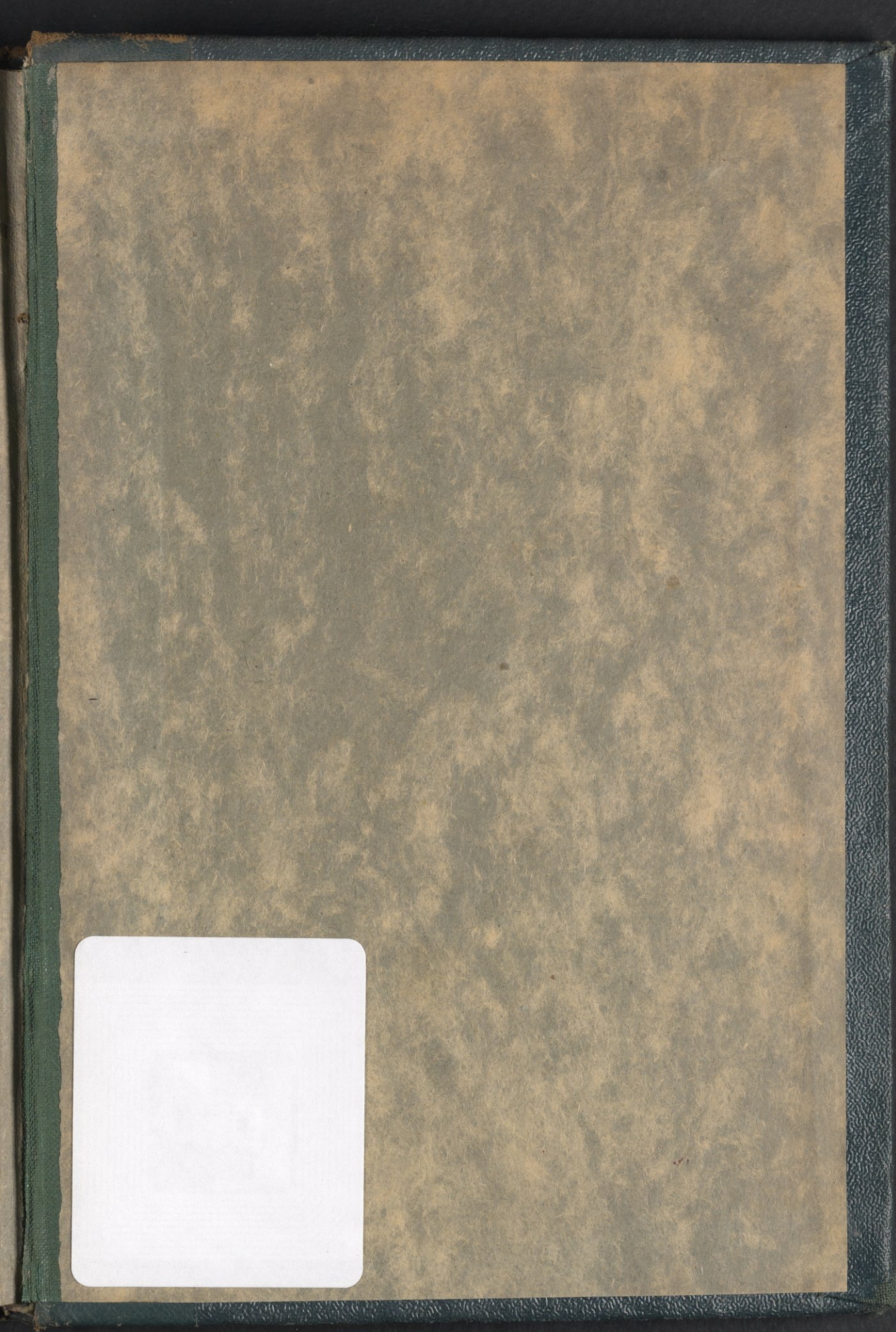
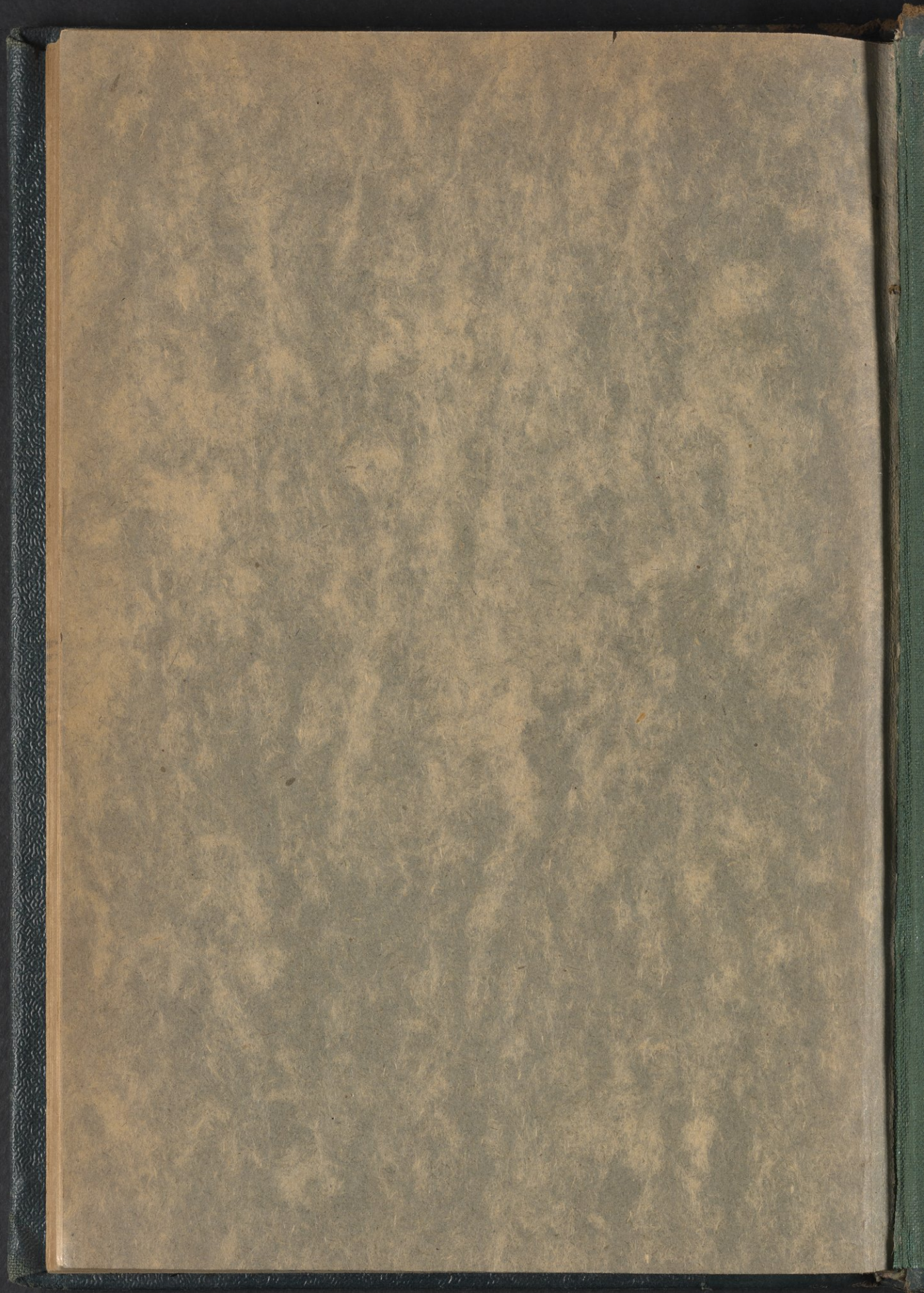


AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY



3 8534 01030 5062





04- B5346

حياة المجتمعات

GT
99

« ٥ »

W3X
V-1

غرائب النظم والتقاليد والعادات

تأليف

الدكتور علي عبد الواحد وافي

دكتور في الآداب من جامعة باريس

عضو المجمع الدولي لعلم الاجتماع

رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية

بجامعة القاهرة سابقا

المجلد الأول

مكتبة المطبع والنشر

مكتبة النهضة المصرية بـ القاهرة

١٨ شارع كامل صدق

۲۹-
وافیغ
۱۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

تعتمد النظم والتقاليد والعادات الاجتماعية على مجرد مصطلحات يرتضيها العقل الجمعي ، وقواعد تتواضع عليها المجتمعات ، بدون تقييد بقوانين المنطق الفردي ، ولا خضوع لغرائز الأفراد واتجاهات ميولهم ؛ بل إن كثيراً من هذه النظم والتقاليد والعادات ليتعارض تعارضاً صريحاً مع قوانين المنطق الفردي ، ويرى إلى محاربة غرائز الأفراد وميولهم أو إلى السير بها في طريق غير طريقها الطبيعي . وهي مع هذا وذاك لا تجمد على حال واحدة ، بل تختلف أوضاعها باختلاف الأمم والشعوب ، وتختلف في المجتمع الواحد باختلاف العصور .

ومن ثم يبدو كثير من النظم والتقاليد والعادات الاجتماعية المتبعة في شعب ما غريباً في نظر شعب آخر ، ويبدو كثير من النظم والتقاليد والعادات الاجتماعية التي كانت سائدة في حياة شعب في مرحلة ما من مراحل حياته غريباً في نظر هذا الشعب نفسه في مرحلة التالية . ولو أنها كانت مسيطرة للمنطق والغرائز والميول ، ولم تكن متطورة متغيرة ، لما بدا فيها وجه من وجوه الغرابة ، ولا نبأ شيء منها عن الفكر العادي .

وللاستدلال على هذه الحقائق سنعرض فيما يلي نماذج من النظم والتقاليد والعادات الاجتماعية التي تبدو غريبة كل الغرابة في نظرنا أو في نظر غيرنا من معاصرينا لاختلافها اختلافاً كبيراً عما نسير عليه أو عما يسرون عليه ، أو لتعارضها مع المنطق واتجاهات الغرائز والميول ، مع أنها كانت متبعة في كثير من الشعوب في مختلف مراحل التاريخ ، ولا يزال بعضها معمولاً به في العصر الحاضر .

وقد حرصنا على أن تكون النماذج التي نعرضها متنوعة مقتبسة من مختلف فروع الحياة الاجتماعية ، سواء في ذلك ما يتعلق منها بالعقائد والأفكار أم ما يتعلق منها بنظم العمل والسلوك ، ليتبين أن ما قررناه يصدق على جميع مناحي هذه الحياة .

✱ وسنفتتح مؤلفنا بتمهيد في التطور الاجتماعي وأسبابه ، أي في اختلاف النظم والتقاليد والعادات باختلاف الأمم والعصور والعوامل المؤثرة في ذلك ؛ فنوضح وجوه هذا الاختلاف ، ونناقش ما ذهب إليه الباحثون في أسبابه وعوامله ، ونصل في ضوء هذه المناقشة إلى رأى سليم . وبعد أن نعرض في أبواب الكتاب نماذج متنوعة لغرائب النظم والتقاليد والعادات في عالم الاجتماع الإنساني ، نختم مؤلفنا بتذييل عن غرائب النزعات الاجتماعية الفطرية في عالم الحيوان .

وسنخرج كتابنا هذا إن شاء الله في جزئين : يشتمل الأول منهما الذي نقدمه الآن على التمهيد وطائفة من غرائب العقائد والشعائر ونظم القضاء والاقتصاد ؛ ويشتمل الآخر على طائفة من غرائب نظم الأسرة وغرائب العادات والتقاليد ، ويختم بالتذييل الخاص بغرائب النزعات الاجتماعية الفطرية عند الحيوان .

والله نسأل أن يوفقنا إلى السداد ويهيئ لنا من أمرنا رشداً

على عبد الوامر والى

تمهيد

في التطور الاجتماعي وأسبابه

اختلاف النظم الاجتماعية باختلاف الأمم والعصور
والعوامل المؤثرة في ذلك

من أهم الخواص التي تمتاز بها نظم الاجتماع الإنساني أنها لا تجمد على حال واحدة ، بل تختلف أوضاعها باختلاف الأمم والشعوب ، وتختلف في المجتمع الواحد باختلاف العصور . فمن المستحيل أن نجد أمتين تتفقان تمام الاتفاق في نظام اجتماعي ما وفي طرائق تطبيقه ، كما أنه من المستحيل أن نجد نظاما اجتماعيا قد ظل على حال واحدة في أمة ما في مختلف مراحل حياتها .

وتصدق هذه الحقيقة على شئون السياسة والاقتصاد والأسرة والقضاء والتربية وسائر أنواع الظواهر الاجتماعية حتى ما تعلق منها بشئون الأخلاق ومقاييس الخير والشر والفضيلة والرذيلة . فما يكون خيرا في مجتمع قد يكون شرا في مجتمع آخر ، وما تعده أمة فضيلة قد تعده أمة أخرى رذيلة ، وما يراه شعب مباحا قد يراه شعب غيره محظورا . وكثيرا ما يختلف الحكم من الوجهة الخلقية على الشيء الواحد في أمة ما باختلاف عصورها . وهكذا تصدق عبارة مونتاني : « إن أقبح الرذائل في نظر أمة قد يكون واجبا في نظر غيرها ، ومحال أن نعثر على جرم خلقي لم تعده أمة ما فضيلة أو مباحا ، وكله باسكال : « إن ثلاث درجات من درجات العرض لكافية أحيانا في قلب حقائق الأمور الخلقية ، فما يكون حقا شمالي جبال البرانس قد يكون باطلا جنوبيا » .

وفي هذا يقول العلامة ابن خلدون في مقدمته : « إن أحوال العالم والأمم وعواندهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال . وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول : سنة الله التي قد خلقت في عبادته ، (١) .

وبهذه الخاصة يمتاز موضوع علم الاجتماع عن موضوعات العلوم الأخرى . فالعلوم الرياضية والطبيعية من حساب وجبر وهندسة وفلك وطبيعة وكيمياء وما إلى ذلك تعالج ظواهر مستقرة لا تختلف باختلاف الأمم والعصور ، بينما يعالج علم الاجتماع ظواهر متغيرة تختلف أوضاعها باختلاف الزمان والمكان .

ومن ثم يقع على كامل عالم الاجتماع أعباء لا يقع مثلها على كاهل غيره من الباحثين في العلوم الأخرى . وذلك أن دراسة الظواهر المتقلبة المتغيرة أشق من دراسة الظواهر الثابتة المستقرة . هذا إلى أن عالم الاجتماع لا يقتصر بحثه على وصف الظواهر الاجتماعية وعرض ما يعتورها من تقلب وتغير ، بل هو مكلف فوق ذلك أن يبحث عن الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور ، ويكشف عن القوانين والقواعد التي يخضع لها هذا التطور وهذا الاختلاف .

ومن ثم كذلك ينبغي أن يتخذ الباحث في شئون الاجتماع أقصى ما يمكن اتخاذه من الحذر والحيلة والقصد في قياس الغابر على الحاضر . وذلك أن المبالغة في هذا القياس والغفلة عن طبيعة الظواهر الاجتماعية وتطورها وعدم ثباتها على حال واحدة ، كل ذلك خليق أن يوقع الباحث في الزلل ويحيد به عن قصد السبيل . وفي هذا يقول العلامة ابن خلدون : « والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة ، ومن الغلط غير مأمونة ، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مرامه . فربما سمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ، ولا يفتن لما وقع من تغير

(١) المقدمة ، صفحة ٢٥٢ ، الجزء الأول ، طبعة لجنة البيان العربي ، مع شرح وتعليق

الدكتور علي عبد الواحد وافي .

الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كبيرا ، فيقع في مهواة الغلط ^(١) . — وضرب ابن خلدون مثالا للأخطاء التي وقع فيها المؤرخون من جراء ذلك ، فقال : « فمن هذا الباب ما ينقله المؤرخون من أحوال الحجاج وأن أباه كان من المعلمين ، مع أن التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة عن اعتزاز أهل العصبية . . . ولا يعلمون . . . أن التعليم صدر الإسلام والدولتين لم يكن كذلك ، ولم يكن بالجملة صناعة . وإنما كان نقلا لما سمع من الشارع وتعلما لما جهل من الدين على جهة البلاغ . فكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على معنى التبليغ الجبري لا على وجه التعليم الصناعي ؛ إذ هو كتابهم المنزل على رسوله منهم وبه هدايتهم ، والإسلام دينهم ، قاتلوا عليه وقتلوا ، واختصوا به من بين الأمم وشرفوا ، فيحرصون على تبليغ ذلك وتفهمه للأمة ، لا تصدهم عنه لائمة الكبر ، ولا يزعمهم عاذل الأنفة . ويشهد لذلك بعث النبي صلى الله عليه وسلم كبار أصحابه مع وفود العرب يعلمونهم حدود الإسلام وما جاء به من شرائع الدين . . . فلما استقر الإسلام ، ووشجت عروق الملة ، تناولها الأمم البعيدة من أيدي أهلها ، واستحالت بمرور الأيام أحوالها ، وكثر استنباط الأحكام الشرعية من النصوص لتعدد الوقائع وتلاحقها ، فاحتاج ذلك لقانون يحفظه من الخطأ ، وصار العلم ملكة يحتاج إلى التعلم ، فأصبح من جملة الصنائع والحرف . واشتغل أهل العصبية بالقيام بالملك والسلطان ، فدفع للعلم من قام به سواهم ، وأصبح حرفة للمعاش ، وشمخت أنوف المترفين وأهل السلطان عن التصدي للتعليم ، واختص انتحاله بالمستضعفين ، وصار منتحله محتقرا عند أهل العصبية والملك . والحجاج بن يوسف كان أبوه من سادات ثقيف وأشرافهم ، ومكانهم من عصبية العرب ومناهضة قريش في الشرف ما علمت . ولم يكن تعليمه للقرآن على ما هو عليه الأمر لهذا العهد من

(١) المرجع السابق صفحتي ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

أنه حرفة المعاش ، وإنما كان على ما وصفناه من الأمر الأول في الإسلام (١) .
 هذا ، وقد اختلف الباحثون في العوامل المؤثرة في تغير ظواهر الاجتماع
 وتطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور . وترجع أهم النظريات التي
 قيلت في هذا الصدد إلى أربع نظريات :

(النظرية الأولى) نظرية قال بها معظم المحدثين من علماء النفس وعلى رأسهم
 مكيدوجل الإنجليزي وبعض علماء الاجتماع كالعلامة تارد الفرنسي (٢) ، وتتلخص
 في أن السبب في هذا التطور وهذا الاختلاف يرجع إلى أعمال القادة والزعماء
 والمصلحين والمفسرين . فإلى هؤلاء يرجع الفضل كل الفضل — في نظر القائلين
 بهذا الرأي — في ابتداء نظم جديدة يهديهم إليها ذكاؤهم ونفاذ بصيرتهم وحسن
 إدراكهم لما ينبغي أن تكون عليه مجتمعاتهم ، ويتفانون في العمل على نشر
 نظمهم والدعاية لها وتزيينها في نفوس الشعب ، وإقناعه بما يصيبه من خير
 في اتباعها ؛ فيحاكيهم في مذهبهم جماعة من الناس ، ويحاكي هذه الجماعة جماعة
 أخرى ، وهكذا دواليك حتى تصبح آرائهم نظماً مستقرة ، وتختفي أمامها النظم
 القديمة . فجميع ما يعتور ظواهر الاجتماع من تغير وتطور يعتمد في نظرهم على
دعامتين : تتمثل إحداهما في الابتداء والاختراع وقوة التأثير من جانب القادة
 والزعماء والمصلحين والمفسرين ؛ وتتمثل الأخرى في الاتباع والمحاكاة والتقليد
 من جانب أفراد الشعب . وبذلك يرجعون شئون التطور الاجتماعي إلى ظواهر
 نفسية (سيكولوجية) فردية ؛ لأن الابتداء والتقليد كليهما يدخلان تحت هذا
 النوع من الظواهر .

وإلى هذه الأسس نفسها يرجع ما ذهب إليه ابن خلدون في موضع من
 مقدمته إذ يقرر أن السبب في التطور الاجتماعي يرجع إلى اختلاف نظم الحكم ،
 وتغير الأسرات الحاكمة ، وامتزاج عوائد كل أسرة من هذه الأسرات بعوائد

(١) المرجع السابق صفحتي ٢٥٤ ، ٢٥٥ .

(٢) انظر كتاب مكيدوجل في علم النفس الاجتماعي : Introduction to Social

Psychology وكتاب تارد في قوانين التقليد : Loide l'Imitation

الأسرة السابقة لها ، والميل الطبيعي لدى المحكومين إلى تقليد الحاكمين . وذلك أن الأسرة الحاكمة تحيى عوائد وتقاليدها تختلف عن عوائد الأسرة السابقة لها وتقاليدها ، فتأخذ كثيراً من نظم الأسرة السابقة لها ، ولكنها مع ذلك تظل محتفظة بطائفة من عوائدها وتقاليدها . فينشأ من ذلك مزيج اجتماعي جديد يحاكيه الشعب المحكوم ويسير عليه في شئونه . فحينئذ تبدأ مرحلة جديدة من مراحل الانتقال والتطور في شئون العمران . وإلى هذا يشير ابن خلدون إذ يقول : « والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه ، كما يقال في الأمثال الحكمية : الناس على دين الملك . وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد وأن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ، ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك . فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول . فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء ، وكانت الأولى أشد مخالفة . ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة . فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان ، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة ، (١) .

ونحن لا ننكر ما للقادة والزعماء والملوك والحاكمين والمفكرين من أثر في حياة المجتمعات . ولكن من الخطأ المباينة في هذا الأثر والاعتقاد بأنه العامل الأساسي في التطور الاجتماعي كما يزعم أصحاب هذه النظرية . وذلك أنه لا يتاح للقادة والزعماء والمصلحين والمفكرين النجاح في رسالتهم إلا إذا كانت مجتمعاتهم مهيأة لقبول ما يدعون إليه ، وكانوا مترجمين ترجمة صادقة عن اتجاهات وميول عامة أخذت بوادرها تظهر في هذه المجتمعات . فإن لم يكونوا مترجمين عن هذه الاتجاهات والميول ، بل كانوا فيما يدعون إليه معبرين عن مجرد آراء وفلسفات فردية تتنافر مع درجة التطور التي وصلت إليها مجتمعاتهم ، أي لم تكن هذه

المجتمعات مهياة بحسب تطورها الطبيعي لقبول هذه الآراء والفلسفات ، فإنهم يخفقون في رسالتهم شر إخفاق ، مهما كانت آراؤهم سامية نفيلة من وجهة النظر المثالية . والتاريخ يقدم لنا مئات الأمثلة لفلاسفة ومصلحين اجتماعيين ، بل لرسل وأنبياء ، لم تلق آراؤهم قبولا من مجتمعاتهم ، على الرغم من نبيلها وسموها في ذاتها ، وعلى الرغم مما بذلوه من جهد في الدعاية لها وما لاقوه من عنيت في سبيلها . وكلما تعمقنا في البحث في أسباب إخفاقهم زدنا إيماننا بأنها ترجع إلى أن مجتمعاتهم لم تكن في إبان ظهورهم مهياة لقبول ما يدعون إليه . فالتطور الاجتماعي لا يرجع إذن إلى نجاح القادة والزعماء والمصلحين ، وإنما نجاح هؤلاء يرجع إلى مساهرتهم للتطور الاجتماعي وسيرهم في السبيل الذي يتجه إليه . وبعبارة أخرى : ليس الناجحون من القادة والزعماء والمصلحين هم الذين يخلقون المجتمع ويضعون نظامه ، وإنما المجتمع نفسه هو الذي يخلقهم ويصنع آراءهم ويوحى إليهم بما يدعون إليه .

ومع ذلك فإن للقادة والزعماء والمصلحين آثاراً لا يستهان بها في شئون التطور الاجتماعي . فبفضل ما يبذلونه في هذا السبيل من جهود ، وما يكونون مزودين به في العادة من راحة الفكر ، وقوة التأثير ، وصفات الزعامة ، يستطيعون حسن التمهيد للتطور الاجتماعي ، وإزالة العقبات من طريقه ، والتعجيل به ، وإقامته على دعائم متينة ، والسير به في طريق سوى ، وزيادة الشعب إيماناً به ورغبة فيه واستعداداً لقبوله . ونقول : زيادة ، الشعب استعداداً لقبوله ، لأن نجاحهم في رسالتهم يتوقف كما قلنا على وجود أصل الاستعداد لقبولها في الشعوب التي يظهرون فيها ، وعلى أنهم يترجمون ترجمة صادقة عن اتجاهات وميول أخذت بوادرها تظهر في مجتمعاتهم .

* * *

(والنظرية الثانية) تقرر أن السبب في تطور الظواهر الاجتماعية واختلافها باختلاف المجتمعات يرجع إلى البيئة الجغرافية التي تتمثل فيما تشتمل عليه البقعة

التي يعيش فيها المجتمع من قوى طبيعية كامنة في المناخ وجو السماء وعناصر الأرض ، وفيما يحيط بهذه البقعة ويكتنفها من جبال وبحار وأنهار وسهول ووديان وقفار ... وهلم جرا .

ومن ذهب هذا المذهب علمان من أعلام الاجتماع : أحدهما ابن خلدون ؛ والآخر منتسكيو .

فقد اعتبر ابن خلدون البيئة الجغرافية دعامة هامة لمختلف الظواهر الاجتماعية ، حتى لقد افتتح مقدمته الشهيرة في علم العمران بدراسة هذه البيئة وبيان ما لها من آثار ، وحتى إنه لم يغادر أية ظاهرة اجتماعية إلا جعلها مدينة لهذه البيئة في صورة ما . فإلى البيئة الجغرافية في نظره يرجع السبب في اختلاف البشر في ألوانهم وجسومهم وميولهم ونشاطهم العام وكثير من صفاتهم النفسية والخلقية . وللبيئة الجغرافية في نظره دخل كبير فيما يميز المجتمعات بعضها من بعض من مقومات في التقاليد والعادات والعلوم والآفكار وشئون الأسرة ونظم الحكم والسياسة والتدين والأخلاق وسائر نواحي الاجتماع (١) .

وإلى مثل هذا ، بل إلى أبعد منه ، ذهب العلامة منتسكيو في كتابه الشهير : « روح القوانين » . فقد بالغ في آثار البيئة الجغرافية في أحوال العمران حتى لقد جعلها السبب الرئيسي في اختلاف الأمم في شئون الشرائع والقوانين والتقاليد والعادات ، ومستوى الحضارة ، وشكل الحكومة ، ونظم السياسة والاقتصاد والحرب والأخلاق ، ومبلغ تكاثف السكان وتخلخلهم ، ومدى ما ينعم به الشعب من حرية واستقلال أو يعانیه من تبعية وخضوع ؛ وانسب إلى هذه البيئة الفضل في نشأة النزعات الديمقراطية في التشريع ورسوخها في نفوس

(١) عرض ابن خلدون لهذا الموضوع في أربع مقدمات في فاتحة كتابه الأول . وقد بدأ دراسته هذه بعرض عام لجغرافية العالم بالقدر الذي وصلت إليه بحوث هذا العلم في عصره ؛ ثم شرح آثار البيئة الجغرافية في مختلف الظواهر الفردية والاجتماعية . انظر صفحات ٢٥٧ — ٣٤٤ من الجزء الأول من الطبعة السابق ذكرها .

الأفراد ، كما حملها الوزر في إشاعة نظام الطبقات ونظم الاستعباد والتبعية بمختلف مظاهرها ، سواء في ذلك استعباد الشعوب بعضها لبعض (الرق السياسي) واستعباد الأفراد بعضهم لبعض (الرق المدني) واستعباد الرجال لنسائهم (الرق العائلي) (١) .

ونحن لا ننكر أن البيئة الجغرافية آثاراً ذات بال في حياة المجتمع ومظاهر نشاطه . ولكن من الخطأ البين المبالغة في هذه الآثار والذهاب إلى أنها العامل الفذ أو العامل الأساسي في التطور الاجتماعي وفي اختلاف النظم الاجتماعية باختلاف الشعوب ، كما يذهب إلى ذلك ابن خلدون ومنتسكيو ومن نحوهما من الباحثين في علم الجغرافيا البشرية ، في العصر الحالي كالعلامة جان برون (٢) وذلك :

١ — أن البيئة الجغرافية لا تتحقق آثارها إلا بفضل ما يحدث بينها وبين عوامل التطور الأخرى من جهة وما يحدث بينها وبين استعداد الشعوب من جهة أخرى من تفاعل وتضافر . فإن لم يتم هذا التفاعل والتضافر لم تستطع هذه البيئة سبيلاً إلى إحداث أثر ما في حياة الجماعات . وإليك مثلاً بلاد الصين التي كانت ولا تزال غنية بمناجمها المعدنية ، ومع ذلك لم يتجه شعبها لاستغلال هذه المناجم والانتفاع بها في شؤون التصنيع ، لأن عوامل وظروفاً أخرى جعلته يصدف عن الصناعة ، ويقف جهوده على النشاط الزراعي ؛ فظلت ناحية هامة

(١) انظر في هذا الموضوع السكتب الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر من الجزء الأول من كتاب : « روح القوانين » .

Montesquieu : de l'Esprit des Lois, 1er Volume, livres : 14, 15, 16, 17, 18.

(٢) انظر Jean Brunhes : La Géographie Humaine, 2 vol.

ما تشتمل عليه بيئته الجغرافية معطلة لا أثر لها في تطوره الاجتماعى ، وظل على هذه الحال إلى عهد ليس ببعيد .

٢ — وكما تؤثر البيئة الجغرافية في المجتمع ، وتوجهه أحيانا وجهة خاصة تتفق مع مقتضياتها ، يؤثر المجتمع نفسه في بيئته ويخضعها لرغباته . فكثيرا ما استطاع المجتمع أن يغير طبيعة البيئة الجغرافية ، ويدلها لإرادته ، وينقض كثيرا مما أبرمته ، ويحول بينها وبين تحقيق كثير مما تقتضيه ، ويجعلها طوع مشيئته ، ويشكلها كما يشاء وتشاء له غاياته في الحياة .

فقد استطاع الإنسان أن يجعل الجبال وديانا ، ويشق فيها طرقا ، ويبقى فيها أنفاقا ، ويحفف البحيرات والمستنقعات ، ويغير مجارى الأنهار واتجاهات الرياح ، وينزل المطر وفق مشيئته ، ويجعل من الصحارى مزارع ومن الغابات مدنا . واستطاع بما استخدمه من وسائل النقل السريعة وما اهتدى إليه من أساليب الاستبدال أن ينثر المواد الأولية ، ويجعلها موفرة في كل مكان . وبالجملة ، قد تجلّت إرادته وسيطرته على بيئته في كل ما نرى من مظاهر الحضارة الحديثة .

٣ — ولا أدل على ذلك من أن الشعوب قد تتفق في البيئة الجغرافية ، ولكنها تختلف اختلافا كبيرا في شتى مظاهر الحضارة ومختلف شئون الحياة . فسكان المناطق الاستوائية بإفريقية من أحط الشعوب الإنسانية ، على حين أن سكان هذه المناطق نفسها بأمريكا يعدون من أرقى الشعوب . والدنيا الجديدة كانت موطننا لشعوب بدائية ساذجة ، وهى نفسها الآن موطن للأمم وصلت إلى درجة كبيرة فى سلم الحضارة .

(والنظرية الثالثة) نظرية العلامة الفرنسي أوجيست كونت (Auguste Comte) (١) التي تقرر أن العامل الرئيسى فى تطور الظواهر الاجتماعية واختلافها باختلاف المجتمعات يرجع إلى تطور الفكر وارتقائه وما يصل إليه الناس فى فهم حقائق الكون . فكلما تطور الفكر الجمعى ، وتطور إدراك المجتمع لحقائق الكون تطورت تبعاً لذلك شئون الاجتماع من سياسة واقتصاد وتشريع وأخلاق وما إلى ذلك . فالفكر « هو الدعامة التى ترتكز عليها جميع أجزاء الجهاز الاجتماعى ، حسب تعبير أوجيست كونت » Le mecanisme social repose sur l'opinion . ونحن لا ننكر ما لهذه الناحية الفكرية المعنوية من أثر فى حياة المجتمعات . ولكن هذه الناحية ليست العامل الفذ ولا العامل الأساسى فى التطور الاجتماعى وفى اختلاف النظم الاجتماعية باختلاف الشعوب ، كما يذهب إلى ذلك أوجيست كونت . فمما يتأثر هذا التطور وهذا الاختلاف بالناحية الفكرية المعنوية يتأثر بعوامل أخرى كثيرة منها ما ذكرناه فى النظريتين السابقتين ومنها ما سنذكره فيما يلى . وكثير من هذه العوامل لا يقل أثره فى هذا الصدد عن الناحية الفكرية إن لم يزد عنها من بعض الوجوه .

* * *

(والنظرية الرابعة) نظرية كارل ماركس التى اشتهرت باسم « النظرية المادية التاريخية » ، والتى تقرر أن الحياة المادية ، وخاصة ما تعلق منها بشئون الإنتاج هى التى يرجع إليها السبب فى كل ما يحدث فى الشئون الاجتماعية من تطور واختلاف

(١) ينسب معظم علماء الغرب إلى أوجيست كونت الفضل فى إنشاء علم الاجتماع . وفى الحق أن المنشئ الحقيقى لهذا العلم هو العلامة ابن خلدون الذى توفى قبل أن يولد أوجيست كونت بنحو أربعة قرون (توفى ابن خلدون سنة ١٤٠٦ م وولد كونت سنة ١٧٩٨ م) . بل إن ابن خلدون قد وصل فى تنظيم دراسات هذا العلم وتبقيق مناهج بحثه وكشف حقائقه إلى شأو لم يصل إلى مثله أوجيست كونت ، كما وضعنا ذلك فى كتابنا عن « ابن خلدون منشئ علم الاجتماع » وفى تمهيدنا لمقدمة ابن خلدون (طبعة لجنة البيان العربى) ، انظر على الأخص صفحات ١٤٣ — ١٦٠ من الجزء الأول من هذه الطبعة .

باختلاف الأمم والعصور . فتطور الطاحونة من طاحونة تدار باليد إلى طاحونة تدار بالهواء ثم إلى طاحونة تدار بالبخار ، وتطور السفينة من رمت تقذفه المياه إلى سفينة شراعية تدفعها الرياح ثم إلى سفينة بخارية ... كل هذه الأمور وما إليها من التطورات التي تحدث في عالم المادة ، وخاصة في مظاهر الإنتاج ، هي التي يرجع إليها السبب ، في نظر ماركس ، في جميع ما يحدث من تطور في شئون السياسة والاقتصاد والأسرة والأخلاق والدين وما إلى ذلك من ظواهر الاجتماع . فالظواهر الاجتماعية بمختلف أنواعها ليست في نظر ماركس إلا أصـداء وانعكاسات للحياة المادية وتطورها وبخاصة تطور نظم الإنتاج . فكل وضع من أوضاع الحياة المادية يناسبه وضع خاص في شئون السياسة والاقتصاد والأسرة والدين والأخلاق وما إلى ذلك ، ويؤدي لا محالة إلى الوضع الذي يناسبه في هذه الشئون . فثمة حضارة إنسانية معينة تلائم الحياة الاقتصادية التي تسود فيها طاحونة الهواء ، كما أن ثمة حضارة إنسانية معينة تلائم الحياة الاقتصادية التي تسود فيها طاحونة البخار ، وكلتا هاتين الحياتين أدى بطريق اللزوم إلى نوع الحضارة التي تلائمه .

وهذه النظرية هي ونظرية أوجيست كونت على طرفي نقيض . فبينما يرجع أوجيست كونت أسباب التطور الاجتماعي إلى أمور فكرية إذا بكارل ماركس يرجعها إلى أمور مادية خالصة . حتى الأفكار نفسها يرجع السبب في تطورهما إلى تطور المادة . وفي هذا يقول : «إن طريقة معيشتنا هي التي تكيف طريقة تفكيرنا» .

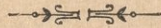
ولعل هذه النظرية هي أكثر نظريات التطور جميعا بعدا عن الحقيقة ومجانبة للصواب . فتطور شئون الإنتاج لا يحدث من تلقاء نفسه وإنما يحدث نتيجة لعوامل كثيرة من أهمها تطور الحياة الاجتماعية نفسها وتطور الأفكار المتصلة بهذه الحياة . فهو إذن في أصله نتيجة للتطور الاجتماعي لا سبب له كما تزعم هذه النظرية . صحيح أنه بعد أن يتأثر بالحياة الاجتماعية وبالأفكار المتصلة بها يؤثر بدوره في هذه الحياة وفي هذه الأفكار متضافرا في ذلك مع عوامل التطور السابق

ذكرها والتي سنذكرها فيما بعد . ولكن أمراً يتوقف تطوره على تطور الحياة الاجتماعية ولا يؤثر فيها إلا بعد أن يتأثر بها ، لا يصح أن يعد عاملاً أساسياً في تطور هذه الحياة ، فضلاً عن أن يعد العامل الفذ كما يزعم كارل ماركس .

* * *

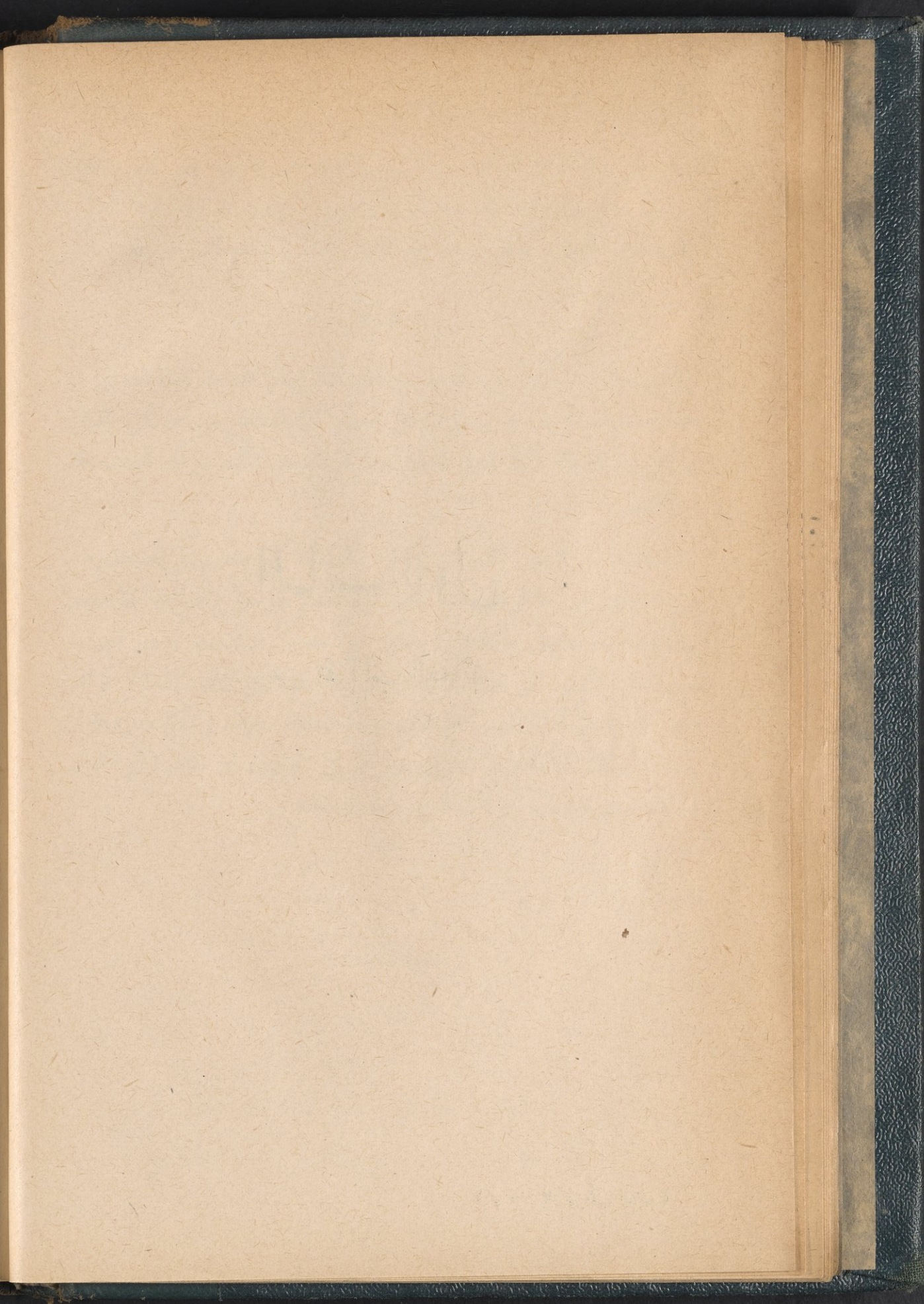
ومن هذا يظهر أن كل نظرية من هذه النظريات صحيحة وخاطئة في أن واحد : صحيحة لأنها تبين عن عامل أصيل أو مساعد من عوامل التطور الاجتماعي ؛ وخاطئة لأنها تجعل عاملها هذا هو السبب الأساسي أو السبب الفذ في هذا التطور .

والحقيقة أن التطور الاجتماعي ليس بالبساطة التي يظنها أصحاب هذه النظريات ؛ بل هو ظاهرة معقدة تنشأ عن تجمع عوامل وأسباب شتى وعن امتزاجها بعضها ببعض وتفاعلها بعضها مع بعض . وليست هذه العوامل مقصورة على الأمور التي تضمنتها النظريات السابقة ، بل تشمل كذلك عوامل أخرى كثيرة من أهمها ظهور مخترعات ومكتشفات جديدة لم تكن معروفة من قبل ، واحتكاك الأمة بأمة أخرى عن طريق المجاورة أو الهجرة أو الحرب أو الاقتصاد أو السياسة أو الثقافة ... وما إلى ذلك .



البَابُ الْأَوَّلُ

من غرائب العقائد



الفصل الأول

التوتمية Totémisme

— ١ —

أصل هذه الكلمة ومعناها الإجمالي

وتاريخ دراسة هذه العقيدة

تطلق كلمة توتيم totem ، التي تنسب إليها العقيدة التوتمية ، على كل أصل حيواني أو نباتي تتخذه عشيرة ما رمزاً لها ، ولقباً لجميع أفرادها ، وتعتقد أنها تؤلف معه وحدة اجتماعية ، وتنزله وتنزل الأمور التي ترمز إليه منزلة التقديس . فإذا كان الذئب مثلاً توتماً لعشيرة ما فعنى ذلك أن هذه العشيرة تتخذ هذا الحيوان رمزاً لها يميزها عما غداها من العشائر ، ولقباً يحمله جميع أفرادها للدلالة على انتمائهم إليه ، وتعتقد أنها هي وفصيلة الذئب من طبيعة واحدة ، أى أنه يتألف من أفرادها ومن أفراد هذه الفصيلة الحيوانية وحدة اجتماعية أو ما يشبه الأسرة الواحدة ، وتنزل هذا الحيوان وما يرمز إليه منزلة التقديس ، وتقوم جميع عقائدها وطقوسها الدينية على أساس من هذا التقديس .

وقد عثر الباحثون في أول الأمر على مظاهر كثيرة لهذه العقيدة بين السكان الأصليين لأمريكا وخاصة بين الهنود الحمر الذين يتألف منهم معظم السكان الأصليين لأمريكا الشمالية . ومن ثم أطلق على الأصل الحيواني أو النباتي ، الذي تقوم عليه هذه العقيدة ، اللفظ نفسه الذي كان مستخدماً في هذا المعنى لدى

بعض عشائر الهنود الحمر ، وهو لفظ توتم (١) .

وأول كتاب ظهرت فيه هذه الكلمة كتاب إنجليزي ألفه جون لنج John Long الذي كان يعمل ترجمانا بين الهنود الحمر والأوروبيين المستعمرين ، وطبع في لندن سنة ١٧٩١ تحت عنوان « أسفار ورحلات لترجمان هندي Voyages and Travels of an Indian Interpreter . وقد تضمن هذا الكتاب إشارات مقتضبة إلى هذه الديانة وما تشتمل عليه من عقائد وشعائر وما كان لها من أثر بين عشائر الهنود الحمر .

ومن ذلك الحين عكف العلماء على دراسة هذه الديانة وتحليل عناصرها والبحث عما تقوم عليه من أصول . ولكنهم ظلوا في مبدأ أمرهم يظنون أنها مقصورة على السكان الأصليين لأمريكا ، وظلت بحوثهم قائمة على هذا الظن حتى كشف العلامة جراي Grey في كتاب له ظهر سنة ١٨٤١ تحت عنوان « غربي أستراليا وشمالها الغربي ، North-West and Western Australia أن الديانة نفسها منتشرة بين السكان الأصليين لأستراليا ، فانتسح بذلك نطاق بحوثهم ، وتكونت لديهم فكرة صحيحة عن مدى انتشار هذه الديانة ، وظهرت لهم منها أشكال جديدة لم تكن معروفة من قبل .

ثم تبين لهم فيما بعد أن لهذه الديانة رواسب وأشباها ونظائر في كثير من ديانات العالم القديم وفي كثير من عادات شعوبه وتقاليدها . فقد كشف العلامة ماك - لينان Mac-Lenan في مقالات نشرها في مجلة Fornightly Review عن هذه الرواسب والأشباہ والنظائر في كثير من ديانات العالم القديم ، وخاصة ديانات اليونان والرومان ؛ بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقرر أن كل ما يتصل بتقديس الحيوان والنبات في الديانات الإنسانية يرجع إلى أصل توتمي . وجاء من بعده العلامة روبرتسون سميث Robertson Smith فكشف في بحوثه في « القرابة والزواج عند العرب في الجاهلية ، وفي « ديانة الساميين ، Kinship and Marriag in Early Arabia; The Religion of the Semites

(١) انظر كتابنا في « الهنود الحمر » .

عن آثار الديانة التوتمية ورواسبها عند الشعوب السامية . وجاء من بعدهما العلامة فريزر Frazer فكشف في كتابه الخالد « الغصن الذهبي » ، The Golden Bough عن الآثار التي تركتها الديانة التوتمية في المعتقدات الشعبية الأوربية Folk-lore .

وقد انسع نطاق هذه الدراسات نوعاً ما بفضل البحوث التي قام بها المكتتب الأمريكي لدراسة الشعوب Bureau American d'Ethnologie ، ونقول « نوعاً ما » ، لأن هذه الدراسات كانت إلى ذلك الحين ناقصة من كثير من الوجوه ؛ وذلك أنها لم تعرض إلا لطائفة محدودة من عشائر السكان الأصليين لأمريكا وأستراليا ، ولم تعالج إلا بعض مظاهر من الديانة التوتمية . — وقد جمع العلامة فريزر خلاصة هذه البحوث في مؤلف صغير تحت عنوان التوتمية Totemism اقتصر فيه على وصف هذه المعتقدات بدون أن يحاول شرحها وتحليلها .

وأول دراسة مفصلة وافية لهذه الديانة هي الدراسة التي قام بها بلدوين سبنسر وجيلين Baldwin Spencer and Gillen . فقد أقام هذان الباحثان مدة طويلة بين عشائر السكان الأصليين لوسط أستراليا وشمالها ، ودرسنا نظمهم الاجتماعية القائمة على الديانة التوتمية دراسة عميقة ، وضمننا دراستهما هذه كتابين كبيرين : ظهر أولها بعنوان « قبائل السكان الأصليين لوسط أستراليا The Native Tribes of Central Australia » ؛ وظهر الآخر بعنوان قبائل السكان الأصليين لشمال أستراليا الوسطى The Northern Tribes of Central Australia .

وجاء من بعدهما العلامة الألماني كارل سترهلو Carl Srehlow فأقام مثلهما مدة طويلة بين العشائر الأسترالية الشمالية ، وأجاد لغاتها ، وألف في نظمها الاجتماعية القائمة على الديانة التوتمية بحوثاً قيمة دقيقة جاءت مؤيدة في كثير من مواطنها لما وصل إليه سبنسر وجيلين في كتابيهما السابق ذكرهما .

وما قام به سبنسر وجيلين وسترهلو من دراسات مفصلة للقبائل الاسترالية الشمالية قام بمثله العلامة هويت Howitt بصدد القبائل الجنوبية ، وضمن دراساته هذه كتابا كبيرا ظهر تحت عنوان : « السكان الأصليون للجنوب الشرقي لأستراليا The Native Tribes of South-East Australia » .

وفي ضوء هذه الدراسات الوافية أعاد فريزر النظر في كتابه الأول عن التوتمية ، فأصلح ما كان فيه من خطأ ، وأكمل ما كان فيه من نقص ، ووسع نطاق بحثه حتى شملت معظم مظاهر الديانة التوتمية وما قام عليها من نظم اجتماعية ، وعنى بشرح هذه المظاهر والنظم وبيان أصولها ووظائفها والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض ، وأخرج كتابه في هذا الوضع السكامل سنة ١٩١٠ في أربع مجلدات كبيرة تحت عنوان « التوتمية والإجروجامية Totemism and Exogamy ^(١) » . وبعد الآن هذا الكتاب أهم مرجع للباحثين في الديانة التوتمية وما تنطوي عليه من عقائد ويقوم عليها من نظم وأوضاع .

وجاءت من بعد هؤلاء جميعا « المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، L'Ecole Sociologique Française فعنيت بدراسة هذه الديانة عناية كبيرة ، وحللت عناصرها تحليلًا دقيقًا ، وكشفت عن كثير من حقائقها الهامة التي خفيت عن أنظار الباحثين من قبلها ، ووضحت العلاقة بينها وبين أصول الحضارات والنظم الإنسانية على العموم . ويرجع أكبر قسط من الفضل فيما وصلت إليه بحوث هذه المدرسة من شأو رفيع في هذه الميادين إلى الدراسات التي

(١) الأجروجامية هي النظام الذي يحرم بمقتضاه على رجال العشيرة أن يتزوجوا نساءً من داخل عشيرتهم ومن العشائر التي تمت إليها بصلة القرابة بحسب أوضاع النظام التوتمي . انظر تفصيل ذلك في كتابنا عن « الأسرة والمجتمع » صفحات ٣٤ — ٣٨ (الطبعة الرابعة) وفي الجزء الثاني من هذا الكتاب .

قام بها رئيسها نفسه العلامة دوركايم Durkheim (١) في كتابه الخالد عن
« الأصول الأولى للحياة الدينية ممثلة في النظم التوتمية الأسترالية »
Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système totémique en
Australie . وقد ظهرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب سنة ١٩١٢ ، ثم أعيد طبعه
بعد وفاة مؤلفه سنة ١٩٢٥ في نحو سبعمائة صفحة من القطع الكبير .

(١) ولد العلامة إميل دوركايم ببلدة إبينال Epinal من أعمال فرنسا سنة ١٨٥٥ وتوفي
بباريس سنة ١٩١٧ . وقد تخرج في مدرسة المعلمين العليا بباريس سنة ١٨٧٩ ، وحصل على
درجة « الأجرجاسيون » في الفلسفة سنة ١٨٨٢ ، وعلى دكتوراه في الآداب سنة ١٨٩٣ ،
وعين أستاذا للتربية بجامعة باريس سنة ١٩٠٢ ثم أستاذا للاجتماع . وهو من أعلام فلاسفة
الغرب ومربيهم في آخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وإليه يرجع أكبر
قسط من الفضل في إحياء علم الاجتماع ونهضته في العصر الحاضر . وقد أنشأ سنة ١٨٩٧
مجلة سنوية في بحوث علم الاجتماع سماها « السنة الاجتماعية L'Année Sociologique »
ولم تلبث هذه المجلة بفضل جهوده القيمة وبحوثه الجميلة وجهود تلاميذه ومساعديه الذين كانوا
النواة الأولى « للمدرسة الاجتماعية الفرنسية » أن أصبحت بعد زمن يسير من تاريخ إنشائها
من أهم المجلات الأوروبية في علم الاجتماع .

هذا وقد ألف العلامة دوركايم في علم الاجتماع وفي مختلف فروع الفلسفة والتربية طائفة
كبيرة من الكتب القيمة ، ونشر له في « السنة الاجتماعية » وفي كثير من المجلات الفرنسية
الأخرى عدد كبير من البحوث المبتكرة . ومؤلفاته في علم الاجتماع تعد الآن من أهم المراجع
في هذا العلم ومن أدقها بحثاً . وإليها يرجع الفضل الأكبر في نهضة علم الاجتماع الحديث واتساع
دائرة بحثه .

أما تلاميذه ومساعدوه وأنصار مذهبه الذين تألفت منهم النواة الأولى للمدرسة الاجتماعية
الفرنسية فمن أشهرهم ليفي برونل وبوجليه وفوكونيه ومييه وهلفاكس وموس ودافى وبايه
Levy - Bruhl, Bouglé, Fauconnet, Meillet, Halbwachs, Mausse,
Davy, A. Bayet

ويسعدني أني قد تلقيت على معظم هؤلاء في جامعة السربون علوم الاجتماع والأخلاق والاقتصاد
وأنتي أعد من أعضاء مدرستهم . وقد ظهر مؤلفاي في الرق (المطبوعان بباريس سنة ١٩٣١)
مصدرين بمقدمة لأستاذي العلامة المأسوف عليه فوكونيه خليفة دوركايم وأستاذ علم الاجتماع
بالسربون سابقا .

وسنعمد في دراستنا التالية لهذه الديانة على المؤلفات السابق ذكرها وخاصة كتابي فريزر ودوركايم .

— ٢ —

أنواع التوتم ومبلغ تقديسها

تتألف معظم التوتام من فصائل حيوانية ونباتية ، كفصائل الذئب والثعلب والنمر والكنغر ، وكفصائل شجر البلوط والموز والمطاط وهلم جرا . والتوتام الحيوانية أكثر عدداً وأوسع انتشاراً من التوتام النباتية .

وقليل من التوتام ما يتمثل في جماد أو نجم أو مظهر من مظاهر الطبيعة . فمن بين التوتام الخمسمائة التي كشف عنها هويت Howitt عند العشائر الجنوبية الشرقية من سكان أستراليا يرجع أربعمئة وستون منها إلى توتام حيوانية ونباتية وأربعون فقط إلى توتام غير حية يتمثل معظمها في مظاهر الجو والسماء والطبيعة . كالشمس والقمر والكواكب والصيف والشتاء والخريف والستحاب والمطر والبرد والرياح والنار والدخان والماء والبحار .

ويقصد من التوتام الحيواني أو النباتي الفصيلة العامة التي ينتمي إليها الحيوان أو النبات لا فرد معين أو أفراد معينون من أفرادها ، فحينما يكون توتام العشيرة الثعلب مثلاً يكون المقصود فصيلة الثعلب على العموم لا ثعلباً معيناً أو ثعلب معين من هذه الفصيلة . فالعشيرة في هذه الحالة تعتقد أنها هي وفصيلة الثعلب من طبيعة واحدة ، أي أنه يتألف منها ومن هذه الفصيلة الحيوانية وحدة اجتماعية أو ما يشبه الأسرة الواحدة ، وتتخذ الثعلب رمزاً لها ، ولقباً لجميع أفرادها ، وتزله منزلة التقديس .

وبجانب التوتام الخاص بالعشيرة يوجد التوتام العام للاتحاد Fraterie الذي تنتمي إليه العشيرة . والاتحاد عبارة عن مجموعة من العشائر يعتقد أنها ترجع في القديم إلى أصل واحد . فكل عشيرة إذن توتمان : توتما الخاص بها ، والتوتام الانحادي

العام الذي تشترك فيه مع عشائر اتحادها . وكما تقديس العشيرة توتمها الخاص بها تقديس كذلك توتمها الاتحادى العام .

ويبدو تقديسها هذا فى مظاهر كثيرة ، من أهمها أنه يحرم على جميع أفراد العشيرة أن يمسوا بسوء أى فرد من أفراد توتمها الخاص أو توتم اتحادها العام ، كما يحرم عليهم أن يأكلوا لحمه أو يدخلوا شيئاً من عناصره فى أجوافهم إلا فى بعض حالات حددتها التقاليد .

فمن ذلك أنه يباح لأفراد العشيرة فى بعض المناسبات الدينية أن يطعموا من توتمهم الخاص أو توتم اتحادهم العام على أنه طعام ربانى مقدس ، كما يباح ذلك أيضاً للواحد منهم إذا اضطر فى مخمصة ولم يجد أمامه إلا توتم عشيرته أو توتم اتحاده ، كما يباح ذلك على الإطلاق إذا كان التوتم لا تمكن الحياة بدونه كالماء وما إليه . ويباح قتل التوتم فى حالة الدفاع المشروع عن النفس واثقاء الأذى وخاصة إذا كان التوتم مفترساً أو مؤذياً بطبعه كالنمر والثعبان وما لهما .

ولكن جميع الحالات التى يباح فيها الاعتداء على التوتم أو تناول شئ من عناصره مقيدة فى طرق تنفيذها بقيود وطقوس كثيرة تدل أوضح دلالة على أنها حالات استثنائية وعلى أن الأصل فى ذلك هو التحريم . وفى حالة الضرورة مثلاً لا يباح للفرد أن يتناول من التوتم أكثر من القدر الذى يسد رمقه وينقذه من الهلاك . ولا يجوز له فى هذه الحالة عند كثير من العشائر ذبح الحيوان أو قلع النبات التوتى بنفسه ، بل يجب أن يتولى ذلك عنه فرد من اتحاد آخر غير الاتحاد الذى تنتمى إليه عشيرته ، إلا إذا تعذر وجود هذا الوسيط فى موطن قفر ، ولم يكن ثمة سبيل لإيقاد حياة إلا أن يتولى ذلك بنفسه . وتطبق هذه القاعدة حتى على التوائم التى تتوقف الحياة عليها . وفى العشائر التى تتخذ الماء توتماً لها أو لاتحادها لا يصح لفرد من أفرادها أن يخرج الماء بنفسه من البئر أو النهر ، بل يجب أن يتولى ذلك عنه فرد من اتحاد آخر غير الاتحاد الذى تنتمى إليه عشيرته . وفى حالة الدفاع المشروع عن النفس واثقاء الأذى لا يجوز قتل التوتم إلا إذا تقطعت بالفرد الأسباب ولم يجد

أمامه سبيلا آخر غير ذلك . فالعشائر التي تتخذ توأمتها من الحشرات المؤذية مثلا لا يباح للفرد أكثر من طردها عنه ، مادام طردها يقيه شرها ويدفع عنه أذاها . وفي كثير من العشائر يتحتم على الفرد في مثل هذه الضرورات أن يستغفر من ذنبه ويندم على ما فعل وألا يدخر وسعا في تخفيف العذاب عن التوتم في حالة قتله أو طرده .

غير أن طائفة من العشائر قد أدخلت على نظمها الأصلية في هذا الصدد بعض التيسير والتخفيف . فأباح بعضها أكل التوتم بمقادير خاصة في غير حالات الضرورة ؛ وأباح بعضها ذلك على الإطلاق للشيوخ الذين بلغوا منزلة خاصة في سلم الوظائف الدينية ؛ وأجاز بعضها أكل أجزاء خاصة من التوتم يعتقد أنها أقل قدسية من غيرها ؛ وجعل بعضها التحريم مقصورا على التوتم بعد بلوغه سنا معينة ، وذلك لاعتقادها أن قدسيته تظل ناقصة مادام لم يصل بعد إلى هذه السن .

ولا يطبق هذا الحظر ولا هذا التقييد إلا حيال التوتم الخاص بالعشيرة التي ينتمى إليها الفرد والتوتم العام للاتحاد الذي تنتمي إليه عشيرته كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق . أما التواتم الخاصة بالعشائر التي تنضوى مع عشيرته تحت اتحاد واحد فيحل له أن يطعم منها على أن يتولى الحصول عليها وإعدادها وتقديمها وسيط من اتحاد آخر غير اتحاد عشيرته . وأما التواتم الخاصة بالعشائر الخارجة عن اتحادها والتواتم العامة لاتحادات أخرى غير اتحاد عشيرته فيباح له أن يطعم منها ويسلك حيا لها أى مسلك يطيب له بدون قيد ولا شرط .

رموز التوتم ومبلغ تقديسها

« الشورنجا ، و « الوانتجا ، و « النورطنجا ،

هذا ، وترمز كل عشيرة توتمية إلى توتمها برمز خاص تصطلح عليه .
ويجيء هذا الرمز على عدة وجوه :

فأحيانا يكون عبارة عن صورة التوتم نفسه ، ويكثر هذا النوع من الرموز وتصدق أشكاله في العشائر التي ارتقى لديها الذوق الفني وتقدمت في ميادين الرسم والتصوير كعشائر الهنود الحمر بأمريكا .

وأحيانا يكون الرمز عبارة عن أشكال هندسية أو مجموعة خطوط ليس فيها شيء من صورة التوتم وإنما يصطلح اصطلاحا على اتخاذها رمزا له . ويكثر هذا النوع من الرموز في العشائر المتأخرة في ميادين الرسم والتصوير كعشائر السكان الأصليين لأستراليا .

وقد تستخدم بعض أجزاء الحيوان أو النبات نفسه للرمز إلى التوتم . ففي بعض العشائر يرمز إلى التوتم بجلد الحيوان ، وفي بعضها يدبغ الجلد ويحشى حتى يمثل الحيوان واقفا ويتخذ ذلك رمزا للتوتم .

وأحيانا يرمز إليه بتشكيل شعر الرأس أو بعض أجزاء الجسم في صورة تشبه صورته أو صورة بعض أجزائه . ففي بعض العشائر يحلق الأفراد رؤوسهم بطريقة ترسم من الشعر صورة التوتم أو صورة بعض أجزائه في شكل بارز . وفي بعض العشائر التي تتخذ السحاب أو المطر توتما لها يخلع للفرد ثيابه عند بلوغه مرحلة المراهقة ، فيبدو تجويف فك المظلم وهو محاط بأسنان بيضاء كأنه صيب مظلم يتساقط منه مطر أبيض .

وأحيانا يرمز إلى التوتم بتشكيل الملابس أو الدروع أو أدوات الحرب في صورة تشبه صورته .

وعند كثير من عشائر الشمال الغربي بأمريكا الشمالية يرمز إلى التوتم برسمه على أجسام الأفراد بطريق الوشم .

وقد يرمز إلى التوتم بعصا أو بمجموعة من العصي بعد أن تضاف إليها مواد أخرى وتجري عليها بعض عمليات وطقوس وترسم عليها أشكال خاصة . ومن هذا القبيل ثلاثة رموز توتمية هامة مستخدمة لدى كثير من العشائر الأسترالية يسمونها « الشورنجا » ، و « الواننجا » ، و « النور طانجا » ، Churinga, Waninga, Nurtunja . أما « الشورنجا » فتتمثل في عصا أو قطعة خشب مشقوبة في نهايتها ويجرى في ثقبها خيط مجدول من شعر إنسانى . وأما « الواننجا » فتتمثل في عصا طويلة تحترقها عرضا عصا أخرى واحدة أو عصوان اثنتان في صورة تمثل شكل الصليب ، وتوصل نهايتا العصا الأفقية أو نهايات العصوين الأفقيتين بنهايتى العصا الرأسية بخيوط مجدولة من شعر آدمى أو حيوانى . وأما « النور طانجا » فتتمثل في عصا طويلة أو عدة عصي مربوطة في ضفت واحد ، ويوضع فوقها أعشاب يابسة ، ويلف حول الأعشاب خيط مجدول من شعر آدمى ، ويصنع من شعر بعض الحيوانات أو زغب بعض الطيور حلقة تثبت في رأس هذه العصا أو عدة ضفائر تتدلى من رأسها إلى أسفلها ، وتزين قمتها بخصلة من ريش النسور .

* * *

هذا ، وكما تشير هذه الرموز إلى توتم العشيرة تشير إلى العشيرة نفسها ، كما ترمز في عصرنا الحاضر صورة الدب إلى روسيا وصورة الديك إلى فرنسا . وبذلك تمتاز كل عشيرة توتمية ويمتاز ما تملكه وما يتصل بها عن جميع ما يخرج عن نطاقها . ومن ثم نرى الرمز التوتمى للعشيرة مثبتا على أجسام أفرادها وملابسهم وأغطية رؤوسهم وأسلحتهم وخيامهم ومنازلهم وتوايت موانم وقبورهم وما تملكه من حيوان ومتاع .

وتنزل كل عشيرة الرمز الخاص بتوئمتها منزلة التقديس وتستخدمه في مختلف طقوسها وشعائرها الدينية .

ومن أكثر هذه الرموز تقديسا واستخداما في الطقوس والشعائر الدينية ، الشورنجار ، ود الوانجا ، ود النور طنجا .

فقد كان يحرم على كل فرد غير معمد أى غير ملتحق بالمجمع الدينى للعشيرة non-initié لمسها ، بل كان يحرم عليه مجرد النظر إليها إلا عن بعد وفى بعض المناسبات . فيحرم هذا على جنس النساء على الإطلاق ، لأن النساء لا يجوز تعميدهن ، كما يحرم على من لم يتم بعد تعميده وإلحاقه بهذا المجمع من الذكور . وتحفظ هذه الرموز فى مخابى خاصة بعيدة عن الطرقات . وتعتبر هذه المخابى وما يحيط بها مكانا مقدسا لا يسمح بالطواف فيه ولا بالقرب منه إلا لمن تم تعميدهم وإلحاقهم بالمجمع الدينى les initiés . كما يعتبر حرما آمنا لا يرتكب فيه منكر ولا يصاب الملتجئ إليه بسوء مهما عظمت جريرته . ويسرى هذا الحكم حتى على الحيوانات والطيور : فلا يصح صيد أى حيوان أو طائر فى هذا الحرم ؛ وإذا أصيب الحيوان أو الطائر بقذيفة فى خارجة والتجأ إليه لا يصح للصائد ولا لغيره أن يمس بسوء . ولا يسمح بإخراج هذه الرموز من مخابئها إلا فى مناسبات دينية وحرية خاصة ، أو فى حالة ما إذا قبلت العشيرة إعارتها مدة ما لعشيرة أخرى . فقد كان يجوز للعشائر أن تتقارض هذه الرموز لتستمد منها القوة والعون . وفى حالة إعارتها يتمضى إخراجها من مخابئها عدة طقوس دينية معقدة ، وتخرج فى موكب حافل ، ويظل أفراد العشيرة المقرضة فى حداد تام يكون وينتحبون ويلطخون وجوههم وجسومهم بالوحل حتى ينتهى أجل العارية الذى لا يتجاوز عادة أسبوعين اثنين ويعود إليهم رمزهم التوئى العزيز . ويعتقد أن مصير العشيرة مقيد بمصير هذه الرموز . ومن ثم يعتبر

فقدتها أكبر كارثة يمكن أن تصاب بها العشيرة . ولذلك لا تألو العشيرة جهداً في حراستها وحمايتها أن تمتد إليها يد بسوء ، ويقوم على حراستها سدة أقوياء تختارهم العشيرة من بين رجالها الممتازين . وتعتقد العشيرة أن لهذه الرموز خواص عجيبة وآثاراً بليغة في كثير من شؤون العالم الديوى . فمن ذلك مثلاً أنه يعتقد أن مجرد لمس الشورنجا يشفى من جميع الأمراض والجروح ، وأن حملها أو مسح الجسم بها يهب الفرد قوة خارقة ويمعك الرعب والهلع في نفس عدوه فيكتب له النصر عليه مهما أوتي من مهارة وإقدام ؛ حتى إن المحارب إذا رأى خصمه يحمل شورنجه تخور قواه ويستسلم له لاعتقاده أنه لا جدوى من مقاومة خصم يحمل هذا الرمز الرهيب . ولذلك تدهن الشورنجا بالزيت ويمسح بها قادة الحرب على جسومهم قبل أن يخوضوا المعركة ليكتب لهم النصر وتدور الدائرة على أعدائهم . ويتوقف كثير من الطقوس والشعائر الدينية على هذه الرموز . ففي حفلة التعميد ، أى الالتحاق بالجمع الدينى initiation توضع النورطنجا أمام الملتحق في أثناء تلاوة الأوراد وعمليات الالتحاق ، ولا يتم تعميده إلا باستلامه لها وتقبيلها . وفي بعض الحفلات الدينية تثبت الواننجا أو النورطنجا في الأرض وتلف حولها حلقات الذكر والرقص والغناء الدينى . وفي بعضها يمسك بخيط الشورنجا وتحرك في الهواء بحركة دائرية سريعة حتى تنتشر بركتها في سائر أنحاء المكان الذى سيقام فيه الحفل .

وغنى عن البيان أن هذه المظاهر من التقديس لا تتجه إلى هذه الأخشاب نفسها وإنما تتجه إلى ما ترمز إليه ، كما أن ما يبدو منا حيال علم بلادنا هو تقديس للوطن الذى يرمز إليه . غير أنه مما يستوقف النظر أن تقديس العشيرة لرموز توتمها أبلغ وأعمق من تقديسها للتوتم نفسه ، كما يبدو ذلك من شواهد كثيرة . فمن ذلك أن الشورنجا والواننجا والنورطنجا لا يصح أن يلمسها أو ينظر إليها إلا المعمدون من الرجال كما سبق بيان ذلك ؛ على حين أن الحيوان أو النبات نفسه الذى تتخذة العشيرة توتمها لها يحل لسكل فرد من أفرادها لمسه والنظر إليه ،

بل يباح له أحيانا قتله أو أكل لحمه كما تقدم بيان ذلك (١) . ومن ذلك أيضا أن المخابيء التي تحفظ فيها الشورنجا والواننجا والنورطنجا تعتبر مكاناً مقدساً وحرماً آمناً كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق (٢) ؛ على حين أن مواطن التوتم نفسه وججوره ومخابئه لا تحظى بشيء من هذا التقديس . ومن ذلك أيضا أن كثيراً من الطقوس الدينية والشعائر الهامة لا تتم إلا بوجود ما يرمز إلى التوتم ولا يصح أن تقام إلا حوله ؛ على حين أننا لا نجد لأفراد التوتم نفسها شأنًا يذكر في الشعائر ولا في الطقوس .

— ٤ —

أفراد العشيرة التوتمية

ومشاركتهم للتوتم في طبيعته وقديسيته

وأفراد العشيرة أنفسهم يعتقدون أنهم هم وتوتمهم من طبيعة واحدة ، أى أنه يتألف منهم ومن فصيلة التوتم الذى ينتمون إليه وحدة اجتماعية أو ما يشبه الأسرة الواحدة . ومن ثم يلقب كل منهم بالاسم الذى يطلق على توتم عشيرته . كما يحمل كل منا لقب أسرته ، ويعتقد كل منهم أنه فرد من فصيلة هذا التوتم . فالعشيرة التى تتخذ الكنغر توتما لها مثلاً يلقب كل فرد من أفرادها بالاسم الذى يطلق فى لغتها على الكنغر ، ويعتقد أنه أحد أفراد هذه الفصيلة الحيوانية . ولكن هذا لا يجرده من طبيعته الإنسانية : فهو كنغر وإنسان فى آن واحد . وهذا الازدواج الغريب فى الطبيعة الذى ينبو عنه تفكيرنا لا ترى عقلياتهم عضاضة فى قبوله . فعقليات هذه الشعوب البدائية لا تخضع لمقولات تفكيرنا

(١) انظر صفحتى ٢٥ ، ٢٦ .

(٢) انظر صفحة ٢٩ .

المنطقي الذي لا يسيخ اجتماع النقيضين ولا الضدين ، بل تقبل أن يكون الشيء هو نفسه وشيئا آخر في وقت واحد ، وتفهم الأشياء وفقا لما سماه العلامة ليفي برول « قانون الاشتراك Loi de la Participation » ، إن صح أن يسمى هذا قانونا ، ومعناه اشتراك الأشياء مع أشياء أخرى في طبيعتها وتداخل الحقائق بعضها في بعض . ومن ثم أطلق ليفي برول على عقلياتهم هذه أنها عقليات ما قبل المنطق prélogique (١) . وقد تناقش سبنسر وجيلين مع أحد الأستراليين الذين ينتمون إلى عشيرة الكنغر في هذا الموضوع ، وكان بأيديهما صورة فوتوغرافية كانا قد التقطاهما للأسترالي ، فأشار الأسترالي إلى صورته وقال لها : إن وضعي بالقياس إلى الكنغر كوضعي بالقياس إلى هذه الصورة ، فكلانا شيء واحد .

ولتبرير هذا الازدواج في الطبيعة اخترعت لديهم أساطير كثيرة يرجع أهمها إلى طائفتين رئيسيتين . فأما إحداها فتذهب إلى أن بعض أفراد التوتم الحيواني أو النباتي قد تحولت إلى أناسي وأن من هؤلاء انحدرت العشيرة . وأما الأخرى فتذهب إلى عكس ذلك أي إلى أن أفراد التوتم هم الذين كانوا في الأصل أناسي ثم تحول بعضهم إلى حيوان أو نبات وبقي بعضهم الآخر محتفظا بصورته الإنسانية ، وأنه من القسم الأول تتألف فصيلة التوتم ، ومن القسم الثاني تنحدر العشيرة .

وتختلف هذه الأساطير فيما بينها اختلافا كبيرا في تصوير هذا التحول وبيان تفاصيله . فيذهب بعضها إلى أن قوى قاهرة أو كائنات غريبة قدرة قد مسخت بعض أفراد الحيوان أو النبات إلى إنسان ، أو مسخت بعض أفراد الإنسان إلى حيوان أو نبات . وتذهب أساطير أخرى إلى أن هذا التحول قد حدث في صورة

(١) انظر تفصيل ذلك في مؤلفات ليفي — برول التي سنذكرها في مراجع هذا الباب.

تلقائية على النحو الذى تتحول به دودة القز إلى فراش . فبعض عشائر الإيروكوا Iroquois (ست قبائل من الهنود الحمر تقع منازلها فى الجنوب الشرقى من بحيرتى إريا وأنتاريو Erie, Ontario) التى تتخذ السلاحفة توتمها لها ، تذهب إلى أن بعض السلاحف قد اضطرت لظروف خاصة إلى مغادرة البحيرة التى كانت تعيش بجوارها ، وذهبت تبحث عن مساكن أخرى ، وكانت إحداها مفرطة فى السمنة والضخامة ، فأجهدتها السير الطويل فى حمارة القيظ ، وناء بها غلافها الثقيل ، فأخذت تزيجها عن جسمها شيئا فشيئا حتى لفظته وتخلصت منه ، وعندئذ تحرر جسمها ، فأخذت قامتها تستقيم قليلا قليلا حتى تمت استقامتها ، واستحالت إلى إنسان ؛ ومن هذا الإنسان انحدر جميع أفراد العشيرة . وتذهب عشائر أخرى إلى أن أحد أفراد الأناسى قد عاش أمدا طويلا بين أفراد فصيلة التوتم الحيوانى ، فن طول معاشرته لها اكتسب فى صورة تلقائية طبيعتها وخواصها وطرقها فى المشى والغذاء وسائر شؤون الحياة ؛ ثم أتيح له بعد ذلك أن يعود إلى أهله ، فأنكروه وظنوه فردا من فصيلة هذا الحيوان ، وأطلقوا عليه اسمه ؛ ومن هذا الإنسان انحدر أفراد العشيرة ، فورثوا عنه هذه الطبيعة المزدوجة ، التى امتزجت فيها صفات الإنسان بصفات الحيوان .

ويلاحظ فى هذا الصدد أن الأساطير الأسترالية فى جملتها أساطير ساذجة مضطربة ، على حين أن الأساطير السائدة لدى السكان الأصليين فى أمريكا أكثر تنقيحا وحرصا على الدقة وتسلسل الأفكار . ويرجع السبب فى ذلك إلى أن الأستراليين أشد بدائية وأبعد عن التطور الحضارى من إخوانهم الأمريكيين . ولما كان أفراد العشيرة مشتركين مع توتمهم فى طبيعته ، فهم كذلك يشتركون معه فى قدسيته . فكل واحد منهم كان ينظر إليه على أنه متحمل فى صورة ما شيئا من قدسية التوتم الذى تنتمى إليه عشيرته . وهذه القدسية منتشرة فى جميع

أجزاء الجسم وعناصره . ولكنها أظهر ما يكون ، في نظر هذه العشائر ، في دم الإنسان وشعره . ومن ثم كانت الدماء والشعور من أكثر عناصر الإنسان استخداما في الطقوس والشعائر الدينية عند هذه العشائر . فكانوا يدهنون الشورنجا (١) بالدم الإنساني . وكانوا يرسمون رموزا للتوتم على أرض أو مادة مبتلة بدم فرد من أفراد العشيرة . وكانوا في حفلات التعميد أو الالتحاق بالجمع الديني للعشيرة (٢) Initiation يجرح الكبار أنفسهم ويبللون بما ينبثق من جروحهم من دماء جسم الشاب الذي يريدون تعميده . وكانوا يحرمون على النساء وعلى غير المعمدين من الرجال النظر إلى هذه الدماء كما كانوا يحرمون على هاتين الطائفتين النظر إلى رموز التوتم نفسها (٣) . وكانت عملية حلق الشعر تعتبر عملية دينية ذات بال ، وتحاط بكثير من الطقوس والمراسيم . وكان يجب على الشخص الذي تجرى عليه هذه العملية أن يولى وجهه شطر الجهة التي تعتقد عشيرته أنها مقر الأصول الأولى لتوتمها ، كما يولى المسلم مثلاً وجهه شطر البيت الحرام في أثناء صلاته . وكان يقص شعر المتوفى منهم ويحفظ في مكان قصى ، ويعتبر الشعر والمكان المحفوظ فيه مقدسين يحرم على النساء وغير المعمدين من الرجال النظر إلى واحد منهما أو الاقتراب منه ، كما كان يحرم عليهما النظر إلى رموز التوتم أو الاقتراب من المكان الذي تحفظ فيه .

وكما أن أجزاء جسم الإنسان ليست سواء في مبلغ قدسيتهما ، فإن أفراد العشيرة أنفسهم ليسوا سواء في ذلك . فمبلغ القدسية في الرجال يزيد كثيراً عن مبلغها في النساء ؛ بل إن النساء ليعتبرن من بعض الوجوه مجردات من القدسية إذا قسن بالرجال . وغير المعمدين من الذكور يعتبرون مجردين من القدسية

(١) انظر معنى هذه الكلمة بصفحة ٢٨ .

(٢) انظر معنى هذه الكلمة بصفحة ٢٩ .

(٣) انظر صفحة ٢٩ .

أو متحملين لها بالقوة لا بالفعل . وكبار العشيرة وشيوخها أكثر قدسية من غيرهم ، حتى إنه ليباح لهم مالا يباح لغيرهم حيال التوتم ورموزه كما تقدم بيان ذلك (١) .

اختلاف التوتمية عن عبادة الحيوان والنبات

وبهذا تختلف التوتمية عن عبادة الحيوان والنبات . فأفراد العشيرة التوتمية لا يقفون حيال توتمهم كما يقف عابد الحيوان أو النبات حيال معبوده . فهذا يعد نفسه من طبيعة بشرية تختلف اختلافا جوهريا عن طبيعة معبوده ، ويعتبر نفسه شيئا حقيرا إذا قيس بإلاهه ؛ على حين أن النظام التوتمي يجعل الإنسان نفسه من طبيعة توتمه ويضفي عليه قدسية هذا التوتم . فالعلاقة بين أفراد العشيرة وفهيلة توتمها ليست علاقة عباد بآلهة ، بل علاقة أقرباء تربطهم بعضهم ببعض وشيجة الدم ولحمة النسب الوثيق .

من أهم مراجع هذا الباب

الأسرة والمجتمع : للدكتور علي عبد الواحد وافي

Besson (Maurice) : Totémisme.

Durkheim : Les Formes élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie

**Frazer : The Golden Bough
: Totemism and Exogamy**

Freud : Totème et Tabou

Hawitt : The Native Tribes of South - East Australia.

**Levy - Bruhl : La Mentalité Primitive
: Les Fonctions Mentales dans les Sociétés
Primitives
: L'Ame Primitive**

**Smith (Robertson) : Kinship and Marriage in Early Arabia
: The Religion of the Semites**

**Spencer (Baldwin) and Gillen : The Native Tribes of Central
Australia.**

: The Northern Tribes of Central Australia

**Westermarck : Origine et Développement des Idées
Morales (traduction française)**

الفصل الثاني

العقائد الدينية لقدماء اليونان

القضاء والآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال وبنو الإنسان

شغلت المعتقدات الدينية لقدماء اليونان حيزاً هاماً من نشاطهم العقلي ، وتفكيرهم الفلسفي ، وإنتاجهم الأدبي ، ولم تغادر أى نظام من نظمهم الاجتماعية إلا أثرت فيه تأثيراً كبيراً ، وشكلته في الصورة التي توأمت وجهتها وأغراضها . فعقائدهم الدينية كانت إذن قوام تفكيرهم وفلسفتهم وآدابهم ؛ كما كانت أهم دعامة لنظامهم الاجتماعي بمختلف فروعها .

هذا ، وتدلنا الأقاويص الأسطورية أن قدماء اليونان كانوا يعتقدون أن وراء الطبيعة أربع قوى تسيطر على العالم وتشرف على شئونه : القضاء ؛ والآلهة ؛ وأنصاف الآلهة ؛ وأرواح أبطالهم الأولين .

— ١ —

القضاء

أما القضاء فكانوا يعتقدون أنه القوة العليا المسيطرة على الآلهة والإناسي وعلى جميع مافي السموات والأرض ، وأنه هو الذي يرسم كل شيء فيجري كل شيء وفق ما رسم ، وأنه لا يد لخلق ولا لإلاه على نقض ما أراده أو تغيير ما قضى به .

الآلهة

وأما الآلهة فكانوا يرون أنهم يشبهون البشر في معظم صفاتهم : فهم في نظرهم يأكلون ويشربون ، ويتناسلون ، وينامون ، ويمشون في الأسواق ، ويشغلون حيزا من الفراغ ، وتربهم الأزملة ، وتنتابهم الأمراض ، ويرتكبون أحيانا الجرائم ، وينقادون لشهواتهم ، ويغرر بهم ، ويتزوج ذكورهم يانائهم ، وقد يتصل ذكورهم ياناث البشر وإناثهم بذكور الآدميين . — هذا إلى أن تكوينهم الجسمي ، وفق ما كان يتصوره قدماء اليونان ، كان لا يختلف في جملته عن تكوين بني الإنسان .

وكل ما كانوا يمتازون به في نظرهم لا يتجاوز صفتين : أحدهما البقاء ، فهم ، على الرغم من حدوثهم ، أى نشأتهم بعد العدم ، مخلدون لانهاية لوجودهم ، وثانيتهما القدرة ، ففى استطاعتهم أن يأتوا بما يعجز عن القيام به بنو الإنسان . ولذلك عهد إليهم بالإشراف على شئون الكون فاختصر كل منهم بمظهر أو بطائفة من مظاهره .

ولعل العقل اليونانى قد قصد ، من وراء خلقه لهذه الآلهة وتصويرهم على الصورة التى تخيلها ، إلى تبسيط مظاهر الكون ، وتجسيم قوى الطبيعة ، وإعطاء شكل مادى للمعنويات ، فرد كل ذلك إلى صور رمزية ، سهلة المأخذ ، حسية العناصر .

وتنقسم آلهة اليونان إلى أسرتين أو طبقتين : إحدهما طبقة « كرونوس » ، أو « ساتورن » ، وثانيتهما طبقة « زوس » ، أو « جوبيتر » .

أما الطبقة الأولى فيطلق على أفرادها التيتانين Titans ، وهم الأولاد المباثرون للسماء والأرض . فقد نشئوا عن اتصال أبيهم السماء (إيرانوس Uranus) بأمهم الأرض (جوا Goea) .

ومن أشهر أفرادهم ما يلي :

١ - كرونوس Cronos (أو ساتورن Saturne ^(١)) وهو رئيس هذه الأسرة وابن السماء والأرض . - تروى عنه الأساطير أنه قد أوحى إليه أن أحد أبنائه سيفتك به ويخلعه عن العرش ، فأخذ على نفسه أن يأكل ذكر يولده ، وقد وفى بعهده ، ولم ينج من أنيا به إلا ابنه چو پيتير ، فإن أمه قد خدعت زوجها فأوت إلى جزيرة كريت وولده بها وعمدت به إلى كهنتها وعادت إلى السماء بحجر مدثر بلفائف ظنه ساتورن المولود الجديد فالتهمه . - ومن غريب ما ترويه الأساطير كذلك عن ساتورن أنه قد هاله كثرة أولاد أبيه السماء ، فأزمع أن يضع حدا لنسله ، فباغته وهو يقارب أمه الأرض واستأصل أعضاء تناسله وقذف بها في البحر ، فنشأ من تفاعلها مع زبد البحر غادة جميلة هي ثينوس أو أفروديت إلهة الجمال (التي سنتكلم عنها تحت رقم ١٩) . - وتروى عنه كذلك بعض الأساطير أنه بعد أن خلع عن العرش وطرد من السماء (كما سيأتى بيان ذلك) هبط إلى الأرض وألقى عصاه بمملكة إيطاليا ، فأكرم حاكمها وأهلها وفادته ، وأنه قد جزاهم على ذلك خير جزاء ، فسن لهم الشرائع ، ونشر بينهم الحضارة ، وعلمهم طريقة فلاحه الأرض ، فعم الرخاء ، وساد الإخاء والمواساة ،

(١) ساتورن هو الاسم اللاتيني للإله كرونوس ... وسنسير على هذه القاعدة في جميع الآلهة فنبدأ بالاسم الإغريقي ونضع الاسم اللاتيني بين قوسين . ويلاحظ أن الأسماء اللاتينية قد أصبحت أشهر من الأسماء الإغريقية وأكثر منها استعمالاً .
وساتورن أيضاً اسم لـ كوكب سيار هو زحل .

واستتب الأمن ، حتى دعى هذا العصر بالعصر الذهبي أو عصر ساتورن . —
وقد عمل الرومان على تخليد ذكرى ذلك العصر فكانوا يحتفلون بأعياد الإله
ساتورن في شهر ديسمبر من كل سنة . وكان لهم في هذه الأعياد طقوس غريبة
ترمز إلى الإخاء والمواساة ؛ منها أن يقوم الأسياد بخدمة عبيدهم .

٢ — ريا Rhéa (أو سيبيل Sybèle) . — وهي زوج ساتورن وأخته .
والها يرجع الفضل في تخليص ابنها جوبيتر من أنياب أبيه .

٣ — المحيط Océan . — وهو ابن الأرض والسماء وأخو ساتورن وأبو
العذارى المسميات بالنيمة Nymphes (اللاتي سنتكلم عليهن تحت رقم ٢١) .

٤ — جاپيت Japet . — هو ابن الأرض والسماء وأخو ساتورن وأبو
بروميثيه وأطلس (اللذين سنتكلم عليهما تحت رقم ٩ ، ١٠) .

وأما الأسرة الثانية فاهم أفرادها :

٥ — زوس Zeus (أو جوبيتر Jupiter (١)) أصغر أولاد ساتورن
ورئيس الأسرة الثانية من الآلهة وأشهر آلهة اليونان على الإطلاق . وضعته
أمه بجزيرة كريد وعهدت بحضانهه إلى كهنتها وأوصتهم أن يرضعوه من لبن عنز
اسمها أمالتيه Amalthée ، وأن يعملوا على ألا يسمع أبوه صوت بكائه فيكشف
أمره ؛ ولذلك كانوا لا ينفكون يرقصون حول مهده ويضربون تروسهم بمزاريقهم
حتى يضيع صوته بين الجلبة فلا يظن له أبوه ساتورن .

ولما بلغ أشده صعد إلى السماء واستطاع بمهارته أن يأخذ بمجامع قلب أبيه
وينسيه حادث نجاته من أنيابه . ثم طمح إلى الملك . فرغب أن يكون معززا

(١) يطلق هذا الاسم كذلك على كوكب من الكواكب السيارة هو المشتري .

في مشروعه هذا بإخوته الذين التهمهم ساتورن ، فأعطى أباه شرابا خاصا خرج من جوفه على أثر تناوله إياه ما كان قد ابتلعه من حجارة وأطفال . وكان من بين هؤلاء نبتون وپليتون (اللذان سفتكلم عليهما تحت رقمي ٧ ، ٨) . وعندئذ أعلن چوپيتير الحرب على أبيه وأفراد الأسرة الأولى جميعا مستعينا بأخويه هذين وبابن عمه پروميتيه (رقم ٩) وبأولاده ميركور وباكوس وهيركول وديانا وغيرهم (أرقام ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٠) ؛ وبآخرين ممن تطوعوا لنصره . وقد تم له الغلب فتمكن من خلع أبيه وطرده أفراد الأسرة الأولى جميعا من السماء . ثم قسم الملك بينه وبين أخويه : فجعل نبتون إله البحر ؛ وپليتون إله البحيم والموت ؛ واحتفظ لنفسه بالرياسة والسيطرة على الأرض والسماء والإشراف على ظواهرهما من زلازل وبراكين وبرق ورعد وأمطار . ولم يتم له ذلك إلا بعد حرب ضروس اختتمت مواقعها بمعركة الجبال . . وذلك أن التيتانيين (انظر أرقام ١ — ٤) بعد هزيمتهم وإخراجهم من السماء حاولوا أن يرقوا إليها ويستعيدوا عروشهم فجمعوا ما على سطح الأرض من جبال وكندسوها بعضها فوق بعض واتخذوا منها سلما بلغوا به أسباب الطباق . غير أن چوپيتير قد فطن لحيلتهم وعمل على إحباطها فأرسل عليهم صاعقة دكت صروحهم دكا فتناثرت كالهن المنفوش . وقد اشتهر چوپيتير بشدة الغضب وسرعة الانفعال ووفرة الخيلاء والمباهاة ، وحب الانتقام ، وبلادة الذهن ، والانقياد للرغبات الجنسية . فما كانت تقع عينه على إلهة جميلة أو حسناء من بنى البشر فتعجبه إلا تعقبها حتى ينال منها بغيته .

٦ — هيرا Héra (أو جونون Junon) زوج چوپيتير الشرعية وأخته وبنت ساتورن ، وهى إلهة الزواج ، وقد اشتهرت بالغيرة والحقد . وسيمر بنا طائفة من أعمالها في مواضع كثيرة من هذه الفقرة .

٧ — پوزيدون Poséidon (أو نبتون Nepton) إله البحار وهو ابن ساتورن وأخو چوپيتير ، وثاني اثنين خرجا من جوف ساتورن بعد أن جرعه چوپيتير الشراب المشار إليه آنفا .

٨ — هادس Hades (أو پلوتون Pluton) بن ساتورن وأخو چوپيتير وثاني اثنين خرجا من جوف ساتورن على أثر الشراب المشار إليه فيما سبق . وهو إله جهنم والموت وكان تحت أمره زبانية كثيرون .

٩ — پروميتيه Prométhée هو ابن چاڤيت (رقم ٤) وابن عم چوپيتير ونبتون وپلوتون (أرقام ٥ ، ٧ ، ٨) . وهو إله النار وخالق الإنسان وحاميه ومؤسس مدنيته . وقد كان وليا حميا لچوپيتير ، أبلى بلاء حسنا في الحروب التي نشبت بينه وبين أفراد الأسرة الأولى . وإليه يرجع أكبر فضل في انتصار چوپيتير وخلع ساتورن . غير أن چوپيتير لم يحفظ له هذه اليد . وذلك أنه لما استتب له الأمر قسم الملك بينه وبين أخويه ، وأغفل پروميتيه ومخلوقه الإنسان . ولم يكفه هذا ، بل أخذ يعمل على الكيد لها ، فأزعم على إهلاك البشر ؛ فعارضه في ذلك پروميتيه وحال بينه وبين تنفيذ مشروعه . فكبر هذا على چوپيتير ، واشتد حقه على پروميتيه ، فطرده من السماء ، وبخا اسمه من سجل أعضاء المجمع الأولي^(١) . فهبط پروميتيه إلى الأرض ، ووقف حياته على العناية بشأن بني الإنسان . فعدل صورهم ، وأصلح حواسهم ، ووهبهم العقل والتفكير ، وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون . ورأى أن النار تعوزهم فاخلسها من السماء وأهداها لهم ، فأصبحت حطا مشاعا بينهم وبين الآلهة ، وكانت مصدر حضارتهم الصناعية . وقد أثارت فعلته هذه حفيظة چوپيتير ، فصلبه على صخرة في جبال الغوقاز ،

(١) كان اليوناني يعتقدون أن آلهة الأسرة الثانية يعقدون جلساتهم بجبال أولمبيا . ولذا سمي بمجمعهم بالمجمع الأولي .

وكل به نسرأ ينقض عليه كل يوم ، فيمزق أحشائه ، وينهش كبده ، فيبدل كبدا وأحشاء غيرها ، ثم يعود إليه النسر في ضحى اليوم التالي فيكرر فعلته معه ... وهكذا دواليك ، إلى أن قيض الله له د هيرالكيس ، (رقم ١٤) فكانت نجاته على يديه .

١٠ — أطلس Atlas بن چاپيت (رقم ٤) وأخو پروميتيه (رقم ٩) وأبو الثريا (أو البلياد Pléiades — وهن سبع بنات خاب أملهن فانتحرن فستخن نجوما . ومنهن د ميا ، أم ميركور الذى سنذكره تحت رقم ١٣) .
تروى الأساطير عن أطلس هذا أنه انضم لحزب التيتانيين ضد چوپيتير ، فحكم عليه چوپيتير بعد انتصاره أن يظل الدهر كله حاملا الأرض على عاتقه .

١١ — هيفستوس Hephaistos (أو فـلسكان Vulcan) بن چوپيتير من زوجه هيرا (انظر رقمى ٥ ، ٦) . ولد مشوها دميم الخلق ، فكرهته أمه هيرا وقذفت به من السماء فهوى إلى جزيرة لينوس وانثنت قدماه من أثر السقوط فنشأ أعرج . وقد ترك سقوطه منخفضات نشأ عنها بركان إتنا . وفى تلك المنطقة أنشأ مصانع حدادة كان يقوم فيها بإعداد ما يحتاج إليه والده چوپيتير من حديد ومفرقات وصواعق . وكان يساعده فى ذلك ويعمل بين يديه طائفة من أنصاف الآلهة يدعى أفرادها د السيكلوب ، (وهم عمالقة الأجسام مشوهو الخلق لم يكن لـكل منهم إلا عين واحدة فى وسط جبهته) . ومن الغريب أن هيفيستوس هذا ، على دمامة خلقه ، كان زوجا للزهرة إلهة الجمال (التى سنتكلم عليها تحت رقم ١٩) .

١٢ — آرس Arès (أو مارس Mars^(١)) . - إله الحرب وهو ابن چوپيتير من زوجه هيرا . - وكان الرومان يعتقدون أنه أبو روميلوس جدم

(١) يعلق هذا الاسم كذلك على كوكب سيار هو المريخ .

الأول ؛ ولذلك انتشرت عبادته لديهم انتشاراً كبيراً ، وأقاموا له في مختلف مدنها ومستعمراتهم معابد ضخمة كان يحج إليها الناس من كل حذب وصوب . أما عند اليونان فلم يكن له شأن يذكر ، فكانت معابده نادرة وقليلة الزائرين .

وتصور الأساطير هذا الإله محاطاً بحاشية تتألف من عدة آلهة وأنصاف آلهة منها إريس Eris (الفتنة والشقاق) وديموس Deimos (الذعر) وفوبوس Phobos (الرعب) وإنيو Enyo وكيريس Kéres (القتل والموت العنيف) .

وتروى عنه الأساطير كذلك أنه كان عشيقاً للزهرة (رقم ١٩) ، وأن زوجها هيفيستوس (رقم ١١) قد باغتها مرة وهما في حالة مربية فوضعهما في شبكة حديدية وشد وثاقهما وهما على هذه الحال ، وتركهما لا يستطيعان حراكاً ، ليكونا سخرية للآلهة ، وعبرة لمن تحدته نفسه بالاعتداء على الأعراض .

١٣ - هيرمس - Hermès (أو ميركور Mercure ^(١)) بن چوپيتير جاء به سفاحاً من ميا (بنت أطلس وهي إحدى البنات السبع المسميات بالبياد أي الثريا اللاتي تقدم ذكرهن تحت رقم ١٠) . وهو رسول چوپيتير ووجيه الأمين إلى الآلهة والخلق . وهو كذلك إله الخطابة والبيان واللصوص والقرصنة والتجارة . وقد استأثرت أعمال القرصنة والإغارة على الأجانب في البر والبحر واستلابهم ما يملكون من مال ومنقول ومتاع بنشاط عدد كبير من قدامى اليونان في مختلف عصورهم ، وكانت هذه الأعمال ملازمة لأعمال التجارة الخارجية . فكان المشتغلون بشئون هذه التجارة يزاولون عمليات القرصنة في أثناء قيامهم بنقل بضائعهم في البحار . ولارتباط هذين الأمرين لم يجعلوا الإلاه هيرمس إلهاً للقرصنة واللصوصية وحامياً للقراصنة واللصوص فحسب ، بل جعلوه كذلك إلهاً للتجارة وحامياً للتجار .

١٤ Héracles (أو هيركول Hercule) بن چوپيتير جاء به سفاحاً من الكمين Alcène (وهي إحدى النيمف اللاتي ستتكلم عليهن تحت رقم ٢١) .

(١) يطلق هذا الاسم كذلك على كوكب سيار هو عطارد .

وقد حقدت عليه هيرا زوج أبيه الشرعية فأغرت به تفتين كبيرين، ولكنه تمكن من قتلها وهو لا يزال في المهد صبيا . وهو إله القوة ، وتنسب إليه الأساطير القيام باثني عشر عملا عجز عن القيام بها كثير من الآلهة Les Douze travaux d'Hercule

١٥ — ديونيزوس Dionysos (أو باكوس Bacchus) إله الخمر ، وهو ابن چوبيتير جاء به سفاحا من سيميليه Sémélé (وهي من البشر بنت كادموس Kadmus ملك طيبة) . - تروى عنه الأساطير أن أباه چوبيتير قد حقد على أمه فأرسل عليها صاعقة قضت عليها وهي حامل بديونيزوس . وعندئذ اقتفل جنينها إلى خذ أبيه حيث قضى ما بقى له من مدة الحمل . ثم وضعه أبوه بجبل نيزا حيث قامت بحضائه النيمف (رقم ٢١) . ولما اشتد ساعده تعلم زراعة الكرم من سيلين Silène (وهو نصف إله وكان مضحكا للآلهة) .

وتصور الأساطير ديونيزوس محاطا دائما برفاق مرحين يسمون بالساتير Satyres وهم أنصاف آلهة لكل منهم قرنان وساقان وبشرة تشبه قرون المعز وسوقه وبشرته ولكن وجوههم كوجوه الاناسى .

وقد كان للأعياد التى كان يقيمها اليونان للإلاه ديونيزوس أثر كبير فى نشأة المسرح التراجيديدى ، بل إن هذه الأعياد وما كان يجرى فيها من تمثيل للإلاه ورفاقه الساتير لتعد الصورة الأولى لهذا المسرح .

١٦ — أبولون Apollon بن چوبيتير ، جاء به سفاحا من لاتون Laton ابنة عمه وهو أخ توأم لارتيميس (رقم ١٧) .

وهو من أشهر آلهة الإغريق ، وقد أقاموا له فى مختلف مدنهم ، وبخاصة دلف ، معابد كثيرة كان يحج إليها اليونان وغيرهم ليؤدوا مناسكهم ويشهدوا منافع لهم ويسألون الكهنة عما يضره الغيب .

وهو من أكثر الآلهة وظائف : فهو إله التنبؤات والإخبار بالغيب والطب والشعر والفنون والموسيقى والماشية والنهار والشمس (ولهاتين الوظائفيتين الأخيرتين يسمى أحيانا فيبوس Phébus) .

تروى عنه الاساطير أنه قتل تنينا برياً (Python) رمياً بالسهم وأن
 جوبيتير قد عاقبه على ذلك وحكم عليه بالرق فقضى وقتاً طويلاً عند أدमित
 Admète ملك تساليا يرعى له ماشيته ، ثم عاد إلى حظيرة الآلهة ، بعد أن غفر له
 بما تقدم من ذنبه .

١٧ — إرتيميس Arthémis (أو ديانا Diana) أخت نوأمة لاپولون
 (رقم ١٦) وبنت جوبيتير جاء بها سفاحاً من لا تون . وهى إلهة الصيد . وقد
 طلبت إلى أبيها أن تظل عزبة (بدون زواج) فأجابها إلى رغبته ، وجعلها ملكة
 على الغابات ، وسخر لخدمتها طائفة من النيمف (رقم ٢١) .

١٨ — أثينا Athéna (أو مينرفة Minerve) . — إلهة الحكمة
 والعقل والفنون . وهى بنت جوبيتير ، جاء بها سفاحاً من الحكيمة ميتيس .
 والأساطير فى ذلك قصة غريبة . فهمى تروى أن جوبيتير ، بعد أن اتصل
 بميتيس الحكيمة وعلقت منه ، خشى أن تأتى بولد يرث حكمة أبيه وأمه معا
 فيفوقه فى هذه الناحية . فأزمع أن يلتهمهما كما فعل أبوه من قبل مع ابنيه پلوتون
 وهادس (انظر أرقام ١ ، ٧ ، ٨) ، وأنفذ ما دبره . ولكن الجنين قد نجا من
 الموت بأعجوبة . فقد قفز من بطن أمه إلى مخ أبيه ، حيث قضى ما بقى له من
 مدة الحمل . وعند محاولته الخروج شعر أبوه بألم شديد فى رأسه كما يحدث فى بطن
 المرأة يحميها المخاض ، فتداركه ابنه هيفيستوس (رقم ١١) وشق رأسه بمطرقة
 من حديد ، كما يفعل الأطباء فى بطن المرأة إذا تعسر ولادتها ، فإذا بأثينا نخرج
 من رأسه ، بعد أن ارتشفت معظم ما كان به من حكمة وذكاء ، عادة يافعة
 شاكية السلاح . — وقد رمت الاساطير بذلك — كهاتهما فى جميع الآلهة —
 أن ترمز إلى أن الدماغ مركز الحكمة ومستقر الإدراك والذكاء ، وأن الطفولة

إعداد للحياة المستقبلية ، وأن من يؤت الحكمة وهو جنين فهو ليس في حاجة إلى طفولة .

وقد انتشرت عبادة أثينا في كل بلاد اليونان وخاصة بأثينا التي كانت تعتبر هذه الإلهة حامية لها والتي سميت باسمها . وتروى الأساطير بصدد هذه القسمة أن أثينا ونبتون (رقم ٧) قد تنازعا هذه المدينة ورغب كل منهما أن تسمى باسمه ، فاحتكما إلى المجمع الأولي ، ففضى هذا المجمع أن يقيم بينهما مباراة في الإتيان بمعجزة ، وينظر أيهما يحوز قصب السبق ، فتسمى المدينة باسمه . فضرب نبتون البحر بعصاه فانفلق وخرج منه حصان جهوح شارد (رمز إلى الحرب والبطش) ، وضربت أثينا الأرض بعصاها فخرجت منها شجرة زيتون (ترمز إلى الجنوح للسلم والاستقرار) ، فحكم لأثينا بالتفوق ، وسميت المدينة باسمها .

١٩ — أفروديت Aphrodite (أو فينوس Venus^(١)) إلهة الجمال والحب والتناسل . تروى بعض الأساطير أنها خرجت من زبد البحر على النحو الذي أشرنا إليه عند كلامنا عن ساتورن (رقم ١) ؛ وتروى أساطير أخرى أنها بنت جوبيتير جاء بها سفاحا من ديوني Dione (إحدى النيمف اللاتي ستتكم عليهن تحت رقم ٢١) . وقد كان لنزاعها ومنافستها مع هيرا وأثينا (رقم ٦ ، ١٨) أثر كبير في نشأ حرب تروادة وأطوارها .

وكانت فينوس زوجة شرعية لهيفستوس (رقم ١١) ولكنها لم ترع حرمة ، فكانت لها علاقات حب مع كثير من الآلهة والآناسي . فمن اتصلت بهم من الآلهة آرس وهيرمس وديونيزوس (أرقام ١٢ ، ١٣ ، ١٥) ، ومن الآناسي الراعي الجميل أدونيس Adonis . ورزقت بعدد كبير من البنين والبنات . ومن أشهر بنها كيوبيدون Kupidon أو إيروس Eros وهو إله الحب؛

(١) يطلق هذا الاسم كذلك على كوكب سيار هو الزهرة .

ومن أشهر بناتها ثلاث يطلق عليهن اسم « الحسنان » أو « ربات الحسن » ، وهن
أجلى وثالى وأوفروزين : Aglaé; Thalie; Euphrosine ،

٢٠ — الموز Muses أو ربات الفنون التسع . — وهن بنات جوبيتير
جاء بهن سفاحا من منيموزين Mnémosyne (بنت السماء وإلهة الذاكرة) ؛
وعدد هن تسع كعدد الفنون اليونانية ؛ وقد اختلفت كل منهن بفن من هذه الفنون .
فاختصت يوراني Uranie بعلم الفلك ؛ وكليو Klio بعلم التاريخ ؛ ويوتيرب
Euterpe بالموسيقى ؛ وترپسيمكور Terpsicor بالرقص ؛ وثالى Thalie
بالكوميديا اى الملهاة ؛ وميلبومين Melpomène بالتراجيديا أى المأساة ؛
وأراتو Arato بالشعر الرثائى والتحسرى ؛ وبولينى Polymnie بالشعر الغنائى ؛
وكليوب Calliope بالشعر الحماسى ، وقد جعلهن اليونان بنات لآلهة الذاكرة
للإشارة إلى أن هذه الفنون يتوقف اتقانها على الذاكرة الجيدة ، وجعلوهن
أخوات للإشارة إلى الصلة الوثيقة التى تربط هذه الفنون بعضها ببعض .

٢١ — النيمف Nymphes بنات المحيط (رقم ٣) وحفيداته . وهن آلهة
إناث للبحار والأنهار والعيون والآبار والغابات والجبال . والطائفة الأولى منهن
وهى نيمف البحار يطلق على أفرادها اسم الأوسيانيد Océanides أى
البحريات أو المحيطيات . — وقد سبقنا الإشارة إلى كثير من النيمف عند
الكلام عن ديونيزوس وأرتيميس (رقم ١٥ ، ١٧) ، وتقدم كذلك أن بعضهن
كن خليلات لجوبيتير ، ومن هؤلاء الكين التى جاء منها جوبيتير بهرا كليس
(رقم ١٤) ، وديونى التى جاء منها بأفروديت (رقم ١٩) . ومنهن كذلك
تيتيس Thétis أم أشيل بطل الإلياذة .

٢٢ — يو Io وهى إحدى النيمف السابق ذكرهن (رقم ٢١) وبنت

اينا كوس Enachos (وهو نهر بمقاطعة الأرجوليد) . تروى الأساطير أن هيرا (رقم ٦) زوج چوبيتير قد اتخذتها كاهنة في معبدها . وأن چوبيتير قد كلف بها وأخذ يتردد عليها في صورة سحابة ويتصل بها ، فلما علمت بذلك زوجها عملت على التفرقة بينهما ، فستخمتها عجلة لتضل زوجها . ولكن هذا المسخ لم يثنه عن متابعتها ، فاستحال إلى ثور واستطاع بهذه الحيلة أن يتصل بها . ولم تخف حيلته هذه على هيرا ، فأقامت على العجلة حارسا يقظا يدعى أرجوس (نصف إله ، تروى الأساطير أنه قد كان له مائة عين ، إذا نام لم يغمض منها إلا خمسين) . ولما علم بذلك چوبيتير أرسل ابنه هرمس (رقم ١٢) ، وعهد إليه بقتل هذا الحارس . فأخذ هرمس يعزف على قيثارته حتى نام أرجوس نوما عميقا أغضت فيه عيونه جميعها فقتله وخلص يو . غير أن هيرا أثبت إلا أن تحول بينها وبين زوجها ، فأغرت بها قطة (وهى ذبابة تركب الإبل والبقر والظباء وما إليها إذا اشتد الحر) ألحمة الوحز لزمتها فأضاعت رشدها وجعلتها تهم في الأرض لا تلوى على شيء . فزالا تطوف الآفاق حتى ألقت عصاها بمصر . وثمة التقي بها چوبيتير وأعاد لها صورتها الإنسانية الأولى ، وقاربها فجاءت منه بإيبافوس الذى كان من نسله إيجيبتوس (وهو أبو المصريين وأول ملوكهم في نظر الأساطير اليونانية) وأخوه داناووس .

٢٣ — ديميتير Démeter (أو سيريس Séres) وهى بنت كرونوس وسديميل (رقم ١ ، ٢) وشقيقة چوبيتير . وهى إلهة الحصب والزراعة والأرض . تروى الأساطير أن هادس إله الموت (رقم ٨) قد أعجبته ابنتها فاخطفها واحتفظ بها فى مملكته ، فظلت تبحث عنها فى مختلف الأصقاع حتى ألقت عصاها ببلدة إيليزيس Eleusis حيث كادت تقضى حزنا عليها ، لولا أن قبض لها القدر خادمة ظريفة تدعى يامبى Iambé أضحكته وأطربتها بغنائها وفكاهاتها وأنستها غمها .

ولقد كان لعبادة ديمتير شأن كبير في الشعر الغنائي وفي نشأة الأدب المسرحي .

— ٣ —

أنصاف الآلهة

وأما أنصاف الآلهة ، فمنزاتهم أدنى من منزلة الآلهة في جميع صفاتهم ،
وتصورهم الأساطير في صورة أتباع وحاشية للآلهة أو قائمين بوظائف ثانوية
بالنسبة لوظائف الآلهة .

ومنهم السيكلوب الملازمين للإله هيفيستوس (رقم ١١) وإريس وإنيو
وكيريس وهم أتباع الإله مارس (رقم ١٢) وسيلين والساتير أتباع ديونيزوس
(رقم ١٥) وأرجوس رمز اليقظة (تقدم ذكره في الحديث عن رقم ٢٢) ...
وغيرهم كثيرون .

— ٤ —

الأبطال

وأما أبطال اليونان الأول فهم الذين ترجع إليهم الأساطير الفضل في تأسيس
مدنية اليونان ونهضتهم في مختلف شئون الحياة ، وتفوقهم على ما عداهم من
الشعوب ، وتنسب إليهم تأسيس المدن اليونانية ورد الغارات عنها ... وما إلى
ذلك . ومعظمهم من سلالة الآلهة ، أو بمن يمتون إليهم بصلة قريبة .

وقد حرص اليونان على تمجيدهم ، وتخليد ذكراهم ، فنصبوا لهم التماثيل

والهيا كل والمعابد ، وأقاموا لتكريمهم أعيادا دينية ، وتقربوا إلى أرواحهم بتقديم القرابين ، وخصوصهم بصنوف من العبادات ، وأنزلوهم منزلة من التقديس لا تقل كثيرا عن منزلة الآلهة ، وملئوا بذكرهم الأفاصيص والأساطير ، وألفوا في الإشادة بهم والترجمة لهم وتفصيل حروبهم وانتصاراتهم وآثارهم وما كان لهم من فضل على البلاد وما امتازوا به على سائر الخلق من صفات مكتسبة موهوبة ... ألفوا في هذا كله قصائد طويلة متمعة تكون منها فرع هام من فروع آدابهم وهو الشعر الحماسي ، واستأثرت بقسط كبير من نشاطهم العقلي والاجتماعي .

ومن أشهر هؤلاء الأبطال جمهرة جاء ذكر أفرادها في قصيدتي هوميروس الشهيرتين وهما الإلياذة و الأوديسيا لاشتراكهم في حرب ترواده . ومن أنبه هؤلاء ذكر الآنية أسماؤهم :

١ — أشيل Achille وهو أشجع أبطال اليونان ، وأكبرهم أثرا في حرب تروادة ، وتدور الإلياذة جميعها حول الحوادث المتصلة به في هذه الحرب . وقد كان ملكا على المرامدة myrmidons (شعبة من اليونان) ، ورث الملك عن أبيه بيلي Pélée . تروى الأساطير أن أمة تيتيس Thétis كانت من طبقة الآلهة (من فصيلة النيمف المتقدم ذكرها تحت رقم ٢١) ، وأنها غمسته في نهر بالجميم يسمى نهر ستيكس Styx كان من خواص مياهه أن كل جسم تغمره لا تنفذ إليه السهام ولا تنال منه السيوف ولا تصيبه الجروح ، فاكسبت جميع أجزاء جسمه هذه المناعة ما عدا عقبى قدميه ، فإن أمه كانت تمسكه به منهما إذ غمسته فلم تبتلا بماء هذا النهر .

وقد اشتهر أشيل بالشجاعة ، وقوة البأس ، وسرعة الغضب ، وشدة الاحتدام والتصلب في الرأي .

٢ — پاتروكل Patrocle صديق آشيل الحميم وقد كان له شأن كبير في حرب
تراودة .

٣ — أجائمنون Agamemnon أعظم ملوك اليونان في عصره ، وهو ملك
أرجوس (مقاطعة بشبه جزيرة البيلوبونيز) . - وقد اختاره قواد الجيش
اليوناني في حرب تراودة قائدهم العام . وكان شجاعا مقداما ، ولكنه كان أنانيا
متغطرسا عنيدا فظا غليظ القلب ، قصير النظر ، تسيطر عليه شهواته ، ولا يبالي
أن يضحي بالمصلحة العامة في سبيل رغباته .

وقد وقف في حرب تراودة حيال آشيل موقفا أحق أدى إلى عنة هزائم
حلت بالجيش اليوناني وكادت تودي به لولا أن تداركه آشيل .

٤ — مينيلاس Menelas شقيق أجائمنون وزوج هيلانة التي كان خطفها
سبيليا في حرب تراودة . .

٥ — هيلانة Hélène زوجة مينيلاس وأجمل امرأة في هذا العصر ، وهي
بنت الإله چوبيتر نفسه جاء بها سفاحا من امرأة من بنى الإنسان اسمها ليدا
Leda . ولم يقترن بها مينيلاس إلا بعد أن أخذ على جميع ملوك اليونان عهدا أن
يقوموا بحمايتها ويردوا عنها كل عدوان . وقد صدقوا ما عاهدوه عليه فنفروا
جميعا لاستردادها من الطرواديين بعد أن خطفها باريس بن پريام ملك طرواده .
ولها شقيقان توأمان هما كاستور وپوليكس Castor et Pollux ، ويظهر أنهما
قد ارتقيا إلى مصاف الآلهة .

٦ — نستور Nestor ملك پيلوس Pylos ، وهو شيخ هادى حكيم كان له
فضل كبير في انتصار الجيش اليوناني في حرب تراودة وفي إزالة ما كان يحدث بين
قواده من شقاق وما كان يحمله بعضهم لبعض من حفيظة .

٧ — أوديسيوس أو يوليس Odusseus, Ulysse أحد أبطال اليونان في حرب ترواده . وقد كان لعودته من هذه الحرب وما حدث لزوجته وولده في أثناء غيابه عنهما قصة غريبة وقف عليها هوميروس قصيدة طويلة هي الأوديسيا .

٨ — بينيلوب Pénélope زوج أوديسيوس، ويدور قسم كبير من الأوديسيا حول وفاتها وإخلاصها لزوجها وذكائها وحكمتها .

٩ — تيلماك Télémaque بن أوديسيوس وبينيلوب وله في الأوديسيا شأن كبير .

بنو الإنسان

يأتى بعد هذه الطبقات في المنزلة طبقة بنى الإنسان . وهم في نظر الأساطير نسل إيديميته Epéméthée (الإنسان الأول) وباندور Pandore (المرأة الأولى . أما إيديميته فقد خلقه بروميته (رقم ٩) من الصلصال وزوده بالروح والعقل . وتروى أساطير أخرى أن إيديميته هو أخو بروميته وابن جاپيتوس (رقم ٤) . وأما باندور فقد خلقها هيفيستوس (رقم ١١) من الماء والطين وذودتها الإلهة أثينا (رقم ١٨) بالروح والجمال والقوى العاقلة . وقد بعث بها جوبيتر إلى إيديميته بعد أن أعطاها علبة مملوءة بالآلام والشور ليؤكد بذلك لبنى الإنسان ، فما لبث إيديميته أن اتصل بباندور وفتح العلبة حتى تطاير منها الآلام والشور ، فكان هذا أصل شقاء بنى الإنسان . غير أن بروميته قد خفف من أثر هذا بأن زود الإنسان بالآمل : « ما أضيق العيش لولا فسحة الآمل » .

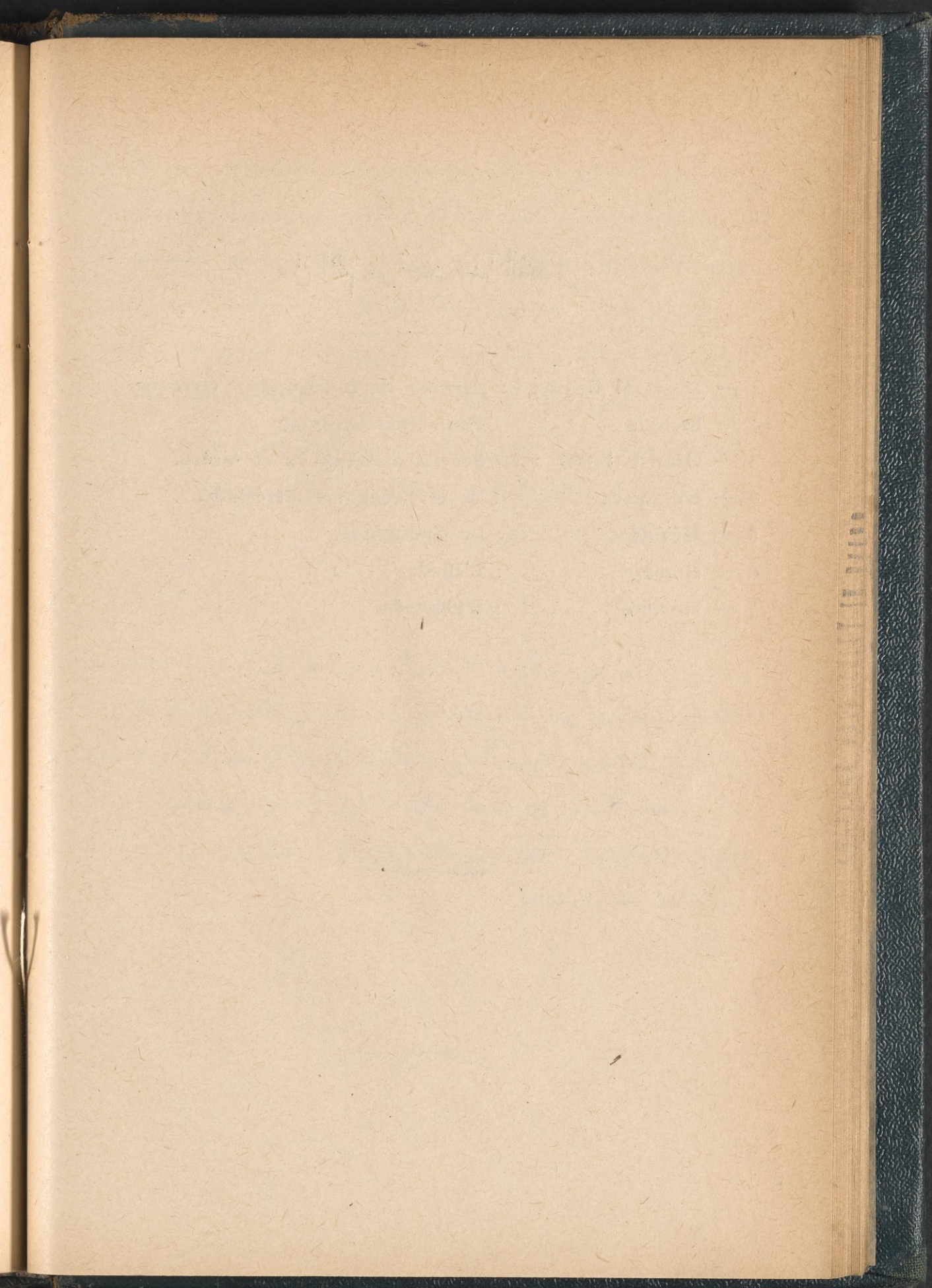
وتروى الأساطير أن أولاد إبيميثيه وپاندور قد غضبت عليهم الطبيعة فأرسلت عليهم طوفانا أغرقهم جميعا إلا دوكاليون Deucalion وزوجه بيرها Pyrrha فقد هذاهما پروميثيه (رقم ٩) إلى صنع سفينة مخزت بهما عباب الطوفان حتى رست على جبل پرناس Parnasse وظلا على قمته حتى أقلمت السماء وبلغت الأرض ماءها ، فانتشروا فيها وانبث منها رجال كثير ونساء في لحظات قليلة . وذلك أنه قد أوحى إليهما أن يتناول كل منهما ما يصادفه من حصاً وأحجار ويقذف به خلفه ؛ فن الأحجار التي قذف بها دوكاليون خلق الرجال ومن الحصا الذى قذفت بها بيرها خلق النساء . وهكذا عمرت الأرض وعادت إليها الحياة وانتشر فيها النوع الإنسانى فى زمن وجيز .

* * *

ونرى لزوما قبل أن نختم هذا البحث أن نوجه النظر إلى أمرين: أحدهما وجه الشبه بين ماجاء فى بعض هذه الأساطير وما جاء فى القصص الدينية الواردة فى السكتب المقدسة ؛ وثانيهما ما سبق أن أشرنا إليه من أن العقل اليونانى قد رى من وراء هذه الأساطير إلى تبسيط مظاهر الكون وتجسيم قوى الطبيعة وتيسير فهمها ، وإعطاء شكل مادى للمعنويات ، فرد كل أولئك إلى صور رمزية ، سهلة المأخذ ، حسية العناصر .

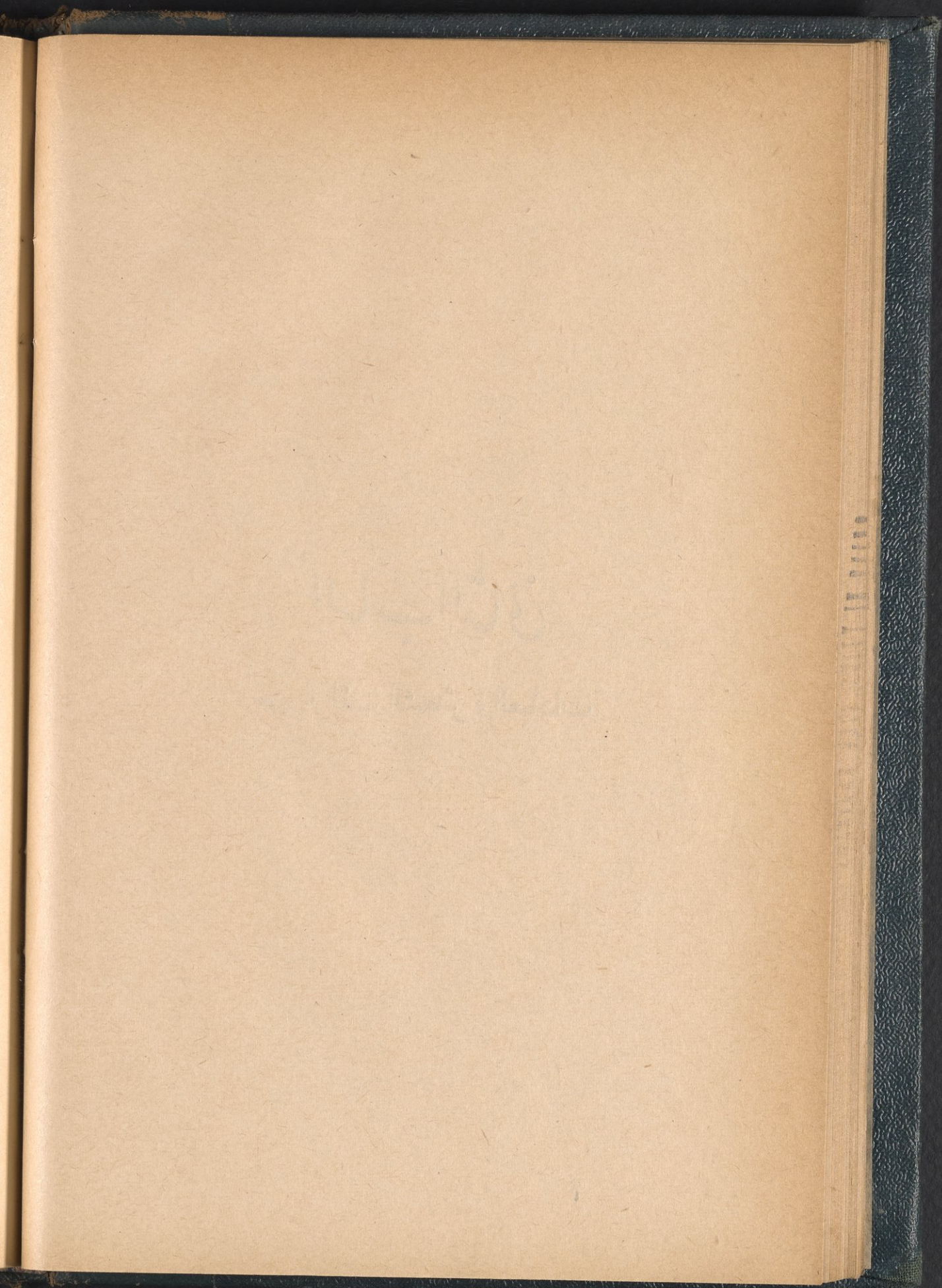
من أهم مراجع هذا الفصل

- 1 — A et M Croiset : Histoire de la Littérature Grecque.
 - 2 — Eschyle : Prométhée enchaîné
 - 3 — Girard (Jules) : Le Sentiment religieux en Grèce.
 - 4 — Guigniaut : de la Théogonie d'Hésiode.
 - 5 — Hésiode : La Théogonie.
 - 6 — Homère : L'Iliade
 - 7 — Homère : L'Odyssée.
-



البابُ الثاني

من غرائب الشعائر والعبادات



الفصل الأول

الصوم

— ١ —

نشأة الصيام وأنواعه

لا نعلم على وجه اليقين متى نشأت فكرة الصوم في المجتمعات الإنسانية ، ولا فكاد نعرف شيئاً يعتد به عن الأسباب الأولى التي دعت إليه ؛ كما أن ما وصل إلى علمنا عن النظم الدينية للأمم الغابرة لا يرشدنا إلى أول شريعة جاءت به ، ولا يقفنا على أول شعب ظهر فيه . وكل ما يذهب إليه بعض الباحثين في صدد هذه الأمور يتألف من آراء فطيرة تعتمد في بعض نواحيها على الحدس والتخمين ، وفي نواح أخرى على استنباطات ضعيفة قلقلة لا يطمئن إلى مثلها منرج سليم .

غير أنه بما لا شك فيه أن الصوم من أقدم العبادات الإنسانية ومن أكثرها انتشاراً . فلم يكد يخلو منه دين من الأديان التي أخذت بها المجتمعات ، ولم تتحرر منه شعائر شعب من شعوب العالم قديمه وحديثه : جاء في ملل التوتميين والمجوس والوثنيين والصائبين والمناوية والبوذيين والبرهميين وعبدة الكواكب والحيوان ، كما جاء بشرائع اليهود والنصارى والمسلمين .

وقد اختلفت أشكاله باختلاف الأمم والشرائع ، وتعددت أنواعه بتعدد

الظروف المحيطة به والأسباب الداعية إليه . ففنه ما يكون بالكف عن الأكل والشرب والاتصال الجنسي والكلام ، ومنه ما يكون بالكف عن واحد من هذه الأمور أو عن بعضها . — وقوامه على كل حال هو : حرمان الجسم والنفس من بعض حاجاتهما الضرورية المحببة .

ولعل الكف عن الكلام هو أغرب أنواع الصيام . وهو منتشر لدى كثير من الأمم البدائية وغيرها . فقد ذكر سبنسر وجيلين B. Spencer and Gillen في كتابهما عن سكان أستراليا الوسطى^(١) حالات كثيرة من هذا القبيل ، منها أن المتوفى عنها زوجها يجب عليها أن تظل مدة طويلة ، تبلغ أحيانا عاما كاملا ، صائمة عن الكلام . ويظهر أن شيئا من هذا كان متبعا في ديانة اليهود ، بدليل قوله تعالى على لسان مريم : « إني نذرت للرحمن صوما فلم أكلم اليوم إنسيا ... فأشارت إليه ... الآية (٢) » .

والإمساك عن الأكل والشرب في الصيام يقع على وجوه كثيرة : ففنه المطلق الذي يشمل جميع المأكولات والمشروبات (كصيام الصابئين والمناوية والمسلمين) ومنه المقيد الذي يتم بالكف عن بعض أنواعها (كبعض أنواع الصيام عند المسيحيين) .

ومن أنواع الصيام ما يقتضى الإمساك عن هذه الأمور اليوم كله نهاره وليله ، ومنها ما لا يقتضى الإمساك إلا نهاراً أو شطراً من النهار ، ومنها ما يبدأ بغروب الشمس ويستغرق الليل كله أو شطراً منه .

ومن أنواع الصيام ما يكون متتابعاً يجرى في أيام متتالية ، ومنه ما يكون

(١) انظر ص ٢١ .

(٢) انظر تفصيل ذلك في كتابنا « نشأة اللغة عند الإنسان والطفل » صفحة ٩ .

مقصوراً على يوم واحد أو ليلة واحدة أو جزء من يوم أو ليلة ، ومنه ما شرع في أيام غير متتابعة يفصلها بعضها عن بعض فترات معينة .

ومن أنواع الصيام ما هو واجب على جميع الطبقات أو على بعضها بشروط خاصة ، ومنه ما هو مستحب يندب إليه جميع الأفراد أو بعض طوائف مهم .

— ٢ —

مقتضيات الصيام ومناسباته

هذا وترجع أهم الحالات والمناسبات التي تقتضي الصوم على وجه الوجوب أو الندب في مختلف الشرائع الإنسانية إلى الأمور الآتية :

١ — حلول مواعيت عادية دورية ، كحلول فصل معين من فصول السنة ، أو شهر من شهورها ، أو يوم من أيام الأسبوع ، أو بلوغ كوكب منزلة خاصة من منازلها ... وما إلى ذلك . وكثيراً ما يكون الميقات تاريخاً لحدث اجتماعي خطير وقع فيه ، فيتجه الصيام أولاً وبالذات إلى هذا الحدث أو إلى أمور تتصل به : كشهر الصيام مثلاً عند المسلمين ، فإنه تاريخ لنزول كتابهم الكريم وهو القرآن وكاليوم السابع عشر من الشهر الرابع العبري عند اليهود وهو أحد أيام صيامهم ، فإنه تاريخ لسقوط أورشليم عاصمة ملكهم القديم .

٢ — حلول ظواهر فلكية غير عادية كالكسوف والخسوف :

٣ — حوادث الوفاة .

٤ — بلوغ الشخص سناً معينة أو مجاوزته مرحلة من مراحل حياته .

٥ — التكفير عن بعض الذنوب المقصودة وغير المقصودة أو التحلل من بعض الواجبات والالتزامات الدينية وغيرها .

٦ — وقد يتخذ الصوم وسيلة للحصول على أغراض نفعية إيجابية (بلوغ منزلة خاصة من المنازل اللاهوتية ، أو صفاء الروح ، أو إشراق الحقائق على النفس وإلهامها المعلومات ، أو الإطلاع على الغيب ، أو الإتصال بعالم السماء ، أو القدرة على الإتيان بأمور خارقة للعادة ، أو تسخير بعض القوى غير المرئية وإرغامها على سلوك معين ، أو إنزال المطر ، أو إرغام الهواء على الهبوب ... وهلم جرا) .

٧ — وقد يلجأ إلى الصوم لدفع ضرر فردى أو جمعى (مرض أو وباء أو طوفان أو قحط ... وما إلى ذلك) .

٨ — وقد يتخذ الصوم تمهيداً لعبادة أخرى أو وسيلة لجعلها مقبولة أو عنصراً هاماً من عناصرها . ومن ذلك الصوم الذى يسبق أو يصاحب تقديم قربان أو الوفاء بالنذور أو إيتاء الزكاة أو إخراج الصدقات أو الاعتكاف أو الصلاة ... وما إلى ذلك .

ولعل أهم أنواع الصيام وأكثرها انتشاراً فى مختلف الديانات هو النوع الأول ، وهو الصيام فى موافيت معينة تتكرر كل سنة أو كل شهر أو كل أسبوع ، وهو الصيام الذى يرتبط فى الغالب بتاريخ أحداث اجتماعية خطيرة .

ومن أشهر الديانات التى وجهت إلى هذا النوع من الصيام عناية كبيرة ، وكثرت فيها مناسباته ، وأنزلته منزلة الفروض العينية ، ديانات الصابئين والمناويين والبرهميين والبوذيين واليهود والمسلمين .

وسنقصر كلامنا فيما يلى على بيان مظاهر هذا النوع من الصيام فى هذه الشرائع والبحث عن الدعائم التى يقوم عليها .

الصيام ذو المواقيت الدورية في ديانة الصابئين والمناوية

ذكر ابن النديم في كتابه «الفهرست» (١) ، أن شريعة الحمرانيين المعروفين بالصابئة أو الصابئين (وقد بقي بدياتهم كثير من آثار الديانة البابلية القديمة المؤسسة على تقديس الكواكب) ، تفترض عليهم الصيام ثلاثين يوماً أولها ثمان مضين من اجتماع آذار (مارس) ، وتسعة آخر أولها تسع بقين من اجتماع كانون الأول (ديسمبر) ، وسبعة أيام آخر أولها ثمان مضين من شباط (فبراير) وهي أعظمهما . وأعيادهم عيد يسمى عيد فطر السبعة وعيد فطر الشهر وقيل فطر الثلاثين

وذكر في أثناء كلامه عن أشهرهم أنهم يقومون بصيام الثلاثين تكريماً للقمر ، وبصيام تسعة الأيام تكريماً «لرب البخت» ، (وهو زوس أو جوبيتر أو المشتري)^(٢) على ما يظهر من سياق كلامه وبما ذكره في موطن آخر عن صفات هذا الكوكب) ، وبصيام سبعة الأيام تكريماً للشمس ، وهي الرب العظيم رب الخير . .

ويظهر من عباراته أن صيام الثلاثين كان إمساكاً مطلقاً عن جميع المأكولات والمشروبات من طلوع الشمس إلى غروبها وكذلك صيام تسعة الأيام ، على حين أن صيام السبعة كان مقيداً ، فكانوا « لا يأكلون في هذه الأيام شيئاً من الزفر »^(٣) ولا يشربون الخمر . .

(١) انظر الجزء التاسع من كتاب «الفهرست» لابن النديم .

(٢) انظر ص ٤٠ رقم ٥ .

(٣) كلمة عامية معناها اللحم وما إليه .

وذكر في أثناء كلامه (١) عن الثنوية الكلدانية أو المانوية (وديانتهم خلیط من البابلية القديمة والمسيحية والفارسية ، وفيها مظاهر كثيرة من تقدیس السكواكب . أما زعيمهم الديني الذي ينسبون إليه فيسمى « مانی بن قنق ») ما يستفاد منه أن الصوم لديهم في مواقيت كثيرة : « فإذا نزلت الشمس القوس وصار القمر كله نورا يصام يومان لا يفطر بينهما ، فإذا أهل الهلال يصام يومان لا يفطر بينهما ، ثم بعد ذلك بصام إذا صار نورا يومان في الجدى ، ثم إذا أهل الهلال ونزلت الشمس الدلو ومضى من الشهر ثمانية أيام يصام حينئذ ثلاثون يوما يفطر كل يوم عند غروب الشمس » . وعقب على ذلك بما يفهم منه أنهم كانوا يصومون الأحد من كل أسبوع . وأن خواصهم كانوا يصومون الاثنين أيضا ، وذكر قبل عبارته الأولى أنهم كانوا يصومون كذلك « سبعة أيام أبدا في كل شهر » .

ومن هذا يبين أنه كان لهم صوم أسبوعي وصوم شهري وصوم سنوي : فكانوا يصومون الأحد والاثنين من كل أسبوع ، واليومين الأولين وسبعة أيام أخرى من كل شهر فری ، وأربعة وثلاثين يوما سنويا ، منها يومان متتابعان عند نزول الشمس القوس ، ويومان متتابعان عند نزولها منزلة الجدى ، وثلاثون يوما متتابعة عند نزولها الدلو .

وعبارات ابن النديم صريحة في أن صومهم الشهري والسنوي كان متصلا اتصالا وثيقا بالظواهر الفلكية . أما صومهم الأسبوعي فقد ذهب المطران الأرمني عبيد چيزو Ebedjesu كما نقل عنه فلوجل Flügel إلى أنهم كانوا يصومون الأحد لأنهم كانوا يعتقدون أن القيامة تقوم في يوم الأحد ، فكانوا يعملون على

(١) المرجع السابق نفسه .

أن تقوم عليهم القيامة وهم صوم^(١) وذهب ليون لوجران (Léon le Grand) كما نقل عنه « وستر مارك^(٢) » إلى أن صيامهم الأحد والإثنين كان تكريماً للقمر والشمس . وهذا التعليل أدنى إلى الصحة من الأول ، لأنه يرجع هذا الصوم الأسبوعي إلى الأسباب نفسها التي ترجع إليها الأنواع الأخرى من صيامهم ، ولا تفاقه مع ما قاله ابن النديم بصدد الكواكب والنجوم التي ينسب إليها في نظرهم كل يوم من أيام الأسبوع . فقد ذكر أن يوم « يوم الأحد للشمس وإسمها إيلدوس ويوم الإثنين يوم للقمر واسمه سين ، ويوم الثلاثاء للريخ واسمه آس ... »^(٣) . وإذا لاحظنا أن أكبر آلهتهم إلهان هما الشمس والقمر اللذان ينسب إليهما يوم الأحد ويوم الإثنين أدركنا السبب في تخصيصهم هذين اليومين بالصوم من بين أيام الأسبوع .

ولم يكن الصوم هو المظهر الفذ لتأثير الصائنين والمناويين بالديانة البابلية القديمة المؤسسة على تقديس الكواكب ، بل ظهر هذا التأثير كذلك بشكل جلي في صلاتهم وأوقاتها . فقد جاء في « فهرست » ابن النديم (وهو من أهم المراجع في هاتين الشريعتين) ما يدل على اتصال هذه الأوقات اتصالاً وثيقاً بحركات الشمس الظاهرة . أما الصائتون فقد ذكر في صددهم أن المفترض عليهم من الصلاة « في كل يوم ثلاث : أولها قبل طلوع الشمس بنصف ساعة أو أقل لتتقضى مع طلوع الشمس وهي ثمان ركعات وثلاث سجودات في كل ركعة ؛ والثانية

V. Westermarck : L'origine et le Développement des (١)
Idée Morales T. II, p. 300 (traduction française de R. Godet,
Paris 1922) .

Westermarck. op. cit. même page. (٢)

(٣) الفهرست لابن النديم الجزء التاسع .

انقضاؤها مع زوال الشمس وهي خمس ركعات وثلاث سجعات في كل ركعة ؛
والثالثة مثل الثانية انقضاؤها عند غروب الشمس ، وعقب على ذلك بقوله :
« وإنما ألزمت هذه الأوقات لمواضع الأوتاد الثلاثة التي هي وتد المشرق وتود
وسط السماء وتود المغرب ، . . وصلواتهم النافلة التي هي بمنزلة الوتر في لزومه
للمسلمين ثلاث في كل يوم : الأولى في الساعة الثانية من النهار (وهي تقابل
صلاة الضحى عند المسلمين) ؛ والثانية في الساعة التاسعة من النهار (وهي تقابل
العصر) ؛ والثالثة في الساعة الثالثة من الليل (وهي تقابل العشاء) . ولا صلاة
عندهم إلا على ظهور ، . وأما المانويون فقد ذكر ابن النديم أنه قد فرض عليهم
من الصلوات أربعا أو سبعا . . فأما الصلاة الأولى فعند الزوال ، والصلاة
الثانية بين الزوال وغروب الشمس ، ثم صلاة المغرب بعد غروب الشمس ،
ثم صلاة العتمة بعد المغرب بثلاث ساعات ، . ووصف صلاتهم في العبارات
الآنية التي تدل على أنهم كانوا يقيمونها تقديسا للسكواكب وبخاصة الشمس :
« وذلك أن يقوم الرجل فيمسح بالماء الجاري أو غيره ويستقبل النير الأعظم قائما ،
ثم يسجد ويقول في سجوده : مبارك ها ديننا الفارقليط رسول النور ومبارك
ملائكته الحفظة ومسبح جنوده النیرون ، يقول هذا وهو يسجد ويقوم
ولا يلبث في سجوده ويكون منتصباً ، ثم يقول في السجدة الثانية : مسبح أنت
أيها النير أصل الضياء (١) ، .

الصيام ذو المواقيت الدورية

في الديانات الهندية

وتقدم لنا كذلك الديانات الهندية ، وخاصة البرهمية والبوذية ، أمثلة كثيرة للصيام ذي المواقيت الدورية المتصل بظواهر الفلك ، ولا سيما ظواهر الشمس والقمر .

فقد فرضت شريعة البرهمن على طبقة الكهنة (التي يطلق على أفرادها اسم البراهمة) الصيام أيام الاعتدالين (أول فصل الخريف وأول فصل الربيع) والانقلابين (أول فصل الشتاء وأول فصل الصيف) واليومين الأول والرابع عشر من كل شهر قمرى (مبدأ ظهور الهلال وعندما يصير بدرا) . وورد في كتب البراهمين المقدسة أنه في أثناء كسوف الشمس يجب الكف عن الأكل والشرب والاتصال الجنسي والصلاة ؛ وهذا فيما بالطبقات الدنيا . أما الطبقات العليا (طبقة البراهمة أو الكهنة وطبقة المحاربين) فلا يقتصر واجبهم على ما تقدم ، بل يحرم عليهم كذلك الانتفاع بشئ من الأطعمة التي تكون بمنازلهم وقت الكسوف ، ويجب عليهم التصديق بها على غير أفراد طبقتهم بعد تحطيم الآنية التي كانت تشتمل عليها (١) . وتوجب شرائع مانو (التي يتألف منها أهم قسم من شرائع الديانة البرهمية) على طبقة السناتا Sinata (وهم كبار الكهنة من البرهمن) أن يكفوا عن الأكل والشرب والنوم والسفر من غروب الشمس إلى غروب الشفق الأحمر كل يوم (٢) .

(1) Crook : Popular Religion of Northern India, I, 21; Westermarck op. cit. p. 296.

(2) Lois de Manou, IV, 55.

وكثير من الديانات الهندية المؤسسة على تقديس الشمس توجب على متبعيها الصيام كل يوم من غروب الشمس إلى شروقها ورؤية جرمها بالسماء . فإن حجبتها السحب عند طلوعها وجب مواصلة الصيام حتى تبتلع (١) (ومن الغريب أن هذا النوع من الصيام متبع عند عشائر السنانيموك Snanimuk من قبائل الساليش Saliches ، وهي إحدى قبائل الهنود الحمر التي يتألف منها السكان الأصليون لأمريكا الشمالية) (٢) .

وقد فرضت ديانة البوذيين الصيام من شروق الشمس إلى غروبها في أربعة أيام من كل شهر قمرى يسمونها أيام «اليوبوزانا» (Uposatha) وهي اليوم الأول والتاسع والخامس عشر والثاني والعشرين (أى مبدأ كل منزلة من منازل القمر الأربع) كما أوجبت فيها الراحة التامة وحرمت مزاولة أى عمل حتى إعداد طعام الإفطار . ولذلك يعمل الصائمون على إعداد طعامهم قبل شروق الشمس من كل يوم من هذه الأيام الأربعة (٣) .

— ٥ —

الصيام ذو المواقيت الدورية في الديانة اليهودية

وفي الديانة اليهودية لهذا النوع من الصيام أمثلة كثيرة من أهمها صيام اليوم

(1) Crook : Things Indian. p. 214.

(2) Westermarck, op. cit. 267

(3) Childers : A. Dictionary of the Pali Language. p. 535.

العاشر من الشهر السابع العبرى (يوم كبور أو يوم الكفارة) . وقد كتب هذا الصوم على اليهود للاستغفار وطلب العفو عن الخطايا بنصوص قطعية صريحة من التوراة نفسها (١) .

ويظهر أن اليهود في عصورهم القديمة كانوا يصومون السبت من كل أسبوع واليوم الأول من كل شهر قمرى ، فضلا عن كفهما عن مزاولة الأعمال فيهما ، ثم قصر الأمر فيما بعد على الكف فيهما عن مزاولة الأعمال . وهذا ما يستفاد ضمنا من الآيات التى نهوا فيها صريحا عن صيامهما ، إذ النهى عن صيام هذين اليومين بالذات دليل على أنهم كانوا يصومونهما فيما سبق . وذلك أن الخطر في الشرائع لا ينصب في الغالب إلا على شىء كان متبعا معمولا به (٢) .

ولصيام هذين اليومين صلة وثيقة بحركات القمر . أما صيام اليوم الأول فصلته بذلك واضحة كل الوضوح . وأما صيام يوم السبت فقد قامت أدلة كثيرة على أن خواتيم الأسابيع كانت توافق في عصورهم القديمة دخول القمر في منازلها فكانت موافقتهم الفلكية ، على ما يظهر ، تقسم الشهر القمري أربعة أقسام يمثل كل قسم منها منزلة من منازل القمر الأربع . وكان كل قسم من هذه الأقسام يسمى أسبوعا ، ويختتم بيوم السبت . على أن التفكير في تقسيم الزمن إلى أسابيع ترجع نشأته الأولى في الإنسانية إلى تعاقب منازل القمر واستغراق كل منزلة منها نحو سبعة أيام . وبذلك يتصل صيام اليهود القديم في سبتهم بالظواهر نفسها التى يتصل

(١) سفر اللاويين ٢٩ وتوابعها من الإصحاح السادس عشر و ٢٧ وتوابعها من الإصحاح الثالث والعشرين ؛ وسفر العدد ٧ من الإصحاح التاسع والعشرين .

(٢) Jastrow : Ariginal Character of the hebrew Sabbat, dans : American Journal of Theology, II, 325; Westermarck op. cit. 298.

بها صيام البوذيين أربعة أيام من كل شهر قمرى كما تقدم .
 وورد في الفقرات الثانية والثالثة والتاسعة والعاشرة من الإصحاح الثامن
 بسفر نحemia (وهو من الأسفار التاريخية من العهد القديم) ما يدل على أن كثيرا
 من اليهود كانوا يصومون اليوم الأول من الشهر السابع ، وعلى أن نحemia
 نفسه أقرهم على ذلك وأمر أفراد الشعب أن يبعثوا إلى الصائمين منهم في هذا
 اليوم بطعام إفطارهم (١) .

وورد كذلك في الفقرة الأولى من الإصحاح التاسع بسفر نحemia ما يدل على
 أن اليهود قد صاموا اليوم الرابع والعشرين من الشهر السابع : « في اليوم
 الرابع والعشرين من الشهر السابع اجتمع بنو إسرائيل مرتدين المسوح
 ومعفرين جسومهم بالرماد للاحتفال بيوم الصوم » .

ويقسم بما ورد في سفر زكريا أنهم بعد الجلاء إلى بابل كانوا يصومون أياما
 أخرى كثيرة دورية لذكرى حوادث مؤلمة في تاريخهم وأنهم كانوا يسمون كلامها
 برقم الشهر العبرى الذى وقعت فيه الحادثة . فمن ذلك « الصوم الرابع » الذى كان
 يقع في السابع عشر من الشهر الرابع (تموز ، يولية) لذكرى سقوط أورشليم ،
 و « الصوم الخامس » الذى كان يقع في التاسع عشر من الشهر الخامس (آب ،
 أغسطس) لذكرى خراب أورشليم والهيكل ، و « الصوم السادس » وهو صوم إستير
 الذى كان يقع في الثالث عشر من الشهر السادس (آذار ، مارس) لذكرى حادثة
 هامان وإستير (٢) ، و « الصوم السابع » في الثالث من الشهر السابع (نثرى ،

(١) انظر هذه الفقرات ولا سيما الفقرة العاشرة وانظر ما كتبه في هذا الصدد « وستمارك » ،

المرجع السابق صفحة ٢٩٨ .

(٢) كان هامان هذا وزيرا لأحد ملوك فارس (إخشترشيش Assuérus) . وقد
 دبر هذا الوزير كيدا لإهلاك اليهود ، فاكشفت هذا السكيد لإستير زوجة الملك (وكانت
 من أصل يهودى) وأحبطته . وانتهى الأمر بقتل هامان . (انظر القصة كاملة في سفر
 إستير ، وهو سفر صغير يشتمل على عشرة إصحاحات قصيرة) . — وهامان هذا غير هامان
 وزير فرعون الذى ورد ذكره في القرآن في آية ٣٨ من سورة القصص وفي آيتي ٣٦ و ٣٧
 من سورة غافر .

سبتمبر) لذكري قتل جداليا آخر رئيس على اليهود بعد السبي ، و « الصوم العاشر ، الذي كان يقع في العاشر من الشهر العاشر (طيبت ، كانون الثاني ، يناير) لذكري حصار اورشليم .

ولديهم كذلك أنواع أخرى مستحبة من الصيام تقع في مواقيت دورية ويقومون بها تخليدا لذكري وفاة عظمائهم كموسى وهرون والشهداء أو لذكري حوادث أخرى في تاريخهم ، ويبلغ عددها خمسا وعشرين .

ويصوم بعض أتقيائهم اختياراً الاثنين والخميس من كل أسبوع حزناً على سقوط اورشليم والهيكل وأول وثاني اثنين وأول خميس من شهر أيار (مايو) وحشوان (أكتوبر) بعد عيد الفصح والمظال كفارة عن خطاياهم في الأعياد . وقد جرت العادة لديهم كذلك أن يصوم أول مولود لأبويه اليوم السابق لعيد الفصح تخليدا لذكري إهلاك الرب أول مولود لكل أبوين من المصريين حينما منعوا بني إسرائيل من الخروج من مصر (١) .

الصوم ذوا المواقيت الدورية عند المسلمين

شرع الدين الإسلامي أنواعا كثيرة من الصيام في مواقيت دورية : بعضها يعود مرة كل سنة ؛ وبعضها يعود مرة كل شهر ؛ وبعضها يعود مرة كل أسبوع . ومن هذه الأنواع ما هو فرض وهو صيام رمضان . ومنها ما هو مستحب : كصيام الاثنين والخميس من كل أسبوع ، فمن أبي هريرة « أن النبي عليه السلام كان أكثر ما يصوم الاثنين والخميس » (٢) ، وكصيام ثلاثة الأيام الأولى من رجب

(١) انظر تفصيل ذلك في الفقرة الثالثة من الفصل التالي (الأضحية والقرايين) .

(٢) رواه أحمد بسند صحيح .

أو أكثره والخامس عشر من شعبان أو أكثر شعبان ، فقد قالت عائشة
 « ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استكمل صيام شهر قط إلا شهر رمضان ،
 وما رأيته في شهر أكثر منه صياما في شعبان (١) ، ؛ وكصيام ستة أيام متتابعة
 من شوال تبدأ من اليوم الثاني منه لقوله عليه السلام « من صام رمضان وأتبعه
 ستا من شوال فكأنما صام الدهر (٢) ؛ وكصيام التاسع من ذى الحجة وهو يوم
 عرفة لقوله عليه الصلاة والسلام « صوم يوم عرفة يكفر سنتين ماضية
 ومستقبلة (٣) ، ، وهذا لغير الحاج أما الحاج فنهى عن صيام هذا اليوم ، لما رواه
 أبو هريرة إذ قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة
 بعرفات (٤) ، ؛ وكصيام شهر المحرم لما رواه أبو هريرة إذ قال « سئل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم أي الصيام أفضل بعد رمضان ، قال شهر الله الذي
 تدعونه المحرم (٥) ، ؛ وكصيام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل
 شهر قري ، فعن أبي ذر الغفاري أنه قال « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
 أن نصوم من كل شهر ثلاثة الأيام البيض : ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس
 عشرة ، وقال هي كصوم الدهر (٦) ، ، وإنما سميت هذه الأيام البيض لبلوغ
 القمر في لياليها إلى كماله . ومن ذلك أيضا صيام التاسع والعاشر والحادي عشر
 من شهر المحرم . فقد روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رأى طوائف
 اليهود يثرب تصوم يوم عاشوراء ، فسألهم عن ذلك ، فقالوا إنما نصومه تخليدا
 لذكرى اليوم الذي نجي الله فيه موسى ونبي إسرائيل من فرعون وكيدته ، ويسر

(١) رواه البخاري ومسلم .

(٢) رواه الجماعة (ما عدا البخاري والنسائي) عن أبي أيوب الأنصاري .

(٣) رواه الجماعة (ما عدا البخاري والترمذي) عن أبي فتادة .

(٤) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه .

(٥) رواه أحمد ومسلم وأبو داود .

(٦) رواه النسائي وصححه ابن حبان .

لهم الهجرة من مصر . فقال عليه السلام نحن أولى بموسى منكم ، وإنا نرى لا احتساب على الله أن يكفر بصيام هذا اليوم ذنوب العام السابق له . فصامه وحبب المسلمين في صيامه . وقد حرص النبي عليه السلام على مخالفة اليهود فندب إلى صوم التاسع مع العاشر . فعن ابن عباس رضى الله عنهما قال : لما صام رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء وأمر بصيامه قالوا يا رسول الله إنه يوم تعظمه اليهود والنصارى ، فقال إذا كان العام المقبل إن شاء الله صمنا اليوم التاسع . قال : فلم يأت العام المقبل حتى توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) . وفي رواية أنه ندب إلى صوم يوم قبله ويوم بعده إمعانا في حرصه على مخالفة اليهود . وقد استخلص ابن القيم من الأحاديث الواردة في صيام عاشوراء أن أكمل الحالات أن يصام قبله يوم وبعده يوم ، ويليهما أن يصام التاسع مع العاشر ، ويلى ذلك أفراد العاشر بالصوم . ويظهر من مراجعة المواقيت التي يصوم فيها اليهود أن هذا اليوم لا يقع لديهم دائما في العاشر من المحرم ، وإنما يظهر أنه اتفق وقوعه في العام الذي يشير إليه الحديث في العاشر من شهر المحرم العربي . وهو مرتبط عند اليهود بتقويم عبري يختلف عن التقويم العربي . — هذا وقد روى عن عائشة ما يفيد أن صيام عاشوراء يرجع إلى أصل عربي جاهلي لا إلى أصل يهودي . فقد قالت كان يوم عاشوراء يوما تصومه قريش في الجاهلية . وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصومه . فلما قدم المدينة صامه وأمر الناس بصيامه . فلما فرض رمضان قال : من شاء صامه ومن شاء تركه (٢) .

وتحافظ بعض فرق المسلمين على أنواع من الصيام ترتبط بمواقيتها بأحداث اجتماعية ذات بال في تاريخها الخاص ، كإحياء بعض فرق الشيعة للأيام العشرة الأولى من المحرم بالصيام والقيام وترتيل الأوراد وتعذيب الجسم تخليدا لذكرى

(١) رواه مسلم وأبو داود .

(٢) حديث متفق عليه من الجماعة .

من استشهد من آل البيت في هذه الأيام . ويظهر أن هذه الفرق قد استغلت الأحاديث الواردة في صيام عاشوراء فأولتها على الوجه الذى يتفق مع أغراضها ومع حرصها على تخليد ذكرى شهداء آل البيت ، مع أن الأحاديث السابق ذكرها تدل على أن لصوم عاشوراء في الإسلام أصلا يختلف كل الاختلاف عما تذهب إليه هذه الفرق ، ومع أن إجماع الثقات من فقهاء المسلمين منعقد على أنه ليس من تعاليم الإسلام اتخاذ أيام وفاة الأنبياء والشهداء والصالحين من المؤمنين أيام صيام ولا أيام ماتم وعزاء .

- ٧ -

تعليل الصوم ذى المواقيت المرتبطة بأحداث اجتماعية

ينتظم الصوم ذو المواقيت الدورية -- كما يظهر ذلك مما سبق -- مجموعتين مختلفتين : إحداهما تشمل أنواعا تربط مواقيتها بأحداث اجتماعية وقعت فيها ؛ والأخرى تشمل أنواعا لا تتصل مواقيتها بأحداث اجتماعية وإنما تربط بظواهر فلسفية خالصة .

أما الأنواع التى تربط مواقيتها بأحداث اجتماعية وقعت فيها -- وهى أهم أنواع هذا الصيام ، وأكثرها انتشارا ، وأعظمها خطرا -- فيرجع السبب فى نشأتها إلى حرص المجتمع على تخليد هذه الأحداث ، وتجديد ذكرياتها فى النفوس ، وجعلها ماثلة فى أذهان الأفراد . وبالجمله يرجع إلى حرصه على تسجيل تاريخه وإحياء أيامه البارزة .

وتتحقق هذه الأغراض الاجتماعية فيما جاءت به الديانات السماوية نفسها من

هذا النوع . غير أن حكمة التشريع في هذه الديانات كثيرا ما تكون أوسع نطاقا من ذلك ، وقد تتجه أحيانا اتجاها آخر .

— ٨ —

تعليل الصوم ذى المواقيت المرتبطة بظواهر فلكية

وأما الأنواع الأخرى من هذا الصيام الدورى ، وهى التى لا تتصل بأحداث اجتماعية ، وإنما ترتبط بظواهر فلكية خالصة ، فقد اختلفت آراء العلماء اختلافا كبيرا فى تعليلها وتوضيح نشأتها .

فمنهم من يرى أنها مظهر من مظاهر عبادة الكواكب ، وأن نشأتها الأولى فى المجتمعات الإنسانية ترجع إلى رغبة الناس فى الظهور بمظهر الضعف والمسكنة والذلة والخشوع أمام الكواكب المقدسة عند بلوغها فى سيرها منزلة ذات تأثير يقينى أو معتقد فى حياة الحيوان أو النبات أو الطبيعة . فهذا النوع من الصوم لا يختلف فى نظر أصحاب هذا رأى عن الصلاة التى يقيمها عبدة الشمس عند شروقها أو زوالها أو غروبها : كلاهما رمز إلى ضعف العابد وذله وعظمة المعبود وجلاله ؛ وكلاهما يحدث فى أوقات تتجلى فيها قدرة المعبود وتظهر آثاره فى حياة العابد ؛ وكلاهما يتضمن اشتراك الجسم فى التعبير عما يريد العابد أن يظهر به من صفات الاستكانة والخضوع . وكل ما بينهما من فرق أن الصلاة تعبر عن ذلك بتقصير الجسم فى الركوع والعمل على تلاشيهِ ومساواتهِ بالرغام فى السجود ؛ على حين أن الصوم يعبر عن ذلك عن طريق إضعافهِ وحرمانهِ من بعض ما يحتاج إليه .

ومنهم من يرى أن السبب في نشأة هذه الأنواع من الصيام يرجع إلى خوف الإنسان في مراحل الديانة الأولى من بعض ظواهر فلكية ، واعتقاده أنها نذير نحس ، وحرصه على أن يتقى شرها بالكف في أثناء حدوثها عن كل ما يمكن أن يكون مصدر مكروه كالطعام والشراب . وقد ظهر للقائلين بهذا الرأي من دراستهم لمجموعة المعتقدات التي كان يدين بها معظم الأمم السابق ذكرها أن صيام كل منها كان يقع في الأوقات التي اشتهر عندها في جميع عصورها أو في بعضها أنها أوقات نحس . ويرون في شرائع البوذيين على الأخص أوضح دليل على صدق ما يذهبون إليه . فقد تقدم أن أيام الصيام عند البوذيين لا يجب فيها الكف عن الطعام والشراب فحسب ، بل يجب فيها كذلك الكف عن مزاوله أى عمل ، وما ذاك إلا لشدة اعتقادهم في نحسها ، ومبالفتهم في الحرص على اتقاء شرها بإحجامهم عن كل ما يمكن أن ينجم عنه مكروه (١) .

* * *

وغنى عن البيان أن هذه الآراء وما إليها لا يمكن أن يصدق شىء منها إلا على شرائع المجوس والوثنيين والصابئين والمناوية ومن إليهم . أما ما جاءت به شرائع التوحيد من صيام - وإن بدا في ظاهره متصلا بسير الأفلاك ومنازلها - فتعالى أغراضه في الحقيقة عن هذه الأمور علوا كبيرا . كما سيظهر لنا ذلك في الفقرة التالية .

محاولات باطلة لرد أنواع الصيام ذى المواقيت الدورية

عند المسلمين إلى نظائرها عند الصابئة والمناويين

هذا ، وقد حاول كثير ممن في قلوبهم مرض ومن وقفوا جهودهم على النيل

من الإسلام والسكيد له تحت ستار البحوث التاريخية والتحقيقات الاجتماعية أن يرجعوا أنواع الصيام الدورية عند المسلمين إلى نظائرها عند الصائبة والمناويين ؛ ووجهوا أكبر قسط من جهودهم الآثمة إلى إرجاع صيام رمضان على الأخص إلى صيام الثلاثين عند هؤلاء ؛ كما حاولوا أن يرجعوا صلواتنا إلى صلواتهم . فزعموا أن محمدا عليه السلام قد نقل عن هاتين الديانتين ، ديانة الصائتين وديانة المناوية ، معظم ما جاء به من صلاة وصوم ، وأن الأوقات التي شرعت فيها صلوات المسلمين وصيامهم واتصال هذه الأوقات بحركات الشمس والقمر والكواكب ، كل ذلك ينم على الأصول الصائبة والمناوية التي استمدت منها هذه العبادات .

ومن هؤلاء الدكتور چا كوب الألماني . فقد قرر في رسالة كتبها في صيام رمضان ، بعد تحقيقات حسابية طويلة وموازنات بين التقويم العربي من جهة والتقويمين البابلي والميلادي من جهة أخرى ، أن أول سنة شرع فيها الصيام ، وهي سنة ٦٢٣ ميلادية ، كان أول يوم من رمضانها يوافق الثامن من شهر آذار ، أي إن أول شهر صامه المسلمون كان موافقا في مبدئه ونهايته لتاريخ صيام الصائتين . ويرى الدكتور چا كوب في هذا دليلا قاطعا على أن محمدا قد نقل صومه عن شريعة الصائتين (١) . وذهب وسترماك إلى ما يقرب من هذا الرأي مع شيء من الاعتدال والحيلة في التعبير إذ يقول : « إن وجوه الشبه بين صيام رمضان وصيام الصائتين والمناوية لبالغة من الوضوح مبلغا يحمل الباحث على

(1) Jacob (K. G.) : Der muslimisch Fastenmonat Romadân ; dans VI Gesellschaft Zu Grefswald, 1ère Partie 1893—96, d. 2 et suiv.

أن ينظر إلى هذه الأنواع الثلاثة من الصيام نظرتة إلى ثلاث شعب متفرعة عن أصل واحد. فمن الراجح إذن أن يكون محمد قد نقل صيامه عن الصابئين أو عن المانوية أو عنهما معا، (١).

وهذه لعمري شئنة عرفناها عن معظم من تصدى من الفرنجة لبحث عقائد الدين الإسلامي وشعائره. فتراهم قبل أن يفهموا الموضوع الإسلامي الذي يتصدون لدراسته حق الفهم، يوجهون كل همهم إلى البحث عن نظير له في الديانات الأخرى، ولا يكادون يعثرون عليه حتى يوحى إليهم تعصبهم أنه لا بد أن يكون هذا منقولا عن ذلك؛ ثم لا تعوزهم الحيل والمناقد التاريخية لإلباس أهوائهم ثوب الحق.

ومع أن المقام لا يتسع لرد مفصل على ما زعموه بصدد صيام رمضان لا نرى مندوحة عن الإشارة إلى بعض أمور أعماهم تعصبهم عن النظر إليها، وهي خليقة ان تقوض مزاعمهم رأسا على عقب.

فمن ذلك أنه لم يحدث في الجاهلية اتصال فكري أو ديني بين قريش التي نشأ فيها الرسول عليه السلام وبين المانوية والصابئين. وقد حال دون هذا الاتصال أمور كثيرة: منها اختلاف اللغة والرسم والثقافة والحضارة؛ ومنها بعد المسافة بين منازل هؤلاء ومنازل أولئك، فقد كان بلاد الصابئين والمانوية على حدود فارس من الغرب على حين أن القرشيين كانوا يقطنون الحجاز والمواطن المتاخمة له، وكانت أسفارهم التجارية لا تتجاوز طريق الشام واليمن، يسلكون أحدهما

(1) Westermarck : Origine et Développement des Idées Morales, T. II. p p. 301, 302.

في رحلة الشتاء والآخر في رحلة الصيف . ولم يعرف عن الرسول عليه السلام أنه اتصل قبل بعثته بالصائمين والمأنوية أو احتك بثقاتهم الدينية أو عني بدراسة شرائعهم أو وقف على شيء منها ، وظل هذا حاله إلى ما بعد رسالته بأمد غير قصير .

وما يرد به كذلك على أصحاب هذا الإفك أن صوم رمضان يختلف اختلافا جوهريا في شروطه وقواعده ووقته وطريقة أدائه ومقاصده وحكمة تشريعه عن صوم الثلاثين عند المأنوية والصائمين . فليس بينهما من وجوه الشبه إلا الاتفاق في عدد الأيام وتتابعها . وهذه ناحية شكلية من التعسف اتخاذها دليلا على أن أحدهما منقول عن الآخر . على أنهما في هذه الناحية نفسهما مختلفان اختلافا غير يسير . فالصيام الإسلامي مدته شهر قمرى ، على حين أن صيام الصائمين والمأنوية مدته ثلاثون يوما تبدأ بالثامن من شهر شمسي . والصيام الإسلامي يبتدىء بابتداء الشهر وينتهى بانتهائه ، أما صيامهم فيبدأ من الثامن ولا ينتهى إلا في الشهر التالى له .

وقد بين الله تعالى في كتابه الكريم السبب الذى من أجله اختير شهر رمضان بالذات ليكون شهرا للصيام ، فذكر أن السبب في ذلك يرجع إلى أنه الشهر الذى أنزل فيه القرآن . قال تعالى : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه » (١) . فالحادث الذى من أجله اختير شهر رمضان بالذات ليكون شهرا للصيام حادث إسلامى بحت ولا علاقة له مطلقا بأى شأن من شئون المأنوية ولا الصائمين .

هذا إلى أن القرآن الكريم ينص على أن ما سن لنا من الشرائع قد سن مثله

(١) آية ١٨٥ من سورة البقرة .

لكثير من الأمم من قبلنا . قال تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصينا به نوحا
والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى » . وقال عز وجل
في صيام رمضان نفسه : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على
الذين من قبلكم (١) » . فمن المحتمل إذن أن يكون صيام الثلاثين عند الصابئين
والمناوية مستمدا في الأصل من شريعة سماوية تقادم عليها العهد فدخلها التحريف
والتبديل ، وبعدت عن غايتها الأولى ، وصبغت بصبغة التقديس للسكواكب ،
وأن الدين الإسلامى قد كتب الصوم نفسه الذى كتبه هذه الشريعة فأحيها
نقية طاهرة وقضى على كل ما علق بها من أدران الشرك .
وما قيل فى صيام رمضان يقال مثله فى بقية أنواع الصيام الدورية وفى جميع
أنواع الصلاة عند المسلمين .

محاولة لرد صيام رمضان إلى شعائر العرب فى الجاهلية

وقد ذهب بعض المؤرخين من المسلمين وغيرهم إلى أن صيام رمضان كان
منتشرا عند بعض قبائل العرب فى الجاهلية ولا سيما قريش . ويؤيدون رأيهم هذا
بأن النبى عليه السلام نفسه كان قبل بعثته يقضى فى غار حراء شهر رمضان من
كل عام متحنثا صائما . وقد اختلفوا فى أصل هذا التشريع . فمنهم من يرى أنه
كان من الشرائع التى جاء بها إبراهيم عليه السلام ، ويستدل على ذلك بأن الذين
ثبت أدواهم لهذه الشعيرة فى الجاهلية كانوا من المعروفين باتباعهم لملة إبراهيم .

(١) آية ١٨٣ من سورة البقرة .

ومنهم من يرى أن عبد المطلب جد النبي عليه السلام كان أول من سن هذا الصيام وعمل به . وقد أخذ بهذا الرأي موير في كتابه عن « حياة محمد (١) » .

والكن لم يثبت بعد شيء من هذا كله بدليل قاطع . على أنه لا يضير الدين الإسلامى فى شيء أن يكون صيام رمضان متبعاً قبل بعثة الرسول . فقد ثبت أن الشريعة المحمدية أقرت كثيراً من عادات العرب وشعائرهم فى الحج وغيره بعد أن خلصتها عما كان عالقاً بها من أدان الشرك وعبادة الأصنام .

أهم مراجع الفصل

مشار إليها فى التعليقات

(1) Muir : Life of Mahomet; II, 56.

الفصل الثاني

الأضحية والقرايين

- ١ -

نظرة مجملة في الأضحية والقرايين

يدلنا البحث في نشأة الأديان وتاريخها على أن فكرة التقرب للمعبودات بتقديم الأضاحي والقرايين ، واتخاذها سلماً تصعد عليه رغبات عالم الأرض وخوافه إلى عالم السماء ، والتوسل بها لجر ما يبتغيه الأفراد والمجتمعات من منافع ، ودفع ما يهددهما من أضرار ، كل ذلك قد نشأ مع الإنسانية ، وظل ملازماً للتفكير الديني في مختلف مراحلها ، وسيظل باقياً ما دامت العقائد والعبادات . فلم يخل من هذه الشعيرة دين من الأديان ، ولم تعر منها حياة شعب من الشعوب . جاءت بعبادات التوتمتين والمجوس والوثنيين والصائبة والمناوية وعبدة الكواكب والحيوان ، كما جاءت في شرائع اليهود والمسيحيين والمسلمين . نعتز عليها في أبسط مظاهر التدين وأكثرها اضطراباً ، كما نجد لها في أرقى أشكالها وأشدّها دقة وإحكاماً . ولا أدل على قدمها وعموم انتشارها من الكلام عنها بجميع أسفار « العهد القديم » ومن أن القرآن الكريم يحدثنا عن شكل من أشكالها جرى العمل به في عهد آدم نفسه إذ يقول : « وائل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ... » (١) .

(٢) آية ٢٧ من سورة المائدة .

وقد جرت هذه العبادة الدموية على بنى الإنسان كثيرا من المصائب والويلات . فكم أنكلت أمهات ، ويطمت أطفالا ، وأيمت نساء ، وكم ذهبت فى سبيلها أرواح بريئة طعمة للثيران وغذاء للسماك ، وكم حملت الآباء على تقديم أبنائهم قربانا للآلهة وإزهاق أرواحهم بأيديهم ، وكم دعتهن إلى وأد بناتهم أو إغراقهن ابتغاء مرضاة المعبودات ، وكم دمرت من مدن وقضت على شعوب !

وذلك أن الضحايا فى أقدم أشكالها وعند طائفة كبيرة من الأمم الهمجية والمتحضرة كانت تقدم من بنى الإنسان على اختلاف فى نوعها باختلاف الأمم والشرائع ، وتبعاً للأحوال المحيطة بالتقدمه والأسباب الداعية إليها . فقد كانت أحيانا من الإناث ، وتارة من الأطفال ، وتارة من الشبان والشيوخ . غير أنه يظهر من استقراء هذه الحالات عند مختلف الأمم وفى شتى مراحل التاريخ أن معظم الضحايا الإنسانية كانت تقدم من طائفتين : من الأطفال ذكورهم وإناثهم ولاسيما أول من يولد منهم لأبويه ؛ ومن البنات الأ Bakar . ويظهر كذلك أن معظم من كان يضحي به من غير هاتين الطائفتين كان يؤخذ من أسرى الحرب والرقيق والمذنبين . غير أنه فى أحوال غير قليلة كانت الضحايا تقدم من طبقات راقية من الشعب . فكثيرا ما قدمت أمم ملوكها أنفسهم قربانا لمعبوداتها .

وإذا لاحظنا أن المناسبات التى كانت تقتضى التضحية كانت كثيرة الحدوث والتكرار ، وأن الإحجام عن التضحية عند وجود ما يقتضيها كان ، فى نظر هذه الأديان ، شيئا إذا تنفطر منه السماوات ، ويشير غضب الآلهة ، ويصيب نكاله جميع أفراد المجتمع الذى حدث فيه التقصير ، إذا لاحظنا هذا كله سهل علينا أن ندرك كيف كانت هذه العبادة ، فى أقدم أشكالها ، عامل إجرام ودمار ومصدر مصائب وويلات . وحسبنا دليلا على ذلك أن قبائل « الأزتق » Aztèques وحدها (وهم

السكان الأصليون لبلاد المكسيك) كانت إلى عهد غير بعيد تقدم من الضحايا الإنسانية ما يبلغ عدده زهاء خمسين ألفاً كل عام .

غير أن ارتفاع التفكير الديني ، وإصلاح ما علق به في مراحل الأولى من خطأ في فهم الآلهة وصفاتهم وما يتطلبه رضاهم ، ونزعة المجتمعات إلى تنزيه معبوداتها عن القسوة والتشفي وعن الحاجة إلى ما يقدمه إليهم بنو الإنسان وجعلهم أغنياء عن العالمين ، واتساع نطاق العلوم وانتشار الشرائع السماوية والكتب المقدسة . . . كل أولئك قد عمل على احترام الحياة الإنسانية ، فقضى على هذا الشكل الوحشي من التضحية واستبدل به أشكالاً أخرى لا تنبؤ عن الخلق الصحيح ولا تتنافر مع مقتضيات العمران .

فظهرت حينئذ التضحية ببعض أنواع الحيوان كالبقرة والغنم والماعز ، وبعض أنواع الطيور كالجداج والإوز والبط .

وظهرت أنواع أخرى من القربان لا تقتضي إهراقاً للدم كالنقرب بما يستخرج من الحيوانات والتقرب بالنبات كالحنطة وسنابل القمح والدقيق الممزوج بالزيت والتقرب بما يصنع من النبات كالخبز والفطير .

وقد كان لظهور الزراعة أثر كبير في هذا التطور . فقد هذبت الزراعة كثيراً من أخلاق الإنسان وطباعه . فبفضلها كثرت كميات غذائه النباتي وقل مقدار استهلاكه من اللحوم . فزالت وحشيته ، واعتدل مزاجه ، وهدأت طباعه ، ورفقت مشاعره . فاستبدل بكثير من تقاليد الدموية وعقائده الوحشية الأولى نظماً أخرى أدنى إلى الإنسانية وأقرب إلى مقتضيات العمران .

ولذلك أخذت القرابين الإنسانية والحيوانية تقل شيئاً فشيئاً بعد ظهور الزراعة ، وتحل محلها القرابين النباتية المؤلفة من سنابل الغلال والخبز والفطائر

وما إلى ذلك . فأصاب غذاء الآلهة وطبايعها من أسباب التهذيب والرقى ما أصاب
الأناسى وطبايعهم .

وظهر كذلك نوع غريب من التضحية وهو التضحية الصورية ، أو التمثيلية :
كالتضحية بالتمثيل والصور الإنسانية (وقد انتشرت هذه العبادة عند كثير من
الأمم القديمة والحديثة) ؛ وكإهراق الدم من عضو من أعضاء الضحية دون
القضاء على حياتها (وقد اتبع هذا النظام في كثير من معابد قدماء الإغريق
وبخاصة الإلهة أرتميس^(١)) ؛ وكالاكتفاء بأعمال تمثيلية تشير إلى ما كان يعمل
قديما (فعند بعض قبائل الهنود الجر مثلا كان يكتفى في التضحية عقب وفاة
الزوج بأن يؤتى بكومة حطب وتشعل النار فيها ، ويؤتى بزوجة المتوفى وتمد على
هذه الكومة وتظل كذلك حتى يقرب اللحم منها) . ومن أنواع التضحية التمثيلية
التضحية بخيال الإنسان . فبعض شعوب البلغار ، عندما يشرع الواحد منهم في
بناء جديد ، يترقب أول مار بجوار البناء فيقيس ظله بخيط ويضع هذا الخيط
تحت أول حجر يوضع في العمارة ، ويعتبر هذا تضحية . ويزيد لديه هذا الاعتبار
قوة أنه يعتقد أن صاحب هذا الظل لابد أن يموت عما قليل . وهذا هو أغرب
أنواع التضحية ، وهو لا يختلف في دلالاته عن النوع السابق : فكلاهما تمثيل
لتضحية إنسانية كانت متبعة قديما .

* * *

وقد اختلفت الضحايا والقرابين فيما يتعلق بأساليب تقديمها ، كما اختلفت فيما
يتعلق بنوعها . غير أن أشهر هذه الأساليب وأكثرها انتشارا في الأمم هو

(١) انظر صفحة ٤٦ رقم ١٧ .

تقديم الضحية إلى الآلهة بإلقائها جميعها أو بعض أجزائها في النار وانتشار الدخان المنبعث من حرقها في أرجاء المذابح وأهياكل المقدسة وتصاعد رائحتها التي تعجب الآلهة ، (كما تقول التوراة) في طبقات الفضاء . وهذه الطريقة وحدها هي التي أقرها العهد القديم ، في جل أنواع القرابين ، حتى في قرابين النبات وما يصنع منه كالذبيحة والفطائر ، كما تنص على ذلك الإصحاحات الأولى والثاني والسادس والسابع وغيرها من سفر اللاويين الذي جاء معظم فقراته وقفا على بيان أنواع الضحايا وأحكامها وأوقاتها وكيفية تقديمها . ولا غرابة في ذلك ، فإن هذا السفر قد جاء لبيان وظائف اللاويين (أفراد قبيلة من قبائل بني إسرائيل ، وتتألف من أولاد لاوي أحد أبناء يعقوب) وتفصيل حقوقهم وواجباتهم نحو بقية قبائل اليهود . وأهم الوظائف التي نيّطت بهم كانت تتصل بالإشراف على المذابح وأعمال التضحية وتقبل القربان وتقديمها .

ومن طرق التقديم كذلك الاكتفاء بالذبح وإراقة الدماء . وهذه هي الطريقة التي أقرها الإسلام في أضحية العيد وفي هدى الحج وذبائح التكفير لإغفال نسك من مناسك الحج أو عدم التمكن من القيام به لعذر أو إحصار أو نحو ذلك . ومنها طريقة الواد ، وهي دفن الضحية حية . وقد اتبعت هذه الطريقة عند شعوب كثيرة منها بعض قبائل العرب في الجاهلية كما سيأتي بيان ذلك في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل .

ومنها كذلك طريقة إغراق الضحية في الأنهار المقدسة (كما جرت العادة عند قدماء المصريين) ، وطريقة خنقها ، وطريقة سد فمها بالطين ، وطرق تعذيبها بمختلف الوسائل ، وطريقة إلقائها من شاهق ، وطريقة انتجارها عن اختيار منها بترديها من قمة عالية ... وهلم جرا .

وأما المتقرب إليهم فيظهر من استقراء هذه العبادة عند مختلف الأمم وفي شتى الشرائع أنهم لا يكادون يتجاوزون الطوائف الآتية :

(١) الآلهة على اختلاف أنواعها ، مع تفاوت بينها في مقدار الحرص على هذه العبادة . وأشدّها رغبة في القرايين النار عند المجوس والسكواكب والآنهار عند عابديها .

(٢) القديسون والأولياء . وقد انتشر التقرب إليهم بالقرايين عند أمم كثيرة . ولا تزال العامة ببلاد الصعيد وغيرها من بلاد القطر المصري يندرون الضحايا ويقدمون الذبائح لمختلف الأولياء ، ولا سيما السيد أحمد البدوي الذي تذرله بالقرى المصرية عجول تسمى عجول السيد تربي بعناية بالغة وينزلها الفلاحون منزلة تقرب من منزلة التقديس فلا يمسها أحد بأذى ، حتى لو أكلت من غير ملك صاحبها ، أو تسببت في الإضرار بأدى ، ويحجون بها إلى طنطا عند اقتراب مولد السيد البدوي ليزبحوها أمام ضريحه . وغنى عن البيان أن أعمالا كهذه لا تقرها شريعتنا الغراء .

(٣) أرواح الموتى . وقد انتشرت عادة التقرب للموتى بالضحايا ابتغاء مرضاتهم وخشية غضبهم على الأحياء عند طائفة كبيرة من الأمم الإنسانية قديمها وحديثها ، وبخاصة قدماء المصريين . ومن الغريب أن آثار هذه العبادة قد ظلت باقية إلى عصرنا الحاضر . فكثير من المصريين عوامهم وخواصهم في عصرنا الحاضر يرى من الضروري أن تذبح ضحية أو ضحايا من العجول أو الخراف أو كليهما تحت نعش الميت عقب خروجه من منزله إلى حيث يوارى التراب . ومن الواضح أن هذا أثر من آثار الشرك يتعارض كل التعارض مع مبادئ ديننا الخفيف . وكثير من المصريين عوامهم وخواصهم في العصر الحاضر يقدمون على قبور الموتى صدقات من لحوم الحيوان والكعك والفطائر .

(٤) الملوك والزعماء السياسيون والدينيون وقد سادت عادة التقرب إليهم بالضحايا والقرايين في بعض الشعوب البدائية على الأخص .

* * *

هذا ، وقد كان يعتقد قديما أن المتقرب إليهم يستفيدون ماديا من الضحايا والقرايين . فقد ساد الاعتقاد عن بعض الأمم أن الآلهة تنتفع في غذائها بلحوم الأضاحي أو بلحوم بعض أعضائها . ولذلك يحرم عند هذه الأمم أكل الناس منها جميعها أو بعضها . واعتقد بعض الشعوب التي كانت تقدم الضحايا الإنسانية قربانا للآلهة والموتى أن المتقرب إليهم يتخذون من هذه الضحايا عبيدا وخداما يستخرونهم في قضاء حاجاتهم . ووصفت بعض الأمم آلهتها بصفات القسوة وحب الدماء والتلذذ بمنظر إزهاق الروح . فكانوا يقدمون إليها الضحايا تهديئة لهذه الميول الدموية وإتقاء لشرها وتأمينا على حياة الجماعات .

وقد قضى الإسلام على جميع هذه الأساطير والخرافات ، وجعل التضحية مجرد مظهر من مظاهر تقوى الله وشكره وامتنال أمره وفرصة للإحسان للفقراء والبر بالمساكين . وإلى هذا يشير القرآن الكريم إذ يقول : « فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير (١) » ، وإذ يقول : « إن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم (٢) » .

* * *

هذا ، ولما كان من أغرب أنواع الأضحية أن يكون التضحية آدميا ، ومن

(١) آية ٢٨ من سورة الحج .

(٢) آية ٣٧ من سورة الحج . — انظر مقالا لنا نشر في موضوع الأضحية والقرايين

بمجلة « الشؤون الاجتماعية » عدد مارس سنة ١٩٤٠ .

أغرب أنواع التضحية بالآدميين أن يضحي الرجل بأولاده ، لذلك سنقف
الفقرات الثلاث التالية على مزيد من التفصيل لذين النوعين الممعين في الغرابة .

— ٢ —

التضحية بالآدميين

انتشرت هذه العبادة الدموية لدى شعوب كثيرة بدائية ومتحضرة

فن بين السكان الأصليين لأمريكا أنفسهم عشائر كثيرة كانت تأخذ بهذا
النظام . فعشائر الهنود الحمر بمناطق الأكوادور كان قسم من أضاحيها يتألف من
الأضاحي الإنسانية التي كانوا يقدمونها لآلهة النبات ليشتبعوا منهم لتبارك الأرض
وتعمل على غزارة الغلات . وعند قبائل الأزتك Azteks وهم السكان الأصليون
للمكسيك كانت تقدم الضحايا الإنسانية بوفرة وفي مناسبات كثيرة ، حتى لقد
بلغ ما يقدم منها لديهم زهاء خمسين ألفا كل عام . وكان معظم هذه الضحايا يقدم
لنبات الذرة الذي يتألف منه غذاؤهم الرئيسي ، بعد أن يهشم جسم كل ضحية منها
بحجرين ثقيلين يصوبان ضرباتهما المتتالية السريعة إلى ظهر الضحية وصدرها .
وقد جرت العادة لديهم أن تكون الضحية في مرحلة من العمر تشبه مرحلة نبات
الذرة في الوقت الذي تقدم فيه . فتكون وليدا عقب ظهور النبات ، ورجلا بعد
تمام نموه ، وطفلا أو مراهقا أو شابا فيما بين ذلك . ويعتقدون أن هذا التناسب
بين سن الضحية والمرحلة التي يجتازها النبات يجعل لها أكبر الأثر في نموه
وغزارة محصوله .

وانتشر هذا النظام كذلك بين كثير من السكان الأصليين لأفريقيا الوسطى
وغربي أفريقيا . وكانت الضحايا البشرية في هذه المناطق تقدم في الغالب من

النبات العذاري اللاتى كن يربين لهذا الغرض فى منازل الملوك والرؤساء
ويتعهدن رجال الدين ويتولون تقديمهن للآلهة .

وانتشر هذا النظام كذلك لدى كثير من قبائل الهند والهند الصينية وبورما .
وكان تقديمها لدى هذه القبائل يقصد به إلى التأثير فى نمو النبات وغزارة الغلات .
فقبائل شان وناجاس كانت تدس السم للضحايا وتوارى جثثها أراضى الحقول .
وقبائل أوجامى Augamie كانت تصيد ضحاياها صيدا من بين عابرى السبيل .
وقبائل كودولو Kudulu كانت تشتري ضحاياها من الرقيق وتعهدها بأحسن
أنواع المآكل والمشارب وتقدم لها جميع ما تنوق إليه نفوسها ، حتى تسمن
وتزكو جسومها فتقر بها عين الآلهة وتشبع نهمها .

وانتشر هذا النظام كذلك انتشارا كبيرا عند قدماء المصريين . فكان ثمة
ضحايا بشرية تقدم لآلهة النبات ليجود محصول الأرض . وجرت العادة أن تحرق
هذه الضحايا وتثر رقاتها فى الحقول ، وأن تختار من بين الرجال الصغر الشعور
تفاؤلا بهذا اللون الذى يحاكي لون النبات فى مراحل نضجه وقرب حصاده .
وكان بعضها يقدم قربانا للإله أوزيريس فى معابده التى كانت منتشرة فى كثير
من بلاد مصر القديمة . وكان بعضها يقدم لأرواح الموتى ولخدمتهم فى قبورهم .
وكانت هذه الضحايا الأخيرة تختار عادة من بين رقيق الميت وحشمه . وكانوا
يقدمون للنيل ، الذى كان من أكبر آلهتهم على ما يظهر ، بنتا عذراء يقذف بها فيه
لترضى بها نفسه ، فيغمر البلاد بخيره وفيضانه . وكانت الضحية تختار عادة من بين
أسرات الأشراف حتى يتناسب مقامها مع مقام الإله المقدمة له .

ويقال إن هذا التقليد قد ظل متبعا لدى المصريين حتى أبطله عمر بن الخطاب ،
إذ أمر بالإقلاع عنه ، وكتب رسالة يقول فيها للنهر ما معناه : إن كنت تفيض من
عندك فلا حاجة لنا بك وإن كنت تفيض من عند الله فليس الله فى حاجة إلى عذراء .

وأمر بأن يقذف بهذه الرسالة في النيل . وقد ترك هذا التقليد في مصر رواسب كثيرة تتمثل فيما كانوا يسمونه عروس النيل ، وهي تمثال بنت يقذف به في النيل في إبان فيضانه رمزا للأضحية الأولى التي كانت تقدم إليه من العذاري . وظل هذا التقليد الرمزي معمولاً به إلى عهد قريب .

وانتشر هذا النظام كذلك انتشارا كبيرا عند قدامى اليونان . وكان معظم ضحاياهم البشرية تقدم لكبير آلهتهم زوس Zeus^(١) . وكانوا يقدمونها في مناسبات دينية ودنيوية كثيرة . وكان يكثر تقديمها في إبان المجاعات والقحط والحروب وانتشار الكوارث والأوبئة وما إلى ذلك لاسترضاء الإله واستردار عطفه ورحمته . وكانت تختار من بين أفراد الأسرات الأرستقراطية . وفي مناسبات المجاعات وما إليها كانت تختار في الغالب من بين الأطفال الصغار . وقد ظلت هذه التقاليد سائدة لديهم حتى القرن الثاني بعد الميلاد . فكثير من مؤرخي هذا العهد يذكرون حوادث لأفراد قدموا أنفسهم ضحايا للإله زوس . وقد ظل هذا النظام سائدا عند قدامى الرومان حتى قبيل الميلاد . ففي عام ٩٧ ق م أصدر مجلس الشيوخ الروماني مرسوما يحرم تقديم الضحايا من الآدميين . ولكن هذا المرسوم لم يقض على هذه التقاليد قضاء بانا . ولا أدل على ذلك من أنه قد صدر بعد ذلك مرسوم آخر يحدد التحريم ويزيد في عقوبة من يقدم على تقديم هذا النوع من الضحايا . فتكرر قوانين الحظر وتشديد العقوبات يدلان على شيوع الشيء المحظور وعجز أولياء الأمور عن القضاء عليه . وقد انتشر في شمال أفريقية الذي كان خاضعا لحكم الرومان مظهر خاص من هذا النظام وهو تقديم الأطفال الصغار ضحايا للإله ساتورن^(٢) .

(١) انظر صفحة ٤٠ رقم ٥ .

(٢) انظر ص ٣٩ رقم ١ .

تقديم الآباء أولادهم ضحايا للآلهة

شاع تقديم الآباء أولادهم ضحايا للآلهة في عدد كبير من الأمم المتحضرة في العصور القديمة ، وبخاصة في الأمم السامية والحامية . ومن أشهر الأمم التي أخذت به قدماء المصريين والعبريون والعرب في الجاهلية .

فعند قدماء المصريين كان كثير من الآباء في الأسرات الأريستوقراطية يقدمون بناتهم ضحايا للنيل . وكانت تعد هذه التضحية من أجل الأعمال التي يتقرب بها إلى الإله (١) .

وكثير من آيات العهد القديم تدل على أن هذا النظام كان سائدا عند العبريين في أقدم عصورهم . فقد ورد في هذه الأسفار أن فرعون لم يسمح لبني إسرائيل بالخروج من مصر ، فأنزل الله نقمته على المصريين ، فكان يهلك أول مولود لكل أبوين من الآدميين وأول مولود لكل أنثى من الحيوان في سائر بلاد مصر . ولما رأى فرعون وقومه ما حل بهم من العذاب استجابوا لرغبة بني إسرائيل وسمحوا بخروجهم . وكان هذا الخروج أكبر حدث في تاريخهم ، وإليه يرجع الفضل في تحريرهم من الاستعباد وفيما أصابوه من عز وسلطان فيما بعد . ولكي يظل بنو إسرائيل ذاكرين فضل الله عليهم في هذا الحدث ، فرض عليهم أن يخصصوا للرب أول ما تلده كل أنثى من الحيوان والإنسان ، أي أن يقدموه ضحية له . ولكنه خفف عنهم فيما يتعلق بأول مولود من الأناسي ، فشرع لهم

(٢) أنظر كتاب الأدب المصري القديم أو آداب الفراغة للأستاذ سليم حسن .

فداه بذيح من الضأن (١). وهذا يدل على أن نظام التضحية بأول مولود آدمي كان سائدا لديهم في أقدم عهودهم ، ثم استبدل به فيما بعد نظام الفداء بالحيوان . والقرآن نفسه يشير إلى شيء من ذلك في قصة إبراهيم ، ومحاولة ذبحه لابنه البكر اسماعيل امثالاً لما أمر به ، وفداء الله له بذيح عظيم .

وتدل بعض القصص التي تروى عن عرب الجاهلية أن هذا النظام كان سائدا لديهم كذلك وأنه ظل متبعاً حتى قبيل الإسلام . فمن ذلك ما ينسب إلى عبدالمطلب جد الرسول عليه الصلاة والسلام . فقد روى أنه لما لقي العنت من قريش عند حفرة لمزمم نذر أن ولد له عشر بنين وبلغوا معه حتى يمنعوه ويغنوه عن معونة الناس لينحرن أحدهم ويقدمه أضحية للآلهة . فلما بلغ عددهم عشرة وتوافر فيهم شروط النذر أخبرهم بنذره ودعاهم إلى الوفاء به فأطاعوه . فجعل لكل واحد منهم قدحاً ورقم عليه اسمه ، وضرب القداح فخرج قدح عبد الله ، فهم بذبحه ، فمنعته قريش من ذلك وأشارت عليه أن يذهب لـكاهنة سموها عليها تجد له ما يتحلل به من نذره بدون ذبح ولده . فأشارت الكاهنة بأن يضرب القداح على عبد الله وعشرة من الإبل فإن خرج قدح عبد الله زاد الإبل عشرة أخرى وهكذا دواليك حتى يخرج القدح على الإبل ، فما زال يضرب القداح ويزيد الإبل ويخرج كل مرة قدح عبد الله حتى بلغت الإبل مائة ، فخرج القدح عليها ، فذبحها

(١) سفر الخروج لإصحاح ١٣ ، فقرات ٢ ، ١١ — ١٥ . وسفر العدد لإصحاح ١٨

فقرات ١٥ — ١٩ . — شرع لهم هذا الفداء كذلك فيما يتعلق بالحيوانات غير مأكولة اللحم كالخمار (انظر تفصيل ذلك في الفقرات المشار إليها في سفرى الخروج والعدد) .

(٢) انظر آيات ١٠٠ — ١٠٧ من سورة الصافات .

فداء لأبنه (١). وينسب للرسول عليه الصلاة والسلام أنه أشار إلى هذه القصة وإلى قصة إسماعيل في بعض أحاديثه إذ يقول . « أنا ابن الذبيحين » ، يقصد بهما والده عبدالله وإسماعيل بن إبراهيم الذي ينتهي إليه نسبه عليه السلام . ولكن هذه القصة نفسها تدل على أن نظام تقديم الأولاد قربانا للآلهة كان على وشك الانقراض عند العرب قبيل الإسلام .

— ٤ —

وأد البنات عند العرب في الجاهلية

وصلته بنظام تقديم الآباء أولادهم ضحايا للآلهة

ساد عند بعض عشائر العرب في الجاهلية ، وبخاصة بعض عشائر من قريش وربيعة وكندة وطية وتميم ، نوع خاص من التضحية بالأولاد ، وهو وأد البنات . وكانت الطريقة السائدة في الوأد أن تحفر بجانب الموضع الذي أختير لولادة الأم حفرة عميقة ، فإذا ظهر أن المولود أثق قذف بها حية عقب ولادتها مباشرة في هذه الحفرة وهيل على جسمها التراب . وبعض هذه العشائر ، وبخاصة قريش ، كان يلجأ إلى وأد بناته في أمكنة خاصة بعيدة عن المنازل حتى لا يدنسها بجثثهن ورفاتهن . وأشهر مكان كانت قريش تدفن فيه البنات على هذه الطريقة هو جبل أبي دلالة .

(٣) انظر كتابنا في « الأسرة والمجتمع » صفحتي ١٢٢ ، ١٢٣ من الطبعة الرابعة ، وصفحة ٨٢ وتوابعها من كتاب « أديان العرب في الجاهلية » لمحمد نعمان الجارم طبعة سنة ١٩٢٣ .

وقد ظل هذا النظام متبعاً عند العشائر السابق ذكرها حتى قبيل الإسلام ، ثم ألقيت في نفوس كثير من العرب كراهته ، وانكشف لهم شروره ، وظهر لهم تناfre مع سنن الطبيعة ونواميس العمران . فنهض كثير من ساداتهم إلى محاربته والعمل على التخفيف من آثاره ، وكللت جهودهم هذه بالنجاح ، إذ كانت النفوس مهياة لما يدعون إليه فلم يحى . الإسلام حتى كان هذا النظام على وشك الانقراض . وقد شن الإسلام على البقية الباقية منه حرباً شعواء انتهت بمحوه محواً تاماً ، فلم نسمع بعد وفاة الرسول عليه السلام بأى حادث من هذا النوع ، حتى بين العشائر التى بقيت على دينها القديم .

وقد اختلف الباحثون فى العوامل التى حملت العشائر السابق ذكرها على اتباع هذا النظام الغريب ، وانقسموا بهذا الصدد إلى فريقين . فريق يعلله بالفقر وآخر يتلبس أممابه فيما جبل عليه العربى من شدة الحرص على صيانة عرضه واتقاء ما عسى أن يصيبه بمكروه .

فأما الفريق الأول (١) فىرى أن أسباب هذا النظام ترجع إلى الإملاق وعدم القدرة على تربية الأولاد ، وأن التبعة فى هذا تقع على بيئة العرب وحياتهم الاقتصادية . فإجذاب أرضهم ، وضآلة دخلهم من مهنة الرعى التى كان يزاوئها كثير منهم ، واحتكار التجارة فى يد أفراد من سراتهم ، وحياة الشظف التى كانت تعانىها الدهماء ، والمجاعات المتوالية التى كانت تنتابهم ، وكثرة تنقلهم فى طلب الكلاء لأنعامهم . . . كل ذلك وما إليه جعل من

(١) من بين أفراد هذا الفريق جماعة من محدثى الباحثين من الفرنجة بينهم روبرتس سميث R. Smith ووسترمارك Westermarck (انظر مؤلفاتهما المذكورة فى مراجع الباب الأول) .

الصعب على كثير منهم تربية أولاده واضطر القبائل السابق ذكرها إلى طريقة
الوَأد للتخلص من هذا العبء الثقيل. ويرى هذا الفريق في قوله تعالى :
«ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم» (١) ، وفي قوله :
«ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم» (٢) ما يزيد مذهبه
تأييداً .

وهذا المذهب لا يتفق في شيء مع حقائق التاريخ ولا مع المنطق السليم .
فن الثابت أن هذا النظام لم يكن معمولاً به في الطبقات الفقيرة وحدها ،
بل كان عاماً عند الفقراء والأغنياء في العشائر التي أخذت به . وقد حدثنا
التاريخ عن بعض من وأدوا بناتهم في العصر الجاهلي ، وذكر من بينهم
عدداً كبيراً من سرة القوم وأغنيائهم . وهذا إلى أن في قصر الوأد في
العشائر السابق ذكرها على البنات دون البنين لدليلاً على أن الدافع إليه
شيء آخر غير الفقر ، إذ لو كان الفقر هو الدافع إليه للحق لجميع
الأولاد بدون تمييز بين الذكور والإناث ، بل للحق الذكور دون الإناث
أو للحقهم أكثر مما يلحقهن ، لأن البنت كانت في الغالب مصدر رزق
وثروة لوأدها ، بما تجلبه له من مهر . ولذلك كانوا يقولون لمن تولد له بنت
«هنيئاً لك النساخة» أي المعظمة لمالك ، لأنه كان يأخذ مهرها فيضمه
لماله فتتفجج به ثروته أي يعظم قدرها (٣) . ويزيدنا اقتناعاً بفساد هذا المذهب

(١) آية ٣١ من سورة الإسراء .

(٢) آية ١٥ من سورة الأنعام .

(٣) انظر كتابنا في «الأسرة والمجتمع» صفحة ١٠٩ وتوابعها من الطبعة الرابعة .

أنه لم يرد مطلقاً ذكر للفقر في أية آية من الآيات التي نزلت في وأد البنات .
أما الآيات التي ورد فيها قتل الأولاد مقروناً بخشية الإملاق ، والتي يزعم
أصحاب هذا المذهب أنها تؤيد وجهة نظرهم ، فهي لا تتحدث عن النظام الذي
نحن بصده ، وإنما تتحدث عن نظام آخر كان متبعاً عند بعض عشائر العرب
وهو قتل الأولاد على الإطلاق بدون تمييز بين ذكورهم وإناثهم تحت تأثير
الفقر وعدم القدرة على تربيتهم .

ويذهب الفريق الآخر من الباحثين إلى أن أسباب هذا النظام ترجع
إلى مبالغة بعض العشائر العربية في الحرص على صيانة أعراضها واتقاء ما يحتمل
أن يصيبها بمكروه . فكان الواحد منهم يخشى ، إن هو أبقى على بنته ، أن تجر
عليه وعلى عشيرته عاراً في المستقبل ، إذا وقعت سبية في يد الأعداء واستباحوا
عرضها ، أو زلت في حياتها وقدر لها السقوط . ويروى أنصار هذا المذهب قصة
يدعون أن حوادثها كانت السبب الأول في توجيه العشائر السابقة إلى هذا الاتجاه .
وخلاصة هذه القصة أن عظيماً من عظماء العرب يدعى قيس بن عاصم قد سبيت
بنته في غارة شنتها عشيرة معادية على عشيرته ، ثم عقد بين العشيرتين صلح كان
من شروطه أن ترد السبايا في مقابل فدية مالية . غير أن ابنة قيس هذا كانت
قد شغفت حباً بمن وقعت في يده ، فأثرت البقاء عنده ، ولم تقبل الرجوع
إلى أبيها وعشيرته . فألى أبوها على نفسه ليؤمن كل بنت تولد له ، وسارت
عشيرته على سنته . واقتدى بها بعض العشائر الأخرى .

وهذا الرأي لا يقل فساداً عن الرأي الأول . فالقصة التي يستند إليها
تبدو عليها علامات الاختلاق وأمارات الأساطير . وهذا إلى أن ما تقرره
يتعارض مع النواميس التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية في نشأتها وتطورها .

فهمدنا بهذه الظواهر أنها لا تنشأ من حادث فردي ، بل تنبعث من العقل الجمعي ، وترتكز على اتجاهات المجتمع وعقائده ونظمه العامة . على أن قيساً هذا قد شهد الإسلام ومات حوالى العاشرة بعد الهجرة ، فلا يعقل أن يكون هو الذى قد سن نظام الوأد عقب حادث حدث لبنت كبيرة له . إذ يترتب على ذلك أن نظام الوأد لم يظهر إلا قبيل الإسلام ببضع سنين . مع أنه من الثابت أنه سابق لبعثة الرسول بعمد طويل ، وأنه كان على وشك الانقراض قبيل الإسلام ، وفضلاً عن هذا وذاك فإنه لم يرد فى أية آية من الآيات الخاصة بالوأد إشارة ما لسبب من هذا القبيل ؛ ولو كان هذا السبب هو الباعث الحقيقى على الوأد لعنى القرآن بإظهاره وتبجيحه وبيان ما ينطوى عليه من سخف وانحراف عن التفكير السليم .

* * *

وقد رأيت بعد أن تبين لى فساد هذين المذهبين أن خير طريق للوقوف على أسباب هذا النظام هو الرجوع إلى الآيات القرآنية التى نزلت بصدده ، وربطها بما يتصل بها ، والتأمل فيما عسى أن تتضمنه من إشارة ظاهرة أو خفية إلى العوامل التى دفعت إليه . وقد هدانى ذلك إلى النظرية التى أعرضها فيما يلى :

كانت طائفة من عشائر العرب تلجأ إلى قتل أولادها تحت تأثير الفقر ورغبة فى التخلص من تكاليف تربيتهم . وهذه الطائفة ما كانت تفرق بين ذكور الأولاد وإناثهم . وهذا هو ما تشير إليه الآية الواحدة والثلاثون من سورة الإسراء إذ تقول : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم ، إن قتلهم كان خطئاً كبيراً ، والآية الواحدة والخمسون بعد المائة من سورة الأنعام إذ تقول : « قل تعالوا أتلى ما حرم ربكم عليكم : ألا تشركوا به شيئاً ، وبالوالدين

إحسانا ؛ ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم

وغنى عن البيان أن هذا نظام آخر غير النظام الذى نحن بصدد الكلام عنه . وكانت طائفة أخرى من العشائر العربية تشد البناات من أولادها على النحو الذى شرحناه فى صدر هذا المقال . ولم تكن تفعل ذلك خشية الفقر أو العار كما يزعم أصحاب المذهبين السابقين ، بل كانت تفعله بدافع دينى بحت . وذلك أنهم كانوا يعتقدون أن البناات رجس من خلق الشيطان أو من خلق إله غير آلهتهم ، وأن مخلوقا هذا شأنه ينبغى التخلص منه . وأصل عقائدهم هذه أنهم كانوا يقسمون ما تخرجه الأرض وما تنتجه الأنعام قسمين : قسم ينسبونه لآلهتهم (اللات ، العزى ، مناة ، هبل . . . الخ) ويعدون من خلقها ، وهو قسم طاهر زكى ؛ وقسم ينسبونه لله تعالى (١) ويعدون من خلقه ، وهو قسم كانوا يعتقدون أنه مدهنس بالرجس ، فكانوا يحرمونه على أنفسهم ، أو يرون أن واجبه الدينى يقتضيهم التخلص منه أو تقديمه قربانا لآلهتهم . وما زين لهم اعتقاده بصدد نتاج الحرث والأنعام زين لهم اعتقاد مثله بصدد نتاج الإنسان ، فقسموا ما يولد للإنسان قسمين : قسم طاهر زكى من خلق آلهتهم وهو جنس الذكور ؛ وقسم من خلق الله وهو نوع الإناث ، وهو قسم مدهنس بالرجس كانوا يحرمون بقاءه ويرون أن واجبه الدينى يقتضيهم التخلص منه (٢) . ومن أجل ذلك كانوا يتقون ذبحهن ويؤثرون وأدهن عقب ولادتهن مباشرة حتى لا تنتشر دماؤهن فينتشر

(١) كان بعض الوثنيين من العرب يعتقدون أن الله تعالى هو إله اليهود ، لأنهم عرفوه عن طريقهم ، وكانوا ينظرون إليه نظرة لا تختلف كثيراً عن نظرة المسلمين إلى الشيطان .

(٢) كانت نظرتهم إلى الإناث تشبه من بعض الوجوه نظرة عامتنا إلى بعض أولاد يرون أنه قد « سبق فيهم الشيطان » أى اشترك في تكوّنهم .

معها ما تحمله من نجس ورجس^(١) . بل كان بعضهم يبالغ في هذا التخرج فيئدهن بعيدا عن المنازل كما سبقت الإشارة إلى ذلك^(٢) . ولم يقف أمر اعتقادهم هذا عند حدود العالم الطبيعي ، عالم النبات والحيوان والإنسان ، بل جاوزه إلى عالم السماء . فكانوا ينسبون لله تعالى من هذا العالم كل ما يعتقدون أنه من نوع الإناث . ومن أجل ذلك نسبوا إليه الملائكة لاعتقادهم أن الملائكة من نوع الإناث .

وفيا إلى جميع الآيات التي عرضت لواد النبات وما يتصل به ، وسيتبين للباحث من التأمل فيها وربطها بعضها ببعض أنها قاطعة بصحة ما ذهبنا إليه :

١ — د ويجعلون لما لا يعلمون (أى لآلهتهم التي لا علم لها لأنها جماد ... اه البيضاوى) نصيبا مآرزقناهم (من الزروع والأنعام ... اه البيضاوى) نالته لئسان عما كنتم تفترون . ويجعلون لله النبات سبحانه ولهم (أى لآلهتهم المتقدم ذكرها في الآية السابقة) ما يشتهون (أى البنين) . وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا . وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ، أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ، ألساء ما يحكمون^(٣) .

فالآية الأولى تقرر عقائدهم في نتاج الحرث والأنعام ونسبة بعضه لآلهتهم ؛ والآية الثانية تقرر عقائدهم في نتاج الإنسان ونسبة جنس الذكور لآلهتهم وجنس الإناث لله ؛ والآية الثالثة تصف ما كان يفعله أحدهم إذ يبشر بالأنثى . وغنى عن البيان أن في مجيء الآية الثالثة عقب الثانية مباشرة لدليلا على أن ما كانوا

(١) يقرر كثير من ديانات الشعوب البدائية أن الدم هو أهم موطن للزكاة أو الرجس في الحيوان (انظر مثالا لذلك في الديانة التوتمية بصفحة ٣٤) .

(٢) انظر السطور الأخيرة من ص ٩٤ .

(٣) النحل ٥٦ — ٥٩ .

يسلـكونه حيال البنات من وأدهن أو إمساكن على هون كان مترتبا على نسبتهن الإناث إلى الله تعالى . فبدون هذا التفسير يكون المعنى الذى تقرره الآية الثالثة مجرد استطراد لا تربطه بالحقائق التى تقررها الآيات السابقة أية رابطة منطقية . وهذا ينبغى أن ننزه كلام الله عنه .

٢ — « وجعلوا لله بما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا (أى آلهم) ، فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله ، وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم (عن طريق تقديمه قرباناً لهم مثلاً) ، ساء ما يحكمون . وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ، ولو شاء الله ما فعلوه ، فذرهم وما يفترون . قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله ، قد ضلوا وما كانوا مهتدين (١) . »

فالأية الأولى تقر ما كانوا يعتقدونه بصدد ما ينتج من الحرث والأنعام وقسمتهم هذا النتاج بين آلهم وبين الله تعالى على النحو الذى شرحناه . والأية الثانية تقر أن قتلهم أولادهم كان مبنيًا على نفس الأساس الدينى الذى بنى عليه تقسيمهم السابق ، كما يستفاد ذلك من عطف هذه الآية على ما قبلها ، ومن تصديرها بقوله « وكذلك » ، ومن نسبة تزيين هذا الفعل إلى الشركاء (وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم) ، ومن قوله « ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم » ، لأن ذلك صريح فى أن الباعث على هذا الفعل انحراف فى العقيدة الدينية . ويستفاد من الآية الثالثة أن الذين كانوا يقتلون أولادهم على هذه الطريقة هم الذين كانوا يحرمون بعض منتجات الحرث والأنعام ، وأن الباعث

لهم على الأمرين عقيدة واحدة . والمقصود من الأولاد في هذه الآيات البنات وحدهن ، كما أشار إلى ذلك كثير من المفسرين (١) وكما يدل عليه السياق .

٣ — « وجعلوا له من عباده جزءا (وهو الإناث) إن الإنسان لكفور مبين . أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنيين ؟ وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا (أى بالجنس الذى نسيه الله) ظل وجهه مسودا وهو كظيم ... وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا ، أشهدوا خلقهم ؟ استكثب شهادتهم ويسألون (٢) » .

ولسنا في حاجة إلى التعليق على هذه الآيات ، فهى صريحة في المعنى الذى قررناه ، وخاصة إذا ربطت بالآيات السابقة .

(٤) أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ؟ ! ألم الذكر وله الإثني ؟ ! تلك إذن قسمة ضيزى (أى جائزة ظالمة) ... إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الافتى ، وما لهم به من علم أن يتبعون إلا الظن (٣) ...

(٥) « ولا تجعل مع الله إلها آخر فتلقى في جهنم ملوما مدحورا . أفأصفاكم ربكم بالبنيين واتخذ من الملائكة إناثا إنكم لتقولون قولا عظيما (٤) » .

(٦) « أم له البنات ولكم البنون ؟ ! » . (٥)

(٧) فاستفتهم الربك البنات ولهم البنون أم خلقنا الملائكة إناثا وهم

(١) انظر البيضاوى مثلا في تفسير قوله تعالى : « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم ... الآية » ؟ فقد ذكر ما نصه : « يريد بهم العرب الذين كانوا يقتلون بناتهم » .

(٢) آيات ١٥ — ١٩ من سورة الزخرف .

(٣) آيات ١٩ — ٢٧ من سورة النجم .

(٤) آيتي ٣٩ ، ٤٠ من سورة الإسراء .

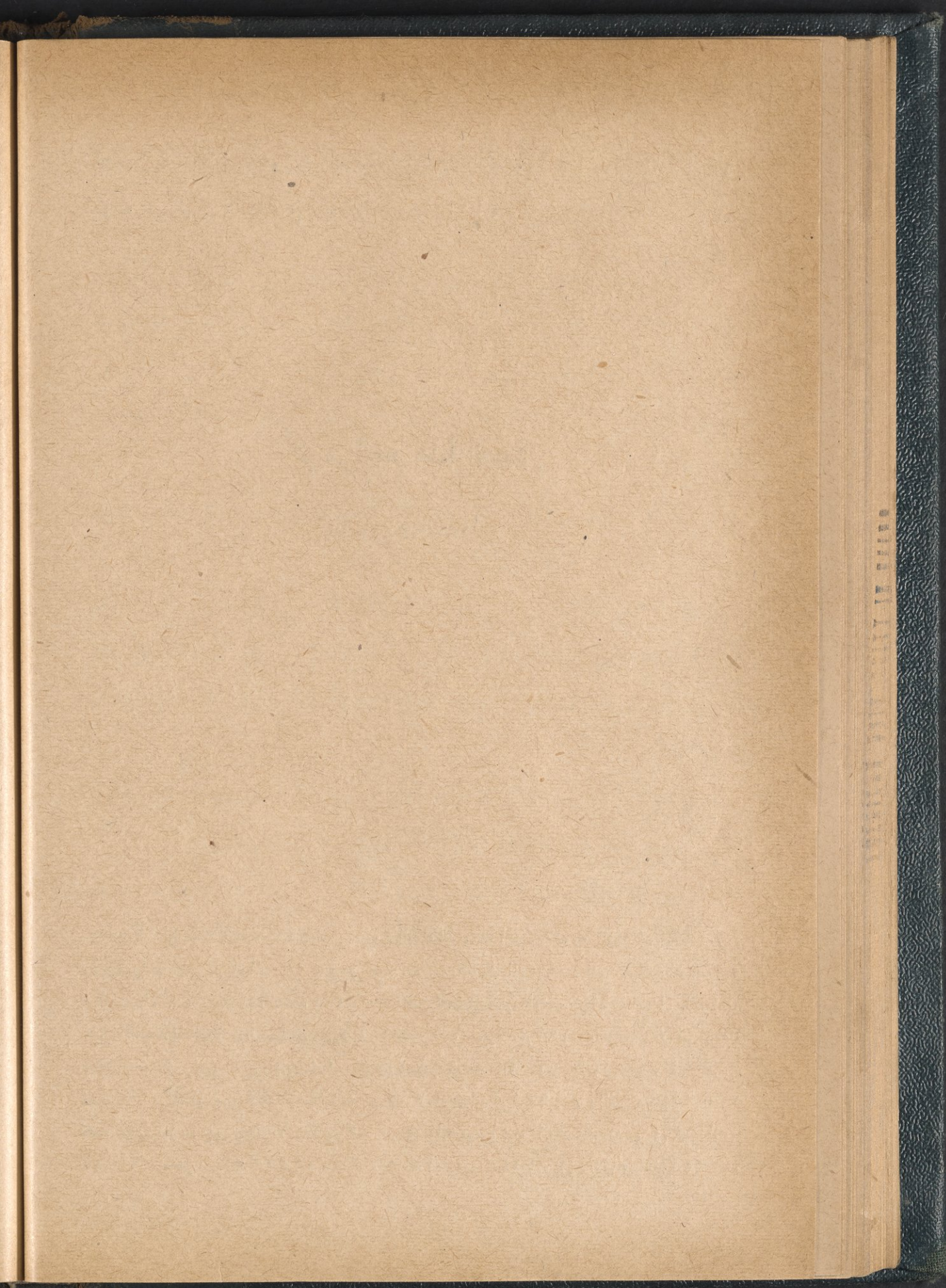
(٥) آية ٣٩ من سورة الطور .

شاهدون ١٩ ألا إنهم من إفـكمهم ليقولون : ولد الله ، وإنهم لكاذبون . اصطفى
البنات على البنين ١٩ ما لكم كيف تحكمون (١) ١٩ . .

أهم مراجع هذا الفصل

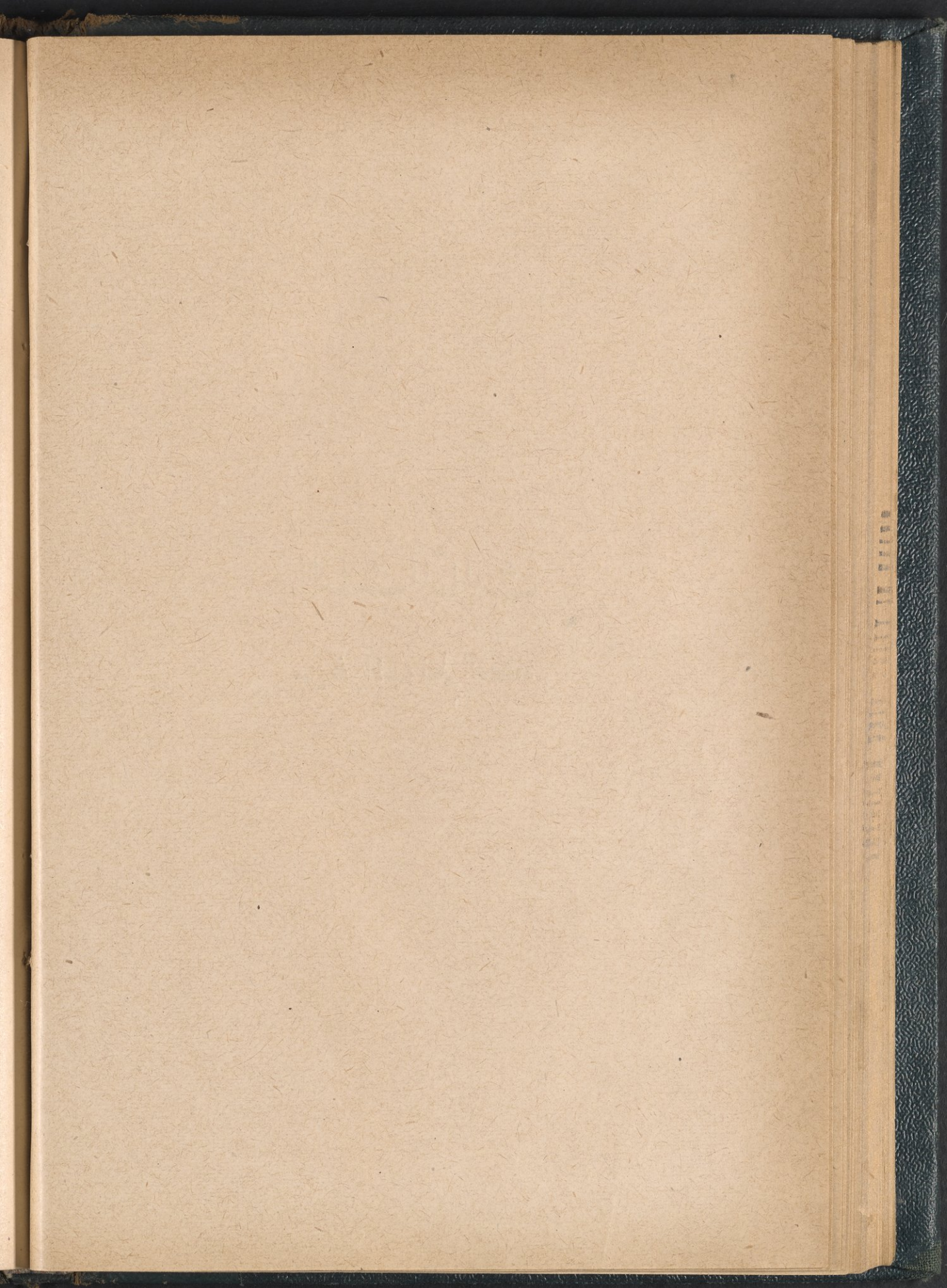
مذكورة في التعليقات

(١) آيات ١٤٩ — ١٥٤ من سورة الصافات . هذا ، وقد ورد الوأد في آية أخرى ،
ولكنها لم تشر إلى الدافع إليه ، وهي قوله تعالى : « وإذا الموءودة سئلت ، بأي ذنب قتلت »
(آيتي ٨ ، ٩ من سورة التكاوير) . — انظر تفصيل هذا الموضوع في مقالين لي بالفرنسية
نشر أحدهما بمجلة L'Egyptienne عدد يوليو سنة ١٩٣٢ ، ونشر الآخر في مجلة
Revue Internationale de Sociologie pp: 278 - 284 وفي مقال لي بالعربية
نشر بالعدد الممتاز من مجلة الرسالة الصادر في ٣ مارس سنة ١٩٤١ ، وانظر مناقشات بصدد
هذا المقال جرت بيني وبين الأستاذين محمد صبري عابدين وعبد المتعال الصعيدي في مجلتي الفتح
(عدد ٢٩ صفر سنة ١٣٦٠) والرسالة (أعداد ٣ مارس و ١٤ أبريل و ٥ مايو سنة ١٩٤١) .



الباب الثالث

من غرائب نظم القضاء



الفصل الأول

مقاضاة الحيوان والجماد

- ١ -

كلمة بحملة في هذا النظام ومبلغ انتشاره

أقر هذا النوع من المقاضاة عدد كبير من الأمم في العصور القديمة والوسطى والحديثة ، ولا يزال مطبقا لدى كثير من الشعوب البدائية ، بل لا تزال له رواسب في نظمنا القضائية الحاضرة . وقد لاحظ مؤرخو القانون أن انتشاره في الأمم المتحضرة كان أوسع كثيرا من انتشاره في غيرها ؛ بل إنهم لم يعتبروا عليه في صورة مسئولية جنائية بالمعنى الكامل لهذه الكلمة إلا في مجتمعات تعد من أرقى الشعوب حضارة ، وأجدها تاريخا ، وأوسعها ثقافة ، وأعمقها أثرا في المدنية : كقديما العبريين واليونان والرومان والفرس والمسلمين والأمم الأوروبية الحديثة في أزهى مرحلة من مراحل نهضتها وهي المرحلة التي تمتد من القرن الثالث عشر إلى أوائل القرن التاسع عشر .

وقد ظهرت مسئولية الكائن غير الإنساني (الحيوان والنبات والجماد) عند هذه الأمم في صور كثيرة . فأحيانا كانت تقع عليه المسئولية لعمل أحدثه أو كان من أسباب حدوثه ؛ وأحيانا كانت تقع عليه لعمل لا بسببه في صورة ما بدون أن يكون له دخل في إحداثه ؛ وأحيانا كان يؤخذ في نطاق المسئولية الجمعية مع أفراد الأسرة التي تملكه لجريرة ارتكبتها بعض أفرادها ؛ وأحيانا كان يتواضع على إنزاله منزلة المجرم ، فتتجه نحوه هو جميع إجراءات المسئولية والجزاء . وفي الحالتين الأوليين (حالتا الإحداث

والملازمة) كانت المسؤولية تتجه أحيانا إلى الكائن غير الإنسانى وحده ؛ وأحيانا كانت تتجه إليه مع ماله ؛ وأحيانا كانت تتجه إليه مع الشخص الذى اشترك معه فى إحداث الجرم أو فى ملازمته ؛ وأحيانا كانت تتجه إليه مع هؤلاء جميعا .

والعقوبة التى كانت تقع عليه تمثلت كذلك عند هذه الأمم فى صور شتى : فأحيانا كان يؤخذ بعقاب مادية يناله فى حياته أو فى جسمه كالقتل والرجم والحرق والشنق واستئصال بعض الأعضاء ... وما إلى ذلك ؛ وأحيانا كان يقضى بقذفه أو ببيعته فى مكان ناء خارج حدود البلد الذى حدث فيه الجرم ، أى بعقوبة تشبه عقوبة النفي التى توقع فى بعض الجرائم على الأناسى ؛ وأحيانا كان يحكم بتسليمه إلى المجنى عليه ليتخذ حيله ما يراه . ويطلق مؤرخو القانون على هذا الاجراء الأخير اسم « التخلي » أى تخلى المالك عما يملكه بتسليمه إلى الموتور . Abandon noxal

وقد اختلفت الشرائع التى أقرت مسؤولية الحيوان والنبات والجماد فى تحديد الأنواع التى تعد أهلا كذلك . فبعضها يطبق هذه المسؤولية على جميع الكائنات غير الإنسانية أيا كان نوعها ، وبعضها لا يأخذ بها إلا حيال نوع أو أنواع خاصة منها . غير أن جميع هذه الشرائع لم تقر هذه المسؤولية إلا فى بعض جرائم خطيرة فى نظر العقل الجمعى ، بينما تسير فيما عدا ذلك على المبدأ الذى تسير عليه شرائعنا الحاضرة . فالأصل عندها عدم مسؤولية الكائنات غير الإنسانية ، ولكنها تستثنى من هذا الأصل بعض جرائم خطيرة ترى أن المجتمع لا يطيق حدوث مثلها بدون عقاب .

هذا ولتوضيح جميع الحقائق السابقة وتأيدها سنذكر فيما يلى ما ذهب

إليه بصدد هذا النوع من المسؤولية شرائع اليهود والمسلمين والرومان والفرس والأمم الأوروبية في عصورها الوسطى والحديثة وبعض شرائع الأمم البدائية وما بقي من روايته في نظمنا القضائية الحاضرة .

— ٢ —

مقاضاة الحيوان والجماد في شرائع اليهود

أقرت أسفار اليهود المقدسة مسؤولية الحيوان وعقابه في حالتين : تتعلق إحداهما بتسبب الحيوان في قتل إنسان ، وتعلق الأخرى بالاتصال الجنسي بين إنسان وبهيمة .

أما الحالة الأولى فقد نص عليها سفر الخروج إذ يقول : « إذا نطح ثور رجلاً أو امرأة ، وأفنى ذلك إلى موت النطيح ، وجب رجم الثور ، وحرم أكل لحمه ، ولا تبعه على مالكة إذا لم يكن الثور معتاداً للنطح . فإن كان ذلك من عادته وأنذر الناس صاحبه ، فلم يعبأ بإنذارهم ، وأهمل رقابته حتى تسبب في هلاك رجل أو امرأة كان جزاء الثور الرجم وجزاء صاحبه الإعدام ، (١) . وهذه النصوص صريحة في اعتبار الثور في هاتين الصورتين أهلاً لاحتمال المسؤولية الجنائية ، وفي اعتبار رجمه جزاء بالمعنى القانوني الدقيق لكلمة الجزاء . وقد تولدت مسؤوليته هذه من جرم أحده ، ووقعت تبعته ونتائجه عليه وحده في الصورة الأولى ، ولكنها شملت كذلك صاحبه في الصورة الثانية لما ظنه إهماله .

(١) فقرتي ٢٨ ، ٢٩ من الإصحاح الحادي والعشرين من سفر الخروج .

وأما الحالة الثانية فقد نص عليها سفر اللاويين إذ يقول : « إن قرب (١) رجل بهيمة حكم على كليهما بالموت ، وإن قربت المرأة حيوانا وجب قتل المرأة والحيوان (٢) » . ولا تقل هذه النصوص صراحة عن النصوص السابقة في اعتبار الحيوان في هاتين الصورتين أهلا لا احتمال المسؤولية الجنائية وما يترتب عليها من جزاء . ويزيد هذه الحقيقة تأييدا ما ورد في كتاب « المشناة » ، بصدد هذه العقوبة إذ يقرر أن المقصود بكلمتي « القتل » ، و « الموت » ، الواردتين في النصوص السابقة هو الرجم . فن الواضح أن تنفيذ القتل على هذا الوجه لم يعهد إلا في الحدود الجنائية التي تفترض أهلية الكائن لاحتمال المسؤولية والعقوبة . وقد تولدت هذه المسؤولية في الصورة الأولى لمجرد عمل لابس الحيوان بدون أن يكون له دخل في إحداثه ، وفي الصورة الثانية لعمل لابسه وكان له دخل في إحداثه ، ووقعت تبعاتها ونتائجها في الصورتين على الحيوان وعلى الإنسان الذي اقترف الجرم .

— ٣ —

إجراءات قضائية ضد الحيوان في بعض المذاهب الإسلامية

يذهب بعض فقهاء المسلمين بصدد البهيمة التي يقربها آدمي مذهباً يمكن اعتباره استثناء من المبدأ العام الذي أجمع عليه أئمتهم ، وهو عدم مسؤولية الكائنات غير الإنسانية . ففقهاء الشافعية يرون في هذه الحالة وجوب قتل البهيمة بدون ذبح

(١) قرب الرجل المرأة كتب كناية عن الجماع (المصباح المنير) .

(٢) فقرتي ١٥ ، ١٦ من الإصحاح العشرين من سفر اللاويين .

شرعى ولمحراق جثتها (١) . ويقرر الشيعة الإمامية أن البهيمة يجب ذبحها وحرقتها ويغرم لصاحبها قيمتها ويحرم لحمها ولحم نسلها بعد الوطء إن كانت مأكولة اللحم ، ويجب بيعها في بلد آخر (وهذه العقوبة تشبه عقوبة النفي التي توقع أحيانا على الأناسي) ويتصدق بثمنها ويغرم لصاحبها قيمتها إن كانت غير مأكولة اللحم ، وأنه إذا لم يرق دليل قاطع على تعيين البهيمة التي لابسها هذا الجرم ضربت القرعة على البهائم المشتبه فيها ، فما أصابتها القرعة من بينها تعتبر البهيمة المقصودة وتتخذ حيالها هذه الإجراءات (٢) .

صحيح أن هؤلاء وأولئك يذهبون إلى أن الغرض من هذه الإجراءات هو مجرد القضاء على ذكرى الفاحشة ومحو أثرها من النفوس (٣) . ولكن هذا لا يغير شيئا من طبيعة المسؤولية ولا من طبيعة الجزاء . وذلك أن مجرد اتخاذ النظم الاجتماعية لإجراء مرسوم الحدود ضد كائن اشترك في إحداث الجرم أو لابس الجرم يعتبر تسليما بأهلية هذا الكائن لاحتمال النجاسة ، أيا كان الغرض الأخير الذي يقصد إليه من هذا الإجراء . وإن كثيرا من العقوبات التي توقع على آدميين أنفسهم لا ترمى إلى شيء آخر غير القضاء على آثار الجريمة ومحو ذكرها من النفوس ، بل ربما كان هذا هو الغرض الأساسي الذي ترمى إليه المجتمعات الإنسانية من جميع العقوبات .

(١) لا يرى فقهاء الحنفية ولا المالكية اتخاذ أي إجراء ضد البهيمة في هذه الحالة ، ويوجهون إلى مذهب الشافعية في هذا الصدد عدة اعتراضات (انظر اعتراضات المالكية على هذا المذهب في صفحة ٣١٦ من الجزء الرابع من حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لدردير على متن خليل في مذهب الإمام مالك) .

(٢) انظر كتاب « أصل الشيعة وأصولها » للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء ، الطبعة الثانية ، ص ١٥٨ .

(٣) يضيف الشافعية إلى ذلك غرضا آخر وهو اتقاء ما يجره بقاء البهيمة على مرتكب الجرم من سخرية الناس به وازدراؤهم له وتعييرهم إياه .

مقاضاة الحيوان والجماد في شرائع الأمم المسيحية الأوربية بالعصور الوسطى

وقد وقفت شرائع الأمم الأوربية المسيحية بالعصور الوسطى حيال الجريمة السابقة موقفا يشبه موقف الشريعة اليهودية ، بل يبدو أنه مقتبس منها . فكانت هذه الشرائع ، في جميع الأمم الأوربية تقريبا ، تحكم بالإعدام (حرقا في الغالب) على البهيمة التي يقربها لإنسان ، كما كانت تحكم بذلك على الإنسان نفسه الذي ارتكب هذا الجرم . وكانت الكنيسة تقرر أن الغرض من اتخاذ هذا الإجراء حيال البهيمة هو مجرد القضاء على ذكرى الإثم وعدم استخدام البهيمة التي كانت موضعا لحدوته (١) . ولكن هذا التأويل ، الذي يردد ما قاله بعض فقهاء المسلمين في هذه العقوبة ، لا يتعارض في شيء مع اعتبار البهيمة في هذه الحالة مسئولة جنائيا عما لا بسها من جرم ، وذلك للأسباب نفسها التي ذكرناها في مناقشتنا لما قاله بعض فقهاء المسلمين في هذا الصدد .

وذهبت هذه الشرائع كذلك في بعض الجرائم مذهبا ينطوي على التسليم بأهليه الجماد نفسه لاحتمال المسؤولية والجزاء . فمن ذلك أنها كانت تحكم بإبادة الملف الخاص بقضية قربان الإنسان للبهيمة ؛ فكان يقذف بهذا الملف في نفس النار التي يلقى فيها بمرتكب الجرم وبالبهيمة . ومن ذلك أيضا أنها كانت تحكم بإبادة نسخ الكتب التي تصدرها الكنيسة أو يحرقها ؛ وكان الموظفون المشرفون على تنفيذ أحكام الإعدام في الأناسي هم الذين يتولون تنفيذ هذه الإبادة أو هذا الإحراق (٢) .

(1) Fuacconnet : La Responsabilité, 63 - 66.

(2) Ibid. 66

وكان رجال الكنيسة يعلمون هذه الأحكام بما يعلمون به الأحكام الصادرة ضد الحيوان ؛ فكانوا يذهبون إلى أن الغرض من ذلك هو مجرد القضاء على الأشياء التي أصابها دنس الجريمة أو تذكر بالإثم. وموقفهم هنا ينطبق عليه ما قلناه عن موقفهم هناك : فكلا الموقفين لا يتعارض في شئ مع اعتبار هذه الإجراءات منطوية على مبدأ التسليم في هذه الحالات بأهلية الحيوان والجماد لاحتفال المسؤولية والجزاء . فمجرد اتخاذ النظم الاجتماعية لإجراء مرسوم الحدود ضد كائن اتصل بالجرم عن طريق ما يعتبر تسليما بأهلية هذا الكائن لاحتفال المسؤولية ونتائجها ، أيا كان الغرض الأخير الذي يقصد من هذا الإجراء .

مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء اليونان

حرص قدماء اليونان أيما حرص على عقاب الحيوانات والجمادات المتسببة في هلاك إنسان ، حتى لقد أنشئوا لذلك محكمة مستقلة بآتيينا كان يطلق عليها اسم البريتانيون Prytanéion (وهو اسم المكان الذي كانت تعقد جلساتها فيه) . ومع أننا لا نعرف على وجه اليقين تاريخ إنشاء هذه المحكمة ، فإن من المحقق أنها أنشئت قبل دراكون (القرن السابع ق . م) ، وأن هذا المشرع قد احتفظ بها ولم يدخل أى تغيير جوهرى على وظائفها ونظمها ، وأنها بقيت إلى العصر الذى فتح فيه المقدونيون بلاد الإغريق (القرن الرابع ق م) . فقد ذكرها ديموستين Démosthène (٣٨٤ — ٣٢٢ ق م) في عبارة تدل على وجودها في عصره ، إذ يقول : « إذا سقطت صخرة أو قطعة حديد أو خشبة على شخص فقتلته ، وجب أن تقام عليها الدعوى أمام محكمة البريتانيون . ويفهم مما كتبه أرسطو بهذا

الصدد أنه كان يحاكم أمامها كذلك الحيوانات المتسببة في موت الأدميين . ويظهر أنه كان يحكم على الجناد بالتحطيم وعلى الحيوان بالإعدام ، وأن كليهما كان يقذف به عقب ذلك خارج حدود البلاد (وهذه عقوبة أخرى تشبه عقوبة النفي التي تطبق في بعض الجرائم على الأناسي) . وقد أقر أفلاطون هذا المبدأ في كتابه « القوانين » ، إذ يقول : « إذا قتل حيوان إنسانا كان لأسرة القتل الحق في إقامة دعوى عليه (على الحيوان) أمام القضاء ، ويختار أولياء الدم القضاء من المزارعين ؛ ولهم أن يختاروا منهم أى عدد يشاءون . وفي حالة ثبوت الجريمة على الحيوان يجب قتله قصاصا وإلقاء جثته خارج حدود البلاد . ويستثنى من ذلك القتل الناشئ عن مبارزه بين الإنسان والحيوان في مسرح الألعاب العمومية ، فإن هذا لا يترتب عليه أى إجراء قضائي . وإذا سقط جماد على إنسان فقتله ، سواء أكان سقوطه ناشئا عن عامل طبيعي أو عن عمل إنسان ، اختار أقرب الناس إلى القتل قاضيا من جيرانه ليحكم على الجناد أن ينبذ خارج الحدود . ويستثنى من ذلك الأشياء التي تقذف بها السماء كالنيازك والصواعق وما إليها ؛ فإذا تسببت هذه الأشياء في قتل إنسان لا يترتب على عملها أى إجراء قضائي . ومن المقرر أن معظم الشرائع التي سنّها أفلاطون في كتابه « القوانين » ، قد استمد أصولها من النظم التي كانت متبعة في بلاد اليونان . غير أن الإجراءات التي ذكرها بصدد معاقبة الحيوان والجناد قد تكون مختلفة في بعض تفاصيلها عن الإجراءات التي كانت تسير عليها محكمة « البريتانيون » ، (١) .

ولم تكن مسؤولية الحيوان عند قدماء اليونان مقصورة على الحالات التي يؤدي عمله فيها إلى قتل إنسان ، بل كانت تقع عليه المسؤولية كذلك في جرائم أخرى .

(١) انظر في هذا كله Fouconnet op. cit. 66, 61 .

فقد ذكر بلوطارخوس Putarque قانونا من قوانين صولون (المشرع الاثيني الشهير ٦٤٠ - ٥٥٨ قبل الميلاد) (١) يتضمن مسؤولية الكلب إذا عض إنسانا ، ويقضى على صاحب الكلب في هذه الحالة بتسليم كلبه إلى المجنى عليه مكموما ومشدودا في الوثاق (٢) . وتشتمل قوانين جورتين Les Lois de Gortyne (٣) على مادة تتضمن كذلك مسؤولية الحيوان في حالة قتله حيوان آخر ، إذ تدع المالك الحيوان القاتل الخيار في أن يستبدل به الحيوان المعتدى (فيتنازل كلا المالكين للآخر عن حيوانه الحي أو الميت) أو يطالب المالك بالفرم المقرر (٤) . هذا ، وليس الغرض من تسليم الحيوان المعتدى في هذين القانونين (قانون صولون وقانون جورتين) تحقيق عوض مالي للمجنى عليه ، وإنما الغرض تمكين المجنى عليه من تركب الجرم ليتخذ حيا له ما يشاء . ويطلق مؤرخو القانون على هذه الإجراء اسم «التخلي» أي تخلي المالك عما يملكه بتسليمه إلى الموتور يثار لنفسه منه على الوجه الذي يريد Abandon Noxal (٥) .

فنحن أذن بصدد مسؤولية وجزاء جنائيين يحتملهما الحيوان نفسه وينشآن عما أحدثه من ضرر . وسنزيد هذا النوع من المسؤولية وضوحا عندما نعرض له في القانون الروماني القديم (٦) .

(١) Cité par Fauconnet op. cit. 54, 55.

(٢) كمت الحيوان كما من باب قتل شددت فيه بالكمامة . والوثاق بكسر الواو وفتحها الحبل يوثق به (المصباح والصحاح) .

(٣) كان لكشف هذه القوانين (سنة ١٨٨٤) أثر جليل في نهضة البحوث المتعلقة بتاريخ النظم القضائية عند اليونان . وجورتين بلدة في جزيرة كريت في سفح جبل إيدا . .

(٤) Fauconnet, op. cit. 55.

(٥) انظر في هذا كله :

Glötz : Etudes Sociales et Juridiques sur l'Antiquité Grecque p. 183, n, 1. Girard : Les Actions Noxales (Extrait de la Nouvelle Revue de Droit Français et étranger) Paris 1888 p. 7.

(٦) انظر صفتي ١١٧ ، ١١٨ .

ولم يكن الحيوان والجماد عند قدماء اليونان مسئولين عن الأعمال التي يتسببان في حدوثها فحسب ، بل كانا يؤخذان كذلك أحيانا في نطاق المسؤولية الجمعية مع أفراد الأسرة التي تملكهما ، لجريرة ارتكبتها بعض أفرادها . ففي بعض الجرائم الخطيرة حيال الدولة أو حيال الدين كانت النظم اليونانية القديمة لا تنزل العقوبة بالمجرم وجميع أفراد أسرته فحسب ، بل كانت تتجه بالمسؤولية كذلك نحو ما يملكه المجرم أو تملكه أسرته من حيوان وأشياء . فتباد هذه الممتلكات أو تحرق أو تدمر أو تصادر (١) .

— ٦ —

مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء الرومان

أقرت الشرائع الرومانية القديمة مسؤولية الحيوان في أحوال كثيرة

فالتشريع المنسوب إلى نوما بومبيليوس Numa Pompilius (ثاني ملوك الرومان قبل عصورهم التاريخية ٧١٤ - ٦٧٦ ق م) يتضمن مادة تقضى بعقوبة الإعدام على الثور وصاحبه اللذين يتسببان في أثناء عملية الحرث في نقل الحد الفاصل بين الحقل المحروث والحقل المجاور له (٢) . ولعل السبب في تشديد العقوبة في هذه الجريمة يرجع إلى أن قدماء الرومان كانوا ينظرون إلى حدود الحقول نظرتهم إلى أمور مقدسة ، حتى لقد زعمت أساطيرهم أن ثمة إلهة خاصة يقوم بحراستها وحمايتها من المعتدين .

(١) انظر 65, 73 - 78 Fauconnet, op. cit.

(٢) Girard : Histoire de l'Organisation Judiciaire des Romains, T. I. p. 34. Paris 1901; Fauconnet op. cit. 61.

فقلها من أما كسها لم يكن في نظرهم اعتداء على الملكية فحسب ، بل كان كذلك انتهاكا لحرمة الدين وتحديا للالهة . ولذلك كان الثور وصاحبه يقدمان قربانا للإله الذي انتهكت حرمة (١) . ومهما يكن من شيء بشأن البواعث التي أدت إلى تشديد العقوبة في هذه الجريمة ، فإن تطبيق الجزاء على الثور في الصورة التي نص عليها هذا القانون يتضمن التسليم بأهلية الحيوان في هذه الحالة لاحتمال المسؤولية وما يترتب عليها من جزاء .

ويظهر أن روما قد أخذت عن الاثنيين القانون الخاص بمسؤولية الكلب في حالة إضرارة بآدمي ، وألدى أشرنا إليه فيما سبق (٢) . فالقانون الروماني المعروف بقانون بيزيليانا *Pesuliana* يعطى للمعتدى عليه في هذه الحالة الحق في مطالبة المالك بأن يتخلى له عن كلبه ليتخذ حيا له ما يراه (٣) .

وقد أقرت شريعة الألواح الاثني عشر نفسها *Lois des XII Tables* (وهي أساس تشريع الرومان في عصورهم التاريخية) مسؤولية الحيوان في حالتين: إحداهما إذا تسبب في إتلاف أو ضرر ؛ وثانيتها إذا رعى عشباً غير مملوك لصاحبه (٤) . وقد أوجبت في هاتين الحالتين على المالك أن يسلم حيوانه إلى المجنى عليه *Abandon noxal* أو يدفع الغرم المقرر إن أراد الاحتفاظ بحيوانه . ولم يقصد الشارع من تسليم الحيوان إلى المجنى عليه تحقيق عوض مالي له ، وإنما قصد تمكينه من التسبب في ضرره ليتخذ حيا له ما يشاء أو يشار لنفسه منه على الوجه الذي يراه . ولذلك لم يرقم القانون في حالة تسليم الحيوان أي وزن لقيمه المالية

Fauconnet op. cit. 61. (١)

(٢) انظر صفحة ١١٥ .

Faunnoet op. cit. 54. 55. (٣)

Ibid 45. (٤)

ونسبها إلى الضرر الذي أحدثه : فجرد تسليمه يعتبر مسقطا للخصومة ، سواء أ كانت قيمته مساوية لما أحدثه ، أم كانت زائدة عليه قليلا أو كثيرا ، أم كانت أقل منه ، أم لم تكن شيئا مذكورا بجانبه (١) . ولذلك أيضا يقرر هذا القانون أن ملكية هذا الحيوان إذا انتقلت بعد ارتكاب الحادث بالبيع أو غيره من ماله الأول فإن الدعوى تقام على ماله الأخير لا على المالك الذي اقترف الجرم في أثناء ملكيته له (٢) . وفي هذا دليل قاطع على أن المسؤولية تتبعه أولا وبالذات إلى الحيوان نفسه وتتبعه حيثما يكون (٣) .

Ibid. 56. (١)

Ibid 57. (٢)

(٣) لم تفرد الشريعة الرومانية بالأخذ بنظام التخلي « Abandon Noxal » في بعض الجرائم ، بل شاركها في ذلك شرائع أخرى كثيرة منها شرائع اليونان (وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق ، انظر ص ١١٥) وشرائع الجرمان (وسنشير إلى شيء منها في الصفحة التالية) . ولم يكن تطبيق هذا المبدأ مقصورا على البهائم ، بل كان يطبق كذلك على الرقيق وعلى أفراد الأسرة . ففي بعض الجرائم التي يرتكبها هؤلاء كان المالك ورب الأسرة يؤخذان بتسليم الجاني إلى المجني عليه أو إلى الأسرة الموتورة . وفي جميع هذه الأحوال كان المحكوم له بالتخلي حرا حيال مرتكب الجرم حيوانا كان أم إنسانا . فكان له أن يقتله ؛ كما كان له أن يبيعه ، وينتفع بشفه ؛ أو يحتفظ به ويقتنه ؛ أو ينتفع بعمله .

وفي الشريعة الإسلامية آثار كثيرة لهذا المبدأ . فقد ذهب أبو حنيفة إلى أن الرقيق إذا ارتكب ما يوجب الدية (كبعض أنواع القتل) أو ما يوجب الأرض (كإتلاف عضو) وجب على المولى تسليمه إلى عاقلة القاتل أو المجني عليه ، إلا إذا اختار الفداء . وفي الحالة الأولى لا يكون المولى مسئولا عن شيء ، أما كانت قيمة العبد الذي تخلى عنه (انظر صفحة ٢٥٨ وتوابعها من الجزء السابع من كتاب بدائع الصنائع للـكاساني) .

وأما ما تحدته البهيمة ففرمه على صاحبها في نظر الشريعة الإسلامية إن كان نتيجة لإهمال أو تقصير أو إهمال ، وإلا فعملها هدر (المرجع السابق ٢٧٢ وتوابعها) . ولا يستثنى من ذلك إلا ما ذهب إليه الشافعية والشيعة الإمامية بصدد البهيمة التي يقر بها إنسان (انظر ما ذكرناه في هذا الصدد آخر ص ١١٠ و ص ١١١) .

مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء الجرمان

وقد أخذت شرائع الجرمان كذلك بمسئولية الحيوان في كثير من الجرائم وأقرت بصدده مبدأ «التخلي» على وجه يتفق أحيانا كل الاتفاق مع الطريقة التي سارت عليها شرائع اليونان والرومان ، ويختلف عنه أحيانا في أمور ثانوية لا تمس جوهر الموضوع في شيء . فمن ذلك مثلا أنه كان يجب على المالك في بعض الأحوال أن يدفع جزءاً من الغرم المقرر زيادة على البهيمة التي يسلمها للمجنى عليه (١) .

بل إن شرائع الجرمان لتشتمل على بعض مواد تنطوى على التسليم بأهلية الجماد نفسه لاحتفال المسئولية وما يترتب عليها من نتائج . فمن ذلك مثلا ما تقرره في حالة هلاك شخص أو تلف بعض أعضائه على أثر اصطدامه برحى مملوكة لشخص آخر . فانها توجب في هذه الحالة على مالك الرحى أن يسلمها إلى المجنى عليه أو إلى أسرته (على طريقة «التخلي» ، عن المجرم بتسليمه إلى الموتور Abandon noxal) أو يدفع الغرم الغرر إن أراد الاحتفاظ برحاه (٢) .

مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء الفرس

ورد في أسفار الأبهستاق (الأبهستاق أو الأهستا Avesta هي مجموعة الأسفار

(1) Fauconnet, op. cit. 55.

(2) Ibid. 58, 59.

المقدسة المنسوبة لزرادشت Zorastre والتي تقوم عليها الديانة الزرادشتية عند قدماء
الفرس (١) أن الكلب المصاب بالكلب إذا عض خروفا فقتله أو إنسانا فجرحه
قطعت أذنه اليمنى ، فإن تكرر منه ذلك قطعت أذنه اليسرى ، وفي المرة الثالثة
تقطع رجله اليمنى ، وفي الرابعة رجله اليسرى ، وفي الخامسة يستأصل ذنبه ، ويعاقب
صاحبه كذلك إن كان قد أهمل في اتخاذ ما ينبغي اتخاذه حيال كلبه من احتياطات ورقابة .
ولا يخفى ما ينطوى عليه هذا القانون ، وتنطوى عليه العقوبات التي يقررها
في صورة مراعى فيها سوابق الجاني ، من تسليم بأهلية الحيوان لاحتفال المسؤولية
الجنائية وما يترتب عليها من جزاء (٢) .

— ٩ —

مقاضاة الحيوان والجماد عند الأمم الأوروبية

قبل العصور الحديثة وفي أثنائها

كانت فرنسا أول أمة أوروبية مسيحية أخذت في هذه العصور بمبدأ مسؤولية
الحيوان ومعاقبته بجرمه أمام محاكم منظمة وبالطرق القانونية نفسها المتبعة
في مقاضاة الإنسان . وقد ظهر هذا النظام لديها في أوائل القرن الثالث عشر ،
الميلادي ، ثم ظهر في سردينيا في أواخر القرن الرابع عشر ، وفي بلجيكا أواخر
القرن الخامس عشر ، وفي هولندا وألمانيا وإيطاليا والسويد في منتصف القرن

(١) وقد شرحت هذه الكتب وسمى شرحها « زند أبتاق » أو « زند أفستا
Zend Avesta » (وزند معناها بالفارسية التفسير) ، وشرح هذا الشرح نفسه وسمى
بازند (انظر كتاب زرادشت الحكيم للأستاذ حامد عبد القادر) .

السادس عشر ، ففي إنجلترا في القرن الثامن عشر ، وظل العمل به قائما عند بعض شعوب الصقالبة حتى القرن التاسع عشر الميلادي . ويؤخذ مما كتبه بهذا الصدد الأستاذة فون أميرا (١) Von amira و دادوزيو d'Addosio (٢) و وسترمارك Westermark (٣) . وعلى الأخص مما كتبه فون أميرا ، أن التسبب في قتل إنسان كان أهم جريمة يقدم من أجلها الحيوان إلى ساحة القضاء ؛ وأن المدعى كان في الغالب النائب العمومي نفسه وأحيانا المجنى عليه ، وأن صاحب الحيوان المجرم كان في إمكانه في بعض الأحوال أن يقف الاستمرار في القضية إذا تخلى للتورين عن حيوانه ، وأن الإجراءات التي كانت تتخذ حيال الحيوان لم تكن تختلف في شيء عن الإجراءات التي تتخذ حيال المتهمين من الأناسي ، حتى لقد كان يحكم أحيانا على الحيوان بالحبس الاحتياطي عند الحاجة إلى ذلك ، وأنه في حالة إدانة الحيوان كان يحكم عليه بالإعدام وينفذ الحكم على مشهد من الجمهور بنفس الطريقة التي ينفذ بها على الآدميين ، وأن الإعدام كان يتخذ صوراً كثيرة : ففي الغالب كان يحكم بشنقه ؛ وأحيانا كان يحكم برجه أو بقطع رأسه أو بحرقه . . . وما إلى ذلك ؛ وفي بعض الأحوال كان يقطع بعض أعضائه قبل تنفيذ عقوبة الإعدام في صورة تمثل في جملتها ما فعله بالمجنى عليه (٤) .

وإن أسباب الأحكام التي كانت تصدرها المحاكم حينئذ ضد الحيوانات والنصوص الواردة بهذا الصدد في البحوث القانونية في ذلك العهد لتدل أقطع

Von Amira : Thierstrafen und Thierprocesse 1891, (١)
P.P. 543—601.

d'Addosio : Bestie delinquenti, Naples 1892. (٢)

Westermarck, op. cit. T. I. (٣)

Fauconnet, op. cit. 62. (٤)

دلالة على جدية هذه القضايا . فكثيرا ما تردد هذه الأسباب وهذه النصوص عبارات لا تختلف في شيء عن العبارات التي كانت تستخدم في جرائم بني الإنسان؛ وكثيرا ما يرد فيها : « يحكم بإعدام الحيوان تحقيقا للعدالة » ، أو « يقضى عليه بالشتق جزاء لما ارتكبه من جرم وحشي شنيع » ، ... وما إلى ذلك من العبارات الصريحة فيما نحن بصدد تقريره (١) .

ولم يحاول الباحثون تأويل هذه الأمور في صورة أخرى إلا منذ القرن السادس عشر . فقد ذهب بعضهم حيثئذ إلى أن الغرض من هذه النظم هو مجرد القضاء على ذكرى الجريمة وأخذ مالكي البهائم بالشدّة حتى لا يهملوا رقابة بهائمهم . ولكن هذه التأويلات لا تترجم في شيء عن روح النظام في أوضاعه الأولى . هذا إلى أنها لا تغير شيئا من طبيعة المسؤولية ولا من طبيعة الجزاء . فقد ذكرنا فيما سبق أن مجرد اتخاذ النظم الاجتماعية لإجراء مرسوم الحدود ضد كائن اتصل بالجرم عن طريق ما ، يعتبر تسليما بأهلية هذا الكائن لاحتمال التبعة الجنائية وتناجها ، أيا كان الغرض الأخير الذي يقصد من هذا الإجراء (٢) .

هذا ، وقد أقرت الشرائع المعمول بها في بعض الأمم الأوروبية في هذه العصور أمورا تنطوي على التسليم بأهلية الجناد نفسه لاحتمال المسؤولية الجنائية وما يترتب عليهما من جزاء . فمن ذلك أنها أجازت في بعض الأحوال ، وخاصة عندما يتعذر العثور على المجرم نفسه ، أن يصنع له تمثال أو صورة أو أي شيء يتواضع على أنه يمثل ، وينفذ في هذا الشيء العقوبة التي كان يجب توقيعهما على مرتكب

(١) Ibid 62

(٢) انظر ص ١١٣ .

الجرم (١) . ويسمى هذا النظام « بطريقة التنفيذ على الصورة Exécution en effigie » ، وقد ظل سائدا عند الأمم الأوروبية الحديثة في أثناء مرحلة طويلة تمتد من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر الميلادي (٢) .

بقايا من مسئولية الحيوان والجماد في نظمنا الحاضرة

وقد بقي في نظمنا القضائية الحاضرة رواسب كثيرة من هذا النظام . فمن ذلك مثلا ما تصدره المحاكم في بعض الجرائم من إبادة الأشياء أو الحيوانات المتصلة بالجريمة أو بالمجرم أو بمصادرتها : الأشياء أو الحيوانات التي استخدمت في الجريمة أو انصلت بها (٣) ؛ نسخ الكتب والمنشورات التي كانت موضوع الإداة ؛ مصادرة أملاك المجرم ؛ الحكم بالهدم ... وما إلى ذلك . فمع أن هذه العقوبات تمس المجرم نفسه عن طريق غير مباشر ، فهي توقع مباشرة على الأشياء غير العاقلة ، وتنفذ على الوجوه القضائية نفسها التي تنفذ بها العقوبات التي يؤخذ بها الآدميون . فهي تنطوي في صورة ما على اعتبار الحيوان والجماد أهلا لاحتمال التبعة والجزاء .

(١) قد أشرنا إلى ذلك في صدر هذا البحث عند كلامنا على الصور التي تظهر فيها مسئولية الكائن غير الإنساني ، فقد ذكرنا من بين هذه الصور صورة ينزل فيها هذا الكائن منزلة الإنسان في احتمال المسئولية والجزاء (انظر السطرين الأخيرين من صفحة ١٠٧) .

(٢) Fauconnet, 66, 172.

(٣) القاعدة في المصادرة أنها وجوبية إذا كانت الأدوات المستعملة في الجريمة غير مباح حيازتها كالمواد المخدرة ، وهي جوازية إذا كانت من المباح حيازتها كالمصا، ويدخل القرد الذي يستخدم في النقل مثلا ضمن هذه الطائفة الثانية ويرسل عادة لحديقة الحيوان .

مقاضاة الحيوان والجماد عند الشعوب البدائية

ظهر للباحثين أن انتشار هذا النظام عند الأمم المتحضرة التي ضربنا فيما سبق أمثلة لبعضها كان أوسع كثيرا من انتشاره في الشعوب البدائية كما أشرنا إلى ذلك في صدر هذا الموضوع (١). وذلك أنه لم يأخذ بهذا النظام إلا عدد قليل من الشعوب البدائية ، ولم يظهر لديها في صورة مسئولية قضائية جنائية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة كما كان شأنه عند الأمم المتحضرة السابق ذكرها ؛ وإنما ظهر في معظم أحواله في صورة إجراءات جمعية تتصل بشئون الأخذ بالثأر *Vengeance privée*

فمن ذلك ما يجرى عليه بعض عشائر السكوكيس Kukis (٢) إذا اقترس نمر واحدا من أفرادهم ؛ فإن عشيرة القتيل ترى لزاما عليها في هذه الحالة أن تقتل النمر المعتدى أو أى نمر آخر وتأكل لحمه . ولا يقل هذا الثأر وجوبا في نظر هذه العشائر عن أنواع الثأر التي تنجم عن أعمال الآدميين (٣) .

ومن ذلك أيضا ما يجرى عليه العرف في العشائر السابقة نفسها إذا مات أحد أفرادها على أثر سقوطه من شجرة ؛ فإن عشيرة القتيل ترى لزاما عليها في هذه الحالة أن تثأر لنفسها من هذه الشجرة ، بأن تحترقها من فوق الأرض وتقطعها إربا إربا وتذرو حطامها في الرياح (٤) .

(١) انظر ص ١٠٧ .

(٢) تسكن هذه العشائر في شيتاجونج Chittagong .

(٣) Macae : Account of the Kookies نقل عن Fauconnet 50,51

Ibid 52. (٤)

ومن ذلك أيضا ما يجري عليه العرف عند بعض العشائر الأسترالية في غرب فيكتوريا Les Australiens de l'Ouest de Victoria إذا قتل أحد أفراد عشيرة أخرى فردا من عشائرم ؛ فإن عشيرة القتيل تحرص في أثناء صراعها مع عشيرة الجاني على أن تحصل على السلاح الذي استخدم في القتل فتحرقه حرقا ، بينما تحتفظ بجميع ما تغنمه من خصيمها من أسلحة أخرى (١) .

ومن ذلك أيضا ما يجري عليه العرف عند عشائر الأنتيميرينا Antimerina بجزيرة مدغشقر إذ اتهم تمساح واحداً من أفرادهم . وذلك أنهم يعتقدون أن رابطة من روابط القرابة تربطهم بفصيلة التماسيح ، وأن هذه الفصيلة قد تعاهدت مع عشائرم ألا تمسها بأذى ولا تأكل لحوم أفرادها ، وأن العشائر قد أخذت على نفسها مثل ذلك العهد حيال التماسيح . فإذا نقض أحد التماسيح عهده ، فاعتدى على فرد منهم كانت العشيرة الموتورة في حل من القصاص منه . فيذهب رئيسها ، أو أحد شيوخها الحافظين لتقاليدها في حالة غيبة الرئيس ، مع وفد من رجالها ونسائها إلى شاطئ البحيرة التي ارتكب فيها الجرم . وحينئذ يأخذ رئيس الوفد في تقرير التهمة ، ويؤنب التماسيح لحث أحدهم بيمينه ، ويأمرهم أن يسدوا الجاني يارغامه على الدخول في الشبكة التي سيليقي بها في البحيرة . ثم يلقى بهذه الشبكة بعد أن يضع فيها قطعة كبيرة من لحم ثور ، ويقفل هو ومن معه راجعين إلى منازلهم . وثمة يأخذ الرجال في إعداد حبال وثيقة وأوتاد حادة ، وتأخذ النساء في غزل خيوط من الحرير . وفي صبيحة اليوم التالي يرجع الوفد إلى البحيرة يحمل رجاله حبالهم وأوتادهم وتحمل نساؤهم ما غزلته من خيوط . ثم يخرجون الشبكة فيجدون بها لا محالة أحد التماسيح . فيعتقدون أنه هو الذي

ارتكب الجرم ، وأن عشيرته هي التي أسلمته ، وخلعته من ذمتها ، وتبرأت من جريمته ، وأباححت لبني الإنسان القصاص منه . فلا يكاد يتجاوز سطح الماء حتى يستقبله أفراد الوفد بهتافات السخرية الازدراء ، ويسحبونه على وجهه حتى يبلغوا به متسعا من الفضاء ، فينقض عليه الرجال ويشدون وثاقه بحبالهم . وحينئذ يشرع القاضي في تلاوة الاتهام ، ويبدى شديد أسفه لاضطراره إلى عقوبة أحد أقاربه ، ثم ينطق بحكم الإعدام . فيندفع الرجال نحو التمساح فرحين مبتهجين ، يأخذون في تمزيق جسمه بالآوتاد الحادة التي أعدها لذلك ، وما هي إلا ثوان أو دقائق حتى يصبح جثة هامدة . غير أنه لا يكاد يلفظ النفس الأخير حتى يتغير المنظر ، فيتملك الحزن والأسى جميع أفراد الوفد ، وتدفق عبراتهم ، ويشتد نحيب النساء ، ويعلو صراخهن وعويلهن ، ثم يتقدمن نحو التمساح ، نائرات الشعور ويكفنه بخيوط الحرير التي أعددها لهذا الغرض . ثم يحمل إلى مقبره الأخير مشيعا بالعبات التي تشيع بها الأسرة من تفقده من أفرادها الأعزاء ، ويقام على القبر ضريح يشار فيه بحجر مستقيم إلى موضع رأس الفقيد (١) .

* * *

وقد نشر في جريدة الأهرام الصادرة يوم ٢٨ / ٨ / ١٩٥٦ أن أحد القضاة قد زار قرية من قرى أوغندا ، فانهاالت عليه الشكاوى من أن هناك فيلا شقيا مبتور الذيل ينشر الرعب والفزع في المنطقة . فذهب القاضي إلى حيث كان الفيل في مرعى على بعد ٢٠٠ يارده من كوخ عمدة القرية . وعقد القاضي المحكمة خلف الكوخ حيث استمع إلى شهادة الشهود وثبت لديه بعض الجرائم التي ارتكبها الفيل ، كتحتطيم العجلات والآلات وقوارب الصيد وإصابة بعض سكان القرية .

(1) V. Van Gennep, Tabou et Totemisme à Madagascar, cité par Fauconnet 51-53.

فحكم القاضي بإعدامه وعين لتنفيذ الحكم حارس المرعى نفسه الذى عاجل
الفيل برصاصة أصابته فى رأسه فصرعته فى الحال .

* * *

هذا ، ويمكن أن يعد من هذا الباب تقديم الحيوان والنبات قربانا للتكفير
عن ذنب ارتكبه فرد أو مجموعة من الأفراد ، وما جرى عليه العمل فى بعض
الديانات من إحلال ذبيح أو ذبائح محل إنسان وجب تقديمه أضحية أو كفارة ...
وما إلى ذلك (١) . فالكائن غير الإنسانى ، كما أشرنا إلى ذلك فى صدر هذا
الموضوع (٢) ، وكما سنذكره عند كلامنا على المسؤولية بالانتقال (٣) . تنتقل إليه
فى هذه الأحوال مسؤولية الأناسى الذين حل محلهم أو قدم للتكفير عن جرائمهم ،
وما يجرى عليه من ذبيح أو خنق أو حرق أو تصليب أو تقطيع أو تحطيم
أو إغراق فى مياه الأنهار أو إطلاق فى الصحراء . . . يمثل فى صورة ما ،
ما تودى إليه هذه المسؤولية من جزاء . فنحن إذن بصدد نظام ينطوى على
التسليم بأهلية الحيوان والنبات فى بعض الأحوال لاحتمال المسؤولية وما يترتب
عليها من عقوبة .

أهم مراجع الفصل

مذكورة فى التعليقات

(١) انظر صفحات ٩٢ — ٩٤ .

(٢) انظر آخر ص ١٠٧ .

(٣) انظر الفصل الثالث من هذا الباب صفحة ١٣٧ وتوابعها .

الفصل الثاني

مؤاخذة الفرد بأعمال الخطأ

أقر هذا النوع من المسؤولية طائفة كبيرة من الأمم المتحضرة وغيرها في مختلف العصور ، وخاصة قدماء العبريين والصينيين واليونان والرومان ، وأقرته الشريعة الإسلامية نفسها في بعض الأمور ، وأخذت به جميع الشعوب التي تسير في بعض الجرائم ، وخاصة القتل ، على قاعدة الأخذ بالتأثر . ولا تزال له آثار كثيرة في نظمنا القضائية الحاضرة .

— ١ —

مؤاخذة الفرد بأعمال الخطأ في شريعة اليهود

فع أن شريعة اليهود تقرر أن الفرد لا يسأل عما يصدر عن غير قصد منه ، فإنها تخرج عن هذه القاعدة في بعض الجرائم . فمن ذلك ما تذهب إليه بصدد القتل الخطأ ، وهو ما يحدث عن غير قصد ولا ينطوي على شبهة قصد ولا إهمال . وقد ضرب له سفر التثنية مثالا بصديقين ذهبا يختطبان فهوى أحدهما بفأسه على شجرة ليحتشها ، فأفلتت حديدة الفأس من مقبضها الخشبي ، وأصابت الآخر فقتلته (١) . وذلك أن الشريعة اليهودية توجب على القاتل في هذه الحالة أن يلجأ من فوره إلى بلد حرام ليحتمى به حتى لا يناله أذى من أولياء الدم (٢) . وتصرح

(١) فقرة ٥ من الإصحاح التاسع عشر من سفر التثنية .

(٢) فقرات ١ — ١١ من الإصحاح التاسع عشر من سفر التثنية .

نصوص أخرى ورد فيها هذا الحكم أن القاتل إذا لم يلجأ إلى بلد حرام ، أو خرج منه قبل انقضاء مدة معينة ، جاز لأولياء الدم قتله ، ويذهب في هذه الحالة دمه هدراً (١) . وغنى عن البيان أن القضاء عليه بالبقاء في بلد حرام وإطلال دمه (٢) في حالة عدم التجائه إليه أو في حالة خروجه منه قبل مدة معينة ، ينطويان على عقوبتين صريحتين : إحداها عقوبة عاجلة بالنفي مدة ما في بلد خاص ؛ وثانيتهما عقوبة تهديدية متوقعة في حالة عدم الإذعان للعقوبة الأولى . وفي هذا إقرار صريح بمسؤولية الفرد عن عمل صدر عن غير قصد منه .

— ٢ —

مواخظة الفرد بأعمال الخطأ
في الشريعة الصينية القديمة

وتقرر الشريعة الصينية القديمة هذه المسؤولية في طائفتين من الجرائم : إحداها انتهاك حرمة الأشياء المقدسة ؛ وثانيتهما حوادث القتل والجروح . فتوقع هذه الشريعة عقوبات تتردد بين الإعدام والجلد والنفي أو تجمع بين أكثر من نوع منها في جرائم الاعتداء على حرمة الأشياء المقدسة ، سواء أحدث هذا الاعتداء عن قصد أم عن غير قصد ، وإن كانت العقوبة في العمل غير المقصود أخف غالباً من عقوبة العمل المقصود (٢) . وتوقع كذلك عقوبتي الجلد والنفي (مائة جلدة

(١) يذكر ذلك صراحة سفر المدد (فقرات ٢٢ — ٢٩ من إصحاح ٣٠) ويحدد المدة التي لا يصح له الخروج قبلها بموت الرئيس الديني الأكبر ; *souverain sacrificateur* grand prêtre . فإن خرج القاتل قبلها جاز قتله وذهب دمه هدراً . أما إذا قضى هذه المدة كلها في بلد حرام فإنه لا يصح قتله بعد ذلك .

(٢) ظل الدم من باب قتل ذئب هدراً ، وظله السلطان وأظله أبطله وجمعه هدراً . ومن ذلك قول الشاعر :

وما مات مناسيد حتف أنفسه ولا ظل منا حيث كان قتيل

(3) Fauconnet 129, 130.

(م — ٩ غرائب النظم)

والنفي إلى مكان تبعد ثلاثة آلاف ليا Léas) على الولد الذي يقتل خطأ أحد أبويه أو أجداده وعلى العبد الذي يقتل سيده خطأ ، وعقوبتي الجلد والحبس (مائة جلدة وحبس ثلاثة سنين مع الأشغال الشاقة) على الولد الذي يجرح خطأ أحد أبويه ، وعقوبة مالية تتمثل في دية مالية تدفع إلى الأسرة الموتورة في جميع جرائم القتل الخطأ التي تقع على غير الآباء والأجداد والاسياد (١) . ويعلق الشرح الرسمي على المواد المتعلقة بالآباء بقوله : « إن كل ما يحدث من الأولاد نحو آبائهم يجب أن يحاط بسياج من الإجلال والتبجيل ، ولا يصح أن يكون في ذلك خطأ أو مصادفه (٢) ، . . »

— ٣ —

مؤاخذة الفرد بأعمال الخطأ
في الشرائع اليونانية القديمة

وتعاقب الشرائع اليونانية القديمة على كثير من أنواع القتل الخطأ ، وبخاصة ما كان ناجماً منها عن إهمال . فقد ورد في قصائد هوميروس ما يدل على أن القتل الخطأ كان يحكم على مقترفة بالقتل أو بالنفي إلى بلد بعيد عن بلده . فعندما قتل باتروكل Patrocle ، وهو لم يتجاوز بعد دور الطفولة ، طفلاً آخر من زملائه بدون قصد ، قضى عليه أبوه أن يعيش في بلد أجنبي (٣) . وعندما قتل أوليس أنتيتوس Antinoos حاول أولياء الدم أن يقتلوه قصاصاً مع يقيينهم أن القتل قد حدث خطأ عن غير قصد (٤) . وعلى هذا السنن كانت تجري نظم أثينا في عصورها التاريخية . فالقتل الخطأ كان يؤدي إلى نفي القاتل إلى بلد بعيد عن بلده لمدة معينة ، ويوجب عليه بعد عودته إلى بلده بعض طقوس دينية للتكفير

(1) Ibid. 130.

(2) Ibid. 130.

(3) Iliad, XXII, 85—88; Fauchnet, 109.

(4) Odyssé XXII, 27 - 32; Fauconnet 109.

عن خطيئته (١). ويظهر أن الاثنين كانوا جد حرصين على تطبيق شرائعهم بهذا الصدد ، حتى لقد أنشؤا محاكم خاصة للفصل في هذا النوع من الجرائم وتوقيع عقوباته .

Lee Ephètes (Heliastes) siégeant auprès de Palladion (٢)

— ٤ —

مؤاخذه الفرد بأعمال الخطأ

في القانون الروماني

وفي جميع مراحل الشريعة الرومانية القديمة ، توجد آثار كثيرة لهذا النوع من المسؤولية . فالقوانين المنسوبة لنوما Numa (قبل عصورهم التاريخية) وشريعة الألواح الاثني عشر نفسها Loi des XII Tables (وهي أساس التشريع عند الرومان في عصورهم التاريخية القديمة) توجب في القتل الخطأ دية تدفع إلى عصابة القتيل (٣) . وتقرر كذلك شريعة الألواح الاثني عشر أنواعا من الأرش (٤) تدفع في حالات الاعتداء على أعضاء الجسم وفي حالات الجروح ، بدون تفرقة بين أن يكون ذلك قد حدث عن قصد أو عن غير قصد (٥) .

— ٥ —

مؤاخذه الفرد بأعمال الخطأ

في الشريعة الإسلامية

ومع أن الشريعة الإسلامية تقرر أن الفرد لا يعاقب إلا على ما يحدثه عن

(1) Fauconnet 130, 131.

(2) Ibid. 110.

(٣) عصابة القتيل أقرباؤه من ناحية الذكور Agravats . وتقدر شريعة الألواح الاثني عشر الدية في هذه الحالة بكبش من الغنم . غير أنها ليست صريحة في تسمية ذلك دية Ibid 112.

(٤) أرش الجراحة ديتها والجمع أروش مثل فلس وفلوس . ويطلقه الفقهاء على التعويض

الذي يدفع في حالة الاعتداء على ما دون النفس .

Ibid. 113. (٥)

قصد ووارادة ، وأنه ، قد رفع عن أمة محمد الخطأ والنسيان وما استكروها عليه (١) ، فإنها تخرج عن هذه القاعدة بصدد القتل ، فتعاقب على نوعين من القتل غير المقصود : أحدهما ما يسميه الفقهاء ، القتل الخطأ ، ؛ وثانيهما ما يسمونه ، القتل الشبيه بالخطأ ، أو ، الذي هو في معنى الخطأ ، .

أما ، القتل الخطأ فهو الذي ينجم عفوا في صورة مباشرة عن عمل قد حدث عن قصد : كأن يرمى إنسان هدفا أو صيدا فينحرف السهم فيصيب آدميا فيقتله ؛ أو كأن يرمى شيئا يظنه صيدا فإذا هو آدمي . وهذا النوع توجب فيه الشريعة الإسلامية على القاتل أن يدفع الدية إلى أهل القتل (٢) ، وأن يكفر عن خطئه بتحرير رقبة مؤمنة أي بعق رقيق مؤمن ، أو بصيام شهرين متتابعين عند عدم ملكية القاتل لعبد وعدم قدرته المالية على شراء عبد وتحريره ؛ ويحرم بسببه القاتل من ميراث القتل ومن وصيته إن كان مستحقا لأحدهما ، كما يحرم ذلك مرتكب القتل عمدا . قال تعالى : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ، إلا أن يصدقوا ، فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم يفتنكم ويذنبهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين ، توبة من الله ، وكان الله عليما حكيما (٣) » .

ولا يفرق الإسلام بين أن يكون القتل رجلا أو امرأة ، بالغيا أو صبيا ، عاقلا أو مجنونا ، مسلما أو ذميا أو حربيا مستأمنا (أي من الأعداء) ولكن منح الأمان وسمح بإقامته في دار الإسلام (٤) . فالإسلام يحترم الحياة الإنسانية

(١) نص الحديث : « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه » .

(٢) الدية تعويض مالي يختلف مبلغه باختلاف نوع القتل ويسلم إلى أسرته ، وهي تجب على القاتل مبدئيا ، ولكن تحتملها عنه عاقلته ، أي عصبته . انظر في تفصيل ذلك كتب الفقه .

(٣) آية ٩٢ من سورة النساء .

(٤) أما الحربى غير المستأمن ، أى من الأعداء ولم يمنح الأمان ولم يسمح بإقامته في دار الإسلام فلا دية فيه ولا كفارة .

على الإطلاق بقطع النظر عن جنس القاتل وعقله ودينه (١) . بل إن الإسلام أشد حرصه على احترام الحياة لا يفرق بين أن يكون القاتل نفسه مسلماً أو كافراً ، عاقلاً أو مجنوناً ، بالغاً أو صبيّاً . فتؤخذ الدية في القتل الخطأ من مال القاتل حتى لو كان كافراً أو صبيّاً (٢) .

وقد علل فقهاء الإسلام هذه الأحكام بما لا يدع مجالاً للشك في أنهم ينظرون إلى القتل الخطأ نظرهم إلى جرم يستاهل العقاب . وإليك مثلاً فيما يذكره السكاساني الملقب بملك العلماء في كتابه الشهير في مذهب أبي حنيفة ، وهو بدائع الصنائع ، في تبرير الكفارة في هذا القتل إذ يقول : « لأن فعل الخطأ جناية ، والله تعالى المؤاخذة عليه بطريق العدل ، لأنه مقدور الامتناع بالتكلف والجهد (أى باتخاذ الحيلة والحذر ، فارتكابه ينطوى على إهمال من بعض الوجوه) . وإذا كان جناية فلا بد لها من التكفير والتوبة . فجعل تحرير العبد في القتل الخطأ بمنزلة التوبة الحقيقية في غيره من الجنايات ، وما يذكره في تبرير حرمان القاتل من ميراث القاتل ووصيته إن كان مستحقاً لأحدهما ، إذ يقول . « لأنه وجد القتل مباشرة بغير حق ... ولأن قتل الخطأ جناية جائزة المؤاخذة عليها (٣) . وإليك مثلاً آخر فيما يذكره صاحب الهداية في تبرير الجزاءات المترتبة على القتل الخطأ إذ يقول . « إن القتل الخطأ في نفسه لا يعرى عن الإثم من

(١) غير أنه تجب الكفارة فقط عند أبي حنيفة إذا كان القاتل قد أسلم في دار الحرب ولم يهاجر بعد إلى دار الإسلام ، لقوله تعالى : « فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة » . وذهب الشافعي إلى وجوب الدية أيضاً في هذه الحالة (انظر التفصيل في كتب الفقه ، وانظر في مذهب أبي حنيفة : « بدائع الصنائع » . للسكاساني ، الجزء السابع صفحتي ٢٥٠ ، ٢٥١) .

(٢) تؤخذ الدية فقط إذا كان القاتل كافراً أو صبيّاً أو مجنوناً ، ولا تجب الكفارة على غير المسلم ولا على المجنون ولا على الصبي ؛ لأن الكفار عباد ، والكافرون والمجنون والصبي غير مكلفين بالعبادات (انظر تفصيل ذلك في بدائع الصنائع للسكاساني الجزء السابع ص ٢٥٢)

(٣) البدائع ، الجزء السابع ، صفحة ٢٥٢ .

حيث ترك العزيمة والمبالغة في التثبيت في حالة الرمي ، إذ شرع الكفارة يؤذن باعتبار هذا المعنى . ويحرم من الميراث لأن فيه إثمًا فيصح تعليق الحرمان به (١) .
وأما القتل الشبيه بالخطأ فله نوعان :

(أحدهما) ما يصفه الفقهاء بأنه شبيه بالخطأ من جميع الوجوه . وهو الذي ينجم بشكل مباشر عن عمل لم يحدث عن قصد . كأن ينقلب النائم على إنسان فيقتله بثقله ، أو يسقط إنسان من سطح على قاعد فيميته ، أو يمشى إنسان حاملاً سيفاً أو حجراً فيسقط ما يحمله عفواً على إنسان فيودي بحياة من سقط عليه ، أو يسير في الطريق راكباً دابة فتطأ إنساناً فتقتله . وعلى هذا النوع ترتب جميع النتائج المترتبة على القتل الخطأ من وجوب الدية والكفارة وحرمان القاتل من ميراث القتل ومن وصيته إن كان مستحقاً لأحدهما (٢) .

(وثانيهما) ما يصفه الفقهاء بأنه شبيه بالخطأ من بعض الوجوه ، وهو الذي ينجم في صورة غير مباشرة عن عمل ما : كأن يحفر شخص بئراً في الطريق العام أو في المسجد فيتردى فيها شخص فيهلك (٣) . وهذا النوع تجب فيه الدية فقط دون الكفارة (٤) .

* * *

ومن أنواع القتل بالتسبب موت شخص في الزحام نتيجة لضغط الجماهير عليه . فقد ذهبت طائفة من فقهاء المسلمين إلى وجوب ديته على جميع من حضر به

(١) انظر الهداية والميداني على القدوري في باب الجنایات في القسم الخاص بالقتل الخطأ .

(٢) انظر البدائع ، الجزء السابع ، صفحات ٢٧١ — ٢٧٤ .

(٣) إن كان قد حفر هذه البئر في ملكه أو في مفازة (صحراء) لا يكون مسئولا عن عسى أن يتردى فيها قيموت ، لأن عمله لا ينطوي على إهمال ولا على تجاوز الحدود حقوقه المشروعة (انظر التفاصيل في كتب الفقه ، وما ذكرناه هو مذهب أبي حنيفة) .

(٤) يضمن الدية من حفر البئر ، ولكن تحتماها عنه عاقلته وتسلمها إلى أهل القتل كما في الأنواع السابقة . انظر الجزء السابع من البدائع صفحة ٢٧٤ وتوابها .

وذهب الشافعي إلى وجوب دية على من يدعى عليه ولى الدم ويخلف أنه هو الذى تسبب في قتله (١) .

* * *

ومن أنواع القتل بالتسبب في نظر الإسلام كذلك أن يموت إنسان جوعا في بلد إسلامي . فقد ذهب طائفة من فقهاء المسلمين على رأسها العلامة ابن حزم إلى مسئولية البلد الذى يموت أحد أفراد جوعا ، فيؤدى أهله جميعا الدية متضامنين كأنهم شركاء في موته . وذلك لأن الإسلام يوجب على أهل كل حي وبلد أن يعيش بعضهم مع بعض في حالة تكافل وتعاقد ، يرق غنيهم لفقيرهم ، ويسد شبعانهم حاجة جائعهم ، ويعطف كل جار على جاره . وقد أوصى القرآن في أكثر من موضع بالجار القريب والجار البعيد ، فقال تعالى : « واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب (٢) » . وأوصى عليه الصلاة والسلام بالجار في أكثر من حديث . فمن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « ليس منا من بات شبعان وجاره جائع » . ولا يفرق الإسلام بين المسلم وغير المسلم في ذلك . فقد روى أن رجلا كان عند عبد الله بن عباس ، و غلام له يذبح شاة ، فقال ابن عباس : « يا غلام لا تنس جارنا اليهودي » ، ثم عاد فكررهما ثانية وثالثة : فقال له الرجل : « كم تقول ذلك يا ابن عباس ؟ » ، فقال : « والله إن رسول الله صلى الله عليه وسلم مازال يوصينا بالجار حتى ظننت أنه سيورثه » ، أى سيجعل له نصيبا مما نترك

(١) انظر صحيح البخاري في باب : « إدامات أحد في الزحام » وانظر ما ذكره السندي في تعليقه على الحديث الوارد في هذا الباب . وهو الخاص بموت اليمان أبي حذيفة في الزحام يوم أحد (الجزء الرابع صفحة ١١٧ ، طبعة عبد الرحمن محمد سنة ١٣٤٣ هـ) .

(٢) آية ٣٦ من سورة النساء .

بعد وفاتنا . وحدث أن مر عمر بباب قوم وعليه سائل يسأل ، وكان شيخا
ضريرا ، فضرب عمر عضده ، وقال : من أى أهل الكتاب أنت ؟ فقال يهودى .
فأخذ عمر بيده وذهب إلى منزله وأعطاه بما وجدته ، ثم أرسل به إلى خازن بيت
المال ، وقال له : « انظر هذا وضرباه ، فوالله ما أنصفناه إذ أخذنا منه الجزية
وهو شاب وتركناه يتسول وهو شيخ ! إنما الصدقات للفقراء والمساكين ، وهذا
من المساكين من أهل الكتاب ، وأجرى له رزقا دائما فى بيت المال .

فلا جرم إذن أن يعد موت إنسان جوعا فى بلد إسلامى أقطع دليل على
تقصير أهله فيما فرضه عليهم دينهم من واجب التواصى بالخير والإحسان واحترام
الحياة الإنسانية ، ولا غرابة إذن فيما يذهب إليه بعض فقهاء المسلمين من وجوب
الدية على أهل هذا البلد متضامنين ، جزاء لهم عما أدى إليه تقصيرهم .

اهم مراجع الفصل

مذكورة فى التعليقات

الفصل الثالث

مؤاخذه الفرد بأعمال لم تصدر عنه

المسئولية بالملابسة والمسئولية بالانتقال

ينتظم هذا النوع طائفتين متميزتين من المسئولية :

(أولاهما) مسئولية السكان عن أمر لم يقصده ولم يصدر عنه وإنما يلابسه في صورة ما . ويمكن أن يطلق على هذه الطائفة اسم « المسئولية بالملابسة » ،
(وثانيتهما) مسئولية السكان عن أمر لم يقصده ولم يصدر عنه ولم يلابسه ، وإنما انتقل إليه وزره من كائن آخر . ويمكن أن يطلق على هذه الطائفة اسم « المسئولية بالانتقال » .

— ١ —

المسئولية بالملابسة

فأما المسئولية بالملابسة فقد أخذت بها شرائع كثيرة ، وخاصة الشرائع التي تقر نظام « التابو ، tabou » أو اللامساس ، وهو نظام يحيط طائفة من الأشخاص والحيوانات والأشياء بسياج ديني من القدسية والجلال ، أو يتخيلها في صورة مهينة من النجاسة والرجس ، ويحرم في كلتا الحالتين لمسها والاقتراب منها ، صيانة لها من العبث إن كانت من الأشياء الجليلة كالملوك وأثاث المعابد والحيوانان والأشياء المقدسة ، أو وقاية للناس أن ينتقل إليهم شيء من

رجسها إن كانت من الأشياء الشريرة أو المهيمنة ، كما يذهب إليه بعض الشرائع
بصدد جثث الموتى وبعض الأناسى والحيوانات والنباتات والأشياء . وترى
الأمم التي تسير على هذا النظام أنه لا فرق بين أن يلبس الشخص هذه الأشياء
أو تمسه هي أو يتفق وجودها على مقربة منه . فكل ذلك يجعل الفرد ملتبساً
بجرم كبير ، ويهدده بويلات وعقوبات دنيوية وأخروية ، لا ينجيه منها إلا التكفير
عما أحدثه أو قام به أثره . وهذا التكفير يختلف أنواعه باختلاف الأحوال :
فأحياناً لا يعدو الاستغفار أو ترتيل بعض الأوراد أو أداء بعض العبادات ؛
وأحياناً يشتد فيوجب التعذيب أو النفي أو تقطيع بعض أعضاء الجسم ؛ وقد يبلغ
أقصى حدود العقوبة فيقتضى الإعدام أو التضحية الاختيارية بالنفس . وفي
أسفار الأوستا أو الأفستا Avesta (وهي الكتب المقدسة للديانة الزرادشتية عند
قدماء الفرس) أمثلة كثيرة لهذا النوع الغريب من المسؤولية . فمن ذلك ما تذهب
إليه بصدد الجرائم المتعلقة بملامسة جثث الميت أو قربانها (١) . فهي تقرر مثلاً
أنه إذا مات شخص وكان جالساً بجواره وقت موته شخص آخر ، فإن هذا
الشخص الآخر يصبح ملتبساً بجريمة « ملامسة الميت » ، (على الرغم من أنه لم
يقصد هذا اللمس ولا أحدثه) ، ويجب عليه أن يولى مسرعاً حتى يصادف في طريقه
أول رجل حي فيقف على بعد منه ويطلب بصوت مرتفع أن يطهره من خطيئته ،
بعد أن يظهره على بحمل ما حدث له ، فيخاطبه قائلاً : « إننى قد لمست ميتاً لا حراك
به ولا قدرة له على التفكير ولا على النطق والتمس منك أن تطهرنى » (٢) .

(١) قربه بالكسر قرباناً : دنا منه أو الصاح .

(٢) الحقيقة أنه في المثال الذى نحن بصدده ، لم يلمس المسئول الميت ، وإنما لمست جثة
الميت أو وجد الميت بجواره . ولكن العبارة المذكورة هي الصيغة التي تنص عليها أسفار
الأوستا ، ويجب أن نقولها الملبس لهذا الجرم في جميع الأحوال .

وقد مر بنا في الفصل الأول من هذا الباب أمثلة أخرى كثيرة لهذا النوع من المسؤولية. فمن ذلك ما ذهب إليه بعض الشرائع في عقوبة البهيمه التي يقربها لإنسان (١). فمن الواضح أن البهيمه في هذه الحالة لم تقصد الجرم ولا أحدثته ، وإنما لا بسببها الجرم . ومن هذا الباب كذلك ما يذهب إليه بعض فقهاء المسلمين بصدد مسؤولية الشخص إذا كان جالسا في مكان لا يصح له الجلوس فيه فسقط على رأسه شخص فمات الساقط (٢). فهم يجعلون الموت في هذه الحالة من قبيل القتل ، الشبيه بالخطأ من بعض الوجوه ، (٣). ويوجبون فيه دية القتل على الشخص الجالس (٤). وغنى عن البيان أن هذا الشخص لم يقصد العمل ولم يحدثه ، وإنما لا بسبب الحدث في صورة ما (٥).

(١) انظر صفحات ١٠٩ — ١١٢ .

(٢) إذا كان جالسا في ملكه أو في مكان لا يكون قعوده فيه جناية فإنه لا يسأل مطلقا عما يتسبب عن قعوده هذا .

(٣) انظر ص ١٣٤ .

(٤) يضمونها مبدئيا الشخص الجالس . ولكن تحتملها عنه عاقته وتسلمها إلى أهل القتل . وما ذكرناه هنا هو مذهب أبي حنيفة (انظر الجزء السابع من البدائم ٢٧١ ، ٢٧٢) .

(٥) يمكن أن يعد من هذا الباب أيضا بعض مسؤوليات تنشأ عن عمل لم يقصده الفرد ولم يحدثه ، ويترتب عليها بطلان العبادة أو نقض الوضوء أو وجوب التكفير ... وهلم جرا . فمن ذلك مثلا ما يذهب إليه بعض فقهاء المسلمين من أن المرأة إذا لمست رجلا انتقض وضوؤه ؛ وما يذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل من أن المصلي إذا مر أمامه كلب أسود بهيم بطلت صلاته ؛ وفي ذلك يقول البهتوني . « وتبطل الصلاة بمرور كلب أسود بهيم ، أي لالون فيه سوى السواد ، إذا مر بين المصلي وسترته أو بين يديه قريبا من ثلاثة أذرع فأقل من قدميه أن لم تكن ستره . وخص الكلب الأسود لأنه شيطان » (انظر الروض المربع شرح زاد المستقنع لمصنوعه بن يونس البهتوني الحنبلي ، جزء ثان ، ص ٦ ، طبعه الحشاش سنة ١٩٢٤ ، على هامش نيل المسارب في شرح دليل الطالب في مذهب ابن حنبل) .

المسئولية بالانتقال

وأما المسئولية بالانتقال ، فتختلف اختلافا جوهريا عن جميع الأنواع السابقة . ففي هذه الأنواع تقع المسئولية على كائن أحدث الجرم بدون أن يقصده ، أو لم يقصده ولم يحدثه ولكن لابس في صورة ما ؛ على حين أن المسئولية بالانتقال ، تقع فيها التبعة على كائن لم يقصد الجرم ولا أحدثه ولا لابس في أية صورة ، وإنما انتقل إليه وزره من كائن آخر .

وتبدو هذه المسئولية في صور كثيرة : فأحيانا كانت تقع المسئولية أولا وبالذات على الشخص الأول ، الأصيل ، ، ولا تنتقل إلى الشخص الثاني إلا في أحوال خاصة ؛ وأحيانا كانت تقع كذلك أولا وبالذات على الأصيل ولكن تنتقل حتما إلى الدخيل في جميع الأحوال ؛ وأحيانا كانت تقع ابتداء على الأصيل والدخيل معا فيعتبران من مبدأ الأمر محتملين لمسئولية متحدة أو مختلفة في نوعها ؛ وأحيانا كانت تقع على الأصيل ثم يعنى منها بمجرد انتقالها إلى الدخيل ، فيصبح الدخيل وحده هو المسئول ؛ وأحيانا كانت تقع من مبدأ الأمر على الدخيل وحده ولا يعتبر الأصيل مسئولا مطلقا .

والأسباب التي يعتمد عليها انتقال المسئولية من الأصيل إلى الدخيل ترجع كذلك إلى عدة أسباب : فأحيانا يكون السبب في هذا الانتقال هو مجرد ارتباط الدخيل بالأصيل برابطة من روابط القرابة أو المصاحبة أو المجاورة أو المشابهة... وما إلى ذلك ؛ وأحيانا يكون ثمة مع هذا السبب أسباب أخرى تتعلق بأخلاق الدخيل أو سلوكه أو صفاته... وهلم جرا .

وما يقوم به الأصيل من توصيل ، للمسئولية ، يمكن أن يقوم به الدخيل نفسه في بعض الأحوال : فينتقل المسئولية إلى ثالث ، وينقلها هذا إلى رابع ، والرابع إلى خامس ، ... وهكذا دواليك .

ولتوضيح جميع الحقائق السابقة سنذكر فيما يلي ما ذهبنا إليه بضدد هذا النوع من المسؤولية شرائع قدماء الفرس والهند والآشوريين وبعض الشرائع الحديثة ، وما له من مظاهر في الديانات ونظم الأخلاق .

فقد أقرت أسفار « الأثستيا » ، (وهى أساس الديانة الزرادشتية عند قدماء الفرس) مبدأ « المسؤولية بالانتقال » ، فى حالات كثيرة من أهمها الحالات المتعلقة بقربان جثث الموتى . فقد ورد فيها أنه إذا مات شخص بين جماعة متلاصقين فإنه لإثم الملامسة لجثة الميت لا يقتصر على المجاور له مباشرة فحسب (وقوع هذا الإثم على المجاور مباشرة يعد من المسؤولية بالملابسة كما تقدم بيان ذلك)^(١) وإنما ينتقل إلى عدة أفراد من المجتمعين : فإن كان الميت من رجال الدين انتقل لإثم الملابسة من المجاور له مباشرة إلى تسعة الأشخاص الذين يلونه ، وإن كان من رجال الحرب انتقل من المجاور له إلى ثمانية الأشخاص الذين يلونه ، وإن كان مزارعا انتقل من المجاور له إلى سبعة الأشخاص الذين يلونه . وورد فيها كذلك أن المتلبس بهذا الإثم عن طريق الملامسة المباشرة أو عن طريق الانتقال يجب عليه أن يولى مسرعا حتى يصادف فى طريقه أول رجل حى ، فيقف على بعد منه ، ويطلب إليه بصوت مرتفع أن يطهره من خطيئته بالصيغة التى سبقت الإشارة إليها^(٢) ، فإن قام بأجراءات التطهير الممهودة فيها ونعمت ، وإن رفض تطهيره انتقل إليه هو ثلث الجرم ، وفى هذه الحالة يجب على الأصيل أن يوالى سعيه حتى يصادف رجلا آخر فيطلب إليه ما طلبه إلى الأول ، فإن رفض تطهيره انتقل إليه نصف الباقي من الإثم (ثلث مجموع الإثم) ، ثم يغادره إلى ثالث ، فإن رفض الثالث تطهيره انتقل إليه جميع ما بقى من الإثم (الثلث الباقي)^(٣) .

(١) انظر ص ١٣٨ .

(٢) انظر آخر صفحة ١٢٨ .

(٣) Fauconnet 159, 160 .

وتتص قوانین مانو Manou (المشرع الهندي الشهير في الديانة البرهمانية) على أمور كثيرة من هذا القبيل. فمن ذلك أنها تقرر أن الزواج المحرم يقع إثمه على جميع الأولاد الذين يحيئون منه كما يقع على الزوجين نفسيهما؛ وأنه إذا عقد شخص زواجا لا كفاءة فيه بين الزوجين (١) أو أهمل رسما من رسوم الدين، أو لم يدرس أسفار الشيدا Vedas (وهي الأسفار المقدسة للديانة البرهمية) أو أهان أحد أفراد البرهمانيين (طبقة رجال الدين في الديانة البرهمية) (٢)، فإن جرم هذه الأعمال يقع على المجرم وينتقل منه إلى جميع أفراد أسرته؛ وأن شاهد الزور يعاقب بجرمه في نار جهنم خمسة أو عشرة أو مائة أو ألف من أقربائه تبعا لخطورة شهادته ومبلغ ما يترتب عليها من الإضرار بالغير؛ وأن الرجل الخليع Exclu de sa caste (وهو الذي تبرأ منه طبقته وتخلعه من ذمتها لعمل ارتكبه) إذا عاشره رجل آخر، أو قدم ضحية عنه، أو علمه، أو صاهره، أو شاركه في ركوب عربته أو طعامه... فإن هذا الرجل الآخر يصبح هو نفسه خليعا؛ وأن من يقتل برهمانيا (أحد رجال الدين) ينتقل جرمه إلى كل من يؤاكله؛ وأن المرأة التي تخون أمانة زوجها ينتقل جرمها إلى زوجها نفسه؛ وأنه إذا قرب (٣) رجل من طبقة راقية امرأة منبوذة (طبقة المنبوذين هي أخط الطبقات في الديانة البرهمية) ثم دعى إلى مأدبة مأتمية انتقل إليه ما ارتكبه أصحاب هذه المأدبة من معاص وسيئات؛ وأن الحاكم إذا لم يعاقب سارقا معترفا بالسرقه ينتقل إليه جرمه كاملا؛ وأن الملك الذي لا يحمي أفراد شعبه ينتقل إليه سدس خطاياهم جميعا، والذي يحميهم ينتقل إليه سدس حسناتهم جميعا (٤). وتشتمل كذلك

(١) انظر تفصيل ذلك في كتابنا «الأسرة والمجتمع» الطبعة الرابعة ص ٣٢.

(٢) انظر هذه الطبقات في كتابنا «الأسرة والمجتمع» الطبعة الرابعة ص ٣٢.

(٣) قرب الرجل المرأة قربانا كناية عن الجماع.

(٤) Fauconnet 163—165.

قوانين حمورابي (المشرع الآشوري الشهير) على أمثلة كثيرة للمسئولية بالانتقال. فمن ذلك ما تذهب إليه بصدد جريمة الإجهاض وخطأ المهندسين في تصميم المنازل : فإذا ضرب رجل امرأة فأجهضها عوقب بغرامة مالية (١) ، إن لم يؤد عمله إلى موت المرأة ، فإن أدى إلى ذلك وقع القصاص على ابنة المجرم لا على المجرم نفسه ؛ وإذا أخطأ مهندس معماري في تصميم منزل فتقوض المنزل وهلك صاحبه وجب قتل المهندس نفسه ، وإن كان إذا هلك ابن صاحب المنزل وقع القصاص على ابن المهندس (٢) .

وقد اشتمل قانون الفلاح ، الذي أصدره محمد علي باشا في شعبان سنة ١٢٤٥ هـ ، لتوطيد أركان الأمن في الريف المصري على كثير من مظاهر المسؤولية بالانتقال . فقد قرر هذا القانون عقوبات صارمة لحوادث الغصب ونقل الحدود وسرقة الغلال والغنم وكسر السواقي وحرق الأجران وسائر الجرائم التي تتعلق بالزراعة وما يتصل بها ؛ وجعل العقوبات الضرب بالكرباج والنفي إلى فازو على والليمان والإعدام ، وكانت العقوبات تقع في معظم الأحوال على المجرم وعلى شيخ الناحية ، وفي بعض الأحوال كانت تقع عليهما وعلى القائمقام . وأجازت بعض القوانين التي تلت ذلك توقيع العقوبات على أخى الجاني إذا تعذر توقيعها على الجاني نفسه ، وعلى ابن الجاني عند عدم وجود الأخ ، وعلى ابن العم عند عدم وجود الابن ، وعلى أحد أهالي البلدة عند عدم وجود أحد من ذوى قرابة الجاني . ومن بين ما شرعه الوالى أنه إذا وقعت سرقة في ناحية ما عجز مشايخ

(١) يقدر هذا القانون الغرامة بعشر سيكلات Sicles من الفضة والسيكل وحدة الموازين عند قدماء الآشوريين والعبريين ، وهو وزن ستة جرامات .

تلك الناحية عن ضبط السارق كانوا جميعاً مسئولين ووجب عليهم أن يدفعوا قيمة ما سرق (١) .

وتشتمل الفوائين الأوروبية في العصور الوسطى وصدر العصور الحديثة على أمور كثيرة من هذا القبيل ؛ بل لا تزال نظم البوليس والإدارة في معظم الأمم المتقدمة في العصر الحاضر نفسه تقر عدة إجراءات تنطوي على التسليم بمبدأ المسؤولية بالانتقال . فمن ذلك مثلاً عقاب المدير أو المأمور أو ضابط النقطة أو العمدة أو الشيخ لجرمة ارتكبت في النواحي الواقعة تحت إشرافهم . بل إن نظمنا القضائية نفسها لتشتمل على بعض أمور من هذا النوع . فمن ذلك مثلاً مسؤولية مدير الصحيفة أو رئيس تحريرها عما ينشر فيها بأقلام المحررين أو غيرهم من الكتاب .

ويدخل في هذا الباب كذلك ما كان يجري عليه العمل في بعض الأمم الأوروبية بالعصور الحديثة عند عدم العثور على المجرم ، فقد كان يباح حينئذ أن يصنع له تمثال ويوقع على هذا التمثال العقوبة التي يجب توقيعها عليه كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق (٢) . فالمسؤولية والجزاء في هذه الحالة قد انتقلا من المجرم الأصلي إلى تمثاله أو صورته .

ويدخل في هذا الباب أيضاً تقديم الحيوان والنبات قرباناً للتكفير عن ذنب ارتكبه فرد أو مجموعة من الأفراد ؛ وما جرى عليه العمل في بعض الديانات من إحلال ذبح أو ذبائح محل إنسان وجب تقديمه أضحية لنذر أو كفارة ؛

(١) انظر في ذلك مقالاً قى الأستاذ عزيز خانكي نشره في جريدة الأهرام الصادرة يوم ٢٣ — ١٠ — ٤٤ تحت عنوان : « حوادث الأغتيال في الأرياف » .
(٢) انظر آخر ص ١٢٢ وأول ص ١٢٣ .

وما كانت تسير عليه الطقوس الدينية لبنى إسرائيل إذ كانوا يختارون في عيد الكفارات ، Fête des Expiations كبشا يحمله الرئيس الديني جميع ما ارتكبه أفراد شعبه من خطايا ، ثم يتخلصون منه فيطلقونه في الصحراء ، فداء لهم من معاصيهم ، ورمزا لتخلصهم من سيئاتهم (ومن ثم كان يسمى كبش الفداء أو الكبش الطليق Bouc emissaire) . فهذه الكائنات ينتقل إليها في هذه الأحوال مسئولية الأناس الذين حملت محلمهم أو قدمت للتكفير عن جرائمهم ؛ وما يجري عليها من ذبح أو حرق أو خنق أو تصليب أو تقطيع أو تحطيم أو إغراق في مياه الأنهار أو تشريد في الصحراء ... يمثل في صورة ما ما تؤدي إليه هذه المسئولية من جزاء . ويمكن أن يعد من « باب المسئولية بالانتقال » معظم ظواهر المسئولية الجمعية . فمن الممكن تأويل هذه الظواهر على أنها ناشئة عن مسئولية علققت أولا بالمجرم الأصيل ثم سرت منه إلى جميع أفراد عشيرته أو أسرته أو ذريته ، أو إلى آخرين تجمعهم به رابطة ما .

هذا ، ويقر العرف الخلقى في جميع الأمم مبدأ المسئولية بالانتقال في أوسع نطاق ؛ فكثيرا ما نزدري جميع من يمتون إلى شخص فاسد الاخلاق بصلة الصداقة أو النسب ؛ وكثيرا ما يسرى إجلالنا لامرئ حميد السيرة إلى جميع من تربطهم به صلة ما . وأحكامنا هذه مبنية في حقيقة الأمر على مبدأ « المسئولية بالانتقال » .

أهم مراجع هذا الفصل

مذكورة في التعليقات

الفصل الرابع

التحايل على إثبات الجرم بطرق غريبة

«الأورداليا» ، «البشعة» ، «القرعة» ، «التعذيب» ،

تقصد المجتمعات الإنسانية من نظام المسؤولية والجزاء أن تسلم لها حياتها ، وتظل حدودها بأمن من الاعتداء ، وتضامن نظمها ، ويتوطد مالها في النفوس من قدسية وجلال ، ويزول من طريقها كل ما يعوق سيرها الطبيعي من عقبات . ويشتد الحرص على تحقيق هذه الوظيفة كلما كان الجرم خطيرا في نظر المجتمع . ولذلك اتسع نطاق المسؤولية والجزاء في هذا النوع من الجرائم كل الاتساع . فقد رأينا أن الأمم التي لا تعاقب عادة إلا الإنسان الذي ارتكب الجرم عن قصد ، كثيرا ما تخرج عن هذه القواعد حيال الجرائم الخطيرة ، فتعاقب من أجلها الحيوان والنبات والجماد^(١) ، وقد تعاقب فيها على مجرد الحدث بدون قصد^(٢) أو على مجرد الملابس^(٣) ، وكثيرا ما تأخذ فيها بالظنة والشبهة ؛ بل كثيرا ما تتحايل على إثباتها بطرق غريبة لا تدل في ذاتها على شيء ، ولكنها تعيد للمجتمع هدوءه ، وتشعره بزوال ما يهدده حياته من خطر ؛ فتدلل له بذلك السبيل لتحقيق الوظيفة الاجتماعية للمسؤولية والجزاء .

(١) انظر الفصل الأول من هذا الباب صفحات ١٠٧ — ١٢٧ .

(٢) انظر الفصل الثاني من هذا الباب صفحات ١٢٨ — ١٣٦ .

(٣) انظر الفصل الثالث من هذا الباب صفحات ١٣٧ — ١٤٥ .

الأورداليا

فمن ذلك مثلاً ما يسمونه بطريقة «الأورداليا» Ordalie ، أى «الامتحان الإلهي» ، التى أخذ بها فى تحقيق الجرائم الخطيرة كثير من الشعوب المتحضرة فى العصور القديمة ، ومن بينها الشعب اليونانى نفسه فى أرقى عصور نهضته ، وأخذت بها الأمم الأوروبية المسيحية فى العصور الوسطى وصدر العصور الحديثة حيال جرائم السحر والإلحاد وما إليها من الأمور التى كانت تعد من كبار الذنوب . وذلك أنه كان يؤتى بقطعة من حديد فتحمى حتى تصير ناراً ، ويكلف المتهم أن يقبض عليها بيده ، أو يكلف المشى على جمر الفحم الحجى ، أو يضع يده فى الماء وهو فى درجة الغليان . فإن أصابه ضرر من هذه الأمور دل ذلك على إدانته ، وإن نجاه الله منها ، فأصبحت النار برداً وسلاماً عليه ، كان ذلك آية على براءته . ولكن هيهات كان يحدث هذا الإعجاز ! وأحياناً كانت يده تلف بعد ذلك بضهاد ، وتختبر بعد ثلاثة أيام ، فإن قام فى أذهان المحققين أن الحرق فى طريق البرء دل ذلك على براءة المتهم وإلا ثبتت إدانته . (١) .

البشعة

هذا ، ولا تزال لطريقة «الأورداليا» آثار كثيرة فى العصر الحاضر . فمن ذلك مثلاً طريقة «البشعة» ، التى تسير عليها بعض القبائل العربية فى الشام ومصر

(١) Fauconnet 292, 293 . ويقرر العلامة جلوتز Glotz أن «الأورداليا» هذه لم تسكن عند قدماء اليونان وسيلة لتحقيق الجريمة ، وإنما كانوا ينظرون إليها على أنها العقوبة المقررة على الذنب ، فإن لم يصب المتهم منها بضرر دل ذلك على أنه برى ، لا يستحق ما أريد به ، وإن لم ينج فقد لقي جزاءه فيما اصطلاه (Ibid. 294) .

وخاصه من يسكن منهم مديرية الشرقية (قبائل المعازي والدراجين والعيادة والحويطات ... الخ) في تحقيق الجرائم الخطيرة كالقتل وما إليه . وذلك أن يؤتى بطاس من حديد ، ويحمى حتى يحمر ، ويكلف المتهم أن يلعقه بلسانه ، ويتناول جرعة ماء يتضمن بها بعد ذلك ، فإن أحجم عن لعق الإناء أو لعقه وأصابه منه ضرر اعتبر مذنباً . وفي كلتا هاتين الحالتين يعرض أمره على المحكمين ليقضوا في شأنه بما يرون وفقاً لعرفهم القضائي . وأما إذا لعق الإناء ولم يصبه ضرر منه فإنه يعد بريئاً .

وتسمى هذه الطريقة لديهم طريقة « البشعة » بضم الباء أو بكسرها . ويشرف على إجرائها (أى على عملية التبشيع كما يسمونها) أخصائى يسمى المبلشع (بكسر الشين المشددة) . ويعتقدون أنه لا يوجد إلا مبلشع واحد في القطر المصرى ، وأن هذه الوظيفة قد آلت إليه بالوراثة ، وأنها تنتقل منه إلى أكبر أفراد أسرته سناً ... وهكذا ، وأن بجسمه حصانة وراثية تجعل النار برداً وسلاماً عليه : حتى لقد جرت العادة أن يمسح المبلشع نفسه الطاس المحمية بيده قبل أن يقدمها للمتهم بدون أن يناله أى ضرر من هذا المسح .

ويجوز « التبشيع » عادة في حفل يشهده المبلشع والمحكمون وطرفا الدعوة (المتهم والمجنى عليه) وعدد من أقربائهما . ويحضره كذلك شاهد للطرفين يسمى « سامعة » . ويتقاضى هذا الشاهد أجرًا منهم على شهادته ، كما يتقاضى المبلشع نفسه أجراً على عمله . (يقدر أجر المبلشع عادة لدى قبائل العرب في الشرقية بخمسة جنيهات على كل منهم) .

ويظهر أن هذه الطريقة قد دخلها الآن كثير من الغش والخيلة ، حتى إنه ليقال

إن في إمكان المدّعى أن يدبر لمن يتحيز إليه من المتهمين لمسبب ما بعض وسائل
للنجاة من أضرارها .

— ٣ —

القرعة لتعيين المجرم

ومن ذلك أيضا طريقة القرعة التي أخذت بها طائفة من الأمم في بعض الجرائم
الخطيرة . ففي حالة الاشتباه في المجرم ، وعدم استطاعة الاهتداء إليه بالذات ،
كانت تضرب القرعة بين طائفة من المشتبه فيهم ، فمن أصابته منهم وقع عليه
الجزاء (١) .

— ٤ —

تعذيب المتهم لانتزاع اعترافه

ومن ذلك أيضا طريقة التعذيب ، question (٢) ، torture التي سار عليها في تحقيق
بعض الجرائم الخطيرة عدد كبير من الأمم في مختلف العصور ، ومن بينها الأمم
الأوربية المسيحية في العصور الوسطى والحديثة ، وخاصة في محاكم التفتيش
Inquisition ، الشهيرة التي أنشئت في مختلف الممالك الأوربية لمحاربة جرائم
الإلحاد والسحر وما إليها من جرائم العقيدة ، وظلت قائمة حتى أوائل القرن
التاسع عشر . وتقتضى « طريقة التعذيب » هذه أن يسام المتهم مختلف أنواع
العذاب حتى يعترف بالمجرم . وكان القضاء أنفسهم هم الذين يشرفون على ذلك .
وكان الأمر ينتهي بالمتهم إلى الاعتراف صادقا كان أم كاذبا ليتخلص مما يسامه من

(١) انظر مثالا لذلك فيما ذهب إليه الشيعة الإمامية في حالة الاشتباه في البهيمية التي قربها
إنسان ص ١١١ .

(٢) تدل هذه الكلمة الآن على معنى السؤال الذي يوجه إلى شخص ما ، وكان معناها
في القانون القديم تعذيب المتهم لانتزاع اعترافه ، لأن سؤاله عن اتهامه كان يتمثل في هذا
التعذيب .

عذاب . وفي بعض الأحوال ما كان ينتظر اعترافه الصريح لإثبات إدانته ،
بل كان يكتفى في ذلك بعلامات تافهة كتلجأج صوته أو تقطع نبراته أو اضطراب
حديثه أو تفكك عباراته أو إحجامه عن الكلام (١) . وقد بقي لهذا النظام
بعد لغائه رواسب كثيرة في عدة شعوب . بل إن نظم التحقيق في البوليس
لا تزال تسير في الجرائم الخطيرة على شيء منه عند كثير من الأمم الراقية في العصر
الحاضر .

اهم مراجع هذا الفصل

مذكورة في التعليقات

الفصل الخامس

العقوبة على جرم لم يعلم مرتكبه

القسامة في الشريعة الإسلامية

وصلت الشريعة الإسلامية في مبلغ حرصها على حماية الأنفس إلى شأو رفيع لم تكد تصل إلى مثله أية شريعة أخرى من شرائع العالم قديمه ومتوسطه وحديثه .

ويبدو حرصها هذا أوضح ما يكون في العقوبات الدنيوية والآخرية التي تقررها في جميع حالات القتل ، حتى في حالة القتل الخطأ وما في حكمه كما تقدم بيان ذلك (١) .

وحتى إذا لم يعلم القاتل على وجه اليقين فإن الإسلام لا يعفى الناس من المسؤولية والجزاء . فجرد حدوث الاعتداء على الحياة الإنسانية يقتضى في نظر الإسلام توقيع العقوبة ، سواء أمكن تعيين من أحدث هذا الاعتداء أم لم يمكن تعيينه . فإذا وجد قتيل في محلة ولا يعلم من قتله استحلف خمسون رجلا من أهل المحلة يتخيرهم ولى الدم . فيقسم كل منهم بالله ما قتلته ولا علمت له قاتلا . فإذا حلفوا سقط القصاص ، ولكن يقضى على أهل المحلة جميعا بالدية متضامنين . ويسمى هذا الإجراء في عرف الفقهاء بالقسامة (٢) .

(١) انظر صفحات ١٣١ — ١٣٦ .

(٢) تطلق القسامة بالفتح على الأيمان نفسها التي تقسم ، وعلى الجماعة الذين يقسمونها

(المصباح والقاموس) .

والأصل في ذلك ما روى عن زياد بن مريم أنه قال : « جاء رجل إلى النبي عليه الصلاة والسلام ، فقال يا رسول الله إنى وجدت أخى قتيلا في بنى فلان . فقال عليه السلام اجمع منهم خمسين فيحلفون بالله ما قتلوه ولا علموا له قاتلا . فقال يا رسول الله أليس لى من أخى إلا هذا ؟ فقال بل لك مائة من الإبل (١) ، وهى دية النفس فى الإسلام . — وروى أن سيدنا عمر رضى الله عنه حكم فى قتييل بين قريتين ، فطرحه على أقربهما ، وألزم أهلها بالقسامة والدية . وكذا روى عن سيدنا على رضى الله عنه ؛ ولم ينقل الإنكار عليهما من أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، فيكون إجماعا (٢) .

بل إن بعض فقهاء المسلمين ليذهب إلى أبعد من ذلك ، فيوجب القصاص فى بعض الحالات التى يوجد فيها قتييل لا يعلم قاتله على وجه اليقين . فمن ذلك مثلا ما ذهب إليه الإمام مالك رضى الله عنه إذ يقرر أنه « إن كان هناك لوث (٣) ، واتهم أولياء الدم واحدا بعينه يستحلف الأولياء خمسين يمينا على أن من اتهموه هو القاتل . فإذا حلفوا يقتص من المدعى عليه . وتفسير اللوث أن تكون هناك علامة القتل فى واحد بعينه أو تكون هناك علامة ظاهرة (٤) . » ويرى الشافعى

(١) بدئ الصنائع ، الجزء السابع ص ٢٨٦ .

(٢) المرجع السابق .

(٣) اللوث بالفتح معناها اللغوى البينة الضعيفة غير الكاملة . انظر تهذيب اللغة للأزهري (محمد بن أحمد الأزهري) ، وقد نقل ذلك عنه الفيومى (أحمد بن محمد المقرئ) فى « المصباح المنير » . — وفى القاموس المحيط من معانى اللوث المناسبة فى هذا المقام : المطالبات بالاحقاد ، وشبه الدلالة .

(٤) انظر فى ذلك حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على متن خليل فى مذهب الإمام مالك ، الجزء الرابع ، صفحات ٢٨٩ — ٢٩٦ . وانظر كذلك بدائع الصنائع للسكاسانى ، الجزء السابع ص ٢٨٦ (عرض صاحب البدائع لمذهب الإمام مالك والرد عليه) .

أنه ، إن كان هناك لوث أى عداوة ظاهرة وكان بين دخول المجنى عليه المحلة ووجوده قتيلا مدة يسيرة ، واتهم الولى شخصا بعينه ، استحلف الولى خمسين يمينا ، فإن حلف أن الذى يعينه هو القاتل وجب قتله قصاصا (١) .

ويحتج مالك والشافعى على ما ذهبوا إليه من وجوب القسامة على أولياء الدم فى حالة اللوث وعلى القصاص ممن يعينونه بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عرض القسامة على أولياء عبد الله بن سهل الذى وجد قتيلا فى قلب خيبر . فعن سهل بن أبى خيشمة أنه قال : « وجد عبد الله بن سهل قتيلا فى قلب خيبر ، فجاء أخوه عبد الرحمن بن سهل وعماه حويصة ومحبيصة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . فذهب عبد الرحمن يتكلم . فقال عليه السلام : الكبر الكبر (٢) . فتكلم أحد عميه ، إما حويصة وإما محبيصة ، الكبر منهما . فقال يا رسول الله إنا وجدنا عبد الله قتيلا فى قلب خيبر ، وذكر عداوة اليهود لهم . فقال عليه السلام ، يحلف لكم اليهود خمسين يمينا أنهم لم يقتلوه . فقالوا كيف نرضى بأيمانهم وهم مشركون . فقال عليه السلام فيقسم منكم خمسون أنهم قتلوه . فقالوا كيف نقسم على ما لم نره . فوداه عليه السلام من عنده (٣) ، أى دفع ديته من عنده . ووجه الاستدلال بالحديث أنه عليه السلام عرض الأيمان على أولياء القتيل . — وروى البخارى هذا الحديث على الوجه التالى : « حدثنا أبو نعيم سعيد بن عبيد عن بشير بن يسار : زعم أن رجلا من الأنصار يقال له سهل بن أبى حشمة (هكذا فى الأصل)

(١) وفى رواية أخرى عن الشافعى أنه يفرم الدية (انظر صفحة ٢٨٦ من الجزء السابع من البدائع) .

(٢) قال فى القاموس « هو كبرهم بالضم ، أى أكبرهم أو أقدمهم بالنسب » وهى بضم الكاف وسكون الباء وبالتص على الإغراء أى قدموا الأكبر منكم .

(٣) البدائع ، جزء سابع ، ص ٢٨٦ .

أخبره أن نفرأ من قومه انطلقوا إلى خيبر ، فنفروا فيها ، فوجدوا أحدهم قتيلا ، وقالوا الذى وجد فيهم قتلتم صاحبنا ، قالوا ما قتلنا ولا علمنا قاتلا . فانطلقوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالوا يا رسول الله انطلقنا إلى خيبر فوجدنا أحدا قتيلا . فقال الكبر الكبر . فقال لهم تأتون بالبينة على من قتله . قالوا ما لنا بينة . قال فيحلفون . قالوا لا نرضى بأيمان اليهود . فذكره رسول الله أن يطل (١) دمه ، فوداه (أى دفع ديته) مائة من إبل الصدقة (٢) . وهذه الجملة الأخيرة من رواية البخارى تتضمن أبلغ دلا على حرص الإسلام على حماية الأنفس وعلى ألا يذهب دم القاتل هدرًا حتى فى حالة العجز عن تعيين القاتل .

أهم مراجع الفصل

مذكورة فى التعليقات

ويزاد على مراجع الباب كله كتاب :

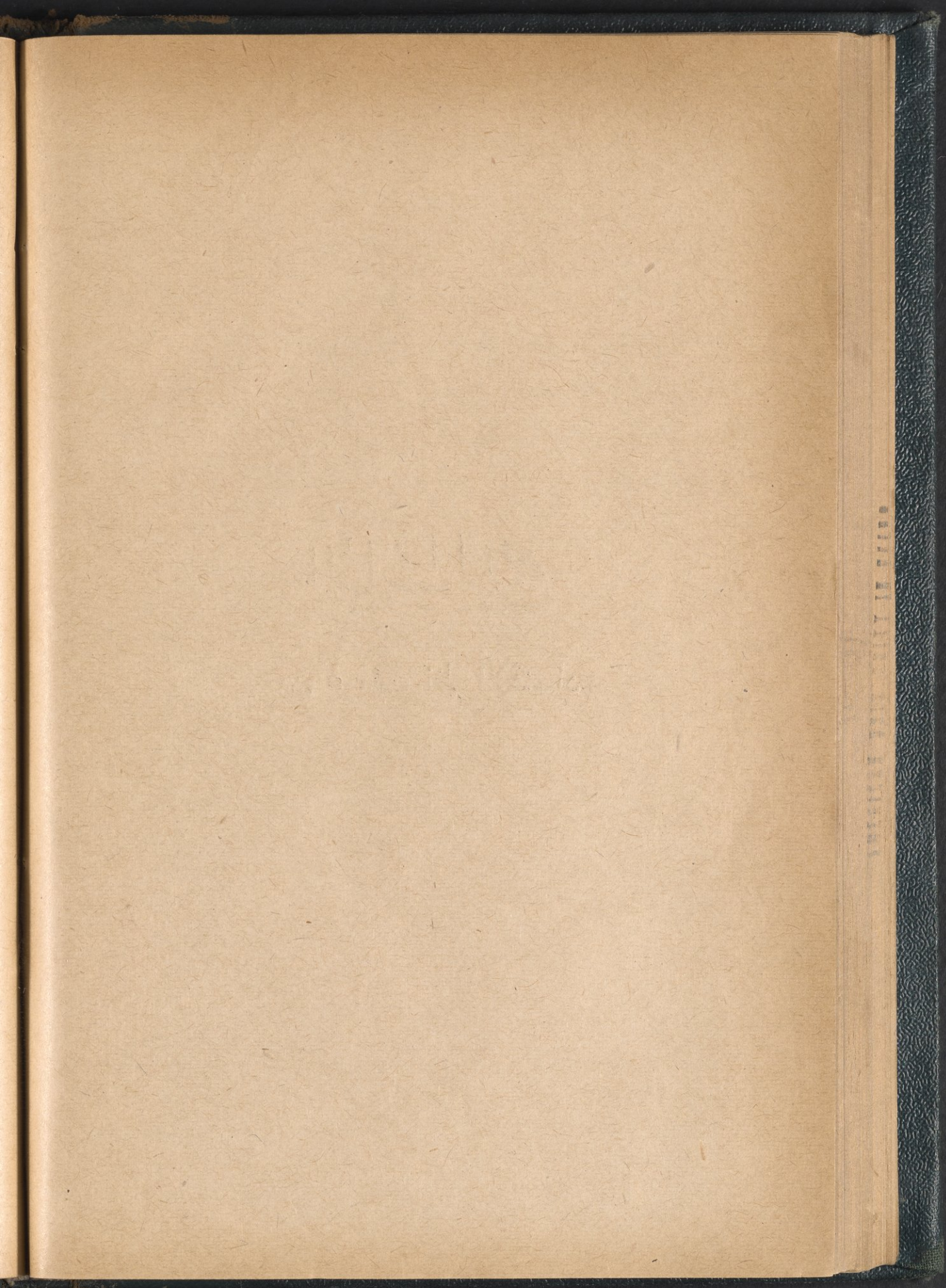
المسؤولية والجزاء للدكتور على عبد الواحد وافي

(١) « طل السلطان الدم طلا من باب قتل أهله وأطله كذلك » (من المصباح) ، والفعل فى الحديث مبنى المجهول .

(٢) الجزء الرابع من البخارى ص ١١٧ ، باب القسامة . (طبعة عبد الرحمن محمد سنة ١٣٤٣هـ) .

الباب الرابع

من غرائب نظم الاقتصاد



الفصل الأول

طرق إستغلال الطبيعة في الإنتاج

تطورت طرق استغلال الطبيعة في الإنتاج ، واختلفت اختلافا كبيرا باختلاف الأمم والعصور . فقد اجتاز العالم الإنسانى ، قبل أن يصل إلى المرحلة الحالية ، عدة مراحل ساد في كل منها بعض مظاهر لهذا الاستغلال . وسنقف فيما يلي لكل مرحلة من هذه المراحل فترة على حدة .

- ١ -

مرحلة الصيد وقطف الثمار

قنع الإنسان في حياته الأولى بما تجود به الطبيعة عليه ، ولم يكن مستواه العقلى ليسمح له بمحاولة تغييره أو التأليف بين عناصره . ولذلك اقتصر نشاطه الإنتاجى على الصيد البرى والمائى وعلى قطف الثمار التى تجود بها الطبيعة من تلقاء نفسها Cueillette . فكان يحصل من قطف الثمار على ما يحتاج إليه في غذائه النباتى ، ومن الصيد البرى والمائى على ما يحتاج إليه في غذائه الحيوانى وملبسه وكثير من حاجات مسكنه وزينته . وقد استغرقت هذه المرحلة حقبة طويلة يقدرها بعض علماء الجيولوجيا بما تى ألف سنة .

ويظن أنه افتح هذ السبيل بأسلوب ساذج للصيد . فكان يتعقب بعض الحيوانات حتى يلحق بها ، أو يختفى في طريقها حتى إذا مرت به انقض عليها ، غير مستخدم في ذلك إلا يديه وقواه العضلية .

ثم ارتقت لديه وسائل الصيد قليلا قليلا حتى اهتدى إلى الاستعانة بالآلات ،
فاستعمل الشباك والقوارب والشصوص ونحوها في الصيد المائي ، واستخدم
الأسواك والسهام والحرا ب وما إليها في الصيد البرى .
وقد نبغ كثير من الشعوب البدائية نبوغا كبيرا في أعمال الصيد البرى بوجه
خاص .

ومن أمهر الشعوب البدائية فى هذه الأعمال السكان الأصليون لأمريكا
الشمالية الذين يطلق عليهم اسم « الهنود الحمر » . فقد حذق هؤلاء أعمال الصيد
أيما حذق ، وجودوا مناهجه كل التجويد ، ومهروا فى شئونه مهارة منقطعة
النظير . ويرجع معظم الفضل فى مهارتهم هذه إلى تفرغ الرجال لأعمال الصيد
والقتال وتركهم جميع الأعمال الأخرى للنساء ، وإلى أن حياتهم كانت متوقفة
على الصيد ونتائجه . وكان الهنود يجمع فى أعمال الصيد بين الجرأة والدهاء أو بين
الشجاعة والحيلة .

فاما الجرأة والشجاعة فكانا يصلان لديه أحيانا إلى حد المخاطرة بحياته حيث
لا يكون من ذلك بد ، وحيث نعوزه وسائل الحيلة ، وتكون قيمة القنيص مغرية
ترتخص فى سلبها النفوس . فصيده لبعض أنواع الدببة مثلا ، وخاصة الدب
السنجابى - الذى كان لديهم أنفـس الحيوانات جميعا ، وكان يتخذ من فروه وأسنانه
ومخالبه أرقى أنواع الزينة وأغلاها قيمة عند هذه العشائر - كان يتمثل فى صراع
مباشر بين مخلوق ضئيل ووحش جبار . فكان الهنـدى يندفع عاريا نحو الدب -
وكان الهنود الحمر يباشرون فى الغالب أعمال الصيد وهم عراة ، حتى لاتعوق
الملابس حركتهم - ويتحرش به ويشيرة ، ولا يزال به حتى يبلغ لديه الغضب
والتأهب للانقضاض أقصى غايتهما ، فينتصب الحيوان ويبسط كلتا يديه للوثوب
على الإنسان والبطش به . وحينئذ يتقدم الهنـدى رابط الجأش ، ويهوى بمخنجره

إلى قلب الدب ، مارا بين ذراعيه المنفرجتين ، فيرده مضرجا بدمه إن أصاب مقتله ، أو يلقي هو حتفه بين أنيابه ومخالبه إن طاشت طعنته . وفي صيد الجاموس الوحشي Bison كان الهندي يقدم أحيانا على أعمال لا تقل جرأة ومخاطرة عما كان يفعله في صيد الدب السنجابي . فمن ذلك أنه كان يتابع قنيصه حتى يقرب منه فيقفز من ظهر جواده ويستقر على ظهر الحيوان نفسه ، ويعمد خنجره بين كتفيه .

وأما الحيلة والدهاء فكانا يقومان لدى الهندي على أمرين : أحدهما محاكاة سباع الحيوانات في المناهج التي تسلكها للحصول على قنيصها ؛ وثانيهما الإفادة من غرائز الحيوانات التي يحاول صيدها والانتفاع بما تسير عليه في حياتها من أساليب .

فكان يقص آثار الحيوانات التي يريد صيدها ، ويتعقب علامات أقدامها في الرمل والأرض كما تفعل الذئب . وكان يختفي ساعات طويلة بدون حراك مترقبا مرور الصيد للاتقضاض عليه كما تفعل الفهود والأمنار . وكان يغوص في الماء متعقبا الأسماك ومتسربا إلى مسابحها كما تفعل كلاب البحر Loutres . وكان يحاكي أصوات الدجاج والديكة ويقلدها في مشيها حتى تأنس إليه وتقبل نحوه كما تفعل الثعالب .

وقد لاحظ أن بعض أنواع الوعول إذا سمع صوت وعل آخر من فصيلته أو غيرها بحث عنه واندفع نحوه ، فاستغل هذه النزعة ليوفر على نفسه مشقة البحث عن الوعول وتعقبها في مسارحها ؛ فكمكان يكتفي إذا خرج لصيدها أن يقف على ربوة ويصرخ محاكيا أصواتها ، فتخرج الوعول من مختلف القباج وتركض شطر الصوت ساعية إلى حتفها بظلفها ، فيتابع خواره وثغاهه حتى تصبح على مرمى قوسه فيعمل فيها سهامه ، ويصيب منها ما يشاء . وكان يذهب أحيانا

في هذا التغير وهذه المحاكاة إلى أبعد الحدود . فكان يحمل معه أحيانا جلدا كاملا للحيوان الذي يريد صيده ، ويتعقب آثاره حتى يلحقط قطيعا منه عن بعد ، فيلبس هذا الجلد ويسير منحنيًا كن يمشي على أربع مخفيا قوسه وسهامه بين يديه . ويتقدم نحو القطيع محاكيا مشيته ، فيبدو لأفراده كأنه واحد منها ، فلا توجس خيفة ولا تريم ، ولا ينفك يدنو منها شيئا فشيئا حتى تصبح على مرمى قوسه ، فينتصب قائما ، ولا تكاد تفيق من ذهولها وتأهب للفرار حتى يكون قد أصاب منها ما شاء الله أن يصيب . وكان يوقد النار في السهول والمراعي لتنفر إليها بعض الحيوانات ؛ ويستخدم الأنوار بالليل لتجذب إليها بعض الطيور ؛ ويستعين بالاضواء الشديدة لتأثير على أعصاب الوعول وتنويمها ؛ ويشير سحبيا من الدخان في بعض عمليات الصيد . وكان يستخدم السموم في اللحوم والأعشاب لقتل الحيوان الذي يتناولها أو لإضعافه وشل حركته للتمكن من صيده . وكان يحفر في طريق الحيوانات وهادا أو يستخدم مغارات طبيعية ويفطما لتتردى فيها في أثناء سيرها ، أو يحصرها في مآزق لا تستطيع الإفلات منها ، كحصرها بين قمتين أو في نهاية طريق مسدود لا منفذ فيه وهلم جرا (١) .

* * *

وقد كان للصيد البري آثار سيئة في حياة الإنسان الاجتماعية والعقلية والاقتصادية . وذلك أنه كان قائما على إبادة الثروات الطبيعية بدون محاولة لإحلال شيء آخر محلها . وغنى عن البيان أن أسلوبا هذا شأنه يعرض الأفراد للمجاعات ، ويحول دون اطمئنانهم واستقرارهم ، ويعوق تقدمهم ونموهم ، ولا يتفق في شيء مع ما تتطلبه الحضارة والحياة الاجتماعية الصحيحة . ولذلك ظلت الشعوب

(١) انظر كتابنا في « الهنود الحمر » صفحات ٤١ — ٩٨ .

التي لم يتح لها الانتقال من هذا النظام متأخرة في جميع مظاهر حياتها ، بطيئة في نموها . فالهنود الحمر مثلاً ، الذين جمدوا على هذا الأسلوب الإنتاجي ، لم يكن عددهم قد كشف أمريكا ليزيد على ثلثمائة ألف ؛ مع أنهم كانوا يشغلون منطقة مساحتها ثلاثة أمثال مساحة فرنسا .

* * *

وعلى العكس من ذلك الصيد المائي . فهو يفسح المجال لنمو السكان ، ويدل لهم سبيل التقدم الاجتماعي والعقلي . وذلك لأسباب كثيرة من أهمها ما يلي :

١ — أن كميات الغذاء التي يحصل عليها عن طريق الصيد المائي أوفر عادة من الكميات التي يمكن الحصول عليها عن طريق الصيد البري .

٢ — أن الصيد المائي قلما تخفق عملياته ، على حين أن عمليات الصيد البري يتوقف نجاحها على الصدف ومواتاة الظروف .

٣ — أن الصيد المائي لا ينقص من كميات المواد الأولية التي يجري عليها ، لأن البحار والأنهار لا تنفذ ما فيها ولا تقوى عمليات الصيد التي يقوم بها الإنسان مهما بلغت شدتها على أن تنقص شيئاً من حيواناته . على حين أن الحيوانات البرية محدودة ، ونمو عددها عن طريق التناسل بطيء . فينالها النقص والغذاء بتوالي عمليات الصيد ، وخاصة إذا جرت هذه العمليات في الأساليب البدائية العقيمة التي كانت تسير عليها الشعوب في فجر الإنسانية .

ولا يخفى مال هذه الخواص الثلاث من أثر في الرقي الاجتماعي والعقلي . فمن الواضح أن كثرة كميات الغذاء ، وضمان الحصول عليها ، وعدم قابليتها للنفاذ ، كل ذلك يساعد على زيادة عدد السكان ورفيهم الجسمي والعقلي ، ويتيح لهم أوقات فراغ يتوفرون فيها على ترقية شؤونهم الاجتماعية والاقتصادية ، ويجدون فيها فرصة للتفكير في مظاهر الكون والحياة ، فتنشأ العلوم ، وتسمو المدارك .

٤ — أن الصيد المائي يسمح للشعب أن يقيم في منطقة واحدة لا يغادرها ،

وذلك أنه يجد بجانبه مورد رزق لا ينضب معينه ؛ فيعبره هذا بالاستقرار ، ويعفيه من مشاق التنقل . على حين أن الصيد البري يضطر الأفراد إلى النجعة والانتقال في طلب الرزق . فكلما نزلوا منطقة لا تلبث حيواناتها أن تنفذ أو تشرف على النفاد أو تهجر تحت تأثير عمليات صيدهم ومطاردتهم لها ، فلا يجدون مندوحة عن الرحيل إلى منطقة أخرى وهكذا دواليك .

ومن ثم أتيح لشعوب الصيد المائي من وسائل التقدم الاجتماعي ما لم يتح مثله لشعوب الصيد البري ؛ فاستطاعت إنشاء المدن والقرى وتكوين الحكومات وتنظيم شئون العمران .

هـ — أن الصيد المائي يتطلب التعاون والتضامن ، على حين أن الصيد البري يتطلب العزلة والتقاطع ؛ وذلك أن أدوات الصيد المائي وعملياته تتوقف على تكوين الجمعيات وتضامن أعضائها وتوزيع العمل بينهم . فالقوارب والشباك وما إليها من أدوات هذا الصيد لا يتم صنعها إلا بتضافر عدد كبير من الأفراد ويتوقف استخدامها ومباغ تحقيقها للغرض المقصود منها على تكوين الجماعات ، ووضع النظم ، وحسن اختيار الرؤساء ، وإذغان المرءوسين لأوامرهم ... وهلم جرا . وعلى العكس من ذلك الصيد البري : فقد كانت آلاته في العصور الأولى غاية في السذاجة ، حتى إن الفرد كان يستطيع أن يقوم وحده بصنعها . واستخدام هذه الآلات لا يحتمل التعاون ، بل يقتضي الوحدة والعزلة : فالسهم أو النبل لا يمكن أن يستخدمه في وقت واحد أكثر من شخص واحد ؛ ومن وسائل نجاح الصائد البري أن يخرج وحده في طلب القنيص ويعمل على إخفاء أمره عن غيره ، حتى لا يزعجه في رزقه مزاحم .

فالصيد المائي يمهّد السبيل للتعاون والتضامن وتنظيم الجماعات وتكوين الحكومات ؛ نينا ينأى الصيد البري بالأفراد عن الحياة الاجتماعية الصحيحة .

مرحلة رعى الأنعام واستئناس الحيوان

تولد رعى الأنعام عن الصيد البرى وحل محله فى تحقيق الغذاء الحيوانى مع تجرده من مساوئه . فهو يقوم على استئناس الأنعام وتربيتها والاحتفاظ بها والعمل على إكثار عددها ، بينما يقوم الصيد البرى على إبادتها واستهلاكها . وبذلك استبدل الإنسان بطريقة الاستغلال الخاطئة التى كانت تؤدى إلى نفاد الثروات طريقة استغلال صحيحة يصل بفضلها إلى خلق ثروات جديدة وإنشاء منافع لم تكن موجودة من قبل . وكان من مزايا هذه الطريقة كذلك أنها أعفت الإنسان عما كان يبذله من جهود فى سبيل الحصول على الحيوان ، وضمنت له سد حاجته إلى الغذاء والملبس والغطاء فى صورة منظمة سهلة التكليف ، وأتاحت له - فضلا عن هذا وذاك - أوقات فراغ واسعة . وذلك أن رعى الأنعام لا يقتضى الراعى أكثر من ملاحظة سهلة لا تستغرق إلا قسما يسيرا من وقته ، ولا تستأثر إلا بجزء يسير من نشاطه وانتباهه . وقد كان لهذا الفراغ أثر كبير فى الرقى الإنسانى ، فقد أثر الإنسان أن يشغله ببعض أعمال يدوية كنفش الصوف وغزله ونسجه ، وببعض تأملات فكرية فى أجرام السماء ومظاهر الكون ؛ فوضع بذلك بذور كثير من الصناعات الإنسانية ، وأسس طائفة كبيرة من علوم الطبيعة والفلسفة . فاستئناس الحيوان كان الدعامة الأولى لكثير من مظاهر الحضارة الإنسانية (١) .

غير أن له ، بجانب حسناته هذه ، مساوئ كثيرة ، أهمها أن رعاة الأنعام لا يستطيعون الاستقرار فى مكان واحد زمنا طويلا ، بل ينتقلون من مكان إلى آخر فى طلب الكلأ والعشب وارتياح المسارح والمياه لحيواناتهم . وحياسة كهذه تحول دون تكوين المدن والقرى ، وتنظيم شؤون العمران . ونشأة الحكومات . وقد فطن لذلك العلامة ابن خلدون فقرر فى مقدمته أن « العرب ، (ويقصد بهم سكان

(١) بدأ استئناس الحيوان منذ عهد مسيح فى القديم ، وبذهب دو مورتيليه de Mortillet إلى أنه بدأ منذ مائة وثمانين قرنا .

البادية الذين يشتغلون بمهنة الرعى وخاصة رعى الإبل ، ويظعنون من مكان إلى آخر حسب مقتضيات حياتهم وحاجات أنعامهم التي يتوقف معاشهم عليها (١) .
« لا يتغلبون إلا على البسائط » ، وأنهم « إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب » ، وأنهم « أبعد الأمم عن سياسة الملك » (٢) .

ومن مساوئه كذلك أنه يتيح فرصاً كثيرة للخلاف والشقاق والحروب الأهلية . وينشأ ذلك من جراء نزاع العشائر على المراعى وآبار المياه . ولذلك يزخر تاريخ بني إسرائيل في مرحلة تنقلاتهم في صحراء سيناء ، حيث كانت مهنة الرعى تستأثر بأكبر قسط من نشاطهم ، بالمنازعات العنيفة التي كانت تنشب بين قبائلهم من جراء اختلافهم على أراضى المراعى والمياه وبمعاهدات الصلح التي كانت تبرم بينهم لتسوية هذه المنازعات .

ومن ثم كذلك يزخر تاريخ العرب في الجاهلية بالحروب الأهلية التي كانت تنشب بين قبائلهم للسبب نفسه ، والتي كادت تقضى عليهم جميعاً لولا أن تداركهم الله بنعمة الإسلام ونظمه العمرانية السامية .

— ٣ —

مرحلة الزراعة واستئناس النبات

ظهرت الزراعة مع رعى الأنعام أو بعده بقليل ، وتضافرت معه على سد حاجات الإنسان . فتكفل الرعى بسد حاجاته من الغذاء الحيوانى ، وضمنت الزراعة كفايته من الغذاء النباتى . وتقوم الزراعة على الأسس نفسها التي يقوم عليها رعى الأنعام : فكلاهما يعتمد على استئناس بعض الكائنات المتوحشة

(١) انظر توضيحنا لما يقصده ابن خلدون من كلمة « العرب » ، وللاخطاء التي وقع فيها كثير من الباحثين من جراء إساءتهم لفهم مدلول هذه الكلمة في عناوين فصول المقدمة ، في تعليق رقم ٣٥٩ ص ٤٠٩ من الجزء الثانى من مقدمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربى .
(٢) انظر صفحات ٤٥٣ — ٤٥٨ من مقدمة ابن خلدون ، طبعة لجنة البيان العربى .
مع تحقيق وشرح وتعليق الدكتور على عبد الواحد وافي .

(الأنعام في الرعي والنبات في الزراعة) وتربيتها والعمل على إكثار عددها وكمياتها لتسد بها بعض حاجات الإنسان في صورة منظمة سهلة التكليف .

ويظهر أن الإنسان قد افتتح هذه السبيل بغرس الأشجار وزراعة البساتين بطريقة ساذجة ، وأن زراعة الحبوب وما إليها مما يتطلب تنظيم الأرض وحرثها قد ظهرت فيما بعد . وذلك أن هذا النوع من الزراعة يتوقف على أدوات كثيرة لا يتصور وجودها حينما بدأ الإنسان حياة الزراعة . فهو يتوقف على آلات للحرث ؛ وآلات الحرث تتوقف على الحديد ؛ ومن المقرر أن الحديد لم يكن قد اكتشف بعد في هذه العصور السحيقة . صحيح أن البرونز قد استخدم منذ أقدم العصور الإنسانية ؛ ولكن البرونز المستخدم حينئذ لم يكن ليقوى على القيام مقام الحديد في الأعمال الزراعية . ويتوقف كذلك هذا النوع من الزراعة على كشف الحبوب والوقوف على ما تشتمل عليه من مواد غذائية وعلى طرق استنباتها ؛ وحقائق كهذه لا يحتمل أن يكون الإنسان قد اهتدى إليها في مبدأ هذه المرحلة . ويتوقف كذلك هذا النوع من الزراعة على استخدام الحيوان في أعمال الحرث والرى وما إليها ؛ ومن المقرر أن الإنسان لم يأخذ الحيوان بهذه الأعمال إلا منذ عهد قريب ؛ فاستغلال الأنعام ظل حقبا طويلة مقصوراً على الانتفاع بلحومها وألبانها وأصوافها وما إلى ذلك ، واستغلال الخيول ظل كذلك حقبا طويلة مقصوراً على الانتفاع بها في السباق والحرب .

لهذا كله يغلب على الظن أن زراعة الحبوب كانت لاحقة لاستنبات الأشجار . أما تاريخ ظهورها فيبدو أنه كان قبيل العصور التاريخية ، بدليل أن مؤلفي العصور القديمة (المرحلة الأولى من العصور التاريخية) يعرضون لهذا النوع من الزراعة في أسلوب يدل على قرب عهدهم به .

وقد تطلبت الزراعة من الإنسان طائفة كبيرة من الأعمال الشاقة المتعلقة بحرث الأرض وسقيها وحصاد الزرع ودرسه وطحن القلال وإعداد الخبز ... وهلم جرا . ولعل كثرة هذه الأعمال وصعوبتها هي التي حملت الناس على أن يستعبد بعضهم بعضا ويستخر القوى منهم الضعيف في قضاء حاجاته :

وبذلك ظهرت البذور الأولى للنظم الرق والاستعباد .

ولكن الزراعة — على الرغم من ذلك — قد غرست في الإنسان طائفة كبيرة من من العادات القيمة التي يرجع إليها أكبر قسط من الفضل في حضارة النوع الإنساني والتي ما كان في استطاعة أى أسلوب من الأساليب السابقة أن يغرس مثلاً : فمن ذلك أنها بعثت فيه النشاط ، ورفعت عنه الخمول ، وعودته العمل المنظم الدائم ، وجعلته يشعر بضرورة متابعة الأعمال ويفكر في الغد ويعمل للمستقبل ، وحملت على الادخار ، وعلى التفكير في قوانين الطبيعة والانتفاع بها في حياته المادية . وقد كان لعادة الادخار أجل أثر في شئونه الاقتصادية ، فقد أتيح له بفضلها تكوين رأس المال الذي كان دعامة نهضته في مختلف مظاهر الإنتاج .

ويرجع الفضل في نشأة هذه العادة لديه إلى كثرة محصول الغلال في موسم حصادها وزيادتها عن الحاجة من جهة وإلى سهولة تخزينها وعدم حاجتها إلى كبير فراغ من جهة أخرى : فمخازن الغلال كانت أول صورة ظهرت بها « صناديق الادخار » في النوع الانساني .

ويرجع كذلك إلى الزراعة أكبر قسط من الفضل في استقرار الأمم ، وإقلاع الشعوب عن حياة التنقل والترحال ، ونشأة المدن وتكوين الحكومات المنظمة .

وقد هذبت الزراعة كثيراً من أخلاق الإنسان وطباعه ، فبفضلها كثرت كميات غذائه النباتي ، وقل مقدار استهلاكه من اللحوم ، فزالت وحشيته واعتدل مزاجه ، وهدأت طباعه ، وركت مشاعره . ولذلك استبدل بكثير من تقاليده الدموية وعاداته الوحشية الأولى نظماً أخرى أدنى إلى الإنسانية وأقرب إلى مقتضيات العمران . وإليك مثلاً الضحايا التي كانت تقدم للالهة . فقد كانت في العصور الأولى من ضحايا الحيوان ، ثم أخذ هذا النوع ، بعد ظهور الزراعة ، يحتفى شيئاً فشيئاً وتحمل محله القرابين النباتية المأولة من سنابل الغلال والخبز والفطائر وما إلى ذلك ؛ فأصاب غذاء الآلهة وطباعها من أسباب التهذيب والرقى

ما أصاب غذاء الأاسى وطبا عهم .

وقبل أن ندع هذا الموضوع ، يجدر أن نوجه النظر إلى أمرين هامين :
(أحدهما) أن طرق استغلال الطبيعة لا يقضى اللاحق منها على السابق قضاء تاما . فلا تزال ، حتى في أرقى الأمم مدنية في العصر الحاضر ، آثار غير يسيرة من النظم الإنتاجية الأولى . فلا يزال الصيد البحري وتربية الأنعام والحيوانات ذات الغراء من أهم مظاهر الإنتاج عند كثير من الأمم المتحضرة ، ولا تزال مورد رزق لعدد كبير من الأفراد والشركات في مختلف أمم العالم .

(وثانيهما) أن الأمم الإنسانية لم تسر على وتيرة واحدة فيما يتعلق بتطور نشاطها الإنتاجي ، بل اختلف بمضاهيها عن بعض هذا الصدد إختلافا كبيرا تبعاً لاختلافها فيما يحيط بها من ظروف طبيعية وجغرافية ، وفيما تسير عليه من نظم اجتماعية ، وفي درجة رقيها العقلي ، وفي نوع المواد الأولية التي يوجد بها لإقليمها ... وهلم جرا . فن الشعوب ما لا يزال في حياتها الإنتاجية جامداً على بعض المظاهر الأولية العتيقة ؛ ومنها ما وصل في زمن يسير إلى أرقى مظهر من مظاهر الإنتاج ؛ ومنها ما سار في هذه السبيل بخطوات متتدة بطيئة . ومن الشعوب ما تغلب لديه مظهر خاص من مظاهر الإنتاج في جميع مراحل تاريخه ؛ ومنها ما جمع بين مختلف هذه المظاهر فلم يكديخلو من مظهر منها أي عصر من عصوره .

من أهم مراجع الفصل

الاقتصاد السياسي (الطبعة الخامسة)
للدكتور علي عبد الواحد وافي
الهنود الحمر
مقدمة ابن خلدون (شرح وتحقيق وتعليق الدكتور علي عبد الواحد وافي ، طبعة
طبعة لجنة البيان العربي) .

Ch. Gide : Principes d'Economie Politique.
: Cours d'Economie Politique.
Reboud : Economie politique.

الفصل الثاني

من غرائب نظم الاستبدال

نظم الهدايا الملزمة

« البوتلاتش ، ود السكولا ، ود الوازى ،

— ١ —

كلمة مجملة في هذه النظم

من أشهر الأساليب التي كانت تستخدمها الشعوب البدائية لتبادل الثروات ما يسمونه أسلوب « الهدايا الملزمة » . وهو أسلوب كان يجب بمقتضاه على كل عشيرة أن تقدم إلى طائفة من العشائر الأخرى هدايا من الأشياء التي تملكها ملكا جماعيا في مناسبات دينية واجتماعية معينة (الولادة ، الحتان ، الزواج ، حلول عيد ديني ... الخ) . وكان ينزل قبول هذه الهدايا منزلة التزام من جانب المهدى إليهم أن يردوا إلى المهدين في مناسبات أخرى هدايا تزيد قيمتها في الغالب على ما قبلوه في المرة الأولى .

ومن ثم جاءت تسميتها « بالهدايا الملزمة » . فهي كانت هدايا في الظاهر ومبادلات ربوية في حقيقة الأمر .

وقد عثر الباحثون في حضارة الشعوب (علماء الإثنوجرافيا) على هذا النظام في أوضح صورته عند كثير من عشائر الهنود الحمر وعند السكان الأصليين

لاستراليا وبولينزيا وميلانزيا ، وعند كثير من الشعوب البدائية في أفريقيا الوسطى . ويغلب على الظن أنه كان النظام السائد عند مختلف الشعوب في العصور الإنسانية الأولى .

ومن أهم أشكال هذا النظام وأكثرها دقة وانتشارا ثلاثة أشكال وهي « السكولا Kula » و « الوازى Wazy » و « البوتلاتش Potlatch » . وسننكم على كل منها على حدة فيما يلي :

- ٢ -

« نظام السكولا »

أما « السكولا (١) Kula » ، فيجرى العمل به بين السكان الأصليين لكثير من جزر ميلانزيا وبخاصة التروبرياند والانتركستو والأنفلت Trobriand, Entrecasteau, Amphlett . ويمتاز هذا النظام بدقته وتحقيقه لأغراض اقتصادية ذات بال وقيامه على مبدأ توزيع العمل وتبادل الثروات بين العشائر والشعوب . وذلك أنه يتضمن مهادة متبادلة في مواسم معينة وفي مناسبات خاصة ببعض حاصلات الصيد البحري والصناعة من قبائل تكثر لديها هذه الحاصلات إلى أخرى محرومة منها . فهو من هذه الناحية أشبه شئ بالتجارة الخارجية (التجارة بين الأمم) في عصورنا الحديثة .

والأشياء التي كانت تجرى فيها المهادة أو المبادلة هي الأساور والعقود . وقد كانت هاتان السلعتان من أجل الثروات الجمعية ، وأكبرها قيمة عند هذه

(١) كلمة مأخوذة من لهجات السكان الأصليين لميلانزيا ، ومعناها الأصل الدائرة . ويرجع الفضل في كشف هذا النظام وشرحه إلى العلامة مالينوسكى Malinowski ، انظر مؤلفه : Argonauts of Western Pacific, London 1922.

القبائل . أما الأساور (التي كان يسميها أهل هذه الجزر « موالى Muali ») فكانت تصنع بمهارة من المحار أو الصدف أو غيرهما ، وتنتقل في مواسم معينة من الجزر الغربية إلى الجزر الشرقية . وأما العقود (التي كانوا يسمونها « سولافا Soulava ») فكانت تنظم غالبا من الصدف وتنتقل في مواسم خاصة من الجزر الشرقية إلى الجزر الغربية . وقد قام هذا التوزيع على أسس طبيعية وصناعية . فأهل الجزر الغربية كانوا مبرزين في صناعة الأساور . وكانت موادها الأولية متوافرة لديهم ، وهكذا كان شأن الجزر الشرقية في صدد العقود . ومن صناعة الأساور والعقود واستخراج موادها الأولية ومبادلتها في صورة هدايا تتألف أهم مظاهر النشاط الاقتصادي وموارد الثروة عند سكان هذه الجزر .

وكان يتم تقديم هدايا « الكولا » في فصول خاصة من السنة وفي مناسبات معلومة كالأعياد الدينية وحفلات الوفاة وبعض الحوادث العائلية . وكان يتبع في تقديمها قواعد وأساليب دينية كثيرة التعقيد . فمن ذلك أن كلا من الأساور والعقود كان يقوم بتقديمها النساء إلا في بعض المناسبات كحفلات المسآتم ؛ وأن كلا من المهدي والمهدي إليه كانا يتظاهران باحتقار الهدية والخط من شأنها : أما المهدي فكان يقذف بها تحت قدمي المهدي إليه قائلا إنه لم يقدم إلا شيئا تافها فضل عن حاجته ؛ وأما المهدي إليه فكان يتجاهل الهدية الملقاة تحت قدميه ولا يمد إليها يده إلا بعد مضي فترة غير قصيرة . وبهذه المظاهر كانوا يلبسون صنيعهم ثوبا من الكرم والعظمة والنبل ويسرون ما يشتمل عليه من عناصر المبادلة وجر المغانم .

— ٣ —

« نظام الوازى »

وأما نظام « الوازى Wazi (١) » ، فكان متبعاً في بعض الجزر السابق

(١) كلمة مأخوذة من لغة الميلانيزيين .

ذكرها في نظام الكولا وبخاصة جزر التروبياند . وهو لا يختلف عن نظام الكولا إلا في المواد التي تجرى فيها المهاداة : فقد كانت مواده من الثروات الطبيعية التي لم تمسها يد الصناعة . وذلك أنه كان يجرى بين المناطق التي يشتغل أهلها بالزراعة والمناطق التي يشتغل أهلها بالصيد البحري واستخراج اللؤلؤ . فينتقل بفضلها إلى كل فريق من هذين الفريقين ما يحتاج إليه من منتجات الفريق الآخر . فسكان المناطق الزراعية كانوا يحملون إلى سكان المناطق الأخرى في مواسم الحصاد ما يزيد عن حاجتهم من منتجات أرضهم ويضعونه أمام مساكنهم ثم يقفلون راجعين . وكذلك كان يفعل سكان المناطق الساحلية في المواسم التي يغزر فيها محصول الصيد البحري واللؤلؤ . وكان كل فريق منهما يعمل جهده أن تكون هديته أكبر قيمة من هدية الفريق الآخر (١) .

— ٤ —

« نظام البوتلاتش »

وأما نظام « البوتلاتش Potlatch » (٢) ، فقد كان متبعاً عند كثير من عشائر الهنود الحمر في الشمال الغربي لأمريكا الشمالية ، وخاصة قبائل التلنجيت والهايدا Tlingit Haïda . ويمتاز عما عداه من أشكال الهدايا الملزمة بما يقتضيه تطبيقه من المبالغة في التبذير والسرف وتبديد الثروات ، وبما ينجم عنه من نتائج ذات بال في حياة العشائر والجماعات ، وبما يحيط به من حالات نفسية تتمثل في شدة المنافسة والاندفاع وراء غريزة السيطرة وحب التغلب والعمل على إضعاف الخصم

(١) انظر في نظام الكولا والوازي .

Mauss : L'Année Sociologique, 1925, P. 65 et suiv.

(٢) كلمة مأخوذة من لغات الهنود الحمر . ومعناها الأصلي في لغتهم « الاستهلاك » و « التغذية » ثم أطلقت على هذا النظام لما فيه من استهلاك وتغذية .

وإظهاره بمظهر العجز . فهو مبادلة من ناحية ، و قتال من ناحية أخرى .
ولكنه قتال أسلحته الهدايا وقذائفه الأموال ؛ تجري معاركه في أماكن الضيافة ،
وتدور رحاه بين طائفتين لا تألو كلتاهما جهدا في إكرام الأخرى
والخفاوة بها .

فقد كان ينتهز رئيس العشيرة مناسبة دينية أو أمرية أو اجتماعية كحلول عيد
ديني أو الولادة أو الختان أو الزواج أو الوفاة أو الوشم (الذي كان يعد لديهم
من الشعائر الدينية) أو بلوغ البنات سن الحيض ، أو رفع الوصاية الدينية عن
البنين أى بلوغهم سن الرشد ، أو تشييد ضريح ، أو بناء منزل ، أو اجتماع
العشائر للتشاور في أمر هام أو خروج العشيرة للصيد ... وهلم جرا . ينتهز مناسبة
من هذه المناسبات فيقيم مأدبة يدعو إليها رؤساء العشائر المرتبطة معها عشيرته
برابطة المصاهرة (فإن الزواج كان يجري لديهم على نظام التبادل بين اتحادين
معينين من العشائر ، فذكور هؤلاء يتزوجون من إناث أولئك والعكس
بالعكس (١)) . وقد جرت العادة أن يجتمعوا بجوار مكان مقدس ، وقد يجتمعون
بمنزل صاحب الدعوة ؛ كما جرت العادة أن يمتاز الداعون عن المدعوين بما يحمله
كل منهم من رموز عشيرته وأعلامها وبما يأخذه من زينة في زيهِ وينقشه على
جسمه من علامات . وبعد أن يكتمل عقد اجتماعهم ويؤدوا ما تندب إليه
شعائرهم الدينية في مثل هذه المناسبات من صلاة وذكر وغناء وتقرب للآلهة
بتقديم القرابين ، بعد هذا كله تبدأ عملية الإهداء ، فيتخفص صاحب الدعوة كل مدعو
بهدية تتفق مع مكانته الاجتماعية والدينية . وقد جرت العادة أن يستنفد الأدب
في وليته هذه كل ما يملكه هو وعشيرته من ثروة منقولة أو جزءا كبيرا منها .

(١) انظر تفصيل هذا النظام في كتاب « الأسرة والمجتمع » للدكتور علي عبد الواحد

ومن ثم تطلق عشائر الهايدا على الإهداء في هذه الولائم اسما معناه « قتل الثروات » .
ويعتبر قبول الدعوة إلى هذه الوليمة التزاما من جانب كل مدعو أن يولم وليمة
أحسن منها . فينتهز كل منهم حلول أول فرصة ويقيم « بوتلاتش » ، يدعو إليها ،
من بين من يدعوهم ، صاحب « البوتلاتش » الأولى ، ويقدم إليه من المال كل
والهدايا ما تزيد قيمته كثيرا عما أخذه منه ... وهكذا دواليك : تتم المبادلات
بفوائد ربوية ؛ ولا يكاد تأتى « بوتلاتش » ، على ثروة زعيم حتى تردها له نامية
مضاعفة « بوتلاتشات » أخرى . فما أشبه الأموال التي تستهلك في هذه الولائم
بالأموال التي تقرض بأرباح مركبة أو التي تستثمر في المشروعات الاقتصادية
الحديثة .

وإذا لاحظنا أن المناسبات التي كانت تقتضى عمل « بوتلاتش » كانت كثيرة
الحدوث والتكرر ، وأن الإحجام عن عمل بوتلاتش عند وجود مناسبة من
مناسباتها أو عن إجابة الدعوة أو عن قبول الهدايا التي تقدم فيها أو عن ردها
أضعافا مضاعفة ، كل ذلك كان يجر على العشيرة عارا أبديا ، ويسمى بميسم الصغار ،
ويعرض أفرادها ورؤساؤها للامتهان والعقاب (في بعض هذه الحالات كان يجرى
الرئيس من أسلحته وألقابه وسمات شرفه ومعبوداته وتنزع منه حقوقه المدنية
والسياسية والدينية ، ويصب عليه إله الثروة والقوة ، أو « المانا » كما كانوا
يسمون ، جام غضبه وسوط عذابه) ، إذا لاحظنا هذا سهل علينا أن ندرك كيف
وجدت العشائر المشار إليها في هذا النظام وسيلة جيدة للمقايضة وتبادل السلع
واستثمار الأموال .

هذا ، وقد كان يتوقف على « البوتلاتش » ، صحة كثير من العقود وبخاصة
عقد الزواج ، وكان يتخذ أحيانا وسيلة لبلوغ مآرب سياسية . ففي بعض جزر
ميلانيزيا كان في استطاعة زعيم الأسرة ، إذا طمع إلى جعل أسرته عشيرة

مستقلة وإلى رفع لقبه من زعيم مرموس إلى رئيس مستقل ، أن يصل إلى بغيته بتشديد معبد وإقامة « بوتلاتش » ، يدعو إليها رؤساء البطون الأخرى ورئيس العشيرة الأكبر .

ومن هذا يبين أن البوتلاتش ، كان يجرى في الحقيقة بين أشخاص معنويين وهي الجماعات والقبائل والشعائر ، وأنه لم يكن نظاما اقتصاديا تنتقل به الملكيات وتبادل به الثروات فحسب ، بل كان كذلك نظاما دينيا وقضائيا تتوقف عليه صحة كثير من الشعائر والعقود ، ونظاما أسريا تتوثق به العلاقات وتنظم بفضل المنافسة بين اسرتي العروسين ، ونظاما سياسيا يرفع المرموس إلى صف الرؤساء ويجعل من الفخذ بظنا ومن البطن عشيرة (١) .

— ٥ —

آثار نظام الهدايا الملزمة في حياة الشعوب البدائية

هذا ولقد كان لنظام الهدايا الملزمة في مختلف أشكاله السابق ذكرها وغيرها لدى هذه الشعوب فوائد اقتصادية كثيرة ؛ من أهمها أنه مكن بعض الشعوب من التخصص في بعض فروع الإنتاج وكفاهم مئونة التفكير فيما يعوزهم من فروع الإنتاج الأخرى ؛ وأنه كان وسيلة لتعريف ما يزيد من ثروات المنطقة عن حاجة أهلها وللحصول على ما تحتاج إليه من الثروات الأخرى التي حرمتها الطبيعة منها أو لم تواتها الظروف لإنتاجها ؛ وأنه قد أتاح توظيف مرموس الأموال واستغلالها ؛ وكان حافزا على النشاط الاقتصادي وعلى كثرة الإنتاج ، فبفضله كانت التزامات كل عشيرة حيال غيرها في تزايد مطرد ، وما كان يتاح لها الوفاء بهذه الالتزامات بدون العمل على اطراد الزيادة في منتجاتها . هذا إلى ما ترتب

(١) انظر في نظام « البوتلاتش »

Davy : La Foi Jurée;

Mauss : L'Année Sociologique, 1925, p. 30 et suiv.

عليه من آثار خلقية واجتماعية ذات بال . فقد أدى إلى بث روح التضامن بين الشعوب والقبائل ، وعود الإنسان في هذه العصور احترام العقود والوفاء بالالتزامات . فعلى نظام الهدايا الملزمة قامت إذن أهم دعامة من دعائم الحضارة الإنسانية .

— ٦ —

رواسب من نظام الهدايا الملزمة
في معاملاتنا الحاضرة

وقد ترك نظام الهدايا الملزمة عدة رواسب في كثير من معاملاتنا الاجتماعية . فتقديم الهدايا في الأعياد وفي مناسبات الزواج والولادة والختان ... ، وما اعتاده سكان المناطق الزراعية في كثير من الأمم من إهداء شيء من نتاج أرضهم في مواسم الحصاد ومن نتاج حيواناتهم لجيرانهم وأفراد العشائر المتصلة بعشيرتهم ، ومآدب الطعام التي تقيمها في مختلف المناسبات وتدعو إليها الأقرباء والأصدقاء ، وحرص المهدي إليهم أو المدعوي أن يردوا إلى المهدي أو الداعي في مناسبات أخرى أحسن مما أهدى إليهم أو قدم لهم ... ، كل أولئك وما إليه بقايا خلفها نظام الهدايا الملزمة ، وصور صادقة لأساليب الحياة الاقتصادية لأبائنا الأولين .

أهم مراجع الفصل

مذكورة في التعليقات

ويضاف إليها :

الاقتصاد السيامي	(الطبعة الخامسة)	الدكتور على عبد الواحد وافي
قصة الملكية في العالم	(الطبعة الثانية)	الدكتور على عبد الواحد وافي

الفصل الثالث

نظم ليكورغوس في إسبرطة
توزيع الثروة وتربية النشء والموائد الجمعية
وحدث الفتيان على السرقة

— ١ —

توزيع الثروة وتربية النشء

حقق ليكورغوس في إسبرطه نظاما شيوعيا مبتكرا لم يسبق إليه . فقد ألغى نظام الملكية الفردية للأرض وأعاد تقسيم أرض لا كونيا إلى ثلاثين ألف قطعة متساوية القيمة ، بعدد الأسرات الإسبرطية في ذلك الحين ، وأعطى كل أسرة قطعة منها . فاصبحت ملكية الأرض جماعية ، وأصبح جميع الأسرات سواسية كأسنان المشط . وجعل للدولة نفسها ، أي المجتمع العام ، نصيبا كبيرا من غلة الأرض ودخل الناس من مختلف مظاهر الإنتاج . وفي مقابل ذلك تنفق الدولة على جميع الشؤون العامة وأعمال الحرب ، وتأخذ على عاتقها تربية جميع الأطفال الذكور وتنشئهم تنشئة عسكرية على نفقتها وفي دورها الخاصة . فكان كل وليد من الذكور تختبر بنيته وقواه الجسمية على يد أمه أولا وعلى يد رؤساء عشيرته ثانيا . فإن كان ضعيفا أو مشوها أعدمته أمه نفسها (١) أو قذف به رؤساء عشيرته خارج الحدود .

(١) كانت الأم تقمس وليدها في دن من النبيذ وتتركه مغمورا في السائل فترة ما ثم ترفمه ، فإن خرج حيا دل ذلك على أنه قوى البنية يستحق البقاء ، وإلا أدت الأم واجبها نحو وطنها بقضائها على كائن يعوق وجوده تقدم البلاد .

وإن كان قويا يستحق البقاء عهد بحضائنه إلى أمه تحت إشراف الدولة نفسها .
حتى إذا تجاوز سن الحضانة تسلمته الدولة وقامت بتربيته تربية عسكرية وإعداده
لشئون الحرب في معسكرات عامة وعن طريق مربين ومعلمين ومدرسين . فإذا
بلغ سن الجندية التحق بالجيش العامل وظل به حتى يبلغ السن التي لا يقوى
فيها على مباشرة أعمال الحروب .

وهكذا كانت دولة إسبرطة كلها أشبه شئ بمعسكر محارب أو متأهب للحرب .
ومن ثم خضعت جميع نظمها الاجتماعية ومختلف شئون حياتها لمقتضيات الحروب .
فكان نظامها الاقتصادي أدنى إلى ما نسميه الآن بالنظام الشيوعي : تملك الدولة
بمقتضاه قسما كبيرا من ثروات البلد ومنتجاته ودخله ؛ وتقوم هي نفسها بتربية
قسم كبير من أهله وتسخيرهم في شئونها العامة .

— ٢ —

الموائد الجمعية

وأنشأ ليكورغوس بجانب ذلك نظام « الموائد الجمعية » . ويقوم هذا النظام
على تناول الرجال الأطعمة في جماعات صغيرة تتألف من خمسة عشرة شخصا على
نظام العشائر . ولكل جماعة ردهة خاصة تتناول فيها طعامها . وكان على كل
مشارك أن يدفع كل شهر إلى المخزن الجمعي اشتراكا عينيا من الدقيق والنميد
والخبز والتين واشتراكا نقديا لإعداد المساندة وطهوها ونكلماتها من المواد
الأخرى . وكان يجب على كل إسبرطي الاشتراك في هذه الموائد وحضورها .
فما كان يسمح لأحد ، كما يقول بلوتارخوس Plutarque ، أن يسمن وحده
خفية وفي الظلام كما تفعل الهائم الجشعة ، وحتى الملوك أنفسهم كانوا ملزمين
بذلك . فالملك أجيس Agis عندما عاد متنهرا من إحدى غزواته ضد الأثينيين لم يستطع
الحصول على إذن بتناول عشاءه في منزله مع زوجته . — وكان كل إسبرطي
يتخلف عن تقديم اشتراكه العيني أو النقدي في هذه الموائد يجرّد من جناسيته

ويفقد حقوقه الوطنية. وقد قصد ليكورغوس من هذا النظام كما يقول المؤرخ
 بلوتارخوس ، أن يأخذ مواطنيه بالمعايشة الجمعية وينفّرهم من حياة العزلة ،
 ويجعلهم متماسكين ، متحدين كالبنيان المرصوص ، متضافرين على الصالح العام
 كجماعات النحل (١) . . ولكي يتحقق هذا الغرض على أكمل وجه كان الإسبرطيون
 يؤخذون بالتقشف والحياة الخشنة وتحرم عليهم مظاهر الترف والنعيم .

— ٣ —

حث الهتيان على السرقة

وقد كان يباح — بحسب نظم ليكورغوس — للأحداث والشبان السرقة
 من المخازن العامة المملوكة للدولة ومن غيرها ، بل كانوا يشجعون على ذلك ،
 لما تتضمنه هذه المغامرات من تدريب على أعمال الحرب وتمارين على ما يلزم
 للجندى في ساحة القتال من مهارة وخدعة وسرعة حركة ومواجهة لما يطرأ من
 مفاجآت لم تكن في الحسبان . وكان الشاب السارق لا يعاقب إلا إذا قبض عليه
 ويده الشيء المسروق قبل أن يتمكن من إخفائه . وكان لا يعاقب في الحقيقة على
 السرقة نفسها وإنما كان يعاقب لعدم مهارته في اقترافها وإحكام وسائلها . ولذلك
 كان الشبان يحرصون أيما حرص على نجاح سرقاتهم ، وكانوا يعانون في ذلك
 أحيانا عنتا كبيرا ، حتى أنه ليروى أن شابا إسبرطيا سرق ثعلبا من حظيرة عامة
 وبينما كان يقوده إلى حيث يريد إخفائه إذ لمح جماعة في طريقه ، فأخفى الثعلب
 في داخل ثيابه حتى لا تكشف سرقة ، فأنشب الثعلب أظافره وأنيابه في جسمه ،
 وظل الشاب متجلدا لما أصابه ، فلم تبدر منه أية بادرة تتم على ألم أو توجع حتى مر
 بالجماعة بدون أن تفتن لفعلته . وهكذا نجحت مغامرته ؛ ولكن نجاحها كان
 على حساب حياته ؛ فقد مات عقب ذلك متأثرا بجراحه .

(1) Letourneau; L'Evolution de la Propriété, 332 et suiv.

ويظهر أن هذه التقاليد كان معمولاً بها في مدن يونانية أخرى وخاصة في مقدونيا . وقد تركت آثاراً كثيرة في القوانين اليونانية والرومانية وغيرها . ففي معظم هذه القوانين يفرق بين السرقة التي يقبض على صاحبها وهو في حالة تلبس ، أى قبل أن يتمكن من إتمام عمليات سرقة ، والسرقة التي لا يكشف أمرها إلا بعد تمام عملياتها وإخفاء الشيء المسروق ، وتشدد العقوبة غالباً على النوع الأول من هذين النوعين . وقد ندد العلامة منتسكيو في كتابه « روح القوانين » بمشرعي الرومان الذين نقلوا هذه التفرقة عن مشرعي إمبرطة بدون أن يفطنوا لما قصده هؤلاء من وراء هذه التفرقة ، ولا لاختلاف المجتمع الروماني في ظروفه ونظمه الاجتماعية وقواعد الملكية لديه عن المجتمع الإمبرطى (١) .

انتهى الجزء الأول

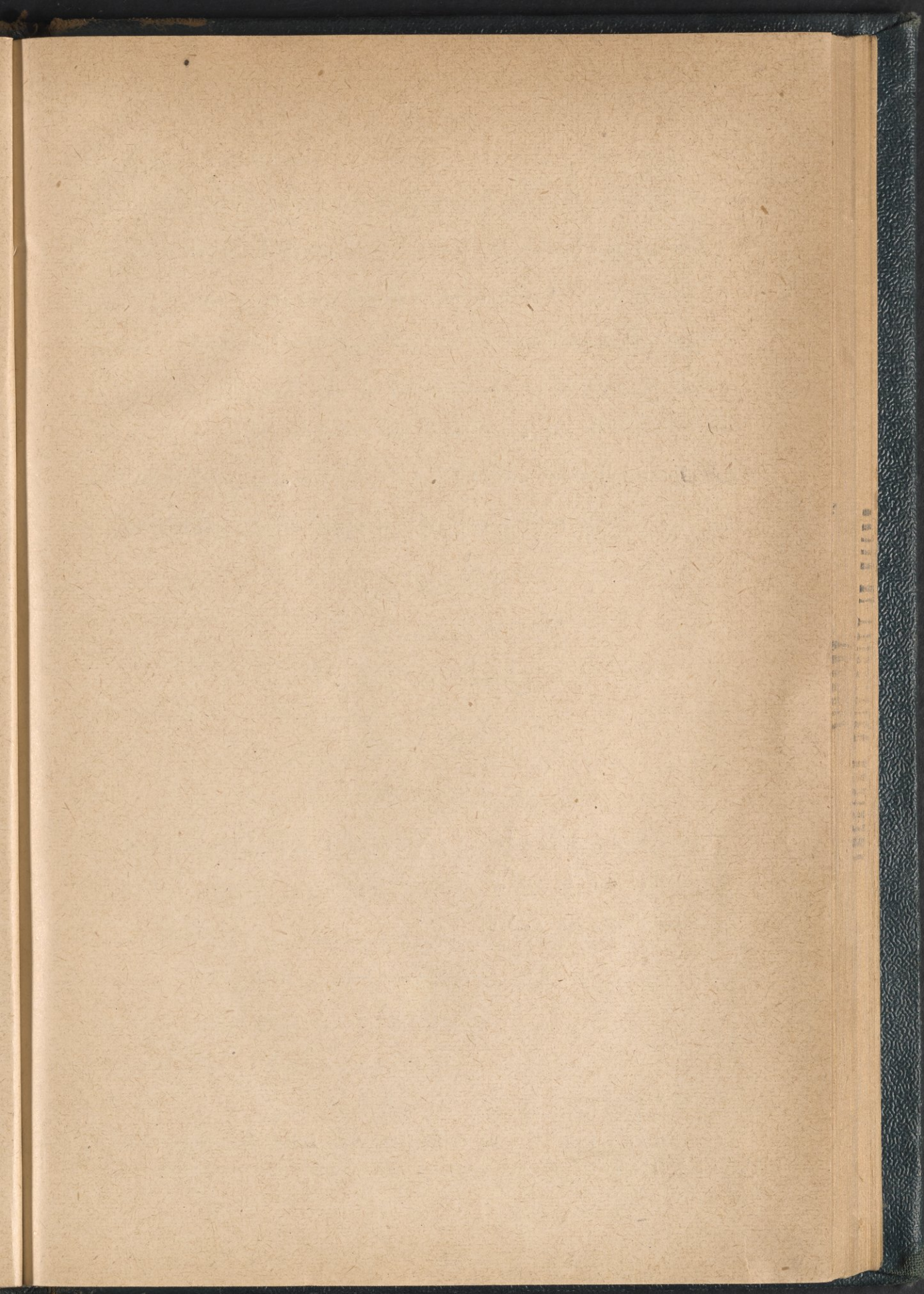
أهم مراجع الفصل

مذكورة في التعليقات

ويضاف إليها :

قصة الملكية في العالم	(الطبعة الثانية)	الدكتور على عبد الواحد وافي
الأسرة والمجتمع	(الطبعة الرابعة)	الدكتور على عبد الواحد وافي
عوامل التريمة		الدكتور على عبد الواحد وافي

(1) Montesquieu : de l'Esprit des Lois, II, livre XXIX, Chap. XIII.



الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٤ ، ٣
تمهيد في التطور الاجتماعي وأسبابه، اختلاف النظم الاجتماعية باختلاف الأمم والعصور والعوامل المؤثرة في ذلك	١٦ - ٥
الباب الأول: من غرائب العقائد	٥٥ - ١٧
الفصل الأول : التوتمية	٣٦ - ١٩
١ - أصل هذه الكلمة ومعناها الإجمالي وتاريخ دراسة هذه العقيدة	٢٤ - ١٩
٢ - أنواع التوتم ومبلغ تقديسها	٢٦ - ٢٤
٣ - رموز التوتم ومبلغ تقديسها « الشورنجا » و « الواننجا »	
و « النورطنجا »	٣١ - ٢٦
٤ - أفراد العشيرة التوتمية ومشاركتهم للتوتم في طبيعته وقدسيته	٣٤ - ٣١
٥ - اختلاف التوتمية عن عبادة الحيوان والنبات	٣٥
من أهم مراجع هذا الفصل	٣٦
الفصل الثاني : العقائد الدينية لقدماء اليونان	٥٥ - ٣٧
١ - القضاء	٣٧
٢ - الآلهة	٥٠ - ٣٨

- ٣ — أنصاف الآلهة ٥٠
- ٤ — الأبطال ٥٠ — ٥٣
- ٥ — بنو الإنسان ٥٣ ، ٥٤
- من أهم مراجع هذا الفصل ٥٥
- الباب الثانى : من غرائب الشعائر والعبادات ٥٧ — ١٠٣
- الفصل الأول : الصوم ٥٩ — ٨١
- ١ — نشأة الصيام وأنواعه ٥٩ — ٦١
- ٢ — مقتضيات الصيام ومناسباته ٦١ ، ٦٢
- ٣ — الصيام ذى المواقيت الدورية فى ديانة الصابئين والمناوية ٦٣ — ٦٦
- ٤ — الصيام ذو المواقيت الدورية فى الديانات الهندية ٦٧ ، ٦٨
- ٥ — الصيام ذو المواقيت الدورية فى الديانة اليهودية ٦٨ — ٧١
- ٦ — الصيام ذو المواقيت الدورية عند المسلمين ٧١ — ٧٤
- ٧ — تعليل الصوم ذى المواقيت المرتبطة بأحداث اجتماعية ٧٤ ، ٧٥
- ٨ — تعليل الصوم ذى المواقيت المرتبطة بظواهر فلكية ٧٥ ، ٧٦
- ٩ — محاولات لرد أنواع الصيام ذى المواقيت الدورية عند المسلمين إلى نظائرها عند الصابئة والمناويين ٧٦ — ٨٠
- ١٠ — محاولة لرد صيام رمضان إلى شعائر العرب فى الجاهلية ٨٠ ، ٨١
- أهم مراجع الفصل ٨١

الموضوع	الصفحة
الفصل الثانى : الأضحية والقرايين	١٠٣ — ٨٢
١ — نظرة مجملة فى الأضحية والقرايين	٨٩ — ٨٢
٢ — التضحية بالآدميين	٩١ — ٨٩
٣ — تقديم الآباء أولادهم ضحايا للآلهة	٩٤ — ٩٢
٤ — وأد البنات عند العرب فى الجاهلية وصلته بنظام تقديم الآباء	
أولادهم ضحايا للآلهة	١٠٣ — ٩٤
أهم مراجع هذا الفصل	١٠٣
الباب الثالث : من غرائب نظم القضاء	١٥٤ — ١٠٥
الفصل الأول : مقاضاة الحيوان والجماد	١٢٧ — ١٠٧
١ — كلمة مجملة فى هذا النظام ومبلغ انتشاره	١٠٩ — ١٠٧
٢ — مقاضاة الحيوان والجماد فى شرائع اليهود	١١٠ ، ١٠٩
٣ — إجراءات قضائية ضد الحيوان فى بعض المذاهب الإسلامية	١١١ ، ١١٠
٤ — مقاضاة الحيوان والجماد فى شرائع الأمم المسيحية الأوروبية	
فى العصور الوسطى	١١٣ ، ١١٢
٥ — مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء اليونان	١١٦ — ١١٣
٦ — مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء الرومان	١١٨ — ١١٦
٧ — مقاضاة الحيوان والجماد عند قدماء الجرمان	١١٩
٨ — مقاضاة الحيوان والجماد عند الفرس	١٢٠ ، ١١٩

- ٩ — مقاضاة الحيوان والجماد عند الأمم الأوروبية قبيل العصور الحديثة وفي أثنائها ١٢٠ — ١٢٣
- ١٠ — بقايا من مسئولية الحيوان والجماد في نظمنا الحاضرة ... ١٢٣
- ١١ — مقاضاة الحيوان والجماد عند الشعوب البدائية ١٢٤ — ١٢٧
- أهم مراجع الفصل ١٢٧

- الفصل الثاني : مؤاخذه الفرد بأعمال الخطأ ١٢٨ — ١٣٦
- ١ — مؤاخذه الفرد بأعمال الخطأ في شريعة اليهود ١٢٨ ، ١٢٩
- ٢ — مؤاخذه الفرد بأعمال الخطأ في الشريعة الصينية القديمة ... ١٢٩ ، ١٣٠
- ٣ — مؤاخذه الفرد بأعمال الخطأ في الشرائع اليونانية القديمة ... ١٣٠ ، ١٣١
- ٤ — مؤاخذه الفرد بأعمال الخطأ في القانون الروماني ١٣١
- ٥ — مؤاخذه الفرد بأعمال الخطأ في الشريعة الإسلامية ١٣١ — ١٣٦
- أهم مراجع الفصل ١٣٦

- الفصل الثالث : مؤاخذه الفرد بأعمال لم تصدر عنه ١٣٧ — ١٤٥
- ١ — المسئولية بالملابسة ١٣٧ — ١٣٩
- ٢ — المسئولية بالانتقال ١٤٠ — ١٤٥
- أهم مراجع الفصل ١٤٥

- الفصل الرابع : التحايل على إثبات الجرم بطرق غريبة ١٤٦ — ١٥٠
- ١ — «الأورداليا» ١٤٦ ، ١٤٧
- ٢ — «البسعة» ١٤٧ ، ١٤٨

الموضوع	الصفحة
٣ — « القرعة » لتعيين المجرم	١٤٩
٤ — تعذيب المتهم لانتزاع اعترافه	١٤٩ — ١٥٠
أهم مراجع الفصل	١٥٠
الفصل الخامس : العقوبة على جرم لم يعلم مرتكبه	١٥١ — ١٥٤
القسامة في الشريعة الإسلامية	١٥١ — ١٥٤
أهم مراجع الفصل وأهم مراجع الباب	١٥٤
الباب الرابع : من غرائب نظم الاقتصاد	١٥٥ — ١٧٩
الفصل الأول : طرق استغلال الطبيعة في الإنتاج	١٥٧ — ١٦٧
١ — مرحلة الصيد وقطف الثمار	١٥٧ — ١٦٢
٢ — مرحلة رعى الأنعام واستئناس الحيوان	١٦٢ — ١٦٤
٣ — مرحلة الزراعة واستئناس النبات	١٦٤ — ١٦٧
أهم مراجع الفصل	١٦٧
الفصل الثاني : من غرائب نظم الاستبدال : نظم الهدايا الملزمة ،	١٦٨ — ١٧٥
١ — كلمة مجملة في هذه النظم	١٦٨
٢ — نظام « الكولا »	١٦٩
٣ — نظام « الوازي »	١٧٠
٤ — نظام « البوتلاتش »	١٧١ — ١٧٤
٥ — آثار نظام الهدايا الملزمة في حياة الشعوب البدائية	١٧٤
٦ — رواسب من نظام الهدايا الملزمة في معاملاتنا الحاضرة	١٧٤
أهم مراجع الفصل	١٧٥

الصفحة

الفصل الثالث : نظم ليكورغوس في أسبرطه ١٧٦-١٧٩

١ - توزيع الثروة وتربية النشء ١٧٦-١٧٧

٢ - الموائد الجمعية ١٧٧ ، ١٧٨

٣ - حث الفتيان على السرقة ١٧٨ ، ١٧٩

أهم مراجع الفصل ١٧٩

مؤلفات الجمعية الثقافية المصرية

بإشراف الأستاذ عمر الدسوقي

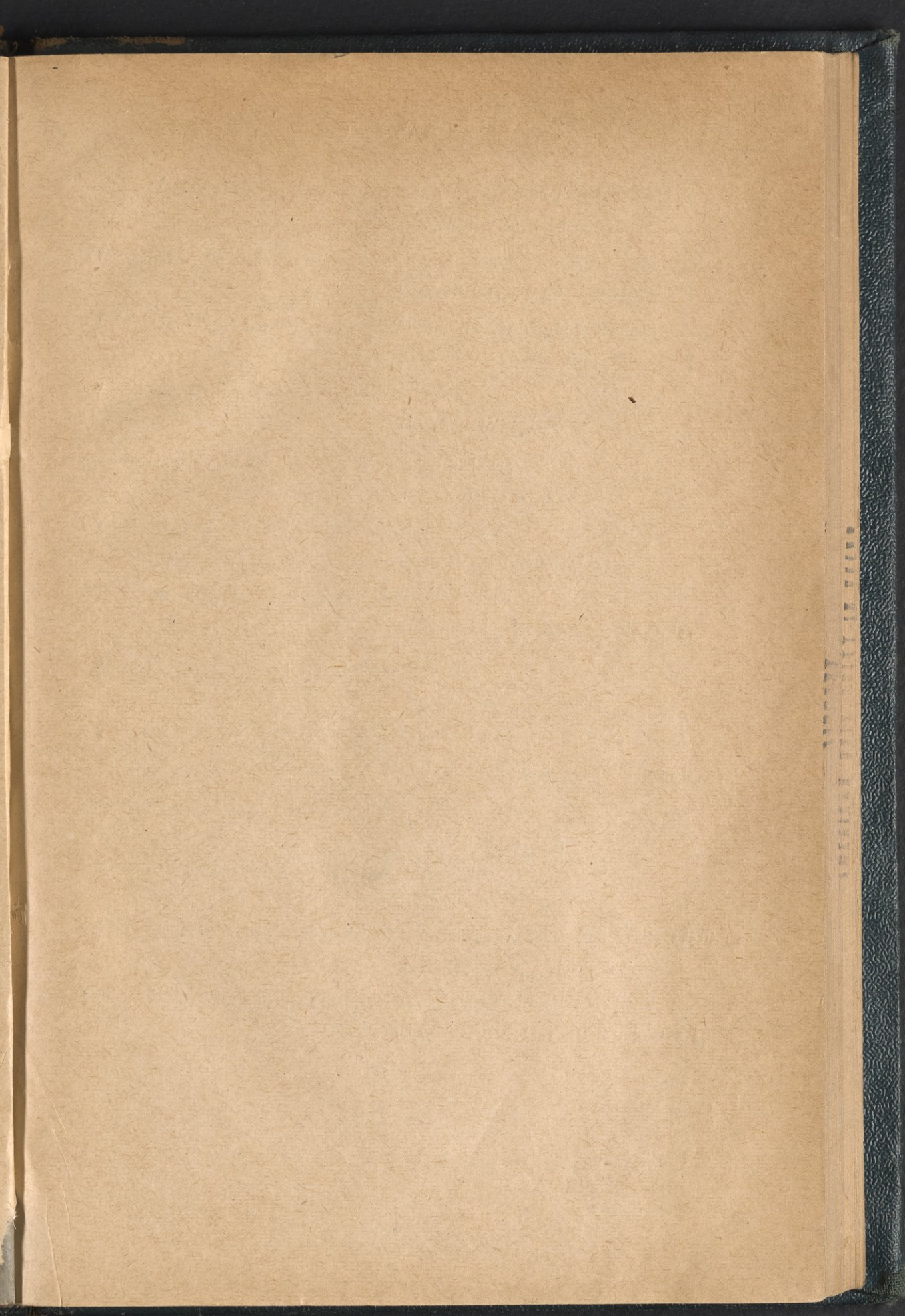
رئيس قسم الدراسات الأدبية بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة

ظهر منها :

- ١ — ابن الأثير ومقاييسه النقدية :
للدكتور زغلول سلام المدرس بجامعة الإسكندرية
- ٢ — الرمزية في الأدب العربي :
للدكتور درويش الجندي المدرس بكلية دار العلوم جامعة القاهرة
- ٣ — كتب دورية في شتى فنون المعرفة صدر منها :
 - ١ — قصة الملكية في العالم : من سلسلة حياة المجتمعات . تأليف الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي ، والدكتور حسن سفيان .
 - ٢ — الرومانتيكية : من سلسلة المذاهب الأدبية الكبرى تأليف الدكتور محمد غنيمي هلال .
 - ٣ — زرادشت : من سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب تأليف الأستاذ حامد عبد القادر .
 - ٤ — كوفنشيوس : من سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب تأليف الدكتور حسن سفيان .
 - ٥ — الفكاكة في الأدب العربي (جزآن) : من سلسلة الأدب والنقد تأليف الدكتور أحمد محمد الحوفي .
 - ٦ — قصة الزواج والعزوبة في العالم : من سلسلة حياة المجتمعات تأليف الأستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي .
 - ٧ — تاريخ الفكر الاقتصادي : من سلسلة الاقتصاد السياسي تأليف الدكتور لييب شقير .

- ٨ — بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني : من سلسلة الدراسات الإسلامية
تأليف الدكتور صوفي حسين أبو طالب .
- ٩ — ابن خلدون ، منشئ علم الاجتماع : من سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب
تأليف الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي .
- ١٠ — السرقات الأدبية : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الدكتور بدوي طبانة .
- ١١ — الحريات العامة بين المذهب الفردي والمذهب الاشتراكي : من سلسلة الاقتصاد والسياسة
تأليف الأستاذ طعيمة الجرف .
- ١٢ — أبو حيان التوحيدى : (جزآن) . من سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب
تأليف الدكتور أحمد محمد الحوفي .
- ١٣ — هوميروس : من سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب
تأليف الدكتور محمد صقر خفاجه .
- ١٤ — حقوق الإنسان في الإسلام : من سلسلة الدراسات الإسلامية
تأليف الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي .
- ١٥ — تهذيب الحيوان للجاحظ (الجزء الأول) : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الأستاذ عبد السلام هارون .
- ١٦ — بوذا : من سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب
تأليف الأستاذ حامد عبد القادر .
- ١٧ — مونثسكيو : من سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب
تأليف الدكتور حسن سعفان .
- ١٨ — أبو حنيفة والقيم الإنسانية في مذهبه : من سلسلة الدراسات الإسلامية
تأليف الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى .
- ١٩ — مع الصحفي المكافح : « أحمد حلمي » : من السلسلة التاريخية
تأليف الدكتور أحمد أحمد بدوي .
- ٢٠ — تهذيب الحيوان للجاحظ (الجزء الثاني) : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الأستاذ عبد السلام هارون .
- ٢١ — من قضايا اللغة والنحو : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الأستاذ علي النجدي ناصف .

- ٢٢ — الأساطيل العربية في البحر الأبيض المتوسط : من السلسلة التاريخية
تأليف الدكتور إبراهيم أحمد العدوي .
- ٢٣ — الذوق الأدبي : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الدكتور علي محمد الجندى .
- ٢٤ — تيتو ، حياته وسياسته : من سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب
تأليف الأستاذ إبراهيم حسن حنبل
- ٢٥ — بعض مؤرخي الإسلام : من السلسلة التاريخية
تأليف الأستاذ علي أدهم
- ٢٦ — أدباء الرومانتيكية الفرنسية : من سلسلة النقد الأدبي
تأليف الدكتور محمد غلاب
- ٢٧ — سماحة الإسلام : من سلسلة الدراسات الإسلامية
تأليف الدكتور أحمد محمد الحوفي
- ٢٨ — عبد الله بن المعتز العباسي : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الدكتور محمد عبد العزيز الكفراوي
- ٢٩ — أثر العلم في المجتمع : من سلسلة حياة المجتمعات .
تأليف الدكتور تمام حسان
- ٣٠ — مشكلات المجتمع المصري والعالم العربي وعلاجها في ضوء العلم والدين :
من سلسلة حياة المجتمعات : تأليف الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي
- ٣١ — صور أدبية : من سلسلة النقد الأدبي
تأليف الأستاذ علي أدهم
- ٣٢ — رأى في أدبنا المعاصر : من سلسلة الأدب والنقد
تأليف الأستاذ محمد عطا
- ٣٣ — الغزالي ونحات عن الحياة الفكرية الإسلامية : من سلسلة قادة الفكر في الشرق والغرب
تأليف الدكتور بهي الدين زيان .
- ٣٤ — غرائب النظم والتقاليد والعادات : من سلسلة حياة المجتمعات .
تأليف الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي



مؤلفات الجمعية الثقافية المصرية بإشراف الأستاذ عمر الدسوقي رئيس قسم الدراسات الأدبية بكلية دارالعلوم

الكتاب التالي من هذه السلسلة :

الجزء الثاني من غرائب النظم والتقاليد والعادات

بقلم

الأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي

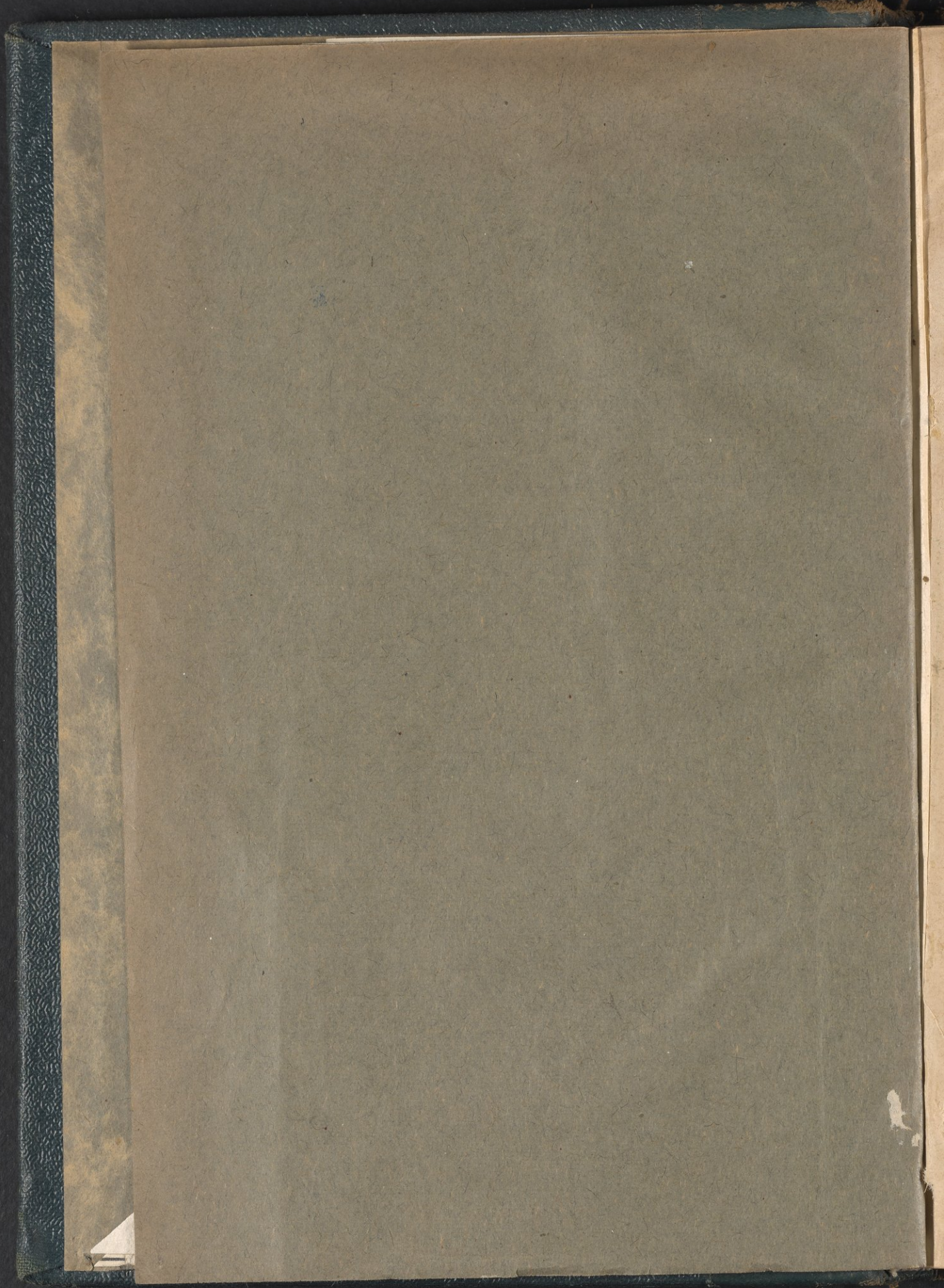
مكتبة المطبع والنشر
مكتبة نخضة مصر بالفجالة

115643010

b13201323

مَطْبَعَةُ السَّالَةِ

٣ شارع حمودة المقاول - عابدين





17 APR 1990

5 DEC 1990

3 MAR 1991

14 DEC 1992

14 DEC 1995

3 SEP 1995

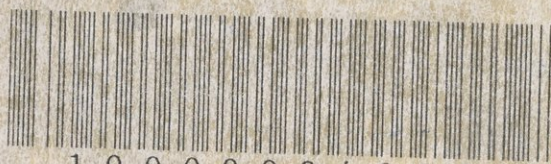
GT
99
W3x
v.1

main



0 0 0 0 0 0 2 4 2 3 6

GT 99 W3x/v.1



1 0 0 0 0 0 2 4 2 3 6

