JOURNAL OF ISLAMIC AND RELIGIOUS STUDIES

OPEN ACCESS
ISSN (Online): 2519-7118
ISSN (Print): 2518-5330
www.jirs.uoh.edu.pk

JIRS, Vol.: 11, Issue: 1, Jan-June 2026,
DOI:10.36476/JIRS.11:1.06.2026.01, PP: 1-34

النظرية التربوية عند شاه ولي الله الدهلوي: دراسة تحليلية في ضوء مفهوم الارتفاقات

The Educational Theory of Shah Wali Allah Dehlawi: An Analytical Study in Light of the Concept of Irtifāqāt

Abdelouahab Larouci Ferhat
Professor, Department of Arabic Language and Islamic Studies
College of Arts, University of Bahrain, UAE

Version of Record Online/Print: 30-06-2026

Accepted: 20-05-2026

Received: 30-01-2026

Abstract

*Education occupies a central position in Islamic thought due to its vital role in shaping individuals and guiding social development in accordance with the objectives of Sharīʿah and the principles governing human civilization. Within this context, the intellectual legacy of Shah Wali Allah al-Dihlawi represents a comprehensive reformist project aimed at addressing the crises of his time through reconstructing the relationship between human beings, Sharīʿah, and society. A key component of this project is the theory of *irtifāqāt* (social arrangements), through which al-Dihlawi developed a gradual framework for understanding human society based on different levels of human needs, ranging from necessities to complementary requirements. Beyond its social and maqāṣid-oriented dimensions, this theory contains profound educational foundations that position education as a mechanism for harmonizing human nature with divine guidance. Despite its significance, the educational dimension of the theory of *irtifāqāt* has not received sufficient scholarly attention. This study investigates how al-Dihlawi formulated an integrated educational theory through this concept and explores its applicability to contemporary contexts. Employing analytical and inductive methods, the study examines the intellectual foundations and educational implications of *irtifāqāt* while highlighting the centrality of education in al-Dihlawi's reformist vision of cultivating responsibility and collective awareness within the Muslim community.*

Keywords: *educational theory; irtifaqat; Shah Waliullah al-Dihlawi; Islamic education; reformist thought.*

CC BY

النظرية التربوية عند شاه ولي الله الدهلوي: دراسة تحليلية في ضوء مفهوم الارتفاقات

عبد الوهاب العروسي فرحات

أستاذ، قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية،

كلية الآداب، جامعة البحرين، الإمارات التحدة العربية

ملخص البحث

تُعدّ التربية من القضايا المحورية في الفكر الإسلامي؛ لما تؤديه من دورٍ أساس في بناء الإنسان وتوجيه مساره الفردي والاجتماعي وفق مقاصد الشريعة وسنن العمران. وفي هذا السياق، يمثّل فكر الإمام شاه وليّ الله الدهلوي (1114–1176هـ/1703–1762م) مشروعًا إصلاحيًا متكاملًا سعى إلى معالجة اختلالات عصره من خلال إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والشريعة والمجتمع. وتحتلّ نظرية الارتفاقات مكانةً مركزيةً في هذا المشروع؛ إذ قدّم الدهلوي من خلالها تصورًا تدرّجيًا للاجتماع الإنساني قائمًا على مراعاة حاجات الإنسان بمستوياتها المختلفة، من الضروريات إلى الحاجيات والتحسينيات. وعلى الرغم من تناول هذه النظرية من زوايا اجتماعية ومقاصدية متعددة، فإن أبعادها التربوية لم تحظَ – في حدود ما اطّلعت عليه الدراسة – ببحثٍ مستقل يكشف عن إسهامها في بناء نظرية تربوية متكاملة لدى الدهلوي. تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن الأسس الفكرية للمنهج التربوي عند الدهلوي في ضوء مفهوم الارتفاقات، وتحليل الأبعاد التربوية الكامنة في هذه النظرية، وبيان مكانة التربية في مشروعه الإصلاحي الهادف إلى إيقاظ الوعي بالمسؤولية تجاه الأمة. ولتحقيق هذه الأهداف، اعتمدت الدراسة المنهجين التحليلي والاستقرائي، كما سعت إلى استكشاف إمكانات تفعيل هذه النظرية التربوية في الواقع المعاصر ومواجهة تحدياته.

الكلمات المفتاحية: النظرية التربوية، الارتفاقات، شاه وليّ الله الدهلوي، التربية الإسلامية، الفكر الإصلاحي.

المقدمة:

يكاد أن يكون من المتفق عليه بين المفكرين الإسلاميين أن الشيخ ولي الله الدهلوي (1703–1762م)، هو أول مسلم أحسّ في داخله بنداء روحٍ جديدة[1]، كما يقول محمد إقبال بحق، ذلك أنه عاش في القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي)، وكانت حالة العالم الإسلامي قد وصلت إلى درجة عالية من التضعضع والانحطاط، فآلمه ما رآه، فعزم على القيام بإيقاظ وعي أبناء أمته، وتذكيرهم بمسؤلياتهم عن تطوير ذواتهم والكون من حولهم بما يحقق إرادة الله، وقد تجلّى هذا في نظريته في "الارتفاقات "،[1] وعلى هدى هذه النظرية انبثقت جميع رؤاه في الفكر التربوي والاجتماعي

[1] اختلف المفكرون في تحديد هذا المصطلح فمنهم من رآها هي " الخدمات" ، كجاك بيرك المستشرق الفرنسي الذائع الصيت، ومنهم من رآها اشتراك أفراد النوع الانساني في الانتفاع بعضهم ببعض مثل الندوي ، ونحن نرى أن هذا المصطلح يحدده السياق ،

والسياسي. حيث ركز في مؤلفاته على تعزيز التربية الأخلاقية والروحية للفرد والمجتمع، واعتبر التعليم والتربية الأساس في تكوين الإنسان الصالح.

حياته وتراثه الفكري في المجال التربوي:

يحسن بنا قبل البدء في دراسة فلسفة التربية عند شاه وليّ الله الدهلوي في ضوء نظرية الارتفاقات، أن نتعرف على الإطار الفكري العام الذي تشكّل فيه المشروع الإصلاحي للإمام الدهلوي، من حيث سياقه التاريخي،ذلك لأن البيئة تعرض مؤثرات مختلفة ،تؤثر على شخصية الباحث سلبا أو إيجابا. وهذا يظهر لنا بأدنى تأمل فيما كتب، فقد كان تفكيره مرآة عاكسة لأصداء عصره،وما يتطلبه ذلك العصر.

لمحة عن حياة شاه ولي الله.وعصره:

ولد الإمام شاه ولي الدهلوي عام(1114هـ) في بلدة " فُلْت " بمديرية " مظفر نكر "، وهي قرية صغيرة أنجبت العديد من العلماء، وكان والده من علماء الدين الكبار، ولمكانته العلمية هذه اختير ضمن العلماء الذين شاركوا في إعداد "الفتاوي الهندية "، المنسوبة الى الملك الصالح "أورنك زيب عالمكير "[2].

نشأ الصبي نشأة دينية، حفظ القرآن الكريم وهو في السابعة من عمره على يد والده، ثم بدأ درس الفقه الحنفي، والتفسير، والحديث، والعقائد، والنحو، كما درس المنطق، والحساب، والحكمة، بالفارسية، والعربية، كعادة أبناء الهنود المسلمين في ذلك العهد.

وبعد أن تلقى كثيرا من العلم في موطنه رحل في سبيل الدراسة والاستزادة إلى مكة والمدينة، وكان ذلك في عام (1143هـ)، وبقي هناك أكثر من حولين، التقى خلالهما بالجِلّة من علماء الحرمين، وبخاصة "محمد بن إبراهيم الكوراني"[3] الذي تعرف من خلاله على كتب شيخ الإسلام وابن القيم[4].

ومما لاشك فيه أن هذه الرحلة كان لها أثر بارز في تكوين شخصيته، وفي إعداده للدور الذي يتطلع للقيام به، فقد أكسبته غزارة في العلم، وبعدا في النظر، وخبرة بأحوال العالم الإسلامي، حيث رأى أن القصور والضعف في بلاد المسلمين يكاد يكون عاما.

عاد الإمام الدهلوي إلى الهند بعد هاته الرحلة المباركة، تحدوه رغبة جامحة في تغيير الأوضاع الفاسدة، ومواجهة حالة الترهل والتشرذم، وفتح كوّة في جدار الاستتباع والوهن، وبخاصة لما رأى مبشرات تحمِّله أمانة التجديد، وتندبه لمهمة الوصاية على الدين [5].

لقد وجد الإمام الدهلوي " دلهي " مرتعا خصبا للخرافات والعقائد الضالة التي تبلّد الذهن وتكبّل العقل، إذ اجتمع على أهلها الجهل والفاقة، وكان فيها من القبور قبور تنسب إلى "المدار"، و" السالار"، يحج الناس إليها ويطلبون منها حاجاتهم[6]، كما كان حظها من الفرقة وداء الانقسام أكبر الحظوظ، بالإضافة إلى تسلل كثير من العادات والتقاليد المبتدعة من جراء الاختلاط مع الهنادك، وربما كان أكثرها خطورة هو خطر حظر زواج الأرامل، والإسراف في المهور والجنائز.، يقول الشاه :" ومن عادات الهنود الشنيعة أنه إذا توفي زوج امرأة لا يسمحون لها أن تنكح زوجا آخر. ولم توجد هذه العادة أصلا في عرب الجاهلية ولا في زمان النبي – ﷺ – ولا بعده، فرحم الله رجلا أزال هذه العادة

ونميل إلى توظيفه في هذا المقال بمعنى " تحسين وضع الإنسان والمجتمع روحيا و فكريًا أو فنيًا وماديا".

القبيحة"[7].

ومما زاد في الطين بلّة ما رآه من العلماء الذين سكتوا عن هذه الانحرافات ولم يثوروا لمواجهتها، ومن ثم فقد انبرى للقيام بواجبه من الناحيتين الفكرية والدينية : فقد عمل في الأولى على إنارة البصائر، وتوجيه الفكر إلى البحث عن الحقائق، وتحرير العقول من براثن التقليد، أما الناحية الثانية فهي محاولته التي كانت ترمي بالأساس إلى تقديم التراث الإسلامي في ضوء ثقافة عصره، ولحاظ عصره، وهذه الناحية هي مهمة الإصلاح والتجديد.

ومن الوجهة السياسية فقد حرّك السواكن، وأشعل في مجامر النفوس روح العزة والنخوة والتطلع إلى الحرية، و حول الإسلام من طقوس جامدة إلى **عقيدة فعالة**، تجمع بين النظر والعمل نرى أثرها على القائد الأفغاني " أحمد شاه أبدالي "[8]، الذي لبى دعوة الشاه التي دعاه فيها إلى الجهاد في أرض الهند[9]، حيث جهز الأخير جيشا ضخما لمقاتلة "المراتها"[10]، وكان ذلك عام (1760م)، قبل وفاة الإمام بعامين ،وحقق انتصارا ساحقا حتى قال أحد المؤرخين" لقد طارت قوة المراهتة في لمحة البصر كالكافور"[11]، ويترجح لدي أن هذه المعركة صدَّقت مبشِّرة الإمام التي رآها وهو في بلاد الحرمين عام (1143هـ)[12]

لكن هذا لم يصرف الشاه عن وظيفته الأولى وهي اشتغاله بالتربية والتسليك الباطني من أجل تعميق حقيقة الإيمان في النفوس، والإشراف على الدرس والتدريس وترويج العلوم الشرعية وبث التعاليم الإسلامية بين شعوب شبه القارة الهندية لتهيئة الجو اللازم للعمل بالروح الدينية الخالصة إلى أن وافاه الأجل المحتوم. وكان ذلك منطلقا لدعوة إسلامية بعثها في شبه القارة الهندية.لازالت تلمس آثارها لحد الآن في دار العلوم ديوبند،و ندوة العلماء بلكناو، وجامعة عليكرة الإسلامية لأن مؤسسي هاته الجامعات كانوا قد تأثروا بعمق بمدرسة الدهلوي.

ولا ريبَ أنّ مَن يضطلعُ بهذه المهام الجليلة، ويجمعُ خيوطَها ببراعة، لهو عقلٌ فذٌّ لم يكتفِ بترميمِ رفاتِ الماضي، بل انبرى يشيّدُ صروحَ الغد؛ متخذاً من العلمِ والتهذيب وقوداً لتلك "المجامر" التي أوقدها في حنايا الأمة، لتظلَّ متقدةً في نفوسِ أجيالِها، لا يطفئُ سناها ركودٌ ولا نسيان.

دنو الأجل والوفاة :

وبعد حياة حافلة بالجد والاجتهاد رحل الشاه ولي الله عن عالمنا في عام(1762م) عن عمر يناهز 59 عاماً، بعد أن أرسى قواعد متينة في التربية و السياسة والدين والتعليم. ويمكننا القول بلا شك أن الشاه ولي الله كان كاتباً غزير الإنتاج. فقد كتب في غضون ثلاثين عاماً واحداً وخمسين كتاباً، ثمانية وعشرون منها باللغة العربية والثلاثة وعشرون الأخرى باللغة الفارسية. قال عنه عناية الله أحمد الكاكوري (1813م- 1863): " إن الشيخ ولي الله مثله كمثل شجرة طوبى، أصلُها في بيته وفرعُها في كل بيت من بيوت المسلمين، فما من بيت ولا مكان من بيوت المسلمين وأمكنتهم إلا وفيه فرع من تلك الشجرة، لا يعرف غالبُ الناس أين أصلها"[13]، والحقيقة أنه يمكن القول :إن الشاه ولي أدى دور همزة في الوصل بين الفكر الإسلامي الوسيط والفكر الإسلامي الحديث.

تراثه الفكري في المجال التربوي:

ترك الإمام الدهلوي أكثر من 51مؤلفا في مختلف العلوم الإسلامية، لعل أهمها في المجال التربوي:

فتح الرحمن في ترجمة القرآن: رأى الشاه ولي الله أن المسلمين في شبه القارة الهند لا يتعاملون مباشرة مع القرآن

لذا، ركز جهده على توجيه الناس نحو ضرورة دراسة القرآن، وعلمهم أن القرآن هو الدواء الناجع الذي يزيل كل مواطن الضعف من القلب، وهو المصدر الحقيقي للتربية والهداية. ومن أجل تحقيق هذا الغرض قام الدهلوي بترجمة معاني القرآن إلى اللغة الفارسية –التي كانت لغة الثقافة والإدارة في البلاد وقتذاك – وهذه الترجمة كانت نقطة انطلاق لتمتين علاقة مسلمي شبه القارة الهندية بالقرآن الكريم، حيث كان القرآن يُتلى للتبرك فقط، كما كانت سببا مباشرا في ظهور العشرات من الترجمات للكتاب العزيز في سائر بقاع العالم الإسلامي.

ويبدو أن الشاه بدأ ترجمته للقرآن قبل رحلته إلى الحجاز عام (1730م)، وانتهى من صياغتها عام(1738م)[14].والحقيقة أن هذه السنة كانت ثورة تعليمية وتربوية بأتم معنى للكلمة (كسر للأغلال الفكرية)، كما أتاحت للناس فهم "القرآن المنزل" مباشرة من المصدر.

وهذه الترجمة لازالت لحد الآن من أحسن الترجمات للقرآن، ولذلك اختارها "مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الكريم "[15]، دون غيرها لجودتها، ولهذا انتشرت في المجتمعات التي تتحدث الفارسية، ولازالت متداولة إلى اليوم، نظرا لمكانة مؤلفها العلمية، ولما امتازت به من مواصفات زكتها على غيرها في نطاق اللغة الفارسية حيث راعي الدهلوي فيها أصول التفسير وشروطه وقواعد الترجمة السليمة، يقول الدهلوي متحدثا عنها : " ومنها ترجمة القرآن باللغة الفارسية، بوجه قريب من النص العربي في مقدار الكلمات والعبارات، والتخصيص والتعميم وغير ذلك، وسميتُ هذه الترجمة ب (فتح الرحمن في ترجمة القرآن)، وإن كنت لم ألتزم هذا الشرط في بعض المواضع خوفا من عدم فهم القارئ بدون تفصيل وتوضيح "[16]. طبع هذا الكتاب أول مرة حوالي عام(1841م)أي بعد وفاة الإمام بـ 79 عاماً. طبعة حجرية في مدينة كلكتا، وهو أول كتاب يطبع من كتب الإمام.

الفوز الكبير في أصول التفسير: إن هذا العمل ليس مجرد كتاب في أصول التقسير، بل هو بيان لمقاصد القرآن الكلية. لقد صنّف الشاه الموضوعات والمقاصد الأساسية للقرآن الكريم في خمسة أقسام رئيسية:

1- علم الأحكام (الفقه): وهي الآيات المتعلقة بالعبادات، والمعاملات، والقضاء، والجنايات، ونظام الأسرة.

2- الجدال مع الكفار والمشركين (المناظرات): وهو القسم الذي يناقش حجج المخالفين من المشركين وأهل الكتاب.

3-الإرشاد إلى النظر والتدبر في ملكوت السماوات والأرض: ومن ذلك الآيات الكونية التي تذكر بنعم الله وقدرته في خلق السماوات والأرض والإنسان.

4-التذكير بأيام الله (التاريخ الإلهي): وهي القصص والحوادث التاريخية التي وقعت للأمم السابقة، كقصص الأنبياء.

5-الأخلاق الفاضلة: وهي الآيات التي تتناول الآداب والقيم والمثل العليا وأمثلة لها من الطهارة والإخبات والسماحة والعدالة [17].

والحقيقة أن هذا التصنيف لمحاور القرآن الخمسة يعد تصنيفاً **مبتكراً** لم يُسبق إليه بهذا الوضوح المنهجي.قصد فيه الإمام الدهلوي إلى توجيه المفسر للبحث عن المقصد القرآني الأساسي في السور والآيات، ويبدو أن الشاه ولي أراد أن يبين من خلاله أن الكتاب العزيز لا يمكن فهمه فهماً صحيحاً إلا إذا تم فهمه من خلال مقاصده الكلية، وليس من خلال التفسيرات الجزئية المعزولة عن سياقها، ولقد كان تأثير هذا الكتاب عظيما على كل من جاء بعده. فمنهج

المقاصد الذي طرحه أصبح الأساس لمدارس التفسير الحديثة التي سعت إلى استخلاص **القوة التربوية الدافعة** للقرآن الكريم.

المسوى والمصفى : وهما شرحان على موطأ الإمام مالك إمام دار الهجرة، ويمثلان جهدا كبيرا في ربط الفقه بالحديث، وتنمية الملكة الاستدلالية للفقية، و إصلاح منهج التعامل مع مصادر الشريعة الأساسية (الكتاب والسنة) كمرجع أعلى. وبهذا العمل استطاع الإمام الدهلوي أن يوفق بين مدارس الحديث والرأي.في عصر غلب فيه التعصب المذهبي، حيث كان ينظر إلى كتب الحديث ككتب للبركة، فتحولت بفضل الشاه ولي إلى مصادر حيّة تستمد منها جميع التصورات للكون والحياة والإنسان.إذ من خلالهما مهد السبيل لفتح باب الإجتهاد من جديد.والاجتهاد عند شاه ولي ضرورة لمواجهة التبدل والتغيير بتبدل الظروف والأزمان في حياة المجتمع المسلم، ولهذا السبب نعد هذين العملين أساسيين لفهم المشروع التربوي الإصلاحي للشاه.

وهنا يثار سؤال وجيه لماذا الموطأ بالذات دون غيره ؟ ! لأن الدهلوي يعتقد أن فهم القرآن (الذي ترجمه في فتح الرحمن) لا يستقيم إلا بفهم السنة العملية، والموطأ هو أقرب سجل لتلك السنة. فكان شرحه بمثابة وضع "القواعد التطبيقية" لفهم الوحي، وهو انشغال لا يعلو عليه شيء بالنسبة له.لكن ربما يسأل البعض لماذا كرَّر الدهلوي شرحه للموطأ مرتين ؟ السبب في ذلك أن الدهلوي كان يراعي مستويات التلقي وهذه فكرة تربوية في غاية الأهمية :

أ/ **المسوى (بالعربية)** :كان موجهاً للطبقة العليا من العلماء والفقهاء (النخبة)، ليكون مرجعاً استدلالياً يقوم عليه مشروعه التوفيقي بين الشافعية والحنفية[18].

ب/ المصفى (بالفارسية) :كان موجهاً في نظري لبناء "الملكة الحديثية "لدى المثقفين وطلبة العلم في الهند كما أراد الشاه من جهة أخرى أن يربط المجتمع الهندي بالسنة النبوية. لضمان أن تظل مرجعية الوحي هي الحاكمة والمهيمنة، وهذا يفسر لماذا ظل هذا المشروع "حياً" حتى بعد وفاته.

حجة الله البالغة : يُعد كتابه "حجة الله البالغة" عمله التربوي الأهم حيث ركز في الجزء الأول من الكتاب على الجوانب الفلسفية في التربية، أما الجزء الثاني فقد تناول فيه الجوانب العملية والروحية للصلاة، الصيام، الزكاة، والحج،كما تناول فيه الأخلاق والإحسان، والمعاملات والحياة الأسرية.وبالجملة فهو شرح لأبواب الإسلام كلها، وهو في صنيعة يشبه كتاب "إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي، لكن تركيز الدهلوي فيه انصَّب على أسرار الدين هذا العلم الذي يقول عنه بأنه العلم :" الباحث عن حكم الأحكام ولمياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها..إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع.. وبه يصير مؤمناً على بينة من ربه، بمنزلة رجل أخبره صادق أن السُّم قاتل فصدَّقه فيما أخبره وبيَّن، ثم عرف بالقرائن أن حرارته ويبوسته مفرطتان، وأنهما تباينان مزاج الإنسان، فازداد يقيناً إلى ما أيقن "[19]، ويمكن القول أن هذا الكتاب يبحث عن الحكم الباطنة وراء الأحكام الإلهية، مما يتيح للإنسان فهم " **إعجاز الشريعة** "، وإدراك التناسب بين الفطرة والأحكام التكليفية، ونتيجة لذلك نجد في خطابه مزاوجة بين الشريعة والعقيدة بعيدا عن النزعة الذرية (التجزيئية)التي سادت الخطاب الإسلامي ولازالت، ولم يقتصر جهده التركيبي على هذا الجانب فحسب بل تجاوزه إلى إيجاد الرابط العضوي بين (العقل والنقل والذوق)، وإن شئت قلت: (البرهان والوجدان والسمع).وكنتيجة لهذا الشمول والوحدة التي صبغت منهج الإمام الدهلوي في تفكيره سعى فيه لعرض النظام الاسلامي الكامل بجميع

جوانبه الفكرية والتربوية والشرعية والعمرانية مما يتيح للإنسان فهم الترتيب المنطقي والتماسك الهادف للأوامر الإلهية.والحقيقة أن الدهلوي بهذا الكتاب يعتبر رائدا من رواد الفكر التربوي الكبار.

البدور البازغة: يعد أعظم أعماله في الفلسفة الإسلامية، وهو عمل يكمل الحجة، وهو في هذا قريب الشبه بكتاب " أصول النظام الإجتماعي " للعلامة محمد الطاهر بن عاشور الذي يكمل كتابه" مقاصد الشريعة"، في هذا الكتاب سعى الإمام الدهلوي لتدوين فلسفة الإسلام حيث اجتهد الإمام في إيجاد تصور للكون، ومكانة الإنسان فيه يتناسب تماما مع صورته النوعية (فطرته)، وعلى هذا الأساس شيَّد الإمام فلسفته الإجتماعية (الإرتفاقات) التي تختص بالإنسان في حياته الدنيوية.وفي آخر الكتاب أعطى الإمام شرحا للملل والشرائع ومميزاتها، كما فيه حديث عن مقاصد الشريعة.

والواقع أن هذا الكتاب مظهر من مظاهر نبوغ المؤلف حيث استطاع الشاه أن يقدم فيه فلسفة إسلامية أصيلة تُثبت أن الدين لا يتعارض مع العقل، بل هو كمال العقل.

يأتي كتاب (البدور البازغة) في مرحلة ما بعد (حجة الله البالغة) وقبيل (الفوز الكبير)، ليجسد العمق الفلسفي لنهضة الدهلوي التعليمية، حيث صاغ فيه قوانين الاجتماع البشري والكمال الإنساني في عقد الخمسينيات من القرن الثامن عشر (حوالي 1750م)، مما يجعله الجسر الرابط بين فلسفة التشريع وأصول التفسير.

ألطاف القدس في معرفة لطائف النفس: كتاب في علم النفس الصوفي، باللغة الفارسية.يشرح المبادئ الأساسية للعلوم الروحية ووظائف العقل العليا. يُعد هذا الكتاب من أهم مؤلفات شاه ولي في علم التصوف .حيث ركز الشاه فيه على شرح اللطائف الستة (القلب، والروح، والسر، والخفي، والأخفى، والنفس الناطقة) في الإنسان، وبيان أحوالها، فكل لطيفة تتطلب عبادات ومجاهدات خاصة لتطهيرها وتفعيل إدراكها.وهنا تكمن مأثرة شاه ولي في تأصيل التجربة الروحية، "ولقد أثرت هذه النظرية بشكل كبير على المدارس الصوفية التي جاءت بعده، وأصبح نظام اللطائف الستة أساساً للتربية الروحية في الطريقة النقشبندية والجشتية وغيرهما في شبه القارة الهندية" [20].

أما تاريخ تأليف هذا الكتاب فيذكر محمد مظهر صديقي نقلا عن جلباني أنه ألف في الفترة مابين بين (1150هـ / 1737م – 1160هـ / 1747م.)، وهي الفترة التي صنَّف فيها الشاه كتبه التصوفية الأخرى مثل : لمعات، ولمحات، وسطعات، وهوامع[21]

التفهيمات الإلهية: مجلدان يتناولان نقاطاً دقيقة في العقل والروح باللغتين العربية والفارسية. وهو كتاب جامع لآراء الشاه ولي الله في مختلف العلوم، ويُعدّ الأساس لفهم فكره الفلسفي والتربوي، والأجزاء الأكثر أهمية فيه هي التي تتناول نظرياته حول الفطرة، والتجلي الأعظم، و نظام العمران (الاجتماعي والسياسي)، و تأثير الملأ الأعلى في حياة البشر.

في الكتاب تحليل عميق للعلل الاجتماعية السائدة في عصره، وعن المسؤلين عنها، فقد وجّه خطابه إلى مختلف فئات المجتمع. ووضع إصبعه على أمراض الطبقات المختلفة من الأمة الإسلامية، فابتدأ بالحكّام، ونصح الولاة (الأمراء وأصحاب المناصب العليا في الدولة) ،كما خاطب الجنود مذكّرًا إياهم بأنهم نسوا دورهم في إعلاء كلمة الحق في البلاد، ومن هؤلاء إلى الحرفيين والتجّار، كما وجّه شاه وليّ الله نقدًا لاذعًا إلى حِلق دروس العلماء، ومجالس الذكر والمراقبه لدى مشايخ الصوفية، وبيّن كيف تغيرت التصورات الدينية، وكيف عمَّت الغفلة عن الهدف الأعلى (القرب من الله، وسعادة

الآخرة)[22]. ومن خلال نظرة في هذه الخطابات أو (الإسمعيات)، يتبين كيف ربط شاه ولي التربية بـ "الوظيفة الاجتماعية". حيث تنطلق التربية عند "شاه ولي " من واقع المجتمع ومشكلاته، لا من تصورات مثالية منفصلة عن الحياة.

كما تضمن الكتاب رؤية جريئة حول القوانين الكونية والنواميس الإلهية. إذ رأى أن هذه القوانين هي التي تحكم حركة الكون وتفاعلاته، ليست مجرد حوادث عشوائية، بل هي سُنَنٌ ثابتة ومطردة تنبثق من عالم الأمر الإلهي في الحضيرة المقدسة، ثم تنعكس في عالمنا المادي على شكل أسباب ومسببات طبيعية[23]. ولاشك أن هذه رؤية متقدمة عن روح ذلك العصر الذي كان يرى كل شيء يحدث في الكون إنما يتم بالأمر الخارق أو بمعزل عن السنن.

والواقع إن هذا الجمع بين العلم (القوانين) و الروح (العلل الغيبية). له مغزى كبير من الناحية التربوية لأنه يعد الكون والمجتمع (موضوعا) لكثير من العلوم الطبيعية والإنسانية بل والروحية أيضا، كما يتيح للطلاب وعيا وبصرا ومعرفة بقدرة الخالق وعظمته المتجلية في كونه المنظور، إذ يغدو فهم النواميس الكونية والاجتماعية جزءا من فهم مراد الله وكيفية فعله في خلقه. وهو ما يُعتبر حافزاً للبحث العلمي، ويُبعد الفكر الإسلامي عن الجمود الذي شل حركته وذهب بروائه.

وخلاصة القول: إن هذا الكتاب يُعدّ وثيقةً فكريةً مركزية لا غنى عنها لكل باحثٍ يسعى إلى استيعاب مختلف أبعاد فكر الشاه وليّ الله؛ إذ يقدّم رؤيةً شمولية للكون والإنسان والشريعة، ويعالج الإشكالات الفكرية معالجةً عميقةً ومركّبة. وبما أنّ الكتاب أقرب إلى أن يكون تجميعًا تأمليًا، على غرار كشكول العاملي والإفادات للشاطبي، وفوائد ابن القيم، فقد ضمّ فيه شاه وليّ الله ما تفرّق من لوامع وإلهامات على امتداد زمنٍ طويل، يُرجَّح أنه تجاوز العقد، قبل أن يقدّمه في صورة كتاب مستقل (التفهيمات الإلهية.) ومن ثمّ يصعب الجزم بتاريخٍ محدّد لتأليف هذا المصنَّف.وبخاصة أنه ضم إليه كتبا كانت مستقله مثل "العقيدة الحسنة " و"المكتوب المدني"، و"المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية".وهو عمل يذكر بصنيع ابن العربي في "الفتوحات المكية".

المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية:هذه الرسالة بمثابة دعوة لأبنائه وتلاميذه إلى تكملة الجهاد الإصلاحي الذي بدأه، والعودة إلى القرآن وصحيح السنة، ومحاربة البدع الحادثة في الملة، وبالتالي فكأن هذه الرسالة تطبيق عملي لما في" الحجة"، وإن شئت قلت : **تكملة** و **إيضاح** لبعض النقاط التي شعر أنها لم تُغطَّ بشكل كافٍ في "حجة الله البالغة " مثل قضية الحجب الثلاثة التي تحجب الفطرة عن الظهور والبروز لذلك كان تركيزه في هاته الرسالة منصب على حجاب الرسم (العادة) وحجاب سوء المعرفة، كما أكد الشاه في هذه الرسالة على أنه من المستحيل إيجاد فكر تربوي إسلامي دون اكتساب معرفة عميقة ومستفيضة في القرآن والحديث والفقه. ويبدو أن تأليفه لهاته الرسالة كان في أخريات حياته ولذلك كانت "وصية"، وتكمن أهمية هذه الوصية أنها تكشف التطور النهائي في فكر "شاه ولي"، وتبرز القضايا التي رآها في غاية الأهمية في مسيرة حياته العلمية.

الإنصاف في أسباب الاختلاف : وهو عمل بالغ الأهمية تتبع فيه "شاه ولي "تاريخ المدارس الفقهية، بل هو تطبيق عملي لنظريته الكبرى في "**الارتفاقات** "(تطوير النظم البشرية) على مستوى التشريع والعلم. الغرض الأساسي من الكتاب هو "رفع النزاع والمذهبي "وتحويل الاختلاف من "صراع" إلى "تنوع منهجي". حيث أراد الدهلوي أن يبين أن اختلاف الفقهاء لم يكن نابعاً من الهوى، بل كان نتيجة طبيعية لتبدل الظروف، واختلاف بيئات الرواية. والحقيقة أن الكتاب يأتي استجابة لشعور الدهلوي بأن وحدة المجتمع (الارتفاق

الرابع) مهددة بالتمزق بسبب التعصب. لذا، فالإنصاف في فهم الخلاف هو أداة "سياسية واجتماعية" للحفاظ على تماسك الأمة، بجعل الاختلاف وسيلة لإثراء النظام القانوني والتشريعي للدولة، لا وسيلة لهدمه.وهذا هو لب نظرية الارتفاقات.فلا غرو أن يكون تأليفه متزامن مع كتاب "حجة الله البالغة". لأنه تطبيق عملي لما في الحجة وهذا ما يؤكده محمد مظهر صديقي حيث ذكر أن تأليف هذه الرسالة تم قبل منتصف عام(1735م)[24].وهو التاريخ الذي انتهى فيه الإمام من صياغة "الحجة".

أصول التعليم الإسلامي أو فن الدراسة والتعليم[25] :في هذه الرسالة يذكر الشاه أنه تعلم الشاه ولي الله فن دراسة الكتب (الدنشمنديّة/التحقيق العلمي) من والده، الذي كان قد أخذه بدوره عن "مير زاهد الهروي"، وبهذا ارتبطت سلسلة هذا الفن بالشيخ أبي الحسن الأشعري. وبهذا التحقيق السندي ينقل الدهلوي "الفطرة" إلى سياق (العقل العلمي)؛ فكما أن هناك فطرة للعبادة، هناك "فطرة للتعلم" يجب صيانتها من التشتت. ألف الدهلوي هاته الرسالة لتكون بمثابة التطبيق الإجرائي لتقوية (الرأي الكلي) ؛ فالعلم الصحيح هو الذي يُخرج الإنسان من ضيق (الرأي الجزئي) والتقليد الأعمى (حجاب العادة) إلى سعة الفهم الكلي والاجتهاد. فالتعليم عند الدهلوي هو عملية (تجلية للفطرة العقلية) لتصبح قادرة على إدراك مقاصد الشريعة والكون.

تشير معظم المصادر والقرائن التاريخية إلى أن الشاه ولي الله الدهلوي كتب هذه الرسالة في فترة نضجه العلمي بعد عودته من الحجاز (أي بعد عام(1145هـ / 1732م)، وهي الفترة التي تفرغ فيها لإصلاح المناهج في "المدرسة الرحيمية" بـ دلهي. ويُرجح أنها كتبت في نفس الحقبة التي صنف فيها أمهات كتبه (مثل حجة الله البالغة والهمعات) ما بين(1732م و1747هـ)، حيث كان منشغلاً بوضع الأسس الفكرية لمشروعه التجديدي الشامل[26].

هذه هي المصادر الأساسية للفكر التربوي عند شاه ولي، يتضح من خلالها مدى عمق وشمولية الفكر الذي قدمه في مؤلفاته. ونعتقد إنها ليست مجرد كتب، بل خزائن علمية تحوي في طياتها نظام فكري وتربوي متكامل، يسعى إلى إنقاذ الأمة من حال الترهل والتجزئة إلى حال الإئتمانية والوحدة، لعل الأمة تستأنف إبصار مقاصدها، فتستدرك ما فاتها، وتعزم على الانطلاق من جديد.وما ذاك على الله بعزيز.

2– الأسس الفكرية للمنهج التربوي عند الدهلوي :

ينطلق الشاه ولي الله في منهجه التربوي من رؤية كلية تعتبر أن الإسلام "دين" يشمل جميع شعب الحياة الدينية والدنيوية، ولعل طابع الشمول هذا هو الذي لفت أنظار أحد معاصريه –مرزا جانجانان[27] – فقال عن هذا المنهج : " إن الشيخ ولي الله قد بيَّن طريقة جديدة وله أسلوب خاص في تحقيق أسرار المعارف وغوامض العلوم، وإنه رباني من العلماء ولعله لم يوجد مثله في الصوفية المحققين الذين جمعوا بين علمي الظاهر والباطن، وتكلموا بعلوم جديدة إلا رجال معدودون"[28]. وإلى جانب هذا الشمول المنهجي ،كان الإمام الدهلوي يعتقد أن بيان سنن الله تعالى في الخلق، ومعرفة قوانين الاجتماع البشري، وأسباب ترقى الأمم، وضعفها.لا يمكن إدراكها إلا من خلال مستوى معين من المعرفة، وهو ما يجعل التعليم ضرورة وجودية عند الإمام الدهلوي وليس مجرد ترف فكري. والمتأمل في التراث الذي خلفه "شاه ولي" يرى أن المنهج التربوي للشاه وليّ الله الدهلوي يقوم على عدة مرتكزات أهمها:

المرجعية النصية للمنهج :

يعول الإمام الدهلوي على القرآن الكريم، وعلى ماصح من أحاديث الرسول – ﷺ – ، ثم الاقتداء بالصحابة ورجال السلف الأول، والاستمساك بهذا المنهج ضروري لكل مسلم ولازم له وواجب عليه لأن الإسلام يقضي به، والواجب على على المسلم أن يتمسك بكل ما يقضي به الدين، وقد بيّن الرسول–صلوات ربي عليه– ذلك أتم بيان، وأخذ الجيل الأول عنه بيانه وتفسيره ،وعنهم أخذ التابعون بإحسان.

فليس لنا بعد هذا إلا أن نسير على هذا المنهج ففي الأخذ به سرّ سعادتنا وفي الإعراض عنه سرّ شقائنا، و هذا العنصر مبثوث في كل كتبه ورسائله، يقول في كتابه الحجة :" ها أنا برئ من كل مقالة صدرت مخالفة لآية من كتاب الله أو سنة قائمة عن رسول الله – ﷺ – أو إجماع القرون المشهود لها بالخير، أو ما اختاره جمهور المجتهدين ومعظم سواد المسلمين فإن وقع شيء من ذلك فإنه خطأ رحم الله تعالى من أيقظنا من سِنَتِنَا أو نبهنا من غفلتنا"[29].

ويزيد الأمر بيانًا فيقول بعد ما تقدم: " ولا نعتقد العصمة في أحد غير النبي– ﷺ – ، والميزان في معرفة الخير والشر ،الكتاب على تأويله الصريح ومعروف السنة، لا اجتهاد العلماء، ولا أقوال الصوفية، ليس منّا من لم يتدبر القرآن كتاب الله ،ولم يتفهم حديث نبيه – ﷺ – "[30].

كما يحذر من الانخداع من الصوفية الجهال، وباعة الكرامات، ونصح "المريد الصادق" ألا يضع يده في أيد أحد من هؤلاء المشائخ المدَّعين، فما أكثر الأبالسة في صور الأناسي ،وذلك لأن الصوفية المحققين قد قلَّوا جدا ،وأن علومهم أوشكت أن تنزع من الأرض[31].

والواقع أن الإمام الدهلوي ذكر أساس منهجه الديني والفكري والفرق بينه وبين مناهج المتصوفة السابقين، والفقهاء المقلدين، والمتكلمين المتكايسين في وصيته المشهورة" المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية " التي أجمل فيها دعوته وأفكاره الإصلاحية حيث يقول – رحمه الله–فيها :

أولا – " أول ما يوصي به هذا الفقير: هو الاعتصام بالقرآن والسنة **في العقيدة والعمل**، والمواظبة على تدبر ما جاء فيهما، والاهتمام بقراءة جزء منهما كل يوم، ومن عجز عن القراءة، يستمع لترجمة ورقة من كليهما على الأقل"[32]، وماذاك إلا لأن هذين الأصلين هما الميزان في معرفة الخير والشر، وهذا عمل تربوي منهجي ولاشك، ثم يحذر من التأويلات البعيدة التي يتكلفها المتفيقهون سواء من العقلانيين الأغرار، أو الفقهاء القشوريين، أو المتصوفة الجهلة لذلك رأيناه ينتقد مسلك بعض المتكلمين الذين بالغوا في الاعتداد بالعقل وفي هذا المعنى يقول:" ومنها أن المبتدعين شككوا في كثير من المسائل الإسلامية بأنها مخالفة للعقل، وكل ما هو مخالف له يجب رده أو تأويله كقولهم في عذاب القبر إنه يكذبه الحس والعقل، وقالوا في الحساب والصراط والميزان نحوا من ذلك، فطفقوا يؤولون بتأويلات بعيدة، وأثارت طائفة فتنة الشك، فقالوا : لم كان صوم آخر يوم من رمضان واجبا وصوم أول يوم من شوال ممنوعا عنه ؟ ونحو ذلك من الكلام"[33].

كما نجده يرد على الفقهاء المتزمتين الذين يتبعون عالما بعينه ويعرضون عن تتبع السنة السنية وفي هذا المعنى يقول في وصيتة ناصحا تلامذته وعليكم: " اتباع العلماء المحدثين الذين يجمعون بين الحديث والفقه ،وعرض التفريعات الفقهية دائما على الكتاب والسنة فيؤخذ ما وافقها ويترك ما خالفهما.فإن الأمة لا تستغني أبدا عن عرض الاجتهادات على الكتاب والسنة وعدم السماع للفقهاء المتزمتين الذين يقلدون عالما معينا ويعرضون عن تتبع السنة فلا يحتفل بهم

فان رضى الله في الابتعاد عنهم"[34].

ويقول أيضا : في كتابه "الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف ": "ومما وفقني الله تعالى للقيام به من الأعمال: "تدوين المرضي والمختار في علم الفقه، واختيار **طريقة الفقهاء المحدثين**"[(35)].

ويزيد هذا المعنى تأكيدا عندما يقول :" أشهد بالله أنه كفر بالله أن يعتقد في رجل من الأمة ممن يخطئ ويصيب، أن الله كتب علي اتباعه حتما، وأن الواجب علي هو الذي يوجبه هذا الرجل علي، ولكن الشريعة الحقة، قد ثبتت قبل هذا الرجل بزمان، وقد وعاها العلماء، وأداها الرواة، وحكم بها الفقهاء، وإنما اتفق الناس على تقليد العلماء على معنى أنهم رواة الشريعة عن النبي – ﷺ –وأنهم علموا مالم نعلم، وأنهم اشتغلوا بالعلم مالم نشتغل، فلذلك قلدوا العلماء فلو أن حديثا صح وشهد بصحته المحدثون، وعمل به طوائف فظهر فيه الأمر، ثم لم يعمل به لأن متبوعه لم يقل به، فهذا هو الضلال المبين "[(36)].

ثانيا – إنه يحذر من التصوف الأعجمي، وحياة الرهبنة، والانغمار في الزوايا، ويدعو إلى التصوف الإيجابي، وفي هذا يقول :" إن الإفراط في مقامات الانسلاخ والاستهلاك واشتغال كل من هبّ ودبّ في طلبها داء عضال أصاب الملة المصطفوية، ورحم الله امرأً سعى في القضاء عليه حتى ولو كان متحليا ببعض الاستعدادات الأصلية لها"[37].

واعتقد أن هذا الفكرة تمثل ثورة جذرية على التصوف القائم على التجريد عدو كل تطور ثقافي، ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول :" ولم يأمر بذلك أحد من الأنبياء عليهم السلام. وليس الأمر كما ظنه قوم فروا إلى الجبال، وتركوا مخالطة الناس رأسا في الخير والشر، وصاروا بمنزلة الوحش، ولذلك رد النبي – ﷺ –على من أراد التبتل وقال " : ما بعثت بالرهبانية وإنما بعثت بالملة الحنيفية السمحة "[38] ، لكن الأنبياء عليهم السلام أمروا بتعديل الارتفاقات، وألا يبلغ بها حال المتعمقين في الرفاهية كملوك العجم، ولا ينزل بها إلى – حال سكان شواهق الجبال اللاحقين بالوحش"[39].

ذلك لأن التربية في تصور الدهلوي مندمجة مع الحياة غير منعزلة عنها، والمعرفة عنده بدون حركة طاقة مهدرة، وكمال الإنسان لايتحقق بالانزواء، والعيش في الأديرة والكهوف بل بالعمل المنتج الذي يصلح أحوال المعيشة والمجتمع، وهي الأفكار التي بذرها الإمام الدهلوي في تربة إقبال الخصبة، فأينعت "فلسفة في الفعل ".

وهكذا استطاع الإمام الدهلوي أن يربط منهجه التربوي مباشرة بالوحي، لتنساب أنواره إلى كيان المسلم فتزيل أدواؤه وظلمته، وتبعث فيه الحياة الحقيقية قال تعالى : ﴿ **وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾، (الشورى، الآية:52)، وهل يبقى مع النور ظلمة ،أو مع الروح موت ؟!.

كما حاول في منهجه التربوي أن يشُدَّ المسلم إلى "القدوة النبوية "حتى يصبح كأنه يعيش بين ظهرانيه متخطيا حدود الزمان، يقول – رحمه الله–مختتما كتابه المقالة الوضيئة :" إن السعيد منَّا .. من له اطلاع على القرآن والحديث، ويلزمنا أن نتشرف بزيارة الحرمين الشريفين– بين فينة وأخرى– وتكون لنا بهما صلة قلبية، ففي ذلك سر سعادتنا وفي الإعراض عن ذلك سر شقائنا"[40].

والحقيقة أن اهتمام الدهلوي بالقرآن والحديث متناغم مع تصوره **لغاية التربية** عنده التي هي نيل رضا رب العالمين، والفوز بالسعادة الأبدية في الدار الآخرة، فالتربية عند شاه ولي الله لاتهدف فقط لبناء الشخصية والكفاءة

الاجتماعية، كما عند بعض المدارس التربوية الغربية، بل تشمل حياة الإنسان بكاملها. لذا، اعتبر القرآن الكريم والحديث النبوي هما المرشدان لهذه الحياة الكاملة. وهذا ينبع من تصورة أن الحياة وحدة واحدة.وهو المنهج الذي لايفصل بين الدنيا والآخرة، فعمل الإنسان في الدنيا هو ما يحدد مكانه في الآخرة.

الفطرة الإنسانية :

لا أكون مبالغا إذا قلت أن الدهلوي أول مفكر مسلم عمل على توضيح علاقة التعاليم الإسلامية بالفطرة البشرية والغريب أن إثارته لهذا المبحث كان متزامنا مع حديث المفكر الفرنسي " جون جاك روسو "(Jean-Jacques Rousseau) (1712–1778) عن الدين الطبيعي. إذ يرى الدهلوي أن الإنسان مفطور على الخير، وأن وظيفة التربية هي تنمية هذه الفطرة وتوجيهها، لا قمعها أو تشويهها.

مفهوم الفطرة عند الدهلوي :

يرى الكثير من المفكرين المسلمين أن الفطرة البشرية، تولد صفحة بيضاء وأن الإنسان يولد ولا معرفة له بشيء مسبق، وأن المعرفة تأتي من الخبرة والتنشئة،[2] وإن شئت قلت :إن الفطرة عند هؤلاء تعني البراءة المعرفية والحياد التام، فإن الإمام الدهلوي يذهب إلى أن هذا العدم المعرفي لا ينفي وجود " **نزوع إيجابي**" ؛ فخلوُّ الصفحة من الكتابة لا يعني خلوَّ الورقة من "العلامات المائية" التي تحدد مسار القلم لاحقا، إن صح لنا هذ التعبير، وبوجيز العبارة نقول : إن الفطرة عند الدهلوي هي تلك الطاقة الكامنة(الميل) في الطبيعة الانسانية التي تدفعها نحو الخير والكمال، والجمال، والتوحيد والاستسلام له.

وربما دفع أصحاب الرأي الأول إلى القول "بحيادية الفطرة " هو هروبهم من الجبر والآلية، وهو ما نستشفه من أقوال ابن عبد البر القرطبي إذ يقول في نص دال على مانحن بصدده :" ولو كان الأطفال قد فطروا على شيء على الكفر أو الإيمان في أولية أمرهم ما انتقلوا عنه أبدا، وقد نجدهم يؤمنون، ثم يكفرون قالوا ويستحيل في المعقول أن يكون الطفل في حين ولادته يعقل كفرا أو إيمانا لأن الله أخرجهم في حال لا يفقهون معها شيئا قال الله عز وجل :﴿ **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا** ﴾، (النحل ،الآية:78)، فمن لا يعلم شيئا استحال منه كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار قال أبو عمر هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي يولد الناس عليها"[41] . وبالنظر في مجمل آرائه يتبين أن الفطرة عنده : هي أن يولد الإنسان "خالياً" من أي عقيدة باطلة، لكنه أيضاً لا يحمل "معلومات" مسبقة.

أما ابن حزم فقد ذهب إلى رأي قريب من هذا إذ يقول:" إن الإنسان يخرج إلى الدنيا غفلا لا معرفة له بشيء كما قال عز وجل :﴿ **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا** ﴾، (النحل ،الآية:78)، قال أبو محمد: فحركاته كلها طبيعية كأخذه الثديين حين ولادته، وتصرفه تصرف البهائم على حسبها في تألمها وطربها حتى إذا كبر وعقل، وتقوت نفسه الناطقة، وأنست بما صارت فيه وسكنت إليه وبدت رطوباته تجف بدأت بتمييز الأمور في الدار التي صارت فيها، فيحدث الله تعالى لها قوة على التفكير ،واستعمال الحواس في الاستدلال وأحدث الله تعالى لها الفهم بما تشاهد وما تخبر به"[42].

---

[2] من هؤلاء ابن عبد البر القرطبي ، وابن حزم كما سيأتي بيانه لاحقا.

ومن مجموع آراء ابن حزم في الفطرة يمكن أن نستخلص أنها عنده: "الاستعداد المحايد"، والإنسان في التصور الحزمي يولد صفحة بيضاء، والله زوده بحواس، وعقل كأدوات، لكن المعلومات تأتي لاحقا.

فالفطرة عند كليهما أشبه بالوعاء الفارغ الذي يمكن أن يملأ بالإيمان أو الكفر، أو المعرفة أو الإنكار، وربما رآها ابن عبد البر :في "سلامة الحواس"[43] مستدلا على هذا بقوله – ﷺ –: " كل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه، وينصرانه ويمجسانه **كما تُنتَج البهيمةُ بهيمةً جمعاء هل تحسون فيها جدعاء** "[44] .

أما الدهلوي فيقوم تصوره للفطرة على أنها أشبه بشريحة إن صح هذا التعبير محمّلة مسبقا بنزعات (ميل– شوق– حنين) روحية ومادية.وإذا أردنا أن نقرب الصورة أكثر قلنا:"نبات بذري" يحمل في طياته سرّ الشجرة، فإذا زرعت هاته البذرة في أرض خصبة صلحت ووصلت إلى كمالها الممكن، وإذا زرعت في أرض سبخة حجبت تلك البذرة عن البروز والظهور، ولذلك عنون أحد مباحث كتابه "الحجة ": "باب الحجب المانعة عن ظهور الفطرة"[45]،وانظر إلى دقة تعبيره، إذ أن اختياره لهذا المصطلح لم يكن عفويا، بل له مقصد دلالي واضح، فالفطرة عنده نور "كامن وكامل" خلف حجب الطبع والرسم (العادة) وسوء المعرفة،[3] ومهمة الشرائع والارتفاقات هي "إزاحة" هذه الستائر، ورفع هاته الحجب، وهذا تأكيد منه على أن الفطرة لا تتغير، ولكنها تُغطى قال تعالى : ﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ **لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ** ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، (الروم ،الآية:30).

فالفطرة عنده لا تتبدل، ولكن ينبغي أن تتعهد شأنها كشأن "البذرة" التي تحتاج إلى السقي، وإزالة الأعشاب الضارة التي تحجب عنها نور الشمس، كذلك الفطرة هي استعداد روحاني وجسدي **منحاز** يحتاج إلى **التربية والتنمية المستمرة طوال حياة الإنسان** عبر " الآراء الكلية "،[4] و"الظرافة "،[5] و"الارتفاقات".وهكذا تغدو التربية عند الإمام الدهلوي استكمال لهذا النزوع أو كبت له، ولكن ليست إيجاد له.

شمولية الفطرة: بنية الوجود والمعرفة والقيم عند الدهلوي:

يُعيد الشاه ولي الله الدهلوي صياغة مفهوم "الفطرة" متجاوزاً التوصيفات الفقهية الضيقة، ليجعل منها محركاً مركزياً للوجود الإنساني في أبعاده الثلاثة: الوجودي، والمعرفي، والقيمي.

---

[3] ويحصر الدهلوي هاته الحجب في ثلاثة : حجاب الطبع، وحجاب الرسم، وحجاب سوء المعرفة. يتظر : ولي الله الدهلوي ، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1،ص111.

Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bāligḥah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:111.

[4] يفهم من أقوال الدهلوي أنه يعني بها: النظر للأمور من منظور مصلحة النوع البشري ككل.وإن شئت قلت:هي القدرة على تجاوز اللحظة (الجزئية) إلى التفكير في العواقب البعيدة والغايات الكبرى (الكلي)، وهذا التجريد ما يجعله إنسانا. فالحيوان يتحرك (بالغريزة)، يحس بالشبق فيسافد،أما الإنسان فيتحرك ب(الهدف والمقصد الكلي)، إذ قد يجامع الإنسان من أجل المحافظة على النوع الإنساني أو حتى للأنس والاستقرار ، ولذلك كان الزواج نظاما عالميا (كليا) ، لأن كل البشر يشتركون في هذه الحاجة.

[5] هي الأناقة الروحية والمادية ، وهي أن يبحث الإنسان على الجمال لا المنفعة فحسب ، فالإنسان لايبحث عن مأوى يحميه من الحرّ والقرّ فقط ، بل يبحث عن بيت يأويه وفي نفس الوقت جميل وأنيق .ويرى الدهلوي أن " الرأي الكلي " و"الظرافة " هما اللذان يدفعان الإنسان نحو التحضر والتمدن .

أولاً: البعد الوجودي (الميثاق والحنين الأزلي):

يربط الدهلوي الفطرة بأصل "الميثاق" الذي أُخذ على بني آدم في عالم الذر، معتبراً أن المعرفة الإلهية ليست كسباً طارئاً، بل هي **تجلٍّ إلهي سابق على الزمان** برز في "النفس الرحماني"[6].

- **الفطرة كنزوع ذاتي** :يرى الدهلوي أن الإنسان ليس مجرد كِيان مادي، بل هو كائن مشحون بميل جِبلي نحو معدنه الأول[46].
- **ظاهرة "الشوق الروحي** :"يفسر الدهلوي التكاليف الشرعية (كالحج مثلاً) بوصفها استجابة لنداءات الفطرة؛ فالحج يلبي "احتياجاً ذاتياً" للتواصل مع المركز الإلهي، مما يجعل التشريع مواءمة دقيقة مع بنية الإنسان الروحية[47].

ثانياً: البعد المعرفي (الإبستيمولوجيا الفطرية)

ينفي الدهلوي اختزال الإدراك في الثنائية المادية (حواس + عقل نظري)، مقدماً الفطرة كـ **"رادار روحي** "يسبق العقل ويوجهه عبر مسارين:

1. **المعرفة القبلية** :يرى أن الفطرة "مادة معرفية" مستكنة في "الصورة النوعية" للإنسان، تمد العقل بالآراء الكلية. فاليقين عنده ليس مجرد تراكم للمعلومات، بل هو فعل "استخراج" لما هو مودع سلفاً، حيث ينجذب العقل للحق انجذاب الحديد للمغناطيس. وفي هذا المعنى يقول الدهلوي :" والشرع الإلهي لم يكلِّف الناس إلا بما أودعه الله عز وجل في فطرتهم بحسب الصورة النوعية[7] سواء كان ذلك الشيء المكلَّف به علما، أو عملا،

---

[6] " النَّفَس الرحماني " أو "العماء "، يشير به الدهلوي إلى هذا الفيض الذي ظهرت به القابليات والممكنات إلى حيّز الوجود، وإن شئت قلت : تعبير مجازي عن سريان الرحمة الإلهية في الإمكان . ويتردد هذا المصطلح في كتب ابن العربي كثيرا وهو عنده عبارة عن الجوهر الذي تفتحت فيه صور الوجود بأجمعها بالقوة ،كما يحتوي نَفس الإنسان جميع ما يصدر عنه من حروف وكلمات يقول ابن العربي :"إن جوهر العالم : النفس الرحماني ، الذي ظهرت فيه صور العالم " ينظر :ابن العربي، الفتوحات المكية ،ط1. القاهرة : دار الكتب العربية الكبرى 1911م ،ج3، ص452؛ وينظر أيضا: سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي ،ط1. بيروت: المؤسسة الجامعية 1981م، ص1064. ويؤكد الدهلوي أن هذا التجلّي الإلهي سابق على وجود الإنسان والزمان، أي أن الله خلق النفس وهي تحمل هذا الاستعداد والمعرفة منذ البداية.وهو مايرشد إليه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ﴾، (الأعراف: 172)، ومعنى الآية عند كثير من المحققين:أن الله أودع في النفس الإنسانية معرفة فطرية بربوبيته.ينظر : ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ،تح: سامي بن محمد السلامة، ط1.الرياض : دار طيبة للنشر والتوزيع،1999م ،ج3،ص506.

Ibn al-ʿArabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 1st ed. (Cairo: Dār al-Kutub al-ʿArabiyyah al-Kubrā, 1911), 3:452; Suʿād al-Ḥakīm, *al-Muʿjam al-Ṣūfī*, 1st ed. (Beirut: al-Muʾassasah al-Jāmiʿiyyah, 1981), 1064; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, ed. Sāmī ibn Muḥammad al-Salāmah, 1st ed. (Riyadh: Dār Ṭaybah li-l-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1999), 3:506.

[7] "الصورة النوعية" تعني: الطبيعة الأساسية أو النمط الخاص الذي خُلق عليه كل نوع من الكائنات.عند الإنسان: الصورة النوعية هي الطبيعة الإنسانية السليمة، العقل، الفطرة، القدرة على التعلم والمعرفة والتمييز بين الخير والشر.أي: كل ما أودعه الله في الإنسان من فطرة ووعي وميول طبيعية هو متناسب مع طبيعته النوعية.مثال:الطفل يولد قادرًا على التمييز بين الخير والشر بشكل

ولم يحتجَّ الشرع عليهم إلا بما يهدي إليه فطرتهم وهو مستكن فيهم"[48].

2. **شرطية "تصفية النسمة"**: يشترط الدهلوي لصحة الإدراك "تطهير النسمة" (النفس)؛ فالفطرة التي انطمست بحجاب الطبع لا تدرك إلا ظواهر الأشياء، بينما "النسمة الشفافة" هي التي تسمح بعبور نور العقل الكلي، فتجمع بين النقل والعقل والذوق في وحدة متكاملة. يقول الدهلوي : ومن ثمار التطهير أن قد يكسب الإنسان بصيرة حقيقية في مجريات الأحداث؛ وقد يتمكن على فهم الغرض الكامن وراء كل كلمة فهمًا تامًا، وتأويل كل أثر، فضلاً على ظهور الأنوار الروحانية[49]. وهذا رد قوي على الفلسفات المادية التي تظن أن العقل يمكن أن يصل للحقيقة وهو غارق في "كدر" السلوك.

ثالثاً: البعد القيمي (المعيارية الثلاثية)

حوّل الدهلوي الفطرة إلى مختبر مرجعي تُعرض عليه الأفكار والسلوكيات، وتتجلى هذه المعيارية في:

- **المعيارية المنطقية** :ما وافق الفطرة فهو حق، وما خالفها (كالدهرية أو السفسطة) فهو باطل إبستيمولوجياً لمصادمته للجهاز الإدراكي الأصلي[50].
- **المعيارية الجمالية** : "الظرافة" والجمال ليسا ترفاً، بل هما من مقتضيات الصورة النوعية. فالإنسان ينجذب للجمال انجذاباً فطرياً لكونه تجلياً مادياً للكمال الإلهي يقول في حجة الله البالغة : إن الإنسان خُلق محباً للظرافة، ومن هنا نشأ التوسع في المآكل والملابس والمساكن بما يزيد على مجرد الحاجة [51].
- **المعيارية الأخلاقية** :يربط الدهلوي بين الأخلاق وجمال الروح، فكما أن العين تلتذ بالمنظر الجميل، فإن "البصيرة الفطرية" تلتذ بالفعل الجميل حيث.يربط الدهلوي بين "انشراح الصدر" وبين "الجمال المعنوي"[52]. البِر عنده ليس ثقلاً تكليفياً، بل هو فعل يوافق "تناسق" الفطرة.كما أن الإثم ليس مجرد خطأ، بل هو "قُبحٌ وبشاعة "تشوه تناسق النسمة، ومن هنا يأتي "الانقباض"؛ فالروح تنقبض من القبح كما تنقبض العين من المنظر البشع[53].

الخلاصة :بينما تقف الرؤى الفقهية التقليدية (كابن حزم) و(ابن عبد البر) عند "الحدود القانونية" للفطرة، يمضي الدهلوي بها نحو "القيم الكلية"، معتبراً إياها **شريحة برمجية قدسية** تمنح الإنسان الاتجاه نحو الخير والجمال دون قسره. وإن أي حضارة تتنكر لهذه الجذور الفطرية هي بناء هش مآله الانهيار، لأنها فقدت البوصلة التي تربط سلوك الإنسان بأصله الوجودي.وهي الحقيقة التي عبر عنها إقبال بقوله إن هذه الحضارة:" وإن لم تمت حتف أنفها فستنتحر وتقتل نفسها بخنجرها، ولا غرابة في ذلك فإن كل وكر يقوم على غصن ضعيف ليس له استقرار "[54].

رابعا – محاولة الدهلوي التوفيق بين النزوع الفطري والإرادة البشرية:

تتجلى عبقرية الدهلوي المنهجية في قدرته الفائقة على صهر الآراء المتعارضة في بوتقة واحدة؛ إذ سعى لفك الاشتباك التاريخي بين مفهومي "الاختيار" و"الجبلة الفطرية". فبينما ذهب ابن حزم وابن عبد البر إلى القول بـ **"حيادية**

فطري.لديه القدرة على فهم معنى العدل، الرحمة، والالتزام بمجموعة أساسية من الواجبات.لم يُطلب من الإنسان ما يتجاوز طبيعته أو إمكانياته . وإن شئت قلت: الصورة النوعية هي طبيعة الإنسان السليمة التي تجعل كل تكليف شرعي ممكنًا وملائمًا له. والشرع لا يُكلّف الإنسان إلا بما تستطيع الفطرة استيعابه، سواء كان معرفة أو عملًا.

الفطرة "تنزيهاً للعدل الإلهي عن شبهة الجبر، قدم الدهلوي صياغة تركيبية أكثر عمقاً بقوله" :**أفعال العباد اختيارية، لكن لا اختيار لهم في ذلك الاختيار**[55]."

ويقوم هذا المذهب على ثنائية دقيقة؛ فمن جهة، يثبت للعبد حرية حقيقية هي مقتضى "الصورة" التي خُلق عليها الإنسان، وبها يترتب التكليف والمسؤولية. ومن جهة أخرى، يرى أن هذا الاختيار محكومٌ بـ **"ماهية الانجذاب"**؛ فالإنسان يختار الفعل بحريته، لكنه لا يملك تغيير القوانين الباطنية التي تجعله يستلذ بالجمال أو ينفر من القبح.ويمكن مقاربة هذه الرؤية في سياق **"الفيزياء الروحية"**؛ حيث يمكن أن نشبه الذات البشرية بـ "ذرة" تتحرك في مجال مغناطيسي كوني؛ فللذرة حركتها الذاتية (الاختيار)، لكنها تظل واقعة تحت تأثير خطوط الجذب الإلهي نحو الكمال (الفطرة). وبذلك، فإن الإنسان عند الدهلوي ليس تائهاً في خلاء حيادي كما صوره ابن حزم، وحتى ابن عبد البر القرطبي، بل هو كائن مختار في فعله، "مسيّر" في انجذابه الفطري نحو الحق والجمال، بوصفه قانوناً كونياً ثابتاً لا يملك المرء تبديله.

الجمع بين النقل والعقل :

استشرف الشاه ولي الله الدهلوي، بوعيٍ سابق لعصره، تحولات الفكر البشري واتجاهات السوسيولوجيا القادمة؛ إذ أدرك أن ديمومة الشريعة في العصور اللاحقة لا تتحقق بالتقليد الساكن، بل بقدرتها على تقديم حجج مقنعة، ولذلك هيمن المنهج العقلي على طريقته في عرض الشريعة، إذ اعتمد على التعليل، واشتغل بتشخيص أسباب العلل الاجتماعية وسبل علاجها. ولم يسلك أسلوب الجدل التقليدي، بل استخدم المنهج العقلي والتجريبي، حيث يلتقي في منهجه "الاستدلال الاستقرائي، والملاحظة التجريبية، والمرجعية الدينية، فالدهلوي لم يكتف في منهجه بالمزاوجة التقليدية بين العقل والنقل، بل سعى لتحقيق "الوحدة العضوية"بينهما، معتبراً أن الوحي هو "عقلٌ من الخارج" يُرشد الإنسان لغايات وجوده، وأن العقل هو "شرعٌ من الداخل" يستنبط حِكَم التشريع في كينونته .وبناءً على هذا الاندماج الإبستيمولوجي، غدت الشريعة في نظره ليست مجرد أوامر فوقية، بل هي نظام فطري وكوني يجد العقلُ فيه كماله، ويجد النقلُ فيه معقوليته، مما جعل من كتابه (حجة الله البالغة) بياناً تأسيسياً لعصرانية الفكر الإسلامي.وفي هذا المعنى يقول : الدهلوي: " وقد يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر، أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع، أو عصى جوزي بعمله، وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير"[56].

وحدة المصدر وتلازم الدليل:

يرى الدهلوي أن التعارض بين العقل والنقل هو تعارض ظاهري ينم عن قصور في فهم أحدهما أو كليهما، إذ إن مصدرهما واحد وهو "التجلي الإلهي". ﴿ **أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ**﴾، (طه، الآية:50)،فالعقل الصريح عند الدهلوي ليس مجرد أداة منطقية جافة، بل هو "لطيفة ربانية" قادرة على إدراك المصالح الكلية التي جاءت بها الشريعة. وهو بذلك يتجاوز المدرسة "الحرفية" التي تقف عند حدود النص، ومدرسة العقليين المحض الذين يعزلون العقل عن فيض الوحي. فالنقل يمد العقل بالحقائق الغيبية التي يعجز عن اقتناصها، والعقل يبرز "حِكم التشريع" ومعقولية الأحكام، مما يجعل الشريعة في منظوره "نظاماً كونياً" يتسق مع سنن الله في الخلق[57].

العقل "خادم للنص" ومنقب عن "المصلحة":

ينبني منهج الدهلوي في الجمع بين العقل والنقل على فكرة **"الارتفاقات"**؛ حيث يرى أن التشريع جاء ملبياً لاحتياجات الفطرة ومعززاً للمدركات العقلية السوية[58]. فالعقل لدى الدهلوي ليس حاكماً على النص بالإبطال، بل هو "مستنبط" لعلله ومقاصده، وهو ما يسميه بـ **"فقه المقاصد الكلية"**،[8] فإذا ورد النص النظري، جاء العقل ليثبت أن هذا النص هو عين المصلحة البشرية، وبذلك تتحقق "الموافقة" بين صحيح المنقول وصريح المعقول على حد تعبير ابن تيمية. هذا التناغم يمنع تحول الدين إلى مجرد طقوس لا يعقل معناها، ويمنع العقل من التيه في فلسفات تصادم الفطرة والوحي.

والخلاصة: إن الدهلوي بهذا الجمع، استطاع أن يقدم "إسلاماً كلياً" يخاطب الروح بالشوق، والعقل بالبرهان، والقلب بالفطرة، محققاً بذلك أعلى درجات التوفيق في الفكر الإسلامي.

والواقع إن هذا التناغم الذي أقامه الدهلوي بين **العقل والنقل** ليس مجرد توفيق نظري بين المصادر، بل هو الثمرة الطبيعية لرؤيته لـ **شمولية الفطرة** .فالفطرة عنده هي "الأصل الوجودي" الذي تفرع عنه العقل كأداة للإدراك، والنقل كدليل للإرشاد؛ وبما أن الفطرة مجبولة على طلب الحق والجمال، فمن المحال أن يصادم الوحي الإلهيُّ مقتضياتِ العقل السليم. وبذلك تغدو الفطرة هي "المرجع الكلي" الذي يصدّق فيه العقلُ على معقولية التشريع، ويستجيب فيه النقلُ لنداءات الروح المستكنّة في أعماق الإنسان. ومن هنا، لا يرى الدهلوي العقل والنقل كطرفي نقيض، بل كجناحين يحلق بهما الإنسان في فضاء "الصورة النوعية" التي فُطر عليها، محققاً بذلك وحدة المعرفة التي تزاوج بين الوحي والوجود.

الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد و عدم التعصب والجمود:

تأكد للإمام الدهلوي أن الجمود الفكري هو السبب الرئيس في تراجع الأمة عن منصب الوصاية في هذا العالم ، فانبرى يدعو الى **تحرير الأذهان وإيقاظ الموقف النقدي والتساؤلي،** الذي يرفض قبول كل شيء من تراث السابقين وهو معنى وضحه بقوله : أما هؤلاء الباحثون بالتخريج والاستنباط من كلام الأوائل المنتحلون مذهب المناظرة والمجادلة فلا يجب علينا أن نوافقهم في كل ما يتفوهون به. ونحن رجال وهم رجال، والأمر بيننا وبينهم سجال"[59].

ولذلك ما انفك يدعو الى فتح باب الاجتهاد، وكسر "سحر" التقليد وهو ما بينه بقوله: " إن الاجتهاد في كل عصر هو "فرض كفاية"، والمراد به هنا هو الاجتهاد المطلق المنتسب الذي لا يحتاج صاحبه لغيره في معرفة تعديل الرجال، وجرحهم أو معرفة اللغة . ومعرفة الأحكام الشرعية بترتيب مجتهد، حتى لو كان ذلك بإرشاد صاحب مذهب، تظل ضرورة قائمة.إن المسائل التي دُونت في الكتب غير كافية، وفيها اختلاف كبير لا يمكن حله دون الرجوع إلى الأدلة .

---

[8] يقول الدهلوي : أما فيما يخص فاعلية المرء في المجالات الأكثر واقعية، فهناك فائدتان إضافيتان:
تزداد قوى الحَدْس والاستدلال المنطقي لدى السالك، وقد يكتسب بصيرة حقيقية في مجريات الأحداث.
كل ما يصل إلى مسامعه من القرآن والأحاديث النبوية وأقوال وأفعال السلف؛ يتم استيعابه بفضل الله بواسطة عقله؛ وبذلك يصبح قادراً على الفهم التام للغرض الكامن وراء كل كلمة وتأويل كل أثر، فضلاً عن فهم الارتباطات والإشارات الضمنية في كل آية. كل هذه هي ثمار التطهير وفوائد الرياضة الروحية. ينظر بتصرف :
Waliullāh al-Dihlawī, Alṭāf al Qudus (The Sacred Knowledge of the Higher Functions of the Mind), trans. G. N. Jalbani (1979), 45.

والسبب في كون الاجتهاد فرضاً في كل عصر هو كثرة المسائل الواقعة التي تحتاج إلى بيان الحكم الإلهي فيها."[60].

ولا شك إن هذا هو الحق الذي لا محيص عنه ولا مصير إلا إليه، إذا أردنا أن يظل الإسلام أحد القوى الموجهة في العالم، ولذلك كان من الضروري أن ينصبَّ اهتمام الإمام الدهلوي على تمتين الصلة بالقرآن الكريم، وذلك من خلال ترجمة معاني القرآن إلى الفارسية لأنها كانت اللغة الرسمية لمسلمي شبه القارة الهندية وقتذاك، ثم شدَّد الإمام على ضرورة التعامل مباشرة مع القرآن وفي هذا المعنى يقول :" ويُدرَّس القرآن بالترجمة وبغير التفسير "[61]، وما هذا إلا لأن الدهلوي لايريد أن يُقرأ القرآن من خلال عدسات الآخرين، ونظارات مستعارة، أو من خلال أعين الآخرين لأن في هذا ما يعيق الدوافع الإبداعية للإنسان المسلم.

كما دعا الدهلوي إلى البحث عن علل التشريع وفهم مقاصد الشريعة، لأنه يدرك أن هذا العمل هو عبارة عن الجسر الذي من خلاله تعبر الأمة من التقليد الجامد إلى التجديد المبني على الدليل والتعليل ،فالشريعة في نظر الدهلوي ليست مجرد أوامر تعبدية صماء، بل هي نظام رباني له "أسرار" وحكم.وهذا ما بينه بقوله:" وقد يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء لها مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر، أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع، أو عصى جوزي بعمله، وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير"[62].

وإذا كانت بعض المدارس الإسلامية تطالب الفرد بالامتثال السلبي، وبعبارة أخرى بتنفيذ الأحكام الشرعية آلياً ودون تساؤل.فإن الدهلوي يتبنى وجهة نظر مختلفة إذ يرى أن قصر الشريعة على "التعبد المحض" (أي فعل الشيء دون معرفة سببه) قد يؤدي إلى ضعف اليقين بخلود رسالة الإسلام وعالميتها، وهذا يعني أن التعليم في هذه المدرسة ليس حفظا وتلقينا، وإنما تعليلا وتفكرا، فالطالب لا يسأل "ماذا أفعل؟" فقط، بل "لماذا شرع الله هذا؟."، وهذه تربية للعقل ولا شك، كما لم يكتف الإمام الدهلوي بشرح "الحكمة" من الصلاة أو الزكاة، بل ربطها بمقاصد عليا تخدم الإنسانية مما يجعل التدين جوهرياً لا شكلياً.

وهكذا يغدو الدرس المقاصدي عند الدهلوي سلما إلى **منهج تربوي** متكامل يهدف إلى بناء "الإنسان الرباني".ولم يكتف الدهلوي بالدعوة إلى فتح باب الاجتهاد من جديد، وإنما دق مسمارا في جدار التعصب المذهبي الذي سيطر على العالم الإسلامي، ولذلك حاول تقريب المسافات بين الفقهاء والمحدثين، وبين الفقهاء والصوفية، وبين اتباع المذاهب الأربعة، بل بين الطرق الصوفية المختلفة، لأنه رأى في داء الفرقة والتشرذم ذهاب الريح لاقدر له، وفي هذا أعظم الخطر على وجود الإسلام كدين في حد ذاته، ولذلك ما انفك يدعو إلى ضرورة التسامح في المسائل المختلف فيها، وإلى عدم اتخاذها سببا للقطيعة و زيادة التشظي، ولهذا الغرض صنف كتابيه " الإنصاف في أسباب الاختلاف "، و" عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ". هذان الكتابان اللذان لم يكونا نتيجة مدارسة فقهية بحتة، وإنما كانا وليدا رؤية إصلاحية شاملة، تعمل على نقل المجتمع من حالة الترهل والصراع المذهبي إلى حالة التكامل المعرفي. وبمساعيه هذه تجلت قدرته الهائلة على التركيب والإبداع، أو ما سماه بنفسه **علم الجمع بين المختلفات**، محققا في شخصه تلك البشارة النبوية التي تلقاها في المدينة المنورة، وهي: "إن مراد الحق فيك أن يجمع شمل الأمة المرحومة بك".[63] ومقتديا بقول الرومي:"أنت جئت لتصل لا لتفصل."

مفهوم الارتفاقات ومقتضياتها التربوية عند شاه وليّ الله الدهلوي:

لم يكن الإمام الشاه ولي الله الدهلوي مجرد فقيهٍ يفسر النصوص، بل كان فيلسوفاً اجتماعياً ومربياً ربانياً أدرك مبكراً أن نهضة الأمم لا تتحقق بالقفز فوق سنن التطور البشري. ومن رحم كتابه العظيم "حجة الله البالغة"، برزت نظرية "الارتفاقات" ،كخارطة طريق ترصد تدرج المجتمعات من البداوة إلى قمة التحضر الروحي. غير أن عبقرية الدهلوي لم تقف عند حد الوصف التاريخي، بل قرنت كل مرحلة (ارتفاق) بمجموعة من "المقتضيات التربوية" التي تحول النظام الاجتماعي إلى ممارسة سلوكية وملكة نفسية. في هذا المبحث، نسلط الضوء على هذه المراحل الأربع، وكيف صاغ الدهلوي من خلالها منهجاً متكاملاً يزاوج فيه بين "عقل المعاش"المنظم للحياة، و"عقل المعاد" المتصل بالخالق.فما معنى هذا المصطلح عنده.؟

مفهوم الارتفاق عند شاه وليّ الله الدهلوي:

الارتفاق في اللغة:

بالعودة إلى المعاجم اللغوية [64]، وبتتبع تصاريف الكلمة، ودلالتها المختلفة نجد أن الفعل (ر ف ق) يتمحور حول معنى أساسي هو اللطف، واللين، والسياسة، و التيسير، والتسهيل وفي التنزيل ﴿ **وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفِقًا** ﴾ (الكهف، الآية :16)، أي: "وييسر لكم من أمركم الذي أنتم فيه من الغمّ والكرب خوفاً منكم على أنفسكم ودينكم مرفقا، ويعني بالمرفق: ما ترتفقون به من شيءٍ"[65].

كما يقال : ارتفقت بالشئ اي انتفعت به، ومرافق الدار مصاب الماء ونحوه[66]، وقد يبدو للوهلة الأولى أنهما بعيدا عن معنى الفعل رفق الذي يأتي بمعنى سهل ويسر، ولكن بالتأمل نجد أنهما على المعنى الأول، فالارتفاق ليس هو الانتفاع باطلاق، ولكنه انتفاع مقيد يقال : ارتفق بالشيء:إذا انتفع به على وجهٍ ميسور، قال بعض السلف" :التمسوا الرفيق قبل الطريق "، وماذاك إلا لأن الرفيق من ييسر لك الطريق.

مفهوم الارتفاق في اصطلاح شاه وليّ الله الدهلوي :

الإمام الدهلوي لم يبحث لغويا مادة "رفق"، ولم يقدم تعريفا جامعا مانعا كما يقول المناطقة لهذا المصطلح، لكنه اشتغل بالمفهوم أو بالرسم أي أنه بيَّن آثار الارتفاق، وربطه بالتيسير، وبالفطرة، ومراعاة الطباع، ورفع الحرج، والتدرج، والمصالح، واختلاف الأحوال وهذه كلها مشتقات عملية لمعنى الرفق، لا للمنفعة المجردة.فكأنه –رحمه الله– يريد أن يومىء لنا أن الرفق هو كيفية التحصيل، والانتفاع هو موضوع التحصيل، **أما الارتفاق فهو التحصيل الموافق للفطرة والمقاصد.**

وبوجيز العبارة نقول : إن الارتفاق عند الدهلوي ليس مجرد تحصيل منفعة، بل تحصيلها بطريق ملائم للطبع. لهذا لم يستعمل الدهلوي "الارتفاق" بمعناه الاقتصادي أو النفعي المجرد، بل قصده باعتباره: انتفاع الإنسان بما يُقيم حياته ويُصلح اجتماعه، على وجهٍ موافق للفطرة، غير مصادم للطبع ولا مُفْضٍ إلى الفساد.

والمتأمل في السياقات التي ورد بها هذا المصطلح في كتب الإمام الدهلوي يجد أن الرجل يوظف هذا المصطلح

دائما : فيما يُحتمل طبعًا، وما لا يفسد النظام، وما تدعو إليه الحكمة،[9] ولا يستعمله أبدًا بمعنى: المنفعة المطلقة، أو الإشباع غير المنضبط، وهذا –ولا شك– **اختيار دلالي مقصود**، لا صدفة لغوية.

والذي نخلص إليه أن شاه وليّ الله الدهلوي وإن لم يقدّم تعريفًا صريحًا لمفهوم الارتفاق، فإن تتبّع استعماله لهذا المفهوم في سياقاته المختلفة يكشف عن ارتباطه الوثيق بمعنى الرفق بوصفه تيسيرًا ومراعاةً للفطرة الإنسانية، لا مجرد تحقيق للمنفعة. وهو ما يدل على أن الارتفاق عنده هو تنظيم العالم بما يجعله قابلًا للانتفاع الإنساني دون عنف على الفطرة.وإن شئت قلت: هو نمط التيسير الحكيم الذي به ينتظم سلوك الإنسان فردًا وجماعة، وتتحقق مصالحه المادية والأخلاقية ضمن سنن إلهية واجتماعية.فالارتفاق عند إمامنا مفهوم وظيفيّ مقاصديّ، يُفهم من خلال آثاره ومجاله التداولي أكثر مما يُفهم من خلال الحدّ الاصطلاحي.

الارتفاقات والمقتضيات التربوية عند شاه وليّ الله الدهلوي:

تُعدّ نظرية الارتفاقات من أهم الإسهامات الفكرية عند أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، إذ تمثل إطارًا تفسيريًا لتدرج الاجتماع الإنساني، كما تكشف عن رؤية متكاملة للعلاقة بين الفطرة والتربية والعمران. ولا تنفصل هذه النظرية عن تصوره التربوي، بل تشكل أساسًا لفهم كيفية بناء الإنسان داخل سياقات اجتماعية متدرجة، تبدأ من الفرد وتنتهي بالعالمية.ويرى الدهلوي أن نشوء الارتفاقات يستند إلى أربع فضائل فطرية كامنة في الإنسان، هي: الطهارة، والإخبات، والسماحة، والعدالة[67]. وتمثل هذه القيم منطلقًا لتحول النزعة الغريزية إلى سلوك إنساني منظم[68]، إذ تؤدي وظيفة داخلية تضبط القوى النفسية وتوجهها نحو العمران.وتُفهم هذه الأصول باعتبارها عناصر توازن داخل النفس، تمكّن الإنسان من الانتقال التدريجي عبر مراحل الارتفاق، بما يعكس تكامل البعد الأخلاقي مع البعد الاجتماعي في فكر الدهلوي.

الارتفاق الأول: هندسة القوى البدنية (عتبة الاستقرار التربوي):

يمثل هذا الارتفاق المرحلة الأولى في تطور الاجتماع الإنساني، حيث تتركز الحياة حول تلبية الحاجات الأساسية من غذاء ولباس ومأوى، في مجتمعات بسيطة تتسم بقرب العلاقات وضعف التعقيد التنظيمي[69].

وتتجلى في هذه المرحلة بدايات التنظيم الاجتماعي من خلال أنشطة الزراعة وتربية الحيوانات وبناء المساكن، كما يظهر فيها تطور العقل العملي الذي يسعى إلى حل مشكلات العيش. وفي هذا السياق، ينتقل الإنسان من الفردية الغريزية إلى نوع من التوجه الجماعي المحدود، حيث تنشأ القواعد الأولية للتعامل والتعاون.

ويذهب الدهلوي أن البدايات الأولى لهذه "الاختراعات" كانت **إلهاماً قدسياً** لتيسير معاش الإنسان، ثم طورها الإنسان.ولذلك نجد الدهلوي كثيرا ما يستشهد بأن الله ألهم الحيوانات "ارتفاقاتها" بالفطرة، (النحل في بناء الخلية، النمل في جمع القوت)، فكيف بالإنسان؟[70].

---

[9] والحكمة عند الإمام الدهلوي ليست مواعظ بل معرفة بالسنن والقوانين التي تحكم نظام العالم ، فلا حكمة بلا معرفة، ولا معرفة بلا فهم سنن الوجود.فلا غرو أن يُكثر إمامنا في رسائله من ألفاظ مثل:الحكمة ، المناسبة، الوضع اللائق، ما يقتضيه الحال، ما لا يفسد النظام. ذلك لأن الارتفاق لا يعمل في الفراغ، بل يفترض: علمًا بطبائع الناس، ومعرفةً بسُنن الاجتماع، وفقهًا بالغايات لا بالوسائل فقط ، فالارتفاق فعل معرفي قبل أن يكون سلوكًا اجتماعيًا. فالجاهل قد ينتفع، لكنه لا يرتفق، لأن الارتفاق يتطلب بصيرة لا مجرد تجربة.

تركز التربية في هذا المستوى على تهذيب الجانب الجسدي وتنظيم العادات اليومية، من حيث النظام والنظافة والانضباط، بما يؤسس لبيئة نفسية وجسدية صالحة لبناء الملكات العليا.

الارتفاق الثاني: تدبير الذات والأسرة (غرس الملكات الأخلاقية):

يمثل هذا الارتفاق انتقالًا من المستوى الفردي إلى المستوى الأسري، حيث تصبح الأسرة نواة التنظيم الاجتماعي. ويهتم الدهلوي بتنظيم العلاقات داخل الأسرة، باعتبارها المجال الأول لتشكّل القيم والسلوكيات،وفي هذا يقول الدهلوي شارحا لهذا الارتفاق : " وهو الحكمة الباحثة عن كيفية حفظ الربط الواقع بين أهل المنزل... وفيه أربع جمل: الزواج، والولادة، والملكة، والصحبة"[71].

وفي هذا الطور، لا يقتصر الإنسان على تلبية حاجاته الأساسية، بل يظهر ما يسميه الدهلوي بالظرافة، وهي نزعة جمالية وأخلاقية ترتقي بالسلوك الإنساني، فتتجلى في آداب المعاشرة، وتنظيم الحياة الأسرية، وإقامة العلاقات على أساس من التعاون والتوازن.

كما تقوم الأسرة على توزيع الأدوار بين أفرادها بما يحقق التكامل، وتُعدّ بذلك نموذجًا مصغرًا للمجتمع الأكبر، ولذلك حذر الدهلوي من أن أي خلل في هذا التوازن هو إيذان بفساد المجتمع؛ وفي هذا المعنى يقول : بقوله : "زئرت النساء على الرجال، وغمط الرجال على النساء"، [72]فالمنزل في نظره هو "مدينة صغرى "ومختبرٌ لسياسة النفس، حيث يتروض الرجل فيه على المسؤولية، وتجد المرأة في ظلاله السكينة، تمهيداً لقيام "المدينة الكبرى" (الارتفاق الثالث)، وتسعى التربية في هذا المستوى إلى بناء الملكات الأخلاقية الراسخة، مثل الأمانة والحياء والوفاء، وتحويلها إلى صفات ثابتة في السلوك، مع تنمية الوعي بالمسؤولية داخل الأسرة، وإعداد الفرد للاندماج في المجتمع الأوسع.

الارتفاق الثالث: التعاون الكلي (سياسة المدينة):

ينتقل الاجتماع الإنساني في هذا الارتفاق إلى مستوى الدولة، حيث يصبح التعاون بين الأفراد قائمًا على التخصص وتقسيم العمل[73]. ويؤكد الدهلوي أن الإنسان لا يمكنه تحقيق بقائه إلا من خلال التعاون مع غيره، مما يبرر نشوء المؤسسات السياسية. وفي هذا المعنى يقول: الدهلوي إن الإنسان **كائن مدني بالطبع لا يتعيش إلا بالتعاون من بني نوعه**[74]، ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يعيش أو يستمر بقاؤه إلا في وسط جماعة من الناس يتيسَّر بسببها المعاونة والمعاوضة والمعاضدة

وتبرز هنا الحاجة إلى السلطة (الإمامة) لضبط العلاقات، وحفظ الحقوق، ومنع الظلم، خاصة مع تعدد المصالح وظهور النزاعات. وتضطلع الدولة بوظائف متعددة تشمل القضاء، والتنفيذ، والدفاع، والجباية، والإرشاد الأخلاقي. لأن البشر كما يقول الدهلوي :" ما دارت بينهم المعاملات وداخلها الشح والحسد والمطل والتجاحد، نشأت بينهم اختلافات ومنازعات ومنهم من نشأ فيهم من تغلب عليه الشهوات الرديئة، أو يجبل على الجراءة في القتل والنهب، ومنهم منكانت لهم ارتفاقات مشتركة النفع لا يطيق واحد منهم إقامتها، أو لا تسهل عليه، أو لا تسمح نفسه بها، فاضطروا إلى إقامة ملك يقضي بينهم بالعدل، ويزجر عاصيهم، ويقاوم جريئهم، ويجبي منهم الخراج، ويصرفه في مصرفه"[75].فوظيفة الحاكم هنا ليست التسلط، بل هي حماية الارتفاقات السابقة من الفساد؛ ومنع الظلم، وفض النزاعات، وحفظ الأمن، ليتفرغ الناس لبناء ملكاتهم.

كما يربط الدهلوي بين العدالة الاقتصادية والاستقرار الاجتماعي، معتبرًا أن اختلال التوازن الاقتصادي يؤدي إلى فساد القيم، وهو ما يجعل العدالة شرطًا أساسيًا لاستقامة المجتمع، والحاكم الحقيقي هو من يوفر العدالة الاقتصادية التي تسمح للفطرة الإنسانية بالنمو، و المثير للدهشة حقا أنه أدرك قبل كارل ماركس بقرن، أن تدمير النظام الاقتصادي العادل هو السبب الرئيسي لانهيار القيم الأخلاقية وسقوط الدول، وتركز التربية في هذا المستوى على إعداد الفرد ليكون مواطنًا مسؤولًا، من خلال غرس قيم النزاهة والانضباط، وتنمية الحس الاجتماعي، وربط العمل بالواجب الأخلاقي، بما يعزز إدراك الفرد لدوره داخل المنظومة العامة.

الارتفاق الرابع: الخلافة الكبرى (النظام العالمي):

يمثل هذا الارتفاق المستوى الأعلى في تنظيم الاجتماع الإنساني، حيث يتجاوز حدود الدولة إلى العلاقات بين الدول. ويقترح الدهلوي ضرورة وجود سلطة جامعة تضبط التفاعلات الدولية، وتحول دون النزاعات، وتحفظ التوازن العالمي. وهذا مابينه بقوله:" لما انفرز كل ملك بمدينته، وجبي إليه الأموال، وانضم إليه الأبطال أوجب اختلاف أمزجتهم وتشتت استعداداتهم أن يكون فيهم الجور وترك السنة الراشدة، وأن يطمع بعضهم في مدينة الآخرة، وأن يتحاسدوا، ويتقاتلوا بآراء جزئية من نحو رغبة في الأموال والأراضي، أو حسد وحقد، فلما كثر ذلك في الملوك اضطروا إلى الخليفة"[76].

كما يستند هذا التصور إلى رؤية تعتبر البشرية وحدة واحدة، وأن الدول أجزاء من هذا الكيان الكلي، مما يستدعي وجود نظام يضمن العدالة ويمنع التعدي، دون إلغاء استقلال الدول، وفي هذا المعنى يقول الدهلوي : إن النوع الإنساني يشبه شخصاً واحداً كبيراً، وكل دولة هي عضو فيه. ولابد من حفظ هذه الوحدة على صحتها،ثم تكميل منافعها، والتدبير الذي به توجد الصحة، وتكمل هو الخليفة الذي يكون بمنزلة الروح للجسد، يحفظ توازن القوى ويمنع بغي بعض الملوك على بعض[77]، وهذا ما أكده بقوله:" ولما كان الخليفة حافظا لصحة مزاج حاصل من أخلاط متشاكسة جدا أوجب أن يكون متيقظا، ويبعث عيونا في كل ناحية، ويستعمل فراسة نافذة"[78]. وتشير هذه الرؤية إلى أن غاية الارتفاق الرابع تتمثل في تحقيق نوع من الانسجام الكوني تحت سلطة عادلة تكفل حماية الضعيف من تغوّل القوي، وتسهم في ترسيخ السلام العالمي. ويتم ذلك عبر تأسيس أرضية أخلاقية مشتركة بين مختلف الأديان، بل وحتى بين غير المؤمنين، بما يتيح إمكان التعايش السلمي. وينطلق الدهلوي في ذلك من كون القيم الأخلاقية الأساسية، كالصدق والعدل والإيمان بالجزاء، قيمًا فطرية مغروسة في الإنسان، وتشكل القاسم المشترك بين الرسالات الدينية المختلفة،و تتجه التربية في هذا المستوى إلى تنمية الوعي الإنساني العالمي، وتجاوز الانغلاق القومي، وغرس قيم العدل والوفاء بالعهود، وإدراك الترابط بين المصالح الفردية والمصالح الكونية، بما يؤسس لشخصية إنسانية منفتحة ومسؤولة عالميًا، تجعل "الحق" فوق "القوة.

مما سبق يتبين أن نظرية الارتفاقات عند الدهلوي تُظهر تصورًا تدرجيًا لتطور الاجتماع الإنساني، حيث تتكامل فيه الأبعاد الفردية والأسرية والسياسية والعالمية ضمن نسق واحد. وتبرز التربية كعنصر محوري في كل مرحلة، إذ تضمن الانتقال من مستوى إلى آخر من خلال بناء الملكات وضبط السلوك وتوجيه القيم.وبذلك، لا تُفهم الارتفاقات باعتبارها مجرد تصنيف اجتماعي، بل باعتبارها إطارًا تربويًا شاملًا يربط بين الفطرة والتنظيم الاجتماعي، ويؤسس لرؤية تكاملية للإنسان والعمران.

غايات التربية في ضوء نظرية الارتفاقات عند الدهلوي:

تتأسس غايات التربية عند الدهلوي على رؤية شمولية للإنسان بوصفه كائنًا يجمع بين البعد الروحي والوظيفة العمرانية، ومن ثمّ فإن العملية التربوية لا تنحصر في تهذيب الفرد بمعناه الضيق، بل تمتد لتشمل بناء إنسانٍ قادر على تحقيق التوازن بين إصلاح ذاته والمساهمة في استقرار المجتمع. وفي هذا السياق، تمثل نظرية الارتفاقات الإطار الذي تنتظم فيه هذه الغايات، حيث تُربط تزكية النفس بتحقيق المصالح العامة، في نسقٍ متكامل لا يفصل بين الباطن والظاهر.

الغايات الروحية للتربية:

تحقيق العبودية الواعية:

تُعدّ العبودية الغاية العليا للتربية، غير أنها لا تُفهم عند الدهلوي على أنها مجرد امتثال ظاهري، بل هي وعيٌ بحقيقة العلاقة بين العبد وربه، قائم على المعرفة والإدراك[79]، فالتربية تسعى إلى نقل الإنسان من طور التقليد إلى مرتبة التحقيق، ومن أداء العبادات كعادات إلى ممارستها باعتبارها أفعالًا مقصودة قائمة على الحضور القلبي، بما يرسّخ البعد الروحي في السلوك الإنساني[80].

تزكية النفس وتهذيب القوى:

تتجه التربية إلى إعادة تنظيم قوى الإنسان لا قمعها، وذلك من خلال تلطيف القوة البهيمية، وتوجيه القوة السبعية، وترقية القوة الملكية بهداية الوحي، حيث يرى الدهلوي :"إن الإنسان خلق على هيئة جامعة للقوتين الملكية والبهيمية ،وسعادته في تقوية قوته الملكيته، وشقاوته في تقوية قوته البهيمية "[81]، وبذلك يتحقق الاعتدال الأخلاقي، حيث تُضبط الدوافع الطبيعية ضمن إطار يحقق الانسجام بين متطلبات النفس ومقاصد الشريعة، فيغدو الإنسان قادرًا على التحكم في سلوكه بدل الانقياد لأهوائه، ومن هنا كانت غاية التربية عنده هي إقامة "دولة الملكية" داخل النفس لتستقيم "دولة الارتفاق" في الواقع.

تحقيق التوازن النفسي والأخلاقي:

من الغايات الأساسية للتربية بناء شخصية متوازنة تتجنب الإفراط والتفريط، وتقوم على الوسطية في التفكير والسلوك. وهذا التوازن لا يقتصر على الداخل النفسي، بل ينعكس على علاقة الإنسان بغيره، فيؤسس لسلوك قويم يسهم في تحقيق الاستقرار الاجتماعي.يقول الدهلوي في نص دال على مانحن بصدده :" واعلم أنه ليس رضا الله تعالى في إهمال الارتفاق الثاني والثالث. ولم يأمر بذلك أحد من الأنبياء عليهم السلام. وليس الأمر كما ظنه قوم فروا إلى الجبال، وتركوا مخالطة الناس رأسا في الخير والشر، وصاروا بمنزلة الوحش، ولذلك رد النبي صلى الله عليه وسلم على من أراد التبتل وقال :ما بعثت بالرهبانية وإنما بعثت بالملة الحنيفية السمحة"[82] ، والانبياء عليهم السلام أمروا بتعديل الارتفاقات، وألا يبلغ بها حال المتعمقين في الرفاهية كملوك العجم، ولا ينزل بها إلى – حال سكان شواهق الجبال اللاحقين بالوحش"[83].

الارتقاء من الطبع إلى القصد:

تسعى التربية إلى نقل الإنسان من مستوى الاستجابة الغريزية إلى مستوى الفعل الواعي القائم على الاختيار، بحيث يصبح سلوكه صادرًا عن قصد وإرادة، لا مجرد انعكاس لعادات أو ميول فطرية.وفي هذا المعنى يقول : " النسبة

الصوفية غنيمة كبيرة، أما الرسوم والتقاليد فلا قيمة لها "[84]، ويؤكد الدهلوي "أن المقصود اتباع الشريعة لا المقامات الصوفية"[85]، ويمثل هذا التحول جوهر العملية التربوية، إذ به يتحقق نضج الإنسان وفاعليته الأخلاقية.

الغايات العمرانية للتربية:

إعداد الإنسان للوظيفة العمرانية:

لا تقف التربية عند حدود تزكية النفس، بل تتجاوزها إلى إعداد الإنسان للقيام بدوره في عمارة الأرض، من خلال ترسيخ قيم المسؤولية والالتزام، وتنمية قدرته على التفاعل الإيجابي مع محيطه، بما يجعله عنصرًا فاعلًا في بناء المجتمع :" وبالجملة فإن الإفراط في مقامات الانسلاخ والاستهلاك واشتغال كل من هبّ ودبّ في طلبها داء عضال أصاب الملة المصطفوية، ورحم الله امرأً سعى في القضاء عليه حتى ولو كان متحليا ببعض الاستعدادات الأصلية لها "[86].

تحقيق الارتفاق وتنظيم الحياة الاجتماعية:

تتجه التربية إلى توجيه الإنسان نحو تحقيق الارتفاق، أي جلب المصالح ودرء المفاسد في إطار جماعي منظم. ومن ثمّ، تتحول القيم التربوية إلى آليات عملية لضبط العلاقات الاجتماعية، بما يضمن تحقيق التوازن بين مصالح الأفراد والجماعة، واستقرار النظام العام، ولذلك كان تصوفه يرفض العزلة والرهبانية، وفي هذا المعنى يقول: ولم تُبعث الرسل بالرهبانية والانقطاع، بل بعثوا لإصلاح المعاش والمعاد معًا"[87]، فالتربية عند الدهلوي اجتماعية، وواقعية، ومندمجة في الحياة، والارتفاقات توازن لا قمع.

ترسيخ قيم التعاون والعدل:

تهدف التربية إلى بناء مجتمع قائم على التعاون والتكافل، من خلال غرس قيم العدل والإنصاف[88]، وتوجيه السلوك الفردي نحو خدمة المصلحة العامة، بما يعزز التماسك الاجتماعي ويحدّ من مظاهر الصراع والاختلال.

بناء الإنسان الحضاري المتكامل:

تنتهي العملية التربوية إلى تكوين إنسان يجمع بين الوعي الروحي والفاعلية الاجتماعية، فيتحقق فيه الانسجام بين إصلاح الباطن والمشاركة في العمران، ويصبح قادرًا على الإسهام في بناء حضارة متوازنة تقوم على الأخلاق والقيم، فيكونُ العبدُ معَ الخلقِ ببدنِهِ، ومعَ الحقِّ بقلبِهِ وسرِّه، لا يلهيهِ بيعٌ ولا شراءٌ عن ذكرِ اللهِ[89].

ومما سبق نستنتج :يتضح أن غايات التربية عند الدهلوي تقوم على تصور تكاملي لا يفصل بين تزكية الفرد وإصلاح المجتمع، حيث تتوزع هذه الغايات بين بعدٍ روحي يُعنى بتهذيب النفس، وبعدٍ عمراني يستهدف تحقيق الارتفاق واستقرار الجماعة. غير أن هذا التقسيم يظل تقسيمًا تحليليًا، إذ إن الحقيقة التي يؤكدها الدهلوي هي وحدة هذين البعدين وتداخلهما في بناء الإنسان المتكامل.

آفاق الإفادة من الفلسفة الدهلوية في الواقع المعاصر:

لا تكمن أهمية فلسفة الشاه ولي الله الدهلوي في كونها مجرد حلقة في تاريخ الفكر الإسلامي، بل في قدرتها على تقديم "إجابات حية" لأزمات الإنسان في القرن الحادي والعشرين. ويمكن تركيز آفاق الإفادة منها في النقاط الآتية:

صياغة نموذج "الأنسنة الروحية" للتقنية:

في ظل تغول المادية التكنولوجية التي حولت الإنسان إلى مجرد رقم استهلاكي، تبرز حاجة التربية المعاصرة إلى

مفهوم **"تلطيف البهيمية** ."إن الإفادة من الدهلوي هنا تكمن في إعادة تعريف "الرفاهية"؛ بحيث لا تكون الارتفاقات (التطور التقني والمادي) غاية في ذاتها، بل وسيلة لتحرير الإنسان من عبودية المادة، مما يتيح له مساحة للنمو الروحي والفكري، وهذا يعيد "الأنسنة" للحضارة التقنية.

أخلقة الفضاء العام (الارتفاق الاجتماعي والسياسي):

يعاني العالم اليوم من انفصال حاد بين "السياسة" و"الأخلاق"، وبين "الاقتصاد" و"القيم". ولذلك كان يرى أن الاستغلال المفرط والترف المبالغ فيه هما السببان الرئيسيان للفساد في المجتمع[90]، فالترف، والظلم الضريبي، وظهور الطبقات الطفيلية، تمثل جميعها صورًا لفقدان الرفق والحكمة في تدبير الاجتماع، ومن هنا تبرز راهنية فكره في السياق المعاصر، إذ يقدّم الدين بوصفه قوة إصلاحية تعيد التوازن القيمي والأخلاقي للمجتمع، في مقابل النزعات التفكيكية لما بعد الحداثة، مما يمنح فلسفته الاجتماعية والتربوية صلاحية مستمرة لمعالجة أزمات الإنسان الحديثة.و يقدم الدهلوي حلاً جذرياً باعتبار **"العدالة والسماحة** "مقتضيات ضرورية لبقاء الارتفاقات وليس مجرد نوافل روحية[91]، إن الإفادة المعاصرة تتمثل في بناء مناهج تربوية وإدارية تُعلم الأجيال أن "الفساد الأخلاقي" هو المؤذن بخراب العمران، وأن "الاستقامة الروحية" هي الضمانة الحقيقية لاستقرار الأسواق ونظم الحكم.

تفعيل "المواطنة المتزنة" في عصر العولمة:

يقدم الدهلوي في "الارتفاق الرابع" رؤية مبكرة لما نسميه اليوم "المواطنة العالمية". الإفادة من هذه الرؤية تربوياً تكمن في تعزيز مفهوم الإنسان الذي ينتمي لخصوصيته الثقافية والروحية (الارتفاقات المحلية)، ولكنه في الوقت ذاته يسهم في "السلم العالمي" من خلال القيم المشتركة. هي دعوة لعولمة "إنسانية" لا تمحو الهويات، بل توحدها في إطار العدل الكوني[92].

استعادة "التربية التكاملية" ضد التجزئة الإنسانية:

يعاني النظام التعليمي الحديث من فصل العلوم المادية عن العلوم الإنسانية والروحية. فلسفة الدهلوي تلهمنا بضرورة العودة إلى **"الإنسان الكلي"**؛ المهندس الذي يستشعر "الإخبات" في تصميمه، والسياسي الذي يمارس "السماحة" في قراره، و"الإنسان المتكامل"؛ في فلسفة الدهلوي هو ذاك الذي تكون قدماه راسختين في طين الأرض (يعمرها، يزرعها، يحكمها بالعدل)، وعينه وقلبه معلقان بالملأ الأعلى. و يرى أن "العمران" بدون "روح" وحشية ودمار، وأن "الروحانية" بدون "عمران" عجز وتواكل[93].إن الإفادة التربوية التي يقدمها الدهلوي، تكمن في دمج قيم "الكمال الروحي" ضمن مساقات "الارتفاق المهني"، لصناعة جيل يبني الحضارة بروح المسؤولية الأخلاقية أمام الله والمجتمع.

ومنه نخلص أن فلسفة الدهلوي تقدم حلاً لمأزق الإنسان المعاصر الذي انشطر بين "ماديةٍ ملحدة" لا روح فيها، و"روحانيةٍ منزوية" لا واقع لها؛ فهي تدله على صراط "الارتفاق المتصل بالوحي"، حيث يُبنى العالمُ بيدٍ تصنع، وقلبٍ يخشع.

اهم النتائج

1. يتبيّن من خلال هذه الدراسة أن أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي قدّم تصورًا تربويًا متكاملًا في الفكر الإسلامي، يقوم على الجمع بين البعد الشرعي والأفق الحضاري، وينظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا متعدد الأبعاد يحتاج

إلى بناء متوازن في مجالاته المعرفية والأخلاقية والاجتماعية.

2. وتُعدّ نظرية الارتفاقات الإطار الناظم لهذا التصور، إذ لا تقتصر على وصف التنظيم الاجتماعي، بل تمثل مبدأً لفهم العلاقة بين الفرد ومحيطه، بما يجعل التربية وسيلة لضبط التدرج الإنساني وتحقيق الانسجام بين الفطرة والتشريع، وبين متطلبات الروح والعمران.
3. تتيح نظرية الارتفاقات أداة تحليلية فعّالة لتشخيص أزمة التربية المعاصرة، إذ تكشف أن هذه الأزمة ليست أزمة مناهج أو تقنيات تعليم، وإنما هي نتاج خلل بنيوي في الارتفاقات الاجتماعية التي تُمارَس فيها التربية. فاختلال الارتفاق الأول يؤدي إلى تشويه الفطرة، وخلل الارتفاق الثاني يفصل التعليم عن الواقع، واضطراب الارتفاق الثالث يفرغ التربية من بعدها القيمي، بينما يؤدي غياب الارتفاق الرابع إلى فقدان الغاية والمعنى التربوي
4. كما تقوم التربية عند الدهلوي على عملية تهذيب شاملة لقوى الإنسان، تتجاوز نقل المعارف إلى بناء الشخصية المتوازنة التي تجمع بين الوعي الروحي والفاعلية العملية، في إطار من التكامل بين المعرفة والتزكية، وبما يضمن تنمية مختلف أبعاد الشخصية وترسيخ القيم الأخلاقية كقاعدة للاستقرار الاجتماعي.
5. ويُفهم من هذا التصور أن التربية عملية مستمرة ترافق الإنسان في مسيرته نحو الكمال، كما ترتبط ارتباطًا وثيقًا بصلاح المجتمع واستقامة العمران، حيث يُعدّ ضعف البناء التربوي والأخلاقي أحد أسباب اختلال النظام الاجتماعي.
6. وعليه، تقدم فلسفة الدهلوي نموذجًا تربويًا تكامليًا يجمع بين البعد القيمي والوظيفة الحضارية، ويؤسس لرؤية تربوية تتجاوز الفصل بين الروحي والمادي، بما يجعلها قابلة للاستلهام في تطوير مقاربات تربوية معاصرة تعزز التوازن بين الفردية والمسؤولية الجماعية.
7. وفي ضوء ذلك، تبرز أهمية إعادة قراءة هذا التصور وتوظيفه في السياقات التعليمية الحديثة، بوصفه مدخلًا لإعادة بناء الرؤية التربوية على أسس تكاملية تستجيب لتحديات الواقع المعاصر، مع الحفاظ على البعد الإنساني والأخلاقي للتربية.

التوصيات:

1. تعميق البحث في الجوانب الفلسفية والتربوية في فكر الدهلوي .
2. الاستفادة من منهجه في معالجة الإشكالات الفكرية المعاصرة .
3. دراسة مفهوم "النواميس الكونية" لديه في إطار فلسفة العلوم والسنن الاجتماعية .
4. إجراء دراسات نقدية مقارنة لإبراز أبعاد التجديد في مشروعه الفكري .

وأخيرًا، تمثل العودة إلى فكر الدهلوي إسهامًا في بلورة رؤية تربوية متوازنة تُعيد الاعتبار للعلاقة بين القيم والمعرفة، بما يمنح التقدم الإنساني بعده الأخلاقي والمعنوي.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0

International License.

الهوامش (References)

[1] Muḥammad Iqbāl, *Tajdīd al-Tafkīr al-Dīnī fī al-Islām*, trans. Muḥammad Yūsuf ʿAdas, 1st ed. (Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, 2011), 161.

محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام ، تر:محمد يوسف عدس، ط1.القاهرة:دار الكتاب المصري، 2011م،ص161.

[2] Muḥammad Ikrām, *Rūd Kawthar*, 452–93; ʿAbd al-Ḥayy al-Ḥasanī, *al-Iʿlām bi-man fī Tārīkh al-Hind min al-Aʿlām*, also titled *Nuzhat al-Khawāṭir wa-Bahjat al-Masāmiʿ wa-al-Nawāẓir*, 6:737–43; Aḥmad Muḥammad al-Jawārinah, *ʿĀlamgīr al-Awwal: Awrangzīb* (Jordan, 2014), 13–42; Jadunath Sarkar, *History of Aurangzib: Mainly Based on Persian Sources*, 1st ed. (Calcutta, 1912).

هو أبو المظفر محيي الدين محمد ولدعام 1028هـ، حكم الهند خمسين عاما، عرف فيها بجلده، وبتقشفه، وحرصه على تطبيق الشريعة الإسلامية، تأثر بدعوة الشيخ أحمد السرهندي، قيل عنه أنه بقية الخلفاء الراشدين ،بلغ من تقواه أنه حين حضرته الوفاة أوصى بأن يُدفن في أقرب مقابر للمسلمين وألا يعدو ثمن كفنه خمس روبيات، توفي سنة(1118هـ)، ينظر: محمد إكرام، رود كوثر، (مرجع سابق) ،ص452–493؛ عبد الحي الحسني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، المسمّى ب"نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر"، (مرجع سابق)، ج6،ص737–743؛ أحمد محمد الجوارنة، عالمكير الأول " أورنك زيب"، الأردن 2014م.ص13–42.

[3] Waliullāh al-Dihlawī, *Insān al-ʿAyn fī Mashāyikh al-Ḥaramayn*, trans. Abū Zurʿah ʿAbd al-Aḥad al-Fallāḥī, 1st ed. (Rabat: Dār al-Amān, 2021), 108; Muḥammad Khalīl al-Murādī, *Silk al-Durar fī Tarājim al-Qarn al-Thānī ʿAshar*, 1st ed. (Cairo: Maṭbaʿat Būlāq, 1301 AH), 4:27.

هو أبو طاهر محمد بن الكردي، تتلمذ على يد والده إبراهيم، كما أخذ عن جم غفير من العلماء ،توفي(1145هـ). قال الإمام الدهلوي في" إنسان العين في مشايخ الحرمين " لما حضرت عنده للوداع إلى الهند انشدت بين يديه :

نسيت كل طريق كنت أعرفه إلا طريقا يؤديني لربعكم

فغلب البكاء على الشيخ وتأثر تأثرا عظيما. انظر في ترجمته: ولي الله الدهلوي، إنسان العين في مشائخ الحرمين، تر: أبي زرعة عبدالأحد الفلاحي، ط1.الرباط: دار الأمان 2021م، ص108؛ محمد خليل المرادي، سلك الدر في تراجم القرن الثاني عشر، ط1. القاهرة : مطبعة بولاق 1301هـ، ج4، ص27.

[4] Waliullāh al-Dihlawī, Risālah fī al-Dhabb ʿan Shaykh al-Islām Ibn Taymiyyah, ed. and study by ʿAbd al-Raḥmān ibn Ṣāliḥ al-Dhayb, Majallat al-ʿUlūm al-Sharʿiyyah wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyyah 20, no. 5 (2023): 129–67.

ولي الله الدهلوي، رسالة في الذب عن شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق ودراسة – عبد الرحمن بن صالح الذيب، نشرت في مجلة العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية (جامعة الملك خالد)؛ المجلد 20 العدد 5 – 2023، ص 129–167.

[5] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Durr al-Thamīn fī Mubashshirāt al-Nabī al-Amīn*, ed. Muḥammad ʿĀshiq al-Barnī, 1st ed. (Deoband: Dār al-Kitāb, 1408 AH), 153; Waliullāh al-Dihlawī, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyyah*, 1st ed. (Dabhel: Manshūrāt al-Majlis al-ʿIlmī, 1935), 1:41; 2:249.

ولي الله الدهلوي، الدر الثمين في مبشرات النبي الأمين، تح: محمد عاشق البرني ،ط1.ديوبند :دار الكتاب 1408هـ، ص153؛ ولي الله الدهلوي، التفهيمات الإلهية، ط1،. دابهيل : منشورات المجلس العلمي 1935م، ج1، ص41؛ج2،ص249.

[6] Al-Dihlawī, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyyah*, 1:216.

الدهلوي، التفهيمات الإلهية، (مصدر سابق)، 1: 216.

[7] ʿAbd al-Wahhāb Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah fī al-Naṣīḥah wa-al-Waṣiyyah li-Waliullāh al-Dihlawī, 167.

عبدالوهاب فرحات، في ظلال المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية لولي الله الدهلوي، (مصدر سابق)، ص 167.

[8] Sayyid Ḥusayn al-ʿAfānī, *Zahr al-Basātīn min Mawāqif al-ʿUlamāʾ al-Rabbāniyyīn*, 1st ed. (Cairo: Dār al-ʿAfānī, n.d.), 2:156; Ghandā Sānkhah, *Aḥmad Shāh Abdālī*, 1st ed. (Lahore: Maktabat Takhliqat, 1993).

هو أحمد شاه بن زمان خان السدوزائي مؤسس دولة أفغانستان الحديثة وأول الشاهات الدرّانيين، ولد (1135 هـ الموافق 1722م) توفي (1186هـ -1772 م). ينظر في ترجمته: سيد حسين العفاني، زهر البساتين من مواقف العلماء الربانيين، ط1.القاهرة:دار العفاني ،(دنت)، ج2، ص156؛ غندا سانكه، أحمد شاه ابدالي، ط1. لاهور:مكتبة تخليقات1993م.

[9] Aḥmad Khalīq Niẓāmī, al-Rasāʾil al-Siyāsiyyah li-l-Imām al-Dihlawī (n.d.), 15ff.

مراسلات الشاه ولي الله مع القائد أحمد شاه أبدالي عند : أحمد خليق نظامي، الرسائل السياسية للإمام الدهلوي ،(د،ت)، ص15 وما بعده.

[10] Gustave Le Bon, *Ḥaḍārāt al-Hind*, trans. ʿĀdil Zuʿaytir, 1st ed. (Cairo: Dār al-ʿĀlam al-ʿArabī, 2009), 146–49.

المراتها مشتق من كلمة " مهارا – شترا " وتعني المملكة الكبرى، وهم يعتنقون الديانة البرهمية، كانت لهم اليد الطولي في إسقاط الدولة المغولية. ينظر: غوستاف لوبون، حضارات الهند، تر: عادل زعيتر، ط1. القاهرة: دار العالم العربي ،2009م، ص146-149.

[11] Sayyid Ḥusayn al-ʿAfānī, *Zahr al-Basātīn*, 2:144.

سيد حسين العفاني، زهر البساتين من مواقف العلماء الربانيين، (مرجع سابق)،ج2، ص144.

[12] Waliullāh al-Dihlawī, *Fuyūḍ al-Ḥaramayn*, manuscript, Jāmiʿat Umm al-Qurā, no. 2693, Department of Sufism, 29–30.

يقول الإمام في مبشرته: " رأيتني في المنام قائم الزمان أعني بذلك أن الله إذا أراد شيئا من نظام الخير جعلني، كالجارحة لإتمام مراده، ورأيت ملك الكفار قد استولى على بلاد المسلمين، ونهب أموالهم وسبي ذرياتهم، وأظهر في بلدة أجمير الكفر، وأبطل شعائر الإسلام والعياذ بالله، فغضب الله غضبا شديدا على أهل الأرض، ورأيت صورة هذا الغضب متمثلة في الملأ الأعلى، ثم ترشح الغضب علي فرأيتني غضبانا من جهة نفث من تلك الحضرة في نفسي، وأنا مع جم غفير من الناس.. فرأيتهم غضبوا بغضبي، فجعلوا يتقاتلون ... وقتلنا الكفار، واستخلصناها منهم، وسبينا ملك الكفار". انظر في ذلك: ولي الله الدهلوي، فيوض الحرمين مخطوط بجامعة أم القرى رقم2693.قسم التصوف.ص29-30.

[13] ʿAbd al-Ḥayy al-Ḥasanī, al-Iʿlām bi-man fī Tārīkh al-Hind min al-Aʿlām, 6:862.

عبد الحي الحسني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، (مرجع سابق)، ج 6، ص862.

[14] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Muqaddimah fī Fann al-Tarjamah*, trans. Miṣbāḥ Allāh ʿAbd al-Bāqī, *Majallat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* 43, no. 2 (2008): 145.

ولي الله الدهلوي، المقدمة في فن الترجمة، تر: مصباح الله عبد الباقي، مقال منشور في مجلة الدراسات الإسلامية، باكستان 2008 م، مجلد43، العدد2، ص145.

[15] Al-Dihlawī, *al-Qurʾān al-Karīm wa-Tarjamat Maʿānīhi ilā al-Lughah al-Fārisiyyah*, 3rd ed. (Medina: Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1432 AH).

الدهلوي، القرآن الكريم وترجمة معانيه إلى اللغة الفارسية، ط3. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف

،1432هـ.

[16] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, trans. Sulaymān al-Ḥasanī al-Nadwī (n.d.), 122.

ولي الله الدهلوي، الفوز الكبير في أصول التفسير، تر : سليمان الحسني الندوي، (د.ت)،ص122.

[17] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, Arabized by Salmān al-Ḥusaynī al-Nadwī, 1st ed. (Cairo: Dār al-Ṣaḥwah, 1986), 29–30.

ولي الله الدهلوي، الفوز الكبير في أصول التفسير، عَرَّبَه: سلمان الحسيني النَّدوي، ط1.القاهرة :دار الصحوة1986م،ص29–30.

[18] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Musawwā Sharḥ al-Muwaṭṭaʾ*, 1st ed. (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1983), 1:63.

ولي الله الدهلوي، المسوى شرح الموطأ، ط1.بيروت:دار الكتب العلمية 1983م.، ج1،ص63.

[19] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1st ed. (Beirut: Dār al-Jīl, 2005), 1:22–23.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، ط1.بيروت:دار الجيل 2005م، ج1،ص22–23.

[20] Muḥammad Yāsīn Maẓhar Ṣiddīqī, *Taṣānīf Shāh Walī Allāh: Aik Tanqīdī Tajziyah*, 1st ed. (Aligarh: Idārat ʿUlūm Islāmiyyah, 2009), 58.

محمد يس مظهر صديقي، تصانيف شاه ولي الله – ايك تنقيدي تجزية، ط1.علي اكره مسلم : إدارة علوم اسلامية 2009م.،ص58.

[21] Ṣiddīqī, Taṣānīf Shāh Walī Allāh, 57.

محمد يس مظهر صديقي، تصانيف شاه ولي الله – ايك تنقيدي تجزية، (مرجع سابق) ،ص57.

[22] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyyah*, 1st ed. (Dabhel: Manshūrāt al-Majlis al-ʿIlmī, 1936), 1:209ff.

ولي الله الدهلوي، التفهيمات الإلهية، ط1. دابهيل : منشورات المجلس العلمي 1936م، ج1،ص209 ومابعد.

[23] Al-Dihlawī, al-Tafhīmāt al-Ilāhiyyah, 1:54.

ولي الله الدهلوي، التفهيمات الإلهية، (المصدر نفسه) ،ج1،ص54.

[24] Ṣiddīqī, Taṣānīf Shāh Walī Allāh, 53.

محمد يس مظهر صديقي، تصانيف شاه ولي الله – ايك تنقيدي تجزية، (مرجع سابق)، ص53.

[25] Waliullāh al-Dihlawī, *Uṣūl al-Taʿlīm al-Islāmī aw Fann al-Dirāsah wa-al-Taʿlīm*, trans. and annotated by ʿAbd al-Wahhāb Farḥāt, with Fayḍ Allāh ʿAbd al-Raḥīm, 1st ed. (Amman: Dār al-Nūr al-Mubīn, 2025).

ولي الله الدهلوي، أصول التعليم الإسلامي أو فن الدراسة والتعليم، ترجمة وتعليق عبدالوهاب فرحات بالاشتراك مع فيض الله عبدالرحيم، ط1.عمان :دار النور المبين 2025م .

[26] Saiyid Athar Abbas Rizvī, *Shah Walī-Allāh and His Times* (Australia: Maʿrifat Publishing House, 1980), 223–24.

[27] Muḥammad Ikrām, *Rūd Kawthar*, 645–49; ʿAbd al-Ḥayy al-Ḥasanī, *al-Iʿlām bi-man fī al-Hind min al-Aʿlām*, 6:705ff.; Shāh ʿAlī Ghulām al-Dihlawī, *Maqāmāt Maẓharī: Aḥwāl wa-Malfūẓāt wa-Maktūbāt*, ed. Muḥammad Iqbāl Mujaddidī, 1st ed. (Lahore: Progressive Books, 2015).

هو الشيخ الإمام العالم المحدث الفقيه الزاهد شمس الدين حبيب الله له مكاتيب نافعة وديوان شعر بالفارسية مطبوع ومتداول، (

1113هـ –1195هـ) توفي شهيدا. ينظر في ترجمته : محمد إكرام، رود كوثر، (مرجع سابق)، 645–649؛ عبد الحي الحسني، الإعلام بمن في الهند من الأعلام، (مرجع سابق)،ج6، ص705 وما بعده؛ وأوفى ترجمة ماكتبه :شاه علي غلام الدهلوي، مقامات مظهري – أحوال وملفوظات ومكتوبات،تح:محمد إقبال مجددي، ط1.لاهور:بركر يسوبوكس2015م.

[28] ʿAbd al-Ḥayy al-Ḥasanī, al-Iʿlām bi-man fī al-Hind min al-Aʿlām, 5:861.

عبد الحي الحسني، الإعلام بمن في الهند من الأعلام، (مرجع سابق)، ج 5، ص861.

[29] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Aḥmad Saʿīd al-Bālanfūrī, 3rd ed. (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 2017), 1:63.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،، تح: أحمد سعيد البالنفوري، ط3. دمشق: دار ابن كثير ،2017م.ج1، ص63.

[30] Al-Dihlawī, al-Tafhīmāt al-Ilāhiyyah, 1:202.

ولي الله الدهلوي، التفهيمات الإلهية، (مصدر سابق) ،ج1،ص 202.

[31] ʿAbd al-Wahhāb Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah fī al-Naṣīḥah wa-al-Waṣiyyah li-l-Shāh Waliullāh al-Dihlawī, 1st ed. (Cairo: Dār Kalīm, 2022), 135.

عبدالوهاب فرحات، في ظلال المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية للشاه ولي الله الدهلوي، ط1. القاهرة :دار كليم 2022م، ص135

[32] Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah, 130.

عبدالوهاب فرحات، في ظلال المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية للشاه ولي الله الدهلوي، (مصدر سابق) ، ص130.

[33] Al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. al-Bālanfūrī, 1:56.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،، تح: أحمد سعيد البالنفوري، (مصدر سابق) ،ج1،ص 56.

[34] Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah, 132.

عبدالوهاب فرحات، في ظلال المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية للشاه ولي الله الدهلوي ،(مصدر سابق)، ص132.

[35] Al-Shāh Waliullāh al-Dihlawī, al-Juzʾ al-Laṭīf fī Tarjamat al-ʿAbd al-Ḍaʿīf, 137.

الشاه ولي الله الدهلوي، الجزء اللطيف في ترجمة العبد الضعيف, (مصدر سابق) ،ص137.

[36] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyyah*, 1:211.

ولي الله الدهلوي، التفهيمات الإلهية، (مصدر سابق) ،ج1، ص211.

[37] Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah, 150.

عبدالوهاب فرحات، في ظلال المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية للشاه ولي الله الدهلوي، (مصدر سابق)، ص150.

[38] Al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-Kabīr*, hadith no. 7715, ed. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī, 2nd ed. (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah, 1433 AH), 8:200; al-Dārimī, *al-Sunan*, Kitāb al-Nikāḥ, Bāb fī al-Nahy ʿan al-Tabattul, ed. Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī, 1st ed. (Riyadh: Dār al-Mughnī li-l-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2000), 3:1385.

رواه الطبراني، في المعجم الكبير، رقم الحديث 7715 تح: حمدي عبدالمجيد السلفي، ط2.القاهرة : مكتبة ابن تيمية 1433هـ،ج8،ص200 . باختلاف يسير .وروي عن عائشة أنها قالت: "نهى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– عن التبتل"، أخرجه الدارمي، السنن،كتاب النكاح، باب في النهي عن التبتل، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني ، ط1.الرياض : دار المغني للنشر والتوزيع، 2000م، ج3، ص1385 والحديث رجاله ثقات، وقال الألباني: صحيح لغيره.

[39] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1st ed. (Beirut: Dār al-Jīl, 2005), 1:186.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، ط1.بيروت:دار الجيل 2005م، ج1،ص186.

[40] Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah, 169.

عبدالوهاب فرحات، في ظلال المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية للشاه ولي الله الدهلوي، (مصدر سابق)، ص169.

[41] Abū ʿUmar Yūsuf ibn ʿAbd al-Barr, *al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭaʾ min al-Maʿānī wa-al-Asānīd*, ed. Muṣṭafā ibn Aḥmad al-ʿAlawī and Muḥammad ʿAbd al-Kabīr al-Bakrī, 1st ed. (Rabat: Wizārat ʿUmūm al-Awqāf wa-al-Shuʾūn al-Islāmiyyah, 1387 AH), 18:70; see also 18:82.

أبو عمر يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، ط1.الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية 1387هـ، ج18، ص70، وينظر أيضا :ج18، ص82.

[42] Ibn Ḥazm, *al-Faṣl fī al-Milal wa-al-Ahwāʾ wa-al-Niḥal*, ed. Muḥammad Ibrāhīm Naṣr and ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayrah, 1st ed. (Beirut: Dār al-Jīl, 1996), 5:241.

ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق : محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط1.بيروت: دار الجيل 1996م :ج5، ص241.

[43] Ibn ʿAbd al-Barr, al-Tamhīd limā fī al-Muwaṭṭaʾ min al-Maʿānī wa-al-Asānīd, 18:68–69.

يقول :" ابن عبد البر : والذي عليه جماعة أهل العلم من أهل الفقه والحديث في معنى الفطرة المذكورة في هذا الحديث: أنها الخلقة التي خُلق عليها المولود في بطن أمه على السلامة خلقة وطبعا وبنية، ليس معها إيمان ولا كفر، ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر أو الإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا".ينظر: ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (مرجع سابق)، ج18، ص68–69.

[44] Ibn ʿAbd al-Barr, *al-Tamhīd*, 18:58; see also 18:65, 98.

أبو عمر يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، (مرجع سابق)، ج18،ص58. وينظر أيضا: ج18،ص65؛ ج18،ص98.

[45] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:111.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1،ص111.

[46] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Maktūb al-Madanī*, in *Kalimāt Ṭayyibāt*, 1st ed. (Delhi: Maktabat Mujtabāʾī, 1309 AH), 181.

ولي الله الدهلوي، المكتوب المدني ضمن كلمات طيبات ،ط1. دلهي: مكتبة مجتبائي 1309هـ .، ص 181.

[47] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:142.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1،ص142.

[48] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Maktūb al-Madanī*, 181.

ولي الله الدهلوي، المكتوب المدني ،(مصدر سابق) ،ص181.

[49] Waliullāh al-Dihlawī, Alṭāf al Qudus (The Sacred Knowledge of the Higher Functions of the Mind), Translated by Professor G. N. Jalban, 1979, p. 45.

[50] Al-Dihlawī, *al-Maktūb al-Madanī*, 182.

يقول الدهلوي : " فمن أثبت هذا التجلي كما هو أصاب الفطرة التي فطر الله الناس عليها ... ومن لم يثبته أخطأ الفطرة... وصار زنديقاً دهرياً". ينظر : الدهلوي، المكتوب المدني، (مصدر سابق) ،ص182.

[51] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:83; see also 1:120.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1،ص83.وينظر أيضا : ج1، ص120.

[52] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 2:60.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج2،ص60.

[53] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:114.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1،ص114.

[54] Abū al-Ḥasan al-Nadwī, "al-Ḥaḍārah al-Gharbiyyah kamā Yarāhā Muḥammad Iqbāl," *Majallat Daʿwat al-Ḥaqq* 6, no. 3 (December 1962): 7.

نقلا عن : أبي الحسن الندوي، الحضارة الغربية كما يراها محمد إقبال، مجلة دعوة الحق، س.6، ع3 /ديسمبر 1962 ص 7 .

[55]Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:289.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)، ج1،ص289.

[56] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:28.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)، ج1،ص28.

[57] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:311–12.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)، ج1،ص311–312.

[58] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Maktūb al-Madanī*, 180.

ولي الله الدهلوي، المكتوب المدني ،(مصدر سابق) ،ص180.

[59] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:63.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1،ص63.

[60] Al-Dihlawī, *Muqaddimat al-Muṣaffā*, 1st ed. (Lahore: Maṭbaʿat al-Muḥammadī, n.d.), 13.

الدهلوي، مقدمة المصفّى، ط1.لاهور: مطبعة المحمدي، (د،ت)، ص13.

[61] Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah, 162.

عبدالوهاب فرحات، في ظلال المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية للشاه ولي الله الدهلوي، (مصدر سابق) ،ص162.

[62] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Saʿīd Aḥmad al-Bālanfūrī, 1:44.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تح: سعيد أحمد البالنفوري ،(مرجع سابق)، ج1،ص44.

[63] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyyah*, 1:41; see also 2:249.

ولي الله الدهلوي، التفهيمات الإلهية، (مصدر سابق)، ج1، ص41 وأبضا: ج 2، ص249.

[64] Ibn Sīdah al-Mursī, *al-Mukhaṣṣaṣ*, ed. Khalīl Ibrāhīm Jaffāl, 1st ed. (Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1996), 4:37ff.; see also Ibn Manẓūr al-Ifrīqī, *Lisān al-ʿArab*, s.v. "ʿaqada."

ابن سيدة المرسي، المخصص،تح: خليل إبراهم جفال، ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي 1996م ،ج4، ص 37 وما بعده، ينظر أيضا: ابن منظر الأفريقي، لسان العرب، (مادة عقد).

[65] Al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, 1st ed. (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 2000), 17:618.

الطبري، تفسير جامع البيان في تفسير القرآن، تح: أحمد محمد شاكر ،ط1. بيروت :مؤسسة الرسالة 2000م ،ج17، ص618.

[66] Abū Naṣr al-Jawharī, *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa-Ṣiḥāḥ al-ʿArabiyyah*, ed. Aḥmad ʿAṭṭār, 1st ed. (Beirut: Dār al-ʿIlm li-l-Malāyīn, n.d.), 4:1482.

أبو نصر الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار، ط1.بيروت: دار العلم للملايين .ج4، ص1482.

[67] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:103; Waliullāh al-Dihlawī, *Hamaʿāt*, Urdu trans. Muḥammad Sarwar, 1st ed. (Lahore: Sindh Sāgar Academy, 1946), 186ff.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)، ج1،ص103؛ ولي الله الدهلوي، همعات، ترجمة للأوردية

: محمد سرور، ط1. لاهور: سنده ساگر اكادمي 1946م. ،ص186ومابعده.

[68] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:107–8.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)، ج1،ص107–108.

[69] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:85.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1، ص85.

[70] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:284.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1،ص284.

[71] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:88.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1، ص88.

[72] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Tafhīmāt al-Ilāhiyyah*, ed. Ghulām Muṣṭafā al-Qāsimī, 1st ed. (Lahore: Academy Shah Wali Allah, 1970), 1:287.

ولي الله الدهلوي، التفهيمات الإلهية، تحقيق غلام مصطفى القاسمي، ط1.لاهور: إكاديمية الشاه ولي الله 1970م، ج1،ص287.

[73] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Budūr al-Bāzighah*, ed. Ṣaghīr Ḥasan Maʿṣūmī, 1st ed. (Hyderabad: Maṭbaʿat al-Ḥaydarī, 1970), 91.

ولي الله الدهلوي ،البدور البازغة، تح: صغير حسن معصومي، ط1.حيدر آباد : مطبعة الحيدري ،1970م،ص 91.

[74] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:150.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1، ص150.

[75] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:84; al-Dihlawī, *al-Budūr al-Bāzighah*, 92.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1، ص84؛ ينظر: ولي الله الدهلوي ،البدور البازغة ،(مصدر سابق)،ص92.

[76] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:97; al-Dihlawī, *al-Budūr al-Bāzighah*, 113.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1، ص 97؛ ينظر: ولي الله الدهلوي ،البدور البازغة ،(مصدر سابق)،ص113.

[77] Al-Dihlawī, al-Budūr al-Bāzighah, 91.

ولي الله الدهلوي ،البدور البازغة ،(مصدر سابق)،ص91.

[78] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:98.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)،ج1، ص 98.

[79] Waliullāh al-Dihlawī, *Hamaʿāt*, Urdu trans. Muḥammad Sarwar, 46; see also 159.

ولي الله الدهلوي، همعات، ترجمة للأوردية :امحمد سرور، ط1. لاهور: سنده ساگر اكادمي 1946م. ،ص46؛ وأيضا :ص 159.

[80] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Saʿīd Aḥmad al-Bālanfūrī (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 2017), 1:44.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تح: سعيد أحمد البالنفوري ،دمشق : دار ابن كثير، 2017م ،ج1،ص44.

[81] Waliullāh al-Dihlawī, al-Maqālah al-Waḍīʾah fī al-Naṣīḥah wa-al-Waṣiyyah, in Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah, 176.

ولي الله الدهلوي، المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية، ضمن في ظلال المقالة لعبد الوهاب فرحات ،(مصدر سابق)، ص 176.

[82] Al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-Kabīr*, hadith no. 7715, ed. Ḥamdī ʿAbd al-Majīd al-Salafī,

2nd ed. (Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah, 1433 AH), 8:200.

رواه الطبراني، في المعجم الكبير، رقم الحديث 7715 تح: حمدي عبدالمجيد السلفي، ط2.القاهرة : مكتبة ابن تيمية 1433هـ،ج8،ص200 . باختلاف يسير

[83] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, ed. Sayyid Sābiq, 1:186.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة،تح: سيد سابق، (مصدر سابق)، ج1،ص186.

[84] Waliullāh al-Dihlawī, al-Maqālah al-Waḍīʾah, in Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah, 176.

ولي الله الدهلوي، المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية، ضمن في ظلال المقالة لعبد الوهاب فرحات ،(مصدر سابق) ،ص176.

[85] Waliullāh al-Dihlawī, al-Maqālah al-Waḍīʾah, in Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah, 176.

ولي الله الدهلوي، المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية، ضمن في ظلال المقالة لعبد الوهاب فرحات ،(مصدر سابق) ،ص176.

[86] Waliullāh al-Dihlawī, al-Maqālah al-Waḍīʾah, in Farḥāt, Fī Ẓilāl al-Maqālah al-Waḍīʾah, 150, 176.

ولي الله الدهلوي، المقالة الوضيئة في النصيحة والوصية، ضمن في ظلال المقالة لعبد الوهاب فرحات ،(مصدر سابق) ،ص176.ص 150.

[87] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, 1:186.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج1،ص186.

[88] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, 1:103.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج1،ص103.

[89] Waliullāh al-Dihlawī, *Hamaʿāt*, 134.

ولي الله الدهلوي، همعات، ص 134.

[90] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, 1:194; see also 1:93.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج1،ص194؛ : وأيضا: ج1،ص93.

[91] Waliullāh al-Dihlawī, *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, 1:103.

ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج1،ص103.

[92] Waliullāh al-Dihlawī, *al-Budūr al-Bāzighah*, 91.

ولي الله الدهلوي ،البدور البازغة، ص91.

[93] Waliullāh al-Dihlawī, *Hamaʿāt*, 104–5.

ولي الله الدهلوي، همعات، ص104–105.