



Princeton University Library



32101 075910560

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

--	--



# أَهْلُ الْكِتَابِ

عَقِيدَةُ زَوَاجًا

يقام

الشيخ رضا السيفي المقدسي

طبع على نفقة المرصوم الحاج منصور محمد عبدالله

يُهدى ولا يُباع

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

هدية المؤلف للعلامة الجليل محمد هادي  
معرفة رامت بركاته

أرجو انه تال القبول والرضا

رضا سيفي مقدسي

# أَهْلُ الْكِتَابِ

## عَقِيدَةُ زَوَاجًا

بقلم

رضا سيفي مقدسي

طبع على نفقة الرحوم الحاج منصور محمد عبدالله

يُهْدَى وَلَا يُبَاعُ

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

ملاحظه

كان موضوع البحث في البدايه (( زواج المسلم بالكتابيه )) ولما رأينا من خلال الدراسه ان الجانب العقائدى فيها أهم واوسع من - الجانب الفقهي فضلنا تغيير عنوان البحث .

<u>الصفحة :</u>	<u>الموضوع :</u>
٥	مقدمه البحث
٧	خطه البحث
٩	تبويب البحث
١١	مراجع البحث
القسم الاول	
في تحديد معنى المشرك	
١٥	الفصل الاول: في تعريفه لفظه واصطلاحا
١٩	المشرك والكتابي في نظر علماء الملل والنحل
٢١	المشرك والكتابي في لسان القرآن القرآن الكريم وفي نظر المفسرين
٢٥	الفصل الثاني: في وجوهه والادله لدخول اهل الكتاب في المشركين
٢٥	الدليل الاول قوله تعالى ((وقالت اليهود عزير ابن الله...)) وجوابه
٤٥	الروايات حول شرك اهل الكتاب
٤٩	الدليل لثاني قوله تعالى ((ان الله لا يغفر ان يشرك به)) ونقده
٥٨	الدليل الثالث قولهم بالتثليث
٦٤	اهميه بحث التثليث
٧٤	طريقه الاشاعره في اثبات الصفات
٧٤	الدليل الاول: قياس الفاعل على الشاهد ونقده
٨١	الدليل الثاني للاشاعره عدم فاعله الحمل ونقده
٨٢	الدليل الثالث صيروره الصفات من البيهيات ونقده
٨٣	الدليل الرابع اتخاذ العلم معبودا والجواب عنه
٨٦	الدليل الخامس النصوص الشرعيه
٩٨	طريقه المعتزله والفلاسفه والشيعه لنفي الزياده
١١٢	مسلك القائلين بحدوث الصفات
١١٨	الجهه الثانيه من البحث في اثبات توحيد الصفات عقلا وشرعا
القسم الثاني	
١٢٢	في بيان الاساس الفيلسفي الذي جعل ركيزه للتوحيد المطابق
١٢٦	دورا لفلسفه الحديثه في توحيد المفاهيم
١٣٢	الاحاديث المرويّه حول صفاته تعالى
١٣٧	معاني التثليث الذاتي
١٤١	الناحيه الثالثه من البحث في اقوال اهل الكتاب
١٥٦	الدليل الرابع كراهتهم للاسلام
١٥٩	الدليل الخامس اطلاق الشرك عليهم في السنه
١٦٢	الدليل السادس اعتبارهم صنع الله من صنع البشر

(Arabic)  
KBL  
5293  
1900E





32101 024751677

- ٢
- ١٦٥ الدليل السابع دعوى لتواتروا طلاق الشرك عليهم في لسنه  
القسم الثاني  
في الاقوال وذكر الادله لها
- ١٦٧ الفصل الاول آراء المفسرين واستدلالمهم
- ١٧٩ الاستدلال الثالث على حرمه زواج لكتابه بيه وحده سياق الابه
- ١٨١ الاستدلال الرابع على حرمه زواج الكتابيه قوله تعالى (و من لم يستطع...))
- ١٨٥ الاستدلال الخامس على حرمه زواج الكتابيه منع التمسك بعصم الكوا فر
- ١٩٤ الاستدلال السادس حرمه موده الكفار
- ١٩٩ الاستدلال السابع احباط عمل الكفار
- ٢٠٢ الاستدلال الثامن نفى الاستواء بين المسلم والكافر
- ٢٠٤ الاستدلال التاسع الروايات الداله على نسخ آيه الحل
- ٢٠٥ الاستدلال العاشر قياس الزواج بفروع مشابهه له
- ٢٠٦ الاستدلال الحادي عشر اصاله الحرمة
- ٢٠٨ الاستدلال الثاني عشر التمسك بأ شر عمر
- ٢١٠ الاتجاه الثالث
- ٢٢٠ الاتجاه الرابع
- ٢٢٢ النصوص المتعارضة
- ٢٢٤ النسخ ليرافق البدأ
- ٢٣١ التخصيص خيرا من النسخ
- ٢٣٤ الاتجاه الخامس والسادس
- ٢٣٧ الفصل الثاني: في اقوال الفقهاء وبيان الادله لارائهم
- ٢٣٩ دليل الجمهور على الحليه
- ٢٤٠ رأى الاحناف
- ٢٤٥ ثانيا رأى الشافعيه
- ٢٤٧ ثالثا رأى الحنابله ودليلهم
- ٢٥٠ رابعا رأى المالكيه
- ٢٥٢ خامسا رأى الجعفريه
- ٢٥٨ سادسا رأى الزيديه
- ٢٦٠ سابعا رأى الظاهريه
- ٢٦١ الرأى الثاني
- ٢٦٣ القول الثالث التفصيل بين الزواج الدائم والمؤجل
- ٢٦٥ الدليل الثاني بعض الروايات وجوابه
- ٢٦٧ القول الرابع التفصيل بين الحريمه والذميه
- ٢٦٩ القول الخامس التفصيل بين الحره والامه

1523 940025009 R1425015

٢٧٥	الفصل الثالث الحكمه من التفرقه بين الكتابيه وغيرها القسم الثالث اختلاف الدين في الزواج عند اهل الكتاب :
٢٨٢	الفصل الاول آرائهم بنحو العموم
٢٩٥	الفصل الثاني في قول كل مذهب على حده
٢٩٥	اولا اليهود
٢٩١	المذاهب المسيحيه بنحو التفصيل القسم الرابع في القوانين الوضعيه
٢١٢	رأى علماء الاجتماع في المسئله
٣١٣	الفصل الاول الدول العربيه والاسلاميه
٣١٦	اختلاف الدين في القانون اليراني
٣١٧	الفصل الثاني القوانين الوضعيه في الدول الاجنبيه
٣٢٤	ميزه القانون الالهى على القوانين الوضعيه
٣٢٦	الخاتمه في حكم الزواج من سائر طوائف اهل الكتاب او من بحكمهم
٣٢٦	نكاح المحوسيه : الاقوال في المسئله
٣٣٧	وجوه ثلاثه لحصر اهل الكتاب بالطاقفتين وجهه نظر
٣٤١	نسبه الجواز الى الشافعى
٣٤٢	نكاح الصابئيه
٣٤٤	نكاح السامريه
٣٤٧	النكاح ممن يتمك بغير الكتابيين
٣٤٩	خلاصه البحث
٣٥٣	مصادر البحث

Lazaristes dedie amx petits enelants desec-  
oues

Dorient publie par le vicariat A postolique.  
Beyrouth me Edition - 1956

9. Islam by Alfred Guillaume. First published  
(1954) made and printed in Great Britain by  
R. and R. Clark.  
Ltd, Edinburgh.

بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة البحث

أسباب اختيار هذا الموضوع للدراسة :

اولا :

أهميته من الناحية الاجتماعية، لا زيدا الحاجة إلى امثال هذه  
البحوث نظراً لتوفر مواردها التطبيقية، وذلك لتزايد الاندماج بين  
مختلف الشعوب كما في موارد البعثات الاسلامية إلى الدول الاجنبية ،  
والتفاعلات الاجتماعية التي تحصل في ظل المحيط الجامعي الحر ،  
وفي الصفوف المختلطة من الجنسين .

بالإضافة إلى ملايين المسلمين الذين يعيشون بين اهل الكتاب  
كما في الولايات المتحدة الأمريكية وفي انكلترا، وهكذا اليهود و  
النصارى الموجودون في مختلف الدول العربية والاسلامية كما في  
الجمهورية اللبنانية وايران ، فعيش المواطنين في بلد واحد و  
اشتغالهم في مجالات الحياة من الموءسسات الاجتماعية والدوائر  
الحكومية والمدارس والجامعات لِمَا يوءدى لامحالة إلى الاحتكاك  
والاتصال بين المواطنين ، وكثيرا ما يولد هذا علاقات ودية تنتهي

الى الزواج والماهرة بين الافراد مع اختلاف الدين بينهم .فلا بد من معرفة حكم هذا النوع من الزواج .

ثانياً :

أهميته من الناحية الشرعية ،فليس حول هذا الموضوع في الشريعة نص صريح متفق عليه بين الفقهاء والمفسرين كي لا يحتاج الموضوع الى التحليل والدراسة بل لهم في المسألة اقوال عديدة ومتضاربة ربما تصل الى اكثر من عشرة أقوال ،ونحن نعرف انه كلما يحدث مثل هذا الاختلاف الفاحش في الاحكام الشرعية .ولاشك في ان هذا الاختلاف دليل واضح على صعوبة هذه المسألة وغموض الادلة التي يستنتج منها هذا الحكم ، فالفقيه بحاجة ماسة الى تنقيح هذه الادلة وفحصها ومقارنة بعضها ببعض حتى يتأكد من أخذ النتيجة وبيان الحكم الشرعي منها . ومما يزيد في أهمية هذا البحث ايضا هو ان التحقيق في الجانب العقائدي منه وشرح معنى المشرك وفرقه عن الكتابي لا ينتج حكماً شرعياً واحداً هو صحة زواج الكتابية وحسب ،بل انه ينتج أحكاماً عديدة بالاضافة الى مسألة النكاح .وهذه الاحكام ان لم تكن أهم وأخطر من مسألة النكاح ، فلأقل من انها توازيها في كثرة الابتلاء بها .

ومن هذه الاحكام طهارة الكتابي والمخالطة معه والاكل من طعامه . فالخلاف هنا ايضا نشأ من حيث الاساس عن الخلاف في معنى المشرك وشموله لاهل الكتاب .وهذه المسألة من أهم ما يواجهه التاجر والسائح والطالب المدرسي عند السفر الى بلادهم حيث يضطروا لاهل بعض الاحيان الى الذهاب الي مطاعمهم والتناول من طعامهم .

ومن هذه الاحكام جواز السماح لهم بالدخول في مساجدنا .وهذه ايضا مسألة خطيرة من الناحية الاجتماعية والتبليغية ،فان القول بمنعهم

عن ذلك لاينسجم مع جلبهم الى الدين الحنيف واعلامهم بالمبادئ  
الاسلامية السحاء (١) .

ومن هذه الاحكام جواز ارضاع الكتابية ولد المسلم سواء كانت هي  
أمه أم غيرها .

فهذه المسائل كلها تتضح ان شاء الله بعد تحديد معنى المشرك  
الذي يأخذ القسط الاوفر من البحث .

### خطة البحث

يظهر لنا من خلال عرض الادلة ان للموضوع جانبين مرتبط أحدهما  
بالآخر . هما الجانب العقائدي والجانب الفقهي . فالاول هو بيان شمول  
المشرك للكتابي وعدم هذا الشمول ، والثاني بيان حكم الزواج بعد  
الفراغ عن الجانب الاول . وسر الارتباط بين هذين الجانبين هو ان  
الباعث لكثير من القائلين بحرمة هذا الزواج هو اعتبارهم أهل الكتاب  
من المشركين ، فيلزم استيعاب هذا الجانب العقائدي لتعالج المسألة  
على ضوء النتيجة التي يتوصل اليها بعد فحص الآراء ووجهات النظر  
حولها .

وربما يبدو ان في البحث الما ما بالعقائد والفلسفة اكثر منه  
بالنسبة الى الجانب الفقهي منه ، مع ان الغرض معرفة حكم الزواج وهي

---

١- يرجع خلاف الفقهاء في هذين الحكمين الى الاخذ بظاهر قوله  
تعالى "انما المشركون نجس فلا يقربوا مسجد الحرام بعد ما مهم هذا .." :  
٢٨/٩ ، وعدم الاخذ به وتأويله ، وتخصيصه ببعض الافراد .

مسألة لفقيهية بحثة ، الا ان سبب ذلك يرجع الى :

- ١- ان معرفة الحكم هنا تتوقف على تحديد الموضوع ، فاضطررنا الى البحث الموضوعي .
- ٢- ينحصر دليل الحرمة وكذا دليل الجواز بالدلة المتعلقة بالجانب العقائدي والتي تثبت شرك اهل الكتاب او عدم شركهم ، لعدم دليل فقهي على الجواز ولا على المنع من هذا الزوج سوى هذه الدلة .  
وتوضيح ذلك ان اهم ما ذكره الفقهاء كدليل للحرمة في مسألة زواج المسلم بالكتابة هو قوله تعالى " ولاتنكحوا المشركات حتى يوء من " (١) فلا بد من توضيح مفهوم الشرك الوارد في هذه الآية الكريمة ومدى شموله ، فاذا لم يثبت شموله لاهل الكتاب فلا يكون ما لحال الاستدلال به على الحرمة . اما لو ثبت دخول اهل الكتاب في المشركين فيعوزنا حينئذ بحث آخر هو مكانية تخصيص هذه الآية بآية الحل التي هي قوله تعالى " والمحصات من الذين اوتوا الكتاب " الذي جاء بعد قوله تعالى " اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ... " (٢) .
- وحيث يتضح اثناء البحث ان هذا التخصيص وان كان موافقا للقول المشهور الا انه مخالف للموازين العلمية والقواعد الاصولية المسلمة لدى كبار علماء اصول الفقه ، فلا يتم هذا التخصيص ، وبالتالي لا يصح الاستدلال بآية الحل على صحة هذا الزواج .  
كما يظهر ايضا ان القول بنسخ آية المنع بآية الحل هو اضعف من

القول بالتخصيص، وعليه فكل ما يعتمد عليه في هذا البحث من الآيات هو آية التحريم،  
(١) سواء استدل بها لإثبات التحريم أو لتفنيهاً فإنها تشمل الآيات على أهل  
الكتاب يتضمن صحة رأي المانعين من هذا الزواج، وعدم اشتغالها  
بتضمن صحة رأي المجوزين .

والحاصل أن المهم هو دراسة هذا الشمول وعدمه، أما الأدلة الفقهية  
من الآيات والسنة وقول الصحابي التي استدل بها فلا دلالة في شيء منها  
على صحة هذا الزواج أو بطلانه لضعفها وعدم صراحتها كما يأتي ذكرها .

### تبويب البحث

إذا عرفنا مما تقدم أسباب تركيز البحث في الناحية العقائدية  
أكثر من الناحية الفقهية، وأن بقاء أئمة شبيهة في الجانب  
الموضوعي وعدم سد كل فجوة فيه يضع الباحث في التردد وعدم الثقة  
بالحكم المتعلق بهذا الزواج .

ومن هنا وجب تخصيص القسم الأول من البحث في تحديد معنى  
المشرك ليعرف أن الكتابي داخل فيه أم لا. ففي الفصل الأول من هذا القسم  
ندرس آراء العلماء بهذا الصدد، سواء منهم علماء اللغة وعلماء العقائد  
والملة والنحل وعلماء التفسير .

والفصل الثاني يختص بتحليل الوجوه والأدلة التي أقيمت على  
دخول الكتابي في المشركين ومناقشة هذه الأدلة .

---

١- يقصد بآية التحريم قوله تعالى "لاتنكحوا المشركات" وبآية

الحل قوله "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب".

وعندئذ يتم الحانب العقائدي من البحث فنبدأ بالقسم الثاني الذي يتعلق بذكر الالاقوال في المسألة، وفحص الادلة الفقهية واستقصاء هابعد معرفة موضوع الحكم وتحديد معنى المشرك، وفي الفصل الاول نشرح آراء المفسرين ووجهات نظرهم المختلفة واتجاهاتهم المتفاوتة بهذا الصدد والقاء الضوء عليها. اما الفصل الثاني فنذكر فيه آراء الفقهاء بمختلف مذاهبيهم وادلة اقوالهم ومناقشتها حسب التمكن وفهمنا لهذه الادلة. وفي الفصل الثالث نحاول ان نعرف وجهة نظر الشارع المقدس في التفرقة بين الكتابية والمشركة والحكمة لذلك. وبالمناسبة نذكر حكمة النهي عن الزواج المختلط عند المسيحيين، وعند المقارنة بين الحكمتين ننتقل الى ميزة بارزة للاسلام على المسيحية. كما نشير الى الحكمة في التفرقة بين زواج المسلم بالكتابية وزواج الكتابي بالمسلمة.

وبعد ذلك نبدأ بالقسم الثالث وننقل فيه آراء اهل الكتاب حول مانع الدين ومعرفة وجهات نظرهم حول هذا النوع من الزواج وذلك من المصا در الموثوقة عندهم كالكتب المقدسة ثم نوازن آراءهم برأي الاسلام من ناحية مصا در التشريع وكذلك من ناحية اخذ الاحكام عن هذه المصا در وغيرها من النواحي التشريعية. ونذكر في الفصل الاول من هذا القسم آراءهم والنصوص المتعلقة بمانع الدين في الزواج بنحو العموم، وفي الفصل الثاني ننقل قول كل مذهب منهم على حدة.

اما القسم الرابع والاخير من بحثنا فهو حول القوانين الوضعية للمجتمعات البشرية ويكون الفصل الاول منه مختصا بقوانين البلاد الاسلامية والعربية، والفصل الثاني بقوانين البلاد الاجنبية.

كما نتعرف من خلال الدراسة والموازنة بين نصوص هذه القوانين



وما في الشريعة الإسلامية من النصوص على تفوق كبير للشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية .

وفي الخاتمة نذكر حكم الزواج مع سائر طوائف أهل الكتاب (غير النصارى واليهود) ، ومن حكمهم كالمجوسية وبيان الأقوال فيها و ذكر الأدلة والقاء الضوء عليها .

وعند الفراغ عن حكم المجوسية يأتي دور الصابئية ، تعريفهم ، الأقوال في جواز نكاحهم مع بيان الأدلة حول ذلك . وبعد هذا السامرية ومن يتمسك بغير الكتابين (التوراة والإنجيل) كزبور داوود و صنف شيث و أبراهيم .  
هذا ، وفي نهاية البحث نأتي بملخص لما انتهىنا إليه من نتائج .

### مراجع البحث

ان المصادر التي اخذنا مواد البحث منها مختلفة ومتنوعة ، فمنها لغوية ، ومنها كتب العقائد والاديان والملل والنحل والتفسير والحديث والفقهاء والفلسفة بقسميها القديم والحديث ، ومنها الكتب القانونية والاحوال الشخصية .  
والكاتب بذل جهدا وافرا في نقل رأي كل فرقة ومذهب من الكتب الخاصة بهم ، كما لم يدخر وسعا في استيعاب الآراء والأدلة لمختلف الأقوال ، ولم يهتم ببعض المذاهب اكثر من غيره ، وهكذا لم اقف عند ذكر الأقوال عن بعض المذاهب الفقهية بل نقلت كلما كان بوسعي الاطلاع عليها حسب المراجع المتوفرة في المكتبات التي استطعت الوصول اليها ، وقد حصلت على بعضها في خارج العراق كالمكتبة اليسوعية في

بيروت . كما حصلت على بعض هذه المصاحف من المكتبات الخاصة للرهبان والقساوسة المقيمين في بغداد .

وفيما يتعلق بكتب الملل والنحل راجعت اشهر الكتب في هذا الموضوع كالفصل في الملل والاهواء والنحل لابن حزم والملل والنحل للشهرستاني .

اما تفاسير القرآن الكريم فقد راجعت جلها وطالعت حوالى ثمانية وعشرين تفسيراً ، كتفسير الفخر الرازي والزمخشري والقرطبي وابن حيان والجصاص وابن العربي والطنطاوي والبيضاوي والطبري والمنار والتبيان والميزان ومجمع البيان وغيرها من التفاسير المعتمدة التي ياتي ذكرها اثناء البحث ان شاء الله .

وراجعت كتب الحديث كالمصاحف الست المنقولة عن طرق السنة والكتب الاربعة المنقولة عن طرق الشيعة وغيرها من كتب الحديث ، مع اني لم اجد في كثير من هذه الكتب احاديث تتعلق بموضوع بحثنا الرواية وروايتها .

اما الكتب الفقهية فاهتمت بتناول الاراء لكل مذهب من المذاهب عن المصادر الاصلية مثل كتاب فتح القدير للاحناف ، و الامم<sup>٢</sup> للشافعية ، والمغنى للحنابلة ، والمدونة الكبرى للمالكية ، وجواهر الكلام للجعفرية ، والبحرالزخار للزيدية ، والمحلى للظاهرية والاقتصار للاسما عيلية وغيرها من كتب هذه المذاهب .

وعندما دعت الحاجة الى معرفة ما يتصل بالفلسفة كانت المراجعة الى اوثق مصادرها ككتب ابن سينا وملاصدرا (صدر المتألهين) ، وانشتاين وامثالهم .

وهكذا بالنسبة الى المراجع القانونية كمدونة جوستنيان

---

والقانون المدني الفرنسي والمقارنات التشريعية للسيد عبد الله  
علي حسين وغيرها التي وجدت فيها ما يتعلق بموضوع البحث .



## القسم الاول فى تحديد معنى الشرك

### الفصل الاول

#### تعريف الشرك لغة واصطلاحاً .

#### الشرك لغة

ان لفظ "الشرك" اسم فاعل من الفعل المعدي المزيث من باب الافعال، واصله المجرد "الشرك" المرادف لمعنى الشركة، والشرك بالكسر والشريك هما المشاركون جمعهما اشراك وشركاء، وهي شريكة جمعها شركاء، يقال : شركه فى البيع والميراث من باب عَلِمَ . (١)

فهذا اللفظ يتضمن معنى الاثنينية والتعدد من حيث اللغة، ويدل على خلاف الانفراد، اى ان يكون الشئ بين اثنين لاينفرد به احدهما، ويقال شاركت فلانا فى الشئ، اذ صرت شريكه، وشاركت فلانا، اذ جعلته شريكاً لك . قال الله جل ثناؤه فى قصة موسى : (واشركه فى امري) . كما يقال فى الدعاء : اللهم اشركنا فى دعاء الموء منين، اى اجعلنا لهم

١- قاموس اللغة مادة "شرك"، اى صاحب اللغة .

شركاء في ذلك . وشركت الرجل في الامر اشركه . (١)

تقول : شركت زيدا ، ثم تقول : اشركنيه فلان اي جعلني له شريكا وهذا آخر قول ابليس في قوله " وشاركهم في الاموال والاولاد " . (٢) .  
وايضاً يقال : اشركه في امره اي جعله شريكاً له فيه ، واشرك بالله جعل له شريكاً فهو مشرك . (٣)

وعليه فلفظ (المشركين) من حيث اللغة يفسر بعيدة الاصنام ، لانهم يعتقدون بوجود آلهة للكون . اما من يعتقد بالله واحداً يشترك معه غيره في الخلق والايجاد ، ومع ذلك يرى ان لهذا الخالق الواحد ابناً وان له حل في مخلوق من مخلوقاته واتخذ جسماله ، فلا يقال لصاحب هذه العقيدة انه مشرك لغة وان كانت عقيدته فاسدة (٤) . لان افتراض ابن له تعالى لا يستدعي اعتبار الابن إلهاً مستقلاً في قبالة سبحانه والالما كان ابناً وتابعاً له تعالى ، وهكذا القول بجسميته تعالى لا يوجب الاعتقاد بالالهة والتعدد في الخالق ، لانه لا يتضمن الاثنيية والشركة في الالهية فلا يعد ذلك شركاً بحسب اللغة .

١- مقاييس اللغة ٢٦٥/٣ .

٢- مجمع البحرين مادة "شرك"

٣- المنجد مادة "شرك" وقد وافق مع هذا المعنى اللغوي ما جاء في ردالمختار ان المشركين هم الذين لا يفردون الله تعالى بالعبادة بل يشركون معه غيره كعبدة الاوثان من العرب : ابن عابدين في ردالمختار ٣٩٦/٣ .

٤- واعتبار اهل الكتاب مشركين من دون النظر الى المعنى اللغوي لكلمة الشرك بل من جهات اخرى كحكم العقل بذلك لقولهم بالتجسيد مثلاً ، اولدلالة بعض الايات والسنة عليه ، او غير ذلك فياتي الكلام

اما ما جاء في اللغة من ان قولهم: "اشرك بالله" بمعنى كفر به تعالى وجدده وانكرو وجوده ا ولم يوء من به تعالى. (١) فربما يتخيل ان الشرك بهذا المعنى يطلق على اهل الكتاب لانهم ايضا من الكفار (٢). والجواب عن هذا من وجهين:

١- الذي لان شك فيه هو كفره وء لاء الكتابيين وعدم ايمانهم

بالاسلام، فالاسلام:

يحتوى على الاعتقاد بنبوة خاتم النبيين (ص) والاذعان بالقرآن الكريم بالاضافة الى الايمان بالله تعالى، وهم لا يتدينون بكل ذلك بل لهم نبي خاص وكتاب مخصوص. اما كفرهم بالله فهذا غير مسلم فانهم يدعون الايمان بالله تعالى ويوء كدون على ذلك، غاية ما هناك الاختلاف بيننا وبينهم في بعض صفاته تعالى كما نتكلم فيه بعد ذلك ان شاء الله.

اذا يمكن ان يقال انهم لا يكفرون بالله وان كفروا بالاسلام. و عليه فلا يصح فى حقهم انهم مشركون حتى اذا اخذنا الشرك بالله بمعنى الكفر به تعالى. ومما يوء يد هذا المعنى ويدل عليه ان الكتابي عند ما جعل من اقسام الكفار فى الايات القرآنية كقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين" (٣) انه لم يعتبر من الكفار بالله تعالى بل ذكر لفظ الكفر باطلاقه، ومن الظاهر

١- قاموس اللغة مادة "شرك" وكذا صاحب اللغة.

٢- والقياس المنطقي لهذا الدليل يكون بالشكل الثاني من

الاشكال الاربعة: الكتابي كافر، والمشرك كافر، فالكتابي مشرك.

٣- سورة البينة الاية ٤

انه يراد من الكفر في لسان القرآن الكريم انكار الاسلام و القرآن .

وحتى اذا قيل بان اطلاق الكفر في القرآن لا يختص بالكفر بالاسلام بل يعمه والكفر بالله تعالى فمع ذلك لا يتم اعتبار اهل الكتاب من المشركين لان في الايات قرينة واضحة على تخصيص الشرك بغير اهل الكتاب وهي المعادلة بين المشركين واهل الكتاب في هذه الايات، فلو كان كفراهل الكتاب يوءدي الى شركهم لما كان وجهها لجعلهم قسيما للمشركين في هذه الايات (١)

٢- ثم نفرض ان الكتابي كافر بالله تعالى ، لكن اثبات الكفر له يلزم اثبات الشرك له ، لانه من الجائز ان يكون ثبوت الكفر لهم جميعا من قبيل الصفات المشتركة بين امور مختلفك اشتراك افراد الانسان في النطق فالمسلمون كالمسيحيين في كثير من الصفات الذاتية والعرضية لكن الاشتراك في الصفات لا يوجب الاشتراك والاتعاديين لموصوف لهذه الصفات . (٢)

وبعبارة اخري ان للكفر بالله تعالى درجات ومصاديق متفاوتة : منها انكار الخالق راسا وعدم الايمان باي موجد للكون ، ومنها الاعتقاد بالالهة المتعددة كالشمس والقمر والكواكب والاصنام ، ومنها الايمان باله واحد يتصف بصفة الاجسام وياخذ له مظاهرا و اقانيم ثلاثة كما يعبرون .

اسياتي ذكرهذه الايات تحت عنوان "المشرك والكتابي في لسان القرآن".

٢- وهذا نظيرا اشتراك الطيور والانعام في الحيوانية مع اختلاف الصنفين في انفسهما .



ويمكن ان يختص كل واحد من هذه المراتب باحكام خاصة ، فاذا حكم الشارع حكما على احدى هذه المراتب فلا يسري هذا الحكم الى سائر المراتب والمصا ديق .

فمثلا في الشرع جواز اخذ الجزية من اهل الكتاب الذميين ولا يسري هذا الحكم الى المشركين بالاجماع . والغرض ان مجرد ثبوت صفة الكفر لاهل الكتاب لا يستلزم ان يكونوا مشركين لعدم الملازمة بينهما . (١)

### المشرك والكتابي في نظر علماء الملل والنحل

ان الفرق بين المشرك والكتابي ظاهرا من تعابير بعضهم حيث قال: ان الناس ينقسمون الى اهل الديانات والملل والاهواء والنحل، فهم على قسمين :

آ - ارباب الديانات مطلقا مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين .  
ب - اهل الاهواء والاراء مثل الفلاسفة الدهرية والصابئة وعبيدة الكواكب والوثان والبراهمة . (٢)

فلم يجمع هذا الكاتب بين اهل الكتاب الذين هم اليهود والنصارى وبين عبدة الكواكب والوثان الذين هم المشركون يقينا . ولم يجعلهم في صنف واحد لفرق بينهم فجعل اهل الكتاب من اهل الديانات وجعل لمشركين من اهل الاهواء والاراء السخيفة

١- لان بينهما من النسب الاربعة العموم والخصوص المطلق .

٢- الشهرستاني في الملل والنحل ص ٣

وقال ابن حزم: ان النصرى على طوائف عديده ، منهم اصحاب آريوس ،  
 وكان قسيسا بالاسكندرية ، ومن قوله التوحيد المجرد ، وان عيسى (ع)  
 عبد مخلوق ، وانه كلمة الله تعالى التي بها خلق السموات والارض...  
 ومنهم فرقة "الملكانية" ، ويقولون ان الله تعالى عبارة عن  
 قولهم ثلاثة اشياء : اب وابن وروح القدس كلها مل تزل ، وان عيسى  
 (ع) اله تام كله وانسان تام كله ، ليس احدهما غير الاخر ، وان الانسان  
 منه هو الذي صلب وقتل وان الاله منه لم ينله شيء من ذلك ....

وقالت "اليقوبية" ان المسيح هو الله تعالى نفسه وان الله تعالى  
 عن عظيم كفرهم مات وصلب وقتل ، وان العالم بقى ثلاثة ايام بلا  
 مدبر ثم قام ورجع كما كان . (١)

وقال أيضا : ان جماهير النصرى لا يقرون بالتوحيد مجردا بل  
 يقولون بالتثليث . (٢)

وعليه ففي رأى ابن حزم بعض النصرى يقرون بالتوحيد المجرد  
 وبعضهم لا يقرون به بل يعتقدون بالتثليث ، وواضح أن القسم الاول  
 منهم لا يحتمل الشرك فى حقهم ، أما القسم الثانى فلم يصرح ابى  
 حزم على انهم من المشركين بل قال انهم لا يوء منون بالتوحيد المجرد  
 لقولهم بالتثليث ، وهل ذلك يوجب ادخالهم فى عداد المشركين أم لا؟  
 هذا كلام يأتى تحقيقه فى الفصل القادم فى ذيل قوله تعالى : لقد  
 كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة .

ونحن لسنا ملزمين بأخذ آراء من ألف فى الملل والنحل ، بل

١- الفصل فى الملل والاهواء والنحل ص ٤٨ ج ١ .

٢- الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ١/٤٨ .

ينبغي لنا أن نأخذ عقائدا هل الكتاب من كتبهم لمعتبره عندهم، كما سننقل أقوالهم حول ذلك انشاء الله من كتبهم المقدسة في ذيل الآية المذكورة، وانما نقلنا آراء هؤلاء هنا ما للفائدة وتأييد البعض وجهات النظر.

### المشرك والكتابي في لسان القرآن الكريم:

قال تعالى : (( ان الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ... )) (١)، و (( لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ... )) (٢) ، و (( لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا )) (٣)، و (( ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين ... )) (٤) ، و (( ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس (٥) و الذين أشركوا ... ))

هذه الايات الكريمة وغيرها مما عطف المشركين بالواو على أهل الكتاب ، وقد صرح النحاة باقتضاء العطف المغايرة بين المعطوفين (٦).

### المشرك والكتابي في نظر المفسرين

وللمفسرين اتجاهان مختلفان:

٢١ - سورة البينة ، الآية ١٠٦ .

٣ - المائدة ، الآية ٢٢ .

٤ - البقرة ، الآية ١٥٥ .

٥ - سورة الحج الآية ١٧ .

٦ - شرح الرضى ، ص ١٣٨ . الأشباه والنظائر ، ٢/٢٤٨

١- اطلاق المشرك على أهل الكتاب .

٢- عدم صدق الشرك في حقهم .

وقد اتجه أكثرهم إلى القول الأول وقالوا بشمول المشرك للكتابي، ولهذا واجهوا مشكلة التعارض بين آية المنع : (ولاتنكحوا المشركات) ، وآية الحل : (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) حيث حرمت الآية الأولى التزويج بالكتابة بناءً على أنها مشركة ، وجوزته الآية الثانية .

ومن هنا حاول هؤلاء معالجة التعارض بين الآيتين واتخذوا لرفع التعارض مناهج شتى كتخصيص آية الحل بمن أسلم من الكتابيات؛ أما الكتابيات الباقيات على دينهن فهن مشمولات لآية المنع (١) و بذلك يرتفع التعارض بين الآيتين لاختلاف موضوع الحكم فيهما . ومنهم من زعم أن آية المنع خصت بآية الحل وأن الكتابيات مستثنيات من قوله تعالى ((ولاتنكحوا المشركات)) (٢) وبذلك يرتفع التعارض بين الآيتين لأن الخاص يضيق موضوع العام على غير مورد الخاص فتختص آية المنع بالمشركات غير الكتابيات بعد إخراج حكم الكتابيات عنها بالمخصص الذي هو آية الحل .

ومنهم من جعل آية الحل ناسخة لآية المنع فيما يخص بالكتابيات (٣) ومنهم من عمل بعكس ذلك فجعل آية المنع ناسخة لآية

١- مجمع البيان ، ٣١٣/١

٢- أحكام القرآن للجصاص ، ٣٩١/١

٣- لجامع الأحكام القرآن للقرطبي ، ٣/٦٦ . أحكام القرآن لابن العربي ، ١/١٥٦ .

الحل (١) ، ومنهم من جوزاً لميرين النسخ والتخصيص (لا) ولكل من هذه الاتجاهات أدلة ومرجات عند اصحاب هذه الاراء سيأتي ذكرها بعد الانتهاء من تحديد معنى (الشرك) بعون الله .

والغرض من الاشارة الى هذه الأقوال هنا هو ان هذه الأقوال صريحة في صدق المشرك على الكتابي والا اذا تبني أحد الفرق بينهما فلا تكون أية علاقة بينهما للنسخ أو التخصيص ، كما لا موجب لحمل آية الحل على من أسلمن من الكتابيات بل يوءخذ بعمومها .

### الاتجاه الثاني :

في قبال هوء لاء الكثرة من المفسرين هناك عدد قليل منهم من يرون الفرق بين المشركين وأهل الكتاب ويقولون : ان ظاهر لفظ المشركات انما يتناول عبدة الأوثان منهم عند الاطلاق ولا يدخل فيه الكتابيات الا بدلالة ، وذلك للايات الكريمة التي عطف المشركين على أهل الكتاب (٢) ففرقت بينهم في اللفظ وظاهر العطف يقتضى أن المعطوف غير المعطوف عليه (٤)

نعم ، اذا قامت القرينة على شمول الاسم للجميع وأنه أفرد

١- البحر المحيط ، لابن حيان الأندلسي ، ٤/٢ - ١٦٦ .

٢- تفسير القرآن للسيد عبدالله العلوى ، ص ٢٤٥ . الثمرات اليانعة

٠ ٧-٤/٢

٣- سبقت الاشارة الى بعضها في ص ٢١ من هذه الرسالة

٤- احكام القرآن للجصاص ، ٢/١ - ٣٩٤ ، تفسير الفخر الرازي ،

٥٧/٦ في ذيل الاية (( ولاتنكحوا المشركات )) المسئلة الثالثة .

بالذكر لضرب من التعظيم أو التأكيد فلا يكون العطف دالاً على المغايرة كقوله تعالى: ((من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال)) فأفردهما (جبريل وميكال) بالذكر تعظيماً لهما مع كونهما من جملة الملائكة، لكن هذا النوع من استعمال العطف مشروط بوجود القرينة على أن المعطوفين من جنس واحد، أما إذا لم تقم قرينة على ذلك فيحمل على ما هو الأصل والقاعدة من دلالة العطف على المغايرة كما في مورد بحثنا، فاقضى عطفه تعالى أهل الكتاب على المشركين أو بالعكس أن يكونوا غيرهم وأن يكون التحريم في آية المنع مقصوراً على عبدة الاوثان من المشركين (١).

وفيما يلي نحاول أن ندرس الوجوه والادلة التي أقيمت لأثبات الاتجاه الأول ودخول الكتابي في المشركين ومناقشة هذه الوجوه.

## الفصل الثاني

فى الوجوه والأدلة التى ذكروها لدخول أهل الكتاب  
فى المشركين

### الدليل الأول :

قوله تعالى ((وقالت اليهود عذير ابن الله وقالت النصارى المسيح  
ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يظاهئون قول الذين كفروا من قبله  
قاتلهم الله أنى يؤفكون اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون  
الله والمسيح ابن مريم وما أمروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو  
سبحانه عما يشركون)) (١) .

فقد صرحت هذه الآية بأن اليهودى مشرك وكذا النصراني (٢) ومن  
هنا ذكر الكثير من المفسرين أن الصحيح دخول الكتابية فى الشركات  
لعادة اليهود عذيرا والنصارى عيسى ولقوله سبحانه فى هذه الآية

---

١- سورة التوبة، الآية ٣٥-٣١ .

٢- الفخر الرازى فى التفسير الكبير، ٥٧/٦ .

((وتعالى عما يشركون)) (١). كما يوافق الاستدلال بهذه الآية مع رأى عمر ابن خطاب وابنه عبدالله (٢)، وحدثنا عبدالله بن صالح عن ابن عمر أنه كان اذا سئل عن النكاح اليهودية والنصرانية. قال : ان الله حرم المشركات على المسلمين. قال فلا علم من الشرك شيئاً أكبر، وأقول: أعظم من أن تقول ربها عيسى أو عبد من عبيد الله (٣).

### الجواب على هذا الدليل

أولاً لانجيب عن الاستدلال بالآية الكريمة وبعد ذلك نذكر الاجابة عن الرواية المنقولة عن ابن عمر .

قد تقدم الفرق بين المشرك والكتابي في لسان القرآن الكريم (٤) وقرأنا الآيات التي عطف المشركين على أهل الكتاب بعطف النسق ولم تعطفهم بعطف البيان ، وقد سبق أن مثل هذا العطف يقتضى المغايرة بين المعطوفين .

١- أبوحيان في البحر المحيط ، ٣/٢-١٦٤ . الزمخشري في الكشاف ٢٦٤/١ الفاضل المقداد في كنز العرفان ، ٣/٥١ . يوسف الثلاثي في الثمرات اليانعة ، ٢/٧٤ .

٢- هاشم معروف الحسيني في المبادئ العامة للفقه الجعفري ، ص ١٩٣ .

٣- الجصاص في أحكام القرآن ، ١/٣٩١ . الزمخشري في الكشاف ،

١/٩٥٨ . القرطبي في أحكام القرآن ، ٣/٦٧ . أبوحيان في البحر

المحيط ، ٢/٤ - ١٦٥ . يوسف الثلاثي في الثمرات اليانعة ،

٢/٦ - ٧ .



ولانعنى بهذا التغاير عدم رجوع عقيدة اهل الكتاب الى عقائد المشركين فليس الغرض اثبات التوحيد لأهل الكتاب ولانفى الشرك عنهم، بل كل ما نريده هو عدم تباعد الكتابي من لفظ (المشرك) وسياق الذهن الى الوثنيين عندنا طلاق هذا اللفظ .  
 وعليه لا يمكن لأدبمفا دا لاية التي اعتبرت الكتابي مشركا ، وذلك لمعارضتها بهذه الايات الكثيرة التي فرقت بينهما . فلا بد من معالجة هذا التعارض على أسس علمية ثابتة ليعرف أن الترجيح لأى منهما .  
 ان المفسرين حاولوا تحليل ذلك فقال بعضهم :  
 العطف لا يدل على المغايرة أحيانا :

كقوله تعالى (( واذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح ))  
 وأيضا (( من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال )) . فقد عطف نبينا والنبى نوح (ع) على النبيين مع أنهما منهم ، كما عطف جبريل وميكال على الملائكة مع أنهما منهم أيضا .  
 وان قيل السبب في تخصيص هذه الأفراد بالذكر دون سائر الانبياء أو الملائكة والتنبية على كمال الدرجة لهذا الأفراد في النبوة والافضالية بين الملائكة ، يقال في الجواب أن نفس هذا السبب موجود في عطف المشركين على أهل الكتاب ، لأنه انما خص عبدة الاوثان في هذه الايات بهذا الاسم وأريد من المشركين غير أهل الكتاب للتنبية على كمال درجة الوثنيين في صفة الكفر (١) .

حاصل هذا الجواب هو ابقاء الاية التي اعتبرت الكتابي مشركا على ظاهرها والتصرف في ظاهرها الايات المشتملة على العطف بحملها على استعمال العطف في أكمل أفراد المعطوف عليه ، والاستشهاد لذلك بالآيتين الأخريين حيث لم يستعمل فيهما العطف للمغايرة ، بل

استعمل للدلالة على أكمل الافراد .

وبذلك يرفع التعارض بينهما ، لأن حمل هذه الايات المشتملة على العطف على المعنى المذكور ينفى دلالتها على المغايرة ، فالتعارض الآية السابقة ، بل توءيدها وتقويها في الدلالة على دخول الكتابي في المشركين .

وينسجم مع هذا لاسلوب العلاجي لرفع المعارضة بين الايات راي بعض الزيدية من مفسريهم حيث قال : " قالوا انه تعالى عطف احدهما على الاخر فدل انهما غيران حيث قال تعالى (( لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين )) قلنا : هذا كقوله تعالى (( الوصيـة للوالدين والاقربين )) (١) اي ان الوالدين انما خصا بالذكر لكمال قربهما بالشخص بالنسبة لسائر الاقارب ، فالعطف هنا لا يدل على المغايرة بين المعطوفين وانما يدل على كمال درجة هذين الفردين في القرابة . لكن قسما من المفسرين لم يفتنعوا بهذه الحجة ، بل عاجوا المسألة باسلوب اخر ادى الى نتيجة معاكسة لهذه النتيجة تما ما فقالوا :

### الاصل في العطف المغايرة الاعند وجودا لقرينة

لفظ المشرك بظاهره انما يتناول عبدة الاوثان منهم عندا لاطلاقه ولا يدخل فيه الكتابي الابدالة وقرينة على المراد منه اعمن من الوثني والكتابي . اما عند عدم القرينة في الكلام فاحدهما غيرا لآخر كما دلت

عليه الايات المشتملة على عطف المشركين على اهل الكتاب والتي  
فرقت بينهم في اللفظ ، ومن المعلوم .

ان ظاهر العطف يقتضي ان المعطوف غير المعطوف عليه ، الا ان تقوم الدلالة على  
شمول الاسم للجميع ، وانه افرديا لذكر لضرب من التعظيم او التاكيد .  
كقوله تعالى (( من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال )) ،  
فافردهما بالذكر تعظيما لشانهما مع كونهما من جملة الملائكة ، وذلك  
لوجود القرينة في هذه الآية والعلم بدخول المعطوف في المعطوف  
عليه .

اما عند عدم مثل هذا العلم والقرينة فالظاهر ان المعطوف غير  
المعطوف عليه لعدم ما يثبت ان المعطوف من جنس المعطوف عليه ،  
اذا عطف اهل الكتاب على المشركين اقتضى ان يكونوا غيرهم وان يكون  
التحريم في قوله تعالى (( ولاتنكحوا المشركات )) مقصورا على عبدة  
الوثان . (١)

### قياس مع الفارق

يظهر من هذا البيان ان هناك فرقا بين الايات المشتملة على عطف  
المشركين والاية المشتملة على عطف جبريل وميكال ، وهذا الفارق هو  
وجود القرينة في الاية الاخيرة على دخول المعطوف في المعطوف عليه  
وعدم المغايرة بينهما ، بينما لاتتوفر هذه القرينة في الايات الاولى  
ولذلك فاستشهادها دلها بتلك الاية غير تمام والقياس بينهما قياس مع

## الفارق .

وبالتالي لاموجب لرفع اليد عن ظاهرعطف المشركين على اهل الكتاب في دلالته على المغايرة ، فيكون الفرق بينهما ثابتا .

### الفارق الثاني بينهما

فقد جاء في آيات عطف المشركين او اللفظ الكفار بمعناه العام ، ثم ذكرت مصا ديقه بواسطة حرف (من البيانية) لكي يعرف من هم الكفار . وهذه بعض تلك الايات : (لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين ) ، ( ان الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين ) . يرى ان ذكراهل الكتاب و المشركين في هذه الايات انما سيق في الكلام لبيان مصا ديق العلم الذي هو الكفار . واختصاص فردما بالذكر للتنبيه على كمال درجته واهميته انما يتوفر فيما اذا لم يكن ذكره لغرض اخر ، و الالزم استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى واحد في آن واحد ، وهذا غير جائز لدى علماء اصول الفقه . (١) و عليه فليس هذا المورد من موارد ذكر الخاص للتنبيه على كمال لدرجة الفرد و بيان اهميته ، بل انه مجرد بيان لاقسام العلم . اما في الايات التي استشدها المستدل ، وهي (واذا خذنا من النبيين ميثاقهم و منك و من نوح) و (من كان عدوا . . . ) ، فانه لا يصح ان نجعل ذكر الخاص بيانا للمصا ديق العام و لهذا يتعين ان نجعله تنبيها على اهمية الفرد المذكور و كمال درجته .

## اثر الاداة البيانية

ان السبب في عدم صحة كون هذا المورد بياناً يرجع الى امرين :

الامر الاول فقدان الاداة البيانية في كلام ، فان "من" البيانية انما تدل على ان ما بعدها ما جزء لمعمول متعلقها ، وعينه <sup>من</sup> حيث المصداق (١). وقد دخلت "من" في الآية المذكورة (من النبيين) اولا على العام ، فليس ما بعد "من" جزء الشيء اخر ، وذلك لعدم ذكر معمول اخر متعلق "من" قبلها .

اما تكرار لفظ "من" بعد ذلك في الآية : ومنك ومن نوح) فانما هو لاقتضاء واوالعطف ذلك .

وهذا بخلاف آيات عطف المشركين حيث لم تدخل فيها "من" على لفظ العام .

بالاضافة الى ما جاء في بعض كتب اللغة من ان حرف "من" اذا تعلق بفعل "اخذ" يكون معناها التبعية . (٢) وبذلك يكون معنى الآية : و اذا خذنا من بعض النبيين ميثاقهم ، فعليه لا يستشهد بها لانها من اول الامر خاصة ، وليس فيها ذكر للخاص بعد العام كما هو الحال في آيات عطف المشركين على اهل الكتاب .

الامر الثاني في عدم صحة البيان هو ان الله تعالى لم يأخذ الميثاق من نبينا محمد ومن نوح وحسب ، حتى يقال : ان عبارة منك (ومن نوح) بيان للافراد التي استعمل العام فيها . بل انه تعالى قد

١- ابوطالب في حاشيته على السيوطي ، اخرها مشر ص ١٣١ .

٢- المنجد المادة "اخذ" .

اخذالميثاق من جميع النبيين ، فليس قوله : " (منك ومن نوح ) " مما ديق العام ، وانما هو بعض مما ديق العام .

### المجاز يلزم القرينة

ويمكن بيان ما تقدم بعبارة اخرى وتقول ان الاصل في الالفاظ ان تستعمل في معانيها المطابقة ، اي فيما هو موضوع له هذه الالفاظ (١) واستعمال اللفظ للدلالة على أهمية معناه ، او على كمال درجته فانه ليس الا استعمالا مجازيا . ضرورة ان أهمية المعنى صفة زائدة على نفس المعنى ، ولذا يحتاج استعمال اللفظ فيه الى قرينة ، وحيث ان القرينة غير متوفرة في ايات عطف المشر - كين فلا يمكن حمل اللفظ في هذه الايات على هذا المعنى المجازي . وهذا بخلاف الايات المستشهد بها ، فان القرينة موجودة فيها كما ذكر ، وهي قرينة عقلية تنفى الالهال عن الكلام ، وذلك بعد ان لم يتم جعلها بياناً للمصديق العام فلا بد ان يكون ذكراً لخاص فيها بعد ذكراً لعام للدلالة على أهميه الخاص والا للزم ان يكون استعمال الخاص في هذه الايات بدون اي غرض وفائدة ، ومثل هذا يستحيل في حق المتكلم العاقل الملتفت الى كلامه ، وكيف اذا كان الكلام من الله تعالى . فلاجل منع الالهان واللغوية عن كلامه تعالى نحمل هذه الايات على هذا المعنى المجازي ، وهذا ما اريد هنا بالقرينة العقلية .

## تقديم الحقيقة على المجاز

ذلك اذا دار الامر بين استعمال اللفظ وحمله على معناه الحقيقي والمجازي فيتعين الاخذ بالاول لانه لا يمازى الى المجاز ما دام الحقيقة ممكنة . (١)

ففي آيات عطف المشركين بدور الامر بين الغاء "من" البيانية عن معناها الذي هو بيان مصاديق العام ، وبين الغاء الخاص عن الدلالة على الأهمية ، مع ان الجمع بينهما غير ممكن لما سبق من لزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ، فتعين الغاء الخاص عن الدلالة على الأهمية لانه معنى مجازي والاول معنى حقيقي فيحمل ذكر الخاص على مجرد بيان مصاديق العام الذي هو "الكفار" ، فيكون كل من الكتابي والمشرک فردا ومصادقا للكافر ، وبالتالي حصل الفرق بينهما .

## الفارق الثالث بينهما

### تحقق موضوع الحكم وعدم تحققه

استعمال لفظ العام في الخاص للدلالة على أهمية الخاص اذا كان جازا فهو انما يصح فيما اذا كان شمول مفهوم العام لهذا الفرد الذي استعمل فيه اللفظ ، ولغيره من الافراد امرا واضحا ومسلما لدي الجميع كما استعمال لفظ العالم في خصوص العدول من العلماء في قوله "اكرم العلماء" ، فانه لا يشك احد في شمول لفظ العالم للفاسق ايضا ، اما

اذا لم يكن هذا الشمول امرا مسلما لدى الاطراف المعنية، وكان هناك اختلاف بين الفقهاء في ذلك كما هو الحال في مسألتنا حيث يمنع بعضهم شمول المشرك لاهل الكتاب، فانه لا معنى حينئذ للقول بانه قصد من العام هذا الفرد الخاص، وذلك للشك في تعميم هذا اللفظ، بل لوجود الراي المخالف فيه .

وعليه فهذه قضية سالبه بانتفاء الموضوع، وصحة كل حكم أو نسبة تتوقف في الدرجة الاولى على تحقق موضوع القضية . (١) وبعبارة اخرى، لا تحقق للحكم اذ لا تحقق لموضوعه لكون اثبات الحكم فرع اثبات موضوعه . (٢)

وهذا بخلاف الايات المستشهد بها فان شمول النبيين لنبينا محمد وللنبي نوح (ع) من الامور المتفق عليها، وكذا شمول الملائكة لجبريل وميكايل ..

فحصل الفرق بين هذين القسمين من الايات، ومعه كيف يقاس احدهما بالآخر .

١- التفتازانى في متن حاشية ملاعبداله فى المنطق ص ٦٣ .

٢- واذا افترض المستدل شمول المشرك للكتابي ضمن هذا الاستدلال وقوله باستعمال العام فى الخاص لاهميته، فان هذا الاستدلال الظاهري يوءدى به لامحالة الى "المصادرة على المطلب". وهذا مصطلح منطقي يعنى به : ان يفترض المستدل مدعاه (اي نتيجة القياس) امرا مسلما ضمن مقدمات القياس، بينما هو غير مقبول لدى الخصم، ويضم اليه تعبيرايوهم للمخالف ان الحق معه : استاذنا محمد رضا المظفر فى المنطق ٣ / ١٥٨، عبدالرحيم فى حاشية ملا



## الفارق الرابع وعدم الترابط بين الدليل والمدعى

ذلك ان الايات التي استشهد بها يتضمن كل منها لفظا عاما، وهو لفظ "النبیین" و"الملائكة"، كما يتضمن كل منها الفاظا خاصة، وهي "نوح، منك" في الاولى، و"جبريل، ميكال" في الاية الثانية .

اما ايات عطف المشركين فان اراد الاستدل من العام فيها لفظ "الكفار" و"اراد من الخاص فيها" اهل الكتاب" و"المشركين"، كما يؤيده ظاهرا لاية فحينئذ لا يفيد هذا الاستدلال، لعدم الخلاف في شمول الكفار للمشركين، بل الخلاف انما هو حول شمول المشركين لاهل الكتاب، فعلى هذا الفرض وان كان هناك عام وخاص الا ان هذا العام والخاص خارجان عن مورد البحث .

— عبدالله، الهامش الاخير ص ١١٥ .

لكن اذا كان المستدل قد حاول ان يثبت شمول المشركين لاهل الكتاب بنفس هذا الدليل، فان ذلك يشتمل على دور صريح: ضرورة توقف شمول المشركين لاهل الكتاب على ارادة الفرد الخاص من المشركين في الاية (اي الوثني)، و ارادة الفرد الخاص من المشركين في الاية يتوقف على شمول لفظ المشركين لاهل الكتاب . النتيجة : شمول المشركين لاهل الكتاب يتوقف على شمول المشركين لاهل الكتاب .

الدور عبارة عن توقف الشيء على نفسه : الاستاذ محمد رضا المظفر في

وان اراد المستدل ان معنى الكفار في الاصل يرا دثمعنى المشركين، لكن في خصوص هذا المورد لم يستعمل لفظ المشرك في معناه الحقيقي بل قصد منه فرد خاص من معناه العام، وهذا الفرد ا لخاص هو عبدا لاصنام، وعليه فاصح لفظ المشركين خاصا بالنسبة للفظ الكفار في خصوص هذا المورد .

فعلى هذا الفرض تكون هذه مسألة اخرى تحتاج الى بحث اخر، و لا ربط لها بموضوع بحثنا ايضا .

وفي كلتا الصورتين ليس هذا المورد من موارد عطف الخاص على العام، بل انه من موارد عطف الخاص على الخاص. ومن عطف العام على الخاص على فرض التسليم لان المشركين لم يعطف على الكفار وانما عطف على اهل الكتاب الذي هو مصداق من مصدايق الكفار، كما ان المشركين ايضا مصداقاخر له، وانه على الأقل يرادفه لكنّه هنا أصبح فردا له . وعلى عكس هذه الايات تلك التي استشهد بها . فان فيها عطف الخاص الذي هو "نوح" على العام الذي هو "النبیین" ، وهكذا "جبريل" على "الملائكة" .

اذا ل توجد آية شابهة بين هذين القسمين من الايات حتى نحسب كلا منهما نظيرا للآخر كما فعل المستدل .

نعم لو كان اهل الكتاب في الايات معطوفا على المشركين لكان لهذا التشبيه وجه .

و خلاصة القول أن لفظ المشركين بالنسبة الى اتيانه بعد لفظ الكفار في هذه الايات لا ربط له ببحثنا، سواء في ذلك شمول المشركين للكفار وعدمه، أمّا بالنسبة الى عطف المشركين على اهل الكتاب فهو انما يكون من عطف الخاص، وذلك لا يشابه ذكر الخاص بعد العام كما هو في الايات التي استشهد بها .

## عطف الأقرابين على الوالدين

بقى جعل عطف المشركين نظيرا لقوله تعالى ((الوصيه للوالدين و الأقرابين))، كما عن بعض الزيدية (١)، وهذا التشبيه وان يسلم من بعض الفروق والاعتراضات المذكورة، الا انه ايضا لا يتم لأن صدق الاقارب على الوالدين ان صح فهو انما يكون على سبيل التجوُّز، وليس صدقا حقيقا. فالوالدان يدخلان في الأهل كالابناء والبنات ولا يصح أن يقال ان ابنك أو أباك من أقاربك، بل انهم أهل لك، أما الأرقاب فهم عبارة عن الطبقة الثانية والمنسوبة الى الأهل كأولاد العم والخال وغيرهم.

اذا لايشتمل أحد المعطوفين في الآية على الآخر، وليس فيها خاص

وعام.

وحتى اذا فرضنا دخول الوالدين في الأقرابين فمن الواضح عدم استعمال لفظ العام هنا في الخاص لأهميته وكمال درجته في الوصف المذكور في الكلام الذي هو القرابة للشخص، كما أدعي استعمال لفظ المشركين في خصوص الوثنيين للتنبية على كمال درجتهم في هذا الكفر، بل الامر يكون بعكسه تماما ما حيث استعمل لفظ الأقرابين العام في غير الوالدين مع أن قربهم بالشخص أقل من قرب الوالدين.

وعلى كل حال قياس عطف المشركين على أهل الكتاب بعطف الأقرابين على الوالدين لا يوحد بين المشركين وأهل الكتاب بل يؤكد الفرق بينهما كما تبين.

وحاصل ما تقدم انه مع هذه الفروق الأربعة لا يمكن اعتبار عطف المشركين على أهل الكتاب من قبيل ذكر الخاص بعد العام الذي مثل له بقوله تعالى ((وَأَذِّنْ لِلنَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمَنْكَ وَمَنْ نُوْحٍ)) . فيبقى العطف دليلاً للمغايرة بين المعطوفين في آيات عطف المشركين ، وحتى اذا تردد في ذلك ولاندرى هل العطف هنا أستعمل في الأُمور المتغايرة أم المتجانسة فنرجع الى ما هو الأصل والقا عدة في العطف عند الشك وعدم القرينة ، وقد نقلنا رأى علماء النحو حول ذلك من أن العطف يقتضي المغايرة (١) .

وبعد دلالة هذه الإيات على التفاوت بين المشرك والكتابي يقع التعارض والمخالفة بين مفاد هذه الايات ومفاد الايه التي اعتبرت الكتابي مشركا ، وهي قوله تعالى ((وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله . . . سبحانه عما يشركون)) (٢) ، فما ذا يكون الحل ، وهل يسقط كل هذه الايات من الحجية أم يوء خذ ببعضها ؟

### الجمع أولى من الطرح:

لولم يكن في البين شاهد جمع لكان الملجأ قوا عدالتعارض (٣) لكن الأخذ بجميع الايات متيسر لكان القرينة ، والجمع مهما أمكن أولى من الطرح فان اعمال الكلام أولى من هماله كما يقول الفقهاء (٤) ، فلاتصل

١- ص ٢١ من هذه الرسالة .

٣- وهي التي تقضي بسقاط الحجية عن الدليلين المتعارضين عند عدم

امكان الجمع بينهما وعدم ما يبرر ترجيح أحدهما على الآخر .

٤- أستنا ذنا محمد شفيق العاني في الفقه الاسلامي ، ص ١١٣ .

التوبة الى اهمال هذه الايات كلها ولا الى اهما لبعضها فيما يتعلق بهذا البحث ، بل يستظهر من قوله تعالى ((وقالت اليهود.... الى قوله سبحانه عما يشركون)) (١) أحدا المعنيين الآتين :

١- ان يراد من شرك اليهود والنصارى شرك طاعة لاشرك عبادة ، لأنه ليس المراد من اتخاذهم أحبارهم وورثتهم أربابا من دون الله ، أنهم اعتقدوا أن هؤلاء آلهة العالم ، بل المراد أنهم أطاعوهم في أمرهم ونواهيهم .

٢- أن يراد من شركهم الشركة في الحياة لافي الخلق ، اى اعتبارهم العزيراً والمسيح شريكاً له تعالى في حياته الربوبية ، كما أن ولدا الشخص وزوجته شركاء في الحياة العائلية .

وظاهر الآية أيضا لا يدل على أكثر من هذا ، فلادلالة فيها على اشراكهم من الاعتقاد بتعدد الالهة ليكون بذلك استعمال لفظ الشرك فيهم استعمالا حقيقيا . وانما دلت الآية على شركهم لأنهم جعلوا ابنا لله تعالى ، وقد تقدم في الفصل الاول أن هذا الاعتقاد لا يوجب الشرك لغة ولا صلاحا ، فيكون استعمال الشرك في حقهم استعمالا مجازيا بعلاقة التشابه بين جعل الشريك له تعالى في الخلق ، الذى هو المعنى الحقيقى للشرك ، وجعل الشريك له تعالى في الحياة الذى هو المعنى المجازى له .

كما أن المعنى الاول المذكور الذى هو شرك طاعة أيضا ليس هو الشرك الحقيقى لأن اطاعة شخص ما لا يلزم اعتباره خالقا وصانعا للعالم ، وقد مر في الفصل الأول أن معنى الشرك هو العقيدة بتعدد الالهة ، فيكون استعماله بهذا المعنى أيضا استعمالا مجازيا بعلاقة المشابهة بين الشرك

في العبادة والشرك في الطاعة .

وبذلك يرفع التعارض ويجمع بين الايات ، لأن المراد بمغايرة أهل الكتاب للمشركين في الايات المشتملة على العطف هو مغايرتهم في شرك العبادة والعقيدة حيث أن المشركين يعتقدون وجود آلهة للعالم ، وأهل الكتاب لا يعتقدون ذلك بل يصرّحون بالتوحيد (١) ، فتأتي هذه الايات توءم كعدم دخولهم في المشركين .

بينما يراد من اطلاق الشرك عليهم في الاية الاخرى الشرك في الطاعة ، أى اطاعتهم لأربابهم وان كان ذلك مخالفا لرضاء الله تعالى ، وأن يراد منه الشركة في الحياة كما تقدم بيانه .

### شاهد الجمع

ان ما ييرر الجمع المذكور بين الايات أمر :

#### ١- الاستعمال ليس من علائم الحقيقة :

من المسلم أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ، فمجرد اطلاق الشرك واستعماله في أهل الكتاب لا يقتضي كونهم مشركين حقيقة ،

١- من تعاليمهم : أي وجداله واحداً مآلهة كثيرون؟

-Ya-t-il un ou plusieurs Dieu?

Iln'y a qu'un reul Dieu.

لا يوجد الاله واحد فقط .

-Le père, le Fils et le Saint- Esprit ne sont qu'un seul et même Dieu.

الاب والابن والروح القدس هم ذات الاله الواحد .

من كتابا لتعليم المسيحي البسيط ص ٥-٥ .

فلاستعما لليس من علائم تشخيص المعنى الحقيقي (١) كما أن كل كلمة المشرك معنى محدد في اللغة والاصطلاح، وليس أهل الكتاب مشموله .

وبالإضافة إلى تفريق الآيات المشتملة على العطف بين المشرك والكتابي، فلا بد من أن يكون إطلاق الشرك عليهم بأحد المعنيين المذكورين حتى يرتفع التعارض من بين الآيات ولا يهمل جميعها أو بعضها .

## ٢- إطلاق الشرك على بعض الفساق من المسلمين:

هناك آيات عديدة في القرآن الكريم أطلقت لفظ الشرك على بعض المسلمين . ومن هذا الآيات :

١- (( ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ، والله لفسق ، وإن الشياطين ليوحون إلى أولياءهم ليجادلوكم ، وإن أطمعتهم وهم أنكم لمشركون )) (١) .  
وصراحة هذه الآية غنى عن البيان في دلالتها على شرك آكل الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليه ومن أطاع وساوس الشيطان في إقدامه على هذه المعصية .

ب- (( قل إنما أنا بشر مثلكم يوحي إليّ أنما الهكم له واحد ، فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً )) . والمراد بالشرك في الآية هو الإشراك بالرياء وعدم الخلوص بالنية ، وعليه فسرت الآية عند الجميع (٢) . فالله سبحانه أمرنا أن نعبد مخلصين ، وتكون الصلاة

١- ١٢١/٦ .

٢- كلهم ذكروا هذا المعنى ، ومنهم جلال الدين السيوطي في تفسير الجلالين في آخسوره الكهف ، وعلى ابن محمد الخازن في لبالب التأويل ، وعبدالله النسفي في مدارك التنزيل .

مع الرياء نوع من الشرك .

وقد أطلق لمشرك على المرأئي أيضاً في جملة من الأحاديث :

١- قال النبي (ص) : يقول الله تعالى : (( من عمل عملاً شرك فيه

غير يفهمه ، وأنا منه برئ ، وأنا أغني لأغنياء عن الشرك )) (١) .

٢- روى عن الشاذ بن أوس ، رايت النبي (ص) يبكي ، فقلت : ما يبكيك

يا رسول الله ؟ قال : انى تخوفت على امتى الشرك ، ما انهم لا يعبدون صنفاً

ولاشمسا ولا قمرا ولا حجرا ولكنهم يراؤون بأعمالهم (٢) .

٣- روى يزيد بن خليفة قال : قال أبو عبد الله (ع) : كل رياء شرك (٣) .

ج- (( وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم

كافرون )) (٤) .

فأعتبرت هذه آية ترك الزكاة من المشركين مع أن ترك الزكاة

مجرد معصية ويمكن ان يكون تاركها معتقداً بالاسلام .

د- (( ان تطع أكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ، ان يتبعون

الا الظن ؟ ان هم لا يخرصون ، وان كثيرا يضلون بها هو انهم بغير علم ، ان ربك

هو أعلم بالمعتدين ، وان اطعموهم انكم لمشركون )) (٥) .

فاطلق المشرك على كل من يتبع الظنون ، ويُطيع أهواء الناس

٢١- احياء العلوم للغزالي ، ٢٩٤/٣ . وقد وردت روايات أخرى بهذا

المعنى فى تفسير الخازن والنسفي فى ذيل الآية المذكورة ، وكذا فى وسائل

الشيعة ج ١ ، الباب الثانى عشر .

٣- المصدر السابق .

٤- سورة فصلت ، الآية ٧ .

٥- سورة الانبياء ، الآية ١١٧ .



وأبا طيهم، وهناك آيات أخرى قد استعمل فيها لفظ المشرك على نوع من الفسق وان يصدر ذلك من المسلم، لكن بما ذكر من الآيات كفاية للاستشهاد.

فلو كان مجرد إطلاق المشرك على صنف من الأصناف موجبا لادخال هذا الصنف في عداد المشركين حقيقة لكان اللازم أن نحكم بشرك تارك الزكاة من المسلمين، وكذا المرائي وآكل الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها، مع أن أحدا من الفقهاء والمفسرين لم يقل بشرك هؤلاء، بل حملوا الآيات على معاني أخرى غير الشرك الحقيقي، والتي نقلنا قسما منها. والغرض أن استعمال الشرك في هذه الموارد المختلفة والتي ليست من الشرك الحقيقي قطعاً لدليل كاف على استعمال لفظ المشرك في القرآن الكريم في معاني غير حقيقة للشرك، ومن جملة هذه المعاني المجازية، والثانوية ما ذكر في شرك أهل الكتاب من كونه شرك طاعة أو الشرك في الحياة الربوبية.

### ٣- الحقيقة والمجاز من الصفات الثبوتية :

الامر الثالث الذي يبرر الجمع المذكور بين الآيات هو انحصار الجمع بينها بالطريق المذكور، وفقدان طريقة أخرى يمكن بها الأخذ بجميع الآيات، ولذلك يتعين هذا الجمع. بيان ذلك :

انه لا بد من اتخاذ أحد الفروض أو الصور الثلاثة في معالجة التعارض المذكور :

١- أن نسقط جميع الآيات عن الحجية، وهذا الفرض لا يتم لأن التساقط فيما إذا لم يمكن الجمع بين الدليلين، وهنا أمكن بحمل إطلاق الشرك

في الكتابي على المعنى المجازي المذكور ، وحمل آيات عطف  
المشركين على المعنى الحقيقي للشرك لعدم وجود قرينة تصرف  
لفظ الشرك عن معناه الحقيقي بينما هي موجودة في الآية الأولى التي  
أطلقت الشرك على الكتابي ، وهي ذكر سبب شرك هوء لاء من اعتقادهم  
بالبنوة لله سبحانه .

٢- أن نأخذ بظواهر الآية التي اعتبرت الكتابي مشركا ، فنحكم  
بشرك أهل الكتاب ونحمل آيات العطف التي تنفي الشرك عنهم على  
معنى مجازي ، وهذا الفرض أيضا لا يتم لأن حمل الاستعمال على المعنى  
المجازي إنما هو في الأمور المثبتة لافى الأمور والمعاني النافية . و  
هنالم يطلق الشرك على الكتابي حتى يحمل على المعنى المجازي ،  
بل ان الآيات فرقت بين الشرك والكتابي و دلّت على أن أحدهما غير  
الآخر ، ولا يصح حمل التفريق والنفي على المجازياً يقال ان الكتابي  
أصلا مشرك لكن الآيات فرقت بينهما مجازا وذلك لأن الحقيقة و  
المجاز من صفات الاستعمال وهو أمر وجودي ، فاستعمال اللفظ في  
المعنى تارة يكون بنحو الحقيقة واخرى بنحو المجاز ، اما عدم  
استعمال اللفظ في المعنى ( كعدم استعمال لفظ المشرك في أهل  
الكتاب في آيات عطف المشركين ) فهولا يتصف بالحقيقة والمجاز  
ضرورة أن عدم الاستعمال ليس بالاستعمال بل نقيضه و  
قد قلنا ان الحقيقة والمجاز من صفات الاستعمال الذى هو أمر  
وجودي .

٣- أن نعمل بعكس الصورة الثانية ، فنحمل آيات عطف المشركين  
على ظاهرها مما هو الأصل في دلالة العطف على المغايرة ، ونبني على  
حجتها في الفرق بين المشرك والكتابي ، ونحمل الآية الأخرى المعارضة

لهذه الايات على المعنى المجازي، وهذا ممكن لاما نغ منه، بل هناك ما يرجحه كما ذكر من توفر القرينة الصارفة في الاية .  
 هذه خلاصة الاسباب الداعية لرفع التعارض والجمع بين الايات ،  
 ولولم ترض بكل هذه الوجوه والمبررات فلا قل من انتقتنغ ببعضها وهو  
 كافى صحة هذا المجمع  
 وقد وردت عدة روايات عن طرق مختلفة تنص على الجمع المذكور ، و  
 فيما يلي نذكر بعضها للتأيد .

### الروايات حول شرك اهل الكتاب

١- عن عدي بن حاتم قال : اتيت النبي (ص) وفي عنقي صليب من ذهب ، فقال : يا عدي اطرح عنك هذا الوثن . وسمعتة (ص) يقرأ في سورة براءة : اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله . قال (ص) : اما انهم لم يكونوا يعبدونهم ولكنهم كانوا اذا احلوا لهم شيئا استحلوه ، واذا حرموا عليهم شيئا حرموه . اخرجه الترمذي . (١)  
 والحديث صريح في اطاعة اهل الكتاب للاحبار والرهبان واتخاذهم كالارباب ، لانهم عبدوهم واعتقدوا فيهم الالهية . (٢)  
 وهذه الرواية نقلت بطريق آخر مع اختلاف يسير في العبارة واتحاد في المعنى ، فذكر بعد قوله (ص) " اطرح هذا الوثن من عنقك " : قال : فطرحته ثم انتهيت اليه وهو يقرأ من سورة البراءة هذه الاية : " اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا " حتى فرغ منها فقلت له : اننا لسنا نعبدهم !

١- على ابن محمد الخازن في لباب التأويل ٢/٢٢٠ .

٢- المصدر السابق .

فقال: يحرمون ما احل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه قال:

فقلت: على ما ذا؟ فتلك عبادتهم. (١)

٢- عن عبد الله بن عباس انه قال: لم يأ مروهم- اي الرهبان والاحبار- ان يسجدوا لهم ولكن امروهم بمعصية الله، فاطا عوهم، فسماهم الله بذلك اربا با. (٢)

٣- عن ابي بصير قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن قوله الله عزوجل "اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربا با من دون الله" فقال: اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم لما اجابوهم، ولكن احوالهم حراما وحرما عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون. (٣)

٤- روى الطبرسي عن ابي جعفر وابي عبد الله (ع) انهما قالوا: ما والله ما صاموا ولا صلوا، ولكنهم احوالهم حراما وحرما عليهم حلالا فاتبعوهم وعبدوهم من حيث لا يشعرون. (٤) اي خضع هؤلاء لهم لان "عبد" في اللغة بمعنى خضع.

فقد دلت هذه الروايات على ان معنى تخاذم الرهبان والاحبار اربا با من دون الله هو الطاعة لهم في معصية الله، وليس معناه اعتقادهم بان الاحبار الهة السماوات والارضين، فاطلق الشرك على الطاعة لهم.

ويظهر ان الذين قالوا بشرك اهل الكتاب بقول مطلق واستدلوا لذلك بقوله تعالى "قالوا اليهود... اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربا با

٢٠١- تفسير مجمع البيان ٤٨/٣-٤٩.

٣- اصول الكافي: كتاب الايمان والكفر باب الشرك، الحديث ٧.

٤- تفسير مجمع البيان ٤٨/٣.

من دون الله -"، لم يلتفتوا الى هذه الروايات المفسرة للآية الكريمة ،  
 اما لعدم التوجه اليها ولعدم ثقوبها .  
 وارجح الاحتمالين هو الاول لانهم لو كانوا يرون ضعفها لكان عليهم  
 التنبيه على ذلك .

### وهم ودفح

قبل ما ننهي الكلام عن التعقيب على الدليل الاول للقائلين  
 بشرك الكتابي، يجدر بنا ان نشير الى الجواب عن اشكال ربما يخطر في  
 ذهن الباحث وهو انه اذا اطلق لفظ المشرك في القرآن على الوثني و  
 ايضا على المرائي المسلم وعلى تارك الزكاة وغير ذلك فمن اين نعرف  
 ان المراد من المشرك هو الوثني في آيات عطف المشركين على اهل  
 الكتاب، فلعل المراد فيها ايضا المرائي مثلا بان يكون المراءء ومن  
 المسلمين. قد عطف على اهل الكتاب، واي دليل على عدم ارادة هذا  
 المعنى من هذه الايات ؟

### الجواب

الذي يمنع من هذا الاحتمال في تفسير الايات هو امران:  
 الاول، مجيء لفظ "الكفار" في اوائل هذه الايات، حيث ورد فيها ،  
 "لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين" واما لذلك، وقد  
 قلنا ان لفظ "من" في هذه الايات تبين اقسام الكفار، ومن الواضح ان  
 المرائي ليس من اقسام الكفار .

الثاني ، ان لفظ المشرك في الاصل بمعنى الوثني كما تقدم ، لان هذا المعنى هو المفهوم منه عند الاطلاق وعدم انضمامه الى القرينة ، اما استعماله في المرائي فانه معنى ثانوي له ، ولا يضاف اليه الا مع القرينة ، ولا قرينة في هذه الايات لتصرف اللفظ عن معناه الاصيلي (١) ولذلك يحمل اللفظ على معناه الحقيقي .

وبعد تحليل الوجوه والاحتمالات حول الدليل الاول لاثبات شرك الكتابي عرفنا تمامية هذا الدليل . وفيما يلي نبدأ بتحليل مناقشة الدليل الثاني .

ولا يفوتنا ان نشير الى اننا قد عرفنا قيمة الاستدلال بقول ابن عمر الذي نقلناه (٢) ، وذلك من خلال مناقشة الايات والجمع بينها ونقل الروايات المؤيدة لهذا الجمع .

مع ان قول ابن عمر لا ينافي في الجمع المذكور لانه لم يصرح بشرك اهل الكتابي في اللوحيه وتعدد الالهه ، ومع غض النظر عن نظر ذلك فحججه قول الصحابي في نفسه محل خلاف ، والكثير من العلماء لم يعتبره مصدر التشريع على فرض صحة النقل وصراحة الكلام (٣) فكيف بما اذا لم يكن صريحا في الدلالة على المطلوب .

وسياتي الكلام حول قول النصارى بالتجسيد واتحاده تعالى بالمسيح

١- القرينة الصارفة هي التي يوءت بها في الكلام لتدل على ان اللفظ غير مستعمل في المعنى الحقيقي مثل قوله : " رايت اسدا يرمى " قرينة على ان المراد بالاسد هو الرجل الشجاع وليس الاسد الحقيقي .

٢- ص ٢٤٦ من هذه الرسالة .

٣- الأستاذ محمد تقي الحكيم في الاصول العامة ص ٤٣٩ .

## الدليل الثانى

قوله تعالى "ان الله لا يغفر ان يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ."

وهذه الاية دلت على ان ما سوى الشرك يمكن ان يغفره الله تعالى . فلو كان كفرا يهودى والنصرانى ليس بشرك ، لوجب بمقتضى هذه الاية ان يغفره الله تعالى فى الجملة اى اذا شاء . ولما كان ذلك باطلا وغفـران اليهودى والنصرانى لن يتحقق علما ان كفرهما شرك . (١)

وبعبارة اوضح افادت الاية ان كل مشرك لاتشملة المغفرة من الله تعالى ، وان كل من ليس بمشرك يحتمل ان تشمله المغفرة من الله تعالى . واليهود والنصارى لا يمكن ان يكونوا من القسم الثانى لعدم احتمال شمول المغفرة لهم ، فانهما هل لنا رقطعا ولن يرضى الله عنهما بدا ، وعليه فلا بد من ان يدخلوا هولا فى القسم الاول الذين هم المشركون .

الفخر الرازى فى التفسير الكبير ٥٧/٦ وما بعدها ، وهذا الاسلوب الاستدلالي يسمى فى علم المنطق ب : " القياس الاستثنائى " وهو عبارة عن البرهان الشامل على الاستثناء ، فتسلب ابتداء عن الموضوع صفة من صفاته المختصة ، وتثبت له صفة اجنبية عنه ، وذلك على فرض صحة المدعى ، ثم يحا ول المستدل اثبات تلك الصفة التى نفاها ول للموضوع . او نفى تلك الصفة التى اثبتها ولا ، مثال ذلك قولنا : لو كان هذا الجسم ماء لكان سائلا ، لكنه ليس بسائل ، فليس بماء . : حاشيه مـلا عبد الله فى المنطق ص ١١٦ .

وبهذا التفسير يكون الشرك مرادفا للكفر، فقوله تعالى "لا يغفر  
ان يشرك به" اي انه يكفر به (١).

### نقد هذه الفكرة

اولا، مما يجلب الانتباه في هذا الاستدلال هو ان يقال : من يستطيع  
ان يحرم عباد الله من كرمه تعالى وعميم لطفه لفياض ممن لم تنص لاية  
الكريمة على حرمانهم من الغفران ، والاية خصمت عدم الغفران بالمشركين  
وقد تقدم ان اهل الكتاب غير داخلين فيهم ، فاي منطق يقنعنا بان اهل  
الكتاب بنحو العموم لا يستحقون الغفران بحال من الاحوال وانه تعالى  
يمنع فضله عن جميعهم لعدم لياقتهم لذلك ؟

لا، ان العقول اضعف من ان تحدد افعاله تعالى او ان تشخص مظاهر  
ارادته الكريمة ، وقد قال الله تعالى "لامعقب لحكمه" (٢) .  
كما ورد عن النبي الكريم (ص) في شأنه تعالى : " اللهم لا قابض لما  
بسطت ولا مانع لما اعطيت ، ولا معطي لما منعت " (٣) .

فاذا اراد الله سبحانه ان يغفر عبده وان كان من اهل الكتاب ليس  
ما يمنعه عن ذلك ، خاصة فيما اذا كان ذلك العبد من الجاهل القاصرين و  
المعدورين الذي يعرف عند الفقهاء بـ "الجاهل القاصر" (٤) .

١- ابن حيان في البحر المحيط ٢٢/٥ .

٢- ٤٢/١٣ .

٣- محمد تقي سيهر في نسخ التواريخ الجزء الاول من الكتاب الثاني .

٤- الجاهل القاصر هو الذي لا يتمكن من الوصول الى معرفة ←



واكثر من ذلك حتى بالنسبة الى "الجاهل المقصّر" ايضا يمكن ان نقول: من الجائز ان لا يحرم من رحمة الله الواسعة، وربما لتسابقه الى الخيرات اومساعدته للمعوزين من العباد . فقد ورد في القرآن الكريم كثير من الايات تجعل الخيروالعمل الصالح بنفسها سببا لكسب الاجرو غفران الذنوب . (١)

وقد تعرضت السنة ايضا لهذا المعنى في كثير من الموارد، منها ما جاء في باب اقامة السنن الحسنة واجراء عادات الخير والامر بها وتعليمها كرواية: "ايما عبدا من عبادة الله سنة هدى كان له مثل اجر من عمل بذلك من غير ان ينقص من اجورهم شيء" . (٢)

ومن خطبة النبي (ص) في احد: "ومن احسن من مسلم او كافر وقع اجره على الله في عاجل دنياه و آجل آخرته" . (٣)  
ومن الملاحظ انه (ص) لم يعبر بالشرك في هذا الكلام وانما عبر بالكفر، وفي هذا دليل ان الذي لا اجر له ولا غفران هو المشرك فقط دون سائر الكفار من اهل الكتاب .

---

— الحكم الشرعي ، وهو في مقابل الجاهل المقصر الذي لا يحا ول الوصول الى معرفة وظيفته الشرعية والحكم الشرعي مع توفر الوسائل لديه . :  
الشيخ محمد حسين في الفصول ص ٤٢٢ .

١- كالايات التالية ٧/٩٩ ، ٣٠/٣ ، ١٠١/٤٦ ، ٥٠/٣٩ ، ٥٤/٣٦٠٢٥/٣

٢٢/٤٥

٢- الحرّ العالمي في وسائل الشيعة ج ٢ ، كتاب الامر بالمعروف

والنهي عن المنكر .

٣- محمد تقى سيهري في ناسخ التواريخ ج ١، من الكتاب الثاني ص ١٤٥ .

ومنها ورد في شأن كافل اليتامى والمساكين والارامل، كما عن النبي  
 (ص) قال : "انا وكافل اليتيم في الجنة" (١)  
 وايضا " الساعي على الارملة والمسكين كالمجاهد في سبيل  
 الله " (٢) .

### الخيري يدخل الجنة ويحظ على النعمة

وألطف من كل ما تقدم ان في القرآن المجيد ما يدل على وعد الله  
 تعالى بالجنة لكل عبد يعمل خيرا :  
 "لقد بشر الله عباده بالجنة في ١٢٥ موردا ، وارتبط هذا الوعد  
 ببعض الشروط، باساليب واضحة، ففي ٨٤ موردا جعل الشرط توفّر  
 الايمان منضما الى العمل الصالح بمعناه العام وفي ٧ موارد جعل العمل  
 بمفرده شرطا لذلك (٣) وفي ٢٤ موردا اعتبر التقى مع الايمان، بينما  
 لاصراحه للآية في ٣ موارد، واخيرا اكتفى في ٧ موارد بذكر الايمان  
 ولايلفت الى العمل ولا الى التقوى" (٤) .  
 فمن القسم الاول الآية : "وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم  
 جنات تجري من تحتها الانهار"

١- الامام ابو عبد الله البخاري في صحيحه ١٥/٨

٢- المصدر السابق .

٣- ياتي ذكرا مثلة لهذه الاقسام .

٤ - المهندس مهدي بازرگان في "مقالة كار در اسلام"، نشرية

انجمن اسلامي دانشجويان ص ٤٤ .

ومن القسم الثاني الآية: "وتلك الجنة التي أورثتموها بما  
بما كنتم تعملون" و"حور عِين كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ جَزَاءً بِمَا كُنْتُمْ  
تَعْمَلُونَ".

ومن القسم الثالث الآية: "ولوا نهم امنوا واتقوا المثوبة من  
عند الله خير لو كانوا يعملون".

ومن القسم الرابع الآية: جنات عدن التي وعد الرحمن عباده  
بالغيب .. "ومن القسم الخامس الآية: "الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين  
ادخلوا الجنة انتم وازواجكم تحبرون" (١).

### لاتعارض بين الأدلة عند عدم التخالف بينها

وربما يتخيل ان الآيات العامة والمطلقة تتقيد وتتخصص بالمقيدات  
والمخصصات فيشترط لكسب الجنة والثواب الاخرى كل من الايمان والعمل  
الصالح مع التقى، ولا يكفي بواحد منها لانه اذا ورد حول شيء دليلان  
عام وخاص ومطلق ومقيد فيحمل على التخصيص والتقيد .  
لكن هذا الاشتباه يزول بأدنى تأمل لانه لا يمارف في مثل هذه الموارد  
الى حمل العمومات على الآيات الخاصة والمطلقات على المقيدات  
حيث ان جميع الأدلة وردت بنحو الايجاب ولاتنافي بين مفادين ايجابيين  
وان كان احدهما اوسع واشمل بالنسبة الى الاخر من حيث الافراد و  
المصاديق .

توضيح ذلك ان النسبة بين الجمل الخبرية اذا كانت العموم

والخصوص ، - سواء في ذلك العموم الشمولي او البدلي (١) - فالتنا في بين هذه الجمل انما يتحقق اذا كان بينها تفاوت في الاجاب و السلب ، نحو قوله تعالى: " ان الله يغفر الذنوب جميعا " و " ان الله لا يغفر ان يشرك به .. " فدللت الاولى بعمومها على غفران الشرك، و دللت الثانية على عدمه ، فحصل التخالف والتنافي بين الدليلين وبذلك تحقق موضوع التعارض (٢).

وعند ذلك يتجه علماء اصول الفقه الى تطبيق قاعدة العموم و الخصوص وحمل العام على غير مورد الخاص جمعا بين الادلة وعدم اهمال شيء منها (٣).

١- الفرق بين العام الشمولي والبدلي كالفرق بين اسم الجمع واسم الجنس، فدلالة الاول على العموم انما هي بالوضع ، بينما دلالة الثاني عليه انما هي بمقدمات الحكمة . والتعريف بهذه المقدمات و ايضاح الفرق بين الشمولي والبدلي مذكور في اصول الفقه : كفاية الاصول ص ١٩٣ .

٢- الشيخ الطوسي في العدة ص ١٥٤، وقال الشوكاني في ارشاد **الفتاوى** ص ٢٧٣ ، "التعارض عبارة عن تقابل الدليلين على سبيل الممانعة" .

٣- معالم الاصول ص ١٤٦ . الشيخ محمد كاظم الهروي في كفاية الاصول ص ١٩٣ ، كان ذلك مثالا للعموم الشمولي ، ومثاله في العموم البدلي: "الصوم لي وانا اجزيه" كما ورد في صحيح البخاري ٣/٣٢. وقوله : "رب صائم لا يستفيد من صومه الجوع والعطش". فقد شملت العبارة الاولى كل صوم وعن اي صائم كان ، لكن العبارة الثانية اخرجت من هذا

اما النوع الاخر من الادلة والتي ليس بينها اختلاف في الايجاب و  
السلب ، فالتنافي لا يتحقق بينها لان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه (١)  
نعم اذا كان المطلق والمقيد في الجمل الانشائية فيحمل  
المطلق على المقيد على قول كقوله : " تصدق على فقير " و " تصدق  
على فقير مسام " ، وذلك لخصوصية في مثل هذا المورد حيث يقطع  
ببراءة الذمة عند العمل بالمقيد لشموله على المطلق ، وهذا بخلاف  
العكس ، (٢) فالصدق على فقير مطلقا لا يحتوي على التصديق على فقير  
مسلم .

وبما ان الايات الواردة فيما يتعلق بترتيب الاجر على الاعمال  
ليست من العموم البدلي في الجمل لانشائه ، ولا من الجمل لخبريه المتنافيه ،

---

الشمول بعض افراد الصوم ، كما اذا لم يكن الصوم مخلصا لوجه الله ،  
وعليه فالدليل الاول اثبت الجزاء حتى لهذا الفرد من الصوم ، بينما  
الدليل الثاني نفي منه ذلك ، فحمل التنافي وتحقق موضوع التعارض ،  
وبذلك اصبح مجالا لتطبيق قاعدة المطلق والمقيد بحمل المطلق على  
غير مورد المقيد ، محمد كاظم الهروي في كفاية الاصول ص ٢٥٣ .

افوجوب اكرام الفقهاء لا ينافي وجوب اكرام العلماء  
بنحو عام ، وهكذا لامنافاة بين قوله تعالى " هو خالق كل شيء " و  
قوله " وخلق الله السماوات والارض بالحق " . واذا لم  
تكن هناك منافاة فمن الطبيعي ان لا يتحقق موضوع التعارض حتى  
تطبق على اثر ذلك قواعد العموم والخصوص والمطلق و  
المقيد .

فلا مجال فيها لحمل العمومات على الموارد الخاصة ولا للمطلقات على العقيدة ، بل ان هذه الايات من الجمل الخبرية المثبتة كما ذكر نموذج منها .

وعلى هذا الاساس فكل عمل صالح والتسابق الى الخيرات في نفسه ذوا ثمر مفيد ونتيجة حسنة . (١) اما اذا صاحبه التفكير الحسن والعقيدة الصحيحة فانه بلاشك يصبح من افضل الاعمال . والحاصل ان ترتب الجزاء والثواب لا يتوقف على كون العامل بالخيرات مسلما ، بل يكفي فيه صدورها عن اهل الكتاب ايضا .

ومع ذلك كيف يقال انه تعالى لن يغفر لاهل الكتاب بنحو

العموم ابدا ؟

### ثانيا - يصح التخصيص بالمنفصل

ثم نفترض عدم الالتفات الى الجواب الاول ، ونوافق مع الراي القائل بوجود ادلة قطعية شرعية وعقلية على ان الكتابي ليس له نصيب في القيامة ، وحتى على هذا التقدير ايضا لاملزم لاندماج اهل الكتاب في صفوف المشركين ، لان هذا الدليل القطعي لابد وان يخص الاية المذكورة ، ولا ييرفي تخصيص الاية القرانية بالمخصص المنفصل

١- مما يوء يدهذا المعنى ما ورد عنه (ص) : " انى رايت ليله المعراج سريرين فى جهنم كان جا لساعليها رجلان وفى يديهما مروحتان يبعدان بهما النار عن نفسيهما ، فسالت جبريل عن ذلك ، قال : هما الملك انوشيروا نوحاتم اللذان دخلا النار لكفرهما ، لكن صفتى العدل والسخاء اللتين زينتا هما فى الدنيا قد تجسما بشكل متراس يمنع عنهما حرارة النار " : مضمون الرواية عن كيريت احمرتاليف محمد باقر الخراسانى ص ٢٢٧ .

كتخصيصها بالمتصل (١) وبعدها نضام هذا المخصص تصحيح الالية هكذا :  
 " ان الله لا يغفر ان يشرك به ولا ان يكون من اهل الكتاب ، ويغفر ما دون ذلك  
 لمن يشاء (٢) .

### الفرق بين القواعد العقلية والشرعية

ونعل سرا الاشتباه في التمسك بالالية المذكورة يمكن في الخلط بين  
 القواعد العقلية والشرعية ، فالذى لا يجوز ورود التخصيص عليه انما هو  
 القسم الاول من قبيل : استحالة اجتماع النقيضين او استحالة الدور  
 والتسلسل وما شاكل ذلك ، لان الحكم العقلي المحمول على هذه  
 الموضوعات هو من الصفات الذاتية ، والتي هي غير مجعولة حيث ان الذاتي

١- المخصص المتصل هو ان يذكر لفظ الخاص مع لفظ العام في نفس  
 الدليل مباشرة ، اما المنفصل فهو ان لا يكون الخاص مذكورا كذلك ، بل كان  
 مستقلا ومنفصلا عن دليل العام ، سواء كان دليل الخاص لفظيا ام عقليا :  
 الشوكاني . في ارشاد الفحول ص ١٦٥ .

٢- فثبوت عدم الغفران للكتابي بالدليل لا يثبت شره ، كما ان الالية  
 لم تدل على شرك الكتابي وانما دلت على مغفرة غير المشركين فعارضت  
 بعمومها مع الدليل الدال على عدم غفران الكتابي ، والجمع بينهما يكون  
 بتخصيص العام بالخاص . وقد عرف من الجوابين المذكورين ان القياس  
 الاستثنائي الذي استدل به بضم اهل الكتاب الى المشركين غير تمام ، لان  
 القياس الاستثنائي يتركب من الشرطية وقضيه اخري حد جزاها حملية او  
 شوطية ، كما ان شرط انتاجه كلية الشرطية والاجاز ان يكون حال اللزوم غير حال  
 الاستثناء ، فالقضية الاتفاقية لا تنتج : شرح المطالع ٧ صايف قبل آ خر كتاب .

للشيء لا ينفك عنه ولا يعزل (١).

بالإضافة إلى أن هذه القواعد هي أسس التفكير الإنساني ومحور جميع البراهين والقياسات في كل العلوم، ومع تجويز عدم شمول هذه القواعد وعدم كليتها لا يمكن الوثوق بأي استنتاج علمي ونظري. وهذا بخلاف القواعد الشرعية فإنها تتحمل التخصيص من قبل الشرع والعقل، مثال ذلك قوله تعالى: "إن الله على كل شيء قدير"، حيث يخص بما هو قابل لتعلق القدرة به، ويكون من الممكنات العقلية، أما المستحيلات المحضة فليست مشمولة لهذه الآية كتأثير قدرته تعالى في إعدام ذاته سبحانه، فإن وجوبه تعالى عين ذاته، ويستحيل سلب الشيء عن نفسه، فلاتوءثر القدرة في مثل ذلك.

وواضح أن العموم المستفاد من الآية الشريفة الدال على أن: "الذنوب كلها قابلة للغفران سوى الشرك"، إنما هي قاعدة مجعولة من قبل الشرع، وله أن يخصها مرة ومرات، فالحكم المحمول فيها ليس صفة ذاتية للموضوع لئلا يمكن تفكيكه بحال من الأحوال، كما هو الحال فيما يتعلق بالعقل من القواعد والأحكام.

### الدليل الثالث : قولهم بالتثليث

→ قابليتهم للغفران ، كما أجيب في الرد الأول عن المقدمة الثانية للقياس التي هي قوله : لكنهم غير قابلين للغفران ، فاتضح أنه لا دليل على ذلك بنحو الموجبة الكلية

١- ملا هادي السبزواري في شرح المنظومة ١٣/٢



لقوله تعالى "لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة... (١) فاعتقادهم بالتثليث موجب لشركهم. (٢) قال بعض المفسرين موضحا الاستدلال بالاية: "هذا التثليث اما ان يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة، او لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة، والاول باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا ومن كونه حيا . واذا كانت هذه المفاهيم الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضروريات دين الاسلام، فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك. ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذواتا ثلاثة قديمة مستقلة، ولذلك فانهم جوزوا في اقنوم الكلمة ان يحل في عيسى (ع) وجوزوا في اقنوم الحياة ان يحل في مريم . ولولا هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات . فثبت انهم قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمه اذليه، وهذا شرك وقول باثبات الاله فكانوا مشركين .

واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب ان يكون اليهودي كذلك ضرورة انه "قائل بالفرق" (٣) .

يرى العنصر الاساسي في هذا الاستدلال هو الالتزام بان التعدد في صفاته تعالى من ضروريات الاسلام، فلا يستطيع المسلم التخلي عنه ، بل يجب ان يوء من حسب هذا الراي بان له تعالى صفات مختلفة و

١- ٧٨/٥ .

٢- الفاضل المقداد في كنز العرفان ٥١/٣ .

٣- الفخر الرازي في التفسير الكبير ٥٧/٦ وما بعدها .

عديدة التي هي العلم والقدرة والحياة .

ومن الواضح ان هذا المستدل يعتبر صفاته تعالى متغايرة لذاته سبحانه ، والا لويقول بان هذه الصفات هي عين الذات لوجب ان يلتزم بالتعدد في اصل الذات ، وهذا ما لا يقبله المستدل بل ينفيه صراحة ، لان القائلين بالتعدد في اصل ذاته تعالى هم اهل الكتاب وليس المسلمون ، فالفرق حسب هذه النظرية ان الكتابي يري التعدد من حيث الذات والمسلم يري ذلك من حيث الصفات . (١)

ثم رتب المستدل على هذا الاساس ان عقيدة اهل الكتاب لابد و ان تكون التعدد من حيث الذات والا كان عقيدتهم مثل عقيدة المسلمين من التعدد في الصفات لم يكن فرق بينهم وبين المسلمين ، ولما كان ذلك موجها لكفرهم مع ان الاية المذكورة اعتبرتهم كفارا ، فدلالة الاية على ذلك اخذت دليلا على عقيدة الكتابي بالتعدد في الذوات المستلزم للشرك .

ويلاحظ ان صاحب هذا التفسير لم ينقل راي اهل الكتاب عن مصادرهم الاصلية حول عقيدتهم بالتثليث لنسمع من لسانهم معتقدهم ونرى هل انهم يقولون بالتعدد في الذات ام في الصفات ، بل اكتفي في اخذه النتيجة واثبات عقيدتهم بما ادعى من تعدد الصفات عند المسلمين . اذ لو شك احد فيما فرض امرا مسلما خلال هذا الاستدلال ، ولم

---

١- وهذا الكلام صريح في تركيبه تعالى من الموصوف والصفات او من الذات ، والصفات ، وهذا بالاضافة الى تركيبه تعالى من الصفات الثلاثة ، فيكون في ذاته سبحانه تجمع من الامور الاربعة : الذات والصفات الثلاثة . وفي الصفحات الاتية نعرف مدى صحة هذا الراي .

يرالتعدد في الصفات من ضروريات الاسلام ، بل رأى عدم التعدد في الذات وفي الصفات معا من ضروريات الاسلام ، ولم ير شيئا من تعدد الصفات وعدمه من ضروريات الاسلام . فلا يمكن الوصول الى النتيجة المذكوره واثبات تعدد الذوات عندها هل الكتاب لأنَّ الفرق بين المسلم والكتابي يتحقق بعدم عقيدة المسلم بالتعدد اصلا ، لا ذاتا ولا مفسدة وعقيدة الكتابي بالتعدد صفة .

وما دام ان الاستدلال مبني على الافتراضات والادعاءات فلن يعكس هذا الدليل فينتهي الى ان تعدد الصفات ليس من عقائد الاسلام فضلا من ان يكون ذلك من ضروريات الاسلام ، وبالتالي لا يثبت شرك اهل الكتاب .

### المطلق ما لم يقيد حجة في جميع الافراد

تقريب ذلك ان الآية الكريمة اعتبرت القائل بالتثليث من الكفار ، والتثليث المذكور في الآية عم من التثليث والتعدد الذاتي والوصفي والوصفي ، لعدم تقييده بنوع خاص منه ، فيكون القائل بالتثليث مطلقا سواء كان في الصفات ام في الذوات كما فر حسب دلالة الآية ، فالمسلم يجب ان يعتقد بتوحيده تعالى من جميع الجهات والايدي في زمرة الكافرين بموجب هذه الآية .

وعلى فرض ان يكون الآية واردة في شأن اهل الكتاب الا ان لقا عدة

هي الاخذ بعموم اللفظ لاي خصوص السبب او المورد . (١)

## الاشتبا ه بين المفهوم والمصدا ق

صحيح ان الايات القرآنية نصت على انه تعالى عالم و ق ا دروحي و صحيح ايضا ان كل المسلمين يعتقدون ثبوت هذه الصفات لله تعالى، بل يمكن ان يقال ان الاعتقاد بهذه الصفات له تعالى من ضروريات الاسلام، ولكن تحققها و ثبوتها لا يستلزم تعددها في ذات الله تعالى، بل يمكن ان يكون احدها عين الاخر بحسب الحقيقة و المصداق وان يختلف معه بحسب المفهوم . (١)

ومن المتفق عليه ان الذي ثابت له تعالى هو مصداق هذه الصفات و ليس مفهومها .

كما ان آيات القرآنية التي اثبتت هذه الصفات له تعالى (٢) لم تبين كيفية تحققها في الله سبحانه من الاختلاف و التعدد و عدمهما . و انما دلت على ثبوتها ، اما عن نوعيه الثبوت و اسلوب تواجدها فهي ساكته و في هذه الحالة ترد آية التثليث فتنتفي عنه تعالى كل انواع التعدد

١- الفرق بين مفهوم الشيء و مصداقه من الامور البديهية، فمفهوم النار لا يحرق و انما حقيقتها و مصداقها هو الذي يحرق، و كذلك مفهوم الخبز لا يشبع الجائع و انما الخبز الواقعي يشبعه .

ان وحدة المصداق مع تعدد المفاهيم ممكن كقولك : " فلان ابن عمي و صديقي انه انسان و ادمي انها مفاهيم متفاوتة تحققت في شخص واحد .

٢- كقوله تعالى: " ان الله على كل شيء قدير " و " انه سميع عليم "

و " اللهم لا اله الا هو الحي القيوم ... " .

بعمومها، فتكون هذه الآية بيانا لتلك الايات التي اثبتت الصفات له سبحانه بنحو الاجمال، فتشرح آية التثليث نوعية الثبوت واسلوب تواجد الصفات وتبين ان جميع هذه الصفات المختلفة بحسب المفهوم هي لحقيقه واحدة وذات فردة له تعالى .

عرفنا من ذلك موقع المواخذة في الاستدلال بالآية : وهو قوله :  
 "واذا كانت هذه المفاهيم الثلاثة لا يبدن الاعتراف بها كان القول بثبات صفات ثلاثة من ضروريات دين الاسلام!"

فالموازنة بين الايات اعلمتنا بان اثبات الصفات التي هي ثلاثة بالمفهوم لا يستلزم كونها ثلاثة بالمصدق وفي مرحله الثبوت والتحقق، بل انه تعالى واحد من حيث الذات والصفات . (١)

اذا يحتمل ان يكون السبيل للكفر هل الكتاب بقوله بتعدد الصفات دون الذوات بعدما لم تعين الآية نوعية التثليث، كما قلنا ان التثليث في الصفات ايضا موجب للكفر بمقتضى عموم الآية .

اما التاكيد من كيفية التثليث لدي الكتابيين فان على الباحث ان يتعرف عليها من اقوالهم الخاصة وكتبهم الموثوقة عندهم .

وهكذا التأكيد من عقيدة الاسلام حول وحدة الصفات وتعدددها يستدعي منا ان نتناول الموضوع بجدا كثر من هذه الامامة الوجيزة، فينبغي لنا لواردنا ان نخرج من بحث التثليث واثقين من اخذ النتيجة ان ندرس الاراي الاسلام حول صفات الله تعالى بذكر كلما قيل حول ذلك ويمكن ان يقال من الاقوال اولادلة العقلية والنصوص الشرعية حتى

---

١- اما كيف يمكن تحقق المفاهيم المختلفه في ذات واحدة فسياتي بيانها في الصفحات التالية ان شاء الله .

يتبين مدى صحة القول بان تعدد الصفات من ضروريات الاسلام . (١)

### اهمية بحث التثليث

يقول للباحث ان يوسع في تحليل الاستدلال المذكور بآية التثليث لسبب واضح هو ان المستدل لم يتعرض لصرف عقيدة الكتابي وحسب، وانما تعرض لعقيدة الاسلام ايضا حول تعدد الصفات ودعي ان تعدد الصفات من ضروريات الاسلام مع ان هذه مسألة خلافية بين الاشاعرة والمعتزلة من المسلمين، والشيعية الامامية ينكرون تعدد الصفات بحسب المصداق وان يعترفون بتعددتها بحسب المفهوم كما ياتي ذكرها قولهم (٢)، فكيف ينسجم قوله بان من

١- الضروري يعني البديهي بان يكون واضحا يعرفه كل واحد، فاذا قيل ان ذلك من الضروريات العقلية يعني ان كل عاقل يدركه ويحكم به بمقتضى عقله كمدح المحسن والمنعم و ذم المسيء والظالم : احقاق الحق للعلامة الحلي وفضل بن روزبهان ونور الله التستري ص ١٥٥ .

وعليه فان قيل ذلك من ضروريات الاسلام يعني انه من العقائد والاحكام البديهية للاسلام بحيث يعرفه كل مسلم كوجوب الصلاة والصوم مثلا .

٢- قالت الاشاعرة انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هي الله ولا غيرته ولا بعضه، ولولاها لم يكن قادرا على حيا : المصدر السابق ص ٨٥ والظاهر انهم خلطوا بين المفهوم والمصداق كما ياتي تحقيق ذلك ان شاء الله .

ضروريات الاسلام (١) مع وجود هذا الاختلاف بين علماء الاسلام والمذاهب الاسلامية حول ذلك .

فتوجب علينا استيعاب اقوال هؤلاء وتقصى وجهات نظرهم ليتبين بذلك مدى صحة ما ذكر من دلالة آية التثليث على نفي كل انواع التعدد عنه تعالى .

ثم نفهم على ضوء ذلك عقائد الكتابيين وفرقها مع العقيدة الاسلامية بعد نقل هذه العقائد عن المصادر الموثوقة عندهم .

وعند ذلك يظهر لنا سبب كفر هؤلاء الكتابيين، وهل انهم يلتزمون بتثليث الذوات أم الصفات ، وهل ان ذلك يوجب شركهم؟

### منهج بحث التثليث

يقع هذا البحث في جهات عديدة :

الاولى ، في ذكر الاقوال حول تعدد الصفات وتوحيدها عند المسلمين .  
الثانية ، في بيان الشواهد والنظريات العقلية والشرعية حول توحيده الصفات .

وبما ان الموضوع يمس التوحيد والشرك ، وهو من اصول الدين فالشواهد العقلية هي المحور الاساسي لاثبات ذلك لانه لا يصح ان يستند الى النصوص الشرعية في اصول الدين وانما تعتبر الادلة الشرعية

١- وقد اخذ بعض المستشرقين (الفريديغوم ص ١٩٧ من كتاب الاسلام)

هذا التفسير السطحي للاية وجعله دليلا على التثليث في الاسلام، وسنقل نص كلامه حول ذلك .

ارشادات للحكم العقلي (١)، ومن هنا لزم ان نبحت المسألة ولا وبالذات على اسس عقلية ومنطقية، ثم نذكر النصوص الشرعية تاكيدا لتلك الشواهد .

الثالثة، في بيان اقوال اهل الكتاب حول التثليث والقاء الضوء عليها، حتى نطبق ما فهمناه من العقيدة الاسلامية على عقائدهم، ونتعرف ما اذا كانت هذه الاراء قد ابعدهم عن التوحيد وساقتهم الى صفوف المشركين معهم في الاحكام، او ان هؤلاء ظلوا موحدين بالرغم من هذه الاراء، او ان هناك حدا وسطا بين العقيدتين؟

### الجهة الاولى من البحث، في بيان الاقوال

لقد عدا بن حزم هذه الاقوال كما يلي:

١- جمهور المعتزلة على ان اطلاق العلم لله عز وجل انما هو مجاز لاحقيقة، فمعنى علمه تعالى انه لايجعل، (٢) وقد خالفهم سائر الناس في

اسياتي توضيح ذلك في خلال البحث، وهناك بعض علماء العقائد لايعتبر المسألة مما يمس اصل الدين فيقول: "واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زياتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احدى الطرفين " : شرح جلال الدين الدواني على العقائد العنصرية ٣٥٠/١ .

٢- سنرى عند نقل رأيهم عن الكتب العقائد المعتمدة ان هذه النسبة غير صحيحة او ان في هذا التعبير تسامح، وذلك لانهم لا ينفون علمه تعالى وانما ينكرون التعدد في ذات الله فيقولون علمه عين ذاته تعالى، وهذا ليس انكار العلم حقيقة. ثم ان تعبير ابن حزم بانهم يعنون بعلمه ←



ذلك فقالوا ان الله تعالى علما حقيقة لامجا زا . ولهم في ذلك مذا هـب  
شـتى :

٢- يرى جهـم بن صفـوان وهـشام بن الحـكم ومحمد بن عبد الله بن سيرة  
واصـحابهـم ان علم الله تعالى هو غير الله تعالى وهو محدث مخلوق .

واضـاف ابـن حـزم : "سمعنا ذلك ممن جالسناه منهم وناظرناهم عليه ."

٣- وقالت طوائف من اهل السنة علم الله تعالى غير مخلوق لم يزل  
وليس هو الله ولا هو غير الله .

وهذا القول هو ما ذهب اليه الاشعري في احد قوليه حيث قال : لا يقال  
هو الله ولا هو غير الله .

٤- قال الباقلاني ان علم الله تعالى هو غير الله وخلاف الله وانه  
مع ذلك غير مخلوق لم يزل .

والى هذا القول ما لا لشعري في قوله الاخر ، ووافقه عليه جمهـور  
اصحابه .

٥- قال ابوالهذيل العلاف واصحابه علم الله لم يزل وهو الله . (١)

→ تعالى عدم الجهل كيف يتم مع ان العلم والجهل متضادان ولا ثالث  
لهما ، واذا صدق على احدانه ليس بجاهل فلا بد من ان يكون عالما ، و  
يستحيل ان لا يكون جاهلا ومع ذلك لا يكون عالما حقيقة . فهذا من قبيل  
قولنا : ليست لهذا الجسم حركة حقيقة ، وانما معنى حركته هو انه لا يسكن  
فليس بمتحرك وفي نفس الوقت ليس بساكن . وهل يعقل ذلك ؟

١- الملل والاهواء والنحل ٢/١٢٦ ، ونقل الشهرستاني رأي العلاف  
بانه قال : ان الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته  
ذاته حي بحياة وحياته ذاته : الملل والنحل ص ١٦٢ .

وقال الشهرستاني : " فالذي يعمطأفة المعتزلة من الاعتقاد، القول بأن الله تعالى قديم، والقدم اخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة اصلا، فقالوا : هو عالم لذاته، قاد لذاته، حي لذاته، لا يعلم وقدره وحياة " وقال : " واعتزالهم يدور على اربع قواعد :

١- القول بنفى صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين، قال : من اثبت معنى وصفة قديمة اثبت الهين، وانما شرعت اصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات، التي كونه عالم قادرا، ثم الحكم بانهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائي، او حالتان كما قاله ابو هاشم .

ومال ابو الحسين البصري الى ردهما الى صفة واحدة، وذلك عين مذهب الفلاسفة " (١) .

وقال سعد الدين التفتازاني : " يزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك .

وقال ايضا : النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث، فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه، وكذا جميع الصفات، فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته " (٢) .

١- المصدر السابق ص ٥٨ و٦١ .

٢- شرح العقائد ص ١٠٣-١١٠ .

وقال ايضاً : "ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها (١) والاشارة الى نفى غيريتها وعينيتها" (٢) .  
 وجاء في العقائد النسفية : "وهي لاهو ولاغيره" يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولاغير الذات . (٣)  
 وفي شرح المواقف : "ذهب الاشاعرة ومن يتأسى بهم الى ان له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته . فهو عالم بعلم قادر بقدره مريد بارادة ، وعلى هذا القياس .

فهو سمع بسمع بصير بصر حي بحياة . وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفى الصفات الزائدة على الذات ، فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات" (٤)

ويظهر من عبارته الاتية : "واحتج المعتزلة والشيعة بوجوده" (٥) ان رأي المعتزلة يوافق رأي الشيعة .

لان نحصل بهذه الاراء اكثر معرفه يجدر ان نضيف الى ما تقدم ما ذكره شارح المقاصد حول ذلك حيث قال : الحق ان لله تعالى صفات ازليه زائده على

١- وجاء في المصدر السابق : يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة .

٢- المصدر السابق ، فهذه الاقوال صريحة في عدم انكار المعتزلة للعلم الالهى وعدم قولهم بان اطلاق العلم عليه تعالى مجاز كما نقله ابن حزم بل قالوا انه تعالى عالم قادر ، لكن علمه وقدرته ليس صفة زائدة على ذاته تعالى بل عينه .

٣- شرح العقائد للفتازاني ص ١٠٣ - ١١٠ .

٥٠٤ - ص ٤٧٨ - ٤٨١ .

الذات ،فهو عالم له علم قادر له قدرة وحي له حياة . (١)

وهكذا القول في السميع والبصير والمتكلم وغيرها مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع البعض.

وسبب هذا الخلاف هو فرط تحرزهم عن القول بتعدد القدمات ،حتى ان بعضهم منع من ان يقال صفاته تعالى قديمة وان كانت ازلية بل يقال : هو قديم بصفاته (٢) واثروا ان يقال هي قائمة بذاته وموجودة بذاته ولا يقال هي فيه ومعه ومجاورة له وحالة فيه .

كل هذه التعابير غير لائفة به تعالى لانها توهم لتغاير والتخالف بين الذات والصفات .

لكنهم اتفقوا على ان صفاته تعالى لاتوصف بكونها اعراضا . وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة و من يجري مجراهم .

ثم اختلفت عباراتهم ف قيل هو حي عالم قادر لنفسه ،وقيل بنفسه و

١- كلامه هذا تعليق على قول الماتن حيث قال : "صفاته زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له قدرة حي له حياة الى غير ذلك خلافا للفلاسفة والمعتزلة " .

٢- غريب هذا القول وكأن التغيير في التعبير يرفع الاشكال . فهل يختلف القول بان الصفات قديمه من القول بان الذات قديمه بالصفات ؟ ا وهل هناك فرق بين القدم والازل ؟ فا قلموا خذته توجه الى هذا القول هي عدم وضوحه والهروب من صعوبة المطلوب الى الابهام في التعبير .

قيل لكونه على حالة هي اخص صفاته ،وقيل لابنفسه ولايعلل .(١)

### منشأ التحير والاتجاهات المتناقضة

الذي هيأ لذلك توفر الادلة العقلية والشرعية ،كما سيأتي بيانها على اتصافه تعالى بالصفات .هذه من جهة ،ومن جهة اخرى قامت ايضا ادلة عقلية وشرعية على بطلان تعدد القدماء والتثليث في ذاته تعالى وتوحيد المطلق من جميع الجهات ،مع ان هذه الادلة الاخيرة عامة تشمل بعمومها كل انواع التعدد والتركيب في ذات الله تعالى سواء في ذلك التركيب في الذات ام في الصفات .

وعليه لو اخذنا بالقسم الاول من الادلة واعتبرناها حجة فيلزم طرح القسم الثاني منها اوتا ويلها وتخصيصها ،وهكذا اذا عكسنا الامر واخذنا القسم الثاني حجة يجب التصرف في القسم الاول .

من هنا حاول البعض الاخذ بالقسم الاول وترجيحه وتاويل القسم الثاني ، واخرون اتجهوا عكس هذا الاتجاه والبعض جمعوا بين الادلة بنحو من انحاء الجمع (٢) .

فمثلا من قائل بتعدد صفاته تعالى من الازل وانها غير ذاته تعالى وقديمة ، فانه اخذ بظاهر القسم الاول من الادلة حسب فهمه لها واول القسم الثاني وقال انها تنظر الى نفي التعدد من حيث الذات دون الصفات .

١- شرح المقاصد ٥٣/٢ .

٢- وقد اشرنا الى شيء من ذلك في ص ٦٢ من هذه الرسالة .

ومن قال بحدوث صفاته تعالى فإنه ظن أن هذا الاعتقاد يوافق مع القسم الثاني من الأدلة حيث أن قدم الصفات يخالف هذه الأدلة، وقال أن ظاهراً القسم الأول وأن تثبت له تعالى الصفات بنحو الإطلاق وفي كل الظروف والازمان أي من الأزل إلى الأبد، إلا أنه ترفع اليد عن هذا الظهور فتثبت له تعالى صفات حادثة منعا لتعدد القدماء وتركيبه تعالى .

ومن قال أنه لا يمكن أن يقال هذه الصفات هي الله تعالى ولا هي غيره حاول بذلك الجمع بين القسمين من الأدلة فلم يقل بأن الصفات غيره تعالى حتى لا يخالف ظاهراً القسم الأول، ولم يقل بأنها عينه تعالى حتى لا يخالف ظاهراً القسم الثاني الذي ينفي التعدد منه تعالى. (١)  
 أما جمهور المعتزلة والفلاسفة والشيعة فإنهم جمعوا بين هذه الأدلة بحمل القسم الأول على التعدد بحسب المفهوم وحمل القسم الثاني على نفي التعدد والتركيب بحسب المصداق والحقيقة .  
 ويمكن للباحث استفادة هذا الاستنتاج من معالجتهم للأدلة المتعلقة بهذا الموضوع .

### تحديد محل النزاع

١- لكن صاحب هذه الفكرة غفل عن أن رايه هذا صريح في جواز اجتماع النقيضين، وبطلانه من أبده البديهيات وأوضحها . فكيف يصح أن يقال: صفاته تعالى غير ذاته، وفي نفس الوقت ليست غير ذاته، فمعنى أنها ليست غيره أنها هي نفس الذات فتكون هي غير الذات ومع ذلك نفس الذات .

لم يقع لهم خلاف أو نزاع في اتصافه تعالى بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز، فهذه الأمور لا تقتضي ثبوت صفات له تعالى بالاجماع .

وهكذا اتصافه تعالى بالاضافات والافعال مثل كونه تعالى العلى والعظيم والاول والاخر والقباض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك، (١) وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر . (٢)

وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال حيث قال في المطالب العالوية، اهم المهمات في هذه المسألة البحث عن محل الخلاف، فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم، فهناك امور ثلاثة الذات والصفة والتعلق .

ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالوية، وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان تبين ان المتعلق هو العلم والعالوية ليكون هناك امورا ربعة، وكلاهما ليكون هناك امور خمسة .

ثم قال : "واما نحن فلانثبت الا مرين الذات والنسبة المسمأة

١- لان هذه الصفات اما اعتبارات عقلية صرفة لا واقع لها في الخارج من قبيل الفوقية والنحتية وغير ذلك، وانها من صفات الفعل وليست من صفات الذات، كالخالقية والرازقية التي تنتزع من افعاله تعالى بعد صدور هذه الافعال وايجادها . فليست هذه من الصفات الحقيقية التي يجب توفرها وحصولها في الله تعالى منذالقدم .

بالعالمية وتدعي انها امرزائد على الذات موجود فيه " (١) .  
وفيما يلي نذكر خلاصة لاهم وجهات النظر للاقوال المذكورة مع  
مراعاة الايجاز وحذف ما يمكن استخلاصها من المطالب المتشابهة . (٢)

### طريقة الاشاعة في اثبات الصفات

ان مجموع ما ذكر لهم من الادلة خمسة :

#### ١- الدليل الاول ، قياس الغائب على الشاهد

واعتبار الغائب بالشاهد يعنى قياس ما هو غائب عن مشاهدتنا و  
ادراكنا الذي هو علم الله تعالى وغير ذلك من الصفات على ما هو  
مشاهد ومحسوس لنا بالعيان الذي هو علم البشر و صفاته الاخرى .  
فكما ان علمنا كون احدنا عالما هي العلم فكذا تكون العلية و  
السبب في اتصاف الغائب اي الله تعالى هو العلم ، وكما ان تعريف  
العالم وحده بالنسبة لعلم البشر هو من قام به العلم فكذلك حده و  
تعريفه بالنسبة لعلمه تعالى ، و شرط صدق المشتق على واحدنا (٣)

١- شرح المقاصد ٥٣/٢ .

٢- من اراد تفصيل ذلك فليراجع الى كتب العقائد والكلام امثال  
شرح المواقف ، شرح المقاصد ، شرح العقائد ، حاشية الكليني على شرح الجلال ، احقاق  
الحق ، دلائل الصدق وغير ذلك من المصا در المفصلة والموثوقة .

٣- يعنى ان لفظ العالم والقادر مثلا من الالفاظ المشتقة عن

مبداء الاشتقاق لها الذى هو العلم والقدره .



ثبوت اصله ومبدأه اشتقاقه فكذا شرطه فيمن غاب عنا .

والمجوز لهذا القياس هو القاعدة العقلية التي ذكرها وهي : " ان العلة والحد والشرط لا يختلف غائباً وشاهداً " (١) .

وانهم زادوا بياناً في تقدير هذا القياس بان الجوامع والحدود المشتركة بين المقيس والمقيس عليها أربعة : العلة ، والشرط ، والحقيقة والدليل . فاذا ثبت في الشاهد كون الحكم معللاً بعلة كالعالمية بالعلم ، او مشروطاً بشرط كالعالمية بالحياة ، او تقررت حقيقة ككون حقيقة العالم من قام به العلم ، او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث لزم في كل هذه الحالات اطراد ذلك في الغائب ، وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم ، وان الحكم بكون العالم عالماً معللاً بالعلم فلزم الحكم بذلك في الغائب ايضاً . وهكذا يكون الكلام في القدرة والحياة وغيرهما (٢) .

وحاصل هذا الاستدلال ان لفظ العالم مثلاً من المشتقات لانه اسم فاعل ، واسم الفاعل يطلق على من تلبس بالفعل كالكا تب حيث يطلق على من تلبس بالكتابة ، فكذلك العالم يكون معناه وتعريفه من تلبس بصفة العلم ، واذا ثبت ولزم لصدق العالم على المخلوق تحقق صفة العلم فيه فلا بد من تحقق هذه الصفة ايضاً في ذات الله تعالى لصدق العالم عليه تعالى ، وذلك لان تحقق العالم وصدقه في كل مورد يستدعي تحقق صفة العلم والاولم تتحقق هذه الصفة لما صح اطلاق لفظ العالم

١- شرح المواقف ص ٤٧٩ ، شرح المقاصد ٥٣/٢ وما بعدها ، شرح

الجلال ٢٧٣/١ .

٢- شرح المقاصد ٥٣/٢ وما بعدها .

لان قوام حقيقة العالمية هو حصول صفة العلم في الموصوف بالعالم ، و هذا معنى قولهم : ان الحد لا يختلف غائبا وشاهدا .

### نقد القياس

اجيب عن ذلك بوجوه :

#### اولا ليس كمثله شيء ،

ان الاشاعة انفسهم لم يقرروا صحة هذا القياس وقالوا ان قياس الغائب على الشاهد قياس باطل مردود (١) كما وقع في كلام الامدي ، وانهم اعترفوا باختلاف المقتضي لهذه الصفات في العبد وفي الخالق بان القدرة في العبد لا يتصور فيها اليجاد بخلافها في الخالق ، وكذا الحال في باقي الصفات .

اذا وجد في احدهما ما لم يوجد في الاخر ، ومع ذلك لا يصح القياس اصلا (٢) فهذه الاحكام انما تعلق في الشاهد لجوازها ، فلا تعلق في الغائب لوجوبها ، وان من شرط القياس ان يتماثل امران فيثبت لاحد هما مثل ما ثبت للاخر ، لكن هذه الاحكام مختلفة غائبا وشاهدا بالقدم و الحدوث والاشمول وغير ذلك فكذا تكون الصفات التي اثبتوها عللا لهذه الاحكام مختلفة (٣) .

١- احقاق الحق للعلامة الحلبي وآخرين ص ٥٩

٢- شرح المواقف ص ٤٧٩-٤٨١ ، شرح الجلال وحاشية الكليني ١/٢٧٣ .

٣- شرح المقاصد ٢/٥٤ وما بعدها .

إذا كان القياس في العقائد جائزاً فإنما هو إذا كان قياس المثل .  
 بالمثل وعند حصول التشابه بين المقيس والمقيس عليه ، أما بين  
 العبد والخالق فلما شابهت أصلاً بوجه من الوجوه فإنه بنص من القرآن  
 الكريم ليس كمثله شيء (١) فالله تعالى مخالف للعبد من كل وجه ،  
 علمه تعالى ضروري وحضوري وعلمنا كسبي وحصولي (٢) حياته تعالى  
 أزلية وحياتنا حادثة وهكذا قدرته تعالى غير محدوده وقدرتنا محدودة و  
 كذا سائر الصفات ، ومع ذلك كيف يصح القياس ؟

والاعتقاد بكونه تعالى مثل البشري في زيادة صفاتهم على الذات  
 مخالف لقوله تعالى ليس كمثله شيء المؤيد لحكم العقل القاضى بوجوب كونه تعالى  
 أشرف الموجودات واكملها من جميع الجهات والصفات ، فلو تشابه  
 شيء من الممكنات به تعالى بوجه من الوجوه اوصفة من الصفات او حكم  
 من الاحكام للزم عدم كماله تعالى بالنسبة للشيء المتشابه له تعالى  
 فيما هو وجه الشبه بينهما ، فاصبح تعالى مع مخلوقه في درجة واحدة من  
 هذه الجهة ، وذلك ما تأباه الآية والحكم العقلي المذكور .

ثانياً ، الحقايق محجوبة عنا

- ١- ٩/٤٢ ، وممن استدل بذلك ابن حزم في الملل والاهواء والنحل ١٣٩/٢ .
- ٢- العلم الحصولي ما يحصل للعالم بواسطة صورة المعلوم التي  
 تنعكس في نفس العالم فيكون المعلوم حاضراً لديه بصورته لانفسه ،  
 اما العلم الحضوري فهو عبارة عن حضور المعلوم وانكشافه بنفسه لدى  
 العالم لا بواسطة الصورة .

لئن ابیت عن التسليم بالبرهان الساطع المتقدم في الجواب عن قياس الاشاعة، وحامت حولك الشكوك لتقول كما قاله التفتازاني من "ان الوجوب لاينا في التعطيل، غايته انه لا يعلل الابل لواجب والجائز يعلل بالجائز، وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما يتعلق بالمقصود، فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لمن حيث كونه عرضا واحدا وناحو ذلك" (١).

ولربما يكون لهذا الكلام حظ او فر من الصحة اذا اضيف اليه ما قالوا من ان القواعد العقلية غير قابلة للتخصيص .

من هنا يفسح المجال للتماس جواب آخر للقياس المذكور، وهذا الجواب يتركز بعد الامام الى نحويين من اوزان الفاعل التي تحمل على الموضوعات .

الاول، ما يكون اتصاف الموضوع بها انيا بان يكون مبدأ الاشتقاق من الطواريء العابره من دون تثبيت في ذات الموضوع، وذلك كالمضارب والضارب والكاتب والاكل وامثال ذلك . وجديران نسمى هذا النوع من المحمولات بالحال دون ان نسميه بالصفة .

ولاشك احد من ان هذه الحالات والصفات هي فعاليات الجسم و حركاته فيمشي برجله ويضرب بيده (٢) وكل ذلك اثار الجوارح وفعالها و افعال الشخص بواسطة الاعضاء . واذ كان لهذا النوع من المشتقات قيام بالموضوع فانما هو قيا م صدور لاحلول (٣) .

١- شرح المقاصد ٥٤/٢ وما بعدها .

٢- ولا يصح ان يقال علم بيده او براسه بل يقال علم بنفسه وعقله .

٣- القيام الصدوري هو صدور الاثر والفعل عن الموءثر والفاعل .

وفى هذا النوع من المشتقات يصح القول بأن معناها ما ثبت مبدأ الاشتقاق للموضوع، فالكتاب ما قامت الكتابة به وصدرت عنه. وهذا امر محسوس وشاهد لا يحتاج الى اقامة برهان.

النحو الثاني من اوزان الفاعل التي تحمل على الموضوعات هو ما يكون اتصاف الموضوع بها امرا ثابتا على خلاف القسم الاول ولا يكون مبدأ اشتقاقها من العوارض الطارئة على اعضاء الجسم كالمشي والضرب، بل يكون من الامور والصفات النفسانية كالعلم والحلم والبخل والحسد التي لا تعتبر من الحالات الانسية والزائلة بسرعة.

ومن المعلوم اننا لانتمكن من مشاهدة هذه الصفات ولامن ادراكها عندما نحملها على الاشخاص ونقول مثلا ان فلانا عالم او حסود، وانما نتعرف عليها عن طريق اثارها كاجابة العالم عن الاسئلة المربوطة بموضوع اختصاصه وحزن الحسود عند رؤية النعمة للاخرين، اما درك هذه الصفات بانفسها عن طريق الحواس فانه غير ميسور، ضرورة ان النفس وما يتعلق بها من صفاتها وشؤونها خارجة عن افق الحسيات.

اذ اكل ما في وسعنا من الوصول اليه هو التأكيد واليقين بتحقيق هذه الصفات في ذات الموصوف وذلك لدلاله آثار هذه الصفات عليها اما معرفة كيفية هذه الصفات في نفس الموصوف واسلوب تحققها من كونها زائدة على ذات الموصوف وانها نفس الذات وتكميل لها لا ان تكون أمورا زائدة عليها فذلك مجهول لنا ولم يتمكن الفلاسفة والعلماء

---

— كالكتابة للكتاب، وهذا بخلاف القيام الحلولي الذي يعنى حلول الصفة وثبوتها في الموضوع كالبياض للجسم الابيض.

الى الان من التعرف عليه .  
 فصحيح ان حد العالم ا وحقيقته من قام به العلم ، ولا يختلف فيه  
 الشاهد والغائب ولا العبد والخالق ، ولكن ما ذا يكون حقيقة العلم  
 وحقيقة قيامه بالعالم ، هل هو نفس حقيقة العالم وترقية لنفس الذات  
 ام انه مرزائد على حقيقة الذات؟ هذا الشيء مبهم لانعرفه لعجزنا  
 عن الوصول الى حقائق الامور فان حقيقة الاشياء محجوبة عنا . (١)  
 ولو عجزنا عن اثبات التعدد بين ذات الانسان وعلمه فكيف بذلك  
 في ذاته تعالى وعلمه وسا ئر صفاته  
 والغرض ان القياس المذكور لا يثبت زيادة العلم على ذات العالم  
 وانما يفيد ثبوت العلم للعالم ، سواء في ذلك الشاهد والغائب .

### ثالثا " ، القا عدة العقلية لاتكون تابعة للمعاني اللغوية

ما ذكر في تعريف العالم بانه عبارة عن يقوم به العلم فانه معنى  
 لغوي او عرفي (٢) .

١- قال صاحب الكفاية : ان ما يعتبر من الفصول الحقيقية كما  
 لناطق في تعريف الانسان بالحيوان الناطق ، فان التحقيق انها  
 ليست بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفضل واظهر خواصه  
 لان نفس حقيقة الشيء لا يمكن ان يعرف : كفاية الاصول

٢١/١ .

٢- احقاق الحق ص ٥٩ ، شرح الجلال ١/٢٧٣ .

ومن المعلوم ان المعاني اللغوية والعرفية لا تشكل حدا حقيقيا وتعريفيا منطقيًا للشيء حتى تنطبق عليها القواعد العقلية والفلسفية .

ومن هنا عبر بالحد في القاعدة المذكورة : " ان الحد لا يختلف غائبًا وشاهدًا " ، ولم يعبر بالمعنى .

والحد اصطلاح منطقي يعني به الجنس والفصل (١) كقولنا في حد الانسان انه حيوان ناطق .

كما ان الحد يأتي للحقائق الكلية (٢) ، وبما ان المعاني اللغوية لا تكون موضوعا للقواعد العقلية الكلية فالقياس المذكور لا ينطبق على المعنى المذكور للفظ العالم .

بالاضافة الى امكان التشكيك في هذا المعنى حتى من حيث اللغة فانه لا يعتبر في معنى المشتق لغه قيا مبدئه ، غايته انه في اكثر الموارد يستلزم ذلك ، الا ترى انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضيء مع انه لا يقوم به ضوء (٣)

## ٢- الدليل الثاني للاشاعة ، عدم فائدة الحمل

بيان ذلك انه لو كان علمه وقدرته وحياته تعالى نفس ذاته لم

٢- بينما لا ينظر في المعاني اللغوية الا الى المصاديق الخارجية

للاشياء من دون اعتبار الجنس والفصل .

١- حاشيه ملاعبد الله في المنطق ص ٤٨ و ٤٥ .

٢- احقاق الحق ص ٦٥ ، شرح الجلال ١/٢٧٤ .

يفد حمل هذه الصفات على ذاته تعالى، وكان قولنا الله العالم مثلا بمثابة حمل الشيء على نفسه، واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة، وذلك بخلاف قولنا : ذاته ذاته، وعليه فلا يصح كونها نفس الذات .

اما ان تكون هذه الصفات جزاء للذات فهذا الاحتمال لا يتم قطعاً لعدم لقاثل به . فلم يبق احتمال آخر وتعيينت زيادتها على الذات (١)

### عنا صرحه الحمل

ورد الدليل المذكور بان كل حمل لابد وان يحتوي على عنصرين مختلفين هما الاتحاد بحسب الوجود والمصدق والتغاير بحسب المفهوم والتصور . وكل من هذين الشرطين ضروري والالوفقد العنصر الاول لما صح حمل المحمول على الموضوع والقول بان هذا ذاك ، ولو فقد العنصر الثاني لم يكن الحمل مفيداً كقولنا الانسان انسان .

يتجلى ذلك في قولك : زيد قائم حيث لا يكون القائم في الخارج الا لزيد مع انها اثنان بحسب المفهوم، والمقصود ان عينية الصفات للذات بحسب المصدق الخارجي لا يمنع من التغاير في المفهوم الذي يكفي بدوره لجعل الحمل مفيداً . (٢)

### الدليل الثالث : صيرورة الصفات من البديهيات

- ١- شرح المواقف ص ٤٧٨ - ٤٧٩ ، شرح المقاصد ج ٢ ص ٥٤ - ٥٥ .
- ٢- شرح المواقف ص ٤٧٨ وما بعدها ، شرح المقاصد ٤/٢ - ٥٥ .



لو كانت الصفات عين الذات لكان العقل يجزم بكون الواجب تعالى عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري (١) لكن العقل لم يجزم بذلك بدون النظر الى الشواهد والاثار ، فثبت كونها غير الذات .

الجواب نعم لو كان العقل يستطيع درك الذات لكان يجزم بالعينية بلا حاجة الى اقامته برهان ولكن انى ذلك لعقولنا القاصرة . فالاضائه ضرورية لنورا الشمس لا يحتاج الى اقامته برهان ولكن لمن يدرك نور الشمس ، اما الاعمى الذي لم يدرك هذا النور فلا بد له من اقامة الدليل لاثبات ذلك .

#### الدليل الرابع : اتخاذ العلم معبودا

على تقدير العينية يأخذ العلم مكان واجب الوجود لذاته ، ويصح قائما بنفسه ما نعاله العالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من المحالات . وكل هذه الامور باطله بالاجماع حتى ان الكعبي صرح بان من زعم ان علم الله تعالى يعبد فهو كافر (٢) .

يشتمل هذا الدليل على مطلبين اساسيين : الاول صيرورة العلم مثلا معبودا وخالقا . الثاني صيرورة كل واحدة من الصفات عين الاخرى وقد سبق الكلام حول المطلب الاخير عند مناقشة الدليل الثاني بان الفرق يكون بالمفهوم دون الحقيقه .

١- المصدر السابق .

٢- شرح المواقف ص ٤٧٨ وما بعدها ، شرح المقاصد ٤/٢ - ٥٥ .

اما فيما يتعلق بالمطلب الاول فقد نقلنا عن ابي الهذيل نفس هذا

القول (١) وفي ذلك احتمالان:

الاول ان يراد بصيرورة العلم معبودا تسميه تعالى بالعلم فقط  
الثاني ان يراد به المسمى اي لزوم كونه تعالى في الواقع نفس العلم

### اسماء الله تعالى توقيفية

لا يصح لنا ان نسمى الله سبحانه بشيء من الاسماء مطلقا الا بما سمي  
به نفسه واخبر به عن نفسه في كتابه الكريم وعلى لسان رسوله (ص)،  
أوضح به اجماع جميع اهل الاسلام المتيقن .

وكذا لا يجوز ان يوصف بصفة ولا ان يخبر عنه بشيء الا ان ياتي نص  
بشيء من ذلك فيوقف عنده ، فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من  
خلقه واسماه باسم يسمى به شيء من خلقه فقد شبهه تعالى بخلقه وافتري  
الكذب عليه سبحانه .

ومعلوم انه تعالى لم يسم نفسه علما فكيف يصح لنا ذلك ؟ وحتى  
ان كان المعنى صحيحا فلا يجوز ان يطلق عليه تعالى اللفظ ، فقد علمنا  
يقينا ان الله عز وجل بنى السماء قال تعالى : "والسماء بنيناها  
بأيدينا" (٢) مع انه لا يجوز ان يسمى بناء ، وانه تعالى خلق اصباغ  
النبات والحيوان وانه تعالى قال صبغة الله ومن احسن من الله صبغة"  
(٣) مع انه لا يصح ان يسمى صباغا ، ونضيره عدم اطلاق الرسام عليه تعالى

١- ص ٦٧ من هذه الرسالة .

٢- ٤٢/٥١

٣- ١٣٢/٢

مع انه سبحانه رسم اشكال الكون .

وهكذا كل شيء لم يسم به نفسه ، فلم يجب ان يسمى الله تعالى  
بانه هو علمه وان صح يقينا ان له علما ليس هو غيره . لما ذكر من ان  
اسماءه تعالى توقيفيه .

كما صح ان ذاته تعالى ليست غيره وان وجهه ليس غيره وان نفسه  
ليس غيره ، فهذه الاسماء لا يعبر بها الا عنه تعالى لاعتن شيء غيره تعالى  
يقينا ، مع انه لا يجوز القول بأنه تعالى ذات ولا نه وجه ، ولا نه نفس ،  
فكذلك لا يجوز القول بانه علم ولا انه قدرة ولا انه قوة (١)

قال ابو محمد ابن حزم : " فان قال لنا قائل اذا العلم عندكم ليس  
هو غير الله تعالى ، وان قدرته ليست غيره وان قوته ليست غيره تعالى  
فانتم اذ تعبدون العلم والقدرة والقوه .

فجوابنا في ذلك وباللله تعالى التوفيق اننا انما نعبد الله تعالى  
بالعمل الذي امرنا به لا بما سواه ، ولاندعوه الا كما امرنا تعالى قال عز  
وجل : " و لله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في  
اسماءه " وقال تعالى : وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين " (٢)  
فنحن لانعبد الا لله كما امرنا ، ولانقول اننا نعبد العلم لان الله  
تعالى لم يطلق لنا ان نطلق هذا اللفظ ، ولا نعتقده .

ثم نسألهم عما سألونا عنه بعينه فنقول لهم انتم تقرون ان وجه  
الله وعين الله ويد الله ونفس الله ليس شيء من ذلك غير الله تعالى  
بل ذلك عندكم هو الله . فانتم اذ تعبدون الوجه واليد والعين والذات

١- ابن حزم في الملل والاهواء والنحل ١٣٩/٢ .

٢- ٤/٩٨ ، ١٧٩/٧ .

فان قالوا نعم قلنا لهم فقولوا في دعا شككم يا ايد الله ارحمينا ويا عين الله ارض عنا ويا ذات الله اغفرى لنا فاياك نعبد . وقولوا نحن خلق وجه الله وعبيد عين الله . فان جسروا على ذلك فنحن لانجيز الاقدام على ما لم يأذن به الله ، ولانعتدى حدوده ، فان شهدوا فلانشهد معهم " ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه " .  
والذين لزمونا من هذا فهو لازم لهم لانه سئوال رضوه وصحوه ومن مرض شيئاً لزمه ، ونحن لم نرض هذا السئوال ولا صححناه فلا يلزمنا " (١)

### الدليل الخامس النصوص الشرعية

تلك هي النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يَحتمل التأويل ، كقوله تعالى : " انزله بعلمه " وقوله " فاعلموا انما انزل بعلم الله " اي متلبسا لعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لاي معنى مقارنة للعلم ليلزم كون العلم منزلا ، وكقوله تعالى " ان القوة لله " و " ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين " (٢) .

والقائل بنفي الصفات يكذب هذه النصوص ، فاذا ثبت في هذه النصوص اثبات الصفات له تعالى فلا بد لنا من الالتزام باثباتها من غير تأويل لان الاضطرار الى التأويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع ، وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجراء النص على حسب ظاهره كحمل قوله تعالى " يدا الله فوق ايديهم " على خلاف

١- ابن حزم في الملل والاهواء والنحل ١٤٥

٢- شرح المقاصد ٥٤/٢ وما بعدها ، الملل والنحل للشهرستاني

٥٨/١ شرح الجلال ٢٧٢/١ ، شرح العقائد ص ١٥٣ .

الظاهر منه حيث اثبتت البراهين عدم تواجد اليدله تعالى، وفي مورد بحثنا ليس الامر كذلك فلم تدل البراهين العقلية على استحاله اتصافه سبحانه بالصفات فوجب حمل هذه الايات على حسب ظاهرها من غير تأويل.

(١)

قال الفضل بن رزبهان حول هذه النصوص الشرعية: "وعندي هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة، فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة" (٢) .

وقد علق على ذلك القاضي نور الله التستري بقوله: "واما ما ذكر من انه ليس ههنا دليل عقلي يدل على امتناع اجراء النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها فيه ان النصوص لاتدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في نفسها . وانما يدل على كونه تعالى عالما قادرا الى غير ذلك، وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في نفسها فلا يثبت مطلوبهم" (٣) .

وقد سبق بيان ذلك (٤) وذكر ان الايات الدالة على صفاته تعالى لاتشتمل على بيان كيفية الثبوت واسلوب تحققها من زيادتها على الذات او عينيتها لها . وان ايه منع التثليث عنه تعالى وكذا الآية التي تنفي مثلية تعالى لغيره تكون بياناً لجهه الايهام في تلك الايات . فليس القول بعينية الصفات للذات نفياً وانكاراً للصفات ليقال ان هذا القول يستلزم تأويل الآيات بل هذا القول يثبت الصفات بنحو اقوى

١- و٢- و٣- احقاق الحق ص ٥٩ - ٦٠ .

٤- ص ٦٣ . من هذه الرسالة .

واسلوب اكمل واتم لانهم يقولون ان علمه تعالى عين ذاتها التي هي اقصى درجات العلم وقدرته عين الذات التي هي اقصى درجات القدره ووجوده عين الذات التي هي اقصى واكمل درجات الوجود . (١)

ثم يقال على فرض ان يستلزم هذا القول تصرفاً وتأييلاً في ظاهر هذه الايات وان تكون دلالتها على الصفات مستلزماً لزيادتها على الذات فايضا لا يتم الاستدلال بها لانها ليست الوحيدة في الباب بل آية التثليث وكذا آية نفى المثلية والايات العديدة التي اثبتت صفة الواحدية له تعالى (٢) ، كل هذه الايات باطلاقها وشمولها تثبت له تعالى الوحدة المطلقة سواء في ذلك وحدة الذات والصفات ، كما تنفي عنه تعالى كل انواع التثليث والتعدد ، كان ذلك بحسب الذات ام الصفات ، وكذلك نفى المثلية المطلقة التي تشمل بعمومها التماثل مع العبد في زيادة الصفات على الذات .

فباي مبرر يرفع اليد عن اطلاق هذه الايات وتخصص وتقييد اتصافه تعالى بالوحدة بحسب الذات دون الصفات وتخصص نفى التثليث بالتثليث من حيث الذات وكذلك نفى التماثل بغير زيادة الصفات ؟

ومن يلتزم بزيادة الصفات لابدله ان يلتزم بكل هذه التأويلات التي هي خلاف ظاهرا لايات ، فهو وان حاول ان يخلص نفسه بزعمه عن مخالفة ظاهرا لايات الدالة على الصفات ، الا انه اوقع نفسه من حيث يشعر ولا يشعر في مخالفة ظاهرا لايات الاخرى .

١- اما تصوير الوحدة بين هذه المفاهيم المختلفه فيأتي بيانه بعد الفراغ عن بيان وجهات النظر لهذه الاقوال .

٢- كفوله تعالى : " قل انما نأمنذرو ما من اله الا الله الواحد القهار " ويوم تبدل الارض غيرا الارض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهار " ٤٩/١٤ ، ٦٥/٣٨ .

بذلك طهرانه لابد من التصرف في ظاهرها بعض الايات حتى اذا فرض  
 دلالة الايات على زيادة الصفات على الذات ، فاما ان نقيدهم اطلاق هذه  
 الايات وان نقيدهم اطلاق القسم الاخر ، ولا يمكن التحفظ بظاهرها الكل .  
 فيرى اي الوجهين ارجح حمل التثليث على التثليث بحسب  
 الذات وكذا الايات الدالة على وحدته تعالى ، ام حمل اختلاف الصفات  
 على اختلاف بحسب المفهوم دون المصداق ؟

### هل الانتقال يختص بالذوات ؟

انهم ذكروا مرجحاً لتقييد التثليث بان الاله نازل بشأنا النصراني ،  
 وبما انهم يعتقدون التثليث بحسب الذات لقولهم بان انتقال الاقانيم  
 الثلاثة بعضها الى البعض ، والانتقال لا يمكن في الصفات ، فلذلك  
 تحمل الاله على ذلك . (١)

ورد هذا الوجه بان النصراني ايضا لم يثبتوا ذواتا ثلاثة وانما هذا  
 شيء افتراه عليهم هو لاء حتى يخلصوا انفسهم من الوقوع ضمن مصاديق  
 الاله والمشاركين مع النصراني في التثليث . فادعوا ان النصراني قالوا  
 بان انتقال اقنوم العلم الى المسيح (ع) وان المستقل بالانتقال لا يكون  
 الاذاتا ، فيجاب عنهم بان ذلك لا يفيد ما هو المدعي من اثبات كون  
 الاقانيم الثلاثة ذواتا وانما يفيد كون اقنوم واحدات .

بالاضافة الى احتمال ان يكون السبب لقولهم بان انتقال اقنوم العلم  
 هو تجويزهم الانتقال على الصفات ، وانهم ارادوا بالانتقال حصول

١- شرح الجلال وحاشية الكاينبي عليه ٢٩٨/١ ، احقاق الحق ص ٥٩ .

مثله لاحقيقه الانتقال وبقاء الواجب بلاعلم ، فلايلزم عليهم القول بكونه ذاتا ، ومن الواضح ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر و ان كان ذلك جهلا .

والحاصل لايجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجوازان يكون منكر اللزوم بينهما بان لايشترط في المنتقل ان يكون ذاتا . (١)

قال بعض علماء الكلام حول التثليث عند النصارى: قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له اقانيم ثلاثة هي الوجود والحياة والعلم . وازاد ولما لجوهر القا ئم بنفسه وبلاقنوم الصفة .

وقالوا ان اقنوم العلم انتقل الى بدن عيسى (ع) وظهر ان المنتقل من ذات الى اخرى يكون ذاتا " مستقلة لصفة قائمة بغيرها (٢) .

وقال آخرون: ان ظاهر كلام النصارى ان القديما الثلاثة التي يثبتونها هي صفات العلم والوجود والحياة . وعبروا عن العلم بالكلمة وعن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس . وليست ذاتا وانما يدعى عليهم ذلك من يثبت الصفات الزائدة المتغايرة المتعددة من متأخري الاشاعرة ، ويتمسك فيه بتجويزهما لانتقال لها طلبا للفرق بين المذهبين وتحاشيا عن لزومها يلزم عليهم من اشتراكهم مع النصارى في الاعتقاد بالتثليث .

ثم حتى لو ثبت ان مرادهم من الانتقال للانتقال الحقيقي فليس بمستبعد

١- شرح الجلال ص ٦٥ ، حاشية المرجاني على شرح الجلال ٢٩٩/١ .

٢- حاشية الخليلي على شرح الجلال ٢٩٨/١ وكذا حاشية الكليني



تجويزهم ذلك مع الاعتقاد بانها صفات (١) ، وانتقال العرض وان كان ضروري الاستحالة فقد ذهب اليه بعض العقلاء من قدماء المتفلسفين منهم لحدوث المثل في المجاور من ذي الراجعة وغيرها من الكيفيات المحسوسة .

كما ان استحالة انتقال العرض لم تبلغ في الظهور الى حد استحالة ما يعتقد النصارى في عامة احكام دياناتهم ، فكيف يستبعد منهم تجويز انتقال الصفات .

مع ان تجويز انتقال العرض او ما في حكمه في عدم القيام بالذات سواء كان في نفسه صوابا او خطأ ليس بكفر ، فعلم ان بطلان عقيدة النصارى ليس الا في قولهم بالقدماء سواء كانت ذوات او معاني وصفات . (٢) وربما لا تنمئن النفس بهذه المقولات المنسوبة الى النصارى ، لان شيئا منها لم ينقل عن كتبهم ولسان علماءهم ، فلذا نلفت الانتباه الى بعض اقوالهم المتعلقة بالموضوع والذي سبقت الاشارة اليه (٣) فقد ورد في تعليماتهم العقائدية التي نشرتها النيابة الرسولية المسيحية ما يلي :

ايوجد اله واحد ام آلهة كثيرون؟

Ya-t- il- un ,ou plusieurs Dieu?

لا يوجد اله واحد فقط.

Il n'ya qu'un seul Dieu.

١- لان صفاته تعالى ليست اعراضا كما تقدم حتى يقال انه لا يجوز انتقال العرض ، مع انه يمكن تصورا الانتقال في الاعراض ايضا كما في انتقال الامراض المسرية ، ولا شك ان الامراض من الاعراض .

٢- حاشية المرجاني على شرح الجلال ٢٩٨/١ .

٣- ص ٤٠ من هذه الرسالة .

هل يوجد عده اقانيم في الله؟

Ya- T- il plusieurs personnes en Dieu?

نعم، يوجد في الله ثلاثة اقانيم وهم: الاب والابن والروح القدس .

oui, il y a trois personnes en dieu le père, le Fils

et le Saint - E sprit

الاتساوي الاقانيم الثلاثة هذه ثلاثة آلهة؟

Ces trois personnes ne font elles pas trois

Dieux? Non, le Fils et le saint-Esprit no

sont qu'un seul et même dieu; c'est ce qui

explique elles le MYSTÈRE DE LA SAINTE TRINITE'

كلا، بل الاب والابن والروح القدس هم ذات الاله الواحد؛ وهذا ما

يُدعى "سرا لثالث الاقدس". (١)

فهذا الكلام منهم صريح في عدم التثليث من حيث الذات ، وان تعدد

الاقانيم لا يوجب التعدد في ذات الله تعالى، ومع ذلك كيف يقال

انهم يعتقدون بالتثليث من حيث الذات .

وعليه لم يتم استدلالهم بان الالية تنفي التثليث بحسب الذات لان

النصارى يعتقدون بذلك ، فثبت عدم صحة هذه النسبة .

وهناك محذوران آخران لتقييد الالية بالتثليث بحسب الذات :

الاول ، ما تقدم (٢) من توقيفية اسماء الله تعالى وعدم جواز اطلاق شيء

عليه ولا لاخبار عنه تعالى بشيء الا في حدود ما ورد في النصوص الشرعية

١- التعظيم المسيحي البسيط نشرته النيابة الرسولية ببيروت ط ٤

patit calechisme, par lenicariat . ص ٥ - ٦ . ١٩٥٦

٢- ص ٨٥ من هذه الرساله . Alrostoliquie P. 5-6

من الاطلاقات ، ولم يسم الله تعالى نفسه بالذات والابا لصفه ولا خبر عنه بان له تعالى صفة او ذات بل اثبت له العلم والقدرة وغيرهما لكنه تعالى لم يصرح بأن هذه الامور الثابتة له هي ذات ام صفة ، ولم يقل بصفته وان قال بعلمه وقدرته .

فالذى يجب الاعتقاد به حسب نصوص هذه الايات ان نقول ان له علما وقدرة ، اما ان نسمى علمه وقدرته بالصفات فهذا لا يجوز لعدم جواز الاخبار عنه بما لم يخبر به عن نفسه .

كما لا يجوز ايضا ان نسميه تعالى بالذات وان نخبر عنه بان له ذاتا لنفس السبب ، فلم يسم نفسه بالذات ولا خبر عنه بذلك .  
واذا لم يصح اطلاق الذات والصفة عليه تعالى ولا الاخبار بها عنه فكيف يقال ان آية التثليث تنفي التعدد بحسب الذات مع انه لا ذات له ولا صفة .

والذين تبنا فكرة عينية الصفات للذات لا يقولون بان له تعالى صفات وذاتا وانما يقولون علمه وقدرته وغيرهما مما اخبر به تعالى هو لا يغاير حقيقة الله تعالى مهما كانت حقيقته ، فلا يطلقون عليه تعالى لفظ "الذات" ولا "الصفة" بما لهما من مفهوم خاص ، بل ينكرون تحقق الصفة له تعالى بان تكون في مقابل الذات ومغايرة لحقيقته .  
سيوضح هذا المحذور اكثر خلال بيان المحذور الثاني .

الثاني ، لا يمكن ان تكون له تعالى صفة تخالف الذات

من السهل التمييز بين الصفة والذات في الممكنات التي تكون الصفة لها من الاعراض بخلاف الذات التي هي من الجواهر لانها في الممكن

عباره عن المهييه ، فذات الانسان تعنى مهيته وحقيقته وصفه الانسان  
تعنى عرضا من اعراضه كعلم الانسان الذى هو من الكيفيات النفسانيه (١)  
والفرق بين الذات التى هى من الجواهر والصفه التى هى من  
الاعراض ان الذات قائمه بنفسها لاتحتاج في تحققها الى موضوع بخلاف  
الصفه حيث هى قائمه بالغير ولاتحصل الا في موضوع ، فهى دائما مربوطه و  
متعلقه بالذات التى هى موصوفها وموضوعها . (٢)

ومن المتفق عليه ان حقيقته تعالى مع صفاته ليست من قبيل الجواهر  
والاعراض بان يكون علمه تعالى مثلا من الكيفيات النفسانيه وان يكون  
كبياض الجسم الحال فيه ، فالفرق الموجود بين الذات والصفه في  
الممكنات منتف في الواجب تعالى .

اذ لو كان له تعالى ذات وصفه فيما ذا تتميزا حداهما عن الاخرى و  
لما ذا نسمى حقيقته بالذات وعلمه بالصفه ؟

وان كان المقصود من ذاته تعالى حقيقته وواقع تحققه من دون ان  
يراد بها معنى الذات في مقابل الصفه ، فلصفاته تعالى ايضا ذات بهذا المعنى اي  
ان لها حقيقه وواقع فلنسم حقيقته وكذا حقيقه صفاته بالذات فكلها ذات وحقائق .  
اما ان اريد بالذات والصفه غير ما ذكر فعلى الاشاعره بيان ذلك مع  
انهم لم يبينوا الفرق بينهما ولن يبينوا القصور فهم البشر عن درك هذه  
المسائل .

فاذا لم يتمكن من الفرق بين حقيقته تعالى وحقيقه علمه تعالى و

---

١- هداية الحكمة ، الحكمة الستون ، والكتاب غير مرقم . طبع لاهور  
(رقم الحكمة ٦٠-٦٢) .

٢- المصدر السابق .

لم نحصل على ميرر لتسمية الاولى بالذات والثانية بالصفة فكيف يصح حمل التثليث في الآية على التثليث بحسب الذات . (١)

### جعل المدعى دليلا على نفسه

ونقدآ خريوجه الى القول بحمل الآية على التثليث بحسب الذات من اجل قول النصارى به لاعتقادهم بان انتقال لاقا نيم بعضها الى بعض، ان هذا القول يخالف ما نقلناه سابقا (٢) عن بعض المفسرين في الاستدلال بهذه الآية (آية التثليث) على شرك الكتابي، وان الذي يدعوا الى حمل الآية على التثليث بحسب الذات دون الصفات هو قول المسلمين بتعدد الصفات وانه من ضروريات الاسلام، فمن اجل ان الاعتقاد بتعدد الصفات واجب على كل مسلم ولا يوجب ذلك الكفر فلا بد من حمل التثليث في الآية الملازم للكفر على التثليث بحسب الذات والقول بان عقيدة النصارى من هذا النوع دون التثليث في الصفات حيث لا يوجب الكفر. فقد جعلت عقيدة النصارى مسببا ونتيجة لعقيدة الاسلام، ولم تجعل نتيجة لقولهم بالانتقال، بينما اصبح الامر هنا بالعكس، فجعلت عقيدة الاسلام مسببا ونتيجة لعقيدة النصارى، فمن اجل التزامهم بالانتقال و تثليث الذات حملنا الآية على هذا المعنى ولم نحملها لاجل ان تعدد الصفات من ضروريات الاسلام.

فهذان القولان متعاكسان، الاول يريد ان يقرر التثليث عند

١- اي انه يكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

النصارى بافتراضه ان تعدد الصفات من ضروريات الاسلام ، وهذا القول يقرر تعدد الصفات ويثبته في الاسلام بافتراضه ان تعدد الذوات هو عقيدة النصارى .

يرى كيف اصبح ما هو المدعى في القول الاول دليلا في القول الثاني ، وبالعكس ما هو المدعى في القول الثاني اصبح دليلا في القول الاول . بذلك ظهر انه لا يمكن ان يكون المطلوب والمدعى في كل من القولين امرا واضحا مسلما والاما احتاج الى الاثبات والدليل ، وايضا لا يمكن ان يكون الدليل في كل من القولين امرا مسلما والا لما قام على اثباته دليل في القول الاخر .

النتيجة كل من الدليل والمدعى في القولين امران فرضيان لا واقع لهما ، فلا تعدد الصفات من العقائد المسلمة الضرورية في الاسلام ، ولا تعدد الذوات من العقائد المسلمة لدى المسيحيين ، والاية باقية على اطلاقه تنفي كل انواع التثليث عنه تعالى .

اذا لا يبقى بعد هذه المحاذاة من يرجح الجمع المذكور بين الايات ، فيتعين الجمع بينها بالوجه الاخر ، وهو الذي ذكرته المعتزلة . (١)

علاوة على ما سبق فهناك ما يرجح رأى المعتزلة في الجمع بين الايات ، وهو اطلاق لفظ الاحد عليه تعالى في الاية الكريمة (قل هو الله احد) حيث ذكر بعض علماء اللغة ان من جملة الفروق بين الواحد والاحد هو ان الواحد هو المتفرد بالذات والاحد هو المتفرد بالمعنى (اي لصفه) وقد جاء في حديث وصفه تعالى واحدي الذات ، واحدي المعنى ، بمعنى انه

لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم ، وقيل واحدي المعنى اي الصفات . و  
في الحديث ايضا الواحد بلاتاً ويل ، يعني من جميع الجهات واحد  
بخلاف سائر الاشياء فان وحدتها باعتبار العدد . (١)

ثم اضاف المستدل بهذه النصوص الشرعية على زيادة صفاته تعالى  
وقال " فان الاضطرار الى التأويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على  
حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجراءه حسب  
ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تأويل " (٢) .  
وبعد ان وقفنا عند رأي القائل بعدم زيادة الصفات و علمنا انه  
لا يستلزم التأويل بل القول بزيادتها يستلزم ذلك نعرف مدى نصيب  
هذا الكلام من الواقعية .

اما ادعاءه عدم توفر الدلائل العقلية فهو تلويح الى عدم الاعتناء  
بوجهة النظر الفلسفية ، والافما معنى هذا الكلام مع ان الفلاسفة هم  
اصحاب الدلائل العقلية وهم الذين تبنا فكرة عدم زيادة الصفات وايدوا  
رأي المعتزله ، فهل يعقل ان يتجه الفلاسفة الى اتجاه من دون ان شوقهم  
الى ذلك الادلة والبراهين العقلية (٣) .

١- مجمع البحرين ماده "وحد" .

٢- احقاق الحق ص ٥٩ .

٣- ان مسألة عدم زيادة الصفات مشروحة في كتب الفلسفة وعلم الكلام  
كالاسفار الاربعه لصدر المتألهين وشرح المنظومة للسبزواري وشروح  
التجريد للعلامة الحلبي والقوشجي وغير ذلك ، وعند المراجعة اليها  
نرى شتى البراهين العقلية على استحالة زيادة الصفات .

لكننا صرفنا النظر عن تناول جميع هذه الأدلة للبحث خوفاً من

وسنحاول ذكر شي ء من هذه البراهين كنموذج ضمن طريقة المعتزلة  
في اثبات قولهم .

### طريقة المعتزلة والفلاسفة والشيعة لنفي الزيادة

#### تعددا لقدماء

مما احتج به المعتزلة والشيعة ان القول بزيادة الصفات يتطلب  
الالتزام بتعددا لقدماء وذلك كفر ، وبه كفر النصارى . (٢)  
والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة و صفات (٣)  
وقد مر ان آية التثليث غير مقيدة بالذات والصفات فهل الاخذ بعموم

الاطالة ولان نظرتنا في البحث العقائدى ليست نظرة موضوعية كما  
اشرنا اليه سابقا و انما اضطررنا اليه اضطرارا لتوقف الحكم  
الشرعى على هذا البحث ، فلذا كان جديرا بنا ان نسلك هذا  
المسلك المعتدل فلان توسع فيه كما صنع علماء العقائد و  
الفلاسفة الذين ينظرون اليه بالاصالة ، ولانوجز فيه ايجازا يخل  
بفهم المسألة ويجعلها مبهمه ، وبالتالي لانثق بالحكم الشرعى  
المرتب عليها .

٢- شرح المواقف ص ٤٧٨ وما بعدها . شرح العقائد للفتازانى

ص ١٠٣-١١٠ .

٣- المصا دار السابقة ، احقاق الحق ص ٥٩ ،

شرح الجلال ١/٢٩٨ .



الاية يستدعي الحكم بتكفير القائلين بزيادة الصفات ؟

### الفرق بين اللزوم والالتزام

ان مجرد الاعتقاد بوجود القدماء المتغايرة بالذات او المتعددة بالصفات لا يستلزم الكفروا ن لزم منه الكفر ، اي ان الالتزام والاعتقاد بزيادة الصفات وقدمها لا يلزم الالتزام والاعتقاد بالكفروا ن يلزم منه الكفر في نفسه .

بيان ذلك ان القائلين بزيادة الصفات غير متوجهين الى جهة الملازمة ، فيتوهمون ان ذلك ليس من موجبات الكفر ولا من عقائد الكفار لعدم الملازمة في رأيهم بين زيادة الصفات وقولنا ريبا لتثليث . فالاشارة لا يلتزمون بها لكفروا ن لزم من عقيدتهم في الواقع ما يوجب الكفر فلا يجوز الحكم لانه لا يسوى حكم احد الملازمين للاخر اذا لم يكن الملتزم باحدهما ملتفتا الى الملازمة وكان منكر للملازمة بينهما .

والوجه فيه ان القياس في العقائد انما هو بالمفاهيم والدلالات المطابقة لها ، اما الصفات والمعاني اللازمة لتلك العقائد فهي غير معتبرة ، ومن التزم بعقيدة ما لا يلزم بكل ما هو من لوازم تلك العقيدة اذا لم يكن مدعنا بالملازمة ، فالمعتقدات الدينية اذا لم تشمل في حد ذاتها على الكفر لكنها تستلزم معاني اوصاف مؤدية الى الكفر ، لا يصح لنا في هذه الصورة ان نحمل صاحب تلك العقيدة بهذه اللوازم .

ذلك نظير من يستدل على جسميته تعالى بظواهر بعض الايات كقوله تعالى "يدالله فوق أيديهم" و"الرحمن على العرش استوي" و"وجوه

ناظرة الى ربها ناظرة . (١) ←

ومن الواضح ان الاعتقاد بالتمكن من رؤيته تعالى ليس كغرافي نفسه ،  
 ولا الالتزام بجسميته تعالى من ذلك ، مع ان هذه النظريات في نظر  
 العقل تستلزم صفات الممكنات له عزوجل كالتركيب له والحاجه و  
 الحدوث ، ولا يحق للباحث ان ينسب الي صاحب هذه العقائد  
 شيئا من هذه الصفات وهم يوء كدون براءءتهم عنها . فلو عرفوا ان الجسمية  
 تلازم هذه الصفات الممكنة لغيروا اعتقادهم هذا ولفسروا كلمات اليد ،  
 الاستواء ، الروءية الواردة في الايات المشار اليها تفسيراً يلائم العقل  
 كما عمل بذلك اكثر المحققين .

وهكذا لو كان واضحاً لدى الاشاعرة ان القول بزيادة الصفات يلازم  
 اشتراكهم مع النصارى في التثليث لغيروا من اتجاهم حتماً . فعدم وضوح  
 المسألة وصعوبتها هو الذي اوقعهم في هذا الاشتباه .  
 هذا ، ولا استدلال المعتزله بما ذكر من لزوم تعدد القدماء والجواب  
 عنه تقريب آخر في المقاصد وشرحه حيث يشير الموء لفالي هذا  
 الدليل بقوله :

"وهو العمدة الوثقى لنفات الصفات من المليون انها ما ان تكون  
 حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة  
 والحياة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار ، وبشرائط  
 حادثة لابدائية لها ، والكل باطل بالاتفاق .  
 واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر باجماع المسلمين  
 وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالكثر .

واجيب باننا لانسلم تغاير الذات مع الصفات ، ولا الصفات بعضها مع

البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان و بزمان او بوجود او عدم ، او هما ذاتان ليست احداهما الاخرى .

وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او اثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير بذلك ...

والقول ما قال ما م الحرميين (ره) ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعه سمعية ، فلا يقطع ببطلان قول من قال : كل شيئين غيران . نعم لا يقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك .

ثم قال ولا يتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان ، وكذا جميع الصفات ، فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير ...

فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه أخص ، فان القديم هو الازلي القائم بنفسه . ولو سلم ان كل ازلي قديم فلان سلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كقربا لاجماع ، بل يكون هذا القول في قدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير ، وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير مسبوقه بالقدم (١) .

ولو سلم ان القول بتعدد القدم مطلقا كقربا لثباتها كان او زمانيا

١- القدم الذاتي يعنى التقدم في الرتبة كتقدم العلة على المعلول وان كان زمان وجودهما وتحققهما واحدا ، والقدم الزمانى يعنى تقدم الشيء بحسب الزمان كولادة الاب بالنسبة الى ولادة الابن .

فلانسلم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصةً عنى ما تقوم با نفسها (١) .  
 ولا ظن انا بحاجة الى التعقيب على هذا الكلام مع ما فيه من تشتت  
 المفاهيم وعدم تركيزها والتشكيك فى الامور البديهية ، فان الشئيين  
 او المفهوميين اذا فرض تعددهما بالوجود لا يمكن ان لا يكون احدهما غيرا لآخر والى  
 ان يكون نفسه لعدم الواسطة بين الشئ وغيره ، مع انهم يصرحون بان  
 الصفات ليست نفس الذات وايضا ليست غيرها .

قال ابن حزم : " وحدالتخاير الصحيح هو ما شهدت له اللغة وضرورة  
 الحس والعقل ، وهوان كل مسميين جازان يخبر عن احدهما بخبر ما لا يخبر  
 به عن الاخر فهما غيران ، لا بد من هذا .

وبالجملة ما لم يكن غير الشئ نفسه فهو غيره ، وما لم يكن غير  
 الشئ فهو نفسه " (٢) .

واضاف : " لانهم ذقا لواعلم الله تعالى ليس هو الله فقدوا وجبوا  
 بهذا القول ضرورة انه غيره ، ثم ذقا لوا ولا هو غيره فقدوا بطلوا الغيريه  
 اوجبوا بهذا القول ضرورة انه هو . فصحا نه سواء قول لقا لاهو هو ولا غيره ،  
 قول لقا لاهو هو ولا غيره ، فان معنى هاتين القضيتين واحدا يختلف ،  
 وكلما العبارتين باطل مناقض ولا يعقل نفى وا ثبات معا " (٣) .

١- شرح المقاصد ٥٤/٢ وما بعدها .

٢- الملل والاهواء والنحل ١٣٦/٢-١٣٧ .

٣- الملل والاهواء والنحل ١٣٦/٢-١٣٧ ، وقال ايضا فى ص ١٣٨ :

" وحدالهوية هوان كل ما لم يكن غير الشئ فهو هو بعينه اذ ليس بين  
 الهوية والغيرية وسيطة يعقلها احد البتة ، فما خرج عن احدهما دخل  
 فى الاخر . . . " .

ثم يلاحظ على ما ذكر من الفرق بين الذات والصفات من حيث القدم الذاتي والزمني، فان الحدوث والقدم الزماني من خواص الممكنات ، والقدم الزماني يعني وجود القديم في زمان لا وجود للحادث في ذلك الزمان ، وحاشاه تعالى ان تكون صفاته في زمان لا يكون غيرها من الحوادث في ذلك الزمان ضرورة انه تعالى وصفته فوق الزمان والزمانيات ولا قياس بها . فلا يتصور القدم الزماني في صفاته تعالى اصلا .

بالاضافة الى انه لا معنى لتقدم ذاته تعالى على الصفات بالقدم الذاتي والتقدم الرتبي ، لانه لا تأشير ولا عليية لذاته تعالى في الصفات اصلا ، بل يستحيل ذلك لان المفروض ان ذاته تعالى مع قطع النظر عن الصفات لا يعلم ولا يقدر ، وكل ما يستطيع ان يعملها ويعلمه حسب رأي الاشاعرة فانما هو بواسطة الصفات فيعلم بعلمه ويقدر بقدرته كما مر ، و عليه لا معنى لتقدم ذاته تعالى على الصفات بأي معنى كان . كل ذلك مع الاغماض عما تقدم من عدم صحة القول بان له تعالى ذاتا وصفة كما الجواب الاخير الذي ذكره شارح المقاصد بان الكفر هو تعدد الذوات دون الصفات فهو الجواب الذي نقلناه سابقا عن غيره مع التعقيب عليه .

١- الملل والاهواء والنحل ١٣٦/٢ - ١٣٧ ، وقال ايضا في ص ١٣٨ : " و حد الهويه هو ان كل ما لم يكن غير الشيء فهو بوعينه اذ ليس بين الهويه والغيريه وسيطه يعقلها احد البته ، فما خرج عن احدهما دخل في الاخر .... " .

## وجهة نظر الشيعة

قال العلامة الحلي : " البحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم . العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم ، وانه ليس في الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال : تعالى هو الاول والاخر .

واثبت الاشاعرة معه معان قديمة ثمانية هي علل في الصفات كالقدرة والعلم والحياة الى غير ذلك ، ولزمهم من ذلك محالات :  
منها اثبات قديم غير الله تعالى ....

ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ، ولولاه لم يكن عالما ... وكذلك باقي الصفات . والله تعالى منزّه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن .  
ومنها انه يلزم اثبات ما لانهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال ، بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه ، فان من شرط العلم المطابقه ، ومجال ان يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة ، لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية .

ومنها انه لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات ، وكانت قائمة بذاته كانت الحقيقة الالهية مركبه ، وكل مركب محتاج الى جزئيه ، وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى غيره فيكون ممكنا ...

ومنها انهم ارتكبوا ههنا ما هو معلوم البطلان ، وهو انهم قالوا ان هذه المعاني لاهي نفس الذات ولا مغايرة لها ، وهذا غير معقول لان الشيء

اذا نسب الى آخرها ما ان يكون هو هو وغيره ولا يعقل سلبهما معا " (١)  
 ان هذه المحالات الخمسة التي ذكرها العلامة وقعت محل النقاش  
 والجدال والنقض والابرام بين علماء العقائد والكلام، فحاول الاجابة  
 عنها الفضل بن روزبهان وآخرون، كما أيد وجهة نظر العلامة وبرهن  
 عليها امثال القاضي نور الله التستري في احقاق الحق والشيخ محمد  
 حسن المظفر في دلائل الصدق وغيرهما ، ويمكننا بعد دراسة هذه المناقشة  
 ان نستنتج ما يلي:

١- ان الاشاعة بتبنيهم عدم عينية الصفات لذاته تعالى اجابوا عن  
 الاشكالات المتعلقة بتركيب الذات والحاجة الى الاجزاء ، بدعوي ان  
 الصفات غير داخله في الذات . وبقولهم انها ليست غيره يرفعون الاشكال  
 المتعلق بلزوم افتقاره تعالى الى الغير وما كان صفاته ، بدعوي ان  
 الصفات ليست غيره لتكون الحاجة اليها حاجة الى الغير ، وقد تبينت  
 قيمة مثل هذا الكلام .

٢- عدم استحالة القدماء عندهم في غير الذات ، بينما لم يفرق المعتزلة  
 ومن وافقهم في استحالة القدماء بين الصفات والذوات . وقد سبق  
 تفصيل ذلك ايضا .

### استحالة تعدد الواجب

ذلك ان الواجب تعالى لا بد وان يكون واحدا والوكان متعددا  
 يجب ان يتحقق بينهما ما به الامتياز والفارق، فكل امرين اثنين او  
 اكثرا شتر كافي شيء وحصل بينهما ما به الاشتراك كالجوب بين الوجودات الواجبه لا

١- احقاق الحق ص ٥٨ ، دلائل الصدق ٥/١ - ١٦٦ .

يمكن تعددها بدون ما به الامتياز والفرق، فاقتما حقيقة هذه الوجودات المتعددة على صفة الوجود وعدم اشتغالها على شيء او جزء آخر سوى وجوب الوجود بانه تكون الامور امورا بسيطة كلها وجوب الوجود غير معقول وهذا واضح لان وجوب الوجود امرا واحدا لاتعدد فيه في نفسه فلا بد ان ياتي التعدد والكثرة من قبل امر آخر .

اذا افتراض ان تكون هناك وجودات واجبه بدون ما به الامتياز افتراض غير محقق وضروري الاستحالة .

بقي ان يفرض للوجودات فارقا ومميزا بينها ، فيقال ان الذي به الامتياز لا يمكن ان يكون نفس ما به الاشتراك بان يكون وجوب الوجود بينهما ما به الاشتراك وما به الامتياز معا والامتا تعددت هذه الوجودات ايضا و كانت امرا واحدا النفس السبب الذي ذكر في الفرض الاول، فلا بد اذا لكي يتحقق التعدد بينها ان يكون ما به الامتياز امرا منفصلا ومتغايرا عما به الاشتراك ، وهذا المميزان كان جزءا لحقيقة الواجب لزم تركيبه تعالى عما به الاشتراك وما به الامتياز وهذا خلاف اجماع المسلمين

وخلاف رأي الفلاسفة قاطبة وحتى الاشاعرة انفسهم لا يعتقدون تركيب الذات الواجب تعالى ، وان كان هذا المميز خارجا عن حقيقة الواجب فاما ان يكون هذا المميز ايضا واجب الوجود اما انه ممكن الوجود . اذا قلت انه ايضا واجب الوجود يشترك مع سائر الوجودات الواجبة في وجوب الوجود ويحتاج اذا الى مميز آخر لكي يميزه عن غيره من الوجودات الواجبة ، وهكذا يتسلسل الى غير النهاية .

واذا قلت ان هذا المميز ممكن الوجود فاي خجل وانكسارواي فقر للواجب المسكين الذي يتميز بالممكن ويفتقر في تعيينه وتشخصه الى غير



وهكذا لم يبق شك في استحالة تعدد الواجب ، وفي ضوء ذلك يأتى  
اليرهان التالي على استحالة قول الاشاعرة من زيادة الصفات .  
قال المحقق الطوسي في التجريد : وجوب الوجود يدل على نفي  
المعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا .

وقال العلامة القوشجي شارحا للدليل المذكور : "لان هذه الامور ان  
كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطالناه ، وان كانت ممكنة  
لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد  
قابلا وفا علا ، وهو باطل ، وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى  
غيره " (١) .

ومعنى قولهم : " يلزم ان يكون الواحد قابلا وفا علا " هو ان يصبح  
الفاعل والمفعول او الموء ثرو الموء ثرا مرارا واحدا .

بيان ذلك حسب هذا الدليل انه بناء على كون الصفات ممكنة وان  
وجوبها مكتسبة من الواجب بالذات الذي هو ذاته تعالى فيلزم ان يكون  
الشيء الواحد الذي هو قدرته تعالى مثلا قابلا وفا علا او مؤثرا ومثرا  
في نفس الوقت . لان نفس الذات حسب هذا الرأي لا يقدر الا بقدرته ذاته  
تعالى في اعطاء الوجوب لصفة قدرته تتوسل بصفه قدره ، فصفه قدره  
هي القابل لصفة الوجوب وفي نفس الموقت هي الفاعل لان الوجوب جاء  
بها وهذا يساوي القول بأن القدرة الممكنة بالاصاله والفاقد لصفه الوجوب قد  
اعطت الوجوب لنفسها حيث ان اذا تبلا صفه قدره مسلوب القدره والعمل .  
من هنا نعرف ضعف الجواب الذي ذكره الشارح القوشجي عن هذا

الدليل بقوله: " واترض عليه بان لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا  
وفا علا" (١) .

فبالاضافة الى ما قرره الفلاسفة من بطلان كون الشيء قابلا وفا علا  
وبره اعليه (٢) .

يظهر ان صلابة الحجة وقوة الاستدلال جعل الشارح يرتبك امام  
مواجهة الواقع حيث عرف انه يدحض راءيه الخاص من زيادة الصفات على  
ذاته تعالى فحاول رد الاستدلال لكن لم يساعده الحظ لانه اوهن عقيدته  
واعتقد امكان صفاته تعالى (٣) فالتمزم بعدم وجوب الصفات ، ومن المعلوم  
ان الفرق الاساسي بين الوجوب والامكان هو ان الواجب ضروري وحتمي  
بخلاف الممكن فانه جائز ولا يستحيل طرّوا لعدم والفناء عليه (٤) و هل  
يعتقد العلامة القوشجي امكان طرّوا لعدم والفناء على صفات الباري  
عز وجل؟ وهل ذلك سوى افتقار الواجب بالذات الى الممكن بالاصالة؟  
ومما يدل على اضطراب الشارح انه بدلا من ان يشرح كلام الموءلف  
شرحا واضحا فانه طوي في الكلام ، وكان بالامكان ان يستطرد في الكلام  
هكذا: "لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد  
ابطلناه ، وان كانت ممكنة لذواتها يلزم اتصاف الواجب تعالى بالممكنات  
الذي يستلزم احتياج الواجب الى الممكن لان ذاته تعالى لا يستطيع اي

١- شرح التجريد للعلامة القوشجي ص ٤٢٨ .

٢- شرح المنظومة للسبزواري ص ١٥٤ .

٣- لان لزوم كون الواحد قابلا وفا علا انما هو على فرض كون الصفات

ممكنة كما ذكره الشارح القوشجي عند بيان الاستدلال .

٤- شرح المنظومة للسبزواري ص ١٥٤ .

اي عمل حسب راءى الاشاعرة الا بواسطة هذه الصفات الممكنة على الفرض.

### التعدد يساوي التناهي

مما احتج به الفلاسفة على استحالة التعدد في صفاته تعالى هو عمومية الصفات وعدم تناهيها فانه لما كانت صفاته تعالى غير محدودة و علمه وقدرته غير متناهية حيث قال الله تعالى : "لا يعزب عن علمه مثقال ذرة" و"انه على كل شيء قدير" (١)، كان من اللازم ان يرجع كل هذه الصفات الى شيء واحد، فلا يعقل ان تكون المرحلة اللانهائية من الصفات سوى ذات بسيطة من جميع الجهات (٢).

وذلك لاستحالة تحقق الامور المتعددة في حين كونها غير محدودة، وحقائق متفاوتة في حين انها غير متناهية، والالزم (الخلف) (٣) و تصبح هذه الصفات المفروضة فيها اللانهائية ذات نهائية، والتي غير محدودة تصبح ذات حدود.

بيان الملازمة ان الامور المتعددة يجب ان تشمل على الميز والافارق بينها اما بالزمان او المكان او الموضوع او غير ذلك من اقسام الفصل

١- ليس الغرض من ذكر الايات الاستدلال بها، بل انه لمجرد التوضيح والافعدم تناهي صفاته تعالى من المسلمات.

٢- شرح المنظومة للسبزواري ص ١٥٥.

٣- الخلف هو القياس المركب من المصادرة على المطلوب، وهو ان تكون احدى المقدمات نفس النتيجة واقعا وان كانت بحسب رواجها على العقول غيرها. المنطق للمظفر ٨/٣ - ١٥٩.

بين الأشياء ، فلولم يكن حد فاصل وميزبينها بان يكون جميع انواع التفرقة واشكال الفصل منتفيا بينها فلا يمكن تحقق الاثنييه والتخالف بينها ، ولانستطيع اذا ان نقول هذا غير ذاك ، فصحة قولنا هذا وذاك امر آن اثنان يتطلب وجود الحد والفارق بينهما ، فلا يتجا وزكل منهما هذا الحد والادخل في الشيء الاخر .

ومثلا لذلك لو كان العلم حقيقة غير القدرة فلا بد من ان يمتاز كل منهما عن الاخر في الواقع بميزة تجعله غير الاخر ليصح القول بان هذا غير ذاك وان هذا وذاك امران اثنان والاولم يكن اي شيء يفصل العلم عن القدرة لا لزمان ولا للمكان ولا للموضوع ولا للمحمول لا لاضافة ولا الجزئية والكلية ولا اي شيء يمكن ان يفصل بين شيئين متعددين على الاطلاق ، لكان اذا العلم عين القدرة والقدرة عين العلم لعدم ما يفصل بين الحقيقتين .

اذا الاثنييه والتعدد يرافق التعيين والتحديد والتشخص وتناهي الحقيقة فتنتهي عند الفصل وتتحدد بالفارق وتشخص بالميز .  
والحاصل ان كل حقيقة وموجود تجاوز عن الانفراد والوحدة لابلد ان يكون محدودا ومتمايزا عن غيره بفاصل حقيقي ببرد صدق الاثنييه والتعدد والالما يمتاز عن غيره فيكون عين الاخر .  
فمن اجل ان نبقى ملتزمين بعدم تناهي صفاته تعالى يجب ان نلتزم بعدم تعددها وعدم زياتها على الذات . (١)

وقد علم من هذا البرهان (قياس الخلف) انه ليست الصفات الغير المتناهية وحدها مستحيله في الوجود بل يجري هذا البرهان في كل ما يفترض اللانهائية فيه ، سواء في ذلك المهيات ، الذات ،

كانت هذه بعض الأدلة والشواهد العقلية التي ذكرها الفلاسفة لتفنيد مزاعم القائلين بتعدد صفاته تعالى، إلا أنه مع ذلك كانت أدلته نقضية (٢) بجملتها . أي أنها الأدلة والبراهين التي تلزم الجانب المخالف بالتوالي الفاسدة والمحالات العقلية كما فتقار الواجب أو لزوم الدور والتسلسل أو تناهي الصفات وغير ذلك ، وربما تقول أنها غير وافية لفهم الموضوع بما يرضى العقل والوجدان ، لأنها كانت أدلة إسكاتية أكثر من أن تكون اقناعية ، وما لم تنضم إليها الأدلة الحليّة و الاقناعية فلا يكون الرد على الأشاعرة مستوعبا لأنها ربما لا تملأ الفراغ الذهني للسائل .

ولهذا سوف تكون لنا بعون الله جولة أخرى للتماس أدلة حليّة وشواهد تكون اقناعية أكثر من أن تكون إسكاتية ، وذلك في الجهد الثاني من بحث التثليث المختصة ببيان الشواهد والنظريات العقلية والشريعة لتوحيد صفاته تعالى .

### → الحقائق والصفات .

وعلى هذا الأساس فإن الدليل المذكور حجة صارمة للرد على الشرك وعلى إمكان تعدد القدماء أيضا ، اللهم إلا إذا كان مقصود المشركين من تعدد الآلهة هو الآلهة المحدودة والمتناهية ، فلا يكون شيء من تلك الآلهة ربنا الواسع كل شيء علما وقدرة وغنى .

٢- أغلب فلاسفة القدماء عندما حاولوا مثلا نفي التركيب عن ذاته تعالى فإنهم استدلو بأدله نقضيه كلزوم الاحتياج على فرض التركيب أو لزوم الدور والتسلسل ، وهذه الأدلة وإن كانت تفيد إبطال الرأي المخالف إلا أنها أحيانا لا تروى الغليل : إشارات ابن سينا ٥٤/٣ .

الى هنا تعرفنا على المسكين المشهورين للمعتزلة والاشاعرة ،  
بقي ان نشير الى فحوى سائر الاقوال في المسألة ودلتها .

### مسلك القائلين بحدوث الصفات

استدلّ جهم بن صفوان بانه لو كان علم الله تعالى لم يزل قديماً  
لكان لا يخلو من ان يكون هو الله وهو غيره ، فان كان غيره يلزم  
تشريك لله تعالى وايجاب الازلية لغيره تعالى معه ، وهذا كفر ، و ان  
كان هو الله فالله علم وهذا الحاد .

ثم تسأل عن انكران يكون علم الله تعالى هو غيره وقال : اخبرونا  
اذا قلنا انه عليم " ، ثم قلنا " الله " فهل فهمتم من قولنا عليم شيئاً  
زائداً غير ما فهمتم من قولنا الله ، ام لا فان قلتم لا احلتم وان قلتم نعم اثبتتم  
معنى آخر هو غير الله وهو علمه .

وهكذا قالوا في قديرو قوي وغيرهما . وقال ايضا يصح القول بانه  
تعالى عالم بنفسه ولا يصح انه قادر على نفسه ، فثبت ان علمه تعالى هو  
غير قدرته ، واذ هو غيرها فهما غير الله تعالى .

وقال ايضا : يدل على تغاير علمه تعالى وقدرته انه تعالى قديماً يعلم  
بحال عبيد من عباده وهو تعالى متصف بالقدرة ، مع ان هذا العبد يجهل  
علمه تعالى بحاله وغافل عنه . وقد يعلم الله علم العبد مع انه يجهل  
قدرته تعالى . (١)

قال ابن حزم : " من قال بحدوث العلم فانه قول عظيم جدا ، لانه  
نص بان الله تعالى لم يعلم شيئاً حتى احدث لنفسه علماً . واذ ثبت ان

الله تعالى يعلم الان الاشياء فقد انتفى عنه الجهل يقينا ، فلو كان  
يوما من الدهر لا يعلم شيئا مما سيكون فقد ثبت له الجهل به ، ولا بد من  
هذا ضرورة ، واثبات الجهل لله تعالى كفر بلاخلاف " (١) .

وقال ايضا : " اما قولهم انه قد يعلم الله تعالى قادرا من لا يعلمه  
عالم او يعلمه عالم من لا يعلمه قادرا ، فلاحجه في ذلك لان جهل من جهلا لحق ليس  
بحجة على الحق ، وقد نجد من يعلم الله عزوجل ويعتقد فيها انه عزوجل  
جسم فليست الظنون حجة في ابطال حق ولا في تحقيق باطل ، فصح ان علم  
الله تعالى حق وقدرته حق وقوته حق وكل ذلك ليس هو غير الله  
تعالى ، ولا لعلم غير القدرة ولا لقدرة غير العلم اذ لم يات دليل بغير  
هذا لامن عقل ولا من سمع " (٢)

اما استدلالهم لزوم كونه تعالى علما فقد سبق الكلام فيه (٣) وكذا  
قولهم بان ما يفهم من لفظ (الله) هو غير ما يفهم من الفاظ الصفات ،  
حيث قلنا ان النزاع ليس في التغاير بالمفهوم ، وانما هو في المصداق .  
بقي في كلامهم صحة علمه تعالى بنفسه وعدم قدرته على نفسه ، والجواب  
ان العلم يختلف عن القدرة بانه من مختصات ذاته تعالى ولا يكون من  
افعاله علمه اصلا . وهذا بخلاف القدرة فانها ذاتية وفعلية ، فكما انه  
تعالى قادر بالذات منذ الازل كذلك له اعمال القدرة في كل حين ،  
والقدرة الاولى قهرية وغير متوقفة على الارادة والاختيار وقديمة ، اما  
الثانية اي اعمال القدرة فهي على عكس الاولى ارادية متوقفة على  
الاختيار وحادثه . ومن المعلوم ان القدرة التي وقع النزاع فيها في

١- و٢- الملل والاهواء والنحل لابن حزم ١٢٩/١/٨ .

٣- ص ٨٤ من هذه الرسالة .

زيادتها على الذات وعدم زيادتها هي القدرة الاولى دون الثانية لان الثانية ليست من مختصات الذات او عينها وانما هي من افعاله تعالى كالخلق والايجاد والرازقية والغفران وما شاكل ذلك التي هي من الحوادث .

وعلى هذه الاساس فالقدرة الذاتية لاتستلزم في تحققها الاتعققات القادر تعالى ، اما قدرة الفعلية فانها تستلزم بالاضافة الى القادر تحقق المقدور اي ان اعمال القدرة يلازم التأثير في المقدور بنحو من انحاء التأثير فعند حصول القدرة الفعلية يحصل لامحالة مقدور سواء كان المقدور نفس وجود المخلوق الصادر من الله تعالى او ان يكون ذلك بتاء ثيرفي المخلوق كتغييره وتحوله من حالة الى اخرى ومن وضع الى آخر .

وعند ما يقال انه تعالى قادر بدون ان نذكر المقدور ، تكون القدرة عما من القدرة الذاتية والقدرة الفعلية ، فيمكن ارادة كل منهما بهذا الكلام ، اما اذا ذكر المقدور وقلنا انه تعالى قادر على الانسان او على الكون او على نفسه فالكلام اذا ينصرف الى القدرة الفعلية التي هي بمعنى التاء ثير الفعلي في المقدور ، خاصة اذا كان المقدور متحققا في الخارج ، كما في قولنا انه قادر على الانسان ، مع ان الانسان موجود خارجي ، او انه قادر على نفسه مع انه تعالى موجود حقيقي ، فيكون اذا معنى الكلام انه تعالى قادر باعمال القدرة والتاثير في الانسان وفي نفسه .

من هنا نعرف سرا لاختلاف بين صحة علمه تعالى بذاته وعدم صحة قدرته على ذاته وعلمه بنفسه وعدم صحة القدرة على نفسه ، فالعلم علم وادولعلم من افعاله تعالى فلا يكون له تعالى اعمال علمه على غرار اعمال قدرته ، بل علمه سبحانه انكشاف



للحقايق، (١) وذلك امر ضروري لذاته تعالى لايقع تحت الارادة ولا يتعلق به الاختيار اصلا ولا يكون من الحوادث كما كان ذلك شان القدرة الفعلية فكلما نطلق العلم عليه تعالى، وسواء نذكر معه المعلوم ام لا فانه علمه الذاتي القديم، ولا يتخلف فيه تحقق المعلوم وعدم تحققه بالفعل فانه عالم بالحوادث وعالم بذاته تعالى بنحو واحد، لا تغيير في علمه ابدا (٢).

اما القدرة فيما انها تكون فعلية عند ذكر المقدور، وهي من الحوادث فيستحيل اتصافه تعالى بها اذا فرض المقدور ذاته تعالى، لان القدرة الفعلية امر حادث فانها فعله تعالى.

وكيف يمكن ان يكون الشيء فعله اويؤثر الفاعل في نفسه الا اذا كان الفاعل في ذاته قابلا للتغيير والتحول، فعند ذلك يحتمل تأثير الفاعل في نفسه باحداث التغيير في نفسه، ومعلوم ان هذا مستحيل في ذاته تعالى لاستحالة اي حدوث وتغيير فيه تعالى، فهو غير قابل لتعلق القدرة الفعلية به لشدة كماله وبساطته وقوته.

فتبين السبب في عدم صحة قدرته تعالى على نفسه، وانه من قبيل عدم قدرته على اجتماع النقيضين، كالجمع بين وجود الانسان وعدمه في آن واحد، وذلك لان جهة قصور في القدرة بل من جهة القصور والاستحالة والنقص والكمال في المقدور ذاته.

١- شرح المنظومه للسبزواري ص ١٧٢ ج ٢، شرح المواقف ص ٨٤٠

٨٤١، شرح الجلال ٢٦١/١.

٢- ابن سينا في الاشارات ٣١٠/٣.

## تعلق فعل القدرة: (على) و (باء) الجارتين

مما يشهد على ان الظاهر من قولنا قادر على نفسه هو اعمال القدرة دون القدرة نفسها استعمال حرف (على) بدلاً من (باء) الجارة التي استعملت في قولنا عالم بنفسه ، فلا يصح ان نقول عالم على نفسه لان العلم ليس فيه تأثير وتسلط على المعلوم بل هو انكشاف قهري ، بخلاف القدرة لصحة قولك قادر على نفسه ، وايضا قادر بنفسه ، فيكون الفرق بينهما عند نسبة القدرة اليه تعالى بان الاول قدرة فعلية والثاني ذاتية ، ولهذا يصح الاستعمال الثاني دون الاول .

### القدرة الذاتية من الاحكام العقلية

ان من شدة انصراف كلمة القدرة الى المعنى الثاني لها الذي هو اعمال القدرة ان بعض العلماء اخذوا القدرة بنحو عام بمعنى التأشير (١) وكأن قدرته تعالى ليست سوى قدرة فعلية لوجود لها في مقام الذات . وهذا لا يعنى نفي القدرة الازلية ، وانما يراد به ان القدرة الذاتية هي عبارة عن امكان صدور الممكنات عنه تعالى منذ الازل ، (٢) وهذا (امكان صدور الممكنات) هو حكم عقلي منشاءه كمال ذاته تعالى . فلا واقع للقدرة الذاتية سوى كمال الذات .

وهذا نظير حكم العقل بعدم صدور القبح منه تعالى او حكمه باستغناءه

١- شرح المواقف ص ٤٨٠-٤٨١ .

٢- شرح المقاصد ٥٤/٢ وما بعدها .

تعالى منذ الازل عن المكان والزمان والمادة والمدة وغير ذلك . كل هذه الاحكام العقلية المختلفة التي يثبتها العقل لله تعالى لنستلزم وجود صفات عديدة في ذاته تعالى ، وانما يكفي في انتزاع هذه الاحكام صرف كمال الذات وارتقاء وجوده تعالى .

والحاصل انه وان صح لفرق المذكور بين العلم والقدرة الا انه فرق بين العلم والقدرة الفعلية ، وليس بينه وبين القدرة الذاتية التي هي مورد الكلام والبحث .

### الاستناد ببعض الآيات على حدوث الصفات

احتج جهم بن صفوان ايضا لاثبات مرامه آيات من القرآن الكريم مثل قوله تعالى "ولنبلو نكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين" (١) الظاهر في ان الغرض من امتحان العبد وابتلائه هو حصول العلم له عز وجل .

وقد اجيب عن ذلك بان في القرآن الاخبار الصادقة عما لهم يكون بعد كما خبا ره تعالى بان يعلم متى تقوم الساعة ، والاخبار ربما تقول اهل الجنة واهل النار قبل ان يقولوا ، وامثال ذلك يدل دلالة قطعية على ان علمه تعالى بالاشياء كلها متقدم لوجودها .

كما نعلم بذلك ان كلامه عز وجل لا يتناقض ولا يتدافع . وان المراد بقوله تعالى " حتى نعلم المجاهدين منكم " وسائر ما في القرآن من امثال ذلك انما هو على ظاهره دون تكلف تاء ويل ، بل على المعهود بيننا حسب ادراك المخاطب مثل قوله تعالى "فقولاه قولالينا لعله يتذكرا ويخشى" ،

فيراد بالايه السابقه حتى نعلم من يجاهد منكم مجاهدا ، ونعلم من يصبر منكم صابرا . وهذا المعنى لا يتحقق الا في حين جهادهم وحين صبرهم ، واما قبل ان يجاهدوا او يصبروا فانما علمهم غير مجاهدين وغير صابرين وانهم سيجاهدون ويصبرون ، فاذا جاهدوا بالفعل علمهم حينئذ مجاهدين اي متلبسين بالجهاد المنجزين لامره تعالى .

والزمان في كل هذا للمعلوم بخلاف علمه تعالى فانه في غير زمان ، كما ليس ههنا تبدل علم ، وانما يتبدل للمعلوم فقط والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل (١)

وقد عبر بعض المفسرين عن هذا المعنى لعلمه تعالى بالعلم الحضورى (٢) اي حضورا للمعلوم بنفسه لدي العالم .

هذا ، وقد تعرفنا من خلال البحث على ما يمكن ان يكون دليلا لراي القائل بان صفاته تعالى ليست هوتعالى ولا نها غيره ، وكذا الراي القائل بان علم الله تعالى هو الله (٣) ، فلا نعيد ذلك تحرزا من التكرار .

وفيما يلي يتعلق البحث بالجهة الثانية لدراستنا لموضوع التثليث .

### الجهة الثانية من البحث في اثبات توحيد الصفات عقلا وشرعا

الممل والاهواء والنحل لابن حزم . ص ١٣٥ . ايضا ص ١١٥ من هذه الرسالة .

٢- تفسير الجلالين ، والايه في سورة محمد (ص) الايه ٣٣ . ←

والناحية العقلية منه يحتوي على قسمين: القسم الاول في بيان الوجوه المذكورة لتصوير الوحدة بين الصفات ، والقسم الثاني في بيان الاساس الفلسفي الذي جعل ركيزة لفكرة التوحيد .

### تصوير الوحدة بين الصفات

الوجه الاول ان تعددا لا اعتبار ليس نتيجة لتعدد الواقع ، فما يبدو من الاختلاف في معاني هذه الصفات (العالم ، القادر ، الحي) لا يتصل بواقعها اصلا ، لان اتصافه تعالى بما يسمى بالصفات انما هو باعتبار الفعل الصادر عنه تعالى ، فهو قادر بالنظر الى تاء شيره في الممكن ايجادا واعدا ما وتغييرا ، وهو عالم باعتبار حضور مخلوقاته لديه (١) ، و هومي باعتبار تحقق آثاره تعالى فان الميت لا يمكن ان يصدر عنه الاثر وهو موجود بالنظر الى اتصاف مخلوقه بالموجود . وعلى هذا القياس ببقية الصفات .

اما بالنظر الى ذاته وحقيقته تعالى مع صرف النظر عن المخلوق فلا يتصف بصفة واحدة فضلا من ان تكون له صفات مختلفة .

واكثر من هذا ، فانه يمكن ان يقال ان صفة واحدة من صفاته تعالى يمكن ان تعدد في نفسها بلحاظ فعله تعالى ، فيقال انه سبحانه عالم بالانسان وايضا عالم بالحيوان والنبات وغيرها ، لكن هذا الايوة شرفي حقيقة ذاته البسيطة بحال من الاحوال (٢)

١- اما علمه تعالى بنفسه فانه وان لم يكن باعتبار فعله تعالى الا انه ايضا لا

يخرج عن الاعتبار واللاحاظ العقلي حيث ان كل شيء حاضر لنفسه في نظر العقل .

٢- ابن سينا في الاشارات ٣/٣١٥ .

→ ٣- ص ٦٧ من هذه الرسالة

وذلك ان تعدد الاعتبار في المخلوق لا يوجب التعدد وا لاختلاف في الخالق لان الاعتبارات هي مجرد امور ذهنية لا واقع لها ، فالوجود الحقيقي هو لانسان نفسه ، اما كونه معلوما او مقدر او مخلوقا لله تعالى فكل هذه اعتبارات عقلية صرفة تنتزع من فعله تعالى ولا علاقة لها بحقيقته ذاته . (١)

### الوجه الثاني - ترتب اثار الذات والصفات على الذات وحدها

فليس معنى عدم زيادة الصفات على ذاته تعالى ان هناك ذاتا و لها صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيل بعضهم ، بل معناها ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا ، مثلا ذاتك ليست كما فية في انكشاف الاشياء عليك تحتاج بل في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك ، بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات والمهيات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته تعالى بهذا الاعتبار حقيقة العلم .

وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لابل صفة زائدة عليها كما في ذواتنا ، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة ، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم . ومرجع ذلك اذا حققنا النظر ، الى نفي الصفات مع حصول نتائجها و

ثمراتها من الذات وحدها (٢) .

١- شرح المنظومة ١٥٤/٢ ، صدر المتألهين في الاسفار الاربعة ١٧٥/١ .

٢- شرح المواقف ٤٨٥-٤٨١ .

## الوجه الثالث - الصفات تنبع من اصل واحد وترجع اليه

ان صفة الحياة :تنبع من مفهـ العلم لان العالم هو الذي يدرك حيث ان العلم بمعنى الادراك ،والحي يعنى الذي يشعر ويدرك حيث ان الحياة ترافق الشعور والادراك، والميت هو جسم بلا شعور وادراك، غاية الامر ان الشعور والادراك في الحيوان اضعف منه بالنسبة للانسان، لكن المرتبة القوية للشيء تكون واحدة وشاملة على الضعيفه له كضوء الشمس بالنسبة لضوء القمر .

فالعلم واجد للحياة ،والحياة داخله في مفهوم العلم ،بل في حقيقتها لانه لا علم بلا ادراك كما لاحياة بلا ادراك وعلم ،فلا يمكن ان يكون الشيء حيا الا اذا كان ذا علم وادراك (١) والا لاذالم يكن له اي شعور وادراك فهو ميت . وبهذا رجعت صفة الحياة الى صفة العلم .

وصفة العلم بدورها ترجع الى صفة القدرة ،لان القدرة تحتوي على علم والعلم داخل في القدرة .فلا يمكن ان يكون الشيء قادرا الا اذا كان عالما حيث ان القدرة تعنى امكان صدور الشيء المقدور عن القادر وتأثيره فيه ،وذلك يستحيل مع جهل القادر لان من مقدمات عمل الشيء والاقدام عليه او ايجاده هو تصور ، والتصديق بسفائده والتصور والتصديق هما العلم (٢) غاية الامر يكون التصور والتصديق والادراك المنسوب اليه تعالى مجردا فكشفا لاشياء وظهورها له تعالى .

فرجعت صفة الحياة والعلم الى صفة القدرة واصبحتا من لوازمها و

١- ولو كان ذلك ادراكا جزئيا الذي يسمى بالشعور لدى الحيوان

٢- حاشيه ملا عبدالله في المنطق ص ٢٥ - ٢١ .

وتوابعها، والقدرة هي السبب والعلّة لتحقق الحياة والاتصاف العالم بالحياة، والحاصل ان منشاء الكل هو القدرة، وقد تقدم ان القدرة من الاحكام العقلية النابعة من كمال الذات، وليست لها حقيقه خارجيه وراء كمال الذات وقوتها .

القسم الثاني في بيان اساس الفلسفي الذي جعل ركيزة للتوحيد المطلق

### نظرية اصالة الوجود

ان دراسة مسألة تعدد الصفات وتقصي وجهات النظر فيها يحذو بنا الى الاعتقاد بان كل من آمن بوجود الاختلاف في صفات الباريتعالى فانه قد التزم من حيث يدري ولا يدري بنظرية (اصالة المهية)، تلك النظرية التي فقدت اصالتها منذ من طويل، فاصبحت في نظر غالبية الفلاسفة سواء منهم الماديين والمروحيين (١) من الخرافات والاهام، فعندما تحوز هذه النظرية (اصالة المهية) القبول والرضا يسبب عندئذ اختلاف المعاني وتفاوت المفاهيم كثره الحقائق وتحققا لمهيات المختلفة ويكون حينئذ وجود كل شيء تابعا لمهيته الخاصة .

وبما ان المهيات بذواتها وفي انفسها مختلفات تكون اذا في عالم الوجود حقائق متفاوتة، تلك الحقائق التي ينتزع منها مفهوم الوجود (٢)، والتي يطلق على قسم منها الجوهر وعلى القسم الاخر العرض، ويكون لكل

1. materialist and Idealist.

—١

٢- ملاحدي السزوري في شرح المنظومة ٢/٨-٩ وايضاً ٢٨

العلامة القوشجي في شرح التجريد ص ٢٧.



منهما ايضا اقسام عديدة كالجسم والنفس من الجواهر الكم والكيف من الاعراض، وتندرج صفة العلم والقدرة في الكيف . (١)

اما بناء على نظرية (اصالة الوجود) فلاتحقق لشيء من هذه الاختلافات في عالم الوجود، فلا لجواهر ولا لاعراض، لا لكيفيات ولا لكميات، لا الذوات ولا لصفات، بل العالم بأسره يقسم الى قسمين الواجب والممكن وهذا القسمان ايضا ذوا حقيقة واحدة، والفرق يكون بينهما في الشدة والضعف، ويعبر عن هذا الفرق تارة بالوجوب والامكان واخرى بالوجوب الذاتي والوجوب الغيري، ويكون الاول علته والثاني معلولا له .

وبما ان المعلول دائما مرتبة نازلة من حقيقة العلة كحرارة الشمس فلهذا ليس الواجب بالذات والواجب بالغير الامن حقيقة واحدة (٢) .

ثم ان حقيقة الوجود الذي هو منشأ الاثار والذي له مراتب متفاوتة

١- العرض الذي لا يقبل القسمة يسمى بالكيف، وعكسه يسمى بالكم هذا، وان استكشف الاختلاف في نظرا صاحب هذه النظرية ينبع من مشاهدة الاثار المختلفة لهذه المهيئات كبرودة الثلج وحرارة النار، وكالمنطق والنهق بالنسبة للانسان والحمار، فانه اذا لم يكن في الوجود سوى حقيقة واحدة لم يكن اثرها ايضا سوى امر واحد لانه لا يمكن ان يصدر من الواحد الواحد، وبما ان الاثار مختلفة فمنشأها الذي هو المهيئات ايضا مختلفة شرح المنظومة ١٢٧/٢ .

٢- وحتى اذا وافقنا على الراي القائل بعدم اتصافه تعالى بالعلية لانه فاعل مختار ويمكن عدم صدور الممكن عنه تعالى بينما يستحيل انفكاك العلة عن المعلول، فليس الممكن مرتبة نازلة من حقيقة الواجب تعالى، فيقال حتى على هذا الراي لا يمكن اثبات (اصالة

بالقوة والضعف هو مر بسيط (١) لاجزء له . كما لا يمكن ان يكون الوجود جزأ  
 لشيء آخر (٢) فلا بد ان يكون اشر حقيقة الوجود ايضا كذلك للزوم توفـر  
 السسنية والتناسب بين الاثار ومنشأها وبين المعلول والعللة . (٣)  
 وعليه فالممكنات كلها ذات حقيقة واحدة بسيطة لانها معلول له او  
 على الاقل آثاره تعالى الذي هو كذلك (٤) .

— المهية ) في نظر الفلاسفة لانه بعد اثبات (اصالة الوجود) في  
 الواجب تعالى تكون هي نظرية عامة تشتمل الواجب والممكن ولا يمكن  
 اختصاصها باحدهما ، ولم يذهب الى القول ب (اصالة الوجود) في بعض  
 الموجودات و (باصالة المهية) في بعضها الاخر احد من الفلاسفة .  
 هذا ، وان القائلين ب (اصالة الوجود) يرون ان بدو من الاختلاف  
 في آثارات المهيات كالبرودة والحرارة والنطق والنهق انما ينبع من  
 ازدياد البعدين مراتب حقيقة واحدة في القوة والضعف فنتخيل ان  
 المرتبتين ذات حقيقتين مختلفتين ، مع انها ذات حقيقة واحدة ، و  
 مثلا لذلك اللون البرتقالي حيث يعتبر مرتبة اقوى من اللون الاصفر  
 فلما اشتد البعد وقوي اللون حتى صار قهوائيا واسودا يخيل اليانا ان  
 ذلك يختلف حقيقة مع الاصفر مع ان للجميع حقيقة واحدة والفرق يكون  
 بالمراتب . وهكذا كل ما في الكون من مظاهر الوجود ليس سوى مراتب لحقيقه  
 واحدة هو حقيقة الوجود .

١ و ٢ و ٣ — برهان هذه المطالب في الاسفار الاربعة ١/٥٥ ، شرح المنظومة

١٨/٢ .

٤ — برهانه : الواحد لا يصدر منه الا الواحد : شرح المنظومة ١٢٧/٢ ( ٤ )

لاستيعاب هذا البحث والاحاطة الكافية بهذه النظرية يراجع الى الاسفار

الاربعة ١/٣٨ ، شرح المنظومة ٥/٢ ، وغيرهما .

اذا ما سمى بالجوهري القائلين ب(اصالة المهية) لم يخالف في حقيقته عما سمي بالعرض، ولما كان شأن الجوهر والعرض هكذا فكيف حال وجودين كفيين (كالعلم والقدرة) الذين هما من جنس واحد؟ والحاصل ان مفاهيم العلم والقدرة والحياة المختلفة كلها ذات حقيقة واحدة وان كان ادراكنا قاصرا عن فهمها والوصول اليها .

### الحركة الجوهرية

ومن نتائج تقبل (اصالة الوجود) وتبلور فكرته ان تبني كبار فلاسفة الاسلام نظريه (الحركة الجوهرية) القاضي بان اضعف وجوده يتصور في الكون فانه يحتوي بقدر ظرفيته واستعداده على العلم والقدرة والحياة وفي نفس الوقت ليس سوي حقيقة واحدة بسيطة، فاذا كان هذا حال اصغر وجود كوني، فكيف حال من هو مفيض العلم والقدرة والحياة؟

يذكر الفيلسوف الاسلامي الكبير صرد المراء لهين في نظريته المشهورة (الحركة الجوهرية)، ان مظاهر الخلق باي شكل وفي اية مرتبة كانت فهي تملك شعورا وادراكا بقدر وجودها وصلاحيتها .

بل يري هذا العالم ومعه عدد آخر من محققي الفلاسفة ان الوجود و الادراك ليسا في الواقع شيئين اثنين لانه لا يوجد في عالم الكون والوجود بأسره الاحقيقه واحده يعبر عنها تارة بالادراك وتارة بالوجود واخرى بشئ آخر، فكما ضعف وجود ما ضعف ادراكه بنفس النسبة، كما ان للادراك و الشعورا كثر ظهورا في الموجودات القوية والمظاهر الكاملة (١) .

وموحز القول انه لا مكان للتركيب في عالم الوجود، بل التفتا وتفي

درجات الكمال والنقص والشدة والضعف للحقيقة الواحدة هو الذي وجد عالما بهذه السعة . وليس شيء من العلم والقدرة والحياة صفة للوجود او الموجود لكنها عين الوجود (١) والله سبحانه هو العلم اللامحدود و القدرة اللامتناهية والحياة الالزلية والابدية لا ان يكون عالما وقادرا و حيا بمعنى ذات متصفة بهذه الصفات (٢) .

### دورا لفلسفة الحديثة في توحيد المفاهيم

والفلسفة الحديثة ايضا لم تهمل هذا الموضوع بل استطاعت ان تبرهن على (اصاله الوجود) ووحده الكون من خلال التجريبات ، فقربت الى الازهان فكرة التجانس بين المظاهر الكونية وقررت عدم الاختلاف الحقيقي بين مراتب الوجود المنبسطة .

وليس علينا سوي الاشارة المقتضية الى شيء من هذه الافكار تدليلا على مدى استحكام (نظرية اصالة الوجود) وبطلان القول بتعدد الحقائق في الكون، وذلك من دون ان نتطرق الى اسس هذه الافكار وبيان وجهات

١- ليس المقصود بما ذكر وحدة الوجود حتى تترتب عليه التوالي الفاسدة مثل الحلول وما يشبه ذلك، بل المقصود وحدة حقيقة الوجود مع اختلاف الموجودات بالشدة والضعف كما ذكر ، وبين وحدة الوجود ووحدة الموجود فرق كبير .

٢- فاختلف المفاهيم (كمفهوم العلم والقدرة) وان يوءدي الى التعدد والكثرة في الوجود الخارجي للمكنات الا ان الاختلاف والتفاوت بالرتبة وبالشدة والضعف لا يثاءت في الواجب تعالى لانه اعلى مرتبة من مراتب الوجود ، ويستحيل ان يكون اعلى مرتبة لحقيقة واحدة مرتبتين .

النظريها فان الإمام بها يبعدنا عن موضوع الرسالة . فنكتفي في الاستشهاد بثلاثة من نظريات الفلسفة الحديثة وحسب .

### ١- تحول المادة الى القوة

لقد اعترف الفلاسفة المحدثون بوحدة الوجود في جميع المظاهر الكونية ، وذلك بعد اكتشافهم تحول المادة الى الطاقة . وكان ذلك من نصيب العالم الفرنسي الشهير (جوستاف لوبون) ، فالزأني الجديد حسب اكتشافات هذا العالم هو الراي المبني على المشاهدة والاختبار ، بحيث وافقه اكثر علماء اوربا ، ولم يثبت امام النقد العلمي النظريات ، وهو ان المادة قوة متكاثفة ، وان المادة ليست ابدية بل تتلاشى <sup>تلاشى</sup> بانحلالها الى القوة . (١)

١- الرحلة المدرسية للشيخ جواد البلاغي ص ٢٧٦ ، وهذا مما يوء كد عظمة الفلاسفة المسلمين حيث وصلوا الى نفس النتيجة ، وذلك بدون توفير اية وسائل تجريبية ، فقد قال صدر المتألهين: ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء : الاسفار الاربعة ١/٤٤٢ ، ومعلوم ان حق الشرف والامتياز لمن سبق في الوصول الى الحق والمعرفة .

وربما يكون تلميحا الى التوحيد بين الجسم والروح ما ذكره الفيلسوف افلاطون حيث قال: اكبر خطأ اطباء انهم يجهدون دائما في معالجة جسم المريض ، مع انهم لا يهتمون بمعالجة روح المريض وفكره اصلا ، في حين ان الجسم والروح ليسا الاشياء واحدا ، ولا يمكن ان يعالج شيء منهما منفصلا عن الاخر: ديل كارنكي في كتاب (چگونه تشويش ونگرانی را از خود دور كنيم) ترجمة حسام الدين اما مي الى اللغة الفارسية

وقبل ان تتمكن التجارب تحويل المادة الى القوة كان لاراء الفيلسوف (ديمقراطيس) معنى حيث كان يري تكون العالم من اجزاء صغار غير قابلة للتفكيك ، والتي سميت ب(الجواهر الفردة) ، لكن بعدما ثبت تجريبييا ان المادة في حقيقتها ليست سوى القوة (١) فقد زال الحجاب الخيالي من بين المادة (الجسم) وفوق المادة ، وارتفعت الحدود المصطنعة من بينهما ، تلك الحدود والحوال التي كان اساسها صالحة المهية ، فاصبحت المهيتان المختلفتان شيئا واحدا بحسب الحقيقة .

## ٢- البعد الرابع

وابرز ما استجد من الافكار الفلسفية هي اراء الفيلسوف (اشتاتين) التي اوجدت تحولا بارزافي ميادين العلم وحقول المعرفة . واستطاعت ان تفرض نفسها على النظريات القديمة . والذي يعيننا من ارائه هو توحيد بين الجوهر الذي هو الجسم وبين العرض الذي هو الزمان ، وقال ان (زمان) (٢) من حقيقه الاجسام .

وكان الزمان قبل هذا الفيلسوف ، في نظرا غلب الفلاسفة امرا ذهنيا ينتزع من الموجود الخارجي ، فكان الزمان عبارة عن مقدار حركة الجسم او الفلك ، ذلك المقدار الذي يقوم بمقدّر يقدر ويحدده من

١- والفرق الوحيد بينهما في ان الموجود القابل للروية ولولالة ، يسمى بالمادة ، اما الطاقة والقوة فهو الموجود الغير المرئي الذي يعرف بمشاهدة آثاره .

٢- هذا اللفظ مركب من كلمتي (زمان) و (مكان) ، ويقصده الاتصال الطولي والعرضي مع المادة .

دون ان يكون له وجود خارجي .

لكن انشتاين اثبت ان الزمان داخل في حقيقة الأجسام وسماه  
 ب(البعد الرابع) ، وقال ان بالزمان يتحقق جميع عوارض الجسم سواء  
 كان العارض كمّا كالكبر وكيفا كالبياض في الجسم ، وهكذا غيرهما من  
 صفات الأجسام ومظاهرها ، وذلك لأن كل هذه الحالات والعوارض جزء للزمان  
 فالزمان هو مقدار الحركة للجسم، والمقدار المعين من حركة الجسم هو الذي يظهر  
 الجسم في طور من الاطوار ومظهر من المظاهر كاللون لخاص والشكل و  
 التركيب المخصوص والحجم والترتيب المعين بين اجزاء الجسم ، فكل  
 هذه الصفات يمثل في الواقع مقدارا معيناً من حركة الجسم الذي هو الزمان .  
 ومن هنا اصبح الزمان في فلسفة انشتاين جزءاً لحقيقة الجسم ، فنظهر  
 المادة نتيجة لمقدار معين من الحركة بشكل الانسان ، وعندما تجاوزت  
 سرعة الحركة عن هذا المقدار ، انقصت فتكون المادة قد ظهرت بشكل آخر  
 كالشجر والحيوان والبحر والجبال . (١) اذا فقد وحدانشتاين بين  
 حقيقة المهيئات المختلفة فمقدار ذلك اراء القائلين باصالة المهية  
 حيث كانوا يرون ان المهيئات مختلفات بالذات ، وان مهية الجوهر  
 ومنه الجسم تختلف تماماً لاختلاف عن ماهية العرض ومنه الزمان ، فبرهن  
 هذا الفيلسوف على ان الزمان من حقيقة الجسم ، وبذلك زال اظهر

---

١- انشتاين في كتاب (النسبية) ، ترجمة الدكتور رمسيس شحاتة ،  
 ص ٥٥ و ١٢١ وما بعدها ، ايضا يراجع الى كتاب "دوفيلسوف شرق وغرب  
 صدر المتألهين وانشتاين" تأليف حسين على راشد ، ص ٨٣ .  
 هذا ، وان ما نقلناه عن هذا الفيلسوف مذكور في كل ما كتب حول  
 انشتاين ونظرياته ، وهو بمنزلة الأساس لأفكاره .

مورد الاختلاف بين المهيئات الذي هو اختلاف الجواهر والاعراض ، وما بعد زوال الحاجز الخيالي من بين الجواهر والاعراض اصبحت المهيئات المختلفة حقيقة واحدة . (١)

### ٣- تكامل الانواع

من التطورات الحديثة التي طرأت على اصول الفلسفة هي نظرية "تكامل الانواع". فقد هدّمت هذه الفكرة اساس منطق ارسطو ، وقال صاحب هذه النظرية (دارون) انه ليس بوسع احد ان يعترف او يقرر لكل نوع من انواع الموجودات حدا معيناً وفصلاً خاصاً به وثابتاً له ، فان الواقع يشهد خلاف ذلك ، لان من الممكن جداً ان تتجاوز حقيقة نوع ما عن حدودها المشخصة وتندرج في صفوف باقي الانواع كـ بعض الحيوانات الزاحفة حيث يتصاعد الى اصناف الطيور تحت ضغط الحاجة وتاءثير المحيط وتنازع البقاء والانتخاب الطبيعي .

وعلى هذا الاساس فكل الحقائق الكونية قابلة في حداثتها للتحويل والارتقاء من مهيتها المعينة والمحددة بالجنس والفصل المعينين الى

١- وحاصل ما يقوله هذا الفيلسوف ان الزمان هو الذي يوجد مظاهر الخلق ويحقق مراتب متفاوتة من الوجود ، وذلك من جراء تفاوته في شدة الحركة وبطئها ، فالزمان مقوم لحقيقة هذه المراتب ، وهذا المقوم امر واحد ذو مراتب . ولو كنا نعرف محل إقامة هذا الفيلسوف او كان بالامكان الوصول اليه بعد ما بطئت سرعة الحركة في جسمه ، لكنا نطلب من حضرته ان يتفوه بكلمة واحدة كنا ننتظر صدورها عن لسانه لكي تتحد نظريته مع نظرية (اصاله الوجود) وهذه الكلمة هي تسمية الزمان بالوجود .



مهية اخرى تتحدد بالجنس والفصل والحقيقة الاخرى تغاير المهية الاولى بحسب الواقع . .

اذا ليس هناك ما يسمى بالامور الذاتية التي هي غير قابلة للتغيير بل جميع خواص المهية وفصول الانواع مور عرضية يمكن زوالها بالنواميس الاربعة التي اسس دارون نظريته عليها (١) .

واذا كان بالامكان تحول كل مهية الى اخرى وحدث فصل مكان فصل آخر فليس اى فرق بين ما يسمى بالتمييز الحقيقي للمهية وبين الاعراض الزائلة، كلها صفات طارئة وغير ثابتة والحقيقة مرواحديت شكلها شكال مختلفة .

وترى انه ليس ادل على وحدة المظاهر الكونية في حقيقتها من هذا الكلام . (٢)

١- هذه النواميس الاربعة المذكورة في كتاب اصل الانواع ترجمة اسماعيل مظهر، وذلك في فصول اربعة .

٢- ونحن ان لانعتبر نظرية دارون ولاية نظرية فلسفية اخرى، عقيدة مسلمة يجب الالتزام بها بكل محتوياتها وفروعها ما لم تتواءم بالشواهد العقلية اليقينية وبالنصوص الشرعية القطعية، الا ان هذه النظريات اذا لم تكن واقعية وصادقة بعضها او كلها فهي تكفي في احداث الشبهة ويجاد الاحتمال وازاله الوثوق عما يخالفها من الآراء والنظريات .

وبالتالى لا يمكن على الاقل اثبات المغايرة بين المظاهر الكونية في حقيقتها اذا لم تتمكن من اثبات توحيدها، ومع ذلك لا طريق الى اثبات التغاير بين حقيقة العلم والقدرة والحياة . وفي هذه الحالة وجزا العقل عن درك هذه المسألة تكون وظيفة العبد احدا الامرين :

(١) التعبد بالنصوص الشرعية اذا كانت النصوص واضحة في الموضوع

كانت هذه بعض الشواهد العلمية الدالة على وحدة حقيقة الكون وعدم الخلاف في واقع المظاهر الوجودية ، وذلك بالرغم من تعدد الاسماء و الصفات التي جعل كل منها علامة للتدليل على مظهر خاص ومرتبة معينة من مراتب هذه الحقيقة الواحدة .

كما كانت هذه الشواهد ايضا دليلا واضحا على ان اختلاف المفاهيم والمعاني المستفادة من الالفاظ لا يستلزم اختلاف الحقيقي المؤدي الى التباين والاشنينية بحسب واقع الذات والمهية ، وان كانت تدل على الاختلاف بحسب المرتبة والتفاوت بالضعف والشدة .

وبعد عدم تحقق الاختلاف في حقيقته الممكنات لا يبقى مجال لتوهم اى اختلاف في الواجب تعالى من حيث الذات ام من حيث الصفات ، فانه تعالى صانع الممكنات وارفع شانها منها واكمل وجودا من جميع الممكنات . وفيما يلي نشير الى بعض النصوص الشرعية واقوال الائمة حول الموضوع التي توءيد الحكم العقلي من عدم اضافة الصفات على ذاته تعالى

### الاحاديث المروية حول صفاته تعالى

١- عن اميرالموء منين علي بن ابي طالب (ع) في آخر حديث له قال:

— بناء على ان المسألة ليست من اصول الدين وان الالتزام باي طرف فيها لا يوجب الكفر كما في شرح الجلال ٣٥٥/١ .

(٢) التوقف وعدم الاعتقاد لابعينية الصفات وبزيادتها ، اما لعدم فائدة الدليل الشرعي في مثل ذلك ، اول لعدم وضوح الادلة الشرعية فيها .

لكننا سبق ان بينا بعون الله الادلة العقلية والشرعية على عدم زيادة

الصفات .

"وقبول لقاتل انه عزوجل احدي المعنى يعنى به انه لا يقسم في وجوده ولا عقل  
ولا وهم" (١) .

وقال ايضا في شأنه تعالى الممتنع من الصفات ذاته ، وانه لا  
تحده الصفات (٢) .

٢- عن الامام الرضا (ع) اول عبادة الله معرفته واصل معرفة الله توحيد  
ونظام توحيد الله نفى الصفات عنه ، لشهادة العقول ان كل صفة وموصوف  
مخلوق، وشهادة كل مخلوق انه خالق ليس بصفة ولا موصوف ، وشهادة كل  
صفة وموصوف بالاقتران ، وشهادة الاقتران بالحدث ، وشهادة الحدث  
بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث . . . . (٣)

وقد ورد هذا المضمون في عدة روايات (٤) الدالة على ان التوصيف  
بصفة ما يعنى الاثنينية بين الصفة والموصوف ، وان الاثنينية تعنى التعدد  
والتركيب المستحيل في ذاته تعالى .

٣- عن ابي جعفر الثاني (ع) " . . . والاسماء والصفات مخلوقات والمعنى  
بها هو الله الذي لا يليق به الاختلاف ولا لائتلاف ، وانما يختلف ويأ تلف  
المتجزأ ، فلا يقال لله موء تلف ولا الله قليل ولا كثير ، ولكنه القديم  
في ذاته ، ان ما سوي الواحد متجزئ ، والله واحد لا متجزئ ولا متوهم  
بالقلة والكثرة ، وكل متجزئ او متوهم بالقلة والكثرة فهو مخلوق دال  
على خالق له" (٥) .

١- توحيد الصدوق ص ٤٥ .

٢- اصول الكافي ١/١٣٩ .

٣- توحيد الصدوق ص ١٧ .

٤- اصول الكافي ١/١٤٠ ، توحيد الصدوق ص ٢٨ .

٥- اصول الكافي ١/١١٦ .

٤- عن ابي جعفر (ع) انه قال في صفة القديم: "انه واحد صمد ، احدي المعنى ، ليس بمعاني كثيرة مختلفة . قال (الراوي): قلت : جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر ، بغير الذي يسمع . قال (الراوي): فقال : كذبوا والحدوا وشبهوا تعالى الله عن ذلك ، انه سميع بصير ، يسمع بما يبصر ، ويبصر بما يسمع . قال (الراوي) قلت : يزعمون انه بصير على ما يعقلونه . قال (الراوي): فقال : تعالى الله ، انما يعقل ما كان بصفة المخلوق ، وليس الله كذلك " . (١)

ونظيرها عن ابي عبد الله (ع) : " هو سميع بصير ، سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ، ويبصر بنفسه ، وليس قوليا نه يسمع بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر ، ولكني اردت عبارة عن نفسي اذ كنت مسوء ولا ، وانها مالك اذ كنت ساثلا ، فاقول يسمع بكله لا ان كله له بعض ، ولكني اردت افهامك ، والتعبير عن نفسي ، وليس مرجعي في ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى " . (٢)

وهذه الروايات صريحة على وحدة الذات والصفات وعدم تعددهما في الخالق سبحانه .

٥- عن ابي عبد الله (ع) لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم ، والسمع ذاته ولا مسموع ، والبصر ذاته ولا مبصر ، والقدرة ذاته ولا مقدور .. الى آخر الرواية . (٣)

١- اصول الكافي ١/١٠٨ ، الوافي ١/٨٢ ، توحيد الصدق ص ٩٦ .

٢- اصول الكافي ١/١٠٨ ، توحيد الصدوق ٩٦ .

٣- المصادر السابقة ١/١٠٩ ، وص ٩٢ .

وعن جابر الجعفي عن ابي جعفر (ع) قال سمعته يقول: "ا ن الله نور لا ظلمة فيه ، وعلم لا جهل فيه ، وحياة لاموت فيه " . (١) وبهذا المضمون روايات كثيرة (٢) .

نرى في هذه الروايات كيف حملت المصا در عليه تعالى دون اوزان الفاعل ، وهذا مما يوئد عدم اتصافه تعالى بالصفات الزائدة .

٤- من خطبة اميرالموء منين علي بن ابي طالب (ع) في شاء نه تعالى : "الذي سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد ولا بنقص ، بل وصفته بافعاله ودلت عليه بآياته " (٣) .

وعن الحسين بن علي (ع) " يوحد ولا يبعض ، معروف بالآيات موصوف بالعلامات ، لا اله الا هو الكبير المتعال " (٤) . وعن ابي جعفر (ع) نظيره (٥) .

هذه العبارات تدل بوضوح علي ان صفاته تعالى كلها من صفات الفعل وان المتعدد انما يكون باعتبار تعدد الجهة في فعله تعالى من الآثار والآيات .

٧- عن الحسين بن علي (ع) " ... ولا اختلاف صفة فيتنا هي " . (٦)

وهذا بعينه هو الدليل النقضي الذي ذكرناه سابقا (٧) .

كان ذلك عرض موجز لقسم ضئيل من الروايات الواردة بشأن صفاته تعالى ، فهل تبقى مع وجود هذه الروايات قيمة لفكرة من يظن ان تعدد الصفات واختلافها من ضروريات الإسلام؟

١- ٢- ٣- ٤- ٥- و٦- توحيد الصدوق صفحات ٩١ ، ١٥ ، ٢٢ ، ٦٦ ،

نعم ربما يلاحظ على هذه الروايات انها مروية عن طريق الشيعة ،  
فمن المحتمل ان لا يطمئن غير الشيعي بها .

لكن هذا لا يوجب ان يكون القول المخالف لهذه الروايات ولما  
ذهب اليه كل من المعتزلة والشيعة والفلاسفة المسلمين من ضروريات  
الاسلام ، لان هؤلاء الفرق من المسلمين ، ومجرد عدم ارتياح الاشاعرة  
من تبعهم عن رأي هوء لا ٤ ومخالفتهم لهم في ذلك لا يعطى لنا حقا لاجرا  
هوء لا ٤ الشيعة والمعتزلة عن الاسلام والقول بانهم خالفوا ضروريا من  
ضروريات الإسلام .

وعليه فلعل من الجائز ان يقال ان تعدد الصفات من ضروريات  
بعض المذاهب الاسلامية كالاشاعرة مثلا ، ومن البديهي ان الضروري عند  
مذهب ما لا يلزم ان يكون ضروريا عند كل المذاهب حتى يصح نسبه الي  
الاسلام بقول مطلق .

وبذلك قد هدم ذلك الاساس الذي اسس عليه الاستدلال بآية التثليث  
على شرك اهل الكتاب ، والذي كان السبب لحمل التثليث في لايه على  
التثليث بحسب الذوات من اجل ان التثليث بحسب الصفات من ضروريات  
الاسلام فلا يمكن ان يكون تثليث النصارى من هذه القبيل . . . الى آخر  
الكلام الذي سبق بيانه (١) فثبت انه ليس من ضروريات الاسلام وان كان  
من ضروريات مذهب من المذاهب الاسلامية ، فلم يتم الاستدلال بالآية على  
شرك اهل الكتاب .

هذا بالاضافة الى ما تقدم من عدم امكان حمل التثليث في لاية على التثليث الذاتي (٢)

١- ص ٣٠ من هذه الرسالة .

٢- ص ٨٧ من هذه الرسالة .

وانه لابد من الاخذ بعموم الآية الدال على بطلان كل شكل من اشكال التثليث .

الى هنا كان ردنا على الاستدلال بالآية نقضا للمقدمتين المذكورتين له اللتين هما :

١- كون تعدد الصفات من ضروريات الاسلام .

٢- لزوم حمل الآية على التثليث الذاتي .

وقد بينا بطلان هاتين المقدمتين معا . وبعد هذا ننظر الى الآية بنظر جديد مع عدم الاكثرات بما تقدم . فحتى لو فرضنا عدم مية الاجوية المتقدمة ، ووافقنا مع الرأي القائل بأن التعدد في الصفات من ضروريات الاسلام ، وايضا فرضنا عدم وجود مانع من حمل الآية على التثليث الذاتي ، فنقول حتى بناء على هذا الفرض لاتدل الآية الكريمة على ان القول بالتثليث في الذوات من الشرك لان التثليث بحسب الذات له معنيان كما ياتي .

### معاني التثليث الذاتي

الاول ، ان يكون المقصود به اعتبار كل واحد من هذه الذوات الثلاثة واجبا بذاته وإلهاً مستقلا ، فتكون ثلاثة آلهة للكون . ولا شك في ان هذا المعنى داخل في الشرك ، بل هو الشرك نفسه .

الثاني ، ان يقصد به تحقق هذه الذوات الثلاثة من الازل دون ان يكون كل واحد منها إلهاً مستقلا وخالقا للكون ، بل صانع العالم واحد منها ، والاثنان الاخران ليسا بخالق للكون بل انهما مظهران من مظاهر الاول كأن نسمي الثاني ابنا للاول ومولودا تابعا له تعالى ونسمي الثالث روحا ، او تجليا خاصا للاول تعالى ، او ان يقال ان واحدا من هذه الثلاثة

هو الخالق والمجهول لدينا تعيين هذا الخالق وتشخيصه، فهو مردد بين هذه الثلاثة وان كانت قديمة الا ان كلها ليست بآلهة بل واحد منها هو الله .

ومن الواضح ان هذا المعنى الاخير لا يتضمن الشرك اصلا وان كان في مضمونه امر باطلا لايحوز التمسك به عقلا وشرعا .  
 اذا لبد من استظهار الالية الكريمة ولا كي نرى هل انها تنظر الى المعنى الاول او الى الثاني، ثم نطبق مدلول الالية على عقائد اهل الكتاب حول التثليث لنخرج من بحث التثليث بصورة واضحة من ناحيه تفسيرها ومن ناحيه فهم التثليث عند اهل الكتاب وانه باى معنى من المعانى المذكوره .  
 وبعد هذه الجولة ننهي النقاش بمقارنة ذلك بعقيدة الاسلام في التوحيد لئلا يبقى بعد ذلك اى توهم وارتياح في المفارقة بين العقيدتين: التثليث والتوحيد .

### اوزان الفاعل من الاعداد

ان للاسم الفاعل المشتق من اعداد كالثالث من الثلاثة والرابع من الاربعة، وغيرها معنيين كل واحد منها يختص بحالة معينة: ١- ان يضاف الى مبدا اشتقاقه والى ما فوق ذلك، كاضافة الثالث الى الثلاثة والى الاربعة، وفي هذه الحالة يعطى اسم الفاعل معنى التبعية والجزئية،  
 فيصدق القول بان من قال: ان الله ثالث ثلاثة فقد كفر، حيث ان معنى الثالث هنا هو الجزء الثالث لمركب ذي ثلاثة اجزاء، او بعضا من مجموع ابعاض الثلاثة المستلزم وجود رابطة تربط هذه الاجزاء والابعاض بعضها ببعض .



ومثل هذه العقيدة في الواقع انكار للخالق الذي دعت اليه الكتب

السماوية . (١)

وميتضح ذلك عند التعقيب على عقيدة التثليث وانه مستلزم للكفر

بالله تعالى .

٢- ان يضاف الى ما دون مبدأ اشتقاقه كإضافة الثالث الى اثنين او

الرابع الى الثلاثة ، وفي هذه الحالة يعطى اسم الفاعل معنى الجاعل ،

فيصدق قولنا : من قال ان الله ثالث اثنين فقد آمن . حيث ان المعنى

الثالث هنا هو جاعل الاثنين ثلاثة . (٢)

وبما ان وزن الفاعل من الاعداد في الآية (آية التثليث) من لقسم

الاول فلامحالة يكون مدلوله هو المعنى الثاني من التثليث الذي هو

التبويض ، وهذا المعنى كما ذكر لا يحتوي على الشرك لعدم صدق معنى

الشرك عليه لالغوه ولا مطلقا كما تقدم في الفصل الاول لمتعلق بذلك . (٣)

نعم النقد الذي يتوجه الى هذا المعنى هو لزوم تعدد القدماء ، والاعتقاد بتعدد

القدماء من دون اعتبار كل واحد منها لها واجب الوجود لا يكون شركا وان كان اعتقادا

بإشراكا وكيف يتم ذلك بالشرك وبين فلاسفة الاسلام من يعتقد بقدوم

العالم ولم يقل احدا منهم من المشركين ، لان حدوث العالم ليس من أصول

الدين حتى يكون انكاره كفرا ، كما ليس انكاره ملازما لانكار اصل من

١- الشيخ جواد البلاغي في الهدى الى دين المصطفى ٢/٢٧٨ ، وما بعدها ،

ايضا ١/١٢١ وما بعدها .

٢- شرح ابن الناطم ص ٢٨٨ ، السيوطي ص ٢٥٧ .

٣- ص ١٥ وما بعدها من هذه الرسالة

من اصول الدين. (١)

والفرق الوحيد بين القائلين بقدم العالم والقائلين بالتثليث في ان الطائفة الاولى يرون العالم منفصلا عن وجوده الله تعالى، فلم يفرضوهما مؤلفاً و متحداً .

وهذا بخلاف اهل الكتاب حيث افتعلوا فكرة الاتحاد بين الاقانيم الثلاثة (٢) وهذا هو السبب في اطلاق الكفر عليهم، ولو كان اعتقاد هؤلاء مثل ما يعتقد به بعض الفلاسفة بتعدد القدماء من دون ان يوحد بين الواجب والممكن وبين الله تعالى وعبد المسيح (ع)، ومن دون ان يعتبروا الله تعالى جزءاً يشترك مع سائر الاجزاء لتأليف المركب الواحد لكانا نعتبرهم ايضا موحدين .

وموجز القول ان الآية الشريفة دلت على كفر القائل بان الله تعالى واحد من الثلاثة، لكن الآية لم تذكر ان هذه الثلاثة كلها آلهة في نظرهم ليكون الخالق اكثر من واحد، وهذا المعنى الذي تشير اليه الآية وان يشتمل على كفر لكن يخالف معنى الشرك الذي يعني تعدد الالهة .

واكثر من هذا فان الآية الكريمة تتضمن شاهداً بارزاً على ما ذكر حيث انها اعتبرت القائل بالتثليث كافر دون ان تعتبره مشركاً . ولو كان الحق كما يظن المستدل من اعتقاد هؤلاء بالتثليث في الذوات وملازمة ذلك الشرك فلما ذالم يعتبروا مشركين في الآيه مع ان التعلق بالذوات المختلفة والمستقلة هو مما يختص به اهل الشرك وهو الميزة

١- وان نري التهمة بالزندقة بالنسبة للقائل بقدم العالم في كلمات بعض العلماء الا انه مما لا يعتني به لما ذكر من عدم التصادم بينه وبين اصول الدين .

٢- ص ٩٢ من هذه الرسالة، وياتي الشاهد عليه من كلماتهم ايضا في الصفحات المقبلة

الخاص بهم، فكان المناسب ان تكون لاية هكذا: لقد اشرك الذين قالوا  
ان الله ثالث ثلاثة، بدلامن قوله تعالى، (لقد كفر الذين قالوا ان لله  
ثالث ثلاثة) (١).

الى هنا تنتهي الجهة الثانية من بحث التثليث، وفيما يلي نبدأ  
بالناحية الثالثة والاخيرة المختصة ببيان اقوال اهل الكتاب حول  
التثليث والقاء الضوء عليها لنكون على بينة من امرهم ونتعرف على  
رايهم عن طريق مباشر. فيتضح لنا ان تثليثهم في الذات ام في الصفات  
واذا كان في الذات فبأي معنى من المعنيين المذكورين.

### الناحية الثالثة من البحث في اقوال اهل الكتاب

(لا اعتقاد بالتوحيد عندهم)

#### اولاً، التثليث عند اليهود

نقرأ في التوراة الرائجة: "وظهر له الرب.. فرفع عينيه، و اذا  
ثلاثة رجال واقفون لديه، فلما نظر ركض لاستقبالهم وسجد الى الارض وقال  
يا سيد ان كنت وجدت نعمة في عيني، فلاتتجأ وزعبدك، ليوء خذ قليل ماء  
واغسلوا ارجلكم واتكئوا تحت الشجرة. فاخذ كسرة خبز فتسندون قلوبكم  
ثم تجتازون.. ثم اخذ زبدا.. ووضعها قدامهم.. اكلوا وقالوا له ايمن  
سارة.. فقال اني ارجع اليك نحو زمان الحياة ويكون لسارة مراتك

١- يكون ذلك باصطلاح المنطق جعل مقوم النوع مقومًا للحقيقة الجنس،  
وهذا نظير قولنا: لقد صار حيوانا من نطق. مع ان النطق مقوم لحقيقة  
الانسان، وركاكة مثل هذا الكلام واضح لايحتاج الى دليل.

ابن . وكانت سارة سامعة . فضحكت . فقال الرب لابراهيم لما ذا ضحكت سارة . هل يستحيل على الرب شيء في الميعاد . ارجع اليك نحوزمان الحياة ويكون لسارة ابن . ثم قام الرجال من هناك وتطلعوا نحو سدوم (١) .

وقد علق على هذه الاقوال العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي المتخصص في اديان اهل الكتاب بقوله :

"ويا للعجب كيف يكون لله جل شأنه ثلاثة رجال يمشون وياً كلون ؟ وكيف يخطبهم ابراهيم (ع) تارة بخطاب واحد فيقول (يا سدي) (عينك) (عبدك) ، وتارة بخطاب الجمع فيقول (اغسلوا ارجلكم) (واتكؤوا) (فتسندون قلوبكم) ، وكيف تعبر عنهم التوراة مرة بضمير الجمع فتقول (اكلوا) (وقالوا) ، ومرة بضمير الواحد فتقول (وقال) (وقال يهوه - الرب - ارجع .)

وليت شعري هل تقول التوراة ان الله يهوه - الرب - جلت اسماءه هو جمع الرجال الثلاثة الذين اكلوا ام هو واحد منهم . نعم ان الرسالة المنسوبة لعبد المسيح تقول : ان الرجال الثلاثة هم اقانيم الاله الواحد .

ولعل (المتكلف) (٢) يحتج على ان الرجال الثلاثة هم الله جل شأنه بقول التوراة ان ابراهيم (ع) ركض لاستقبالهم وسجد الى الارض ، فان المتكلف يدعي في مثل هذا المقام (يه ٤ ص ٢٥٥ و ٢٥٦) ان سجود ابراهيم (ع)

١- الاصحاح الثامن عشر ص ١٤ من سفر التكوين .

٢- يقصد ب(المتكلف) مؤلف كتاب الهداية من الكتب المهمة عند

النصاري كما يذكر الشيخ البلاغي في الهدى / ٣٠١ .

دليل على ان الذي سجد له هو الله .

ولم يشعر المتكلف ان التوراة تبين من سخافة هذه الحجة ان ابراهيم

(ع) سجد مرتين لبني حيث (تك ٢٣، ٧، ١٢) .

واعلم ان النصارى يتشبثون لدعوى الثالوث والوهية المسيح

بأوهام كلمات في كتبهم الرائجة . انظر (يهج ص ٢٥٢ - ٢١٥) " (١) .

"وردا ايضا في التوراة: "فجاء الملاك ان الى سدوم، فلما رأهما لوط

قام لاستقبالهما وسجد بوجهه الى الارض . . ودخلا بيته، فصنع لهما ضيافة

وخبزا فطيذا فأكلوا . .

وقال الرجلان للوط . . كل من لك في المدينة، اخرج من المكان . .

فارسلنا الرب لنهلكه . . كان الملكان يعجلان لوط . . وكان اخرجاهم

الى خارج انه قال هرب لحياتك . . فقال لهما لوط لا يا سيد هوذا عبدك

قد وجد نعمة في عينيك وعظمت لطفك . . هوذا المدينة هذه قريبة للهرب

اليها وهي صغيرة اهرب الى هناك . . فقال له اني قد رفعت وجهك في

هذا الامر . . لانى لا استطيع ان افعل شيئا حتى تجيء الى هناك " (٢) . قال

الاستاذ البلاغى:

"ويا ترى كيف ان الرجال الثلاثة الذين جاؤا الى ابراهيم (ع) و

ذهبوا الى سدوم ما روا ملاكين اثنين . ايقول (المتكلف) ان ثالثهم هو

يهوه - الرب - الاله الذي كلم ابراهيم (ع) وذهبوا وانه رجع عن صحبه

الملاكين بعدما اكل من ضيافة ابراهيم (ع)؟ ولما ذابا را الملكا ن واحدا ،

يقول لهما لوط (لا يا سيد) (هوذا عبدك)؟

١- الهدى ٢/٢٦٦ .

٢- الاصحاح التاسع عشر من سفر التكوين ص ١٥ .

وهن (الالهة) هو الذي يقول اننا لا قدران افعل شيئا حتى تجيء الى

هناك .

وان ما في الرسالة المنسوبة لعبد المسيح واما لهم من ان العهد القديم يرمز الى الثالث ، اترام يريدون بذلك هذا الخبط في العدة

(١) .

### ثانيا - التثليث عند انصاري

نقرأ في كتاب الهداية : "فالمسيح (ع) احتمل في جسده ما كنا نستوجه من العقاب ووفي ما كان علينا من الدين رحمة منه ، لان الله هكذا احب العالم حتى يذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك من يؤمن (يه ج ص ٢٩٥ و ٢٩١) " (٢) .

ثم يعقب عليه العلامة البلاغي ويقول "ا وتدرى من يريد بالمتجسد المصلوب في كلامه ، هذا هو من تكرر في مزامعه في كتابه انه الله الذي تسمى الطبيعة البشرية ليرفع قدرها .

فان اردت الايضاح قال لك هو اقنوم الابن ، فان قلت : وما اقنوم الابن ، قال لك ان الله واحد والاقنوم ثلاثة الاب والابن والروح القدس ، والثلاثة هم واحد ، فالله واحد ثلاثة . فان قلت : كيف يكون الواحد ثلاثة ، ومن الباذل ومن المبدول اذا كان الثلاثة واحدا ، ومن المصلوب ومن المتجسد ، قال لك اسكت ولا تكثرفي سوء الك فان هذه الامور لا يدركها العقل ، وليست من وظيفته ، بل تؤخذ من تعاليم القسوس المؤيدين بروح

١- الهدى ٣/٣٦٧ .

٢- المصدر السابق ١/١٣٦ .

القدس بلاتعقل لها، فقد قال بولس الرسول: "لانهذا كان العالم في حكمة الله لم يعرف الله بالحكمة استحسنا الله ان يخلص المؤمنين بجهالة الكرازة، لان جهالة الله، حكم من الناس، وضعف الله اقوي من الناس (اكو: ٣١ و ٣٥)" (١) .

ومما جاء في الانجيل قوله: ١.٣٣. اجاب به اليهود قائلين لسنا نرجمك لاجل عمل حسن، بل لاجل تحديف فانك وانت انسان تجعل نفسك الهيا ٣٤، اجابهم يسوع اليس مكتوبا فينا موسمنا قلت انكم آلهة ٣٥، ان قال : الهة لاولئك الذين صارت اليهم كلمة الله ولا يمكن ان ينقص المكتوب ٣٦، فالذي قدسه الاب وارسله الى العالم اتقولون له : انك تجدف ؟ لانني قلت : اني ابن الله ٣٧، ان كنت لست اعمل اعمال ابي فلاتؤمنوا بي ٣٨، ولكن ان كنت اعمل فان لم تؤمنوا بي فآمنوا باعمال لكي تعرفوا وتؤمنوا ان الاب في ونا فيه . (٢)

وورد فيها ايضا : ٧، فان الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة الاب والكلمة والروح القدس، وهؤلاء الثلاثة هم واحد . (٣)

الذي (المسيح) اذ كان في صورة الله يحسب خلسة ان يكون معادلا لله ٧، لكنه اخلى نفسه اخذا صورته عبدا في شبه الناس ٨، واذ وجد في الهيئة، كانسان وضع نفسه واطاع حتى الموت موت الصليب ٩، لذلك رفعه الله ايضا واعطاه اسما فوق كل اسم . (٤)

١- الهدى ١/١٣٦ .

٢- انجيل يوحنا، الاصحاح العاشر ص ١٠٧ .

٣- رسالة يوحنا الرسول الاولى، الاصحاح الاول ص ٣٤١ .

٤- رسالة بولس الرسول الى اهل فيليب، الاصحاح الثاني ص ٣٥٥ .

وهذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي وحدك ، و  
يسوع المسيح الذي ارسلته (١) .  
وقد سبق نظيره هذه الاقوال في التعاليم المسيحية (٢) .  
ومن تعاليمهم الاساسية والشروع في العبادة قولهم : باسم الاب  
والابن والروح القدس الاله الواحد . آمين (٣) .

١- انجيل يوحنا ، الاصحاح السابع عشر ص ١١٤ .

٢- ص ٨٤ من هذه الرسالة .

Au nom du père, at du fils et du Saint-esp-  
rit Ainsi soit-il.

#### Le symbole des Apotres

Je crois en Dieu le pèret out -puinant, creàteur  
du ciel et de la terre; -et en Jèsus-christ son  
fils unique Notre-seigneur;- quit a ètè concu du  
saint- Esprit;-est nè de la vierge Marie;-a sou-  
ppert sous ponce- pilate,-a ètè crucifiè, est  
mort;-a ètè enseveli, est-  
descendu aux enfers;-le troisième jour est ressu-  
scitè des morts;- est mortè aux cieus; est assis  
à la draite de dieu le père tout- puissant;d' où  
il viendra juger les vivants et les morts.

Je crois au saint-Ësprit;-...

petit catèchisme, publiè par le vicariat Aposto-  
lique, p.v-vI من كتاب التعليم المسيحي البسيط، نقلًا عن مقدمه الكتاب



واساس الايمان عندهم كما يلي:

"نؤمن بالله واحد، اَبَضا بَط الكُل، خالق السماء والارض، كل ما يرى وما لا يرى- و برب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من اَب قبل كل الدهور، اله من اله، نور من نور، اله حق من اله حق، مولود غير مخلوق، مسا للاب في الجوهر، الذي به كان كل شيء - الذي من اجلنا نحن البشر، ومن اجل خلاصنا، نزل من السماء، وتجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء، وصار انسانا - و صلب عنا على عهد بيلاطس النبطي، تألم، ومات، وقبر - وقام في اليوم الثالث، كما في الكتب - وصعد الى السماء وجلس على يمين الله الاب - وايضا ياتي بمجد عظيم ليدين الاحياء والاموات الذي لافناء لملكه - ونؤمن بالروح القدس، الرب المحيي، المنبثق من الاب والابن، الذي مع الاب والابن يسجد له ويمجد... " (١) .

ثم نرى نفس المطالب تتكرر في عديد من صفحات الكتاب فيؤكد مؤلفه على مسألة التثليث والتجسد وعدم استلزام ذلك التعدد في الاله كما جاء في أول وصية من وصايا الله تعالى العشر: انا هو الرب الهك لا يكن لك اله غيري (٢) .

قال العالم الاسلامي الكبير الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء :

" رفعت بالامس الى مجلة (المشرق) في عددها الثاني من سنتها الحادية عشر، فوجدت في فاتحتها هذا العنوان (البرهان الصريح في اثبات الوهية المسيح)، ردا من منشأها (لويس شيخوا اليسوعي) على مجلة

١- المصدر السابق.

٢- المصدر السابق ص ٨.

المنار الشهيرة، قال: نفهم باللاهوية كون السيد المسيح الجامع في شخصه الكريم الطبيعتين الالهية والبشرية، ليس هو الاقنوما، كما ان كل واحد هو انسان فرد قائم بعنصرين مختلفين هيولي هو الجسد وروح هي النفس وكما ان للانسان اعمالا هيولية تتم في جسده كالاكل والشرب، واعمالا روحية تتم في قواه العقلية كالفكر والارادة، وكلها مع ذلك تنسب الى شخصه. فكذلك للسيد المسيح اعمالا بشرية اتاها في ناسوته كالنوم والمشي والتعب والولادة والموت، واعمالا لهية قام بها لاهوته كالمعجزات العديدة التي صنعها ما في ذاته، وما في غيره كتجليه في جبل الطور وكاقامة الموتى ومصدر هذه الاعمال المختلفة هو الشخص الواحد الالهي الذي وجدها مكنه ان يقول دون كفر وتجديف (انا نور العالم) (انا الطريق والحق والحياة، انا والاب واحد) ولولا لاهيته لحق لليهود ان يصلبوه ويقتلوه لان كلاما مثل هذا لا يصح لبشر" (١).

١- وعقب على ذلك كاشف الغطاء وقال: كان كثيرا ما يسألنا بعض المسلمين عن حجة النصارى على اللاهوية المسيح وعن الاقنيم الثلاثة وتصويرها بوجه معقول فلانعرف الجواب لاننا على كثرة مراجعتنا في كتب القسوم، ومؤلفاتهم في علم (اللاهوت) مثل (الخلاصة اللاهوتية) التي هي من اكبر الموسوعات في ذلك الفن (ضمن مجلدات ضخام)، لم نجد وجها معقولا يمكن تصويره في الازهان، وهذا الاب (لويس شيخو) من كبار قسومهم وانه عالم معاصرومن رجال هذا العصر الذين لا يعتنقون بالخرافات ومع ذلك لم نرفي كلماته ما يمكن ان يجعل دليلا لهم لان التضاد والمخالفة بين الكثرة والوحدة أمر بيديهي ويستحيل ان يكون الشيء منفردا ومتكثرا في حين واحد: التوضيح في بيان ما هو الانجيل والمسيح

وقد ظهر من النصوص التي نقلناها من كتب أهل الكتاب أمران أساسيان:

١- أن الأب والابن والروح القدس هي أمور ثلاثة كما أنها مرواحد في نفس الوقت .

٢- والأب لما تزيى بزي البشرية فقد تنازل عن صفاته الملكوتية ، واخذ يتصف بصفات الأجسام فمشى ونا م واكل .

ونرى بوضوح أن كلاهذين الأمرين غير متصلين بالتعدد بحسب الذات . وإنما صريحا بوحدة الذات والتعدد بحسب الصفات والظاهر والتلبسات .

وحتى إذا قيل باحتمال التعدد فيها بحسب الذات فإنه من الواضح جدا أن التعدد فيها بالمعنى الثاني الذي ذكرناه لأنها أكدت على أن هذا الاختلاف لا يؤدي إلى تعدد الألوهة وإنما لاله واحد لا شريك له .

والحاصل أن هذه المعتقدات لا توجب ادخالهم في زمرة المشركين ، كما لا يحق لنا أن نوصفهم بالموحدين بقول مطلق حيث أن توحيدهم مشوب بالكثرة والتعدد وان لانفهم كلامهم في ذلك ، بل هم أيضا معترفون بعجز العقل عن درك هذه العقيدة كما تقدم .

كما أن التثليث في المظاهر والصفات مستلزم لاعتباره تعالى محلا للعوارض والتغيير واتما فه تعالى بصفات الأجسام . وهذا القول وان حصل على من يؤيده من بسطاء المسلمين كما لمجسده منهم ، لكنه رأى يخالف الفطرة ولا يستند إلى منطق سليم كما برهن عليه الفلاسفة . (١)

١- ومما ذكره وفي هذا الصدد أن التركيب من اللوازم الذاتية للجسم ، كما أن الاحتياج من اللوازم الذاتية للتركيب فيصبح الاحتياج من اللوازم الذاتية ←

فلا يصح الاستدلال بظا هر بعض الايات على جسميته تعالى كقوله سبحانه  
 (يدالله فوق ايديهم) (الرحمن على العرش استوي) (وجوه ناظرة الى  
 ربها ناظرة) كما تقدم بيان ذلك (١).

وقد اذخ بعض المستشرقين ظاهرها الايات دليلا على ان القرآن صرح  
 بجسميته تعالى. (٢) بينما غفل عن ان المسلمين لا يأخذون اصول عقائداهم

— للجسم .

وبعبارة اخرى الجسم يلزم التركيب ، والتركيب يلزم الحاجة ،  
 فالجسم يلزم الحاجة .

ودليل المقدمة الاولى ان الجسم ليس في حقيقته سوى الابعاد الثلاثة  
 (اي الجسم التعليمي: الشفاء ١١٥/٢) والشيء من حيث قبوله الطول و  
 العرض والعمق يتصف بالجسمية: الشفاء ١١٣/٢، لابن سينا .

وان الجسم مركب من المادة والصورة (اي الجسم الطبيعي: رسائل  
 في الحكمة والطبيعات لابن سينا ص ٥٦)، مضافا الى تكونه من اجزاء صفار  
 تسمى بالذرة: (الرحلة المدرسية ص ٢٧٥، مبادئ العلوم العامة ص ١٠٦)  
 ودليل المقدمة الثانية ان المركب لا يتحقق الا بتحقيق اجزائه ولا قوام لوجوده  
 في فرض عدم الاجزاء، كما ان كل جزء منه يحتاج الى بقية الاجزاء في تشكيل  
 المركب: (السيد محمد باقر الداما دفي القيسات ص ٣٩).

فمن يعتقد بانه تعالى جسم لا بد وان يلتزم بان سببانه محتاج بالاضافة الى  
 ان كل جسم متناه ومحدود: (الشفاء ١١٣/٢)، وهل يفترض كونه تعالى  
 محدودا بحدود؟

١- ص ٩٩ من هذه الرسالة .

٢- الفريدغيوم في كتابه (اسلام) ص ١٢٨. يقول فيه:



من القرآن، وانما يعتبرون القرآن مصدرا رئيسيا لاجدا لاحكام، اما المصدر  
 لاصول الدين عندهم فهو العقل ليس الا، حيث ان الاستدلال بالقرآن على  
 اصول الدين، ومنها التوحيد، انما يتصور في فرضين:  
 ١- ان يعترف منكر التوحيد والتجرب بالقرآن، ويعتبره سندا شرعيا  
 ودليلا صادقا .

وفي هذا الفرض لا يمكن لمبكر التوحيد ولتجربته تعالى ان ينكر اصلا  
 من اصول الدين او ان يشك فيه، لان المفروض انه يعتبر القرآن سندا  
 شرعيا، ولا يتوفر ذلك الا ان يعترف بمن هو مرسل القرآن، يعتقد بالله وقد  
 فرغ عن اثبات ما يتعلق بأصول الدين (١)، فهو يكون مغالطا لنفسه  
 عندما يسمي نفسه منكر الشيء منها، ويكون اثباتها وتجربته تعالى له من  
 تحصيل الحاصل.

٢- ان لا يعترف منكر التوحيد وما يتعلق به بالقرآن. وفي هذا الفرض  
 كيف يصح الاستدلال بما هو غير مقبول لدى المخالف؟  
 والحاصل ان الاستدلال بالقرآن على التوحيد وبساطة الذات ،

They rejected all forms of anthropomorphism, and off-  
 ended the faithful by denying that God could be seen by  
 the eyes of the believers in Heaven, and this in spite of  
 the affirmation in the Quran, and also in their absolute  
 rejection of anthropomorphism they had to explain away  
 texts which speak of God's hands, and eyes, and face, and  
 the throne on which he sat..p.128, ISLAM.

والاستدلال بالتوراة والانجيل على التثليث والتركيب انما يصح اذا كانت هذه الكتب السماوية مقبولة لدى طرف المخالف والايكون الاستدلال غير منتج .

لهذا كل ما جاء في القرآن اوفي السنة مما يتعلق باصل من اصول الدين فهي ارشادات الى المدركات العقلية وليس الغرض من بيانها اثبات هذه الاصول .

وحتى لو قيل بجواز الاستدلال بالقرآن في اصول الدين، او يقال ان مسألة تجرده تعالى وعدم اتصافه بالجسمية ليس من اصول الدين بل انها من الفروع، فايضا لا يتم الاستدلال بظواهر الايات السابقة على جسميته تعالى لان القرآن والسنة يفسر بعضه بعضا ولا يصح الاخذ بظواهر من الظواهر من دون الفحص عن ادلة اخرى شارحة او مبينة لها . وفي السنة نصوص عديدة تنفي الصفات الجسمية عنه تعالى كما نقلنا بعضها قبل ذلك (١) .

بالاضافة الى ان هذه الايات الدالة بظواهرها على صفاته تعالى بما تتصف به الاجسام هي مثل تلك الايات الدالة على اتصافه تعالى بالعلم والقدرة والحياة في مخالفتها (على فرض ان تكون هناك مخالفة) مع اطلاق اية التثليث ونفي المثلية عنه واثبات الاحدية له تعالى، وقد تقدم الكلام فيها مفصلا وذكرنا وجه الجمع بينها .

ومع ذلك لو اخذ المسلم بظواهر هذه الايات واعتقد بجسميته تعالى (كما فعله المجسمة)، فلا يحق لنا الحكم عليهم بالكفر فضلا عن اطلاق الشرك عليهم لما سبق من ان المقياس في العقائد انما هو بالهيم والدلالات المطابقة لها، اما الصفات والمعاني اللازمة لتلك العقائد فهي غير

معتبرة ولا يلزم ما حب تلك العقيدة بهذه اللوازم (١) .

### لاشرك ولا توحيد

بعدما عرفنا من اقوال اهل الكتاب انهم لا يدخلون في نطاق الشرك لعدم قولهم بتعدد الالهة ، واتضح لنا ايضا ان اراءهم بعيدة عن مسلك التوحيد ، فالنتيجة تصبح واضحة ، ويحق لنا اذا ان نسميهم بالحدالوسط بين اهل التوحيد والشرك ، حيث ان اعتقادهم بالتثليث اخرجوهم عن التوحيد ولقولهم بأن الاقانيم شيء واحد خرجوا عن الشرك (٢) عقيدة غامضة في غاية الغموض لا يترتب عليها حكم الشرك ولا حكم التوحيد ، فالاحكام التي رتبها الشارع المقدس على المشركين (كعدم جواز نكاح المشركة ) لا تترتب عليهم لعدم تحقق موضوع هذه الاحكام الذي هو الشرك نعم لو كانت هذه الاحكام متعلقة بغير المسلم بنحو الاطلاق او بغير الموحد لكان في هذه الصورة للقول بترتب هذه الاحكام عليهم وجها و ذلك لتحقيق موضوع الحكم ، لكن ليس الامر كذلك لان هذه الاحكام انما ثبتت للعنوان المثبت وهو عنوان (المشرك) .

١- ص ٩٩ من هذه الرسالة .

٢- كما نقلنا عن ابن حزم اطلاقه على النصارى التوحيد غير المجرد و ربما يعنى به كما هو ظاهر كلامه التوحيد المشوب بالشرك .  
وما اشبه كلام النصارى هذا بكلام بعض الاشاعرة حيث قالوا : لانستطيع ان نقول ان صفاته تعالى هو بعينه حتى يكون هو وصفاته واحدا ، ولانستطيع ان نقول انها غيره تعالى حتى يكون هو مع صفاته متعددا ومتغائرا ، وقد مربيان ذلك عند ذكر اقوالهم .

هذا حكم ما اذا لم نوافق مع الرأي القائل بترتب الاثار العقلية على

الاحكام الشرعية كما عليه اكثر المحققين من الاصوليين . (١)

وهكذا بناء على ا لموافقة لهذا الرأي (راى اكثر المحققين) مع

تخصيصه بما يدل عليه دليل خاص (٢) لعدم الدليل في خصوص الكتابي

على عدم جواز النكاح منهم غير ما ورد بشأن الشركات ، فتكون القاعدة

هنا عدم ترتب الاثار العقلية على الاحكام الشرعية .

اما اذا لم نفرق بين الاثار الشرعية واللوازم العقلية (٣) ولم نتصور

حدا وسطا بين التوحيد والشرك بان نحسبها نقضينا وصدنا لثالث لهما (٤)

١- الشيخ مرتضى الانصاري في الرسائل ص ٢٤٢ . الاصول العامة للفقه

المقارن لاستاذنا محمد تقي الحكيم ص ٤٦٥ .

٢- كفاية الاصول للشيخ محمد كاظم الهروي ١/١٧٩ و ٢/٩٨ .

٣- اثبات اللوازم العقلية والعادية للاحكام الشرعية يعرف في

اصول الفقه بالاصل المثبت ، مثاله : لو شك في كون السورة جزءا للصلاة

وحكمنا بالاستصحاب عدم الجزئية لانها قبل وجوب الصلاة لم تكن جزءا

فتستصحب الحالة السابقة ، ومن لوازمه العقلية ان الصلوة الواجبة غير

واجدة للسورة : رسائل للشيخ الانصاري ص ٢٤٢ .

٤- النقيضان هما امران احدهما وجودي والاخر عدمي لا يمكن اجتماعها

معها ولا ارتفاعهما كذلك كوجود زيد وعدمه . اما الضدان فهما امران

وجوديان لا يمكن اجتماعهما معا ولا ارتفاعهما كذلك اذا كانا من الضدين

الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون بالنسبة للجسم (على قول) ، ويمكن

ارتفاعهما اذا كان لهما ثالث كالبياض والسواد فانها لا يمكن اجتماعهما

في الجسم لكن يجوز ارتفاعهما كان يكون الجسم احمر مثلا .



فبناءً على هذا الفرض اوعلى هذا المسلك تثبت صفة الشرك لاهل الكتاب وذلك بمجرد سلب التوحيد عنهم ، الا ان هذا الاصل يتعارض بالاصل في الجانب المقابل وهو ثبوت التوحيد لهم بمجرد عدم تحقق لشرك في حقهم ، فان في حالة عدم تما فهم بالشرك يكون من اثاره العقلية تما فهم بصفة التوحيد وفي حالة عدم تما فهم بالتوحيد يكون من اثاره العقلية تما فهم بصفة الشرك .

وبعد تعارض هذين الاصلين وتسا قطعهما يرجع الحكم على هذا المسلك (١) الى الوجه الاول وهو فرض عدم حجية اللوازم العقلية ، فلان ترتب احكام الشرك عليهم التي من جهتها عدم صحة الزواج بنسائهم ، وذلك لعدم ثبوت شركهم . الى هنا ينتهي البحث حول التثليث وقد ظهر من خلاله انه لاصح لما قيل من ان التثليث في الصفات من ضروريات الاسلام . وايضا عرفنا عدم تما مية القول بان التثليث عند النصارى هو التثليث في الذوات وانه يوءى الى الشرك .

وبالتالي لم يتم الاستدلال باية التثليث على شرك اهل الكتاب . وقد كان من اسباب توسع الكلام والاطالء في هذا البحث ان بعض كتاب الغرب المحدثين قد اخذوا هذه الفكرة التي ذكرها المستدل باية التثليث على شرك الكتابي وقوله بان التثليث في الصفات من ضروريات الاسلام ، فاعتبروها ذريعة لاثباتهم بان المسيحية لاتنفرد في زعمها بالتثليث بل الاسلام ايضا يشترك معها في ذلك . (٢)

١- مسلك القائلين بحجية اصل المثبت . وتفصيل الكلام في هذا الاصل مذکور في اصول الفقه .

٢- الفريد غيوم في ( ISLAM ) ص ١٩٧ ، وهذا نصه : ←

فتبيين من عرض العقيدة الاسلامية وازاء المذاهب الاسلامية مدى سلامة هذه الفكرة ونصيبها من الواقعية ، وان هناك فرقا بين اراء العلماء لمذهب ما وبين عقيدة المذهب نفسه ، فلا يصح اعتبار اراء عالم وفرقة منهم في اي مذهب من اصول ذلك المذهب ، او من ضرورياتها ما لم يات بها صاحب المذهب نفسه والشريعة نفسها ، وما لم يتفق معهم سائر علماء المذهب والدين .

وفيما يلي ندرس دلالة الاية الاخرى التي استدلت بها على شرك الكتابي

### الدليل الرابع كراهتهم للاسلام

قال تعالى " هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون " .

وبما اننا لانشك في كراهة اهل الكتاب لنبوته نبي الاسلام ولدينه القويم فهم من جملة المشركين لان المستفاد من الاية الكريمة ان المشركين يكرهون رسالة محمد (ص) ، فالكراهية للإسلام من صفات المشركين ، وعليه كل من حصل على هذه الصفة فهو منهم . (١)

In conclusion, one cannot refrain from saying that the Muslim doctrine of God in philosophical theology is not so far removed from the christian system until the crucial question of the trinity comes into question, but remember the Asharites taught that God's attributes were additional to his essence and subsisted eternally in him.

Thus recognizing distinction within the one Godhead  
P.197 , ISLAM

والجواب ان دلالة الآية على كراهية المشركين للاسلام انما هو عن طريق  
 الاخبار بذلك حيث اخبرت الآية بانها تعالى ارسل نبي الاسلام بالرغم من  
 كراهية المشركين له . ولم يقل احد من علماء الادب لالحنحة ، ولا علماء  
 المعاني والبيان ان الجملة الخبرية لها مفهوم وان مجردا لخبار بشيء  
 يدل على عدم وجود المخبر به في غير المبتدأ المذكور . مثلا قيل : ابنا  
 اقريقيا ملونون لا يدل هذا الكلام على اختصاص هذا الخبر والوصف  
 بهم وعدم وجوده في غير الافريقيين ، بل كثير من الناس في غير افريقيا  
 ايضا يتصفون بهذا الوصف ويصح لخبار عنهم بذلك .

واكثر من هذا فان الاغلب الشائع في الاخبار والحمل هو اعمية الخبر  
 والمحمول عن المبتداء والموضوع ، كقولنا فلان توظفنا واصبح معلما  
 او تاجرنا وهكذا ، في جميع هذه الموارد لا يختص الخبر بالمبتدأ المذكور  
 في الكلام بل هناك كثير من الموظفين والمعلمين والتجار .  
 اما التساوي بين المبتدأ والخبر بان يصدق احدهما ويتحقق كلما  
 يصدق ويتحقق الاخر فهو نادر جدا كقولنا الانسان ناطق ، او الانسان حيوان  
 ناطق . (١)

١- ويعبر عن هذين القسمين من الاخبار والحمل في المنطق بما يلي :  
 ١- ان يكون المحمول خارجا عن حقيقة الموضوع واعما منه من حيث  
 المصاديق الخارجية كالقائم في قولنا زيد قائم . وهذا القسم يسمى  
 بالحمل للشائع الصناعي ، اما انه شائع فلان اغلب موارد الحمل في  
 القضايا من هذا القسم ، واما انه صناعي فلان الاصل في فن المنطق هو  
 هذا الحمل حيث ان القسم الاخر من الحمل ليس في الحقيقة حملا وانما  
 هو تحليل عقلي للامر الواحد ←

ومثال واحد يوضح لنا عدم دلالة الآية على المفهوم وعدم استلزام الكراهية للإسلام الشرك ، وهو قولنا : ان الامير ارسل مندوبه الى بلد كذا وان لم يرض بذلك وزرأه ، ومن الظاهر ان عدم الرضا برسالة المندوب ليس مختصا بالوزراء ولادلالة في هذا الكلام على هذا الاختصاص لانه لا يدل على ان كل من لم يرض برسالة المندوب فهو من الوزراء بل يمكن ان يكون آخرون ايضا غير راضين بذلك .

اما ذكر خصوص الوزراء في الكلام دون غيرهم فهو لغرض من الاغراض ككونهم موضع استشارة الامير ، وان لعدم ارتياحهم اشراف في هذا العمل مثلا . وهكذا في الآية الكريمة فانه لا يستفاد منها ان الكراهية للإسلام مختصة بالمشركين ، كما لا يستفاد منها ايضا ان كل من يكره الاسلام فهو مشرك ، بل الآية دلت على ان المشركين يكرهون الاسلام ، اما عن غير المشركين فانها ساكتة ، ومن المعروف ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه فيمكن في غير المشركين ايضا ان يكرهون الاسلام .

اما ذكر خصوص المشركين في الآية دون سائر الكفار مع ان الجميع يكرهون الاسلام فيمكن ان يكون لاجل ان الهدف الاول للرسالة الاسلامية كان القضاء على الشرك وعبادة الاصنام والتمسك بكلمة التوحيد ، فكانت العقائد الاسلامية تدريجية وكان (ع) في صدر الاسلام يقول : قولوا لا اله الا الله تفلحوا .

٢- ان يكون المحمول داخلا في حقيقه الموضوع ومساويا له مصدقا ، وهذا يسمى بالحمل الاولى الذاتي ، لانه يتحقق بالنظر الاولى الى ذات الموضوع بدون انضمام شيء اليه ، نحو الانسان ناطق .

ثم ان ارسال الرسول (ع) بدون الالتفات الى كراهية المشركين لا يختص بالدين الاسلامي ولا بنبوته نبي الاسلام بل نال الله تعالى قد ارسل النبي موسى (ع) والنبي عيسى (ع) ايضا ولم يعتن بكراهية المشركين لنبوتهما فهل يصح ان يقال انه تعالى ارسل النبي موسى والنبي عيسى (ع) ولو كره اليهود والنصارى لنبوتهما ؟

والحاصل انه يصح بمقتضى الاية ان نقول كل مشرك يكره الاسلام ، لكن لا يلزم من ذلك ان يكون كل مكره للاسلام مشركا . (١)

### الدليل الخامس اطلاق الشرك عليهم في السنة .

روى انه (ع) امر اميرا وقال اذا لقيت عددا من المشركين فادعهم الى الاسلام ، فان اجابوك فا قبل منهم ، وان ابوا فادعهم الى الجزية و عقدا لدمه ، فان هما جابوك فا قبل منهم وكف عنهم . (٢)

فسمي (ع) من تقبل منه الجزية وعقدا لدمه بالمشرك ، ومن المعلوم ان من يقبل منه ذلك هو الكتابي الذمي فدلت تسميته (ع) على ان الذمي مشرك (٣) .

ينظر الى هذه الرواية ولامن ناحية السند ، ثم من ناحية الدلالة . اما الناحية الاولى فهي مروية عن طريق سليمان بن بريدة عن ابيه ، و يكفي في ضعف الراوي ان مالك بن انس لم يرو عنه في موطنه ١٥٧٤ (٤)

١- المثل المشهور يقال: كل جوز مدور، لكنه ليس كل مدور جوزا .

٢- نيل الاوطار ٢٤٣/٧ ، التفسير الكبير للفخر الرازي ٥٧/٦ وما بعدها .

٣- المصدر السابق .

٤- للتأكيد من ذلك يراجع الى رجال الموطأ لجلال الدين السيوطي .

بالرغم من شدة حرص مالك على جمع السنة واحتياطه في نقلها . (١)  
 أما الناحية الثانية فاستدلال بالرواية علياً للمقصود بالمشركين  
 أهل الكتاب إنما يتم إذا كان أخذ الجزية مختصاً بأهل الكتاب عند جميع  
 الفقهاء ، وليس الأمر كذلك لأن كثيراً منهم رؤساء جواز أخذ الجزية حتى من  
 غير الكتابي كما لك والأوزاعي وجماعة من أهل العلم . (٢)  
 كما صرح ابن تيمية في منتقى الأخبار أن هذه الرواية حجة في أن  
 قبول الجزية لا يختص بأهل الكتاب . (٣)

فقد دلت أدلة أخرى على جواز أخذ الجزية من أهل الكتاب كقوله  
 تعالى: "حتى يعطوا الجزية عن يدهم ما غرون" (٤) الوارد بشأن أهل  
 الكتاب ، وبقي حكم الجزية بالنسبة للمشركين فاستفيد هذا الحكم من  
 هذه الرواية عند من يري حجيتها .

من هنا نعرف عدم دلالة الرواية على شرك الكتابي ، بل إذا صحت  
 فهي دالة على جواز أخذ الجزية من المشرك كما دلت الآية السابقة على  
 أن حكم الكتابي هو أخذ الجزية ، ويكون كل من الآية والرواية دليلاً لإثبات حكم

١- قال بشر بن عمر الزهوائي: سألت مالكا عن رجل، فقال: رأيتُه  
 في كتبي، قلت: لا، قال: لو كان ثقة لرأيتُه في كتبي: ص ٢ من كتاب  
 أسعاف المبطأ برجال الموطأ، لجلال الدين السيوطي .

٢- نيل الأوطار ٢٤٥/٧ .

٣- منتقى الأخبار ٧٦٣/٢ .

٤- ٢٩/٩: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ولا يحرمون  
 ما حرم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى  
 يعطوا الجزية عن يدهم ما غرون ."

خاص لموضوع مخصوص لربط له بموضوع الآخر .

وبتقريب آخر ان شمول لفظ المشركين لعباد الاوثان والكواكب و ما أشبه ذلك مجمع عليه ، فالرواية تشملهم ، ما شمولها لاهل الكتاب فيحتاج الى دليل ، كما ان اختصاص الجزية بالكتابي ليس قطعيا عليه ليقا لان ذكر الجزية في الرواية قرينة على ان المقصود بالمشركين هم اهل الكتاب بل هناك راي كما سبق بعدم الفرق بين المشرك والكتابي في اخذ الجزية .

وحتى لو فرضنا تمامية الرواية من ناحية الدلالة ايضا فهي لاتصلح للدليلية لانها تصبح حينئذ كتلك الاية التي اطلقت الشرك على الكتابي (١) وقلنا عند التعليق على الاستدلال بهذه الاية ان الاستعمال اعم من الحقيقه ، وانه ليس مجرد استعمال اللفظ في المعنى علامة وضع اللفظ له ، لان التسمية ، او وضع اللفظ للمعنى له طرق معينة من تخصيص والتخص (٢) ، والاول غير متوفر في مسئلتنا والالما ظهر خلاف فيها . والثاني يحتاج الى كثرة الاستعمال ، والاستعمال في موردا وموردين لا يفيد الوضع التعيني او التخصصي كما صرح بذلك كبار العلماء . (٣)

ثم ان تشخيص المعنى الحقيقي من المجازي له علامات محدودة من العلم بالوضع بقسميه ، والتبادر والاطراد وعدم صحة السلب ، وشيء من هذه

١- هي قوله تعالى: "قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح

ابن الله . . . سبحانه عما يشركون" وسبق بيانها في ص ٢٥ من هذه الرسالة .

٢- الوضع التخصصي عبارة عن تعيين الواضع لفظا بزاء معنى من المعاني والوضع التخصصي عبارة عن كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي بحيث يتبادر هذا المعنى من اللفظ من دون ذكر القرينة .

٣- المستصفى ١/١٤٥ ، كفاية الاصول ١/٨٠ .

العلامات لا يتحقق بمجرد استعمال او استعمالين . (١) .  
 اذا مع فرض استعمال لفظ المشرك في الكتابي في الرواية المذكورة  
 يصبح حكم هذه الرواية حكما لاية السابقة التي اطلقت الشرك على الكتابي  
 وقد تقدم بيان الايات المعارضة لها التي فرقت بين المشركين واهل  
 الكتاب ، وتبيننا لوجه في ترجيح تلك الايات على هذه ، فلانعيد (٢) .

### الدليل السادس اعتبارهم صنع الله من صنع البشر

استدل ابو بكر الاصم على شرك اهل الكتاب بان قال : كل من جسد  
 رسالته نبي الاسلام (ع) فهو مشرك من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت  
 على يده كانت خارجة عن قدرة البشر ، وكان هو لا منكرين صدورها عن الله  
 تعالى ، بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين باعتبارهم اعمالا  
 سحرية .

فهو لا يقول لهم هذا قد اشبهتوا شريكا لله سبحانه في خلق هذه الاشياء  
 الخارجة عن قدرة البشر . وعليه يتوجب علينا ان نلتزم بشرك اهل الكتاب  
 لانه لا معنى لاله الا من كان قادرا على خلق هذه الاشياء . (٣) .

واعترض على هذا الدليل بان ذلك يتوقف على ان يكون الكتابي  
 معتقدا بان ما ظهر على يد محمد (ص) هو من الامور الخارجة عن قدرة البشر ، فعند  
 ذلك اذا اضافه الى غير الله تعالى كان مشركا .

اما اذا انكر الكتابي ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد (ص) من جنس

١- ارشاد الفحول ص ٢٥ ، قوانين الاصول ص ١٣ .

٢- ص ٢٩ من هذه الرسالة .

٣- التفسير الكبير للفخر الرازي ٥٧/٦ ، مجمع البيان للطبرسي ٣١٧/١ .



ما يقدر عليه العباد ، فلا يلزم شركه من اجل اضافة ذلك الى غيره تعالى (١) .  
ولم يبرض بهذا الاعتراض بعض المفسرين ، فحالا لاجابه عنه بقوله :  
" لا اعتبارا بقراره ان تلك المعجزات خارجة عن مقدور البشر ، فمن نسب  
ذلك الى غير الله تعالى كان مشركا ، كما اننا نسالنا لوقال ان خلقا لجسم و  
الحياة من جنس مقدور البشر ، ثم اسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك  
والكواكب كان مشركا فكذا ههنا " (٢) .

والحق ان هذا الوجه يليق باننا خذنا لصدارة من بينا لوجه المذكورة ،  
لانه من امتن الادلة واتقنها نسبيا حيث ابتنى على اساس عقلي بحت ،  
ومع ذلك فالنقد الذي اورد عليه وجهه لاننا لمعتبر في العقائد كما تقدم انما  
هو معرفة صاحب العقيدة ومبلغ ادراكه لمضمون ما يعتقد ، ولولم يكن  
الاعتبار بقراره وكان المقياس هو الدليل العقلي لادى ذلك الى القول  
بكفر المجسدة من المسلمين وانكارهم لضروري من ضروريات الاسلام وهو  
غناؤه تعالى وعدم محدوديته بزمان او مكان او آله او اي شيء آخر مع ان  
القول بجسميته تعالى يستلزم عقلا هذه الامور (٣) .

فالصحيح ما مربيا نه من ان المؤمن غير مؤاخذ بلوازم معتقده وانما  
يؤاخذ بمؤدعي عقائده المطابقى . والقدر المتيقن من الشرك كما دللت

١- تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ .

٢- تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ .

٣- جاء في ديوان المثنوى ١٠٥٥/٢ ، ان النبي موسى (ع) راى را عيال لاغنام  
وهو يناجى ربه ويقول : ايا الله يا الهى لا خدمك ، اخطى حذائك وقميصك ،  
وامشط شعرك . . فعاتبه موسى (ع) ونزل الوحي يلوم موسى (ع) على هذا  
العتاب ، فركض وراءه واعتذر عنه .

عليه اللغة والاصطلاح هو الاعتقاد بما كثر من خالق للكون ، والعقيدة التي لا تحتوي على هذا المعنى بنحو صريح ومباشر ، لكنه با لتحليل العقلي تؤدي الى ذلك ، ولم يكن صاحب العقيدة ملتفتا اليه فاطلاق الشرك عليه يحتاج الى دليل ، ومجرد الادعاء لا يكفي لاثبات المدعى .

ثم ان هناك من يري ان القرآن الكريم ليس من صنع الله تعالى (١) بل انه تعالى فوض جعل الاحكام الى النبي (ص) لعلمه بانها (ع) قد وصل الى اعلى درجات الكمال الممكن للبشر ان يصل اليها . فحصل (ع) على القابلية الكافية لدرك المصالح والمفاسد كلها .

وعليه فقد اعطى الله سبحانه لرسوله الكريم السلطة التشريعية برمتها ، سواء في ذلك وضع القوانين وتفسيرها ، وقد قام النبي (ص) بجعل الاحكام والنصوص لقرآنيه باذن من الله تعالى ، فالقرآن المعجزه الخالدة للاسلام اصبح من جنس مقدور البشر ، وان كان ذلك من خصائص فرد واحد من مصا ديقه المختلفة (٢) .

ويرى ان هذا القائل ينسب ما هو فعل الله الى مخلوقه تعالى ، فهل يحكم بانها مشرك بحجة ان الدليل لايسا عدراً ، مع انه يعتقد بان صول الدين من التوحيد والنبوة والمعاد ؟ لا اظن ان المستدل يعطى مثل هذا الرأي .  
وحتى لو فرضنا عدم وجود دليل قطعي على ان الاعتبار باقرار الكتابي او اعترافه المطابق ، بل حتملنا مؤاخذته بلوازم عقيدته وان لم يكن ملتفتا ومعترفا بهذه اللوازم ، فانه على هذا الفرض ايضا لا يثبت شركهم لانه على قل تقدير يحتمل ذلك عقلا ، فلان دري بالنسبة لهؤلاء هل يؤخذون باللوازم العقلية لمعتقداتهم ام لا ؟ واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

١- وان كان هذا الرأي شاذاً .

٢- قوانين الاصول ص ٣٧ ، القول مذكور في هامش الكتاب .

فلم يثبت شركهم ولا توحيدهم، بل يرجع حكمهم الى ما استظهرناه سابقا من عدم ترتب احكام المشركين ولا احكام الموحدين عليهم .

الدليل السابع دعوى التواتر واطلاق الشرك عليهم في السنة .

قال الجبائي والقاضي: لقد تواتر النقل عن الرسول (ع) انه كان يسمي كل كافر بالشرك . وقد كان في الكفار من لا يعتقدا له اصلا، وكان شاكا في وجوده، وكان شاكا في وجود الشريك له تعالى . وقد كانوا فيهم منكر البعث والقيامة ومنكر التكليف، والذين كانوا يعبدون الاوثان فيهم من كانوا يقولون انها شركاء الله في الخلق وتدبير العالم، ومنهم من يقولون هولاء شعفاءنا عند الله من دوننا يعبدوهم . فالاكثرون منهم كانوا مقرين بان له العالم واحد، وان له ليس له تعالى في الالهية معين في خلق العالم وتدبيره، وليس له شريك ونظير . وعلى هذا الاساس ليس صدقا لمشرك على الكافر من حيث اللغة بل انه من الاسماء الشرعية كالصلاة والزكاة وغيرهما (١) .

واذا كان كذلك وجب اندراج كل كافر تحت اسم المشرك (٢) . ويبدو من السهل رفض الادعاء بتواتر النقل عنه (ع) من تسميته كل

---

١- معنى الصلاة في اللغة هو الدعاء، ومعنى الزكاة هو النمو، لكن الشارع المقدس استعمل هذين اللفظين في المعاني الشرعية الخاصة بكثرة حتى ان المعاني اللغوية اصبحت مختلفة في استعمال الشرع، فتبا در هذه المعاني الشرعية الى الذهن كلما نسمع ونقرأ هذين اللفظين في الكتاب او في السنة . وهذا ما يسمى في عرف الاصوليين بالحقيقة الشرعية .

٢- التفسير الكبير للفخر الرازي ٥٧/٦ وما بعدها .

كما فربا لمشرك ،كيف ولو كانت هناك موارد عديدة لمثل هذا الاطلاق لكان الرواة ينقلونها ،ويضبطون مواردها ،ولا اقل من نقل بعضها ،لكننا راينا في الدليل الخامس ا نزواية واحدة موشوقة غير موجوده فضلا عن لشهرة والتواتر . وادل دليل على عدم صحة هذا الادعاء هو خلاف الفقهاء والمفسرين في اطلاق الشرك عليهم ،ولو كان ذلك ثابتا بالتواتر لما وقع الخلاف فيه فلم يتم تشبيه لفظ المشرك بلفظ الصلاة والزكاة ،لان المعنى الشرعي للصلاة والزكاة متفق عليه بين الفقهاء ،فكلما اورد لفظهما في الكتاب او السنه فانهما يحملان بالاتفاق علي المعاني الشرعية المتعارفة دون ان يحمل علي المعاني اللغوية ،وليس كذلك لفظ المشرك ،ولا يحمل على كل كافر عند جميع العلماء ،فلو كان المعنى الشرعي ثابتا له لحمل على مطلق الكافر عند الجميع وفي كل مورد ،كما يحمل لفظ الصلاة على معناها الشرعي عند الجميع وفي كل مورد .

### نتيجة البحث

كانت هذه مجموع ما ذكروها دليلا على ان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك ،وبعد فحص هذه الادلة وتهذيبها ثبت لنا عدم القناعة بشيء منها ، فالنتيجة التي نتحصل عليها من هذا البحث العقائدي هي عدم دخول اهل الكتاب في المشركين وثبوت الفرق بينهما .

فيترتب على ذلك عدم صحة التمسك بقوله تعالى "لا تنكحوا المشركات" على حرمة الزواج مع الكتابية بحجة انها مشركة .

وبعد ان تم الجانب العقائدي من البحث نبدأ فيما يلي بالقسم الثاني من بحثنا الذي يتعلق بذكر الاقوال في السألة وفحص الادلة

الفقيهية واسقضاءها ويكون الفصل الاول من هذا القسم حـول آراء المفسرين ووجهات نظرهم المختلفه واتجاهات تهم المتفاه وتبهذا الصد والقاء الضوء عليها .

### القسم الثاني من لبحث في الاقوال لذكرا لادلة لها

#### الفصل لاول آراء المفسرين واستدلالم

- ١- عدم دخولهم في المشركين وجواز النكاح منهم .
- ٢- عدم دخولهم في المشركين وعدم جواز النكاح منهم .
- ٣- دخولهم في المشركين وجواز النكاح منهم لتخصيص آية المنع بآية الحل .
- ٤- دخولهم في المشركين وجواز النكاح منهم لنسخ آية المنع بآية الحل .
- ٥- جواز كل من النسخ والتخصيص وعدم تعيين أي واحد منهما .
- ٦- دخولهم في المشركين وعدم جواز النكاح منهم لنسخ آية الحل بآية المنع ، ولعدم نزول آية الحل بشأن الكتابات الباقيات على دينهن .

#### الاتجاه الاول

قال بعضهم لا يقع اسم المشركات على الكتابات ، وقد فصل الله تعالى بين المشرك والكتابي في عدد من الآيات القرآنية (١) وعطف المشركين على أهل الكتاب ، وذلك دليل الفرق بينهما ، فلانسخ في

١- تقدم الاستدلال بهذه الآيات ص ٢١ من هذه الرسالة .

الاية ولا تخصيص (١) لانه لاتعارض بين قوله تعالى "لاتنكحوا المشركات" و قوله تعالى "والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب .." الدال على حلية الزواج مع الكتابية ، فلكل من الايتين موضوعها الخاص ولا تصادم بينهما .

والدليل على عدم شمول المشركين لاهل الكتاب ما تقدم في القسم الاول من البحث حيث لم يثبت دخولهم في المشركين .

### الاتجاه الثاني

يري البعض عدم حلية هذا الزواج لالكون الكتابية مشرطة بل لقيام أدلة اخرى على ذلك ، وهذه الادلة :

١- قوله تعالى: "لاتنكحوا المشركات حتى يؤمن" .

فقد جعل الايمان في الاية غاية للنهي عن لزواج ، والغاية لها مفهوم نظير قوله (ع) رفع القلم عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ ، وعن المجنون حتى يفيق (٢) .

وهذا الحديث بما يحتوي على مفهوم الغاية يدل على ان كلام الصغر والنوم والجنون مانع من التكليف ، ومن المعلوم ان المقتضي يتوقف في تأثيره على عدم المانع ، فعندما يزال المانع يكون المقتضي قد أثر تأثيره فيوجد التكليف .

وهكذا التحديد بالغاية في الاية الكريمة يدل على ان المانع من الزواج هو عدم الايمان ، فاذا ارتفع هذا المانع وتبدل بايمان ، ليرفع معه النهي

١- تفسير مجمع البيان ٧/١ - ٣١٨ .

٢- الاشباه والنظائر ص ٢٣٢ .

من الزواج بالتبع .

من هنا يصح ان يقال ان المدارف في الحوازوا حرمة هتوفرا لايمان  
وفقدانه ، وهذه العلة مطردة في جميع اقسام الكفار ، وان كان موردا لاية  
قسما خاصا منهم ، فان العبرة بشمول العلة واطرادها .  
والحاصل انه يستفاد من تعليق الحكم على الغاية السببية والعلية ،  
اي قاعد كلية هي مناط الحكم كما يقال : حرّم الخمر لانه مسكر ، فيفهم منه  
حرمة النبيذ لانه مسكر ايضا (١) وكذلك قوله تعالى " ولاتنكحوا المشركات ،  
حتى يؤمن " اي قرارهن بكلمتي الشهادة والالتزام بشرائع الاسلام واحكامه  
وذلك غاية للمنع من نكاحهن (٢) ومفهومها ان من لا يمان لها با لاسلام لا يجوز  
نكاحها مشركة أم غيرها .

#### مناقشة الاستدلال

- ١- ليست دلالة الغاية على المفهوم أم مرا مسلما لدى لجميع . (٣)
- ٢- بناء على كونها دلالة على مفهوم ، فلا يجوز بان لايه ناظرة الى  
المعنى المذكور لاحتمال كون المراد من الايمان فيها مجردا لادعاء بوجود  
الله تعالى الذي يشترك فيه اهل الكتاب مع المسلمين ، لالتزام  
بالاسلام بالذات .
- ٣- ومع غض النظر عن الجواب المتقدم وفرض ان لفظ الايمان في

١- أصول الفقه لاساتذنا الشيخ محمد رضا المظفر ٣/١٧٣ .

٢- البحر المحيط لابن حبان ١٦٣/٢ وما بعدها ، التفسير الكبير

للفخر الرازي ٦/٦٣ .

٣- معالم الاصول ص ٨٤ .

القرآن الكريم لم يستعمل الافي الاسلام، نقول ان معنى كون الغاية لها مفهوما هو: ان التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية (١). ومن الظاهر ان هذا المعنى لا يتضمن معنى العلية .

فدلالة الآية على المفهوم تعنى ان المشركة عقدا تؤمن بالاسلام تنتفى حرمة الزواج معها، وليس معنى ذلك ان عدم الايمان كان علة للحرمة، واللام يمكن هناك فرق بين مفهوم "لام" التعليل في قولنا: "لعدم ايمانهن" وبين "وحتى يؤمن" ولم يقل احدا تحاهذين المفهومين، لان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخرو جوب الصوم مجيء الليل (٢) وليس معناها ان عدم مجيء الليل كان علة لوجوب الصوم .

اذا مفهوم الغاية في آية يدل على ان آخرو جوب لحرمة زواج المشركة هو وقت ايمانها بالاسلام، فاذا آمنت لا يحرم زواجها، وصحة زواج المشركة بعد اسلامها لا يستلزم بطلان وحرمة زواج الكتابية، كما ان منطوق الآية الذي يدل على حرمة زواج المشركة ايضا لا يستلزم ولا يدل على حرمة زواج الكتابية فكل من المنطوق والمفهوم دل على حكم يتعلق بالمشركة ولا يتعداها الى غيرها حيث ان لكل موضوع حكمه الخاص.

٢- قوله تعالى "اولئك يدعون الى النار والله يدعو الى الجنة" الوارد في ذيل آية التحريم، فيقال ان تعقيب الآية بهذه العبارة يقتضي ان يكون مفاد هذه العبارة علة للمنع من زواج المشركة، فانه ربما يأخذ احد الزوجين من دين صاحبه، فيدعو ذلك الى دخول النار، وهذا المعنى

١- ارشاد الفحول ص ١٨٢ .

٢- معالم الاصول ص ٨٤ .



مطرد في جميع اقسام الكفار، ولا اختصاص له بالشرك (١).  
 والحاصل ان تعقيب الحكم وتقييده بهذا الوصف، وبيان هذه  
 الخاصية بالذات، وذلك بعد تعلق النهي بزواجهم يكون من قبيل تعليق  
 الحكم بالوصف المشعربا لعلية حيث ان هذا الكلام "خرج مخرج الذم و  
 المدح والترغيب والترهيب" (٢) وواضح ان هذه ليست علة مختصة  
 بالمشركين، فالدعوة الى الكفر الموءدي الى الدخول في النار شأن كل  
 كافر، (٣) فالعلة المذكورة عامة تجمع الكتابي مع المشرك وان كان  
 لفظ المشرك خاصا بالوثني (٤).

وقد اهتم بهذا الدليل اكثر المفسرين فقال بعضهم في تفسير الآية:  
 "يحتمل ان يكون الدعاء بالقول، كقوله: "وقالوا كونوا هودا او  
 نصاري تهتدوا" ويحتمل ان لا يكون القول بل لسبب المحبة والمخالطة  
 (التي) تتسرب اليه من طباع الكفار ما يحمله على الدوافع لهم في  
 دينهم والعياذ بالله، فيكون من اهل النار، وقيل معناه يدعون الى  
 ترك المحاربة والقتال، وفي تركهما وجوب استحقا ق النار، ويفرق ما حب  
 هذا التأويل بين الذميمة وغيرها فان الذميمة لاتحمل زوجها على  
 المقاتلة.

وقيل المعنى ان الولد الذي يحدث ربما دعا الكافر الى الكفر،  
 فيوافق، فيكون من أهل النار.

١- والوصف اذا ذكر تعقيب الحكم وكان مناسبا له فالظاهر انه علة  
 للحكم: تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ وما بعدها.

٢- المستصفى ٤١/٢.

٣- ملامحسن الكاشي في التفسير الصافي ٧٣/١.

٤- ابن العربي في احكام القرآن ٦/١ - ١٥٨.

والذي يدل عليه ظاهراً الآية ان الكفار يدعون الى النار قطعاً ما بالقول ، واما ان توء دي اليه الخلطة والتالف والتناكح ، والمعنى ان من كان داعياً الى النار يجب اجتنابه لئلا يستميل بدعائه دائماً معاشرته ، فيجيبه الى ما دعاه فيهلك .

وفي هذه الالية تنبيهه على العلة المانعة من المناكحة في الكفار لما هم عليه من اللتباس في المحرمات من الخمر والخنزير والانغماس في القاذورات ، وتربية النسل وسرقة الطباع من طباعهم وغير ذلك مما لاتعادل فيه شهوة النكاح في بعض ما هم عليه .

واذا نظر الى هذه العلة فهي موجودة في كل كافرو كافرة ، فتقتضي المنع من المناكحة مطلقاً " (١) .

#### مناقشة الاستدلال

في مقام الرد على البيان المتقدم نذكر نفس النقدا الذي وجهناه الى الاستدلال السابق حول دلالة الغاية على المفهوم فنقول :

١- ليس من المتفق عليه دلالة الوصف على المفهوم (٢) .

٢- وحتى بناء على دلالة الوصف على المفهوم فهو نما يسلم فيما اذا دل الوصف على العلية التامة ، ولانجزم بذلك هنا لاحتمال ان يكون الوصف المذكوراً ثراً من آثار الزواج معهم بعض الاحيان ، وهذا ما نسميه بـ (الحكمة) وهي لاتلازم للحكم ولا تظرد معه كما هو شأن لعة (٣) .

١- أبوحيان في البحر المحيط ١٤٣/٢ وما بعدها .

٢- المستصفى ٤٢/٢ .

٣- مثاله قولنا : ان من حكمة الصوم ان يشعر الغنى بحال الفقير ، وواضح

ان ذلك اثر من آثار الصوم في بعض الموارد ، وليس علة له .

٣- ثم ان معنى مفهوم الوصف هو: ان تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه، كقوله (ع) في سائمة الغنم الزكاة، والثيب احق بنفسها من وليها؟

فيقال ان تخصيص السوم والثيوبة بهذه الاحكام هل يدل على نفي هذه الاحكام عما عداها؟ (١) حيث ان الوصف أخذ في موضوع الحكم. اما فيما اذا لم يوء هذا الوصف كذلك ولم يجعل الحكم معلقا عليه بل ذكر بعد تعلق الحكم بالموضوع، فهذه الصورة خارجة عن مورد النزاع، وبما ان الوصف لم يجعل قيدا للموضوع في بحثنا فلا يكون له مفهوم.

كانت هذه اجوبة صحيحة لهذا الاستدلال، فلا يحتاج فيرده الى ما ذكره بعض المفسرين من وجوه لاتنهض لابطال الاستدلال، وهذه الوجوه هي:

### الردود الضعيفة

١- ان الدليل على عدم كون الدعوة الى النار علة للتحريم ومنع الزواج هو ان فرض كونها علة يستلزم عدم جواز باحة للمشركات أصلا وفي أي زمان، لكننا وجدنا نكاح المشركات مباحا في اول الاسلام الى ان نزل تحريمهن مع وجود هذا الشرط وهو دعاء الكافرين لنا الى النار، فعدم الحرمة في بدا الاسلام دليل اكيد على ان دعوتهم لنا الى النار ليست علة لتحريم النكاح.

ومما يؤيد عدم ايجاب الكفر بتحريم الزواج ان كانت امرأة نوح وامرأه لوط كافرتين تحت نبیین من انبياء الله، قال الله تعالى: "ضرب الله مثلا للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط، كانتا تحت عبدين من عبادنا

صالحين فخانناهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً، وقيل ادخلا لنا مع  
الداخلين" (١). فإخباره تعالى بصحة نكاحهما مع وجود الكفر منهما دليل  
على أن الكفر ليس بعلة موجهة لتحريم النكاح (٢).

### احكام الشرع تدريجية

إن الرد على البيان المذكور غير خفي على أي ذي اطلاع على الأسلوب  
الذي سلكه الشارع المقدس في بيان الأحكام وما يصلها إلى المسلمين حيث  
لم يكن ذلك إلا بنحو التدرج، فأخذ نزول الأحكام وبیانها فترة طويلة  
بدأت يوم مبعث النبي الكريم وانتهت يوم وفاته (ع)، فلم يكن بيان  
الأحكام دفعة واحدة وفي يوم ويومين أو سنة وسنتين بالاجماع.  
وعليه لا يتم قول المجيب عن الاستدلال المذكور بأن الكفر لو كان علة  
للتحريم لما كان زواج الكافرة مباحاً في صدر الإسلام لأنه لا يشترط في الحكم  
الشرعي أن يكون معلناً في بدا الإسلام.

واقلاً اعتباراً من ذلك قياس الزواج المختلط (٣) في الإسلام  
بالزواج في الأديان السالفة والاستشهاد لذلك بأمرأة نوحوا مرأى قلوباً (ع)  
مع أن لكل دين قيمته الخاصة ولكل شريعة دساتيرها المحددة، ولو كان  
القياس جائزاً عند بعض الفقهاء في خصوص الأحكام الإسلامية بعضها البعض تحت شروط  
معينه لكنه غير جائز بالاتفاق فيما بين حكمين ليسا من أحكام شريعة واحدة،

١- ١٠/٦٦.

٢- الجصاص في أحكام القرآن ٣/١ - ٣٩٦.

٣- الزواج المختلط اصطلاح قانوني يقصده الزواج المشتمل

على عنصر اجنبي، وقصدنا بذلك هنا مجرد المخالفة بين دين الزوجين.

كما لا يجوز استصحاب حكم ثابت في الاديان السابقة لاتباع دين لاحق، فاحكام كل شريعة مستقاه من المصداق والادلة التشريعية الخاصة، والتي ثبتت حقيقتها في نفس هذه الشريعة ولا تتعدى الى شرائع اخرى.

## ٢- جواز تخصيص العلل الشرعية

ان ما كان من المعاني التي تجري مجرى العلل الشرعية لا تتضمن تأكيداً فيما يتعلق به الحكم من الاسم والعنوان الصريح، فيجوز تخصيص العلة التي توجب تعيين حكم ما كما يجوز تخصيص الحكم اذا كان متعلقاً باسم صريح و موضوع معين .

والحاصل انه كما جاز تخصيص التحريم الذي علق باسم للمشركات في قوله تعالى "لاتنكحوا المشركات" بقوله تعالى "اليوم احل لكم الطبيات ... والمحصات من الذين اتوا الكتاب ..."، جاز ايضا تخصيص الحكم المنوط بالمعنى الذي جرى مجرى العلل الشرعية .

ونظير ذلك قوله تعالى "انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون" (١) فذكر سبحانه وتعالى ما يحدث عن شرب الخمر من هذه الامور المحظورة واجراها مجرى العلل، وليس يوجب اجراءها في معلولاتها لانه لو كان كذلك لوجب ان يحرم سائر البياعات والمناكحات وعقود المداينات، وذلك لتحقق العلة المذكورة في الآية في هذه الامور، فالشيطان يريد ايقاع العداوة والبغضاء بيننا في سائرهما وان يصدا بها عن ذكر الله .

فلما يجب اعتبار المعنى في سائر ما وجد فيه ، بل كان مقصود الحكم على المذكور في الآية دون غيره لكان كذلك حكم سائر العلة الشرعية المنصوص عليها منها والامتقضية والمستدل عليها . وهذا مما يستدل به على تخصيص العلة الشرعية .

فوجب بهذا البيان ان يكون حكم التحريم مقصورا على الشركات ممنهون دون غيرهن ، ويكون ذكرها دعاء هم ايانا الى النار تأكيذا للحظر في الشركات غير معتد به الى سواهن لان الشرك والدعاء الى النار هما معا علة تحريم النكاح وذلك غير موجود في الكتابيات . (١)

### ضعف هذا الاستدلال

لو كنا نوافق على صحة تخصيص آية المنع بآية الحل (٢) لكان لما ذكروجه ، لكننا سنبين ان شاء الله عند بيان هذا الرأي (٣) انه لا يوافق الموازين العلمية فلا نستعمل للتعرف عليه هنا .

### ٣- العلة الشرعية تخالف العلة العقلية

انه لا مانع في الشرع ان تكون علة الحكم عامه والحكم نفسه خاصا ، او ان يكون اعم ووسع من العلة ، لان العلة الشرعية ادلة واما رات، وليست بالهوجيات (٤) التي لاتنفك عن معلولاتها كالعلة العقلية . وسبب ذلك

١- الجصاص في احكام القرآن ٣/١ - ٣٩٦ .

٢- آية المنع قوله تعالى: لاتنكحوا الشركات" وآية الحل :

"والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ."

٣- وهو القول الثالث الذي ذكرناه في ص ١٦٧ من هذه الرسالة ، وياتي بيانه

٤- ابن العربي في احكام القرآن ٧/١ - ١٥٨ .

واضح فان العلل الشرعية مورمجوله بالجعل والاعتبار من الشارع المقدس وللشارع ان يضيّق او يوسّع في دائرة العلية للحكم المذكور ، وهذا بخلاف العلل العقلية حيث انها مورتكوبينية وليست مجعولة بالاعتبار بل مخلوقة بالايجاد والخلق، فيكون ترتب المعلول على العلة ترتبا قهريا وضروريا كلما وجدت العلة .

### مناقشة الاستدلال

ان مجرد ان تكون العلة الشرعية أخص أو أعم من الحكم الشرعي لا يرفع حرمة الزواج من كتابية ما دام انها كالمشركة تدعونا الى النار فاذا كان هذا الحكم مخصوصا بالمشركة دون كتابية فلا بد للشارح من بيان ان العلة المذكورة مختصة بالمشركة دون كتابية .  
وعليه لابد من ان يضم الى الكلام المذكور تتمه يتم بها الاستدلال، وهي ان اية الحل لما بينت جواز نكاح الكتابية عرفنا بذلك ان الدعوة الى النار علة للتحريم في خصوص المشركة دون كتابية .  
فرجع هذا الجواب ايضا الى الجواب المتقدم الذي قيل فيه بتخصيص آية المنحابة الحل .

### ٤- تخصيص العلة بتزواج المسلمة كما فرا

قال بعض المفسرين: "يحتمل ان يكون معنى قوله تعالى: (ا ولئك يدعون الى النار) يرجع الى الرجال من قوله: (ولعبد مؤء من خير من مشرك) لا الى النساء ، لان المرأة المسلمة لو تزوجت كما فرا حكم الزوج على الزوجة وتمكن منها ودعاها الى الكفر ، ولا حكم للمرأة على الزوج فلا يدخل

هذا فيها" (١)

وبناء على هذا الاحتمال فالآية لاتنظر الى زواج لمسلم بالكافرة  
او بالمشركة اصلا بل تنظر الى مسألة اخرى هي مورد اتفاق الفقهاء و  
المفسرين وهي زواج المسلمة بالكافر الذي لم يذهب الي جوازه احد من  
الفقهاء .

الا ان ما لا يسمح لنا بالجزم بهذا التفسير هو عدم القرينة في الآية على  
اختصاص اسم الاشارة (اولئك) بالرجال دون النساء ، وقد سبق ذكر كل من  
الرجال والنساء في الآية فقال تعالى: "ولاتنكحوا المشركات حتى يؤء من  
ولامة مؤء منة خير من مشركة ولو اعجبكم ، ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا  
ولعبد مؤء من خير من مشرك ولو اعجبكم ، اولئك يدعون الى النار . (٢)  
ومن هنا نرى المفسرين ان جعلوا المشار اليه "اولئك" اعم من  
المشركين والمشركات . (٣)

#### ٥- الدعوة الى النار علة افضلية الموء من من المشرك

بيان ذلك ان الدعوة الى النار المذكورة في الآية ليست علة لتحريم  
نكاح المشركة وانما هي علة لامر ايجابي ذكر بعد بيان التحريم المذكور  
وهو افضلية الموء من من المشرك في قوله تعالى "ولامة مؤء منة خير من  
مشركة" . فالعلة المذكورة وضحت سبب الخيرية والافضلية ولم ترد لبيان  
علة التحريم ، فيكون مفاد العلة ان الموء من خير من المشرك لان المشرك

١- ابن العربي في احكام القرآن ٢/١ - ١٥٨ .

٢- ٢٢٠/٢ .

٣- من هؤلاء الزمخشري في تفسير الكشاف ١/٢٦٤ ، والبيضاوي في انوار التزيل ص ٥٥ .



يدعو الى النار ، وهذه العلة مطردة في جميع الكفار (١) وليس مفاد العلة ان نكاح المشركة محرمة لانها تدعو الى النار .

الا ان الحق مع سائر المفسرين الذين جعلوا العلة المذكورة لتحريم النكاح لا لافضلية الموء منين من المشركين . وذلك لان ظاهرا لاية و الاتيان باسم الاشارة في حالة الجمع يساعد قولهم والا لو كانت علة للافضلية لكان المناسب والموافق للقواعد العربية ان يوء تي باسم الاشارة في حالة المفرد الموء نث لان المذكور في لاية صراحة هو افضلية الموء منة من المشركة .

وبعبارة اخري في حالة ارجاع اسم الاشارة الى المشركين والمشركات وجعلها علة لتحريم النكاح يكون المشار اليه مذكورا في الكلام لفظا ، وفي حالة ارجاعه الى الجملة التالية وجعلها علة للافضلية لا يكون المشار اليه مذكورا في الكلام لفظا وانما هو مذكور كما باعتبار سريان العلة الى كل مشركة وعدم اختصاصها بواحدة منهن ، وواضح ان ارجاع الاشارة الى المرجع اللفظي اقوى واقدم من ارجاعه الى المرجع المستفاد من الدليل العقلي (٢) .

### ٣- الاستدلال الثالث على حرمة زواج كتابة وحدة سياقا لاية

ذكر بعض المفسرين حول قوله تعالى: "ولاتنكحوا المشركين حتى يوء منوا ان معناه: "ولاتنكحوا النساء المسلمات جميع الكفار من اهل

- ١- القرطبي في الجامع لاحكام القرآن ٦٦/٣ وما بعدها .
- ٢- ان لفظ المشركين والمشركات عام بينما لفظ المشركة مطلق ، وكل منها يدل على العموم لكن علماء اصول الفقه يذكرون ان دلالة العام بالوضع ودلالة المطلق بمقدمات الحكمة .

الكتاب وغيرهم حتى يوء منوا ، وهذا يوء يد قول من يقول ان قوله تعالى (ولاتنكحوا المشركات ) يتناول جميع الكافرات " (١) .

ويبدو من هذا البيان ان لفظ المشركين استعمل بعد لفظ المشركات في آية واحدة وقد اريد من المشركين اعم من اهل الكتاب بدليل عدم الفرق بين المشركين واهل الكتاب في عدم صحة زواجهم بالمسلمة اجماعا ، فلا بد من ان يراد من لفظ المشركات ايضا اعم من المشركة والكتابية لكي يحتفظ بوحدة سياق الآية ، ولو قلنا بان المشركات مختصة بغير الكتابيات والمشركين اعم منهم لاختل بسياق الآية .

لكنه يلاحظ على هذا الاستدلال بان الاجماع لم يقيم على ان لفظ المشركين في الآية قد استعمل في اعم من الكتابي ليقال ان وحدة السياق تقتضي حملا لمشركات ايضا على المعنى الاعم ، وانما القدر المتقين من المشركين في الآية هو غير اهل الكتاب ، والاجماع انما قام على عدم صحة نكاح المسلمة باي كافر ، فليس الدليل على عدم صحة نكاح المسلمة بالكافر هذه الآية ، بل الدليل هو الاجماع ، فتكون وحدة السياق في الآية بارادة غير اهل الكتاب من كل من المشركين والمشركات واستفادة حرمة نكاح المسلمة بالكافر الكتابي من الاجماع .

ثم على فرض ان يكون لفظ المشركين في الآية مستعملا في معنى شامل لاهل الكتاب فهو انما يكون استعمالا مجازيا ثبت بقريته خارجية دالة على عدم صحة زواج المسلمة بالكتابي ، سواء اعتبرنا هذه القرينة آية قرآنية كقوله تعالى : لن يجعل الله للكافرين على

الموء منين سبيلا" (١) حيث ان سلطة الزوج تعتبر سهلا على الزوجة ،  
او ان تكون هذه القرينة اجما عا من فقهاء الاسلام على بطلان هذا الزواج  
او كانت شيئا آخر .

وانما قلنا ان هذا استعمال مجازي لما سبق من التفاوت بين معنى  
المشرك والكتابي ، فيكون اطلاق احد اللفظين على معنى الاخر اطلاقا  
مجازيا لامحالة .

اما بالنسبة للفظ الشركات فلم تقم قرينة خارجية على استعماله  
في غير معناه المحدد والمخالف لمعنى الكتابي ، فلا موجب لحمل اللفظ  
على خلاف معناه الحقيقي . بل ان آية الحل دليل اكيد على عدم استعمال  
لفظ الشركات فيما يشمل اهل الكتاب ، فهذه القرينة الخارجية (آية  
الحل) تنفي دخول لكتابيات في الشركات على عكس لفظ المشركين  
الذي شمل اهل الكتاب لدلالة القرينة على ذلك .

والحاصل ان لا يجب التحفظ على وحدة السياق في الكلام عند ما قامت  
القرينة على خلافها . نعم ينبغي التحفظ عليها عند فقدان القرينة و  
عدم وجود دليل خلافها .

#### ٤- الاستدلال الرابع على حرمة زواج الكتابية

قوله تعالى " ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الموء-  
منات فمن ما ملكت ايما نكم من فتيا نكم الموء منات ... (٢) فقوله  
"لم يستطع منكم طولا" اي لم يجد منكم غنى ، عن ابن عباس وسعيد بن

جبيرومجاهد وجماعة آخرون، وما هو المروى عن أبي جعفر (ع)، وقوله "المحصنات الموء منات" أي الحرائر الموء منات، يعني من لم يقدر على شيء مما يصلح لنكاح الحرائر من المهر والنفقة فمن ما ملكت أيما نكح من فتيا تكم الموء منات، فان مهورها أقل .

وقيل ان المعنى: من هوى لامة فله ان يتزوجها وان كان ذائسار، عن جابرو عطا و ابراهيم وربيعة، والقول الاول هو الصحيح وعليه اكثر الفقهاء .

وفي الآية دلالة على انه لا يجوز نكاح لامة الكتابية لانه قيد جواز العقد عليهن بالايما ن بقوله "من فتيا تكم الموء منات"، وهذا مذهب مالك والشافعي (١).

فقد دلت الآية الكريمة على جواز نكاح لامة ان لم يقدر المكلف على نكاح الحرة الموء منة، ولو جاز نكاح الكافرة لزم جواز نكاح لامة على الحرة الكافرة وهذا ما لم يقل به احد (٢) فيعرف من عدم وجود القائل به عدم جواز نكاح الكافرة .

وبتقريب آخر ان الآية اجازت نكاح لامة الموء منة في حالة واحدة، وهي حالة عدم تمكن الشخص من نكاح الحرة الموء منة سواء في ذلك تمكنه من زواج الحرة الكافرة ام لا، فاذا تحقق الشرط بعدم التمكن من نكاح الحرة الموء منة فلانع من نكاح لامة الموء منة حسب دلالة الآية حتى وان كان متزوجا بالحرة الكافرة، وهذا يعني بالصراحة جواز نكاح لامة على الحرة الكافرة مع انه لا يقل بذلك بين الفقهاء . ودفعنا لهذا المحذور الذي هو

١- الطبرسي في مجمع البيان ٣/٣٤ .

٢- جواهر الكلام، كتاب النكاح ص ١٣٢-١٣٤ .

احداث قول لاقائل به بين الفقهاء يجب ان نلتزم بعدم جواز نكاح الكافرة حتى لا يتصور نكاح الامة على الكافرة اصلا من اجل حرمة الزواج بالكافرة .

### رد الاستدلال

انه لا يهمننا دلالة الآية على حرمة نكاح الامة الكتابية لان نكاح الامة ليس مورد بحثنا وانما هو من فروع البحث وكلامنا في نكاح مطلقا لكتابتها وفي الحرية منها بالذات حيث لا وجود للاماء تقريبا في عالمنا المعاصر ، فلعل بحث الاماء والعبيد في جيلنا يكون من البحوث غير النافعة و التي لا تحتوي على آثار عملية .

وعلى فرض دلالة الآية على حرمة نكاح الامة الكتابية وفرض ان يكون الموصف في الآية (قيدا لايمان) مفهوم فثبوت ذلك لا يرتبط بنكاح الحرية الكتابية .

اما لزوم احداث قول لاقائل به فان هذا النوع من الاتفاق والاجماع على فرض تحققه هو من الاجماع السكوتي ، لان عدم ذهاب الفقهاء الى جواز نكاح الامة على الحرية الكافره وعدم تصريحهم بذلك ليس معناه قولهم جميعا بعدم الجواز ، كما ان حجية الاجماع السكوتي ليست متفقا عليها :

"فقد اختلف في انعقاده وفي تسميته اجماعا . فقال قوم هو حجة و ليس باجماع ، وقال آخرون اذا انتشروا سكوتوا فسكوتهم كالنطق به . وكل ذلك بالنسبة لمصاحبه ، وقد قال الغزالي : والمختار انه ليس باجماع ولا حجة ... والاجماع السكوتي عند اكثر الحنفية واحمد بن حنبل اجماع قطعي . و قال المالكية والشافعية اخيرا واكثر المتكلمين وبعض الحنفية ليس

اجماعا ولا حجة " (١) . ←

### صحة تخصيص الكتاب بالاجماع

وبناء على حجة هذا الاتفاق او اعتباره من الاجماع المحصل (١) وان كان ذلك خلاف الواقع ( فلما حذورا ذا من تخصيص الآية به ، فان لاجماع اذا كان قطعيا يخص الادلة اللفظية من الكتاب والسنة (٢) وبذلك يصبح تقديرا لآية : ومن لم يستطيع منكم طولا ان ينكح المحصنات الموء منات ولم تكن عنده حرة كافرة ، فمن ما ملكت ايما نكم . (٣) بالاضافة الى ان الاحتمال المذكور في معنى الايمان الذي تقدم في

— ١ — الاستاذ محمد شفيق العاني في الفقه الاسلامي ص ٢٤ .

١- الاجماع المحصل هو اصطلاح اصولي في مقابل الاجماع المنقول ، ويقصد به فحص الفقيه بنفسه آراء جميع الفقهاء في مسألة ما فلا يجد فيهم مخالفا فيها ، والاجماع المنقول هو ان ينقل الفقيه عن آخرانه ذكران المسألة اجماعيه من دون ان يفحص بنفسه آراء الفقهاء .

٢- ارشاد الفحول ص ١٦٥ .

٤- ونظير ذلك كثير في الفقه مثل قوله (ع) اذا سافرت واخفى جدران البلد فقصر صلاتك ، ثم يرد دليل آخر ويقول: اذا خفى الاذان فقصر ، وهنا لا يحكم بالتعارض بين هذا الدليل الاخير والدليل الاول ، بل ينضم الثاني الى الاول ويصبح الدليل هكذا : اذا سافرت واخفى الجدران او خفى الاذان فقصر ، فيكون كل من اختفاء الجدران وخفاء الاذان سببا مستقلا لرفع وجوب التمام .

وكذلك كل من عدم القدرة على الحرة الموء منه وعدم زوجه كافره سبب

لحلية الزواج مع الامة الموء منه .

المناقشة الثانية لمفهوم الغاية من قوله تعالى (لاتنكحوا المشركات حتى يوء من) (١) ، هذا الاحتمال قائم في هذه الآية ايضا ، ومع وجود هذا الاحتمال لا يبقى مجال للاستدلال .

### الاستدلال الخاص على حرمة زواج لكتابية

#### منع التمسك بعصم الكوافر

لقوله تعالى "ولاتمسكوا بعصم الكوافر (٢) ويحسن بنا ان ندرس الآية الكريمة من اربع جهات :

#### اولا : معنى الآية

فالعصم جمع عصمة وهي ما يعتمد به من عقدا وملك (٣) اوسبب ، يعنى اياكم واياهن ولاتكن بينكم وبينهن عصمة ولاعلقة زوجية (٤) فان المرأة بالنكاح تعصم من غير زوجها ، والكوافر جمع كافرة (٥) وقال بعض

١- ص ١٦٩ من هذه الرسالة .

٢- ١٥/٦١ .

٣- تفسير الطبري ٧٢/٢٨ ، تفسير النسفي ٢٤٩/٤ .

٤- المصدر السابق ، تفسير الكشاف ج ٤ في ذيل الآية ، وهي العاشرة

من سورة الممتحنة .

٥- المنجد مادة (كفر) ، تفسير النسفي ٢٤٩/٤ .

المفسرين: المراد بالعصمة هنا النكاح، ومعنى الآية ان كانت له امرأة كافر بمكة فلا يعتد بها لانها ليست امراته بسبب انقطاع عصمتها لاختلاف الدارين (دار الاسلام ودار الكفر)، وعن النخعي هي المسلمة تلحق بدار الحرب فتكفر (١).

وقال بعضهم: "اي لاتسكوا بنكاح الكافرات، واصل العصمة المنع، وسمى النكاح عصمة لان المنكوحة تكون في حال الزوج وعصمته" (٢).  
وقال آخرون: المراد نهى الموء منين عن المقام على نكاح المشركات (٣) وايضا ورد في تفسير الآية ان المراد بها النهي عن استدامة نكاحهن (٤).

### ثانيا " سبب نزول الآية

قال الزهري: لما نزلت هذه الآية طلق عمر بن الخطاب امرأتين كانتا له بمكة مشركتين، احدهما بنت ابي امية بن المغيرة، فتزوجها بعده معاوية بن ابي سفيان وهما على شركهما بمكة، والآخرى ام كلثوم بنت عمرو بن جرول الخزاعية ام عبد الله بن عمر، فتزوجها ابوجهن بن حذافة بن غانم وهما على شركهما.

كما كانت عند طلحة بن عبيد الله اروى بنت ربيعة بن الحرث بن عبدالمطلب، ففرق بينهما الاسلام حين نهى القرآن عن التمسك بعصم

١- تفسير القرطبي ١٨/٦٥.

٢- تفسير مجمع البيان ص ٢٧٣ - ٢٧٤ ج ١٠٥٩، سورة الممتحنة.

٣- تفسير الجواهر للطنطاوي ص ٤٤٩، تفسير الصافي ٢/٣١٠، احكام

القرآن لابن العربي ٤/١٧٧٦.

٤- الاكيل في استنباط التنزيل ص ٨- ٢٥٩، تفسير الكشاف ج ٤ في ذيل الآية



وكان طلحة قدها جروهي بمكة عند قومها كافرة ، ثم تزوجها في الاسلام بعد طلحة خالد بن سعيد بن العاص بن امية وكانت ممن فرت الى رسول الله (ص) من نساء الكفار ، فحبسها وزوجها خالد . (١)

فقد كان الكفار يتزوجون المسلمات ، والمسلمون يتزوجون المشركات ثم نسخ الله ذلك في هذه الآية وغيرها . وكان ذلك في هذه الآية وغيرها . وكان ذلك نسخ الاقرار على الافعال بالاقوال ، فطلق عمر بن الخطاب حينئذ قريبه بنت امية . . . . (٢)

وقد روي عن علي بن ابراهيم عن ابي جعفر (ع) في تفسيرها : من كانت عنده امرأة كافرة على غير ملة الاسلام ، وهو على ملة الاسلام فليعرض عليها الاسلام ، فان قبلت فهي امرأة ، والافهي بريئة منه ، نهى الله ان يمسك بعضهم . (٣)

ثالثا ، الاستدلال بالآية على منع نكاح الكتابية

١- مجمع البيان ص ٣- ٢٧٤ ج ٩ و ١٥ سورة الممتحنة ، احكام القرآن لابن العربي ١٧٧٤/٤ احكام القرآن للقرطبي ٦٥/١٨ ، وذكر عبد الرزاق عن ابن جريح عن رجل عن دين شهاب قال : اسلمت زينب بنت النبي (ص) وهاجرت بعد النبي (ص) في الهجرة الاولى وزوجها ابو العاص بن الربيع بن عبد العزيز مشرك بمكة . وفي هذا الحديث انه اسلم بعدها : احكام القرآن للقرطبي ٦٥/١٨ ، مجمع البيان ص ٣- ٢٧٤ ج ٩ و ١٥ .

٢- احكام القرآن لابن العربي ١٧٧٤/٤ ، احكام القرآن للقرطبي ٦٥/١٨ .

٣- التهذيب للشيخ الطوسي ١٩٨/٢/٢ ، مجمع البيان ٣١٠/٢ .

ان الاية الكريمة دلت على منع الاخذ بعصمة الكافرات ، وقد رأينا ان النكاح مقصود بهذه الاية ، فهي دالة على عدم جواز العقد على الكافرة سواء كانت حربية او ذمية ، وعلى كل حال لانها عامة في الكوافر وليس لاحدا يخصص الاية بعابدة الوثن من اجل نزول الاية بسببهن لان العبرة بعموم اللفظ لبا لسبب (١) .

الا ناكثرا المفسرين لم يقبلوا هذا التفسير بل ذكروا ان المراد بها امر الله تعالى على من كان له زوجة مشركة ان يطلقها (٢) ويظهر ان الحق بجانبهم لان النهي عن الامساك يعني المنع من البقاء على نكاح الكوافر واستدامته ، وليس المراد ايجاد عقدا للنكاح معهم ابتداء فليس معنى (لاتسكوا) لاتنكحوا بالضرورة بل معنى مسك الشيء حبسه (٣) ولا يعقل حبس الشيء الابعد الحصول عليه .

وهذا المعنى هو ما صرح به المفسرون من ان الاية دلت على المنع من التحفظ على النكاح المشركاته وواجبت على المسلمين تطبيق زوجاتهم الوثنيات اللواتي لم يدخلن في الاسلام (٤) فالاية بمنطوقها دلت على المنع من الاستدامة على نكاح الكافرات ، وقد خص عموم الاية بغير الذمية للاجماع على صحة بقاء النكاح لمن اسلم وبقية زوجته الذمية على

١- المصدر السابق ص ٣-٢٧٤ ج ١٥٩ ، وقد حاول بعضهم ان يبين الدليل المذكور بالشكل المنطقي التالي : ان الكتابة كإفراة ، ولا شيء من الكافرة بذات عصمة . اما الصغرى فظاهرة ، واما الكبرى فلقوله تعالى "ولاتمسكوا بعصم الكوافر" والنكاح عصمة وهو ظاهر : كنز العرفان ٢/٣-٥٥ .

٢- احكام القرآن لابن العربي ٤/١٧٧٦ .

٣- مقاييس اللغة ج ٥ مادة (مسك) .

٤- تفسير الطبري ٢٨/٧٢ ، الام للشافعي ٥/٤٤ .

دينها (١) فلم يثبت بالاية انقطاع العصمة السابقة بالنسبة الى اهل الكتاب وان ثبت ذلك بالنسبة الى المشركين .

اذا الاية الكريمة خاصة من جهتين :

١- من جهة عدم شمولها للبدء بالنكاح والاقدام بزواج الكتابيية ، وذلك لامن اجل تخصيص الكوافر بالمشركين ، ولامن اجل سبب نزول الاية الذي هو المشاركات ليقال انه لا عبرة بالسبب وانما العبرة باللفظ ، بل ذلك من اجل لفظ (لاتمسكوا) المختص بالدلالة على البقاء والحفظ على الشيء كما تقدم .

٢- من جهة عدم شمولها لاهل الكتاب حتي في دلالتها على المنع من استدامة النكاح ، ولذلك ايضا للسبب آخربل لاجل الاجماع الموجود في المسألة .

### تخصيص الاية بالحربية

قال بعضهم ردا على الاستدلال المذكور ان الاية واردة بشأنا الحربية اذا خرج زوجها مسلما او الحربي تخرجاً مرأته مسلمة ، وهذا التفسير لمكان القرينة الموجودة في الاية الكريمة ، وهي قوله تعالى (واسألوا ما انفقتم وليسألوا ما انفقوا" الذي جاء مباشرة بعد قوله تعالى " ولاتمسكوا بعصم الكوافر" ومعلوم ان المراد بقوله "واسألوا ما انفقتم" هو طلب مهرهن من الكفار الذين فررن اليهم (٢) .

١- الهداية للمرغبينا ني ١/٢٢٥ ، الام للشافعي ٤٥/٥ ، جواهر الكلام

كتاب النكاح ١٣٤/٢ .

٢- الجصاص في احكام القرآن ٧/٢ - ٣٩٨ ، ابن حيان في البحر المحيط

٢/٣ - ٤٣٣ ، الاكليل في استنباط التنزيل ص ٨ - ٢٥٩ .

واضاف بعضهم: "ولوسلما العموم لكان مخصوصا بقوله تعالى (و المحصنات من الذين اتوا الكتاب). والظاهر جواز نكاح الحربية الكتابية لاندراجها في عموم (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب).  
 وخص ابن عباس هذا العموم بالذمية فأجاز نكاح الذمية دون الحربية، وتلا قوله تعالى "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدهم ما غرو" (١)

ولم يفرق غير ابن عباس من الصحابة بين الحربيات والذميات (٢) وليعلم ان توفر القرينة المذكورة في الآية لايعم الآية ليشمل الكتابية بعدما عرفنا اختصاص الآية بالمشركات، وذلك لتحقق المهر والانفاق و صحة المطالبة بها في المشركة.

#### رابعا الملازمة بين استمرار النكاح وتحصيله

تقريب ذلك ان الآية الكريمة دلت على انقطاع العصمة السابقة التي كانت بين الزوج المسلم فعليا وبين الزوجة الكافرة، ومتى ثبت انقطاع العصمة المتحققة بالنكاح السابق لزم منه عدم تأشير النكاح لعدم الفرق بين النكاحين حيث لم يرض الشارع بوجود الرابطة الزوجية بين المسلم والكافرة سواء كانت هذه الرابطة حاصله قبل ذلك او انها يريدان ان يوجداهما من الاول.

ولعل النكاح اللاحق اولى بعدم التأشير والاعتبار من النكاح السابق لان الشيء اذا كره بقاءه فايجا دله اولى بالكراهية.

١- ٢٩/٩، ويأتي بيان قول ابن عباس ان شاء الله في بحث الاقوال المفصلة في هذه المسألة.

٢- ابن حبان في البحر المحیط ٣/٢-٣٣٣، الجصاص في احكام القرآن ٢/٢-٣٩٨.

واكثر من هذا، فانه يمكن رادة الاعم من النكاح السابق واللاحق من الامسك المنهى عنه في الالية، حيث ان الاستدامة واستمرار الشيء يكون من لوازم تحصيل ذلك الشيء عادة، والمنع من اللازم يقتضي المنع من الملزوم .

(١)

### بيان الملازمة

انه عندما توجد علاقة الزوجية فانها تستمر وتبقى بين الزوجين ما لم يحدث مانع قهري يفكك عرى الزوجية، فبقاء العلاقة الزوجية واستمراريتها نتيجة طبيعة واثلازم ومسبب من النكاح السابق، وعليه اذا منع الشارع المقدس من المسبب واللازم فكأ انه منع من السبب والملزوم للترايبط والتلازم بينهما في الوجود .

ومما تقدم في الجهة الثالثة من الكلام حول هذه الآلية يعرف الوجه في ضعف هذا التقريب من الاستدلال وعدم صحة الملازمة المذكورة لانه قد اتضح اختصاص الآلية بالمشركات والوشنيات من أجل الاجماع على صحة بقاء النكاح لمن اسلم وبقية زوجته الذمية على دينها .

فلم يثبت بالالية نقاط العصمة السابقة بالنسبة الى اهل الكتاب وان ثبت ذلك بالنسبة الى المشركين، فلما عني للقياس الاولوية بان يقال: عدم تأثير النكاح اللاحق اولى من عدم تأثير النكاح السابق الذي ثبت بالالية وذلك لانتهاء حكم الاصل بالنسبة الى الكتابية بالاجماع المذكور .

## الفرق بين ملازمات الشرعية والعادية والعقلية

بالإضافة إلى أن ملازمة القائمة بين استمرار النكاح وبين تحصيله من الأولى ليست من نوع ملازمات الشرعية ليصدق قوله: «المنع من اللازم يقتضي المنع من الملزوم، بل هي ملازمة عادية، وفي مثل ذلك لا تتم الملازمة في الحكم».

وهذا نظير حكم الشارع عن طريق الاستصحاب، بحياة شخص بعد غيا به منذ الطفولة لمدة طويلة مثل المدة ثلاثين عاماً، فلا يثبت بهذا الحكم لملازمات العادية لحياة الشخص كظهور الحية وطول القامة وغيرهما، بداية أن الأثر الشرعي المجمعول لشيء لا يكون أثراً شرعياً للوازم العقلية والعادية (١).

وإن قيل إن استمرار الشيء متوقف على حصوله توقف الفرع على الأصل، ولا يعقل استدانة الشيء من دون تحصيله، ولا، فالاستمرار يلازم التحصيل ولا ينفك عنه، وعليه فلا بد أن يكون حكم التحصيل هو حكم الاستدانة، وكما أن تحقق الاستدانة لا يفرق التحصيل، كذلك حكمه لا يفرق حكمه.

فيقال في الجواب: «أولاً هذه ملازمة عقلية وليست شرعية لتكون حجة. وثانياً لا محذور في اشتراك الاستدانة في الحكم مع التحصيل بالنسبة إلى الشركات الباقيات في عموم الآية بعد تخصيصها بالاجماع، أما بالنسبة إلى الذميمة فلا حكمها بنقطة العصمة بينهما لعدم شمول الآية لها كما تبين».

١- الأصول العامة للفقه المقارن للإستاذ محمد تقي الحكيم ص ٤٦٧، و  
الملازمة الشرعية كما بين الحكم بنجاسة اللباس وعدم جواز الصلاة به أو بين  
نجاسة البول وتنجس اليد بالاتصال به.

كان ذلك فهما للولاية الكريمة على ضوء كلمات المفسرين، لكن هناك احتمالاً آخر يسا عد عليه سائر الآيات المشابهة للولاية المذكورة، كما يسا عد عليه الفهم العرفي للولاية، وهذا الاحتمال:

### منع الركون إلى الكفار

لعل المتبادر لدى العرف من مثل هذه الآيات لا يكون تأسيس حكم شرعي بل إنها تكون ناظرة إلى إرشادات عقلية في الحياة العامة وفي التفاتات الاجتماعية، نظير قوله تعالى (لا تركزوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) و (والذين كفروا بعضهم أولياء بعض) و (انما المؤمنون إخوة)، وغيرها من الآيات الكريمة التي لم تصدر مصدر التشريع والجعل الشرعيين.

فيكون قوله تعالى (لا تمسكوا بعصم الكوافر) من قبيل المفهوم المخالف لولاية (واعتصموا بحبل الله جميعاً)، ويكون إرشاداً إلى عدم إقامة العلاقات والروابط الودية مع الكفار وعدم الركون والثقة بالكافرات والاعتصام بهن.

ومما يورده هذا المعنى من الآية دون أصل النكاح وبقائه الزوجية معهن ان المفسرين ذكروا في معنى العصمة أنها كل ما يعتصم به من عقد وسبب ونسب (١) وغير ذلك، فهذا الشمول دليل على عدم ورود الولاية

---

والمقياس ان الحاكم بالملزمة ان كان هو الشرع فالملزمة شرعية وان كان هو العقل فهي عقلية، وان كان هو العرف والعادة فهي عادية.

١- قد تقدم اخذ العقد والسبب في تعريفه، اما لفظ النسب فقد جاء في

بشأن النكاح ذاته ، وانما كان تطبيق الصحابة زواجا تهمة للمشركات  
مخافة ان يوء دي بهم هذا النوع من الزواج الى الاعتما مبالكافرات و  
الركون اليهن والتمسك بهن، وبالتالي تكون نتيجة هذا الزواج اهتزا  
نفسيا بين الزوجين .

وهذا المعنى اجنبي عن موضوع الزواج بالخصوص، وان كان يشمل  
على وجه العموم فيما اذا قصد من اقامة الزواج معهم التودد والاندماج في  
صوفهم ، وذلك بخلاف ما اذا كان النكاح لمجرد قضاء الحاجة والخدمة  
البيتية ولجلبها الى الاسلام فانه لايعتبر تعلقا بهم ولا تمسكا بعصمهم (١).  
وبناء على هذا الاحتمال لايصح لتمسك بالآية على حرمة زواج الكتابية  
اصلا، ولا على المنع من استدامة نكاحها فان الآية غير ناظرة الى موضوع  
النكاح .

لكننا غير مضطرين الى قبول هذا الاحتمال الاخير في الآية فان الرضا  
به منوط بتوافقه مع رأي الباحث ونظرته ومدى جرأتها على المخالفة  
لقول المفسرين .

#### ٤- الاستدلال السادس حرمة مودة الكفار

لقوله تعالى "لاتحد قوما يوء منون بالله وباليوم الاخر يوادون من  
حاد الله ورسوله ..."(٢) اي يوالون من خالف الله ورسوله . والمعنى  
لاتجتمع موالاة الكفار مع الايمان (٣) .

١-وقد جاء فعل (مسك) في اللغة بمعنى تعلق واعتصم :المنجد ما ده .(مسك)

٢- سورة المجادلة ، الآية ٢٢ .

٣- تفسير مجمع البيان ٢٥٥/٩ .



والاستدلال بها باعتبار ان التزويج بالكتابات مودة لهن، خصوصا بعد قوله تعالى "وجعل بينكم مودة ورحمة الذي جاء في الآية المتعلقة بالازواج (١) .

### هل الزواج علاقة نفسية؟

الواقع يشهد بان عملية الزواج لاتحتوي دائما على عنصر الحب، وربما يقدم عليها المرء لمحض الحاجة، ما قوله تعالى (وجعلنا بينكم مودة ورحمة) فهو محمول على الغالب لتحقق الإنشوز والشقاق في الحياة الزوجية المنافين للمودة والحب النفسيين .

### لايتعلق الحكم الشرعي بالفعل الاضطراري

ثم ان الآية الكريمة ظاهرة في ان المراد من المحبة هو مودة المحاد من حيث المحادة لله ورسوله، وذلك لتعليقها على لوصف الظاهر في العلية هنا بالخصوص، والسرفية وجود قرينة عقلية في هذه الآية، وهي ان المودة من غير جهة المحادة ليست امرا اختياريا للمكلف، وانما هي حالة عاطفية تطرأ على نفس الانسان قهرا وبصورة اضطرارية من جراء بعض الملابس الاجتماعية وتلائم نفسى بين الشخصين، فلا يمكن ان يتوجه اليها النهي الشرعي . وهكذا كل النواهي المتعلقة بالصفات النفسية الرذيلة، كالبخل والحقد والحسد والجبن . لكن هناك فرقا بين هذه الصفات وبين مودة

١- وهي قوله تعالى "ومن آياته ان خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة، ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون . سورة الروم، الآية ٢٥ وقد ذكر بعض المفسرين هذا الدليل بالشكل المنطقي

المحاد لجواز حمل النهي في هذه الصفات على ما يترتب عليها من الاثار الخارجية في اشرحموحها من الاستياء الى الاشخاص والاضرار بالنفس كما في صفة الجبن . (١)

بينما الاصح ذلك في مودة المحاد ولا يجوز حمل النهي هنا على ما يعتبر عرفا من آثار المحبة كالانفاق على اهل الكتاب والزواج منهم، وذلك لجواز صلة المحاد المستفاد من قوله تعالى "وصاحبهما في الدنيا معروفا" (٢) في حق الوالدين المشركين. وقوله (ع) لكل كبد حري جر (٣) قال الله تعالى: "لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ، ان الله يحب المقسطين" (٤) .  
فالله تعالى لاينهانا عن براحد من الناس الا من قاتلنا وظاهر

التالي: ان الكتابيه لاتواد، وكل زوجه تواد، فلا شيء من الكتابيه يزوجها. اما الصغرى فللقوله تعالى ولا تجد قوما... الآية) وهي محادة ، واما الكبرى فللقوله تعالى (وجعل بينكم مودة ورحمة) : كنز العرفان ٣/٣ - ٥٤ .

١- لان الجبان اذا لم يكفح ضعفه النفسي وعمل بمقتضى الجبن فلا يقدر على الدفاع عن نفسه، وبالتالي ينهزم امام اعدائه سواء في ميدان الحرب ام في الصراع من اجل الحياة الافضل. والحسود اذا لم يمنع طغيان الحسد فربما يعتدي على المحسود .

١- ١٤/٣١: "وان جا هداك على ان تشرك بى ما ليس لك به علم، فلا تطعهما ، وصاحبهما في الدنيا معروفا واتبع سبيل من اناب الى، ثم الى مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون " .

٢- جواهر الكلام، كتاب النكاح ٢- ١٣٤ .

٣- سورة الممتحنة الآية ٨ .

على قتلنا واخرجنا من ديارنا وظاهر على اخرجنا: "انما بينها كم الله  
عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهر على اخرجكم  
ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون" (١)

اما من عدا هؤلاء من الكفار فلم يبينها عن برهم والاقساط اليهم . ان  
علة النهي عن البرانهم آذونا فلم يكونوا اهلا لبرنا ، فاذا انتفت العلة  
انتفى النهي .

وقد استدل بعض العلماء بالآية على جواز التصديق على اهل الذمة  
دون اهل الحرب . (٢)

بذلك ظهر ان الآية ناظرة الى المادة من حيث المحادة ، ولاريب في  
تحريمها ومنافاتها للايمان فانه ومحبة الكفر مما لا يجتمعان .

اذا لم تتم دلالة الآية على حرمة زواج الكتابية لعدم ورودها بهذا الشأن ،  
فيحصل الزواج مع الكتابية بهدف الاستفادة منها من دون منحها حيا  
نفسيا ، خاصة اذا كان ينوي الزواج المسلم ارشادها الى الدين الحنيف .

### حمل الآية على المنافقين

لبعض الفقهاء احتمال آخر في الآية الكريمة (آية المحادة) ، هو ان  
يكون المراد بها نفي الايمان عن كانوا يدعون للايمان ويضمرون المادة  
للكفار المعلنين ، وهم المنافقون ، حيث كانوا للنبي (ص) يعرفهم بلحن  
القول واشارات الوحي .

وانما لم يصرح بهم لان الكناية وفق البلاغة وادعى للرجوع الى

١- السورة السابقة ، الآية ٩ .

٢- الفقه الاسلامي للاستاذ محمد شفيق العاني ص ١٥٥ .

الحق، ولما في التصريح بهم من خشية تظاهرة بهم بالمرتب لحقوقهم بالكفار  
علنا الى تقوية الكفر وضعف شوكة الاسلام من اجل كثرة عددا للمنافقين في  
عصره (ع) (١)

ومع هذا الفرض لا يبقى مجال للاستدلال بالآية على المنع من زواج  
الكتابية لان الآية واردة في حق المنافقين من المسلمين ولاشأن لها  
ببحثنا .

### تخصيص الآية بالحربي والحربية

ولبعض المفسرين نظري شمول الآية لجميع الكفار حيث قال في  
تفسير قوله تعالى: "يوادون من حاد الله ورسوله": "انما هو في اهل الحرب  
دون اهل الذمة لانه لفظ مشتق من كونهم في حد و نحن في حد .  
وكذلك المشاققة ، وهو ان يكونوا في شق ونحن في شق، وهذه صفة اهل  
الحرب دون اهل الذمة فلذلك كرهوه .

ومن جهة اخرى وهو ان ولده ينشاء في دار الحرب على اخلاق أهلها ،  
وذلك منهى عنه ، قال (ص) انابري من كل مسلم بين ظهرا نبي المشركين"  
(٢) .

ثم اضاف هذا القائل ان الآية الكريمة (آية المحادة) انما اقتضت  
النهي عن الوداد والتحاب ، فاما نفس عقد النكاح فلم تتناوله الآية و  
ان كان قديما سببا للموادلة والتحاب ، فنفس العقد ليس هو المادة و  
والتحاب إلا انه يوءدي الى ذلك بعض الاحيان . (٣)

١- جواهر الكلام ، كتاب النكاح ٢- ١٣٤ .

٢- الجصاص في أحكام القرآن ٣/١ - ٣٩٥ .

٣- المصدر السابق .

فلا يصح الاستدلال بها على حرمة زواج الكتابية ككل وان يصح ذلك في بعض الموارد .

### ٧- الاستدلال السابع احباط عمل الكفار

حكى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن ابن عباس تحريم اصناف النساء الا الموء منات ، واحتج بقوله تعالى "ومن يكفربا لايمان فقطد حبط عمله" (١) واذ كان كذلك كانت الكتابية كما لمرتدة في انه لايجوز ايراد العقد عليها (٢) .

وقيل لما نزل قوله تعالى "والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب" قالت نساء اهل الكتاب لولا ان الله رضى ديننا لم يبح لكم نكاحنا ، فنزلت الايه : "ومن يكفربا لايمان فقد حبط علمه" اي بما انزل على محمد (ص) (٣) .

ثم ذكر الفخر الرازي ردا على الاحتجاج المذكور وقال : "انا لما فرقنا بين الكتابية وبين المرتدة في احكام كثيرة فلم لايجوز الفرق بينهما ايضا في هذا الحكم" (٤) .

### الاحباط يعنى الحرمان من الثواب

١- ٧/٥ .

٢- تفسير الفخر الرازي ج ٦ ص ٥٧ وما بعدها في ذيل قوله تعالى "لا تنكحوا المشركات" .

٣- القرطبي في احكام القرآن ٦/٧٩ .

٤- تفسير الفخر الرازي ٦/٥٧ وما بعدها .

يظهر من المراجعة الى اللغة وما ينطوي عليه ظاهرا لاية ان المراد بحبوط العمل هو عدم ترتب الاجرا لآخرى عليه ، قال في مجمع البحرين : "قوله تعالى حبطت أعمالهم اي بطلت ، وما حبط الله أعمالهم أبطلها و لم يوء جر عليها " (١) .

وحتى اذا أخذنا حبوط العمل بمعنى بطلانه المطلق كما جاء في قاموس اللغة (٢) وكما يوء يده قوله تعالى "فاولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخره" (٣) فايضا لا يصح حمل لاية على هذا المعنى العام ، بل لابد من تخصيص قوله (حبط عمله) بالحرمان من الثواب والآخره ، وذلك لوجه ثلاثة :

#### الوجه الاول : صحة معالمتهم

فما يدل على ان لاية لاتنظر الى المعالمت الدنيوية والى العقود والايقات بل تنظر الى الاجرا لآخرى هو صحة المعاملة مع الكفار وعدم بطلان العقود الجارية بينهم وبين المسلمين كالبيع والايجار والهبة وما شاكل ذلك . فلو كان المقصود ب(حبط علمه) فساد كل عمل وبطلان كل ما يقوم به الكافر في الدنيا لكان من اللازم القول ببطلان كل معاملة يقومون بها مع المسلمين ، وفساد كل عقد يجري بينهم وبين المسلمين مع ان الفقهاء يصرحون بصحة ذلك.

#### الوجه الثاني وجود القرينة في لايه

- ١- مجمع البحرين مادة (حبط) .
- ٢- قاموس اللغة مادة (حبط) ، وكذلك المنجد .

في آية قرينة متصلة على ان المراد منها احباط الاجرا الاخوي وليس مطلق بطلان لعمل، وهذه القرينة قوله تعالى " وهو في الاخرة من الخاسرين الذي جاء مباشرة بعد قوله " حبط عمله " .

### الوجه الثالث فهم علماء العقائد من الآية هذا المعنى

حيث فهم الكلاميون من (الاحباط) او (الحبوط) الحرمان من الثواب في الاخرة، فبحثوا هذا الموضوع مَقْصَلاً واختلّفوا في كيفية الاحباط الى اقوال (١)

كل ذلك ينبأنا بالمعنى المراد من الآية الكريمة سواء كان منشأ هذا الفهم لغة أو قرائن في الايات القرآنية، ولا يهمننا تحقيق ذلك مادام ان المفهوم من الآية مسلم لدي الفقهاء والكلاميين معا .

لكن ما قيل من ان هذه الآية نزلت بعد قول الكتابيات من الله تعالى رضي دينهن لباحة نكاحهن للمسلمين، فانه لا يمكننا الموافقة عليه لانه خلاف المعهود من نزول الايات القرآنية حيث كان بصورة متكاملة، فكان أقل ما ينزل عليه (ص) آية واحدة، اما أن يكون قد نزل عليه (ص) جزء من آية، ثم بعد زمان ينزل الجزء الاخر منها لتتشكل بعدئذ آية واحدة فهذا مما هو غير معهود من الشرع، مع العلم بأن قوله "ومن يكفر با ليمان فقد حبط عمله" و"والمحصنات من الذين اتوا الكتاب" جزءان من آية واحدة، قال الله تعالى: "اليوم حل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات

١- أشار الى هذا الخلاف صاحب مجمع البحرين عند معنى قوله

تعالى "حبطت أعمالهم" .

من الذين أتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان، ومن يكفر بالآيما ن فقد حبط عمله ، وهوفي الآخرة من الخاسرين .

### الاستدلال الثامن نفى الاستواء بين المسلم والكافر

لقوله تعالى "لايستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة" (١) وتقريب الاستدلال بهذه الآية ان الحكم بعدم الاستواء بين أصحاب النار الذين هم الكافرون وبين اصحاب الجنة الذين هم المؤمنون لم يقيد بحالة دون أخرى او عمل دون آخر ، وهذا الاطلاق يقتضي نفى الاستواء بينهما من جميع الوجوه التي منها المناكحة (٢) .

فالحكم بجواز النكاح بين المسلم والكافر التزام بالمساواة بين أهل النار وأهل الجنة وهذا يناقض حكماً الآية بعدم المساواة بينهما .

### بيان المنزلة

تكون الآية الكريمة من النصوص الشرعية البارزة الدالة على الفرق

١- ٢٠/٥٩ .

٢- جواهر الكلام، كتاب النكاح ٢- ١٣٤ ، والشكل المنطقي للدليل هو: النكاح مساواة بين الزوجين ولامساواة بين أهل النار الذين هم الكفار ، وبين أهل الجنة الذين هم المسلمون النتيجة لانكاح بين الكفار والمسلمين والدليل الثاني والتاسع منقولان من كتب الفقهاء الحديث ليس من أدلة المفسرين وانما ذكرناهما هنا للاستقصاء والوجه المذكورة في المقام .



بين المنزلتين منزلة لآخيا ومنزلة الاشرار ، ولهذه الالية نظائر كثيرة في القرآن كقوله تعالى "هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" الذى يشير الى شرافة العلماء على الجاهل . وكذا قوله تعالى "لا يستوي الاعمى والبصير" وغير ذلك .

والازدياد في الشرف والتفوق في المنزلة لا يمنع من حلية الزواج والاكاف من اللازم أن يفتى بعدم جواز نكاح العالم بالمية بحجة أن هذا أشرف من هذه لقوله تعالى "هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" مع أننا لم نعهد من فقيهنا هذا مثل هذا الرأي .

ثم من أين يحصل لنا الجزم بأن أهل الكتاب من أصحاب النار وبنحو العموم سواء منهم الجاهل القاصراً والمقصر ، وسواء منهم من يجزم بعدم قبوله الاسلام حتى زمن وفاته أو من لم يجزم بذلك . أليس من الجائز اعتراف الكتابة بالدين الاسلامي في ظل التبصّر في الاجواء العائلية والتفهم لمبادئ الشريعة السمحاء ، ليكون الاسلام عندئذ يجب ما قبله باندا ما فيها في أصحاب الجنة ؟

نعم أي مقصراً وفاق يمكن أن يتوب قبل موافاة الأجل ، فيتوب الله عليه حتى المشرك فضلا من الكتابي ، ومع هذه الامكانية كيف نقطع بكونهم من اصحاب النار (١) .

### الموء من بين الخوف والرجاء

وشيء آخر يضعف الدليل المذكور أن أي مسلم لا يطمئن بنفسه أنه من أصحاب الجنة . بل واجب كل مسلم بمقتضى دينه أن يكون بين الخوف و

١- وقد سبق نظير هذا الكلام حول الاستدلال على شرك الكتابي بقوله

تعالى: " أن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء " .

الرجاء ، فلان احدا لا يتمكن من اداء وظيفة العبودية كما يليقاً ما مر به  
الكريم ، وانه لا يتأكد على أقل تقدير من اداء الوظيفة ذالم يكن  
جازماً بالتصريف فيما لك منه الخوف حيث انه تعالى أشد المعاقبين عند  
النكال والنعمة .

ولان احدا لا يجوز ان ييأس من رحمة تعالى مهما عظم ذنبه حيث أنه  
تعالى ارحم الراحمين عند العفو والمغفرة فيضيء بشعاع الأمل قلب  
الموء من دائماً ، ولهذا فهو بين الخوف والرجاء .  
وعليه فعند ما يقدم المسلم للزواج بالكتابية لا يعرف أنه من أهل  
الجنة ام هي من أهلها . ومع هذه الامكانية كيف ندرج هذا الزواج ضمن  
مصاديق آية "الاستواء" وموارد تطبيقها .

ومع غض النظر عن كل ما ذكرنا في هذه الالية ايضا نفس الاحتمال  
الذي ذكرناه في قوله تعالى "ولاتمسكوا بعصم الكوافر" وبصورة اوضح  
من ان المتبادر عند العرف والتمشيرة من مثل هذه الآيات ليس تأسيس  
حكم شرعي وانما هو ارشاد الى الاحكام العقلية (١) .

### الاستدلال التاسع الروايات الدالة على نسخ آية الحل

فهذه الروايات دالة على عدم جواز نكاح الكتابية معلله ذلك بنسخ  
آية الحل باية المنع ، ومن هذه الاحاديث : ما روي عن أبي جعفر (ع)  
ان قوله تعالى "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب" منسوخ بقوله  
تعالى "ولاتنكحوا المشركات" (٢) هذه وغيرها مما يدل على هذا المعنى  
(٣)

١- ص ١٦٣ من هذه الرسالة .

٢- و٣- فروع الكافي ١/٧١٣ ، التهذيب للشيخ الطوسي ١٩٨/٢ .

وقد نوقشت هذه الروايات مفصلاً من جهات مختلفة ، وهناك روايات و  
نصوص أخرى دالة على عكس هذه الروايات من نسخ آية المنع بآية الحل  
فمن الأفضل أن نوءل بحشها الى ان نصل الى القول الرابع من اقوال  
المفسرين والذي يتجه الى نسخ آية المنع بآية الحل ، وذلك حتى  
نكون فكرة عامة عن جميع الروايات المتعلقة بالموضوع . سواء منها  
الموافقة للدليل المذكور هنا أو المخالفة له .

### الاستدلال العاشر قياس الزواج بفروع مشابهة له

ان بعضهم احتجوا بالمنع نكاح الكتابة بقياس المسألة على مسائل  
أخرى فقالوا : "ثم اننا نقوي ادلتنا بالقياس ، فنقول : كآفة فاشبهت  
الحربية ، اولما حرمت الموارثة حرمت المناكحة ، اولما حرم نكاح  
لكافر للمسلمة حرم العكس " (١)

### اذا كان القياس حجة فهو عند عدم الدليل اللفظي

مع ان الخلاف في حجية القياس معروف لكن من قال بحجيته فهو  
انما يراه كذلك حيث لم تتوفر في المسألة ادلة لفظية ، وليست مسألتنا  
من هذا القبيل لوجود نص صريح بالجواز وهو آية الحل ، فلا بد من أن  
نرى اولاهل نص آخري يمنع من الاخذ بهذه الآية أم لا؟  
وعندما لم يثبت دليل على خلاف آية الحل فيكون الاخذ بها متعيناً  
لانها نص صريح ومع وجود النص لاتصل النوبة للدليل القياس .  
اما لو ثبت مانع من الاخذ بآية الحل لكونها منسوخة مثلاً بآية المنع

فايضاً لامجال للاستدلال بالقياس لان الاخذ بدليل الناسخ الذي هو آية المنع هو المتعين .

نعم لو فرضنا عدم حجية شيءنا لأدلة اللفظية الموجودة في المسألة فربما ياتي دور القياس للاستدلال به ، لكننا عرفنا أن هذا الفرض خلاف الواقع حيث لم يتم شيء من الأدلة اللفظية والايات القرآنية التي استدلت بها على حرمة نكاح الكتابية حتى يصلح للتعارض مع آية الحل .

إذا أصبحت آية الحل نصاً صريحاً دالاً على صحة النكاح مع الكتابية دون اي معارض لها في هذه الدلالة . فلم يبق لدليل القياس هنا مورد .

### الاستدلال الحادي عشر هو : إصالة الحرمة :

بيانه ان الاصل في النكاح الحرمة ، فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقط ، فوجب بقاء حكم الاصل .

والدليل على تعارض الدليلين وتساقطهما عن الاعتبار ان ابن عمر سئل عن هذه المسألة فتلا آية التحريم وآية التحليل ، وذلك دليل على توقفه في المسألة وعدم اعتبارها يا من الايتين حجة .

وبهذا الطريق لما سئل عثمان عن الجمع بين الاختين في ملك اليمين فقال : أحلتها آية وحرمتها آية ، فحكم عند ذلك بالتحريم لاجل اصالة الحرمة .

وهكذا يجري هذا الاصل في زواج الكتابية (١) .

وقد تبين الجواب عن هذا الدليل من خلال التعقيب على التمسك بدليل القياس ، فشأن دليل الاصل هو شأن القياس في عدم صحة الاستدلال

١- تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ ، وما بعدها .

به عند وجود الدليل اللفظي .

أما ما نقل هنا عن ابن عمرو قراءته الايتين وتوقفه في المسألة فإنه يتعارض مع ما نقل عنه أيضا من حرمة نكاح الكتابية لكونها مشركة حيث قال لا عرف من المشرك شيئا اكبر منا ن تقول المرأة ربها عيسى (ع) (١) .

وعليه فابن عمر يرى دخول الكتابية في قوله تعالى "لاتنكحوا المشركات" ومع وجود هذا الدليل اللفظي كيف تصل النوبة الى الاصل العملي الذي هو صالة الحرمة .

كما عرفنا سابقا مدى تماهي الاحتجاج بقول ابن عمر فلانعيده (٢) أما ما يتعلق بالجمع بين الايتين وقياسه بزواج الكتابية فان هناك فرقا بين الموردين، فآية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع، ولهذا تتقدم على آية التحريم، وهذا بخلاف الايتين في الجمع بين الايتين في ملك اليمين لان كل واحدة من الايتين اخص من الاخرى من وجه وأعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه . (٣)

أما قوله تعالى "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب" فهو اخص مطلقا من قوله "ولاتنكحوا المشركات" فوجب حصول الترجيح . (٣)

١- ص ٢٦ من هذه الرسالة .

٢- ص ٤٨ من هذه الرسالة .

٣- تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ وما بعدها، والتي اختلفت فيها هي: "فان ختم الاتعدلوا فواحدة وما ملكت ايما نكم ٤/٣ . والتي حرمتها هي : "حرمت عليكم امهاتكم . وان تجمعوا بين الايتين . . " كنز العرفان ٤٦/٣ ، فالاولى اعم لعدم تقيدها بالاماء فيها بعدد معين، والثانية مقيدة باختين، والثانية اعم حيث لم تقيدها بالاماء بينما الاولى مختصة بهن .

هذا ما ذكره بعضهم لكن للنقاش فيه مجال حيث لم يثبت شرك اهل الكتاب لتكون آية المنع اعم من آية الحل بل ان لكل من الايتين موضوعا مستقلا غير مربوط بالآخر .

ويظهر ان صاحب هذا المقال يرى دخول الكتابي في المشركين ، و لهذا اعتبر المشركين اعم " من اهل الكتاب . وان للكلام بقية تأتسي ان شاء الله عند بيان الاتجاه الثالث للمفسرين في هذه المسألة .

### الاستدلال الثاني عشر التمسك بأثر عمر

حكى ان طلحة نكح يهودية ، وحذيفة نصرانية فغضب عمر عليهما غضبا شديدا ، فقالا نحن نطلق يا أميرة الموء منين فلاتغضب ، فقال ان حل طلاقهن فقد حل نكاحهن ، ولكن انتزعهن منكم . (١)

قال الفخر الرازي ردا على هذا الدليل : "أما التمسك بأثر عمر فقد نقلناه عنه انه قال : ليس بحرام ، واذا حصل التعارض سقط الاستدلال " (٢) . وقد ذكر بعضهم معلقا على اثر عمر المذكور ان بن عطية قال : ان هذا الاثر لا يستند جيدا ، واسند من ان عمر اراد التفريق بينهما فقال له حذيفة انتزعم انها حرام فاخلها يا أميرة المومنين ؟ فقال لا زعم انها حرام ولكني اخاف ان تعاطوا المومسات منهن . وروي عن ابن عباس نحو هذا (٣) وذكر ابن المنذر جواز نكاح الكتابيات عن عمر بن الخطاب وعن جماعة

١- الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ٧/٣ - ٦٨ ، تفسير الفخر الرازي

٥٧/٦ وما بعدها .

٢- المصدر السابق .

٣- الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ٧/٣ - ٦٧ - ٧٠ .

من الصحابة والتابعين منهم عثمان وطلحة وابن عباس وجابر وحذيفة، ومن التابعين سعيد بن المسيب وسعيد بن جبيرة والحسن والمجاهد وطاوس وعكرمة والشعبي والضحاك وسائر فقهاء الأمصار. وهو لا هم الذين ذكروهم النحاس في قولهم بالجواز (١)، ردا على ما نقل عن ابن عمر من حرمة نكاح الكتابيات لدخولهن في المشركات.

وقال ابن منذر في آخر كلامه: ولا يصح عن أحد من الأوائل أنه حرم ذلك (٢).

قال الجماص: "وقد روي عن جماعة من الصحابة والتابعين اباحة نكاح الكتابيات، حدثنا جعفر بن محمد الواسطي. عن عمر مولى عفرة قال: سمعت عبد الله بن علي بن السائب يقول: إن عثمان تزوج نائفة بنت الفرافصة الكلبية وهي نصرانية على نسائه.

وبهذا الاستناد من غير ذكرنا فع أن طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية من أهل الشام، وروي عن حذيفة أيضا أنه تزوج يهودية، وكتب إليه عمر أن يدخل سبيلها، فكتب إليه حذيفة أحرأم هي فكتب إليه عمر، لا، ولكن أخاف أن تواقعوا المومسات منهن.

وروي عن جماعة من التابعين اباحة تزويج الكتابيات، منهم الحسن وأبراهيم والشعبي. ولانعلم عن أحد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحهن.

وما روي عن ابن عمر فيه فلا دلالة فيه على أنه آه محرما، وإنما فيه عنه الكراهة. كما روي كراهة عمر لحذيفة تزويج الكتابية من غير تحريم. وقد تزوج عثمان وطلحة وحذيفة الكتابيات، ولو كان ذلك محرما عند

الصحابة لظهر منهم نكيرا وخلاف، وفي ذلك دليل على اتفاقهم على جوازه“  
(١).

وقال ابن حيان بعداً سر دعددا من القائلين بالجواز من الصحابة والتابعين: "وبه قال الشافعي وعامة اهل المدينة والكوفة. قيل اجمع علماء الامصار على جواز تزويج الكتابيات غير ان مالكا وابن حنبل كرها ذلك مع وجود المسلمات والقدرة على نكاحهن. (٢)  
هذا. وقد انتهينا بحمد الله من استعراض هذه الوجوه، فلم يدل شيء منها على حرمة نكاح الكتابية، وثبت قوله تعالى "والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب" في دلالتها على الحلية بلا معارض.  
وفيما يلي نبداً انشاء الله بالاتجاه الثالث من أقوال المفسرين.

### الاتجاه الثالث

دخول اهل الكتاب في المشركين وجواز النكاح منهم لتخصيص آية المنع بآية الحل.  
وقد نال هذا الاتجاه حظاً وفر من القبول وكسب الانصار (٣).

- ١- الجصاص في أحكام القرآن ١/١-٣٩٢.
- ٢- ابن حيان في البحر المحيط ٣/٢-١٦٤.
- ٣- ومن ذكر ذلك: الجصاص في أحكام القرآن ٥/١-٣٩٦، وكذا ص ٣٩١، كنز العرفان ٥١/٣، الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ٣/٦٦، ابن حيان في البحر المحيط ٣/٢-١٦٤، الطنطاوي في الجواهر في تفسير القرآن ٥/٩١، تفسير البهضاوي ص ٥٥، الاكيل في استنباط التنزيل ص ٣٥.



ان التعارض والمخالفة بين آية المنع وآية الحل ثابتة لان قوله تعالى "لاتنكحوا المشركات" دل على عدم جواز نكاح الكتابية (١) بينما قوله "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب" دل على حلية هذا الزواج، فلا يمكن العمل بكلتا الآيتين.

كما لا يجوز اسقاط كلا الدليلين عن الحجية لان آية الحل اخص من آية المنع قد وردت في سورة المائدة التي هي آخر ما نزل على محمد (ص) ودليل الخاص اذا ورد دليل العام يكون اللازم تخصيص العام بالخاص حسب ما تقر في اصول الفقه (٢) وايضا دلالة آية المنع على الكتابيات بالعموم والظهور وليست بالنص والتصريح بهن، لانه يفهم من عموم المشركات في قوله "لاتنكحوا المشركات" منع نكاح المشركة سواء كانت كتابية ام غيرها، فاللتصريح باسم الكتابية لم يرد في آية وانما استنتج ذلك من عموم الآية.

وهذا بخلاف آية الحل لانها نص على حلية نكاح الكتابية حيث صرحت باسم أهل الكتاب، والنص مقدم على الظاهر، بل لتعارض بين النص الذي لا يحتمل معنى آخر وبين الظاهر الذي فيه رادة غير هذا المعنى لاحتمال ان يكون المراد بالمشركات الوثنيات دون كتابيات وعدم احتمال ان يكون المراد بالذين أوتوا الكتاب غير الكتابيات (٣).

١- حيث أن هذا القول مبتن على صدق الشرك على أهل الكتاب .

٢- احكام القرآن للجصاص ٢/١-٣٩٣، كنز العرفان ٥١/٣.

٣- القرطبي في الجامع لاحكام القرآن ٣/٤٨-٧٠.

## انتقادهم لهذا الاتجاه

ولهم محاولات في عدم الموافقة للتخصيص المذكور :

١- اختصاص الشركات بآية الحل ليس من اختصاص المتصلو المباشر، لانزول آية الحل كما في المائدة التي هي آخر ما نزل على النبي (ص) والفترة بينها وبين آية المنع في نزولها غير قصيرة، مع ان تقديم الخاص على العام إنما هو لاجل ان الخاص بيان للمراد بالعام والبيان لاجوز ان يتراخي، فالفصل الزمني يمنع من اعتبار آية الحل بياناً وتخصيصاً لآية المنع (١) .

لكن يلاحظ على هذا الانتقاد انه لو كان السبب في تقديم الخاص على العام مجرد كونه بياناً لكان لذلك وجه الا ان ما ذكر من كون الخاص نصاً والعام ظاهراً والنص مقدم على الظاهر يدفع النقد المذكور .

٢- بعدما ثبت دخول الكتابة في الشركات با لادلة الدالة على ذلك، فقول "لا تتكحوا الشركات" صريح في تحريم نكاح الكتابة ، و التخصيص خلاف الظاهر فوجب القول بحرمه زواج لكتابة (٢) .  
والرد الموجه الى ذلك ان لتخصيص وان كان خلاف الاصل الا انه لما كان لاسبيل الى التوفيق والجمع بين الايتين الابهذا الطريق وجب المصير اليه (٣) .

١- الثمرات اليانعة ٦/٢ - ٧ ، ومن المعلوم انه هواء الذين لا يقبلون التخصيص وهم في نفس الوقت يعتبرون الكتابة شركة ، انهم يحملون آية الحل على من أسلم من اهل الكتاب كما ياتي بيان ذلك .

٢ و٣- تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ وما بعدها .

ومعنى ذلك انه لو لم نخصص آية المنع ونأخذ بعموم هذه الآية فانا وان احتفظنا بظاهرها لاية ولم نعمل خلاف الاصل من هذه الجهة لكننا ارتكبنا مخالفة لاية الحل، لعدم العمل بموجبها حيث دلت على جواز نكاح الكتابية وذلك يستلزم اسقاط آية الحل من الحجية رأساً، اما لو خصنا آية المنع بها فانا قد عملنا بكلا الدليلين ولم نسقط ايا منهما، غاية ما هناك ضيقنا دائرة العام، وهذا المقدار لابد منه لعدم مكان العمل بهما معا بدون هذا التصرف، فالجمع مهمامكن اولى من الطرح كما يقول علماء أصول الفقه. ويمكن ان يقال ان هذا الكلام ايضا لا يستند الى اساس متين لان من يحمل آية الحل على نكاح الكتابيات اللواتي كن في الاصل من اهل الكتاب واصبحن في الحال من المسلمات، هذا القائل ايضا يعمل بكلا الدليلين كما ياتي بيانه، فالطريق غير منحصر بالتخصيص المذكور للجمع بين الدليلين .

وهكذا من يحمل آية الحل على نكاح المتعة وعلى حال الضرورة وعدم التمكن من المسلمة، وغير ذلك من الاقوال المفصلة بين اقسام الكتابيات (التي ياتي ذكرها ان شاء الله)، كل هذه الاقوال لا يعلمون بالتخصيص المذكور، ومع ذلك لا يطرحون ايا من الدليلين عن الحجية والدليلية .

### التفرقة بين مرتبه النزول والتلاوة

ان آية الحل الواردة في سورة المائدة وان كانت متأخرة عن آية المنع في التلاوة الا انها متقدمة عليها في النزول، وآية المنع هي المتأخرة في النزول فلا بد من اخذها لدليل المتأخر نزولها واسقاط الدليل المتقدم عن الاعتبار . (١) ←

فمؤء دى هذا الدليل ان آية المنع ناسخة لحكم لانها جاءت ونزلت بعد آية الحل، فلما عنى لآخذ آية الحل مخصصا لآية المنع .  
 لكن شأن هذه المحاولات شأنها في عدم الاستحكام، وذلك لانه اول ما يشهد بتقديم آية الحل نزولها على جميع ذكروا تقريبا " ان سورة المائدة آخر ما نزل عليه (ص) .

وثانها من أين يثبت ان النبي (ص) لم يكن يتلى بعض الآيات عند نزولها بل كان يوء جل تلاوتها الى زمان متأخر، كل ذلك توهمات لا اساس لها من الصحة، وانما سببها تبرير المواقف بكل وسيلة حتى ولو كانت واهية .

#### حمل آية الحل على من اسلمن منهم

يوء كذب بعض المفسرين على ان المقصود من آية الحل وحية نكاح المحصنات من الذين اتوا الكتاب هونكاح الكتابيات اللاتي اسلمن منهم، والمراد من قوله تعالى " المحصنات من الموء منات " الذى جاء قبل قوله " والمحصنات من الذين اتوا الكتاب " هن اللاتي كن في الاصل موء منات بأ نولدن على الاسلام .

والوجه لهذا التفسير ان قوما كانوا يتخرجون من العقد على من أسلمت عن كفر، فبين سبحانه انه لا حرج في ذلك فلماذا افردهن بالذكر، حكي ذلك ابوالقاسم البلخي . (٢)

ومما يدل على ان المراد من الكتابيات في آية الحل من أسلمن منهم أنه تعالى شرط الايمان في النكاح حيث قال تعالى " ومن لم يستطع

١- ابن حيان في البحر المحيط ٣/٢ - ١٦٤ .

٢- تفسير مجمع البيان ١٦٢/٣ .

منكم طولاً ان ينكح المحصنات الموء منات فمن ما ملكت ايما نكم" (١) و  
لذلك تتأول آية الحل بانه تعالى اراد المحصنات من أهل الكتاب  
الذين قد اسلموا، لانهم كانوا يكرهون ذلك. فسماهم باسم ما كانوا عليه .  
وليس من الغريب في القرآن ان يراد من أهل الكتاب من قبل منهم  
الاسلام، وذلك بانضمام القرينة الدالة عليه، قال الله تعالى: "الذين  
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم" و"الذين آتيناهم  
الكتاب يتلوننه حق تلاوته، ولئك يوء منون به" و"وان من أهل الكتاب  
لمن يوء من بالله .." (٢) .

وشيء آخريسا عد على هذا التفسير وهو الحديث المروي عن علي بن  
ابي طلحة، قال: اراد كعب بن مالك ان يتزوج بيهودية وبنصرانية فسأل  
النبي (ص) عن ذلك، فقال: انها لاتحصن ماءك، ولا تحصنك (في بعض  
النسخ) (٣) وروي انه نهاه عن ذلك (٤) .

وبعد البناء على هذا التفسير لا يبقى المعنى لتخصيص آية المنع بآية  
الحل، وذلك لتفاوت متعلق الحكم فيهما .

#### عدم وقوع هذا التفسير مورد القبول

واكثر المفسرين لم يقبلوا التفسير المذكور، واجابوا عنه بما يلي:  
اولاً، ان اسم أهل الكتاب والكتابي اذا اطلق فانما يتناول الكفار

١- سورة النساء، الآية ٢٥ .

٢- ٢/١٤٦، ٢٩/٤٨، ٣٠/٩٩: الثمرات اليا نعة ٢/٦ - ٧ .

٣- أحكام القرآن للجصاص ٣/١ - ٣٩٤ .

٤- الثمرات اليا نعة ٢/٦-٧ .

منهم كقوله تعالى "من الذين اتوا الكتاب ان يعطوا الجزية" وقوله  
 "ومن اهل الكتاب من ان تأ منه بقنطار يوء دي اليك"، وما جرى مجرى  
 ذلك من الالفاظ المطلقة فانما يتناول اليهود والنصارى، ولا يقصد به  
 من كان من اهل لكتاب فاسلم لابتقييد ذكرا لايمان، الا ترى ان الله تعالى  
 لما اراد به من اسلم منهم ذكرا لاسلام مع ذكره انهم من اهل الكتاب فقال  
 "ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة (١) و" وان من اهل الكتاب لمن  
 يوء من بالله واليوم الآخر."

وبما أنه لا ذكر للايمان او الاسلام في قوله تعالى "والمحصنات من الذين  
 اتوا الكتاب" فلا بد من حمله على الكفار منهم .

وثانياً، انه قد ذكر في الآية الموء منات، وقد شمل ذلك الموء منات  
 اللاتي كن من اهل الكتاب فأسلمن ومن كن موء منات فى الاصل  
 لانه تعالى قال "والمحصنات من الموء منات والمحصنات من الذين اتوا  
 الكتاب من قبلكم"، فكيف يجوز ان يكون مراده من قوله "والمحصنات من  
 الذين اتوا الكتاب" الموء منات الموءة بذكرهن. (٢)

فلو حمل لايه على هذا المعنى لزال فائدتها اذ ان الموء منة من  
 الكتابيات داخله في الآية السابقة وقد تقدم ذكرها (٣).

وثانياً، سياق الآية يابى هذا التفسير فانه من المعلوم انه تعالى  
 لم يرد بقوله "وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم" الوارد في نفس

---

١- تمام الآية هكذا : يتلون آيات الله اناء الليل وهم يسجدون .  
 يوء منون بالله واليوم الآخر وياً مروون بالمعروف وينهون عن المنكرو  
 يسارعون في الخيرات واولئك من الصالحين .

٢- احكام القرآن للجصاص ٢/١ - ٣٩٣، وص ٣٩٧ ج ٢ .

٣- المصدر السابق .

هذه الآية ، طعام الذين آمنوا من اهل الكتاب ، وانما المراد به طعام اليهود والنصارى فكذلك يكون المراد بـ"والمحصنات من الذين اتوا الكتاب" الكتاب " الكتابيات دون المؤمنات منهن . (١)

رابعا ، ان قوله "من الذين اتوا الكتاب" يفيد حصول هذا الوصف في حالة اباحة الزواج منهم (٢) ومن المعلوم ان من دخل منهم في الاسلام لا يصدق عليه هذا الوصف في حالة الزواج .

هذا ، وقد ذكر بعض هذه الاجوبة آخرون ايضا (٣) فلدى القناعات بهذه الوجوه كلها وبعضها يبطل التفسير المذكور والذي يبتنى على حمل الآية على من اسلم منهن ، وبالتالي يتم التخصيص المذكور ، لاختصاص آية الحل بالكتابيات واعمية آية المنع لهن وللوثنيات .

ولكن ربما لم نقتنع بهذه الوجوه الاربعة كلها وبعضها ولا يهمنا ذلك ما دام ان هناك وجها صحيحا في عدم صحه تخصيص آية المنع بآية الحل .

### الجواب الصحيح لعدم صحة التخصيص

#### الفرق بين اتوا الكتاب واهل الكتاب

مع اعتبار اهل الكتاب خاصا بالنسبة الى المشركين فلم يات هذا الخاص في آية الحل ، وانما اتى فيها بتعبير آخر هو في مفهومه يختلف مع مفهوم اهل الكتاب ، وهذا التعبير هو : "الذين اتوا الكتاب من قبلكم" اي الذين نزل عليهم الكتاب قبل نزول القرآن . ومعلوم ان بعض

١- المصدر السابق .

٢- تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ وما بعدها .

٣- ابن حبان في البحر المحيط ٢/٣ - ٤٣٣ .

هو لاً قد قبل الدين الاسلامى ، ومنهم من بقوا على دينهم السابق ، فيحتمل ارادة القسم الاول منهم في لاية ، كما يحتمل ارادة القسم الثانى والقسامين معا منها .

اذا الاية مجملة من هذه الناحية ، وهذا بخلاف ما لو كانت الاية مشتملة على تعبير " اهل الكتاب " فان الظاهر منه خصوص من هو كتابى بالفعل ، اما الذى دخل فى الاسلام فلا يطلق عليه اهل الكتاب والكتابى ، بل يصح فى حقها انه من الذين اتوا الكتاب قبل نزول القرآن .

وعليه فالقدر المتيقن خروجه من عموم آية المنع ، والذى اتفق عليه الجميع هو القسم الاول منهن ، اي اللواتى دخلن فى الاسلام ، اما غير هذا القسم فلم يعلم خروجه من العالم بهذا المخصص المجمل ، فيبقى ضمن افراد العالم .

والحاصل ان المخصص هنا الذى هو آية الحل مجمل بحسب المراد منه ويدور المعنى المقصود به بين الاقل والاكثر مع انه من المخصص المنفصل وفى مثل ذلك يكون دليل العام هو الحجة فيما يحتمل دخوله فى الخاص وليس من القدر المتيقن فيه (١) .

فيبقى اهل الكتاب مشمولاً لاية المنع ، وتخرج منها اللواتى اسلمن من اهل الكتاب (على فرض شمول آية المنع لهن) .  
وبعبارة اوضح ان آية المنع بعد ان شملت الكتابية كانت حجة فى منع الكتابية . وبعد ثبوت هذا الحكم تاتي آية الحل وهى مجملة لم يعلم المقصود بها ولم تقطع بان المراد بها صحة نكاح كل كتابية ام صحة نكاح اللواتى اسلمن منهن؟ ولا يصح رفع اليد عن الحجية الثابتة بدليل مجمل



ومخصص منفصل لا يتمكن من منع الانعقاد لظهور العام في جميع الافراد .

(١)

ويؤيد هذا انه كان المقصود باية الحل تخصيص آية المنع لكان الانسب ، والله العالم ، الاتيان بعبارة (اهل الكتاب) لابما يعمله و المسلمات .

وهكذا الحال بالنسبة الى الروايات الداله ، على جواز نكاح الكتابية بنحو الاطلاق (٢) فانها لاتصلح ايضا لتخصيص آية المنع بنفس البيان المتقدم ، وذلك لتعارضها مع النصوص الشرعية الواردة في حلية الزواج بالكتابية وتضييقها بحالات خاصة وموارد استثنائية .

فمنها هي التي خصصتها بعقد المتعة ، ومنها بما اذا لم يجد المسلم مسلمة فان له ان ينكح الكتابية فعلا للضرورة وتحرزا من الزنا ، ومنها تخصصها بالمستضعفات والبله ، فانهن لا يعتقدن الكفر على وجه التمسك به والعصبية ومنها تخصصها بمن كان زوجها كافرا ثم اسلم ، فانه لا يجوز له اساك زوجته الذميه .  
(٣)  
وعلى هذا الاساس يختص الجواز ببعض حالات خاصة ، ويبقى الباقي مشمولاً لآية المنع ، وهذا غير القول بالجواز المطلق ، فقد بقيت نساء اهل الكتاب في عموم آية المنع ، وخرج منها بعض حالات نادرة .

وحتى لو لم ترد آية الحل لكانت هذه النصوص (عند ميريها حجة) كافية لاثبات الحلية في هذه الموارد الخاصة ، وذلك لجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد اتفاقا (٤) وبذلك تبين ان آية الحل في نفسها

١- وهذا بخلاف المخصص المتصل فانه يمنع انعقاد ظهور العام في العموم

٢- فروغ الكافي ٧١٣/١ ، التهذيب ١٩٨/٢ .

٣- تذكره الفقهاء للعلامة الحلبي ج ٢ ، كتاب النكاح ، الفصل الخامس

٤- المستصفى ٣٩/٢ .

لم تخرج من عموم آية المنع شيئاً . وذلك ما اردناه من عدم صحة التخصيص  
وبعد ان لم يثبت التخصيص نرى فيما يلي هل يثبت النسخ حتى  
نأخذ بدليل النسخ ونترك دليل المنسوخ ام لا؟

### الاتجاه الرابع

دخول اهل الكتاب في المشركين وجواز النكاح منهم لنسخ آية  
المنع بآية الحل (١) .

### تصوير هذا الاتجاه

قالت طائفة من العلماء : حرم الله تعالى نكاح المشركات فى  
سوره البقرة ، ثم نسخ هذا الحكم الكلي والعام بصحة نكاح الكتابيات ،  
فأحلهن فى سوره المائدة .

وهذا قول ابن عباس، وبه قال مالك بن انس وسفيان بن سعيد  
الثورى وعبد الرحمن بن عمرو والوزاعى (٢) .

والوجه فى ثبوت النسخ ان آية الحل فى سورة المائدة التي هي

١- احكام القرآن لابن العربى ١/١٥٦، تفسير الكشاف ١/٢٦٤، كنز  
العرفان ٣/٥١، الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ٣/٦٦، البحر المحیط لابن  
حيان ٢/٣-١٦٤، تفسير الصافي ١/٣-١٥٤، تفسير بيان السعادة للسلطان محمد  
الخراسانى ١/٢٣٢، الثمرات اليانعة ٢/٦-٧، مجمع البيان ٧/١-١١٨ .

٢- الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ٣/٦٦، البحر المحیط لابن حيان ٢/٣-  
١٦٤. مجمع البيان ٧/١-١١٨، كتاب (السنة) لمحمد بن نصر المروزي ص ٩٥ .

آخر ما نزل عليه (ص) فهي كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط (١) فقوله (ص) : " ان سورة المائدة آخر القرآن نزولا ، فاحلوا حلالها وحرموا حرامها " ينفي كون آية الحل منسوخة (٢) ، فلا بد من ان تكون ناسخة لكل حكم يخالف مضمونها وبما ان آية المنع مخالفة لها فتكون منسوخة بآية الحل .  
 فالعامل الاساسي لاتجاهه هو لانه الى نسخ آية المنع هو وجود نصوص وروايات دالة على ان سورة المائدة محكمة لانسخ فيها لانها آخر ما نزل على رسول الله (ص) (٣) .

حدثنا اسحاق بن ابراهيم ( ثنا ) علي بن الحسين بن واقد قال :  
 حدثني ابي ( ثنا ) زيد النحوي عن مكرمة عن ابن عباس : انه قال في قوله :  
 ( ولاتنكحوا المشركات حتى يوء من الالية ، فنسخ من ذلك نساء اهل الكتاب ،  
 فاحلهن للمسلمين ، وحرم للمسلمات على رجالهم (٤) .  
 حدثنا محمد بن يحيى ( ثنا ) عمر بن حفص بن غياث ( ثنا ) ابي عن سما عيل  
 ابي شمع قال : حدثني ابو مالك عن ابن عباس قال : لما نزلت  
 هذه الالية : ( ولاتنكحوا المشركات حتى يوء من ) حصر الناس انفسهم عنهن حتى  
 نزلت " المائدة " : ( والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب ) قال : فتكـ  
 الناس نساء اهل الكتاب (٥) .  
 وهناك روايات اخرى بهذا المضمون (٦) .

١- تفسير الكشاف ٢٤٤/١ ، كنز العرفان ١/٣-٥٢ ، تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ وما بعدها .

٢- تفسير بيان السعادة ٢٣٢/١ ، تفسير الصافي ٣/١-١٥٤ .

٣- فتح القدير ٢/٣٧٢ - ٣٧٣ ، المغنى ٦/٥٨٩ .

٤ و٥ و٦- كتاب " السنة " لمحمد بن نصر المروزي ص ٩٥ .

## النصوص المتعارضة

ان هذه الروايات على فرض صحتها من حيث السند والدلالة، وانجبارها بالشهرة فهي معارضه بروايات اخرى دالة على نسخ آية الحل بآية المنع وهذه الاحاديث:

١ - موثقة ابن الجهم، قال: قال ابو الحسن الرضا (ع) يا ابا محمد ما تقول في رجل يتزوج نصرانية على مسلمة، قلت: جعلت فداك ما قولي بين يديك، قال: لتقولن فان ذلك تعلم به قولي، قلت: لا يجوز تزوج نصرانية على مسلمة ولا على غير مسلمة، قال: ولم، قلت: يقول الله عز وجل "ولا تنكحوا المشركات حتى يوء من" قال: فما تقول في هذه الاية "والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب، قلت: قوله (ولا تنكحوا المشركات نسخت هذه الاية، فتبسم ثم سكت .

ب - خبر زرارة عن ابي جعفر (ع): لا ينبغي نكاح اهل الكتاب، قلت: جعلت فداك واين تحريمه، قال: قوله "ولا تمسكوا بعصم الكوافر". وكذا صحيحته الاخرى: سألت ابا جعفر (ع) عن قوله تعالى "والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب" قال: هذه منسوخة بقوله "ولا تمسكوا بعصم الكوافر".

ج - خبر مسعدة بن صدقة المروى عن تفسير العياشي، قال: سألت ابا جعفر (ع) عن قوله تعالى "والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب" قال: نسختها "ولا تمسكوا بعصم الكوافر".

د - عن الطبرسي انه روي عند قوله تعالى: "والمحصنات .." عن الجاويد

عن ابي جعفر (ع) انه منسوخ بقوله تعالى: "ولا تنكحوا المشركات" (١).

هذه وغيرها مما يدل على هذا المعنى، وهي النصوص التي وعدنا سابقا بحثها عند بيان دليل التاسع على بطلان نكاح الكتابية (١).  
وظاهر أن حجية هذه الروايات لو تمت فإنها توءد بالامحالة إلى منع زواج الكتابية واسقاط آية الحل من الاعتبار.

### تحليل هذه النصوص

وقد نوقشت هذه الروايات بانها متعارضة بعضها مع البعض، فإن منها ما دل على أن آية الحل منسوخة بقوله "ولاتمسكوا.." ومنها ما دل على أنها منسوخة بقوله: "ولاتنكحوا.." ومن لظاهر الروايات بالنسخ باحداهما لا يجتمع مع النسخ بالآخرى لاستحالة نسخ الشيء ورفع بعد زواله وارتفاعه.  
ومنه يعلم أن ما تضمنه بعض هذه الروايات من إسناد النسخ إليهما معا هو خلاف ما يقتضيه الاعتبار، إلا يقال إن النسخ هو إحدى الإيتين خاصة وإنما أضيف النسخ إلى الأخرى لكونها بمنزلة النسخ في اشتمالها على حكم المنسوخ، ولأنها مما يصلح أن ينسخ به ويكون منشأه ذلك، وكل هذه الاحتمالات على خلاف الأصل والظاهر (٢).

### رفع هذه الشبهة

من الملاحظ أن الآيات والنصوص الشرعية الدالة على الأحكام ليست متضمنة للجعل والرفع الواقعيين ليكون هناك تأثيراً واثراً حقيقي، وإنما تكون النصوص مورا اعتبارية جعلها الشارع علامات لإبراز المقاصد.

١- ص ٢٠٤ من هذه الرسالة.

٢- جواهر الكلام، كتاب النكاح ٢- ١٣٤.

فليست أية آية قرآنية ناسخة لآية أخرى، بل هي كما شفة عن رادة الشارع من نسخ الحكم السابق . اما الناسخ والرفع للحكم السابق فهو الله تعالى، واذ فلا مانع من جعل الف علامة للدلالة على نسخ حكم ما فضلا عن جعل علامتين .

### توارد العلتين على معلول واحد

وحتى لو فرضنا الأدلة الشرعية والايات القرآنية من الامور الواقعية وتفقنا على نلها آثارا حقيقية بان يتم بسببها الجعل والرفع الحقيقيين ومع ذلك لا يوجب اختلاف الناسخ في الروايات تنفيذها وازاحة حجيتها ، والسبب في ذلك هو جواز تواردا العلتين التامتين على معلول واحد في الامور الواقعية ولا استحالة فيه بنظر العقل . وهذا نظير قتل لشخص با صابونة رصاصتين في آن واحد بحيث لو كان كل من هاتين الرصاصتين بوحدها لكانت كافية للقضاء عليه ، وعند اشتراك الثانية معها يكون التأثير الواقعي لمقدار الطاقة المناسبة للاثر والكافية لعملية القتل ، ذلك المقدار المندمج في الطاقة الزائدة . فيصح ان تنسب الاثر (القتل) الى كل واحدة من الرصاصتين ، كما يصح ان تنسب اليهما معا .

### النسخ لا يرافق البداء

القرآن الكريم نزل جملة في اللوح المحفوظ وفي ليلة القدر : "انا انزلناه في ليلة القدر" (١) وليس معنى نسخ الحكم البداء بان يقال : انه

١- اوعلى الاقل كان القرآن الكريم بجملته حاضرا في علمه تعالى بالفعل وفي مرتبة واحدة ، ويستحيل ان يكون قد حدث تدرج في حضور الايات القرآنية في علمه تعالى .

تعالى كان يعلم مصلحة شيء فأمر به ثم بعد مضي الزمن تبين له ان ليست لهذا الشيء مصلحة فبدله ونهى عنه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .  
 كما ان الرخصة في العزيمة لا يعنى عدم علمه تعالى بما لم يحول لمفاسد منذ ان الرخصة لظروا لتغيير على الله تعالى وعلى علمه سبحانه ، بل انه تعالى كان يعلم منذ انزل بوجود المصلحة في الفعل لكنها مصلحة مؤقتة فأمر به ، وكان تعالى يعلم ان بعد مضي مدة معينة تزول المصلحة عن هذا الفعل او انه تحدث مفسدة فيه فنهى عنه (١) .

على هذا الاساس فالامروا النهي كما ناثا بتين في اللوح المحفوظ وفي علمه تعالى وان لم يكونا منزلين على الرسول الكريم ، وتدرج الاحكام في النزول عليه (ص) لا يوء شرفي واقع الامر ، لانه مجرد احاطة وعدم احاطة بجميع الاحكام مرة واحدة من النبي (ص) نفسه في بداية الاسلام .

اذا ربما يصح ان يقال : كل آية قرآنية بوصفها كما شفة عن ارادة الله تعالى ، هي موء ثرة في جعل الحكم ورفعها تائيرا حقيقيا ولوبا اعتبارا ما يقارن جعلها مع ارادة الشارع . فينسب التائيرا اليها مجازا والى بدلولها الذي هو ارادة الله تعالى حقيقة .

بذلك ظهر انه لا مانع من رفع الحكم في الاية بجعل حكم آخري آية اخرى ورفعها ايضا بجعل هذا الحكم في آية ثانية بعد ان عرفنا ان الاحكام الالهية كلها من ارادته تعالى ، ومن البديهي والضروري عدم تائيرا التقدم والتاخر الزمانيين في ارادته سبحانه .

وعند توجه ارادته تعالى الى نسخ حكم ما لا يهتلف الحال بين ان يتحقق

---

١- وهكذا نسخ النهي بالاحاطة وبالامر حيث تكون المفسدة في المنهى عنه مؤقتة فيرفع النهي عنه بزوال المفسدة ، وكل ذلك لا يغير من علمه تعالى شيئا .

هذا النسخ بجعل حكم آية آخري وفي آيتين، فيصح ان ينسب رفع الحكم في آية الحل الى الواحد من لايتين، كما يصح ان ينسب اليهما معا لانها من رادة الله التي لاتعد فيها .

هذا ، وان لوصول الى واقع صفاته وفعالته سبحانه خارج عن فهمنا و قدرتنا المحدودة والمحكومة بالمادة والمدة .

والحاصل ان لمواءمة على هذه النصوص باختلاف اعتبارنا لنسخ فيها غير واردة حيث عرفنا ان هذا الاختلاف لا يضر بحجيتها .  
وبعد رفع هذه الشبهة نرى هل هناك نقد آخري وجه الى هذه النصوص في دلالتها على نسخ آية الحل؟

#### نقاط الضعف في هذه الروايات

١- ليس في خبر ابن الجهم سوى انه تبسم وسكت . ويحتمل ان يكسب تبسمه (ع) على اشتباه ابن الجهم . خصوصا والامام سأل عن تزويج النصرانية على المسلمة الظاهر منه المفروغية من جواز نكاحها اذا لم تكن عنده زوجة مسلمة .

٢- انه تعالى صدر آية المائدة بقوله "اليوم احل . . المراد منه حسب الظاهر فيما يتعلق بالكتابية ، تجدد الحلال ورفع حرمة السابقة ، فالاية ناظرة الى الحكم السابق ، وعليه يناسب ان تكون ناسخه لامنسوخه . (على فرض ان يكون نسخ في لايتين) .

٣- هذه الروايات الدالة على نسخ آية الحلب آية المنع ليست متواترة وانما هي من الخبر الواحد الغير المشهور ، بينما الروايات المعارضة لها بالمنطوق والمفهوم ، هي مستفيضة ومتواترة ، ولا شك في رجحان مثل هذه على تلك . (١)



من هذه الروايات المتظافرة صحيحة محمد بن مسلم بن ابي جعفر (ع) سأله عن نكاح اليهودية والنصرانية ، فقال : لا بأس به . اما علمت انه كان تحت طلحة بن عبد الله يهودية في عهد النبي (ص) .

ومثله خبر محمد وعبد الله بن سنان وحفص بن غياث والخراساني وموثقة سماعة ، والصحيحة والحسنة عن ابي جعفر (ع) وخبران عن ابي منصور بن حازم وهشام بن سالم وابي مريم الانصاري وصحيح بن وهب ، وغيرها من الاحاديث . (١)

بالاضافة الى ما ذكره جماعة من اهل العلم انه ليس في الايتين ناسخ ومنسوخ ، ولكن الله اراد بالاية التي في "البقره" المشركات سوى اهل الكتاب .

حدثنا يحيى بن يحيى (ثنا) وكيع عن سفیان عن حماد عن سعيد بن جبیر في قول الله : (ولاتنكحوا المشركات حتى يوء من) قال : أهل الاوثان .

حدثنا يحيى (ثنا) معاوية عن ابراهيم بن طهمان عن قتادة في قوله : (ولاتنكحوا المشركات حتى يوء من) قال : يعني مشركات العرب من عبدة الاوثان .

حدثنا اسحاق (ثنا) عبدالرزاق (ثنا) معمر عن قتادة في قوله : (ولاتنكحوا المشركات حتى يوء من) قال : المشركات ممن ليس من اهل الكتاب (٢) .

٤- ما استفاد من هذه الروايات يخالف لما جاء من الرخصة في

١- الاستبصار ١٧٨/٣ ، التهذيب ١٩٨/٢ .

٢- السنن للمروى ص ٩١ .

العزيمة في قوله تعالى (ولاتنكحوا المشركات...)، وذلك ان المسلمين كانوا ينكحون في اهل الكتاب من اليهود والنصارى حتى نزل قوله تعالى : (ولاتنكحوا المشركات...) الذي يشمل جميع المشركين . ثم نزلت الرخصة بعدها في احلال نكاح اهل الكتاب .

قال الله تعالى : (احل لكم الطيبات... والمحصات من الذين اوتوا الكتاب) (١) .

٥- ومع الاغماض عن ترجيح ما ذكره القول بان الاخبار الدالة على نسخ آية الحل بآية المنع هي اخبار صحيحة غير قابلة للرفض سنداً ودلالة فغاية ما هناك ان هذه الاخبار تعارض تلك التي ذكرناها ، وليست هذه اقوي من تلك الروايات قطعاً اذا لم يكن العكس صحيحاً ، فبالتعارض تتساقط كلتا الطائفتين عن الحجية .

وبعد حذف الاخبار لا يبقى دليل أما مناسوي آية الحل وآية المنع وقد تقدم الكلام في شمول المشركات للكتابيات مفصلاً في القسم الاول من البحث .

كانت هذه قسماً من الموء اخذات المتعلقة بالروايات الدالة على نسخ آية الحل بآية المنع ، فلا يمكن ان يستند الى مثل هذه الوجوه الضيفه النسخ حكم ثابت في القرآن .

وبعد ان عرفنا بالتحليل عدم صلاحية هذه النصوص لاسقاط آية الحل عن الحجية وعدم كون آية المنع ناسخة ليؤخذ بها نرجع الى الطائفة الاخرى من الاحاديث المعارضة لهذه النصوص والدالة على نسخ المنع بالحل ، لان سورة "المائدة" آخر ما نزل . فنرى هل تثبت حجية هذه

النصوص ليثبت على اثر ذلك نسخ آية المنع باية الحل فنعتبر آية الحل  
ناسخة وناخذ بها على هذا الاساس ؟

### تحليل النصوص الدالة على نسخ آية المنع

الواقع ان هذا القسم كالقسم السابق من الروايات في عدم الصلاحية  
لإثبات النسخ وذلك :

- ١- ان ما ورد من النصوص المتعارضة في هذه المسألة تجعلنا غير  
جازمين بأن "المائده" آخر القرآن نزولا (١) .
- ٢- النقد الخامس الذي وجه الى القسم الاول من الروايات ياتي  
هنا ايضا وبتساقت جميع الروايات المتعارضة يكون المرجع في المسألة  
الائتين المذكورتين .
- ٣- وحتى لو رجحنا هذه الروايات المؤيدة لاية الحل على القسم  
الآخر منها فيمكن ان يقال انها من الخبر الواحد ، واثبات نسخ الحكم  
الذي ثبت بالقرآن لا يكون الا بالخبر المتواتر (٢) وليست هذه الروايات  
متواترة والا لما وقع فيها الخلاف .

### عدم الملازمة بين كون الدليل غير منسوخ وكونه ناسخا

ثم اذا واقفنا مع من يرى ثبوت النسخ بخبر الواحد (٣) أو بديننا

١- كنز العرفان ٢/٣ - ٥٣ .

٢- المستصفى ٧٩/١ .

٣- المصدر السابق ص ٨٢ ، حيث قالوا : ما جاز التخصيص به جاز

النسخ به ، وبما انه يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد كما تقدم ، فكذلك  
نحو النسخ به .

على ان هذه الاخبار متواترة (فرضا) فايضا لا يثبت كون آية الحل ناسخة، لان هذه الاخبار انما دلت على ان سورة المائدة " محكمة لانسخ فيها لكنها لم تدل على ان آية الحل ناسخة لاية التحريم، وبين المسألتين فرق كبير، فنفر من ان سورة "المائدة" محكمة وبالطبع آية الحل فيها ايضا ليست بمنسوخة. الا ان عدم كون الآية منسوخة لا يلازم كونها ناسخة، وذلك لعدم الملازمة العقلية، فضلا عن الملازمة الشرعية، بين عدم النسخ ووجود المنسوخ، او بين عدم المنسوخ ووجود النسخ، لانه من الجائز ارتفاعهما معا عن الموضوع.

نعم لو كانت النسبة بين النسخ والمنسوخ هي التناقض او التضاد الذي لا ثالث له، لم يكن ارتفاعهما جائزا، فكان اذا رفع احدهما ملازما لاثبات الآخر في نظر العقل، لكنه ليس الامر كذلك، فان كثيرا من الاحكام الشرعية ليست منسوخة باحكام اخرى ولا هي ناسخة لاحكامها بقية عليها بل انها مجعولة ابتداء وباقية ابدا.

اذا مجرد الدليل على عدم كون آية الحل منسوخة لا يثبت صفة النسخية لها الا اذا لوحظت مخالفتها مع آية المنع، فهي بهذا الاعتبار لا بد وان تكون ناسخة لآية التحريم حيث ان المفروض هو ان آية الحل محكمة و ثابتة. فكل ما هو مخالف لها يكون محكوما ومنسوخا بها.

فالالتزام بالمخالفة بين الايتين هو الذي يوجب الي اعتبار آية الحل ناسخة، ولكن ليس اثبات المخالفة بين الايتين من الامور الاتفاقية بين الفقهاء والمفسرين. والراجح عند عبدالله بن عمرو آخرين هو عدم التعارض بين الايتين من اجل ان موضوع آية الحل هو المحصنات من اهل الكتاب اللواتي قد دخلن في الاسلام (١) فقد تعدد

موضوع الحكم في الآيتين .

كما ورد في شأن نزول هذه الآية ما يؤيد هذا الرأي، وذلك ان قوما كانوا يخرجون من العقد على من أسلمت عن كفر، فبين سبحانه انه لا حرج في ذلك، فلهذا افردهن بالذكر (١).

وايضاً لا يوء من بالمخالفة بين الآيتين من يقول ان المراد بآية التحريم هو الوثنيات دون الكتابيات (٢) كما تقدم .  
ومن الواضح عدم تحقق النسخ على هذه المباني.

### التخصيص خير من لنسخ

اما من يعم آية الحل لمطلق الكتابيات حتى من لم يسلمن منهن، وايضا يعم آية التحريم للكتابيات فهو ايضا لا يتمكن من جعل آية الحل ناسخة، لان النسخ يستلزم الاخذ بدليل النسخ وترك العمل بدليل المنسوخ، لكن ترك احد الدليلين انما يجوز حيث لا يمكن العمل بهما معا، فيجعل الدليل المتأخر زمانا ناسخا للمتقدم. وهذا بخلاف ما اذامكن العمل بهما معا فانه لا داعي اذا لرفض واحد منها .

وبما ان النسبة بين الدليلين في المقام هي نسبة العموم والخصوص المطلق فيقدم الخاص على العام (٣) حسب القواعد المسلمة في اصول الفقه، وان كان تقديم الخاص باعتبار الحالات الخاصة وموارد معينة كما في البله منهن او عند الحاجة والضرورة وغير ذلك مما سبق

١- مجمع البيان ٧/١ - ٣١٨ .

٢- ص ٢٦ من هذه الرسالة .

٣- المحلي ٥٤٤/٩ .

بيانه (١) .

فلا يصح النسخ لان فيه عمل بدليل الناسخ واسقاط لدليل المنسوخ،  
بينما في التخصيص عمل بكلا الدليلين . والجمع مهمامكن اولى من  
الطرح .

بالاضافة الى ان الخاص من قبيل القرينه العرفيه على العام، وليس  
لدليل الناسخ كذلك بالنسبه لدليل المنسوخ ليقدم عليه بمجرد احتمال

ومن هنا قالوا : ان التخصيص خير من النسخ (٢) .

قال ابو عبد الله : " ومذهب الشافعي في هاتين الآيتين على ما  
أعلمت أنه ليس في واحدة منها ناسخ ولا منسوخ، إلا أن الآية التي في  
"سورة البقرة" من العام الذي أريد به الخاص، ومن أجل ذلك دل  
عليه المفسر، وكذلك كل آيتين جاءتا في كتاب الله مخرج أحدهما  
عام يحرم أشياء أو يحلها تحريماً أو حلالاً، عاماً في المظاهر، والآخر  
تخص بعض العموم بالتحريم، فيحلّه، أو يخص بعض العموم بالاحلال،  
فتحرّمه، وكذلك إن كانت إحدى الآيتين توجب فرضاً عاماً، والآخرى تخص  
بعض الفرض فتسقطه " (٣) .

وعلى هذا فمقتضى القواعد في مثل المقام هو التخصيص (إن كان  
ذلك) لا النسخ، فيرجع البحث إلى الاتجاه الثالث للمفسرين الذي  
تبين فيه عدم صحة التخصيص أيضاً .

والحاصل أن هذا المورد من موارد التخصيص لا النسخ كما اتضح

١- ص ٢١٩ من هذه الرسالة .

٢- كنز العرفان ١/٣ - ٥٢ .

٣- السنه للمروزي ص ٩٣ .

### الخروج عن المصطلحات

لعل البعض لا يقنع بتقديم التخصيص على النسخ فيقال له ان تسمية هذا المورد بالنسخ خروج عن مصطلح اهل الفن، لان النسخ عبارة عن : (رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر) (١) وقد كان الحكم الشرعي في آية التحريم حرمة الزواج مع المشركات كافة ، وآية الحل لم ترفع هذا الحكم الكلي ، وانما خصصته بغير الكتابيات .

ومع ذلك ان قيل ان هذا النوع من التغيير في دليل الحكم هو ايضا رفع للحكم باعتبار ان الحكم الكلي ينتفى بانتفائه في بعض افراد العام ، فيقال انه على هذا لا يبقى فرق بين النسخ والتخصيص في بحثنا ، بل اصبح اختلافهم في كون الآية ناسخة ام مخصصة صرف نزاع لفظي لافائدة فيه . مرجعه الى الاختلاف في التسمية دون ان يمس ذلك بالمعنى اصلا : (٢)

وبعد ان لم يثبت شيء من النسخ او التخصيص فلا طريق للقائل بدخول الكتابي في المشركين سوى ان يلتزم بحرمة الزواج منهم ، وان يتنازل عن رأيه ويعتقد بالفرق بين المشرك والكتابي . والاف مع الرأي القائل بشمول المشركين لاهل الكتاب لا يصح التمسك بآية الحل لاثبات حلية نكاح الكتابية اصلا ، سواء اعتبر آية الحل ناسخة ام مخصصة

١- زبدة الاصول للشيخ البهائي ص ١١٢ .

٢- الا اذا كان غرضهم بالتخصيص عدم ثبوت الحرمة بالنسبة للكتابية من الاول وكان المراد بالنسخ ثبوته اولا ثم رفعه ، فيكون فرق بينهما لكن عباراتهم مجمله لاتصريح لهم بذلك .

لما عرفنا من عدم صحة شيء من التخصيص والنسخ .

أما على الرأي القائل بعدم دخول الكتابي في مفهوم المشرك (كما هو الصحيح) فإنه لا يحتاج لإثبات حلية نكاح الكتابية إلى الالتزام بنسخ آية التحريم بآية الحل ولا إلى القول بالتخصيص لأنه لا معنى لملاحظة النسبة بين الآيتين بعد أن تعدد موضوع الحكم فيهما، فلا مخالفة بينهما ليصبح مجالاً للنسخ أو التخصيص .

لماذا لا تحمل المطلقات من النصوص على المقيدات منها ؟

بقي شيء ينبغي الالتفات إليه ، وهو أن ما ورد من النصوص المقيدة لحلية هذا النكاح ببعض الحالات الخاصة والتي تقدم ذكرها (١) هي لا تعارض المطلقات ولا تقيدها على القول بالفرق بين لمشرك والكتابي، وذلك لنفس السبب الذي ذكرناه سابقاً في تقديم الخاص على العام و أنه يتوقف على المخالفة بينهما في السلب والإيجاب أما إذا لم تكن مخالفة فلا يقدم الخاص على العام بل يحمل ذكر الخاص على الاستحباب أو تأكد الوجوب وأهمية الفرد وغير ذلك .

وقد مرّ أن سبب ذلك هو عدم مكان الجمع بين الدليلين في صورة المخالفة بين الدليلين ، وهذه العلة لا تأتي في صورة الموافقة بين الخاص والعام وبين المطلق والمقيد في الإيجاب والسلب حيث أنه يمكن العمل بكل الدليلين في هذه الصورة ، فلا يسقط ظهور أي منهما عن الحجية بل يوءخذ بهما معا .

الاتجاه الخامس والسادس

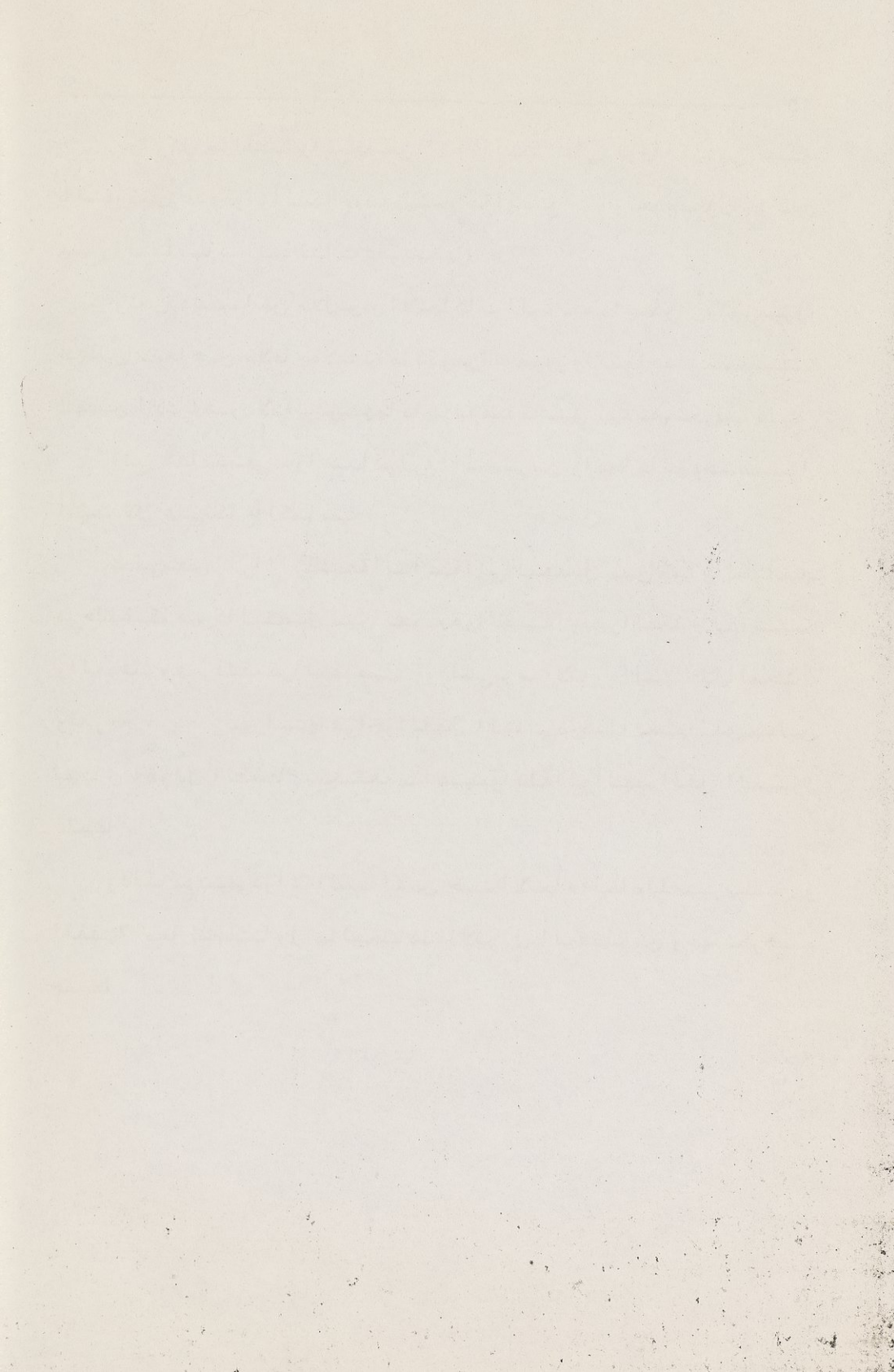


جواز كل من النسخ والتخصيص أو البناء على دخول الكتابي في  
المشركين وعدم جواز النكاح منهم لنسخ آية المنع أو لعدم نزول آية الحل  
بشأن الكتابيات الباقيات على دينهن .

ونحن قد لمسنا من خلال عرض الاتجاهات السابقة ما يمكننا أن يكون مبرراً  
لهذين الاتجاهين، فلاحاً لاعتادة ما ذكر من النصوص والشواهد المقتضية  
لهذين الاتجاهين، لأنه ليس فيهما ما يزيد عما سبق بيانه وتعرفنا عليه .  
إلى هنا تنتهي دراستنا في آراء المفسرين واتجاهاتهم حول  
الاستدلال على نكاح الكتابية .

يبقى بعض الآراء الطفيفة الداعية إلى التفصيل بين أقسام الكتابيات  
في حلية نكاحهن كالتفصيل بين الحربية والذمية وبين نكاح الدائم  
والموقت وغير ذلك من التفصيل، والتي مرت الإشارة إليها خلال البحث .  
وقد رجحنا أن يعنى بدراستها في آخر الفصل الثاني من هذا القسم الذي يتعلق  
ببيان أقوال الفقهاء بمختلف مذاهبهم ودلائل أقوالهم والقاء الضوء  
عليها .

وذلك كي ننهي دراسة المسألة من حيث الاتجاه العام للمفسرين و  
الفقهاء معاً، ثم نتناول بالبحث هذه الأقوال المفصلة من وجهة نظرهم  
جميعاً .



## الفصل الثاني

### في اقوال الفقهاء وبيان الادلة لارائهم

---

#### الجمهور على الحلية المطلقة

---

نذكر في البداية شيئا من فتاوى الجمهور وتصريحا تهم على جواز نكاح الكتابية مطلقا، ثم نشرح وجهات نظرهم وادلتهم بعد ذلك .

#### فتاوى الجمهور

---

"ولوان مسلما في دار الحرب تزوج منهم كتابية وأخرجها الى دار الاسلام فهي حرة، ولوان المستأمنة إذا رنا تزوجت بمسلم صارت ذمية . فكذلك اذا بقيت في دارنا في نكاح مسلم" (١) .

"ويجوز للمسلم نكاح الكتابية الحربية والذمية حرة أم أمه، كذا في محيط السرخسي، واذا تزوج المسلم الكتابية فله منعها من الخروج الى البيعة والكنيسة .

كذا في السراج الوهاج، و إذا تزوج المسلم كتابية حربية في دار الحرب جاز، ويكرهه، فان خرج بها الى دار الاسلام بقيا على النكاح، كذا في فتاوى قاضي خان" (١) .

"ليس بين اهل العلم بحمد الله اختلاف في حل حرائر نساء اهل الكتاب  
(٢) .

"ويحل نكاح اهل الكتاب لكل مسلم" (٣) .

"قلت ما قول مالك في نساء اهل الحرب (قال) بلغني عن مالك انه كرهه قلت :  
افكان مالك يكره نساء اهل الذمة (قال) وقال مالك : ليس اكره نكاح نساء اهل الكتاب  
اليهودية والنصرانية (قال) وقال مالك : ليس للرجل ان يمنع امرأته النصرانية من  
أكل الخنزير وشرب الخمر والذهاب الى الكنائس" (٤) .

فاتفق المذاهب الاربعة على ان للمسلم ان يتزوج لكتابية (٥) كما هو  
القول لراجع عند الامامية، وعليه المتأخرون منهم. فقد جاء في المادة  
(٢٥) "يجوز ان يتزوج المسلم لكتابية" (٦) .

ومن لفقه لأباضي (الخوارج) :

"وحل للحر والعبد الباطن والغواطف لكتابية بالغاة وطفلة  
معاودة" (٧) .

١- الفتاوى الهندية ٢٨١/١ .

٢- المغنى لابن قدامة في الفقه الحنبلي ٥٨٩/٦ .

٣- الأم للامام الشافعي في الفقه الشافعي ٥/٥-٦ .

٤- المدونة الكبرى في الفقه المالكي ٢١٥/٢ .

٥- الزواج والطلاق على المذاهب الخمسة للعلامة محمد جواد مغنية ص ٣٢ .

٦- الفصول الشرعية على مذهب الامامية لمحمد جواد مغنية .

٧- شرح النيل ٢١/٣، نقل عن أحكام الذميين والمستأمنين ص ٣٤٢ .

ومن لفقها الظاهري: "وجاز للمسلم نكاح الكتابية" (١).  
 ومن لفقها الزيدي: "والحديث يدل على أنه يجوز للمسلم نكاح الكتابية  
 من اليهود والنصارى" (٢).  
 فجمهور الفقهاء يرى جواز النكاح مطلقاً مع الذميمة أم الحربية، إلا أن  
 الحربية تصبح بعداً لزواج ذميمة (٣).  
 وفيما يلي أدلة الجمهور وأسا لي بهما لمختلفة لاثبات الحلّية .

### أدلة الجمهور على الحلّية

ورأي الجمهور وان كان صحيحاً إلا أن هناك فرقاً أساسياً في استنباط هذا  
 الحكم، ولتوضيح هذه النقطة ذكر وجهات نظر كل مذهب على حدة حتى وان  
 كانت نتيجة ملاحظتها نتيجة علمية بحثية، وذلك كي يختار الباحث أسلوب  
 شاء من أساليب الاستدلال لرأي الجمهور، وإنه لا يرضى بما فيها فيختار  
 استدلال القائلين بالحرمة المطلقة، أو أحداً لاقوال المفصلة في هذه  
 المسألة .

كما يظهر من هذه الملاحظة أن استدلال الجمهور كيف يوءد إلى عكس  
 ما يرام منه .

وتوصلنا هذه الالمامة أيضاً إلى الأسباب الرئيسية لتخيل الآخرين عن  
 رأي الجمهور ومحتوى الدليل عندهم، بالإضافة إلى التعرف على من يصرّ على  
 الحرمة في مطلق الكتابية ومن يخص ذلك بالحربية منها .

١- المحلي ٥٤٣/٩ .

٢- الروض النضير ٤/٤٤٤ .

٣- أحكام الذميين والمستأمنين، للدكتور زيدان ص ٣٤٢ .

## رأي الاحناف

يجوز تزوج كتابيات بالنظر الى الدلائل كما جاء في مبسوط شمس الائمة، لقوله تعالى: "والمحصنات من الذين اتوا الكتاب". وقد فسّر (المحصنات) بالعفاف احتراماً عن تفسير ابن عمر بالمسلّمات. ولذلك امتنع ابن عمر من تزويج الكتابية مطلقاً لاندراجها في المشركة لقوله تعالى: "وقالت اليهود عذير بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله...". (١)

ونحن وان فرضنا صحة تفسير ابن عمر الا انه لا يمكن الجزم بدخول الكتابيات في المشركات حتى في عصرنا، لانه قد قيل: ان القائل بأعزير، أو المسيح بن الله هو طائفتان من اليهود والنصارى وقد انقرض هو، ولا، وليس كلهم يدعون ذلك، فان اليهود في هذه البلاد يصرحون بالتنزيه عن ذلك. نعم النصارى صرحوا بالابنية، وعليه فهم يدخلون تحت اسم المشرك. فالراجح على هذا الاحتمال التفصيل بين اليهود والنصارى.

ثم انقرض اطلاق المشرك عليهم لكنه اطلاق لغوي بحت وفرق بين ذلك وبين اطلاقه شرعاً. كما لا يلزم من اطلاق لفظ (يشركون) عليهم في الآية انهم مشركون في عرف الشارع لامكان ان يكون هذا الاستعمال متابعاً للغة. والمشرك عندما يذكر في لسان الشارع بدون ضم القرينة فانه لا ينصرف الى اهل الكتاب حتى وان صح اطلاقه عليهم من حيث اللغة. وهذا نظير من رأى بعمله من المسلمين وعبد الله للظواهر بالديانة أما ما للناس، فهو مشرك

١- كل ما ينقل هنا من أدلة الاحناف وشرحها فهي منقولة عن المصادر

التي نذكرها عند الانتهاء من بيان هذه الأدلة.

لغة وليس هو با لمشرك الاصطلاحى .

كما لا يتبادر من موارد اطلاق الشارع لفظ المشرك ، انه ارى بهذا اللفظ المعنى المعهود منه الذى هو عبارة عن عبد مع الله غيره ممن لا يدعى اتباع نبي ولا كتاب ، كذلك بدليل عطف المشركين على اهل الكتاب في قوله تعالى : لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين . . . الآية .

والحاصل انه لم يثبت دخول اهل الكتاب في المشركين نظرا لما هو المتعارف عند الشارع ، بل الآية المذكورة دليل على التغاير بينهما ، اذا حكم احدهما لا يثبت للآخر فلا يحرم زواج الكتابية كما حرم زواج المشركة .

وان سلمنا دخول الكتاب في المشركين بالنظر الشرعي ، فنقول نآية ، لاتنكحوا المشركات منسوخة في حق اهل الكتاب بآية المائدة ، سواء منهم القائلين بالتثليث او غيرهم . وبقي سواهم تحت المنع ، ذكره جماعة ممن اهل التفسير ، لان سورة المائدة لم ينسخ منها شيء قط .

اما تفسير المحصنات بالمسلّمات ، كما قاله ابن عمر ، فلانوا فق عليه لانه يصبح المعنى بذلك انه اهل لكم المسلمات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم ، فتأتى هنا احتمالات :

١- ان يكون المقصود بالآية تلك النساء اللواتي قد انقضت سابقا (قبل نزول الآية) .

٢- ان يكن حياء وقد دخلن في الدين الاسلامي .

٣- ان لم يدخلن في الاسلام . وعلى الاحتمال الاول فلافائدة لهذا الحكم .

اذلا يتصور الخطاب بحل الاموات للمخاطبين الاحياء .

وعلى الفرض الثاني فعلى الزواج حينئذ معلوم من حكم زواج المسلمات المعلوم بالضرورة من الدين ، بل ويدخل في قوله تعالى : والمحصنات من الذين اتوا الكتاب ، ويصير المعنى على هذا التفسير : المسلمات

من الموء منات ، وهو بعيد في عرف استعما لهم . ومن لواضح نشيئا من هذا لايلزم بناء على تفسير المحصنات بالعفاف كما عليه اغلب المفسرين .  
بالاضافة الى ان المراد من ذكر الاحصان في الآية ، هو بعث الانسا على التغيير لنظفته ، لا ان يكون وصف الاحصان ما خوذ في موضوع الحكم ضرورة عدم اشتراط العفة في الموء منات اتفاقا . ما تفسير ابن عمر فيخلو من هذه الدلالة .

وعلى الاحتمال الثالث ، فهو ما يراد من الاستدلال بالآية على ابا حة نكاح الكتابيات الباقيات على ملتهن . والغرض ان تفسير ابن عمر لا يخلو من هذه الاحتمالات الثلاث ، وقد ثبت عدم صحة الاحتمالين السابقين وبقي هذا الاحتمال الاخير الذي هو نفس الاستدلال بالآية على الحلية .

وهناك مواخذا اخرى على تفسير ابن عمر ، هي ان هذا تفسير ارادي و ليس هو من التفسير اللغوي ، فلم يأت لفظ المحصنة في اللغة بمعنى المسلمة .

والدليل الاخر على حلية هذا الزواج هو تزوج بعض الصحابة باهل الكتاب وخطبة الاخرين منهم . فمن المتزوجين حذيفة وطلحة وكعب بن مالك . نعم ان عمر قد غضب لعملهم هذا ، الا انه لم يكن ذلك لاجل عدم الحلية ، بل كان لاجل ان هذا التزويج يسبب خلطة الكافرة بالمؤمن وخوف الفتنة على الولد ، لانه في صغره الزم لاهه . وهذا نظير قول مالك : ان لزوجة تشرب الخمر والزوج يقبل ويضاجع معها .

ولو كان غضب عمر من جهة الحرمة ، لحق عليه ان ينكر عليهم عندما سأ لوه بقولهم : انطلق يا امير الموء . منين ؟ فلم ينكر عليهم لاهه ولا غيره من الصحابة .

ثم لولم يصح هذا الزواج ، لما كان معنى لقولهم : انطلق يا امير



الموء منين لان الطلاق يقع بعد تحقق الزواج و لاطلاق اذ لانكاح .

وخطب المغيرة بن شعيبه هند بنت النعمان بن المنذر ، وكاننت تنصرت . وديرها باق الى اليوم (١) بظاهرا الكوفة ، وكاننت قد عميت فابنت وقالتا يرغبه لشيخ عورفي عجوز عمياء ولكن اردت ان تفتخر بنكا حي فتقول تزوجت بنت النعمان بن المنذر ، فقال صدقت (٢) .

هذا ، وانفقها الاحناف وانذكروا جواز نكاح الكتابية بنحو الاطلاق الا ان اقوالهم مضطربة حول شمول هذا الحكم . فمنهم من خص الجواز بالذمية على كراهية . وقد قال بالحرمة في الحربية ، وذلك للزوم افتتاح باب الفتنة من امكان التعليق بين الزوجين المستدعي للزوج ان يقيم معها في دار الحرب ومنهم من عم الجواز ، ذميه كاننت ام حربية لكن على كراهية تنزيهه وعليه فيدخل بعض فقهاء الاحناف فيمن تبهنوا القول بالتفصيل في هذه المسألة (٣) .

ويستنتج من دليل الاحناف ما يلي :

١- الكتابية غير مشركة في عرف الشارع وان اطلق عليها الشرك

١- الى ايام حياة موء لف فتح القدير .

٢- وانشأ يقول : ادركت ما منيت نفسي خاليا لله درك يا ابنة النعمان ، فلقد رددت على المغيرة ذهنه ان الملوك ذكية الاذهان . وكانت بعد ذلك تدخل عليه فيكرمها ويسأل عن حالها . فقالت في ابيات : فبينما نسوس الناس والامرا مرنا اذا نحن فيهم سوقة نتصف فاف لدنيا لايدوم نعيمها تقلب تارات بنا وتصرف .

٣- فتح القدير ٢/٢ - ٣٧٣ ، رد المحتار على الدر المختار ٢/٢٤٤ .

بدايع الصايغ ٢/٢٧٠ ، الهداية ١/١٤٠ .

بحسب اللغة .

٢- على فرض دخول الكتابي في المشركين ، فإيه لاتنكحوا المشركات منسوخة بآية والمحصات . . . .

٣- تفسير ابن عمر لقوله تعالى : والمحصات ، بالمسلمات ، غير تام من جهات شتى ، بالإضافة الى مخالفته مع رأي اغلب المفسرين .

٤- عمل الاصحاب دليل آخر على الحلية .

٥- ترجيح جانب الحرمة في الحربية عند بعضهم ، دفعا للفتنة .

وقدرأينا عند مناقشة الأدلة ان كل واحد من هذه النتائج غير مرضية ، فما ادعى من تبا در غير اهل الكتاب من لفظ المشرك ، هو محل تامل واشكال .

واطلاق الشرك لغة على اهل الكتاب ، يحتاج الى الاثبات . كما

ان تشبيه ذلك بعمل المسلم للتظاهر ، هو ايضا غير سليم . ضرورة التغير بين مفهوم الرياء ومفهوم الشرك .

ثم على فرض دخول الكتابي في المشركين فلا يصح النسخ وقد سبق

الوجه في ذلك فتبقى الكتابية على هذا الفرض مشمولة لاية التحريم (١)

وبالنسبة لتفسير ابن عمر هناك مرجح اشير اليه فيما سبق ، وهو

كراهية المسلمين للاقدام على زواج المسلمات اللواتي كن في الاصل

من اهل الكتاب . فجاءت الاية لرفض هذه الفكرة عند المسلمين .

اما عمل الصحابي فلا يتفق الفقهاء على كونه مصدرا للتشريع .

بقي تعليل بعضهم لعدم الجواز في خصوص الحربية بما كان حدوث

الفتنة اذا قيل بالجواز لكن هذا التعليل لا يتصل بهذا الزواج من جهة

١- هي قوله تعالى : لاتنكحوا المشركات .

انها كتابية ، بل انه من الموانع الخارجية كلما يتأكد منها في اي  
 زواج يحرم ذلك الزواج . فالزواج بالمسلمة ايضا يحرم اذا استدعى هذا  
 الزواج القيام معها بين الكفار ، كما اذا كانت الزوجة تسكن حيا  
 يهوديا مثلا، وتشتترط على الزوج بقاءه في دارها وقد تأكدنا هذا الزواج  
 يوءدي الى الفتنة . والغرض ان الحرمة هنا ليست ذاتية بل انها  
 عرضية من باب ان مقدمة الحرام حرام ، فعند عدم التأكد عن ذي لمقدمة  
 الذي هو نشوب الفتنة ، لا يحرم مثل هذا الزواج لعدم ثبوت الحرمة في  
 الاصل لتابعه الفرع في ذلك .

ثم ان هذا الزواج في دار الحرب لربما يوءدي الى نفع المسلمين  
 اي الى عكس ما احتمال هوءلاء . وذلك بان يستفيد الزوج المسلم  
 مما تصالها للمباشرة وغيرا للمباشرة فيوصلها خبرهم الى القيا دة الاسلامية  
 ولعل هذا احسن وسيلة للغلبة اذا كان الزوج غيورا في دينه ، حادقا في  
 تصرفاته .

### رأى لشا فعية

يحل للمسلم نكاح حرا ثرا هلاء الكتاب . وهما لليهود والنصارى ، ومن دخل  
 دينهم قبل التبديل (١) .

والدليل على جواز ذلك :

١- قوله تعالى : " والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب " ، فقد دل على  
 جواز النكاح منهم . ما آية التحريم (ولانكحوا المشركات) فهي مخصصه  
 بالاية الاولى ، بناء على جعل الكتابيات من المشركات لقوله سبحانه

١- أي قبل تحريف التوراة .

"اتخذوا احبا رهم وورثا لهم اربا با من دون الله . . " او انها غير مخصصة  
ان لم نقل بدخول لكتابية في الشركات . وعلى هذا الفرض آية التحريم  
لاتشمل اهل الكتاب بل لكل من لايتين موضوعها الخاص بها .

٢- لان لصاحبة رضى الله عنهم ، تزوجوا من اهل الذمة ، فتزوج عثمان  
ناثلة بنت الفرافصة الكلبية ، وهى نصرانية وقد اسلمت بعد الزواج . و  
تزوج حذيفة (رض) بيهودية من اهل المدائن .

٣- سأل جابر (رض) عن نكاح المسلم اليهودية والنصرانية ، فقال  
تزوجنا بهن زمانا لفتح بالكوفة مع سعد بن ابى وقاص .  
٤- وقد روي عن عمر جواز ذلك .

لكن جواز هذا النكاح لا يمنع من كراهيته ، فيرجع تركه ، وذلك لانه  
يخاف من الميل الى الكتابية الفتنة في الدين ، والحربية اشد كراهة  
لانه ليست تحت قهرنا ، وللخوف من ارقاق الولد حيث لم يعلم انه ولد  
مسلم .

نعم هذا النكاح يكون راجحاً في بعض الحالات كما اذا رجمى اسلامها ، و  
هذا ما وقع لعثمان (رض) انه نكح نصرانية كلبية فأسلمت وحسن اسلامها (١)  
وقد ذكر بعض فقهاء الشافعية شروطاً لجواز هذا النكاح ، وهذه الشروط:  
١- ان تكون كتابية خالصة ، اي متولدة من كتابيين ، فيكون ابوها  
وأماً من اهل الكتاب ايضا .

اما الكتابية غير الخالصة اي المتولدة من كتابي ونحو وثنية او من  
وثني وكتابية ، فهي تحرم ، وذلك تغليبا للتحريم .

١- ياتي ذكر المصدر لجميع ما نقل عن المذهب الشافعي بعد

٢- بالاضافة الى الشرط المتقدم فبالنسبة الى الاسرائيلية يجب ان لا يعلم دخول اول بائهم في هذا الدين الذي تعتنقها الاسرائيلية فعلا، وذلك بعد نسخ هذا الدين. والمراد باول بائها هو اول جدي يمكن انتسابها اليه، وتشتهر قبيلتها باسمه. فلو علم دخول اول بائها في هذا الدين بعد نسخه، يحرم نكاحها .

اما بالنسبة الى غير الاسرائيلية فيجب ان يعلم دخول اول بائها في دينها الفعلي، وذلك قبل نسخ هذا الدين. فلو لم يعلم دخول اول بائها في هذا الدين قبل نسخه يحرم نكاحها . (١)

ويلاحظ ان دليلهم الاول متين جدا حيث لم يرجح فيه التخصيص. اما باقيا لادلة فيعرف حالها مما سبق حول رأي الاحناف. بالاضافة الى مخالفة ابن عمر لما روي عن والده. فلو كانت الرواية صحيحة، لما تحققت هذه المخالفة بين الاشخاص المربوطين بأوثق الصلات، اما اشتراط النكاح بما ذكره من الشروط، فلا يسهل عد عليه ظاهرا للدليل. فان الكتابية مهما كانت، خالصة ام غيرها، يوافق دينها مع دين اول بائها ام لا، فانها لا تخرج عن كونها كتابية ومشمولة لدليل جواز نكاحها، ثم انهم لم يشيروا الى ما يبرر التفرقة بين الاسرائيلية وغيرها .

### رأي الحنابلة

يحل للمسلمين نكاح حرائر نساء اهل الكتاب. والدليل عليه :

١- الام ١٨١/٤، مختصر المزني بها مش الام ٢٨٢/٢ - حاشية

الجميل على شرح المنهج ١٩٣/٤، المهذب ٤٤/٢، نهاية المحتاج ٢٨٤/٦

١- والمحصنات من الذين اتوا الكتاب ... الى آخر قوله تعالى .  
 ولا منافاة بين هذه الاية وآية لاتنكحوا المشركات لانه :  
 اولاً ، روى ابن عباس ان هذه الآية نسخت بالاية التي في سورة  
 المائدة . كما لا منافاة بينها وبين آية : لاتمسكوا بعصم الكوافر ، لانها  
 ينبغي ايضاً ان تكون منسوخة كسابقتها بالاية التي في سورة المائدة ،  
 فانها متقدمتان والاية التي في اخر المائدة متأخرة عنها .  
 وثانياً ، ان ما احتجوا بآية لاتنكحوا المشركات هو عام في كل  
 كافرة . اما آية المائدة فانها خاصة في حل اهل الكتاب . والخاص يجب  
 تقديمه على العام .

### الدليل الثاني

اجماع الصحابة . وممن روى عنه جواز النكاح هم عمرو وعثمان وطلحة  
 وحذيفة وسلمان وجابر وغيرهم .

### الدليل الثالث

هو عدم القائل بالحرمة بين الاوائل . اي عدم الخلاف في المسألة  
 كما نقله ابن المنذر حيث قال : ولا يصح عن احد من الاوائل انه حرّم ذلك .

### رابعاً

تزيوج بعض الصحابة بكتابات . روي خلال باسناده ان حذيفة و  
 طلحة والجارود بن المعلى واذنية العبيدي تزوجوا نساء من اهل الكتاب .  
 وقد رجح بعض الحنابلة اشتراط الجواز بما ذكره الشوافع من لزوم  
 كون الكتابية خالصة ، حيث قالوا : وان كان احداً بويها غير كتابي

ففيها روايتان . احدهما انها لاتحل . وهوالمذهب ، سواء في ذلك ان يكون احد ابويها وثنيا اومجوسيا اومرتدا . والسبب في عدمالجواز انها لم تتمحض كتابية ، كما نقل هولاء عن الشافعي قوله بعدمالجواز فيما اذا كان الاب غيرالكتابي ، لان الولد ينسب الى ابيه . والرواية الثانية انها تحل لعموم آية والمحصنات من الذين اتوا الكتاب . وترجيح عدم الحلية يأتي ايضا فيما اذا كانت الكتابية من نساء بني تغلب . اما الكتابية من غيربني تغلب بشرط كونها خالصة فهى حلال للمسلم . ومع ذلك فالاولى ان لايقدم على مثل هذاالنكاح فانه مكروه لان عمر قال للذين تزوجوا من نساء اهل الكتاب طلقوهن ، ففعلوا الاذيفه ، فقال عمر طلقها ، قال تشهدانها حرام؟ قال هي جمرة قال قد علمت انها جمرة ولكنها الى حلال ، قال الراوى فلما ان طلقها بعد ذلك ، قيل لها الا طلقتها حين قال لك عمر؟ قال كرهت ان يرى الناس اني ارتكبت امر الا ينبغى .

وقد صرح بالكراهية في رواية عبدالله عن احمد بن حنبل وقد سأله: ترى للرجل المسلم ان يتزوج نصرانية ويهودية؟ قال ما احب ان يفعل ذلك . فان فعل فقد فعل ذلك بعض اصحاب النبي (ص) .

هذا كله بالنسبة للذمية . اما الحربية فيها بين القائل بالجواز

والقائل بالمنع . (١)

ويلاحظ ان ما ذكروا من النسخ اوالتخصيص بين الآيات فقد عرفنا

١- المغني ٥٨٩/٦ ، المقنع ٣٨/٣ ، مطالب اولى النهي ١١١/٥ ، غاية

المنتهى ٣٦/٣ ، الفتاوى الكبرى ٩٥/٤ ، الانصاف في مسائل الخلاف ١٣٥/٨ .

عدم صحة شيءٍ منهما ، اما الاستدلال بالاجماع فانه من الاجماع المقبول يدخل ضمن الاخبار الاحاد ، وليس بالاجماع المحصل ليكون حجة لدى لكل . مع ان هناك خلافا في المسألة ، وقا ثلثا لحرمة كما نقلنا عن ابن عمرو عن فريق من فقهاء الامامية والزيدية . ومع هذا الخلاف كيف يتم الاجماع .  
ومن هذا يعرف صحة الاستناد بقول ابن المنذر وعدم صحته ، فان عدم العلم بالخلاف اضعف حجية من الاجماع .

اما الاستدلال بعمل الاصحاب فلا يتم لان عملا لصحابي نكاح مستندا الى نص شرعي فالدليل على الحكم هو ذلك النص الشرعي ، واذا لم يكن مستندا الى نص شرعي فلا قيمة لعمل الصحابي ذاته ما لم تتوفر العمدة فيه كما بحث ذلك في اصول الفقه (١) .

### رأي المالكية

يجوز نكاح الحرائر من اليهوديات والنصرانيات . دليله :  
١- قوله تعالى والمحصنات من الذين اتوا الكتاب ، ولولم ترد هذه الآية لكانت اليهودية والنصرانية مشولة لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات . وذلك لان اليهود والنصارى من المشركين لغة وشرعا ، اما الاول فان معنى الشرك الاشراك بين شيئين . ومن جعل عيسى بن مريم ابنا لله فقد اشركه معه . ولذلك تعلق عبد الله بن عمر بعموم هذه

١- اما ما نقلوه هو لاء عن الشافعي عدم الجواز فيما اذا كان ابوها غير الكتابي ، لان الولد ينسب الى ابيه ، فيقال لهم : انما ينسب الوالد الى ابيه اذا كان صغيرا ، اما اذا كبر فلا . فولد المسلم اذا اختار دين الكفر اول بلوغه ، لا يلحق بابيه .



الاية في المنع من نكاح الحرائر الكتابيات . وقال (رض) ، لا علم شركا اعظم ممن جعل لله صاحبة وولدا . واما من جهة الشرع فلقوله تعالى وقالت اليهود عزيزا بن الله وقالت النصراني المسيح ابن الله . . . الى قوله عما يشركون . فآية لاتنكحوا المشركات دلت على بطلان نكاح المشركات للمسلم سواء في ذلك اهل الكتاب وغيرهم . الا ان آية والمحصنات من الذين اتوا الكتاب خصت الآية السابقة بغير الكتابية .

٢- عملا لاصحاب . روى ابن لهيعة عن ابي الزبير انه سأل جابر بن عبد الله عن نكاح اليهودية والنصرانية فقال جابر تزوجناهن زمان فتح الكوفة مع سعد بن ابي وقاص ونحن لانكاد نجد المسلمات كثيرا فلما رجعنا طلقناهن . وقال جابر نساؤهم لنا حلال ونساؤنا عليهم حرام . وروى ايضا ابن لهيعة عن رجال من اهل العلم ان طلحة بن عبيد الله تزوج يهودية بالشام وان عثمان بن عفان تزوج في خلافته نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهي نصرانية . قال واقام عليها حتى قتل عنها . وروى يونس عن ابي شهاب انه قال بلغنا ان حذيفة بن اليمان تزوج في خلافة عمر بن الخطاب امرأة من اهل الكتاب . فولدت له . وتزوج ابن قارض امرأة من اهل الكتاب فولدت له خالد بن عبد الله بن قارظ .

وقد ذكر فقهاء المالكية اسباب الكراهية الزواج بالكتابية في النسبة للذمية قالوا : احتج مالك لذلك بانني لا ارى ان يضع ولده عند من يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ويغذيه . وانما غذاء اللبن بما تاكله المرأة . وهي تغضب على السببي فتضربه على ما لا يجوز ، ويضاجعها الرجل ولا تغتسل . وليس للرجل منعها من كل ذلك ، ولا من الذهاب

الى الكنيسة . وقد تموت وهي حاصل ، فتدفن في مقابر الكفار وتتأكد الكراهية بالنسبة للحربية لتركه ولده في دار الحرب ولانه لاياً من من تربيته على دينها . وان تدس في قلبه ما تتمكن منه ولا تبالى باطلاع ابيه على ذلك . (١)

وقد ظهر ما تقدم حول مناقشة رأى الفخر الرازي وآخرين ان ما ذكر من شمول المشركين لاهل الكتاب ، غير وحيه ، كما سبق التعليق على الوجه الثاني للاستدلال فلا نعيد . اما ما ذكر وجهها للكراهية ، فانه يوء يد الرأى المشهور عند الجعفرية في تبنيهم جواز نكاح الكتابية متعة لادوا ما فان الغرض من المتعة هو التمتع والتونس او دفع الغريزة وليس الغرض انجاب الطفل منها غالباً .

### رأى الجعفرية :

سبق ان اشير الى ان فقهاء الجعفرية اختلفوا في هذه المسئلة . فمنهم من يرى المنع ، ومنهم من يرى الجواز ، ومنهم من يفصل لكن الاتجاه السائد عند المتأخرين منهم هو القول بالجواز المطلق كما نرى ذلك واضافى جواهر الكلام للشيخ محمد حسن عند ما يتناول المسئلة بالتحليل والاستيعاب . فبعد ان يذكر جملة من الادلة للقول بالمنع يقول : التحقيق جواز هذا النكاح كما عليه جماعة من اصحابنا امثال الصدوقين . ومع ذلك فالجواز لا يمنع من كراهية هذا الزواج وتفاهتها في الشدة والضعف بالنسبة الى الدائم والمنقطع وملك اليمين ، وبالنسبة الى من يستطيع نكاح

١- المدونه ١٥٠/٤ - ١٥٨ ، شرح مختصر الجليل ٢٦٢/٣ ، المنقى

٣٢٨/٣ ، شرح الزرقانى على الموطأ ١٥٠/٣ .



دون التحريم ، فيكون هذا اللفظ قرينة على ان المراد بقوله (انما يحل  
البله ) هو ضعف الكراهية في البله منهن . (١)

ونرى في كتاب الخلاف ما يوجب رأى ابن عمر ، فقد جاء فيه :  
"المحصلون من اصحابنا يقولون لا يحل نكاح من خالف الاسلام لا لليهود ولا  
النصارى ولا غيرهم ، وقال قوم من اصحاب الحديث من اصحابنا يجوز ذلك دليلنا قوله تعالى  
(ولاتنكحوا المشركات ) ، وقوله تعالى (ولاتمسكوا بعصم الكوافر ) ، وذلك  
عام ، فان قيل قوله تعالى (لاتنكحوا المشركات) لايتناول الكتابيات  
قيل له ان هذا غلط لغو وشرعا . قال الله تعالى : (وقالت اليهود عزيز  
ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله .... الى قوله تعالى عما  
يشركون . فسماهم مشركين . واما اللغة فان لفظ المشرك مشتق من  
الاشراك ، وقد جعلوا الله تعالى ولدا فوجب ان يكونوا مشركين . وقول  
اليهود انا لانقول ان عزيزا ابن الله لان قبله مع ما نطق القرآن به .  
ثما اذا ثبت في النصارى ثبت في اليهود بالاجماع لان احدا لا يفرق .

فان عارضوا بقوله تعالى "والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب"  
فنحمله على من اسلمن منهن او نخصه بنكاح المتعة لان ذلك جائز عندنا .  
واما اخبارنا فقد ذكرناها في الكتاب الكبير وتكلمنا على ما  
يخالفها ولا مباينة فيما بينها . من ارادها وقف عليها من هناك " (٢) .  
ومن جملة القائلين بعدم الجواز هو العلامة الحلي . قال : وقال  
بعض اصحابنا لا يجوز العقد على هذين الجنسين (اليهود والنصارى) عقد  
متع ولا عقد دوام . وتمسك بظواهر الالية . وهو قوى يمكن الاعتماد عليه .

١- جواهر الكلام ، ج ٦ ، ص ٢- ١٣٥ .

٢- ١٦٦/١ ، والمقصود بالكتاب الكبير هو كتاب التهذيب .

والمعتمد تحريم صناعات الكفار في الدوام وكراهية أهل الكتاب في المتعة وملك اليمين وتحريم من عداهن فيهما . والدليل عليه وجوه .  
١- قوله تعالى لا تتكفروا المشركات . وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات :

### الأولى

ان النهي للتحريم . وقد ثبت ذلك في اصول الفقه .

### الثانية

ان لفظ المشركات للعموم وقد تبين في اصول الفقه ان الجمع المحلي بلام الجنس للعموم .

### الثالثة

ان الآية تتناول أهل الكتاب لانهم مشركون . اما النصارى فظاهر لانهم قالوا بالاقانيم الثلاثة . واليهود يشتركون معهم في الشرك لقوله تعالى : وقال اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله الى قوله تعالى عما يشركون فسامهم مشركين . ولقوله تعالى اتخذوا احبارهم وورهبانهم اربابا من دون الله . والاشراك كما يتحقق باثبات اله آخر مع الله تعالى ، يتحقق باثبات اله غير الله تعالى ونفيه تعالى .  
٢- قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر ، وبين الزوجين عصمة لامحالة فيدخل النكاح تحت النهي .

٣- قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ، اصحاب

الجنة هم الفائزون « والاستواء اعم من الاستواء » .

في جميع الوجوه ، ونفى العام انما يصح بنفي جميع جزئياته . واذا انتفى التساوي في جميع الاحكام انني من جملتها المناكحة لزم اندراجها تحت التحريم .

٤- الروايات : روى الحسن ابن الجهم قال : قال لي ابوالحسن الرضا يا ابا محمد ما تقول في رجل يتزوج نصرانية على مسلمة . قلت جعلت فداك ما قولي بين يديك . قال لتقولن فان ذلك تعلم به قولي . قلت لايجوز تزويج نصرانية على مسلمة ولا على غير مسلمة ، قال ولم ، قلت يقول الله عز وجل ولاتنكحوا المشركات ... قال فما تقول في هذه الاية والمحصات من الذين اتوا الكتاب . قلت قوله ولاتنكحوا المشركات نسخت هذه الاية ، فتبسم ثم سكت .

وعن زرارة ابن اعين عن ابي جعفر (ع) لاينبغي نكاح اهل الكتاب . قلت جعلت فداك واين تحريمه <sup>قال</sup> قال ولا تمسكوا بعصم الكوافر .

٥- الكافرة ليس لها مودة والزوجة لها مودة ، فالكافرة ليست زوجة اما الصغرى فلقوله تعالى لاتجد قوما يوء منون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله .

واما الكبرى فلقوله تعالى ومن اياته ان جعل بينكم مودة ورحمة . واحتج القائلون بالجواز بقوله تعالى :

١- والمحصات من الذين اتوا الكتاب . وبقوله تعالى .  
٢- واحل لكم ما وراء ذلك الى آخر الآيات ، وذلك بعدما عدل الله تعالى المحرمات من النساء .

٣- وما رواه ابوايوب الانصاري ومحمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) سأله عن نكاح اليهودية والنصرانية ، فقال لابس بها ما عملت انه كان تحت طلحة بن عبد الله يهودية في عهد النبي (ص) . ومثل هذه الرواية

صحيحة معاوية بن وهب في دلالتها على الجواز ، وهذه من صحاح الاحاديث  
الواصلة اليها في هذا الباب .

والجواب عن الدليل الاول هو ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى ولا  
تمسكوا بعصم الكوافر ، وقد دلت عليه رواية زرارة بن اعين ، ولا حجة في  
المنسوخ اجماعا ، على اننا نخص هذه الآية وهكذا الآية التي بعدها  
بزواج المتعة وملك اليمين .

ويجاب عن الدليل الثالث ان طريق هذه الروايات عدا الاخير  
ضعيف . مع امكان حملها على زواج المتعة جمعا بين الادلة بما رواه  
زرارة في الموثق انه لا بأس بزواج الكتابية متعة . وانها تحمل على  
حال الضرورة وفقد المسلمة ، ويجرى مجرى اباحه الميتة عندا لخوف من تلف  
لرواية محمد بن مسلم وحفص بن غياث الدالة على هذا المعنى . (١)

هذا هو استدلال العلامة . الا ان كثيرا من فقهاء الجعفرية لم  
يوافقوا على مقالته ولم يفتنوا بالوجوه التي ذكرها . ومن حاول الرد  
على هذه الادلة هو الشهيد الثاني حيث قال : ويمكن للقائلين بالجواز  
ان يجيبوا عن هذه الوجوه فيرفضوا نسخ آية الحل بآية المنع . وذلك  
لعدم ثبوت النسخ وعدم المنافاة بين الآيتين فان آية المنع دلت على  
النهي عن نكاح المشركات على العموم ، وآية الحل دلت على اباحه  
الكتابيات . فهي خاصة والجمع بين الخاص والعام متعين بتخصيص  
العام وابقاء حكمه لمن عدا الخاص . فلا وجه للنسخ . واما آية النهي عن  
التمسك بعصم الكوافر ، فهي ليست صريحة في ارادة النكاح ولا فيما هو  
اعم منه واثبات النسخ بمثل هذه الرواية مشكل خصوصا مع عدم صحة سندها .  
ثم من الجائز حمل النهي على الكراهه فانها جماع بين الادلة ، مضافا الى

تخصيص عموم الشركات بما عدا الكتابيات . فيجمع دلالة الادلة كلها على جواز نكاحهن على كراهية والمنع مما عداهن من الشركات . واكثر المتأخرين جمعوا بين الادلة بحمل المنع على الدائم والا باحة على الموء جل وملك اليمين لظاهر قوله تعالى في الآية المجوزة ، اذا اثبتموهن اجورهن " فان مهر المتعة قد اطلق عليه الاجرة فـي آيتها ، ولا يحاء الاخبار الى ان نكاح الكافرة لا يكون الا في محل الضرورة ولتصريح بعض الاخبار بذلك .

وفي هذا نظر لان الاجري يطلق ايضا على مطلق المهر . وقد ورد في القرآن ايضا ، وصحيحة معاوية بن وهب صريحة في الجواز اختيارا . اما تصريح بعض الاخبار بتجويز نكاحهن بالمتعة فهو لا ينفى جواز غيره بهن . (١)

وقد بحثنا النسبة بين آية الحل وآية المنع سابقا واطلنا الكلام فيها . كما ذكرنا جميع الروايات المتعلقة بهذا الموضوع وطريق معالجتها بما لا مزيد عليها . وقد سبق في فصل استقصاء الادلة ان ناقشنا كلا من هذه الوجوه التي ذكرها العلامة دليلا لمنع هذا الزواج .

### رأى الزيدية

#### يوجد عندهم قولان في المسألة

١- عدم جواز نكاح الكتابية . وهو قول لها دي والقاسم والنفيس الزكية . كما عليه المتأخرون منهم . فقد جاء في البحر الزخار قوله : ويحرم على المسلم كل كافرة ولو كتابية لقوله تعالى ولاتنكحوا الشركات



واليهودي مشرك لقوله تعالى اتخذوا احبارهم وورهبانهم ربا من دون الله . لهذه ولغيرها من الآيات .

وان قيل ان آية التحليل نسخت آية التحريم ، اذا لما ئدة نزلت بعد سورة البقرة ، لقلنا ان آية التحليل معارضة بآيات اخري غير آية التحريم . وهذه الآيات قوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر . وقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الموءنات فمن ما ملكت ايمانا نكح الموءنات . واذا اعتبرنا ايمانا في الامة واشترط ذلك لجواز نكاحها ، فالحررة اولى بهذا الاشرط (١) .

ويلاحظ ان قوله تعالى اتخذوا احبارهم الالية ، لا يدل على شرك اهل الكتاب اكثر من دلالة الالية : وقالت اليهود عزيز ابن الله ، و قد رأينا عدم تما مية الاستدلال بهذه الالية عند مناقشة رأي الفخر الرازي ومن وافقه في صدق المشرك على الكتابي

٢- القول الثاني هو جواز النكاح كما عن ابي عبيد . دليل هذا

القول:

١- والمحصنات من الذين اتوا الكتاب .

٢- الروايات الواردة في هذا الشأن .

فعن جابر عن النبي (ص) انه قال: احل لنا ذبائح اهل الكتاب و

احل لنا نساءهم وحرم عليهم ان يتزوجوا نساءنا .

واستشار كعب بن مالك رسول الله (ص) في نكاح الكتابية فقال :

"انها لاتحسبك" فدل ذلك على الجواز ، ولولذلك لقال : انها محرمة عليك .

١- البحر الزخار ٣/٤٥ ، احكام الذميين والمستأمنين للدكتور زيدان ص ٣٤٢ .

وعن زيد بن علي عن ابيه عن جده عن علي (ع) انه قال يتزوج المسلم اليهودية والنصرانية ولا يتزوج المجوسية ولا المشركة. وهذا الحديث يدل على انه يجوز للمسلم نكاح الكتابية من اليهود والنصارى . وهو الصحيح من مذهب الامام زيد بن علي .

٣- الاجماع . قال ابو عبيد نكاح الكتابيات جائز بالاجماع الاعن

ابن عمر .

٤- فعل وقول الاصحاب . امثال طلحة وحذيفة وجابر وعثمان ، وقدرى

عن عمر انه قال: يحل للمسلم ان ينكح نصرانية .

ويختص الجواز بغير الحربية وهي محرمة خوفا من فتنتها وهكذا تحرم

المتولدة بين كتابي ووثنية لم تحض كتابية فصارت كالمجوسية (١) .

ولوجه لتخصيص الجواز بالكتابية الخالصة وبغير الحربية ما لم يشر

في شيء من ادلتهم على ذلك .

### رأي الظاهرية

يجوز للمسلم نكاح الكتابية وهي اليهودية والنصرانية والمجوسية

بالزواج . قال علي: روينا عن ابن عمر تحريم نكاح نساء اهل الكتاب

جملة . وروينا عن طريق البخاري حدثنا قتيبة بن سعيد ، حدثنا الليث

عن نافع ان ابن عمر سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية فقال: ان الله

تعالى حرم المشركات على المؤمن ولا اعلم من الاشراف شيئا اكثر

من ان تقول المرأة ربها عيسى وهو عبد من عباد الله عز وجل .

١- البحر الزخار ٣/٤٠ ، شرح الازهار ٢/٢٥٨ ، الروض النضير ٤/٦٢ ،

قال ابو محمد: (ابن حزم) عند الرجوع الى القرآن والسنة، وجدنا الله تعالى يقول ولاتنكحوا المشركات . فلولم تأت الا هذه الآية لكان القول قول ابن عمر . لكن وجدنا الله تعالى يقول: اليوم احل لكم ... والمحصات من الذين اتوا الكتاب . فكان الواجب الطاعة لكلتي الآيتين وان لاتترك احدهما للاخري . ووجدنا من اخذ بقول ابن عمر قد خالف هذه الآية وهذا ليجوز ولا سبيل الى الطاعة لهما الا بأن يستثنى الاقل من الاكثر، فوجب استثناء ابا حنيفة المحصات من اهل الكتاب بالزواج من جملة تحريم المشركات . ويبقى سائر ذلك على التحريم بالايه الاخرى ، ليجوز غير هذا . (١)

وفي الفقه الاسما عيلى ذكر الفقهاء جواز النكاح فى خصوص الذمىة اذا لم يجد المسلم الحرة المسلمة . أما اذا وجد هذه فيكره نكاح الذمىة . ولا يجوز للمسلمين نكاح نصارى العرب ولانكاح المشركات فى دار الحرب . وقد رووا عن على (ع) انه قال: لا يحل لمسلم أن يتزوج حريمه فى دار الحرب (٢)

الى هنا نأتى الى آخر ما أردنا من نقل آراء الجمهور . وقد عرفنا من خلال استدلالهم ما يمكن أن يستدل به لقول ابن عمرو سائر الفقهاء القائلين بالحرمة وكذا الجواب عنه . وفيما يلي نتناول بالبحث سائر الاقوال فى المسألة ان شاء الله .

سائر الاقوال فى المسألة : (الرأى الثانى)

١- المحلى ٩/٤٤٥ .

٢- الاقتصار ٢/١١٥ ، دعائم الاسلام ٢/٢٥٥ .

خلاف المآذبه اليه المشهور هناك قول بعدم الجواز مطلقا ،  
 كما عليه بعض الصحابه امثال عبدالله بن عمر . وقد حكي هذا  
 القول عن بعض فقهاء الاماميه امثال الشيخ المفيد والمرضى  
 وابن ادريس (١) .

وهو القول الذي تبناه فريق من فقهاء الزيدية ومفسريهم (٢) وقد  
 رأينا فيما سبق عدم شاهد يعتمد عليه لهذا الرأي ، حيث نقلنا كلما قيل  
 أو يمكن ان يقال دليلا على حرمة نكاح الكتابية ، فلم يثبت شيء منها  
 أما ما التحليل والنقد الموضوعي . (٣)

### تعليق واعتذار

لعل السبب في خلافهم مع الجمهور هو الصعوبة التي تكمن في تربيته  
 الطفل في أحضان الكتابيات مع ان اللبن يعدى . ومن الطبيعي تنشئة  
 الطفل على سجايا أمه . فالمحافظة على عقيدة الطفل المسلم التي هي  
 من أهم المقاصد الضرورية للشريعة تتحكم على المسلمين أن لا يلقون  
 بأولادهم الى أحضان غير المسلمات . فان فيه تعريضا للطفل للاختار  
 الخلقية والروحية .

لكن ذلك لا يوجب حرمة نكاح الكتابية لانه ولا يمكن اعطاء الطفل  
 لمرضة مسلمة او لاستغناء عن المرضع ب(الحليب من غير الثدي) فكم من عوائل  
 مسلمة لا يعطون اطفالهم الحليب الطبيعي في هذا العصر . وثانيا كثيرا

١- الجواهر ، كتاب النكاح ، ١٣ - ١٣٤ .

٢- شرح الازهار ٣٠٨/٢ ، الثمرات اليانعة ٦/٢ - ٧ .

٣- صفحات ١٤١ - ٢٥٥ من هذه الرسالة .

من الأزواج والزوجات لا يريدون انجاب الطفل لعدة سنين، عن رغبة و  
اختيار فيمنعون من توليد النسل لغرض من الأغراض وبوسيلة من الوسائل .  
والحال فيمكن للزوج المسلم التغلب على مثل هذه المشاكل وقيا مه  
بنفسه على تربية الولد اذا اراد انجاب الطفل منها .  
ويمكن ان يكون ذلك (صعوبة تربية الطفل) هو السرفي تبلور الرأي  
الثالث في المسألة ، وهو :

### القول الثالث

التفصيل بين لزواج الدائم والمؤجل (١) حيث أن الغرض من الزواج  
الموقت ربما لا يكون لتوليدوا لتناسل ، بل يكون لهدف منه المتعة وقضاء  
الحاجة الغريزية .  
ويؤيد هذا المعنى ما ورد عن الباقر (ع) أنه سئل عن رجل للمسلم  
يتزوج لمجوسية قال : لا . ولكن نكحت له أمة مجوسية فلا بأس أن يطأها  
ويعزل عنها ولا يطلب ولدها (٢) .  
قال بعض المعاصرين حول نكاح الكتابية متعة لادوا ما ان القائلين  
به : جمعوا بين الأدلة الممانعة والمبيحة . فانما دل على المنع يحمل على  
الزواج الدائم ، وما على الاباحه يحمل على المنقطع .  
ومهما يكن فانا لكثيرين من فقهاء الامامية في هذا العصر يجيئون  
تزويج الكتابية دوما ، والمحاكم الشرعية الجعفرية في لبنان تزوج المسلم  
من الكتابية ، وتسجل لزواج ، وترتب عليه جميع الاثار (٣) .

١- شرايع الاسلام ص ١٥٧ ، تفسير ابوالفتح راي ١٥٤/٢ ، مجمع البيا ن ١٦٢/٣ .

٢- تفسير الصافي ١٥٤/١ ، نقل عن كتاب الفقيه .

٣- الزواج والطلاق على المذاهب الخمسة ص ٣٣ .

## نسخ حكم المتعة

إن من يري نسخ حكم المتعة وحليتها لقول عمر بذلك ، والأبي دليل آخر على ذلك ، كما عليه الكثير من الفقهاء ، فهو في راحة من بحثها هنا ، لأنه على كل حال لا يرى مشروعيتها لهذا العمل حتى بالنسبة للنساء المسلمات فكيف باهل الكتاب .

والبحث في ثبوت هذا النسخ وعدمه خارج عن موضوع الرسالة ، لأنه مع ذلك لا بد من إشارة إلى الدليل الذي يمكن استدلاله على الفرق بين الدائم والمؤجل ومناقشته لتلايتهما اختصاص الجواز بالمؤجل دون الدائم فيقال مثلاً ما ثبت شرعاً من جواز نكاح الكتابية هو خصوص المؤجل ، وقد نسخ هذا الحكم بناء على نسخ حكم المتعة . وبالتالي يحرم نكاح الكتابية . وأيضا نذكر دليل هذا القول لئلا يهل بتقيده جواز نكاح الكتابية شرعاً بالعقد المنقطع وحسب عند من لا يرى نسخ حكم المتعة ؟

### ادلة القول بالتفصيل بين الدائم والمؤجل

١- دعوى ظهور آية الحل في العقد المؤجل باعتبار ذكر لفظ (الأجر) فيها بقوله تعالى "إذا آتيتموهن أجورهن" (١) حيث أن اللفظ ظاهر في عوض العقد الموقت دون الدائم الذي يسمى عوضاً بالمهر والصداق ونحوهما (٢) .

والسبب في ظهور لفظ (الأجر) في عقد المتعة أنه تعالى سمى عوض المتعة

١- قال الله تعالى : "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من

قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن" .

٢- مجمع البيان ١٦٢/٣ ، كنز العرفان ١/٣ - ٥٢ .

أجرا بقوله تعالى "فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن" (١)

### الجواب

أولا ، لا اختصاص للفظ الأجر بالموءء جل ولا انصراف اليه . بل انه أطلق في الكتاب والسنة على المهر بما عتباركونه عوض ملك منفعة البضع . وقوله تعالى "أجورهن" أي مهورهن . عن ابن عباس وغيره . (٢)

ومن أمثلة اطلاق الاجر على مطلق المهر قوله تعالى "على أنتأجرني ثمانى حجج" (٣)

ثانيا، ان الآية الكريمة قد اشتملت على (المحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أتوا الكتاب وظاهر القيد : (اذا آتيتموهن أجورهن) أرجاعها الى الجميع لوحدة السياق . ومن غير المحتمل اختصاص جواز النكاح في الموءء منات بالعددا لموءء جلدونا لدا ئم ، فكذلك في الكتابيات.

### ٢- الدليل الثاني بعض الروايات

ذكر جواز المتعة بالخصوص في بعض الروايات المتعلقة بمسألتنا ، مثل رواية ابن فضال عن أبي عبد الله (ع) قال : لا بأس أن يتمتع الرجل باليهودية والنصرانية وعنده حرة (٤) .

١- المصدر السابق.

٢- جواهر الكلام ، كتاب النكاح ، ٢-١٣٤ ، مجمع البیان ٣/١٦٢ .

٣- كنز العرفان ١/٣-٥٢ .

٤- الاستبصار ٣/١٧٨ ، التهذيب ٢/١٩٨ ، تفسير الصافي ١/١٥٤ .

## الجواب

ينا قش الدليل المذكور بأنا لانيا نيلفظ المتعة لادلا لة فيه على التفصيل بين لدا ثم والمؤجل بحيث ينا في لاطلاقات . فاثبات الشيء لانيا في ما عداه . بل ظاهربعض الروايات أوصريحها التعميم الى لدا ثم والمؤجل .

فكلمة (النكاح) وكذا (التزويج) الواردة في اكثر هذه الروايات تتنا ول لعقد لدا ثم ايضا لولم نقل بظهورها فيه . ولعل ذكر المؤجلبا لخصوص في بعضها لأجل خصوصية في المورد ، من قبيل سؤال ل لسا ثل عنه ، او اعتبارا لفضليته من لعقد لدا ثم بالنسبة لاهل الكتاب . فلهذا أفرد بالذکر .

وقد تقدم انه لا يصح حمل جميع الروايات العامة والمطلقة على هذه الرواية الخاصة والمقيدة ، وذلك لتوافقهما بحسب المفهوم وكونها جميعا من القضايا الموجبة .

ثم ان الرواية التي استدلبها تشتمل على قيد (وعند حرة) ، وشأننا لقيد المأخوذة في موضوع الحكم هو انتفاء الحكم عند انتفاءها ، فمعنى القيد هنا انه اذا لم تكن عنده حرّة ففيها لتمتع بها بأس واشكال . وهذا المعنى هو خلاف الاجماع لان حدا من لفقهاء لم يفرّق في جواز لعقد المؤجل بين وجود الحرّة وبين عدمها .

وهذه المخالفة للاجماع دليل على ان المقصود بالرواية ليس تجويز خصوص المتعة عند وجود الحرّة ، وانما جاء ذكر المتعة لسبب من الأسباب كأن يكون السؤال عنها مثلا .



## منع ايذاء المسلمة

واحتمال آخرفي هذه الرواية يوضح لسبب لذكر المتعة بالخصوص، وهو أن المقصود بالحرّة في الرواية ليس الكتابة والالكان لدليل ناقضانفسه بنفسه حيث أن الهدف منها ثبات جواز المؤجّل دون الدائم . بل المقصود بالحرّة هو المسلمة .

وعليه فيمكن أن يكون سبب المنع من نكاح الدائم أن عقد الدائم يؤولي إلى إيذاء الزوجة المسلمة الناتج عن نكاح غير المسلمة عليها . فلم تدل الرواية ، بإناء على هذا الاحتمال على حرمة عقد الدائم مطلقا ، وإنما خصته بحالة معينة ، وهذا غير القول بحرمة نكاح الدائم مطلقا وفي جميع الحالات .

## القول الرابع التفصيل بين الحربية والذمية

اختلفوا في تزوج الكتابية الحربية . فحدثنا جعفر بن محمد الواسطي . . عن ابن عباس قال : لا تحل نساء أهل الكتاب إذا كانوا حربا . وتلاهذه الآية : " قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر . . " (١) . وقد ورد في هذه الآية حكم أخذ الجزية بقوله تعالى " حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " . فقال ابن عباس : فمن أعطى الجزية حللنا نساءهم ، ومن لم يعطوا لم يحل لنا نساءهم (٢) .

١- الجصاص في أحكام القرآن ٣/١-٣٩٥ ، أحكام القرآن لابن العربي

٢/٥٥٤ ، أحكام القرآن للقرطبي ٣/٧٥-٧١ ، البحر المحيط لابن حبان ٣/٢-٣٣٣

تفسيرا للجواهر للطنطاوي ١/١١٣ ، تفسيراً بوالفتوح رازي ٢/١٠٤ .

٢- ابن العربي في أحكام القرآن ٢/٥٥٤ .

ولم ينفردا بن عباس بهذا الرأي بل غيره أيضا قال: إنما يحلنكاح أهل الكتاب الذين يوءء دون الجزية، وغيرهم لم تحل منا كحتهم (١).  
والحق عدم صحة هذا القول لان قوله تعالى "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب" لم يفرق بين الحربيات والذميات، ولا يجوز تخصيص الكتاب بدون قرينة أو شاهد يقتضي ذلك.

أما قوله تعالى "قاتلوا الذين لا يوءء منون بالله ولا بآل يوم الآخر..."  
فانه لا يرتبط بجواز النكاح ولا بفساده، واللوكانا نوجب القتال علقفساد النكاح لوجب أن لا يجوز نكاح نساء الخوارج واهل البغي، لقوله تعالى "فقاتلوا التي تبغى حتى تفيء الى أمر الله".

من ذلك تبين أن لآثار لوجوب القتال في افساد النكاح حيث لم يمنع الفقهاء من منا كحة نساء الخوارج من المسلمين (٢).  
قال أبو بكر: يجوز أن يكونا بن عباس رأى ذلك على وجه الكراهية، وأصحابنا يكرهونه من غير تحريم، وقد زوي عن علي أنه كره نساء العرب من أهل الكتاب (٣).

### السبب لكراهية نكاح الحربية

قال بعضهم: "أما كره أصحابنا لقوله تعالى: (لا تجد قومًا يوءء منون بالله واليزم الآخريوا دون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو عشيرتهم...) والنكاح يوجب المودة لقوله تعالى: (وجعل بينكم مودة

١- تفسير الصافي ٣/١-١٥٤.

٢- الجصاص في أحكام القرآن ٣/١-٣٩٥.

٣- الجصاص في أحكام القرآن ٣/١-٣٩٥.

ورحمة) (١) فلما أخبرنا النكاح بسبب المودة والرحمة ونهانا عن مودة أهل الحرب كرهوا ذلك" (٢) .

وقال أيضاً: "وذكر الجزية إنما هو في القتال لافي النكاح ، إلا أن العلماء كرهوا نكاح الحربية لئلا يولد له فيهم فيتنصروا وتجرى عليهم أحكامهم" (٣) .  
وقال لبعضهم: "وكره ما لك تزوج الحربيات لعلته ترك الولد في دار الحرب ، ولتصرفها في الخمر والخنزير" (٤) .  
والحاصل أنه لم يفرق غير ابن عباس من الصحابة بين الحربيات والذميات (٥) .

هذا ، بالإضافة إلى أن نسبة هذا القول إلى ابن عباس غير ثابتة بالقطع واليقين ، لأنه روي أيضاً عنه ما يخالف هذا القول ، وهو أن قوله تعالى "لاتنكحوا المشركات" عام في الوثنيات والمجوسيات والكتابات ، وأن كل من على غير الإسلام حرام (٦) .

إذاً يعتبر ابن عباس من القائلين بالحرمة المطلقة ، ولا يقول بالتفصيل بين الحربية والذمية . ولدى اختلاف الأقوال في النقل لا يجزم بأي واحد منها .

### القول الخامس التفصيل بين لحرمة والأمة

- ١- وهذه الآية الكريمة وأرده بشأننا لزوج .
- ٢- الجصاص في أحكام القرآن ٣/١-٣٩٥ .
- ٣- المصدر السابق ٢/٥٥٥ .
- ٤- القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٣/٧٠-٧١ .
- ٥- ابن حبان في البحر المحيط ٢/٣-٤٣٣ .
- ٦- القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٣/٧-٦٨ .

يرى قسم من الفقهاء جواز نكاح الحرة الكتابية بينما يمنع من نكاح الأمة الكتابية كالشافعي ومالك (١) .

وقد بحثوا فيه مفصلاً كما في (المحلى) وغيره من الكتب والمراجع الفقهية . لكن يرجح عدم التعرض والخوض في هذا البحث بنحو التفصيل لسبب واضح هو أن هذه مسألة خارجة عن مورد الابتلاء في عصرنا حيث لا توجد أمة في العالم تقريبا .

فلذلك نشير إلى أهم ما ذكر وجهها لهذا القول بالاجاز وهو قوله تعالى: "ولأمة مؤمنة خير من مشركة" حيث ذكر خصوص الأمة المؤمنة من جواز نكاحها، فيفهم منه عدم صحة نكاح الكتابية إذا كانت أمة .

وهكذا أقوله تعالى: "ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات" حيث خص الجوازا أيضاً بالاماء المؤمنات .

الآن نبيئاً من ذلك لا يخص الجوازا بحرة الكتابية، لما سبق مراراً من انشبات حكم ما لشيء أو لموضوع لا ينفي هذا الحكم عما عداه . فصحة نكاح الأمة المؤمنة لا يدل بحال من الاحوال على عدم صحة نكاح الأمة الكتابية ولا تعارض آية الحل الدالة على صحة نكاح الكتابية مطلقاً بحرة كانت أم أمة . نعم لو كان هناك دليل صريح على عدم صحة نكاح الأمة الكتابية لكان ذلك يعارض مع آية الحل، لكنه أين مثل هذا الدليل؟

كانت هذه هي الاقوال المهمة في المسألة، وهناك بعض الاحاديث المفضلة بين حالتها لاختيارها والاضطراراً وبينها لسفروا الحضراً وبين

١- المحلى ٩/٤٤٥ . وقد وردت رواية بشأن الإماء في سنن النسائي

١١٥/٦، وسنن أبي داود ٣٣٢/٢ كما أخرجها مسلم والترمذي .

المستضعفة وغيرها ، وبين وجود الزوجة المسلمة وعدمها ، وبين ما اذا كان زوجها كافراً ثم أسلم وبين ما اذا كان مسلماً من الاول (١) .

الآن ما ذكر في التعقيب على التفصيل بين لدا ثم والمؤجل من عدم تقديم الخاص على العام أي هنا أيضا .

مضافاً الى قصور هذه الروايات من ناحية الدلالة على الحرمة في غير مواردّها الخاصة ، فمثلاً الرواية التي تفصلُ وبالأحرى التي تدل على لجواز اذا لم يجد المسلمة : "محمد بن مسلم عن الباقر (ع) : لا ينبغي للمسلم أن يتزوج يهودية ولا نصرانية وهو يحد مسلمة حرة أو أمة" (٢) هي قاصرة عن الدلالة على الحرمة ، اذا نكحها (لا ينبغي) صريحة في عدم اللياقة ، أي لا يليق بالمسلم هذا العمل ، وهذا المعنى هو غير الحرمة .

وكذلك الرواية الخاصة بمنكأ زوجها كافراً ثم أسلم :

"ابن سنان عن الصادق (ع) عن رجلها جروترك امرأته في المشركين ، ثم لحقت به بعد ذلك ، أي مسكها بالنكاح وأتقطع عصمتها ؟ قال : لا ، بل يمسكها وهي مرأته " ومن لظاً هراً موضوعاً لحكم في هذه الرواية هو الاستداه على النكاح وهذا غير حلية التزويج مع الكتابية ابتداءً الذي هو موضوع الروايات المطلقة ، فلامسا بينهما .

أما الرواية الواردة في خصوص لبله من الكتابيات فهي مجملة ذات احتمالين :

١- ص ٢١٩ من هذه الرسالة .

٢- وهذه الرواية وكذا سایر الروايات المفصلة والخاصة المذكورة في كتاب التهذيب والاستبصار والوسائل ، وقد نقلنا بعضها عن تذكرة العلامة سابقاً : ص ٢١٤ من هذه الرسالة .

١- ان يقصد بالبله مطلق ضعف العقل كما ورد في اللغة (١) وهذا المعنى لا يستقيم لان النساء غالباً ضعاف العقول اذا لاحظنا نسبتها الى الرجال مع عدم التمكن من تعيين البله وغير البله منهن على هذا المعنى.

فلا بد من أن يعنى بالبله ضعف العقل المفرط أو ما يقرب الى الجنون لتكون البلاهه فيها صفة بارزة يمكن تشخيصها بوضوح، فلا يقدم المسلم على التزويج منها .

واذا كان هذا المعنى هو المقصود فوجود مثل هذه المستصفة نادر جداً، وتخصيص العمومات بهذه الموارد الشاذة يكون من التخصيص لمستجهن، كقولنا : أكرم كل الضيوف الا تسمأة وتسعين منهم . والمفروض أن عددهم لا يتجاوز ألفاً (٢) .

٢- ان تعنى بالبله المرأة الغير المتعصبة التي لاتكن العداة على الاسلام ، ولا تعمل ضده ، فلا تعتبر معانده للدين الاسلامي ، وهذه في قبال المرأة التي تبغض الاسلام وتعمل ضده .  
ولهذا الاحتمال ما يبرره ، وهو مكان قياها بما يسيء الى الدين اذا دخلت في بيوت المسلمين .

وعليه فلا مانع من تخصص العمومات أو تثقيدها لمطلقات بهذا المورد، فيحمل نكاح الكتابية الا اذا كانت متعصبة عنيدة .

معنى كلمة (انما )

١- المنجد ما ده (بله ) ، قاموس اللغة .

٢- معالم الاصول ، ص ١١٤ .

وشئ آخر يدعوننا الى تقديم هذه الرواية على المطلقات هو مجيء أداة الحصر فيها ، وهي كلمة ( انما ) بقوله : ( انما يحل نكاح البله منهن ) التي لاتدل على مجرد اثبات الحكم للموضوع ، بل تدل ايضا على نفي هذا الحكم عن غير هذا الموضوع ، لأن ذلك هو معنى الحصر ، ولهذا فهي تعارض المطلقات وتقيدها .

وحتى اذا لم يكن أى دليل على عدم الجواز فى خصوص المتعصبه ، لكان على المسلم المتمسك بدينه أن لا يقدم على مثل هذا الزواج ، لعدم امكان العيش مع من يكره عقيدة الشخص وبهزأ بمقدساته .

اما بالنسبة الى غيرها من الكتابيات فلم يدل لنا دليل على حرمة التزويج بها ، كما تبين ذلك من خلال عرض الاراء وأدلتها فى الاتجاه الثانى من آراء المفسرين ، وكذلك خلال لتعرض للاقوال المفصلة فى المسألة تنبيه وتذكار : يظهر من اطلاق آية الحل ، وكذا من جعل الفقهاء عنوان هذه المسألة ( الزواج من اهل الكتاب ) ، أنه يجوز النكاح منهم ولو لم تكن الكتابية من أهل الذمة ولا مستأمنة . بل هو فى بلادها والمسلم يقيم هناك ، أو أنه يهاجر الى تلك البلاد لغرض من الاغراض كما فى مورد البعثات .





## الفصل الثالث

### الحكمة في التفرقة بين الكتابية وغيرها

فاهل الكتاب الذين يدينون بدين وكتاب سماوي منزل من عند الله تعالى، هم اقرب الناس الى الهدى اذا سطر لهم البرهان ووضح لهم السبيل. وهذا بخلاف غيرهم من المشركين الذين يدينون بالخرافات والالهام "ويعبدون الاصنام، والحجر الصلد والنار المحرقة والكوكب الذي يعتريه الاقوال وهكذا غيرها من المخلوقات الزائلة...

فهؤلاء ابعد الناس عن الهدى واتباع لدين القويم، ولو اقيمت لهم ألف دليل ودليل. وكان الكل واضحا وضوح الشمس في رابعه النهار، ولما علم الشارع الحكيم ذلك اجاز للمسلم ان يتزوج الكتابية.

وايضا ان الكتابية اقرب الى أهل الاسلام، اذ تصدق وتدين بالله وبارسال بعض الرسل. وهذا بخلاف المشركة.

وهناك حكمة اخرى وهي ان المرءه الكتابية اذا عاشت زوجها المسلم، تجد عدلا لاسلام يبدا وما مهاكل يوم، ويزداد في عينها، فربما تسرب نورا لاسلام الى قلبها، فتعتنق الدين الحنيف وتهتدي بهديه عن رضى وطيب النفس، فتفوز بالنجاح وسعادة الدارين. وهذا ما اثبتته التجارب اذ كثيرا ما نرى زوجات المسلمين الذين هم من اهل الكتاب، بعد زمن قليل من الزواج، اعتنقن الدين الاسلامي الحنيف كما لاخوف على الذرية من تركهم دين ابيهم، اذا ان الابناء

يكونون تابعين للزوج المسلم حسب ما قرره الشارع الحكيم .

ولنا برسوال الله (ص) اسوة حسنة بنكاح (ص) السيدة مارية القبطية .

وقد ذكر صاحب البدايع :

جواز نكاح الكتابية لرجاء اسلامها ، لانها آمنت بكتب الانبياء و

الرسل في الجملة وانما نقضت الجملة بالتفصيل بناء على انها اخبرت

عنا لامر على خلاف حقيقته . فالظاهر انها متى نبهت على حقيقة الامر

تنبهت . وتأتي باليمان على التفصيل حسب ما أوتيت به في الجملة . هذا

هو الظاهر من حال التي بنت امرها على الدليل دون الهوى والطبع . و

الزوج يدعوها الى الاسلام وينبها على حقيقته الامر . فكان في نكاح

المسلم اياها رجاء اسلامها . فجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة (١) .

ويختلف الحال بالنسبة للمشركة فانها لاتوء من بكتاب اصلا . وليست

عندها التعاليم الدينية . فكانت عداوتها متأصلة ضد الاسلام والمسلمين .

لا يزول امرها ولا يرجى زوالها من قريب . كما انه لا يرجى اسلامها الا

بعد جهد شديد وتعقيب مرير . والمشركة باختيارها الشرك لم يثبت

امرها على الحجة بل على التقليد بما كان عليها الاباء من غير ان ينتهي

ذلك الى قول من يجب اطاعته واتباعه وهو الرسول (ص) . فالظاهر انها

لاتنظر في الحجة ولاتلتفت اليها عند الدعوة . فيبقى ازدواج الكفر مع

قيام العداوة الدينية المانعة من السكن والازدواج والمودة خاليا عن

العاقبة الحميدة . (٢)

فكيف يصح لاحق عبدة الاوثان باهل الكتاب ، مع ان كفرا المشركين

اغلظ من كفر اهل الكتاب الذين معهم من التوحيد وبعض آثارا لانبياء ما ليس

١- ٣/٣٧ ، حكمه التشريع وفلسفته ، الشيخ علي أحمد الجرجاوي

٢- ٣/٣٧ ، حكمه التشريع وفلسفته ، الشيخ علي أحمد الجرجاوي .

مع عبادة الاصنام . ويؤء منونبا لمرعا ءوا لجزاء والنبوات بخلاف عبءة الاصنام .  
وعبءة الاصنام ءارب لجمع الرسل وامهم ، من عهدنوح الى خاتم الانبىاء  
والمرسلين . ولهذا اشرءا التفتاوت بين الفريقين في حل اللذبا ثء وءواز  
المرناكة من اهل الكتاب ءون عبادة الاصنام . (١)

ولكى يتضح لنا فساد الزواج مع المشركة بءءربنا ان نتذكر ما يلي :

ان المشرك الحقيقى هو من يءىءن ويعتقءبا نءالق الكون والموشر  
فيه ليس الهاء واحءابل انه على قل التقاء ءيرا الهىنا ثنىن . كمن يعتقء ان  
ءالق الخىرات هو غير ءالق الشرور . فالذى ءلق الماء والشمس والقمر ،  
يءالف من ءلق الشيطان والعاهات البشرىة والنباتات السامة وغيرها  
من انواع الشرور . والاول يسمى "ببءان" والثانى "اهرىمن" وان لكل  
منهما صفة الازلىة والابءىة . .

ان من الواضء ان مثل هذا المشرك لا يرى فى ارتكاب الشراىة مؤاءءة  
او عقوبة . لانها ايضا ءالق باوزى ءالق الخىر . كما لاىستطىع اله الخىر  
ان يمنع اله الشر من اءماله . فما ءام الرب تصءر منه الشرور فأبسا بنا  
اذا عملناها ؟

وعلىه فالعقل لاىءكم باسءءاق المواءةءا والعقاب على اى عمل  
من الاعمال او ءتى اذا ءرك العقل ذلك وءكم به فلا بءبى هذا الءكم فى  
مقام التنبىز والعمل ءا رءى لءءم من بءءر على العقوبة . اى انه م  
بىوء منون من العقوبة ولا ءوف لءىهم عن الجزاء الا ءروى .

وهذا شأن كل مشرك وملءء لاىعتقء ببىوم الءساب ، اما اذا لم بىءرك  
العقل قبءا لشرورفا نه لا بءرك ءسنا لخرىرات ايضا ، وذلك للءقاء بـ  
بىنهما .

إذا المشرک الحقیقی لایحکم بحسن العدل والصدق والامانة وغيرها من الافعال الحسنة . كما لایحکم بقبح الظلم والکذب والخيانة . وعلى فرض ان اعترف به فانه مجرد اعتراف صوري لایترتب علیه الاثر العملي .  
 کیف یثق بالزواج بمثل هذه المرأة وتضمن له سلامة الرحم من اختلاط المياہ مع أن الزوجة لاترى مانعا من ممارسة الفحشاء ؟

فالظاهر من حالها عدم التقيد بالتحفظ على سلامة النسل لعدم الداعي لذلك عندها ، أما ما العقوبات القانونية فالهروب منها ميسور باخفاء الخيانة عن أعين الناس .

هذا بخلاف الكتابیه فانها حسب شریعتها ترى الخيانة وعمل الزنا من المحرمات المستلزمه للعقاب الاخری ، فالظاهر من حالها التحفظ على سلامة النسل لوجود الداعي عندها ، وهو الخوف من العقاب الاخری بذلك ظهرا الاحتفاظ على صيانة النسل الذي هو من المقاصد الضرورية للشرع الاسلامي ربما يستدعي التفرقة بين الكتابية والمشرکة .

### حکمه النهی عن الزواج المختلط عند المسيحيين

ان ما اشرنا اليه من الحکمة في عدم جواز نکاح المشرکة ، يشابه في بعض محتوياته ، ما ذكره فقهاء المسيحيين في حکمة عدم صحة الزواج المختلط . كما ان هناك تخالفا بينهما . ويظهر هذا من خلال قوالهم فيما يتعلق بهذا الموضوع . ونذكر بعض هذه الاقوال :

"وعن هذا (الزواج المختلط ) لايندر ان ينجم للاولاد ما يوسف له الزيغان عن الدين ، اوفي الاقل من التدهور السريع اي الاهمال الديني ، اعنى ما يدعونه عدم الاكترات القريب جدا من الكفروا للحاد . هذا فضلا عن ان الزيجات المختلطة تزاد فيها كثيرا صعوبة ذلك

الاختلاف الحي بين الارواح الذي يجب ان يماثل السر ، اي ما قلنا اتحاد الكنيسة السري مع المسيح .

فانه يسهل حينئذ وقوع الخلل في ارتباط الارواح الوثيق . كما انه لكنيسة المسيح علامة وميزة ، كذلك يجب ان يكون للقران المسيحي علامة وفخرا وزينة . لان رابطة القلوب تنقطع عادة او قلما يكون تراخي حيث يقع في شأن الامور الزهائية السامية التي يحترمها الانسان . اي الحقائق والشعائر الدينية تبين الافكار واختلاف في الارادات .

وعن هذا ينشأ خطر على المحبة بين الزوجين ان تفترو على المجتمع البيتي ان تتضعض فيها ركانا السلام والسعادة التي تصدر على الاخص عن اتحاد القلوب . فان لزواج على ما سبق الحق الروماني لقديم وحدده منذ اجيال عديدة : ( هو اتحاد الرجل والمرأة في اشتراكهما في مورا الحياه كلها وتبادلهما الحق الالهي والبشري ) (١) .

" واما الانجيل فلا يمنع مبدء الزواج بيناهل لدينيين من كلا الجنسين بشرط ان يحفظ للفريق المسيحي حقه في دينه وفي ولاده .

وهنا تكمن المشكلة الاجتماعية فالمسيحية المتزوجة بمسلم هل يكفل لها مجتمعها الجديد حقا في دينها وفي ولادها ؟ لواقع يوء كدلا خلاف .

ثم ان الفتاه المسيحية الراغبه في الزواج بمسلم تنسى وتجهل الفارق النفساني القائم بينهما . والزواج الحقيقي وحده ارواح قبل ان يكون وحدة اجساد . وتزول مرحلة (ترابط القلبين بحب صادق) قبل عقد الزواج ثم تتبخر مرحلة (العشق) الفارقة في لاوهموا الاحلام بعد عقد الزواج ، وتحل مرحلة الحقيقية السافرة . واذلك تبدء الزوجة المسيحية تتألم من مرارة

الواقع تتجرعها لايوما ويومين بل مديا لحيا هكلها . ويتجلى لها اذ ذلك الحق الذي يتمتع به الزوج المسلم بالطلاق وتعدد الزوجات وحقه على الاولاد حقا مطلقا . ولا عبرة والحاله هذه بتعهدات الزوج المسلم قبل عقد الزواج في مرحلة الحب ، والحب اعمى ، فضلا عن ان الشرع العام يحلله من التعهد الخاص ، حتى لو قطعه بينة صا دقة عندما تفا جئه الحيا ة بما يلجأ ه لاستعمال حقه الشرعي في الطلاق وتعدد الزوجات .

واما تربية الاولاد على دين الام فالامريكا ديكون مستحيلا في وساطنا الشرقية . ومن هذا يجب ان لاتنسى ما يستخلفه هذا الزواج من كدورة في جو العلاقات بينا هل الزوجة وبين الزوج وبينا هله واهله وبين اهلها وبينها . لانها وان يكون زواجا يحللها الشرع الاسلامي ، ستظل غريبة في بيئة الزوج . . . . . واما الوعد بالvirورة مسيحي بعد عقدا الزواج فوعد على ما عرفنا و خبرنا ، او هي من نسيج عنكب .

ثم يجب ان لاتنسى ان لا يمان ليس تغييرا في الهوية الدينية ، انه يقتضي تبديلا في النفسية ومجرى الحيا ة . وهو امر لا يتم بقبول المعمودية وحدها . بل يستلزم معا رسة الحيا ة المسيحية مدة من الزمن لكي تتحقق وحدة الارواح قبل وحدة الاجساد في زواج متوافق سعيد (١) .

"انه لا يتفق مع القول بسريه الزواج و قدسيتها ان يكون احدا طرفه غير معمد ، مع ان العمد سدر من الاسرار الكنيسة . والا انه لا يتسق مع ما هو مقرر من انه بالزواج يصير الزوجان جسدا واحدا .

لا يتسق مع هذا باحاة الزواج بينا الموء منين وغيرا الموء منين . اذ

١- مجلة المسرة ، تموز ١٩٦٨ ، العددان ٥٣٧-٥٣٨ ، ص ٦٦٤ ، رئيس

كيف تقوم محبة ومودة بين شخصين يعتقدان أحدهما بالآخر يعيش في ضلالة".

(١)

من خلال هذه النصوص وغيرها نعرف الاتجاه المسيحي أو التمايل الديني في الشريعة المسيحية الميل إلى النواحي الروحية أكثر بكثير من اتجاهها وتأكيدا على النواحي المادية والجسمية حيث اعتبرت الزواج اتصال ارواح قبل ان يكون اتصال اجسام .

ومن المعروف أن الاسلام دين الجسم والروح معا وبنفس الدرجة، كما دلت على هذا المعنى الاثار والنصوص الشرعية أمثال قوله تعالى:

" لاتنصنصيبك من الدنيا " (٢) وقوله (ع) كن لدنياك كما نك تعيش أبدا وكن الآخرة كما نك تموت غدا . وكذلك قوله (ع) علم الأبدان ثم علم الأديان، وغيرها من النصوص المشهورة .

فلا يشترط أن يكون الهدف في جميع الأفعال هدفا روحيا أو تما لابيــــــــــــن الارواح وحسب .

ولعل هذه التفرقة بين النظرتين الاسلامية والمسيحية هي التي دعت إلى تفرقة ثانوية في بحثنا وهي شمول البطلان أو المنع في الفقه المسيحي واليهودي لكلتا الحالتين، سواء كان الزوج مسلما وهي مسيحية ويهودية او كان الامر على عكس ذلك كما يتبين في قولهم حول هذا عندا لتعرض لاختلاف الدين في الزواج عندا هل الكتاب . بينما لا يشمل المنع في نظرا لاسلام الزواج مع الكتابية . فيختص البطلان بما اذا كانت الزوجة مسلمة

١- الاحوال الشخصية للطوائف غير الاسلامية من المصريين للقاضي

محمد محمود ص ٢١٨ .

٢- ٧٧/٢٨ .

بخلاف الزوج .

وفيما يلي نشير الى بعض ما يمكن أن يكون من حكم هذه التفرقة .

الحكمه في الفرق بين زواج المسلم بالكتا بية وزواج الكتا بي  
بمسلمة ،

ان الاسلام يعترف بالاديان السماوية السابقة . فاذا تزوج المسلم  
بمسيحية مثلا لم يكن هناك احتمال لامتنها ن عقيدتها وايدا ثها في  
شورها الديني من قبل الزوج ، لانه يعترف بالمسيح والمسيحية كدين  
الهي منزل . اما غير المسلم فانه لا يعترف بالاسلام ولا بنبوة محمد (ص)  
فتكون المرأة المسلمة معه عرضة لامتنها ن عقيدتها وايدا ثها في شورها  
الديني ، وهذا مما يهدد الروابط الزوجية بالانفصام . ولا تستقر معه  
سعاده الاسره ولا لحب الزوج وتوفيره بين الزوجين لاستمرار العيش بهناء (١) .  
وبما ان الزواج هو عقد قائم على المحبة غالبا . ومن شرطه احترام  
كل من الزوجين للآخر ، فلابد لكل منهما ان يساوي زميله بالاعتقاد  
مخافة تأذي احدهما بقول لآخر بعدا لنكاح واعطاء ثمرة الاولاد بالتعرض  
لعقيدته مما يعدا لبر عليه معصية ودا عية للفراق . ولهذا لم يشاء  
الشارع ان يقع هذا الخلاف . فلم يجز زواج غير المسلم بالمسلمة لانه  
لا يوازيها بالاعتقاد . فلا يعتقد بنبوة محمد (ص) وهي تعتقد بنبوة  
عيسى وموسى ومن سبقهما من الرسل .

ولا يمكن ان يتصور من المسلم مس زوجته غير المسلمة .  
لانه يشرف جميع الانبياء ويعد كفر التعرض اليهم . ولما كان للزوج سلطان على زوجته  
فلم يشاء الشارع ان تتزوج غير مسلم حتى لا يكون زوجها عرضة لمفارقتها

(١) شرح قانون الاحوال الشخصية ، مصطفى سباعي ص ١١٨ .



بالمستقبل لما ذكر من اسباب المفارقة (٢) .

فاختلاف الدين وان كان مانعا من الزواج في الشريعة ———يين  
الاسلامية والمسيحية . الا ان دائره هذه المانع اضيقت في الاسلام  
بنسبة خمسين بالمائة مما هي عليه في المسيحية الدارجة ، حيث انها ترى  
بطلان الزواج حتى اذا كان الزوج مسيحيا والزوجة مسلمة .  
وهذا مما يويد ان الشريعة الاسلامية هي سهلة سمحاء .

### القسم الثالث من البحث

#### حول اختلاف الدين في الزواج عند اهل الكتاب

بعد ان عرف راي الاسلام في هذه المسألة ، يجدر بنا ان نعرف رأي  
الاديان الاخرى فيها ، وبذلك تسهل لنا المقارنة بين مختلف المذاهب  
والاديان .

وعند ما نفحص الكتب الفقهية لمختلف فرق اهل الكتاب ، نرى  
تصريحا تهتم بوضوح ان اختلاف الدين بنحو العموم يعتبر من موانع  
الزواج ومن هذه الاقوال:

ولا يتزوج موء من بغير موء منة . (٢) واما الاسباب الاخر فتمنع  
الزواج من قبل وتبطله لو اتفق حصوله ، وهي ثلاثة : عدم النصرانية و .  
..... (٣)

١- الزواج ومقارنته بقوانين العالم ، زهدي يكن ، ص ١٩١ .

٢- قوانين ابن لقلق ، ملحق المجموع الصفوي ص ٣٣ . ٣- شرح

المجموع الصفوي لجرس فيلوثاؤس عوض ص ٣٦٦ ، نقلا عن كتاب الخلاصة  
القانونية للايغومانوس .

قانون ٥٤: على الرؤء ساء الكنيسين وسائر رعاة النفوس ١- ان يحذروا  
الموء منين من الزواج المختلط ما استطاعوا الى ذلك سبيلا (١) .

القانون ٦٥: الزواج المقصود بين شخص غير معتمد وشخص معتمد باطل

(٢) يمنع الزواج بين مسيحي وشخص معتنق لديانة اخرى (٣)

المادة الخامسة من الاحكام الموسوية في العراق : اتحاد الدين شرط

لصحة العقد (٤) .

والمادة ١٣٩: اذا اعتنق ديانة اخرى حق لها عليه الطلاق واستيفاء

صداقها . وفي هذه الحالة لها ان تطلب الحكم بصداقها حتى قبل الطلاق (٥) .

وكذلك تفسخ اذا كانت عقدت على احد الاسباب الاتية وهي مما ورد في

القسم الثاني من المسألة المذكورة وهي عدم النصرانية . . فهذه الاسباب

موجبة للفسخ على كل حال ، سواء كانا لاقتران حصل بعلم وتراض او بغش

وجها لة ، اذ لا يجوز عقدا لزوج الشرعي مع وجود هذه الاسباب . اما اذا زال

السبب ، كما لو انا للمسيح من كان غير موء من ايما نا حقيقيا صريحا جليا

.. وورغب الفريقان ، فللرئيس الشرعي ان يجيز لهما ذلك اذا كانا ناثبا

(٦) .

١- ارادة رسولية لقداسة الحبر الاعظم البابا بيوس الثاني عشر في نظام الزواج  
ص ٣٩

٢- ارادة رسولية لقداسة الحبر الاعظم البابا بيوس الثاني عشر في نظام سر الزواج ص ٣٢

٣- ص ٣٩٤ ، الاحوال الشخصية للاجانب والمصريين ، كما ملعثمان .

٤- ص ٥٤ ، الاحوال الشخصية للمسلمين والطوائف المسيحية والموسوية

كما مل السامرائي .

٥- ص ٦٣ ، المصدر السابق .

٦- شرح المجموع الصفوي لجرس فليوثا و٤ س عوض ص ٢٦٤ .

وللرجل الموء من ان يتزوج غير الموء منات بشرط دخول الزوجة في  
الايما ن ، اما النساء الموء منات فلا يتزوجن بالرجال الخارجين عن  
الايما ن لئلا ينقلوهن الى مذا هبهم ويخرجوهن عن الايما ن .  
وكل امرأة موء منة تتزوج برجل غير موء من تخرج من الجماعة وان ثابت  
واختلعت منه فتقبل كمن يرجع عن كفره ، وبعد التبرر الواجب تختلط  
بالموء منين وتعطي القربان (١) .

هذه وغيرها من الاقوال الصريحة في عدم صحة الزواج المختلط . بل ان  
بعض الطوائف المسيحية زادوا في التشدد بالمنع حيث نهوا عن الزواج بين  
افراد مذهب ومذهب آخر ولو كانوا جميعا اتباع دين واحد ، ومن جملة هذه  
الطوائف هي الفرقة الكاثوليكية (٢) .

وعندما يرى الباحث كل هذه الفتاوى والاراء ويفحص عن سندها  
الشرعي فلا يجد في الكتب المقدسة سوى بعض نصوص خاصة بافراد معينة .  
وبعض نصوص اخرى مجملة .

وقد حاول هؤلاء الفقهاء ان يجعلوا من هذه النصوص ادلة كافية لرأيهم  
هذا . لكن المراجعة لها تكشف لكل مسيحي ومسيحية او يهودية ان هولاء لانما نع في  
شريعتهم الاصلية ، من الزواج مع غير الكتابي اذا لم يكن وثنيا او مشركا ، فقد  
جاء في التوراة :

"ولاتصاهرهم ، بنتك لاتعط لابنه ، وبنته لاتأخذ لابنك ، لانه يرد ابنك  
من ورائي في عبد آلهة اخري فيحمني غضب الرب عليكم ويهلككم سريعا " (سفر  
التثنية ٧٠: ٣ وما بعده ) (٣)

١- المجموع الصفوي لابن العسال ص ٣٥٦ .

٢- ص ٣٢ ، الاب الاقدس البابا بيوس الحادي عشر ، رسالة في الزواج المسيحي

٣- ومثل هذا النص الوارد في (سفر الخروج ، ٣٤: ١٦ وما بعده ) .

ونحن لانعرف في اللغة العربية كلمة تدل على العلية اقوى من كلمة (لأن) التي بينت سبب المنع هذا بانهم يعبدون الالهة، فالزواج معهم يوء دي الى الاندماج في صفوف المشركين. وقد عرفنا ان المسلمين ايضا يشتركون معهم في هذا الحكم .

ومن نافلة القول ان نقول ان المسلمين او المسيحيين ليسوا بمشركين او على اقل تقدير انهم لا يعبدون الالهة حتى يكونوا مشوليين لهذه النصوص.

وعليه فلا يصح ان يقال ان المنع في هذه النصوص مطلق يحول دون زواج اليهودي بغير اليهودية كما يحول دون زواج اليهوديه بغير اليهودي (١).

والحاصل ان استفادة المانع من هذا النصوص بقول مطلق وبالنسبة لكل من ليس بيهودي او نصراني، انما هو من تحميل النص اكثر مما يحتمل وقد جاء في التوراه ايضا :

"وتأخذ من بنا تهم لبنيك فتزني بنا تهم وراء الهتهن. ويجعلن بنيك يزنون وراء الهتهن . " (سفر الخروج، ٣٤ : ١٦ وما بعده).

ومن الظاهر ان هذه الالية لا تختلف في مضمونها عن الالية السابقة لشمولها لفظ الالهة .

ويوء يدما ذكرنا من تخصيص هذه الليات بالمشركين والوثنيين ما جاء في كتب الفقه العبرية بهذا الشأن :

(لا يصح زواج اليهودي بالوثنية والازواج الوثني باليهودية . فاذا

---

١- الدكتور شفيق شخاته، في احكام الاحوال الشخصية لغير المسلمين

اجتمع الاثنان يمثل هذا الازدواج المحرم، فقد ارتكبا عارا وفا حشة لا ينمحيان ابدا، ومثلا لاولاد المرزوقين من هذا الاجتماع الشنيع كمثل النتاج المولود من مسافدة الخيول" (١) .

فقد حددوا المنع بما اذا كانا احد الطرفين في عملية الزواج وشئنا يعبد آلالهة ولايؤمن بها يكتب منزل من عند الله تعالى .  
ومما ورد بهذا الشأن هو قول الرسول بولس:  
"لا تكونوا تحت نير مع غير الموء منين" (٢) .

وهذا التعبير مع ما فيه من لاجمالي لعدم اشتماله على لفظ الزواج او النكاح، فانه لا يبيد عرى ظهوره فيما اذا كان غير الموء من هو الزوج دون العكس وذلك لان الزوجة يصدق عليها انها تحت نير الزوج، ولا يصدق على الزوج انه تحت نير الزوجه .

ويؤيد عدم شمول هذا النص لما اذا كانت الزوجة غير مؤمنة ان المجموعات الكلدانية لاتقرر البطلان لا اذا كان الزوج غير مسيحي ومن المسيحيين المخالفين في العقيدة للنساطرة .

فقد منعت القاعدة العاشرة من قوا عديشوع برنون (ويرجع تاريخها الى القرن التاسع) من تزويج البنات من لوثنيين واليهودا والمجوسا ومن يعتنقون اية ديانة اخرى. اما اذا كانت الزوجة من هذه الفئات فلا يعتبر الزواج باطلا بل ان يشوع برنون لا يتطلب لصحة الزواج ان يسبقه اعتناق الزوجة لدين زوجها، وان كان قد اوجب على الزوج ان يعمل على ادخال زوجته في دينه هو، بعد قيام الزوجية .

١- ص ١٤٩، الزواج في الشرع الاسلامي . تأليف انور الخطيب .

٢- ص ٣١٨، الاحوال الشخصية للطوائف غير الاسلامية، القاضي محمد

وهذه التفرقة بين الصورة التي يكون فيها الزوج غير مسيحي والصورة التي تكون فيها الزوجة غير مسيحية، اخذ بها كذلك عبيد شوع بمجموعته الشرعية الشهيرة (٣: ١٤) لا، بل انه لم يفرض عقوبة على الزوج الذي يفشل في جلب زوجته الى دينه .

وهذه الاحكام قد استقرت نهائياً في الشريعة الكلدانية . ويلاحظ هنا . ان التفرقة بين حالة الزوجة وحالة الزوج من اتفاق ليدلثا بته في الشريعة المسيحية الشرقية بوجه عام (١) .

فلو كان قول الرسول بولس المذكور ، دليلاً واضحاً وشاملاً لكلا الصورتين ، لكان رأياً هو لاه الكلدانيين مخالفاً لهذا الدليل . فتبين هو لاه هذا الرأي مما يدل على انهم ما ان لم يعتبروه حجة وذلك لعدم صراحتهم . ولانه على كل حال قول رسول من رسل السيد المسيح ، وليس من كلام السيد المسيح نفسه ، حتى لا يتمكن الرجل المسيحي من الفرار عن قبضته . وانهم اعتبروه حجة لكن لم يعتقدوا بشموله لكلا الصورتين .

وبالاضافة الى ما سبق ، فان لهذا الرسول كلاماً آخر ، يقرر موافقته على استمرار العيش بين المؤمنين وغيرهم حيث يقول من رسالته الى اهـل كورنثوس :

"اقول اننا ، لا الرب ، ان كانا خله امرأة غير مؤمنة وهي ترتضي ان تقيم معه فلا يتركها ، والمرأة التي لها رجل غير مؤمن وهو يرتضي ان يقيم معها فلا تترك رجلها ، لان الرجل غير مؤمن من يقدر بالمرأة المؤمنة ، والمرأة الغير المؤمنة تقدر بالرجل المؤمن ، والاف يكون اولادكم نجسين . . والحال انهم قد يسون وانفارق الغير المؤمن ، فليفارق . فليس الاخ والاخت مستعبدان في

مثل هذه الاحوال، وانما دعانا الله الى السلام" (١) .

وهذا الكلام وان كان مورده البقاء على العلاقة الزوجية والاستدامة فيها، دون ان ينظر الى البدأ بها. الا ان الانيان بعلة الحكم هنا، يعتم على الحكم الى موارد البداء في الزواج ايضا. والعلة هي قوله: لان الرجل غير المؤمن من يقدر. . . الى آخره، فهما يوجد رجل غير مؤمن مع المرأة المؤمنة فانها تقدر ويظهر بها. ومهما توجد المرأة الغير المؤمنة مع الرجل المؤمن فانها تقدر وتطهر به .

ومع هذا التقرير، فلا يبقى مجال للتمسك بالكلام السابق للرسول بولس، في المنع من الزواج المختلط بجميع صوره واشكاله .  
اوليس اذا رأى هوء لاه الفقهاء، الذين قرروا، وبنحو العموم، مبدأ البطلان في الزواج المختلط، بعيدا بل ومخالفا للمصا درا الرئيسية للتشريع عندهم؟

نعم يزيدنا العجب عندما نرى، بالرغم من التحرر والتطور الذي حدث في جميع حقول المعرفة وبخاصة في مجالات التشريع، نرى ان المسيحيين قد انتهوا في القرن الثامن عشر الى تقرير اختلاف الدين كما نعت من الزواج. وبنوا هذا على ان القول لخير للرسول بولس، قد كشفت عنه قرينة لفظية بانه سنة رسولية مما يكون معه بهذه المثابة لرجال الكنيسة، ان يغيروه. وان قوله هذا قد جاء لمعالجة حالة اعتناق احد الزوجين غير المؤمنين، الديانة المسيحية. والا لانه لا يتفق مع القول بسرية الزواج وقدسيتها ان يكون احد اطرافه غير معمد. مع ان العما دسر من اسرار الكنسية (٢) .

١- الفصل السابق، الاصحاح ١٣-١٥ .

٢- الاحوال الشخصية للطوائف غير الاسلامية، القاضي محمد محمود نمر ص ٣١٨

وكم كنا نتمنى ان تختص الاسرار والرموز باصول الدين، كهسائل التثليث  
والفداء والتجسيد ومثالها، ولاتتسرب هذه السرية الى الفروع والاحكام  
المتعلقة بافعال المكلفين والمجوعة لمصالحهم، والانخاب الامل وعرفنا  
ان ما كان من نصيب الاصول لم تحرم منه الفروع ايضا .  
واذا امكن حمل لفظ غير الموء من المذكور في كلام الرسول بولس، على من  
قبلا الايمان ودخل في زمرة الموء منين، ايجمل للفظ على نقيض معناه ،  
وذلك لمجرد دفع الخطر عن سرية الزواج، فلايسع اذا ايجب من فهم آية  
واحدة من آيات الكتاب المقدس ما دام ان يطغى عليها طابع السرية حتى  
في الفروع الفقهية وتكاليف الناس، فضلا عما يتعلق بذات الله وصفاته  
وخلق السماوات والارض وعجائب الكون .  
والان، وبعد الامام الى الايات المتصلة بالموضوع، نرجع الى آراء  
المذاهب المختلفة لاهل الكتاب ليظهر مدى التوافق والاختلاف بينها في  
هذه المسألة .

### الفصل الثاني في قول كل مذهب على حدة

#### اقوال مذاهب اهل الكتاب

##### ارلا اليهود

الدين والمذهب شرط لصحة العقد فاذا كان احدا لاثنين من غير الدين  
او من مذهب آخر فلايجوز العقد بينهما . والاكان باطلا (١) .

١- الاحكام الشرعية للاسرا ئيليين، بن شمعون، ص ٧ المادة ١٧، وايضا  
الزواج في الشرع الاسلامي، انور الخطيب ص ١٤٩ .



اتحاد الدين شرط لصحة العقد (١) .

إذا اعتنق ديانة أخرى، حوّلها عليه الطلاق واستيفاء صداقها . وفي

هذه الحالة لها أن تطلب الحكم بصداقها حتى قبل الطلاق (٢) .

### المذاهب المسيحية

إن المذاهب المسيحية الرئيسية هي: الكاثوليك ، الأرثوذكس ،

والبروتستانت ، وفيما يلي نذكر رأي كل فرقة من هذه الفرق على حدة .

### الشريعة الكاثوليكية :

والرأي عندها أنه لا بد لصحة الزواج من أن يعقد بين مسيحين (٣) .

الرابع من موانع الزواج اختلاف الدين (وهو غير اختلاف المذهب )

بأن يكون أحد الزوجين كاثوليكياً والآخر يهودياً أو مسلماً أو وثنياً (٤) .

القانون ٦٥ ، الزواج المعقود بين شخص غير معمد وشخص معمد باطل

(٥) .

وقد شددت الكنيسة الكاثوليكية في المنع . فلم تكف بتحريم الزواج

بين المسيحي وغير المسيحي . بل حرمتها أيضاً بين المسيحيين المختلفين مذهباً .

١- الأحوال الشخصية للمسلمين والطوائف المسيحية والموسوية

كما مل السامرائي ص ٥٤ .

٢- المصدر السابق ص ٦٣ .

٣- الأحوال الشخصية للطوائف غير الإسلامية ، القاضي محمد محمود ، ص ١٣٨ .

٤- ص ٧٨ ، الزواج في الشرع الإسلامي ، نور الخطيب .

٥- البابيوس الثاني عشر ، ارادة رسولية عامة في نظام سرة الزواج ص ٣٢ .

فالكنيسة الكاثوليكية، تنهى اشد النهى وفي كل مكان (القانون ٥٠ من الارادة البابويه) عن عقد زواج بين شخصين معمدين الواحد كاثوليكياً والآخر غير كاثوليكياً (١) .

ثم يريدون ان يرخص للكاثوليك ان يختلطوا بالزواج مع غير الكاثوليك، بدون ما لوم وبدون اية مراعاة للفقهاء الذين وبلا استئذان السلطة الدينية (٢) .

"تحرم الكنيسة اشد التحريم، في كل موضع عقد الزواج بين شخصين معمدين، يكون احدهما كاثوليكياً والآخر منتمياً الى شيعة هرتوقيه او منشقة واذا كان ثمة خطر فساد على الزوج الكاثوليكى فالزواج اذا كان تنهى عنه حتى الشريعة الالهية نفسها" (٣) .

وقد ذكر بعض القساوسة ورجال الدين الكاثوليكى في وجه هذا المنع

ان:

الذي قلنا سابقاً حول التعليم الكاثوليكى في موضوع الطلاق ومنع الحمل، سوف يوضح انه كم من جهالة كاثوليكى ان يتزوج من لا يشترك معه في تلك الاصول.

الزواج ليس اتحاداً لاجسام وحسب، هو يلزم ان يكون اتحاداً للعقل والقلوب اذا اريد له النجاح.

واذا اقيم الزواج بين الاشخاص الذين يتمسكون بمبادئ مختلفة

١- تنظيم احوال الشخصية لغير المسلمين، الدكتور فتوى اد، ج ٣ ص ١٣٦

٢- البابا بيوس الحادي عشر، ص ٣١، رسالة في الزواج المسيحى.

٣- المصدر السابق ص ٣٢. وسياً تى الفرق بين تحريم الكنيسة او

من مواضيع اساسية هامة ، كالطلاق ومنع الحمل والدين بمبادئه العامة  
فهذا الزواج يتوقف امام عائق كبير .

لذلك الكنيسة الكاثوليكية يحرم اساسا الزواج بين كاثوليك

وغير كاثوليك (١) .

P.142. the catholic Faith, by G.P.D.wyer bishop  
of leeds mixed marriages, what we have said above  
said above, about catholic teaching on divorce  
and birth prevention will am it abvious how  
unwise it is for a catholic to marry one who does  
not share those standards.

Marriage is not just a union of bodies, it  
must be a union of minds and hearts, if it to be  
successful.If marriage between persons who hold  
different standard on such vitally important  
matters, as divorce , birth prevention and religion  
in general starts, off with a great handicap.  
Therefore the catholic church forhids in principle  
marrage between a catholic and a noncatholic.  
published by

120 west Heath Road N.W.3 وراجع ايضا

Prècis de theologie Moral catholique par le R.P.  
hèribert Jone . No 1 - 692 - III- la religion



فاستقر الرأي عند الكاثوليك على اشتراط الوحدة المذهبية مضافا الى الوحدة الدينية .

وهذه الكنيسة أشهر كنائس النصارى واكثرها اتبا عا في مختلف بقاع العالم .

من هنا يظهر مظهر من مظاهر الوحدة القانونية في الشريعة الاسلامية ، بينما لا يوجد ذلك في الشريعة المسيحية .

فالزواج الذي يعتبر اتصا لامبا شرا بين الفردين ، بأقوي معاني الاتصال زمانا ومكانا ، انه قدرأ يفيه أهلية كل مسلم لأية مسلمة من أي مذهب كانت ، وكذا أهلية كل مسلمة لأي مسلم مهما كانت اتجاهاته الفكرية أو الدينية الخاصة به .

وعندما تبنت الكنيسة الكاثوليكية هذا المانع ، فقد فرقت بين الصورتين . ففيما توفر اختلاف المذهب فاعتبرته غير جائزا وحراما .  
فقد جاء في القانون رقم ٦٠ البندا الاول :

mixte . I.L empêchement lui-même existe entre deux personnes baptisées d not l'une est catholique et l'autre appartient à une secte hèretique ou schismatique (adscripta) S'il ya danger pour la partie catholque on sa descendance de perdre la foi , un tel mariage est également défendu par le droit divin ( can. 1060) .

Editions casterman Paris (VIE) ,66,  
rue Bonaparte tournai (Belgique) .

Belgicpue

"الزواج المعقود بين شخص غير معتمد وشخص معتمداً" (١) .

وجاء في القانون رقم ٥٠ :

"تحريم الكنيسة تحريماً باتاً في كل مكان عقداً الزواج بين شخصين معتمدين، الذين أحدهما كاثوليكي والآخر منتمي إلى شعبة هرطقية — منفصلة" (٢) .

ومن المعلوم أن الصحة والبطالان هما من الأحكام الموضوعية التي تتعلق بنفس العقد ولا تنتظر إلى التكليف أو المكلف بينما الحرمة والوجوب هما من الأحكام التكليفية المتعلقة بفعال المكلفين من حيث تعلق التكليف بها . ويترتب عليها الثواب والعقاب . فالحرمة هي غير البطلان .

وعليه فمعنى (الزواج غير جائز) أن عقداً لاقتراهما هو خطيئة ومعنى (الزواج غير صحيح) أن العمل الزواجي هو زنا .  
وبتعبير آخر إذا اعتبرنا العقد باطلاً، فلا طريق إلى تصحيحه بعد ذلك .

١- نظام سر الزواج للكنيسة الشرقية الصادر برأية رسولية لقداسة الحبر الأعظم البابا بيوس الثاني عشر الصادرة عام ١٩٤٩، الساري المفعول لحد الآن . والنص اللاتيني هو :

Canon " 60 :

Nullum est matrimonium contractum a persona non baptizata cum persona baptizata.

٢- المصدر السابق وهذه القوانين مطبوعه في روما :

Ypis polyglottis vaticass MCMXLIX.

لان هذا العقد لا وجود له في نظر الشرع. فالزواج الذي يقوم على اساس هذا العقد، يتم بدون عقد شرعي. والاقتران بالمرأة بدون عقد شرعي يكون من الزنا .

اما اذا لم نعتبره باطلا بل قلنا بان حرام فالعقد قائم لكن الزواج على اساس هذا العقد يكون من الاعمال الموجبة للعقاب الاخروي حيث تعلق النهي الشرعي به (١) .

ونظرا الى هذا الفرق ، ايا اعتبار البطلان في صورة والحرمة في اخرى قالوا بان مكان رفع المانع في مورد اختلاف المذهب اذا حصلت شروط معينة . وعدم جواز ذلك في مورد اختلاف الدين لعدم قابلية العقد الباطل لان يصبح عقدا صحيحا .

فقد جاء حول اختلاف المذهب بالخصوص القانون ٥١ .

البند ١- لاتفصح الكنيسة من مانع اختلاف المذهب ما لم تستوف

الشروط التالية.

١- الا اذا بنينا على الفكرة القائلة بان النهي بنحو العموم ، سواء في العبادات ام في المعاملات يوجب الفساد وويلزم بطلان العقد . وانـه يوجب الفساد والبطلان في خصوص العبادات . والزواج ايضا من العبادات . ففيها تين الصورتين لاثرا اعتبارا للعقد باطلا محرما لان الحرمة تلازم البطلان بناء على هذين الفرضين .

اما اذا قلنا بان النهي مطلقا لا يوجب الفساد . وانه يوجب الفساد في خصوص العبادات والزواج غير داخل في العبادات ، ففيها تين الصورتين يكون لهذا الفرق نتيجة في المقام . وتفصيلها تين المسألتين خارج عن موضوع بحثنا .

- ١- ان تخرج الى ذلك اسباب عا دلة خطيرة .
  - ٢- ان يوء دي لزوج غيرا الكا ثوليكي ضمنا نا بدفع خطرا لللال عن الزوج الكا ثوليكي . وان يوء دي كلا الزوجين معا ضمنا نا بتعميد جميع الاولاد و تربيتهم تربية كا ثوليكية لاغير .
  - ٣- ان يوقن منا تما م هذه الضمانات يقينا ادبيا .
- البند ٢- يجب عادة ان تقتضي هذه الضمانات كتابة .
- القانون ٥٣- يتحتم على الزوج الكا ثوليكي ان يسعى بفطنة في هداية الزوج غيرا الكا ثوليكي (١) .
- وهذا النص الصريح يدل بوضوح على نزع الما نعية مختص بما اذا تحققت هذه الشروط اما مع عدم حصولها فلا يجوز عقدا لزوا ج مطلقا .
- ومع هذا فان المجمع الفاتيكا ني للمسكوني الثاني قد اعلن ن :  
الزوا ج بين كا ثوليكي شرقي وغير كا ثوليكي شرقي معمد ، اذا عقد عند كا ثوليكي هو صحيح لكن غير جائز (٢) .
- ومقتضى التقييد بقوله ( اذا عقد عند كا هن غير كا ثوليكي ) انه اذا عقد عند كا هن كا ثوليكي يكون العقد جائزا . والاذكر القيد يصبح غير ذي جدوى .  
فلا جل اخراج هذا الشرط من اللغوية في الكلام ، يلزم ان نقول برفع الحكم الذي هو عدم الجواز عند ارتفاع هذا الشرط (٣) .

- 
- ١- البابا بيوس الثاني عشر ، نظام س الزوا ج .
  - ٢- المجمع الفاتيكا ني الثاني ، الكنائس الشرقية بند ١٨ ، ترجمة مجلة المسرة ، طبع المطبعة البولسية ، جونية ١٩٦٦ ، لبنان .
  - ٣- وانتفاء المشروط بأنتفاء الشرط ، مما هو متفق بين علماء اصول الفقه .

اذالمياً خذالمجمع الفاتيكانية العالمي بما كانت عليه الكنيسة الكاثوليكية بمختلف فروعها وطوائفها (١) من المانع المطلق . بل خصتها ببعض الحالات . فكأن المسألة قابلة للنقض والبرامو الرأي والاجتهاد .

وهكذا ظهر الخلاف في موارد اختلاف الدين ايضاً . فان مقتضى اعتبارهم

١- فان القاعدة العامة التي كانت سائدة لدي مختلف الكنائس وقد تبنتها المجامع العالمية والمحلية العديدة هي :

تنهى الكنيسة في كل مكان اشد النهى عن عقد زواج بين شخصين معتمدين الواحد كاثوليكياً والآخر منتم الى بدعة هرطوقية او منشقة . : المجمع الخلقيدوني سنة ٤٥١ ، القانون ١٤ ، لاون الثالث عشر ، الرسالة العامة ا شباط ١٨٨٠ ، مجمع التفتيش المقدس ، تعليم دالى رئيس

اساقفة كورفو) ٣ كانون الثاني ١٨٧١ ، عدد ٣ ، تعليم (الى جميع اساقفة الطقس الشرقي) ١٣ كانون الاول ١٨٨٨ ، عدد ١-٤ ، المجمع المقدس لنشر الايمان ، تعليم (الى اساقفة الطقس البيزنطى الزوميني) سنة ١٨٥٨ . مجمع اللاذقية سنة ٣٤٧ - ٣٨١ ، القانون ١٠ ، ٣١ ، مجمع القصر سنة ١٨٩١ ، القانون ٧٣ ، مجمع الارمن سنة ١٩١١ ، ٥: ٥٧٧ ، المجمع الاسكندري للاقباط سنة ١٨٩٨ ، القسم الثاني ، الراس الثالث ، المطلب الثامن ، ٤: ٣٠٥ ، مجمع عين ترالز لروم الملكيين سنة ١٨٣٥ ، القانون السابع ، عدد ١ ، مجمع البايوليا وفاكاراش الاقليمي للروميين سنة ١٨٧٣ ، الباب الخامس الراس التاسع في الزواج المختلط ، هذه وغيرها من المجامع . راجع نظام سرالزواج ، البابا بيوس الثاني عشر ٣٧ وغيره من كتبهم .



الزواج عنداختلف الدين باطلا، هو ان لا يكون العقد قابلاً للصحة. ومع ذلك فقد جاء في قوانين الزواج للكنيسة الشرقية .

الزواج الذي يعقد بين شخص معمد عند الكاثوليك وشخص غير معمد يكون غير صحيح وغير جائز (الحق القانوني، قانون ١٠٧٥) .

لكن يجوز للسلطة العليا ان تعطي تفسيحاً في هذه الحالة لاسباب قاهرة وعند وجود ضمانات للشخص الكاثوليكي : حرية ممارسة دينه . (قانون ١٠٧ (١) ) .

فكان هذه المسألة ايضاً مسألة اجتهادية مثل سابقتها .

وعليه فبالنظر الى الاثر العملي والنتيجة ، لا يبقى فرق بين البطلان والحرمة . لان في كلتا الصورتين يكون العقد قابلاً للصحة اما بحصول شرائط معينة او اجراء مراسيم الزواج عند كاهن كاثوليكي ، كما في صورة اختلاف المذهب . او باعطاء التفسيح من قبل السلطة العليا كما في صورته اختلاف الدين .

فينحصر الفرق اذا بين الحالتين بان رفع المانع في صورة اختلاف المذهب لا يحتاج الى اذن من السلطة العليا بعد حصول الشروط بينما يحتاج الى ذلك في الصورة الاخرى .

---

١- الحق الكنسي الشرقي :

Epitome praelectionum.

الكتاب

de iure ecclesiastico orientali

Acacius coussa

Vol. III De Matrimonio

Roma Piazza S. Giovdnni in Laterano .4. 1950

## الكنيسة الأرثوذكسية

ان الكنيسة الارثوذكسية التي هي من الاهمية في الدرجة الثانية بالنسبة الى الكنيسة الكاثوليكية، قد جعلت ايضا من الاختلاف في الدين مانعا للزواج. وهذا يظهر من الرجوع الى احكام الاحوال الشخصية لهم . فالموانع الشرعية في الخطبة والزواج الواجب الفحص عنها قبل مباشرة الخطبة هي . . سادسا مخالفة الايمان . "كو٧: ٣٩ و ٣كو٦: ١٤" (١) .

"ولايتزوج مؤء من بغير مؤء منة" (٢)

ان من موانع الزواج عدم نصرانية احد الفريقين فانه مما يخشى عنه على ابعاد الفريق المسيحي الاخر عن يسوع (٣) .

وبالنسبة للارثوذكس يكون الزواج باطلا في احدى الحالات الآتية . .

د- زواج المسيحيين بغيرهم من ابناء الاديان الاخرى باطل (٤) والكنيسة الارثوذكسية في عهدنا التقليدي كانت تكتفي ان يكون الزوجان مسيحيين ولم تشترط اتحادهم في المذهب (٥) .

واكثر من هذا فانهم لم يكتفوا بجعل المانع في البدء وحسب بل اشترطوا الايمان بالمسيحية حتى وبعد انعقاد الزواج وجعلوها من الشروط الاستمرارية اذا ريد من عقد الزواج ان لا يفسخ . والاذا تغير

١- الهدى في قانون الاحوال الشخصية للكنيسة السريانية الارثوذكس ،

بقلم الراهب يوحنا دولباني ص ٣٠٣ .

٢- قوانين ابن لقلق، ملحق المجموع الصفوي ص ٣٣٠ .

٣- ص ٣٦٩، شرح مجموع الصفوي لجرس فيلوتا وء س عوض .

٤- تنظيم الاحوال الشخصية لغير المسلمين، الدكتور فوء ادص ١٤٣٠ .

٥- القاضي محمد محمود، الاحوال الشخصية للطوائف غير الاسلامية ص ٣١٧ .

دين ابدال الزوجين فالزواج قابل للانحلال:

فمتى رادا الفريق الاخر المنفصل عن يسوع الابتعاد عن المسيحي حق للمسيحي منها معا ملته بالمثل. لانه لم يكن بمستأ سرفي هذه الحال (اكو ٧) فان لم يمكنه البقاء اعزب فليعتبر بان القرين الاخر مات موتا ولا سبيل الى احيائه ثانية وحينئذ يصير حرا في التزويج ولكن في المسيحي فقط (١).  
 واذا ادعى احد الزوجين النصرانية فظهرانه ليس كذلك، وعند ذلك يعرض عليه وينظر مدة معقولة تضربها المحكمة. فاذا امتنع من الدخول في النصرانية بطل النكاح (٢).  
 كما ان الطوائف الارثوذكسية كلها تشترك في قرارها المانع فلا يختص ذلك بفرقة دون اخرى.

### الاقباط الارثوذكس

فقد نص قانون الاحوال الشخصية للاقباط الارثوذكس بما دته ٤٩، على ان الزواج يفسخ اذا خرج احد الزوجين على الدين المسيحي (٣).

### السريان الارثوذكس

الثاني من اسباب الطلاق تغيير الدين (٤)

١- ص ٣٨٤، شرح مجموع الصفوي لجرجس فيلوتا وءس عوض

٢- الاحوال الشخصية للمسلمين والطوائف المسيحية والموسوية،

كامل السامرائي ص ٤٧.

٣- المرشد في الاحوال الشخصية، كامل عثمان ص ١٣.

٤- المصدر السابق.

## الروم الارثوذكس

اما كنيسة الروم الارثوذكس فقد نصت المادة ٣، من لائحة الزواج والطلاق الخاصة بها على انه :

"يعتبر باطلا لزوج من غير المسيحيين" (١) .

## البيزنطي الارثوذكس

وقد صدرت المجموعة الشرعية الاولى في سنة ٦٣٩، وهي مجموعة بيزنطية، عرفت باسم (المجموعة ذات الاربعة عشر فصلا) واذ بها تتضمن فيما تضمنت نصوص المراسيم الامبراطورية الرومانية التي تقضي، ببطلان عقد الزواج اذا كان احد طرفيه من اليهود (٢) .

## الكنيسة الملكية

وقد تفرعت عن الشريعة البيزنطية الشريعة الملكية التي كانت تحكم المسيحيين الارثوذكس في الشرق العربي، فيما خلا ليعاقبة و النساطرة .

وقد اخذ هؤلاء بقرارات مجمع الخلقيدونية التي كانت تمنع زواج المسيحيين بالوثنيين واليهود والهراطقة .

١- الاحوال الشخصية للطوائف غير الاسلامية من المصريين فسي الشريعتين المسيحية والموسوية، القاضي محمد محمود نمر ص ٣١٧ .

٢- احكام الاحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين ج ٤، رقم

٤٥٣ الدكتور شفيق شحاته .

ويلاحظ ان نص قرار المجمع في هذا الشأن قد ورد في الرواية العربية الملكية، على انه يشمل الاحناف واليهود واليهودية. وظاهر ان المقصود بالاحناف هم المسلمون (١) .

هذا، ولا يخفى ان الراي وان استقر عندهم لاه الطوائف الارثوذكسية على ما نعية اختلاف الدين، من الزواج، الا انه مع ذلك لا يسعنا ان نسمى ذلك بالاجماع . وذلك لان من بين هؤلاء من يرى صحة عقد الزواج مع غير المسيحية، على ان العمل على ادخالها في دينه . وهذا ما جاء في الشريعة الملكية او المذاهب الملكي . (القاعدة ٥٧ والقاعدة ٧٣) (٢) .

اذا يكشف هذا الخلاف عن عدم وجود نص قطعي في الكنيسة الارثوذكسية على المانع . فاصبحت المسألة ايضا قابلة للنقاش كما كان الحال كذلك في الكنيسة الكاثوليكية التي سبق الكلام فيها .

#### ما نع اختلاف المذهب عند الارثوذكس

اما بالنسبة لاختلاف المذهب فان الطوائف الارثوذكسية اختلفوا فيما بينهم :-

فمنهم من لم يعتبره مانعا اصلا . ومنهم من اعتبره مانعا مطلقا وبنحو العموم . ومنهم من خصه ببعض المذاهب دون بعض . واخيرا ذهب بعضهم الى عدم المانع لكن قيدوا ذلك بشروط معينة :

#### عدم المانع بنحو العموم

١- المصدر السابق رقم ٤٥٥ .

٢- المصدر السابق .

ان الكنيسة الارثوذكسية في عهدها التقليدي كانت تكتفي ان تكون الزوجان مسيحين ولم تشترط اتحادهما في المذهب . الا ان كنيسة الاقباط الارثوذكس والارمن الارثوذكس لم تكتفيا بما كان متبعاً في القانون الكنسي في عهدها التقليدي . وانما اشترطتا ان يكون الزوجان متعددين ايضا في المذهب . (١)

ومن هنا تنص المادة ٢٣ من مجموعة قوانين الاحوال الشخصية للاقباط الارثوذكس المصدق عليها سنة ١٩٥٥ ، على ما يلي :

"لا يجوز الزواج لدى الكنيسة الارثوذكسية الابن مسيحين ارثوذكسيين

(١)

كما تنص المادة ٣٤ ، من احكام الزواج للطائفة الارمنية الارثوذكسية

على ما يلي :

"الاجل الزواج وفقا لطقوس الكنيسة الارمنية الارثوذكسية ، يقتضى على الرجل والامرأة ان يكونا من افراد الطائفة المذكورة . وان يتحصلا على ترخيص من مطران الابرشية . م ٣٥ . في الزيجات المختلفه يقتضى الاعطاء الترخيص ان يمضي الزوجان تعهدا خطيا مصرحين بانهما يقبلان بان (ينتيمان) الى الطائفة الأرمنية الارثوذكسية . وان يخضعا لقوانينها .

#### تخصيص المانع ببعض المذاهب

وقد انتهى الفقه البيزنطي الي اعتبار الزواج باطلا اذا كان احد

١- تنظيم الاحوال الشخصية . الدكتور فوءاد ص ١٣٦ ، المرشد في

الاحوال الشخصية ، كامل عثمان ص ٣٧ ، المبادئ العامة في

تشريعات الاحوال الشخصية ، محمد حلمي عبدالعاطي ص ١٤٣ .

طرفيه من غيرالمسيحين، او من الهراطقه صدرت باعتبارهم قـرارات  
مجمعية. على انه لوتزوج ارثوذكسي ببيزنطي بمن لاينتمي الى المذاهب  
الارثوذكسي، فان الزواج يكون صحيحا اذالم يكن غيرالارثوذكسي من  
الهراطقة المذكورين. ولكن يلزم في هذه الحالة ان يصدرتعهد من الطرف  
غيرالارثوذكسي بان يحترم عقيدة الطرف الارثوذكسي. والاولاد في هذه  
الصورة يجب ان ينشأوا وفقا للعقيدة الارثوذكسية .

على ان الكنيسة الارثوذكسيه لاتمانع في ان يعقدالزواج مره على يدكاهن من  
كهنتها ، ومرة ثانية على يدكاهن من كهنة الملة التي ينتمي اليها  
الطرف غيرالارثوذكسي، ولو ان ذلك يعتبرفي نظرالكنسية الارثوذكسية  
امرا مكروها . (١)

وقد جاء بالرواية العربية لقرارات مجمع القبة (وترجع الى القرن  
الثامن) انه : "لايجوز للارثوذكسي ان يتزوج بامرأة من الهراطقة و  
الزواج في هذه الصورة يتعين نقضه وابطاله ."

وقد سردت (القواعد الروحانية) الصادرة في القرن الثامن، الفئات  
المختلفة التي يشملها الحظر، فذكرت "اليهود والسامرائيين و  
الوثنيين والصابئة، ومن لم يعمد من المسيحيين، واتباع اريوس  
والنساطرة واتباع مارون واليعاقبة وكل من يخالف الملكيين في  
العقيدة" (٢) .

١- احكام الاحوال الشخصية لغيرالمسلمين من المصريين ج٤، رقم

٤٥٤ الدكتور شفيق شحاته .

٢- المصدر السابق رقم ٤٥٥ .

## تقييد الجواز بشروط معينة

تقضى المادة الثامنة من تقنين الروام الارثوذكس المطبق في مصر بانه من: "الموانع العظيمة للزواج . . . (د) الزواج مع غير المسيحيين وتقضى المادة الخامسة من ذلك التقنين بانه :  
"يصرح بزواج الارثوذكسي بمسيحي من غير مذهبه عندما يأخذ الطرف غير الارثوذكسي عهدا على نفسه كتابيا :

- ١- بان يقوم بمراسيم زواجه كاهن ارثوذكسي.
- ٢- بان يصير تعميده وتعليمه ولاده حسب المذهب الارثوذكسي.
- ٣- وبان الاختصاص القضائي يكون للكنسية الارثوذكسيه في حالة وقوع نزاع بين الزوجين" (١)

## كنسية البروتستانت

الزواج في الكنسية الانجيلية المادة ٥٩-٥ :  
"في مورد نكاح المسيحي بغير المسيحي، يلزم على غير المسيحي ان يعترف بالمسيحية وان يغسل ويعمد ويربى اطفاله طبقا للشريعة المسيحية". (٢)

- ١- احكام الاحوال الشخصية لغير المسلمين من المصريين ج ٤، رقم ٤٥٦. الدكتور شفيق شحاته .
- ٢- مجموعة الاحوال الشخصية، أحمد كمانكر، ص ٨٧، رقم ٥٦ والكتاب باللغة الفارسية.



السادس من شروط الزواج ان يكون كلا المتعاقدين مسيحين (١) .  
وهذا ان النمان صريحان في جعلهما اختلاف الدين مانعا من موانع  
الزواج .

ومع ذلك فقد نقل عنهم ما يخالف هذه النصوص: ان الكنيسة الانجيلية  
والكنيسة البروتستانتية لم تتضمن بقوا عد احوالها الشخصية نما صريحا  
على تحريم زواج المسيحي بمغير المسيحي . وانما جعلت تحول احد الزوجين  
عن الديانة المسيحية من اسباب الطلاق . (٢)

وكيف يجمع بين هذه النصوص المتناقضة ؟

ولربما نجد طريقا للجمع بان نفرض ان هذه الكنيسة ذات قوانين  
مختلفة في الزواج . فكل باحث قد أخذ عمالماً يأخذ عنه الباحث الاخر .  
ثم ان هناك نما اخر نقل عنهم . وهذا ينافي مع ما جاء في الفقرة  
الاخيرة من النص السابق التي هي قوله : (وانما جعلت تحول احد الزوجين  
عن الديانة المسيحية من اسباب الطلاق) . والنص هو :

١- الزواج في الشرع الاسلامي ، انور الخطيب ، ص ١٣٥ ، هذا وقد سألت  
شخصيا عن قس كنيسة البروتستانت في بغداد ، عن هذه المسألة ورأيتهم  
فيها . فقال : اننا لانعتبر اقوال الالباء او قرارات الجامع وحتى كتابات  
الرسول . . . مصدر الشريعة . وانما نعمل بالنصوص الواردة في الكتاب  
المقدس وحسب . اما اذا لم يكن نص في الكتاب حول عمل ما فنحن احرار  
في فعله مهما يكن ذلك العمل . اما ما يتعلق بزواج الموء من غير الموء من فقد  
ورد في الكتاب المقدس آياته منها : "لاتكونوا تحت نير من غير الموء منين  
"رسالة كورنتوس الثانية ص ٦ : ١٥ . وقال : ليس لدينا قانون مدون للاحوال الشخصية .

٢- الاحوال الشخصية . . . القاضي محمد محمود نمر ، ص ٣١٧ ، احكام

الاحوال الشخصية . . . الدكتور شفيق رقم ٤٣٨ . . .

لاتقبل البروتستانت سببا للطلاق الا فى حالة واحدة . وهي ثبوت

فعل الزنا على احدهما لدى المحكمة . (١)

وكيف يجمع بين حصر اسباب الطلاق بفعل الزنا وجعل تغيير الدين

سببا آخر له ؟

وكأن تحررا الانجيليين من قرارات اباء الكنيسة ومراسيمهم والاكتفاً

بنصوص الانجيل وحسب اوجب هذا التدهور الفقهي لديهم .

والظاهر من هذه الخلافات ان كنيسة البروتستانت لم تستقر على رأي .

وذلك لانهم بعد ان رفضوا الاطاعة لآباء الكنيسة ولقراراتهم ولكل التفسير

اواجتهادات فقهاء المسيحية ، رغبة منهم في الخلاص من التناقضات

الموجودة في الآراء البابوية ، بعد كل هذا انهم ضلوا حيارى امام مشكلة

الاجمال في نصوص الانجيل حول الاحكام . وهو لاء ارادوا ان يقولوا :

كفانا كتاب الله ، ليستريحوا من مغبة الافكار المتضاربة ، فوقعوا

بين المفاهيم المتعارضة .

ومن هنا تنتقل الى الميزة البارزة للشريعة الاسلامية حيث انها تقوم

على سنة واضحة متصلة بزمن صاحب الرسالة ، تلك السنة التي تكفل شرح

جميع الاحكام . بينما لا توجد مثل هذه السنة في الشريعة المسيحية ، واذا

كانت هناك بعض كتابات عن الرسل فانها ولا منسوبة الى الرسل كما

انهم يصرحون بذلك فلم تصل اليها هذه الكتب عن طريق سند تاريخى

متصل صحيح .

وثانياً على فرض ثبوتها فانها اقوال الرسل انفسهم ، اي انها

نصائح وارشادات من قبلهم للشعب المسيحي . لا ان تكون هذه الكتابات

روايات عن السيد المسيح نفسه والا لم تكن تسمى بكتابات الرسل . و

(١) تنظيم الاحوال الشخصية ، الدكتور فؤاد ص ١٤٦ .

ذلك لان ما هو منقول عن السيد المسيح بطريق الرسل رواية ، فانه يعتبر في نظرهم من كلام الرب . وهولا يتجا وزعما هو موجود في الانجيل . وعليه فلا حجة لهذه الاقوال التي ليست هي من اقوال الرب . كما لا يوجد نص في الانجيل يدل على حجة اقوال هوء لاء الرسل ليوء خذ بها على اساس هذا النص . اذا اقيمته للحكم الذي يوء خذ عن آراء اشخاص لاحجة لاقوالهم شرعا . بل يصبح حاله حال القوانين الوضعية التي هي نتاج العقول البشرية وليست هي من صنع صانع العقول كما هو شأن الاحكام في الشريعة الاسلامية .

اما في الشريعة الاسلامية فيتوفر فيها كل الجوانب المشار اليها . اما من جهة الاتصال الزمني فالسنة النبوية قد نقلت اليها عن طريق اهليته الكرام واصحابه الميامين امثال الامام على (ع) وابن عباس ونظائرهما الذين عاشوا ايام نزول الوحي مع نبي الاسلام . او عن طريق التابعين الذين اخذوا عنهم مع وجود ترجمة تاريخية وافية لحالات كل واحد من هؤلاء الرواة . وسهولة التمييز بين الورعين منهم في الدين وغير الورعين ، لكي لا يشتبه الصادق بالكاذب .

اما من جهة الدليل على حجة قول رواة السنة وصدق كلامهم فقد وردت ايضا نصوص كثيرة في القرآن وفي السنة نفسها . امثال آية التطهير وآية السوء ال عن اهل الذكر (١) وعشرات الاخبار والاثار في شأن الصحابة والتابعين .

وبالجملة فلم يحدث فصل زمني او تاريخي ، تقطع به الصلة الوثيقة

---

١- الايتان هما : انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و

يطهركم تطهيرا . فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون .

بين صاحب الشريعة واتباعها لتطمس معالمهما ، كما حدث ذلك في المسيحية .

ونحن اذ نقول ذلك لانعني به عدم وجود خلاقات مذهبية في الشريعة والفقهاء الاسلاميين . بالعكس ، الخلاقات قائمة كما هو الحال في الشريعة والفقهاء المسيحيين ، الا ان الفارق الاساسي بين الشريعتين هو في ان الباحث عندما اراد ان يصل الى الحق والثواب في مسألة من المسائل الخلاقية او غيرها ، ففي الشريعة الاسلاميه هناك آثار نبويه تشكل السنة وهي مروية بطرق موثوقة تمكن الباحث من ان يتفحص صفحات التاريخ وكتب الحديث والرجال المتوفرة بكثرة . فيجد الحق والثواب عن طريق معرفة احوال الرواة .

بينما لا يوجد مثل هذه المصادر في الشريعة المسيحية . فلا سنة مدونة تشرح نصوص الانجيل . ولا كتب لفحص الاثار بالنظر الى سلسلة روايتها ودلالاتها ، لئلا تكون الاحكام مستندة الى مجرد اراء الشخصية لابيائ الكنيسة . وبالتالي لا ينتهي الباحث ، كلما اجتهد في بحثه ، الى ما هو الصواب في نظر صاحب الشريعة ، وكما في الامر انه يرى نفسه امام جملة من الراء . ولا يدري اي منها يوافق مع الحكم الذي اتى به السيد المسيح . فينتهي الى حيث ما بدأ ويدور في حلقه مفرغة .

واكثر من ذلك فانه لا يمكن الثقة بنصوص الانجيل نفسه ، الذي هو المصدر الرئيسي للشريعة المسيحية . وهذا بخلاف الايات القرآنية التي هي المصدر الرئيسي للشريعة الاسلامية . والفرق واضح :

ان القرآن ليس سوى كتاب واحد قد حفظه الله تعالى من الاختلاف في النقل كما وعد بذلك (نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون) وقد وصل الينا متواترا بجميع اياته وكلماته .

المادة ١١، لاجل ان يكون الزواج صحيحا ، يجب ان يكون مستوفيا للشرائط المقرره لدى الكنيسة التابع لها الطرفان . اما اذا كان الطرفان تابعين لكنيستين مختلفتين فيجب ان يكون مستوفيا لكامل شروط الصحة المتبعة لكل من الكنيستين (١) .

وظاهر هذين النصين ان اختلاف المذهب لا يمنع من صحة الزواج . الا ان النص الاول اقتضى البطلان فيما لو كان الطرفان من المسيحيين غير الانجيليين وخص صحة العقد بما اذا كان احدهما انجيليا . بينما النص الثاني عام ظاهره الصحة حتى فيما اذا لم يكن احد الزوجين من الانجيليين . ويمكن ان يراد من العموم في النص الثاني ، الفرد الخاص منه ، الذي دل عليه النص الاول .

### الشريعة المارونية

وهم طائفة من المسيحيين يوجد قسم منهم في لبنان . وقد ذهبت الشريعة المارونية في باب اختلاف الدين الى ابعاد حدود التشدد . فقد ورد بمجموعة داود ان الزواج يكون باطلا اذا كان احد طرفيه من غير المسيحيين او من الهراطقة او من المنشقين . والتفريق واجب متعين . ولا يصح الزواج دخول الزوج الاخر في الايمان وقد اكدت هذه الاحكام قرارات مجمع سنة ١٥٩٦ ماده (١٥) ومجمع سنة

١٥٩٨ (٢)

١- المرشد في الاحوال الشخصية . كامل عثمان ص ٧٩ .

٢- احكام الاحوال الشخصية لغير المسلمين . الدكتور شفيق شحاته رقم ٤٢٣ .

والانجيل ليس كتابا واحدا ، ولاكتابين ولاكتبا ثلاثة . وانما هو  
انجيل اربعة مختلفة بعضها عن بعض الاخر . ولاتواتر في نقلها والا لما  
وجد الاختلاف .

واخيرا فإين للنصارى الاف الاثار والروايات عن نبيهم كما هي  
موجودة في الاسلام ، فهذه الكتب الاربعة : الكافي والتهذيب والاستبصار  
ومن لايحضره الفقيه . وهذه الصحاح الست للبخارى والمسلم والترمذي  
 وغيرهم من عشرات الكتب الضخمة بمجلداتها العديدة مملوءة بدرر الاخبار  
 والاثار عن نبي الاسلام واهل بيته الكرام واصحابه المخلصين . وذلك في  
مختلف ابواب التشريع .

فاين للنصارى حتى كتاب واحد ، مثل هذه الكتب في شرح وتفسير  
كتابهم المقدس .

ولايبعد ان يكون لهذا الفقرا ثرفي احتضان الغرب القوانين  
الوضعية قبل الدول لاسلامية .

كما يحتمل ان عدم اعتماد قوانين الكنيسة على اساس متين ، هو  
الذي دعى الانجيليين (١) الى رفضها .

#### اختلاف المذهب لدى بروتستانت

(٢)  
ان من شروط الزواج ان يكون احدا المتعاقدين على الاقل انجيليا

١- تسمى البروتستانت بالانجيليين لتقيدهم بالاخذ عن الانجيل  
وحسب . ولفظ بروتستانت بمعنى المعترض او المحتج وقد سُموا به  
لاعتراضهم على قرارات الكنيسة .

٢- الزواج في الشرع الاسلامي ، انور الخطيب ص ١٣٥ .

## القسم الرابع من البحث في القوانين الوضعية

### راي علماء الاجتماع في المسألة

قال الفيلسوف الاجتماعي الكبير (بن تامل) في معرض بيان الأشخاص الذين بياح الزواج بينهم:

اننا اذا تتبعنا التاريخ، تعذر علينا وضع قاعدة عامة ترجع الناس كافة اليها، لاختلاف العوائد والمذاهب والاخلاق.

فمن الامم من تبيح زواجا تعدده غيرها من الكباثر، ومنها من تحرم زواجا تراه غيرها مباحا لمحظور فيه. وكل امة تزعم انها ساثرة على حسب قوانين الفطرة والطبيعة، وتقبح كل عادة خالفت ما تقرر عندها. (١)

وعليه فلا يمكن جعل قاعدة عامة ومطردة في جميع الفئات والكتل الاجتماعية، حول المحرمات من النساء او المحرمين من الرجال. فلا بد من النظر الى كل مجتمع على حده لنرى ما هي القوانين المقررة لديهم. سواء كانت هذه المقررات دينية ام وضعية. وفيما يلي نذكر قانون قسم من هذه المجتمعات والدول: ليعرف مدى تأثير اختلاف الدين في الزواج عند هؤلاء.

### الدول العربية والاسلامية

اصول الشرائع للفيلسوف بن تامل، نقل عن كتاب الزواج ومقارنته

بقوانين العالم، زهدى يكن، ص ١٧١.

ان احكام الاحوال الشخصية التي منها الزواج، تخضع غالباً للاحكام  
 مذهب من المذاهب الاسلامية. وعليه فكل دولة عربية تسير وفقاً للمذهب  
 الذي يسيطر عليها، في منع الزواج مع غير المسلمين.  
 ففي العربية السعودية: تطبق احكام المذهب الحنبلي. وعلى  
 هذا يجوز للمسلم ان يتزوج ذمياً ومستأماً بشرط ان تكون كتابية. (١)  
 وفي العربية المتحدة يعمل باحكام المذهب الحنفي على الراجح  
 منه فيما لم ينص عليه قانون وضعي في مسائل النكاح، طبقاً للمنصوص  
 عليه في المادة ٢٨٥ من لائحته ترتيب المحاكم الشرعية الصادرة بقانون  
 رقم ٧٨ لسنة ١٩٢١. وعلى هذا يجوز للمسلم الزواج بغير مسلمة، ذمياً  
 كانت او مستأماً على ان تكون كتابية لامجوسية ولاوثنية. اما لو كانت  
 صابئة فيجوز ايضاً نكاحها على قول أبي حنيفة خلافاً لصاحبه، وقول أبي  
 حنيفة يرجح على قول صاحبه عند اكثر علماء الحنفية الا اذا كانت  
 ضرورة تقضي باتباع قول صاحبين أو ظهر ضعف قول أبي حنيفة  
 بالدليل. (٢)

اما في العراق، فقد نص قانون الاحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة  
 ١٩٥٩ في مادته السابعة عشرة: "يصح للمسلم ان يتزوج كتابية". وهذا  
 هو الحكم الشرعي عند جمهور الفقهاء، الا انه لا يصح زواج المسلم  
 بمجوسية لانها ليست كتابية. اما زواجه بصابئة فمن حيث ان المعمول به  
 في العراق، فيما عدا ما نص عليه القانون هو احكام الفقه الحنفي، فانه  
 يجوز زواج المسلم بصابئة على قول أبي حنيفة، باعتبار ان الصابئة من



جنس اهل الكتاب ، ويؤيد هذا حال الصابئة في الوقت الحاضر . (١)

وفي سوريا فقد نص قانون الاحوال الشخصية على :

٣- الزواج الباطل :

وهو كل عقد فقد اركانها وشرائط الاركان كالعقد على امرأه ليست ذات دين سماوى ، كالوثنيات والمجوسيات . او العقد الواقع بين امرأة مسلمة ورجل غير مسلم . فان هذا العقد يكون باطلا لوجود له في نظر الشريعة .

ويجب ان يلاحظ ان القانون نص على حالة واحدة من حالات البطلان وهي زواج المسلمه بغير المسلم . . . . .

كما يجب ان يلاحظ ان الاسلام لا يمنع زواج المسلم بغير المسلمة ان كانت ذات دين سماوى . (٢)

ولبنان مثل سوريا قد وضع في كليهما قانون موضوعي للاحوال الشخصية مستوعب في الجملة . وقد نهجت كل واحدة منهما في قانونها منهاجا اجتهاديا حاولت فيه ان تعالج ما ظهر من عيوب في احكام الاسرة على مقتضى مذهب ابي حنيفة . وقد اقتبست من المذاهب الاربعة وغيرها مما ظنت انه قد يكون فيه علاج لما اعتبرته عيوباً .

وقد اقتصت لبنان بانها جعلت قانونها المسطور شاملا لاحكام الطوائف الاسلامية والطائفة المارونية واليهود . وكان ينص على ما يتبع لكل طائفة فيما تفرق فيه الاحكام الاسلامية عن غيرها . (٣)

٣- المصدر السابق ص ٣٥٣

٢- شرح قانون الاحوال الشخصية . مصطفى السباعي ، ص ١١٨ .

٣- عقد الزواج وآثاره ، الاستاذ محمد ابو زهره . ص ٣ .

واليمن تقوم احكام الاسرة فيها على مقتضى مذهب الزيدية عند فريق كبير منها ، وعلى مذهب الشافعي عند فريق آخر .  
والبلاد السودانية والمغربية يعد المذهب المالكي اصلا فيها .  
كما ان الطوائف الشيعية في العراق تخضع احكام الاسرة عندهم للمذهب الجعفري الذي ينسب الى الامام ابي عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر (ع) . (١)

### اختلاف الدين في القانون الايزاني في النظام الملكي المنهار

اذا كانت المرأة من اتباع الدولة الايرانية وارادت التزوج مع رجل اجنبي فهناك ثلاثة فروض:

١- ان تكون غير مسلمة والزوج من اتباع دولة اجنبية . ففي هذه الصورة حيث انها غير مسلمة لا يوجد بالنظر القانوني مانع للزواج . لكن طبقا للمادة ١٠٦٠ حتى في صورة عدم وجود المنع القانوني يتوقف الزواج على اجازة خاصة من الدولة . ولهذا يلزم ان تسمح الدولة للزواج المذكور .

٢- المرأة الايرانية مسلمة والزوج من المسلمين الاجانب . ففي هذا المورد لمانع لهذا الزواج بالنظر القانوني . لكنه ايضا يحتاج الى اجازة الدولة بموجب المادة ١٠٦٠ .

٣- المرأة الايرانية مسلمة والزوج لاجنبي غير مسلم . فهل هذا المورد يتوقف على اجازة خاصة من الدولة ؟

الواقع ان هذا النوع من الزواج ليس ذا طابع قانوني . لان المادة

١- عقد الزواج وآثاره ، الاستاذ محمد ابوزهرة . ص ١٠

١٥٦٩ نصت على عدم جواز زواج المسلمة مع غير المسلم . وعليه فليس هذا النوع من الزواج موافقا للقانون حتى نبحث في صحته . (١)

ويلاحظ ان قانون الاحوال الشخصية الايرانية لم ينص في مسألة اختلاف الدين الا على بطلان زواج المسلمة مع غير المسلم . (٢)

اما بالنسبة لزواج المسلم بغير المسلمة فلم يرد نص بخصوصه . والظاهر من عدم ذكره انه جائز بنحو العموم . اي ان الرجل المسلم يستطيع ان يتزوج مع اية امرأة غير مسلمة ولو لم تكن كتابية . ومن الواضح ان هذا التعميم مما لا يوافق مع الفقه الاسلامي . الا ان نقول ان المشرع الايراني لم يكمل بعد القانون المعمول به عندهم فيما يتعلق باختلاف الدين ، فهو ساكت عن زواج المسلم بالمشركة نفيًا واثباتًا .

لكن يوءيد عدم بطلان زواج المسلم بالمشركة ، قوله في لفرض الاول بصحة الزواج قانونيا ، مع عدم تقييد الزوج بالاسلام وبعدمه من جهة وعدم تقييد الزوجة الغير المسلمة بالكتابة وعدمها . وعليه فمورد زواج المسلم الاجنبي مع الايرانية المشركة او غيرا الكتابية ، يكون داخلا في هذا الفرض . اما اذا كان المقصود من غيرا لاسلام هو خصوص اهل الكتاب او اذا كان المقصود من الاجنبي هو خصوص الاجانب غير المسلمين فكان لابد من التقييد بذلك .

### القوانين الوضعية في الدول الاجنبية

ان تاريخ شرائع العالم لم يخبرنا بشريعة مكتوبة قد وصلت اليها ،

١- حقوق بين الملل خصوصي ، تعارض قوانين ج ١ ، ارسلان خلعت بري ص ١٧٥ ،

٢- راجع : مجموعة الاحوال الشخصية ، احمد كما نكر (ص ٦٥)

اقدم من شريعة حمورابي . وفي هذه الشريعة لا يوجد ذكر عن الدين او اختلافه ، بل كان الزواج صرف معاملة البيع والشراء ، يدفع الزوج الثمن ويقبض المرأة كثمن . والشرط الوحيد لصحة هذه المعاملة انما كان التراضي بين الطرفين (١) .

### القانون الروماني

ان الفقيه جوستنيان في معرض ذكره مختلف انواع المحارم ، لم يذكر مانع اختلاف الدين في الزواج اصلا . (٢) بل انه اباح للناس ان يتناكحوا ويتزاوجوا من شاءوا (٣) ومع ذلك فقد كان الزواج الروماني في بعض حالاته واشكاله ، موضوعا اجتماعيا شرعيا بين الرجل والمرأة يكونان شركة في المال والدين مدة الدهر . (٤)

وفي اخر عهد الامبراطورية منع المسيحيون من الازواج باليهوديات

(٥) .

وان الزواج الروماني كان في عهده القياصره المسيحيين الاولين عقدا دينيا ومدنيا ، كما ذكره الموء لف الاب فلورى (FLÉURY) وخالفه كثير من الموء لفين الذين اعتبروه مدنيا حتى عهد جوستنيان . وامبراطور ليوا الفيلسوف هو اول امبراطورا مبرضوره البركه الدينيه على الزواج

١- شريعة حمورابي . الدكتور عبدالرحمن الكيالي ، ص ١٣١ .

٢- مدونة جوستنيان في الفقه الروماني ، ترجمة عبدالعزیز فهمي ص ٣١

٣- الزواج ومقارنته بقوانين العالم ، زهدى يكن ص ٣٦ .

٤- المقارنات التشريعية ، السيد عبدالله على حسين ج ١ ، ص ١٥٧ .

٥- الزواج ومقارنته بقوانين العالم ، زهدى يكن ص ٣٨ .

وقد نقل الموء لف

ان الزواج الروماني عقد مدني خال من كل صفة دينية . (١) بينما اجتمع مجمع ترانت الكليريكي عام ١٥٦٣ وقرران عقود الزواج التي تنعقد بعد تشرين الاول من السنة المذكورة في غير حضور الكاهن و شاهدين او ثلاثة هي باطله ، وعقود الزواج السابقة هي صحيحة في الممالك المسيحية قاطبة . (٢)

و معنى هذا القرار ان الزواج خرج عن مطلق التعاهد بين الاشخاص الذي يقوم على مجرد رضا الطرفين ، واخذ صبغة دينية اصبح بذلك تحت اشراف رجال الدين . واذا صار كذلك فلا محالة هوء لاء الكهنة يطبقون عليه قانون الكنسية . وعند ذلك يظهر مانع اختلاف الدين حسب مقتضيات الكنايس المختلفة التي اشرنا اليها .

### القانون الفرنسي

- ١- الزواج ومقارنته بقوانين العالم ، زهدي يكن ص ٣٨ . يعنى بذلك ان الزواج من التعاهدات الشخصية بين الافراد فلا ينـدرج تحت العبادات كما هو كذلك في الاسلام فانه من المستحبات الموء كدة وقد وردت بشأنه روايات كثيرة امثال قوله (ص) : النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني . وعليه فالزواج يخضع لشروط دينية خاصة ولايكفى في انجازه مطلق تراضي الزوجين ليكون من العقود المدنية الصرفة بل انه عقد مدني وديني .
- ٢- المصدر السابق .

والزواج في القانون المدني الفرنسي هو من العقود المدنية ذات طابع رسمي . وبالزواج يتحد الزوجان لغرض العيش وتبادل المساعدة تحت اشراف الرجل رئيس الأسرة ، فالزواج عقد اوتعاهد بين الجانبين تترتب على انعقاده اثار قانونية ونتائج ملزمة، ويكفي في انجازه مطلق الرضا ، وعليه يجوز قيام الزواج مع الاجنبي او الاجنبية وذلك بدون النظر الى دينه واعتقاده (١)

ولا يفوتنا ونحن نطالع الزواج في القانون الفرنسي ان هذا القانون باعتبار نواة لجميع القوانين الوضعية قد اعتنى بموضوع الزواج واهتم به .

ولاهمية الزواج من الوجهة الاجتماعية فان اكثر علماء القانون في فرنسا اخرجوه من عداد العقود المبنية على مطلق حرية الفريقين واخضعه الى القواعد التي رتب لها القانون احكاما خاصة بناء على ضرورات المصلحة الاجتماعية التي لا يجوز للافراد مخالفتها (٢) .

والحاصل ان القانون الفرنسي اخذ بالحد الوسط بين قانون الكنيسة الذي طبع الزواج بطابع ديني . وبين الراي الداعي الى التحرر الكامل من مطلق القيود في الزواج . فلم يشترط القانون الفرنسي لصحة الزواج اتحاد الدين بين الزوجين ، وبهذا خفف عن كاهل الافراد ثقل الكنيسة . كما لم يجعله من التعاهدات الشخصية الصرفة لئلا يحتاج

---

The French civil code, by Henry cachard .P 65-86.

١- راجع ايضا : الزواج في القانون الفرنسي ، الدكتور عبد الفتاح عبد الباقي ص ٣٩ و ٤٥ .

٢- الزواج ومقارنته بقوانين العالم ، زهدي بكن ص ٤٣ .

الى مقررات او شروط قانونية . وبهذا خفف عن كاهل الافراد ثقل  
الاباحية المطلقة .

وان القانون الفرنسي المدني هو اول قانون ابعدا الزواج عن  
التعلق بالكنسية في وقت كانت مراسم الزواج وشكله تتبع القانون  
الكنسي . (١)

كما ان الزواج المدني والمقرر في القانون الفرنسي ساد اكثر الدول  
المتقدمة . ففي عام ١٩٣٩م ، اتبعت المانيا وسويسرا قانون الزواج  
المدني فلم يات ذكر عن اشتراط اتحاد الدين بين الزوجين او عن مانعة  
اختلاف الدين بينهما (٢) .

وهنا هي الاخرى قررت الزواج المدني كما ان انكلترا لم تقل بفكرة  
الزواج المدني الاختياري الا اخذا عن القانون الفرنسي واقتباسا  
منه ، وقس على ذلك روسيا فان قانونها المدني قد اقر مبدء خضوع  
الزواج والطلاق لمعض ارادة الزوجين ، لان قانون نابليون اول من  
قال به . وقد حدد قانون نابليون موانع الزواج بالرجوع الى القانون  
الكنسي القديم . ولا اثر لاختلاف الدين في القانون الكنسي القديم  
(٣) .

وهناك بلاد بقيت حتى الان امينة على النصوص الفرنسية التي اقتبسها

١- المصدر السابق ٤٨ .

2- The principles of german civil law. by ernest.  
J. Schuster LL.D. (Munich) Oxford., the swiss  
civil code. by IV y williams. P.21 -41. and the  
first book P. 479529 .

٣- الزواج ومقاومته . زهدي يكن ص ٤٩ .

من القانون الفرنسي في موضوع الزواج كبلجيكا وهولندا . اما  
رومانيا فانها بقانونها الصادر عام ١٨٤٣ رجعت في موانع الزواج الى  
القانون الكنسي الارثوذكسي مع احتفاظها بشكل الزواج المدني .

وقد شاركت مع هذه الدول التي سبق ذكرها ، في عدم مانعية  
اختلاف الدين في الزواج ، كل من بلغاريا ، وفنزويلا ، والمكسيك ، و  
برتغال ، واسپانيا ، وشيلي وكولومبيا ، والبرازيل والارجنتين ، و  
البيرو ، وايطاليا .

اما البلاد الاسكندنافية الخمسة التي هي : فنلندا ، واسوج ، و  
نروج ، والدانمارك ، وايرلندا ، فانها تلتزم في موانع الزواج بالقانون  
السويسري .

اما الزواج في امريكا الشمالية فان ثلاثين ولاية في الجنوب والغرب  
منها تمنع الزواج بين مختلف العروق . كالعرق الاسود ، والمغول  
وبعضها يمنع الزواج بالاصل الصيني والياباني (١) لكن هذا الاختلاف لا يرتبط  
باختلاف الدين الذي هو موضوع بحثنا .

وفي يوغوسلا فيا عند ذكر اقسام الزواج المحرم لم يبين القانون  
المدني اليوغوسلافي اختلاف الدين كمانع من الزواج وانما ذكر الزواج  
بين الاهل من دم واحد او الال بالماهرة (٢) .

وهذا بخلاف القانون المدني اليوناني حيث قرر اختلاف الدين كمانع  
من الزواج ، فقد جاء في المادة ١٣٥٣ .

يتمنع الزواج بين مسيحي وشخص معتنق لديانة اخري .

١- الزواج ومقارنته . . . زهدي يكن ص ٥٨ - ٩٩ .

٢- الاحوال الشخصية للاجانب . . . ، كامل عثمان ص ٣٩٥ .



ومع ذلك فهذا القانون بالنسبة الى اختلاف المذهب لم يقـرر  
المانعية حيث جاء في المادة ١٣٧١ :

" يعقد زواج الاشخاص المختلفي الملة والديانة وفقا لطقوس ملة  
او ديانة كل منهما طالما ان هذه الملة وتلك الديانة معترف بها في  
اليونان " (٣)

وربما يبدو للناظر عدم التناسق بين العبارتين . فان عطف كلمة  
(الديانة) الواردة في النص الثاني عليه لفظ الملة ، يعمّم النص ليشمل  
مورد اختلاف الدين ايضا . ذلك المورد الذي كان موضوع الحكم في  
النص الاول .

وعليه يكون لتعارض بين النص الاول والثاني من تعارض العموم  
والخصوص المطلق باصطلاح علماء اصول الفقه الاسلامي . والتعارض هنا  
يكون بمفهوم المخالفة لان موءدى العبارة الاولى هو البطلان وعدم  
الجواز وموءدى العبارة الثانية هو الصحة والجواز . وفي مثل هذا  
المورد يكون الجمع بين النصين بحمل العام على غير مورد الخاص و  
تخصيص العام به حسب ما هو مقررفي اصول الفقه . وقدمت الاشارة اليه  
سابقا في هذه الرسالة . ولكن لا عرف ما هو المقررفي اصول القانون  
بالنسبة لامثال هذا المورد وهل يوافق المشرعون وعلماء القانون مع  
قواعد اصول الفقه بهذا الصدد ؟

الواقع اني لم احصل في حدود الميسور على مصدر قانوني يعالج  
مسألة تعارض النصوص وتزاممها . ولعله لم يظهر هذا بعد بين الفصول  
المختلفة لأصول القانون . والا لكانت تدرس هذه المادة في كلية

الحقوق مثلا. فتوفر هذه المادة في اصول الفقه الاسلامي وعدم توفرها في اصول القانون يعتبر من الميزات البارزة للشريعة والفقه الاسلاميين على القوانين الوضعية .

### ميزة القانون الالهي على القوانين الوضعية

ومن هذه الالمامة الوجيزة بمختلف القوانين الوضعية فيما يتعلق بموضوع البحث نستنتج امراجوهريا هو عدم التفات المشرعين الى النواحي الروحية والاتجاهات الدينية للأفراد في مسألة الزواج ومعنى ذلك ان الشخص حتى اذا كان من المشركين او الملحدين فليس هناك مانع من الزواج معه . وهذا ما اتفقت الاديان المختلفة من الاسلام و المسيحية واليهودية على عدم مشروعيتها . ولم يوافق عليه دين من الاديان السماوية . كما ظهر ذلك من خلال اقوالهم .

وان جعل نظم الأسرة خاضعة لاحكام الدين ايا كان ، ومقتبسة منه مهما يكن ذلك الدين فيه حياة للأسرة وتقوية لدعائمها واقامة لها على رباط من المودة والرحمة . وتلك هي اسباب القوة في العلاقات ، فان الأسرة لاتقوم على نظم قانونية يطبقها القضاء . انما تقوم على الضمير الديني الذي يولد الرحمة والألفة والمودة . (١)

وقد مر بعض ما يتعلق بهذا الموضوع ضمن بيان حكمة الفرق بين الكتابية والمشركة في نظر الاسلام ، وقلنا ان المشرك او الملحدا لايعوم بالقيامة وبيوم الحساب . واذا لميؤء من بذلك فكيف يتمكن الشخص ان يعيش معه ؟ وكيف يوء من الانسان من سلوكه ؟ واذا لم يكن لدى الفرد

١- عقد الزواج وآثاره ، الاستاذ محمد ابوزهرة ص ٤٠٤ .

رأى نفساني من ارتكاب الخيانة والاعمال الشنيعة فمن يستطيع ان يمنعه من ذلك ؟ وهل يتمكن القانون وسلطة الدولة من تعيين المراقبين في كل بيت من بيوت الناس ؟

بالاضافة الى انه لا تتحقق مظاهرها العاطفة من الالفة والمحبة بين الاشخاص المختلفين في اتجاهاتهم الفكرية والعقائدية . ولا يميل الشخص الى من يعتقد بانه من اهل النار ولا رجاء لغفرانه وانه ملعون ابدي عند ربه . او انه شخص خرافي ضعيف العقل يعتقد باشياء موهومة لاساس لها . في حين ان عماد الزواج هو الانسجام بين قلوب افراد الاسرة .

والا اذا جردنا الزواج من النواحي الانسانية والعاطفية واعتبرناه مجرد معاملة بين الطرفين . نظير معاملة البيع . وذلك لحاجة كل من الزوجين المتبايعين الى متاع لآخر ، معاملة المثل بالمثل والتبادل التجاري ، حيوان **يصهد** على حيوان وينصرف عند اشباع الغريزة ومتى كانت الحاجة قائمة فالزواج بحاله ولدي استغناء احدهما عن الآخر ، يفسخ العقد ويكون لكل منهما خيار الطلاق .

والحاصل ان عملية الزواج التي هي اساس تكون المجتمعات البشرية ، اصبحت اسهل من عملية البيع والشراء . لانه لا يجوز فسخ البيع بعد التصرف والقبض . وهنا يجوز في كل لحظة وفي اية ظروف .

ان اعتبار الشريعة الاسلامية وساثر الشرائع السماوية ، الايمان بالله تعالى في صحة الزواج دون القوانين الوضعية ، انما ينبع من احدى ميزات الشريعة الالهية على القانون الوضعي . وهو ان الشريعة تحتوي على عنصر غير مادي . فهي تعتبر علاقة البشر بخالقهم من اعظم العناصر المشتركة في تكوين وتشريع الاحكام . وذلك حتى تمنع الفرد من المخالفة

حتى في الخفايا . فانه تعالى عالم السر والخفيات . وهو المراقب  
 لاعمال العباد في كل الحالات واكبر من اي بوليس آداب . واين مثل  
 هذا العامل الموء شرفي التشريعات البشرية ؟

## الخاتمة في حكم الزواج مع سائر طوائف أهل الكتاب أو من بحكمهم

### نكاح المجوسية

#### من هم المجوس ؟

انهم قوم يعبدون النار ويعتقدون ان للعالم الهين اثنين :  
 النور والظلمة ، ولايوء منون ببعث ولا نشور . ولا ان الله يبعث من في  
 القبور . ويرون نكاح الامهات والبنات ولايوء منون برسول ولا يجرمون  
 شيئا مما يحرمه الانبياء . (١)

فهم اخبث بني آدم نحلة ، وارا دوء هم مذهبا واسوأ هم اعتقادا . ولا  
 يتمسكون بكتاب . ولا ينتمون الى ملة . ولا يثبت لهم كتاب ولا شبهة  
 كتاب اصلا . (٢)

لكن هذه التعاريف غير متفق عليها بين الفقهاء والالما وقع الخلاف  
 في جواز النكاح معهم . وقد اختلف في كونهم من اهل الكتاب . كما  
 ارجع بعضهم جواز نكاح المجوسية وعدمه ، الى ذلك الخلاف . وهذا يظهر

١- احكام اهل الذمة لابن قيم الجوزية ج ١ ، ص ٢٥ - ٣١٩ .

٢- هداية الحيارى ص ٣٧٦ - ٣٧٧ ، نقلًا عن المصدر السابق ص ٩٨ .

من خلال عرض الآراء وأدلتها .

### الاقوال في المسألة

ان جمهور الفقهاء لم يجوزوا نكاح المجوسية (١) وقد جوزه الظاهرية (٢) وابوشور (٣) وجماعه من السلف التابعين امثال سعيد وطباؤوس (٤) وعند الشافعية رواية علي الجواز (٥) كما وردت ايضا روايات غير مشهورة على الجواز عند الامامية (٦) لكن زواجا موقتا لا دائما .

### ادلة القول بالجواز

استدل ابن حزم على ان المجوس من اهل الكتاب ، : قوله تعالى (فاذا نسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد . فان تابوا واقاموا للصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) .

١- الفتاوى الهندية ج ١، ص ٣٨١، المذهب ج ٣ ص ٤٤، السبوط للشيخ الطوسي ٢١٠/٤، جواهر الكلام ١٣٥/٥، الكاساني ٢٧١/٢، الهداية ٣٧٣/٢، تحفة المحتاج ٣٢٢/٧، حاشية الدسوقي ٢٦٧/٢، الروض النضير ٤٥/٤ .

٢- المحلي ٤٤٥/٩ .

٣- احكام اهل الذمة لابن قيم الجوزية ٥/٣ - ٤٣٤ . المذهب ٤٤/٣ .

٤- المحلي ١٠/٩ - ٤٤٨ .

٥- احكام اهل الذمة لابن قيم الجوزية ٥/٣ - ٤٣٤ .

٦- جواهر الكلام ١٣٥/٥ .

فلم يبيح الشارع المقدس قتل المشركين الا في صورة واحدة وهي  
 ما اذا قبلوا الإسلام . وقال تعالى : (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا  
 باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله (ص) ولا يدينون دين الحق  
 من الذين اتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدهم ما غزون) .  
 فاستثنى الله عز وجل اهل الكتاب خاصة باعفائهم من القتل بغرم  
 الجزية مع الصغار من جملة سائر المشركين الذين لا يحل اعفائهم الا ان  
 يسلموا ، وقد صح ان رسول الله (ص) اخذ الجزية من مجوس هجر ، ومن  
 الباطل الممتنع ان يخالف رسول الله (ص) امره ، اللابيين لنا انهم  
 غير اهل كتاب . فكنا ندري حينئذ انه فعل ذلك بوجوه (١)  
 وبتعبير آخر ان الآية الاولى دلت على وجوب قتل المشركين ايا كانوا  
 وايضا وجدوا اذا لم يقبلوا الاسلام . بينما الآية الثانية اخرجت من  
 عمومها بعض الافراد المشركين وان لم يسلموا ، وهم اهل الكتاب اذا  
 قبلوا الجزية . فاصبح المشرك على قسمين : غير اهل الكتاب الذي هو  
 داخل في المستثنى منه . فيترتب عليه الحكم الوارد في الآية الاولى و  
 هو وجوب القتل . والقسم الاخر هو اهل الكتاب الذي هو داخل في المستثنى  
 فيترتب عليه الحكم الوارد في الآية الثانية وهو اخذ الجزية منه . وبما  
 ان النبي (ص) قد عامل مع المجوس معاملة اهل الكتاب باخذ الجزية  
 منهم ، نعرف ان المجوس من اهل الكتاب والا لولم يكونوا منهم لما  
 جاز للنبي (ص) ان يأخذ منهم الجزية لدخولهم اذ في عموم الآية الاولى  
 فكان الواجب قتالهم حسب ما امر الله تعالى بذلك .  
 وبالاسلوب المنطقي يقال : لولم يكن المجوس من اهل الكتاب لما  
 اخذ منهم النبي (ص) الجزية . لكنه (ص) اخذ منهم الجزية . فهم من اهل

### الجواب عن هذا الدليل

اولا من اين ثبت دخول اهل الكتاب في الاية الاولى ليستثنى بعد ذلك بالاية الثانية؟ وقد ذكرنا الاختلاف في ذلك الترجيح للراى القائل بالفرق بين الكتابى والمشرك .

ثانيا "لم يجوزوا ويستحيل على النبي (ص) ان يعمل بما يخالف عموما الكتاب وظواهر القرآن؟ وكانه (ص) فقيه من فقهاء الاسلام لاحجية لعمله اصلا. ان كلام المستدل صريح في ان قوله (ص) وحده يكون حجة حيث قال: اللوبين لنا انهم غير اهل الكتاب ... الى آخره . وهذا معناه تخصيص السنة بقوله (ص) دون فعله ، وهو كما ترى مخالف لاقوال الفقهاء حيث قرروا ان السنة عبارة عن قول النبي (ص) وفعلها وتقريره صحيح انه (ص) لا يخالف او امر الله تعالى ، الا ان المخالفة لاوامر الله تعالى شئ والمخالفة للظواهر القرآنية شئ آخر . ولاتلزم بينهما ، فانه مهما كان عمل النبي (ص) مخالفا لظواهر الاية فانه شأنه شان قوله (ص) . ويكون عمله بالنسبة للاية ما تخصصا ونسخا او ورودا او حكوما حسب ما هو مبين في اصول الفقه . وفي كل المجالات يكشف فعل النبي (ص) عن امر الله تعالى واذا لم يحصل توافق بين فعل النبي (ص) وظواهر الاية فيكون فعله (ص) دليلا على ان ظواهر الاية غير مراد لله تعالى فان افعال النبي (ص) واقواله هي السنة الشارحة للقرآن .

وعلى هذا الاساس يكون اخذ النبي (ص) الجزية من مجوس هجر مخصصا ثانيا للاية الاولى اذا قلنا بانها تشمل اهل الكتاب . اما اذا قلنا بانها غير شاملة لهم فلا ترتبط اذا الاية الثانية بالاولى لان احديهما جأت لبيان

حكم المشركين والاخرى لبيان حكم اهل الكتاب كما لاعلاقة لمعا ملة النبي (ص) مع مجوس هجر باليتين. فان عمله، (ص) ايضا دليل مستقل اثبت حكما للمجوس خاصة ، وهو اخذ الجزية منهم . هذا اذا لم تتضح لنا عقيدة المجوس فلم يعرف انهم من المشركين ام من اهل الكتاب ما اذا تعين دخولهم في المشركين فيكون عمل النبي (ص) مخصصا للاية الاولى . واذا تعين دخولهم في اهل الكتاب فيصبح عمل النبي (ص) مؤيداً للاية الثانية ودليلاً ثانياً على جواز اخذ الجزية من المجوس .  
والحاصل ان عمل النبي (ص) هنا وان دل على اشتراك المجوس مع اهل الكتاب في جواز اخذ الجزية منهم ، الا انه مع ذلك لا يدل على كون المجوس من اهل الكتاب ، ولا يستلزم ذلك بحال من الاحوال . والالكانت القضية قد اثبتت موضوعها . وهو ما جمع الاصوليون على بطلانه .

### الدليل الثاني

ذهاب جماعة من السلف الى ان المجوس من اهل الكتاب : عن ابراهيم بن ابيزي قال : لما هزم الله تعالى اهل الاسفيذها رانصرفوا فجاءهم يعني عمر بن الخطاب (رض) فاجمعوا فقالوا : باي شئ تجري في المجوس من الاحكام فانهم ليسوا باهل كتاب وليسوا بمشركين من مشركي العرب فتجري فيهم الاحكام التي اجريت في اهل الكتاب والمشركين . فقال علي بن ابي طالب : بل هم اهل كتاب . وذكر الخبر بطوله . وقال علي (ع) :  
"انا اعلم الناس بالمجوس ، كان علم لهم يعلمونه وكتاب يدرسونه وان ملكهم سكر فوقع علي بنته واخته ، فاطلع عليه بعض اهل مملكته ، فلما صاحوا و ا يقيمون عليه الحد ، فامتنع منهم ، ودعا اهل مملكته وقال : تعلمون ديننا خيرا من دين آدم وقد انكح بنيه بناته ، فانا على دين آدم !



(قال) : فتابعه قوم وقتلوا الذين يخالفونه حتى قتلهم ، فاصبحوا وقد اسري بكتابهم . ورفع العلم الذي في صدورهم ، فهم اهل الكتاب ، وقد اخذ رسول الله (ص) وابوبكر- واراها قال: وعمر- منهم الجزية".

وعن عبدالله الداناج قال: سمعت معبد الجهني يحدث الحسن أن امرأة حذيفة كانت مجوسية . فجعل الحسن يقول: مهلا فقال انا والله دخلت عليها حتى كلمتها فقال لها : شابر دخت . قال: فحدث به الحسن بعد ذلك جده عبدالله بن ربيع التميمي .

وقال عبدالله الداناج عن معبد الجهني وقال ابو حرة عن الحسن كانت امرأة حذيفة مجوسية .

وعن عبدالله بن طاووس عن ابيه قال: يعرض عليها الاسلام فان ابته فليصباها ان شاء وان كانت محسية ولكن يكرها على الغسل ممن الجنازة .

وعن سعيد بن المسيب قال: لابس ان يطاء الرجل جاريته المجوسية

.(١)

### الجواب عن هذا الدليل

اما رواية الامام علي (ع) فقد علق عليها شيخ الاسلام ابن تيمية بقوله: "والامام احمد ضعف هذا الحديث ، وبتقدير صحته ، فاذا رفع الكتاب ولم يبق من يعرفه ولا هم متمسكين بشيء من شرائعهم لم يكونوا من اهل الكتاب" (٢)

١- المحلي ٩/٩ - ٤٤٨ ، احكام اهل الذمة ١/١ .

٢- احكام اهل الذمة ج ١ ، ص ٣٩٢ ، الحاشية رقم ٣ . نقلنا عن:

مجموعة رسائل ابن تيمية ص ١٣٥ .

وفي رواية محمد بن موسى وقد سئل : "ايصح عن علي (ع) ان المجوس اهل كتاب" فقال: هذا باطل ، واستعظمه جدا . وقال : ان قوما قد اساءوا يقولون هذا القول ، وهو قول سوء .

وقد نص على انه لا كتاب للمجوس في رواية الميموني ، فقال :  
المجوس ليس لهم كتاب ولاتوء كل ذبيحتهم ولا ينكحون .

كما ذكر الشافعي ان عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال : ما ادري كيف اصنع في امرهم ؟ فقال له عبدالرحمن بن عوف : اشهد لسمعت رسول الله (ص) يقول : "سناوبهم سنة اهل الكتاب " وهذا صريح في انهم ليسوا من اهل الكتاب . ولو كانوا من اهل الكتاب لما تحير عمر في امرهم ولما كان معنى لقوله (ص) : سناوبهم سنة اهل الكتاب . (١)

ومع وجود هذه المعارضات كيف يصح التمسك والاستدلال بالحديث المنسوب الى الامام علي (ع) ؟

اما خبر الداناج ونظائره مما دل على ان امرأه حذيفة كانت مجوسية ، فيعارض باخبار اخرى دل بعضها على انها كانت نصرانية والبعض الاخر على انها كانت يهودية . وقد وردت هذه الاخبار في روايات ابي وائل وابن سيرين . (٢)

والرواية الدالة على انها كانت يهودية وثق من رواية زواجه بمجوسية . على انه لو ثبت ذلك لما جاز الاحتجاج به مع مخالفته الكتاب

١- المصدر السابق ص ١٠١ .

٢- احكام الزواج والطلاق في الاسلام للاستاذ بدران ابو العينين

بدران ١/٣١١ . احكام الذميين والمستأمنين للدكتور زيدان ص ٣٤٦ .

المبسوط للشيخ الطوسي ٤/٣١٠ .

والسنة وقول جمهور العلماء . (١)

أما رواية ابن طاووس فإنها غير صريحة في النكاح . بل لظاهر من عبارة (فليصحبها) أن المقصود هو الوطى . وكذا رواية سعيد فإنها صريحة في الوطى ، وهذا الكلام لنا فيه لأنه حتى إذا كانت المجوسية مشرقة لتتدل آية التحريم (لأنكحوا المشركات) على تحريم وطئها بملك اليمين . ضرورة اختصاص الآية بالنكاح ، وقد أباح الامام مالك وطي المجوسية بملك اليمين (٢) وقد تبني هذا الرأي بعض فقهاء الامامية (٣) .

ثم إن هذه الأقوال التي نقلت عن ابن طاووس وعن سعيد ، على فرض صحة نسبتها فإنها لا تتجوز عن آراء شخصية لا تمت إلى السنة بصلة لتكون حجة .

بالإضافة إلى تعارضها ، على فرض شمولها للنكاح ، برواية نصت على عدم جواز نكاح المجوسية . وهي قوله (ص) : سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب غيرنا كحى نسائهم ولا كلي ذبا نحمهم . (٤)  
ثم قال ابن حزم :

"ومن أبين الخطأ أن يكون لله تعالى أمران لا تقبل جزية من مشرك الأمن أهل الكتاب . ولا أن تنكح مشرقة إلا الكتابية . وأن لا تؤكل ذبيحة مشرك الكتابي ، ثم يفرق بين الأحكام المذكورة فيمنع من بعضها

١- المصدر السابق .

٢- المحلى ٩/٤٤٥ .

٣- جواهر الكلام ٥/١٣٥ .

٤- أحكام الذميين والمستأمنين ص ٣٤٥ . تفسير الرازي ج ٢ فى

ذيل آية التحريم .

فيبيح بعضها . وباللغة التوفيق" (١)  
وقد عرفنا من خلال مناقشة الأدلة أنها ابن يقع الخطأ .

### الروايات الواردة عند الامامية

جاء في متن الجواهر: "وكذا حكم المجوس على اشبه الروايتين" و  
علق عليه الشارح بقوله: "اي لايجوز النكاح مفهم الا موء جلا او ملك  
يمين." (٢)

#### ودليل ذلك :

صحيح ابن مسلم سألت ابا جعفر (ع) عن الرجل المسلم : أيتزوج  
المجوسيه ، قال لا ولكن كانت له امه مجوسيه فالباس ان يطاها ويعزل عنها و لا  
يطلب ولدها .

وخبر منصور الصيقل عن ابي عبدالله (ع) : لباس بالرجل ان يتمتع  
بالمجوسية ، ومثله خبر محمد بن سنان وحما دبن عيسى عن الرضا (ع) و ابي  
عبدالله (ع) .

وقد ذكر ابن اسحق في تفسيره عن علي (ع) جواز نكاح المجوسية  
بناء على ما روي عنه ان المجوس اهل كتاب . ولكن لما واقع ملكهم  
اخته ولم ينكروا عليه ، اسرى بكتابهم فنسوه .

كما جاء في مرسل الواسطي عن الصادق (ع) قال سئل عن المجوس  
أكان لهم نبي فقال نعم ما بلغك كتاب رسول الله (ص) الى اهل مكة ان  
اسلموا والا فاذنوا بحرب ، فكتبوا الى النبي (ص) ، خدمنا الجزية و

١- المحلى ١٥/٩ - ٥٤٤٨

٢- جواهر الكلام ٥/١٣٥

الا من اهل الكتاب ، فكتبوا اليه يريدون تكذيبه ، زعمت انك لاتأخذ  
الجزية الا من اهل الكتاب ، ثم فلم اخذت الجزية من مجوس هجر . فكتب  
اليهم النبي (ص) ان المجوس كان لهم نبي فقتلوه وكتاب احرقوه اتاهم  
نبيهم بكتابه في اثني عشر الف جلد ثور . ومثله الخبر المروي في  
محكى العلل عن اميرالمؤمنين (ع) . (١)

ونرى هذه الروايات بعضها مطلقة يدل على جواز نكاح المجوسية  
دائما كان ام منقطعا . وبعضها خاصة بالزواج الموقت . فنقيد العمومات  
او المطلقات بالروايات الخاصة والمقيدة حسب الموازين المقررة . و  
بعد هذا التقييد نلاحظ النسبة بين هذه الروايات وبين ما دل على عدم  
جواز نكاح المشركات والكوافر فلا نرى اية مخالفة بينهما وذلك لتعدد  
موضوعهما . هذا اذا رأينا حجية هذه المطلقات الدالة على ان المجوس من  
اهل الكتاب . اما اذا لم تثبت الحجية لها فمن الواضح ان ما دل على عدم  
جواز نكاح المشركات يتعارض مع الروايات الخاصة بجواز تمتع المجوسية  
بناء على انها مشركة . والنسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق  
والجمع بينهما يقتضي القول بجواز نكاح المجوسية تمتعاً لادائما .

لكن من الملاحظ انه بناء على الاعتماد على هذه المطلقات وقبولها  
كدليل في المقام ، لايساعد ذلك للقول بالجواز في خصوص الزواج  
الموقت ، وذلك لعدم صحة تقييد هذه المطلقات من جهة عدم التخالف  
بين مفهومها ومفهوم المقيدات ، وهذا نظير قولنا : اكرم عالما واکرم  
فقيها .

ولعل هذا هو السبب في ان بعض الفقهاء لم يذكر هذه الروايات

الخاصة والمقيدة ، للاستدلال بها على جواز نكاح المجوسية (١) وعليه يصبح نكاح المجوسية جائزا مطلقا .

نعم يصح التمسك بها للقول بالتفصيل بين الزواج الدائم والموقت اذا بيننا فكرة اشتراط حجية العموم البدلي في جميع الافراد ، بموارد عدم البيان ، واعتبرنا ايضا دليل المقيد بيانا للمطلق وناظرنا اليه . و بما ان المقيد موجود في مورد البحث فلا يكون المطلق حجة في جميع الافراد .

اذا يتم الاستدلال بهذه الروايات على القول بالتفصيل في فرضين:

١- ان لنرى المطلقات الواردة في المقام حجة .

٢- ان نقيد حجية المطلقات بالنسبة لكل الافراد ، بغير موارد

وجود المقيدات .

وقد اورد على هذا الاستدلال بان ما نقل عن علي (ع) من ان المجوس

كان لهم كتاب ، هو مخالف للنص القرآني . قال تعالى:

" ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفين من قبلنا " . فلو كان

المجوس من اهل الكتاب لكان اهل الكتاب ثلاث طوائف وهذا لا يجوز (٢) .

ولكن هذا النقد غير موجه ، وذلك لان قوله تعالى " ان تقولوا "

اما ان يكون تقديره (لأن لاتقولوا ) كما عليه الفراء . او (كراهة ان

تقولوا ) كما عليه الزجاج (٣) او منعناكم من ان تقولوا (٤) كما عليه

١- البسوط للشيخ الطوسي ٣١٠/٤ .

٢- المصدر السابق ، احكام الذميين والمستامين للدكتور

زيدان ص ٣٤٥ . احكام اهل الذمة لابن قيم الجوزية ص ١٠ .

٣- تفسير التبيان ١/٦٧٩ .

٤- تفسير المنار ٨/٢٠٤ .

الآخرون. وعلى جميع التقادير ففي الآية الكريمة نهى عن القول بنزول الكتاب على اليهود والنصارى فقط.

ومعنى النهى عن الشيء هو عدم الرضا به. إذا المطلوب من العباد أن يعتقدوا بأن الكتب المنزلة لا تنحصر بالتوراة والإنجيل بل تتجاوز عنهما. فلم تحدد الآية الحد الأدنى من الكتب المنزلة، أي أنها أكثر من الاثنين. أما عن الحد الأعلى فالآية ساكتة. ولعله خارج عن العدو والحصر لكثرة عددها. ولقد خلق الله تعالى للأجيال والكتل البشرية في عالمنا هذا وفي غيره من العوالم مما نعجز عن تصورها، فكيف بتعدادها. كما ورد في بعض الروايات جواباً عن سؤال السائل: هل كان قبل أبينا آدم آخر؟ فقال (ع): لو قدر لانسان ما ان يعيش الى يوم القيامة ويكرر لفظ (آدم) من يومه هذا الى يوم القيامة فأ أنه لا يستطيع عدوه لاء الاوادم الذين عاشوا قبل أبينا آدم (ع). هذه وامثالها من الروايات الدالة على عدم حصر المخلوقين. والعقل ايضا عد على هذا المعنى ويتضيق من ان تنحصر مخلوقاته تعالى بما كان يتخيله بعض الفلاسفة القدامى مثلاً، من ارض ثابتة هي مركز العالم بأسره وطبقات سماوية محيطة بها وحسب.

والحق ان فيضه تعالى غير محدود بزمان او مكان وانته تعالى منبع العطاء والجود في كل لازمان والدهور ومنذ ان لانعرف له بداية وحدود. فهل هولة العباد حرموا من الهداية ولم تنزل عليهم الكتب السماوية. ومع غض النظر عما ذكر فقد ذكر الفقهاء والمفسرون وجوها لما ورد من الحصر في الآية نشير الى بعضها:

ان السبب في ذكر الطائفتين بالخصوص دون سائر الطوائف انما هو شهرتهما وظهورهما أكثر من غيرهما. وليس السبب انحصار اهل الكتاب بها.

ولقد اظهر بعض الفقهاء هذا الرأي في تفسير الآية . ثم عدل عنه في الفقه (١) ولا ادري اي الرأيين اقدم . ولعله من التغيير في الاجتهاد الا انه لم يصرح بذلك .

### الوجه الثاني

"والحصرا نما يصح بالاضافة اليهم ، وبحسب علمهم بحال الطائفتين لمجاورتهم لهم" . (٢)

فالحصرا ليس حصرا حقيقيا مطلقا ، بل انه حصرا ضا في او اعتباري وذلك بالنظر الى قولهم وحكاية عن لسانهم . ومن الواضح ان نقل الاقوال وحكايتها لا يستلزم الاعتراف بها . او ان الحصر هو باعتبار قربهم وتعرفهم بخصوصها تين الطائفتين دون غيرهما من الطوائف .

### الوجه الثالث

ان هذه الآية متفرعة على الآية السابقة عليها ومتعلقة بها وهي قوله تعالى : "وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا العلمكم ترحمون" وهي بدورها متفرعة ومتعلقة بالآية السابقة عليها . وهي قوله تعالى : "ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهديو رحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون" . (٣)

لما كان ما ذكره الله ووصى به من كليات الشرائع تكاليف عامة

١- الشيخ الطوسي في كتابيه : تفسير البيان ١/٦٧٩ . والمبسوط ٤/٣١٠ .

٢- تفسير المنار ٨/٣٠٤ .

٣- ١٥٤/٦ .



لجميع ما اوتى الانبياء من الدين، وهي امور كلية مجملة، صذلك الالتفات الى بيان انه تعالى بعد ما شرعها للجميع اجمالاً فصلها حيث اقتضت تفصيلها لموسى (ع) اولاً فيما انزل عليه من الكتاب وللنبي (ص) ثانياً فيما انزله عليه من كتاب مبارك .

فقال تعالى: (ثم اتينا موسى الكتاب بما ما الخ).

فمعنى الاية اننا بعد ما شرعنا، من اجمال الشرائع الدينيه، اتينا موسى الكتاب بما ما تتم به نقصه من حيث الشرع الاجمالي وتفصيلاً يفصل به كل شئ من فروع هذا الشرائع الاجمالية مما يحتاج اليه بنو اسرائيل وهدى ورحمة لعلهم بقاء ربهم يوء منون (٣).

هذا هو الذي يعطيه سياق الاية المتصل بسياق الايات الثلاث السابقة.

فقوله: "ثم اتينا موسى الكتاب الخ". رجوع الى السياق السابق الذي

هو قبل قوله: "قل تعالى اتل ما حرم عليك ربكم.. الايات". (١).

وعليه فتفريع هذه الاية على الايات السابقة ووجود لفظتي "تما ما" و

"تفصيلاً لكل شئ" دليل واضح على ان المقصود بالكتاب المنزل في

مثل هذا المقام، هو الكتاب المكتمل من ناحية التشريع والمحتوي على

تفاصيل الاحكام. وهذا في مقابل الكتب المجملة التي لم توضح احكامها

يقدر الكفاية حتى لاتباع التوراة والانجيل.

ومثل هذا الكتاب الجامع والمفصل للاحكام لينحصر بالعهدين.

فان غيرهما من الكتب السابقة لم تكن تحتوي على تفاصيل الاحكام، بل

كانت تشتمل على مواظ وارشادات (٢).

١- تفسير الميزان ٤٠٦/٧.

٢- جواهر الكلام ١٣٥/٥، احكام اهل الذمه لابن القيم الجوزيه ٢/٢-٤٣١.

فغرض الشارع هنا ، والله اعلم ، ليس بيان مطلق الكتب المنزلة بل الغرض بيان الكتب المنزلة المفصلة للاحكام والمكتملة للشريعة .  
فالصرف في الاية صحيح ومطابق للواقع . الا انه لا يوجب خروج المجوس عن اهل الكتاب ، وانما يخرجهم عن خصوص اهل الكتاب الذين نلت عليهم الشرائع التامة بقوا نينه الكاملة .

فتبين ان ما اورد على الرواية المنقولة عن امام علي (ع) بانها مخالفة للنص ، ان هذا الايراد غير وارد وان احتج به غير واحد من الفقهاء .  
وبعد ذلك لا بد من نيجاب عن الاستدلال بالروايات السابقة على القول بالتفصيل بين الزواج الدائم والمنقطع بجواب آخر .

### الجواب عن الروايات المفصلة

ان مقتضى الصحيح الاول الذي رواه محمد بن مسلم ، هو عدم جواز نكاح المجوسية مطلقا غبطة ومتعة .

اما الاخبار الثلاثة التي رواها كل من منصور الصيقل ومحمد بن سنان وحما د بن عيسى فانها اخبار ضعيفة ، ولا جابرها لضعفها . كما لا تتحقق الشهرة بذلك . بل الاجماع على خلاف هذه الروايات كما في التبيان والسرائر .

اما الخبران المرويان عن طريق الواسطي ومحكي العلل فانهما فاقدان شرائط الحجية حيث انهما روايتان مرسلتان .

كما وردت في بعض هذه الروايات : "سواء بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولا كلي ذبا حهم" . وهذا دليل على ان المراد من المرسلتين السابقتين هو غير مورد بحثنا ، فقد ورد في كتاب المقنعة عن امير المؤمنين (ع) انه قال : المجوس انما الحقوا باليهود والنصارى في الجزية والديات لانه قد كان لهم فيما مضى كتابه

بالإضافة إلى أن لظاهراً من لفظ (أهل الكتاب) وإطلاقه هو من ظهراً تباع الكتاب والإنقياد له، لآمن حرقه وأعرض عنه .

وعليه فالمنساق من أهل الكتاب في مثل آية المائدة التي دلت على جواز نكاح الكتابية إنما هو خصوص اليهود والنصارى. وهذا يظهر على من تأمل موارد إطلاق لفظ (أهل الكتاب) وذلك لعدم العبارة بغير التوراة والإنجيل من باقي الكتب التي هي على ما قيل نقلت من الأنبياء بالمعنى لأن لفظها نزلت من رب العزة. وإنما موا عظم ونحوها لا حكام. ولعله لذلك خص أهل الكتاب بين بعض الأحكام دون غيرهم .

فالذي يقوى في النظر حرمة نكاحهم مطلقاً لا بملك اليمين (١) .  
والحاصل أن هذا الاضطراب الموجود في الروايات من جهة وإليه المسيطر على العقيدة الأصلية للمجوس، من جهة أخرى، كل هذا يجعل للفقهاء غير واضح من دخولهم في أهل الكتاب. ومع ذلك لا يمكن إجراء أصالة الاباحية في المقام لأن الأعراس من جملة ما يجب فيها الاحتياط كالدماء .

### وجهة نظرابي شور

قال بو شور: يحل نكاح المجوس لأنهم يقرون على دينهم بالجزية  
كاليهود والنصارى (٢) .  
والجواب أن هذا الكلام هو من لقياس الذي ليس بحجة لأنه ليس بمنصوص  
العلة ليوخذ بعمومها .

١- جواهر الكلام ٥/١٣٥، المبسوط ٤/٣١٥.

٢- المهذب ٣/٤٤.

## نسبة الجواز الى الشافعي

روى لمروزي عن الشافعي قولين: احدهما تجوز منا كحتهم . وبناهما على

انه هل لهم كتاب ام لا؟

لكن انكر غيره من اصحاب الشافعي هذا النقل والبناء (١) نعم ذهب

ابو اسحق الى انه ان قلنا ان المجوس كانوا هل لهم كتاب حلنكنا حرا ثم ووطى

امائهم .

وهذا لا يتم لانه لو جازنكا هم على هذا القول لجاز قتلهم على القول الاخر .

(٢) مع انه خلاف الاجماع لعدم جواز قتل المجوس عند فقيه بل كلهم اتفقوا

على هذا الجزية عنهم . فاذا قلنا ان لقول بدخولهم في اهل الكتاب يوجب

ترتب حكم اهل الكتاب عليهم من جواز نكا هم ، فكذلك لا بد ان نقول بان

القول بعدم دخولهم في اهل الكتاب يوجب ترتب حكم غير اهل الكتاب عليهم

من جواز قتلهم وعدم اذنا الجزية منهم وهذا لا يمكن للاجماع اي ان التالي فاسد

فالمدقم مثله . ويصح عكس هذا القياس هكذا : بما ان لقول بكونهم من غير

اهل الكتاب لا يوجب ترتب حكم غير اهل الكتاب عليهم ، فالقول بكونهم

من اهل الكتاب ايضا لا يوجب ترتب حكم اهل الكتاب عليهم .

## سبب الملازمة

لورتبنا جواز نكا هم على القول بانهم اهل الكتاب لدخولهم اذافي

آية الحل من سورة المائدة : (واالمحصنات من الذين اتوا الكتاب ) لكان

اللازم جواز قتلهم على القول بانهم ليسوا من اهل الكتاب لدخولهم اذافي

آية المقاتلة : (قاتلوا الذين كفروا . الخ) فان لخرج من عموم هذه الآية

هو خصوص اهل الكتاب والمفروض ان المجوس ليس منهم .

### توضيح الاشكال على كلام ابي اسحاق

ان ما اخذ على استدلال ابي ثور هو بنفسه ما يواخذ عليه ابواسحق . فعدم جواز قتل المجوس واخذ الجزية عنهم انما هو لوجود النصوص والادلة الثابتة من السنة على ذلك . وليس السبب فيه القول بانهم من اهل الكتاب . فحتى لو كان شرك المجوس ثابتا بالاجماع وبالدلة القطعية ولم يكونوا من اهل الكتاب باتفاق الفقهاء ، ايضا لم يتمكن من تجويز قتلهم لتخصيص آية المقابلة بالدلة اخذ الجزية عنهم . وهذا بخلاف النكاح منهم حيث لا توجد ادلة كافية لجواز ذلك ، بل الامر بالعكس هناك روايات صريحة بعدم الجواز كما مر ذكرها . فكيف يصح قياس مورد لانص فيه على مورد يوجد فيه النص او قياس الموردين بعضها على البعض الاخر يكون دليل كل منهما مخالفا لدليل الاخر ؟

كما ليست لسان ادلة اخذ الجزية عنهم لانهم غير محكومين باحكام المشركين وان تجرى عليهم احكام اهل الكتاب بنحو العموم ، ليقال ان هذه العلة تسري في مورد النكاح منهم ، بل ان هذه الادلة مجردة عن الدلالة على العلية بانحوائها عن الدلالات حتى الالتزامية منها فضلا عن المطابقة والتضمنية (١) .

والان وبعد مناقشة ما كان يحتمل دلالة على الجواز ، انتهينا الى عدم وجود مبرر للقول بالجواز . وفيما يلي نذكر الشواهد على عدم الجواز .

### ادلة قول الجمهور

منها قوله (ص): "سناو بهم سنة اهل الكتاب" الذي ورد في مورد اخذ  
الجزية منهم. وقد مر بيا انه (١) فلو كانوا من اهل الكتاب لم يصح لاحقهم  
باهل الكتاب في اخذ الجزية عنهم. واذ لم يكونوا من اهل الكتاب بحكم  
هذا الحديث لم يجز نكاحهم لعدم جواز النكاح من غير اهل الكتاب.  
ويؤيد عدم كونهم من اهل الكتاب انه تعالى ذكر اهل الكتاب في  
القرآن في غير موضع، وذكر الانبياء الذين انزل عليهم الكتب والشرايع  
العظام. ولم يذكر للمجوس - مع انها امة عظيمة من اعظم الامم شوكة وعددا  
وباسا - كتابا ولانبيا، ولا اشار الى ذلك.

ومنها الروايات الواردة في هذا الشأن كرواية اسحاق بن ابراهيم  
وابي الحارث وغيرهما. فقال في رواية اسحق: لافرج الله عن يقول هذه  
المقالة: يعني نكاح المجوس، ونص على انه لا كتاب لهم ايضا في رواية  
الميموني، فقال: المجوس ليس لهم كتاب، ولا تؤكل ذبيحتهم ولا ينكحون  
ومنها اجماع الصحابة على تحريم مناكتهم. فهم اخذوا في دمائهم  
بالعصمة وفي ذبايحهم ومناكتهم بالحرمة، فردوا الدماء الى اصولها  
والفروج والذبايح الى اصولها (٢).

### نكاح الصائبة

منهم الصائبون؟

قيل انهم قوم يعبدون الكواكب، وعن ابي علي انهم قوم من نصارى وفي

١- تفسير الفخر الرازي ١/٦٤ - ٥٩ في ذيل الآية: (ولاتنكحوا المشركات)

٢- احكام اهل الذمة ٣/٤٣٤.

٣- المصدر السابق.

تفسير التنبيا نو مجمع البيان انه لا يجوز عندنا اخذ الجزية منهم لانهم ليسوا  
 اهل كتاب . وحكى <sup>عن كتاب</sup> الخلاف الاجماع على انه لا يجري على الصابئة حكم اهل  
 الكتاب . وقيل ان دينهم يشبه دين النصارى الا ان قبلتهم نحو  
 مهب الجنوب حيال نصف النهار ، يزعمون انهم على دين نوح . وقيل قوم  
 من اهل الكتاب يقرأون الزبور . وقيل بين اليهود والمجوس . وقيل قوم  
 يوحدون ولا يوءنون برسول . وقيل قوم يقررون بالله عز وجل ويعبـدون  
 الملائكة ويقرأون الزبور ويصلون الى الكعبة . وقيل قوم كانوا في زمن  
 ابراهيم (ع) يقولون باننا نحتاج في معرفة الله ومعرفة طاعته الى متوسط  
 روحاني اجسامي . ثم لما لم يمكنهم الاقتصار على الروحانيات والتوسل بها .  
 فرغوا الى الكواكب فمنهم من عبد السيارات السبع . ومنهم من عبـد  
 الثوابت .

ثم ان منهم من اعتقدوا الالهيه في الكواكب ، ومنهم من سماها ملائكة ، و  
 منهم من تنزل عنها الى الاصنام (١) .

واختلف فقهاء الشافعية فيهم فقال ابو اسحاق انهم من النصارى .  
 وقد افتى ابو سعيد الاطرشي بقتلهم لانهم يعتقدون ان الكواكب السبعة  
 مدبرة (٢) .

وروي عن احمد بن حنبل انهم من جنس النصارى ، كما روي عنه انهم من  
 اليهود (٣) وقال ابن قدامة الحنبلي : ينظر فيهم ، فان كانوا يوافقون احد  
 اهل الكتاب بين في نبيهم وكتابهم فهم منهم ، والا فليسوا من اهل الكتاب (٤) .

١- جواهر الكلام ٥/١٣٥ .

٢- المهذب ٣/٤٤ .

٣- احكام الذميين والمستأمنين ص ١٤ .

٤- المغنى ٨/٤٩٦-٤٩٧ .

وروى عن الحسن البصرى انهم بمنزلة المجوس ، وعن الازاعلى وما لك  
انهم قوم من المشركين بين اليهود والنصارى ليس لهم كتاب (١) .

### الاقوال في المسألة

ذهب ابو حنيفة الى حلية نكاح الصابئة لكنه قال : انه عمل مكروه .  
ولا يجوز ذلك عند الصاحبين بي يوسف ومحمد .

واساس هذا الاختلاف مبنى على عدم الاتفاق في عقيدة هؤلاء . فثبت عند  
ابى حنيفة انهم قوم من النصارى يقرؤون الزبور ويعظمون بعض الكواكب  
كتعظيمنا القبلة . اما الصاحبان فقد جعلوا تعظيمهم لبعض الكواكب  
عبادة منهم لها ، فكانوا كعبدة الاوثان . وقالوا انهم يخالفون النصارى و  
اليهود فيما يعتقدون فلا يكونون من جملتهم .

لكن ابو حنيفة يقول مخالفتهم للنصارى في بعض الاشياء لاتخرجهم من  
ان يكونوا من جملتهم كبني تغلب فانهم يخالفون النصارى في الخمر  
والخنا زير ثم كانوا من جملة النصارى . (٢)

وسائر المذاهب كالشافعي والحنبلي والجعفري اشترطوا حلية  
نكاحهم بعدم مخالفة هؤلاء مع اليهود والنصارى في اصول الدين . اما  
المخالفة في الفروع فلاضير فيها ولا تخرجهم من عداد الطائفتين . (٣)  
وقد احتل الدكتور عبدالكريم زيدان بالنسبة للصابئة الموجودين

١- احكام الذميين والمستأمنين ص ١٤ .

٢- الفتاوى الهنديه ١/٣٨١ ، الكاسانى ٣/٢٧١ ، المبسوط ٤/٣١٥ .

احكام الزواج والطلاق في الاسلام للاستاذ بدران ابوالعينين بدران ١/٩٣ .

٣- جواهر الكلام ٥/١٣٥ ، المهذب ٣/٤٤ ، المعنى ٦/٥٩١ .



فى العراق، انهم من اهل الكتاب ، وذلك لانهم يعتقدون بالخالق عز وجل ويؤمنون باليوم الاخر ويدعون انهم يتبعون تعاليم آدم (ع) وان نبيهم جاء لينقى دين آدم مما علق به ، وعندهم كتاب يسمى "الكانز ابرا" اي صحف آدم . ومن عباداتهم الصلاة وتقتصر على الوقوف والركوع و الجلوس على الارض دون سجود ، ويؤمنون بها في اليوم ثلاث مرات : قبل طلوع الشمس وعند زوالها وقبل غروبها . ويتوجهون في صلواتهم الى النجم القطبي (١) .

وهذا الاحتمال يصح بناء على عدم اختصاص اهل الكتاب باليهود والنصارى . اما بناء على قول الجهور الذي نقلناه سابقا من اختصاص ذلك بالطائفتين فلا يتم هذا الاحتمال وان كان هو لاء يتبعون تعاليم آدم (ع) .

### نكاح السامرية

من هم السامريون؟

انهم قوم يؤمنون بموسى والتوراة ويدينون بها ويؤمنون بالمعاد والجنه والنار . ويصلون صلاه اليهود ويصومون صومهم ويستنسون بسنتهم ويقرؤون التوراة ويحرمون ما يحرمه اليهود في التوراة ، ولا يخالفون اليهود في التوراه ولا في موسى (ع) وان خالفوهم في الايمان بالرسول ، فان السامرية لا يؤمنون بنبي غير موسى وهارون ويوشع وابراهيم فقط ويخالفونهم في القبلة . فاليهود يصلون الى بيت المقدس والسامرة

١- احكام الذميين والستاميين ص ١٤ - ١٩ - نقل عن: الصابئة في

حاضرهم وما ضيهم للاستاذ عبدالرزاق الحسنى ص ٤٣ وما بعدها .

يصلون الى جبل عزون ببلد نابلس، ويزعمونها القبلة التي امر الله موسى ان يستقبلها وانهم اصابوا واخطأتها اليهود. وان الله امر داود ان يبني بيت المقدس بجبل نابلس وهو عندهم الطور الذي كلم الله عليه موسى، فخاله داود وديناه "بايليا" فتعدى وظلم بذلك، ولغتهم قريبة من لغة اليهود وليست بها، وهم فرق كثيرة تشعبت عن فرقتي: دوسانية، وكوسانية تقربا للمعاد وحشرا الاجساد والجنة والنار، والدوسانية تزعم ان الثواب والعقاب في الدنيا، وبينهما اختلاف في كثير من الاحكام.

وقيل انهم قوم من اليهود يسكنون بيت المقدس وقرى من اعمال مصر يتقشفون في الطهارة اكثر من سائر اليهود. اثبتوا نبوة موسى وهارون ويوشع وانكروا نبوة من بعدهم راسا وقالوا: التوراة انما بشرت بنبي واحد ياتي بعد موسى ليصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة وقبلتهم الطور الذي كلم الله تعالى عليه موسى (١)

### الاقوال فيها

الراي الغالب عند الفقهاء هو حلية نكاحهم لانهم يعتبرون من اليهود وأن كانوا فيهم بمنزلة اهل البدع في المسلمين، فانهم يدينون بزعمهم بالتوراة ويسبتون مع اليهود.

وتردد الشافعي فيهم وقال في الام: " ينظر في امرهم فان كانوا يوافقون اليهود في اصل الدين، ولكنهم يخالفون في الفروع، لم تضر مخالفتهم فيقرون على دينهم وان كانوا يخالفونهم في اصل الدين لم

يقروا على دينهم". هذا ما نقله الربيع عن الشافعي .  
 والمزني نقل عن الشافعي انهم صنف من اليهود . وقال ابواسحق  
 المرؤي لم يكن الشافعي يعرف حقيقه امر دينهم ، فتوقف في ذلك ثم بان  
 له انهم من جملة اهل الكتاب فرجع الى ذلك والحقهم بهم .  
 وقد نقل صاحب المذهب ايضا عن ابي اسحاق قوله بانهم من اليهود  
 .(١)

### ع- النكاح ممن يتمك بغير الكتابين

كزبوردا وود وصف شيث و ابراهيم . وقد اختار الجمهور عدم الحلية  
 هنا . والاحناف على الحلية حيث قالوا بعدم المانع من نكاحهم . والظاهر  
 ان الخلاف في هذه المسألة متفرع عن الخلاف في شمول اهل الكتاب غير  
 الطائفتين وعدم شموله . وقالت الحنيفة كل من يعتقد ديناسما ويا و  
 له كتاب منزل كصحف ابراهيم وشيث وزبوردا وود (ع) فهو من اهل الكتاب  
 (٢) بينما غير الاحناف لم يوافقوا معهم في هذا الرأي ورأوا ان اهل  
 الكتاب في عرف القرآن والشرع الاسلامي يعني خصوص اهل التوراة  
 والانجيل .

وظاهر كلام احمد في رواية ابن منصور يوء يد قول الاحناف سئل عن  
 نكاح المجوس فقال: لا يعجبني الا من اهل الكتاب . فاطلق القول في  
 اهل الكتاب ولم يخص اهل الكتابين ، وقال في رواية حنبلي: قال  
 تعالى: "ولا تنكحوا المشركات حتى يوء من" مشركات العرب الذين  
 يعبدون الاصنام . ففسر الآية على عبدة الاصنام ، وظاهر هذا ان ما عدا

١- المذهب ٣/٤٤، الجواهر ٥/١٣٥، احكام الذمه ١/٩٥، و ٣/٤٣١.

٢- الفتاوى الهنديه ١/٣٨١، الدر المختار ٣/٣٧٥.

عبدة الاوثان غير منهي عن نكاحهم .

اما الشافعية والجعفرية فاختروا القول بعدم حلية نكاحهم .

واستدل للقول بالجواز بقوله تعالى: "والمحصنات من الذين

اتوا الكتاب "فانه عام في كل كتاب .

وبأن من تمسك بكتاب من كتب الله سبحانه ، اشبه اهل التوراة و

الانجيل . كما استدل لقول الجمهور:

١- ان الكتاب ما كان منزلا كالتوراة والانجيل والقرآن ، فاما ما

لم يكن كذلك فليس بكتاب ، بل يكون وحيا والهالما . كما قال النبي

(ص) "أتاني آت من ربي فقال صل في هذا الوادي المبارك ، وقل

عمرة في حجة" وقال: "وامرني ان آمر اصحابي بالتلبيه" . ولم يكن

ذلك قرآنا ، وانما كان وحيا . واستدل ايضا بان هذه الكتب وان كان

منزلة ولكنها اشتملت على مواظ ولم تشتمل على احكام التي هي الاوامر

والنواهي .

واستدل ايضا بقوله تعالى: "انما انزل الكتاب على طائفتين من

قبلنا" . فلو كان هؤلاء اهل الكتاب لزاد عددا اهل الكتاب عما صرحت

به الآية . (١)

والصحيح هو قول الجمهور ، لكن لالما ذكروا من دلالة الآية على حصر

اهل الكتاب بالطائفتين كما مر الوجه فيه في بحث نكاح المجوسية بل

١- المذهب ٤٤/٣ ، المغنى لابن قدامه الحنبلي ٥٩٠/٦ - ٥٩١ و

ايضا ٤٩٦/٨ - ٤٩٧ ، الجواهر ١٣٥/٥ ، احكام اهل الذمه ٤٣١/٢ وما بعده ،

احكام الذميين والمستأمنين ص ١١ - ١٣ وروايه التلبيه في: سنن

الترمذي بشوح ابن العربي ٤٦/٤ .

لوجوب الاحتياط في الاعراض . لان مجرد عدم دلالة الاية السابقة على  
اختصاص اهل الكتاب باليهود والنصارى لا يلزم دخول هوء لاء الفرق  
في اهل الكتاب . بل الشبهة لاتزال باقية لما اشير اليها من احتمالات  
ومع وجود هذه الاحتمالات لايجزم الفقيه بصدق اهل الكتاب عليهم فلهذا  
السبب لايجوز نكاحهم .



### خلاصة البحث

القسم الاول في تحديد المشرك ، والفصل الاول منه في معنى الشرك لغة واصطلاحاً .

أما لغة فإنه يتضمن معنى الاثنيني ، لأنه ما خوذ من "الشرك" المرادف لمعنى الشركة . وأشار بالله جعل له شريكاً فهو مشرك .

فالمشرك لغة هو المعتقد بالالهة ، والاعتقاد بأن له تعالى ابناً ليس بشرك لأن الابن تابع للاب وليس لها مستقلاً في قبالة .

واتيان الشرك بمعنى الكفر به تعالى وان ورد في اللغة لكنه لا يوجب شرك الكتابي لوجهين :

١- المسلم كفر الكتابي بالاسلام ، اما كفره بالله فلا لانهم يصرون بالايمان به تعالى .

٢- على فرض ان يكون الكتابي كافراً به تعالى : فليس كافراً مشركاً حيث ان للكفر درجات ، فيؤخذ الجزية من الكتابي بخلاف المشرك .

في نظر علماء الممل

انهم جعلوا اهل الكتاب من اهل الديانات والمشركين من اهل  
الاهواء . فلم يثبت عندهم شرك الكتابي .

### في نظر القرآن الكريم

عطف الكتابي على المشرك في القرآن ، وقد صرح النحاة باقتضاء  
العطف المغايرة بين المعطوفين .

### في نظر المفسرين

لهم في ذلك قولان :

- ١- ان الكتابي مشرك . ولهذراً وتعارضين آية المنع وآية الحل  
وحا ولو ارفع التعارض .
- ٢- انه ليس بمشرك لان الاصل في العطف المغايرة الا اذا قامت قرينه  
على ان المعطوفين من جنس واحد كما في مثل قوله تعالى " من كان  
عدوا لله وملائكته ورسوله وجبرئيل . . . " ، وفي عطف المشرك على الكتابي  
ليست قرينة على اتحادهما .

### الفصل الثاني في اثبات القول الاول

الدليل الاول قوله تعالى " وقالت اليهود عزير بن الله . . سبحانه  
عما يشركون " فأطلق الشرك عليهم ، ووافق على ذلك عمرو ابنه عبد الله  
حيث قال لا علم من الشرك اعظم من ان تقول ربها عيسى .  
اجيب عن ذلك بأن هذه الآية تعارض تلك التي عطف المشرك  
على الكتابي . فلا بد من علاج المعارضة . ولذا فانهم حاولوا حمل  
آيات العطف على التنبيه على كمال درجة الوثنيين في الشرك بالنسبة



الى أهل الكتاب ، نظير قوله تعالى " واذا اخذنا من النبيين ومنك ."  
 فلم يدل العطف على المغايرة ، ويكون اطلاق الشرك عليهم في الآية  
 المذكورة بلا معارض .

ورد بالفرق بين آيات العطف هنا وعطف جبريل على الملائكة او  
 عطف نبينا (ص) على النبيين من وجوه :

- ١- وجود القرينة في الايتين على ان جبريل من الملائكة وكذا نبينا  
 (ص) من الانبياء . ولا توجد مثل هذه في عطف المشركين.
- ٢- لفظ (من) البينانية في عطف المشركين يدل على ان الخاص  
 بيان لمما ديق العام فلا يحمل على لاهمية للزوم استعمال اللفظ في  
 اكثر من معنى . ولا يوجد (من) في الايتين المقيسه عليها . فلمنع اللغو  
 عن كلامه تعالى نحمل الايتين على هذا المعنى المجازي <sup>الذي</sup> هو بيان لاهمية.  
 ٣- ان ذكر الخاص بعد العام لاهميته هو فيما اذا كان دخول الخاص في  
 العام مسلما كدخول جبريل في الملائكة واذا لم يكن ذلك مسلما كدخول  
 الكتابي في المشركين فلا معنى له .
- ٤- على فرض شمول المشرك للكتابي يكون ذكر المشرك بعد الكتابي  
 من ذكر العام بعد الخاص على عكس ما هو في عطف (نوح) على النبيين .  
 اما قياس عطف المشركين بقوله تعالى " الوصية للوالدين والاقربين  
 " فانه غير تام من وجهين :

- ١- الوالدان ليسا من الارقاب بل هما اهل الشخص . والا قارب هم  
 كالأعمام وغيرهم . فليس في الآية عام وخاص .
- ٢- على فرض كونهما من الاقارب لا يصح استعمال الاقارب في غير  
 الوالدين للاهمية وكما لدرجة فان قربهم من الشخص اقل من قرب  
 الوالدين .

وعليه لم يصح قياس عطف المشركين بهذه الايات وبقي العطف على اصله من الدلالة على المغايرة .

### الحل الصحيح

يكون بأحد الطريقتين:

- ١- أن يراد بشرك الكتابي شرك طاعة لاعباده حيث ان المراد باتخاذ الرهبان أربابا اطاعتهم لأن هوء لاء آلهة .
  - ٢- أن يراد به الشركة في الحياة الربوبية كما ان ولد الشخص شريكه في العائلة .
- ويكون كل من هذين معنى مجازيا لتفاوتهما مع ما تقدم من معنى الشرك .

### شاهد الجمع

- ١- ليس الاستعمال من علامات الحقيقة لانه عم من الحقيقة والمجاز ، وللمشرك معنى محدد لغة واصطلاحا يخالف معنى الكتابي ، فلا بد من حمل الآية على المجاز جمعاً بين الأدلة .
- ٢- اطلاق الشرك على بعض المسلمين كالمرائي ، وذلك في القرآن والسنة النبوية ، وكذلك على مانع الزكاة وغير ذلك كلها يحمل على المجاز ، فكذلك اطلاقه على الكتابي حتى يرفع التعارض .
- ٣- لا يصح عطف المشركين على المعنى المجازي بخلافه في الآية الاخرى ، وذلك لان الحمل على المجاز في الامور المثبتة لا النافية حيث ان المجاز والحقيقة صفتان موجبتان ، وفي آيات العطف لم يطلق المشرك على الكتابي ليقال أنه حقيقة ام مجاز وانما فرق بينهما ولا يصح حمل

حمل التفريق على المجاز .

بينما اطلق الشرك عليهم في الاية الاخرى والقريظة على المجاز قائله وهي ذكر سبب الشرك الذي هو عقيدتهم بالبنوة له تعالى . فالأخذ بكل الايات غير ممكن وعطف المشركين ليجوز ان يحمل على المجاز ، والجمع بين الأدلة ممكن بحمل اطلاق الشرك عليهم على المعنى المجازي المذكور . فلا بد من الأخذ به .

بالإضافة الى الروايات الدالة على الجمع المذكور وعلى ان اهل الكتاب لا يعبدون اربابهم وانما لولوا لهم شيئاً استحلوه ، واما مثل هذه التعابير ،

اذا لم تتم دلالة قوله تعالى (وقالت اليهود عزيز ابن الله ..) على عدم الفرق بين المشرك والكتابي .

كما ان قول ابن عمر لا ينافي الجمع المذكور لعدم تصريحه بشركهم بمعنى تعدد الالهة ، مع أن حجية قول الصحابي محل خلاف .

### الدليل الثاني على شركهم

قوله تعالى "ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك . " فكل من لا يمكن ان يشمل الغفران هو مشرك ، والكتابي كذلك فهو منهم\* . اجيب عن ذلك بانه لا دليل على عدم شمول الغفران للكتابي مطلقاً حتى اذا كان جاهلاً قاصراً . ثم ان هناك نصوصاً شرعية دلت على أن مجرد العمل الصالح يوجب كسب الاجر والمغفرة . بل هناك ما يدل على وعده تعالى بالجنة لمن عمل خيراً . كقوله تعالى "وتلك الجنة التي أورشتموها بما كنتم تعملون" .

ثم على فرض وجود دليل على عدم مغفرة الكتابي فهذا الدليل

يخص الآية المذكورة فتصبح: "... لا يغفران يشرك به ولا ان يكون كتابيا."

### الدليل الثالث

قوله تعالى "لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة"، فـقيل ان التثليث من حيث الصفات من ضروريات الاسلام (انه تعالى عالم و قادر و حي) فلا بد ان يكون التثليث الكتابي من حيث الذات وذلك شرك،

اجيب عنه بأن الآية مطلقة تنفي عنه تعالى كل نوع من التثليث فلا بد من الالتزام به وليس تعدد صفاته تعالى من ضروريات الاسلام، كما ان وحدته تعالى من جميع الجهات لا يوجب انكار علمه و قدرته لان اختلافها بالمفهوم دون المصداق. فيمكن ان يكون كفر الكتابي لعقيدته بتعدد الصفات .

فلا بد من التعرف اولا على رأي علماء الاسلام في صفاته تعالى ثم رأي الكتابي فيه .

ذكر البعض ان عند المسلمين توجد الاقوال التالية :

١- جمهور المعتزلة على ان اطلاق العلم له تعالى مجاز بمعنى عدم الجهل .

لكن الصحيح عدم انكارهم اصل العلم وانما ائكروا زيادته على الذات .

٢- يرى جهم بن صفوان وآخرون ان علمه تعالى غيره، وهو امر حادث .

٣- وبعضهم على ان علمه تعالى غير مخلوق لم يزل وليس هو الله ولا غيره تعالى، وعليه الاشعري في احد قوليه .

٤- الباقلاني على ان علمه تعالى غيره وهو غير مخلوق، وعليه الاشعري في قوله الاخر .

٥- ابوالهذيل على ان علمه تعالى هو الله .  
وقد وافق الفلاسفة والامامية وغيرهم على رأي المعتزلة.

### دليل الاشاعة

١- قياس الغائب على الشاهد ، فكما ان علة كون احدنا عالما هي العلم فكذا فيمن هو غائب عن ادراكنا الذي هو الله . لان العلة والحدو الشرط لا يختلفا غائبا وشاهدا .  
واجيب عنه بوجوه :

١- اعتراف الاشاعة انفسهم ببطلان قياس الواجب بالممكن ، و قال تعالى "ليس كمثله شيء" ، كما ان العقل ايضا يقتضي بانه تعالى اكمل الموجودات فلا يشبه بمخلوق اصلا ولومن جهة واحدة .  
٢- حتى في الانسان لا يمكن معرفة حقيقة علمه فكيف بخالق الانسان ، و ذلك لانا لانعرف ان حقيقة العلم ترقيه لنفس العالم انه امر زائد على ذاته .

٣- تعريف العالم بمن قام به العلم تعريف لغوي وليس بمنطقي ، و المعنى اللغوي لا يكون موضوعا للحكم العقلي . مع انه لا يلزم قيام المبدء في المشتق في كل مورد .

### الدليل الثاني عدم فائدة الحمل

ذلك ان القول بعدم زيادة العلم يوجب عدم الفرق بين قولنا : الله عالم " و "ذاته ذاته" وبما أنه فرق بينهما فيعرف ان العلم غير الذات .

ورد بان الاختلاف مفهوم ما يكفي في الحمل، بل لابد من الاتحاد  
الخارجي لصحة الحمل.

### الدليل الثالث

انه لو كانت الصفة بديهية لجاز ان تكون عين الذات لكن اثبات  
الصفة يحتاج الى البرهان فلا يصح ان تكون عين الذات .  
الجواب : كما ان نفس ذاته تعالى خارجة عن ادراكنا كذلك  
علمه فيحتاج الى البرهان .

### الدليل الرابع

لو كان علمه نفسا لذات لزم كون العلم معبودا وصانعا ، وهذا باطله  
والجواب ان أسماءه تعالى توفيقية ، وبما أنه تعالى لم يسم نفسه  
بالعلم لا يجوز لنا ذلك .

### الدليل الخامس

النصوص الدالة على صفاته تعالى كقولته تعالى "وانزله بعلمه " ، فلا  
يجوز تأويل هذه النصوص لعدم الداعي له .  
لكن سبق جواب هذا بان هذه النصوص غير دالة على نحوية وجود  
الصفات وهل انها بنحو العينية ام الزيادة ؟ فهي مجملة من هذه الجهة و  
آية التثليث مبينة تنفي كل اشكال التعدد فيه تعالى .  
ثم يذكر الاشاعة ان قول النصارى بان انتقال الالقانيم الثلاثة يحتم  
عليهم التثليث بحسب الذات ، لان الانتقال لا ياتي في الصفات .

وردّ بان بعضهم يعتقد بجرى انتقال حتى في الصفات .

ثم ان النصرارى صرحوا بعدم التثليث بحسب الذات حيث قالوا : لا يوجد الا اله واحد فقط . الاب والابن والروح القدس هم ذات الا اله الواحد .

مع انه لا يمكن تصور صفة له تعالى تغاير الذات لان الفرق بينهما في الممكن هو ان احدهما جوهر والثاني عرض وهذا المعنى منتف في ه تعالى . اما الفرق بينهما بغير ذلك فلم يذكره ولم يثبت .

وبعد ان لم يتم قول الاشاعرة لم يبق في البين سوى اخذ بما ذكرته المعتزلة من الجمع بين الآيات .

وما يوء يد بطلان رأي الاشاعرة اتصافه تعالى بالاحدية في " هو الله أحد " حيث جاء في اللغة بمعنى المتفرد من حيث المعنى والصفة .

اما قولهم بان الكفر اثبات ذوات ثلاثة لاذات واحدة و صفات قدما ، فهذا لا يتم لما مر من عدم تقييد آية التثليث بالذات والصفة . ولعدم صحة نسبة الذات والصفة اليه تعالى .

كما لم يتم رد الاشاعرة على تعدد القدما بان الصفات ليست غير الذات ليلزم التعدد ، ولا هي عين الذات ليلزم عدم زيادتها ، وذلك لعدم الوساطة بين نفس الشيء وغيره ، فلا يتصور ان لاتكون الصفة عين الذات ولا هي غيرها ،

وأوهن من كل ما قالته الاشاعرة ان قدم ذاته تعالى قدم ذاتي وقدم صفاته زمانية . وهل للزمان دخل في صفاته تعالى ؟ او ليس لله عالما قبل الزمان والزمانيات ؟

مما استدل به الشيعة على عدم زيادة الصفات انه تستلزم من القول بالزيادة محالات . منها افتقاره تعالى الى العلم حتى يكون عالما ، والافتقار صفة الممكن ، ومنها لزوم التركيب في ذاته تعالى والمركب محتاج الى الاجزاء ، ومنها انه تعالى يعلم بعلمه (اي يعلم بانه عالم) فيلزم ان يكون لعلمه ايضا علم فيستلسل الى ما لانهاية .  
 اما ما اجيب عن ذلك بان الصفات لاهو ولاغيره تعالى فقد تقدم بطلانه .

ومما استدل به الشيعة والفلاسفة ان وجوب الواجب يمنع من التعدد لان الواجبين يحتاج الى مفارق ليكونا اثنين ، والمفارق ان كان واجبا يتسلسل وان كان ممكنا لم تشخيص الواجب بالممكن وهو محال .

واحتجوا ايضا باى التعدد يساوي التناهي لان الاثنينية بين الشيعين يحتاج الى حدود فاصل فينتهي كل منها عند ذلك الحد ويتحدد بالفارق

### الدليل على حدوث الصفات

انه لو كان علمه تعالى قديما فاما نفسا لذات ام غيرها وعلى الاول يلزم كونه تعالى علما وعلى الثاني يلزم شريك له تعالى .  
 وقد تقدم الجواب عن ذلك .

وايضا قالوا : يصح القول بانه تعالى عالم بنفسه ولا يصح انه قادر على نفسه ، فعلمه غير القدرة وهما غيره تعالى .

ورد بان القدرة ذات تعلق بشيء فانها قدرة فعلية أي اعمال القدرة بخلاف العلم فانه لا يكون فعليا اصلا بل كلما ذكر علمه تعالى فيعنى به العلم الذاتي ، ولذا لم يصح تعلق القدرة به تعالى لاستحالة ان يكون



الشيء عمل نفسه .

واستدل ايضا على حدوث الصفات ببعض الايات كقوله تعالى: " و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين " .

والجواب ان علمه تعالى سابق على الحوادث باليقين، وان المراد من مثل هذه الآية هو أن يصبح هوء لا ء مجاهدين بالفعل في علمه تعالى فان قبل الجهاد يعلم الله انهم سيجاهدون .

### تصوير الوحدة بين الصفات

ذكر ولذلك وجوها :

١- ان ما يبدو من الاختلاف في الصفات هو في الاعتبار لافي الواقع ، فهو عالم باعتبار حضور المخلوق لديه وقادربا اعتباراً شيره في المخلوق ، وهكذا ساثر الصفات . وذلك لايوء دي الى الاختلاف الحقيقي كما ان كون الشيء معلوما ومقدورا لايوجب التعدد فيه .

٢- ترتب اثر الذات والصفة على الذات وحدها ، فمثلا يحتاج الانسان في انكشاف المعلوم الى العلم بخلافه تعالى .

٣- رجوع الصفات الى اصل واحد ، فالعلم يحتوي على الحياة لان العالم من يدرك ويشعر والحياة ترافق الادراك . والقدرة تحتوي على العلم لانه لا يمكن التاثير في الشيء الامع العلم به . فكل من العلم والحياة رجع الى القدرة تابعة عن كما لالذات وليست لها حقيقة خارجية زائدة على الذات .

### الاساس الفلسفي للتوحيد

هونظريية (اصالة الوجود) القاضية بان ما يسمى بالجواهر والاعراض

ذات حقيقة واحدة ، ولاتخالف في حقيقة الموجودات الابلالشدّة والضعف و هكذا مفاهيم القدرة والعلم والحياة ذات مصداق واحد وان كانت لكل منها مراتب متفاوتة بالوجوب والامكان وغير ذلك .

ومن نتائج هذه النظرية الالتزام (الحركة الجوهرية) القائلة بأن اضعف وجود كوني يشتمل على العلم والقدرة وغيرها ، بقدر استعداده مع أنه أمر بسيط . فاذا كان هذا حال أصغر وجود فكيف بمن هو اكمل موجود ؟

### شواهد النظرية من الفلسفة الحديثة

- ١- تحول المادة الى القوة بالانحلال والتلاشي ، فليس بين المادة (الجسم) وفوق المادة حازا واختلاف حقيقي .
- ٢- دخول الزمان في حقيقة الجسم الذي قاله (انشتاين) فوحّد بين العرض (زمان) وبين الجوهر (الجسم) .
- ٣- تكامل الانواع الذي <sup>قال</sup> به (دارون) وقال ان كل حقيقة كونية قابلة للتحول من مهية معينة الى مهية اخرى .

### النصوص الشرعية على التوحيد

وهي كثيرة ومتنوعة ، منها ما عن اميرالمؤمنين علي بن ابي طالب (ع) قال: وقول القائل انه عزوجل احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود واعقل ولاوهم .

وهناك روايات دالة على ان التوصيف يعنى الاثنينية بين الموصوف والصفة ، وذلك مستحيل في ذاته تعالى .

فثبت ان تعدد الصفات ليس من ضروريات الاسلام وانما هو عقيدة

النشاعة وحسب . فلا يلزم حمل الاية على التثليث الذاتي .

### معنى التثليث الذاتي

وحتى لو كانت الاية ناظرة الى التثليث الذاتي فهي غير دالة على شرك الكتابي ، لان التثليث الذاتي على قسمين :

- ١- ان يكون كل من الثلاثة لها واجبا . وهذا هو الشرك .
- ٢- ان يكون واحد منها لها والاخران من مظاهرها الاولى . وهذا ليس بشرك .

والاية تدل على هذا المعنى الاخير لان معنى ثالث ثلاثة بعض الثلاثة وذلك لا يستلزم الشرك كما تقدم .

### اقوال اهل الكتاب في التثليث

نشير الى بعض اقوالهم كي نعرف ماذا يعنون بالتثليث ، فقد جاء في التوراة : " وظهر له الرب ... واذا ثلاثة رجال ... فلما نظر ... سجد الى الارض " اي ان ابراهيم (ع) سجد لهم . وفي رسالة يوحنا : " فان الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة الاب والكلمة والروح القدس ، وهؤلاء الثلاثة هم واحد " فهذه الاقوال صريحة بعدم التعدد وعدم وجود آلهة مستقلة . وعليه لا يحكم بشركهم لاعتقادهم بالتثليث .

### الدليل الرابع كراهيتهم للاسلام

لقوله تعالى " هو الذي ارسل رسوله بالهدى ... ولو كره المشركون " والاية اطلقت الشرك على من يكره الاسلام ، وبما ان الكتابي يكره الاسلام

فهو من المشركين .

الجواب انه لا قائل بان الجملة الخبرية ذات مفهوم . وليس في الية سوى الاخبار بأن المشركين يكرهون الاسلام ولا يلزم منها اختصاص الكراهية بالمشركين لان الخبر غالبا يوجد في غير المبتدا وايضا قولنا زيد قائم . فالاية وان دلت على ان المشرك يكره الاسلام لكن لا يلزم منها ان يكون كل مكره للاسلام مشركا .

### الدليل الخامس اطلاق الشرك عليهم في السنة

روى انه (ع) امر وقال: اذا لقيت عددا من المشركين ولم يقبلوا الاسلام فاقبل منهم الجزية . ، والكتابي هو الذي يوءخذ منه الجزية فهو مشرك .

وردد هذا الحديث سندا بضعف الراوي لان سليمان بن بريدة غير موثوق عند مالك بن انس . كما ردد ايضا دلالة لان كثيرا من اهل العلم يجوز اخذ الجزية من غير الكتابي فلم يستعمل الكتابي في الحديث بالمشرك .

ثم لو سلم صحة الحديث سندا ودلالة فحكمه حكم الية التي اطلقت الشرك عليهم ، وهي قوله تعالى "وقالت اليهود عزير ابن الله . . ." وقد تقدم الكلام فيه .

### الدليل السادس اعتبارهم صنع الله من صنع البشر

قالوا ان كل من جحد الاسلام فهو مشرك ، لأن المعجزات التي ظهرت بواسطة نبينا (ص) هي خارجة عن قدرة البشر ، وهم اضافوها الى غير الله فاثبتوا شريكا لله تعالى .

الجواب ان المنكرين للمعجزات لم يعتقدوا بانها خارجة عن قدرة البشر وقد تقدم ان المعيار في العقائد هو معرفة صاحب العقيدة ولا يلزم احد باللوازم العقلية لمعتقده

### الدليل السابع

دعوى التواتر عن الرسول (ص) من تسميته كل كافر بالمشرك . ويرد هذا الادعاء بأنا رأينا في الدليل الخامس عدم توفر روايات واحدة موثوقة ومورد واحد يكون قد اطلق فيه الشرك على الكتابي فضلا عن التواتر . ولو كان فيه التواتر لما وقع فيه الخلاف . الى هنا انتهى الجانب العقائدي من البحث ، فلم يدلنا دليل على شمول المشركين لأهل الكتاب .

### القسم الثاني من البحث في اقوال في المسألة

والفصل الاول منه في آراء المفسرين . ولهم في ذلك اتجاهات مختلفة  
 ١- عدم دخولهم في المشركين وجواز النكاح منهم . اما عدم شركهم فلعطف المشركين عليهم في القرآن . اما جواز النكاح منهم فلاية الحل . وقد عرفنا صحة هذا الاتجاه في القسم الاول من البحث .

### الاتجاه الثاني

عدم جواز النكاح منهم لانهم مشركون بل لادلة اخرى ، وهذه الادلة ،  
 ١- مفهوم الغاية : (حتى يوء من) في قوله تعالى : "لا تنكحوا المشركات حتى يوء من" ، فيستفاد من تعليق الحكم على الغاية ان المدار في الجواز والمنع هو الايمان وعدمه . واجيب عنه بما يلي :

- ١- الاخذ بمفهوم الغاية مورد الخلاف .
- ٢- يحتمل ان يراد بالايمان مجرد الايمان به تعالى .
- ٣- حتى اذا اخذنا بمفهومها فهي تدل على انتفاء الحكم بعد الغاية ، وذلك غير المعنى العلية .

### الدليل الثاني

- قوله تعالى: " ولئنك يدعون الى النار " الوارد في ذيل آية التحريم والدعوة الى النار موجودة عند كل كافر وكافرة فتكون علة عامة لمنع الزواج منهم .
- ورد ذلك :
- ١- الاخذ بمفهوم الوصف مختلف فيه .
  - ٢- بناء على الاخذ به فهو اذا دل على العلية التامة وليس هنا كذلك .
  - ٣- والاخذ بمفهوم الوصف يكون عند اخذه في موضوع الحكم لا اذا ذكر بعد تعلق الحكم بالموضوع .
- وهذه الوجوه كافية لنقض الاستدلال بالاية فلا حاجة في رده الى ما ذكره آخرون من ردود ربما لاتستند الى اساس متين .

### الدليل الثالث : سياق الآية

- فان لفظ المشركين الوارد في آية المنع قد أريد منه الاعم من الكتابي فلفظ المشركات كذلك .
- الجواب انه لا دليل على ارادة المعنى الاعم من لفظ المشركين ، بل حرمة تزوج المسلمة للكتابي ثبتت بالاجماع لابهذه الآية . وعلى فرض

ان يكون عامافلا يجب التحفظ على وحدة السياق لان آية الحل قرينة على خلاقها .

### الدليل الرابع

قوله تعالى " ومن يستطيع منكم طولاً ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتيا تكمل المؤمنات"، فجازت الآية نكاح الامة المؤمنة حالة عدم التمكّن من الحرية المؤمنة سواء تمكّن من الكافرة أم لا، فدلّت على جواز نكاح الامة على الكافرة مع انه لا قائل به . فيجب ان يمنع من نكاح الكافرة كي لا يتعارض مفاد الآية مع رأى الفقهاء .

الجواب ان عدم القائل بذلك اجماع سكوتي وحجته مورد الخلاف . وعلى فرض كونه حجة فلا مانع تخصيص الآية به .

### الدليل الخامس

قوله تعالى: "ولاتمسكوا بعصم الكوافر" الدال على عدم جواز العقد على الكافرة مطلقاً فان المراد بالعصمة هنا النكاح . لكن اكثر المفسرين لم يرضوا بهذا التفسير وقالوا ان المراد بها المنع من البقاء على نكاح الكافرة، وخص هذا الحكم بغير الكتابية بالاجماع .

وهناك قول بنزول هذه الآية في خصوص الحربية للامر بطلب مهرهن بقوله تعالى واسألوا ما انفقتم .

وللاستدلال بالاية تقريبا آخرهوان استدانة الشيء من لوازم تحصيله عادة، والمنع من اللزم يقتضي المنع من الملزوم .

والجواب ان هذه ملازمة عامة لعدم اتيانها من الحكم الشرعي ، فلا يسري فيها حكم اللازم الى الملزم . ، بالاضافة الى وجود احتمال آخر من الآيه هوان تكون ارشادا الى عدم الركون الى الكافرات وعدم الثقة بهن ، فتكون الآيه اجنبية عن التكاح .

### الدليل السادس

قوله تعالى "لاتجد قوما يوء منون... يوادون من خاد الله ورسوله" . وبما ان التزوج بالكافرة مودة لها فهو منهي عنه بهذه الآيه .  
الجواب أن حدوث الشقاق بين الزوجين دليل على ان الزواج لا يحتوي دائما على الحب . بالاضافة الى ان مودة الكفار المنهية هي من حيث المحادة لله والنفوس المحبة مرغبا اختياريا لا يتعلق به الحكم الشرعي .  
وبعضهم حمل الآيه على المنافقين من المسلمين الذين كانوا يضمرون المودة للكفار . كما خصها آخرون بأهل الحرب .

### الدليل السابع

قوله تعالى "ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله" . فلا يجوز ايراد العقد على الكافرة لفساد كل ما يقوم بها من اعمال .  
واجيب عن ذلك بان المراد بالاحباط الحرمان من الثواب الاخرى لفساد العقود والمعاملات في الدنيا . ذكره الفقهاء وعلماء العقائد

### الدليل الثامن

قوله تعالى : "لايستوي اصحاب النار و اصحاب الجنة" ، فجواز التكاح



بين المسلم والكافرة مساواة بين أهل الجنة وأهل النار ، وذلك منهى في الآية .

ورد بذلك بأن الآية ناظرة الى بيان المنزلة وازدياد الشرف ولا يمنع من صحة النكاح كما في زواج العالم بالامية .  
ثم لا يجزم بكون الكافرة من أهل النار لا مكان تقبلها الاسلام بعد ذلك كما يمكن الجزم بان الزوج المسلم من أهل الجنة لان الموء من يجب ان يكون بين الخوف والرجاء .

### الدليل التاسع

الروايات الدالة على نسخ آية الحل بآية المنع . وبما ان هناك روايات اخرى على عكس هذه تدل على نسخ آية المنع بآية الحل فيقع بحثها عند بيان الاتجاه الرابع لاراء المفسرين .

### الدليل العاشر

قياس الزواج بالموارثة وبنكاح الكافر للمسلمة في الحرمة .  
ورد بأن القياس لو كان حجة فهو فيما اذا لم يكن دليل لفظي في المسألة ، وهذا آية الحل موجودة فلا حجة للقياس .

### الدليل الحادي عشر

اصالة الحرمة ، فان دليل الحل والحرمة يتساقطان بالتعارض فيكون المرجع اصالة الحرمة حيث ان النكاح متعلق بالاعراض .  
الجواب انه لاتعارض بين الآيتين لاختلاف موضوعهما ، وعلى تقدير التعارض فهناك ما يرجح آية الحل كما ياتي بيانه .

غضب عمر (رض) على زواج طلحه وحذيفه بكتابه .  
 ورد ذلك بانه قد نقل عن عمرا ايضا قوله بعدم الحرمة فلا يمكن الاخذ  
 بشيء منهما لاختلافهما بالاضافة الى ان كثيرا من الصحابة و  
 التابعين صرحوا بحوا هذا النكاح . فلم يتم شيء مما ذكر دليلا على  
 حرمة زواج الكتابية .

### الاتجاه الثالث

تخصيص آية المنع بآية الحل لان آية المنع عامة تشتمل الوثني ايضا  
 بينما آية الحل مخصوصة بالكتابي . والخاص مقدم على العام  
 وقد ردوا هذا الاتجاه بوجوه : منها ان آية الحل متأخرة فلا يصح  
 اخذها بيانا للمراد بالعام لعدم جواز تأخير البيان . ومنها ان التخصيص  
 خلاف الظاهر فلا بد من الاخذ بآية المنع ومنها ان آية الحل وان كانت  
 متأخرة تلاوة الا انها متقدمة نزولا فلا بد من الاخذ بالمتأخر نزولا . ومنها  
 ان آية الحل لاتنظر الى الكافرات الباقيات على كفرهن ، بل يبرأ  
 بها اللواتي اسلمن منهن .

ولربما منقتنع بهذه الوجوه كلها أو بعضها . لكن لايهمنا ذلك مادام  
 ان هناك وجها صحيحا لعدم صحة التخصيص وهو ان التعبير المذكور في  
 الآية : (الذين أتوا الكتاب ) اعم من اللواتي دخلن في الاسلام وغيرهن ،  
 وهذا بخلاف عبارة (أهل الكتاب ) الظاهرة فيمن هو كتابي بالفعل . فبعد  
 ان شملت آية المنع جميع الكتابيات تاتي آية الحل وهي منفصلة عن  
 آية المنع وايضا مبهمة من حيث المراد بها ، فيكتفي بالقدر المتقين  
 خروجه عن العام وهو الداخلات في الاسلام ويبقى دليل العام حجة في الباقي

لعدم العلم بخروجه عنه .

#### الاتجاه الرابع

نسخ المنع بالحل لان آية الحل في سورة المائدة وهي آخر ما نزل .  
واجيب بأن هناك روايات على خلاف ما ذكرتدل على نسخ الحل  
بالمنع . كما لا يخلو جميع هذه الروايات من وجوه الضعف . وبعد تعارض  
هذه النصوص وتساقطها عن الحجية لا يبقى في البين سوى آية المنع وآية  
الحل ، وبما ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق يقدم الخاص على العام و  
لا يكون هذا من موارد النسخ .

#### الاتجاه الخامس والسادس

جواز كل من النسخ والتخصيص ، اودخول الكتابي في المشركين و  
عدم جواز النكاح منهم لنسخ الحل بالمنع اولعدم نزول الحل في شأن  
الباقيات على دينهن .  
وقد لمسنا من عرض الاتجاهات السابقة ما بيررهذين الاتجاهين  
فلا نعيد .

#### اقوال الفقهاء

اتفق المذاهب الاربعة على ان للمسلم ان يتزوج الكتابية  
كما هو الراجح عند المتأخرين من الامامية . وعليه فقهاء الخوارج  
والظاهرية وبعض الزيدية .

#### دليل لاهناف

نستنتج من استدلالهم ما يلي:

- ١- الكتابية غير مشرقة شرعا وان هو مشرك لغة .
  - ٢- على فرض انها مشرقة فالمنع منسوخ بالحل .
  - ٣- تفسير ابن عمر لفظ (المحصنات ) بالمسلمات غير تام من عدة وجوه التي منها كونه تفسير اراديا لعدم مجيء هذا اللفظ لغة بمعنى المسلمة .
  - ٤- عمل الصحابة ايضا دليل على الحلية .
  - ٥- ترجيح جانب الحرمة في الحربية عند بعضهم دفعا للفتنة .
- وقد مر بحث كل هذه النقاط . وسأتي التفصيل بين الحربية والذمية لدى بيان الاقوال المفصلة .

#### استدل الشافعية

- ١- بآية الحل، وهي لاتعارض آية المنع بناء على عدم كون الكتابية مشرقة، اما بناء على كونها مشرقة فالمنع مخصص بالحل .
  - ٢- تزوج الصحابة منهم .
  - ٣- روي عن جابر (رض) وعن عمر جواز ذلك .
- وقد ذكر بعضهم شروطا للجواز كلزوم كونها متولدة من كتابيين وغير ذلك ولا يمكننا الموافقة معهم لاطلاق آية الحل .

#### استدلال الحنابلة

- ١- آية الحل . ولا يتعارض مع المنع ما منسوخة أو مخصصة بها .
- ٢- اجماع الصحابة وعدم القائل بالحرمة بين الاوائل .
- ٣- تزويج الصحابة منهم .

وبعضهم قيدا لجواز بشروط كالشافية ، وانهم اختلفوا في الحربية .

### استدلال المالكية

١- آية الحل المخصصة لآية المنع

٢- عمل الصحابة .

وهمراً واكراهية هذا الزواج للصعوبة في تربية الولد .

### استدلال الجعفرية

استدلوا للحرمة :

١- آية المنع ، وحمل الحل على من أسلمن أو على المتعة لدلالته

الاخبار عليه .

٢- قوله تعالى " ولا تمسكوا بعصم الكوافر " .

٣- قوله تعالى " لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة " .

٤- الروايات المانعة من هذا الزواج .

٥- آية المحادة ( لاتجد قوما يوء منون ... يوادون من حاد الله - )

واستدلوا للجواز :

١- آية الحل حيث لا يصح حملها على التي أسلمت كما قاله ابن عمر ،

لان المشركة اذا أسلمت ايضا جازنكاحها فلا فائدة لذكر (أوتوا الكتاب في

الاية) .

٢- قوله تعالى : " وأحل لكم ما وراء ذلكم " الذي جاء بعدما أعد الله

تعالى المحرمات من النساء .

٣- الروايات الدالة على الجواز

وقد قام الفقهاء بتحليل هذه الوجوه ، فردها البعض ورجحها

آخرون، كما جمع بعضهم بينها بحمل الجواز على الزواج الموقت .

### استدلال الزيدية

دليل القول بالحرمة عندهم آية المنع . وقالوا : لا يمكن الاخذ بآية

التحليل لمعارضتها بآيات أخرى مثل : "ولاتمسكوا بعصم الكوافر" .

ودليل القول بالجواز :

١- آية الحل .

٢- الروايات الدالة عليه .

٣- الاجماع .

٤- فعل وقول اصحاب .

وقد خصوا الجواز بالذميمة ، وبالكتابتية الخالصة دون ما اذا كانت

أمها وثنية .

### استدلال الظاهرية

باستثناء الكتابيات من المشركات لانهن أقل من المشركات

وفي الفقه الاسماعيلي روى عن علي (ع) عدم الجواز في خصوص الحربية .

### القول الثاني حرمة نكاح الكتابية

وقد مرّ ما يمكن ان يكون وجهاً لهذا القول وكذا الجواب عنه .

ولعل السبب لتبني هذا القول الصعوبة في تربية الطفل كما تقدم .

### القول الثالث التفصيل بين الدائم والمؤجل

والدليل عليه :

- ١- ظهور لفظ الاجر في ( اذا آتيتموهن أجورهن ) في الموء جل حيث ورد هذا اللفظ في آية المتعة : "فما استمتعتم به منهن فأتوهن أجورهن" .  
واجيب بعدم اختصاص هذا اللفظ بالموء جل لاستعماله في الدائم ايضا .
- ٢- ذكر خصوص المتعة في بعض الروايات الدالة على جواز نكاح الكتابية . والجواب ما مر من عدم التعارض بينها وبين المطلقات لعدم المخالفة بينهما بحسب المفهوم .  
بالاضافة الى موء اخذات أخرى على هذا الدليل .

### القول الرابع التفصيل بين الحربية والذمية

- فعن ابن عباس عدم الجواز في الحربية لآية المقاتلة .  
ورد هذا القول لاطلاق آية الحل ، ولان وجوب المقاتلة ليس عللة لفساد النكاح .  
بالاضافة الى انه قد نقل عن ابن عباس القول بالحرمة المطلقة ايضا .

### القول الخامس التفصيل بين الحرية والامة .

- ذلك بحجة ذكر الايمان في جواز نكاح الامة بقوله (ولأمة موء منة خير من مشركة) وغيرها من الآيات .  
والرد ان اثبات حكم لموضوع لا ينفي هذا الحكم عما عداه .  
واخيرا هناك بعض الروايات تفصل بين حالة الاختيار والاضطرار وبين وجود الزوجة المسلمة وعدمها ، وغير ذلك ، لكن لا موجب لحمـل المطلقات عليها كما تقدم .

### الحكمة في التفرقة بين الكتابية وغيرها

بما أن الكتابية تعتقد بالحساب الأخرى فالظاهر من حالها التحفظ

على سلامة النسل لخوفها من العقاب . وذلك بخلاف المشركة حيث لا ترى  
اي مانع من ممارسة الفحشاء لعدم تدينها بالجزاء الأخرى.

### حكمة النهي عن الزواج المختلط عند المسيحيين

ذلك ان الزواج الحقيقي هو وحدة أرواح قبل أن يكون وحدة  
اجساد ، وكيف تقوم محبة بين شخصين يعتقد احدهما بان الآخر في ضلال .  
بالاضافة الى محذورات أخرى كمشكلة تربية الاولاد وما سيخلفه بعد  
الزواج من كدورة في العلاقات العائلية .

### الحكمة في الفرق بين زواج المسلم بالكتابية وزواج الكتابة بمسلمة

ذلك ان المسلم يعترف بأديان اهل الكتاب ، فلا يكون الكتابة  
مهانة عنده . أما غير المسلم فلا يعترف بالاسلام فتكون المسلمة معه عرضة  
لامتهان عقيدتها .

### اختلاف الدين في الزواج عند أهل الكتاب

يظهر من كلماتهم حرمة زواج المختلط حتى عند اختلاف المذاهب  
فضلا عن اختلاف الدين ، مع ان ما استدلوا ذلك من الكتاب المقدس لا  
يكفي لاثبات هذا الزعم .

### القوانين الوضعية

وهذه القوانين لاتعترف بما نعت الدين أصلا . اللهم الا اذا كانت  
الدولة عربية واسلامية تتبنى الشريعة الاسلامية في الاحوال الشخصية .



## الخاتمة في الزواج ممن هم في حكم الكتابي

اولا، ألمجوسية: هي التي تعبد النار وتعتقد أن للعالم الهين اثنين النور والظلمه .

واستدل لحدية نكاحها بأخذ النبي (ص) عنهم الجزية مع ان ذلك لا يجوز من غير الكتابي بحكم آية المقاتلة: (فاذا نسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) .

واجيب عن ذلك بعدم دخول اهل الكتاب في آية المقاتلة. ثم ان فعل النبي (ص) كقوله من السنة يمكن ان يكون بيانا للمراد بالقرآن ومخصاله .

واستدل ايضا على الحدية بقول جماعة من السلف بأن المجوس اهل كتاب كما روي ذلك عن الامام علي (ع) وعن غيره .

ورد ذلك بضعف هذه الروايات وعدم ثبوتها

ثم يقول النبي (ص) " سنوا بهم سنة اهل الكتاب غيرنا كحي نساء هم "

الدال على انهم بحكم الكتابي وليس منهم .

أما ما ورد من جواز النكاح منهم فيتعارض ايضا مع هذا الحديث ،

لكن الاستدلال عدم كونهم من اهل الكتاب بدليل حصر الكتابي في

اليهود والنصارى بقوله تعالى (ان تقولوا انما انزل الكتاب على

طائفتين من قبلنا ) فذلك غير وجهه لان الآية تمنع من القول بنزول الكتاب

على الطائفتين وحسب ، فتدل على وجوب الاعتقاد بنزوله على اكثر

منهما .

وقد ذكر العلماء وجوه اخرى في الآية ككون الطائفتين أشهر من

من غيرهما من أهل الكتاب .

## أدلة الجمهور على الحرمة

- ١- قوله (ص) "سناوبهم سنة أهل الكتاب" الخاص بحكم الجزية فلا يكون المجوس بحكم الكتابي في غيرها .
- ٢- الروايات الدالة على الحرمة .
- ٣- اجماع الصحابة على ذلك

ثانياً الصابغة: قيل انهم يعبدون الكواكب ، وقيل غير ذلك والاختلاف في عقائدهم وأوجب الخلاف في نكاحهم فمن اعتبرهم من النصارى كأبي حنيفة جوز ذلك بخلاف غيرهم كالصاحبين .

ثالثاً الطائفة السامرية ، فالغالب من الفقهاء على حلية نكاحهم لانهم يعتبرون من اليهود عندهم .

اما من يتمسك بغير الكتابين كزبوردا وود وغيره فالاحناف على الحلية ، والجمهور على الحرمة . وهذا الخلاف نشأ عن الخلاف في اعتبارهم هولاء من اهل الكتاب وعدم ذلك . لكن وجوب الاحتياط في الاعراض يقضي بالموافقة لرأي الجمهور للشبهة وعدم التأكد من كونهم أهل الكتاب في عرف الشرع .

هذا والله الحمد أولاً وآخراً .

## اهم مصادر الكتاب

### أولاد تفاسير القرآن الكريم

- ١- احكام القرآن، تأليف أحمد بن علي الرازي الحنفي المشهور بالجصاص، ج ٢ و ١، مطبعة البهية المصرية، سنة ١٣٤٧ هـ.
- ٢- احكام القرآن لابي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، ج ١ و ٢، مطبعة عيسى الباقي الحلبي، سنة ١٣٧٦ هـ.
- ٣- انوار التنزيل، تأليف ناصرين عبد الله المشهور بالبيضاوي، طبع الخونساري، سنة ١٢٨٣ هـ.
- ٤- الاكليل في استنباط التنزيل، تأليف جلال الدين السيوطي الشافعي، مطابع دار الكتاب العربي بالقاهرة، سنة ١٣٧٣ هـ.
- ٥- البحر المحيط، تأليف ابو عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الاندلسي الغرناطي الجياني الشهير بابن حيان، مطبعة السعادة، مصر، سنة ١٣٢٨ هـ.
- ٦- بيان السعادة، تأليف السلطان محمد الخراساني، طبع تهرآن سنة ١٣١٤ هـ.
- ٧- تفسير ابوالفتوح الرازي، طبع ايران سنة ١٣٢٥ هـ.
- ٨- التبيان في تفسير القرآن، تأليف ابي جعفر محمد بن الحسن

الطوسي المطبوع سنة ١٣٦٢ هـ . قمرى .

٩- تفسير القرآن، تأليف السيد عبدالله العلوى، طبع طهران

سنة ١٣٥٢ هـ .

١٠- تفسير الكبير للفخر الرازى، ج ٦، مطبعة البهية بمصر .

١١- تفسير الجلالين، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي

وجلال الدين عبدالرحمن السيوطي الشافعي، طبع ايران، وقع الفراغ

من كتابته سنة ١٢٧٦ هـ . (هكذا في اخر الكتاب) .

١٢- تفسير النسفي أومدارك التنزيل، تأليف عبدالله بن أحمد

ابن محمود النسفي المكنى بابي البركات ، الناشر دار الكتاب العربي

- بيروت .

١٣- الثمرات اليانعة والاحكام الواضحة، تأليف الفقيه الشيخ

يوسف الثلاثي الزيدى، نسخة مخطوطة بدار الكتب في القاهرة نقلا عن

التفسير والمفسرون لمحمد حسين الذهبي، مطابع دار الكتاب العربي

بمصر، (١٣٨١ هـ - / ١٩٦٢ م) .

١٤- جامع البيان عن تأويل اى القرآن لابي جعفر محمد بن جرير

الطبرى، مطبعة مصطفى البايي الحلبي واولاده بالقاهرة، سنه

١٣٧٣/١٩٥٤) .

١٥- الجامع لاحكام القرآن، تأليف ابي عبدالله محمد بن أحمد

الانصارى القرطبي، مطابع دار الكتب بالقاهرة المطبوع في سنوات

١٣٥٢ و ١٣٥٧ و ١٣٥٨ هـ .

١٦- الجواهر للطنطاوى، مطبعة البايي الحلبي بمصر سنة ١٣٤٤ .

١٧- الصافي او تفسير الصافي للفيض الكاشاني، طبع ايران ،

- ١٨- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل أوتفسير الكشاف للشيخ محمود بن عمر الزمخشري، مطابع دار الكتب العربي- بيروت .
- ١٩- كنز العرفان في فقه القرآن للفاضل المقداد السيوري الحلبي منشورات دار الاضواء في النجف الاشرف .
- ٢٥- الباب التأويل، تأليف علي بن محمد الخازن، طبعة قديمة بمصر غير مؤرخ .

- ٢١- مجمع البيان، تأليف ابو علي الفضل بن الحسن الطبرسي من اكابر علماء الامامية في القرن السادس الهجري. طبع طهران، سنة ١٣١٤ هـ .

- ٢٢- الميزان في تفسير القرآن، تأليف السيد محمد حسين الطباطبائي، ملتزم الطبع محمد الاخوندي، سنة ١٣٧٩ هـ .
- ٢٣- المنار في تفسير القرآن، تأليف العلامة محمد عبده، المطبوع سنة ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م .

### ثانيا - الحديث والتاريخ:

- ١- الاستبصار، للشيخ ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، مطبوع في النجف، سنة ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م .
- ٢- اصول الكافي، لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي، مطبوعة الحيدري، طهران سنة ١٣٨١ .
- ٣- التهذيب للشيخ الطوسي، طبع خونسار سنة ١٣١٦ هـ .
- ٤- السنة، لمحمد بن نصر المروزي، الناشر دار الثقافة الاسلامية بالرياض، مطابع دار الفكر بدمشق .
- ٥- سنن النسائي، لابي عبد الرحمن أحمد بن شعيب، المطابع

## المصرية بالازهر .

٤- سنن ابي داود ، ط ٢ ، سنة ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

٧- سنن الترمذى ، او عارضة الاحوذى ( كما يسمى عند علماء الحديث )

أوصحيح الترمذى ، بشرح ابن العربي المالكي ، مطابع المصرية بالازهر  
سنة ١٣٥٠ .

٨- صحيح ابي عبدالله البخارى ، هو محمد بن اسماعيل البخارى ، ط ١

بالمطبعة الشرفية في مصر بخان ابي طاقية ، سنة ١٣٥٤ .

٩- فروع الكافي ، لثقة الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحق

الكليني الرازى ، مطبوع سنة ١٣١٥ .

١٥- منتقى الاخبار ، او المنتقى من اخبار المصطفى ، تأليف وجمع

مجدالدين ابي البركات عبدالسلام بن تيمية الحراني ، الطبعة الاولى  
سنة ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م ، مطبعة حجازى .

١١- نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار ، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني

اليمني ، مطبعة العثمانية بمصر سنة ١٣٥٧ هـ .

١٢- الوافي ، تأليف محمد بن مرتضى المدعو ( محسن ) طبع ايران

سنة ١٣٢٤ هـ .

١٣- وسائل الشيعة ، تأليف محمد بن الحسن الحر العاملي ، طبع

ايران ، سنة ١٣١٣ هـ ، بخط محمد تقي الخوانسارى .

١٤- كبريت أحمر ، تأليف محمد باقر الخراساني ، مطبعة الاسلامية

في طهران .

١٥- ناسخ التواريخ ، تأليف محمد تقي سپهر ، ج ١ من الكتاب

الثاني ، الناشر مؤسس مطبوعات ديني قم " چاپ اسلامية " طهران .

- ١- الام، تأليف محمد بن ادريس الشافعي، مطبعة الاميريــــــــــــة الكبرى بولاق، مصر، سنة ١٣٢١ هـ.
- ٢- الاشباه والنظائر في الفروع، تأليف جلال الدين عبدالرحمن بن ابي بكر السيوطي الشافعي، مطبعة مصطفى محمد بمصر سنة ١٣٥٩ هـ.
- ٣- الاقتصار، تأليف نعمان بن محمد المغربي، مطبعة الكاثوليكية بيروت، سنة ١٣٧٦ هـ.
- ٤- الانصاف في مسائل الخلاف، تأليف علا الدين المرداوي، مطبعة السنة المحمدية- مصر، سنة ١٣٧٦ هـ .
- ٥- احكام الذميين والمستأمنين، تأليف الدكتور عبدالكريم زيدان.
- ٦- احكام اهل الذمه، تأليف محمد بن ابي بكر بن قيم الجوزيه، ق١ تحقيق وتعليق الدكتور صبحي الصالح، ط ١، مطبعة جامعة دمشق، سنه (١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م).
- ٧- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، طبع شركة المطبوعات العلمية، مصر، سنة ١٣٢٧ هـ والكتاب من تاليفات الكاساني.
- ٨- البحر الزخار، تأليف أحمد بن يحيى المرتضى، مطبعة السنة المحمدية- مصر سنه ١٣٦٧ هـ .
- ٩- تذكرة الفقهاء، طبع جري قديم غير مرقمة، والكتاب موجود في مكتبة السيد الحكيم العامة في النجف الاشرف برقم  $\frac{11}{9}$
- ١٠- تحفة المحتاج بشرح المنهاج، تأليف شهاب الدين احمد بن حجر الهيثمي الشافعي، مطبعة مصطفى محمد بمصر.
- ١١- جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، تأليف الشيخ محمد حسن نجفي، مطبعة الحاج ابراهيم سنة ١٣٢٥ هـ .

- ١٢- حاشية الدسوقي، مطبعة الازهرية بمصر، ط ١، سنة ١٣٤٥ هـ .
- ١٣- حاشية الجمل على شرح المنهج، تأليف سليمان الجمل الشافعي- مطبعة مصطفى محمد ببصر .
- ١٤ - الخلاف ، لابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، الثانية سنة ١٣٨٢ هـ .
- ١٥- دعائم الاسلام، تأليف القاضي النعمان بن محمد، مطبعة المعارف - مصر، سنة ١٣٧٩ هـ / ١٩٦٥ م .
- ١٦- الدر المختار شرح تنوير الابصار، تأليف الحصكفي، مطبوع على هامش رد المحتار .
- ١٧- رد المحتار على الدر المختار، تأليف محمدا مين الشهير بابن عابدين، المطبعة المصرية بولاق .
- ١٨ - الروض النضير، مطبعة السعادة بمصر، ط ١ سنة ١٣٤٧ هـ .
- ١٩ - الزواج والطلاق في الاسلام، تأليف بدران ابوالعينين، ط ١ سنة ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م، مطبعة دار التأليف بمصر .
- ٢٥- الزواج والطلاق على المذاهب الخمسة، تأليف العلامة محمد جواد مغنية، ط ١- بيروت، كانون الاول ١٩٦٥، مطبعة كرم .
- ٢١- الزواج في الشرع الاسلامي تأليف انور الخطيب، طبع دار العلم للملايين - بيروت .
- ٢٢- شرح السير الكبير، تأليف شمس الأئمة السرخسي الحنفي، وال متن لمحمد بن الحسن الشيباني، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدرآباد - هند، الطبعة الاولى، سنة ١٣٣٥ هـ .
- ٢٣- شرح الزرقاني على الموطأ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة .
- ٢٤- شرائع الاسلام، للمحقق جعفر بن الحسن الحلبي، طبع خورشيد،



طهران، سنة ١٣٧٧ هـ.

٢٥- عقد الزواج واثاره للاستاذ محمد ابوزهرة، ١٩٥٨، جامعة

الدول العربية.

٢٦- غاية المنتهى، تأليف مرعى بن يوسف الحنبلي، مطبعة دار

السلام، دمشق، سنة ١٣٧٨ هـ.

٢٧- الفقه الاسلامي للاستاذ محمد شفيق العاني، مطبعة لجنة

البيان العربي ١٩٦٥ م.

٢٨- الفتاوى الهندية، تأليف نظام وجماعة، طبعة قديمة غير

مؤرخة، موجود في مكتبة السيد الحكيم العامة برقم  $\frac{43}{9/b}$ .

٢٩- الفتاوى الكبرى، تأليف احمد بن عبد الحليم، مطبعة دار

الجهاد بمصر سنة ١٣٨٥ هـ.

٣٥- في الزواج المسيحي، رسالة عامه للأب الاقدس البابا بيوس

الحادي عشر، مطبعة الكاثوليكية للاباء اليسوعيين، بيروت اذار

١٩٣١.

٣١- مقالة (كاردر اسلام)، نشره انجمن سلامي دانشجويان، طبع

ايران ١٣٢٥ هـ.

٣٢- مطالب اولى النهى، تأليف السيوطي، منشورات المكتب

الاسلامي بدمشق.

٣٣- المقنع، لابن قدامة المقدسي الحنبلي، مطبعة السلفية بمصر

سنة ١٣٧٤ هـ.

٣٤- المدونة الكبرى في الفقه المالكي، مطبعة السعادة بمصر.

٣٥- المحلى، تأليف ابن حزم الظاهري، ادارة الطباعة بمصر

سنة ١٣٥١ هـ.

- ٣٦- مختصر المزني، تأليف ابي ابراهيم اسما عيل بن عيسى  
المزني المطبوع بها مش كتاب الامام للشافعي  
٣٧- المهذب، تأليف ابراهيم بن يوسف الشيرازي الشافعي  
مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٣٤٣ هـ .  
٣٨- المنتقى، تأليف سليمان بن خلف المالكي، مطبعة السعادة  
بمصر سنة ١٣٣٢ هـ .

- ٣٩- مختلف الشيعة، تأليف العلامة الحلبي، المطبوع سنة ١٣٢٤ هـ  
٤٥- مسالك الاحكام، تأليف الشهيد الثاني، طبع الخونساري .  
٤١- المبادئ العامة للفقهاء الجعفرى، تأليف هاشم معروف الحسيني  
دار النشر للجامعيين، مكتبة النهضة - بغداد .  
٤٢- المغني، لابن قدامة الحنبلي، هو ابو محمد عبد الله بن أحمد  
بن قدامة المقدسي، طبع ادارته المنار سنة ١٣٦٧ هـ .  
٤٣- نهاية المحتاج، تأليف محمد بن ابي العباس الشافعي، مطبعة  
البابي الحلبي بمصر، سنة ١٣٥٧ هـ  
٤٤- الهداية شرح بداية المبتدى، تأليف علي بن ابي بكر المرغيناني  
الحنفي، مطبعة المصطفى البابي، القاهرة، سنة ١٣٥٦ هـ .

#### رابعا - اصول الفقه:

- ١- الاصول العامة للفقهاء المقارن، تأليف الاستاذ السيد محمد تقي  
الحكيم، مطبعة دار الاندلسي، بيروت سنة ١٩٦٣ م .  
٢- اصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر، مطبعة النعمان،  
النجف الاشرف، سنة ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ م .  
٣- زبدة الاصول، تأليف الشيخ محمد البهائي العاملي، طبع

ايران، سنة ١٣١٩ هـ .

٤- العدة، تأليف الشيخ الطوسي، مطبعة دت برسا ديمبي سنة

١٣١٨ هـ .

٥- الفصول في علم الاصول، تأليف الشيخ محمد حسين، طبعة حجرية

قديمة غير موء رخة .

٦- فرائد الاصول، والرسائل، تأليف الشيخ مرتضى الانمارى، مطبعه

مصطفى - ايران، سنة ١٣٧٤ هـ .

٧- كفاية الاصول، تأليف الشيخ محمد كاظم الهروى، ج ١، مطبوع

سنة ١٣٢١ هـ وج ٢ مطبوع سنة ١٣٢٤ هـ .

٨- معالم الدين في الاصول، تأليف جمال الدين ابي منصور الشيخ

حسن بن زين الدين، طبع طهران، افسست سنة ١٣٧٨ .

٩- المستفى من علم الاصول، تأليف حجة الاسلام ابي حامد محمد

ابن محمد بن محمد الغزالى، مطبعة مصطفى محمد بمصر سنة ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م

#### خامسا - العقائد والفلسفة والمنطق:

١- احقاق الحق، تأليف يوسف بن مطهر الحلى ونور الله التستري

وفضل بن روزبهان، مطبعة السعادة بمصر، سنة ١٣٢٦ هـ .

٢- التوراة والانجيل الراضجة والكتاب المقدس .

٣- التوضيح في بيان حال الانجيل والمسيح، تأليف الشيخ محمد

حسين آل كاشف الغطاء، مطبعة دار السلام في بغداد، سنة ١٣٤٦ هـ .

٤- حاشية الشيخ اسما عيل الكنبوى على شرح الجلال للعقائد

العصدية المطبعة العثمانية، سنة ١٣١٨ هـ، وكذلك حاشية المرجانسي

والخلخالي على هامش الكتاب المذكور .

- ٥- دلائل الصدق ، تأليف الشيخ محمد حسن المظفر، طبع تابان سنة ١٣٦٩ هـ .
- ٦- الرحلة المدرسية ، تأليف الشيخ محمد جواد البلاغي ، مطبعة النعمان ، النجف الاشرف ، سنة ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م .
- ٧- شرح العقائد ، تأليف سعد الدين التفتازاني ، مطبعة حاجي محمد يتغ بهادر مالك ، لکنہر بالہند .
- ٨- شرح المواقف ، تأليف عبدالرحمن بن احمد الايجي القاضي ، مطبعة محرم افندي البوسنوي ، قسطنطينية .
- ٩- شرح المقاصد ، تأليف سعد الدين التفتازاني ، مطبعة العامرة ، تركيا ، سنة ١٧٢٧ .
- ١٠- شرح تجريد الاعتقاد ، تأليف العلامة القوشجي ، المطبوع سنة ١٣٥٧ .
- ١١- الفصل في الملل والاهواء والنحل ، تأليف ابي محمد علي بن احمد بن حزم الظاهري ، المطبعة الادبية ، سنة ١٣٢٥ .
- ١٢- الملل والنحل ، تأليف ابي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني ، ط ١ ، المطبعة الادبية .
- ١٣- الهدى الي دين المصطفى ، تأليف الشيخ محمد جواد البلاغي مطبة الحيدريية ، النجف الاشرف ، سنة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م .
- ١٤- الاسفار الاربعة ، تأليف صدر المتالمين الشيرازي ، طبعة حجرية قديمة غير موءرخة ، والكتاب موجود في مكتبة آية الله الحكيم العامه في النجف الاشرف برقم  $\frac{1}{9/ع}$  .
- ١٥- اصل الانواع ، تأليف روبرت داروين ، ترجمة اسما عيل مظهر ، دار العصر للطبع والنشر ، مصر سنة ١٩٣٨ م .

- ١٦- چگونه تشویش و نگرانی را از خود دورکنیم، تألیف دیل کارینجی، ترجمه حسام الدین امامی، مطبعة گیلان، سنة ١٣٤٣ هـ .
- ١٧- حکمة التشريع وفلسفته، تألیف الشيخ احمدعلي الجرجاوي، الطبعة الخامسة، سنة ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م .
- ١٨- دوفيلسوف شرق و غرب، تألیف حسينعلي راشد، طبع ايران .
- ١٩- رسائل في الحكمة والطبيعيات، تألیف ابي علي سينا، طبع بمبئی سنة ١٣١٨ هـ .
- ٢٠- شرح المنظومة، تألیف ملا هادي السبزواری، طبع ايران على النسخة الناصرية سنة ١٣٦٧ هـ .
- ٢١- الشفاء لابي علي ابن سينا، مطابع الاميرية سنة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م
- ٢٢- القيسات، تألیف السيد محمد باقر الداماد، طبع الشيخ محمود البروجردی، سنة ١٣١٥ هـ .
- ٢٣- النسبية، تألیف انشتاين، ترجمة رمسيس شحاتة، مطبعة دار النهضة بمصر، سنة ١٩٦٧ م .
- ٢٤- هداية الحكمة، مطبعة لاهور بالهند .
- ٢٥- تهذيب المنطق للتفا زاتي وحاشية ملا عبد الله عليه، طبع عبدالرحيم- ايران .
- ٢٦- لوا مع الاسرار في شرح مطالع الانوار، تألیف قطب الدين محمد بن محمد الرازی البويهی، طبع عبدالرحيم، سنة ١٢٩٤ هـ .
- ٢٧- المنطق للشيخ محمدرضا المظفر، مطبعة الزهراء، بغداد، سنة ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م .

- ١- الاحوال الشخصية للطوائف غير الاسلاميه في الشريعتين المسيحية والموسويه، تاليف القاضي محمد محمود نمرو والقاضي بقطر، ط ١، سنة ١٩٥٧م، مطابع دار النشر للجامعات المصرية .
- ٢- الاحوال الشخصية للاجانب والمصريين، تاليف كامل عثمان، ط ٢ مطبعة العجالة الجديدة، سنة ١٩٥٨م .
- ٣- الاحوال الشخصية لغير المسلمين المصريين، تاليف الاستاذ شفيق شحاتة، طبع معهد الدراسات العربية العالية بالقاهرة، ١٩٦٢م .
- ٤- الاحوال الشخصية للمسلمين والطوائف المسيحية والموسويه، تاليف كامل السامرائي، ط ٢، سنة ١٩٦٥، منشورات المكتبة الاهلية بغداد .
- ٥- ارادة رسولية لقداسة الحبر الاعظم البابا بيوس الثاني عشريني نظام سرة الزواج للكنيسة الشرقية، نقلها الى العربية الابا كايوس كوشا، مطبعة العمال اللبنانيين - بيروت .
- ٦- تنظيم الاحوال الشخصية لغير المسلمين، تاليف الدكتور فؤاد، مطبعة العالمية بالقاهرة، ١٩٦٦م .
- ٧- حقوق بين المللي خصوصي، تعارض قوانين، تاليف ارسلان خلعت بري، طهران، مطبعة روشنائی .
- ٨- الزواج ومقارنته بقوانين العالم، تاليف زهدى يكن، طبع مكتبة صادر - بيروت .
- ٩- الزواج في القانون الفرنسي، تاليف الدكتور عبدالفتاح عبدالباقي، مطبعة نهضة مصر، الفجالة بالقاهرة .
- ١٠- شرح قانون الاحوال الشخصية المعمول به في الاقليم الشمالي من الجمهورية العربية المتحدة، تاليف مصطفى السباعي، مطبعة

الجامعة السورية - دمشق، سنة ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٨ م.

١١- شرح المجموع الصفوي، تاليف جرجس فيلوتاؤس عوض، والمتن للعلامة القبطي الشيخ الصفي ابي الفضائل بن العسال، ط ١، مطبعة التوفيق بمصر.

١٢- شريعة حمورابي، تاليف الدكتور عبدالرحمن الكيالي، مطبعة الضاد، سنة ١٩٥٨ م.

١٣- قوانين ابي لقلق، ملحق المجموع الصفوي السابق الذكر.

١٤- مجلة المسرة، تموز ١٩٦٨، العدد ٥٣٧/٨، رئيس التحرير الاب جورج فاخوري، الوكالة البوليسية - شارع لبنان - بيروت.

١٥- المقارنات التشريعية، تاليف السيد عبدالله علي حسين، ط ١، القاهرة، سنة ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧ م. دار احياء الكتب العربية.

١٦- المبادئ العامة في تشريعات الاحوال الشخصية، تاليف محمد حلمي عبدالعاطي، ملتزم الطبع مكتبة القاهرة الحديثة، سنة ١٩٦٢ م.

١٧- المرشد في الاحوال الشخصية، تاليف كامل عثمان، مطبعة الفجالة بمصر.

١٨- مجموعة احوالات شخصية، احمد كمانكر، العدد ٦ طبع طهران.

١٩- مدونة جوستنيان في الفقه الروماني، ترجمة عبدالعزیز فهمي، دار الكتاب المصري، ط ١، سنة ١٩٤٦ م.

٢٥- الهدى في قانون الاحوال الشخصية لكنسية السريان الارثوذكس بقلم الراهب يوحنا الدولباني، مطبعة دير مارقس للسريان القدس ١٩٢٩ م.

٢١- الهدى، دستور الطائفة المارونية (في الاجيال الوسطى)، عربيه عن السريانية المطران داود الماروني، طبع على نفقة الرهبانية،

مطبعة المارونية - حلب ، سنة ١٩٣٥ م .

### سابعاً - اللغة والنحو :

- ١- الاشباه والنظائر في النحو ، تاليف جلال الدين السيوطي ، ط ٢ ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن ، سنة ١٣٦٥ هـ .
- ٢- البهجة المرضية شرح الفيتا بن مالك لجلال الدين السيوطي و الكتاب معروف باسم (السيوطي) ، طبع عبدالرحيم ، ايران .
- ٣- حاشية ابي طالب على البهجة المرضية المطبوعة على هامش الكتاب المذكور .
- ٤- شرح الرضي ، تاليف الشيخ الرضي ، طبع ايران أيام ناصر الدين شاه ، والكتاب قديمي الطبع غير مؤرخ .
- ٥- شرح ابن الناظم على الفيتا بن مالك ، نسخة خطية عند كاتب الرسالة .
- ٦- قاموس اللغة ، او القاموس المحيط ، تاليف مجد الدين الفيروز ابادي ، مطبعة دارالمأمون ، سنة ١٣٥٧ .
- ٧- مختار صحاح اللغة ، المطبوع سنة ١٣٥٣ هـ / ١٩٣٤ م .
- ٨- مقاييس اللغة ، تاليف احمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط ١ ، القاهرة ، سنة ١٣٧٥ هـ .
- ٩- مجمع البحرين ، تاليف الشيخ فخر الدين الطريحي النجفي ، طبع ايران ، سنة ١٢٩٣ هـ .
- ١٥ - المنجد في اللغة والادب والعلوم ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، سنة ١٩٦٦ م .



1. Précis de theologie morale catholique par  
le R.R.  
Hériliert Jone Éditions casterman  
Paris (VIE), 66 , rue Bonaparte  
Tamnai (Belgique)
2. The catholic Faith , by G.P. Dwyer Bishop  
of leeds.  
published by (120) west Heath road N.W.3.
3. La theorie do la conclitionp atestatine da-  
nles  
contrat Atitre onereux En droit Anancais.Pan  
Ander - Raoul the adoresco.
4. The name of all merciful God Ihigen My work  
at all my strong savoir anait contre.
5. The french vivil code, Henry cachard,paris,  
the leqram prem 26, Rued , Hamtpoul.
6. The swsscivil code by IV williams oxpord  
university press Humphery Milford . 1925.
7. The principles of German vivil law,by Erne-  
st J. Sehuster L.L.D (Munich) oxpord.
8. Petil catechisme par un groupe de misionai-  
res

## THE EXTRACT OF THE THESIS .

(Marriage of Muslim with woman of the people of the Book). and their belief)

This extract contains three points:

1. The importance and the needing to this theme.

In the field of society we see that the needing increases for writing about like these subjects, because there is plenty of applying this kind of marriage in the world.

It will be clear if we consider the excessive mix between different people, as we see in the Islamian Missions to the foreign countries and the social free meeting that appears in mixed classes of the two sexes in the university.

On the other side, there are millions of Muslims living between the people of the Book : (Jew and Christianity) as in America and England, Just as the people of the book are living in Arabic and Islamian countries, for example Republic of Lebanon and Iran.

We know that living in one country leads surely some times to loving relation between them

and ends to marriage although they have different religion.

Then we must know the cases and lawful rules of this kind of marriage.

In the field of jurisprudence the importance of this theme appears when we know that there isn't any clear text that be accepted by all jurists and commentators so that doesn't need to the investigation, but there are several ideas about this subject and thus severe contradiction rarely happens in Jurisprudence, so it indicates on difficulty of this subject.

Another reason that makes our theme more important that is the researching about subjective side and explanation the difference between the people of the Book and polytheists doesn't result only permission this kind of marriage, but also other lawful problems will solve at the end of it, like permission to eat all kinds of food of the people of the Book, and their entering in our mosques.

2. The results that got according to the indications and proofs.

In researching the subjective side I did'nt leave any point that relates to it without investigation, and after replying to all that said for proving the unification between the people of the Book and Polytheists , I preferred that the people of the Book differs from polytheists and each of them has especial lawful rules.

Then had studied all Quranian texts and other points that said to indicate on prevention this kind of marriage, as had mentioned by detail all contradictive thoughts of Jurisprndants and commentors about the two Quranian texts that point one of them to permission and another to prevention

At last I preferred the opinion that said: The people of the Book differs from polytheists and is'nt any objection between the two Quranian texts.

### 3. What is new in this theme.

The first thing in the attention that giving to subjective side more than any other Jurisprudencial books, although the foundation of their differance is this side, because who permi-

ts this marriage beleaves that the people of the book are not polytheists, and who prevents it beleaves opposite of this, but if we ask them why they are, or aren't all from one direction.

The answer is very vague, even we see in some books any researching about it, it will be a simple point.

The second thing is that I did'nt content with mention only Islamian opinian, but I compared this thought with ideas of the people of the book, so it led us to the Islamian law's distinction on other laws, because Islamian law did'nt confess this preventive while there is one religion with differant creed, while the unslamian laws confessed it a general preventive.

Another distention of Islamian Law appeared in specification the prevention in the case that the unmuslim is wife, but if he was husband the law permitted it, while in the view of the people of the book it is preventive in all cases.

At the end praise be to God  
REZA AL-SAIFI AL-MUQDISI

6455



مطبعة الشهيد

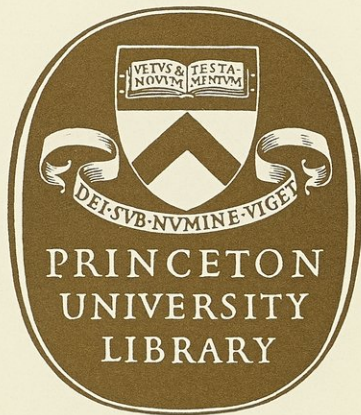
قم - ايران

٥٠٠ ر









Princeton University Library



32101 075910560