

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 زَوَاجِئًا

يقام

الشيخ رضا السيفي المقدسي

طبع على نفقة الرحوم الحاج منصور محمد عبدالله

يُهدى ولا يُباع

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

هدية المؤلف للعلامة الجليل محمد هادي
معرفة دامت بركاته

أرجو انه تنال القبول والرضا

رضا سيفي مقدسي

أَهْلُ الْكِتَابِ عَقِيدَةٌ زَوَاجًا

بقلم

رضا سيفي مقدسي

طبع على نفقة المرحوم الحاج منصور محمد عبد الله

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 وأوسع من الجانب الفقهي فضلنا تغيير عنوان البحث .

(Arabic)
 KBL
 5293
 1900E

المفحة :	الموضوع :
٥	مقدمه البحث
٧	غظه البحث
٩	تسويب البحث
١١	مراجع البحث
القسم الاول	
في تحديد معنى المشرك	
١٥	الفصل الاول: في تعريفه لفظه واصطلاحا
١٩	المشرك والكتا بي في نظر علماء الملل والنحل
٢١	المشرك والكتا بي في لسان القرآن القرآن الكريم وفي نظر المفسرين
٢٥	الفصل الثاني: في الوجوه والادله لدخول اهل الكتاب في المشركين
٢٥	الدليل الاول قوله تعالى ((وقالت اليهود عزير ابن الله...)) وجوابه
٢٥	السروايات حول شرك اهل الكتاب
٢٩	الدليل لثاني قوله تعالى ((ان الله لا يفرق بين يشرك به)) ونقده
٥٨	الدليل الثالث قولهم بالتثليث
٦٤	اهميه بحث التثليث
٧٢	طريقه الاثا عره في ثبات الصفات
٧٢	الدليل الاول: قياس الفا شب على الشاهد ونقده
٨١	الدليل الثاني لثا عره عدم فا ثده الحمل ونقده
٨٢	الدليل لثا عره صيروره الصفات من البديهيات ونقده
٨٣	الدليل الرابع اخا ذ العلم معبودا وال جواب عنه
٨٦	الدليل الخامس النصوص الشرعيه
٩٨	طريقه المعتزله وال فلاسفه وال شيعه لنفي الزيادة
١١٢	مسلك القا ثلين بحدوث الصفات
١١٨	الجهه لثا نيه من لبحث في ثبات توحيد الصفات عقلا وشرعا
القسم الثاني	
١٢٢	في بيان الاسا س الفللسفي الذي جعل ركيزه للتوحيد المطلق
١٢٦	دورا الفللسفه الحديثه في توحيد المفاهيم
١٣٢	الاحاديث المروييه حول صفاته تعالى
١٣٧	معاني التثليث الذاتي
١٤١	النا حيه الثالثه من لبحث في اقوال اهل الكتاب
١٥٦	الدليل الرابع كراهتهم للاسلام
١٥٩	الدليل لثا عره اطلاق الشرك عليهم في السنه
١٦٢	الدليل السادس اعتبارهم صنع الله من صنع البشر



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 واستدلاليهم
- ١٧٩ الاستدلال الثالث على حرمه زواج لكتنا بيده وحده سياق الابه
- ١٨١ الاستدلال الرابع على حرمه زواج الكتابيه قوله تعالى ((ومن لم يستطع...))
- ١٨٥ الاستدلال الخامس على حرمه زواج الكتابيه منع التمسك بعصم الكوافر
- 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 اصله الحرمة
- ٢٠٨ الاستدلال الثاني عشر التمسك بأشرع عمر
- ٢١٠ الاتجاه الثالث
- ٢٢٠ الاتجاه الرابع
- ٢٢٢ النصوص المتعارضة
- ٢٢٤ النسخ ليرافق البدأ
- ٢٣١ التخصيص خيرا من النسخ
- ٢٣٢ الاتجاه الخامس والسادس
- ٢٣٧ الفصل الثاني: في اقوال الفقهاء وبيان الادله لاراشم
- ٢٣٩ دليل الجمهور على الحلبيه
- ٢٤٠ رأي الاحناف
- ٢٤٥ ثانيا رأي الشافعيه
- ٢٤٧ ثالثا رأي الحنابلة ودليلهم
- ٢٥٠ رابعا رأي المالكيه
- ٢٥٢ خامسا رأي الجمهوريه
- ٢٥٨ سادسا رأي الزيديه
- ٢٦٠ سابعا رأي الظاهريه
- ٢٦١ الرأي 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

1503 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
٢١٢	الفصل الاول الدول العربيه والاسلاميه
٢١٦	اختلاف الدين في القانون اليراني
٢١٧	الفصل الثاني القوانين الوضعيه في الدول الاجنبيه
٢٢٢	ميزه القانون الالهى على القوانين الوضعيه
٢٢٦	الخاتمه في حكم الزواج من سائر طوائف اهل الكتاب او من بحكمهم
٢٢٦	نكاح المحوسيه : الاقوال في المسئله
٢٢٧	وجوه ثلاثه لحصرا هل الكتاب بالظنفتين
٢٢١	وجهه نظر
٢٢٢	نسبه الجواز الى الشافعى
٢٢٤	نكاح الصابيه
٢٢٧	نكاح السامريه
٢٢٩	النكاح ممن يتمك بغير الكتابيين
٢٥٢	خلاصه البحث
٢٨١	مصادر البحث

Lazaristes dedie aux 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، لزيادة الحاجة إلى أمثال هذه البحوث نظراً لتوفر مواردها التطبيقية، وذلك لتزايد الاندماج بين مختلف الشعوب كما في موارد البعثات الإسلامية إلى الدول الأجنبية ، والتفاعلات الاجتماعية التي تحصل في ظل المحيط الجامعي الحر ، وفي الصفوف المختلطة من الجنسين .

بالإضافة إلى ملايين المسلمين الذين يعيشون بين أهل الكتاب كما في الولايات المتحدة الأمريكية وفي انكلترا، وهكذا اليهود والنصارى الموجودون في مختلف الدول العربية والإسلامية كما في الجمهورية اللبنانية وإيران ، فعيش المواطنين في بلد واحد و اشتغالهم في مجالات الحياة من الموءسات الاجتماعية والدوائر الحكومية والمدارس والجامعات لَمَّا بوءدى لامحالة إلى الاحتكاك والاتصال بين المواطنين ، وكثيراً ما يولد هذا علاقات ودّية 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 قلما 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 بالبعض 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 حكماً ما عديداً 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 الى 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 الخفيف وعلامهم 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 بظاهري 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 بالدلالة المتعلقة بالجانب العقائدي والتي تثبت شرك اهل الكتاب او عدم شركهم ، لعدم دليل فقهي على الجواز ولا على المنع من هذا الزوج سوى هذه الدلالة .
- وتوضيح ذلك ان اهم ما ذكره الفقهاء كدليل للحرمة في مسألة زواج المسلم بالكتابية 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 " والمحصنات 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 الايات هو آية التحريم،
(١) سواء يستدل بها لاثبات التحريم أو لنفيه فان اشمال الية على اهل
الكتاب يتضمن صحة رأي المانعين من هذا الزواج، وعدم اشمالها
يتضمن صحة رأي المجوزين .

والحاصل ان المهم هو دراسة هذا الشمول وعدمه، اما الادلة الفقهية
من الايات والسنة وقول الصحابي التي استدل بها فلا دلالة في شيء منها
على صحة هذا الزواج او بطلانه لضعفها وعدم صراحتها كما ياتي ذكرها .

تبويب البحث

اذا عرفنا مما تقدم اسباب تركيز البحث في الناحية العقائدية
اكثر من الناحية الفقهية، وان بقاء أية شبهة في الجانب
الموضوعي وعدم سد كل فجوة فيه يضع الباحث في التردد وعدم الثقة
بالحكم المتعلق بهذا الزواج .

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

والفصل الثاني يختص بتحليل الوجوه والادلة التي اقيمت على
دخول الكتابي في المشركين ومناقشة هذه الادلة .

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

الحل قوله "والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب".

وعندئذ يتم الحانب العقائدي من البحث فنبدأ بالقسم الثاني الذي يتعلق بذكر الأقوال في المسألة، وفحص الأدلة الفقهية واستقصاءها بعد معرفة موضوع الحكم وتحديد معنى المشرک، وفي الفصل الأول نشرح آراء المفسرين ووجهات نظرهم المختلفة واتجاهاتهم المتفاوتة بهذا الصدد والقاء الضوء عليها. أما الفصل الثاني فنذكر فيه آراء الفقهاء بمختلف مذاهبيهم وأدلة أقوالهم ومناقشتها حسب التمكن وفهمنا لهذه الأدلة. وفي الفصل الثالث نحاول أن نعرف وجهة نظر الشارع المقدس في التفرقة بين الكتابية والمشرکة والحكمة لذلك. وبالمناسبة نذكر حكمة النهي عن الزواج المختلط عند المسيحيين، وعند المقارنة بين الحكمتين ننتقل إلى ميزة بارزة للإسلام على المسيحية. كما نشير إلى الحكمة في التفرقة بين زواج المسلم بالكتابية وزواج الكتابي بالمسلمة.

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

أما القسم الرابع والأخير من بحثنا فهو حول القوانين الوضعية للمجتمعات البشرية ويكون الفصل الأول منه مختصاً بقوانين البلاد الإسلامية والعربية، والفصل الثاني بقوانين البلاد الأجنبية.

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 بحكمهم 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 إبراهيم .

هذا ، وفي نهاية البحث نأتي بخلاصة لما انتهينا إليه من نتائج .

مراجع البحث

ان المصداق 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 بوسعني الاطلاع عليها حسب المراجع المتوفرة في المكتبات التي استطعت الوصول اليها ، وقد حصلت على بعضها في خارج العراق كما لمكتبه 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 حبان 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 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 مصانيرها ككتب ابن سينا وملاصدرا (صدر المتألهين) ، وانشتاين وامثالهم .

وهكذا بالنسبة الى المراجع القانونية كمدونة جوستنيان

والقانون المدني الفرنسي والمقارنات التشريعية للسيد عبدالله
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 امرى) . كما يقال فى الدعاء : اللهم اشركنا فى دعاء الموء منين ، اى اجعلنا لهم

١- قاموس اللغة مادة "شرك"، ايضاً 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 جسمه ، 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 وتعالى ، وهكذا القول بجسميته تعالى لا يوجب الاعتقاد بالآلهة والتعدد في الخالق ، لانه لا يتضمن الاثنينية والشركة في الآلهة 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 الآيات والسنة عليه ، او غير ذلك فيأتي الكلام

اما ما جاء في اللغة من ان قولهم: "اشرك بالله" بمعنى كفر به تعالى وجده وانكرو وجوده 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 لانك فيه هو كفره ولا 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 في 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 في 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 الآية ٦

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 و اهل الكتاب في هذالايات فلو كان كفراهل الكتاب يوء دي 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 الجازان يكون ثبوت الكفر لهم جميعا من قبيل الصفات المشتركة بين امور مختلفكاشتراك افراد الانسان في النطق فالمسلمون كالمسيحيين في كثير من الصفات الذاتية والعرضية لكن الاشتراك في الصفات لا يوجب الاشتراك والاتعاديينا لموصوف لهذه الصفات . (٢)

وبعبارة اخري ان للكفر بالله تعالى درجات ومما ديق 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 والمما 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 :

أ- ارباب الديانات مطلقا مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين
ب- اهل الاهواء والاراء مثل الفلاسفة الدهرية والصابئة وعبدة 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 بل فرق بينهم فجعل اهل الكتاب من اهل لديانات 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 صاحب 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 الذى 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 آراءء من ألف فى الملل والنحل، بل

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

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

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 للفايدة 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 والماثبين والنصارى والمجوس (٥) و الذين أشركوا ...))

هذه الآيات الكريمة وغيرها مما عطفت 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 ١٠٤ .

٣ - المائدة ، الآية ٢٢ .

٤ - البقرة ، الآية ١٥٥ .

٥ - سورة الحج الآية ١٧ .

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

١- اطلاق المشرك على أهل الكتاب .

٢- عدم صدق الشرك في حقهم .

وقد اتجه أكثرهم الى 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 بالكتابية 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- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ، ٦٦/٣ . أحكام القرآن لابن العربي ، ١٥٦/١ .

الحل (١)، ومنهم من جوزاً لميرين النسخ والتخصيص (لا) ولكل من هذه الاتجاهات أدلة ومرجحات 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 للآيات 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 ،

٥٧/٤ في ذيل الآية ((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 لثنائهما 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 الأوثان من المشركين (١) .

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

الفصل الثاني

في الوجوه والأدلة التي ذكروها لدخول أهل الكتاب
في المشركين

الدليل الأول :

قوله تعالى ((وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاؤون قول الذين كفروا من قبله قاتلهم الله أنى يوءفكون اتخذوا أبحارهم 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 في المشركات لعبادة اليهود عزيرا والنصارى عيسى ولقوله سبحانه في هذه الآية

١- سورة التوبة، الآية ٣٥-٣١ .

٢- الفخر الرازى في 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، أو قال: أعظم من أن تقول ربها عيسى أو عبد من عبدا لله (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 ، ٣/٢٠-١٦٤ . الزمخشري في الكشاف ٢٦٤/١ الفاضل المقداد في كنز العرفان ، ٥١/٣ . يوسف الثلاثي في الثمرات اليانعة ، ٢/٧٤ .

٢- هاشم معروف الحسيني في المبادئ العامة للفقه الجعفري ، ص ١٩٣ .
٣- الجصاص في أحكام القرآن ، ٣٩١/١ . الزمخشري في الكشاف ، ١٠٨/١ . القرطبي في أحكام القرآن ، ٣/٦٧ . أبوحيان في البحر المحيط ، ٢/٤ - ١٦٥ . يوسف الثلاثي في الثمرات اليانعة ، ٢/٦ - ٧ .

ولان عنى بهذا التغاير عدم رجوع عقيداهل الكتاب الى عقائدالمشركين فليس الغرض اثبات التوحيد لأهل الكتاب ولانفى الشرك عنهم، بل كل ما نريد هو عدم تباعد الكتابي من لفظ (المشرك) وسباق الذهن الى الوثنيين عندنا طلاق هذا اللفظ .
وعليه لا يمكن لأذيمفا دا لاية التي اعتبرت الكتابي مشركا ، وذلك لمعارضتها بهذه الايات الكثيرة التي فرقت بينهما . فلا بد من معالحة 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))
وأيا ((من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال)) . فقد عطف نبينا والنبي 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
أوالملائكة والتنبية على كمال الدرجة لهذا الأفراد في النبوة والافضلية 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 بقاء الاية التي اعتبرت الكتابي مشركا على ظاهرها والتصرف في ظاهرا الايات المشتملة على العطف بحملها على استعمال العطف في أكمل أفراد المعطوف عليه ، والاستشهاد لذلك باليتين 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 لسا ثرا لاقارب ، فالعطف هنا لا يبدل 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 تماما . فقالوا :

الاصل في العطف المغايرة لاعند وجودا لقرينة

فلفظ المشرك بظاهره انما يتناول عبدة الاوثان منهم عندا لاطلاقه ولا يدخل فيه الكتابي الابدالة وقرينة على المراد منها عم من الوثني والكتابي . اما عند عدم القرينة في الكلام فاحدهما غير الاخر 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، لان تقوم الدلالة على شمول الاسم للجميع، وانه افرديا لذكر لضرب من التعظيم او التاكيد . كقوله تعالى ((من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال)) ، فافردهما بالذكر تعظيما لثانهما مع كونهما من جملة الملائكة، وذلك لوجود القرينة في هذه الاية 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 الاوثان . (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 فالاستشهاد لها بتلك الاية غير تام والقياس بينهما قياس مع

الفارق .

وبالتالي لاموجب لرفع اليد عن ظاهر عطف المشركين على اهل الكتاب في دلالة على المغايرة ، فيكون الفرق بينهما ثابتا .

الفارق الثاني بينهما

فقد جاء في آيات عطف المشركين او اللفظ الكفار بمعنا 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 ذكرا هل الكتاب و المشركين في هذه الايات انما سيق في الكلام لبيان مصا ديق العام الذي هو الكفار . واختصاص فردما بالذكر للتنبيه على كمال درجته و اهميته 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 لدرجته .

اشرا لاداة 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 ^{من} 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
 لاختفاء واو العطف 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 اخذنا 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 مشص 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 لهذه الالفاظ (١) واستعمال اللفظ للدلالة على أهمية معناه،
 اوعلى 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 الاهمال عن الكلام ، وذلك بعد ان لم
 يتم جعلها بيانا للمصداق العام فلا بد ان يكون ذكرا لخاص فيها بعد
 ذكرا لعام للدلالة على اهمية 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 واللغوينة 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 يمارى 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 كتابي والمشرک فردا ومصادقا للكافر ، وبالتالي حصل لفرق بينهما .

الفارق الثالث بينهما

تحقق موضوع الحكم وعدم تحققه

استعمال لفظ العام في الخاص للدلالة على أهمية الخاص اذا كان جائزا فهو انما يصح فيما اذا كان شمول مفهوم العام لهذا الفرد الذي استعمل فيه اللفظ ، ولغيره من الافراد مرادوا 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

إذا لم يكن هذا الشمول أمراً مسلماً لدى الأطراف المعنية، وكان هناك اختلاف بين الفقهاء في ذلك كما هو الحال في مسألتنا حيث يمنع بعضهم شمول المشرك لاهل الكتاب، فإنه لا معنى حينئذ للقول بأنه قصد من العام هذا الفرد الخاص، وذلك للشك في تعميم هذا اللفظ، بل لوجود الراي المخالف فيه.

وعليه فهذه قضية سأل به بانتفاء الموضوع، وصحة كل حكم أو نسبة تتوقف في الدرجة الأولى على تحقق موضوع القضية. (١) وبعبارة أخرى، لا تحقق للحكم إذ لا تحقق لموضوعه لكون اثبات الحكم فرعاً ثبات موضوعه. (٢)

وهذا بخلاف الآيات المستشهد بها فإن شمول النبيين لنبيينا محمد وللنبي نوح (ع) من الأمور المتفق عليها، وكذا شمول الملائكة لجبريل وميكال ..

فحل الفرق بين هذين القسمين من الآيات، ومعه كيف يقاس أحدهما بالآخر.

١- التفتازاني في متن حاشية ملا عبد الله في المنطق ص ٦٣.

٢- وإذا افتراض المستدل شمول المشرك للكتابي ضمن هذا الاستدلال وقوله باستعمال العام في الخاص لاهميته، فإن هذا الاستدلال الظاهري يؤول به لامحالة إلى "المصادرة على المطلب". وهذا مصطلح منطقي يعني به: أن يفترض المستدل مدعاه (أي نتيجة القياس) أمراً مسلماً ضمن مقدمات القياس، بينما هو غير مقبول لدى الخصم، ويضم إليه تعبيراً يوهم للمخالف أن الحق معه: استاذنا محمد رضا المظفر في المنطق ٣ / ١٥٨، عبد الرحيم في 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 المستدل 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 ن معنى الكفار في الاصل ليراد د ثم معنى 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، وان 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 لا 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

بقي جعل عطف المشركين نظير القولہ تعالیٰ ((الوصیہ للوالدین و الأقرابین)) ، كما عن بعض الزیدیة (١) ، وهذا التشبیہ وان یسلم من بعض الفروق والاعتراضات المذكورة ، الا انه ایضا لا یتم لأن صدق الاقارب علی الوالدين ان صح فهو انما یكون علی سبیل التجوّز ، وليس صدقا حقیقا . فالوالدان یدخلان فی الأهل كالابناء والبنات ولا یصح أن یقال ان ابنک أو أباک من أقاربک ، بل انهم أهل لک ، أما الأرقاب فهم عبارة عن الطبقة الثانیة والمنسوبة الی الأهل كأولاد العم والخال وغيرهم .

اذا لا یشتمل أحد المعطوفین فی الآیة علی الآخر ، وليس فیها خاص

وعام .

وحتى اذا فرضنا دخول الوالدين فی الأقرابین فمن الواضح عدم استعمال لفظ العام هنا فی الخاص لأهمیته وكمال درجته فی الوصف المذكور فی الكلام الذی هو القرابة للشخص ، كما أدعی استعمال لفظ المشركين فی خصوص الوثنیین للتنبیہ علی کمال درجتهم فی هذا الکفر ، بل الامر یكون بعکسه تماما ما حیث استعمل لفظ الأقرابین العام فی غیر الوالدين مع أن قرابهم بالشخص أقل من قرب الوالدين .

وعلی کل حال قیاس عطف المشركين علی أهل الكتاب بعطف الأقرابین علی الوالدين لا یؤحد بین المشركين وأهل الكتاب بل یؤكد الفرق بینهما كما تبین .

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 الأموال المتغابرة 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 الآيات على التفات بين المشرك والكتابي يقع التعارض والمخالفة بين مفاد هذه الآيات ومفاد الآية التي اعتبرت الكتابي مشركاً، وهي قوله تعالى ((وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله... سبحانه عما يشركون)) (٢)، فماذا يكون الحل، وهل يسقط كل هذه الآيات من الحجية أم يوء خذ ببعضها؟

الجمع أولى من لطح:

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

١- ص ٢١ من هذه الرسالة .

٣- وهي التي تقضي باسقاط 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 .

النوبة الى اهمال هذه الايات كلها ولا الى اهمال بعضها فيما يتعلق بهذا البحث ، بل يستظهر من قوله تعالى ((وقالت اليهود . . . الى قوله سبحانه عما يشركون)) (١) أحد المعنيين الآتيين :

١- ان يراد من شرك اليهود والنصارى شرك طاعة لاشرك عبادة ، لأنه ليس المراد من اتخاذهم أرباباً وهم ورهبانهم أرباباً 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 ولداً للشخص وزوجته شركاء في الحياة العائلية .

وظاهر الآية أيضاً لا يدل على أكثر من هذا ، فلادلالة فيها على اشراكهم من الاعتقاد بتعدد الآلهة ليكون بذلك استعمال لفظ الشرك فيهم استعمالاً حقيقياً . وانما دلت الآية على شركهم لأنهم جعلوا ابناً لله تعالى ، وقد تقدم في الفصل الاول أن هذا الاعتقاد لا يوجب الشرك لغة ولا اصطلاحاً ، فيكون استعمال الشرك في حقهم استعمالاً مجازياً 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 أيضاً ليس هو الشرك الحقيقى لأن اطاعة شخص ما لا يلزم اعتبارها خالفاً وصانعاً للعالم ، وقد مر في الفصل الأول أن معنى الشرك هو العقيدة بتعدد الآلهة ، فيكون استعماله بهذا المعنى أيضاً استعمالاً مجازياً 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 للمشركين يعتقدون وجود آلهة للعالم ، وأهل الكتاب لا يعتقدون ذلك بل يصرّحون بالتوحيد (١) ، فتأتي هذه الايات توءم كعدم دخولهم في المشركين .

بينما يرا د من اطلاق الشرك عليهم في لاية الاخرى الشرك في الطاعة ، أى اطا عتهم لأربا بهم وان كان ذلك مخالفا لرضاء الله تعالى ، وأن يرا د منه الشركة في الحياة كما تقدم بيانه .

شا هذا لجمع

ان ما ييررا لجمع المذكور بين الايات أ مور :

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 : أ يوجد له واحد أم آلهة 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 .

فألاستعما لليس من علائم تشخيص المعنى الحقيقي (١) كما أن كل مقلد 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 بالرباء 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 باب التأويل وعبد الله النسفي في مدارك التنزيل .

مع الرياء نوع من الشرك .

وقد أطلق المشرك على المرأئي أيضاً في جملة من الاحاديث :

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

غيرى فهو له ، وأنا منه برئ ، وأنا أغنى لأغنياء عن لشرك)) (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 صنفا

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 اثمهم بغير علم ، ان تربك

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 في تفسير الخازن والنسفي في ذيل الآية المذكورة ، وكذا في وسائل

الشيعة ج ١ ، الباب الثاني 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 واكل الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها، مع أن أحدا من الفقهاء والمفسرين لم يقل بشرك هو، بل حملوا الآيات على معاني أخرى غير الشرك الحقيقي، والتي نقلنا قسما منها. والغرض ان استعمال الشرك في هذه الموارد المختلفة والتي ليست من الشرك الحقيقي قطعاً لدليل كاف على استعمال لفظ المشرك في القرآن الكريم في معاني غير حقيقية للشرك، ومن جمله هذه المعاني المجازية، والثانوية ما ذكر في شرك أهل الكتاب من كونه شرك طاعة أو الشرك في الحياة الربوبية.

٣ الحقيقة والمجاز من الصفات الشبوتية :

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 لتساقط فيما اذا 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 شركه هو لا 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 المجاز بأن يقال ان الكتابي
أصلا مشرك لكن الآيات فرقت بينهما مجازا وذلك لأن الحقيقة و
المجاز من صفات الاستعمال وهو موجودى ، 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
وجودى .

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 الاخرى لمعارضة

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 طرح 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 ٢/٢٢٥ .

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 قالا: اما
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 دللت 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 ٢/٤٨-٤٩.

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

٤- تفسير مجمع البيان ٢/٤٨.

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

وهم ودفـع

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 المراد من
 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 واثل 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 المرأئي فانه معنى ثانوي له ، ولا يمازى 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 ينالنا في الجمع المذكور لانه لم يصرح بشرك اهل الكتابي في اللوهميه وتعدد الالهه ، ومع غض النظر عن نظر ذلك فحججه قول الصحابي في نفسه محل خلافه والكثير من العلماء لم يعتبره مصدراً للتشريع على فرض صحة النقل وصراحة الكلام (٣) فكيف بما اذا لم يكن صريحاً في الدلالة على المطلوب .

وسياتي الكلام حول قول النصارى بالتجسيد واتحاده تعالى بالمسيح

١- القرينة الصارفة هي التي يؤول 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 ٢٤ 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 وغفرا اليهودى والنصرانى لن يتحقق علما ان كفرها شرك . (١) وبعبارة اوضح افادت الاية ان كل مشرك لاتشمله 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 صفة المدعى ، ثم يحال المستدل اثبات تلك الصفة التى نفاها لال للموضوع . ونفى تلك الصفة التى اثبتها ولا ، مثال ذلك قولنا : لو كان هذا الجسم ماء لكان ساغلا ، لكنه ليس بسائل ، فليس بماء . : حاشيه مـ لا 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 خصت عدم الغفران بما لمشركين
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 ٢٧/٥.

٢- ٤٢/١٣.

٣- محمد تقي سپهر 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 المقصر" ايضا يمكن ان نقول: من الجائز ان لا يحرم من رحمة الله الواسعة، وربما لتسايقه 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 عبدا لله سن 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 ، ٥٥/٣٩ ، 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

وأ لطف 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 للايه في ٣ موارد، واخيرا اكتفى في ٧ موارد بذكر الايمان
 ولايلتفت الى العمل ولا الى التقوى" (٤) .
 فمن القسم الاول الاية : "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: "ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة 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 أنتم وأزواجكم تحبرون" (١).

لاتعارض بين الأدلة عند عدم التخالف بينها

وربما يتخيل أن الآيات العامة والمطلقة تتقيد وتتخصص بالمقيدات
والمخصصات فيشترط لكسب الجنة والثواب الآخر كل من الإيمان والعمل
الصالح مع التقى، ولا يكفي بواحد منها لأنه إذا ورد حول شيء دليلان
عام وخاص ومطلق ومقيد فيحمل على التخصيص والتقيد .
لكن هذا الاشتباه يزول بأدنى تأمل لأنه لا يمارف في مثل هذه الموارد
إلى حمل العمومات على الآيات الخاصة والمطلقات على المقيدات
حيث أن جميع الأدلة وردت بنحو الإيجاب ولاتنافي بين مفادها إيجابيين
وإن كان أحدهما أوسع واشمل بالنسبة إلى الآخر من حيث الأفراد و
المصاديق .

توضيح ذلك أن النسبة بين الجمل الخبرية إذا كانت العموم

والخصوص ، - سواء في ذلك العموم الشمولي او البدلي (١) - فالتنا في بين هذه الحمل انما يتحقق اذا كان بينها تفاوت في الاسباب و السلب ، نحو قوله تعالى: " ان الله يغفر الذنوب جميعا " و " ان الله لا يغفر ان يشرك به .. " فدللت الاولى بعمومها على غفران الشرك، ودلت 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 الخصال 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 ٣/٣٢٠ . 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 مسلم" ، 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 المتنا فيه ،

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 نفى منه ذلك ، فحمل التنافي وتحقق موضوع التعارض ،
 وبذلك اصح 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
 وقوله " 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 للحمل العمومات على الموارد الخاصة ولا للمطلقات على الهقيدة ، بل ان هذه الايات من الجمل الخبرية المثبة 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 التقديرا 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 مفتى العدل والسخاء اللتين زينتا هما فى الدنيا قد تجسما بشكل متراس يمنع عنهما حرارة النار " : مضمون الرواية عن كبيريت احمرتاليف محمد باقر الخراسانى ص ٢٢٧ .

كتخصيصها بالمتصل (١) وبعدها ضمنا هذا المخصص تصبح 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

ولعل سرا الاشتباه في التمسك بالالية المذكورة يمكن في الخلط بين
 القواعد العقلية والشرعية ، فالذى لايجزو ورودا والتخصيص 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 الجواب بين المذكورين ان القياس
 الاستثنائي الذي استدل به بضم اهل الكتاب الى المشركين غير تمام ، لان
 القياس الاستثنائي يتركب من الشرطية وقضيه اخري احدى جزاها حملية او
 شرطية ، كما ان شرط انتاجه كلية الشرطية والاجاز ان يكون حال اللزوم غير حال
 الاستثناء ، فالقضية الاتفاقية لا تنتج : شرح المطالع ٧ ص ١٢١ قبل آ خر كتاب .

للشيء لا ينفك عنه ولا يعلل . (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 : " أن 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 ، فان 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

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 لانا لمفهوم 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 ان 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 لا بد 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 موجه الكفرهم مع ان الآية المذكورة اعتبرتهم كفارا ، فدلالة الآية 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 امراسلما 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 شيئاً من تعدد الصفات وعدمه من ضروريات الاسلام . فلا يمكن الوصول الى النتيجة المذكوره واشبات تعدد الذوات عندها هل الكتاب لأن الفرق بين المسلم والكتابي يتحقق بعدم عقيدة المسلم بالتعدد اصلاً ، اذاً لا لصفة وعقيدة الكتابي بالتعدد صفة .

وما دامنا لاستدلال مبنى على الافتراضات والادعاءات فلنقتل ان يعكس هذا الدليل فينتهي الى ان تعدد الصفات ليس من عقائد الاسلام فضلاً من ان يكون ذلك من ضروريات الاسلام ، وبالتالي لا يثبت شرك اهل الكتاب .

المطلق ما لم يقيد حجة في جميع الافراد

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

وعلى فرض ان يكون الآية واردة في شأن اهل الكتاب الا ان لقا عدة هي الاخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والمورد . (١)

١- استاذنا محمد شفيق العاني في الفقه الاسلامي ص ١٣٧ .

الاشتباه بين المفهوم والمصداق

صحيح ان الايات القرآنية نصت على انه تعالى عالم وفاقا دروحي
وصحيح 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 وثبوتها لا يستلزم تعددها في ذات الله تعالى،
بل يمكن ان يكون احدها عين الاخر بحسب الحقيقة والمصداق وان يختلف
معه بحسب المفهوم (١).

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

كما ان الايات القرآنية التي اثبتت هذه الصفات له تعالى (٢) لم
تبيّن كيفية تحققها في الله سبحانه من الاختلاف والتعدد وعدمهما .
وانما دلت على ثبوتها ، اما عن نوعيه الثبوت واسلوب تواجدها فهي ساكنه
وفي 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 وانما حقيقتها ومصداقها هو الذي يحرق، وكذلك مفهوم الخبز
لا يشبع الجائع وانما الخبز الواقعي يشبعه .

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

٢- كقوله تعالى: "ان الله على كل شيء قدير" و "انه سميع عليم"
و "الله الاله الا هو الحي القيوم..." .

بعمومها، فتكون هذه الالية 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 بالية : وهو قوله :
 "واذا كانت هذه المفاهيم الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول بثبات صفات ثلاثة من ضروريات دين الاسلام".

فال موازنة 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 احتمل ان يكون السبيل لكفر اهل الكتاب بقولهم بتعدد الصفات دون الذوات بعدما لم تعين الالية نوعية التثليث، كما قلنا ان التثليث في الصفات ايضا موجب للكفر بمقتضى عموم الالية .

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 لو اردنا ان نخرج من بحث التثليث والفقين 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 تعددا لصفات من ضروريات الاسلام . (١)

اهمية بحث التثليث

يقول لبا حث ان يوسع في تحليله لاستدلاله لمذكور بآية التثليث لسبب واضح هو ان المستدل لم يتعرض لصرف عقيدة الكتابي وحسب، وانما تعرض لعقيدة الاسلام ايضا حول تعددا لصفات وادعي ان تعددا لصفات من ضروريات الاسلام مع ان هذه مسألة خلافية بين الاشاعرة والمعتزلة من المسلمين، والشيعية الامامية ينكرون تعددا لصفات 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 عالما 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
توحيد 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 (الفريدغيوم 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 الراء قد ابعدهم عن التوحيد وساقتهم الى صفوف المشركين معهم في الاحكام، اوان هولاء ظلوا موحدين بالرغم من هذه الراء، اوان هناك حدا وسطا بين العقيدتين؟

الجهة الاولى من البحث، في بيان الاقوال

لقد عدّا بن حزم هذه الاقوال كما يلي:

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

اسيأتي توضيح ذلك في خلال البحث، وهناك بعض علماء العقائد لا يعتبر المسألة مما يمس اصل الدين فيقول: "واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاموال التي يتعلق بها تكفير احدى الطرفين " : شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية ٣٥٥/١ .

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

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

٢- يرى جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سيرة
واصحابهم ان علم الله تعالى هو غير الله تعالى وهو محدث مخلوق .

واضاف ابن حزم : "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 ابو الهذيل 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 احدهما 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 يعمط أئمة المعتزلة من الاعتقاد، القول بأن الله تعالى قديم، والقدم اخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة اصلا، فقالوا : هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا يعلم وقدره وحياته " وقال : " واعتزالهم يدور على اربع قواعد :

١- القول بنفى صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيحة، وكان نواصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين ازليين، قال : من ثبت معنى وصفة قديمة اثبت الهين، وانما شرعت اصحابه فيها بعدمطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات، التي كونه عالما قادرا، ثم الحكم بانها 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 لمانع العالم علم هو صفة زلية 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: "ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها (١) والاشاعرة 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 سميع بسمع بصير ببصر 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 للفتا زاني ص ١٠٣ - ١١٠ .

٤٥٤ - 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 القدماء ،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 ومن يجري مجراهم .

ثم اختلفت عباراتهم فقول هوحي عالم قادر لنفسه ،وقيل بنفسه و

١- كلام 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 ؟ اهل هناك فرق بين القدم والازل ؟ فاقلموا خذوه توجه الى هذا القول هي عدم وضوحه والهروب من صعوبة المطلب 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 وتوحيده 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 وتاويلها 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 قال بتعدد صفاته تعالى من الازل وانها غير ذاته تعالى وقديمة ، فانه اخذ بظاهرها القسم الاول من الادلة حسب فهمها 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 يحدث صفاته تعالى فانه ظن ان هذا الاعتقاد يوافق مع القسم الثاني من الادلة حيث ان قدم الصفات يخالف هذه الادلة، وقال ان ظاهرا للقسم الاول وان تثبت له تعالى الصفات بنحو الاطلاق وفي كل الظروف والازمان اي من الازل الى الابد، الا انه ترفع اليد عن هذا الظهور فتثبت له تعالى صفات حادثة منعا لتعدد القدماء وتركيبه تعالى .

ومن قال انه لا يمكن ان يقال هذه الصفات هي الله تعالى ولاهي غيره حاول بذلك الجمع بين القسمين من الادلة فلم يقل بان الصفات غيره تعالى حتى لا يخالف ظاهرا للقسم الاول، ولم يقل بانها عينه تعالى حتى لا يخالف ظاهرا للقسم الثاني الذي ينفي التعدد منه تعالى . (١)
 اما جمهور المعتزلة والفلاسفة والشيعة فانهم جمعوا بين هذه الادلة بحمل القسم الاول على التعدد بحسب المفهوم وحمل القسم الثاني على نفي التعدد والتركيب بحسب المصداق والحقيقة .
 ويمكن للباحث استفادة هذا الاستنتاج من معالجتهم للادلة المتعلقة بهذا الموضوع .

تحديد محل النزاع

١- لكن صاحب هذه الفكرة غفل عن ان رايه هذا صريح في جواز اجتماع النقيضين، وبطلانه من ابد البديهيات ووضحها . فكيف يصح ان يقال: صفاته تعالى غير ذاته، وفي نفس الوقت ليست غير ذاته، فمعنى انها ليست غيره انها 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 الشبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر . (٢)

وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال حيث قال في المطالب العالية، 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 العالمية، وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان تبين ان المتعلق هو العلم والعالمية ليكون هناك امورا ربعة، وكلاهما ليكون هناك امور خمسة .

ثم قال: "واما نحن فلانثبت الامرين الذات والنسبة المسمأة

١- لان هذه الصفات اما اعتبارات عقلية صرفة لا واقع لها في الخارج من قبيل لفوقية والنحتية وغير ذلك، وانها من صفات الفعل وليست من صفات الذات، كالخالقية والرازقية التي تنتزع من فعاله 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 علته كون احدنا عالما هي العلم فكذا تكون العلة 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 الكلبي على شرح الجلال ، احقاق
الحق ، دلائل الصدق وغير ذلك من المصادر المفصلة والموثوقة .
٣- يعنى ان لفظ العالم والقادر مثلا من الالفاظ المشتقة عن
مبداء الاشتقاق لها الذي هو العلم والقدره .

ثبوت اصله ومبدأه اشتقاقه فكذا شرطه فيمن غاب عنا .

والمجوز لهذا القياس هو القاعدة العقلية التي ذكروها 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 ربيعة : 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 عقلاً 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

يكون 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 ٢٧٩ ، 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 الكلينيوي 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 فلأشبهه أصلاً بوجه من الوجوه فإنه ينص 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 زيادة صفاتهم على الذات
 مخالف لقوله تعالى ليس كمثله شيء المؤيد لحكم العقل القاضى بوجود 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 الآلية 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 ،
 أما 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 الاشاعرة، وحامت حولك الشكوك لتقول كما قاله التفتازاني من "ان الوجوب لاينا في التعطيل، غايته انه لا يعلل الابل واجب والجائز يعلل بالجائز، وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما يتعلق بالمقمود، 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 انما بان يكون مبدأ الاشتقاق من الطواريء العابره من دون تثبت في ذات الموضوع، وذلك كالفاعل 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 وفعاله 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 المؤثر والفاعل.

وفى هذا النوع من المشتقات يصح القول بان معناها ما ثبت مبدأ الاشتقاق للموضوع ، فالكتاب ما قامت الكتابة به وصدرت عنه . وهذا امر محسوس وشاهد لايحتاج 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 مبداء 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 ولا من ادراكها عندما نحملها على الاشخاص ونقول مثلا ان فلانا عالم او حود ، وانما نتعرف عليها عن طريق اثارها كاجابة العالم عن الاسئلة المربوطة بموضوع اختصاصه وحزن الحود 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 الصفه وشبوتها في الموضوع كالبياض للجسم الابيض .

الى الان من التعرف عليه .

فصحيح ان حد العالم ا وحقيقته من قام به العلم ، ولا يتكلف 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 .

ثالثاً ، 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 قيام مبدئه ، غايته انه في اكثر الموارد يستلزم ذلك ، الا ترى انه صح بحسب اللغة ان الضوء مضي 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 .

يقد 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 القائل به . فلم يبق احتمال آخر وتعيينت زياتها 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 والوفقد 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 زيدا 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 بسدون النظر الى الشواهد والاثار ، فثبت كونها بغير الذات .

الجواب نعم لو كان العقل يستطيع درك الذات لكان يجزم بالعينية بلا حاجة الى اقامته برهان ولكن انى ذلك لعقولنا القاصرة . فالاثباته ضرورية لنورا لشمس 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 نعال للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من المحالات . وكل هذه الامور باطله با لاجماع حتى ان الكعبي صرح بان من زعم ان علم الله تعالى يعبد فهو كافر (٢) .

يشتمل هذا الدليل على مطلبين اساسيين : الاول سيوروة العلم مثلا معبودا وخالقا . الثاني سيوروة 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)،

أوصح 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: "والسما 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- ٤٧/٥١

٣- ١٣٢/٢

مع انه سبحانه رسم اشكال الكون .

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

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 انه وجه ، ولا انه 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 ، ولان دعوه الاكمامرنا تعالى قال عز
وجل : " والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في
اسماءه " وقال تعالى : وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين " (٢)
فنحن لانعبد الا الله 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 تقررون ان وجه
الله وعين الله ويدا 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 يدا لله ارحمينا ويا عين الله ارض عنا ويا ذات الله اغفرى لنا فايك 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 حدودا لله فقد ظلم نفسه".
والذين لزمونا من هذا فهو لازم لهم لانه سئوال رضوه وصحوه ومن مرض شيئاً لزمه، ونحن لم نرض هذا السئوال ولاصحناه فلايلزمنا" (١)

الدليل الخاص بالنصوص الشرعية

تلك هي النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يَحتمل التأويل، كقوله تعالى: "انزله بعلمه" وقوله "فا علموا انما انزل بعلم الله" اي متلبسا لعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لاي معنى مقارنا 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 بما ثبتا منها 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 لله 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 انصافه 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 ففيه 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 وكذالآمية التي تنفي مشايته تعالى لغيره تكون ببيان الجهد الايهام في تلك الايات . فليس القول بعينية الصفات للذات نفيا وانكارا للصفات ليقال ان هذا القول يستلزم تأويل الآيات بل هذا القول يثبت الصفات بنحو اقوى

١- ٢- ٣- 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 وتقيد اتصافه تعالى بالوحدة بحسب الذات دون الصفات وتخصص نفى التثليث بالتثليث من حيث الذات وكذلك نفى التماثل بغير زيادة الصفات ؟

ومن يلتزم بزيادة الصفات لابطالها ان يلتزم بكل هذه التأييلات التي هي خلاف ظاهرها الايات ، فهو وان حاول ان يخلص نفسه بزعمه عن مخالفة ظاهرها الايات الدالة على الصفات ، الا انه اوقع نفسه من حيث يشعر ولا يشعر في مخالفة ظاهرها الايات 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 ظاهري بعض الايات حتى اذا فرض دلالة الايات على زيادة الصفات على الذات ، فاما ان نقيده اطلاق هذه الايات وان نقيده 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 الالهة نازلة بشأنا نصاري ، وبما انهم يعتقدون التثليث بحسب الذات لقولهم بانتقال الاقانيم الثلاثة بعضها الى البعض ، والانتقال لا يمكن في الصفات ، فلذلك تحمل الالهة على ذلك . (١)

ورد هذا الوجه بان النصاري ايضا لم يشبوا ذواتا ثلاثة وانما هذا شيء افتراه عليهم هو لاء حتى يخلصوا انفسهم من الوقوع ضمن مصاديق الالهة والمشاركين مع النصاري في التثليث . فادعوا ان النصاري قالوا بانتقال 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 بانتقال اقنوم العلم هو تجويزهم الانتقال على الصفات ، وانهم ارادوا بالانتقال حصول

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

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

والحاصل لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكر اللزوم بينهما بان لا يشترط في المنتقل ان يكون ذاتا . (١)

قال بعض علماء الكلام حول التثليث عند النصارى: قالوا ان الله تعالى جوهر واحد له اقسام ثلاثة هي الوجود والحياة والعلم . و اراد ولما لجوهر القائم بنفسه وبلا قنوم 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 الاشارة ، ويتمسك فيه بتجويزهما الانتقال 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

عليه نفس الصفحة .

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 الراضة 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 و صفات . (٢) وريما لا تنتمن 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 له واحد ام آلهة كثيرون؟

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

لا يوجد لاله 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 اقا نيم في الله ؟
 Ya- T- il plusieurs personnes en Dieu?
 نعم، يوجد في الله ثلاثة اقا نيم 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 or
 oyy elles le MYSTÈRE DE LA SAINTE TRINITE'

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

يدعى "سرا لثالوث 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 الية تنفي التثليث بحسب الذات لان
 النصارى يعتقدون بذلك ، فثبت عدم صحة هذه النسبة .

وهناك محذوران آخران لتقييد الية 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 الرسالة . Alrostolique P. 5-6

من اطلاقا ت ، ولم يسم الله تعالى نفسه بالذات ولا بالصفة 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 او ان 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 يغير 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

عبارته عن المهيبة، فذات الانسان تعنى مهيبته وحقيقته وصفه الانسان
تعنى عرضا من اعراضه كعلم الانسان الذى هو من الكيفيات النفسانية (١)
والفرق بين الذات التى هى من الجواهر والصفة التى هى من
الاعراض ان الذات قائمة بنفسها لاتحتاج في تحققها الى موضوع بخلاف
الصفة حيث هى قائمة بالغير ولاتحمل الا في موضوع، فهى دائما مربوطة و
متعلقة بالذات التى هى موصوفها وموضوعها . (٢)

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

اذ لو كان له تعالى ذات وصفة فبما ذا تتميز احدهما عن الاخرى و
لما ذا نسمى حقيقته بالذات وعلمه بالصفة؟

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

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

١- هداية الحكمة، الحكمة الستون، والكتاب غير مرقم . طبع لاهور

(رقم الحكمة ٦٠-٦٢) .

٢- المصدر السابق .

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

جعل المدعى دليلا على نفسه

ونقد آخر يوجه 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.

٢- ص ٥٩ من هذه الرسالة.

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 ، فلان تعدد الصفات من العقائد المسلمة الضرورية في الاسلام ، ولان 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 لفه) 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 بلتأ ويل ، يعنى 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 وعلمنا انه
لا يستلزم التأويل بل القول بزيادةها 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 المعتزلة ، فهل يعقل ان يتجه الفلاسفة الى اتجاه من دون ان تسوقهم
الى ذلك الادلة والبراهين العقلية (٣) .

١- مجمع البحرين مادة "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 خوفا من

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

طريقة المعتزلة والفلاسفة والشيعة لنفي الزيادة

تعدداً لقدماء

مما احتج به المعتزلة والشيعة أن القول بزيادة الصفات يتطلب
الالتزام بتعدداً لقدماء وذلك كفر ، وبه كفرتنا النصراني . (٢)
والجواب أن الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة ومفاداً (٣)
وقد مر أن آية التثليث غير مقيدة بالذات والصفات فهل الأخذ بعموم

الاطالة ولأن نظرنا في البحث العقائدي ليست نظرة موضوعية كما
أشرنا إليه سابقاً وإنما اضطررنا إليه اضطراراً لتوقف الحكم
الشرعي على هذا البحث ، فلذا كان جديراً بنا أن نسلك هذا
المسلك المعتدل فلان توسع فيه كما صنع علماء العقائد و
الفلاسفة الذين ينظرون إليه بالاصالة ، ولأنه يوجب فيه إجازة يخل
بفهم المسألة ويجعلها مبهمه ، وبالتالي لانثق بالحكم الشرعي
المرتب عليها .

٢- شرح المواقف ص ٤٧٨ وما بعدها . شرح العقائد للفتا زانبي

ص ١٠٣-١١٠ .

٣- المصدر السابق ، أحقاق 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 ري بالتثليث . فالاشارة لا يلتزمون بالكفروا ن لزم من عقيدتهم في الواقع ما يوجب الكفر فلا يجوز الحكم لانه لا يسوى حكم احد الملازمين للاخر اذا لم يكن ملتزم باحدهما ملتفتا الى الملازمة وكان منكرًا 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 كجرافي 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 براء تهتم عنها . فلو عرفوا ان الجسميه
 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 اتجا ههم حتما . فعدم وضوح
 المسألة وصعوبتها هو الذي اوقعهم في هذا الاشتباه .

هذا ، ولا استدلال المعتزله بما ذكر من لزوم تعدد القدمات والجواب
 عنه تقريبا آخر في المقاصد وشرحه حيث يشير الموء لفا الى هـذا
 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 وصورها عنه بالقصد والاختيار ، وبشرائط
 حادثة لابدائية لها ، والكل باطل بالاتفاق .

واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدمات ، وهو كفر باجماع المسلمين
 وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثرو .

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

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

وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او اثنين فاسلان الغير من الاسماء الاضافية ولا شعارفي هذا التفسير بذلك ...

والقول ما قال ما م الحرميين (ره) ان ايضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولادلالة 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 كفر بالاجماع ، بل يكون هذا القول في قدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير ، وقدم الصفات زمني بمعنى كونها غير مسبوقه بالقدم (١) .

ولو سلم ان القول بتعدد القدم مطلقا كفر ذاتيا كان او زمانيا

١- القدم الذاتي يعنى التقدم في الرتبة كتقدم العلة على المعلول وان كان زمان وجودهما وتحققهما واحدا ، والقدم الزمني 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 انابحاجة الى التعقيب على هذا الكلام مع ما فيه من تشتت
 المفاهيم وعدم تركيزها والتشكيك فى الامور البديهية ، فان الشئيين
 او المفهومين 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 : " وحدالتغاير 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 لاهو 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 واحد لا يختلف ،
 وكلما العبارتين باطل مناقض ولا يعقل نفى واشبات 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، وحاشا له تعالى ان تكون صفاته في زمان لا يكون غيرها من الحوادث في ذلك الزمان ضرورة انه تعالى وافته 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 تأسير ولا عليه 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 فما 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 وصفه 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 ٢/ ١٣٦ - 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 احدا لبتة، 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 ، ولولا لم يكن عالما . . . وكذلك باقي الصفات . والله تعالى منزّه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن .

ومنها انه يلزم اثبات ما لانها ية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال ، بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه ، فان من شرط العلم المطابقه ، ومجالا ن يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة متخالفة في الذات والحقيقة ، لكن للمعلومات 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 ، وجزوه 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 نورالله 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 كالوجوب بين الوجودات الواجبه لا

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

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

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

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 والالما تعددت هذه الوجودات ايضا و لكانت 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 راءي الفلاسفة قاطبة وحتى الاشاعرة انفسهم لا يعتقدون تركيب الذات الواجب تعالى، وان كان هذا المميزا رجاعا حقيقة الواجب فاما ان يكون هذا المميزا ايضا واجب الوجود اما انه ممكن الوجود . اذا قلت انه ايضا واجب الوجود يشترك مع ساير 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 وانكسارواى 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 وفاعلا ، وهو باطل ، وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى
غيره " (١) .

ومعنى قولهم : " يلزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا " 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 وفاعلا ومؤثرا ومثرا
في نفس الوقت . لان نفس الذات حسب هذا الرأى لا يقدر الا بقدرته ذاته
تعالى في اعطاء الوجوب لصفة قدرته تتوسل بصفه القدره ، فصفه القدره
هي القابل لصفة الوجوب وفي نفس الموقت هي الفاعل لان الوجوب جاء
بها وهذا يساوي القول بأن القدرة الممكنة بالاماله والفاقد لصفه الوجوب قد
اعطت الوجوب لنفسها حيث ان الذات تبلا صفه القدره مسلوب القدره والعمل .
من هنا نعرف ضعف الجواب الذي ذكره الشارح القوشجي عن هذا

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

فبا لاضافه الى ما قرره الفلاسفه من بطلان كون الشيء قابلا وفا علا
وبره اعليه (٢) .

يظهر ان صلابه 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 الصفا

ممكنة كما ذكره الشارح القوشجي عند بيان الاستدلال .

٤- شرح المنظومة للسبزواري ص ١٥٤ .

اي عمل حسب راء ي الاشاعرة الا بواسطة هذه الصفات الممكنة على لفرض.

التعدد يساوي التناهي

مما احتج به الفلاسفة على استحالة التعدد في صفاته تعالى هو عمومية الصفات وعدم تناهيتها 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، و حقائق 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 المميز والفارق 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 احدي المقدمات نفس النتيجة واقعا وان كانت بحسب رواجها على العقول غيرها. المنطق للمظفر ٨/٣ - ١٥٩.

بين الاشياء ، 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 ان 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 يتازكل 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 وتتشخص بالميز .
والحاصل ان كل حقيقة وموجود تجاوز عن الانفراد والوحدة لا بد ان يكون محدودا ومتمايزا عن غيره بفاصل حقيقي ببرصدق الاثنييه والسعد والالما يمتاز عن غيره فيكون عين الاخر .
فمن اجل ان نبقي 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 اللانهاية 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 الحلية والاقناعية فلا يكون الرد على الأشاعرة مستوعبا لأنها ربما لا تملأ الفراغ الذهني للسائل.

ولهذا سوف تكون لنا بعون الله جولة أخرى للتماه في أدلة حليته وشواهد تكون اقناعية أكثر من أن تكون إسكاتية، وذلك في الجبهة الثانية من بحث التثليث المختصة ببيان الشواهد والنظريات العقلية والشرعية لتوحيد صفاته تعالى.

→ الحقائق والصفات .

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

٢- أغلب فلاسفة القديما عندما حاولوا مثلا نفي التركيب عن ذاته تعالى فإنهم استدلو بأدلة نقضيه كلزوم الاحتياج على فرض التركيب أو لزوم الدور والتسلسل، وهذه الأدلة وإن كانت تفيد إبطال الرأي المخالف إلا أنها أحيانا لا تروي 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 تساؤل 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 عبد 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 ، واثبت الجهل لله تعالى كفر بلاخلاف " (١) .

وقال ايضا : " اما قولهم انه قد يعلم الله تعالى قادرا من لا يعلمه عالما ويعلمه عالما من لا يعلمه قادرا ، فلاحجه في ذلك لان جهل من جهلا لحق ليس بحجة على الحق ، وقد نجد من يعلم الله عزوجل ويعتقد فيه 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 لمن 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- ٢- الملل والاهواء والنحل لابن حزم ١٢٩/١/٨ .

٣- ص ٨٤ من هذه الرسالة .

زيا دتها على الذات وعدم زيا دتها 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 الاتحقق القادر تعالى ، اما قدرة الفعلية فانها تستلزم بالاضافة الى القادر تحقق المقدور اي ان اعمال القدرة يلزم التاثير في المقدور بنحو من انحاء التاثير 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 بما عمل 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 واهدوا العلم من افعاله تعالى فلا يكون له تعالى اعمال علمه على غرار اعمال قدرته ، بل علمه سبحانه انكشاف

للحقيق، (١) وذلك امر ضروري لذاته تعالى لا يقع تحت الارادة ولا يتعلق به الاختيار اصلا ولا يكون من الحوادث كما كان ذلك شأن 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 لقدرة 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 المواقيف ص ٨٤٥-

٨٤١-، شرح الجلال ٢٦١/١.

٢- ابن سينا في الاشارات ٣/٣١٥.

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 لا وجود 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 ٤٨٥-٤٨١ .

٢- شرح المقاصد ٥٤/٢ وما بعدها .

تعالى منذ الازل عن المكان والزمان والمادة والمدة وغير ذلك . كل هذه الاحكام العقلية المختلفة التي يشبثها 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 الفرق 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 بآيات من القرآن الكريم مثل قوله تعالى " ولنبلونكم 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 اخبارا صادقة عما لهم يكون بعد كما خبا ره تعالى بان يعلم متى تقوم الساعة ، واخبارا 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 " فقواله قولنا لعله يتذكرا ويخشى " ،

فيراد بالاية السابقة حتى نعلم من يجاهد منكم مجاهداً ، ونعلم من يصبر منكم صابراً . 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 ، كماليس 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 تحريزا من التكرار .

وفيما يلي يتعلق البحث بالجهة الثانية لدراستنا لموضوع التثليث .

الجهة الثانية من البحث في اثبات توحيد الصفات عقلا وشرعا

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

٢- تفسير الجلالين ، والاية في سورة محمد (ص) الية 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 واعداء ما وتغييرا ، وهو عالم باعتبار حضور مخلوقاته لديه (١) ، وهو حي باعتبار تحقق آثاره تعالى فان الميت لا يمكن ان يصدر عنه الاثر وهو موجود بالنظر الى اتصاف مخلوقه بالموجود . وعلى هذا القياس بقية الصفات .

اما بالنظر الى ذاته وحقيقته تعالى مع صرف النظر عن المخلوق فلا يتم 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 واياها عالم بالحيوان والنبات وغيرها ، لكن هذا لا يوجب 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 واللحاظ 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 الاعتبارات 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 ذاتها تعالى ان هناك ذاتا و لها صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيل بعضهم ، بل معناها ان ذاتها 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 ذاتها تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات والمهيات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاتها فذاتها تعالى بهذا الاعتبار حقيقة العلم .

وكذا الحال في القدرة فان ذاتها تعالى مؤثرة بذاتها لصفة ذاتها عليها كما في ذواتنا ، فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة ، وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة باعتبارها والمفهوم .

ومرجع ذلك اذا حققنا النظر ، الى نفي الصفات مع حصول نتائجها و

ثمراتها من الذات وحدها (٢) .

١- شرح المنظومة ١٥٤/٢ ، مدرسا 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 مفه 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 وجدل للحياة ،والحياة داخله في مفهوم العلم ،بل في حقيقته لانه لا علم بلا ادراك كما لا حياة بلا ادراك وعلم ،فلا يمكن ان يكون لشيء حيا الا اذا كان ذا علم وادراك (١) والا ذالم 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 نكشاف الاشياء 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 ولاتصاف 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 والروحانيين (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

matenialist and Idealist.

١-

٢- ملاهادى السبزواري في شرح المنظومة ٢/٨-٩ وايضا ص 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) فلتحقق لشيء من هذه الاختلافات في عالم الوجود ، فلا لجواهر ولا لاعراض ، لا لكيفيات ولا لكميات ، لا الذوات ولا لصفات ، بل العالم باسره يقسم الى قسمين الواجب والممكن وهذا للقسمان ايضا ذوا حقيقة واحدة ، والفرق يكون بينهما في الشدة والضعف ، ويعبر عن هذا الفرق تارة بالوجوب والامكان واخرى بالوجوب الذاتي والوجوب الغيري ، ويكون الاول علة والثاني معلولا له .

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

ثم ان حقيقة الوجود الذي هو منشاء 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 سوي حقيقة واحدة لم يكن اثرها ايضا سوي امروا حدلانه لا يمكن ان يصدر من الواحد الا 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 المعلوم ، فليس الممكن مرتبة نازلة من حقيقة الواجب تعالى ، فيقال حتى على هذا الراي لا يمكن اثبات (اصالة

بالقوة والضعف هو امر بسيط (١) لاجزء له . كما لا يمكن ان يكون الوجود جزأ
 لشيء آخر (٢) فلا بد ان يكون اشرح حقيقة الوجود ايضا كذلك للزوم وتوفر
 السسوخية 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 بـ (اصالة الوجود) في بعض
 الموجودات و (باصالة المهية) في بعضها الاخر احد من الفلاسفة .
 هذا ، وان القائلين بـ (اصالة الوجود) يرون ان وبدون 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 انهما 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 الينا 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 .

١١٢٠٣- برهان هذه المطالب في الاسفار الاربعة ١/٥٥، شرح المنظومة

١٨/٢ .

٤- برهانه : الواحد لا يصدر منه الا الواحد : شرح المنظومة ١٢٧/٢ (٦)

لاستيعاب هذا البحث والاحاطة الكافية بهذه النظرية يراجع الى الاسفار
 الاربعة ١/٣٨، شرح المنظومة ٥/٢، وغيرها .

إذا ما سمى بالجوهري القائلين ب(إصالة المهية) لم يخالف في حقيقته عما سمى بالعرض، ولما كان شأن الجوهر والعرض هكذا فكيف حال وجودين كفيين (كالعلم والقدرة) الذين هما من جنس واحد؟ والحاصل أن مفاهيم العلم والقدرة والحياة المختلفة كلها ذات حقيقة واحدة وإن كان ادراكنا قاصراً عن فهمها والوصول إليها .

الحركة الجوهرية

ومن نتائج تقبل (إصالة الوجود) وتبلور فكرته أن تبني كبار فلاسفة الإسلام نظريه (الحركة الجوهرية) القاضي بانضعف وجوده وتصور في الكون فإنه يحتوي بقدر ظرفيته واستعداده على العلم والقدرة والحياة وفي نفس الوقت ليس سوى حقيقة واحدة بسيطة، فإذا كان هذا حال أصغر وجود كوني، فكيف حال من هو مفيض العلم والقدرة والحياة؟ يذكر الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر المتألهين في نظريته المشهورة (الحركة الجوهرية)، أن مظاهر الخلق بأي شكل وفي أية مرتبة كانت فهي تملك شعوراً وادراكاً بقدر وجودها وصلاحياتها .

بل يرى هذا العالم ومعه عدد آخر من محققي الفلاسفة أن الوجود والادراك ليسا في الواقع شيئين اثنين لأنه لا يوجد في عالم الكون والوجود بأسره إلا حقيقته واحدة يعبر عنها تارة بالادراك وتارة بالوجود وأخرى بشيء آخر فكلما ضعف وجود ما ضعف ادراكه بنفس النسبة، كما أن للادراك والشعور أكثر ظهوراً في الموجودات القوية والمظاهر الكاملة (١).

ومحز القول أنه لا مكان للتركيب في عالم الوجود، بل التفاضل وفي

١- الاستدلال على النظرية المذكور في الأسفار الأربعة ١/٤٤٥ وما بعدها

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 للامتنا هية والحياة الازلية والابدية لا ان يكون عالما وقادرا و حيا بمعنى ذات متصفة بهذه الصفات (٢) .

دور الفلسفة 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 بينا لمظاهرها الكونية وقررت عدم الاختلاف الحقيقي بين مراتب الوجود المنبسطة .

وليس علينا سوي الاشارة المقتضبة الى شيء من هذه الافكار تدليلا على مدى استحكام (نظرية اصالة الوجود) وبطلان القول بتعدد العقائق 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 يوءد الي التعدد والكثرة في الوجود الخارجي للمكنات الا ان الاختلاف والتفاوت بالرتبة وبالشدة والضعف لا يتأتى في الواجب تعالى لانه اعلى مرتبة من مراتب الوجود، ويستحيل ان يكون اعلى مرتبة لحقيقة واحدة مرتبتين .

النظريتها فان الإلمام بها يبعدها 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) ، فالزأى 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 بانحلالها الى القوة . (١)

١- الرحلة المدرسية للشيخ جواد البلاغي ص ٢٧٦ ، وهذا ما يوء كد عظمة الفلاسفة المسلمين حيث وصلوا الى نفس النتيجة ، وذلك بدون توفيرة 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 منفلا عن الاخر : ديل كارنكي في كتاب (جگونه تشويش ونكراني راز خوددوركنيم) ترجمة حسام الدين امامي 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) فنقد زال الحجاب الخيالي من بين المادة (الجسم) و فوقا لمادة ، 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 (اشتباين) 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 ذهني 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 ولها لالة ، يسمى بالمادة ، اما الطاقة والقوة فهو الموجود الغير المرئي الذي يعرف بمشاهدة آثاره .

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

دون ان يكون له وجود خارجي .

لكن انشتاين اثبت ان الزمان داخل في حقيقة الأجسام ومسمّاه بـ(البعد الرابع) ، وقال ان بالزمان يتحقق جميع عوارض الجسم سواء كان العارض كمّا كالكبراء وكيفا كاللبياض 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 معيننا من حركة الجسم الذي هو الزمان . ومن هنا اصبح الزمان في فلسفة انشتاين جزءا لحقيقة الجسم ، فظهر المادة نتيجة لمقدار معين من الحركة بشكل الانسان ، وعندما تجاوزت سرعة الحركة عن هذا المقدار ، اونقصت فتكون المادة قد ظهرت بشكل آخر كالشجر والحيوان والبحر والجمال . (١) اذا فقد وحدانشتاين بين حقيقة المهيئات المختلفة فمندا بذلك اراء القائلين باصالة المهية حيث كانوا يرون ان المهيئات مختلفات بالذات ، وان مهية الجوهر ومنه الجسم تختلف تماما 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 ٨٢ .
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 هدمت 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 المشخمة وتندرج في صفوف باقي الانواع كـ بعض الحيوانات الزاحفة حيث يتماعد الى اصناف الطيور تحت ضغط الحاجة وتاءثير المحيط وتنازع البقاء والانتخاب الطبيعي .

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

١- وحاصل ما يقوله هذا الفيلسوف ان الزمان هو الذي يوجد مظاهر الخلق ويحقق مراتباً 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 اقامة هذا الفيلسوف او كان بالامكان الوصول اليه بعدما بطئت سرعة الحركة في جسمه ، لكننا 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 . .

اذ 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 مكامن فصل آخر فليس اى فرق بين ما يسمى بالتمييز الحقيقي للمهية وبين الاعراض الزائلة، كلها صفات طارئة وغير ثابتة والحقيقة مرواحديتشكلها شكل 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 اننا نعتبر نظرية دارون ولاية نظرية فلسفية اخرى، عقيدة مسلمة يجب الالتزام بها بكل محتوياتها وفروعها ما لم يتواءم بدالاشواهد العقلية اليقينية وبالنصوص الشرعية القطعية، الا ان هذه النظريات اذ 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 اذ لم نتمكن 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 الممكنة لا يبقى مجال لتوهم اي اختلاف في الواجب تعالى من حيث الذات ام من حيث الصفات ، فانه تعالى يمانع الممكنات و ارفع شانها منها واكمل وجودا من جميع الممكنات .
وفيما يلي نشير الى بعض النصوص الشرعية واقوال الائمة حول الموضوع التي توءد بالحكم 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 لقائل انه عزوجل احدي المعنى يعنى بها 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 توحيده ونظام توحيدا لله نفى الصفات عنه ، لشهادة العقول ان كل صفة وموصوف مخلوق ، وشهادة كل مخلوق انه خالق لقاليس 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 لاثنيانية بين الصفة والموصوف ، وان لاثنيانية تعنى لتعدد والتركيب المستحيل في ذاته تعالى .

٣- عن ابي جعفر الثاني (ع) " . . . والاسماء والصفات مخلوقات والمعنى بها هو الله الذي لا يليق به الاختلاف ولا الائتلاف ، وانما يختلف ويأ تلف المتحرراً ، فلا يقال لله موء تلف ولا الله قليل ولا كثير ، ولكنه القديم في ذاته ، لان ماسوي 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 ١/١٤٥ ، 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 ، وافها مالك اذ كنت سائلا ، فاقول يسمع بكله لا ان كله له بعض ، ولكني اردت افها مك ، 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 لا موت فيه " . (١) وبهذا المضمون روايات كثيرة (٢) .

نرى في هذه الروايات كيف حملت المصا در عليه تعالى دون اوزان الفاعل ، وهذا مما يوء كد 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 على 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- ٦- 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 الى
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 لآية الدال على بطلان كل شكل من اشكال التثليث .

الى هنا كان ردنا على الاستدلال با لآية نقضا للمقدمتين لمذكورتين له اللتين هما :

١- كون تعدد الصفات من ضروريات الاسلام .

٢- لزوم حمل لاية على التثليث الذاتى .

وقد بينا بطلان هاتين المقدمتين معا . وبعد هذا ننظر الى الاية 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 لاية على التثليث الذاتى ، فنقول حتى بناء على هذا الفرض لاتدل لاية الكريمة على ان القول بالتثليث في الذوات من الشرك لان التثليث بحسب الذات له معنيان كما ياتي .

معاني التثليث الذاتى

الاول ، ان يكون المقصود بها اعتبار كل واحد من هذه الذوات الثلاثة واحبا بذاته وإلهاً مستقلا ، فتكون ثلاثة آله 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 مانع العالم واحد منها ، والاشنان 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 لاجوز التمسك به عقلا وشرعا .

اذالبد 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 المعاني 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 احدا الاعداد كالثالث من الثلاثة و الرابع 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 البعض .

ومثل هذه العقيدة في الواقع انكار للخالق الذي دعت اليه الكتب

السماوية . (١)

وسيتضح 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 الاية (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 لالغف 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 دين اعتبارا لكل واحد منها الهاو جب الوجود لا يكون شركا وان كانا عتقا دا

بإطلا شرعا وكيف يتم ذلك بالشرك وبين فلاسفة الاسلام من يعتقد بقديم

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 ١/٢٢١ وما بعدها .

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

٣- ص ١٥ وما بعدها من هذه الرساله

من اصول الدين. (١)

والفرق الوحيد بين القائلين بقدم العالم والقائلين بالتثليث في ان الناطقة 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 نرى 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

الخاصة بهم، فكانا لمناسب ان تكون لاية هكذا: لقد اشرك الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة، بدلا من قوله تعالى، (لقد كفر الذين قالوا ان لله
ثالث ثلاثة) (١).

الى هنا تنتهي الجهة الثانية من بحث التثليث، وفيما يلي نبداً
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 عينيك، فلاتتجأ وزعبدك، ليوء خذ قليل ماء
واغسلوا ارجلكم واتكثوا 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 امراتك

١- يكون ذلك باصطلاح المنطق جعل مقوم النوع مقوماً للحقيقة الجنس،
وهذا نظير قولنا: لقدما رحيوانا 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 يوماً كلون ؟ وكيف يخاطبهم ابراهيم (ع) تارة بخطاب واحد فيقول (يا سدي) (عينك) (عبدك) ، وتارة بخطاب الجمع فيقول (اغسلوا ارجلكم) (واتكئوا) (فتسندون قلوبكم) ، وكيف تعبر عنهم التوراة مرة بضمير الجمع فتقول (اكلوا) (وقالوا) ، ومرة بضمير الواحد فنقول (وقال) (وقال يهوه - الرب - ارجع .)

وليت شعري هل تقول التوراة ان الله يهوه - الرب - جلت اسماءه هو جمع الرجال الثلاثة الذين اكلوا هو واحد منهم . نعم ان الرسالة المنسوبة لعبد المسيح تقول : ان الرجال الثلاثة هم آقانيم 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 (١/٣٠) .

دليل على ان الذي سجدله 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

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

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

قام لاستقبالا لهما 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 لوطا . . وكان اخرجاهم

الى خارج انه قال اهرب 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 . . لانني 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 صاروا ملاكين اثنين . يقول (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 نوا حدا ،

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 افعال شيئاً حتى تجيء الى هنا .

وان ما في الرسالة المنسوبة لعبد المسيح واما لهم من ان العهد القديم يرمز الى الثالث، اترام يريدون بذلك هذا الخبط في العدد (١) .

ثانياً - التثليث عند النصراني

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

ثم يعقب عليه العلامة البلاغي ويقول "وتدري من يريد بالمتجسد المملوب في كلامه، هذا هو من تكرر في مزامير في كتابه بان الله الذي تقمص الطبيعة البشرية ليرفع قدرها .

فان اردت الايضاح قال لك هو اقنوم الابن، فان قلت: وما اقنوم الابن، قال لك ان الله واحد والاقانيم ثلاثة الاب والابن والروح القدس، والثلاثة هم واحد، فالله واحد ثلاثة. فان قلت: كيف يكون لواحد ثلاثة، ومن الباذل ومن المبذول اذا كان الثلاثة واحداً، ومن المملوب ومن المتجسد، قال لك اسكت ولا تكثري 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 : "لانه اذا 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. انا انا به اليهود قائلين لسنا نرجمك لاجل عمل حسن ، بل لاجل تحديف فانك وانت انسان تجعل نفسك الها ٣٤ ، انا بهم يسوع ليس مكتوبا فينا موسكمانا قلت انكم آلهة ١.٣٥ ، 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 ؟ لاني قلت : اني ابن الله ١.٣٧ ، ان كنت لست اعمل اعمال ابي فلأتؤمنوا بي ٣٨ ، ولكن ان كنت اعمل فان لم تؤمنوا بي فآمنوا باعمال لكي تعرفوا وتؤمنوا ان الاب في وانا 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 صور عبدا ثم انا في شبه الناس ٨ ، واذا 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 نظير 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 père tout -puissant, créateur
du ciel et de la terre; -et en Jèsus-christ son
fils unique Notre-seigneur;- qui a été conçu du
saint- Esprit;-est né de la vierge Marie;-a sou-
ppert sous ponce- pilate,-a été crucifié, est
mort;-a été enseveli, est-
descendu aux enfers;-le troisième jour est ressu-
scité des morts;- est morté aux cieux; est assis
à la droite de dieu le père tout- puissant;d' où
il viendra juger les vivants et les morts.

Je crois au saint-Ësprit;-...

petit catéchisme, publié 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، اب ضابط الكل، خالق السماء والارض، كل ما يرى وما لا يرى - و برب واحد يسوع المسيح، ابن الله الوحيد، المولود من الاب قبل كل الدهور، اله من اله، نور من نور، اله حق من اله حق، مولود غير مخلوق، مساو 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، وما راينا - و صلب عنا على عهد يلاطس 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 لا فناء 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 الالهة 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 بالامر 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 باللاهوتية كون السيد المسيح الجامع في شخصه الكريم للطبيعتين 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. فذلك للسيد المسيح اعمالا بشرية تاهلها في ناسوته كالنوم والمشي والتعب والولادة والموت، واعمالا لاهوتية 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 لاهوته 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 لاهوتية المسيح وعن اقايم 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 قسبهم 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 امران اساسيان:

١- ان الاب والابن والروح القدس هي امور ثلاثة كما انها مرواحد في نفس الوقت .

٢- والاب لما تزيابزي البشرية فقد تنازل عن صفاته الملكوتية ، واخذ يتصف بصفات الاجسام فمشى ونام واكل .

ونري بوضوح ان كلاهذين الامرين غير متصلين بالتعدد بحسب الذات . وانما هما صريحان بوحدة الذات والتعدد بحسب الصفات والظاهر والتلبسات .

وحتى اذا قيل باحتمال التعدد فيها بحسب الذات فانه من الواضح جدا ان التعدد فيها بالمعنى الثاني الذي ذكرناه لانها اكدت على ان هذا الاختلاف لا يؤدي الى تعدد الالهة وان الاله واحد لا شريك له .

والحامل ان هذه المعتقدات لاتوجب ادخالهم في زمرة المشركين ، كما لا يحق لنا ان نوصفهم بالموحدّين بقول مطلق حيث ان توحيدهم مشوب بالكثرة والتعدد وان لانفهم كلامهم في ذلك ، بل هم ايضا معترفون بعجز العقل عن درك هذه العقيدة كما تقدم .

كما ان التثليث في المظاهر والصفات مستلزم لاعتباره تعالى محلا للعوارض والتغيير واتما فه تعالى بصفات الاجسام . وهذا القول وان حصل على من يويده من بسطاء المسلمين كالمجسّده منهم ، لكنه راى يخالف الفطرة ولا يستند الى منطق سليم كما برهن عليه الفلاسفة . (١)

١- ومما ذكره وفي هذا الصدد ان التركيب من اللوازم الذاتية للجسم ، كما ان 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) .

وقدأ خذ بعض المستشرقين ظا هر هذه الايات دليلا على ان القرآن مَرَّح
 بجسميته تعالى . (٢) بينما غفل عن ان المسلمين لاياً خذون اصول عقائدهم

— 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 صغار
 تسمى بالذرة: (الرحلة المدرسية ص ٢٧٥، مبادئ العلوم العامة ص ١٥٦)
 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 بدوان يلتزم بانه سبحانه 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 لاختد 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 والتجرد بالقرآن، ويعتبره سندا شرعيا ودليلا صادقا .

وفي هذا الفرض لا يمكن لمبكر التوحيد ولتجرد تعالي 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 وتجرده تعالي 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 offended 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 لطرف 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، ويقال ان مسألة تجرده تعالى وعدم تماهها 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 تماهه 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 المحسمة)، فلا يحق لنا الحكم عليهم بالكفر فضلا عن اطلاق الشرك عليهم لما سبق من ان المقياس في العقائد انما هو بالماضي والمفاهيم 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 يترتب عليهم لعدم تحقق موضوع هذه الاحكام الذي هو الشرك نعم لو كانت هذه الاحكام متعلقة بغير المسلم بنحو اطلاق او بغير الموحد لكان في هذه الصورة للقول بترتب هذه الاحكام عليهم وجهها 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 شبه كلام النصارى هذا بكلام بعض الاشاعرة حيث قالوا : لا نستطيع ان نقول ان صفاته تعالى هو بعينه حتى يكون هو وصفاته واحدا ، ولا نستطيع ان نقول انها غيره تعالى حتى يكون هو مع صفاته متعددا ومتغايرا ، وقد مريبان 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 (رأى 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 لقا عده

هنا عدم ترتب الاثار العقلية على الاحكام الشرعية .

اما اذا لم نفرق بينا لاثار الشرعية واللوازم العقلية (٣) ولم نتصور

حدا وسطا بين التوحيد والشرك بان نحسبها نقضين و ضدین لاثالثهما (٤)

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

المقارن لاستاذنا محمد تقي الحكيم ص ٤٦٥ .

٢- كفايه 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 ارتفاعها كذلك كوجود زيد وعدمه . اما الضدان فهما امران

وجوديان لا يمكن اجتماعها معها ولا ارتفاعها كذلك اذا كانا من الضدين

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

ارتفاعهما اذا كان لهما ثالث كالبياض والسواد فانه لا يمكن اجتماعهما

في الجسم لكن يجوز ارتفاعهما كان يكون الجسم احمرامثلا .

فبناءً على هذا الفرض وعلى هذا المسلك تثبت صفة الشرك لاهل الكتاب وذلك بمجرد سلب التوحيد عنهم، إلا ان هذا الاصل يتعارض بالاصل في الجانب المقابل وهو ثبوت التوحيد لهم بمجرد عدم تحقق الشرك في حقهم، فان في حالة عدم توافيق الشرك يكون من اثاره العقلية توافيق صفة التوحيد وفي حالة عدم توافيق التوحيد يكون من اثاره العقلية توافيق صفة الشرك .

وبعد تعارض هذين الاصلين وتساوقهما يرجع الحكم على هذا المسلك (١) الى الوجه الاول وهو فرض عدم حجية اللوازم العقلية، فلاترتب احكام الشرك عليهم التي من جهلتها 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 توافيق القول بان التثليث عند النصارى هو التثليث في الذات وانه يوءى الى الشرك .

وبالتالي لم يتم الاستدلال بآية التثليث على شرك اهل الكتاب. هذا وقد كان من اسباب توسع الكلام والاطالاه في هذا البحث ان بعض كتاب الغرب المحدثين قد اخذوا هذه الفكرة التي ذكرها المستدل بآية 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 المذكور في اصول الفقه .

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

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

وفيما يلي ندرس دلالة الآية 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 الآية 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 افريقيين ، 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 المبتدأ والموضوع ، كقولنا فلان توظف واصبح معلما
 او تاجر 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 فهونا درجا 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
 المما ديقا لخرجية كالمقاسم في قولنا زيد قاسم . وهذا القسم يسمى
 بالحمل لشائع الصانع ، اما انه شائع فلان اغلب موارد الحمل في
 القضايا من هذا القسم ، واما انه صانع فلان الاصل في 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 وزرأوه ، ومن الظاهر ان عدم الرضا برسالة المندوب ليس مختصا بالوزراء ، ولدلالة 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 ثرا 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 لايه 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 اطلاقاً لشرك عليهم في السنة .

روى انه (ع) امر اميراً وقال اذا لقيت عدداً من المشركين فادعهم الى الاسلام ، فان اجابوك فاقبل منهم ، وان ابوا فادعهم الى الجزية و عقدا لدمه ، فان هم اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم . (٢)

فسمي (ع) من تقبل منه الجزية وعقدا لدمه بالمشرك ، ومن المعلوم ان من يقبل منه ذلك هو الكتابي الذمي فدللت تسميته (ع) على ان الذمي مشرك (٣) .

ينظر الى هذه الرواية اولاً ولامن ناحية السند ، ثم من ناحية الدلالة . اما الناحية الاولى فهي مزوية عن طريق سليمان بن بريدة عن ابيه ، و يكفي في ضعف الراوي ان مالك بن انس لم يرو عنه في موطنه ١٥٧ هـ (٤)

١- المثل المشهور يقال: كل جوز مدور، لكنه ليس كل مدور جوزاً .

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 على أن المقصود بالمشركين
 أهل الكتاب إنما يتم إذا كانا أخذ الجزية مختصاً بهما لكتاب عند جميع
 الفقهاء ، وليس الأمر كذلك لأن كثيراً منهم رأوا 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 يد وهم صاغرون" (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 الزهوازي: سألت مالكا عن رجل، فقال: رأيت
 في كتبي، قلت: لا، قال: لو كان ثقة لرأيت 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 يد وهم صاغرون ."

خاص لموضوع مخصوص لربط له بموضوع الاخر .

وبتقريب آخر ان شمول لفظ المشركين لعباد الاوثان والكواكب و ما أشبه ذلك مجمع عليه ، فالرواية تشملهم ، اما شمولها لاهل الكتاب فيحتاج الى دليل ، كما ان اختصاص الجزية بالكتابي ليس قطعيا عليه ليقال ان ذكرا 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 والالماظهر خلاف فيها . والثاني يحتاج الى كثرة الاستعمال ، والاستعمال في موردا وموردين لا يفيد الوضع التعيني او التخصي 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: " قال ل اليهود عزير ابن الله وقال النصراني المسيح

ابن الله . . . سبحانه عما يشركون " وسبق بيانها في ص ٢٥ من هذه الرسالة .

٢- الوضع التخصيصي عبارة عن تعيين الواضع لفظا بازاء معنى من

المعاني والوضع التخصيصي 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 حكماً الاية 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 اعمالاً
 سحرية .

فهو لا يقول لهم هذا قد اشبهتوا شريكاً 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 قادراً على خلق هذه الاشياء . (٣) .

واعترض على هذا الدليل بان ذلك يتوقف على ان يكون الكتابي
 معتقداً بان ما ظهر على يد محمد (ص) هو من الامور الخارجة عن قدرة البشر ، فعند
 ذلك اذا اضافه الى غير الله تعالى كان مشركاً .

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 للبخاري الرازي ٥٧/٦ ، مجمع البیان للطبرسي ٣١٧/١ .

ما يقدر عليه العباد ، فلا يلزم شركه من اجل اضافة ذلك الى غيره تعالى (١) .
ولم يرض بهذا الاعتراض بعض المفسرين ، فحاولا 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 بيننا لوجه المذكورة ،
لانه من امتن الادلة واتقنها نسبيا حيث ابتنى على اساس عقلي بحت ،
ومع ذلك فالنقد الذي اورد عليه وجه لاننا لمعتبر في العقائد كما تقدم انما
هو معرفة صاحب العقيدة ومبلغ ادراكه لمضمون ما يعتقد ، ولو لم 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 بمؤدب عقائده المطابقى . والقدر المتيقن من المشرك كما دللت

١- تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ .

٢- تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ .

٣- جاء في ديوان المثنوى ٢/١٥٥ ، ان النبي موسى (ع) راى را عيال لاغنام
وهو يناجى ربه ويقول : ايا الله يا الهى لا خدمك ، اخطى حذاثك وقميمك ،
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 توهدى 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 با نه (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 المعجزة 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 لله الى مخلوقه تعالى، فهل يحكم با نه مشرك بحجة ان الدليل لا يسا عدراً به، مع انه يعتقد با صول الدين من التوحيد والنبوة والمعاد؟ لا ظننا لمستدل يعطى مثل هذا الرأي .
وحتى لو فرضنا عدم وجود دليل قطعي على ان الاعتبار با قرار الكتابي او اعترافه المطابق، بل حتملنا مؤا خذته بلوا زم عقيدته وان لم يكن ملتفتا ومعترفا بهذه اللوا زم، فانه على هذا الفرض ايضا لا يثبت شركهم لانه على قل تقدير يحتمل ذلك عقلا، فلان دري با النسبة لهؤلاء هل يؤخذون باللوا زم العقلية لمعتقدا تهما م لا؟ واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

١- وان كان هذا الرأي شاذاً .

٢- قوانين الاصول ص ٣٧، القول المذكور 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 يسمى 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 .

فالكثر من منهم كانوا مقررين 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 اصحت مختلفة في استعمال الشرع، فتبنا 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 ان رواية واحدة موشوقة غير موجودة فضلا عن الشهرة 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 ورد لفظهما في الكتاب والسنة فانهما يحملان بالاتفاق علي المعاني الشرعية المتعارفة دون ان يحمل 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 وشبوت الفرق بينهما .

فبترتب على ذلك عدم صحة التمسك بقوله تعالى "لاتنكحوا المشركا" على حرمة الزواج مع الكتابية بحجة انها مشركة .

وبعد ان تم الجانب العقائدي من البحث نبدا فيما يلي بالقسم الثاني من بحثنا الذي يتعلق بذكر الاقوال في السمالة وفحص الادلة

الفقيهية واسقصاصها ويكون الفصل الاول من هذا القسم حـول آراء المفسرين ووجهات نظرهم المختلفه واتجاهات تهم المتفا وتب هذا الصد والقاء الضوء عليها .

القسم الثاني من لبحث في الاقوال لذكرا لادلة لها

الفصل الاول آراء المفسرين واستدلالمهم

- 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 الايات القرآنية (١) وعطف المشركين على أهل الكتاب ، وذلك دليل الفرق بينهما ، فلانسخ في

١- تقدم الاستدلال بهذه الايات 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 ولاتصادم 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 مشركة بل لقيام أدلة اخرى على ذلك ، وهذه الادلة :

١- قوله تعالى: "ولاتنكحوا 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 المقتضى 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 بالايمان ، ليرفع معه النهي

١- تفسير مجمع البيان ٧/١ - ٣١٨ .

٢- الاشباه والنظائر ص ٢٣٢ .

من الزواجا تتبع .

من هنا يصح نيقال ان المدار في الحوازا والحرمة هو توفرا لايمان
وفقدانه ، وهذه العلة مطردة في جميع اقسام الكفار ، وانكا نوردالاية
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 نيقال : حرّم الخمر لانه مسكر ، فيفهم منه
حرمة النبيذ لانه مسكرا 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 ، لالالتزام
بالاسلام بالذات .
- ٣- ومع غض النظر عن اجواب المتقدم وفرض ان لفظ الايمان في

١- أصول الفقه لاسنانا الشيخ محمد رضا المظفر ٣/١٧٣ .

٢- البحر المحيط لابن حبان ٢/١٦٣ وما بعدها ، التفسير الكبير

للغفر الرازي ٦/٦٣ .

٣- معالم الاصول ص ٨٤ .

القرآن الكريم لم يستعمل الافي الاسلام، نقول ان معنى كون الغاية لها مفهوما هو: ان لتقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية (١). ومن الظاهر ان هذا المعنى لا يتضمن معنى العلية .

فدلالة الآية على المفهوم تعني ان المشركة عقدا تؤمن بالاسلام تنتفي 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 تحاذهذين 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 حرمة زواج المشركة هو وقت ايمانها بالاسلام، فاذا آمنت لا يحرم زواجها، وصحة زواج المشركة بعد اسلامها لا يستلزم بطلان وحرمة زواج لكتا بية، كما ان منطوق الآية الذي يدل على حرمة زواج المشركة ايضا لا يستلزم ولا يدل على حرمة زواج لكتا بية 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، ويفرقا حب
 هذا التأويل بين الذميمة وغيرها فان الذميمة لاتحمل زوجها على
 المقاتلة .

وقيل المعنى ان الولد الذي يحدث ربما دعا ه 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 أن الكفار يدعون إلى النار قطعاً ما بالقول، وأما أن توءد إلى الخلطة والتالف والتناكح، والمعنى أن من كان داعياً إلى النار يجب اجتنابه لئلا يستميل بدعائه دائماً معاشرته، فيجيبه إلى ما دعاه فيهلك .

وفي هذه الآية تنبيه على العلة المانعة من المناكحة في الكفار لما هم عليه من الالتباس في المحرمات من الخمر والخنزير والانغماس في القاذورات، وتربية النسل وسرقة الطباع من طباعهم وغير ذلك مما لاتعدل فيه شهوة النكاح في بعض ما هم عليه .

وإذا نظرنا إلى هذه العلة فهي موجودة في كل كافرو كافرة، فتقتضي المنع من المناكحة مطلقاً " (١) .

مناقشة الاستدلال

في مقام الرد على البيان المتقدم نذكر نفس النقد الذي وجهناه إلى 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 إنما يسلم فيما إذا دل الوصف على العلية التامة، ولانجزم بذلك هنا لاحتمال أن يكون الوصف المذكوراً ثراً من آثار الزواج معهم بعض الأحيان، وهذا ما نسميه بـ (الحكمة) وهي لاتلازم للحكم ولا تنظر معه كما هو شأن لعة (٣) .

١- أبوحيان في البحر المحيط ١٤٣/٢ وما بعدها .

٢- المستصفى ٤٢/٢ .

٣- مثاله قولنا: إن من حكمة الصوم أن يشعر الغني بحال الفقير، وواضح

أن ذلك أثر من آثار الصوم في بعض الموارد، وليس علة له .

٣- ثم ان معنى مفهوم الوصف هو: ان تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء هليل على نفيه عما يخالفه، كقوله (ع) في سائمة الغنم الزكاة، والشيب 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 اجوية 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 المشركات 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 وامرأة لوط كافتين 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 رمع
الداخلين" (١). فإخباره تعالى بصحة نكاحهما مع وجود الكفر منهما دليل
على أن الكفر ليس بعلة موجبه 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 وإيصالها إلى المسلمين حيث
لم يكن ذلك إلا بنحو التدرج، فأخذ نزول الأحكام وببإنها 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 بما مرأة نوحاً وقرأت (ع)
مع أن لكل دين قيمه 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 شرعية 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 لادب ان السابقة لاتبا عدين لاحق، فاحكام كل شريعة مستقاه من المادروا الادلة التشريعية الخاصة، والتي ثبتت حقيتها في نفس هذه الشريعة ولاتتعدى الى شرائع اخرى .

٢- جواز تخصيص العلل الشرعية

ان ما كان من المعاني التي تجري مجرى لعلل شرعية لاتتضمن 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 اوتوا الكتاب ..."، جاز ايضاً تخصيص الحكم المنوط بالمعنى الذي جرى مجرى لعلل شرعية . 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 لعلل، وليس يوجب اجراءها في معلولاتها لانه لو كان كذلك لوجب ان يحرم سائر البياعات والمناكحات وعقود المداينات، وذلك لتحقق العلة المذكورة في آية في هذه الامور، فالشيطان يريد ايقاع العداوة والبغضاء بيننا في سائرهما وان يصدنا بها عن ذكر الله .

فلما يجب اعتبار المعنى في ما ثرما وجد فيه ، بل كان مقصور
الحكم على المذكور في الآية دون غيره لكان كذلك حكم سائر العلة الشرعية
المنصوص عليها منها والمتقتضية والمستدل عليها . وهذا مما يستدل
به على تخصيص العلة الشرعية .

فوجب بهذا البيان ان يكون حكم التحريم مقصورا على الشركات منهن
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
علته تحريم النكاح وذلك غير موجود في الكتابيات . (١)

ضعف هذا الاستدلال

لو كنا نوافق على صحة تخصيص آية المنع بآية الحل (٢) لكان لما
ذكر وجهه ، 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 وامارات ، وليست
بالموجبات (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 يضيق او يوسع في دأثرة العلية للحكم المذكور ، وهذا بخلاف العلل العقلية حيث انها مورتكوينية 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 أ وأعم 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 تنمة 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 بتزوج المسلمة كما فرا

قال بعض المفسرين: "يحتمل ان يكون معنى قوله تعالى: (ا ولئك يدعون الى النار) يرجع الى الرجال من قوله: (ولعبد مؤمن خير من مشرك) لا الى النساء ، لان المرأة المسلمة لو تزوجت كما فراحكم الزوج على الزوجة وتمكن منها ودعاها الى الكفر ، ولا حكم للمرأة على الزوج فلا يدخل

هذا فيها" (١)

وسواءً على هذا الاحتمال فالآية لاتنظر الى زواج لمسلم بالكافرة
او بالمشركة اصلاً بل تنظر الى مسألة اخرى هي مورد اتفاق الفقهاء و
المفسرين وهي زواج المسلمة بالكافر الذي لم يذهب الى 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 يؤمنوا
ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ، ولاتنكحوا المشركين حتى يؤمنوا
ولعبد مؤمن 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 المؤمن 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 المؤمن من المشرك في قوله تعالى "ولامة مؤمنة خير من
مشركة" . فالعلة المذكورة وضحت سبب الخيرية والافضية ولم ترد لبيان
علة التحريم ، فيكون مفاد العلة ان المؤمن 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 .

يدعوا إلى النار ، وهذه العلة مطردة في جميع الكفار (١) وليس مفاد العلة ان نكاح المشركة محرمة لانها تدعوا إلى النار .

الا ان الحق مع سائر المفسرين الذين جعلوا العلة المذكورة لتحريم النكاح لا لافضية الموء منين من المشركين . وذلك لان ظاهرا الآية والاتيان باسم الاشارة في حالة الجمع يساعد قولهم والا لو كانت علة للافضية لكان المناسب والموافق للقواعد العربية ان يوء تي باسم الاشارة في حالة المفرد الموء نث لان المذكور في الآية صراحة هو افضلية الموء منه من المشركة .

وبعبارة اخري في حالة ارجاع اسم الاشارة إلى المشركين والمشركات وجعلها علة لتحريم النكاح يكون المشار إليه مذكورا في الكلام لفظا ، وفي حالة ارجاعه إلى الجملة التالية وجعلها علة للافضية لا يكون المشار إليه مذكورا في الكلام لفظا وانما هو مذكور حكما باعتبار سريان العلة إلى كل مشركة وعدم اختصاصها بواحدة منهن ، وواضح ان ارجاع الاشارة إلى المرجع اللفظي اقوى واقدم من ارجاعه إلى المرجع المستفاد من الدليل العقلي (٢) .

٣- الاستدلال الثالث على حرمة زواج كتابية وحدة سياقا لآية

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 ٤٤/٣ 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 با رادة 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 خارجيه داله 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 قرينته خارجية على استعماله
في غير معناه المحدد المخالف 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 لكتابات في الشركات على عكس لفظ الشركين
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 تكم الموء منات ... (٢) فقوله
"لم يستطع منكم طولا" اي لم يجد منكم غنى ، عن ابن عباس وسعيد بن

جبير ومجاهد وجماعة آخرون، وما هو المروي عن ابي جعفر (ع)، وقوله "المحصنات الموء منات" اي الحرائر الموء منات، يعنى من لم يقدر على شيء مما يصلح لنكاح الحرائر من المهر والنفقة فمن ما ملكت ايما نكم من فتيا تكم الموء منات، فان مهورها أقل .

وقيل ان المعنى: من هو ا لامة فله ان يتزوجها وان كان ذائيسار، 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 آخرا ن 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 فلان منع من نكاح الأمة الموء منة حسب دلالة الآية حتى وان كان متزوجا بالحرة الكافرة، وهذا يعنى بالصراحة جواز نكاح لامة على الحرة الكافرة مع انه لاقا ثل 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 اطلاقا 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 لكتابية وفي الحرية منها بالذات حيث لا وجود للاماء تقريبا في عالمنا المعاصر، فلعل بحث الاماء والعبيد في جيلنا يكون من البحوث غير النافعة والتي لا تحتوي على آثار عملية .

وعلى فرض دلالة الآية على حرمة نكاح الامة الكتابية وفرض ان يكون للوصف في الآية (قيدا لا يمان) مفهوم فشبوت 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 الكافرة 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 وليس باجماع، وقال آخرون اذا انتشروا سكوتوا فسكوتهم كالنطق به . وكل ذلك بالنسبة للصحابه، وقد قال الغزالي: والمختار انه ليس باجماع ولا حجة... والاجماع السكوتي عند اكثر الحنفية واحمد بن حنبل اجماع قطعي . وقال المالكية والشافعية اخيرا واكثر المتكلمين وبعض الحنفية ليس

اجماعا ولا حجة" (١) . ←

صححة تخصيص الكتاب با لجماع

وبناء على حجة هذا لاتفاق 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 كافرة 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 الخامس 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، والاخرى 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 ١٥٥٩، سورة الممتحنة.

٣- تفسير الجواهر للطنطاوي ص ٤٤٩، تفسير الصافي ٢/٣١٥، احكام

القرآن لابن العربي ٤/١٧٧٦.

٤- الاكيل في استنباط التنزيل ص ٨- ٢٥٩، تفسير الكشاف ج ٤ في ذيل الايه

وكان طلحة قدها جروهي بمكة عند قومها كافرة ، ثم تزوجها في الاسلام بعد طلحة خالدين سعيد بن العاص بن اميه 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 الاية وغيرها . وكان ذلك في هذه الاية 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 ملّة الاسلام ، وهو على ملّة الاسلام فليعرض عليها الاسلام ، فان قبلت فهي امرأة ، والافهي بريئة منه ، نهى الله ان يمسك بعضهم . (٣)

ثالثا ، الاستدلال بالاية على منع نكاح الكتابية

- ١- مجمع البيان ص ٣- ٢٧٤ ج ٩ و ١٥ سورة الممتحنة ، احكام القرآن لابن العربي ١٧٧٦/٤ احكام القرآن للقرطبي ٦٥/١٨ ، وذكر عبد الرزاق عن ابن جريح عن رجل عن دين شهاب قال : اسلمت زينب بنت النبي (ص) وها جرت 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 ١٧٧٦/٤ ، احكام القرآن للقرطبي ٦٥/١٨ .
- ٣- التهذيب للشيخ الطوسي ١٩٨/٢/٢ ، مجمع البيان ٣١٥/٢ .

ان الالية الكريمة دلت على منع الاخذ بعصمة الكافرات ، وقدراً ينان
النكاح مقصود بهذه الالية ، فهي دالة على عدم جواز العقد على الكافرة سواء
كانت حربية و ذمية ، وعلى كل حال لانها عامة في الكوافر وليس لاحدا يخصص
الالية بعادة الوثن من اجل نزول الالية بسببهن لان العبرة بعموم اللفظ
لابا لسبب (١) .

الا ناكثرا المفسرين لم يقبلوا هذا التفسير بل ذكروا ان المراد بها
أمر الله تعالى على من كان له زوجة مشركة ان يطلقها (٢) ويظهر ان الحق
بجانبيهم لان النهي عن الامساك يعني المنع من البقاء على نكاح الكوافر
واستدامته ، وليس المراد ايجاد عقدا لنكاح معهم ابتداءً 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 الالية دلت على المنع من التحفظ
على النكاح المشركاته و اجبت على المسلمين تطليق زوجاتهم
الوثنيات اللواتي لم يدخلن في الاسلام (٤) فالالية بمنطوقها دلت على
المنع من الاستدامة على نكاح الكافرات ، وقد خص عموم الالية بغير
الذمية للاجماع على صحة بقاء النكاح لمن اسلم و بقيت زوجته الذمية على

١- المصدر السابق ص ٣-٢٧٤ ج ١٥ و ٩ ، وقد حاول بعضهم ان يبيِّن
الدليل المذكور بالشكل المنطقي التالي : ان الكتابة كافرة ، ولا شيء من
الكافرة بذات عصمة . اما الصغرى فظاهرة ، واما الكبرى فلقولته تعالى
" ولاتمسكوا بكم 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 لكتا بيعة ، وذلك لامن اجل تخصيص الكوافر بالمشركين ، ولامن اجل سبب نزول لاية الذي هو المشركات ليقال انه لاعبرة 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 بالاية واردة بشأنا الحربية اذا خرج زوجها مسلما والحرابي 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 للمرغينا ني ١/٢٢٥ ، الام للشافعي ٤٥/٥ ، جواهر الكلام

كتاب النكاح ١٣٤/٢ .

٢- الجصاص في احكام القرآن ٧/٢ - ١٣٩٨ ، 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 لاندرجاهما في عموم (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب).
 وخص ابن عباس هذا العموم بالذمية فأجاز نكاح الذمية دون الحربية، وتلا قوله تعالى "فأتوا 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 والنفق و صحة المطالبة بها في المشركة.

رابعاً 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 ٢/٣-٤٣٣، الجصاص في احكام القرآن ٢/٢-٣٩٨.

واكثر من هذا، فانه يمكن رادة الاعم من النكاح السابق واللاحق من الامساك المنهى عنه في الاية، 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، فبقاؤه 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 واللازم بينهما في الوجود .

ومما تقدم في الجهة الثالثة من الكلام حول هذه الآلية يعرف الوجه في ضعف هذا التقريب من استدلال وعدم صحة الملازمة المذكورة لانه قد اوضح اختصاص الآلية بالمشركات والوشنيات من أجل الاجماع على صحة بقاء النكاح لمن اسلم وبقية زوجته الذمية على دينها .

فلم يثبت بالاية نقاط العصمة السابقة بالنسبة الى اهل الكتاب وان ثبت ذلك بالنسبة الى المشركين، فلما معنى للقياس الاولوية بان يقال: عدم تأشير النكاح اللاحق اولى من عدم تأشير النكاح السابق الذي ثبت بالاية 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 ليقصد 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 غيبا به منذ الطفولة لمدة طويلة مثل المدة ثلاثين عاما، فلا يثبت بهذا الحكم لملازمات العادية لحياة الشخص كظهوره للحية وطول القامة وغيرهما، بداية أن الأثر الشرعي المجمعول لشيء لا يكون أثرا شرعيا للوازم العقلية والعادية (١).

وان قيل أن استمرار الشيء متوقف على حصوله توقف الفرع على الأصل، ولا يعقل استدعاء الشيء من دون تحصيله، ولا، فالاستمرار يلازم التحصيل ولا ينفك عنه، وعليه فلا بد أن يكون حكم التحصيل هو حكم الاستدعاء، وكما أن تحقق الاستدعاء لا يفرق التحصيل، كذلك حكمه لا يبدأ إلا بفارق حكمه.

فيقال في الجواب: «أولا هذه ملازمة عقلية وليست شرعية لتكون حجة. وثانياً لا محذور في اشتراك الاستدعاء 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 الليات المشابهة للولاية المذكورة، كما يسا عد عليه الفهم العرفي للولاية، وهذا الاحتمال:

منع الركون الى الكفار

لعل المتبادر لدى العرف من مثل هذه الليات لا يكون تأسيس حكم شرعي بل انها تكون ناظرة الى ارشادات عقلية في الحياه العامة وفي التفاتات الاجتماعيه، نظير قوله تعالى (لا تركزنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) و (والذين كفروا بعضهم اولياء بعض) و (انما المؤمنون اخوة)، وغيرها من الليات الكريمة التي لم تصدر مصدر التشريع والجعل الشرعيين.

فيكون قوله تعالى (لا تمسكوا بعصم الكوافر) من قبيل المفهوم المخالف لاية (واعتصموا بحبل الله جميعاً)، ويكون ارشاداً الى عدم اقامة العلاقات والروابط الودية مع الكفار وعدم الركون والثقة بالكافرات والاعتصام بهن.

ومما يود اعادة هذا المعنى من الاية دون حمل النكاح وبقضاء الزوجية معهن ان المفسرين ذكروا في معنى العصمة انها كل ما يعتصم به من عقد وسبب ونسب (١) وغير ذلك، فهذا الشمول دليل على عدم ورود اية

والمقياس ان الحاكم بالملازمة ان كان هو الشرع فالملازمة شرعية وان كان هو العقل فهي عقلية، وان كان هو العرف والعادة فهي عادية.

١- قد تقدم اذ العقد والسبب في تعريفه، اما لفظ النسب فقد جاء في

بشأن النكاح ذاته ، وانما كان تطبيق الصحابة زواجا تهم المشركات
مخافة ان يوء دي بهم هذا النوع من الزواج الى الاعتماد بالكافرات 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 لا يعتبر تعلقا بهم ولا تمسكا بعصمهم (١).
وبناء على هذا الاحتمال لا يصح لنتمسك 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 جرأته على المخالفة
لقول المفسرين .

٤- الاستدلال السادس حرمة مودة الكفار

لقوله تعالى "لاتحد قوما يوء منون بالله وباليوم الاخرى وادون 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 آية المتعلقة بالازواج (١) .

هل الزواج علاقة نفسية؟

الواقع يشهد بان عملية الزواج لاتحتوي دائما على عنصرا للحب، وربما يقدم عليها المرء لمحض الحاجة، اما قوله تعالى (وجعلنا بينكم مودة ورحمة) فهو محمول على الغالب لتحقق الينشوز والشقاق في الحياة الزوجية المنافين للمودة والحب النفسيين .

لايتعلق الحكم الشرعي بالفعل الاضطراري

ثم ان آية 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 الآلية، وهي ان المودة من غير جهة المحادة ليست امرا اختياريا للمكلف، وانما هي حالة عاطفية تترأ على نفس الانسان قهرا وبصورة اضطرارية من جراء بعض الملابس الاجتماعية وتلائم نفسى بين لشخصين، فالا 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 اشرحموها 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 عرفاً من آثار المحبة كالانفاق على اهل الكتاب والزواج منهم، وذلك لجواز صلة المحاد المستفاد من قوله تعالى "وصاحبهما في الدنيا معروفاً" (٢) في حق الوالدين المشركين. وقوله (ع) لكل كبد حري جر (٣) قال الله تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ، ان الله يحب المقسطين" (٤) . فالله تعالى لا ينهاها عن براءد من الناس الا من قاتلنا وظاهر

التالي: ان الكتابيه لاتواد، وكل زوجه تواد، فلا شيء من الكتابيه مزوجه. اما الصغرى فللقوله تعالى ولا تجد قوماً... 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 جاهدك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم، فلا تطعهما ، وصاحبهما في الدنيا معروفاً واتبع سبيل من انا اب 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 .

اذالم 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 عنمن كانوا يدعون للايمان ويضمرون المادة
للكفار المعلنين ، وهم المنافقون ، حيث كان النبي (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 تظا هرهم بالمربلحوقهم بالكفار
علنا الى تقوية الكفروضع شوكة الاسلام من اجل كثرة عددا لمنافقين 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 شمولى 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 المشاقفة ، وهو ان يكونوا في شق و نحن في شق ، وهذه صفة اهل
الحرب دون اهل الذمة فلذلك كرهوه .

ومن جهة اخرى وهو ان ولده ينشأ في دار الحرب على اخلاق أهلها ،
وذلك منهي عنه ، قال (ص) انابري: من كل مسلم بين ظهرا ني المشركين"
(٢) .

ثم اضاف هذا القائل ان الآية الكريمة (آية المحادة) انما اقتضت
النهي عن الوداد والتحاب ، فاما نفس عقدا لنكاح فلم تتنا وله الآية و
ان كان قديصير 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 الكتابة 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 الكتابة كما لمرتدة في انه لا يجوز 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 الاليه : "ومن يكفربا لايمان فقطد حبط علمه" اي بما انزل على محمد (ص) (٣) .

ثم ذكر الفخر الرازي ردا على الاحتجاج المذكور وقال : "انا لما فرقتنا بين الكتابة وبين المرتدة في احكام كثيرة فلم لا يجوز الفرق بينهما ايضا في هذا الحكم" (٤) .

الاحباط يعنى الحرمان من الشواب

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 ٧٩/٦ .

٤- تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ وما بعدها .

يظهر من المراجعة الى اللغة وما ينطوي عليه ظاهرا لاية ان المراد بحبوط العمل هو عدم ترتب الاجرا الاخروي عليه ، قال في مجمع البحرين : "قوله تعالى حبطت أعمالهم اي بطلت ، وما حبط الله أعمالهم أبطلها ولم يوءجر عليها" (١) .

وحتى اذا أخذنا حبوط العمل بمعنى بطلانه المطلق كما جاء في قاموس اللغة (٢) وكما يوءجده قوله تعالى "فاولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والاخرة" (٣) فايضا لا يصح حملا لاية على هذا المعنى العام ، بل لابد من تخصيص قوله (حبط عمله) بالحرمان من الثواب والاخرى لاية ، وذلك لوجه ثلاثة :

الوجه الاول: صحة معالمتهم

فمما يدل على ان لاية لاتنظر الى المعاملات الدنيوية والى العقود والايقات بل تنظر الى الاجرا الاخروي 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 الاية

- ١- مجمع البحرين مادة (حبط) .
- ٢- قاموس اللغة مادة (حبط) ، وكذلك المنجد .

في آية قرينة متملة على ان المراد منها احباط الاجرا لاخوي 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 مقلدا واختلغوا 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 لدى الفقهاء والكلاميين معا .

لكن ما قيل من ان هذه الآية نزلت بعد قول الكتابيات من الله تعالى رضي دينهن لاباحة 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 لتشكل بعدئذ آية واحدة فهذا مما هو غير معهود من الشرع، مع العلم بأن قوله "ومن يكفربا لايمان فقد حبط عمله" و"والمحصنات من الذين اتوا الكتاب" جزءان من آية واحدة، قال الله تعالى: "اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اتوا 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 يقيده 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 حكم 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 ذكرناها هنا للاستقصاء والوجه المذكورة في المقام .

بين المنزلتين منزلة الاخيار ومنزلة الاشرار ، ولهذه الالية نظائر كثيرة في القرآن كقوله تعالى "هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون" الذي 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 الالزام 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 رأياً .

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 التبصر في الاجواء العائلية والتفهم لمبادئ الشريعة السمحاء ، ليكون الاسلام عندئذ يجب ما قبله باندا ما فيها في أصحاب الجنة ؟

نعم أي مقصراً وفاسق يمكن أن يتوب قبل موافاة الأجل ، فيتوب الله عليه حتى المشرك فضلاً 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 اصحاب 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: "ان 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 بالكتابة لا يعرف أنه من أهل
الجنة ام هي من أهلها . ومع هذه الامكانية كيف ندرج هذا الزواج ضمن
مما ديق 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 والمشرعة 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 إلى أن نصل إلى القول الرابع من أقوال
المفسرين والذي يتجه إلى 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

إن بعضهم احتجوا بالمنع نكاح لكتيبة بقياس المسألة على مسائل
أخرى فقالوا : "ثم إننا نقوي أدلتنا بالقياس ، فنقول : كإفرة فأشبهت
الحربية ، وألما حرمت الموارثة حرمت المناكحة ، وألما حرم نكاح
لكافر للمسلمة حرم العكس " (١)

إذا كان القياس حجة فهو عند عدم الدليل اللفظي

مع أن الخلاف في حجية القياس معروف لكن من قال بحجيته فهو
إنما يراه كذلك حيث لم تتوفر في المسألة أدلة لفظية ، وليست مسألتنا
من هذا القبيل لوجود نص صريح بالجواز وهو آية الحل ، فلا بد من أن
نرى أولاهل نص آخر يمنع من الأخذ بهذه الآية أم لا؟
وعندما لم يثبت دليل على خلاف آية الحل فيكون الأخذ بها متعيناً
لأنها نص صريح ومع وجود النص لا تصل النوبة للدليل القياس .
أما لو ثبت مانع من الأخذ 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 لكتا بية حتى يصلح للتعارض مع آية الحل .
إذا أصبحت آية الحل ناصريها دالاً على صحة النكاح مع الكتا بية دون اي معارض لها في هذه الدلالة . فلم يبق لدليل القياس هنا مورد .

الاستدلال الحادي عشر هو : إصالة الحرمة :

بينا هنا الأصل في النكاح الحرمة ، فلما تعارض دليل الحل ودليل الحرمة تساقط ، فوجب بقاء حكم الأصل .
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 إصالة الحرمة .

وهكذا يجري هذا الأصل في زواج الكتا بية (١) .
وقد تبين الجواب عن هذا الدليل من خلال التعقيب على التمسك بدليل القياس ، فشان دليل الأصل 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 أيضاً من حرمة نكاح الكتابية لكونها مشركة حيث قال لا يعرف من المشرك شيئاً اكبر من ان 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 سابقاً مدى تماهي الاحتجاج بقول ابن عمر فلانعيده (٢) أما ما يتعلق بالجمع بين الايتين وقياسه بزواج الكتابية فإن هناك فرقاً بين الموردين، فآية التحليل خاصة ومتأخرة بالاجماع، ولهذا تتقدم على آية التحريم، وهذا بخلاف الايتين في الجمع بين الايتين في ملك اليمين لانكل واحدة من الايتين اخص من الاخرى من وجه وأعم من وجه آخر فلم يحصل سبب الترجيح فيه . (٣)

أما قوله تعالى "والمحصنات من الذين اتوا الكتاب فهو اخص مطلقاً 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 خفتم لاتعدلوا فواحدة وما ملكت ايما نكم ٤/٣ . والتي حرمتها هي : "حرمت عليكم امهاتكم . وان تجمعوا بين الايتين . . . كنز العرفان ٤٦/٣ ، فالاولى اعم لعدم تقيد الاماء فيها بعدد معين، والثانية مقيدة باختين، والثانية اعم حيث لم تقيد 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 اعماً من اهل الكتاب . وان للكلام بقية تأتي ان شاء الله عند بيان الاتجاه الثالث للمفسرين في هذه المسألة .

الاستدلال الثاني عشر بالتمسك 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 انت زعم ان حرام فاخلني سبيلها 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 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 لاهم 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 بعد أن سرد عددا من القائلين بالجواز من الصحابة والتابعين: "وبه قال الشافعي وعامة أهل 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 اتوا 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 خص 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 التعارض 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 غيرا لكتابيات (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 الموافقته للتخصيص المذكور :

١- انتقادهم الشركات بآية الحل ليس من التخصيص المتصلو المباشر، لان نزول 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 لا يجوز 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 كونها خاص نصاً والعام ظاهراً والنص مقدم على الظاهر يدفع الانتقاد المذكور.

٢- بعدما ثبت دخول الكتابة في الشركات بالدلالة على ذلك، فقوله "لا تنكحوا الشركات" صريح في تحريم نكاح الكتابة، والتخصيص خلاف الظاهر فوجب القول بحرمه زواج الكتابة (٢).
والرد الموجه الى ذلك ان التخصيص وان كان خلاف الاصل الا انه لما كان لاسبيل الى التوفيق والجمع بين الايتين الابهذا الطريق وجب المصير اليه (٣).

١- الثمرات اليانعة ٢/٦ - ٧، ومن المعلوم انه هو لاء 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.

٣- تفسير الفخر الرازي ٥٧/٦ وما بعدها.

ومعنى ذلك انه لو لم نخصص آية المنع ونأخذ بعموم هذه الآية فانا وان احتفظنا بظاهرها الآية ولم نعمل خلاف الاصل من هذه الجهة لكننا ارتكبنا مخالفة لآية 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 مهما امكن 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 مرتبة 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 المحالمة شأنها بقاؤها في عدم الاستحكام، وذلك لانه اول ما يشهد بتقديم آية الحل نزولها مع باقي 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 لاساس لها من الصحة، وانما سببها تبرير المواقف بكل وسيلة حتى ولو كانت واهية .

حمل آية الحل على من اسلمن منهن

يوء كذب بعض المفسرين على ان المقصود من آية الحل وحية نكاح المحصنات من الذين اتوا الكتاب هونكاح الكتابيات اللاتي اسلمن منهن، والمراد من قوله تعالى " المحصنات من الموء منات " الذى جاء قبل قوله " والمحصنات من الذين اتوا الكتاب " هنا للاتي 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 فلهذا افردهن بالذكر، حكى ذلك ابو القاسم البلخي . (٢)

ومما يدل على ان المراد من الكتابيات في آية الحل من أسلمن منهن 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 ٣/١٦٢ .

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 آتينا هم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم" و"الذين آتينا هم الكتاب يتلونونه حق تلاوته، ولئك يوء منون به" و"وان من أهل الكتاب لمن يوء من بالله..." (٢).

وشيء آخر يسا 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- ٢/١٤٤، ٢٩٠، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨، ١٥٢٩، ١٥٣٠، ١٥٣١، ١٥٣٢، ١٥٣٣، ١٥٣٤، ١٥٣٥، ١٥٣٦، ١٥٣٧، ١٥٣٨، ١٥٣٩، ١٥٤٠، ١٥٤١، ١٥٤٢، ١٥٤٣، ١٥٤٤، ١٥٤٥، ١٥٤٦، ١٥٤٧، ١٥٤٨، ١٥٤٩، ١٥٥٠، ١٥٥١، ١٥٥٢، ١٥٥٣، ١٥٥٤، ١٥٥٥، ١٥٥٦، ١٥٥٧، ١٥٥٨، ١٥٥٩، ١٥٦٠، ١٥٦١، ١٥٦٢، ١٥٦٣، ١٥٦٤، ١٥٦٥، ١٥٦٦، ١٥٦٧، ١٥٦٨، ١٥٦٩، ١٥٧٠، ١٥٧١، ١٥٧٢، ١٥٧٣، ١٥٧٤، ١٥٧٥، ١٥٧٦، ١٥٧٧، ١٥٧٨، ١٥٧٩، ١٥٨٠، ١٥٨١، ١٥٨٢، ١٥٨٣، ١٥٨٤، ١٥٨٥، ١٥٨٦، ١٥٨٧، ١٥٨٨، ١٥٨٩، ١٥٩٠، ١٥٩١، ١٥٩٢، ١٥٩٣، ١٥٩٤، ١٥٩٥، ١٥٩٦، ١٥٩٧، ١٥٩٨، ١٥٩٩، ١٦٠٠، ١٦٠١، ١٦٠٢، ١٦٠٣، ١٦٠٤، ١٦٠٥، ١٦٠٦، ١٦٠٧، ١٦٠٨، ١٦٠٩، ١٦١٠، ١٦١١، ١٦١٢، ١٦١٣، ١٦١٤، ١٦١٥، ١٦١٦، ١٦١٧، ١٦١٨، ١٦١

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 يقصده
 من كان من اهل الكتاب فاسلموا 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 الميوءة بذكرهن . (٢)

فلو حمل لايه على هذا المعنى لزالته فائدتها اذ ان الموء منة من
 الكتابيات داخلة 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

استتمام الآية هكذا : يتلون آيات الله اثناء الليل وهم يسجدون .
 يوء منون بالله واليوم الاخروياً 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 ابا حة 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 القنائة بهذه الوجوه كلها وبعضها يبطل التفسير المذكور والذي يبتنى على حمل الآية على من اسلمن منهن ، وبالتالي يتم التخصيص المذكور ، لاختصاص آية الحل بالكتابيات واعمية آية المنع لهن وللوشنيات .

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 صحه 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 حيان في البحر المحيط ٢/٣ - ٤٣٣ .

هوء لاً قد قبل الدين الاسلامى ، ومنهم من بقوا على دينهم السابق ،
فيحتمل ارادة القسم الاول منهم في لاية ، كما يحتمل ارادة القسم الثاني
والقسمين معا منها .

اذا الاية مجملة من هذه الناحية ، وهذا بخلاف ما لو كانت الایمشتلة
على تعبير "اهل الكتاب" فان الظاهر منه خصوص من هو كتابي بالفعل ،
اما الذي دخل في الاسلام فلا يطلق عليه اهل الكتاب والكتابي ، بل يصح
في حقه انه من الذين اتوا الكتاب قبل نزول القرآن .

وعليه فالقدر المتيقن خروجه من عموم آية المنع ، والذي اتفق
عليه الجميع هو القسم الاول منهن ، اي اللواتي دخلن في الاسلام ، اما
غير هذا القسم فلم يعلم خروجه من لعام بهذا المخصص المجمل ، فيبقى ضمن
افراد العام .

والحاصل ان المخصص هنا الذي هو آية الحل مجمل بحسب المراد منه
ويدور المعنى المقصود به بين الاقل والاكثر مع انه من المخصص المنفصل
وفي مثل ذلك يكون دليل العام هو الحجة فيما يحتمل دخوله في الخاص و
ليس من القدر المتيقن فيه (١) .

فيبقى اهل الكتاب مشمولاً لاية المنع ، وتخرج منها اللواتي
اسلمن من اهل الكتاب (على فرض شمول آية المنع لهن) .
وبعبارة اوضح ان آية المنع بعد ان شملت الكتابية كانت حجة في
منع الكتابية . وبعد ثبوت هذا الحكم تأتي آية الحل وهي مجملة لم
يعلم المقصود بها ولم تقطع بان المراد بها صحة نكاح كل كتابية ام صحة
نكاح اللواتي 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 الابلق (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 وتحرزنا 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 مشمولا لاية 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 مريراها 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 الشركات فى
سوره البقرة ، ثم نسخ هذا الحكم الكلي والعامة 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 التى 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 ٢/٣١٦، تفسير الصافي ١/٣١٤، تفسير بيان السعادة للسلطان محمد
الخراسانى ١/٢٣٢، الثمرات اليانعة ٢/٦٠٧، مجمع البيان ١/٧١١-١١٨ .

٢- الجامع لاحكام القرآن للقرطبي ٣/٦٦، البحر المحیط لابن حيان ٢/٣-
١٦٤. مجمع البيان ١/٧١١-١١٨، كتاب (السنة) للمحمد بن نصر المروزي ص ٩٥ .

آخر ما نزل عليه (ص) فهي كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط (١) فقولاه (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 .
فالعلم لاساسي 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 المسلمات على رجالهم (٤) .
حدثنا محمد بن يحيى (ثنا) عمر بن حفص بن غياث (ثنا) ابي عن سماعة
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 : فنكح
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 ، المغني ٦/٥٨٩ .

٤ و٥ و٦- كتاب " السنة " لمحمد بن نصر المروزي ص ٩٥ .

النصوص المتعارضة

إن هذه الروايات على فرض صحتها من حيث السند والدلالة، وإنجبارها بالشهرة فهي معارضة بروايات أخرى دالة على نسخ آية الحل بآية المنع وهذه الأحاديث:

١ - موثقة ابن الجهم، قال: قال أبو الحسن الرضا (ع) يا أبا 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 تنتكحوا المشركات حتى يوء من" قال: فما تقول في هذه الآية "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب، قلت: قوله (ولا تنتكحوا المشركات نسخت هذه الآية، فتبسم ثم سكت.

ب - خبر زرارة عن أبي جعفر (ع): لا ينبغي نكاح أهل الكتاب، قلت: جعلت فداك وإين تحريمه، قال: قوله "ولا تمسكوا بعصم الكوافر". وكذا صححته الأخرى: سألت أبا جعفر (ع) عن قوله تعالى "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب" قال: هذه منسوخة بقوله "ولا تمسكوا بعصم الكوافر".

ج - خبر مسعدة بن صدقة المروى عن تفسير العياشي، قال: سألت أبا جعفر (ع) عن قوله تعالى "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب" قال: نسختها "ولا تمسكوا بعصم الكوافر".

د - عن الطبرسي أنه روي عند قوله تعالى: "والمحصنات..." عن الجاورد عن أبي جعفر (ع) أنه منسوخ بقوله تعالى: "ولا تنتكحوا المشركات" (١).

هذه وغيرها مما يدل على هذا المعنى، وهي النصوص التي وعدنا سابقاً بحثها عند بياننا لدليل التاسع على بطلان نكاح الكتابية (١).
وظاهر أن حجية هذه الروايات لو تمت فإنها تؤول دليلاً على منع زواج الكتابية وسقوط آية الحل من الاعتبار.

تحليل هذه النصوص

وقد نوقشت هذه الروايات بأنها متعارضة بعضها مع البعض، فإن منها ما دل على نآية الحل منسوخة بقوله "ولاتمسكوا.." ومنها ما دل على أنها منسوخة بقوله: "ولاتنكحوا.." ومن لظاهر الروايات للنسخ باحداهما لا يجتمع مع النسخ بالآخرى لاستحالة نسخ الشيء ورفع بعد زواله وارتفاعه.
ومنه يعلم أن ما تضمنه بعض هذه الروايات من سناد النسخ اليهما معا هو خلاف ما يقتضيه الاعتبار، إلا يقال إن النسخ هو احدى الايتين خاصة وانما اضيف النسخ الى الاخرى لكونها بمنزلة النسخ في اشتمالها على حكم المنسوخ، ولأنها مما يصلح بالنسخ به ويكون من شأنه ذلك، وكل هذه الاحتمالات على خلاف الاصل والظاهر (٢).

رفع هذه الشبهة

من الملاحظ ان الايات والنصوص الشرعية الدالة على الاحكام ليست متضمنة للجعل والرفع الواقعيين ليكون هناك تأثيراً وثباتاً شرعياً، واما تكون النصوص مورداً اعتبارية جعلها الشارع علامات لابراز 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 انها آثارا حقيقية بان يتم بسببها الجعل والرفع الحقيقيين ومع ذلك لا يوجب اختلاف النسخ في الروايات تفنيديا وازاحة لحجيتها ، والسبب في ذلك هو جواز توارد العلتين التامتين على معلول واحد في الامور الواقعية ولا استحالة فيه بنظر العقل، وهذا نظير قتل لشخص با ما بسبة رما صتين في آ نوا حد بحيث لو كان كل من هاتين الرما صتين بوحدها لكانت كافية للقضاء عليه ، وعندنا شراك الثانية معها يكون لتأثير الواقعي لمقدار الطاقة المناسبة للاثر والكافية لعملية القتل، ذلك المقدر المندمج في الطاقة الزائدة . فيصح ان تنسب الاثر (القتل) الى كل واحدة من الرما صتين، كما يصح ان تنسب اليهما معا .

النسخ ليرافق 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 لقرآن 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 اننا لرخصة في العزيمة لاي معنى عدم علمه تعالى بما لمصالحوا لمفاسد منذ اقدم لاستحالة ظروفها لتغيير على الله تعالى وعلى علمه سبحانه ، بل انه تعالى كان يعلم منذ ازل 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 فالامور والنهي كما ناثبتين في اللوح المحفوظ وفي علمه تعالى وان لم يكونا منزلين على الرسول الكريم ، وتدرج الاحكام في النزول عليه (ص) لاي وقت 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 كاشفة عن ارادة الله تعالى ، هي مواءمة في جعل الحكم ورفعها تائيدا حقيقيا ولو باعتبارها يقارن جعلها مع ارادة الشارع . فينسب التأشير اليها مجازا والى بدلها الذي هو ارادة الله تعالى حقيقة .

بذلك ظهر انه لا مانع من رفع الحكم في آية جعل حكم آية اخرى ورفعها ايضا بجعل هذا الحكم في آية ثانية بعد ان عرفنا ان الاحكام الالهية كلها من ارادة تعالى ، ومن البديهي والضروري عدم تأشير التقدم والتأخر الزمانيين في ارادته سبحانه .

وعند توجه ارادته تعالى الى نسخ حكم ما لا يهتلف الحال بين ان يتحقق

١- وهكذا نسخ النهي بالاباحة وبالامر حيث تكون المفسدة في المنهي عنه مؤقتة فيرفع النهي عنه بزوال المفسدة ، وكل ذلك لا يغير من علمه تعالى شيئا .

هذا النسخ بجعل حكم آخرفي آية اخرى وفي آيتين، فيصح ان ينسب رفع الحكم في آية الحل الى اي واحد من لايتين، كما يصح ان ينسب اليهما معا لانها من رادة الله التي لاتعددها .

هذا ، وان لوصول الى واقع صفاته وفعالته سبحانه خارج عن فهمنا و قدرتنا المحدودة والمحكومة بالمدّة والمدّة .

والحاصل ان لمؤخذة على هذه النصوص باختلاف اعتبارنا لنسخها غير واردة حيث عرفنا ان هذا الاختلاف لا يضر بحجيتها .
وبعد رفع هذه الشبهة نرى هل هناك نقد آخر يوجّه 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 يكون تبسمه (ع) على شتبه ابن الجهم . خصوصا والامام سأل له عن تزويج النصرانية على المسلمة الظاهر منه المفروغية من جوارز نكاحها اذا لم تكن عنده زوجة مسلمة .

٢- انه تعالى صدر آية المائدة بقوله "اليوم احل . . المراد منه حسب الظاهر فيما يتعلق بالكتيبة ، تجدد احوال ورفع الحرمة السابقة ، فالاية ناظرة الى الحكم السابق ، وعليه يناسب ان تكون ناسخة لامنسوخه . (على فرض ان يكون نسخ في لايتين) .

٣- هذه الروايات الدالة على نسخ آية الحلب آية المنخ ليست متواترة وانما هي من الخبر الواحد لغير 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 وحض بن غياث والخراز 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 : يعنى 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 هنا ان هذه الاخبار تتعارض 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 مشركات 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 بآية 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 لاثبات 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 ويتساقط جميع الروايات المتعارضة يكون المرجع في المسألة الايتين المذكورتين .
- ٣- وحتى لو رجحنا هذه الروايات الموءيدة لآية الحل على القسم الاخر 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 بهيننا

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 يحوز النسبة 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 والتضاد 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 وثابتة. 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).

وايضا 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 ، الا ان الآية التي في
"سورة البقرة" من العام الذي أريد به الخاص ، ومن أجل ذلك الذي دل
عليه المفسر ، وكذلك كل آيتين جاءتا في كتاب الله مخرج احدهما
عام يحرم اشياء او يحلها تحريما واحلالا ، عاما في المظاهر ، والاخرى
تخص بعض العموم بالتحريم ، فيحلّه ، او يخص بعض العموم بالاحلال ،
فتحرمه ، وكذلك ان كانت احدي الآيتين توجب فرضا عاما ، والاخرى تخص
بعض الفرض فتسقطه " (٣) .

وعلى هذا فمقتضى القواعد في مثل المقام هو التخصيص (انما يمكن
ذلك) لا النسخ ، فيرجع البحث الى الاتجاه الثالث للمفسرين الذي
تبين فيه عدم صحة التخصيص ايضا .

والحاصل ان 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 الشركاء 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 . والافصح 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 لا تصرح 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 بينا 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 لاتأتي في صورة الموافقة بين الخاص والعام وبين المطلق والمقيد في الإيجاب والسلب حيث أنه يمكن العمل بكلا الدليلين في هذه الصورة ، فلا يسقط ظهور أي منهما عن الحجية بل يؤخذ بهما معاً .

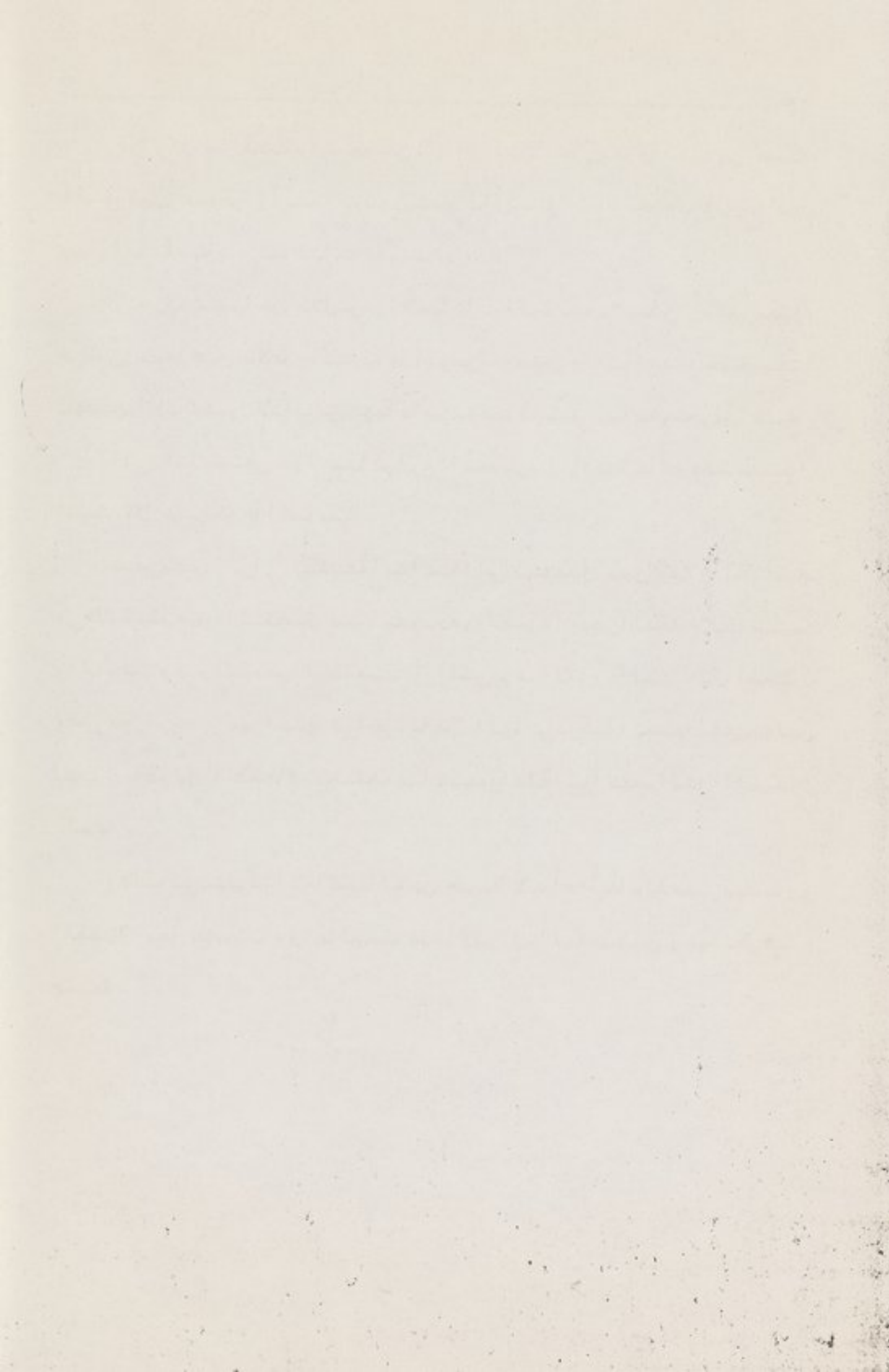
الاتجاه الخامس والسادس

جواز كل من النسخ والتخصيص أو البناء على دخول لكتابي في
المشركين وعدم جواز النكاح منهم لنسخ آية المنع أو لعدم نزول آية الحل
بشأن لكتابات الباقيات على دينهن .

ونحن قد لمسنا من خلال عرض الاتجاهات السابقة ما يمكننا أن نكون مبرراً
لهذين الاتجاهين، فلاحاً لعادة ما ذكرنا 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 وأدلة 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 المستمنة 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، ويكره، فان خرج بها الى دار الاسلام بقيا على النكاح، كذا في فتاوى قاضي خان" (١) .

"ليس بين اهل لعلم بحمد الله اختلاف في حل حرائر نساء اهل لكتاب
(٢) .

"ويحل نكاح اهل لكتاب 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
اليهوديه والنصرانيه (قال) وقال مالك : ليس للرجل ان يمنع امرأته النصرانيه من
أكل الخنزير وشرب الخمر والذهاب الى الكنائس" (٤) .

فاتفق المذاهب الاربعة على ان المسلم ان يتزوج لكتابية (٥) كما هو
القول لراجع عند الامامية، وعليه المتأخرون منهم، فقد جاء في الهادة
(٢٥) "يجوز ان يتزوج المسلم لكتابية" (٦) .

ومن لفقها لأباضي (الخوارج) :

"وحل للحر والعبدا لبا لغوا لطفل نكاح حرة كتابية با لغة أ و طفلة
معاهدة" (٧) .

-
- ١- الفتاوى الهنديه 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 مغنیه ص ٣٢ .
 - ٦- الفصول الشرعية على مذهب الامامية لمحمد جواد مغنیه .
 - ٧- شرح النيل ٢١/٣، نقل عن حكاه المذميين والمستأمنين ص ٣٤٢ .

ومن لفقها لظاهري: "وجاز للمسلم نكاح الكتابية" (١).

ومن لفقها لزيدي: "والحديث يدل على أنه يجوز للمسلم نكاح الكتابية

من اليهود والنصارى" (٢).

فجمهوروا لفقها، يرى جواز النكاح مطلقاً مع الذميمة أم الحربية، إلا أن

الحربية تصبح بعداً لزواج ذميمة (٣).

وفيما يلي أدلة الجمهور وأصحابهم لمختلفة لأشبات الحلية.

أدلة الجمهور على الحلية

ورأي الجمهور وانكاحاً صحيحاً إلا أن هناك فرقاً أساسياً في استنباط هذا

الحكم، ولتوضيح هذه النقطة ذكر وجهات نظر كل مذهب على حدة حتى وإن

كانت نتيجة ملاحظتها نتيجة علمية بحتة، وذلك كي يختار الباحث أسلوب

شأن من سأل الاستدلال لرأي الجمهور، وإنه لا يرضى بما فيها فيختار

استدلال القائلين بالحرمة المطلقة، أو أحداً لقوال المفصلة في هذه

المسألة.

كما يظهر من هذه الملاحظة أن استدلال الجمهور كيف يوءد إلى عكس

ما يراد منه.

وتوصلنا هذه الأمانة أيضاً إلى الأسباب الرئيسية لتنحي 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 ٤/٤٤.

٣- أحكام الذميين والمستأمنين، للدكتور زيدان ص ٣٤٢.

رأي الاحناف

يجوز تزوج الكتابيات 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 بالمسلمات. 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 يمكننا لجزم 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، لا، 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 نفرض 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 لانهم هذا الاستعمال متبعة 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 رأي بعمله من المسلمين وعبد الله للتظاهرة بالديانة أمم الناس، فهو مشرك

١- كلما ينقل هنا من أدلة الاحناف وشرحها فهي منقولة عن المصادر

التي تذكرها عند الانتهاء من بيان هذه الأدلة.

لغة وليس هو با لمشرك الاصطلاحى .

كما لا يتبادر من موارد اطلاق الشارح لفظ المشرك ، انه ار يدب هذا اللفظ المعنى المعهود منه الذي 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 التمايز 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 ، لانكحوا المشركات منسوخة في حق اهل الكتاب بآية المائدة ، سواء منهم القائلين بالتثليث وغيرهم . وبقي سواهم تحت المنع ، ذكره جماعة ممن اهل التفسير ، لان سورة المائدة لم ينسخ منها شيء قط .

اما تفسير المحصنات بالمسلات ، كما قاله ابن عمر ، فلانوا فق عليه لانه يصبح المعنى بذلك انه اهل لكم المسلمات من الذين اتوا الكتاب من قبلكم ، فتأتي 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 .

اذ لا يتصور الخطاب بحل الاموات للمخاطبين الاحياء .

وعلى الفرض الثاني فعلى الزواج حينئذ معلوم من حكم زواج المسلمات بالمعروف 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 لا يلزم 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 . اما تفسير ابن عمر فيخلو من هذه الدلالة .

وعلى الاحتمال الثالث ، فهو ما يراد من الاستدلال بالآية على اباحة نكاح الكتابيات الباقيات على ملتتهن . 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 بالهل 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 بالموء من وخوف الفتنة على الولد ، لانه في صغره الزم لامة . وهذا نظير قول مالك : اننا 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 لاهو ولاغيره من الصحابة .

ثم لو لم يصح هذا الزواج ، لما كان معنى لقولهم : انطلق يا امير

الموء منين لان لطلاق يقع بعد تحقق الزواج و لاطلاق اذ لانكاح .

وخطب المغيرة بن شعبه هند بنت النعمان بن المنذر ، وكان بنت تنصرت . وديرها باق الى اليوم (١) بظاهرا الكوفة ، وكان قد عميت فابنت وقالتا يرغبه لشيخ عورفي عجوز عمياء ولكن ردت ان تفتخر بنكا حتى فتقول تزوجت بنت النعمان بن المنذر ، فقال صدقت (٢) .

هذا ، وانفقها الاحناف وانذكروا جواز نكاح الكتابية بنحو الاطلاق لان 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 كانت ام حربية لكن على كراهية تنزيهيه وعليه فيدخل بعض فقهاء الاحناف فيمن تجنوا القول بالتفصيل في هذه المسألة (٣) .

ويستنتج من دليل الاحناف ما يلي :

١- الكتابية غير مشرقة في عرف الشارع وان اطلق عليها الشرك

١- الى ايام حياة موء لفتح القدير .

٢- وانشأ يقول : ادركت ما منيت نفسي خاليا لله درك يا ابنة

النعمان ، فلقد رددت على المغيرة ذهنها 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 الصايح ٢/٢٧٥ ، الهداية ١/١٤٥ .

بحسب اللغة .

٢- على فرض دخول الكتابي في المشركين ، فإيه لاتنكحوا المشركات
منسوخة بآية والمحصنات

٣- تفسير ابن عمر لقوله تعالى : والمحصنات ، 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 .

وقد رأينا عند مناقشة الأدلة ان كل واحد من هذه النتائج غير
مرضية ، فما ادعى من تبا در غير اهل الكتاب من لفظ المشرك ، هو محل
تأمل واشكال .

والإطلاق الشرك لغة على اهل الكتاب ، يحتاج الى الاثبات . كما
ان تشبيه ذلك بعمل لمسلم 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 الكتابة 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
 بوءه في 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 لتبعية الفرع في ذلك .

ثم ان هذا الزواج في دار الحرب لربما يوءى الى نفع المسلمين
 اي الى عكس ما احتمال هو لاه . وذلك بان يستفيد الزوج المسلم
 مما تملكه المباشرا وغيرا المبا شربهم فيوصل خبرهم الى القيا دة لاسلامية
 ولعل هذا احسن وسيلة للغلبة اذا كان الزوج غيورا في دينه ، حا ذقا في
 تصرفاته .

رأي لشافعية

يحل للمسلم نكاح حرائر أهل الكتاب . وهم 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 (ولاتنكحوا المشركات) فهي مخصصه
 بالاية الاولى ، بناء على جعل الكتابيات من المشركات لقوله سبحانه

(١- أي قبل تحريف التوراة .

"اتخذوا احبا رهم وورثها نهم 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 راجحا في بعض الحالات كما اذا رجي اسلامها ، و
هذا ما وقع لعثمان (رض) انه نكح نصرانية كلبية فأسلمت وحسن اسلامها (١)
وقد ذكر بعض فقهاء الشافعية شروطا لجواز هذا النكاح ، وهذه الشروط:
١- ان تكون كتابية خالصة ، اي متولدة من كتابيين ، فيكون ابوها
وأما من اهل الكتاب ايضا .

اما الكتابية غير الخالصة اي المتولدة من كتابي ونحو وثنية ومن
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 راي احناف. بالاضافة الى مخالفة ابن عمر لما روي عن والده. فلو كانت الرواية صحيحة، لما تحققت هذه المخالفة بين الاشخاص المربطين بأوثق الصلات، اما اشتراط النكاح بما ذكروه من الشروط، فلا يسهل عد عليه ظاهرا للدليل. فاننا لكتابية مهما كانت، خالصة ام غيرها، يوافق دينها مع دين اول بائها ام لا، فانها لاتخرج 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 الجمل 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 الآية 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 كسابققتها بالاية التي في سورة المائدة ،
 فانها متقدمتان والاية التي في اخر المائدة متأخره 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 العبدى تزوجوا نساءً 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 . وهو المذهب ، سواء في ذلك ان يكون احد ابويها وثنيا او مجوسيا او مرتدا . والسبب في عدم الجواز انها لم تتمحض كتابية ، كما نقل هولاء عن الشافعي قوله بعدم الجواز فيما اذا كان الاب غير الكتابي ، لان الولد ينسب الى ابيه . والرواية الثانية انها تحل لعموم آية والمحصات من الذين اتوا الكتاب . وترجيح عدم الحلية يأتي ايضا فيما اذا كانت الكتابية من نساء بني تغلب . اما الكتابية من غير بني تغلب بشرط كونها خالصة فهي حلال للمسلم . ومع ذلك فالاولى ان لا يقدم على مثل هذا النكاح فانه مكروه لان عمر قال للذين تزوجوا من نساء اهل الكتاب طلقوهن ، ففعلوا الاذيفه ، فقال عمر طلقها ، قال تشهد انها 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 ينبغي .

وقد صرح بالكراهية في رواية عبد الله 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 او التخصيص بين الآيات فقد عرفنا

١- المغني ٥/٥٨٩ ، المقنع ٣/٣٨ ، مطالب اولى النهي ٥/١١١ ، غاية

المنتهى ٣/٣٦ ، الفتاوى الكبرى ٤/٩٥ ، الانصاف في مسائل الخلاف ٨/١٣٥ .

عدم صحة شيءٍ منهما ، اما الاستدلال بالاجماع فانه من الاجماع المقبول يدخل ضمن الاخبار الاحاد ، وليس بالاجماع المحصل ليكون حجة لدى الكل . مع ان هناك خلافاً في المسألة ، وقالوا بالحرمة 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 الاجماع .

اما الاستدلال بعمل اصحاب فلا يتم لان عملاً لصاحبها نكاحاً مستنداً الى نص شرعي فالدليل على الحكم هو ذلك النص الشرعي ، واذ لم يكن مستنداً الى نص شرعي فلا قيمة لعمل صاحبها في 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 وشرعاً ، اما الاول فان معنى الشرك الاشراك بين شيئين . ومن جعل عيسى بن مريم ابناً 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 صغيراً ، اما اذا كبر فلا . فولد المسلم اذا اختار دين الكفر اول بلوغه ، لا يلحق بابيه .

الآية 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 لا تنكحوا 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 وياكل لحم الخنزير ويغذيه . وانما غذاء اللبن بما
 تاكله المرأة . وهي تغضب على السبى فتضربه على ما لا يجوز ، ويضاجعها
 الرجل ولا تغتسل . وليس للرجل منعها من كل ذلك ، ولا من الذهاب

الى الكنيسة . وقد تموت وهي حامل ، 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 تبالي باطلاع ابيه على ذلك . (١)

وقد ظهر ما تقدم حول مناقشة رأى الفخر الرازي وآخرين انما ذكر من شمول المشركين لاهل الكتاب ، غير وجهه ، 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 اودفع 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 واضاف في 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 رأياً ابن عمر ، فقد جاء فيه :
 "المحصلون من اصحابنا يقولون لا يحل نكاح من خالف الاسلام لا ليهود 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 . فسامهم مشركين . واما اللفظة 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 .
 ثم 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 نكحهن كما ح 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
 متعة ولا عقد دوام . وتمسك بظواهر الآية . وهو قوي يمكن الاعتماد عليه .

١- جواهر الكلام ، ج ٦ ، ص ٢- ١٣٥ .

٢- ١٦٦/١ ، والمقصود بالكتاب الكبير هو كتاب التهذيب .

والمعتمد تحريم اصناف الكفار في الدوام وكراهية اهل الكتاب في
المتعة وملك اليمين وتحريم من عداهن فيهما . والدليل عليه وجوه .
١- قوله تعالى لاتنكحوا المشركات . وتقرير هذا الدليل يتوقف
على مقدمات :

الاولى

ان النهى للتحريم . وقد ثبت ذلك في اصول الفقه .

الثانية

ان لفظ المشركات للعموم وقد تبين في اصول الفقه ان الجمع
المحلى بلام الجنس للعموم .

الثالثة

ان الآية تتناول اهل 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 النهى .

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 قلتي بين يديك . قال لتقولن فان ذلك تعلم به قلتي . 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 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 للمعالي

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 يفتنعوا بالوجوه التي ذكرها . ومن حاول الرد
على هذه الادلة هو الشهيد الثاني حيث قال : ويمكن للقاتلين بالجواز
ان يجيوا 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 . فلاجله للنسخ . واما آية النهي عن
التمسك بعصم الكوافر ، فهي ليست صريحة في ارادة النكاح ولا فيما هو
اعم منه واشبات النسخ بمثل هذه الرواية مشكل خصوصا مع عدم صحه سندها .
ثم من الجائز حمل النهي على الكراهه فانها مع بين الادلة ، مضافا الى

تخصيص عموم الشركات بما عدا الكتابيات . فيجمع دلالة الأدلة كلها على جواز نكاحهن على كراهية والمنع مما عداهن من الشركات . واكثر المتأخرين جمعوا بين الأدلة بحمل المنع على الدائم والا باحة على الموءء جل وملك اليمين لظاهر قوله تعالى في الآية المجوزة ، اذا اتيتموهن اجورهن " فان مهر المتعة قد اطلق عليه الاجرة فسي آيتها ، ولا يحاء الاخبار الى ان نكاح الكافرة لا يكون الا في محل الضرورة ولتصريح بعض الاخبار بذلك .

وفي هذا نظر لان الاجرى 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 لامزيد عليها . وقد سبق في فصل استقصاء الأدلة 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 كانت بية لقوله تعالى ولاتنكحوا الشركات

واليهودي مشرك لقوله تعالى اتخذوا احبارهم وورهبانهم ربا با من دون الله . لهذه ولغيرها من الآيات .

وان قيل ان آية التحليل نسخت آية التحريم ، اذ لما نزلت بعد سورة البقرة ، قلنا 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 الموءمنات فمن ما ملكت ايمانا نكح من فتيانكم الموءمنات . واذا اعتبرنا ايمانا في الامة واشترط ذلك لجواز نكاحها ، فالحررة اولى بهذا الاشتراط (١) .

ويلاحظ ان قوله تعالى اتخذوا احبارهم الالية ، لا يدل على شرك اهل الكتاب اكثر من دلالة الالية : وقالت اليهود عزير ابن الله ، وقد رأينا عدم تمامية 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 بالكتاب .

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 ، ولولا ذلك 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 اصحاب . امثال طلحة وحذيفة وجابر وعثمان ، وقدرى

عن عمران قال: يحل للمسلم ان ينكح نصرانية .

ويختص الجواز بغير الحربية وهي محرمة خوفا من فتنتها وهكذا تحرم

المتولدة بين كتابي ووشنية 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 ٣/٤٥ ، 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 لايجوز 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، لايجوز 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 نمارى العرب ولانكاح المشركات فى دار الحرب. وقد رووا عن على (ع) انه قال: لايحل لمسلم أن يتزوج حريمه فى دار الحرب (٢)

الى هنا تأتى 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 م 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 يعدي . 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
لمرضعة مسلمة والاستغناء 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 ١٦١ - 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 .
ويمكننا ان يكون ذلك (صعوبة تربية الطفل) هو السرفي تبلور الرأي
الثالث في المسألة ، وهو :

القول الثالث

التفصيل بينا لزواج الدائم والمؤجل (١) حيث أننا لغرض من لزواج
الموقت ربما لا يكوننا لتوليدوا لتناسل ، بل يكوننا لهدف منه المتعة وقضاء
الحاجة الغريزية .
ويؤيد هذا المعنى ما ورد عن الباقر (ع) أنه سئل عن رجل للمسلم
يتزوج لمجوسية قال : لا . ولكننا نكنا نت له أمة مجوسية فلا بأس أن يطأها
ويعزل عنها ولا يطلب ولدها (٢) .
قال بعض المعاصرين حول نكاح الكتابية متعة لادوا ما اننا لقالين
به : جمعوا بينا الأدلة الممانعة والمبيحة ، فانما دل على المنع يحمل على
الزواج الدائم ، وما على الاباحة يحمل على المنقطع .
ومهما يكن فانا لكثيرين من فقهاء الامامية في هذا العصر يجيئون
تزوج 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 رازي ١٥٤/٢ ، مجمع البیان 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 مشروعية 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 يمكنني استدله 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 بناءً على نسخ حكم المتعة . وبالتالي يحرم نكاح الكتابية .
وأيضاً نذكر دليل هذا القول لئلا يهل بتقييد جواز نكاح الكتابية شرعاً بالعقد المنقطع وحسب عند من لا يرى نسخ حكم المتعة ؟

أدلة 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 فآتوهن أجورهن" (١)

الجواب

أولا ، لا اختصاص للفظ الأجر بالموءء جل ولا انصراف اليه . بل انه أطلق في الكتاب والسنة على المهر بما عتبا ركونه عوض ملك منفعة البضع . وقوله تعالى "أجورهن" أي مهورهن . عن ابن عباس وغيره . (٢)

ومن أمثلة اطلاق الاجر على مطلق المهر قوله تعالى "على أن تأجرني ثمانى حجج" (٣)

ثانيا، ان الآية الكريمة قد اشتملت على (المحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أتوا الكتاب وظاهر القيد : (اذا آتيتموهن أجورهن) أرجاعه الى الجميع لوحدة السياق . ومن غير المحتمل اختصاص جواز النكاح في الموءء منات بالعتدا 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 ، ٢٠-١٣٤ ، مجمع البيا ن ١٦٢/٣ .

٣- كنز العرفان ١/٣-٥٢ .

٤- الاستبصار ٣/١٧٨ ، التهذيب ٢/١٩٨ ، تفسير الصافي ١/١٥٤ .

الجواب

يناقش الدليل المذكور بأننا لا نلتزم بلفظ المتعة لادلاله فيه على التفصيل بين لدا ثم والمؤجل بحيث ينال في الاطلاقات. فاثبات الشيء لا ينال في ما عداه. بل ظاهراً بعض الروايات وأصريحها التعميم إلى لدا ثم والمؤجل.

فكلمة (النكاح) وكذا (التزويج) الواردة في أكثر هذه الروايات تتناول العقد لدا ثم أيضاً لولم نقل بظهورها فيه. ولعل ذكر المؤجل بالخصوص في بعضها لأجل خصوصية في المورد، من قبيل سؤال لسا ثل عنه، أو اعتباراً بفضليته من العقد لدا ثم بالنسبة لأهل الكتاب. فلهذا أفرد بالذكر.

وقد تقدم أنه لا يصح حمل جميع الروايات العامة والمطلقة على هذه الرواية الخاصة والمقيدة، وذلك لتوافقهما بحسب المفهوم وكونها جميعاً من القضايا الموجبة.

ثم إن الرواية التي استدلبها تشتمل على قيد (وعند حرة)، وشأننا لقيود المأخوذة في موضوع الحكم هو انتفاء الحكم عند انتفاءها، فمعنى القيد هنا أنها إذا لم تكن عنده حرّة ففيها لتمتع بها بأس وأشكال. وهذا المعنى هو خلاف الإجماع لأن حداً من الفقهاء لم يفرّق في جواز العقد المؤجل بين وجود الحرّة وبين عدمها.

وهذه المخالفة للإجماع دليل على أن المقصود بالرواية ليس تجويز خصوص المتعة عند وجود الحرّة، وإنما جاء ذكر المتعة لسبب من الأسباب كأن يكون السؤال عنها مثلاً.

منع ايذاء المسلمة

واحتمال آخرفي هذه الرواية يوضح لسبب لذكر المتعة بالخصوص، وهو أن المقصود بالحرمة في الرواية ليس الكتابة والالكانا لدليل ناقضانفسه بنفسه حيث أن الهدف منها ثبات جواز المؤجل دون لداثم . بل المقصود بالحرمة هو المسلمة .

وعليه فيمكن أن يكون سبب المنع من نكاح لداثم أن عقد لداثم يؤولي إلى ايذاء الزوجة المسلمة الناتج عن نكاح غير المسلمة عليها . فلم تدل الرواية ، بناء على هذا الاحتمال على حرمة عقد لداثم مطلقا ، وإنما خصته بحالة معينة ، وهذا غير القول بحرمة نكاح لداثم مطلقا وفي جميع الحالات .

القول الرابع التفصيل بين الحربية والذمية

اختلفوا في تزوج لكتا بية الحربية . فحدثنا جعفر بن محمد الواسطي . . عن ابن عباس قال : لا تحل نساء أهل لكتا ب اذا كانوا حربا . وتلاهذه الالية : " قالوا الذين لا يوء منون بالله ولا باليوم الآخر . . " (١) . وقد ورد في هذه الالية حكم أخذ الجزية بقوله تعالى " حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " . فقال ابن عباس : فمن اعطى 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 تفسير الجواهر للطنطاوي ١/١١٣، تفسيراً بوالفتح رازي ٢/١٥٤ .
- ٢- ابن العربي في أحكام القرآن ٢/٥٥٤ .

ولم ينفردا بن عباس بهذا الرأي بل غيره أيضا قال: إنما يحلنكاح أهل الكتاب الذين يوءء دوناً لجزية، 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 "فأتلوا الذين لا يوءء منون بالله ولا باليوم الآخر..." فإنه لا يرتبط بجواز النكاح ولا بفساده، واللوكانا نكاحاً حلالاً لعلفساد النكاح لوجب أن لا يجوز نكاح نساء الخوارج وأهل البغى، لقوله تعالى "فأتلوا التي تبغى حتى تبغى إلى مرأله".

من ذلك تبين أنه لا تأشير 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 روي عن علي أنه كره نساء العرب من أهل الكتاب (٣).

السبب لكراهية نكاح الحربية

قال بعضهم: "إنما كرهه أصحابنا لقوله تعالى: (لا تجد قوماً يوءء 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 لنكاح يسبب 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 تزوجا لحربيات لعلته ترك الولد في دار الحرب ، ولتصرفها في الخمر والخنزير" (٤) .

والحاصل أنه لم يفرق غير ابن عباس من لصاحبة بينا لحربيات 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 بالحرم المطلقة ، ولا يقول بالتفصيل بينا لحربية والذمية . ولدى اختلاف الأقوال في النقل لا يجزم بأي واحد منها .

القول الخامس التفصيل بينا 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 لحررة الكتابية بينما يمنع من نكاح الأمة الكتابية كاشافعي 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 .

وهذا قوله تعالى: "ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيما نكح من فتياتكم المؤمنات" حيث خص الجوازا أيضاً بالامانة المؤمنات .

الآن نبيئنا من ذلك لا يخص الجوازا لحررة الكتابية ، لما سبق مراراً من انشأت حكم ما لشيء ولموضوع 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 حررة 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 وبين 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 إذا كان زوجها كافراً ثم أسلم وبين ما إذا كان مسلماً من الأول (١).

الآن ذكر في التعقيب على التفصيل بين لداً ثم والمؤجل من عدم تقديم الخاص على العام أي هنا أيضاً .

مضافاً إلى قصور هذه الروايات من ناحية الدلالة على الحرمة في غير مواردّها الخاصة، فمثلاً الرواية التي تفصلُ وبالأحرى التي تدل على لجواز إذا لم يجد المسلمة: "محمد بن مسلم عن الباقر (ع): لا ينبغي للمسلم أن يتزوج يهودية ولا نصرانية وهو يجد مسلمة حرة أو أمة" (٢) هي قاصرة عن الدلالة على الحرمة، إذ أن كلمة (لا ينبغي) صريحة في عدم اللياقة، أي لا يليق بالمسلم هذا العمل، وهذا المعنى هو غير الحرمة .

وكذلك الرواية الخاصة بمنكأ نزوجها كافراً ثم أسلم :

"ابن سنان عن الصادق (ع) عن رجلها جر وترك 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 الاستدانة على النكاح وهذا غير حلية التزويج مع الكتابة ابتداءً الذي هو موضوع الروايات المطلقة، فلاماًس بينهما .

أما الرواية الواردة في خصوص لبله من كتابيات فهي مجملّة ذات احتمالين:

١- ص ٢١٩ من هذه الرسالة .

٢- وهذه الرواية وكذا سایر الروايات المفصلة والخاصة المذكورة في كتاب التهذيب والاستبصار الوسائل، 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 نسبتهم الى الرجال مع عدم التمكن من تعيين البله وغير البله منهم 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 بهذا المورد لا شاذاً يكون من اختصاص المستهجن ، كقولنا : أكرم كل الضيوف الا تسعماً 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 قبيل 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 تخص العمومات أو تثقيداً لمطلقات بهذا المورد ، فيحصل نكاح لكتابية لا اذا كانت متعصبة عنيدة .

معنى كلمة (انما)

١- المنجد ما ده (بله) ، قاموس اللغة .

٢- معالم الاصول ، ص ١١٤ .

وشيء 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 لكتايبات 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 آيه 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

فأهل الكتاب الذين يدينون بدين وكتاب سماوي منزل من عند الله تعالى، هم أقرب الناس إلى الهدى إذا سطر لهم البرهان ووضح لهم السبيل. وهذا بخلاف غيرهم من المشركين الذين يدينون بالخرافات والالهام "ويعبدون الأصنام، والحجر الصلد والنار المحرقة والكوكب الذي يعتبره الأقول وهكذا غيرها من المخلوقات الزائلة...".

فهؤلاء أبعد الناس عن الهدى واتباع الدين القويم، ولو اقيمت لهم ألف دليل ودليل. وكان الكل واضحا وضوح الشمس في رابعه النهار، ولما علم الشارع الحكيم ذلك اجاز للمسلم ان ينكح ويتزوج الكتابية.

وايضا ان الكتابية أقرب إلى أهل الاسلام، اذ تصدق وتدين بالله وبارسال بعض الرسل. وهذا بخلاف المشركة.

وهناك حكمة أخرى وهي ان المرءة الكتابية اذا عاشت زوجها المسلم، تحد عدل الاسلام ببداها ما مهاكل يوم، ويزداد في عينها، فربما تسرب نور الاسلام إلى قلبها، فتعتنق الدين الحنيف وتهتدي بهديه عن رضى وطيب النفس، فتفوز بالنجاح وسعادة الدارين. وهذا ما اثبتته التجارب اكثر مما نرى زوجات المسلمين الذين هم من أهل 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 برسول الله (ص) اسوة حسنة بنكاح (ص) السيدة مارية القبطية .

وقد ذكر صاحب البدايع :

جواز نكاح الكتابية لرجاء اسلامها ، لانها آمنت بكتب الانبياء و

الرسول في الجملة وانما نقضت الجملة بالتفصيل بناء على انها اخبرت

عنا لامر على خلاف حقيقته . فالظاهر انها متى نبهت على حقيقة الامر

تنبهت . وتأتي بالايمان 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 وينبئها على حقيقته الامر . فكان في نكاح

المسلم اياها رجاء اسلامها . فجوز نكاحها لهذه العاقبة الحميدة (١) .

ويختلف الحال بالنسبة للمشركة فانها لاتؤء 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 عليه 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 لحاق عبدة الاوثان باهل الكتاب ، مع ان كفرا المشركين

اغلظ من كفراهل الكتاب الذين معهم من التوحيد وبعض آثار الانبياء 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 منون بما لعماء ذوا الجزاء والنبوات بخلاف عبادة الاصنام .
وعبادة الاصنام حرب لجميع الرسل واء مهمم ، من عهدنوح الى خاتم الانبياء
والمرسلين . ولهذا اشر هذا التفات بين الفريقين في حل الذبا ثح وجواز
المناكحة من اهل الكتاب دون عبادة الاصنام . (١) .

ولكى يتضح لنا فساد لزواج مع المشركة يجدر بنا ان نتذكر ما يلي :

ان المشركه الحقيقيه هومنيدين ويعتقدبان خالق الكون والموشر
فيه ليس الهأ واحدا بل انه على اقل التقاديرا لهينان شنين . كمن يعتقد ان
خالق الخيرات هو غير خالق الشرور . فالذي خلق الماء والشمس والقمر ،
يخالق من خلق الشيطان والعاهات البشرية والنباتات السامة وغيرها
من انواع الشرور . والاول يسمى "يزدان" والثاني "اهريمن" وان لكل
منهما صفة الازلية والابدية . .

ان من الواضح ان مثل هذا المشرك لا يرى في ارتكاب الشراية مؤاخذه
واعقوبة . لانها ايضا خالقوازي خالق الخير . كما لا يستطيع اله الخير
ان يمنع اله الشر من اعماله . فما دام الرب تصدر منه الشرور فأباسبنا
اذا عملناها ؟

وعليه فالعقل لا يحكم باستحقاق المواخذه والعقاب على اي عمل
من الاعمال او حتى اذا ادرك العقل ذلك وحكم به فلا يجدي هذا الحكم في
مقام التنجيز والعمل الخارجي لعدم من يقدر على العقوبة . اي نههم
يؤء منون من العقوبة ولا خوف لديهم عن الجزاء الاخروي .

وهذا شأن كل مشرك وملحد لا يعتقد بيوم الحساب ، أما اذا لم يدرك
العقل قبحا لشرورفا نه لا يدرك حسنا لخيرات ايضا ، وذلك للتقابل
بينهما .

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 المياه 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 أعین 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 ظهران 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 المسيحيون 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) لايندران ينجم للاولاد ما يوسف له الزيغان عن الدين ، اوفي الاقل من التدهور السريع ايا لاهمال 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 اربطة القلوب تنقطع عادة او قلما يكون تتراخي حيث يقع في شأن الامور الذمائية السامية التي يحترمها الانسان . اي لحقائق والشعائر الدينية تباين الافكار واختلاف في الارادات .

وعن هذا ينشأ خطر على المحبة بين الزوجين ان تفترو على المجتمع البيتي ان تتضعض فيها ركنا للسلام والسعادة التي تصدر على الاخص عن اتحاد القلوب . فاننا لزواج على ما سبق الحق لرومانى لقديم وحدده منذ اجيال عديدة : (هو اتحاد الرجل والمرأة في اشتراكهما في مورا الحياه كلها وتبادلها الحق الالهى والبشرى) " (١) .

" واما الانجيل فلایمنع مبدء الزواج بينا هلا لدينيين من كلا الجنسين بشرط ان يحفظ للفريق المسيحى حقه في دينه وفي ولاده .

وهنا تكمن المشكلة الاجتماعية فالمسيحية المتزوجة بمسلم هل يكفل لها مجتمعها الجديد حقا في دينها وفي ولادها ؟ لواقع يوء كذا لخلاف .

ثم ان الفتاه المسيحية الراغبه فى 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 للاحلام بعد عقد الزواج ، وتحل مرحلة الحقيقية السافرة . واذلك تبء 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 ما دقة عندما تفا جئه الحيا ة بما يلجأ ه لاستعمال حقه الشرعي في الطلاق وتعدد الزوجات .

واما تربية الاولاد على دين لام فالامريكا ديكون مستحيلا في واسا طنا الشرقية . ومن هذا يجب ان لاتنسى ما يستخلفه هذا الزواج من كدورة في جو العلاقات بينا هل الزوجة وبيننا لزوج وبيننا هله واهله وبيننا هله وبيننا . لانها وان يكون زواجا يحللها الشرع الاسلامي ، ستظل غريبة في بيئة الزوج . . . واما الوعد بالضرورة مسيحيا بعد عقد الزواج فوعد على ما عرفنا و خبرنا ، اوهي من نسيج عنكب .

ثم يجب ان لاتنسى ان لا يما ن 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 وقدسيته ان يكون احدا طرفه غير معمد ، مع ان العمد سدر من لاسرار الكنيسة . والا نه لا يتسق مع ما هو مقرر من انه بالزواج يصير الزوجان جسدا واحدا .

لا يتسق مع هذا باحة 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 بائناً لاخر يعيش في ضلالة".
(١)

من خلال هذه النصوص وغيرها نعرف الاتجاه المسيحي أو التمايل الديني في الشريعة المسيحية الميالة إلى النواحي الروحية أكثر بكثير من اتجاهها وتأكيدها 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 :

" لاتنس نصيبك من الدنيا " (٢) وقوله (ع) كن لدنياك كما نك تعيش أبدا وكن آخرتك 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 بينا لنظرتين لاسلامية 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 قوالهم 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 .

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 هنا لك احتمال لامتنها ن عقيدتها ا وا يذا ثها في
شورها الديني من قبل لزوج ، لانه يعترف بالمسيح والى المسيحية كدين
الهي منزل . اما غير المسلم فانه لا يعترف بالاسلام ولا بنبوة محمد (ص) .
فتكون المرأة المسلمة معه عرضة لامتنها ن عقيدتها ا وا يذا ثها في شورها
الديني ، وهذا مما يهدد الروابط الزوجية بالانفصام . ولا تستقر معه
سعاده الاسره ولا لحب الزوجين لتوفره بين الزوجين لاستمرار العيش بهنا (١) .
وبما ان الزواج هو عقد قائم على المحبة غالبا . ومن شرطه احترام
كل من الزوجين للآخر ، فلا بد لكل منهما ان يساوي زميله بالاعتقاد
مخافة تأذي احدهما بقول الاخر بعدا لتكاح واعطاء ثمرة الاولاد بالتعرض
لعقيدته مما يعدا الصبر عليه معصية ا 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 كفرا بالتعرض 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 الشريعتين 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 يوءد 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 تصريحاً تهتم بوضوح ان اختلاف الدين بنحو العموم يعتبر من موانع الزواج ومن هذه الاقوال:

ولا يتزوج مؤء من بغير مؤء 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 عرض ص ٣٦٦ ، نقلا عن كتاب الخلاصة القانونية للايغومانوس .

قانون ٥٤: على الروء ساء الكنيسين وسائر رعاة النفوس ١- ان يحذروا

الموء منين من الزواج المختلط ما استطوا عوا 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 لطلاق (٥).

وكذلك تفسخ اذا كانت عقدت على احد الاسباب الاتية وهي مما ورد في

القسم الثاني من المسألة المذكورة وهي عدم النصرانية. وهذه الاسباب

موجبة للفسخ على كل حال، سواء كانا لاقتران حصل بعلم وتراض او بغش

وجهالة، اذ لا يجوز عقدا لزوجا شرعي مع وجود هذه الاسباب. اما اذا زال

السبب، كما لو انا للمسيح من كان غير موء من ايما نا حقيقيا صريحا جليا

و. و رغب الفريقان، فللرئيس الشرعي ان يجيز لهما ذلك اذا كانا ثابتا

(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 ملعثمان.

٥- ص ٦٣، المصدر السابق.

٦- شرح المجموع الصفوي لجرجس فليوثا وء س عوض ص ٣٦٤.

وللرجل الموء من ان يتزوج غير الموء منات بشرط دخول الزوجة في
 الايمان، اما النساء الموء منات فلا يتزوجن بالرجال الخارجين عن
 الايمان لئلا ينقلوهن الى مذاهبهم ويخرجوهن عن الايمان .
 وكل امرأة موء منة تتزوج برجل غير موء من تخرج من الجماعة وان تابت
 واختلعت منه فتقبلكم 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 ا ويهودية ان هولاء
 شريعتهم الاصلية ، من الزواج مع غير الكتابي اذا لم يكن وثنيا ومشركا ، فقد
 جاء في التوراة :

"ولاتما هرهم ، 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 ، رساله 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 الما نعية من هذا النصوص بقول مطلق بالنسبة 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 يوما 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 شحاته، في احكام الاحوال الشخصية لغير المسلمين

اجتمع الاثنان بمثل هذا الازدواج المحرم، فقد ارتكبا عارا وفا حشاة 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 وشنا يعبد آلالهة ولا يؤمن 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 لاجما للعدم اشتما له على لفظ الزواج او النكاح، فانه لا يبعد عرى ظهوره فيما اذا كان غير الموء من هو الزوج دون العكس وذلك لان لزوجة 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 للنسابة .

فقد منعت القاعدة العاشرة من قوا عديشوع برنون (ويرجع تاريخها الى القرن التاسع) من تزويج لبنات من لوشنيين 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 وجب 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 عبد يشوع بمجموعته الشرعية الشهيرة (١٤:٣) 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 لتقاليدا لثابتة 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 كورنتس :

"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 ، فليفرق . 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 بعلّة الحكم هنا، يعمّم الحكم الى موارد البدء في الزواج ايضا، والعلّة هي قوله: لان الرجل غير المؤمن من يقدر، الى آخره، فهما يوجد رجل غير مؤمن مع المرأة المؤمنة، فانه يقدر ويظهر بها، ومهما توجد المرأة الغير المؤمنة مع الرجل المؤمن، فانها تقدر وتظهر به .

ومع هذا التقرير، فلا يبقى محال 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 للمصداق الرئيسي 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 طرفه غير معمد، مع ان العمد من اسرار الكنسية (٢) .

١- الفصل السابق، الاصحاح ١٣-١٥ .

٢- الاحوال لشخصية للطوائف غير الاسلامية، القاضي محمد محمود نمرص ٣١٨

وكم كنا نتمنى ان تختص الاسرار والرموز باصول الدين، كما نل التثليث
والفداء والتحسيد ومثاليها، ولاتتسرب هذه السرية الى الفروع والاحكام
المتعلقة بافعال المكلفين والمجولة 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
قبل الايمان ودخل في زمرة الموء منين، اي حمل للفظ على نقيض معناه ،
وذلك لمجرد دفع الخطر عن سرية الزواج، فلا يسع اذا اي باحث من فهم آية
واحدة من آيات الكتاب المقدس ما دام ان يطغي 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 فلا يجوز العقد بينهما . والكان باطلا (١) .

١- الاحكام الشرعية للاسراييليين، 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 .

الشرعية الكاثوليكية :

والرأي عندها أنه لا بد لصحة الزواج من أن يعقد بين مسيحيين (٣) .

الرابع من موانع الزواج اختلاف الدين (وهو غير اختلاف المذهب)

بأن يكون أحد الزوجين كاثوليكياً والآخر يهودياً أو مسلماً أو وثنياً (٤) .

القانون ٦٠٠، 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

كامل 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 ، أنور 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 كاثوليكى
والاخر غير كاثوليكى (١) .

ثم يريدون ان يرخص للكاثوليك ان يختلطوا بالزواج مع غير
الكاثوليك، بدون ما لوم وبدون اية مراعاة للقواعد الدينية وبلا استئذان
السلطة الدينية (٢) .

"تحرم الكنيسة اشد التحريم، في كل موضع عقد الزواج بين شخصين
معمدين، يكون احدهما كاثوليكيا والاخر منتميا الى شيعة هرثوقيه او منشقة
واذا كان ثمة خطر فساد على الزوج الكاثوليكى فالزواج اذاك تنهى عنه
حتى الشريعة الالهية نفسها" (٣) .

وقد ذكر بعض القساوسة ورجال الدين الكاثوليكى في وجه هذا المنع

ان:

الذي قلنا سابقا حول التعليم الكاثوليكى فى موضوع الطلاق ومنع
الحمل، سوف يوضح انه كم من جهالة كاثوليكى ان يتزوج من لا يشترك معه
في تلك الاصول.

الزواج ليس اتحادا لاجسام وحسب، هو يلزم ان يكون اتحادا للعقل
والقلوب اذا اريد له النجاح .

واذا اقيم الزواج بين الاشخاص الذين يتمسكون بمبادئ مختلفة

١- تنظيم احوال الشخصية لغير المسلمين، الدكتور فتوى، د، 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 أساسية هامة ، كالطلاق ومنع الحمل والدين بمبادئه العامة
فهذا الزواج يتوقف اما م 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 forbids 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 اتبعا في مختلف بقاع العالم .

من هنا يظهر مظهر من مظاهر الوحدة القانونية في الشريعة الاسلامية ، بينما لا يوجد ذلك في الشريعة المسيحية .

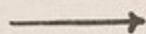
فالزواج الذي يعتبر اتصالا مباشرا بين الفردين ، بأقوي معاني الاتصال زمانا ومكانا ، انه قدرأى فيه أهلية كل مسلم لأية مسلمة من أي مذهب كانت ، وكذا أهلية كل مسلمة لأي مسلم مهما كانت اتجاهاتها الفكرية أو الدينية الخاصة به .

وعندما تبنت الكنيسة الكاثوليكية هذا المانع ، فقد فرقت بين الصورتين . ففيما توفر اختلاف المذهب فاعتبرته غير جائزا وحراما . فقد جاء في القانون رقم ٦٠ البند الاول :

mixte . I.L empêchement lui-même existe entre deux personnes baptisées d not l'une est catholique et l'autre appartient á 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 معتمد باطل" (١) .

وجاء في القانون رقم ٥٥ :

"تحريم الكنيسة تحريماً تاماً في كل مكان عقداً للزواج بين شخصين معتمدين، الذين أحدهما كاثوليكي والآخر منتمي إلى شعبة هرطقية — أو منفصلة" (٢) .

ومن المعلوم أن لصحة والبطالان هما من الأحكام الموضوعية التي تتعلق بنفس العقد ولا تنتظر إلى التكليف أو المكلف بينما الحرمة والوجوب هما من الأحكام التكليفية المتعلقة بالفعل للمكلفين من حيث تعلق التكليف بها، ويترتب عليها الثواب والعقاب، فالحرمة هي غير البطلان.

وعليه فمعنى (الزواج غير جائز) أن عقداً لاقترا ن 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 persond 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 ، اي 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 ينحو العموم ، سواء في العبادات ام في المعاملات يوجب الفساد ويلزم بطلان العقد . وانـه يوجب الفساد والبطلان في خصوص العبادات . والزواج ايضا من العبادات . ففيها تين الصورتين لاثرا لاعتبار العقد باطلا محرما لان الحرمة تلزم البطلان بناء على هذين الفرضين .

اما اذا قلنا بان النهي مطلقا لا يوجب الفساد . وانـه 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 تحرج الى ذلك اسباب عا دلة خطيرة .
- ٢- ان يوء دي لزوج غيرا لكا شوليكي ضما نا بدفع خطرا لللال عن لزج
الكا شوليكي. وان يوء دي كلا الزوجين معا ضما نا بتعميد جميع الاولاد و
تربيتهم تربية كا شوليكية 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 شوليكي ان يسعى بفطنة في
هداية الزوج غير الكا شوليكي (١) .
- وهذا النص الصريح يدل بوضوح على نزع الما نعية مختص بما اذا
تحققت هذه الشروط اما مع عدم حصولها فلا يجوز عقدا لزواج مطلقا .
- ومع هذا فان المجمع الفاتيكا ني المسكوني الثاني قد اعلن ان:
الزواج بين كا شوليكي شرقي وغير كا شوليكي شرقي ممتد ، اذا عقد عند
كا شوليكي هو صحيح لكن غير جائز (٢) .
- ومقتضى التقييد بقوله (اذا عقد عندكا هن غير كا شوليكي) انه اذا عقد
عندكا هن كا شوليكي 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 سرالزواج .
 - 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 بماكانت عليه الكنيسة الكاثوليكية بمختلف فروعها وطوائفها (١) منالمانعية المطلقة . بل خصتها ببعض الحالات . فكأنالمسألة قابلة للنقض والبرامو الرأي والاجتهاد .

وهكذاظهرالخلاف في موارد اختلاف الدين ايضاً . فانمقتضىاعتبارهم

١- فانالقاعدة العامة التيكانت ساعدة لدي مختلف الكنائس وقد تبنتهاالمجامع العالمية والمحلية العديدة هي :

تنهى الكنيسة في كل مكان اشدالنهي عن عقد زواج بين شخصين معتمدين الواحدكاثوليكياوالاخر منتم الى بدعة هرطوقية او منشقة . :المجمع الخلقيدوني سنة ٤٥١ ، القانون ١٤ ، لاون الثالث عشر ، الرسالة العامة اشباط . ١٨٨٠ ، مجمع التفتيش المقدس ، تعليم دالي رئيس

اساقفة كورفو) ٢ كانون الثاني ١٨٧١ ، عدد ٣ ، تعليم (الي جميع اساقفة الطقس الشرقي) ١٣ كانون الاول ١٨٨٨ ، عدد ١-٤ ، المجمع المقدس لنشر الايمان ، تعليم (الي اساقفة الطقس البيزنطي الزوميني) سنة ١٨٥٨ . مجمع اللاذقية سنة ٣٤٧ - ٣٨١ ، القانون ١٥ ، ٣١ ، مجمع القصر سنة ١٨٩١ ، القانون ٧٣ ، مجمع الارمن سنة ١٩١١ ، ٥٥٧٧ :٥ ، المجمع الاسكندري للاقباط سنة ١٨٩٨ ، القسم الثاني ، الراس الثالث ، المطلب الثامن ، ٤ :٣ ، ٥ ، مجمع عين تراز للروم 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 اجتهاد دية 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 الالهية في الدرجة الثانية بالنسبة الى الكنيسة الكاثوليكية، قد جعلت ايضا من اختلاف 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 . . . سا دسا مخالفة الايمان . "كو٧:٣٩ و ٣كو٦:١٤" (١) .

"ولايتزوج مؤ من غير مؤ 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 ٣ .

٢- قوانين ابن لقلق، ملحق المجموع الصفوي ص ٣٣ .

٣- ص ٣٦٩، شرح مجموع الصفوي لجرس فيلوتا و س عوض .

٤- تنظيم الاحوال الشخصية لغير المسلمين، الدكتور فؤاد ص ١٤٣ .

٥- القاضي محمد محمود، الاحوال الشخصية للطوائف غير الاسلامية ص ٣١٧ .

دين احد 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 لما نعية 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 لجرس 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 مجمعة بيزنطية عرفت باسم (المجموعة ذات الاربعة عشر فصلا) واذا 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 والبهراطقة. 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 نعت 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 :

"الاحل 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 الارمنية الارثوذكسية . وان يخضعا لقوانينها .

تخصيص المانعية ببعض المذاهب

وقد انتهى الفقه البيزنطي الي اعتبار الزواج باطلا اذا كان احد

١- تنظيم الاحوال الشخصية . الدكتور فؤاد 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 بيزنطي 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 الارثوذكسية لاتمانع في ان يعقدالزواج مره على يدكاهن من
كهنتها ، ومره 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 والسامريين 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 وتعليم اولاده 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- :
"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 النما ن 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 لاقوا عد احوالها الشخصية نما صريحا
على تحريم زواج المسيحي بمغيرا المسيحي . وانما جعلت تحول احد الزوجين
عن الديانة المسيحية من سباب 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 عمالما 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 للشريعة . 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 ١٥ : 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 آخره ؟

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 وقراراتهم ولكل التفسير

اواجتهادات فقهاء المسيحية ، رغبة منهم في الخلاص من التناقضات

الموجودة في الراء 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 الرساله ، تلك السنة التي تكفل شرح

جميع الاحكام . بينما لا توجد مثل هذه السنة في الشريعة المسيحية ، واذا

كانت هناك بعض كتابات عن الرسل فانها اولا 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 اقيمه 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 والشواب في مسألة من المسائل الخلاقية او غيرها ، ففي الشريعة الاسلاميه هناك آثار نبويه تشكل لسنة وهي مروية بطرق موثوقة تمكن الباحث من ان يتفحص صفحات التاريخ وكتب الحديث والرجال المتوفرة بكثرة . فيجد الحق والشواب 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 ، لثلاثكون الاحكام مستندة الى مجرد الاراء الشخصية لآباء 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 الاراء . واليدري 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 .

الشرعية المارونية

وهم طائفة من المسيحيين يوجد قسم منهم في لبنان . وقد ذهبت الشرعية 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 ٤٣٣ .

والانجيل ليس كتابا واحدا ، ولاكتابين ولاكتبا ثلاثة . وانما هو
 اناجيل 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 والاستمارة
 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 والمحتج 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 لامحظور 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 ٣٨٥ من لائحته ترتيب المحاكم الشرعية الصادرة بقانون
رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١. وعلى هذا يجوز للمسلم الزواج بغير مسلمة، ذمياً
كانت او مستأماً على ان تكون كتابية لاجوسية ولاوشنية. 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 كليتيهما قانون موضوعي للاحوال الشخصية مستوعب في الجملة . وقد نهجت كل واحدة منهما في قانونها منهاجا اجتهدا ديا حاولت فيه ان تعالج ما ظهر من عيوب في احكام الاسرة على مقتضى مذهب ابى حنيفه . وقد اقتبست من المذاهب الاربعه وغيرها مما ظنت انه قد يكون فيه علاج لما اعتبرته عيوباً .

وقد اختصت لبنان بانها جعلت قانونها المسطورشاملا 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 لا مانع 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 ١ .

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 نفيا واثباتا .

لكن يوء يد عدم بطلان زواج المسلم بالمشركة ، قوله في الفرض الاول بصحة الزواج قانونيا ، مع عدم تقييد الزوج بالاسلام وبعدمه من جهة وعدم تقييد الزوجة الغير المسلمة بالكتابية وعدمها . وعليه فمورد زواج المسلم الاجنبي مع الايرانية المشركة او غير الكتابية ، يكون داخلا في هذا الفرض . اما اذا كان المقصود من غير الاسلام 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 اليينا ،

١- حقوق بين الملل خصوصي ، تعارض قوانين ج ١ ، ارسلان خلعتبري ص ١٢٥ ،

٢- راجع : مجموعة احوالات شخصية ، 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 لاولين 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 الاكليريكي 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 الاسرة ، فالزواج عقد او تعاهد 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 ١٩٣٩ ، 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 . أما
رومانيا فانها بقانونها الصادر عام ١٨٦٣ رجعت في موانع الزواج الى
القانون الكنسي الارثوذكسي مع احتفاظها بشكل الزواج المدني .

وقد شاركت مع هذه الدول التي سبق ذكرها ، في عدم ما نعيه
اختلاف الدين في الزواج ، كل من بلغاريا ، وفنزويلا ، والمكسيك ، و
برتغال ، واسپانيا ، وشيلي وكولومبيا ، والبرازيل والارجنتين ، و
البيرو ، وايطاليا .

أما البلاد الاسكندنافية الخمسة التي هي : فنلندا ، واسوج ، و
نروج ، والدانمارك ، وايرلندا ، فانها تلتزم في موانع الزواج بالقانون
السويدي .

أما الزواج في أمريكا 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 .

يُمنع الزواج بين مسيحي وشخص معتنق لديانة اخرى .

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 يقرر
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 مقرري اصول الفقه . وقدمت الاشارة اليه
سابقا في هذه الرسالة . ولكن لا عرف ما هو المقرري 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 وتزاحمها . 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 لقانون 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 للافراد 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 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 للاسرة وتقوية لدعائمها واقامة لها على رباط من المودة والرحمة . وتلك هي اسباب القوة في العلاقات ، فان الاسرة 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 نظرا لاسلام ، وقلنا ان المشرك او الملحدا لا يؤمن بالقيامة وبيوم الحساب . واذا لم يوء 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 ٤٠ .

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 اللفة والمحبة بين الاشخاص المختلفين في اتجاهاتهم الفكرية والعقائدية . ولا يميل الشخص الى من يعتقد بانه من اهل النار ولا رجاء لغفرانه وان لمعونه ابدى 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 **بيعه** على حيوان وينصرف عند اشباع الغريزة ومتى كانت الحاجة قائمة فالزواج بحاله ولدى 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 وسائل 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 السرو 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 ألّهين اثنين :
 النور والظلمة ، ولايوء منون ببعث ولانشور . ولا ان الله يبعث من في
 القبور . ويرون نكاح الامهات والبنات ولايوء منون برسول ولا يحرمون
 شيئا مما يحرمه الانبياء . (١)

فهم اخبث بني آدم نحلة ، وارا دوء هم مذهباً وسوأ هم اعتقاداً . 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 ، نقلا 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 و طائوس (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 انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد . فان تابوا واقاموا الصلاة 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 ٠٦٥/٤

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 الاسلام . 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 غروا) .

فاستثنى الله عز وجل اهل الكتاب خاصة باعفائهم من القتل بغير 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 ، الا لو بين لنا انهم غير اهل كتاب . فكنا ندرى حينئذ انه فعل ذلك بوجوه (١) .

وبتعبير آخر ان الآية الاولى دلت على وجوب قتل المشركين ايا كانوا واينما 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 الكتابي 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) وفعله وتقريره صحيح انه (ص) لا يخالف وامر الله تعالى ، الا ان المخالفة لاوامر الله تعالى شيء والمخالفة للظواهر القرآنية شيء آخر . ولاتلزم بينهما ، فانه مهما كان عمل النبي (ص) مخالفا لظواهر الاية فانه شأنه شان قوله (ص) . ويكون عمله بالنسبة للاية اما تخصيصا ونسجا وورودا او حكوما حسب ما هو مبين في اصول الفقه . وفي كل المجالات يكشف فعل النبي (ص) عن امر الله تعالى واذالم 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 لبیان

حكم المشركين والاخرى لبيان حكم اهل الكتاب كما لاعلاقة لمعا ملة النبي (ص) مع مجوس هجريا لايتين. 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 . واللاكانت القضية قد اثبتت موضوعها . وهو ما اجمع 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 فجاهم يعني عمر بن الخطاب (رض) فاجمعوا فقالوا : باي شيء 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 علي 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 فليصبا ان شاء وان كانت محسية ولكن يكرها على الغسل منن الجنازة .

وعن سعيد بن المسيب قال : لابس ان يبطأ 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 صحتة ، فاذا رفع الكتاب ولم يبق من يعرفه ولا هم متمسكين بشيء من شرائعهم 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 .

وفى 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 رسولا لله (ص) يقول: "سنوابهم 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) : سنوابهم 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 باخبر 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 للاستا ذبران ابوالعينين

بدران ١/١٣١٠ . احكام الذميين والمستأمنين للدكتور زيدان ص ٣٤٦ .

المبسوط للشيخ الطوسي ٤/٣١٥ .

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 لاتدل آية التحريم (لاتنكحوا 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 لاتتجاوز عن آراء شخصية لاتمت إلى السنة بصلته 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 ذباثهم . (٤)

ثم قال ابن حزم :

"ومن أبين الخطأ أن يكون لله تعالى أمران لاتقبل جزية من مشرك الأمن أهل الكتاب . ولا أن تنكح مشرقة إلا الكتابية . وأن لاتؤكل 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 .

ويبيح بعضها ، وباللغة التوفيق" (١)

وقد عرفنا من خلال مناقشة الأدلة انه اين يقع الخطأ .

الروايات الواردة عند الامامية

جاء في متن الجواهر : "وكذا حكم المجوس على ائمه الروايتين" وعلق عليه الشارح بقوله : "اي لايجوز النكاح معهم الا مؤء 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 فلا باس ان يطأها 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) ، خذ منا الجزية و

١- المحلى ١٥/٩ - ٠٤٤٨

٢- جواهر الكلام ١٣٥/٥

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 بكتابهم في اثني عشر الف جلد شور . 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 متعة المجوسية
بناء على انها مشركة . والنسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق
والجمع بينهما يقتضي القول بجواز نكاح المجوسية متعة 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 جائزة 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 طائفتين 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 ٣١٥/٤ .

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 ٨/٢٥٤ .

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 العد والحصر لكثرة عددها. ولقد خلق الله تعالى للأجيال والكتل البشرية في عالمنا هذا وفي غيره من العوالم مما نعجز عن تصورهما، فكيف بتعدادها. كما ورد في بعض الروايات جواباً عن سؤال: هل كان قبل أبينا آدم آخر؟ فقال (ع): لو قدر لإنسان ما أن يعيش إلى يوم القيامة ويكرر لفظ (آدم) من يومه هذا إلى يوم القيامة فإنه لا يستطيع عد هؤلاء الأرواح الذين عاشوا قبل أبينا آدم (ع). هذه وأمثالها من الروايات الدالة على عدم حصر المخلوقين. والعقل أيضاً عد على هذا المعنى ويتضيق من أن تنحصر مخلوقاته تعالى بما كان يتخيله بعض الفلاسفة القدامى مثلاً، من أرض ثابتة هي مركز العالم بأسره وطبقات سماوية محيطة بها وحسب.

والحق أن فيضه تعالى غير محدود بزمان أو مكان وأنه تعالى منبع العطاء والجود في كل لازمان والدهور ومنذ أن لانعرف له بداية وحدود. فهل هؤلاء العباد حرموا من الهداية ولم تنزل عليهم الكتب السماوية. ومع غض النظر عما ذكر فقد ذكر الفقهاء والمفسرون وجوهاً لما ورد من الحصر في الآية نشيراً إلى بعضها:

أنا لسبب في ذكر الطائفتين بالخصوص دون سائر الطوائف إنما هو شهرتهما وظهورهما أكثر من غيرهما. وليس السبب انحسار أهل 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 وتعريفهم بخصوصها تين الطائفتين دون غيرها من الطوائف .

الوجه الثالث

ان هذه الآية متفرعة على الآية السابقة عليها ومتعلقة بها وهي قوله تعالى : " وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون " وهي بدورها متفرعة ومتعلقة بالآية السابقة عليها . وهي قوله تعالى : " ثم اتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون " . (٣)

لما كان ما ذكره الله ووصى به من كليات الشرائع تكاليف عامة

١- الشيخ الطوسي في كتابيه : تفسير التبيان ١/٦٧٩ والمبسوط ٤/٣١٥ .

٢- تفسير المنار ٨/٣٥٤ .

٣- ١٥٤/٦ .

لجميع ما اوتى الانبياء من الدين، وهي امور كلية مجملة، صذلك الالتفات الى بيان انه تعالى بعد ما شرعها للجميع احمالا فطـها حيث اقتضت تفصيلها لموسى (ع) اولا فيما انزل عليه من الكتاب وللنبي (ص) ثانيا فيما انزله عليه من كتاب مبارك .

فقال تعالى: (ثم اتينا موسى الكتاب بما ما الخ).

فمعنى الايه اننا بعد ما شرعنا، من اجمال الشرائع الدينيه، اتينا موسى الكتاب بما ما تتم به نقصه من حيث الشرع الاجمالي وتفصيلا يفصل به كل شئ من فروع هذا الشرائع الاجمالية مما يحتاج اليه بنوا اسرائيل وهدى ورحمة لعلهم بلقاء 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 تعالوا اتل ما حرم عليكم ربكم.. الايات". (١).

وعليه فتفريع هذه الاية على الايات السابقة وجود لفظي "تما ما" و

"تفصيلا 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

بقدر 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 ٤٥٦/٧.

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 لغرض بيان الكتب المنزلة المفصلة للاحكام والمكتملة للشريعة .
فالصرف في الآية صحيح ومطابق للواقع . الا انه لا يوجب خروج المجوس عن اهل الكتاب ، وانما يخرجهم عن خصوص اهل الكتاب الذين نزلت عليهم الشرائع التامة بقوانينه الكاملة .

فتبين ان ما اورد على الرواية المنقولة عن امام علي (ع) بانها مخالفة للنص ، ان هذا الايراد غير وارد وانما احتج به غير واحد من الفقهاء .
وبعد ذلك لابد 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 زناكاح المحوسية مطلقا غبطة ومتعة .

اما الاخبار الثلاثة التي رواها كل من منصور الصقل ومحمد بن سنان وحما د بن عيسى فانها اخبار ضعيفة ، ولا جابرها لضعفها . كما لا يتحقق الشهرة بذلك . بل الاجماع على خلاف هذه الروايات كما في التبيا ن والسرا نر .

اما الخبران المرويان عن طريق الواسطي ومحكى العلل فانهما فاقدان شرائط الحجية حيث انهما روايتان مرسلتان .

كما وردت في بعض هذه الروايات : " سنوا 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 وإلحاقاً دله، لأن حرقه وإعرض 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 مواظ ونحوها لإحكام. ولعله لذلك خص أهل الكتاب ببعض الأحكام دون غيرهم .

فالذي يقوى في النظر حرمة نكاحهم مطلقاً لا بملك اليمين (١) .
والحاصل أن هذا الاضطراب الموجود في الروايات من جهة وإلهاهام المسيطر على العقيدة الأصلية للمجوس، من جهة أخرى، كل هذا يجعل لفقيه غير واضح من دخولهم في أهل الكتاب. ومع ذلك لا يمكن إجراء صلة إلا بحجة في المقام لأن الأعراف من جملة ما يجب فيها الاحتياط كالدماء .

وجهة نظرابي شور

قال أبو 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 ليؤخذ بعمومها .

١- جواهر الكلام ٥/١٣٥، المبسوط ٤/٣١٥ .

٢- المذهب 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 لهم كتاب حلنكنا حرا ثم ووطى اما ثمهم .

وهذا لا يتم لانه لو جازنا حكمهم على هذا القول لجاز قتلهم على القول الاخر . (٣) مع انه خلاف الاجماع لعدم جواز قتل المجوس عند فقيه بل كلهم اتفقوا على اخذ الجزية عنهم . فاذا قلنا ان لقول بدخولهم في اهل الكتاب يوجب ترتب حكم اهل الكتاب عليهم من جوازنا حكمهم ، فكذلك لا بد ان نقول بان القول بعدم دخولهم في اهل الكتاب يوجب ترتب حكم غير اهل الكتاب عليهم من جواز قتلهم وعدم اخذ الجزية منهم وهذا لا يمكن للاجماع اي ان التالي فاسد فالمقدم 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 جوازنا حكمهم على القول بانهم اهل الكتاب لدخولهم اذافي آية الحل من سورة المائدة : (والمحصنات من الذين اتوا الكتاب) لكان اللزام جواز قتلهم على القول بانهم ليسوا من اهل الكتاب لدخولهم اذافي آية المقاتلة : (قاتلوا الذين كفروا . الخ) فان لعارض 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 ثابتاً بالاجماع وبالدلالة القطعية ولم يكونوا من اهل الكتاب باتفاق الفقهاء ، ايضاً 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 مخالفاً 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 السعلة تسري في مورد النكاح منهم ، بل ان هذه الادلة مجردة عن الدلالة على العلوية بانهم من انحاء الدلالات حتى الالتزامية منها فضلاً عن لمطابقة 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 باهم سنة اهل الكتاب" الذي ورد في مورداً أخذ
الجزية منهم . وقد مر بيا أنه (١) فلو كانوا من اهل الكتاب لم يصح لحاقهم
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 وعدداً
وباساً - كتاباً ولا نبياً ، 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 ايضاً في رواية
الميموني ، فقال : المجوس ليس لهم كتاب ، ولا تؤكل ذبيحتهم ولا ينكحون
ومنها اجماع الصحابة على تحريم مناكتهم . فهم أخذوا في دمائهم
بالعصمة وفي ذبايحهم ومناكتهم بالحرمة ، فردوا الدماء الى اصولها
والفروج والذبايح الى اصولها (٢) .

نكاح المائتة

منهم المائتة؟

قيل انهم قوم يعبدون الكواكب ، وعن ابي علي انهم قوم من نصارى وفي

١- تفسير الفخر الرازي ٤١/٦-٥٩ في ذيل الآية : (ولانكحوا المشركات)

٢- احكام اهل الذمة ٤٣٤/٣ .

٣- المصدر السابق .

تفسيرا للتبيا نو مجمع البيان انه لا يجوز عندنا اخذ الجزية منهم لانهم ليسوا
 اهل كتاب . وحكى ^{عن كتاب} الخلف الاجماع على انه لا يجري على الصابئة حكم اهل
 الكتاب . وقيل ان دينهم يشبه دين النصارى الا ان قبلتهم نحو
 مهب الجنوب حيا ل نصف النهار ، يزعمون انهم على دين نوح . وقيل قوم
 من اهل الكتاب يقرأون الزبور . وقيل بين اليهود والمجوس . وقيل قوم
 يوحدون ولايؤء منون برسول . وقيل قوم يقرؤون بالله عزوجل 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 لالهيه 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 وكتابه بهم 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 الاوزاعى ومالك 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 ابي حنيفة انهم قوم من النصارى يقرءون الزبور ويعظمون بعض الكواكب كتعظيم القبلة . اما الصحابان فقد جعلوا تعظيمهم لبعض الكواكب عبادة منهم لها ، فكانوا كعبدة الاوثان . وقالوا انهم يخالفون النصارى واليهود 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 زيرثم 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 ٣/٣٧١ ، 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 يسمونه "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 وقبيل غروبها . ويتوجهون في صلواتهم الى النجم القطبي (١) .

وهذا الاحتمال يصح بناء على عدم اختصاص اهل الكتاب باليهود والنصارى . اما بناء على قول الجبهورا الذي نقلناه سابقا من اختصاص ذلك بالطائفتين فلا يتم هذا الاحتمال وان كان هوء لاء يتبعون تعاليم آدم (ع) .

نكاح السامرية

من هم السامريون؟

انهم قوم يؤمنون بموسى والتوراة ويدينون بها ويؤمنون بالمنبوءين 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

يصلون الى جبل عزون ببلد نابلس، ويزعمونها القبلة التي امر الله موسى ان يستقبلها وانهم اصابوا واطأتها اليهود. وان الله امر داود ان يبني بيت المقدس بجبل نابلس وهو عندهم الطور الذي كلم الله عليه موسى، فخاله داود وودوبناه "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 ما 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

١- احكام اهل الذمة لابن القيم الجوزية ١/٩٥، جواهر الكلام ٥/١٣٥.

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 يتمسك بغير الكتابين

كزبوردا وود وصحف 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 يوءن 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، الدرالمختار 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 هل 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 الذمة 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 محرد عدم دلالة الآية السابقة على
اختصاص اهل الكتاب باليهود والنصارى لايلزم 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 الاثنينيته ، لأنه ماخوذ من "الشرك" المرادف لمعنى الشركة . وأشرك 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 يصرحون 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 الملة

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 وتعارضاً بين 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 عزيز 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 للمما ديق العام فلا يحمل على الاهمية للزوم استعمال اللفظ في
 اكثر من معنى . ولا يوجد (من) في الايتين المقيسه عليها . فلمنع اللغوية
 عن كلامه تعالى نحمل الايتين على هذا المعنى المجازي ^{الذي} هو بيان الاهمية .
- 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 الارقاب لا يصح استعمال الارقاب 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 المشرك .

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 الاية على المجاز جمعاً بين الادلة .
- ٢- اطلاق الشرك على بعض المسلمين كالمراشي ، 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 الاية 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 لتفريق 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 إلى الروايات الدالة على الجمع المذكور وعلى ان أهل
الكتاب لا يعبدون اربابهم وانما لولحوا لهم شيئاً استحلوه ، وامثال 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 بان 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 أورثتموها 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"، ف قيل ان التثليث من حيث الصفات من ضروريات الاسلام (انه تعالى عالم و قادر و حي) فلا بد ان يكون للتثليث الكتابي من حيث الذات و ذلك 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 اقوال التالية :

١- جمهور المعتزلة على ان اطلاق العلم له تعالى مجاز بمعنى عدم الجهل .

لكن الصحيح عدم انكارهم اصل العلم و انما انكروا زيادته على الذات .

٢- يرى جهم بن صفوان و آخرون 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 يشبهه بمخلوق اصلا ولومن جهة واحدة .
٢- حتى في الانسان لا يمكن معرفة حقيقة علمه فكيف بخالق الانسان ، وذلك لانا لانعرف ان حقيقة العلم ترقيه لنفس العالم امانه امرزائد على ذاته .

٣- تعريف العالم بمن قام به العلم تعريف لغوي وليس بمنطقي ، والمعنى 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 نفساً لذات لزم كون العلم معبوداً وصانعاً ، وهذا باطل
والجواب ان أسماءه تعالى توفيقية ، وبما أنه تعالى لم يسم نفسه
بالعلم لاجوز لنا ذلك .

الدليل الخامس

النصوص الدالة على صفاته تعالى كقوله 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 .

وردّبان بعضهم يعتقد بجرىان الانتقال 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 لله 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 فيسه 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 بأن الكفر اثبات ذات ثلاثة لاذات واحدة و صفات قدما ، فهذا لا يتم لما 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 ، ولاهي عين الذات ليلزم عدم زيادتها ، وذلك لعدم الوساطة بين نفس الشيء وغيره ، فلا يتصور ان لاتكون الصفة عين الذات ولاهي 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 لزم 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 لاء 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 اثار 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 نابعة عن كمال الذات وليست لها حقيقة خارجية زائدة على الذات .

الاساس الفلسفي للتوحيد

هونظرية (اصال الوجود) القاضية بان ما يسمى بالجواهر والاعراض

ذات حقيقة واحدة ، ولاتخالف في حقيقة الموجودات الالبا لشدة 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) القا ئلة 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) فوحده بين العرض (زمان) وبين الجوهر (الجسم) .
- ٣- تكامل لانواع الذي ^{قال} به (دارون) وقال ان كل حقيقة كونية قابلة للتحويل من مهيتة المعينة الى مهيتة 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 لاينقسم 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 الالية على التثليث الذاتي .

معنى التثليث الذاتي

وحتى لو كانت الالية ناظرة الى التثليث الذاتي فهي غير الية
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 .

والالية 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 "
والالية 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 الالية سوى الاخبار بأن المشركين يكرهون الاسلام ولا يلزم منها اختصاص الكراهية بالمشركين لان الخبر غالبا يوجد في غير المبتدا وايضا قولنا زيد قائم . فالالية 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 يؤخذ منه الجزية فهو مشرك .

ورّد هذا الحديث سندا بضعف الراوي لان سليمان بن بريدة غير موثوق عند مالك بن انس . كما رّد 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 الالية 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 اضا فوها الى غير الله فاشتوا 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 بأن رأينا في الدليل الخامس عدم توفر روايته 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 الاقوال في المسأله

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 لانه 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: " اولئك يدعون الى النار " الوارد في ذيل آية التحريم والدعوة الى النار موجودة عند كل كافروكافرة 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 طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتيا تكم الموء منات" ، فجازت الآية نكاح الامة الموء منة حالة عدم التمكمن من الحرة الموء منة سواء تمكمن من الكافرة أم لا ، فدللت 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 وحجيته مورد الخلاف . وعلى فرض كونه حجة فلا مانع تخصيص الآية به .

الدليل الخامس

قوله تعالى: " ولا تمسكوا بعصم الكوافر " الدال على عدم جواز العقد على الكافرة مطلقافان 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 اللازم 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 الاية هو ان تكون ارشادا الى عدم الركون الى الكافرات وعدم الثقة بهن ، فتكون الآية اجنبية عن النكاح .

الدليل السادس

قوله تعالى "لاتجد قوما يوء منون... يوادون من خاد الله ورسوله" . وبما ان التزوج بالكافرة مودة لها فهو منهي عنه بهذه الآية .
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 والافنس المحبة مرغبا اختياريا لا يتعلق به الحكم الشرعي .

وبعضهم حمل الآية على المنافقين من المسلمين الذين كانوا يضمرون المودة للكفار . كما خصها آخرون بأهل الحرب .

الدليل السابع

قوله تعالى "ومن يكفر با ليمان 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 : "لا يستوي اصحاب النار و اصحاب الجنة" ، فجواز النكاح

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 ، وهنا آية الحل موجودة فلا حجة للقياس .

الدليل الحادي عشر

اصالة الحرمة ، فان دليل الحل والحرمة يتساقتان 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 طلحة وحذيفه بكتابه .
 ورد ذلك بأنه قد نقل عن عمر أيضا 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 لم نقتنع بهذه الوجوه كلها وبعضها . 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

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 مشرقة 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 قيذا الجواز بشروط كالشافية ، وانهم اختلفوا في الحربية .

استدلال المالكية

١- آية الحل المخصّصة 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 "ولاتمكوا بعصم الكوافر" .

٣- قوله تعالى "لايستوي 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 لاصحاب .

وقد خصوا الجواز بالذميمة ، وبالكتابة الخالصة دون ما اذا كانت

أمرها وشنية .

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 مر ما يمكن ان يكون وجه 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 علّة 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 (ولاً مء مء 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 لحمل 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 .
بالإضافة الى محذورات أخرى كمشكلة تربية الاولاد وما سيخلفه بعد
الزواج من كدورة في العلاقات العائلية .

الحكمة في الفرق بين زواج المسلم بالكتابة وزواج الكتابي 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 لحلية نكاحها بأخذ النبي (ص) عنهم الجزية مع ان ذلك لا يجوز من غير الكتابي بحكم آية المقاتلة: (فاذا نسلخ الاشهر 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 الحلية بقول جماعة من السلف بأنا 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 وجه 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 فيها .
- ٢- الروايات الدالة على الحرمة .
- ٣- اجماع الصحابة على ذلك

ثانياً المابغة: قيل انهم يعبدون الكواكب ، وقيل غير ذلك والاختلاف في عقائدهم وأجب الخلاف في نكاحهم فمن اعتبرهم من النصارى كأبي حنيفة جوز ذلك بخلاف غيرهم كالمصاحبين .

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 بالحماص، 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 الشواق الإسلامية بالرياض، مطابع دار الفكر بدمشق .
- ٥- سنن النسائي، لابي عبد الرحمن أحمد بن شعيب، المطابع

المصرية بالازهر .

٤- سنن ابي داود، ط ٢، سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .

٧- سنن الترمذى، او عارضة الاحوذى (كما يسمى عند علماء الحديث)

أوصحاح 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 مصرخان ابي طاقية، سنة ١٣٥٤ .

٩- فروع الكافي، لشقة 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 ١٣٥١هـ / ١٩٣٢م، 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 ١٣١٣هـ، 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 المرداوى ، 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 حجرى قديم غير مرقمة ، والكتاب موجود في مكتبة السيد الحكيم العامة في النجف الاشرف برقم $\frac{11}{9}$ / ب
- 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 الجمول الشافعي- مطبعة مصطفى محمد بصر.
- 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 مغنبة، 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 الحنفى، 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 اولي النهي، 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- المحلي، تأليف ابن حزم الظاهري، ادارة الطباعة بمصر

سنة ١٣٥١ هـ.

- ٣٦- مختصر المزني، تأليف ابي ابراهيم اسماعيل 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 ادارة 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، القا هره، 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 الانصاري، مطبعة

مصطفى - ايران، سنة ١٣٧٤ هـ .

٧- كفاية الاصول، تأليف الشيخ محمد كاظم الهروي، 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 الغزالي، مطبعة مصطفى محمد بمصر سنة ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م

خامسا - العقائد والفلسفة والمنطق:

١- احقاق الحق، تأليف يوسف بن مطهر الحلبي 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 الكنبوي 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 افندی البوسنوی ، قسطنطنية .
- 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 الحيدريّة ، النجف الاشرف ، سنة ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م .
- ١٤- الاسفار الاربعة ، تأليف صدر المتالمهين الشيرازي ، طبعة حجرية قديمة غير موءرخة ، والكتاب موجود في مكتبة آية الله الحكيم العامه في النجف الاشرف برقم $\frac{1}{4/9}$.
- 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 وفلسفت، 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 .
- ٢٥- 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- القبسات، 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 للاجنب 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 عسرفي نظام سرة الزواج للكنيسة الشرقية، نقلها الى العربية الاباكاكيوس 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 برى، طهران، مطبعة روشنائى .
- 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 .
- ١٥- 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، والتمن 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 آبادي ، 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. Hérlilert 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 d-anles 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 Ernest J. Sehuster L.L.D (Munich) oxpord.
8. Petil catechisme par un groupe de misionaires

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 sex 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 didn't 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 Jurisprudents and commentators 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 isn't 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 Jurisprudential books, although the foundation of their difference 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

٥٠٠٠ ر



Princeton University Library



32101 075910560