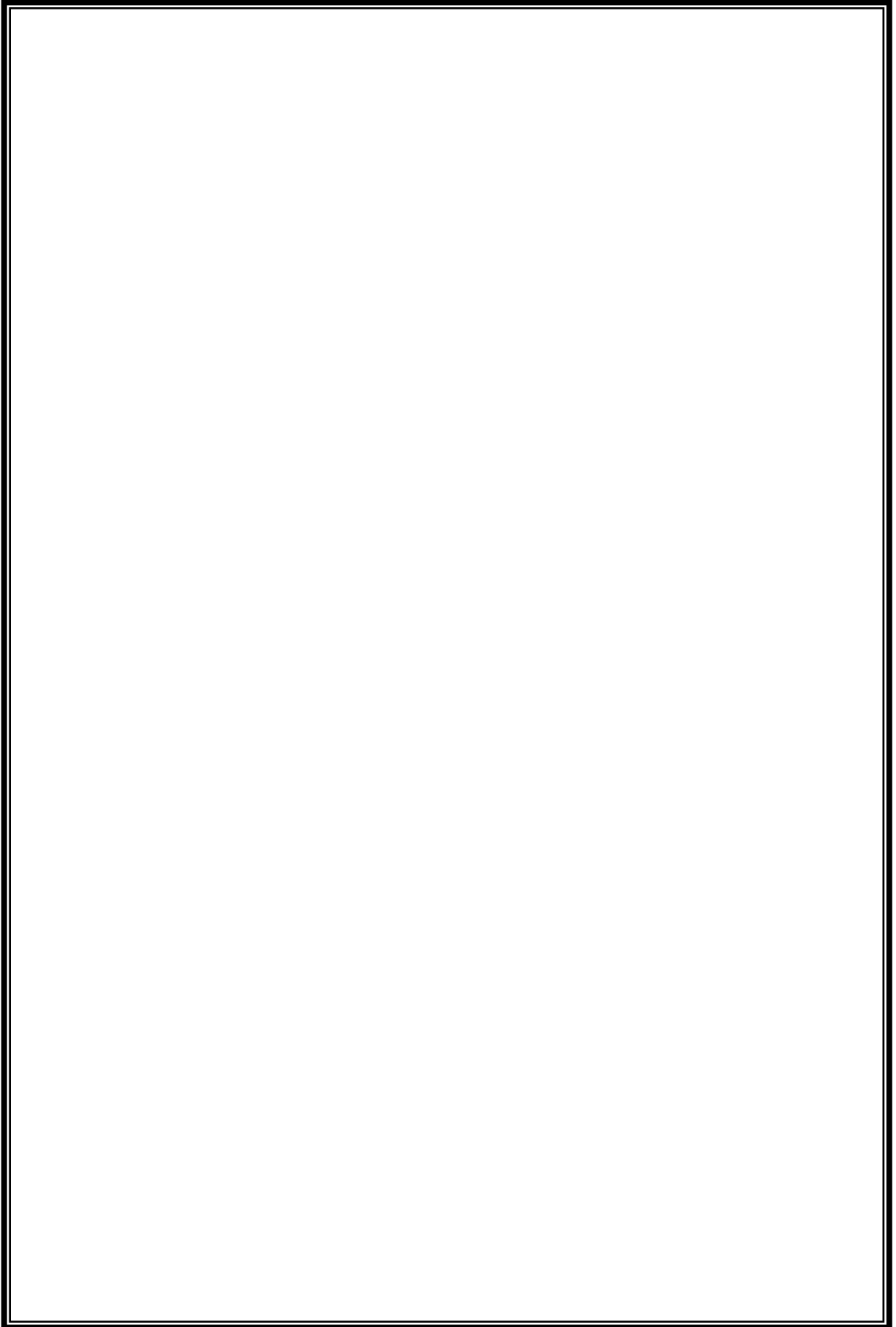


الإيمان الديني **إشكالية المفهوم.. وأثرها في إطلاق حكم التكفير**

م.د. أسعد عبد الرزاق طعمة الأسدي
كلية الفقه / جامعة الكوفة



الإيمان الديني إشكالية المفهوم.. وأثرها في إطلاق حكم التكفير

م.د. أسعد عبد الرزاق طعمه الاسدي

كلية الفقه / جامعة الكوفة

مقدمة:

تعد مفردة الإيمان من المفردات الأصيلة من حيث التداول في العلوم الدينية، إذ إن الإيمان تحول إلى مصطلح مقابل للكفر، ليؤسس مفصلاً أساساً لثنائية تصنف البشر صنفين رئيسين: (الإيمان والكفر)، إلا أن مصطلح الإيمان مرّ بعدة تحولات معرفية وتعرض إلى إضافات إيديولوجية جعلت منه مبرراً لنمو الفكر المتطرف طيلة تأريخ هذه المفردة الممتد إلى بداية ظهور الإسلام، لذلك تهدف هذه الدراسة إلى استيعاب مفردة الإيمان بالبحث على مستوى النظرية والتطبيق لتجني نتائج ما آلت إليه المفردة في قالبها الأخير الذي يستند إليه الفكر المتطرف، الذي فتح باب التكفير واسعاً، وقد تعددت أنحاء الفهم في توظيف مفردة الإيمان بعيداً عن معطيات النصوص الدينية الأصيلة من القرآن الكريم وما هو ثابت يقينا بالنسبة للسنة الشريفة، فنلاحظ أن التداول الكلامي على المستوى الإسلامي لمصطلح الإيمان بات متبايناً ليلقي بظلاله على تشكل الأصول الدينية، إذ أثر فهم حقيقة الإيمان على صياغة أصول الدين من قبل علماء الكلام، ومن جهة أخرى يكاد يختلف التداول الفقهي للإيمان، إذ يرتبط بتحديد مفهوم الإيمان تحديد مفهوم الكفر وبالتالي ترتبط نتائج الحكم بالتكفير بما انتهت إليه صياغات مفهوم الإيمان الديني، ونجد أثر الاتجاه الكلامي واضحاً في التحديد الفقهي لمعنى المؤمن والكافر، مما أدى إلى حصول التداخل الدلالي بين مفردة الإيمان والإسلام، وهو ما يظهر جلياً عند قراءة الاتجاه السلفي في تحديده لمفردة الإيمان، وعدم التفريق المتعمد بين الإيمان الحقيقي الكامل، والإيمان البسيط المنجي الذي يدخل به العبد في حصن الدين، لذلك سعى البحث إلى الكشف عن مدى تأثير الاختلاف في تشكل المفاهيم على

صياغة الفكر والمنظومة العقائدية فضلا عن الفقهية باتجاه يجعل من الدين بيئة جاذبة للتطرف، بسبب ميول واتجاهات محددة للفكر البشري بعيدة كل البعد عن الأسس المعرفية للتفكير المنهجي.

المبحث الأول: مفهوم الإيمان

تعد فكرة الإيمان من أهم القضايا التي اهتم بها المسلمون في وقت مبكر بعد وفاة النبي (ص)، ويمكن القول أن الاهتمام بتحديد الإيمان والكفر تزامن مع بروز محاولات التأويل ونشوء الاختلاف، إذ أفضى الأخير إلى تفعيل النزعة الإقصائية من خلال محاولة إثبات الذات المذهبية من جهة حقانيتها وبطلان الآخر. في تلك البيئة التي تتضمن جملة من حركات التمذهب نلاحظ تنامي البحث في حقيقة الإيمان وهو من الأفكار الأساسية التي تطرح ضمن مباحث أصول الدين، أو هي من أساسيات علم الكلام إلى حد ما.

والملاحظ أن جل العلماء الذين تناولوا البحث في حقيقة الإيمان قد استعانوا باللغة من جهة وبالاستعمال القرآني من جهة أخرى، ومن ثم تطور البحث إلى الاستعانة بالتحديدات المنطقية والفلسفية في حقب متأخرة. في هذا المبحث تتم محاولة الكشف عن مسمى الإيمان الذي يدخل فيه الإنسان حصن الدين ومعه يُعصم دمه وماله..، بمعنى تشخيص الحد الأساس من الإيمان الذي يدخل الإنسان في رابطة الدين، كذلك سوف يتم التركيز على أهمية القصد الإنساني في حقيقة الإيمان، وإذا كان الإيمان فيصلا بين النجاة والهلاك فلا بد من كونه فعلا اختياريا، وإذا كان فعلا اختياريا فإن ذلك يعيننا في تحديد ماهية الإيمان، كما سيتبين.

المطلب الأول: الإيمان في اللغة:

قال الجوهري: أصل أمن آمن بهمزيين لئنت الثانية. واشتقاقه من الأمن، كما في القاموس وغيره، وأصل الأمن كما ذكر الراغب: طمأنينة النفس وزوال الخوف^١.
قال الزمخشري في الكشاف: الإيمان إفعال من الأمن، ثم يقال آمنه إذا صدقه، وحقيقته آمنه من التكذيب والمخالفة^٢.

هذا عن الاشتقاق اللغوي للفظ الإيمان، أما معناه في اللغة، فاختلوا فيه على أقوال، منها ما ذكره الفيروزآبادي: « هو الثقة، وإظهار الخضوع، وقبول الشريعة^٣، ولعله لاحظ المعنى الاصطلاحي أيضا. ومنها الطمأنينة والإقرار. لكن أشهرها هو التصديق، قال الألويسي: والإيمان في اللغة التصديق أي الإذعان لحكم المُخبر وقبوله وجعله صادقا^٤.

ويظهر من ابن منظور أنّ له استعمالات مختلفة :

١. الأمن ضد الخوف . ٢. الأمانة ضد الخيانة ٠ ٣. الإيمان ضد الكفر ٠ ٤. الإيمان : التصديق ، ضده التكذيب يقال آمن به قوم ، وكذب به قوم^٦ .

والحصيلة من كلماتهم أنّ الثلاثي المجرد من مادة ((أمن)) يستعمل في (ضدّ الخوف) كما قال سبحانه ((وليبدّلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركوا بي شيئاً))^٧ ، وأما المزيد منه فالمقرون بالباء أو اللام يأتي بمعنى التصديق كقوله سبحانه : ((آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه))^٨ ، وقوله عزّ من قائل : ((وما أنت بمؤمن لنا))^٩ وأما المتعدّي بنفسه فهو بمعنى ضدّ أخاف .

ويرى الراغب أن هناك تعارضاً قد وقع في المعنى اللغوي لـ(الأمن) في سورة النساء، آية (يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ)؛ لأنّ الشيء الوحيد الذي يمنح الطمأنينة . في رأيه . هو الحق الذي يزيل الخوف من القلب، بينما تشير الآية إلى أن معنى (الجبت والطاغوت) هو الذي يمنح الأمن ويزيل الخوف. فهو يجيب عن السؤال المقدّر: لماذا صار الجبت والطاغوت مفعولاً لـ«يؤمنون»؟ ويقول: لفظ (يؤمنون) استعمل بعنوان الذم؛ لأنه ليس من شأن القلب أن يطمئن إلى الباطل، ووصف الإيمان بالله أنه تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح^{١٠} .

ويفرق السبحاني بين التصديق والمعرفة بقوله: (والفرق بين التصديق والمعرفة واضح ، لأن في الأول سكون النفس وهو كسبي اختياري يؤمر به ويثاب عليه ، والمعرفة ربما تحصل بلا كسب والفرق بينهما كالفرق بين الإيمان والعلم ، فلو كان التصديق ملازماً للتسليم فهو ، وإلا يشترط فيه وراء التصديق : التسليم ، لقوله سبحانه : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً))^{١١}..^{١٢} ، وربما العكس هو الواقع فتكون المعرفة كسبية والتصديق يحصل بالضرورة، فسكون النفس تارة يكون فعلاً اختيارياً وأخرى يكون غير اختياري بل يعود إلى ما سبب ذلك السكون.

المطلب الثاني: الاتجاهات الكلامية في تحديد مفهوم الإيمان:

لم تظهر تعريفات للإيمان بشكل مستقل وواضح في العهد الأول من الإسلام، بل كان الاستعمال غير منضبط في معنى محدد، ولم يكن ثمة اصطلاح على حدود واضحة لمعنى الإيمان.

قال مجاهد بن جبر أن الإيمان: (قول وعمل يزيد وينقص)^{١٣} ، وقال الأوزاعي: (لا يستقيم الإيمان إلا بالقول ولا يستقيم الإيمان والقول إلا بالعمل،...، فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدق ذلك بعمله فذلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها، ومن قال بلسانه ولم يعرف قلبه ولم يصدق بعمله لم يقبل منه، وكان في الآخرة من الخاسرين)^{١٤} ، وقال مالك: (الإيمان قول وعمل)^{١٥} ، وقال الشافعي: (الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص..)^{١٦} ، وقال أحمد بن حنبل: (أجمع تسعون رجلاً من التابعين وأئمة المسلمين وأئمة السلف

وفقهاء الأمصار على أن السنة التي توفي عنها رسول الله (ص).. -فذكر أمورا منها- الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص..^{١٧}، وهذه بجملتها ملامح عامة عن مفهوم الإيمان وأنه قول وعمل والملاحظ التأكيد على دخول العمل في الإيمان لكونه يميزهم عما تذهب إليه المرجئة من انفصال العمل عن الإيمان، أو أن التأكيد على دخول العمل جاء من قبيل ذكر ملازمات الإيمان من قول وعمل لأجل بيان الإيمان الحقيقي الكامل، وهو يختلف فيما لو كان المقصود به بيان حقيقة الإيمان بما هو إيمان، كواقع نفسي داخلي.

وقد بدأ الاختلاف الحقيقي عند الاتجاهات الكلامية، فللفرق والمذاهب الكلامية آراء عدة في تحديد مفهوم الإيمان، وبحسب استقراء واف تبين أن معظم علماء الكلام المسلمين يتفقون على أن الإيمان هو التصديق كما هو مفاد دلالاته اللغوية، إلا أنهم اختلفوا في مدلول التصديق من جهة، وفيما يضاف إلى التصديق من قول وعمل من جهة ثانية، كذلك اختلفوا فيما ينعقد عليه الإيمان، وسوف يتم عرض آرائهم بالإجمال حول مفهوم الإيمان.

رأي المعتزلة

فالمعتزلة يرون أن الإيمان يتجلى بالقيام بجميع الطاعات فرضها ونفلها، فقال بعض: الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها. وإن المعاصي ضربان: منها ما هو صغائر، ومنها ما هو كبائر. وإن الكبائر على ضربين، منها ما هو كفر، ومنها ما ليس بكفر ... الخ...، والقائل بهذا القول هم أصحاب أبي الهذيل، وقال هشام الفوطي: الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها، والإيمان على ضربين، إيمان بالله، وإيمان لله، ولا يقال إنه إيمان بالله، وقال عباد بن سليمان: "الإيمان هو جميع ما أمر الله سبحانه به من الفرض وما رغب فيه من النفل، والإيمان على وجهين: إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافراً كالملة، والتوحيد، والإيمان لله إذا تركه تارك لم يكفر.^{١٨}

رأي الأشاعرة:

وللأشعري قولان: أولهما أن الإيمان قول وعمل، وثانيهما هو أن الإيمان مجرد المعرفة بالله، وهو الموافق لقول المرجئة، ويعود هذا إلى المراحل الاعتيادية التي مر بها الأشعري.^{١٩} وينقل عنه الشهرستاني قولاً أكثر تفصيلاً بأن: (الإيمان هو التصديق بالجنان، وأما القول باللسان والعمل بالأركان ففروعه، فمن صدق بالقلب، أي أقر بوحداية الله تعالى، واعترف بالرسول تصديقا لهم فيما جاءوا به من عند الله صح إيمانه، حتى لو مات عليه في الحال كان مؤمناً ناجياً، ولا يخرج من الإيمان إلا بإنكار شيء من ذلك)^{٢٠}،

رأي الخوارج:

يرى الخوارج أن حقيقة الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار باللسان والعمل بكل ما جاء به الشرع، فالإيمان عندهم لا يتحقق بالقول والعمل بأوامر الشرع ونواهيه، وهو مالا طريق لنا سواه للاستدلال على ما في قرارة نفسه من تصديق، أي أن الإيمان لا يتجزأ فإما أن يأتي به الشخص كاملاً، وحينئذ يسمى مؤمناً أو ينقص منه بعض الأعمال فيخرج عن الإيمان^{٢١}.

الماتريدية

وذهب جمهور المحققين من الماتريدية - وعلى رأسهم أبو منصور الماتريدي - إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط وذهب بعضهم إلى أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان^{٢٢}.
والمحكي عن أبي منصور الماتريدي أن الإيمان هو التصديق، وأن قول اللسان شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يستثنى فيه.
قال الماتريدي: (ثم قد ثبت بأدلة القرآن وما عليه أهل الإيمان، والذي جرى به من اللسان أن الإيمان هو التصديق)^{٢٣}.

ويجمع المرجئة القول بعدم دخول الأعمال في الإيمان، ويؤكدون على أن الإيمان في القلب دون الجوارح. قال الباقلاني: (وأن يعلم أن الإيمان بالله عزو وجل هو: التصديق بالقلب)^{٢٤}، وقال أبو حنيفة: (الإيمان هو الإقرار والتصديق)^{٢٥}، وقال الجويني: (المرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى فالمؤمن بالله من صدقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم فإننا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد والدليل على أن الإيمان هو التصديق صريح اللغة وأصل العربية وهذا لا ينكر فيحتاج إلى إثباته)^{٢٦}، ويقول ابن حزم: (الإيمان هو جميع الطاعة فأى طاعة أطاع العبد بها ربه فهي إيمان وهو بفعله إياها مؤمن وأي معصية عصى بها العبد ربه فليست إيماناً فهو بفعله إياها غير مؤمن والإيمان والطاعة شئ واحد فمعنى ليس مؤمناً ليس مطيعاً لله تعالى ولو كان نفي الإيمان هاهنا إيجاباً للكفر لوجب قتل السارق ومن ذكر معه على الردة هذا لا يقوله أحد ولا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم)^{٢٧}، يتضح من قول ابن حزم أن العمل مقوم لمعنى الإيمان، وهو قريب مما تذهب إليه الخوارج، ويقول ابن تيمية: (ومعلوم أن الإيمان هو الإقرار؛ لا مجرد التصديق، والإقرار ضمن قول القلب الذي هو التصديق، وعمل القلب الذي هو الانتقاد)^{٢٨}، ويؤكد ابن تيمية على الإقرار الذي يقع في النفس لا مجرد القول، بمعنى أن التصديق عنده مرحلة سابقة على الإقرار وربما يكون تصديقاً من دون إقرار.

وعند اهل الحديث :

قال البغوي: (اتفقت الصحابة والتابعون فمن بعدهم من علماء السنة على أن الأعمال من الإيمان.. وقالوا: إن الإيمان قول وعمل وعقيدة).^{٢٩}

وروى اللالكائي عن الإمام البخاري قوله: لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالأمصار فما رأيت أحداً منهم يختلف في أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص.^{٣٠}

ولا فرق بين قولهم: إن الإيمان قول وعمل، أو قول وعمل ونية، أو قول وعمل واعتقاد. فكل ذلك من باب اختلاف التنوع، فمن قال من السلف: إن الإيمان قول وعمل أراد قول القلب واللسان وعمل القلب والجوارح.

ومن زاد الاعتقاد رأى لفظ القول لا يفهم منه إلا القول الظاهر، أو خاف ذلك، فزاد الاعتقاد بالقلب. ومن قال: قول وعمل ونية، قال: القول يتناول الاعتقاد (قول القلب)، وقول اللسان، وأما العمل فقد لا يفهم منه النية (عمل القلب)، فزاد ذلك^{٣١}

خلاصة ما سبق من حقيقة الإيمان الشرعي أنها (مركبة من قول وعمل، والقول قسمان: قول القلب، وهو الاعتقاد، وقول اللسان، وهو التكلم بكلمة الإسلام).^{٣٢}

في ضوء العرض السابق يمكن تصنيف أقوالهم على ثلاثة.

أولاً: إن الإيمان هو التصديق والاعتقاد فقط، وهو قول المرجئة وبعض الأشاعرة.

ثانياً: إن الإيمان هو القول والعمل بالفروع، وهو قول الخوارج والمعتزلة على اختلاف في التفاصيل.

ثالثاً: الجمع بين الثلاثة، وهو ما أثر عن شراح الحديث وأغلب المتأخرين من علماء المسلمين ضمن الاتجاه السلفي، وفي قولهم اختلاف في تلك الثلاثة، فمنهم من أضاف القول والعمل كجزء من حقيقة الإيمان، ومنهم من جعل القول كاشفاً والعمل ناتجاً ومكملاً.

وقد ترتبت آثار مهمة على إضافة العمل في حقيقة الإيمان، بحيث يعد الإخلال بالعمل إخلالاً بالإيمان، ومنه ظهرت بوادر التكفير والإخراج من الملة.

المطلب الثالث: المراد بالتصديق في مفهوم الإيمان:

والملاحظ في كلامهم عن الإيمان أمران، الأول يُعنى بالإيمان الحقيقي الكامل، والذي من ملازماته القول والعمل الصالح..، والثاني ما يُعنى بحقيقة الإيمان الأولي، وهو ما يتم التركيز عليه كواقع نفسي يتشكل من عناصر تتضمن الإرادة والاختيار الداخلي، والمسؤول عنه الإنسان.

من هذه النقطة تتم ملاحظة اللبس والاختلاط في تحديد مفهوم الإيمان، فبعض من تلك الاتجاهات حاولت التركيز على الإيمان الحقيقي الكامل، وبعض آخر ركز على حقيقة الإيمان البسيط - إن صح التعبير - الذي يحدث في النفس بادئ الأمر.

رابعاً: أثر معنى التصديق في تحديد معنى الإيمان:

إذا كان جوهر الإيمان في اللغة والاصطلاح التصديق بوصفه القدر المشترك بين مختلف الاتجاهات والآراء فإن التصديق في الاصطلاح هو إما أن تتسبب باختيارك الصدق إلى المخبر^{٣٣}، أو هو إدراك النسبة الحكمية بين المسند والمُسند إليه، موجبةً كانت أو سالبةً^{٣٤}، والقدر المشترك والمتيقن أن في التصديق إدراكاً وحكماً، أو تصوراً وحكماً، وكلاهما جزء من العلم بحسب علم المنطق، إلا أن الحكم يكون مع التصور في العلم عندما يكون بمعنى الجزم، وأما إذا كان بمعنى الإذعان والإقرار بالمدرَك، فإنه حقيقة مستقلة عن حقيقة العلم، ذلك أن الإذعان كيف نفساني لا كيف ذهني.

واختلف جواب أبي الحسن الأشعري في معنى التصديق؛ فقال مرة: هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه، وقال مرة أخرى: التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها^{٣٥}، ويشير في الأول إلى المعرفة التي لا تتاح إلى كل الناس بل للخاصة منهم، ويشير في الثاني إلى أنه قول في النفس أي فعل قلبي يتضمن معرفة من حيث أنه مركب من إدراك وإذعان.

ويرى ابن حزم أن التصديق مجرد القطع^{٣٦}، وهو إشارة إلى المعنى المنطقي للتصديق، على حين يفصل الشهيد الثاني القول بأن: (..التصديق من أقسام العلم، وهو من الكيفيات النفسانية لا من الأفعال الاختيارية، لانا إذا تصورنا النسبة بين الشئيين وشككنا أنها بالإثبات أو النفي ثم أقيم البرهان على ثبوتها، فالذي يحصل لنا هو الإذعان والقبول لتلك النسبة، وهو معنى التصديق والحكم والإثبات والإيقاع، نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب وصرف النظر ودفع الموانع ونحو ذلك، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان وكان هذا هو المراد بكونه سبباً اختيارياً، ولا تكفي المعرفة لأنها قد يكون بدون ذلك نعم يلزم أن تكون المعرفة النفسية المكتسبة بالاختيار تصديقا، ولا بأس بذلك)^{٣٧}. يظهر من كلام الشهيد الثاني أن التصديق معرفة تستلزم إذعانا، وهو كيف نفساني، وعليه يمكن القول أن حقيقة الإيمان تتطوي على إدراك وإذعان أو إقرار.

وتأسيساً على ما سبق يمكن افتراض فرضين في وصف حالة التصديق:

الأول: أن يكون التصديق فعلاً من الأفعال الإرادية.

الثاني: أن يكون التصديق فعلاً من الأفعال غير الإرادية.

أما الأول، فإن المراد بالتصديق هو من قبيل تصديق المخبر بمطابقة خبره للواقع من عدمها، فلا يمكن والحال هذه أن يكون فعلاً إرادياً، وإنما يكون مرهوناً بطبيعة الخبر، فحتى أصدق أي خبر فعلى مستوى الحالة النفسية لا يمكن التحكم بإرادتي واختياري بين تصديق الخبر أو نفيه، بل يعتمد الحكم على مطابقة الخبر ومدى تصوري له.

وإن كان المراد من التصديق الإقرار والإذعان بمضمون الخبر كما هو رأي بعض العلماء، فالواقع أن الإقرار غير التصديق من الناحية اللغوية والاصطلاحية، كذلك هو مرحلة لاحقة على التصديق، فغالبا ما يتم تصديق بعض الأخبار ومن ثم لا يتم الإقرار لها، ومقابلتها بالإنكار، وهو ما يتوافق مع قوله تعالى: ((وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم))، فالآية تقرر حصول حالة التصديق بأعلى مراتبه وهو اليقين ومقابلته بالإنكار والجحود وهو ما يقابل الإقرار والإذعان.

وبناء عليه تتضح أهمية الفرض الثاني، وهو أن التصديق فعل غير إرادي، وهو ليس مدلولاً تاماً للفظ الإيمان، بل هو حالة نفسية يتهيأ من خلالها الإنسان لكي يؤمن، وهو - أي التصديق - الحجة الباطنة التي تحتم على الإنسان الإقرار والإذعان النفسي ومن ثم القولي والعملي، بمعنى أن التصديق عنصر موضوعي في نفس الإنسان يحصل من طبيعة الخبر أو الرسالة ومن ثم يتخير الإنسان بين إرادة الإقرار والإذعان أو عدم إرادتهما، وهو مفصل المسؤولية الإنسانية في اختيار الإيمان والكفر، فالإيمان والحال هذه يمر بمرحلتين:

الأولى: مرحلة التصديق، وهذه المرحلة مرهونة بتبليغ المرسل سواء كان نبياً أو وصي نبياً أو عالماً مبلغاً.

الثاني: مرحلة الإقرار، وهي تمام الإيمان، ويبدأ هذا الإقرار بإذعان نفسي ثم يظهر على القول ويترجم بالأعمال.

وإذا كان جل العلماء يفسرون الإيمان بالتصديق فإن رؤيتهم للتصديق من حيث هو فعل قلبي اختياري، لذلك نجد استدراكهم على معناه وذكر الإقرار والإذعان في ضمنه.

في ضوء هذا التحليل يمكن أن يصاغ مفهوم الإيمان على أساس اعتبار الإرادة الإنسانية في تحقق الإيمان، ويمكن أن يُعد الإيمان فعلاً اختياريًا، تترتب عليه مسؤولية إنسانية تستتبع الثواب والعقاب.

يقول الطباطبائي: (الإيمان بالشيء ليس مجرد العلم الحاصل به.. فمجرد العلم بالشيء و الجزم بكونه حقاً لا يكفي في حصول الإيمان و اتصاف من حصل له به، بل لا بد من الالتزام بمقتضاه و عقد القلب على مؤداه بحيث يترتب عليه آثاره العملية و لو في الجملة، فالذي حصل له العلم بأن الله تعالى إله لا إله غيره فالتزم بمقتضاه و هو عبوديته و عبادته وحده كان مؤمناً و لو علم به و لم يلتزم فلم يأت بشيء

من الأعمال المظهرة للعبودية كان عالما و ليس بمؤمن). يؤكد الطباطبائي على عدم كفاية العلم في الإيمان، كذلك عدم كفاية الجزم، إلا أن هذا الجزم إذا كان مصحوبا بالإقرار النفسي والإذعان القلبي فسوف يكون شيئا آخر غير العلم، ويكمل الطباطبائي قوله: (و من هنا يظهر بطلان ما قيل: إن الإيمان هو مجرد العلم و التصديق و ذلك لما مر أن العلم ربما يجامع الكفر، و من هنا يظهر أيضا بطلان ما قيل: إن الإيمان هو العمل، و ذلك لأن العمل يجامع النفاق فالمنافق له عمل و ربما كان ممن ظهر له الحق ظهورا علميا و لا إيمان له على أي حال)^{٣٨}، موضحا نفيه لمن يرى مجرد العلم والتصديق ولمن يرى مجرد العمل، ثم يؤكد على أن (الإيمان هو العلم بالشيء مع الالتزام به بحيث يترتب عليه آثاره العملية، و كل من العلم و الالتزام مما يزداد و ينقص و يشتد و يضعف كان الإيمان المؤلف منهما قابلا للزيادة و النقيصة و الشدة و الضعف باختلاف المراتب و تفاوت الدرجات من الضروريات التي لا يشك فيها قط)^{٣٩}، والملاحظ أن في كلامه عدم وجود الإقرار النفسي بين مرحلة التصديق ومرحلة العمل والالتزام، وهو ما نروم التأكيد عليه، مع أنه أكد على العلم، والعلم جزء من حقيقة الإيمان، والذين يقولون بأن الإيمان تصديق يسلمون بأن التصديق يتكون من العلم والإقرار، فإما أن تكون حقيقة الإيمان مركبة من التصديق والإقرار، أو تكون مركبة من التصديق الذي ينحل إلى علم والإقرار، ومرد ذلك إلى اعتبارات الذهن، والنتيجة واحدة، غاية الأمر أن المهم أن يتم اعتبار الإقرار والإذعان القلبي ضمن حقيقة الإيمان وهو الواقع بالفعل، حتى لا يتم التغافل عن عنصر الإرادة والاختيار الإنساني حتى على المستوى النفسي، وإلا لأصبح الكافر معذورا مع كون الإيمان حالة نفسية غير إرادية.

المبحث الثاني: محققات الإيمان:

وفي ضوء تجاذب الفهم في تحديد ماهية الإيمان سوف يتضح اختلاف الفهم في تحديد ما يتحقق به الإيمان، ومن خلال الآتي:

المطلب الأول: النطق بالشهادتين:

يتفق علماء المسلمين قاطبة على أن النطق بالشهادتين كان من علامات اعتناق الدين، وهي وإن كانت علامة ظاهرية إلا أنها من الناحية العملية تعد إجراءً منطقيًا وواقعيًا لأجل فرز المؤمنين عن الكافرين، على أن هذا الفرز لدى بعض الاتجاهات ليس حاسما أو نهائيا، وإنما فرز أولي يستتبع إجراءات أخرى. يوب ابن منده في كتابه الإيمان^(٤٠) (ذكر ما يدل على أن قول لا إله إلا الله يوجب اسم الإسلام ويحرم مال قائلها ودمه، وذكر فيه حديث المقداد رضي الله عنه، قال: قلت يا رسول الله أرأيت إن اختلفت أنا ورجل من المشركين ضربتين فقطع يدي، فلما هويت إليه لأضربه قال: لا إله إلا الله، أقتله؟ أم أدعه؟

قال: "بل دعه"^(٤١)، وقال ابن تيمية: (وقد علم بالاضطرار من دين الرسول صلى الله عليه وسلم - وانتقلت عليه الأمة، أن أصل الإسلام، وأول ما يؤمر به الخلق: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فبذلك يصير الكافر مسلماً والعدو ولياً، والمباح دمه وماله: معصوم الدم والمال...) ^(٤٢) ويقول ابن الصلاح: (...وحكم الإسلام في الظاهر يثبت بالشهادتين...) ^(٤٣) وقال ابن رجب الحنبلي: (ومن المعلوم بالضرورة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يقبل من كل من جاءه يريد الدخول في الإسلام الشهادتين فقط، ويعصم دمه بذلك ويجعله مسلماً) ^(٤٤)

إن مجرد النطق ليس كافياً لتحقيق الإيمان الواقعي، إلا أنه كان إجراءً متبعاً يقتضيه الواقع الإنساني، الذي يستلزم أن نعامل الناس على وفق الظاهر، إذ يتحقق الإيمان الظاهري بنطق الشهادتين.

فالنطق بالشهادتين إما أن يكون باللسان فقط أو يجتمع معه التصديق القلبي، والأول يكون كافياً، بحكم الاعتماد على الظاهر، وكما روي في موثقة سماعة: ((قال: قلت لأبي عبد الله (ع): أخبرني عن الإسلام والإيمان أهما مختلفان؟ فقال: إن الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان، فقلت: فصفهما لي، فقال: الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، وبه حققت الدماء، وعليه جرت المناكح، وعلى ظاهره جماعة الناس، والإيمان الهدى، وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام، وما ظهر من العمل به، والإيمان أرفع من الإسلام بدرجة، أن الإيمان يشارك الإسلام في الظاهر والإسلام لا يشارك الإيمان في الباطن وإن اجتمعا في القول والصفة). ورويت هذه الرواية بمضامين قريبة وبطرق كثيرة، رواها حمران بن أعين^{٤٥}، والفضيل بن يسار^{٤٦}.

يتضح جلياً في هذا الرواية كفاية الإقرار اللساني، مع أنها تشير إلى الإقرار بالوحدانية والنبوة، ومع ذلك فقد أضاف لها علماء الكلام أصولاً أخرى من خلال الاستنباط والفهم للنصوص الدينية، وستتم محاولة التوفيق بين مضمون النطق بالشهادتين والقدر المتيقن من أصول الدين الأساسية، لأن ثمة أصول مناقش فيها من حيث دخلتها في تحقق الإيمان البسيط.

وثمة قول بأن الإقرار بالشهادتين لا يكفي دون البيئة فهو مجرد إعلان^{٤٧}، وهو وإن صح من الناحية الواقعية إذ إنه مجرد إعلان إلا أن ذلك لا يستدعي البيئة حتى يحقن دمه، وهذا القول مخالف للمستفاد من قول رسول الله (ص): (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ..) ^(٤٨)، فضلاً عن قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا)) (النساء ٩٤)، والسلام بمعنى الاستسلام وقيل هو بمعنى الإسلام أي لا تقولوا لمن

ألقى إليكم الإسلام أي كلمة الشهادة لست مؤمناً، وقيل هي بمعنى التسليم الذي هو التحية، وفيها نهي للمسلمين عن إهمال ما يجيء به الكافر من إعلان إسلامه^{٤٩}.

كذلك يقول ابن محمد عبد الوهاب: (ولا ريب أنه لو قالها أحد من المشركين ونطق أيضاً بشهادة أن محمداً رسول الله، ولم يعرف معنى الإله ولا معنى الرسول وصلى وصام وحج، ولا يدري ما ذلك، إلا أنه رأى الناس يفعلونه فتابعهم، ولم يفعل شيئاً من الشرك، فإنه لا يشك أحد في عدم إسلامه)^{٥٠}، ولم يرد عن النبي (ص) أن العلم مشروط في أداء النطق بالشهادة حتى ولو كان علماً إجمالياً، وهو كلام بحاجة إلى دليل، وقد اشتهر القول بأن النطق بالشهادتين لا بد أن يكون مصحوباً بالالتزام بلوازمها^{٥١}، وهو صحيح بالنسبة للإيمان الواقعي، أما الإيمان بالمعنى الأعم أو الإسلام الظاهري فلا يمكن اشتراط العمل والالتزام بمضمون الشهادة، ومع عدم التزام من نطق الشهادتين يبقى مسلماً لا مؤمناً كما هو مشهور لدى علماء المسلمين، أما أن يرجع كافراً وتترتب عليه أحكام الكفر فهذا مما لم يعرف عن الإسلام في بادئ عهده.

إن هذه الضابطة جاءت ضمن دعوات متأخرة تبنتها الحركات الجهادية أبعثت عملية اعتناق الدين عن مسارها الطبيعي إلى حالة من التشدد في قبول تدين الإنسان، ففي قوله تعالى: ((إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ))^(١)، نلاحظ عملية قبول لفئة لم تؤمن سوى باللسان، والنبي (ص) مع علمه بهم لم يصدر حكماً بتكفيرهم وإخراجهم عن الملة مع أنهم عند الله كفار، إلا أن النبي (ص) لم يرتب أثراً وضعياً بحقهم، كما هو الحال في المرتد، وعلى هذا الأساس تكون الشهادة وسيلة للدخول الظاهري للدين، وبها تحقق الدماء، أما على مستوى الإيمان الحقيقي الذي ينجي الإنسان عند الله فهذا مما اتفق عليه علماء الإسلام من حيث محورية العمل والإخلاص...، في قبول الإيمان.

المطلب الثاني: مقدار ما يتحقق الإيمان به من الأصول الدينية:

يعد تبني الأصول الدينية أس التدين، ومن دونه لا يتحقق الإيمان، تلك الأصول لم تكن على قراءة واحدة، ولم يتم حسمها معرفياً، بل كان لكل اتجاه منحاه الخاص في تكوين أصوله الدينية، ومعنى ذلك أن تشكل الأصول الدينية أو أصول الإيمان كان قد خضع إلى عملية الفهم المتغيرة التي يطغى عليها الطابع البشري أكثر مما هي منتج إلهي، وعند تتبع التراث الكلامي نجد أن ثمة أصول دينية متفق عليها عند الجميع في حين يختلفون في بقية الأصول اختلافاً لافتاً للنظر.

وما يكاد يجمع عليه المسلمون في عقائدهم هو: (التوحيد، والنبوة، والمعاد)، على أنهم يختلفون في مضامين هذه الثلاثة وتفصيلها، فلم يتضح منهم مقدار ما يتحقق به الإيمان بالتوحيد كذلك فيما يتعلق

النبوة والمعاد، أما على نحو الإجمال فيتفقون على وجوب التوحيد لله تعالى ووجوب تصديق نبيه وتطبيق تعاليم رسالته ووجوب تصديق البعث والمعاد.

الفرع الأول: مقدار ما يجب الإقرار به في التوحيد:

إن للتوحيد معاني عدة تختلف بحسب تعدد مراتب حقيقة التوحيد، وأنها تختلف بحسب اختلاف المذاهب والمدارس الإسلامية فمن معاني الوحدة:

١. هناك وحدة عددية بمعنى أنه لا ثاني له.
٢. وهناك وحدة بمعنى البساطة وأنه غير مركب، وهذا التركيب تارة يكون عقلياً وأخرى مقدارياً، وثالثة خارجياً.

٣. وهناك وحدة بحسب اصطلاح الحكماء والعرفاء تسمى الوحدة الحقة الحقيقية. ومن مراتب التوحيد:

١. التوحيد الذاتي.
٢. التوحيد الصفاتي.
٣. التوحيد الافعالي.

ومن هنا يأتي السؤال ما هي دائرة ضرورة وركنية التوحيد في الإسلام، فهل كل هذه الأمور تدخل في دائرة الضرورة، أو أن أصل الاعتقاد بالتوحيد - وأن الله واحد لا شريك له - هو الضروري فقط وتبقى كل التفريعات الأخرى المذكورة في التوحيد، خارجة عن إطار الضروري؟ في حدود تتبعي لم أجد إجابة وافية بهذا الخصوص، سوى أن ما تذهب إليه الاتجاهات السلفية وسيأتي تفصيلها لاحقاً.

ويبدو أن أصل الاعتقاد بالتوحيد على نحو الإجمال فقط هو المأخوذ في تحقق الإسلام الظاهري، وهو القدر المتيقن فعلاً من ظاهر الأدلة، فلا يشترط في الدخول في الإسلام أكثر من الإقرار بكون الله واحداً لا شريك له، أما الاعتقاد بكون وحدته عددية أو غير عددية، حقه حقيقية أو ليس كذلك، فلا يشترط ذلك في الدخول في الإسلام، وكذلك قضية توحيد صفاتياً وذاتياً وأفعالياً فإن كل هذه الأمور لا تدخل في مناط تحقق الإسلام، وإلا لو اشترط ذلك فلأزمه الحكم بكفر وعدم إسلام أغلب المسلمين سيما من كان في الصدر الأول، لعدم مجيء هذه القضايا على بالهم فضلاً عن الاعتقاد بها، مضافاً إلى ذلك أن الروايات والسيرة القطعية من الرسول (ص) لم تعتبر في الدخول في الإسلام مثل هذه التفريعات.

وثمة ما تجدر الإشارة إليه في مطلب مستقل، وهو أن مقدار ما يؤمن به الإنسان من العقائد يعد من المسائل النسبية التي تخضع لعوامل الزمان والمكان، وسيأتي تفصيلها في مطلب لاحق، إلا أن من الضروري تحديد مفهوم الشرك، إذ يمثل المفهوم المقابل للتوحيد، بما أن للشرك مراتب ودرجات كان لا بد

من تحديد الشرك الذي يؤدي إلى إنكار التوحيد بشكل صريح، بحيث لا يكون معه أدنى شك بتحقق الكفر المخرج عن الدين.

الفرع الثاني: مقدار ما يجب الايمان به في النبوة: (التصديق بالرسالة) :

مما لا شك فيه أنه لا يجب الايمان التفصيلي بالرسالة، بمعنى: أنه لا بد أن يعلم الإنسان بكل ما جاء في الشريعة الإسلامية من أصول وفروع، ثم يعتقد بها، فإن هذا أشبه بالتكليف بما لا يُطاق، إذ من المعلوم أن تعاليم الدين الإسلامي كثيرة جداً ومتشعبة وفيه الكثير من التفريعات التي تصعب معرفتها على عامة المسلمين، وعليه لا بد من أن يكون الايمان بالرسالة على نحو الإجمال.

ويوجد اتجاهان في تحديد الإجمال:

الأول: أن يكون المراد الايمان بالرسالة في حدود ما يعلم اشتغال الرسالة عليه من أحكام، أو أن يكون المراد الايمان بالرسالة، فيما هو أوسع من ذلك حيث يشمل حتى الأمور المظنون فيها والمحتمل اشتغال الرسالة عليها، يقول السيد الشهيد الصدر:

(إن من آمن بالمرسل والرسول، والتزم إجمالاً بالرسالة فهو مسلم حقيقة، ونريد بالتزامه الإجمالي بالرسالة: إيمانه بأن كل ما يحتمل أو يظن أو يقطع باشتغال الرسالة عليه فهو حق إذا كانت الرسالة مشتملة عليه حقاً، أي الايمان بهذه القضية الشرطية في حدود الأشياء التي يحتمل أو يعتقد في نفس الوقت باشتغال الرسالة عليها، فمن يرى بطلان شيء ما ويحتمل أو يعتقد في نفس الوقت باشتغال الرسالة عليه فهذا يعني أنه على الأقل يحتمل فعلاً بطلان الرسالة، وأما من يرى بطلان حسن الظلم حتى لو حسنته الشرعية، وهو قاطع في نفس الوقت بعدم تحسين الشرعية له، فهو مؤمن فعلاً بالشرعية)^{٥٢}.

ومن لم يُقر بكون الرسول (ص) نبياً مرسلًا من قبل الله تعالى لهداية البشر وكونه مفترض الطاعة عليهم، فهو غير مقرّ برسالته ونبوته، وعليه يحكم بكفره.

ولكن هل يشترط لكي يكون الإنسان مسلماً ومقرراً بالرسالة، أن يقرّ ويؤمن بأمر أخرى، إذ تكون مأخوذة في حد الإقرار بالرسالة:

من قبيل الإقرار والإيمان بعصمة النبي الرسول (ص).

من قبيل كونه خاتم الأنبياء والمرسلين.

من قبيل كونه واسطة في الفيض، وأن له الولاية التكوينية والتشريعية، والعلم بالغيب وما شاكل هذه الأمور من مقاماته العالية.

الثاني: أو لا يشترط ذلك، ويكفي مجرد الإقرار بكونه نبياً ورسولاً مبعوثاً من قبل الله تعالى، وأنه مفترض الطاعة.

وعند الشهيد الثاني الصحيح: هو الثاني، فإن الأدلة القرآنية والروائية المتقدمة لم تأخذ أكثر من ذلك، مضافاً إلى سيرة الرسول (ص) في الصدر الأول على قبول إسلام الناس بمجرد شهادتهم الشهادتين، مع أن أغلبهم لم يكن ملتفتاً إلى تلك التفريعات، وفيما يأتي نص الشهيد الثاني موضحاً لهذا القدر من الإيمان بقوله:

(وليس بعيداً أن يكون التصديق الإجمالي بجميع ما جاء به (ع) كافياً في تحقق الإيمان ، وإن كان قادراً على العلم بذلك تفصيلاً ، نعم، يجب العلم بتفاصيل ما جاء به من الشرايع للعمل به، وأما تفصيل ما أخبر به من أحوال المبدأ والمعاد، كالتكليف بالعبادات، والسؤال في القبر وعذابه، والمعاد الجسماني، والحساب، والصراط، والجنة، النار، والميزان، وتطائر الكتب، مما ثبت مجيئه به تواتراً، فهل التصديق بتفاصيله معتبرة في تحقق الإيمان؟ صرح باعتباره جمع من العلماء، والظاهر أن التصديق به إجمالاً كافٍ، بمعنى أن المكلف لو اعتقد أحقية كل ما أخبر به (ع) بحيث كلما ثبت عنده جزئي منها صدق به تفصيلاً كان مؤمناً وإن لم يطلع على تفصيل تلك الجزئيات بعد، ويؤيد ذلك أن أكثر الناس في الصدر الأول لم يكونوا عالمين بهذه التفاصيل في الأول، بل كانوا يطلعون عليها وقتاً فوقتاً مع الحكم بإيمانهم في كل وقت من حين التصديق بالوحدانية والرسالة، بل هذا حال أكثر الناس في جميع الاعصار كما هو المشاهد، فلو اعتبرناه لزم خروج أكثر أهل الإيمان عنه، وهو بعيد عن حكمة العزيز الحكيم، نعم، العلم بذلك لا ريب أنه من مكملات الإيمان، وقد يجب العلم به محافظة على صيانة الشريعة عن النسيان، وتباعداً عن شبه المضللين، وإدخال ما ليس من الدين فيه، فهذا سبب آخر لخروجه، لا لتوقف الإيمان عليه، وهو ظاهر، وهل يعتبر في تحقق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياء؛ بمعنى: لا نبي بعده، وغير ذلك من أحكام النبوات وشرائطها؟ يظهر من كلام بعض العلماء ذلك، حيث ذكر أن من جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان، ويحتمل الإكتفاء بما ذكرناه من التصديق بها إجمالاً^{٥٣}.

وبلاحظ في كلام الشهيد الثاني أمور:

- أنه يعي الجانب النسبي في تحقق الإيمان، فهو يختلف من شخص إلى آخر، كما في قوله: (وإن كان قادراً على العلم بذلك تفصيلاً ، نعم، يجب العلم بتفاصيل ما جاء به من الشرايع للعمل به..).

- أنه اعتمد على سيرة المتشركة مما كان عليه الناس في عصر الرسول (ص).

- أنه جعل حكمة الله وعدله معياراً لقبول تلك المسألة، بأن لو كلف الناس بالإيمان تفصيلاً لخرج الكثير منهم عن الدين.

- أنه لاحظ أن العلم بتلك التفاصيل تعد من مكملات الإيمان.

وعليه يكون الإيمان بالرسالة إجمالاً هو المطلوب في تحقق الإيمان، والتصديق بالرسالة من حيث كونه تصديقاً يعد من الأمور المحققة للإيمان، فالتصديق الإجمالي يتضمن التصديق ببقية الأصول إجمالاً أو تفصيلاً، من منطلق أن تصديق النبي (ص) عبارة عن تصديق مضمون ما جاء به من مضامين إيمانية. ولا يسع المبحث تناول بقية الأصول الدينية المختلف فيها والاكتفاء بالأصلين السابقين يمكن أن يمثل عينية مما تناوله التراث بشأن مسائل الإيمان والكفر.

المطلب الثالث: نسبية متعلقات الإيمان

يفترض القول بنسبية متعلقات الإيمان أن ما يجب الإيمان به خاضع لظروف الزمان والمكان من جهة ولمستوى إدراك الشخص (المؤمن) من جهة أخرى، بمعنى أن تلك الأصول الأساسية المستفادة من القرآن الكريم والسنة الشريفة تارة يتم الإيمان بها على نحو الإجمال، وأخرى على نحو التفصيل، كتوحيده سبحانه والحشر يوم المعاد ووجوب الصلاة والزكاة، وقسم آخر معلوم بالإجمال وهو موجود بين ثنايا الكتاب وسنة النبي الأكرم، ولا محيص عند الكثير من العلماء من الإيمان بما علم تفصيلاً بالتفصيل، وبما علم إجمالاً بالإجمال^{٤٥}، وكما يقول التفقازاني: (هو تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة أي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه من غير افتقار إلى نظر و استدلال، كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك، ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً. ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافراً وهذا هو المشهور عند الجمهور)^{٤٦}، ويتضح من كلام التفقازاني أن القضية نسبية إلى حد ما، بمعنى ما علم مجيئه عن النبي بالضرورة أو ما اشتهر كونه من الدين يكون متداولاً في المحيط الاجتماعي وهو يخضع بالتأكيد إلى المستوى الذهني والثقافي للمجتمع، وبحسب الزمان والمكان، ففي بيئة ربما يكفي أن يؤمن الإنسان بآدئا بوجود الله ووحدانيته وصدق دعوى رسوله، وفي أخرى ربما يكون عليه أن يؤمن بقضايا فيها شيء من التفصيل، فالإيمان بتلك المتعلقات على نحو التفصيل غير متاح لكثير من الناس.

وقد أشار بعض علماء الإمامية إلى نسبية تلك المتعلقات، من خلال تناولهم لضرورة الدين، وأن ضروري الدين خاضع لظروف الزمان والمكان، فقد تكون قضية ما ضرورة من ضرورات الدين في زمن محدد ومن ثم تصبح من القضايا المستدل عليها والمناقش فيها وبالتالي لا تعد من ضرورات الدين في أزمان لاحقة، كما أن كثيراً من الأحكام كانت ظاهرة غاية الظهور في عهد النبي (ص) فلما أن يبقى ظهورها إلى ما بعد وفاة النبي (ص) أو ينقطع ظهورها لتكون من القضايا المختلف فيها، كما يظهر من كلام الوحيد البهبهاني، وعلى حد تعبيره يقول: (ربما يكون الحكم ضرورياً في وقت وإجماعياً في وقت ولا هذا ولا ذاك في وقت)^{٤٦}، كذلك يشير السيد محمد باقر الصدر في معرض رده على الاستدلال على

نجاسة المخالفين بكونهم ناكرين للإمامة باعتبار كونها من ضروريات الدين والحكم بكفرهم، إذ يقول : (ويرد عليه: مضافا إلى عدم الالتزام بكفر منكر الضروري - أن المراد بالضروري الذي ينكره المخالف إن كان هو نفس إمامة أهل البيت (ع) فمن الجلي أن هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة ولو سلم بلوغها حدوثا تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة لما اكتنفها من عوامل الغموض..^{٥٧}، ومنه يتضح أن درجة اليقين في كل قضية خاضعة للزمان والمكان، وتأسيسا على ذلك كيف سيتم تحديد متعلقات الإيمان البسيط، ومع التسليم بنسبية بعض متعلقات الإيمان كيف سيتم تحديد الضابطة؟

وللإجابة عن هذا التساؤل لابد من تقصي الثابت من تلك المتعلقات، بحيث لا يتصور أن يتغير تبعاً للظروف ولا تبعاً لنوع إدراك الأشخاص، وببساطة يمكن أن نحدد القدر المتيقن من تلك المتعلقات الذي يكون ثابتاً وراسخاً على نحو الإطلاق، ومع ملاحظة (الإيمان بالله ورسوله) نجد أن الإيمان بالله وبالرسول (ص) يمكن أن يكون متعلقاً ثابتاً للإيمان، وبطبيعة الحال لا يمكن أن يخضع لتغير مستوى الإدراك.

أما النصوص الدينية التي تؤكد على الإيمان بجملة من المتعلقات فإن الإيمان بالله يتضمن الإيمان بالألوهية والوحدانية، والإيمان بالرسول يتضمن الإيمان بالملائكة وبقية الرسل، وبذلك يمكن أن نحدد متعلقات الإيمان البسيط بأنها الإيمان بالألوهية والوحدانية والرسالة، كما هو المستفاد من أكثر التعاريف التي يوردها الكثير من العلماء بخصوص الكفر، كما في تعريف اليزيدي للكافر بقوله: (الكافر من كان منكراً للإلوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضرورياً من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضرورياً بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة)^{٥٨}. إلا أن مفهوم الكفر كان ملازماً لمفهوم الإيمان من ناحية كونه مفهوماً مقابلاً للإيمان، وكيفما يتحدد الإيمان سيتم تحديد مفهوم الكفر وصياغته.

المبحث الثالث: نواقض الإيمان الاعتقادية في ضوء الاختلاف في مفهوم الإيمان:

نشأت العديد من النواقض في ضوء الاختلاف في مفهوم الإيمان، مما أدى إلى التوسع في إطلاق حكم التكفير، وخصوصاً لدى الاتجاهات السلفية المتشددة، ولقد انعكس الاختلاف في مفهوم الإيمان على مفهوم الكفر، والتكفير، ومن ثم فتح الباب إلى صياغات جديدة ومضافة في الأسباب المؤدية للكفر.

المطلب الأول: مفهوم الكفر والتكفير:

عند تتبع أقوال العلماء في نواقض الإيمان يتضح أن القدر الثابت فيها هو ما يتعلق بإنكار الأصول الدينية الثابتة على نحو قطعي، وحتى يتم بيان ذلك لابد من مراجعة معاني الكفر لدى العلماء:

الفرع الأول: الكفر في اللغة :

الكفر بضم الكاف وسكون الفاء بعدها الراء المهملة، في اللغة مصدر لفعل كفر يكفر كُفراً وكُفراناً وكُفوراً. ويدور معناه في الأصل اللغوي حول الستر والتغطية والتغليف. يقال: كفر الزارع البذر إذا ستره وغطاه بالتراب، وسمي الفلاح كافراً لستره وتغطيته البذر في الأرض.

وقد جاءت هذه المصادر الثلاثة في القرآن الكريم. فالمصدر "كُفراً" جاء في القرآن الكريم في عدة آيات وفي سور متعددة وهو الأكثر، كقوله جل ذكره في وصف الأعراب: ((الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا))^{٥٩}. والمصدر "كُفوراً" جاء في مواضع من القرآن الحكيم لكنه قليل، منها جاء في سورة الفرقان قوله سبحانه: ((وَلَقَدْ صَرَّفْنَا هَؤُلَاءِ لِيَذَكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا))^{٦٠} وأما المصدر "كفران" على وزن فُعْلان فإنه جاء في آية واحدة من سورة الأنبياء وهو قوله تعالى: ((فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ))^{٦١}.

بالنظر إلى هذه الصيغ المختلفة في أماكن عديدة وموضوعات مختلفة من القرآن الكريم، وهناك فرق استعمال بين هذه المصادر أو هذه الصيغ الثلاث، فبالنتابع والاستقراء استنتج علماء اللغة أن هناك فرقا استعماليا دقيقا بين هذه المصادر الثلاثة. فالكفران يستعمل كثيرا في جحود النعمة. واستعماله فيه أكثر من استعمال الكفر، قال الله تعالى: ((فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ))^{٦٢} ، والكفر يستعمل في الدين أكثر من الكفران، كقوله تعالى: ((إِنَّ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ))^{٦٣} ، ولفظ الكفور يستعمل فيهما معا في جحود النعمة والدين على السواء، فيكون أشمل وأشد من سابقه، كقوله سبحانه وتعالى: ((فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا))^{٦٤}.

والكفر ضد الإيمان، قال الزبيدي: الكُفْرُ، بالضمّ: ضدُّ الإيمان، ويُفْتَحُ، وأصلُ الكُفْرِ من الكُفْرِ بالفتح مصدرٌ كَفَرَ بمعنى السَّتَرِ^{٦٥}. وفي القرآن قوله تعالى: ((كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ))^{٦٦} فالمراد بالكفار في الآية الزارعون أو الفلاحون لأنهم يسترون البذور ويغطونها في الأرض. ومن معاني الكفر الجحود وهو ضد الشكر، جاء في لسان العرب^{٦٧}: "الكفر: كفر النعمة، وهو نقيض الشكر، والكفر: جحود النعمة وهو ضد الشكر، وقوله تعالى: ((إِنَّا بِكُلِّ كَافِرٍ لَّوْنٌ))^{٦٨}، أي جاحدون، ومن معانيه أيضا: العصيان والامتناع كما في المحيط^{٦٩} لذلك يقال لأهل دار الحرب: قد كَفَرُوا أي عَصَوْا وامتنعوا. ومن معانيه أيضا

البغض كقول العرب: كفر على كفر أي بغض على بغض^{٧٠}. ثم أطلق الكفر بعد ذلك على جحود الوجدانية أو النبوة أو الرسالة.

والكفر أيضا بمعنى البراءة، قال الأزهري: ويكون الكفر بمعنى البراءة^{٧١} كقول الله جلّ وعزّ حكايةً عن الشيطان في حطّيته إذا دخل النار: ((إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ))^{٧٢}، أي تبرأت.

الفرع الثاني: الكفر في الاصطلاح :

قال المرتضى في رسائله: (الكفر : هو الإنكار والتكذيب بشيء مما يجب الإقرار والتصديق به والجهل بذلك وقيل : إنكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به)^{٧٣}.

عرف ابن تيمية^{٧٤} الكفر بقوله: " الكفر عدم الإيمان بالله ورسله، سواء كان معه تكذيب أو لم يكن معه تكذيب، بل شك وريب، أو إعراض عن هذا كله حسداً أو كبراً، أو اتباعاً لبعض الأهواء الصارفة عن اتباع الرسالة"^{٧٥}.

وقال الرازي: (الكفر عدم تصديق الرسول في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به)^{٧٦}.

ومثل الإمام الرازي كمن أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أو أنكر صحة القرآن أو أنكر وجوب الصلاة والزكاة فإنه داخل في الكفر لأن هذه معلومة بالضرورة أنها من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم. فمن أنكر مثل هذه الأشياء فإنه يطلق عليه اسم الكافر.

قال القرافي: هو انتهاك خاص لحرمة الربوبية، إما بالجهل بوجوده أو صفاته، أو بفعل كرمي المصحف في القاذورات والسجود للصنم... أو جحد ما علم من الدين بالضرورة)^{٧٧}.

قال ابن القيم في معنى الكفر: "الكفر جحد ما علم أن الرسول جاء به، سواء كان من المسائل التي تسمونها علمية أو عملية فمن جحد ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بعد معرفته بأنه جاء به، فهو كافر في دق الدين و جلّه"^{٧٨}

يقول ابن حزم في تعريف الكفر : (وهو في الدين : صفة من جحد شيئاً مما افترض الله تعالى الإيمان بعد قيام الحجة عليه ببلوغ الحق إليه بقلبه دون لسانه ، أو بلسانه دون قلبه ، أو بهما معاً ، أو عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان)^{٧٩}.

قال السبكي: (التكفير حكم شرعي سببه جحد الربوبية، أو الوجدانية، أو الرسالة، أو قول، أو فعل حكم الشارع بأنه كفر وإن لم يكن جحداً^{٨٠}. فليس لأحد أن يحكم على أحد بالكفر. فالتكفير أو الحكم بالكفر حق مطلق لله ولرسول الله صلى الله عليه وسلم)^{٨١}.

وينسب للجهمية قولهم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط،^{٨٢} وهذا المفهوم ذو دائرة واسعة يصعب تحديدها وضبطها، ما ذكره الغزالي في (فيصل التفرقة بين الإسلام

والزندقة) ونقله المؤلف حيث يقول: (وأصول الإيمان ثلاثة: هي الإيمان بالله والأيمان برسوله والإيمان باليوم الآخر.. وما عدا ذلك فروع.. واعلم أنه لا تكفير في الفروع إلا في مسألة واحدة، وهي أن ينكر حكما ثبت عن النبي بالتواتر القاطع وأجمعت عليه الأمة بسائر طوائفها كإنكار وجوب الصلوات الخمس أو صوم رمضان.. أما ما يظن أنه تواتر هو في الحقيقة ليس منه فهو كثير، حصل في عصور مختلفة ولكنه لم يحصل به العلم القاطع لدى الجميع)^{٨٣}.

يقول المرتضى: (الكفر: هو الإنكار والتكذيب بشئ مما يجب الإقرار والتصديق به والجهل بذلك . وقيل : إنكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به)^{٨٤}.

يقول المقرئزي: (الكفر هو جحد الربوبية أو الوجدانية، أو الرسالة)، التكفير، حكم شرعي، سببه جحد الربوبية، أو الوجدانية، أو الرسالة، أو قول، أو فعل حكم الشارع بأنه كفر وإن لم يكن جحدا)^{٨٥}. (والكفر شرعا: تكذيبه -صلى الله عليه وآله وسلم- في شيء مما جاء به من الدين ضرورة، - والفرق بين التفسير والتكفير: أن التفسير أعم من التكفير بهذا المعنى، والتكفير: هو نسبة أحد من أهل القبلة إلى الكفر)^{٨٦}.

وقال ابن ميثم البحراني: (الكفر هو إنكار صدق الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) وإنكار شئ مما علم مجيئه به بالضرورة)^{٨٧}، وقال الفاضل المقداد: (الكفر اصطلاحاً هو إنكار ما علم ضرورة مجيئ الرسول به)^{٨٨}، وما علم مجيئ الرسول به لم يتضح لديهم فلم يثيروا إلى ما هو المعلوم مجيئه به، ولكن السيد الطباطبائي اليزدي أشار ما جاء به وقال: (الكافر من كان منكراً للإلوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضروريا من ضروريات الدين مع الالتفات إلى كونه ضروريا بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة)^{٨٩}.

وبعض من قال الإيمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله ومن قال الإيمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر^{٩٠} قال الشهيد الثاني: (عرفه جماعة بأنه عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمناً سواء أكان ذلك عدم بصد أو بلا ضد فبالضد كأن يعتقد عدم الأصول التي بمعرفتها يتحقق الإيمان أو عدم شيء منها وبغير الضد الخالي من الاعتقادين وذلك كالثاكن..)^{٩١}، وعلى هذا الفهم يكون التقابل بين الإيمان والكفر من قبيل الملكة وعدمها.

هذه عينة مما أدلى به بعض علماء المسلمين بخصوص مفهوم الكفر، والملاحظ من خلال تتبع تعريفاتهم أنهم على اتجاهين في رؤيتهم لمفهوم الكفر:

الاتجاه الأول: يميل إلى توسعة مفهوم الكفر تجنباً للإخلال بالضبط المنطقي، كما في قولهم أنه: (إنكار لما علم مجيئه بالضرورة) وهذا التعريف وإن كان فيه تجنب واضح للخوض في تفاصيل مع ما يقع عليه

الإنكار إلا أنه يؤدي -بحسب الواقع- إلى الاعتباطية في الانطباق على مصاديق متكررة، تجعل من التعريف وسيلة للإدخال الكثير من المصاديق تحت ما يعلم مجيئه بالضرورة، فالمشكلة في تحديد ما هو ضروري وما هو غير ضروري، وقولهم: (إنكار ما علم مجيئه بالضرورة) يفتح بابا واسعا لكل ما ينطبق عليه انه من المعلوم بالضرورة، وبالتالي يوسع دائرة الإنكار، ومن ثم زيادة في احتمالية وقوع الكفر لدى الكثير من الناس بسبب مجرد إنكارهم لبعض الأفكار التي قد تدخل ضمن ما يسمى بـ(ضروري الدين)، وهذا الأخير مصطلح ولد ضمن ظروف علمية ومعرفية محددة لا يمكن أن يستمر التعاطي معه دون ضابطة محددة وفق سياقات معرفية قطعية، وإلا فإن عملية الإدراج ضمن (إنكار ضروري الدين) عملية باتت مفتوحة لكل متأول من شأنه أن ينسب الكفر للآخر بمجرد تطبيق مفهوم ضروري الدين على أحد المصاديق المتصورة من قبله فحسب.

فيما يوضح الاتجاه الثاني:

إن الإنكار يتعلق بالربوبية والوحدانية والرسالة، وهو لا يتعارض مع الاتجاه الأول بل يضيق مداه إلى دائرة أكثر انضباطا من ناحية تغلغل المصاديق الدخيلة تحت طائلة الاعتباط.. فالربوبية يشير إنكارها إلى معنى الإلحاد، والوحدانية يقابلها الشرك، والرسالة يقابلها تكذيب النبي (ص)، وهذه الثلاثة تعد معايير أساسية إلى حد ما، لكونها تتناسب مع مضمون الشهادة الذي يؤكد على الإذعان بالله وبرسوله.

لأن الكفر هو جحد الضرورات من الدين أو تأويلها ولم تأت في نفيها آية قرآنية ولا حديث آحادي فضلا عن متواتر وأما مخالفة غلاة المتكلمين في دقائقهم فلم يقل أحد أنها كفر وإلا لوجب تكفير أكثر أهل الاسلام بل خيرهم^{٩٢}.

الفرع الثالث: مفهوم التكفير

التكفير لغة مصدر لفعل كَفَّرَ يكفر تكفيرا وهو تضعيف كفر الثلاثي. ومعنى التكفير المحو والستر وهو الأصل. والتكفير أيضا بمعنى نسبة الشيء إلى الكفر. وإذا قال أحد أنت كافر فقد كفره. قال الفيومي^{٩٣}: (كَفَّرَهُ بالتشديد نسبه إلى الكفر أو قال له كفرت، وكَفَّرَ اللهُ عنه الذنب محاه ومنه الكَفَّارَةُ لأنها تكفِّر الذنب، وكَفَّرَ عن يمينه إذا فعل الكفارة)^{٩٤}.

وعبر القرآن الكريم عن الأفعال التي تمحو الذنوب والأفعال الخاطئة بالكفارة. قال الله تعالى: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)^{٩٥} وقد ذكر القرآن الكريم

أنواعاً من الكفارات التي تمحو السيئات، كما في قوله تعالى: ((لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْفَتُهُمْ))^{٩٦}.

ولفظ التكفير مذكور في القرآن الكريم أربع عشرة مرة. منها قوله سبحانه وتعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ))^{٩٧}، وقوله: ((رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ))^{٩٨}، وغير ذلك من الآيات. هذه الآيات تدور حول المعنى اللغوي لهذا اللفظ وهو بمعنى الستر والمحو. ولا نجد لفظ التكفير في القرآن إلا بهذا المعنى.

وفي القرآن الكريم حكم الله تعالى على بعض الأشياء بأنها كفر. منها قوله سبحانه وتعالى في النصاري الذين يعبدون المسيح ويؤلهونه: ((لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ))^{٩٩}، الآية تثبت كفر النصاري الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم. وقوله تعالى: ((وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ))^{١٠٠}، فيها حكم الله على من لم يحكم بشريعته بالكفر.

التكفير بالمأل، والمقصود به أن يقول قولاً يؤديه سياقه إلى كفر، وهو إذا وقف عليه لا يقول بما يؤديه قوله إليه، كحال بعض أهل البدع والمتأولين^{١٠١}، يقول ابن رشد الحفيد: (ومعنى التكفير بالمأل: أنهم لا يصرحون بقول هو كفر، ولكن يصرحون بأقوال يلزم عنها الكفر وهم لا يعتقدون ذلك للزوم)^{١٠٢}، ومما هو قريب من مسألة التكفير بالمأل ما يسمى بالتكفير بلازم القول^{١٠٣}

ومعنى اللازم: ما يمتنع إنفكاكه عن الشيء، وقد يكون هذا اللازم بيناً، وهو الذي يكفي تصويره مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما. وقد يكون غير بين، وهو الذي يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما إلى وسط^{١٠٤}.

وبين ابن حزم الكفر موقفه من التكفير بالمأل فيقول: (وأما من كفر الناس بما تؤول إليه أقوالهم فخطأ؛ لأنه كذب على الخصم وتقويل له ما لم يقل به، وإن لزمه فلم يحصل على غير التناقض فقط، والتناقض ليس كفراً، بل قد أحسن إذ قد فر من الكفر إلى أن قال (فصح أنه لا يكفر أحد إلا بنفس قوله، ونص معتقده، ولا ينفع أحد أن يعبر عن معتقده بلفظ يحسن به قبحه، لكن المحكوم به هو مقتضى قوله فقط))^{١٠٥} وهي إشارة دقيقة إلى أن الزام القائل بلازم قوله مسألة غير دقيقة ولا يمكن التعويل عليها، كما ينفي الشاطبي الكفر بالمأل فيقول: (والذي كنا نسمعه من الشيوخ أن مذهب المحققين من أهل الأصول) إن الكفر بالمأل ليس بكفر في الحال (كيف والكافر ينكر ذلك المأل أشد الإنكار، ويرمي مخالفه به)^{١٠٦}. إن التكفير بلازم القول مطلقاً قد أورث في الأمة تفرقاً واختلافاً، وكما قال الإمام الذهبي: (لا ريب أن بعض علماء النظر بالغوا في النفي، والرد والتحريف والتنزيه بزعمهم حتى وقعوا في بدعة، أو نعت الباري

بنعوت المعدوم، كما أن جماعة من علماء الأثر، بالغوا في الإثبات وقبول الضعيف والمنكر ولهجوا بالسنة والإتباع، فحصل الشغب ووقعت البغضاء، وبدع هذا هذا، وكفر هذا هذا ونعوذ بالله من الهوى والمرء في الدين، وأن نكفر مسلماً موحداً بلازم قوله، وهو يفر من ذلك اللازم، وينزه ويعظم الرب^{١٠٧}. وقال الشاطبي: (ولازم المذهب: هل هو مذهب أم لا؟ هي مسألة مختلف فيها بين أهل الأصول، والذي كان يقول به شيوخنا البجائيون والمغربيون ويرون أنه رأي المحققين أيضاً أن لازم المذهب ليس بمذهب، فلذلك إذا قرر عليه، أنكره غاية الإنكار)^{١٠٨}، وأورد السخاوي مقالة شيخه ابن حجر حيث قال: (والذي يظهر أن الذي يحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريح قوله، وكذا من كان لازم قوله وعرض عليه فالتزمه.. أما من لم يلتزمه وناضل عنه فإنه لا يكون كافراً ولو كان اللازم كفراً)^{١٠٩}، وقد سئل ابن تيمية: هل لازم المذهب مذهب أم لا؟ فكان من جوابه ما يأتي:

(الصواب أن لازم مذهب الإنسان ليس بمذهب إذا لم يلتزمه، فإنه إذا كان قد أنكره ونفاه، كانت إضافته إليه كذباً عليه، بل ذلك يدل على فساد قوله وتناقضه في المقال. ولو كان لازم المذهب مذهباً للزم تكفير كل من قال عن الاستواء وغيره من الصفات أنه مجاز ليس بحقيقة، فإن لازم هذا القول يقتضي أن لا يكون شيء من أسمائه وصفاته حقيقة)^{١١٠}.

المطلب الثالث: منهج التكثر في الأصول الدينية

في ضوء التفكير السلفي يتطور الأصل الإيماني ويتكاثر بشكل لافت، فتتعدد الصياغات ويكثر التأويل لكل مسألة ذات صلة بأحد الأصول العقيدية، وسيتم تناول بعض النماذج التي توضح كيف تم التكتيف والتغليظ للكثير من مسائل الفروع مثلاً لتكون فيما بعد من مسائل الأصول.

الفرع الأول: توسيع تطبيقات الشرك

لا شك أن الشرك يعد سبباً واضحاً للكفر، فقد قال الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) ، وقال تعالى: (إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) ، وأدلة هذا الناقض من الكتاب والسنة أكثر من أن تحصر ، وإجماع العلماء عليه لا خلاف فيه.

لكن التطبيقات والتفصيلات، التي يسوقها الاتجاه السلفي في ضوء فكر محمد بن عبد الوهاب تختلف عن التفصيلات التي يؤسس لها العلماء في مدوناتهم العقائدية.

ومن ذلك: دعاء الأموات ، والاستغاثة بهم ، والنذر والذبح لهم " ، فعند محمد بن عبد الوهاب تكثير ومبالغة في الأسباب الموصلة إلى الشرك، من خلال الاتي:

عند النظر في شرح ابن باز لكتاب نواقض الإسلام لمحمد عبد الوهاب يتضح أن معنى الشرك عنده هو تشريك غير الله مع الله في العبادة من أولياء الله وأنبياء أو جن أو ملائكة أو أحجار أو أصنام وهو ما يحقق الشرك الأكبر^{١١١}، وهو يستند إلى مبنى أغلب السلفيين في التوحيد إذ يقتضي أن يكون التوحيد على ثلاثة أنحاء : (توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد العبودية) وضرورة التوحيد على هذه ضوء هذه الثلاثة من دون الإخلال بواحد منها^{١١٢}، وهو ما لم يقع في عهد النبي (ص) من التغليب في قضية الإيمان وكيفية تحققه.

ويرى صالح الفوزان -في شرحه الآخر لنفس الكتاب- أن معنى الشرك هو صرف شيء من أنواع العبادة لغير الله عز وجل، والشرك هو دعوة غير الله سواء كان صنما أو بشرا^{١١٣}، ثم يشير إلى صنفى الشرك، الأكبر والأصغر، فالأول عنده مخرج من الملة، والثاني من الكبائر^{١١٤}، وفي حدود هذا التفصيل ربما لا تتعارض رؤيتهم مع التصور الإسلامي العام للشرك، لكن مع متابعة التطبيقات والمصاديق يتضح تطرف الرؤية السلفية وتشدها تجاه بعض العناوين التي تعد عند غيرهم خارجة عن مفهوم الشرك. وفي ضوء ناقض الشرك يشير ابن باز إلى عدم مشروعية الاستغاثة والاستعانة بغير الله من قبيل الدعاء والتوسل والتوكل^{١١٥} والتوسل المشروع في نظره هو التوسل بصفات الله مثلا وأسمائه لا بأحد مخلوقاته^{١١٦}،

ثم ينتقل ابن باز - في شرحه - إلى الجانب الفرعي من الدين وهو ترك الصلاة فيعده شركا مطلقا سواء كان عن استحلال أم من دونه^{١١٧}، مستدلا بحديث مروى عن النبي (ص): ((بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة))^{١١٨}، والأصل عنده إطلاق الكفر الأكبر مالم يدل دليل على أنه كفر أصغر^{١١٩}، وفي ضوء هذا الأصل الأخير يصرف معنى الكفر إلى الكفر الحقيقي مع أن الحديث فيه نوع من التجوز في التعبير تقريبا لدلالة كون ترك الصلاة من مفاتيح الوقوع في الكفر، فمن ترك الصلاة أصبح قابلا ومستعدا للكفر، وقوله (بين) يفيد الاقتراب من الكفر لا الوقوع فيه.

ويشير الفوزان إلى عبادة القبور على أنها من الشرك الأكبر^{١٢٠}، والواقع لا يشهد مثل هذه الممارسة لدى أي مذهب من مذاهب المسلمين، سوى أن الإمامية يزورون قبور الأئمة والصالحين، وهو ما دعا السلفيين إلى التأكيد مرارا وتكرارا على أن عبادة القبور من الشرك الأكبر.

كذلك يشير إلى التوسل باعتباره من عناوين الشرك، إذ يحصر التوسل المشروع بالتوسل عن طريق العبادة والطاعة دون غيره من التوسل بالأئمة والصالحين^{١٢١}.

الفرع الثاني: توسيع نطاق تطبيقات الإيمان بالرسالة

يجب الإيمان بكل ما جاء به النبي (ص) على نحو الإجمال، لكن الفكر المتشدد يرى أن من ابغض شيئاً مما جاء به النبي فقد كفر^{١٢٢}، ففي هذا الناقض يتم ملاحظة عنوان البغض لما جاء عن النبي (ص)، ولو كان أمراً جزئياً، استناداً إلى تكفير من أبغض شيئاً مما شرع الله^{١٢٣}، بمعنى أي شيء حتى لو كان أمراً تفصيلياً أو جزئياً، وهذا عند الجمهور يقع ضمن انكار ضروري الدين، أو كره شيئاً مما شرع الله مع الاعتقاد به فانه يحبط عمله^{١٢٤}، وهذا مما انفرد به ابن باز والكثير من متبعي الاتجاه السلفي، إذ تتشكل العقيدة في نظرهم على الحب فيكون البغض ناقضاً، والواقع ان قضية الحب والبغض تعد من توابع الايمان وملازماته التي هي محل نظر عند العلماء من حيث كونها ناقضاً مستقلاً، بل تكار تكون هناك رؤية غالبية في ان الناقض المستقل يجب ان يكون متقفاً عليه من حيث عدّه ناقضاً، كذلك لا يتم التركيز على الجزئيات في مقام تحقق الايمان والكفر، فالإيمان بمجمل ما جاء به النبي (ص) هو القدر المنفق عليه لدى علماء المسلمين، أما تلك التفصيلات فلا يمكن عدّها ناقضاً أو لا يمكن أن يكون بغض شيء تفصيلي سبباً مستقلاً للكفر مالم يتبين حال المبغض من ناحية تزلل اعتقاده من عدمه.

كذلك تم الحاق بغض الصحابة ضمن عنوان (من ابغض شيئاً مما جاء به النبي(ص))^{١٢٥}، وهذا الإلحاق يستمر عندهم إلى العديد من القضايا التي تعد بالحقيقة قضايا ثانوية، ربما تشكل مسائل فرعية لا من مسائل الأصول، وهذا هو المبنى الذي لا تكفي مناقشة تطبيقاته - والتي منها مسألة بغض الصحابة طبعاً - ما لم يتضح وينكشف وهنه من حيث كونه غلواً في التكفير ليس إلا، والمتمخض عن عملية نقل المسألة من طابعها الفقهي إلى طابعها الكلامي، أو من حقل الفروع إلى حقل أصول الدين من دون مستند قطعي، بل هو عملية تكثيف للأصول دون الاستغناء والاكتفاء بالأصول العامة والواضحة والمسلم به لدى جميع المسلمين.

كذلك الاستهزاء يعد من مسائل الفروع، وهو غير الانكار، لكن الرؤية السلفية تنزله منزلة الانكار، فمن من استهزأ بحكم تفصيلي اجتهادي كفر كما في مسألة اعفاء اللحية^{١٢٦}، بل يرى أن من جالس المستهزئ و وافقه في الظاهر كفر^{١٢٧}، مستدلين بقوله تعالى: (قُلْ أِبَاللّٰهِ وَايَاتِهِ وَّرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ * لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ)، يقول الشيخ عبد الرحمن ابن سعدي: (أصل الدين مبني على تعظيم الله ، وتعظيم دينه ورسوله والاستهزاء بشيء من ذلك : مناف لهذا الأصل ، ومناقض له أشد المناقضة)^{١٢٨}، والمنافاة وان كانت متحققة لكنها لا تقتضي الكفر، فكم من معصية تتنافى مع الإيمان، لكنها لا تحقق الكفر، والآية تتحدث عن المناققين^{١٢٩}، ومعلوم ان حال المناققين انهم يستهزؤون بكل ما جاء به

الرسول(ص)، لا بشيء منه فقط، وينبغي التفرقة بين الاستهزاء بجزء والاستهزاء بالكل، فالأول يتطلب التبين والتحقق من حال المستهزئ، لذا لا يمكن التسليم بإطلاق هذا الناقض.

الفرع الثالث: وجوب تكفير من كفر:

يشكل هذا الناقض ظاهرة وسلوكاً مفصلياً في الفكر السلفي، فهو يفتح دائرة التكفير أمام المكلف فضلاً عن الفقيه، وفيه عملية نقل المسألة من طابعها الفرعي إلى دائرة الأصول الإيمانية، وجعل مقتضى (الوجوب) بمنزلة (الاعتقاد) بناء على دخالة العمل في حقيقة الإيمان عندهم، بل في استمرار الإيمان، فما إن ينتقض العمل حتى يتبعه الإيمان.

يشير ابن باز الى وجوب تكفير من عمل عملاً يقتضي الكفر، فيجب على العامي أن يكفر من قام بالكفر اذا ثبت عنده ما يوجب كفره^{١٣٠}، مستندا إلى حديث مروي عن النبي (ص): (من قال لا إله إلا الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه وحسابه على الله)^{١٣١}، والحديث: (من وحد الله وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه)^{١٣٢}، وبمقتضى هذه الرؤية يصبح الإيمان فعلاً وعملاً محضاً لا اعتقاداً قلبياً، وكونه فعلاً ليس بالشكل الذي يقتصر على العبادة الظاهرة والواجبة، بل يشمل أفعالاً ذات طابع اقصادي يتجلى في عقيدة البراء كما سيأتي بحثها لاحقاً، إذ لم يتم الوقوف على تفصيل شاف لتلك الأحاديث على فرض صحة الكثير منها، كذلك بالنسبة للآيات القرآنية الدالة على مجرد كون الإيمان يلزم الكفر بالطاغوت والكفر بكل ما يمت للكفر بصلته، ولو على المستوى القلبى، لكن التأويل السلفى فتح المعنى إلى المستوى الفعلى العملي ثم سوقه في إطار عقائدي مفصلي.

من شك في كفر الجاحد للصلاة فهو كافر^{١٣٣}، وهذا اعتباط في الاطلاق، وكيف يكون الشك من النواقض وهو شك في أمر فرعي، لكن الرؤية السلفية تستند إلى مبنى تأصيل الفروع، بجعل الفرع أصلاً دينياً وبطريقة إحتراافية - إن صح التعبير - محفوفة بالأدلة القرآنية والحديثية من خلال قراءة تأويلية متعسفة.

الفرع الرابع: التكفير بسبب بغض شيء من الدين^{١٣٤}

في هذا المبنى يتم ملاحظة عنوان البغض لما جاء عن النبي (ص)، من خلال حسم تكفير من ابغض شيئاً مما شرع الله^{١٣٥}، بمعنى أي شيء حتى لو كان أمراً تفصيلياً او جزئياً، وهذا عند الجمهور يقع ضمن انكار ضروري الدين وهو ما تم تفصيله في الفصل السابق، او كره شيئاً مما شرع الله مع الاعتقاد به فانه يحبط عمله^{١٣٦}، وهذا مما انفرد به ابن باز والكثير من متبعي الاتجاه السلفى، اذ تتشكل العقيدة في نظرهم على الحب فيكون البعض ناقضاً، والواقع ان قضية الحب والبغض تعد من توابع الايمان وملازماته التي هي محل نظر عند العلماء من حيث كونها ناقضاً مستقلاً، بل تكرر تكون هناك رؤية غالبية في ان

الناقض المستقل يجب ان يكون متفقا عليه من حيث عدّه ناقضا، كذلك لا يتم التركيز على الجزئيات في مقام تحقق الايمان والكفر، فالإيمان بمجمل ما جاء به النبي (ص) هو القدر المتفق عليه لدى علماء المسلمين، أما تلك التفصيلات فلا يمكن عدّها ناقضا أو لا يمكن أن يكون بغض شيء تفصيلي سببا مستقلا للكفر مالم يتبين حال المبغض من ناحية تزلزل اعتقاده من عدمه.

- كذلك تم الحاق بغض الصحابة في هذا الناقض^{١٣٧}، وقد تم تناولها كذلك في الفصل السابق، وكيف تم عد بغض الصحابة مما هو بغض لما جاء به النبي(ص)، وهذا الإلحاق يستمر عندهم إلى العديد من القضايا التي تعد بالحقيقة قضايا ثانوية، ربما تشكل مسائل فرعية لا من مسائل الأصول، وهذا هو المبنى الذي لا تكفي مناقشة تطبيقاته - والتي منها مسألة بغض الصحابة طبعا - ما لم يتضح وينكشف وهنه من حيث كونه غلوا في التكفير ليس إلا، إذ يتم في ضوئه نقل أي مسألة من خانة الفروع إلى خانة الأصول من دون مستند قطعي، بل هو عملية تكثيف للأصول دون الاستغناء والاكتفاء بالأصول العامة والواضحة والمسلم به لدى الجميع.

خاتمة ونتائج

في ضوء ما تقدم يتضح ان الايمان فيما بعد أصبح مفهوما مركبا ومعقدا، فبعد أن كان الخطاب القراني يحاكي ابسط العقول بأن (آمنوا) فقد تم تكثيف المفهوم من خلال الاضافة والتأويل، ونتيجة الاختلاف في مفهوم الايمان وقع الاختلاف في الامور التي تنقض الايمان والتي تسبب الكفر، وتم اضافة العمل كمقوم جوهري لحقيقة الايمان وبالتالي تكثر النواقض وتعدد اسباب الكفر بالشكل الذي اصبح معه التكفير يعتمد غالبا على وسائل في غاية الاعتبار لكونه يعتمد على شروط صارمة لتحقيق الايمان من جهة وفي استمراره واستقراره من جهة أخرى مما فسح المجال امام التكفير على نحو غير منضبط.

ومنه اتضح ان الإيمان خضع لإضافات تأويلية تم صياغتها وفق قراءة خاصة للاتجاه السلفي، من خلال الحاق الكثير من القضايا الفرعية إلى مجال أصول الإيمان، كما في مسألة بغض الصحابة وجعلها مناطا للتكفير.

كذلك تم تجاوز حقيقة الكفر المتمثلة بالجحود والانتقال إلى مسائل فرعية ليتم صياغتها على أنها أصول إيمانية كما في الولاء والبراء والحب والبغض، التي أصبحت مفاصل أساسية في تحقق الكفر والخروج عن الدين.

كل ذلك نتج بسبب اشكاليات القراءة لمفهوم الإيمان بسبب تجاوز المعايير الموضوعية وسطحية القراءة والفهم، وتضخيم المسائل والقضايا التي تتعلق بالإيمان والكفر لتتخذ نمط الإقصاء والعزلة وتوسيع دائرة (الآخر) من خلال تجاهل المشتركات، بل إلغائها واستبدالها بمفاصلات ومقاطععات عن طريق مفاهيم

قابلة للتوسعة والانطباق على مصاديق كثيرة يسهل في ضوءها تكفير أكبر عدد من البشر، وهو ما لم يؤكد عليه الدين بل جاء بعكسه.

الهوامش:

- ١- القاموس المحيط: ١٠٦٠.
- ٢- مفردات ألفاظ القرآن: ٩٠.
- ٣- الكشف: ٤٧/١.
- ٤- القاموس: ١٠٦٠.
- ٥- روح المعاني: ١١٠/١.
- ٦- لسان العرب: ٢١/١٣.
- ٧- سورة النور: ٥٥.
- ٨- سورة البقرة: ٢٨٥.
- ٩- سورة يوسف: ١٧.
- ١٠- ظ: مفردات ألفاظ القرآن: ٢٢ و ٢٣.
- ١١- سورة النساء: ٦٥.
- ١٢- السبحاني، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة: ١١.
- ١٣- اللالكائي، شرح أصول الاعتقاد أهل السنة: ١٠٢٣/٥.
- ١٤- المصدر نفسه: ٩٥٥/٥.
- ١٥- المصدر نفسه: ١٠٣٠/٥.
- ١٦- حلية الأولياء، الأصفهاني: ١١٥/٩.
- ١٧- اللالكائي، شرح أصول الاعتقاد أهل السنة: ١٠٥٦ /٥.
- ١٨- ظ: الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ١: ٣٢٩.
- ١٩- ظ: موسوعة الفرق المنتسبة للإسلام، إعداد: مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، الناشر: موقع الدرر السنية على الإنترنت: ١٧/٢.
- ٢٠- الملل والنحل للشهرستاني ص ١٠١..
- ٢١- الخوارج تاريخهم وآراؤهم الاعتقادية وموقف الإسلام منها لغالب عواجي - ص ٢٥٨.
- ٢٢- انظر ((شرح العقائد النسفية)) (ص ٥٥، ٥٦)، وحاشية قاسم الحنفي على ((المسايرة)) (ص ٢٩٠ - ٢٩٣)، ((شرح ضوء المعالي)) (ص ١٩، ٢٠).

- ٢٣- التوحيد للماتريدي، ٣٣٢
- ٢٤- الإنصاف ص ٣٣
- ٢٥- الفقه الأكبر: ٣٠٢ (يراجع)
- ٢٦- الجويني، الإرشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد، ت: اسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤٠٥ هـ ص: ٣٣٣
- ٢٧- ابن حزم، المحلى: ٢٢٨/١١
- ٢٨- مجموع الفتاوى) ج ٧، ص ٦٣٨.
- ٢٩- شرح السنة ١/٣٨، ٣٩
- ٣٠- ذكره الحافظ ابن حجر في الفتح ١/٤٧.
- ٣١- ظ: الإيمان لابن تيمية ١٦٣، والإيمان الأوسط ٤٧، ٤٨.
- ٣٢- ظ: الوهبي، محمد بن عبد الله بن علي، نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف: ٢٢، نسخة الكترونية
- ٣٣- الجرجاني، التعريفات: ١٩/١
- ٣٤- البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها / عبد الرحمن الميداني: ١٩٩/١
- ٣٥- ظ: عبد المجيد يوسف الشاذلي، حد الإسلام وحقيقة الإيمان، دَعْوَة أهل السُّنَّة والجماعة، ١/٤٠٤
- ٣٦- الفصل في الملل والنحل: ١/٣٥٦
- ٣٧- الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، ٧٨
- ٣٨- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن: ١٨/١٦٣
- ٣٩- المصدر نفسه.
- ٤٠- الإيمان لبين منده ١/١٩٨.
- ٤١- رواه البخاري المغازي (الفتح) ٧/٣٢١، والديات باب قوله تعالى: {ومن يقتل مؤمناً متعمداً..} ١٢/١٨٧، ومسلم في القسامة باب المجازاة بالدماء في الآخرة رقم ١٦٧٨.
- ٤٢- نقلاً عن فتح المجيد ٨٩.
- ٤٣- مسلم بشرح النووي ١/١٤٨.
- ٤٤- جامع العلوم والحكم ٧٢.
- ٤٥- الكافي ج ٢ ص ٢٦
- ٤٦- الوسائل الباب - ١١ - من أبواب ما يحرم بالكفر الحديث ٤
- ٤٧- ظ: رجب مذكور، التكفير والهجرة وجهها لوجه: ١٠٧
- ٤٨- البخاري، محمد بن سماعيل، صحيح البخاري: ١/٥١، باب ١٣ حديث (٢٥)
- ٤٩- ظ: الشوكاني، فتح القدير: ١/٥٠١.

- ٥٠- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد: ٨٠، نقلا عن الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله، للجربوع، نسخة الكترونية.
- ٥١- ظ: هشام بن عبد القادر آل عُدّة، مُختَصَرُ مَعَارِجِ القَبُولِ للشيخ حافظ بن أحمد آل حَكَمِي، دار طيبة الخُضراء ١٤٢١ هـ: ٤٨٠
- ٥٢- بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣ / ٢٩١.
- ٥٣- رسالة حقائق الإيمان: ٤٠٤
- ٥٤- ظ: السبحاني، جعفر، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة: ٤٥
- ٥٥- التفتازاني: شرح المقاصد: ١٢٧/٥.
- ٥٦- ظ: الوحيد البهباني: الرسائل الأصولية: ٢٦٥-٢٦٨
- ٥٧- الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: ٣/٣١٥
- ٥٨- السيد الطباطبائي اليزدي: العروة الوثقى، كتاب الطهارة، مبحث النجاسات.
- ٥٩- سورة التوبة ٩/٩٧
- ٦٠- سورة الفرقان ٢٥/٥٠
- ٦١- سورة الأنبياء ٢١/٩٤
- ٦٢- سورة الأنبياء ٢١/٩٤
- ٦٣- سورة آل عمران ٣/١٧٧
- ٦٤- سورة الإسراء ١٧/٩٩
- ٦٥- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين الرياض: دار الهداية - مادة: "كفر" ٥١/١٤
- ٦٦- سورة الحديد ٥٧/٢٠
- ٦٧- ابن منظور، مرجع سابق، مادة: "كفر" ص ١٤٤
- ٦٨- سورة القصص: ٤٨
- ٦٩- الطالقاني، أبو القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس، المحيط في اللغة، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م - مادة: "كفر" ٦/٢٥٠
- ٧٠- الطالقاني، مصدر سابق ص ٢٥٠
- ٧١- الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط١ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م - مادة: "كفر" ١٠/١١٠
- ٧٢- سورة إبراهيم: ٢٢
- ٧٣- رسائل المرتضى: ٢ / ١٨٥

- ٧٥- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع فتاوى، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، ط٣ دار الوفاء ٢٠٠٥م- ٣٣٥/١٢
- ٧٦- الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب من القرآن الكريم، ط١ بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٢١هـ- ٣٥/٢
- ٧٧- القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد بو خبزة، ط١ بيروت: دار الغرب ١٩٩٤م- ٢٨/١٢
- ٧٨- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مصدر سابق ٤٢١/٢
- ٧٩- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ط١ القاهرة: دار الحديث ١٤٠٤م- ٤٩/١
- ٨١- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي، فتاوى السبكي، ط١ بيروت: دار المعرفة ١٣٥٦هـ- ٥٨٦/٢
- ٨٢- ظ: صالح الورداني، فرق أهل السنة جماعات الماضي وجماعات الحاضر، سلسلة الرحلة الى الثقلين (٧٥)، مركز الأبحاث العقائدية: ٢٦٦
- ٨٣- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة:
- ٨٤- المرتضى، رسائل الشريف المرتضى: ٢٨٠/٢
- ٨٥- المقرئزي، امتناع الاسماع : ٢١٦/٩
- ٨٦- معجم المصطلحات والالفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمن عبد المنعم: ٤٨٧/١
- ٨٧- ابن ميثم البحراني : قواعد المرام : ١٧١
- ٨٨- الفاضل المقداد : إرشاد الطالبين : ٤٤٣
- ٨٩- السيد الطباطبائي اليزدي : العروة الوثقى ، كتاب الطهارة ، مبحث النجاسات .
- ٩٠- المواقف: ٣: ٥٤٦
- ٩١- حقائق الإيمان ص ١٠٦
- ٩٢- محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى بن المفضل الحسن القاسمي، إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات الى المذهب الحق من أصول التوحيد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧ ، ص ٢٢٣
- ٩٣- أحمد بن محمد بن علي ، أبو العباس ، الفيومي الحموي . فقيه شافعي ، لغوي اشتغل ومهر في العربية عند أبي حيان . ولد ونشأ بالفيوم بمصر - ورحل إلى حماة بسورية - فوطنها. توفي بعد عام ٧٧٠ هـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط٢ الكويت: دار السلاسل من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ- ٣١٦/١٥
- ٩٤- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، تحقيق: يوسف الشيخ محمد ط١ بيروت: المكتبة العصرية ١٤١٧هـ/١٩٩٦م- كتاب الكاف مادة كفر ٥٣٥/٢
- ٩٥- سورة المائدة ٥/ ٤٥
- ٩٦- سورة المائدة ٥/ ٨٩
- ٩٧- سورة التحريم ٦٦/ ٨
- ٩٨- سورة آل عمران ٣/ ١٩٣
- ٩٩- سورة المائدة ٥/ ١٧

- ١٠٠- سورة المائدة ٥ / ٤٤
١٠١- الشفا: ١٠٥٦/٢
١٠٢- ظ: بداية المجتهد: ٤٩٢/٢
١٠٣- ظ: ابن الوزير، العواصم والقواصم: ٣٦٧/٤
١٠٤- ظ: التعريفات: ١٩٠
١٠٥- ظ: الفصل: ٢٩٤/٣
١٠٦- ظ: الشاطبي، الاعتصام: ١٩٧/٢
١٠٧- ظ: الرد الوافر لابن ناصر الدين: ٤٨
١٠٨- ظ: الاعتصام: ٥٤٩/٢
١٠٩- ظ: فتح المغيبي: ٣٣٤/١
١١٠- ظ: المجموع: ٢١٧/٢٠
١١١- عبد العزيز بن باز، سبل السلام شرح نواقض الإسلام ط ١ ، ٢٠١١ : ٢٨
١١٢- المصدر نفسه : ٣٤
١١٣- ظ: الفوزان صالح، دروس في شرح نواقض الإسلام، ط ٣، مكتبة الرشد ناشرون، : ٤١
١١٤- المصدر نفسه: ٤٥
١١٥- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ٣٤
١١٦- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ٣٧
١١٧- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام ٤٨
١١٨- صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة
١١٩- المصدر نفسه: ٥٦
١٢٠- المصدر نفسه: ٥٢
١٢١- ظ: الفوزان صالح، دروس في شرح نواقض الإسلام: ٥٣
١٢٢- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٣٦
١٢٣- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٣٧
١٢٤- ابن باز: ١٣٨
١٢٥- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٤٣
١٢٦- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٥٤
١٢٧- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٥٧
١٢٨- عبد الرحمن السعدي، تيسير الكريم الرحمن: ٣٤٢ .
١٢٩- ظ: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٩٧
١٣٠- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٠٦

- ١٣١- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، برقم ٢٣.
- ١٣٢- أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، برقم ٢٣.
- ١٣٣- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٠٥
- ١٣٤- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٣٦
- ١٣٥- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٣٧
- ١٣٦- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٣٨
- ١٣٧- ظ: ابن باز، سبل السلام شرح نواقض الاسلام: ١٤٣

**Religious faith, problematic concept .. and its impact on the launch of the
rule of atonement R. systematic.**

The single faith vocabulary authentic in terms of turnover in the religious sciences, so that faith turned to the term in exchange for Hamlet, to establish a detailed basis for bilateral humans are classified as two types presidents: (belief and disbelief), except that the term faith over several cognitive shifts and subjected to ideological additions made him justification for the growth of extremist ideology throughout the history of this single extended to the beginning of the advent of Islam, so the aim of this study to a single faith research on the theory and application level accommodating to reap the results of the outcome of the singular in the latter its template on which extremist ideology, which opened the door of penance and wide, were numerous around understanding in a single faith recruit away from the data of religious texts authentic from the Koran and is fixed with certainty for the year honorable, Vnlhz that communion verbal on the Islamic level of the term faith is mixed to cast a shadow on the form of religious assets, as the impact of understanding the reality of faith on the formulation of Theology by speech scientists, on the other hand, hardly different approach idiosyncratic faith, as related to the determination of faith define the concept of infidelity and thus linked to the results of judgment atonement including over the wording that the concept of religious faith, and we find the effect of verbal trend evident in the selection idiosyncratic meaning of the believer and the unbeliever, which led to obtain overlapping semantic between individual faith and Islam, which is evident when you read the Salafi trend in its identification of a single faith, and not the deliberate distinction between full true faith, simple faith Mongi which enters its slave in debt fortress, so research sought to reveal the extent of the impact of the difference in the form concepts on the formulation of thought and belief system as well as the jurisprudence toward religion makes it an attractive

environment for extremism, because of the specific tendencies and trends of human thought far from the bases of cognitive thinking systematically.