



The Development of the Methodology of Ijtihad among Jurists and Hadith Scholars in the Thought of Imam Shah Waliullah Dehlawi (1176 AH/1762 CE): A Critical Analytical Study

Dr. Khalid Bandr Musaid Al-Jifry^{*}

kbaljifri@kau.edu.sa

Abstract

This study investigates Imam Shah Waliullah Dehlawi's contribution to the historical development of ijtihad methodology, focusing on his vision of harmonizing the approaches of jurists and hadith scholars and the methodological foundations underpinning his reformist project. By employing descriptive, comparative, and critical analysis, the research presents Dehlawi's ideas in relation to earlier juristic traditions and the Ahl al-Hadith school, tracing the evolution of ijtihad from the era of the four imams to the period of stabilized jurisprudential schools. The findings reveal that Dehlawi offered a coherent historical account of ijtihad's trajectory, viewing the divergence between jurists and hadith scholars as complementary rather than conflicting, and argued that renewal in ijtihad lies in integrating both traditions to fulfill the objectives of Sharia and enhance its responsiveness to contemporary realities.

Keywords: Ijtihad, Ijtihad Methodology, Hadith Scholars, Jurisprudential Renewal, Principles of Jurisprudence.

^{*} Assistant Professor of Fundamentals of Jurisprudence, Department of Sharia and Islamic Studies, Faculty of Arts and Human Sciences, King Abdulaziz University in Jeddah, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Jifry, K. B. M. (2026). The Development of the Methodology of Ijtihad among Jurists and Hadith Scholars in the Thought of Imam Shah Waliullah Dehlawi (1176 AH/1762 CE): A Critical Analytical Study, *Journal of Arts*, 14(3), 550-568 <https://doi.org/10.35696/tjq2sj43>

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



تطور منهجية الاجتهاد بين الفقهاء والمحدثين في فكر الإمام شاه ولي الله الدهلوي (1176هـ/ 1762م): دراسة تحليلية نقدية

د. خالد بن بندرين مساعد الجفري*

kbaljifri@kau.edu.sa

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تحليل التطور التاريخي لمنهجية الاجتهاد في فكر الإمام شاه ولي الله الدهلوي، وبيان رؤيته في العلاقة بين مناهج الفقهاء والمحدثين، واستجلاء الأسس المنهجية التي أقام عليها مشروعه التجديدي في الاجتهاد. وتنبع أهمية الدراسة من معالجتها إحدى القضايا الأصولية التي ما تزال محل نقاش في الفكر الإسلامي، وهي مدى قابلية منهجية الاجتهاد للتطور في إطار المحافظة على الأصول الشرعية. واعتمد البحث على المنهج الوصفي في عرض أفكار الإمام الدهلوي وتحليلها، والمنهج المقارن في موازنتها بمناهج الفقهاء والمحدثين، مع توظيف التحليل النقدي لاستجلاء دلالاتها وتقويمها. وانتظم البحث في مقدمة ومدخل تمهيدي ومبحثين؛ تناول الأول التحليل التاريخي لتطور مناهج الاجتهاد حتى عصر الأئمة الأربعة، بينما خُصّص الثاني لبيان تصور الإمام الدهلوي لتطور منهجية الاجتهاد بعد استقرار المذاهب الفقهية ومدرسة أهل الحديث. وخلصت الدراسة إلى أن الدهلوي قدّم تفسيراً تاريخياً متماسكاً لتطور الاجتهاد، ورأى أن اختلاف مناهج الفقهاء والمحدثين يمثل تنوعاً وظيفياً لا تعارضاً منهجياً، وأن تجديد الاجتهاد يتحقق من خلال التكامل بين فقه المذاهب وفقه الحديث، بما يحقق مقاصد الشريعة ويعزز قدرة الاجتهاد على الاستجابة لمستجدات الواقع.

الكلمات المفتاحية: الاجتهاد، منهجية الاجتهاد، المحدثون، التجديد الفقهي، أصول الفقه.

* أستاذ أصول الفقه المساعد، قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز بجدة، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الجفري، خ. ب. م. (2026). تطور منهجية الاجتهاد بين الفقهاء والمحدثين في فكر الإمام شاه ولي الله الدهلوي (1176هـ/ 1762م): دراسة تحليلية نقدية، مجلة الآداب، 14 (3)، 550-568 <https://doi.org/10.35696/tjq2sj43>

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



الحمد لله الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد النبي المصطفى، وعلى آله وصحبه ومن اقتفى، أما بعد:

فإنَّ علم أصول الفقه من أشرف علوم الشرع المنيف. ولا ريب، فإنَّ الله شَرَفَ هذه الأمة بالوحي المنزل على نبيها محمد خاتم النبيين ﷺ، ثم فتح لعلمائها للراسخين أبواب الفهم، فما بين نصوص الوحي المحفوظة وفتوح الفهم الموهوبة تجلَّى علم أصول الفقه. قال الغزالي في المستصفى (1997): «أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل» (ص.33).

ومدار علم أصول الفقه على إعمال العقل في فهم الوحي واستنباط حكم الشرع في مختلف الأحوال والأزمان، وهذا هو الاجتهاد. ولما كانت سنة الله ﷻ في أحوال الخلق التغيُّر والتبدل، والانتقال بهم من طور لآخر؛ اقتضت حقيقة الاجتهاد أن يكون متوافقاً مع تلك السُّنة الربانية في التطور. وليس المقصود من «تطور الاجتهاد» استبدال حكم شرعي بآخر، بل استبدال منهج في الاجتهاد بمنهج آخر أعظم ثمرة وأقرب مسلكاً.

إن سؤال «فتح باب الاجتهاد وغلقه» هو سؤال في منهجية الاجتهاد الفقهي وقابليتها للتطور. والرَّعم بغلق باب الاجتهاد حصراً لمفهوم الاجتهاد الفقهي في صورة واحدة، وهي اجتهاد الأئمة الأربعة ومن في طبقتهم، وإغفالاً للتراث العريض الذي تطور من خلاله الاجتهاد الفقهي وتنوع، معتمداً على اجتهاد من سبق. والشأن في ذلك شأن كل علم من العلوم الشرعية أو العقلية التي قانونها التراكم المعرفي.

لقد كانت قضية «تطور الاجتهاد» ولا تزال مثار جدل بين علماء الفقه وأصوله، وكان ممَّن تصدَّى للبحث في هذه المسألة وتمحيص النزاع فيها عالمٌ من أهم علماء القرن الثاني عشر وهو شاه ولي الله الدهلوي.

أهمية الموضوع وسبب اختياره

ما زالت إشكالية «تطور الاجتهاد» حاضرة في واقعنا بقوة من جهة النظر الأصولي المنهجي. وكثير ممن بحث في المسألة من المعاصرين يسلك الجدل النظري المعمول به في أصول الفقه، ويغفل عن النظر الواقعي الذي يستشهد على أحكامه النظرية بما هو واقعٌ فعلاً. ثم إنَّ إشكالية «تطور الاجتهاد» إشكالية مركبة من جزئيتين: جزئية الارتباط بالتراث العظيم الذي سبق، وجزئية الإبداع والتجديد. ولقد تميَّز ولي الله الدهلوي بميزتين: الأولى، دراسته المنهجية المتينة والواسعة للتراث الفقهي والحديثي؛ والثانية: ميله في كل ما يكتب للإبداع والفهم الأصيل النابع من دقة النظر وعمق الفهم.

إنَّ الكتابة في موضوع «التطور التاريخي لمنهجية الاجتهاد عند الإمام ولي الله الدهلوي» إضافة علمية جديرة بالاهتمام، وفي البحث فيه إثارة للفكر الأصولي الذي يفتش عن الأفكار الأصيلة ليتجاوز معها. فليس هذا البحث مجرد تلخيص لأفكار ولي الله الدهلوي، بل إعمال للنظر فيها واستكشاف ما ترمي إليه في سبيل رسم منهجية جديدة للاجتهاد.

ووجه آخر لأهمية البحث يرجع لإمامة ولي الله الدهلوي العلمية في شبه القارة الهندية؛ فقد أثمرت الجهود العلمية والإصلاحية للدهلوي حركة امتدت إلى يوم الناس هذا. وعلماء الهند من الحنفية والمحدثين يجمعون على إمامة الرجل ويدينون له بالفضل. يقول الحافظ المحدث الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي: "الإمام الحجة قدوة الأمة الشاه ولي الله...المفسر المحدث، الفقيه العارف، لسان الحقائق والمعارف، رئيس المحدثين، وريحانة الفقهاء المبرزين، صدر الأئمة وحجتهم، صاحب التصانيف الكثيرة، والتأليف الرفيعة، يضيق البيان عن تعديد محامده...وقد صدق من قال في حقه: "إنه آية من آيات الله، ومعجزة من معجزات نبيه"، وثناء الناس عليه أكثر من أن يُحصى، رضي الله تعالى عنه وأرضاه" (الكاندهلوي، 2003: 1/156-195).

وقد بينَ الشيخ المؤرخ الداعية الهندي المشهور أبو الحسن الندوي في تقديمه لكتاب أوجز المسالك للمحدث الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي كيف أنَّ "دولة الحديث بالهند" قامت بجهوده وجهود تلاميذه؛ حتى صار تدريس الصحاح الستة من ضرورات المنهج العلمي في الهند. وبالجمل، "فما من سند ولا درس ولا تأليف ولا حركة إصلاح وتجديد إلا ويلتبي نسبه العلمي إلى هذه الدوحة المباركة، وفروعها السامقة" (الكاندهلوي، 2003، ص31).

ولم يقتصر هذا الثناء العريض على علماء الهند، بل وصلت شهرة الإمام الدهلوي لكل مهتم بعلم الحديث من علماء العرب. فقد سَمَّاه المحدث العلامة محمد بن عبد العلي الكتاني المغربي "كوكب الديار الهندية" وقال عنه في كتابه فهرس الفهارس: "كان هذا الرجل من أفراد المتأخرين علماً وعملاً وشهرة.. أحيا الله به وبأولاده وأولاد بنته وتلاميذهم الحديث والسنة بالهند بعد مواتهم، وعلى كتبه وأسانيده المدار في تلك الديار. والمترجم والله جدير بكل إكبار واعتبار" (الكتاني، 1983: 178/1). وليس بين الكتاني المالكي والدهلوي الحنفي صلة مذهبية توجد المحاباة، إلا صلة العلم، خاصة علم الحديث الشريف. وبالجمل، فإمامة الرجل محل اعتبار في الأوساط العلمية عامة، وعند علماء الهند والمحدثين المتأخرين خاصة.

أهداف البحث:

هناك ثلاثة أهداف رئيسة مقصودة من هذا البحث:

أولاً: إبراز أفكار الإمام الدهلوي في موضوع تجديد منهجية الاجتهاد، وعرضها بصورة واضحة ومرتبطة؛ بحيث يوجد لدينا تصور كامل ونسق معرفي لهذه الأفكار.

ثانياً: وضع هذه الأفكار في سياقها التاريخي، كما يسوقها الإمام الدهلوي نفسه. لقد بنى الدهلوي تصوره عن مفهوم الاجتهاد منطلقاً من الواقع التاريخي لنشأة علم الفقه وتطوره. فأفكاره في تجديد منهجية الاجتهاد ما هي إلا ثمرة لرؤيته التاريخية للاجتهاد الفقهي نفسه. فكان لا بد لفهم أفكاره في التجديد من وضعها في سياقها التاريخي الذي شرحه وتوسع فيه. ثالثاً: نقد هذه الأفكار باستجلاء حقائقها، وتوسيع مداها، واستخلاص فوائدها، بحيث يثمر البحث أفكاراً جديدة في موضوع تطور منهجية الاجتهاد.

الدراسات السابقة

أهم الدراسات السابقة في الموضوع هي: دراسة موجزة بعنوان: «الاجتهاد والتقليد في ضوء كتابات الإمام ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي»، من تأليف: السيد سلمان الحسيني الندوي (2010). وقد أجاد المؤلف في تلخيص آراء الإمام الدهلوي في كتابه «عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد»، لكنّه لم يتعرّض لدراسة هذه الأفكار ونقدها، ولا للبحث في سياقها التاريخي، كما نظّره الدهلوي.

كما أنّ هناك عدداً من الأبحاث المحكمة التي تناولت مفهوم «المقاصد الشرعية» أو مفهوم «التجديد» عمومًا دون أن يكون البحث في خصوص «منهجية الاجتهاد». ومن هذه الأبحاث:

بحث بعنوان: «الفكر المقاصدي عند أحمد ولي الله الدهلوي: المقاصد الخاصة بمجال العبادات أنموذجاً»، للباحث: كلثوم غماري (2020). وهو بحث مركّز عن مفهوم المقاصد في باب العبادات خاصة. وهذا الفن، وإن كان من وجوه اجتهادات الإمام الدهلوي المميزة، إلا أنه خارج عن محل بحثنا هذا الذي يتناول التطور التاريخي للاجتهاد عند الدهلوي، لا كيف مارس الدهلوي الاجتهاد.

وبحث «الإمام المجدد شاه ولي الله الدهلوي ومنهجه في التجديد»، للباحث: داود عزرودي (2019)، يبحث في الأثر التجديدي العام للإمام الدهلوي في الفكر الإسلامي، خاصة من جهة نقده للتراث الإسلامي وإبطاله للبدع والشركيات،



ودعوته للاجتهاد، وتنظيره لمقاصد الشريعة من خلال أطروحته: «حجة الله البالغة». وهذا البحث على شموله، يتطرق إجمالاً لأفكار الدهلوي عن الاجتهاد، دون أن يخص التطور التاريخي بالبحث.

منهج البحث

اعتمد البحث على المنهج الوصفي، حيث يعرض أفكار الدهلوي في موضوع البحث عرضاً واضحاً، ويربط بين هذه الأفكار في تسلسل منطقي. وكذلك على المنهج المقارن الذي يبحث في مواضع الاتفاق والاختلاف بين أفكار الدهلوي وغيره من العلماء.

خطة البحث

يتكون هذا البحث من: مقدمة، ومدخل تمهيدي ومبثني، وخاتمة.

المدخل التمهيدي: ترجمة موجزة للإمام الدهلوي وأبرز ملامح شخصيته العلمية.

المبحث الأول: التحليل التاريخي للإمام الدهلوي لتطور مناهج الاجتهاد حتى عصر الأئمة الأربعة ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: النظرة التاريخية للإمام الدهلوي لتطور الاجتهاد في المذهب الحنفي والمالكي

المطلب الثاني: النظرة التاريخية للإمام الدهلوي لتطور الاجتهاد في المذهب الشافعي

المطلب الثالث: النظرة التاريخية للإمام الدهلوي لتطور الاجتهاد في مذهب أهل الحديث

المبحث الثاني: منهجية الاجتهاد من وجهة نظر الإمام الدهلوي بعد تأسيس المذاهب المتبعة ومذهب المحدثين ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: نظر الإمام الدهلوي لتطور اجتهاد المحدثين

المطلب الثاني: نظر الإمام الدهلوي لتطور اجتهاد الفقهاء

الخاتمة: وفيها ملخص لأهم نتائج البحث. وبالله التوفيق ومنه العون والسداد

المدخل التمهيدي: ترجمة موجزة للإمام الدهلوي وأبرز ملامح شخصيته العلمية

المطلب الأول: ترجمة موجزة للإمام الدهلوي

اسمه: أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين الدهلوي، وشهرته: شاه ولي الله الدهلوي. ولد الإمام الدهلوي في الرابع من شوال عام 1114هـ، في بلدة على مقربة من دلهي، في أسرة علمية عريقة ينتهي نسبها إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) (دهلوي، 1986، ص. 7-8). فأبوه: الشيخ عبد الرحيم ضمن لجنة العلماء التي قامت بإعداد «الفتاوى الهندية» المعروفة بـ«الفتاوى العالمكيرية» (الندوي، 2007، 4/459)، وذلك يدل على المكانة العلمية والفقهية البارزة التي وصل إليها. وقد تتلمذ الإمام الدهلوي على والده، وكان معجباً به؛ حتى ألف مصنفًا في ترجمته سمّاه «أنفاس العارفين». ومما يلفت النظر في حديث شاه ولي الله عن والده قوله: «كان عمل والدي في أكثر المسائل على المذهب الحنفي، وكان في بعض المسائل يأخذ بالحديث، أو يُرجّح أحد المذاهب بما يميل عليه وجدانه، فكان من اختياراته قراءة الفاتحة خلف الإمام، وقراءة الفاتحة في صلاة الجنازة» (الندوي، 2007، 4/459). ومثل هذا المنهج الفقهي المتحرر من العصبية المذهبية سيكون له بالغ الأثر في شخصية الإمام الدهلوي، كما سنذكره.

درس الإمام ولي الله العلوم المختلفة من فقه وأصول وتفسير وعلوم اللغة والمنطق في سن مبكرة تحت إشراف والده. وكان لهذا الإعداد العلمي في أوائل سن المراهقة أثر ظاهر في نبوغ ولي الله العلمي. ولما بلغ الإمام ولي الله السابعة عشرة من عمره توفي والده، وكان قد أجازته بالبيعة والإرشاد، فقام ولي الله مقام والده واشتغل بتدريس العلوم المختلفة (الندوي،

2007، 4/478). وفي الثلاثين من عمره، رحل إلى الحجاز لأداء مناسك الحج وزيارة النبي ﷺ، وذلك عام 1143هـ. وقد مكث في رحلته ما يقارب العامين يدرس على يد علماء الحجاز آنذاك. وقد كان أكثر درسه في علم الحديث الشريف، وأستاذه الأول فيه الشيخ أبو الطاهر المدني، وهو محدث وفقه تولى منصب إفتاء الشافعية بالمدينة المنورة (الزركلي، 2002؛ المرادي، 1988). وفي عام 1145هـ، توفي شيخه الكوراني، فعاد ولي الله الدهلوي من الحجاز إلى موطنه قرب مدينة دلهي الهند، فبدأ بتدريس الحديث الشريف وأقبل عليه الطلاب أفواجا، ووهب له ملك البلاد آنذاك، محمد شاه، بيتاً فخماً واسعاً ليكون مدرسة للشيخ (الندوي، 2007، 4/487).

ولم يزل شاه ولي الله مشغولاً بالتدريس والدعوة للإصلاح حتى توفاه الله تعالى في التاسع والعشرين من شهر الله الحرام عام 1176هـ. وقد خلف ولي الله الدهلوي عدداً كبيراً من المؤلفات بالعربية والفارسية التي لا تزال محل إقبال أهل العلم ليوم الناس هذا. ومن أهم تلك المؤلفات:

«حجة الله البالغة» في مجلدين ضخمين، وهو يبحث في أسرار ومقاصد الشريعة بأسلوب متفرد لم يسبق إليه؛ و«إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء» في كشف الشبه المتعلقة بخلافة الخلفاء الراشدين ﷺ؛ و«الإنصاف في بيان أسباب الخلاف» يستكشف فيه أسباب الخلاف الفقهي منذ زمن الصحابة ﷺ إلى مرحلة استقرار المذاهب الأربعة؛ و«عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد» وقد شرح فيه آراؤه في مفهومي الاجتهاد والتقليد؛ و«المسوى من أحاديث الموطأ» شرح فيه باختصار الخلاف الفقهي العالي في المسائل الفقهية الواردة في أحاديث موطأ الإمام مالك، وغير ذلك من المؤلفات التي أشار إليها الندوي (2007).

المطلب الثاني: أبرز ملامح شخصية الإمام الدهلوي العلمية

للإمام شاه ولي الله الدهلوي جملة من الملامح في شخصيته العلمية تجعله يقف مبرزاً بين علماء عصره والعصور التي تليه. وهذه الملامح إجمالاً هي: اطلاعه الواسع على مذاهب الفقه والحديث؛ وتحرره من الالتزام بمذهب أو مشرب واحد بعينه؛ ونزعه في تقرير المسائل وشرحها وفي تحقيقها والاستدلال عليها إلى الإبداع والاستقلال العلمي. وكل هذه الصفات ترجع إلى صفة مركزية في نفس وعقل الدهلوي وهي شغفه بعلم الحديث وتعظيمه له. يعبر الدهلوي (2024): «إن عمدة العلوم اليقينية وأساسها، ومبنى الفنون الدينية وأساسها، هو علم الحديث» (35/1).

لقد بدأ الدهلوي تأسيسه العلمي في سن مبكرة فأنهى العلوم الأساسية التي يدرسها طلبة العلم الأحناف في بلاد الهند، ثم توسع في قراءته في المذهب الشافعي والمالكي، كما هو ظاهر في كتابه «المسوى من أحاديث الموطأ». كما اجتهد في قراءة دواوين الحديث الشريف مع مشايخه، خاصة المدنيين منهم. وقد قل من العلماء من يجسر ويقوى على الجمع بين الفقه والحديث من المتأخرين (الندوي، 2007). وليس المقصود بالاشتغال بعلم الحديث أن يكون من المحدثين الذين يحفظون الأسانيد، بل أن يكون على طريقة الفقهاء المتقدمين كأبي حنيفة والشافعي، وذلك بمعرفة متون الحديث وتمييز صحيحها من سقيمها بالرجوع للحفاظ المتقنين.

وأما حال غالب الفقهاء المتأخرين فالاكتماء بالمصنفات الفقهية المذهبية. وهذا الميل من شاه ولي الله للحديث يفسر اهتمامه بتدريس مصنفات السنة المعتبرة كالصحيحين والموطأ والسنن الأربعة، كما يفسر إشاداته بالشافعي ومذهبه، كما سيأتي. على أن التخصص في علم الحديث في اصطلاح المتأخرين على مرتبتين: الأولى: علم الحديث روايةً، وصاحبه يُسمى محدثاً، وهو الذي يضبط متون الأحاديث بأسانيداً حفظاً وكتابة، ويتلقاها من الشيوخ، مع الصدق والاستقامة. والمرتبة الثانية: علم الحديث درايةً، وصاحبها هو الحافظ، وهو الذي يزيد على صاحب المرتبة الأولى بمعرفة العلل والجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف. وقد يكون لبعض الفقهاء مشاركة في هذه الدرجة، لكن لا يبلغ بها مبلغ الحفاظ المتخصصين، وذلك

مثل الإمام الفقيه المجتهد ابن دقيق العيد. ولذلك، يروي السخاوي (1999) عن الحافظ أبي الحجاج المزي أنه سئل عن الحافظ، فقال:

أقل شيء أن يكون الرجال الذين يعرفهم ويعرف تراجمهم وأحوالهم وبلدانهم أكثر من الذين لا يعرفهم، ليكون الحكم للغالب، فقليل له: إن هذا عزيز في الزمان، فهل أدركت أحدًا كذلك؟ فقال: ما رأينا مثل الشيخ شرف الدين، يعني الديمياطي، ثم قال: وابن دقيق العيد كان له في هذا مشاركة جيدة، ولكن أين الثريا من الثرى؟ فقليل له: هل كان يصل إلى هذا الحد؟ فقال: ما هو إلا أن كان يشارك مشاركة جيدة في هذا، أعني الأسانيد، وكان في المتون أكثر لأجل الفقه، والأصول. (81/1)

فعناية الدهلوي بالحديث لأجل الفقه كذلك، لكنّ اهتمامه بالحديث الشريف أنتج بعد ذلك حركة علمية حديثة واسعة في الهند على مستوى التصنيف والتدريس قلّ نظيرها في حواضر العالم الإسلامي (الحسني، 1958).

المبحث الأول: التحليل التاريخي للإمام الدهلوي لتطور مناهج الاجتهاد حتى عصر الأئمة الأربعة:

إن ظهور أي منهج علمي لا بد أن يسبق بمراحل من التراكمات المعرفية الموهونة بظروفها زماناً ومكاناً. لقد دأب كثير من الفقهاء على سلوك الطريق الممهد الذي استقرّ عليه الواقع العلمي في زمنهم؛ وأعرضوا عن تحليل الجذور العلمية والتاريخية للنموذج المعرفي المتبع. فلما أراد ولي الله الدهلوي -بما أوتي من حرص على إدراك حقائق المسائل- أن يتعرّف على أصول المناهج الفقهية، لم يجد بُدّاً من التحليل التاريخي لنشأة وتطور هذه المناهج والمذاهب من عصر الصحابة (رضي الله عنهم) إلى عصر الأئمة الأربعة.

كل المذاهب اعتبرت منهج الفقهاء، وجعلت ركيزة المذهب كلام الإمام وأصحابه. ولذلك، فلا أثر حقيقياً لتدوين مصنفات الحديث كالصحيحين على التصنيف الفقهي المذهبي؛ لأنّ الصناعة الفقهية صارت قائمة بذاتها. نعم حاول بعض علماء المذاهب إدخال الدراسات الحديثة في الفقه لكنهم لم يغيروا الوضع المستقر بين فقهاء المذهب. انظر، مثلاً، إلى الفقيه والمحدث أبي عمر بن عبد البر المالكي الذي طارت بمصنفاته كالتهميد والاستذكار الركبان، فلا تجد له ذلك الأثر في المذهب المالكي. ذلك لأنّ المالكية وطمّنت أنفسهم على خدمة الصناعة الفقهية التي أساسها "المدونة" وما شابهها من المؤلفات. هذا مع أنّ إمام المذهب مالك بن أنس رأس في علم الحديث. لكن ذلك هو مقتضى الصناعة الفقهية ذات المنهج الصارم، الذي لولاه لما تطور المذهب واكتمل بنيانه.

ومثله المذاهب الثلاثة الأخرى، الحنفي والشافعي والحنبلي، وإن كان اتصال صناعتها بالحديث أكثر، حيث تنظر في المؤلفات الفقهية فتجد الاستدلال بالحديث منتشرًا فيها، إلا أنّ هذا الاستدلال لا يعدو كونه تقريراً للمذهب. ومن أجل هذا، كثر الاستدلال بالضعيف المتفق على ضعفه في كتب الفقه. والمقصود أنّ المأخذ الفقهي المذهبي صار هو أساس المنهج الفقهي دون المأخذ الحديثي.

المطلب الأول: النظرة التاريخية للإمام الدهلوي لتطور الاجتهاد في المذهبين الحنفي والمالكي:

يعرض الإمام ولي الله للتطور التاريخي للاجتهاد على مراحل متعددة بدءاً بعصر التابعين وانتهاء بالعصور التي تلت عصر أئمة المذاهب. وهو في هذا العرض لا يتكلّف التأويلات البعيدة، بل يسرد التحولات سرداً سلساً تتلقاه النفس بالقبول. في عهد التابعين، تكوّنت نواة المدرستين الحجازية والعراقية. ففي الحجاز، كان سعيد بن المسيّب (رضي الله عنه) لسان الفقهاء وحامل رأيهم هناك، بينما كان إبراهيم النخعي هو لسان فقهاء العراق. ويشير الدهلوي (1986) إلى أنّ عمل كل من الإمامين متشابه إلى حدٍّ بعيد من حيث المضمون. فكل منهما: تلقّى أحاديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومذاهب الصحابة (رضي الله عنهم)، فجمعوا من ذلك في كل أبواب الفقه، وكان هذا الجمع بمثابة الأصول المعتمدة.

وكان سعيد وأصحابه يذهبون إلى أن أهل الحرمين أثبت الناس في الفقه وأصل مذهبهم فتاوى عمر وعثمان وقضايهما وفتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس وقضايا قضاة المدينة... وكان إبراهيم وأصحابه يرون أن عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت الناس في الفقه... وأصل مذهبه فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا علي رضي الله عنه وفتاواه وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة. (الدهلوي، 1986، ص32)

كلا الفريقين، الحجازي والعراقي، نظر فيما حصله من منقولات عن سلفه؛ فإن أجمعوا على مسألة فقد صارت أصلاً ومنعوا الخلاف فيه. وإن اختلفت عليهم المنقولات عمدوا بحسن قرائحهم إلى ترجيح أقواها بالنظر إلى الدليل النقلى والعقلي. وفي هذه المرحلة اضمحلت مجموعة من الاجتهادات الفقهية، وإن كانت مأثورة عن الصحابة رضي الله عنهم، لما ظهر مخالفتها لما يقتضيه النظر الفقهي الصحيح. ومن أمثلة ذلك، المأثور عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم في منع تيمم الجنب، وقد خالفوا بذلك عدداً من الصحابة كعمار بن ياسر رضي الله عنه الذين رووا من الأحاديث ما يثبت مشروعية التيمم للجنب عند فقد الماء أو الخوف من استعماله، فانعقد الإجماع على ذلك، وحكي رجوع عمر وابن مسعود رضي الله عنهم. (النووي، 1392). ثم إن فقهاء المدينة والكوفة زادوا على ذلك بالتخريج واستنباط الأحكام للمسائل والنوازل التي ليس لسلفهم فيها اجتهاد محفوظ. ولما جاء عصر الإمامين أبي حنيفة ومالك ومن في طيقتهم من أئمة الفقه، رأى ولي الله الدهلوي (1986) أنّ منهجهم الفقهي يتلخّص فيما يلي:

- 1- الاحتجاج بالمرسل كالمسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.
- 2- الاحتجاج بأقوال الصحابة والتابعين رضي الله عنهم في تأويل القرآن والحديث وترجيح بعض مختلف الحديث على بعض، كاحتجاجهم بها في المسائل غير المنصوص عليها في القرآن والحديث.
- 3- المختار من اختلاف الصحابة والتابعين عند كل عالم مذهب أهل بلده المتفقين عليه؛ لمعرفته بصحيح أقوالهم، واعتقاده زيادة فضلهم. ولذلك احتجّ مالك بإجماع أهل المدينة، وقال: "السنة التي لا اختلاف فيها عندنا كذا وكذا".
- 4- وإن اختلف علماء البلد الواحد، رجّحوا ما رأوه الأقوى؛ إما لكثرة القائلين به، أو موافقته لمعنى من الكتاب والسنة. وعن مثله يقول مالك: "هذا أحسن ما سمعت".
- 5- فإن لم يجدوا في المنقولات جواب مسألتهم، اجتهدوا استنباطاً من الكتاب والسنة، وتخريجاً على ما عندهم من منقولات.

وعلى هذه الأصول تأسس مذهب الإمامين أبي حنيفة ومالك. أمّا أبو حنيفة، فكان «الزمهم بمذهب إبراهيم [النخعي] وأقرانه لا يجاوزه إلا ما شاء الله. وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه، دقيق النظر في وجوه التخريجات، مقبلاً على الفروع أتمّ إقبال» (الدهلوي، 1986، ص39). ولقد استدلل الدهلوي (1986) على ذلك بأنّه مقتضى استقراء أقوال إبراهيم النخعي المنقولة في كتاب الآثار لمحمد بن الحسن الشيباني، وجامع عبد الرزاق، ومصنف أبي بكر بن أبي شيبة. فإنّ المقارنة بينها وبين مذهب أبي حنيفة يظهر هذا الالتزام الأغلب من أبي حنيفة لمذهب إبراهيم. على أنّ المواضع المعدودة التي خالف فيها أبو حنيفة إبراهيم لم يخرج فيها عن مذاهب فقهاء الكوفة.

ثم إنّ المذهب الحنفي إنما تكامل أساس بنيانه باجتهادات صاحبي الإمام وهما: أبو يوسف، الذي ولي قضاء القضاة زمن الرشيد؛ فانتشر فقه أبي حنيفة وصار المذهب المعتمد في القضاء؛ والآخر محمد بن الحسن، الذي ألف التصانيف ودوّن المذهب في مصنفاته التي سُميت "كتب ظاهر الرواية". ويشير الدهلوي (1986) إلى سبب اعتبار مذهب أبي حنيفة مع

الصاحبين مذهباً واحداً، وهو أنهم وافقوه على أصل المذهب، وهو تقديم فقه إبراهيم ثم فقهاء الكوفة على من سواهم. لكن إذا كان هذا هو سبب الاتفاق بين أبي حنيفة والصاحبين، فما هو سبب اختلاف الصاحبين على شيخهم؟ يُرجع الدهلوي (1986) سبب الخلاف إلى عاملين أساسيين: الأول هو الترجيح. وذلك أنّ كلّاً من الصاحبين نظر في ترجيحات أبي حنيفة بين مذاهب فقهاء الكوفة مع اتفاقهم على أصل تقديم مذهب إبراهيم، وهو أصل أغلبي كما ذكر، فربما رجّح الصاحبان غير ترجيح الإمام. فهذا العامل الأول. أمّا الثاني، فهو التخرّج. وكذلك نظر الصاحبان في تخريجات الإمام على مذهب إبراهيم وفقهاء الكوفة، فيكون لهما وجهٌ من التخرّج غير الوجه الذي خرّجه الإمام. إضافةً إلى هذين العاملين، هناك عاملٌ علمي آخر مهم أشار له الدهلوي (1986)، وهو خاصٌّ بمحمد بن الحسن. لقد لقي محمد مالكا في المدينة وأخذ عنه "الموطأ".

ثم رجع إلى بلده فطبّق مذهب أصحابه [أبي حنيفة وأبي يوسف وإبراهيم] على الموطأ مسألةً مسألةً؛ فإن وافق فيها، وإلاّ فإن رأى طائفة من الصحابة والتابعين ذاهبين إلى مذهب أصحابه فكذلك، وإن وجد قياساً ضعيفاً أو تخريجاً ليناً يخالفه حديث صحيح مما عمل به الفقهاء، أو يخالفه [أي: القياس أو التخرّج] عمل أكثر العلماء، تركه إلى مذهب من مذاهب السلف مما يراه أرجح ما هناك. (الدهلوي، 1986، ص 40)

لقد أدرك محمد بن الحسن أهمية "الموطأ" باعتباره أول مصنّف للحديث الشريف، وهو كذلك المرجع الأمّ لفقه مالك وأهل المدينة من ورثه؛ فأراد أن يختبر فقه أصحابه الكوفيين بعرضه على ما في الموطأ. ومتى عارض حديث الموطأ الصحيح سنداً، والمعمول به عند فقهاء المدينة، شيئاً من فقه أصحابه الموافق لرأي عددٍ من فقهاء الصحابة والتابعين، فلا تضر المعارضة حينئذٍ؛ لأنّ توارّد فقهاء السلف على قول دليلٍ على أنّ له أصلاً في السنة. وقد تقدّم أنّ الأصل في مذهب محمد مناصرة مذهب فقهاء الكوفة ما وجد لذلك سبباً. أمّا إذا كانت المعارضة بين حديث "الموطأ" وقياس أو تخريج لأبي حنيفة أو أبي يوسف أو غيرهما مما ليس لهم فيه سلف، فإنّ محمدًا يختار أنذاك من مذاهب السلف ما وافق الحديث.

وعلى هذه المنهجية دَوّن محمد بن الحسن مذهبه ومذهب صاحبيه أبي حنيفة وأبي يوسف، «فتوجّه أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه إلى تلك التصانيف تلخيصاً وتقريباً أو شرحاً أو تخريجاً أو تأسيساً أو استدلالاً، ثم تفرّقوا إلى خراسان وما وراء النهر ففسى ذلك مذهب أبي حنيفة» (الدهلوي، 1986، ص 40). إنّ المقصود الأهمّ للدهلوي، وهو يفضّل الأسس العلمية التي بُني عليها المذهب الحنفي، هو التأكيد على أنّ اجتهادات إمام المذهب وصاحبيه كانت مبنية على اجتهادات الفقهاء قبله. فمن جهة، هو اجتهادٌ مطلق بلا ريب، قد أقامه الإمام وصاحبيه على أساسٍ متين من المكنة العلمية والنظر الفقهي مكتمل الأهلية. ومن جهة أخرى، فإنّه لا يمكن تجاهل ما كان للنظر الفقهي لفقهاء الكوفة، من لدن ابن مسعود رضي الله عنه إلى إبراهيم، من أثرٍ في تكوين ملكة اجتهاد أبي حنيفة وصاحبيه.

هذا ما ساقه الدهلوي بشأن تطور مفهوم الاجتهاد في المذهب الحنفي. أمّا مذهب مالك رضي الله عنه، فهو يشترك مع مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، كما تقدّم، في الاحتجاج بالمرسل، والاحتجاج بأقوال الصحابة والتابعين، وميل كلي إلى فقه أهل بلده وحديثهم. لقد ورث مالك علم فقهاء المدينة قبله، فكان أعلم الناس بالحديث المدني، وأوثقهم فيه إسناداً، وأعلمهم بقضايا فقهاء المدينة من لدن الصحابة رضي الله عنهم؛ حتى صار فقيه المدينة الذي يُشار إليه بالبنان، وانعقدت له الرئاسة فليل فيه "إمام دار الهجرة". ويستشهد الدهلوي (1986) على قضية اعتماد مالك على فقه المدينة وحديثها بالموطأ وما ورد فيه فقهاً وحديثاً. ولقد تشدّد مالك في تصحيح الحديث ونقد الرجال؛ حتى قال سفيان بن عُيينة: «رحم الله مالكا، ما كان أشد انتقاده للرجال» (ترتيب المدارك، القاضي عياض، 1981، 1/138). ثمّ إنّ تشدّد مالك في نقد الحديث لم يقف عند سند الحديث ورجاله، «فكان بعد صحة سند الأثر، يعرضه على عمل علماء المدينة من الصحابة والتابعين، وعلى قواعد الشريعة... فكان لا يعمل

بخبر الواحد إذا خالف واحدا من هذه الثلاثة، كما قال برد حديث "خيار المجلس" إذا حُمل على ظاهر لفظه» (ابن عاشور، 2007، 23). وهذه المنهجية في نقد الحديث وعرضه على ما عليه عمل علماء المدينة من الصحابة والتابعين تكاد تتطابق من حيث المبدأ مع منهجية أبي حنيفة وصاحبيه المشار إليها آنفاً. على أن من أهم الفروق بين المذهبين في هذه المرحلة، هو أن المذهب المالكي اعتمد أساساً على المنقولات عن مالك، وخاصّة عن طريق ابن القاسم في "المدونة"؛ بينما تأسس المذهب الحنفي على جهود أبي حنيفة وصاحبيه معاً.

المطلب الثاني: النظرة التاريخية للإمام الدهلوي لتطور الاجتهاد في المذهب الشافعي:

يقر الدهلوي (1986) بعد ذلك أن مذهب الشافعي يعتبر مرحلة جديدة في تطور منهجية الاجتهاد؛ ذلك لأنّ الشافعي «نظر في صنيع الأوائل [يقصد: منهج مذهبي أبي حنيفة ومالك] فوجد أموراً كبحت عنانه عن الجريان في طريقهم» (الدهلوي، 1986، ص41). والحق، أن الشافعي إنما كتب رسالته الشهيرة بياناً لأهم القواعد المنهجية التي خالف فيها الشافعي فقهاء المدينة والكوفة معاً. وأهم هذه القواعد هي القواعد الخاصة بالاحتجاج بالحديث الشريف في قضيتين: تطبيق الاحتجاج بالحديث المرسل، وتوسيع الاحتجاج بخبر الواحد المسند الصحيح.

أما ما يخص القضية الأولى، فقد رأى الشافعي التشدد في قبول المرسل، بينما نصر التوسع في الاحتجاج بالحديث الصحيح ولو خالف العمل. لقد وجد الشافعي الفقهاء قبله «يأخذون بالمرسل والمنقطع؛ فيدخل فيهما الخلل. فإنه إذا جُمع طرق الحديث؛ يظهر أنه كم من مرسل لا أصل له، وكم من مرسل يخالف مسنداً؛ فقرر ألا يأخذ بالمرسل إلا عند وجود شروط» (الدهلوي، 1986، ص41). وبغض النظر عن الشروط التي اشترطها الشافعي لقبول مرسل التابعي خاصة، فإنه وافق المحدثين في اعتباره ضعيفاً. قال الإمام مسلم (2013) في مقدمة صحيحه: «والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة» (24/1). وهذا خلاف ما عليه مالك وأبي حنيفة. وقال النووي (1985):

ثم المرسل حديث ضعيف عند جماهير المحدثين والشافعي وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول، وقال مالك، وأبو حنيفة في طائفة: صحيح، فإن صح مخرج المرسل بمجيئه من وجه آخر مسنداً أو مرسلأ أرسله من أخذ عن غير رجال الأول كان صحيحاً، ويتبين بذلك صحة المرسل وأنهما صحيحان لو عارضهما صحيح من طريق رجحناهما عليه إذا تعذر الجمع. (ص35)

واشدد اعتراض الحنفية والمالكية على الشافعي في ردّه للمرسل، ونقلوا عن الإمام المجتهد ابن جرير الطبري أنه قال: إن ردّ الاحتجاج بالمرسل بدعاً حدثت بعد المائتين، وحكى ابن الحاجب الإجماع على الاحتجاج به (السبكي، 1999، 465/2). على أن القول بأنّ الشافعي ردّ الاحتجاج بالمرسل غير دقيق ألبتة؛ لكنه رأى أنّه لا بد من النظر في أحواله وقرائنه والتفتيش عنه، هل يصلح للاحتجاج أو لا. فالشافعي عل حدّ تعبير الإمام أبي داود: "تكلم في المرسل". يقول أبو داود في رسالته لأهل مكة في مقدمة كتابه السنن (1394هـ): «وأما المراسيل فقد كان يحتج بها العلماء فيما مضى مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس والأوزاعي حتى جاء الشافعي فتكلم فيها وتابعه على ذلك أحمد بن حنبل وغيره رضوان الله عليهم» (24-25).

ولاحظ أنّ أبا داود، وهو أحد تلاميذ الإمام أحمد، نقل موافقة أحمد للشافعي، والمشهور عن أحمد قبول المراسيل. ثم إنّ أبا داود قرّر أنّ المرسل حجة إذا عُدّ المسند المتصل، وأنّ المرسل دون المسند في القوة أصلاً. وهذا الذي قرّره أبو داود يكاد يكون المقصود الأهم للشافعي في القضية كلها؛ فهو بعد أن أطال الكلام في أحوال المرسل وتكلم فيه، قال (1938): «ولا نستطيع أن نزعّم أنّ الحجة تثبت به بثبوتها بالمتصل» (ص ٤٦٤). يقول السبكي (2004) معلقاً على عبارة الشافعي هذه: «انظر ما أحسن كلام الشافعي حيث صرح بأن المرسل لا يبلغ درجة المتصل، وإنما هذه الأمور المستثناة توجب ظناً فوق الظن المستفاد من المرسل المجرد، قد تقوم به الحجة، ولكن تكون حجة دون حجة المسند» (1999/5). وسواء قلنا: إن الشافعي ردّ

حجية المرسل إلا في مواضع ومستثناة، أو قلنا: إنه قبل حجية المرسل بشروط؛ فالمؤدّي واحد، وهو خلاف ما جرى عليه ما سبقه من الفقهاء.

ومما خالف فيه الشافعي من قبله قضية التوسّع بالاحتجاج بالحديث الصحيح ولو خالف ما عليه عمل الفقهاء، سواء في الكوفة أو المدينة. ويُفسر الدهلوي (1986) واقع الاحتجاج بالحديث قبل الشافعي بأن:

بعض الأحاديث الصحيحة لم تبلغ علماء التابعين ممن وسد إليهم الفتوى؛ فاجتهدوا بأرائهم، أو اتبعوا العموميات، أو اقتدوا بمن مضى من الصحابة، فأفتوا حسب ذلك. ثم ظهرت بعد ذلك في الطبقة الثالثة، فلم يعملوا بها؛ ظلّاً منهم أنها تخالف عمل أهل مدينتهم وسنتهم التي لا اختلاف لهم فيها، وذلك قاذح في الحديث أو علة مسقطه له. أو لم تظهر في الثالثة، وإنما ظهرت بعد ذلك عندما أمعن أهل الحديث في جمع طرق الحديث، ورحلوا إلى أقطار الأرض (19 ص 42).

وهذا التفسير، كما هو ظاهر، انتصاراً لموقف الشافعي في حجية هذه الأحاديث. وقد مثل الدهلوي (1986) لهذه المسألة بحديث خيار المجلس المتفق عليه (البخاري، 2012، 188/3؛ مسلم، 2013، 9/5)، والذي رواه مالك (1985) في "الموطأ" بأصحّ الأسانيد عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ، لكنّه قال: «وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به فيه» (671/2). وفي التمثيل بهذا الحديث إظهاراً للفرق البين بين مذهب أبي حنيفة ومالك ومذهب الشافعي في هذه القضية. وثبوت الحديث يكاد يكون محل إجماع؛ حتى قال ابن عبد البر (2000): «أجمع العلماء من أهل الفقه بالحديث أن قوله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يفترا» من أثبت ما يروى عن النبي ﷺ من أخبار الأحاد العدول، لا يختلفون في ذلك. وإنما اختلفوا في القول به، وادعاء النسخ فيه، وتخرج معانيه» (6/473).

وأما الحنفية والمالكية، فلم يعملوا بظاهر الحديث. فالحنفية (ابن الهمام، 1970، 258/6) أولوا الحديث وحملوه على المتساوئين المشتغلين بالبيع لا المتبايعين الذين تم بينهما البيع، أو على التفرق بالأقوال لا الأبدان، ودليلهم في التأويل قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: 1]، فإنّ الله سمّاه عقداً يجب الوفاء به قبل التخيير. والمالكية (ابن دقيق العيد، 2023، 525-530) بعضهم أول الحديث كالحنفية، وآخرون ضعفوه لمخالفته الأصول المقطوع بها من نفي الجهالة والغرر في البيع، أو لمخالفته إجماع أهل المدينة؛ وآخرون اعتبروه كالمندسوخ. وذلك أنّ المالكية اختلفوا في المراد بعبارة مالك «وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به فيه». فذهب ابن العربي (1992) إلى أنّها إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة ولو شرط الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعاً فكيف يثبت حكم بالشرع بما لا يجوز شرطاً في الشرع وهذا شيء لا يتفطن إليه إلا مثل مالك فظن الجهال المتوسمون بالعلم من أصحابنا أن مالكا إنما تعلق فيه بعمل أهل المدينة وهذه غباوة (ص 845).

وهذا مثلاً لما يعنيه المالكية من مخالفة الحديث للأصول؛ لأنّ المجلس لا ينضبط، وشأن التشريع في الحقوق أن يكون مضبوطاً؛ لئلاّ يمتدّ للمتعاملين المطالبة بالحقوق، ويتيسر للقضاة فصل القضاء. فلما ورد هذا الحديث عن غير ضبط كان ذلك عائناً عن التوصل إلى المراد منه فكان مجعلاً... والأدلة المجعّلة لا تكون أدلة تفقه فيجب التوقف، فوجب الرجوع فيه إلى القواعد الشرعية، وهي أن الأصل في البيوع الانضباط وطرح الغرر. (ابن عاشور، 2007، ص 284)

على أنّ دلالة عبارة مالك على عمل أهل المدينة ظاهر، ويدل عليه ما نقله ابن عبد البر (2000) عن مالك وقد سئل عن حديث «البيعان بالخيار ما لم يفترا» فقال: «قد جاء هذا الحديث، ولعله أن يكون شيئاً قد ترك فلم يُعمل به» (6/471). فاعتبار ابن العربي تفسير كلام مالك بعمل أهل المدينة "غباوة" جرأة في غير محلّها.

وابن عبد البر (2000) نظر في الحديث الذي رواه مالك بعد حديث الخيار وهو: «أنه بلغه أن عبد الله بن مسعود كان يحدث أن رسول الله ﷺ قال: «أَيُّمَا بَيْعَيْنِ تَبَايَعَا فَالْقَوْلُ مَا قَالَ الْبَائِعُ أَوْ يَتَرَادَانِ»، ففهم من صنيع مالك في هذه الرواية، أنَّ حديث بيع الخيار منسوخ؛ ولذلك لم يُعمل به، فقال: «كَأَنَّهُ عِنْدَهُ مَنْسُوخٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَدْرِكِ الْعَمَلُ عَلَيْهِ وَاسْتَدَلَّ عَلَى نَسْخِهِ بِحَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ» (6/ ٤٧١). وادَّعاء النسخ بعيدٌ لا دليل عليه، ولا ضرورة تقتضيه (ابن دقيق العيد، 2023). وإنما تدل رواية مالك لحديث ابن مسعود بعد الإشارة لعدم العمل بحديث ابن عمر أنَّ العمل إنما هو بحديث ابن مسعود، ولو كان منقطع السند، كما ذكر ابن عبد البر.

وسبب اختلاف المالكية، فيما يظهر، هو أنَّ عبارة مالك ذات مقطعين: «ليس لهذا [الخيار] حدٌّ معروف» و«ولا أمر معمول به فيه». فمالك رأى أنَّ عمل النَّاسِ بخلاف الحديث، والمسألة مما تعمُّ به البلوى. ثم فسّر إعراض الناس عن العمل بالحديث بأن مهّد لذلك بقوله «ليس له حدٌّ معروف». فكأنه قال: الحديث مُجْمَل؛ فليس للمفارقة حدٌّ، فتعذّر العمل به عند الناس. وأيًا كان السبب على وجه التحديد، فالمحصلة أنَّ المالكية اتفقوا مع الحنفية على عدم العمل بظاهر الحديث. أما الشافعي، فأخذ بظاهر الحديث، وهو إثبات الخيار في البيع ما لم يتفرق المتبايعان بالأبدان. ويدلّ على هذا ما رواه مسلم (2013) عن ابن عمر، راوي الحديث، بأنّه «كان إذا بايع رجلاً، فأراد ألا يُقيله، قام فمشى هنيهة، ثم رجع إليه» (10/5). ولم يكن احتجاج الشافعي (1983) بظاهر الحديث بمعزلٍ عن المحاجة العقلية التي يردّ بها على مخالفه. وكان يصوغ تلك النقود العقلية نقاشاً مع أحد مخالفه، فيقول:

قلت: فاذكر لي المعنى الذي ذهبت إليه. قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا في الكلام. فقلت له: الذي ذهبت إليه محال، لا يجوز في اللسان. قال وما إحالته؟ وكيف لا يحتمله اللسان؟ قلت: إنما يكونان قبل التساوم غير متساومين، ثم يكونان متساومين قبل التبايع، ثم يكونان بعد التساوم متبايعين، ولا يقع عليهما اسم متبايعين حتى يتبايعا ويفترقا في الكلام على التبايع... أرايت لو تساومت أنا وأنت بسلة رجل امرأتك طالق إن كنتمتا تبايعتما فهما؟ قال: فلا تطلق من قبَل أنكما غير متبايعين إلا بعقد البيع، قلت: وعقد البيع التفرق عندك في الكلام عن البيع؟ قال نعم، قلت: أرايت لو تفاضيتك حقا عليك، فقلت: والله لا أفارقك حتى تعطيني حقي متى أحنث؟ قال: إن فارقتك ببدنك قبل أن يعطيك حَقَّك... قلت: ولا أرى قولك التفرق تفرق الكلام إلا جهالة أو تجاهلا باللسان (3/6-7).

وعلى مثل هذا النمط من الجدل الفقهي المتين بنى الشافعي نصرته للحديث الصحيح، وإن خالف الأصول عند أبي حنيفة ومالك. ولمثل هذا قال الحميدي: «كنا نريد أن نرد على أصحاب الرأي فلم نحسن كيف نرد عليهم حتى جاءنا الشافعي ففتح لنا» (البيهقي، 1970، 2/154).

فإذن، اختلفت منهجية الاجتهاد عند الشافعي عن تلك المنهجية التي سار عليها أبو حنيفة ومالك. فقد جعل الشافعي الحديث الصحيح نصب عينيه؛ فلا يقدّم عليه عملاً ولا مرسلاً ولا قول صحابي، ولا يضعفه إن كان فيما تعمُّ به البلوى؛ بل الحديث المسند الصحيح أصلٌ بنفسه. وقد سعى ولي الله الدهلوي هذه المنهجية الشافعية بـ«أخذ الفقه من الرأس» فقال: «وبالجملة فلما رأى الشافعي في صنيع الأوائل مثل هذه الأمور أخذ الفقه من الرأس، فأسس الأصول وفرع الفروع وصنف الكتب، فأجاد وأفاد، واجتمع عليها الفقهاء وتصرفوا اختصاراً وشرحاً واستدللاً وتخريجاً، ثم تفرقوا في البلدان فكان هذا مذهب الشافعي رحمه الله» (1986، ص45).



المطلب الثالث: النظرة التاريخية للإمام الدهلوي لتطور الاجتهاد في مذهب أهل الحديث

أما مذهب الإمام أحمد فقد اعتبره الدهلوي إمام فقهاء أهل الحديث الذين بنوا فقههم «على جمع شيء كثير من الأحاديث والآثار» (الدهلوي، 1986، ص 54). لقد اجتهد الدهلوي في بناء سياق معرفي متماسك يظهر فيه تميز فقه أهل الحديث وما اختصوا به عن قبلهم من الفقهاء.

وأول شيء يلفت إليه الدهلوي هو أنّ مذهب أهل الحديث وطريقهم في الفقه جاءت متأخرة عن طريقة الفقهاء المتقدمين في المدينة والكوفة، ثم لم تكن مختصة ببليد دون بلد، بل طافوا في طلب الحديث والأثر بلاد الحجاز والشام والعراق ومصر واليمن وخراسان؛ فاجتمع باهتمام أولئك [المحدثين] من الحديث والآثار ما لم يجتمع لأحد قبلهم... وخلص إليهم من طرق الأحاديث شيء كثير حتى كان لكثير من الأحاديث عندهم مئة طريق فما فوقها، فكشف بعض الطرق ما استتر في بعضها الآخر، وعرفوا محل كل حديث من الغرابة والاستفاضة، وأمكن لهم النظر في المتابعات والشواهد، وظهر عليهم أحاديث صحيحة كثيرة لم تظهر على أهل الفتوى من قبل. (الدهلوي، 1986، ص 48)

كان هذا الجمع للأثر والتدقيق في الحكم عليها، وهو ما عُرف اصطلاحاً بعلم دراية الحديث، عمل "الطراز الأول من طبقات المحدثين" كعبدالرحمن بن مهدي، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الرزاق، وابن أبي شيبه، وأحمد بن حنبل، وإسحق بن راهويه. وبعد إحكام هذا الفن من الرواية ومعرفة مراتب الأحاديث، انتقل "المحققون من المحدثين" لمرحلة النظر الفقهي (الدهلوي، 1986). لقد لخص الدهلوي ما رآه قواعد الاجتهاد الفقهي عند هؤلاء المحققين، والتي تميزوا بها عن سبقهم فقال:

[1] أخذوا بسنة رسول الله ﷺ سواء كان مستفيضاً دائراً بين الفقهاء، أو يكون مختصاً بأهل بلد...، وسواء عمل به الصحابة والفقهاء أو لم يعملوا به. [2] ومتى كان في المسألة حديث؛ فلا يتبع فيها خلافه أثراً من الآثار، ولا اجتهد أحد من المجتهدين. [3] وإذا لم يجدوا في المسألة حديثاً، أخذوا بأقوال جماعة من الصحابة والتابعين، ولا يتقيدون بقوم دون قوم، ولا بلد دون بلد، كما كان يفعل من قبلهم... [4] فإن عجزوا عن ذلك [الحديث والأثر] تأملوا في عموميات الكتاب والسنة... لا يعتمدون في ذلك على قواعد من الأصول، ولكن على ما يخلص إلى الفهم وي تلج به الصدر. (ص 50).

وعلى هذا النهج الجامع للفقه والحديث أسس مذهب المحدثين الفقهي. «وكان أعظمهم شأنًا وأوسعهم رواية وأعرفهم للحديث مرتبة وأعمقهم فقهاً أحمد بن حنبل ثم إسحاق بن راهويه. وكان ترتيب الفقه على هذا الوجه يتوقف على جمع شيء كثير من الأحاديث والآثار» (الدهلوي، 1986، ص 54).

ولا شك أنّ الشافعي يوافقهم في تقديم الحديث الصحيح دون التفاتٍ لعمل الفقهاء ولا آثار العلماء. لكنّه يزيد عليهم في ملكة فقه الحديث، والقدرة على الجمع بين المختلف منه، ولأجل هذا كان أحمد يجلّ الشافعي ويعرف له قدره. روى البيهقي (1970) عن الإمام أحمد، أنّه ذاكراً مسألة فلم يجد فيها حديثاً فقال:

إن لم يصح فيه حديثٌ ففيه قول الشافعي، وحجته أثبت شيء فيه. قلت للشافعي: ما تقول في مسألة كذا وكذا؟ فأجاب فيها، فقلت: من أين قلت؟ هل فيه حديث أو كتاب؟ قال: بلى. فنَرَّعَ في ذلك حديثاً للنبي ﷺ، وهو حديث نص. [قال البيهقي]: فعلى هذا كان طريق أهل الورع من أهل العلم والفقه: لا يستنكفون من أخذ بعضهم عن بعض حتى يكونوا على خبرة من دينهم. (155/2)

على أنّ أحمد ومن في طبقته كانوا أمكن من الشافعي والفقهاء قاطبة في علم الحديث رواية ودراية. ومن أجل ذلك كان الشافعي أيضاً يُجلّ أحمد ويصحب المحدثين ولا يستنكف عن سؤالهم عن الحديث، وكان يقول لإسحاق بن راهويه: «لو كنت أحفظُ كما تحفظُ لغلبت أهل الدنيا» (البيهقي، 1970، 152/2). ويُعلّق البيهقي (1970) الشافعي قائلاً:

وهذا لأن إسحاق الحنظلي [المشهور بابن راهويه] كان يحفظه على رسم أهل الحديث، ويسرّد أبوابه سرّداً، وكان لا يهتدي إلى ما كان يهتدي إليه الشافعي من الاستنباط والفقه. وكان الشافعي يحفظ من الحديث ما كان يحتاج إليه، وكان لا يستنكف من الرجوع إلى أهله فيما اشتبه عليه منه؛ وذلك لشدة اتقائه لله عز وجل، وخشيته منه، واحتياطه لدينه (153/2).

المبحث الثاني: منهجية الاجتهاد من وجهة نظر الإمام الدهلوي بعد تأسيس المذاهب المتبعة ومذهب المحدثين
المطلب الأول: نظر الإمام الدهلوي لتطور اجتهاد المحدثين

أمّا مذهب المحدثين، فأتجهت جهودهم العلمية، كما يرى الدهلوي (1986)، إلى مطالب علمية لم يطرقها من قبلهم، مثل: تمييز الأحاديث الصحاح المجمع عليها عند المحدثين، وجمع أحاديث الفقه التي بُني عليها فقه المذاهب الفقهية، والحكم عليها، وأهم أعمال محدثي هذه الطبقة من جهة التمكن العلمي والنفع الفقهي هي: صحيح البخاري ومسلم، وجامع الترمذي، وسنن أبي داود (الدهلوي، 1986). فمشروع الإمام البخاري العلمي قصد «[1] تجريد الأحاديث الصحاح المستفيضة المتصلة من غيرها، [2] واستنباط الفقه والسيرة والتفسير منها؛ فصنف جامع الصحيح» (الدهلوي، 1986، ص 55).

ثم ينقل الدهلوي رؤيا مشهورة مذكورة في كتب التراجم، ولها دلالة خاصة من جهة المنافسة التي بين مناهج الفقهاء والمحدثين، بغض النظر عن صحّة الرؤيا: «وبلغنا أن رجلا من الصالحين رأى رسول الله ﷺ في منامه وهو يقول: مالك اشتغلت بفقه محمد بن إدريس وتركت كتابي؟ قال: يا رسول الله، وما كتابك؟ قال: صحيح البخاري» (الدهلوي، 1986، ص 55). ففي حكاية الرؤيا إشارة إلى رغبة طبقة من فقهاء المحدثين استبدال مرجعية مذهب الشافعي، الذي ساهم في تأسيس فقه المحدثين، بمرجعية جديدة وهي صحيح البخاري.

فلما جاء الإمام مسلم، سار على طريق أستاذه البخاري في تجريد الصحاح المجمع عليها، لكنه «أراد تقريبها إلى الأذهان، وتسهيل الاستنباط منها؛ فرتب ترتيباً جيداً وجمع طرق كل حديث في موضع واحد؛ ليتضح اختلاف المتون وتشعب الأسانيد أصرح ما يكون، وجمع بين المختلفات، فلم يدع لمن له معرفة بلسان العرب عنراً في الإعراض عن السنة» (الدهلوي، 1986، ص 55-56).

والجملة الأخيرة إشارة من الدهلوي إلى لزوم اعتماد صحيح مسلم مرجعية علمية في منهجية الاجتهاد. أمّا الإمام أبو داود رحمه الله، فكان قصده العلمي «جمع الأحاديث التي استدل بها الفقهاء ودارت فيهم وبنى عليها الأحكام علماء الأمصار فصنف سننه وجمع فيها الصحيح والحسن واللين والصالح للعمل... وترجم على كل حديث بما قد استنبط منه عالم... ولذلك صرح الغزالي (1997) وغيره بأن كتابه كاف للمجتهد» (الدهلوي، 1986، ص 56). وههنا فرق جوهري في المنهجية بين سنن أبي داود والصحيحين: فلم يكن مراد أبي داود تأسيس مدونة حديثة يُبنى عليها مذهب فقهي، كما هو ظاهر حال الصحيحين، بل قصد إلى خدمة مذاهب الفقهاء، وتأسيس مدونة حديثة تكون مرجعاً لهم؛ بحيث يتمدد الطريق للدراسة الفقهية المقارنة. وفي هذا السياق ينبغي أن تُفهم حفاوة الإمام الغزالي (1997) بسنن أبي داود واعتباره مرجعاً حديثاً معتمداً في منهجية الاجتهاد.

ثم إنَّ الإمام الترمذي أراد أن يجمع بين طريقة الصحيحين في إبراز الأحاديث الصحاح المتينة الأسانيد، وجمع أحاديث المذاهب الفقهية، «وزاد عليهما بيان مذاهب الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار فجمع كتاباً جامعاً... وبين أمر كل حديث من أنه صحيح أو حسن أو ضعيف أو منكر... فلم يدع خفاءً لمن هو من رجال العلم. ولذلك؛ يقال: إنه كاف للمجتهد معني للمقلد» (الدهلوي، 1986، ص 56-57).

والدهلوي بهذا القول يؤكد على أهمية مرجعية جامع الترمذي، ويشير بهذا السياق إلى تكامل هذه المدونات العلمية الحديثة في وظيفتها المرجعية في منهجية الاجتهاد.



المطلب الثاني: نظر الإمام الدهلوي لتطور اجتهاد الفقهاء

لم يكن الفقهاء بمعزّل عن جهود فقهاء الحديث. ومهمٌ جدًّا وضع هذه الجهود في سياقها الفقهي؛ فإنها ليست مجرد اجتهادات حديثة كمسند أحمد مثلاً. بل هي أقرب في منهجيتها إلى "موطأ" مالك، حتى قال ابن العربي (1995): «الموطأ هو الأصل واللباب، وكتاب البخاري هو الأصل الثاني في هذا الباب، وعليهما بنى الجميع كمسلم والترمذي» (1/5). ومع هذه القيمة الفقهية لهذه الأعمال الحديثة، فإن أثرها في الصناعة الفقهية المذهبية ضعيف؛ لأنَّ منهجية الاجتهاد الفقهي التي اتخذها الفقهاء لبناء المذاهب الأربعة كانت مؤسّسة على طريقة التخرّج التي تجعل منطلق الاجتهاد مبنياً بناءً تراكمياً على اجتهادات إمام المذهب وأصحابه.

ولقد نبّه الدهلوي (1986) إلى جملة من الأسباب التي من أجلها وقف الفقهاء من فقه الحديث هذا الموقف السلبي، وهي: [1] الفرق المنهجي بين الاستنباط الفقهي الذي نشأ عليه الفقهاء والاستنباط على أصول أهل الحديث؛ [2] شدّة ارتباط الفقهاء ببيئتهم العلمية، وعدم إقبالهم على أقوال علماء البلدان، «وكانوا يعتقدوا في أئمتهم أنهم في الدرجة العليا من التحقيق وكانت قلوبهم أميل شيء إلى أصحابهم كما قال علقمة: هل أحد منهم أثبت من عبد الله، وقال أبو حنيفة: إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت: علقمة أفقه من ابن عمر» (الدهلوي، 1986، ص58)؛ [3] تشرب نفوسهم بمنهج أئمتهم، وقوة ملكتهم الفقهية التي ورثوها بطول الصحبة وحدة العقل، «وكان عندهم من الفطنة والحدس وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرّون به على تخرّج جواب المسائل... فهمدوا الفقه على قاعدة التخرّج» (الدهلوي، 1986، ص58). هذا، وإن كانت هذه العوامل أظهر في فقهاء الحنفية والمالكية، لكنها تنطبق على الشافعية، الذين نصر إمامهم فقه الحديث، والحنابلة، الذين كان إمامهم محدثاً قبل أن يكون فقيهاً.

يبسط الدهلوي (1986) منهج التخرّج ويفصّله تفصيلاً دقيقاً:

فالخطوة الأولى فيه، حفظ أصل مكتوب يكون "لسان المذهب" الذي يعبر عنه. وهذه الخطوة تنطبق فعلاً على المذاهب الأربعة، فالحنفية، بعد الإمام محمد بن الحسن ومصنفاته، أقاموا كتاب "الكافي" أصلاً لهم، وهو "المختصر الكافي" لكتب أبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني "لحاكم الشهيد. والمالكية اعتمدوا على "مدونة سحنون" واختصروها وشرحوها وصارت هي لسان المذهب عندهم. والشافعية قصدوا مختصر المزني الذي استفاد من كتب الشافعي مع مكانة المزني بين طلاب الإمام فصار هم أصل المذهب. وأمّا الحنابلة فتأخروا نسبياً في العمل على بناء المذهب، وكان أجلبهم أثراً الإمام خلال الذي جمع كلام الإمام. لكن الكتاب الذي يصح أن يكون ركن الحنابلة الركين من جهة الصناعة هو مختصر الخري الذي عليه مدار مؤلفات المذهب.

أما الخطوة الثانية في منهج التخرّج الفقهي فهي: استنباط الأحكام الفقهية للمسائل التي لم يصحّح بها الأئمة وذلك إمّا: من جهة علة الحكم المصرّح به، أو من عموم نصوص الإمام، أو من إيماءات النصوص، بل «وبما استدل بعض المخرجين من فعل أئمتهم وسكوّتهم ونحو ذلك، فهذا هو التخرّج... ويقال لهؤلاء [المخرّجون] المجتهدون في المذهب» (الدهلوي، 1986، 58-61).

وهذا التخرّج هو في حقيقته توسيع للمذهب من جهة تفريع المسائل، وبناء الأصول، وتقييد الأدلة تفصيلاً وإجمالاً. ولما كثرت المؤلفات الموسوعية في كل مذهب، ومع اشتغال فقهاء المذاهب ليقوموا بوظائف الفتوى والقضاء والتدريس، ظهرت الحاجة لمرحلة تقنين المذهب وتنقيحه على قول واحد معتمد، يكون عليه مدار الفتوى والقضاء في المذهب. وفي هذه المرحلة انتقل الاجتهاد المذهبي من اجتهاد التخرّج إلى اجتهاد الترجيح، وظهرت المختصرات والمتون الفقهية، ثم اشتغل الفقهاء بشرح هذه المتون والتحشية عليها، فاكتمل بذلك بنيان كل مذهب. وكما هو ظاهر، فإن هذا النمط الواحد من تطور منهجية

الاجتهاد يكاد يكون مطّردًا في كل مذهب، كما هو معلوم من ملاحظة التأليف الفقهية المشهورة ملاحظة تاريخية (علي، الهندي، 2012).

لقد أراد الدهلوي أن يسلك في منهجية الاجتهاد مسلكًا جامعًا للفقه المذهبي، وفقه أهل الحديث؛ معتبرًا أنّ كلا المنهجين أصيل في اتصاله بالشرع، وأنّ العلاقة بينهما قائمة على التكامل لا التعارض. يقول الدهلوي (1986):
اعلم أن التخرّج على كلام الفقهاء وتتبّع لفظ الحديث لكل منهما أصل أصيل في الدين. ولم يزل المحققون من العلماء في كل عصر يأخذون بهما؛ فمَنهم من يقل من ذا ويكثر من ذلك، ومنهم من يكثر من ذا ويقل من ذاك. فلا ينبغي أن يُهمَل أمر واحد منهما بالمرّة، كما يفعله عامة الفريقين. وإنما الحق البحت أن يطابق أحدهما بالآخر، وأن يجبر خلل كل بالآخر... فمن كان من أهل الحديث ينبغي أن يعرض ما اختاره وذهب إليه على رأي المجتهدين من التابعين ومن بعدهم. ومن كان من أهل التخرّج ينبغي له أن يحصل من الشُّن ما يحترز به من مخالفة التصريح الصحيح. (58-61)
والدهلوي (1986) ينتقد ما قد يكون من بعض فقهاء الحديث أو فقهاء المذاهب من تعسّف في تطبيق القواعد الحديثية أو المذهبية مما يفسد منهجية الاستنباط الرشيدة. وعلى هذا الأساس من الرؤية النقدية والتحليلية للتطور التاريخي لمنهجية الاجتهاد بنى الدهلوي جملة القواعد الاجتهادية الجامعة لطريقتي فقه المذهب وفقه الحديث.

النتائج:

- أهمّ ما خلُص إليه البحث من نتائج هي:
1. كشف البحث أن الإمام شاه ولي الله الدهلوي قدّم تفسيرًا تاريخيًا متكاملًا لتطور منهجية الاجتهاد، يقوم على أن اختلاف مناهج الفقهاء لم يكن اختلافًا مجردًا في الآراء، وإنما ثمرة لتطور تاريخي في طرائق الاستنباط، ارتبط بتراكم المعرفة الشرعية وتنوع البيئات العلمية.
- بيّن البحث أن المنهج الفقهي الذي سبق الإمام الشافعي تأسس على التراكم الفقهي والحديثي داخل المدارس العلمية المحلية؛ فاستند المذهب الحنفي إلى فقه العراقيين، والمذهب المالكي إلى فقه المدنيين، مع اعتماد كل مدرسة على ميراثها العلمي في بناء اجتهادها.
- أوضح البحث أن ظهور الإمام الشافعي مثل مرحلة مفصلية في تطور منهجية الاجتهاد؛ إذ أعاد تنظيم العلاقة بين الفقه والحديث بإرساء أصول منهجية جديدة، كان من أبرزها توسيع دائرة الاحتجاج بالحديث الصحيح، وإعادة النظر في منهج التعامل مع الحديث المرسل.
- أثبت البحث أن اتساع حركة جمع السنة ونقدها أسهم في نشوء منهج مستقل لفقه أهل الحديث، تميز بالاعتماد المباشر على النصوص الحديثية بعد استكمال أدوات نقد الرواية، الأمر الذي أدى إلى تمايز منهجه عن المنهج الفقهي المذهبي دون أن يقطع الصلة به.
- خلص البحث إلى أن الإمام الدهلوي لم ينظر إلى منهجي الفقهاء والمحدثين بوصفهما منهجين متعارضين، وإنما بوصفهما مسارين علميين متكاملين، يحقق الجمع بينهما صورة أكثر اكتمالًا للاجتهاد، من خلال الإفادة من البناء الفقهي للمذاهب مع الاحتكام إلى السنة الصحيحة في التصحيح والترجيح.
- أبرز البحث أن القيمة التجديدية في مشروع الإمام شاه ولي الله الدهلوي لا تتمثل في الدعوة إلى تجاوز المذاهب الفقهية، وإنما في إعادة بناء العلاقة بين الفقه والحديث على أساس التكامل المنهجي، بما يحقق المحافظة على التراث الفقهي مع تجديد آليات الاجتهاد في ضوء الأدلة الشرعية.



المراجع

- البخاري، م. (2013). صحيح البخاري. دار تأصيل.
- البهقي، أ. (1970). مناقب الشافعي. مكتبة دار التراث.
- الحسني، ع. (1958). الثقافة الإسلامية في الهند. مطبوعات المجمع العلمي العربي.
- أبو داود، س. (1405هـ). رسالة أبي داود إلى أهل مكة وغيرهم في وصف سننه (ط. 3). دار العربية.
- ابن دقيق، م. (2023). إحكام الأحكام. دار اللباب.
- الدهلوي، ش. (1978). عقد الجيد في الاجتهاد والتقليد (ط. 2). المطبعة السلفية.
- الدهلوي، ش. (1986). الإنصاف في بيان أسباب الخلاف (ط. 3). دار النفائس.
- الدهلوي، ش. (2024). حجة الله البالغة (ط. 5). دار ابن كثير.
- الزركشي، ب. (2002). سلاسل الذهب للزركشي (محمد الشنقيطي، تحقيق؛ ط. 2). محمد الشنقيطي.
- الزركلي، خ. (2002). الأعلام (ط. 15). دار العلم للملايين.
- السبكي، ع. (1983). ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- السبكي، ع. (1999). رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. عالم الكتب.
- السبكي، ع. (2004). الإبهاج في شرح المنهاج. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
- السخاوي، م. (1999). الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام/ ابن حجر. دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.
- الشافعي، م. (1938). الرسالة (أحمد محمد شاكر، تحقيق؛ ط. 1). مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- الشافعي، م. (1983). الأم (ط. 2). دار الفكر.
- ابن عاشور، م. (2007). كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ (ط. 2). دار سحنون للنشر والتوزيع، ودار السلام للطباعة والنشر.
- ابن عبد البر، ي. (2000). الاستذكار. دار الكتب العلمية.
- عزرودي، د. (2019). الإمام المجدد شاه ولي الله الدهلوي ومنهجه في التجديد. مجلة وحدة الأمة، 7 (13). 344-308.
- ابن العربي، م. (1992). القبس شرح موطأ مالك بن أنس. دار الغرب الإسلامي.
- ابن العربي، م. (1995). عارضة الأحوزي بشرح سنن الترمذي. دار إحياء التراث العربي.
- علي، م. والهندي، ع. (2012). المذهب عند الحنفية- المالكية- الشافعية- الحنابلة. الوعي الإسلامي.
- الغزالي، م. (1997). المستصفى. مؤسسة الرسالة.
- غماري، ك. (2022). الفكر المقاصدي عند أحمد ولي الله الدهلوي: المقاصد الخاصة بمجال العبادات أنموذجاً. مجلة العلوم الإنسانية، 22 (2). 681-664.
- الكاندهلوي، م. (2003). أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك. دار القلم.
- الكتاني، ع. (1983). فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشايخ والمسلسلات (إحسان عباس، تحقيق؛ ط. 2). دار الغرب الإسلامي.
- ابن مالك، م. (1985). الموطأ. دار إحياء التراث العربي.
- المرادي، م. (1988). سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر (ط. 3). دار البشائر الإسلامية، ودار ابن حزم.
- مسلم، ح. (2013). صحيح مسلم. دار الطباعة العامرة، دار طوق النجاة.



- الندوي، س. (2010). *الاجتهاد والتقليد في ضوء كتابات الإمام ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي*. دار ابن كثير.
الندوي، ع. (2007). *رجال الفكر والدعوة في الإسلام* (ط. 3). بيروت: دار ابن كثير.
النووي، ي. (1392هـ). *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. دار إحياء التراث العربي.
النووي، ي. (1985). *التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث*. دار الكتاب العربي.
ابن الهمام، م. (1970). *فتح القدير* (ط. 1). مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

References

- Al-Bukhari, M. (2013). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* [Sahih al-Bukhari]. Dar Ta'sil.
Al-Bayhaqi, A. (1970). *Manāqib al-Shāfi'ī* [The Virtues of al-Shafi'i]. Maktabat Dar al-Turath.
Al-Hasani, A. (1958). *Al-Thaqāfah al-Islāmiyyah fī al-Hind* [Islamic Culture in India]. Publications of the Arab Scientific Academy.
Abu Dawud, S. (1405 AH). *Risālat Abī Dāwūd ilā Ahl Makkah wa Ghayrihim fī Waṣf Sunaniḥ* (3rd ed.) [Abu Dawud's Letter to the People of Mecca and Others Describing His Sunan]. Dar al-'Arabiyyah.
Ibn Daqiq al-'Id, M. (2023). *Iḥkām al-Aḥkām* [Mastery of Legal Rulings]. Dar al-Lubab.
Al-Dihlawi, S. (1978). *ʿAqd al-Jīd fī al-Ijtihād wa al-Taqīd* (2nd ed.) [The Excellent Necklace on Ijtihad and Taqlid]. Al-Matba'ah al-Salafiyyah.
Al-Dihlawi, S. (1986). *Al-Inṣāf fī Bayān Asbāb al-Ikhtilāf* (3rd ed.) [Fairness in Explaining the Causes of Juristic Disagreement]. Dar al-Nafa'is.
Al-Dihlawi, S. (2024). *Hujjat Allāh al-Bālighah* (5th ed.) [The Conclusive Argument from God]. Dar Ibn Kathir.
Al-Zarkashi, B. (2002). *Salās al-Dhahab* [Chains of Gold] (M. Al-Shanqiti, Ed.; 2nd ed.). Muhammad Al-Shanqiti.
Al-Zirikli, K. (2002). *Al-Aʿlām* [Biographical Dictionary] (15th ed.). Dar al-Ilm lil-Malayan.
Al-Subti, A. (1983). *Tarīb al-Madārik wa Taqrīb al-Masālik li-Maʿrifat Aʿlām Madhhab Mālik* [Arrangement of the Schools and Identification of the Scholars of the Maliki School]. Ministry of Awqaf and Islamic Affairs.
Al-Subki, T. (1999). *Rafʿ al-Ḥājib ʿan Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib* [Removing the Barrier from Ibn al-Hajib's Abridgment]. Alam al-Kutub.
Al-Subki, T. (2004). *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj* [Clarification: Commentary on al-Minhaj]. Dar al-Buhuth for Islamic Studies and Heritage Revival.
Al-Sakhawi, M. (1999). *Al-Jawāhir wa al-Durar fī Tarjamat Shaykh al-Islām Ibn Ḥajar* [Jewels and Pearls in the Biography of Shaykh al-Islam Ibn Hajar]. Dar Ibn Hazm.
Al-Shafi'i, M. (1938). *Al-Risālah* [The Epistle] (A. M. Shakir, Ed.; 1st ed.). Mustafa al-Babi al-Halabi & Sons.
Al-Shafi'i, M. (1983). *Al-Umm* [The Mother Book] (2nd ed.). Dar al-Fikr.
Ibn 'Ashur, M. (2007). *Kashf al-Mughattā min al-Maʿānī wa al-Allāz al-Wāqīʿah fī al-Muwattaʾ* (2nd ed.) [Uncovering the Meanings and Expressions Found in al-Muwatta']. Dar Sahnun & Dar al-Salam.
Ibn 'Abd al-Barr, Y. (2000). *Al-Istidhkar* [The Comprehensive Commentary]. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
Azrudi, D. (2019). *Al-Imām al-Mujaddid Shāh Walī Allāh al-Dihlawī wa Manhajuhu fī al-Tajdid* [The Renewer Imam Shah Wali Allah al-Dihlawi and His Methodology of Renewal]. *Majallat Waḥdat al-Ummah*, 7(13), 308–344.
Ibn al-'Arabi, M. (1992). *Al-Qabas: Sharḥ Muwaṭṭa' Mālik ibn Anas* [Al-Qabas: Commentary on Malik's Muwatta']. Dar al-Gharb al-Islami.
Ibn al-'Arabi, M. (1995). *ʿAridat al-Aḥwadhī bi-Sharḥ Sunan al-Tirmidhī* [Aridat al-Ahwadhi: Commentary on Sunan al-Tirmidhi]. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
Ali, M., & Al-Hindi, A. (2012). *Al-Madhhab ʿinda al-Hanafīyyah wa al-Mālikīyyah wa al-Shāfiʿīyyah wa al-Ḥanābilah* [The Schools of Law According to the Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hanbali Traditions]. Al-Wa'y al-Islami.



- Al-Ghazali, M. (1997). *Al-Mustaṣfā* [The Clarified Principles of Islamic Jurisprudence]. Mu'assasat al-Risalah.
- Ghamari, K. (2022). *Al-Fikr al-Maqāṣidī 'inda Aḥmad Walī Allāh al-Dihlawī: Al-Maqāṣid al-Khaṣṣah bi-Majāl al-'Ibādāt Anmūdḥajan* [Maqasid Thought in Ahmad Wali Allah al-Dihlawi: The Specific Objectives of Worship as a Model]. *Journal of Humanities*, 22(2), 664–681.
- Al-Kandahlawi, M. (2003). *Awjaz al-Masālik ilā Muwaṭṭa' al-Imām Malik* [The Concise Paths to Imam Malik's Muwaṭṭa']. Dar al-Qalam.
- Al-Kattani, A. (1983). *Fihris al-Fahāris wa al-Athbāt wa Mu'jam al-Ma'ājim wa al-Mashāyikh wa al-Musalsalāt* (I. Abbas, Ed.; 2nd ed.) [Index of Catalogues, Certificates, Dictionaries of Teachers, and Musalsal Traditions]. Dar al-Gharb al-Islami.
- Malik ibn Anas, M. (1985). *Al-Muwaṭṭa'* [Al-Muwaṭṭa']. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Muradi, M. (1988). *Silk al-Durar fī A'yān al-Qarn al-Thānī 'Ashar* (3rd ed.) [String of Pearls on the Notable Figures of the Twelfth Century]. Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah & Dar Ibn Hazm.
- Muslim, M. (2013). *Ṣaḥīḥ Muslim* [Sahih Muslim]. Dar al-Tiba'ah al-'Amirah & Dar Tawq al-Najah.
- Al-Nadwi, S. (2010). *Al-Ijtihād wa al-Taqlid fī Ḍaw' Kitābat al-Imām Walī Allāh ibn 'Abd al-Raḥīm al-Dihlawī* [Ijtihad and Taqlid in Light of the Writings of Imam Wali Allah al-Dihlawi]. Dar Ibn Kathir.
- Al-Nadwi, A. (2007). *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām* (3rd ed.) [Men of Thought and Da'wah in Islam]. Dar Ibn Kathir.
- Al-Nawawi, Y. (1392 AH). *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* [Al-Minhaj: Commentary on Sahih Muslim]. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Nawawi, Y. (1985). *Al-Taqrīb wa al-Taysir li-Ma'rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr fī Uṣūl al-Ḥadīth* [Facilitation in the Principles of Hadith]. Dar al-Kitab al-'Arabi.

