كلية الحقوق

نظريـــــة التأثيـــــم
بين
الدين والقانـــــــون

الدكتور

عبد اللّه طه فرحات سعده

مقدمة:

تعد قواعد نظرية التأثيم أقدم القواعد التي تناولت السلوك البشري، فنشأتها ترجع لبداية عهد الإنسان على الأرض، بل وأقدم من ذلك، فحسب عقائدنا السماوية فإن آدم (أبو البشرية) تلقي – قبل هبوطه على الأرض– نهيا آلا يقرب الشجرة، لكنه خالف هذا النهي وأكل منها هو وزوجه[١]، فكان ذلك أول إثم بشري وقع مخالفة لأمر إلهي[٢].

ومنذ بداية حياة البشر على الأرض عرفوا التمييز بين القبيح والحسن، والخطأ والصواب، وارتبط ذلك بحكمهم على أنماط السلوك المختلفة فأخذت قواعد التأثيم سبيلها في حكم سلوكيات الناس، وتطورت قواعد التأثيم بتطور المجتمع وثقافته، وتقدمه في مسيرته نحو المدنية. والمميز في تلك الرحلة أن قواعد التأثيم ظلت دائمة في طور التطور ولا يمكن أن تصاب بالجمود والتحجر إلا إذا أصيب الفكر البشري بالجمود، أو انتهي أمر البشرية. فهي دائمة ما دام سلوك البشر، تتنوع وتتعدد بتنوعه وتعدد أنماطه وأشكاله. فاتسعت قواعد التأثيم بكثرة أنماط السلوك البشري وتعدد جوانبه واختلافها وتميزها. وقد أمكن تصنيفها إلي ثلاث أقسام مختلفة، متشابكة ومتداخلة في الوقت ذاته، هي التأثيم الديني، والتأثيم الأخلاقي، والتأثيم القانوني. وكل قسم منها يساهم في رسم قواعد السلوك البشري، وتحديد ما ينبغي أن يكون، أو ما ينبغي اتباعه من قواعد السلوك، للوصول إلي أفضل تنظيم للحياة البشرية، أو ما يسمى بالحياة الفاضلة.[٣]

ولما كانت قواعد التأثيم الأخلاقي هي في مجملها نظرات فلسفية لما يجب أن يكون عليه السلوك الفاضل، ودون تبلورها في صيغة اجتماعية تكسبها لون من الالزام وتضفي عليها قدر من اللوم الذي يواجه منتهكها، فإنها تبقي مجرد قواعد سلوك فردي قد تحظى بالإعجاب دون أن يكون لها أثر في سلوك الجماعة. ومن هنا تظهر أهمية كل من قواعد الدين وقواعد القانون في حياة المجتمعات.

---

(١) راجع سورة البقرة، الآيات ٣٤ : ٣٦.

(٢) وهذا ما يؤكده قوله تعالي: "فتلقى آدم من ربه كلمت فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم " (سورة البقرة، الآية ٣٧)، فالتوبة تلحق الإثم، ولا تسبقه .

(٣) ورغم أن التأثيم القانوني لا يظهر فيه هذا الجانب، إلا أنه يسهم بدور فعال مع التأثيم الديني والتأثيم الأخلاقي ويتكامل الثلاث وصولا لهذه الغاية.

أهمية الدراسة:

أحاول من خلال هذه الدراسة تأصيل الأسس الفكرية لنظرية التأثيم في جانبيها الديني والقانوني، وتتبع أثرهما في المجتمعات، تبعا للسائد منهما في حياة المجتمع. إذ أن أغلب المجتمعات القديمة لم تقم فارقا بين الدين والأخلاق والقانون. ومن ثم تحاول الدراسة النظر لمسألة التأثيم نظرة أكثر تأصيلا وشمولية، بما يساهم في بناء نظرية متكاملة عن التأثيم.

منهج الدراسة:

سأعتمد في هذه الدراسة على أكثر من منهج علمي، فسأعتمد بصفة أساسية على المنهج التأصيلي والمنهج التاريخي إلى جانب المنهج التحليلي، وذلك للوصول لأفضل عرض لموضوع الدراسة .

خطة البحث:

سأقسم هذه الدراسة إلى مبحث تمهيدي خمسة فصول وخاتمة .

المبحث التمهيدي: نتناول فيه بعض المفاهيم والإصطلاحات اللغوية والفلسفية، التي تتعلق بأساس موضوع الدراسة وهي: التأثيم، الأمر، النهي، الدين، المقدس، التقوى .

الفصل الأول: التأثيم في الجماعات البدائية، وفيه نبحث ظهور فكرة التأثيم في الجماعات البدائية ومدى ارتباطها بالعقائد البدائية وتطورها داخل تلك الجماعات.

الفصل الثاني: التأثيم في الشريعة اليهودية، وفيه ندرس فكرة التأثيم في الشريعة اليهودية، ومدى ارتباطها بالمصدر الإلهي المقدس، وأثر ذلك على القانون اليهودي.

الفصل الثالث: التأثيم في المسيحية . ونتناول فيه فكرة التأثيم في الديانة المسيحية و في فكر أشهر الفلاسفة المسيحيين، وفي القانون الكنسي.

الفصل الرابع: نتناول فيه التأثيم في الشريعة الإسلامية، وفيه نعرض لأساس التأثيم، وأثر فكرة التأثيم في الحفاظ على نظم المجتمع.

الفصل الخامس: العلاقة بين الإلهي الوضعي، وفيه نعرض لصورة مجملة للعلاقة بين الإلهي والوضعي وجذور علاقة التأثيم الديني بالتأثيم القانوني. كما نتعرض فيه لدرجات التأثيم القانوني.

"والله أسأل التوفيق والسداد"

مبحث تمهيدي

معان ومفاهيم لغوية وفلسفية

يعرف الشريف **الجرجاني** المعاني بأنها: الصور الذهنية من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ والصور الحاصلة في العقل، فمن حيث إنها تقصد بالفظ سميت معنى، ومن حيث إنها تحصل من اللفظ في العقل سميت مفهوما، ومن حيث إنها مقول في جواب ما سميت ماهية، ومن حيث ثبوتها في الخارج سميت حقيقة، ومن حيث امتيازها عن الأغيار سميت هوية.[١]

وعرف **أفلاطون** الأفكار بأنها: النموذج العقلي للأشياء الحسية، وهو الوجود الحقيقي وتسمى مثالا. وعند **أرسطو**، المعاني: هي الصور الذهني المستمدة من العالم الخارجي؛ وتسمى فلسفة سقراط بأنها فلسفة المعاني؛ لأنها تهدف إلى تحديد الكلي والمعاني المجردة.[٢] ولهذا رأينا وجوب التطرق لتحديد الدلالات والمعاني والمفاهيم اللغوية والاصطلاحية والفلسفية لبعض الكلمات والاصطلاحات التي هي مجال اهتمام هذه الدراسة، وذلك حتى نضمن تطابق مرادنا من استخدامها مع حقيقة معانيها ومفهومها في اللغة ولدى القارئ الكريم، فلا يلتبس عليه استعمالنا بعضها بمعنى آخر غير ما نقصده منها.

وتتمثل هذه الكلمات في: التأثيم – الأمر – النهي – الدين – المقدس – التقوى. ونتناول كل منها فيما يلي:

أولا: التأثيم:

في اللغة العربية: الإثم الذنب والبغي بغير الحق، وقيل أن يعمل ما لا يحل له؛ وتأثم الرجل: تاب من الإثم واستغفر، وهو على السلب كأنه سلب ذاته الإثم بالتوبة والاستغفار أو رام ذلك بهما، ويقال أخبره تأثما أي: مخافة الإثم، ويقال تأثم فلان إذا فعل فعلا خرج به من الإثم، كما يقال تحرج إذا فعل ما يخرج به عن الحرج، والإثم القمار وهو أن يُهلك الرجل ويُذهِبُ ماله، وجمع الإثم آثام[٣]. والآثام جزاء الإثم[٤].

---

(١) انظر: علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، دون سنة، ص ١٨٤ – ١٨٥.

(٢) انظر، مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، ص ١٣٨.

(٣) أنظر، ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، الجزء الأول، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤، ص ٥٦. مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، سنة ١٩٩٤، ص ٦.

(٤) المعجم الوجيز، مرجع سابق، ص ٦.

وفي اللغات الأجنبية: في اللغة الإنجليزية تستخدم الكلمتان: Fault , Sin بمعنى إثم أو خطأ أو ذنب أو سيئة، وفي اللغة الفرنسية تستخدم الكلمتان La Faute , Le Péché بمعنى خطيئة أو إثم، والخطأ الذي تعبر عنه في الانجليزية كلمة Fault و ,Faute في الفرنسية، هو مخالفة نظام كان الواجب احترامه ومنه مخالفة القواعد النحوية والرياضية أو الأخلاقية والجمالية، ويتضمن اللفظ في ذهن من يستعمله ثبوت قيمة للمعيار الذي خولف[١]. وهو غير ما يطلق عليه في الإنجليزية Error، وفي الفرنسية Erreur، فهما تدلان على أن يقصد المرء الشيء فيصيب غيره مثل أن يقصد القبيح فيصيب الحسن، فيقال أخطأ ما أراد وإن لم يأت قبيحا[٢]. وفي اللاتينية نجد كلمتي: Culpa, Peccatum تعني خطيئة وإثم وذنب وتشير كل منهما إلى الجانب الديني والخلقي للخطيئة والإثم.

وفي المعجم الفلسفي: يعبر الإثم أو الخطيئة[٣] عن خطأ أخلاقي صادر عن إرادة شريرة وينطوي على عصيان لوصايا الله، فيقول ليبنتز: " الخطيئة شر أخلاقي"، ويقرر لالاند أن هذا المفهوم للإثم والخطيئة قد اختفى من القاموس الفلسفي وانحصر في المجال الديني[٤]. ولا ندري سنده في ذلك؛ إذ أن البعض قد فرق بين الخطيئة اللاهوتية والخطيئة الفلسفية بأن الأولى تقوم على مخالفة شريعة الله، على حين أن الثانية تقوم على مخالفة أحكام العقل[٥] ومن ثم فإن امكان الخطأ في التفكير أمر وارد لا ينكره عاقل.[٦] وكل اثم خطيئة شريطة أن تكون مخالفة الأوامر والنواهي متعمدة[٧]. والخطأ هو الإثم: أي ما يجب التحرز منه شرعا وطبعا، وهو مرادف للذنب، لأن معنى الذنب ارتكاب الرجل أمرا غير مشروع، ومرادف أيضا للخِطء والخطيئة، لأن الخطيئة هي التقصير في اتباع القواعد الواجبة خلقيا أو فنيا أو علميا أو منطقيا. ومن معانيهما أيضا: الضلال وهو سلوك طريق لا يوصل إلى المطلوب[٨] .

---

(١) أنظر،: مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية: المعجم الفلسفي، سابق، ص ٨٠.

(٢) د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ٢٠١٦،ص ٣٣٣.

(٣) الخطيئة: الذنب وقيل المتعمد منه، وجمعها خطايا، وفي الاصطلاح: التهاون بشريعة الله، أي ارتكاب ما نهي الله عنه، والامتناع عما أمر به . د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢، ص ٥٣٥ .

(٤) أنظر، د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق ص ٣٣٣، ٣٣٤.

(٥) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص ٥٣٥ .

(٦) بشأن مفسدات التفكير راجع: د/ محمد على الصافوري: مقدمات في المنطق القانوني، جامعة المنوفية، دون سنة، ص ٧ وما بعدها.

(٧) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج١، ص ٥٣٥ .

(٨) أنظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص ٥٣٠.

التأثيم في الاصطلاح: عرفه الجرجاني بأنه ما يجب التحرز منه شرعا وطبعا[١]. وقيل: هو إضافة صفة الإثم على سلوك ما، أي اعتباره حقيقا بالملامة[٢]، وهو بهذا يتعلق بمخالفة أمر أو نهي:

ثانيا: الأمر:

في اللغة العربية: يأتي بمعنى **التكليف** فيقال؛ أمره أي: كلفه بشيء، ومنه قوله تعالى: "وأمر قومك يأخذوا بأحسنها"[٣]، ويأتي بمعنى **المشورة**، فيقال يأمر بعضهم بعضا، أي: يشاور بعضهم بعضا، ومنه قوله تعالي: "إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك"[٤]. وقوله: "وائتمروا بينكم بمعروف"[٥] وقد يأتي بمعنى **الطلب**، ومنها الأمر بالمعروف، أي: طلب فعله، وأمر الله:حكمه؛ قال تعالى: " وكان أمر الله مفعولا"[٦] وقد يأتي بمعنى الحال أي: الدعاء والرجاء. [٧]

وفي اللغات الأجنبية نجد الكلمة الإنجليزية: Ordering والكلمة الفرنسية: Ordonnateur تستخدمان – ومشتقاتهما – للتعبير عن الأمر، وتدلان أيضا على معاني الترتيب والتنسيق والتنظيم. [٨]

وفي الاصطلاح: وعرفه الجرجاني بأنه: قول القائل لمن دونه: افعل[٩]. وعند علماء الأصول هو: "طلب على سبيل الاستعلاء"[١٠].

وفي المعجم الفلسفي: الأمر: قول يعبر عن فعل واجب الأداء، وهو عند كانط نوعان، أمر جازم يقضي به الواجب على وجه الضرورة، وأمر مشروط: إذا كان وسيلة لغاية يراد بلوغها ومقيدا بظروف معينة.[١]

---

(١) على بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، دون سنة نشر، ص ١١ .

(٢) أنظر، د. رمسيس بهنام: نظرية التجريم في القانون الجنائي، منشأة المعارف، ١٩٩٦، ص ٧.

(٣) الأعراف، الآية: ١٤٥.

(٤) القصص، الآية: ٢٠

(٥) الطلاق، الآية: ٦.

(٦) النساء، الآية ٤٧.

(٧) راجع: ابن منظور: لسان العرب، مج ١، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٤، ص ١٥٠ مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط ١٩٨٨ – ١٩٨٩، ص ٧٥ – ٧٩.

(٨) انظر: محمد شرين الكردي: قاموس ابن سينا، مراجعة جلال توفيق زكي، مكتبة ابن سينا، ص ٣٧٢ – ٣٧٣. جلال توفيق زكي: القاموس الفرنسي المختصر والمفيد، مكتبة ان سينا، القاهرة ٢٠١٣، ص ٣٣٨. جروان السابق: قاموس مجمع اللغات، عربي – فرنسي، ط١ دار السابق، ص ١٣٦ – ١٣٧.

(٩) الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، مرجع سابق، ص ٣٤ .

(١٠) د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، القسم الثاني، دون دار نشر، القاهرة ٢٠٠٨، ص ١٠٠ .

ثالثا: النهي:

في اللغة: النهي: المنع، ونقول: نهيته عن الشيء: منعته، والنهية العقل،لأنه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب[٢]، ومنه قوله تعالي:"إن في ذلك لآيات لأولى النُهي"[٣]

وفي الاصطلاح: هو ما يقابل الأمر. وقال الجرجاني: "النهي:ضد الأمر وهو قول القائل لمن دونه لا تفعل"[٤] . ولدى علماء الأصول، النهي: هو "طلب الكف عن فعل على جهة الاستعلاء"[٥] .

وعلى الأمر أو النهي تبنى القاعدة التأثيمية التي تقرر اللوم (الجزاء) على من ينتهك هذه القاعدة، ويختلف مصدر ذلك اللوم أو بمعنى أدق تلك القاعدة التي تقرر اللوم تبعا لمصدر الأمر أو النهي، فقد يكون مصدره (ديني أو اجتماعي أو قانوني) ومن ثم يختلف التأثيم باختلاف مصدر القاعدة التأثيمية .

رابعا: الدين: في اللغة العربية[٦]: تشير كلمة دين في العربية إلى المحاسبة: أي مواجهة الله يوم الحساب، أو المحاسبة تجاه المجتمع "السيرة الصالحة" ولهذا يسمى الله الديان[٧]، وكذلك يقترب

---

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٢) د. يوسف قاسم: المرجع السبق،ص ١١٥ .

(٣) سورة طه، الآية ٥٤ .

(٤) الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، ص ٢٠٨ .

(٥) أنظر، د. يوسف قاسم: المرجع السابق، ص١١٥، ١١٦ .

(٦) يذكر أن هناك خلاف بين المستشرقين حول أن كلمة (دين) عربية الأصل، أم أنها مشتقة من الفارسية، أم أنها ترجع إلى الآرمية . فيقول ماكدونالد، إن هذه الكلمة (دين) أساسها كلمات ثلاث قائمة رأسها:

- **كلمة آرامية عبرية مستعارة معناها (الحساب) .**
- **كلمة عربية خالصة معناها (عادة) أو (استعمال) تَمُت هي والكلمة الأولى إلى أصل واحد.**
- **كلمة فارسية مستقلة تمام الاستقلال معناها (ديانة).**

وقد عارض (فولرز) الرأي القائل بوجود كلمة عربية خالصة هي (دين)، وبيَّن أن الكلمة الفارسية (دين) بمعنى ديانة كانت مستعملة بالفعل في اللغة العربية أيام الجاهلية وقال أن المعنى (عادة) أو (استعمال) قد اشتق من هذه الكلمة. والواقع أن هذه دعوى مغرضة، فالكلمة (دين) أصيلة في اللغة العربية ويدل على ذلك أنها اشتملت على كل أصل يمكن أن يتفرع منه لفظ (دين)؛ ففيها [دان، ودنته دينا، ودين، ويدين، وتدين، ومتدين ... الخ] وكل ما يحمل معنى التدين بوجه أو بآخر. ومن ذلك يتأكد لنا عربية الكلمة (دين) ويقرر البعض أن ما دفع المستشرقين لما قالوه بشأن أصلها، مرده إلي النزعة الشعوبية التي تريد تجريد العرب من كل فضيلة حتى فضيلة البيان التي هي أعز مفاخرهم. أنظر، د. أحمد على عجيبة: دراسات في الأديان الوثنية القديمة دار الآفاق العربية، القاهرة ٢٠٠٤، ص٧ –٨ . د. محمد عبد الله دراز: الدين، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٩، ص٢٧.

(٧) أنظر، ابن منظور: لسان العرب، المجلد الخامس، ص ٣٣٨ .

من مضمون هذه التسمية الحاكم والقاضي[١]. فقد سئل بعض السلف عن على بن أبي طالب، فقال: كان ديان هذه الأمة أي قاضيها وحاكمها؛ ويقال دنتهم فدانوا أي: قهرتهم فأطاعوا، وكل شيء غير حاضر دَين والجمع أديُن مثل أعين وديون[٢]. **وبالإجمال:** فإن كلمة الدين في اللغة العربية تشير إلى: العادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي، والحكم، والطاعة والجزاء[٣].

وفي اللغات الأجنبية: تشتق كلمة"دين" في اللغات الغربية من الكلمة اللاتينية Religare أو Religio التي تعني يربط محكما وتدل على وحدة الجماعة وهويتها[٤]،وكلمةReligere التي تعني الممارسة، مشيرة إلى طقوس تعبد الجماعة.

<u>التعريف الاصطلاحي</u>: يصعب تقديم تعريف اصطلاحي لكلمة "دين" بصورة دقيقة[٥] وذلك للعديد من الاعتبارات أهمها صعوبة الوصول لتعريف عام وشامل للدين في مختلف العصور، وذلك لاختلاف فكرته في المجتمعات المختلفة، ولما تمثله فكرة دين من عالمية وعمومية في ذات الوقت وهو ما يضفي عليها خصوصية ترتبط بثقافة المجتمع[٦]. إلى جانب الاختلاف الملاحظ بين الأديان المزاولة (الممارسة) وتلك التي تُعَّلم في الكتب(المقدسة)، فلو قصرنا معارفنا على الأديان كما تحويها النصوص والكتب المقدسة فلن يكون لدينا سوى علم قليل بها، بل إن النصوص ذاتها يرجع في فهمها إلى أتباع الديانة ذاتها وفقا لثقافتهم، لأنهم الأجدر على فهم عباراتها ومرادها[٧]. ويظهر ذلك في **<u>اختلاف مفهوم الدين لدى الفلاسفة</u>:** فالدين عند (الفارابي) مرادف للملة[٨]، وعند(يونج) يشير إلى وجود دينامي يستولي على الذات الإنسانية ويتحكم فيها

---

(١) د. ناجي محمد هلال: الدين والمجتمع تحليل اجتماعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٨، ص ١١.

(٢) ابن منظور: المرجع السابق، ص ٣٣٨ .

(٣) أنظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص ٥٧٢ .

(٤) أنظر، د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص ٣٥٥ .

(٥) يمكن مراجعة العديد من التعريفات التي تناولت المعنى الاصطلاحي لكلمة دين لدى: د. عبدالله الخريجي: علم الاجتماع الديني، رامكان، جدة ١٩٩٠،ص ٢٨: ٣٩. حيث استعرض سيادته أكثر من أربعين تعريفا لكلمة دين، بالنظر لأربع جوانب: فبعضها اهتم بالمفهوم الفلسفي، وبعضها: اهتم بالمفهوم النفسي، وثالثها: اهتم بالمفهوم الحيوي، ورابعها: من ناحية المفهوم الاجتماعي .

(٦) أنظر، د. ناجي محمد هلال: المرجع السابق، ص ١١ – ١٢، وأيضا: محمد أحمد بيومي: علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨١، ص ١٩٥ – ١٩٩ .

(٧) أنظر،جوستاف لوبون: حياة الحقائق، ترجمة: عادل زعيتر، دار العلم العربي، ٢٠١٣، ص ٢١.

(٨) د. مراد وهبة: المرجع السابق، ص ٣٥٥. الشريف الجرجاني: المرجع السابق، ص ٩٢. <u>وبفرق البعض بين الدين والملة والمذهب</u>: فالشريعة من حيث أنها مطاعة تسمى دينا، ومن حيث أنها جامعة تسمى ملة، ومن حيث أنها يرجع إليها تسمى مذهبا .وقيل: الفرق بين الدين والملة والمذهب: أن الدين منسوب إلى==

بحيث تصبح الذات ضحية لهذا الوجود[١]. والدين عند(**تايلور**): الاعتقاد في الكائنات الروحية، وتعارضه(**مريت**) إذ ترى أن الدين في كثير من الثقافات حركة أكثر منه فكر، فالطقوس والعواطف تحتل المركز الأول في الدين ثم يليها الاعتقاد[٢].

ويتضح من ذلك أن محاولات تعريف الديانة بمظاهرها الخارجية دون الوقوف على طبيعة الفكر الاعتقادي فيها تجر إلى المزيد من الخلاف والاضطراب بين التعريفات. وهو ما ألجأ (**دوركايم**)[٣] إلى القول بأن الحياة تنقسم إلى حية مقدسة وأخرى علمانية داخل أي مجتمع تبعا لثقافته، ومن ثم فإن الدين عند (**دوركايم**) هو مجموعة موحدة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء المقدسة تحكم وتوجه كل من يؤمن بها، والمقدس هو ما يستبعد أو يُحرم ؛ فالناس عندما يرتبطون بأشياء مقدسة أو يندمجون في طقوس دينية ينتابهم احساس بالرهبة من الشيء المقدس[٤]. وعند (**كانط**) الدين الطبيعي هو معرفة ما هو حق قبل أن يكون مقبولا كأمر إلهي، ومن ثم فإنه يميز بين الدين الطبيعي (المعرفة العقلية لما هو حق) وبين الدين كوحي مسلم به[٥].

==الله تعالي، والملة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد . وكثيرا ما تستعمل هذه الألفاظ مكان بعض ولهذا قيل أنها متحدات بالذات ومتغايرة بالاعتبار، ويطلق لفظ الدين على الشريعة، وهي السنة، أي ما شرعه الله تعالي لعباده من السنن والأحكام .أنظر: د. جميل صليا: المعجم الفلسفي، ج١، ص ٥٧٢ .

(١) أنظر:

G. G. JUNG, PSYCHOLOGY AND RELIGION: WEST AND EAST, TRANSLATED BY R. F. C. HULL, The Terry Lectures of 1937(New Haven, Conn.: Yale University Press, and London: Oxford University Press, 1938).P . 7.

(٢) ذكر ذلك: د. سامية الخشاب: دراسات في علم الاجتماع الديني، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٣، ٢٤ –٢٥
د. ناجي محمد هلال: المرجع السابق، ص ١٢ .

(٣) من معاني الدين عند (دوركايم) أنه مؤسسة اجتماعية قوامها التفريق بين المقدس وغير المقدس، ولها جانبان أحدهما روحي مؤلف من العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر مادي مؤلف من الطقوس والعادات .
أنظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص ٥٧٣ .

(٤) أنظر، د. ناجي محمد هلال، ص ١٢. د. عبدالله الخريجي: علم الاجتماع الديني، ص ٣٣.

(٥) وهو أي الدين الطبيعي غير فكرة الدين الكوني التي قال بها أفلاطون، إذ رأي أن الأخير هو انعكاس للعقل الإلهي، وقال أينشتين أنه هو الدافع نحو البحث العلمي. أنظر، د. مراد وهبة: المرجع السابق، ص٣٥٧.
والدين الطبيعي (Religion naturelle): اصطلاح أطلق في القرن الثامن عشر الميلادي على الاعتقاد بوجود الله وخيريته، وبروحانية النفس وخلودها، وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحي الضمير ونور العقل، والفرق بين الدين الطبيعي والدين الوضعي(Religion positive) أن الأول قائم على وحي الضمير والعقل، على حين أن الثاني قائم على وحي إلهي يقبله الانسان من الرسل والأنبياء . أنظر: د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج١،ص ٥٧٣.

وفي المعجم الفلسفي[١]: **الدين هو:** مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء، أساسه الوجدان، وللعقل فيه مجال[٢]. ويطلق عند الفلاسفة القدامى على وضع إلهي يسوق ذوي العقول إلى الخير[٣]. وعند **الجرجاني:** الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم [٤].

ويعبر الدين عن العلاقة بين المطلق في إطلاقه والمحدود في محدوديته. ولهذا يتصف أي دين بالاعتقاد في المطلق، وتحديد علاقة الفرد بهذا المطلق، وممارسة شعائر وطقوس معينة[٥].

وقد ذهب الأستاذ/ **العقاد** إلى ضرورة النظر إلى الديانة في العصر الحديث باعتبارها طريقة حياة لا طريقة فكر ولا طريقة دراسة، ولهذا، قال أنه يعني بها– أي: العقيدة الدينية – ما يملأ النفس لا ما يملأ الرءوس أو يملأ الصفحات. ومن ثم ربط بذلك فكرة الديانة بفكرة القداسة، فذكر أن شعور القداسة هو أعمق الأسس التي في عناصر كل ديانة، وهو لباب كل حاسة جديرة بأن توصف بالصفة الدينية، ولولاها ما كانت ديانة على الإطلاق.[٦]

وطالما كان الاعتقاد الديني أمر محله النفس والقلب والوجدان فلا يملك أحد الاطلاع عليه ومن ثم تقييمه. وإن دلت عليه مماسة طقوس العبادة الدينية. ويجب علينا إذا أن نفرق **الدين في ذاته (أي العقيدة) والظواهر التي يتم ممارسة هذا الدين بها**، وذلك لاختلاف مفهوم الدين بين الجماعات والثقافات وفهم كل جماعة له حسب خصوصية ثقافتها. فقد قيل أن الاعتقاد الديني هو: مجموع التصورات التي يبلورها الأفراد أمام كائن أعلى أو قوة متعالية أو خارقة.. والاعتقاد أساسا علاقة، علاقة اعتقاد في شيء، يتضمن خضوعا وعجزا واعترافا بمحدودية، بين الكائن البشري وكائن أشد قوة مفعما نورا وصدقا[٧]. فالعقيدة الدينية هي ما يقصد به الاعتقاد دون العمل، كعقيدة وجود الله وبعثه الرسل، فهي – أي العقيدة – اسم للإيمان ببعض الآراء والمبادئ والأفكار، التي استقرت في القلب لأسباب متنوعة وصارت جزء من حياة الإنسان، يدافع عنها

---

(١) للمزيد حول مدلول كلمة دين في الفلسفة الحديثة انظر، د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي،ج١، ص٥٧٢ -٥٧٣.

(٢) أنظر، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣، ص ٨٦.

(٣) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، ص ٥٧٢ .

(٤) أنظر، الجرجاني: معجم التعريفات، مرجع سابق، ص ٩٢ .

(٥) أنظر، د. مراد وهبة: المرجع السابق، ص ٣٥٥ .

(٦) الأستاذ/ عباس محمود العقاد: عقائد المفكرين في القرن العشرين، دار المعارف، ١٩٨٤، ص ٧ –٩.

(٧) سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي: علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات، ترجمة: عز الدين عنابة، هيئة أبو ظبي للثقافة التراث (كلمة)، ٢٠١١، ص ٧٨ .

كما يدافع عن ذاته[١]. ولا خلاف على تأصل العقيدة الدينية في طبائع البشر منذ أقدم الأزمان[٢]. أما الديانة فهي مجموع الأفكار والمعتقدات إلى جانب الطقوس والمظاهر التي تمارس بها هذه العقيدة. وعلى ذلك فإن كلمة (الدين) تعد أكثر شمولية من كلمة عقيدة، بل وتشمل مفهومها بداخلها.

كما يجب أن نفرق بين الدين والتدين: فقد فضل الفيلسوف المصري الراحل الدكتور/ زكي نجيب محمود عند تحليل العلاقة بين الدين والتدين إضافة طرف ثالث لهذه العلاقة وهو العلم الديني، فالدين واقع يقوم في نصوصه ومفاهيمه التي تحوز القدسية والتعظيم في النفس، والتدين سلوك شخصي للمتدين في ممارسة ديانته، وعلم الدين هو مجموعة العلوم التي تقوم على النصوص الدينية فتستخرج منها المبادئ والأحكام، فالدين يقام عليه العلم. وضرب لنا مثالا يوضح ذلك الفارق، فاللغة واقع ولها علومها التي تستخرج منها، كما لها أناس يتحدثون بها، ويمكن أن توجد اللغة ومن يتحدث بها دون أن تقوم علوم لها تستخرج أحكامها وتحدد مبادئها.[٣] وعلى ذلك فإن العلوم التي تستخرج من الدين تخص الأحكام التي تقررها، ولم تمنح الأديان كافة الحق لأحد في أن يحكم على مدى سلامة أو صدق إيمان الأشخاص. وهو ما له أثره في بيان أثر التأثيم الديني في المجتمع. وسيأتي بيان ذلك في موضعه من هذه الدراسة.

خامسا: التقوى: في اللغة العربية: تعني الاتقاء، وهو اتخاذ الوقاية . وقيل وقيت الشيء، أقيه إذا صنته وسترته عن الأذى[٤]. **وفي الإصطلاح:** الاحتراز بطاعة الله عن عقوبته، وهو صيانة النفس عما تستحق به العقوبة من فعل أو ترك[٥]

سادسا: المقدس: في اللغة العربية: التقديس: تنزيه الله عز وجل، وهو الطهارة، وقيل القدوس: هو الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص[٦]. **وفي اللغات الأجنبية:** يعود الجزر اللغوي لكلمة Sacred في الإنجليزية. وكلمة Sacré في الفرنسية، إلى الكلمة اللاتينية: Sacer، والتي تشير إلى ما هو حكر على الآلهة، وفي الوقت نفسه يثير الرهبة[٧].

---

(١) أنظر، الإمام الأكبر/ محمد سيد طنطاوي: العقيدة والأخلاق، دار نهضة مصر، ١٩٩٩، ص ٦ – ٧.

(٢) الأستاذ / عباس محمود العقاد: الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص ٢٠ وما بعدها.

(٣) د/ زكي نجيب محمود: قيم من التراث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، ١٩٩٩، ص ١٤٦.

(٤) ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثامن، الجزء الخامس عشر، ص ٢٦٥ .

(٥) الشريف الجرجاني: المرجع السابق، ص ٥٨ .

(٦) ابن منظور: لسان العرب، المجلد السادس، الجزء الثاني عشر، ٢٠١٤، ص ٣٩ – ٤٠.

(٧) ومنها ينحدر مصطلح: Sacrificio، بمعنى القربان والأضحية، وبهذا يتضمن اللفظ الأخير معنيين في نفس الوقت مختلفين هما: إضافة القداسة، والهلاك موتا. وهو ما يوضح التقابل في المعنى بين المقدس==

وفي الاصطلاح: عرفه الجرجاني بأنه: تنزيه الحق عن كل ما لا يليق بجنابه، وعن النقائص الكونية مطلقا، وعن جميع ما يعد كمالا بالنسبة إلى غيره من الموجودات مجردة كانت أم غير مجردة، وهو أخص من التسبيح كيفية وكمية: أي أشد تنزيها منه وأكثر، ولذلك يؤخر عنه في قولهم: سبوح قدوس، ويقال التسبيح تنزيه بحسب مقام الجمع فقط، والتقديس تنزيه بحسب الجمع والتفصيل فيكون أكثر كميه[١]. وقيل التقديس: تبعيد الرب عما لا يليق به[٢].

وفي المعجم الفلسفي: المقدس: كل ما يتصل بالأمور الدينية فيبعث في النفس احتراما ورهبة، ولا يجوز انتهاكه وأيضا: هو كل ما ينبغي احترامه من النظم والقوانين[٣]. وفي علم الاجتماع الديني يشير المقدس إلى شيء يدركه البشر خلال مشوار حياتهم، بما يخلف فيهم من آثار قوة، ومظاهر خارقة[٤]. وقيل أن المقدس: هو هيئة للحياة نفسها: فهو الاعتقاد الجمعي في نظام ما فوق اجتماعي، تعبير متسام عن حاجة تتجاوز النفعية، للتضامن والتشارك في الواقع غير العملي[٥] .

==والمدنس Profanus والذي يشير إلى ما يبقي خارج الحرم القدسي Fanum . أنظر، سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي: علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٨٨ – ٨٩ .

(١) الشريف الجرجاني: المرجع السابق، ص ٥٨ .

(٢) الشريف الجرجاني: المرجع السابق، ص ٥٨ .

(٣) المعجم الفلسفي صادر عن مجمع اللغة العربية، مرجع سابق، ص ١٨٩. د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص ٦٩٤.

(٤) أنظر، سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي: علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٨٨ .

(٥) انظر: سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي: علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٩٠ – ٩١ .

الفصل الأول

التأثيم في الجماعات البدائية

نتناول في هذ الفصل ظهور فكرة التأثيم في الجماعات البدائية ومدى ارتباطها بالعقائد البدائية وتطورها داخل تلك الجماعات، وعلى ذلك سنقسم هذا الفصل إلى المباحث التالية: المبحث الأول: التأثيم والقوة كعقيدة للجماعات البدائية المبحث الثاني: التأثيم وعقيدة التابو(المحرمات). المبحث الثالث: التأثيم وتبلور السلطة داخل الجماعة. المبحث الرابع: مصدر التأثيم في المجتمعات البدائية .

المبحث الأول

فكرة التأثيم والقوة كعقيدة للجماعات البدائية

ارتبط التأثيم في المجتمعات البدائية بالتقاليد والثقافة السائدة فيها وهي في مجملها ثقافة دينية بدائية تدور حول طوطم (أو توتم) تتخذه شعار لها تقدسه وتبجله وتستمد منه قوتها وعليه تقوم عقيدتها التي تهيمن على ثقافتها الاجتماعية ونظامها السياسي ونظامها البدائي عن فكرة القانون. **والطوطمية:** هي فكرة دينية تكاد تعم كل المجتمعات البدائية وتعني: أن تلتف العشيرة حول معبود من الحيوان أو النبات أو الجماد تحمل اسمه وتعتقد أن أفرادها من سلالته ولهذا الشعور أثره في إزكاء روح الانتماء للجماعة [١]. وفي المعجم الفلسفي الطوطمية: Totemism صورة أولية للتعبير الديني تقوم على الاعتقاد بوجود صلة بين مصير الإنسان وحيوان أو نبات ما[٢] . وقد ذهب البعض [٣] إلى عدم معرفة المجتمعات التي تعتقد بالطوطمية لفكرة التأثيم القانوني وذلك لسببين: **الأول:** أن من خصائص هذه الجماعات عدم التمييز بين تنظيم وآخر بحيث يختلط فيها التنظيم السياسي بالاقتصادي لانتمائها جميعا إلى الطوطم الذي ترتد إليه مختلف القوى المقررة لمصير الجماعة والذي يصبغ كافة ما ينتمي إليه بالصبغة الخرافية.

---

(١) ويقرر البعض أن الاسم مأخوذ عن لفظ Totem في لغة هنود أمريكا ثم أصبح علما على هذا الطراز من الدين.. أنظر، رسالة الدكتور/ أحمد خليفة، النظرية العامة للتجريم، دراسة في فلسفة القانون الجنائي، رسالة دكتوراه جامعة القاهرة ١٩٥٩ ص ١٣. ويذكر البعض أن كلمة طوطم مشتقة من لغة احدى قبائل الهنود الحمر بشمال أمريكا، ومعناها "المدينة". أنظر،د/ صاحب عبيد الفتلاوي: تاريخ القانون، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع،عمان – الأردن، ١٩٩٨، ص٢٠، هامش2. رسالتنا للدكنوراة، التجريم والعقاب في مصر منذ عهد الفراعنة وحتى ما قبل دخول الإسلام، جامعة المنوفية– ٢٠١٩، ص ٢ وما بعدها.

(٢) ويري "فريزر" أن الطوطمية ليست دينية لأنها لا تؤمن بالآلهة، بينما يري "دوركايم" أنها دينية لأنها تنطوي على فكرة "المقدس" ولأنها الصورة الأولية للدين. أنظر د. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص ٤٤٥.

(٣) أنظر، د. جلال العدوي: القانون والاجتماع الإنساني،بحث منشور بمجلة كلية الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، جامعة الإسكندرية، السنة ١٥، عدد ٢، ١٩٧٠، ص ٢١٣ –١١٤.

و**الثاني:** أن من خصائص القواعد التأثيمية عموما الاعتقاد بضروريتها، وهذا الاعتقاد لا يمكن أن يتوافر إلا لشخص قادر على أن يدرك أن مخالفة القاعدة تستوجب توقيع الجزاء. ولكن حقيقة الواقع أن مجرد اصطباغ القاعدة بصبغة خارقة لا ينفي عنها الصفة القانونية ما دامت تتوافر فيها صفة الإلزام– وهي الصفة المميزة للقاعدة القانونية– الذي تفرضه الجماعة على من ينتمون إليها، وأيضا فإن الاعتقاد بضرورة القاعدة لا يستعصي على العقلية البدائية، وإلا ما أضفوا عليها الصفة الخرافية التي توجبها وتعود بها إلي مصدر اعتقاد الجماعة (اي: الطوطم). إذن فالطوطمية هي الصورة الأولى لفكرة التأثيم التي تدثرت في ثياب العقيدة الدينية في المجتمعات البدائية، واتخذت عدة صور كان لكل منها أثره في تطور فكرة التأثيم داخل المجتمعات البدائية. فتطور التأثيم في المجتمعات البدائية بتطور فكرة الدين داخلها، وبما تقطعه من شوط في سبيل المدنية، إذ أن رقي الديانة مرتبط برقي الفكر البشري فلا يظهر مفهوم (العقائد) إلا في الديانات المُرتقية فقط التي تكافح للحفاظ أسسها وصيانتها مما يتطرق إلى الأذهان بشأنها من كل شك[1]. وبقدر تطور الديانة وعقيدتها تتطور فكرة التأثيم داخلها. فكان أول ظهور لفكرة التأثيم يتمثل في:– **المانا:** وهي نوع من العقائد البدائية التي سبقت ظهور التابو (المحرمات)، وتتلخص فكرتها في عبادة القوة غير المشخصة والتي لا تتجسد في آلهة أو معبودات، وتطلق على كل قوة تعمل على التأثير في أي شيء يجاوز قوة الإنسان العادية، وتظهر في الظواهر الطبيعية التي لها تأثيرها في حياة الإنسان البدائي. **والمانا**[2]: هي كل ما يجاوز قوة الإنسان العادية ؛

---

(١) أنظر، يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق: أ. د. خليل أحمد خليل، دار الفاربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ٢٠٠٣، ص ٧٠.

(٢) لفظة المانا مأخوذة عن اللغة الميلانيزية: وتعني الإيمان بقوة علوية تدعى مانا تقوم بكل ما يفوق طاقة الإنسان، وما يتعدى الأمور الطبيعية. وهناك العديد من الألفاظ نجدها في القبائل البدائية تدل على ذات المعنى مثل: (واكندا) في قبيلة (سيو)، و (أروندا) عند (الأيروكوا) وايضا: كلمة (جوك) في قبيلة (لوغو) فهي تدل لديهم على:

١) قوة غير فردية

٢) على نفس منتشرة في الجماعة فيحييها

٣) على كائن أعظم

٤) على أرواح الأجداد .

وعند (الهورون) يدل هذا اللفظ يدل هذا اللفظ على قوة سرية تسري في شتى الأجسام الجامدة والحية فتسري في الصخور والمياة والأزهار والحيوانات والإنسان والرياح والغيوم والصواعق والبرق ..الخ.

ونجد في لغتنا طرفا من هذه المعتقدات، (فالبركة) تدل على قداسة صاحبها، وأيضا على قوة تنبعث من جسم القديس وتستقر في كل ما يلمسه من ثياب وطعام وأدوات، وتبقى ملازمة لجسمه وعظامه بعد موته.

أنظر يوسف شلحت، المرجع السابق، ص ٦٢ – ٦٣ .

فهي قوة سحرية مستقلة تماما عن القوة المادية يظهر تأثيرها في أمور الكون على صور شتى فتورث الناس خيرا أو شرا[١]، ومن ثم نسب الإنسان البدائي انتصاراته إليها وكذلك كل انجازاته، وكذلك أيضا علل اخفاقاته وانهزاماته بأن قوة المانا فارقته ولم تعد تسانده، ومن ثم كان على المنهزم في القتال أن يستبدل أدواته بأخرى تحوى قوى المانا[٢]، وعلى القبيلة المنهزمة في القتال أن تستبدل زعيمها بآخر تؤيده قوى المانا.. وهكذا فإن المانا تستوعب كل من النجاح والفشل[٣]، ومن ثم كانت القاعدة: "القوة تنشئ الحق وتحميه" تعبر وبوضوح عن تلك المرحلة من عمر الإنسان، فكان لا يمكن اللجوء للانتقام إلا بعد التأكد من أن المانا في تساند الشخص الذي يرغب فيه (المنتقم)[٤]، أي أن الانتقام وهو الأصل البعيد للقانون[٥] – خاصة القانون الجنائي– لم يكن يتم بصورة عفوية، بل وفقا لقواعد حددتها العقائد البدائية التي دان بها الإنسان البدائي والتي تحتل القوة جانبا مهما فيها، فقد كانت القوة هي الأساس الذي يقوم عليه نظام الجماعة الفطري في الرد على السلوك المنحرف[٦]. وكانت فكرة القوة في تلك المجتمعات لا تتحدد بضوابط محددة، وإنما مجرد الشعور بمساندة المانا للشخص، أي أنها هي مسألة معنوية بحته، ولكن الوصول إليها كان يتطلب أفعال مادية وطقوس دينية، ليشعر الشخص بتأييد المانا له فيندفع للثأر من غريمه قدر طاقته أو بالأحرى قدر ما أيدته المانا بقواها؛ ثم وبضغط الحاجة لصيانة أمن الجماعة وتنظيمها حُرم الثأر بين أفراد الجماعة الواحدة، وتولى شيخ القبيلة الثأر نيابة عن الافراد، فتم تحريم الانتقام داخل الجماعة خاصة فيما بين أفرادها[٧]، وظل للانتقام

---

(١) د. يوسف شلحت:المرجع السابق، ص ٦٢ .

(٢) فالمانا: هي قوة علوية تحل في الأشياء فتكسبها خصائص المانا، فإذا تحقق أحدهم أن لحجر أو لسيف أو عصا قوة خاصة فإنه يعزو ذلك لروح دخلت فيه، تلك الروح هي قوة المانا. راجع: يوسف شلحت: المرجع السابق، ص ٦٢.

(٣) أنظر، د. السيد حنفي عوض: فجر الثقافة في تاريخ الشعوب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٤، ص ٢٢١ وما بعدها، وأيضا: رسالتنا للدكتوراة: مرجع سابق، ٢٠١٩، ص ٣. وكذا: د. يوسف شلحت: المرجع السابق، ص ٦٢ .

(٤) أنظر، رسالتنا للدكتوراة، مرجع سابق، ص ٣ وما بعدها.

(٥) يعد الانتقام هو أول مراحل ظهور العقوبة الجنائية، فالرجل البدائي كان هو شرطي نفسه، يقيم لنفسه وبنفسه ميزان العدل بالثأر لنفسه من كل من تعدى عليه، ولهذا كان الرجل البدائي يقول: "إن الثأر ثأري وسأرد عن نفسي ما لحق بي".أنظر، أستاذنا الدكتور عباس مبروك الغزيري: تاريخ النظم القانونية، مطابع جامعة المنوفية، دون سنة نشر، ص ١٧ .

(٦) أنظر، د. فرج صالح الهريش: النظم العقابية "دراسة تحليلية في النشأة والتطور"، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، الطبعة الثانية ١٩٩٨، ص ٣١.

(٧) أنظر، د. عباس مبروك الغزيري: المرجع السابق، ص ٣٩، ٤٠ .

مجاله في الاعتداءات التي تتم بين القبائل وبعضها، وبرزت فكرة القوة في علاقات الجماعات البدائية وبعضها، وهو ما ساهم في تبلور بعض القواعد سواء في علاقات الأفراد وبعضهم داخل الجماعة الواحدة أو علاقة الجماعات ببعضها والتي ظهر فيها طابع القوة بصورة تختلف حسب طبيعة الاعتداء والمعتدى عليه وطبيعة القاعدة المنتهكة، وأيضا تبعا لما تتمتع به الجماعة من قوة فعلية مادية وكذلك ما لديها من قوة روحية معنوية تعتقد أن المانا تؤيدها بها. ومع تبلور هذه القواعد داخل المجتمعات البدائية تطورت العقيدة لتظهر فكرة المحرمات أو التابو .

المبحث الثاني

التأثيم وعقيدة التابو (المحرمات)

كان التابو أول مفهوم واضح لفكرة المحرمات في تلك الجماعات، ومنه ظهرت وتبلورت فكرة التأثيم، فقد كان الدور الهام الذي قامت به فكرة التابو يتمثل في حماية الزعماء والكهان، ويحدد القواعد التي يجب الإلتزام بها في نطاق الزواج والعلاقات الجنسية، والسحر وما تعلق بتوفير الغذاء. فكان من المحرمات: ١- التعدي على الكهنة أو زعماء الجماعة٢- مخالفة قواعد الزواج والتي تقضي بضرورة الزواج من خارج القبيلة. ٣- ممارسة السحر الأسود الذي يضر بالقبيلة وأمنها. ٤- مخالفة قواعد الصيد وغيرها من القواعد التي يمثل الخروج عليها اعتداء على سيادة قبيلة أخرى بما يجلب الشقاء للقبيلة وكان العقاب على انتهاك هذه المحرمات التي تقررها عقيدة التابو عقابا نفسيا أكثر منه عقابا ماديا، فقد كان المخالف لهذه القواعد يتملكه الخوف والوهم بقرب إنزال الجزاء الخفي عليه، وقد يصل به الأمر إلى حد المرض والموت. وكان يسود الاعتقاد بأن مخالفة قواعد (التابو) تصيب المخالف بالنجاسة' فكان يطرد من الجماعة خشية نزول اللعنة على الجماعة بأكملها[١]، وكان إذا صادفه حسن الحظ ونجي من الهلاك يعود إلى عشيرته بعد فترة من الزمن بعد أن تهدأ نفوسهم، وهنا يعتقد أن الآلهة قد رضيت عنه أو أنها لم تعد تطلب الانتقام[٢]، وكان عليه أن يتطهر بالماء أو بالنار أو عن طريق نقل نجاسته إلى شيء آخر حيوان أو نبات. وإلى جانب التطهير البدني كان يجب على المخالف التطهر النفسي من جرمه عن طريق الاعتراف بفعلته للكاهن[٣]، وكان ذلك بطبيعة الحال يسبق طرده من الجماعة، كما كان له دوره في قبوله مرة أخرى إذا عاد إليها بعد فترة [٤]. وهكذا كان أول ظهور لفكرة التأثيم يستند إلى العقائد البدائية التي ما هي إلا عبادة المجتمع لتقاليده، وما لبث زعماء القبائل أن ادعو وساطتهم بين الآلهة وبين الناس ومارسوا سلطة واسعة في مضمار التأثيم سواء في جانبه الديني أم القانوني؛ وعمدوا إلى خلط النصوص القانونية بالنصوص الدينية حتي يستأثروا بها فَهماً وتطبيقا بين الناس، فلم يفرقوا بين التعاويذ والترانيم الدينية والصيغ والمفاهيم القانونية، وهو ما ألجأهم إلى طائفة الكهنة التي استأثرت بالعلم الكهنوتي، والقانوني أيضا فيما بعد، ومن ثم فقد اختلطت فكرة الإثم الديني بالإثم القانوني، ونتج عن ذلك أنه لم يكن هناك فارق بين الخطيئة الدينية ومخالفة قاعدة قانونية.

---

(١) أنظر: William Thomas: Primitive Behavior . New york1937 p.599

(٢) د/ إيمان السيد عرفة: فلسفة النظم العقابية وأثرها في المجتمعات القديمة دار النهضة العربية، ٢٠١٢، ص٣٤.

(٣) أنظر: William Thomas: op-cit, p.599.

(٤) أنظر رسالتنا للدكتوراه، مرجع سابق، ص ٥ .

المبحث الثالث

التأثيم وتبلور السلطة داخل الجماعة

كانت المجتمعات البدائية وحتى أغلب المجتمعات القديمة – ذات الحضارة كمصر – لا تعرف أي فارق بين قواعد الدين والقانون والأخلاق، حيث سيطر الدين على كل أنماط الحياة فيها بصورة كاملة [١]، مما أبرز دور الكهنة في المجتمعات القديمة خاصة البدائية منها. وتبعا لانتشار العقائد البدائية فقد سيطر الكهنة على مسار الأمور داخل تلك الجماعات، وذلك لما تكفله صفات الكهانة[٢] من قدرة للسيطرة على العامة وتوجيههم وقيادتهم. ولما كان الكاهن: هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان، ويدعى معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب[٣]؛ فقد كان الساحر بمثابة التجسيد الأول للكاهن[٤]، ولأجل بسط سلطان نفوذه على الناس، كان يدعي بأن له سلطانا على الآلهة وعلى نظام العالم، وكان يهددهم إذا لم يتجاوبوا مع إرادته فسوف تحل الكارثة التي يخشاها الجميع وهي العودة للفوضى وهو ما استمر راسخا في الفكر البشري حتى بعد وجود الدولة ورسوخ السلطة، فقد كان الكاهن يهدد العامة بأنهم إن لم يرضخوا لأوامره: "لن توجد السماء ولن توجد الأرض، ولن توجد الأيام الخمسة التي تكمل السنة، ولن تضيء السماء كما أن الفيضان الآتي في موعده لن يرتفع أبدا"[٥]. وهكذا سيطر الكهنة على المجتمع، بل ونشروا الاعتقاد بسيطرتهم على العالم والطبيعة.

---

(1) **A.J. Van Loon: Law and order in Ancient Egypt , the Development of New Kingdom until the Roman Dominate, MA-Thesis- Ancient History, Leiden University, 2014. P. 6. NJ van Blerk: THE EMERGENCE OF LAW IN ANCIENT EGYPT: THE ROLE OF MAAt, Fundamina Volume 24 | Number 1 | 2018 , pp 69-88.**

(٢) **فالكهانة: تعني اضفاء القداسة على ما هو عادي، وتعقيد ما هو بسيط، بغرض خلق مساحة ظل بين الإنسان والحقيقة، يسكنها أوصياء عليهما معا، تنبت فيها مصالحهم المادية في الثراء ومطامحهم المعنوية في السيطرة، تحت غطاء إلهي يستمدون منه شرعيتهم الزائفة ويبررون به وجودهم الطفيلي . أنظر، صلاح سالم: تفكيك العقل الأصولي – النزعات الجهادية في الديانات الثلاث الإبراهيمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٨، ص ٣١ .**

(٣) **أنظر، الشريف الجرجاني : معجم التعريفات، مرجع سابق، ص ١٥٣ .**

(٤) **أنظر، صلاح سالم: المرجع السابق، ص ٣١ .**

(٥) **أنظر، فرانسواز دونان، كريستيان زيفي كوش: الآلهة والناس في مصر من ٣٠٠٠ قبل الميلاد إلى ٣٩٥ ميلاديا،ترجمة: فريد بوري،مراجعة:زكية طبوزادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،القاهرة ١٩٩٧،ص ١٤٢ .**

وعلى الرغم مما نجده لدى بعض الشعوب القديمة لا يوجد بها مرادف لكلمة ديانة، فإن ذلك عائد لأنهم لم يحتاجوا إلى صياغة هذا المفهوم؛ إذ إن المجال الديني لم يكن محصورًا في إطار محدد، بل كان شاملًا لكل ما تعلق بحياة الإنسان، فقد اشتمل أيضًا على ما يمكن أن نسميه فلسفة قواعد الأخلاق أو السياسة. وعلى سبيل المثال؛ فإن اللغة المصرية القديمة– كما ذكر هيرودوت– لم تعرف مصلح مرادف لكلمة ديانة، ومع ذلك كان شيء في الحياة في مصر الفرعونية كان مشبعًا بالروح الدينية بالمعنى الذي نفهمه بلغتنا من كلمة دين[١]؛ ومن ثم فإنه من الصعوبة التفرقة بين ما هو ديني وما هو غير ديني لتداخل كل الأمور وتأثرها بالعقيدة الدينية.[٢] وما ذلك إلا امتداد لطبيعة الحياة التي كانت سائدة في العصور السابقة قبل تكوين الدولة المصرية فقد كان لارتباط الديانة بالمجتمع وأخلاقه دوره في تطور قواعد الأخلاق لتصبح قواعد قانونية، فالقيم الخلقية هي السبب في ظهور ظاهرة التحريم وهي: اعتبار إتيان بعض الأفعال أو الامتناع عن أداء بعض الأفعال حراما، ولهذا فإن الصلة وثيقة بين القانون والدين والأخلاق في تلك المجتمعات، وكلما تقدمت الجماعة وارتقت نظمها أدى ذلك إلى اكتساب القاعدة الخلقية وصف القاعدة القانونية في ذات الوقت[٣]، ويعد التأثيم الديني في المجتمعات البدائية تطبيقا واضحا لهذه القاعدة ؛ فالتحريم نابع من القيم التي تنبع من ثقافة المجتمع، ومن ثم فإنه ومهما كان مصدر القاعدة التأثيمية في المجتمعات البدائية (خلقية، أم دينية، أم قانونية) فإنها تعبر وبوضوح عن ثقافة المجتمع، وتقدم أفضل حماية لنظمه وثقافته بقدر تحضر هذا المجتمع. **ونعتقد** أن تحول القواعد الأخلاقية إلى قواعد دينية كان هو محور تحول وانفصال قواعد التأثيم عن قيم المجتمع، وارتباطها بالمصدر الديني للقاعدة التأثيمية، مما أدي لجمود القاعدة، وهو ما ظهر في دور الكهنة في المجتمعات القديمة.

وكان أهم ما ساهم في تبلور سلطة الكهنة هو اختصاصهم بأمور المعرفة واحتكارها، فقد شعر الكاهن أن علمه بالطب لعلاج الأبدان، والسحر لتسخير القوى الطبيعية أو تجنب ضررها أو تخفيفها، أكسبه سلطانا على الناس جعلهم يلجئون إليه كلما مر بهم أمر، فيمنحهم التمائم والأعشاب ويقرأ عليهم التعاويز، وهذا السلطان جعله يشعر بالتميز عن باقي الناس وضمن له المنزلة فيهم ؛ فاحتكر الكهنة المعرفة حفاظا على سلطانهم ومنزلتهم[٤]. ومع ظهور الزعماء في المجتمعات البدائية والذين لم يكونوا مجرد حكام يملكون السلطة الزمنية فقط، وإنما يجمعون إليها

---

(١) فرانسوا دونان وكريستيان زيفي كوش، الآلهة والناس في مصر ..... مرجع سابق، ص٥ .

(٢) انظر، رسالتنا للدكتوراة، مرجع سابق، ص ٧٣.

(٣) د. فتحي المرصفاوي: القانون الجنائي والقيم الخلقية، دار النهضة العربية، القاهرة، دون عام نشر، ص ١٣ – ١٥ .

(٤) د. أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، مكتبة مصر، ١٩٦٥، ص ٤ .

الكثير من السلطات الروحية المتوارثة منذ القدم، ويستمدون سلطاتهم السياسية مما اتفقوا عليه من أوضاع دينية لهم، وحتى في المجتمعات التي لا توجد فيها سلطة سياسية فقد اعتمد الكهنة على الأساطير والقيم الروحية المتوارثة، وهو ما جعل الخروج على أوامرهم خروج على كل التراث الروحي التقليدي،ومهما اختلفت الديانة في المجتمعات القديمة فقد تميزت بالسيادة المطلقة على الحياة الخاصة والعامة[١]. ومنذ ذلك الوقت انتقلنا من مرحلة البدائية إلى مرحلة الدولة أو شبه الدولة التي تظهر فيها النظم وتتحدد فيها الواجبات. ولكن ذلك لا يعنى اندثار دور الدين في التأثيم داخل المجتمعات، فكما سبق وأن ألمحنا أن الدين في أغلب المجتمعات البدائية هو عبادة المجتمع لتقاليده، ومن ثم فإن استمرار تقاليد هذا المجتمع بصورة تحت مسمى العرف إلى جانب التشريع كمصادر للقاعدة القانونية، قد صبغ التشريعات – في أغلب المجتمعات القديمة– بالصبغة الدينية، حتى أننا نجد اعتقادا شائعا في أغلب المجتمعات بوجود آلهة للتشريع، وأن الملك يتلقى أوامره من الإله، وما يصدره من أوامر وتشريعات فهي بوحى من الإله[٢]؛ هذا إن لم يؤله الملك نفسه ومن ثم يصبح ما يتفوه به أو يصدر عنه من أوامر ومراسيم هي أوامر إلهية واجبة الاتباع، ومخالفتها جريمة ومعصية في نفس الوقت؛ وهكذا اتضحت ملامح نظم الدولة الدينية، فكانت الجماعة الدينية هي الدولة (أي التنظيم السياسي كان يعتمد على فكرة الايمان) ومن ثم فالملك كان حبرا، ورجل الدولة كاهنا، والقانون كان صيغة مقدسة، وكانت الوطنية نوع من الإيمان والبر، وكانت العقوبات (خاصة عقوبة: العزل/ الحرمان /الطرد) تصدر من المعبد وفقا لطقوس دينية[٣]. ونخلص من ذلك أن التأثيم أصله ديني ولم تبدأ رحلة انفصال التأثيم القانوني وتميزه عن التأثيم الديني إلا بتبلور سلطة الزعماء، وممارستهم إصدار التعليمات والأوامر التي تحدد الواجبات، والمراسيم التي تنظم العلاقات بين الناس.

---

(١) أنظر، د. عبدالله الخريجي: علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٧٤ .

(٢) وأشهر هذه القوانين تلك التي أصدرها الملك مينا – مؤسس الأسرة الأولى الفرعونية في مصر القديمة– والتي نسبها إلى الإله تحوت رب الكتبة وحاميهم، وإله الحكمة والتشريع في العقيدة المصرية القديمة.

(٣) أنظر، د. عبدالله الخريجي: علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص ٧٤ .

المبحث الرابع

مصدر التأثيم في المجتمعات البدائية

يصعب الفصل بين قواعد الدين والأخلاق والقانون في المجتمعات البدائية والمجتمعات القديمة بصفة أعم، وترتبط القواعد الدينية بالاعتقاد الديني (وقدرة الآلهة) وذلك بالنسبة للقواعد التي يقررها الكهنة الذين يستمدون سلطتهم من الآلهة، وترتبط قواعد القانون بسلطة يمكنها إلزام أفراد الجماعة بها، وقد تكون هذه السلطة هي الجماعة نفسها كما هو الحال في العرف الذي ينشأ من عادات أفرادها، وقد تكون تلك السلطة هي سلطة عامة داخل الجماعة تتمثل في زعيم أو قائد كشيخ القبيلة مثلا[1]. أما قواعد الأخلاق فإنها ترتبط ارتباطا وثيقا بكل من الدين والتقاليد ولا يمكن الفصل بينهم إلا من حيث تخلف الجزاء على مخالفتها وانحصاره في نظرة الازدراء التي تواجه الجماعة بها المخالف لها. ويذهب البعض إلى القول بأن المجتمعات البدائية لم تعرف شكل السلطة العامة، أو السلطة الدينية ومن ثم فإنه لا يمكن القول بأن ما كانت تعرفه تلك الجماعات من نظم وعادات يدخل في نطاق القانون. ولا يجوز اسباغ وصف القاعدة القانونية عليه، ويستدل هذا البعض على رأيه بأن تلك العادات كانت تفتقد خصائص القاعدة القانونية: وهي العمومية والتجريد، وأن الجزاء الذي كان يترتب عند مخالفتها: كان يتكفل به المجني عليه أو جماعته[2] **ونرى** أن هذا الرأي قد خلط بين المفاهيم الحديثة عن القانون ومصادره – وخصائص القاعدة القانونية التي استقر عليها علم القانون في العصر الحديث– بفكرته عن القانون في المجتمعات البدائية وأراد اخضاع ما ينظم تلك الجماعات لمعايير القاعدة القانونية التي استقر عليها الفقه القانوني المعاصر، وأغفل أن العبرة في المجتمعات القديمة هي بغاية النظام أيا كان مصدر القاعدة وأيا كانت خصائصها، فالعبرة في المجتمعات القديمة بصفة عامة– وليس الجماعات البدائية فحسب – هي بقدرة القواعد على تنظيم حياة وسلوكيات أفرادها، سواء أكانت تعود هذه القواعد إلى الدين أم الأخلاق أم الأعراف والتقاليد، أم ارتبطت بسلطة تسنها وتصدرها شأنها شأن القوانين في عصرنا الراهن. ومن ثم فإننا نميز بشأن مصادر القواعد التأثيمية في المجتمعات البدائية بين ثلاث أنواع للقواعد التأثيمية حسب مصدر كل منها:

الأولى: القواعد العرفية التي تواتر اتباعها والشعور بإلزاميتها بين الأفراد داخل الجماعة، وأغلب هذه القواعد تعود إلى التقاليد الاجتماعية المتوارثة بين الأجيال والتي حازت قوة التأثير النفسي والاجتماعي وساد الشعور بوجوب اتباعها واحترامها وإلا تعرض المخالف للجزاء ؛ سواء

---

(1) أنظر، د. أحمد محمد البغدادي: نشأة القانون وتطوره وأصول التغيير الإجتماعي، الطبعة السابعة ٢٠١٧، دار النهضة العربية القاهرة، ص ٣٨.

(2) د. أحمد محمد البغدادي: المرجع السابق، ص ٣٨.

تمثل هذا الجزاء في عقوبة تواتر توقيعها على المخالف أو في نظرات الازدراء له واستهجان فعله، واستحقاره، وتوجيه اللوم له.

الثانية: القواعد الدينية التي تستند إلى العقيدة الدينية وهي تلك التي أرساها الكهنة ورجال الدين جراء خلطهم الصيغ والتعاويذ الدينية بالنظم الاجتماعية لضبط العلاقات داخل الجماعة وللسيطرة على أفرادها، وتمتاز هذه القواعد بقدسيتها التي تستمدها من الاعتقاد في قدسية مصدرها ووجوب اتباعه واحترامه.

الثالثة: القواعد والأوامر التي كان الزعيم / الأمير يقررها بشأن تنظيمه أمور الجماعة وتواتر اتباعها داخل الجماعة، وهي وإن كان لا يمكننا القول بأنها تشريعات[1] إلا أنها تعتمد بصورة كبيرة على سلطة هذا الزعيم – والتي يستمدها من العقيدة الدينية والتقاليد الاجتماعية المتوارثة والسائدة في الجماعة – وقدرته في فرض التزامها على جميع أفراد جماعته، ومن ثم فهي الأصل البعيد لفكرة التشريع، وإن كانت الصورة التي ظهرت بها هذه الأوامر في المجتمعات البدائية تؤكد ارتكازها بشكل كبير على التقاليد الدينية والعرفية (الاجتماعية) أكثر منها على فكرة السلطة، وهذا ما يميزها عن فكرة التشريع. هذا ولم تظهر هذه القواعد الثلاث منفصلة أو متميزة عن بعضها بل كانت مرتبطة ببعضها ارتباط وثيق،ويصعب الفصل بينها وتشاركت جميعها بالصورة التي ظهرت فيها – كتقاليد متوارثة– في ضبط الجماعة وتأثيم الأفعال التي تهدد الجماعة في أمنها واستمرار الحياة داخلها على نحو مطرد.

([1]) وذلك لأنها في الغالب تقرر تصديا لحالة بعينها، ثم تبع تطبيقها – حسب قبول الجماعة لها – فيما يستجد من حالات مشابهة لها .

الفصل الثاني
التأثيم في الشريعة اليهودية

تمهيد وتقسيم:

ظهر مصطلح اليهودية لأول مرة في العصر الهلينستي[١] للإشارة إلى ممارسات اليهود[٢] الدينية وتمييزها عن جيرانهم. وقد سك هذا المصطلح (يوسيفوس فلافيوس) ليشير

([١]) اصطلاح العصر الهلينستي: يطلق على الفترة التي تلت غزوات الإسكندر الأكبر للشرق وبناء إمبراطورية عالمية حتى سقوط مصر تحت الاحتلال الروماني سنة ٣١ ق.م . ويشير المصطلح إلى المرحلة التي ساد فيها العمل على نشر الثقافة الهلينية خارج بلاد اليونان واختلاطها بالثقافات الشرقية، وينتهي العصر الهلينستي بسيطرة الرومان على العالم القديم، ظهور المسيحية فيما بعد.

([٢]) عرفت هذه الجماعة في التاريخ بأكثر من اسم، فإلى جانب تسميتهم "يهود" سبق ذلك وأن عرفوا بـ:العبرانيين"، و"بني إسرائيل". وتشير هذه الأسماء إلى المراحل التي مروا بها، فكل اسم منها يرتبط بمرحلة تاريخية بعينها. أنظر: د. عماد الدين محمد رجب: اليهود تاريخ وعقيدة، المكتب العربي للطباعة، الإسكندرية ١٩٩٠، ص١٨. وقد دار الخلاف حول أصل كل اسم من هذه الأسماء وسبب إطلاقها عليهم .

- **<u>العبرانيون</u>: كلمة "العبرانيون" يقال أنها أقدم تسمية أطلقت على اليهود، وفي سبب اطلاقها عليهم أراء:-**
  - **فقال البعض أن كلمة (العبرانيين) تعني الجماعة من نسل إبراهيم عليه السلام، ذلك أن الكنعانيين أول من أطلق على إبراهيم عليه السلام لقب "العبراني" – سواء لأنه عبر النهر أو لأنه كان يتجول في الصحراء- ثم صار لقبا لنسله من بعده. د. السيد عيد الحميد فودة: القانون اليهودي القديم، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، القاهرة ٢٠١٣، ص ٣١. ولكن يرد على ذلك: أن إبراهيم جد للعرب المستعربة (أبناء إسماعيل عليه السلام) كما هو جد بني إسرائيل (اليهود)، فلماذا أطلقت التسمية على بعض نسله دون البعض. أنظر: د. عماد الدين محمد رجب: المرجع السابق،ص ١٩.**
  - **وقيل بأن اسم العبرانيين لنسب اليهود إلى نوح عليه السلام من ناحية جد لهم يسمى (عابر) أحد أحفاد سام بن نوح عليه السلام. ولكن يرد على هذا الرأي بأن (عابر) هذا لم يشتهر بشيء في التاريخ، كما أن اليهود أنفسهم يفضلون الانتماء لـ (سام بن نوح) مباشرة. وذلك يظهر من ادعائهم أنهم وحدهم هم الساميين. أنظر: أنظر: د. عماد الدين محمد رجب: المرجع السابق،ص ٢٠.**
  - **وذهب رأي أخير إلى أن اسم العبرانيين ارتبط بحياة بني إسرائيل في فترة تاريخية محددة وهي التي تبدأ بإبراهيم عليه السلام إلى استيطانهم أرض كنعان، وتركهم حياة الترحال ومعرفة حياة المدنية والاستقرار، ثم كرهوا هذه التسمية لأنها تذكرهم بحياة الخشونة والبداوة. إلى جانب ما يعبر عنه الأصل اللغوي للكلمة (عابر) أي انتقل من المكان إلى مكان. أنظر: د. عماد الدين محمد رجب: المرجع السابق، ص١٨. د. أحمد شلبي: مقارنات الأديان (اليهودية)، مكتبة النهضة المصرية،ط ٨، القاهرة ١٩٨٨ص ٤٦. غير أنه يرد على ذلك بأن هذه التسمية اختص بها العبرانيون دون غيرهم من الأمم السامية والتي لا تختلف عنهم في الموطن وطبيعة الحياة. د. السيد عبد الحميد فودة: المرجع السابق،٣٤. وللمزيد حول كل== ==هذه الآراء أنظر د. محمد بيومي مهران: بنو إسرائيل، الجزء الأول "التاريخ منذ عصر إبراهيم وحتى عصر موسى عليهما السلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٩٩، ص ٢٨: ٣٢ .**

- **بنو إسرائيل: يرجع أصل هذه التسمية نسبة إلى يعقوب عليه السلام، فـ "إسرائيل" هو الإسم العبراني له، بل قيل بأن الرب أمره أن يتخذه بدلا من اسمه الأصلي (يعقوب).**

وإسرائيل هي كلمة مكونة من مقطعين أو كلمتين هما: (إسرا) بمعنى عبد أو صفوة، و(إيل) بمعنى الإله أو الرب أو الله، وبذلك يكون معنى الكلمة (إسرائيل) عبد الله أو صفوة الله، وقد ذهب البعض إلى أنها تعنى: ليحكم إيل أو إيل يحكم، قال فريق ثالث أنها تعني يجاهد مع الله أو الأمير المجاهد مع الله، أو جند الرب.

ومصطلح إسرائيل في العهد الجديد لدى المسيحيين بصفة عامة يقصد به الكنيسة المسيحية المثلى أو جماعة المؤمنين لحقيقيين بالمعني الديني، وهم يمثلون جيع الشعوب وجميع الأجناس. أنظر: د. محمد بيومي مهران: بنو إسرائيل، مرجع سابق، ص ٣٥: ٣٧. ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن دي بورج رجح أن كل من اسمي عبري وإسرائيلي كانا في الأصل اسمين لعشائر من سكان فلسطين. أنظر، و.ج. دي بورج: تراث العالم القديم، ترجمة زكي سوس، مكتبة الأسرة ومهرجان القراءة للجميع، ٢٠٠٨، هامش ص ٦٥ . ويعد هذا الاسم هو أقل الأسماء الثلاثة إثارة للجدل حول أصل إطلاقه على اليهود.

- **اليهود: يوجد خلاف حول سبب تسمية اليهود بهذا الاسم:**

- **فالبعض يرى أن كلمة يهود مأخوذة من (هاد) الرجل إذا تاب ورجع عن غيه، وسبب تسميتهم بهذا الاسم هو قولهم عند اعلان توبتهم (إنا هدنا إليك) (سورة الأعراف الآية ١٥٦) .ولكن يرد على هذا الرأي بأن التوبة ليست خاصة باليهود وحدهم، فكم من تائب إلى الله عائدا إليه ولو صحة هذه التسمية لانطبقت على كل تائب.**
- **وذهب رأي آخر إلى أن سبب التسمية أنهم يهتزون عند قراءتهم للتوراة، وإلى جانب غرابة هذا الرأي، فإن هذه الصفة ليست قاصرة على اليهود وحدهم حتى يشتهروا بها.**
- **وقد ذهب رأي ثالث إلى أن سبب التسمية انتسابهم ليهوذا الابن الرابع ليعقوب عليه السلام، أما إبدال الذال دال، فإن ذلك مألوف عند العرب عند ترجمة الأسماء الأعجمية، وسبب انتسابهم ليهوذا دون غيره من أبناء يعقوب أن يهوذا كان أشهرهم وأكثرهم حصافة ودقة في الرأي . أنظر: د. عماد الدين محمد رجب: المرجع السابق، ٢٤ – ٢٥ . د. السيد عبد الحميد فودة: القانون اليهودي القديم، مرجع سابق، ص ٤١ –٤٣ .**
- **ويذهب رأي رابع إلى أن سبب تسميتهم باليهود ترجع إلى الابن الرابع ليعقوب عليه السلام المدعو "يهوذا" حيث تروي التوراة أن موسى عليه السلام لما رتب بني إسرائيل وضع في مقدمتهم سلالة أو سبط "يهوذا"، وأنه سادت تسميتهم بذلك الاسم عقب سقوط مملكة إسرائيل على يد الأشوريين عام ٧٢١ ق.م حيث دخل من بقى من بني إسرائيل (أتباع مملكة إسرائيل المنهزمة) في طاعة ملك يهوذا وظلوا فيها حتى سقوطها عام ٥٨٦ ق.م في أيدي الملك البابلي نبوخذ نصر الذي قضى عليها وأسر أحبارها وكبار كهنتها وأغلب سكانها وساقهم أسرى إلى بابل، وعرفوا حين ذاك ببني يهوذا، وقيل للواحد منهم يهودي. ثم اتسع مدلول الكلمة ليشمل كل اليهود ويصبح أعم من لفظ بني إسرائيل، ذلك لاتساع مملكة يهوذا واندماج أجناس مختلفة (كالعرب والروم والفرس، وغيرهم) في مملكة يهوذا واعتناقهم اليهودية، ومن ثم أصبح لفظ يهود أشمل من لفظ "بني إسرائيل"، ثم شاعت التسمية "يهوذا" على تلك الأمة ولما نقل العرب كلمة يهوذا إلى العربية نطقوا الذال دالا، فصارت "يهودا" . أنظر: د. السيد عبد الحميد فودة:=**

إلى العقيدة التي يتبعها أولئك الذين يعيشون في مقاطعة يهوذا في مقابل الهلينية، أي: عقيدة أهل هيلاس Hellas، فقد بدأ هذا المصطلح كتسمية للمقيمين في منطقة جغرافية ثم أصبح يشير إلى عقيدتهم، وقد أشار اليهود إلى عقيدتهم بكلمة توراة وفي العصور الوسطى أصبحت كلمة توراة وكلمة يهودية مترادفتين، ولكن ثمة فارق دقيق بين الكلمتين؛ فمصطلح اليهودية: يشير إلى الجانب البشري، بينما يؤكد مصطلح توراة[١] الجانب الإلهي، ولهذا فقد تحدث بعض عن اليهودية العلمانية بينما يصعب الحديث عن التوراة العلمانية. وقد تسيد مصطلح الشريعة اليهودية في الإشارة إلى أتباع هذه الديانة، وذلك راجع إلى الجوانب التاريخية المتغيرة التي عاشتها هذه الديانة ؛ ويرجع أيضا إلى تفاعل اليهودية (كديانة) مع الحضارات الأخرى؛ أي أنه يشير إلى القواعد البشرية الدنيوية التي تحكم علاقات اليهود مع بعضهم ومع الجماعات الأخرى. وذلك بخلاف مصطلح توراة حيث بات يشير فقط إلى الجوانب اللادنيوية (الإلهية) الثابتة في اليهودية. ومن هنا فقد اختلفت دلالة كلمة أو مصطلح يهودية حسب المرحلة الزمنية والأحداث التاريخية، فيمكن القول بوجود يهودية حاخامية، وأخرى هلينية. كما يجب أن نشير إلى أنه لا يمكن الحديث عن يهودية بهذا المعنى في المرحلة التي سبقت تدوين العهد القديم حيث يتضمن ذلك تناقضا تاريخيا، ففي تلك المرحلة لم تكن معالم اليهودية قد تشكلت، ولم يكن العبرانيون فيها قد صاروا يهودا[٢].

وخلافا لذلك فقد قرر البعض أن الدين اليهودي لا يناظره ما يمكن تسميته بالحضارة اليهودية رغم تكوين مملكتين سياسيتين بداية الألف الأولى قبل الميلاد أو ممارسة نوع من الاستقلال الذاتي (القومية اليهودية) في عصر المكابيين قبل أن ينتهي وجودهم التاريخي المستقل بتحطيم هيكلهم على يد القائد الروماني تيتوس عام ٧٠ ق.م[٣]. ورغم ذلك فقد قرر هذا البعض – وفي ذات الصفحة – من أنه لا يمكن البحث في أصول العلاقة بين الدين

==القانون اليهودي القديم، مرجع سابق، ص ٤١ –٤٣ .ونرى أن تلك التسمية ترجع لانتسابهم لمملكة يهوذا، ولأنها لم تظهر قبل سقوط مملكة إسرائيل، بل كان يطلق عليهم (العبرانيون، بني إسرائيل) .

(١) التوراة (Torah): مشتقة من فعل (يوريه)؛ بمعنى (يعلم) أو (يوجه)، كانت تستخدم بمعنى (وصايا) أو (شريعة)) أو(علم) أو (أوامر) أو (تعاليم)، وتشير إلى الأسفار الخمسة التي تحتوي على شريعة موسى، ويستعمل لفظ (الناموس) كاسم مرادف للتوراة . أنظر: هنري س. عبودي: معجم الحضارات السامية، جروس برس، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص٢٨٦. وتطلق كلمة (التوراة) للدلالة على العهد القديم وكذلك للدلالة على أنها القانون أو الشريعة، وتستخدم كذلك للإشارة إلى كل التراث الديني اليهودي، وكل ما أوصى (الإله) به جماعة يسرائيل، أو العالم كله من خلال جماعة يسرائيل. أنظر: د. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الخامس، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩، ص ٨٧ .

(٢) راجع: د. عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق ص ١٥.

(٣) أنظر: د. صلاح سالم: المرجع السابق، ص ٢٧ .

والسلطة عند اليهود خارج الكتب المقدسة[1]، وهو ما يوضح اللبس الذي وقع فيه هذا البعض وعدم تفهمه خصوصية اليهودية (كديانة وحضارة) تبعا لطبيعتها العنصرية وهو ما سيأتي بيانه وتفصيله في موضعه في هذا الفصل. ومن ثم نتناول في هذا الفصل: مصادر التأثيم في الشريعة اليهودية. ثم نتبع ذلك بالحديث عن: قواعد التأثيم في الشريعة اليهودية.

([1]) المرجع السابق، ذات الاشارة.

المبحث الأول

مصادر التأثيم في الشريعة اليهودية

ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين: المطلب الأول: الدين والقانون في اليهودية. المطلب الثاني: مصادر قواعد التأثيم في الشريعة اليهودية.

المطلب الأول

الدين والقانون في اليهودية

الدين اليهودي: مصطلح الدين اليهودي لم يوجد مطلقا في أسفار اليهود القديمة ويرجع ذلك إلى أن اليهودية من الناحية التقليدية لا تعتبر نفسها دينا وتقدم نفسها على أنها مجموعة وصايا ارتبطت بالعلاقة التعاهدية بين بني إسرائيل وإلههم يَّهْوه[١]؛ فالديانة اليهودية هي نمط من السلوك ارتضاه اليهود ليعيشوا علية وهو في أغلبه من صنيعهم وتدبيرهم وموافقة إلههم يهوه[٢].

القانون اليهودي: يتميز القانون اليهودي(كقانون ديني) أنه تنزيل – لفظا ومعنى – من لدن الإله الذي آمن به اليهود– ويسمونه "يهوه"–، نقل إليهم عن طريق الأنبياء والرسل ابتداء من موسى عليه السلام. وقد اتسم القانون اليهودي بالطابع الديني فاختلطت أحكام القانون والدين والأخلاق ببعضها سواء من حيث مصدرها أو من حيث الجزاء وهو ما ساهم في ثباته وعدم قابليته للتعديل[٣] أو بالأحرى جموده، وبالتالي لم يكن من الجائز تعديله إلا بمعرفة الإرادة الإلهية على أيدي الرسل والكهنة، وكان من نتائج ذلك أيضا اقتصاره على جماعة اليهود وحدهم – كما سيأتي بعد– وهو ما كان له أثره في إبراز طابعه العنصري.

خصائص القانون اليهودي: ترتب على فكرة الأصل الديني للقانون اليهودي عدة خصاص لهذا القانون أهمها:

---

(١) يهوه: إله اليهود، يقول كتاب العهد القديم: إن اسمه أُنزل على موسى إذ كان يرى غنم الكاهن يثرون، (ولما سأل موسى الرب عن اسمه أجابه: "أهيه الذي أهيه"؛ أي أكون الذي أكون، وأعلمه أنه يهوه؛ إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب).انظر، هنري س عبودي: معجم الحضارات السامية، مرجع سابق، ص 929 .

(٢) فاليهود لا ينظرون للعبادات البشرية الأخرى كمعتقدات دينية مناقضة لليهودية وإنما اعتبروها أساليب أو طرائق غريبة يتخذها غير اليهود تمثل تهديدا لبقاء عهد يهوه وميثاقه لبني إسرائيل أنظر دكتور سعيد عطية على مطاوع : المرجع السابق ص٧٥.

(٣) د. صوفي أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الجزء الثاني، الشرائع السامية (القانون الفرعوني والقانون البابلي والشريعة اليهودية) دار النهضة العربية، ص١٢٣– ١٢٤ .

١) قيامه على أساس مبدأ التفرقة العنصرية على اعتبار أن اليهود هم: شعب الله المختار؛ فقد شمل اليهود بكل أحكامه، وحرم غيرهم من أية حماية قانونية أو حقوق قبله، وأباح لليهود التعدي عليهم بكل أنواع وأصناف التعدي[١].

٢) قامت فلسفة القانون اليهودي على مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، ومن ثم فإن فكرة الأخلاق لدي اليهود نسبية متناقضة، فهم ملزمون بالصدق والوفاء بالعهد فيما بينهم، وتحضهم نصوص التوراة على ألا يقطعوا لغير اليهود عهدا، وألا يفوا بما قطعوه لهم، وكذا على خيانة أمانتهم وعدم الوفاء بعقودهم مع غير اليهود. والأهم من ذلك يزعمون أن الأنبياء أنفسهم سلكوا كل السبل– حتى غير الأخلاقي منهما– من أجل الوصول إلى أهدافهم وهي الاستيلاء على أرض كنعان، فإبراهيم عندهم يكذب للحصول على الكسب المادي، ويعقوب يتحايل ويغش أباه (إسحاق) من أجل الحصول على بركته، وموسى يحرض بني إسرائيل على سرقة المصريين، والحصول على الكسب المادي ولو عن طريق النصب، وهكذا فإن اليهود يتبعون كل وسلة توصلهم إلى مرادهم ولو كانت مخالفة لكل أخلاق ودين[٢] .

٣) اقتصار تطبيق القانون اليهودي مثله مثل الشريعة اليهودية على اليهود وحدهم دون غيرهم، واعتبار الشخص يهوديا يخضع لشروط أهمها أن يعتنق اليهودية ويكون من أبوين يهوديين، ومن أصول يهودية، ثم خفف الشرط الأخير وتم الاكتفاء بالنسب اليهودي حتى الجيل الثالث[٣]، ثم وفي مرحلة تالية اعتبر يهوديا في مجال تطبيق القانون اليهودي كل من ولد لأم يهودية حتى ولو كان ملحدا أو منتما لديانة أخرى[٤] .

٤) سيطر الطابع الديني على كل من القانون والأخلاق، بما مؤداه أن المخالفة القانونية والأخلاقية هي آثام دينية في المقام الأول وهو ما يعني توقيع جزاء ديني بجانب الجزاء القانوني(الدنيوي) في كل الأحوال التي يثبت فيها مخالفة قواعد القانون أو الأخلاق، وتختص السلطة العامة بتطبيق كلا الجزاءين(الديني والدنيوي)– وذلك لكون السلطة ذاتها اصطبغت بالصبغة الدينية هي الأخرى– وذلك لا ينفي وجود جزاء أخروي.[٥] .

---

(١) أنظر: د. السيد عبد الحميد فودة: القانون اليهودي القديم، مرجع سابق، ص ١٢٨ – ١٣٣ .

(٢)أنظر: د. السيد عبد الحميد فودة: القانون اليهودي القديم، مرجع سابق، ص ١٣٣: ١٣٧ .

(٣) د. صوفي أبو طالب: المرجع السابق، ص ١٢٤ .

(٤) د. عبد الوهاب المسيري: المرجع السابق، ص ٢٠ .

(٥) د. السيد عيد الحميد فودة: القانون اليهودي القديم، مرجع سابق، ص ١٣٩ . د. محمد على الصافوري: النظم القانونية لدي اليهود والاغريق والرومان، دار النهضة العربية، ص ٦٣ .

المطلب الثاني

مصادر قواعد التأثيم في الشريعة اليهودية

تجمع الشريعة اليهودية – شأنها شأن الشرائع السماوية الأخرى– بين الدين والقانون والأخلاق، ولا تفصل بين مجالات السلوك الإنساني الثلاث، وهو ما يؤدي إلى إضفاء الصفة الدينية على القواعد الأخلاقية والقواعد القانونية [١] فتسود الصفة الدينية على كل هذه القواعد خاصة فيما يتعلق بتطبيق أحكامها، وهو ما يجعل عملية التفرقة بين هذه القواعد الثلاث أمرا في غاية الصعوبة إن لم يكن مستحيلا [٢]. خاصة وأن استقراء تاريخ الفكر والإيمان اليهودي يؤكد أن التوهج الروحي لدى اليهود غالبا ما ارتبط بمراحل ضعفهم السياسي والشتات الجغرافي، أما عندما كانوا يعيشون في ظل دولة مستقلة فإنهم كانوا يجدون صعوبات بالغة في حفظ عقيدتهم نقية طاهرة[٣]، وهو ما جعل أحد أنبياء بني إسرائيل (النبي إرميا) يقول بأن "وجود دولة يهودية مستقلة إنما هو من عمل إبليس وليس من عمل الله، لأنها دائما ما تحرف اليهود عن عبادة ربهم"[٤]. وثمة فلسفة خلف قول (إرميا) إذ أنه كان ينظر– مع بعض الأنبياء التاليين لموسى عليه السلام – للعلاقة بين الله واليهود على أنها علاقة جمعية وليست علاقة فردية، ولهذا نظروا للانتصارات والمحن التي خاضها الشعب اليهودي على أنها إما رضوان إلهي أو سخط إلهي وسادت هذه الفكرة خاصة بعد السبي البابلي[٥]. ومما يميز قواعد الشريعة اليهودية أنها مدونة[٦] – وإن اختلفت مرحلة تدوينها وتفرقت عن بعض، ورغم أن بني إسرائيل – كمجتمع قديم– قامت نظمهم على العرف، وحتى بعد نزول التوراة على موسى – عليه السلام – لم تدون هي الأخرى فور نزولها بل دونت في عصور متأخرة نسبيا بواسطة أحبار اليهود، فإن العرف لا يعتبر مصدرا متميزا عن سائر المصادر، إذ أن الوسيلة الوحيدة لمعرفته هي كتابات اليهود

---

(١) د. محمد على الصافوري: المرجع السابق، ص ٦٣ – ٦٤.

(٢) وذلك لإضفاء صفات القداسة الدينية على كل مصادر الشريعة اليهودية إلى جانب أن مصادر معرفتنا بالشريعة اليهودية والقانون اليهودي اقتصرت على الكتابات الدينية والتي لها ذات الطبيعة القدسية في نظر اليهود. ومن ثم فإن أية محاولة للتمييز بين الإلهي والوضعي من مصادر الشريعة اليهودية ستقابل النقد ووصمة الخروج عن الموضوعية لاعتقاد اليهود أنفسهم بأن كل هذه الكتابات هي كتابات مقدسة لا يجوز مناقشتها – على نحو ما سنوضح تفصيلا في المتن.

(٣) أنظر،د. صلاح سالم: تفكيك العقل الأصولي ..، مرجع سابق، ص ٢٧.

(٤) نقلا عن د. صلاح سالم: المرجع السابق، ص ٢٨.

(٥) أنظر: صلاح سالم: المرجع السابق، ص ٢٨ .

(٦) ومما تجدر الإشارة إليه أن تدوين الشريعة اليهودية لم يتم بشكل كامل قبل الأسر البابلي، بل إن كل من التلمود وشروحاته (الميشنا والجيمارة) لم تدونا إلا في أعقاب الأسر البابلي.

أنفسهم التي جاءت مختلطة بالنصوص الدينية[١]. ومن ثم فسيقتصر حديثنا عن مصادر قواعد التأثيم في الشريعة اليهودية على المصادر المدونة لأنها شملت أيضا القواعد العرفية.

أسباب تقديس الكتابات اليهودية:

وفقا للعلاقة التعاهدية التي كانت بين بني إسرائيل والله، فإن الله هو المشرع الأوحد لبني إسرائيل[٢]. وقد كانوا جميعا في بداية ذلك العهد مؤهلين لتلقي الوحي الإلهي، فكان لهم الحق في مخاطبة الله، وفي تلقي قوانينه وتفسيرها، وكانوا يشاركون جميعا في إدارة شئون الدولة، وكانوا جميعا يقصدون الله ليسمعوا أوامره[٣]. ووفقا لذلك فإنهم لم يكونوا ملتزمين بالخضوع لأي تشريع سوى ما أوحى الله به، لأن يهوه (الله) هو ملك إسرائيل الحقيقي، وهو وحده صاحب الحق في التشريع [٤]. ولكنهم في أثناء الحضرة الأولى فزعوا فزعا شديدا، وأثار فيهم كلام الله من القلق ما جعلهم يظنون أن نهايتهم قد حانت، فتوجهوا إلى موسى قائلين: " **ها نحن قد استمعنا إلى الله**

---

(١) د. محمد على الصافوري: النظم القانونية، لدى اليهود والإغريق والرومان، ص ٤٨.

(٢) ترجع أهمية التشريع الإلهي لدى بني إسرائيل إلى الفترة التي تلت خروجهم من مصر، حيث شعروا بأنهم غير ملزمين بأي تشريع لأمة أخرى، وكان من حقهم أن يضعوا قواعد جديدة، ويحتلوا ما يشاؤون من الأراضي، ذلك لأنهم بعد تحررهم من المصريين لم يعودوا مرتبطين بأي عقد مع أية سلطة بشرية، واستعادوا حقهم الطبيعي على كل ما كان في نطاق قدراتهم، وكان لكل فرد منهم أن يتساءل عما إذا كان يود الاحتفاظ بهذا الحق أو التخلي عنه او تفويضه إلى شخص آخر، واتباعا لنصائح موسى عليه السلام قرروا الخروج من هذه الحالة الطبيعية التي وجدوا انفسهم فيها وتفويض كل حقوقهم لله وحده، لا إلى أية سلطة بشرية، وهكذا ومن دون تردد – حسبما يقول سبينوزا– وبصوت واحد وعدوا الله بأن ينفذوا أوامره، وبألا يعترفوا منذ ذلك الحين بأي قانون إلا ما يقرره الله نفسه بوحي نبوي .. إذن فاعتقاد العبرانيين (اليهود) بأنهم يحتاجون دائما في بقائهم إلى عناية القدرة الإلهية هو الذي جعلهم يفوضون جميع حقوقهم لله، ومن ذلك الحين أصبحت سلطة الحاكم عند العبرانيين لله وحده، وأصبحت الدولة التي قامت بناء على هذا النحو هي وحدها التي تستحق اسم مملكة الله، كما أصبح الله يسمى بحق ملك العبرانيين، وبالتالي كان أعداء هذه الدولة أعداء الله كما ان من أراد من المواطنين الاستيلاء على السلطة أصبحوا مدانين بجريمة الطعن في سلطة الله العلية،وأخيرا أصبح القانون في هذه الدولة هو مجموع قوانين الله وأوامره، ومن ثم كان القانون المدني والدين يتلخصان في طاعة الله وأوامره، فلم تكن عقائد الدين تعاليم بل مجموعة من القوانين والأوامر، وكانت التقوى تعد عدالة والفسوق جرم وإثم، فمن ترك دينه لا يعد مواطنا، ويصبح لهذا السبب وحده عدوا، ومن ضحى بحياته في سبيل الدين يكون شهيد للوطن، فلم يكن هناك أية فارق بين القانون المدني والدين، لذا أمكن تسمية دولة العبرانيين بالحكم الإلهي (تيوقراطية)، إذ أن المواطنين لم يكونوا ملتزمين بالخضوع لأي تشريع سوى ما أوحى الله به. نقلا عن: سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، مراجعة:د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦، ص ٣٩٨ – ٣٩٩ .

(٣) المرجع السابق، ص ٣٩٩ .

(٤) د.صلاح سالم: المرجع السابق، ص ٤٧ .

وهو يحدثنا في النار، وليس هناك ما يجعلنا نرغب في الموت، فهذه النار العظيمة ستلتهمنا يقينا، وسنموت حتما لو سمعنا صوت الله مرة أخرى. وإذن فلتذهب ولتستمع إلى كل ما يقوله الله لك وتبلغنا إياه (أنت لا الله) وسنطيعك في كل ما سيقوله الله لك وسنعمل على تنفيذه"، وبهذا الكلام أبطلوا العهد الأول وفوضوا إلى موسى كلية حقهم في التشاور مع الله وتفسير أوامره، ولم يكن وعدهم منصبا على كل ما يبلغهم الله به كما كان الحال من قبل بل على كل ما سيتلقاه موسى من الله، ومن هذه اللحظة كان لموسى وحده حق إعلان شريعة الله وتفسيرها، وكان وحده هو القاضي الأعظم الذي لا يحكم عليه أحد[١]. وقد كان ذلك هو سبب شرعية وجود الأنبياء اليهود فيما بعد الخروج من مصر[٢].

وكان الدين عند موسى شريعة أكثر منه عقيدة، والشريعة: هي القانون الإلهي الذي تمت صياغته في قانون إنساني[٣]. وقد كان للأنبياء سلطة تبليغ الشريعة وتفسيرها، وعندما كان ينقطع الوحي والنبوة، كان الكتبة والكهنة يعتكفون على تفسير الشريعة وتطويرها[٤]، وكان يتم ذلك عن طريق الإستلهام، وهو ما أضفى القداسة على الكتابات الدينية لدى اليهود .

وتتكون مصادر الشريعة اليهودية من:-

١. التشريعات الإلهية (التوراة المدونة) وتشمل: تشريعات نوح عليه السلام، وتشريعات موسى عليه السلام (التوراة) العهد القديم .
٢. التوراة الشفوية التي دونت في: التلمود والشروحات الفقهية واجتهادات الكهنة (في الميشنا والجيمارة).

وبالرغم من سهولة التمييز– على المستوى لنظري – بين نوعين هذه المصادر؛ هما: المصدر الإلهي: ويشمل تشريعات نوح، وتشريعات موسى عليهما السلام، والمصدر بشري: يشمل (التوراة الشفهية) التلمود وأعمال الفقهاء؛ فإن إضفاء القدسية على كل هذه المصادر يجعل من هذا التمييز غير ذي أثر في ترتيب أحكامها، تبعا لسيطرة الصبغة الدينية عليها جميعا، وكذا لما اتصفت به هذه الشريعة من جمود، وعنصرية، واختلاط الدين بالأخلاق والقانون. لكنه من جهة أخرى يبرز لنا مدى التدخل البشري في اضفاء الصبغة الدينية على قواعد قانونية وضعية وأعراف اجتماعية هي من وضع البشر وتعارفهم عليها وليس لها–في حقيقة الأمر– قدسية تذكر؛ وهو ما يوضح خصوصية الشريعة اليهودية أيضا لارتباطها بمراحل تطور القانون المختلفة ووجود آثار كل مرحلة من تلك المراحل في أحكامها، ورغم تناقضها وتنافرها، إلا أن

---

(١) سبينوزا: المرجع السابق، ص ٣٩٩ –٤٠٠ .

(٢) أنظر، د. صلاح سالم: المرجع السابق، ص ٤٦ .

(٣) أنظر، مقدمة المترجم د. حسن حنفي لكتاب، سبينوزا: المرجع السابق، ص ٥٨ .

(٤) د. صلاح سالم: المرجع السابق، ص ٥٤.

الدور الذي قام به رجال الدين (الأحبار والفقهاء) في تطوير تفسير تلك القواعد وبإضفائهم صفات القداسة عليها، ساهم في استمرارية هذه الشريعة الخاصة بجماعة اليهود، وجعلها نموذجا فريدا يحوى بداخله متناقضات جمه، ورغم ذلك يتفق مع عقيدتهم وطبائع جماعتهم. ونتناول كل من هذه المصادر فيما يلي:

أ – **تشريعات نوح:** وهي التي أعطاها الرب للإنسانية والتي وصي بها نوح وذريته بعد النجاة من الطوفان، فقد عقد الرب ميثاقا بينه وبين نوح بشرط ألا تسيل الدماء على الأرض، وهذا الميثاق عقده الرب مع كل الأمم في شخص نوح (الجد الجديد للبشرية بعد الطوفان)، ويشمل هذا الميثاق تحريم (الشرك وسب الإله، القتل، اللواط، الاغتصاب، السرقة) وينص على إقامة نظام عادل عن طريق عمل القوانين العادلة والقضاة العادلين، وهذا التشريع محفور في قلب كل إنسان بصفة عامة(الضمير) [١].

ب– **التشريعات الموسوية:** يعرف التشريع الموسوي بأنه: التشريع الإلهي المكتوب الموجود في التوراة المكتوبة، إلى جانب التشريع الشفوي (التوراة الشفوية)[٢]. غير أننا وفي سبيل محاولاتنا للتمييز بين الإلهي والوضعي في مصادر الشريعة اليهودية سنقصر التشريع الموسوي على التوراة المكتوبة الواردة في العهد القديم من الكتاب المقدس فقط دون التوراة الشفوية نظرا لغلبة الطبيعة البشرية على مصدر الأخيرة رغم ما تحظى به من قدسية تستمدها من الأساطير المتعلقة بها، والظروف التاريخية التي دونت فيها، وأسلوب تعامل الكهنة والحاخامات معها.

<u>والتوراة</u>: تعني التعليم والتربية، فهي تعتبر نور إلهي يساعد الإنسان في طريقه إلى الله، لذلك لا توجد تفرقة عند اليهود بين الأخلاق والتشريع، فالتشريع (التوراة) هي الطريق المستقيم الذي يتحدث عنه الكتاب المقدس، فالتوراة هي طريق الإله[٣]. والتوراة معناها اللغوي الارشاد والتوجيه[٤]، وتعني أيضا: التشريع والتعاليم الدينية[٥]، وتتكون التوراة المكتوبة من عدة أسفار هي الأسفار الخمسة[٦] (التكوين، والخروج، واللاويين، والعدد، والتثنية) بالإضافة إلى (أسفار

---

(١) أنظر، د. حسن عبد الحميد: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، مقدمة تاريخية لمفهوم القانون، دار النهضة العربية الطبعة الرابعة، دون عام نشر، ص٤١٩،٤١٨.

(٢) د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق ص ٤٢١. وللمزيد حول مصادر الشريعة اليهودية، أنظر: د. محمد علي الصافوري: النظم القانونية القديمة لدي اليهود والاغريق والرومان، ص ٤٨: ٥٩ .

(٣) د. حسن عبد الحميد: المرجع السابق،ص٤٨١.

(٤) د. صوفي أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية،ج٢، مرجع سابق ص ١٢٣ .

(٥) أحمد:شلبي: مقارنة الأديان، اليهودية، دار النهضة المصرية، ط٨، ١٩٨٨، ص٢٣٠ .

(٦) <u>أسفار موسى الخمسة:</u> تتضمن شريعة النبي موسى، السفر الأول: الخلق أو التكوين ويشتمل على قصة خلق العالم وخلق الإنسان، والخطيئة التي ارتكبها أدم، <u>والسفر الثاني:</u> هو الخروج: خروج بني إسرائيل من==

الأناشيد، وأسفار الأنبياء)، ورغم ضخامة حجم التوراة فإنها لا تحوي الكثير من الأحكام القانونية، بل أكثر من هذا أنها لم تأت دائما بأحكام جديدة، وإنما أقرت الأعراف السابقة على نزول الوحي[١]. وأهم النصوص التي شملت أحكام قانونية في التوراة هي:

١- **الوصايا العشر**: وهي التي أوحي بها إلى موسى عليه السلام، على جبل الطور، وقد وردت في التوراة بصياغتين، الأولى وردت في سفر الخروج، والثانية في سفر التثنية. ورغم اختلاف الصياغة فإن مضمونهما متحد في الصياغة والمعنى، وقد وردت في السفرين في صيغة أصول عامة آمرة يختص بعضها بعبادة التوحيد، وبعضها الآخر احترام الوالدين وتبجيلهما، وينهي بعضها الآخر عن القتل والسرقة وشهادة الزور والزنا[٢]. ويقرر البعض أن هذه الوصايا هي ملخص لعدد كبير من الوصايا (حوالي ٦٠٠ وصية) موجودة في العهد القديم[٣]. ومما تجدر الإشارة إليه أنه منذ عام ١٨٥٤ أثبتت البحوث العلمية أن الأسفار الخمسة هي محصلة مجموع الروايات الشفهية أكثر قدما، تكدس بعضها فوق بعض، وتداخل بعضها في بعض، وأنها ترتد إلى أربعة مصادر أو ينابيع مختلفة وترجع إلى أربعة مصادر؛ المصدر الأول يحمل اسم يهوه، والثاني الإلوهيمي[٤]، والثالث التثنوي أي: التثنية، والرابع: كهنوتي[٥]. وقد ثار الخلاف بين طوائف اليهود حول المقدس والغير مقدس في التوراة فقد قال أثبت البعض: "قيام اليهود بتحريفهم للتوراة على أسس وعقائد، انبثقت من صلة بالفكرة المحفرفة؛ مما أدى إلى نفي صفة القداسة عن

==مصر، وقصة بني إسرائيل بعد يوسف، و ما عانوه من الفراعنة، والسفر الثالث: اللاويون أو الأحبار: نسبة إلى أسرة لاوي، يحتوي على كثير من التشريعات والوصايا ؛ أما السفر الرابع فهو سفر العدد سمي بذلك ؛لأنه حافل بالعد والتقسيم لأسباط بني إسرائيل والسفر الخامس: سفر التثنية أو تثنية الشريعة ومعناه الإعادة والتكرار لتثبيت التشريعات، وفيه عرضت الوصايا العشر عرضاً جديداً أحمد:شلبي: المرجع السابق، ص ٢٣٣: ٢٣٥. ويشير إلى:(Elsenberg, Ronald: The JPS Guide to Jewish, P. 485)

(١) أستاذنا الدكتور/ محمد على الصافوري: النظم القانونية لدي اليهود والاغريق والرومان، دار النهضة العربية،، ص ٤٩. د. صوفي أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ص ١٣٩ .

(٢) د. صوفي أبو طالب: المرجع السابق، ص ١٣٩ -١٤٠ .

(٣) د. فادي عاطف شحاته معوض: فكرة القانون لدى فلاسفة المسيحية، رسالة دكتوراة، جامعة المنوفية، ٢٠١٨، ص ٥٨ .

(٤) ألوهيم: أحد أسماء الله في كتاب العهد القديم واللفظة جمع كلمة(ألوهو)، وتدل على: الله، أو الإله بلفظ التفخيم وكذلك على الآلهة بلفظ الجمع، تبعاً للفعل الذي يتبعها من حيث مجيئه بصيغة المفرد أو الجمع . انظر: هنري: س عبودي: معجم الحضارات، ص 122 .

(٥) أنظر: محمد بن على بن محمد آل عمر: عقيدة اليهود في الوعد بفلسطين، عرض ونقد،الطبعة الأولى، الرياض ٢٠٠٣، ص ١٨٦: ١٨٩ . ويلاحظ أن الباحث الذي نقلنا عنه لم يورد أية تفصيلات حول هذه المصادر الأربعة. كما صعب علينا الوصول لأكثر من ذلك.

التوراة،خاصة أنهم يعتقدون أن النبي موسى عليه السلام خاتم النبيين، ومن أتى من بعده فهم متنبئون كذابون، والكتب المنزلة بعد التوراة باطلة، فهم لا يؤمنون بالأنبياء والرسل، ولا بالكتب السماوية المقدسة؛ وعليه فقد جاء تفسير التوراة تفسيراً باطنياً، لما جاء في أسفارها"[١] .

٢- **قانون العهد أو الميثاق:** وقد وردت أحكام هذا التقنين في سفر الخروج الإصحاحات ٢١ – ٢٢– ٢٣، ويطلق عيها أيضا اصطلاحا: الوصايا الصغرى، لانها اعتبرت تالية للوصايا العشر في المنزلة، واعتبر اليهود مخالفة إحداها خطيئة صغرى[٢]. ويقرر البعض أن هذا القانون يعتبر أول تقنين للأعراف اليهودية، وهو – وفي الوقت ذاته– الاحكام التي تلقاها موسى من الله،وسميت أحكاما لأنها وضعت بحكمة، وجعلت للحكم بموجبها[٣]، وأن هذه الأحكام كان معمول بها قبل عهد موسى، وذلك عن طريق التقليد الروحي الذي أخذته الشعوب عن الآباء المؤمنين وعن طريق الشريعة الأدبة التي جعلها الله في صدور البشر[٤]، في إشارة غير مباشرة لتشريعات نوح عليه السلام والتي سبق وتحدثنا عنها.

ويتناول قانون العهد بعض الأحكام الدينية مثل محاربة الآلهة، وتحديد الأعياد، وأكل الفطير، ووضع رجال الدين، كما وردت به بعض العقوبات على جرائم مثل القتل والضرب المفضي إلى الموت، والشروع في القتل غدرا، وضرب الأم أو التعدي عليها بالسب، وخطف الإنسان وبيعه، التي عاقب عليها جميعا بالإعدام كما أقر مبدأ التعويض(الدية) عن جرائم إحداث الإصابات والعاهات، وبعض أحكام هذا التقنين شبيهة بما ورد بالوصايا العشر[٥] .

٣- **كتاب الشريعة:** وهو كتاب عثر عليه الكاهن الأكبر (حلقيا) داخل هيكل المعبد في زمن الملك هوشع ملك يهوذا في عام ٦٢١ ق . م، وقرئ على الشعب اليهودي، بل وعلى الملك نفسه الذي تملكه الذعر بسبب ما رآه مما ينتظر اليهود من مصير لخروجهم عن الشريعة [٦] . ووردت نصوصه في سفر التثنية الإصحاحات من ١٢ إلى ٢٦. وتعالج مسائل دينية متعلقة بعبادة يهوه ومحاربة الأرباب الأخرى، وتناول تنظيم العبادة وشئون وأوضاع الكهنة ورجال الدين وجاء بها بعض الأحكام المتعلقة بشئون الأسرة خاصة ما يتعلق بالطلاق. كما وردت به بعض الأوامر المتعلقة بعمل القضاة وواجبهم في الحكم بالعدل وتأثيم الانحراف وأخذ (قبول) الرشوة .

---

(١) نقلا عن: نايفة حماد سعيد دبية: القوى الدينية اليهودية في فلسطين وعلاقتها بالحركة الصهيونية (١٩٠٢ – ١٩٤٨)، رسالة ماجستير، كلية الآداب في الجامعة الإسلامية بغزة – فلسطين 2012 –، ص٢

(٢) د. فادي عاطف شحاته: المرجع السابق، ص ٥٨ وأيضا، ص ٦٧ .

(٣) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٧ – ٦٨ .

(٦) د. محمد علي الصافوري: النظم القانونية القديمة، مرجع سابق، ص ٥٤.

وأحكام أخرى تتعلق باختيار الملك، وواجبات هذا الملك بعد توليه الحكم (ألا يكثر الخيل، وألا يسعى لمحاربة الشعوب الأخرى، وألا يخوض معارك بدون مبرر حتى لا يجر على شعبه الاضطراب وعدم الاستقرار، وألا يكثر النساء، وألا يستكثر من الفضة والذهب، وأنه يجب عليه أن يكتب لنفسه نسخة من التوراة). كما وردت بها بعض القواعد الجنائية والتي تناولت أحكام جرائم كالقتل غير العمدي، والقتل العمدي، واغتصاب الحقوق (بين اليهود)، وتجريم شهادة الزور[١].

ج- التلمود (التوراة الشفهية): يقصد به مجموعة الأحكام الفقهية اليهودية والتفاسير والشروح الشفهية الدينية[٢]، ويقدس اليهود التلمود ويعتبرونه أهم من التوراة، ويرون أن من احتقر أقوال الحاخامات استحق الموت؛ بل ويرون وأنه لا خلاص لمن ترك تعاليم التلمود واشتغل بالتوراة فقط[٣]. ويطلق على شروحات التلمود اسم: الجيمارة، وتعني(الإتمام والإكمال)، بالإضافة إلى المشنا. وتجدر الإشارة إلى وجود جيمارتين تكونت إحداهما في بابل أثناء الأسر البابلي، والأخرة في فلسطين، وقد أدى ذلك لوجود تلمودين (تبعا لوجود تفسيرين كل منهما مقدس)، هما التلمود(الغربي) الأورشليمي أو المقدسي الذي وضعه أحبار فلسطين، والتلمود (الشرقي) البابلي والذي تكون في بابل أثناء الأسر، وتجدر الإشارة أن تلمود بابل يعتبر اتم من تلمود أورشليم، وذلك لطول الفترة الزمنية التي تغطيها طبقات المفسرين إذ كانت في بابل ما بين عامي٥٠٠ إلى ٢١٩ ق.م بينما طبقاتهم في اورشليم لا تغطي سوى الفترة بين عامي٣٥٩ إلى ٢١٩ ق.م[٤]. ومن التلمود وشروحاته يتكون التشريع الشفوي، وبالرغم من أن كل من التلمود وشروحاته هي أعمال فقهية للمفسرين، فإنهم أكسبوها قدسية خاصة حتى أصبحت الشريعة الشفهية أهم من

---

(١) أنظر: سفر التثنية: الإصحاحات ١٢: ٢٦ . د. فادي عاطف شحاته: المرجع السابق، ص ٧٢: ٧٥ .

(٢) د. سعيد عطية على مطاوع، المرجع السابق ص ٧١.

(٣) لأن أقوال علماء التلمود أفضل مما جاء في شريعة موسي،أنظر، عبد الله التل: خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسيحية، دار القلم ١٩٦٤ ص ٧٠. ويذكر أستاذنا الدكتور محمود سلام زناتي: أن اليهود لم يتصورا إلههم يهوه عالما بكل شيء ولهذا طلب من بني إسرائيل في مصر أن يرشوا بيوتهم بدماء الخراف المضحاة حتى يميز بينهم وبين بيوت المصريين الذين سوف ينتقم منهم. أنظر، لسيادته: النظم الإحتماعية والقانونية عند العبرانيين والإغريق والفرس، دون دار طبع،١٩٩٩-٢٠٠٠ ص١٣.

(٤) أنظر، د. حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي، دون سنة نشر، ص ٩٦ – ٩٧ . د. سعيد عطية على مطاوع: المرجع السابق، هامش ص ٧١، ٧٢ .

التوراة المكتوبة[١]، وقيل أن باب الاجتهاد قد أغلق نتيجة للقول بأن التوراة الشفوية قد احتوت على كافة الأحكام الكلية والتفصيلية[٢] .

([١]) د. حسن عبد الحميد،المرجع السابق ص٤٢١. وللمزيد حول مصادر الشريعة اليهودية، أنظر: د: محمد علي الصافوري: النظم القانونية القديمة لدي اليهود والاغريق والرومان، ص ٤٨: ٥٩ .

([٢]) د/ محمد علي الصافوري: النظم القانونية القديمة لدي اليهود والاغريق والرومان، ص ٥٩ .

المبحث الثاني

قواعد التأثيم في الشريعة اليهودية

كان لسيادة فكرة العنصرية الدينية في اليهودية أثرها في قواعد الشريعة وتردد ذات الأثر في قواعد التأثيم سواء داخل المجتمع اليهودي أو خارجه، في علاقات اليهود بالجماعات أو المجتمعات الأخرى التي لا تدين باليهودية، حيث فرق اليهود بين اليهودي وغير اليهودي، وكان لهذا أثره في علاقة اليهود بغيرهم. وعلى ذلك نقسم هذا المبحث إلى مطلبين:الأول: وضع غير اليهودي من التأثيم في الشريعة اليهودية. الثاني: التأثيم داخل جماعة اليهود .

المطلب الأول

وضع غير اليهود من التأثيم في الشريعة اليهودية

نظر اليهود للشعوب الأخرى نظرة دونية واستعلاء واستبعدوهم من الرضا الإلهي، فاليهود وحدهم هم شعب الله المختار أما غيرهم فهم مطرودون من رحمة الإله وموصومون بالدنس[١]،وبالتالي لم يختلطوا بهم حفاظا على نقاء عنصرهم ودينهم[٢]. ومن العجيب أن الشريعة اليهودية تعترف بكل من ولد لأم يهودية وتعتبره في أحكامها يهوديا حتى ولو كان ملحدا أو منتما لديانة أخرى[٣] .

واعتبر اليهود غيرهم أعداء لهم وأعداء لله لا يستحقون الرحمة أو الرأفة، وكان لذلك أثره في مجال التأثيم الديني،فتعاليم التلمود وهي خلاصة تعاليمهم الدينية والمدنية والسياسية[٤] تجيز أخذ الربا من غير اليهود وتؤثم فقط إقراض اليهودي بالربا، بل إنها حثت اليهودي أن يقترض من أولاده وأهل بيته ليذوقوا حلاوته ويقدروه حق قدره ولكي ينشأ أبناءه على عادة الربا[٥] . كما

([١]) د/محمد على الصافوري: نظرات في شريعة اليهود، الولاء للطباعة، شبين الكوم، ١٩٩٥،ص٥٩.

([٢]) أنظر د. طه عوض غازي: فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية، نشأة القانون وتطوره، مطبوعات جامعة عين شمس (التعليم المفتوح) بدون تاريخ، ص٢٤٢

([٣]) د. عبد الوهاب المسيري: المرجع السابق، ص ٢٠ .

([٤]) المستشار/ محمد عبد الرحمن حسن: العرب واليهود في الماضي والحاضر والمستقبل، منشأة المعارف بالإسكندرية،١٩٦٩ ص٥.

([٥]) فتقول التوراة نقلا عن كيمانور أحد حاخاماتهم أمرنا الله بأخذ الربا من الذمي وألا نقرضه شيئا إلا على هذا الشرط، وبدون ذلك نكون قد ساعدناه مع انه من الواجب علينا إلحاق الضرر به . أنظر، المستشار محمد عبد الرحمن حسن، المرجع السابق، ص٤، وأنظر الدكتور محمد على الصافوري، المرجع السابق ص ٦١، وأيضا دكتور محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٦٧ .

أباحت الشريعة اليهودية السرقة من غير اليهودي[١] دون أن يكون للأخير الحق في المطالبة بشيئه المسروق بل إن لليهودي أن يبيع شيئا مملوكا لآخر، ويكفل القانون للمشتري الاستيلاء على هذا الشيء بكل الطرق، ويبرر اليهود ذلك بمقولة التلمود أن "على غير اليهود أن يعملوا، ولليهود أن يأخذوا نتاج هذا العمل"[٢]. والظلم المؤثم عندهم هو الظلم بين اليهود أما ظلم غير اليهود فجائز، والغش جائز مع غير اليهود بل وله أن يحلف لهم كذبا[٣]، ويعللون بالقول "يلزم أن تكون طاهرا مع الطاهرين ودنسا مع الدنسين"[٤]. ولا يجوز لليهودي أن يرد شيئا عثر عليه إلى مالكه إذا كان هذا المالك غير يهودي، فإن فعل كان آثما، بل إن الاعتداء على غير اليهود لا يشكل جريمة لأنه من العدل أن يقوم بقتل أي(آمي) لأنه بذلك يقدم قربانا إلى الله، والشفقة ممنوعة على غير اليهود فتحرم مساعده أو إنقاذه من خطر ما، فضلا عن أنه لا عهد لليهودي مع غير اليهودي[٥] لقول التوراة "لا تقطع لهم عهدا".[٦] ومن ذلك يتضح أن العبرة في التأثيم في أحكام الشريعة اليهودية أن هذه الأحكام خاصة ببني إسرائيل (اليهود)[٧] فقط أما غير اليهود فلا اعتبار لهم ولا وجود فلا يتمتع غير اليهودي بأي حماية قانونية[٨] .

المطلب الثاني

التأثيم داخل جماعة اليهود

قبل الحديث عن التأثيم داخل المجتمع اليهودي يجب أن نشير إلى امتداد أثر العنصرية إلى داخل المجتمع اليهودي، فقد فرق اليهود بين معتنقي اليهودية ذاتهم ؛ فكان الكهنة والسدنة في المرتبة العليا لهم المكانة السامية، وغيرهم – من بني إسرائيل– في المرتبة الدنيا، وكانت توجد هناك جماعة يهودية تعرف باسم "السامرة" كان الإسرائيليون يعاملونهم كالمنبوذين[٩]. بما

---

(١) فقد فسر أحد حاخاماتهم قول التوراة لا تسرق، فإن السرقة غير جائزة من الإنسان بأن المقصود بكلمة الإنسان في التوراة هو اليهودي وأما ما عاداه ممن يخرج عن اليهود فسرقتهم جائزة . انظر،المستشار/ محمد عبد الرحمن حسن: المرجع السابق ص٥.

(٢) أنظر، د. محمد على الصافوري: المرجع السابق ص ٦١ .

(٣) المرجع السابق،ص ٦٢.

(٤) المستشار/ محمد عبد الرحمن حسن،المرجع السابق ص ٥.

(٥) أنظر، د. محمد على الصافوري: المرجع السابق،ص٦٢.

(٦) سفر التثنية الإصحاح ١٩.

(٧) د. طه عوض غازي،المرجع السابق، ص ٢٤١.

(٨) انظر د. محمد على الصافوري، المرجع السابق ص ٦١.

(٩) أنظر، الشيخ الإمام/ محمد أبو زهرة: محاضرات في النصرانية، طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعة الرابعة، الرياض، ١٤٠٤هـ، ص ٢٨.

يوضح أن تطبيق أحكام الشريعة اليهودية لم يسر على نمط واحد داخل المجتمع اليهودي ذاته، وإنما سادت الطبقية أو بمعنى أوضح العنصرية في تطبيق الشريعة، وهو ما يبرز قدر العنصرية التي عامل بها اليهود غيرهم من الشعوب، فالعنصرية مبدأ متأصل في الفكر اليهودي.

وقد أدي الخلط بين قواعد الدين والأخلاق والقانون في الشريعة اليهودية أن القانون لم يخرج عن عباءة الأخلاق التي لا توجد أي تفرقة بينها وبين التشريع، وأثر ذلك على تفسير التوراة فكثير من مفسريها يركزون على الصفة الاجتماعية للوصايا ويرون أن الأخلاق تنبع من نظام العالم الذي أراده الرب، وليس من الضمير الإنساني ولذلك فهي مفروضة على الإنسان ومن يخالفها يتعرض لجزاء مادي[١] إلى جانب الجزاء الديني (الأخروي). وأدي ذلك إلى سيطرة الجانب الديني على النظام داخل الجماعة اليهودية حيث تظهر وبوضوح فكرة التكفير عن الذنب أو الخطيئة ونجد تفرقة بين ذبيحة الإثم وذبيحة الخطية،وما لفكرة النجاسة من دور هام في التأثيم. ففي الإصحاح الرابع والخامس والسادس من سفر اللاويين نجد شريعة ذبيحة الخطية، وشريعة ذبيحة الإثم، وحالات وشروط كل منها وهي كالتالي:

أولا: ذبيحة الخطية: جاء في الإصحاح الرابع من سفر اللاويين شريعة ذبيحة (كفارة) الخطية وفرقت بين حالات عدة لذبيحة الخطية، يمكن استخلاص أحكاها فيما يلي:

- فإذا كان المخطئ **كاهنا** ممسوحا يقدم ذبيحة خطية ثورا ابن بقر صحيحا[٢].
- وإذا كان المخطئ **جماعة** من إسرائيل يقدم المجمع ذبيحة خطية ثورا ابن بقر[٣].
- وإذا أخطأ **رئيس جماعة** وعمل واحدة من جميع مناهي الرب فإنه يقدم قربانا تيسا من الماعز ذكرا صحيحا[٤].
- وإذا أخطأ **أحد العامة** وعمل واحدة من مناهي الرب فإنه يقدم قربانا عنزا من الماعز أنثي أو من الضأن صحيحة عن خطيته[٥].

وإذا كانت الخطيئة هي عدم الإخبار بالحلف (القسم)، أو المساس بشيء نجس أو إذا أخفي عن إنسان نجاسته ومسه، ولم يخبره بنجاسته، فهو مذنب، وعليه أن يقر بذنبه، ويقرب أنثي من الأغنام نعجة أو عنزا من الماعز، فإن لم يستطع يقدم يمامتين أو فرخي حمام،فإن لم تجد يداه، فعُشر الإيفة من الدقيق[٦] .

---

(١) نفس المعني لدي د. حسن عبد الحميد المرجع السابق ص٤١٩

(٢) انظر، سفر اللاويين، الإصحاح ٤ الآيات ١: ٤

(٣) انظر، سفر اللاويين، الإصحاح ٤ الآيات ١٣: ١٥

(٤) انظر، سفر اللاويين، الإصحاح ٤ الآيات ٢٢: ٢٤

(٥) انظر سفر اللاويين، الإصحاح ٤ الآيات ٣٢:٣٣

(٦) انظر، سفر اللاويين، الإصحاح ٥ الآيات ١: ٨، والآيات ١١: ١٢

ثانيا: ذبيحة الإثم: وردت أحكام ذبيحة الإثم في نهاية الإصحاح الخامس وبداية الإصحاح السادس من سفر اللاويين وتتضمن أفعال: الخيانة، أو الخطأ في أقداس الرب، أو ارتكاب واحدة من مناهي الرب، وكفارتها تقديم كبش صحيح من الغنم ذبيحة للإثم الذي ارتكب، تقدم إلى الكاهن فيكفر عنه إثمه ويصفح عنه[١].

وتتضمن أيضا: إنكار الوديعة أو الأمانة، أو سلب شيء من صاحبه أو اغتصابه منه، أو العثور على شيء لقط وجحده، أو الحلف كذبا، وتكون الكفارة من شقين: **الأول:** رد الوديعة أو الأمانة أو الشيء المسلوب أو المغتصب أو المعثور عليه(اللقطة) إلى صاحبه،وأن يدفع له ما يساوي قيمة الشيء ويزيد عليه خُمس القيمة. **والثاني:** أن يقدم كبش صحيح من الغنم إلى الكاهن فيكفر عنه أمام الرب ويصفح عنه[٢].ويلاحظ أن ذبيحة الخطية وذبيحة الإثم تكونا في حالة ارتكاب الذنب سهوا أما إذا كان الذنب عمدا فتوقع عقوبة أخري دنيوية إلى جانب الذبيحة (الكفارة). **ثالثا: الطابع الديني للتجريم والعقاب عند اليهود:** اتسمت الجريمة والعقوبة في شريعة ليهود بالطابع الديني[٣]، فكما سبق وأن ذكرنا، فإن السلوك المخالف للقانون يشكل جريمة تستوجب العقاب الدنيوي، وإثم ديني يستوجب الجزاء الديني لما شملته الجريمة من مخالفة لأوامر الله ونواهيه[٤] أو التكفير عنه والتوبة. ويتأكد الطابع الديني بالنظر إلى اعتقاد اليهود في المصدر الإلهي للتشريع اليهودي، وأن سلطة التشريع وإصدار القوانين هي من سلطة الإله (يهوه) وحده المطلقة، فهو المدبر الأعلى لمصيرهم، فلا يفوض فيها أحد، ويتكفل الأنبياء بتبليغها لبني إسرائيل[٥]، وترتب على ذلك الجمود للشريعة اليهودية الذي سيطر على أحكام التوراة، مما دفع الكهنة والأحبار إلى التعرض لتفسيرها – فيما عرف (بالميشنا وجمارتها) أي التلمود– تحايلا،واستجابة لمتطلبات الحياة، لجأ الكهنة لاستكشاف إرادة الإله في المسائل التي تستجد ولا يكون هناك نص يحكمها، وبالتالي نسبوا كل أحكامهم، وأرائهم الى الإله، فبات

---

(١) أنظر، سفر اللاويين، الإصحاح ٥ الآيات ١٤: ١٩

(٢) انظر، سفر اللاويين، الإصحاح ٦ الآيات ١: ٧.

(٣) فالجريمة عبارة عن فعل يغضب الله تعالى سواء كان ذلك الفعل عبارة عن مخالفة أوامره أو ناهيه أو التقصير في أداء واجب فرضه الله عليه أو الاعتداء على حقوق الأفراد، والعقوبة هي كفارات عن الإثم الذي ارتكبه الشخص أنظر دكتور صوفي أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية ج٢، ص ١٥٣ وما بعدها، وأستاذنا الدكتور/ محمد على الصافوري: نظرات في شريعة اليهود،مرجع سابق ص ٩٢، دكتور حسن عبد الحميد،المرجع السابق ص ٥٢٩.

(٤) د. الصافوري،المرجع السابق ص ٩٣، دكتور حسن عبد الحميد، المرجع السابق ص ٥٢٩، ٥٣٠.

(٥) د. عكاشة محمد عبد العال و د. طارق المجذوب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الدار الجامعية، ص ٢٢٠.

المصدر الإلهي مسيطرا على الدين والقانون وقد وردت الجرائم والعقوبات محددة على سبيل الحصر، وميزت شريعة اليهود بين الجرائم التي تشكل عدوانا على حقوق الناس، وتلك التي تقتصر على مخالفة أوامر ونواه الإله، وهي في الحالتين تشتمل على ذنب وإثم ديني يقتضي التكفير عنه والتوبة، ويلاحظ أن التوبة تمنع من توقيع العقاب في بعض الحالات، ففي جرائم الأموال لا يوقع العقاب إذا تنازل المجني عليه عن دعواه ضد الجاني، وفي حالة الجرائم التي تطلب توقيع أكثر من عقوبة أحدها الحرمان الكبير فإن التوبة تمنع من توقيع عقوبة الحرمان الكبير اكتفاء بالعقوبة الأخرى[١] .

١. **الجرائم الدينية:** عاقبت الشريعة اليهودية على عدة أفعال يجمع بينها أنها تنطوي على مخالفة جسيمة للأحكام والتعاليم الدينية مما يبرر وصفها بالجرائم الدينية وهذه الجرائم هي عبادة آلهة أخرى مع يهوه أو بدلا عنه أو تقديم قربان لإله غير يهوه أو الدعوة لعبادة آلهة أخري أو سب الإله، أو مخالفة تحريم العمل يوم السبت، وكان العقاب على هذه الجرائم يتمثل في عقوبة الموت. [١]

٢. **السرقة:** كان العقاب على هذه الجريمة بالغرامة التي تدفع للمجني عليه في صورة مضاعفة للشيء المسروق، وتختلف القيمة المضاعفة حسب الأحوال فإذا وجد الشيء المسروق في يد السارق فإنها تقدر بمثليه فإذا كان الجاني قد سرق ثور أو شاة كان عليه أن يعوض المجني عليه باثنين،أما إذا كان قد تصرف فيه أو ذبحه فيكون عليه أن يعوضه بخمسة عن الثور وبأربعة عن الشاة. أما سرقة إنسان(يهودي)حر وبيعه فعقوبتها الموت.

٣. **الجرائم الجنسية:** اتصفت الجرائم الجنسية بالطابع الديني لما تمثله من مخالفة جسيمة للشريعة اليهودية فقد عاقبت على الاتصال الجنسي بين الرجل وامرأة أبيه أو امرأة ابنه بقتل الفاعلين وكذلك في حالة الاتصال الجنسي بين الرجل وأم زوجته أو ابنتها بحرق الفاعلين، وعاقبة على اتصال الرجل بأخته بطردهما أما في حالة اتصال الرجل بامرأة عمه فكان عقابهما إصابتهما بالعقم. وفي جرائم الشذوذ الجنسي عاقبة الشريعة اليهودية على الشذوذ بإتيان البهائم أو الحيوانات بقتل الفاعل رجل كان أو امرأة مع البهيمة. أما في حالة الإغواء والزنا والاغتصاب ففي حالة الإغواء كان الرجل يلتزم بدفع لوالد الفتاة مهرا وأن يتخذها زوجة، وإذا لم يقبل والد الفتاة تزويجها له كان على الرجل (الذي أغواها)أن يدفع لأبيها من الفضة ما يعادل مهر عذراء، وفي حالة الزنا بامرأة متزوجة يقتل كليهما، وفي حالة الاغتصاب يفرق بين الفتاة التي عقد قرانها على رجل آخر فيقتل المغتصب أما الفتاة فلا يلحقها أي أذى، وفي حالة اغتصاب فتاة لم يعقد قرانها بعد يلتزم المغتصب بدفع خمسين شيقلا من الفضة لأبيها

([١]) د/الصافوري، المرجع السابق ص ٩٣، ٩٤، د/حسن عبد الحميد، المرجع السابق ص٥٣٠ .

وأن يتزوج الفتاة ويحرم عليه أن يطلقها طيلة حياته[٢]. وقد جرمت الشريعة اليهودية السحر وعاقبت السحرة بأقصى عقوبة وهي عقوبة الموت.

٤. **القتل والاعتداءات البدنية:** جرمت الشريعة اليهودية القتل وكان العقاب عليه يتم في صورة ثأرية (القتل ثأرا)، ثم وجد نظام الملجأ أو الملاذ[٣]، فللقاتل أن يهرب ويحتمي بمذبح الإله حتى يتم التحقيق في الواقعة، فإذا تبين أن القتل حدث عرضا أو خطأ استمر القاتل في حمي المذبح،ويمتنع ولي الدم عن المطالبة بتسليمه،أما إذا تبين أن القتل قد حدث عمدا يبعد القاتل عن مذبح الإله ويسلم إلى ولي الدم لينتقم منه، وإذا وقعت جريمة قتل ولم يعرف لها فاعل، كانوا يلجئون إلى القسامة، وهي أن يجتمع جمع من أهل القرية أو المحلة التي وقعت فيها الجريمة ويذبحوا بقرة ويغسلوا أيديهم بدمائها ويقسمون أنهم لم يقتلوا القتيل ولا يعرفوا له قاتل وهو نظام أقرته الشريعة الإسلامية الغراء وسنبين موقف الشريعة الإسلامية منه في موضعه إن شاء الله. وفي جرائم الاعتداءات البدنية الضرب والجرح ونحوه كانت الشريعة اليهودية تقضي بالقصاص[٤]. **رابعا: العقوبات:** يتم التمييز بين نوعين من العقوبات: عقوبات ذات طابع ديني، وأخري ذات طابع دنيوي، ولا يعني هذا التمييز اختلاف مصدر كل منهما، فمصدرهما واحد ولكن هذا التمييز لبيان اختلاف طابع كل منهما[٥].

أ- **العقوبات ذات الطابع الديني:** وتشمل الحرمان الصغير، والحرمان الكبير.

١-**الحرمان الصغير:** ومؤداها أن يتم إبعاد المحكوم عليه بها عن جماعة اليهود، فيمنع التعامل معه أو محادثته، ويمنع من دخول المعبد، وتزول آثار الحرمان الصغير بمجرد أن يعلن المحكوم عليه به توبته .وتوقع هذه العقوبة في حالات التعدي على يهودي بالضرب،

---

(١) أنظر د. محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص ٦٩: ٨٣.

(٢) ويجب أن يقع الاغتصاب خارج المدينة أي في العراء حتي لا تعاقب الفتاة فقد اعتبر المشرع اليهودي وقوع الاغتصاب في العراء خارج المدينة قرينة قاطعة على أنه كان رغما عن الفتاة وافترض أنها قد استغاثت ولم تجد من يغيثها، أنظر د. محمود سلام زناتي، المرجع السابق،ص ٧٦،٧٧.

(٣) سمحت الشريعة اليهودية للقاتل أن يهرب من ولي الدم إلى إحدى مدن الملجأ التي حددتها لهذا الغرض، حتي تجري محاكمته فإذا ثبتت براءته من القتل العمد أبيحت له الإقامة في مدينة الملجأ حتي يموت رئيس الكهنة القائم في هذا الوقت، فعند موته يرجع لموطنه، وإذا خرج من مدينة الملجأ قبل موت رئيس الكهنة ووجده ولي الدم وقتله ذهب دمه هدرا، إذ لا يجب في هذه الحالة القصاص من قاتله، وقد كانت هناك ست مدن للملجأ، ثلاث منها شرقي الأردن والثلاث الأخرى غربي الأردن وكانت مخصصة للآويين . أنظر د. سعيد عطية على مطاوع، المرجع السابق، ص ٨٨، ٨٩.

(٤) (وإن حصلت أذية تعطي نفسا بنفس وعينا بعين وسنا بسن ويدا بيد ورجلا برجل وكيا بكي وجرحا بجرح ورضا برض) سفر الخروج الإصحاح ٢١ الآيات ٢٣: ٢٦.

(٥) د. الصافوري، المرجع السابق،ص ٩٧، د/ حسن عبد الحميد،المرجع السابق ص ٥٣١ .

وعصيان الحكام ومقاومة مندوبي القضاة أو الامتناع عن تنفيذ أحكام القضاء، أو إهانة أحد رجال الدين، وفي جرائم غش الأختام والنقود والسلع أو الاعتداء على أرض الجيران وتغيير الحدود للأرض الزراعية، وفي إتلاف مال الغير أو سرقة منزل أو تقليد المفاتيح أو ارتكاب جريمة النشل أو النصب وفي حالة السرقة وإتلاف مال الغير وما شابههما، يحكم بالتعويض أو الغرامة التي تدفع للمجني عليه بالإضافة إلى عقوبة الحرمان الصغير، كما توقع هذه العقوبة في على من يسيء الأدب مع والديه، أو إساءة الأدب مع المصلين أو الأحبار[١].

٢-**عقوبة الحرمان الكبير:** وتشمل هذه العقوبة آثار عقوبة الحرمان الصغير وتزيد عليها بأن المحكوم عليه بها لا يدفن في مقابر اليهود، ولا يكفن، وتصبح أمواله مباحة وتمد آثار هذه العقوبة إلى أولاد المحكوم عليه فيلتزمون متى بلغوا الثانية عشر أن يتركوا بيته ويقيموا بعيدا عنه ولكن يظل دمه معصوما رغم ذلك فلا يجوز إيذائه أو التعدي عليه أو إهانته. وتوقع هذه العقوبة على من يرتكب إحدى الجرائم الآتية: التعدي على أرملة، وامتناع القاضي عن إصدار الحكم دون عذر، وعلى من يرتكب جرائم السب والقذف، والميسر، والرهان والسحر، وتحضير الأرواح والشياطين، ورشوة القضاة والتعدي بالضرب أو الجرح. ويشترط لتوقيع عقوبة الحرمان الكبير استتابة الجاني ثلاث مرات في ثلاثة أيام متتالية فإن تاب لم يحكم ضده، ويجب أن يتلي حكم الحرمان الكبير باللغة العبرية، على مسمع من المصلين في أحد أيام الغفران(الاثنين أو الخميس) بعد صلاة الصبح في المعبد[٢].

ب-العقوبات ذات الطابع الدنيوي: وتشمل القتل والجلد والغرامة.

١- **عقوبة الموت أو القتل:** قررتها الشريعة اليهودية للجرائم شديدة الجسامة كالقتل العمد والشروع فيه والضرب المفضي إلى الموت وضرب أو سب أحد الوالدين وجرائم الزنا والكفر والسرقة إذا كان محلها إنسان، ويجوز لمن شاهد الجريمة متلبسا بها أن يوقع العقاب بنفسه مباشرة دون انتظار وإلا فيكون توقيع العقاب بمعرفة القضاء بعد التحقيق في الواقعة، وتنفذ

---

(١) أنظر، د. الصافوري، المرجع سابق ص ٩٧،٩٨، دكتور حسن عبد الحميد،المرجع سابق ص ٥٣١، ٥٣٢، ود/صوفي أبو طالب، المرجع سابق ص ١٥٦،د/حسن يوسف فهمي يوسف، نشأة القضاء في المجتمعات القديمة وتطوره دراسة مقارنة،رسالة دكتوراه،جامعة المنوفية ٢٠١٤ ص ٤٧٦.

(٢) أنظر، د. محمد على الصافوري، المرجع السابق، ص١٠٠،٩٩، دكتور صوفي أبو طالب، المرجع السابق ١٥٧، ١٥٨، د. حسن عبد الحميد، المرجع سابق ص ٥٣٣،٥٣٢، د/ حسن يوسف، مرجع سابق ص ٤٧٦.

عقوبة الإعدام بكسر الرقبة أو قطعها إلا في جريمة زنا المحصن فتكون بالرجم، كما يجوز توقيع القتل في حالات الدفاع عن النفس أو عن المال إذا تعلق الأمر بسرقة تقع ليلا[١].

٢-**عقوبة الجلد:** وتطبق في جرائم هتك العرض، قطع الذكر أو الخصيتين، إسقاط الحمل،تحريض الصبيان على الفجور، الزنا بيهودية غير محصنة، العودة لمخالفة أحكام القضاة إذا لم يردعه الحرمان، وتوقع عقوبة الجلد علنا، ويشترط في الجلاد أن يكون قد بلغ الثامنة عشر وألا يكون قريبا أو صهرا أو صديقا أو عدوا للمجلود وتوقع في المعبد في أحد أيام الغفران أمام المصلين بعد صلاة الصبح وعقوبة الجلد لا يجوز العفو فيها وإنما يجوز استبدال الغرامة بها[٢].

٣-**عقوبة المثلة:** وتكون في جرائم(القصاص)التعدي بالضرب والجرح وسائر الاعتداءات البدنية دونما القتل، مثل فقأ العين بالعين وكسر السن بالسن والكي بالكي وقطع اليد باليد والرجل بالرجل فيكون القصاص هنا مثلة جزاء للجاني على ما أحدث من أذي مماثل بالمجني عليه[٣].

٤- **عقوبة الغرامة:** وهي مقدار من المال يلتزم الجاني بدفعه للمجني عليه، وتكون في جرائم إتلاف الأموال والتعدي على الأراضي المزروعة و تبديد الودائع وجرائم السرقة كما ذكرنا في موضعه، وفي الحالات التي يري فيها القاضي تخفيف العقوبة وعدم تطبيق إحدى العقوبات المقررة،كما في حالة التوبة وعفو المجني عليه[٤].

---

(١) أنظر،د. الصافوري: المرجع السابق، ص ٢٠٢: ٢٠٥، د. صوفي أبو طالب، المرجع السابق، ص ١٥٥ – ١٥٦،د. محمود سلام زناتي،المرجع السابق، ص ٨٥،٨٩ .

(٢) د/ محمد علي الصافوري: المرجع السابق،ص ١٠١، ١٠٢. د. صوفي أبو طالب، ص ١٥٦.

(٣) د. محمود سلام زناتي،المرجع السابق،ص ٨٦،٨٧.

(٤) أنظر، د/ محمد على الصافوري، المرجع السابق ص ١٠١،١٠٠، د. صوفي أبو طالب: المرجع السابق ص ١٥٦.

الفصل الثالث

التأثيم في المسيحية

نتناول في هذا الفصل فكرة التأثيم في المسيحية من خلال تتبع الحالة الفكرية والثقافية السائدة في عصر ظهور المسيح، ثم نتناول الفكرة لدى بعض الفلاسفة المسيحيين مثل القديس أغسطين والقديس توما الإكويني. ثم نتناول التأثيم في القانون الكنسي وأثره على فكرة الخطيئة. ومن ثم نقسم هذا الفصل إلى المباحث التالية: المبحث الأول: الحالة الفكرية في عصر ظهور المسيح. المبحث الثاني: فكرة التأثيم لدى فلاسفة المسيحية. المبحث الثالث: التأثيم في القانون الكنسي.

المبحث الأول

الحالة الفكرية في عصر ظهور المسيح

١) الحالة الفكرية عند بني إسرائيل قبل ميلاد المسيح:

كان لزوال مملكة داود أثر بين بني إسرائيل – خاصة بعد هدم الهيكل الأول – في سيادة الإيمان بانتظار المسيح، وقالوا بعودة المُلك إلى أمير من ذرية داود عليه السلام تخضع له الملوك وتدين الأمم لسلطانه، ثم ترقي الإيمان بالمسيح المنتظر كونه ملكا إلى الإيمان به بمعني المختار أو المنذر للهداية والصلاح وخاصة بعد ظهور النبي أشعيا فتحولت نظرة الإيمان من المسيح الملك الذي يمتاز بالقوة والبطش والصولة والصولجان إلى الإيمان بالمسيح بوصف الدعة والتضحية والصبر على المكاره في سبيل التحذير والتبشير.

وقد كان الترقي في فهم الرسالة المنتظرة مصاحبا لأطوار تاريخ الشعب اليهودي – بني إسرائيل – فكان الإيمان بالمسيح كملك كلما ضعفت الدولة المسيطرة في فلسطين وتعاظم الأمل في الثورة عليها والاستقلال عنها، ويزداد الأمل في المسيح الهادي المخلص كلما استحكم سلطان الغالبين بدا الأمر في الخروج عليهم بقوة السلاح بعيد عسير، فلما سقطت فلسطين في أيدي الرومان عام ٦٥ ق.م تضائل الأمل في قيام الدولة وساد الأمل في انتظار المسيح المخلص والبعثة الروحية[١]. وهو ما يفسر عداء بعض نحل اليهود للمسيح عليه السلام فقد كانوا يعتقدون في مسيح ملك وليس في مسيح هادي مخلص .

٢) تأثير الثقافة السائدة على الفكر الديني:

يذكر الأستاذ العقاد[٢] أن النظرة العالمية للأمور كانت هي المسيطرة في عصر ميلاد المسيح فقد كثرت الأديان والعقائد[١] التي دان بها الناس في ظل الإمبراطورية الرومانية وكثر

([١]) انظر، الأستاذ/ عباس محمود العقاد، حياة المسيح، دار نهضة مصر ٢٠١٥،ص ٢٩، ٣٠.

([٢]) أنظر، الأستاذ/ عباس محمود العقاد، المرجع السابق، ص ٦٦.

الجدل الفلسفي فتناول الفلاسفة والمفكرون البحث فيها، بعد انتقال مدارس الحكمة والعلم إلى الإسكندرية وتنوع مذاهب العلماء والمفكرين فيها، فكان لذلك أثره في تعود الناس أن ينظرون للأمور نظرة عالمية وخاصة بين أهل الدرس والتأمل والمطالب الروحية، وكان لهذا أثره في أمرين: **الأول:** هو فكرة عالمية المسيحية التي تكفل تلاميذ المسيح عليه السلام بنشرها بين الناس. و**الثاني:** تأثير المسيحية على الإمبراطورية الرومانية ذاتها رغم أنها أي المسيحية مجرد تعاليم روحية وليس لها في نطاق الشريعة جديد– كما سنري بعد– حتى دانت بها الإمبراطورية الرومانية فيما بعد.. بعد أن كان تأليه القيصر هو السائد منذ عهد أغسطس.

٣) التأثيم الديني بين اليهودية والمسيحية:

ترتب على الجمود الذي سيطر على الشريعة اليهودية، وخاصة بعد أن سيادة التفسير الحرفي لنصوص التوراة وعدم الانشغال بالمعاني الحقيقية للشريعة أن تم تفريغ الشريعة اليهودية من محتواها مما شكل السبب الأساسي لثورة السيد المسيح عليه السلام ضد اليهود الذين اعتنقوا فكرة التطبيق الحرفي لنصوص التوراة تاركين جانب المعني الحقيقي للشريعة[٢].

وجاءت المسيحية بأمور عقائدية تختلف في فحواها ومضمونها عن اليهودية، وأحالت إلى أحكام العهد القديم(التوراة) في مجال الشريعة[٣]،وتعتبر هذه الأحكام هي الشريعة التي يجب إتباعها، غير أن أحكام هذا العهد وخاصة الوصايا العشر كانت قد اهتمت بالنواهي، ولم تحدد أو تقرر جزاء مخالفة هذه النواهي، ولم تضف المسيحية جديدا في هذا الشأن،غير أنها ساهمت بشكل كبير في تطوير الجانب الأخلاقي، وتهذيب الصورة التي أصبحت عليها عند اليهود.

---

(١) فقد كان تعدد الأعراق داخل الإمبراطورية الرومانية وتعدد الأديان والنحل من أهم أسباب الصراع الفكري بل والسياسي داخل الإمبراطورية ولا أدل على ذلك من أن أعظم الثورات التي قامت قبل ميلاد المسيح كانت لأسباب اجتماعية واتخذت من الدين لواء لها في ترويج أفكارها حتى بات الأمر يهدد كيان الإمبراطورية، والمثال الأشهر لذلك ثورات العبيد وخاصة في موجتها الثالثة بقيادة سبارتاكوس الذي استطاع أن يجمع في دعوته ضد الدولة الرومانية سبعين ألفا من العبيد يقهر بهم جيوش روما حتى استطاع بومباي أن يقضي على هذه الثورة، بل لقد سبق سبارتاكوس عبد آخر في صقلية سنة ١٤٣ ق . م هو أونس استطاع أن يقيم لنفسه عرشا في صقلية استمر لمدة عشر سنين، وقد تجلي أونس لأصحابه في صورة النبي المرسل وفي شارة المتوج بيد الله فكانت الصبغة الدينية هي المسيطرة في كل الحركات والثورات الاجتماعية داخل الإمبراطورية الرومانية والتي تدل دونما شك عن الصدع الكبير في البنيان الاجتماعي لهذه الدولة الذي جعل الأرقاء والمسخرين ينظرون لمجدد روما نظرة الحقد ويجازفون بالحياة ليهبطوا بها إلى الحضيض .

للمزيد أنظر، العقاد: حياة المسيح،مرجع السابق ص ٥٦، ٥٧.

(٢) نفس المعني أنظر، د. حسن عبد الحميد، المرجع السابق، ص ٤٢٨.

(٣) حول مزيد من التفصيل لهذه الفكرة أنظر مؤلف القمص عبد المسيح بسيط أبو الخير: قانونية أسفار العهد القديم، صحة ووحي العهد القديم،مطبعة بيت مدارس الأحد، الطبعة الأولي،٢٠١٤ ص ٥٩ وما بعدها

فالمسيحية لم تأت بجديد في جانب الشريعة ولكنها أيضا لم تلتزم كلية بذات المفهوم الخاص بالقانون الإلهي الوارد في أسفار العهد القديم لدي اليهود. فقد مزج المسيحيون فكرة القانون الطبيعي بالقانون الإلهي وذلك للاستفادة منه على صعيدين:

الأول: وهو صعيد عقائدي تمثل في مواجهة اليهود الذين ينظرون إلى الإله على أنه خاص بهم وأنه اختارهم دون سواهم من البشر[١] ليكونوا شعبه المختار، والذين كانوا يمثلون الخطر الحقيقي على العقيدة المسيحية في القرنين الأول والثاني من عمر المسيحية، وكذلك في مواجهة حركة إحياء الوثنية الأفلاطونية، فمنذ القرن الثاني نجحت كنيسة الإسكندرية في تجاوز أصولها اليهودية وركزت على تعليم مبادئ الدين المسيحي[٢].

الثاني: هو الظروف السياسية فقد كان للظروف التي مرت بها المسيحية في عهدها الأول من اضطهاد وعمليات القتل والقمع التي قام بها الرومان قبل المسيحيين أثر كبير في ظهور فكرة القانون الطبيعي، حيث لم يكن من المنطق مقاومة عنف أكبر إمبراطورية في ذلك الزمن فخضعت المسيحية في ضوء الحدود التي تسمح بها مقولة المسيح عليه السلام "أعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"[٣].

ومع الوقت كان على الآباء إقناع المسيحيين بواجب الطاعة للحكومة الكافرة، لذلك اتجه الآباء الأوائل للكنيسة إلى فكرة القانون الطبيعي، للإثبات هذا الواجب[٤]؛ واستعملوا كلام السيد المسيح للحاكم الروماني حينما قال له: "**سوف لا يكون لك أي سلطة على إذا لم تكن هذه السلطة معطاة لك من أعلى (من عند الله)، وهذا معناه حسب القديس بولس: "أن الخضوع للسلطة حتي ولو كانت كافرة أو دنيوية هو خضوع لله أي هو عمل عقائدي**"[٥].

وترتب على هذه النزاعات أن تحول اهتمام رجال الفكر المسيحي من الاهتمام بجوانب الشريعة وتفسيرها في ضوء العقيدة الدينية التي جاء بها المسيح إلى مجرد الدفاع عن تصوراتهم العقائدية المختلفة وخاصة فيما يخص طبيعة السيد المسيح، والتصدي لليهود فيما يخص ادعائهم أن القانون الإلهي المكتوب (التوراة) الوارد في العهد القديم هو خاص ببني إسرائيل (اليهود)، وحدهم، لأنهم شعب الله المختار. فكانت محاولات المفكرين المسيحيين للمزج بين القانون الإلهي

---

(١) د/ حسن عبد الحميد: فكرة القانون الطبيعي الكلاسيكي وفكرة القانون، دار النهضة العربية ١٩٩٦ ص٧٤.

(٢) جون مارلو: العصر الذهبي للإسكندرية، ترجمة نسيم مجلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، ٢٠١٢،ص ٢٦٧،٢٦٦.

(٣) إنجيل متى الإصحاح ٢٢ آية ٢١ .

(٤) د. حسن عبد الحميد: فكرة القانون الطبيعي الكلاسيكي وفكرة القانون، مرجع سابق ص ٧٥.

(٥) راجع، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية الإصحاح ١٣ الآيات ١: ٧

والقانون الطبيعي لتبرير عالمية العقيدة الجديدة في مواجهة الجمود اليهودي، ثم لتبرير الخضوع للقانون الإنساني(القانون الروماني)، وللحاكم الكافر(الإمبراطورية الرومانية). وأهم ما نلحظه في هذه الفترة هو تكون النظام الكنسي بما ساهم في وجود القانون الكنسي بما كان له من دور في تطور فكرة الإثم في الغرب بصفة عامة.

٤) الشريعة في المسيحية:

إن أهم ما يميز المسيحية أنها لم تأت بشريعة جديدة تخالف تلك التي شرعها الله تعالى لليهود في التوراة بل احتوي الكتاب المقدس على أسفار العهد القديم إلى جانب أسفار العهد الجديد، وذلك تأكيدا على أن المسيحية ليست شريعة جديدة بل تقوم على أحكام الشريعة التي حوتها أسفار العهد القديم الخاصة باليهود، وفي تفسير ذلك، قرر الأستاذ/ العقاد إلى أن فساد الحالة الاجتماعية والدينية في عصر ظهور المسيح كانت تلزمه الرسالة ولكنها لا تلزم لتأتي بمزيد من الشريعة، ولا بمزيد من تطبيق الشريعة وإنما تلزم الرسالة في أمثال ذلك العصر لتعطي العالم ما يحتاج إليه وتنقذ ضحاياه، فجاء المسيح لينقذ ضحايا الجمود والمادية برسالته الروحية داعيا إلى التسامح الإنساني، فرفض أن يكون قاضيا أو حسيبا'أو أن يكون لديه تطبيق جديد لتلك الشريعة، ولكنه انتهج أسلوب الأدب والمثل العليا وليس أسلوب النصوص والقوانين[1].

([1]) عباس محمود العقاد: حياة المسيح، مرجع سابق، ص ١٣٦: ١٤٣.

المبحث الثاني

فكرة التأثيم لدى فلاسفة المسيحية

ساهمت أفكار الفلاسفة المسيحيين بشكل كبير في بلورة فكرة الخطيئة – في قواعد القانون الكنسي – كأساس للإثم، ولكنها ظلت –أي تلك القواعد – بشكل كبير مجرد مستوي روحي يجب الالتزام به، ولم يتضمن ثمة جزاءات لمخالفته. **فالقديس أوغسطين** يقرر أن جوهر القانون المسيحي ألا يكون مزودا بجزاء، وهذا ما يجعل القانون(الإلهي)صالحا للتعايش مع القوانين الوضعية للدولة فلا يتعارضان ولا يتقابلان لاختلاف نطاق كل منهما، ويرى أن العدالة المسيحية هي مستوي روحي يقتضي التزام القانون الإنساني واحتقاره في آن واحد بل ويذهب لأبعد من ذلك فيقول أن القانون الإنساني هو نظام لعبيد الخطيئة[١]. وهكذا نجد الاستسلام التام المتناقض مع المذهب الفكري عند أوغسطين لمجرد التدليل على صحة مذهبه في دمج القانون الإلهي والقانون الطبيعي فيتناسى مفهوم القانون الإلهي الوارد في العهد القديم من الكتاب المقدس، لكون هذا المفهوم على حسب قول اليهود خاص بهم وحدهم، ويحاول أن يوجد مفهوما جديدا للقانون الإلهي خارج الكتاب المقدس من خلال دمجه لفكرة القانون الإلهي أو مزجها مع فكرة القانون الطبيعي، ليستخلص مفهوما جديدا، ورغم أن هذا المفهوم الجديد، مجرد مفهوم فلسفي محض، فإنه لا يحاول التعرض لتفسير القانون الإلهي الوارد في العهد القديم، في ضوء المفهوم الجديد، ويذهب بعيدا، فيستسلم للقانون الوضعي رغم عدم اعترافه به، بل ورغم التسليم بظلمه، ويقتصر على محاولاته في إثبات تطابق القانون الطبيعي مع التشريع الإلهي ويؤكد على ضرورة إخضاع كل تشريع إنساني للقانون الإلهي بالمفهوم الذي انتهي إليه[٢]. ويلجأ إلى بناء نظريته في المدينة المثالية (مدينة الله) ويقرر أن قوانين الدولة ينبغي أن تعمل في خدمة مدينة الله أو بالأحرى في خدمة الديانة المسيحية، فإن كنا لا نستطيع أن نفرض على أحد أن يحب الله فينبغي على الدولة أن تعاقب الأشقياء، وهكذا تكون قوانين الدولة من أدوات تحقيق الشريعة[٣].

ويلاحظ أن القديس أوغسطين ورغم كونه من رجال الكنيسة إلا أنه يخرج فكرة التأثيم كلية من نطاق القانون الكنسي –الذي هو صدي للقانون الإلهي – ليجعلها مهمة القانون الإنساني (الوضعي) للدولة التي يجب أن تتكفل بعقاب الأشقياء، ويقتصر دور القانون الكنسي في أنه قانون أخلاقي يستهدف الوصول إلى مستوي روحي معين، ومن ذلك العهد نستطيع أن نقول أن

---

(١) د. محمد على الصافوري: مقدمات في المنطق .. مرجع سابق، ص٢٢٢، ٢٢٣.

(٢) فمن الأفضل أن تتوافق القوانين الوضعية للدولة مع العدالة المسيحية. أنظر، د. الصافوري: المرجع السابق ص ٢٢٤.

(٣) د. محمد على الصافوري: مقدمات في المنطق .... مرجع سابق ص ٢٢٤.

الكتاب المقدس قد توقف عن أن يكون مصدرا للحلول المناسبة لمواجهة الحاجات الاجتماعية الجديدة[١].

أما **القديس توما الاكويني:** بالرغم من نظرته للقانون الطبيعي نظرة كونية ساهمت في تطور هذا المفهوم، فقد كان أكثر توافقا مع رأيه – من القديس أوغسطين– عندما نظر للقانون الإنساني على اعتبار أنه من ضروريات النظام(الطبيعي)الكوني، وأخذ توما فكرة القانون الطبيعي وضمها إلى العقيدة الدينية ليقيم من خلال هذه المزاوجة (بين النظام الطبيعي والدين) قائمة بالفضائل. ولما كان القانون الطبيعي غير كاف لسد حاجات الجماعة، إلا أنه يتميز بميزة الاعتدال، فلم يحاول القديس توما أن يصوغ أو يضع قائمة بالقواعد ويسميها قواعد القانون الطبيعي لأن القانون الطبيعي عنده أوسع بكثير من ذلك. فالقانون الطبيعي عنده هو مبدأ ثابت إذا وضع موضع التطبيق سيتحول إلى حل عملي ملموس يرتبط بحالة محددة، وهذه الحلول متغيرة أما المبدأ فيظل ثابت. وهذه الحلول هي ما تتمثل في القانون الوضعي الإنساني، الذي يدور في فلك القانون الطبيعي، الذي يمثل الضمير الأخلاقي للإنسان، فيجب أن يكون عادلا ومحققا للغاية منه، وهو لا يكون كذلك إلا إذا خضعت الدولة للكنيسة "لأن كل سلطان فهو آت من الله" والكنيسة هي التي تمثل الله على الأرض. وبالتالي انتهي القديس توما إلى الاعتراف بالقانون الوضعي الإنساني شريطة خضوع الدولة للكنيسة لأنها تستمد سلطانها منها[٢]. فالقديس توما لم يتعرض أيضا لفكرة التأثيم وترك الأمر للقانون الوضعي الذي تقرره الدولة التي تخضع للكنيسة.

وهكذا يتأكد الانفصال التام بين الفكر المسيحي والشريعة الواردة في العهد القديم، اللهم إلا فيما يتعلق بالمسائل العقائدية التي تدخل في نطاق اللاهوت. فقد استهلكت الفكرة – مزج القانون الطبيعي بالقانون الإلهي – مجهود رجال الفكر المسيحي وترتب على ذلك أن بقي الجمود الذي سيطر على مفسري العهد القديم قائما في مجال الشريعة، وبالتالي تأكد انفصال المسيحيين عن الأحكام الشرعية الواردة بالتوراة، ليس عن عمد ولكن عن إهمال فقد طالت المعركة بين رجال الفكر المسيحي واليهود المنكرين للعقيدة المسيحية من جهة، وبين الوثنية الأفلاطونية من جهة

---

(1) **Michel Villey: La formation de la pensee juridique moderne, p .121 .**

مشار الية لدي الدكتور الصافوري: المرجع السابق ص ٢٢٧. وأغسطين في هذا الشأن لم يعط القوانين الوضعية الاهتمام اللائق بها لأنها لم تكن همه الأساسي،فقد كان هدفه الأساسي هو توجيه العقول والنفوس إلى القانون الإلهي، أو بمعني آخر العدالة المسيحية. أنظر، د. محمد على الصافوري: المرجع السابق، هامش ص ٢٠٧ . وأنظر أيضا: د. حسن عبد الحميد: فكرة القانون الطبيعي الكلاسيكي ..، مرجع سابق، ص ٧٩ .

(٢) د. الصافوري: مقدمات..، ص ٢٣٦: ٢٤٠. د. حسن عبدالحميد: السابق، ص ٢٩٦: ٢١٣.

ثانية، وبين ما مرت به الكنيسة من اضطهاد روماني، ثم الصراع بين السلطتين الدينية والزمنية من جهة ثالثة، ولكن كل هذا لا ينكر فضل رجال الفكر المسيحي في إرساء أسس العقيدة المسيحية والارتقاء بها كديانة عالمية. وكانت أفكار القديس توما الإكويني وراء إعادة اكتشاف القانون الروماني الذي كان قد اندثر بتأثير أفكار القديس أوغسطين – باعتباره قانون المدينة الكافرة – واستفادت الكنيسة من الفن القانوني الروماني في خلق القانون الكنسي[١]، فالمسيحية لم تتعرض للتشريع ولا للسياسة الاجتماعية لأنها نشأت في بيئة ترجع بشرائعها المدنية إلى الدولة الرومانية، وترجع بشرائعها الدينية إلى الهيكل اليهودي الذي يطلق اسم الشريعة على الدين كله[٢].

([1]) M. Villey, La formation de la pensee juridique moderne, op . cit., p.p.107 et S

مشار إليه لدي د. حسن عبد الحميد – فكرة القانون الطبيعي الكلاسيكي– مرجع سابق ص ١٩٤ .

([٢]) الأستاذ/ عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، دار نهضة مصر،ط ٢٠١٤ ص ١٧٠.

المبحث الثالث

التأثيم وفكرة الخطيئة في القانون الكنسي

على الرغم من أن المسيحية لم تتعرض للشريعة، سواء لأنها جاءت مكملة للعهد القديم الذي يحتوي على الشريعة أو لأنها تركت الأمور الدنيوية لينظمها قانون السلطة الزمنية للدولة الرومانية، أي تركتها للقانون الروماني، إلا أنه من الملاحظ وجود دور بارز للكنيسة في مجال التأثيم الديني حيث حلت الكنيسة محل الشريعة في مجال التأثيم[١]. وعلى ذلك نتناول في هذا المبحث: نشأة القانون الكنسي في المطلب الأول، ثم نتناول، التأثيم والخطيئة الدينة في القانون الكنسي في المطلب الثاني.

المطلب الأول

نشأة القانون الكنسي

تعريف القانون الكنسي:

ترجع أصول كلمة كنسي Canon إلى الكلمة الإغريقية Kanoon regula التي كانت تستعمل في القرون الأولى للمسيحية للتعبير عن قرارات المجالس التابعة للكنيسة، وقد استمدت الكنيسة قواعد هذا القانون من الكتاب المقدس والعرف وقواعد القانون الروماني بعد تعديلها وتهذيبها بما يتلاءم مع الأسس الخلقية والدينية التي قامت عليها المسيحية، بالإضافة إلى بعض النصوص التشريعية التي كانت تصدرها المجالس الكنسية. [٢]

ويعرف القانون الكنسي بأنه: مجموعة القواعد الكنسية أو مجموعة القوانين التي فرضتها السلطة الكنسية في الأمور المتعلقة بالإيمان والأخلاق والنظام.[٣] وعرفه البعض أيضا بأنه:

---

(١) ظل المسيحيون الأوائل وعلى مدار القرنين الأولين ينظر اليهم نظرة شك باعتبارهم دولة داخل الدولة هذه النظرة إلى جانب الأزمات التي مرت بها المسيحية دفعت الكنيسة لتنظيم شئونها ويذكر الأستاذ مارلو أن الكنيسة كانت تتكون من هيئة صغيرة نسبيا من المؤمنين على أعلى مستوي من التنظيم يرافقها هيئة غير متجانسة من الإخوة السياح Travellers Fellow تتزايد باستمرار وتزايد اتجاهات التكاثر عن طريق الانغلاق حول العقيدة وهذه الاتجاهات كانت تعكس أعراض لصراعات داخلية حول السلطة والمناصب أو تعكس فروق فكرية أصيلة أحيانا أخري وهو ما أدي إلى إصرار متزايد على النظام ومن هنا كانت نشأة القانون الكنسي كقانون روحي لمجتمع الكنيسة. أنظر جون مارلو: المرجع السابق، ص ٢٦٦.

(٢) د/ مصطفى سيد أحمد صقر: فلسفة وتاريخ النظم القانونية والإجتماعية، دون ناشر، دون سنة، ص١٨١. وأيضا:

J.GILISSEN: introduction historique au droit, Bruxelles, 1979. P 127.

(٣) انظر، د/ السيد العربي حسن: أصول القانون الكنسي دراسة في وقوانين الكنيسة الأوروبية (العصور الوسطى) دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩٩، ص ٩٩.==

مجموعة القواعد القانونية التي وضعتها الكنيسة الكاثوليكية، لكي تطبق على طائفة المسيحيين التابعين لها.[١]

مصادر القانون الكنسي:

تشير الكتابات الفقهية التي تناولت القانون الكنسي إلى وجود خمس مصادر للقانون الكنسي، هي: الكتاب المقدس، وقرارات المجالس الكنسية، وقرارات الأساقفة (البابوات)، والعرف الكنسي، أقوال الفقهاء (آباء الكنسية).[٢]

ظهور القانون الكنسي:

أسفر سقوط الإمبراطورية الرومانية عام ٤٧٦ عن قيام إمبراطورية جديدة استطاعت أن تحكم عالم واسع في جميع مناحي الحياة، وقد تميز النظام القانوني للإمبراطورية الجديدة بوجود دور واسع ورئيسي للكنيسة التي لم تكتف فقط بالسلطة الروحية الدينية، وما يرتبط به من جوانب قانونية تحكم مسائل العلاقات الأسرية والاقتصادية، بل امتد لجوانب السياسة (السلطة الزمنية) فخاضت حروبا ضد الملكية الأوروبية، لمحاولة اخضاع الملوك والأباطرة والأمراء لسلطان الكنيسة، ففشلت مرة ولكنها نجحت مرات عديدة، بعد استخدامها سلاحها (القانوني- الديني) البتار المعروف باسم الحرمان.[٣] فقد استعاض رجال الكنسية المسيحية عن عدم وجود قواعد قانونية في نصوص العهد الجديد بوضع قواعد قانونية تحكم علاقات المسيحيين ببعض وعلاقاتهم بالكنيسة في ظل الاعتراف بسيادة القانون الروماني كقانون الدولة الدنيوية على المسيطرة في تلك الفترة. وجرت العادة بعقد مؤتمر يحضره الأساقفة يتشاورون ثم يضعون القواعد، وكان أول مجمع في مدينة نيقية عام ٣٢٥ ميلادية، ثم توالت المجامع بعد ذلك سواء كانت عالمية أو محلية. [٤]

==F.L.Cross (Ed): The Oxford Dictionary of Christian church, Oxford Univ. press, 1991. P. 228.

(١) د/ مصطفى سيد أحمد صقر: المرجع السابق، ص ١٨٠.

(٢) حول هذه المصادر تفصيلا، د/ السيد العربي حسن: القانون الكنسي، مرجع سابق، ص ٩٩ – ١٨٥.

(٣) انظر: د/ السيد العربي حسن: أصول القانون الكنسي دراسة في وقوانين الكنيسة الأوروبية (العصور الوسطى) دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩٩، ص ٧.

(٤) وتوالى صدور القوانين، وأهم ما يعتبر مصدرا لشريعية الأرثوذوكس (مذهب الكنيسة المصرية) ما صدر عن البطريرك كيرلس وسمي كتاب "القوانين الخصوصية"، ثم وضع أحد رجال الكنيسة "الصفي أبو الفضل ابن العسال" مجموعة كاملة للفقه الأرثوذوكسي، وهذه المجموعة تعتبر أساس قانون الأحوال الشخصية للارثوذكس الصادر سنة ١٩٣٨ م والمعدل عام ١٩٥٥. د/ المرصفاوي: المرجع السابق، ص ١٩١ .

وكان من أهم العوامل التي ساهمت في ظهور القانون الكنسي حالة الاضطهاد السائدة في القرون الأولى من عمر المسيحية، حيث عم اضطهاد الأباطرة الرومان لمعتنقي المسيحية[١]، وإزاء ذلك لجأت الكنيسة إلى تنظيم نفسها بحيث تصبح هي وأتباعها في غنى عن الدولة، فأوجدت نظاماً رئاسياً متدرجاً لإدارة شئون الكنيسة، وبذلك نشأت سلطة الكنيسة . ولما كان القانون الروماني هو القانون الواجب التطبيق في أنحاء الإمبراطورية الرومانية، وهو قانون وثنى، فقد قررت الكنيسة أن تُخضع المسيحيين لقواعد أخرى تتمشى مع مبادئ عقيدتهم الجديدة، وهو ما أطلق عليه القانون الكنسي. وقد كان أول المجالات التي حكمتها قواعد القانون الكنسى هو مجال الأسرة، ثم تدرج الأمر ليصل التدخل إلى مسائل المعاملات بل وحتى إلى مسائل القانون الجنائي . وحينما أصبح الدين المسيحي دينا رسميا للدولة الرومانية، اعترف الأباطرة بسلطان الكنيسة والقانون الكنسي .[٢]

وقد وجد المسيحيون منذ البداية في تعاليم السيد المسيح بعض المبادئ التي يمكن اتباعها في حالة وجود نزاع بينهم، وقد لعبت هذه التعاليم دوراً هاما في حسم المنازعات التي كانت تثور بين المسيحين حيث كانوا يخضعون للسلطة القضائية للرؤساء الدينيين تجنباً لتدخل القضاة الرومان غير المسيحيين وعندما أصبحت المسيحية ديانة رسمية للدولة الرومانية تم الاعتراف باختصاص قضائي لمحاكم الكنيسة في الأمور التي تتعلق بالديانة وأيضاً في المنازعات المدنية التي ترفع إليها برضاء المتنازعين. وقد تزايد إقبال الناس على اللجوء إلى المحاكم الكنسية لعدة عوامل، هي:

١- أنها كانت تطبق قواعد قانونية تتفق مع ضمائر المسيحيين .

٢- أنه كان من الشائع ذلك العصر عدم تمكن القضاة المدنيين من أحكام القانون.[٣]

٣- عدم الاطمئنان إلى ضمائر القضاة؛ نظرا لاستمرار حالة الشك -بصورة مغايرة - إذ انتقلت حالة الشك التي كان ينظر بها إلى معتنقي المسيحية في بداية عهدها والتي أدت إلى اصدار القوانين التي تقرر اضطهاد المسيحيين، كما فعل دقلديانوس[٤]، وتحول هذا

---

(١) راجع في شأن ذلك تفصيلا: رسالتنا للدكتوراة: مرجع سابق، ص ٢٢٢ .

(٢) د/ السيد فودة: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ٧٦.

(٣) د/ السيد فودة، المرجع السابق، ص ٧٦.

(٤) يذكر أن الإمبراطور فاليريان أصدر مرسوما عام ٢٥٧ م ضد رجال الدين المسيحي بمنع العبادة المسيحية وألزمهم بتقديم الذبائح إلى الآلهة الوثنية، ولما وجد أن هذا المرسوم غير ذي فاعلية، فأصدر مرسوما آخر عام ٢٥٨ م تضمن عقوبة القتل لكل رجل دين مسيحي لا يذعن للأوامر الإمبراطورية،== ==وعقوبة مصادرة الأملاك والتجريد من الرتب العسكرية لك من يؤمن بالمسيحية. انظر: د/ السيد العربي حسن: المرجع السابق، ص ١٧.

الشك – بعد اعلان الديانة المسيحية ديانة رسمية للدولة الرومانية– ليسيطر على معتنقي المسيحية تجاه موظفي وحكام ومسئولي الدولة الرومانية، إذ أن أغلبهم قد أعلن اعتناقه المسيحية جراء قرارات ثيودوسيوس الذي عاقب كل من لم يعتنق المسيحية.[١]

٤– الهروب من الرسوم القضائية الباهظة التي كانت تحصلها المحاكم المدنية .

وإزاء تدهور القضاء المدني خاصة في العصور الوسطى امتد القضاء الكنسي ليشمل المسيحيين وغير المسيحيين، وهكذا فتح الباب أمام القضاء الكنسي طوال العصور الوسطى، وظل الحال كذلك حتى صدرت القوانين الغربية الحديثة وبها أثر من مبادئ المسيحية والقانون الكنسى.[٢] ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي تجلى الدور السياسي والقانوني للكنيسة. الميلادي، فأصبحت الكنيسة هي الدولة وحل البابا محل الإمبراطور الروماني. بعد أن أدخلت الكنيسة التعليم القانوني الكنسي في مدارسها، واستعارت الكثير من قواعد القانون الروماني والقانون الجرماني، بل واستغلت حركة احياء القانون الروماني التي ظهرت في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي مع ظهور الفقهاء العظام مثل روفينوس وأيفو وجراتيان وبورشار، وغيرهم،

كما شن الإمبراطور دقلديانونس حملة ضد المسيحيين بعد حوالي سبعة عشر سنة من اعتلائه العرش، ويرجع البعض سبب ذلك إلى أن زوجته وابنته كانتا من المؤمنين بالمسيحية. ففي شهر فبراير من سنة ٣٠٣م أصدر دقلديانوس أمرًا إمبراطوريًّا يوجب اتخاذ الإجراءات التالية ضد معتنقي الديانة المسيحية :

١) عزل وطرد جميع الموظفين والضباط المسيحيين من الوظائف والجيش.

٢) تدمير الكنائس المسيحية.

٣) مصادرة الكتب المسيحية وحرقها.

ثم أتبع ذلك فأصدر أمرًا آخر ينص على:

١) سجن جميع المسيحيين.

٢) إكراههم على السجود لتمثال الإمبراطور.

وفي عام ٣٠٤ ميلادية أجبر كل المسيحيين على عبادة الإمبراطور والسجود لتمثاله، وأمر بقتل كل من يخالف ذلك. وازداد الاضطهاد في زمن جاليروس الذي تولى بعد دقلديانونس، فأتم الاضطهاد بإقامة المذابح للمسيحيين بدون عدل ولا رحمة، وأرغم جميع المسيحيين على تقديم النحور للإمبراطور، ووصل الأمر إلى أن الأطعمة التي كانت تباع في الأسواق كان يجب أن تمزج بخمر الذبائح الوثنية. انظر: رسالتنا للدكتوراة، مرجع سابق، ص ٤٩٩ وما بعدها . د. شحاتة محمد إسماعيل: وجه مصر في عصري البطالمة والرومان من عصر الاسكندر إلى عصر دقلديان، دون ناشر، ٢٠٠١،، ص ٤١٤، ٤١٥.

(١) حيث أصدر ثيودوسيوس الأول في عام ٣٩١ ميلادية قرارًا باعتبار المسيحية هي الدين الرسمي للدولة واضطهاد ما عداها من ديانات، فتحول العديد من سكان الإمبراطورية إلى المسيحية تحت تأثير هذا القرار. راجع رسالتنا للدكتوراة، مرجع سابق، ص ٢٢٦ وما بعدها.

(٢) د/ السيد فودة: المرجع السابق، ص ٧٧ .

وأصبح للكنيسة قانونها الخاص[١] الذي لم يعد قاصرا على المؤسسات الدينية ورجالها التابعين للكنيسة بل تعدى ذلك إلى أفراد الشعب، ومن هنا ظهر الصراع بين القانون الكنسي والقانون الإمبراطوري وكلاهما كان يحكم المجتمع الأوروبي.[٢]

المطلب الثاني

التأثيم وفكرة الخطيئة الدينية

ماهية الخطيئة: الخطيئة بصفة عامة (معصية) وخطأ أخلاقي صادر عن إرادة شريرة وينطوي على عصيان لوصايا الله[٣]، فهي فعل رزيل أو شرير، أو فعل مضطرب أو متمرد، أي فعل ضد النظام الذي تتطلبه طبيعة الإنسان العاقلة. والرزيلة تعارض الفضيلة، والفعل يكون فاضلا إذا اتفق مع طبيعة الإنسان العاقلة، والمقصود بالطبيعة هنا تلك التي تضع الكائن في نوعه المناسب أو ترتب الموجود في النوع الخاص به[٤]. وللوقوف على مفهوم الخطيئة في الفكر المسيحي يجب التعرض لمفهومها عند القديسين الشهيرين أوغسطين، وتوما الاكويني.

فالقديس أوغسطين يري أن الخطيئة هي الكلام أو الفعل أو الرغبة ضد القانون الأبدي . أما **القديس توما** فيذهب لتعريف الخطيئة أنها مخالفة العقل لأن ما يجعل الإنسان فاضلا في

---

(١) وقد مر القانون الكنسي بمرحلتين رئيسين، الأولى وتشمل الفترة السابقة على القرن الثاني عشر الميلادي، والثانية تشمل الفترة من القرن الثاني عشر الميلادي وحتى نهاية القرون الوسطى. فكانت قواعد القانون الكنسي في المرحلة الأولى يغلب عليها الطابع الروحي، كما كانت مفرقة، بعضها صادر عن المجامع المقدسة، وبعضها صادر عن البابوات، حاول البعض تجميعها، وأشهر المجموعات القانونية الكنسية في تلك الفترة، تلك المنسوبة لدايونسيس حوالي عام ٥٠٠ ميلادية، والتي أصبح لها أهمية كبيرة في الغرب بعد أن أدخل عليها البابا هارديان بعض التعديلات سنة ٧٩٤ ميلادية وأقرها شارلمان عام ٨٠٢ م وأصبحت بذلك قانونا رسميا في الإمبراطورية الرومانية. راجع: د/ السيد العربي حسن: المرجع السابق، ص ٨٦.

(٢) د/ السيد العربي حسن: القانون الكنسي، مرجع سابق، ص ٨.

(٣) ويقول ليبنتز الخطيئة شر أخلاقي، ويؤكد لالاند اختفاء هذا المصطلح من القاموس الفلسفي وانحصاره في المجال الديني. أنظر، دكتور مراد وهبة: المعجم الفلسفي،مرجع السابق، ص ٣٣٤. وهي ضد الفضيلة التي تعني الزيادة والوفرة في النفس وهي وسط بين الإفراط والتفريط فكلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما محمودة، المرجع نفسه، ص٥١٤، والفضائل عند أفلاطون هي الحكمة والشجاعة والعفة والعدل، وعند المسيحيين هي الإيمان والرجاء والمحبة، المرجع نفسه، ص١٠٤ . وحول أسباب الخطيئة وكيفية تجنبها في المسيحية أنظر، عوض سمعان، أسباب الخطية ووسائل تجنبها والنهوض منها، لجنة خلاص النفوس للنشر،مطبعة الخلاص ١٩٨٩ .

(٤) أنظر إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط،ترجمة وتعليق: أ.د إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١ ص ٣٦٦: ٣٨٢.

نظره هو أن يفعل وفقا لطبيعته أي وفقا لعقله. وإذا كان القانون الإلهي هو ما يحكم القانون الأبدي (عند أوغسطين) والطبيعة أي العقل (عند توما الاكويني)، فإنه – وعلى حد قول الفيلسوف الفرنسي إتين جلسون– من الأفضل أن نعرف الخطيئة بأنها تعارض القانون الذي يحكم الطبيعة ويسيطر عليها، أفضل من تعريفها بأنها تعارض الطبيعة التي يحكمها هذا القانون، وما دامت الطبائع هي طبائع لأن الله جعلها كذلك فإن عصيانها أو الانحراف عنها يعني انتهاك القانون الذي وضعه الله فيها ومن ثم فإن استقامة الفعل البشري تقاس بمدى اتفاقه مع الإرادة الإلهية[١].

ويختلف النظر للخطيئة بين الفلاسفة المسيحيين ورجال اللاهوت، فالفلاسفة يرونها ضد العقل الذي يمثل الضمير الأخلاقي (القانون الإلهي الطبيعي)،ورجال اللاهوت يعتبرونها خرقا للقانون الإلهي الذي هو وصايا الرب، وإذا نظرنا إلى القانون الإلهي وهو ما يمثله الضمير الأخلاقي الذي يمثله العقل، فإن عصيان العقل هو عصيان لله[٢] فهما يتفقان وإن اختلفت النظرة. وعلى ذلك فأن الخطيئة كما تصورها المسيحيون هي خرق وتحطيم النظام الإلهي، فالإنسان حين يخطئ يحطم ما لا يستطيع خلقه مرة أخري[٣]،لذلك كان اهتمام الكنيسة بعقاب المخطئين وإن اتخذ العقاب طابعا تأديبيا. وقد اختلفت درجة الإثم باختلاف نوع الخطيئة، وكانت أكبر الخطايا دوما بعد الكفر، هي الهرطقة والبدعة وكل انحراف عن الإيمان السليم، وكانت العقوبات على هذه الخطايا إما الطرد من جماعة المؤمنين أو إسقاط درجة الكهنوتية مهما بلغ علوها، وكان الآباء قد وضعوا قاعدة تقضي بعدم جواز توقيع أكثر من عقوبة واحدة على خطيئة واحدة ويستثني من ذلك، الراهب الذي يهرطق فيسقط من رهبنته وكهنوته[٤] معا إذا هرطق ويطرد من جماعة المؤمنين فتوقع عليه ثلاث عقوبات لا واحدة فحسب. وهناك عقوبات كنسية أخري توقع على الخاطئين وهي الحرمان من دخول الكنيسة، والحرمان من التناول، والطرد من جماعة المؤمنين ويكون الحرمان لمدة معينة يجب خلالها أن تتأكد توبة الخاطئ. وكانت هناك

---

(١) إتين جلسون، المرجع السابق، ص ٣٦٨

(٢) نفس المعني عند إتين جلسون، المرجع السابق، ص٣٧٠

(٣) إتين جلسون، المرجع السابق، ص ٣٨٠.

(٤) الرهبنة والكهنوت درجات متداخلة داخل النظام الكنسي، فالرهبنة هي الأصل والكهنوت فرع منها، وتشمل درجات الرهبنة داخلها على درجات الكهنوت، فالرهبنة خمس درجات رئيسية هي، كاهن، قس أو قمص، أسقف، مطران، بطرك، وتشمل درجات الكهنوت على الدرجتين الأولي والثانية فقط (كاهن، قس أو قمص) دون باقي الدرجات، والفارق الأساسي بين الطائفتين (الكهنوت والرهبنة) هو في حياة الانعزال والبتولية، فالراهب يعيش في حياة انعزالية ويقضي حياته بتوليا، لا يتزوج أبدا، أما الكاهن فيتزوج، ويكون أكثر خلطة بالمجتمع.

درجات للتوبة. وقد عرفت هذه الدرجات تحت مسمي نظام الخوارس والذي يتدرج التائب في درجاته حسب ما أصبح عليه حاله من التوبة[١]. حيث كان السائد أن القانون الطبيعي(أو القانون الإلهي) يطبق على الإنسان قبل السقوط أو ارتكاب الآثام الشرعية، ولكن الإنسان الخاطئ كان يحتاج إلى نظام مختلف، نظام قيود.[٢] فالقانون الكنسي اكتفي بتأثيم ما تعلق بأمور العقيدة في إطار فكرة الخطيئة الدينية، التي ظلت محصورة في إطار القانون الإلهي الوارد في الكتاب المقدس مع الاتجاه إلى التفرقة بين التعاليم الأخلاقية للكتاب المقدس، وهي ذات صدى أبدي، وبين التعاليم الصوفية أو التعليم الطقوسية التي كانت تنطبق على المواقف التاريخية وهي قابلة للتغيير، وقد اعترف رجال القانون الكنسي بإمكانية التغيير حتى في بعض تعاليم القانون الأخلاقي، وذلك في إطار اتجاههم لربط القانون بالعقل البشري.[٣] أما ما تعلق بالجرائم والعقوبات فقد ترك أمره إلى السلطة الزمنية (الدولة) تتولي تأثيمها والعقاب عليها في قوانينها. وإن كان العقاب يتم في بعض الحالات بمباركة الكنيسة كما في جرائم الهرطقة والكفر. وقد تأثر القانون الكنسي بالفن القانوني الروماني بعد إحيائه على أثر أفكار القديس توما الاكويني مما ساهم تطوير القانون الكنسي، فمنذ القرن السابع عشر الميلادي مزجت الكنيسة الغربية فكرة الإيمان بالنظام الاجتماعي[٤] الذي ساهم بشكل كبير في بلورة فكرة الخطيئة

---

(١) وكان هذا النظام يمتد لعدة سنوات قد تصل إلى عشرين عاما يتدرج خلالها التائب في درجاته، وهذا النظام نظام قاسي جدا ومن الصعب احتماله في العصر الحالى فقد ألغي من كل الكنائس في العالم، وهذه الدرجات هي:

١) درجة الباكين خارج الكنيسة: وهؤلاء لم يكن يسمح لهم الدخول للكنيسة مطلقا ويبقون في فنائها الخارجي يلبسون المسوح متذللين ويتضرعون للداخلين والخارجين أن يصلوا من أجلهم.

٢) درجة السامعين أو الموعوظين: وهؤلاء يبقون في دهليز في آخر الكنيسة يسمعون العظة ثم يخرجون فلا يسمعون صوت صلاة القداس، وكان يسمح بدخول اليهود وباقي الأمم وقبل الصلاة يخرجون جميعا

٣) درجة الراكعين: وهم الأقرب إلى التوبة ومكانهم داخل الكنيسة اقرب للمؤمنين، وكانوا يحضرون ما يسمح به من وعظ ويركعون قبل خروجهم ويصلي الأسقف أو الكاهن عليهم وبصرفهم فلا يحضرون قداس القديسين ولكنهم بعد أن يقضوا فترتهم يشتركون في الصلاة.

٤) درجة التائبين المشاركين في الصلاة: وهي أخر فترة يقضيها التائبين في قانون التوبة يسمح له بالتناول وتسمح له الكنيسة بتقديم قرابينه أنظر، دكتورة إيمان السيد عرفة، المرجع السابق، ص ٢١٦:٢١٧.

(٢) د/ السيد العربي حسن: المرجع السابق، ص ٣٦.

(٣) د/ السيد العربي حسن: المرجع السابق، ص ٣٣- ٣٤.

(٤) أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، الجزء الثالث، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، تقديم: عبادة كحيلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠١٥، ص ١٧٢.

كأساس للإثم والمسئولية وربط الإثم بالنية فمن يرتكب الجريمة لا يكون آثما إن لم تتوافر لدية نية الإجرام، وقد كان لهذه الأفكار أثرها في الفكر الغربي فيما بعد[١]. وقد اتضح تأثير الفكر الكنسي بصورة خاصة في تأثيم تجاوز حدود الدفاع الشرعي، إذ أنه وفقا للثابت من كلام السيد المسيح[٢] يجب التسامح وعدم رد العدوان، فنادت الكنيسة بأنه يجب أن يكون هناك تسامح أو على الأقل تعادل بين الاعتداء ورد الاعتداء بما ساهم في ضبط فكرة الدفاع الشرعي.

وقد قامت الكنيسة – منذ العصور الوسطى وحتى قيام الثورة الفرنسية– بدور هام في تجريم بعض الأفعال التي تعتبر معاصي دينية، مثل معاشرة المرأة الحرة لأرقائها، وساهم أيضا الفكر الكنسي في تشديد العقاب على بعض الجرائم مثل الزنا وزواج المحارم بجعل العقوبة عليها الإعدام بدلا من النفي والمصادرة[٣]. كما كان للكنيسة دورها الأبرز في تجريم الهرطقة والكفر والمساس بالذات الإلهية، وتدنيس الأماكن المقدسة، وكذلك سرقة الأشياء والأموال المقدسة، وعوقب على هذه الأفعال بأشد العقوبات وهي عقوبة الإعدام، وشدد العقاب على دعاة الهرطقة فكانت تطبق عليهم عقوبة الإعدام ومصادرة الممتلكات، وجرائم الإلحاد وعبادة الأصنام والسحر، واستنادا للفكر الكنسي تم تجريم الشعوذة والتنجيم وتفاوتت العقوبة بشأنها بين الحبس والأشغال الشاقة والإعدام، وظهر الدور الأبرز للكنيسة في تأثيم وتجريم الهرطقة، خاصة مع إنشاء محاكم التفتيش التي أقامتها البابوية منذ القرن الثالث عشر الميلادي على أثر تطور تعاون الدولة والكنيسة– والذي بدأ منذ القرن الحادي عشر الميلاي – في مواجهة الهراطقة، فظهرت سلطة الكنيسة في التجريم بصورة مباشرة حيث اتخذ مجمع لاتران الكنسي الثالث برئاسة البابا إسكندر الثالث عام ١١٧٩ قرار بملاحقة الهراطقة ومصادرة أموالهم، وتوقيع العقبات الجنائية عليهم[٤].

وهكذا ظهرت الكنيسة بأنها السلطة الدينية التي تمثل الله في الأرض، فلم تتعرض – حتى نهاية القرن الثاني عشر– لمسائل التجريم والعقاب تاركة إياها للسلطة الزمنية القائمة، واتجهت لتنظيم شئون جماعة المؤمنين داخلها، وتمثل ذلك في بلورة فكرة الخطيئة كوجه آخر لفكرة الإثم، ولم تستخدم العقوبات القاسية مع أبنائها بل كان العقاب تأديبيا لتجذب الساقطين في الخطيئة نحو التوبة، فالقانون الكنسي هو مستوي روحي لجماعة المؤمنين – كما سبق وأن ذكرنا – فلم

---

(١) د. محمد جمال عيسي: تطور مفهوم المسئولية الجنائية، دار النهضة العربية ٢٠٠٩ ص ٦١.

(٢) " لا تقاوموا الشر، بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا، ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا، ومن سخرك معه ميلا واحدا فاذهب معه اثنين..." انجيل متى، الإصحاح الخامس، الآيات من ٣٨ : ٤٢.

(٣) كانت عقوبة المصادرة بمقدار نصف الممتلكات في زنا غير المحصن، وثلث الممتلكات ونصف الدوطة في زنا المرأة المتزوجة والجلد إذا كان المذنب من الطبقة الدنيا في المجتمع.

(٤) أنظر، د/ فادي عاطف شحاته معوض: المرجع السابق، ص ٢٦: ٣٣ .

تتساهل الكنيسة في ثوابتها فالتزمت الوصايا العشر الواردة في العهد القديم ولم تبح أو تصفح عن القتل إلا في حالات ثلاث هي حالة الحرب العادلة، وحالة الدفاع عن النفس، وحالة تنفيذ حكم من محكمة عليا. فحتى القتل الرحيم(القتل بدافع الشفقة)حرمته الكنيسة ولم تقل بإعفاء فاعله من العقاب. وقد كانت الكنيسة حاسمة في معاملة المؤمنين على خطاياهم الكبيرة بعقوبات علنية، وقد كان القصد من العقاب أن تحتفظ الكنيسة بقدسيتها وأن يرتدع الخطاة[1].

([1]) أنظر، دكتورة إيمان السيد عرفة: فلسفة النظم العقابية، مرجع سابق ص ٢١١،٢١٢.

الفصل الرابع
التأثيم في الشريعة الإسلامية

تمهيد وتقسيم:

يعد الإسلام هو خاتم الأديان السماوية، ومفهومه مفهوم أخلاقي بحت يعتمد على التحرر الفكري وليس على الجمود العقائدي[١]، ويعتمد على الكتاب والسنة في بيان أحكامه. فمصدر الأحكام والتشريع في الإسلام هو مصدر إلهي فالقرآن[٢](الكتاب) هو القانون الإلهي المنزل لفظا ومعني من عند الله عز وجل، والسنة[٣] تعود بمعانيها إلى الله أما اللفظ فهو من عند الرسول صلي الله عليه وسلم، ولكليهما (الكتاب والسنة) ذات المرتبة في التشريع وإنزال الأحكام لقوله تعالى: "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى"[٤]، فمصدر الشريعة الإسلامية واحد هو الله تعالى. لذلك اتسمت بالمرونة لتساير تغير طباع الناس على مر العصور، ولهذا يجب دوما العودة للروح والعقل وليس للفظ والعبارة عند تفسيرها،فالإسلام هو تطبيق سليم لأحكامه على ضوء العقل والمنطق[٥].

وتدور هذه الأحكام بين أركان الإسلام وضرورياته؛ فأركانه هي الإيمان بالله والصلاة والصيام والزكاة والحج، وضرورياته (مقاصده)التي أجمع الفقهاء عليها هي حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال. فالشريعة تجمع بين دفتيها الأحكام العقائدية، والأحكام الشرعية لشئون المعاملات والعلاقات، سواء ما تعلق منها بالعقيدة "علاقة الفرد بربه" أو بالمعاملات" علاقة الأفراد فيما بينهم وعلاقتهم بالمجتمع".

فقد جاء الإسلام بتنظيم ديني عقائدي وتشريع عام يحكم وينظم كافة أنماط النشاط والسلوك الإنساني داخل المجتمع، أي أنه جاء بعقيدة (دين) وشريعة (نظم تحكم كافة جوانب

---

(١) د. عبد الرحيم صدقي: الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية دراسة تحليلية لأحكام القصاص والحدود والتعزير، دار الشباب للطباعة، القاهرة، دون عام نشر،ص٤٣.

(٢) يعرف القرآن عند علماء الأصول بأنه كلام الله المنزل على رسوله محمد صلي الله عليه وسلم باللفظ العربي للإعجاز بسورة منه المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته المكتوب في المصاحف المبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس أنظر، الدكتور أنور محمد دبور: مصادر التشريع الإسلامي مع مقدمة تعريفية بعلم أصول الفقه،دار الثقافة العربية،١٩٩٦، ص ٤٥ وما بعدها .

(٣) السنة عند علماء أصول الفقه تعرف بأنها كل ما صدر عن النبي صلي الله عله وسلم من قول أو فعل أو تقرير أنظر دكتور أنور محمد دبور، المرجع السابق ص ٩١ وما بعدها .

(٤) سورة النجم،الآية ٤.

(٥) الشيخ/ عبد الوهاب خلاف: الشريعة الإسلامية والشئون الاجتماعية،مجلة القانون والاقتصاد، السنة ١٧ العددين الأول والثاني،ص ١٣٩، وأنظر أيضا د. عبد الرحيم صدقي: الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية ...، مرجع السابق، ص ٤٣ .

الحياة في المجتمع)، وأقرر هذا القول هنا ردا على الآراء التي تقول بأن الإسلام جاء بتنظيم ديني وسياسي[١] أي(دين ودولة)، لأن شكل الحكم في الإسلام لم يسر على منهج واحد، سواء في اختيار الحاكم وتوليته وكيفية إدارته لشئون البلاد والعباد، فضلا عن أن الشريعة عُنيت بالتنظيم الديني والأخلاقي والقانوني، وجعلت من أحكامها هي النبراس الذي يهتدي به كل قائم على أمور الخلق[٢]، ولم تحدد شكلا تنظيميا جامدا واعتبرته هو شكل الدولة الإسلامية دون سواه، بل إن الأمر متعلق بالتمسك بالشريعة وأحكامها، وفهم جوهرها وابتغاء مصلحة الأمة، وإزكاء روح الفضيلة العامة،والتزام أوامر الله في كل تصرف سواء من الحاكم أو المحكوم.

وتشمل الشريعة الإسلامية قواعد أخلاقية وقانونية إلى جانب القواعد الدينية، وهذا ما يبرز أهمية دراسة فكرة التأثيم في الشريعة الإسلامية، لكون القواعد الثلاث (الأخلاق، الدين، القانون) لكل منها نصيب في إبراز فكرة التأثيم في نطاق الشريعة الإسلامية.

كما تميزت الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع السماوية بأنها دونت مباشرة عند نزول الوحي ووجدت تطبيقا آنيا واقعيا مستمرا ساهم في رسوخ أحكامها وتبلور روحها وفلسفتها، ولم يَدُرْ الخلاف حول أصولها، وأنها وجدت من الفقهاء من عني بتأصيل أحكامها وتفسيرها، والبحث في مقاصدها، للوصول إلى ما فيه الخير للناس، فمع اتساع البيئة الجغرافية والاجتماعية والسياسية للمجتمع الإسلامي، بدأت الشريعة الإسلامية تنطبق عليها عقيدة وعبادة ومعاملات، واستطاع الفقهاء أن يلائموا بين الأحكام الكلية للشريعة وبين أوضاع تلك البيئات مع الحفاظ على أصولها الثابتة، فكان دوما التجديد المستمر في فروعها مع الحفاظ الشديد على أصولها هو سر بقائها واستمرارها، وكان من أهم الأسباب التي ساهمت على وحدة الشريعة وعدم الاختلاف بين الفقهاء على أصولها الكلية، أن أحكامها صيغت على أساس إجمال ما يتغير من الأحكام

---

(١) والمقصود هنا هو نظام دولة الخلافة، فقد ظلت هذه المسألة مجال جدل فقهي شرعي وقانوني منذ الربع الأول من القرن الماضي على أثر زوال الخلافة العثمانية، وكان أول المتصدرين القائلين بأن الخلافة ليست من أصول الإسلام،وإنما هي مسألة دنيوية وسياسية أكثر منها دينية، هو الشيخ على عبد الرازق في كتابه الإسلام وأصول الحكم الذي صدرت طبعته الأولي عام ١٩٢٥ مستندا في ذلك إلى أن القرآن والسنة لم يرد فيهما من قريب أو بعيد كيفية تنصيب الخليفة أو تعيينه. أنظر، الشيخ على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، تقديم: عمار على حسن، مكتبة الإسكندرية ٢٠١٢، وأنظر أيضا التصدي لأفكار التيار المسمى بالإسلام السياسي وآرائهم حول ضرورة قيام الدولة الدينية (الخلافة) في الوقت المعاصر وخاصة بعد أحداث الخريف العربي في ٢٠١١ وما تلاها من أحداث جسام في مصر وبعض الدول العربية، د. سعد الدين هلالي:الإسلام وإنسانية الدولة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية ٢٠١٦ .

(2) Mohamed Chawki El-Fangary: La Notion Du Pouvoir Dans L'Islam, Egyption political scince Review, Jan – April, 1963, No. 63, PP 3- 25.

وتفصيل ما لا يتغير[١]، ففتحت مجال الاجتهاد للفقهاء، وتعددت المذاهب والآراء إثراء للشريعة، ولا شك أن في ذلك حكمة إلهية.

وعلى ذلك، سوف نتناول التأثيم في الشريعة الإسلامية من خلال المباحث التالية: المبحث الأول أساس التأثيم. المبحث الثاني: سلطة ولي الأمر في التأثيم. المبحث الثالث: التأثيم في نطاق الاعتقاد والفكر. المبحث الرابع: التأثيم في نطاق الأخلاق والحقوق والالتزامات. المبحث الخامس: التأثيم والتجريم في الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول

أساس التأثيم في الشريعة الإسلامية

تقوم فكرة التأثيم في الشريعة الإسلامية لضمان الحفاظ على مقاصد الشريعة الخمس، وهذه المقاصد هي حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال، وذلك أن المولي تبارك وتعالى خلق الإنسان وفي طبيعته الميل للشر والخير، فقد قدم سبحانه وتعالى– في النفس البشرية الميل إلى الفجور على التقوى فقال تعالى: "ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها"[٢]. ولما كان الخير له شأنه في استقامة أحوال الناس، والشر له شأنه في إفسادها، فكان لابد من وجود ما يساعد الميل إلى الخير فيصرف الناس إليه، ولابد من وجود ما يقاوم الشر فيصرف الناس عنه[٣]، فكانت الحكمة الإلهية في إقرار مبدأ الجزاء "الثواب والعقاب"، فلم تقتصر الشريعة على معاقبة من يخالف أحكامها وقواعدها التأثيمية وإنما أجزلت الثواب لمن يلتزم بها، ويتم التمييز بين نوعين من الجزاء، الجزاء الدنيوي، والجزاء الأخروي .

أ – **الجزاء الدنيوي:** حددت الشريعة الإسلامية الأفعال التي تنطوي على تهديد صارخ للنظام الاجتماعي الإسلامي، واعتبرتها جرائم على درجات ثلاث [٤].

---

(١) المستشار/ طارق البشري، شمولية الشريعة الإسلامية عناصر الثبات والتغير، مقال منشور مجلة الحق تصدر عن اتحاد المحامين العرب، السنة ١٩ العدد ٣، ١٩٨٨ ص ١٥ .

(٢) سورة الشمس الآية ٧ – ٨ .

(٣) الشيخ/ عبد المتعال الصعيدي:حرية الفكر في الإسلام،الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥، ص ٩، ١٠.

(٤) هناك من الكتاب من يقسم الجرائم والعقوبات في الشريعة الإسلامية إلى قسمين اثنين هما قسم الحدود وقسم التعزير ويدخل القصاص مع الحدود . أنظر الأستاذ عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية، المؤسسة المصرية للطبع والنشر والتوزيع وريدنج واي، الطبعة الأولي ٢٠١٦ ص ٨٥،ولكن أغلب الفقهاء وعلماء الشريعة يتناولونها على ثلاثة أقسام (الحدود، والقصاص، والتعزير)وعلى ذلك سيكون عرضنا وفقا للتقسيم الثلاثي .

١ – **جرائم الحدود:** وهي الجرائم التي تمثل اعتداء على حقا من حقوق الله تعالى في المقام الأول، فحق الله فيها أصل وحق العبد فيها –إن وجد – فرع، وحددت الشريعة لها عقابا مقررا في صورة عقوبة حدية مقدرة، لا يجوز العفو فيها سواء من ولي الأمر ولا الشفاعة أو الصلح[١]ممن مست الجريمة حقا له من الناس، كما في جريمة زنا المرأة المتزوجة فلا يجوز للزوج بعد إثبات الجريمة بالشهود أو الإقرار أو اللعان أن يعفو عنها أو يتصالح فيها، لكون الجريمة متعلقة بحق الله تعالى، وإن أثرت على الزوج، وكجريمة السرقة فإنه يجوز للمجني عليه فيها أن يتصالح مع السارق ما لم يصل بلاغه إلى ولي الأمر، فإن بلغت شكايته إلى القاضي فقد وجب الحد ويغل الجميع (المجني عليه والقاضي وولي الأمر)عن العفو .

٢ – **جرائم القصاص:** وهي تلك الجرائم التي تتطلب القود أو الإيذاء بالمثل، وتكون متعلقة بحقوق العباد في المقام الأول، فحق الفرد فيها أصل وحق الله فيها فرع، وتكون في جرائم الاعتداءات البدنية مهما بلغت فتشمل القتل وما دونه من قطع أو ضرب أو إيذاء، ويجوز فيها العفو من المجني عليه أو ولي الدم .

٣ – **جرائم التعزير:** وهي الجرائم التي حرمتها الشريعة، ولم يرد بشأن العقاب عليها نص يقرر عقوبتها، ويري ولي الأمر ضرورة تجريمها، ويترك لولي الأمر تحديدها، وتحديد العقاب عليها، ويجب أن يكون ذلك ابتغاء لمصلحة العباد والبلاد[٢]وإلا عد تعسفا وتجبرا منه، وتظهر أهمية بحث نطاق التأثيم في جرائم التعزير من هذه الناحية .

ب – **الجزاء الأخروي:** اتسع مجال التأثيم في الشريعة الإسلامية ليشمل عددا من الأفعال التي لا عقاب عليها في الدنيا لتعلقها بأعمال القلب، مثل الكذب والنفاق وخلف الوعد والحقد والحسد والغيبة والنميمة وغيرها، فهي من أعمال القلب التي يصعب أن يطلع عليها الناس، والعقاب الدنيوي لا يكون إلا على ما يمكن الاطلاع عليه من الأفعال. وهي من الأفعال التي حرمها الشارع ولم يحدد لها عقابا وترك شأن العقاب عليها لولي الأمر تعزيرا. فكل الأفعال التي اعتبرتها الشريعة الإسلامية جرائم يكون العقاب عليها في الدنيا بحد أو قصاص أو تعزير، وفي الآخرة بالخزي والعذاب، والتوبة بشروطها– تنجي فاعلها من العذاب الأخروي[٣].

---

(١) د . أحمد فتحي بهنسي: السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية، دار الشروق، ط/١،١٩٨٣ ص ١٠٩.

(٢) د. عبد الأحد محمد جمال الدين: الشرعية الجنائية والشريعة الإسلامية، مصر المعاصرة، يناير ١٩٧٦ – ص٧٥.

(٣) أنظر، الشيخ عبد المتعال الصعيدي:حرية الفكر في الإسلام، مرجع سابق ص ١١.

المبحث الثاني
سلطة ولي الأمر في التأثيم

١- المقصود بولي الأمر:

اختلف الفقهاء في شأن بيان المقصود بولي الأمر الذي تكون له سلطة التشريع والتأثيم تبعا لذلك. والتي يلحق المسلم إثما دينيا ودنيويا إن خالفها. وذلك في شأن تفسير الآية الكريمة: "وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" [١] فقيل إنهم الولاة أو العلماء الذين ينفذ أمرهم على الأمراء. وقد نقل المفسرون عن أبي هريرة أنه قال: إنهم الأمراء والولاة، وقيل إنها رواية عن ابن عباس، ويتأيد ذلك بما رواه علي عن النبي صلى الله عليه وسلم: "على الإمام أن يحكم بما أنزل الله ويؤدي الأمانة، فإن فعل فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا" وأيضا: بما ورد في الصحيحين من أن النبي بالغ في الترغيب في طاعة الأمراء، فقال: من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني "وبحديث الإمام البخاري عن أنس أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة ما قال فيكم بكتاب الله".[٢]

وقال الرازي أن المراد بهم السلاطين والأمراء، لأن أوامرهم نافذة على الخلق، فهم أولو الأمر على الحقيقة. ويقول الطبري: إن أولى الآراء بالصواب من قال: هم الأمراء والولاة لصحة الأخبار عن رسول الله بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان لله طاعته، وللمسلمين مصلحة. ويذهب الزجاج إلى مثل قوله، فقال: "إن ولي الأمر من يقوم بشأن المسلمين في أمر دينهم وجمع ما أدى ليه صلاحهم، وأيد ذلك بقول العلماء إن طاعة الإمام واجبة على الرعية فيما وافق الحق.[٣]

وعن الإمام أحمد روايتان: حيث قيل في رواية أنهم الأمراء، وقيل في الرواية الثانية أنهم العلماء.[٤] وقال ابن تيمية[٥] أن أولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء. وأورد القرافي المالكي خمس عشرة رتبة مع بيان ما يناسب كل رتبة من السلطة والمكانة، ومن هذه الرتب الإمامة الكبرى، وهي تخول جميع أبواب القضاء، لأنها تتناول أهلية القضاء وأهلية السياسة العامة، فالإمام الأعظم يقضي ويفتي ويزيد على ذلك أن يفعل ما ليس بفتيا لا قضاء كجمع الجيوش

---

(١) سورة النساء، الآية رقم ٥٩.

(٢) د/ محمد سلام مدكور: الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، بحث مقارن، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٨٤، ص ٣٢١.

(٣) د/ محمد سلام مدكور: المرجع السابق، ص ٣٢١- ٣٢٢.

(٤) المرجع السابق، ٣٢٢.

(٥) راجع: ابن تيمة: السياسة الشرعية، مطبعة الجهاد، ١٩٦٢، ص ١٦٢.

وحوز الاموال وصرفها في مصارف الدولة وتولية الولاة إلى أمور كثيرة، فكل إمام قاض ومفت ولا عكس.[١] ويظهر بالتحقيق– حسبما قرر البعض– أن الآية تتناول الطائفتين، وطاعتهم من طاعة الرسول، فالعلماء يبلغون أمر الرسول، والأمراء ينفذون، فتجب طاعتهم.[٢]

٢– سلطة ولي الأمر في تغيير الأحكام:

يتعلق التأثيم في الشريعة الاسلامية بالتشريع عموما، والتشريع في نظم الدولة الإسلامية من اختصاص المجتهدين وأهل الفتيا، وسلطتهم في ذلك لا تعو أمرين: **الأول:** ما كان فيه نص فعملهم فيه هو تفهم النص وبيان الحكم الذي يدل عليه. **الثاني:** ما لا نص فيه، وعملهم يكون بقياسه على ما فيه واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد، وتخريج العلة وتحقيقها.[٣]

ويرتبط التأثيم بالحكم الشرعي، والذي يأتي على خمس مراتب، هي: الحلال، والحرام، الواجب، والمندوب، والمباح. ومجال سلطة ولي الأمر في نقل بعض الأحكام إلى بعض أمر معروف في الشريعة الإسلامية بالنسبة للأحكام الظنية، تبعا لتغير العلل أو الأزمنة أو الأمكنة، ومسايرة لأعراف الناس ومصالحهم، وهذا النقل يكون ممن له قدرة التصرف في الأحكام الظنية وربطها بمصالح الناس، وهو ما يبنى على أدلة وأمارات نصبها الشارع، وقيل أن لعامة الناس فضلا عن خواصهم الحق أحيانا في تغيير بعض الأحكام وهو المندوب وجعله واجب بالنذر، ومثله الشروع في النفل فإنه ينقلب إلى واجبا عند بعض الفقهاء.[٤] ومجال تصرف ولي الأمر في الأحكام بنقلها أو تغييرها يدور بين الأنواع الثلاثة التي يعقل أن يكون له تصرف فيها، وهي: الواجب، والمندوب، والمباح. وليس من المعقول أن ينظر ولي الأمر في التغيير إلى المندوب أو المكروه كما يظهر بأدنى تأمل.[٥] فسلطة ولي الأمر كان خليفة أو واليا أو قاضيا أن يكلف بفعل شيء، أو تركه، أو برفع التكليف به مسايرة لحاجات الناس ومصالحهم من غير مصادمة لقاعدة من قواعد الشريعة. وهذا ينحصر في هذه الثالثة، أما المندوب والمكروه فإنهما مما يتعلق بما بين

---

(١) راجع: د/ محمد سلام مدكور: المرجع السابق، ص ٣٢٢ – ٣٢٣ . ويشير سيادته إلى: أحمد بن إدريس القرافي: الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، ص ١١.

(٢) د/ محمد سلام مدكور: المرجع السابق، ص ٢٢٢.

(٣) الشيخ / عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٠ هجرية، ص٤٢.

(٤) د/ محمد سلام مدكور: المرجع السابق، ص ٣٣٥.

(٥) فيقول القرافي المالكي: "إن حكم الحاكم وإن كان حكما لله تعالى فإنه لا يتصور فيه الأحكام الخمسة، فإن مقصوده إنما هو سد باب الخصومات ودرء الظلامات، بل يتصور فيه ما يكون سببا وهو الوجوب والتحريم والاباحة". انظر: أحمد بن إدريس القرافي: الأحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرفات القاضي والامام، ص ١١. مشار إليه لدى: د/ محمد سلام مدكور : المرجع السابق، ص٣٣٧.

العبد وربه، وإذا صح أن لأحد الولاة تصرفا في الندب أو الكراهة فإنه يكون على طريق التبليغ بالإفتاء والتعليم. [١]

وتتسع سلطة ولي الأمر في مجال الأحكام الظنية، التي تبنى على الاجتهاد بمقتضي القرائن والأمارات. فيكون لولي الأمر أن ينقل كل حكم من هذه الأحكام إلى مقابله، فينقل الوجوب إلى الإباحة، أو التحريم، كما ينقل التحريم إلى الإباحة أو الوجوب، كما ينقل الاباحة إلى التحريم أو الوجوب.[٢] وقد اشترط الفقهاء لصحة تغيير الحكم الشرعي أن يكون ولي الأمر مجتهدا أو على الأقل أن يرجع إلى المجتهدين ويأخذ عنهم الأحكام الاجتهادية.[٣] فإن لم يكن ولي الأمر مجتهدا ولم يلجأ لأهل الاجتهاد للأخذ عنهم فيما يراه من التغيير والتبديل في الأحكام الظنية، فيبطل تغييره للحكم لأنه مخالفة لحكم الله وليس بتغيير معتبر في الفقه والشريعة. إلا إذا أمر بطاعة ونهى مفسدة، وابتغى بذلك مصلحة الأمة.[٤] ومن ثم يأثم من يخالف ولي الأمر، لصراحة النصوص الشرعية التي تقضي بوجوب طاعة ولي الأمر فيما لا معصية فيه. والمعصية تنتفي طالما أمر بمعروف ونهى عن منكر، وابتغى مصالح الأمة. وعلى ذلك فإن تغيير ولي الأمر للحكم الشرعي قد يرتب الإثم الشرعي أو يرفعه حسب الأحوال.

([١]) د/ محمد سلام مدكور: المرجع السابق، ص ٣٣٧.

([٢]) المرجع السابق، ص ٣٣٧.

([٣]) المرجع السابق، ص ٣٣٩ – ٣٤٠ – ٣٤١ . وانظر أيضا: د/ ثروت عبدالهادي خالد الجوهري: الحاكم ومدى سلطته في تغيير التشريع في الفقه الإسلامي، دراسة فقهية مقارنة" دار النهضة العربية، القاهرة ٢٠٠٥. ص ٣٥٤ وما بعدها.

([٤]) انظر د/ محمد سلام مدكور: المرجع السابق، ص ٢٤١ – ٢٤٢.

المبحث الثالث

التأثيم في نطاق الاعتقاد والفكر

جاءت الشريعة الإسلامية بقول قاطع أنه "لا إكراه في الدين"[١] وحددت عدة آثار على عدم اعتناق الدين الإسلامي، وكفلت لمن لم يعتنقه حق الحياة الكريمة الآمنة وجعلت الاعتداء على أي حق من حقوقه اعتداء على الشارع، لقول الرسول صلي الله عليه وسلم "من آذى ذميا فقد آذاني" وكفلت الشريعة للناس حريتهم الفكرية بكامل معانيها، فالعقاب الأخروي الذي قررته الشريعة الغراء لمن لم يؤمن بالإسلام ليس إلا ترغيبا في الثواب وتحذيرا من العذاب، فلا إلزام فيه، ولا إكراه بعقاب دنيوي، فمن شاء اهتدي ففاز، ومن أبي ولم يهتد، لم يفذ بالثواب ولم ينج من العقاب[٢]، إلى جانب أن من لم يؤمن بها لا يكون للثواب والعقاب الأخروي أثر في نفسه، فلا يشكل ذلك إكراه له في الحياة الدنيا. أما من يعتنق الإسلام ثم يرتد عنه، أو يجتهد فيخطئ وينكر من الإسلام ما يوصله إلى الكفر فذلك له تفصيل.

أولا:المرتد:

اتفق الفقهاء على تحريم الردة وترتيب الإثم الديني على المرتد، وأنه يلحقه الجزاء في الآخرة، ولكنهم اختلفوا حول ترتيب عقوبة دنيوية توقع على المرتد إلى اتجاهين[٣]: **الإتجاه الأول:** يري أنها حقا إنسانيا مكفول شرعا في الدين وما على المسلمين إلا النصح والتذكير، فلا يجوز توقيع جزاء دنيوي على المرتد وهذا هو رأي عمر بن الخطاب وإبراهيم النخعي وسفيان الثوري وحكاه ابن حزم في المحلى عن طائفة ولم يسمهم وحكاه ابن تيمية في مجموع الفتاوى عن بعض أهل العلم[٤].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

(٢) الشيخ عبد المتعال الصعيدي، المرجع السابق ص ١٣.

(٣) حول هذين الاتجاهين تفصيلا د. سعد الدين هلالي: المرجع السابق ص ١٩٣: ٢٠٠

(٤) واحتجوا في ذلك بالآتي:

١) أن الدنيا دار عمل وجعلت الشريعة اختيار هذا العمل للكلف ومن ثم فإن حمل المكلف على غير ما يختار تناقض .

٢) أن الآيات القرآنية التي عرضت للردة لم ترتب عليها عقوبة في الدنيا مع ما تقرر في علم الأصول أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وإلا كان تكليفا بالمحال .

٣) أن الرسول صلي الله عليه وسلم لم يقم حد الردة على المرتد وإنما تركه لحكم الله في الآخرة .

٤) أن عمر بن الخطاب تبرأ ممن قتل المرتد حين بلغه الخبر .وقال أفلا حبستموه ثلاثا وأطعمتموه في كل يوم رغيفا واستتبتموه لعله يتوب أو يراجع أمر ربه، ثم قال اللهم إني لم أحضره ولم آمره ولم أرض إذ بلغني.

٥) أن الردة لو لم تكن حقا إنسانيا لأدي ذلك لمنع الناس من الدخول في الإسلام .

الاتجاه الثاني: يري أن الردة عمل عدواني على الدين وأهله مما يستوجب تجريمها بوضع عقوبة لها في الدنيا على أن تكون هذه العقوبة مبررة باستمرار العدوان، فالتوبة ولو في اللحظة الأخيرة تسقط العقوبة، وهو قول أكثر أهل العلم[1].

---

٦) أن الأدلة الواردة في السنة إما منسوخة بأدلة الإذن في حرية الاعتقاد، وإما أن تكون خاصة فيمن يصير محاربا لأن الحربي مهدر دمه .

٧) أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحا للدم وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين والعدوان عليهم ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم تأبي الإكراه على الدين. د.سعد الدين هلالي: الإشارة السابقة.الشيخ محمود شلتوت:الإسلام عقيدة وشريعة،دار الشروق،ط/ ٢٠١٥،٢١،ص ٢٥٢، ٢٥٣.

(١) <u>ولكنهم اختلفوا في نطاق التجريم إلى ثلاث مذاهب:</u>

<u>المذهب الأول: يري أن تجريم الردة عام للذكر والأنثى وفي حالة الردة الفردية والجماعية وأن العقوبة واحدة في كل ذلك وهي القتل</u>. وهو رأي الجمهور قال به المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية والإباضية .واستدلوا بعموم الحديث الذي أخرجه البخاري عن ابن عباس أن النبي صلي الله عليه وسلم قال " من بدل دينه فاقتلوه " وما أخرجه الشيخان عن أبي موسي الأشعري أن النبي صلي الله عليه وسلم لما أرسله إلى اليمن قاضيا أتبعه معاذ بن جبل . فلما قدم عليه قال انزل وألقى له وساده، وإذا برجل عنده موثوق، فقال معاذ: ما هذا ؟ قال أبو موسي: هذا كان يهوديا فأسلم ثم تهود . قال معاذ لا أجلس حتى يقتل،وهذا قضاء رسول الله صلي الله عليه وسلم- ثلاث مرات – فأمر به فقتل، وأخرجه أبو داوود مختصرا وفيه زيادة الاستتابة عن أبي موسي أنه أتي برجل ارتد عن الإسلام فدعاه عشرين ليلة أو قربت منها، فجاء معاذ فدعاه فأبي فضرب عنقه . وقالوا بأن الردة عدوان على الدين وإحياء الدين واجب ولو على حساب إهدار النفس، فإن عارض إحياء النفوس إماتة الدين كان إحياء الدين أولي وإن أدي إلى إماتتها كما في جهاد الكفار وقتل المشركين .

<u>المذهب الثاني: يري تجريم الردة عام للذكر والأنثى في الردة الفردية والجماعية، ولكن العقوبة تختلف باختلاف الذكورة والانوثة</u>. فالمرتدون الذكور يقتلوا أما الإناث فتحبس ويستتبن أبدا وهو مذهب الحنفية والإمامية وروي عن ابن عباس وعطاء والحسن وحجتهم في ذلك:

١) أن حديث"من بدل دينه فاقتلوه"ورد عام ويخصص بالأحاديث التي تنهي عن قتل الحربيات فيكون منع قتل المرتدات أولي.

٢) ما أخرجه ابن أبي شيبة عن ابن عباس قال"لا تقتل النساء إذا ارتدت عن الإسلام ولكن يدعين إلى الإسلام".

٣) أن قتل المرتد ليس مقصودا لذاته وإنما هو وسيلة إلى غاية فإذا تحققت بدونه كان أولي. وأن الرجل لا يتبع رأي غيره بخلاف المرأة التي غالبا ما تتبع غيرها فكان شرع القتل مفيدا في الرجل .

<u>المذهب الثالث: ويري أن تجريم الردة عام للذكر والأنثى، ولكنه ليس عاما في الردة الفردية والجماعية</u> .. فأما الردة الجماعية وهي المجاهرة للفتنة فهي جريمة على المسلمين وعقوبتها القتل، أما الردة الفردية وهي المستترة فليست جريمة في الدنيا فلا يترتب عليها عقاب. وهو ما ذهب إليه الدكتور==

وعلى ذلك فإن تأثيم الردة ثابت شرعا، لكن تجريمها يخضع لسلطة ولولي الأمر، بقدر ما يراه ضروريا لحفظ مقاصد التشريع، ومنها حفظ الدين، وهو مقيد في ذلك بآيات القرآن الكريم التي تؤكد حرية العقيدة، ومن ثم فنتجه إلى النظر لهذه الجريمة نظرة مختلفة في ضوء ما فهمناه عن نظام الدولة في الإسلام، فهي جريمة تمتزج بالطابع الديني والسياسي معا، ومن ثم تختلف سياسة ولي الأمر تجاه المرتد حسب الزمان والظروف التي تحيط بالردة، فحروب الردة التي خاضها الصديق أبا بكر ضد مانعي الزكاة كان لخروجهم على الدولة، هذا ما يظهر في قوله رضي الله عنه: "والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدوه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه" فالأمر كان متعلق بهيبة الدولة وسلطة الحكم، وليس فقط مخالفة القواعد الدينية، وهو أيضا ما يظهر في اتجاه بعض الفقه إلي التفريق بين ردة الرجل وردة المرأة، وكذا الردة الفردية والردة الجماعية، فكل هذا يؤكد تعلق تجريم الردة بسياسة الحاكم وواجباته في حفظ مقاصد الدين. ومن ثم ننتهي إلى القول بأن الردة ليست حدا شرعيا إنما هي من جرائم التعازير التي لولي الأمر تقرير عقوبة عليها وفقا لما يرى فيه مصلحة البلاد والعباد، وما يضمن للدين مقاصده. وشأنها في قوانيننا الحديثة شأن جرائم الاعتداء على الدولة– خاصة تلك التي تقع من جهة الداخل[1] .

ثانيا: الزنديق:

أجمع الفقهاء على أن الزندقة لم يرد بشأنها جزاء محدد في الدنيا، مع ثبوت إثمها شرعا، واختلفوا بشأن العقاب عليها في الدنيا وفقا لسلطة ولي الأمر في التجريم.

فقد ذهب الظاهرية إلى أنه لا يجوز لولي الأمر تجريم الزندقة ورصد عقوبة دنيوية لها لأن مؤاخذة الزنديق تكون إما على نفاقه وإما أن تكون على ما بدر منه من علامات الكفر،وهو لا

==عبد العظيم المطعني في كتابه (عقوبة الارتداد) والدكتور يوسف القرضاوي في كتابه (جريمة الردة وعقوبة المرتد). ذكرهم د. سعد الدين هلالي، المرجع السابق، ص ١٩٩.

([1]) وهي الجرائم التي نص عليها المشرع الجنائي في الباب الثاني من الكتاب الثاني من قانون العقوبات المصري، وأهمها المادة ٨٦ مكرر والتي جرمت إنشاء أو تنظيم أو إدارة أو تولي زعامة أو الإنضمام إلى جمعية أو منظمة أو جماعة أو عصابة يكون الغرض منها الدعوة بأي وسيلة إلى تعطيل أحكام الدستور أو القوانين، أو منع أي مؤسسات الدولة أو السلطات العامة من ممارسة مهامها، أو الاعتداء على الحرية الشخصية للمواطنين، أو غيرها من الحريات والحقوق العامة التي كفلها الدستور، أو الإضرار بالوحدة الوطنية أو السلام الاجتماعي. والمادة ٩٨ أ التي جرمت إنشاء أو تأسيس أو إدارة جمعية أو جماعة أو منظمة تهدف إلى تقويض أو هدم نظم الدولة السياسية والاجتماعية والاقتصادية أو هدم النظم الأساسية للهيئة الاجتماعية..، والمادة ٩٨ مكرر أ التي جرمت إنشاء أو تنظيم أو إدارة أو الانضمام لجماعة يكون الغرض منها الدعوة بأية وسيلة والمادة ٩٨ مكرر أ التي جرمت إنشاء أو تنظيم أو إدارة أو الانضمام لجماعة يكون الغرض منها الدعوة بأية وسيلة إلي مناهضة المبادئ الأساسية التي يقوم عليها نظام الحكم في الدولة أو الحض على كراهيتها أو الازدراء بها أو التحريض على مقاومة السلطات.

سبيل عليه في الحالتين لأن النفاق أمر قلبي، وأن النبي صلي الله عليه وسلم لم يعاقب المنافقين، وأن إظهار علامات الكفر من الزنديق لن تكون أسوأ حالا من الردة فيأخذ حكمها، إلى جانب أن الزندقة ليست وصف محددا بل هو وصف واسع ليشمل كل أحد بما يعرض النفوس للهلاك خاصة وأن عقوبتها عند القائلين بها حدا لا يقبل الشفاعة أو العفو، ولا التوبة تمنع من العقاب عليها، فوجب منعها حفاظا للنفوس.

وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يجوز لولي الأمر تجريم الزندقة بجعلها حدا شرعيا موجبا للقتل حتما بحيث لا تدخله الشفاعة، وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة والزيدية والإباضية في حق الرجل والمرأة على السواء، وهو عند الحنفية والإمامية في شأن الرجل دون المرأة وحجتهم أن المصلحة تقتضي تحريم الزندقة وجعل عقوبتها حدا ولأن النبي صلي الله عليه وسلم أمر بقتل ابن خطل لأنه كان يسبه، ولأن الزندقة أخطر من الردة فوجب أن تخص بعقوبة أشد[١].

ثالثا: المجتهد المخطئ:

الأصل أن المجتهد لا إثم عليه بل إن له – كما في الحديث – أجر وإن أخطا، وله أجران إذا أصاب، وأن المخطئ لا يلام على خطئه، بل يعذر فيه، وليس عليه إثم. فالقاعدة الشرعية هي نفي الإثم عن المجتهد وإن أخطأ، فلا تأثيم في مجال الفكر، طالما لم يصل لشيء من الإعنات والتعسف. ويثار التساؤل حول متى يكون المجتهد المخطئ آثما، وما هي آثار هذا الإثم؟

يذهب جمهور الفقهاء إلى أن المجتهد يكون آثما ولا يعذر في خطئه، إذا أنكر أصلا من الأصول الدينية في الإسلام المعلومة بالضرورة، وهي المتعلقة بأركان الإسلام من الإيمان بالله تعالى ووجوب الصلاة والصيام والزكاة والحج، ولا يفرقون بين معاند وغير معاند. ويذهب المعتزلة عكس ذلك، فالجاحظ والعنبري وهم من أئمة المعتزلة[٢]، يذهبون إلى أنه لا إثم على المجتهد مطلقا، وأن الإثم على المعاند فقط، وهو من يعرف الحق ولا يؤمن به عنادا واستكبارا؛ ويرون أن المجتهد المخطئ لا إثم عليه مطلقا، ولو أدي به اجتهاد إلى الكفر، لأن تكليفه بنقيض اجتهاده تكليف بما لا يطاق، والتكليف بما لا يطاق ممتنع شرعا وعقلا، لقول الحق تبارك وتعالى "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"[٣]. وتأثيم على غير المسلم على عدم اسلامه موقوف ببلوغ الدعوة إليهم على وجهها الصحيح وفهما ثم المعاندة والاستكبار عن اعتناق الإسلام. فإن بلغت الدعوة غير المسلم بصورة منفرة أو صورة غير صحيحة فلا يحكم بكفره –

---

(١) أنظر د. سعد الدين هلالي، المرجع السابق، ص ٢٠٠: ٢٠٢.

(٢) حول تفصيل هذه الآراء أنظر، الشيخ عبد المتعال الصعيدي،المرجع السابق،ص ١٣: ١٥

(٣) سورة البقرة الآية ٢٨٦

أي: إثمه– إن كان من غير أهل النظر، فإن كان من أهل النظر وظل ينظر فيها، ولم يوفق إليها حتى أدركه الموت أثناء نظره، فإنه لا يكون كافرا يستحق الخلود في النار، ولا تجري عليه أحكام المسلمين فيما بينهم وبين الله، ولا فيما بينهم وبين بعض، فلا يطالب بما فرضه الله على المسلمين من عبادات وفروض، ولا يمنع ما حرمه الإسلام كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير وبيعه ونحوه.

هذا عن غير المسلمين الذين تبلغهم الدعوة إلى الإسلام ولا يؤمنوا بها، أما عن المسلم المجتهد الذي يخطئ ويؤدي به اجتهاده إلى الكفر الصريح فيجب إظهار مواطن خطئه وكشف ما وقع فيه من خطأ فإن رجع فلا إثم وإن ظل مستمرا في نظر المسألة، لم يقطع بكفره، والإثم يكون فقط على الذي يعاند مع علمه بفساد رأيه واجتهاده، طمعا في مال زائل أو جاه زائف أو خوفا من لوم فاسد[1]. أما المجتهد الذي يبقي في اجتهاده ويسعي للوصول لرأي في مسألته التي شغلته فإنه لا إثم عليه. ولا يكون لولي الأمر تعزير المجتهد إلا إذا بين له فساد اجتهاده، لكنه استمر في عناده، وروج لرأيه هذا بين الناس، يريد أن يفسد على الناس دينهم، فيكون لولي الأمر تعزيره،وفقا لواجبه في الحفاظ على المصالح الضرورية التي قررتها الشريعة الإسلامية .

([1]) الشيخ: محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع سابق، ص ٣٧

المبحث الرابع

التأثيم في نطاق الأخلاق والحقوق

أولا: التأثيم في مجال الأخلاق:

تمثل الأخلاق[١] قدرا من المثل التي يجب على السلوك أن يبلغها – روحيا وماديا . فيصير السلوك مثاليا، وهي بهذا من أعمال القلب التي يصعب تتبعها، وإثبات توافقها أو مخالفتها لتلك المثل العليا أو الصورة المثالية لنمط السلوك المثالي. فالصدق والكذب[٢]، وجهان لنمطي السلوك المتعلق بفضيلة الأمانة في الحديث والكلام والإخبار، والوقوف على أي من هذين الوجهين يتطلب التفتيش في العمل القلبي . النوايا– وهو ما يصعب الوصول لقول فيه، لتعلقه بتفكير الشخص وما يدور بخلده، وهو أمر لا يعلمه إلا الله تبارك وتعالى، ولكن قد يظهر الجانب السلبي (الكذب) من خلال التعامل مع الشخص، وهنا لا نجد جزاء دنيويا قررته الشريعة على هذا السلوك، وإنما الجزاء دينيا أخرويا بالعذاب في الآخرة، ويقتصر الأمر في الدنيا على نظرة اللوم والنفور الاجتماعي وفقدان الثقة في الشخص دون أن يتعدى الأمر ذلك. والتأثيم الديني يقوم بدور هام في هذا المجال، حيث إن إضافة الإثم الديني لهذه المخالفات الأخلاقية بما يتبعه من اعتبارها معاصي، وما يترتب عليها من جزاء أخروي له عظيم الأثر في النفس، وعظيم الأثر بالنسبة لرد فعل الجماعة تجاه المخالف لقواعد الأخلاق، فيصير منبوذا في مجتمعه، آثما في فعله، تنذره نظرات الناس من حوله بالعقاب الأخروي، إلى جانب ما يطاله من لوم اجتماعي يؤثر في النفوس السوية، بما يدفعه عن الإحجام عن هذه الأفعال.

وقد جاءت الشريعة الإسلامية بتنظيم أخلاقي مثالي، فقد حرمت الكذب والنفاق والغيبة والنميمة والخلف بالوعد والحقد والحسد، إلى جانب السب والقذف بغير الزنا، وشهادة الزور،

---

(١) يعرف علم الأخلاق بأنه العلم الذي يجدد للسلوك الإنساني قواعد تسمو به إلى الكمال في معاملة الإنسان لنفسه وفي معاملته لغيره وتهدف بصفة خاصة إلى جعل هذا السلوك متجها إلى تحقيق الخير للآخرين، وغير منحصر في حب الذات ويمكن إجمال تلك القواعد في الامتناع عن الأذى وصنع الخير كلما وجد إلى ذلك سبيلا. أنظر،د. خالد عبد الحميد فراج: المنهج الحكيم في التجريم والتقويم، دون ناشر، دون تاريخ، ص٤٣. ويذهب الدكتور رمسيس بهنام إلى تعريف علم الأخلاق بأنه "ذلك العلم الذي يحدد للسلوك الإنساني قواعد تسمو به إلى الكمال في معاملة الإنسان لنفسه، ومعاملته لغيره، وتهدف بصفة خاصة إلى جعل هذا السلوك متجها إلى تحقيق الخير للآخرين وغير منحصر في الذات"، وأنه يمكن إجمال تلك القواعد في الإمتناع عن الأذى وصنع الخير كلما وجد إلى الخير سبيلا. أنظر، لسيادته: النظرية العامة للقانون الجنائي، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الثالثة ١٩٩٧، ص ١٢١، ١٢٢ .

(٢) حول الحدود الفاصلة بين الصدق والكذب، وأنواع الكذب وخطره على المجتمع، وموقف الأديان منه، ورؤية الفلاسفة له ،أنظر الدكتور محمد مهدي علام: فلسفة الكذب،مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٨٧ .

وخيانة الأمانة وأكل مال اليتيم، وتحريض النساء والصبيان على الفجور، كما حرمت كل ما من شأنه أن يؤدي إلى الوقوع في المعاصي ذات الجانب الأخلاقي، فحرمت تتبع العورات أو كشفها، وفرضت الحجاب على النساء لستر عوراتهن، وألزمت الرجال بستر عوراتهم، وحرمت التبرج، وحرمت النظر إلى المرأة الأجنبية، أو الخلوة بها بغير محرم، ولم تبح الاختلاط بين النساء والرجال إلا لضرورة ..الخ. وقد واجه الشرع الحنيف تفاقم هذه الأفعال بالصورة التي تهدد المجتمع فيصير الكذب والنفاق إلى ابتداع الإشاعات[1] وترويجها، والسب والغيبة والنميمة إلى القذف في الأعراض، وتتبع العورات، وكشفها، والتحريض على الفجور إلى الزنا ونحوه من الكبائر التي نهي الله عنها، وحد حدودا على من يقترفها، ويكون على ولي الأمر علاج كل ما يسببها ويوصل إليها، وأغلب هذه الأفعال غير الأخلاقية تدخل في باب التعزير.

ثانيا: التأثيم في مجال الحقوق والالتزامات:

حددت الشريعة الحقوق والواجبات على نحو واضح، ورتبت على الإخلال أو التقصير فيها إثما دينيا وجزاء أخرويا يلحق الآثم في الآخرة، فقد قررت الشريعة الغراء مسئولية دينية عن التقصير في الواجبات وهذا ما يتضح من الحديث المشهور عن النبي صلي الله عليه وسلم "كلكم راع وكلكم ومسئول عن رعيته.." وكذلك في قول النبي صلى الله عليه وسلم "كفي بالمرء إثما أن يضيع من يعول"، بل إن الشريعة الغراء لم تشرع الجزاء الدنيوي إلا لما كان ظاهرا من الأعمال والتصرفات أما الأعمال القلبية كالكذب والنفاق والرياء وغيرها فإن الجزاء عليها أخروي وليس عليها عقاب دنيوي. ولا أدل على ذلك من تحديد النبي صلي الله عليه وسلم عن آيات النفاق التي إذا ظهرت إحداها في شخص دلت على نفاقه دون أن يبين عقابا دنيويا يوقع عليه، بل إنه صلي الله عليه وسلم رفض قتل زعيم المنافقين بما اقترفه من الإثم بخوضه في عرض النبي صلي الله عليه وسلم في واقعة الإفك.

ويحمل معني الإثم في الشريعة من المفاهيم ما يوضح ويدلل على ارتباطه بالجانب الخلقي فقد ورد في الحديث "الإثم هو ما حاك في نفسك وكرهت أن يطلع عليه الناس"، والمولي تبارك

([1]) واجه الشرع الحنيف الكذب المجرد فاعتبره معصية تؤدي بصاحبها إلي النار- كما في الحديث – وواجه أيضا تفاقم وانتشار الكذب بين الناس بالصورة التي تؤدي لانتشار الإشاعات والأخبار الكاذبة، التي لها آثارها السيئة في بلبلة الأفكار وتضليل الرأي العام وظهور الفتن، بما يؤدي إلي اضطراب الأمن، واختلال نظم المجتمع، بما يهدده وخاصة في أوقات الأزمات والحروب، فعدها المشرع الحنيف من المحرمات، وتصدي لها، فحرم الإسلام اختلاق الإشاعة، أو تصديقها، أو ترويجها، وأمر بمقاومتها بصورة إيجابية .

حول الإشاعة وكيفية مقاومتها في الإسلام أنظر الدكتور عطية صقر: توجيهات دينية واجتماعية،مؤسسة الصباح للنشر والتوزيع،الكويت،١٩٨٠ ص ٢١٥: ٢٣٠، وحول رأي الإسلام في الكذب أنظر د. محمد مهدي علام: فلسفة الكذب، مرجع سابق ص ٤٩: ٤٠ .

وتعالى ينهي عن سوء الظن – وهو من سوء الخلق – فيقول تعالى "يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم"[١] ويظهر جانب آخر من ارتباط التأثيم الديني في الشريعة الإسلامية بالحقوق في تحريم الظلم أيا كان بل إنه أمر بالعدل في كل شيء حتى في معاملة الرجل لأولاده، وجعلت الشريعة الغراء التفرقة بين الأولاد إثم يجازي فاعله، كما يظهر أيضا في جانب الأمر بالمساواة والعدل بين الأزواج ونبه على عدم الميل إلى واحدة دون واحدة ووصف الذي لا يعدل بين زوجاته بأنه آثم ويأتي يوم القيامة وشقه مائل. وكذلك يظهر جانب الارتباط بين التأثيم الديني والأخلاق جليا في تحريم الشارع للخمر والميسر برغم ما قد يكون فيهما من نفع لأن ما فيهما من إثم أكبر.

ثالثا: التأثيم والكفارات:

تقوم فكرة التوبة والكفارات في الشريعة الغراء بدور هام في الحفاظ على مصالح المجتمع وضرورياته من ناحية، وسيادة العلاقة الروحية بين الفرد وربه، فلا يمنع المرء من التوبة مانع، فلا وساطة في الإسلام في طلب العفو أو المغفرة، بل لا احتكار لأحد للعلم بعلوم الدين وأحكامه، فيكفي للمرء أن يخلص نيته ويقبل على ربه داعيا راجيا العفو والمغفرة عازما ألا يعود لاقتراف ذلك الذنب– الإثم – من جديد، والمولي جل وعلا يقول في كتابه "وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان"[٢]، ويقول تعالي: "قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم"[٣]. ويشترط لقبول التوبة في الآثام المترتبة على التعدي بحقوق العباد أداء الحقوق لأصحابها وإخلاص النية في التوبة، أما الآثام المترتبة على مخالفة أوامر الشارع فيما لاحق فيه لعبد، فتشترط الكفارة، وهي تكون بالقيام ببعض الطقوس التي تساهم في زيادة العلاقة الروحية بين الفرد وربه من ناحية، وبين الفرد ومجتمعه من ناحية أخري، فنجد أن الكفارات في الشريعة الإسلامية تتمثل في إطعام المساكين، والصيام، والتصدق، وتحرير الرقاب، ونحوه مما يكون له أثر في نفس المذنب، وأثر في المجتمع .

---

(١) الحجرات الآية ١٢.

(٢) سورة البقرة، الأية ١٨٦ .

(٣) سورة الزمر، الآية ٥٣.

المبحث الخامس

التأثيم والتجريم في الشريعة الإسلامية[١]

يعرف الإثم الشرعي بأنه: خطاب ديني محض للتعبير عن محظورات شرعية أو معاصي دينية مترتب عليها عقوبات في الآخرة يرتدع بوصفها أهل الإيمان. وليس بالضرورة أن تكون لتلك المحظورات عقوبات في الدنيا، والتجريم الشرعي هو خطاب فقهي للتعبير عن محظورات دينية عبادية (متعلقة بالعبادة) أو مجتمعية مصلحيه (متعلقة بالمصالح الاجتماعية) مرتب عليها عقوبات في الدنيا[٢] وقد أجمع الفقهاء على شمول التأثيم لجميع الأفعال التي حرمها الشارع سواء التي نص على تجريمها وحدد لها عقابا، أو تلك التي اكتفي بالنص على تحريمها وتأثيمها دون أن يحدد جزاء دنيويا عليها، ثم فرقوا بين قسمين رئيسيين هما الجرائم النصية والجرائم التفويضية[٣].

أولا: التأثيم في الجرائم النصية:

الجرائم النصية هي الجرائم التي ورد النص على تجريمها شرعا في الكتاب والسنة وحدد الشارع لها عقابا محددا لكل منها، وهي من عموم الجرائم بمنزلة الأمهات، نظرا إلى دلالتها على تأصل الشر في نفس الجاني، وإلى شدة ضررها على المجتمع وإلى حرمة ما وقعت عليه في الفطرة البشرية[٤].وتشمل جرائم الحدود والقصاص والدية. وهذه الجرائم هي: جريمة الاعتداء على الدين بالردة،وجريمة الاعتداء على الأعراض بالزنا أو القذف، وجريمة الاعتداء على الأموال بالسرقة أو المحاربة والإفساد في الأرض، وعقوبة الاعتداء على العقل بشرب المسكر، جريمة الاعتداء على النفس بالقتل وما دونه من القطع أو الجرح أو الضرب . ويلاحظ أن الشارع قد نص في كل جريمة من جرائم الحدود على عقوبة حدية توقع في الدنيا ولا تقبل فيها الشفاعة، أو العفو. حتى التوبة لا تمنع تنفيذ العقاب وذلك لتعلقها – أي الجريمة – بحق الله تعالى، ولكون الجريمة مثلت اعتداء على المجتمع ككل فوجب تنفيذ العقاب حتى يرتدع العصاة من ناحية ويرتدع الجاني ذاته ولا يعاود تكرارها، وقد عبر الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت عن تلازم العقاب الدنيوي والعقاب الأخروي في جرائم الحدود والقاص بفكرة(رادع الدين ورادع السلطان)

---

(١) آثرت عدم تناول الجرائم والعقوبات في الشريعة الإسلامية تفصيلا حتى لا أخرج عن إطار البحث في فكرة التأثيم، وسأكتفي بعرض النقاط الرئيسية فقط .

(٢) د. سعد الدين هلالي،المرجع السابق،ص١٩٣، ١٩٥.

(٣) هناك من يفرق بين العقوبات على الجرائم في الفقه الإسلامي بالنظر إلى كونها محددة أم غير محددة، فردية أو اجتماعية. ويعتبرها قد تكون محددة واجتماعية في آن واحد مثل الحدود، وقد تكون غير محددة واجتماعية كما في التعزير، أو محددة وفردية مثل القصاص. د. عبد الرحيم صدقي: السابق، ص ١٠٩ .

(٤) الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، مرجع السابق، ص ٢٥٢.

فمن لا يردعه العقاب الأخروي تردعه العقوبات الدنيوية التي يجب أن يتآزر في دفعها وزجر الناس عنه. والتأثيم الديني ثابت في هذه الجرائم (الحدود والقصاص)[1] بما لا مجال للمنازعة فيه حيث أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الواردة في السنة المطهرة كافية للتدليل على أن الأصل في كل هذه الجرائم هو التأثيم الديني وأن العقاب الأخروي يلحق مرتكبها ما لم يَتُبْ عما اقترفه من إثم بإتيانها.

ثانيا: التأثيم في الجرائم التفويضية:

الجرائم التفويضية هي الجرائم التي تثبت حرمتها شرعا ولم تحدد الشريعة لها عقابا معينا، ويوكل أمر العقاب عليها لولي الأمر حسب ما تقتضيه المصلحة العامة، إلى جانب الجرائم التي حددت لها الشريعة عقابا تمثل في حد أو قصاص ولكن شروط توقيع العقاب تخلفت أو قامت شبهة منعت توقيع العقوبة، وذلك مثل القذف بغير الزنا، أو شهادة دون الأربعة في الزنا أو القذف، أو وجود شبهة في السرقة، أو الشروع في القتل، فكل ذلك يمنع توقيع العقوبة المقررة في الشرع، ولكن لولي الأمر حق تعزير الجاني، وعلى ذلك فيلزم بيان التعزير وأقسامه في الشرع.

التأثيم وجرائم التعزير:

يكون التعزير في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، فالمعصية هي جريمة التعزير، والمعصية هي كل منكر – أي كل ما يعصي به الإنسان ربه، أو يعتدي به على مجتمعه، أو كل ما يأتي به الإنسان وينكره العقل السليم[2].

وجرائم التعزير على ثلاث أقسام[3]: الأول: التعزير على المعاصي ويشمل المعاصي التي وردت في القرآن ولم يوضع لها عقابا محددا، وكذلك جرائم الحدود والقصاص التي تقوم فيها شبهة تسقط عقوبتها المقدرة شرعا. والثاني: التعزير للمصلحة العامة ويشمل الجرائم التي تقع مخالفة للنظام العام في المجتمع ولو لم تكن في حد ذاتها معصية وهي ما يعرف بالتجريم التنظيمي. والثالث: التعزير على المخالفات ويشمل إتيان المكروه وترك المندوب من السنة ولا يكون العقاب عليها إلا في حالة العودة إليها وهي ما يطلق عليه جرائم العادة .

([1]) وتتمثل جرائم الحدود والقصاص في: جريمة الاعتداء على الأعراض بالزنا أو القذف. جريمة الاعتداء على الأموال بالسرقة أو المحاربة والإفساد في الأرض. جريمة الاعتداء على العقل بشرب المسكر. جرائم القصاص والدية وتكون في جرائم النفس والتعدي على الآخرين بالجرح والضرب وخلافه، أنظر، محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، العقوبة، دار الفكر العربي، دون سنة طبع ص٩٥: ١٧١، ود/ خالد عبدالحميد فراج، المرجع السابق ص ٢٧، الإمام الأكبر/ محمود شلتوت، المرجع السابق،ص ٢٥١ وما بعدها.

([2]) أنظر، د. عبد الرحيم صدقي، المرجع السابق، ص ١٣٠، ١٣١.

([3]) أنظر، د. عبد الرحيم صدقي،المرجع السابق، ص ٢٠٤، ٢٠٥.

وتظهر أهمية بحث التأثيم الديني في الشريعة الإسلامية بالنظر إلى ما يشمله ويمتاز به التعزير من عمومية تمتد لتشمل كل الأفعال التي تمثل اعتداء على أي من الضروريات الخمس، سواء حرمتها الشريعة بشكل مباشر، أو سكتت عنها ورأي ولي الأمر تجريمها حفاظا على مصالح المجتمع المعتبرة فمسألة التجريم في مجال جرائم التعزير في الفقه الإسلامي هي من سلطة ولي الأمر(المشرع) وكذلك تثار أمام القاضي الذي يري عدم توافر شروط تطبيق العقوبة بالنسبة لجرائم الحدود والقصاص، فيقرر توقيع عقابا تعزيريا، شريطة أن يستأهل الفعل العقاب التعزيري، ويجب عليه الالتزام بضوابط محددة .

ب – ضوابط التجريم في التعزير: يجب على ولي الأمر حال تجريمه للأفعال التي تدخل في باب جرائم التعزير أن يراعي ضوابط ثلاثة هي:-

ضابط الشرعية:

الشرعية هي مصدر الحق في التجريم تعزيرا وإن ترك للعقل اكتشافه، ومصادر الشرعية في مجال التعاذير تمتد لتشمل إلى جانب القرآن والسنة القياس والإجماع والاستحسان والمصالح المرسلة[1]. وقد يثار التساؤل حول مدي توافق الجرائم التعزيرية مع مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات بما يقتضيه من إعلام للكافة بتجريم الفعل وتقدير العقوبة المترتبة عليه، لقول الحق تبارك وتعالى "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا "، وقوله أيضا " وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلوا عليهم آياتنا".ويفرق في هذا الشأن بين ثلاث أقسام من الجرائم:

<u>الأول</u>: وهو ما يكون في شأن الجرائم التي تدخل أصلا في باب الحدود أو القصاص ولكن قامت شبهة منعت توقيع الحد ويلجأ القاضي أو ولي الأمر إلى التعزير، فالعلم ثابت بتقرير النهي وتحديد العقاب بتجريم الفعل في الكتاب والسنة، ولكن تعذر الإثبات ينزل بالعقوبة إلى ما دون الحد وذلك توافقا مع مبدأ الشرعية فالعبرة ألا يتعدي العقاب مقدار الحد المعلن .

<u>والثاني</u>: ويشمل الجرائم التي ثبت النص على حرمتها في الشريعة ولم يتحدد عقابها فيها وذلك مثل السب والقذف بغير الزنا أو تطفيف الكيل وغش الموازين، فإن مبدأ الشرعية متوافر من جانب الإعلام بالتحريم لثبوت حرمة ذلك وإثمه شرعا ولتقرير الجزاء الأخروي عليها، أما من ناحية العقاب فهذه الجرائم لها من أجناسها ما علا عنها في إثمها ودخل في باب الحدود وعرف عقابه، ومن ثم وجب ألا يزيد العقاب على ما دون الحد متوافقا مع مقدار الإثم والجريمة المرتكبة فالمبدأ ظاهر أيضا من هذه الناحية .

<u>والثالث</u>: وهو الجرائم التي يجرمها ولي الأمر للمصلحة العامة والتي تعتبر في أصلها مباحة وذلك مثل قواعد المرور وتراخيص المحلات والمتاجر ونحوه فهذه الجرائم هي ما يشترط

([1]) د. عبد الرحيم صدقي،المرجع السابق،ص ١٣٥.

الإعلام بتجريمها وإلا فلا إثم فيها، لأن الأصل فيها الإباحة وبتجريم ولي الأمر لها حفاظا على المصلحة العامة فإنه يثبت إثم من يعلم بتجريمها ويأتيها عامدا غير مضطر لأن في ذلك عصيان لولي الأمر دون عذر وقد أمرنا الحق تبارك وتعالى بطاعة أولي الأمر في القرآن الكريم حيث قال تعالى "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولو الأمر منكم ..."[١]، فطاعة أولي الأمر واجبة ما لم تخالف أوامرهم الكتاب والسنة.

ضابط المصلحة المقررة والحقيقية:

فيجب أن يستند في التجريم تعزيرا على وجود مصلحة حقيقية مقررة في القرآن أو السنة أو الإجماع لقول الله تعالى "ولا تقولوا على ما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله كذبا"[٢]، وقول الرسول صلي الله عليه وسلم "لا تجتمع أمتي على ضلالة". ويجب على ولي الأمر أن يبتغي المصلحة العامة المقررة في الشرع حال نصه على تجريمه في باب التعزير، وتكون المصلحة مقررة إذا كانت تهدف إلى الحفاظ على أي من الضروريات الخمس المقررة في الفقه الإسلامي. ويجب على ولي الأمر أن يوضح تحقق المصلحة الأخلاقية الدينية المرجوة في إحدى جوانبها الخمس، وأن يبين مقصده من العقوبة في تحقيق السكينة والأمن العام[٣].

ضابط عدم إهدار الكرامة الإنسانية:

يجب أن تكون العقوبة المقررة عقابا على جرائم التعزير أن تتناسب مع الجريمة المرتكبة وأن تراعي نفسية الجاني فهناك من يكفيه تعزيرا التوبيخ وهناك من لا يكفيه الضرب والتشهير، ولكن لا يصح التمثيل بالجاني أو احتجاز إنسان دون مبرر وقبل ثبوت الجريمة في حقه فيجب معاملته معاملة إنسانية[٤].

ج – أمثلة لجرائم التعزير:

١ – جريمة السب والقذف بغير الزنا:

ورد النهي عن السب مطلقا في آي القرآن الكريم[٥] وروي عن الرسول صلي الله عليه وسلم انه قال(المسلم أخ المسلم لا يظلمه ولا يحقره). وقام الخلفاء الراشدين بالتعزير في جريمة

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٩

(٢) سورة النحل، الآية ١١٦

(٣) د. عبد الرحيم صدقي، المرجع السابق،ص ١٣٩

(٤) د. عبد الرحيم صدقي، المرجع السابق،ص ١٣٩

(٥) في قوله تعالى: "ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم.."سورة الأنعام، الآية ١٠٨. وقوله "يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم . ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه، واتقوا الله إن الله تواب رحيم" الحجرات الآية ١٢.

السب والقذف بغير الزنا، ومن ذلك ما فعله عمر ابن الخطاب من حبس الخطيئة الشاعر الهجاء[١] لتطاوله على ابن بدر، وأن عثمان بن عفان سجن ابن الحارث الذي هجا بني جرول[٢]. ومن قبيل ذلك أيضا ما قام به عُمر بن الخطاب رضي الله عنه من نفي أبي محجن الثقفي لتعرضه لامرأة بالشعر، وفي رواية أخرى أنه نفاه لقوله الشعر في الخمر[٣].

٢ – **الجرائم الاقتصادية:** وهي جرائم خيانة الأمانة وأكل مال اليتيم، وغش المكاييل والموازين، وأخذ الربا والرشوة وهناك لعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تنص على تحريم وتأثيم هذه الجرائم والتي لم تحدد لها عقابا دنيويا، ويترك تقدير العقاب لولي الأمر على نحو ما بينا فيما سبق.

٣ – **الجرائم الأخلاقية التي لم يرد بشأنها نص:** وذلك مثل التعرض للنساء بما لا يعاقب عليه. ومثل انتهاك حرمة المسكن ودخوله دون استئذان، وكشف العورات أو التجسس وإتيان المرأة الأجنبية دون الوقاع والوطء الذي تقع به جريمة الزنا، وغير ذلك من الأفعال التي تتنافي مع

---

(١) الهجاء هو الوقيعة في الأشعار ويقال هجاه يهجوه هجوا وهجاء أي شتمه بالشعر. أنظر؛ ابن منظور: لسان العرب – المجلد الثامن، الجزء الخامس عشر، ص ٣٢.

(٢) د/ إيمان السيد عرفة: المرجع السابق، ص ٣١٥

(٣) حيث ذكر صاحب الأغاني روايتين لسبب نفي عمر بن الخطاب لأبي محجن الثقفي: <u>الرواية الأولى</u>: نسبها إلى ابن الأعرابي عن المفَضّل، فروى أن أبا محجن هوى امرأة من الأنصار يقال لها شَمُوس، فحاول النظر إليها بكل حيلة، فلم يقدر عليها، فآجر نفسه من عامل يعمل في حائط إلى جانب منزلها، فأشرف من كوة(أي خرق) في البستان فرآها فأنشد:

ولقد نظرتُ إلى الشَّموسِ ودونها حرج من الرحمن غير قليلِ

قد كنت أحسَبُني كأغنى واحدٍ وَرَد المدينة عن زراعة فولِ

فاستدعى زوجها عليه عمر بن الخطاب فنفاه إلى خضوضي (وهي جزيرة في البحر)، وبعث معه ابن جهراء ... إلى آخر ما ذكره الأصفهاني.

<u>والرواية الثانية</u>: ولها أكثر من سند، فقد نسبها إلى علي بن سليمان الأخشف في سند ينتهي إلى المُفَضَّل، وفي سند آخر نسبها إلى الخراز في سند يتنتهي إلى عاصم بن عروة، أن عمر بن الخطاب غرب أبي محجن لإدمانه الخمر وقوله الشعر فيها، وأورى صاحب الأغاني أبياتا لأبي محجن في الخمر كان يوصي بها ابنه قائلا:

إذا مت فادفنيِّ إلى أصل كرمة تروي عظامي بعد موتي عروقها

ولا تدفنـنـيِّ في الفـلاة فإننـــي أخـاف إذا مت ألا أذوقـهـــا

ليروى بخمر الحص لحمي فإنني أسير لهـا من بعد ما أسوقـهـا

أنظر، أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، الجزء التاسع عشر، تحقيق عبدالكريم إبراهيم العزباوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار التأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٢، ص١: ١٣. وعلى كل فإن كلا الروايتين تؤكدان أن النفي كان تعزيريا لجرم لم يبلغ الحد .

الأخلاق العامة للمجتمع الإسلامي، كما حدث في عهد عمر بن الخطاب عندما نفي شابا حسن المظهر مخافة افتتان النساء به. والإجماع بين أهل الفقه كافة على أن لولي الأمر ترتيب عقوبة دنيوية على أي من هذه الجرائم تشديدا للعقاب وتخفيفا له حسب فداحة الجريمة وكثرة الذنب وحالة الجاني إذا كان مدمنا على الفجور أم مقل فيه، وعلى حسب كثرة الذنب وصغره.

الفصل الخامس

العلاقة بين الإلهي والوضعي

سنحاول في هذا الفصل تتبع أثر العلاقة بين الإلهي والوضعي أو بين الدين والقانون وذلك من خلال البحث في جذور علاقة التأثيم الديني بالتأثيم القانوني، وعلى هذا سنقسم هذا الفصل إلى المباحث التالية: المبحث الأول العلاقة بين الدين والقانون. المبحث الثاني: التمييز بين التأثيم الديني والتأثيم القانوني.

المبحث الأول

العلاقة بين الدين والقانون

حدود العلاقة بين الديني والوضعي

تعد العلاقة بين الدين والقانون قديمة قدم المجتمعات البشرية، فكلاهما أي الدين والقانون يتشاركان في ضبط المجتمع إلى جوار قواعد الأخلاق، وتظهر أهمية العلاقة بين الدين والقانون تبعا لطبيعة القواعد التي تنبع من كل منهما، أي أن تلك العلاقة تتبلور بالوقوف على أساس التمييز بين كل منهما أي بين مصدرهما، القدسي والوضعي وهو ما يلزمنا بداية ببحث الفارق بين الدين والقانون؛ ونحاول في هذا المطلب التمييز بين الدين والقانون الديني مرجئين الحديث عن القانون الوضعي إلى المبحث التالي، ونركز في هذا المطلب على تمييز القانون الديني عن الدين ذاته وبيان العلاقة بين القانون والدين بما يبرز العلاقة بين القدسي والوضعي .

المقصود بالقواعد الدينية: تعرف القواعد الدينية بأنها: القواعد والأحكام التي يوحي بها الله سبحانه وتعالي إلى رسله، وتعمل على راحة النفس والضمير في الحياة الدنيا والآخرة، وتتضمن الأديان السماوية نوعين من القواعد. الأولى: تنظم العبادات وواجب الإنسان نحو نفسه، والثانية: تنظم المعاملات أي واجبات الإنسان نحو الآخرين[1]. إذن يمكن التمييز بين نوعين من القواعد، القواعد الإلهية المتعلقة بالاعتقاد(اللاهوت)، والقواعد التي تحكم العلاقات والمعاملات داخل المجتمع، وتلك الأخيرة يمكن التمييز بشأنها بين نوعين من القواعد: **الأول:** قواعد قاطعة الدلالة في حكمها؛ فلا اجتهاد في تأويل معناها أو أحكامها لأنها قاطعة واضحة جلية. **والثاني:** قواعد ظنية الدلالة وتختلف فحوى ومضمون الأحكام المستنبطة منها تبعا لاختلاف الفكر والرؤى في التفسير والاستنباط. ومن جماع هذه القواعد تتكون الشريعة، فالأخيرة هي خليط من الأحكام الاعتقادية والأحكام التوقيفية وقواعد ضبط المعاملات والعلاقات بين الناس في المجتمع، تقوم

([1]) أنظر، د . مصطفي عبدالحميد عدوي و د. رضا عبد الحميد عبد المجيد: المدخل لدراسة القانون – نظرية القانون، كلية الحقوق جامعة المنوفية، دون سنة نشر، ص ٤٤.

على أسس من العقيدة الدينية، وأساس هذه القواعد هو إلهية مصدرها، والدور البارز لرجال الدين (الفقهاء) في استجلاء الحكم من القواعد الظنية، ووضع الأسس التي تتبع في شأن استنباط تلك الأحكام، بل ودوره الهام في ابتداع القواعد الوضعية – التي تتفق مع الأصول والمبادئ الكلية للعقيدة الدينية – لضبط المجتمع وفق مستجدات الحياة داخله بصورة تضمن صيانة الحقوق وتكفل الأمن لأفراد المجتمع. إذن فالعلاقة جد وثيقة بين الديانة ونشأة القانون، ولكن انفصال القوانين الوضعية عن الأسس والمبادئ الشرعية (التي تقررها الديانة) يلقي بظلاله على العلاقة بين الدين والقانون. فيظهر لنا أن قواعد كل منهما تتناقض وتتنافر مع الأخرى، ومثال ذلك: تحرم الشرائع السماوية الخمر وتهدر قيمتها ولا تعتبرها – خاصة الشريعة الاسلامية – مالا يستحق الحماية كسائر الممتلكات، ونجد تقنين القانون الوضعي لحيازتها والاتجار فيها بل وفرض الضرائب علي ذلك ايضا، وتقرير الحماية لهؤلاء المتعاملين فيها بناء على نص القانون الوضعي واعتبار الاعتداء عليها اعتداء على مال خاص يكفل القانون الحماية لصاحبه شأنه شأن سائر الأشياء المملوكة ويقال ذلك أيضا في شان تقنين البغاء في بعض المجتمعات والبلاد.

إن هذا التناقض الذي يظهر أمامنا ليس إلا نوع من الخلاف بين الأخلاق والقانون، أما أمر الديانة فيه فإنه غير ذي أثر وذلك لقيام النظم الوضعية الحديثة على أسس مدنية تفصل بين القانون والدين، وتعتبر الأخير أحد مصادر القانون وليس أهمها على الإطلاق،وهو مصدر من مصادرها ليس لما له من طابع قدسي، بل لما له من أثر في تقاليد المجتمع وعادات الناس . وتجدر الإشارة إلي أنه على الرغم من أن قواعد القانون الوضعي لا تحوز قدسية القواعد الدينية إلا أنها – أي قواعد القانون – تعتبر أكثر فاعلية في ضبط المجتمعات من سواها من الضوابط الاجتماعية [1]، وذلك بفضل ما يتميز به من قيام اعتقاد جماعي بوجوب الإجبار على تطبيقه،فمجرد قيام هذا الاعتقاد يجعل القانون أكثر ضغطا وتأثيرا من سواه من الضوابط الاجتماعية[2] . ويمكننا القول أن الاعتقاد بضرورة الالتزام بالقانون هو أثر من آثار فكرة قدسية القاعدة الدينية التي تجلت في الجانب الخلقي وبلورتها القيم الاجتماعية في المجتمعات المختلفة وظهرت في فكرة احترام القوانين .

حقيقة العلاقة بين الدين والقانون:

([1]) هناك العديد من الضوابط الاجتماعية فإلي جوار القانون يوجد الدين، والأخلاق، والفن، والمعرفة، والتربية، والرأي العام، والعرف، والقيم الاجتماعية ويعد الدين والأخلاق والعرف أهمها بل ويكاد اشتمالها على جميع هذه الضوابط تحت لوائها .

([2]) أنظر، د. جلال العدوي: القانون والاجتماع الانساني، مجلة كلية الحقوق لبحوث القانونية والاقتصادية، جامعة الاسكندرية، السنة ١٥، عدد ٢، ١٩٧٠، ص ٢٠٤.

يثار التساؤل عن حقيقة العلاقة بين الدين والقانون، هل هي علاقة تنازع أم اتفاق أو توافق؟ فالناظر في نشأة كل من الدين[١] والقانون لا يرى نزاعا بينهما، فكلاهما نشأ من رحم المجتمع وتشاركا في ضبط العلاقات داخل المجتمع مع خلاف في المرجعية فالدين مرجعه قدسي أما القانون فمصدره بشري. خاصة في المجتمعات القديمة (سواء البدائية، أو تلك التي لم تعرف الأديان السماوية)، فكل من الدين والقانون مردوده وأصله يرجع إلي تقاليد المجتمع أو بالأحرى أعرافه. وهذا الأصل المشترك يستدل عليه من خصوصية مفهوم كلاهما، واختلاف فكرتهما من مجتمع لآخر، وارتباطهما بشكل وثيق ليس بتقاليد المجتمع وأعرافه فقط بل وأيضا بلغته ولهجته الخاصة، ولا يمكن أن يوجد خلاف إلا إذا انتقلنا من مرحلة القانون العفوي (الذي يتكون فكرة ومضمونا داخل المجتمع، ثم تنقله السلطة، إلي الواقع التشريعي وتضمنه مراسيمها)؛ إلي مرحلة الوضعية[٢] المبتدأة، أي تلك التي تقوم فيها هيئة خاصة بابتداع القواعد وإقرارها، وتعمل السلطة في المجتمع على إصدارها وتطبيقها على الأفراد؛ فهنا ينشأ الخلاف. وهذا الخلاف أوجد العديد من صور التنازع بين كل من الدين والقانون – أو بقول آخر بين القواعد الدينية والقواعد القانونية، وهذا التنازع يعود في أصله إلي النزاع بين السلطة الدينية (الكهنوتية) والسلطة المدنية (الزمنية)، أي أن اختلاف مصدر القاعدة الدينية والقاعدة القانونية رتب نزاعا بين الدين والقانون تبعا لما يلتمس من قدسية القاعدة، سواء من جانب السلطة (في الدولة الدينية)، أو من جانب الجماعات المتدينة داخل المجتمع في الدولة المدنية، فكل يريد اضفاء القدسية على القاعدة بطريقته التي تضمن سيطرته على المجتمع والقانون .

ويخبو هذا النزاع داخل الدولة الدينية التي تعترف بقواعد الديانة أساسا لضبط المجتمع وتنظيم السلطة داخله، بينما يزداد كلما قل اعتماد السلطة على القواعد الدينية في ضبط المجتمع، إذ كلما قل دور الدين في النظم الوضعية ابتعدت الأخيرة عن نطاق الدين وانتسبت إلي السلطة التي تصدرها،وهو ما يخلق نزاعا بين الدين والقانون. إذ أن القواعد الوضعية في هذه

---

(١) ارتبطت نشأة الدين بنشأة المجتمع البشري، فعقائدنا السماوية تؤكد هذا المعني، فآدم (أبو البشر) عليه السلام أنزل إلى الأرض بشريعة سماوية، تتكفل بتنظيم الجماعة البشرية الأولى في تاريخ البشرية وتنظم علاقة أبناء آدم ببعض وبالكون وتبين لهم سبيل الهداية والفلاح.

وتظهر لنا الدراسات التي تناولت نشأة الدين في المجتمعات البدائية أن الدين نشأ من رحم تلك الجماعات، فكان عبارة عن تقديس نظمها وأعرافها التي فيها حياة الجماعة واستقرارها، وهذا ما عبر عنه "روجيه باستد " من أن الدين كان عبارة عن عبادة المجتمع لنفسه. أنظر، روجيه باستيد: علم الاجتماع الديني، ترجمة د/ محمود قاسم ١٩٥١، مشار إليه لدى د/ أحمد محمد خليفة: النظرية العامة للتجريم، مرجع سابق، ص ١٣، وأنظر أيضا، رسالتنا للدكتوراة، مرجع سابق، ص ٢ .

(٢) د. محمد محسوب: الخصام بين القانون والأخلاق، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية ٢٠٠٩، ص ٢٣.

الحالة تخالف في كثير من الأحيان القواعد الدينية، وذلك تبعا لاختلاف الفلسفة التي تنبع منها النظم الوضعية التي لا يعترف بقدسيتها، وتقوم فلسفتها على تطورها تبعا لتطور المجتمع، بخلاف القواعد الدينية التي تتسم بالقدسية –على الأقل في نظر المتدينين – سواء للنص أو للحكم المترتب على هذا النص .

وهذا التمييز نلاحظه في اختلاف مفهوم الدين عن مفهوم الشريعة؛ واختلاف مفهوم القانون الديني عن القانون الوضعي. ويرجع انفصال القانون عن الدين أو بالأحرى اختلافهما لاختلاف فلسفة كل منهما، وهو ما ألقى بظلاله على فكرة التأثيم. وعلى ذلك نحاول التمييز بين القواعد التي تعود إلي مصدر إلهي وتلك التي تعود إلي مصدر وضعي، حيث يستعمل مصطلح "شريعة" للدلالة عليهما اجتمعا أو انفردا. فالشريعة هي عبارة عن مجموعة من النظم التي تضم ثلاث أنواع من القواعد، بعضها يرجع للدين وبعضها يرجع للأخلاق والبعض الثالث يرجع للقانون، أي: يتصف بالوضعية. ومن مجموع هذه الثلاث تتكون الشريعة، وتكمن الصعوبة في كيفية التمييز بين قواعد الدين والقانون، لأن صفات القداسة تلحق كل ما صدر عن المصدر الإلهي. ولا يمكن للقواعد ذات الصفة الدينية أن تستمر في التطبيق كما هي دون أن تتطور للتوائم مع حركة المجتمع، وإلا أصيبت بالجمود والتحجر، ولهذا يميز بين القواعد التي لها قدسية إلهية، لا يتغير معناها ولا يجوز التحايل في تفسيرها[1]، وبين القواعد التي يمكن تفسيرها بما يحقق مصلحة المجتمع. فهذه الأخيرة يمكن أن يتبناها المشرع الوضعي، ومن ثم تصبح قانونا وضعيا، ولا توجد مشكلة في ذلك، ولكن المشكلة فيما يقرره المشرع الوضعي استهداء بالقواعد التوقيفية والقواعد الظنية، إذ من الممكن أن تخالف القواعد، الوضعية القواعد الدنية. ولنضرب مثالا يوضح ذلك: بقواعد الشريعة الإسلامية فهي ثلاث:

١. قواعد ذات مصدر إلهي، قطعية الدلالة لفظا وحكما، أي أنها قواعد توقيفية؛ شأن الحدود والكفارات في الشريعة الإسلامية .
٢. قواعد تبني على ما قرره المصدر الإلهي من أحكام، شأن قواعد التفسيرية التي تختلف من زمان لزمان ومجتمع لآخر، حسب الأحوال، وهذه تعرف بالقواعد ظنية الدلالة، وأغلبها يتعلق بضبط المعاملات، ولا تمتد للحدود وما شابهها.
٣. القواعد الوضعية التي توضع استهداء بكلا من القواعد التوقيفية الإلهية والقواعد الظنية الاجتهادية. وتهدف لضبط المجتمع حسب فلسفة النظام الحاكم، وتتجلى هذه في

([1]) ومثال ذلك الحدود في الشريعة الإسلامية، فلا يجوز إذا تحقق ثبوت ارتكاب الفعل وتحققت مسئولية الفاعل أن يتم العفو عن العقوبة، أو تخفيفها عن القدر المقرر في النص، لأنها تتعلق بحق من حقوق الله وليس لولي الأمر أو من هو دونه تعديل الحكم الوارد بالنص إذا ثبت أركان الجريمة وتحققت مسئولية فاعلها.

التعازير، وفي القواعد المستحدثة في شأن اثبات المعاملات مثل اشتراط التسجيل أو الإشهار، أو الكتابة، وغير ذلك.

فالقواعد الوضعية الأخيرة هي ما يطلق عليها لفظ قانون وضعي، وهي بالتالي التي تتعلق بموضوع بحثنا، إذ أنه يمكن الحديث عن التعارض بين مقتضي ما تقرره تلك القواعد وما تقرره الأحكام الإلهية (قطعية توقيفية، إم ظنية اجتهادية) .

درجات الخلاف بين الديني والوضعي:

تختلف درجات الخلاف بين الديني والوضعي حسب درجة تمدن المجتمعات التي تعترف بالقواعد الدينية مصدرا من مصادر التشريع فيها، فمدى توافق القواعد الوضعية مع القواعد الدينية هو تساؤل دائم الظهور في تلك المجتمعات. ولكن درجة الاعتراف هذه تُحدد أيضا درجة الخلاف والنزاع بين تلك القواعد .

ففي الدولة الدينية التي تقوم على أسس عقائدية تجمع أفرادها؛ وتؤسس نظمها طبقا للديانة التي تعتنقها، يخبو النزاع بين الديني والوضعي، إذ أن جل ما تفرضه السلطة له طابع ديني تبعا لما لها من طابع ديني. فتتحدث السلطة باسم الإله، وتضفي على ما تصدره من قواعد الصبغة الدينية تبعا لذلك.' وهو ما لاحظناه عند عرضنا للتأثيم في الشرعية اليهودية.

أما الدولة المدنية التي تعترف بالقواعد الدينية مصدرا للتشريع، ليس لما لها من قدسية، وإنما لما لها من أثر في القيم السائدة في المجتمع ولارتباطها بثقافة المجتمع وتقاليده، فهنا نجد خلافا ونزاعا كبيرا بين الديني والوضعي تبعا لاختلاف الفلسفة التي يقوم عليها نظام الحكم، واختلاف ذلك عن فكرة المجتمع عن قدسية هذه القواعد الدينية. فالسلطة تعني بالتزامها القواعد الدينية، ليس اضفاء طابع القدسية على ما تصدره من قوانين وإنما عدم تعارض ما تصدره من قواعد وقوانين بتقاليد المجتمع والقيم السائدة فيه؛ والأفراد والجماعات المختلفة داخل المجتمع ينظرون – بدرجات مختلفة – إلي ذلك بضرورة تقنين القواعد الدينية وفرض إلزامها على الجميع –خاصة الجماعات التي يشيع التدين فيها – وهو ما يعني اضفاء القدسية على تلك القوانين[1]، دون السلطة، وهو ما لا سبيل له طبقا للفكر البشري، إذ كيف تقدس القاعدة مع الاعتراف ببشرية – ونقص – واضعها.

هذا الخلاف هو ما يوجد النزاع بين الدين والقانون أو بقول آخر بين القدسي (الإلهي) والوضعي.

([1]) راجع، عرض فقهاء وشراح تاريخ القانون الآثار الخطيرة التي تنتج عن سيطرة السلطة الدينية على فكرة ومفهوم القانون، في المؤلفات والكتب العامة التي تناولت تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، خاصة ما تناولته تحت عنوان: عصر التقاليد الدينية كأحد عصور تاريخ النظم القانونية والاجتماعية.

عمومية الشرائع وشموليتها:

تتميز الشرائع – خاصة في المجتمعات القديمة– باحتوائها واشتمالها على كل ما يمكن أن يطلق عليه:– (القواعد الدينية، القواعد اللاهوتية الاعتقادية، القواعد الأخلاقية، القواعد القانونية) وتضفي على كل هذه القواعد صبغة قدسية فتمنحها رهبة في نفوس أتباعها فالأخلاق كانت دينية قبل أن تصبح فلسفية، إذ تضفي العقيدة الدينية على الأخلاق لونا من التقديس لا تكتسبه في نطاق الفلسفة، مما يجعل الناس أشد مراعاة لها[١] ويجعل للوم الاجتماعي وتأنيب الضمير أثر بالغ في النفوس المتدينة قد يجاوز أثر العقوبة الجسدية مهما بلغت من إيلام. كما يضمن الدين لقواعد القانون احتراما يصل إلي التقديس، وعقابا –معنويا– لمن يخالف قواعده يصل إلي الحكم بكفره وطرده من جماعة المؤمنين، كعقاب نفسي وديني وهو أشد ألوان العقاب المعنوي (النفسي)، إلي جانب أن الدين أضفى على العقوبات الدنيوية ذات الطابع من التقديس، فلزم تطبيقها مهما حدث طالما ثبت الجرم وانتفى العذر، فلا يملك السلطان – القاضي أو رئيس الدولة – العفو في الحدود – كما هو الحال في الشريعة الإسلامية لتعلقها بحق الإله العلي القدير. وإضافة هذا اللون من التقديس ترجع وكما قرر ديورانت: [لأن ما فوق الطبيعة يضيف أهمية يستحيل أن تكتسبها من تلقاء نفسها الأشياء التي نعرفها بالتجربة الحسية والتي نفهمها بردها إلي أصولها][٢].

وقد ذهب كل من ابن خلدون وأوجست كونت إلي تأكيد نجاح رجال الدين في توصيلهم أفكارهم الأخلاقية لأبسط الناس، بينما بقى الفلاسفة منعزلين، واقتصر تأثيرهم على المثقفين؛ وهو ما يعني قدرة الدين على مخاطبة النفس البشرية والتعرف على حاجاتها الروحية والاجتماعية[٣] أو بقول آخر أن النفوس البشرية مجبولة على التسليم للقدسي، بينما تستسلم للجدل مع كل ما هو عقلي. وهو ما يوجه نظرنا لدور القواعد الدينية في ضبط المجتمع بصورة تلقائية – خاصة دخل جماعة المؤمنين – إذ أن الالتزام بأحكامها ينبع من إيمان بإلزامية اتباعها فيما أمرت به وما نهت عنه، وهو ما لا يحتاج لسلطة دنيوية تهدد بتوقيع الجزاء، ففكرة الايمان بذاتها تضمن التزام أفراد الجماعة لقواعد الديانة التي يعتنقونها، ومن ثم فإن السلطة لا يحتاج إليها إلا إذا قل الوازع الديني، فتظهر الحاجة للسلطة التي تطبق القواعد القانونية داخل

---

(١) د/ محمد محسوب: الخصام بين القانون والأخلاق، مرجع سابق، ص٣٤ – ٣٥ .

(٢) أنظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الاول، نشأة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، محمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠١، ص ٩٧ .

(٣) د. محمد محسوب: المرجع السابق، ص ٣٥. وانظر، د. عبدالله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٥، ص ٩٥.

المجتمع[1]. وليس هذا تحليلا منا لنشأة السلطة، أو رأيا فيه، بل هو مجرد رأي في علاقة القواعد الدينية بالسلطة، فلو كان إيمان الأفراد داخل الجماعة إيمانا صادقا صحيحا، واتبع كل فرد منهم تعاليم الديانة وقواعدها والتزم بها ولم ينشأ فيما بينهم خلاف حول فهم النصوص وتفسيرها وكيفية تطبيقها، لما كانت هناك حاجة للسلطة داخل الجماعة[2].

ولكن الاختلاف بين البشر سنة طبيعية غريزية فيهم، وكذلك الحاجة إلي تنظيم اجتماعي يضمن استمرار الجماعة وصيانة الحقوق. ولهذا نجد في الشرائع السماوية مبادئ عامة تستهدي بها المجتمعات التي تؤمن بها في تنظيم أمورها، فالشرائع تضم قواعد أخلاقية وقواعد لاهوتية عقائدية وثالثة دينية تأثيمية ورابعة قانونية لكل منها دوره في ضبط المجتمع . فإذا كان الدين والأخلاق والقانون من أهم وسائل الضبط الاجتماعي فإن الدين أو بالأحرى الشريعة تضم في جنباتها كافة وسائل الضبط الاجتماعي التي تكفل للأفراد والمجتمعات أفضل حياة، وكذا تضمن للمؤمنين الملتزمين بأحكامها مآل حسن في الآخرة، وهو ما يبرز مدى تأثير الديانة في المجتمعات وفي حياة المؤمنين بها.

---

(1) نعتقد أن فكرة الإيمان لها أثرها البالغ في تكوين فكرة الإلتزام بالقانون أو بالأحرى وجوب أتباعه، وهو ما ساهم في وجود فكرة " الأثر النفسي" خاصة في المجتمعات القديمة إذ أن التسليم بحق الملوك الإلهي، أوجد حاجزا نفسيا ورهبة من مخالفة أوامرهم، وهي ذات الفكرة التي يرد إليها وجوب اتباع القانون في المجتمعات المتمدينة بضرورة طاعة السلطة تحقيقا للصالح العام .

(2) ورغم ما يقال عن مثالية هذه النظرة، وبعدها عن الواقع الاجتماعي، فإننا نستدل على إمكان تحققها بما حدث في حياة المسيح عيسى بن مريم عليه السلام وكيفية تعامله مع بني إسرائيل، فقد رفض أن يكون قاضيا بينهم أو أميرا عليهم، وإنما انتهج اسلوب النصح والإرشاد مسديا النصح والإرشاد لهؤلاء نحو الطريق المستقيم وسبيل الحق والرشاد، وبرغم ما قد يرد به على هذا القول من أن المسيح لم يأت بشريعة جديدة وإنما جاءت رسالته مكملة لرسالة نبي الله موسي عليه السلام، إلي جانب خضوع بني إسرائيل لحكم وسلطة الرومان، وهو ما منع المسيح من قيادة بني إسرائيل كشعب وإقامة دولتهم التي كانوا يرون تحققها مرة ثانية على يد مسيح ملك من نسل داوود عليه السلام. فإن ذلك كله لا ينفي أن طبيعة الحياة في تلك الفترة في أرض فلسطين كانت حياة أقرب للقبيلة، لزعيم القبيلة شانه السياسي والقانوني فيها، وأن رفض المسيح عليه السلام مجلس القضاء هو من صميم دعوته المثالية نحو التسامي والتسامح . <u>وفي واقعة مريم المجدلية</u>– التي اتهمها بعض من بني إسرائيل بالفاحشة– أصدق مثال على أن هذا كان هو نهج المسيح عليه السلام، فقد رفض أن يحقق في ادعائهم، أو أن يقضي بالعقوبة، ولكنه حكم ضمائر الناس، فقال لهم: من كان منكم بلا خطيئة فليلقيها بحجر، فانصرف الجميع ولم يتعد عليها أحد، ثم قال لها لم يدينك أحد وأنا أيضا لا أتهمك بشيء اذهبي وأحسني العمل فقد كان يأمل في مجتمع يتخلق أفراده بمحاسن الأخلاق فلا يثور بينهم خلاف، حتى ولو كان هذا الخلاف حول تطبيق نص قطعي بوجوب الحد على مرتكب الفاحشة إذن فلا استحالة في== ==تحقق الأمر، فقد تحقق على يد نبي قبل ذلك، ولكن الاستحالة تكمن في وصول الناس إلي تلك الدرجة من السمو الأخلاقي التي يتطلبها تحقيق ذلك .

ويتضح لنا مما سبق: أن العلاقة بين الدين والقانون علاقة تشارك وتضامن في ضبط المجتمع، وأما ما يظهر من خلاف بينهما فإن حقيقته ترجع إلى الخلاف بين القانون الوضعي وقواعد القانون الديني – وليس الدين ذاته– تبعا لاختلاف الفلسفة التي يقوم عليها كل من القانون الديني والقانون الوضع، إلى جانب مدى جمود القانون الديني وتطور القانون الوضعي، تبعا لما يحيط بالأول من هالة القداسة التي تصبغ عليه لقدسية مصدره الإلهي.

المبحث الثاني

التمييز بين التأثيم الديني والتأثيم القانوني

لا يخلوا أي مجتمع من مجموعة من القواعد تنظم سلوكيات أفراده وترجع إلي الأخلاق أو العقيدة الدينية أو القانون، فتتشارك قواعد الأخلاق والدين والقانون في ضبط المجتمعات ؛ ويصعب التمييز بين هذه القواعد الثلاث في المجتمعات القديمة بصفة عامة، والمجتمعات البدائية على وجه الخصوص.

أهمية التمييز بين التأثيم الديني والتأثيم القانوني:

تبرز أهمية التمييز بين قواعد التأثيم الديني والتأثيم القانوني فيما يمثله مصدر القاعدة من قدسية ورهبة في نفوس الناس تجعلهم يقدسون القاعدة ذاتها، ومن ثم فلا يجوز الخروج عليها وإلا عد ذلك ضربا من ضروب الكفر بالعقيدة و العصيان لمصدر القاعدة. وذلك بخلاف القاعدة (القانونية) التي لا تحوز قدسية معينة لا هي ولا مصدرها، فإنها تكون بشرية صرفة تحوى بداخلها النقص، ولهذا فإن معارضة القواعد القانونية وانتقادها يعد أهم الدوافع لتطوير القوانين الوضعية لتواكب التطورات الاجتماعية للحياة اليومية داخل المجتمعات، وهي – أي انتقاد القوانين أو بمعي أدق: الدراسة الانتقادية للقانون – أهم مهام علم فلسفة القانون.

وعلى هذا فإن التمييز بين التأثيم الديني والتأثيم القانوني يعني وباختصار الاجابة على التساؤل: هل تقبل هذه القاعدة النقد أم لا ؟، وهل يجوز تطويرها وفقا لتطورات الحياة داخل المجتمع؟، أم أنها عبارة عن نص توقيفي (مقدس)لا يجوز التعديل عليه ولا المناداة بإلغائه ؟، ونحو ذلك مما يطال قواعد القوانين البشرية من ضروب التعديل أو الإلغاء أو الاستبدال. وأيضا فإن التمييز بين القاعدة الدينية والقاعدة القانونية يجد أهميته في الوقوف على مجال كل منهما، فالتأثيم الديني يلاحق الناس في سلوكهم الظاهري والباطني على السواء بخلاف التأثيم القانوني الذي لا يهتم إلا بالسلوك الظاهري فقط ولا يتدخل في البواطن والنوايا[1].

---

(1) **أنظر، د. رمسيس بهنام: المرجع السابق، ص ٧ .**

ومن ثم تبرز أهمية تحديد ماهية القاعدة التأثيمية وهل هي قاعدة دينية أم قاعدة قانونية، وأثر ذلك في النظام القانوني، وأثره في علاقة الدولة أو السلطة الحاكمة بالأفراد، ذلك لأن اعتبار القاعدة التأثيمية ذات مصدر ديني فإنه يتيح امتداد التأثيم للبواطن والنوايا، وهو ما يهدد حرية الأفراد، ويشيع انتهاك الحقوق والتسلط على تفكيرهم وحياتهم الخاصة، ومن ثم يصبح القانون أداة انتهاك الحرية بدلا من تنظيمها وحمايتها وكفالة ممارستها، ولذلك فإن أغلب القواعد التأثيمية الدينية التي وردت في الشرائع السماوية ضمنت حرمة الحياة الخاصة، وجعلت الجزاء على مخالفتها جزاء أخرويا يلحق منهك القاعدة في العالم الآخر، كما شرعت التوبة للمخطئين الذين خالفوا هذه القواعد الدينية .

<u>سمات التأثيم الديني</u>:

للعقيدة الدينية دورها الرئيسي والهام في ضبط المجتمعات، وقد عد الدين أول وأقدم ضابط للمجتمعات الدينية، رغم ما يقال عن شمولية الأخلاق واتساع مجالها عن مجال الدين. ويتميز التأثيم الديني – كما سبقت الإشارة– بقدسية مصدره، تلك القدسية التي تلحق القاعدة التأثيمية فتحرم مخالفتها وإلا عد المخالف عاصيا، ومذنبا، خاطئا، على أقل تقدير بل وقد يصل الامر للحكم بكفره، وهو ما يظهر خطورة التأثيم الديني في المجتمعات، أو بالأحرى الاعتماد على القواعد الدينية وحدها في ضبط المجتمعات حيث نجد نفسنا ومع كل مخالفة لإحدى هذه القواعد مدعوين للإجابة على التساؤل: **هل هذه المخالفة تكفر صاحبها أم لا ؟**[1]. وهذا الأمر هو ما يحمل في طياته عوامل هدم المجتمعات لما يدعو إليه من التحكم في عقائد الناس من جهة، وما يفرضه من قدسية على قواعد وقرارات وتشريعات ليست لها من القدسية شيء بل هي محض رأي في تطبيق قواعد الدين لو صح هذا الرأي أصلا، أو لو كان أساسه صحيحا أولا . ويستهدف التأثيم الديني التسامي بطباع البشر ليترفقوا ببعضهم البعض ويتراحموا، ولهذا فإن الحدود التي يرسمها التأثيم الديني أوسع بكثير من التأثيم القانوني ورغم ذلك فإن التأثيم الديني – وحده – غير كاف لإصلاح أمور الناس، وتتطلب حاجة المجتمع دائما إلى ضابط غيره تبعا لما

([1]) وهو ما ظهر في حياتنا المعاصرة من دعوات اقامة الحكم الديني – وفقا لآراء وأفكار بعض الجماعات وليس وفقا لما يفترضه الدين ذاته، ومن ثم سيكون الدين هو ما تراه هذه الجماعات – المختلفة فيما بينها– ويختلف باختلاف أفكارها ورؤيتها عن الدين، ومن ثم يصير التشريع أو القانون دينيا، لأنه صدر وفق== ==رؤية تلك الجماعات التي احتكرت فكرة الدين، ومن ثم يتقيد المجتمع برؤية وفكرة هذه الجماعات عن الدين. ونشير إلى أن انتقاد القاعدة القانونية الوضعية تجعل من المنتقد – على أقصى تقدير – إما معارضا أو داعيا للتجديد كل تتوافق القاعدة القانونية الوضعية مع ظروف المجتمع، أما المنتقد للقاعدة الدينية فأول ما يواجه هو الوصمة بالكفر، لكونه يخرج بذلك عن مفهوم الدين – كما تقدمه الجماعة المحتكرة لهذا المفهوم والمتحدثة باسم الدين والقانون. . وهو ما يبرز خطورة احتكار مفهوم الدين وخلطه بالقانون.

في النفوس البشرية من ميل للفجور والانحراف وهو ما لا يحده وخز الضمير والتهديد بالعذاب في الآخرة، ومن ثم كانت الحاجة إلى قواعد القانون وإلى السلطة التي تطبقه في المجتمع، فكانت الدولة[١] .

سمات التأثيم القانوني:

يعرف القانون بأنه: مجموعة من القواعد العامة المجردة التي تنظم سلوك الإنسان في المجتمع وتتضمن جزاءً ماديا حالا يوقع على من يخالفها [٢]. أو هو مجموعة القواعد العامة التي تنظم على وجه ملزم، مظاهر النشاط المختلفة في المجتمع[٣]. ويتخذ التأثيم القانوني شكل القاعدة القانونية؛ وتلك الأخيرة تمتاز بأنها قاعدة سلوك، موجهة إلى الأشخاص في مجتمع، وتتسم بالتجريد والعمومية [٤]، والإلزام لجميع الخاطبين بها. وهي قاعدة اجتماعية لا توجد إلا حيث يوجد مجتمع، وهو ما عبر عنه الرومان بقولهم لا مجتمع بلا قانون ولا قانون بلا مجتمع { *ubi societas ibi jus* }، أو حيث يوجد مجتمع يوجد قانون[٥].

وتتميز القاعدة القانونية عن غيرها من قواعد السلوك في المجتمع باقترانها بجزاء يجمع بين عدة خصائص أهمها: جزاء مادي، حال، ومنظم[٦]. والتأثيم القانوني ليس على درجة واحدة

---

(١) أنظر، د. رمسيس بهنام: المرجع السابق، ص ٧ – ٨.

(٢) د. صوفي أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية (جامعة القاهرة)، دون سنة نشر، ص ٥.

(٣) أنظر، د. حسن عبد الرحمن قدوس: الأصول الفلسفية للوضعية القانونية، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة ١٩٩٧، ص١١. ويغالي البعض في تعريف القانون فيستلزم صدوره عن جهة رسمية (الدولة) لإمكان اعتباره قانونا بالمعنى الفني للكلمة، فقد عرف هذا البعض القانون بأنه: " مجموع ما تضعه الدولة أو تفرضه من قواعد "فالدولة وحدها عند هذا البعض هي وحدها المصدر المنشئ للقانون، وكل ما لا تضعه الدولة من قواعد سيظل دون فاعلية ولا ينطبق عليه هذا الوصف. أنظر د. عبد الحي حجازي: المدخل لدراسة العلوم القانونية، (١) القانون، الكويت، ١٩٧٢، ص ١٤٦ – ١٤٧. وانظر أيضا: د. حسن عبدالرحمن قدوس: المرجع السابق، ص ١٤. ومن هذا الجانب أيضا الدكتور سمير تناغو حيث عرف القانون بأنه: " مجموعة القواعد العامة الجبرية التي تصدر عن إرادة الدولة" أنظر لسيادته: النظرية العامة للقانون الإسكندرية ١٩٧٣، ص٧٠ .

(٤) ويجب أن نلاحظ أن القاعدة القانونية لم تكتمل لها خاصية التجريد والتعميم إلا في عهد حديث نسبياً، ففي القديم تدرج القانون من مجموعة من العادات والتقاليد الغريزية إلى أحكام إلهية فردية ثم أصبح مجموعة من السوابق القضائية وانتهي الأمر بها إلى أن تصبح أقوالاً مأثورة تأخذ صورة صيغة موجزة مجردة أنظر، د. صوفي أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، مرجع سابق، ص ٥.

(٥) أنظر، د. صوفي أبو طالب: المرجع السابق، ص ٣ – ٥.

(٦) فهو مادي لأنه محسوس وله مظهر خارجي يتمثل في القهر والإجبار الذي يباشره من بيده السلطة في المجتمع، سواء اتخذ هذا الجزاء مظهر العقوبة الجنائية، أو الجزاء المدني كإلزام المدين بتنفيذ التزاماته (عينا أو بالتعويض) ومن هنا فإن الجزاء القانوني يتميز عن الجزاء الأخلاقي ومن ثم تتميز القاعدة القانونية عن=

بل إن لقواعده مراتب ودرجات، فيختلف من قاعدة لأخرى حسب المصلحة التي تهتم بحمايتها، وهل هذه المصلحة هي من مقومات الحسن والكمال داخل المجتمع أي التي الالتزامات التكميلية التي يتطلب سير الحياة داخل المجتمع على نحو أفضل أداءها مثل التزام المدين بأداء دينه، أم أنها من المصالح الأساسية الأولية اللازمة لاستمرار المجتمع ووجوده مثل إلتزام كل شخص بعدم ازهاق روح غيره [١].

العلاقة بين التأثيم الديني والتأثيم القانوني:

ترتبط العلاقة بين التأثيم الديني والتاثيم القانوني بالعلاقة بين (الفلسفة، والدين، والقانون)، فالعلاقة بين هؤلاء الثلاثة تحدد إطار فكرة التأثيم ؛ إذ أن مجال اهتمام كل من الفلسفة والدين يتحدد بالحقيقة أي حقيقة الوجود، وخاصة: وجود الكائن البشري في الكون، الذي وبلا شك هو الهم الأكبر للكل (الفلسفة، الدين، القانون)، فبدون الانسان لم يكن هناك فلسفة ولا دين ولا قانون، فمصير الإنسان هو القضية الكبرى لكل من الفلسفة والدين[٢]، وكذلك فإن تنظيم حياة هذا الإنسان في ماضيه وحاضره ومستقبله هو جل اهتمام القانون بما يعنى أن العلاقة بين الثلاثة (الفلسفة والدين والقانون) تتحدد في العمل على ايجاد القواعد التي تضمن حياة أفضل لهذا الكائن البشري في حاضره ومستقبله، ومن هنا كانت أهمية فكرة التأثيم سواء كان دينيا أم قانونيا، أم أخلاقيا. فتظهر العلاقة بين التأثيم الديني والتأثيم القانوني وتتجلي في اشتراكهما في ضبط سلوك الأشخاص داخل المجتمع، بل وتكامل دورهما، فالدور الذي يقوم به التأثيم الديني – رغم أهميته – إلا أنه غيرُ كافٍ لإصلاح أمور الناس؛ وذلك لكون الجزاء المترتب على إتيان

==القاعدة الأخلاقية فالأولى وحدها تقترن بجزاء مادي، أما الثانية فتقترن بجزاء أخلاقي يتمثل في تأنيب الضمير أو احتقار الناس والجزاء القانوني جزاء حال أي أنه جزاء دنيوي يوقع في الحال وفي الحياة الدنيا، وهو ما يميزه عن الجزاء الديني الذي يوقع في الحياة الآخرة. وهو ما يميز المجتمعات المدنية عن المجتمعات الدينية فالأخيرة تطبق جزاء دنيوياً بجانب الجزاء الأخروي . أنظر، د. صوفي أبو طالب: المرجع السابق، ص ٥ – ٦.

(١) ومن هنا تظهر التفرقة بين التأثيم القانوني بوجه عام وبين التجريم القانوني كنوع من التأثيم القانوني لا يهتم إلا بالمصالح الهامة والرئيسية اللازمة لاستمرار المجتمع واستقراره،أو ما يطلق عليه الالتزامات الأولية في المجتمع. ولهذا فإن الجريمة الجنائية هي أقصى درجات الإثم القانوني أي أنها سلوك يصل في الجسامة حد الإخلال بشرط جوهري من شروط كيان المجتمع ووجوده، وكذلك فإن ما لا يعد جريمة من صور السلوك المنافي للقانون: هو سلوك لا يتعدى الإخلال بشرط اضافي من شروط حسن المجتمع وكماله. أنظر، د. رمسيس بهنام: المرجع السابق، ص ٩ – ١٠ .

(٢) أنظر، جوزيف سكاتولين: مستقبل الدين أو دين المستقبل: أي الدين في مواجهة عصر العولمة، مجلة ديوجين، جامعة القاهرة – كلية الآداب – قسم الفلسفة، المجلد الأول، العدد الأول، يناير ٢٠١٤، ص ٥١ – ٦٨ .

السلوك المؤثم دينيًا يتمثل في الغالب الأعم في الوخز الداخلي للضمير والعذاب في الآخرة، وهو ما لا يجدي في كثير من الأحيان لاختلاف درجة الإيمان بين الأشخاص، وهو ما تطلب قواعد تحكم المجتمع وتطبق جزاءً ماديا ملموسا يكفي لردع الآخرين، ويفرض الطمأنينة الاستقرار داخل المجتمع، فوجد القانون، إلى جانب القواعد الدينية والأخلاقية ليتشاركوا فيما بينهم في تنظيم المجتمع وضبط سلوكيات أفراده[١]. ووجود القانون لا يأتي بدعا أو اختراعا من المشرع فهو لا يخلق القانون وإنما يستمد مادته من الحاجات العملية والضرورات الاقتصادية للمجتمع، ومن عادات الناس ومعتقداتهم، ومن المثل العليا التي يتوخاها طبقا لمدنية عصره، وكل ما يفعله المشرع هو صياغة القاعدة التي استمد مادتها من المصادر المختلفة في ألفاظ من عنده، ويعطيها قوة الإلزام القانوني[٢]. فالمصدر الحقيقي للقواعد القانونية هو إرادة الجماعة، فالمصادر الرسمية ليست سوى الأشكال التي تظهر بها إرادة الجماعة، وليست العبرة هنا بمجموع إرادات الأفراد المكونين للمجتمع وانما العبرة هنا بما يذهب إليه الأغلبية وهو ما تقرره السلطة وتعبر عنه فيما تصدره من قوانين[٣] .

وتجدر الإشارة إلي أنه على الرغم من أن قواعد القانون الوضعي لا تحوز قدسية القواعد الدينية إلا أنها – أي قواعد القانون – تعتبر أكثر فاعلية في ضبط المجتمعات من سواها من الضوابط الاجتماعية[٤]، وذلك بفضل ما يتميز به من قيام اعتقاد جماعي بوجوب الإجبار على تطبيقه، فمجرد قيام هذا الاعتقاد يجعل القانون أكثر ضغطا وتأثيرا من سواه من الضوابط الاجتماعية[٥]. ومن ثم فإن الاعتقاد في ضرورية القاعدة القانونية يماثل بشكل أو بآخر قدسية القاعدة الدينية، ويتجاوزها إلي صفة الإلزام الجماعي باحترام القانون لذاته وليس لقدسية مصدره، وهذا الإلزام وهو الذي تبلوره القيم الأخلاقية داخل المجتمع. إذن فالعلاقة جد وثيقة بين الأخلاق والدين والقانون، فقواعد الدين تحديدا تعد مصدرا مهما من المصادر التي يستقي منها المشرع

---

(١) أنظر، د. رمسيس بهنام: المرجع السابق ص٨ . رسالتنا للدكتوراة، مرجع سابق، ص ١٣ – ١٤.

(٢) المستشار/ محمد عزمي البكري: موسوعة الفقه والقضاء في القانون المدني – المدخل لقانون– المجلد الأول، دار محمود للنشر والتوزيع، ص١٥، وأيضا: د. عبد الرزاق أحمد السنهوري ود. أحمد حشمت أبو ستيت: أصول القانون، طبعة ١٩٥٠، ص ١٦٣.

(٣) أنظر، د. منصور مصطفي منصور: مذكرات في أصول القانون، الكويت، ١٩٨٩، ص ١٢ وما بعدها. وانظر في نقد هذا الرأي، د. حسن عبدالرحمن قدوس: المرجع السابق، ص ١٦: ١٩.

(٤) هناك العديد من الضوابط الاجتماعية فإلي جوار القانون يوجد الدين، والأخلاق، والفن، والمعرفة، والتربية، والرأي العام، والعرف، والقيم الاجتماعية ويعد الدين والأخلاق والعرف أهمها بل ويكاد اشتمالها على جميع هذه الضوابط تحت لوائها .

(٥) أنظر، د. جلال العدوي: القانون والاجتماع الانساني، مجلة كلية الحقوق لبحوث القانونية والاقتصادية، جامعة الاسكندرية، السنة ١٥، عدد ٢، ١٩٧٠، ص ٢٠٤.

قواعده القانونية التي يضفي عليها صفة الإلزام القانوني لضبط المجتمع، فالدين مصدر لقواعد القانون، وفي ذات الوقت يشاركه ضبط المجتمع.

وقواعد التأثيم الأخلاقي لا تكفي وحدها لضبط المجتمع فهي في حاجة دائمة إلي اضفاء الجزاء المادي الذي يوقع على المخالف، ورغم ذلك فإنها تساهم بصورة فعالة في بلورة فكرة ضرورة الإلتزام بما تقرره القوانين لضمان استمرار المجتمعات واسقرارها، فتؤدي بذلك دورا حيويا في اضفاء الصفة الإلزامية للقانون، إذ أن توافق جميع أفراد المجتمع على مخالفة القانون في ذات الوقت ينفي عنه هذه الصفة (أي: صفة القانون)، عملا وواقعا، ومن ثم لا يعد أن يكون مجرد عمل مادي لمصدره لا يحوز صفة الإلزام، إذ أنه من غير المتصور أن يوقع الجزاء على جميع أفراد المجتمع جملة واحدة، فبأي اسم وتحت أي وصف سيعاقب هؤلاء جميعا، ومنهم تستمد القوانين قوتها إذ أن المجتمع هو مصدر السلطة ومنبع الإلزام. وعلى ذلك فإن التأثيم الديني كان هو الأصل العام، ثم ظهر بالتدريج التأثيم القانوني مكملاً له، ثم استقل كل منهما عن الآخر فانفصلت القاعدة القانونية عن القاعدة الدينية[١]. فالقانون ضرورة اجتماعية أساسية لا غني عنها لتنظيم المجتمع، وهو أحد الضوابط الأساسية بجانب الأخلاق والدين، وإن كان يختلف عنها في أنه يقوم بتقديم بناء هيكلي متكامل ومستمر في تخليق الضوابط المحددة للسلوك الإنساني في المجتمع[٢].

([١]) د. صوفي أبو طالب: المرجع السابق، ص ٦.

([٢]) د. فايز محمد حسين: نشأة فلسفة القانون وتطورها، دار النهضة العربية ٢٠٠٢، ص ٣٢.

المبحث الثالث

درجات التأثيم القانوني

يتعلق التأثيم القانوني عموما بالمصالح التي يحميها القانون، فالحماية التي يبسطها المشرع على المصلحة تتحدد بمدى خطورة هذه المصلحة ولزومها في حياة المجتمع.

فقد تكون مصلحة أساسية ضرورية أو مصالح تكميلية أو تنظيمية إجرائية. وعلى هذا فتتحدد درجات التأثيم القانوني بمدى الحماية القانونية التي يبسطها المشرع على أنواع المصالح. ويقع التأثيم القانوني على سلوك أو فعل معين يؤثم القانون اتيانه ويرتب على اتيانه استحقاق اللوم القانوني والذي يتخذ صورة الجزاء القانوني.

ويختلف الجزاء القانوني باختلاف القاعدة التي خولفت. وهو ما جعل التأثيم القانوني على درجات تختلف باختلاف المصلحة التي تقررت القاعدة حماية لها. ومن ثم يمكن الحديث عن ثلاث درجات للتأثيم القانوني، أدناها التأثيم الإجرائي، وأوسطها التأثيم التكميلي، وأعلاها التأثيم الجنائي. ومن ثم نقسم هذا الفصل إلى ثلاث مباحث: الأول: التأثيم الإجرائي. والثاني: التأثيم التكميلي. والثالث: التأثيم الجنائي.

المطلب الأول

التأثيم الإجرائي

يتعلق التأثيم الإجرائي بالقواعد الاجرائية في النظام القانوني، ويتخذ اللوم القانوني المترتب على مخالفة القواعد الاجرائية شكل جزاء قانوني يلحق الإجراء ذاته وليس الخصوم. ويتمثل ذلك الجزاء في: البطلان – عدم القبول – السقوط.

البطلان: يعرف الفقه البطلان بأنه:"تكييف قانوني لعمل يخالف نموذجه القانوني مخالفة تؤدي إلى عدم انتاج آثاره القانونية التي يرتبها القانون إذا كان كاملا.[1]

وقد فرقت النظم القانونية الحديثة بين درجات البطلان ذاته، تبعا لما لطبيعة الإجراء ذاته. ونشير إلى أن نصوص قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري تتجه إلى تحجيم آثار البطلان في أضيق نطاق، وهو ما يظهر بوضوح في نصوص المواد ٢١ – ٢٢– ٢٣– ٢٤ وبيان ذلك أن المشرع جعل التمسك بالبطلان لمن شرع البطلان لمصلحته، كما حرم الخصم المتسبب في البطلان من التمسك به، باستثناء حالات البطلان المتعلق بالنظام العام. كما جعل

([1]) د/ فتحي والي: نظرية البطلان في قانون المرافعات، قام بتحديثها بما جد من تشريع وقضاء وفقه د/ أحمد ماهر زغلول، منشورات الحلبي الحقوقية، ١٩٩٧، ص ٨.

المشرع من حق الخصم الذي شرع لمصلحته البطلان أن يتنازل عن التمسك به إما صراحة أو ضمنا، وذلك فيما عدا حالات البطلان المتعلق بالنظام العام.[١]

وأجاز المشرع تصحيح الإجراء الباطل ولو بعد التمسك بالبطلان طالما تم التصحيح في الميعاد الذي حدده القانون لاتخاذ الاجراء، وإذا لم يكن للإجراء ميعاد محدد في القانون تحدد المحكمة ميعادا مناسبا لتصحيح الإجراء، على أن لا يعتد بالإجراء إلى من تاريخ تصحيحه. وإذا كان الاجراء الباطل تتوافر فيه عناصر إجراء آخر فيعتد به كإجراء صحيح باعتباره الإجراء الذي توافرت عناصره. وإذا كان البطلان قد وقع في شق من الإجراء فقط فهذا الشق هو الذي يقع عليه البطلان. والحكم ببطلان الاجراء لا يترتب عليه بطلان الإجراءات السابقة عليه، أو الاجراءات اللاحقة عليه إلا إذا كانت مبنية عليه.[٢]

وتجدر الإشارة إلى أن النظم القانونية الوضعية الحديثة لم تشأ أن تجعل من البطلان كجزاء قانوني مرادف لما كان يترتب على مخالفة القواعد الشكلية في المجتمعات القديمة، والذي كان لا يرتب الأثر القانوني على الإجراء إلا إذا تم وفقا للنموذج الشكلي المعد لذلك، وبعباراته وطقوسه كما لو كانت صيغا وطقوسا دينية.[٣] فقد قرر المشرع المصري مبدأ عام في الفقرة الثانية من المادة ٢٠ من قانون المرافعات المصري والتي نصت على أنه: "**ولا يحكم بالبطلان رغم النص عليه إذا ثبت تحقق الغاية من الإجراء**". ومن ثم فإن القاعدة العامة التي يجب أن ينصب عليها الاهتمام بالبحث قبل التمسك بالبطلان أو الحكم به هي مدى تحقق الغاية منه.

عدم القبول: يعرف الفقه عدم القبول بأنه: تكييف قانوني لطلب مقدم إلى المحكمة يؤدي إلى امتناعها عن النظر في الادعاء الذي يتضمنه الطلب".

ويتضح من هذا التعريف أن عدم القبول هو تكييف للطلبات المقدمة للمحكمة دون غيرها من الأعمال القانونية في الخصومة سواء أكانت من أعمال القاضي أو معاونيه أو من أعمال الخصوم أو معاونيهم أو من أعمال الغير ويؤدي عدم القبول إلى امتناع المحكمة عن النظر في ادعاء المدعي، فالمحكمة قبل أن تنظر في وجود الحق في الدعوى من عدمه يجب أن تتأكد من توافر شروط معينة يؤدي تخلفها إلى عدم قبولها. أي عدم دخولها في النظر فيما إذا كان المدعي محقا في دعواه أم لا. [٤]

---

(١) راجع نصوص المواد ٢١ – ٢٢ من قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري.

(٢) راجع نصوص المواد ٢٣– ٢٤ من قانون المرافعات المدنية والتجارية المصري.

(٣) د/ فايز محمد حسين: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، منشورات الحلبي الحقوقية،٢٠١١، ص ٣٠ – ٣٢.

(٤) راجع: د/ فتحي والي: المرجع السابق، ص١٠ – ١١.

ومن حالات عدم القبول: أن يكون الطلب غير مقبول إذا كان باطلا، وذلك في حالة عدم احترام القواعد القانونية التي يفترضها القانون لتقديمه[١] **أو** إذا تخلف أحد شروط وجود الحق في الدعوى. ورغم أن هذه الشروط تتعلق بموضوع الدعوى، إلا أن انتفاء أحدها يظهر تخلف وجه الحق في الدعوى بحيث لا يحتاج الأمر لبحث موضوعها للحكم بعدم وجود هذا الحق، ومن أمثلة ذلك: عدم القبول لانعدام الصفة. وعدم القبول لرفع الدعوى بعد الميعاد القانوني. وعدم القبول لسبق الفصل في الدعوى. وتختلف هذه الحالات عن حالات البطلان في أنها تتعلق بالحق في الدعوى بينما الإجراء يتعلق بإجراء في الخصومة، ولهذا فرق الفقهاء بين نوعين من عدم القبول هما: **النوع الأول: عدم القبول الإجرائي:** وهو ما ينشأ عن تخلف أحد الشروط الإجرائية اللازمة لإمكان نظر القاضي للإدعاء.(حالة بطلان الطلب). **النوع الثاني: عدم القبول الموضوعي:** ويكون عند تخلف أحد شروط الحق في الدعوى إذا كان هذا التخلف ظاهرا. (كانعدام الصفة في المدعي).

ويلاحظ أن النوع الثاني لا يعتبر عدم قبول بالمعني الدقيق. ذلك أن المحكمة وهي تقضي فيه بعد القبول تكون قد بدأت فعلا في نظر الادعاء، فعدم القبول هنا لا يعني الامتناع عن النظر في الادعاء، وإنما عدم الاستمرار فيه.[٢]

السقوط: قد يحدد القانون فترة زمنية لوجود الحق، فإذا انقضت هذه الفترة لم يعد للحق وجود، ويقال عندئذ أنه قد سقط. وقد يحدد القانون هذه الفترة بميعاد معين(مثلا عشرة أيام)، وقد يحددها بواقعة معينة دون تحديد زمني معين(مثل الحديث في الموضوع، أو قفل باب المرافعة). فالسقوط تكييف قانوني يرد على الحق أو بعبارة أخرى هو تكييف قانوني لفوات الفترة التي يجوز خلالها اتخذ إجراء المطالبة بالحق والقيام بالإجراء ذاته إذا كان القيام به هو موضوع الحق الذي يرد عليه السقوط(كالحق في الاستئناف)، ولهذا فإن السقوط غير متصور لأعمال القاضي، لأن السقوط يعني انقضاء حق، أي: مصلحة قانونية، والقاضي ليست له مصلحة، ولهذا فإنه إذا حدد القانون ميعادا لقيام القاضي بعمله فإن الغرض من هذا الميعاد يكون غرضا تنظيميا لضمان حسن سير الإدارة الداخلية للعدالة، ولا يجوز لأحد الخصوم أن يدعي سقوط حق القاضي بالقيام بالعمل بعد انقضاء الميعاد. ومن ثم فإن الحديث عن السقوط وبحث مدى وجوده يجب أن يكون سابقا على التعرض لمدى وجود بطلان في الإجراءات من عدمه، إذ أن وجود الحق في القيام بالعمل الإجرائي يعتبر من مقتضيات صحة العمل، ولهذا فإنه إذا سقط الحق، وقام شخص

---

(١) د/ فتحي والي: المرجع السابق، ص ١١.

(٢) انظر: د/ فتحي والي: المرجع السابق، ص ١٤ – ١٨.

بالعمل فإن عمله يكون باطلا. ومن ناحية أخرى فإنه يعتبر القيام بالعمل خلال فترة زمنية معينة من مقتضيات العمل الشكلية، ولهذا فإن العمل يبطل لعيب شكلي إذا لم يتم صحيحا خلال الفترة المحددة.[١] وعلى هذا فإن السقوط يؤدي إلى بطلان الحق الإجرائي وليس بطلان الحق في الدعوى. كما لو رفع الدائن دعوى للمطالبة بالمديونية بعد انقضائها بالتقادم، فإن طلبه يكون صحيحا من ناحية أنه يقدمه استعمالا لحقه في الالتجاء إلى القضاء، وهو حق لا يقبل الانقضاء بالتقادم،[٢] لكنه من ناحية أخرى يقابل بالدفع في بالسقوط لانقضاء المدة التي يجب عليه اتخاذ إجراءات المطالبة خلالها، ومن ثم يمتنع القاضي عن بحث موضوع الدعوى مكتفيا بالحكم بالسقوط. فالتأثيم في نطاق الإجراءات ينحصر في منع ترتيب الآثار القانونية التي كان سينتجها الإجراء لو تم وفقا لنموذجه المنصوص عليه في القانون. (حالات البطلان) أو عدم النظر في موضع الإدعاء (عدم القبول الإجرائي– السقوط) أو على أقل تقدير عدم الاستمرار فيه(عدم القبول الموضوعي). ومن ذلك يتبين لنا أن آثار التأثيم القانوني في نطاق الإجراءات تختلف – كما سنرى بعد – عن آثار التأثيم في المجالات الأخرى للقانون، إذ أنها تنصب على الإجراء ذاته في ظل اتجاه عام للمشرع والقضاء صوب التخفيف من آثار البطلان المترتب على القواعد الإجرائية، وقد أكد قضاء محكمة النقض المصرية اتجاه النظام القانوني المصري صوب التخفيف من آثار التأثيم في نطاق القواعد الإجرائية فقررت أن:"الأصل في الإجراءات أنها قد روعيت وعلى من يدعى أنها خولفت أن يقم الدليل على ما يدعيه"[٣] فقرينة الصحة الإجرائية هي دعامة من دعائم النظام الاجرائي المصري.[٤] ومن ذلك يتبين لنا أن التأثيم القانوني في مجال القوانين الإجرائية – خاصة قانون المرافعات المدنية والتجارية – في النظام القانوني المصري، يتعلق بالإجراء، موضوعا وأثرا، ولهذا رأينا أنه أدنى درجات التأثيم القانوني.

---

(١) راجع د/ فتحي والي: المرجع السابق، ص٢٣– ٢٤.

(٢) د/ فتحي والي: المرجع السابق، ص ٢٥.

(٣) طعن مدني رقم ١٠٨٨ لسنة ٤٨ ق جلسة ٢٤ / ٥ / ١٩٨٤ .

(٤) راجع في ذلك: د/ محمد مختار عبد المغيث محمد: قرينة الصحة الإجرائية دراسة في أحكام محكمة النقض المصرية / دار النهضة العربية – القاهرة ٢٠١٨، ص ١٤ وما بعدها.

المطلب الثاني

التأثيم المدني (التكميلي)

يتعلق التأثيم التكميلي بقاعدة قانونية تتقرر لحماية مصلحة من المصالح التي تعد من مقومات الحسن والكمال في المجتمع، فالقاعدة التأثيمية التكميلية تتقرر لضمان حسن استمرار الحياة داخل المجتمع على نحو يضمن لكل ذي حق حقه ويحقق الاستقرار في المعاملات . ومن ثم فهي ترتب التزاما تكميليا. والالتزام التكميلي هو ما يكون ضروريًّا لاستمرار الحياة داخل المجتمع على نحو أفضل، مثل: التزام كل شخص مدين بأداء ما عليه لدائنه.[١] فالتأثيم التكميلي: يقتصر على إضفاء اللوم القانوني على الإخلال بشرط إضافي من شروط حسن المجتمع وكماله (الإخلال بالتزام تكميلي). ويتخذ اللوم القانوني صورة الإجبار على الوفاء بالالتزام سواء كان الوفاء عينيا أو بمقابل. وسواء تمثل هذا الالتزام في القيام بعمل أو الامتناع عنه. وتظهر في التأثيم التكيملي فكرة تعارض المصالح، فيعمد المشرع – وهو في مجال إصباغ الحماية القانونية على المصالح التي تمثل مقومات الحسن والكمال في المجتمع –إلى الموازنة بين مصلحتين أو أكثر من المصالح المتضاربة أو المتعارضة بل والمتطاحنة فيخلع على إحداها الحماية القانونية، وينزع عن سواها هذه الحماية.[٢] **والمصلحة** هي العلاقة بين شخص ما وشيء من الأشياء، أو هي الحكم الذي يخلعه صاحب الحاجة على الوسيلة التي تشبع حاجته فإنها إذًا انعكاس لما يربط الشخص بشيء ما من صلة، وتعدد الأشياء يتبعها تعدد المصالح، وقد عرف الفقيه **إهرنج** الشيء بأنه كل ما يمكن أن يسدي خدمة للإنسان، وبعبارة أخرى هو: كل ما يصلح لأن يشبع حاجة من حاجاته المختلفة، والمصلحة عنصر الحاجة، وهي ما يحتاج إليه وجودنا في الحياة سواء كان ما نحتاجه عضويًّا أو ذهنيًّا أو معنويًّا[٣]. وعلى ذلك فإن قواعد القانون بصفة عامة تشمل بالتأثيم الاعتداء على المصالح التي قررها القانون، ويتكفل كل فرع من فروع القانون ببيان المصالح المعتبرة في نطاق تنظيمه لسلوكيات الناس داخل المجتمع ويشملها بالحماية القانونية دون ما عداها وما تعارض معها مما قد يراه البعض أنه يمثل مصالح أخرى لهم، ويقرر جزاءاتٍ قانونيةً تلحق بالمتعدي على هذه المصالح وتلتزم الدولة بإجبار الأفراد على الوفاء بالتزاماتهم التكميلية؛ لكونها هي السلطة الوحيدة داخل الجماعة التي تحتكر قوة القهر

---

(١) د/ رمسيس بهنام: نظرية التجريم في القانون الجنائي، معيار سلطة العقاب تشريعيًّا وتطبيقيًّا، منشأة المعارف– الإسكندرية ١٩٩٦ص ٨ . رسالتنا للكتوراة، مرجع سابق، ص ١٤.

(٢) رسالتنا للدكتوراة، مرجع سابق، ص ١٥.

(٣) د/ عبد الفتاح مصطفي الصيفي: القاعدة الجنائية دراسة تحليلية لها على ضوء الفقه الجنائي المعاصر، دار النهضة العربية ١٩٦٧، ص ١٢٨.

والإجبار.[١] **ويلاحظ** أن التأثيم التكميلي في يضع إرادة الأفراد محل اعتبار في الإلتزامات القانونية الناتجة عن علاقات تعاقدية سواء في نشأة الالتزام أو في تحديد نوع الجزاء المترتب على مخالفته، وهذا بالطبع من أثر إعمال مبدأ سلطان الإرادة، فالعقد شريعة المتعاقدين، وما اتفقا عليه يكون هو القانون الواجب التطبيق، شريطة ألا يخالف ذلك النظام العام والقانون. **ونشير** إلى أن تهاون الدولة في أداء مهامها في إقامة العدالة وإحقاق الحقوق والتراخي والخلل في سير جهاز القضاء ونقص الكفاءة هي أمور تفضي إلى ارتكاب الجرائم؛ إذ لا يجد الناس بُدًّا من أن يقيموا لأنفسهم ما يزعمونه حقًّا أو عدلًا، فعدم إنفاذ القانون وتطبيق الجزاء القانوني على السلوك المخل بالتزام تكميلي –أو على حد قول الدكتور رمسيس بهنام – السلوك المخل بمقومات الحسن والكمال في المجتمع –يترتب عليه سلوك مضاد أكثر جسامة قد يصل إلى حد الإخلال بالتزام أولي داخل المجتمع لعدم تطبيق الجزاء القانوني الذي قامت أسبابه في شأن الإخلال بالالتزام التكميلي المتقدم[٢].

المطلب الثالث

التأثيم الجنائي (التجريم)

لما كان التأثيم القانوني يتعلق بالمصالح التي تهم المجتمع، فإن التأثيم الجنائي يتعلق بالمصالح الهامة والضرورية التي لا استمرار لحياة المجتمع دون اضفاء الحماية القانونية اللازمة عليها، ومن ثم فإن التأثيم الجنائي يرتب التزامات أولية. والالتزام الأَوَّلِيُّ: هو ما كان ضروريًّا لقيام الجماعة واستمرار الحياة بداخلها، ومثال ذلك التزام كل شخص بعدم إزهاق روح الآخر .

ويعرف النشاط الذي يمارسه المشرع في شأن التأثيم الجنائي باسم التجريم. ونتعرض لمعناه في اللغة وفي الفقه القانوني فيما يلي:

في اللغة: التَّجريم مصدر الفعل الرباعي (جَرَّمَ)، والجرم أي:القطع، والجرم التعدي والذنب والجمع أجرم وجروم، وهو الجريمة. وقيل في قوله –تعالى–: [لَا يَجْرِمَنَّكُمْ] (هود:٨٩): لا يدخلنكم في الجرم، كما يقال: أثمته، أي: أدخلته في الإثم[٣]. **وفي الفقه**[٤]: التَّجريم هو "إضفاء

---

(١) المرجع السابق، ص ١٥.

(٢) د. رمسيس بهنام، المرجع السابق، ص ١٠ . رسالتنا للكتوراة، مرجع سابق، ص ١٥.

(٣) وفي الحديث النبوي الشَّريف:" إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ". ويقول ابن سيده تجرم ادعي عليه الجرم وإن لم يجرم، والجرم مصدر الجارم الذي يجرم نفسه وقومه شَرًّا. انظر: ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص ١٢٩، ١٣٠

(٤) وقد عرفه البعض بأنه: "مواجهة موقف إنساني إيجابي أو سلبي بعقاب جنائي؛ لتهديده نمط أو شكل أو تنظيم الحياة في مجتمع معين في وقت معين" د. عبد الرحيم صدقي:موسوعة صدقي في القانون الجنائي، المجلد الخامس عشر، القانون الجنائي ودراسات فلسفية وسياسية جنائية متعمقة، دور الفلسفة والسياسة==

أقصى مراتب الحماية القانونية لنوع معين من المصالح التي تهم المجتمع ويتحقق التعبير عن هذه الحماية بالجزاء"[١]. أو هو "الحماية الجنائية التي يبسطها المشرع على نوع من المصالح الضرورية التي تهم المجتمع بتقرير جزاء جنائي يلحق منتهكها".[٢]

ومن ذلك يتضح أن الجزاء الجنائي هو عنوان الحماية الجنائية؛ لأنه يجب لضمان احترام القاعدة القانونية أن تقترن بجزاء، وهذا الجزاء يتمثل في العقوبة بالنسبة للقاعدة التَّجريمية، ولأن هذا الجزاء هو ما يمثل الأثر الرادع لما ينطوي عليه من إيلام الجاني سواء في شخصه أو في ماله أو في اعتباره؛ مما يدفع الناس لاحترام القاعدة الجنائية وعدم مخالفتها[٣]. فالتَّجريم ليس تأثيمًا للسلوك فقط، بل هو تأثيمٌ مقترنٌ بجزاء يوقع عند مخالفة الاعتداء، والعقوبة أيًّا كان نوعها هي التي تعبر عن الإلزام في القاعدة الجنائية[٤]. فهو صورة خاصة من التأثيم القانوني تمثل أقصى درجاته، وتمتاز القاعدة الجنائية أنها تأتي لاحقة لقاعدة قانونية أخرى غير جنائية تنتمي إلى فرع من فروع القانون الأخرى، سواء كان هذا الفرع داخلًا في فروع القانون الخاص أو القانون العام، ويعرف ذلك بالتلازم الحتمي بين التأثيم الجنائي والتأثيم غير الجنائي، ويتبع ذلك أن الجزاء الجنائي يلحق به دومًا جزاء آخر غير جنائي، بعكس التأثيم القانوني الوارد في القوانين غير الجنائية فإن الجزاء غير الجنائي لا يستلزم بالضرورة مصاحبة جزاء جنائي. ذلك أن التَّجريم لا ينصرف إلا لما يمثل اعتداء على مصالح المجتمع الضرورية، ومن ثم فإن الإفراط في التَّجريم – على حد قول هانز ويلز– بتقرير عقاب على الإخلال بالتزامات لا تستهدف سوى غاية تنظيمية أو اقتصادية أو سياسية، يعتبر استخدامًا غير حكيم للقانون الجنائي ينال من الحدة القاطعة لسيف العقاب، ويحول هذا القانون إلى أداة للرعب[٥].

ويقوم التَّجريم بدور غير مباشر في تطوير مستوى الأخلاق والإحساس بالمسئولية الاجتماعية، فمفهوم الأخلاق لم يعد قاصرًا على الجوانب الشخصية والأسرية، وإنما امتد ليشمل

==الجنائية في تطوير القانون الجنائي، دون دار نشر، دون تاريخ نشر – ص ٢٩ . وذهب رأي آخر إلى تعريف التَّجريم بأنه: "خلع اللامشروعية الجنائية على ما تراه الجماعة من سلوك يهدد كيانها بالضرر أو الخطر، وتقدر جدارته للعقاب تبعًا لذلك" د / محمود طه جلال: أصول التجريم والعقاب في السياسة الجنائية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس ٢٠٠٤ ص٢١ .

وراجع في نقد هذه الآراء: رسالتنا للكنوراة، ص ١٨ – ١٩ .

(١) د. أحمد فتحي سرور: نحو تخطيط جديد للسياسة الجنائية، بحث منشور في مجلة مصر المعاصرة، أكتوبر ١٩٨٦ ص ٢٨٩، وانظر: د. أحمد فتحي سرور: أصول السياسة الجنائية، مرجع سابق ص ١٩.

(٢) رسالتنا للكتوراة، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٣) د. أحمد فتحي سرور: نحو تخطيط جديد للسياسة الجنائية، مرجع سابق، ص ٢٨٩

(٤) د. أحمد فتحي سرور: أصول السياسة الجنائية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٢، ص ١٩ .

(٥) د. رمسيس بهنام: نظرية التجريم في القانون الجنائي، المرجع السابق، ص ١٣

احترام النظام الاجتماعي، فالقانون يهدف بصفة عامة إلى حفظ القيم وتنظيم العلاقات فيما بين الأفراد، وفيما بين الدولة وتتمثل أقصى درجات الحماية القانونية في تجريم بعض أوجه المساس بهذه القيم[١]. فقد يرى المشرع أن مصلحة معينة من المصالح المعتبرة في أحد فروع القانون (غير القانون الجنائي) تتطلب قدرًا أكبر من الحماية القانونية فيرفعها المشرع من مصاف المصالح المعتبرة المتعلقة بالتزام تكميلي – يعتبر من مقومات الحسن والكمال في المجتمع – إلى مصاف الالتزام الأولي الذي يستهدف صيانة المجتمع وبقاؤه فيقرر لها جزاءً أكثر شدة يتمثل في عقوبة جنائية تتولى الدولة تنفيذها.[٢] **وننوه** إلى أن ذلك الترقي في الحماية القانونية لهذه المصلحة لا ينفي ولا يلغي حكم القاعدة الأولي التي تضمنها فرع القانون الآخر غير الجنائي، بل تبقى ما لم تُلْغَ صراحةً من المشرع، وهذا ما يعرف بثنائية حكم القاعدة الجنائية. ومن ثم تتعدد درجات الحماية القانونية للمصلحة محل الحماية، ومثال ذلك حماية الملكية، فقواعد القانون المدني تنص على حماية الملكية الخاصة ومنع التعدي عليها، وتكفل للمالك استرداد ممتلكاته إذا ما سلبت منه أو فقدها بطريق غير قانوني. وكذا أيضا تتضمن نصوص القانون الجنائي إضفاء الحماية القانونية الجنائية على الملكية، فتجرم أفعلا السرقة والتعدي علي الملكية أو حيازتها بأي طريق يخالف القانون وتختلف درجة الحماية الجنائية باختلاف درجة جسامة الفعل. وذلك لاختلاف الجزاء المنصوص عليه باختلاف نوع التعدي، وما يصاحبه من ظروف.

ومن ثم فإنه يمكن القول أن الحماية الجنائية أو (التأثيم الجنائي) يأتي هو الآخر على درجات. ومثال آخر يوضح ذلك؛ تعد حماية الحق في الحياة والسلامة الجسدية من الحقوق والمصالح الأساسية الأولية التي شملها المشرع الجنائي بالحماية، وجعل من الوصف/التكييف القانوني لفعل التعدي مناط تحديد الجزاء الواجب التطبيق على الجريمة، ففرق المشرع بشأن العقاب بين القتل العمد المصحوب بظروف مشددة، كسبق الإصرار والترصد، وبين القتل العمد غير المصحوب بأي ظرف مشدد، وكما فرق بين هاذين وبين الضرب أو الجرح المفضي إلى الوفاة دون نية إزهاق الروح، وبين هذا الأخير بين الضرب أو الجرح المفضي إلى احداث عاهة مستديمة. وهو ما يبرز اختلاف درجة التأثيم الجنائي باختلاف فعل التعدي ومدى جسامته.

---

(١) د/مصطفي منير: جرائم إساءة استعمال السلطة الاقتصادية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢ص ٩٦

(٢) رسالتنا للكتوراة، مرجع سابق، ص ١٥.

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث نود التأكيد على النقاط التالية:

تطورت قواعد نظرية التأثيم وصاحبت تطور الفكر البشري ف رحلته نحو التحضر والمدنية. ويعد التأثيم الديني (الإلهي) هو أول جانب من جوانب نظرية التأثيم ظهورا، وارتبطت به حياة المجتمعات وتطور نظمها، فهو أصل نظرية التأثيم، إليه يرجع أصل باقي جوانب نظرية التأثيم، إذ أنها تستهدي به سواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة، بإضفاء الصفة الدينية على بعض القواعد الاجتماعية وتقديسها، أو الإستهداء بالقواعد الدينية في تنظيم شئون الجماعة، إلى جانب أن الإلتزام بالقاعدة الوضعية يرجع للشعور بوجوب اتباعها لما يحققه الالتزام بها من خير للمجتمع، والحياة الفاضلة لأفراده، وهو ما يتشارك كل من الدين والقانون لتحقيقه.

وأن العلاقة بين الدين والقانون علاقة تشارك وتضامن في ضبط المجتمع، وأن حقيقة الخلاف بينهما ترجع إلى الخلاف بين القانون الوضعي وقواعد القانون الديني – وليس الدين ذاته– تبعا لاختلاف الفلسفة التي يقوم عليها كل من القانون الديني والقانون الوضعي، إلى جانب مدى جمود القانون الديني وتطور القانون الوضعي، تبعا لما يحيط بالأول من هالة القداسة التي تصبغ عليه لقدسية مصدره الإلهي.

وقد اختلف اسلوب التأثيم في الشرائع السماوية من شريعة لأخرى برغم من وحدة مصدر للقواعد التأثيمية.

ويرجع هذا الاختلاف في الشريعة اليهودية إلي اختلاط الوحي الإلهي الوارد في التوراة بعادات وتقاليد وشرائع العبرانيين السابقة علي موسي عليه السلام ولا شك أن هذا الاختلاط أدي جمودها وعدم تطورها مع تطور المجتمع العبري من حالة القبلية والرعي ثم إلي الدولة ذات التنظيم السياسي، ويرجع ذلك الجمود إلي إضفاء القداسة علي النظم الاجتماعية وهو ما أثر علي تطور الشريعة اليهودية بل وظهرت متناقضة في كثير من الأحيان، ومخالفة للقواعد العامة للعدالة.

فقد أظهرت دراسة جوانب التأثيم في الشريعة اليهودية، اختلاط الوضعي بالإلهي إلى حد يصعب التفريق بينهما، وما نتج عن ذلك من اضفاء صفات القداسة على كل القواعد الدينية والقانونية لدى اليهود، ورغم أن ذلك يرجع لظروف تاريخية، وصراعات بين رجال اللاهوت والكتبة المفسرين من جانب وبين رجال السياسة والملوك في عهد ممالك بني إسرائيل التي أعقبت موت سليمان من جانب آخر، وكذا محاولات احياء التراث الديني (شريعة موسى) في ظل حياة الأسر البابلي، أو بعد الشتات[1]، وهو ما ظهر في تفاسير التوراة، (التلمود، والميشنا، والجيمارة)

([1]) في شأن هذا الصراع السياسي الديني انظر: د. صلاح سالم: المرجع السابق، ص ٤٨: ٦٢ .

والكتابات الفقهية، والتي اضفى عليها الكهنة والمفسرون – كل حسب رغبته ورؤيته – صفات القداسة وأغلقوا باب الاجتهاد من بعدهم، حتى لا ينقض لهم قول ولا ينظر في مدى صحة ما انتهوا إليه من آراء. وكان للظروف التاريخية التي صاحبت تدوين العهد القديم أثرها في اختلاط الإلهي بالوضعي، وهو ما حمل الشريعة اليهودية أو بالأحرى: الكتابات الدينية (سواء التوراة أو تفاسيرها أو الأعمال الفقهية) آثارا من المراحل التاريخية المختلفة التي مرت جماعات بني إسرائيل[١] وهو ما صعب عملية التفرقة بين الإلهي والوضعي (المقدس والبشري)، ووحد الحكم المترتب على مخالفة أي قاعدة سواء كانت دينية أو وضعية، ولهذا فإن اليهود لا يقيمون فارقا بين الدين والقانون، بما ترتب على ذلك من جمود الشريعة رغم المحاولات العديدة التي قام بها بعض الأحبار والمفكرين اليهود[٢] بالنظر للكتابات المقدسة نظرة علمية، تاريخية[٣]. و**بالجملة** تعد فكرة التأثيم في الشريعة اليهودية امتداد للتأثيم في المجتمعات البدائية التي سادت فيها فكرة المحرمات وأضفت القداسة على كل قواعد السلوك وتحكم الكهنة في مصير الجماعة ونظمها وعقائدها، فكان (لدى اليهود) الانتماء للديانة هو ما يماثل فكرة المواطنة، وتتلاشى الفوارق بين (النظام الديني – ونظام الدولة) إذ أن الانتماء للدين هو انتماء للجماعة، والكفر به يعد خروجا عليها وعداء لها، وكانت الديانة هي عقيدة المجتمع وثقافته ونظمه اللاهوتية والسياسية بل والاجتماعية أيضا.

أما المسيحية فقد أدي الجدل والصراع بين المسيحيين واليهود من جهة وأصحاب الديانات الوثنية الأخرى من جهة ثانية والصراع مع الدولة الرومانية من جهة ثالثة إلي الخروج عن مفهوم الشريعة وقواعدها الواردة في العهد القديم، ومحاولة الاستقلال بالعقيدة الجديدة وفصلها عن اليهودية فاختفت فكرة الشريعة منها في خضم الصراع مع اليهود والدولة الرومانية، فلا هي اعتصمت بالعهد القديم وأحكام التوراة التي ارسي اليهود بها دعائم شريعتهم، ولا هي نجحت في نضالها ضد الرومان وتكوين نظم قانونية تحكم علاقات الناس وترجع بأحكامها إلي أسس العقيدة

---

(١) حيث حوت الشريعة اليهودية آثار كل المراحل التي مرت بها ففيها آثار الحضارة البدائية البدوية التي يكون للقبيلة شأنها ووجودها ولزعيمها دوره السياسي والديني، وأيضا آثار من مرحلة ما بين القبيلية وقيام الدولة (حكم القضاة)، وكذا آثار النظم التي سادت عقب قيام الدولة الملكية .

(٢) وخاصة في العصور الوسطى، وأشهر هؤلاء: إليعازر بن ناتان الذي وضع كتاب: صخرة النجاة، و موسى بن ميمون صاحب كتاب: المشناتورة أي الميشنا والتوراة، والذي اشتهر باسم اليد القوية، ويعقوب بن آثر صاحب كتاب: الصفوف الاربعة ويوسف كارو (عاش في القرن ١٦ الميلادي) صاحب كتاب المائدة المصفوفة، راجع: د. محمد على الصافوري: النظم القانونية القديمة لدى اليهود والإغريق والرومان، مرجع سابق، ص ٥٨، ٥٩ .

(٣) وأشهرهم : الفيلسوف الشهير: سبينوزا في كتابه: رسالة في اللاهوت والسياسة .

المسيحية، بل إن الصراع الفكري الذي دار حول طبيعة السيد المسيح قد أثر علي العقيدة ذاتها فباتت متشعبة لا يمكن ردها إلي بوتقة واحدة تشمل أسس العقيدة الصحيحة دون الاختلاف علي مصدر هذه العقيدة وهذا ما يبطنه معني الخلاف علي طبيعة السيد المسيح ومن ثم باتت المسيحية ديانة روحية أي مجرد تنظيم روحي لجماعة المسيحيين دون أن يشمل أي قواعد تحكم علاقات الأفراد، اللهم إلا ما أحالته نصوص الإنجيل إلي قوانين الدولة الرومانية ونعني بذلك قول المسيح "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله " حتى أن ما جاء بالكتاب المقدس من قواعد قانونية نجد موضعها في العهد القديم الخاص باليهود. فالتأثيم في المسيحية هو تأثيم روحي فلا جزاء دنيوي يلزم توقيعه علي المخالف فهو أقرب إلي التأثيم الأخلاقي منه إلي التأثيم الديني، ويقتصر الجزاء علي العقاب الأخروي.

وقد حاولت الكنيسة أن تنظم أمور المؤمنين، فوضعت نظاما عرف بالقانون الكنسي، وقد اقتصر هذا القانون علي الخطايا الدينية دون الجرائم الدنيوية التي تولت الدولة الرومانية تنظيمها في قوانينها. فحتى أفكار الفلاسفة لم تتجه لانشاء نظام قانوني يتخذ من الأساس العقائدي للمسيحية ركيزة له ينظم بها حياة الناس، بل رأينا الاستسلام لقوانين الدولة الرومانية ولم تظهر فكرة وضع قواعد للتنظيم الاجتماعي علي أسس العقيدة المسيحية إلا في محاولة القديس أوغسطين، التي فرق فيها بين مدينة الله ومدينة الشيطان أو الخطيئة.

ويختلف الأمر في شأن النظرة إلي قواعد التأثيم في الشريعة الإسلامية حيث نجدها جاءت بتنظيم مثالي يجمع بين قواعد الأخلاق والدين والقانون، فامتاز التنظيم الذي قررته الشريعة الإسلامية علي ما سواه بالاعتقاد في قدسية قواعده، وثباتها، وديمومتها، وأنها صيغت باسلوب يجمل ما يتغير من أحكامها ويفصل ما لا يتغير – لتتناسب مع تغير أحوال المجتمع، بما لا يؤثر علي كلياتها، وضرورياتها، بل إنه يكفل صيانة المصالح الضرورية التي اعتبرتها الشريعة وجعلت من الحفاظ عليها أساس التشريع وبغيته، فكان إجمالها لما يتغير حكمة إلهية ليأتي تفسيرها بما يتناسب وأحوال الناس في كل زمان وتفسيرها لما لا يتغير حكمة لضمان صيانته من التأويل والتفسير البشري بما قد يفسد جوهرها. فاختلاط القانون بالشريعة ذات المصدر الديني مع النشاط والجهد الذي قام به فقهاء الأمة الإسلامية قد أثري التنظيم الاجتماعي بالحلول لما يواجه المجتمع من مشاكل وساهم في ضبط سلوكيات الأفراد داخل المجتمع علي نحو أفضل ويظهر ذلك بالنظر إلي الدور الهام الذي تقوم به قواعد التعزير في ضبط سلوكيات الأفراد داخل المجتمع والعقاب علي الجرائم – التي سقط توقيع العقوبة عنها لعدم اكتمال شروطها – وما أتاحته الشريعة الإسلامية لولاة الأمور من سلطة التأثيم خاصة في شأن التعزير علي ما لا نص فيه ويتطلب حسن سير الجماعة وصالح الناس تأثيمه أو تجريمه .

أما التأثيم القانوني في القانون الوضعي فإنه يأتي في إطار حماية المجتمع ومصالحه الأساسية الأولية والتي تتطلب حماية أكبر من غيرها التي تسمي بالمصالح التكميلية والتي يتضمن الإخلال بها توقيع جزاء يقل عن الجزاء الذي يوقع عند الإخلال بالتزام أولي اقتضته مصلحة أساسية من مصالح المجتمع، وقواعد القانون لا تتمتع بأي قدسية كانت فيجوز تعديلها أو إلغائها حسب حاجة المجتمع ومصالحه، والدافع لاحترام قواعد القانون هو خشية التعرض للجزاء الذي تلتزم الدولة بتطبيقه علي المخالف ولو باستخدام قوتها القاهرة .

وقد أبرزت الدراسة درجات التأثيم القانوني تبعا لدرجة المصلحة محل الحماية القانونية، فيأتي التأثيم القانوني على ثلاث درجات، هي: التأثيم الإجرائي، والتأثيم التكميلي، والتأثيم الأولي(الجنائي).

"**هذا والحمد لله رب العالمين..**"

قائمة المراجع

أولا: الكتب المقدسة

- **القرآن الكريم .**
- **الكتاب المقدس .**

ثانيا المعاجم:

- ابن منظور: لسان العرب،الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤.
- جلال توفيق زكي: القاموس الفرنسي المختصر والمفيد، مكتبة ان سينا، القاهرة ٢٠١٣.
- جروان السابق: قاموس مجمع اللغات، عربي – فرنسي، ط١ دار السابق.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢.
- على بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، دون سنة نشر.
- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة ٢٠١٦.
- مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣
- مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، سنة ١٩٩٤
- مجمع اللغة العربية : معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط ١٩٨٨ – ١٩٨٩ .
- محمد شرين الكردي: قاموس ابن سينا، مراجعة جلال توفيق زكي، مكتبة ابن سينا.
- هنري س. عبودي: معجم الحضارات السامية، جروس برس، الطبعة الثانية، ١٩٩١.

ثالثا: المراجع العربية:

- ابن تيمة: السياسة الشرعية، مطبعة الجهاد، ١٩٦٢.
- أبو الفرج الأصفهاني: كتاب الأغاني، الجزء التاسع عشر، تحقيق عبدالكريم إبراهيم العزباوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار التأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٢.
- إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط،ترجمة وتعليق: أ.د إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١ ص ٣٦٦: ٣٨٢.
- أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، الجزء الثالث، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، تقديم: عبادة كحيلة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠١٥.
- أحمد خليفة، النظرية العامة للتجريم، دراسة في فلسفة القانون الجنائي، رسالة دكتوراه جامعة القاهرة ١٩٥٩

- أحمد شلبي: مقارنات الأديان (اليهودية)، مكتبة النهضة المصرية،ط ٨، القاهرة ١٩٨٨.
- أحمد على عجيبة: دراسات في الأديان الوثنية القديمة دار الآفاق العربية، القاهرة ٢٠٠٤
- أحمد فتحي بهنسي: السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية،دار الشروق،ط ١٩٨٣،١.
- أحمد فتحي سرور: نحو تخطيط جديد للسياسة الجنائية، بحث منشور في مجلة مصر المعاصرة، أكتوبر ١٩٨٦
- أحمد فتحي سرور: أصول السياسة الجنائية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٢.
- أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، مكتبة مصر، ١٩٦٥
- أحمد محمد البغدادي: نشأة القانون وتطوره وأصول التغيير الإجتماعي، الطبعة السابعة ٢٠١٧، دار النهضة العربية القاهرة.
- إيمان السيد عرفة: فلسفة النظم العقابية وأثرها في المجتمعات، القديمة دار النهضة العربية، ٢٠١٢.
- ثروت عبدالهادي خالد الجوهري: الحاكم ومدى سلطته في تغيير التشريع في الفقه الإسلامي، دراسة فقهية مقارنة" دار النهضة العربية، القاهرة ٢٠٠٥.
- جلال العدوي: القانون والاجتماع الانساني، مجلة كلية الحقوق لبحوث القانونية والاقتصادية، جامعة الاسكندرية، السنة ١٥، عدد ٢، ١٩٧٠ .
- جوزيف سكاتولين: مستقبل الدين أو دين المستقبل: أي الدين في مواجهة عصر العولمة، مجلة ديوجين، جامعة القاهرة – كلية الآداب – قسم الفلسفة، المجلد الأول، العدد الأول، يناير ٢٠١٤ .
- جوستاف لوبون: حياة الحقائق، ترجمة: عادل زعيتر، دار العلم العربي، ط١، ٢٠١٣
- جون مارلو: العصر الذهبي للإسكندرية، ترجمة نسيم مجلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، ٢٠١٢
- حسن ظاظا: الفكر الديني الإسرائيلي، دون سنة نشر،
- حسن عبد الحميد: فكرة القانون الطبيعي الكلاسيكي وفكرة القانون، دار النهضة العربية ١٩٩٦ .
- ـــــ: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، مقدمة تاريخية لمفهوم القانون، دار النهضة العربية الطبعة الرابعة، دون عام نشر
- حسن عبد الرحمن قدوس: الأصول الفلسفية للوضعية القانونية، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة ١٩٩٧.
- حسن يوسف فهمي يوسف، نشأة القضاء في المجتمعات القديمة وتطوره دراسة مقارنة،رسالة دكتوراه، جامعة المنوفية ٢٠١٤

- رمسيس بهنام: نظرية التجريم في القانون الجنائي، معيار سلطة العقاب تشريعِيًّا وتطبيقيًّا، منشأة المعارف– الإسكندرية ١٩٩٦
- رمسيس بهنام: النظرية العامة للقانون الجنائي، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الثالثة ١٩٩٧.
- سامية الخشاب: دراسات في علم الاجتماع الديني، دار المعارف، ١٩٩٣
- سابينو أكوافيفا وإنزوباتشي: علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات، ترجمة: عز الدين عنابة، هيئة أبو ظبي للثقافة التراث (كلمة)، ٢٠١١
- سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة ترجمة وتقديم: د. حسن حنفي، مراجعة:د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة ٢٠١٦ .
- سعد الدين هلالي:الإسلام وإنسانية الدولة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦ .
- سمير تناغو: النظرية العامة للقانون الإسكندرية ١٩٧٣.
- السيد العربي حسن: أصول القانون الكنسي دراسة في قوانين الكنيسة الأوروبية (العصور الوسطى) دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٩٩.
- السيد حنفي عوض: فجر الثقافة في تاريخ الشعوب، الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠١٤
- السيد عبد الحميد فودة: القانون اليهودي القديم، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، القاهرة ٢٠١٣
- ـــــ: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة ٢٠١٧.
- شحاته محمد إسماعيل: وجه مصر في عصري البطالمة والرومان من عصر الإسكندر إلى عصر دقلديان، دون ناشر، ٢٠٠١.
- صاحب عبيد الفتلاوي: تاريخ القانون، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ١٩٩٨ .
- صلاح سالم: تفكيك العقل الأصولي – النزعات الجهادية في الديانات الثلاث الإبراهيمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠١٨.
- صوفي أبو طالب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الجزء الثاني، الشرائع السامية (القانون الفرعوني والقانون البابلي والشريعة اليهودية) دار النهضة العربية، القاهرة
- ـــــ: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية،(طبعة خاصة بالتعليم المفتوح – جامعة القاهرة)،دون سنة نشر.
- طارق البشري، شمولية الشريعة الإسلامية عناصر الثبات والتغير، مقال منشور مجلة الحق تصدر عن اتحاد المحامين العرب، السنة ١٩ العدد ٣، ١٩٨٨ .

- طه عوض غازي: فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية، نشأة القانون وتطوره، مطبوعات جامعة عين شمس (التعليم المفتوح) بدون تاريخ،
- عباس مبروك الغزيري: تاريخ النظم القانونية، مطابع جامعة المنوفية.
- عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، دار نهضة مصر،ط ٢٠١٤.
- ـــــ: الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٨
- ـــــ: حياة المسيح، دار نهضة مصر،طبعة أغسطس ٢٠١٥
- عبد الأحد محمد جمال الدين: الشرعية الجنائية والشريعة الإسلامية، مصر المعاصرة، يناير ١٩٧٦ .
- عبد الحي حجازي: المدخل لدراسة العلوم القانونية، (١) القانون، الكويت، ١٩٧٢.
- عبد الرحيم صدقي: الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية دراسة تحليلية لأحكام القصاص والحدود والتعزير، دار الشباب للطباعة، القاهرة .
- عبد الرزاق أحمد السنهوري وأحمد حشمت أبو ستيت: أصول القانون، طبعة ١٩٥٠.
- عبد الفتاح مصطفي الصيفي: القاعدة الجنائية دراسة تحليلية لها على ضوء الفقه الجنائي المعاصر، دار النهضة العربية ١٩٦٧.
- عبد الله التل: خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسيحية، دار القلم ١٩٦٤.
- عبد المتعال الصعيدي: حرية الفكر في الإسلام، تقديم: د. محمد صابر عرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، ٢٠١٥.
- عبد المسيح بسيط أبو الخير: قانونية أسفار العهد القديم، صحة ووحي العهد القديم،مطبعة بيت مدارس الأحد، الطبعة الأولي،٢٠١٤ .
- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الخامس، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٩٩ .
- عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية أو نظام الدولة في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٠ هجرية، ص٤٢.
- عبد الوهاب خلاف: الشريعة الإسلامية والشئون الاجتماعية،مجلة القانون والاقتصاد، السنة ١٧ العددين الأول والثاني.
- عبدالله الخريجي: علم الاجتماع الديني، رامكان، جدة ١٩٩٠
- عبدالله شريط:الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥.
- عبدالله طه فرحات سعدة: التجريم والعقاب في مصر منذ عهد الفراعنة وحتى ما قبل دخول الإسلام، رسالة دكتوراة، جامعة المنوفية ٢٠١٩ .

- ـــــــ: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، نشأة القانون وتطوره، جامعة دمياط، العام الجامعي ٢٠٢١- ٢٠٢٢.
- عطية صقر:توجيهات دينية واجتماعية،مؤسسة الصباح للنشر والتوزيع،الكويت،١٩٨٠
- عكاشة محمد عبد العال وطارق المجذوب: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الدار الجامعية، بيروت.
- عماد الدين محمد رجب: اليهود تاريخ وعقيدة، المكتب العربي للطباعة، الإسكندرية ١٩٩٠
- عوض سمعان، أسباب الخطية ووسائل تجنبها والنهوض منها، لجنة خلاص النفوس للنشر،مطبعة الخلاص ١٩٨٩ .
- فادي عاطف شحاته معوض: فكرة القانون لدى فلاسفة المسيحية، رسالة دكتوراة، جامعة المنوفية، ٢٠١٨،
- فايز محمد حسين: نشأة فلسفة القانون وتطورها، دار النهضة العربية ٢٠٠٢.
- ـــــــ: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، منشورات الحلبي الحقوقية، ط١، ٢٠١١.
- فتحي المرصفاوي: القانون الجنائي والقيم الخلقية، دار النهضة العربية، دون عام نشر.
- فتحي والي: نظرية البطلان في قانون المرافعات، قام بتحديثها بما جد من تشريع وقضاء وفقه د/ أحمد ماهر زغلول، منشورات الحلبي الحقوقية، ١٩٩٧.
- فرانسواز دونان، كريستيان زيفي كوش:الآلهة والناس في مصر من ٣٠٠٠ قبل الميلاد إلى ٣٩٥ ميلاديا، ترجمة: فريد بوري، مراجعة: زكية طبوزادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،القاهرة ١٩٩٧
- فرج صالح الهريش: النظم العقابية "دراسة تحليلية في النشأة والتطور"، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، الطبعة الثانية ١٩٩٨
- محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، العقوبة، دار الفكر العربي .
- ـــــــ: محاضرات في النصرانية، طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعة الرابعة، الرياض، ١٤٠٤هـ
- محمد أحمد بيومي: علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨١،
- محمد بن على بن محمد آل عمر: عقيدة اليهود في الوعد بفلسطين، ط١، الرياض ٢٠٠٣.
- محمد بيومي مهران: بنو إسرائيل، الجزء الأول "التاريخ منذ عصر إبراهيم وحتى عصر موسى عليهما السلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٩٩
- محمد جمال عيسي: تطور مفهوم المسئولية الجنائية، دار النهضة العربية ٢٠٠٩.
- محمد سلام مدكور: الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، بحث مقارن، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٨٤،

- محمد سيد طنطاوي: العقيدة والأخلاق، دار نهضة مصر، ١٩٩٩ .
- محمد عبد الرحمن حسن: العرب واليهود في الماضي والحاضر والمستقبل، منشأة المعارف بالإسكندرية،١٩٦٩.
- محمد عبد الله دراز: الدين، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٦٩،
- محمد عزمي البكري: موسوعة الفقه والقضاء في القانون المدني – المدخل لقانون– المجلد الأول، دار محمود للنشر والتوزيع، ص ١٥،
- محمد على الصافوري: النظم القانونية لدي اليهود والاغريق والرومان، دار النهضة العربية.
- ـــ .:مقدمات في المنطق القانوني، جامعة المنوفية، دون سنة.
- ـــ:نظرات في شريعة اليهود، الولاء للطباعة، شبين الكوم، ١٩٩٥.
- محمد محسوب: الخصام بين القانون والأخلاق، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية ٢٠٠٩.
- محمد مختار عبد المغيث محمد: قرينة الصحة الإجرائية دراسة في أحكام محكمة النقض المصرية، دار النهضة العربية – القاهرة ٢٠١٨،
- محمد مهدي علام: فلسفة الكذب،مكتبة التراث الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٨٧.
- محمود سلام زناتي: النظم الإحتماعية والقانونية عند العبرانيين والإغريق والفرس، دون دار طبع،١٩٩٩–٢٠٠٠ .
- محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، دار الشروق، ط/ ٢١ ،٢٠١٥، .
- محمود طه جلال: أصول التجريم والعقاب في السياسة الجنائية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس ٢٠٠٤.
- مصطفي سيد أحمد صقر: فلسفة وتاريخ النظم القانونية والاجتماعية، دون سنة، دون ناشر.
- مصطفي عبدالحميد عدوي ورضا عبد الحميد عبد المجيد: المدخل لدراسة القانون – نظرية القانون، كلية الحقوق جامعة المنوفية، دون سنة نشر.
- مصطفي منير: جرائم إساءة استعمال السلطة الاقتصادية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٢
- منصور مصطفي منصور: مذكرات في أصول القانون، الكويت، ١٩٨٩،
- ناجي محمد هلال: الدين والمجتمع تحليل اجتماعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٨.
- نايفة حماد سعيد ديبة: القوى الدينية اليهودية في فلسطين وعلاقتها بالحركة الصهيونية(١٩٠٢ – ١٩٤٨)، رسالة ماجستير، كلية الآداب في الجامعة الإسلامية بغزة – فلسطين 2012

- و.ج. دي بورج: تراث العالم القديم، ترجمة زكي سوس، مكتبة الأسرة ومهرجان القراءة للجميع، ٢٠٠٨
- ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الاول، نشأة الحضارة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، محمد بدران، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠١.
- يوسف شلحت: نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، تحقيق: أ. د. خليل أحمد خليل، دار الفاربي، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ٢٠٠٣،
- يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، القسم الثاني، دون دار نشر، القاهرة ٢٠٠٨

رابعا: المراجع الأجنبية:

1) A.J. Van Loon: Law and order in Ancient Egypt, the Development of New Kingdom until the Roman Dominate, MA-Thesis- Ancient History, Leiden University, 2014.
2) F.L.Cross (Ed): The Oxford Dictionary of Christian church, Oxford Univ. press, 1991.
3) G. G. JUNG, PSYCHOLOGY AND RELIGION: WEST AND EAST, TRANSLATED BY R. F. C. HULL, The Terry Lectures of 1937(New Haven, Conn.: Yale University Press, and London: Oxford University Press, 1938).
4) J.GILISSEN: introduction historique au droit, Bruxelles, 1979
5) Mohamed Chawki El-Fangary: La Notion Du Pouvoir Dans L'Islam, Egyption political scince Review , Jan – April, 1963 .
6) NJ van Blerk: THE EMERGENCE OF LAW IN ANCIENT EGYPT: THE ROLE OF MAAt, Fundamina Volume 24 | Number 1 | 2018 .
7) William Thomas: Primitive Behavior. New york1937