DINIKA
Academic Journal of Islamic Studies
Volume 3, Number 1, January - April 2018
ISSN: 2503-4219 (p); 2503-4227 (e)
DOI: 10.22515/dinika.v3il.95

Theological Comments mentioned in *Jâmi'al-Tirmdzî*and Its Application in Achieving Acceptance and Understanding within *Muslim* Community

Nabil Fouly
Fatih Sultan Mehmet University,Istanbul, Turkey
e-mail: n_fouly@yahoo.com

Abstract
This is a study of the theological comments of *Imam Tirmidzi* and those of which he mentioned in his book "*al-Jâmi' al-Kabîr"*. These comments provide us a picture of how the early generations of *Islam* dealt with the issues related to Creed and *Aqêda,* Furthermore the issue of scarcity of views and comments associated to the early generations of *Islam* in dealing the issues of Creed and *Aqêda* is also dealt with in this study.
Most of the comments of *at-Tirmidzi* in the study are mentioned as exact quotations and then they are classified according to the topics they are related to, and after classification analysis of the content along with the methodology and inclination of the holder of the opinion regarding these issues of *Aqêda* is studied. The study shows that the issue which overwhelmed and kept the early generation of Islam occupied was the issue of *amal(*Actions) related to those issues of creed or in other words they were more interested in the actions which has to exist as a result of that *aqeedah* hence those whose thoughts and emotions are attached to these early generations of *Islam* have to follow them in their pursuit of actions more than any other thing.
Moreover regarding the conception of anthropomorphistic attributes the study yields that the more accurate and sound opinion associated to the early generations in this regard in the opinion of *Tafwêdh*i.e to depute the knowledge of its meaning to God alone and that on extremely rare occasions they use to incline towards their *taweel* i.e metaphorical interpretation. And this last issue in particular must and should be discussed within scholarly circles only and the general public should refrain from indulging themselves in such technical issues.

Keywords:
Al-Jâmi' al-Kabîr, *al-Tirmidzî*, Theological Comments

مقدمة

يشغل المحدّثون الكبار الذين دونوا السنة النبوية خلال القرن الثالث الهجري موقعا معرفيا متميزا في المسيرة العلمية للعالم الإسلامي؛ خاصة أنهم جمعوا مؤهِّلات علمية تتجاوز كونهم حفاظا وجامعين مهرة للحديث النبوي، ومميِّزين بدقة بين صحيح الرواية وضعيفها، وكذا بين معدَّل الرواة ومجرَّحهم، ليضيفوا إلى هذه الإمكانات كونهم من أصحاب الفقه العميق في الشريعة والفهم الرحب لمعانيها ومقاصدها في الأصول والفروع على السواء.

ومن هؤلاء المحدثين الكبار: الإمام أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي(ت 279هـ) الذي ترك لنا على رأس ما ترك جامع السنن الكبير[1]، وأردف بمروياته فيه من التعليقات ما يُعد أساسا كاشفا لتوجه متقدمي العلماء من الصحابة والتابعين وتابعيهم في فهم طائفة كبيرة من النصوص الشرعية وتوجيه معانيها.

وفي هذه الدراسة سنتكئ على ما اتصل من هذه التعليقات بمسائل العقيدة وقضاياها في بيان توجيه المتقدمين لهذا النوع من المرويات بما يكشف عن المراد الشرعي منها حسب ما أدركوه بفهومهم التي تمثل – في هذا الوقت المبكر – أصفى العقول التي تعاملت مع نصوص الشريعة، ففسرتها واستنبطت منها المعاني، وكشفت عن مراد الشرع الحكيم منها.ويأتي هذا في ثلاثة المباحث التالية:

1- نظرة عامة على خوض السلف في قضايا الاعتقاد.

2- تعليقات الترمذي العقدية في جامعه ومواردها.

3- منهج السلف في التعامل مع قضايا الاعتقاد من خلال تعليقات الترمذي.

[1] وله كذلك: العلل الصغير، والعلل الكبير، والشمائل المحمدية، وكتب أخرى مفقودة.

نظرة عامةعلى خوض السلف في قضايا الاعتقاد

المتابعة الدقيقة لمجموعة النصوص التي تقوم عليها هذه الدراسة – كما ستأتي بعد قليل – تكشف لنا أول ما تكشفعن قلتهاالعددية مقارنة بكلام صدر هذه الأمةفي قضايا العبادات والمعاملات والسِّير وتفسير القرآن، فما السبب في هذا التفاوت البيّن؟

إن الأهمية العظيمة للعقيدة في الدين لم تعن بالضرورة أن تكون المساحة البحثية أو العلمية المتاحة لها عندهم أوسع من غيرها، وإن كانت نصوصها الدينية أكثر والمساحة الزمنية التي أُتيحت لها في سياق إعداد أول الأجيال التي تتلقى البلاغ عن النبي صلى الله عليه وسلم أوسع، بحيث إنه يمكن أن نقول: إن الأعوام الثلاثة والعشرين التي مكثها الرسولعليه السلام في الدعوة إلى الدين كانت كلها تربية عقدية وأخلاقية لأصحابه، في حين كانت التكاليف التي تقتلع العادات الاجتماعية الجاهلية والأخرى التي تقر نظام الشعائر الإسلامية تتنزل بالتدريج ومن وقت إلى آخر؛ خاصة في المرحلة المدنية.

وبالعودة إلى السؤال السابق نجدنا أمام طرفين تتحدد من خلالهما الإجابة عنه: الطرف الأول هو آيات الكتاب العزيز التي دارت حول العقيدة، والثاني هم الصحابة ومن تبعهم بإحسان في الجيلين التاليين ممن تعاملوا مع هذه الآيات، ويمكننا أن نلحظ خصائص كل منهما حتى نعرف منهج التفاعل الذي وقع في هذه التجربة الفريدة، ونرصد أولا الخصائص المعرفية للاعتقاد الإسلامي والآيات القرآنية التي عبرت عنه، ولعل أبرزها يتمثل فيما يلي:

1. أن قضايا الاعتقاد هي تعبير عن حقائق وجودية يُدْعَى الناس إلى الإيمان والتصديق الجازم بها؛ فالإيمان بالله تعالى يعني التصديق الجازم بوجود ذات مستقلة، يسمى المنطقيون الوجود الشخصي الفردي للأشياء باسم "الجزئيات"، وهي التي لا يحتمل لفظها عند إطلاقه أن تقع الشركة في مدلوله. ومثل هذا لا يجوز إطلاقه على الله تعالى لسببين؛ هما: أولا: أنه غير مأذون بهذا الإطلاق في نص شرعي، وثانيا: أن وصفه تعالى بالجزئي يوهم بوجود جزئيات أخرى – حاصلة بالفعل أو ممكنة الحصول فيما بعد – تشاركه في نوع أو جنس أعم. ولكن كيف يكون الله تعالى موجودا

وجودا فعليا دون أن نصفه بأنه جزئي؟ والجواب هو أن وصف هذا الوجود بأنه مستقل؛ أي غير مختلط بالكون أو متداخل مع أي من خلقه، يكفي في تأكيد وجوده سبحانه وجودا حقيقيا ومتميزا عن سواه بما له سبحانه من الذات والصفات والأفعال التي لا يشبه في أي منها شيئا، ولا يشبهه في أي منها شيء.

خالقة لهذا العالم لها من الصفات كذا وكذا ومن الفعل كذا وكذا، والإيمان بالجنة يعني الاعتقاد الجازم بأن لله دارًا يُسكِن فيها صالحي عباده يوم القيامة، والإيمان بالكتب يعني التصديق القاطع بأن الله تعالى قد أنزل على بعض رسله وحيا مسجلا أو سُجّل بعد نزوله في كتاب، وحوى هذا الوحي ما اختاره الله لخلقه من أحكام. ما أورده القرآن الكريم من تاريخ الأشخاص والأشياء والأماكن يشبه العقيدة من هذا الوجه؛ أي من حيث كونها شيئا وجوديا يطالَب الإنسان بالإيمان به، إلا أن الاعتقاد يكون اعتقادا بغيب لم يبد للناس عيانا في زمان نزول الوحي ولا غيره، كما أن الاعتقاد يكون اعتقادا بشيء ثابت غير تاريخي إطلاقا؛ مثل: وجود الله تعالى، أو غير تاريخي بالمعنى الذي نفهم به أدوار التاريخ والحياة البشرية؛ مثل: وجود الملائكة.وفي مقابل هذا تبدو مسائل الفروع الفقهية العملية بلا مقابل واقعي موجود قبل الخطاب، بل يطالب النص الفقهي المكلفين بإنشاء فعل ما أو تركه، وبقدر ما تبدو حقائق الاعتقاد الوجودية خبرية ثابتة، فإن قضايا الحياة العملية لا تتوقف عن الحركة والتطور.

2. أن أصول الاعتقاد الإسلامي – باعتبارها معاني يجب الإيمان بها – واضحة لا لبس فيها، وهي قائمة على قواعد وأدلة معقولة تماما؛ مثل وجود الله تعالى ووحدانيته وكونه حيا قادرا سبحانه وتعالى، وأنه يكافئ ويعاقب على العمل في الدنيا بالجنة والنار بعد الموت، وأن الباري القادر سبحانه لا يقع في كونه شيء إلا بمشيئته؛ معصية كان أو طاعة. وأما تفاصيل الاعتقاد، فقد يقع في بعضها إجمال؛ مثل التعبير عن الاستواء والوجه وغيرها من الصفات الخبرية.

3. مع أن العقيدة في الإسلام تتضمن الإيمان بحقائق واقعية لا تتطور، المقصود بالواقعية هنا هو أنها موجودة مستقلة عن ذات المدرك، والمقصود بالنظرية – كما سبق ذكرها – هو أن العقيدة لا تتعلق بأعمال الجوارح من حيث هي عقيدة، ولكن بأعمال القلوب كما هو الاصطلاح الصوفي الشهير، وبأعمال العقول كما يمكن أن نقول؛ بسبب وظيفة العقل في الإثبات. فإن التعبير القرآني عنها لم يوظف الأسلوب الخبري وحده، بل عبر عنها بالأسلوب الإنشائي كذلك، وإن بقيت الغلبة للخبر، في حين أن آيات الأحكام اتخذت صورة التعبير الإنشائي وما في معناه أساسا، وتعلقت بالشعائر والحياة اليومية للناس وما ينوبها من تغير وتطور. وإن كان بعض الأشياخ المعاصرين قد نقل عن العلماء السالفين ما يفيد أن استنباط الأحكام من القرآن "لا تكاد تَعْرَى عنه آية" (يوسف القرضاوي, 1996, 18). فإن هذا – مع كونه بابا من أبواب ثراء آيات التنزيل – ليس هو الأصل فيها، كما أن التعامل مع غير آيات الأحكام الصريحة على أنها نصوص أحكام يكون بتقدير كونها إنشائية تضمنت تكليفا أو حكما تكليفيا.

هذا عن خصائص الاعتقاد وآياته معرفيا، وأما عن الجيل الذي تلقى هذا الاعتقاد أول مرة،ومن تلاهم من التابعين وتابعيهم تأثروا بهم في هذا، وخلفوهم في مهمتيهم العلمية والعملية، وبهذا دخلوا في اسم "السلف الصالح" معهم. ويلاحَظ أن أكثر التعليقات التي أوردها الترمذي في "الجامع" – عقدية وغير عقدية – منسوبة مباشرة إلى التابعين وتابعيهم. فيمتاز في هذه الناحية بما يلي:

1. أنه جيل عملي يعنيه من الدين في النهاية ممارسته والسعي في تطبيقه، وقد اعتبر الخطيب هذا أحد ثلاثة أشياء ميزت المتقدمين من المسلمين، وعلى رأسهم الصحابة، وهي: إخلاص المعتقد، والعمل الصالح، والزهد الغالب في الدنيا(الخطيب البغدادي, 1984, 15- 16)، واعتبر بعض المعاصرين صفاء الينبوع الذي تلقى عنه الصحابة، وحرصهم التام على العمل،

وبراءتهم من الجاهلية وتصوراتها وعاداتها وروابطها، هي سر تفوق هذا "الجيل القرآني الفريد"(سيد قطب, 1979, 11).

2. أن إعداد هذا الجيل – أو صدر السلف كما يمكن أن نقول – قد تحقق في ظروف فريدة؛ إذ كان الوحي يتنزل، والنبي الخاتم يربي ويؤدب ويزكي ويعلم، وفي هذا ما فيه من تأثير على صناعة الشخصية بصورة يتوازن فيها الفهم، ويوضع العلم موضعه والعمل موضعه، ولا تتجاوز الأمور – أصولها وفروعها وفرائضها ونوافلها – أقدارها ولا تقل عنها، وتتأسس الجزئيات على الكليات، وتترسخ مناهج التفاعل مع الحياة والعلم كما تترسخ الممارسات الجزئية. كل هذا مع مراعاة الفروق الفردية الحاصلة بين إنسان وآخر، فضلا عن آلاف كثيرة من الناس أحاطت بصاحب الرسالة عليه الصلاة والسلام، وكذلك مع مراعاة تفاوت حظوظهم في الأخذ والتلقي المباشر عنه.

ولو جمعنا أطراف الملاحظات الخمس السابقة سنجد أن ندرة ما ورد عن الصحابة وتابعيهم وتابعيهم من خلاف أو خوض في مسائل العقيدة، وكثرة ما روي عنهم في الفقهيات وغيرها،راجع أولا إلى طبيعة كل من هذين المبحثين، وإلى طبيعة النصوص الشرعية الواردة بحقهما ثانيا، ثم إلى تشرب الصحابة والأجيال القريبة منهم للمنهج النبوي الذي ربطهم بالعمل، وشجعهم على الاجتهاد في قضايا الفروع، ونهى بحسم عن الجدل في قضايا الاعتقاد التي كان الجدال في القدَر في العهد النبوي نموذجا لها, جاء في الحديث: عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال: خرج رسول الله صلي الله عليه وسلم ذاتَ يوم والناسُ يتكلمون في القَدَر، قال: وكأنما تَفَقَّأ في وجههِ حَبُّ الرُّمَّانِ من الغَضبِ، قال: فقال لهم: "ما لكم تَضْرِبُون كتابَ الله بعضَه ببعض؟! بهذا هَلَكَ منْ كان قَبلَكم" رواه أحمد في مسنده، حديث رقم 6668، وعلق شاكر بهامشه قائلا: "إسناده صحيح... والحديث رواه ابن ماجه 1: 23 من طريق علي بن محمد عن أبي معاوية بهذا الإسناد. ونقل شارحه السندي عن زوائد البوصيري قال: هذا

إسناد صحيح، رجاله ثقات. ثم تعقبه السندي بكلام في عمرو بن شعيب (بن عبد الله بن عمرو بن العاص) لا طائل تحته" مسند الإمام أحمد 6/ 227، تحقيق الشيخ: أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى، دار الحديث – القاهرة 1416هـ/ 1995م.

ومع هذا، فإنه ينبغي الاتفاق على أن العلوم – كي تظل حية – فيجب أن تستجيب لحاجة الزمان وتطوراته، ومن هنا فقد تطرح العلوم في الزمان التالي مسائل وقضايا لم يعرفها أهل الزمان السالف، وتتوسع في موضوعات قد لا نجد عند من سبق إلا إشارات عابرات إليها، ولهذا تعرض متأخرو الصحابة لأمور لم يتعرض لها متقدموهم، ومن ذلك أمر الخوارج والقدرية، واتصل هذا بموقف التابعين، وهكذا بقية الأجيال التالية.

إلا أن هذا لا يعني الخوض في هذه القضايا كيفما اتفق، أو بدون منهج قرآني سُنّي واضح ومحْكَم تتجلى فيه الجزئيات مترابطة ضمن كل منسجم وفي إطار من القواعد المعقولة الحاكمة للأجزاء، ومن ذلك في أمر العقيدة التي يناسب الحديث عنها سياقنا هذا: فهم المتشابه من النصوص يتحقق في ضوء المحكمات، ووظيفة العقل في الإطار الاعتقادي هي البيان والإيضاح – والاستدلال جزء منه – وليس الاستمداد، والاحتراز لوثاقة النص المأخوذة منه العقيدة بترك الحديث الغريب فما دونه، والأخذ بالعزيز، والأفضل بالمشهور، ولو احترزنا أكثر – لا على سبيل اللزوم الحتم – لأخذنا بالمتواتر وحده إلى جانب ما في القرآن من ثراء واتساع في تناول قضايا الاعتقاد.

ومهما يكن، فعلى الرغم من قلة التعليقات التي أوردها الترمذي في سننه متعلقة بقضايا الاعتقاد، فإن لها أهمية كبرى في الكشف عن توجهات السلف في بيان أمور العقيدة ومنهجهم في التعامل مع نصوصها، ولها أهمية أخرى في أنها مسجلة برفقة النصوص الشرعية نفسها؛ تلك التي حرص نقلتها لا على تأمينها من التحريف والدس فقط، ولكن من الاعوجاج في تفسيرها وبيان المراد منها.

تعليقات الترمذي العقدية ومواردها في الجامع

الأصل في التعليقات الفقهية والتفسيرية والحديثية التي ألحقها الإمام الترمذي بمرويات السنن أنها جاءت استجابة لطلب من الناس حينئذ، ولعلهم بعض تلاميذه. ويبدو من كلامه أنه لم يستجب لهذا الطلب مباشرة، فيقول: "وإنما حملنا على ما بينا في هذا الكتاب من قول الفقهاء وعلل الحديث؛ لأنا سُئلنا عن هذا فلم نفعله زمانا ثم فعلناه؛ لما رجونا فيه من منفعة الناس".

ويعلل لاختياره هذا المسلك بصورة لا تخلو من غموض قائلا عقب ما سبق مباشرة: "لأنا قد وجدنا غير واحد من الأئمة تكلفوا من التصنيف ما لم يُسبَقوا إليه؛ منهم: هشام بن حسان، وعبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، وسعيد بن أبي عروبة، ومالك بن أنس، وحماد بن سلمة، وعبد الله بن المبارك، ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة، ووكيع بن الجراح، وعبد الرحمن بن مهدي، وغيرهم من أهل العلم والفضل؛ صنفوا فجعل الله في ذلك منفعة كثيرة، فنرجو لهم بذلك الثواب الجزيل عند الله؛ لما نفع الله المسلمين به، فهم القدوة فيما صنفوا"،ولو علل الإمام مبادرته إلى تأليف جامعه بهذا الذي قاله، لفهمنا أن ما دفعه إلى تصنيف "الجامع" هو أن الله نفع بما صنفه هؤلاء الأعلام السابقون وينتظرهم من الثواب الجزيل عند الله الكريم ما ينتظرهم، وأنه يرجو لنفسه مثل هذا.لكن السياق لا يساعد على هذا التفسير لكلامه، فما عساه قصد من إيراد هذا بعد الإشارة إلى ما قرنه بمروياته من أقوال الفقهاء وعلل الحديث وغيرها؟ يبدو لي أن الترمذي الإمام بإشارته إلى من سبقه من جامعي السنن في هذا السياق إنما أراد أن يقول: إن الله نفع بمؤلفاتهم، ولكن لو أردفوا بالمرويات شيئا مختصرا من بيان ما فيها من الفقه والحديث، لكان نفعها أكثر، كما اكتشف وفعل هو بنفسه.

ولم يكن قصد الترمذي بهذه التعليقات إخراج كتب الحديث عن سمتها الخاص بحيث تختلط بكتب الفقه، وتتداخل معها تداخلا يفقدها ميزة كونها نقلا دقيقا وأمينا للمرويات المنسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما نراه لدى الإمام محمد بن إدريس الشافعي في "الأم" مثلا بحيث صار معدودا ضمن المصادر الفقهية كما أراد صاحبه. وكأن الترمذي كان يرى بهذا السلوك الذي اختاره أن

الاكتفاء بالقدر اليسير من التعليق على المرويات سندا ومتنا وفقها وعللا، سيزيد الكتاب بهاء وفائدة، ويبقى مع هذا ضمن فنه الأصيل، وهو علم الحديث والرواية.

ولعل تقرير هذا هو من الأهمية بمكان؛ إذ إن الحديث النبوي والنص الشرعي عامة لا ينطق بنفسه، إلا أن يكون قارئه ذا أهلية لفهمه وتفسيره واستنباط الأحكام منه، بل ذا خبرة بآراء من سلف في توجيه المعاني والترجيح بين الآراء. ولعل عدم الاهتمام – في كثير من الأحيان – بالجمع بين الفقه والحديث هو الذي أورثنا المشكلة الكبيرة الخاصة بالعلاقة بين الفقه والحديث، بحيث رأينا فقهاء لا يحسنون التسنن، ومحدثين لا علم لهم بالفقه(الحافظ عبد الرحمن بن الجوزي , 1403هـ, 111، 115).

ومهما يكن، فقد خرّج الإمام الترمذي أغلب مروياته في الجامع صحة وحسنا وضعفا وغرابة، وربما أردف بها تجريحا أو تعديلا لبعض الرواة، وأبان المأخوذ به من المواقف الفقهية في أحاديث الأحكام، وقليلا ما علق على المرويات تعليقا يتناول قضية عقدية، وهذه الأخيرة هي ما يعنينا هنا، وإن كنا نتمنى أن لو كان الإمام قد استوعب مروياته كلها بهذا النوع من التعليقات الخفيفة والثمينة معا.

ولأن عدد تعليقات الترمذي العقدية المشار إليها قليل كما سبق، فسأورد أهمها هنا بنصه أولا، ثم يتلو ذلك درسها وبحثها بشيء من التفصيل، وإليك نصوص التعليقات فيما يلي:

أولا: حكم مرتكب الكبيرة: ووردت عنه في تعليقات الترمذي النصوص التالية:

1. "روي عن الزهري أنه سئل عن قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة"، فقال: إنما كان هذا في أول الإسلام قبل نزول الفرائض والأمر والنهي.ووجه هذا الحديث عند بعض أهل العلم: أن أهل التوحيد سيدخلون الجنة، وإن عذبوا بالنار بذنوبهم فإنهم لا يخلَّدون في النار... هكذا روي عن سعيد بن جبير، وإبراهيم النخعي، وغير واحد من التابعينفي تفسير هذه الآية ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾؛ قالوا: إذا أُخرج أهل التوحيد من النار وأدخلوا الجنة، ود الذين كفروا لو كانوا مسلمين"

2. "قال بعض أهل العلم في تفسير هذا الحديث "لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان": إنما معناه لا يُخلَّد في النار... وقد فسر غير واحد من التابعين هذه الآية ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ فقال: من تُخلِّد في النار فقد أخزيته".
3. "قال بعض أهل العلم: معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس منا"؛ يقول: ليس من سنتنا، ليس من أدبنا. وقال علي بن المديني: قال يحيى بن سعيد: كان سفيان الثوري ينكر هذا التفسير "ليس منا"؛ يقول: ليس مثلنا".
4. "وقد روي عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا زنى العبد خرج منه الإيمان فكان فوق رأسه كالظلة، فإذا خرج من ذلك العمل عاد إليه الإيمان".وقد روي عن أبي جعفر محمد بن علي (الباقر) أنه قال في هذا: خرج من الإيمان إلى الإسلام.وقد روي من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في الزنا والسرقة: "من أصاب من ذلك شيئا فأقيم عليه الحد فهو كفارة ذنبه، ومن أصاب من ذلك شيئا فستر الله عليه فهو إلى الله إن شاء عذبه يوم القيامة وإن شاء غفر له..."... وهذا قول أهل العلم، لا نعلم أحدا كفر أحدا بالزنا أو السرقة وشرب الخمر".
5. "عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من قتل نفسه بسم عذب في نار جهنم"، ولم يذكر فيه: "خالدا مخلدا فيها أبدا"، وهكذا رواه أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا أصح؛ لأن الروايات إنما تجيء بأن أهل التوحيد يعذبون في النار ثم يخرجون منها، ولم يذكر أنهم يخلدون فيها".
6. قالعبد الله بن شقيق العُقيلي: "كان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لا يرون شيئا من الأعمال تركه كفر غير الصلاة. سمعت أبا مصعب المدني يقول: من قال: الإيمان قول يُستتاب، فإن تاب، وإلا ضُربت عنقه". فضلت أن يكون هذا النص ضمن حكم مرتكب الكبيرة وليس القول بأن الإيمان يزيد وينقص؛ لما فيه من تخصيص مرتكب كبيرة ترك الصلاة دون غيرها من

العمل بحكم الكفر، وللعلاقة الواضحة بين حكم مرتكب الكبيرة والقول بأن الإيمان قول وعمل. وفي المطبوع وُضع لكلام عبد الله بن شقيق العقيلي رقم باعتباره حديثا، لكن يبدو لي أن الترمذي – مع أنه أسنده – فإنما قصد به التعليق على حديث تارك الصلاة قبله؛ لذا لم يقل في سنده شيئا بالتصحيح أو التضعيف، وهي قرينة مرجحة – على الأقل – لما أقول.

ثانيا: الإخلاص والنفاق:

1. "أربع من كن فيه كان منافقا..."، وإنما معنى هذا عند أهل العلم نفاق العمل، وإنما كان نفاق التكذيب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. هكذا روي عن الحسن البصري شيء من هذا أنه قال: النفاق نفاقان: نفاق العمل، ونفاق التكذيب".
2. "وقد فسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقال: إذا اطُّلع عليه فأعجبه، فإنما معناه أن يعجبه ثناء الناس عليه بالخير؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنتم شهداء الله في الأرض"، فيعجبه ثناء الناس عليه لهذا؛ لما يرجو بثناء الناس عليه. فأما إذا أعجبه ليعلم الناس منه الخير ليكرَم على ذلك ويعظَّم عليه، فهذا رياء. وقال بعض أهل العلم: إذا طُّلع عليه فأعجبه رجاء أن يعمل بعمله فيكون له مثل أجورهم، فهذا له مذهب أيضًا".

ثالثا: ترك التأويل بمعيَّن في الصفات الخبرية

وردت حوله في سنن الترمذي ثلاثة نصوص مهمة تتقارب معانيها، وهي:

1. "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يمين الله ملأى سحَّاء لا يُغيضها الليل والنهار..."... وهذا الحديث في تفسير هذه الآية: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، وهذا حديث قد روته الأئمة؛ نؤمن به كما جاء من غير أن يُفسَّر أو يُتوهَّم؛ هكذا قال غير واحد من الأئمة: الثوري، ومالك بن أنس، وابن عيينة، وابن المبارك أنه تُروَى هذه الأشياء، ويؤمَن بها فلا يقال كيف".

2. وبعد أن ذكر أحد أحاديث الرؤية والقَدَم قال: "وقد رُوي عن النبي صلى الله عليه وسلم روايات كثيرة مثلَ هذا ما يُذكر فيه أمر الرؤية أن الناس يرون ربهم، وذكر القدم وما أشبه هذه الأشياء. والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة؛ مثل: سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع، وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء ثم قالوا: تُروى هذه الأحاديث ونؤمن بها، ولا يقال كيف. وهذا الذي اختاره أهل الحديث؛ أن يرووا هذه الأشياء كما جاءت ويُؤمَن بها، ولا تُفسَّر ولا تتوهم، ولا يقال: كيف. وهذا أمر أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه. ومعنى قوله في الحديث: "فيعرفهم نفسه"؛ يعني يتجلى لهم".
3. عن أبي هريرة قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله يقبل الصدقة، ويأخذها بيمينه، فيربيها لأحدكم كما يربي أحدكم مُهره..".وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبه هذا من الروايات من الصفات ونزول الرب تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، قالوا: قد ثبتت الروايات في هذا ويؤمَن بها ولا يتوهَّم، ولا يقال: كيف. هكذا روي عن مالك، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمرُّوها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة. وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه.وقد ذكر الله عز وجل في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر، فتأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد ههنا القوة.وقال إسحاق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد، أو مثل يد، أو سمع كسمع، أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع، أو مثل سمع، فهذا التشبيه.وأما إذا قال كما قال الله تعالى يد، وسمع، وبصر، ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمع، ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيها، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

رابعا: التأويل في الصفات وغيرها: ووردت فيه النصوص التالية:

1. "والذي نفس محمد بيده، لو أنكم دَلَّيتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله"... وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه؛ علم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان، وهو على العرش كما وصف في كتابه".
2. "عن أبي موسى الأشعري قال: كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزاة، فلما قفلنا أشرفنا على المدينة، فكبر الناس تكبيرة ورفعوا بها أصواتهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن ربكم ليس بأصم ولا غائب، هو بينكم وبين رءوس رحالكم... معنى قوله: "بينكم وبين رءوس رحالكم"؛ إنما يعني علمه وقدرته".
3. "ويروى عن الأعمش في تفسير هذا الحديث: "من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا"؛ يعني بالمغفرة والرحمة. وهكذا فسر بعض أهل العلم هذا الحديث؛ قالوا: إنما معناه يقول: إذا تقرب إلي العبد بطاعتي وبما أمرت، تُسارِع إليه مغفرتي ورحمتي".
4. "ومعنى قوله: "اليوم أنساك"؛ يقول: اليوم أتركك في العذاب؛ هكذا فسروه. وقد فسر بعض أهل العلم هذه الآية ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ﴾؛ قالوا: إنما معناه اليوم نتركهم في العذاب".
5. "يأتي القرآن وأهله الذين يعملون به..."، ومعنى هذا الحديث عند أهل العلم أنه يجيء ثواب قراءته. كذا فسر بعض أهل العلم هذا الحديث وما يشبه هذا من الأحاديث؛ أنه يجيء ثواب قراءة القرآن. وفي حديث النواس عن النبي صلى الله عليه وسلم ما يدل على ما فسروا؛ إذ قال النبي صلى الله عليه وسلم: "وأهله الذين يعملون به في الدنيا"، ففي هذا دلالة أنه يجيء ثواب العمل... سفيان بن عيينة في تفسير حديث عبد الله بن مسعود قال: ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي؛ قال سفيان: لأن آية الكرسي هي كلام الله، وكلام الله أعظم من خلق الله من السماء والأرض".

وبهذا يجتمع لدينا من جامع الترمذي ستة عشر نصا في الاعتقاد وفقا للمقاييس السابقة: ستة في حكم مرتكب الكبيرة، واثنان في الإخلاص والنفاق، وثلاثة لم تؤوّل الصفات الخبرية بمعين، وخمسة في التأويل عامة.ويمكن أن نسجل على هذه النصوص الملاحظات الأوَّلية التالية:

1. حَكَم الترمذي بـ "حسن صحيح" على الأحاديث التي ألحق بها التعليقات رقم 7، و9، و11، و14،و"صحيح" فقط على الحديث الذي ألحق به التعليق رقم 5، وحكم بـ "حسن صحيح غريب" على الأحاديث التي علق عليها بالتعليقات 1، و2، و4، و6، و"صحيح غريب" على الحديث الذي ألحق به التعليق رقم 15، و"حسن" على الحديث الذي ألحق به التعليقين رقم 10، و13، و"حسن غريب" على الحديث الذي ألحق به التعليق رقم 16، وأخيرا حكم بـ "غريب" على الأحاديث التي ألحق بها التعليقات رقم 3، و8،و12.ومهما يكن من ثوران الخلاف حول مقصود الترمذي بمصطلحاته السابقة كما هو مذكور في مظانه(السيوطي، 1424هـ، 11)، (المباركفوري، ب. ت، 1/ 403)، فمن الواضح أن تعليقاته السابقة لم تقتصر على الروايات الصحيحة، بل أردف ببعض ضعيف الرواية تعليقات منهجية مهمة، ولا يعني هذا أنه يأخذ بهذا الصنف من المرويات في العقيدة، ولكن تأتي طائفة من التعليقاتتعقيبا على مروياتٍ ضعيفة، فيعلق الإمام بذكر القواعد التي يُفهَم المعنى على أساسها أيا كان مورده، مما يعين الفكر على الاستقامة في تفسير المراد وإن جاء به نص لا يُحتَج به؛ أي مع الافتراض الجدلي بقبول ما لا يُحتَجّ به.
2. أكثر الموضوعات العقدية التي نالت اهتمام الترمذي في التعليق كما يتضح هي: حكم مرتكب الكبيرة، وفهم نصوص الصفات الخبرية وما يشبهها من النصوص التي ورد بها التأويل. وقد يرجع هذا إلى اهتمام الأوساط العلمية والثقافية بهاتين القضيتين حينئذ، وربما نبع من اعتياد العلماء حينها رفع الاشتباه عن مثل هذه الموضوعات.

3. ليست جميع النصوص المذكورة قطعية المعنى في كل أجزائها بحيث لا يمكن أن يقع الخلاف فيها، بل يحتمل بعض عباراتها وجوها أرجح من وجوه كما سيأتي، وينبغي أن يناقش هذا في إطار العلم والفكر، وألا يُسمَح بأن تتحول قضايا العلم – خاصة ما يتعلق منها بالعقيدة – إلى بضاعة رخيصة يتناقلها العامة بدون دراية، ويشتبك بعضهم مع بعض في حروف منها يحفظونها ولا يعون منها إلا قليلا.
4. ومن هنا أيضًا نؤكد في سياق التعليق على ما أورده الترمذي رحمه الله من تعليقات عقدية على المرويات التي تضمنها جامعه الكبير، أن العلم ينبغي توظيفه في أمرين رئيسين: الأول: بيان الحقائق، والثاني: جمع كلمة الناس وتوحيد التوجه العام للمجتمع، ومن وسائل تحقيق هذين الهدفين المهمين: تحديد وظائف أهل العلم ووظائف العامة، وعدم امتهان العلم بأن يصير مما تلوكه ألسنة من يحسنه ومن لا يحسنه، وسيأتي مزيد كلام في هذه النقطة إن شاء الله في المبحث القادم الذي آن وقته.

منهج السلف في التعامل مع قضايا الاعتقادمن خلال تعليقات الإمام الترمذي في جامعه

حتى نستطيع فهم مجموعة النصوص السابقة فهما منهجيا منضبطا، لابد أولا من تصور وظيفة العقل والنقل والعلاقة بينهما في الرؤية الإسلامية تصورا جيدا؛ خاصة في مسائل الاعتقاد. والحق أن كثيرا من الأخطاء الفكرية القديمة والجديدة راجعة إلى الخلل في إدراك العلاقة الدقيقة بين الوحي والعقل.

وتبدو قضية "الدور" في تحديد العلاقة بينهما، مما وقع فيه المعتزلة ومن تأثر بهم من متكلمة أهل السنة والشيعة والإباضية والزيدية، نموذجا قديما لهذا الخلل الذي غلا في أمر العقل، فقد حسبوا أن كون العقل طريقا لإثبات صحة الوحي مقدِّما لرتبة الأول ومؤخرا للثاني في الاستدلال، مع أن العقل حين يثبت صحة نسبة القرآن إلى قائله سبحانه إنما يثبت هذا على الجملة، وتبقى لكل آية بعد هذا حجيتها

الخاصة، كما أن القرآن الكريم ليس مجرد تقريرات ومسائل، بل هو مع هذا براهين ودلائل على ما يسوقه(الشافعي،2001، 138).

ومن جهة أخرى يسارع كثير من الناس في عصرنا في الشرق والغرب إلى قطع العلاقة بين الدين والعقل عموما؛ بزعم أن الموازين الملائمة له ليست عقلية على الإطلاق، وهو حكم يحتاج المسلمون من أصحابه – على الأقل – إلى مراجعة وتدقيق في المقصود بالعلاقة بين الدين والعقل، ومن نماذج المعاصرين الذين يمكن مناقشتهم في هذه المسألة أحد الباحثين في قوله: إنه "لابد من إيضاح الواجب لله تعالى، والممتنع عليه، والجائز عليه"، وعلل لهذا بقوله: "حتى يكونوا على بينة من دينهم ومعبودهم؛ لأنه لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا من الوحي؛ إذ هو من الغيب الذي لا يُعلَم بالقياس ولا بالعقل"(الغنيمان، 1405هـ، 1/ 6) قوله "الجائز عليه" لعلها "الجائز له".

وهذا الكلام متناقض؛ لأن أحكام الوجوب والامتناع والجواز التي ذكرها، هي أحكام عقلية أصلا، ولا يقال إن ما حرمه الدين مستحيل، وما أوجبه ضروري، وما أباحه ممكن؛ لأن هذا خلط بين أحكام الأخبار التي تقبل الصدق والكذب وبين أحكام التكليفات التي تحض على الفعل والترك.

ونريد أن نقرر الأصول التي ينبغي التعامل بها في فهم قضية العقل والنقل، ولعل أهمها ما يلي:

الأصل الأول: أن اعتبار العقل والنقل ثنائية متناقضة الطرفين ينطوي على سوء فهم سببه إثبات عداوة طبيعية ومدَّعاة بين العقل والنقل. وإن لم يكن ثمة مفر من اعتبار العقل والنقل ثنائية، فلا ينبغي أن نعدها بين طرفين متضادين أو متناقضين؛ إذ قد تكون الثنائية بين متكاملين كما هو شأن الرجل والمرأة، والليل والنهار.

الأصل الثاني: أن العقل لا يُستمَد منه حكم شرعي؛ بمعنى أنه لا يحل ولا يحرم ولا يوجب ولا يحظر لا في الفروع ولا الأصول؛ فسلطة التشريع هي بإطلاق لله تعالى.

الأصل الثالث: العقل نعمة من الله لها وظيفة ترتبط بمختلف صورالنشاط الذي يمارسه الإنسان، لا فرق في هذا بين دين ودنيا إلا في طريقة التوظيف وحدوده. ووظيفة العقل تجاه الشريعة الإلهية هي: بيانها، والكشف عن مقاصدها، وإثبات صوابها، ويمكن مثلا أن نقدم نموذجا للبيان بما يقوم به المفسرون من تحليل النص الشرعي وبيان معانيه بما يكشف عن رصانته ومتانته وامتيازه عن غيره من الكلام وملاءمته للناس باختلاف بلدانهم وأزمانهم، كما نقدم نموذجا آخر بما يمكن أن يسوقه العقل من أدلة يثبت بها سلامة الاعتقاد الإسلامي، فمثلا يدرك العقل وحدانية الله من تشابه صور التكوين وتقاربه في الوجود (الذرة والخلية الحية والمجموعة الشمسية والمجرة)، كما يتوصل العقل إلى إثبات وجود الله تعالى بإثبات وجود الحياة في الأحياء وكونها على تقديرات ودرجات متفاوتة(قطب، 2003، 2: 1154)، وهي أدلة لم تأت صريحة في القرآن الكريم.

الأصل الرابع: أن إثبات العلاقة بين الوحي والعقل لا تعني التسوية بين مكانتهما في الدين، ولكن تعني التكامل بينهما؛ إذ إن النصوص الشرعية والمبادئ العامة التي تبطنها هي الدين نفسه، وما يقوم به العقل من البيان والإثبات إنما يقوم به باعتباره مناط الفهم والتفهيم والإيضاح والتبيين.

وفي ضوء هذا إذا عدنا إلى تعليقات الترمذي السابقة سنجد أنها تقدم لنا قواعد مهمة في فهم القضايا التي عرضت لها، وذلك كما يلي:

أولا: علاقة العمل بالإيمان:

وهي نفسها القضية التي تُطرح في جانب منها تحت عنوان "حكم مرتكب الكبيرة"، ولعلها من أمسّ قضايا الاعتقاد بالعمل؛ إذ تحدد علاقة العمل بالإيمان وموقعه منه؛ هل هو خارج عنه، أو داخل في حقيقته، أو لازم من لوازمه؟ وقد انقسمت الآراء في هذا حتى بدا فيها طرفان ووسط، كما يلي:

الطرف الأول: المرجئة، وهم قوم أخرجوا العمل من الإيمان، وأحدثوا بينهما قطيعة كاملة، فلا يؤثر أحدهما في الآخر ولا يتأثر به – كما اعتقدوا –. وهي نزعة لم يدرك أصحابها مفهوم الاعتقاد جيدا

حتى يحددوا علاقته بالعمل بصورة صحيحة؛ إذ إن الإنسان ينطلق في أفعاله من مجموعة قناعات تحققت لديه مع الزمن، تتعلق بالوجود والحياة الاجتماعية من حوله، فلو زعم لنا أحد كل الزعم أنه يؤمن بالله واليوم الآخر مثلا، ولكنه لا يراعي ذلك في شيء من أفعاله، فإما أنه كاذب، وإما أن إيمانه هذا المزعوم واهن لا تصلح به دنيا ولا دين.

الطرف الثاني: الخوارج، وقد اعتبروا العمل جزءا من حقيقة الإيمان وكنهه, لم يعبر المرجئة والخوارج عن رأيهما في هذه المسألة صراحة، ولكنه مفهوم من جملة مواقفهما منها.ورتبوا على هذا نتائج خطيرة، وهي تكفير مرتكب الكبيرة، والقول بخلوده في النار، أي أنهم سووا حكمه بحكم الكافر واسمه باسمه. وهؤلاء أيضًا لم يدركوا جيدا حقيقة الإنسان الذي مهما اعتقد في شيء، فإن دواعي الأهواء والشهوة قد تخدعه عن هذا الاعتقاد دون أن تهدم أصله، ولو أُخرج الإنسان من الدين بمجرد ارتكاب معصية كبيرة وحُكِم عليه بالخلود في النار لأجلها، لم تكن ثمة مراعاة لطبيعة الصراع الذي يجري بين مبادئ وقناعات الإنسان النظرية وبين رغباته وأهوائه ومغرياتالواقع.

وأما الموقف **الوسط**، فهو ما عبرت عنه نصوص الإمام الترمذي الستة الأولى فيما سبق نقلا عن الأجيال الأولى من علماء الأمة، ويُفهَم منها أن أصحابها كانوا يولون العمل – إلى جانب الإيمان – أهمية كبيرة، فهو من لوازم الإيمان التي لا ينبغي أن تنفك عنه، وتاركه ليس كافرا، بل هو إن تاب وصدق في توبته، أو حُدّ فيما فيه حَدّ من الكبائرإن ارتكبها، فقد سقط عنه الإثم، وإن لم يفعل كان أمره إلى الله، إن شاء أدخله النار على ذنبه حتى يوفَّ حسابه أو بعضه، وإن شاء عفا عنه ابتداء.

والحقيقة أن النتائج الثلاثللطرفين والوسط – برغم تضادها – منسجمة مع مقدماتها منطقيا، فالذي قطع الصلة بين العلم والعمل،وجعلهما حقيقتين منفصلة إحداهما عن الأخرى، يلزمه ألا يرتب على ترك العمل نتيجة عقدية.والذي اعتبر العمل جزءا من حقيقة الإيمان، يلزمه تكفير تارك العمل، أو على الأقل كبار العمل. ومن اعتبر العمل لازما للإيمان لا جزءا من حقيقته، فيجب أن يرتب على تركه جزاء، ولكنه جزاء أقل من الكفر ونقض الاعتقاد ذاته.

إلا أن هذا الانسجام للنتيجة مع المقدمة في الحالات الثلاث،لا يلزم عنه صحة النتيجة فيها جميعا، إلا أن تكون المقدمة نفسها صحيحة، والمقدمة التي انطلق منها المرجئة والخوارج ليست صحيحة من أي وجه؛ إذ إن الفصل التام بين العمل والاعتقاد، وكذلك اعتبار العمل علما أو السلوك اعتقادا، كلاهما مما يأباه المنطق السليم والعقل الصحيح.

والحقيقة أن عناية السلف بهذه القضية ليس نابعا فقط من اشتهار آراء الفرقتين السابقتين وذيوعها، ولكنه نابع كذلك من اهتمامهم بالعمل، وهو جانب مهم سبق ذكره ونحتاج إلى الإشارة إليه هنا من جديد، وهو أن من أبرز سمات الأجيال الإسلامية المتقدمة الاهتمام بالعمل وترك الجدل، وظل هذا سمت من أحسن الاقتداء بهم من أهل العلم في كل زمان، حتى صار من أكبر المقاييس التي تدل على الارتباط العاطفي والعلمي بهؤلاء السلف، وليس كثرة الجدل والتفريع في المسائل بدون داع.

إن العمل بالإسلام وممارسته فعليا على أوسع نطاق في الحياة هي قضية القضايا في كل زمان، وليس هذا تقليلا من أهمية العقيدة، ولا تأخيرا لرتبتها، ولكن الله تعالى قد أوضح أمر العقيدة، ويسر على العباد فهمها، وما لا يفهمه الناس – عامتهم وخاصتهم – فلا يُخاض فيه، فالصفات الخبرية مثلا مسألة لا شأن للعامة بها، وشغلهم بها هي جريمة في حق الدين قبل أن يكون جريمة في حقهم هم، ولا مجال لمناقشتها إلا بين أهل العلم وبهدوء ينطلق من أخلاق أهل العلم الربانيين. ومن ناحية أخرى، فإن البحث عن كنه الذات الإلهية والحقيقة الربانية الخالقة، هي مما لا يطيقه عامة ولا خاصة أصلا، والخوض فيه مخالف للشريعة؛ ليس لأن هذا يمثل تهديدا لدين الله في شيء، ولكن لأنه لا طائل من وراء هذا البحث، والتجربة التاريخية تثبت صحة ذلك تماما،يقول ابن الجوزي: "الشرع قنع منا بالإيمان جملة وبتعظيم الظواهر، ونهى عن الخوض فيما يثير غبار شبهة، ولا يقوى على قطع طريقه إقدام الفهم. وإذا كان قد نهى عن الخوض في القدر، فكيف يجيز الخوض في صفات المقدِّر؟ وما ذاكإلا لأحد أمرين: إما لخوف إثارة شبهة تزلزل العقائد، أو لأن قوى البشر تعجز عن إدراك الحقائق" أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي(صيد الخاطر، 1997، 320- 321)، فأرسطو؛ ذاك العبقري القديم توصل بعد بحث طويل

ونظر وتفكير إلى أن الله تعالى هو عقل في ذاته، وعاقل يعقل ذاته فحسب، ومعقول يعقل وجودَه أصحابُ العقول، وأنه يحرك ولا يتحرك، وذلك لأنه مصدر الوجود، فالوجود يتحرك شوقا إليه. فلم يزدنا الفيلسوف القديم بما قال معرفة بالله تعالى؛ إذ ما العقل حتى يكون الله عقلا؟ وهل نفي الحركة عنه ينفي المكانية؟ وما معنى أن العالم يتحرك حركة الشوق إليه؟!

فالعمل بالإسلام إذن اعتمادا على عقيدة واضحة ثابتة لا غبش فيها، هو قضية القضايا التي ينبغي أن يركز عليها المسلمون، وموقف السلف من العلاقة بين الإيمان والعمل يؤكد هذا التفاعل الحاصل بينهما، وهو ما يتضح أكثر حين نقرأ النصوص القاطعة بأن الإيمان يزيد وينقص, مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الأنفال: 2)، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ..﴾ (سورة الفتح: 4) وخير ما يزيد الإيمان هو العمل الصالح، وخير ما يملأ العمل الصالح حيوية وقوة ونفعا هو أن يكون قائما على عقيدة رائقة واضحة يعيشها الإنسان بوجدانه وقلبه وعقله.

لذا نجد العلم مذموما في ديننا وثقافتنا وحضارتنا حين يقف وحده بلا إيناس من تطبيق وعمل، وتدور حوله فقط مجالس الجدل والمماراة، ولعل هذا هو المراد من قول الله تعالى عن بني إسرائيل: ﴿فَمَا اخْتَلَفُواحَتَّى جاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾، وقد قال بعض المفسرين: "﴿فَمَا اخْتَلَفُوا﴾ فيأمور دينهم ﴿حَتَّى جاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾؛أيإلامن بعد ما قرأوا التوراة، وعلموا أحكامها، وما هو الحق فيأمر الدين، ولزمهم الثبات عليه، واتحاد الكلمة فيه؛ يعنى أنهم تشعبوا فى كثير من أمور دينهم بالتأويل طلبا للرياسة وبغيا من بعضهم على بعضهم، حتى أداهم ذلك إلى القتال"(إسماعيل حقي البروسوي, 1330هـ, 4/ 79).

فمن آفات العلم الكبيرة أن يُحرم صاحبه العمل وينشغل بالجدل، ومن آفاته كذلك أن يتعاطاه من يعلمه ومن لا يعلمه – كما سبقت الإشارة – فيقوم بوظيفة معاكسة لوظيفته الحقيقية، وهي بيان المحجة للعاملين، والفصل بين ما ينبغي وما لا ينبغي من القول والعمل.

مهما يكن، فبالعودة إلى تعليقات الترمذي الستة الواردة في حكم مرتكب الكبيرة كما سبق ذكرها، سنجد أن نص حكم تارك الصلاة "لا يرون شيئا من الأعمال تَرْكُه كفر غير الصلاة" يطرح قضية أخرى، وهي ترك العمل بالكلية؛ فهل يعتبر مسلما من شهد الشهادتين، ولم ينكر معلوما من الدين بالضرورة، لكنه ترك كل الأوامر والواجبات الشرعية، ووقع في المناهي؟

ولعلنا يمكن أن نستنتج من التعليق السابق أن المسلم العاصي لا يمكن أن يكون تاركا للعمل جملة، فاحتفاظه بشيء من العمل الصالح، وبُعده نسبيا عن الكبائر أو أكثرها، هو الذي يشفع له عند ربه. ومن جهة أخرى لا يمكن للإنسان أن يبقى في معصية دائمة، ولو ترك العمل الصالح كله نفورا منه فهو إنسان غير سويّ أصلا.

وقد تحدث د. عبد الوهاب المسيري عن أنه "من النادر أن يُرَدّ إنسان أو مجتمع إنساني في كليته إلى النموذج المعرفي والحضاري الذي يدفعه ويحركه (النموذج المادي مثلا)، فلا شك في أن الإنسان يتحرك داخل حدود مادية وإدراكية، ولكنه يظل في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير عنصرا حرا مستقلا مسئولا أخلاقيا عما يفعله"(المسيري، 1999، 1/ 109- 110)؛ يعني أنه مهما خضع الإنسان لنموذج معرفي، فإن النموذج لا يطابق ذاته وسلوكه تماما، بل قد يتداخل لديه أكثر من نموذج، وضرب مثالا على هذا بعضو عصابات المافيا الذي حدد هدفه في الحياة من خلال النموذج الذي يحركه في "سلب الآخرين حياتهم وممتلكاتهم وأعراضهم، فهو ذئب بشري كامل، ترجمة حقيقية لإنسان هوبز وداروين ونيتشه. ومع هذا، نجد أن عضو المافيا هذا يُبقي على علاقات التراحم مع أعضاء أسرته وعصابته، وقد يضحي بحياته من أجلهم"(عبد الوهاب المسيري, 1999, 1/ 110). وهذا يعني أنه لا يوجد إنسان هو شر خالص مهما يكن النموذج النظري الذي يخضع له.

وأما التعليق على حديث "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة" وأن معناه أنه لا يُخلَّد في النار، فهو مع اشتماله على بشارة كبيرة، إلا أنه يحمل نذارة كذلك؛ إذ إن "لا إله إلا الله" على علوّ قدرها لا تعصم صاحبها من دخول النار إن ارتكب الكبائر، وإن كانت تعصمه من الخلود فيها برحمة الله تعالى.

وبمثل ذلك فسروا الحديث: "لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان" بقولهم: "إنما معناه لا يُخلَّد في النار" – كما ورد في تعليق آخر.

وأما تفسير قوله: "ليس منا"؛ بأنه "ليس من سنتنا، ليس من أدبنا... ليس مثلنا"، فهي مع منعها الغلو في تفسير الحديث بإخراج الناس من الملة لأقل مخالفة، فإنها تنقل إلى المسلم المقصر الواقعِ في الكبائر شعورا بأنه يؤخر رتبته عن الصالحين باتباعه لهواه وسيره خلف رغباته بدون تمييز لحلال عن حرام، وأنه ينبغي أن يدفع ثمنا لمرضاة الله تعالى بأن يقاوم الهوى ودواعي السقوط، ويترك من رغباته لأجل مولاه الذي أمره ونهاه بما في فعله وتركه خير له.

وأما التعليق على حديث: "إذا زنى العبد خرج منه الإيمان فكان فوق رأسه كالظلة" بما ورد عن أبي جعفر محمد الباقر من قوله: "خرج من الإيمان إلى الإسلام"، ففيه ترهيب أيضًا من فعل الكبيرة؛ إذ لا ينبغي أن يُفهَم من ترك تكفير من وقع فيها أن يُستهان بها، فالكبيرة ذنب عظيم يغضب الله في عليائه؛ حتى إن الإيمان لا يطيق بقاء في نفس هذا العاصيساعة مقارفة الذنب الكبير حتى ينفصل عن كبيرته، وعلامة عودة الإيمان إليه شعوره بالندم، وخوفه من غضبة الجبار سبحانه، وعلامة صدقه أن يغير من الواقع الدافع إلى المعاصي أو يتحول عنه.

وقبل ترك تعليقات الترمذي الخاصة بقضايا العمل إلى غيرها، أرى أن ألحق بها أشباهها الأخرى التي تحدثت عن الإخلاص والنفاق، وهما تعليقان مهمان: الأول خاص بعلامات النفاق، والتعليق الخاص به – كما سبق نقله – يقول: "وإنما معنى هذا عند أهل العلم نفاق العمل... هكذا روي عن الحسن البصري شيء من هذا أنه قال: النفاق نفاقان: نفاق العمل، ونفاق التكذيب". وأما التعليق الثاني فيقول: "إذا اطُّلع عليه فأعجبه، فإنما معناه أن يعجبه ثناء الناس عليه بالخير؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنتم شهداء الله في الأرض"، فيعجبه ثناء الناس عليه لهذا؛ لما يرجو بثناء الناس عليه. فأما إذا أعجبه ليعلم الناس منه الخير ليكرَم على ذلك ويعظَّم عليه، فهذا رياء. وقال بعض أهل العلم: إذا طُّلع عليه فأعجبه رجاء أن يُعمَل بعمله، فيكون له مثل أجورهم، فهذا له مذهب أيضًا".

وهنا يبدو بوضوح أن القوم خاضوا منذ وقت مبكر في قضايا دقيقة تتعلق بالعمل والقلب والنية مما اهتم به التصوف وتوسع فيه أربابه، وإن كانت القرون التالية قد بالغت وفصّلت، فربما كان دافعهم إلى هذا مسيس الحاجة، وبيننا وبينهم الكتاب والسنة في كل كبيرة وصغيرة، كما أنهما بيننا وبين كل أحد يرفع لواء الكلام باسم الشريعة، لا لمطاردته والتضييق عليه، ولكن لضبط مسار الأمة والدفع عن الشريعة.

ولقد كان علماؤنا ومفكرونا من العقل بمكان حين لم يرفضوا كتب القوم مرة واحدة، وإنما نقلوا عنها بغزارة، كما فعل ابن القيم وابن رجب، واختصروها أحيانا، كما فعل ابن قدامة وابن الجوزي مع "الإحياء"، وألفوا على منوالها، كما فعل أبو حيان التوحيدي في "الإشارات الإلهية"، وشرحوها كما فعل ابن القيم في "مدارج السالكين"من شرح "منازل السائرين" للهروي، وخرّجوا أحاديثها كما فعل الحافظ العراقي والتاج السبكي وغيرهما مع أحاديث "الإحياء".

ثانيا: الأخذ بالتأويل وتركه:

تضمنت التعليقات رقم 12، 13، 14، 15، 16 تأويل الحديث "لهبط على الله" بـ "هبط على علم الله وقدرته وسلطانه"، وتأويل الحديث: "إن ربكم... بينكم وبين رءوس رحالكم" بأن علمه تعالى وقدرته بينهم وبين رءوس رحالهم، والحديث: "من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا"؛ يعني بالمغفرة والرحمة، وأوّلوا قوله: "اليوم أنساك"؛ يقول: اليوم أتركك في العذاب"، وقوله: "يأتي القرآن وأهله الذين يعملون به..."؛ أي "يجيء ثواب قراءته".

وقد نسب الترمذي ثلاثة من هذه الأقوالإلى"بعض أهل العلم"، فيما يبدو أن الثاني(التعليق رقم 13) من تأويله هو، في حين أن التعليقات التي تضمنت القول بالتفويض قد وردت عن عدد كبير من متقدمي العلماء صرح باسم بعضهم.

وحين نلاحظ ما ورد تأويله من النصوص التي تتعلق بالله تعالى وصفاته هنا سنجده قسمين:

الأول: وجود للذات الإلهية لو أُخذ على ظاهره لعنى أنه تعالى في موضع ومكان (الأرض السفلى – رءوس رحالكم)، وهو مما يتنزه الله تعالى عنه، فكان من اللازم تأويل هذا النص، ولا يقال مثلا: إنه موجود وجودا يناسب ذاته؛ لأن المكانية الحاوية لازمة في كل حال، ويجب استحضار هذا المعنى عندما نقول بالحقيقة اللغوية للاستواء واليد والوجه بدون تكييف.

الثاني: أفعال لله تعالى لو أُخذت على ظاهرها لأثبتت له سبحانه ما لا يجوز في حقه، فالنسيان نقص في حقه، ولابد من تأويل النص الوارد به، والاقتراب من العبد في ظاهر معناه يفيد النُّقلة المكانية، وهي تستلزم الجسمية؛ لذا لزم تأويله كذلك.

وهذا يعني أن التأويل كانت له موارده عند السلف، إلا أنه كان يقع في دائرة ضيقة، ووفقا لما يقدِّر العقل المشبع بالثقافة الشرعية والمعرفة اللغوية العربية تأويله، وما التأويل هنا إلا ترك للظاهر لإيهامه وجها من المعنى لا يليق والأخذ بمعنى آخر يتسق مع النصوص المحْكمة.

وأما تعليقات الترمذي على النصوص التي ترك السلف تأويلها، فهي مع تعددها تؤكد معنى واحدا تلتقي عليه، وهو أن الظاهر الذي يُفهَم منه التجسيم في بعض النصوص الشرعية ليس مرادا، ولكن لابد من الإيمان بها، فعلى أي وجه يكون فهم معناها؟

أغلب ما أورده الترمذي هنا يؤيد التفويض وإيكال المعنى إلى الله تعالى، ومنه العبارات التالية:

1. "يمين الله... نؤمن به كما جاء من غير أن يُفسَّر أو يُتوهَّم... تُروَى هذه الأشياء، ويؤمَن بها فلا يقال كيف".
2. "والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة... أنهم رووا هذه الأشياء ثم قالوا: تُروى هذه الأحاديث ونؤمن بها، ولا يقال كيف. وهذا الذي اختاره أهل الحديث؛ أن يرووا هذه الأشياء كما جاءت ويُؤمَن بها، ولا تُفسَّر ولا تتوهم، ولا يقال: كيف".
3. "قد ثبتت الروايات في هذا ويؤمَن بها ولا يتوهَّم، ولا يقال: كيف... أمرُّوها بلا كيف".

أما قول إسحاق بن إبراهيم الحنظلي (ابن راهويه): "إنما يكون التشبيه إذا قال: يدٌ كيدٍ، أو مثل يد، أو سمع كسمع، أو مثل سمع، فإذا قال: سمع كسمع، أو مثل سمع، فهذا التشبيه.وأما إذا قال – كما قال الله تعالى –: يد، وسمع، وبصر، ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمع، ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيها" – فقد يُفهَم منه القول بإثبات المعنى بدون تكييف، وهو أمر محتمل، إلا أن مما يقلل من احتماليته النصوص السابقة المثبتة للتفويض إثباتا بيِّنًا.

وعلى أي حال، فأقصى ما يقال في هذا المذهب هو أنه محتمل مرجوح، ولا ينبغي أن يتجاوز الأمر مثل هذه النقاشات العلمية التي يتولاها المختصون، وما دام كلا الفريقين قد اجتهد رأيه في طلب الحق، ومارس القراءة العلمية الدقيقة للنصوص وفق منهج استنباطي صحيح، فلكل نصيبه من الأجر، وليست القضية محل تكفير ولا تفسيق؛ لتعلقها بتفاصيل العقيدة، مع اتفاق الفريقين على تنزيه الله تعالى عن أن يكون كخلقه في شيء أو يكونوا مثله، واتفاقهم على وجود معنى للنصوص تعيَّن أم لم يتعين.

وبالعودة من جديد إلى إهانة العلم الشرعي بأن يتعرض له من يحسنه ومن لا يحسنه من العامة والخاصة، نجد صورة أخرى لإهانة هذا العلم الشريف ينبغي أن يُتفطَّن لها، وهو أن يتحول علماء الدين إلى جماعة وظيفية, عرف الدكتور المسيري هذا المصطلح الذي صكه بقوله: "مجموعات بشرية تستجلبها المجتمعات الإنسانية من خارجها، في معظم الأحيان، أو تجندها من بين أعضاء المجتمع أنفسهم من بين الأقليات الإثنية أو الدينية، أو حتى من بعض القرى أو العائلات... يوكل لأعضاء هذه المجموعات البشرية أو الجماعات الوظيفية وظائف شتى لا يمكن لغالبية أعضاء المجتمع الاضطلاع بها لأسباب مختلفة", (المسيري، 1999، 1: 361).يستخدمها الساسة في أغراضهم حفظا لسلطانهم واكتسابا لشرعية الوجود، ويدفعونها إلى تبني خيارات فقهية وعقدية معينة والتعصب لها، ثم يدفعونهم إلى تغيير هذا في مرحلة أخرى بلا أسباب علمية.

ولا يعني هذا إحداث قطيعة بين الدين والدولة، كما لا يعني تسلط الفقيه على السياسي بصورة تُعجِز هذا الأخير عن القيام بواجبه كما ينبغي، فلا الأمر ولاية أو وصاية فقيه، ولا هو علمانية طليقة

من تعاليم الدين، ولكنه إقامة السلطان الذي ينتمي هو بنفسه إلى أمته وثقافتها ممن يحملون خبرات وقدرات مناسبة لإدارة الدولة، ومعه معاونوه ومستشاروه من ذوي الخبرات المتنوعة والانتماء الصادق إلى ثقافتهم وأمتهم ووطنهم.

أما أن يصبح الدين والعلم والعلماء أدوات في يد السلطان يوجهها كيفما تمليه مصلحته، فهذا هوان يوضع فيه الدين وأهله، ويبرز الدين وتاريخ الأمة وفقهها وفكرها هنا بالحجم الذي يريده السلطان، ومن أمثلة ذلك أن ابن تيمية الذي له جولات عظيمة في الفقه وكثير من مسائل الاعتقاد ومناقشة المنطقيين والفلاسفة والرد على غلو المتكلمين في قضايا الدور والجبر وما شابهها، لا يبرز منه إلا قدر يسير يؤدي إلى فُرقة الصف والكلمة، فليس له – حسب هذه الرؤية المنقوصة – إلا قولته المعروفة في الصفات الخبرية ومنع التوسل بالنبي والصالحين وتسفيه المخالفين، وهي قضايا أدت إثارتها بداع وبدون داع في طول العالم الإسلامي وعرضه، بل في بلاد الأقليات والمهجر إلى إثارة العداوات وتفريق صفوف الناس بدلا من جمعهم. وفي هذا ظلم كبير لابن تيمية وجهوده العلمية الشامخة.

تبقى قضية أخرى، وهي قضية التأويل والموقف النظري منه، فواضح أن هناك رفضا للتأويل على هذا المستوى، وهو ما يؤكده قول الترمذي في أحد تعليقاته: "وأما الجهمية فأنكرت هذه الروايات (يعني نصوص الصفات الخبرية)، وقالوا: هذا تشبيه.وقد ذكر الله عز وجل في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر، فتأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده، وقالوا: إن معنى اليد ههنا القوة".

ولكن بجمع هذا بما سبق من روايات تضمنت تأويلا لبعض نصوص الصفات، نستدل على أن المعيب من التأويل عند السلف هو التوسع فيه، والتكلف في إيراده، وتضمينه معنى النفي لما أوردته النصوص مجملا غير مفصل ولا مفسَّر من الصفات.

مهما يكن، فقد حاولت هذه الدراسة القصيرة أن تبحث في تعليقات الإمام أبي عيسى الترمذي العقدية التي عقّب بها على بعض مرويات جامعه الكبير، بدون التوسع بمقارنتها بأشباهها في كتب

العلماء الأخرى؛ ابتعادا عن التطويل في هذا المقام أولا، ثم تركيزا على النموذج المختار بما له من امتياز في التعبير عن الآراء المنقولة عن السلف في باب الاعتقاد.

خاتمة

ولعل أهم ما توصلت إليه الدراسة من نتائج يتمثل فيما يلي:

1. ندرة ما ورد عن الصحابة وتابعيهم من الخوض في مسائل العقيدة، وكثرة ما روي عنهم في الفقهيات وغيرها مرجعه إلى طبيعة العقيدة والفقه، وطبيعة النصوص الشرعية الواردة بحقهما، ثم إلى تشرب الصحابة والأجيال القريبة منهم للمنهج النبوي الذي ربطهم بالعمل، ونهاهم عن الجدل في قضايا الاعتقاد.
2. توسع العلوم وفقا لحاجة الزمان أمر مرعي في كل العلوم، لكن ينبغي أن يقوم هذا في أمر العلوم الشرعية على منهج قرآني سُنّي واضح ومحْكَم، تتجلى فيه الجزئيات مترابطة ضمن كل منسجم وفي إطار من القواعد المعقولة الحاكمة للأجزاء.
3. تعليقاتالترمذي – العقدية وغيرها – تحددت حسب الحاجة إلى البيان، وليس تبعا لصحة الحديث وضعفه.
4. أكثر قضايا الاعتقاد التي وردت في تعليقات الترمذي هي علاقة العمل بالإيمان، وهي من أمسّ قضايا الاعتقاد بالعمل، وقد ابتعد فيها السلف عن التطرفين الإيجابي والسلبي، وذهبوا إلى أن العمل من لوازم الإيمان، فلم يكفروا تاركه، ولم يُعْفوه من المسئولية عن الذنب، وردوا أمره إلى مشيئة الله تعالى.
5. قضية القضايا عند السلف – كما يبدو من اهتمامهم بعلاقة العمل بالإيمان أكثر من غيرها – هي العمل بالإسلام اعتمادا على عقيدة واضحة ثابتة لا غبش فيها، وهو ما يتضح أكثر حين نقرأ النصوص القاطعة بأن الإيمان يزيد وينقص.

6. خاض السلف منذ وقت مبكر في قضايا دقيقة تتعلق بالعمل والقلب والنية مما اهتم به التصوف وتوسع فيه أربابه فيما بعد، وإن كانت القرون التالية قد بالغت وفصّلت، فربما كان دافعهم إلى هذا مسيس الحاجة أو التطور الطبيعي للعلم.
7. التأويل كانت له موارده عند السلف، إلا أنه كان يقع في دائرة ضيقة، ووفقا لما يقدِّر العقل المشبع بالثقافة الشرعية والمعرفة اللغوية العربية تأويله، وفي ضوء هذا ينبغي أن نفهم نهيهم عن التأويل في سياقات أخرى.
8. أغلب ما أورده الترمذي خاصا بالصفات الخبرية يؤيد القول بالتفويض وإيكال المعنى إلى الله تعالى، وأما مذهب الإثبات ونفي الكيف فقط، فهو محتمل مرجوح.
9. مما يجمع الأمة في أمر الاعتقاد: عدم السماح لغير المؤهلين بالخوض في مسائله وتفاصيله الدقيقة، والاكتفاء بمناقشات العلماء فيه وفق منهج علمي صحيح وواضح، ومنع استغلال ذوي الأهواء للعلم وتوظيفهم إياه في تفريق الأمة، والاهتمام بالعمل القائم على الاعتقاد الرائق الذي لا غبش فيه.

المصادر والمراجع

القران الكريم

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن. 1997.*صيد الخاطر*. تحقيق: علي بن عامر ياسين.الرياض: دار ابن خزيمة.

ابن الجوزي، عبد الرحمن. 1403 هـ. *تلبيس إبليس*.بيروت: دار القلم.

أحمد. *مسند*. ج 6. تحقيق: أحمد محمد شاكر.ط1.القاهرة: دار الحديث.

البروسوي، إسماعيل حقي. 1330 هـ. *تفسير روح البيان*. ج1. در سعادتعثمانية مطبعة.

البغدادي، الخطيب.1984. *اقتضاء العلم العمل*. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني.ط 5.بيروت: المكتب الإسلامي.

الترمذي،أبو عيسى. ب.ت.*العلل الصغير بآخر الجامع الكبير*. ج 6. تحقيق: بشار عواد معروف.ط1.بيروت: دار الغرب الإسلامي.

السيوطي، عبد الرحمن.1424 هـ.*قوت المغتذي على جامع الترمذي*.دراسة وتحقيق: ناصر بن محمد الغريبي، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى

الشافعي، حسن محمود.2001. *المدخل إلى دراسة علم الكلام*. ط2.كراتشي: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.

الغنيمان، عبد الله بن محمد. 1405 هـ.*شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري*. ج 1.المدينة النورة: مكتبة الدار.

القرضاوي، يوسف.1996. *الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر*.الكويت: دار القلم.

قطب، سيد. 1979. *معالم في الطريق*.ط 6.بيروت: دار الشروق.

قطب، سيد. 2003. *في ظلال القرآن*. ج 2. ط 32. القاهرة: دار الشروق.

المباركفوري، وعبد الرحمن. ب.ت.*تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي*. ج 1. تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان. بيروت: دار الفكر.

مرزوق، عبد الصبور. 1995. *معجم الأعلام والموضوعات في القرآن الكريم*. ج 1.ط1.القاهرة: دار الشروق.

المسيري، عبد الوهاب. 1999. *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*. ج1.ط1.بيروت: دار الشروق.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية الكويتية.1992. *الموسوعة الفقهية*.الكويت: دار الصفوة.