتوفّر في المكتبات والتي تستعمل لتتريل آيات القرآن الكريم كلها برواية حفص،مما يحتّم على الباحث إعتمادها دون ورش المعمول بها عندنا .والتزمت في تخريج الأحاديث بإحالتها على مضانها مرتّبة على حسب أهمية الكتاب بادئا بالبخاري فمسلم فالترمذي فأبو داود فابن ماجه وهكذا ،فإذا لم أعثر على الحديث في هذه المصادر لجئت إلى مصادرأخرى كالمغني للعراقي ،وكشف الخفاء للعجلوني، وشعب الإيمان للبيهقـــي وغيرهما من كتب السنة الاخرى.

أما التراجم فقد حاولت أن أترجم في هذا العمل لكل الأعلام الذين ورد ذكرهم في المتن باستثناء المشهورين من العلماء وأصحاب المؤلفات المشتهرة خاصة موضوع الدراسة أو من تعذرت ترجمتهم ومن ذكروا على أنهم سلسة في سند أثر من الآثار ،ولاشك أن تناول منطقة كالهند بالدراسة يصعب من عملية الترجمة لأولئك الأعلام الذين يذكرون منها في متن هذه الرسالة، خاصة مع غيا ب أهم مصدر في ذلك وهو "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر"لعلامة الهند"عبد الحي الحسني"سوى الصفيحات التي ترجم فيها للإمام الدهلوي كما أنني لم أشر في الهامش إلى من لم أعثر على ترجمته مكتفيا بذكره في المتن وفقط .

وكانت طريقة عملي في الترجمة هي محاولة تقريب العلم من المصادر التي تكون أقرب إليه من غيرها حسب التسلسل الزمني " الدرر الكامنة " لأعلام القرن الثامن ،و" سلك الدرر " لأعلام القرن الثامن عشر ،و" أبجد العلوم " لعلماء الهند الذين تقلّ تراجمهم في المدونات الأخرى .

وقد حرصت في الترجمة على ذكر الاسم الثلاثي أو الرباعي للعلم مع مكان الميلاد وتاريخ الوفاة والمناصب التي اعتلاها ثم أختم بذكر ثلاث كتب من كتبه إن وجدت .

أما الفهارس فقد رصّعت خاتمة الدراسة بباقة من الفهارس المساعدة في استعمال هذه الدراسة، كان أولها كالعادة فهرس لآيات القرآن الكريم وثانيا للأحاديث النبوية الشريفة ، وثالثا للآثار، ورابعا للأعلام الذين ورد ذكرهم في المتن ، وخامسا للمصادر والمراجع ، وسادسا للمحتويات ، مرتبا الأول منهم حسب ترتيب سور القران الكريم ، والثاني والثالث والرابع والخامس على الحروف الألف بائية معتبرا فيما يتعلّق بالأعلام اسم الشهرة لا الكنى والألقاب

والأسماء .

الدارسات السابقة :

و بخصوص الدراسات السابقة ، فإنني لم أعثر على دراسة متخصصة حول هذه الشخصية سوى ما كتبه الامام أبو الحسن الندوي في كتابه " تاريخ رجال الفكر والدعوة في الإسلام " حين خصّص الجزء الرابع فيه لدراسة حياة وفكر الامام الدهلوي ، ولم تتطرق الكتابات التي تناولت مشاريع التجديد والإصلاح في العالم الإسلامي مثل كتابات فهمي جدعان " أسس التقدّم عند مفكري الإسلام " والأستاذ عبد الحميد النجّار " سلسلة الشهود الحضاري " إلى الإمام الدهلوي ولو بزلّة قلم .

وقد عثرت أثناء البحث على جملة من عناوين الكتب ومقالات اهتمت بعطاء الإمام الدهلوي الفكري وبعض الملتقيات الدولية ، ولعلّ على رأسها الملتقى الذي انعقدت أشغاله في باكستان سنة 1957 وملتقى الجامعة الاسلامية العالمية الدولي بماليزيا عن الإمام الدهلوي وإسهاماته الفكرية في العالم الإسلامي الذي انعقد في فبراير 2003 م، إلا أنّ بعد الشقّة وقلّة الحيلة وقصر ذات اليد حالت دون أن أتحصل على أعمال تلك الملتقيات أوبعض تلك الكتب ، كما أنني وقفت أثناء هذا البحث على رسالة الباحث " عبد الرحمن ردّاد " حول الإمام الدهلوي والموسومة بـــ : " التفسير المقاصدي للنص النبوي عند الإمام الدهلوي من خلال كتابه حجة الله البالغة " التي نوقشت مؤخرا(أفريل 2004 م) بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، والرسالة كما يبدو من عنوانها تناولت الجانب المقاصدي الصرف عند الإمام الدهلوي .

الصعوبات :

من شأن كل باحث أن يتعرض بحثه لصعوبات تحول دون إخراج العمل على وجه أحسن مما هو عليه خاصة إذا كان الباحث حديث عهـــد بالبحث هشا من الناحية العلمية والمنهجية كحالنا. لذلك فقد اعترضتنا في إنجاز هذا العمل جملة من الصعوبات لعلّه كان على رأسها قلّة المصادر وأقصد بالمصادر كتب الامام الدهلوي في هذا الموضوع والتي لم يتوفر منها بين أيدينا سوى **حجة الله البالغة**، وبالرغم من الوعود الكثير التي تلقيناها من مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بالإمارات العربية المتحدة ومجمع الفقه الإسلامي في نيودلهي بالهند والسفارة الهندية

بالجزائر ،والذين تقبع بين أيديهم كتب نادرة للإمام الدهلوي كان البحث سيخرج في حلة أبهى لو وصلت إلينا ، والصعوبة الثانية التي لطالما أوقفت هذا العمل هو صعوبة أسلوب الامام الدهلوي واستغلاق العديد من القضايا التي طرحها على الفهم مما يستوجب جهدا أكثر ووقتا أطول في تحليلها والتعامل معها ولا أدلّ على صحة كلامنا هذا من تنضيراته في فلسفـــة الجزاء ومراتب النفوس وحقيقة الروح وغيرها التي شرحها الامام الدهلوي بأسلوب يقف أمامه العقل كليلا متعبا.

خطة الدراسة :

يتمحور هذا العمل في مقدمة وثلاث فصول وخاتمة هي كالأتي:

المقدمة : وفيها توطئة وأسباب اختيار الموضوع وأهدافه .

الفصل الأول :بعنوان شاه ولي الله الدهلوي عصره وحياته . تطرقنا فيه إلى تشريح الواقع الهندي وواقع العالم الإسلامي من الناحية الثقافية الفكرية والاجتماعية والسياسية وقد قدمنا الحديث عن الواقع والأوضاع الفكرية عن الحديث في الأوضاع السياسية والاجتماعية خلافا لما عهد في الدراسات السابقة , وذلك قناعة منّا بأن الجوانب السياسية والاجتماعية ما هي إلا ظلّ للأوضاع الفكرية السائدة ،بالتالي كان من الواجب تقديمها.

ثم تطرقنا في المبحث الثاني من هذا الفصل إلى حياة الإمام الدهلوي بشيء من الإيجاز قصد الحفاظ على الشكل العام للعمل والمحور الذي يدور حوله .

الفصل الثاني:وهو بعنوان معالم التربية والتأصيل عند الامام الدهلوي ، وبه ثلاث مباحث تطرقنا في الأول منهم إلى تحديد المفاهيم و المصطلحات التي تدور حولها الدراسة، أما المبحث الثاني فقد تطرقنا فيه أبعاد التربية الروحية التي وجّهت الإمام الدهلوي للاهتمام بهذا الجانب من الإصلاح وأوجبت أن يكون المشروع على هذه الصورة دون غيرها . و إلى أبعاد التأصيل التي تمحور فيها مشروع الامام الدهلوي ،أمّا المبحث الثالث فقد خصصناه لتفصيل الإطار التفاعلي أو المجال التفعيلي للفعل التربوي ونقصد بذلك الإطار التي يتوجّه إليه العمل التربوي بالإصلاح والتقويم وهو " النفس " وقواها .

الفصل الثالث : وهو تحت عنوان آليات البناء الروحي ,وفيه أربع مباحث فصلّنا في الأول منهم الإحسان ومفهومه عند الامام الدهلوي وأصوله التي ساق الامام الدهلوي كل الأحكام الإسلام تحتها، وتطرقنا في المبحث الثاني لآلية من آليات الإحسان وهي العبادة التي تنضوي تحت

أصل من أصوله ،ثم أعقبنا ذلك بالمبحث الثالث وكان حول الذكر وبعده التربوي الروحي ثم ختمنا الفصل بدرس المنازل والمدارج (المقامات والأحوال) التي تعمل على تشييد الإحسان والحفاظ عليه .وطوينا ذلك كلّه بخاتمة جمعت أهم ملامح الدراسة والنتائج المتوصّل إليها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

1- الإمام شاه ولي الله الدهلوي عصره وحياته

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1-1 عصر الإمام الدهلوي

1-1 الأوضاع الثقافية والسياسية والاجتماعية في العالم الإسلامي و الهند في القرن 18 :

1-1-1 الأوضاع الثقافية والفكرية :

إن منظومة الأفكار و القيّم والعادات التي تسود المجتمعات هي التي تصنع حاضرها ومستقبلها.وما الممارسات في عالم السياسة والاقتصاد والاجتماع إلاّ حلقات أخيرة من التفاعلات التي تمرّ بها تلك الأفكار والقيم . نبّه إلى هذه الحقيقة القرآن الكريم حين أشار إلى أن النكبات و النكسات> التي تحلّ بالمجتمعات تبدأ أوّلا في داخل الأنفس وما تحويه من معتقدات وقيم وتصورات توجّه ممارساتها ونظمها ، قال تعالى﴿ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[1]

و المتأمّل في حال العالم الإسلامي إبّان القرن الثاني عشر للهجرة (الثامن عشر للميلاد) لا يملك أن يعزو تلك الحالة المزرية التي كان عليها، إلاّ للمنظومة الفكرية التي غلّت الذهن المسلم وكبّلت فكره فجعلت منه إنسانا فاشلا في كل ميادين الحياة السياسية والاجتماعية وغيرها من الميادين الأخرى.

لذلك سنقف في مقدمة هذا الفصل عند الحالة الثقافية ، و الدينية في العالم الإسلامي وفي الهند بالخصوص لنستشفّ من خلالها الأوضاع العامة السياسية والاجتماعية لزمانه، إنطلاقا من منطوق الآية الكريمة السابقة ومفهومها الدّال على تبعية أوضاع الإنسان الحياتية لما تكنّه نفسه ويؤمن به عقله من أفكار .

لقد ولد الإمام الدهلوي في زمن يصفه قائلا:«في زمن الجهل والعصبية واتباع الهوى وإعجاب كل إمرئ بآرائه الرديئة»[2].

لقد كان ذلك القرن حلقة من حلقات التردّي التي ركن إليها العالم الإسلامي. إلاّ أن هذه الحلقة تميّزت عن سابقاتها بظهور الخطر الداهم الذي بدأ يخيّم على سماء العالم الإسلامي،جرّاء تعاظم قوة الدول الأوربية وزيادة إنتاجها وتطلّعها إلى أسواق وأراضي لإشباع شراهة صناعتها التي بلغت سنّ الرشد في ذلك القرن. وفي ظل هذه الأجواء بلغ

---

[1]-سورة الأنفال ، الآية :53.

[2] -شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة** . ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م. ج1،ص: 6.

العـــالم الإسلامي حالة يقول عنها الأمريكي لوثروب استودرت في كتابه الشهير "حاضر العالم الإسلامي":« في القرن الثامن عشر كان العالم الإسلامي قد بلغ من التضعضع أعظم مـــبلغ، ومـــن التدنّي والانحطاط أعمق دركه، فاربدّ جوّه، وطبقت الظلمة كل صقع من أصـــقاعه ورجاء من أرجائه، وانتشر فيه فساد الأخلاق والآداب، وتلاشى ما كان من آثار الـــتهذيب العـــربي»(...) واستغرقت الأمم الإسلامية في اتباع الأهواء والشهوات وماتت الفضيلة في الناس، وساد الجهل، وانطفأت قبسات العلم الضئيلة»[1].

وللوقـــوف علـــى الوضـــع الثقافي والفكري المتسبب في هذا الوضع فإنّنا نتناول هذا البحث من خلال الحديث عن ثلاث نقاط ميّزت الأجواء الثقافية والفكرية في تلك الفترة.

1–حركة التأليف:

كـــثيرا مـــا نسلّم جدلا أنّ النشاط العلمي في أيّ أمّة من الأمم يرتبط ارتباطا وثيقا بالوضـــع السياسي والاجتماعي لتلك الأمّة، فإن كان الوضع السياسي مستقراً و الأوضاع الاجتماعـــية حسنة، نشطت حركة التأليف وسادت روح البحث وارتفع المستوى الثقافي للمجتمع، وإن كان العكس نتج عنه العكس في المقابل، إلاّ أن وضع الأمة الإسلامية يختلف اخـــتلافا جذريا عن هذه القاعدة إذ يصل بنا تتبع سير العلماء والمصلحين إلى نتيجة مفادها أن العديـــد بل ربما أغلب علماء الإسلام نبغوا وظهروا في قرون كانت الأمّة الإسلامية في أشـــدّ درجات الانحطاط ، وأن النشاط الفكري وحركة التأليف والتفريع في العلوم لم تكن مـــرتبطة في الكثير من محطّات التاريخ الإسلامي بالأوضاع السياسية والاجتماعية من ناحية الـــتقدّم والرقـــيّ والانتشـــار, فحال الأمّة الإسلامية في أواخر القرن السابع الهجري زمن الاكتساح التتري لعاصمة الخلافة واستيلائه على أغلب الأراضي الإسلامية في المشرق ، لم يكن يُنبّئُ أو يبشّر بظهور أيّ قلم سيّال أو حركة علمية، نظرا لما وصلت إليه الأوضاع في الحواضـــر الإســـلامية من فوضى وغوغاء، لكن سنّة الحياة وروح المقاومة في هذا الجسد الهامد،أخـــرجت من رحم تلك الأزمة رجالاً رسموا تاريخ الإسلام الثقافي في عصرهم بماء الذهب وامتدّ أثرهم إلى يوم الناس هذا. من أمثال شيخ الإسلام المحدّث تقيّ الدين ابن دقيق

---

[1] – لوثروب استودرت، **حاضر العالم الإسلامي** ،ترجمة عجّاج نويهض . دط؛ بيروت: دار الفكر،دت . ج1، ص:259.

العيد(ت702 هـ)، والأصولي المتكلّم علاء الدين الباجي(ت714هـ)[1]،وشيخ الإسلام ابن تيمية الحرّاني(ت728هـ)وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ)، وأبو حيّان اللغوي(ت 745ه)[2]وشمس الدين الذهبي(ت 748هـ)، وغيرهم من العلماء والأفذاذ.

ولم تكن أوضاع العالم الإسلامي في القرن الثاني عشر للهجرة بعيدة عن تلك التي كان عليها في القرن السابع، في المجالات السياسية والاجتماعية، لكن دوافع النبوغ والعبقرية كانت بمعزل عن تلك الأوضاع ، فأخرجت حينها للأمّة جملة من العلماء، تجمّلت بذكرهم كتب التراجم و الطبقات ، فالمنقّب في كتب التراجم والرحلات التي كتبت في تلك الفترة،كـ:«سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر» لأبي الفضل محمد خليل المرادي [3]، و"الفوائح المكّية والروائح المسكيّة" لعبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن الذهبي[4] المعروف بابن شاشو، ورحلتا الشيخ عبد الغنيّ النابلسي[5] الكبرى و الصغرى، وغيرها من كتب التراجم و الرحلات، يقف على مئات التراجم لعلماء أجلّاء وقّعوا على صفحات الإبداع والتأليف في التاريخ الثقافي الإسلامي في تلك الفترة، كالشيخ أبو الحسن السندي الكبير[6]،

---

(1) -هو علي بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، فقيه أصولي محدّث، ولّي قضاء الكرك في زمن الملك الظاهر, تتلمذ عليه السبكي, توفي سنة 714هـ/34 12 . من كتبه" مختصر المحصول للفخر الرازي ",و" مختصر المحرر للرافعي"،و"كشف الحقائق في المنطق"،ينظر :ابن حجر, **الدرر الكامنة**,ط1;بيروت:دارالكتب العلمية,1997, ج3 ،ص:101.

(2) -هو محمد بن يوسف بن علي الأندلسي, المفسّر اللغوي ولد بغرناطة ورحل إلى ملقة برع في التفسير والحديث واستقرّ به الأمر في القاهرة، وبها توفي سنة 745هـ/1344م. كان كثير التصانيف،منها"البحر المحيط" في التفسير, ومختصره "النهر " , و" تحفة الأريب ".ينظر:ابن حجر, **الدرر الكامنة** ،(مرجع سابق)ج,4,ص:185.

(3) -هو أبو المودةمحمد خليل بن علي الحسيني المرادي، ولد بدمشق وتوفّي بها سنة 1206هـ/1792م وولّي قضائها من تصانيفه"عرف البشّام فيمن ولّي فتوى الشام", و" سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر ". ينظر : المرادي، **سلك الدرر** ،ط3; بيروت: دار ابن حزم , 1988 , ج 2 ،ص :318.

(4) -هو عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن الذهبي الدمشقي، مؤرخ وأديب، كانت وفاته بدمشق سنة 1111هـ/1699م .من كتبه ديوان جمع فيه جميع أشعاره و " الفوائح الملكية"، ينظر:المرادي ، **سلك الدرر** ،(مرجع سابق) ج2، ص: 318.

(5) -هو شيخ العارفين عبد الغنيّ بن إسماعيل بن عبد الغنيّ النابلسي الحنفي، متصوف شهير، ولد بدمشق وتوفّى بها سنة 1126هـ/1714م، كان كثير التصانيف رائج الشهرة فاقت كتبه المئة منها: " شرح ديوان ابن الفارض ",و" ديوان الحقائق وميدان الرقائق",و" المجالس الشامية" . ينظر: المرادي: **سلك الدرر**،ج3، ص:3.

(6) -هو نور الدين بن عبد الهادي الهندي، محدث، فقيه، أصوليّ،ولد بالهند, وعاش بالمدينة المنورة وبها توفيفي سنة 1138هـ/1726. اشتهر بالعلم والورع، من مصنفاته:" حواشي على الكتب الستّة"، و"حاشية على مسند أحمد"، و" حاشية على تفسير البيضاوي". ينظر : المرادي ، **سلك الدرر**،ج 4 ،ص :66.

والشـــيخ محمـــد حياة السندي[1]، والشيخ إسماعيل العجلوني[2]،المعروف بالجرّاحي صاحب الكتاب الشهير " كشف الخفاء ومزيل الإلباس لما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس "، والشـــيخ أبـــو طاهـــر الكـــوراني الكردي [3]،، وإمام اليمن الأمير محمد إسماعيل الحسني الصنعاني[4]، وكبير المحدثين محمد بن عبد الباقي الزرقاني[5]،والشيخ عبد الغنيّ النابلسي[6].

وكـــان مـــنهم في الهـــند الشيخ محب الله البهاري[7] صاحب" سلّم العلوم"و" مسلّم الثـــبوت" الذي يقول عنه أبو الحسن الندوي:«شغل علماء الهند ومدرّسيها في شرح هذين الكـــتابين وتحســـنيهما قرابة قرن من الزمن و كانت كتبه مراجع العلماء الكبار و أساتذة الأزهـــر في مصر»[8]، وكان منهم الشيخ محمد أعلى التهانوي [9]صاحب كتاب " كشّاف اصطلاحات الفنون" ، الذائع الصيت ، وبرز منهم المتصوف الكبير شيخ الطريقة النقشبندية

---

(1) –هو محمد حياة بن إبراهيم السندي ، تعلّم ببلاد السند ثم رحل إلى المدينة المنورة أين توفى سنة 1163هـ/1750م . عرف بالورع و العـــزلة مـــن تصانيفه:" شرح الترغيب و الترهيب للمنذري"، و" شرح الحكم العطائية"، و" الحكم الحدادية" . ينظر : المرادي ، **سلك الدرر**،(مرجع سابق)ج4، ص:34.

(2) –هـــو إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي العجلوني الشهير بالجرّاحي ولد بدمشق وبها توفّى سنة 1087هـ/1676م ، تتلمذ على الشيخ عـــبد الغـــنيّ النابلســـي . مـــن كتبه :"الفيض الجاري في شرح صحيح البخاري "، و" عقد الجوهر الثمين"،و" شرح الحديث المسلسل بالدمشقين". ينظر: المرادي،**سلك الدرر**،ج1، ص:272 .

(3) –هو أبو طاهر بن إبراهيم بن حسن الكُدي الشافعي ، ولد بالمدينة و توفى بها سنة 1145هـ/ 1732م . تلقّى العلم على يد أبيه وجملة مـــن علمـــاء المدينـــة ووليّ أفتاء الشافعية بها، من كتبه" شرح شواهد الرضي البغدادي "،و"ترجمة الشمس محمد بن عبد الرحمن العزّي "ينظرالمرادي، **سلك الدرر**،ج4،ص:27.

(4) –هو محمد بن إسماعيل بن صلاح الحسني الصنعاني، الملقّب بالأمير، لكونه من بيت الإمامة في اليمن، ولد بصنعاء وتوفى بها سنة 1182 هـــ/1768م تجاوزت كتبه المئة، منها:"توضيح الأفكار على شرح تنقيح الأنظار"،و" سبل السلام شرح بلوغ المرام"، و" إسبال المطر على قصب السكر"، ينظر: الزركلي ,**الأعلام** ،ط3;بيروت: دار العلم للملايين ,1980ج6،ص:38 .

(5) –هو حائمة المحدثين محمد بن عبد الباقي الزرقاني الأزهري ولد بمصر وتوفى بها سنة 1122هـــ/1710م، ألّف العديد من الكتب الجليلة منها"شرح موطأ الإمام مالك"،و" تلخيص المقاصد الحسنة"،و " شرح المواهب اللدنية"، ينظر: المرادي، **سلك الدرر**،ج4،ص:32.

(6) –سبق ترجمته ، ينظر :ص :4.

(7) –هـــو المنطقي الشهير محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي ,ولد بأكره ,وتوفى بها سنة 1199هـــ/1707م، ولّي قضاء لكنهو، اشتهرت كتبه في أنحاء العالم الإسلامي كان أشهرها "سلّم العلوم"،و"مسلّم الثبوت "،و" الجوهر الفرد"، ينظر: صديق حسن خان ، **أبجد العلوم**،تح: عبد الجبار زكار ,دط ; دمشق :منشورات وزارة الثقافة ,1978,ج3،ص:233.

(8) أبـــو الحسن الندوي ، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام** (الشيخ شاه ولي الله الدهلوي) .ط2؛ دمشق: دار ابن كثير، 1999)،ج4 ،ص:55.

(9) –هو محمد بن علي بن محمد الفاروقي التهانوي، لغويّ من أشهر علماء الهند ضاع صيته في الهند وأرجاء العالم الإسلامي، توفّي بالهند سنة 1158هـــ/1745م. من كتبه " كشّاف إصطلاحات الفنون "،و" سبق الغايات في نسق الآيات " ينظر :الزركلي، **الأعلام**،ج7، ص: 188.

المجـــدّد مرزا مظهر جان جانان [1] ، والشيخ نظام الدين اللكنوي [2] وغيرهم ممن طفحت بذكر أسمائهم وسيرهم كتب التراجم والسيرّ. إذ يكفي للدّلالة على تلك الأعداد الهائلة من العلمـــاء أن نذكـــر أن صـــاحب " سلك الدرر" قد ترجم لسبعمائة و خمسين من أولئك الأعلام[3] .

لقـــد عجت تلك الفترة من الزمن بهذه الأسماء وغيرها من أسماء العلماء الذين حملوا علـــى عاتقهم أمر الحفاظ على الدين والدفاع عنه، لكن الملاحظ والمتبادر للذهن هو ذلك الـــبون الشاسع بين هذا الجمّ الغفير من العلماء، وذلك التردي المقيت الذي كان يرزح فيه العـــالم الإســـلامي، وحالـــة الانحراف التي شهدتها الحياة الإسلامية على مستوى التصوّر والســـلوك، ممّا يدلّ على كون كل تلك الجهود أو معظمها والتي بذلت من طرف أولئك الأعـــلام قـــد انصبّت في الانتصار لولاءاتهم وانتماءتهم المذهبية، أكثر من ولائهم للفكرة الإســـلامية مما حدّد مجالات الإنتاج الفكري في تلك الفترة في مجالات ضيّقة تحدّها حدود المـــذهب والفرقة لا غير، فكثرت حينئذ الحواشي وحواشيها والاجترارات كلّ ذلك كان بمنأى عن المشكلات المعاصرة والحاجات القائمة التي تتعلق بمصير الأمّة الإسلامية و الركب الحضاري .

لقد أفرزت هذه الحالة الفكرية بروز ظاهرة الإرهاب الفكري ضد العقلاء و المستنيرين من أتباع المذاهب الذين حاولوا نفض غبار العصبية والجمود على آرائهم واجتهاداتهم[4]،مما زاد في حالة التردي و الركون والسلبية التي وصمت ذلك القرن.

و لم تقـــف ظاهـــرة الجمود عند هذا الحد بل تعدّته إلى ما هو أخطر من ذلك حين عملـــت وســـاهمت في تحويل أنظار واهتمامات أكثر علماء ذلك العصر عن القرآن الكريم

---

(1) -هـــو ميرزا مظهر جان جانان الهندي من كبار شيوخ السلسلة النقشبندية المجددية عاصر الامام الدهلوي , وتتلمذ على محدث الهند محمـــد افضـــل السيالكوتي, من كتبه: "كلمات طيبات",و" المكتوبات", توفي بالهند سنة (1195↑/1780م) ينظر: عبد الحي الحسني, **الثقافة الاسلامية في الهند**, دط ;دمشق: مجمع اللغة العربية , 1958 ص:202.

(2)- هـــو محمد بن علي بن محمد أبو العباس بحر العلوم اللكنوي ، حكيم منطقي ، أصولي. توفي بمدراس سنة 1225هـــ /1810م. من كتبه "شرح السلم" ، و" شرح مسلم الثبوت للبهاري "، و" العجالة النافعة". ينظر : الزركلي ، **الأعلام**،(مرجع سابق) ج7، ص: 71.

(3) ينظر: أبو الفضل محمد خليل المرادي، **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**.(مرجع سابق)

(4) -كـــان علـــى رأسهم الإمام الدهلوي حين دعا إلى فتح باب الاجتهاد، ونبذ التقليد، وأقدم على خطوته الجريئة حين ترجم القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية ممّا أجّج نار الفتنة عليه وجعله محطّ لغط علماء المذهب الحنفي ,حينا من الدهر ,و من هذا القبيل ما وقع للامام محمد عبده مع شيخ المالكية في عهده الشيخ عليّش.

والسنّة إلى كتب المذاهب وأصولها ورجالها. لذلك قلّ في كتبهم الإبداع و الطرح الجديد المواكب للعصر في كل مجالات المعرفة الإسلامية من تفسير وشرح للسنّة وفقه وغيرها، فقد استحكم عالم الأشخاص على النمط التفكيري فدارت كل التآليف و الكتب في فلكه بعيدا عن عالم الأفكار المستنير بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2-الطابع الثقافي العام :

لقـــد كان لطيف الثقافة العقلية الذي ساد إيران الصفوية آنذاك امتداد و انتشار وغلبة على أطياف الثقافة الأخرى في أغلب البلاد العجمية الإسلامية والهندية منها بصفة خاصـــة. لقـــد انتشـــر هذا النمط الفكري في إيران بحكم التقارب التاريخي بين التشيّع والمذاهب العقلية في الفكر الإسلامي، ومنها امتدّ وغزى الأراضي و البلدان التي تقع شرقها بعوامل سياسية بحتة .

فقـــد كان دخول هذه النزعة إلى الهند على يد الملك «أكبر[1] » الذي استقدم الأمير «فـــتح الله الشيرازي[2]» تلميذ « ميرغياث الدين منصور[3]» الذي اشتهر بمنحاه الفلسفي الإشـــراقي والذي أسّس لنصرته و نشره المدرسة المنصورية بشيراز . لقد فتح أكبر أبواب الهـــند أمام الفلسفة الإيرانية بدافع من إيمانه بحرّية المعتقد و الفكر وتمهيدا لنشر تعاليم دينه الجديـــد الـــذي ابتكره. رغم مخالفة هذه الأنماط الفكرية للعقلية الهندية التي تتشبث بالروح وتولي لها المكان الأساسي في معتقداتها وأفكارها.

لقد احتلّ فتح الله الشيرازي الصدارة وقام بصبغ المناهج و المقررات الدراسية بالطابع العقلـــي الـــبحت،هذه المناهج التي استمر معمولا بها حتى القرن الثالث عشر،لا شك أنها ساهمت في عملية الاضطراب و الخلل الذي عاشته العقلية الهندية.

وزاد أ ن جلب من إيران أساتذة وكتبا لإنجاح هذه المقررات التي لم تترك بينها مكانا لســـوى العقل .فبرزت على الساحة الفكرية أسماء بلغت من الفلسفة شأوا كبيراً وشكّلت فـــيما بعد المرجعيات العلمية التي يعتمد عليها في تقرير الحياة العلمية و العامة في الهند وما

---

(1) -هو ثالث أباطرة الدولة المغولية في الهند ، أبو الفتح جلال الدين محمد، ولد في المنفى وجلس على عرش الدولة المغولية سنة 1556م، بســـطت الدولة المغولية في عهده نفوذها على أغلب بلاد الهند ، دعى إلى فكرة الدين الواحد (الدين الإلهي) لدوافع سياسية شخصية مما ألّب عليه العامة ، توفّي سنة 1605م، ينظر :مجموعة من المستشرقين , **دائرة المعارف الإسلامية**،دط ; بيروت :دار المعرفة ,دت ,ج 1، ص:488.

(2) -هو فتح الله بن هبة الله بن عطاء الله الشاهي الحسيني ، فيلسوف، متكلّم، ولّي قضاء أصفهان، وتوفّي بها سنة 1098هـــ/1687م.من كتبه "البديع"، و" رياض الأبرار"، و" كتاب الإمامة "، ينظر: كحالة، **معجم المؤلفين** .ط1; بيروت :مؤسسة الرسالة, 1993 ،ج2،ص: 614 .

(3) -هو غياث الدين بن منصور الحسيني الشيرازي ، فيلسوف، من كبار فلاسفة الشيعة الإشراقيين ، توفى بشيراز سنة 949هـــ/1542م من كتبه: "الرد على أنموذج العلوم الجلالية "، ينظر :كحالة، **معجم المؤلفين**،(مرجع سابق)ج2،ص: 605 .

حولها. كان من أبرزها « ميرباقر داماد[1]»، والعلامة «صدر الدين الشيرازي [2]»، والشيخ «ميرزاهـــد[3]» الـــذي طـــاف علماء الهند حول كتبه" شرح المواقف"و" شرح التهذيب" و"الرسالة القطبية" بالشرح و التوضيح والتدريس[4].

في مقابل حالة التشبّع التي كانت تعيشها سوق العلوم العقلية، كان الوضع مختلفا تماما في سوق علوم الحديث و السنّة إذ كانت تعاني الإفلاس و الكساد. فقد ابتعدت الهند عن المصـــدر النـــبوي للتشريع ,لسريان تلك المناهج التعليمية وتأثيرها في الحياة الثقافية العامة ويصـــوّر لنا صاحب كتاب « الثقافة الإسلامية في الهند» الوضع الذي كانت تعيشه علوم الســـنّة و الحديث في الهند قائلا: «ولما انقضت دولة العرب من بلاد السند، وتغلّبت عليها الملوك الغزنوية والغورية، وتتابع الناس من خراسان وما وراء النهر، صار الحديث فيها غريبا كالكـــبريت الأحمـــر، وعديما كعنقاء مغرب، وغلب على الناس الشعر و النجوم والفنون الرياضية، وفي العلوم الدينية الفقه والأصول، ومضت على ذلك قرون متطاولة، حتى صارت صـــناعة أهل الهند حكمة اليونان، والإضراب عن علوم السنة والقرآن إلا ما يذكر في الفقه على القلّة، وكان قصارى نظرهم في الحديث في " مشارق الأنوار" للصغاني، فإن ترفّع أحد إلى " مصـــابيح الســـنّة"للـــبغوي، أو إلى "مشـــكاة المصـــابيح" ظنّ أنّه وصل إلى درجة المحدثين.....»[5].

لقـــد كـــان مـــن الطبيعي أن تحدث هذه الغربة لعلوم الحديث وتلك البسطة للعلوم العقلـــية، خلـــلا في العقـــل الهندي المسلم, لانفكاك الرباط الذي يربطه ويحول بينه وبين

---

(1) –هو محمد بن محمد الحسيني الأستراباذي، فقيه، أصولي، متكلم، رياضي ، كان من مقرّبي عباس شاه الصفوي، توفي سنة 1041هـــ/ 1631م، مـــن آثاره :" رسالة في حدوث العالم"،و "الأفق المبين في الحكمة الإلهية "، و"القبسات"، ينظر: المرادي، **سلك الدرر**،(مرجع سابق) ج4، ص:301.

(2) –هو محمد بن إبراهيم بين يحي القوامي الشيرازي، الشهير «بالملا صدرا »فيلسوف من كبار فلاسفةالشيعة، توفي بالبصرة سنة 1059 هـــ/1649م. من كتبه: " أسرار الآيات "،و" الأسفار الأربعة في الحكمة"،و" شرح الهداية للأبهري"، ينظر: الزركلي، **الأعلام** ،(مرجع سابق) ج5، ص :303.

(3) –هـــو محمد بن محمد أسلم الحسيني الهروي: فيلسوف، منطقي، توفي بكابل سنة 1101هـــ/1689م، من كتبه :" حاشية على شرح المواقـــف "، و"شـــرح الـــتهذيب للدواني"، و"حاشية التصور والتصديق للفخر الرازي"، ينظر: صديق حسن خان، **أبجد العلوم**،(مرجع سابق)ج3،ص:231.

(4) –ينظر:أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي** (مرجع سابق) ص:33.

(5) –عبد الحي الحسني الندوي، **الثقافة الإسلامية في الهند** .(مرجع سابق).ص ص:135–136.

الانحـــراف والزلل ويصله بالمنابع الصافية للدين هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن تلك المـــناهج والمقررات الثقافية العقلية شكّلت تحدّياً لهذا العقل المتألّه المتروحن بطبعه، مما ساهم وأســـرع في حالة الاضطراب التي عصفت به وجعلت منه إنسانا يقف مشدوها بين طرفي ماضـــيه المغدق بالروحانية، والمعاني اللطيفة السامية وبين ثقافته المكتسبة المتعقلنة الجافّة التي لا تدع مجالا إلّا للأقيسة و الحدود و المجرّدات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-خلل التصوّر و السلوك:

كـــان مـــن البديهي في مجتمع استحكمت فيه المذهبية، وروح التقليد وصبغت ذهنه الروح العقلية البحتة، أن ينحرف عن المسالك الصحيحة للعقيدة الإسلامية والسلوك القويم اللذان يرسمان أسس وواقع الشخصية الإسلامية القويمة. لقد أنتج ذلك الوضع الثقافي السائد خلـــلا في معادلـــة الروح والعقل والسلوك. التي تثمر عند سدادها الحياة الإسلامية القويمة، فـــراح يســـطو كل طرف من أطرافها على الآخر، ويتغلّب عليه مما أبعد المجتمع عن المنابع الأصيلة الصافية للعقيدة الإسلامية، وسقط في براثن البدع والخرافات التي امتدّت في مساحة اللامعقـــول الشاغرة في ذهنه بسبب غياب الفهم الصحيح والتصوّر السليم لأطراف تلك المعادلة.

يصـــف«لوثـــروب استودارت» وضع الدين في ذلك العصر فيقول:«وأمّا الدين فقد غشـــيته غاشـــية سوداء، فألبست الوحدانية التي علّمها صاحب الرسالة النّاس، سجفا من الخرافات،وقشـــور الصـــوفية، وخلت المساجد من أرباب الصلوات وكثر عديد الأدعياء والجهـــلاء، وطوائـــف الفقـــر والمساكين يخرجون من مكان إلى مكان يحملون في أعناقهم الـــتمائم والتعاويذ والسبحات،ويوهمون النّاس بالباطل و الشبهات، ويرغبونهم في الحجّ إلى قـــبور الأولياء، ويزيّنون للناس التماس الشفاعة من دفناء القبور، وغابت عن النّاس فضائل القـــرآن، فصـــار يشـــرب الخمر والأفيون في كل مكان، وانتشرت الرذائل، وهتكت ستر الحرمات على غير خشية ولا استحياء[1]».

لقـــد بلغ الانحراف الذي أصاب أركان العقيدة حداً يخرج في الكثير من مظاهره عن دائرة الإسلام فمن زيارة القبور وسجدة التحية للمشائخ، والذبح بأسماء الأولياء والمشائخ، والطواف بالقبور، وإشعال الشموع عليها. إلى تقديس و تعظيم آلهة الهندوس كـــ:«سيلا» لدفـــع مـــرض الجدري وغيرها من الاعتقادات والخرافات[2] التي انحرفت بالعقل عن سكّة

---

(1) - استودارت, **حاضر العالم الإسلامي**(مرجع سابق)،ج1، ص:259.

(2) كالكـــبش المندور للشيخ سدّو، وبقرة السيد أحمد الكبير، وأعلام غازي مّيان، وتعزية محرم وغيرها من العادات الفاسدة ولمزيد من الإيضاحات ، ينظر:-محمد اسماعيل الشهيد, **تقوية الايمان**,ط1 بيروت دار ابن كثير 2002 ص:51-68

- أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**، ص: 59.

الإسلام القويمة وجعلت من التوحيد الإسلامي عنوانا بلا معنى، وأحالت التصوّر حقلا من التفاهات والهرطقات.

وفي ميدان السلوك لم يكن الأمر بعيدا عن سابقه، إذ إنّه من الطبيعي على الهندي المسلم، الذي يعيش وسط متحف انثروبولوجي ديني زاخر، أن تتسرّب إليه آفات وظواهر جرّاء تسلّل تعاليم اليوغا والرهبنة الهندية، التي تشكّل عنصرا هاما من عناصر الذّات الهندية المتروحنة، فقد كان التصوّف الإسلامي ميدانا خصبا لتعشيش هذه الاتجاهات والأفكار، فالكتب المهتمة بالثقافة الهندية، كثيرا ما تورد نماذج من تلك التداخلات التي وقعت بين الرياضة الهندية والمجاهدة الصوفية الإسلامية بحكم أوجه التقارب التي تجمع بينهما، منها ما ذكره الشيخ أبو الحسن الندوي ككتاب" جواهر خمسة" للشيخ« محمود غوث الكواليري»[1] الذي اشتهر بين الناس في الهند ، وهو يضمّ جملة من تجارب هذا الرجل الروحية، وصلوات متعددة كصلاة الأحزاب،وصلاة تنوير القبر،وصلاة العاشقين، وغيرها من الصلوات التي لا أساس لها في التشريع الإسلامي، كما خصّص جزءاً منه لأسماء الملائكة بالعبرانية والسريانية وأسرار تلك الأسماء ومعانيها[2]،بشكل يكشف عن عمق توغل تعاليم التصوف الهندي في تعاليم وأفكار العديد من المدارس الصوفية في الهند.

و لم تكن عقيدة وحدة الوجود بغريبة عن تلك البلاد حتى قبل دخول الإسلام إليها فهي حاملة لواء هذه العقيدة منذ القدم بسبب التنوّع الجنسي والعقدي وطبيعة الإنسان الهندي ذي الأصول الآرية الميّال بطبعه إلى الطلاقة في كلّ شيء والمتفلّت من قيود العقل والجسد.

لذلك لم تجد هذه العقيدة من عقبات تذكر لتتوغّل في أعماق التصوّف الهندي في أبسط مستوياته الثقافية، فتشكّلت بذلك مدرسة إشراقية جديدة في الهند وفق وعلى أسس من تعاليم ابن عربي التي اخترقت حجاب المكان لتصل إلى تلك المناطق النائية من العالم الإسلامي. وقد كان من أعلام هذه المدرسة ودعاتها ومتحمّسيها الشيخ « عبد القدوس

---

(1) هو محمود غوث بن عبد الله الكواليري الهندي ,متصوف, توفى سنة 970 هـ/1563 م .من كتبه " بحر الحياة "، و"الأوراد الغوثية"،و" المعراجية ". ينظر :كحالة، **معجم المؤلفين** (مرجع سابق)،ج 3،ص : 578 .

(2) -أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**(مرجع سابق)، ج3، ص :243.

الكنكوهي[1]»، شيخ السلسلة الجشية الصابرية،والشيخ«محمد الكالبوري[2]»،والشيخ« محب الله الإله آبادي[3]» وغيرهم من متصوّفة الهند.

ولـــيس بخاف على أحد أثر هذه العقيدة إذا نزلت إلى مستوى العوام وصغار العقول، والآثار التي تنقشها على الحياة الثقافية والاجتماعية على المستويين التصوّري والسلوكي.

لقـــد كـــان انحسار مفهوم التوحيد وانحرافه وقصوره في متون تتلى لا يربطها بحياة المســـلم وحقيقة الإسلام أيّة علاقة. سببا مباشرا في إفراز شخصية مسلمة ممسوخة ليس لها مـــن الإســـلام إلا الاسم، وتبتعد عنه وعن نبعه الصافي بمقدار ذلك البون الذي يفصل بين الشرك والتوحيد, إذ تروي كتب الثقافة الاسلامية الهندية سيلا جرّارا من تلك الانحرافات الـــتي طَلَتْ الذهن المسلم في شقّه التصوّري .منها :ما كان يوصف به الإمام الجليل« عبد القـــادر الجـــيلالي» من ألقاب ونعوت تكشف عن مدى التشظّي الذي أصيب به التصوّر العقـــدي هـــناك كوصـــفهم إيّاه بـــ:«سيد السماوات والأرض » , «والنفّاع الضرّار» ,«المتصـــرّف في الكـــون» ,«المطلّـــع على أسرار الخليقة» ,«و محيّ الموتى »,و« ماحي الذنوب»[4],وغيرها من الصفات الإلهيّة التي تقدّس بها الله -سبحانه- وبان بها على خلقه .

وأدّى إنحـــراف السلوك الصوفي حين راح أدعياء التصوّف وأشباه الزهّاد يعمهون في أعمـــال الرياضة والمجاهدات،و المواسم التي غلّها الجهل بأغلال الانحراف الذي يدقّ صميم العقـــيدة والـــدين ،كـــ:«الصلاة الغوثية »، و« الصلاة المعكوسة» والصوم باسم الأولياء والتلبـــية باسمـــائهم عـــند زيارة قبورهم والسّجود والركوع لهم عند أعتابهم[5] ، وانتظار الـــواردات والأحوال، و التجوّل في المقامات الروحية العليا بشكل جعل المستشرق الكبير غوســـتاف لوبون يصفه محقّا في كتابه حضارة الهند بقوله : «ويظهر للباحث عند دراسة

---

(1) –هو عبد القدوس بن اسماعيل الكنكوهي الحنفي من اعمدة الطريقة الصابرية الجشتية من كتبه: "شرح عوارف المعارف",و " و شرح الصحائف", و "المكتوبات". ينظر:عبد الحي الحسني, **الثقافة الاسلامية في الهند** (مرجع سابق ص) ص:181

(2) – هـــو محمـــد بن أبي سعيد الحسيني الترميذي الكالبوري من مشايخ التصوف في الهند و أحد أعمدة لسلسلة الطريقة الشطارية له" الروائح"، و" الواردات"، و" رسالة في وحدة الوجود" ، ينظر: **الثقافة الإسلامية في الهند** ، ص:195.

(3) –هـــو محـــب الله العمري الإله أبادي من فضلاء علماء الهند ومتصوفتهم من كتبه" شرح بالفارسية للفصوص" وآخر بالعربية"، و" التسوية" الذي تولاه أهل الهند بالعناية والشرح، و" الوحد المطلق" ينظر: عبد الحي الحسني، الثقافة الإسلامية في الهند، ص: 18.

(4)- محمد اسماعيل الشهيد, **تقوية الايمان** (مرجع سابق)ص:7.

(5)- المرجع نفسه ص: 54.

الاسلام في الهند ان هذا الدين قد مسخ مسخا وشوّه تشويها»[1],لقد أدّى ذلك الوضع إلى حالة إغماء فكري أنسى هؤلاء الواقع الذي يعيشونه والمطالبين ببعث الحياة فيه وإصلاحه، مما ولّد خلل الفكرة التي يناط بها أمر تحضّر المجتمعات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]-نقلا عن: عبد الماجد الغوري ,مقدمة **تقوية الايمان** , ص:6.

1-1-2 الوضع السياسي:

ولـــد الدهلوي وترعرع في بحر القرن الثاني عشر الهجري الذي كانت تتقاسم العالم الإســـلامي فيه ثلاث دول كبرى، وهي الخلافة العثمانية في قلب العالم الإسلامي وغربه، والدولة الصفوية في آسيا الوسطى، والدولة المغولية في الشرق الأدنى الهند وما جاورها.

وكـــان قـــد توالى على خلافة الدولة العثمانية العليّة في فترة حياة الإمـــام (1114-1176)خمسة سلاطين[1] بسطوا نفوذ دولة الخلافة على كامل الأرض العربية ما عدا المغرب الأقصى وكانت الحجاز أنذاك تحت ولاية العائلة الحسنية. وكانت الصراعات على الزعامة علـــى أشدّها بين أفراد الأسرة الواحدة . كان ذلك في الفترة التي كان الإمام الدهلوي فيها في بلاد الحرمين ، وبلغت الفوضى والاضطراب حدا لا يطاق نتيجة الخلل الفكري والتربوي الـــذي ســـاد الأســـر الحاكمة و الفاعلة في تلك الحقبة من الزمن، حتى أن كتب التاريخ والـــرحلات التي ألّفت في تلك الفترة كانت تشكو قلّة الأمن في الطريق، وغارات القبائل والبدو على قوافل الحجّاج وبيت الله الحرام[2].

ولم يكـــن الوضـــع في الدولـــة الصفويّة يبشّر بالخير فقد أخلد الصفويّون إلى النوم وخـــارت قواهم بعد قرنين من القوّة والاتّساع مما فتح أطماع جيرانهم الأفغانيين والرّوس عليهم، فانتقصت هذه الدولة من أطرافها إلى أن اعتلى عرشها «نادرشاه»[3] الذي تمكن من لم شمـــل الإيرانيين وتضميد جراحهم وطرد الأفغان والروس إلى حدود دولهم وزاد أن اتّسع شرقا على حساب الأفغان فاستولى على قندهار وكابل وبشاور،ولاهور، إلى أن وصل إلى دهلي عاصمة الامبراطوريةالمغولية[4].

---

(1) -وهـــم : «مصطفى الثاني »،(ت1115هـــ)،«أحمد الثالث »، (ت1143هـــ)،«محمود الأول»،(ت1167هـــ)، «عثمان الثالث»، (ت1171هـــ)،و«مصطفى الثالث»،(ت 1187 هـــ).

(2) -ينظر :-أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)، ص:38.

-محمد فريد بك، **تاريخ الدولة العلية العثمانية** . ط5؛ بيروت : دار النفائس، 1986. ص303-311.

(3) -هو القائد الإيراني الشهير نادر بن طهماز، تركي الأصل ، سنّي المعتقد، نشأ في أسرة خاملة لكنّه تمكن من الوصول إلى سدة الحكم في أحلك أيّام الدولة الصفويّة، أعاد لإيران جميع أراضيها التي احتلّت ,وإمتدّت حتى بلغت الهند شرقاً، وبه كانت نهاية الدولة الصفوية، ينظر : عبد المنعم النمر، **تاريخ الإسلام في الهند** ,ط1؛ القاهرة : دار العهد الجديد,1959 .ص: 219 .

(4) -رولان موسنيه و أرنست لابروس، **تاريخ الحضارات العام** .ط1 ؛بيروت: منشورات عويدات ، 1968.ج5،ص 268-273

هـــذه الدولة أي المغولية التي كانت حينها في أشدّ فترات الضعف بعد وفاة سلطانها الكبير« أورنك زيب عالمكير »[1]،و الذي بلغ بهذه الدولة من الاتّساع ما لم تشهده الهند من قـــبل حتى عد أعظم إمبراطور دانت لحكمه الهند كلها.لكن رؤوس الفتنة وبوادر الضعف ســـرعان ما ظهرت بعد وفاته، حيث ترك من بعده ذرّية ضعافا عجزوا عن السيطرة على الفوضى التي كانت تنتظر وفاة هذا الإمبراطور القوي، ونتيجة لذلك سادت الدولة عوامل الفوضـــى والإضـــطراب[2]،وأصبح التاج المغولي ألعوبة تتداولها أيدي صبية سفهاء ، تتابعوا كالدمى على مسرح السياسة في سرعة عجيبة، لا يكاد يظهر أحدهم حتى يختفي بسرعة. فقد تداول على عرش الدولة في عهد ولي الله الدهلوي بعد السلطان أوزنك زيب أحد عشر ملكـــاً في مدة لا تزيد على نصف قرن، فقد كان منهم من لم تمتد حكومته إلا بضعة أشهر ومنهم من حكم لأيام قليلة جدّاً .

لقد أتاحت حالة الاحتضار هذه, الفرصة لتلك الطوائف الدينية المناوئة للدولة المغولية للخـــروج من جحورها التي اضطرّها إليها الملك أورنك زيب،مما شكل تهديداً جديداً يقضّ أركان الدولة،حتى باتت هذه الطوائف من «مرهته»[3]«وسيخ»[4] «وجت»[5]، تهدد الوجود الإسلامي في الهند، فقد كانت تستولي على الأولى العصبية الهندوكية المظلمة، وتدفعهم إلى

---

[1] -هـــو السلطان المغولي العظيم زيب عالم كبير بن خرم شاه جهان أعظم سلاطين الهند على الإطلاق قوة وتقوى، توفى بالدكن سنة 1118هـــ/ 1707م، حكـــم الهند خمسين سنة، لم تشهد الهند سنين مثلها في الأمن والإستقرار، كان ورعا تقيا يأكل من كسب يده، أسّس اللجنة العلمية التي كتبت الفتاوى الهندية والتي عرفت باسمه "فتاوى عالمكيري "ينظر: المرادي: **سلك الدرر**(مرجع سابق)،ج2 ,ص: 113 .

[2] -ينظر عبد المنعم النمر، **تاريخ الإسلام في الهند** (مرجع سابق), ص :289.

-وأبو الحسن الندوي ، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)، ص:41.

[3] -وهـــم أتباع الديانة الهندوسية، التي لم يسجل تاريخ الأديان اسما محدداً قام بتأسيسها، وتستحوذ هذه الديانة على أغلب سكان الهند وهـــي تســـتمد تعاليمها من جملة من الكتب المقدسة وهي الفيدا، وريج فيدا، وسام فيدا، وأتورفيدا. نشبت بين أتباع هذه الديانة وبين المســـلمين حروب كثيرة لم تنطفأ جمرتها إلى يومنا هذا، ينظر: محمد ضياء الرحمن الأعضمي، **فصول في أديان الهند** .ط1؛ المدينة المنورة: دار البخاري، 1997. ص:20-25.

[4]-وهي فرقة دينية وضع أسسها « كرو بابانانك» في القرن الخامس عشر الميلادي ،زار مؤسسها الحرمين الشريفين ،وإنخرط في حلقات الصـــوفية فتـــرة من عمره، حاول من خلال هذه الديانة الجمع بين الإسلام و الهندوسية، وصاغ مبادئها في قوانين خمسة وهي: الكيشو، الكانفا، الكانشا، دهوتي، الكارا، نشبت بينهم وبين المسلمين معارك عدة كان أشهرها معركة «باني بت» الشهيرة التي كسرت شوكتهم وقضّت كيانهم ينظر: المرجع السابق، ص:190.

5-وهـــي جـــناعة عرقية متعصبة كانو يسكنون المنطقة الجنوبية في الهند من أكرا إلى دلهي، كانت حركهم الحاجة وتردي الأوضاع في الهند، ينظر: عبد المنعم النمر، **تاريخ الإسلام في الهند**(مرجع سابق)، ص :96.

الانتقام من المسلمين بشكل روّع حتى الغزاة البرتغاليين الذين كانوا يجوبون تلك المناطق في تلك الفترة بالرغم مما عرف عنهم من القسوة والظلم.

وكانت تستولي على الثانية روح الانتقام من المسلمين الذين أحبطوا كل محاولات الانفصال التي قادوها، وكانت تدفع الثالثة رؤيتهم لانكسار مخالب الأسد المغولي والأوضاع التي كان يعيشها، فلم يكونوا أصحاب طموح ولا دولة ، فا ندفعوا لإثارة الفتن والاضطرابات من أجل أغراض اقتصادية مالية فقط[1].

لقد أدخلت هذه الفرق بحروبها الهند في دوامة لا يُعلم انتهاؤها ، فقد أصبح اجتياح العاصمة دهلي عادة يومية ,مما خلق حالة من الانهيار والفوضى والاضطراب ، تصوّرها استغاثة أحد معاصري الإمام الدهلوي، الشيخ «ميرزا مظهر جان جانان »[2]في إحدى رسائله حين قال: « إلى من نكتب حال اضطراب السكان في المدينة —دهلي- بسبب قلّة الأمن والأوبئة العامة؟ اللّهم أخرجنا من هذه المدينة التي أصبحت محطا لغضب الله- تعالى- وسخطه، فقد أصبحت المملكة فوضى بغير نظام، اللهم فضلك ورحمتك»[3]

---

(1) -ينظر:ابو الحسن الندوي ,**الامام لدهلوي**(مرجع سابق) ,ص:249وما بعدها.

-عبد المنعم النمر ,**تاريخ الاسلام في الهند**,(مرجع سابق)ص:292-297.

(2) -سبق ترجمته، ينظر :ص:6.

(3) ميرزا مظهر جان جانان ,**كلمات طيبات**، رسالة رقم 54، نقلا عن: أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**، ص:262.

1-1-3الأوضاع الاجتماعية:

إن تنظـــيم المجتمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخموده و ركوده، كل هذه الأمور ذات علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشر في ذلك المجتمع[1] .

إن صـــحّة الأفكـــار وسلامتها هي المحدّد والراسم الوحيد للوضع في أيّ مجتمع من المجـــتمعات، إذ إنّـــه ليس صحيحا أن الازدهار والانحطاط الإجتماعيين يعتمدان على وفرة مصادر الثروة أو قلّتها وتحسّن مستوى المعيشة وجودة وسائل الإنتاج[2].

فقـــد كـــان للخلـــل الـــذي أصاب التصوّر في الحياة الفكرية وفقدان عامل الإرادة والصواب في الكثير من إنجازات علماء ومثقفي ذلك العصر، وشيوع المذهبية وترهّل الوضع السياســـي، آثـــار سلبية على الحياة الاجتماعية، فقد انهار المجتمع والأمّة، وعمّت الفوضى أرجـــاء العـــالم الإسلامي وارتمت المجتمعات المسلمة في أحضان عالم الشيئية، مما حيّد المثل العليا والقضايا الكبرى وأحالها إلى هامش الحياة.

والـــتأمّل في الوضـــع الاجتماعي للهند في تلك الفترة يقودنا إلى ملاحظة قضيتين تعملان على وخز وزعزعة الاستقرار الاجتماعي الذي يضمن للإنسان العيش الكريم والحياة السعيدة.

الأولى:تتمـــثّل في التركيبة الاجتماعية للمجتمع الهندي اللامتجانس، فالهند هي العالم كلّه في تنوّع أجناسها وطبيعتها ومناخها، والمجتمع الهندي خليط من هندوس يمثّلون أغلبية مقهـــورة ومسلمين أقلّية يسيطرون على مقاليد الحكم ,وملايين من سيخ وبوذيين وغيرهم مـــن أصحاب الديانات الشرقية. هذا التنوّع العرقي والديني[3] كان بمثابة إسفين يدقّ ظهر الـــوحدة الاجتماعـــية في المجـــتمع الهندي ,والاستقرار السياسي فيه . فمعظم الحركات والـــثورات السياسية كان يحرّكها وقود العصبية والعنصرية الناتجة عن هذا التباين. ممّا

---

(1)- مالك بن نبي ، **مشكلة الثقافة**. ط4؛ الجزائر ودمشق: دار الفكر، 1984م. ص:117.

(2) -ينظر: المرجع نفسه،ص:117-120.

و- ماجد عرسان الكيلاني، **هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس**،دط؛ أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994. ص:17.

(3) -يذكـــر العلامـــة غوستاف لوبون في كتابه **حضارة العرب** أن بالهند أزيد من 240 ألف لغة ونحو 300لهجة بالإضافة إلى عشرات العقائد والأديان ، ينظر: **حضارة العرب** . ط3؛القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1956.ص:187.

أحدث حالة الاضطراب واللاستقرار في العقل الهندي ,وهذا ما يؤثّر على البعد الوظيفي له في المجتمع، خاصّة في مرحلة الحروب والهزّات السياسية .

وإذا أضـــفنا إلى ذلك القيم الروحية السائدة آنذاك و المتشبّعة بتعاليم الفيدا والكتب الهندوســـية المقدّسة التي تحلّق في سماء اللامعقول من قوى الإنسان وطاقته، دون أن تعير أيّ اهـــتمام للقضـــايا التنظيمـــية لحـــياة الإنسان في الواقع أو ترسم له معالم وضوابط تحرّكه الاجتماعي.

الثانية: خلل الفكرة لدى الطبقة الحاكمة المتمثّلة في الدولة المغولية المسلمة التي فقدت إبّـــان ذلك العصر آخر مؤهّلات وجودها بسبب الفساد الذي استشرى في جسدها نتيجة الصـــراعات والأطمـــاع الشخصية بين أبناء الأسرة الحاكمة. يقابله من جهة أخرى البذخ المعيشـــي الـــذي كانت تعيشه هذه الأسرة في مقابل الجوع والعراء اللذين كانا يعملان في جسد الهندي حتاً وتعرية .

إذ يذكـــر أبو الحسن الندوي أن درجة البذخ وصلت بتلك الأسر إلى حدّ أن النّاس توقّفوا عن الطبخ في ديارهم مكتفين بشراء حصص طباخي القصور من الطعام والتي كانت من أرقى الأكلات كل ذلك بأسعار زهيدة[1].

[1] – ابو الحسن الندوي ,**الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)،ص:58.

المبحث الثاني

2-1 حيـــــــــاته

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1-2-1 نسبهومولده :

يقف غياب كتب الدهلوي ومؤلفاته حائلا أمام إزالة الكثير من الصعوبات التي تتعلّق بحـــياته وترجمته لذلك ورد الاختلاف بين المترجمين له في العديد من القضايا المتعلّقة بحياته ونظـــراً لاعـــتمادهم في الأغلـــب على مراجع أخرى لم تفرد الدهلوي وأسرته بالبحث والدراسة وإنما كان تطرقهم له في سياق الترجمة لمجموعة من الأعلام برزوا في إحدى فروع المعـــرفة الإسلامية أو رسموا تاريخ منطقة ما من الناحية الثقافية أو السياسية. ومن أبرز هذه الكـــتابات مـــا دبّجـــه العلّامة عبد الحي الحسني[1]في كتابه " نزهة الخواطر وبهجة المسامع والمناظر"[2] ، وما كتبه صدّيق حسن خان[3] في كتابه " أبجد العلوم[4]"، وما كتبه محسن بن يحي الترهتي[5] ، صاحب" اليانع الجني "[6].

هـــذه الكـــتابات وغيرهـــا لم تكـــن بمنأى عن الاختلاف في بعض المسائل التاريخية لاختلاف مصادرها على الرغم من وجود أربعة كتب في آثار الدهلوي خصّها الإمام لترجمة أعلام أسرته ومآثرها وترجمة حياته وسرد الشيوخ والعلماء الذين أخذ عنهم وهي" الإمداد في مآثر الأجداد"[7] في ترجمة أجداده والحديث عن إنجازاتهم و" أنفاس العارفين"[8]ترجم فيه

---

(1) -هو علامة الهند ومؤرخها الكبير عبد الحي بن فخر الدين الحسني والد الإمام ابو الحسن الندوي. باحث مؤرخ فاضل ولد في لكهنو بالهند وتوفى في راي برلي سنة 1341هـــ/1923م، ترأس ندوة العلماء، كان كثير التأليف منها :" حنة المشرق"، و" تلخيص الأخبار"،و " معارف العوارف"، ينظر: الزركلي, **الأعلام**(مرجع سابق)،ج13،ص:230.

(2) -يعـــدّ هذا الكتاب أكبر موسوعة في ترجمة أعلام الهند منذ دخول الإسلام إليها إلى بداية القرن العشرين، وقد طبع مرارا منها طبعة مجمّع اللغة العربية بدمشق في ثماني مجلدات وقد سمي في طبعات أخرى "الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام ".

(3) -هـــو الأمـــير أبو الطيب صديق بن حسن خان القنّوجي، البوهالي، الهندي، تلميذ الإمام الشوكاني، تولى إمارة بوهال أين توفى سنة 1307هـــ/1890م، كان كثير التصانيف منها:" مقاصد التفسير"، و"عون الباري في شرح صحيح البخاري "، و" الدين الخالص "، ينظر :الكـــتاني، **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشايخ والمسلسلات**,ط2; بيروت: دار الغرب الاسلامي, 1982 ،ج 2، ص: 1056-1057.

(4) -صديق حسن خان ، **أبجد العلوم والوشّي المرقوم في بيان أحوال العلوم** ،(مرجع سابق).

(5) -هـــو أبو عبد الله محمد يحي المدعو« المحسن الترهتي» ، الغريني، الهندي، تتلمذ على الشيخ عبد الغني الدهلوي، وصنّف حوله" اليانع الجني في أسانيد الشيخ عبد الغني" يشتمل على أسانيد الموطأ والكتب الستة، ينظر: الكتاني، **فهرس الفهارس**، ج2،ص ص: 1165-1166 .

(6) -محسن بن يحي الترهتي ، **اليانع الجني في أسانيد الشيخ عبد الغني**، لم أتمكن من العثور على هذا الكتاب .

(7) -طبعت هذه الرسالة باللغة الفارسية مع مجموعة الرسائل الخمسة في مطبعة الأحمدي بدلهي، وهي من 10 صفحات بالقطع المتوسط . ينظر: أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)ص :60.

(8)-طبعت هذه الرسالة أيضا بالفارسية بمطبعة الأحمدي بدلهي ثم بمطبعة المجتبائي. ينظر: المرجع السابق، ص:63.

لـــوالده و " إنســـان العـــين في مشائخ الحرمين"[1] في تراجم شيوخه وأساتذته ، و" الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف"[2] ترجم فيه لنفسه وذكر أهّم مراحل حياته، كما ترجم له ابن خاله في رسالة "القول الجليّ في ذكر أثار الولي"[3] وكل هذه الكتب والرسائل كتبت باللغة الفارسية.

نســـبه: يستفاد من جملة تلك الكتابات حصيلة عامة تسلّط الضوء على نسب هذا الإمـــام وأسرته وأهمّ محطّات حياته، فهو :أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين معظّم بن منصور بن أحمد بن محمود[4] ولي الله الدهلوي نسبه إلى دهلي عاصمة الإمبراطورية المغولية، التي ولد بأحد قراها (فلت) في مديرية(مظفر نكر) .

ويـــرجع نسبه من جهة أبيه إلى عمر الفاروق الذي تربطه به ثلاثون وساطة[5]، ومن جهـــة أمه إلى الإمام موسى الكاظم[6]، وقد وفد جدّه شمس الدين المفتي إلى الهند في أواخر القـــرن الســـابع أو أوائل القرن الثامن الهجري، حين كانت حملات التتار تعيث في البلاد العـــربية والإســـلامية فســـاداً، وتنتهك حرمات الأسر والبيوت الإسلامية، وتبدّد خزائنها العلمـــية. في المقابـــل جلـــبت تلك الحملة التترية الخير الكثير للهند في حين دكّت معاقل الحضارة في باقي البلاد الإسلامية، إذ إنّ عدداً كبيراً من البيوت العربية الشريفة قصدت الهند هـــروباً مـــن العار والقتل في بغداد والحواضر الإسلامية الأخرى، وشكّلت تلك الجالية في الهـــند, الأســـاس لنهضة علمية دفعت عجلة الدولة المغولية دفعا قوياً على المستوى الثقافي والاجتماعي وحتّى السياسي.

و لم تكن أسرة الإمام الدهلوي ببعيدة عن هذا المجد الذي توّجت به هذه الأسر تاريخ الهـــند، فقـــد كانت أسرته أسرة جهاد وعلم ، فقد مات أكثر أجداده في ساحات الوغى

---

(1) -طبعت هذه الرسالة بالفارسية في مطبعة الأحمدي ، ترجم فيها لمن تلقى عنه العلم في الحجاز . ينظر:الندوي, **الامام الدهلوي**(مرجع سابق)، ص: 93.

(2) -طبعت هذه الرسالة في مطبعة لاهور وهي بالفارسية ، وهي عبارة عن ترجمة ذاتية . ينظر: المرجع السابق، ص:83.

(3) -ألّفها ابن خاله محمد عاشق الدهلوي، وهو تلميذه، ورفيقه، ووارث علمه.

(4) -ولي الله الدهلوي, **الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف**، ص:03 نقلا عن: الندوي، **الإمام الدهلوي**، ص:109.

(5) - المرجع نفسه، ص :109.

(6) -محمد صغير حسن معصومي، **الشاه ولي الله الدهلوي وكتابه البدور البازغة**،، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، العدد 31 ديسمبر 1967م .راولبندي باكستان، ص:14.

مشـــتبكين في معـــارك مع المناوئين لأمن المسلمين، وفي حملات الدعوة التي قادتهم إلى نشر الإسلام في ربوع الهند وإزالة العقبات التي تحول دون دخول الناس فيه واعتناقه[1] .

وكانوا مع ذلك علماء أجلّاء يعلّمون الناس أمور دينهم ودنياهم فقد اشتهرت في الهند المدرســـة الـــرحيمية التي أسّسها والده الشيخ« عبد الرحيم» والتي ينتسب إليها العديد ممن رسموا تاريخ الهند الثقافي بخطوط من ذهب.

مولده:ولد ولي الله الدهلوي بعد فجر يوم الأربعاء عند طلوع الشمس في 4 شوال 1114هـــــ، وقـــد سبقت ولادته عدة بشارات وإشارات غيبية، دفعت والده للزواج بأم الإمام الدهلوي وهو في الستين من عمره[2].

ويروي ولي الله الدهلوي، أن أباه عبد الرحيم رأى الشيخ خواجه قطب الدين بختيار الكعكي[3] فيما يراه النائم، فيشره بالولد، وقال: اجعل أسمه على اسمي (قطب الدين أحمد) ولما ولدت كان والدي قد نسى هذا المنام وسماني ولي الله، ثم تذكر بعد برهة ، فسمّاني ثانيا قطب الدين أحمد[4].

---

(1) -ينظر :عبد المنعم النمر، **تاريخ الإسلام في الهند(مرجع سابق)**، ص: 113

-و أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي(مرجع سابق)**، ص:63.

(2) -ينظر-صديق حسن خان، **أبجد العلوم(مرجع سابق)**،ج1، ص: 241

-وأبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**، ص:89 .

(3) - هـــو قطب الدين محمد بختيار الكعكي من فضلاء العلماء وشيوخ التصوف والصلاح ,من كتبه :"دليل العارفين". ينظر: عبد الحي الحسني **الثقافة الاسلامية في الهند**,(مرجع سابق) ,ص: 202.

(4)-ولي الله الدهلوي, **أنفاس العارفين**،ص :63. نقلا عن: أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**، ص: 110.

1-2-2 نشأته العلمية وسلوكه الروحي:

لمـــا بلغ الدهلوي الخامسة من العمر، أدخل الكتّاب وعُوّد في هذه السنّ على الصلاة وحفـــظ القرآن الكريم في أواخرها[1]. أكمل دروسه في النحو من الكافية، ثم شرح الجامي عليها وأتمه وهو ابن عشر سنين[2]، ثم قرأ تفسير البيضاوي، وفرغ في العلوم المتداولة في تلك الفتـــرة، وهو ابن الخامسة عشر[3]. وبعدها بدأ مرحلة المقرّرات الدراسية التي كانت توضع مـــن طـــرف كبار العلماء ليهتدي بها طلاّب العلم في تحصيلهم، يقول عن هذه المرحلة:« وقرأت من الفقه (شرح الوقاية) ، ومن المنطق (شرح الشمسية) كلّه، وقسطاً من (شرح المطالع)، ومن الكلام (شرح العقائد) كله، مع جملة من حاشية الخيّالي، وشيئا من (شرح الرباعيات) لمولانا الجامي ....، ومن الحكمة (شرح هداية الحكمة)، وغيره ، ومن المعاني(المطول) أكثره و(المختصر) ...و بعض الرسائل المختصرة في الهندسة والحساب»[4].

وقد صاحب هذا الطلب الجادّ للعلم جدّ مقابل في السلوك والتربية الروحية، فهو ابن الشيخ عبد الرحيم أحد شيوخ الطريقة النقشبندية ومرشديها الكبار، وسليل أسرة عرفت بالعلم والتقوى تربعت على عرش الطريقة النقشبندية رئاسة وتربيةوتدريسا .و هي الطريقة التي قلّ أن يوجد عالم من علماء الهند لم ينتسب إليها أو تخرّج من معاهدها.

يـــروي الإمام الدهلوي في كتابه" أنفاس العارفين "، أنه كان في السابعة من عمره إذ شارك والديه في قيام الليل ووضع يديه عند الدعاء في أيديهما [5].

من هذه السن المبكّرة بدأ الدهلوي يتدرّج ويسلك طريق آبائه من الصوفية والتي كان أبـــاه عبد الرحيم يحرص أشدّ الحرص على أن يسير عليها ابنه ويرتقي في مدارجها، يحكي ذلـــك فـــيقول:« خرجت ذات مرّة -في صغري- مع جماعة من أصدقائي وأقربائي إلى بستان، فلمّا عدت من هناك، قال لي والدي: وليّ الله؟ ما الذي أحرزته في هذا اليوم والليلة مما يبقي؟أمّا أنا فقد صليّت على النبّي صلّى الله عليه وسلم كذا مرة»[6]

---

(1) أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)، ص:110.

(2) عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**،ط1; بيروت :دار ابن حزم ,1996. ج 5 ، ص: 858 .

(3) -المرجع نفسه،ج5 ،ص :858.

(4) -نقلا عن:ابو الحسن الندوي , **الامام الدهلوي** ,ص: .

(5) -أنفاس العارفين، ص :63، نقلا عن :أبي الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**، ص :110

(6) -المرجع نفسه ، ص :110.

يقول الدهلوي:« لقد انصرف قلبي عند سماع هذا كلّياً عن زيارة البساتين، والتفرّج فيها، ثم لم تعد لي رغبة إليها»[1].

و عندما بلغ الدهلوي الرابعة عشر، بايع والده، واشتغل بآداب الصوفية سيما المشايخ النقشبندية حتى حصّل التوجّه والتلقين، وطرفا صالحا من تعاليم آداب الطريقة ، وألبس الخرقة، وبايعه والده وأجازه للإرشاد قبيل وفاته، وهو لا يزال في السابعة عشر من عمره[2].

ولما بلغ سن الثلاثين تاقت نفسه إلى زيارة بيت الله الحرام ومدينة الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم وفيها صحب العديد من العلماء في فترة العامين التي قضاها هناك. وكان من أبرز الشخصيات التي صحبها وتتلمذ عليها الشيخ أبو طاهر الكردي الذي أخذ عنه علوم الحديث التي كانت تعاني الغربة في بلاد الهند فتلقّى منه كتب السنّة وعلومها وحضر دروس الشيخ وفد الله المالكي المكّي[3] في المدينة والشيخ تاج الدين القلعي[4] وغيرهم من العلماء الذين أفرد لهم رسالة من رسائله.

لقد شكّلت هذه الرحلة نقطة تحوّل في حياة الإمام، فقد كانت بلاد الحرمين ملتقى العلماء والمصلحين، ممّا جعله يقف على مستويات التفكير في العالم الإسلامي وذلك بالاحتكاك بمنظّريه من العلماء الذين يقصدون تلك البلاد للعلم والحجّ، خاصة في تلك الفترة بالذّات التي تعدّ فترة بداية إرهاصات النهضة والإصلاح. فإبّان تواجد الإمام هناك بدأت حركة « محمد بن عبد الوهاب» تخرج إلى الوجود.

لقد كرع الإمام الدهلوي في رحلته تلك علوم الحديث من معينها الصافي حتى أصبح من كبار المحدثين وارتبطت به أكثر سلاسل الرواة إلى يومنا هذا ، وهناك توالت البشارات النبويّة على قلب هذا الإمام، والتي جمعها ودوّنها في كتابه «فيوض الحرمين» والتي فهم من

---

(1)- أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي** (مرجع سابق)، ص:110 .

(2) -ينظر: المرجع نفسه ، ص: 116.

- صديق حسن خان، **أبجد العلوم**(مرجع سابق)، ج3، ص: 242 .

(3) -هو محمد وفد الله بن محمد المكّي، أخذ العلم عن والده، والشيخ العجيمي، وعبد الله بن سالم البصري، كان حافظا للحديث. له عدة مؤلفات كلّها في تصحيح كتب السنّة والتعليق عليها، ينظر: الكتاني، **فهرس الفهارس**(مرجع سابق)، ج1، ص ص: 428-429 .

(4) -هو تاج الدين بن عبد المحسن الحنفي القلعي، مفتي مكة في عصره، صحب كثيراً من أصحاب الحديث، وأخذ أكثر علمه من الشيخ سالم بن عبد الله البصري، ينظر: الكتاني، **فهرس الفهارس** ، ج1، ص:97 .

مجملـــها أن أمر عودته إلى الهند أمر لا محالة منه، وأنه إرادة ربّانية لا مجال للتأخّر فيها، وأن أمر الإصلاح منوط به:«إنّ مراد الحقّ فيك أن يجمع شملا من شمل الأمّة المرحومة بك»[1].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) -شـــاه ولي الله الدهلوي، **فيوض الحرمين** ، ص: 62. نقلا عن : ظفر الإسلام خان، **الإمام الدهلوي عصره وحياته**، ط1؛ نيودلهي: معهد الدراسات الإسلامية و العربية ، 1996، ص:24.

1-2-3 شيوخه وتلاميذه:

أ-شيوخه:

تتلمذ الدهلوي على مرحلتين في حياته، كانت الأولى منهما في الهند أمّا الثانية فكانت أثناء رحلة الحجّ التي قادته إلى مرتع العلم وقبلة علماء الإسلام في مكّة والمدينة ، مما أتاح له الالتقاء بأكبر عدد من الشيوخ الذين كرع الدهلوي من علمهم وأخذ منهم الإجازات والأسانيد .

أما الأولى فقد بدأت مع والده عبد الرحيم الذي كان شيخا جليلا وصاحب علم قيّم وفير . فقد اختير كعضو في الهيئة العلمية التي أوكل إليها السلطان « عالمكير » أمر تدوين وجمع الفتاوى الهندية المعروفة في الهند بـ « الفتاوى عالمكيري»[1].

فقد تلقّى عنه ابنه أحمد دروس التوحيد واللّغة والفقه والمنطق وجلّ ما حصله من العلم، وأخذ في هذه المرحلة دروساً في علوم الحديث على إمام الحديث في عصره الشيخ « محمد أفضل السيالكوتي»[2] و لم يذكر الذين ترجموا للدهلوي أكثر من هذين الاسمين من شيوخه في الهند .

أما عن المرحلة الثانية من طلبه للعلم والتي كانت في بلاد الحرمين الشريفين. فقد كثر شيوخه فيها حتّى أنّه ألّف رسالة في ذكر أسمائهم وتراجمهم سمّاها:" إنسان العين في مشايخ الحرمين". و الذين كان من أبرزهم:

1-الشيخ ،أبو طاهر الكردي المدني,ابن العلّامة الكبير الشيخ إبراهيم الكردي[3] المدني. وقد أخذ عنه علوم الحديث وقرأ عليه صحيح البخاري ، ومسلم، وجامع الترمذي، وسنن أبي داود وسنن ابن ماجة، وموطّأ مالك، ومسند أحمد، والرسالة للشافعي. و الجامع الكبير ومسند الحافظ الدارمي، سمعه منه من أوّله إلى آخره في عشرة مجالس كلّها بالمسجد النبوي

---

(1) -أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)،ص :77.

(2) -هو الإمام المحدث محمد أفضل السيالكوتي الدهلوي تلميذ الإمام أحمد السرهندي مجدد الألف الثانية. برع في الحديث وكانت له اليد الطولى في نشره في بلاد الهند. ينظر: الكتاني، **فهرس الفهارس** (مرجع سابق)،ج1، ص:447.

(3) -هو إبراهيم بن حسن الكوراني الكردي الشافعي، فقيه، محدث، ولد بالشام وتوفى بالمدينة سنة 1110هـ/1698م من كتبه " حاشية شرح الأندلسية"، و" شرح العوامل الجرجانية" فاقت كتبه المئة. ينظر: المرادي، **سلك الدرر** (مرجع سابق)، ج1، ص :5.

عند المحراب العثماني اتجاه القبر الشريف . ثم أجازه إجازة عامّة بما تجوز له روايته من مقروء ومسموع وأصول وفروع وحديث وقديم[1]

وقد ترك هذا الشيخ بصماته الواضحة في فكر الدهلوي الذي أعجب به أيّما إعجاب لشدة ذكائه وقوّة ذاكرته وحسّه العلمي الذوّاق، فقد كان يقول-أي أبا طاهر- عن تلميذه الدهلوي:« كان الشيخ ولي الله يسند عنّي اللفظ، وكنت أصحّح منه المعنى»[2] ونقل صديق حسن خان عن الدهلوي قوله :« إنّي لمّا ذهبت إلى الشيخ أبي طاهر للتوديع والمغادرة إلى الوطن أنشد في هذا البيت:

نسيت كل طريق كنت أعرفه إلا طريقا يؤدي إلى ربعكم.

فرددت عليه، أنّي قد نسيت كلّ ما قرأته سابقا إلا علوم الدين وعلم الحديث الشريف بصفة خاصة[3].

2-الشيخ تاج الدين القلعي الحنفي: كان هذا الشيخ بمثابة الأستاذ الثاني الدهلوي التقى به في مكّة المكرّمة وحضر دروسه في «صحيح البخاري»، وسمع منه أطراف الكتب الستة، وطرفاً من « الموطّأ» و « مسند الدرامي»و كتاب «الآثار» للإمام محمد و«الموطأ» له، وسمع منه الحديث المسلسل بالأوّلية. ثم أجازه للرواية عنه في كل ما سمع منه[4] .

3- الشيخ محمد وفد المالكي: أخذ الدهلوي عن هذا الشيخ إجازة في جميع مروياته وخاصّة الموطّأ الذي قرأه عليه بأكمله برواية يحي ابن يحي المصمودي[5] ويبدو أن تتلمذ الدهلوي عن هذا الشيخ الذي كان يعدّ شيخ المالكية في عصره قد ترك أثره الواضح في إنتاجه العلمي إذ نعثر في قائمة مؤلفاته عن مجموعة كتب تخصّ المذهب المالكي بالرغم من كون الدهلوي حنفي المذهب كـ:" المسوى شرح الموطأ"، و"المصفّى"وغيرهما.

---

(1) -عبد الحي الحسن ، **نزهة الخواطر**(مرجع سابق)،ج 5 ، ص: 859 .

(2) -محسن بن يحي الترهتي، **اليانع الجاني في إسناد الشيخ عبد الغني**،ص:17: نقلا عن الحسن الندوي: **الإمام الدهلوي** (مرجع سابق)، ص: 94.

(3) -المرجع نفسه، ص:101.

(4) - عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**،ج 5 , ص: 859 .

(5) -المرجع نفسه، ج 5 ،ص: 859 .

ب–تلاميذه :

لقـــد منّ الله على الإمام الدهلوي بأن أنعم عليه بتلاميذ وخلفاء ورثوا وحملوا المشعل الـــذي أوقـــده في ليالي القرن الثامن عشر المظلمة، وزادوا أن أوقدوا بذلك المشعل مشاعل أخرى أنارت أرجاء الهند وامتدّ ضيائها الى كافة أرجاء العالم الإسلامي.

لقـــد كـــان من أبرز هؤلاء الخلفاء أبناؤه الأربعة عبد العزيز[1]، ورفيع الدين[2]،وعبد القادر[3]، وعبد الغني[4]. لقد تولّى هؤلاء الأربعة أمر الإصلاح ومشروع التجديد بعد وفاة والدهم وكان أبرزهم الشيخ عبد العزيز الذي ذاع صيته في كل العالم الإسلامي حتى لقّب بـــــ« سراج الهند ». وقد تخرّج عن هذا الشيخ علماء وأبطال صنعوا تاريخ الهند وكلّلوه بالأمجـــاد كـــان من أبرزهم أحمد بن عرفان الشهيد[5] الذي قاد الهند في ثورتها ضد الإنجليز وأسّس لمدرسة امتدّت تعاليمها إلى يومنا هذا.

وكان منهم محمد إسماعيل الشهيد[6] حفيد الامام الدهلوي , و القائد العسكري الذي قاد الجيوش الإسلامية في العديد من المعارك التي إشتبكت فيها مع الإنجليز .

---

(1) –هـــو أكـــبر أبناء الإمام الدهلوي وأشهرهم ولد بدلهي وتوفى بها سنة 1239هـــ/1824م . كان إمام في التفسير والحديث والفقه والتصوف، حمل لواء الإصلاح بعد أبيه وذاع ذكره في الهند وكافة بلدان العالم الإسلامي، كان كثير التصانيف، من كتبه:" فتح العزيز "في التفسير،و" بستان المحدثين"،و" العجالة النافعة". ينظر: القنوجي، **أبجد العلوم**(مرجع سابق)، ج3،ص: 244.

(2) –وهـــو ثـــاني أبناء الإمام ولد بدلهي وتوفى بها سنة 1233هـــ/1817م، برع في العلوم العقلية والرياضية، ألّف على خطى أبيه ترجمة للقـــرآن الكريم باللغة الأوردية، من آثاره : " دمغ الباطل"، و"تكميل الأذهان"، و"أسرار المحبة" .ينظر: القنوجي، **أبجد العلوم**،ج3،ص: 245.

(3) –وهو ثالث أبناء الإمام توفى بدلهي سنة 1230هـــ/1815م، عرف بالعلم والورع والزهد. ألف على منوال أبيه وأخيه ترجمة وتفسير للقرآن الكريم باللغة الأوردية. ينظر: القنوجي، **أبجد العلوم**،ج3،ص:245.

(4) – آخر أبناء الإمام و أوّلهم لحوقا به عند ربّه ، تتلمذ على يد أبيه و أخيه الأكبر عبد العزيز، ولد له الإمام محمد إسماعيل الشهيد القائد العســـكري الـــذي أنـــزل تعاليم جدّه إلى واقع الحياة الهندية وتولّى الجانب العسكري والميداني منها، ينظر: أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)، ص: 267.

(5) –هو احمد بن عرفان بن نور الشريف الحسني البريلوي تلميذ الشيخ عبد العزيز نجل الامام الدهلوي تبحّر في التفسير والتصوف وحمل لـــواء الجهاد ضد الانجليز في بلده تحقّق انه بلغ عدد من بايعه نحو الثلاثة ملايين وعدد من أسلم على يده نحو الأربعين ألفا استشهد في معـــركة بلاكـــوت الشهيرة سنة(1246↑/1830م) ينظر: ابو الحسن الندوي, **إذا هبت ريح الايمان**, ط1; بيروت :مؤسسة الرسالة, 1985 .ص:13-18.

(6) –هـــو حفـــيد الإمام الدهلوي محمد إسماعيل عبد الغني بن ولي الله، اشتهر بالعلم والحكمة، تبنّى أفكار جده في الإصلاح فتولّى قيادة الجـــيوش ضـــد الاســـتعمار الـــبريطاني حـــتى استشـــهد في معركة«بلاكوت» الشهيرة سنة 1246هـــ/1830م، من آثاره:" منصب الإمامة"،و"تقوية الإيمان"،و"العقبات". ينظر القنوجي، **أبجد العلوم**،ج3،ص:246.

ولم يسر علم الإمام الدهلوي بين أبناء الهند[1] فحسب بل امتد إشعاعه لينهل منه طلبة وعلمـــاء آخـــرون من أراضي بعيدة قصدوا الهند بحثا عن العلم وأهله .وقد كان من أشهر أولـــئك الذينغـــرفوا من علمه الإمام مرتضى الزبيدي[2] صاحب الكتب الشهيرة كـــ:«تاج العروس»، و« إتحاف المتقين بشرح إحياء علوم الدين» وغيره من العلماء .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) -تعج الكتب المهتمة بالثقافة الإسلامية في الهند بالمئات من الأسماء التي نالت شرف التتلمذ على الإمام ولي الله الدهلوي، نذكر منها أخوه أهل الله الدهلوي، ومحمد البهلتي، ومحمد أمين الكشميري، وأبو سعيد الريلوي، ورفيع الدين فريد الدين الفاروقي. ينظر:

-أبو الحسن الندوي، **المسلمون في الهند** ، ط1؛دمشق: دار إبن كثير ، 1999

-وعبد الحي الحسني، **الثقافة الإسلامية في الهند**، (نرجع سابق).

-و جمـــيل أحمـــد، **حـــركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرن 18-19**. دط؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ،1977.

(2) -هو محمد مرتضى بن محمد بن محمد الحسيني العلوي، محدث، صوفي شهير من واسط بالعراق ، ولد بالهند، وتعلّم بزبيد في اليمن و توفّي بمصر سنة 1250هـــ/1790م. أخذ العلم على أكثر من ثلاثمائة شيخ ، سطع نجمه حتى شدّت الرحال لطلب علمه،وراسله الحكام من شتى البلدان، كان غزير التصانيف من أشهرها:" أسانيد الكتب الستّة"،و"عقد الجمان في بيان شعب الإيمان ". ينظر: الكتاني، **فهرس الفهارس** (مرجع سابق)،ج1، ص :526 .

1-2-4:مؤلفات الإمام الدهلوي:

تناول الإمام الدهلوي علوم عصره بالدرس والتمحيص العميقين ثم بالتأليف والتأصيل خاصـــة علوم الحديث، والمقاصد، والتصوف، والتفسير ، ممّا أخرج للثقافة الإسلامية مكتبة زاخـــرة يقول عنها بعض الذين ترجموا للرّجل: أنها ناهزت المائتي كتاب[1] ولا غرابة في أن تبلغ مؤلفاته هذا الحد[2] ، فقد اعتلى مرتبة المجدّدية ، حتى لقّب بها وسارت بذكره الركبان.

ونتعـــرض في هذا المطلب لمجموعة من كتب الدهلوي بقصد الإشارة لا بقصد الحصر والترصـــيف، ثم نخص كتابه الجليل "حجة الله البالغة" بشيء من التفصيل لمكانته في الفكر الإســـلامي وفي هـــذه الدراسة معتمدين في الأساس على ما دبجّه «عبد الحي الحسني » في كتابه: "نزهة الخواطر، وبهجة المسامع والمناظر"، والشيخ« أبو الحسن الندوي» في كتابه :" تـــاريخ رجـــال الفكـــر والدعوة في الإسلام"، و«ظفر الإسلام خان» في كتابه عن الإمام الدهلوي و«عبد الحي الكتاني» في "فهرس الفهارس".

1-كتبه:

أ-في علوم القرآن والتفسير

1-"تأويل الأحاديث" في قصص الأنبياء : بالعربية، طبع و ترجم إلى العربية، أوّل فيه قصص الأنبياء وفسّرها انطلاقا من استعدادات النبي و قابلية القوم الذين أرسل فيهم.

2-" الزهـــراوين" في تفسير سورتي البقرة وآل عمران: بالفارسية وترجمه الإمام قبل رحلته إلى الحرمين الشريفين.

3-"فـــتح الـــرحمان في ترجمة القرآن" ترجم فيه القرآن الكريم إلى الفارسية, لغة العلم والثقافة آنذاك ، وطبع سنة 1294هـــ بدلهي .ذكر الإمام في مقدمته سبب تأليفه قال: «إنّ هـــذا العصـــر الـــذي نعيشـــه ، وهذه البلاد التي نسكنها تقتضي فيها مصلحة المسلمين

---

(1)- ظفر الإسلام خان ,**الإمام الدهلوي** (مرجع سابق) ص : 41.

(2)- انفرد ظفر الإسلام خان بخبر مفاده أن الإمام الدهلوي تعرّض لعمل شنيع حين أقدم الأمير "نجف علي خان" على قطع كفيه كي لا يزاول الكتابة التي حرّك الامام بها الارض من تحت هذا الامير الظالم , وعلق عليها بأنّ قائمة كتب الامام كانت ستكون أكبر لو لم تحدث هـــذه الحادثة و هذا الانفراد يشكّك في صحة هذه الحادثة خاصة وأن المراجع الكبرى في ترجمته لم تشر إليها ولو بالإيماء ,وهذه الحادثة ليست بالامر البسيط الخفيّ حتى تهمل وتسقط من ترجمة حياته.

ونصيحتهم أن تنقل معاني القرآن الكريم إلى الفارسية السلسة من دون تنميق وتحبير وتظاهر بالفضل وذكر القصص المتعلقة ووجوه التأويل، حتى يفهمها العامّة والخاصّة على قدم سواء، ويدرك الصغار والكبار جميعا، معاني القرآن الكريم ومطالبه ». [1]

4-"فتح الخبير بما لا بدّ من حفظه في علم التفسير" : بالعربية، مطبوع ويذكر في بعض المراجع:" الفتح المنير في غريب القرآن"، [2] وهو عبارة عن ضميمة لفتح الرحمان في ترجمة القرآن ذكر فيه الإمام بأصول التفسير وشروطه وقواعد الترجمة وضوابطها.

5-"الفوز الكبير في أصول التفسير"، كتبه الإمام بالفارسية ، ترجم إلى العربية والأوردية بعد وفاته، تناول فيه المحاور الخمسة للقرآن الكريم، أو ما أطلق عليه اسم علوم القرآن الخمسة وهي: علم الأحكام، علم الجدل، علم التذكير بآلاء الله، علم التذكير بأيام الله، و علم التذكير بالموت وما بعده.[3]

6-"المقدمة في فنّ ترجمة القرآن" بالفارسية ، لم تطبع بعد، وهي رسالة في قواعد ترجمة القرآن وحلّ مشاكلها.

ب-في الحديث وعلوم السنة:

1-"الأربعين" جمع فيه أربعين حديثا قال عنه صاحب الفهرس: «جمع فيه أربعين حديثا عن أربعين شيخا عن أربعين قبيلة في أربعين بابا من أبواب العلم، من أربعين مسندا، عن أربعين من التابعين، بأربعين اسما من أربعين قبيلة، عن أربعين من الصحابة بأربعين اسما من أربعين قبيلة» [4]

2-"الإرشاد في مهمات الإسناد"، كتبه بالعربية وهو مطبوع، وفي الفهرس" والإرشاد 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 نسيّا منسيّا، وكاد أهل العصر بجهلهم يتخذونه سخريا)". [5]

---

(1) -نقلا عن أبي الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق) ، ص: 126

(2)- أحمد راتب عمروش، مقدمة **الإنصاف في أسباب الإختلاف**. د ط؛ تركيا: دار الحقيقة، 1992. ص:11.

(3) -ولي الله الدهلوي، **الفوز الكبير في أصول التفسير**. د ط ؛ بيروت: دار قتيبة، 1989. ص:11.

(4)- عبد الحي الكتاني، **فهرس الفهارس**(مرجع سابق)، ج1،ص: 116.

(5)-عبد الحي الكتاني، **فهرس الفهارس**،ج1 ، ص:179.

3-" الدّر الثمين في مبشرات النبيّ الأمين"، بالعربية.

4-"رسالة في الأسانيد"، بالفارسية.

5-"شـــرح تراجم أبواب البخاري"، بالعربية، مطبوع، تناول فيه بالشرح والتحليل تراجم البخاري وأتى فيه بنكت فريدة. [1]

6-"المسوّى في شرح الموطّأ": من رواية يحي بن يحي الليثي، كتبه الإمام باللغة العربية، وهو مطبوع، أعاد فيه الإمام ترتيب الموطأ بشكل يسهّل من تناوله، وترجم لكل حديث بما استنبطه منه، موضّحا ما تعقبه الأئمة على الإمام مالك.[2]

7- "المصـــفّى في شـــرح الموطّأ"، بالفارسية، مطبوع ،" شرح فيه الموطّأ ، وجرّد فيه الأحاديـــث والآثار وحذف أقوال مالك وبلاغته، وتكلّم فيه ككلام المجتهدين" [3] وتوجد مقدمته مترجمة إلى العربية ضمن كتابه" المسوّى".

8- "النوادر في أحاديث الأوائل والأواخر": بالعربية.

جـــ- **في أصول الدين وأسرار الشريعة:**

1-"إزالـــة الخفاء عن خلافة الخلفاء"، كتبه بالفارسية، وترجم إلى الأوردية والعربية، حلّل فيه الإمام الدهلوي أصول الاختلاف التي عصفت بالأمة الإسلامية بأسلوب تاريخي قلّ نظيره، وفصّل فيه القول في الخلافة والملك اللذين شكّلا حجر عثرة في تاريخ المسلمين. وقد احتلّ هـــذا الكـــتاب مكانته المرموقة في الفكر السياسي الإسلامي [4] حتى قيل فيه:" إن الذي صنّف هذا الكتاب لبحر زخار لا يرى له ساحل " [5]

2-" الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف": بالعربية، طبع وترجم إلى الأوردية ، تناول فـــيه الإمام أسباب الاختلاف بين الفقهاء والمجتهدين وبين أصحاب الحديث وأهل الرأي [6] وتوجد أكثر مادة هذا الكتاب في الباب السابع من القسم الأول من "حجّة الله البالغة".

---

(1) -ولي الله الدهلوي، **شرح تراجم أبواب البخاري** . ط1؛ بيروت: دار الفكر، 2000م.

(2)- ولي الله الدهلوي، **المسوّى في شرح الموطأ** ، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

(3) -عبد الحي الكتاني، **فهرس الفهارس**،(مرجع سابق) ج2، ص: 1121.

(4)- ينظر: أبو الأعلى المودودي، **موجز تجديد الدين وإحيائه** . د ط، باتنة. دار الشهاب ، دت .ص: 104.

(5)- الزهبي ، **اليانع الجني**، ص: 92، نقلا عن، أبي الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)، ص: 209.

(6)- ولي الله الدهلوي، **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف** ،(مرجع سابق).

5-"الخير الكثير "بالعربية في الحقائق و أحوال التصوف.

6-" السطعات" كتبه بالفارسية في بعض ما أفاض الله على قلبه.

7-" شفاء القلوب" بالفارسية.

8-" فيوض الحرمين" في المشاهدات والمواقف الروحية التي عاشها أثناء إقامته بالحرمين.

9-" القول الجميل في بيان سواء السبيل"بالعربية.

10-" اللمحات" كتبه بالفارسية.

11-" الهمعات" بالفارسية، في بيان حقيقة التصوف وتاريخه.

12-" الهوامع" في شرح حزب البحر لأبي الحسن الشاذلي[1] بالفارسية .

5-في الأدب و التراجم:

1-"أطيب النغم في مدح سيد العرب والعجم "بالعربية وهو عبارة عن ديوان في مديح النبي الكريم كشف فيه الإمام الدهلوي على شاعريته الفيّاضة ولغته القويّة الراقية وقد ذكر عبد الحيّ الندوي في " نزهة الخواطر" طرفًا كبيراً من أشعاره[2].

2-" الإمداد في مآثر الأجداد": بالفارسية تعرّض فيه الإمام لتاريخ أسرته وأجداده بداية من قدومهم من العراق إلى غاية والده عبد الرحيم. معدداً مآثرهم وإنجازاتهم العلمية والسياسية في الهند.

3-"أنفاس العارفين": بالفارسية ترجم فيه الإمام الدهلوي لأبيه ,والكبار من أسرته.

4-"الجزء اللطيف في ترجمة العبد اللطيف" بالفارسية تعرّض فيه الإمام إلى ترجمة حياته وأهم مراحل نشأته.

5-" ديوان في الشعر العربي". وهو مجموعة من القصائد المتفرقة قام بجمعها ابنه الشيخ عبد العزيز .

---

(1) -هو العارف بالله علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف الشاذلي نسبه إلى شاذلة بتونس ولد بعمارة في المغرب سنة 591هـ/ 1195م ثم رحل عنها لطلب العلم ، عرف بالزهد و التنسك،إعتلى عرش التصوف في عصره وعرف منهجه بالطريقة الشاذلية التي بسطت نفوذها في العديد من بقاع العالم الإسلامي وتفرّعت منها العشرات من الطرق وتوفّي وهو في طريقه إلى الحجّ سنة 656هـ/ 1258م، من كتبه " حزب البحر"،و"الحزب الكبير"، ينظر: ابن العماد , **شذرات الذهب** ,دط ;بيروت :دار الكتب العلمية ,دت. ج5 ,ص: 278.

(2) -عبد الحي الحسني الندوي، **نزهة الخواطر**(مرجع سابق)، ج 5 ، ص:867.

5-"الخير الكثير "بالعربية في الحقائق و أحوال التصوف.

6-" السطعات" كتبه بالفارسية في بعض ما أفاض الله على قلبه.

7-" شفاء القلوب" بالفارسية.

8-" فيوض الحرمين" في المشاهدات والمواقف الروحية التي عاشها أثناء إقامته بالحرمين.

9-" القول الجميل في بيان سواء السبيل"بالعربية.

10-" اللمحات" كتبه بالفارسية.

11-" الهمعات" بالفارسية، في بيان حقيقة التصوف وتاريخه.

12-" الهوامع" في شرح حزب البحر لأبي الحسن الشاذلي[1] بالفارسية .

5-في الأدب و التراجم:

1-"أطيب النغم في مدح سيد العرب والعجم "بالعربية وهو عبارة عن ديوان في مديح النبي الكريم كشف فيه الإمام الدهلوي على شاعريته الفيّاضة ولغته القويّة الراقية وقد ذكر عبد الحيّ الندوي في " نزهة الخواطر" طرفًا كبيراً من أشعاره[2].

2-" الإمداد في مآثر الأجداد": بالفارسية تعرّض فيه الإمام لتاريخ أسرته وأجداده بداية من قدومهم من العراق إلى غاية والده عبد الرحيم. معدداً مآثرهم وإنجازاتهم العلمية والسياسية في الهند.

3-"أنفاس العارفين": بالفارسية ترجم فيه الإمام الدهلوي لأبيه ,والكبار من أسرته.

4-"الجزء اللطيف في ترجمة العبد اللطيف" بالفارسية تعرّض فيه الإمام إلى ترجمة حياته وأهم مراحل نشأته.

5-" ديوان في الشعر العربي". وهو مجموعة من القصائد المتفرقة قام بجمعها ابنه الشيخ عبد العزيز .

---

[1] -هو العارف بالله علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف الشاذلي نسبه إلى شاذلة بتونس ولد بعمارة في المغرب سنة 591هـ/ 1195م ثم رحل عنها لطلب العلم ، عرف بالزهد و التنسك،إ عتلى عرش التصوف في عصره وعرف منهجه بالطريقة الشاذلية التي بسطت نفوذها في العديد من بقاع العالم الإسلامي وتفرّعت منها العشرات من الطرق وتوفّي وهو في طريقه إلى الحجّ سنة 656هـ/ 1258م، من كتبه " حزب البحر"،و"الحزب الكبير"، ينظر: ابن العماد , **شذرات الذهب** ,دط ;بيروت :دار الكتب العلمية ,دت. ج5 ,ص: 278.

[2] -عبد الحي الحسني الندوي، **نزهة الخواطر**(مرجع سابق)، ج 5 ، ص:867.

6-"الرسـائل السياسية" بالعربية وهي عبارة عن مجموعة الرسائل التي بعث بها الإمام الدهلوي إلى الأمراء والملوك وقادة الجيوش زمن الفتنة، محرّضا لهم وناصحا وموجّها، جمعها تلميذه النجيب، خليق أحمد نظامي.

7-"سـرور المحـزون" بالفارسية ملخّص ومترجم من " نور العيون في تلخيص سير الأمين والمأمون" لابن سيّد الناس[1].

8-"كشف الغبن في شرح الرباعيتين" بالفارسية.

9-مجموعة رسائل في فضائل ومناقب البخاري وشيخ الإسلام ابن تيمية، بالفارسية.

1-"الوصـية"بالفارسية، هو كتاب في طرق التعليم والتربية، ذكره أبو الحسن الندوي باسم" المقالة الوضيئة في الوصية و النصيحة"[2]، وذكره عبد الوهاب الدهلوي[3] في مقدمته على المسوّى بإسم "دانشمندي"[4].

(1) -هـم محمد بن محمد بن محمد الشهير بإبن سيد الناس مؤرخ أديب من حفاظ الحديث أصله من اشبيلية ولد بالقاهرة و توفى بها سنة 734هـ/1334م من كتبه "عيون الأثر في فنون المغازي والسير"، و" بشرى اللبيب"، و" النفح الشذي". ينظر الزركلي، **الأعلام**(مرجع سابق)، ج7،ص:34.

(2) -أبو الحسن الندوي ، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)،ص:339.

(3) - لم أعثر على ترجمته .

(4) -عبد الوهاب الدهلوي، مقدمة **المسوّى شرح الموطأ**(مرجع سابق)، ص:11.

II- التعريف بكتاب حجة الله البالغة:

يعــدّ هذا الكتاب بحق مفخرة من مفاخر الفكر الإسلامي في الهند ،ورائعة من روائعه التي قلّ أن يجود الزمان بمثلها. فقد تبوّأ هذا الكتاب مكانته تلك في المكتبة الإسلامية بسبب موضوعاته وجدّية طرحه والمسحة الإبداعية التي كتب بها .

وقد جاء هذا الكتاب إلى الساحة الإسلامية في وقت كانت أوضاع العالم الإسلامي فــيه حبلى بمشاريع تجديدية إصلاحية طال انتظارها وكانت الحاجة ملحّة إلى تجديد طرح قضايا الإسلام طرحاً يتماشى وعقلانية إنسان القرن الثامن عشر التي بدأت تنماز مع دوّي النهضة الأوربية وجحافل الاستعمار السالب للأرض و العقول.فجاء في هذا الكتاب الذي قال الدهلوي عن سبب تأليفه:« وبينما أنا جالس ذات يوم بعد صلاة العصر، متوجّها إلى الله إذ ظهرت روح النبي صلى الله عليه وسلم، وغشيتني من فوقي بشيء خيّل إليّ أنّه ثوب ألقي عليّ، ونفث في روعي في تلك الحالة أنّه إشارة إلى نوع بيان للدين ، ووجد ت عند ذلك في صدري نوراً لم يزل ينفسح كلّ حين، ثم ألهمني ربّي بعد زمان مما كتبه عليّ بالقلم العلــيّ أن أنــتهض يوما ما لهذا الأمر الجليّ، وأنّه أشرقت الأرض بنور ربّها، وانعكست الأضواء عند مغربها، وأن الشريعة المصطفوية أشرقت في هذا الزمان على أن تبرز في قمص سابغة من البرهان»[1].

و يضيف قائلا: « ثم رأيت الإمامين الحسن و الحسين في منامي رضي الله عنهما وأنا يومئذ بمكّة المكرّمة، كأنهما أعطياني قلما، وقالا: هذا قلم جدنا رسول الله صلى الله عليه وســلم، وطالمــا أحــدث نفسي أن أدوّن في (علم أسرار الشريعة) رسالة تكون تبصرة للمبتدئ، وتذكرة للمنتهي»[2] .

وقــد جاء هذا الكتاب في قسمين كبيرين: أحدهما قسم القواعد الكلّية التي تنتظم بها المصالح المرعية في الشرائع، ويبحث في أسباب التكليف والمجازاة في الحياة وبعد الممات كما يــبحث في النظام التكويني الذي ينظّم العالم و يضمن الحياة الهنيئة وفق شرع الله بمسحة إبداعــية تجديدية تبتعد في كثير من تفاصيلها و متعلقاتها عن ما جادت به قرائح الفلاسفة

---

(1) -ولي الله الدهلوي: **حجة الله البالغة**(مرجع سابق) ، ج1، ص:6.

(2) -المصدر نفسه، ج1،ص:6.

والمتصـــوفة الذين سبقوه. وينتهي هذا القسم عند المبحث الرابع من الكتاب ، ليبدأ القسم الـثاني الذي يقول عنه أبو الحسن الندوي «وهو في حقيقة الأمر موضوع الكتاب الأصيل وغايته التي ألّف لها »[1].

تـناول فـيه الإمام أبواب البرّ و الإثم من التوحيد والشرك والحاجة إلى هداة السبل ومقيمـي الملل، و التزكية والإحسان وأسرار العبادات ومكنوناتها عارضا فيها تصوّره العام والمفصّل للإسلام وأحكامه و موضّحاً منهجه في التعامل معها في عملية البناء والإصلاح التي حمـل ثقلـها على عاتقه، كل ذلك بمنهجية مبتكرة وبأسلوب مقاصدي شيّق بشكل يقل نظيره في الكتابات الأخرى.

و يبدأ هذا القسم من الفصل الخامس لينتهي عند آخر الكتاب.

يقـول «سيد سابق» في مقدمة تحقيقه لهذا الكتاب:« كتاب حجة الله البالغة في علم أسـرار وأحكـام الشريعة، وفلسفة التشريع الإسلامي، لمؤلفه الإمام شيخ الإسلام ولي الله الدهلـوي، كتاب نادر في بابه، مبتكر في موضوعه، رائع في أسلوبه، يتّسم بنصاعة العربية، وقـوّة العـبارة وسـلامة المنطق، ووضوح الحجة، ويشهد لمؤلفه بأنه أحد عمالقة الفكر الإسلامي، والعلوم العقلية»[2]

وقد قام الشيخ عبد الحق الحقّاني[3]، بشرح هذا الكتاب ترجمه إلى الفارسية وسّماه «نعمة الله السابغة».

وقال في مقدمته:« إن الفنّ الذي ألف فيه الكتاب لم يؤلف فيه قبله شيء، و لم يدوّن في مكان»[4].

وقد طبع هذا الكتاب أوّل مرة بأمر من وزير بوفال الشيخ «جمال الدين» (ت1299 هـــ). ثم طـبع ثانية بأمر النواب أمير الملك السيد صديق حسن خان (ت 1307هـ) في مطبعة بولاق بمصر عام-1296-، ثم طبع مرتين بعد ذلك في مصر الأولى في المطبعة الأميرية

---

(1) -أبو الحسن الندوي: **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)، ص:215.

(2) سيد سابق، مقدمة كتاب"**حجة اله البالغة**". دط؛ القاهرة: دار الكتاب الحديثة، دت . ص:1.

(3) - لم أعثر على ترجمته.

(4) -نقلا عن: أبو الحسن الندوي. **الامام الدهلوي** ،ص: 228.

و الثانـــية في المطـــبعة المنيرية[1]. وبين أيدينا طبعة دار الكتب الحديثة بالقاهرة بتحقيق سيد ســـابق. وطبعة لدار الكتب العلمية بضبط محمد سالم هاشم صدرت عام 1995م-. وثالثة عـــن دار إحـــياء العلـــوم بتحقـــيق الشـــيخ محمـــد الشـــريف ســـكر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] -محمد عبد الله السمان، **مزيد من فلسفة التشريع** ,مجلة الرسالة، العدد:1088 نوفمبر 1964، سنة 128،ص:38.

1-2-5 وفاته:

حانـــت ساعة الرّحيل على الإمام الدهلوي وهو شيخ في الثانية و الستين قضاها في طلـــب العلـــم والتربية و العطاء جادّاً في سبيل إخراج جيل يجدّد علاقته مع الله ويقوّي أواصلها مع كتابه وسنة نبيه. كان ذلك ظهر يوم السبت في التاسع والعشرين من محرّم عام تسع وسبعين ومئة وألف (1179) للهجرة الموافق للواحد والعشرين من أغسطس عام اثنين وستين وسبعمائة وألف (1762) للميلاد [1].

ودفـــن رحمـــه الله في جانب اليسار «باب دلهي» بالحي الذي يسمى «مهنديات» في المقبرة التي كانت في يوم ما مقراً لرباط الشيخ عبد العزيز شكربار[2] أحد أجداد الشيخ عبد الرحيم لأمه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) -أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق)،ص :111.

(2) -أحد أحياء العاصمة الهندية دلهي توجد فيه مقبرة عائلة الإمام. ينظر: المرجع نفسه، ص: 112 .

1-2-6:فضله وبعض أقوال العلماء فيه:

لقـــد كـــان الدهلوي عقلا جبارا، وبصيرة نافذة استوعبت المشكلات التي عاصرتها، انطلاقـــا من أصولها الفكرية والتاريخية والاجتماعية، واتخذ من خلال ما توصّل إليه، منهجا يقوم على التكامل في عملية الإصلاح،وذلك بالنظر إلى أصل وأسباب الأدواء التي عصفت ببنـــيان الحضارة الإسلامية وتركت الأمّة الإسلامية كلأً مباحاً تنوشه الذئاب والضباع من كل جانب.

لقـــد تـــيقّن الدهلوي من خلال قلبه الشفاف وروحانيته الصافية أن أمر الإصلاح في ذلك القرن منوط به، وأن تجديد الدين مهمة قد اختير لها، يقول«وأقرب الناس إلى المجددية المحدثـــون القدماء، كالبخاري ومسلم، وأشباههم ، ولما تمت دورة الحكمة ألبسني الله تعالى خلعـــة المجددية ، فعلمت علم الجمع بين المختلفات وعلمت أن الرأي في الشريعة تحريف، وفي القضاء مكرمة، وأشار إليّ رسول الله –صلى الله عليه وسلم- إشارة روحانية أن مراد الحق فيك أن يجمع شملا من شمل الأمة المرحومة بك» [1]

«رأيـــتني في المنام قائم الزمان، أعني بذلك أن الله إذا أراد شيئا من نظام الخير ، جعلني كالجارحة لإتمام مراده» [2]

«ومـــن نعم الله علي –ولا فخر- أن جعلني ناطق هذه الدورة وحكيمها، وقائد هذه الطبقة وزعيمها» [3] هذه النصوص وغيرها مما زخرت به كتبه والتي جمعها في كتابه "فيوض الحـــرمين"، تـــنمّ عـــن روح عالية، وهمّة أعلى، تحلّى بها هذا الإمام فارتقى بها إلى مصاف المجددين.

لقـــد وضع الدهلوي لعمله منهجا علميا أسسه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والفهم المقاصدي الموحّد لحقيقة الإسلام وشريعته، بشكل يخفف تدريجيا، من حدة التباين الذي نحتته عوامل التاريخ والفهم السقيم عليهما، والذي جنى على الأمّة الإسلامية ومسيرتها الفكرية ما جنى.

---

(1)- نقلا عن عبد الحي الكتاني ، **فهرس الفهارس**(مرجع سابق)، ج2، ص: 1120.

(2) -نقلا عن: جمال الدين الشيال، **الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث**، د ط؛ القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية ، 1957، ص: 40.

(3) -نقلا عن: عبد الحي الحسني: **نزهة الخواطر** (مرجع سابق)، ج 5 ، ص: 869 .

وصـــاغ في مقابل ذلك قواعد للعمل السياسي واقتحم السياسة من بابها الرحب، من خلال مراسلاته للقادة والزعماء وتخطيطه لتحركاتهم العسكرية وخططهم الدفاعية مع برامج اقتصادية واجتماعية صاغها في قالب فلسفة أسّسها على قواعد الاجتماع البشري مسترشدا في ذلك بالتاريخ الإنساني وماضي الحضارات.

لقـــد انطلـــق المشروع التجديدي الإصلاحي للإمام الدهلوي وفق منهج مقاصدي حكميّ عام يربط بين مفردات الإسلام في فكرة وتصور واحد، يمكن من خلاله إستشراف كـــل الأدواء التي تسبّب التعفّن الفكري والسياسي والاجتماعي، والوقوف عليها وفهمها حســـب التسلســـل الذي تشكّلت فيه.ومعالجة المشكلات العالقة في المسيرة الثقافية للأمة الإســـلامية، بنظـــرة ارتدادية إلى أصولها الفكرية الأولى مع الفصل التام بين تاريخ الإسلام وتاريخ المسلمين لكي توضع النقاط على الحروف في المسائل الفكرية التي أججتها دسائس السياسة، يتضح هذا جليّا في فكر الإمام الدهلوي من خلال ما كتبه وحبّره في كتابيه "إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" و "الإنصاف في أسباب الاختلاف" حين تعرّض للمسائل العقدية المتنازع فيها، والخلاف التاريخي بين السنة والشيعة .

والـــربط مـــوازاة مع ذلك بين النصوص الشرعية وطبائع العمران البشري في قالب فلســـفة اجتماعـــية: Social philocophi سمّاها الارتفاقات ترسم وتنظم حياة المسلم من مســـتواها البسيط على مستوى المترل والأسرة إلى مستوى الخلافة الكبرى وقيادة الشعوب، بشـــكل يقـــيم التوازن المرجوّ بين حقوق المسلم وواجباته تجاه مجتمعه، كل ذلك وفق آلية الاجتهاد المتفاعل مع أوضاع الاجتماع البشري عبر الزمان والمكان.

-بعض أقوال العلماء فيه:

تبارت أقلام فضلاء الأمة في مدح هذا الرجل وذكر فضائله حتى أنّه لا يكاد يعثر على إشارة إليه أو إحالة إلى كتبه أو آرائه إلا وتجد رفقتها جملا من الثناء والإطراء عليه. ونورد هنا بعضا منها زيادة في التوضيح لما بلغته مكانة الإمام الدهلوي في الفكر الإسلامي.

يقول الشيخ مرزا مظهر جان جانان العلوي [1]شيخ الطريقة المجددية: « إن الشيخ ولي الله قـــد بيّن طريقة جديدة وله أسلوب خاص في تحقيق أسرار المعارف، وغوامض العلوم،

---

[1] سبقت ترجمته: ص:6 .

وإنـــه ربّـــاني من العلماء ، ولعلّه لم يوجد مثله في الصوفية المحققين الذين جمعوا بين علمي الظاهـــر والباطن وتكلموا بعلوم جديدة إلا رجـــال معدودون» [1] و يقول الأستاذ شبلي النعماني[2] في كتابه " علم الكلام" «إن الانحطاط العقلي الذي أصيب به المسلمون بعد ابن تيمية و ابن رشد بل وفي عهدهما كذلك لم يكن قد بقي أمل-نظراً إلى الانحطاط العام- في ظهور نابغة يملك القلب البصير والعقل الذكي، ولكن أبت القدرة الإلهية إلا أن تتجلى، فإذا الإمـــام ولي الله الدهلوي يولد في العهد الأخير الذي كان الإسلام فيه في محنة وأزمة عقلية علمية وقد تضاءلت أمام دقائقه ونكاته مآثر الغزالي و الرّازي وابن رشد»[3].

و لم يكن محمد إقبال ببعيد عن الهالة التي حفّ بها العلماء الإمام الدهلوي فهو لم يُخْفِ إعجابـــه و تأثّـــره به في العديد من كتاباته وأشعاره التي يقول في إحداها:«رغم العواصف الهـــوجاء يشعل ذلك الرجل البطل الذي وهبه الله تعالى عزة الملوك وإباء السلاطين، سراجه المنير »[4].

وعلـــى خطى محمد إقبال يعبّر أبو الأعلى المودودي عن مشاعره تجاه الإمام الدهلوي ومكانـــته عـــنده حين يقول:«إن الإمام الدهلوي – لا ريب- من زعماء التاريخ الإنساني الذين يعالجون مرتبك الأفكار ومتشابك الآراء فيحلون غموضها ويحلّون معقدها، ويضعون للفكر والنظر الإنساني نهجا واضحا مستقيما، ثم يخلّفون من بعدهم في نفوس الناس تضجرا من الأحوال الراهنة، ويتركون في أذهانهم صوراً رائعة لبرامج الإصلاح والإنشاء»[5] .

ويعـــبر سيد سابق عن مشاعره تجاه الامام الدهلوي وإعجابه به قائلا: «وكان الشيخ ولي الله وتفانيه في العلم وإقباله على الله من الأسباب التي جعلته علما من الأعلام وإماما من الأئمـــة ومصلحا من المصلحين ومجددا من خيرة رجالات التجديد ،وقد بلغ منزلة لا تقل

---

(1) نقلا عن: عبد الحي الحسني الندوي, **نزهة الخواطر**(مرجع سابق)،ج 5،ص:858.

(2) -باحث من رجال الإصلاح في الهند ولد بقرية بندول سنة 1274هـ/1858م درس بجامعة عليكرة الأدب العربي وساهم مع مؤسسها السـيد أحمد خان في تطورها، ساهم في إنشاء دار العلوم التابعة لندوة العلماء وأنشأ دار المصنفين . له مجموعة كتب منها"علم الكلام"، و"دراسة نقدية لتاريخ التمدن لزيدان"، و" الجزية"، ينظر الزركلي، **الأعلام** ،(مرجع سابق)ج3،ص:155.

(3) -نقلا عن: أبي الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**(مرجع سابق) ،ص:206 .

(4) -نقلا عن: أبي الحسن الندوي: **الإمام الدهلوي**، ص:249.

(5) -أبو الأعلى المودودي، **موجز تجديد الدين وإحيائه**، (مرجع سابق)،ص:102.

عـــن المنزلة التي بلغها حجة الإسلام الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية »[1]...ويضيف أيضا : «والحقـــيقة التي لا مراء فيها أن كل ما ظهر في هذه البلاد من تباشير الاصلاح والتجديد ،ومـــا تمّ على أيدي العلماء والمجاهدين من أهلها من خدمات للدين عظيمة من القرن الثاني عشـــر للهجرة إلى اليوم ،إنما هو من ثمرات تلك الدوحة الزكية التي غرسها الامام ولي الله وتعهدها بالسقي والتشذيب أبناؤه وتلاميذه »

[1] السيد سابق ، **مقدمة حجة الله البالغة**(مرجع سابق)، ج1، ص:8.

الفصل الثاني

2-قسمات منهج التربية والإصلاح عند الإمام الدهلوي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2-1 تحديد المفاهيم

2-1-1 تعريف التربية الروحية :

أ-تعريف التربية:

1-لغة: تُرجع معظم المعاجم اللغوية مصطلح التربية إلى أصول لغوية ثلاث هي:

الأصل الأول: من ربا يربو ويعني: نما وزاد،قال ابن منظور«ربأت الأرض رباءاً : زكتّ وارتفعت»[1]، وجاء في التنزيل الحكيم قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ...﴾[2]أي نمت وزادت . ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِندَ اللَّهِ﴾[3] .

الأصل الثاني: من ربي يربى على وزن خفي يخفى بمعنى نشأ وترعرع يقال: ربي في بيت فلان ،أي نشأ وترعرع فيه[4] قال الأصمعي:«ربوت في بني فلان أربو: نشأت فيهم»[5] وقال الجوهري:« ربيته تربية وتربيته أي غذوته»[6]، وجاء في التنزيل الحكيم قوله تعالى:﴿ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾[7].

الأصل الثالث: من ربّ يربّ على وزن مدّ يمدّ، أي أصلح وتولّى أمره يقول ابن فارس: «الراء والباء تدل على الأصل، ومعناه إصلاح الشيء والقيام عليه»[8].وفي هذا المعنى يقول حسان بن ثابت في مدح النبي صلّى الله عليه وسلّم

---

(1) -إبن منظور، **لسان العرب**، مادة (ربأ) تح: عبد الله علي الكبير و آخرون ،دط؛ القاهرة : دار المعارف، دت ، ج3، ص: 1546.

(2) -الحج الآية:05.:

(3) - الروم ،الآية:39.

(4) -مجد الدين الفيروزاباذي، **القاموس المحيط** ، مادة(رب) ،ط2؛ القاهرة: المطبعة الحسينية، دت ،ج1،ص:70.ابن منظور ،**لسان العرب**،(مرجع سابق)ج3،ص:1547.

(5)-ابن منظور ، **لسان العرب** ،ج3،ص:1545.

(6)- ابن منظور ، **لسان العرب** ،ج3،ص:1545.

(7)-الشعراء ، الآية :18.

(8)- ابن فارس،**معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام هارون،دط؛ مصر: مكتبة الخانجي، 1981،ج2،ص: 381.

لأنت أحسن إذ برزت لنا يوم الخروج بســـاحة القصر
من درّة بيضـــــاء صافية مماتربّب حـــــائر البـــحر[1]

أي أحسن من الدّرة التي تنشأ في الصدف داخل البحر نتيجة تكاتف عوامل البحر في تحسينها وإجادتها والقيام عليها، ومن هذا الأصل جاء لفظ الربّ، أي القائم على الشيء والمصلح له ، قال البيضاوي:« الرب في الأصل بمعنى التربية وهي تبليغ الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً، ثم وصف به تعالى للمبالغة»[2]

ومن مجمل هذه الأوجه اللغوية و الأقوال ، نرى أن المعنى اللغوي لمصطلح التربية يدور حول عملية النمو والتي هي لبّ معنى التربية في معناها الاصطلاحي.

2-اصطلاحا: تلتقي معظم المعاني اللغوية لمصطلح التربية -كما ذكرنا- في معنى النمو والزيادة ومنه درج علماء التربية في تعريف التربية كـــ: "آلية" ، و كـــ: "علم" بداية من هذا المفهوم البسيط أو وصولا إلى المناحي الفكرية التي توجّه فكر كل واحد منهم.

فمن مفهومها البسيط الذي لا يخرج بها عن إطار التعليم والذي هو : «تنمية الوظائف الجسمية، والعقلية و الخلقية كي تبلغ كمالها عن طريق التدريب و التثقيف»[3]. و وصولا إلى مفهومها الاجتماعي الواسع الذي أجمعت عليه التعاريف العربية والغربية والذي يرى أن التربية هي : « النظام الاجتماعي الذي يحدّد الأثر الفعّال للأسرة والمدرسة، وتنمية النشئ من النواحي الجسمية والعقلية والأخلاقية، حتى يمكنه أن يحيا حياة سويّة في البيئة التي يعيش فيها »[4] .

ولا تبتعد التربية بالمفهوم الإسلامي عن ما ذكرناه إلا بنزوعها نحو ربط الإنسان بالهدف من وجوده وسبل الترقّي به إلى الكمال المنشود، الذي نزلت الشرائع السماوية لتبين سبله، وتوضيح مناهجه ، عبر صقل نفس ونزعات ومواهب الإنسان وملكاته وإقامتها على الجادّة، التي شرعها الخالق عزّ وجلّ، وقد دارت مجمل التعاريف التي شكّلت مع بناها المعرفية علم التربية الإسلامي، حول هذا المحور الذي يعبّر عنه الغزالي في تعريفه للتربية «التربية هي تهذيب

---

(1)- ابن منظور، **لسان العرب**، (مرجع سابق)، ج3، ص:1547.

(2)- عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** ،دط؛ بيروت: دار الفكر،دت، ج1،ص:3.

(3)- محمد منير مرسي، **أصول التربية**،د ط ؛ القاهرة: عالم الكتب، 1994، ص :17.

(4)- أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، دط؛ بيروت:مكتبة لبنان ،1993،ص:127.

لنفوس الناس من الأخلاق المذمومة المهلكة وإرشادهم إلى الأخلاق المحمودة المسعدة »[1] والغاية منها –كما يرى الغزالي– «تكميل النفس وتزكيّتها وتصفيّتها لتهذيب أخلاقها »[2]

ب–تعريف الروح:

1–**لغة:** الروح في لغة العرب بالفتح والضمّ، أمّا التي بالفتح (الرَوْح) فيقصد بها : الريح أي نسيم الهواء وكذلك نسيم كل شيء، وقد صُيّرت واوها ياءا لانكسار ما قبلها وجمعها رياح وأرواح.[3] أما التي بالضمّ (الرُوح)فهي في كلام العرب: النفخ، وسمّي روحاً لأنّه ريح يخرج من الروح[4]، ومنه قول ذي الرمّة في نار إقتدحها وأمر صاحبه بالنفخ فيها ، فقال :

فقلت له: ارفعها إليك وأحيها بروحك واجعله لها قيتة قدراً[5]

أي أحيها بنفخك.

وقد تعددت استعمالات القرآن الكريم لهذا اللفظ في العديد من الآيات الكريمة مما فتح الباب أمام التنوّع والاختلاف الذي أحاط بمفهوم هذا اللفظ ومعناه.

فقد يطلق ويراد به الوحي، نحو قوله تعالى: «ينزّل الملائكة بالرّوح من امره » [6]

وقد يراد به القرآن الكريم، نحو قوله تعالى : «وأوحينا إليك روحا من أمرنا »[7]

وقد يراد به الرحمة، نحو قوله تعالى: «وأيديهم بروح منه »[8]

وقد يراد به جبريل عليه السلام ، نحو قوله تعالى : «فأرسلنا إليها روحنا فتمثّل لها بشرا سويا» [9].

---

(1)- أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**،ط1، بيروت: دار الفكر، 2003، ج1، ص: 23.

(2)- أبـو حامد الغزالي، **ميزان العمل** (مطبوع ضمن سلسلة الفكر الأخلاقي العربي، لماجد فخري) ، د ط، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1979، ص: 173.

(3)- ابـن مـنظور ، **لسان العرب**، مادة (روح) ، (مرجع سابق)، ج3، ص : 1763. ابن منظور ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ، مادة (روح) ، (مرجع سابق) ج2،ص: 454.

(4)- ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص 1766.

(5)- المرجع نفسه، ج3، ص: 1766.

(6)- النحل، الآية:2.

(7)- الشورى، الآية: 52.

(8)- المجادلة، الآية: 22.

(9)- مريم: الآية : 17.

وغيرها من الاستعمالات الأخرى التي وضّف القرآن الكريم هذا اللفظ في الدّلالة على معانيها، كالفرح، والأمر وغيرها.

2-**اصطلاحا**:أضاف جواب القرآن الكريم على سؤال قريش عن الروح في قوله تعالى﴿ ويسألونك عن الروح ...﴾[1] علامة استفهام أخرى توضع على هذا الموضوع الشائك الذي حارت عقول العالمين في إيجاد إجابة مقنعة شافية فيه، إذ شكّلت مسألة الروح-كما يقول الأستاذ العقّاد- « أعضل مسائل العلم،والفلسفة، ومذاهب التفكير على التعميم منذ فكّر الإنسان في حقائق الأشياء. بين جميع أصحاب النحلّ والآراء في جميع العصور»[2]

فقد تضاربت آراء الفلاسفة والعلماء حول تعريف الروح بين القول بكونها جوهر تقوم به حياة الإنسان وبين المذهب المادي الذي يرى أنها ظاهرة للحياة في تركيبة من تراكيب المادة وليس لها أي بعد ميتافيزيقي.

وقد وقف علماء الإسلام أمام منطوق الآية بكثير من الحيرة والاختلاف، فهل مفهومها يصدّ عن البحث في هذه المسألة وعن السؤال عنها، لكونها من مسائل الغيب التي لا يعلمها إلاّ الله، أم أنّ هذه الآية الكريمة وهذا الصرف المستعمل فيها متّجه أساساً إلى طائفة من اليهود والمشركين، في زمن محدود، لايتعدّاه إلى سواهم، أو أنّ صرف السائلين عن مرادهم لغرض صحيح اقتضاه حالهم وحال زمانهم ومكانهم،أمّا الآن وقد تهيأ لأهل العلم من وسائل المعرفة ما تغّيرت به الحالة التي اقتضت صرف السائلين في هذه الآية بعض التغير[3].يعبّر عن الاتجاه الأول الجرجاني حين يتطرّق إلى تعريف الروح إذ يقول «الروح الإنساني هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، الراكبة على الروح الحيواني-الجسد- نازل من عالم الأمر، يعجز العقول عن إدراك كنهه»[4] ويلاحظ هنا اكتفاء الجرجاني بالمفهوم البسيط للروح الذي لا يخرج عن الوصف دون الولوج والتطرّق إلى كنه وماهية هذه الروح . وقد ذهب إلى هذا الرأي جمع كبير من علماء الأمة[5] .

---

(1)- الإسراء، الآية:85.

(2)- عباس محمود العقاد، **الإنسان في القرآن الكريم**(المجموعة الكاملة)،ط3؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1986،ج7،ص:177.

(3)- محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، دط؛ تونس: الدار التونسية للنشر،1984،ج15،ص:199.

(4)- على محمد الشريف الجرجاني،**التعريفات**، تحقيق عبد المنعم الحفني،دط؛ القاهرة: دار الرشاد،1991،ص:126،

(5)- منهم أبو حامد الغزالي، وابن تيمية، وغيرهما.

ويمثل الرأي الثاني جمهور المتكلمين منهم أبو بكر بن العربي في « العواصم»[1] والنووي في «شرح مسلم»[2]، والإمام الرازي في تفسيره[3]و الجويني وكافة المعتزلة والإمام الدهلوي ، وقد تعلّل أصحاب هذا الاتّجاه بأن الروح ليست أعظم شأنا من الله تعالى فإذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة، فأيّ معنى يمنع من معرفة الروح.[4] وأضاف بعضهم أنّ هذه الآية لا تصدّ عن البحث في الروح كونها نزلت لطائفة معينة من اليهود و لم يقصد بها غيرهم، [5] ودافع الإمام الدهلوي عن رأيه بأنه ليس كل ما سكت عنه الشرع لا يمكن معرفته البتّة بل كثيرا ما يسكت عنه لدقّته عن العامة ، وإن أمكن معرفته للخاصّة. [6]

وتحت سقف هذا الرأي الثاني تشعّبت الآراء والأقوال والتعريفات إلى حدّ بلوغها المائة قول [7]نورد منها رأي النظّام الذي جمع أغلب ما في الآراء الأخرى يقول في تعريفه للروح: « بأنها أجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها تحلّل ولا تبدّل، حتى إذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الأجزاء إلى سائر الأعضاء، وإنّما المتحلّل والمتبدّل من البدن فضل ينضم إليه وينفصل عنه، إذ كل أحد يعلم أنّه باق من أوّل العمر إلى آخره، ولا شكّ أن المتبدّل ليس كذلك»[8].

وقيل في تعريفها أنها جسم هوائي في القلب، وقيل جزأ لا يتجزأ من أجزاء هوائية في القلب، وقيل هي الدماغ، وقيل: قوة في الدماغ مبدأ الحس والحركة، وقيل: أجزاء نارية وهي المسمّاة بالحرارة الغريزية.[9]

---

(1) –أبو بكر إبن العربي، **العواصم من القواسم**،ط1؛ قسنطينة: المطبعة الجزائرية الإسلامية، 1926،ص:25-27.

(2)– شرف الدين النووي، **شرح مسلم**،تح: عاصم الصبابطي وآخرون،ط1؛القاهرة: دار الحديث، 1994،ج7،ص:39.

(3) –فخر الدين الرازي ، **التفسير الكبير**،دط؛ القاهرة:دار الإحياء،دت،ج21،ص:37.

(4)– المرجع السابق ، ج 21،ص: 37.

(5)– ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (مرجع سابق) ، ج15، ص: 200.

(6)– شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، تح: سيد سابق، د ط؛ القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1963م، ج1 ،ص: 12.

(7)– ينظر: محمد أعلى التهانوي ، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تح: لطفي عبد البديع، د ط؛ القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1963،ج3، ص:19.

(8) –محمد أعلى التهانوي ، **كشاف اصطلاحات الفنون** (مرجع سابق) ج3، ص:19.

(9)– المرجع نفسه، ج3، ص: 19-20.

وفي خضم هذا البحر من التعاريف يتّجه الإمام الدهلوي في تعريفها، اتّجاها حسّيا يقترب كثيرا من النظريات الحديثة في تفسير الروح يقول: « واعلم أنّ الرّوح أوّل ما يدرك من حقيقتها أنّها مبدأ الحياة في الحيوان، وأنّه يكون حيّا بنفخ الروح فيه، ويكون ميتا بمفارقتها له، ثم إذا أمعن في التأمّل يتجلّى أن في البدن بخار لطيف متولّد في القلب من خلاصة الأخلاط يحمل القوّة الحسّاسة المحرّكة والمديرة للغذاء، يجري فيه حكم الطب، وتكشف التجربة أن لكل من الأحوال هذا البخار من رقّته وغلظته، وصفائه،وكدرته أثرا خاصّا في القوى والأفاعيل المنبجسة من تلك القوى، ومثل هذا البخار في البدن كمثل ماء الورد وكمثل النار في الفحم»[1].

والمتتبع لآراء العلماء في مسألة الروح لا يقف لهم على برّ مكين، وقد أجمل الإمام الرّازي أسباب هذا الإعضال إجمالا شاملا لجوانبها المتعددة وأبان أصول الاختلاف الذي عصف بآراء العلماء فيها[2] .

ج–التربية الروحية :ارتبط مفهوم هذا المصطلح في القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهّرة والتراث الإسلامي بمفهوم التسمية القرآنيّة له وهي:« التزكية»، والتي شكّلت على امتداد التاريخ الإنساني أساس دعوات وبعثات الرسل، وذلك بنصّ القرآن الكريم الذي كشف في غيرما آية عن أن الغاية الوجودية من إرسال الرسالات هي توحيد الخالق وتزكية الأنفس ، قال تعالى « ....ربّنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكّيهم إنّك أنت العزيز الحكيم»[3] وقال في موضع آخر : «هو الذي بعث في الأمين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة» [4] ، وقال أيضا في خطاب موسى –عليه السلام– لفرعون «فقل هل لك إلا أن تزكّى وأهديك إلى ربّك فتخشى»[5].

---

[1]- ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق) ،ج1، ص: 38.

[2]- الرازي، **التفسير الكبير** (مرجع سابق)، ج27، ص: 21-22.

[3]- البقرة، الآية: 129.

[4]- الجمعة، الآية: 2.

[5]- النازعات، الآية : 18-19.

كما أن اللفظ القرآني «التطهير» يحمل نفس المعنى كما جاء في قوله تعالى: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » [1] وكما جاء في قوله أيضا: «ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون» [2] .

قد دارت مجمل تعاريف المفسّرين والعلماء لمصطلح التزكية، حول النماء والتطهير أي تطهير النفس من الأدران التي تعلق بها وتنميتها على الطاعة والإيمان، [3] وهو ما يشكل نقطة التقاء بينهم وبين علماء التصوّف الذين بنوا مذاهبهم بل وحياتهم على مفهوم هذا المصطلح في القرآن الكريم، فالتصوّف يمثّل لنا صورة ذلك المؤمن الخائف من ربّه والساعي في كل لحظات حياته إلى تزكية نفسه وتطهيرها والعلوّ بها نحو الصفاء الروحي والسعادة الباطنية، ويكشف لنا«الجنيد» عن أسس هذا المنهج في الحياة في تعريفه للتزكية بقوله: «هي تصفية القلب، من موافقة البريّة، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلّق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى عن الأبدية، والنصح لجميع الأمّة، والوفاء لله على الحقيقة، واتباع رسول الله- صلى الله عليه وسلم- في الشريعة». [4]

ويصور «السهروردي» مفهوم التزكية في حال الصوفي وهو في جهاد مع نفسه بقوله: «والصوفي هو الذي يكون دائم التصفية لا يزال يصفّي الأوقات عن شوب الأكدار بتصفية القلب عن شوب النفس، ويعينه على كل هذه التصفية دوام افتقاره إلى مولاه »[5].

هذه المعاني المكنونة في تراثنا الإسلامي لمفهوم التزكية والتطهير شكلت مرجعية لأولئك العلماء المعاصرين الذين تناولوا هذا المفهوم بالشرح والتفصيل، وإن اختلفت اصطلاحاتهم وتسمياتهم له عن ما وجد في التراث. ومن بين تلك الاصطلاحات التي ارتبط مفهومها بمفهوم

---

[1]- التوبة، الآية: 103.

[2]- البقرة، الآية: 133.

[3]- ينظر: -فخر الدين الرازي ، **التفسير الكبير** (مرجع سابق) ، ج31، ص: 193.

-ابن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، د ط؛ بيروت: دار الفكر، 1978، ج10، ص: 135.

-عبد الرحمن ابن الجوزي، **زاد المسير في علم التفسير**، ط1؛ بيروت: دار الفكر، 1987. ج8، ص: 258.

[4]- أبو بكر محمد الكلاباذي، **التعرف على مذهب أهل التصوف**، ط2؛ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1980، ص: 34.

[5]- عبد القاهر السهروردي، **عوارف المعارف**، (مطبوع مع الإحياء)، ط1؛ بيروت: دار الفكر، 2003، ص: 62.

التزكية، «التصوف»، «الإحسان»، «العرفان»، «التهذيب الروحي»، «الإنماء الروحي»، «الإيقاظ الروحي» ، وأخيرا «التربية الروحية».

يتطرق الإمام «أبو الحسن الندوي» إلى توضيح مفهوم هذه المصطلحات بقوله: «هو تزكية النفس وتهذيبها، وتحليتها بالفضائل الشرعية وتخليتها عن الرذائل النفسية والخلقية، و السمو إلى كمال الإيمان للحصول على درجة الإحسان والتخلّق بالأخلاق النبويّة وإتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في صفاته الباطنية». [1]

وفي هذا الإطار يعرّف «محمود شلتوت» التهذيب الروحي بقوله: «هو تنقية الفطرة البشرية من معاني الشرك ونسيج الوثنية التي تطمس في القلب صورة التوحيد النقيّ الخالص، الذي فطر الله عليه الإنسان، والذي يهذب منه الروح ويسمو بها في إدارة الشؤون وتحصيل وجوه السعادة العامة».[2]

ويتطرّق «سعيد حوى» إلى مفهوم التربية الروحية التي بنى عليها كتابه "تربيتنا الروحية" فيقول: «هي الانتقال من نفس غير مزكّاة إلى نفس مزكّاة، ومن عقل غير شرعي إلى عقل شرعي ، ومن قلب قاس مريض إلى قلب مطمئن سليم، ومن روح شاردة عن باب الله غير متذكّرة لعبوديتها وغير متحقّقة بهذه العبودية إلى روح عارفة بالله قائمة بحقوق العبودية له، ومن جسم غير منضبط بضوابط الشرع إلى جسم منضبط بشريعة الله عزّ وجلّ، وبالجملة من ذات أقلّ كمالا إلى ذات أكثر كمالا في صلاحها وفي اقتدائها برسول الله صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا وحالا».[3]

---

(1)- أبو الحسن الندوي، **ربانية لا رهبانية**، د ط ؛ القاهرة: دار الشروق، 1983، ص: 14.

(2) -محمود شلتوت، **من توجيهات الإسلام**، ط7؛ بيروت: دار الشروق،1983، ص:125.

(3)- سعيد حوى،**تربيتنا الروحية** ، د ط؛ الجزائر،: مكتبة رحاب، د ط،ص:49.

وينحو «طه عبد الرحمان» في تعريفه للتربية الروحية منحا إبستمولوجيا[1] يؤسّس به للخروج من أزمة المعرفة المعاصرة، فيقول: «هي التنشئة وفق مناهج عقلية ، ونتائج عملية تستمد الأولى كمالها وتستمد الثانية نفعها من نور الفطرة التي كرّمها الله تكريما»[2]

ويدور مجمل هذه التعاريف والآراء حول مفهوم موحد نرتئيه لهذا المصطلح: وهو: «التوجيه التعبّدي الذي رسمه الإسلام بغية تطهير النفس وتنقيتها من الامراض والادران التي تعلق بها في لحظات بعدها عن ربّها وتعلّقها بعالم الأشياء، وملئها وتحليتها بالفضائل الإيمانية والأخلاق الحميدة» ، و وفق هذا التعريف فهي عملية ترتكز على آليتين هما: «التخلية» و«التحلية»، فالتخلية هي إخلاء العقل والقلب والنفس من رذائل الشرك والنفاق والشره في الدنيا والتعلّق بسفاسفها ، والتحلية هي تحلية العقل والقلب والنفس وملئها بفضائل الإسلام والإيمان والإحسان، بغرس حبّ الله وحبّ النّاس فيهم ومعايشة المعاني الإيمانية، والتفاعل الروحي والشعوري مع حقائق الكون، وسنن الخالق فيه، وترتبط هاتين الآليتين ببعضهما ارتباطا وظيفيا، لا تتمّ الثانية إلاّ بالأولى ولا تثمر الأولى إلاّ بالثانية.

2-1-2: مفهوم التأصيل

1-التأصيل لغة: مشتق من لفظ (أصل) والأصل في اللغة بفتح الأوّل وسكون الصّاد المهملة، أسفل كل شيء [3] ، وأساس الحائط أصله، ويقال استأصل الشيء إذا ثبت أصله

---

[1] -ينطلق من رأيته لأزمة النمط المعرفي المعاصر الذي بنيت أصوله على مبدأي **لا أخلاق في العلم ، ولا غيب في العقل** والتي أوقعت العلم في أزمتين في مصداقيته وهما:

-**أزمة صدق** ناتجة عن مبدأ **الموضوعية** المبتة التي لا تشرك قيم الذات الداخلية ومدركات النظر الخارجية في تأسيس المعرفة و**مبدأ التجاوز المسيب** الذي يتجاوز كل مبدأ خلقي يقف أمامه.

و-**أزمة قصد** وهي ناتجة عن الانفصال بين العقل والغيب الذي كرّسته أزمة الصدق وهي أيضا تبنى على مبدأين وهما -**مبدأ السببية** المبتة الذي يقضي بأن يكون لكل ظاهرة سبب محدّد لا مجال للإمكان أو الجواز فيه و-**مبدأ الألية المسبّبة** الذي ينصّ على أن كل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف خارجية تتحكم فيها تحكما، ولا وجود لوجود حقيّة وأسباب منسّقة تقف وراءها .ينظر:طه عبد الرحمن ،**التربية الروحية والخروج من أزمة المعرفة المعاصرة**، مجلة الانسان، باريس ،دار أمان للصحافة، السنة 2،العدد9 ،ديسمبر 1992،ص:86-90.

[2]- طه عبد الرحمان،**التربية الروحية والخروج من أزمة المعرفة المعاصرة** (مرجع سابق)،ص:89.

[3]- ينظر:- ابن منظور، **لسان العرب** (مادة أصل)، (مرجع سابق)ج1، ص: 69.

-أحمد بن محمد المقري، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، ط5؛القاهرة:المطبعة الأميرية،1922، ج1، ص:22.

وقوي ثم كبر، حتى قيل أصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه،فالأب أصل للولد. والنهر أصل للجدول.[1]

ويقال: أصل الشيء: أي صار ذا أصل ومنه قول الشاعر:

وما الشغل إلاّ أنّني متهيّب لعرضك ما لم تجعل الشيء يأصل [2]

و يقال أيضا : أصّل الشيء إذا قتله علما، وخبره ودرسه حتّى اطّلع على خفاياه وأسسه.[3]

ويرد في الاستعمال قولهم: أصّلته تأصيلا أي جعلت له أصلا ثابتا يبني عليه.[4]

ونقل صاحب "المصباح المنير' عن ابن الأعرابي قوله أنّ الأصل هو العقل.[5]

ويدور مجمل هذه الأوجه اللغوية حول معنى ما ينبني عليه غيره، وهو ما يقترب من المعنى الاصطلاحي لمصطلح التأصيل من حيث كونه عملية لا تتأتّي إلاّ بعد الإحاطة بالشيء والموضوع الذي يراد التأصيل فيه.

2-اصطلاحا: مصطلح التأصيل من المصطلحات التي تعرّضت للابتذال في المنظومة الفكرية الإسلامية كونه بديلاً أخذت الحاجة تتزايد إليه تحت وطأة التحوّلات التاريخية التي شهدتها الساحة الفكرية في العالم الإسلامي نتيجة بزوغ شمس التنوير والإحياء على الساحة الفكرية، ونتيجة تعدّد اتجاهات التعامل مع تلك التحوّلات بحسب المنطلقات التي توجّه أي عملية أو تيار يتّخذ من التنوير والتجديد مبدأً له. لذلك تعدّدت مفاهيم هذا المصطلح من مدرسة إلى أخرى، ومن تيار إلى آخر مع حفاظه على المكانة التي أصطفي بها، كونه يضفي طابعاً من المصداقية والأحقية على المنحى الفكري الذي يتبنّاه، ويرسم معالم نظرته للتغيير والإصلاح وفقه وتحت غطاء منه. فانطلاقا من التيارات السلفية المحافظة ومروراً بالتيارات التجديدية الإصلاحية ، ووصولاً إلى الرؤية الحداثية للتغير تختلف دلالات هذا المصطلح من تيار إلى آخر ومن منطلق إلى منطلق.

---

(1)- المقري، **المصباح المنير** (مرجع سابق) ج1، ص: 22.

(2)- ابن منظور، **لسان العرب**، ج1، ص: 69.

(3)- المرجع نفسه، والجزء، والصفحة.

(4)- المقري، **المصباح المنير**، ج1، ص: 22.

(5)- المرجع نفسه، والجزء، والصفحة.

فمفهومه عند أصحاب الاتّجاه الأول:«وجوب الرجوع إلى أصل الوحي قرآناً وحديثاً في الأخذ بأحكام الدين عقيدة وشريعة وجعل ذلك هو الأصل الوحيد، دون إشراك شيء آخر معه من آراء وأقوال الناس ، مهما تكن درجتهم في الفضل والعلم، إلاّ أن يكون على وجه الاستئناس لا على وجه التأصيل»[1] وقد شكّل هذا المفهوم محور تصوّر مجموعة من الحركات الإصلاحية لعملية التجديد والإصلاح، لعلّ على رأسهم «الحركة الوهابية» التي كانت رائدة في تبنّي هذا المفهوم وهذا التصوّر كأساس لمنهجها الإصلاحي، تحت جملة من المسمّيات مختلفة كالاجتهاد والعودة إلى الكتاب والسنة والإقتداء بالسلف[2] ، وغيرها من المصطلحات التي رسمت ملامح الفكر الوهابي.

بينما يوضع مفهوم «التأصيل» عند التيارات الفكرية الإحيائية التجديدية التي نبعت من حركة جمال الدين الأفغاني الإصلاحية. في فضاء أرحب من سابقتها، وينّحى به نحو التركيز على المنهج أي على منهج الرجوع إلى الكتاب والسنّة ومنهج الطرح ، لا عملية الرجوع فحسب، ويرى هذا الاتّجاه أنّ التأصيل هو:«أن يكون كل ما يصدر عن العقل من رؤى وأفكار ذات طبيعة نظرية، أو ذات بعد عملي موافقاً للأصول الدينية، بل نابعاً عنها إمّا بصفة مباشرة أو غير مباشرة، دون أن يكون أيّ منها مخالفاً في حقيقته للمبادئ الإسلامية»[3] ويميل في هذا الاتجاه «طه عبد الرحمن » بثقله مشيراً إلى أن مفهوم التأصيل الشائع عند الناس والموظّف في الاتجاه الأول، والذي يعني الوصل بالأصل لا يعدّ تأصيلا، وإنما تجميداً لكونه لا يحمل في معناه معنى الزيادة والتجديد[4]، وهو ما يشير إلى كون مفهوم التأصيل عند الاتجاه الأول، قد اصطبغ بصبغة تصحيحية للوجهة نحو القرآن الكريم والسنة المطهرة، متجاهلا في ذلك التحوّلات التاريخية التي شهدها العقل المسلم، الذي لم يعد يقنع بهذا فقط، بل أصبح يميل صوب التفكير والعمل المنهجي في عملية الرجوع والاستمداد والاستنباط.

---

(1)- عبد المجيد النجار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**،ط1؛بيروت:دار الغرب الاسلامي ،1999،ص:35

(2)- عبد المجيد النجار،**مشاريع الإشهاد الحضاري** ،(مرجع سابق)،ص:35.

(3)- المرجع نفسه، ص:111.

(4) -طه عبد الرحمن،**فقه الفلسفة (القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)**،ط1؛ الرباط: المركز الثقافي العربي، 1199 ، ص:129.

إلاّ أنّه-أي طه عبد الرحمن- ومع كونه يتبنّى هذا المفهوم-الثاني- للتأصيل إلاّ أنه لا يرتضي هذا المصطلح كدلالة على هذا المفهوم ويطرح بدله مصطلحاً آخر وهو:«التأثيل» وذلك لجملة من الاعتبارات نلخصها كالآتي:

1-أن لفظ التأثيل مشتق من الفعل:«أثّل» ومعناه أصّل ، فيسدّ مسدّ لفظ التأصيل في الغرض منه، فإذا كان التأصيل هو تحقيق الصلة بالأصل، فكذلك التأثيل هو تحقيق الصلة بالأثول، والأثول هي الأصول.

2-أنّه يفيد معنى «الإكثار» و«التنمية»، إذا يقال:«أثّل ثروته»،أي كثّرها ونمّاها، ويهمنا في هذا المعنى الأخير جانبان، أحدهما: جانب الزيادة ، فإشارة المفهوم زائدة عن مقتضاها العباري، والآخر: جانب الإنماء، ذلك أن إشارة المفهوم لا تزيد عن عبارته فحسب بل إنها تزوّده بأسباب تقوّي مضمونه العباري استشكالا له أو استدلالا به أو عليه، أو قلّ إنها توفر لهذا المضمون« التمكين الاستشكالي»،و«التمكين الاستدلالي»و هذا ما يرجّح كفّة مصطلح «التأثيل» على « التأصيل»-كما يرى طه عبد الرحمن- لكونه يحمل معنى الزيادة والتجديد من الوجهة العبارية و المفهومية في الوقت نفسه.

3-إن كثرة الاستعمال للفظ التأصيل تسبب في دخول الإبتذال عليه ،فيحسن تجنب هذا الإبتذال ،ناهيك عما علق به من تقويم مادح عند البعض ،وقادح عند خصومهم[1]. وفي مقابل هذين الاتجاهين يقف اتجاه ثالث يمثّل التوجّهات الحداثية في الفكر الإسلامي المعاصر ينظر للتأصيل على أنّه:« عمليّة إسقاطيّة للمفاهيم الحديثة على مفاهيم من داخل النسق الإسلامي وتأصيلاً لها من داخل النصوص الشرعية والتراث الإسلامي »[2] بغض النظر على مستوى التوافق الحاصل بين تلك المفاهيم الحديثة وبين المفاهيم الشرعية المؤصّل منها. فهي عبارة عن:«عملية قسريّة توفيقيّة في الإسقاط على النصّ القرآني أو النبوي وإنطاقه بما ليس فيه، خصوصاً بالمفاهيم الحديثة المعاصرة»[3]

---

(1) -المرجع السابق،ص:134.

(2)- عبد الرحمن الحاج إبراهيم ، **خطاب التجديد والبحث عن نموذج معرفي مختلف**، مجلة التجديد،ماليزيا : السنة السابعة، العدد:14. أوت 2003،ص:15.

(3)- المرجع نفسه، والصفحة .

المبحث الثاني

2-2 الأبعاد التربوية والتأصيلية في فكر شاه ولي الله الدهلوي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2-2-1 أبعاد التربية لروحية:

ونقصد من خلال هذا المبحث الإشارة للأبعاد التي وجّهت فكر الإمام الدهلوي إلى الاهتمام بهذا الجانب من الإصلاح والتي من شأنها أن تطبع وتبصم على آرائه فيها

1-البعد السيكولوجي

تتعدّد ملكات الإنسان الباطنية كما تتعدد ملكاته وحواسه الخارجية، فهي في مجملها جسد وعقل ونفس وروح ..... وقد حرص الإسلام على التوفيق بين هذه الملكات وذلك ببناء الشخصية الإسلامية بناءً سليماً متراص اللّبنات، تتكامل فيه تلك الملكات وتتعاون بشكل يتوافق تماماً مع فطرة الإنسان التي فطر عليها .

هذا التوازن الذي يجمع بين قوى الإنسان الجسدية و العقلية والروحية في جانب النمو والاكتمال يضمن الحياة القويمة والسعيدة للإنسان ومجتمعه .وقد شرع الإسلام أحكاما، وعبادات تحفظ هذا التوازن و الاعتدال و تعمل على تقويم و استدراك النقائص التي قد تلحق ببعض تلك القوى .

فالإنسان قد تمرّ به لحظات من البعد عن الحق فتتلبس به ظلمة المادة وغلبة الطين، فيحيد عن المنهج القويم الذي يؤمّن له سعادته في الدنيا والآخرة، ثم تتتابع تلك اللحظات والخواطر إلى أن تتمكن من النفس البشرية فتصير طبعاً وعادة، حينها تتلبّد سماء روحه ويختلّ توازن قواه، فتسطو حاجته الجسدية على قواه العقلية والروحية فتجعل منه حيواناً لا ينفكّ عن إرواء شهواته وغرائزه أينما واتت إلى ذلك الفرصة، وتسيطر روح التملّك والمادية على تفكيره، مما يولّد فيه حالة القلق و التشنّج نتيجة هذا الخلل، وقد يحدث العكس حين تتغلب روحه على جسده وعقله فتنتج شبحا لا يملك من عالم الإنسان إلّا الجسد.

ولا سبيل للخروج من هذه الحالة وتلك إلا نهج التربية القومية التي توازن بين الروح والجسد وتعدّل من التناقض الذي يغيّم على سماء الإنسان،وذلك عبر إنماء الروح وتزكيتها ونفخ روح الإيمان في نارها، وإشباع حاجة الجسد بالحد المعقول.

لذلك كثير ما استعمل القرآن الكريم أسلوب التقبيح والتنفير من اللهث وراء متاع الدنيا وزخرفها قال تعالى:﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾[1] وينفّر في الوقت ذاته من الرهبانية والتمسكن اللذان طبعا أوجه التعبّد في الديانات المسيحية والهندية عبر جميع مراحل تطورها قال تعالى: ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾[2].

إنّ حالة القلق التي تعصف بإنسان هذا العصر ناتجة-بلاشك- من ذلك التفكّك الذي تعيشه ذاته ومن ذلك التناقض الذي يفتك بمنظومته القيمية، ويشوّش على فهمه لذاته وللكون الذي يعيش فيه ولا سبيل لحرية هذا الإنسان من هذا القلق إلا بالإنعتاق من عبودية المادة والتحرّر من رقّ نفسه وغلبة شهواته والانطلاق من عقال لذّاته لكي يحلّق في فضاء العبودية لله التي تسير به نحو التوازن والكمال.

2-البعد الاجتماعي:

إن تحضّر واستقرار المجتمعات يتمّ وفق سنن كونية بثّها الخالق عزّ وجلّ وناط بها أمر تحضرها وتماسكها.

وقد لفت القرآن الكريم أنظارنا إلى حقيقة اجتماعية حضارية مفادها أن إصلاح العالم والدولة والمجتمع لن يتحقق إلا عبر قنطرة واحدة وهي أن يقيم كل فرد من أفراد تلك الجماعة الحقّ في نفسه ويغيّر ما بها نحو ربّها، قال تعالى:﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[3].

فالعلاقات الاجتماعية السليمة والكفيلة بإيجاد مجتمع متكامل سليم لن تتحقّق إلا بعلاقة سليمة يربطها كل فرد من أفراد ذلك المجتمع بربّه، يقول مالك بن نبي :« فالعلاقة الروحية بين الله وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية وهذه بدورها تربط بين الإنسان وأخيه

---

(1)- الحديد، الآية :20.

(2)-الحديد،الآية:27.

(3)- الرعد، الآية :11.

الإنسان»[1] ويصيغ مالك بن نبي هذه المعادلة بعبارة أخرى فيقول:«العلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع هي في الواقع ظلّ العلاقة الروحية بين الإنسان وربّه»[2]

وقد عبّر عن هذه الحقيقة كبار المربّين في الفكر الإسلامي عند إشاراتهم المتعددة للبعد الاجتماعي الذي تكتسبه مجاهداتهم ورياضتهم، إذ أنّه لا عبرة بتعبّد متعبّد ورياضته لنفسه ما لم تُخرج تلك العبادة وذلك التعبّد رجلا صالحاً، ينفع مجتمعه ويساهم في بنائه وإسعاده يقول الشيخ« أحمد البدوي»:«ليس التصوف الزهد أو لبس الصوف إنما التصوف أعمال ومجاهدة وأخلاق والأخذ بأيدي الناس إلى خير الدنيا و الآخرة »[3].

ويشير «الشيخ الدسوقي» إلى تلك العواطف والمعاني الرقيقة التي تبثّها تربية الروح في المجتمع والتي يعتبرها شرطاً من شروط وصول السالك إلى أعلى مقامات الإيمان والعبودية يقول:« لا يكتمل مقام الصوفي حتى يكون محبّاً لجميع الناس ومشفقاً عليهم، ساتراً لعوراتهم فإن ادّعى الكمال على خلاف ما ذكر فهو كاذب»[4]

فتزكية النفس وتربيتها و التخلص من رقّها، وعبودية المادة و الطمع ،ترفع الإنسان إلى مقام المثالية الخلقية العالية التي تسعى إلى إسعاد الآخرين ومسح مظاهر البؤس عنهم وبثّ روح الأنس والمودّة بين أفراد المجتمع . يعّبر «الشبلي» عن هذا المعنى وعن حقيقة التزكية حين يربطها بالغاية المرجوة منها إذ يقول : «التصوف هو التآلف والتعاطف»[5]

إن سلوك سبيل الإحسان والتزكية هو الكفيل لإخراج مجتمع ركائزه روح التسامح والإخاء والعفو، شعاره «اغفر لأخيك من زلة إلى ستين زلة فإن لم تجد له عذراً فقل لعل له عذراً لا أعلمه»[6]

وقد زخرت كتب الإمام الدهلوي بالتنويه على قيمة البناء الروحي للفرد في تماسك المجتمع وتكاتفه والمطّلع على كتابه حجة الله البالغة يلمس عمق المعاني الاجتماعية المندسّة بين

---

(1)- مالك بن نبي، **ميلاد مجتمع** تر:عبد الصبور شاهين، دط؛ بيروت: دار الفكر ،دت،ص:52.

(2)- المرجع نفسه،ص:52.

(3)- طه عبد الباقي سرور، **شخصيات صوفية** ،دط؛القاهرة:مكتبة مصطفى البابي الحلبي،1948،ص:30.

(4)- المرجع نفسه، ص:30.

(5)- نقلا عن: عبد الحفيظ الفرغلي علي القرني، **التصوف والحياة العصرية**،دط؛القاهرة: المكتبة العصرية،1984،ص:143

(6)- شاه ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1995م،ج1،ص:

آرائه في التربية والسلوك. فكثيراً ما نبّه إلى تلك العوامل التي تنخر المجتمع وتهدّ أركانه، وتقوّض أسسه في غير ما موضع من كتابه المذكور مشيراً إلى أن كثرة أسباب اللهو والتسلية التي تجرّ إلى الغفلة عن المعاش والمعاد كليهما، وتنسي المؤمن الغاية من وجوده والرسالة التي كلّف بتحقيقها وتبليغها، كالإفراط في لعب الشطرنج والإكثار من القنص و الصيد، واقتناء الحمام، والتغاضي عن المخالفات الخلقية[1] التي تبدأ في المجتمعات صغيرة لتتّسع بعد ذلك تاركة ورائها مجتمعاً مترهّلاً يفقد دواعي ومؤهلات الحياة.

ويظهر هذا البعد واضحاً في مشروع الإمام الدهلوي التربوي من خلال تأصيله لفكرة «السعادة» التي شغلت الفكر الإنساني منذ القديم، والتي أرساها الإمام الدهلوي على أسس ودعائم تمزج بين ذاتية الإنسان وبين كونه فرداً اجتماعياً، وموضّحاً سبل التحقّق بها متناولا في الحين ذاته الحجب التي تمنع وتحول دون تحقّق الفطرة السليمة والروح المتعالية والتي من بينها- أي الحجب- ما سماه «حجاب الرسم» والذي يشير به الإمام الدهلوي إلى قوة الضغط التي يمارسها المجتمع والأنماط الاجتماعية على الفرد، والتي من شأنها أن تحيد به عن طلب الكمال والرقيّ الروحي وتُوثّق من تعلّقه بعالم الشيئية الذي يحكم تفكير المجتمع. يقول عنه:« فإذا فتح حدقة بصيرته أبصر في أول الأمر قومه في ارتفاقات وزيّ ومباهات وفضائل من الفصاحات والصناعات، فوقعت من قلبه بموقع عظيم، واستقبلها بعزيمة كاملة، وهمة قوية...»[2]

وما ذكرناه غيض من فيض ، ووشلٌ من بحر فلسفة اجتماعية[3] أسّسها الإمام الدهلوي على دعائم البناء الروحي للفرد والتنشئة الذاتية ولعلّنا نقف على شيء منها فيما يتقدّم.

---

(1)- المصدر السابق،ج1، ص:108.

(2)-المصدر نفسه،ج1،ص:.

(3) لكثرة التفريعات والتفاصيل في فلسفة الإمام الدهلوي الاجتماعية عدّه البعض فيلسوفاً اجتماعياً أكثر منه شيئاً آخر، ينظر:

-عبد الماجد الغوري ، **الفلسفات الهندية الهندوكية و الإسلامية و الإصلاحية**، دط؛ بيروت: منشورات عويدات،دت،ص:418.

- محمد زكي، **الفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام** ، مجلة عالم الفكر .(مرجع سابق) ص: 246.

3-البعد الإيديولوجي :

لقد احتلّ هذا البعد مرتبة متقدّمة في مشروع الإمام الدهلوي التربوي لكونه لم يكن مفكراً دينياً ورجل إصلاح فقط بل ورجل سياسة خطّط لمواجهات مسلّحة مع أعداء الدولة الإسلامية والمناوئين لها .

ويرتبط هذا البعد بمفهوم العالمية في الإسلام وكونه رسالة ربانيّة نزلت لتخاطب الناس كافّة، والسبيل الوحيد إلى إيصال هذه الرسالة ،هو حمل رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الباطل لإزالة العوائق التي تقف دون بلوغ نور الله إلى العالم أجمع، هذا الجهاد الذي تتنوّع أشكاله بتنوّع المخاطبين بالرسالة والأزمنة والأعراف من جهاد بالقلم والقدوة الحسنة و المثل العليا وحمل السلاح وغيرها، هو في الحقيقة فرع عن جهاد أكبر منه، وهو جهاد النفس وقد عبّر النبيّ الكريم عن هذه الحقيقة بعد رجوعه من غزوة تبوك حين قال :« رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[1] فجهاد الأعداء يصغر أمام جهاد النفس التي تسكن الإنسان وتشكّل ذاته، فهي معه في كل لحظة ،مرتبطة به في كل حين تدعوه إلى فكّ عرى دينه وارتباطه بربّه، بينما يقبع العدو بعيدا عنه لا تجمعه به إلا مسيرة الأيام والشهور.

يقول ابن القيم في هذا المعنى :«ولمّا كان جهاد أعداء الله في الخارج فرعاً عن جهاد العبد نفسه في ذات الله، كان جهاد النفس مقدماً، على جهاد العدو في الخارج،وأصلا له»[2]فإنه ما لم يجاهد نفسه أولا لتفعل ما أمرت به وتترك ما نهيت عنه، ويحاربها في الله لم يمكنه جهاد عدوه في الخارج.

فتزكية الروح وتفعيل قيم الإنسانية النبيلة فيها تنشىء في الإنسان حالة عجيبة من الحبّ والشوق والوجد تتسلّل إلى أعماقه لتوثق إيمانه بالله واليقين بلقائه فتزيل شعور الفرد بالضعف والاضطهاد عن طريق رفع معنوياته وبعث أمله ونفخ روح الجهاد فيه والسعي إلى المثل العليا.

يقول أبو الحسن الندوي: «أن تلك القوة المعنوية والروحية،والشخصية القوية الفذة، والإخلاص والربانية، و الحنان والعاطفة، والإقدام والشهامة التي نحتاج إليها للتّضحية والفداء

---

[1]- أخـــرجه البيهقي في **الزهد الكبير** من حديث جابر،تح : تقي الدين الندوي، ط2؛ الكويت:دار القلم،1983.ص : 114 . قال الحافظ العراقي في **المغني** عن إسناده: هذا إسناد فيه ضعف .(مرجع سابق)،ج3،ص:7.

[2]- ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، دط؛ بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر،دت،ج2، ص:38.

وبذل المهج والأرواح والجهاد والكفاح، والتجديد والإصلاح، والفتح والتسخير، لا تنشأ ولا تظهر في أكثر الأحيان إلا بعد صفاء الروح وتهذيب النفس، والرياضة والعبادة»[1] ويضيف مشيرا إلى العبءّ الذي حمله أصحاب القلوب والتربية من الكفاح والجهاد والتعبئة الروحية والمعنوية في سبيل إعلاء كلمة الله ونشر دينه يقول«ولذلك نرى أن أكثر من قاموا بدور التجديد والجهاد في تاريخ الإسلام كانوا يتمتّعون بمكانة روحية سامية»[2]

إن الجهاد التربوي ضد شهوات النفس ونزواتها في أمة ضربها الخور والتثاقل وشاع فيها التنكّر للقيم الربّانية النبيلة هو النهج الوحيد لإخراج جيل النور الذي يبعث رسالة الإسلام من جديد، إذ لا يعقل أن يصدر النور-الإسلام- من قلب لم يذق طعم الاستضاءة به، فقيادة العالم إلى نور الإسلام لا يتصوّر أن تتحقّق دون بناء روحي داخلي متين ينطلق من الفرد أولا ليعمّ أفراد مجتمعه مشكّلا بذلك مجتمعاً راقيا سامياً في نظرته إلى الكون وفي تفاعله معه يتولّى مهمة الجهاد وتحقيق العالمية لهذا الدين عبر وسائل الجهاد ونشر الدين.

لقد كان الإمام الدهلوي وهو في جهاده التربوي المرير يستشرف آليات وآفاق هذا البعد مستعرضاً حال الدولة المغولية وحال المسلمين بشكل عام، ملاحظاً فعل حالة التشظّي، والتشرّد الروحي التي تتخبّط فيها الأمّة، التي أفقدها البدع وحبّ الدنيا توهّجها الإيماني والروحي الذي بنى مجدها.

لقد رأى الإمام الدهلوي أن علّة الهزائم التي تتكبّلها الدولة المغولية والنكبات التي تعيشها المدن الإسلامية نتيجة اكتساح المرهتة ، والسيخ، والجتّ لها ، تعود إلى علةّ محورية تكمن في ذات الإنسان ،إنّ بنيته وحالة اللاتوازن بين ملكاته وقواه هي التي جعلت منه إنساناً فاشلاً يعجز عن دفع الأذى عن نفسه فما بالك بحمل مشقة الرسالة إلى غيره.

وكان يقف بحسّه السياسي المرهف وعقله المستنير على المستوى الأخلاقي الذي انحدرت إليه معسكرات الجيوش ، وقصور القادة والحكّام، ويبدو جليّاً من خلال الرسائل التي كان يوجّهها إلى كل من القادة والعسكر ،تصوّره لهذا البعد فهو قبل أن يقترح السبل العسكرية

---

(1)- أبو الحسن الندوي ،**ربانية لا رهبانية**،(مرجع سابق) ص:103.

(2)- المرجع نفسه،ص:104.

والمخططات الحربية الكفيلة بالنصر، يهمس في هدوء إلى الأرواح لكي ينفض عنها أغلال الدنيا التي تنخر قواها.

فهو يوصي الأمراء في إحدى رسائله السياسية بالحفاظ على أداء الصلوات بالجماعة، ويعلن باهتمام بالغ أن لا ينتهك أحد حرمة شهر رمضان ، وأن لا ينهمك الأمراء في العيشة الباذخة، ويتوبوا مما سلف منهم من الذنوب توبة نصوحة بغية الحفاظ على قيام الدولة وتأييد الله تعالى ونصرته[1].

ويركّز في إحدى رسائله التي وجّهها إلى الجنود على تمتين البناء الداخلي للمجاهد قبل أي معركة أو خطوة يخطوها إذ يقول في أسلوب تقريعي:«وأقول للعسكر: أيّها العسكر، أخرجكم الله للجهاد ،و لتظهروا كلمة الحق، وتكبتوا الشرك وأهله، فتركتم ما أخرجكم لأجله، واتخذتم رباط الخيل وحمل السلاح كسباً تستكثرون به أموالكم من غير نيّة الجهاد وقصده، شربتم الخمر والبنج وحلقتم اللحى، وأعفيتم الشوارب، وظلمتم الناس و لم ينالوا ممّا تأكلون »[2] ويضيف مرشداً وناصحاً:«كان مرضيّ الحقّ فيكم أن تتزيّنوا بزيّ الصالحين من الغزاة... وصلّوا الصلوات الخمس، واتّقوا الله في أموال الناس، واصبروا في الحرب والبأس...وعضّوا على الفرائض، وأصلحوا نياتكم، يبارك لكم ربّكم في حولكم وينصركم على أعدائكم»[3] .

---

(1)- ولي الله الدهلوي، **الرسائل السياسية** ، رسالة رقم:1. نقلا عن: الندوي، **الإمام الدهلوي**، (مرجع سابق) ص:270.

(2)- ولي الله الدهلوي ، **التفهيمات الإلهية** ،ج1، ص:216، نقلا عن : الندوي (الإمام الدهلوي (مرجع سابق)(ص:293..

(3)- المرجع نفسه،ص:293.

2-2-2:أبعاد التأصيل في مشروع ولي الله الدهلوي

ونقصد في هذا المبحث الذي نتناوله في نقطتين إلى توضيح الأبعاد التأصيلية لتجربة الإمام الدهلوي والتي عرض فيها الإسلام بمنهج تأصيلي جديد لم يفصل فيه الجانب التربوي (الإحسان) عن باقي المباحث العقدية ،العبادية ،والسياسية ،والاجتماعية، والتي تشكّل المنظومة الإسلامية.وتوضيح –بعد ذلك- البعد التأصيلي لمفهوم الإحسان (التصوف) عند ولي الله الدهلوي ،والذي خرج به –فيما نرى–عن ما عهدناه في كتابات سابقيه وجدّد من خلاله الوصل بين الأبعاد الذاتية والأبعاد الاجتماعية للفعل التربوي.

I-على مستوى المنهج العام:

كنّا قد أشرنا عند حديثنا على مفهوم التأصيل إلى جملة من التعاريف له، تتّجه في مجملها وتتقولب مع الوعاء والمنطلقات الفكرية لكل اتجاه من تلك الاتجاهات، ويهمنا مما ورد ذكره التعريف الأول والثاني، واللذان يختصّان بالحركات السلفية، والحركات الإصلاحية التي شهدها العالم الإسلامي بداية من القرن الثامن عشر .

لقد احتلّ التأصيل محورا أساسيا عند هذه الحركات، وكان مفهوما جوهريا في رأيتها للإصلاح، إذ لا نهضة للأمّة ولا إصلاح لأوضاعها، إلا بأن تكون حقائق القرآن والسنّة هي المحرّكة لحياتها، وإذا ما حلّت الأفكار والفلسفات البشرية في توجيه تلك الحياة محلّها، فإنها ستتّجه لا محالة الوجهة الخاطئة، إلا أن اختلاف الرؤية لمفهوم هذا التأصيل، فصل بين ذينك التيارين، فالتيار السلفي ولئن أرشد إلى تصحيح الوجهة إلا أنّه لم يؤصّل الكيفية التي يكون بها الرجوع والاستمداد منها، بأن يضع في ذلك منهجا أو أصول منهج تضمن أن يكون الاستمداد من الوحي المنصوص استمدادا رشيدا، لا تنازعه عوامل تحيد به عن المراد، [1] لقد حمل مفهوم التأصيل في هذا التيار مفهوما عقديا تصحيحيا بحتا، كما هو ملاحظ في الحركة الوهابية، بينما خلى المشروع في مقابل ذلك من أي مضمون سياسي أو اجتماعي يعمل على تغيير الواقع، الذي يخضع في الأساس للمنظور العقدي والقيمي الذي يحكم المجتمع، ويشير الأستاذ «عبد المجيد النجّار» إلى أن الوثائق والبيانات التي وصلتنا من أدبيات الحركات السلفية ومن

[1]- عبد المجيد النجار، **مشاريع الإشهاد الحضاري**، (مرجع سابق)، ص: 68.

الدراسات عنها، لا تسعفنا بمادة ذات بال عن القيم السياسية في مضمونها السياسي من مثل الشورى، والعدل سوى أن تكون إشارات خفيفة، قد ترد في أقوالها وأعمالها، [1] كما أنّه كان يحال في المضمون الاجتماعي إلى ما أثر في التراث الإسلامي دون أي آراء جديدة تبنى عليه،وتضيف إليه بالتجديد والتنقيح[2].

بينما كان الحال في الطرف الآخر عل النقيض إذ حمل مفهوم التأصيل عنده معنى آخر تجاوز عملية الوصل بالأصل إلى خطوات أخرى ترى في المنهج هو أساس الإصلاح والبناء.إذ أن الخلل يكمن في منهج التعامل مع الأصول وليس في ترك العمل بها، والابتعاد عنها، لذلك ركّزت هذه الحركات على توضيح المنهج الأسلم لعملية الإصلاح وفق منطلقات كل تيار من تلك التيارات، مما فتح الباب واسعا أمام المضامين السياسية والاجتماعية لكي تحتلّ مكانة مرموقة في فكر تلك الحركات.

وبين هذه الرؤية والأخرى كان يقف الإمام الدهلوي وإن كان متقدّماً على أصحابهما من حيث الإطار الزمني. فالأوضاع في الهند تختلف عن تلك التي في باقي العالم الإسلامي والذي بزغت فيه تلك الحركات الإصلاحية، لقد كانت الهند سوقاً يكتظ بالآلهة والتيارات الفكرية الإسلامية وغير الإسلامية، وكانت البرامج التعليمية في المدارس الإسلامية قد فعلت فعلها عبر الأجيال ساحبة القرآن الكريم والسنّة النبوية من الساحة الفكرية، فإبّان القرن الثامن عشر كانت الأصول-القرآن والسنة- تعيش غربة يخشى منها على المسلمين كما يقول الإمام الدهلوي:«أن يتناسوا الإسلام، ولا تمضي إلا أيام وسنون حتى يظلّ الشعب المسلم شعبا لا يقدر على التمييز بين الإسلام وغير الإسلام»[3] .هذا ناهيك عن منهج الاستقاء من تلك الأصول، والاستمداد من نبعها، لذلك كان على الإمام أن يواجه المشكلة بجبهاتها المتعددة مدركاً أن مشكلة المسلمين في الهند تكمن في بعدهم وانصرافهم عن القرآن الكريم والسنّة، وتكمن في الوقت نفسه في تلاشيهم وضعفهم منهجيا عن الاستمداد منهما. ووفقاً لهذه

---

[1]- المرجع السابق، ص: 34.

[2]- المرجع نفسه، ص ص: 40- 41.

[3] -ولي الله الدهلوي، **الرسائل السياسية**، نقلا عن: أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**،(مرجع سابق)، ص:268.

الإحاطة بالوضع العام رسم الإمام الدهلوي منهجه التأصيلي لإعادة بناء الحياة الإسلامية في الهند، وذلك عبر آليتين:

-آلية الوصل بالأصل.

-آلية بناء منهجية التعامل مع الأصل.

وانطلق في العمل على هاتين الآليتين في وقت واحد، وبالموازة مع بعضها البعض، وهنا تكمن عبقرية الإمام الدهلوي التأصيلية، فمفهوم التأصيل في مشروعه شمل المفهوم السلفي المقتصر على الوصل بالأصل وحوى موازة لذلك المفهوم الإصلاحي الذي ركّز على بناء المنهج. وذلك للإسراع في عملية البناء ورأب الصدع الذي كان الإمام الدهلوي يرى أنه سيقضي على دولة الإسلام وهيبة المسلمين في الهند. ولبيان هاتين الخطوتين نتطرق بشيء من الإيجاز إلى كليهما.

1-**آلية الوصل بالأصل**: فتح الإمام الدهلوي العمل على هذه الجبهة عبر مستويين، اهتم في الأول بالقرآن الكريم بينما اهتم في الثاني بالسنة النبوية الشريفة.

-**القرآن الكريم**: توجّه الإمام الدهلوي في خطوته التأصيلية هذه إلى إحياء العمل بالقرآن الكريم توجّها عمليا يتمثّل في الدعوة لنقاوة الإسلام الأولى، والابتعاد عن شأبيب الفلسفة الإيرانية الغارقة في التجريد، والفلسفة الهندية الموغلة في التروحن عن طريق إحياء روابط التثاقف العلمي للمجتمع الإسلامي على المستوى الداخلي، من خلال بث قيم القرآن الكريم العالمية بين أوساط العامة من خلال ترجمته إلى الفارسية[1] التي كانت لغة العلم والثقافة في الهند آنذاك هذه الخطوة والتي من شأنها أن تكسر ذلك الحجز المذهبي على العقل المسلم من خلال صبّ جملة من الأفكار والرؤى الجامدة بشكل يبتعد به عن الحركية والحيوية والإنشاء .

لقد كان السائد في تلك البلاد –الهند وما جاورها- أن القرآن الكريم كتاب للخاصّة ولخاصّة الخاصّة، لذلك ليس من حقّ العوام، أن يتجرؤوا على قراءته أو محاولة فهمه، حفاظا على الاستقرار الفكري في المجتمع، لقد كتب الإمام الدهلوي كثيرا في الرد على أصحاب هذه

---

[1]- أحمد إبراهيم أبو شوك، **شاه ولي الله الدهلوي حياته وإسهاماته الفكرية في العالم الإسلامي** ، مجلة الجامعة الإسلامية العالمية ، العدد: مارس 1996، باكستان، ص: 203.

الدعوة[1]، موجّها لهم سهام النقد، ومحمّلا إيّاهم مسؤولية الانحطاط الفكري والتردّي الخلقي الذي انحدر إليه المجتمع الإسلامي، ومدافعا عن وجهة نظره وخطوته الجريئة التي كسرت تلك الصخرة الصلدة التي كانت ترعب العلماء إن هم فكّروا في ترجمة القرآن أو تقريب معانيه وتبسيطها للعوام.

-**السنة النبوية:** وذلك بالاهتمام بالدراسات الحديثة وتطويرها، وفق منهج يزاوج بين مفردات السنة والقرآن الكريم، بعيدا عن النظرة التجزيئية الأحادية[2] ، التي كانت تبصم على الفهم العام لقضايا السنة النبوية في معظم محاولات الكتابة والتأليف، والاهتمام أكثر قبل هذا بمحاولة توطين هذه العلوم –علوم السنة– في البلاد الهندية التي هجرت هذا النوع من العلوم بفعل المناهج الدراسية وموجة العقلنة التي اجتاحتها مع بداية حكم الدولة المغولية العجمية، مما جعل العقل الهندي سريع التفلّت من ضوابط الشرع في المسائل التي تتعلق بعقيدته وتصوّره للكون، وقد حقّق الإمام الدهلوي في هذه الخطوة نجاحا منقطع النظير إذ عاد إليه الفضل الأكبر في نشر الحديث النبوي الشريف وعلومه في بلاد الهند وما جاورها، فقد ارتبطت باسمه كل السلاسل والإجازات الحديثية هناك وحتى في العالم العربي، وأصبحت الهند بفضله قبلة طلاب الحديث وعلومه وأصبحت مدرسته «الرحيمية» منبعا لجملة من العلماء والمحدثين الذين أناروا سماء علوم السنة بمصنفات وتأليف خالدة كان على رأسهم «مرتضى الزبيدي»[3] و «ثناء الله الباني بتي» [4] وقد طفحت كتب أهل الهند وغيرهم بالثناء عليه وذكر أفضاله.[5]

---

(1)- ينظر: -محمد إسماعيل الشهيد، **تقوية الإيمان** (مرجع سابق) ص : 47.

-أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**، (مرجع سابق) ص: 124.

(2)- أحمد إبراهيم أبو شوك، **شاه ولي الله الدهلوي حياته وإسهاماته الفكرية في العالم الإسلامي** (مرجع سابق)، ص: 203.

(3)- سبقت ترجمته ينظر ص: 28.

(4)-هو محمد ثناء الله الباني بتي نسبة الى المدينة الهندية الشهيرة باني بت، فاضل من كبار علماء الهند ومصلحيها. من كتبه: " تذكرة المعاد"،و"حقيقة الإسلام" .ينظر : عبد الحي الحسني ، **الثقافة الاسلامية في الهند**، (مرجع سابق)ص:145.

(5)- يقول في ذلك الترهتي : « نشر أعلام الحديث وأحفق لواءه، وحدد معالمه حتى سلّم له الناس أعشار الفضل، وأنه رئيس المحدّثين ونعم الناصر لسنن سيد المرسلين، وهذه فضيلة، لا يختلف فيها اثنان، ولا يجحده فيها أعداؤه، فما ظنك بالخلان، و لم يتفق لأحد قبله ممن كان يعتني بهذا العلم من أهل قطره ما اتفق له ولأصحابه ..... و لم يقدر الله ذلك لغيرهم . نقلاعن: محمد أكرم الندوي، **سليمان الندوي**، ط1؛ دمشق: دار القلم، 2001،ص: 62. وقال :صديق حسن خان في كتابه "الحطة": «عاد بهم علم الحديث غضا طريّا، بعد ما كان شيئا فريّا، تشهد بذلك كتبهم وفتاويهم، ونطقت به زبرهم ووصاياهم، ومن كان يرتاب في ذلك فليرجع ما هناك، فعلى الهند وأهلها شكرهم ما دامت الهند وأهلها» نقلا عن: عبد الحي الكتاني، **فهرس الفهارس**، (مرجع سابق) ج2،ص: 1120.

2-آلية بناء منهجية التعامل مع الأصل:

لقد استشرف الإمام الدهلوي بعقله الجبّار، وبصيرته النافذة المستقبل، فرأى أن العالم الإسلامي، يستقبل عصرا عقليا وثورة فكرية[1] بدأت حقيقة طلائعها مع أولى حلقات التواصل بين الغرب والعالم الإسلامي، هذه الثورة الفكرية تتجاوز تلك الأنساق القديمة للتفكير والتي صُبّت تعاليم الإسلام وأحكامه في قوالبها، لذلك أدرك أنّه لا مندوحة من البحث عن منهج جديد يزاوج بين تعاليم القرآن والسنة النبوية الشريفة، وفق قراءة مقاصدية حكمية عامة تربط بين مفردات الإسلام في فكرة وتصوّر واحد، يمكن من خلاله استشراف كل الأدواء التي تسبب التعفن الفكري والسياسي والاجتماعي، والوقوف عليها، وفهمها حسب التسلسل الذي تشكلت فيه، والاهتمام موازاة مع ذلك بالنمط الشمولي في الفهم لقضايا الإسلام وذلك من خلال منظومة فكرية متكاملة متوازنة توفق بين النظرة الروحية، والنظرة العقلانية لفهم أدبيات التراث الإسلامي [2]، والتعامل معها وتفعيلها، بشكل يتجاوز الخصومة الفكرية بين هذه الرؤى والتوجّهات التي طبعت الأجواء الفكرية في تاريخ الأمة الثقافي عبر العديد من محطاته، فالدارس لكتب الإمام الدهلوي يقف على هذه المعاني وعلى فلسفة عميقة تعمل على بناء تصوّر شامل للكون ولمنزلة الإنسان فيه، ولمنظومة الأخلاق التي تقيم كيان المجتمع الذي يعيش فيه، ويقف في الوقف نفسه على ذوق صوفي تربوي رفيع، مفعم بالمعاني اللطيفة المغدقة بالروحانية ، بشكل يمسح معالم التباين والتنافر الذي رسم قرونا من الاختلاف الفكري. هذا التوازن والتوافق والتناسق كفيل بإرواء النزعة العقلية الحديثة، التي بدأت راياتها حينها،تعلو في سماء العالم الإسلامي.

لقد عرض الإمام الدهلوي هذه التجربة التأصيلية في كتابيه "حجة الله البالغة"، و "البدور البازغة" فاكّا بها –كما يقول- كل الأنظمة الفاسدة السائدة الثقافية ،والسياسية ،والاجتماعية،

---

[1]- أبو الحسن الندوي، **شيخ الإسلام أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي وخطته في الإصلاح والتجديد**، مجلة البعث الإسلامي، مج 41، العدد: 2 مارس 1996م لكهنو، الهند، ص:9.

[2]- أحمد إبراهيم أبو الشوك، **شاه ولي الله الدهلوي وإسهاماته الفكرية للعالم الإسلامي** (مرجع سابق) ص: 203.

يقول بعد عودته من رحلة الحج حين اجتمع عليه الناس: «وسألوني ماذا حكم الله في هذه الساعة؟ قلت فكّ كل نظام»[1]

لقد اتجه الإمام الدهلوي في هذين الكتابين إلى الكشف عن أسرار التشريع الإسلامي وحكم الدين في ترابط فذّ قدّم فيه أبواب الفلسفة والإيمان والعبادات والمعاملات والأخلاق والإحسان «التصوف» والاجتماع والسياسة في ترابط واتساق محكم يكشف عن تكامل الرسالة المحمدية وعقلانية أحكامها وحيويتها، يقول الإمام الدهلوي في هذا في معرض ذكر دوافع تأليف هذا الكتاب: «إن أدقّ الفنون الحديثية بأسرها عندي وأعمقها محتدا، وأرفعها منارا وأولى العلوم الشرعية من آخرها فيما أرى، وأعلاها مترلة، وأعظمها مقدارا، هو علم أسرار الدين، الباحث عن حكم الأحكام ولمياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها .... إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع .... و به يأمن من أن يكون كحاطب ليل، أو كغائص سيل، أو يخبط غبط عشواء، أو يركب متن عمياء، كمثل رجل سمع الطبيب يأمر بأكل التفاح، فقاس الحنظل عليه لمشاكله الأشباح، و به يصير مؤمنا على بيّنة من ربّه» [2].

لقد بدأ الإمام الدهلوي عرضه لمنهجه بمقدمة فلسفية ميتا فزيقية عميقة تتعلق بالنظام التكويني في العالم والحياة البشرية، هدف من ورائها إلى إيجاد تصوّر عام للكون ولحقيقة الإنسان والغاية من وجوده،و مترلته في هذا الكون مع تحليل دقيق للفطرة الإنسانية، وارتباط الأعمال بالنفس الإنسانية وأهمية تلك الأعمال وصلتها بهيئة الناس الاجتماعية والحياة البشرية العامة بشكل «يتلاءم وينسجم مع نظام الأخلاق والمدنية في الإسلام، وبكلمة أخرى إذا اعتبرنا ذلك التصوّر أصلا لشجرة الإسلام، فلا يستأنس من هذا الأصل، وبين ما تفرّع منه تباين طبعي»[3].

ثم يؤسس على هذه المقدمة وكنتيجة لتصـــوّرها والالتزام بها، صرح فلسفة اجتماعية يربط فيها بين النصوص الشرعية وطبـــائع العمران البشري في قالب فلسفة اجتمـــاعية Social Philosophy سمّاها «الارتفاقات» ترسم وتنظم حياة المسلم من مستواها البسيط على

---

[1]- نقلا عن: ظفر الإسلام خان، **الإمام الدهلوي، عصره وحياته** (مرجع سابق) ص:26.

[2]- ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج1، ص ص: 4-5.

[3]- أبو الأعلى المودودي، **موجز تجديد الدين وإحيائه**، (مرجع سابق)،ص: 117.

مستوى المترل والأسرة إلى مستوى الخلافة الكبرى وقيادة الشعوب، بشكل يقيم التوازن المرجو بين حقوق المسلم وواجباته اتجاه مجتمعه، كل ذلك وفق آلية الاجتهاد المتفاعل مع أوضاع الاجتماع البشري عبر الزمان والمكان، مع ربط تلك الفلسفة بمحور غائي يضمن استمرارية السعي وراء القيم النبيلة التي تعمل على تماسك المجتمع والدولة وذلك ما يلمح له بوضوح في مبحث «السعادة» من كتابه «حجة الله البالغة» والتي اكتسبت عنده طابعا أخلاقيا اجتماعيا، خلاف ما عهدناه عند سابقيه من الفلاسفة والأخلاقيين الذين غلب على تفريعهم في هذا المبحث البعد الذاتي. والتي -أي السعادة- نجد لها حضورا واسعا في شتّى مناحي فكر الإمام الدهلوي وخاصة في تقصيد النصوص الحديثية [1] ، غير فاصل لهذه المعاني ذات البعد الاجتماعي عن لب الإسلام وروحه -العقيدة- بوصفها خلفية فكرية لأي سلوك إنساني نبيل يسعى لإقامة الحياة، وهو ما فصّله في مبحث «البر،و الإثم» الذي فصّل فيه مباحث التوحيد والشرك والإيمان الذي يعتبره الإمام الندوي لبّ الكتاب وروحه[2] ، ويستشف من كلام الدهلوي أن كل تلك المقدمات الفلسفة والاجتماعية، إنما سيقت تمهيدا لهذا الموضوع الذي يحتل العمادة في الديانة الإسلامية، وفي هذا التسلسل العرضي، تقف عبقرية الإمام الدهلوي لتطرح نفسا جديدا لعلم كلام حديث يقول عنه الأستاذ «شبلي النعماني»: «ولكن كتابه حجة الله البالغة الذي كشف فيه عن أسرار الدين وحقائقها هو روح علم الكلام ومحوره» [3].

كل ذلك في إطار هدي العقل المستنير بالوحي الشريف، والرسالات السماوية، ثم يوغل الإمام الدهلوي بعد هذه المحطات إلى الجانب العملي التطبيقي من منهجه المقاصدي في عرض حقائق الإسلام، انطلاقا من المسلّمات العقدية ومرورا بالأحكام العبادية إلى أسرار الباطن والإحسان والتربية بمنهج يؤسّس لمحو ذلك البون الذي فصل بين العقيدة والقيم الروحية والعملية للدين الإسلامي، وانتهاء بالأمور الحياتية العامة المتعلّقة بالمسائل التنظيمية لحياة الإنسان والمجتمع.

---

(1)- عبد الرحمن ردّاد، **التفسير المقاصدي للنص النبوي عند الإمام الدهلوي من خلال كتابه "حجة الله البالغة"** رسالة ماجستير، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2004،ص: 139.

(2)- أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**، (مرجع سابق): 125.

(3)- أبو الحسن الندوي، **الإمام الدهلوي**،ص : 227.

كل ذلك في قالب مقاصدي تأصيلي عرض فيه الدهلوي المنظومة الإسلامية في جوانبها الفلسفية والعقدية والروحية والسياسية والاجتماعية عرضا مبتكرا، أعطى نفسا جديدا ونمطا حديثا لقوالب تلك المنظومة العلمية وتفاعلاتها الواقعية.

ونحن إذ عرّجنا على هذه الجزئية لسنا نبتعد فيها عن موضوع الدراسة العام –التربية الروحية–فالامام الدهلوي ومن خلال هذا المنهج المقاصدي الذي أشرنا إليه بإقتضاب جعل من الذّات وتربيتها ومن بناء الانسان وتشييده داخليا كعبة تطوف حولها كليات وجزئيات هذا المنهج ،ولا أدلّ على صحة كلامنا هذا من أن الامام الدهلوي خط المقاصد الكلية للتشريع الاسلامي في ثلاث كليات ،وكانت أوّلها ومحورها هي **كلية تهذيب النفس** وبناء الانسان ،وكانت الكليات الأخرى تابعة لها وحاصلة بها وهما :

-مقصد حفظ الدين .

-مقصد إقامة حياة النا س وإصلاح رسوم حياتهم[1].

وهو في دفاعه عن هذا المنهج في مقدمات كتابه حجة الله البالغة ركّز عن الأبعاد الروحية والمعاني الايمانية الشعورية التي يشيّدها ويدعم أسسها ويحفظ ديمومتها هذا المنهج .يقول في إحدى الأسباب التي تجعل لهذا العلم ، ولهذا المنهج أولوية في العمل للاسلام:«ومنها أن طالب الاحسان إذا اجتهد في الطاعات وهو يعرف وجه مشروعيتها ،ويقيّد نفسه بالمحافظة على أرواحها ،وأنوارها نفعه قليلها وكان أبعد من أن يخبط خبط عشواء»[2]

---

[1]-ينظر: مصطفي حلمي، **الأخلاق بين الفلسفة وعلماء الإسلام**، ط2؛ الإسكندرية : دار الدعوة 1993، ص:237.

[2]- الدهلوي ،حجة الله البالغة ،(مرجع سابق)، ج1، ص:6.

II–على مستوى مفهوم الإحسان :

لقد نشأ الإمام الدهلوي في بيئة تمتاز عن غيرها ، بفطرية الشعور الديني لأفرادها نظر لطبيعة الإنسان الهندي والبيئة التي وجد فيها، مما ولّد فيه شغفا بالروحانيات وتعلّقا بمعانيه السامية.

لذلك كان من الواجب على كل حركة تسعى لتغير واقع هذا الإنسان أن تخاطبه من هذ الجانب الذي يرسم ملامح ماهيته، وإلّا فإن نتائجها ستكون آيلة إلى الفشل من البداية.

و لم يكن المسلم الهندي ببعيد عن هذا المناخ العام، إذ أن العهد الإسلامي في الهند بدأ مع أولئك المتصوفة الذين فرّوا بدينهم من قهر الحكّام في البلاد العربية، ومن غلبة التتار وفتكهم: فقد نالت تلك الطرق الصوفية التي جاءت معهم، رغم كونها ليست وليدة البيئة الهندية، القبول والانتشار بل وزادت خصائص الإنسان الهندي والبيئة الهندية أن فرّعت من تلك الطرق الصوفية فروعا وسلاسل أخرى هندية الأصل كان منها «الفردوسية»، و«المدارية»،و«القلندرية»، و «الشطارية»، و «المجدّدية»[1]، و لم تلبث هذه الطرق أن عبرت الحدود الهندية نحو باقي بقاع العالم الإسلامي والعربي، حتى أصبحت الهند حاملة لواء التصوّف وإصلاح الباطن منذ بداية القرن الحادي عشر[2] ، إذ أنه لا نكاد نعثر على علم من أعلامها، برز في العلم والتدريس لم ينخرط في حلقات تلك الطرق والمدارس الصوفية، ولا نكاد نعثر أيضا على حركة إصلاحية أو جهادية أو سياسية إلا وكانت مرجعيتها تعاليم تلك المدارس، والتي تتلخّص حول بناء الذّات وإصلاح الباطن ، بداية من حركة الفاتحين الأوائل ومرورا بالإمام أحمد السر هندي [3] ووصولا إلى محمد إقبال وعلماء ندوة العلماء في هذا العصر.

والإمام الدهلوي بوصفه حاملا للواء التجديد والإصلاح في عصره لم يحد عن هذا القانون الذي يحكم الحياة الهندية ويرسم ملامحها، فهو سليل عائلة عريقة في التصوف اعتلت

---

(1)- ينظر: أبو الحسن الندوي، **المسلمون في الهند**، (مرجع سابق)، ص: 148.

(2)- المرجع نفسه، ص: 148.

(3)- هو مجدد الألف الثاني، أحمد بن عبد الأحد بن زين العابدين الفاروقي الهندي، فاضل متصوف حمل لواء التجديد في عصره، سجن وابتلي بسبب آراءه، حمل لواء محاربة الدين الإلهي الذي جاء به الملك المغولي «أكبر» . وينتسب إلى مدرسته جل علماء الهند توفي بسرهند سنة 1034هـ / 1625م.من كتبه "الرسالة التهليلية"، و "المكاشفات الغيبية"، و"تعليقات العوارف"، ينظر: القنوجي، **أبجد العلوم**، (مرجع سابق)، ج3، ص: 227.

عرش الطريقة النقشبندية بداية من والده «عبد الرحيم» ومرورا به وانتهاء بأبنائه وأحفاده، إذ التنشئة الروحية التي مرّ بها الإمام الدهلوي كان من الحتمي و الواضح أن تبصم على مشروعه الإصلاحي، وتوجّهه الوجهة الروحية السائدة، لكن الإمام الدهلوي لم يكن ليدع هذه النزعة تنساق به وراء ذلك الطابع الذي كان يرسم الحياة الروحية في عصره، فقد انسحب المتصوفة كما وضّحنا في الفصل الأول، من الحياة العامة، وطلّقوا الجدّ والعمل، وانزووا في الخانقهات والزاويا غير دارين بالواقع وما يحدث فيه.

وانطلاقا من رؤية الإمام الدهلوي لهذا الواقع وتصوّره للحياة الإسلامية وشخصية المسلم سعى إلى تخلية الساحة الفكرية من تلك النماذج الساذجة للتصوف والتي جنت ولازالت تجني على الإسلام الكثير ،وتحليتها بالمفاهيم الروحية التي تأسّس للذّات وتوطّد أواصرها بوحي القرآن الكريم والسنة، وتقحمها في ساحات التغيير الفكرية والسياسية والاجتماعية، وتشهد النصوص التي بين أيدينا على ضراوة تلك الحملة التي شنّها الإمام الدهلوي على تلك الأنماط البالية من التصوف، فهو لم يكتف بطرح بدائل صحيحة عنها فحسب، بل تعدّاها إلى التشنيع والمواجهة والمقارعة، فهو يقول في إحدى خطاباته التي وجّهها إليهم: «أقول للمتقشّفين من الوعّاظ والعبّاد الجالسين في الخانقاهات: يا أيها المتنسّكون أركبتم كل صعب، وذلول وأخذتم بكل رطب ويابس.ودعوتهم النّاس إلى الموضوعات، والأباطيل، وعسّرتهم على الخلق، وإنما بعثهم ميسّرين لا معسّرين، وتمسّكتم بكلام المغلوبين من العشّاق، وكلام العشّاق يطوى ولا يروى»[1] ويقول في كتابه "التفهيمات": «مخاطبا النّاس ومحذرا لهم من شيوخ التصوّف المغشوش: «نحن لا نرضى بهؤلاء الذين يبايعون الناس ليشتروا به ثمنا قليلا، أو يشوبوا أغراض الدنيا بتعلّم علم، إذ لا تحصل الدنيا إلا بالتشبّه بأهل الهداية لا بالذين يدعون إلى أنفسهم، ويأمرون بحبّ أنفسهم، هؤلاء قطّاع الطريق دجّالون كذّابون مفتونون فتّانون إيّاكم وإيّاهم، ولا ترضوا بإشاعة الإشارات الصوفية في المجالس والمحافل، وإنما المرضيّ الإحسان»[2]

وانطلاقا من هذا التصوّر أصّل الإمام الدهلوي في تجربته التربوية لمفاهيم روحية جديدة، ابتعدت في جملة من محطاتها عن تلك الطروحات التي سبقته، ولم يحد وهو في تنظيره لهذه

---

(1)- نقلا عن: المودودي، **موجز تجديد الدين وإحياءه**، (مرجع سابق)، ص:110.

(2)- نقلا عن: الندوي، **الإمام الدهلوي**، (مرجع سابق)ص : 294.

المفاهيم عن نهجه العام في كشف البعد المقاصدي لهذه الأحكام والمفاهيم، وقد جمع تلك المعاني والمفاهيم تحت مسمّى «الإحسان» والذي بنى عليه منهجه التربوي ويبدو جليا إدراك الإمام الدهلوي لما جناه مصطلح «التصوّف» على هذا العلم الذي يمثّل روح المنظومة الإسلامية. لذلك تحاشاه، واستبدله بالمصطلح القرآني النبوي «الإحسان» ،ومن الجدير بالذكر أن الإمام الدهلوي لم يوظف مصطلح التصوف كثيرا في جملة كتبه التي بين أيدينا، إلا في إطار ضيق جدا، وانحصرت استعمالاته له في صيغ المخاطب الغائب لا المتكلّم.

لقد أصّل الإمام الدهلوي لمفهوم الإحسان وفق قراءة لواقع الحياة الهندية تركّز على خلل الفكر التربوي والمناهج التربوية الروحية من الأبعاد الاجتماعية والحياتية الأخرى، هذا الخلل الذي انعكس فيما بعد على فعالية وممارسة المسلم الهندي، نتيجة الانسحاب الذي شهدته الحياة الهندية للمدارس والتيارات الروحية التي كانت تحكمها وتوجهها. لذلك طرح الإمام الدهلوي هذا المفهوم –الإحسان– كمفهوم تصحيحي تأسيسي، من شأنه أن يعيد النظر في مفاهيم تلك المعاني الروحية التي جاء بها الإسلام،والتي ساد أنّها معان تنحصر قيمتها في السعادة الباطنية والذاتية، و لم يكن ذلك في الحقيقة إلا جزءا من قيمتها، باعتبار أنها فضائل مطلوبة، بينما كان الجزء الثاني والأهم هو ما تحدثه تلك المعاني الروحية من أثر في حياة الإنسان العلمية. والاجتماعية، والسياسية.

إن هذا الحرص على تأصيل اجتماعية المعاني الروحية وشموليتها لكافة أحكام الإسلام من حيث المقاصد والأهداف، والسعي موازاة مع ذلك لعدم الفصل بينهما وبين جوانب حياة الإنسان الأخرى، جعل تجربة الإمام الدهلوي تستهدف– وبشكل أساس– العمق الشعبي بطبقاته الاجتماعية المختلفة لترتقي بهذه الطبقات إلى درجات الصفاء الروحي والوعي والفعالية، بعيداً عن الانزواء والخمول.

وتندرج تحت مفهوم الإحسان عند الإمام الدهلوي وأصوله « الطهارة، الإخبات، السماحة، العدالة» كل القيم السامية انطلاقا من الجزئيات السلوكية وأسسها الفكرية، جامعة وجهات علاقة الإنسان الثلاث مع ربّه، مع نفسه ومع مجتمعه، وتنحو بها منحى أخلاقيا ذا صبغة روحية مبتعدة بالإحسان –التصوف–عن الطقوسية وذلك ما سنهتم به في الفصل الثالث.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث

3-2 المجال التفعيلي (النفس)

2-3-1 النفس عند الفلاسفة:

أولا: النفس في الفلسفة و الفكر الإنساني:

لقد شغلت مسألة النفس الإنسان منذ البدايات الأولى لتفكيره، إذ أنّه من النادر أن تعثر على تراث مكتوب لحضارة ما، أو لأمّة من الأمم دون أن تجد فيه أثراً في هذا الموضوع ولو على سبيل التساؤل، من أجل الوصول إلى الحقيقة التي حيّرت الإنسان وهي حقيقة ذاته.

وقد تعدّدت القضايا التي تناولها الفكر الإنساني في مسألة النفس فكان منها البحث في طبيعتها وحقيقتها وأصلها، ومبدئها، ومصيرها، ونهايتها، وصفاتها، وأخلاقها، وأجناسها، وما تعلّق بكل هذه المباحث، وقد تفرّعت هذه المواضيع حسب العلوم التي كانت حينها تحت غطاء الفلسفة بشكل عام.

ولأول وهلة عند بحثك في هذا الموضوع تكتشف أنّ هناك شبه إجماع بين الديانات القديمة والحديثة على أن النفس منفصلة عن الجسد وأن مستقرّ النفس في السماء ومستقرّ الجسد في الأرض ،باستثناء العقائد والمذاهب الإلحادية المادية التي تنكر وجود عالم لا مرئي تتشبّح فيه حقائق ومخلوقات لا تراها العين ويعجز العقل عن الإحاطة بها.

فمن الديانة المصرية القديمة إلى البابلية إلى الطاوية إلى الديانات الهندية القديمة تكاد تجمع كلّها على ما ذكرناه، حتّى أن هذه الأخيرة على كثرتها وتعددها تشترك في عقيدة تقمّص الأرواح « التناسخ» التي تعدّ القاسم المشترك لكل الفلسفات الهندية .

يقول كريشنه الذي ولد حوالي سنة 4800ق م من إمراة عذراء حيث حلّ الإله في جسده –كما يعتقد الهنود- يقول:« إنّ الجسد الذي هَبط إليه النفس شيء زائل، أمّا النفس التي لا تدركها العين فهي أبدية»[1] ويقول أيضاً:«إذ انحلّ الجسد بالموت طارت النفس التي تتغلب عليها الحكمة إلى الطبقات العليا التي يرى فيها الأتقياء الله ويدركون كماله، وإذا كانت الشهوات متغلّبة على النفس فإنها تُردّ ثانية إلى الأرض»[2] ، ويرى المذهب الأوبا نيشادي

---

[1]- ويل ديورانت ،**قصة الحضارة** ،تر: زكي نجيب محمود ،دط؛بيروت :دار الجيل ،1988،ج3،ص:215

[2]-المرجع نفسه ،ج3،ص:215.

الصوفي الهندي أنّ النّفس كونية شاملة موجودة في كل كائن، واحدة في ذاتها متعددة في تجلّياتها[1] .

ثم حلّ عصر الفلسفة اليونانية، و التي غلب على مطلعها التحليق بعيداً عن الإنسان وما يتعلق به وطافت في مجمل اتجاهاتها ،وآرائها حول كعبة العالم ووجوده وأزليّته والذّات الموجودة له ،ومصيره إلى أن ولد سقراط (469-399ق م) الذي كان له الفضل- كما يقال- في إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض، فقد وجد سقراط البحث الفلسفي لا يعنى إلا بالوجود الخارجي على وجه أخصّ. أما الاهتمام بالإنسان وسلوكه فكان لا يشغل منه إلا حيزاً ثانوياً عارضاً. وفي ذلك العصر-القرن الخامس قبل الميلاد-أثار السوفسطائيون اهتمام الناس بالجدل في مذاهب الفلسفة المعروفة، وعملوا على زعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية وشككوا في العقل وما ينتج عن حركيّته، فتصدّى لمغالطاتهم سقراط، وعن طريق تعاليمه أخذت الفلسفة الأخلاقية. والتي تتناول مواضيع حول الإنسان تشمل في التفكير اليوناني المكان البارز الذي لم تتراجع عنه بعد ذلك أبداً [2].

لقد انطلق سقراط من مسلّمة وضعها لنفسه وهي أن القصد من الفلسفة هو أن يعرف الإنسان نفسه، واتّخذ الكلمة التي كتبت على معبد دلفي«أعرف نفسك» شعاراً له، لأن معرفة النفس تؤدي إلى معرفة قواها ونزعاتها وميولها، وهذا هو موضوع علم النفس، ومعرفة النفس تؤدي إلى معرفة القوانين المنطقية للتفكير الصحيح[3].

وورث أفلاطون (427-347ق م) سقراط في اهتماماته وأكثر آرائه لكنّ التلميذ فاق أستاذه من ناحيتي العمق و الاتّساع فقد تعمّق أفلاطون في قضايا النفس[4] وناقش كل القضايا التي تدور حولها على العكس من سقراط الذي اكتفى بالإشارة في العديد من قضايا النفس، لذلك يعدّ أفلاطون المؤسسّس الحقيقي لعلم الأخلاق في الفلسفة اليونانية والفكر الإنساني على التعميم.

---

(1)- أحمد عبد الغفور عطّار ، **الديانات والعقائد في مختلف العصور**،ط1؛ مكة المكرمة:دار مكة، 1981.ج1، ص:102.

(2)- ينظر:- توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية**. دط؛ القاهرة: دون دار نشر، 1967. ص:30.

(3)- حنا الفاخوري وخليل الجرّ، **تاريخ الفلسفة العربية**.ط2؛ بيروت: دار الجيل، 1982. ج1، ص:64.

(4)- عالج أفلاطون مشكلة النفس وما يتعلق بها في خمس محاورات هي: الجمهورية، طيماوس، فيدون، فايدروس، و المأدبة، مما يدل على شدة اهتماماته الأخلاقية. ينظر: توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية**(مرجع سابق)، ص:54.

يرى أفلاطون أن النفس هي جوهر عقلي متحرّك من ذاته على عدد ذي تأليف ويرى أنّها العلّة الأولى في وجود الكون، ويراها جوهراً مستقلا عن الجسم، وهي أسمى منه ، فهي الحاصلة على الوجود الحقيقي، أمّا الجسم فوجوده ثانوي وغير مؤكد[1].و بما أنها من عالم المثال وجب أن تكون إلهيّة وأزليّة وجدت قبل البدن، وأبدّية باقية بعد الموت وفناء الجسد[2].

وعن قوى النفس التي تحتلّ موضع الركن في مبحثنا هذا ميزّ أفلاطون بين ثلاث قوى في النفس وهي: « القوّة الشهويّة» و« القوّة الغضبيّة» و« القوّة الناطقة» فالسعي وراء اللذّة وإشباع الشهوات والثروات من عمل « القوّة الشهويّة» والسعي وراء الجاه والمال وحبّ الزعامة والبطش من عمل « القوّة الغضبيّة»، وقمع هذا وذاك ،والرجوع بها إلى حدّ الاعتدال من مهمة القوّة الثالثة وهي «القوّة الناطقة» التي تعني العقل[3].

وفي موضوع الفضيلة الذي يمثّل الجانب القيمي والبعد الأخلاقي في هذه الفلسفة والذي حاز حيزاً كبيراً في فلسفة أفلاطون. يضع لها-أي الفضيلة- تقسيماً يوافق تقسيمه لقوى النفس ويربط تعريفها بها فهي عنده «تحقيق الطبيعة وتحقيق الطبيعة معناه تعيين الحدود لكل فضيلة من فضائل النفس مرتبة بحسب ما وضعت له وعلى الترتيب الذي وضعت عليه»[4]. أما أقسامها فقد ربطها —كما أشرنا- بقوى النفس إذ أنّه لكل قوّة فضيلة تعمل على اعتدالها، و السير بها في القصد الذي وضعت له بما يحقّق سعادة الإنسان التي هي الهدف الأسمى من ذلك كله. ف:«القوة الغضبيّة» فضيلتها « الشجاعة»، و«القوّة الشهوية» فضيلتها «العفّة»،و« القوة المدركة الناطقة» فضيلتها«الحكمة»، وتعمل فضيلة رابعة على الجمع بين تلك الفضائل الثلاث للحيلولة دون تطرّف أحدها وخروجها عن حد الاعتدال ويسمّي هذه الفضيلة بـــ:«العدالة»[5] ولا يقصد بها المعنى المتعارف عليه وإنما قصده بها هو تعادل قوى النفس

---

(1)- ناجي التكريتي :**الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام**، ط2؛ بيروت: دار الأندلس،1982. ص:45.

(2)- جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**. دط؛ بيروت: الشركة العالمية للكتاب،1989. ص:45.

(3)- ينظر: عبد الرحمن بدوي، **أفلاطون** . ط3؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دت. ص ص :216-217.

(4)- المرجع نفسه، ص:218.

(5)- ينظر:-المرجع نفسه،ص:218.

-عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** ،ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ج1، ص:182.

-محمد عبد الستار نصار، **دراسات في فلسفة الأخلاق**. ط1؛ الكويت: دار القلم،1982.ص:322.

وإقامتها بين حدّي الإفراط والتفريط، دون الميلان بكفّة على كفّة كالشجاعة التي تقف وسطاً بين الجبن والتهور ،والعفّة التي تتوسط بين الغلو في كبت الشهوات وإماتتها و بين إطلاقها وترك العنان لها.

ربما يلاحظ علينا أنّا قد أطلّنا الكلام عن النفس عند أفلاطون بشكل ربّما يوحي بالإطناب ،لكننا نسارع إلى القول بأنّ ما وضعه أفلاطون من نظريات حول النفس وقواها وما تعلّق بها من فضائل يعدّ ركيزة لكل ما جيء به من بعد من دراسات في هذا المجال، إذ اكتفى العديد من الفلاسفة بإعادة الصياغة أو الترجمة لما جاء به أفلاطون، و لم تكن الفلسفة الإسلامية وعلم الأخلاق في الإسلام وحتى التصوّف في منظومتنا الفكرية بمنأى عن تلك الامتدادات الأفلاطونية بشكل أو بآخر، يسطع أحياناً حتى يغطّي كل شيء ويخفت أحياناً أخرى فيحتاج إلى بعض الجهد لاستجلائه وتوضيحه، والحاصل أن ما ذكرناه سنحتاج إليه في باقي المباحث.

و لعلّه من الحيف العلمي و الإخلال بالمنهج العلمي، الخروج من بحور الفلسفة اليونانية، دون التعريج على المعلّم الأول وآرائه في هذه المسألة وهو من هو في بصمه على التراث الفلسفي الإسلامي.

يذهب أرسطو (ت322ق م) إلى أن النفس هي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة [1] ويتكرر هذا التعريف عند أغلب الفلاسفة المسلمين الذين تحّدثوا في موضوع النفس. ويقصد أرسطو بالكمال الأوّل حصول القوة والاستعداد في الكائن الحي ويخرج بقوله « جسم طبيعي» الجسم الصناعي فالنفس من خصائص الجسم الطبيعي الحي المكتمل الآلات والأعضاء وهو ما يشير إليه بتقيد الآلية « آلي» بالإضافة إلى خاصية الكمال الفسيولوجي الذي يضمن للنفس القيام بوظائفها على وجه تام[2]

لكن في مبحث قوى النفس لم ينحو أرسطو منحى أستاذه أفلاطون وإن كان قد اقترب منه كثيراً، فهو يرى أن النفس تتكون من جزأين-أي قوتين- « جزء عقلي» و« جزء لاعقلي»

---

(1)- أرسطو طاليس، **في النفس**، تح: عبد الرحمن بدوي. دط؛ بيروت: دار القلم بالاشتراك مع وكالة المطبوعات- الكويت-، 1980، ص: 157.

(2)- ينظر:- عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**. ط3 ؛ بيروت: منشورات عويدات، 1983. ص:179

-وعبد الرحمن بدوي ، **موسوعة الفلسفة** (مرجع سابق) ج1، ص: 116.

وجعل الجزء العقلي خاصّاً بالقوّة الناطقة تماماً كما فعل أفلاطون، وقسّم« الجزء اللاعقلي» إلى ثلاث قوى هي « القوة النباتية» أو الغذائية، و« القوّة الحسّاسة»أو الشهوية، و« القوة المحرّكة» أو الغضبية[1]، وتلحق بكل قوة من تلك القوى فضيلة تتوسط الإفراط و التفريط فيها، عملاً بالقاعدة التي نصّبَها« الفضيلة وسط بين رذيلتين».

ثانيا:النفس في الفلسفة الإسلامية:

ثم جاء ت الدورة الحضارية بالفلسفة الإسلامية والتي لا يستطيع أحد التملّص من مسألة الامتداد الكبير للفلسفة اليونانية فيها وخاصّة هذه المسألة بالذات« مسألة النفس» وما ينبني عليها من تعريفات وتفريعات.

ونبدأ بابن سيناء(428هـ/1037م) الذي يعدّ الرائد في دراسة النفس من بين فلاسفة الإسلام، فقد اهتم بها اهتماماً بالغاً حتى أنّنا لا نكاد نعثر له على كتاب إلا وبحث فيه موضوع النفس، وجودها وخلودها، وبيان طبيعتها وقواها، وقد اشتهرت من بين تراثه قصيدته العصماء المسماة «العينية» التي لخّص فيها مذهبه وآراءه في النفس.

يرى ابن سيناء أن النفس الإنسانية هي «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري، والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يحرك الأمور الكلية»[2]، ويلاحظ بجلاء النفس الأرسطي على تعريف ابن سينا للنفس وكذلك في تقسيمه لقوى النفس إلى قسمين: 1-قوة عاملة وهي مبدأ محّرك إلى ما يجب تركه أو القيام به من الأفعال الجزئية وبها تتعلّق قوى الإنسان التروعية والجسدية.

2 -قوة عالمة وتتولّى الالتفات إلى المبادئ العالية المجّردة عن عالم الحسّ ويسمّيها ابن سينا بـــ:« العقل النظري» ويتدرّج عمل هذه القوة عبر خطوات قبل وصوله إلى المرحلة الأخيرة المتمثلة في العقل النظري الذي ينطبع بالصور الكلية ويدرك ماهيات الأشياء[3] « وإن كان ابن سينا قد أخذ آراءه النفسية من أفلاطون وأرسطو والفارابي فليس ثمّة شك في أنّ النتائج التي

---

[1]- أرسطو طاليس، **في النفس** (مرجع سابق)، ص:35.

[2]- ابن سينا، **النجاة في المنطق والإلهيات** ، تح: عبد الرحمن عميرة .ط1 ؛ بيروت دار الجيل، 1992. ج1،ص:196.

[3]- المرجع نفسه، ج2، ص:10-13.

وصل إليها تختلف عن نتائجهم اختلافا بيناً سواء من حيث العمق والاستقصاء أو من حيث الاتّساع والشمول، أو من حيث الغرض والغاية»[1]

ويحدّ ابن مسكويه (ت421هـ/1030م) النفس بأنّها جوهر مغاير لجوهر الجسم لأنّها لا تتغيّر ولا تستحيل كما تتغيّر وتستحيل الأجسام[2]، وبتعريفه هذا لم يبتعد إبن مسكويه على أفلاطون في شيء، ويزداد هذا وضوحاً عند كلامه عن قوى النفس التي قسمها بدوره إلى «شهوية» ،و«غضبية»،و«عاقلة» وأضاف إلى كل منها فضيلتها التي تختص بها بالإضافة إلى «العدالة» الجامعة بينهم، تماماً كما فعل أفلاطون.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1)- عبد الرحمن مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، (مرجع سابق)، ص:522.

(2)- إبن مسكويه- **تهذيب الأخلاق**،دط؛ دمشق،: دار اليقظة العربية، دت، ص:1521.

-**الفوز الصغير**، دط؛القاهرة: مطبعة السعادة،1908.ص:28.

2-3-2:النفس عند المتصوفة:

تمهيد:

لما كانت تربية الروح و تنمية وتوجيه ملكات الإنسان صوب نور ربّها و قطع العلائق والعوائق أمام سموّها وعروجها إلى الصفاء الذي فطرت عليه؛ غاية جوهرية وجودية بالنسبة للتصوّف ببعديه التأصيلي النظري، والسلوكي التفعيلي، وكانت هذه التربية هي تفعيل للمبادئ الخلقية النظرية التي نصّ عليها الإسلام ودلّ عليها البرهان السليم. هذه المبادئ هي في الأصل عبارة عن ملكات نفسية مفطورة في الإنسان جبلت فيه قصد توجيه و ترشيد سلوكه مع نفسه ومع ربّه هذا من جهة ومن جهة ثانية؛ لما كانت الغاية الأسمى والهدف الأعلى من سلوك طريق التربية الروحية هو الوصول إلى الحقيقة الربانية حيث تكمن سعادة الإنسان ،هذه الحقيقة التي تُعرّف الإنسان بربّه وتعرّفه الكون الذي استخلف فيه، فيعبد ربّه على الوجه الذي يستحقه ويستثمر الكون الذي سخّر له على الوجه الأسلم.

من أجل ذلك كلّه كان على الإنسان أن يعرف نفسه أولاً إذ أنّ بلوغ تلك الغايات لن يتأتّى للإنسان إلا بعد أن يكتشف أغوار نفسه وذاته ليتمكّن من ترشيدها وتوجيهها صوب تلك الغايات ، يعبرّ الإمام الغزالي عن هذه الحقيقة بقوله:« ولا سبيل إلى معرفة الله إلا إذا عرف الإنسان نفسه أوّلا، فمعرفة الله تعالى متوقفة على معرفة النفس، فإن من عرف نفسه فقد عرف ربّه، ومن جهل نفسه فقد جهل ربّه»[1]و يشير في موضع آخر إلى الغاية من معرفة النفس حين يقول: «فاجتهد في معرفة أصلك حتى تعرف الطريق إلى الحضرة الإلهية وتبلغ إلى مشاهدة الجلال والجمال وتخلّص نفسك من قيد الشهوة والغضب »[2] فمنتهى قصد الحياة الدينية هو كشف الذّات بوصفها فرداً. واقتراب الذات بذات الحق العليا يكشف لها عن تفردها، ومكانتها ومرتبتها الميتافيزيقية، وإمكان وسهولة رقيّها وعروجها في تلك المرتبة[3] بدافع من هذه الغاية السامية إنطلق المتصوّفة في كتاباتهم وآثارهم في الحديث عن النفس الإنسانيّة وتحليلها، فبحثوا في كل ما يمتّ إلى معناها بصلة من الألفاظ، كالقلب، والروح، والعقل،

---

(1) – أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** .(مرجع سابق).ج3،ص:3.

(2)- أبو حامد الغزالي، **كيمياء السعادة** ،دط؛ بيروت : المكتبة الشعبية، دت،ص:108.

(3)- ينظر: محمد إقبال، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، تر: عباس محمود، دط؛ بيروت: دار أسيا ، 1985،ص: 212.

والسّر ،والضمير، وتعّمقوا في بحث العلاقة بين هذه الملكات وقواها، ودورها في توجيه السلوك الإنساني، وبحثوا أمراضها وآفاتها، كل ذلك بشيء من التفصيل والتحليل، ممّا مكّن من ظهور علم الأخلاق الإسلامي بكل ما يحمله هذا المصطلح من معنى وتفرّعت فروع هذا العلم الذي بني- كما أسلفنا- على دراسة الجانب النفسي في الإنسان.

وتقفّ عشرات الشواهد وأقوال العلماء شاهدة على مدىَ تعمّق المتصوفة في تحليل النفس وفحص آفاتها وأدواءها ، نورد بعضا منها، يقول الطوسي: «وللصوفية –أيضاً- تخصيص في معرفة الحرص والأمل ودقائقها ومعرفة النفس وأماراتها وخواطرها، ودقائق الرّياء، والشهوة الخفيّة، والشرك الخفي»[1]، ويذهب الكلاباذي إلى أن معرفة النفس وآفاتها هي أوّل الطريق الصوفي يقول:« فأوّل ما يلزمه –أي سالك- علم أفات النفس، ومعرفتها ورياضتها، وتهذيب أخلاقها، ومكائد العدو، وفتنة الدنيا، وسبيل الاحتراز منها، وهذا العلم علم الحكمة»[2] ويعتبر السهروردي البغدادي هذا العلم أعزّ علوم القوم فيقول:« فالعلماء الزاهدون ومشايخ الصوفية والمقربون رزقوا سائر العلوم التي أشار إليها المتقدمون....وعلم النفس ومعرفتها من أعزّ علوم القوم»[3]، بينما يرى ابن عربي أن معرفة النفس هي العتبة للوصول إلى معرفة الله يقول:« المعرفة بالله مالها طريق إلا المعرفة بالنفس»[4].

تقف هذه النصوص وغيرها مما يضيق المقام بذكرها شاهدة على الارتباط الوثيق بين التصوف كعلم للأخلاق وعلم النفس، وذلك من خلال العلاقة الغائية التي تربط بينهما، فعلم النفس يهدف في مجمله إلى غايات أخلاقية هي تهذيب النفس بتعويدها على الفضائل الأخلاقية على اختلافها وتنوّعها[5].

وقد تمحورت معظم بحوث المتصوفة في مسألة النفس حول العديد من المحاور التي شغلت الفكر الإنساني بصفة عامة إلا أنّنا وفي هذا المقام نحاول أن نشير بالقول إلى ثالثة منها، نظراً لما تحتلّه هذه المحاور الثلاث من أهمية في الدرس الصوفي وهي:

---

(1)- السراج الطوسي، **اللمع**، تح: عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور،ط1؛ القاهرة: دار الكتب الحديثة،1960.ص:32.

(2)- الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ط2؛ القاهرة: مكتبات الكليات الأزهرية، 1980. ص:105.

(3)- أبو النجيب السهروردي، **عوارف المعارف**، (مرجع سابق)، ص:53.

(4)- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تح: عبد القادر أحمد عطا .ط1؛ القاهرة مكتبة القاهرة، 1987.ج2، ص:198.

(5)- ينظر: أبو الوفا التفتازاني ، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**. دط؛ القاهرة: دار الثقافة، 1988. ص:104.

-حقيقتها وكونها مصدر الشرّ والسوء في الإنسان.

-دراستها ومقارنتها بمعيّة الملكات المقاربة لها(العقل، القلب، الروح ....).

-قواها وفضائلها.

أولا: حقيقة النفس : لم يخلّف المتصوفة في تراثهم كثير كلام وتفصيل في حقيقة النفس وأصلها إلا إشارات بسيطة قليلة تصغر أمام ما خلّفته الفلسفة في ذلك، ومردّ ذلك إلى كونهم اهتموا بالجانب العملي السلوكي منها أكثر من غيره على النقيض من الفلسفة التي تولّت الجانب التصوّري التجريدي بالبحث والتفصيل، ويبرّر الغزالي هذا المترع الصوفي في مسألة حقيقة النفس وأصلها بقوله:« وشرح ذلك مما نتوخاه لمعنيين، أحدهما: أنه متعلّق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا من هذا الكتاب إلا علوم المعاملة-السلوك- والثاني: أن تحقيقه يستدعي إفشاء سر الروح، وذلك مما لم يتكلم فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فليس لغيره أن يتكلّم فيه والمقصود أنا إذا أطلقنا لفظ القلب في هذا الكتاب أردنا به هذه اللطيفة-النفس- وغرضنا ذكر أوصافها وأحوالها، لا ذكر حقيقتها في ذاتها، وعلم المعاملة يفتقر إلى معرفة صفاتها وأحوالها ولا يفتقر إلى ذكر حقيقتها»[1].

لقد سرى في العرف البشري أنّ النفس هي مصدر الشّر في الإنسان وأنّها تتصف بكل ما هو مذموم من أخلاقه وذلك في مقابل الروح التي تمثّل قوى الخير في الإنسان .بداية من الفلسفة البراهميّة التشاؤمية الساعية إلى تخليص روح الإنسان من شرور النفس والبلوغ بها إلى درجات السمو العليا أين تتّحد مع الله في النرفانا ومروراً بالرذائل العشرة والفضائل العشر عند بوذا، ووصولا إلى معنى الفضيلة وعالم المثل عند أفلاطون . وإنتهاءً عند الفلسفة الصوفية الإسلامية التي لم تبتعد كثيراً عن هذا التوافق الفكري التاريخي بين شتى الفلسفات والديانات في مسألة حقيقة النفس.

والمسْتَشَفّ من التعاريف القليلة المأثورة في التراث الصوفي يدلّل على هذا المنحى فالإمام القشيري-على سبيل المثال-في تعريفه للنفس يقول بعد الإشارة إلى معناها اللغوي«.. وإنما

[1]-ابو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (مرجع سابق) ج3، ص:4.

أرادوا-أي المتصوفة-بالنفس ما كان معلولاً -فيه علّة- من أوصاف العبد و مذموماً من أخلاقه وأفعاله»[1]

و يقسّم القشيري هذه المعلولات من أوصاف العبد إلى صنفين:

-أحدهما: ما يكون كسباً له كمعاصيه أو مخالفاته، وهو ما نهى عنه الشرع نهي تحريم أو نهي تنزيه، كشرب الخمر والزنا وغيرهما[2].

-والآخر أخلاقه وصفاته الدنيئة المذمومة والمقصود بها سفاسف الأخلاق والدنيء منها التي تكمن في الإنسان كالكبر، والغضب ،و الحقد، والحسد، وسوء الخلق وغيرها[3]

ولا يبتعد الهجويري في « كشف المحجوب» عن هذا المنحى في تعريف النفس[4] مما يوحي بذلك التوافق الذي أشرنا إليه بين تصورات الفكر الإنساني للنفس عبر مراحل تطوره.

وانطلاقاً من هذا المفهوم للنفس راح المتصوفة يصفون العلاج المناسب لكل حالة من حالات الانحراف التي تعتري الإنسان بتأثير قوى الشرّ فيه وتملّكها له. مما أثرى علم النفس الإسلامي بمباحث ثريّة تناولت معظم حالات النفس الإنسانية بالبحث والتنقيب كشفاً لأسبابها ودواعيها ووصفاً لعلاجها وسبل تقويمها وتسديدها. وقد دارت مجمل تلك الأدوية و الوصفات حول كسر سلطة النفس على الإنسان وردع تجبّرها وسطوتها وفق منهج التوسّط الذي يحفظ توازن الإنسان ومتطلبات صيرورة حياته وسعادتها.وهو ما يراه القشيري في أنّ علاج ذلك يكمن في ترك النفس وكسرها دون أي مغالاة أو شطط[5]، لأن مقاساة الجوع والعطش والسهر قصد تقويم النفس وصقلها ممّا يتضمّن سقوط القوّة التي تحول دون قيام الإنسان بما فرض عليه من الطاعات والعبادات ويتعارض مع رسالة الإنسان في هذه الأرض[6].

و في كلام القشيري- السالف الذكر- دفع للاتّهام الذي ينسج حول موقف المتصوفة من النفس عند المقارنة بين الموقف من النفس في التراث اليوناني والتراث الصوفي الإسلامي،

---

(1)- القشيري، **الرسالة**، دط؛ بيروت: المكتبة العصرية، 2002. ص:87.

(2)- المرجع نفسه، والصفحة.

(3)- المرجع نفسه ، والصفحة .

(4)- الهجويري، **كشف المحجوب**، دط؛ بيروت: دار النهضة العربية،1980. ج2، ص:427.

(5)- القشيري، **الرسالة** ، (مرجع سابق)، ص:87

(6)- المرجع نفسه، ص:88 .

إذ يُذمّ التصوّف لقوله بردع وقمع النفس وإذلالها إلى أقصى حدّ ،إلى تحقيق فناء صفاتها البشرية بحيث لا تبقى إلا الروح التي هي نفخة إلهية. ويمدح في المقابل رأي اليونان الذي يقصد إلى ذلك دون شطط ،لأنّ المطلوب هو تحقيق الاعتدال والتوازن بين قوى الإنسان تحت راية العقل[1] .

وإن كانت هناك من صحة في هذا الإدّعاء فهو يتّجه إلى ما ذهبت إليه فرقة الملامتيّة التي غالت في رمي النفس بكل قبيح إذ ينقل عن أبرز روّادها، وهو حمدون القصار[2] قوله :«إنّ النفس أمّارة بالسوء وإن لانت، فهي لا تنقاد لطاعة إلا وتظهر شراً، ولذلك يجب اتّهامها في جميع الأوقات»[3] وسئل أحدهم عن أصل طريقتهم فقال:« تذليل النفس، وتحقيرها، ومنعها عما تسكن إليه، أو يكون لها فيه راحة وإليه ركون ... وسوء الظن بها وتقبيح محاسنها»[4] ، ولم يقف تطرّفهم عند هذا الحد بل ازداد إيغالاً في التطرّف كلّما ازداد هذا المذهب انتشارا، فقد نقل السلمي عن أحدهم قوله:«لو صحّ لعبد في عمره نفس واحد من غير رياء ولا شرك، لأثّر بركات ذلك عليه إلى آخر الدهر»[5]، لقد أصبحت دناءة النفس وتأصّل الشر فيها ،قاعدة أصيلة يعتقدها هؤلاء وينظرون من منظارها إلى الحياة، ونتيجة لهذا التشدّد والتطرّف في وصف النفس بكل الشرور، ظهر فيهم إيلاعهم وشغفهم الشديد بالخروج عن الآداب العامة، حتى صار احتقار الناس لهم مطلباً، بحجّة أنّ الإخلاص لا يتحقّق إلاّ إذا سقط الفرد من عيون الخلق، فقد كان الواحد منهم يعمل ويكدّ طوال النّهار ثم يوزّع ما جمعه آخر اليوم على المحتاجين سراً، ثم يسأل النّاس طعامه سعياً وراء التحقير والإهانة .

ويذكر الهجويري عند حديثه عنهم أن بعضهم هجر الطعام والشراب، وراح يعيش على النفايات والأوساخ الملقاة والخضر والفاكهة المعفّنة[6].

---

(1)- ينظر: محمد عابد الجابري، **العقل العربي الأخلاقي**.ط1؛ المغرب : المركز الثقافي العربي ،2001.ص:463.

(2)- هـو حمدون بن أحمد بن عمارة النيسابوري شيخ أهل الملامة وزعيمهم الأول، عرفت الملامتية بإسمه فقد وردت في بعض المصادر بإسم القصـارية وفي أخـرى بالحمدونية نسبة إليه، توفى بنيسابور سنة (271هـ/884) من تلاميذه عبد الله ابن منازل ، ينظر: السلمي، **طبقات الصوفية** ، تح: نور الدين شريبة. ط3؛ مصر: مكتبة الخانجي، 1986.ص:123.

(3)- عبد الرحمن السلمي، **أصول الملامتية وغلطات الصوفية**، تح: عبد الفتاح الفاوي . دط؛ القاهرة: دار الرشاد، 1985. ص:142.

(4)- المرجع نفسه، ص:14.

(5)- ابو عبد الرحمن السلمي، **طبقات الصوفية**، (مرجع سابق) .ص:368.

(6)- الهجويري، **كشف المحجوب**،(مرجع سابق)، ج1،ص:266.

وفي «تلبيس إبليس» لإبن الجوزي[1] قصص عدة تحكي انحطاط ورذالة هؤلاء، وقد انتهى بهم المطاف في القرن الخامس والسادس للهجرة- كما ذكر الهجويري- وابن الجوزي، إلى فرقة استباحت المحرمات وخرجت عن تعاليم الدين وأهملت الواجبات والعبادات بدعوى أن القلب خالص لله وقد جعلت الشريعة للمبتدئين دون الخواص الواصلين. فالفرق واضح بيّن، بين ما نجده عند أعلام التصوف كالقشيري والسهر وردي والغزالي والسلمي وغيرهم، و بين ما ينقل عن هذه الفرقة في موضوع النفس فليس من يُوبّخ الطفل عند الخطأ وربّما يضربه كمن يجهز عليه فيهرق روحه.

ثانيا: النفس وملكات الإنسان الباطنية:

لقد اهتم المتصوّفة بدرس ملكات الإنسان وقواه في جزئها الباطني اللاّمرئي بدافع من بحثهم الدائب عن السعادة،و المنوطة بمدى معرفة الإنسان لتلك الملكات والقوى وسبل التحكّم فيها والسير بها على المنهج القويم.

فكان أن تبلورت آرائهم في قالب فسيح إختلف كثيراً عمّا جاء في الفلسفة التي قصرت جهدها على بحث حقيقة النفس وبحث ملكات الإنسان بصورة إجمالية تحت مسمّي "النفس". وقد اعتمد المتصوفة في تقرير هذه المسائل على القبسات الذوقية التي انجلت تحت مظلة القرآن الكريم الذي أشار إلى هذه المعاني بمعزل عن بعضها البعض، كل ذلك بمجهر التجربة الذاتية، لذلك تعدّدت أرائهم فيها وتشعّبت إلاّ أن الملاحظ هو عدم خروجها عن ما قرّره الإمام الغزالي وإن اختلفت معه في الصياغة والترتيب.

يعدّ الغزالي صاحب الصياغة المثلى لمفاهيم هذه القوى عند المتصوفة بصفة عامة، إذ أن ما حبرّه الغزالي في "الإحياء" ،و"روضة الطالبين"،و"معارج القدس" كان بمثابة مسودّة إجماع لكل من جاء بعده تقريباً .ونبدأ بالقلب:

القلب: سمّي بهذا الاسم لتقلّبه وتحوّله من الأحوال التي ترد على الإنسان ، ويرى الغزالي أنّ لفظ القلب يطلق على معنيين وهما:

---

[1]- ينظر: ابن الجوزي ، **تلبيس إبليس**، دط؛ بيروت: دار الرائد العربي، دت، ص:350 وما بعدها .

1-اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر. وهو لحم مخصوص وفي باطنه تجويف، وفي ذلك التجوف دم أسود هو منبع الروح ومعدنه. ويرى الغزالي أن المختصين به هم الأطباء ويشترك فيه الإنسان والحيوان[1].

2-وهو لطيفة ربّانيّة روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلّق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب، والمعاقب، والمعاتب، والمطالب، وقد تحيّرت عقول الخلق في إدراك وجه علاقته بالقلب الجسماني،فتعلّقه يضاهي تعلق الأعراض بالأجسام،والأوصاف بالموصوف والمتمكّن بالمكان [2].

ويتّصف هذا القلب بالأعمال التي تقتضيها صورة نوع الإنسان في حياته اليومية كالغضب، والجراءة والحبّ، والجبن والسخط وغيرها من الصفات القلبية الأخرى .

العقل: يرى الغزالي أنّه يطلق على عدّة معاني لكن الذي يعنينا منها اثنان وهما:

1- أنه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محلّه القلب[3].

2-قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أي تلك اللطيفة.[4]

ومن صفات هذه القوة وأفعالها، اليقين والشك، والتوهّم، والبحث في الأسباب وغيرها من الأعمال العقلية.

النفس: ويرى فيه الغزالي أيضا أنها تطلق على جملة من المعاني والذي يهمنا منها اثنان هما:

1-تطلق ويراد بها المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان[5] وهو التعريف السائد عند أغلب المتصوفة فهي بنظرهم الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان مستدلين في

---

[1]- ينظر:- الغزالي. **إحياء علوم الدين** (مرجع سابق) ج3،ص:4.

-الغزالي، **روضة الطالبين وعمدة السالكين**. دط؛ بيروت: دار النهضة الحديثة، دت. ص:58.

[2]- الغزالي، الإحياء،(مرجع سابق)، ج3، ص:4

[3] -المرجع نفسه، والجزء، ص: 5.

[4]- المرجع نفسه، والجزء والصفحة.

[5]- المرجع نفسه، والجزء، ص: 4.

مذهبهم هذا بجملة من الأحاديث منها قوله –صلى الله عليه وسلم- «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك» [1]

2-وتطلق ويراد بها اللطيفة التي ذكرناها التي هي حقيقة الإنسان وذاته لكنّها توصف بأوصاف مختلفة بحسب اختلاف أحوالها [2].

الروح: وهي أيضا تطلق على معنيين هما:

1-جسم لطيف بخاري حامله دم أسود منبعه تجويف القلب الجسماني، وينتشر بواسطة العروق إلى سائر أجزاء البدن، ومنها تفيض أنوار الحياة من حسّ وبصر وسمع وشم وغيرها.[3]

2-هي اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان التي هو أحد معاني القلب [4] و هي التي عناها الخالق عزّ وجلّ بقوله ﴿ويسألونك عن الروح﴾.

من هذه التعاريف والتقسيمات التي خطّها الغزالي و أصطلح بها على قوى وملكات الإنسان الباطنية، يلاحظ عليها اشتراك الإطلاق الثاني أو المعنى الثاني لكل لطيفة وقوة من تلك القوى في معنى واحد يدور حول وجود قوّة ربّانية روحانية في الإنسان تشكّل حقيقته وكنهه ، بها يدرك ويخاطب، ويتفاعل، ويتعبّد، هذا المفهوم الواحد المشترك يقف ويطلق على وجوه وقوالب أربع مختلفة هي «القلب الجسماني»، «الروح الجسماني»، «النفس الجسمانية الشهوانية»، «العلوم»، يقول الغزالي في هذا المعنى: «فهذه أربعة معان يطلق عليها الألفاظ الأربعة، ومعنى خامس وهو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، والألفاظ الأربعة بجملتها تتوارد عليها، فالمعاني خمسة، والألفاظ أربعة وكل لفظ أطلق لمعنيين»[5].

---

[1]- أخرجه البيهقي في كتابه «**الزهد الكبير**» عن ابن عباس، (مرجع سابق)، 1983. ص: 190. وقال عنه العراقي في **المغني**: وفيه محمد بن عبد الرحمن بن غزوان أحد الوضاعين، **مطبوع على هامش الإحياء**، (مرجع سابق)، ج3، ص:5 وقال العجلوني في **كشف الخفاء ومزيل الإلباس**: أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك، رواه البيهقي في **الزهد** بإسناد ضعيف، وله شاهد من حديث أنس ويجري على ألسنة كثيرين «أعدى عدويك» بالتثنية في موضوعين، ولا أصل له بهذا اللفظ، والمشهور على الألسنة «أعدى عدوك» . ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1932. ج1،ص: 143.

[2]- أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (مرجع سابق) ج3،ص: 5.

[3]- المرجع نفسه، والجزء، ص:4.

[4]- المرجع نفسه، والجزء، والصفحة.

[5]- المرجع نفسه، والجزء، ص:5.

فالنفس، والعقل، والقلب، والروح تأتي أحيانا بمعنى واحد ، وإنما تختلف التسميات باختلاف الصفة التي يكون عليها الإنسان فإذا غلبت الشهوة هذه الروح سميت نفسا، وإذا غلب التعقّل والتريّث سمّيت عقلا، وإذا أصبحت لها مواجيد إيمانية وأحاسيس عاطفية سميت قلبا، وإذا عرفت الله حق معرفته، وأخلصت له بالعبودية الخالصة سميت روحا، و حول هذه الرؤية طاف ابن عربي في حديثه عن الروح والنفس فهو يرى أن الخلاف بينهما اعتباري، وليس حقيقي بمعنى أن الروح والنفس كمفهومين مختلفين يرجع الفرق بينهما إلى جهة التعلّق، فإذا أطلقنا تعبير النفس فإن ذلك ينصرف إلى جهة تعلّق الروح بالبدن والأمور المعلولة والأغراض النفسانية كالشهوة والشره وغيْر ذلك، أم عندما نطلق لفظ الروح فإن المعنى لا ينصرف إلا إلى ما ليس له سبب كوني وتعلّق بالمادة.[1] وعلى ضوء هذا التقسيم جاءت تقسيمات وتعريفات المتصوّفة للمنظومة الأخلاقية التي جاء بها الإسلام حين صاغوها في قالب مدارج ومقامات يتدرّج فيها المؤمن للوصول إلى أعلى هرم المثالية والصفاء.

ثالثا: قوى النفس وفضائلها :

لقد شكّلت مسألة قوى النفس وفضائلها نقطة حوار على مدار الفكر الإنساني، بداية من سقراط عند اليونان، ومرورا بجالينوس عند الرومان وانتهاء بفلاسفة ومتصوفة الإسلام، إلا أن الملاحظ من الوهلة الأولى هو ذلك الالتقاء والتوافق العجيب الذي جمع بين كل تلك الألوان والأطياف من الفكر. ولبحث هذا الموضوع نلجه من بوّابة الغزالي الذي أحاط به بشكل لم يتوفّر عند غيره من علماء الإسلام.

ينظر الغزالي إلى النفس على أنها جوهر قائم بنفسه، فهي ليست جسما تجري فيه أحكام المادة، وهي عنده بتعبير آخر تعني مجموع القوى الحيوية التي يأخذ بها الفرد اعتباره كإنسان ويحقّق من خلالها ذاتيته، ويقوم بوظائفه، ويشبع حاجاته الوجودية، وما البدن إلا بنيتها التي تسكن فيها والأدوات التي تتحرك بها [2]. تلك القوى الحيويّة تقابلها فضائل تعمل على إقامتها على التوسط وهي كالآتي:

---

[1]- ينظـــر: عبد الوهاب فرحات، **نظرية الإنسان عند محي الدين ابن عربي** (رسالة دكتوراه) مقدمة لكلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2004، ص:319.

[2]- محمود قنبر، **دراسات تراثية في التربية الإسلامية**، ط1؛ الدوحة: دار الثقافة، 1987. ج2،ص: 256.

-«القوّة الشهويّة» وفضيلتها «العفّة».

-«القوّة الغضبيّة» وفضيلتها «الشجاعة».

-«القوّة العاقلة» وفضيلتها «الحكمة».

وتجمع تلك الفضائل الثلاث ما يسمى «العدالة» والتي هي عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها[1]، وبها يكتمل توازن الإنسان وتوازن المجتمعات ولذلك قيل «بالعدل قامت السموات والأرض».

لم يبتعد الغزالي –كما هو ملاحظ- كثيرا عن أفلاطون في مسألة قوى النفس والفضائل التي تتعلق بها والتي من شأنها إقامة القسط بين شهوات الإنسان ونوازعه التي تسعى به دوما إلى حبّ السيطرة والظهور وإهمال كل القيم والأعراف في سبيل إرواء شهواته وغرائزه.

و يفصّل الإمام الغزالي في تلك الفضائل بشيء من التوسّع والتحليل في عدد من كتاباته بعد أن ألبسها الرداء الإسلامي، وربطها بالفضائل التي دعا إليها الإسلام وأقام عليها المسلم والمجتمع الاسلامي، وإخلاصا منه لمترعه الصوفي المعتدل فإنّه لم يكن يرى أن تحقيق الإنسان لإنسانيّته المجرّدة وسيطرته على قوى نفسه تحتاج منه إلى ذلك الكبت الرهيب الذي يمارسه بعض المتصوّفة عليها .فهو لطالما ينبّه إلى أن هذه الشهوات لم تخلق عبثا ، إذ أنّ وراءها حكم يعلمها العاقل والمتمحّص [2].

ويدعو في غير ما موضع إلى الاكتفاء بالحدّ الوسط –العدل- منها فهي كما يقول: «إن أدّبت كانت المبلغة للسعادة وجوار ربّ العزّة، حتى لو تصوّرت مرتفعة لما أمكن الوصول إلى الآخرة، فهي التي تحفظ البدن وتيسّر العبادة »[3] و لم يغفل الغزالي لحظة عن الاستدلال بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة اللذان يدعوان الإنسان إلى أخذ حظّه من الحياة الدنيا بما يقيم حياته ويحقّق الهدف الأسمى من وجوده، كقوله تعالى: «قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباد و الطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا...»[4]وغيرها.

---

[1]- أبو حامد الغزالي، **معارج القدس في مدارج النفس**، ط4؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1920 .ص: 85.

[2]- المرجع نفسه،ص: 89.

[3]- المرجع نفسه،ص: 90.

[4]- الأعراف، الآية: 32.

يبدأ الغزالي في الكلام عن الفضائل وتعلّقها بقوى النفس، بداية أرسطية وذلك بتقسيمه العقل إلى قسمين وهما:

عقل عملي: وحدود مملكته هي الشهوة والغضب.

عقل نظري: وحدود مملكته هي الحكمة والعدالة.

فمتى كان العقل العملي فاعلا نشأت الفضائل بتوجيه من العقل النظري وإن كان منفعلا نشأت الرذائل[1] ثم يبسط القول في الفضائل وأصولها من قوى النفس على النحو الآتي:

العفة: وهي فضيلة القوة الشهويّة وتحصل هذه الفضيلة بانقياد هذه القوّة إلى قوة العقل العملي والنظري، حتى يكون انقباضها وانبساطها، بحسب إشارته وتكتنف هذه الفضيلة رذيلتان:

-الشره: وهو الإفراط في الشهوة والسعي الدائم، وراء الملذّات.

-خمود الشهوة، وهو قصور الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضى العقل تحصيله.[2]

وهذان الطرفان مما يستحقبه العقل السليم، وينأى عنهما ويسعى إلى إقامة الاعتدال في ذلك بدفع الإنسان إلى العفّة ،ومعيار هذا الاعتدال الشرع والعقل، واللذان يوجّهان المسلم إلى الغاية المطلوبة من خلق الشهوة، فيعلم أن شهوة الطعام إنما خلقت لتبعث الإنسان على تناول الغذاء الذي يقيم صلبه ويحفظ وجوده، ليتمكّن من القيام بالواجبات المنوطة به اتجاه ربّه ومجتمعه، ومثل ذلك يقال على شهوة الفرج وغيرها من الشهوات التي تتملّك الإنسان.[3]

والغزالي بالرغم من الامتداد الأفلاطوني الواضح في فكره في هذه المسألة، يخلع على هذه المعاني التي يوردها، روحا إسلامية تتسامى على ما قنع به العقل اليوناني [4] وتنزل إلى الواقع لتفعّل وتغيّر ،لا أن تسبح في الفضاء كنظريات فلسفية جافة لا سلوكا وجهت، ولا عقلا

---

(1)- ابو حامد الغزالي، **معارج القدس** (مرجع سابق)، ص: 49.

(2)- ينظر: -المصدر السابق،ص ص: 89-90.

-الغزالي، **كيمياء السعادة** (مرجع سابق) ص: 118.

(3)- أبو حامد الغزالي، **معارج القدس**، ، (مرجع سابق)، ص: 89.

(4)- يرى أفلاطون أنه كلّما كان الإنسان أكثر ابتعادا عن الجسم كان محققا لدرجة أكبر من الخير وهو يكشف الطابع والصورة السلبية للأخلاق الأفلاطونية و من ثمّة الأخلاق اليونانية بأسرها التي سارت وراءه وجعلت الغاية القسوة من هذه الأخلاق هو الوصول إلى المعرفة العقلية البحتة دون أي تفعيل لها على المستوى الواقعي، ينظر: عبد الرحمن بدوي، **أفلاطون** (مرجع سابق)، ص:212.

هدت ،ولا تكتسب هذه الفضائل كما لها –كما يرى الغزالي- إلا إذا اصطبغت بالبعد الاجتماعي الذي هدف إليه الإسلام من وراءها يقول: «واعلم أن العفّة لا تتمّ بهذا القدر ما لم تنظم إليها عفّة اليد، واللسان والسمع، والبصر، وعماد عفّة الجوارح كلّها ألا يطلقها في شيء مما يختص بها، إلا فيما يسوغه العقل والشرع وعلى الحد الذي يسوغه»[1] .

الشجاعة: وهي فضيلة القوة الغضبية وتحصل كسابقتها حين تنقاد إلى العقل المتأدّب بالشرع وهي وسط بين رذيلتين وهما:

-التهور: وهو إقدام الإنسان على الأمور الخطيرة، التي يوجب العقل الإحجام عنها.

-الجبن: وهو الحالة التي بها تنقبض حركة القوّة الغضبية عن القدر الواجب، فتصرفها عن الإقدام في موطن الإقدام[2].

والشجاعة وسط بين ذلك يصدر منها الإقدام والإحجام كل في مواطن الحاجة إليه وهو الخلق الذي وصف المولى عزّ وجلّ به أصحاب محمد –صلى الله عليه وسلم- في مقام المدح والتعظيم «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» [3] وقال في موضع آخر «أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ» [4] فلا الشدة في كل مقام محمودة ولا الرحمة أيضا، بل المحمود ما وافق معيار الشرع والعقل.[5]

الحكمة: وهي فضيلة القوة العاقلة وإليها إشارة القرآن الكريم في قوله تعالى: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» [6] وأشار إليها قوله –صلى الله عليه وسلم- «الحكمة ضالة المؤمن» [7]

---

(1)- أبو حامد الغزالي، **ميزان العمل** (مرجع سابق)، ص: 185-186.

(2)- الغزالي، **معارج القدس**،ص :86-87.

(3)-الفتح، الآية: 29.

(4)- المائدة، الآية: 54.

(5)- ينظر :سليمان دنيا، **الحقيقة عند الغزالي**، ط4؛ القاهرة: دار المعارف، 1980، ص: 334.

(6)- البقرة، الآية: 269.

(7)- أخرجه الترمذي في **سننه** عن أبي هريرة، كتاب العلم عن رسول الله، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة تحت رقم : 2692، وقال عنه :هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذه الوجه، وابراهيم بن الفضل المخزومي (الذي ورد في سنده) يضعّف في الحديث من قبل حفظه.

وهي من اختصاص العقل النظري الذي يميل إلى العلو والتسامي عن علائق الأرض وهي –أي الحكمة– حالة للنفس العاقلة، بها تسوس القوة الغضبية والشهوية، وتقدر حركاتها على الحدّ الواجب، وتدرك الصواب من الخطأ في جميع الأفعال الاختيارية، وتكتنف هذه الفضيلة رذيلتان أيضا هما:

-الخبّ: وهو طرف الإفراط والزيادة على الاعتدال، وهو حالة يكون الإنسان بها ذا مكر وحيلة، بإطلاق الغضبية والشهوية لتتحركا إلى المطلوب حركة زائدة على قدر الواجب.

-البله: وهو طرف التفريط، وحالة للنفس تقصر بالغضبية والشهوية، عن القدر الواجب، ومنشؤه بطء الفهم، وقلّة الإحاطة بصواب الأفعال.[1]

العدالة: وهي رابع الفضائل، وهي ليست متولدة من قوة من قوى النفوس كالفضائل الأخرى فهي كما يقول الغزالي: «حالة للقوى الثلاث، في انتظامها على التناسب تحت الترتيب الواجب في الاستعلاء من الانقياد» [2]

فهي تلك الفضائل الثلاث متحدة متوافقة مع بعضها البعض وهي –كما يقول أفلاطون– نوع من الوئام الطبيعي، ويشبّه الإمام الغزالي حال العدل بين الفضائل الأخرى بالملك مع جنده ورعيّته فيقول: «بل هي عبارة عن جملة الفضائل، فإنّه مهما كان بين الملك وجنوده ورعيّته، ترتيب محمود يكون الملك بصيرا قاهرا، وكون الجنود ذوي قوة وطاعة، وكون الرعيّة ضعفاء سليسي القياد، قيل: إن العدل قائم في بلد ولن ينتظم العدل، بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم، كذلك العدل في مملكة البدن، بين هذه الصفات»[3].

ويشير الغزالي إلى أن الوسط المعتدل شيء نسبي يرجع في تحديده إلى العقل والشرع أو الاصطلاح الاجتماعي والعرف السائد وتحديد هذه المعاني بشكل كمي أو قياسي عمل صعب، يقول الغزالي: «وطلب الوسط بين هذه الأطراف شديد وهو أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف» [4] ، والغزالي يرفض في حديثه عن العدالة الأخذ بنظرية أفلاطون وأرسطو في أن

---

[1]-ينظر:- الغزالي، **معارج القدس**، (مرجع سابق) ص ص:85-86.

- الغزالي، **ميزان العمل**، (مرجع سابق) ص ص: 183-184.

[2] الغزالي، **معارج القدس**، ص:90.

[3]- المرجع نفسه، ص:90.

[4]- الغزالي، **ميزان العمل**، ص: 184.

الفضيلة وسط بين رذيلتين، فهي أي –العدالة– لا تكتنفها رذيلتان، إذ أنّه لا يقابل العدل إلا طرف واحد وهو الجور الذي هو أصل الرذائل كلها. [1]

إذ إن التوسّط لا يكون في منظومتنا العقائدية والتشريعية بين فضيلة ورذيلة، أو بين حلال وحرام فالوسط هنا لا وجود له، وإنما يطلب في الصفات الطبيعيّة والنوازع الشخصية التي يدور فيها السلوك الإنساني بين طرفيّ الإفراط والتفريط، وبهذا الاعتدال والترتيب –كما يرى الغزالي– «قامت السموات والأرض، حتى صار العالم كالشخص الواحد، متعاون القوى و الأجزاء مرتّب التقدّم والتأخّر، بتقديم المقدّم الحقّ وتأخير المؤخّر الحقّ عزّ وجلّ»[2].

وقد نهج عدد من المتصوفة وعلماء الإسلام[3] أمام مسألة قوى النفس وفضائلها منهج الجمع والتوفيق بين ما نصّ عليه القرآن الكريم من أن النفس ثلاثة أنواع «الأمارة بالسوء، اللوّامة، المطمئنة» وبين ما اتفقت عليه أغلب الأطياف الفلسفية في هذه المسألة حين قسمت قوى النفس إلى «شهوية، وغضبية،و ناطقة».

وراحوا –أي المتصوفة– يقرنون كل قسم أشار إليه القرآن الكريم بما يقابله في الطرف الآخر على النحو الآتي:

1-النفس الأمّارة: الشهوية.

2-النفس اللوّامة: الغضبية.

3-النفس المطمئنة: الناطقة.

---

(1)- الغزالي، **معارج القدس**، ص: 91.

(2)- المرجع نفسه، والصفحة.

(3)- ينظر:- أحمد الكمشخانوي النقشبندي، **جامع أصول الأولياء** ،دط؛بيروت: المطبعة الوهبية،1880. ص ص:101-102.

- أبو طالب المالكي،**قوت القلوب**،تح:عبد المنعم الحفني،ط1؛ دار الرشاد،ج2، ص: 87

- عبد الكريم الجيلالي،**الإنسان الكامل**،دط؛ القاهرة: دار البابي الحلبي،دت،ج2، ص:130.

2 –3–3 النفس عند الإمام الدهلوي:

أولا: حقيقة الإنسان ومكانته

يقدّم الإمام الدهلوي لهذا الموضوع الذي شغل حيزا كبيرا في مشروعه التربوي على المستوى التنظيري إذ أن الملاحظ عنه تكرر ربط العديد من القضايا العبادية الدينية في الإسلام بهذا الموضوع وبالصراع الذي ينشب داخل الإنسان بين قوى الخير والشر فيه، قلنا قدّم له الإمام الدهلوي بالحديث عن خلقين يتوسطهما الانسان ويختلف عنهما في ماهيته، وجبلّته ،والغاية من وجوده وهما:

الملائكة: والتي تتجسد فيها قمّة التجريد والصفاء والعلو والتسامي عن شيئية الدنيا وعالم المادة، بل والعصمة منها. فهي كما يقول الدهلوي «لا يزعجها حالة ناشئة من تفريط القوّة البهيمية كالجوع، والعطش، والخوف، والحزن، أو إفراطها كالشبق، والغضب، والتيه، ولا يهمّها التغذية والتنمية ولواحقهما،..... فهي فانية عن مراد نفسها إلى مراد من فوقها»[1] فلا وجود في عالمها لقوى غير قوى الخير والبر ولا غاية لها سوى التعبّد والقرب من الحضرة الإلهية.

الحيوانات: وهي التي تجسّد الدنو ،و الهبوط إلى درك الخلق بتعلّقها بالأشياء إذ لا قيم تضبطها ولا مبادئ توجّهها، يقول الدهلوي: «ثم تتصوّر حال البهائم في تلطخها بالهيئات الخسيسة،لا تزال مشغوفة بمقتضيات الطبيعة، فانية فيها لا تنبعث إلى شيء إلا انبعاثا بهيميا يرجع إلى نفع جسدي و اندفاع إلى ما تعطيه الطبيعة فقط» [2] .وبين هذين الصنفين من الخلائق يرتّب الإنسان بملكاته وقواه.

إن تلك القوى الباطنية التي تتملّك الإنسان وتحكم حياته من عقل وقلب ونفس وروح، تعمل كما يرى الدهلوي وفق جدلّية ثنائية يتقاسم طرفاها الخير والشرّ، فالمولى- عزّ وجلّ- أودع الإنسان قوتين تتملّكانه تندرج تحتها تلك القوى –التي أشرنا إليها- وتجسّد إرادتها هما: «القوّة الملكيّة » التي تمثّل جانب الخير في الإنسان والتي تدفع به نحو الصفاء الروحي والتسامي عن قيم الحياة الدنيا الزائلة، و«القوّة البهيميّة» التي تمثّل الجانب الجسدي الطيني الذي يشترك

---

[1]- ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)،ص: 41.

[2]–المصدر نفسه ، والجزء، والصفحة.

فيه الإنسان مع باقي الحيوانات والذي يشدّ الإنسان إلى الأرض ،وقيمها ،ويقف دون سموه وصفائه.

يفصّل الدهلوي القول في هاتين القوتين وتدافعهما من خلال قصة آدم –عليه السلام- ، مشيرا إلى «الاستخلاف » الذي يمثّل الغاية العليا من وجوده وخلقه، ولبلوغ هذه الغاية والارتقاء إليها، كان على الإنسان أن يذنب ويستغفر ويتوب، ، هذه الخاصيّة التي ميّز بها الإنسان نيطت بمعلم من معالم شخصيته وهو: «التكليف» ،وبالتّالي إرسال الرسل والأنبياء لهدايته وإزالة العوائق التي تقف دون بلوغ تلك الغاية التي خلق لها، هذه الحكمة والغاية الوجودية هي التي تقف وراء أكل آدم –عليه السلام- من الشجرة ثم طرده منها. فقد كان آدم –عليه السلام- في الجنة ملائكيا، لا يظمأ، ولا يضحى، ولا يعرى قال تعالى: ﴿إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى .وإنّك لا تظمؤا فيها ولا تضحى﴾[1]

فلمّا وسوس إليه الشيطان، ولبّس عليه أكل من تلك الشجرة فتغلّبت البهيمية عليه بتلك المعصية ،وكمنت الملكية التي كان عليها والتي أُلْبسها حين خلقه.[2]

من هذا المنطلق كان على العبد المؤمن أن يسعى دائبا لردع بهيميته وتقوية ملكيته، و أن لا يجترئ على طلب سلب النعمة. والحياة نعمة كبيرة لأنها وسيلة إلى كسب الإحسان، ويضلّ يترقّى حبّا في لقاء الله، حسب قوله –صلّى الله عليه وسلّم-: «من أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقائه، ومن كره لقاء الله كره الله لقائه» [3]، وهذا خلافا للعبد الفاجر الذي لم يزل يسعى في تغليظ البهيمية وتعميمها.[4] بعيدا عن منهج الله القويم الذي ضمن له السعادة إن هو اهتدى بهديه وسار على دربه، هذه السعادة التي يعرّفها الدهلوي بأنها «انقياد البهيمية للنفس النطقية، وإتّباع الهوى للعقل وكون النفس الناطقة قاهرة على البهيمية، والعقل غالبا على الهوى» [5].

---

[1]- طه الآية : **٨٩. ٨٩.**

[2]- الدهلوي، **الحجة**، (مرجع سابق)ج1،ص:125.

[3]- متفق عليه ، أخرجه البخاري في **الصحيح**، كتاب الرقائق، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقائه، د ط، بيروت: دار لفكر، د ت. ج7 ،ص: 191. وأخرجه مسلم في **الصحيح** كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، د ط، بيروت : دار الفكر، د ت، ج18، ص: 65.

[4]- ينظر: مصطفي حلمي، **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام**. (مرجع سابق).ص: 232.

[5]- ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة** (مرجع سابق) ج1، ص: 41.

والقوة الملكية في مفهومها عند الإمام الدهلوي هي قوة الخير التي تتشعّب من فيض الروح الإنسانية المتسامية عن عالم الطين على الروح الطبيعية –النفس– السارية في البدن، فتتنوّر تلك النفس بنور تلك الروح وتنقهر لها.[1] وتوجد هذه القوة في الإنسان على وجهين:

1–وجه علوي يتناسب مع الملائكة وأصحاب الدرجات العالية من الكمال والصفاء الإيماني والروحي، والذين من شأنهم الإنصباغ والتحقّق بعلوم الأسماء والصفات، ومعرفة دقائق الجبروت، والسعي الدائب في تقصّي أوجه إرضاء الله والإذعان له.[2]

2–وجه سفلي يتناسب مع الإنسان البسيط الذي لا يتقصّى تلك الأوجه التعبّدية إلا بداعية إلهية من أمر أو استحباب أو نهي .[3]

والقوة البهيمية هي قوى الشرّ التي تتشعّب من النفس الحيوانية التي يشترك فيها كل حيوان بما تحمله من تلطخ بالمادة والشهوات والتي تتشبّح بالروح الطبيعية فيخفت نورها وتضعف قواها [4]، وهي أيضا توجد في الإنسان على وجهين:

1– بهيمية شديدة كثيفة صفيقة تتملّك الإنسان وتعتّم حياته، بحيث لا تدع مجالا أو متنفسا لأي قيم أخرى غير قيم المادة والشهوة ويشبّه الدهلوي هذا النوع بالفحل الذي نشأ في غذاء غزير وتدبير مناسب فكان عظيم الجسم شديده، جهوري الصوت، قويّ البطش، ذا همّة نافذة، وتيه عظيم، يتملّكه الغضب والحسد والشبق الوافر والشجاعة المفرطة. [5]

2–بهيمة ضعيفة مهلهلة تصبغ نفس الإنسان وحياته حينا وتضمحل حينا آخر تاركة المكان لقيم أخرى، ويشبّه الدهلوي هذا النوع بالحيوان الخصيّ الخديج الذي نشأ في جدب وتدبير غير مناسب فكبر حقير الجسم، ضعيف البطش، جبان القلب[6].

---

(1)– المصدر السابق، والجزء، ص:42.

(2)– المصدر نفسه، والجزء، ص: 52.

(3)– المصدر نفسه، والجزء، والصفحة.

(4)– المصدر نفسه، والجزء، ص: 42.

(5)– المصدرنفسه، والجزء، ص: 52.

(6)– المصدر نفسه، والجزء، ص: 53.

وكلا القوتان اللتان تصبغان حياة الإنسان المتنوّر بنور الله، والإنسان المتنكّب عنه لا يوجدان فيه وجودا جبلّيا لا يستطيع الفكاك من أحدهما أبدا بل لهما خصائص وأعمال تعمل على إعلاء كل واحد منهما أو خفضه.

وتعمل هاتان القوتان عملهما في الإنسان وفق طبيعة الحياة الإنسانية والسنن الإلهية، وقد عبّرت الثقافات القديمة والكتابات الإسلامية عن هذا التنازع وحالة الشدّ والجذب، والمدّ والجزر الذي تعيشه أغوار الإنسان وذاته بين قوى الشرّ وقوى الخير والتي تسعى كل منهما إلى ضمّة إلى جانبها والإنفراد به في مشهد حربي ساخن يشتدّ وطيسه حينا ويتعالى غباره ويخمد حينا آخر، و تمتد صوره ومشاهده على امتداد أطوار حياة الإنسان منذ بلوغه الإدراك والرشد إلى حين وفاته وانقطاع أنفاسه وتسود أحيانا معاني السلم والوفاق الأجواء بينهما محقّقة بذلك الإنسان السويّ والحياة السعيدة.

ويصوّر القرآن الكريم حالة التزاحم والتجاذب التي تعيشها أغوار الإنسان بين قواه التي تجذب أحدهما إلى العلو دون تلك إلى الأسفل فإذا برزت الملكية وغلبت آثارها كمنت البهيمية وهكذا بالعكس، فإذا تغلبت البهيمية وتمكّنت من تغليل الإنسان وتقيده أمد الله له فيها ويسّر له السبل التي تناسبها، وإذا غلبت الملكية وعتقت الإنسان من قيود الشهوة والمادة أمدّ الله له فيها ويسّر له السبل التي تقيمها وتعمل على تمكينها، قال تعالى: «فأمّا من أعطى واتّقي وصدَّق بالحسنى فسنيسِّره لليسرى وأمّا من بخِل واستغنى وكذّب بالحسنى فسنيسِّره للعسرى»[1].

ويتطرق الإمام الدهلوي إلى بيان تلك العلاقة بشيء من التفصيل والتدقيق والتفريع بشكل يصعب معه التركيز والضبط. ومجمل ما يراه هو أنّ اجتماع وتزاحم القوتين الملكية والبهيمية يتم وفق آليتين هما:

1-**التجاذب**:وتتمّ هذه الآلية حين تكون كل واحدة من القوتين متوفرة في طلب مقتضياتها، طامحة في بلوغ أقصى غاياتها مريدة سننها الطبيعية، ساعية إلى التمكّن من العبد والانفراد به، في هذه الحالة تقع حالة تجاذب كل منهما يجذب إلى جهته فإذا غلبت هذه اضمحلت آثار تلك وكذلك العكس[2].

---

[1]- الليل، الآية: 5-10.

[2]- الدهلوي،**الحجّة**، (مرجع سابق) ، ج1، ص: 53.

2-الاصطلاح: وتتمّ حين تترل الملكية عن طلب حكمها الخالص -الملائكية- إلى ما يقرب منها من عقل، وسخاوة نفس، وعفّة طبع، وإيثار النفع العام على النفع الخاص، وحبّ النظافة والطهارة وسائر الأخلاق الحسنة التي تكفل للفرد وللمجتمع الحياة القويمة والسعادة الدائمة.

وتترقى في المقابل البهيمية من طلب حكمها الخالص الصراح -الحيوانية- إلى ما ليس ببعيد عن الرأي الكلي [1] والذي من شأنه أن يأخذ من شهوات الدنيا ولذّاتها ما يكفي لحفظ الحياة وضمان صيرورتها وسلامتها، عندها تصطلح هذه القوى وتتصالح وتتظافر لإقامة الحياة السعيدة.

وانطلاقا من أشكال الاجتماع هذه وأقسام القوى -التي أشرنا إليها- تتشعّب صور مراتب القوى ،ووفقها تكون حالات الناس في الدنيا بين موغل في البهيمية ومتوسط فيها و متقال منها، وبين سابح في الملكية ،ومتوسط فيها ،وما دون ذلك.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]- المصدر السابق ، ج1 ، ص :53.

ثانيا: ملكات الإنسان الباطنية.

لقد وضع الدهلوي لنفسه فلسفة في النفس، اختلفت في الكثير من محطّاتها والمسائل التي ناقشتها عن ما عرفناه عند غيره من المتصوّفة والفلاسفة ،والمقلّب لكتبه العديدة، وبخاصّة منها «حجّة الله البالغة» و«البدور البازغة» يقف على حقيقة ما قلناه، فقد طرق الدهلوي أبواب مسائل في النفس وقوى الإنسان بدافع من رؤيته لدور النفس وفاعليتها في توجيه الفرد المسلم وبناء الشخصية الإسلامية التي تقيم الدين والدنيا، وهي رؤية، وسنّة من سبقوه من المصلحين الذين أولوا الأبعاد الروحية والنفسية في الإنسان الاهتمام الأكبر في مشاريعهم التربويّة والإصلاحية، إلا أنّ الدهلوي كما هو ملاحظ قد فلسف العديد من تلك المسائل، وجمع فيها بين معرفة القلب وحكمة العقل بشكل يستغلق على العقل –في الكثير من الأحيان– فكّ رموزه وإشاراته، ويظهر ذلك جليًا في جملة من المباحث التي فصّل فيها القول كـــ: «ارتباط الأعمال بالهيئات النفسانية»، و«تعلق النفس الناطقة بالنسمة»، و«النفس النباتية»، و«النفس الحيوانية»، و«تعلق النسمة بالروح»، و«الخواطر المحركة للنفس»، وغيرها من المسائل التي نوقش العديد منها في الفلسفة والفلسفة الصوفية، وشكّلت فيما بعد نواة علمّي النفس والأخلاق، ونتناول في هذا المطلب قضيتين تولاّهما الإمام الدهلوي بالبحث والتبيّن تكشفان عن رؤاه التربوية وأبعاد مشروعه الذي يهدف إلى بناء الإنسان، وهما:

-مفاهيم قوى الإنسان وملكاته.

-العلاقة بين هذه القوى.

1–مفاهيمها: يختلف الإمام الدهلوي عن الإمام الغزالي، وعن باقي المتصوفة في اعتبارهم العقل والقلب والنفس والروح تحمل مدلولا واحدًا، وهو تلك اللطيفة الربّانية الروحانية التي تمثّل حقيقة الإنسان [1]، ووفقا لهذه الرؤية بنوا آراءهم ومذاهبهم في التربية. وخصوصًا في درس المقامات والأحوال، فالطرق التربوية من الرياضة والمجاهدة والتعبّد تتجه عندهم نحو هدف واحد هو تلك الحقيقة الروحانية بغض النظر عن تجلياتها في باطن الإنسان وتنّوع مظاهرها وأشكالها، بينما يقف الإمام الدهلوي على طرف النقيض من ذلك فهو ينظر إلى تلك القوى

[1]– ينظر: ابو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (مرجع سابق)، ج3،ص: 4.

واللطائف الباطنية للإنسان نظرة تجزيئية تفريقية، ويذهب إلى أن كل لطيفة من تلك اللطائف تحمل معنى مخالفا للأخرى، وصفات ومهام تختلف عنها هي الأخرى، وبالتالي توجَّب أن يكون لكل منها سبل تربية وتقويم تختلف عن الأخرى.

ومن هذا المنطلق ذهب الإمام الدهلوي في درس المقامات والأحوال إلى تخصيص كل لطيفة من تلك اللطائف بجملة من المقامات والأحوال تختص بها لتترقّى بها إلى صفائها المطلوب.

وهو وإن لم يورد كثير تفصيل في ما هيات وتعاريف تلك اللطائف لكي نتبيّن حقيقة هذا الفصل بشكل أوضح، إلا أنّنا نحاول استخلاص تعاريفها مما توفر لدينا.

العقل: يعرفه الإمام الدهلوي بأنّه «الشيء الذي يدرك به الإنسان ما لا يدرك بالحواس»[1]، وهو الذي توجّه إليه خطاب الشارع في النصوص القرآنية والنبوية الشريفة، وأناط به التكريم والتكليف وهو المقصود في العديد من الإشارات القرآنية والنبوية في نحو قوله تعالى: «إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون» [2]، وورد ذكره حكاية عن أهل النار:«لو كنا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير» [3] وجاء في الحديث قوله –صلي الله عليه وسلم-: «أوّل ما خلق الله تعالى العقل، فقال له: أقبل فأقبل، وقال له: أدبر فأدبر، فقال: بك أؤاخذ»[4] وقال « ما خلق الله عز وجل خلقا أكرم عليه من العقل»[5] ومجال عمل هذه اللطيفة –كما يرى الدهلوي- القوة الإدراكية من التخيّل والتوهّم والتصرّف في المتخيّلات والمتوهّمات، ومن أفعاله اليقين والشكّ، وطلب الأسباب لكل حادث، والتفكير في حيل جلب المنافع ودفع المضار، ومن صفاته اليقين بما يقرب مأخذه من مأخذ العلوم العادية كالإيمان بالغيب، والتوحيد الأفعالي.[6]

---

(1)- ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة** (مرجع سابق) ج2،ص: 161.

(2)- الرعد، الآية:3.

(3)-الملك، الآية: 10.

(4)- قال الحافظ العراقي: أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أمامة، وأبو نعيم من حيث عائشة بإسناد ين ضعيفين، **المغني** (مرجع سابق) ج1،ص: 79.

(5)- قال العراقي في **المغني**: أخرجه الحكيم الترمذي في **النوادر** بسند ضعيف من رواية الحسن عن عدد من الصحابة، ج1، ص:81.

(6)- ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج2، ص:163.

القلب: وهو عند الإمام الدهلوي الشيء الذي به يحب الإنسان، ويبغض، ويختار، ويعزم[1] فهو محل الأحاسيس والمشاعر التي تطوف بالإنسان والتي ترتبط بمعاني الحب والإخاء وما يضادها من الأحاسيس الباطنية، وهو المشار إليه في النصوص الكريمة الآتية، قال تعالى: «إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد»[2]، وقال: «واعلموا أنّ الله يحول بين المرء وقلبه»[3]، وجاء في الحديث الصحيح: «ألا إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»[4]وقوله –صلى الله عليه وسلم-: «مثل القلب كريشة في فلاة تقلّبها الرياح ظهراً لبطن»[5].

ومن قواه الغضب، والجرأة، والشحّ، والرضا، والسخط وغيرها من الأفعال القلبية والأحاسيس الباطنية الأخرى.

النفس: ويعرّفها الدهلوي بأنها الشيء الذي يشتهي به الإنسان ما يستلذه من المطاعم والمشارب والمناكح [6] ويبدو اختلاف هذا التعريف عن تعاريف المتصوفة الذين قاربوا الإجماع في قولهم بأنها ما كان مذموما ومستقبحا من أفعال وأخلاق الإنسان، واضحا ،فتعريف الدهلوي يتّسع ليشمل الاعتدال والانحراف في مفهوم النفس فهي عنده لطيفة وأداة أما عند المتصوفة هي مجموعة أوصاف، وهذا يرجع بنا إلى النقطة التي أشرنا إليها وهي أن الدهلوي فصل بين مفاهيم قوى الإنسان كحقائق وقوى منفصلة عن بعضها، بينما رأى المتصوفة غير ذلك واعتبروا النفس جملة أوصاف قبيحة يتلبّس بها الإنسان في تعريف. وفي تعريف آخر هي اللطيفة الروحانية التي هي القلب وهي العقل والروح، ويزداد هذا المعنى اتّضاحا عندما يشير الدهلوي إلى كون النفس مجبولة على حبّ وإتّباع الشهوات، ولا تزال على ذلك إلا أن يبهرها نور الإيمان فهي بهذا المعنى تحتمل الوجهين، التنوّر بالإيمان و التنزّه عن ظلمة الشهوة والطين،

---

(1)- المصدر السابق،ج2، ص:160.

(2)- ق، الآية: 37.

(3)- الأنفال، الآية: 24.

(4)- متفق عليه ، أخرجه البخاري في **صحيحه** عن النعمان بن بشير ، كتاب الايمان،باب من استبرأ لدينه . (مرجع سابق)،ج1،ص:119، وأخرجه مسلم،في **الجامع الصحيح**،كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات . (مرجع سابق) ج5،ص: 50.

(5)- أخرجه ابن ماجه في **السنن** عن أبي موسى الأشعري في المقدمة، باب في القدر، تحت رقم: 88. (مرجع سابق) ج1، ص:34.

(6) -ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج2، ص:163.

والتلطخ برذائل الجسد والغريزة، هذا في مقابل قصرها على الأوصاف القبيحة في الإنسان وحسب، وقد أشار القرآن الكريم والسنة والنبوية المطهّرة إلى هذه اللطيفة في العديد من الأيات والأحاديث منها: قوله تعالى: ﴿إنّ النفس لأمّارة بالسوء﴾[1]، و قال –صلّى الله عليه وسلّم-: «النفس تمنّى وتشتهي والفرج يصدّق ذلك ويكذّبه»[2].

2-العلاقة بين هذه القوى:

هذه القوى التي أودعها الله الإنسان تتفاعل فيما بينها تأثيرا وتأثّرا، مدا وجزرا، لتصدر عنها تصرفات الإنسان وأفعاله،والتي تصدر عنها نتيجة تضافر عمل هذه القوى، «فلولا إدراك العقل ما في الشتم أو الكلام الحسن من القبح والحسن، وتوهّم النفع والضّر، ما هاج غضب ولا حبّ ولولا متانة القلب لم يصر المتصوّر مصدّقا به، ولولا معرفة المطاعم والمناكح وتوهّم النفع فيها لم يمل إليها الطبع –النفس- ....ولولا تنفيذ القلب حكمه في أعماق البدن لم يسع الإنسان في تحصيل مستلذاته» [3]

ويضيف الدهلوي إلى هذه السلسلة من الارتباطات الوظيفية دور الحواس في تسهيل عملها وتوجيهها ومساعدة العقل في معرفة الأشياء وتعقّلها يقول: «ولولا خدمة الحواس للعقل ما أدركنا شيئا، فإن الكسبيات فرع البديهيات، والبديهيات فرع المحسوسات»[4].

ولتقريب هذا التفاعل والتقاسم الوظيفي الذي يحدث في أغوار الكائن البشري بين هذه القوى الثلاثة يضرب الدهلوي مثالا بملك اهتم بأمر عظيم كفتح قلعة صعبة، أو نحوه، فاستمد من إخوانه بجيوش ،ودروع ،ومدافع ،وهو المدبّر في فتح القلعة وإليه الحكم ومنه الرأي، وإنما هم خدم يمشون على رأيه، فجاءت صور الحوادث على حسب الصفات الغالبة في الملك من جراءته وجبنه وسخائه وبخله وعدالته وظلمه فكما يختلف الحال باختلاف الملوك وآرائهم

---

[1]- يوسف، الآية: 53.

[2]- متفق عليه، أخرجه البخاري في **صحيحه** من حديث ابن عباس عن أبي هريرة، كتاب الاستئذان، باب زنا الجوارح دون الفرج، (مرجع سابق)، ج7، ص:130. وأخرجه مسلم في الصحيح في كتاب القدر،باب قدّر على ابن آدم حظّه من الزنا وغيره، (مرجع سابق)، ج8، ص: 52.

[3] -ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة** (مرجع سابق) ج2، ص: 161.

[4]- المصدر نفسه، والجزء، والصفحة.

وصفاتهم، وإن كانت الجيوش والآلات متشابهة، فكذلك يختلف حكم كل رئيس من الرؤساء في مملكة البدن[1].

إلا أن هذه القوى ليست على توافق تام بين أفراد بني الإنسان، فقد يوجد من يخنع قلبه أمام سطوة نفسه ،وفي المقابل يوجد من تختفي نفسه أمام لطافة القلب وحكمته وكذلك حال العقل مع،النفس ،والقلب.

فلو هاج في القلب حبّ الرئاسة، واعتلاء المناصب العالية فإنّه يسهل على هذا الإنسان نسيان اللذّات، بل ويستهين ويجاهد نفسه لتركها في سبيل تحقيق مراده، ولو حدث العكس واستحكمت بالنفس شهوة وخنع القلبوالعقل أمام طغيانها وجبروتها ، فإنها تقدم على فعلها ولو تعلق بها من العيب والعار ما تعلّق.

ويصوّر الدهلوي هذا الصراع الداخلي في الإنسان بقوله: «...وربما يصبر المرء على الجوع والعري، ولا يسأل أحدا شيئا لما جبل فيه من الأنفة، وربما يبدو للرجل الحريص منكح شهي، أو مطعم هني، ويعلم فيها ضررا عظيما، إمّا من جهة الطب، أو من جهة الحكمة العملية، أو من جهة سطوة بعض بني آدم، فيخاف، ويرعوي، ثم يعميه الهوى، فيقتحم في الورطة على علم»[2].

وبين هذه النماذج يقف نموذج آخر غلب عقله على باقي ملكاته فيقيم عواطفه وشهواته على خط الشرع الذي فهمه وتعقل أوامره، ونواهيه وأخضع له جوارحه، «ورجل ثالث يغلب عقله على القلب والنفس، كالرجل المؤمن حق الإيمان انقلب حبه وبغضه وشهوته إلى ما يأمر به الشرع وإلى ما عرف من الشرع جوازه بل استحبابه، فلا يبتغي أبدا عن حكم الشرع حولا»[3].

هذه النماذج الثلاثة التي عرضها الدهلوي والتي هي:

-غلبة القلب على النفس والعقل.

-غلبة النفس على القلب والعقل.

---

[1]- المصدر السابق، ج2، ص: 165.

[2] -المصدر نفسه، ج1، ص:163.

[3] -المصدر نفسه، والجزء، والصفحة.

-وغلبة العقل على القلب والنفس.

هذه النماذج تقترب كثيرًا بل تكاد تتطابق مع ما ذهب إليه الغزالي في موضوع قوى النفس « فالقوة الغضبية» عند الغزالي فضيلتها «الشجاعة» وهي تقابل في كلام الدهلوي الأنموذج الأول، و«القوة الشهوية» مع فضيلتها «العفّة» تقابل عند الدهلوي الأنموذج الثاني، أما «القوة الناطقة» مع فضيلتها «الحكمة» فهي تقابل في فلسفة الدهلوي الأخلاقية الأنموذج الثالث.

هذا التقارب والتشابه يكشف عن امتداد غزالي في فلسفة الإمام الدهلوي التربوية والأخلاقية، إلا أن الملاحظ عند المقارنة بين آراء العلمين الإمامين؛ أن الإمام الدهلوي لا يكتفي بمجرد الأخذ والأسلمة بل أكسب تلك المعاني الأخلاقية، صبغة شرعية روحية أكثر ممّا أعطاها الغزالي عند تأثره بها من الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية، فالدهلوي –على سبيل المثال– عند كلامه من الأنموذج الثالث يصفه بأنه حال الملائكة والخيّرين من المؤمنين تنوّروا بنور الإيمان نتيجة نهجهم سبل الله وإخباتهم له، فلئن كانت فضيلة هذه الحالة عند الغزالي هي «الحكمة» [1] التي تحمل معنا عقليا غير بعيد عن المعنى اليوناني، فإن فضيلتها عند الدهلوي هي التشبّه بالملكوت والإخبات لله ويصف الدهلوي هذه الحالة الباطنية والتفاعل الذاتي لقوى الإنسان عند تفسيره لقوله تعالى : «إن الذين اتقوا إذ مسهم طائف من الشيطان تذكّروا فإذا هم مبصرون»[2] يقول:«الشيطان يشرف على باطن الإنسان من قبل كوّة شهوة النفس، فيدخل عليه داعية المعصية، فإن تذكّر جلال ربّه، وخشع له تولّد منه نور في العقل، وهو الإبصار، ثم ينحدر إلى القلب والنفس، فيدفع الداعية، ويطرد الشيطان»[3].

هذه العملية الإستترالية لنور الله والتذكّريّة لعظمته وجلاله هي الدافع الأنجع لحالات الغفلة وغلبة خواطر الشيطان ، فعند تذكّر جلال الله وعظمته وجنّته وما أعدّ فيها من ثواب للمطيعين، وناره وما أعدّ فيها من عذاب للمنحرفين على صراطه، تتلاشى تلك الخواطر وتنمحى كأن لم تكن من قبل وقد بيّن النبي –صلّى الله عليه وسلّم– هذه المدافعة بين قوى

---

(1) -ينظر: ص: 97 .

(2)- الأعراف، الآية: 201.

(3) -ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة** (مرجع سابق) ج1، ص: 122.

الإنسان ،وبين خاطر الحق وخاطر الباطل، وانقياد النفس للحق إذا كانت مطمئنة متأدّبة بآداب العقل المتنوّر بنور الإيمان ، وبغيها عليه وإبائها منه، إذا كانت عصيّة أبيّة بما ضرب في مسألة البخل والجود من مثل جنتين من حديد إحداهما سابغة والأخرى ضيقة[1]، قال –صلى الله عليه وسلم: «مثل البخيل والمتصدّق كمثل رجلين عليهما جنّتان من حديد، وقد أضطرت أيديهما إلى ثدييهما وتراقيهما فجعل كلّما تصدّق بصدقة انبسطت عنه، وجعل البخيل كلما همّ بصدقة قلصت، وأخذت كل حلقة بمكانها»[2].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] المصدر السابق،ج1، ص:146.

[2] متفق عليه، أخرجه البخاري في **صحيحه** عن أبي هريرة، كتاب الزكاة، باب مثل المتصدق والبخيل، ج2، ص: 120. وأخرجه مسلم في الصحيح عن أبي هريرة، كتاب الزكاة، باب مثل متفق والبخيل ، ج3، ص: 88.

2-3-4:مقاربة وتعليق

لقد أثارت مسألة التشابه الذي يقارب التطابق بين ما وضعه فلاسفة الاغريق، وفلاسفة ، وأخلاقيو الإسلام في مسألة النفس وقواها وفضائلها لغطا واسعا في العديد من ساحات الحوار الفلسفي.

إن الظاهر للمطلّع على علم الأخلاق في الإسلام وتراث فحوله كابن مسكويه والغزالي والراغب الأصفهاني ؛هو أن فلسفة الأخلاق في التراث الإسلامي ليست إلا ترجمة لتلك التي خلّفها الفلاسفة اليونان إلا أن المتمحّص والمتمعّن يلحظ فروقاً ،وتباينات عدّة بالرغم من بقاء مسألة التأثّر قائمة بل ومؤكّدة. إنّ هذه المقولة تحتاج لتوضيحها والتدليل عليها لمجموعة من المقولات توضّح أوجه الاختلاف ووجوه التوافق التي جمعت بين هاتين الثقافتين. نذكر منها:

1-إن منّ يتأثّر بالتيارات الفكرية التي تنتمي إلى ثقافته على تباينها يكون مقياس توازن فكره رهيناً بمدى تغلّبه على هذا التعارض، فكذلك من يتأثّر باتجاهات فكرية من أصل ثقافي مختلف عنه يجب أن يوازن تكامل فكره بقدرته على دفع وجوه التعارض بينهما وبين ثقافته، ولا يكون أقرب إلى الاختلال في بنائه والاختلاط في دعاويه من غيره ممن يبقى منحصراً داخل الثقافة الواحدة ، إذ مقياس التعارض واحد ألا وهو نزول درجات التقابل التي يتمثل أقصاها في كون ما يثبته أحد الاتجاهين ينفيه الآخر والعكس بالعكس.[1]

2-إن اختلاف الثقافات لا يمنع من قيام كليات ثقافية تجمع بينهما، وتسهّل التواصل بينها في آفاق متنوّعة من التجربة الإنسانية. هذه المعاني و الكليّات الثقافية تجمع جمهور المتواصلين والأمم المتواصلة، والتي يطلق عليها « الكليّات الثقافية»، و التي تنضوي تحتها الكليّات العملية في مقابل الكليّات العقلية، هذه الكليّات العلمية التي من أهم فروعها«الكليّات الخلقية». ولا يخفى أنّ هذه المعاني الأخلاقية هي التي تيسّر سبل التواصل الأخلاقي بين الثقافتين اليونانية والإسلامية، هذه التجربة التي عرفت اتفاقا في بعض المفاهيم وتلاقياً في بعض الأحكام، سارع بعض الباحثين إلى نسبتها إلى رقوع الحافر على الحافر،والحقّ أنّها عناصر

---

[1] -طـه عـبد الرحمن، **آليات التقريب الإسلامي للأخلاق النظرية عند اليونان**، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ندوة حول(الثقافة الإسلامية و الثقافة الغربية الأخذ والعطاء) مكناس في 4-5 ديسمبر 1991.ص:180

سلوكية كلّية، مبثوثة في الثقافات بثاً، تهتدي إليه كلّ منها على حدا من تلقاء ذاتها، وإن ألبستها لباساً خاصاً ونحت بها منحا متفرداً[1]

3- يقول الغزالي في منقذه في الرد على منتقديه في هذه المسألة:« ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفة من الذين لم تتحكم في العلوم سرائرهم و لم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم وزعمت أنّ تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أنّ بعضها من مولدات الخواطر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية وأكثرها موجودة معناه في كتب الصوفية، وهب أنّه لم توجد إلا في كتبهم فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه مؤيّداً بالبرهان و لم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلها ينبغي أن يهجر ويترك ، فلو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن يهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، للزمنا أن نهجر كثيراً من الحق ...فلا يعاف العسل، وإن وجد في محجمة الحجّام ....»[2]

4- إن حالة التجانس التي طبعت تقاسيم الفلاسفة والعلماء لقوى النفس وفضائلها يمكن تلمّس مصدر لها سابق لحكمة اليونان، وهو حكمة الهند وتصوفها الفلسفي[3] مما يوحي بتغليب فرض يقول: إنّ تلك التقاسيم ،والتعاليم كانت عبارة عن بقايا تعاليم ديانة سماوية مندرسة توالت عليها العصور، راسمة عليها بعض ملامح التغير والإنمحاء، لذلك لقيت هذه الآراء قبولا واستحسانا عند أكثر الثقافات التي احتكت بها والتي لم تكن الثقافة الإسلامية إلا واحدة منها. معنى ذلك أن اليونان لم يكونوا سوى تراجمة ونقلة لتلك الآراء والأفكار وما يؤكد هذا الطرح هو كونها- أي الأفكار- ولدت وتبلورت مع أفلاطون بصفة خاصّة والذي بدوره لم يجرّ قلمه بشيء منها إلا بعد رجوعه من رحلته التي قادته إلى الشرق[4] ،بعد مقتل أستاذه سقراط

---

(1)- ينظر : المرجع السابق ، ص ص: 181-182.

(2)- أبو حامد الغزالي ، **المنقذ من الظلال** ، تح: جميل صليبا ، وكمال عيّاد،دط ؛ بيروت: دار الأندلس، دت، ص ص: 112-113.

(3)- ينظر: جمال المرزوقي، **الفكر الشرقي القديم و بدايات التأمل الفلسفي**، ط1؛ بيروت:دار الآفاق العربية،2001 ، ص ص:226-227.

(4)- مـــن الثابت تاريخا أن أفلاطون زار مصر دارساً ومتعلماً وأقام بها فترة بعد وفاة أستاذه سقراط وكان حينها في السابعة والعشرين من عمره وبقي فيها إلى أن وقعت الحرب بين أثينا واسبرطة. وبعد جملة من الرحلات عاد إلى أثينا و أسس الأكاديمية التي =أسس فيها فلسفته وكـــتب حينها معظم كتبه، ينظر: مصطفى غالب، **أفلاطون (في سبيل موسوعة فلسفية)**،دط؛ بيروت: دار الهلال، 1983، ص: 14 وما بعدها .

ففرضيّة نقله إيّاها من الثقافات الشرقية التي كانت مكنوزة في مكتبات الشرق والتي لم تخلو من بقايا الديانات السموية المندرسة قوية جداً، وبالتالي ويتراح عن كاهل الثقافة الإسلامية ثقل هذه الدعوة لكونها انساقت وراء أفكار إنسانية تجاوزت حدود الفلسفات والمعتقدات وخصوصياتها .

5-الدارس للأخلاق اليونانية يعثر على آراء وأفكار تشكّل في العديد من سياقاتها خطرا على الاجتماع البشري بل والوجود الانساني حتّى ،كنظرة أفلاطون ومن وراءه الفلسفة الإغريقية جمعاء ،إلى العمل فهم يرون العمل رذيلة من الرذائل التي تختصّ بها طبقة السوقة والعبيد ،أما الحكماء والنبلاء فهم مترّهون عن هذه القيم الاجتماعيّة الوضيعة ،بينما يقف العمل في الفلسفة الأخلاقية الإسلامية ،وسائر الثقافات الإنسانية السليمة كقيمة حضارية وجودية للإنسان والمجتمع يتضافر على القيام بها الحاكم والمحكوم، والسيد والعبد على حد سواء .

6-إن البعد القيمي العملي التفعيلي الذي اصطبغت به الأخلاق الإسلامية في إطارها النظري الفلسفي ،يقف شامخا أمام الجفاف السلوكي لتلك اليونانية ،إذ أنّه لم يتطرّق-في حدود علمنا- واحد من فلاسفة اليونان إلى السبل العملية للتحقّق والتفاعل العملي مع الفضائل التي تحدّثوا عنها ،مكتفين في مقابل ذلك بالإطار النظري التجريدي ممّا يضع هذه الأخلاق في زجاجية من زجاجيات متحف التجريد، تُرى من بعيد دون أن تُلمس أو تُفعّل بينما تقف الفلسفة الأخلاقية الإسلامية رائدة في هذا الإطار نظرا لطبيعة الدين الاسلامي العملية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

3-آليات البناء الروحي عند الإمام الدهلوي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

3-1 آليات وأصول الإحسان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-1-1: الإحسان بين القرآن والسنة:

يحمل لفظ الإحسان في إطلاقاته المتعددة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، على عدة معان تختلف باختلاف موضع اللفظ والاستعمال الدلالي لها في النص القرآني والنبوي الشريف، فقد ورد لفظ الإحسان مع مشتقاته في القرآن الكريم نحو أربعين مرة، ودارت أقوال وشروح وتراجيح العلماء في مجملها حول استعمالين في القرآن الكريم والسنة، يختلفان باختلاف الأصول اللغوية، فالاستعمال الأول هو ما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾[1] وهو -أي لفظ الإحسان- يعود إلى لفظ «أحسن» المتعدي بحرف الجر، فيقال: «أحسن إلى فلان» أو «لفلان» والمقصود بهذا الاستعمال في معظم المواضع، معاونة الفقير ومساعدته، والصفح الجميل، والزيادة في التفضل والجزاء.

ويندرج في الاستعمال الثاني قوله صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل المشهور «الإحسان: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[2] وهو مشتق من لفظ «أحسن» المتعدي بنفسه، ويقصد به الإتقان والإخلاص، وغيرها من المعاني الدالة على تحسين العمل وإيجادته، يشير إلى هذا المعنى الأخير ابن الأثير في قوله: «أراد بالإحسان الإخلاص، وهو شرط في صحة الإيمان والإسلام معا، وذلك أن من تلفظ بالكلمة، وجاء بالعمل من غير نية الإخلاص، لم يكن محسناً ولا كان إيمانه صحيحاً، وقيل أراد بالإحسان الإشارة إلى المراقبة وحسن الطاعة، فإن من راقب الله أحسن عمله»[3].

ويلخص القرطبي أوجه ومذاهب العلماء في تقرير معنى الإحسان، مشيراً إلى ما ذكرناه من أوجه لغوية لهذا المصطلح يقول: «وهو في هذه الآية -آية سورة النحل- مراد بالمعنيين، فإنه تعالى يحب من خلقه إحسان بعضهم إلى بعض حتى أن الطائر في سجنك، والسنور في دارك لا ينبغي أن تقصر تعهدّه بإحسانك، وهو تعالى غني عن إحسانهم ومنه الإحسان والنعم والفضل والمنن، وهو في حديث جبريل بالمعنى الأول لا بالثاني فإن المعنى الأول راجع إلى إتقان العبادة

---

(1) النحل، الآية: 90.

(2) أخرجه البخاري في **الصحيح**،حديث جبريل، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي عن الإيمان والإسلام والإحسان،(مرجع سابق)، ج1، ص: 18. وأخرجه مسلم في **صحيحه** في كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، (مرجع سابق)، ج1، ص 30.

(3) ينظر: أحمد الشرباصي، **موسوعة أخلاق القرآن**، ط1، بيروت: دار الرائد العربي، 1981 ، ج2، ص:44.

ومـــراعاتها بأدائهـــا المصححة والمكملة، ومراقبة الحق فيها، واستحضار عظمته، وجلاله حالة الشروع، وحالة الاستمرار...»[1].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] محمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، د ط، القاهرة: د م، د ت، ج10، ص: 167.

3-1-2: الإحسان في المدرسة الصوفية:

ومن هذا المعنى الأخير انطلق المتصوفة في بناء درسهم الروحي ومنهجة حياتهم وسلوكهم الإيماني طوافا بحديث جبريل عليه السلام الذي جمع أصول الدين الإسلامي وفروعه واشتمل كما يقول القاضي عياض: «علي جميع وظائف العبادات الظاهرة والباطنة من عقود الإيمان وأعمال الجوارح وإخلاص السرائر، والتحفظ من آفات الأعمال حتى أن علوم الشريعة راجعة له، ومتشعبة منه» [1].

لقد اعتبر المتصوفة الإحسان ذروة الطريق الصوفي وقمته، لأنه جماع الدين كله وثمرة الإسلام إذا امتزج بالإيمان ويكفي لدلالة على هذا المعنى مكانته في الحديث الشريف فقط رتّب بعد الإسلام والإيمان للدلالة على كونه ثمرة لهما، يقول ابن قيم في هذا المعنى:« هو لب الإيمان، وروحه وكماله، وهذه المترلة تجمع جميع المنازل فجميعها منطوية فيه»[2].

فالإحسان هو تمام الحضور مع الله وخشيته ومراقبته، ومحبته، والإنابة إليه والإخلاص له، فكلما إزداد المؤمن اجتهاداً في التعبد لله والإخلاص له، كلما زاد نور الإيمان في قلبه حتى يصل إلى درجة الإحسان التي تعتلى ذروة مقام الإيمان وهي أعلي مستوى إيماني يصله قلب العبد المؤمن بدليل قوله صلى الله عليه وسلم «أفضل الإيمان أن تعلم أن الله شاهدك حيثما كنت»[3].

ولكونه غاية السالكين وذروة الطريق، فقد اصطلح جمع من المتصوفة[4] على علمهم بمصطلح «علم الإحسان» مستندين لحديث جبريل الشريف والذي يمثل الإحسان فيه الجانب الروحي من الدين في مقابل الإسلام الذي عني به في الحديث الجانب الممارساتي العبادي العملي, وفي مقابل الإيمان الذي يمثل الجانب النظري الاعتقادي التصوري في الدين.

وفي الوقت الذي يسمى فيه التصوف بالإحسان، فإن هناك من المتصوفة من يتحدث عن الإحسان كمقام من مقامات السائرين والسالكين كالهروي، وذلك من باب تسمية الشيء

---

(1) القاضي عياض، **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تح، يحي إسماعيل ، ط1، المصورة، مصر: دار الوفاء، 1998، ج1، ص: 204

(2) ابن قيم، **مدارج السالكين**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 459.

(3) أخرجه الامام البيهقي في الآداب ،باب في فضل الصبر إنتظار الفرج والرجوع إلى الله ص:307،وأخرجه المتقي الهندي في كنز العمال عن عبادة ابن الصامت تحت رقم :61 بلفظ: «أفضل الإيمان أن تعلم أن الله معك» ،دط؛بيروت :موسسة الرسالة، 1993،ج1،ص:37.

(4) منهم الإمام الدهلوي، وأشرف على التهاوي وأبو الحسن الندوي، والشيخ أحمد كفتارو .

بـــأهم بـــاب فـــيه، أو تسمية العلم بأهم فصل فيه كعلم العقيدة الذي يطلق عليه اسم «علم التوحيد» نسبة لأهم مبحث فيه وهو التوحيد.

والمتصوفة عند فهمهم لحديث جبريل عليه السلام نظروا إلى النص النبوي نظرة تجزيئية، فذهبوا إلى أن قوله صلى الله عليه وسلم : «أن تعبد الله كأنك تراه» يختلف عن قوله: «فإن لم تكـــن تـــراه فإنه يراك» في المعنى والمآل واصطلحوا على الشطر الأول بـــ: «مقام المشاهدة» وعلـــى الثاني بـــ :«مقام المراقبة»، وغاصوا في شرح هذين المقامين اللذين إن بلغهما السالك، فقد بلغ درجة الإحسان وتحقق بها.

المـــراقـــــبة: وهي أن تستشعر مراقبة الله لك في حركاتك وسكناتك فلا تعصيه أبدا، وهـــي من منظور الامام الغزالي حالة للقلب يثمرها العلم، فتنعكس على الجوارح بالعمل فهي حالـــة مـــن الرهبة والخشية تتمكن من قلب المؤمن تتولد من علمه بأن الله ناظره في حركاته وســـكناته، فتثمر استقامة في السلوك وفق منهج الله وشرعه دون مخالفة له في أمر من أوامره، يقـــول –أي الغزالي– :«اعلم أن حقيقة المراقبة، هي ملاحظة الرقيب وانصراف الهم إليه فمن احتـــرز مـــن أمر من الأمور بسبب غيره، يقال: إنه يراقب فلاناً، ويراعي جانبه، ويعنى بهذه المـــراقبة: حالـــة للقلـــب يثمـــرها نوع من المعرفة وتثمر تلك الحالة، أعمالاً في الجوارح وفي القلب»[1].

وقـــد بـــدا اهتمام القوم بهذا المقام واضحا في تراثهم الروحي والثقافي الذي تركوه وفي سلوكاتهم وحياتهم التي وصلت أخبارها إلينا.

قـــال الجريـــري[2]: «أمـــرنا هذا مبني على أصلين: أن تلزم نفسك المراقبة لله عزّ وجلّ، ويكون العلم على ظاهرك قائما»[3].

وقال بعضهم: «من راقب الله في خواطره، عصمه الله تعالى في جوارحه»[4]

---

(1) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (مرجع سابق)، ج4، ص: 338.

(2) هو أحمد بن محمد بن الحسين من كبار أصحاب الجنيد، وسهل بن عبد الله التستري، أحلس بمجلس الجنيد بعد وفاته، وأشتهر بالعلم والورع توفي سنة 321هـ/ 933م، ينظر: عبد الرحمن السلمي، **طبقات الصوفية**، ط 3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986، ص: 219.

(3) الغزالي، **الإحياء**، ج4، ص: 337.

(4) القشيري، **الرسالة** (مرجع سابق) ص: 190.

وسئل جعفر بن نصر عن المراقبة فقال: « مراعاة السر لملاحظة الحق سبحانه مع كل خطرة» [1].

وقال ابن عطاء الله: «أفضل الطاعات مراقبة الحق على دوام الأوقات»[2].

وقال المحاسبي حين سئل عن المراقبة قال: «أوّلها علم القلب بقرب الله تعالى» [3].

وقد دلت العديد من آيات القرآن الكريم، على هذا المعنى وكون الله مطلع على عباده عالم بأفعالهم وسكناتهم قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [4]، وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ [5]، قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[6].

وفي "روضة الطالبين" يقرن الغزالي بين المراقبة والإحسان لأنه –كما يقول– غايتها، ويقرن بعض المتصوفة بين مفهوم المراقبة ومفهوم الإحسان لكون أولى غايات المراقبة ،هو البلوغ إلى مقام الإحسان ولكونها أولى درجاته، يقول الغزالي: «وأما المراقبة والإحسان فهما لفظان متداخلان على معنى واحد، فأما ثمرة المراقبة فهو رعاية الخواطر، وكشف ما التبس منها والأدب مع الله تعالى بحرمة مراقبته والحياء منه» [7]

وعلى سنة المتصوفة في تقسيم كل مقام، وطريق للعروج إليه إلى محطات ودرجات وتقسيم المتحققين به إلى مراتب فقد جعل الإمام الغزالي المراقبة على درجتين

–مراقبة الورعين من أصحاب اليمين: هم قوم غلب إطلاع الله تعالى على ظاهرهم وباطنهم ولكن لم تدهشهم ملاحظة الجلال بل بقيت قلوبهم على حد الاعتدال متسعة للتلفت إلى الأحوال والأعمال إلا أنها مع ممارسة الأعمال لا تخلو عن المراقبة فقد غلب عليها الحياء من الله تعالى فلا يقدمون، ولا يحجمون إلا بعد التثبت فيه، ويمتنعون من كل ما يفتضحون به في القيامة، فإنهم يرون الله تعالى في الدنيا مطلعاً عليهم فلا يحتاجون إلى انتظار القيامة[8].

---

(1) القشيري، **الرسالة**، (مرجع سابق)،ص: 191.

(2) المرجع نفسه والصفحة.

(3) المحاسبي، **الوصايا**، (**كتاب القصد والرجوع إلى الله**) تحقيق عبد القادر أحمد عطا،ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986، ص: 313.

(4) الرعد، الآية: 33.

(5) العلق، الآية: 14.

(6) النساء، الآية: 1.

(7) الغزالي، **روضة الطالبين وعمدة السالكين**، د ط، بيروت: دار النهضة الحديثة ، د ت، ص: 83.

(8) المرجع نفسه ، ص:83-85.

2-مـــراقبة المقربين من الصديقين: وهي مراقبة التعظيم والإجلال وهو أن يكون القلب مســـتغرقاً بملاحظـــة ذلك الجلال ومنكسراً تحت الهيبة فلا يبقى له متسع للالتفات إلى الغير أصلاً، وهذه المراقبة لا يطول النظر في تفصيل ثوابها فإنها مقصورة على القلب[1].

المشـــاهدة:وهي ثاني درجات الإحسان وذروة السلوك إليه وهي أن يتمكن الإيمان من القلب حتى يصير المؤمن وكأنه يشاهد الغيب بالعين لدرجة يقينه به يصف ابن القيم هذه الحالة فـــيقول:«فصاحب هذا المقام كأنه يرى ربه سبحانه فوق سمواته على عرشه، مطلعاً على عباده ناظراً إليهم، يسمع كلامهم، ويرى ظواهرهم وبواطنهم، وكأنه يسمعه وهو يتكلم بالوحي ويكلـــم بـــه عبده جبريل، ويأمرهم وينهاهم بما يريد، ...وكأنه يراه، وهو يرضى ويغضب، ويحب ويبغض، ويعطي ويمنع...»[2].

ويؤيد هذا الكلام ما ورد في حديث حارثة ابن مالك حين قال له صلى الله عليه وسلم:« كـــيف أصـــبحت؟، فقـــال مـــن المؤمـــنين فقال:« لكل مؤمن حقيقة فما حقيقة إيمانك»، فقـــال:أسهرت ليلي، وأنفقت مالي، وعزفت عن الدنيا، وكأني أنظر إلى عرش ربي جل جلاله وقد أبرز للحساب وكأني أنظر إلى أهل الجنّة في الجنة يتزاورون، وكأني أنظر إلى أهل النار في النار يتعاوون فقال صلى الله عليه وسلم:« هذا عبد قد نّور الله قلبه، قد أبصرت فالزم »[3]

فالمشـــاهد هي تمام مراقبة الحق و الايمان به إلى درجة اليقين المبني على المحسوس والمشاهد الـــذي لا شـــك فيه، يقول عمر بن عثمان المكي[4]:« المشاهدة: ما لاقت القلوب من الغيب بالغيب»[5] .

---

(1) المرجع السابق،ص: 83-85.

(2) أبن القيم، **مدارج السالكين** (مرجع سابق)،ج3، ص ص: 153-154

(3) رواه البزار من حديث أنس، والطبري من حديث الحارث بن مالك، وكلا الحديثين ضعيفان ، ينظر: العراقي، **المغني** (مرجع سابق)،ج3، ص: 234. وأخرجه عبد الرزق في **المصنف** الكتاب الجامع باب الإيمان والإسلام، حديث رقم 20114،ج11، ص: 129. والبيهقي في **شعب الإيمان** كتاب الحادي والسبعون من شعب الإيمان، حديث رقم 10590، ج7، ص: 362.

(4) هو أبو عبد الله عمرو بن عثمان بن كرب، صوفي عالم بالأصول، ينسب إلى الجنيد في الصحبة وصحب أبا سعيد الغّراز، له عدة مصنفات في التصوف وأجوبة لصوفية و العبارات والإرشادات ، توفي سنة 297هـ/910م. ينظر: السلمي **الطبقات** (مرجع سابق)، ص:200-الزركلي **الأعلام**(مرجع سابق) ، ج5، ص: 81

(5) الطوسي، **اللمع**(مرجع سابق)، ص: 100

ويقـــول أيضـــاً:« المشاهدة: زوائد اليقين، سطعت بكواشف الحضور، غير خارجة من تغطية القلب»[1]. ويوضح ابن القيم مفهومها بقوله:« إذا بلغ العبد في مقام المعرفة إلى حد كأنه يطالع ما أتصف به الرب سبحانه من صفات الكمال... وأحست روحه بالقرب الخاص الذي لـــيس هو كقرب المحسوس من المحسوس، حتى يشاهد رفع الحجاب بين روحه وقلبه وبين ربه، فإن حجابه هو نفسه...أفض القلب والروح إلى الرب، فصار يعبده كأنه يراه...»[2]

واختصـــر القشيري رأيه في المشاهدة بأنها هي التصوف كله إذ يقول:« كل شريعة غير مـــؤيدة بالحقـــيقة فغير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول...و الشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده»[3]

وفي مســـألة المشاهدة يطرح سؤال من المشاهد؟ نفسه بقوة بين العلماء والمتصوفة، فهل المشاهد هي الذات، أم صفات ،أم ماذا ؟.

لقـــد تضـــاربت الآراء حول الإجابة عن هذا السؤال بين ذاهب إلى القول بجواز الرؤية القلبـــية وتحققهـــا وبـــين قاصر للرؤية على شواهد وصفات الذات. وقد شكلت هذه المسألة الشـــائكة والتي طرحت نفسها بقوة في الفكر الصوفي، حجراً طالما عرقل المدافعين عنه وجلبت عليهم زمراً من الردود و المعارك.

ويقـــف ابن القيم في صف اولئك المناوئين لهذه الفكرة والمدافعين عن الرأي الثاني حين يرى أن المشاهدة محال وإنما المقصود بالمشاهدة هي الشواهد أو شواهد الحق وهو ما يغلب على القلوب الصادقة العارفة من ذكره وإجلاله بحيث يكون ذلك حاضراً فيها مشهوداً لها[4].ويشير بالثناء إلى قول الشبلي[5] حين سئل عن المشاهدة فقال :« من أين لنا مشاهدة الحق؟ لنا شاهد الحق »[6].

---

(1) المرجع السابق ، ص: 101.

(2) ابن القيم، **مدارج السالكين**، (مرجع سابق)،ج3، ص: 153.

(3) القشيري، **الرسالة**، (مرجع سابق)، ص ص: 82-83.

(4) ابن القيم ، **مدارج السالكين**، ج3، ص:238.

(5) هو دلف بن جحدر، ويقال: إبن جعفر، خرساني الأصل، بغدادي المنشأ والمولد ، وأصله من أسروشنة، ولّي أول أمره على دنباوند ثم إنعزل وتاب، فصحب الجنيد، حتى لمع نجمه في سماء التصوف وكان علماً فقيهاً على مذهب الإمام مالك. توفي في ذي الحجة سنة 334هـ/ 964م. ينظر السلمي، **الطبقات**، (مرجع سابق)،ص: 337، الزركلي ، **الأعلام**،(مرجع سابق)، ج2، ص: 341.

(6) ابن القيّم، **مدارج السالكين**، ج3، ص: 240.

ويختلف القشيري عن الهروي في هذه المسألة، إذ أن الهروي يجعل المعاينة بالأبصار أولى مراتب المعاينة[1] بينما يرفض القشيري حدوث هذا النوع من المعاينة هنا في هذه الحياة الدنيا، ويذهب مع جمهور الأمة إلى أن حدوثها يكون في الدار الآخرة، فيقول في ذلك عند شرحه لقوله تعالى: ﴿إلى ربها ناظرة﴾ «اليوم سراً بسر من حيث المشاهدة، وغداً جهراً بجهر من حيث المعاينة» [2].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] المرجع السابق ، والجزء، ص: 245.

[2] ينظر: إبراهيم البسيوني ، **الإمام القشيري سيرته وآثاره ومذهبه في التصوف**،دط، القاهرة: مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1972، ص: 303.

3-1-3: الإحسان عند الامام الدهلوي:

لعل الكلام عن ما سماه الإمام الدهلوي بـ: «الهيئات النفسية» والتي اعتمدها كأساس موجّه لكل سلوك إنساني نبيل أو قبيح يطول ،إذ المتتبع لآراء الدهلوي في الأخلاق والتربية والاجتماع البشري يلمس انسياب هذه الفكرة وارتباط الأعمال بالهيئات النفسانية- في معظم آرائه وإجتهاداته، وبخاصة في المجال الأخلاقي التربوي.

فالثابت عند الإمام الدهلوي أن الفعل البشري ما هو إلا إنعكاس من مرءاة نفسه لما تحويه داخلها، وما تؤمن به وتعزم عليه، فإذا طاوعت إرادة الإنسان ذلك الأمر الداخلي والرغبة الباطنية، انشرحت نفسه ومال طبعه نحوه على حساب الكفة الأخرى سواءاً كان العمل غريزياً بهيمياً أو ملكياً نورانياً، يقول الإمام الدهلوي:« اعلم أن الأعمال مظاهر الهيئات النفسانية وشروح لها، وشركات لاقتناصها، ومتحدة معها، في العرض الطبيعي، أي يتفق جمهور الناس على التعبير بها عنها بسبب طبيعي، تعطيه الصورة النوعية، وذلك لأن الداعية إذا انبعثت إلى عمل فطاوعت لها نفسه انبسطت، وانشرحت، وإن امتنعت انقبضت وتقلصت، فإذا باشر العمل استمد منبعه من ملكية أو بهيمية وقوي وانحرف مقابله وضعف، وإلى هذا الإشارة في قوله صلى الله عليه وسلم:« النفس تمنّ وتشتهي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه[1]»[2] .

هذه الهيئات هي للأعمال كالروح للجسد، إذ لا وجود للأعمال بدونها، ويقترب هذا المفهوم بل ويتطابق مع مفهوم النية عند الإمام الدهلوي التي يقول في تعريفها: « هي المعنى الباعث على العمل من التصديق بما أخبر به الله على ألسنة الرسل،من ثواب المطيع وعقاب العاصي، أوجب امتثال أمر الله فيما حكم ونهى»[3]، هذا المعنى النفسي الباطني هو الذي يعتبر الأعمال ومآلاتها، وهو الذي يقف وراء تشبيه النبي صلى الله عليه وسلم في كثير من المواضع لمن صدقت نيته، و لم يتمكن من العمل لمانع. بمن عمل ذلك العمل وقام به، كمن نوى صادقاً

---

(1) متفق عليه أخرجه البخاري في الصحيح عن ابن عباس ،كتاب الاستئذان ،باب زنا الجوارح دون الفرج،(مرجع سابق)، ج5، ص:132 ،وأخرجه مسلم في الصحيح عن ابن عباس أيضا ،كتاب القدر ،باب قدر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره ،(مرجع سابق)، ج7،ص:13

(2) الدهلوي، **حجة الله البالغة**،(مرجع سابق)، ج1، ص ص: 58-59.

(3) المصدر نفسه ،ج2، ص: 152.

الإنفـــاق وهـــو مملق[1] . فهو بهذا المفهوم كمن أنفق، هذه الهيئة الباطنية النفسية لا تظهر أثار الأعمـــال بدونها، وهو ما يشير إليه قوله تعالى:﴿ لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ﴾[2] [3] .

وانطلاقـــاً مـــن هذه القاعدة يشيّد الإمام الدهلوي نظرته لمفهوم الإحسان وآلياته وما ينخـــرط تحـــتها من أعمال وجزئيات بداية من لب الإسلام التوحيد وعموده الصلاة، ونهاية بأبسط شعور نبيل يخالج قلب المؤمن .

فهو يرى أن كل ما كلف به الشرع إيجابا أو تحريماً هي أعمال تعتبر بهيئاتها النفسانية التي يـــبنى وفقها الحساب في المعاد، والإسلام في رسمه لمعالم حياة الإنسان ومجتمعه، راعى في ضبط تلك المعالم أساسين هما:

1-جهة كونها ملزمة للناس، والأساس في ذلك اختيار مضان تلك الهيئات من الأعمال وضـــبطها بأمور معلومة محددة بهيئات مخصوصة وطرق مخصوصة[4]. وهو ما يسمى بـــ:« فقه الظاهـــر» أي جملـــة العبادات والتشريعات الحسية الظاهرة التي تعبّد بها الله عباده والتي يهتم بدرسها في علم الفقه.

2-مـــن جهـــة تهـــذيب نفوسهم، بتلك الهيئات ومعرفة الأعمال من جهة إيصالها إليها وبـــناؤها علـــى الـــوجدان وتفويض الأمر إلى صاحب الأمر[5] وهي تُمثل روح ذلك الجزء التشـــريعي العملي من المنظومة الإسلامية والمقصود منه بالأساس، والتي اصطلح عليها الإمام الدهلوي بمصطلح "الإحسان" وعرف في التراث الإسلامي بالتصوف ، و«فقه الباطن»

ويضيف الإمام الدهلوي لتوضيح الأساس الثاني الإشارة إلى ركيزتين توصلانه إلى الغاية المرجوة منه وهما:

---

(1) المصدر السابق، والجزء، والصفحة .

(2) الحج، الآية:37.

(3) الدهلوي ، الحجة، (مرجع سابق)، ج2، ص: 152.

(4) المصدر نفسه، ج2، ص: 121.

(5) المصدر نفسه، و الجزء و الصفحة.

1-النظـــر إلى الأعمـــال من حيث إيصالها إلى هيئات نفسانية، قويمة لأن الأعمال قد لا تؤدي إلى أرواحها كأن يؤدي العمل على وجه الرياء أو العادة.[1]

2-النظـــر إلى تلك الهيئات النفسانية لمعرفتها حق المعرفة، وذلك لمباشرتها على بصيرة مما أريد منها، فإن من لا يعرف المقصود من الآلات كاد إذا استعملها أن يخبط خبط عشواء، أو يكون كحاطب ليل[2]. وبهذه الركائز والقواعد يتحقق صفاء الدين وكماله وهي الحالة التي يســـميها "أشرف علي التهانوي"[3]: « الدين الكامل»[4]. من هذه القاعدة ووفق هذا التصور صاغ الإمام الدهلوي مفهومه للإحسان وللأصول التي تشكلّ بناه وترفع دعائمه، وصاغ بناءاً عليها نظريته في الإصلاح الذاتي والاجتماعي و السياسي. وهي عنده متعددة تشمل كل مناحي التشـــريع الإســـلامي وتهيمن على حياة المسلم في جميع تفاصيلها وهي في مجملها تدور حول أصول أربع هي " الطهارة"، و" الإخبات"، و"السماحة"، و"العدالة".

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

(1) المصدر نفسه ،والجزء، والصفحة .

(2) المصدر السابق، ج2، ص: 122.

(3) هو محمد أشرف علي التهانوي من كبار المربين والمتصوفة في العصر الحديث اشتغل بالتصوف حتى بلغت كتبه السبعمائة وعشرة كتاب، تخرج على يده مئات العلماء والمربين في الهند، توفي سنة (1362هـ/1944م) ينظر: عبد الباري الندوي، **بين التصوف والحياة**، ط1؛ دمشق: دار الفتح، 1963، ص: 12.

(4) عبد الباري الندوي، **بين التصوف والحياة** ،ص :21.

I-الطهارة:

1-مفهومها: تعتبر الطهارة شرط صحة لأغلب الشعائر العبادية في الإسلام، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[1].

وهي أول أصول الإحسان عند الإمام الدهلوي الذي ركزّ على قيمتها في بناء الشخصية الإسلامية السوية، لذلك أفرد لها مباحث في كتابه " حجة الله البالغة" وخصّها بشيء من التفصيل بالكلام عن حقيقتها وعلاقتها بالجانب الوجداني في الإنسان، وسبل اكتسابها، بشكل يختلف كثيراً عن كتابات من سبقوه من المتصوفة الذين انكبت أكثر جهودهم على تأصيل طهارة الباطن وتحليلها.

يعدّ الدهلوي الطهارة من أبواب الارتفاق الثاني[2] الذي يتوقف كمال الإنسان عليه[3]و يتوقف عليه قيام الحياة المدنية الراقية، فهي ليست تلك العبادة ذات البعد الذاتي، التي تخص الإنسان فقط، بل تتعداه إلى غيره في المجتمع لتشكل من تلك الوحدات مجتمعاً متمدناً يأخذ بزمام المسلم نحو الرقي والبناء.

ويقسم الدهلوي كغيره من المتصوفة الطهارة إلى قسمين:

1-القسم الأول: ويصوره بحالة الإنسان عند سلامة فطرته وصحة مزاجه وتفرغ قلبه من الأحوال السفلية الشاغلة له عن التدبير، إذا تلطخ بالنجاسات، وكان حاقباً حاقناً قريب العهد من الجماع ودواعيه، انقبضت نفسه، وأصابه ضيق وحزن وجد نفسه في غاشية عظيمة، ثم إذا تخفف عن الأخبثين ودلك بدنه، واغتسل ولبس أحسن ثيابه، وتطيّب اندفع عنه ذلك الانقباض، ووجد مكانه انشراحاً وسروراً[4]. هذا المعنى للطهارة عند الإمام الدهلوي يقابله

---

(1) المائدة الآية: 06.

(2) يقصد بالارتفاق عند الإمام الدهلوي، اشتراك أفرد الناس في الانتفاع بعضهم من بعض، والتعاون فيما بينهم، والمشاركة في العمل والتدابير النافعة لإنشاء حياة مدنية معتدلة متزنة. وهي عند أربعة 1 الارتفاق البدائي الضروري الذي يتمكن منه أهل البادية،2- الارتفاق الاجتماعي أو الراقي الذي يحصل لأهل المصر والمدينة . وهي المقصود هنا ، 3- ارتفاق السياسة و الإدارة، 4- ارتفاق الخلافة العامة. ينظر: الدهلوي، **حجة الله البالغة**(مرجع سابق)، ج1، ص ص: 76-77.

(3) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج1، ص:138.

(4) المصدر نفسه، والجزء، ص: 102.

مفهـــوم الطهارة الحسية البدنية في تقاسيم المتصوفة الآخرين وإن كان لا يخلو من أبعاد نفسية تتولد في النفس نتيجة تعلق النجاسات بالبدن. وقد أشار القرآن الكريم في غيرما آية لهذا النوع مـــن الطهـــارة قـــال تعالى:﴿ وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾[1] وقال في موضع آخر :﴿ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾[2].

2-القســـم الـــثاني: وهـــو طهارة القلب عماّ سوى الله، وهو نور الباطن وحالة النفس والانشراح المتولد بتوجّه النفس إلى عالم الغيب، وإستفراغ الجهد في طلبها[3] وهو المعنى الذي عني به المتصوفة وأولوه أيما اهتمام يقول صاحب "روضة التعريف" في تعريف الطهارة: « هي تطهير القلب عما سوى الله، ووضؤوه تنقيته عن الأخلاق المذمومة والشهوات الممقوتة حتى أن كـــل أركـــان الإسلام، هي في لبها تطهير للسرّ عن السّوى، وصرف وجهة الهمّة إلى الله»[4] والـــبعد الروحي الوجداني في عملية التطهير من الأهمية بمكان إذ يمتّد في حياة الإنسان إلى كل مناحـــي حـــياته وسلوكاته الذاتية وروابطه الاجتماعية، بينما تقف الطهارة الحسية على عتبة الـــذات وإن تجاوزتها فهي محدودة الخطى. وقد أشار القرآن الكريم في العديد من المواضع إلى هـــذا القســـم مـــن الطهارة قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾[5] أي طهّر نفسك وقلبك من الفحشاء و المعاصي وزانك بالفضيلة والتقوى، وقال أيضاً:﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾[6]

وبين قسمي الطهارة علاقة وطيدة إذ أنه لا حصول لطهارة الوجدان والباطن دون تحقق طهارة البدن والتتره عن النجاسات يقول الدهلوي:« فالطهارة أشبه الصفات البشرية بحالات المـــلأ الأعلـــى الملائكي في تجردها وتحللها عن الألواث والأوساخ البهيمية التي تحد الإنسان

---

(1) الفرقان الآية: 48.

(2) الأنفال الآية: 11.

(3) الدهلوي ، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 140

(4) لسان الدين الخطيب، **روضة التعريف بالحب الشريف**، ط1؛ بيروت: دار الثقافة، 1970،ج1، ص: 213.

(5) آل عمران الآية: 42.

(6) الأحزاب الآية: 53.

وتقف به دون صفائه الروحي فهي إذا أحاطت بالإنسان وتنبّه لها ، وركن إليها أورثته استعداداً لقبول إلهامات الملائكة ورؤيتها، ولمنامات صالحة ولظهور الأنوار، وتمثل الطيبات والأشياء المباركة العظيمة»[1] وعن هذه الحقيقة التي قلت الإشارة إليها عند المتصوفة يتحدث ابن عربي حين نبّه إلى العلاقة الوطيدة التي تجمع بين قسمي الطهارة الحسي والباطني يقول :« فاعلم أن الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره، فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم، وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم إلا القليل، وهم أهل طريق الله فإنهم بحثوا في ذلك ظاهراً وباطناً، فما من حكم قرروه شرعاً في ظواهرهم إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهراً أو باطناً، ففازوا حين خسر الأكثرون»[2].

ولا يكتفي ابن عربي بهذا فقط بل يغوص في معاني الطهارة المعنوية ليأكّد صلتها بنظيرها في عالم الحس يقول:« لا يتطهّر من الحدث إلا الحدث، ولا من الجنابة إلاّ من هو عن الحضرة الإلهية في جنابة»[3] ؛ أي إذا صرف العبد إحدى قواه دون أن يلحظ ، ويعتبر دلالتها على وحدانية الله، فهو في بعد وغفلة وحدث يستوجب الطهارة المعنوية، والتي تعنى عنده الاتجاه بكنه الهمّة إلى الملكوت الأعلى، وهو في حال طهر ظاهرة وباطن، فيكون نوراً على نور[4]

هذا البعد الرمزي والعلاقة الرمزية التي تجمع بين قسمي الطهارة بين سكب الماء على الأعضاء المخصوصة وبين غسل المسلم لآثامه وخطاياه بشكل دوري يتكرر في اليوم خمسة مرات عبّرت عنها البلاغة النبوية في قوله صلى الله عليه وسلم:«إذا توضأ العبد المسلم فغسل وجهه، خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل يديه خرجت من يديه كل خطيئة بطشتها يداه مع الماء، أو مع آخر قطر الماء، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء أو مع آخر قطرالماء، حتى يخرج نقياً من الذنوب»[5].

---

(1) الدهلوي، **حجة الله البالغة** ، (مرجع سابق)،ج1، ص:104

(2) إبن عربي، **الفتوحات المكية**،(مرجع سابق)، ج1، ص: 334.

(3) نقلا عن عبد الوهاب فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي**،(مرجع سابق)، ص: 499.

(4) المرجع نفسه، ص ص: 498-499.

(5) أخرجه مسلم في **الصحيح**، عن أبي هريرة، كتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء (مرجع سابق)، ج1، ص: 48.

وإلى هذا المعنى يشير قوله صلى الله عليه وسلم:« الطهور شطر الإيمان»[1] ، فالطهور في الحـــديث الشريف هي تلك الهيئة النفسية المتولدة من طهارة الحس عند امتزاجها بالإخبات لله والسماحة وكافة الفضائل الأخرى عندها تتولد حالة من الطهر الذي يؤهل قلب المؤمن لانهمار المعارف عليه من عين الجود.

2-دورها في ترويض وتربية الروح :

يصور لنا الإمام الدهلوي الإنسان بين حالين:

-حال الإنسان عند غيبته عن ظلمات الطبيعة وولوجه أنوار حضيرة القدس، حينها تغلب علـــيه تلـــك الأنوار فيتجرّد كليّا من طبيعته البشرية حتى يصير كأنّه من الملأ الأعلى حقيقة، ويســـتمر في ذلـــك حتى تطفو صفات النفس على سطح ذاته فيعود إلى حالته التي كان عليها إلاأن الأشواق تحنو به إلى الصفاء الذي تذوقه ومر عليه ولا سبيل له إلى ذلك إلا بهجر الرجز والتطهر، وإستعمال المطهرات ، والعض عليها بالنواجذ حينها يحصل له السرور والانشراح[2]

وحـــال رجـــل آخـــر سمع المخبر الصادق يخبر بأنّ في هذه الحالة كمال الإنسان، وأنّه ارتضـــاها منه بارئه، وأن فيها فوائد لا تحصر، فصدّقه بشهادة قلبه، ففعل ما أمر به، فوجد ما أخبر به حقاً، وفتحت عليه أبواب الرحمة، وإنصبغ بصبغ الملائكة[3].

3-أقسام الطهارة الحسية: تماشياً مع المنحى العام لفكر الإمام الدهلوي المبني أساساً على كشف أسرار التشريع الإسلامي بشكل يقرب من معانيه وغايته لفهم المتخصّص والعامّي على حـــدٍ سواء، بغية صبغ الممارسات العبادية بشيء من المعرفة واليقين. تطرّق الدهلوي إلى شيء من التفصيل في مسألة الطهارة إذا أشار إلى نوعي الطهارة الحسية الصغرى والكبرى مشيراً إلى المذهب الطبيعي للإنسان فيهما، بغض النظر على تعاليم الأديان.

-الطهـــارة الكـــبرى: يشير الدهلوي تحت هذا العنوان إلى أن هذا النوع من الطهرات الحســـية ســـائرة في العرب، وأقرّهم عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، واختص الحدث الأكبر-الجنابة- بها لكونه أقلّ وقوعاً وأكثر لوثاً، وأحوج إلى تنبيه النفس بعمل شاق قلما يفعل

---

(1) أخرجه مسلم في **صحيحه** عن أبي موسى الأشعري. كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء.(مرجع سابق)، ج1، ص: 140.

(2) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**(مرجع سابق)، ج1، ص: 136.

(3) المصدر نفسه والجزء، والصفحة .

مثله. إذ أن قضاء الشهوة يؤثر في تلويث النفس مالا يؤثر شيء آخر من كثرة الأكل والمغامرة وسائر ما يميل بالنفس إلى الطبيعة البهيمية، ويتّخذ الدهلوي من تجربة الإنسان مع نفسه أكبر دليل على ذلك. فعملية تمرير الماء على الجسم هي بمثابة تحقيق للانتقال الدفعي للنفس، وتنبيه لها من حالة إلى حالة أفضل وهي أنجع المعالجات النفسانية، إذ تدفع النفس من حالة الانقباض والقلق الذي تعيشه ببقاء تلك النجاسات عليها إلى حالة من النشاط والصفاء تؤهل المؤمن للالتزام بواجب التعبد لله عزّ وجلّ[1].

-الطهارة الصغرى: وتقع بإزالة الحدث الأصغر بالوضوء لأنه أكثر وقوعاً وأقل لوثاً ويكفيه التنبيه في الجملة[2]، ويورد الدهلوي العديد من الآثار النبوية الشريفة للدلالة على أثر الوضوء في تهذيب الروح وإنمائها وتربيتها منها قوله صلى الله عليه وسلم:« من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطاياه من جسده حتى تخرج من أظفاره»[3] ويقول تعقيباً على هذا الحديث الشريف :« النظافة المؤثرة في جذر النفس، تقدّس النفس، وتلحقها بالملائكة، وتنسي كثيراً من الحالات الدنسيّة، فجعلت خاصيتها للوضوء الذي هو شبحها وعنوانها[4].و يقول في شرحه لقوله صلى الله عليه وسلم«لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن»[5] :«لما كانت المحافظة عليه شاقة لا تتأتى إلا ممن كان على بصيرة من أمر الطهارة موقناً بنفعها الجسيم جعلت علامة الإيمان»[6].

---

(1) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج1، ص ص: 136-137،و ص: 322.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص: 322.

(3) أخرجه مسلم في **صحيحه** عن عثمان، كتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء، (مرجع سابق) ،ج1، ص: 148.

(4) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج1، ص: 324.

(5) أخرجه مالك في **الموطأ**، كتاب الطهارة، باب أن رسول الله قال استقيموا ولن تحصوا واعملوا خيرا، تحت رقم: 81. ط2؛ مؤسسة الرسالة دمشق ، 1993، ج2، ص: 37. وأخرجه إبن ماجة في **سننه** من حديث ثوبان ، كتاب الطهارة وسننها، باب المحافظة على الوضوء، تحت رقم 277، وجاء في الزوائد: رجال إسناده ثقات أثبات، إلا أن فيه انقطاعا بين سالم وثوبان ، ورواه أيضاً عن عبد الله بن عمرو بسند ضعيف.(مرجع سابق)، ج 2،ص: 101.

(6) الدهلوي، **حجّة الله البالغة**، ج1، ص: 324.

II الإخبات:

1-مفهـــومه: الإخبات[1] هو المفردة الثانية من مفردات الإحسان عند الدهلوي ؛ وهو يـــرتبط بالطهـــارة ارتـــباط المشروط بشرطه، فالطهارة كما يراها الدهلوي «كاسبة للتشبه بالملكوت»[2] أي أن قصدها يكمن في تطهير باطن الإنسان وظاهره على الوجه الأكمل ليكون الإنسان محلاً أو مؤهلاً للإخبات لله عزّ وجلّ« الجالب للتطلع إلى الجبروت»[3]. فبعد استيفاء شرط الطهارة وتغلغل الإخبات في قلب المؤمن تصفو سريرته ويتأهل لحمل المعارف القلبية التي تـــنزل عليه من الملأ الأعلى، وهي درجة السكينة والوسيلة[4]، وهي عين ما قصده حذيفة حين قال في عبد الله ابن مسعود- رضي الله عنهما-« لقد علم المحفوظون من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنه أقربهم إلى الله وسيلة»[5]. ويرى الدهلوي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمّى هذا الحال إيماناً في قوله:« والطهور شطر الإيمان»[6]، فالشطر الأول من الإيمان هو الطهارة والتطهر، والشطر الآخر هو الإخبات.

وحقـــيقة هذه الفضيلة كما -يراها الدهلوي-هي:« أن الإنسان عند سلامته وتفرغه إذا ذُكّـــر بآيـــات الله تعالى وصفاته، وأمعن في التذكر تنبهت النفس النطقية- العاقلة- وخضعت الحـــواس والجسد لها، وصارت كالحائرة الكليلة، ووجد ميلاً إلى جانب القدس، وخضوعاً له وخوفاً منه»[7].

ويشبه ذلك بالحال الذي يعتري السوقة في حضرة الملوك، وهم يلاحظون عجز أنفسهم، واستبداد أولئك بالمنع والعطاء. فهذه الحالة من الخوف والخضوع والتسليم هي أقرب الحالات البشـــرية إلى حالة الملائكة حين توجهها إلى بارئها. وهيمانها في جلاله،واستغراقها في تقديسه.

---

(1) مشتق من مادة(الخبت) وهو المكان المطمئن الواسع من الأرض . ينظر: ابن منظور، **لسان العرب** ، مادة (خبت) (مرجع سابق)، ج2، ص: 1087

(2) الإمام الدهلوي، **حجة الله البالغة**،(مرجع سابق)،ج1، ص: 122.

(3) المصدر نفسه، والجزء، و الصفحة .

(4) المصدر نفسه، والجزء، و الصفحة .

(5) أخرجه الترمذي في **سننه** عن حذيفة كتاب المناقب عن رسول الله، باب مناقب عبد الله بن مسعود، تحت رقم :3816، بلفظ «أقربهم إلى الله زلفى»، ج5، ص:673.

(6) سبق تخريجه. ينظر: ص:

(7) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج1، ص: 104.

وعـــند بلوغ النفس هذه الحالة مع ربها تكون معدّة لوصولها إلى الكمال العلمي، وهو انتقاش المعـــرفة الإلهـــية في لوح ذهنها، والسمو إلى مراتب الملأ الأعلى[1]. هذا المعنى للإخبات الذي وضعه الدهلوي ورتبّ عنه نتائجه ليس ببعيد عن المعنى القرآني لهذه الفضيلة فإذا استقرئنا آيات القـــرآن الكـــريم، وجدناها تذكر هذه الفضيلة بهذا اللفظ في ثلاث مواضع من القرآن الكريم وهـــي:-قـــوله تعـــالى في سورة هود :﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَى رَبِّهِمْ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[2]

-قـــوله تعـــالى في سورة الحج :﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾[3]

-قـــوله تعـــالى في سورة الحج أيضاً:﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[4]

وفي تفســـير هذه الآيات يكاد يجمع المفسرون على أن معنى « الإخبات» في هذه الآيات ينحصـــر في ســـبعة معاني هي الخضوع لله والخوف والخشية منه والطمأنينة إليه والتواضع إليه والإنابـــة واللـــين. ويلاحظ تقارب هذه المعاني وتداخلها، يقول الطبري بعد أن جمع كل هذه الأقـــوال:« وهذه الأقوال متقاربة المعاني، وإن اختلفت ألفاظها. لأن الإنابة إلى الله من خوف الله، ومـــن الخشوع والتواضع بالطاعة، والطمأنينة إليه من الخشوع له، غير أن نفس الإخبات عند العرب الخضوع والتواضع»[5]

---

(1) المصدر السابق، ج1،ص:105.

(2) هود ،الأية :23.

(3) الحج ،الأية :34.

(4) الحج ،الأية :54.

(5) ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن،ط4؛ بيروت: درا المعرفة، 1980،ج12، ص:16.

وأحسن تفسير و أوجزه لإخبات هو ما ذكرته الآية الكريمة التي عقبت آية سورة الحج الأولى السالفة الذكر.حين قال المولى عزّ وجلّ في وصف هؤلاء المخبتين:﴿ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[1]

وأصحاب المجاهدة والقلوب لم يكونوا ببعيد عن المعنى القرآني لهذا المصطلح، إذ نجد أن الهروي جعله من بين المنازل التي يترل فيها السالك إلى ربه، ويعتبره أول مقامات الطمأنينة، ويقول في تعريفه:« الإخبات ورود المأمن من الرجوع والتردد»[2]يتناول ابن القيم هذا القول بالشرح فيقول« لما كان الإخبات أول مقام يتخلص فيه السالك من التردد الذي هو نوع غفلة وإعراض، والسالك مسافر إلى ربه، سائر إليه على مدى أنفاسه، ، لا ينتهي مسيره إليه مادام نفسه يصحبه، شبّه حصول الإخبات له بالماء العذب الذي يرده المسافر على ظمأ وحاجة في أول مناهله، فيرويه مورده، ويزيل عنه خواطر تردده في إتمام سفره.....فإذ ورد ذلك الماء، زال عنه التردد وخاطر الرجوع ،فدلك السالك إدا ورد مورد الإخبات تخلص من التردد والرجوع،ونزل أول منازل الطمأنينة بسفره، وجدّ في السير » [3].

وغير بعيدا عن هذه المعاني دار محمد إقبال حين كلامه عن الذات «خودي» في قصيدته الشهيرة « أسرار خودي» والتي شرح فيها مذهبه ورؤيته للإنسان المؤمن الكامل. وخصص الفصل الثاني منها للحديث من مراحل تربية الذات، وقد حصرها في ثلاثة أخلاق يفوح منها أريج فكر الدهلوي ومدرسته ، فلا عجب والإمام الدهلوي من بين ألئك الذين رسموا فكر محمد إقبال وأثروا فيه، هذه الأخلاق تشبه تقسيم الدهلوي لأصول الإحْسان وتربية الروح وتتطابق معها في الشكل والمحتوى.

يرى محمد إقبال أنّ أوّل مرحلة من مراحل تربية الذات، هي «الطاعة» طاعة الله والخضوع له، فهي في نظره التي تجعل الجبر اختيارا، والإنسان الحر يسخر العالم ،فامتثال أوامر الله والعمل بمقتضاها والإخبات له ،هو أساس حرية الانسان الكامل في الحياة المتقيد بشريعة الله يقول:

---

(1) الحج ،الأية : 35.

(2) ابن القيم ، **مدراج السالكين** (مرجع سابق)، ج2، ص:3.

(3) المرجع السابق، ج2، ص: 4.

ارجعن يا حر دستور قديم زينن رجلك بالقيد الوسيـــم
شدّة في شرعنا لا تشكون وحدود المصطفى لا تشكونّ[1]

فـــأول مراحل رقي الإنسان نحو كمال وتحقيق السعادة الأبدية هو الالتزام بقيد الشرع والإنقـــياد التام ،وهو منتهى ما أشار إليه الإمام الدهلوي الذي سعى إلى تقرير هذه الفضيلة في كـــل لحظة من لحظات حياة الإنسان ،وفي كل عمل من أعماله حتى يعيش الإنسان بالله ومن الله وإلى الله، وقـــد عدّها من أصول السعادة التي تكفّل الإسلام بتحقيقها للإنسان إن هو التزم مبادئه وإحتدّ بحدوده[2].

وكثيرا ما يشير الدهلوي إلى أن المقصود بالإخبات هو تلك الحالة من الإنشداد والميلان التي تحصل للإنسان اتجاه ربه جراء تلبسه بالممارسات العبادية المفروضة عليه ،مع صفاء روحه وصـــحة تصوره العلمي سواءاً في جانبه الإعتقادي المتمثل في توحيد الله عزّ وجلّ الذي يعتبره الدهلوي شرطاً أساسياً في تفعيل وتحقيق الإخبات لله عزّ وجلّ وإن في جانبه الباطني التذكري المتمثل في التفكر والتذكر في صفحة الكون وبديع خلق الله ، وما وجّه القرآن الكريم المؤمنين إلى التفكر فيه.

2-ســـبل التحقق به: وفي إشارة منه إلى جانبي التيقن العلمي والممارسة التعبدية جعل الدهلـــوي كـــل مـــنهما سبيلاً لاكتساب هذه الفضيلة « الإخبات» وغيرها من الفضائل الأخرى، يقول في هذا الصدد « واعلم أن اكتساب هذه الخصال يكون بتدبيرين: تدبير علمي وتدبير عملي»[3]

أ-الـــتدبير العلمي:وأصله التوحيد ومجمل رأي الدهلوي فيه هو أن علم الإنسان بمآلات أفعاله وماهيات الممارسات التي كلّف بها، وصحة تصوره لحقيقة خالقه، وقدرته وعلمه وغيرها من المدركات الذهنية التي تشكل وعيه الإيماني وتتمتع بالاستحضار المستمر والمعايشة الذاتية من قبل المؤمن، من شأنها أن تغرس الهيبة والتعظيم لمن يعبد بذلك الالتزام و تلك الطاعات، وترسم أمامه طريق الكمال الذي هو التوجّه إلى الله بعبادته والتخلق بأخلاق ملائكته، فيسعى انطلاقا

(1) نقلا عن : علي حسون، فلسفة إقبال ،ط3؛ دمشق: دار إقرأ، 2002، ص168.
(2) الدهلوي، **حجة الله البلغة**؛(مرجع سابق) ،ج1، ص: 104.
(3) الدهلوي، **حجة الله البالغة**(مرجع سابق)، ج1، ص: 106.

من ذلك إلى طمس معالم البهيمية في نفسه ليحقق تمام الشخصية الإسلامية في جانب من أهم جوانبها[1].

ويشير الدهلوي إلى أن هذا التدبير قد دلّت عليه الشرائع السماوية وحرص القرآن الكريم على الحث عليه من خلال جملة من الآليات يقف على رأسها«التفكر» يقول فيه الإمام الدهلوي:« فالإخبات لله تعالى، والاستشراف تلقاء صقع الكبرياء، والإصطباغ بصبغ الملأ الأعلى، والتجرد عن الرذائل البشرية، وعدم قبول النفس نقوش الحياة الدنيا، وعدم اطمئنانها بها، لا شيء في ذلك كالتفكر »[2]و هو ما عناه قوله صلى الله عليه وسلم « فكر ساعة خير من عبادة ستين سنة»[3] وهذه الآلية التي حث عليها القرآن الكريم لها عدة أنواع:

1-التفكر في ذات الله: وهو عند الدهلوي خاص بخاصة العلماء والصالحين، إذ أن شرائع الأنبياء صلوات الله عليهم نهت العامة عنه لكونهم لا يطيقونه[4]. فالنهي الوارد في السنة النبوية الشريفة متجه أساساً إلى فئة من المؤمنين دون غيرهم قال صلى الله عليه وسلم:« لا تفكروا في الله، و تفكروا في خلق الله»[5]

2-التفكر في صفات الله[6]: كالعلم والقوة والرحمة، وهو ما يطلق عليه المتصوفة اسم «المراقبة»، عملاً بما قاله النبي صلى الله عليه وسلم:« أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[7] وقوله صلى الله عليه وسلم« احفظ الله تجده تجاهك»[8].

---

(1) .المصدر نفسه، والجزء والصفحة.

(2) المصدر السابق ، ج2، ص148.

(3) ذكره صاحب **كشف الخفاء** بلفظين « ستين سنة» ، و« سنة» ونقل عن الفاكهاني أنه من كلام السر السقطي وليس مرفوعاً إلى رسول الله، تحت رقم: 1004،(مرجع سابق) ج1، ص:310.

(4) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 138.

(5) رواه أبو نعيم في **حلية الأولياء**، عن ابن عباس، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط2؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2002، ج6، ص: 76. وأورد صاحب **كشف الخفاء** أنه رواه ابن أبي شيبة في كتابه " العرس"، ورواه **الأصبهاني في ترغيبه**، وأبو الشيخ في العظمة، والديلمي وعلق على هذه الروايات قائلا :« وأسانيدها ضعيفة لكن اجتماعها يكسبها قوة ، ومعناه صحيح، وروى له شواهد عن الحكيم الترمذي وابن لال، (مرجع سابق)، حديث رقم: 1005، ج1، ص:311

(6) الدهلوي، **حجة الله البالغة**،ج2، ص: 138.

(7) سبق تخريجه ينظر : ص :**١٩٦**.

(8) أخرجه الترمذي في **السنن** من حديث ابن عباس، كتاب صفة القيامة والرقائق، باب تحت 2521. وقال عنه: حديث حسن (مرجع سابق)، ج4، ص667.

ويتم ذلك بتذكر واستحضار آيات المعيّة في القرآن الكريم كقوله تعالى﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾[1] وقوله أيضاً:﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[2]

3-التفكر في أفعال الله الباهرة[3]: وذلك بأن يقلب بصره في كتاب الكون وما فيه من آيات عملاً بقوله تعالى: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾[4] ليرى قدرة الله تعالى وصفاته المتجلية على صفحة العالم فتبعث فيه الرهبة والتعظيم والإجلال.

4-التفكر في أيام الله[5]:وهو بأن يتذكر رفع المولى عزّ وجلّ لأقوام وخفضه لآخرين قال تعالى مخاطباً نبيه موسى حاثاً على هذه الفضيلة:﴿ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾[6] وفي تذكر نهايات الحضارات والشعوب السابقة سبيل لإيقاظ الضمير، وخير دليل على كبر وعظمة التنكب على منهج الله .

5-التفكر في الموت:[7] وهو أن يتفكر حاله وهو مقبل على الموت، وحاله بعده، قال صلى الله عليه وسلم:« اذكروا هاذم اللذات»[8]،وما ينتظره من نعيم أو عذاب حسب ما زرع في الدنيا.

ويشير الدهلوي أن هذين النوعين الأخيرين « التفكر في أيام الله»، و« التفكر في الموت» هما أنجع الطرق لكسر شهوات النفس والحد من غلوائها[9] فالإنسان عندما يرى مهالك من

---

(1) الحديد،الآية: 4.

(2) يونس،الآية: 61.

(3) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج2، ص:149.

(4) آل عمران،الآية: 191.

(5) الدهلوي ،**حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 149.

(6) إبراهيم،الاية: 14.

(7) الدهلوي ، **حجة الله البالغة**، ج2، ص: 150.

(8) أخرجه الترمذي في **السنن** من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب صفة القيامة، باب 236، تحت رقم 2465(مرجع سابق) ، ج4، ص: 639.

(9) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج2، ص:150.

سبقه ويتذكر أنه سائر إلى ما ساروا إليه، إنقهر ما يجلبه نحو الدنيا وطينها، وتغلب عليه ما يسمو به نحو العلو حيث النور والصفاء والإيمان.

ب-التدبير العملي: ويقصد الدهلوي بهذا القسم من طرق اكتساب الإخبات، الجانب الممارساتي في العبادات إذ أن تأليف النفس على طاعة من الطاعات وتذكيرها بفضائلها يمكنّ تلك الطاعة من التغلغل في ذات الإنسان حتى تصبح طبعاً له لا ينفك عن القيام بها وأدائها على وجهها[1].

وبهذين القسمين من التدبير يتكامل الإيمان والعمل ليزبد حالة من الإخبات أساسها التوحيد المتزّل في الواقع ومنهجها التفكر في صفات الله وأفعاله وآياته المرسومة في الكون وغايتها ربط القلب بالله تعالى في خوفه وتطلعه وخشوعه وحركته الوجدانية والانقطاع عن معاني الدنيا والتسامي عن قيمها وأشيائها .

ومن الجيدّ أن نختم هذا الأصل بكلام لطيف لابن القيم في معرض حديثه عن النفس وإعاقتها للمؤمن في سبيل تحليه بفضيلة الإخبات لله تعالى يقول:« فالنفس جبل عظيم شاق في طريق السير إلى الله عزّ وجلّ وكل سائر لا طريق له إلا ذلك الجبل، فلا بد أن ينتهي إليه، ولكن منهم من هو شاق عليه، ومنهم من هو سهل عليه... وفي ذلك الجبل أودية وشعب، وعقبات ووهود، وشوك وعوسج، وعليق وشبرق، ولصوص يقطعون الطريق على السائرين، ولا سيما أهل الليل المدلجين، فإذا لم تكن معهم عّدد الإيمان، ومصابيح اليقين، تتقد بزيت الإخبات، وإلا تعلقت بهم تلك الموانع، وتشبثت بهم تلك القواطع وحالت بينهم وبين السير. فإن أكثر السائرين فيه، رجعوا على أعقابهم أو عجزوا عن قطعه واقتحام عقباته»[2]

---

(1) المصدر **السابق نفسه**، ج1، ص: 107.

(2) ابن القيم ، **مدارج السالكين**(مرجع سابق)،ج2، ص: 7.

III السماحة:

1-مفهومها: السماحة أصل من أصول المنظومة الأخلاقية في الإسلام، ناط الإسلام قيام المجتمع الصالح بإنشارها فيه وتوغّلها في منظومة القيم الاجتماعية التي تربط بين أفراده. قال تعالى في وصف عباده المتّقين: ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَانِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴾[1] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:« رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى»[2].

وقد تفطّن العقل البشري لمكانة هذا الخلق في بناء الإنسان وتأسيس المجتمعات، فصنّفه حكماء الهند في منظومتهم التربوية «اليوجا» كفضيلة تحل محل قوة من قوى النفس « الأنا» لتعمل على الحدّ من تمكن الأنانية من الإنسان وتفردها به، وقد أطلقوا على هذه الفضيلة اسم «اللاأذي»[3]. وغير بعيد من حكمة الهند درجت حكمة أثينا بداية من سقراط على اعتبارها من أصول الفضائل الأربع في الإنسان وعلّقوا أمنه وسعادته بتحلّي القوة الثالثة في النفس «القوة الغضبيّة» بالتعقّل والتوسط عندها تنشأ فضيلة «الشجاعة» وهي عينها التي اصطلح عليها الدهلوي بـ« السماحة» بينما اصطلح عليها جمع من المتصّوفة ب:«قطع العلائق الدنيوية» أو «الفناء عن الخصائص».

يعتبر الدهلوي « السماحة» الأصل الثالث من أصول الإحسان الذي يضمن سعادة الإنسان والمجتمع يقول:« السماحة من أصول الأخلاق التي تتهذب بها النفس، وتتخلّص بها عن إحاطة الخطيئة، وأيضاً فيها نظام المدينة، وعليها بناء التعاون»[4] .

و يقول في تعريفها: « حقيقتها كون النفس بحيث لا تنقاد لدواعي القوّة البهيمية، ولا تتشبح فيها نقوشها،ولا يلحق بها وضر لوثها، من طلب لذة ، وحب الانتقام ،والغضب، والبخل، والحرص على المال والجاه»[5] والدهلوي في هذا التعريف لم يبتعد كثيراً عن الغزالي

---

(1) الفرقان ، الآية: 63.

(2) أخرجه البخاري في **صحيحه** عن جابر بن عبد الله، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع (مرجع سابق)،ج3، ص: 9.

(3) ينظر: جمال المرزوقي، **الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي**،(مرجع سابق)، ص ص: 226-227.

(4) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**(مرجع سابق)، ج2، ص: 203.

(5) المصدر نفسه، ج1، ص: 105.و ج2، ص: 124.

عـــند تعـــريفه لفضـــيلة الشجاعة[1] ويمكن تلمس فرق يفصل بينها وهو كون الغزالي عدّها كفضيلة من فضائل النفس بينما أدمجها الدهلوي في مفهوم الإحسان الذي اصطبغ عند أغلب المتصـــوفة،ومن بيـــنهم الغـــزالي بمفهوم المراقبة والمشاهدة والأعمال القلبية الباطنية، مما يوحي بإجتماعية هذه المفاهيم ،والتصوف بشكل عام عند الامام الدهلوي، وكون الأبعاد الاجتماعية هي المقصودة بالأساس من أغلب الأعمال القلبية الباطنية. وغير بعيد عن الإمام الدهلوي حلق محمـــد إقبال في حديثه عن عوامل تقوية الذات الإنسانية ومراحلها حين أشار إلى مفهومي « التســـامح»، و« ضـــبط النفس» وهو- أي التسامح- اعتماد الإنسان على ذاته واحترامه لها وثقته فيها، ومحافظته عليها وتخليصها مما يشوبها من الرذائل، ولا شك أنّ الذّات متى وصلت إلى هـــذا المستوى تكون أوعى من غيرها بذوات الآخرين، فلا تقع في انحراف التسّلط عليهم، ولا تمارس عليهم أي لون من ألوان العبودية،لأن هذه "الذات" تخلت عن نزعتها التربية التي حققتها في مقام الفقر[2] الذي يحمل معنى الزهد عند غيره من المتصوفة، ويعبّر إقبال عن هذه المعاني في جملـــة من أبيات ديوانه الشهير « أسرار خودي» مشيراً إلى المعاني السامية التي على المؤمن أن يتقصاها في رحلته نحو الكمال يقول:

خيفة الدنيا وخوف الآخرة ... خوف موت ورزايا فـــــاقره
حب جـــــاه وثراء وبلد ... حب زوج وقريب وولـــــد
كـــلمن بالحق أحيا نفسه ... لا ترى الباطل يحني رأســـــه
ليس يدنو الخوف منه أبداً ... ليس غير الله يخشى أحـــــداً
كـــل من موطنه إقليم لا ... من قيود الزوج والولد خلا[3]

ويحمـــل مفهـــوم الســـماحة عـــند الدهلوي إحدى الوجوه اللغوية لمصطلح الإحسان والـــدلالات المعنوية له التي أشرنا إليها سابقاً، وهو معنى « الزيادة عن الواجب»، والتفضل بما

---

(1) ينظر: ص: **97**

(2) ينظر: عبد الوهاب فرحات، **محمد إقبال المفكر الإسلامي الكبير**، مجلة معهد أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة 1994، السنة الأولى، العدد الأول، ص: 47.

(3) علي حسون، **فلسفة إقبال**(مرجع سابق)، ص: 169.

ليس مفروضاً ،ويتجلّى البعد الإيماني لهذا المعنى في قوله تعالى في معرض وصفه لعباده المؤمنين: ﴿... وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[1]، فكظم الغيظ هو كتمانه بشيء من المقاومة والمغالبة والصراع النفسي، والعفوّ هو الصفح، وعدم مقابلة الإساءة بمثلها، بينما الإحسان هو الزيادة عن الكظم والعفو، بأن يحسن الإنسان إلى من أساء إليه، ولا يكتفي معه بالعفو، بل بالتفضل عليه بالإحسان وصنع الجميل.

وتلتصق هذه الأعمال والصفات وما يضادها- كما يرى الدهلوي- بجوهر النفس إذا باشرها الإنسان وقام بها، وتنتقش على جدرانها كما تنتقش نقوش الخاتم في الشمعة [2] في إشارة منه إلى خصيصة من خصائص النفس وهي: «التطبع »،فالنفس إذا ألفت عملاً أو صفة من الصفات رسمت تلك الصفة على صفحاتها ودخلت في خصائصها وميزاتها.

وتختلف مستويات تحقق هذه الأعمال والصفات باختلاف الناس واختلاف قابلياتهم وهذه المستويات كما يرى الدهلوي هي:

1-إنسان سمح بنفس سمحة يسهل عليه رفض تلك الأعمال وإن التصقت بها فإنه من السهل عليها التخلص من آثارها في القلب ومن مخلفاتها، فسرعان ما تعود إلى طبيعتها الفاضلة بمجرّد ذهاب تلك الحالة النفسية وتصبح في حال كأن لم يكن شيئاً، فتتّجه إلى الله من جديد[3]

2-إنسان ليس سمحاً، ونفسه كذلك، سرعان ما تتشبح بتلك الأعمال والهيئات، وتلتصق بها كما تتشبح نقوش الخاتم في الشمعة، فليتصق بها وضر الحياة الدنيا، ويصعب عليها التخلي وتخطي تلك الحالة الذميمة، فتتخلق بها، فإذا كانت كذلك أحاطت بها الخطيئات من كل جانب وحجبت بذلك عن نور الله[4]. وتقف التجربة الذاتية للإنسان شاهدة على صدق تحليل الإمام الدهلوي للنفس البشرية، إذ أنّه من السهل على من تنورّ بنور الله و لم يألف الخروج عن حدوده، و انتهاك حرماته، أن ينفض عليه أغلال النفس ووساوس الشيطان ويعود إلى ربّه كأن لم تزلّ نفسه، أو يغريه الشيطان.

---

(1) آل عمران، الآية: 134.

(2) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**(مرجع سابق)، ج1، ص: 105.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص: 124.

(4) المصدر نفسه، والجزء، والصفحة .

بينما تستحكم هذه الصفات القبيحة على من تطبع بها وألفها وأعتاد الخروج عن حدود الله، وتتفـــرد به بشكل يصعب عليه الفكاك منها، حتى لو أراد ذلك بإلحاح، فتراه ينقطع عنها حيـــناً ثم مـــا يلبث أن يعود، وربما إلى ما هو أوغل وأقبح منها في العديد من الحالات، إلاّ أن يتغمده الله بلطفه فيرشد إلى التحقق بالكمال الأخلاقي.

و الســـماحة في المفهـــوم الدهلوي لها ليست معناً منفرداً ينفصل عن غيره من المفاهيم والمعـــاني بـــل هي معنى لفضيلة تستغرق في معناها جملة من أخلاق الانسان وأعماله وصفاته ،بيـــنما تخـــتلف مسمياتها بإعتبار الأعمال و تنوعها ، وبتعبير الامام الدهلوي تختلف بإعتبار الداعية،

فاذا كانت في المعاملات المالية وشؤون المال سميت سخاوة وقناعة ،وإن كانت في شهوة البطن والفرج سمّيت عفّة، وإن كانت في حال الضجر والجزع سمّيت صبراً، وإن كانت في حال حب الانتقام سمّيت عفواً، ويجمع هذه المعاني والمسميات عدم انقياد نفس الإنسان إلى الهواجس البهيمية فيها من شحّ وأنانية وجزع وشره وتهوّر[1].

2مظانّها:

يعدّد الدهلوي جملة من مظانّ السماحة التي يكثر الاحتياج إليها في حياة الإنسان، وهي في الحقـــيقة أصل كل عمل صالح يقوم به الإنسان اتجاه ربّه ونفسه ومجتمعه. ونورد هنا طرفاً منها:

أ-الـــزهد: يشـــير الدهلوي إلى المعنى النفسي الوجداني للزهد الذي يعني في إطاره العام تحريـــر الوجدان و الإنعتاق من قيود المادة يقول:« إن النّفس ربّما تميل إلى شره الطعام واللباس والنسّـــاء حتى تكسب من ذلك لوناً فاسداً يدخل في جوهرها، فإذا نفضه الإنسان عن نفسه فذلك الزهد في الدنيا»[2] . ثم يشير إلى حقيقة أشارت إليها الأحاديث النبوية الشريفة، وهي أن الـــزهد وإن كانت له آثار عملية غير أنه ليس معنى سلوكيا فحسب. إذ أن ترك تلك الملذات لـــيس مطلوبا في ذاته بل من أجل تحقيق هذه الصفة في الإنسان[3] أي داخل ذاته بحيث يتحرر وجـــدان الإنســـان ويتعالى عن المعاني الزائلة، والمعبودات التي يصنّمها ويعبدها إنسان المادة،

---

[1] ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 125.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص: 154.

[3] المصدر نفسه، والجزء، والصفحة.

والـــتي تفـــتح حـــياته على اضطراب دائم وقلق مستمر وانفعال قتّال. هذه الصورة من الحرّية الإنســـانية تجسد أعلى صور العبودية لله والتعلق به والانعتاق عن سواه ،وقد عبّرت عن هذا المعنى الاحاديث النبوية الشريفة منها قوله صلى الله عليه وسلم« الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحـــلال ولا إضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا ألا تكون بما في يديك أوثق ممّا في يدي الله، وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب فيها لو أنها أبقيت لك»[1].

ب–القناعة: وهي أيضاً من طرق تحلية الروح بالقيم النبيلة، وذلك بعد تحريرها من رذيلة الشـــره والحرص في أمور الدنيا بالزهد. يقول الدهلوي في تعريفها:« إن الحرص على المال ربما يغلـــب علـــى الـــنفس حتى يدخل في جوهرها، فإذا نفضه من قلبه، وسهل عليه تركه فذلك القناعة»[2] وكما فعل عند حديثه عن الزهد يشير الدهلوي إلى أن القناعة معنى نفسي أكثر منه معـــنى ســـلوكي، يتجسد في الواقع بترك الإنسان ما رزقه الله تعال وزاد عن حاجته إلى غيره ويســـتدل على ما ذهب إليه بقوله صلى الله عليه وسلم:« ليس الغنى عن كثرة العرض، ولكن الغنى غنى النفس»[3] وقوله صلى الله عليه وسلم:«يا حكيم إن هذا المال خضر حلو فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع، واليد العليا خير من اليد السفلى»[4].

جـــ:قصر الأمل:وهو من وسائل التربية الروحية وتحليتها بالحسن من الفضائل، إذ أن تذكر الموت والحساب يردع عربدة الإنسان، وجموحه نحو الدنيا وشهواتها، يقول الدهلوي في حقيقـــته:« ذلك لأن الإنسان يغلب عليه حبّ الحياة حتى يكره ذكر الموت، وحتى يرجو من طول الحياة شيئاً لا يبلغه»[5]، وهذا المعنى لقصر الأمل لا يعني بغض الحياة والعمر، وتمني الموت، فالعمـــر نعمـــة من نعم الله على الإنسان ،لكنّ أن ينسى الإنسان الموت والحساب ويغفل عن

---

(1) أخرجه الترمذي في **السنن** كتاب الزهد عن رسول الله، باب ما جاء في الزهادة في الدنيا تحت رقم: 2345، وقال عنه حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه(مرجع سابق) .ج4، ص: 571.

(2) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج2، ص: 154.

(3) متفق عليه أخرجه البخاري عن أبي هريرة، كتاب الرقائق، باب الغنى عنى النفس(مرجع سابق) ج6، ص:14. وأخرجه مسلم في الصحيح عنه، كتاب الزكاة، باب ليس من كثرة العرض(مرجع سابق) ج4، ص: 121.

(4) أخرجه البخاري في **صحيحه** عن حكيم، كتاب الوصايا، باب تأويل قول الله تعالى: « من بعد وصية يصون بها»(مرجع سابق)، ج3، ص: 189.

(5) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج2، ص: 155.

غايـــته في الوجود ونهايته الدنيوية ذلك هو المنبوذ. فذكر الموت هو بمثابة فرامل تكبح شهوات الإنســـان ولذاته ،ومنبه يوقظ من الغفلة التي تنسجها الحياة الدنيا على قلب العبد ويذكر بلقاء الله وقدرتـــه. قال صلى الله عليه وسلم في هذه الفضيلة:« كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر ســـبيل»[1] وقد وجهّ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف إلى هذه الآلية التربوية بالتذكير بالمـــوت في غـــير ما آية أو حديث وتذكر هادم اللذات، والحث على زيارة القبور، والاعتبار بموت الأقران وغيرها.

د: التواضـــع:وهو من الأخلاق الحميدة التي حث عليها الإسلام وحفزّ عليها كونها آلية مـــن آلـــيات بناء الشخصية الإسلامية القومية التي تنظر إلى عباد الله بمجهر الأخوة والمساواة، وتعمـــل مقاييس التفاضل التي ذكرها القرآن الكريم فيهم . يقول الدهلوي في تعريفه:«ألاّ تتّبع الـــنفس داعـــية الكـــبر والإعجاب، حتى تزدري الناس»[2] فبكسر داعية الكبر في النفس يحلّ التواضع في قلب المؤمن فتترجمه الجوارح سلوكات حميدة تدفع إلى الإخاء والتعاون قال صلى الله عليه وسلم في ذمّ الكبر و التشنيع بالمتكبرين:«لا يدخلّ الجنّة من كان في قلبه مثقال ذرة من كـــبر»، فقال رجل:إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً، ونعله حسنة، فقال: « إن الله جميل يحب الجمال، الكبر بطر الحقّ وغمط الناس»[3] وقال عليه الصلاة والسلام:« ألا أخبركم بأهل النار، كل عتل جوّاظ مستكبر»[4]

وقـــد عدّد الإمام الدهلوي جملة من الفضائل والقيم النفسية التي تستقر في روح المؤمن وتعمـــل على توجيه سلوكاته، وتفاعله مع مجتمعه على الوجه الذي يرضاه ربه، ويحقق الأمن والـــوفاق في الحياة. منها: الجود والحلم والأناة والرفق والصبر[5]، وغيرها من الفضائل التي إن تمكـــنت مـــن ذات الإنســـان بقيت نفسه- كما يقول الدهلوي-« عريّة عن شهوات الدنيا،

---

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه** عن عبد الله بن عمر، كتاب الرقائق، باب قول النبي« كن في الدنيا كأنك غريب»،(مرجع سابق)، ج7، ص: 170.

(2) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**(مرجع سابق) ،ج2، ص:156

(3) لأخرجه مسلم في **صحيحه** عن ابن مسعود، في كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه (مرجع سابق)، ج1، ص:65.

(4) متفق عليه أخرجه البخاري في **صحيحه** من حديث حارثة بن وهب الخزاعي، كتاب تفسير القرآن، باب« عتل بعد ذلك زنيم » ج6، ص:72.وأخرجه مسلم في **الصحيح** عن حارثة بن وهب كتاب الجنة وصفات نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبّارون والجنة يدخلها الضعفاء، ج8، ص: 154.

(5) ينظر: **حجة الله البالغة**، ج2، ص: 156-158.

واستعدت للذّات العليّة المجّردة، فهي-أي السماحة- هيئة تمنع الإنسان من أن يتمكن منه ضدّ الكمال المطلوب علماً وعملاً»[1].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] المصدر السابق ، ج1، ص: 105.

IV-العدل :

العدل ركن ركين في قيام الحياة على هذه الأرض وقد وصف الله به نفسه، واختاره اسماً من أسمائه. قال تعالى:﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1]وهو قيمة رسالية أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في العالمين قال تعالى:﴿ فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾[2]وهو من الواجبات والالتزامات التي ألزم بها رب العزة عباده، لتقوم به حياتهم قال تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[3].

ومن مظاهر عناية الوحي المجيد بهذه الفضيلة أن لفظ العدل تكرر في القرآن الكريم بمشتقاته ما يقرب من ثلاثين مرة، وبمعاني متعددة مختلفة إن دلت على شيء فإنما تدل على كون العدل شرط وجودي في هذا الكون وهذه الحياة، فإذا نظرنا إلى مستويات تحقق العدل في حياة الإنسان وجدنا أن هذه المستويات هي الدين كله.

فالعدل في حياة المؤمن يتمحور في محاور ثلاث هي[4]:

1-عدل المؤمن مع ربّه، بمعرفته سبحانه وتعالى وتوحيده، على أتم وجه إذ قدّ وصف القرآن الكريم التنكب عن هذا النوع من العدل بالظلم العظيم قال تعالى :« إن الشرك لظلم عظيم»[5]، وتحت هذا القسم تندرج العقيدة بشتى أصولها وفروعها.

2-عدل المؤمن مع نفسه وذلك بأن يوازن بين قوى نفسه، ونزعاتها فيقف بها وسطاً دون الإفراط وفوق التفريط، ويحملها على الطاعات مع مراعاة القدرة والاستطاعة في ذلك دون تكليف وإذلال. وهو ما يغطي الجانب العبادي الممارساتي في حياة المسلم.

---

(1) آل عمران الآية :18.

(2) الشورى، الآية :15.

(3) النساء،الآية: 58.

(4) ينظر، أحمد الشرباصي، **موسوعة أخلاق القرآن** ،ط1؛ بيروت: دار الرائد العربي، ج3، ص: 22.

(5) لقمان، الآية :13.

3-عدل المؤمن مع غيره، وهو بأن يلتزم الحق في تعامله مع أفراد مجتمعه، فيؤدي واجباته، ويأخذ من حقوقه قدر حاجته مع الحرص على روح الإخاء والتعاون والمودة، وهذا البعد القيمي هو روح المعاملات في الإسلام.

وقد أولى العلماء والفلاسفة هذه الفضيلة كثيراً من الاهتمام والعناية انطلاقاً من بديات التفكير الأخلاقي في الفلسفة مع سقراط وأفلاطون ،و وصولا إلى الفلسفة الإسلامية ،والتي برز الغزالي كأحد أعلام الجانب الأخلاقي فيها وقد حاول الإمام الغزالي شرعنة هذا المفهوم وغيره من المفاهيم الأخلاقية الأخرى وأسلمتها. فهو يرى أن العدل هو:« حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة، وتحملها على مقتضى الحكمة، وتضبطها في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها»[1] وغير بعيد عن هذا المفهوم دارت تعريفات الدهلوي للعدالة فهو يرى أن العدالة ملكة يصدر منها إقامة النظام العادل المصلح في تدبير المترل وسياسة المدينة ونحو ذلك بسهولة، وحقيقتها-كما يضيف الدهلوي- «جبلة نفسانية تنبعث منها الأفكار الكلية، والسياسات المناسبة بما عند الله والملائكة»[2] فالدهلوي يرى أن العدالة ملكة راسخة في النفس يجبل عليها الإنسان وربما تنطمس وتتوارى وراء رغبات و نزعات الإنسان إلا أن التطهر والإخبات لله و السماحة في التعامل تجلّي هذه الملكة وتعود به إلى أصلها الفطري النقي، بينما يرى الغزالي«أنها حالة النفس» ، والحالة كما هو معروف غير دائمة تظهر حيناً وتختفي أحياناً أخرى هذا من جانب. ومن جانب آخر ففي مفهوم العدالة عند الدهلوي تركيز وأولوية للعمل في إيجاد هذه الفضيلة، فالتطهر بجانبه الحسي والروحي والإخبات بقسميه العلمي والعملي وكذلك السماحة كلها ضرورات لقيام ولوجود هذه الفضيلة.أما تعريف الغزالي فيكفي التعقل وغلبة الحكمة على قوتي الشهوة والغضب،لتحقق فضيلة العدالة، وهنا يتضح جلياً الفرق بين التعريفين. فالأول نظر إلى العدالة ككل متكامل ناتج عن تكاثف وتكاتف أركان الإسلام عقيدة وعبادة وأخلاقاً. أما الثاني فقد نظر إليها نظرة تجزيئية غير بعيدة عن النظرة الإغريقية لمفهوم العدالة. مما يوحي بشمولية وسعة نظرة الدهلوي واتساعها لتخترق بمفهوم العدالة مجال الذات الإنسانية الضيقة الذي وقفت دونه النظرة اليونانية، إلى مجالات أوسع وأرحب .إلى

---

(1) ينظر الغزالي، **الإحياء**، (مرجع سابق)، ج3، ص: 80.

(2) الدهلوي، **حجة الله البالغة**،(مرجع سابق)، ج2، ص: 125.

مجـــالات المجتمع والأمة والإنسانية بأسرها. وهو ما يدعم ما أشرنا إليه سابقاً من أن مشروع الإمـــام الدهلوي التربوي والإصلاحي قد امتد تقريباً إلى كافة مناحي الحياة ترشيداً وتصويباً بغية تقويم الفرد والمجتمع والأمة.

هذا النضج في التفكير إستمده فيلسوف الذات في حديثه عن تربية الذات، حين اصطلح علـــى المرحلة الأخيرة من تربية الذات بمصطلح « النيابة الإلهية» وهي تقابل في فكر الدهلوي مفهوم « العدالة». يرى محمد إقبال أن الإنسان الذي يبلغ هذا المقام هو ذلك الإنسان الكامل الذي أشار إليه المتصوفة في كتبهم ومواجيدهم. يقول في قصيدته الشهيرة « أسرار خودي»

إيه يا فـــــارس طرف الزمن	إيه يا نور بعينؤ الممـــــكن
موكب الإنـــــسان هيا زين	وتمكـــــن في سواد الأعين
جددن في الناس قانون الإخاء	وأدرها كأس حب وصفاء
أبلغ الناس رسالات الســـلام	وأعد في الأرض أيام الوئام[1]

ففي البيتين الأخيرين يشير محمد إقبال إلى صلب ما أشار إليه الدهلوي حين ذكر أن هذه الفضـــيلة جـــبلت في الإنسان لغاية أرادها الله، وهي سيرورة الحياة في هذا العالم، لذلك أراد انـــتظام حـــياة الناس بتعاون بعضهم مع بعض، وألا يظلم بعضهم بعضاً، وأن يتآلف بعضهم بـــبعـــض، ويصيروا كجسد واحد، إذا تألم عضو منه تداعى له سائر الجسم بالسهر والحمى. ووضع لهم سنناً في الحياة تضمن البقاء والنظام كالنسل وزجر الفاسق، والتنويه بالعادل وإقامة حدود الله ونصره. وهو المجتمع الذي تحدثت عنه الآية الكريمة: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ﴾[2].

إن المجتمع الصالح لخلافة الأرض وتعميرها وفق منهج السماء، أساسه العبد الصالح الذي تمكنت منه العدالة ،ووقع اشتراك بينه وبين حملة العرش ومقربي الحضرة من الملائكة الذين هم

---

(1) نقلا عن: علي حسون، **فلسفة إقبال**(مرجع سابق) ص: 169.

(2) النور الآية: 55.

وسائط نزول الجود والبركات [1] فتنشرح روحه، وتسمو نحو كمالها، وتبقى بذلك دائمة الاتصال بملكوت السموات والأرض، متشوقة إلى لقاء ربها تعبده في كل لحظة وتراقبه في كل شيء.

وتمتد العدالة –عند الدهلوي– لتشمل العديد من أوجه حياة الفرد والمجتمع، وبذلك تتعدد تسمياتها وتختلف بحسب تلك الاعتبارات، فهي إذا اعتبرت بأوضاع الإنسان في قيامه وقعوده، ونومه، ويقظته، ولباسه وشعره فلزم حدود العدل في ذلك سميت أدباً.

وإذا اعتبرت بالأموال وجمعها وصرفها سميت كفاية.

وإذا اعتبرت بتدبير المترل سميت حرية.

وإذا اعتبرت بتدبير المدينة سميت سياسة.[2]

والأساس في تحصيلها التحلي بالفضائل الثلاث السابقة من الطهارة والإخبات والرحمة ورقة القلب، مع الانقياد للمصالح الكلية والأفكار العامة[3] التي تدرس عواقب الأمور من قبل أي عمل.

---

(1) الدهلوي، **الحجة**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 106.

(2) المصدر السابق، ج2، ص: 126.

(3) المصدر نفسه، والجزء، والصفحة.

V مقاربة منهجية:

لقد احتل هذا المفهوم –الإحسان- بأصوله الأربعةمركز الدائرة في مشروع الإمام الدهلوي الإصلاحي والتربوي ،بل قل إن مشروعه بني على أساسه إن في جانبه الفكري العلمي أو في جانبه الاجتماعي والسياسي.

فالمعلوم أن الإمام الدهلوي أقام لبنات منهجه العلمي –البعد التأطيري في عملية الإصلاح- على قاعدة كشف مقاصد التشريع الإسلامي وبيان حكمه، هذا البناء العلمي لم يبتعد لحظة في إطاره النظري عن المعاني الروحية التي حرص الإمام الدهلوي على تصحيحها وإعادة ترسيخها في المجتمع الهندي بغية إذكاء توهجه لينطلق مع الركب الحضاري الذي بدأ يتخلّف عنه.

ويتجلى ذلك في تحليل منحى الإمام الدهلوي في كشفه عن مقاصد التشريع الإسلامي، إذ نعثر على أول مقصد من مقاصده –كما رآها الإمام الدهلوي- يتعلق بهذا الجانب من الإنسان، وهو **مقصد تهذيب النفس**، إضافة إلى مقصدين آخرين ضمهما الدهلوي إليه، **مقصد حفظ الذين، ومقصد انتظام أمور الناس وإصلاح رسومهم**[1] ،هذا المنحى الذي نحى فيه الإمام الدهلوي منحاً إبداعياً تجديديا اختلف كثيراً عن ما عهدناه لدى الجويني والغزالي والشاطبي وغيرهم.

وهو ما يشير إلى مركزية هذه المسألة في فكر الإمام الدهلوي وكون تنمية الذات وبناء الفرد إحدى ركائز الدين الإسلامي ومقاصده الأولى، ولم يكتفي الإمام الدهلوي في تأصيله لمفهوم الإحسان بربطه بأولى مقاصد التشريع الإسلامي، بل نلمس **في مقصد حفظ الدين** نفس الإخبات والعدالة اللذان يقوم الأول منها –كما أشرنا- على مفهوم التوحيد وصيانته والالتزام بحدود الشرع وضوابطه التي رسم بها أوجه الحياة الإسلامية ، بينما يتم الثاني –العدل- في إحدى معاينه على الاعتدال في التعامل مع أوامر الشرع بالتزام الوسطية دون الإفراط وفوق التفريط، ونبذ التعمق والتشدد لكيلا يهلك الدين.

---

(1) ينظر في تقسيم الإمام الدهلوي للمقاصد: عبد القادر جدي، **المقاصد عند الإمام الدهلوي**، مجلة مخبر الدراسات الشرعية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد الرابع، ج1، مارس 2005، ج1، ص: 110-115.

ونلمس في مقصد **انتظام أمور الناس وإصلاح رسوم حياتهم**، نفس السماحة والعدالة، اللتان تقوم الأولى منهما –كما اشرنا– على مفهوم الإخاء والمساواة والتعاون ونبذ الإفساد في الأرض، بينما تقوم الثانية في إحدى معانيها على لزوم الأدب والاعتدال في شؤون الحياة العامة.

لقد بدى جليا من خلال هذا العرض تربّع "الإحسان" على المناحي الفكرية في المشروع الدهلـــوي حتى غدا كعبة طافت حولها كل أفكاره وآراءه التي توجهت إلى الانسان والمجتمع والدولة والإنسانية بالإصلاح.

وهو ما يدلل على صحة فكرتين كنا قد أشرنا إليهما بين طيات المباحث السابقة وهما:

1–قصـــد الإمـــام الدهلوي في محاولته التأصيلية إلى إعادة طرح الإسلام بمنهجية جديدة تتخطى الطروحات التي سبقته ،والتي عملت في تشكيل أكثرها معاول الانفصال والتفكك بين أطراف المنظومة الإسلامية، وقد نجح –في ما نرى– في تجاوز تلك القطيعة التي فرضتها السياسة وكرســـها التقلـــيد بـــين أركانها وهو ما يبدوا جلياً في التداخل الحاصل بين المفاهيم الروحية والمقاصدية والاجتماعية في هذه التجربة.

2–وهـــي أن الإمام الدهلوي حاول من خلال تأصيله لمفهوم "الإحسان" سحب البساط –إن صح التعبير– من تحت تلك الطروحات، التي صبغت هذا المفهوم بطابع الذاتية والفردية، والـــتي إكتســـحت الساحة الفكرية في العالم الإسلامي متمثلة في فكر الحركات الصوفية التي اخـــتارت الانطواء والانزواء منهجا للحياة وطرح في مقابل ذلك بديلا روحيا يرى في المعاني الروحية سبيلا لغايات اجتماعية يتجاوز نفعها عتبة الذات ليعم المجتمع وسائر البشر ،

وتدقيقا في هذه القضية وتماشيا مع ما يطرحه علماء الأخلاق في الإسلام من أن جوانب الســـلوك الأخلاقي لدى الإنسان تتجه نحو وجهتين لا ثالث لهما وهما جانب السلوك الفردي، والسلوك الاجتماعي[1]، فإن الإحسان بمنظور الإمام الدهلوي يشمل كلا الجانبين وإن كان في العديد من نقاطه لا يفصل بين المفهومين باعتبار المآلات أي أن مآل السلوك الفردي سيكون لا محالـــة في خدمـــة الســـلوك الاجتماعي لكون الفرد عنصرا من المجتمع يصلح المجتمع إذا صلح ويفسد إذا فسد.

---

[1] ينظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، ط4؛دمشق: دار القلم، 1996، ج1، ص: 56.

إن تـــنقّل مفهوم الذاتية والاجتماعية بين أصول الإحسان عند الإمام الدهلوي وفروعها، يمســـح ذلك الفصل الذي أشرنا إليه، فالطهارة وإن اعتبرت في الطروحات الأخلاقية الروحية السابقة للدهلوي عملا ذاتيا فرديا يقتصر نفعه على صاحبه، فهي عند الدهلوي تجاوزت تلك العتبة إلى فضاء المجتمع –وهو عين ما أشرنا إليه عند حديثنا عنها- والكلام نفسه ينسحب على الإخـــبات الذي جمع تحته الإمام الدهلوي المنظومة الإسلامية في شقيها العقدي والعبادي، أما الســـماحة و العدالة فهما قاعدتا الأخلاق الاجتماعية الكبرى، وإن كانا لا يخلوان من هيئات ومعـــاني ذاتية النفع، وقد أبان النبي صلى الله عليه وسلم هذه المعاني وكشف عنها في جملة من أحاديثه الشريفة منها قوله صلى الله عليه وسلم: «من أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته، وهو يؤمن بالله واليوم الآخر وليأت إلى الناس الذي يحب أن يؤتى إليه» [1]

إن شمولـــية هـــذه النظـــرة لمفهوم "الإحسان" ،و من وراءه المنظومة الإسلامية وبعدها الـــتجديدي والـــروح الحضارية التي نحتت بها ،فتحت لها الأبواب لتسري إلى مدارس وأفكار جاءت بعد الإمام الدهلوي، كان على رأسها –المدارس- مصلحون ومجددون حملوا لواء خدمة الفكـــرة الـــتي أسسها الإمام الدهلوي وقد مر بنا «محمد إقبال» الذي تبدو الملامح الدهلوية مرسومة على فكره، والذي كان يعتبر الإمام الدهلوي «أحد آخر أكبر المعلمين في الإسلام»[2] وفلسفته في «أسرار خودي» شاهدة على ذلك.

ولم يكـــن الأســـتاذ «المودودي »عن إقبال ببعيد، فقد اقتبس أصول الإحسان من فكر الإمـــام الدهلـــوي ليروي بها منهج جماعته، ويضعها كبرامج يؤسس عليها العمل في الجماعة الإسلامية، صابغا إياها –الأصول- بصبغة حركية تنظيمية تخدم المسار، ويقتضيها المقام، ففي كـــتابه "تذكرة دعاة الإسلام" يرسم أسس وأصول برنامج حركته في أربعة نقاط يفوح منها أريج فكر الإمام الدهلوي هي:

1-تطهير الأفكار وتعهدها بالغرس والتنمية.

2-استخلاص الأفراد الصالحين وجمعهم في نظام واحد وتربيتهم تربية إسلامية.

---

[1] أخرجه مسلم في الصحيح من حديث عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة: كتاب الإنارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول (مرجع سابق)،ج8، ص:17.

[2] عبد الوهاب فرحات، **الإمام ولي الله ومنهجه في التجديد**، مجلة مخبر الدراسات الشرعية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، العدد الثاني ديسمبر 2004، ص: 320.

3-السعي في الإصلاح الاجتماعي.

4-إصلاح الحكم وإقامة العدل. [1]

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] أبو الأعلى المودودي، **تذكرة دعاة الإسلام**، د ط، باتنة: دار الشهاب، 1988، ص: 15-19.

المبحث الثاني

3-2 العبادة وأبعادها التربوية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-2: العبادة وأبعادها الروحية التربوية عند الإمام الدهلوي:

يـــربط الإمـــام الدهلوي مفهوم العبادة عنده، بما خطه في موضوع الهيئات النفسية التي تصدر عنها الأفعال، وهي حالة القلب حين صدور الأعمال والقربات من المتعبد ،إذ يشير إلى هذا المعنى بقوله:« العبادة هي التذلل الأقصى، وكون تذلل أقصى من غيره لا يخلو إما أن يكون بالصـــورة مـــثل كـــون هذا قياما، وذلك سجودا، أو بالنية بأن نوى بهذا الفعل تعظيم العباد لمولاهم، وبذلك تعظيم الرعية للملوك، أو التلامذة للأستاذ لا ثالث لهما ولما ثبت سجود التحية من الملائكة لآدم –عليه السلام– ومن إخوة يوسف ليوسف –عليه السلام– وأن السجود أعلى صور التعظيم وجب ألا يكون التمييز إلا بالنية لكن الأمر إلى الآن غير منقح....»[1]وما ذكره الإمـــام هذا يعد لفتة ذكية إلى هذه المسألة التي زلت فيها الأقدام وتوقفت دونها الأقلام ودُخل الفكـــر الإسلامي من بابها ونمت حينها الآراء المسرعة إلى الرمي بالشرك والكفر وغيرها، ولا شك أن ما وقف عليه الإمام الدهلوي في الحجاز من تلك المظاهر، وما ترتجّ به بلاد الهند وما جاورهـــا من تلك الاعتقادات جعل الإمام الدهلوي يعيد النظر والتمحيص في هذه المسألة التي تعـــد من لطائفه الذكية، والإمام الدهلوي في كتابه "حجة الله البالغة" وخصوصاً في مبحث " البر والإثم" يولي هذه النقطة ،وهذا الرأي مكاناً أساساً في توجيه آراءه في التوحيد و الشرك وما تعلـــق بهما ويفصّل في شرحها وتوضيح تجلياتها في الواقع ،ونورد نصاً له يلخص جملة ما ذهب إلـــيه يقول: «فالتنقيح أن التذلّل يستدعي ملاحظة ضعف في الذليل، وقوة في الآخر وخسّة في الذليل وشرف في الآخر، وانقياذ وإخبات في الذليل، وتسخير ونفاذ حكم الآخر»[2].

وتندرج العبادة عند الإمام الدهلوي تحت النوع الثاني من تدابير الإخبات، والذي يختصّ بالجانـــب العملـــي الممارساتي العبادي الهادف على خلق حالة الانشداد والميلان إلى الله نتيجة التسربل بالممارسات العبادية والطاعات المفروضة على المؤمن.[3]

هي –أي العبادة– تمثل أحدى الدعائم الكبرى لنظرية السعادة في منظور الإمام الدهلوي والـــتي –أي نظرية السعادة– احتلت محوراً أساسياً في نظرته للدين الإسلامي، والغاية والمقصد

---

(1) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 155.

(2) المصدر نفسه، والجزء، ص: 116.

(3) ينظر: ص: **139**.

من التشريعات والعبادات التي احتواها النظام الإسلامي بجميع نواحيه العبادية، والمعاملاتية والأخلاقية، والتي تلمس بوضوح –كما أشرنا سابقا– في منهجه في تقصيد أحكام الدين وتعليلها.

والإمام الدهلوي وهو في شرحه لمفهوم نظريته أشار إلى أمرين يشتبكان بالسعادة الحقيقية، وهما:

-**القسم الأول** ذي صبغة عقلية وهي أن يسعى الإنسان إلى تحصيل سعادته من خلال إعمال العقل دون إشراك النفس وقواها وهيئاتها في هذه العملية كأن يسعى إلى تحصيل السعادة والراحة النفسية بإثارة الغضب والمصارعة يقول الدهلوي: « قسم هو من باب ظهور فيض النفس النطقية في المعاش بحكم الجبلة، ولا يمكن أن يحصل الخلق المطلوب بهذا القسم، بل ربما يكون الغوص في تلك الأفعال بزينتها لاسيما بفكر جزئي كما هو شأن الناقص ضد الكمال المطلوب، كالذي يقصد تحصيل الشجاعة بإثارة الغضب والمصارعة ونحو ذلك أو الفصاحة بمعرفة أشعار العرب وخطبهم.....» [1].

والقسم الثاني –كما يقول الدهلوي– « إنما روحه هيئة إذ عان البهيمية للملكية بأن تتصرف حسب وحيها، وتنصبغ بصبغها، وتمنع الملكية منها بألا تقبل ألوانها الدنية، ولا تنطبع فيها نقوشها الخسيسة كما تنطبع نقوش الخاتم في الشمعة، ولا سبيل إلى ذلك إلا أن تقتضي الملكية شيئا من ذاتها، توحيه إلى البهيمية، وتقترحه عليها فتنقاد لها، ولا تبغي عليها، ولا تتمنع منها، ثم تقتضي أيضاً فتنقاد هذه أيضاً، ثم حتى تعتاد وتتمرن»[2].

وهذا القسم هو الذي تتعلق به سعادة الإنسان، إذ أنه يسمى: "العبادات"، و "الرياضات"، وهي كما يقول الدهلوي في تعريفها: « شركات تحصيل الفائت من الخلق المطلوب، فآل تحقيق المقام إلى أن السعادة الحقيقية لا تقتنص إلا بالعبادات» [3] ، وهنا تقف حكمة التشريع الإسلامي في الحض على العبادة وسبلها، ودعوة المؤمن أن يجعل غاية همته،

---

(1) الدهلوي ، **الحجة**، (مرجع سابق)، ج1، ص: **٨٨٦**.

(2) المصدر نفسه، والجزء والصفحة.

(3) المصدر نفسه،الجزء،والصفحة.

ومطمـــح بصره، تهذيب نفسه وتحليتها بهيئات تجعلها شبيهة بما فوقها من الملا الأعلى، مستعدة لتزول أكوان الجبروت، والملكوت عليها، إذ هناك تمكن سعادة الإنسان.

ولم يكتفـــي الإمـــام الدهلوي حرصاً منه على تفعيل البعد التربوي للعبادة في الإسلام بصـــياغة نظـــرته للجانب التعبدي في هذا الدين داخل قوالب وأنساق نظريته في السعادة بل أضـــاف إلى هـــذا التوجه روحاً أخرى تصل هذا الجانب الروحي بحبال العقل ليضمن ديمومة، تدفـــق تلك المعاني الوجدانية، وتماسك منابعها أمام طروحات وتساؤلات العقل وتشكيكات المناوئين وذلك من خلال كشف أسرار وحكم تلك العبادات والمعاني الجليلة التي تقف وراءها وربطها بمقاصد الشارع التي راعت مصالح العباد، وشؤون حياتهم.

والإمام الدهلوي وإن عمّم هذا المنهج على جميع العبادات التي جاءت بها المنظومة الإسلامية إلا أننا سنقتصر هنا وفي هذا المبحث على الأركان الأربع للإسلام الصلاة، الزكاة، الصوم،و الحج لكونها أصول الإسلام وأركانه، وتتبعا للإيجاز ومراعاة للمقام.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-2-1: الصلاة:

1-المفهـــوم والـــبعد التربوي: وهي أصل الإسلام وعموده «وأعظم العبادات شأنا، أوضحها برهانا في الناس وأنفعها في النفس» [1] وقد احتلت هي بالخصوص ومع كافة العبادات في الإسلام درجة متفوقة في سلم البناء الذاتي للإنسان من منظور الإمام الدهلوي، وهو في جميع المواضع التي تحدث فيها عن الصلاة كان يهدف إلى غايتين:

-إظهـــار القوة العجيبة التي تكتنزها الصلاة في صقل النفس وتربية الروح وإشاعة نور الملائكة في قلب الإنسان وقهر شعب ظلمة البهيمية التي تلصق بقلب الإنسان في لحظات غفلته واغترابه عن عالم الروح والصفاء.

-محاولـــة عقلنة أحكام الصلاة بكشف وتوضيح أسرار أركانها وهيئاتها، بما يتماشى مع المـــنهج الذي خطه لنفسه، والدائب على توضيح حكم التشريع، وخفايا الأحكام، بغية إضفاء طابـــع المعقولـــية عليها بشكل يوطد فعاليتها الروحية ويجمع بين طوعية وتسليم الروح ويقين العقل.

إن روح الصـــلاة -كما يرى الدهلوي- هو الحضور مع الله والاستشراف للجبروت، وتذكر جلال الله، مع تعظيم ممزوج بمحبة وطمأنينة[2]، تجسيداً لقوله صلى الله عليه وسلم: «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[3].

ويشـــير الدهلوي كغيره من العلماء إلى الغاية العامة من الصلاة وهي ذكر الله ومناجاته والتي نطقت بها الآية الكريمة: ﴿وَأَقِمْ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [4]وهي مع ذلك آلية تحضيرية للإنسان لينعم بمشاهدة ربّه في الآخرة، والتنعم بنعمه، وهو ما لفتت إليه البلاغة النبوية أنظارنا بأسلوب تحفيزي استنبطه الإمام الدهلوي [5]من قوله صلى الله عليه وسلم:«سترون ربكم كما ترون هذا

---

(1) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 345.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص: 122.

(3) سبق تخريجه، ينظر: ص:**٨٨٦**.

(4) طه، الآية:14.

(5) الدهلوي، **الحجة**، ج2، ص: 9.

القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها فافعلوا» [1].

ولم تتـــربّع الصـــلاة على هذه المكانة فقط في منظور الإمام الدهلوي، بل هي –كما يقـــول– من شعائر الله، والتي هي الأمور الظاهرة المحسوسة التي جعلت ليعبد الله بها، ويمجد، واختصـــت به حتى صار تعظيمها عندهم تعظيما لله، والتفريط في جنبها تفريطا في جنب الله، وركـــز ذلـــك في صميم قلوبهم بالفطرة فهي بمثابة البديهيات الأولية التي يجدها كل إنسان في قلبه، وهذه الشعائر هي: القرآن، الكعبة، النبي والصلاة،[2] ويقصد فيها –كما يقول الدهلوي– التشبه بحال عبيد الملوك عن مثولهم بين يديه ومناجاتهم إياه وخضوعهم له، ولذلك وجب تقدير الثـــناء على الدعاء ومؤاخذة الإنسان نفسه بالهيئات التي يجب مراعاتها عند مناجاة الملوك، من ضـــم الأطراف، وترك الالتفات [3] فعملية التوجه هذه والوقوف أمام الخالق عزّ وجلّ بالهيئات المخصوصـــة التي جاء بها الإسلام، وتكرر ذلك في اليوم خمس مرات وزيادة، يذيب النفس في الخضوع لله ويحلّي الروح بالهيبة والإجلال والتعظيم له.

2–أصـــولها: بعـــد الإشـــارة إلى حقيقة الصلاة، وروحها ومعانيها وأبعادها الروحية التربوية، يزيد الإمام الدهلوي تلك المعاني توضيحا وتفصيلا عند حديثه عن أصول الصلاة ،من حـــيث كونها هيئات روحية وجسدية يتحقق بها المؤمن، ويتلبس بها في لحظات إقباله واتصاله بالله، هذه الأصول هي:

أ–خضـــوع القلـــب: أي أن يخضع القلب عند ملاحظة جلال الله وعظمته والحضور معـــه[4]، ونسيان كل ما يشغل عنه، فهي كما يقول الندوي: «استجابة لغريزة البشر النوعية، غريزة الافتقار والضعف والطلب... وغريزة الخضوع والتواضع والعبودية والتذلل، فهو في ذلك كالســـمك لا يعيش إلا في الماء، وإذا أخرج منه لم يزل في حاجة إلى الماء وفي حنين وفي فرار

---

(1) متفق عليه، أخرجه البخاري في **الصحيح** من حديث جرير بن عبد الله، كتاب **مواقيت الصلاة**، باب فضل صلاة العصر، (مرجع سابق)، ج2، ص: 114، وأخرجه مسلم في **الصحيح**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب الفضل صلاة الصبح والعصر، والمحافظة عليها، (مرجع سابق) ج2، ص: 224.

(2) الدهلوي، **الحجة**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 134-135.

(3) المصدر نفسه، والجزء، ص: 135.

(4) المصدر نفسه، والجزء ، ص: 139.

والـــتجاء إليه» [1] وذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم : «وجعلت قرة عيني في الصلاة» [2]، هذا الارتباط والمعايشة العاطفية الوجدانية لعظمة الله وجلاله هو السر المكنون الذي أولى هذه العـــبادة تلك المكانة التي احتلتها في السلم التعبدي في الإسلام ،حتى أنها لم تعتبر إذا لم يتحقق فيها هذا الأصل، ولم تتمكن من تحقيقه وتحققه في قلب المؤمن، قال الحسن بن علي رضي الله عنهما:«كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهي إلى العقوبة أسرع»[3].

هذه الحالة الشعورية والدفقة الروحية وحالة الإنمحاء أمام الله، تسوق جوارح الإنسان إلى الخضـــوع والتســـليم والطاعة، معبرة عن ما بلغه القلب من الصفاء، فيهيج اللسان بالذكر والتعظـــيم، وتتأدب الجوارح بأدب الإسلام، محققة إحدى غايات الصلاة، ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ [4]، وهـــو ما فاضت به قريحة الشاعر حين قال معبراً عن حالة الخضوع والاستجابة التامة.

أفادتكم النعمـــــاء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المـــحجب[5]

ب- المـــناجاة: هي الأصل الروحي الثاني للصلاة عند الامام الدهلوي، وهي أن يقوم المؤمن بين يدي ربه مناجياً، ويقبل عليه مواجها[6]، وكأن حالة الخضوع تلك تزيح عن القلب الســـوى وتخلـــص العبد لله وحده فينخرط في مناجاته مستشعرا ذله وعزة ربه، فهي: «معقل المســـلم وملجؤه، الذي يأوي إليه والعروة الوثقى التي يعتصم بها والحبل الممدود بينه وبين ربه الذي يتعلق به» [7]، وقد جسد النبي الكريم صلى الله عليه وسلم هذا البعد التربوي للصلاة في حـــياته حين كان يسرع إليها إذا حزبه أمر أو أهمه طارئ، فعن حذيفة رضي الله عنه قال: « كـــان رســـول صـــلى الله علـــيه وسلم، إذا حز به أمر صلى» [8]إن التوجه إلى الله بالمناجاة

---

(1) أبو الحسن الندوي، **الأركان الأربعة**، ط1؛ دمشق: دار ابن كثير، 2000، ص: 32.

(2) أخرجه النسائي في **السنن** من حديث ثابت بن أنس، كتاب عشرة النساء، باب حب النساء، حديث رقم: 3878، د ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د ت، ج7، ص: 61.

(3) نقلا عن: الغزالي، **إحياء علوم الدين** (مرجع سابق)، ج1، ص: 148.

(4) العنكبوت، الآية: 45.

(5) الدهلوي، **الحجة**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 139.

(6) المصدر نفسه، والجزء، والصفحة.

(7) أبو الحسن الندوي، **الأركان الأربعة** (مرجع سابق)، ص: 32.

(8) أخرجه أبو داود في **السنن** عن حذيفة كتاب الصلاة، باب وقت قيام النبي من الليل حديث رقم 1124.

والتمســـكن يولّد في قلب المؤمن تواضعا يرسم تعامله مع الناس، ويجسد القيم الاجتماعية التي تكرســـها هذه العبادة، قال صلى الله عليه وسلم: «إنما الصلاة تمسكن وتواضع» [1]إذ تعكس الجوارح تلك الحالة القلبية، فينكس المؤمن رأسه تواضعا لله ورهبة منه «إذ أن المجبول في قاطبة البشـــر والبهائم أن رفع العنق آية التيه والتكبر، وتنكيسه آية الخضوع والإخبات» [2] وهو ما تحمله الآية القرآنية: ﴿فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾[3] في إحدى معانيها.

جـــ–تعفـــير الوجه: وهو الأصل الثالث من أصول الصلاة، وهو أبعدها وأوغلها في الدلالة على الخضوع التام لله، وذلك بأن يعفّر وجهه الذي هو أشرف أعضائه ومجمع حواسه في الأرض[4] يقول الدهلوي معبرا عن حالة الخضوع والطاعة التي يصلها المؤمن عند السجود: «فـــإذا بلـــغ الغايـــة في الخضوع والتذلل، ونصب أشرف أعضائه على أذل شيء في الوجود، الأرض الـــتي هي موطئ الأقدام، ومضرب المثل في الذلة والهوان، وهتف بأعظم كلمة يعلن بها عظمة الله وعلوه...هنا تتفق روعة الهيئة والمكان مع روعة البيان والإعلان» [5] إذ السجود لله يحمـــل في بعـــده الرمـــزي اعترافا من الإنسان بأفضال الخالق عز وجل عليه ،وكسراً لتلك الأوهـــام والأصنام والأفكار التي تعبد من دون الله. إنه تمرد على ما سوى الله وتجسيد للحرية الإنســـانية من عالم الأغيار والأشياء ولذلك كان السجود أقرب هيئات المصلي وأحبها إلى الله ،قال صلى الله عليه وسلم « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجداً فأكثروا من الدعاء»[6]

بهـــذه الأصـــول الثلاثة يخضوع الإنسان جسداً وعقلاً وقلباً تتحقق الغاية من الصلاة ليحصل الترقي في استشعار الخضوع والتذلل إلى الله عزّ وجلّ [7].

3–فضائلها:يكثر الإمام الدهلوي من ذكر وتعديد فضائل الصلاة وأثرها في قلب وحياة الفرد المؤمن ونذكر هنا بعضاً منها:

---

(1) أورده الغزالي في **الإحياء** و لم يعلق عليه العراقي في **المغني**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 147.

(2) الدهلوي ، **الحجة**، (مرجع سابق)،ج1، ص: 139.

(3) الشعراء، الآية: 4.

(4) الدهلوي، **الحجة**، ج1، ص: 139.

(5) الندوي، **الأركان الأربعة**، (مرجع سابق)، ص: 46.

(6) أخرجه مسلم في **الصحيح** كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، (مرجع سابق)، ج2، ص: 54.

(7) الدهلوي، **الحجة** ،ج1، ص: 120.

- كونها أم الأعمال المقربة إلى الله تتجاوز في قيمتها الإيمانية والروحية، التفكر في عظمة الله ، والذكـــر الـــدائم[1]، ويبدو خروج الدهلوي عن ما قرره أكثر المتصوفة في أفضلية الفكر والذكـــر عن سائر صنوف العبادات، ومن بينها الصلاة، واضحاً، فالإمام الدهلوي لم ينسى في هـــذا المقـــام أنه في مقام المربّي والموجه، وهاتان المهمتان-التربية والتوجيه- يتجهان إلى عامة المسلمين المخاطبين على الأرجح بخطابه الإصلاحي والتربوي، أما خواص المؤمنين من أصحاب القلوب المتسربلة بنور الله فالأمر معهم يختلف، وهو بهذا يبقي وفياً لما خطه في مبحث الذكر كآلية تربوية-كما سيأتي معنا- حين أشار إلى فكرة الأفضلية بالاعتبار والتي تفرد بها عن سائر العلماء والمتصوفة، من هذا المنطلق برر الدهلوي اختياره للصلاة كأفضل الأعمال بالنسبة لعامة المسلمين:« لأن الفكر الصحيح فيها لا يتأتى إلا من قوم عالية نفوسهم، وقليل ما هم، وسوى أولـــئك، لو خاضوا فيه تبدلوا، وأبطلوا رأس مالهم فضلاً عن فائدة أخرى»[2] كما أن «الذكر بـــدون أن يشـــرحه ويعضده عمل تعظيمي يعمله بجوارحه، ويعنوا في آدابها، لقلقة خالية عن الفائدة في حق الأكثرين»[3].

-كونها «فكر مصروف تلقاء عظمة الله، فهي كالمعجون المركب من الفكر تلقاء عظمة الله والالـــتفات التبعـــي المـــتأتي من كل واحد، ولا حرج لصاحب استعداد الخوض في لجّة الشـــهود، أن يخوض بل ذلك منبه له أتم تنبيه»[4]هذه الحالة من الانصراف إلى الله من أثارها« إخـــلاص عملـــه- المصلي- لله وتوجيه وجهه تلقاء الله وقصر الاستعانة في الله. ومن الأفعال التعظيمـــية كالسجود والركوع يصير كل واحد عضد الأخر ومكمله والمنبه عليه، فصارت الصلاة نافعة لعامة الناس ،وخاصتهم ترياقاً قوي الأثر ليكون لكل إنسان منه ما استوجبه أصل استعداده»[5]

---

(1) الدهلوي،الحجة(مرجع سابق)،ج1،ص:120.

(2) المصدر نفسه، والجزء، والصفحة .

(3) المصدر نفسه، والجزء، والصفحة .

(4) المصدر نفسه، والجزء، والصفحة .

(5) المصدر نفسه، والجزء، والصفحة .

-كـــونها معـــراج للمؤمن، يعرج بها إلى الله، وإلى التجليات الأخروية[1]، ويعتبرها ابن عـــربي إســـراءاً مصغراً يتكرر في اليوم عدة مرات راجعاً منه المؤمن بالعلم والمعرفة[2]بينما يترل المؤمن -كما يرى الدهلوي- من ذلك المعراج بالمحبة، والاضمحلال في نور الله والمعرفة: «ولا شـــيء أنفـــع من سوء المعرفة منها لاسيما إذا فعلت أفعالها وأقوالها على حضور القلب، والنية الصالحة، وإذا جعلت رسماً مشهوراً نفعت من غوائل الرسوم نفعاً بيناً، وصارت شعاراً للمسلم يتميز به عن الكافر... ولا شيء في تمرين النفس على انقياد الطبيعة للعقل وجريانها في حكمه مثل الصلاة» [3].

4-المعـــاني الذوقية للصلاة: وبعد أن كشفنا عن حقيقة الصلاة عند الإمام الدهلوي، والـــبعد الروحـــي والتـــربوي الذي تكتنزه، ومحلها في مشروعه التربوي، لا نرى بأساً في أن نســـتجلي بعض الحكم والتعليلات، التي استنبطها الدهلوي من هيئات وأركان الصلاة، خدمة لأبعادهـــا الـــروحية التي أشرنا إليها و تثبيتا لها ولمتانتها ودورها في تفعيل حياة الفرد المسلم، وجمعـــاً بـــين لطافة الروح وصلابة ويقين العقل ،يقول الدهلوي في الحكمة من تحديد أوقات الصلاة: «ولما كانت فائدة الصلاة هي الخوض في لجّة الشهود، والانسلاك في سلك الملائكة لا تحصل إلا بمداومة عليها وملازمة بها وإكثار منها حتى تطرح عنهم أثقالهم، ولا يمكن أن يؤمروا بمـــا يفضـــي إلى ترك الارتفاقات الضرورية، والانسلاخ عن أحكام الطبيعة بالكلية، أوجبت الحكمة الإلهية أن يؤمروا بالمحافظة عليها والتعهد لها بعد كل برهة من الزمن، ليكون انتظارهم للصـــلاة، وتهـــيؤهم لهـــا قبل أن يفعلوها وبقية لونها وصبابة نورها بعد أن يفعلوها في حكم الصـــلاة، وتكون أوقات الغفلة مضمونة بطمح بصر إلى ذكر الله وتعلق خاطر بطاعة الله» [4]، هـــذا مـــن جانب ومن جانب آخر يضيف الإمام الدهلوي: «ثم لما آل الأمر إن تعيين أوقات الصـــلاة لم يكن وقت أحق من الساعات الأربع التي تنتشر فيها الروحانية، وتترل فيها الملائكة ويعرض فيها على الله أعمالهم ويستجاب دعاؤهم، وهي كالأمر المسلم عند جمهور أهل التلقي من الملأ الأعلى، لكن وقت نصف الليل لا يمكن تكليف الجمهور به -كما لا يخفى- فكانت

---

(1) المصدر السابق، والجزء، والصفحة .

(2) ينظر: عبد الوهاب فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي** (مرجع سابق)، ص: 501.

(3) الدهلوي، **الحجة**، ج1، ص: 140-141.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص: 347.

أوقـــات الصلاة في الأصل ثلاثة، الفجر والعشي وغسق الليل، وهو قوله تبارك وتعالى: ﴿وأقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر، إن قرآن الفجر كان مشهوداً﴾ [1]_ [2].

وأمـــا التوجه إلى القبلة فيقول عنه الامام الدهلوي: «ولما كان الحق متعاليا عن الجهة – نصـــب الـــتوجه إلى بيته وأعظم شعائر مقام التوجه إليه»[3]، ويضيف الإمام الدهلوي إلى هذا المعـــنى قـــائلاً: «لما كانت الكعبة من شعائر الله، وجب تعظيمها، وكان من أعظم التعظيم أن تســـتقبل في أحســـن حالاتهم، وكان الاستقبال إلى جهة خاصة هناك بعض شعائر الله، منبها للمصـــلى على صفات الإنجبات والخضوع مذكراً له هيئة قيام العبيد بين يدي سادتهم، وجعل استقبال القبلة شرطاً في الصلاة»[4].

وعن فاتحة الكتاب وسر قراءتها في كل ركعة من ركعات الصلاة يقول الدهلوي:«وإذا تعـــين التوقيت فلا أحق من الفاتحة لأنها دعاء جامع انزله الله تعالى على ألسنة عباده، يعلمهم كيف يحمدون الله، ويثنون عليه، ويقرون له بتوحيد العبادة والإستعانة، وكيف يسألونه الطريقة الجامعـــة لأنـــواع الخـــير، ويتعوذون به من طريق المغضوب عليهم والضالين، وأحسن الدعاء أجمعه»[5].

وعـــن الحكمة في التفريق بين الركوع والسجود وتثنية السجود وخصه بهيئات خاصة يقول الدهلوي: «ولما كان السجود والاستلقاء على البطن ،وسائر الهيئات القريبة منه، مشتركة في وضـــع الرأس على الأرض، والأول تعظيم دون الباقي مست الحاجة إلى أن يضبط الفارق بيـــنهما ... ولما كان كل من يهوي إلى السجود لا بد له من الإفضاء حتى يصل إليه، وليس ذلك ركوعاً بل هو طريق إلى السجدة، مست الحاجة إلى التفريق بين الركوع والسجود بفعل أجـــنبي يتميز به كل من الآخر، ليكون كل واحد طاعة مستقلة يقصدها مستأنفاً فتتنبه النفس لثمرة كل واحد بانفرادها ولما كانت السجدتان لا تصيران اثنتين إلا بتخليل فعل أجنبي شرعت

---

(1) الإسراء، الآية: 78.

(2) الدهلوي، **الحجة**(مرجع سابق)، ج1، ص: 348.

(3) الدهلوي، **الحجة**، ج2، ص: 6.

(4) المصدر نفسه، ج1، ص: 135.

(5) المصدر نفسه، ج2، ص: 07.

الجلسة بينهما، ولما كانت القومة والسجدة بدون الطمأنينة طيشاً ولعباً منافياً للطاعة أمر بالطمأنينة فيهما» [1].

وعن سر الحكمة في عدد ركعات الصلاة خاض الإمام الدهلوي هذا البحر الذي وقف الأكثرون على ساحله إذ لم نقف في حدود علمنا على من حبرّ في هذا الموضوع الذي لفّ في أكثر الكتابات السابقة للدهلوي بستار التعبدية والتوقيفية وتجاوزته كل محاولات تقصيد أحكام الصلاة، يقول عن السر كون عدد ركعات الصلوات الخمس سبعة عشر ركعة: «الأصل في عدد الركعات أن الواجب الذي لا يسقط بحال إنما هو إحدى عشرة ركعة، وذلك لأنه حكمة الله ألا يشرع في اليوم والليلة إلا عدداً مباركاً متوسطاً لا يكون كثيراً جداً، فيعسر إقامته على المكلفين جميعاً، ولا قليلا جداً، فلا يفيد لهم ما أريد من الصلاة، وقد علمت فيما سبق أن الأحد عشر من بين الأعداد أشبهها بالوتر الحقيقي ولما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم ، واستقر الإسلام، وكثر أهله، وتوفرت الرغبات في الطاعة زيدت ست ركعات، وأبقيت صلاة السفر على النمط الأول، وذلك لأن الزيادة لا ينبغي أن تصل إلى مثل الشيء أو أكثره، وكان المناسب أن يجعل نصف الأصل لكن ليس لأحد عشر نصف بغير كسر، فبدا عددان خمسة وستة، وبالخمسة يصير عدد الركعات شفعاً غير وتر، فتعينت الستة» [2].

هذا عن عدد الركعات المفروضة في اليوم والليلة أما عن سر عدد الركعات في كل صلاة فيقول الإمام الدهلوي: «وأما توزيع الركعات على الأعداد فمبني على آثار الأنبياء السابقين على ما يذكر في الأخبار، وأيضاً فالمغرب آخر الصلاة من وجه ،لأن العرب يعدون الليالي قبل الأيام، فناسب أن يكون الواحد الوتر للركعات فيها، ووقتها ضيق فلا تناسب زيادة ما يزيد فيها آخراً، ووقت الفجر وقت نوم وكسل فلم يزد في عدد الركعات وزاد فيها إستجاب طول القراءة لمن أطاقه، وهو قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[3] والله وأعلم [4].

---

[1] الدهلوي، **الحجة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 08.

[2] المصدر نفسه، والجزء، ص: 10.

[3] الإسراء، الآية: 78.

[4] الدهلوي، **الحجة**، ج2، ص: 10.

3-2-2: الزكاة:

1-مفهومها وبعدها التربوي: الزكاة ثالث أركان الإسلام، ولصيقة الصلاة في القرآن الكريم، فقد ذكرت مقترنة مع الصلاة في أكثر من اثنين وثمانين مرة [1]، قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [2]، وقال أيضا: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾[3]، وذلك لما تكتنزه هذه الطاعة من قوة تربوية إصلاحية تمتد على مستويين، يشير الإمام الدهلوي إليهما قائلاً: « اعلم أن عمدة ما روعي في الزكاة مصلحتان، مصلحة ترجع إلى تهذيب النفس، ومصلحة ترجع إلى المدينة»[4].

وتتعلق المصلحة الأولى بما تتركه هذه العبادة في النفس الإنسانية، بعد التمرن وحملها عليها، إذ تسحب منها الشح الذي هو أصل لجملة من الأخلاق والصفات القبيحة التي تتلبس بالإنسان لتنحرف به عن هداية ربّه ونور فطرته.

ويرى الإمام الدهلوي أن الزكاة كهيئة عملية تبنى على جملة من الهيئات النفسية التي تستولى على القلب فتحمله على امتثال الأوامر والعبادات، بل وتسهل حصولها والحرص عليها، ويقف على رأس هذه الهيئات النفسية « السخاوة» التي هي روح الزكاة وبها قوام المصلحة الراجعة لتهذيب النفس وهذه الهيئة النفسية- السخاوة- هي أيضاً تعتمد على هيئة وحالة نفسية أخرى تقوم عليها وترسوا بها، وهي حقيقة الإنفاق والإمساك في النفس البشرية، وذلك أن الإنسان إذا أحاطت به مقتضات الإنفاق، وأراد أن يفعله يحصل له ــإن كان سخي النفس سمحهاــ، انشراح روحاني وصولة على المال، ويتمثل المال بين يديه حقيراً ذليلاً. يكون نقضه عليه هيناً، بل يستريح بذلك، وتلك الخصلة هي العمدة في نقض النفس علاقاتها بالهيئات الخسيسة البهيمية المنطبعة فيها.[5]

---

(1) أبو الحسن الندوي، **الأركان الأربعة** (مرجع سابق)، ص: 159.

(2) البقرة، الآية: 43.

(3) المائدة، الآية: 55.

(4) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 69.

(5) المصدر نفسه، والجزء، ص:74.

بينما ترسم هيئة الشحيح النفسية المكبّلة بقيود المادة وحب المال، معالم انقياده لهذه الطاعة، يقول الدهلوي:« وإن كان شحيحاً غاصت نفسه في حب المال، وتمثل بين عينيه حسنه، وملك قلبه، فلم يستطيع منه محيصاً، وتلك الخصلة هي العمدة في لجاج النفس بالهيئات الدنية و اشتباكها بها»[1] و يشير الإمام الدهلوي إلى كون هتان الهيئتان النفسيتان هما اللتان يقفان وراء ذلك الوعد الحميد، والوعيد الشديد، الذي وجهه المولى عزّ وجلّ للمنفق والمقتر .

وقد قصد القرآن الكريم ،والسنة النبوية الشريفة من خلال الإشادة بهذا الر كن والحض عليه إلى تسهيل وترسيخ هيئة السخاوة والإنفاق في النفس البشرية ، لتحقق من خلالها ركن الزكاة الذي يعتلى مركزاً أساساً في السلم العبادي في الإسلام، إذ أنه لا قيمة للبذل،والتصدق والنفس كارهة لذلك راغبة في عكسه، وهنا يكمن السر التربوي في هذه العبادة، حين تسحب المال الذي هو عصب الحياة الدنيا من قائمة اهتمامات الإنسان فيقدمه راضياً مطمئناً، بل متسابقاً إلى مستحقيه، وهي خطوة بعيدة المغزى في إزاحة الدنيا وقيمها، وتهوينها في قلب المؤمن، يقول الإمام الدهلوي:« وأنفع الأخلاق في المعاد بعد الإخبات لله تعالى. الذي تحققه الصلاة- هو سخاوة النفس فكما أن الإخبات يعد للنفس هيئة التطلع إلى الجبروت، فكذلك السخاوة تعد لها البراءة عن الهيئات الخسيسة الدنيوية، وذلك لأن أصل السخاوة قهر الملكية للبهيمية، وأن تكون الملكية هي الغالبة، وتكون البهيمة منصبغة بصبغها آخذة حكمها، ومن المنبهات عليها بذل المال مع الحاجة إليه... بأن يهون عليه ألم الدنيا لايقانه بالآخرة، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بكل ذلك، وضبط أعظمها، وهو بذل المال بحدود، وقرنت الزكاة بالصلاة والإيمان في مواضع كثير من القرآن»[2].

أما المصلحة الثانية فهي مصلحة المجتمع، إذ الزكاة ليست هيئة يقصد منها تطهير النفس، وتنقيتها من أدران الشح وحب الدنيا، بل تتجاوز هذا البعد إلى بعد آخر يتجاوز عتبة الذات والفرد، ألا وهو البعد الاجتماعي الذي هدفت إليه العديد من التشريعات العبادية في الإسلام، من سد حاجات الفقراء، والمساكين، ومسح مظاهر البؤس عنهم، لتقوم الحياة الشريفة، يقول الإمام الدهلوي:« وهو أنها تجمع لا محالة للضعفاء، وذوي الحاجة، وتلك

---

(1) الدهلوي ،**حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج2، ص:74

(2) المصدر نفسه ،ج2، ص:69.

الحـــوادث تغدوا على قوم تروح على آخرين، فلو لم تكن السنة بينهم مواساة الفقراء، وأهل الحاجـــات لهلكـــوا، وماتوا جوعاً، وأيضاً فنظام المدينة يتوقف على مال يكون به قوام معيشة الحفظة الذابين عنها، والمدبرين السائسين لها، ولما كانوا عاملين للمدينة عملاً نافعاً، مشغولين به عـــن اكتساب كفافهم، وجب أن يكون قوام معيشتهم عليها، والإنفاقات المشتركة- المشاريع الاجتماعية- لا تسهل على البعض، أو لا يقدر عليها البعض، فوجب أن تكون جباية الأموال مـــن الـــرعية سنة»[1] وهذه المصلحة الاجتماعية العامة ترتبط بسابقتها وجوداً وعدماً فصفاء الـــنفس من علائق الدنيا، وحب المال يولد فيها انشراحاً روحياً، وانبساطاً لبذل المال في سبيل الخير العام[2].

2- المعـــاني الذوقية للزكاة: وعن معقولية ومقاصدية نظام الزكاة والتي امتاز بها الإســـلام عن باقي الديانات الأخرى، والذي حرص فيها على مراعاة مصلحة الفرد والجماعة على وجه سواء، يتطرق الإمام الدهلوي بشيء من الإقتضاب إلى جملة من المسائل بعد أن وزّع مقاصـــد الزكاة الكلية على مقصدين من مقاصد التشريع الإسلامي التي أرتأها ككليات عامة وقـــواعد كبرى دارت حولها مصالح الشرع الجزئية وهما- تهذيب الأنفس ورعاية أحوال الناس وإصـــلاح رسوم حياتهم[3].ومن المسائل الجزئية في الزكاة التي تولاها الإمام الدهلوي بالتقصيد هـــي الحكمة من تحديد، وتعين مقادير الزكاة، وضبط نظامها يقول :« ثم مسّت الحاجة إلى تعـــيين أحكام الزكاة، إذ لولا التقدير، لفرّط ولاعتدى المعتدي، ويجب أن تكون غير يسيرة لا يجدون لها بالاً، ولا تنجع من بخلهم، ولا ثقيلة يعسر عليهم أداؤها، وإلى تعيين المدة التي تَجب فـــيها الزكاة، ويجب ألا تكون قصيرة يسرع دورانها، فتعسر إقامتها فيها، وألا تكون طويلة لا تنجع من بخلهم، ولا تدرّ على المحتاجين، والحفظة إلا بعد انتظار شديد»[4].

وعن الحكمة من تحديد أنصبة الزكاة يقول الإمام الدهلوي:«إنّما قدر من الحب، والتمر خمسة أو سق لأنها تكفي أقل أهل بيت إلى سنة، وذلك لأن أقلّ البيت الزوج والزوجة والثالث خادم، أو ولد بينهما، وما يضاهي ذلك من أقل البيوت، وغالب قوت الإنسان رطل، أو مدٌ

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص:70.

(2) المصدر نفسه، والجزء، والصفحة .

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج2، ص: 69.

(4) المصدر نفسه، والجزء، ص: 71.

من الطعام، فإذا أكل كل واحد من هؤلاء ذلك المقدار كفاهم لسنة، و بقيت بقية لنوائبهم أو إدامهم، وإنما قدّر من الورق خمسة أوراق لأنها مقدار يكفي أقل أهل بيت سنة كاملة إذا كانت الأسعار موافقة في أكثر الأقطار، واستقرئ عادات البلاد المعتدلة في الرخص والغلاء تجد ذلك[1].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] الدهلوي، الحجة(مرجع سابق)، ج2،ص:72.

3-2-3 الصوم:

1-مفهومه وبعده التربوي: هو من أعظم العبادات في الإسلام ،فقد تربعت هذه العبادة على هذا القدر العالي والمكانة الرفيعة في المنظومة العبادية الإسلامية، لما تكتنزه هذه العبادة من طاقة تربوية تقويمية لذات الإنسان وقواه، ولما تمدّ به المتحقق بها من قوة الإيمان وصفاء القلب وصقالة الروح وسكينة الجوارح، وهو سرذلك الثواب العميم الذي رتّبه الشرع عليها وزاد بأن جعله سراً خاصاً بين العبد وربّه. قال صلى الله عليه وسلم: « كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزى به» [1].

والإمام الدهلوي في شرحه لعبادة الصوم، كآلية تربوية تنخرط في النظام العبادي التربوي الذي شرعه الإسلام لتربية الروح، وصقل النفس. وتقويم وبناء الإنسان. استلهم فلسفته في النفس الإنسانية وقواها التي تتنازعها. بصفته –الإنسان- كائناً وسطاً بين الملائكة والحيوانات يجمع بين روحانية وتسامي الأولى وبين طينية وشهوانية الثانية، وقد طمرت فيه كلا القوتين، وهما في تجاذب وتنافس دائم تجذبه الأولى إلى أصلها ومنبعها، وتخفق به عاليا في السماء المثل والصفا، والغاية الوجودية له، مثيرة فيه أشواق وأشجان الحنين للأصل الأول. وتثبته الثانية في الأرض وتوثقه بعالم الطين والمادة حائلة دون عروجه وصفائه الروحي[2] ويلفت الدهلوي أنظارنا إلى كون الصوم تمرد عن سلطة تلك الثانية وقهر لها إن في جانبها الحسي -الأكل والشرب وغيرها من الملذات الحسية- وإن في جانبها الباطني الذي يحرص الدهلوي على التنبيه عليه لكونه البعد المقصود والغاية التربوية من الجانب الحسي وهو الصوم والامتناع عن كل ما يشغل عن الله من سفاسف الحياة الدنيا[3] إذ الصوم ليس معنى وعملاً ظاهراً فقط يتمسك به المؤمن بجسده، وقلبه يتقلب في أودية حمى الله وحدوده.

ويشير الإمام الدهلوي إلى فطرية هذه العبادة وعدم كونها مقصورة على أصحاب الديانات السماوية صاحبة الوحي فقط بل قد يصل إليها الإنسان من سبيل العقل يقول:« أعلم أنه ربما يتفطن الإنسان من قبل إلهام الحق إياه أن سؤرة الطبيعة البهيمية تصده عما هو كماله

---

(1) متفق عليه، أخرجه البخاري في **الصحيح** من حديث أبي هريرة ، كتاب الصوم، باب هل يقول إني صائم إذا شتم، (مرجع سابق)،ج4، ص:14. وأخرجه مسلم في **الصحيح** كتاب الصوم، باب فضل الصوم.(مرجع سابق)، ج4، ص: 136.

(2) ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**(مرجع سابق)،ج2، ص :136.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص ص: 142- 143.

من انقيادها للملكية فيبغضها، ويطلب كسر سورتها، فلا يجد ما يغيثه في ذلك، كالجوع والعطش، وترك الجماع، والأخذ على لسانه، وقلبه، وجوارحه، ويتمسك بذلك علاجاً لمرضه النفساني، ويتلوه من يأخذ ذلك من المخبر الصادق بشهادة قلبه، ثم الذي يقوده الأنبياء شفقة عليه، وهو لا يعلم، فيجد فائدة ذلك في المعاد في انكسار السؤرة »[1].

وينبه الإمام الدهلوي إلى علة كون الصوم إحدى أنجع العبادات في كسر سطوة الشهوة على الإنسان إلى كونه يقطع الطريق أمام أسباب ثورتها وإشتدادها يقول :« ولما كانت البهيمية الشديدة، مانعة عن ظهور أحكام الملكية وجب الاعتناء بقهرها، ولما كان سبب شدتها، وتراكم طبقاتها وغزارتها هو الأكل، والشرب، والانهماك في اللذات الشهوية فإنه يفعل ما لا يفعله الأكل الرغد- وجب أن يكون طريق القهر تقليل هذه الأسباب، ولذلك أتفق جميع من يريدون ظهور أحكام الملكية على تقليلها، ونقصها مع اختلاف مذاهبهم وتباعد أقطارهم»[2].

ويضيف في هذا المعنى أن البهيمية قد تكون عند بعض الناس باغية مسيطرة يصعب ترويضها وإخضاعها، عندها يحتاج الإنسان إلى عمل شاق يعاملها به على عكس مقتضياتها، ومتطلباتها، ومع المداومة على هذا العمل تخضع النفس لمقتضى العقل وإرادته بما يحقق توازن قوى الإنسان واعتدال حياته[3]، وقد عبر الإمام الغزالي في كتابه "الإحياء" عن هذه المعاني التي تظلها هذه العبادة يقول :« المقصود من الصوم- التخلق بخلق من أخلاق الله عزّ وجلّ وهو الصمدية، والإقتداء بالملائكة في الكف عن الشهوات، بحسب الإمكان، فإنهم مترهون عن الشهوات، والإنسان رتبته فوق رتبة البهائم لقدرته بنور العقل على كسر شهوته، ودون مرتبة الملائكة، لاستيلاء الشهوات عليه، وكونه مبتلى بمجاهدتها، فكلما انهمك في الشهوات انحط إلى أسفل السافلين، والتحق بغمار البهائم، وكلما قمع الشهوات ارتفع إلى أعلى عليين. والتحق بأفق الملائكة»[4]

2-فضائله: تماشيا مع منهجه في تجلية الأبعاد الروحية لأوجه التعبد في الإسلام فإنه يذكر جملة من الفضائل الروحية التي تحلّي بها هذه العبادة قلب المؤمن. نذكر منها

---

[1] المصدر السابق، ج1، ص: 142.

[2] المصدر نفسه،ج2، ص: 86.

[3] ينظر: المصدر نفسه،ج2، ص: 86.

[4] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 215.

-كـــونه-الصـــوم- مكفراً للذنوب بقدر ما إضمحل من سؤرة البهيمية في الإنسان، فكلما كان الصوم أتم كلما ضمرت البهيمة أكثر، وبالتالي يتضاعف الأجر، يقول الدهلوي في هـــذا المعـــنى مشيراً إلى إحدى ثمرات الصوم، وهي المحبة يقول:« الصوم حسنة عظيمة يقوي الملكية، ويضعف البهيمية، ولا شيء مثله في صقيلة وجه الروح وقهر الطبيعة، ولذلك قال الله تعـــالى في الحـــديث القدسي:«إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به»[1] ويكفر الخطايا بمقدار ما اضمحل من سؤرة البهيمية. ويحصل به تشبه عظيم بالملائكة فيحبونه، فيكون متعلق الحب أثر ضـــعف البهيمية وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك»[2] وإذا جعل رسماً مشهوراً نفعه عن غوائل الرسوم»[3]

ـ كـــونه سبيلا إلى الوصول للمعرفة، وذلك بأن الإنسان إذا سعى إلى قهر قواه البهيمية وإزالة رذائلها وتمكن من ذلك انعكست أنوار المعرفة على صفحة قلبه الصافية التي جلتها حالة الملكـــية العالـــية التي تمكنت من الإنسان بسبب تنزهه عن عالم المادة. هذه الحالة من النورانية العالية، تفتح الأبواب أمام المؤمن للترقي والوصول إلى الله ،يقول الدهلوي: « الإنسان إذا سعى إلى قهـــر النفس وإزالة رذائلها كانت لعمله صورة تقديسية في المثال، ومن أزكياء العارفين من يـــتوجه إلى هـــذه الصـــورة فـــيمّد مـــن الغيب في علمه، فيصل إلى الذات من قبيل التنزيه والـــتقديس»[4] وهـــو ما فهمه الدهلوي من قوله تعالى في الحديث القدسي:« الصوم لي وأنا أجـــزي به». هذا الاغتراب عن الصفات البشرية ،والارتقاء في هذا المقام النوراني الذي فهمه الدهلوي من الحديث السالف الذكر، لا يبتعد كثيراً عن ما فهمه ابن عربي منه، عند حديثه عن فضيلة الجوع حين أشار إلى أن الصوم يورث الصائم "صفة الصمدانية" التي هي من أعلى وأجلّ مقامات الطريق الصوفي[5] .

---

(1) سبق تخريجه ، ينظر: ص: 171 .

(2) متفق عليه، أخرجه البخاري في **الصحيح** من حديث أبي هريرة كتاب، الصوم، باب فضل (مرجع سابق)،ج4، ص: 14. وأخرجه مسلم في **الصحيح**، كتاب الصيام، باب فضل الصيام، (مرجع سابق)، ج6، ص: 236.

(3) الدهلوي **الحجة**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 143.

(4) المصدر نفسه، والجزء والصفحة.

(5) ينظر: عبد الوهاب فرحات، **نظرية الإنسان عند محي بن عربي**(مرجع سابق)، ص: 509.

3- المعـــاني الذوقـــية للصوم: لم يحلق الإمام الدهلوي عند حديثه عن الصوم في سماء التجـــريد والروحانية دون أن يعمل آليات منهجة في إضفاء طابع المعقولية والتعليل على أركان الصوم وتماشياً مع سمات منهجه- التي أشرنا إليها- فقد أعمل الإمام الدهلوي مجهره المقاصدي والحكمي في أسرار هذه العبادة.

فهو يقول عن سبب تحديد زمن معين للصوم وعدم ترك الأمر للناس في تحديد أوقات وأيام صيامهم ، مستظهراً ما جناه التخيير وعدم التحديد على هذه العبادة في الديانات السابقة في الإســـلام بشكل أفقدها بعدها الروحي و الاجتماعي الذي جاءت لبنائه وتكريسه ورسمه علـــى صفحات الحياة العامة، وهو ما كانت عليه الديانة الهندوسية في شأن الصيام، إذ كان الأمـــر بالخيار، فلكل فرد أن يختار الأيام التي يصومها، وكيفية الصيام بين إمساك شامل عن الأكـــل والمشـــروبات. وبين تقليل من الطعام والشراب، مما أفقد هذه العبادة فعاليتها في تربية النفس وبناء الإنسان[1] واحتياطا من الوقوع في مثل هذه الإنزلاقات رأى الدهلوي أن الشرع الكـــريم شرع الصيام وضبط وقته وعدد أيامه وكيفيته بشكل لا يدع مجالاً للاختيار والتبديل يقـــول:« وإذا وقـــع التصدي لتشريع عام وإصلاح جماهير الناس، وطوائف العرب والعجم، وجـــب أن لا يغير في ذلك الشهر، ليختار كل واحد شهراً ليسهل عليه صومه، لأن في ذلك فـــتحاً لباب الاعتذار والتسلل، وسداً لباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإخلالاً لما هو من أعظم طاعات الإسلام»[2].

ويقول أيضاً :« ولما لم تكن المواظبة على هذه من جمهور الناس ممكنة مع ما هم فيه من الارتفاقـــات المهمـــة، ومعافسة الأموال والأزواج، وجب أن يلتزم بعد كل طائفة من الزمان مقدار يعرف حالة ظهور الملكية. وابتهاجها بمقتضياتها، ويكفر ما طرف منه قبلها، فيكون مثله كمـــثل حصان طِوله مربوط بآخية يستن يميناً وشمالاً، ثم يرجع إلى آخيته، وهذه مداومة بعد المداومة الحقيقة»[3].

ويقـــول عن علة وحكمة تحديد الصيام بمقدار معين من الأيام، مشاهداً ما كان يعيشه عـــباد الهندوس في الهند من حالات الصوم الدائم الذي يمتد إلى عدم شهور: «ثم وجب تعيين

---

(1) الندوي، **الأركان الأربعة**، (مرجع سابق)،ص:165.

(2) الدهلوي، **حجة الله البالغة** (مرجع سابق)،ج1، ص:88.

(3) المصدر نفسه،، والجزء، ص: 87.

مقداره لئلا يفرط أحد، فيستعمل منه ما لا ينفعه وينجع فيه، أو يفرط مفرط، فيستعمل منه ما يـــوهن أركانه، ويذهب نشاطه، وينفه نفسه، ويزيره القبور، وإنما الصوم ترياق يستعمل لدفع الســـموم النفسانية، مع ما فيه نكاية بمطية اللطيفة الإنساني ومنصتها، فلا بد من أن يقدر بقدر الضرورة» [1].

وعـــن الحكمة من ضبط الصوم بيوم كامل في شهر كامل يقول الدهلوي: «وأوجبت هـــذه الملاحظـــات، أن يضبط الصوم بالإمساك عن الطعام والشراب والجماع يوماً كاملاً إلى شهر كامل فإن ما دون اليوم هو من باب تأخير الغذاء، وإمساك الليل معتاد لا يجدون له بالاً، والأسبوع والأسبوعين مدة يسيرة لا تؤثر، والشهران تغور فيهما الأعين وتنفه الأنفس» [2].

وعن السر اختصاص المولى عزّ وجلّ بالجزاء عن الصوم وعدم الكشف عن ثوابه يلفت الإمـــام الدهلـــوي أنظارنا إلى نكتة علمية نادرة تكشف عن عمق فكر الرجل، وبعد رؤيته، وحـــدة ذكائه،وندع هنا قلمه يحبرّها بحروفها دون أي تحوير أو شرح منا حفاظاً على روحها يقول: «وسرّ استثناء الصوم أن كتابة الأعمال في صحائفها إنما تكون بتصّور صورة كل عمل في موطن من المثال مختّص بهذا الرجل بوجه يظهر منها صورة جزائه المترتّب عليه عند تجرّده عن غواشـــي الجســـد، وقد شاهدنا ذلك مراراً وشاهدنا أن الكتبة كثيراً ما تتوقف في إبداء جزاء العمـــل الذي هو من قبيل مجاهدة شهوات النفس إذ في إبدائه دخل لمعرفة مقدار خلق النفس الصـــادر هـــذا العمل منه، وهم لم يذوقوه ذوقاً، ولم يعلموه وجداناً، وهو سرّ اختصامهم في الكفـــارات والدرجات على ما ورد في الحديث، فيوحي الله إليهم حينئذ أن اكتبوا العمل كما هـــو، وفوضـــوا جـــزاءه إلي، وقوله: «فإنه يدع شهوته وطعامه من أجلي» إشارة إلى أنّه من الكفارات التي لها نكاية في نفسه البهيمية»[3]

---

[1] الدهلوي، **الحجة** (مرجع سابق)، ج2.ص:87.

[2] المصدر نفسه، والجزء،ص:88.

[3] المصدر نفسه ،ج2، ص: 90.

3-2-4 الحج:

1-مفهومه وبعده التربوي: الحجّ في اللغة القصد أو التوجّه [1]، وفي الاصطلاح التوجه إلى بيت الله الحرام بنية مخصوصة وهيئة مخصوصة، وزمن مخصوص[2]، و هو خامس أركان الإسلام ، وشريعة إمام الأنبياء إبراهيم عليه السلام تقصده أشباح المسلمين وأرواحهم لاستكمال دينها، وتطهير ما لصق بها من أوضار الدنيا، وتستنزل به رحمه الله، يقول الدهلوي في حقيقة الحج:«اعلم أن حقيقة الحجّ اجتماع جماعة عظيمة من الصالحين في زمان يُذَكّرْ حال المنعم عليهم من الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين، ومكان فيه آيات بينات، قد قصده جماعات من أئمة الدين معظمين لشعائر الله متضرعين راغبين وراجين من الله الخير وتكفير الخطايا، فإن الهمم إذا اجتمعت بهذه الكيفية لا يتخلف عنها نزول الرحمة والمغفرة [3]، هذه الخاصية التذكيرية التعبدية، ذات الأبعاد الروحية هي من صميم المقاصد التي شرع لها الحج، وقد أشار الإمام الغزالي إلى ما في اجتماع المسلمين، واجتماع هممهم، ودعواتهم وقلوبهم من تحريك لرحمة الله، وجذر للنفوس القاسية، وإثارة للأشواق، وحنان المؤمن وهيمانه في الله، يقول:«فإذا اجتمعت هممهم، وتجردت للضراعة والابتهال قلوبهم، وارتفعت إلى الله سبحانه أيديهم، وامتدت إليه أعناقهم، وشخصت نحو السماء أبصارهم، مجتمعين بهمّة واحدة على طلب الرحمة، فلا تظن أنّه يخيّب أملهم، ويضيع سعيهم، ويدخر عنهم رحمة تغمرهم» [4].

وهو إضافة لكونه استنزالا لرحمة الله، طهارة نفسية، ورياضة روحية يسلكها المؤمن، يقول الدهلوي: « ومن باب الطهارة النفسانية الحلول بموضع لم يزل الصالحون يعظمونه، ويحلّون فيه، ويعمرونه بذكر الله، فإن ذلك يجلب تعلق همم الملائكة السفلية، ويعطف عليهم دعوة الملأ الأعلى الملكية، لأهل الخير، فإذا حلّ به غلبت ألوانهم على نفسه» [5].

---

(1) ينظر: ابن منظور، **لسان العرب** (ماد حجج) (مرجع سابق) ج2، ص: 778.

(2) ينظر:_ الجرجاني، **التعريفات**، (مرجع سابق)، ص: 94.

-سعدي أبو حبيب، **القاموس الفقهي**، ط2؛ دمشق: دار الفكر، 1988، ص: 77.

(3) الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 144.

(4) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (مرجع سابق) ج1، ص:

(5) الدهلوي، **الحجة**، ج1، ص: 144.

والحجّ ينخرط في سلسة العبادات التي يشكل الذكر فيها المحور الذي تدور حوله غايات تلـــك العبادات، كالصلاة والصوم وغيرها يقول الدهلوي في هذا المعنى: «ومن باب ذكر الله تعالى رؤية شعائر الله وتعظيمها، فإنها إذا رؤيت ذكر الله، كما يذكر الملزم اللازم، لاسيما عند التزام هيأت تعظيمية وقيود وحدود تنبه النفس تنبيهاً عظيماً» [1].

إن المعـــاني الروحية التي تطويها هذه الشعيرة بين أركانها، وسننها ولا تحصيها العقول، ولا تعـــددّها الفهوم، ولعلّ من أبرزها الشوق إلى الله، فالشوق غريزة في الإنسان الحي السليم، وحاجـــة مـــن حاجته فإذا اشتد هذا الشوق بالمؤمن تلقاء ربّه لم يوجد له الشرع سوى الحج بشعائره، يقول الدهلوي: «وربّما يشتاق الإنسان إلى ربّه أشد شوق، فيحتاج إلى شيء يقضي به شوقه فلا يجده إلا الحج» [2]، ويعبّر الإمام الغزالي عن هذه المعاني الروحية الوجدانية بقوله: «فالشوق إلى لقاء الله عزّ وجلّ يشوّقه إلى أسباب اللقاء لا محالة، هذا مع أن المحّب مشتاق إلى كـــل ماله إلى محبوبه إضافة، والبيت مضاف إلى الله عزّ وجلّ،فبالحري أن يشتاق إليه بمجرد هذه الإضافة، فضلاً عن الطلب لنيل ما وعد عليه من الثواب الجزيل» [3].

2-المعاني الذوقية للحج:

لعـــلّ الحجّ هو من أكثر العبادات غموضا من حيث الحكم والدلالات التي تقف وراء أركانـــه وأعمالـــه وذلك لتشابه أعماله وأركانه مع ما كان عليه الجاهليون قبل الإسلام، مما أشكل على العقل المسلم الذي وقف أمام العديد من هذه الأركان بشيء من الحيرة ،وإن شئت فقل الاستنكاف وهو ما جسدّه سلوك الأنصار حين تثاقلوا في السعي بين الصفا والمروة لكون أهـــل الجاهلـــية نصبوا عليهما آلهة لهم يسعون بينهما، حتى نزل فيهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [4] [5].

لذلك اتجه الفضلاء من علماء هذه الأمّة إلى تقضي أوجه العلّة والحكمة في هذه الأعمال والأركـــان لإزالة تلك الأوهام التي قد تتلبس بالعقل المسلم فتزعزع يقينه بالتشريع، و لم يكن

---

(1) المصدر السابق ، ج1، ص: 145.

(2) المصدر نفسه، والجزء والصفحة.

(3) الغزالي، **الإحياء**، (مرجع سابق)، ج1، ص:

(4) البقرة، الآية: 158.

(5) ينظر أبو الحسن علي الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، د ط، بيروت: دار المعرفة، د ت، ص: 30.

الإمام الدهلوي إلا واحداً منهم، كيف لا وهو من اصطفى منهج التقصيد والتعليل منهجاً له في تقوية إيمان الفرد وبناء ذاته وإقامة الروح على منهج بين من القرآن والسنة.

يشير الإمام الدهلوي في مطلع حديثه عن أسرار هذه العبادة إلى المغزى العام لهذه العبادة بقوله: «الحاج من شأنه أن يذلّل نفسه لله، والمصلحة المرعيّة في الحجّ إعلاء كلمة الله، وموافقة سنّة إبراهيم عليه السلام، وتذكّر نعمة الله عليه» [1]، فالسعي إلى إقامة هذه العبادة نوع من أنواع العرضة التي تحتاج إليها الرسالات والمذاهب العامة لتعلي بها شأنها وتزرع بها هيبتها وهو ما قصد إليه الشارع الحكيم من هذه الطاعة إضافة إلى أن تمثل حياة أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام، وسعيه في سبيل إرساء كلمة الله في الأرض ،هذه المعايشة الشعورية والمواكبة والإيمانية لتلك الأفعال والخطوات تعمل على وصل المؤمن بربّه ورفع توهجه الروحي والإيماني.

أمّا المقاصد التفصيلية المكنوزة في كل ركن وفعل من أركان وأفعال الحجّ، فيتناولها الإمام الدهلوي بشيء من التفصيل والتحليل نوجز بعضها فيما يأتي:

يرى الإمام الدهلوي أن المقصد من الإحرام، تذكير النفس بالالتزام المطلق لما صدر لها من أوامر من ربّها، وإعلان منها على طاعتها، وتذللها له دون اختيار أو حرية منها يقول: «واعلم أن الإحرام في الحج والعمرة بمنزلة التكبير في الصلاة، وفيه تصوير الإخلاص والتعظيم، وضبط عزيمة الحجّ بفعل ظاهر، وفيه جعل النفس متذللة خاشعة لله بترك الملاذ، والعادات المألوفة، وأنواع التجمّل، وفيه تحقيق معاناة التعب والتشعث والتغبّر لله، وإنّما شرع أن يجتنب المحرم هذه الأشياء تحقيقا للتذلل وترك الزينة والتشعّث وتنويهاً للاستشعار خوف الله، وتعظيمه ومؤاخذة نفسه ألا تسترسل في هواها» [2].

ويتجاوز الإمام الدهلوي في كشفه عن سرّ السعي بين الصفا والمروة ما درج على ذكره العلماء من قبل من كون الإقتداء والتأسي بأمنا هاجر –عليها السلام– هو السر الذي يقف وراء هذا الركن، ليخط معناً تربوياً يرتبط بمآل هذا الفعل وآثره في النفس وذات الإنسان يقول: «والسّر في السعي بين الصفا والمروة على ما ورد في الحديث أن هاجر أم إسماعيل –عليه السلام– لمّا اشتد بها الحال سعت بينهما سعي الإنسان المجهود فكشف الله عنهما الجهد بإبداء

---

[1] ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة** (مرجع سابق) ج2، ص: 103.

[2] المصدر نفسه ، ج2، ص: 105.

زمـــزم، وإلهـــام الرغبة في الناس أن يعمروا البقعة، فوجب شكر تلك النعمة على أولاده ومن تـــبعهم، وتذكر تلك الآية الخارقة لتبهت بهيميتهم، وتدلهم على الله، ولا شيء في هذا مثل أن يعضد عقد القلب بهما بفعل ظاهر منضبط مخالف لمألوف القوم فيه تذلل عند أول دخولهم مكة وهـــو محاكاة ما كانت فيه من العناء والجهد، وحكاية الحال في مثل هذا أبلغ بكثير من لسان المقال»[1].

وعـــن الحكمة من الوقوف بعرفة يقول الإمام الدهلوي: «والسر في الوقوف بعرفة أنّ اجـــتماع المسلمين في زمان واحد ومكان واحد راغبين في رحمة الله تعالى، داعين له متضرعين إلـــيه له تأثير عظيم في نزول البركات و انتشار الروحانية، ولذلك كان الشيطان يومئذ أدحر وأحقر ما يكون» [2].

وعـــن الوقـــوف بالمشعر الحرام والحكمة منه يقول الدهلوي: «لأنه كان أهل الجاهلية يتفاخـــرون، ويتراءون فأبدل من ذلك إكثار ذكر الله ليكون كابحاً عن عادتهم، ويكون التنويه بالتوحـــيد في ذلـــك المـــوطن كالمنافسة كأنّه قيل: هل يكون ذكركم الله، أكثر أو ذكر أهل الجاهلـــية مفاخرهم أكثر» [3]، أما عن السر في رمي الجمار فيربط الإمام الدهلوي هذا العمل بالبعد التقويمي لها في النفس من خلال آلية الذكر التربوية التي يرى الإمام الدهلوي أنها ركيزة هذا العمل يقول: «والسر في رمي الجمار من أنه إنما جعل لإقامة ذكر الله عزّ وجلّ ، وتفصيله أن أحســـن أنـــواع توقيت الذكر وأكملها وأجمعها لوجوه التوقيت أن يوقت بزمان ومكان، ويقـــام معه ما يكون حافظاً لعدده محققاً لوجوده على رؤوس الأشهاد حيث لا يخفى شيء ، وذكر الله نوعان نوع يقصد به الإعلان بانقياده لدين الله، والأصل فيه اختيار مجامع للناس دون الإكـــثار، ومـــنه الرمي ولذلك لم يؤمر بالإكثار هناك، ونوع يقصد به إصباغ النفس بالتطلع للجبروت، وفيه الإكثار، وأيضاً ورد في الأخبار ما يقتضي أنه سنة سنها إبراهيم عليه السلام حين طرد الشيطان، ففي حكاية مثل هذا تنبيه للنفس أيّ تنبيه»[4]

---

(1) الدهلوي، **الحجة** (مرجع سابق)، ج2، ص: 110.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص: 107.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص: 108.

(4) المصدر نفسه، والجزء، والصفحة .

المبحث الثالث

3-3 الذكر وأبعاده التربوية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-3-1: مفهومه وبعده الروحي

الذكـــر منشـــور الولاية وسبيل أهل القلوب الأول إلى تربية الروح وربطها على الدوام بـــبارئها فلا تنفكّ عن ملاحظته ومراقبته لحظة، وقد أولى المتصوفة هذه العبادة إهتماماً بالغا في مســـيرتهم نحـــو التربية والصفاء الروحي والسير إلى الله. يعبّر عن هذا المقام العالي الذي اعتلاه الذكـــر عند المتصوفة ابن القيم في قوله: « الذكر منشور الولاية، الذي من أعطيه اتصل، ومن مـــنعه عـــزل، وهـــو قوت قلوب القوم، الذي متى فارقها صارت الأجساد لها قبوراً، وعمارة ديارهم التي إذا تعطلت عنه صارت بوراً، وهو سلاحهم الذي يقاتلون به قطاع الطريق وماؤهم الـــذي يطفئون به التهاب الحريق...» [1]، كيف لا وهو سر العبادات كلها والغاية المقصودة مـــنها قال تعالى عن الصلاة ﴿وَأَقِمْ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾[2]، وقال في عبادة الصوم: ﴿لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ﴾[3] وقال عن فريضة الحجّ: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾[4].

من هذا المنطلق اعتنى المتصوفة بهذه الفضيلة لكونها لبّ الإسلام وعموده والمقصود بالممارسات العبادية التي يتوجّه بها المسلم إلى ربّه، ولما تكتنزه هذه العبادة من طاقة وجدانية تتعالى بالمتحقق بها عن قيم المادة وتحلّق به في سماء الإيمان والإحسان، يكشف عن هذا البعد التربوي للذكر ابن خلـــدون في قوله: « والذكر كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزيّد إلى أن يصير شهوداً بعـــد أن كان علماً، ويكشف حجاب الحس، ويُتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك»[5]، ولا أدّل علـــى القـــيمة التربوية العالية التي تكتنزها هذه الفضيلة من تلك المكانة الـــرفيعة التي احتلّها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فقد زخرا بالإشارة والحثّ عليه وتجلـــية علّـــوه، قـــال تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾[6]وقال أيضاً ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ [7] وجـــاء في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(1)- ابن القيم، **مدارج السالكين**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 423.

(2) -طه، الآية: 14.

(3)- الحج، الآية: 37.

(4)- الحج، الآية: 28.

(5)- ابن خلدون، **المقدمة**، د ط؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1960، ص: 866.

(6)- الأحزاب، الآية: 41.

(7)- البقرة، الآية: 152.

قوله: «إذا مررتم برياض الجنّة فارتعوا، قالوا: وما رياض الجنّة يا رسول الله؟ قال: حلق الذكر، فإنّ لله تعالى سيارات من الملائكة يطلبون حلق الذكر، فإذا أتوا عليهم حفّوا بهم» [1] وصح عنه قوله صلى الله عليه وسلم: «سبق المفردون» قالوا: وما المفردون يا رسول الله؟ قال: «الذاكرون الله كثيراً والذاكرات» [2].

والذكر في معناه اللغوي يعني حضور المعنى للنفس وقد يكون بالقلب واللسان [3]وحول هذا المعنى اللغوي دارت تعاريف العلماء لهذه الفضيلة منها تعريف الإمام الدهلوي الذي يقول فيه «روح الذكر الحضور والاستغراق في الالتفات إلى الجبروت» [4]، ويعرفه محمد الواسطي [5] بقوله: «الذكر هو الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف وشدّة الحب» [6]وعرّفه بعضهم بقوله «الذكر طرد الغفلة، فإذا ارتفعت الغفلة، فأنت ذاكر، وإن سكتّ» [7]ومجمل هذه التعاريف وغيرها يدور حول مفهوم واحد للذكر ،وهو تلك الحالة من المعايشة الشعورية لمعاني تعظيم الله والقرب منه، والإخبات له، والإفصاح عنها باللسان، وقد يكون الذكر باللسان طريقاً إلى تلك الحالة من العلو الإيماني والارتقاء الروحي.

وينطلق الدهلوي من خلال هذا المفهوم للذكر إلى كشف الغاية من ربط الإسلام لأفعال المسلم وحركاته في هذه الحياة بأذكار منصوصة وتبين البعد التربوي لها، فالمؤمن —كما يرى الدهلوي- إذا وجد حلاوة الذكر وحصل له الاطمئنان انقشعت عن قلبه الحجب التي تحجبه عن ربّه حتّى يصير كأنّه يرى الله عيانا لشدة إيمانه وصفاء روحه، إلاّ أنه إذا توجّه إلى الدنيا وعافس الأزواج والأولاد نسي كثيراً وحجب عن ما كان يرى ويحسّ، فتنكت في قلبه

---

(1)- أخرجه الترمذي في **الجامع الصحيح** عن ابي هريرة، كتاب الدعوات عن رسول الله، باب ما جاء في عقد التسبيح باليد تحت رقم: 3519، وقال عنه: حديث حسن غريب، (مرجع سابق) ج5، ص: 532.

(2)- أخرجه مسلم في **الصحيح** عن أبي هريرة، كتاب الذكر، والدعاء، والتوبة، باب الحث على ذكر الله تعالى، (مرجع سابق)، ج8، ص: 63.

(3)-ينظر:- محمد أعلى التهانوي، كشاغ إصطلاحات الفنون(مرجع سابق)،ج2،ص:318.

-سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، (مرجع سابق) ص: 173

(4)- الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 123.

(5)- هو أبو بكر محمد بن موسى الغرغاني فقيه ورع، من الزهاد من قدماء أصحاب الجنيد وأبي الحسن النووي كان من علماء الأصول ومن ثقات الحديث توفي سنة 320هـ/ 936م، ينظر: السلمي، **الطبقات**، (مرجع سابق)، ص: 302.

(6)- القشيري، **الرسالة** (مرجع سابق)، ص: 222.

(7)- الكلاباذي، **التعرف** (مرجع سابق) ص: 123.

تـــرّة [1] فإذا تواصل هذا الحال ودام اجتمعت الترّات و لم يكن له سبيل إلى النجاة، لذلك عالج النبي صلى الله عليه وسلم هذه الترّات بأتّم علاج، وذلك بأن شرع في كل حال ذكراً مناسباً له لـــيكون ترياقاً دافعاً لسمّ الغفلة والذهول عن الله[2]، وقد نص النبي صلى الله عليه وسلم على هـــذه الحالة في قوله : «من قعد مقعداً لم يذكر الله فيه كانت عليه من الله ترة، ومن اضطجع مضـــطجعاً لا يذكر الله فيه كانت عليه من الله ترة» [3] لذلك عمد الإسلام إلى ربط المسلم في حـــركاته وســـكناته في عمله ونومه بترسانة من الأدعية والأذكار تضمن تواصله الدائم بالله وتعلقه به وعدم الغفلة عنه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]- الترّة، معناها الحسرة والنقصان.

[2]- ينظر: الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 130.

[3] -أخرجه أبو داود في **السنن** عن أبي هريرة، كتاب الأدب، باب كراهية أن يقوم الرجل من مجلسة ولا يذكر الله، تحت رقم: 4215. (مرجع سابق)، ج2، ص: 563.

3-3-2:فضله :

لقد شكّل قوله تعالى: «إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم مـــا تصنعون» [1]محوراً من محاور الخلاف بين أصحاب التربية والتزكية وبين الفقهاء والمحدّثين، ونشب الخلاف بينهم في مسألة هل الذكر أفضل من الصلاة وهذا ما يفهم من منطوق الآية، أم أنّ الصلاة أفضل من الذكر ولقد مال أكثر المتصوفة بثقلهم مع الرأي الأول باعتبار أنّه السبيل الأســـهل والأسرع في الوصول إلى الله وأن المتحقق به قد بلغ مقاماً من الإيمان والعلو الروحي يـــؤهله لفيضان السوانح والإلهامات الربانية عليه. يعبّر عن هذا الاتجاه الإمام القشيري في قوله: «مـــن خصائص الذكر أنّه غير مؤقت، بل ما من وقت إلا والعبد مأمور بذكر الله تعالى، إمّا فرضـــا وإمّـــا ندبا، والصلاة وإن كانت أشرف العبادات، فقد لا تجوز في بعض الأوقات، أما الذكـــر فمستدام بالقلب في جميع الأحوال»[2] ويقول السري [3]في هذا الاتجاه: «مكتوب في بعض الكتب التي أنزل الله تعالى، إذا كان الغالب على عبدي ذكري عشقني وعشقته» [4]ويعبرّ الإمام الغزالي بثقله عن هذا الاتجاه في "الإحياء" حين تعرض لهذه المسألة بقوله: «فما بال ذكر الله سبحانه وتعالى مع خفته على اللسان، وقلة التعب فيه صار أفضل وأنفع من جملة العبادات مـــع كثرة المشتقات فيها، فاعلم أن تحقيق هذا لا يليق إلا بعلم المكاشفة والقدر الذي يسمح بذكـــره في علم المعاملة أن المؤثر النافع هو الذكر على الدوام مع حضور القلب... وهو المقدّم على العبادات، بل تشرف به سائر العبادات، وهو غاية ثمرة العبادات العملية» [5].

بيـــنما يقـــف على الطرف الآخر أهل الفقه والحديث ونذكر منهم ابن تيمية وابن قيم وغيرهمـــا مـــن المفســـرين وأهـــل الحديث يفصّل ابن القيم في هذه المسألة في كتابه "مدارج

---

[1]- العنكبوت، الآية: 45.

[2]- القشيري، **الرسالة**، (مرجع سابق)، ص: 223.

[3]- هو أبو الحسن بن المغلس السقطي، يقال أنه خال الجنيد وأستاذه، صحب معروفا الكرخي، وهو أول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد، ودقائق الأحوال، وهو إمام البغداديين، وشيخهم في وقته وإليه تنتمي أكثر الطبقة الثانية من المشايخ، توفي سنة 251هـ/ 869م، ينظر: السلمي، **الطبقات**، (مرجع سابق) ص: 48.

[4]- القيشري، **الرسالة**، ص: 225.

[5]- الغزالي، **الإحياء**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 151.

السالكين" ويذهب إلى جمع الأقوال والآراء التي اعتنت بشرح وتفسير قوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾[1] في أربعة أقوال[2].

-**أحدها**: أن ذكر الله أكبر من كل شيء، فهو أفضل الطاعات، لأن المقصود بالطاعات كلـها ؛إقامة ذكره، فهو سر الطاعات وروحها وهو الرأي الذي نافح عنه المتصوفة وقد أشرنا إليه.

-**الـثاني**: أن معنى الآية: أنّكم إذ ذكر تموه ذكركم، فكان ذكره لكم أكبر من ذكركم لـه، وذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن المصدر في الآية الكريمة مضاف إلى الفاعل «الله» بينما في الرأي الأول مضاف إلى المذكور «الله».

-**الـثالث**: ذهب إلى أن المعنى، ولذكر الله أكبر من أن يبقى معه فاحشة ومنكر، بل إذا تمّ الذكر، محق كل خطيئة وهذا ما مال إليه بعض المفسرين.

-**الرابع**: ويذهب هذا الرأي إلى أن للصلاة فائدتين عظيمتين:

-أحداها: نهيها عن الفحشاء والمنكر.

-الثانية: اشتمالها على ذكر الله وتضمّنها له، وما تضمّنته من ذكر الله أعظم من نهيها عن الفحشاء والمنكر ،وقد قال بهذا الرأي ابن تيمية وتابعه فيه تلميذه ابن القيم .

بـين هـؤلاء وأولئك اختار الدهلوي لنفسه موقفاً وسطاً يجمع بين نزعته الصوفية وبين كـونه محدثاً من أقطاب المحدثيين وذلك حين ذهب إلى القول بأن أفضلية الذكر على الصلاة وسائر العبادات أو العكس تختلف بالاعتبار [3].

فباعتـبار تطلّع النفوس الزكيّة الطاهرة إلى الله والتي لا تحتاج للرياضيات والمجاهدات، فلا أفضـل لهـا من الذكر في هذه الحالة، إذ أنها لا تحتاج إلا إلى مداومة التوجّه، لتبقى على حال الصفا الذي وصلت وارتقت إليه[4].

---

[1]- العنكبوت، الآية: 45.

[2]- ابن القيم، **مدارج السالكين**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 426.

[3]- الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 130.

[4]- ينظر: المصدر نفسه، والجزء والصفحة.

وباعتبار تطلّع النفوس إلى نصرة الله وإعلاء كلمته في الأرض، فلا أفضل في ذلك من الجهاد في سبيله، وباعتبار تطلّع النفوس إلى إشاعة الإخاء في المجتمع ومسح آثار التعاسة والحرمان على أفراده، فلا أفضل في هذه الحالة من الصدقة والإنفاق في وجوه الخير، وباعتبار تطلّع النفوس إلى التربية والتزكية وإقامة ذكر الله، فلا أفضل في ذلك من الصلاة، وهكذا دواليك في سائر العبادات والقربات وبهذا المخرج الذكي واللفتة البارعة خرج الدهلوي في هذه المسألة برأي توفيقي يجمع طرفي الاختلاف.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-3-3:محاوره وصيغه:

يـــرى الدهلوي أن الغاية من الذكر هو بلوغ أقصى درجات التوحيد لله عزّ وجلّ وربط القلب به على دوام الحال، إذ أنّه لا فائدة ترجى من الذكر إذا لم يلفت القلب إلى معاني العقيدة الإســـلامية، لهذا الغرض –يرى الدهلوي– ضبط الشرع ألفاظ الذكر صوناً لها من أن يتصرف فيها متصرف بجهل فيلحد في أسماء الله تعالى[1].

وقد تعددت صيغ الذكر وتنوّعت لغاية طواها الشرع بين تلك الألفاظ، وهي أن الوقوف علـــى ذكـــر واحد يجعله لقلقة في حقّ عامة المكلّفين فيحيد بالذكر عن مغزاه الأساسي وهو الحضـــور مع الله والمعايشة الشعورية لأسمائه وصفاته ، فتنوّع ألفاظ الذكر والانتقال من صيغة إلى صيغة يعمل على تنبيه النفس من الغفلة التي تأخذها أثناء الذكر وتعيدها إلى الخط الروحي الذي يرسمه الذكر إذا تزاوج لسان المؤمن وقلبه وتعاون في أدائه والقيام به[2].

ومـــراعاة لهاتين الغايتين–المذكورتان سابقا–رأى الدهلوي أن الشرع سنّ للذكر عشرة أصـــول في كـــل واحـــد مـــنهم سرّ ليس في غيره وهي" التسبيح" و"التحميد" و" التهليل" و"التكـــبير"، و" الـــتوجّه إلى الله بالســـؤال و الدعاء، و" والتعبير عن الخضوع والإخبات"، و"الحوقلة"، و"والاستغفار"، و" أسماء الله الحسنى", و "والصلاة على النبي صلّى الله عليه وسلّم" هـــذه الأذكـــار العشـــر تتجمع فيها مقاصد الاسلام والإيمان والإحسان، وتربط المؤمن بربّه وتلجئه إليه في لحظات حياته ،ودقائق عمره. وهي على التوالي:

سبحان الله: وهي من السبح وهي في اللغة التباعد[3]، وإليه الإشارة في قوله تعالى﴿ إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا﴾[4] أي تباعداً، ومعنى سبّح الله تعالى : أي بعّده ونزهه عما لا ينبغي[5]، يشـــير الدهلـــوي إلى هذا المعنى عند تعريفه له بقوله :« وحقيقته تنزيهه عن الأدناس والعيوب والـــنقائص»[6].أي إبعـــاد كل صفات النقص و العيب عن الله تعالى فهو بمثابة تخلية للتصوّر

---

(1) –ينظر: الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 131.

(2)– المصدر نفسه، والجزء، والصفحة.

(3)– ابن منظور ، **لسان العرب**،مادة(سبح)(مرجع سابق)، ج3، ص: 1914.

(4)– المزّمل، الآية :7.

(5)– الرازي، **التفسير الكبير**،(مرجع سابق)،ج: 20، ص:146.

(6)– الدهلوي، **الحجّة** ، ج2، ص:131 .

وللقلب من كل شوائب الشرك و الإلحاد في الله، هذه التخلية و التنزيه تمهّد قلب المؤمن ووجدانه لما سيتحقق به من هيئات قلبية من الإذعان والطاعة والخضوع . إذ أنه لا سبيل للتحقّق بهذه القرب إلا بسلوك صراط التنزية والتوحيد.

وتسبيح الخالق و تنزيهه عن السوء والنقائض يتضمّن جملة مراتب وأقسام يشير إليها الإمام الرازي بقوله:« وأعلم أن التسبيح عن السوء يدخل فيه تبعيد الذات عن السوء وتبعيد الصفات وتبعيد الأفعال، وتبعيد الأسماء، وتبعيد الأحكام »

2-الحمد لله: وهو في اللغة الثناء[1]. وحقيقته كما يرى الإمام الدهلوي إثبات الكمالات والأوصاف التامة لله تعالى بعد تنزيهه من كل النقائص .و هذا الإثبات منبعث من القوى الثبوتية التي لا سبيل إلى الشك فيها[2]فإثبات أوصاف الكمال لله تعالى وتحلية القلب بها يترتّب على المؤمن بعد إخلاء تصوّره من كل شوائب النقص والشرك ويستمدّ هذا الحمد و الإثبات من قوة التنزيه والتسبيح و التعظيم التي يتكأ عليها، و نتيجة لهذا التكاتف وهذه المتانة تستوي عند المؤمن السرّاء والضرّاء فيحمد الله في كليهما وهو ما فهمه الدهلوي من قوله تعالى:«أول من يدخل الجنّة الحمّادون الذين يحمدون الله في السرّاء والضرّاء»[3]هذه الثنائية التي يولّدها العلم وتجمع بين التنزيه والإثبات تولّد في القلب حالة من الشعور بالانجذاب صوب الخالق عزّ وجلّ كونه مستحقاً للحمد والثناء يقول الرازي في حقيقة هذه الحالة في معرض حديثه عن هذه الثنائية :« الحمد يدلّ على التسبيح دلالة التضمّن ،فإن التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات ،والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا إلى الخلق منعما عليهم رحيما بهم ، فالتسبيح إشارة إلى كونه تعالى تامّا ، والتحميد يدلّ على كونه تعالى فوق التام»[4]ويقول عن الحمد: « الحمد عبارة عن صفة القلب، وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضّلاً منعماً ، مستحقاً للتعظيم والإجلال، فإذا تلفّظ الإنسان بقوله: أحمد الله وكان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذباً ، لأنّه أخبر عن نفسه بكونه حامداً،

---

(1) -ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (حمد)(مرجع سابق)،ج21، ص:987.

(2) -الدهلوي، **الحجّة**،(مرجع سابق)، ج2، ص:131.

(3) - في تخريجه، ينظر: ص: **208** .

(4) -الرتزي، التفسير الكبير،(مرجع سابق)، ج1، ص 228

مع أنه ليس كذلك»[1] بل وكأن الرازي يرى أن الإنسان إذا لم يحقّق الشعور بالحمد في نفسه كان كالحيوان غير العاقل، يقول فيما يقول:« وما لم يحصل شعور الإنسان بوصول النعمة إليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر، فيستوي بذلك مع الأنعام التي لا تعقل»[2]

ويشير الدهلوي إلى حقيقة ثنائية التسبيح والحمد التي تعددت الأحاديث التي وردت بذكرها مقترنين منها قوله صلى الله عليه وسلم: « كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى الرحمن، سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم»[3] وورد عنه أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم لأبي ذر: « ألا أخبرك بأحبّ الكلام إلى الله تعالى؟ إن أحبّ الكلام إلى الله سبحان الله وبحمده»[4]. يقول:« فإذا اجتمعتا في كلمة واحدة كانت أفصح تعبير عن معرفة الإنسان بربّه لأنّه لا يستطيع أن يعرفه إلاّ من جهة إثبات ذات يسلب عنها ما نشاهده فينا من النقائص، ويثبت لها ما نشاهده فينا من جهات الكمال من جهة كونه كمالاً، فإن استقرّت صورة هذا الذكر في الصحيفة ظهرت هناك هذه المعرفة تامة كاملة عندما يقضي بسبوغها، فيفتح باباً عظيماً من القرب»[5] هذه الفاعلية الكبيرة لهذه الصيغة من الذكر في تفعيل القرب من الله والتحقّق به تقف وراء ذلك الاهتمام البالغ الذي أولاه لها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في مرحلة بناءه الروحي لجيل الصحابة. وهو ما استنتجه الدهلوي من قوله صلى الله عليه وسلم:«التسبيح نصف الإيمان، والحمد لله يملؤه»[6] ومما رتّبه الشرع الكريم عليها من الأجر في حقّ من قالها، حين وعد بحطّ خطاياه عنه وإن كانت مثل زبد البحر[7] .

---

(1) -الرازي، **التفسير الكبير**، (مرجع سابق)، ج1، ص: 232.

(2) -المرجع نفسه ، ج1، ص: 226.

(3)- متفق عليه أخرجه البخاري في **الصحيح** عن أبي هريرة، كتاب التوحيد ، باب الاعتصام بالكتاب و السنة، (مرجع سابق)، ج8 ص: 218 . وأخرجه مسلم في **الصحيح** كتاب الذكر و الدعاء و التوبة. باب فضل التهليل و التسبيح والدعاء،(مرجع سابق)، ج8، ص: 70.

(4)- أخرجه مسلم في **الصحيح** عن أبي ذر، كتاب الذكر و الدعاء و التوبة،باب فضل سبحان الله وبحمده،ج8، ص: 86

(5)- الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 131

(6)- أخرجه الترمذي في **السنن**، عن عبد الله بن عمر في كتاب الدعوات، باب منه، تحت رقم 3597، وقال عنه هذا حديث غريب من هذا الوجه وليس إسناده بالقوي.(مرجع سابق)، ج5، ص:536.

(7)-قال صلى الله عليه وسلم:« من قال سبحان الله وبحمده في يوم مائة مرة حطت خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر » أخرجه البخاري في **الصحيح** عن أبي هريرة ، كتاب الدعوات، باب فضل التسبيح، ج8، ص:230.وأخرجه مسلم في **الصحيح** عن أبي هريرة، كتاب الذكر والدعاء... باب فضل التهليل والتسبيح،ج8، ص :69. وهو حديث متفق عليه.

لا إلــه إلا الله: وهــي كلمة التوحيد الأولى وعنوان الإسلام، وركيزته، ولفظ التهليل يتركّب من نفي وإثبات ، نفي الألوهية عن ما سوى الله وإثباتها له عزّ وجلّ ويرى ابن عربي أنها:« نفي ومنفي وإيجاب وموجب، وهي عنده عشر الذكر وهي زكاته لأنها حق الله[1]

ولا إله إلا الله كما يرى الدهلوي لها بطون ودلالات متعددة إذا استقرت في عقل المؤمن وقلبه منها :

-طرد الشرك الجلّي بتفريد الخالق عزّ وجلّ بالعبادة والتوجّه واستقطاب كل أوجه التعبّد الظاهرة، لغيره أي تحرير الوجدان وعتق الإنسان من قيود الألهة المزيفة التي يتعبّدها ويتقرّب لها باختــلاف مظاهــرها وتجلّيتها القديمة والحديثة من الحجر إلى الفكرة والمبادئ التي يتّخذ منها المؤمن آلهة من دون الله.

-طــرد الشرك الخفي. بتوحيد الله بالمراقبة فلا يراقب الموحّد إلا الله في أفعاله وسلوكاته وقرباته فيحقق بذلك الإخلاص والتوجّه التام إلى الله.

-طرد الحجب المانعة عن الوصول إلى معرفة الله.[2]

وقد جاءت الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة بالإشارة والحثّ على هذه الصيغة وبيان فضلها وأجرها قال تعالى: « فاعلم أنه لا إله إلا الله»[3]، وجاء عن رسوله الكريم صــلى الله عليه وسلم قوله:« لا إله إلا الله ليس لها حجاب دون الله حتى تخلص إليه»[4] وقد تعــدّدت صيغ هذا الذكر في السنة النبوية الشريفة ،وهي تدور في مجملها حول تفصيل وزيادة النفي والإثبات اللذان تحتويها :« لا إله إلا الله »، منها « لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملــك، وله الحمد، يحي ويميت. وهو على كل شيء قدير» والتي ورد في فضل من قالها قوله صلى الله عليه وسلم: «من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحي ويميت وهــو على كل شيء قدير في يوم مائة مرة كان له عدل عشر رقاب وكتبت له مئة حسنة ومحيت عنه مئة سيئة وكان له حرزاً من الشيطان يومه ذلك حتى يمسي ولم يأت أحد بأفضل

---

(1)- ابن عربي، **الفتوحات المكية** ، (مرجع سابق)، ج2، ص: 405

(2)- الدهلوي، **الحجة**،(مرجع سابق) ،ج2، ص:132.

(3)- محمد، الآية:19.

(4)- رواه الترمذي في **الجامع الصحيح**، ص، كتاب الدعوة باب منه حديث رقم 3518 وقال: هذا الحديث غريب من هذا الوجه وليس إسناده بالقوي،(مرجع سابق)، ج5، ص: 536.

ممـــا جاء إلا أحد عمل أكثر من ذلك»[1] وذلك لما تحتويه هذه الصيغة ونظيراتها من جمع بين المعـــرفة الثبوتية التي يثبت بها المؤمن صفات الكمال والجلال لله عزّ وجلّ، وبين المعرفة السلبية التي ينفي بها عنه صفات النقص والمعلولية[2].

الله أكبر : وتحمل معنى التعظيم وفيها ملاحظة عظمته وقدرته، وسلطانه، وهو إشارة إلى معرفة ثبوتية[3] تملأ القلب بصفات الجلال والكمال لله فتدفعه إلى الخضوع له وتعظيمه ولذلك جاء في فضلها أنها تملأ ما بين السماء والأرض .

هـــذه الصيغ الأربع- كما يرى الدهلوي- هي أفضل الصيغ على الإطلاق وأفضل كلام وأحـــبّه إلى الله[4] وقد ورد ذكرها في السنة النبوية الشريفة وورد فضلها وما يترتّب عليها من أجر قال صلى الله عليه وسلم:« أحبّ الكلام إلى الله تعالى أربع: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر...»[5] وصحّ عنه صلى الله عليه وسلم أيضاً قوله:« لأن أقول سبحان الله والحمـــد لله ولا إلـــه إلا الله والله أكبر أحبّ إليّ مما طلعت عليه الشمس»[6] وورد في ذكر فضـــلها ومكانتها عند الله قوله صلى الله عليه وسلم:« لقيت إبراهيم صلى الله عليه وسلم ليلة أسرى بي، فقال: يا محمد أقرئ أمتك منّي السلام، وأخبرهم أنّ الجنّة طيّبة التربة، عذبة الماء، وأنها قيعان، وأن غراسها: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر»[7].

---

(1) - متفق عليه أخرجه البخاري في **الصحيح** عن أبي هريرة ، كتاب الدعوات ، باب فضل التهليل.(مرجع سابق) ،ج7، ص: 167 .وأخرجه مسلم في **الصحيح** عن أبي هريرة، كتاب الذكر و الدعاء ...، باب فضل التهليل والتسبيح...،(مرجع سابق)، ج7، ص: 69.

(2)- الدهلوي، **الحجة**،(مرجع سابق)، ج2، ض 132.

(3)- الدهلوي، **الحجة**، ج2، ص: 132.

(4)- المصدر نفسه،والجزء ،والصفحة.

(5) -أخرجه مسلم في **الصحيح** عن سمرة بن جندب، كتاب الآداب، باب كراهية التسمية **بالأسماء** القبيحة بنافح ونحوه.(مرجع سابق)،ج6، ص: 172.

(6)-أخرجه مسلم في **الصحيح** عن أبي هريرة، كتاب الذكر والدعاء... باب فضل التهليل والتسبيح ... .ج8، ص: 70.

(7)- أخرجه الترمذي في **الجامع الصحيح** عن ابن مسعود ، كتاب الدعوات عن رسول الله، باب في فضل التسبيح والتهليل والتحـــــميد، تحت رقم: 3471، وقال عنه، حديث حسن غريب من هذا الوجه.(مرجع سابق) ج5، ص:510.

الـــدعاء: يعتبر الدهلوي الدعاء بصيغه وألفاظه التي وردت في السنة المطهّرة شكلا من أشـــكال الذكـــر لله و حقيقـــته : « رغبة النفس في الشيء مع تلبّسها بتشبّه الملائكة وتطلّع الجبروت»[1] وهي على قسمين باعتبار إرادة الداعي ورغبته وهما[2]:

-ما يكون المقصود منه أن تمتلئ القوى الفكرية للإنسان بملاحظة جلال الله وعظمته أو يحقـــق الخضوع والإخبات لله والتجرد له فغاية هذا الدعاء هو حفظ الباطن من الغفلة عن الله وتصفية القلب عن شوائب الدنيا والاستغراق في التوجه إلى الله ومن ما يندرج تحت هذا النوع مـــن الدعاء قوله صلى الله عليه وسلم:« اللهم اجعل في قلبي نوراً وفي بصري نوراً وفي سمعي نوراً، وعن يميني نوراً، وعن يساري نوراً، و فوقي نوراً، وأمامي نوراً، وخلفي نوراً، واجعل لي نوراً»[3] وغيرها من الأدعية التي يعود فضلها إلى ذات الإنسان ووجدانه.

-ما يكون فيه الرغبة في خير الدنيا والآخرة، والتعوّذ من شرّهما، لأن همّة النفس، وتأكّد عزيمتها في طلب الشيء يقرع باب الجود[4] ويندرج تحت هذا القسم كل الأدعية التي يتوجّه بهـــا المـــؤمن إلى الله لطلب شيء أو لدفعه، ويندرج تحتها كل الأدعية والأذكار التي خصّ بها الشارع الحكيم جزئيات وتفاصيل حياة المؤمن.

-**التعبير عن الخضوع والإخبات**:وهي جملة الأقوال والأذكار التي يردّدها الذاكر معبراً فيها عن خضوعه واستسلامه لربّه وإخباته وإذعانه له [5] نحو قول المصلي في السجود:«سجد وجهي للذي فطره وصوّره وشقّ سمعه وبصره تبارك الله خير الخالقين»[6]

صـــيغ التوكل: ومنها «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم »، وقوله صلى الله عليه وســـلم:« بـــك أصول وبك أحول»[7] ومنها « توكلت على الله»، وروح هذه الصيغ توجه

---

(1)-الدهلوي، **الحجة** (مرجع سابق)، ج2، ص:136.

(2)-المصدر نفسه، والجزء، ص: 135.

(3)- متفق عليه أخرجه البخاري في **الجامع الصحيح** عن ابن عباس ، كتاب الدعوات، باب الدعاء إذا انتبه من النوم، (مرجع سابق)، ج7، ص: 148. وأخرجه مسلم عن ابن عباس أيضاً في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه. ج2، ص: 179 .

(4)- الدهلوي، **الحجة**، ص: 135.

(5)- المصدر نفسه، والجزء ، والصفحة .

(6)- أخرجه مسلم في **الصحيح** من حديث علي بن أبي طالب، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه .(مرجع سابق) ج2،ص:142.

(7)- أخرجه الإمام أحمد في **المسند** عن علي بن أبي طالب، كتاب مسند المبشرين بالجنة، باب ومن مسند علي بن أبي طالب تحت رقم:691، (مرجع سابق)، ج2، ص: 83.

النفس إلى الله بوجه الاعتماد عليه ورؤية التدبير منه، ورؤية الناس مقهورين في تدبيره وتفويض الأمر إليه[1] وتحمل هذه الصيغ دلالات التعظيم لله تعالى والثقة فيه والتسليم لقضائه والرضاء بقدره.

-**الاستغفار**: وروحه ملاحظة الإنسان ذنوبه التي أحاطت بنفسه و نفضه لها بمدد روحاني وهداية ربانية[2]، ويرى الدهلوي أن الاستغفار ينشأ في قلب المؤمن نتيجة ثلاث أسباب.

-أن تشمله رحمة الله بعمل يصرف إليه دعوات الملأ الأعلى، ويوجّهه إلى سبل الخير، فيتذكر ذنبه في حق الله وخطئه في حظرته فيتوب ويستغفر .

-التشبّه بالملائكة في هيئاتهم ولمعان أنوار الملائكة، وخمود شرور البهيمة باضمحلال أجزائها، وكسر سورتها، فتولد فيه هذه الحالة الاستغفار عما فرط في حقّ الله.

-التطلّع إلى الجبروت ومعرفة الحق واليقين وهو ما أشار إليه الحديث القدسي في قوله صلى الله عليه وسلم :«قال الله تعالى: أعلم عبدي أن له ربّا يغفر الذنب ويأخذ به غفرت لعبدي »[3]

الأسماء الحسنى: وهي باب كبير من أبواب التقرّب إلى الله وتربية الروح وصقلها وسرّ عملها في القلب كما يقول الدهلوي « هو أن الحقّ له تدلّ في كل نشأة، وتدلّيه في النشأة الحرفية الأسماء الإلهية النازلة على آلسنة التراجمة من الأنبياء والمرسلين، والمتداولة في الملأ الأعلى، فإذا توجّه العبد إليه بها وجد رحمة الله[4] وقد نصّت السنة النبوية الشريفة على فضل التحقّق بأسماء الله الحسنى والتخلّق بها قال صلى الله عليه وسلم:«إنّ لله تسعة وتسعين إسماً من أحصاها دخل الجنة»[5] . يقول الدهلوي في شرح هذا الحديث: «من أسباب هذا الفضل أنها نصاب صالح لمعرفة ما يثبت للحق، ويسلب عنه، وأن لها بركة وتمكنّا في حظيرة القدس. وأن

---

(1)- الدهلوي، **الحجّة** (مرجع سابق)، ج2، ص: 138.

(2)- المصدر نفسه، والجزء، والصفحة.

(3)- أخرجه البخاري في **الصحيح** ، من حديث أبي هريرة، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى« يريدون أن يبدلوا كلام الله».(مرجع سابق)، ج8، ص:199.

(4)- الدهلوي، **الحجّة** ،ج2، ص: 139.

(5)- أخرجه الترمذي في **الجامع الصحيح** عن أبي هريرة، كتاب الدعوات عن رسول الله، باب ما جاء في عقد التسبيح باليد، تحت رقم 3517، وقال عنه: حديث حسن صحيح. (مرجع سابق)، ج5، ص/532.

صورته إذا استقرت في صحيفة عمله وجب أن يكون إنفساحهاً إلى رحمة عظيمة»[1] فإحصاء أسمـــاء الله وصـــفاته عملاً وتخلقاً يسحب بذور الشك والشرك من عقل المؤمن ويحلي وجدانه بأخلاق الله.

الصـــلاة على النبي: وهي من صيغ الذكر التي دعا إليها القرآن الكريم والسنة المطهّرة، قـــال تعالى:﴿ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾[2] وجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله:« من صلّى علّي صلاة صلى الله عليه عشراً»[3]، وقال أيضاً:« إن أولى الناس بي يوم القيامة أكثرهم علّي صلاة»[4] ويشرح الدهلوي سرّ هذا الفضل الكـــبير والطاقة التي تكتنزها الصلاة على النبي في صقل الروح وتقويم السلوك بقوله:« السرّ في هذا أن النفوس البشرية لا بدّ لها من التعرض لنفحات الله ولا شيء في التعرّض لها كالتوجّه إلى أنوار التدليات وإلى شعائر الله في أرضه، والتكفّف لديها والإمعان فيها، والوقوف عليها لاسيما أرواح المقـــربين الـــذين هم أفضل الملأ الأعلى ووسائط جود الله على أهل الأرض»[5] و كأن الدهلوي يقارب بين التقربّ بأسماء الله الحسنى وبين التقرب بالصلاة على النبي، فالأولى للتحقّق بها والتخلّق بأخلاق الله، والثانية لتعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم والتخلق بأخلاقه مع سدّ باب التحريف والمغالاة

---

(1)- الدهلوي، **الحجّة**،(المرجع السابق)، ج2، ص: 140.

(2)- الأحزاب، الآية:56.

(3)- أخرجه الترمذي في **الجامع الصحيح** عن أبي هريرة ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الصلاة على النبي، تحت رقم: 484، وقال عنه: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، ج2، ص:355.

(4)-أخرجه الترمذي في **الجامع** عن ابن مسعود، كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الصلاة على النبي، تحت رقم: 483، وقال عنه، هذا حديث حسن غريب، ج2، ص: 354.

(5)- الدهلوي **الحجّة**، ج2، ص:140.

المبحث الرابع

3-4 البناء الروحي بين المقامات والأحوال

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-4-1 تعريف المقام والحال

1- تعريف المقام:

أ-لغة: المقام في اللغة موضع القدمين، وهو على ضربين « المقَام» بفتح الميم و«المُقام» بضم الميم وكلاهما يحملان معنى موضع القيام بمعنى الإقامة، لأنّك إذا جعلته من قام يقوم يكون مفتوحاً«مقام» وإن جعلته من أقام يُقيمُ فمضموم « مُقام»[1].

قال تعالى ﴿لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾[2] أي لا موضع لكم.

وقرئ: « لا مُقام لكم» بالضمّ، أي لا إقامة لكم[3].

وقيل المقام المنزلة الحسنة، ومنه أقام بالمكان، لبث فيه ، وأقام الشيء: أدامه[4].

ب-اصطلاحاً: تعددت تعاريف العلماء للمقام إلى حد كبير إلا أنها تكاد تدور في مجملها حول تعريف السرّاج الطوسي الذي جاء فيه: « وهو مقام العبد بين يدي الله عزّ وجلّ فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عزّ وجلّ »[5].

ويعرّفه القشيري تعريفاً يستند إلى المقاييس اللغوية يقول فيه :« هو ما يتحقّق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصّل إليه بنوع تصرّف ويتحقّق به بضرب يطلب، ومقاساة تكلّف، فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك وما هو مشتغل بالرياضة له»[6].

وهو من منظور الدهلوي لا يختلف كثيراً عن بقية المتصوّفة إلا في جانب الصياغة، يقول في تعريفه:« هي الصفات الملكيّة الفاضلة الراسخة للطائف الثلاث في الإنسان- العقل،القلب،و النفس-. والتي تستمر أفاعيلها على نهج واحد وأنهاج متقاربة»[7] يلاحظ من خلال هذا التعريف الإشارة إلى التقسيم الثلاثي لقوى الإنسان-العقل القلب والنفس- والذي سيصبغ كل محطّات تعرضه للمقامات والأحوال.

---

(1) -ابن منظور، **لسان العرب**، مادة(قوم)(مرجع سابق)،ج5،ص:3781.

(2) -الأحزاب، الآية:13.

(3) -ابن منظور **لسان العرب**،ج2، ص 3782.

(4) - المرجع نفسه،و الجزء، والصفحة .

(5) -السراج الطوسي، **اللمع** (مرجع سابق)،ص:65.

(6) -القشيري، **الرسالة** (مرجع سابق) ص:56.

(7) -الدهلوي، **الحجة**(مرجع سابق)،ج2، ص:165.

ويكتسي تعريف المقام حلّة البساطة عند المعاصرين إذ يعرّفه «عبد الحليم محمود» بقوله:« هي المنازل الروحية التي يمرّ بها السالك فيقف فيها فترة من الزمن مجاهداً في إطارها حتى يهيئ الله له سلوك الطريق إلى المترل الثاني، لكي يتدرّج في السمو الروحي من شريف إلى أشرف ، ومن سامي إلى أسمى»[1].

وقد اختلف المتصوّفة في عدد هذه المقامات وترتيبها اختلافاً واسعاً، وهو فيما يبدو اختلاف إعتباري دالّ على التعدّد، والتنوّع، بحسب الفهوم البشرية للنصوص القرآنية والنبويّة الشريفة التي استنبطت منها هذه المفاهيم[2]، ويتقدّم «أبو طالب المكي» في كتابه "قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد" ،على جميع المتصوّفة في إعطائنا تصوّراً عاماً عن فكرة المقامات وترتيبها الترتيب المنهجي الذي أصبح فيما بعد المرجعية الأولى لكل من جاء بعده، وقد عدّها-أي المقامات - تسعاً[3].

ثم جاء الهجويري[4] فنسب لكل نبي من أنبياء الله مقاماً خصّه به وراح يعدّد جمعاً من الأنبياء مع عدد من المقامات وذكر أن ذلك ليس على سبيل الحصر فلكل نبيّ من أنبياء الله- المئة والأربعة والعشرين ألف- مقاما يختص به.

بينما اقتصر الهروي على ألف مقام حين قال: « إن بين الحقّ والعبد ألف مقام من النور والظلمة»[5] وعدّ منهم مائة في كتابه "منازل السائرين" وأغلب المتصوّفة لم يتجاوز بها سقف العشرة مقامات .

---

(1)- عبد الحليم محمود ،مقدمة **المنقذ من الضلال**، ط2؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985ص:169.

(2)- يصرّ العديد من الباحثين على نسبة فكرة المقامات إلى الديانات السابقة للإسلام فنيكلسون يعتقد أنها نابعة من تصوّر المسلمين للمقامات السبعة بالعقبات السبعة عند الغنوصيين وأن خلاص النفس منوط باجتيازها للحراس القائمين على هذه الأبواب، واحداً واحداً ينظر: إبراهيم بسيوني، **الإمام القشيري** (مرجع سابق)، ص:237.

و يشير محمد عابد الجابري إلى فكرة البددة عند الهنود، والمراتب التي تتحدث عنها الفلسفة الدينية الهرمسية ، التي تجعلها بعدد الكواكب السبع السيارة، ومنهم من يجعلها أثنى عشر مقاماً بعدد البروج الفلكية، ينظر:**محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي**، ط1؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001، ص:465.

(3)-أبو طالب المكي، **قوت القلوب** ، تح: عبد المنعم الحنفي، ط1؛ القاهرة: دار الرشاد، 1891، ص: 29-42.

(4)- على بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**،(مرجع سابق)ج2، ص:216.

(5)- ينظر: ابن القيم، **مدارج السالكين**،(مرجع سابق) ج1، ص:122.

2-تعريف الحال:

أ- لغة : هو كينة الإنسان، وهو ما كان عليه من خيراً أو شر، والجمع أحوال وأحولة[1] والحال الذي أنت فيه[2].

وهو أيضاً: نهاية الماضي وبداية المستقبل، ويطلق أيضاً على ما يبيّن هيئة الفاعل [3].

ب-اصطلاحاً: يكاد يجمع العلماء على تعريف الحال بكونه تلك الحالة الإيمانية والشعورية التي تنتاب الإنسان في لحظة من لحظات اغترابه عن عالم الأشياء، ورقيّه الروحي دون أي جهد منه، ثم لا تلبث أن تزول.

يقول القشيري في تعريفه:« الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمّد، ولا اجتلاب، ولا اكتساب، من طرب، أو حزن، أو بسط، أو قبض»[4].

ويعرفه الجرجاني:« الحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنّع، ولا اجتلاب، ولا اكتساب، من طرب أو حزن، أو قبض، أو بسط، أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أو لا، فإذا دام وصار ملكاً يسمّى مقاماً»[5].

وهو عند الإمام الدهلوي « هو تلك الصفات الملكية الفاضلة التي تحصل للطائف الثلاث، فتبدو تارة و تنمحي تارة، و لم تستقر بعد، أو هي أمور ليس من شأنها الاستقرار كالرؤيا والهواتف»[6].

وهو عند المعاصرين « النسمات الروحية التي تهبّ على السالك فتنتعش بها نفسه لحظات خاطفة، ثم تمرّ تاركة عطراً تتشوّق الروح للعودة إلى تنسّم أريجه »[7].

3- الفرق بين المقام والحال:

كثر الجدل بين العلماء في تحديد المقام من الحال والعكس، للتشابه الذي يلفّهما ولاعتماد هذه المسألة عن مواجيد القوم، وأذواقهم ،وليس على أسس لغوية أو اصطلاحية متّفق عليها

---

(1)- ابن منظور، **لسان العرب**،مادة(حول) (مرجع سابق)،ص:1057.

(2)- المرجع نفسه،ج6،ص:1058.

(3)- الجرجاني، **التعريفات**(مرجع سابق)،ص:94.

(4)- القشيري، **الرسالة**(مرجع سابق)، ص:57.

(5)- الجرجاني، **التعريفات**،ص:55.

(6)- الدهلوي، **الحجة**(مرجع سابق)،ج2،ص:166.

(7)- عبد الحليم محمود، **مقدمة المنقذ من الضلال**(مرجع سابق) ص ص: 169-170.

يعبّر السهروردي عن هذه الحالة بقوله: « قد كثر الاشتباه بين الحال والمقام، واختلفت إشارات الشيوخ في ذلك، ووجود الاشتباه لمكان تشابههما في نفسهما وتداخلهما، فتراءى للبعض الشيء حالاً، وتراءى للبعض مقاماً، وكلا الرؤيتين صحيح لوجود تداخلهما»[1].

و بنضرة متمحّصة يمكن أن نحمل آراء العلماء في تفريقهم بين الحال والمقام، وأوجه التداخل بينهما في اعتبارين اثنين:

1-باعتبار الكسب والوهب.

2-باعتبار الثبوت والتحوّل.

1- أما الاعتبار الأول يرى المتصوفة وفقه ، أن الفرق يكمن في أن المقام يختلف عن الحال بكونه يكتسب خلاف الحال الذي يوهب. وذلك عن طريق المجاهدات والأعمال التعبّدية التي يرقى بها المؤمن من صفا إلى صفا.

يقول الجرجاني في هذا المعنى:« الأحوال مواهب ومقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود،و المقامات تحصل ببذل المجهود»[2]

ويشير القوم إلى قيمة الحال بين المقامات، إذ أن المرتقي لا يرتقي إلى مقام أعلى إلا بعد ورود جملة من الأحوال عليه دلالة على تحقّقه بذلك المقام، بل إنّ المقام قد يكون حالاً في أوّل أمره، وباستمراره ودوامه يصبح مقاماً.

2-وباعتبار الثبوت والتحول يرى المتصوفة أن الفرق بين المقام والحال من هذا الجانب يكمن في أن المقام من صفاته الدوام والبقاء، عكس الحال الذي يرد على القلب لحظة ثم يغيب

والاشتقاق اللغوي للفظ واضح في الدلالة على دوام المقام وبقائه، والحال أيضاً لا يبتعد عن معناه الاصطلاحي، فالإمام القشيري يرجع به إلى الفعل (حال) أي زال وهو ما يشير إلى رأيه في أن الأحوال ليس لها ثبات ولا دوام[3].

وإلى هذا المعنى يشير الإمام الدهلوي في تعاريفه التي أوردناها سابقاً حين قيّد في تعريفه للمقام بكلمة « الصفات الراسخة التي تستمر أفاعيلها على نهج واحد..»[4].

---

(1) - السهروردي، **عوارف المعارف** (مرجع سابق)،ص:496.

(2) -الجرجاني، **التعريفات**(مرجع سابق) ص:55.

(3)- ينظر: القشيري ، **الرسالة**(مرجع سابق)،ص 58.

(4)- الدهلوي، **الحجة** (مرجع سابق)،ج2، ص: 165.

وحين أشار إلى الحال بقوله:« فتبدو تارة وتنمحي تارة ....وهي أمور ليس من شأنها الاستمرار»[1]

3-4-2: البعد التربوي للمقامات والأحوال.

يضع درس المقامات والأحوال أمام أعيننا حال الصوفي وهو في جهاده الدائم والمرير مع نفسه التي تكبحه، محاولة ربطه بعالم الأشياء والمادة حيث غلبة الطين على الروح، إنّ هذا الدرس هو أساس تربية الروح التي هي نقطة ارتكاز الكيان البشري، إذ لم يرى القوم من سبيل لصقلها وترويضها إلا بعقد صلة دائمة بينها وبين الله في كل لحظة وكل عمل، هذه الصلة هي ذلك السفر العرفاني والسير إلى الله في سلسلة من الدرجات ومنازل العلو والقرب، القرآنية الروح المربوطة أخيرا بالغاية القصوى من هذا الطريق، وهي بلوغ مرتبة الإحسان «أن تعبد الله كأنك تراه» .

وقد قسم المتصوفة هذا السفر إلى مقامات وأحوال «تشبيها له بالطريق المادّي حيث يجتازه المسافر مرحلة مرحلة فإذا تخطّى مرحلة نزل ليستريح ويريح راحلته، ويتزوّد ليستأنف الرحلة من جديد» [2] هذه المنازل والمحطّات هي في الحقيقة معاني خلقية أكثر منها رياضات وجدانية وحالات قلبية، إنها تخلّق مع الله، وتأدّب معه، وتخلّق بأخلاقه، وإلاّ ما الفائدة المرجوّة من ورائها إذا لم يكن لها بعد أخلاقي روحي يضبط علاقة الإنسان بربّه وبنفسه وبمجتمعه، لتخرج للأمة المؤمن المتّبتل الفاعل في مجتمعه السّاعي إلى الله في سكناته وحركاته.

يشير«سعيد حوى» عند تعريفه للسنّة بأنها: «هي ما أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول، أو فعل، أو تقرير أو صفة» [3] إلى مفهوم الصفة، ويضيف أنها على أنواع منها الصفةالحسية، ومنها الصفة المعنوية، ويقصد بالأخيرة –أي الصفة المعنوية- الصفات الروحية الباطنية التي كانت ترد على قلب رسول الله صل الله عليه وسلم، وهي التي تسمّى عند المتصوّفة: «بالحال»[4]، فالصوفية بهذا المعنى هم أحرص الناس على التخلّق بأخلاق الرسول

---

[1]- المصدر نفسه،ج2 :165

[2]- عبد الفتاح عبد الله بركة، **في التصوف والأخلاق**، د ط؛ الكويت: دار القلم، 1983، ص: 156.

[3]- سعيد حوى، **تربيتنا الروحية**، (مرجع سابق) ص: 67.

[4]-المرجع نفسه، ص: 67.

صلى الله عليه وسلم لكون درس المقامات والأحوال يحتلّ مساحة واسعة في الفكر الصوفي على اختلاف مدارسه.

والمفردات التي بنى عليها المتصوفة هذا الجناح الكبير من علمهم، هي في الحقيقة معاني قرآنية التسمية والمحتوى، وهي لّب الإسلام وروحه إذ أنها تغطى الجانب الوجداني في حياة المسلم في مقابل الجانب التعبّدي الممارساتي. يعدّها ابن تيمية في العديد من كتبه من أصول الدين وقواعده، يقول في مقدمة كتاب "التحفة العراقية في الأعمال القلبية": «فهذه كلمات مختصرات في أعمال القلوب التي قد تسمى "المقامات والأحوال"، وقواعد الدين، مثل محبة الله ورسوله، والتوكل على الله ، وإخلاص الدين له، والشكر له، والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له، وما يتبع ذلك» [1] ويضيف « هذه الأعمال جميعها واجبة على جميع الخلق، المأمورين في الأصل باتّفاق أئمة الدين والناس فيها على ثلاث درجات كما هم في أعمال البدن- العبادات-»[2]

إن المقامات والأحوال مثّلت في الفكر الصوفي لبّ الإسلام ومخّه، إذ لا معنى للممارسات العبادية والقلب خواء من هذه المعاني الروحية فهي السبيل الأمثل لإدامة الارتباط النفسي والروحي بالله تعالى هذا الارتباط والإنشداد الداخلي، الذي يمثّل أهمّ مرتكز من مرتكزات الشخصية الإسلامية، التي تلاحظ الله في كل شيء، وتعبده في كل حركة وسكون. وقد أشارت النصوص الكريمة إلى هذه الحقيقة من خلال حديثها عن الخشوع في الصلاة، والركون إلى الله فيها، والتفكير في الكون وبديع خلق الله. وحين تومض إلى أسرار بعض الأحكام التعبّدية.

ويشير الإمام الدهلوي إلى هذه الفاعلية التربوية العالية للمقامات، والأحوال، والأبعاد الوجدانية لها في عبارة طليّة يقول فيها:« وبالجملة إذا آمن الرجل بكتاب الله تعالى، أو بما جاء به نبيه صلوات الله وسلامه عليه من بيانه إيمانا يستتبع جميع قواه القلبية والنفسية، ثمّ اشتغل بالعبودية حق الاشتغال ذكراً باللسان وتفكراً بالجنان وأدباً بالجوارح، ودام على ذلك مدة مديدة شرب كل واحد من هذه اللطائف الثلاث(العقل، القلب، والنفس) حظّه من العبوديّة،

---

[1]- ابن تيمية، **التحفة العراقية في الأعمال القلبية**، تحقيق حماد سلامة،دط؛ باتنة: دار الشهاب، دت، ص: 18.

[2]- المرجع نفسه،ص:18.

وكان الأمر شبيها بالدوحة اليابسة تسقى الماء الغزير، فيدخل الريّ كل غصن من أغصانها وكل ورقة من أوراقها، ثم ينبت منها الأزهار والثمار، فكذلك تدخل العبودية في هذه اللطائف الثلاث، وتغيّر صفاتها الطبيعية الخسيسة إلى الصفات الملكية الفاضلة»[1].

وسعياً إلى هذه الغاية النبيلة من الكشف عن معالم الشخصية الإسلامية وسبيل تربيتها وقرأنتها،وإزالة الأغشية التي لفّت بها هذه المفاهيم على مرّ قرون الانحطاط التي مرتّ على العالم الإسلامي وضع الإمام الدهلوي هذه المفاهيم من صميم منهجه التربوي وتولاّها بالتبيين والتدوين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]- ولي الله الدهلوي ، **الحجة**(مرجع سابق)، ج2،ص:165.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-4-3:المقامات والأحوال في التجربة التربوية للإمام الدهلوي

لقد صاغ الإمام الدهلوي درسه التربوي في المقامات ،والأحوال وفق نظرته لقوى الإنسان وملكاته التي ترى-كما وضّحنا في الفصل الثاني-أنها حقائق مختلفة تنفرد كل منها بخصائص ومهام عن الأخرى ،وتتضافر في سبيل بناء الذات الإنسانية المتكاملة ورفعها إلى مرتبة الإحسان، لذلك اختلف تقسيم الإمام الدهلوي لها -المقامات والأحوال- عن ما عهدناه عند سابقيه من أهل التصوّف فقد ألحق بكل لطيفة مقامات وأحوال تختص وتتحلّى بها وعدّد في شرحها جملة منها .ونحن وفي هذا المبحث سنقتصر على ذكر ثلاث مقامات وثلاث أحوال لكل لطيفة من تلك اللطائف ،قصد مجانبة الإطالة إذ يهمّنا هنا أن نبرز ونجلّي منهج الإمام الدهلوي في تأصيل هذه المنازل الروحية شرعيا ،ومنهجه في توظيفها في السياقات التربوية الروحية، وهو وإن ذكر جملة طويلة منها إلا أنّه يرى أنها ليست تلك التي ذكرها فقط بل هي أكثر من ذلك ، «وهذا الكلام إنّما أردنا به ضرب المثال والمقامات ليست محصورة فيما ذكرنا فقس غير المذكور على المذكور ....والأحوال على المقامات»[1].

1-مقامات وأحوال العقل :

أ-مقامات العقل:

1-اليقين: يشيّد الإمام الدهلوي صرح مقامات العقل على معنى ومفهوم مقام اليقين الذي تتشعّب منه- كما يرى- كل المقامات والأحوال المتعلّقة بهذه اللطيفة[2] وهو ما يشير إلى قيمة العلم ودوره في التحقّق بتلك المقامات والأحوال وغيرها من الهيئات القلبية، فالعلم القاطع الذي ينتفي معه أي شكّ في عظمة الله وقدرته وعلمه، يسبغ العقل بطلاء الرهبة من الله ويسربله بسرابيل العبودية تلقاء من لا يملك معه حولاً ولا قوة، ومن ثمّة ينشرح للتحقّق بمدارج ،ومقامات أخرى تتّخذ من اليقين ركيزة لوجودها وثباتها، والدهلوي في هذا الترتيب يختلف كثيراً عن محقّقي المتصوّفة الذين رتّبوا اليقين بعد سلسلة من المقامات يندرج ويتحقّق بها

---

[1]- الدهلوي، **حجة الله البالغة**(مرجع سابق) ج2،ص:166 .

[2]-لمصدر نفسه،ج2،ص:166.

السالك في سيره إلى الله. والذين مال أكثرهم إلى اعتبار مقام « التوبة» هو أولى مقامات السالكين[1].

وأصل هذا المقام-كما يرى الدهلوي- أنّه لّما كان من مقتضى العقل في غلواء الطبيعة البشريّة التصديق بما يترل إليه من وحي السماء صار من مقتضى هذا التصديق أن يصل بعد التهذيب إلى درجة اليقين بما نزل إليه من الحقائق، كأنّه يشهد ذلك عياناً كما أخبر زيد بن حارثة حين قال له صلى الله عليه وسلم :« لكل حقّ حقيقة فما حقيقة إيمانك؟ فقال: كأنّي أنظر إلى عرش الرحمن بارزاً...»[2] وهو ما يشير إليه قول عبد الله بن مسعود- الذي يرفع في بعض الروايات-« اليقين الإيمان كله»[3] وهو المعنى الذي تؤيّده الأوجه والدلالات اللغوية لهذا المصطلح والتي تدور في مجملها حول معنى أنّه:« العلم الذي لا شكّ فيه»[4] .

ولمكانة هذه الفضيلة والمقام في الإسلام أولاه . القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهّرة اهتماما بالغاً تذكيراً ،وإشـــادة ،فقد ورد ذكره في أولى آيات المصحف الشريف في قـــوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [5]ذلك لكونه« من الإيمان بمترلة الروح من الجسد، وبه تفاضل العارفون، وفيه تنافس المتنافسون، وإليه شمّر العارفون، وعمل القوم إنما كان عليه، وإشاراتهم كلّها إليه »[6].

يقول الإمام الدهلوي في تعريفه: «ومعنى اليقين أن يؤمن المؤمن بما جاء به الشرع من مسألة القدر ومسألة المعاد، ويغلب الإيمان على عقله ويترشح من عقله رشحات على قلبه ونفسه حتى يصير المتيقّن به كالمعاين المحسوس» [7].

---

[1]- -ينظر على سبيل المثال:-القشيري،**الرسالة**، (مرجع سابق)ص:91.

- الطوسي **اللمع**،(مرجع سابق)ص:68.

- ابو طالب المكي، **قوت القلوب**،(مرجع سابق) ج1،ص:

[2]- رواه البزّار من حديث أنس، والطبراني من حديث الحارث بن مالك، وكلا الحديثين ضعيفين، ينظر: العراقي، **المغني**(مرجع سابق)،ج3، ص: 294، وأخرجه عبد الرزاق في **المصنف**، كتاب الجامع ،باب الإيمان والإسلام، حديث رقم :20114 ، (مرجع سابق) ،ج1،ص:122، و البيهقي في **شعب الإيمان**، الكتاب الحادي و السبعون، باب الزهد وقصر الأمل ،حديث رقم :10570 (مرجع سابق) ،ج7،ص:362.

[3]- الدهلوي، **حجة الله البالغة**،(مرجع سابق)،ج2،ص:166.

[4]- ابن منظور ،**لسان العرب**،(مرجع سابق) ،ج6،ص:4964.

[5]- البقرة، الآية: 3.

[6]- ابن القيم، **مدارج السالكين**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 397.

[7]- الدهلوي، **الحجة**، ج2، ص: 167.

والمتصوّفة وهم في حديثهم عن هذه الفضيلة لم يبتعدوا عن هذا المعنى يقول أحدهم عنه: «اليقين رؤية العيان بقوّة الإيمان» [1] ويعرّفه الجنيد بأنّه: «استقرار العلم الذي لا يتقلّب ولا يتحوّل ولا يتغيّر في القلب» [2] وهو عند الطوسي: «ارتفاع الشكّ وليس لزيادته نهاية، وكلّما تفقّه المريدون في الدين ازدادوا يقينا إلى يقين، ونهاية اليقين تحقيق التصديق بالغيب بإزالة كلّ شكّ وريب» [3].

ويشير ابن عربي إلى لفتة لطيفة وهي كون اليقين عزيز نادر في الوجود لأمرين:

-**أحدهما**: لأن العبد في حقيقته مضطرب متزلزل الملك، فلا يقين له من حيث حقيقته، - **ثانيها**: أن أهل الله في نفوسهم بمعزل عن اليقين،لأنهم متحقّقون ذوقا أنهم تحت حكم الإدارة الإلهية، وفي قبضة إصبعي الرحمن، وهذا أمر لا يتأتّي معه سكون ولا طمأنينة، ولذلك لا يمكن للعبد أن يوصف باليقين إلاّ عن بشري[4] «فإنّه يسكن لذلك لصدق القول».

ويعلّل الدهلوي وضعه اليقين أصل كل مقام ،وحال للعقل بأنّه العمدة في تهذيب العقل ،و تهذيب العقل هو السبب في تهذيب القلب والنفس، واليقين إذا تمكّن في القلب إنشعبت منه شعب كثيرة، فلا يخاف المتيقّن ممّا يخافه الناس في العادة، لعلمه أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وينتج عن ذلك ازدراء النفس لأسباب المتكثّرة إيمانا منها بأن القدرة الوجوبيّة هي المؤثّرة في العالم بالاختيار والإرادة وبأن الأسباب عادية، فينتج عن ذلك فتور في السعي فيما يسعى فيه الناس ويتسابقون، فيستوي عنده ذهب الدنيا وحجرها[5]، وتستوي عنده النعمة والابتلاء ،هذه الحالة الإيمانية متى حلّت بعقل المؤمن انعكست نوراً وإشراقاً، وانتفى كل ريب وشك وسخط وهمّ وغمّ، فامتلئ شكرا لله وتوكلا عليه وهيبة منه وإخلاصاً وتوحيداً له وحسن ظنّ به.....

---

(1)- ينظر: القشيري، **الرسالة**، (مرجع سابق) ، ص: 178.

(2)- المرجع نفسه، ص: 179.

(3) -الطوسي، **اللمع**، (مرجع سابق) ، ص: 71.

(4)- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق) ج2، ص: 206.

(5)- الدهلوي، **الحجة** (مرجع سابق)، ج2، ص: 167.

2-الشكر: الشكر مقام رفيع من مقامات العروج إلى الله وخلّق من أخلاق النبوّة قال صلّى الله عليه وسلّم «أفلا أكون عبداً شكوراً »[1] وقال عزّ وجلّ: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [2]وهو خلق من أخلاق الربوبية -كما يقول الغزالي- [3] وقد جعله الله تعالى مفتاح كلام أهل الجنّة قال تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾[4]وقد توالت الآيات القرآنية الكريمة في ذكر الشكر والثناء على المتحققين به، قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾[5]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾[6].

ويتحقّق هذا المقام -كما يرى الدهلوي- إذ تّم اليقين واستوى وقوي حتى لا يزعزعه فقراً ولا غنى، ولا عزّ ولا ذلّ، حينها يتولّد الشكر مع مجموعة من المقامات الأخرى ، وهو -أي المؤمن- أن يرى جميع ما عنده من النعم الظاهرة والباطنة فائضة من بارئه جلّ مجده، فيرتفع بعدد كل نعمة محبّة منه إلى بارئه، ويرى عجزه. عن القيام بشكره، فيضمحلّ ويتلاشى في ذلك[7].. ويقترب هذا المعنى للشكر عند الدهلوي من المعنى الذي أورده ابن القيمّ حين قال: « وهو -أي الشكر- نصف الإيمان وهو ظهور أثر نعمة الله على لسان عبده، ثناء، واعترافاً، وعلى قلبه شهوداً ومحبة، وعلى جوارحه انقيادا وطاعة»[8].

---

(1)- متفق عليه أخرجه البخاري في **الصحيح** من حديث المغيرة بن شعبة، كتاب الجمعة، باب قيام النبي الليل حتى تورمت قدماه، (مرجع سابق) ج12، ص:4. وأخرجه مسلم في **الصحيح** من حديث المغيرة أيضا، كتاب صفة القيامة والجنّة والنّار، باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة، (مرجع سابق) ج8، ص: 141، ورواياه متفقا عليه عن عائشة أيضا.

(2)- سبأ، الآية: 13.

(3)- الغزالي، **إحياء علوم الدين** (مرجع سابق)، ج4، ص: 70.

(4)- الزمر، الآية: 73.

(5)- البقرة، الآية: 152.

(6)- آل عمران، الآية: 145.

(7)- الدهلوي،**حجة الله البالغة** (مرجع سابق)،ج2،ص:167.

(8)- ابن القيم، **مدارج السالكين** (مرجع سابق)، ج2،ص:244.

وقد أورد المتصوفة أقوالاً وآراء عديدة في الشكر وعنوه بكثير من الاهتمام، وأتجه أكثرهم إلى الأخذ بتقسيم الغزالي له الذي ذكره في "الإحياء" حين ذكر أن الشكر ينتظم من علم وحال وعمل، أما العلم وهو الأصل فهو معرفة النعمة من المنعم، وهو يورث الحال الذي هو الفرح الحاصل بإنعامه عزّ وجلّ، وينتج نتيجة لذلك الفعل والعمل الذي هو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه واستنفاذ الطاعات في ذلك[1].

ويصل شكر الله تمامه عند استواء السّراء والضّراء في قلب الإنسان بفعل اليقين الذي استقر فيه، فيشكر الله في الحالين. قال صلّى الله عليه وسلّم في معرض الثّناء على أصحاب هذه الدرجة:« أوّل من يدعى إلى الجنّة الحمّادون الذين يحمدون الله تعالى في السّراء والضّراء»[2]. يتناول الدهلوي هذا الحديث بالشرح فيقول فيه:« لأنه-أي الشكر- آية انقياد عقل وقلب المؤمن لليقين ببارئه، ولأن معرفة النعم ورؤية فيضانها من بارئها تورث قوّة فاعلة في عالم المثال، تنفعل منها القوى المثالية والهياكل الأخروية، فلا ينقص معرفة تفاضل النعم ورؤية فيضانها من المنعم جلّ مجده، من الدعاء المستجاب في قرع باب الجود»[3].. إن هذا المعنى السامي للشكر الذي تستوي فيه آلام الدنيا مع مباهجها يكشف عن علوّ القيم التي تحكم المؤمن الذي يتحقّق بهذا المقام، ويبيّن ملامح الشخصية الإسلامية المتفانية في حبّ الله والغارقة في الإذعان له مهما تغيرت بها الأحوال وجنت عليها رياح الأقدار .

ويشير الدهلوي في ختام كلامه عن هذا المقام إلى آلية من آليات التحقّق به وهي التذكّر والاسترجاع للماضي وعجيب صنع الله به فيما مضى من عمره وتتجلّى هذه الآلية في حديث عمر بن الخطاب –رضي الله عنه- عند انصرافه من حجّته التي لم يحجّ بعدها حين قال: «الحمد لله، ولا إله إلا الله، يعطي من يشاء ما يشاء لقد كنت بهذا الوادي -يعني ضجنان- أرعى إبلاً للخطّاب، وكان فظاً غليظاً يتعبني إذا عملت ويضربني إذا قصّرت، وقد أصبحت، وأمسيت، وليس بيني وبين الله أحد أخشاه» [4] .

---

[1]- الغزالي، **إحياء علوم الدين** ،(مرجع سابق)،ج4،ص:70.

[2]- أخرجه البيهقي في **شعب الإيمان**، حديث رقم:4374(مرجع سابق) ج4،ص:81. وأخرجه أبو نعيم في **الحلية** عن إبن عباس، (مرجع سابق)،ج5، ص:80.

[3]- ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**(مرجع سابق)، ج2، ص: 167 .

[4]- رواه ابن عبد البر في **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**.ط1؛بيروت:دار الكتب العلمية،1995.ج3،ص:243.

3-التوكل: لفظ التوكّل مشتق من الوكالة: يقال، وكلّ أمره إلى فلان، أي فوضّه إليه، واعتمد عليه فيه وحده، وقد جاءت الآيات القرآنية الكريمة حافلة بالحثّ على هذا الخلق الكريم قال تعالى: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾[1]، وقال أيضا معلّقا ثبوت الإيمان بالتحقّق به: ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾[2].

وهو من أدقّ مقامات السير إلى الله ،وظاهرة عامة في سلوك أنبياء الله ،فسيرهم وقصصهم تصوّر التحقق التّام بهذه الفضيلة الوجدانية.

وقد رتّبه الدهلوي بعد اليقين والشكر، لأن اليقين عندما يغلب على العقل ويتغلغل في ذات الإنسان، يفتر سعيه في جلب المنافع ودفع المضار من قبل الأسباب، ولكن يمشي على سنّة الله تعالى في عباده من الإكساب من غير اعتماد كلي عليها لئلا تخدش التوحيد ولهذا الترتيب دلالة ثانية وهي أن اليقين الذي يعني في مفهومه العام، العلم الجازم، هذا العلم والمعرفة –معرفة العبد بربّه– هي أساس هذا المقام وغيره، فإذا ازداد المؤمن معرفة بربّه ازداد علماً بقدرته وتدبيره وازداد علماً بضعفه هو، وأنّه لا يملك حولاً ولا قوة أمام إرادته . وبهذه الدرجة من العلم يسهل عليه أمر التوكل، بل يجد نفسه مدفوعا إليه، بقدر علمه ويقينه [3] يقول السهروردي في هذا المعنى: «ويقع لي أن التوكل على قدر العلم بالوكيل، فكل من كان أتم معرفة كان أتّم توكّلا» [4].

هذا الحالة الإيمانية للعقل وتفويضه أموره كلها لله، إيقاناً وإيماناً منه بأنه بالنسبة للتقدير الإلهي والتدبير الربّاني موضوع لجريان قضائه، وعبد مملوك له لا يملك ولا يقدر على شيء، هذا الحالة لم يجعل الله لها من جزاء سوى الجنّة، جاء في الحديث الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم: «يدخل الجنّة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب، قالوا: من هم يا رسول الله؟ قال: هم الذين لا يسترقون، ولا يتطيّرون، ولا يكتوون، وعلى ربّهم يتوكّلون»[5]، يقول الدهلوي في

---

[1]- الأحزاب، الآية: 3.

[2]-يونس، الآية: 84.

[3]-الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)،ج2،ص: 168.

[4]- السهروردي، **عوارف المعارف**، (مرجع سابق) ، ص: 500.

[5]- أخرجه مسلم في **الجامع الصحيح**، كتاب الإيمان، باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنّة بغير حساب، ولا عذاب، (مرجع سابق) ج1، ص: 198.

شـــرح هذا الحديث: «إنّما وصفهم النبي صلى الله عليه وسلم بهذا إعلاما بأن أثر التوكل ترك الأســـباب التي نهى الشرع عنها، لا ترك الأسباب التي سنّها الله تعالى لعباده، وإنّما دخلوا الجنّة مـــن غـــير حساب لأنه لما استقر في نفوسهم معنى التوكل أورث ذلك معنى ينفض عنها سيية الأعمال العاضّة عليها من حيث أنّهم أيقنوا بأن لا مؤثّر في الوجود إلا القدّرة الوجوبية»[1] في هـــذا الكـــلام نلمس محاولة من الدهلوي لإعطاء التفسير الصحيح والبعد الإيجابي للتوكل من خلال توجيه الفهم إلى هذه المعاني بدل حمله على المفهوم السلبي الذي انساق وراءه جمع غفير من المتصوفة و السوقة وربما كان فهمهم الظاهري لهذا الحديث ملهماً لهم في عملية الانسحاب التي قادها هؤلاء وأمثالهم من معركة الحياة و ساحات الإصلاح والتغير، لقد أصبح التوكل بهذا الانحراف معناً ممسوخاً ومشوهاً في الذهنية الإسلامية وهو الذي كان في العصور الأولى للإسلام الدافع والوقود الفعّال في عملية التغير التي قادها الصحابة الكرام.

وربما يرجع هذا الانحراف وهذا المفهوم التخديري الذي ألبس للتوكل إلى مجموعة عوامل لعلّ من أهمها سوء الفهم للعلاقة بين الأخذ بالأسباب والتوكّل وإلى صعوبة التحقق بهذا المقام لدقـــته وصعوبة تحرّية وكثيرا ما عبّر المتصوفة عن السبب الثاني ومدى الجهد الذي يجهدون به أنفســـهم للوصول إلى هذا المقام، يقول أبو سليمان الداراني لأحد تلاميذه: «يا أحمد إن طرق الآخرة كثيرة، وشيخك عارف بكثير منها، إلا هذا التوكل المبارك فإني ما شممت منه رائحة»[2].

لقد انبرى شيوخ التصوف الكبار لإزالة اللبس الذي طرأ على الفهم في مسألة الأسباب وتبين حقيقة هذه المعادلة إيماناً منهم بقيمة العمل في الإسلام ووعياً منهم للأثار التي يجرّها الفهم السقيم لهذه المعادلة على الإنسان والمجتمع، يشير القشيري إلى ما أشار إليه الدهلوي من كون الـــتوكل معـــنى وعمل باطني يقول: «وأعلم أن التوكل محله القلب، والحركة بالظاهر لا تنافي الـــتوكل بالقلب، بعدما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى، وإن تعسّر شيء فبتقديره وإن اتفـــق شيء فبتيسيره» [3] ويشير الغزالي إلى المفاهيم السلبية التي صبغ بها معنى التوكل، يقول: «ملاحظـــة الأســـباب والاعتماد عليها شرك في التوحيد، والتثاقل عنها بالكلية طعن في السنّة

---

[1]- الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج2، ص: 162.

[2]- القشيري، **الرسالة**، (مرجع سابق)، ص: 169.

[3]- المرجع نفسه، ص: 1637.

وقـــدح في الشـــرع، والاعـــتماد على الأسباب من غير أن ترى أسبابًا، تغيير في وجه العقل، وانغمـــاس في غمرة الجهل»[1] ويعبّر عن هذه الحقيقة ابن عطاء حين سئل عن حقيقة التوكّل فقال: «أن يظهر فيك انزعاج إلى الأسباب مع شدة فاقتك إليها ولا تزول عن حقيقة السكون إلى الحق مع وقوفك عليها» [2].

ب- أحوال العقل

1-التجلي: التجلّي من الجلوة وهي الوضوح والظهور وقد عدّه القوم من الأحوال التي تـــرد على قلب السالك في لحظات غيبته عن عالم الحس ووقوفه بين أنوار ربّه، يعرفه الهروي بأنه: «إشراف نور الحق على قلوب المريدين» [3]، ويحدّه ابن عربي بأنه «ما ينكشف من أنوار الغيوب»[4]

وهو في المنظومة التربوية الروحية للإمام الدهلوي أول أحوال العقل المتنّور بنور اليقين،[5] وهـــو في مفهـــومه العام حالة من حالات الصفاء والنقاء الروحي التي تنتاب المؤمن المخلص فتنكشف له فيها حقائق من العلم والغيب تكريمًا من الله له.

ويخـــتار الدهلوي في الكلام عن حال التجلّي قول سهل [6]: «التجلي على ثلاثة أحوال: تجلـــي ذات وهي: المكاشفة، وتجلّي صفات الذّات، وهي: مواضع النور، وتجلي حكم الذات، وهي: الآخرة وما فيها»[7] وتفصيل هذه الأحوال الثلاثة كالآتي:

1-تجلّـــي الذات (المكاشفة): وتعني غلبة اليقين على قلب المؤمن حتى يصير كأنه يرى الله، ويبصره، مع الذهول والغفلة عن سواه، وهو ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل الشهير حين قال: «الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه»[8] أمّا مشاهدة العيان

---

(1)- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (مرجع سابق) ج4،ص: 208.

(2) -القشيري، **الرسالة**،(مرجع سابق)، ص: 164.

(3) -ابن القيم، **مدارج السالكين**، (مرجع سابق)، ج3، ص: 190.

(4)- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 485.

(5)- ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق) ج2، ص: 171.

(6)- هو سهل بن عبد الله بن يونس، أحمد أئمة القوم وعلمائهم، جالس ذا النون المصري ،اشتهر بعلمه وورعه وحكمه توفي سنة 283هـ/ 896م من كتبه: كتاب في تفسير القرآن، و"رقائق المحبين" ، ينظر: السلمي، **طبقات الصوفية**، (مرجع سابق) ص:208.

(7)- الدهلوي، **الحجة**، ج2، ص: 171.

(8)- سبق تخريجه ينظر: ص: **٨٨٦**.

فهـــي في الآخـــرة لا في الدنـــيا، ويصوّر الهروي هذا المعنى في قوله: «المكاشفة إطلاع أحد المتحابين المتصافين صاحبه على باطن أمره وسره.... فإذا بلغ العبد في مقام المعرفة إلى حدّ كأنه يطالع ما اتّصف به الربّ سبحانه من صفات الكمال، ونعوت الجلال، وأحسّت روحه بالقرب الخـــاص الـــذي ليس هو كقرب المحسوس من المحسوس، حتى يشاهد رفع الحجاب بين روحه وقلـــبه وبـــين ربّه، فإن حجابه هو نفسه، وقد رفع الله سبحانه عنه ذلك الحجاب بحوله وقوته أفضـــى القلب والروح حينئذ إلى الربّ، فصار يعبده كأنّه يراه»[1]عند بلوغ هذه الحالة تتولى الكشوف على قلب المؤمن فتطلعه على أمور تخفى على غيره زيادة في تزكيته وتثبيتا له على ما هـــو علـــيه مـــن سبيل التربية والتقويم ،وقد وردت الآثار ملئ بمثل هذه الحالات التي عاشها الصـــحابة ولتابعون نظرا لما رقت إليه سرائرهم وتزينت به بواطنهم منها قول عبد الله بن عمر حـــين سلّم عليه إنسان ،وهو في الطواف ،فلم يرد عليه السلام ،فشكا إلى بعض أصحابه فقال ابـــن عمـــر :«كنا نترى لله في ذلك المكان »[2] يعني في الطواف ،فحال الغيبة والذهول الذي استحكم به لحظتها حال دونه ودون مشاهدة سوى الحق فلم ينتبه لتحية الرجل .

ومنها ما رواه مالك من حديث أبي بكر الصديق مع إبنته عائشة رضي الله عنهما ،فيما نحلها إياه ثم مرض قبل إن تقبضه ،قال فيه: «إنما هما أخواك وأختاك فاقتسموا على كتاب الله ،قالـــت :يأأبت ،والله لو كان كذا وكذا لتركته ، وإنما هي أسماء فمن الأخرى ؟قال :ذو بطـــن بنت خارجة أراها جارية»[3] فأبو بكر لم يكن له بنات سوى عائشة وأسماء لكن صفاء قلـــبه وغلبة يقينه كشفا له صفحة من الغيب ،فعرف أنه سيرزق ببنت ثالثة ،لذلك ضرب لها نصيبا في وصيته يقول الشاطبي معلقا على هذه القصة : «فهذا حكم بني على الكشف ،فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى إطلاعه وكشفه »[4] وتتعدّد الحوادث والقصـــص التي على هذا المنوال لتكشف عن كثرة وقوع هذا الحال في حياة الصحابة بشكل يكشف عن درجة التحقق الخلقي والصفاء الروحي الذي بلغوه.

---

(1) -ابن القيم، **مدارج السالكين**، (مرجع سابق) ج3، ص: 221.

(2) -أخرجه الترمذي في نوادر الأصول: عبد الرحمن عميرة، ط1؛بيروت: دار الجيل، 1992، ج2،ص:305.

(3) -أخرجه الإمام مالك في لموطأ عن عائشة، كتاب الأقضية، باب ما لا يجوز نحل النحل، تحت رقم: 2939(مرجع سابق)،ج2،ص:483.

(4) -أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصل الشريعة، تح: عبد الله دراز، دط؛ القاهرة: مطبعة المكتبة التجارية، دت؛ج4،ص:82.

2-**تجلـــي صـــفات الـــذات:** وهو أن تتجلى صفات الذات الإلهية من القدرة و العلم والعظمة وغيرها، على قلب المؤمن فتّجلي عنه كل قلق أو خوف من سوى الحق.

ويقسم الامام الدهلوي هذا الحال إلى قسمين :

-**أحدهما** : أن يراقب أفعال الله في الخلق، وقدرته، ويستحضر صفاته، فيغلب يقين قدرة الله علـــيه، فيغيب عنه الأسباب، ويسقط عن الخوف و الجزع و التسبّب، ويغلب عليه علمه تعالى به، فيبقى خاضعاً مرعوباً مدهوشاً وهي مواضع النور بمعنى أنّ النفس تتنوّر بأنوار متعددة تـــتقلّب فيها من نور إلى نور، ومن مراقبة إلى مراقبة بخلاف تجلّي الذّات إذ لا تعدد هناك ولا تحول[1]. و تشير العديد من الأثار الصحيحة إلى مثل هذه الأحوال في حياة الصحابة و التابعين من يدّل على شدة تسليمهم لله عز وجلّ وكمال رضوخهم له منها ما قال الصديقّ رضي الله عنه. حين مرض:« الطبيب أمرضني»[2].

-**ثانيها:** أن يرى صفات الذات متجلّية على صفحة الكون ويرى صور الحق بمرءاة أسمائه المنعكســـة في الكون، وذلك بـــ:« أن يرى صفة الذات بمعنى فعلها وخلقها بأمر كن من غير توسط الأسباب الخارجية ، ومواضع النور هي الأشباح المثالية النورية التي تتراءى للعارف عند غيبة حواسه عن الدنيا»[3]. ومثال هذا الحال في حياة الصحابة : رؤية الأنصار ظلّة فيها أمثال المصـــابيح[4]، وما روى من أنّه خرج رجلان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من عند النبي صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة، ومعهما مثل المصباحين بين أيدهم ، قلما افترقا صار مع كل واحد منهما واحد حتى أتى أهله»[5] وما ورد في الحديث أن النجاشي كان يرى عند قبره نور[6]

---

(1) -الدهلوي، **الحجة** (مرجع سابق) ،ج2، ص:172.

(2)- أخرجه البيهقي في **شعب الإيمان**، عن ابن مسعود وليس أبو بكر، (مرجع سابق)، ص: 491، وأخرجه ابن عبد البر في **التمهيد** عن أبي الدرداء . تح: سعيد أحمد أعراب، ط2؛ المغرب:مطبعة فضالة، 1982.ج5، ص:270

(3)- الدهلوي، **الحجة**، ج2،ص:172.

(4)- أخرجه البخاري في **الصحيح** عن أسيد بن حضير، كتاب فضائل القرآن، باب نزول السمينة، والملائكة عند قراءة القرآن . (مرجع سابق)، ج6 ص: 106.

(5)- أخرجه البخاري في **الصحيح**، عن أنس بن مالك، كتاب الصلاة، باب إدخال البعير في المسجد لعلّة. ج1، ص:119.

(6) -أخرجه أبو داود في **السنن** عن عائشة، كتاب الجهاد، باب النور يرى عند قبر الشهداء، تحت رقم 2161. ط1؛ القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1959. ج2، ص:15. وضعفه الألباني في **ضعيف سنن أبي داود**، ط1؛ الكويت: دار غراس، 2002، ص:556 .

3تجلّي حكم الذات (تجلّي الآخرة): ومعناه أن تتراءى مشيئة الذات الإلهية في عباده يوم القيامة من مشاهد الحساب وما إلى ذلك يقول الدهلوي: « ومعنى تجلي الآخرة أن يعاين المجازاة ببصر بصيرته في الدنيا والآخرة ويجد ذلك من نفسه كما يجد الجائع ألم جوعه والظمآن ألم عطشه»[1] وتحت هذا المعنى يندرج قول حارثة:« كأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً...»[2]وحديث حنظلة الأسيدي الطويل مع رسول الله «... فقلت نافق حنظلة يا رسول الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:« وما ذلك؟ قلت: يا رسول الله نكون عندك تذكرنا بالنّار والجنّة كأنّ رأي عين، فإذا خرجنا من عندك عافسنا الأزواج والأولاد والضيعات نسينا كثيراً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده لو تدومون على ما تكونون عندي في الذكر لصافحتكم الملائكة على فرشكم وفي طرقكم، ولكن ياحنظلة ساعة وساعة»[3] و منها أيضا ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في رؤياه للجنة والنار[4]

2- المحاسبة:

محاسبة النفس إحدى معالم الطريق عند أصحاب القلوب ومدرج من مدارج التخلية والتحلية والتقويم الروحي والسلوكي ،تقوم على محاسبة المؤمن لنفسه في أفعالها وسلوكاتها. وليس هذا فقط بل حتى الخواطر والواردات التي ترد عليها، والشهوات والأفكار التي تلوح لها. وهذا استعداداً للوقوف أمام الله في ساحة الحشر وللسؤال عن كل صغيرة وكبيرة فعلها واقترفها الإنسان، فمن حاسب نفسه على الخواطر واللحظات قبل أن يحاسب خفّ يوم القيامة حسابه، وحضر عند السؤال جوابه .

وقد أشارت النصوص القرآنية إلى هذا السلوك النفسي وهذا الحال التي يتلبس بالعقل فيلجئه إلى عرض أعماله على ساحة النقاش ليتّعظ ويردع عن بعضها، ويجد الحجةّ لربّه عن

---

(1)- الدهلوي، **الحجة**، ج2، ص:172.

(2)- سبق تخريجه ينظر :ص: **تحت**.

(3)-متفق عليه أخرجه مسلم في **الصحيح** كتاب التوبة، باب فضل دوام الذكر في الآخرة و المراقبة(مرجع سابق) ج4، ص: 141 .

(4)-أخرجه البخاري في **الصحيح**، عن ابن عمر، كتاب الجمعة، باب فضل من تعار من الليل فصلى. ج2، ص:117. و أخرجه مسلم في **الصحيح** .

أخـــرى. قال تعالى:﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ ﴾[1]، وروي عن عمر رضي الله عنه قوله:« حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها قبل أن توزنوا، وتزينوا للعرض الأكبر على الله تعالى، يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية »[2] وجاء في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله:« الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت»[3]

وتتولّد المحاسبة –كما يرى الدهلوي- من بين العقل المتنور بنور الإيمان الذي يؤمن باليوم الآخـــر والجزاء وبين الجمع الذي يعني تجمّع هموم المؤمن في همّ واحد وهو همّ الآخرة بحيث تتلاشى في عقل المؤمن كل هموم الدنيا، وتضمحلّ إذا ما هو تذكرّ همّ الآخرة، وما ينتظره من حســـاب عسير[4]، وهو ما يشير إليه الحديث الشريف« من جعل الهموم همّاً واحداً هم المعاد. كفـــاه الله سائر همومه، ومن تشبعت به الهموم لم يبال الله في أي أوديتها هلك»[5] وهذا الحال أو «الإرادة»كما يسميه المتصوفة هو أول مقامات القلب عند الإمام الدهلوي، فهو يربط بين آخر أحوال العقل بأوّل مقام للقلب لغلبة الأول عن الثاني وتمكنه منه وتعلّقه به.

وقـــد أطنب المتصوفة في الكلام عن محاسبة النفس بشكل صوّر حياتهم في صورة محاكم دائمة تزن أعمالهم وتقضي فيها. كيف لا وعلمهم مبني في الأساس على معرفة النفس وتهذيبها ومحاســـبتها، حـــتى عدّها بعضهم من شروط الإيمان والتقوى، يقول ميمون بن مهران[6] « لا يكون العبد من المتيقّن حتى يحاسب نفسه أشدّ من محاسبة شريكه»[7].

وفي الأدب الصوفي قصص لأعلام التصوف، توضح شدة حرصهم على محاسبة أنفسهم، وتقصّـــي أفعالها يوماً يوماً وساعة ساعة، ومنها ما أورده الغزالي في "الإحياء" في قصّة أحدهم

---

(1)- الآية: الحشر، الآية:18.

(2) -أخرجه الترمذي في **السنن**، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب منه، تحت رقن: 2464. وقال عنه: هذا حديث حسن ، (مرجع سابق)، ج4،ص:638

(3) -أخرجه الترمذي في **السنن**، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب منه، تحت رقن: 2464،وقال عنه: هذا حديث

(4)- الدهلوي، **حجة الله البالغة**، (مرجع سابق)،ج2، ص:174.

(5) -أخرجه ابن ماجة في **السنن**، عن عبد الله بن مسعود، في المقدمة، باب الإنتفاع بالعلم، والعمل به ، تحت رقم 257، وجاء في **الزوائد**:إسناده ضعيف فيه نهشل بن سعيد قيل إنه يروي المناكير بل والموضوعات، (مرجع سابق)، ج1، ص:95.

(6) -هو أبو أيوب ميمون بن مهران الرقي، فقيه متعبد من أهل الكوفة، استعمله عمر بن عبد العزيز على قضاء الرقة وخراجها، وكان من المشاركين في فتح قبرص توفي سنة 118هـ/735م، ينظر: أبو نعيم الاصفهاني، **الحلية** (مرجع سابق) ج4، ص:84.والزركلي، **الأعلام**، (مرجع سابق)،ج7،ص:342.

(7) -الغزالي، **الإحياء**(مرجع سابق)، ج4، ص:343.

وقد اشتهر بمحاسبة نفسه. فروى أنّه ذات يوم حسب عمره فإذا هو ابن ستين سنة، فحسب أيامها فإذا هي أحد وعشرون ألف يوم وخمسمائة يوم، فصرخ وقال: يا ويلتي ألقى الملك بأحد وعشرون ألف ذنب فكيف وفي كل يوم عشرة آلاف ذنب ؟ ثم خرّ مغشياً عليه فإذا هو ميت، فسمعوا هاتفاً يقول: يا لك ركضة إلى الفردوس الأعلى[1]».

3-الحياء: يفصل الإمام الدهلوي في الحياء بين حيائين

أ-حياء هو من مقامات النفس

ب-حياء هو من أحوال العقل[2]

ويتولد هذا الأخير من رؤية عزّة الله تعالى وجلاله، مع ملاحظة عجزه-أي الانسان- عن القيام بحقّه ،وتلبّسه بالأدناس البشرية،[3]و الدهلوي في هذا التقسيم يقترب كثيرا من السهروردي الذي يجعل الحياء قسمين : «الحياء العام» وهو عنده من المقامات ، «والحياء الخاص» وهو من الأحوال ،ويرمي بالحياء الخاص إلى ما رمى إليه الدهلوي. وهو –أي الحياء- الذي يتولد من رؤية نعم الله على المؤمن، وجلاله وعظمته المرسومة على صفحة الكون، ورؤية المؤمن ضعف نفسه وتفريطه في حق ربّه، فيستحي من نفسه لعدم توافق أعماله وقوة إيمانه مع نعم الله عليه. وفي هذا المعنى يقول ذو النون[4] في تعريفه الحياء:«إن الحياء وجود الهيبة في القلب، مع ما سبق منك إلى ربّك»[5] .

ويتداخل الحياء مع الأنس عند المتصوفة عند ورودهما على قلب المؤمن ليتحقق بهما حالاً وعملاً وسبيل ذلك الورع والمجاهدة ومتابعة غفلات النفس وسقطاتها يقول السهروردي:«إن الحياء والأنس يطوفان بالقلب، فإذا وجدا فيه الزهد والورع حطّا،وإلا رحلا، والحياء إطراق الروح إجلالاً لعظيم الجلال، والأنس إلتذاذ الروح بكمال الجمال، فإذا اجتمعا فهو الغاية في المعنى والنهاية في العطاء»[6]

---

(1)- المرجع السابق، ج4، ص 345.

(2)- ولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة** (مرجع سابق)،ج2، ص: 174.

(3) -المصدر نفسه، والجزء، و الصفحة .

(4) -هو ثوبان ابن ابراهم أبو القبص المصري، أحد المشهورين من أهل مصر، نوبي الأصل ، وهو أول من تكلم في مصر في مقامات وأحوال أهل الولاية، توفى سنة 245هـ/859م. ينظر : السلمي، **الطبقات**(مرجع سابق) ص:15. والزركلي،**الأعلام**، مرجع سابق، ج2،ص:108.

(5)- القشيري، **الرسالة**،(مرجع سابق)، ص: 215.

(6)- السهروردي، **عوارف المعارف**، (مرجع سابق)، ص:516.

II مقامات وأحوال القلب

أ-مقامات القلب

1-الجمـــع: ويسمى أيضاً عن المتصوفة بالإرادة، وهو من جمع الهمّة على الحق عزّ وجلّ ويعرفه الدهلوي بقوله:« أن يكون أمر الآخرة هو المقصد الذي يهتم به، ويكون أمر الدنيا هيناً عنده، ولا يلتفت إليه،إلاّ بالعرض من جهة يكون بلغةً له إلى ما هو بسبيله»[1]. وتتجلّى حقيقة هـــذا المقام في قوله صلى الله عليه وسلم« من جعل همّه هماً واحداً همّ الآخرة كفاه الله همه، ومن تشعبت به الهموم لم يبالي الله في أي أودية هلك»[2].

ويصف الإمام القشيري هذا المقام بقوله:« الإرادة بدء طريق السالكين، وهي اسم لأول مترلـــة القاصدين إلى الله تعالى وإنما سميت هذه الصفة إرادة،لأن الإرادة مقدّمة كل أمر، فما لم يرد العبد شيئاً لم يفعله»[3]، ويرجع بنا هذا الكلام إلى أوّل الطريق الصوفي فالراغب في سلوكه يجـــب علـــيه أوّل الأمر أن يخلي قلبه عن ما سوى الله، فتعلّق المرء بالدنيا وزخارفها وحسرته علـــيها واهـــتمامه لأمـــرها كلها تقف أمام كمال الإنسان وبلوغه الصفاء الروحي والكمال الإيماني.

فتولي القلب صوب الحق سبحانه وتعالى وترك ما عليه عادة الناس وإلقاء المؤمن لكل أمـــور الدنيا وراءه ظهريا وتوجهّه بمجمله إلى الله تعالى. هي لبّ هذا المقام الذي جاء القرآن الكـــريم والســـنة النـــبوية الشـــريفة في الحضّ عليه والثناء على المتحلّين و المتحققين به، قال تعالى:﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾[4].

فهـــذه الخاصية في طلب الآخرة-كما يرى الدهلوي- مثل خاصية الدعاء في قرع باب الجود، بل هي مخ الدعاء وخلاصته، فإذا تجرّدت همّة المؤمن لمرضيات الحقّ كفاه الله تعالى، فإذا حصّل الهمة، وواضب على العبودية ظاهراً وباطنا، أنتج في قلبه محبة الله ورسوله وأورثته حرارة الإيمان[5] .

---

(1) -الدهلوي، **الحجة**(مرجع سابق)، ج2، ص: 175.

(2) -سبق تخريجه، ينظر: ص:

(3) -القشيري، **الرسالة**(مرجع سابق)، ص: 201.

(4) -الأنعام، الآية: 52.

(5) -الدهلوي، **الحجة**،ج2، ص: 175.

ويعبر الأدب الصوفي عن هذه الحالة الإيمانية و الصفاء الوجداني على لسان أبو علي الدقّاق بكلام لطيف يقول فيه:« الإرادة لوعة في الفؤاد، لدغة في القلب، غرام في الضمير، انزعاج في الباطن، نيران تتأجّج في القلب»[1]

2- **المحبة**: المحبة أولى وأوسع العواطف الإيمانية، وتتمثل في الميل الدائم إلى الله والإنشداد إليه والأنس به والالتذاذ بلقائه ، وتتحقّق- كما يرى الدهلوي- عن تحقّق القلب بمقام الجمع، لأن نهاية مقام الجمع بداية لمقام المحبة، فالمواظبة على العبودية لله بكل الأعمال التي تصدر من المؤمن تملئ العقل بذكر الله تعالى والتفكر في جلاله فيترشح نور الإيمان من العقل إلى القلب ويتلقّى القلب ذلك النور بالقوة المجبولة فيه[2].و التفكّر في نعم الله من مسببات هذا المقام فالعبد إذا نظر بعينه إلى ما أنعم الله به عليه، ونظر قلبه إلى ما سبق له من الله تعالى من العناية والهداية، وقدم حب الله له، فيقع في قلبه حبّ الله تعالى والإخلاص له[3].

وقد تعددت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة في ذكر هذا المقام والثناء على المتحققين به وذكر الجزاء والثواب الذي ينتظرهم قال تعالى:﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[4]، وقال أيضاً: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[5] ، وجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله :« ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان، أن يكون الله ورسوله أحبّ إليك مما سواهما...»[6] وصحّ عنه أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم:« اللهم اجعل حبك أحب إلي من نفسي وسمعي وبصري وأهلي ومالي ومن الماء البارد»[7] ويفهم من هذا الحديث الأخير أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طلب خالص الحب من الله، وهو من أعلى درجات المحبة لله، وخالص الحب كما يقول السهروردي

---

(1) -القشيري **الرسالة**، (مرجع سابق)، ص: 202.

(2) -الدهلوي، **الحجة**، (مرجع سابق)،ص: 175 .

(3) -المصدر نفسه، والجزء، والصفحة.

(4) -آل عمران ، الآية: 31.

(5) -المائدة: الآية:54.

(6)- متفق عليه أخرجه البخاري في **الصحيح** عن أنس بن مالك. في كتاب **الإيمان**، باب حلاوة الإيمان(مرجع سابق) ،ج1،ص:9. أخرجه مسلم في **الصحيح** عن أنس أيضاً في كتاب الإيمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان.(مرجع سابق) ج1،ص:48.

(7)- أخرجه الترمذي في **السنن** عن أبي الدرداء كتاب الدعوات عن رسول الله، باب ما جاء في عقد التسبيح باليد، تحت رقم: 3499. (مرجع سابق) ،ج4 ،ص:845.

هـــو أن تحب اله بكليّته، ومعنى أن تحب الله بكلّيته هوعروق المحبة بمحبة الله تعالى حتى يكون حـــبّ الله تعالى أغلب في الطبع والجبلّة[1]. ويشير الدهلوي إلى هذا المعنى بقوله:« هو غلبة لذّة الـــيقين على العقل، ثم على القلب، والنفس حتى يقوم مقام مشتهي القلب في مجرى العادة من حبّ الولد والأهل والمال»[2].

ولقـــد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم علامة البلوغ إلى هذه الدرجة من الانجذاب الباطني والإنشـــداد لله والحـــب الله برابطة ذلك وهي بحب لقائه حين قال صلى الله عليه وسلم:«من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه»[3] فقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم ميل المؤمن وإنشداده إلى جـــناب الحق وتعطّشه إلى مقام التجرد من جلباب البدن، وطلب التخلص من مضايق الطبيعة البشرية المرتبطة بالأرض إلى فضاء القدس، حتى يصل إلى ما لا يوصف بالوصف علامة لصدق محبته لربّه [4] .

وأولى ثمـــرات المحـــبة هو شغور قلب المحب عن سوى محبوبه وفي هذا المعنى يقول أحد المتصوفة :«سميت المحبّة محبة لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب»[5] وآخر ثمراتها هي محبة الله للعـــبد وهـــي ثالـــث مراتب الحب عند ابن عربي الذي بنى مذهبه في التصوف على فلسفة الحـــب[6]، وهـــو يسمّي هذه المرتبة بـــ « الحب الإلهي»[7] أي حب العبد لله وحب الله للعبد وهـــي المرتبة التي جاء ذكرها في قوله تعالى:﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾[8] ويقف الدهلوي عند هذه المرتبة مليّاً ليوضّح حقيقة حب الله لعبده فهو ليس انفعالاً من العبد- تعالى الله عن ذلك علوا كـــبيراً- ولكن حقيقة حبّه له ، أن يعامله بما استعد له[9]، ويمثل ذلك بالشمس إذا أنها تسخّن

---

(1) -السهروردي، **عوارف المعارف**، (مرجع سابق)، ص: 504.

(2) - الدهلوي، **الحجة**، (مرجع سابق)، ج2،ص: 175.

(3) -متفق عليه أخرجه البخاري في **الصحيح** عن عبادة بن الصامت كتاب الرقائق، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ج7، ص: 191 وأخرجه مسلم في **الصحيح** عنه في كتاب الذكر والدعاء،باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه. ج8، ص:605 .

(4) - ينظر: الدهلوي، **الحجة**،ج2،ص ص: 175-176.

(5) -ينظر: القشيري، **الرسالة**، (مرجع سابق)، ص:321.

(6) -ينظر: عبد الوهاب فرحات، **نظرية الإنسان عند ابن عربي** (مرجع سابق)، ص: 513.

(7) - ابن عربي، **الفتوحات المكية**،(مرجع سابق)،ج2، ص:372.

(8) -المائدة، الآية:54.

(9) -الدهلوي، **الحجّة**، ص: 175.

الجسم الصقيل أكثر من تسخينها لغيره، وفعل الشمس في هذا وذلك واحد في الحقيقة، ولكنه يتعدد بتعدد إستعداد القوابل، كذلك الله تعالى عناية منه بنفوس عباده من جهة صفاتهم وأفعالهم. فمن اتّصف منهم بالصفات الخسيسة التي تدخله في عداد البهائم فعل ضوء شمس الأحديّة فيه ما يناسب إستعداده ومن اتصف بالصفات الفاضلة التي يدخل المرء بسببها في عداد الملأ الأعلى، فعل ضوء الشمس الأحدية فيه نوراً وضياءاً حتى يصير جوهر من جواهر حظيرة القدس وتنسحب عليه حينها أحكام الملائكة لما بلغه من صفا وعلوّ وقوة إيمان [1] .

لقد كان درس المحبة ملهماً لعديد من المتصوفة في الإسلام وفي غيره من الديانات الأخرى حتى أن علمهم هذا أسس على دعائم الحبّ، وقد اشتهرت من بين المدارس التي برزت في تاريخ التصوف مدرسة عرفت به وسميت « مدرسة الحب الإلهي» والتي بانت بوادرها مع ذي النون المصري ورابعة العدوية، وتأصلت في شعر ابن الفارض وفلسفة ابن عربي وغيرهم.

3-الفناء: يعتبر الفناء عند العديد من المتصوفة نهاية الطريق وقد اكتسب عندهم عدة مفاهيم، ينطلق كل منهما من التجربة الوجدانية الذاتية التي عاشها صاحبه. فهو عند بعضهم مفهوم أخلاقي يرتبط بالنفس وانسحابها من عالم الشهوة والأشياء وفناءها عن ذلك وتندرج تحت هذا المفهوم تعاريف كل من الطوسي والكلاباذي.إذ يعرفه الطوسي بكونه:« سقوط الأوصاف المذمومة»[2]، ويعرفه الكلاباذي بقوله :« هو الفناء عن الحظوظ الدنيوية»[3]. بينما هو عند الآخرين فناء الإنسان عن رؤية الأغيار ومشاهدة الخلق وهو مقام تتوارى فيه آثار الإرادة الشخصية والشعور بالذّات، وكل ما سوى الحق. ويندرج تحت هذا المفهوم تعريف القشيري الذي يقول فيه:«فإذا فني –أي الصوفي– عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ولا رسماً، ولا طللاً، يقال أنه فني عن الخلق، وبقي بالحق»[4].

---

[1] -المصدر السابق ، والجزء، ص: 176 .

[2] -الطوسي، **اللمع** (مرجع سابق)، ص: 552.

[3] -الكلاباذي، **التعرف** (مرجع سابق)، ص: 148.

[4] - القشيري، **الرسالة**، (مرجع سابق)، ص: 68

وبين هذين المفهومين المختلفين يقف تعريف الدهلوي للفناء فهو يرى أن الفناء هو :« فناؤه- أي المؤمن- عن نفسه وبقاؤه بالحق. »[1]أي فناء المؤمن من حضوظ نفسه وشهواتها ونزعاتها الذاتية وبقائه بالحق فلا يرى سواه ولا يشعر في الوجود بشيء سواه . ويرى الدهلوي أن هذا المقام يتولّد إذا غشي نور الله نفس العبد من جهة قوته العملية المكنونة في بدنه، دخلت شعبة من هذا النور في جميع قواه، فحدثت هناك بركات لم تكون تعهد من مجرى العادة، عندها ينتسب الفعل إلى الحق بمعنى من المعاني النفسية[2]، ويدلّل الدهلوي على هذا المعنى بالحديث القدسي الشريف الذي جاء فيه:«...وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها»[3] و يلفت الإمام القشيري نظرنا بلفتة ذكية في تفسيره لقصة سيدنا يوسف عليه السلام مع نسوة المدينة، وهو في معرض التدليل على هذا المقام. حين قال في تفسير قوله تعالى:﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﴾[4] يقول :«إنهن لم يجدن عند لقاء يوسف عليه السلام على الوهلة، ألم قطع الأيدي وهن أضعف الناس ﴿ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا ﴾[5] ولقد كان بشر، وقلن﴿ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾[6]، و لم يكن ملكاً، فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند مخلوق، فما ظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه »[7].

وقد وقع الخلاف بين المتصوفة في مفهوم الفناء وذهبوا في ذلك مذهبين –كما أشرنا- إلا أن المفهوم الأول للفناء يلقى معارضة شديدة عند العديد منهم إذ أن الفناء بهذا المفهوم ينسحب على كل مراحل ومدارج الطريق. إذ يعود بنا إلى بداية الطريق ووسطه ومنتهاه، وذلك لكون فناء الإنسان عن صفات نفسه مطلب أساسي، على كل من يريد أن يسلك مسلك التربية الروحية أن يحققه ويتحلى به. ويتطرّق السهروردي إلى هذه النقطة بالتفصيل بعد أن يذكر

---

(1) -الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق)، ص: 177.

(2)-ينظر: المصدر نفسه، والجزء ،والصفحة.

(3)- أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الرقائق، باب التواضع،(مرجع سابق) ج7، ص:180

(4) -يوسف، الآية:31.

(5)- يوسف، الآية:31.

(6) -يوسف، الآية: 31.

(7)- القشيري، **لطائف الاشارات**، تح: إبراهيم بسيوني ،دط؛ القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب ،2000)ج2، ص:182.

جملـــة مـــن تعاريف الفناء ويوجّهها إلى مناحيها ومقاصدها، قاصراً مفهوم الفناء على نهايات الطـــريق وما قارب النهايات معرفاً إيّاه بقوله:« ما يستولي من أمر الحق سبحانه وتعالى على العـــبد فيغلب كون الحق سبحانه وتعالى على كون العبد»[1] مشيراً إلى لفتة ذكية وهي أن في بـــدايات الطريق ومنتصفه تقف مقامات أخرى وأحوال لتزكية نفس المؤمن وتربيتها كالزهد والورع والصبر أساسها التخلية من الصفات المذمومة والتحلية بالصفات المحمودة[2] .

ب-أحوال القلب

1-السكر: وهو حالة إيمانية ترد على القلب فتسمو به عن عالم الأشياء والحس فيتجرد تجـــرّداً تامـــاً لـــنور ربّه. فتسقط عنه طبائعه البشرية المكبّلة بعالم المادة، فتستوى عنده السرّاء والضرّاء بل الغنى والفقر، و ليس هذا من مجرى العادة البشرية بمستصاغ لكن غلبة اليقين على القلب أزاحت عنه لوثة النفس، وتعلقها بعالمها الأرضي الحسي.

ويرى الإمام الدهلوي أن هذا الحال ينشأ بتشبّح نور الإيمان في العقل، ثم في القلب حتى تفـــوته مصـــالح الدنيا وحتى يحب مالا يحبه الإنسان في مجرى طبيعته، فيكون شبيهاً بالسكران المتغيّر عن سنن عقله و عاداته[3].

ولا بـــد للســـكر عند المتصوفة من حال آخر يقابله، يحلّون به بعد سكرهم وهو حال" الصـــحو"، وهـــو يعقب حالة السكر، يميزّون فيه بين المؤلم والملذّ، لكن استحكام هذه الحالة الوجدانـــية بقلب العبد ويقينه، وشوقه إلى ربّه يدفعانه إلى اختيار المؤلم على الملذّ، وهو في هذه الحالة لا يجد ألماً بل يلتذّ بألمه وفي هذا السياق جاء عن أحدهم قوله :«لو قطعني البلاء إرباً إرباً ما إزددت لك إلا حبّا حبّا»[4].

و تتقارب تعاريف المتصوفة لهذا الحال-السكر- مع ما ذكره الإمام الدهلوي ونورد منها ما عرفّه به الكلاباذي حين قال:« وهو أن يغيب عن تميّز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء، وهو أن لا يميّز بين مرافقه وملاذه وبين أضدادها في مرافقة الحق،فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن

---

(1)- السهروردي، **عوارف المعارف**،(مرجع سابق)، ص: 521.

(2)- ينظر المرجع نفسه، والصفحة .

(3) -الدهلوي، **الحجة** (مرجع سابق)، ج2، ص:178.

(4)- نقلا عن: الكلاباذي، **التعرف**، (مرجع سابق) ، ص: 139.

التمييـــز بين ما يؤلمه ويلذّه »[1] ويقول القشيري عنه: «إذا كوشف العبد بصفة الجمال حصر السكر وطربت الروح وهام القلب»[2] أي سقط التمييز بين المسعد والمحزن، فالتجليات الجمالية وشـــهود الصـــفات الكمالية إذا استولت على العبد بحيث لا يشهد سوى الحق، تصير الأشياء بالنسبة إليه شيئاً واحداً، فحينئذ لا يميز بين الأشياء لغلبة رؤية ما للحق عليه.

وهذا ما فهمه الإمام الدهلوي من قول أبي الدرداء «أحب الموت اشتياقاً إلى ربي، وأحب المرض مكفراً لخطيئتي، وأحب الفقر تواضعاً لربي»[3]، فتوجه أبي الدرداء رضي الله عنه صوب الحق واشتياقه إليه أزال من أمامه عواقب وآلام الموت والمرض والفقر، واستوت مع غيرها من المسعدات في الدنيا .

ويورد الكلاباذي مجموعة من الآثار يتجلّى فيها هذا الحال ،منها حديث حارثة الذي جاء فيه « استوى عندي حجرها ومدرها، وذهبها وفضتها..»[4] وغيره.

2-**الغلـــبة**: وهي حال يتلبّس بالقلب يخرج به عن ملاحظة الأسباب، فيدفع المتحقق به إلى القـــيام بأعمال ربما تخرج عن حدود الأدب العام لخروجه عن التمييز، و لم يتطرق الدهلوي إلى تعـــريف هذا الحال إلا أننا نورد تعريف الكلاباذي له والذي يقول فيه : «الغلبة حال تبدو للعـــبد لا يمكـــنه معـــه من ملاحظة السبب، ولا مراعاة الأدب، ويكون مأخوذ عن تمييز ما يســـتقبله، فربما خرج إلى بعض ما ينكر عليه من لم يعرف حاله ، ويرجع إلى نفس صاحبه إذا ســـكنت غلـــبات ما يجده، ويكون الذي غلب عليه، خوف أو هيبة، أو إجلال، أو حياء، أو بعض هذه الأحوال»[5] .

ويقسم الدهلوي هذا الحال إلى نوعين:

1-غلبة داعية متولدة من قلب المؤمن: وتنشأ هذه الحالة من مخالطة نور الإيمان له، فترتفع إرادة مـــتولدة من ذلك النور، من جبلة القلب، فتصبح خاطراً لا يستطيع الإمساك عن موجبه

---

(1)- المرجع نفسه، ص: 138.

(2) -القشيري، **الرسالة**، (مرجع سابق)، ص:71.

(3)- أخرجه أبو نعيم في **الحلية**، (مرجع سابق) ،ج1، ص: 278، ورواه الذهبي في **تذكرة الحفاظ**،دط ؛بيروت:دار الكتب العلمية،دت ،ج 1، ص: 25.

(4) سبق تخريجه ، ينظر: ص:**٢٠٥**.

(5) الكلاباذي، **التعرف** (مرجع سابق)، ص: 136.

وافق ذلك مقصود الشرع أولا [1]. فتشبع القلب بالإيمان يرفع من روحانية الفرد، فيغلب عليه الإقـــدام على فعل أمر، ربما خالف به الشرع الكريم أو مقاصده وتتجلى هذه الحالة الوجدانية المشحونة بالحب والاندفاع الإيماني في العديد من قصص الصحابة والتي نقلتها إلينا كتب السنة منها حديث أبي طيبة الجراح رضي الله عنه حين حجم النبي صلى الله عليه وسلم وسلم،فشرب من دمه، وهذا من محظورات الشريعة الإسلامية، لكنه فعل ذلك في حال الغلبة وهي غلبة حب رســـول الله وتعظيمه، فعذره النبي ، وقال له: «قد احتضرت بحظائر من نار» [2]، مثله أيضا موقف عمر بن الخطاب من ميثاق الحديبية حيث ثارت ثائرته على البنود التي جاءت فيه بدافع مـــن غيرتـــه على الإسلام وتحت تأثير تلك الحالة الوجدانية فلما أفاق من هذه الغلبة أدرك أنه أخطـــأ وتسرّع في حظرة رسول الله حتى قال: «فمازلت أصوم، وأتصدق، وأعتق وأصلّي من الذي صنعت يومئذ مخافة كلامي الذي تكلمت به حتى رجوت أن يكـــــون خيراً» [3].

2-غلـــبة داعية إلهية وهي أجلّ وأتم من الداعية الأولى، وحقيقتها «فيضان علم إلهي من بعض المعادن القدسية على قوته –المؤمن- العملية دون القوة العقلية» [4] فلا يستطيع الإمساك عـــن موجبها ويشرح الإمام الدهلوي هذا التعريف الموجز لها بكون النفس البشرية الطاهرة المتشبّهة بنفوس الأنبياء عليهم الصلاة والسلام و المتخلّقة بأخلاق الملائكة. إذا استعدت لفيضان علـــم إلهي أو معرفة قلبية عليها، وقع بين قوتّي الإنسان « العقلية»و« القلبية» تسابق وتسارع فـــإن سبقت القوة العقلية إلى ذلك الفيض تجلى على المفاض عليه فراسة وإلهاما ومعرفة، وإن ســـبقت القوة العملية منه على القوة العقلية تجلّى ذلك الفيض الرباني عزماً وإقبالاً أو نفرة وإنحجامـــاً مما يعترض المؤمن من أموره الحياتية[5] فمستويات تجلّى الفيض الإلهي- حسب رأي الدهلوي- مستويان إما معرفة باطنية وعلم يجده المؤمن في باطنه وإما إلهام عمل شيء أو تركه.

ويتصـــوّر هذا المقام في حياة الصحابة من خلال ما ذكره الرواة في قصة بدر من أن النبي صـــلى الله عليه وسلم ألحّ في الدعاء حين قال:«إني أنشدك عهدك ووعدك اللهم إن شئت أن

---

(1) -ينظر : الدهلوي، **الحجة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 179.

(2) لم أعثر على تخريجه.

(3) -أخرجه الإمام أحمد في **المسند**، الكتاب الأول مسند الكوفيين، باب حديث المسور بن مخرمة الزهري ومروان بن الحكم.

(4) - الدهلوي، **الحجة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 180.

(5) -ينظر المصدر نفسه ، والجزء، والصفحة

تعـــبد ..»فأخـــذ أبو بكر بيده، فقال: حسبك، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: « سيهزم الجميع ويولون الدبر [1]»[2] فأبو بكر الصديق ألقى الله في قلبه داعية تزهّده في الإلحـــاح، وتـــرغبّه في الكف عنه بالرغم من جوازه بل واستحبابه، فعرف النبي صلى الله عليه وسلم بفراسته أنها داعية حق نزلت على قلب أبي بكر. فخرج مستظهراً بنصر الله هذه الآية.

3-غلـــبة الخوف: وهي من أحوال القلب عند الدهلوي، وهي أن يتملّك الخوف قلب المـــؤمن فينعكس ذلك على حاله فيكثر بكاءه وارتعاد فرائصه[3] وقد جاء في الحديث الصحيح ذكـــر هـــذا الحال قال صلى الله عليه وسلم: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله»[4] وذكر منهم «رجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه» وينشأ هذا الانفعال الوجداني من خشية الله المأخوذة بعظمة الله تعالى وهيبته وخوفه،وحركة القلب الوجدانية، و الإنقطاع عن معاني الدنيا والمادة والتسامي على قيمها وأشياءها. وقد وردت الأحاديث النبوية الشريفة والآثار بذكر هذا الحـــال وتجليه في صفحات القرن الأول للإسلام في جيل الصحابة وتابعيهم فقد كان أبو بكر رضي الله عنه رجلاً بكاءاً لا يملك عينيه حين يقرأ القرآن، وورد عن جبير بن مطعم رضي الله عـــنه « سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ:﴿ أم خلقوا من غير شيء أم هـم الخالقون أم هـم الخالقون ﴾ فكأنمـــا طار قلبي »[5]و غيرها من الآثار التي تحكى رهافة ورقّة قلوب الجيل الأول للإسلام .

---

[1]- القمر، الآية:45.

[2]- أخرجه البخاري في **الصحيح** عن أبي عباس، كتاب الجهاد والسير، باب ما قيل في درع النبي والقميص في العرب،(مرجع سابق). ج3، ص: 230.ورواه أيضاً في كتابالمغازي ، باب قول الله تعالى:﴿وإذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم ﴾، ج5، ص:4.

[3]- الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق) ، ج2، ص:181.

[4]- متفق عليه أخرجه البخاري في **الصحيح**، عن أبي هريرة، كتاب الآذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل المساجد.(مرجع سابق) ج3، ص:93 . وأخرجه مسلم في **الصحيح** عن أبي هريرة أيضا كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة . (مرجع سابق) ج3، ص:93..

[5]- أخرجه البخاري في **الصحيح** ، عن جبير بن مطعم عن أبيه ،كتاب التفسير، سورة الطور .ج6، ص:49.

III -مقامات وأحوال النفس:

أ- مقامات النفس:

1-الخـــوف: الخوف من مقامات الطريق عند المتصوفة، ومنهم من عدّه من الأحوال[1]، ويـــرد في كتبهم مقرونا بالرجاء لتلازمهما، يقول الغزالي في تعريفه: « هو سوط الله يسوق به عباده إلى المواظبة على العلم والعمل لينالوا به رتبة القرب من الله تعالى»[2] .

وقد تعددت تعاريف وتقاسيم القوم له، نظراً للأهمية التي أولتها له النصوص الكريمة من القـــرآن والســـنة كقـــوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾[3]، وقوله أيضا: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ ﴾[4] ومن النصوص النبوية التي أشارت إلى هذا الخلق قوله عليه الصلاة والسلام: « رأس الحكمة مخافة الله»[5].

وفي تحلـــيله لهذا المقام ودوره في تربية الروح وصقل النفس نحى الدهلوي منحا نفسياً في الكشف عن حقيقة الخوف وتولّده في النفس البشرية، فهو يرى أن نزول نور الإيمان من العقل الـــذي استحكم به اليقين إلى القلب، وازدواجه بجبلّته يولّد زاجراً يقهر النفس، ويزجرها عن المخالفات، ثم يتولّد بينهما ندم يقهر النفس، ويأتي عليها، فيثمر ذلك عزم على ترك المعاصي في المســـتقبل[6]، فينطفئ لهيب النفس وتطمئن لأوامر الشرع ونواهيه وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾ [7]، ويتطرّق الدهلوي لهذه الآيـــة بالشـــرح والتحليل فيتناول كل قسم من أقسامها بالشرح، وفق ما بناه سابقاً من غلبة العقـــل واليقين المتمكّن منه على القلب، ومنها على النفس، وتسلسل مقاماتهم وأوصافهم وفق تـــدرج ثابت ينحدر من الكل إلى الجزء ومن الأصل إلى التابع، فيقول: أما قوله:﴿مَنْ خَافَ﴾

---

(1)- ينظر: الطوسي، **اللمع**، (مرجع سابق) ص: 89.

(2)- الغزالي، **الإحياء**، (مرجع سابق)، ج4، ص: 134.

(3) -النازعات، الآية: 41.

(4) -الرحمن، الآية: 46.

(5)- أخرجه البيهقي في **شعب الإيمان** موقوفا على عبد الله بن مسعود (مرجع سابق) ج1، ص: 470.

(6)- الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق) ج2، ص: 181.

(7)- النازعات، الآية: 41.

بيان لاستنارة العقل بنور الإيمان، ونزول النور منه إلى القلب، وذلك لأن الخوف له مبتدأ ومنتهى، فمبتدؤه معرفة الخوف منه وسطوته، وهذا محله العقل[1]، وهو ما يشير إليه قول سهل: «العلم كسب الإيمان، والخوف كسب المعرفة»[2]، أما منتهاه ففزع وقلق ودهش ومحله القلب[3] وإليه الإشارة في قول الغزالي: «الخوف باعث إلى الخير بطريق الرهبة» [4].

أما قوله: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ﴾ فبيان لنزول النور المخالط لقوة القلب إلى النفس وقهره إيّاها، وزجره لها، ثم انقهارها وإنزجارها تحت حكمه. ثم ينزل من العقل نور الإيمان مرّة أخرى، ويزدوج بجبلّة القلب، فيتولّد بينهما اللجأ إلى الله، فيفضى ذلك إلى الاستغفار والإنابة [5] وتتولد عن هذه الحالة -الاستغفار والإنابة- حالة من الصقالة والخضوع يطلق عليها المتصوفة اسم «الرجاء».

هذا التحليل الدقيق لتفاعل قوى النفس في توليد هذا المقام، وهذا الخلق يكشف عن فلسفة عميقة يستند إليها صوفينا في تحليل هذه الوجدانيات وسبل تحقيقها والتحقّق بها، ويكشف في المقابل عن فاعلية الخوف من الله كآلية تربوية فاعلة في توجيه سلوك المؤمن وحمله على الفضيلة والاستقامة.

2-التوبة: يكاد يجمع المتصوفة على أن التوبة هي أوّل طريق السالكين وأولى محطات المريدين، يعبّر السراج عن هذه الرؤية بقوله: «التوبة أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى» [6]، بل ويرونها أصل كل مقام وإليها تعود كل المقامات والأحوال يقول السهروردي: «التوبة أصل كل مقام وقوام كل حال، ومفتاح كل خير، وهي أول المقامات، وهي بمثابة الأرض للبناء فمن لا أرض له لا بناء له ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام»[7]ويعبّر عنها ابن

---

(1) -الدهلوي، **الحجة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 181.

(2) -السهروردي، **عوارف المعارف**، (مرجع سابق) ، ص:498.

(3) -الدهلوي، **الحجّة**، ج2، ص: 181.

(4) -الغزالي، **الإحياء**، ج4، ص: 134.

(5) -الدهلوي، **الحجّة**، ج2، ص: 181.

(6) -الطوسي، **اللمع**، (مرجع سابق)، ص: 68.

(7) -السهروردي، **عوارف المعارف**، (مرجع سابق) ص: 47.

عطـــاء الله بمصطلح «تصحيح البدايات» في قوله: «من علامات الوصول إلى النهايات وجوب تصحيح البدايات»[1].

وقـــد زخـــر القرآن الكريم بالآيات الدالة على هذا المقام والتي استند عليها المتصوفة في تحلـــيلهم لهذا المقام منها قوله تعالى: ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[2] ، وقـــوله: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا ﴾[3] و لم تكن السنة النبوية المطهرة بمنأى عن ذلك فقد تعددت الروايات والأحاديث التي تشير إلى هذا المقام بالمدح والأمر به منها قوله صلى الله عليه وسلم: «فإني لأستغفر الله وأتوب إليه في كل يوم سبعين مرة»[4].

والإمام الدهلوي في حديثه عن هذا المقام كآلية تربوية، لم ينحو منحى أغلب المتصوفة في وضـــع التوبة أول المقامات، بل رتّبتها بعد الخوف، وهي مسحة إن دلّت على شيء فإنما تدلّ علـــى عبقريّة في الرجل فالنفس البشرية وهي في غمره غفلتها وركونها إلى عالم الأشياء والطين وانغماســـها في البهيمية وتنكّبها عن نور الله، لا يعقل أن تتوب وتقدم على التوبة هكذا فجأة دون أي ســـابقة تحـــلّ بها أو منبّه يكسر غفلتها، وهذا ما دلّت عليه تجارب الإنسان في هذه الدنـــيا، لـــذلك رتّبها الدهلوي بعد مقام الخوف الناشئ عن التيقّن وعلم العقل المنعكس على القلب ومنه إلى النفس.

والدهلـــوي في كلامه عن مقام التوبة يشير إلى أربعة أعمال وأحوال قلبية تسبق التوبة، هي: العلم والزجر والندم والعزم على ترك المعاصي[5]، هذه الأحوال الأربع تتوالى وتتظافر لتثمر توبة العبد، ويلاحظ ربط الدهلوي لهذا المقام بالعلم –اليقين– كما فعل مع سابقيه من المقامات والأحوال التي تعود عند الإمام الدهلوي إلى مقام واحد وهو –اليقين–.

وبيـــنما يجعل الدهلوي من العلم أولى مراتب التوبة نجد الهروي يجعل أولى مراتبها مقام "الـــيقظة" وهو عنده: « بداية الأبواب، فهي قومة لله تعالى من سنة الغفلة، ونهوض عن ورطة

---

(1) –ابن عطاء الله السكندري، **لطائف المنن**، ص: 275.

(2) –النور، الآية: 31.

(3) –التحريم، الآية: 8.

(4) –أخرجه البخاري في **الصحيح** عن أبي هريرة، كتاب الدعوات باب استغفار النبي في اليوم والليلة، (مرجع سابق) ج7، ص: 145.

(5) – الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق) ج2، ص: 181.

الفترة، وهي أول ما ينير قلب العبد بالحياة لرؤية نور التنبيه» [1] معنى هذا أنّه إذا كانت التوبة تعني في مفهومها البسيط الرجوع عن المحرّمات وتركها فإن هذا الرجوع لن يتحقق إلاّ إذا تيقّظ القلب لسوء ما وصل إليه والمكانة التي انحدر إليها من جرّاء تلبّس تلك الخطايا به وغلبة البهيمية فيها على الملكية، إلا أن حال اليقظة عند الهروي لا يشترط فيه العلم، كأداة يعملها العقل في مقارنة ومعرفة أحواله وأفعاله، ليصل بها إلى الحكمة من وجوده ومن أي فعل يفعله.

إن حالة التيقظ التي يشير إليها الهروي لن تتأتّى إلا بالعلم وهو نزول نور الإيمان من العقل إلى القلب ثم انحدارها إلى النفس لتوقظها من الغفلة التي تلفّها، حينها يولد التيقظ –الزجر والندم– ثم العزم على ترك المعاصي وهجرانها. [2]

ويستصحب الإمام الدهلوي في تحليله لمقام التوبة قوله صلى الله عليه وسلم:«إنّ المؤمن إذا أذنت كانت نكتة سوداء في قلبه فإن تاب واستغفر صقل قلبه، فإن زاد زادت حتى يعلو قلبه فذلكم الران الذي ذكر الله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [3]، [4] ويقول في شرحه: «أما النكتة السوداء فظهور ظلمة من الظلمات البهيمية واستنارة نور من الأنوار الملكية، وأما الصقالة، فضوء يفاض على النفس من نور الإيمان، وأما الران فغلبة البهيمية وكمون الملكية رأساً، ثم يتكرّر نزول نور الإيمان، ودفعه الهاجس النفساني، فكلما هجس خاطر المعصية من النفس نزل بإزائه نور، فدمغ الباطل ومحاه» [5]هذا الذي يبني عليه الدهلوي عملية الإعادة إلى الله هو الضمير المتنوّر بنور العلم والذي يقول في تعريفه : «هو الخاطر المنبجس من القلب المتولّد من بين جبلّة القلب، والنور الفائض عليه من العقل المتنوّر بنور القرآن، فهو بمنزلة شرر ينقدح من الحجر دفعة بعد دفعة» [6]هذا الضمير هو الذي يقف بين المرء وبين وقوعه في المعصية، وهو سرّ بقاء مقام التوبة.

---

(1)- ابن القيم، **مدارج السالكين**، (مرجع سابق) ج1، ص: 123.

(2)- الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 182.

(3) -المطففين، الآية: 14.

(4)- أخرجه ابن ماجه في **السنن** ،كتاب الزهد، باب ذكر الذنوب، تحت رقم 4234، (مرجع سابق)، ج2، ص: 1390.

(5)- الدهلوي، **الحجة**، ج2، ص: 182.

(6)- المصدر نفسه، والجزء والصفحة.

3-الحياء: إذا تمكنت التوبة من نفس المؤمن، وصارت ملكة راسخة لها، فإنها تثمر اضمحلالا عند استحضار جلال الله، لا تتغيّر منه أبداً، وأصله في اللغة هو انحجام النفس عما يعيبه الناس في العادة[1]، فنقل الشرع هذا المعنى اللغوي إلى المفهوم الاصطلاحي الذي هو ملكة راسخة في النفس تنماع بها بين يدي الله كما ينماع الملح في الماء، ويمنع النفس من الانقياد للخواطر البشرية المائلة إلى المخالفات[2].

ويختلف هذا الحياء عند الدهلوي عن الحياء الذي أوردناه في أحوال النفس وهو يختلف عنه كونه ينشأ من الضمير الحي في الإنسان والتوبة المتمكّنة منه، فهو يرتبط ارتباطا وثيقاً بالضمير كملكة راسخة في النفس تقف دون زلل الإنسان وانحرافه، بينما ينشأ الحياء الأول من إعمال العقل في التفكر في عظمة الله وقدرته.

والحياء الثاني -الملكة الراسخة في النفس- هو ما فهمه الإمام الدهلوي من جملة من الأحاديث النبوية الشريفة كقوله صلى الله عليه وسلم: «استحيوا من الله حق الحياء» قالوا: إنا نستحي يا رسول الله، قال: «ليس ذلك، ولكن من استحيا من الله حق الحياء فليحفظ الرأس وما وعى، والبطن وما حوى، وليذكر الموت والبلى، ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا، فمن فعل فقد استحيا من الله حق الحياء» [3].

وفي معرض شرحه لهذا الحديث أوضح الإمام الدهلوي أنّ النبّي قصد تعريف المعنى المراد بالحياء من خلال ثلاث نقاط تدخل في تعريفه وهي: تنبعث منه.

1-تعيين الأفعال المنبعثة منه.

2-والسبب الذي يجلبه ويحققه.

3-ما يصحبه ويجاوره من أعمال القلوب.

فقوله :«فليحفظ الرأس» بيان للأفعال المنبجسة من ملكة الحياء، والمراد منها ما هو من جنس ترك المخالفات والمواظبة على الطاعات، وقوله: «وليذكر الموت» بيان لسبب استقراره

---

(1)- ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (حيا)، (مرجع سابق)، ج2، ص: 1080.

(2)- الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 182.

(3)- أخرجه الترمذي في **السنن** من حديث ابن مسعود، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب منه، تحت رقم 2463، وقال عنه هذا حديث إنما نعرفه من هذا الوجه من حديث أبان بن إسحاق عن الصباح بن محمد، (مرجع سابق)، ج4، ص: 637.و أخرجه أحمد في المسند مسند عبد الله بن مسعود، تحت رقم 3671، (مرجع سابق) ج5، ص: 245.

في النفس، والعبادات التي تحققه وتحافظ على دوامه، وقوله «ومن أراد الآخرة» بيان للصفات الوجدانية التي تلحق به وتجاوره وعلى رأسها الزهد [1].

ب-أحوال النفس:

1-الغيبة: وهي من الأحوال التي ترد على النفس في لحظات سموّها عن حظوظها يعرّفها الدهلوي بأنها :« تغيّب النفس عن شهواتها» [2]، ويعرّفها القشيري بأنها: «غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم قد يغيب إحساسه بنفسه وغيره بوارد، من تذكّر ثواب ، أو تفكّر عقاب» [3] .

فالغيبة أن يغيب المؤمن عن حظوظ نفسه وشهواتها فلا يلتفت إليها ولا يراها بالرغم من قيامها معه وجبلّتها فيه، فشهوده لله عزّ وجلّ حجبه عن رؤية السّوي.

وتذكر كتب القوم جملة من الوقائع والأقوال للتدليل بها على وقوع هذا الحال وتجليته منها: أنّه قيل للأوزاعي رأينا جاريتك الزرقاء في السوق، فقال: أو زرقاء هي[4]، قال أبو سليمان الداراني في التعقيب على هذه الحالة: انفتحت عيون قلوبهم، وانطبقت عيون رؤوسهم، أخبر أن غيبته عن زرقتها، كانت مع بقاء جبلة الميل إلى النساء فيه[5].

ومنها قول أحد المتصوفة: «ما أبالي امرأة رأيت أم حائطاً» [6]فغلبة نور الإيمان عليه و غيبته بالحق عن الأشياء تسوّي عنده في تلك الحالة رأيته للمرأة مع رؤيته للحائط، فلا تحرّك فيه شيئاً، وهي قمّة الصفاء الروحي للإنسان، وذروة التربية الإيمانية الروحية.

2-المحق: وهو حال يحل بالنفس يغيب فيه المؤمن عن مألوفات حياته بل ولوازمها وضرورياتها كالأكل والشرب لما يحلّ بها من نور الله يقول في تعريفه الإمام الدهلوي: «وهو أن تغيب عن الأكل والشرب مدة لا تغيب فيها عادة لميل النفس إلى جانب العقل وامتلاء العقل بنور الله تعالى»[7]وعند تحقق النفس بهذا الحال يعلو صفائها لترقى إلى درجة من المحق أعلى من

---

(1) الدهلوي، **حجّة الله البالغة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 183.

(2)- الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق)، ج2، ص:186.

(3)- القشيري، **الرسالة**، (مرجع سابق)، ص: 69.

(4)- الكلاباذي، **التعرف**، (مرجع سابق)، ص: 140.

(5)- الكلاباذي، **التعرف**، ص: 141.

(6)- الدهلوي، **الحجّة** ، ج2، ص: 186.

(7) -الدهلوي، **الحجّة**، (مرجع سابق)، ج2، ص: 186.

هذه الدرجة وأجلّ وأتّم وهي: «أن يتزل نور الله إلى النفس، فيقوم مقام الأكل والشرب»[1]، وهـــو ما فهمه الإمام الدهلوي من قوله عليه الصلاة والسلام: «إني لست كهيئتكم إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني» [2].

وقلّ في المتصوّفة من فصّل وتحدث في هذا الحال لذلك لا تسعفنا النصوص التي بين أيدينا بشـــيء ذي بـــال عن هذا الحال حتى ندرك كنهه ومعناه على أتمّ وجه، ومما ورد في تعريفه: «المحـــق هـــو إزالـــة السوى، ومشاهدة بعين البصيرة» [3]، وهو حال دقيق يتداخل مع الغيبة والتجلّي بشكل يصعب تفريقه من بينهما، وذو مزالق ربما انساق بعض المتصوفة وراء جملة من المفاهـــيم الخطرة بسبب عدم التحوّط في فهمه، إذ المشاهدة المذكورة في التعريف لا يقصد بها البـــذات، فليس لله صورة حتى يرى، بل يقصد بها النور، ولما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عمّـــا إذا كان رأى ربّه فقال: «نوراً أنّى أراه»، وهذا النور أصل الأشياء وحقيقتها، وماهيتها ولذلك إذا ظهر محقها [4].

---

(1) -المصدر نفسه، والجزء والصفحة.

(2) -متفق عليه أخرجه البخاري في **الصحيح** من حديث عائشة رضي الله عنها ،كتاب الصوم ،باب الوصال ومن قال ليس في الليل صيام، (مرجع سابق)، ج3،ص:24.وأخرجه مسلم في **الصحيح** كتاب الصوم ،باب النهي عن الوصال في الصوم، (مرجع سابق)، ج3،ص:168.

(3) - محمد غازي عرابي، **النصوص في مصطلحات التصّوف**، د ط، دمشق: دار قتيبة، 1985، ص: 304.

(4) -المرجع نفسه، ص: 304.

الخاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخـــــــــاتمة

انسابت هذه الدراسة في قالبها العام عبر تسلسل موضوعي- كما نرى-يتقولب في ثلاث أبعاد تتجاذب –أي الأبعاد- فصول ومباحث هذا العمل وهي

-البعد الواقعي الذي تعرضنا فيه لمنظومة القيم الفكرية والأوضاع الاجتماعية والسياسية التي خرجت من رحمها هذه التجربة ، مع إلقاء الضوء في بعض المحطّات على أضياف وإمتدادات تلك المنظومة وتلك الأوضاع علي منهج التجربة وآرائها في التربية والبناء.

-البعد المنهجي الذي تهيكلت فيه هذه التجربة بأبعدها المتعددة، والجزئيات التي تدخل تحت كلّياتها العامة.

-البعد المعرفي الذي تمثّل في الرصيد المضموني لهذه التجربة، والذي توجّهنا فيه نحو تسليط الضوء على أساسيات البناء الروحي في هذه التجربة محاولين التركيز على الأساسيات كعينات يستقى منها منهج التجربة لتُعَمَّمَ نتائجه على باقي قسمات وتفصيلات آليات البناء الروحي .

ولعل العينات التي عرضنها جاءت في سياق ترتيبي راع مستويات التلقّي والتحقّق في المجتمع المسلم، من المسلم البسيط الذي يكفيه تحصيل "الإحسان" لتستقيم حياته ويحقق سعادته، إلى السالك الذي يبتغي الارتقاء في مدارج الكمال ومقامات الوصول وسبيله في ذلك "الذكر" ، ثم الواصل الذي تفتّح قلبه على أنوار الهداية الربّانية ودخل مدارج الكمال عبر سلّم المقامات والأحوال.

ولعلّنا نلقي عصا التسيار في هذا العمل على جملة من نتائج وملاحظات توصلنا إليها في هذه الدراسة نوجزها في النقاط الآتية .

1-إن تجربة التجديد التي أسّسها الإمام الدهلوي في البلاد الهندية، لا يمكن الحديث عنها إلا في مصاف تلك الحركات التجددية العالمية التي غيرت الواقع وبثّت روح الحياة فيه ثم امتدت أنوارها وأطيافها إلى بقاع عدة في العالم الإسلامي. لقد تمكنت هذه الحركة من اقتحام مغاليق ذلك العصر، وتجاوزت في منهجها وعمقها جملة من تلك الحركات التي ولدتها البيئة العربية. لقد كانت روح هذه التجربة تستمد بريقها وثورتها من تحدٍ فرضته

طبيعة الحياة الدينية والاجتماعية في الهند وفرضته أطماع أوروبا التي ولّت وجهها شطرها آنذاك متمثلة في الغزو الاقتصادي الإنجليزي ثم السيطرة العسكري .

2-إن التمايز الذي يفصل بين تعاليم الإمام الدهلوي وتعاليم حركات الإصلاح في العالم العربي يكمن في مفهوم آلية التأصيل عندهم وفي منهج الأخذ والعمل بها، فقد نظر الإمام الدهلوي إلى هذه الآلية في مجالها التداولي بنظرة شاملة شملت وجهات وفهوم الحركات الإصلاحية الأخرى لهذه الآلية. هذه الأخيرة التي اقتصرت على الأخذ بإحدى طرفي المعادلة، إمّا الوصل بالأصل، أو بناء منهج التعامل مع هذا الأصل، بينما جمع الإمام الدهلوي هذين الطرفين في تجربته مما فتح إنجازاتها على مجالات أوسع وأرحب .

3-إن التوجّه الذي طبع ملامح المشروع الدهلوي، لم يكن إلا وليد تلك البيئة الهندية التي تمثّل في حدّ ذاتها عالماً رحباً للأديان والمعتقدات التي تتزاحم فيما بينها وتكتظ ممارسة قهرها على الإنسان الهندي البسيط، ومحيلة إياه فضاءاً للتعلّق بالغيبيات والروحانيات. وبحكم غلبة المسلمين السياسية في تلك البلاد آنذاك كان على الديانة الإسلامية كديانة رسمية للدولة، أن تقف متلاحمة في وجه تلك الأمواج المتلاطمة من المذاهب والمعتقدات، وكان من الطبيعي أن تجري عليها سنة التثاقف الحضاري من تأثر وتأثير بشكل مال في الكثير من مراحله عن منابع وأصول الديانة الإسلامية، مما انحرف بالحياة الإسلامية الهندية في تجلياتها الفكرية والاجتماعية والسياسية نحو فقدان الوعي الحضاري والغلبة السياسية، والتفكك الاجتماعي، وعلى دراية من هذا وذاك وتمحيص خط الإمام الدهلوي، منهجه في البناء الروحي الذاتي والجماعي لأوجه الحياة الإسلامية عموديا بإحياء روابط التثاقف في الفكر الإسلامي الهندي بإعادة الصلة بينه وبين أصوله الصحيحة القرآن والسنة ورسم منهج الاستقاء منهما وأفقياً بالتوجيه نحو قاعدة هذا البناء العمودي و هي الذات وذلك عبر آليتي التخلية والتحلية .

4- لقد إنطلق الإمام الدهلوي في مشروعه من مسلمة قرآنية تنص على أن إحداث أي انقلاب في أحوال الإنسان الاجتماعية والسياسية المترهلة لن يتأتّى إلا بانقلاب في ذات الإنسان وأفكاره وعلاقته مع ربه يكون سابقاً له ومُؤَسَساً عليه، لأن الممارسات في عالم السياسة و الاجتماع والاقتصاد لا تولد مبتورة عن أسس نظرية فكرية تؤطرها وتوجهها- أي عن عالم أفكار تخضع له ، تستقيم إن كان قويماً، وتنحرف إن كان منحرفاً- لذلك لم

يكن أمام الإمام الدهلوي إلا أن يتوجّه بالتقويم والتفعيل لآليات ذلك العالم- عالم الأفكار- و ذلك من خلال إعادة تشكيل البنى التي تقَومه وتفّعله في ذات الإنسان على مستوى القلب لتتحول فيما بعد إلى قناعات عقلية تترجمها الجوارح في صورة أعمال إنشائية تغيرية في الواقع وفق قانون ﴿إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ الرعد: 11.

5- حرص الإمام الدهلوي على التخفيف من حدّة موجة التعقلن التي أفرغت المبادئ الإسلامية من معانيها الروحية الرقيقة التي تفعّلها في ذات الإنسان وروحه كخطوة لاحقة للإيقان العقلي، واللذان يمهدان لخروج تلك المبادئ الإسلامية في سياق روحي صوفي، يتكأ على العقل كأساس يعصم من توغل تلك المعاني في الروحانية ويبتعد عن الشطط الذي يسحب تلك المبادئ والمفاهيم من الواقع الإسلامي.

6-حاول الإمام الدهلوي من خلال تأصيله لمفهوم الإنسان أن ينفث نفساً جديداً في المعاني الروحية والأخلاقية في الإسلام من خلال ربط جميع مبادئ الإسلام التصورية والسلوكية بأبعادها الأخلاقية في سلسلة متناسقة تتدرج أجزائها تحت الكليات العامة للدين الإسلامي بشكل يخفف من حدة التباين الذي سرى في عرف التراث الإسلامي الذي عملت فيه مجموعة من العوامل على الفصل بين كليات الإسلام من عقائد وشرائع وأخلاق .

7-ركزّ الإمام الدهلوي في صياغته لآليات البناء الذاتي والروحي على التقليل من حدة الذاتية التي اتسمت بها تلك الآليات في صفحات التراث الإسلامي، حيث اتجه بها نحو الفرد وفقط دون الإشارة إلى أبعادها الاجتماعية الواسعة، مما أفرغ تلك الآليات من الديناميكية والفعالية وأحالها طقوساً يتشبث بها المتصوفة والمتنسّكون في الزوايا والخانقاهات. لقد إصطغت صياغة الإمام الدهلوي هذه المعاني بالأبعاد الاجتماعية التي كان يرى أنها المقصود منها بالأساس، إذ أن قصد الشارع من وجود الإنسان هو إقامة العمارة والخلافة في هذه المعمورة، وهو قصد يُؤَسّس على المجتمع لا فرد، لذلك كانت أحكام الإسلام حتى التي كان يعتقد ذاتيتها كالذكر والصلاة تصبّ في اتجاه بناء المجتمع المسلم الذي يحمل الأمانة ويحقق الخلافة لقد صاغ الإمام الدهلوي وفق هذا المنظور فلسفة دينية اجتماعية تنطلق من نصوص الشرع وأحكام الدين وضبائع العمران البشري لا تفصل بين التوجه إلى الله بالعبادة

وبين أي عمل اجتماعي آخر، وتعمل على ضبط علاقة الإنسان بربّه ثم مع ذاته ثم على مستوى أسرته ومجتمعه ليصل بها إلى مستوى الخلافة الكبرى .

8- لقد تفطن الإمام الدهلوي دون غيره من المصلحين الذي ظهروا في القرون المتأخرة إلى أهمية علم مقاصد الشريعة الإسلامية في ذلك لاستشرافه لمستقبل الساحة الفكرية في العالم الإسلامي حين علم أنها ستُجْتَاحُ من طرف التيارات الفكرية العقلية التي تتنصل من المهام الرسالية للإنسان المسلم، وتعمل على نقض أواصر علاقته بالسماء هذه التيارات العقلانية تختلف عن تلك التي كانت تبصم على مناحي التفكير في الهند وما جاورها، بكون هذه الأخيرة وليدة بيئة إسلامية محضة تتعرض في أحيان متباعدة إلى تحديات كلاسكية من الأديان والاعتقادات المجاورة فتعمل على تثبيت مسلمات الشرع وعقائده بالبراهين العقلية الكلاسكية.

أما الأخرى فهي وليدة تحدي إستعماري رهيب تكالب على العالم الإسلامي ثقافياً وعسكرياً بغية انتزاعه من ثوابته وأصوله وامتصاص ثرواته. ومسلح- أي الاستعمار- بأحدث ما وصلته الفلسفة الحديثة من مناهج عقلية، وما حققته عجلة العلم من تقدم باهر.

لذلك شرع الإمام الدهلوي في دفاع إستباقي على تعاليم الإسلام ومبادئه عبر إخضاعها للمنهج المقاصدي الذي يكشف ويجلّي الأبعاد المصلحية في التشريع قناعة منه بأن تفعيل هذا الاتجاه وتجلية حكم التشريع وحكمة الإسلام من وراء تعاليمه ومبادئه خير سبيل للوقوف في وجه تلك الحملة العقلانية الشرسة. وهي في المقابل أسهل وأيسر السبل لإعادة الحياة والحركة لقلوب الناس. إذ أن الإيقان العقلي وإدراك الأبعاد التشريعية المصلحية من أحكام الإسلام يوطد تشرّب الروح لتلك المبادئ وتَقَوِّيها بها .

هذا ما مكّننا الله للوصول إليه في هذا العمل المتواضع فمنه وحده الفضل والمنّة وإليه وحْده التوجه والشكر فهو وليّ ذلك والقادر عليه.

الفـــهارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الآية	رقم الآية	الصفحة
البقرة		
﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ.....﴾	4	205
﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾	43	167
﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ﴾	129	53
﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾	152	181، 207
﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾	158	177
﴿ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾	232	54
﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾	269	97
آل عمران		
﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ.....﴾	18	147
﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾	31	218
﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ﴾	42	129
﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ.....﴾	134	141
﴿وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾	145	207
﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا﴾	191	138

باطل﴾

النساء

﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ 1 121

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا . . . . . ﴾ 58 147

المائدة

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ . . ﴾ 6 128

﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ 54 97، 218، 219

﴿يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ 55 167

الأنعام

﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ . . . . . ﴾ 52 217

الأعراف

﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾ 201 110

الأنفال

﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾ 11 129

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ 24 107

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ﴾ 53 3

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التوبة

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ 103 54

يونس

﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ﴾ 61 138

﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ 84 209

هود

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَى رَبِّهِمْ.....﴾ 23 134

يوسف

﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ 53 108

﴿وقلن حاش لله ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم﴾ 31 221

الرعد

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ 4 406

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ 11 62

﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ 33 121

إبراهيم

﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ 5 138

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

النحل

﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾	2	50
﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾	90	117

الإسراء

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ.....﴾	78	165، 166
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾	85	51/ ج

مريم

﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾	17	50

طه

﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾	14	159، 181
﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى.....﴾	19/18	101

الحج

﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ.﴾	05	48
﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ﴾	28	181
﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ.....﴾	34	134
﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ.....﴾	35	135
﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ..﴾	37	126
﴿لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ.....﴾	37	181

﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ.....﴾	54	134

النور

﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.....﴾	31	228
﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ.....﴾	55	149

الفرقان

﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ.....﴾	48	129
﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا.....﴾	63	140

الشعراء

﴿فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾	4	162
﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا﴾	18	48

العنكبوت

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ.....﴾	45	161، 184، 185

الروم

﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ﴾	39	48

لقمان

﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾	13	147

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الأحزاب

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾	3	209
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾	41	181
﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾	53	129
﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ.....﴾	56	194
﴿لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾	13	196

سبأ

﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾	13	207

الزمر

﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ..وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ﴾	74	207

الشورى

﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾	15	147
﴿أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾	52	50

محمد

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾	19	190

الفتح

﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ﴾	29	97

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ق

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ.....﴾	37	107

القمر

﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾	45	225

الرحمن

﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾	46	226

الحديد

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾	4	138
﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾	20	62
﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ﴾	27	62

المجادلة

﴿وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾	22	50

الحشر

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ.....﴾	18	215

الجمعة

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾	2	53

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التحريم

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾ 8 228

الملك

﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ 10 106

المزمل

﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا﴾ 7 187

القيامة

﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ 23 124

النازعات

﴿فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى (18) وَأَهْدِيَكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى﴾ 18-19 53

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾ 40 226

المطففين

﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ 14 229

الليل

﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (5) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى ... فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ 5-10 103

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العلق

﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىٰ﴾	14	121

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث

الأحاديث	الراوي	ص
«أحب الكلام إلى الله تعالى أربع: سبحان الله والحمد لله.»	سمرة بن جندب	191
«الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه .....»	عمر بن الخطاب	117، 120، 137، 158، 209
«إذا توضأ العبد المؤمن فغسل وجهه، خرج من وجهه»	أبو هريرة	130
« إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا .....»	أبو هريرة	182
«أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك »	ابن عباس	93
« أعلم عبدي أن له ربّا يغفر الذنب ويأخذ به ...»	أبو هريرة	193
«أفضل الإيمان أن تعلم أن الله شاهدك حيثما كنت »	عبادة بن الصامت	119
«أفلا أكون عبداً شكوراً»	المغيرة بن شعبة	207
«أقرب ما يكون المرء إلى ربه وهو ساجد»	أبو هريرة	162
«ألا أخبركم بأهل الناس كل عتل جّواظ مستكبر »	حارثة بن وهب	145
«إلا أن في الجسد مضغة إذا فسدت..... »	النعمان بن بشير	107
«إن أولى الناس بي يوم القيامة أكثرهم علي صلاة »	ابن مسعود	189
«إن الصلاة تمسكن وتواضع »	/	162
«إن لله تسعة تسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة »	أبو هريرة	193
«إني أنشدك عهدك ووعدك اللهم إن شئت أ ن تعبد ..»	ابن عبا س	225
«إني لأستغفر الله وأتوب في كل يوم سبعين مرة »	أبو هريرة	228
« أني لست كهيئتكم أني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»	عائشة	232

أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل »	أمامة	106
«أول من يدخل الجنة الحمادون الذين يحمدون الله في السراء والضراء »	ابن عباس	188
«أولا أخبرك بأحب الكلام إلى الله تعالى؟ إن أحب الكلام إلى الله سبحان الله.....»	أبو ذر الغفاري	189
«احفظ الله تجده تجاهك »	ابن عباس	137
«اذكروا هادم اللذات »	أبو سعيد الخدري	138
«استحيوا من الله حق الحياء...»	ابن مسعود	230
«بك أصول وبك أحول »	علي بن أبي طالب	192
«التسبيح نصف الإيمان، والحمد يملؤه »	عبد الله بن عمر	189
«ثلاثة من كن فيه وجد حلاوة الإيمان ....»	أنس بن مالك	218
«الحكمة ضالة المؤمن »	أبو هريرة	97
« رأس الحكمة مخافة الله»	عبد الله بن مسعود	226
«رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر »	جابر بن عبد الله	65
«رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع... »	جابر بن عبد الله	140
«زهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا إضاعة المال»	/	144
«سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله ...»	أبو هريرة	225
«سبق المفردون قالوا وما المفردون يا رسول الله .....»	أبو هريرة	182
«سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته »	جرير بن عبد الله	160
«سجد وجهي للذي فطره وصوّره وشقّ سمعه وبصره...»	علي بن أبي طالب	192

«الطهور شطر الإيمان »	أبـــو موســـى الأشعري	131، 133
«فإنه يدع شهوته وطعامه من أجلي »	أبو هريرة	175
«فكر الساعة خير من عبادة ستين سنة »	/	137
«قد احتظرت بحظائر من نار »	المسور بن مخرمة	224
«كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به »	أبو هريرة	16، 171
« كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان .....»	أبو هريرة	189
«كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل»	عبد الله بن عمر	145
«الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت»	أبو هريرة	215
«لأن أقـــول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر أحب إلي...»	أبو هريرة	191
«لا إله إلا الله ليس لها حجاب دون الله حتى تخلص إليه»	أبو هريرة	190
«لا تفكروا في الله، وتفكروا في خلق الله »	ابن عباس	137
«لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن »	ثوبان	132
«لا يدخل الجنّة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر »	ابن مسعود	145
«لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك »	أبو هريرة	173
« لقيـــت إبراهيم صلى الله عليه وسلم ليلة أسري بي ، فقال يا محمد ...»	ابن مسعود	191
«لكل مؤمن حقيقة فما حقيقة إيمانك»	أنس بن مالك	122، 205
« الـــلهم اجعـــل حـــبك أحب إلي من نفسي وسمعي وبصري...»	أبو الدرداء	218
«الـــلهم أجعـــل في قـــلبي نوراً، وأمامي نوراً، وخلفي نوراً...»	ابن عباس	192
«ليس الغني من كثرة العرض ولكن الغني غنى النفس»	أبو هريرة	144
«ما خلق الله عز وجل خلق أكرم عليه من العقل»	الحسن بن علي	106

«مثل القلب كريشة في فلاة تقلبها الريح ظهراً لبطن »	أبو موسى الأشعري	107
«مثل المتصدق بالبخيل كمثل رجلين عليهما جنتان.....»	أبو هريرة	111
«من أحب أن يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتأته منيته »	/	153
«من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه »	عبادة بن الصامت	219
«من أحب لقاء الله أحب الله لقائه.....»	أبو هريرة	101
«من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطاياه من جسده...»	عثمان بن عفان	132
«من جعل الهموم هماً واحداً هم المعاد، كفاه الله ...»	عبد الله بن مسعود	215، 217
«من صلى علي صلاة صلى الله عليه عشراً»	أبو هريرة	194
«من قال لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد .....»	أبو هريرة	191
«من قعد مقعدا لم يذكر الله فيه كانت عليه من الله ترة»	أبو هريرة	183
«النفس تمني وتشتهي والفرح يصدق ذلك ويكذبه »	ابن عباس	108، 125
«وجعلت قرة عيني في الصلاة»	ثابت بن عبد الله	161
«وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ...»	أبو هريرة	221
«يا حكيم إن هذا المال خضر حلو »	حكيم بن حزم	144
«يدخل الجنة من أمتي سبعون ألف بغير حساب»	أبو هريرة	209

فهرس الآثار

الأثر	القائل	ص
أحب الموت إشتياقا إلى ربي ، وأحب المرض مكفراً لخطيئتي	أبو الدرداء	223
«حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ...»	عمر بن الخطاب	215
الحمد لله ولا إله إلا الله، يعطي من يشاء ما يشاء	عمر بن الخطاب	208
ذو بطن بنت خارجة آراها جارية	أبو بكر الصديق	1212
سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون، فكأنما طار قلبي »	جبير بن مطعم	225
«الطبيب أمرضي»	أبو بكر الصديق	213
«فما زلت أصوم، وأتصدق، وأعتق وأصلي ...»	عمر بن الخطاب	224
كان رسول الله إذا حز به أمر صلى	حذيفة	161
كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهي إلى العقوبة أسرع	الحسن بن علي	61
« كنا نتراءى الله في ذلك المكان »	ابن عمر	212
لقد علم المحفظون من أصحاب محمد أنه أقربهم	حذيفة	133
اليقين الإيمان كله	ابن مسعود	205

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
إبراهيم عليه السلام	178
ابن الأثير المبارك بن محمد	117
آدم عليه السلام	101، 156
أرسطو	83، 98
استودرت لوثروب	4، 12
أسماء بنت أبي بكر	.207
إسماعيل عليه السلام	.173
إسماعيل محمد الشهيد	30
الأسيدي حنضلة	214
الأصفهاني الراغب	112
الأصمعي عبد الملك	48
ابن الأعرابي محمد بن زياد	57
الأفغاني جمال الدين	.56
أفلاطون	81، 82، 83، 84، 85، 98، 113، 114، 148
إقبال محمد	44، 76، 135، 141، 149، 153
أكبر الامبراطور	9
الإله أبادي محب الله	14
ابن اليمان حذيفة	130
الأوزاعي عبد الرحمن	231
الباجي علاء الدين	5
الباني بتي ثناء الله	71

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

البخاري محمد بن إسماعيل	128، 291، 214
البدوي أحمد	63
بن نبي مالك	62، 63
البهاري محب الله	6
البيضاوي عبد الله بن عمر	25، 49
الترمذي أبو عيسى	28
الترهتي محسن بن يحي	22
التستري سهل بن عبد الله	211، 227
التهانوي أشرف علي	127
التهانوي محمد أعلى	6
ابن تيمية أحمد بن عبد الرحيم	6، 36، 41، 184، 185، 201
بن ثابت حسان	48
جالينوس	94
جانان مرزا مظهر جان	7، 18، 43
بن جبير بن مطعم	225
الجرجاني علي بن محمد	51، 198، 199
الحريري أحمد بن محمد	120
جعفر بن نصر	121
الجنيد الإمام	54، 206
ابن الجوزي عبد الرحمن	91
الجوهري أحمد بن محمد	48
الجويني- أبو المعالي	52، 151
الجيلاني عبد القادر	14
بن حارثة زيد	205

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحسني عبد الحي	22،32،36
الحسين ابن علي	38
الحقاني عبد الحق	39
ابن حنبل أحمد	28
حوى سعيد	55، 200
أبو حيان اللغوي	5
خان صديق حسن	22، 29، 32، 39
ابن الخطاب عمر	23، 208، 215، 224
ابن خلدون عبد الرحمن	181
الداراني أبوسليمان	210، 231
الدارمي أبو محمد	28، 29
أبوداود سليمان ابن الأشعث	28
أبوالدرداء (الصحابي)	223
الدسوقي أحمد	63
الدقاق أبو علي	218
ابن دقيق العيد تقي الدين	4
الدهلوي عبد العزيز	30، 36
الدهلوي عبد الوهاب	37
الذهبي شمس الدين	5
الذهبي عبد الرحمن بن محمد	5
الرازي فخر الدين	52، 53، 188، 189
ابن رشد (الحفيد)	43
رفيع الدين بن ولي الله	28
ذي الرمّة (الشاعر)	50

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الزبيدي محمد مرتضى	31، 71
الزرقاني عبد الباقي	6
الزركلي خير الدين	35
سابق سيد	39،40، 44
السرسقطي أبو الحسن	184
السرهندي أحمد	35، 76
سقراط	81، 94، 113، 140، 148
سكر محمد الشريف	40
السكندري ابن عطاء الله	121، 211، 228
السلمى عبد الرحمن	90، 91
السندي أبو الحسن نور الدين	5
السندي محمد حياة	5
السهروردي أبو النجيب	54، 87، 91، 199، 209، 216، 218، 221، 227
السيالكوتي محمد أفضل	28
ابن سيد الناس محمد	37
ابن سينا أبو علي	84
الشاذلي أبو الحسن	34
الشاطبي ابو إسحاق	121، 151
الشافعي محمد ابن إدريس	28
الشبلي دلف بن جحدر	63، 123
شكر بار عبد العزيز	41
شلتوت محمد	5
الشيرازي صدر الدين	10
الشيرازي فتح الله	9

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الصديق أبو بكر	212، 213، 225
الصنعاني محمد إسماعيل	6
الطبري ابن جرير	134
الطوسي السراج	206، 220، 227
عائشة	212
عالمكير أورنك زيب	17، 28
عبد الرحمن طه	56، 58، 59، 56، 57
عبد الرحيم ابن وجيه الدين	23، 25، 28، 36، 41، 77
عبد الغني بن ولي الله	30
عبد القادر بن ولي الله	30
العجلوني اسماعيل	6
العدوية رابعة	220
ابن العربي أبو بكر	52
ابن عربي محي الدين	87، 94، 130، 164، 173، 190، 206، 211، 219، 220
عرفان أحمد الشهيد	30
العقاد عباس محمد	51
بن علي الحسن	36،37
بن عمر عبد الله	212،214
الغزالي أبو حامد	43، 50، 51، 88، 91، 92، 93، 94، 95، 96، 97، 98، 99، 110، 112، 113، 120، 121، 140، 141، 148، 151، 172، 177، 184، 207، 210، 215، 226، 227
الغفاري أبوذر	184
الفارابي أبو نصر	84
ابن فارس أبو الحسن	48

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ابن الفارض عمر ابن علي	220
القاضي عياض	119
القرطبي أبو عبد الله	117
القشيري أبو القاسم	88، 89، 91، 123، 124، 184، 196، 198، 199، 210، 220، 221، 223، 231، 199
القصار حمدون	90
القلعي تاج الدين	26، 29
ابن القيم شمس الدين	6، 65، 119، 123، 135، 139، 181، 184، 185، 207.
الكاظم موسي	23
الكالبوري محمد	14
الكتاني عبد الحي	32
الكردي إبراهيم	28
كريشنه	80
الكعكي قطب الدين بختيار	24
الكلاباذي أبو بكر	87، 220، 222، 223
الكنكوهي عبد القدوس	14
الكواليارى محمد غوث	13
الكوراني أبو طاهر الكردي	7، 26، 28، 29
اللكنوي نظام الدين	7
لوبون غوستاف	14
الليثي يحي بن يحي	34
ابن ماجه محمد بن يزيد	28
مالك الامام	28، 212، 34
بن مالك حارثة	122، 214، 223

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المحاسبي الحارث	121
محمد بن عبد الوهاب	26
محمود عبد الحليم	197
المرادي محمد خليل	5
ابن مسعود عبد الله	133، 200
ابن مسكويه أبو علي	85، 112
مسلم القشيري	28، 42، 214
المصري ذو النون	216
المصمودي يحي بن يحي	29
المفتي شمس الدين	23
المكي أبو طالب	197
المكي عمرو بن عثمان	122.
المكي وفدالله المالكي	26، 29
ابن منظور أبو الفضل	48
بن مهران ميمون	215
المودودي أبو الأعلى	43، 153
ميرباقر داماد	10
ميرزاهد محمد بن محمد	10
ميرغياث الدين منصور	9
النابلسي عبد الغني	5، 6
نادر شاه بن طهماز	16
النجار عبد المجيد	66
النجاشي	214
الندوي أبو الحسن	6، 13، 20، 2، 37، 38، 39، 55، 65، 74، 160

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

نظامي أحمد خليق	37
النظّام إبراهيم بن يسار	52
النعماني شبلي	44، 77
النووي شرف الدين	52
هاجر عليها السلام	178
هاشم محمد سالم	40
الهجويري علي بن عثمان	89، 90، 91، 197
الهروي أبو ذر	120، 124، 197، 211، 212، 228، 229
الواسطي محمد	182
يوسف عليه السلام	156، 221

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع

-**القرآن الكريم** :برواية حفص

-**أحمد** : جميل

1-**حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرن 18-19**، دط؛دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1977.

-**أرسطو**: طاليس:

2-**في النفس**،تح: عبد الرحمن بدوي، دط؛ بيروت: دار القلم ووكالة المطبوعات الكويتية، 1980.

-**الأصفهاني**: أبو نعيم

3-**حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، تح: مصطفى عبد القادر، ط2؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.

-**الأعظمي** : حبيب الرحمن

4-**فصول في أديان الهند**، ط1؛ المدينة المنورة: درا البخاري، 1997.

-**إقبال**: محمد

5-**تجديد الفكر الديني في الإسلام** ، دط؛ بيروت: دار آسيا، 1985.

-**بدوي**: أحمد زكي

7-**معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، دط؛ بيروت: مكتبة لبنان، .1993.

-**بدوي**: عبد الرحمن.

8-**أفلاطون**، ط2؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1944.

9-**موسوعة الفلسفة**، ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.

-**بركة**: عبد الفتاح عبد الله

10-**في التصوف والأخلاق**،دط؛ الكويت: دار القلم، 1983.

-**بسيوني**: إبراهيم

11-**الإمام القشيري، سيرته ،آثاره، ومذهبه في التصوف**، دار القاهرة: مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، 1972.

-**بك**: محمد فريد

12-**تاريخ الدولة العثمانية العلية**، ط5؛ بيروت: دار النفائس، 1986.

-**البيضاوي**: عبد الله بن عمر

13-**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، دط؛ بيروت: درا الفكر، دت.

-**البيهقي**:أبو بكر

14-**الآداب**، ط1؛ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1988.

15-**شعب الإيمان**، تح: محمد السعيد زغلول، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

16-**الزهد الكبير**، تح، تقي الدين الندوي، ط2؛ الكويت: درا القلم، 1983.

-**الترمذي**: محمد بن عيسى

17-**الجامع الصحيح**، دط؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995.

-**الترمزي**:أبوعلي

18-**نوادر الأصول**: تح: عبد الرحمن عميرة، ط1؛ بيروت دار الجيل، 1992.

-**التفتازاني**: أبو الوفا الغنيمي

19-**مدخل إلى التصوف الإسلامي**، دط؛ القاهرة: درا الثقافة، 1988.

-**التكريتي**: ناجي

20-**الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عن مفكري الإسلام**، ط2؛ بيروت: دار الأندلس، 1982.

-**التهانوي**: محمد أعلى

21-**كشاف اصطلاحات الفنون**، تح: لطفي عبد البديع،دط؛ القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1963 .

-**ابن تيمية**: أحمد بن عبد الرحيم

22-**التحفة العراقية في الأعمال القلبية**، تح: حمّاد سلامة، دط؛ باتنة: دار الشهاب، دت.

-**الجابري**: محمد عابد

23-**العقل العربي الأخلاقي**، ط1؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، 2001.

-**الجرجاني**: على محمد الشريف

24-**التعريفات**، تح: عبد المنعم الحفني، دط؛ القاهرة: درا الرشاد، 1992.

-**ابن الجوزي**: عبد الرحمن

25-**تلبيس إبليس**، دط؛ بيروت :دار الرائد العربي، دت.

26-**زاد المسير في علم التفسير**، ط1؛ بيروت: درا الفكر، 1987.

-**أبو جيب**: سعدي

27-**القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً**، ط2؛ دمشق: درا الفكر، 1988.

-**الجيلي**: عبد الكريم

28-**الإنسان الكامل**، دط؛ القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، دت.

-**الحسني**: عبد الحي الندوي

29-**الثقافة الإسلامية في الهند**، دط؛ دمشق، مجمع اللغة العربية، 1958.

30-**نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**، ط1؛ بيروت: درا ابن حزم، 1996.

-**حسون**: علي

31-**فلسفة إقبال**، ط3؛ دمشق: دار اقرأ، 2002.

-**حلمي**: مصطفى

32-**الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام**،ط1؛ الإسكندرية: درا الدعوة، 1993.

-**ابن حنبل**: أحمد

33-**المسند**، تح: أحمد محمد شاكر، دط؛ القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، 1994.

-**حوى**: سعيد

34-**تربيتنا الروحية**، دط؛ الجزائر: مكتبة رحاب، دط.

-**خان**: ظفر الإسلام

35-**الإمام الدهلوي، عصره، وحياته**، ط1؛ نيودلهي، معهد الدراسات الإسلامية والعربية، 1996.

-**الخطيب**: لسان الدين

36-**روضة التعريف بالحب الشريف**، ط1؛ بيروت: دار الثقافة، 1970.

- **ابن خلدون**: عبد الرحمن

37-**المقدمة**، دط؛ بيروت: درا الكتاب اللبناني، 1960.

-**أبو داود**: سليمان بن الأشعث

38-**سنن أبي داود**، ط1؛ القاهرة: مطبعة البابي الجلي، 1952.

-**دنيا**: سليمان

39-**الحقيقة عند الغزالي**، ط4؛ القاهرة: دار الكتاب الحديثة، دت.

-**الدهلوي**: ولي الله

40-**الإنصاف في أسباب الاختلاف**، دط؛ تركيا: درا الحقيقة، 1992.

41-**حجة الله البالغة**، تح: سيد سابق، دط؛ القاهرة:دار الكتاب الحديثة، دت.

42-**حجة الله البالغة**، تح، محمد الشريف سكر، ط1؛ بيروت: دار إحياء العلوم، 1995.

43-**حجة الله البالغة**، تح: محمد سالم هاشم، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

44-**شرح تراجم أبواب البخاري**، ط1، بيروت: دار الفكر، 2000.

45-**الفوز الكبير في أصول التفسير**، دط؛ بيروت: دار قتيبة، 1989.

47-**المسوى في شرح الموطأ**، ط1؛ بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.

-**الذهبي**: شمس الدين

48-**تذكرة الحفاظ**، دط؛ بيروت: درا الكتب العلمية،دت.

-**الرازي**: فخر الدين

49-**التفسير الكبير**، دط؛ القاهرة: دار الإحياء، دت.

-**الزركلي**: خير الدين

50-**الأعلام**، ط3؛ بيروت، درا العلم للملايين، 1980.

- **السراج**: أبو نصر الطوسي

51-**اللمع**، تح: عبد الحليم محمود وعبد الباقي سرور، دط؛ القاهرة: درا الكتب الحديثة، 1960.

-**سرور**: طه عبد الباقي

52-**شخصيات صوفية**، دط؛ القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1948.

-**السلمي**: عبد الرحمن

53-**أصول الملامتية وغلطات الصوفية**، تح: عبد الفتاح الفاوي، دط؛ القاهرة: دار الرشاد، 1985.

54-**طبقات الصوفية**، تح: نور الدين شريبة، ط3؛ مصر: مكتبة الخانجي، 1986.

-**السهروردي**: أبو النجيب

55-**عوارف المعارف**، ط1؛ بيروت: درا الفكر: 2003.

-**ابن سينا**: أبو علي

56-**النجاة في المنطق والإلهيات**، تح: عبد الرحمن عميرة، ط1؛ بيروت: دار الجيل، 1992.

-**شلتوت**: محمود

57-**من توجيهات الإسلام**، ط7؛ بيروت: دار الشروق، 1983.

-**الشهيد** : محمد إسماعيل

58-**تقوية الإيمان**، تر: أبو الحسن الندوي، ط1؛ دمشق: دار وحي القلم، 2003.

-**الشيال**:جمال الدين

59-**الحركات الإسلامية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث**، دط؛ القاهرة: معهد الدراسات العربية العالية، 1957.

-**صليبا** :جميل

60-**تاريخ الفلسفة العربية**، دط؛ بيروت: الشركة العلمية للكتاب، 1989.

-**الطبراني**: أبو القاسم سليمان

61-**المعجم الصغير**، دط؛ بيروت: درا الفكر، 1981.

62-**المعجم الكبير**، تح: عبد المجيد السلفي، دط؛ بيروت: دار الفكر، 1984.

-**الطبري**: أبو جعفر ابن جرير

63-**جامع البيان في تفسير القرآن**، دط؛ بيروت: دار الفكر، 1978.

-**الطويل**: توفيق

64-**الفلسفة الخلقية**: دط؛ القاهرة: دون دار نشر، 1967.

-**بن عاشور**: محمد الطاهر

65-**التحرير والتنوير**،دط؛ تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.

-**بن عبد البر**: أبو عمر

66-**الإستعاب في معرفة الأصحاب**، ط1؛ بيروت :دار الكتب العلمية ، 1995.

67-**التمهيد لما في الموطأ من المعاني و الأسانيد**، دط؛ المغرب : مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، 1981.

-**عبد الرحمن**: طه

68-**سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**.ط1؛الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي ،2003

69-**فقه الفلسفة**(القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل)، ط1؛ الرباط: المركز الثقافي العربي، 1999.

70-**عبد الرزاق**: أبو بكر بن همام

71-**المصنف**، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، دط؛ الهند: منشورات المجلس العلمي، 1970.

-**العجلوني**: إسماعيل بن علي

72-**كشف الخفاء ومزيل الإلباس**، ط2؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1992.

-**العراقي**: عبد الرحيم أبو الفضل

73-**المغني عن حمل الأسفار في الأسفار**(مطبوع على هامش الإحياء)ط1، بيروت: دار الفكر، 2003.

-**ابن عربي**: محي الدين

74-**الفتوحات المكية**، تح: عبد القادر أحمد عطا؛ ط1؛ القاهرة: مكتبة القاهرة، 1987.

-**إبن العربي**: أبو بكر

75-**العواصم من القواصم**، ط1؛ قسنطينة: المطبعة الجزائرية الإسلامية، 1926.

-**العسقلاني**: ابن حجر

76-**الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة**، ط1: بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

-**العطار**: أحمد عبد الغفور

78-**الديانات والعقائد في مختلف العصور**، ط1؛ مكرمة المكرمة: دار مكة، 1981.

-**العقاد**: عباس محمود

79-**الإنسان في القرآن الكريم** (المجموعة الكاملة) ط3؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1986.

-**ابن العماد**: عبد الحي الحنبلي

80-**شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، دط؛ بيروت: دار الكتب العلمية، دت.

-**عياض**: أبو الفضل القاضي

81-**إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تح: يحي إسماعيل، ط1؛ القاهرة: دار الوفاء، 1998.

-**غالب**: مصطفى

82-**أفلاطون** (في سبيل موسوعة فلسفية)، دط؛ بيروت: دار الهلال، 1983.

-**الغزالي**: أبو حامد

83-**إحياء علوم الدين** ،ط1؛ بيروت: دار الفكر، 2003.

84-**روضة الطالبين وعمدة السالكين**، دط؛ بيروت: دارالنهضة الحديثة،دت.

85-**كيمياء السعادة**،دط؛ بيروت: المكتبة الشعبية، دت

86-**معارج القدس في معرفة مدارج النفس**، ط4؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

86-**ميزان العمل**(مطبوع ضمن سلسلة الفكر الأخلاقي العربي لماجد فخري) دط؛ بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1987.

89-**المنقذ من الضلال**، تح: جميل صليبا وكامل عياد، دط؛ بيروت: دار الأندلس، دت .

90-**المنقذ من الضلال**، تح: عبد الحليم محمود، ط2؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985.

-**الغوري**: عبد الماجد

91- **الفلسفات الهندية والهندوكية والإسلامية والإصلاحية**، دط؛ بيروت: منشورات عويدات،دت

-**الفاخوري**: حنا وخليل الجر

92-**تاريخ الفلسفة العربية**، ط2؛ بيروت: دار الجيل، 1982.

93-**ابن فارس**: أبو الحسين أحمد

94-**معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام هارون، دط؛ مصر: مكتبة الخانجي، 1981.

-**فرحات**: عبد الوهاب

95-**أبو الحسن الشاذلي حياته ومدرسته في التصوف**، ط1؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003.

-**الفرغلي**: عبد الحفيظ على القرني

96-**التصوف والحياة العصرية**، دط؛ القاهرة: المكتبة العصرية، 1984.

-**الفيروزأبادي**: مجد الدين

97-**القاموس المحيط**، ط2: القاهرة: المطبعة الحسينية، دت.

-**القرطبي** : محمد الأنصاري

98-**الجامع لأحكام القرآن**(دون بيانات).

99-**القشيري**: أبو القاسم

100-**الرسالة**، تح: معروف مصطفى زريق،دط؛ بيروت: المكتبة العصرية،2002.

101-**لطائف الإشارات**، تح: إبراهيم بسيوني، دط؛ القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2000.

-**قمبر**: محمد

102-**دراسات تراثية في التربية الإسلامية**، ط1؛ الدوحة : دار الثقافة، 1987.

-**القنوجي**: صديق حسن خان

103-**أبجد العلوم الواشي المقوم في بيان أحوال العلوم**، تح: عبد الجبّار زكّار، دط؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1978.

-**ابن قيم**: الجوزية

104-**زاد المعاد في هدي خير العباد**، دط؛ بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر،دت.

105-**مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، دط؛ بيروت: دار الكتب العلمية، دت.

106-**مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تح: محمد حامد الفقي، دط؛ بيروت: دار الكتاب العربي، 1972.

-**الكتاني**: عبد الحي

107-**فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، ط2؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

-**كحالة**: محمد رضا

108-**معجم المؤلفين**، ط1؛ بيروت: مؤسسة السالة،1993.

-**الكلاباذي**: أبو بكر

109-**التعرف لمذهب أهل التصوف**، ط2؛ القاهرة: مكتبات الكليات الأزهرية، 1980.

-**الكيلاني**:ماجد عرسان

110-**هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس**، دط؛ الو، م، أ: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.

-**لوثروب**: استودرت

111-**حاضر العالم الإسلامي**،تر: عجّاج نويهض، دط؛ بيروت: دار الفكر، دت.

لوبون: غوستاف

112-**حضارة العرب**، تر: عادل زعيتر،ط3؛ القاهرة: دار إحياء الكتب العلمية، 1956.

-**ابن ماجه**: محمد أبو عبد الله

113-**سنن ابن ماجه**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دط؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي،1975.

-**مالك**: بن أنس

114-**الموطأ**، ط2؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993.

-**المتقي**: علاء الدين علي الهندي

115-**كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، دط؛ مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993.

-**محمود**: عبد الحليم

116-**المنقذ من الضلال**، ط2؛ بيروت: درا الكتاب اللبناني، 1985.

-**المرادي**: محمد خليل

117-**سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر**، ط3؛ بيروت: دار ابن حزم، 1988.

-**مرحبا**: عبد الرحمن

118-**أصالة الفكر العربي**.ط3؛بيروت :دار الطليعة،1981

119-**المرجع في تاريخ الأخلاق**، ط1؛ طرابلس-لبنان-: بروس برس، 1988.

120-**من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ط3؛ بيروت :منشورات عويدات، 1983.

-**المرزوقي**: أبو يعرب

123-**شروط نهضة العرب والمسلمين**، ط1؛ بيروت: دار الفكر، 2003.

-**المرزوقي**: جمال

124-**الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي**؛ بيروت: دار الأفاق العربية، 2001.

-**مرسي**: محمد منير

125-**أصول التربية**، دط؛ القاهرة: عالم الكتب، 1994.

-**ابن مسكويه**: أبو علي أحمد

126-**تهذيب الأخلاق**،دط؛دمشق:

127-**الفوز الأصغر**، دط؛ القاهرة: مطبعة السعادة، 1908.

-**مسلم**: بن الحجاج النيسابوي

128-**الجامع الصحيح**، دط؛ بيروت: دار الفكر، دت.

-**المقري**:أحمد بن محمد

129-**المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ط5؛ القاهرة: المطبعة الأميرية، 1922.

-**المكي**: أبو طالب

130-**قوت القلوب**: تح: عبد المنعم الحفني، ط1؛ القاهرة: دار الرشاد، 1991.

-**ابن منظور**: جمال الدين

131-**لسان العرب**، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، دط؛ مصر: دار المعارف، دت.

-**المودودي**: أبو الأعلى

132-**تذكرة دعاة الإسلام**، دط؛ باتنة: دار الشهاب، 1988.

133-**موجز تجديد الدين وإحيائه**، دط؛ باتنة: دار الشهاب، دت.

-**موسنييه**: رولان، وأنست لابروس

134-**تاريخ الحضارات العام**، ط1؛ بيروت: منشورات عويدات، 1968.

-**بن نبي**: مالك

135-**مشكلة الثقافة**، تر: عبد الصبور شاهين، ط1؛ دمشق: دار الفكر، 1984.

136-**ميلاد مجتمع**، تر: عبد الصبور شاهين، دط؛ بيروت: دار الفكر، دت.

-**النجار**: عبد المجيد عمر

137-**مشاريع الإشهاد الحضاري**، ط1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

-**الندوي**: أبو الحسن

138-**إذا هبت ريح الإيمان**، ط1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.

139-**الأركان الأربعة**، ط1؛ دمشق: دار ابن كثير، 2000.

140-**ربانية لا رهبانية**، دط؛ القاهرة: دار الشروق، 1983.

141-**رحال الفكر والدعوة في الإسلام**، ط2؛ دمشق: دار ابن كثير، 1999.

142-**رحال الفكر والدعوة في الإسلام** ،ط1؛دمشق:دار القلم،2000

143-**العقيدة والعبادة والسلوك**، ط3؛ الكويت: دار القلم، 1986.

144-**المسلمون في الهند**، ط1؛ دمشق: دار ابن كثير، 1999.

-**الندوي**: عبد الباري

145-**بين التصوف والحياة**، ط1؛ دمشق: دار الفتح، 1963.

-**الندوي**: محمد أكرم

146-**سليمان الندوي**، ط1؛ دمشق: دار القلم، 2001.

-**الندوي**: ولي الله

147-**عبد الحي اللكنوي**، ط1؛ دمشق: دار القلم، 1985.

-**النسائي**

148-**السنن**، دط؛ بيروت: دار الكتاب العربي، دت.

-**نصار**: محمد عبد الستار

149-**دراسات في فلسفة الأخلاق**، ط1؛ الكويت: دار القلم، 1982.

-**النمر**: عبد المنعم

150-**تاريخ الإسلام في الهند**، ط1؛ القاهرة: دار العهد الجديد، 1959.

-**النووي**: شرف الدين

151-**شرح مسلم**، تح: عاصم الصبابطي وآخرون، ط1؛ القاهرة: دار الحديث، 1994.

152-**حلية الأبرار وشعار الأخيار**، تح: علي الشربجي، وقاسم النوري، ط1؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996.

-**الهجويري** علي بن عثمان

153-**كشف المحجوب**، تح: سعاد عبد الهادي؛ بيروت: دار النهضة العربية، 1980.

-**الهيثمي**: أبو بكر

155-**مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دط؛ القاهرة: مكتبة القدسي، دت.

-**الواحدى**: أبو الحسن علي

156-**أسباب النزول**: دط؛ بيروت: دار المعرفة، دت .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المقالات والدوريات

-**إبراهيم**: عبد الرحمن الحاج

157-**خطاب التجديد والبحث عن نموذج معرفي مختلف**، مجلة التجديد ماليزيا السنة السابعة، العدد14، أوت2000.

-**رداد**: عبد الرحمن

158-**التفسير المقاصدي للنص النبوي عند الإمام الدهلوي، من خلال كتابه " حجة الله البالغة"**، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين والحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية 2004.

-**الزكي**: عبد العزيز محمد

159-**الفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام**، عالم الفكر، الكويت مج6، أوت 1975.

-**السمان**: محمد بن عبد الله

160-**مزيد من فلسفة التشريع** ، مجلة الرسالة، القاهرة، العدد 1088، نوفمبر، 1964.

-**أبو شوك** : أحمد إبراهيم

161-**شاه ولي الله الدهلوي حياته وإسهاماته الفكرية في العالم الإسلامي**، مجلة الجامعة الإسلامية العالمية، باكستان، العدد 8، مارس 1996.

-**عبد الرحمن** : طه

162-**آليات التقرب الإسلامي للأخلاق النظرية عند اليونان**، مطبوعات أكاديمية، المغرب (ندوة حول الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية الأخذ والعطاء، مكناس في 4-5 ديسمبر1991)

-**فرحات**: عبد الوهاب

163- **نظرية الإنسان عند محي الدين بن عربي** ، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية ،جامعة الأمير عبد القادر، 2004.

164-**الإمام ولي الله ومنهجه في التجديد** ،مجلة مخبر الدراسات الشرعية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ،العدد الثاني ،ديسمبر 2004،ص:320.

165-**محمد إقبال المفكر الإسلامي الكبير** ،مجلة معهد أصول الدين ،جامعة الأمير عبد القادر ،قسنطينة 1994،السنة الأولى العدد الأول، ص:47

-**معصومي**: محمد صغير حسن

166-**الشاه ولي الله الدهلوي، وكتابه البدور البازغة**، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، باكستان العدد 31، ديسمبر، 1967

-**الندوي** : أبو الحسن

167-**شيخ الإسلام أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي و خطته في الإصلاح والتجديد**، مجلة البعث ،الهند، مج41، العدد2، مارس 1996.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

المقدمة..... ب-ط

1:-الفصل الأول: الإمام ولي الله الدهلوي عصره وحياته 1

1-1:عصره..... 2

1-1-1:الأوضاع الفكرية والثقافية 3

-حركة التأليف..... 4

-الطابع الثقافي العام..... 9

-خلل التصور والسلوك..... 12

1-1-2: الأوضاع السياسية..... 16

1-1-3:الأوضاع الاجتماعية 19

1-2:حياته..... 21

1-2-1 نسبه ومولده..... 22

-نسبه..... 23

-مولده..... 24

1-2-2: نشأته العلمية وسلوكه الروحي 25

1-2-3: شيوخه وتلاميذه..... 28

-شيوخه..... 28

-تلاميذه..... 30

1-2-4: مؤلفاته الإمام الدهلوي..... 32

-كتبه..... 32

-التعريف بكتاب حجة الله البالغة 38

1-2-5: وفاته..... 41

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1-2-6: فضله وبعض أقوال العلماء فيه..... 42
2-الفصل الثاني: قسمات منهج التربية والتعليم عند الإمام الدهلوي 42
2-1: تحديد المفاهيم 47
2-1-1: مفهوم التربية الروحية 48
-تعريف التربية..... 48
-تعريف الروح..... 50
-تعريف التربية الروحية..... 53
2-1-2: مفهوم التأصيل..... 56
2-2: الأبعاد التربية والتأصيلية في فكر شاه ولي الله الدهلوي..... 60
2-2-1: أبعاد التربية الروحية 61
-البعد السيكولوجي 61
-البعد الاجتماعي..... 62
-البعد الإيديولوجي..... 65
2-2-2: أبعاد التأصيل في مشروع ولي الله الدهلوي..... 68
1-على مستوى المنهج العام..... 68
-آلية الوصل بالأصل..... 70
-آلية بناء منهجية التعامل مع الأصل..... 72
2-على مستوى مفهوم الإحسان..... 76
3-3: المجال التفعيلي..... 79
2-3-1: النفس عند الفلاسفة..... 80
-النفس في الفلسفة والفكر الإنساني..... 80
-النفس في الفلسفة الإسلامية..... 84
2-3-2: النفس عند المتصوفة 86

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

-تمهيد 86
-حقيقة النفس..... 88
-النفس وملكات الإنسان الباطنية..... 91
-قوى النفس وفضائلها 94
2-3-3: النفس عند الإمام الدهلوي..... 100
-حقيقة الإنسان ومكانته..... 100
-ملكات الإنسان الباطنية 105
-مفاهيمها..... 105
-العلاقة بينهما 108
-مقاربة وتعليق 112
3-الفصل الثالث:آليات البناء الروحي عند الإمام الدهلوي.. 115
3-1: آليات وأصول الإحسان..... 116
3-1-1: الإحسان بين القرآن والسنة..... 117
3-1-2: الإحسان في المدرسة الصوفية 119
-المراقبة..... 120
-المشاهدة..... 122
3-1-3: الإحسان عند الإمام الدهلوي..... 125
I-الطهارة 128
1-مفهومها 128
2-دورها في ترويض وتربية الروح..... 131
3-أقسام الطهارة الحسية 131
II-الإخبات..... 133
1-مفهومه 133
2-سبل التحقق به 136
أ-التدبر العلمي..... 136

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب-التدبر العملي 139
III-السماحة 140
1-مفهومها 140
2-مظاهرها 143
IV-العدل 147
V-مقارنة وتعليق 151
3-2:العبادة وأبعادها التربوية 155
3-2-1:الصلاة 159
1-مفهومها وبعدها التربوي 159
2-أصولها 160
3-فضائلها 162
4-المعاني الذوقية للصلاة 164
3-2-2: الزكاة 167
1-مفهومه والبعد التربوي 167
2-المعاني الذوقية للزكاة 169
3-2-3: الصوم 171
1-مفهومه وبعده التربوي 171
2-فضائله 172
3-المعاني الذوقية للصوم 174
3-2-4: الحج 176
-المفهوم والبعد والتربوي 176
-المعاني الذوقية للحج 177
3-3:الذكرو أبعاده التربوية 180
3-3-1: مفهومه وبعده الروحي 181
3-3-2: فضله 184

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3-3-3:محاوره وصيغه 187
1-التسبيح 187
2-الحمدلة..... 188
3-التهليل 190
4-التكبير..... 191
5-الدعاء. 192
6-تعابير الخضوع والإخبات 192
7-صيغ التوكل..... 192
8-الإستغفار..... 193
9-الأسماء الحسنى 193
10-الصلاة على النبي 194
3-4: البناء الروحي بين المقامات والأحوال..... 195
3-4-1: تعريف المقام والحال..... 196
-تعريف المقام..... 196
-تعريف الحال..... 198
-الفرق بينهما..... 198
3-4-2: البعد التربوي للمقامات والأحوال 202
3-4-3: المقامات والأحوال في التجربة التربوية للإمام الدهلوي..... 204
I-مقامات وأحوال العقل 204
أ-مقامات العقل..... 204
1-اليقين 204
2-الشكر 207
3-التوكل 209
ب-أحوال العقل..... 211
1-التجلي 211

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2-المحاسبة..... 214
3-الحياء 216
II-مقامات وأحوال القلب..... 217
أ-مقامات القلب..... 217
1-الجمع 217
2-المحبة 218
3-الفناء 220
ب-أحوال القلب..... 222
1-السكر 222
2-الغلبة..... 223
3- غلبة الخوف 225
III-مقامات وأحوال النفس..... 226
أ-مقامات النفس..... 226
1-الخوف..... 226
2-التوبة 227
3-الحياء 230
ب-أحوال النفس..... 231
1-الغيبة 231
2-المحق..... 231
الخاتمة..... 238
الفهارس..... 243
فهرس الآيات 244
فهرس الأحاديث..... 253
فهرس الآثار..... 257
فهرس الأعلام 258

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر والمراجع 266
فهرس المحتويات 281

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية