محاضرات في

علم الاجتماع القانوني

استاذ المقرر

رشا محمد صلاح الدين

كلية الآداب بقنا

قسم علم الاجتماع

العام الجامعي

2024/2023م

الكلية : الآداب بقنا

الفرقة : الرابعة

التخصص : علم الاجتماع

تاريخ النشر : الفصل الدراسي الأول

عدد الصفحات: 248 صفحة

الفصل الاول : القانون

الفصل الثاني: علم الاجتماع القانوني

الفصل الثالث : الضبط الاجتماعي

الفصل الرابع : الضبط الاجتماعي غير الرسمي قبائل مصر العليا

الفصل الخامس : التحكيم

الفصل السادس: القانون العرفي بقبائل مصر العليا

الفصل السابع : الدين "رؤية سوسيوقانونية"

الفصل الأول : القانون

مقدمة

دور القانون و أهميته

تعدد اصطلاح القانون

معنى القانون

مدخل دراسة القانون

المصادر الرسمية للقانون

الفرق بين العدل والعدالة كمصطلح قانوني

مقدمة :

يعد علم الاجتماع القانوني من أهم التخصصات الفرعية لعلم الاجتماع ، و ذلك بسبب دراسته للجذور الاجتماعية للقوانين باختلاف أنواعها ، بالإضافة إلى أنه يعالج آثار القوانين و التشريعات القانونية التى تصدر من قبل الجهات العليا ، خصوصا السلطة التشريعية على المجتمع و البناء الاجتماعي .

كما أنه يستخدم لإجراء دراسة واقعية لأسسها و تطوير قواعدها ، ثم يتم دراسته خلال تطبيقها فى التطبيقات العملية ، و العوامل التى تؤثر عليها ، و درجة تأثيرها على جميع الأنظمة الاجتماعية الأخري ، تتمثل مجالات علم الاجتماع القانونى :

دراسة التأثير الاجتماعي الفعلي للأنظمة و المبادىء القانونية ، أى التركيز على دراسة ما يقام بالفعل فى القانون ، بدلا من التركيز على محتواه الأساسي .

القيام بإجراء بحث اجتماعي على أساس البحث القانوني عند سن التشريعات ، و اعتبار القانون مؤسسة اجتماعية يمكن تحسينها من خلال البحث العلمي .

القيام بدراسة كيفية جعل القانون أكثر فعالية ، مع التركيز على الهدف الاجتماعي الذى يخدمه القانون ، بدلا من التركيز على العقوبة نفسها .

تبحث دراسة التاريخ الاجتماعي فى التأثير الاجتماعي للمبادىء القانونية السابقة و كيف نشأت و تطورت .

دراسة القانون بأنه وسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية ، و ليست نموذجا صارما .

فعلم الاجتماع القانوني يتكون من مفهومين لهما معاني مختلفة ، علم الاجتماع كما نعرفه عادة هو علم دراسة التفاعل الاجتماعي ، بينما نعتبر القانون كأحد الوسائل التى تهدف إلى تحقيق التغيير الاجتماعي فى المجتمع .

دور القانون و أهميته :

أن مسألة حقوق الفرد هي واحدة من أهم مسائل العصر الراهن و أكثرها لأحاحا ، هي ترتدى طابعا لا وطنيا فحسب بل عالميا أيضا .القانون هو أحدى المؤسسات الجوهرية في حياة الانسان الاجتماعية لو لاه لأصبح الانسان مخلوقا مختلفا جدا عما هو عليه . فالقانون باعتباره مجموعة القواعد الملزمة المقترنة بالجزاء المنظمة للسلوك في المجتمع يعد ضرورة اجتماعية بالإضافة الى كونه ظاهرة اجتماعية ، أذ لا مجتمع بغير قانون و لا قانون بغير مجتمع ، و هو في مهمته التنظيمية هذه يسعى الى تحقيق التوازن بين نصالح الأفراد في سعيهم لاشباع حاجاتهم و بين مصلحة الجماعة . و لاشك أن صيغة التوازن المختارة تأتى انعكاسا للنظام الاقتصادى و الاجتماعى و السياسى السائد في المجتمع بجانب هذا فأن القانون يسعى ألي توفير الأمن و النظام في المجتمع كما يعمل على تحقيق الاستقرار في الاوضاع و المراكز توفيرا للثقة في التعامل. أن وسيلة القانون في تحقيق هذا التوازن هو تقرير الحقوق و الواجبات وذللك ببيان وذلك ما يتمتع به كل فرد في المجتمع وقد شغل القانون من حقوق ما يلتزم به من واجبات تسعى الى توفير الامن و النظام في المجتمع . و قد شغل القانون، بوصفه ظاهرة اجتماعية ، اهتمام الفلاسفة و المفكرين منذ زمن بعيد، كم اهتم به رواد علم الاجتماع مؤلفاتهم الكلاسيكية الشمولية و عالجيه المؤخرون و فلاسفة التشريع معالجة اجتماعية مستفيضة. و مع ذلك فأنه لم يحظ باهتمام علماء الاجتماع المحدثين بوصفه موضوعا خاصا للدراسة و البحث يمكن ان يشكل فرعا خاصا من فروع علم الاجتماع ألا في وقت متأخر من القرن العشرين حيث اصبحت الدراسة الاجتماعية للقانون تشكل الان فرعا خاصا من فروع علم الاجتماع الأكاديمى تعمل على تطوير المعرفة في هذا المجال على مستوايات النظرية و البحثية و تطبيقية في تحسين أساليب تحقيق العدالة و ترشيد السياسات التشريعية.

إن القانون لا يوجد أبدا فى فراغ أو منفصلا عن البشر ، فهو من صنع أو خلق الإنسان و هو الذى يعدل و يغير فيه و هو الذى يفسره و يطبقه ، و هو الذى يطيعه و يلتزم به أو يخرج عليه . تلك كلها مسائل بديهية

لا يشك فى صحتها أو يجادل فيها أحد . و للقانون فى صورته الحالية و بصفة خاصة فى المجتمعات المركبة أو غير البدائية رجاله المتخصصون ، سواء فى صياغته و إصداره (المشرعون) أو فى درسته و تحليله من حيث بنائه الخاص به و مضمونه و تفسيره ، أى من حيث دراسته من الداخل (فقهاء القانون) أو من حيث تطبيقه (القضاة و رجال النيابة) أو من حيث تنفيذ أحكامه (رجال الشرطة) تلك أيضا حقائق لا اختلاف حولها . و لكن من الذى يصنع القانون فى المجتمع ؟ و ما هى العوامل التى تؤدى الى تفسير و تعديل القوانين ؟ و كيف نشأ القانون أصلا ؟ و ما هى طبيعة المؤسسات القانونية المختلفة و ما هى نوعية العلاقات بين بعضهم البعض و بينهم و بين غيرهم من المجموعات الاجتماعية الاخرى ؟ و ما نوعية الملتزمين بالقانون و نوعية الخارجين عليه ؟ و فى اى ظروف يلتزمون به أو يخرجون عليه ؟ و ما نوعية العلاقة بين القوانين و بين الأنساق الاجتماعية حيث تحدد القوانين أساليب التصرف و السلوك فيها (مثل الاسرة أو الاقتصاد أو السياسة أو الانتاج الادبي و الفنى و التربية .....الخ).

تلك جميعا أسئلة تحتاج إلى إجابات عليها لا يملك المتخصص فى القانون وحده إمكانية الإجابة عليها ، و هى أسئلة شائعة شغلت اهتمام الكثيرين من المفكرين منذ عرفت الإنسانية أولي صور و أشكال القانون .

تعدد اصطلاح القانون :

يستخدم اصطلاح القانون بالمعني الواسع فى مجال العلوم الطبيعية ، الاقتصادية و الرياضية للدلالة على القاعدة التى تبين النتائج المطردة فى العلاقة بين ظاهرتين . ذلك هو الشأن حين نتكلم عن قانون الجاذبية الأرضية أو قانون العرض و الطلب و هكذا ، فالأول يدل على انجذاب الاجسام نحو الأرض . و الثاني يفيد تأثير الأسعار و الأجور بالتوازن بين المعروض و المطلوب من السلعة .

أما فى مجال الدراسة القانونية ، فاللقانون معني أساسي نتوقف عنده بالتحليل و الدراسة و معاني أخرى فرعية من الواجب توجيه النظر إليها تجنبا للخلط.

فقد يستخدم لقانون للدلالة على مجموعة القواعد التى تصدرها السلطة التشريعية فى مجال معين شأن قانون تنظيم الجامعات ، قانون الإصلاح الزراعي و غيره من القوانين . و القانون فى هذا المقام يدل على مصدر من مصادر القانون و هو التشريع الصادر من السلطة التشريعية و بذلك لا يختلط بالقانون كمعنى مجرد يقصد به القاعدة التنظيمية للسلوك أيا كان مصدرها . فكل تشريع قانون و ليس كل قانون تشريع كما قد يطلق اصطلاح القانون موضحا للدلالة على فرع معين من فروع القانون عندئذ يكون المقصود من الاصطلاح هو الدلالة على القواعد التنظيمية للسلوك فى فرع معين من الفروع فالعلاقات الخاصة عموما شأن القانون المدني . أو فى نطاق الأعمال التجارية و نشاط التجار شأن القانون التجاري أو الأوامر و النواهي فى مجال الحفاظ على الأنفس و الأموال فى حالة القانون الجنائي .

وقد يستخدم اصطلاح القانون لتحقيق المقابلة بين القانون الوضعي و القانون الطبيعي ، فيقصد بالأول مجموعة القواعد القانونية المطبقة فعلا فى دولة معينة بينما يراد بالثاني مجموعة القواعد و المبادىء المثالية التى يستهدي بها القانون الوضعي .

الا إننا نركز على القانون فى معناه الأساسي باعتباره مجموعة القواعد الملزمة المقترنة بالجزاء المنظمة للسلوك فى الجماعة و التى تشارك فى تنظيم السلوك فى المجتمع ككل ، و هناك من يري أن القانون مجموعة القواعد العامة الجبرية التى تصدر عن إرادة الدولة ، و تنظم سلوك الأشخاص الخاضعين لهذه الدولة أو الداخلين فى تكوينها.

و تعريف القانون على هذا النحو لم يكن أمرا سهلا ، بل هو اقتضي اتخاذ مواقف معينة ، بالنسبة لكثير من المسائل الدقيقة التى يثور بشأنها جدل صاخب فى الفكر القانوني و الفلسفي ، و من الواضح طبقا لهذا التعريف أننا نعتبر القانون مجموعة من القواعد العامة ، و يعنى هذا أننا انحزنا إلى النظرية الثنائية التى تفرق بين قواعد القانون من ناحية ، و بين التطبيقات غير المتناهية لهذه القواعد ، و التى تتم فى صورة عقود أو أحكام قضائية أو قرارات إدارية .....

من ناحية أخري ، و طبقا لهذه النظرية الثنائية فإن اصطلاح القانون يقتصر على القواعد دون التطبيقات ، وذلك على خلاف النظرية الأحادية التى تعتبر اصطلاح القانون شاملا للنظام القانوني فى مجموعة بما يتضمنه من قواعد عامة أو تطبيقات خاصة ، و من الواضح أيضا طبقا لهذا التعريف أننا نصف قواعد القانون بأنها عامة ، و بأنها جبرية ، و بأنها تنظم سلوك الأشخاص المخاطبين بحكمها ، و هذه الأوصاف تشير إلى خصائص القاعدة القانونية.

و يتضح من هذا التعريف كذلك أننا نعتبر قواعد القانون صادرة عن إرادة الدولة ، و هو ما يعنى أننا نربط بين القانون و بين الدولة ، و هو ما لا يمكن التسليم به إلا على أساس الانحياز إلى الوضعية القانونية ضد كل النظريات غير الوضعية ، و يشير هذا التعريف إلى أن القانون ينظم سلوك الأشخاص بطريقة جبرية ، أى بطريقة القهر . و لكن ما هو السبب الذى من أجله يضحى كل شخص بحريته المطلقة و يخضع لهذا النظام الجبري ؟ و موضوع البحث فى هذا الصدد هو حرية الأنسان ....و معنى هذا الحرية و قيمتها ، و مقارنة هذه القيمة بقيم أخري كالعدل و النظام ، و البحث فى كل هذه المسائل هو بحث فى العلاقة بين القانون و الارادة . و هو فى نفس الوقت بحث فى جوهر القانون .

و إذا كان القانون يصدر عن إرادة الدولة ، فكيف يتم تعبير الدولة عن إرادتها ؟ و هل يتم ذلك عن طريق مصدر واحد هو التشريع أم أن هناك مصادر أخري كالعرف و القضاء و يعتبر كل منها تعبيرا رسميا خاصا عن إرادة الدولة ؟ ، و إذا كان القانون ينظم سلوك الأشخاص الخاضعين للدولة أو الداخلين فى تكوينها ، فإن هذا التنظيم يثير مشكلة تحديد نطاق تطبيق القانون من حيث الموضوع ، و حيث الأشخاص و من حيث المكان و من حيث الزمان .

و تحديد نطاق تطبيق القانون لا يكفي بذاته لأعمال القاعدة القانونية ، بل لا بد من وجود سلطة مختصة تقوم على تطبيق القانون و تفسيره ، بما يسمح بظهور الآثار الفردية الخاصة ، لقواعد القانون الخاصة ،

لقواعد القانون العامة . و بما يحقق فكرة و الإجبار فى القاعدة القانونية .و السلطة المختصة بهذا ، هى السلطة القضائية ، و عندما ننتهي من دراسة كل هذه المسائل فإننا نكون قد انتهينا من تعريف القانون .

فيما عدا الموضوع الخاص بجوهر القانون ، فإن كل الموضوعات الاخري السابق الاشارة إليها تدخل فيما يسمي بشكل القانون ، و ذلك بحسب التقسيم الأرسطي بين ما هو شكل و بين ما هو جوهر ، و قد عبر الفقيه الفرنسي " فرانسوا جني " عن هذا التقسيم تعبيرا جديدا هو العلم و الصياغة فى مؤلفه الهام المعروف بهذا الأسم ، فجوهر القانون هو العلم ، أما شكل القانون فهو الصياغة ، و جاء بعد " جنى " الفقيه البلجيكي " دابان " الذى أعاد التعبير عن هذا التقسيم ، فأطلق على العلم اصطلاح السياسة القانونية ، و أطلق على الصياغة اسم الصياغة القانونية .

و جدير بالذكر أن دراسة جوهر القانون هى دراسة فى فلسفة القانون و بالتالي دراسة فى الفلسفة بصفة عامة ، و لذلك فإن الفلاسفة وحدهم هم الذين يقومون بوضع النظريات الخاصة بجوهر القانون ، دون أن يشاركهم فى ذلك رجال القانون من غير الفلاسفة ، و بالنسبة لهؤلاء فإن دورهم يقتصر على متابعة و تسجيل ما يصدر عن الفلاسفة دون القيام فى هذا الشأن بأى دور خلاق . و أقصى ما يمكن أن يصل إليه رجل القانون غير الفيلسوف هو الترجيح بين الفلسفات المختلفة و الانحياز لواحدة منها أو ضد واحدة منها.

و من المتصور بطبيعة الحال أن يصل رجل القانون إلى درجة الفلسفة فيصبح فيلسوفا و رجل قانون فى نفس الوقت و كن سواء وصل إلى هذه الدرجة أم لم يصل . فلا غنى له عن فلسفة القانون .

معنى القانون:

حقيقة أن معاني القانون تعددت بصورة كبيرة و ملحوظة ، و يجيء هذا التعدد نتيجة لعمليات التفسير للقوانين و مصادرها الأساسية ، أو لاستخدامها حسب وجهات نظر المتخصصين فى العلوم الاجتماعية و الانسانية ، و تباين آراء العلماء حسب موضوعاتهم و قضاياهم العامة و الخاصة ، و أيضا يرجع ذلك التنوع

إلى التنوع إلى ما يطلق على القانون بين المتخصصين أنفسهم ، و بين استخدامات هذا المفهوم فى لغة الحياة اليومية أو الأفراد العاديين .

فهناك استخدامات محددة للقانون من قبل علماء الاجتماع التى تتباين بعض الشىء عن علماء القانون و العاملين به فالقانون يعتبر جزءا من الثقافة التى يكتسبها الفرد باعتباره عضوا فى المجتمع ، كما أشار إلى ذلك بوضوح عالم الاجتماع الشهير " تايلور " عند تعريفه للثقافة بمفهومها العام . و من هذا المنطلق ، نجد أن علماء الاجتماع قد أفردوا كثيرا عندما سعوا لتحليل معنى القانون و استخداماته ، فنجد على سبيل المثال ، بعض علماء الاجتماع الذين حاولوا تحديد مصادر اشتقاق كلمة " القانون " كما جاءت فى اللغة اليونانية القديمة أو اشتقاقها فى اللغات الاجنبية و دلالاتها لمعنيين ، أحدهما موضوعي و هو القانون ، و الآخر ذاتي بمعني العدل و الصواب ، و كما جاء أيضا فى القرآن الكريم ليشير إلى كلمة القسطاط كما ورد فى سورة الإسراء .

كما يفسر علماء الاجتماع معنى القانون و استخداماته المتعددة سواء فى الحديث اليومى او الجارى بين الأفراد أو فى استخداماته باعتباره إدارة للعدالة أو الدلالة للقواعد المؤثرة فى توجيه السلوك البشري و خاصة إذا كانت هذه القواعد تتعلق بالدوافع و القرارات الداخلية لإرادة الفرد بإعتبارها القواعد الأخلاقية ، كما قد تكون هذه القواعد موجب لتوجيه الأفعال الظاهرية أو باعتبارها قوانين اجتماعية أو سياسية علاوة على ذلك فإن القوانين سواء أكانت اجتماعية أم سياسية تظهر فى أشكال مختلفة و متباينة مثل العرف و التقاليد و الفن و الذوق و جميع أنماط الممارسات الجمعية ، و يعتبر الرأى الجمعى هو الموجه الأول لهذا النمط من القوانيين ، و يعتبر الخروج عنها نوع من الخروج على الرأى أو السلوك الجمعى ذاته ، كما تعتبر الدولة هى الجهاز أو الأدارة العامة التى تقوم بحماية القوانين الاجتماعية و السياسية بصورة خاصة ، و تعد خاصية سيادة الدولة أحد الخصائص المميزة لوضع القوانين السياسية و تنفيذها و غير ذلك من الوسائل التشريعية الأخرى .

فى الواقع لقد سعي أيضا علماء الاجتماع لتحديد معنى القانون خاصة إذا خرجنا عن نطاق تفسير القوانين السياسية و مفهوم سيادة الدولة ، و بعد أن ظهرت مجموعة المؤسسات القضائية التشريعية التى تقوم بتنفيذ القوانين و الاحكام . و كما يظهر ذلك بوضوح فى تطور المحاكم كمؤسسات قانونية و قضائية و كيف تلعب دورا أساسيا فى تطبيق القوانين الوضعية ، تلك القوانين التى تجمع ما بين الأعراف و التقاليد و المبادىء و التشريعات السماوية باعتبارها مصدرا أساسيا للعدالة ، و لكن بالطبع يجب أن تكون الدولة هى الجهاز الأعلى الذى يحدد سمة هذه القوانين و سلطاته و سيادته .

من هذا المنطلق تعتبر عملية موافقة الدولة عملية أساسية للأعتراف بالقوانين و تنفيذها ، أما إذا أهمل تنفيذ القوانين فى بعض الأحيان فإن ذلك يرجع إلى درجة العلاقة المتبادلة بين السلطة التشريعية و القضائية و السياسية ، و نوعية رد الفعل المجتمعي لعدد من القوانين و عدم تنفيذها فى بعض الأحيان ، و بإيجاز سعي علماء الاجتماع لوضع عدد من التعريفات لتميز القانون و معانيه ، و يعد تعريف عالم الاجتماع " هوبل " أحد التعريفات الكلاسيكية للقانون ، حيث يحدد القانون باعتباره "المعيار الاجتماعي القانوني إذا قوبل إهماله أو كسره فى كل الحالات بالتهديد ، أو فى الحقيقة بتطبيق القوة البدنية بواسطة فرد أو مجموعة لها امتياز معترف به اجتماعيا لفعل ذلك.

فعلي الرغم من شيوع لفظ القانون و تداوله على كل لسان باعتباره أن وجوده فى المجتمع يعد أمرا واقعيا و ملموسا استتبعته طبيعة الحياة الاجتماعية ذاتها من حيث أن هذه الحياة تفترض وجود نظام أى وجود ضوابط أو قواعد ترسم للأفراد ما يجب أن يكون عليه سلوكهم فى المواقف المختلفة ، فإن العلماء لم يتفقوا بعد على تعريف واحد له ، و إنما يحاول كل منهم أن يعرفه من وجهه نظره الخاصة ، و من هنا كنا نجد أنفسنا أمام عدد هائل من التعريفات التى تتفاوت فى البساطة و التعقيد .

لو تقصينا أسباب اختلاف العلماء فى تعريف القانون لوجدناها ترجع إلى عدم اتفاقهم على الغاية التى يهدف إليها صاحب التعريف مما يؤدى إلى اختلاف وسائل التعريف ، و إما إلى اختلاف وجهات النظر فى بعض

المسائل التى يحرص المعرف على إبداء وجهه نظره فيها ، و على أى الأحوال فإنه نتيجة لكل هذا يصير من الصعب أن نذكر كل التعريفات المختلفة التى عرضها التراث لأن ذلك يقتضي التعرض لمسائل تدخل فى نطاق فلسفة القانون او علم المنطق ، و يكون الاجدى إذن أن نكتفي بالإشارة إلى عدد قليل منها لكي نتبين مدى الاختلاف فى مسألة التعريف هذه من ناحية و لكي نتبين العناصر او المكونات الأساسية التى قد تشارك فيها تلك التعريفات من ناحية ثانية ، فالعالم " اوستنت " يكتفي يتعريف القانون بأنه أمر السيادة أو الكائن السياسي الأسمي ، أما "ويندل هولمز" فقد قدم أكثر من تعريف فتارة نجده يعرف القانون بأنه مجرد نظام للقسر أو الاجبار و بذلك يرد القانون بكل معانيه إلى القوة كما ذهبت " المدرسة التحليلية " فى الفقه بينما يعرفه تارة أخرى بأنه التنبؤ بما ستفعله المحاكم و ما تلتزم به ، و هو تعريف وجد له صدى لدى "الواقعيين الامريكين" بصفة خاصة و ذلك عندما عرفوا القانون بأنه ما يتم بصورة رسمية و هو ما عبر عنه " كوان " عندما نظر إلى القانون على أن ترتيب الأحكام فى شكل نظام أو نسق محدد.

كذلك أعطى " ماكيفر و بيدج " تعريفا متشابها إلى حد بعيد فالقانون من وجهه نظرهما هو مجموعة القواعد التى تعترف بها محاكم الدولة و تشرحها و تطبقها على الحالات الجزئية المختلفة ، وهو مشتق من مصادر عديدة تشتمل على العادات الجمعية و قد أصبح كذلك منذ اللحظة التى اعدت الدولة نفسها ممثلة فى محاكمها للدفاع عنه كأمر يلزم الجميع طاعته مواطنين أو مقيمين و لا يختلف هذا التعريف كثيرا عما نجده عند " آرنولد " الذى رأى أن هناك فى كل مجتمع من المجتمعات عددا لا يحصي من القواعد و العادات و الاجراءات و التدابير التى لها صفة الاجبار ، و كل هذا هو ما يطلق عليه فى العادة لفظ قانون .

أما "روسكو باوند" فقد ذهب الى أن القانون هو علم الهندسة الاجتماعية الذى يتحقق من خلاله تنظيم العلاقات الانسانية فى المجتمع المنظم سياسيا ، أو أنه كما يعبر عنه فى أحيان أخرى " الضبط الاجتماعي عن طريق الاستخدام المنهجى المطرد لقوة المجتمع المنظم سياسيا".

و لقد استخدم " راد كليف براون " ألفاظا مشابهة فى تعريفه للقانون ، فهو يري أن كثيرا من الفقهاء و المشرعين قد استخدموا هذا المصطلح ليشمل معظم ، أن لم يكن كل عمليات الضبط الاجتماعي و الاصطلاح مع ذلك يشير الى الضبط الاجتماعي من خلال التطبيق المنظم سياسيا . و ذلك نجد أن " راد كليف براون " يوافق " روسكو باوند "على ما ذهب إليه ، بل و يستشهد به ، و من ثم فإنه يري تبعا لذلك أن وجود القانون يستلزم وجود الجزاءات القانونية المنظمة .

كذلك فقد عبر " بوهانان " عن الاتجاه نفسه الذى يري أن القانون هو الوسيلة التى يعالج بها المجتمع نفسه و يحافظ على كيانه ووجوده ، و هذا أيضا ما يراه " هوبل " و عبر عنه بقوله المعيار الاجتماعي قانوني إذا قوبل إهماله أو كسره فى كل الحالات بالتهديد أو فى الحقيقة بتطبيق القوة الفيزيقية بواسطة فرد أو مجموعة من الافراد لها امتياز معترف به اجتماعيا لفعل ذلك ، و هو أيضا ما لا يختلف كثيرا عما نجده عنده " روس " الذى عرف القانون بأنه الاداة المتخصصة الأسمي و النهائية للضبط الذى يستخدمه المجتمع .

غير أن بعض العلماء المحدثين حاولوا تعريف القانون من خلال الموضوعات الاساسية التى يهتم بها الفقهاء فى دراساتهم فأشار " هارت " على سبيل المثال الى ثلاثة موضوعات هى :

أولا : الكيفية التى يرتبط بها القانون بالنظام الاجتماعي العام و التى يعمل بها لدعم هذا النظام.

ثانيا : العلاقة بين الالتزام القانونى و الالتزام الاخلاقي .

ثالثا : تحديد القواعد و المدى الذى يعتبر القانون مسألة قواعد .

أما " شترن " فقد عرف القانون من خلال بعض صفاته الخاصة ، فرأى أنه كل مركب يتضمن مجموعة من المعايير الاجتماعية التى تنظم السلوك الانساني ، كما وصف " شترن " هذه المعايير بأنها ذات طابع اجتماعي لها خصائص القهر و الاجبار ، و من هنا كان اتسام القانون بدرجة ذاتية من الفاعلية التى تضمن له البقاء و الاستمرار كنظام اجتماعي .

و الواقع أن هناك غير ذلك العديد من التعريفات التى تحفل بها كتب القانون و الاجتماع القانون و الانثربولوجيا . و مع أن هذه التعريفات تختلف ألفاظها و مضامينها مما يجعل من الصعب التمييز بين ما هو قانوني و ما ليس كذلك ، فالقانون يراه هؤلاء هو مجموعة قواعد تنظم سلوك الافراد فى مجتمع يلزم بها أفراده و يقرنها بجزاء يجب أن يوقع جبرا على من يخالفها ، و بتعبير آخر القانون هو مجموعة القواعد العامة الملزمة التى تنظم سلوك الانسان فى الجماعة .

علاوة على ذلك ، نجد أن علماء الاجتماع يهتمون بدراسة القانون و تحديد معانيه ، و خاصة عن دراستهم لانساق الضبط الاجتماعي و علاقته بتنظيم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد و الجماعات و الدولة أيضا و لا سيما أن عملية تحديد معنى للقانون يرتبط بصورة أساسية بعمليات التغير و التحديث فى نمط العلاقات الاجتماعية الاسرية التى تستمد جزء كبير من أصولها من الشرائع السماوية و قيمها و مبادئها الثابتة ، و لكنها أيضا (العلاقات الاجتماعية) تتأثر بطبيعة الحياة الحديثة و أنماط السلوك البشري المتغيرة ، وهذا ما ظهر بوضوح فى قوانين الاحوال الشخصية فى المجتمع المصري خلال العقود الماضية ، و أنماط العلاقة بين الزوج و الزوجة و غير ذلك من علاقات متعددة سعى المشرع المصري لأن يضع بعض القوانين لتنظيمها فى ضوء عدد من المتغيرات الاجتماعية و الثقافة الداخلية و الخارجية فى نفس الوقت و بإيجاز أن علماء الاجتماع يسعون لتحديد معنى القانون بصورة مستمرة ، خاصة و أن السمة المميزة لهذه القوانين (متغيرة ، و غير مستقرة) باعتبارها جزء من القوانين الوضعية التى تحدد سلوكيات الافراد و الجماعات و التى تحكمهم كنوع من القواعد التى تهدف عامة للأستقرار و النظام و تحقيق أهم عناصر الضبط الاجتماعي و الالتزام به اجتماعيا .

بالإضافة إلى ذلك نجد علماء الاجتماع يركزون على وضع تعريف للقانون فى ضوء خصائصه و سماته العامة و الخاصة ، خاصة و أن ظاهرة القانونية ظاهرة معقدة و تتضمن عناصر مثالية وواقعية فى نفس الوقت ، و هذا ما جعل تعريفات علماء الاجتماع للقانون تتعدد و تتنوع بتعدد المنظورات المفسرة للقانون و

التى يتم عن طريقها تفسيره و تحليله ، و هذا ما جعل أيضا عدد من علماء الاجتماع من المهتمين بالقانون بصورة خاصة ، يؤكدون على خاصية الالزام للمعايير القانونية باعتبارها قواعد تضعها الدولة و تقوم بتنفيذها عن طريق استخدام الوسائل الجبرية و القهرية و إن كان هذا التحديد لتعريف القانون قد قوبل بالرفض أو النقد من جانب البعض الآخر من علماء الاجتماع ، و خاصة العالم الشهير " سوروكن " الذى استند الى نقده فى إطار ثلاث أفكار أساسية :

أولا : أن الدولة ما هى إلا شكلا من الأشكال الإدارية القضائية التى لم تظهر إلا حديثا بصورة نسبية فى تاريخ الجنس البشري ، و لقد ظهرت أولا العشائر و القبائل و الجماعات لتقوم بدورها فى تنظيم العلاقات الاجتماعية بصورة واضحة.

ثانيا : أن هناك كثير من المجتمعات فى الوقت الحديث تستخدم العديد من القوانين التى لا يعترف بها نسبيا من قبل الدولة مثل العرف على سبيل المثال ، و العديد من التقاليد المنظمة لكثير من مظاهر الحياة الاجتماعية ، كما لم تكن هناك حاجة ماسة لاعتراف الدولة رسميا بها لدورها النظامي و التقليدى فى ترتيب العلاقات المنوط بها من قبل مجيء الدولة ذاتها .

ثالثا : أن وجود القانون فى حد ذاته سابقا على وجود الدولة ، و من ثم لا يمكن تفسير القانون باعتباره قوة ملزمة و رجوعه إلى الدولة باعتبارها الوسيلة القائمة على تنفيذه .

من ناحية أخرى اعتمد فريق آخر من علماء الاجتماع فى تعريفه للقانون على فكرة الإرادة العامة و ركز على وحدة المعايير القانونية باعتبارها ما هى الا تعبيرا عن وجود هذه الارادة و لكننا نجد أيضا أن العالم الاجتماعي " سوروكن " انتقد بدوره هذا التعريف مستندا الى ضرورة استشارة أعضاء المجتمع أو أفراد الشعب فيما يتعلق بالقواعد و المعايير القانونية التى تنظم حياتهم الاجتماعية ، و لكن لا يحدث فى الغالب استشارة هؤلاء الافراد ، كما توجد آراء أخرى لبعض علماء الاجتماع التى تسعى لتعريف القانون و طبيعة استهدافه للحماية و توزيع الحقوق و الواجبات بطريقة عادلة ، و حماية المصلحة العامة لأعضاء المجتمع ، و بالرغم

من أهمية هذا التعريف أيضا إلا أن " سوروكن " قد انتقده نظرا لأن الواقع الاجتماعي و التاريخي يعكس كثيرا من المظاهر التى توضح كم المعايير القانونية التى كانت تمنح بصورة غير محددة لعدد من الافراد المستبدين ، و كانت هذه المعايير لا تحمى مصالح الأفراد أو الجماعات أو الحقوق بقدر ما كانت تحمى مصالح السلطة الحاكمة فقط بينما يميز أيضا عدد آخر من الباحثين الاجتماعين الذين سعوا لتعريف القانون فى ضوء فكرته الأساسية و تضمنت مجموعة من المعايير التى قام العقل الانساني بتطويرها و تحديثها ، كما أن المعايير القانونية تعكس فى حد ذاتها نوعية التطور و التميز الذى يصل إليه الانسان نفسه ، و بالرغم من أهمية وجهات نظر العلماء السابقين إلا إننا نلاحظ أن " سوروكن " قد اعترض على هذا التعريف أيضا ، فعرض وجهه نظر اعتراضه إلى أن هناك ثمة مجموعة من المعايير القانونية التى تتطور عن طريق المحاولة و الخطأ دون الاعتماد على تفكير عقلاني أو خطة مقصودة و منظمة أو بهدف محدد المعالم .

و يري " ادمسون هوبل " أن عملية البحث عن تعريف لما هو قانونى هى مسألة فى غاية الصعوبة و تتطلب بحثا و جهدا طويلا ، و يذهب " ادمنتون " إلى أن القانون هو أساسا أو بالضرورة مصطلح مجرد مثل الجمال و الخير ، و أن من يسعي لتقديم تعريف للقانون تكون له الحرية فى اختيار مستوى التجريد ، و لكن كمثل اى اختيارات اخرى يجب أن يكون للأختيار معنى و أن يكون له دلالة فى ضوء الخبرة و الاهتمامات الراهنة لأولئك الذين قدموا هذا التعريف .

ويشير " سمير نعيم أحمد " إلى أن القانون ينظم العلاقات الاجتماعية داخل العديد من الأنشطة الإنسانية فى الأسرة ، الاقتصاد ،العمل ، السياسة ، الترفيه ، المدينة ، و القرية بل و حتى فى العالم حيث ينظم العلاقات بين الدول و بعضها البعض .

و قد صاغ " ماركس و انجلز " مفهوما عن القانون " أن قانونكم ليس إلا إرادة طبقتكم مصاغة فى شكل قانونى ، تلك الارادة التى يتحدد محتواها بالظروف المادية لمعيشة طبقتكم، و على مدار العصور كان هناك تقسيم او تصنيف بين القانون العام و القانون الخاص و يهتم القانون العام بهياكل الحكومة وواجبات القوى

الرسمية و العلاقة بين الأفراد و الدولة و أنه يحمل فى طياته القانون الاداري و القانون الدستورى و تنظيم المنافع العامة و القانون الجنائي و إجراءاته ، كما أنه يشتمل على القانون الذى يتعلق بقوة الدولة و أقسامها السياسية ، بينما يهتم القانون الخاص بالقواعد التى تحكم العلاقات بين الأفراد مثل قانون الضرر الذى يلحق بممتلكات الشخص او سمعته ، التعاقدات ، بالملكية ، الوراثة ،و الزواج ، الطلاق ، التبني ، و ما شابه ذلك فى علاقة الأفراد مع بعضهم البعض .

أما فيما يتعلق بدراسة مداخل القانون و المجتمع فإن دور علماء الاجتماع يعتبر أساس فى بلورة علم الاجتماع القانونى ، و يري البعض أن دورهم الأساسي يتمثل فى وصف و تفسير الظواهر الاجتماعية بصورة موضوعية ، و أنهم يهتمون بفهم الحياة الاجتماعية و العمليات الاجتماعية و أنهم يقومون بأبحاثهم ذات الطبيعة الامبريقية ، و أنهم يقبلون من الناحية العلمية فقط هذه الأفكار النظرية التى يمكن إثبات حقيقتها عن طريق التجريب و يوجههم في ذلك فكرة " ماكس فيبر " عن علم الاجتماع : بأنه العلم الذى يسعى لفهم الفعل الاجتماعي بصورة تأويليه و ذلك بهدف شرح أو تفسير السبب فى ضوء النتيجة ، و أنهم يعتقدون ان اكتشاف القوانين السببية هو الهدف النهائي لعلم الاجتماع و لكن فهم أهداف الناس يعد محوريا ، أما بالنسبة للآخرين الذين يذهبون إلى أبعد من فكرة الفهم و هم أولئك الاجتماعين الذين يدعون بكونهم جدليين و أن لهم نظرة نقدية فى توجيههم و أنهم لا يبحثون عن مجرد وصف ، و تفسير الحياة الاجتماعية إنهم يقومون بعملهم كعلماء لتأكيد حقهم فى النقد و أن مستويات التقييم التى يعتمد أو يقوم عليها نقدهم و التى يستنبط منها هؤلاء الاجتماعيين طبيعة الكائنات البشرية و تكرس أفكارهم عن التنمية الاجتماعية ، إنها دائما لا يمكن اختبارها تجريبيا فبالنسبة لهم أن البحث التجريبي هو ضرورى لتقديم و شرح المادة العلمية و لكنه يعتبر خطوة أولى تجاه النقد الجوهرى ، و أنهم يعتقدون أن يعتقدون أن مهمة علم الاجتماع هو رصد معاناة الانسان .

فالقانون ينظم العلاقات الاجتماعية داخل العديد من الأنشطة الإنسانية فى الأسرة و فى الاقتصاد و فى العمل و فى السياسة و فى الترفيه و فى المدينة و فى القرية بل و حتى فى العالم حيث ينظم العلاقات بين الدول و بعضها البعض ، و للقانون صور و أشكال تختلف باختلاف المجتمعات و درجة تطورها و نوعية نظمها الاجتماعية ، كما أن القواعد القانونية تمتد جذورها إلى القيم الاجتماعية ، و الأخلاقية العامة بالمجتمع و القانون وجد من قديم الزمان ، و له تاريخه الذى يرتبط بتاريخ المجتمعات و الحضارات الإنسانية ، و للقانون مؤسساته و لهذه المؤسسات تنظيمات و قواعد إدارية و نفقات و منشأت .....إلخ.

و على ذلك فإن القانون يصبح موضوعا لدراسة مختلف أنواع المعرفة و العلوم ، فهو موضوع لدراسة فلسفة القانون من حيث المنطق الكامن فيه و من حيث مضمونة و علاقته بالأراء الفلسفية العامة ، و هو موضوع لدراسة علم الاجتماع من حيث علاقته بكافة أشكال التنظيمات الاجتماعية و تأثره بها و تأثيره عليها ، و هو هو موضوع لدراسة علم السياسة من حيث أنه يحكم العلاقات و التنظيمات السياسية من جهة و يمثل انعكاسا لها من جهة أخرى و هو موضوع لدراسة علم نفس من حيث أن لمن يسنون القوانين و يقومون بتنفيذها دوافعهم و ميولهم و إدراكهم الذي يؤثر على تصورهم لمختلف الموضوعات التى تعرض عليهم ، و هو موضوع لدراسة علم الاقتصاد من حيث ارتباطه بالمجتمع و من حيث تكاليف المؤسسات القانونية و هو أيضا موضوع لعلم التنظيم و الإدارة و لعلم الانثربولوجيا و التاريخ .

و لذلك فإننا نجد أن كلا من هذه العلوم قد نشأت بها تخصصات لدراسة القانون فلدينا مثلا علم الاجتماع القانوني ، و علم النفس القانونى ، و فلسفة القانون و علم الاقتصاد السياسي و القانوني و تاريخ القانون ، و كل من هذه العلوم الفرعية يدرس نفس الظاهرة (القانون) و لكن من الجانب الذى يهمه و بأساليب البحث المتعة فى العلم العام الذى ينتمى إليه . و هناك إدراك متزايد الأن من جانب العلماء الاجتماعيين لضرورة تحقيق التكامل بين مختلف هذه التخصصات العلمية بحيث يستعين كل فريق من العلماء بالمعرفة التي توصل إليها غيرهم حول نفس الظاهرة من أجل الوصول إلى فهم شامل لها . بل أن هؤلاء العلماء بدءوا

يقومون بإجراء بحوث مشتركة تضم مختلف التخصصات فى آن واحد و أصبح هناك ما يعرف بالاتجاه متعدد التخصصات فى دراسة الظواهر الاجتماعية .

مدخل دراسة القانون :

يوجد مدخلين لدراسة القانون : يتمثل المدخل الأول : فى دراسة القانون كقاعدة ، و هذا أمر تضطلع به الشروح الفقهية للفروع المختلفة و تقوم تلك الشروح بدراسة و تأصيل و تنظير مضمون القاعدة القانونية فى كل فرع من فروع القانون ....أما المدخل الثانى : فيتمثل فى دراسة القانون كظاهرة ، و فى هذا الصدد لا يحصر الباحث نفسه فى نطاق بيان احكام قواعد قانونية لفرع قانونى محدد ، بل يتجاوز ذلك إلى دراسة القانون كظاهرة اجتماعية فى علاقته بالظواهر الاجتماعية الأخرى (علم الاجتماع القانوني) أو إلى دراسة القانون بالتركيز على البعد الزمنى فى نشأة و تطور النظم القانونية (تاريخ القانون) و قد ينصرف اهتمام الباحث إلى دراسة القانون باعتباره نسقا ايديولوجيا شأنه شأن الأنساق الايديولوجية الاخري كالفلسفة و الفن و الادب و غير ذلك ، هذا النوع الأخير من الدراسات هو ما اصطلح على تسميته بفلسفة القانون او نظرية القانون .... و هو يدرس مثلا الوجود القانونى (الانطولوجيا) و القيم و القانون (الاكسيولوجيا) و القانون و المعرفة (الابستمولوجيا) على تفصيلات متعددة و تداخلات كثيرة .

كما أن دراسة القانون كقاعدة قد تنهج نهجا اجتماعيا أو تاريخيا و قد تنطلق من تصور أيديولوجى محدد مسبقا ، و قد تكون كل ذلك كما أن دراسات علم الاجتماع القانونى كثيرا ما تتبني المنهج التاريخي ، كما أن دراسات تاريخ القانون لابد و أن تكون ذات بعد اجتماعي و كذلك فإن البحث فى الايديولوجيا القانونية لا يدور فى فراغ بل هو يتأثر بالقواعد القانونية النافذة ، يؤثر فيها نفس القدر الذى يرتبط فيه بالتناول الاجتماعي او التاريخي للظاهرة القانونية .

ولا شك أن الفكر القانونى فى مصر ، فكر يحظى بالثراء و الغزارة و العمق فى الدراسات القانونية القاعدية ، الا أن الطريق أما النوع الثاني من الدراسات – دراسة القانون كظاهرة – مازال ممتدا و يتطلب جهودا متضافرة ، و لا شك أن لهذا النوع الثاني من الدراسات أهمية عملية تعادل إن لم تكن تفوق مجرد أهميته العلمية النظرية ....ذلك أن دراسة القانون كظاهرة اجتماعية و تاريخية ، ودراسة الفكر القانوني ذاته كظاهرة هى دراسات تأصيلية ترجع بالنظم القانونية و بالنظريات حول القانون إلى أصولها الاجتماعية و التاريخية المعرفية ، الامر الذى سيؤدى فى مجال العمل إلى نتيجتين هامتين و مرغوب فيهما :

أما النتيجة الأولى : فتتمثل فى ترشيد السياسة التشريعية ، فمن خلال دراسة القانون كظاهرة اجتماعية أو تاريخية أو فكرية ستكف العملية التشريعية عن أن تصبح استيرادا لنصوص قانونية من الأنظمة القانونية " المتحضرة " لترتبط بأصله بالواقع الاجتماعي و بالبعد التاريخي و بالمنطق الفكرى و الفلسفي للمجتمع الذى يشرع له ....و سيكف المشرع كذلك عن عبادة و تقديس مفاهيم و مبادىء قانونية قد تثبت البحوث أنها ارتبطت بواقع اجتماعي تاريخي أو بمنطلق فكرى محدد.

و تتمثل النتيجة الثانية : فى ترشيد التفسير و التطبيق القضائيين للقاعدة القانونية ، ذلك أن الألفاظ القانونية، ذلك أن الألفاظ القانونية غير معلقة فى فراغ بل هى تتفاعل مع الواقع الاجتماعي ، و السياق التاريخي فى مناخ فكرى ما .

و تكتسب دراسة القانون كظاهرة أهمية بالغة فى مصر الأن ، ذلك أن الدراسة القاعدية للقانون اعتمادا على المنطق الشكلي إنما تمثل موقع الصدارة حينما يكون المجتمع فى حالة من الثبات و الهدوء النسبيين فى العلاقات الاجتماعية ، أما حيث تتسم هذه العلاقات بطابع التغير و إعادة التشكل المستمر ، تصبح إعادة النظر فى البناء الفوقي كله أمرا ملحا ، و هو أمر توفره دراسات علم الاجتماع القانونى و تاريخ القانون و فلسفة القانون .

المصادر الرسمية للقانون:

تختلف المصادر الرسمية للقانون باختلاف المجتمعات فى الزمان و المكان و على الرغم من أن بعض الكتابات توحى بأن القانون فى المدنيات القديمة التى وجدت فى غابر العصور كان ينظر إليه على أنه ظاهرة مستديمة و غير متغيرة ، و هو اتجاه متأثر و لا شك بفكرة الفلاسفة و المفكرين عن القانون الطبيعي ، فإن تقدم المجتمعات على مر الزمان قد غير هذا الاعتقاد تماما ، و كان لابد أن يطرأ على الأفكار القانونية من تعديلات ما تعدد معها مصادر القانون تلبية لحاجات المجتمعات المتغيرة و المتجددة باستمرار.

العرف:

يعتبر العرف أول مصدر رسمي ظهر من الناحية التاريخية ، و يقصد بع اعتياد الناس على مسلك معين فى ناحية من نواحى حياتهم ، و تواتر العمل به إلى أن ينشأ الاعتقاد لدى الجماعة بأنه ملزم تستتبع مخالفته توقيع جزاء مادى ، و من هنا يتم الامتثال له بطريقة آلية فى الأغلب ، و يرى الكثيرون أن هذا المصدر هو الطريق الطبيعي الذى توحى به الفطرة للتعبير عما ترتضيه الجماعة من قواعد لإقامة النظام فيها حيث يكتسب حرمته من عراقته فى القدم و من المسحة الدينية التى تضفي عليه .

و يميل جانب كبير من الكتابات الاجتماعية و الانثربولوجية إلى مقابلة العرف بالقانون فعل الرغم من الاعتراف العام بأن العرف كان و لا يزال مصدرا رسميا للقانون ،إلا أنه حالما تقوم هذه المقابلة تتم على الفور التفرقة بين المجتمعات التى يوجد لديها قانون و تلك التى يخضع فيها السلوك لمعايير تقليدية طابعها القبول و ليس الجزاء أو القهر .

و الواقع أن التفرقة بين أنماط المجتمعات التى يخضع فيها السلوك للعرف و تلك التى يخضع فيها للقانون تفرقة تنطوى على تبسيط زائد للأمور إن لم تنطوى على التعسف و قد كان أحد الإسهامات الأساسية التى قدمها " مالينوفسكى" توضيحه لمدى تأثير العرف و بخاصة فى المجتمعات البدائية .

و يرى " هوبل " أن هناك ثلاثة عناصر فى القانون تميزه عن قواعد العرف و هذه العناصر هى القوة أو القسر و السلطة الرسمية و المعيارية أو القياسية ،و الواقع أنه بالنسبة إلى المجتمع البدائي يعتبر العرف الوجه التقنيني للتقاليد و العادات الجمعية و الآداب العامة بل و يرتبط كليا بإجراءات دينية و طقوس سرية و مبادىء خلقية مما يجعل منه وسيلة فذة للضبط الاجتماعي ، و هذا هو الوضع بالنسبة إلى عدد كبير من المجتمعات التقليدية و بخاصة تلك المجتمعات القبلية التى تفتقر إلى وجود جهاز تنفيذى أو تشريعي يتولى إصدار القوانين الملزمة ، و إنما توجد لديها ثروة هائلة من القواعد و الأحكام التى تعتبر حصاد خيرات السنين الطويلة و تبلورت فيما أصبح يعرف باسم " القانون العرفي ".

و قد ذهب " اوستن " أيضا إلى شىء قريب من هذا فقرر أن العرف و القواعد العرفية لا تصبح قانونا إلا بعد أن يصادق عليها من قبل المحاكم أو المؤسسات القضائية .

التشريع:

على الرغم من أن العرف يعتبر أسبق المصادر القانونية ظهورا فى التاريخ فالذى لا شك فيه هو أنه يقصر عن الوفاء بحاجة المجتمع الى القواعد القانونية ، كلما تقدم فى الزمن و خضع لمزيد من التغيرات الاجتماعية التى تتشعب معها أوجه النشاطات و تتعقد بالتالي العلاقات بين الأفراد، فهو مصدر بطىء لا تنفذ منه القاعدة القانونية و تتحدد فى شكل واضح إلا بعد فترة طويلة تكفي لتكوين عقيدة الإلزام.

و قد عمدت الجماعة إلى طريق آخر للتعبير عما ترتضيه من قواعد و هذا الطريق هو التشريع الذى يعتبر مصدر القوانين فى المجتمعات المتمدنة على العكس من قوانين الجماعات البسيطة التى لا تنتج من التشريع بمعناه التكنيكي الضيق، و من الواضح أنه كلما تعقدت الحياة الاجتماعية زادت أهمية التشريع لأنه أداة تمكن بسهولتها و سرعة إنجازها من الوفاء بحاجة المجتمع و تطويره بقواعد تتميز بالوضوح و الانضباط ، مما يساعد على سهولة التطبيق و بالتالي استقرار العلاقات و المعاملات.

و إن كان من المهم أن ننظر إلى هذه المسألة من زاوية أخرى ، أى من حيث إن المصادر القديمة للقانون مازالت تحول دون التمادى فى وضع التشريعات الكثيرة إذ يقف العرف و العادة فى وجه التغيرات المتطرفة او الفجائية او حتى تلك التغيرات التى لا تريد السلطة إحداثها .

وقد أشار " ديسي" إلى هذا فى مؤلفه الكلاسيكي المعنون " القانون و الأى العام فى انجلترا خلال القرن التاسع عشر " و الذى درس فيه تأثير الآراء العامة المتضمنة فى المذاهب السياسية و الاجتماعية على التشريع ، و حيث عارض الرأى القائل بأن نمو القانون و تطويره يعتمد على الرأى و يري بدلا من ذلك أن الناس لا تشرع وفقا لرأيهم عما هو قانون "طيب"،و إنما فى ضوء مصالحهم و الشىء نفسه بالنسبة إلى الطبقات و الدول و استطرادا مع ذلك فقد رأى "ديس" أن التشريع يعبر عن المنافع و المصالح الذاتية للأفراد و الطبقات التى بيدها مقاليد الأمور.

الدين :

و لقد عرفت المجتمعات بصرف النظر عن درجة تحضرها الدين بمعنى ما يوحى به الله للناس أيا كانت الفكرة عن الدين أو تصور الأفراد و الجماعات له ، فهو بوجه عام كل ما يستمد من قوة غير منظورة تتصف بالقداسة ، و بقدر سيطرة الدين و قوة شعور الجماعات بوجوب احترامه يختلف حظه باعتباره مصدرا رسميا للقانون ، فإذا ارتضي المجتمع أن يسير وفقا للقواعد الدينية و جعل طاعتها واجبة على وجه ملزم ذلك الإلزام الذى يكشف عن حرص المجتمع عليه ما يوقعه من جزاءات على مخالفة هذه القواعد ، كان الدين مصدرا رسميا للقانون.

و مع ذلك فالملاحظ أن أهمية الدين كمصدر للقانون تعتبر بوجه عام فى المجتمعات القديمة و البسيطة أكبر منها فى المجتمعات الحديثة المعقدة ، و إن كان عدم اعتبار الدين مصدرا رسميا لا يلغي فى الوقت

نفسه ابتعاد القانون نهائيا عن الدين ، فقد توضع القاعدة عن طريق التشريع الذى يعتبر عندئذ مصدرها الرسمي ، لكن المشرع يستقي مادة القاعدة أى مضمونها من الدين ، و من ثم يكون مصدرا ماديا لها.

الفقه " فقهاء القانون ":

و مازال كثير من العلماء يختلفون حول مكانة الفقه كمصدر رسمي للقانون ، يقصد بالفقه آراء العلماء الذين تخصصوا فى البحث فى القوانين التى يقولون بها فى كتبهم و فى أبحاثهم و فتاويهم القانونية ، و قد كان فى بعض المجتمعات القديمة مصدرا رسميا للقانون على الأقل فى حدود معينة . و لكنه لا يعتبر كذلك فى القوانين الحديثة ، ففى القانون الروماني على سبيل المثال كان لبعض الفقهاء حق إعطاء الفتاوى الملزمة للقضاء و ذلك فى القضايا التى تعطي الفتاوى بشأنها ، ثم فى مرحلة لاحقة أصبحت آراء خمسة من كبار الفقهاء آراء ملزمة يتعين على القضاء الأخذ بها فيما يعرض عليهم من نزاع.

أما بالنسبة إلى العصر الحديث فلم يعد الفقه مصدرا رسميا ، و لكن اقتصر دوره على أن يكون مصدرا تفسيريا يستأنس به القضاة فى التعرف على حقيقة القواعد التى يطبقونها مستمدة من مصادرها الرسمية و مع ذلك يلعب الفقه دورا بالغ الأهمية من الناحية الواقعية ، فعلي الرغم من أن آراء الفقهاء ليس لها من الناحية الرسمية قوة ملزمة ، إلا أنها تسهم بالنصيب الأكبر فى تكوين مادة القاعدة القانونية ، من حيث أن مادة القانون تتكون من الأفكار التى يهتدى إليها عقل الإنسان على ضوء الحقائق الواقعية للمجتمع ، و الفقهاء هم الذين يعنون بالبحث فى القانون و من هنا دورهم فى الكشف عن مضمون هذه القواعد الموجودة ، و الحكم على هذه القواعد بما إذا كانت ملائمة للظروف الاجتماعية أو لانها لم تعد كذلك ، و بالتالى يقترحون قواعد أخرى جديدة .

القضاء:

و فى السنوات الاخيرة بدا الاهتمام بتزايد بالقضاء و القرارات القضائية كمصدر إضافي للقانون نتيجة للأحوال المتغيرة التى تنجم عن البيئة النامية و المتطورة باستمرار ، يقصد بالقضاء أولا : مجموع الهيئات التى تتولى الفصل فى المنازعات اى المحاكم او السلطة القضائية كما يقصد به ، ثانيا : الاحكام التى تصدرها المحاكم و أخيرا فيقصد به أيضا استقرار محاكم الدولة فى مجموعها على اتجاه معين فيما تقضي به فى مسألة ما . و قد قام القضاء بمعنى السلطة القضائية فى القانون الرومانى بدور كبير فى خلق القواعد القانونية فكان بذلك مصدرا رسميا ،و على الرغم من أن بعض الفقهاء قد أصبحوا ينظرون إلى الفقه على أنه مصدر استئناس يهتدى به القضاة و المشغلون بالقانون فى التعرف على حقيقة القواعد القانونية فإنه يمكن القول بوجه عام أن القوانين عموما ليست نتيجة التشريع بقدر كونها من الوجهة الواقعية على الأقل ، ثمرة اعتراف القضاة أو مؤسسات العدالة ، إذن لا وجود لقواعد قانونية فى اى مجتمع لا تحظى باعتراف مؤسساته القضائية و هو اتجاه ادى ببعض العلماء من أمثال " اوستن " الذى يرى أن القواعد العرفية ذاتها لا تصبح قانونا إلا بعد مصادقة المحاكم و المؤسسات القضائية .

القانون الطبيعي :

الذى يلجأ إليه للبحث عن القاعدة القانونية إذا لم توجد فى المصادر السابقة جميعها .

الفرق بين العدل والعدالة كمصطلح قانوني

في إطار تلطيف قواعد القانون تم التمييز بين مفهوم العدل ومفهوم العدالة ، ويعود التمييز بين هاتين الفكرتين الجوهريتين إلى فلاسفة اليونان القدماء وخاصة (أرسطو) ، وكذلك يميز الفقه القانوني الحديث بين العدل (العدل الشكلي القانوني) والعدالة (العدل الجوهري، الإنصاف) ، وترتبط فكرة العدل بالقاعدة القانونية بينما ترتبط فكرة العدالة بالمعايير القانونية.

تعنى المساواة، وهي مساواة مرتبطة بالدور الاجتماعي للقانون، فالمفروض ان يطبق Justiceليفيد العدل القانون بمساواة بين جميع الأشخاص والحالات التي يتناولها في مركز قانوني معين ولغرض معين بالذات وللهدف الذي يرمي إليه ، فالمثل يعامل كمثله، وغير المتساويين لا يلقون معاملة متساوية، ويتحقق ذلك من خلال قواعد قانونية عامة مجردة تطبق على الجميع بنزاهة ودون محاباة، ويقتصر دور العدل الشكلي هنا على بيان أن الإجراءات كانت عادلة لان أحدا لم يستثنى أو يستبعد بشكل غير عادل من تطبيق القانون، مثلا لا فرق بين أم تسرق لإطعام أطفالها الجياع وبين من يسرق لإرضاء ملذاته وشهواته،لأن العدل القانوني يعتد بالوضع الغالب الظاهر لا بالوضع الداخلي الخاص للمخاطبين بحكمه.ولذلك شكك فلاسفة القانون في اعتبار العدل الشكلي وسيلة للحكم العادل بين إنسان وآخر، لان الطبيعة العامة والمجردة للقاعدة القانونية تعني انه لا يمكن إدراك كل حالة فردية بخصوصياتها، ولهذا فان العدل الشكلي بما يحققه من مساواة شكلية فتفيد Equityقد يضغط على الحالة الفردية فتكون ضحية من ضحايا ذلك العدل الشكلي.أما العدالــة معنى الإنصاف، فقد صور أرسطو أساس العدل العام في المساواة الذي توفره القاعدة القانونية، إلا انه وضع يده على فكرة المعيار القانوني عندما لاحظ صعوبة تطبيق القاعدة القانونية على ما اسماه الحالات المستعصية، وهي تلك الحالات التي يؤدي تطبيق القاعدة القانونية عليها إلى نتائج ظالمة، فنبه إلى مصحح أي Equiteلجمود العدل القانوني، الا وهو العدل الخاص، والعدل الخاص يعطيه أرسطو اسما خاصا هو الإنصاف أو الملائمة أو العدالة.وتعني (العدالة) في معناها الخاص، إيجاد معاملة خاصة للحالات الفردية الخاصة بالتخفيف من حدة وصرامة عمومية القاعدة القانونية، والعدالة بهذا المعنى، هي معيار لتشذيب عدم التناسق وعدم المساواة وإيجاد التوازن والتساوي بغية إصلاح ما هو ظالم وغير معقول حينما يطبق العدل القانوني المجرد.والعدالة وفقا للمعنى العام لها، تعني الشعور بالإنصاف وهو شعور كامن في النفس يوحي به الضمير النقي ويكشف عنه العقل السليم وتستلهم منها مجموعة من القواعد تعرف باسم قواعد العدالة مرجعها مثل عليا تهدف إلى خير الإنسانية بما توحي به من حلول منصفة ومساواة واقعية تقوم على مراعاة دقائق ظروف الناس وحاجاتهم. ويقتصر هدف القانون على تحقيق العدل وليس تحقيق العدالة ، فالعدل

والعدالة كلاهما يقوم على المساواة بين الناس، إلا ان المساواة التي تقوم عليها فكرة العدل هي مساواة مجردة تعتد بالوضع الغالب دون اكتراث بتفاوت الظروف الخاصة بالناس ، أما العدالة (الإنصاف) فتقوم على مساواة واقعية على أساس التماثل في الأحكام المنصرفة للحالات المتماثلة شروطها أو الأشخاص المتشابهة ظروفهم مع مراعاة البواعث الخاصة وتفاصيل الظروف.

الفصل الثاني : علم الاجتماع القانوني

جهود العلماء فى نشأة علم الاجتماع القانوني

1-جهود العلماء قديما فى التمهيد لعلم الاجتماع القانوني

2-جهود العلماء حديثا فى التمهيد لعلم الاجتماع القانونى

نشأة علم الاجتماع القانونى و التعرف به

المصادر المادية الجوهرية للقانون

المذاهب الغربية المفسرة لجوهر القانون

المذاهب القانونية الواقعية أو الوضعية

المذهب المختلط

جهود العلماء فى نشأة علم الاجتماع القانونى

إن المتتبع لتاريخ العلم بشكل عام سيجد أن جميع العلوم كانت منضوية تحت لواء الفلسفة ، حيث كان الأفراد يفكرون بالإنسان و الطبيعة و المجتمع و مغزى التاريخ و نشوء المؤسسات الاجتماعية كالقبيلة و العشيرة و الدولة ، كما أن الاهتمام بالقانون له بعد ظاهرة اجتماعية أخذ بتزايد سواء من قبل علماء الدين أو القانون أو علماء الاجتماع أو علماء الانثربولوجيا ، و نتيجه لذلك بدأ يتبلور علم خاص هو علم الاجتماع القانونى ، يختص بدراسة القانون أثناء تطبيقه و تأدية وظيفته فى الواقع العملي ، و باعتباره وسيلة بالغة الأهمية و أساسية للضبط الاجتماعي القانونى .

و يرجع الاهتمام بعلم الاجتماع القانوني إلى منتصف القرن التاسع عشر، حيث أخذت الدراسة الاجتماعية للقانون فى التقدم بسرعة هائلة ، إلا أن القول بحداثة علم الاجتماع القانوني يجب ألا ينكر جهود العلماء القدامي التى مهدت لظهور هذا العلم و إرساء قواعده.

أولا : جهود العلماء قديما فى التمهيد لعلم الاجتماع القانوني :

أرسطو " 385 ق.م / 322 ق.م":

عنى ارسطو بالدراسة الاجتماعية للقانون فى كتابه " الاخلاق و السياسة " و ذلك ضمن فلسفته و اتجاهه الميتافيزيقي بدراسة الاهداف الغائبة للسلوك الفردي و الجماعي ، كما ذهب أرسطو إلى أن الواقع الحى للقانون لا يثبت إلا فى واقع اجتماعي يقوم على ترابط اجتماعي قانوني ، لأن هذا الترابط أو التضامن الاجتماعي يشكل الأساس الذى ينهض عليه القانون.

و رأى أرسطو أن القانون الذى هو العقل المجرد عن الهوى ، ليس إلا صياغة عقلانية لمتطلبات النظام الاجتماعي ، و التفكير بعقلانية ليس مفروضا من قبل الدولة ، و إنما هو القانون الطبيعي ذو القواعد العفوية و التلقائية التى تحكم السلوك الاجتماعي ، و لما كانت القوانين أكثر ثباتا و تجريدا من المتطلبات

الاجتماعية المتطورة ، مما يجعل القانون يتخلف عنها ، لذلك يجب أن يتكيف القانون دائما معها ، و بالتالي طرح أرسطو مشكلة الواقع الاجتماعي للقانون ، كما لاحظ أرسطو أن مضمون القوانين يجب أن يقوم على العدل ، و العدل يقوم على المساواة التى اعتبرها المبدأ الذى يجب أن تصدر عنه التشريعات .

ابن خلدون " 1332م/1406م":

ساعدت أفكار ابن خلدون فى تأسيس علم الاجتماع القانوني فلما كان الاجتماع الانساني " الدولة " عنده يشكل ظاهرة حتمية ،فإن هذا الاجتماع لا بد له من نظام و قوانين تحميه ، و إلا أصابته غوغاء الجاهلية ، و لذلك تعد القوانين عند "ابن خلدون " ظاهرة حتمية أيضا لأنها ضرورية و ملازمة للأجتماع الانساني ، حتى أصبحت أساسا لنظريته فى الضبط الاجتماعي للقانون ، فالانسان كما ذهب " ابن خلدون " رغم أنه مدني بطبعه إلا أن ميوله عدوانية تتطلب أداة فعالة لضبط سلوكه ، و بالتالى يعد القانون وسيلة للضبط الاجتماعي من الظواهر الازمة الحتمية فى المجتمع ، و هذا ما يوضح العلاقة الوثيقة بين القانون و المجتمع أو الدولة ، فلا قانون بلا دولة أو مجتمع ، و لا دولة بلا قانون ، فالقانون و الدولة ظاهرتان حتميتان مرتبطتان بمبدأ حتمية الاجتماع الإنساني .

كما ربط " ابن خلدون " بين التطور الاجتماعي و التطور القانوني أثناء تعرضه لتطور النظام الساسي ، حيث نظر إلى النظام القانوني على أنه تعبير عن التطور الاجتماعي من حيث خضوعه له ، و هى مسألة من أمهات علم الاجتماع القانوني ، و لم يهتم " ابن خلدون " بالقانون باعتباره أمرا صادرا من الحاكم السياسي ، و لكنه اهتم بالنشأة الاجتماعية للقانون بوساطة العوامل الاجتماعية المختلفة من الدين و الاعراف و العادات و التقاليد الاجتماعية ، و بذلك يكون " ابن خلدون " من أوائل القائلين بارتباط القانون بالعوامل الاجتماعية المختلفة ، و بالتالي فقد سبق الفرنسي " مونتسكيو " الذى اعتقد بأن القوانين يجب أن تكون خاصة بالشعب الذى توضع له .

مونتسكيو :

يعد " مونتسكيو" من أبرز مؤسسي علم الاجتماع القانوني فى العصور الحديثة ، و إن كان يؤمن بالقانون الطبيعي إلا أنه عارض مدرسة القانون الطبيعي بقوله : أنه ليس هناك قانون واحد فى كل زمان و مكان ، و رفض أن يكون أساس القانون طبيعيا بحتا ، و ذلك باحتفاظه بالحقيقة الاجتماعية للقانون و روحها التى تتيح الفرصة لتغيير القوانين ، و ذلك إلى جانب مبادىء القانون الطبيعي التى يجب على القوانين الوضعية أن تواكبها و لا تعارضها ، فالقوانين بموجب نظريته هى علاقات ضرورية تنبثق من طبيعة الأشياء .

و أكد على التأثير المتبادل بين القانون و المجتمع ، و قرر أن القوانين ترتبط ارتباطا قويا و أساسيا بطبيعة المجتمع ، و تختلف البيئة الاجتماعية ، و أنه من المصادفة المحضة أن توافق قوانين أمة أخرى ، كما بين فى كتابه " روح القوانين " ، أنه لا يمكن فهم القوانين فى أى مجتمع إلا من خلال علاقاتها فيما بينها ، و علاقاتها بتطورها التاريخي ، و بالتركيب السياسي ، و الحياة الاجتماعية ، و الاقتصادية و الدينية و المناخ و حجم السكان و العادات و الأعراف و التقاليد ، فالقانون ليس مفروضا على المجتمع ، و إنما يتوافق مع ظروفه الاجتماعية و الاقتصادية و الجغرافية ، فيتأثر بها و يؤثر فيها .

و بالتالي فإن " مونتسكيو " أدخل مفهوما جديدا – فى عصره باعتبار ابن خلدون قد سبقه فى ذلك– فى إطار فلسفة القانون ، و هو الأساس الاجتماعي للقانون ، فمهد الطريق ، وحدد الملامح لنشوء علم الاجتماع القانونى.

ثانيا : جهود العلماء حديثا فى نشأة علم الاجتماع القانونى:

نشأة علم الاجتماع القانونى بشكل تلقائي فى مجرى الدراسات القانونية التى تهتم بالواقع الاجتماعي للقانون أو التى تبحث فى مصدره و أساسه الفلسفى أو التى ترمي إلى إقامة قيم و مثل اجتماعية ، كما ظهر فى ثنايا الدراسات الاجتماعية و البشرية " الانثروبولوجيا " ، و السياسية المتعلقة بالقانون .

و يرى البعض أن جذور علم الاجتماع القانونى تتصل بفقه القانون أكثر من اتصالها بعلم الاجتماع ، باعتبار أن المدرسة الاجتماعية فى نظرية القانون قد نجحت بفضل جهود بعض الفقهاء القانون مثل " إهرنج باوند و هولمز و أرليخ و غيرهم " . فتبلور علم الاجتماع القانوني حديثا من خلال جهود عدد من العلماء من أمثال " دور كايم و ديجي و جورجفيتش " فى فرنسا ، و " روسكو باوند و هولمز " فى أمريكا ، و " ماكس فيبر " فى ألمانيا ، و " إهرنج و ارليخ " فى النمسا .

ليون ديجي " 1928/1859"

اهتم استاذ القانون الفرنسي ديجي بعلم الاجتماع القانون التطبيقي الذى يقوم على الملاحظة و التجربة ، حيث سعى مثل " دور كايم " إلى ربط القانون بالتضامن الاجتماعي ، فصنف التضامن الاجتماعي على نوعين : تضامن آلي أو تضامن التشابه : و ينشأ عند اشتراك الأفراد و تعاونهم فى تأمين حاجات العامة ، كما فى المجتمعات الصغيرة ، و تضامن عضوى أو تضامن بتقسيم العمل : و ينشأ عند تعدد حاجات الأفراد و تفاوت قدرتهم على تحصيلها ، فعندها يلجؤون إلى الاختصاص و تبادل الحاجات ، كما فى المجتمعات المتطورة اقتصاديا .

و يرى " ديجى " أن فكرة التضامن الاجتماعي التى فرضتها طبيعة الحياة الإنسانية و الواقع الاجتماعي هى الأساس الاجتماعي للقانون الموضوعي ، 0 كما سماه ليميزه عن قانون الدولة) ، و الذى يتولد عند شعور الأفراد بأن كل من يحاول أن يحل بالتضامن الاجتماعي فسوف يتعرض للجزاء من باقي أفراد الجماعة فى المجتمع ، و بالتالي فإن الدولة لا تخلق هذا القانون التلقائي ، و لا تستطيع سوى الاعتراف به ، ووضع نفسها فى خدمته ، فيما يساعد فى تكوين التنظيم القانوني ليس القسر و الإجبار و إنما رد الفعل الاجتماعي الذى يبرز فى حالة الانحراف ، بل و إن الدولة ملزمة عند إصدار التشريع أن تتقيد بمقتضي التضامن الاجتماعي و إلا كان تشريعها غير شرعي ، فوظيفة الدولة هى تحقيق تطوير التضامن الاجتماعي .

جورج جورفيتش:

عرف " جورفيتش " علم الاجتماع القانوني بأنه " هو علم اجتماع الروح الإنسانية الذى يدرس الواقع الاجتماعي الكامل للقانون" ، حيث يفهم " جورفيتش " علم الاجتماع القانوني بأنه يدرس ظاهرة القانون من خلال العلاقة بين الواقع الاجتماعي و أنواع القوانين و تقسيماتها ، و ما يطرأ عليها من تغير و تطور ، فقد اهتم " جورفيتش " بالقانون الذى ينشأ و يتكون تلقائيا كنتيجة عفوية للتفاعل الاجتماعي بين أفراد المجتمع بقواعد سلوكية يسيرون عليها دون حاجة إلى تدخل الدولة ، فهو ينكر المصدر الوحيد للقانون وربط فكرة القانون بالدولة ، و يعتبر هذا القانون التلقائي عمقا و أساسا لقانون الدولة الرسمي الذى يتغير كلما تطور القانون التلقائي لمواكبة التطورات الاجتماعية ، فهو يؤمن بضرورة مسايرة القانون للأوضاع الاجتماعية المتغيرة .

ليفي اولمان :

ذهب الاستاذ الفرنسي اولمان إلى أن الظاهرة القانونية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالعوامل الاجتماعية المختلفة التى تحكم نشأتها و تطورها ، و لا سيما فى نطاق القانون الخاص ، و بالتالي فإن التركيز على دراسة النصوص فقط يعد عملا ناقصا ، و يشكل خطورة عملية ، فهو يبعدنا عن فهم أهداف الاحكام و النصوص القانونية و أبعادها ، فيضرب مثلا أن نظام منع الاحتكار فى أمريكا لا يفهم إلا بدراسة الأوضاع الاقتصادية المعاصرة لصدوره.

و يعتقد أولمان بوجود قانون عالمي مشترك بين الحضارات ، فالتشابه بالحاجات و القضايا التى تواجهها الشعوب لابد أن ينتج عنه تشابه فى الحلول القانونية ، و بمجموع هذه الحلول يتكون قانون مشترك لدى شعوب الحضارات المتقاربة ، فالتفكير العقلي و المنطقي فى حل المشاكل لا يعرف حدودا إقليمية ، و

يستشهد بأن هناك مجموعة من المبادىء القانونية المشتركة فى قوانين الدول المتحضرة ، و لا سيما فى موضوع تنازع القوانين و هى :

مبدأ إقليمية القوانين بالنسبة لقضية العقارات ، مبدأ شخصية القوانين بالنسبة للحالة الشخصية ، مبدأ اختصاص قانون محل التصرف بالنسبة للشكل ، مبدأ الدفع بالنظام العام لاستبعاد تطبيق قانون أجنبي ، مبدأ احترام الحقوق المكتسبة ، و غيرها.

أوليفر هولمز:

يعد القاضى الامريكي هولمز من أبرز مؤسسي علم الاجتماع القانوني فى أمريكا ، حيث قام بدراسة القانون دراسة اجتماعية فهجر المدرستين الشكلية و التاريخية ليتجه إلى المدرسة الاجتماعية للقانون ، فاهتم بوظيفة القانون الاجتماعية ، و أصر على ضرورة اعتماد فقهاء القانون على الدراسة التجريبية الموضوعية للواقع الاجتماعي الحى للقانون ، كما يتم فى مجال العلوم الاجتماعية ، ألا أن هولمز ربط النشاط الحي للقانون بنشاط المحاكم ، فعرف القانون بأنه تنبؤ بما ستفعله المحاكم ، و هذا ما أوقعه بتناقض حاول الرد عليه بأن المحاكم نفسها تطبق القانون التلقائي الذى يفرض نفسه عليها ، و أيده بأفكاره أستاذ القانون الامريكي "كردوزو" ، و رأى بضرورة دراسة القانون باعتباره وثيقة انثربولوجية أى يتعامل مع الانسان و يتفاعل معه ، و عبر عن ذلك بعبارة شهيرة مفادها " إن حياة القانون لا تقوم على المنطق ، و لكنها تستند فى أساسها على التجربة الحية ، و التجربة هنا هى تجربة الجوهر و المضمون الذى يجب أن يوصف من خلال علم الاجتماع القانونى ".

روسكو باوند:

يعتبر البعض أستاذ القانون الامريكي " روسكو باوند " أنه عميد فقه القانون الاجتماعي و مؤسس علم الاجتماع القانونى ، اهتم " باوند " بدراسة القانون أثناء تطبيقه فى الواقع العملي ، و ليس بشكله المجرد كما

يظهر فى الكتب ، و ذلك من خلال إجراء بحوث عملية تطبيقية تساعد المشرع على معرفة المصالح و الاهتمامات الاجتماعية المراد تنظيمها ، فيقوم بفحصها و تصنيفها لإضفاء الحماية القانونية على المصالح التى يراها المشرع جديرة بالحماية ، و هذه العملية التشريعية يطلق عليها " باوند " الهندسة الاجتماعية (القانون) ، و اعتبر " باوند " القانون أداة فعالة من أدوات الضبط الاجتماعي ، و أخذ من " هولمز " فكرة الاتجاه الوظيفي للقانون فقام بدراسة الآثار الاجتماعية للنظم القانونية .

نشأة علم الاجتماع القانوني و التعريف به :

أولا :- نشأة علم الاجتماع القانونى

يري الاستاذ البولندى " آدم بودجورتسكي " أنه لا يمكن تحديد تاريخ معين لنشأة أو استقلالية علم الاجتماع القانونى ، فلم تتح له فرصة النمو الحقيقي و تحديد ذاتيته إلا حديثا ، و لا سيما فى الستينات و السبعينات من القرن العشرين ، فنشأ علم الاجتماع القانونى فى قسم نظرية القانون و فلسفته و شرح من قبل فلاسفة القانون الاجتماعيين الذين انتقدوا الشكلية القانونية التى تعيق البحث التطبيقي العملي .

1-فنشأت الجمعية الدولية الاجتماعية فى أمريكا و أسست هيئة للبحث فى علم الاجتماع القانونى ، تقوم بالأبحاث و الدراسات التطبيقية فى عام 1962م تعقد اجتماعاتها سنويا ، و أسست قسم خاص بعلم الاجتماع القانوني فى عام 1993م ، وأسست جمعية القانون و المجتمع فى أمريكا عام 1964م.

2-كما أسس أستاذ القانون الخاص الفرنسي " كاربونيه جين " (استاذ القانون الخاص فى جامعة باريس حتى 1976) ، مختبرا أو مركز لعلم الاجتماع القانوني فى جامعة باريس الثانية فى عام 1968م.

3-و عقد فى ألمانيا فى عام 1975م مؤتمر حول علم الاجتماع القانونى و من توصياته:

تشجيع البحث فى علم الاجتماع القانونى.

الفهم الأفضل لمشاكل الاحكام القضائية من خلال الأبحاث الاجتماعية .

و بنتيجة هذا المؤتمر أسست جمعية لعلم الاجتماع القانونى فى برلين عام 1976م .

4–و أسس فى جامعة اكسفورد مركزا للدراسات السوسيوقانونية فى عام 1980م من قبل " دونالد هاريز " أستاذ القانون الاجتماعي فى جامعة أوكسفورد.

ثانيا :–تعريف علم الاجتماع القانونى

لم يتم الاتفاق على تعريف جامع لعلم الاجتماع القانونى ، بسبب اختلاف فقهاء القانون و أساتذة الاجتماع حول طريقة التفكير و أسس البحث فيه ، و بسبب حداثة هذا العلم يمكن أن نورد بعض التعريفات له لتحديد أبعاده:

1–ذهب " جورجفيتش " إلى تعريف علم الاجتماع القانونى بأنه : هو علم اجتماع الروح الإنسانية الذى يدرس الواقع الاجتماعي الكامل للقانون ، ابتداء من ملاحظة التعابير الواقعية الخارجية للسلوك الجماعي المتبلورة فى المنظمات و الاعراف و التقاليد العملية فى المجتمع ، و التعرف على الأساس المادى للقانون من خلال الانتشار الديموغرافي للمؤسسات القانونية .

2–و عرفه " نيقولا تيماشيف " بأنه : علم الصياغة القوانين و يسعى إلى كشف القوانين التى تعتبر ضمن أدوات التنسيق و التوافق الاجتماعي .

3–و عرفه " آدم بودجورتسكي " بأنه : يهدف إلى الكشف عن العلاقات المتبادلة بين القانون و بين غيره من العوامل الاجتماعية الأخرى ، و أن مهمته محاولة بناء نظرية عامة تفسر العمليات الاجتماعية المتصلة بالقانون .

و يدرس حديثا علم الاجتماع القانونى القانون دراسة تطبيقية بضرب الأمثلة و إجراء الأبحاث العملية ، و ليس مجرد الشرح النظرى للقانون و إن كان يعتمد على الشرح النظرى للوصول إلى التطبيق الواقعي العملي ، أى ربط القاعدة القانونية بالواقع الاجتماعي ، فعلم الاجتماع القانوني يسهم فى رسم السياسة التشريعية و ترشيدها ، من خلال الوقوف على مدى القبول الاجتماعي للقانون ، و الآثار الاجتماعية الناتجة عن تطبيق تشريع معين فى المجتمع ، و بالتالي فهو يقدم التفسير العلمي للقانون ، و يلعب دورا أساسيا فى جعل القاعدة القانونية أكثر ملائمة للواقع الاجتماعي .

فأساتذة علم الاجتماع القانونى يقومون بدراسة الوقائع القانونية و الوقائع الاجتماعية معا ،أما غيرهم من القانونيين فلا يدرسون سوى النصوص القانونية ، و يتولونها بالشرح و التفنيد دون البحث فى مصدرها الاجتماعي و الاقتصادى ، و الأهداف التى وضعت من أجلها .

و من هنا يمكن تعريف علم الاجتماع القانونى بأنه : العلم الذى يبحث عن أساس القانون ، تطوره ، و التداعيات القانونية و الاجتماعية من جراء تطبيق هذا القانون على أفراد المجتمع ، بغرض التعرف على مدى جدوى هذا القانون داخل المجتمع .

المصادر المادية الجوهرية للقانون :

يبحث الفقهاء موضوع المصادر المادية للقانون تحت تسميات مختلفة كأساس القانون ، أو أصل القانون ، أو طبيعة القانون ، و جميع هذه التسميات تنضوي تحت مضمون واحد ، و هو أن القانون لا ينشأ من فراغ بل هناك عوامل عدة تسهم فى نشأته و تكونيه من عوامل اجتماعية و سياسية و اقتصادية و غيرها ، و لكن ما هو العامل الجوهرى ؟ أى ما هو الأساس الذى يبرز وجود القاعدة القانونية و إلزامها للأفراد ؟ تعبير هذه المسألة أدق مسائل القانون ، إذ يدخل هذا البحث فى إطار فلسفة القانون ، و من هنا سنوضح المذاهب المفسرة لجوهر القانون .

المذاهب الغربية المفسرة لجوهر القانون :

تعددت النظريات و تباينت فى الغرب (أوربا و أمريكا) حول الأساس الذى يبني عليه القانون ، و لكن يمكن إجمالها بإيجاز فى مجموعتين :

1-المذاهب الشكلية : و تذهب إلى أن القانون هو تعبير عن إرادة السلطة الحاكمة ، و هى التى تجبر الناس على اتباعه ، فهى لا ترى إلا الشكل الذى تظهر به القاعدة القانونية إلى الوجود فى صورة ملزمة ، دون الاهتمام بتحليل القانون تحليلا علميا فلسفيا .

2-المذاهب الموضوعية أو الاجتماعية : و هذه المذاهب لا تقف عند شكل القانون بل تنفذ إلى داخله ، إلى عوامل تكونيه (المادة الاولية التى يتكون منها) و تحللها تحليلا فلسفيا اجتماعيا ، و هى ترد هذه العوامل إما إلى الطبيعة ، و إما عوامل تاريخية ، و إما إلى اشتراك عوامل اجتماعية عدة .

و سوف نتناول بالشرح تلك المذاهب :

المذاهب الشكلية :

تنظر هذه المذاهب إلى الشكل أو المظهر الخارجي للقاعدة القانونية ، أى إلى القانون بصفته الوضعية المادية ، بعيدا عن القانون الطبيعي الذى تنكره و مثله العليا ، و لهذا تندرج هذه المذاهب تحت مذهب الوضعية القانونية ، فهذه المذاهب تتفق فى أن القانون هو تعبير عن إرادة الدولة و مشيئتها ، أو مشيئة من له السيادة و السلطان فى المجتمع ، أيا كانت طريقة هذا التعبير سواء بتشريع مسطور أم بعرف متبع أم بدين ينزل به الوحى ، و أن كل مجتمع ينقسم إلى فئتين :

فئة حاكمة : تسن القوانين.

فئة محكومة : عليها الخضوع و الطاعة لهذه القوانين .

حيث يميل فقهاء هذه المذاهب إلى اعتبار القانون شيئا ثابتا لا يتغير و لا يتطور ، و لا يهمهم أن يدرسوا عوامل تطوره التاريخي أو الاجتماعي ، و من أهم هذه المذاهب .

أولا : مذهب الفقيه الانجليزى " أوستن ":

تتضح أفكار " اوستن " فى أن القانون يعتمد فى وضعه و فى تنفيذه على الدولة ، أى أن سلطان الدولة هو الذى يصنع القانون ، و هو الذى يلزم أفراد المجتمع بالخضوع له و طاعته بما تملكه من وسائل الجبر و الإكراه ، و بالتالى فإن القانون عند " أوستن " ليس له سوى مصدر رسمي واحد هو التشريع ، الذى هو مشيئة السلطان ينفذها بالقوة ، و ينظر فى تفسير النصوص إلى إرادة الحاكم بغض النظر عن تغير الظروف التى وضعت فيها .

ثانيا : مدرسة الشرح على المتون أو (الالتزام بالنص):

ظهرت من فرنسا عقب وضع التقنين الفرنسي (1804م) ، و عرفت هذه المدرسة باسم مدرسة الشرح على المتون لأن فقهاءها ينظرون إلى التقنين نظرة احترام و تقديس ، فيعتبرونه قانونا كاملا يتضمن كل شيء ، و بالتالي يشرحونه بنفس الترتيب متنا كما يشرح المفسرون الكتب المقدسة .

فالنصوص التشريعية عندها هى المصدر المصدر الوحيد للقانون ، و لا اعتبار للعرف مصدرا للقانون إلا بناء على إجازة المشرع الضمنية ، و لما كان التشريع تعبيرا عن إرادة المشرع فأنه يتعين البحث عن إرادة المشرع الحقيقية وقت وضع التشريع ، و ليس نيته المحتملة وقت تطبيقه حتى لو خالفت تطور الظروف الاجتماعية ، فإن لم تكن هذه النية واضحة فإنه يؤخذ بنيته المفترضة من روح التشريع و من تقاليد القانون عند وضع النص.

ثالثا : نقد المذهب الشكلي :

1-الوقوف عند المعيار الشكلي للقانون دون البحث عن مضمونه و جوهره ، فهى لا تنفذ إلى موضوع القاعدة القانونية للتعرف على طبيعتها و كيفية نشوئها و تطورها .

2-اتسامها بالنزعة الاستبدادية : فهى تطلق سلطة الدولة فى القانون دون البحث عن مدى عدالته أو تحقيقه للصالح العام ، فالقوة هى القانون ، و بذلك تكون قد أغفلت عاملا لا يقل فى الأهمية عن عامل القوة ، و هو عامل الرضا و الاختيار.

3-جعلت هذه المذاهب من التشريع مصدرا وحيدا للقانون ، و لا تعتبر العرف إلا إذا أقرته الدولة ، فالعرف عند هذه المذاهب هو (قانون لأن المحاكم تطبقه ، لا تطبقه لأنه قانون) ، فى حين أنه من الثابت تاريخيا أن القانون كان موجودا منذ القدم على شكل أعراف و تقاليد دينية قبل ظهور الدولة ، فهو موجود فى ضمير الجماعة دون انتظار الإجازة من الحاكم .

4-تؤدى إلى جمود القانون ، فهى تنظر فى تفسير النصوص إلى نية المشرع الحقيقية أو المفترضة عند وضع النصوص ، و ليس إلى نيته عند تطبيق النص ، حتى لو تغيرت الظروف الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية ، مما يؤدى إلى إلزام المجتمع بتشريعات لا تواكب الظروف الجديدة فى المجتمع و لا تسايرها .

المذاهب الموضوعية:

و يطلق على هذه المذاهب (الوضعية الاجتماعية) ، و ذلك تمييزا لها عن وضعية الدولة السابق دراستها ، فهى لا تنظر إلى شكل القانون و إنما إلى موضوعه و جوهره ، باعتباره مظهرا اجتماعيا ، حيث ظهر فى اوربا فى أواخر القرن التاسع عشر حركة مناهضة للشكلية القانونية تنادى بالقانون الاجتماعي الذى يقدس الحقوق الطبيعية و الاجتماعية و حق تقرير المصير الاجتماعي .

و رغم تعدد هذه المذاهب إلا أنه يمكن أن تقسمها إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

أولا : المذهب الفلسفى الميتافيزيقي : حيث يتخذ أساسا فلسفيا يجعله القاعدة التى يقوم عليها القانون ، و هو مذهب القانون الطبيعى .

ثانيا : المذاهب الواقعية القانونية : هى تنظر إلى القانون على أنه علم اجتماعي واقعي يقوم على الملاحظة و التجربة كغيره من العلوم ، و أنه لا يقوم على أساس ميتافيزيقي ، و أهمها مذهب التطور التاريخي ، و مذهب الغاية الاجتماعية و مذهب التضامن الاجتماعي .

ثالثا : المذهب المختلط : يري أن القانون يقوم على أساس مزدوج فلسفي ميتافيزيقي وواقعي ملموس معا ، و هو مذهب العلم و الصياغة لدى " جيني ".

اولا : المذهب الفلسفي الميتافيزيقي (مذهب القانون الطبيعي)

قامت هذه الفلسفة لدى فلاسفة اليونان ،إلا أن " أرسطو " يعد صاحبها ، فيري أن العدل هو القانون الطبيعي الذى يجب أن توضع على أساسه القوانين الصادرة عن إرادة المشرع ، و بالتالي يعرف القانون الطبيعي بأنه : مجموعة مبادىء قانونية غير مكتوبة و قواعد سلوكية كامنة فى الطبيعة ثابتة لا تتغير من حيث الزمان أو المكان ، هذه القواعد أبدية تمثل المثال الأعلي للعدل (أو القانون المثالي) أودعها الله فى الطبيعة ، و يكشف عنها العقل البشري و لا يوجدها ، و ما على العقل البشري إلا أن يتمعن فى الروابط الاجتماعية ليستخلص منها القانون الطبيعي ، و يصوغ القانون الوضعي على مثاله ، و كلما اقترب القانون الوضعي من القانون الطبيعي كان أقرب إلى الكمال .

و أخذ الرومان فكرة القانون الطبيعي من الفلسفة اليونانية بما يتناسب مع أفكارهم فى تحقيق العدالة ، حيث ميزوا بين القانون الطبيعي (السنن التى ألهمتها الطبيعة لجميع الكائنات الحية) ، و بين القانون المدنى

الذى كان يطبق على الرومان دون غيرهم و هو (الشرائع و العادات المرعية فى كل أمة) ، و بين قانون الشعوب الذى يطبق فى (العلاقات الرومان مع الاجانب فهو مشترك بين جميع الشعوب) ، و بالتالي حل قانون الشعوب ذو القواعد العقلية الطبيعية المشتركة بين جميع البشر محل القانون الطبيعي عند اليونان ، و نتيجة تأثر الرومان بشعوب البلاد المفتوحة و على رأسها البلاد العربية مصر و الشام و العراق ، تأثر القانون المدنى الروماني كثيرا بقانون الشعوب .

تغير النظر إلى القانون الطبيعي بعض الشيء ، فبعد سيطرة الكنيسة على الأوضاع السياسية و الاجتماعية لم يعد القانون الطبيعي هو قانون العقل السليم و الضمير المستنير الذى تصدر عنه القوانين ، و إنما أصبح قانونا مقدسا مصدره الله أو الوحى الإلهى و دليل وجوده الكتب المقدسة ، فقد قام القديس " توما الاكويني " بالتوفيق بين الفلسفة المسيحية و فلسفة " أرسطو " فى القانون الطبيعي ، حيث اعتبر القانون الطبيعي هو العدل فى ذاته ، و هو انعكاس لحكمة الله على الأرض باعتباره يتكون من القواعد التى يستمدها العقل البشري من أصول القانون الإلهي .

و أسهم فى تراجع فكرة القانون الطبيعي فى أواخر العصور الوسطى ، سيطرة فكرة سيادة الدولة المطلقة ، و الدعوة لعدم وضع أى قيد على إرادة الحاكم ، و ما رافق ذلك من خلط بين القانون الطبيعي و القانون الوضعي ، كما عند " هيجل " و " هوبز ميكافيلي " .

<u>فى العصر الحديث</u> : ثم عادت فكرة القانون الطبيعي إلى الظهور فى العصر الحديث ، و لاقت تأييدا خلال القرنين السابع عشر و الثامن عشر على يد الفقيه الهولندى " جروثيوس " ، الذى قام بتجريد فكرة القانون الطبيعي من الصفة الدينية التى أسبغتها عليها الكنيسة فى العصور الوسطي ، حيث عرف القانون الطبيعي بأنه " القاعدة التى يوحى بها العقل القويم و التى بمقتضاها نحكم بالضرورة أن عملا ما يعتبر عدلا أو ظلما وفقا لموافقته أو مخالفته للمعقول ، و أن الله منشيء الطبيعة ينهي عنه أو يأمر به " ، و اتخذ " جروثيوس " من القانون الطبيعي وسيلة لتوجيه القوانين الوضعية وجهة العدل التى تحررها من تحكم أصحاب

النفوذ و السلطان ، و حاول بناء القانون على أساس العقل ، و ليس فقط الدين فى مسعي نحو علمانية القانون ، و تمهيد للوضعية القانونية .

و أيضا قام فقهاء (العقد الاجتماعي) فى القرن الثامن عشر كالانجليزى " جون لوك " و الفرنسي " روسو " بتبني نظرية القانون الطبيعي ، و لكن ليست بمعنى المبادىء الخالدة الصالحة لكل زمان و مكان ، و إنما أصبحت تعنى الحقوق الطبيعية ، أى بعض الصفات الكاملة فى الإنسان ، و التى يمكن التوصل إليها بوساطة إعمال العقل ، فالبعقل اهتدى الناس إلى ضرورة وجود عقد اجتماعي تنتقل من خلاله الحقوق الطبيعية إلى مرتبة الحقوق الاجتماعية الواجب صيانتها و الحفاظ عليها ، و لا يكون ذلك إلا من خلال الدولة بالعقد الاجتماعي .

و فى أوائل القرن التاسع عشر : تراجع القانون الطبيعي نتيجة الانتقادات التى وجهت له من قبل المدرسة التاريخية التى تنكر وجود القانون الطبيعي ، و ترى أن القانون فى تطور مستمر من حيث الزمان و المكان ، و نتيجة ظهور مذاهب الواقعية الاجتماعية التى تقوم على الملاحظة و التجربة ، فقد أدى تطور الأوضاع الاقتصادية و الاجتماعية إلى ظهور المذاهب الاجتماعية التى تحارب القانون الطبيعي ذا النزعة الفردية ، و أصبحت تنادى بتقديم مصلحة الجماعة و استخدام القانون وسيلة لحمايتها ، و لو أدى ذلك لإهدار المصلحة الفردية .

فقام بعض الفقهاء بإحياء فكرة القانون الطبيعي فى القرن العشرين و أهمهم الفقيه الألمانى " ستاملر " الذى نادى بفكرة القانون الطبيعي ذى المضمون المتغير للتوفيق بين القانون الطبيعي و المذهب التاريخي ، و مؤدى هذه الفكرة أن القانون الطبيعي الذى هو المثل الأعلى للعدل ثابت فى فكرته (العدل) و فى مجموعة قليلة من القواعد القانونية المشتركة فى كل زمان و مكان ، و لكنه متغير فى مضمونه ، فإذا كان مضمون القوانين يتغير من مجتمع لآخر و من زمان لآخر ، فإن الذى لا يتغير هى فكرة العدل ، أى وجود عدل ينبغي تحقيقه ، و بالتالى سلم هؤلاء الفقهاء بمأخذ المدرسة التاريخية ، و اعترفوا بأن لكل أمة قانونها

الوضعي الخاص بها و الذى هو وليد تطورها الاجتماعي ، و لم يعد فى نظرهم للقانون الطبيعي قواعد ثابتة و خالدة ، و إنما هو مجرد مبدأ أو مثال أعلى للعدل يوجه العقل البشري فى كل مجتمع إلى تحسين النظام الاجتماعي و ترقيته .

و قد انتقدت فكرة القانون الطبيعي ذى المضمون المتغير ، باعتبارها تفرغ القانون الطبيعي من مضمونه باعتباره مثلا أعلى للعدل ثابتا لا يتغير ، فتصبح فكرة العدل وطنية شخصية ليس لها كيان موضوعي ، فما يعتبر عدلا فى مكان يعتبر ظلما فى مكان آخر.

و لهذا عاد الفقه المعاصر إلى القانون الطبيعي التقليدى بوصفه مجموعة مبادىء محددة مثالية للعدل ثابتة فى كل مكان و زمان ، و هو ما يسمي القانون الطبيعي المبدئي ، و بوصفه مصدرا للقاعدة القانونية يلجأ إليه القاضى لاستلهام الحلول العادلة تفريعا من تلك المبادىء الخالدة ، و يسمي القانون الطبيعي الثانوى أو التطبيقي ، و هو ما يطلق عليه أيضا بقواعد العدالة ، أو وفق ما يراه " روسكو باوند " بتطبيق القانون وفقا لغايته من خلال النظر بمنطق النفعية الاجتماعية ضمن نطاق المثل الأعلى الاجتماعي السائد فى الزمان و المكان .

ثانيا :- المذاهب القانونية الواقعية أو الوضعية الاجتماعية

سادت نظرية القانون الطبيعي حتى أواخر القرن الثامن عشر و مطلع القرن التاسع عشر ، حيث تأثرت بها الثورة الفرنسية ، و كان قانون نابليون متفقا معها ، و بدأت حركة التقنين فى بعض الأمم الأخرى بعد تقنين نابليون متأثرة بالفلسفة المثالية للقانون الطبيعي ، فلا خوف من جمود التقنين طالما أنه يستند إلى قانون ثابت كشف عنه العقل البشري ، فتصدت لها فلسفة جديدة تنكر القانون الطبيعي و تعتبره ضربا من الحدس و التخمين تترفع عنه المعرفة العلمية التى توجب الثبات و اليقين ، و هذه الفلسفة الجديدة هى الفلسفة الواقعية (الوضعية الاجتماعية) التى تقوم على الملاحظة و التجربة و ليس استلهاما من قبل العقل القويم ،

و تعتبر أن جوهر القانون يتجلي فى الواقع الاجتماعي الذى يطبق فيه ، و ليس فى أساس ميتافيزيقي خيالي ، و هذه الفلسفة الواقعية التى شكلت انعطافا هاما فى إطار الدراسة الاجتماعية للقانون أصبحت تطرح قضايا واقعية أهمها قضية العلاقة بين القانون و المجتمع ، و شكلت إرهاصا و إيذانا بنشوء علم الاجتماع القانونى .

و أهم المذاهب الواقعية : المذهب التاريخي ، و مذهب الغاية الاجتماعية ، و مذهب التضامن الاجتماعي ، و هى رغم اختلافها فإنها تتفق على مبدأ واحد و هو اختلاف القوانين باختلاف المجتمعات ، فهى ترى أن البيئة الاجتماعية هى التى تشكل جوهر القانون تلقائيا دون تدخل من إرادة المشرع الذى يقتصر دوره على تسجيل مضمون القانون الاجتماعي .

1-المذهب التاريخي :

يعد هذا المذهب من أكثر المذاهب المؤثرة فى الفكر القانوني ، إذ أولى الاهتمام لدراسة مصادر القانون و مراحل نموه و تطوره و أسبابها .

كانت فكرة التطور التاريخي مجهولة حتى القرن الثامن عشر ، حيث كان فلاسفة القانون لا يرونه إلا قانونا ثابتا لا يتغير (القانون الطبيعي) ، و ظهرت بوادر هذا المذهب فى فرنسا فى القرن الثامن عشر عند " شارل مونتسكيو "الذى أكد على اختلاف القوانين باختلاف البيئات و الأمم فى كتابه (روح الشرائع) .

إلا أن المذهب التاريخي لم يظهر و ينتشر إلا على يد الفقيه الألماني " سافينى " و بخاصة عندما حارب الأخير دعوة أستاذ القانون الألمانى " أنطون تيبو " إلى تقنين القانون المدنى الألمانى أسوة بفرنسا ، فالأمة هى مصدر القواعد القانونية ، و الأمة ليست طائفة من البشر تعيش فى عهد خاص ، و إنما هى حركة أجيال تتوارث الأعراف و العادات و القوانين ، و يقوم هذا المذهب على مبدأين أساسين هما :

الأول : هو إنكار وجود قانون طبيعي ثابت لا يتغير بتغير الزمان و المكان ، فالقانون كاللغة و الأخلاق ينشأ فى البيئة الاجتماعية ، و ينمو ذاتيا فى ضمير الجماعة نتيجة تفاعل العوامل التى تؤثر فى المجتمع من عوامل جغرافية و دينية و اجتماعية و اقتصادية ، و لكل أمة قانونها الذى يتطور مع تطور بيئتها الاجتماعية فيحمل طابع الأمة الخاص وروحها القومية ، و لا يظهر القانون فى شكل معايير قانونية إلا فى المرحلة الأخيرة من تطوره الاجتماعي .

الثاني : يولي هذا المذهب أهمية للقانون العرفي ، و يري أن العرف هو المصدر الأمثل للقانون باعتباره يعبر عن ضمير الجماعة ، و ثمرة تفاعل عناصر البيئة الاجتماعية ، فهو ينشأبشكل ذاتي غير محسوس فى المجتمع دون إرادة توجهه ، و بالتالى يقتصر دور المشرع على ضبط القواعد التة تكونت بالفعل داخل المجتمع و إيضاحها ، و ليس خلق قواعد جديدة ، فأنصار هذا المذهب يخشون من قيام المشرع بوضع قواعد جامدة لا تواكب تطور المجتمع ، و تكون تعبيرا غير صحيح عن حاجات أفراده .

و لهذا وجه لهذه المذاهب عدة انتقادات أهمها:

1-أنه بالغ فى ربط القانون بالبيئة الاجتماعية و جعله يتطور بشكل ذاتي ، فهو أغفل دور الإدارة فى تكوين القانون و تطويره و تنظيم الحياة الاجتماعية .

2-عدم صحة مخاوف المذهب تجاه التقنين و ما يؤديه من جمود فى قواعد القانون ، فقد لعب التقنين دورا هاما فى نهوض المجتمع ، فصار أداة فعالة للأصلاح الاجتماعي و الاقتصادي تسبق حركة التطور الذاتى للمجتمع أحيانا ، و تحاول أن توجهه نحو غايات محددة سلفا أحيانا آخري ، كما هو الحال فى المجتمعات الحديثة .

2-مذهب الكفاح أو الغاية الاجتماعية :

الانتقادات التى وجهت إلى المذهب التاريخي دفعت الفقيه الألمانى " رودولف إهرنج " الذى كان من أنصاره إلى تأسيس مذهب جديد عرف باسم مذهب الكفاح أو الغاية الاجتماعية أو النفعية الاجتماعية ، و يقوم هذا المذهب على عدة مبادىء :

1-القانون عند " إهرنج " ليس إلا وسيلة أو أداة لتحقيق هدف أو غاية يسعي المشرع إلى تحقيقه ، و هو ضمان شروط الحياة فى المجتمع ، فحياة القانون تكمن فى تطبيقه العملي .

2-إن القانون يتطور و لكن ليس بشكل لا شعورى فى ضمير الجماعة ، كما عند المذهب التاريخي و إنما يرجع تطور القانون إلى الإرادة الإنسانية الواعية ، فالقانون كما يراه " إهرنج " هو (وليد إرادة البشر فى دأبهم نحو تحقيق التقدم فى كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي)، و لكن عامل الإرادة قد يشتد فتصبح إرادة عنيفة ، و هذا ما يؤدى إلى التنازع بين أصحاب المصالح المتعارضة فى بقاء القانون و تطوره ، فيكون الكفاح و الصراع بينها بشكل دائم لتكوين القواعد القانونية المتوافقة مع مصالحها ، فالقوة هى التى تخلق القانون و تغيره .

3-و بالتالي هدف القانون هو المحافظة على المجتمع عن طريق تنظيم الروابط الاجتماعية ، و السعى إلى الكفاح لتطوير النظم القانونية لتساير الاحتياجات و المصالح الفعلية للمجتمع بما يحقق التوفيق و الانسجام بين المصالح المتعارضة ، و يقضي على الصراع بينها ، فالقانون هو وسيلة لتحقيق خير المجتمع ، و لكن خير المجتمع يقوم على توازن المصالح .

نقد المذهب :

إذا كان لهذا المذهب الفضل فى التأكيد على دور الإرادة فى نشأة القانون و تطوره ، فإنه أنتقد بحصره غاية القانون فى حفظ المجتمع دون أن يضع مبدأ لتقويم المصالح ، و دون أن يرسم معيارا لإقامة العدالة التى

هى الغاية الأسمي ، كما اعتبره البعض أنه فتح باب الاستبداد بجعله الغلبة للقوة لا للحق ، إذ يعتبر القانون معبرا عن مصالح الفئة المنتصرة ، مغفلا دور القانون فى حماية الفئة الضعيفة و الانتصار للحق و لو لم تكن القوة إلى جانبه (مثل حماية المستأجرين بموجب قانون الإيجار ، و حماية العمال بموجب قانون العمل .....).

3-مذهب التضامن الاجتماعي

قاد هذا المذهب فى مجال القانون الفقيه الفرنسي " ليون ديجي " الذى تبني أفكار " اميل دور كايم " و " كونت ". ، و يقدم " ديجي " مذهبه على الحقائق التالية :

-يجب دراسة القانون بالمشاهدة و التجربة .

-وجود رابطة تضامن بين أفراد المجتمع ، باعتبار أن لهم حاجات و مصالح لا يستطيع الإنسان بمفرده تحقيقها إلا بالحياة المشتركة مع غيره ، و هذا التضامن الاجتماعى هو على نوعين : الأول " التضامن بالاشتراك و التشابه " حيث يشترك الناس فى حاجات واحدة ، و الثاني " التضامن بتقسيم العمل " حيث تختلف حاجات الأفراد ، و تتفاوت قدرتهم على تحصيلها ، فينجح كل منهم إلى التخصص ، و عندها يتبادل الناس الخدمات فتتسع دائرة التضامن مع تقدم المدينة .

-يعتقد " ديجي " أن حفظ التضامن الاجتماعي هو أساس التزام الناس بالقانون .

-و لكن كيف يتحول هذا الشعور بالتضامن إلى مستوى القاعدة القانونية ؟ .

جوابا على ذلك يرى " ديجي " أن ذلك يتم عندما يتولد لدى الأفراد الشعور بأن كل من يحاول أن يخل بالتضامن الاجتماعي فسوف يتعرض للجزاء من باقي أفراد الجماعة فى المجتمع (أى الدولة) .

–و بالتالي فإن فكرة القانون عند أنصار المذهب الاجتماعي تأتى من الضغط أو الضبط الاجتماعي و ليس نتيجة تفكير فردي عقلاني ، كما أن القانون لا يرتبط بالقسر و الإرغام الذى تحتكره الدولة لأن هذه الأخيرة لا تخلق القانون ، فوجود القانون هو تلقائي عفوى (يسميه بالقانون الموضوعي ، و من صوره القانون العرفي) ، و يتكون من التضامن المستقل عن تعبير أى إرادة.

–و إن الدولة ملزمة عند إصدار التشريع أن تتقيد بمقتضي التضامن الاجتماعي و إلا كان تشريعها غير شرعي .

–أضاف " ديجي " إلى الشعور بالتضامن الاجتماعي أساسا ثانيا للقاعدة القانونية و هو الشعور بالعدل ، و لكن الشعور بالعدل هنا ليس مفروضا على الجماعة من أعلى (سواء أكان قانونا طبيعيا أم دينيا) و لا من سلطة سياسية ، و إنما هو شعور بالعدل ينبع من الواقع الاجتماعي ، و قائم بالفعل لدى الأفراد فى المجتمع بما هو عدل ، و بما ليس بعدل ، فأصبح أساس القانون عند " ديجي " يقوم على عنصرين : الشعور بالتضامن الاجتماعي و الشعور بالعدل ، و يكون كفالة احترامها بتسخير قوة الإجبار الاجتماعي (الدولة) لهذا الغرض .

نقد المذهب :

–يؤخذ على " ديجي " الاعتماد المطلق على الروح الاجتماعية كأساس للقانون و إنكار العامل الإرادي فى صنعه.

–اعتبر أن الشعور بالعدل هو شعور قائم بالفعل لدى أفراد المجتمع ، و رفض فكرة العدل كمثل أعلى و حقيقة مجردة يستخلصها العقل ، و هذا يؤدى إلى تحكم الأهواء و النزعات ، و تصبح فكرة العدل شخصية و نسبية .

-اعتبر التضامن أساسا للقاعدة القانونية بغض النظر عما إذا كان صالحا أم طالحا ، و لا شك أن " ديجي " افترض التضامن فى الخير و العدل و ليس الشر و الظلم كأساس للقانون ، و بالتالى فهو يصدر حكما تقويميا على التضامن بالقياس على مثل أعلى يستخلصه العقل ، مما يخرجه من دائرة الواقع المحسوس الذى يلتزمه.

-أذا كان " ديجي " ينكر الأفكار الميتافيزيقية و المثالية التى لا تستند إلى الواقع المحسوس ،فإنه وقع بها عندما افترض وجوب التضامن الاجتماعي كأساس واقعي للقانون ، و استبعد حقيقة وجود واقع تجريبي آخر ، و هو التنازع و التنافس بين الأفراد التى لها أثر فى المجتمع لا يقل عن أثر التضامن ، بمعنى أنه انتقل من دائرة الواقع إلى دائرة الواجب ، أى من دائرة العلم إلى الميتافيزيقيا.

ثالثا :- المذهب المختلط

الذى يبنى القانون على أساس مزدوج واقعي ملموس ، و فلسفي ميتافيزيقي و يتمثل ب:

مذهب العلم و الصياغة (مذهب جينى) :

صاغ الفقيه الفقيه " جينى " تصوره المثالى الواقعى لأساس القانون في مؤلفة العلم و الصياغة فى القانون الخاص الوضعى حيث ذهب الى ان القانون يشتمل على عنصرين :العلم والصياغة

اما العلم فهو الجوهر او المادة الاولية التي يستخلصها العقل من حقائق الحياة الاجتماعية مستهديا بمثل أعلى معين, فهو يرى أن العلم هو كل معرفة قائمة على المشاهدة و التجربة و التأمل العقلي معا و أما الصياغة فهي الشكل او القالب الذى تصاغ فيه مادة حتى تصبح قابلة للتطبيق العملي

1= العلم: و فيه يمزج بين الدقة المدرسة المثالية وفقه المدرسة الواقعية و بالتالي يرد جوهر(العلم)

ألي حقائق أربع بعضها تجريبي واقعى و الاخر عقلي تسهم في تكوين مادة القاعدة القانونية و هي :

أ= الحقائق أو الطبيعية : و هي مجموعة العوامل و الظروف التي تحيط بأفراد المجتمع سواء اكانت مادية كظروف المناخ و البيئة الجغرافية و تكوين الانسان الجسمي ام ظروف معنوية كالحالة النفسية و الاخلاقية و الدينية و قد تكون ظروفا اقتصادية او سياسية او اجتماعية و هذه الحقائق ترسم حدود القاعدة قانونية .

ب= الحقائق التاريخية : و هي تشمل التطورات التي مرت بها النظم القانونية المختلفة على مر العصور, و التي لا يمكن لأى نظام قانوني ان يتجاهلها , مثل تطور الملكية و العقود و نظام الاسرة و غيرها .

ج= الحقائق العقلية : و تشمل القواعد التي يستخلصها العقل من الحقائق الواقعية و ليست مثلا عليا .

د= الحقائق المثالية :و تشمل المثل العليا التي يرسمها الانسان للنهوض بالقانون و الارتقاء به و يستلمها من عاطفة و ليس تفكير و من الايمان و ليس العقل

2= الصياغة المادية : و تتم بإجراءات و اشكال يتطلبها المشرع ، فيضع الكم مكان الكيف باتخاذ رقم محدد كجعلة سن تتميز سبع سنوات أو يجرى تقسيمات محددة لكل منها احكام خاصة تجنبا لخلط مقاصد المشرع بشأنها , كتقسيم الحقوق الى عينية وشخصية و العقود الى مصالحه و تبرع.....

الصياغة المعنوية : و هي تكون اما بافتراضات و حيل قانونية يضعها المشرع عند تكرار الحدوث أمر يغلب وقوعه كافتراق الشخصية السيد عن خادمة , و الملكية في الحيازة المنقول, و اما ان تكون صورية بالحاق حكم شيء اخر مناقص له كاعتبار المنقول عقارا بالتخصيص و اما ان تكون تصويرة بمد حكم شيء معروف كقياس الشخصية المعنوية على غرار الشخصية الطبيعية و الملكية الفكرية على الملكية المادية .

نقد مذهب جيني:

-مذهب تجميعي , فهو مجرد تجميع للمذاهب السابقة فالحقائق الواقعية هي مذهب للتضامن الاجتماعي , و الحقائق التاريخية هي مذهب تاريخي , و الحقائق العقلية في مذهب القانون الطبيعي ,فهو لم يأتي بجديد في تفسير القانون جوهر القانون و اساسة

-معاييره غير منضبطة , فالحقائق المثالية يمكن ان تكون عقلية كما ان القوانين لا تبنى على العواطف و الاهواء الشخصية .

الفصل الثالث :الضبط الاجتماعى

مقدمة

تعريف مفهوم الضبط الاجتماعى

اهمية الضبط الاجتماعى

انواع الضبط الاجتماعى

آليات الضبط الاجتماعى

نظريات الضبط الاجتماعى

مقدمة

يعد موضوع الضبط الاجتماعى من اهم الموضوعات التى تناولها العلماء والمفكرون ، وبالأخص علماء الاجتماع والنفس والتاريخ والسياسة .... لارتباطه بقضايا العدالة الاجتماعية فى مواجهة الاستبعاد الاجتماعى وتنظيم المجتمعات والرعاية الاجتماعية للفئات الاكثر عرضة للخطر ، ومواجهه مظاهر التهميش والعنصرية ، تحققيا للتوازن والاستقرار الاجتماعى فلا يقهر الضعيف ولا يطغى القوى تحقيقا للتماسك الاجتماعى .

على العموم يشير مفهوم الضبط الاجتماعى فى معناه العام الى العمليات والإجراءات المقصودة و الغير مقصودة التى يتخذها مجتمع ما ، او جزء من هذا المجتمع ، لمراقبة سلوك الافراد فية ، لضمان انهم يتصرفون وفقا للمعايير والقيم والنظم ، التى رسمت لهم .

ويرتبط الضبط الاجتماعى فى المجتمع الحديث بالرأى العام و بالحكومة عن طريق القانون ، اما فى المجتمعات التقليدية نجد ان الانماط الاجتماعية كالعادات والتقاليد الشعبية والعرف بدور كبير فى عملية الضبط الاجتماعى .

بذلك يضع كل انسان لنفسة معايير تعبر عن حاجاته الفردية لكى تميزه عن الغير فى سلوكه و تفكيره وعلاقاته وفى ذات الوقت يخضع لقيم ومبادئ ومعايير جمعية تمكنه من الانسجام مع الافراد المحيطين به فى المجتمع بغرض اكتسابه صفات سلوكية وفكرية تعكس صفات مجتمعية .

ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هو كيف يخضع الفرد للضوابط الاجتماعية التنظيمية ؟ وما هى الضوابط هذه الضوابط والى اى مدى يتحكم فى عملية الضبط الاجتماعى ؟

ما هو مدى فاعلية الاضبط الاجتماعى ؟

ان فاعلية الضوابط الرسمية اى القواعد القانونية والقيم الاجتماعية ترتبط كثيرا بالظروف الاجتماعية وما لها من قوه وتأثير على جعل الفاراد متناسقين ومنسجمين فى تجمعاتهم على الرغم من وجود آليات قسرية والزامية تستخدمها المؤسسات التربوية مثلا .

الا ان مفهوم الاقناع يعد انجح وسيلة فى عمليات التفاعل الاجتماعى المتقابلة وجها لوجه وما تؤول الية من مقاربات فيما بينهم اى رغم فاعلية الضوابط القسرية والالزامية الرسمية فبجانبها ضوابط عرفية تسبق القسرية تتأتى من اقتناع الافراد بوضع ضوابط تضبط سلوكهم وتجمعهم على شكل جماعات ومنظمات هى اقوى تأثيرا من الضوابط الالزامية ، لأنها صادرة من خلال تفاعلهم المباشر الذى يتم بينهم وهو ما يصطلح علية بالقيم الاجتماعية .

اولا : . تعريف مفهوم الضبط الاجتماعى :

- مفهوم الضبط الاجتماعى لغويا : (الضبط) مصدر الفعل (ضبط . يضبط . يضبط . ضبطا) فهو ضابط ، والمفعول مضبوط , ضبط لسانه : حفظة بالحزم حفظا بليغا .

  ضبط عمله : اتقنه واحكمه ، ضبط ساعته : طابقها مع الوقت الجارى . ضبط المعلم النص : صححه وشكلة بالحركات . ضبطوا اللص : القوا علية القبض . ضبط أعصابه : كبحها ، سيطر عليها ، يضبط نفسة فى لحظات الغضب .العلوم المضبوطة : هى العلوم المحكمة او الدقيقة التى تقوم على قياس المقادير كالحساب والهندسة . ضبط البلاد : قام بأمرها قياما ليس فية نقص .
- مفهوم الضبط الاجتماعى اصطلاحا : هو ضبط وتوجيه السلوك من الناحية الايجابية او السلبية.

الضبط الثقافى : هو تغير ثقافى مخطط للجوانب التى تتضمنها ثقافه معينه ، يتيح للمجتمع القيام بوظائفه الثقافية بطرق منظمة .

الضبط الايكولوجى : هو التحكم فى سلوك الشخص ن طريق التأثير على بيئته.

- مفهوم الضبط الاجتماعى اجتماعيا : نسق الاجهزة التى يتمكن بها المجتمع من خمل افراده على الامتثال مع معايير مقبولة من السلوك .

كما يعرف بأنه مجموعة من الآليات او العمليات المجتمعية والسياسة التى تنظم سلوك الفرد والجماعة فى محاولة للوصول الى الامتثال والمطابقة مع قواعد مجتمع معين او حكومة او فئة اجتماعية ما .

ولذلك فى النهاية يمكننا القول ان الضبط الاجتماعى : هو مجموعة من العمليات المتداخلة لكل من الفرد (الضبط الداخلى) والمجتمع ، تمارسها اجهزه عديده يستطيع بها المجتمع فرض السيطرة ، والرقابة على افراده وتنظيم سلوكهم بالامتثال او التقليد قولا او فعلا من خلال مجموعة من الوسائل المادية والرمزية او كليهما معا بطريقة تقضى الى اتساق وتوافق علاقات وسلوكيات أفراده وجماعاته مع توقعات ومثاليات المجتمع التى يتبناها ، بغية المحافظة على استمرارية النسق الاجتماعى وتطوير اداءه بتحقيق اهداف اجرائية علاجية ، ووقائية وإنمائية اعتمادا على مؤسسات بعينها وما تحتويه من فرق عمل وفق ايديولوجية المجتمع المجتمع ، ونمط حياته الاجتماعية .

ثانيا :. اهمية الضبط الاجتماعى:

ان اهمية الضبط الاجتماعى تكمن فى كونه ضرورة لاستقرار النظم والمؤسسات الاجتماعية وضمانا لسيرورتها وفاعليتها والمحافظة على انساقها الاجتماعية ، ويعتبر ابن خلدون ان الضبط الاجتماعي ضرورة

اجتماعية حفاظا على النظام وصونا للملك ومنعا لاعتداء الافراد او الهيئات على البعض الاخر وتحقيقا للصالح العام .

ان الضبط الاجتماعى مهما اختلفت المفاهيم حولة الا ان المتفق بن جميع علماء الاجتماع ، و المفكرين والفلاسفة انه يهدف الى تحقيق التوازن داخل البناء الاجتماعى ومن هنا يمكن تحديد اهمية الضبط الاجتماعى فيما يلى :

- الضبط الاجتماعى ضروره لتنظيم العلاقات بين الافراد ، و بين الفرد والمجتمع ويعتبر اداه من اجل النظام والقضاء على الفوضى واحترام حقوق وحريات الاخرين ، كما يشكل اداه للحيلولة دون الجنوح وتعديلات للانحرافات والحالات غير السوية فى المنظمات الاجتماعية حتى بضمن فعاليتها فى اداء وظائفها .
- العمل على تحقيق الامتثال لمعايير وقيم الجماعة الاجتماعية ، لكى يشعر افرادها بشعور جمعى واحد يجمع بينهم كقاسم مشترك يوحدهم .
- يستند الضبط الاجتماعى مجموع الاعراف والاخلاق والمعايير والاتجاهات والمواقف التى يقوم عليها اى مجتمع مما يشكل خلفية ومرجعية للضبط الاجتماعى .
- من خلال الضبط الاجتماعى يتم احترام الحق العام والخاص والنظام الاجتماعى.
- من خلال الضبط الاجتماعى تمارس الرقابة الاجتماعية سواء من خلال المعايير الاجتماعية او المعايير القانون التى تتميز بالتوافق فيما بينها .
- الضبط الاجتماعى تمارسه كل المؤسسات سواء المعنية بالتنشئة الاجتماعية مثل الاسرة او المدرسة او المؤسسات المجتمعية الرسمية وغير الرسمية او حتى داخل المؤسسة المهنية .

- الضبط الاجتماعى يعزز القيم والمعايير السلوكية كمصدر للدوافع ، والمواقف ، والاتجاهات .
- من خلال الضبط الاجتماعى يعتبر الدين من اهم واقوى الآليات لأنه يؤدى وظائف اجتماعية مهمة من بينها تقوية الروابط الاجتماعية من خلال وحدة العقيدة والشعائر ، كما انه يتضمن حالة الاستقرار التى يتطلع اليها المجتمع من خلال حفظ التوازن لان فى النهاية الضوابط الدينية تحمل صفة الالزام ، كما انها تتميز بالترغيب والترهيب.

ثالثا : . أنواع الضبط الاجتماعى :

فى حقيقة الامر تتعدد انواع واساليب الضبط الاجتماعى تبعا لاختلاف وتنوع طبيعة المواقف الاجتماعية التى تتطلب انواع محدده من الضبط الاجتماعى وهى تنحصر فيما يلى :

1 – الضبط الداخلى : الضبط الداخلى هو الذى ينبع من داخل الانسان كالقيم والعادات والتقاليد والمعايير الاخلاقية والاتجاهات اى ان الضبط الداخلى هو الضمير الذى يوجد فى داخلنا والذى كونه المجتمع فينا .

ويحدث الضبط الداخلى عندما يقبل الافراد معايير الجماعة على انها تمثل جزء من ضمائرهم الاجتماعية وعدونها جزءا من هويتهم الذاتية تغرسها عملية التنشئة الاسرية فى بداية مرحلتها لتجعله أحد أوجه ذات الفرد لدرجة انه عندما يكون بمفرده بعيدا عن اعين الناس ولا يوجد شخص يراقبه يتصرف حسبها وملتزما بها .

2– الضبط الخارجى : ويتمثل فى القوانين والتشريعات التى تضعها المجتمعات حديثة التنظيم ، وتتولى الجهات الرسمية للدولة مهمة تطبيق هذه القوانين واللوائح ويتعرض من يخالفها لعقاب المجتمع واهم المؤسسات التى تستخدم هذه الضوابط الحكومه والضمان الاجتماعى .

3- الضبط الاجتماعي الرسمي : هذا النوع من الضبط نجده فى نظم المجتمع المختلفة كالنظام التربوى ، والنظام القانونى ، والنظام الاقتصادى .... الخ .

4- الضبط الاجتماعي غير الرسمي : يظهر هذا النوع من الضبط الاجتماعى فى المجتمعات بصورة تلقائية ومن امثلتها نقل الاخبار والقيل والقالوالاستنكار والتهكم واطلاق شائعات اللوم والتهديد بالحرمان ، وهذا النوع من الضبط الاجتماعى نجده فى الجماعات الاولية كالاصدقاء .

5- الضبط الاجتماعي الايجابى : ويعتمد هذا النوع من الضبط الاجتماعى على دافعية الفرد الايجابية محو الامتثال والمسايرة ، يتمثل فى المدح والثناء والرضا الجمعى والتقدير المادى والتى تشجع الافراد على الالتزام .

6- الضبط الاجتماعي السلبى : ويتمثل هذا النوع فى ما تتخذه الجماعة من اساليب سلبية كالزام ،و النواهى والتهديدات والعقوبات الجزائية والتى تجعل الفرد حريصا على عدم مخالفة نظم وقيم المجتمع .

رابعا : - آليات الضبط الاجتماعى :

يحتاج الضبط الاجتماعى من اجل تحقيق أهدافه الى مجموعة من الآليات والوسائل التى تعمل على تحقيق الضبط ، و الانضباط داخل المجتمع ، ويتحقق التوازن بين افراد الجماعة ، وتتنوع هذه الاليات والوسائل بين الاليات الرسمية والعرفية .

وفى هذا السياق سنسعى الى توضيح بعض الاليات والوسائل المستخدمة فى عملية الضبط الاجتماعى بين ما هو عرفى ، و رسمى .

اولا : – آليات الضبط الاجتماعى الرسمية :

1 – القانون : يعد القانون ومؤسساته من اهم واقوى وسائل الضبط الاجتماعى ، كما انه يعتبر اكثر من ضرورة فى الحياة الاجتماعية لما يتمتع من خاصية العمومية ، والتجريد ،والالزام والعقاب . ويعرف القانون على انه مجموعة من القواعد القانونية العامة ، و المجرده ، والملزمة التى تخاطب كافة افراد المجتمع وان الخروج عليها تحت اى مبرر يجعل صاحبه عرضة للمسائلة والعقاب . كما يعرف كذلك على انه مجموعة القواعد العامة الجبرية التى تصدر عن ارادة الدولة وتنظم سلوك الاشخاص الخاضعين لهذه الدولة والداخلين فى تكوينها .

- اهمية القانون : ان القانون من اهم الوسائل الرسمية للضبط الاجتماعى باعتباره ضرورة للحياه الاجتماعية ويتجلى ذلك من خلال وظائفه التى تنحصر فى مجموعتين من الوظائف الاجتماعية وهى كالآتى :

ـ الوظائف التوزيعية : تنطلق هذه الوظائف من ان القانون فى جوهره يقوم على تنظيم الحقوق والحريات ، وتتجلى فكره التوزيع ان كل فرد يعرف ما له من حقوق وما علية من واجبات ، ولما كانت الواجبات قيما اجتماعية فإن توزيعها بواسطة القانون معناه توزيع القيم الاجتماعية كلها ، بما فيها القيم الاقتصادية على اعضاء الجماعة .

ـ الوظائف التنظيمية : تقر هذه الوظيفة ان توزيع الحقوق والحريات توزيعا عادلا ومتوازنا لابد من وجود قوة او سلطة يتم فرض التوزيع عن طريقها ويحافظ عليها ، وهذا سر ومبرر وجود الحكومة ، او الدولة و ضمان التنظيم يكون من خلال الهيئات والمؤسسات المرتبطة بتطبيق القانون .

وهناك من يرى ان اهمية القانون تكمن فى تأثيره على السلوك البشرى من خلال :

1- دفع السلوك البشرى دفعا محددا نحو الاهداف .

2- تشكيل السلوك البشرى الذى يتطلبه القانون من خلال التكرار والاعادة .

3- الاجبار البدنى الذى يتبع اشكال االسلوك الذى يحدده القانون .

ـ دور القانون فى الامتثال والتماسك الاجتماعى :

ان دراسة القانون وفهمه يمكن الفرد من معرفة حدود حقوقه وواجباته والسياقات التى من خلالها ممارسة حقوقه والاليات التى يتيحها القانون لحل المنازعات والخلافات والمشكلات وكذلك يحدد الاساليب التى يستخدمها الافراد فى تنظيم حاجاتهم الاجتماعية ، ان القانون وما يحمله من خصائص الامتثال وما يتمتع به من مؤسسات وهيئات تسهر على تطبيقة فإنه يعمل على محاربة الانحراف والقضاء عليه مما يضمن للمجتمع تماسكه .

كما ان القانون هو الوسيلة التى يعالج بها المجتمع نفسه ، و يحافظ على كيانه ووجوده ، ومن هنا كان الخروج على تعاليم القانون تهديدا للتماسك الاجتماعى وللمثل الاجتماعية والثقافية والقيم الاجتماعية ، كما يعتبر اقرار هذه التعاليم وفرضها على الناس اهم عامل للضبط الاجتماعى .

و مما سبق يتضح أن القانون لم يصغ اعتباطا ، و إنما جاء يعكس إرادة مجتمعية ترجمتها جماعة سياسية ، كما أن قواعده مصحوبة بجزاءات عقابية .

ثانيا : آليات الضبط الاجتماعي غير الرسمية:

1- الدين : يعتبر الدين من أهم و أقوى وسائل الضبط الاجتماعي لما يؤديه من وظائف ترافق حياة الفرد و المجتمع ، كما أنه يشكل المحور الجوهرى و الأساسي للنظم الاجتماعية فمن خلاله يستقر المجتمع و بدونه يدخل فى حاله فوضي و اضطراب .

ولعل الباحثين والمفكرين دخلوا فى محاولات لتعريف الدين الا انهم وجدوا صعوبة بالغة تمثلت فى تعدد الديانات شعائريا وعقائديا وتباين هذه الاخيره ، بالاضافة الى اختلاف المنطلقات والمناهج المستخدمة فى ذلك ، ولكن هذا لا يلغى بعض التعريفات التى جاء بها بعض المفكرين والباحثين ومنها :

- تعريف مصطفى عبدالرازق للدين بأنه : نظام من عقائد واعمال متعلقة بشؤون مقدسة تؤلف من كل من يعتنقونها جماعة ذات وحده معينه .
- كما عرفه ايضا محمد بدوى بانه : مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالأشياء المقدسة ، بحيث تؤلف هذه المجموعة وحده دينية متصلة تنظم كل من يؤمن به.
- وجاء تعريف احمد الخشاب للدين على انه : عقيدة وعمل يشترك فى اعتقادها ومزاولتها مجموعة من الافراد يتكون منها مجتمع خاص مستقر ودائم .
- اما " دوركايم " فعرف الدين بأنه : نظام موحد للمعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة ، ويرى ان وظيفة المعتقدات والممارسات السائده فى المجتمع هى التوحيد بين

الذين يؤمنون بها والتأكيد من خلال ذلك السمو الاخلاقى للمجتمع وسيطرته على الافراد ثم تحقيق تضامن المجتمع .

- وفى النهاية فقد عرف الفقهاء الدين على انه : الايمان بذات الهية جديرة بالطاعة والعبادة .

ومن خلال ما تقدم نجد ان كل المحاولات التى قامت من اجل تعريف الدين اتسمت بمنطلقات مهمة هى :

- ان الدين يستند الى مجموعة من العقائد والممارسات .
- فكرة القدس او القداسة ترافق مفهوم الدين .
- التماسك الاجتماعى وظيفة اساسية من وظائف الدين .

■ و لعل من اهم الوظائف الاجتماعية للدين ما يلى :

- يعتبر الدين من اهم النظم الاجتماعية لما يؤديه من ترسيخ للاستقرار فى حياة الفرد والمجتمع ويضمن بذلك قوه وترابط النظام الاجتماعى ، ذلك كله بفعل العاطفة الدينية والتفاعل مع متطلباتها .
- يضمن الدين تزويد الافراد ، و المجتمعات بمنظومة من القيم والمعايير تعتبر كموجهات لسلوكهم وممارساتهم كما يقوم بتعويض الافراد عن الاخفاقات ، وهذا ما اكده دوركايم فى دراسته للانتحار التى توصلت الى ان معدلات الانتحار التى وصلت الى ان معدلات الانتحار ترتفع عند غير المتدينين .
- يضمن الدين التكامل والتكافل الاجتماعى ، ويعتبر من اهم وسائل التنشئة الاجتماعية التى يرتبط من خلالها الفرد بهويته الدينية .
- يعتبر الدين من اهم العوامل الوقائية من الجريمة والانحراف .

- يعتبر الدين من اهم العوامل التى تدفع الفرد الى الامتثال .

ولعل من خلال هذه الوظيفة تبدو اهمية الدين فى الحياه الاجتماعية لما يتميز به قواعد وقوانين تنظم العلاقات بين الافراد وبين مجتمعهم ولما يتمتع به من قدره على توفير الاطمئنان النفسى والسمو بالمشاعر الذاتية من خلال تعليق الافراد بخالقهم ومن خلال استجابتهم لأوامره واجتناب نواهيه ومن ثم فلا يستقيم امر المجتمع من خلال القوانين ، و الجزاءات والعقاب بل لابد من وجود الوازع الروحى والايمان بالقيم والتعاليم الدينية .

2 – العادات الاجتماعية : غالبا ماتعرف العادات على انها الطرق المستقره للتفكير والسلوك فى المجتمعات ، او هى صوره من صور السلوك الاجتماعى استمرت فتره طويله من الزمن واستقرت فى مجتمع معين واصبحت تقليدية ، وهى اساليب للفكر والعمل ترتبط بجماعة فرعية او مجتمع بأسره .

تلعب العادات الاجتماعية دورا هاما فى عملية الضبط الاجتماعى لا تقل اهمية عن باقى الوسائل الخرى فهى القوانين والسلطة غير المكتوبة وهى التى ترافق الانسان فى المناسبات والمواقف ، وتسيطر على افعاله وسلوكه ، كما ان العادات الاجتماعية تستمد هذه القوه من الجزاءات الاجتماعية التى تفرضها سواء من خلال الشكل الايجابى او من خلال الشكل السلبى ، والعادات الاجتماعية لها مجموعة من الوظائف سواء على المستوى الفردى او المستوى الاجتماعى ونبرز أهمها :

- وظيفة التوجيه : فالعادات الاجتماعية موجهات لسلوك الفرد وتعامله ، بل انها تهدى الفرد الى التصرف المتوقع وتعمل على صقل المتوقع او النشاط او الفعل وبلورته ضمن نماذج وانماط من السلوك والافعال وردود الافعال .

- الوظيفة الجمالية : من خلال ارساء ثقافة الذوق او الحاسة وارشاد الفرد الى الجميل والحسن والمستساغ والمستحب واللائق والحاسة الجمالية تكرسها العادة ببعديها الشكلى او الجمال الشكلى كتقديم الهدايا ، وشكلها المعنوى او الروحى وهى جمال الشعور والوجدان .
- الوظيفة الضبطية : لا يمكن للمجتمع ان يستقر او يستمر دون ان تكون عادات اجتماعية تتدخل لدى الفرد او الجماعة من اجل حملهم على توجيه سلوكهم وفق مبدأ الموائمة الجماعية والتوافق من جهة ، وعلى تنظيم العلاقات بين الافراد وفق معايير تقدمها لذلك من جهة اخرى .
- وظيفة التكافل والتضامن الاجتماعى : تعتبر العادات الاجتماعية الوسيلة التى تضمن التكافل والتضامن الاجتماعى وذلك من خلال عمل كل وحدة اجتماعية فرعية فى سياق متفق مع مقتضيات عمل الوحده الكلية مع استشعار الاولى بإلزامية القواعد السلو كية الضابطة والمتفق عليها من قبل الوحدة الاجتماعية العامة .

ومن خلال ما سبق يتضح ان العادات الاجتماعية لها وظيفة تكاملية وتضامنية من خلال الحفاظ على الوظائف الاساسية والثانوية ، هذه الاخيره تضمن وحده البناء الاجتماعى وسلامته.

- ومن اهم خصائص العادات الاجتماعية هى :

- تتميز بالتلقائية ولا تحتاج الى الرسمية سواء من خلال الظهور او الاختفاء .
- على خلاف العرف لا تحتاج الى وقت طويل لتشكيلها .
- جزاءاتها تختلف عن الجزاءات المؤسساتية .
- العادات الاجتماعية تخاطب العلاقات الاجتماعية وما ينتج عنها .
- تتميز بالثبات النسبى وعدم التغير .

وعليه يمكننا القول ان العادات الاجتماعية اساس العلاقات الاجتماعية لما تضمنه منضبط وتكامل وتكافل وتضامن .

3 – التقاليد الاجتماعية : فى كثير من الاحيان يفرق علماء الاجتماع بين العادة والتقليد ،على اعتبار ان العاده تتعلق بالسلوك الخاص فى حين ان التقليد يخاطب عموم المجتمع ولكن من خلال تتبع مفاهيم ومضامين العاده فان شأنها التقاليد التى يجمع العلماء على تعريفها بأنها : عباره عن طائفة قواعد السلوك الخاصة بطبقة معينة او طائفة او بيئة محلية محدودة النطاق .

وهى تنشأ من الرضى والاتفاق الجمعى على إجراءات واوضاع معينة ، خاصة بالمجتمع المحدود التى تنشأ فية ، ولذلك فانها تستمد قوتها من قوة الطبقة او الهيئة التى اصطلحت عليها وتفرض نفوذها على الافراد بأسم هذه الجماعات .

كما ان هناك من عرفها بانها : انماط السلوك المقننة التى تنتجها الجماعة وتعمل على دعم تماسكها ووعيها بذاتها كما تحظى بالقبول من جانب الاعضاء ، وتعتبر عناصر ثقافية تنتقل من جيل الى اخر.

ويرى بعض المفكرين ان التقاليد تنتقل بين الاجيال من خلال ثلاثة صور هى :

- التقاليد الشفهية : وتنتقل بين الاجيال شفاهية كقصص الخرافات والامثلة الشعبية والكلمات الشائعة .
- التقاليد المكتوبة او المدونة : وقد ظهرت هذه التقاليد قبل ظهور الكتابة وهى التى تتمثل فى رموز تحمل معنى خاصا عند الجماعة ، بالاضافة الى التراث والمخلفات المكتوبة التى تتركها اى حضارة او جماعة .

- تقاليد تنتقل بالتجربة : ان ما يقوم به الافراد من الجماعة من طقوس وممارسات فى مختلف انشطة حياتهم اليومية ومناسباتهم الاجتماعية تنتقل مباشرة بين الاجيال عن طريق الملاحظة المباشرة والمحاكاة والممارسة .

كما انه يمكن اختصار اهم خصائص التقاليد فيما يلى :

- التقاليد تنتقل بشكل مقصود من جيل الى جيل .
- تولد الشعور بالاعتزاز والامن والطمأنينة لما تحمله من شعور الانتماء والحفاظ على الهوية.
- التقاليد تتميز بالصعوبة فى التغيير لان مصدرها الاباء .
- التقاليد تعتبر تقاليد جمعية وقواعد سلوكية تنظيمية .
- ترسم للناس الاساليب والطرائق التى تساعدهم فى التكييف مع المواقف .

ومن الاساليب والصور المدعمة للتقاليد نذكر : الشعائر ، الرموز ، الاحتفالات ومجموعة اخرى من الوسائل تتمثل فى المعتقدات الشعبية الدارجة والحكم والامثال والاساطير والقصص ، و الاغانى .

هذا وتمارس التقاليد ضغوطا على الفرد لكى يتوافق مع اساليب الجماعة التى ينتمى اليها وتحقق الانسجام بين افراد الجماعة ، كما انها تعتبر اداه تنظيمية فعالة للضبط الاجتماعى لانها تخاطب عموم المجتمع وتعمل على المحافظة على استقرار المجتمع و تماسكة ، وتجسد التوافق بين افراد المجتمع سواء من خلال الوحده الاجتماعية والفرعية او من خلال الحدة الكلية او العامة .

4 – العرف :

ويشمل المعتقدات التى تسرى بين الناس ، وهم يشعرون ان هذه المعتقدات ملزمة لهم وتضغط عليهم ويستمد العرف قوته من قوة المعتقدات التى تسود فكر الجماعة وقيمها ، والتى لا يستطيع الافراد الخروج عليها الا فى حدود ضيقة .

ويعرف العرف على انه : المعنى المتداول للاستعمال والعادات والتقاليد عندما تتضمن حكما بانها تؤدى الى رفاهية المجتمع ومصلحته العامة وانها تمارس الزامها على الفرد لكى يطيعها ويكون سلوكه مطابقا لها على الرغم من انها غير مفروضة عليه من سلطة رسمية معينه .

كما ان العرف يعتبر سلطة من سلطات المجتمع ومصدر من مصادر التشريع ، فمن خلال العرف يمكن ان تتشكل القاعدة القانونية من خلال العرف يمكن ان يستمد التشريع القانونى مضمونه ، فالعرف الاجتماعى هو قاعده اجتماعية ملزمة ولكن غير مكتوبة .

هذا ويشمل العرف مجموعة المعتقدات القائمة بين الناس واستشعار الزاميتها ليشكل ضغطا على اتباعه .

ويتفق الدارسون على ان العرف يشمل الاحكام والمثل والامثال والكتابات القصص ومجموع ما هو مستوحى من التراث ويشكل المغزى الأخلاقي للمجتمع .

وينقسم العرف الى قسمين هما :

- عرف محلى وهو العرف الذى يخاطب بيئة معينة .
- عرف عام وهو العرف الذى يخاطب كافة افراد المجتمع .

وكمحصلة لذلك يعتبر العرف يعتبر مصدرا من مصادر التشريع يلجأ اليه اثناء غياب النص القانونى او التشريعى لمسألة لم يتم التطرق اليها ومن هذه المتربة والقوه اكتسب وضعة واعتباره كأداه من ادوات الضبط الاجتماعى .

وفى النهاية يعتبر العرف من اهم وسائل واليات الضبط الاجتماعى وذلك باعتباره نسقا من انساق المجتمع المعيارية لما يتميز به من قدرة على الضغط والتأثير فى نفوس الافراد والمجتمع ، كما يساعد العرف على المحافظة على القواعد القانونية والاخلاقية والروحية .

خامسا – نظريات الضبط الاجتماعى :

اختلفت وجهات نظر الباحثين حول نظرتهم للضبط الاجتماعى ، وتبعا لذلك ظهرت عدة نظريات فى مجال الضبط الاجتماعى ، وفى ما يلى اهم النظريات التى تناولت الضبط الاجتماعى :

1- نظرية تطور وسائل الضبط الاجتماعى :

يعتقد ادوارد روس وهو عالم اجتماع امريكى ان داخل النفس البشرية اربع غرائز هى :

- المشاركة .
- القابلية للاجتماع .
- الاحساس بالعدل .
- رد الفعل الفردى .

وحيث ان هذه الغرائز تشكل نظاما اجتماعيا للإنسان يقوم على تبادل العلاقات بين افراد المجتمع بشكل ودى .

وترى هذه النظرية انه كلما تطورت المجتمعات ضعفت تلك الغرائز وظهرت سيطرت المصلحة الذاتية وهنا تضطر تلك المجتمعات الى وضع ضوابط مصطنعة تحكم العلاقات بين كافة افرادها ، اى ان هناك اسباب اوجدت الحاجة الى الضبط الاجتماعى وتطور وسائله وهى تتمثل فى :

- ازدياد حجم السكان .
- ضعف الغرائز الطبيعية .
- ظهور جماعات متباينة .

2 – نظرية الضوابط التلقائية :

يؤكد فى هذا السياق " و يليام سمنر " و هو عالم اجتماع أمريكي فى كتابه " العادات الشعبية " أن الأعراف و العادات الشعبية هى التى نتظم السلوك ، فهى ضوابط يستخدمها الأفراد دون وعي منهم.

و الفكرة الأساسية تنصب على العادات الشعبية التى تعتبر من وجهة نظره الصفة الرئيسية للواقع الاجتماعي التى تعرض نفسها بطريقة واضحة فى تنظيم السلوك ، إذ أنها تعمل على ضبط التفاعل الاجتماعي .

3-نظرية الضبط الذاتى :

يري " تشارلز هوتون كولي " عالم اجتماع امريكي ، أن المجتمع يعتمد فى تنظيمه الاجتماعي على الرموز و الأنماط و المستويات الجمعية و القيم و المثل ، فهو يرى أن الضبط الاجتماعي هو تلك العملية المستمرة ، التى تكمن فى الخلق الذاتى للمجتمع ، أى أنه ضبط يقوم به المجتمع ، فالمجتمع هو الذى يضبط و هو الذى ينضبط فى نفس الوقت بناءا عليه فإن الأفراد ليسوا منعزلين عن العقل الاجتماعي .

4-النظرية البنائية الوظيفية:

يركز " بول لانديز " و هو عالم اجتماع امريكي على مكونات البناء و دورها فى الضبط الاجتماعي كما يركز على مفهوم التوازن الوظيفي بين النظم الاجتماعية و علاقة هذه النظم بالضبط الاجتماعي و يري " لانديز " أن مؤسسات الضبط الاجتماعي تعمل على تحقيق التوازن و الاستقرار فى المجتمع ، فالمنظور الوظيفي إذن يقوم على مسلمة أساسية ألا و هى أن المجتمع نسق نظامى متكامل و أن ثمة ميكانيزمات (آليات) ضبط تعمل على تحقيق التساند و التوازن داخل النسق و يضطلع النسق بعدد من الوظائف التى تعمل من خلال أهداف مشتركة إذ تعتبر القيم مصدرا أساسيا لتوجيه السلوك و ضبطه .

5-النظرية الثقافية التكاملية:

يؤكد " جورج غوريتش " و هو عالم اجتماع و فقيه فرنسي و لد فى روسيا ، على ضرورة دراسة الضبط الاجتماعي على أسس و شروط تتمثل فى :

-إن الضبط الاجتماعي ليس نتيجة لتطور المجتمع و تقدمه بل إنه كان موجودا فى المراحل العمرية المبكرة من تاريخ المجتمعات الإنسانية ،إذ يستحيل تصور مجتمع بلا ضوابط.

-إن الضبط الاجتماعي واقع اجتماعي ليس أداة . أى أن الضبط الاجتماعى ليس سندا للنظام و لا هو أداة للتقدم ، إنما هو جزء من الواقع الاجتماعي.

-بالتحليل السوسيولوجى للضبط الاجتماعي نرى أن القيم و المثل و الأفكار ترتبط ارتباطا وظيفيا بالحياة الاجتماعية .

-إن كل نمط من أنماط المجتمع هو عبارة عن عالم صغير يتألف من جماعات ، و أن مؤسسات الضبط الاجتماعي تختلف باختلاف تلك الجماعات .

بذلك يرى " غورفيتش " أن الضبط الاجتماعي هو مجموع الأنماط الثقافية الاجتماعية التى يعتمد عليها المجتمع لضبط التوتر الاجتماعي و الصراع ، فهو بذلك وسيلة تفرض قيودا منظمة على السلوك الفردى و الجماعي لجعله مسايرا لقيم المجتمع و تقاليده.

نستنتج أن الضبط الاجتماعي هو تلك القواعد و المبادئ التى تتحكم فى سلوك الفرد من خلال الوسائل المعروفة ، و يتم ذلك عن طريق وسائل الضبط الاجتماعي و هى الدين و القانون ، التربية و العرف ، و كلما قوى نفوذ هذه الوسائل على الأفراد ظهرت آثار لضبط الاجتماعي فى الالتزام بالمعايير و القواعد الاجتماعية .

الفصل الرابع :الضبط الاجتماعي غير الرسمي قبائل مصر العليا

مقدمة

تعريف الضبط الاجتماعي

أهمية الضبط الاجتماعي داخل المجتمع القبلي

التوجه النظري حول الضبط الاجتماعي داخل المجتمع القبلي

وسائل الضبط الاجتماعي داخل المجتمع القبلي

مقدمة:

لما لدور الجماعات غير الرسمية في فض المنازعات بين أعضاء القبيلة ، وما يؤدي ذلك إلى الاستقرار الاجتماعي داخل القبيلة، وعودة العلاقات الاجتماعية والقرابية إلى مسارها الطبيعي مرة أخرى بعد زوال الخلاف وحصول الطرفين المتنازعين على حقوقهم بالتراضي والصلح بينهم ، وذلك من خلال دور الوساطة الذي قامت به تلك الجماعات غير الرسمية، مما يجعلها تحقيق الضبط الاجتماعي غير الرسمي داخل القبيلة، ومن آليات الضبط غير الرسمي بمجتمع الدراسة الدين الذي يستمد منه أعضاء المجلس العرفي بنود أحكامهم، بالإضافة إلى القرابة وما تقوم به من ترسيخ لموروثات القبيلة لدى أبنائها، وما ينتج عن القرابة من نسب ومصاهرة تحقق من خلالها التضامن الآلي وقبولهم لأحكام الجماعات غير الرسمية، ، حيث تم تنشئة أبناء القبيلة على احترام كبار السن من رجال القبيلة، القانون العرفي الذي تحكم به أعضاء الجماعات غير الرسمية في مجلسها العرفي للفض بين المتنازعين، بالإضافة إلى العادات و التقاليد و الأعراف التي تميز كل قبيلة عن غيرها وهي بمثابة إرث تقافي للقبيلة، وتمثل الجانب اللامادي للثقافة داخل القبيلة، وما هنا جاءت الحاجة إلى تعريف الضبط الاجتماعي والتعرف على التوجه النظري للضبط الاجتماعي مع توضيح أهم آليات الضبط الاجتماعي غير الرسمي بمجتمع الدراسة.

أولًا: تعريف الضبط الاجتماعي

أكد " ابن خلدون " على أهمية الضبط الاجتماعي في حفظ النظام الاجتماعي ، إذ إنه عن طريق الضبط يمكن التحكم في نوازع الصراع والظلم بين أفراد وفئات المجتمع، كما يمكن علاج الانحرافات الاجتماعية وإعادة الاستقرار، والتوازن إلى مكونات البناء الاجتماعي لنضمن سلامة الأداء الوظيفي في مؤسساته ومنظماته وهيئاته.

وعرف "جيرفيتش " الضبط الاجتماعي بإنه عبارة عن مجموعة شاملة تتكون من النماذج الثقافية والرموز الاجتماعية والمعاني والإشارات الجماعية ومجموعة القيم والأفكار والمثل بالإضافة إلى العمليات التي ترتبط بها ارتباطًا مباشرًا ، والتي عن طريقها يتحقق التوازن المؤقت ففي أي مجتمع، وفي كل جماعة خاصة يحاول كل فرد أن يتغلب على التناقضات والتوترات والصراعات التي تخصه.

ويري " أحمد أبو زيد " أن الضبط الاجتماعي يقوم في أساسه على "محاولة إقرار النظام في المجتمع والتواؤم مع النظم والقيم الثقافية والاجتماعية السائدة فيه، وتوقيع الجزاءات على الانحراف عن تلك القواعد العامة وعلى العموم استقرار المجتمع، كذلك فإن الضبط الاجتماعي هو عبارة عن نظام أو نسق هادف نظرًا ؛ لإنه يهدف إلى إيجاد التوافق والتواؤم والتماسك والاستمرار للجماعة.

الضبط الاجتماعي عند " روس " ينطوي على معنى الهيمنة والضبط من جانب سلطة عليا مطلقة هي الجماعة الإنسانية على اختلاف ظاهرتها .

، حيث توجد داخل كل جماعة رموز فإن الجزاء يحقق الاستقرار والضبط الاجتماعي داخل القبيلة يحققون الضبط الاجتماعي بداخلها ، وقد تكون تلك الرموز الجماعات غير الرسمية داخل القبيلة وتتصف بالهيمنة وسلطتها المطلقة داخل القبيلة لأنها تنظم كافة أشكال الحياة الاجتماعية بداخلها، حيث يتكون أعضاؤها من كبار السن من رجالها، وهم يمثلون القبيلة وأهم رموزها ويقومون بتوقيع الجزاء على المخطئ من أبناء القبيلة، مما يعمل ذلك على حماية القبيلة من الانحراف وعودة الاستقرار بداخلها.

ويعرف " براون " الجزاء الاجتماعي بانه رد فعل المجتمع أو الفرد تجاه السلوك المقبول وغير المقبول، ولم يشر إلى الكيفية التي يتم بها رد الفعل سواء من جانب المجتمع أو من جانب أعضائه، وقسم " براون " الجزاءات الاجتماعية إلى قسمين الأول: الإيجابية وتكون على السلوك المقبول الذي يجب على الفرد إن

يفعله، والثانية: السلبية وهي على إن السلوك غير المقبول، والذي يجب ألا يفعله الفرد ، ويرى " براون " إن الجزاء الإيجابي يكون في بعض الأحيان باعثًا مهمًا على السلوك المقبول، حيث رغبة الناس بان يكونوا في صورة حسنة في أعين الأخرين، وأن يكونوا غير منبوذين، أكثر من رغبتهم في حصولهم على المكافأة.

الضبط الاجتماعي يعنى المحافظة على التوازن في نسق اجتماعي، ويقصد بذلك المحافظة والأمتثال من خلال الجزاءات أو التأثير.

ويرى "خليل أحمد" إن الضبط الاجتماعي هو توافق المسالك الفردية مع المنظومة العرفية السائدة وبالتالي في حدود الثواب والعقاب، وذلك في جملة من الموارد المادية والرمزية التي يمتلكها مجتمع ما لتأمين توافق سلوك أعضائه مع مجموعة قواعد وأحكام مبدئية مسجلة ويعاقب الخارج عليها.

فالضبط الاجتماعي يعني الرقابة الاجتماعية على سلوك أفراد المجتمع ، وذلك في محاولة لمنع والحد من السلوكيات المنحرفة داخل هذا المجتمع، وإن هناك نوعين للضبط الاجتماعي ؛ أحدهما ضبط اجتماعي رسمي يتمثل في القانون والمدرسة والأسرة ، والآخر ضبط اجتماعي غير رسمي ، ويتمثل في القانون العرفي والعادات والتقاليد ويعملان معًا من أجل تعميق الانتماء للمجتمع، والحفاظ على النظام الاجتماعي، والتماسك المجتمعي بين الأفراد، ومن عرض مفاهيم الضبط الاجتماعي يمكن التعبير عنه " إنه مجموعة من الآليات تساعد على التماسك بين أفراد المجتمع، ومنها المجالس العرفية التي تديرها أعضاء الجماعة غير الرسمية، وبما تقوم به من فض للمنازعات .

ثانيًا: أهمية الضبط الاجتماعي داخل المجتمع القبلي

إنه من الممكن تطبيع الإنسان ، حيث يصبح اجتماعيًا، حيث تكبح فيه عادة الأنانية ، وتنمي فيه بعض الميول الغيرية التي تسمح له بالتوافق مع ما تفرضه عليها الحياة في المجتمع من التزامات ، والقبيلة تنمي شعور الجماعة داخل أفراداها من خلال المسئولية الجماعية بمعنى إنه عند ارتكاب أي فرد خطأ تتحمل باقي أعضاء أسرته عواقب هذا الخطأ، وإن الفرد خارج القبيلة يمثل قيمها وعاداتها مما يدعو إلى التفاخر بالنسب إلى تلك القبيلة بالذات، فبالتالي لا وجود للنزعة الفردية داخل القبيلة فالكل واحد بداخلها، أما من خارجها فيتم النظر عليهم " هم".

عرف " كولي " الضبط الاجتماعي بإنه عملية ضبط المجتمع نفسه بنفسه ، وهو ضبط ذاتي من جانب المجتمع ، ويميز " نادل " بين الضبط الذاتي والضبط الاجتماعي، أن أولهما تقليدي يحتاج اجتماعي رسمي قليل من الضوابط الاجتماعية نظرا ؛ لإنه له قيمة نفعية للفرد، و الآخر ضرورى حين ينفع الضبط الذاتي ، وهذا يبرهن على إن الفرد بحاجة إلى ضبط من المجتمع الصغير الذي يعيش فيه مع الضبط الاجتماعي الذي يمارسه المجتمع، فلابد من تحقيق التكامل بينهم، فبالرغم من وجود المحاكم والقوانين التي تنظم علاقات الأفراد في المجتمع الحضري أي ضبط اجتماعي رسمي، إلا إنه مازال أعضاء القبيلة يتعاملون فيما بينهم من أعراف وقواعد وتقاليد تعمل على تنظيم الحياة الاجتماعية، أي ضبط ذاتي ويتحقق من خلالها الاستقرار والأمن بين أعضاء القبيلة.

ذهب " باتن " إلى إن الجماعات الإنسانية تقوم بعملية الضبط الاجتماعي كمظهر من مظاهر القدرة على الكف أو المنع التي تؤدي دورًا هامًا في تنظيم الوظائف وتعديلها وكضرورة سيكولوجية تقاوم الاندفاع والتهور الذي يؤدي للاختلال وعدم الاستقرار، وبذلك يصبح صادرًا عن مجموعة الأحاسيس التي يرجع

مصدرها إلى الطبيعة البيولوجية والمبدأ الحيوي ، والقبيلة في حاجة إلى وجود من يقوم بالضبط الاجتماعي بداخلها، ويكمن ذلك في طبيعة الدور الذي تقوم به الجماعات غير الرسمية التي تضم كبار السن من العائلات ، ويقومون بتنظيم أحوال القبيلة الاجتماعية والسياسية وليس فض المنازعات فحسب، وإن الضبط مطلب بيولوجي أي نابع من داخل كل فرد.

ويرى " لابيبر" بإن الضبط الاجتماعي ينبع من حاجة الفرد إلى احتلال مكانة في جماعته الأولية ، وتكون عملية الضبط الاجتماعي في هذه الحالة قوية نظرًا ؛ لإن العلاقات الاجتماعية التي تربط بين أفراد الجماعة تتسم بالقوة وتغلب عليها صفة المودة والتفهم الكامل ، وهكذا فإن الجماعة تعمل كقوة مؤثرة وضاغطة على أفرادها في التزامهم لمعاييرها والتقييد بأحكامها الموضوعة ، ويتضح إن العلاقة بين أعضاء الجماعة غير الرسمية تربطهم علاقات مودة وتفاهم، ويهدفون إلى التزام أعضاء القبيلة بالأحكام التي يصدرونها لفض المنازعات بين أبناء القبيلة، وذلك من أجل تحقيق استقرار مجتمعي بالقبيلة.

يحتوي المدلول اللفظي للضبط الاجتماعي على عنصر خلقي معياري يحدد ما ينبغي إن يلتزمه الأفراد وتتقيد به الجماعات من سنن اجتماعية وينطوي المقياس المعياري للضبط الاجتماعي على الالتزام بقواعد السلوك السوية التي اصطلحت عليها الزمرة أو الجماعة، بالإضافة إلى المقياس المعياري الذي ينبع من الوجدان أو الضمير ، مما يبرهن على إن الضبط الاجتماعي معيار أخلاقي، وهذا المعيار الأخلاقي ناتج من سنن القبيلة، ولذلك أبناء القبيلة متشابهون من الناحية الأخلاقية بالإضافة اتفاقهم الجمعي على السنن الاجتماعية التي تنظمهم.

ومن التصنيفات الشائعة التمييز بين شكلين من أشكال الضبط الاجتماعي ؛ أحدهما يطلق عليها الضبط القهري أو الضبط القمعي أو ما يطلق عليها الإجراءات القاسية بما فيها العقاب البدني ، أما الثاني فهو

الشكل الايديولوجي اللين، والذي يعمل من خلال تشكيل الأفكار والقيم والاتجاهات، والنوع الأول من الضبط تتميز به مؤسسات خاصة مثل الشرطة والجيش، وأما الثاني فتمارسه مؤسسات أخرى كوسائل الاتصال الجماهيري.

وتتميز المناطق الحضرية بسيادة الضوابط الرسمية بين الأفراد ، ومن هذه الضوابط القانون ويرجع ذلك إلى طبيعة العلاقات الاجتماعية ذات الطبيعة الرسمية بينهم، على العكس من ذلك المناطق الريفية تتميز بالضوابط الاجتماعية غير الرسمية بين الأفراد، وذلك لوجود صلات القرابة والدم فيما بينهم ويقوم أفراد الجماعة داخل القرية بمحاسبة المجرم ، وهذا يحقق نوع من النظام والاستقرار للمجتمع، وهناك نوعًا من التعاون بين أفراد القرية وضباط الشرطة في تعقيب المجرم والمساعدة في القبض عليها نتيجة لمعرفتهم ببعضهم البعض على العكس في المناطق الحضرية من انعدام هذا التعاون، وذلك لعدم معرفتهم ببعضهم البعض وعدم وجود التجانس والاختلاط الاجتماعي فيما بينهم ، حيث القانون وحده يحقق الضبط الاجتماعي، وليس العلاقات الشخصية ،وهذا يفسر تواجد المجالس العرفية غير الرسمية داخل القرى ، تلك القرى بها قبائل لها مجالس غير رسمية تقوم بفض المنازعات بين الأفراد المتنازعين.

فيرى " لفي " الجماعة على أنها تضم جماعة من الأفراد الذين يشعرون بالانتماء إلى تلك الجماعة من خلال التعبير عن ذلك ب" نحن" وذلك نتيجة القواعد المشتركة والمتفق عليها بينهم وتعزيز الشعور بالانتماء والاتحاد فيما بينهم عند الشعور بالتهديد من الخارج ، وقد تتجسد هذه الجماعة في الأسرة أو تتسع لتشمل مجتمع بأكمله، ويتعاملون مع الخارجين عن تلك الجماعة بصورة رسمية على اعتبار " هم " لا ينتمون إليهم ، وخاصة إذا كانت تختلف عنهم تلك الجماعة ثقافيًا أو عرقيًا .

فالأفراد في الجماعة غير الرسمية يتفقون على مجموعة من إلاراء والمعتقدات والقيم التي تدعم السلوك وتحكم ألوإن النشاط التي يمارسها الأفراد، كما يتميز بوجود نشاط جماعي غير رسمي كالمراسيم والشعائر، وبوجود نظام للاتصال يربط بين الأعضاء، ويوقفهم على مختلف الآراء والمشاعر والأحداث التي لها صلة بتماسك الجماعة.

والدور الذي يقوم به كبار السن من رجال القبيلة، من إدارة المجالس غير الرسمية، مستمد من الثقافة والقيم التي تتسم بها القبيلة، بالإضافة إلى الوضع الاجتماعي المتميزين به، كلها مقومات تجعل أفراد القبيلة يتعاملون معهم بنوع من الاحترام، والانصياع إلى الأحكام التي يصدرها هؤلاء الأفراد بالذات، وذلك يبرهن على الاتفاق الجمعي بين الأهالي داخل القبيلة الواحدة.

وتشمل الثقافة الجسم كله من المعرفة والمعتقدات والأفكار والمشاعر والرموز التي يشترك فيها الناس والقيم التي توفر لهم المبادئ العامة للعمل، وقواعد السلوك وإضفاء الشرعية للمعتقدات، ولها خاصية الانتقال من جيل إلى جيل آخر من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التي تقوم بها الأسرة للفرد، وبذلك تتكون الشخصيات الفردية من خلال " تدويل " الأفكار الثقافية، وهذا يتضمن درجة من الاستيعاب لتلك الثقافة ودرجة من الاتساق بين شخصيات الأفراد الذين يعيشون في ذات الجماعة، وبذلك يتكون نظام من القيم والأفكار المشتركة بين أعضاء الجماعة الواحدة .

فمعظم عناصر بناء ثقافتنا العربية تتميز بالثبات النسبي أو التغيير البطيء، والتغيير السريع لا يصيب إلا عنصري الفن والأدب، والعقلانية والنزعة العلمية تحتلان مساحة محدودة من هذا البناء .

ويتضح من ذلك استمرار تواجد المجالس العرفيه غير الرسمية داخل القبائل مصر العليا، ، حيث هي بمثابة بصمة ثقافية، وهي جزء من ثقافة المجتمع بصعيد مصر، ولها صفة الشرعية، ويتم توارثها عبر

الأجيال ذلك عن طريق تدويل الأفكار ثقافيًا من خلال عملية التنشئة الاجتماعية التي تقوم بها الأسرة، ومن هنا يظهر استيعاب أفراد القبيلة لها.

وهناك نوع آخر من الضوابط الاجتماعية تدعى بالعرفية تمارس بشكل تلقائي ، ومن قبل مواطنين خاصين ممن لديهم حقوق قانونية ومخولين باستخدام القوة ، ولكنهم يمثلون مواقع اجتماعية متميزة ومرموقة داخل المجتمع المحلي يكن لهم أفراد المجتمع احترامًا واعتبارًا عاليًا ، أقول عنهم سطوة معنوية على أفراد مجتمعهم ، وهذا يوضح سمات أعضاء الجماعات غير الرسمية داخل المجتمع القبلي وأهمية الدور المنوطين به، مع وجود قواعد قانونية ولها صفة الرسمية يتعلم الفرد من خلالها احترام القانون منها (المدرسة ومكان العمل)، فأفراد القبيلة يخضعون للقانون الرسمي والقانون العرفي مع قوة وسيادة القانون العرفي لديهم ، حيث يمكن للفرد الخروج عن القانون الرسمي، لكن لا يستطيع الخروج عن القانون العرفي ؛ لإنه عند محاولة الخروج يعرض نفسه للنقد والاستهزاء من قبل باقي أعضاء القبيلة.

يتعزز الضبط الاجتماعي العرفي عندما يكون المجتمع محافظًا في تقاليده وأعرافه وقيمه، ويكون منغلقًا على نفسه، عندما يستغل الحاكم التراث الاجتماعي والثقافي لدعم أسلوب حكمه، عندما لا تكون هناك طبقات اقتصادية حادة في حدودها داخل المجتمع، عندما تكون الأسرة الممتدة ومتماسكة ولها سلطة تامة على أبنائها، عندما تكون مكانة المسن عالية داخل المجتمع ويمثل رمز الحكمة والمشورة والخبرة والدراية في المجتمع، وعندما تكون التعاليم الدينية مأخوذة بها في الحياة الاجتماعية العامة بين الناس العمر، وهذا يبرهن على استمرار المجالس في عملها داخل القبيلة ، حيث يمثل أعضاء المجلس من كبار السن من رجال القبيلة، وينظمون جميع شئونهم الاجتماعية وليس فقط فض المنازعات فقط، وذلك النمط السائد داخل المجتمعات الريفية، وعلى العكس فضعف الضوابط العرفية داخل المجتمع الحضري ، حيث سيادة الأسرة

النووية، ووجود التنظيمات الرسمية التي تنظم عملها بالقانون الرسمي، والقانون هو الذي يضبط سلوك الأفراد دون أي اعتبارات عرفية وذلك لإنتشار التصنيع وسيادة التضامن العضوي بين أعضاء المجتمع الحضري، فقد ميز "اتزيوني" بين نوعين من التنظيمات الأولي سماها بالتنظيمات الطبيعة مثل العائلة والجماعات العرفية والقومية والمجتمع المحلي، التي تشبه إلى حد بعيد الجماعات غير الرسمية ، و التنظيمات الثانية سماها بالتنظيمات المبدعة كالتنظيمات البيروقراطية والشركات والنقابات والتي تشبه إلى حد بعيد التنظيمات الرسمية ، فالقانون الرسمي يحكم به التنظيمات الرسمية، والقانون العرفي يحكم به الجماعات غير الرسمية، وللأسرة الممتدة دور هام في ترسيخ القانون العرفي بين أفردها من خلال التنشئة الاجتماعية لهم.

والضبط عند "روسيك" ثلاثة مستويات: يتمثل الأول في ممارسة أحد الجماعات للضبط على جماعة أخري، أما بمعنى الثاني فيتمثل في ممارسة الجماعة للضبط اتجاه أعضائها، ويظهر المستوي الثالث في ممارسة الأفراد للضبط اتجاه زملائهم ، على ذلك يتصرف الفرد داخل القبيلة وفق الضبط الذي تمارسه الجماعات غير الرسمية لدى أفراد القبيلة، وهناك ضبط بين أفراد الجماعات غير الرسمية أنفسهم يتمثل في تحديد الصفات والسمات التي يتصف بها أي عضو بداخلها، بالإضافة إلى إنه أثناء فض المنازعات، تكون الأحكام نابعة من العادات و التقاليد و الأعراف التي تمثل الضبط الاجتماعي غير الرسمي على أفراد القبيلة، فالضبط يظهر نتيجة لوجود التنظيم الاجتماعي المتمثل في الجماعات غير الرسمية من خلال وجود القواعد المعيارية التي تحكم بها بين المتنازعين.

يرى " ريتشارد لابيير" إن هناك أساليب فنية التي تكمل تدعيم سلطة الجماعة على أفرادها والتي تتلخص في أنواع الجزاءات الجمعية التي تتراوح بين النفي والطرد والخلع من الجماعة والحرمان من الرعاية المقدسة والعقوبات الاقتصادية والبدنية وصولًا إلى الجزاءات النفسية والروحية بما تشتمل عليها من اشمئزاز وسخرية،

وبالإضافة إلى الجزاءات التوقيعية التي يخشي الفرد التعرض لها عند مخالفته عرف الجماعة وتقاليدها أو سننها المقننة ، والجزاء مظهران: قد يكون إيجابيًا مثل امتداح السلوك الحسن وتشجيعه ومكافأة العناصر الاجتماعية الحريصة على الأمتثال لقواعد الضبط وحتميته، أما المظهر السلبي فيتمثل في مختلف العقوبات التي يفرضها المجتمع على كل من يخالف قواعده التنظيمية،أو يحاول العبث بما تواضع عليها المجتمع ، فالشعور الجمعي بالإلزام بأعراف القبيلة وعدم الخروج عنها؛ لإنه هناك من يراقب الأفراد الذين يخرجون عن القواعد العرفية للقبيلة منهم أفراد أسرته الممتدة ، ويلاقي منهم النقد والسخرية عند خروجه عن أعراف القبيلة، وتسعى الدراسة الحالية إلى التعرف على الجزاء الذي يمكن أن يلاقيه الفرد عند عرض منازعته على المحاكم الرسمية دون اللجوء إلى أعضاء الجماعة غير الرسمية للنظر والفض فيها، وليس هناك من جزاء إيجابي واضح للأفراد الممثلين لأعراف القبيلة ؛ لإنه يتم تنشئهم على الالتزام بتلك الأعراف وعدم الخروج عنها، فهذا الأمتثال يصبح جزءًا من تكوين شخصيتهم.

ففي حالة تقبل الفرد لمفاهيم وأفكار ورموز ومعاني الجماعة التي ينتمي إليها ، ويعيش في وسطها (الأسرة– الأصدقاء– الأقارب– الجيرة) ويلتزم بها ويسير بموجبها في حياته اليومية عند تعامله ومع غيرهم، ومع التكرار– وعلى مر الزمن – تمس سلوكيته اللاإرادية – تلقائيًا ، بتعبير آخر تصبح جزءًا من شخصيته الاجتماعية.

إذ تكون قوانين الجماعة الأولية والمجتمع البدائي الصغير من النوع غير المكتوب أي من النوع العرفي، وإن الخارجين يواجهون عقوبات عرفية مثل الكلام الجارح أو النظرة الدونية أو الوصمة أو السخرية منهم أو الاستهزاء بهم ، وأحيانًا النبذ الاجتماعي الذي هو أقسى العقوبات ، هذه العقوبات لها تأثير كبير على أفراد القبيلة أكثر من عقوبات السجون التي تصدر من المحاكم ؛ لإنه قد يدخل الفرد السجن في دفاع عن النفس

أو رد شرف أو أخذ الثأر ، وغيرها من الأمور التي تكون موضع فخر بين أفراد القبيلة لكن يعاقب عليها القانون، ولكن لا يوجد في القانون العرفي عقوبات لمثل هذه الجرائم، ولكن القانون العرفي يعاقب من يخرج عنها، فمثلًا القبائل التي تتسم بالزواج الداخلي بين أفرادها وخروج الفتى أو الفتاة للزواج من خارجها يعرضهم للعقاب منه النبذ ، ولما لهذا العقاب من أثر معنوي في النفس ، حيث يجد الفرد نفسه وحيدًا في المجتمع الكبير، دون أن يكون له عائلة ينتمي لها أو قبيلة يحتمي بها أو نسب يتفاخر به ، فقد خسر كل أفراد القبيلة وخسر الانتماء لها ، وهذا ما لا يتحمله الفرد الذي عاش داخل القبيلة واحتمى بأفرادها وشعر بالأمان والتكافل الاجتماعي والرابطة القرابية بالانتماء لها، فهنا يظهر الضبط الداخلي داخل نفس الفرد يمنعه من الخروج عن أعراف القبيلة للمخاطر التي سيواجهها عند الخروج عن أعرافها ، وهذا الضبط الداخلي نابع من المعتقد المعياري والأخلاقي للفرد.

فقد عرف "لايبر" الجزاءات الاجتماعية بأنها الطرق التي يتمكن أعضاء الجماعة بواسطتها إن يجعلوا المنحرف يرتد عن انحرافه ، ويعود مرة ثانية إلى الأمتثال المعايير لهذه الجماعة، أما الجزاء من وجهه نظر "راد كليف براون" بإنه رد فعل من جانب المجتمع أو من فئة ذات قيمة من أعضائه اتجاه أسلوب معين للسلوك قد يكون مستحسنًا أو مستهجنًا ، حيث يوجد الجزاء الفيزيقي أقسي أنواع العقاب ، لإن من أنواعه الطرد، والجزاء التوقعي الذي يقع على المنحرف نتيجه لارتكابه للسلوك المنحرف، مع الجزاء النفسي من صورة اللوم والسخرية.

فسلوك الفرد داخل القرية التي يتبع أفرادها من القبيلة القواعد العرفية الخاصة ينبع من الشعور الجمعي المتمثل في المحافظة على هيئة القبيلة وصورتها الاجتماعية بين باقي القبائل، ومما يدعم المسئولية الجماعية لما للدور الذي تقوم به الأسرة الممتدة للفرد من زرع في نفوس أفرادها الهوية القبلية، والحث على

عدم الخروج عن القواعد العرفية للقبيلة، وكلما كان الفرد أكثر تمسكًا بقواعد القبيلة كان أكثر حبًا وفخرًا بإنتمائه لتلك القبيلة، وبذلك تعد القواعد العرفية بمثابة صمام أمان للضبط الاجتماعي غير الرسمي داخل القبيلة ، حيث هذه القواعد غير مكتوبة ولا مدونة في دستور الدولة، أما المجتمعات الحضرية تسودها العلاقات الشخصية وتعتمد على قوة التنظيم السياسي بداخلها.

ويرى" روس" إن تعدد الصراعات والتنافس الذي يحدث في المجتمع وفي الحياة والنظم الاجتماعية دليل على عدم وجود نظام اجتماعي ؛ لإن أعضاء المجتمع المنظم يقفون عن الاعتداء على بعضهم البعض حتى لو تعارضت أغراضهم فهم لا يلجئون إلى قوة، بل يلجئون إلى قواعد متفق عليها تعمل على إيجاد نظم مستقرة ، وهذه القواعد تكمل بعضها البعض، ولها تأثيرها الفعال في الحياة الاجتماعية للمجتمع ، ومن هنا فأعضاء القبيلة لا يقومون بإلاعتداء بعضهم على البعض ؛ لإنه توجد داخل القبيلة آليات تعمل على تصفية الخلافات بسرعة وعودة استقرار الحياة الاجتماعية مرة أخرى، وتعمل الجماعات غير الرسمية على تأمين الجماعة ضد ما يهدد تكامل القبيلة وتماسكها ، وذلك حسب نوع الثقافة الفرعية بداخلها، وعلى أعضاء الجماعة غير الرسمية اتخاذ الطرق الأزمة للوقوف أمام أي قبيلة تعتدي على أفرادها، على اعتبار إن أي أعتداء على فرد من القبيلة يعد أعتداء على القبيلة كلها، ومن هنا يظهر دور الجماعات غير الرسمية كآلية من الضبط الاجتماعي غير الرسمي في تحقيق الاستقرار والتوازن داخل القبيلة، وتنظيم العلاقات مع القبائل الأخرى المجاورة ، لها مما يجعل الضبط الاجتماعي يمتد من داخل القبيلة إلى القبائل المجاورة ، فبالتالي الاستقرار الاجتماعي للمجتمع كله.

اتجه " كولي " إلى إن الرموز والأنماط والمستويات الجمعية والقيم والمثل تعد هي موجهات العملية الاجتماعية ، وبالتالي لعملية التنظيم الاجتماعي، وبما إن عملية التعليم الاجتماعي موجهة عن طريق القيم

والمثل الاجتماعية ، فإن الضبط الاجتماعي أذن هو تلك العملية المستمرة التي تكمن في الخلق الذاتي للمجتمع أي إنه ضبط ذاتي يقوم به المجتمع، فالمجتمع هو الذي يضبط وهو الذي ينظبط في الوقت نفسه ، وهذا يبرهن على مدى حاجة القبيلة لدور الجماعات غير الرسمية داخل القبيلة لما تقوم به من ضبط اجتماعي غير رسمي بداخلها من خلال فض المنازعات وتنظيم الشئون الداخلية للقبيلة.

فكما يرى " جورج هومانز" ليست كل حالة للنسق هي حالة توازن ، كما إن كل نسق ليس توازنًا أو ساعيًا للتوازن ، و إنما عندما تكون حاله العناصر الداخلة في النسق بشكل معين فإنه يمكن القول عندئذ بوجود حالة التوازن ، أي وجود ضبط اجتماعي فعال، ويتضح من هنا أهمية دور الجماعات غير الرسمية في تحقيق التوزان داخل القبيلة من واقع دورها كآلية للضبط الاجتماعي غير الرسمي.

تكمن أهمية الضبط الاجتماعي داخل القبيلة فيما يلي :

تحقق الجماعات غير الرسمية من واقع دورها داخل القبيلة إلى تحقيق التوازن داخل القبيلة وتنظيم الشئون الداخلية لها ، و العمل على استقرار العلاقات الاجتماعية بين أفرادها.

تلعب الأسرة الممتدة دورًا هامًا في تنشئة أبنائها على احترام كبار السن من رجال القبيلة ، وتنفيذ قراراتهم وتعمل الأسرة الممتدة على تقوية الصلات القرابية بصورة يصعب معها الفرد الاتيان بالسلوك المنحرف حتى لا يقابل بعقاب فيزيقي ونفسي من جانب أفراد أسرته من ناحية، ومن باقي أبناء القبيلة.

تعيش القبيلة في حالة من التوازن والاستقرار بداخلها لأنها مجتمع محلي بسيط يسكن أفراده داخل نطاق جغرافي محدد ولهم ثقافتهم الفرعية الخاصة بهم ، مما يجعلهم فى ذلك يخلقون وسائل تساعد، وتعمل على تحقيق الضبط الاجتماعي غير الرسمي بما يتناسب مع طبيعتها كمجتمع محلي.

ثالثًا: التوجه النظري حول الضبط الاجتماعي داخل المجتمع القبلي

تقوم نظرية الضبط الاجتماعي على إنه يوجد عدد من الأدوات والآليات داخل المجتمع تعمل على ضبط سلوك الأفراد، بالإضافة إلى وجود الضمير الأخلاقي داخل كل فرد ، مما يعمل كل ذلك على إنخفاض معدل السلوك المنحرف داخل المجتمع

فقد ذهب "هيرشي" إلى إن القوة تتمثل في المعايير والوعي والرغبة في التوافق، والتي تدفع الأفراد نحو السلوك التقليدي التوافقي، ويقول "بياجيت" إن طبيعة القانون الجبرية أو القهرية الذي يفرضه شخص معين هي التي تجعلنا نحترم هذا الشخص ، ولكن الاحترام الذي نشعر به نحو هذا الشخص هو الذي يجعلنا نشعر بجبرية ما يفرضه من قانون.

وفقًا لنظرية الضبط الاجتماعي هناك آليات تجبر الفرد على التوافق مع معايير وقيم القبيلة التي ينتمي إليها ، منها قوة تلك المعايير، ووجود شخص يمثل تلك المعايير ويجعلها بمثابة قانون ، ومن هنا يكتسب هذا الفرد مكانته داخل القبيلة.

تستند نظرية الضبط الاجتماعي إلى إنه كلما كان الفرد يعترف بقيمة النظم التقليدية ويتمسك بالمعايير والعادات المجتمعية وبالثقافة الفرعية للجماعة التي ينتمى إليها، فإنه يشارك في الأنشطة داخل الجماعة ولا يحاول الانحراف عن قواعدها، ويقول "هيرشي" إن الفرد الذي يطابق سلوكه سلوك الجماعة فإنه يلاقي استحسان من قبل باقي أفراد الجماعة ، ويأخذ الاندماج الاجتماعي معهم في زيادة، أما إذا تنافي سلوك الفرد مع سلوك الجماعة فيلاقي الاستهجان من قبلهم لعدم امتثاله لمعايير و القيم السلوكية لتلك الجماعة، ويرى "هيرشي" إن الفرد يتعلم مدى الانضباط بهذه المعايير والقيم السلوكية من خلال الأسرة والمدرسة.....وغيرها من وسائل التنشئة الاجتماعية .

الإنسان بطبعة يميل إلى الإتيان بالسلوك المنحرف، لكن هناك آليات تمنع ذلك منها التنشئة الاجتماعية التي يتعلم من خلالها القيم والقدوة، مما يعمل ذلك على جعل سلوك الفرد مقبولًا اجتماعيًا، ومن ثم يتحقق الضبط الاجتماعي بين الأفراد، ، حيث سلوكه يطابق سلوك باقي أفراد القبيلة وهذا الفرد على دراية تامة إنه إذا خرج عن معايير وقيم القبيلة سوف يلاقي الاستهجان من قبل أفراد القبيلة التي ينتمي إليها.

توضح نظرية الضبط الاجتماعي على المرجع الاجتماعي الذي يشير إلى الصلة بين المؤسسات الفردية والاجتماعية ، و تتمثل في (الأباء والمعلمين والأقران) ، حيث يستمد الفرد منهم القدوة وحسن التصرف أثناء مختلف مراحله العمرية، ويؤكد "هيرشي" إن نظرية الضبط الاجتماعي تتمحور حول الأستراتيجيات التي تنظم سلوك الإنسان نحو التوافق مع المجتمع من خلال القواعد المجتمعية التي تستهدف التأثير على القيم الاخلاقية من خلال قنوات (المدرسة والأسرة والأقران) من أجل السيطرة على السلوك الإنساني

يري "هيرشي" إن التعلق العاطفي من أهمية آليات الضبط الاجتماعي ، حيث يتعلم الفرد التعلق العاطفي من خلال التنشئة الاجتماعية التي ترسخ قيم الضبط داخل الفرد، ومن هنا ينخفض مستوى انحراف الفرد داخل المجتمع فمصطلح الضمير الجمعي والضمير الاخلاقي والتعلق العاطفي كلها مصطلحات تتمثل في النظم الاخلاقية والقانونية والدينية، وكلها أمور ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالضبط الاجتماعي لسلوك الأفراد داخل المجتمع.

يفترض "هيرشي" إن ضعف الرقابة الداخلية للفرد تجعل منه شخصًا منحرفًا اجتماعيًا ومجرمًا قانونيًا ، وذلك بسبب عجزه عن استيعاب المعايير الاجتماعية ، ويجعل سلوكه المنحرف في مواجهة المعضلات الاخلاقية ، فيظهر السلوك المنحرف ويفسر"هيرشي" ذلك بسبب إنعدام المودة والعاطفة داخل الأسرة أثناء

عملية التنشئة الاجتماعية لذلك الفرد، ، حيث تمثل التنشئة الاجتماعية للفرد بمثابة صمام أمان وحاجز للانحراف هذا الفرد.

تتجه نظرية الضبط الاجتماعي إلى إن هناك نخبة (الصفوة) من أفراد العشيرة يمتلكون الموارد الاقتصادية ويقومون بالسيطرة الاجتماعية على العشيرة، من أجل تحقيق مصالحهم والحد من عمليات الصراع، وتزيد قوة هؤلاء النخبة بزيادة ممتلكاتهم ومواردهم الاقتصادية ، ويشكل الضبط الاجتماعي المتمثل في القانون نوعًا من ضبط المجتمع الحديث، وتعمل بضبط التعاملات بين الأفراد والوساطة في النزاع ، و كذلك الحد من الجرائم تميل النفس البشرية بطبيعتها إلى الإتيان بالسلوك المنحرف ، لكن هناك ضوابط تحد من هذا السلوك البشري وقد وضعت القبيلة لنفسها مجموعة من الظوابط التي تنظم شئونها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لعدم قيام أفراد القبيلة بأي سلوك انحرافي يهدد من استقرار القبيلة ، ولذلك فهناك كبار السن ذوي الحكمة الذين يقومون بتنظيم الشئون الداخلية وقد تم التنشئة الاجتماعية لأبناء القبيلة على احترامهم وتنفيذ أحكامهم فهم يمثلون صفوة القبيلة ، مما يخلق بداخلهم الضمير الجمعي والأخلاقي في داخل نفوس أبناء القبيلة ؛ لإن الفرد الذي يأتي بالسلوك المنحرف يسيء إلى القبيلة كلها، ولذلك فيحرصون أبناء القبيلة على عدم الإتيان بهذا السلوك الانحرافي، من جراء الضبط الاجتماعي غير الرسمي الذي يقوم به أعضاء الجماعات غير الرسمية.

رابعًا: وسائل الضبط الاجتماعي داخل المجتمع القبلي

أحاط المجتمع القبلي نفسه بضوابط اجتماعية غير رسمية تتناسب مع ثقافته وتتناسب مع طبيعة التضامن الآلي الموجود بين أفراد القبيلة، وتتسم هذه الضوابط بأنها غير رسمية لإنه لا يوجد نص دستوري او قانوني مثلما يوجد الضبط الاجتماعي الرسمي داخل المجتمع، فالقبيلة مجتمع محلي وانقسامي منغلق

على نفسه له عاداته وتقاليده وأعارفه المستمدة معظمها من الدين، وقد أدت الأعراف إلى تواجد قانون أو قواعد عرفية يتم من خلاله مشايخ القبيلة للفض بين المتنازعين وعملت القرابية من خلال الأسرة الممتدة وقيامها بالتنشئة الاجتماعية لأبنائها على احترام تلك الضوابط الاجتماعية غير الرسمية، وسوف تتطرق الباحثة للتحدث عن وسائل الضبط الاجتماعي بمجتمع الدراسة، **وهي كما يلي :**

1- الدين

الدين هو مجموعة من المعتقدات والرموز والممارسات (كالشعائر) التي تنهض على فكرة المقدس، والتي توحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي ، يعرف أيضًا بإنه مجموعة القيم التي يؤمن بها الفرد والتي تحدد علاقته بالأخرى، كما تحدد علاقته بالقوى الغيبية المحيطة به ، فالدين نظام اجتماعي يقوم على فكرة وجود أو موجود أو أكثر له قوى فوق الطبيعة وبين العلاقات بين الإنسان وبين تلك الموجودات ، وتحت أيه ثقافة معينة تتشكل هذه الفكرة لتصبح أنماط اجتماعية أو تنظيمًا اجتماعيًا ، ومثل هذه الأنماط أو النظم تصبح معروفة باسم الدين ، ويتضح إن الدين ضرورة اجتماعية ؛ لإنه يتكون من مجموعة من المعتقدات والقيم التي يعتنقها الفرد، ، حيث يترجم الفرد تلك القيم التي يؤمن بها إلى أفعال إيجابية مما يؤدي إلى تنظيم الحياة الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

الدين يرتكز في كلمتين: عقيدة، وعمل، أو عقيدة تثمر عملًا صالحًا؛ لإن العقيدة الصحيحة لا يمكن إن تكون عقيمًا، قال تعالى" إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون " الأحقاف: 13، وقال – صلي الله عليها وسلم – : " ليس الإيمان بالتمني، ولكن ما وقر في القلب، وصدقة العمل، وإن قومًا غرتهم الأماني حتى خرجوا من الدنيا ولا حسنة لهم قالوا نحسن الظن بالله تعالى، وكذبوا لو أحسنوا الظن لأحسنوا العمل" صدق رسوا الله – صلي الله عليه وسلم– .

ويرى " إميل دور كايم " إن الدين يؤكد في معانيه على التمييز بين العالم المقدس في مقابل العالم الدنيوي المدنس ، يحثنا الدين الإسلامي على الإتيان بالسلوكيات الحميدة التي يتعلمها الفرد من كتاب الله وسنة المصطفي –عليه الصلاة والسلام–، فكلاهما يكملان تنظيم الأمور الحياتية، و " دور كايم " يشير إلى إنه هناك أشياء مقدسة يقدسها الدين ، وذلك في مقابل ما هو مقدس في الحياة الدنيوية، فالدين يدعو إلى المقدس مما يجعل هذا المقدس المرجعية للفعل الحسن للسلوك الإنساني.

ويري " دور كايم " إن الأشياء المقدسة لأي نسق ديني هي في الحقيقة رموز للمجتمع الذي يمارس هذا الدين ، ويفسر هذا بإن الشعوب التي تعيش حياة بدائية تحيا حياة شبه جماعية وعندما تجتمع في مناسبات معينة يقوي هذا الإحساس الجمعي، وبتكرار هذا الإحساس في المناسبات يصبح نوعًا من الشعائر ، ويأخذ في ذهن المشاركين فيه شكل القوى المقدسة ، فتلك الأحاسيس التي يعبر عنها من خلال الشعائر تنعكس على الموضوعات التي أصبحت ذات طبيعة مقدسة في رأي الجماعة ، وتضفي نوعًا من الخشوع الديني في مواجهة القوى الغامضة ، ففي كل مجتمع يوجد شيء مقدس تتجمع حوله أفراد المجتمع الذين يعتنقون نفس الديانة فعلى سبيل المثال فإن الهيكل ونجمة داود لدى اليهودية من الأشياء المقدسة التي لا يمكن المساس بها، والصليب هو رمز ، ومن المقدسات عند المسيحية، والمسلمون لديهم العديد من المقدسات منها الكعبة، أضرحة الأولياء الصالحين، المسجد الاقصى فكلها مقدسات لها رمز عقلي بداخل من يقدسها ، ليس هذا فحسب بل ينفعل ويثور إذا تم المساس لتلك المقدسات، وأيضًا قبل ظهور الإسلام كانت هناك الأصنام كانت تنال عند العرب التقديس والاحترام، وما هو مقدس في مجتمع غير مقدس في مجتمع آخر ، فالهنود يقدسون البقر ومجتمعات أخرى لا يقدسونها ، فقد ذهبت المدرسة الاجتماعية إلى إن الدين هو مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالعالم القدسي ، والتي تنظم سلوك الإنسان حيال هذا العالم بحيث تؤلف هذه

المجموعة وحدة دينية تنتظم كل من يؤمنون بها ، ويعد الدين عند " ابن خلدون " من العوامل الأساسية المؤثرة في سير التاريخ وتطوره وإن هناك عناية آلهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة، ويرى إن الاجتماع الضروري لبني البشر لا يرجع فحسب إلى قوانين سياسية مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله ويقررها ويشرعها كانت ديانة نافعة في ، يرى "ابن خلدون" إنه من خلال الدين أخذت بعض الشعوب تلك التعاليم الدينية الحياة الدنيا والآخرة وصاغتها بما يتناسب من الطبيعة السياسية لها ، وذلك لإن التعاليم الدينية يطبقها الناس بصورة جيدة ؛لأنها مفروضة من الله عز وجل.

فقد فرق " روس" بين نوعين من الدين هما: الدين الرسمي وهو الذي أطلق عليها من قبل " المعتقد "، والدين الاجتماعي ، وعرف الدين الاجتماعي بإنه ذلك الاقتناع بوجود رابطة من العلاقة المثالية بين أعضاء مجتمع معين، ثم الإحساس الذي يظهر نتيجة لهذا الاقتناع ، والدين الاجتماعي هو العادات و التقاليد و الأعراف القبلية ، حيث يعاقب أفراد القبيلة أي فرد يحاول الخروج عنها فهي بمثابة مسلمات و مثاليات لا يجوز الخروج.

ويذهب " لندبرج " إلى إن الضبط الاجتماعي يعتبر أحد الوظائف الهامة للنظم الدينية وإن أهم هذه الوظيفة تختلف إلى حد كبير باختلاف الأديان والعصور والمجتمعات، وهو يعتقد إن رجال الدين يعتبرون طبقة اجتماعية كاملة أهم وظائفها هي تربية الشباب وتعلميهم والمحافظة على تقاليد المجتمع والأشراف على ممارستها وتدعيم القيم والأعراف ، فمن خلال سلطة الدين وقيام القبيلة في أحكامها على الشريعة الإسلامية كل ذلك جعل من أهم سمات أعضاء الجماعات غير الرسمية هي التدين والإلمام بأحكام الدين.

أما عن نشأة الدين يعتقد "دور كايم" إن أول ما انبثق عن عبادة المجتمع لنفسه هو نظام التحريم "التابو" الذي يعتبر الأساس في الضبط الاجتماعي الذي يعتمد على أساس خلقي وديني، فهو خلقي لإنه نابع من الجماعة نفسها ، وديني ؛ لإنه ينطوي على إن الإتيان ببعض الأعمال يعتبر حرامًا أو شرًا أو خطرًا يهدد كيان الجماعة عن طريق القوة الخفية المعروفة باسم " المانا" توتم العشيرة الذي هو موضوع عبادتها وتقديسها، وإن التابو ظهر نتيجة خوف الشعوب البدائية من الأمور الغيبية ومن غضب الطبيعة ؛ لأنها أمور كانت تحدث بدون إن يوجد تفسير لها وكانت تفوق قدرة الإنسان البدائي، فأتجه إلى إن هناك آلهة أو توتم هو الذي يفعل ذلك عندما يقوم الأفراد بسلوكيات منحرفة فيغضب التابو وتغضب الطبيعة هذا من وجهة نظره البدائية، فالتفت كل عشيرة حول توتم خاص بها وقدسته ووضعت محرمات لا يمكن الإتيان بها للحصول على رضا هذا التوتم ؛ لإنه بمثابة التابو لتلك القبيلة ويكون هناك عدد من رجال القبيلة أو العشيرة لهم مكانتهم الاجتماعية والدينية وينالون الرضا والقبول الاجتماعي من باقي أفراد العشيرة لكي يصدرون أحكامهم على أي فرد يخالف تعليمات التابو لإنه يمثل خطرًا على النظام الاجتماعي داخل العشيرة.

ولكل عشيرة يوجد توتم وهو عنصر موجود بالبيئة الطبيعية ، ويؤمن كل فرد أو أفراد القبيلة بإن له أهمية خاصة له ، ويعد التوتم ذو أهمية خاصة فوفقًا " لدور كايم " فإنهم يضفون نوعًا من القداسة على هذا التوتم من خلال الأهمية الدينية.

وإن كل أفراد العشيرة يعبدون هذا التوتم كما إنهم في حياتهم اليومية حينما يمرون بتوتم خاص بهم يعاملونه بشكل من أشكال الاحترام والتبجيل ؛ لإنه يمثل شيئًا مقدسًا عندهم ، وعنصر طاهر لديهم ، ويرى "دور كايم " إن التوتم في المجتمعات البدائية هو جسم محسوس، قد يكون رمزًا للأب أو الجد في عبادة الأسلاف أو تجسيدًا لحيوان أو نبات هو مصدر خير وعيش للقبيلة، وقد يكون التوتم ضار بالنسبة للجماعة

كوحش مفترس أو ثعبان سام قد يضر بحيوانات الجماعة وأفرادها ، فإن التوتم يزيد من التضامن الاجتماعي بين أبناء العشيرة الواحدة الذين لهم نفس التوتم ، وهناك علاقة بين التوتم و القرابة داخل العشيرة ، و يتضح ذلك من إنه قد يكون التوتم رمزًا لأب أو الجد مما يدل على احترام كبار السن وتقديس وتعظيم مكانتهم داخل العشيرة، فمن خلال هذا التوتم يتم وضع النظام الاجتماعي والأخلاقي والقانوني للعشيرة مما ينظم شئونهم الداخلية ، ويحقق الاستقرار الاجتماعي بداخل عشيرتهم من خلال اتفاقهم على الأعراف التي تنظم حياتهم.

ويذهب "دوركايم" في رسم تطور النظام الديني إلى إن ثمة علاقة وطيدة بين النظام الديني والظروف الطبيعية والاجتماعية التي تسود المجتمع ، فالأديان قد تطورت من النظام التوتمي الذي ساد نظام العشيرة إلى النظام التعددي – تعدد الآلهة – الذي ساد نظام القبيلة والمجتمعات القديمة ، حيث نشأت فكرة القومية وأخيرًا النظام العالمي ، حيث ظهرت الديانات التوحيدية ، إن الإنسان يميل إلى التدين بالفطرة ، ويميل إلى الانضباط والتنظيم الاجتماعي داخل المجتمع الذي يعيش فيه ، وهناك أفراد ذوي مكانة اجتماعية ودينية يقومون بتنظيم الأمور الداخلية للعشيرة ، ومع مرور الوقت ظهر توحد الأديان بإرسال الرسل والأنبياء إلى سكان الأرض لدعوتهم إلى التوحد تحت راية دين واحد ينظم الحياة الاجتماعية و ، وكافة شئونهم الحياتية، إلى إن جاء الدين الإسلامي لخاتم الأنبياء والرسل ، فأول ما حث عليه الإسلام نبذ العصبية بين أفراد القبائل، فكانت العصبية سائدة بين قبائل الجاهلية ، فكانت كل قبيلة تفتخر بنسبها إلى إن الأمر وصل بينهم إلى حد الحروب بين القبائل، فكان رسول الله – صلى الله عليها وسلم – يدع الوسائل والنظم التي تساعد على استقرار الحياة الاجتماعية ، وكانت مستمدة من القرآن الكريم، فقد كان الدين الإسلامي يحرص على الحفاظ على النفس البشرية والحد من الأعمال الانحرافية، ووضع وسائل العقاب لها.

فقوة الدين وسلطته داخل القبيلة يتضح ذلك في إن "دور كايم " يرى إن القانون في مجتمع التضامن الآلي يتميز بالطابع القهري ، وذلك يرجع من ناحية إن الدين تكون له في العادة وطأته على الحياة التشريعية في هذا النوع من المجتمعات ، وكذلك في مجمل حياتهم الاجتماعية، فإذا اتفقنا على إن القانون القهري هو وسيلة الضبط في هذه المجتمعات، فإن العقاب يصبح الوسيلة الرئيسية التي تستهدف ضبط الفرد وتأكيد خضوعه للمجتمع ، وفي هذا الاتجاه يؤكد " دور كايم " إن الخوف من العقاب هو الذي يدفع الأفراد لإنجاز واجباتهم وأداء وظائفهم فالعقاب هو الذي يضبط البشر ، وهو الذي يحميهم أيضًا ، فيسود التضامن الآلي بين أبناء القبيلة الذين يسكنون القرى، ولهم عادات وتقاليد يحافظون عليها ومتمسكون بها إلى الوقت الحالي، ويسود بينهم القانون العرفي الذي يحكم بمقتضاه أعضاء الجماعات غير الرسمية للفض بين المتنازعين من أبناء القبيلة، وهذا القانون العرفي مستمد أحكامه من القرآن الكريم، ومما هو متعارف عليها بين أبناء القبيلة ، وهذه الأحكام لها قوتها وسلطتها بين أبناء القبيلة ؛ لإنهم ينفذون تلك الأحكام بدون استئناف أو نقض أو محاولة للتهرب من عدم تنفيذ تلك الأحكام، وذلك على العكس من المحاكم التي تتبع الأوراق الرسمية بالإضافة إلى الاستئناف والنقض، مما يطول الإجراءات والفترة الزمنية للنزاع مما يؤدي بدوره إلى زيادة القطيعة والشقاق بين المتنازعين، وهذا لا يصلح داخل المجتمع التضامن الآلي لارتباطهم بعلاقات نسب ومصاهرة داخل القبيلة، وأيضًا لا يحبون أبناء القبيلة طول إجراءات المحاكم، ومن هنا تظهر قوة القانون العرفي على قوة القانون الرسمي، وسبب التمسك بالقانون العرفي إنه مستمد من القرآن الكريم ، وإن نصوص القرآن لها قدسية واحترام كبير، ولا يمكن الانحراف عن نصوص القرآن لتعرض الفرد للعقاب الآلهي، ولذلك يحرص أبناء القبيلة على عدم الخروج عن أعراف القبيلة حتى لا يقع عليه العقاب من أعضاء الجماعات

غير الرسمية المكونين للمجلس العرفي للقبيلة، ويرجع التمسك بالقانون العرفي إلى أرتقاع نسبه التدين داخل نفوس أبناء القبيلة، مما يجعل من ذلك الدين وسيلة أساسية للضبط الاجتماعي غير الرسمي داخل القبيلة.

ويصرح "ابن خلدون" في وضوح إن السياسة العقلية تعتمد على القوانين، وإن القوانين مستمدة من الأحكام الشرعية (الدين) والآداب الخلقية وقوإنين في الاجتماع طبيعة (العرف) وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية (العادات والتقاليد) على هدى الشرع الألهي والمثل العليا المستمدة من آداب الحكماء وسير الملوك الصالحين، وهذا يبرهن على مدى قوة وسلطة الدين كوسيلة ضبط اجتماعي غير رسمي، ، حيث يندرج تحتها باقي وسائل الضبط الاجتماعي غير الرسمي بالمجتمع القبلي من أعراف وعادات وتقاليد كلها من الشريعة الإسلامية ، والذي يطبق هذه الأحكام العرفية زعماء القبيلة الذين يصدرون الأحكام في كافة شئون القبيلة الداخلية والخارجية، والمعني بهم أعضاء الجماعة غير الرسمية.

2 – القرابة

تعد القرابة واحدًا من الأسس التنظيمية الرئيسية التي ينهض عليها المجتمع الإنساني، وتوجد بالمجتمعات التي لا تعرف نظام الدولة، وتؤسس أنساق القرابة و العلاقات بين الأفراد والجماعات على غرار العلاقات البيولوجية بين الآباء والأبناء وبين الأخوة وبين طرفي العلاقات الزوجية ، وتسمى العلاقات التي تتكون من خلال الزواج، والتي تمثل تحالفات بين جماعات من الأشخاص الذين يرتبطون برابطة الدم أو "بالروابط القرابية"، فالقرابة أيضًا علاقة اجتماعية قائمة على أساس روابط الدم الحقيقية والمتوهمة أو المتخيلة أو على أساس نموذج العلاقات الدموية، قد ميز "سير هنري مين" بين فئتين من المجتمعات: الفئة الأولى: وهي مجتمعات يقوم أعضاؤها بطاعة القانون السائد فيها والخضوع له على أساس القرابة التي تربط بينهم وبين الشخص الذي يحتل مركز السلطة ، وهذا النمط من التنظيم السياسي يسود المجتمعات البدائية التي ترتكز

إلى حد كبير على الروابط القرابية التي تلعب دورًا هامًا في استقرار المجتمع وتماسكه، الفئه الثانية: وتضم تلك المجتمعات التي تقوم أنساقها السياسية على أسس إقليمية بحتة بحيث يقوم الالتزام بالقانون على أساس تواجد الأفراد في إطار إقليمي محدد ، وليس على أساس الروابط القرابية ، مما سبق يتضح إن مجتمع القبيلة يتسم بالعلاقات القرابية التي تربط بين أعضائها وما بينهم من روابط الدم والمصاهرة، وإن أعضاء الجماعة غير الرسمية داخل القبيلة يرتبطون أيضًا مع أعضاء القبيلة بنفس الروابط القرابية معهم، وإن القرابة تقوم بدور هام في تماسك القبيلة وتعمل على استقرارها وتحقيق الضبط الاجتماعي غير الرسمي بداخلها من خلال الخضوع للقانون العرفي بداخلها، وذلك على العكس من المجتمع الحضري الذي يخضع أفراده للقانون الرسمي ولا وجود للعلاقات القرابية بين أعضائه.

فمن أشكال الانتساب في النظام القرابي منه:

الانتساب الأبوي: ينتسب الشخص في النظام الأبوي ، حيث تنتشر العائلة الممتدة، إلى عائلة الأب، وما يلي من تنظيمات اجتماعية كالحمولة والعشيرة والقبيلة ويكون المطلوب هو زيادة عدد أفراد عائلة الأب وحمولته وعشيرته وقبيلته، ولكن عدد الذكور لا يأتى إلا بزيادة عدد الإناث اللواتي يلدن الذكور، ويأتي ذلك عن طريق زواج الأقارب وجلب زوجات من عائلات أخرى ضعيفة أو فقيرة، وتعدد الزوجات، والزواج المبكر ، فقبائل مصر العليا تعترف بالانتساب الأبوي أي الانتساب إلى الأب، وحب زيادة عدد الذكور داخل العائلة الممتدة مما يعمل ذلك على زيادة الرقعة الزراعية وارتفاع الوضع الاقتصادي للعائلة، وتعمل عدد الذكور على زيادة قوة العائلة بين عائلات القبيلة مما يرفع من شأنها الاجتماعي، وتنتسب السلطة في الأسرة الممتدة ذات النسب الأبوي إلى الجد الأكبر، وعلى جميع أفراد الأسرة الرجوع له في كل شئونهم الحياتية.

ومن خصائص النسب الأبوي:

– إن سلطة تدريب الأطفال تبقى مع الأب أو أخيه الأكبر.

– إن الانثى تنتمي إلى نفس جماعة النسب التي ينتمي إليها والدها وأخواته ، أما أطفالها فلا يمكنهم تتبع نسبهم من خلالهم، فأطفال عمة الشخص مثلًا يتبعون نسبهم من خلال الجماعة الأبوية لزوجها.

– تقوم البدنات الأبوية على الرابطة بين الأب والابن فيتم انتقال النسب، والاحتفاظ بالسلطة على طول هذا المحور.

ففي الانتساب الأبوي يرث الابن الأكبر مكانة أبيه، من ، حيث تنظيم أحوال الأسرة الممتدة، وإذا كان له دور سياسي داخل القبيلة يرثه أيضًا، وإن الميراث ينحدر من الجد إلى الابن من ذات النسل وهكذا، وبمجرد زواج الفتاة يتم نسب أبنائها إلى أبيهم ويرثوا أباهم.

فمن أمثلة الانتساب الأبوي: شعب الباجندا الذي يعيش في شرق أفريقيا ، حيث تقوم العشائر هناك على نظام الانتساب للأب، على الرغم من أن المرأة عندهم هي المسئولة عن توفير المواد الغذائية الرئيسية، فتضطلع المرأة بجميع الأعمال الزراعية تقريبًا عدا الأعمال الشاقة فقط ، قبائل أولاد على الذين يسكنون منطقة الساحل الشمالي الغربي بمصر، وينقسمون إلى قبائل السعادي وقبائل المرابطين ، وينتسب السعادى إلى أمهم سعدة الهلالية بنت أبي زيد الهلالي، فهي قبائل أبوية النسب تنتقل فيها الزوجة للإقامة في عشيرة الزواج وتنتمي المرأة قبليًا إلى عائلة أبيها، ومن ثم فإن الدية التي تدفع في جنايتها لا يلتزم بها زوجها وأقاربه ، و إنما تتحملها عائلة أبيها إذا لم تكن قد أنجبت أبناء ذكورًا، فالمرأة داخل قبائل مصر العليا منوط لها الأعمال المنزلية، ولكن نسب أبنائها يكون لأب رغم انتقالها للعيش مع عائلة الزوج.

الانتساب الأموي: جماعات الانتساب إلى فرع الأم هي جماعات نسب قرابى في خط واحد تدعي الارتباط بعلاقة قرابة عبر الروابط الأموية التي تنتسب إلى جدة مشتركة من خلال سلسلة نسب معروفة ، و في أنظمة الانتساب إلى فرع الأم يتم التوريث من الأخوال إلى أبناء الأخت (الذكور) ، ويهدف ذلك إلى الحفاظ على الهوية الاقتصادية والسياسية للجماعة القرابية ، وهذا النمط من الانتساب الأموي غير موجود بمجتمع الدراسة من قبائل مصر العليا ولا بمصر كلها ، فالانتساب يتم عن طريق الأب، وهذا النمط من الانتساب الأبوي منتشر في شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام ، حيث كان أبو بكر الصديق – رضي الله عنه وارضاه – يحفظ جميع انساب العرب عن ظهر قلب وكان الانتساب أبوي واستمر الانتساب الأبوي موجود إلى الوقت الراهن.

فمن أمثلة الانتساب الأموي: عند الايروكوا إن البدنة الانتساب للأم تمثل نواة الأسرة، وهي المسئولة وحدها عن إنتاج المواد الغذائية الأساسية، و عند إناث البدنات الأموية إن أكبرهن تكون بمثابة زعيمة غير رسمية، وتعمل مستشارة للنساء المتزوجات، وتؤيدهن في نزاعهن مع أزواجهم أو مع ضرائرهن (وتنتمي هؤلاء الضرائر عادة إلى عشائر أخري) وهذا النمط من الانتساب لا يوجد داخل مجتمع الدراسة، وغير متعارف عليه داخل المنطقة العربية بصفة عامة.

ومن أسباب انتشار الانتساب الأموي في العشائر القديمة يعود إلى إن الأسرة الإنسانية في أقدم صورها كانت تشكل ترابطات داخل نظام المعاشر ، وكانت هذه الترابطات ضيقة النطاق غير محدودة العدد، وكانت الأم هي العنصر الأبرز شأنًا في هذه الترابطات ، وكان الأطفال ينسبون إلى أمهاتهم نظرًا لخروج الرجال جماعات في رحلات الصيد أو الغارات أو في أعمال الرعي.

وتعامل المرأة باحترام شديد في بعض مجتمعات الانتساب للأم مثل شعب الاشانتي في غانا، إلا إن السلطة داخل البدنة تظل في أيدى الرجال ، و بناءً عليها لا تكون سلطة البدنة في يد الأب بل في يد الأخ الأكبر للأم، وبذلك لابن أب بيولوجيا وأب يقوم بالتنشئة الاجتماعية له ورعايته، ويرث الابن الخال، فالأهالي في النظام الأموي لا يعترفون بوجود أيه علاقة فسيولوجية بين الأب وابنه، وبالرغم من ذلك فإن الأب يعيش مع أبنائه في معيشة واحدة ويرعاهم في حالة المرض ، كما أنه ينقذهم في ساعات الخطر.

التسلسل القرابي الثنائي الاختياري: هي قاعدة تحدد الجماعة القرابية التي ينتمي إليها الطفل باعتبارها تتكون من بعض أهل أبيه – وليس كلهم– وكذلك من بعض أهل أمه – وليس كلهم– وكل المجتمعات التي تأخذ بذلك النظام تصف الجماعة السالفة بالأقارب القريبين مثل الجد والعم والخال سواء من ناحية الأم والأب، وهناك أيضًا التسلسل القرابي الثنائي الإجباري: القاعدة القرابية تحدد تكوين الجماعة القرابية التي ينتمي إليها الفرد على أنها تجمع الجماعة القرابية الأبوية لأبيه والجماعة القرابية الأموية لأمه ، ولذلك فلابد إن يحوي المجتمع الذي يطبق هذا النظام جماعات قرابية أبوية وجماعات قرابية أمومية ، ومعظم القبائل التي يسودها النسب الثنائي هو خط الأنحدار القرابي للنبلاء، وبين الخطوط الارستقراطية ، حيث يؤكد الزواج بين الأقارب الذين ينتمون إلى خطوط قرابية أعلى، وإن الأبناء سيظلون في نفس المرتبة التي يحتلها آباؤهم، فهناك ميلًا إلى الزواج من الأخ وابنة العم ، وهو نمط من أنماط الزواج يمتد في مجموعات قبيلة تشمل القبائل الفارسية القديمة والأغريق، القبائل العربية ويمتد إلى عشائر الكواكيوتل في منطقة الساحل الشمالي الغربي من أمريكا الشمالية ، وعشائر النتكا ، وأن العمود الفقري لتك القبائل التي تقوم على الانتساب المزدوج هو الزواج الداخلي " الاندوجامي " ، وذلك من أجل المحافظة على الميراث، ويتسم هذا الانتساب في المرونة في الميراث ، حيث يرث الابن من ناحية الأم والأب.

الانتساب التوتمي: فهم يعتقدون إن كلهم تربطهم رابطة واحدة لا غيرها من روابط القرابة ، وهي رابطة الأخوة، ذلك بحكم انتمائهم إلى توتم واحد، ومن ثم فلقب جميع أفراد القبيلة رجالًا ونساءً، وكبارًا وصغارًا هو التوتم، حتى إذا كان الأب اجنبي عن القبيلة ، لكن ينتمي إلى نفس التوتم فهو يعتبر أخ لهم وواحد منهم.

أما عن التطور في محور القرابة: فقد كان محور القرابة هو التوتم ثم تطور قديمًا ، فأصبح مرتكزًا على مبدأين: العصبية من ناحية والقبول والادعاء من ناحية أخري ، فكان الأب هو أساس القرابة، أما في العصور الحديثة فإن الأب والأم معًا أصبحا محور القرابة مع أرجحية قرابة العصب على قرابة المصاهرة ، ويظهر هذا الترجيح بصورة واضحة في البلاد الإسلامية ولا سيما في المسائل المتصلة بالميراث والنفقة وتحمل مسئوليات الأسرة ، من سمات الأسرة الحديثة إنه لكل فرد دور خاص به عليه إن يؤديه فكل من الأب والأم يخرجان للعمل ويعملان من أجل القيام بالتنشئة الاجتماعية لأبنائهم ، وذلك وفق متطلبات العصر الحديث، وليس هناك وجود للمعتقدات القديمة ونمط الانتساب التوتمي أو المزدوج، والانتساب لأم، فينسب الابن إلى أبيه، وأبيه وأمه ويسهران على رعايته والنفقة عليه، فكلاهما يتمعتا بقدر من الحرية، وذلك لخروج المرأة للعمل وتمكين المرأة، وحصولها على أعلى المناصب السيادية في جهاز الدولة أسوة بالرجل، فعند حدوث أي خلاف بينهم لا وجود للمجلس العرفي للفض بينهم ، بل هناك محكمة الأسرة التي تقوم بفض هذا النزاع ، وتحديد النفقة للزوج، ولكن قبل ذلك يحاول الأخصائيون الاجتماعيون والنفسيون، ذلك في محاولة الوساطة وعودة الوئام مرة أخري إلى الصلح، فخروج المرأة للتعليم والعمل، والاحتكاك الثقافي بالمجتمع الخارجي، كلها عوامل جعلت من المرأة شخصية قانونية، على العكس من وجودها داخل القبيلة ولا شيء تقوم به سوى تنشئة الأبناء والقيام بالخدمات المنزلية.

إن " ابن خلدون" انتبه إلى نسق القرابة في حديثه عن العصبية، ، حيث يستطيع أعضاء القبيلة من خلال الوحدة العصبية التي تربطهم إن يقوموا بالدفاع عن أنفسهم ضد العدوان الخارجي، وإن رابطة العصبية التي تتمثل في نصرة أعضاء الوحدة القبلية بعضهم البعض أو غيرتهم على نسبهم ، وما يسود بينهم من مشاعر الشفقة والاستعداد للدفاع عن ذوي الأرحام والعاصبين من أقاربهم ، فإن هذه الربطة توحد بين أعضاء الوحدة القبلية في وحدة سياسية دفاعية ضد العدوان الخارجي الذي قد يتعرضون له من الوحدات السياسية المتمايزة الأخرى ، فهذا يبرهن على مدى قوة القرابة في تحقيق الضبط الاجتماعي غير الرسمي داخل القبيلة، وذلك لما تقوم به من زيادة التماسك بين أبناء القبيلة الواحدة من نسب ومصاهرة ودفاعهم المشترك على قبيلتهم ضد أي عدوان، وما يترتب على القرابة من تحديد للميراث وفق أعراف القبيلة وعلى الجميع الالتزام بذلك، فليس كل القبائل تتيح للبنات بداخلها حصولها على الميراث بعد وفاة أبيها، فبذلك فالقرابة تزيد من التضامن الاجتماعي بين أبناء القبيلة الواحدة ؛ لإنهم جميعًا يكون لهم نفس الانحدار فهم في الأصل أبناء عمومه، فمن خلال القرابة يتحدد دور الفرد كعضو داخل القبيلة فقد يكون ابن شيخ القبيلة، ويورث تلك المكانة من والده.

3 – العادات

العادات هي صورة من صور السلوك الاجتماعي استمرت فترة طويلة من الزمان ، و استقرت في مجتمع معين ،و أصبحت تقليدية وأصطبغت إلى حد ما بصفة رسمية ، وهي تتضمن عادات دورة الحياة، والأعياد والمناسبات المرتبطة بدوره العام، كالأعياد الدينية، والأعياد القومية، والمواسم الزراعية، وعادات الفرد في المجتمع المحلي كالمراسم الاجتماعية والعلاقات الأسرية، وعادات الطعام، واللائق وغير اللائق والمواقف من الغريب وفض المنازعات والتحكيم والروتين اليومي، والعادة هي ما اعتاد عليها أفراد القبيلة سواء من عادات

الزواج سواء كان داخلي "اندوجامي"، أو خارجي "اكسوجامي"، وما اعتادوا عليه في عرض منازعاتهم على أعضاء المجلس العرفي من كبار السن من رجال القبيلة للفض بينهم، وما تعودوا على فعله كل يوم ، مما أصبح هناك روتين يومي يحدث كل يوم ويحدث مع كل أعضاء القبيلة، وامتهانهم حرفة الزراعة، ولذلك هناك التشابه بين أعضاء القبيلة الواحدة، مما يؤدي إلى زيادة التضامن والتماسك الاجتماعي بينهم.

فالعادات مقتبسه اقتباسًا أفقيًا في الجيل الواحد ، أي تنتقل بين الأفراد من واحد إلى آخر عن طريق الاختلاط والتجاور في زمن معين ، وهذا يبرهن على إن العادات تتسم بأنها انتقالية أي تنتقل من جيل إلى آخر ويتم توارثها أيضًا.

بينما يرى "دور كايم" إن أسباب سلطة سيادة العادات ترجع إلى صغر حجم المجتمعات المتأخرة ، و أيضًا صرامة النظام العائلي ، إن المجتمع القبلي مجتمع محلي وصغير ومنغلق على نفسه كلها عوامل تساعد على سيادة العادات فيه ، وكذلك تمسك كبار السن من آباء العائلات داخل القبيلة بتلك العادات وتعلم أبنائهم التمسك بها، وحثهم على عدم الابتعاد عن تلك العادات؛ لأنها بمثابة دستور مكتوب وإرث ثقافي، وبذلك فهي تتسم بالإلزام لكل أفراد المجتمع القبلي.

بسبب تواجدها لفترات طويلة والتمسك بها تتصف بالإحترام و التقديس، وذلك من خلال الجزاءات الاجتماعية ، حيث الجزاءات السلبية المتمثلة في لوم وتوبيخ ، و أحيانًا طرد الفرد الذي خالف عادات القبيلة كل ذلك يجعله يلتزم بالعادات، هذا ويعتقد كل من " اجبرن ونيمكوف " إن هناك عاملين لابد من توافرهما في الامتثال ؛ وهما الخضوع والاعتقاد أو الاقتناع، غير إن المسئولين عن عمل الجماعة عادة ما يفضلون إن يقتنع أعضاؤها بإن تلك المعايير التي يخضعون لها ، والتي تعتبر نتاجًا لوجودهم الجماعي، هي في الواقع

سليمة وصحيحة، فيتضح إن الهدف من العادات تنظيم المجتمع وتحقيق الضبط الاجتماعي غير الرسمي داخل المجتمع القبلي.

وهناك بعض العادات المكتسبة عن طريق التعلم التي تبدو شائعة بين جميع أفراد الإنسان أو يشترك فيها مثلًا جميع الذكور أو الإناث في العالم، أو يشارك فيها كل الأشخاص في نفس العمر، توجد عادات يتمايز بها أفراد المجتمع على وجه الخصوص ، و ذلك نتيجة للتجربة الحياتية الفردية والفريدة بصورة أو بأخرى ، فهناك عادات يكتسبها الفرد لأداء دوره داخل أسرته، وهناك عادات يمتاز بها الرجل داخل المنزل منها السلطة، وللمرأة عاداتها منها إدارة المنزل والتنشئة الاجتماعية لأبنائها، وطبيعة تلك الأدوار التي تكون بين كل زوج وزوجه يشتركان في إدارة منزلهم، وهناك عادات تميز بعض القبائل عن غيرها ، فمنها الملبس أو عادات تختص بمراسم الزواج وطرق عرض المنازعات على أعضاء الجماعات غير الرسمية لإنهائها، وهذه العادات بمثابة موروث ثقافي متعارف ومتفق عليها من خلال العقل الجمعي بين أبناء القبيلة.

وهناك عادات اجتماعية يطلق عليها رجال القانون العادات الاتفاقية ، وهي تتمثل فيما تعارف عليه الناس من قواعد تنظيم المعاملات فيما بينهم ، ولكنها تفتقد خاصية الإلزام التي تتمتع بها قواعد العرف ، فالقواعد الاتفاقية تستمد قوة إلزامها من اتفاق الأفراد على أتباعها ووضعها موضع التطبيق ، وهذه العادات أقرب إلى القانون العرفي الذي يلتزم أفراد المجتمع القبلي بتنفيذ أحكامه من قبل أعضاء الجماعات غير الرسمية المكونين للمجلس العرفي الخاص بالقبيلة.

من فئات العادات:

– العادات التي ترجع إلى الوراثة ، حيث الأشقاء يتميزون ببعض العادات الموروثة.

– عادات يتعلمها الفرد بناء على إمكانياته الموروثة للتعلم والتي يتميز بها عن غيره من الأفراد كما يتعلمها معتمدًا على خبراته المختلفة والحتمية.

– العادات المشتركة بين مجموعات من الأفراد يشتركون في خصائص وراثية معينة.

اشتراك كل أفراد الجنس البشري في بعض الموروثات التي تميزهم عن غيرهم من الكائنات الحيوانية ، وما يهم الدراسة الراهنة هي الفئة الثالثة من العادات ، حيث يشترك أبناء القبيلة في حبهم واحترامهم لعادات القبيلة، ويربطهم علاقة دم ومصاهرة ونسب مما يزيد من قوة التضامن الاجتماعي بينهم، واشتراكهم في كثير من الأمور الاعتيادية التي يشتركون فيها من خلال العقل الجمعي بينهم.

وتتمتع المجتمعات الإنسانية بوجود أنواع مختلفة من المعايير التي يمكن تصنيفها في فئتين: الفئة الأولى : تضم المعايير الإيجابية، والأخرى تضم المعايير السلبية، وهي جميعًا تتطلب أنماطًا محددة من السلوك في المواقف المتنوعة، كما تحرم أنماطًا محددة من السلوك في السلوك في المواقف المتنوعة، كما تحرم أنماطًا أخرى في نفس تلك المواقف التي يتفاعل فيها الأشخاص في مراكزهم المحددة والذين تربط بينهم علاقات تنتظمها نظم اجتماعية تحكم الجوانب المختلفة في الحياة الاجتماعية ، وهذا يتضمن الجزاء الإيجابي والجزاء السلبي الذي يمكن إن يتعرض له الفرد من أبناء القبيلة ، لو أتى بسلوك منحرف عن عادات القبيلة، وبذلك فإن المعايير تحدد ما ينبغي الإتيان به من سلوكيات إيجابية تتوافق مع عادات القبيلة التي ينتمي إليها الفرد.

ومن خصائص العادات:

تتسم العادات بأنها متوارثة أي قديمة موجودة منذ نشأة القبيلة، وتتوارثها الأجيال إلى الوقت الحالي ، مما يضفي عليها صفة الاحترام إلى حد القدسية لها، ويعاقب كل من يحاول الخروج عن عادات القبيلة.

العادات ملزمة وعامة لكل أفراد القبيلة على الرغم من اختلاف بمعنى التعليمي والاقتصادي والثقافي لهم لكن الجميع ملتزم بها سواء كانوا رجال، ونساء، وشباب.

من يحاول الخروج عن العادات القبلية يلاقي اللوم من كافة أفراد القبيلة، ومن خلال اشتراك أفراد القبيلة في العادات فهم متشابهين، ويربطهم الاتفاق الجمعي حول تلك العادات القبلية، وتعد العادات داخل القبيلة من أهم وسائل الضبط الاجتماعي غير الرسمي، بما تحمله من معايير إيجابية تستهدف من وجودها ضبط سلوك أعضاء القبيلة، ومن ثم تحقيق الاستقرار الاجتماعي.

4 – التقاليد

اللاتيني، أي التسليم والأعطاء، Tradere في معناها الاشتقاقي أتت من الفعل Traditionsوكلمة تعني عند الرومان أعطاء الشيء وتسليمه للغير بدون أن يكون ثمة نقل للملكية، Traditionsوكانت كلمة والتقليد يعني انتقال العادة أو العرف من جيل لآخر ، ولكنه انتقال عن الطريق الاجتماعي، وهذا ما يميز التي تأتي بالطريق الفسيولوجي أو العضوي ، التقاليد عادات مقتبسة اقتباسًا Heredityالتقليد من الوراثة رأسيًا، أي تنتقل من الماضي إلى الحاضر، ثم من الحاضر إلى المستقبل، فهي تنتقل وتورث من جيل إلى جيل ومن السلف إلى الخلف على مر الزمان، التقاليد مثلها مثل العادات متوارثة، وهناك اتفاق جمعي اتجاه أفراد القبيلة حولها مما يخلق بينهم التآلف، والتضامن الاجتماعي.

أطلق "راسل" مصطلح القوة التقليدية لكونها تبدو في صورة عادات وتقاليد قديمة لها وزنها وثقلها في الإطار الاجتماعي ؛ و لكن ينبغي إن تكون إلى جانب ذلك متمتعة باحترام وتقدير بالغين يرجع إلى العادة وقداستها ، وهناك أرتباط بين العادات والتقاليد كلاهما متوارث داخل القبيلة ولهم قبول اجتماعي من أبناء

القبيلة مع تمسكهم لكليهما ؛ لإنهما يحددان السلوك الإيجابي الذي يمكن الإتيان به، والحكم على السلوك المنحرف داخل القبيلة.

فالتقاليد عبارة عن طائفة من قواعد السلوك الخاصة بطبقة معينة أو طائفة أو بيئة محلية محدودة النطاق، وهي تنشأ من الرضا والاتفاق الجمعي على إجراءات وأوضاع معينة، خاصة بالمجتمع المحدود الذي تنشأ فيه، لذلك فهي تستمد قوتها من قوة المجتمع (الطبقة أو الهيئة) الذي اصطلح عليها، وتفرض سيطرتها على الأفراد باسمه ، ولا سيما إنه هناك إجراءات تقليدية لعرض المنازعات على أعضاء الجماعات غير الرسمية، وهناك تقاليد متبعة عند اجراء جلسات الصلح بين المتنازعين من أبناء القبيلة، وإن التقاليد تلزم الطرفين المتنازعين بتنفيذ تلك الأحكام.

تشتمل التقاليد على ثلاث صور: التقاليد الشفهية، التقاليد المكتوبة أو المدونة ، وهي التي تتمثل في رموز تحمل معنى خاصًا عند الجماعة ، بالإضافة إلى الآثار، تقاليد تنتقل بالتجربة والتي تعتمد على الأعمال والأفعال أو ما يسمى بأنواع السلوك الاجتماعي، فمن التقاليد الشفهية الحكم والأمثال الأساطير، وهناك من الأمثال ما يحث على قوة التضامن بين أفراد القبيلة ، ومنها " أنا وأخويا على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب " ، ومن الحكم ما يحث على العفو " يا بخت من بات مظلوم ولا بات ظالم "، أما التقاليد المكتوبة ما يتمثل في الأنساب ومعرفة كل فرد لأصل نسبه داخل القبيلة ، وقد كان فيما مضى توتم القبيلة ، حيث كان رمزًا لها، أما التقاليد التي تعتمد على السلوك منها الطرق المعتمدة في الزراعة والحصاد للمحصولات الزراعية، والسلوك المتبع أثناء حدوث النزاع بين أبناء القبيلة الواحدة من اللجوء إلى المجلس العرفي للفض بتلك المنازعة بواسطة أعضاء الجماعات غير الرسمية.

قسم "جبريل تارد" قوانين التقليد إلى قسمين، قوانين منطقية لا دخل للمنطق فيه، قوانين التقليد المنطقية، وهي عندما تصطدم موجه تقليد جديد في نفوس الأفراد مثلًا، بموجات أخرى تحركها نزعات أو أتجاهات مخالفة ، وحين تتنازع نفس الفرد رغبتان أو أتجاهان متعارضان يحدث عنده التردد، وهذا التردد الذي يعبر عنه صفة سيكولوجية معناه من الناحية الاجتماعية تصارع قوتين متعادلتين تجذب كل منهما الفرد من ناحية ، ولابد إن ينتهي هذا الصراع بانتصار أحداهما أو يحدث نوعًا من الاتفاق بينهما يؤدي إلى اختراع صغير جديد، ويطلق " تارد " على عملية الصراع اسم المبارزة المنطقية على عملية الاتفاق اسم التزاوج المنطقي ، تلك المفارقة تحدث للفرد عندما يقرر أي جهة تحسم خلافة المجلس العرفي الذي تديره الجماعات غير الرسمية أم المحاكم الرسمية التي تناسب تغيرات العصر وتواكب التغيرات الثقافية التي حدثت داخل المجتمع، فمن هنا فهل يمكن التغير الثقافي لدى هذا الفرد الذي ينتمي إلى قبيلة لها تقاليد خاصة بها، فهل من الممكن إن يلجأ إلى المحكمة لفض النزاع، فهنا يحدث الصراع مع هذا الفرد الذي إن خرج عن تقاليد قبيلته سوف يلاقي اللوم من طرفهم.

مما سبق يتضح إن التقاليد من وسائل الضبط الاجتماعي غير الرسمي داخل المجتمع القبلي بما تحث عليه من سلوكيات إيجابية بموجبها يتحقق الاستقرار داخل القبيلة.

5 – الأعراف

الأعراف هي المعايير الاجتماعية التي توفر المستويات الأخلاقية للسلوك في الجماعة والمجتمع ، ويشعر أعضاء الجماعة بارتباط عاطفي بأعرافها، ويرون إن الحفاظ عليها ضرورة بالرفاهية الجماعة ، والعرف هو العادات الاجتماعية التقليدية المقبولة، والتي يؤيدها ويقويها الآخرون من أعضاء الجماعة أو المجتمع، فالعرف يعني أنماط السلوك المقبولة والتقليدية إلى جانب أنها محددة ومعينة بكل دقة وإذا خالف

الفرد قواعد العرف ، فإنه يعاقب به إذا اقترف هفوة أو زلة تتصل بالأساليب الشعبية ، أما " ماكس فيبر " يرى العرف هو التقليد المقبول في داخل مجموعة من الأشخاص باعتباره ساريًا ، ويتم الحفاظ عليه من خلال اللوم في حال الخروج عنه، كثيرًا ما تكون عقوبة مخالفة العرف " تقاليد الجماعة" أكبر عقوبة وأكثرها تأثيرًا وحساسية هي المقاطعة الاجتماعية من جانب أعضاء الجماعة ، وهو عقاب أكبر من أي عقاب في إطار الإجبار القانوني ، ومن هذه التعريفات السابقة للعرف يتضح أنها تقاليد تحولت إلى أعراف تمسك أفراد القبيلة بها ، وأصبحت بمثابة قانون الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، ولا يمكن الخروج عنها، وإذا حدث وخرج الفرد عن أعراف قبيلته ، فإنه يتعرض للعقاب من جانب أعضاء الجماعة غير الرسمية، وهذا يبرهن على مدى قوة الأعراف ومدى سلطتها على أفراد القبيلة دون القانون الرسمي ؛ لإن الفرد يخشي مخالفة أعراف قبيلته، والأعراف قوية وراسخة في عقول أفراد القبيلة وتنتقل من جيل إلى آخر دون تغير فيها، فهي ثابته في نفوسهم وهناك من يحافظ عليها من كبار السن من رجال ونساء القبيلة.

ويتسم العرف بإنه لا ينطوى على نفس الوضوح والتبلور اللذان يتصف بهما كل من القانون والدين فضلًا عن وجود قدر من الغموض ، فيما يتعلق بمخالفة قواعده وفيما يتعلق بالجزاءات التي تفرضها هذه القواعد، على اعتبار أن العرف ليس له نصوص مكتوبة مثل القانون والدين ورغم من ذلك يخشى أفراد القبيلة مخالفة العرف، فهي ملزمة داخل المجتمع القبلي وسطوتها وقوتها أقوى من القانون ؛ والدين لإن القبيلة تعاقب أي فرد من أفرادها يخرج عنها، فقد يخالف الفرد القانون فلا عقاب له من قبل أفراد القبيلة، وهذا يبرهن على قوة الأعراف ومدى الدور الذي تقوم به من ضبط قبلي من خلال الامتثال لها.

للعرف ركنان أساسيان: الركن المادي للعرف هو الاعتياد على سلوك معين، ولكي تكتسب العادة صفة العرف يلزم إن يتوفر فيها أوصاف معينة (العموم والاطراد والقدم وعدم المخالفة للنظام العام والآداب)، أما

الركن المعنوي للعرف: الاعتقاد بأن السلوك المتبع قد أصبح ملزمًا وواجب الاتباع ، وإن من يخالفه ينبغي إن يتعرض لجزاء مادي يوقع عليه، ولا يجوز القول بأن نشأة القاعدة العرفية إلا باجتماع العنصر المادي والمعنوي ، وهناك عرف داخل العمل بين أفراد المؤسسة، وهناك عرف طائفي بين أفراد ينتمون إلى طائفة معينة ولهم أعراف خاصة بهم، وكذلك هناك عرف قبلي داخل كل قبيلة أعرافها التي تماثل ثقافة فرعية خاصة بها، فالفرد الذي ينتمي إلى جماعة العمل أو ينضم إلى طائفة معينة أو ينتسب إلى قبيلة بذاتها، فهذا الانضمام يفرض عليها الالتزام بأعراف الجماعة التي هو عضو فيها، وفي المقابل يتعرض للعقاب إذا خالف أعراف تلك الجماعة التي انضم إليها، وبذلك العرف ينظم سلوك الفرد داخل القبيلة ويحقق الضبط الاجتماعي غير الرسمي من خلال الردع لمن يخالف تلك الأعراف.

ويقوم العرف بوظيفة القانون الوضعي في المجتمع البدائي ، حيث يعتبر الجانب التقنيني للتقاليد والعادات الجمعية وآداب السلوك العامة ، ومن أمثلة ذلك مجموعة القواعد التي تسمى "الذرائب" عند قبائل برقة الليبية ، وهي التي تعبر عن الضوابط الاجتماعية المتعارف عليها في علاقاتهم ومعاملاتهم ، وترجع أهمية الذرائب إلى أنها تقوم بفض المنازعات بين القبائل وإنهاء المشكلات بين العشائر ، وهي ترتكز في أساسها على مبدأ الدية، فإذا حدث اعتداء داخل نطاق القبيلة أو بين قبيلة وأخرى " دُعِي المتخاصمون" إلى أجتماع يعرف ب" الميعاد"، وهذا يبرهن على مدى انتشار القانون العرفي بقبائل مصر وغيرها من القبائل في باقي الدول العربية ، حيث لها عدد من الآليات المتبعة ، فالذرائب تعادل القانون العرفي بمصر والميعاد بالمجلس العرفي وكلاهما يسعى إلى إنهاء المنازعات بين أبناء القبيلة.

فالعرف إذا هو اتفاق الناس على أتباع خطة معينة في مختلف ألوان النشاط الاجتماعي وإحساسهم بضرورة مراعاة هذه الخطة كقاعدة قانونية فالقاعدة العرفية لا تصدر عن السلطة الحاكمة، وإنما تستخلص

من واقع حياة الجماعة بما يتفق مع مقتضيات أمورها ، فهي خطة أو عادة ألفها الناس وساروا عليها حتى تكون لديهم الإحساس بضرورة اتباعها، فالعرف نتيجة تدخله في كافة شئون المجتمع القبلي ، وقد تعود عليها أفراد المجتمع القبلي، وبذلك لا يتغير رغم التغيرات الاجتماعية التي يتعرض لها المجتمع ولا تتناسب مع الأعراف، فظهرت الحاجة إلى القانون الرسمي الذي يقوم على المساواة بين أفراد المجتمع ، ويهدف إلى تحقيق الردع للفرد الذي يقوم بالسلوك المنحرف، فكانت الحاجة إلى القانون الرسمي ومحاكم الدولة على أختلاف اختصاصتها لتكون ملمة بالقضايا المجتمع المعاصر التي لا يصلح معها القانون العرفي المستمد من الأعراف القبلية التي هي ملزمة على أفراد القبيلة فقط ، و قادرة على فض منازعتهم لا بالصلح فقط بل بالتراضي، مما يحدث معه تحقيق الاستقرار القبلي ،و من ثم تحقيق الضبط الاجتماعي غير الرسمي داخل القبيلة.

6 – القانون العرفي

القانون العرفي هو اعتياد الناس على مسلك معين في ناحية من نواحي حياتهم وتواتر العمل به إلى إن ينشأ لدى الجماعة اعتقاد راسخ بأنه ملزم تستتبع مخالفته توقيع الجزاء، ونتيجة لهذا يتم الخضوع له بطريقة آلية في الغالب ، ويعتبر القانون العرفي صورة أولية لقانون يقنن الممارسات التقليدية ويوفر طابعًا رسميًّا لقواعد السلوك وإجراءات التنفيذ وعقوبة المخالفين ، فالقانون العرفي يعني الخضوع المشترك لمنظومة من العادات المقننة أو القوانين الخاصة التي تعرف مثلًا بالدرايب أو العوأيد في بعض القبائل العربية ، فالقانون العرفي راسخ لدى أعضاء القبيلة وملزم على كافة أفرادها ، وهناك عقوبة لمن يخالف القانون العرفي وهو ما يعرف بالعوايد، ويقوم أعضاء الجماعات غير الرسمية بفض المنازعات والتراضي بين المتخاصمين وفق القانون العرفي الخاص بكل قبيلة.

فالنظام القانوني للمجتمعات القبلية بمثابة مؤشرات عامة للسلوك ، وليست قواعد محددة لحكم السلوك ويتناقلها أفراد الجماعة فيما بينهم، وليست معلنة على الجماعة بأسلوب واضح، وهي لا يتوافق أجماع على معرفتها، وهي تستمد إلزامها من الخبرة والرضا الاجتماعيين ، وليس من صدورها من جهة تملك الإصدار والإلزام ، أي يصدر الأحكام وفق أبعاد المنازعة، وبمعنى المادي للأطراف المتنازعين أي إنتقائية، ويعتمد الإنتقاء في الأحكام على الخبرة والمعرفة التامة بأطراف النزاع من قبل أعضاء الجماعات غير الرسمية، وهذه الأحكام ملزمة للمتنازعين وتحظى بقبول اجتماعي.

إن أعمال مواد القانون العرفي والرجوع إليها في تسوية كل تلك المنازعات تسير في ثنائية معترف بها في كثير من الدول التي تضم تنظيمات قبلية متماسكة، وفي الصحراء الغربية المصرية تصادق الإدارة المحلية على أحكام القضاء القبلي فيما لا يهدد الأمن العام، كما إن التنظيمات القبلية تنعكس بصورة واضحة في المجالات السياسية كالمجالس النيابية والشعبية والمحلية، وهذا يبرهن على تعاون واضح بين مؤسسات الدولة الرسمية مع أعضاء الجماعات غير الرسمية والدور الذي يقومون به داخل المجتمع القبلي.

ويعتمد القانون العرفي على الاحترام المتبادل من جميع أفراد المجتمع لأعراف القبيلة السائدة والموروثة في المجتمع ، وعدم الرغبة في الخروج على هذه الأعراف ، كما أنه يعتمد على التزام جميع أطرافه بأحكام هذا العرف الذي يفضل في المقام الأول التصالح وعدم الرغبة في توسيع شقة النزاع وعدم اللجوء إلى القضاء الذي يفرض العقوبات، إلا في أضيق الحدود وذلك حين يفشل كبار أفراد المجتمع ووجهاؤه في التوفيق بين المتنازعين ورد الحقوق إلى أصحابها ، فبذلك توجد منازعات لا يستطيع أعضاء الجماعة غير الرسمية حلها،

ويعتبر المجتمع القبلي بمثابة مجتمع محلي انقسامي صغير يسود بين أبنائه التضامن الاجتماعي الآلي الأمر الذي جعل هذا المجتمع القبلي يخلق لنفسه مجموعة من الآليات أو الوسائل التي تنظم حياة أفراده

وتنظم كافة شئونهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وكافة الصور الحياتية مما يتحقق من ذلك استقرار المجتمع القبلي واستمراره في الوجود ، وقد جاءت تلك الوسائل في صور للضبط الاجتماعي غير الرسمي من العادات و التقاليد و الأعراف، والقانون العرفي الذي يعد بمثابة محتوى ثقافي لذلك المجتمع القبلي، والمجتمع القبلي متدين بطبعة فقد كان رسولنا الكريم ينتمي إلى قبيلة قريش ويتفاخر بهذا النسب، والدين وسيلة هامة لتحقيق الضبط الاجتماعي غير الرسمي من خلال الاستعانة بالنصوص القرآنية وإتباع السنة في تنظيم الحياة داخل القبيلة، وكان للأسرة الممتدة دورها الفعال في غرس ثقافة القبيلة في نفوس أبنائهم، وتنمي لديهم احترام كبار السن واحترام الدور الذي تقوم به الجماعات غير الرسمية ؛ لإنهم يمثلون القبيلة وواجهة لها، ولا سيما تعمل هذه الوسائل على تحقيق الضبط الاجتماعي غير الرسمي ، مما يعمل ذلك على استمرار تواجد القبيلة واستمرار تواجد المجالس العرفية للفض بين المتنازعين، وجعل هذه الأحكام لها سلطتها التي تفوق على سلطة القانون المدني، وذلك على العكس من المجتمع الحضري الذي يتمتع جميع أفراده بالشخصية القانونية ، أي يعرف كل فرد ماله من حقوق وما عليها من واجبات ويلتزم بها ، وإذا حدثت معه منازعة يقوم بعرضها على مؤسسات الدولة المدنية لاسترداد حقه ، وبذلك يسود الضبط الاجتماعي الرسمي للمجتمع الحضري بخلاف سيادة الضبط الاجتماعي غير الرسمي بالمجتمع القبلي البسيط.

الفصل الخامس : التحكيم وفض المنازعات

مقدمة

مفهوم التحكيم

المراحل التاريخية التي مر بها التحكيم

أهمية التحكيم

مزايا التحكيم

عيوب التحكيم

مكان و زمان انعقاد التحكيم

مشارطة التحكيم

لغة التحكيم

أنواع التحكيم

مراحل التحكيم

الصفات التي يجب توافرها في المحكمين

إلزامية حكم المحكمين

طبيعة المنازعات في التحكيم

الحكم الشرعي للتحكيم

مقدمة

قد تحدث المنازعات بين أبناء المجتمعات البشرية ، فهي سمة طبيعية نتيجة الاحتكاك فيما بينهم، وبسبب تلك المنازعات ظهرت طرق لفض المنازعات منها التحكيم بصورته الأولية البسيطة، وهي احتكام الطرفين المتنازعين إلى طرف ثالث لفض تلك المنازعة، إلى إن تطور التحكيم عبر مراحله التاريخية وصولًا للتحكيم الاقتصادي و التجاري و الدولي في الوقت الحالي، ولذلك سوف تعرض الباحثة مفهوم التحكيم والمراحل التاريخية التي مر بها وطبيعة المنازعات التي يقوم التحكيم بالفض فيها بين المتنازعين.

أولًا: مفهوم التحكيم

التحكيم: هو الاتفاق على طرح النزاع على أشخاص يسمون محكمين ليفصلوا فيه دون المحكمة المختصة به ، ويكون هذا الاتفاق تبعًا لعقد معين يذكر في صلبه ، ويسمى شرط التحكيم ، وقد يكون بمناسبة نزاع معين قائم بالفعل بين الخصوم ، ويسمى في هذه الحالة مشارطة التحكيم (أحمد أبو الوفا، 1954: 1).

مفهوم التحكيم اصطلاحًا: هو تولية خصمين أو أكثر تتوفر فيهم أهلية التصرف محكمًا أو أكثر يصلحون للقضاء للفصل في خصومتهم ، ويعرف الحكم اصطلاحًا بإنه فصل الخصومات وفض المنازعات بين المتخاصمين ، وأما التحكيم تولية الخصمين حاكمًا يحكم بينهم .

يمكن تعريف التحكيم في الاصطلاح القانوني: المادة الرابعة من قانون التحكيم المصري (القانون رقم 27 لسنة 1994م) تنص على ما يلي: ينصرف لفظ " التحكيم " في حكم هذا القانون إلى التحكيم الذي يتفق

عليها طرفا النزاع بإرادتهما الحرة، سواء كانت الجهة التي تتولى إجراءات التحكيم بمقتضى اتفاق الطرفين منظمة أو مركزًا دائمًا للتحكيم أو لم يكن كذلك.

التحكيم في القانون: الاتفاق على طرح النزاع على شخص معين، أو أشخاص معينين ليفصلوا فيه دون المحكمة المختصة به، فبمقتضى التحكيم ينزل الخصوم عن الالتجاء إلى القضاء ، معا بطرح النزاع على محكم أو أكثر ليفصلوا فيه بحكم ملزم للخصوم .

وبذلك فالتحكيم قضاء غير رسمي للفض بين المتنازعين، بمحض إرادة المتنازعين يختارون المحكمين دون عرض منازعتهم على المحكمة المختصة بالمنازعة التي بينهم، على أن يلتزموا بأحكام المحكمين عند إنهاء النزاع.

يعرف التحكيم بإنه: " وسيلة يختارها الأطراف لفض المنازعات الناشئة بينهم عن طريق طرح النزاع للبث فيه بقرار ملزم لهم من قبل شخص أو أشخاص يعينوهم بالاتفاق ويسمون بالمحكمين ، وذلك ضمن قواعد يختارها الأطراف أو يتركون للقوانين ذات العلاقة تحديدها " ، فهذا المفهوم يوضح شروط التحكيم التي منها أن يكون بموافقة الطرفين المتنازعين، وأن المحكم هو الطرف الثالث بينهم على أن يقوم بالفصل في المنازعة التي بينهم، بما يحقق التوافق والإصلاح وإنهاء النزاع بين المتنازعين ، وهذا ما تنص عليها الشريعة الإسلامية وتهدف إليه المجتمعات من تحقيق استقرار واستمرار في العلاقات الاجتماعية بين أبناء المجتمع.

وقد عرفت مجلة المجمع الفقهي الإسلامي التحكيم إنه: " اتفاق بين طرفي خصومة معينة، على توليه من يفصل في منازعة بينهما، بحكم ملزم، يطبق الشريعة الإسلامية " ، فالتحكيم من ناحية فقهيه هو عقد يتفق طرفاه على عرض النزاع الذي نشأ أو قد ينشأ في المستقبل على شخص أو أشخاص معينين عددهم وترًا ، ويسمون محكمين ليفصلوا فيه دون المحكمة المختصة.

التحكيم كما في مجلة الأحكام: " هو عبارة عن اتخاذ الخصمين حاكمًا برضاهما لفصل خصومتها ودعواهما ، ويقال لذلك حَكَم بفتحتين ومُحكَّم بضم الميم وفتح الحاء وتشديد الكاف المفتوحة، وركنه إيجاب من طرف وقبول من الآخر، ويكون الإيجاب بأي لفظ دال عليها.

وبذلك فالتحكيم يظهر نتيجة نزاع بين طرفين يقومون بالاحتكام إلى طرف ثالث للفض بينهم وذلك يكون بعيدًا عن هيئة القضاء الرسمية التي تنفذ قواعد الدستور على أن المحكم يطبق أحكام الشريعة الإسلامية على أن يكون عدد المحكمين من 1 بشرط أن يكون عددهم وترًا لضمان الفصل بين المتنازعين عند التصويت للحكم.

الفرق بين التحكيم والصلح: التحكيم ينتج عنه حكم قضائي، أما الصلح فينتج عنه عقد رضائي بين المتنازعين بإنهاء الخلاف، التحكيم لا تنازل فيه عن حق يتعهد الخصوم بعرض خلافاتهم على المحكم والصلح ، يجرى فيه تنازل أحد المتعاقدين أو كليهما عن حق أو بعض حق، أو تنازل عما فيه مظنة حق بإنهاء خلافاتهم ، الصلح عقد يتم بين أطراف الخصومة أنفسهم أو بمن يمثلونهم، يقومون بمقتضاه بحسم خلافاتهم عن طريق نزول كل عن بعض ما يتمسك به، بينما في التحكيم يقوم المحكم بمهمة القضاء، فالتحكيم أشد خطورة من الصلح ؛ لإن التجاوز عن الحق في هذا معلوم قبل تمامه، بينما في التحكيم تتعذر معرفة ما قد يمكن أن يحكم به المحكم.

لكى يتم التوصل إلى الصلح بين المتنازعين يجب على كل طرف منهم التنازل عن جزء من حقه للطرف الآخر حتى يتم التوصل إلى تسوية لهذا النزاع، ولكن فى التحكيم لا يتنازل أي طرف من أطراف النزاع عن أي جزء من حقه ، بل يحصل على حقه كاملًا؛ لإن حكم المحكمين حكم قضائي ناتج من مواد الدستور.

الفرق بين التحكيم والوساطة: فالوساطة وسيلة من وسائل حل المنازعات بين الأطراف بإتفاقهم دون اللجوء إلى التحكيم أو القضاء ، فيعينون شخصًا يسمى الوسيط يحاول حصر الخلاف والاتصال بين الأطراف منفردين ومجتمعين بغية تقريب كل طرف من الآخر حتى يلتقوا ويتفقوا على حل وسط يرضيهم، إلا إن دور المحكم يختلف عن الوسيط كون إن مهمته الأول ليست التوسط ، ولكن مهمته أن يصدر حكمًا ملزمًا للأطراف في حين الحل الذي يلجأ إليه الوسيط لا يلزم الأطراف إلا في حالة قبولهم له .

يكون التحكيم عندما يكون المتنازعان من قبيلتين مختلفتين في منطقة واحدة أو إن يكون من فخذ واحد ولكن المودة ضعيفة، فهم يتحكمون من آليات الضبط شخص معروف بالعدل والصدق، ولديه دراية في عادات وتقاليد القبيلة ، ويسمى شخص " مقطع الحق "، أما الوساطة تكون بين أبناء القبيلة الواحدة في النزاعات التي تتعلق بالأمور البسيطة مثل السب أو الشتم أو النزاعات على الأراضي أو الأمور المالية بين أشخاص بين أشخاص بينهم صلة قرابة من بعيد أو مودة كأنساب الرجل أو أخواله، مثل أن يكون من فخذ واحد من القبيلة ، فهنا يتم تدخل شخص أو أشخاص محايدين من أحد الفخوذ الأخرى من القبيلة نفسها في التوسط بينهم وإنهاء هذا الخلاف.

لا يوجد التحكيم على مستوى القبيلة، ويكون التحكيم بين أفراد لا تربطهم صلة قرابة أو مودة ويكونوا من قبيلتين مختلفتين، ولكن الوساطة توجد داخل القبيلة ، وتكون بين أبناء القبيلة الواحدة الذين تربطهم روابط قرابة ونسب، ويكون الوسيط بينهم من أحد أبناء القبيلة نفسها لإنهاء المنازعة.

التحكيم والقضاء: إن التحكيم والقضاء يؤديان نفس الوظيفة ، حيث المضمون والجوهر، وإن الاختلاف بينهما يكون في الشكل أو الطريقة التي تؤدي بها الوظيفة، ذلك إن القاضي يؤدي وظيفة الفصل في المنازعات من خلال مرفق القضاء، وعن طريق الإجراءات المعمول بها أمام المحاكم، والتي تنطبق بصورة

دائمة على كافة المنازعات، أما المحكم فإنه يؤدي نفس الوظيفة ، ولكن بعيدًا عن ساحات المحاكم وبخصوص نزاع معين، ووفقًا لإجراءات خاصة يتم الاتفاق عليها بين الطرفين المتنازعين .

فالقاضي يقوم بالفض بين المتنازعين من خلال الإجراءات الرسمية المتبعة داخل المحاكم الرسمية للدولة، ولكن المحكم في التحكيم يقوم بنفس الوظيفة ، لكن في مراكز مخصصة للتحكيم بعيدًا عن محاكم الدولة الرسمية، وأن المتنازعين يقوما باختيار المحكمين ، وتتم فض المنازعة من خلال اتفاق المتنازعين على كيفية إنهاء تلك المنازعة.

وقد ذهب الدكتور أحمد أبو الوفا إلى أن قرار التحكيم يعتبر صادرًا من جهة قضاء الدولة للأسباب الآتية:

1- أن قانون المرافعات قد منحه هذا الوصف في باب التحكيم وفي الباب المتصل بتنفيذ الأحكام الاجنبية.

2- بالإضافة إلى أن طبيعة المهمة الملقاة على عاتق المحكم بناءً على اتفاق القانون وإقرار القانون لهذه الوسيلة.

3- كذلك أن قرار المحكم يخضع من ناحية التحرير لذات الشكل الموجود والمقرر في الأحكام الصادرة من القضاء العادى ، بالإضافة إلى أن القانون يقبل الطعن في قرارات المحكمين بالتماس إعادة النظر والاستئناف عند بعض الدول التي تسمح بذلك، وأنه يعتبر قرارات المحكمين ومحاضر الجلسات أوراقًا رسمية لا يجوز الطعن فيها إلا بالتزوير.

وعلى أثر ذلك فالتحكيم يعترف به قانون الدولة ويحظى باعتراف رسمي من جانب الأحكام التي يصدرها المحكمون ، وذلك يجعل التحكيم صورة رسمية للفض بين المتنازعين ، حيث موجود ذلك في باب المرافعات في باب التحكيم، وكذلك إقرار القانون بمهام المحكمين، وإمكانية الطعن في قرارات المحكمين ، وهذا لا يوجد في فض المنازعات بصورة ودية داخل المجالس العرفية فأحكام المجالس العرفية لا تقبل الطعن أو الاستئناف ولا يجب على المتنازعين تقديم أوراق رسمية على أعضاء المجلس العرفي كأعضاء جماعة غير رسمية ، ولكن هناك وسائل إثبات أخرى منها أداء اليمين ، أو الشهود، وإذا لم يوجد أي من وسائل الإثبات يأخذ بكلام المتنازعين بمحل الثقة ؛ لإن الرجل مسئول عن كلامه ، ولا يستطيع الكذب ، أما أعضاء الجماعات غير الرسمية داخل المجالس العرفية ، وهذا مالم يتوفر في التحكيم الحالي .

ثانيًا: المراحل التاريخية التي مر بها التحكيم

يعتبر التحكيم من أقدم صور العدالة التي عرفتها البشرية، ، حيث إنه ساد في العصور القديمة نظام عرف باسم " العدالة الخاصة "، حيث كان الفرد يقوم بنفسه بحماية حقوقه ومصالحه وكانت المنازعات تحسم بالقوة ليكون الشخص الضعيف في النهاية هو الضحية سواء في شخصه أو ماله، مع تطور القانون في مختلف المجتمعات البشرية أخذ الأفراد والجماعات يقومون بإجراء التسويات لمختلف نزاعاتهم ، ثم تلي هذه المرحلة مرحلة الاحتكام إلى شخص محايد يتسم بمظهر من مظاهر القوة يلجأ إليه الطرفان لحل منازعاتهم، وقد عرفت الجماعات البشرية التحكيم، وبمرور الزمن أصبح وسيلة فعالة لحل المنازعات وألف الناس الخضوع لأحكامه تطبيقًا لمبدأ سلطان الإرادة.

وقد كان للتحكيم في الشرائع القديمة صور غريبة ومتعددة منها الأحتكام مثلًا إلى المصادفة البحتة ، حيث كانت بعض القبائل تحتكم إلى المصادفة بإن يعرض كل من المتخاصمين طعامًا معينًا في مكان معين يمتاز بكثرة الغربان، ومن أكلت الغربان طعامه اعتبر خاسرًا بما يدعيه من حق.

منذ الخليقة كان هناك تحاكم من خلال تقديم القربان ، فقد حدث ذلك في الحادثة التي كانت بين ابني سيدنا آدم – عليه السلام – قابيل وهابيل ، وذلك عندما احتدم النزاع بينهما قرارا تقديم القربان ومن يتقبل قربانه فهو الفائز، وبالفعل قدم هابيل أفضل ما عنده من الغنم وقدم قابيل أفضل ما عنده من الخضروات والفاكهة، وذلك على إن من تقبل قربإنه من عند الله عز وجل فهو الفائز ومن لا يتقبل قربانه فهو الخاسر، وعندما تقبل الله –عز وجل– قربان هابيل من الغنم، ثار قابيل على أخيه هابيل وقتله، وهذا كان فض المنازعة بين أول أخوين في بدء الخليقة، ولكن بظهور المجتمعات البشرية وزيادة المنازعات تم الأحتكام للشخص صاحب القوة حتى يمكن تنفيذ أحكامه وتكون ملزمة للمتنازعين.

تعتبر مرحلة الإدارة الأهلية مجرد تطوير وتنظيم لعمل هيئات ومجالس الاجاويد، ، حيث عمدت الدول الاستعمارية إلى تنظيم عمل هذه الهيئات في الدول التي احتلتها، وأسبغت عليها ألقابًا تختلف من دولة إلى أخرى، وأوكلت إليهم بجانب التحكيم أعمالًا أخرى تتعلق أساسًا بمصالح الدولة المستعمرة كجابية الضرائب على الأراضي والمحاصيل الزراعية ، ومن عائد هذه الضرائب يتم الاتفاق على هذه الإدارة المحلية .

ومازال في الوقت الحالي أن لكل قبيلة رجال منها يقومون بتنظيم أمور القبيلة الحياتية والفض بين المتنازعين بطرق تقليدية متعارف عليها داخل القبيلة، وعند حدوث أي نزاع مع أبناء القبائل المختلفة يقوم رجال كل قبيلة من المتنازعين بالجلوس معًا لفض ذلك النزاع من خلال الطرق التقليدية المتبعة بين القبائل، وبسبب التنمية المحلية المتبعة داخل سياسة الدولة ووجود المجتمعي القبلي ببعض محافظات الجمهورية

أسندت الدولة إلى رجال القبيلة عددًا من المهام للتعاون معًا من أجل تحقيق استقرار اجتماعي، ونتج هذا التعاون من تمسك أبناء القبيلة برجالهم وطبيعة الدور الذي يقومون به داخل القبيلة.

أنه خلال العصور الوسطى تطورت فكرة التحكيم في أوربا الغربية المسيحية ، وذلك لإن الكنيسة الكاثوليكية والبابا كانت تتبع التحكيم كوسيلة لحل النزاعات بين المسيحين، وكذلك كان التحكيم يتم ممارسته من الجماعات الأوربية المحلية وداخل المجتمع الإقطاعي ، كذلك ظهرت فكرة التحكيم بين الملوك والبارونات.

وقد ترك التحكيم أثارًا واضحة في سائر القوانين القديمة، فلا يخلو قانون من الأخذ بصورة أو أكثر من صور التحكيم، فأخذ البابليون والآشوريون بمبدأ المحاكمة بالمجنة، وأخذت القبائل الرومانية بمبدأ المبارزة والمجنة ونظام الاحتكام إلى الحكام الذى كان سائدًا عند الرومان و اليونان، وأما الرومان فقد عرفوا التحكيم منذ العصور القديمة، في الفترة ما بين القرن الثامن والسادس قبل الميلاد، وقد كانوا يلجئون إليه كثيرًا في مجال القانون الخاص ، وما عرفه الرومان من خلال وظيفة " البريتور " الذي يسوى النزاع بعد سماع ادعاءات الخصوم، ولعب دورًا هامًا في العقود الرضائية ، والتي يعهد فيها الطرفان لشخص ثالث مهمة تسوية الخلاف حول بعض المسائل.

فكل مجتمع اتخذ صورة من صور التحكيم لفض المنازعات بما تتناسب مع طبيعة وثقافة وحضارة هذا المجتمع، سواء من قام بالتحكيم الحكام أنفسهم أو رجال الدين، أو أفراد معينون كانت مهمتهم فض المنازعات.

وقد عرف العرب القدماء التحكيم قبل الاسلام ، فقبيلة قريش وعندما احتدم الخلاف بينها وبين القبائل الأخرى في وضع الحجر الأسود في مكانه، عند إعادة بناء الكعبة المشرفة احتكمت إلى أول داخل من باب بني شيبة .

ومن صور التحكيم قبل الاسلام في الجاهلية: التحكيم في بئر زمزم إلى كاهنة بني سعد، لما علمت قريش إن عبد المطلب حفر بئر زمزم قاموا إليه ، فقالوا : يا عبد المطلب أنها بئر أبينا إسماعيل، وإن لنا فيها حقًا فاشركنا معك، فيها قال: ما أنا فاعل، ومازالوا ينازعونه فيها حتى اتفقوا معه على التحكيم فيها إلى كاهنة بني سعد " هذيم "، وكانت بأشراف الشام، فركب عبد المطلب ومعه نفر من قومه، ركب كمن كل من قريش نفر، فلما كانوا بمفازة بين الحجاز والشام، نفذ ماؤهم حتى إذا أيقنوا إنهم هالكون من العطش إنفجرت الأرض تحت خفي راحلة عبد المطلب من ماء عذب، فكبر وكبر القوم، ثم نادى من كان معه من قبائل قريش وقال: هلم إلى الماء فقد سقانا الله فأشربوا واسقوا ثم قالوا: الله قضى لك عينا يا عبد المطلب والله لا نخاصمك في زمزم أبدًا ، أن الذي سقاك هذا الماء بهذه الفلاة هو الذي سقاك زمزم فارجع إلى سقايتك راشدًا.

وقد ظهرت صور غير مألوفة للتحكيم عند العرب قبل الاسلام ، فقد احتكموا إلى الكهنة اعتقادًا منهم بأن الكاهن يعلم الغيب، ومن ثم يعلم الظالم والمظلوم وصاحب الحق من غيره، كما احتكم العرب أيضًا إلى النار اعتقادًا إن النار تأكل الظالم ، وإن البريء لا تمسه بسوء فضلًا عن احتكامهم أيضًا إلى الأزلام كوسيلة لفض منازعتهم .

وتقرر الأديان السماوية وجوب الحكم بما انزل الله حتى تستقيم أمر الحياة البشرية، فإنه لا يستقيم إلا بالدين، عقيدة وعبادة وتشريعا وحكمًا، فليس الدين صلة روحية لأشراقة النفس وبعيدًا عن التحاكم إليه في

شئون الدنيا، وبهذا جاء الأمر في التوراة والإنجيل والقرآن، ففي أمر التوراة يقول تعالي: " إنا إنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار "، وصيغة الخبر في مثل هذا الموضع " يحكم بها النبيون " إخبار عن القيام بالأمر الواجب، وكما أمر أهل التوراة بتحكيم شريعة الله أمر أهل الإنجيل كذلك بالمضارع المقرون بلام الأمر " وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله " .

وقد كان الرسول –صلي الله عليه وسلم – يقوم بالفض بين المتنازعين بين القبائل ، وقد اتخذ من المسجد مكانًا للفض بين المتنازعين وقد كان يقوم بالفض بين المتنازعين من كتاب الله وبما ينزله الوحي، ومن أشهر صور التحاكم التي قام بها النبي –صلي الله عليه وسلم – بعد الإسلام المرأة التي جاءت إلى– النبي صلي الله عليه وسلم – وتشتكي من زوجها ، وقد نزلت سورة لتلك الواقعة وهي سورة المجادلة، وقد كان رسولنا الكريم يقوم بحل جميع المنازعات التي تعرض عليها بكافة أنواعها وصورها من اتفاقات ومعاهدات في الحروب بين المسلمين والمشركين.

ويقول ابن كثير – رحمه الله – " يُقسم الله بنفسه الكريمة المقدسة إنه لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول – صلي الله عليه وسلم– في جميع الأمور، فما حكم به هو الحق الذي يجب الانقياد له باطنًا وظاهرًا، ولهذا قال: " ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليمًا "، أي: إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدون في أنفسهم حرجًا ممن حكمت به وينقادون له في الظاهر والباطن، فيسلمون لذلك تسليمًا كليًا من غير ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة كما ورد في الحديث: " والذي نفسى بيده لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به " .

وفي عهد الخلفاء الراشدين التي تلت عصر النبوة لم يكن يخلو عهد منها من حادثة تمت الإحالة فيها إلى التحكيم، ومن ذلك مثلًا ما روي ابن سعد في طبقاته، قال " ساوم عمر بن الخطاب رجلًا بفرس، فركبه

عمر ليجربه، فعطب الفرس، فقال للرجل: خذ فرسك، فقال الرجل: لا، قال: اجعل بيني وبينك حكما، فقال الرجل: شريح، فتحاكما إليه، فقال شريح: يا أمير المؤمنين خذ ما ابتعت، أو رد كما أخذت، فقال عمر: وهل القضاء إلا هكذا، سر إلى الكوفة، فبعثه قاضًا عليها، قال: أنه لأول يوم عرف فيه.

عرف التاريخ الإسلامى أعمال التحكيم في النزاع بين الصحابين علي ومعاوية – رضى الله عنهما– .

فالتحكيم في العصر الحديث: بالنظر إلى تقارب البشر وسهولة التواصل بينهم، واتساع نطاق التعامل والمبادلات التجارية في العصر الحديث، ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين نوع جديد من التحكيم في القضايا المالية والتجارية والدولية يمتاز بخاصيتين:

إحداهما: اتفاق الطرفين في العقد المتفق عليها بينهما على اللجوء إلى التحكيم عند نشوب نزاع بينهما، بخلاف ما كان عليها الحال سابقًا من انعقاد التحكيم بعد نشوب النزاع فقط، الأخرى: ظهور هيئات ومنظمات ومكاتب متخصصة في التحكيم التجاري الدولي، يتم اللجوء إليها للفصل بين المنازعات من هذا النوع .

" أول معاهدات التحكيم في العصر الحديث والتي نصت على إحالة ادعاءات GAYوتعتبر معاهدة " الحدود بين بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية إلى لجان تحكيمية مشتركة لها سلطة اتخاذ القرارات .

فإن التحكيم يظهر بصورة واضحة في العصر الحالي في المعاملات التجارية المحلية والدولية ؛ وذلك لإن تلك المعاملات تضم أفراد من جنسيات متعددة ومن بلاد مختلفة، ولها قوانين خاصة بها، وأصحاب تلك المعاملات التجارية ينفرون من القيود والإجراءات القضائية لتجد في التحكيم الحرية المنشودة في مجال العمل التجاري.

وأهتم المشرع المصري بتنفيذ قواعد التحكيم منذ إن اهتم بوضع التقنيات الوطنية في مصر في نهاية القرن التاسع عشر ، وقد خصص مشرع سنة 1883م للتحكيم الفصل السادس من الباب العاشر تحت عنوان " فن تحكيم المحكمين " من المواد 702 إلى 727، وقد تضمنت هذا المواد تنظيمًا متكاملًا لقواعد التحكيم، ووضعت قواعد و حلولًا لبعض المشاكل التي تنشأ في العمل عن نظام التحكيم .

فلقد مر التحكيم بعدد من المراحل المختلفة سواء بين أفراد القبيلة الواحدة ، وكانت طرق فض المنازعات تنبع من ثقافة هذا القبيلة، ونتيجة لظهور القبائل المختلفة وحدوث المنازعات بين أفراد القبائل المختلفة تم تشكيل مجلس يضم رجل من كل قبيلة ينوب عن قبيلته ، و يكون هذا الرجل على معرفة تامة بثقافة القبائل الأخرى، وبزيادة الاحتكاك وتعدد العلاقات وتعقد المعاملات وتشابك المجتمعات بدأ العالم في تحديد قواعد وقوانين تفض بين أفراد المجتمع من جنسيات وثقافات مختلفة ، ولكن تربطهم بوجه الخصوص معاملات مادية وتجارية واقتصادية ولابد من وضع آلية للفض في تلك المنازعات المستحدثة نتيجة العولمة فكان التحكيم، لما فيه من اختيار المحكمين ومكان وزمان التحكيم ومدة محددة لإصدار الحكم والتزام المتنازعين بتنفيذ أحكام المحكمين.

ثالثًا: أهمية التحكيم

التحكيم صورة من صور فض المنازعات بين المتنازعين سواء كان المتنازعين أفراد، أو أسرة، أو جماعات، وذلك بقصد إصلاح ذات البين كما أمر الله تعالي، وإنهاء هذا النزاع بصورة نهائية، وتحيق المصالح بين المتنازعين.

وتزداد أهمية التحكيم عندما يقع بين الدول، وأصبح هو القاعدة في مجال التجارة الدولية، وازداد اليوم عند اللجوء إليه من الهيئات والوزارات والشركات المحلية والدولية مما دعا لتنظيمه رسميًا ونظاميًا وقانونيًا، كما

تزداد أهميته اليوم للمسلمين المواطنين والقاطنين في بلاد غير إسلامية، أو البلاد التي لا تطبق الشريعة، بل تحكم بقوانين مخالفة لها.

رابعًا: مزايا التحكيم

يتميز نظام التحكيم بعدة مزايا منها حرية إرادة الأطراف والتحرر من القيود التشريعية، السهولة وبساطة الإجراءات ، وكذلك سرعة الفصل في المنازعات.

يمكن عن طريق التحكيم تخفيف العبء على القضاء العادى ، ومنع تراكم القضايا أمام هذه المحاكم، وذلك لكثرة القضايا المعروضة أمام القضاء، الأمر الذي يترتب عليها بالضرورة تأخير الفصل في القضايا لأمد بعيد ، وهذا ما تعاني منه المحاكم والخصوم في ذات الوقت وتؤدي إلى إهدار الوقت الجهد والمال سواء بالنسبة للدولة أم الخصوم ، وهذا في حد ذاته عين العدالة التي تسعى إليها الأمم المتمدنة الحديثة .

للتحكيم عدد من المزايا التي تجعل المتنازعون يلجئون إليه منها: البعد عن القوانين الدستورية، بساطة الإجراءات، سرعة الفصل، تخفيف العبء على محاكم الدولة، توفير الوقت والمال على المتنازعين.

فمن مزايا التحكيم السرية: فعمد بعض الفقه الإجرائى إلى الاستعانة بأحكام سرية المداولة في مجال إصدار الأحكام القضائية، باعتبارها تعبر عن مبادىء التقاضي الأساسية التي يلتزم بها في مجال التحكيم دون حاجة.

إن فصل القضاء يحدث بين المتنازعين الضغائن ، وقد يظهر بينهم الأحقاد بينما في التحكيم الخصم يطمئن إلى تفهم المحكمة لوجهة نظره ودفاعه على مسمع من خصمه ، ويكون راضيًا بما يحكم به المحكمة فيتقبله عن قناعه .

بسبب اختيار الطرفين المتنازعين للمحكمين فإنهم ملزمون بتنفيذ أحكامهم عن اقتناع من جانبهم، والتحكيم يهدف لإنهاء النزاع بصورة نهائية ، فهذا يعمل على عودة العلاقات كما كانت قبل النزاع، وهذا من أهم ما يتميز به التحكيم.

خامسًا: عيوب التحكيم

التحكيم سببًا في كثرة القضايا التي تعرض على المحاكم ، وإن المحكمين رغم ثقة الخصوم فيهم ليست لها قدرة القضاة الناشئة عن ثقافتهم القانونية ، بالإضافة إلى نفقات التحكيم في الوقت الحاضر باهظة جدًا في باب المنازعات الدولية الخاصة.

التحكيم من آليات الدول المتقدمة اقتصاديًا ، فهي تعتمد عليها وتعتبره وسيلة لضمان ريادتها ، فالتحكيم المقصود به منع القضاء الوطني في الدول النامية من نظر منازعات عقود الاستثمار حتى لا يتعرض المستثمر الاجنبي والشركات العملاقة لتطبيق القوانين الوطنية عليها، وكذلك من عيوب التحكيم عدم تنفيذ حكم التحكيم، ولكن الصعوبة تظهر في عدم تنفيذ حكم التحكيم ؛ لإن الطرف الذي صدر الحكم التحكيمي لصالحه يعنيه أكثر من الحكم تنفيذ الحكم، فلا يكون أمامه سوى اللجوء إلى القضاء لتنفيذ الحكم، فيلجأ لما تجنبه في البداية ، وإذا لم تتوافر الشروط القانونية لتنفيذ حكم التحكيم يعود لنقطة الصفر.

من عيوب التحكيم إن المحكم لا يشترط فيه إن يكون من قضاة الدولة، وكذلك التكاليف المادية في التحكيم الدولي، وعند امتناع أحد الخصوم عن تنفيذ حكم المحكمين فلم يعد هناك من سبيل غير العودة للمحاكم المختصة لفض المنازعة.

سادسًا: مكان وزمان انعقاد التحكيم

بالنسبة لمكان التحكيم، يجوز وفقًا للقانون المصري للمحكمين اختيار مكان انعقاد جلسات التحكيم، طالما لم يتم الاتفاق على هذا المكان بين طرفي الخصومة، مع مراعاة كافة الظروف المتعلقة بموضوع الخصومة قبل اختيار هذا المكان، ويجوز للمحكمين الاجتماع في أي مكان يكون في تقديرهم مناسبًا لإجراءات أي معاينة لأي من الأشياء أو الأموال أو المستندات تكون ذات صلة بالخصومة مع ضرورة إخطار الأطراف بهذا المكان مع تمكينهم من هذه المعاينة، وكذلك يجب على المحكمين تدوين خلاصة وقائع كل جلسة مع تسليم صورة منه إلى كل من أطراف الخصومة ما لم يتفق على غير ذلك.

أما عن زمان التحكيم ومدته، فنصت مادة (27) إنه تبدأ إجراءات التحكيم من اليوم الذي يتسلم فيه المدعى عليه طلب التحكيم من المدعي، ما لم يتفق الطرفان على موعد آخر، مادة (45) على هيئة التحكيم إصدار الحكم المنهي للخصومة كلها خلال الميعاد الذي اتفق عليها الطرفان ، فإذا لم يوجد اتفاق وجب إن يصدر الحكم خلال اثنا عشر شهرًا من تاريخ بدء إجرءات التحكيم ، وفي جميع الأحوال يجوز أن تقرر هيئة التحكيم من الميعاد على ألا تزيد فترة المد على ستة أشهر ما لم يتفق الطرفان على مدة تزيد على ذلك، وإذا لم يصدر حكم التحكيم خلال الميعاد المشار إليه في الفقرة السابقة جاز بتحديد ميعاد إضافي أو بإنهاء إجرءات التحكيم، ويكون لأي من الطرفين عندئذ رفع دعواه إلى المحكمة المختصة أصلًا بنظرها .

وتحديد المدة المقررة للفض بين المتنازعين في التحكيم، فهي بمثابة فترة قصيرة في فض المنازعات وسريعة للفصل بين المتخاصمين ، و هذا غير متوافر في المحاكم الرسمية نتيجة تكدس القضايا والمنازعات بداخلها ، وتعد سرعة الفصل من مزايا التحكيم التي بسببها يلجأ إليها المتنازعون.

سابعًا: مشارطة التحكيم

هو الاتفاق الذي يتم بين الطرفين بعد قيام النزاع بينهما لعرض هذا النزاع على التحكيم، ويتميز بإنه يتم بعد نشأة النزاع ، ولهذا فإنه يتضمن تحديد الموضوعات التي تطرح على التحكيم ويسمى أحيانًا " وثيقة التحكيم الخاصة "، ومن شروطه:

1- أهلية التصرف في الحق المتنازع فيه: ذلك إن الاتفاق على التحكيم يعني التنازل عن رفع النزاع إلى قضاء الدولة (م 11 تحكيم مصري).

2- أن يصلح الحق المتنازع عليها كمحل للتحكيم ، ولا يصلح للتحكيم إلا الحق الذي يجوز التصالح عليها (م 11تحكيم مصري).

3- تحديد المسألة محل النزاع التي تخضع للتحكيم.

4- أن يتم الاتفاق على التحكيم كتابة، وتخضع صحة الاتفاق على التحكيم وفقًا للمادة 5/أ من اتفاقية نيويورك 1958م للقانون الذي اتقف الأطراف على خضوع الاتفاق له، فإن لم يوجد اتفاق، فإنه يخضع لقانون الدولة التي صدر فيها حكم التحكيم، يجب الرجوع إلى قانون دولة القاضي المطلوب منه الاعتراف بحكم المحكمين أو تنفيذه.

فمن شروط التحكيم حرية الطرفين المتنازعين اللجوء إليه، وإن تكون المنازعة مما يمكن الفض فيها ، فلا يصلح التحكيم في القتل أو السرقة غيرها من المنازعات التي تعد جرائم ويحكم على المتهم فيها بالحبس، فالتحكيم لا يوجد به حبس أو حكم بالإعدام، بل يهدف إلى إنهاء النزاع بالتصالح وترضية الطرفين المتنازعين بأحكام الشريعة الإسلامية ونصوص القانون، ولذلك تعد أحكام المحكمين قضائية واجبة التنفيذ.

ثامنًا: لغة التحكيم

اللغة العربية هي لغة التحكيم، كما يحق تبغيض استخدام اللغة باتفاق الأطراف أو بقرار هيئة التحكيم، بأن يعتد بلغة معينة في خصوص بعض الإجراءات دون غيرها .

تاسعًا: أنواع التحكيم

فمن أنواع التحكيم:

التحكيم الاختياري: هو التحكيم الذي يلجأ إليه الأطراف بإرادتهم الحرة ، وهو يعني الخروج على طريق التقاضي العادية وتقتصر ولاية هيئة التحكيم على نظر النزاع الذي تنصرف إليه إرادة المحتكمين، وبالرغم من أن أساس التحكيم الاختياري هو الإرادة الحرة بين الطرفين ، إلا أن الواقع العملي يشهد في بعض الأحيان تحكيمًا اختياريًا يضطر أحد الطرفين إلى قبوله، بسبب قوة اقتصادية للطرف الآخر وحاجة الطرف الأول إلى إبرام العقد ، وقد يضطر ليس فقط إلى قبول اتفاق التحكيم ، وإنما كذلك قد يلجأ إلى قبول شروط غير ملائمة لهذا الطرف كان يقبل إجراء التحكيم في بلد اجنبي أو وفقًا لنظام مركز تحكيم باهظ التكاليف ، وبالرغم من هذا الاضطرار إلا أن التحكيم يبقى تحكيم اختياري.

التحكيم الإجباري: ويسمى في بعض الدول بالتحكيم الإلزامي أو التحكيم القضائي ، ويجب على الأطراف الإلتجاء إليه دون غيره لحل المنازعات ، وتنطبق أحكام التحكيم الاختياري على التحكيم الإجباري الذي يفرضه المشرع قسرًا على الأطراف بموجب نصوص آمرة ، وهذا النوع من التحكيم الإجباري، كان هو المتبع في الدول الاشتراكية ، وبعض دول العالم الثالث ، وعادة ما يرد هذا التنظيم في قانون خاص ينص

على هيئة التحكيم التي لها ولاية النظر في النزاعات الناشئة عن تطبيق هذا القانون، ويحدد الإجراءات الواجبه الاتباع أمامها .

التحكيم الداخلي والدولي: فالتحكيم الداخلي هو الذي يخضع في إجراءاته للقانون الداخلي، ويعد التحكيم دوليًا متى كانت إجراءاته خاضعة لقانون اجنبي أو لنصوص اتفاقية دولية، بينما ذهب رأي إن العبرة بمكان صدور حكم التحكيم، وهناك آراء أخرى تستند إلى جنسية المحكم أو جنسية الخصوم ، ومنها ما يستند إلى المكان الذي يوجد فيه المركز الرئيسي للمنظمة التي تتولى التحكيم أو مكان المحكمة المختصة أصلًا بنظر النزاع .

التحكيم بالصلح والتحكيم الحر: التحكيم قد يفصل في منازعات قانونية مطبقا قواعد القنون على وقائع الموضوع المعروض، من خلال منهج إجرائي معين، ولكنه قد يحل كذلك المنازعات دون الالتزام بتطبيق قواعد القانون على الموضوع " كما هو الحال في التحكيم بالصلح "، ودون التقيد بمنهج إجرائي معين " كما هو الحال في التحكيم الحر ".

التحكيم التجاري والإلكتروني: التحكيم التجاري هو وسيلة من وسائل فض النزاعات بدون اللجوء إلى طول وتعقيدات الإجراءات القانونية في رفع الدعوى ومواعيدها ، وتهدف تلك الوسيلة إلى إنهاء النزاع لوقت أقل وتكلفة أقل، أما التحكيم الإلكتروني فهو وسيلة تحكيمية دخلت فيها الوسائل الإلكترونية كبديل لاجتماع المحكمين وأطراف النزاع عن طريق تلك الوسائل الإلكترونية (فاكس، بريد الكتروني، موقع الكتروني....الخ)، ثم يرسل الحكم إلى أطراف النزاع عن طريق تلك الوسائل .

فالهدف من جميع أنواع التحكيم فض المنازعات، وبإلاخص التي ظهرت حديثًا، وبسبب إنتشار التكنولوجيا، ووسائل التواصل السريعة ولتحقيق مزيد من سرعة الفصل وتيسير عملية التحكيم، وخفض التكاليف المادية فظهر التحكيم الإلكتروني.

عاشرًا: مراحل التحكيم

يمر التحكيم بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: اتفاق طرفي الخصومة على التحكيم لحل النزاع ، سواء وقع هذا الاتفاق قبل وقوع النزاع أو بعده، **المرحلة الثانية:** موافقة الخصوم على تولية شخص واحد أو أكثر للفصل في منازعتهم خارج نطاق المحكمة، وهذه مرحلة توليه وتقليد، **المرحلة الثالثة:** تبدأ هذه المرحلة بإجراء، وتنتهي بحكم، وتبدأ الإجراءات من إعلان الخصوم وتحديد الجلسات والترافع أمام المحكم وتقديم الأدلة، ثم تنتهي بحكم يصدره المحكم فصلًا في موضوع النزاع .

عند كتابة العقد بين الطرفين قد يتم الاتفاق على التحكيم للفض بينهم قبل حدوث النزاع، ومن وسائل الإثبات داخل التحكيم تقديم الأوراق والمستندات الرسمية ، كما يحدث داخل المحاكم الرسمية، وبعد تحديد موعد جلسة الفض بين المتنازعين والاطلاع على المستندات وسماع المرافعة يتم إصدار الأحكام من جانب هئية المحكمين على أن يكون عدد المحكمين عدد وتر.

أحد عشر: الصفات التي يجب توافرها في المحكمين

ومن الصفات التي يجب أن تتوافر في المحكمين، الأهلية بأن يكون أهلًا لتولي القضاء وللشهادة ، فيكونا بالغين عاقلين أي أنه يجب أن تتوافر فيهما الخبرة في مجال الإصلاح وسير بواطن الأمور، وسلوك كل السبل للإصلاح وقطع الخلاف وانتزاع أسبابه ، وكل ذلك يوجب أن يتوافر في المحكمين العقل والحكمة والعلم، والقدرة على الإقناع.

للقيام بالفض بين المتنازعين يجب من توافر عدد من السمات ، ومن أهمها الخبرة والقدرة على الإقناع، فكل طرف من المتنازعين يرى نفسه على حق وأنه صاحب الحق الوحيد، ولكي يتم إقناعه بأنه أخطأ يستلزم ذلك قدرة على الإقناع، ولما لمهمة التحكيم من صعوبة ، وذلك لما تحتاج إليه من السعي في كافة الجهات وعمل كافة المحاولات لفض النزاع ، وليس هذا فحسب بل إنهاء هذا النزاع بصورة نهائية بين المتنازعين.

ويلجأ الطرفان إلى التحكيم وحل النزاع عن طريق هيئة تحكيمية أو شخص محكم ، على أن تتوافر جملة من الشروط في ذلك الشخص أو تلك الهيئة، وذلك بالنظر إلى طبيعة النزاع فإذا كان النزاع تجاريًا ، استوجب أن يكون بالهيئة التحكيمية من لديه خبرة واسعة في مجال الأعمال التجارية ، وإذا كان النزاع ذا طبيعة صناعية أو زراعية أو تعليمية ، فيجب أن يكون أعضاء الهيئة أو على الأقل من الذين لديهم الخبرة في ذلك المجال، كما يتطلب أن يكون من ضمن أعضاء اللجنة عنصر قانوني لمراعاة الإجراءات والطرق القانونية التي على الهيئة التحكيمية القيام بها وكما يلجأ الطرفان إلى التحكيم من أجل حل النزاع بعيدًا عن الإجراءات المعقدة والمطولة بالمحاكم ، فالتحكيم يعتبر أسرع في الدعاوي أمام المحاكم.

أما عن المتحاكمين: يجب أن تتوافر فيهم الأهلية والرشد، وإن يكون رجوعهم إلى التحكيم بمحض اختيارهم وبكامل رضا منهم، والتحكيم: يجب إن لا يكون في حق من حقوق الله تعالى الخالصة له جل وعلا كالحدود، وأن لا يكون في أمر قد بت فيه القضاء أو هو تحت نظره.

اثنا عشر: إلزامية حكم المحكمين

إن الأساس الذي حدا بالفقهاء إلى القول بجواز الرجوع عن عقد التحكيم ، وإن كانوا على خلاف في اللحظة التي يصح عن عقد التحكيم ،وإن كانوا على خلاف في اللحظة التي يصح عندها الرجوع هو تكييفهم لعقد التحكيم، على إنه من العقود الجائزة فهو يرتكز على نوع من أنواع التفويض الاختياري الحاصل للمحكم من قبل الفرقاء ، فضلًا عن إنه من العقود الرضائية، ويترتب على إلزامية حكم المحكم إنه نافذ في حق كلا الخصمين، كما إنه ليس لأحدهما الرجوع عن طلب التحكيم (تمام عودة عبد الله، 2011: 260).

فالتحكيم هو رغبة الأطراف في عدم عرض نزاعهم على قضاء الدولة ورغبتهم في إقامة محكمة خاصة بهم يختارونها بأنفسهم ويحددون لها موضوع النزاع وإجراءات التحكيم، فإذا كان التحكيم دوليًا فهم يختارون القانون الذي يرغبون في تطبيقه فيما بينهم ويعهدون بالفصل في النزاع لأشخاص يختارون لذلك هم المحكمون، فالمحكم ليس قاضيًا مفروضًا وإنما هو قاض مختار بواسطة الخصوم بطريق مباشر أو غير مباشر، لذلك يصف التحكيم بإنه نظام للعدالة الخاصة، أو إنه طريق اختياري لفض المنازعات كما ذهبت محكمة النقض المصري على اعتبار التحكيم طريق استثنائي لفض المنازعات .

عند اتفاق المتنازعين على التحكيم واختيارهم مكان التحكيم واختيارهم المحكم والقانون الذي يحكمهم، فيجب عليهم اتباع إجراءات التحكيم، وأثناء التحكيم يكون هناك تفاوض وصولًا للحكم الذي يرضي

المتنازعين ، وعلى أثر ذلك فيجب على المتنازعين الالتزام بالحكم الذي تتوصل إليه لجنة التحكيم، فالتحكيم في صورته ينطوي على الاختيار، وفي نهايته يجب تنفيذ الأحكام الصادرة من المحكمين.

وإذا ثار نزاع بصدد تنفيذ عقد اشتمل على شرط التحكيم، ورفع أحد أطرافه دعوى أمام المحاكم العادية جاز للطرف الآخر التمسك بالشرط في صورة دفع ، وقبل أن هذا الدفع يعد من قبيل الدفوع بعدم الاختصاص ، وهو لا يتعلق بالنظام العام ،فيتعين إن يبدي قبل التكلم في الموضوع، فشرط التحكيم لا ينزع الاختصاص من المحكمة ، وإنما يمنعها فقط من سماع الدعوى مادام الشرط قائمًا، فالخصم بالاتفاق على التحكيم يتنازل عن الالتجاء إلى القضاء لحماية حقه، وبالتالي يكون الدفع بالاعتداد بشرط التحكيم من قبيل الدفوع بعدم قبول الدعوى ؛ لإنه ينكر به سلطه خصمه في الالتجاء إلى القضاء العادي للذود عن الحق .

الاتفاق على التحكيم بين المتنازعين عند كتابة العقد بينهم لا يمنع المحكمة المختصة بالنظر في الدعوى المقدمة إليها رغم مشارطة التحكيم، ولكن المحكمة لا تنظر في الدعوى التي سبق الفصل فيها من قبل المحكمين.

يلاحظ التحكيم إنه وإن كان يجد أساسه في الاتفاق، إلا إنه ينتهي بحكم يصدر من هيئة – أو محكمة – التحكيم، التي يختار أعضاؤها طرفا النزاع، وإذا كان اتفاق التحكيم، باعتباره عقدًا، يخضع لقواعد القانون المدني من حيث انعقاده، إلا إنه يخضع لقواعد قانون المرافعات من حيث آثاره وإجراءاته و نفاذه، وإذا كان اتفاق التحكيم يبطل بما تبطل به العقود، فإن حكمه يقبل الطعن فيه، وفقًا لبعض التشريعات، كما يطعن في الأحكام، ويكون حكم التحكيم ملزمًا، وذا حجية، وقابلًا للتنفيذ الجبري، وذلك بعد استيفاء الأوضاع التي ينص عليها القانون .

مما يزيد من إلزامية حكم المحكمين في التحكيم هي الصبغة القانونية ، و طبيعة إجراءات التحكيم وإمكانية الطعن في الأحكام التي يصدرها المحكمون.

لا يجوز الحكم على خصم دون سماع دفاعه أو على الأقل دعوته للدفاع عن نفسه فيما يوجه إليه من طلبات، كما إن المستندات والمذكرات التي تقدم من أحد الخصمين يجب أن يطلع عليها الطرف الآخر في الخصومة ، وفي جميع الأحوال يتعين على هيئة التحكيم أعمال ما يتفق عليها الطرفان بأعتبار إن التحكيم مصدره اتفاقي، وولاية المحكمين تستمد من هذا الأصل الاتفاقي.

إن التحكيم يتيح لكل من المتنازعين الدفاع عن نفسه، وتقديم ما لديه من أوراق رسمية ومستندات تثبت حقه، وكل طرف من المتنازعين له الحق في الاطلاع على المستندات والأوراق المقدمة من الطرف الآخر، ويتم الجلوس مع هيئة التحكيم للتوصل إلى حل يرضي المتنازعين وإن يكون الحل باتفاق من المتنازعين.

أما عن القوة التنفيذية لحكم المحكمين، فإن القانون لا يعترف بها لحكم المحكمين إلا بعد صدور أمر بتنفيذ الحكم من رئيس المحكمة المختصة بعد رقابة شكلية يتحقق خلالها من إنتقاء موانع تنفيذه، ويختلف بهذا عن الحكم القضائي الذي يتمتع بذاته بقوة تنفيذية، والواقع إن أمر التنفيذ هو الذي يزود حكم المحكمين بالقوة التنفيذية التي يفتقدها قبل صدوره.

<u>من أجل الحصول على الصيغة التنفيذية لابد من سلوك إجراءات وهي كالتالي :</u>

1- أيداع الحكم التحكيمي بكتابة ضبط المحكمة لإعطاء الصيغة التنفيذية، وهذا الإجراء يقوم به أحد المحكمين أو الأطراف داخل أجل 7 أيام من تاريخ صدور الحكم التحكيمي، وإرفاق الحكم التحكيمى باتفاق التحكيم.

2- طلب موجه إلى السيد رئيس المحكمة من أجل إعطاء الصيغة التنفيذية للحكم التحكيمي وتخضع لكافة الشروط المتطلبة في المقالات والطلبات التي ترفع للسيد رئيس المحكمة، ومنها ذكر أطراف النزاع وموضوع الطلب، بالإضافة إلى أداء الرسوم القضائية، والجهة المختصة بمنح الصيغة التنفيذية، هو رئيس المحكمة التي صدر في نفوذها الحكم التحكيمي أو التي يوجد نفوذها مكان الحكم التحكيمي، وهو حسب الاختصاص رئيس المحكمة التجارية أو المحكمة الابتدائية أو المحكمة الإدارية أو رئيس الأول لمحكمة الاستئناف حسب الحالات .

ثلاث عشر: طبيعة المنازعات في التحكيم

أختلف الفقهاء فيما يجوز فيه التحكيم، فعند الحنفية لا يجوز في الحدود الواجبة لله ، وكذلك القصاص في الصحيح، وكذا اللعان كونه يقوم مقام الحد، أما الملكية، فجائز عندهم إلا في عشرة مواضع: الرشد وضده والوصية والحبس المعقب وأمر الغائب والنسب والولاء وحد وقصاص ومال وزاد البعض الطلاق والعتق واللعان، وعند الشافعية خلاف، والمذاهب إنه لا يجوز في الحدود ويجوز في غيرها ، وقيل بشرط عدم وجود قاض، أما الحنابلة، فظاهر كلام أحمد جوازه في كل ما يجوز فيه القضاء، حتى مع وجود قاض .

فمن أبرز المنازعات التي يصلح التحكيم فيها، هي المنازعات بين الزوجين ، لما للأسرة من أهمية داخل المجتمع ، فالاستقرار العلاقات بداخلها ينتج عنه استقرار المجتمع، فالأسرة هي النواة الأساسية لأي مجتمع، فهنا يظهر التحكيم كآلية لفض النزاع بين الزوجين، ولكن مع التغيرات الاجتماعية والثقافية التي تواجه المجتمع ظهرت مشكلات اجتماعية جديدة، لمواجهة تلك التغيرات قامت الدولة بإنشاء محكمة مختصة للفض بين الزوجين المتنازعين حفاظًا على حقوقهم وحقوق الأبناء، ويوجد داخل المحكمة أخصائي نفسي،

واجتماعي، وقانوني، يقومون بمحاولات الصلح من جانبهم من أجل تفادي الطلاق أو الانفصال بين الزوجين، ويظهر دور هؤلاء الأخصائيين كمحكمين هدفهم فض النزاع، ولكن في صعيد مصر وبالأخص داخل القرى ، فهناك أفراد متمسكون بالعادات والتقاليد يرفضون حل المنازعات الزوجية في محاكم الأسرة، وكمتطلب مجتمعي ظهر دور كبار السن من رجال القبيلة كجماعة غير رسمية للفض في المنازعات الزوجية منعًا لعرضها في المحكمة الأسرة باعتبار إن النزاعات الزوجية شئون خاصة أوجب الدين حلها بحكم من أهله ، وحكم من أهلها للتوفيق بين الزوجين المتنازعين، ودور رجال القبيلة من كبار السن لم يصبح دورهم قاصرًا فقط على فض المنازعات بين الأزواج فقط ، بل امتد للفض بين المتنازعين من أبناء القبيلة في كافة المنازعات التي تعرض عليهم من منازعات حول الأراضي الزراعية، حدود، مياه، أموال، وأيضًا الثأر لا يمكن الفض فيه إلا بواسطة أعضاء الجماعات غير الرسمية من كبار السن من رجال القبيلة دورهم كدور الوسيط، ويقومون بالفض بين المتنازعين من أبناء القبيلة من خلال القانون العرفي المتعارف عليها داخل القبيلة، ويستمد القانون العرفي أحكامه من الشريعة الإسلامية، والعرف المتعارف عليها بالقبيلة.

أربع عشر: الحكم الشرعي للتحكيم

فمشروعية التحكيم كما أقرها الإسلام في كتابه العزيز قال تعالى: " سماعون للكذب أكلون للسحت فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم و إن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا و إن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين " المائدة: ٤٢.

ومن خلال الكتابات الفقهيه وكتابات علماء أصول الفقه يمكن القول بإن الحكم الشرعي للتحكيم يكون واجبًا: إذا ورد النص الدال على الوجوب ، كما في قوله تعالى: " و إن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله و حكما من أهلها إن يريدا إصلاحا يوفق الله بينهما إن الله كان عليما

خبيرا " النساء: ٣٥، فالأمر هنا على الوجوب لعدم اقترانة بالقرينة الصارفة عن الوجوب، وإذا أمر السلطان به ؛ وذلك لإن تصرف الأمام منوط بالمصلحة، ويكون التحكيم محظورًا إذا رأي السلطان إن هناك مصلحة في حظره، وفي الحالات التي يقيد فيها السلطان المحكم زمانًا ومكانًا وموضوعًا، فإنه لا يجوز اللجوء إلى التحكيم خارج الزمان والمكان والموضوع الذي عينه، فالسلطان إذا كان له سلطة تنظيم ولاية القاضي من حيث الزمان والمكان والموضوع، فتكون له تلك الولاية من باب أولى بالنسبة للتحكيم.

فيما عدا منازعات التي يحظر أو واجب فيها التحكيم بين المتنازعين فهو جائز، بشرط موافقة المتنازعين على التحكيم، واختيار المحكم.

وفي الوقت الحاضر أصبح التحكيم أهم وسيلة يرغب المتعاملون في التجارة الدولية اللجوء إليها لحسم خلافاتهم الناتجة عن تعاملهم ؛ ذلك لإن العقود الدولية تختلف عن العقود الخاصة بالتعامل الداخلي ، و إن هذه الأخيرة تحكمها قواعد القانون الداخلي، أما العقود الدولية تكون في الغالب بين أطراف ينتمون إلى دول مختلفة، في الوقت الذي يوجد على الصعيد الدولي قواعد للتحكيم أصبحت معروفة ومتبعة من قبل التجار ، والأمر الآخر الذي جعل الإقبال شديدًا على حسم المنازعات بالتحكيم، يضاف إلى ذلك إن التحكيم يستند في الأساس إلى إرادة الطرفين، فهما يختاران الأشخاص الذين يتولون مهمة التحكيم من بين المعروفين بحيادتهم واستقلالهم، وأهمية التحكيم في التجارة أصبحت من الأمور الرئيسية التي تعقد من أجلها سنويًا المؤتمرات والندوات العلمية.

ومن أبرز صور التحكيم في الوقت الحاضر هو التحكيم التجاري، ، حيث العقود المالية، والتعامل بين أفراد من جنسيات مختلفة، وثقافات متعددة، فكان التحكيم هو السبيل لفض المنازعات في الوقت الراهن.

الفصل السادس :القانون العرفي بقبائل مصر العليا

مقدمة

نبذة سوسيوتاريخية عن بعض القبائل العربية بمصر العليا

القبيلة " رؤية تحليلية سوسيوإنثربولوجية"

شيخ القبيلة وصفات القضاة العرفين

النشأة التاريخية للمجالس العرفية

الإجراءات العرفية المتبعة داخل المجالس العرفية

ومن بعض صور أحكام المجالس العرفية التي تديرها الجماعات غير الرسمية

طبيعة المنازعات التي تصلح الجماعات غير الرسمية الفض فيها

مقدمة:

من خلال المبحث الثاني سوف تعرض الباحثة نبذة سوسيوتاريخية عن القبائل العربية بمصر العليا في محاولة لفهم تاريخ هجرة هذه القبائل من شبة الجزيرة العربية والبلاد العربية إلى مصر العليا واستوطنت بها، ولكل قبيلة ثقافتها الفرعية، وعاداتها التي تميزها عن غيرها وظلت تحافظ عليها طوال هذه القرون رغم التغيرات الاجتماعية والثقافية التي مر بها المجتمع، ولكن ظلت سماتها كما هي ، وبالأخص طرق فض المنازعات بين أفرادها دون اللجوء إلى القضاء أو القانون ، وذلك يعود إلى صلات الدم والنسب التي تربطهم ببعضهم البعض وتاريخ نسبهم الواحد لذات القبيلة، وذلك من خلال الرؤية الانثروبولوجيه لتلك القبائل مع عرض لصور المجالس العرفية وأحكامها وتاريخ تلك المجالس، والتحدث عن أعضاء الجماعات غير الرسمية داخل المجلس العرفي لفض المنازعات.

أولًا: نبذة سوسيوتاريخية عن بعض القبائل العربية بمصر العليا

يقول "ابن خلدون" إن كلمة العرب مشتقة من الأعراب ، و أخذت من قولهم أعرب الرجل عن حاجته: أي إبانها، وسموعربًا ؛ لأن العرب قد اشتهروا بالفصاحة والبلاغة وسحر وروعة البيان بين سائر الأمم، وكل جنس عدا العرب أعجميّ، والعرب نوعان: (عاربة) و(مستعربة) فالعاربة: أي الراسخون في العروبية كما يقال ليل لائل، والمستعربة: هم الذين دخلوا في العروبة لأنهم ليسوا بخلص، والعاربة هم القحطانية والمستعربة هم العدنانية، فأجمع النسابون أن العرب على أختلاف شعوبهم وقبائلهم من ولد سام بن نوح –عليه السلام–، وبعضهم وضح أنه من لأوذ بن سام بن نوح –عليه السلام– ، كما ذكر بعض العلماء أن عابر هو النبي هود –عليه السلام – والله أعلم، ومن عابر تناسل القحطانيون وهو قحطان بن عابر، ومن عابر أيضًا تناسل سيدنا إبراهيم في بابل من أرض العراق، وقد عبر الفرات للشام هربًا من النمرود حفاظًا على دينه، ومن

إسماعيل بن إبراهيم – عليه السلام – تناسل عرب العدنانية، ومنه بني مدين بن إبراهيم شعب انقرض أو أنصهر مع العرب، وكما هو واضح أن الأمة العربية بشقيها العدناني والقحطاني من جد واحد هو (عابر).

ويقول الجاحظ أن العرب كلهم شيء واحد؛لأن الدار والجزيرة واحدة والاخلاق والشيم واحدة، وبينهم من التصاهر والتشابك والاتفاق في الأعراق، وفي الأخلاق ومن جهة الخوالة والمرددة والعمومة المشتبكة ، ثم المناسبة التي بنيت على غريزة التربة وطباع الهواء والماء. فهم في ذلك شيء واحد (في الطبيعة واللغة) والهمة والشمائل..... فإذا بعث الله عز وجل نبيًا إلى العرب فقد بعثه إلى جميع العرب ، وكلهم قومه ؛ لإنهم جميعًا يد على العجم، وعلى كل من حاربهم من الأمم؛ ولأن تناكحهم لا يعدوهم وتصاهرهم مقصورًا عليهم.

ويرى المؤرخون أن العرب بينهم نفس الشيم والطبائع المشتركة، ، حيث لهم نفس النشأة التي انبثقت منها كافة القبائل، وبذلك فأن لكل قبيلة مجلس غير رسمي لفض المنازعات بين أفراد القبيلة، ويرجع الاشتراك فيما بينهم من وجود مجلس عرفي خاص بهم ، وذلك بسبب وحدتهم في الطباع والشيم.

فوجد " سترابو"66ق.م– 24م و" بليني"32– 79م، أن عدد العرب في عهدهما قد تضاعف على الضفة الغربية من البحر الأحمر، حتى شغلوا كل المنطقة بينه وبين نهر النيل من أعلى الصعيد، وكان لهم جمال ينقلون عليها التجارة والناس بين البحر الأحمر والنيل، وهكذا كانت بلاد العرب تقذف بالموجه تلو الأخرى إلى وأدي النيل، عبر البحر الأحمر، وعن طريق سيناء ، والتي كانت منذ القدم قنطرة ثابتة مفتوحة للهجرات، ، حيث خرجوا في الجاهلية إلى مصر والشام بسبب قحط أصاب بلادهم، وهذا فضلًا عن الجماعات التي استقرت في شرق الدلتا قبل الاسلام.

وتدفقت القبائل إلى الصعيد بشكل كثيف جدًا بعد الفتح الإسلامي من خلال البحر الأحمر بسبب القرب الجغرافي للصعيد من الجزيرة العربية ، ولم تكن هجرة القبائل العربية من الجزيرة العربية إلى الصعيد فقط ،

بل كانت هناك هجرات عكسية من الصعيد إلى الجزيرة العربية ، حيث كانت هناك بعض القبائل العربية المستقرة في الصعيد تهاجر مرة أخرى إلى الجزيرة العربية، فمن الملاحظ أن التجارة كانت سببًا رئيسيًّا من أسباب هجرة القبائل من الجزيرة العربية، والسبب في تمركز معظم هذه القبائل في الصعيد هو القرب الجغرافي من البحر الأحمر، مما ترتب على ذلك وجود أصول معظم القبائل في صعيد مصر، ومنها قنا والأقصر، بنفس عاداتهم وتقاليدهم في فض المنازعات المعروفة لديهم منذ القدم، وتسعى الباحثة للكشف عن الإجراءات المتبعة لفض المنازعات بين أبناء القبيلة.

حيث كانت هناك بعض القبائل العربية المستقرة في الصعيد تهاجر مرة أخرى إلى الجزيرة العربية ، حيث كانت هذه القبائل لا تستطيع البقاء في الصعيد ؛ لأن القبائل التي كانت تسكن في الصعيد هي القبائل القوية ، فقط والسبب في ذلك أن الخلافة الإسلامية كانت تقوم بنفي القبائل القوية التي تثير المشاكل والقلاقل وتقوم بإبعادهم من المناطق المهمة ، مثل الشام والحجاز والعراق ، وتقوم بنفيهم إلى الصعيد ،لأنه بعيد عن المناطق الحساسة.

وبذلك كان الصعيد الأعلى مركز اهتمام الخلفاء العباسيين وأمرائهم في مصر، أنه غني بمعادن التبر والزمرد من ناحية ؛ ولأنه يقع على حدود مصر الجنوبية من ناحية أخرى، وتتجلى أهمية هذه المنطقة في نظر العباسيين، في أن الخليفة كان يعين من قبله واليًا على أسوان، ولا شك إنه كان مما يهم الوالي الإشراف على منطقة المعادن وذلك لضمان الأشراف على هذه المنطقة وحمايتها، مؤداها تشجيع القبائل القيسية التي كانت تنزل بادية العراق ، وشرقي شبه الجزيرة العربية، على النزوح إلى الصعيد الأعلى بنوع خاص حتى يحدثوا لونًا من التوازن بين العناصر العربية هناك، وحتى يجدوا بين ظهرانيهم من الأعوان و الموالين، ما يمكنهم من تنفيذ سياستهم في هذه المنطقة، وقد حدث في أواخر عصر المتوكل العباسي " 232– 247هـ"

إن هاجرت إلى مصر جموع كثيرة، من ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، أستقر فريق حول بلبيس في الحوف الشرقي أما الغالبية منهم، فقد واصلوا رحلتهم جنوبًا إلى الصعيد الأعلى، ومعهم أسرتهم، فإن مرحلة التكافؤ هذه تمثل في تاريخ العرب في مصر، دورة كاملة قائمة بذاتها، انتهت إلى استقرار أكثرهم في أرياف مصر ونواحيها، وأمتزاج كثير منهم بالسكان السابقين، أما المرحلة التالية، وهي دور الأحلاف، فقد كان قوامها بقايا العرب الذين احتفظوا – إلى حد ما – بتنظيمهم القبلي، مضافًا إليهم أفواج العرب المهاجرين إلى مصر في الأجيال التالية.

عند استقرار معظم قبائل العرب في أرياف مصر ونواحيها ، هذا يفسر سبب تواجد تمسك سكان الريف بصعيد مصر بعادات وتقاليد القبيلة التي ينتمون إليها مقارنًا بتمسك أبناء الحضر بعادات وتقاليد القبيلة، ويعود ذلك أن هذه القرى هي التي كانت توجد بها أصول القبائل العربية المهاجرة، ورسخت قواعدها من عادات وتقاليد وأعراف في نفوس سكان تلك القرى، وبمرور الوقت عليها أصبحت تلك العادات القبلية تمثل إرث ثقافي يجب على الأبناء الحفاظ عليها، ومن هذا الإرث المجلس العرفي الذي يديره كبار السن من رجال القبيلة للفض بين المتنازعين من أبناء القبيلة، والفض في منازعتهم من أبناء القبائل الأخرى.

وفتح العرب مصر ثم أقاموا بها إقامة دائمة ، وأصبح لهم مدينة خاصة بهم تجمعهم هي الفسطاط، كما بنوا الجيزة ، حيث أقام بعضهم، وخصصت لهم مرتبات ثابتة، وكان لهم بلاد معينة يذهبون إليها في الربيع لرعاثنا دوابهم واتخذوا المنازل والقصور والمساجد والأسواق، وبذلك أصبح العرب جزءًا من الشعب الذي يعيش في مصر.

اختلف أسلوب حياة القبائل العربية المرتبعة عن مثيلاتها من القبائل العربية المستقرة في الجيزة ، لأن الارتباع قد أدى بطبيعة الحال إلى نوع من الاتصال المؤقت بين العرب والمصريين في الوقت الذي حقق

الدور الوظيفي الخاص به، وهو الاستفادة من مواسم الزراعة المصرية، أما الاستقرار العربي المبكر في الجيزة ، فقد أثر بشكل قوي على اقترابها من التعريب مما أدى إلى الاتصال المباشر المستمر بين العرب والمصريين، ونتج عن ذلك اعتناق كثير من المصريين الاسلام ، وتعرف كل طرف على عادات وتقاليد الطرف الآخر، ولذلك تعرب المصريين وتمصر العرب ،وشكلوا في النهاية مجتمعًا تسوده الوحدة المكانية والدينية.

أن محافظة قنا عامرة بالقبائل العربية الاصيلة التي هاجرت من شبه جزيرة العرب على طول فترات التاريخ ، و اتخذت منازلها في هذه المنطقة العريقة ، حيث طاب لها المقام، ومازالت التقاليد العربية بين أبناء هذه القبائل تشهد على طيب المتحد وعراقة الاصول، ولعل سبب توالي الهجرات على هذه المنطقة بالذات يرجع إلى قربها من الحجاز عن طريق القصير، وخاصة أن هذا الطريق كان طول العصور الوسطى طريقًا حيويًا مأمونًا، فقد كانت هناك قبائل بكاملها تتوالى بإذن من الوالي أو السلطان حفارة الدرب بين قنا والقصير وتوصيل القوافل، و من بين القبائل العربية عرب الجبلاو، ولعل هذه التسمية ترجع إلى جد لهم اسمه (جبل أو جبيل) أو إنها تعني أن أصولهم نزحت من الجبالي إلى جنوب مدينة قنا، ومن القبائل العربية التي تسكن قرب أبنود عرب كرم عمران وعرب البراهمة.

ويرجع انتشار القبيلة الواحدة في أكثر من قرية إلى تعدد زوجات مؤسسها ، و إقامة كل زوجة و أولادها عند أقاربها، أو لانتقال أحد الأجداد عند زواجه إلى القرية التي يقيم فيها أقارب زوجته والإقامة الدائمة معهم على أساس ما يحققه الزواج له ولأولاده من حقوق في ملكية الأرض الزراعية لأقارب الزوجة.

ومازالت تلك القرى موجوده إلى الوقت الراهن بذات الاسم وذات القبيلة مع الاحتفاظ بعاداتهم وتقاليدهم وثقافتهم الخاصة بهم.

ويعود تاريخ قبيلة الأشراف في منطقة قنا إلى سبعمائة عام وينتسب أفرادها إلى رجلين أحدهما من نسل الحسين الشهيد بن على بن أبي طالب ، وهو الشريف جمال الدين جماز بن القاسم بن مهنا أمير المدينة المنورة، أما الرجل الثاني من نسل الحسن السبط بن على بن أبي طالب ، وهو الشريف حسن بن بساط العنقاوي، وقد كان للأشراف تقاليدهم وعاداتهم التي تمسكوا بها عبر القرون والأجيال، ومازالوا متمسكين بها محافظين عليها.

ويمثل عدد أفراد قبيلة الأشراف حوالي ثلث أفراد من أبناء محافظة قنا، وهذا يعتبر عدد كبير من أفراد محافظه قنا ، وبالمثل يمثلون عددًا كبيرًا من أبناء محافظة الأقصر، و يسكنون بالقرى المجاورة لقبائل العرب ، مما ينتج عن ذلك من معاملات مشتركة مع باقي أفراد القبائل الأخرى.

والعبابدة في تقاليدهم إنهم من نسل الزبير بن العوام القرشي أحد القواد الفاتحين، وأن شيخ العبابدة عام 1935 م كان يسمى " منشتح كرار " ومقره إسنا وأغبلهم أهل إبل وغنم ، وهم يشغلون البراري الواقعة من شرق النيل من قنا إلى أسوان ، وشرقًا حتى القصير على البحر الأحمر، والعبابدة أربع عمائر وتعرف بالبدينات، والعبابدة " أولاد عباد " وهو جدهم المدفون في وادى عباد بالقرب من مدينة أدفو بأسوان، والعبابدة أقرب إلى قبائل البجة من النوبة والبشارية سواء في المنظر أو العادات وغيرها، والبشارية يدعون النسب للزبير بن العوام القرشي، ويقولون أن جدهم كاهل جد الكواهلة الذين يقطنون في كردفان بالسودان ، ويقال أن كاهل أعقب ثلاث عشر ولدًا ، واحدهم يسمى بشار جد البشاريين، أما بطون البشارية التي تقطن في القطر المصري: الحموراب، والشتديراب ومن أجدادهم كوكا.

فقبائل العبابدة والبشارية، قبائل ذات طابع اجتماعي منغلق شديد الخصوصية من الصعوبة لأي فرد الأنضمام إليهم، وهم يعيشون في أماكن خاصة بهم تتسم بالعزلة عن باقي أفراد المجتمع، وهذا سبب قيام الباحثة بدراسة قبائل العبابدة والبشارية.

ثانيًا: القبيلة " رؤية تحليلية سوسيوانثربولوجية":

ويري "ابن خلدون" أن التجمع القبلي في أماكن معينة، إنما هو أمر فرضته الحاجة إلى الاستمرار في الحياة ، و أن اجتماعهم هذا لم يكن إلا من أجل التعاون لتحصيل القوت والضروريات من أجل البقاء، كما أن اعتمادهم على الحيوانات ومنتجاتها هو الذي حدا بهم إلى سكن البراري والقفار، كما أن الحياة في ظروف طبيعية قاسية قد وحدت بينهم ودعت إلى نشأة علاقات وصلات قوية فيما بينهم ، تتمثل في دفع الخطر الذي قد يتعرضون له وصد المعتدي.

أن تنوع الأنساب داخل القبيلة كثيرًا ما وسع نطاق الخيارات المتاحة لكل فرد فيها، لا سيما إن الهوية القبلية لا تتكون نتيجة الرغبة الذاتية في العيش المشترك فحسب، بل نتيجة للعيش في ظل وضع موضوعي أنشأه التاريخ والعادة والعرف وشكلت خصوصية اجتماعية للمجموعة تمحضت عنها سيرورة ثقافية من العادات والتقاليد والقيم والنظم العرفية، إنه تنوع يمثل في مجمله السلطة المركزية التي تشده وتراقبه وتعد له كلما اقتضت الضرورة ذلك.

فيبين "ابن خلدون" إن النسب " الصريح " يأتي من عدم الاختلاط والعزلة والبعد عن القبائل الأخرى.

فبذلك القبيلة وحدة اجتماعية ويكون بين أفرادها لغة مشتركة وعادات وتقاليد خاصة بهم، بالإضافة إلى طرق الحماية والدفاع عن القبيلة، وهذا يوضح العصبية والتفاخر بالانتماء الموجودة بين أفراد كل قبيلة،

ويشعر كل فرد بأن كل فرد من أبناء القبيلة هو أخ له، ويدافع عنه أثناء أي مشاجرة تقع بينه وبين أفراد القبائل الأخرى، هذا تأكيد على التعبير " نحن" ومن خارج القبيلة ب "هم"، ويفسر ابن خلدون سبب انتشار الزواج الاندوجامي لدى قبائل الأشراف حتى الوقت المعاصر ، وذلك من أجل الحفاظ على نسبهم الذي يمتد إلى الرسول " محمد" –صلي الله عليها وسلم–، ومما نتج عن العزلة وجود عادات وتقاليد خاصة بهم، والأمر بالمثل لدى قبائل العبابدة والبشارية في الزواج الاندوجامي، أما قبائل العرب ينتمي بداخلها الزواج الاكسوجامي ، وذلك لعددهم الكبير وانتشارهم في محافظات مصر.

ولهذه الجماعة الكلية " القبيلة " قواعد وحقوق والتزامات لابد أن يراعيها أعضاؤها في الحرفة والملكية وبعض الشئون الأخرى، في الملكية مثلًا تنقسم طبقًا لأقسام القبيلة (البيوت) ، و لكن ليس للفرد حق التصرف بالبيع فيما يملكه، لا يجوز له ذلك طبقا للعرف أو قانون القبيلة ، لإنه عار.

ويقوم المجتمع القبلي في كثير من مظاهره ومضامينه على المساواة والعدالة بالمقارنة بمجتمع المدينة، وهذا ما يدل عليها من ضعف الفروقات بين أفراد القبيلة، كما يغطي التضامن القبلي بين الأفراد والمجموعات الفوارق الفردية ويضعفها، فالطبقة الهرمية تكاد تختفي في القبيلة ، لأن الملكية مشتركة في أغلب الأحيان.

فطبيعة التضامن التي تربط بين أبناء القبيلة هي التضامن الآلي، ويتصف بأنه تضامن جماعي قائم من أجل توفير الأمن و استقرار الوضع الاقتصادي للقبيلة، مما ينبذ الفردية بين أعضاء القبيلة الواحدة، ومن مظاهر القبيلة اختفاء الطبقات الاجتماعية والمساواة في الملكية الزراعية وأن شكل بناء المنازل تقريبًا واحد ومتشابه هذا كان فيما مضى، و في الوقت الراهن، وانتشار الملكية الفردية لأرض الزراعية نتيجة هجرة بعض الأفراد للدول العربية وما امتلكه من أموال يقوم من خلالها بشراء أراضي زراعية خاصة به ، ويعمل على زيادة تلك الرقعة الزراعية من أجل تحسين الوضع المادي والاجتماعي له، بالإضافة إلى ارتفاع

المستوى التعليمي لبعض أبناء الطبقة المتوسطة والدنيا داخل القبيلة وخروج المرأة للعمل ومطالبتها بالمساواة، مما أدى ذلك إلى تغير في مظاهر القبيلة، وبالرغم من هذه التحولات إلا إنه مازال التضامن الآلي قائمًا بين أفرادها واستمرار الصلات القائمة على القرابة، والتمسك بالأعراف المحلية المتعارف عليها داخل القبيلة.

فسمات المجتمع القبلي إنه ذلك المجتمع الذي لا يحتل فيه جهاز الدولة بمواصفاته المعروفة مكان الصدارة في عملية التنظيم والضبط الاجتماعيين، بل يعتمد أساسًا على آليات أخرى تهمين عليها علاقات القرابة والدم والانتماء إلى أصل عرقي مشترك.

فالقبيلة بمثابة مجتمع انقسامي تتميز بكثير من أوجه الشبه التي توجد بين أفراده ، من وحدة العادات والتقاليد ووحدة الدين مما يجعل هناك نوعًا من الشبه الأخلاقي فيما بينهم، بالإضافة إلى عدم وضوح انقسام العمل فيما بينهم، وهذا التضامن بينهم كما أكد عليه " دور كايم " التضامن الآلي من أهم الضوابط الاجتماعية لهذا التضامن هو القانون العرفي لبساطة المجتمع الانقسامي.

فتتضح أهمية فض المنازعات بالقانون العرفي داخل القبيلة لما له من دور فعال في الضبط الاجتماعي بداخلها، وكذلك يزيد من التضامن الآلي بينهم، وهذا على النقيض من التضامن العضوي الذي يربط بين أبناء المدينة ، ويتم الفصل بينهم من خلال مؤسسات الدولة القانونية و لا يوجد بينهم قانون عرفي؛ وذلك لعدم معرفتهم بعضهم البعض وعدم وجود صلات دم أو قرابة بينهم، وذلك نتيجة لدرجة التعقيد في العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الحضري.

ثالثًا: شيخ القبيلة وصفات القضاة العرفين

إن منصب شيخ القبيلة من أهم المناصب التي توجد داخل القبيلة لما يحظى به من احترام وتقدير بين أبناء القبيلة، وذلك لما يقوم به من تحقيق للضوابط الاجتماعية بداخل قبيلته من فض للمنازعات والمشاجرات سواء بين أفراد القبيلة ذاتها أو بين أبناء القبيلة وأبناء قبيلة أخرى وبهذا فهو ممثل للقبيلة وواجهة اجتماعية لها، ومن هنا جاء التعرف على شيخ القبيلة.

وعلى الصعيد السياسي فإن انتقال سلطة شيخ القبيلة كانت تنتقل وراثيًا إلى الأبن الأكبر وإن لم يكن ذلك، فيتم اختيار من بين أقرب الذكور العاصبين في خط الأب ، ولابد للشيخ إن يمتاز بصفتين الشجاعة والكرم، وقد دعى اختلاف الوراثة أحيانًا إلى الخصام والنزاع على المشيخة وانشقاق القبيلة ، وفي الغالب تميل القبيلة مع الأقوى لا سيما إذا كان يتحلى بصفات كريمة، والشيخ هو الحاكم الشرعي لقبيلته حتى تتخلى عنه قبيلته.

والسلطة القبلية ممثلة في شخص أمير القبيلة أو الوحدة القبلية المتميزة ، وهو الشخص الذي يقوم بإدارة كل المناشط السياسية في الجماعة، مثلًا فيما يتعلق بتسوية النزاع التي تقوم بين أعضاء نفس القبيلة ككل، أو في نزاعها مع وحدات أخرى في نفس الدرجة.

فمن أبرز ما تتسم به المشيخة أنها وراثية فشيخ القبيلة يقوم بتنشئة ابنه الأكبر تنشئة اجتماعية تقوم على التحكم في ضبط النفس والقدرة على الفصل بين المتخاصمين ، وذلك بعد أن يتم التعرف على جميع الأعراف والقواعد التي يتم عن طريقها فض المنازعات استعدادًا لتولي تلك المكانة بعد وفاته، والتهيئة النفسية لذلك الدور المنوط به في المستقبل، من أهم صفات شيخ القبيلة باعتباره عضوًا في الجماعة غير الرسمية داخل القبيلة ، ويقوم بالفض بين المتنازعين ، و يتصف بالكرم لأنه عندما يحل أي ضيف بالقبيلة يكون

بضيافة الشيخ ويقدم له كرم الضيافة، وأيضًا يستطيع تقديم المساعدات المالية لكافة أبناء القبيلة، أما الشجاعة فهذه الصفة تخص قبائل البدو من المتعارف عليها أنه كانت القبائل تتفاخر بقوتها عندما تغزو قبيلة أخرى، والشجاعة لشيخ القبيلة مطلوبة حتى يكون لدية القدرة على تحقيق النصر في الغزو على القبائل الأخرى، وهذه الصورة لم تعد موجودة الآن، ولكن الشجاعة متمثلة في المقدرة على استرداد الحق إذا كانت هناك نزاع بين قبيلته وقبيلة مغايرة، والكرم موجود إلى الآن لأنه يمثل واجهة القبيلة، ويمكن الخروج عن شيخ القبيلة إذا ارتكب فعل يخل بالشرف أمام أبناء القبيلة ، ويفقد بذلك الثقة من أفراد قبيلته، ولا يجوز له الخروج عن أعراف القبيلة لأنه بمثابة القدوة لهم، وهذا قلما ما يحدث، فإن القبيلة لا تقبل بوجود أي شخص بداخلها يخالف أعرافها ويعترض على القانون العرفي للقبيلة حتى إذا كان هذا الشخص شيخها.

ويمكن أن يستعين شيخ القبيلة بأهل الحكمة والرأي لمساعدته في حل المشكلات والقضايا، ولابد من المشورة والرأي في أي أمر طارىء، وليست سلطات الشيخ محصورة في الأحكام التي يصدرها مجلس القبيلة وله حق الاعتراض عليها حسب ما تمليه المصلحة العامة، وهو الذي يتحدث باسم القبيلة لدى القبائل الأخرى.

فهناك صفات خاصة تؤهل لمنصب شيخ القبيلة كأن يكون كبير السن وقورًا جوادًا كثير المال والأولاد، صاحب مروءة وشرف ونجدة، حكيمًا في تصرفاته، شيخ القبيلة هذا يمارس سلطته على أفراد القبيلة القائمة على العرف والتضامن والعصبية.

فمن صفات القضاة العرفيين الذين يستعين بهم شيخ القبيلة في فض المنازعات أن يكونوا أهل حكمة ورأي، وذلك من أجل العمل على حل النزاع بصورة جذرية ونهائية ترضي الطرفين المتنازعين، ويكون حكمهم يمكن التنفيذ.

ومن الأمور الخاصة به – شيخ القبيلة – أنه يعقد الاجتماعات الخاصة بالقبيلة ببيته ، وكذلك الأمور الخاصة بعلاقة القبيلة مع القبائل الأخرى ، كما أنه في حالة وفود أحد الزوار من قبائل أخرى أو مندوبين عن القبائل الأخرى ، فإن بيت الشيخ هو المكان الوحيد لاستضافة هؤلاء الوافدين وعقد الاتفاقات العامة واتفاقيات الصلح.

فالمضيفة الخاصة بشيخ القبيلة مفتوحة دائمًا لاستقبال الوافدين مهما تعدد الغرض من الزيارة، وهي كذلك المكان الذي يقوم فيه شيخ القبيلة مع أعضاء جماعته غير الرسمية بفض المنازعات بين أبناء القبيلة ، فهي المكان المخصص لانعقاد المجالس العرفية داخل القبيلة.

لقبائل العبابدة والبشارية مشايخ يحترمونهم ويطيعونهم يلتزمون بتوجيهاتهم ، ومرجع ذلك أن هؤلاء الشيوخ هم الصلة بين هذه العشائر فإذا كانت هناك مشكلة بينهم وبين رجال الحدود، أو البعثات العلمية فإن أول شيء يقومون به هو سرعة الاتصال بمشايخهم ويسرع المشايخ بتلبيه الاستعانة والتدخل، لذلك فإن هذه العشائر تدين بالولاء والاحترام لقيادتها من المشايخ بالإضافة إلى قدرتهم على التأثير وحل المشاكل ، وهذا يبين أهم المهام التي يقوم بها المشايخ كأعضاء الجماعة غير الرسمية.

ولكن عبد السلام إبراهيم يرى بجانب فض المنازعات تقوم بقضاء حاجات أفراد القبيلة خارجها، وأن المشايخ على تواصل مع رجال الدولة، وهذا أحد أهداف الدراسة الراهنة في التعرف على طبيعة التعاون بين مشايخ القبيلة كجماعة غير رسمية ورجال الدولة.

فمع إصدار قانون الحكم المحلي وحدوث التنمية والتحديث، وقيام مؤسسات الدولة والمحاكم الدستورية بدورها داخل المجتمعات المحلية، قلصت كل هذه الآليات من دور شيخ القبيلة، وحجمت من دور الجماعات غير الرسمية بداخل القبائل، فإن تجربة الصحراء الغربية المصرية تؤكد أن الوجود القانوني للدولة وقيام

النظام الإداري الحديث " الحكم المحلي " بمقتضى القانون 88 لعام 1961 م قد أدى إلى نتائج بعيدة المدى في أفعال الزعامة التقليدية وقصور الضوابط العرفية ، وبالتالي تناقص سلطة " العواقل " أو " كبار السن " وعدم فاعليتها في كثير من الأحيان، لقد أصبح هؤلاء القادة اليوم يمثلون قبيلتهم أو عائلاتهم، ومن ثم تكون مهمتهم الإرشاد وضمان الأفراد وتقديمهم للمحاكمة، أي إنهم ينظمون المجتمع ويباشرون القضاياه من خلال مؤسسات الدولة.

لقد قامت التنمية الحديثة وقانون حكم المحليات من إضعاف النظام القبلي وليس إخفاء ذلك النظام بكافة أركانه وعاداته وأعرافه، فهذا النظام القبلي منذ قدم التاريخ ومازال موجودًا إلى الوقت الراهن ومازالت بداخله الجماعة غير الرسمية وقيامها بدورها ، فهناك منازعات يحلها قانون الدولة ومنازعات شيخ القبيلة وجماعته غير الرسمية يقومون بحلها، وهذا ما تحاول الباحثة الكشف عن طبيعة المنازعات التي تستطيع الجماعات غير الرسمية حلها، وطبيعة المنازعات التي تعجز عن حلها بقبائل (العرب، الأشراف، العبابدة والبشارية) بمحافظتي قنا و الأقصر.

رابعًا: النشأة التاريخية للمجالس العرفية

فنشأة المجالس العرفية في المجتمعات غير العربية: ولا شك إن لكل مجتمع قواعد يسميها قوانين بينما تسميها مجتمعات أخري تقاليد، وفي الحالتين يدور الفرق حول طريقة تصرف الناس وما نتوقعه منهم، ويقول "جلوكمان" إن المجتمعات التي ليس لها محاكم لها قواعد للقانون وليست قواعد قانونية ويسمى هذه التجمعات لا قانونية، والقواعد التي يشير إليها هي تلك التي يسميها "رادكليف براون" أي حقانية ، وهذا يبرهن على أن الأفراد عملوا على إيجاد قواعد يعملون من خلالها على فض المنازعات، ومن ثم تظهر دور الجماعات غير

الرسمية لفض المنازعات من خلال المجالس العرفية وإصدار الأحكام من القانون العرفي، وأنها ليس لها صفة قانونية، وإنما لها قبول اجتماعي؛ وحقانية لأنها ترجع الحق لأصحابه ويتم التراضي بين المتنازعين.

في كاليفورنيا، وجد إنهم يسوون خلافاتهم بإرسال مندوبيين عنهم، Yurokوفي دراسته "جلوكمان" لقبيلة ذهابًا و جيئة بين الطرفين حتى يصلا إلى اتفاق حول تحديد أي منهم الخاطيء وأي تعويض ينبغي أن يدفع مقابل ذلك، ويقول أيضًا أن الشخصين اللذين توسطا في الصلح قد قدما اقرارًا بخصوص الأضرار، بذلك فالمجالس العرفي لا توجد فحسب في قبائل مصر أو الدول العربية ، و إنما أيضًا توجد في الدول الأجنبية وتقريبًا بنفس الصورة و آليات الصلح المتبعة.

ورأي "مونتسكو" أن المجتمع يتكون من نظم يرتبط بعضها البعض ارتباطًا وظيفيًا، ، حيث ترتبط قوانين المجتمع بالبيئة الطبيعية، والنظم السياسية والاقتصادية وعدد السكان ومعتقداتهم والعرف والأخلاق وأمزجة الناس، وكان "مونتسكيو" يعني بكلمة قوانين العلاقات الضرورية المستمدة من طبيعة الأشياء ، أي الشروط التي تؤدي إلى قيام المجتمع الإنساني على العموم ، و كذلك الشروط التي تؤدي إلى ظهور كل نوع أو طراز من المجتمعات على حدة ، وهذا يشير إلى أن القانون العرفي سبب تواجده أنه يتوافق مع طبيعة القبيلة وثقافتها الفرعية السائدة بداخلها.

أما عن نشأة المجالس العرفية لدى المجتمعات العربية: ولقد ابتكرت القبائل العربية قبل الاسلام صيغة ما يسمى " بحلف الفضول "، وهذا الحلف عبارة عنا بين مجموعة من حكماء العرب، وشيوخ القبائل وزعمائها على تأسيس مجلس قضائي لإصدار الأحكام الخاصة برد المظالم إلى أصحابها .

مع دخول الاستعمار الأغريقي والرومان إلى أن تم الفتح الإسلامي فاختلف معه شكل القضاء ، حيث التزم هؤلاء القضاة بتطبيق الشريعة الإسلامية ومع ظهور المذاهب الفقهية الأربع في عهد الدولة العباسية

اعتنقها الناس وامتلأت نفوسهم بالاحترام لها الذي زاد مع الأيام، وعلى أثر ذلك تشعب القضاء، وبدأ القضاة يختصون بمذهب أو مذاهب معينة أقبل عليها معظم الناس ،وفي عهد المماليك زاد عدد الشراكسة ،وأصبح معظمهم من رجال الدولة فطبقوا إلى جانب الشريعة الإسلامية القوانين التترية التي طبقت في المسائل المدنية على يد الحاجب واستمر هذا الوضع حتى فتح العثمانيين مصر، فأعادوا تطبيق الشريعة الإسلامية، وظل الوضع هكذا حتى الأمتيازات الاجنبية في مصر وتعدد جهات القضاء بالصورة الحالية ، فتظهر أهمية الشريعة الإسلامية بما تتضمنه من نصوص قرآنية وأحاديث نبوية يستعين بها أعضاء الجماعات غير الرسمية في الفض بين المتنازعين، وهذا أحد مزايا تفضيل أبناء القبيلة من فض منازعاتهم من خلال أعضاء الجماعات غير الرسمية داخل القبيلة أن أحكامهم نابعة من الشريعة الإسلامية.

وهناك أفراد محدودون في كل قبيلة يطلق عليها اسم " مراغة " ويلجأ الأفراد أو القبائل إلى هؤلاء الأفراد في حالة الاختلاف حول حكم أو قاعدة عرفية تكون موضوعًا لنزاع قائم، كما يلجأ المتخاصمين إلى المراغة عند استئناف الأحكام العرفية ، ويطلق على هذا الإجراء في العرف القبلي اسم " المنهي " .

فإن العصبية القبلية كانت السمة المميزة للقبائل العربية في بلاد الصعيد، وقد تمسكوا بها وكانت تستغل هذه القبلية لتأمين الحياة ضد المصاعب والعجز والمرض، وإذ في هذه الأحوال لا يجد العربي من يقف إلى جواره إلا عصبيته، وكان النظام القبلي سائدًا في مصر منذ أن جاء عمرو بن العاص لفتح مصر، وظهر ذلك من إتخاذ كل قبيلة خطة خاصة بها، وفي مدينة الفسطاط، ومدينة الجيزة، ظهر هذا النظام أيضًا في موسم الارتباع فكانت كل قبيلة وبطونها تتخذ مرتبعًا خاصًا بها، وظهر ذلك ببلاد الصعيد، ومن سمات النظام القبلي كان لكل قبيلة عربية مسجدًا خاصًا لها، في نفس الوقت كانت مجموعة قبائل القرية أو المدينة مجتمعة تبني جامعًا لتصلي فيه صلاة الجمعة ويدرسون فيه أمورهم، وما يستجد من ظروف أو مشاكل.

وأيضًا كانت كل قبيلة لها مجلس أو عمود خاص بها داخل المسجد الجامع، وكانت الأوامر من الوالي أو الخليفة تلقي على القبائل من داخل هذا المسجد الجامع .

لم يكن المسجد في العصور الإسلامية الأولى مكان عبادة فحسب ، وإنما كان نادي اجتماع، ومدرسة علم، ومجلس حكم، ولذلك كان لكل قبيلة مجلس بل مجلسان في الواقع مجلس في مسجدها الخاص، وثان في المسجد الجامع.

وهذا يوضح النشأة التاريخية لفض المنازعات داخل كل قبيلة، وإن المجالس العرفية كمجالس غير رسمية موجودة داخل كل قبيلة منذ نشأتها وكانت لمناقشة أمور القبيلة ، وليست قاصرة على فض المنازعات، ومن هنا تحاول الدراسة الراهنة محاوله الكشف عن سبب استمرار هذه المجالس في ظل دولة القانون وسيادة الدستور.

وما تدبر هذا القرآن أحد قط إلا وجده يطلق لكل إنسان – على القوة والضعف والعزة والذلة – إرادة اجتماعية أساسها الفضيلة الأدبية حتى لا تكون بطبيعتها إلا جزءًا من الشريعة التي هي في الحقيقة إرادة المجموع، ولو إن العلوم كلها والفلسفة وأهلها كانت لأولئك العرب مكان القرآن لما أغنت شيئًا من غنائه ولا ردت عليه بعض مرده ، فإن الفضيلة العقلية التي أساسها العلم لا تعطي غير الإرادة النظرية التي ربما اهتدى بها المرء ، ربما ضل بها على علم، ولكن الفضيلة الأدبية تدفع إلى الإرادة العملية دفعًا ؛ لأن هذه الإرادة مظهرها ولا سبيل لظهورها غير العمل، ومتى صحت إرادة الفرد وأستقام لها وجه في الاجتماع ، فقد صار بنفسه قطعة من عمل الأمة ، ولابد أن تكون الأمة القائمة بأفراد من أمثاله قطعة من عمل التاريخ الاجتماعي، وهذا بعينه هو الذي أنشأه القرآن في العرب من أنفسهم وأنشأه من العرب في التاريخ ، وهو وليهم بما كانوا يعملون.

ويتضح من ذلك الأساس الشرعي الذي يتم اللجوء إليه أثناء فض المنازعات من قبل أعضاء الجماعة غير الرسمية، وإن تمسك العرب بالقرآن الكريم ، وما ورد فيه من أحكام شرعية تمثل الفضيلة، كل ذلك جعل منهم قيم وعادات وتقاليد مشترك ، وليس هذا فحسب بل اتخذوا من أحكام القرآن دستورًا يحكمون به بين الأفراد المتنازعين داخل المجالس العرفية غير الرسمية، وهذه الشريعة تعمل على استقامة الفرد، ومن ثم استقامة المجتمع بأكمله، وبوجود القرآن والتمسك به يفسر استمرار الجماعات غير الرسمية في العمل ، حيث يقومون بإصدار الأحكام من كتاب الله عز وجل، بالإضافة إلى ذلك جعل القرآن الكريم للعرب تاريخ وملامح يتمسون بها، وتميزهم عن باقي الأفراد بتمسكهم بالقرآن الكريم وبسنه المصطفى– صلي الله عليها وسلم–.

وللقبيلة أعضاء من الجماعة غير الرسمية، فالدور الذي يقومون به من إدارة المجالس غير الرسمية، مستمد من الثقافة والقيم التي تتسم بها القبيلة، بالإضافة إلى الوضع الاجتماعي الذي يتميزون به، وما لهم من كلمة مسموعة داخل القبيلة، ويقومون بفض المنازعات بأحكام من القرآن الكريم، كلها مقومات تجعل أفراد القبيلة يتعاملون معهم بنوع من الاحترام والانصياع إلى الأحكام التي يصدرها هؤلاء الأفراد، وما لهم من قدره على التأثير وحل المشاكل ، وذلك يبرهن على الاتفاق الجمعي بين الأهالي داخل القبيلة الواحدة.

خامسًا: الإجراءات المعرفية المتبعة داخل المجالس العرفية

فمن الإجراءات المتبعة داخل المجلس العرفي أن الأمر شورى بين شيخ القبيلة والمساعدين له من أعضاء الجماعة غير الرسمية التي هو عضو رئيسي فيها، فهذا ما حث عليها الدين الإسلامي "أمركم شورى" ، حيث كان النبي–صلى الله عليه وسلم– يأخذ رأي الصحابة في كافة الأمور من غزوات وفتوحات وكافة الأمور الاجتماعية، فلشيخ القبيلة الدور الأكبر في فض النزاع ويعتبر بمثابة روح القبيلة، ، حيث يتم اللجوء إليه في كافة مشاكلهم الحياتية.

فالمجلس العرفي لفض المنازعات يتكون من شيوخ البطون والقبائل، ولا تخرج المنازعات عن السرقة والطلاق أو الأعتداء على الأراض والمياه، ولا يلجئون إلى القضاء لإسترداد الحقوق.

عندما يجتمع شيخ القبيلة والمساعدين له لفض المنازعات يسمى هذا الاجتماع ب " المجلس العرفي " وذلك من أجل التوسط بين الطرفين المتنازعين ، ويكون هؤلاء الأفراد المكونون لهذا المجلس أقاربًا وتربطهم صلات دم ومصاهرة مع بعضهم البعض ومع المتنازعين كأبناء قبيلة واحدة، وهناك إجراءات تتبع من أجل عرض المنازعة داخل هذا المجلس ، وهذا من اهتمامات الدراسات الانتثروبولوجيا القانونية وتحاول الدراسة الراهنة الكشف عنه.

ومن وسائل الإثبات المتبعة داخل المجالس العرفية:

1- **الحلف باليمين:** يلجأ إليه القضاة للشهادة ويجب إن تتوافر فيه عدة شروط، منها إن يكون نزيها وحسن السير والسلوك والسمعة الطيبة ، ويختلف الحلف باختلاف القضايا وتنوعها ، فالفضايا المهمة يكون فيها الحلف بما يعرف بالخطة والدين ، وهي رسم دائرة على الأرض برأس السيف ويجلس الشاهد في وسطها ويحلف وينطق بالشهادة ، أما النوع الثاني فيعرف بحلف الرأس ، حيث يضع المدعي يده على رأس المدعى عليه ، ويذكر اسم الله ثلاث قبل تأدية الشهادة، أما النوع الثالث وهو الحلف بالله ثلاثًا أن يقول الحق، أما النوع الرابع فهو الحلف بالعود عند القصاص ، حيث يأخذ الشاهد غصن شجرة: وحياة هذا العود والرب المعبود ومن أخضره وأيبسه رأيت كذا.....

2- **البشعة:** وهي أداة قلي القهوة وتوضع على النار حتى يحمر ، حيث يطلب القاضي من المتهم القاتل أو السارق أو هو الناكر لفعله الذي تم من غير شهود، أن يضع لسانه عليها، فإذا فعل ولم يحترق – في زعمهم – ثبتت براءته، وإلا احترق لسانه وثبتت جريمته، ويستخدم البدو البشعة أكثر من غيرهم ، و الملاحظ

أن المتهم المذنب يضطرب قبل وضع لسانه عليها ويقر بذنبه ، ويجرى " التبشيع " عادة في حفل يشهده المبشع والمحكمون وطرفا الدعوة (المتهم والمجني عليه) وعدد من أقربائهما، ويحضر كذلك شاهد للطرفين يسمى "سامعة " ويتقاضى هذا الشاهد أجرًا منهما على شهادته، كما يتقاضى المبشع نفسه أجرًا على عمله.

والشهادة في العرف: عندما يتنازع اثنان في قضية ما، ويدعي إن له على ما يدعيه شهود فيتخذ أحد الإجراءين:

1- هو إن يكلف القاضي أشخاصًا ويسمون في العرف " سامعة " ويتكونون من رجلين أو أكثر للذهاب إلى استماع شهادة الشاهد.

2- هو استدعاء الشاهد إلى الديوان ليؤدي شهادته أمام الطرفين، وفي هذه الحالة كثيرًا ما يتم مسائلته من قبل الخصم الآخر، ويطلق على الشاهد في العرف (إنسان دغري) أو يقولون (شاهد نقي تقي إدور العيب فيه ما تلقى).

أمثلة لتلك المجالس العرفية وضوابطها:

ومنها كما عرضت سوزان السعيد، إنه يتدخل شيخ المشايخ " الناظر " في حل المنازعات الكبيرة، وفي هذه الحالة يجتمع مجلس " الجلاد" ، ويتكون هذا المجلس من القادة القبليين ومن العقلاء " سور كناب " وبعض الأعضاء المحايدين من القبائل المجاورة، ويكون شيخ المشايخ رئيسًا لهذا المجلس، وينظر هذا المجلس في مختلف المنازعات التي تتعلق بشرف الأطراف المتنازعة مثل " القتل، الإصابات "، ففي حالة القتل يستدعي أقارب كل من القاتل والقتيل للحضور، ويخير أقارب القتيل بين دفع المتهم للمحاكمه الرسمية أمام محاكم الدولة أو قبول " الدية " فإنها ستكون مسئولية أفراد القبيلة يتقاسمونها ويقدمونها إلى أقارب

القتيل، وعلى الرغم من دفع " الدية " فإن القاتل في معظم الأحيان ينصح بمغادرة المنطقة على أساس أن القتل يمثل إهانة لأقارب القتيل.

ويعقد مجلس المحاكمة أمام مقر الشيخ في المساء في الليالي المقمرة، ، حيث ترص المقاعد في شكل دائرة مفتوحة ، ويجلس أفراد كل جماعة ، وبجوارهم شيخهم ويجلس الوسطاء بين الطرفين المتنازعين، ويجلس شيخ القبيلة في الوسط ويحمل كل رجل في يده عصاه منحنية من طرفها، بينما يحمل شيخ القبيلة عصاة مدببة من طرفها يستخدمها في الإشارة إلى الرمال أثناء الحديث، ويفتتحون الجلسة بالصلاة على الرسول – صلي الله عليه وسلم – ثم يبدءون في عرض القضية وكل يأخذ دوره لعرض مشكلته ، وإذا لم يتوصلوا لحل تؤجل القضية لعدة شهور حتى تتصافى النفوس.

و يحكم شيخ القبيلة وفق الأعراف داخل القبيلة وحسب المنازعة المعروضة عليها، وتؤجل القضية إذا وجد أعضاء المجلس العرفي كجماعة غير رسمية عدم قبول الصلح بين الطرفين المتنازعين، وسوف تتعرف الباحثة من خلال دراساتها كيفية إدارة جلسة الصلح والإجراءات المتبعة لعرض المنازعة داخل تلك الجلسات.

أما عن ضوابط المجالس العرفية لدى الكنوز:

1- إذا حدث خلاف بين أسرتين وصعد الخلاف إلى درجة التشابك بالأيدي أو الضرب .

2- بالعصي أو الكرابيج، يسارع أهالي القرية في التدخل لوقف النزاع أولًا بين المتنازعين وفض الأشتباك بينهم.

3- يجتمع كبار القرية في نفس يوم النزاع لمناقشة أسباب المشكلة والاتصال بأصحاب المشكلة للتعرف على وجهه نظر كل فريق.

4- يجتمع المجلس بطرفي النزاع بمضيفة القرية في اليوم التالي للمشكلة لحل الخلاف، ويتولى كبير العائلة الدفاع عن عائلته ،و الحديث بما يؤدي إلى لوم الطرف الثاني ثم يستمع المجلس إلى الطرف الثاني ، و الذي يتولى كبير العائلة لديهم شرح أسباب الخلاف ، وكيف تطورت المشكلة بوضعها الحالى نافيًا الاتهام بأن عائلته هي البادية بالعدوان ، وأن الطرف الآخر متجنيًا على عائلته ، و يشهد بذلك الشهود الحاضرون للمشكلة.

يناقش المجلس شهود الإثبات وشهود النفي من الطرفين مع إلاطلاع على المستندات إذا كان هناك أي مستندات، يختلي المجلس بنفسه بعيدًا عن طرفي النزاع للمداولة **يتم خلال هذه المداولة:**

1- المشكلة ومن الذي بدأ بالخطأ.

2- أقوال الشهود.

3- مراجعة المستندات، وفي حالة تضارب الأقوال وتشابك الحجج ، فأن المجلس يطلب حلف اليمين ، والذي يعتبر بمثابة فصل في المشكلة ، ولا شك أن اليمين مخافة لدى الأطراف المتنازعة، لذلك يلجأ إليه المجلس في حالة عدم وضوح الموقف.

ومن خلال الإجراءات المتبعة داخل المجلس العرفي للفض في المنازعات المذكورة، فهي قريبة من إجراءات المحاكم الرسمية ، من حلف اليمين وسماع كبار العائلة الذين يتحدثون نيابة عن أطراف النزاع والإطلاع على الأدلة وسماع الشهود ، ثم المداولة ومراجعة الأوراق الرسمية وأقوال الشهود والتشاور فيما بين أعضاء الجماعة غير الرسمية للتوصل إلى الحكم المناسب للقضية المتداولة، ولكن تتميز تلك المجالس العرفية التي تديرها الجماعات غير الرسمية بقبائل مصر العليا، بالسرعة في مناقشة المنازعات، والسرعة في

الفصل بين المتخاصمين ، ومن ثم السرعة في إزالة ما يوجد بين أبناء القبيلة من ضغينة وحقد، وكذلك بعد إصدار الحكم يتم التراضي بين الطرفين المتنازعين حتى تعود الحياة الاجتماعية إلى الاستقرار مرة أخرى.

إن القبائل المنسوبة أو الأصلية هي التي تقوم بدور الوساطة بين الفريقين المتنازعيين في ما يعرف بنظام " الداخلة " أو " النزالة " الذي يتيح فرص التشاور والتنازل عن الثأر، وقبول الدية ، ولعل أهم ما يميز الوحدة القبلية هو خضوعه لمجموعة متمايزة من العوايد أو القواعد العرفية بجانب أشياء أخرى.

ففي قبائل " أولاد علي" تنتشر تلك القبائل في مناطق شبه بدوية وريفية وحضرية تجمعها وحدة الخضوع إلى العوايد ، حيث لديهم للقضاء قضاته " مراضيه " الذين تتوفر فيهم الخبرة " بالعوايد" أو " الدرايب " القانون العرفي ويتميزون بالتعليم والخبرة بالتعامل مع رجال الحكومة، و" المرابطون" لهم دورًا مرموقًا في مجالس الصلح ، فهم لا يشاركون على الإطلاق في صياغة الحكم أو التسوية المرضية ، فهذا شأن المراضي ، وهم يتدخلون بصفتهم الشخصية مستندين في هذا إلى مكانتهم الدينية ، وذلك عندما تلوح في الأفق علامات الفشل في الوصول إلى تلك التسوية، كما إنهم يقرءون الفاتحة مع الأطراف المتنازعة عندما يصلون إلى اتفاق حول" الدية" أو " الكبارة " التي تدفع لتسوية النزاع ، وهنا ستكون خيانة الفاتحة أمرًا عسيرًا على المتنازعين، وذلك يبرهن على مدى أهمية دور رجال الدين في تسوية المنازعات.

ويضم المجلس العرفي الذي ينظر المنازعات القبلية إلى جانب " المراضي" أو " القضاة " " عواقل" الأطراف المتنازعة الذين يتكلمون باسم العيلة ، ويقومون بمهام عرض الدعوى والدفاع، وتفتيد البيانات التي يقدمها الخصوم والتعبير عن طلبات من يمثلونهم، كما تضم تلك المجالس العرفية " قوالة الخير" الذين ينتمون إلى أطراف محايدة ويبذلون جهدهم لمساعدة المتنازعين على الوصول إلى حل وسط ، وتقبل القرار

الذي ينتمي إليه " المراضي" والذين يؤثرون في الأطراف المتنازعة لكي لا تعالي في طلباتها، ويعتبر أداء اليمين هو أهم وسائل التحقيق التي يطمئن المتنازعون إلى الاحتكام إليها.

إن الأحكام التي تصدر من قبل أعضاء الجماعات غير الرسمية داخل المجالس العرفية تستند إلى أحكام الشريعة الإسلامية، والأفراد داخل القبيلة الذين يرتفع لديهم التدين يسندون كافة أعمالهم إلى الدين، ولذلك فأداء اليمين له قدسيته لديهم، فلا يستطيع الفرد أداء اليمين بالكذب أو الافتراء، وقراءة الفاتحة تدل على إنهاء الخصوم، والالتزام بقرارات تلك الجماعة ؛ لأنه لا يستطيع الطرفان المتنازعان بعد ذلك مخالفة ما تم القسم عليها وما تم قراءة الفاتحة بما توصلت إليه تلك الجماعة، وذلك خوفًا من عقاب الدنيا والآخرة، بالإضافة إلى إنه من العار مخالفة أحكام المجالس العرفية، وهذا يبرهن على قوة أحكام المجالس العرفية غير الرسمية التي تستند إلى العوايد، مقارنة بأحكام القضاء الرسمية التي تستند إلى الدستور الرسمي، فيستانف الفرد الأحكام في المحاكم الرسمية وقد لا يتقيد بتنفيذ أحكام القضاء، لكن في المجالس العرفية لا يوجد استئناف أو طعن، بل تنفذ الأحكام في منتهي الطاعة ، لأنها نابعة من الشريعة الإسلامية التي يحكم بها أعضاء الجماعة غير الرسمية داخل القبيلة من قبل المجلس العرفي الخاص بكل قبيلة، ومن الملاحظ رغم اختلاف الألقاب حسب كل قبيلة لكن القاسم المشترك بينهم طبيعة الدور الذي يؤديه كل فرد داخل المجلس العرفي من فض للنزاع.

وإذا اتفق طرف على الصلح ورفض الطرف الآخر تأتي من كل قبيلة مجموعة لإتمام عملية الصلح ، يكون هناك أمن من البوليس لعملية التأمين ، ويبدأ كل شيخ قبيلة في عملية الحكم والحلفان ، وإذا تم الحكم ورفض أحد الأطراف الحكم الصادر، أو عدم دفع المبلغ المطلوب يقوموا بعمل صلح ودي ، ولكن يؤخذ على المتهم الرافض لدفع شيكات ضمان.

ولا يتدخل القضاة أو المراضي من تلقاء أنفسهم للنظر في المنازعات التي تشجر بين الأشخاص أو الوحدات الثأرية ، ولابد من دعوة رسمية يوجهها لهم عواقل القبائل.

وكل القضايا يحكم فيها قاضي واحد إلا القتل له قاضي في سيناء يقطع الدم " أبو غراب " يدفع الدية ويحكم بين الطرفين ويوافقوا عليها ويكون كفيله – كفيل بالوفا – يوفي بالعلم بتاعه عنده علم لازم كل واحد يكون له كبير.

فكبار السن داخل تلك القبائل يقومون بتنشئة أبنائهم على الوحدة القبلية والمعرفة الجيدة بعوايدهم واحترام أحكام المجالس العرفية، مما يعزز ذلك بداخلهم وحدة الضمير الجمعي والتشابه الأخلاقي بينهم، واحترام أن لكل عائلة كبير يلجئون إليه قبل التصرف في أي فعل يخص العائلة والإنصياع لأحكام كبير العائلة التي ينتمون إليها، وهذا ما يزيد من تمسك العائلة ، حيث تنتشر داخل تلك القبائل نمط الأسرة الممتدة، وتلك الأسرة الممتدة بمثابة مرجعية أخلاقية لشباب القبيلة، ومن خلالها يتم الحفاظ على الإرث الثقافي القبلي، ومن هنا تظهر العصبية القبلية، ويتعلمون من الوحدة القبلية إن أي اعتداء يحدث لأي شخص في القبيلة هو بمثابة اعتداء على القبيلة كلها، أما داخل الأسرة النووية الحضرية التي تعتمد على مؤسسات الدولة المختلفة لتنشئة أبنائها نتج عنها عدد من الانحرافات الاجتماعية، وإنتشار الجرائم وفقدان عدد من المعايير الأخلاقية، وذلك لعدم وجود مرجعية لهم، وعلو قيم الفردية والمساواة.

فبذلك فإن قيم العصبية والافتخار بالنسب، ونصرة القريب والمساواة بين أفراد القبيلة، وطاعة الأهل والكبار في العمر، فيصبح الاعتداء هذا ماسًا بالشرف الشخصي والجماعي أي أنه يمس العشيرة ككيان معنوي، ومجتمع قائم بذاته.

إن القانون الذي تتحكم به القبيلة داخل المجالس العرفية هو " القانون العرفي " فهو بمثابة دستورغير مكتوب، ومستمدة نصوصه من أحكام الشريعة الإسلامية .

ويرتبط استمرار العمل بالقانون العرفي رغم ظهور القانون الوضعي بالمجتمع، استمرار المجالس العرفية في ممارسة دورها لتحقيق الضبط الاجتماعي رغم ظهور الحكم المحلي المتمثل في انتخاب أعضاء المجالس المحلية.

فإن القانون المدني يتكون في مجمله من مجموعة من القواعد، وإن النظام القانوني القبلي يتكون في مجمله من مجموعة من المبادىء والمعايير، أما ما هو مفهوم باللزوم من إن القواعد أكثر قابلية للتعرف على جانبها الخارجي لوضوحها وظهورها ، وأن المبادىء والمعايير لا تعلق عن نفسها في وضوح ، بل هي مغروسة مستترة في ثقافة الجماعة القبلية وضميرها ، فإن دراسة القانون القبلي فهي دراسة ثقافة قبل أن تكون دراسة قانون .

يتضح الفرق بين القانون المدني أنه قانون مكتوب ينص عليها دستور الدولة وهو قانون موحد يطبق على أفراد المجتمع دون تفرقة ؛ لإن بنوده واضحة ومحددة ، وتكون تلك النصوص في عبارات محددة ، ويمكن التعرف على الحكم الذي سيقع على المجرم من واقع طبيعة الجريمة التي ارتكبها، ويعتمد نصوص القانون العرفي على معايير، وأعراف القبيلة الموجود بها، وعلى اجتهاد وخبرة أعضاء الجماعة غير الرسمية، وتحظى أحكام الجماعة غير الرسمية بالرضا الاجتماعي، وتختلف بنود القانون العرفي من قبيلة إلى قبيلة أخرى حسب ثقافة، وعادات، وتقاليد كل قبيلة.

فمن مزايا القانون العرفي الذي يتم بناءً عليها إصدار الأحكام من قبل أعضاء الجماعة غير الرسمية فهي:

ويزيد من تمسك الأهالي بالقانون العرفي الاعتقاد السائد بينهم أنه نابع من أحكام الشريعة الإسلامية ، وذلك على الرغم من إن بعض الإجراءات والقواعد المتضمنة في القانون العرفي لا تتفق تمامًا في حقيقة الأمر مع أحكام الشريعة الإسلامية ، مثل مبدأ المسئولية الجماعية وطريقة تطبيقها في البحث عن الأدلة لإثبات التهمة أو التبرئه منها ، كما هو الشأن مثلًا في الإلتجاء للبشعة التي يذكر الأهالي أنها بدعة، فإن الأهالي لا يحبذون طول الإجراءات التي تمر بها القضايا التي تعرض على المحاكم الرسمية ، مما يؤدي إلى ضياع الحقوق أو على الأقل إنصراف المتقاضين عن متابعة قضاياهم ، وهذا ما لا يحدث بالنسبة للقانون العرفي والمجالس العرفية التي تحرص على إنهاء الخلافات والمنازعات والحكم فيها بأسرع وقت ممكن مع توفير كافة الضمانات في الوقت ذاته لتحقيق العدالة وسلامة الإجراءات.

يتضح أن طول إجراءات التقاضي في المحاكم الرسمية يؤثر على العلاقات القرابية داخل القبيلة بصورة سلبية ، حيث لا يمكن أن يطول الخلاف بين أهل القبيلة الواحدة ؛ لإنهم تجمعهم علاقات نسب، ومصاهرة، وجيرة، مما يزيد من أوصار العلاقات بينهم ، وحتى تستمر تلك العلاقة لابد من إزالة الخلاف بسرعة حتى تعود تلك العلاقات مرة أخرى، ولذلك فإن دور الجماعات الرسمية يتناسب مع طبيعة العلاقات الاجتماعية داخل القبيلة، وملائم مع التضامن الآلي الذي يربط بين أفرادها، على العكس من تدخل المحاكم الرسمية التي تعمل على تحقيق الردع وتوقيع أقسي عقوبة على المجرم حتى لا يعود مرة أخرى لارتكاب تلك الجريمة، لكن الجماعات غير الرسمية تعمل على إعادة الحق بالإضافة إلى تلاحم العلاقات القرابية مرة أخرى.

وللمجالس العرفية سلبيات منها مبدأ المسئولية الجماعية وعدم وجود مستندات رسمية يتم من خلالها إثبات التهمة أو التبرئة منها، ولكن تجد الباحثة إن مبدأ المسئولية الجماعية يتفق مع التضامن الآلي للقبيلة ، حيث الفرد يمثل نحن والآخرون من خارج القبيلة ب هم، ومن هنا يأتي دور الأسرة الممتدة وتنشئة أبنائها على عدم الإتيان بأفعال مشينة تهز صورة ومكانة العائلة في القبيلة ، لأنه عندما يرتكب الفرد جريمة تتحمل الجماعة القرابية الحكم معه، وبالتالي لا وجود للنزعة الفردية.

سادسًا: ومن بعض صور أحكام المجالس العرفية التي تديرها الجماعات غير الرسمية:

اللوم الجذو: إذا ادين أحد الأطراف وثبت لدى المجلس الخطأ والاعتداء على الطرف الثاني ، و إن الاعتداء كان جسيمًا جدًا فإن المجلس يصدر حكمه باللوم الجذر وفيه يدفع المحكوم عليها وأسرته مبلغًا من المال يتراوح بين 100 جنية، 500 جنية ويلتزم المحكوم عليها وأسرته وعائلته بدفع المبلغ فورًا وعقب إصدار الحكم مباشرة ، وهذا المبلغ يأخذه المتضرر والذي وقع عليها الاعتداء ولا يرد بل يعتبر تعويضًا لما أصابه من أضرار، وقد يتم التبرع به لعمل مشروع خيري.

لوم فش: وهو اللوم الذي يوجه إلى أحد الأطراف من المجلس العرفي وهذا الخطأ لم يصل إلى درجة الاعتداء وإنما اتهامات وخروج عن السلوك الطبيعي أي أنها مشاكل كلامية وحكم المجلس هو توقيع غرامة مالية على المخطيء و تسلم إلى الطرف الثاني، ويقوم الطرف الثاني استلام المبلغ، ثم يقوم برده مرة أخرى إلى المجلس مع الإعلان أنه قبل عذره ، وأنه تسامح عقب ذلك يقوم المجلس بعمل محضر صلح به شروط جزائية لمن يخالف الاتفاق.

القتل الخطأ: وهو القتل الذي يحدث نتيجة حادثة سيارة ، وفي مثل هذه المشاكل يسارع أهل المتسبب في هذه الجنابة إلى أهل المجني عليهم للعزاء ثم العودة مرة أخرى لمناقشة الموضوع ، وفي جميع الأحوال يتم

عمل محضر صلح بين الجاني وأهل المجني عليهم يتم تقديمه إلى المحكمة يساعد في تخفيف الحكم، ودافعهم في ذلك إن ما حدث قضاء وقدر ولا راد لقضائه مع علمهم بإن ذلك يحرمهم من التعويض بالحق المدني إلا إنهم يرون إن التعويض حرام وإن ذلك مقدر من عند الله .

طرد الجاني: كما هو الحال مثلًا في الخروج على قواعد الزواج الاغترابي أو ارتكاب ما قد يؤدي إلى الأضرار بموارد الثروة الطبيعية، وقد تحول الطرد الاختياري للجاني إلى طرد إجباري ، حيث تتبرأ الجماعة من أحد أعضائها وتهدر دمه لارتكابه فعلًا مهددًا لوحدتها وتماسكها مثلًا حين يقتل ابن العم، كذلك الحالات التي ترى فيها الجماعة أن أحد أعضائها قد أعتدى على عضو معين في جماعة أخرى ، وأنها غير قادرة على مواجهتها ، فهي تتبرأ من الجاني وتقطع كل صله به فتخلعه عنها، ويصبح العضو على هذا النحو تحت رحمه المعتدي عليه ، ولا تتخلى الجماعة بصفة نهائية عن قريبها الجاني بل تعمد إلى تسليمه إلى الجماعة الثأرية التي ينتمي إليها لتقتص منه كيفما تشاء، وبذلك تصبح الجماعة أيضًا غير مسئولة عن أعماله وتتيح الفرصة أمام جماعة المعتدي عليها للقصاص من الجاني.

الكبارة: شكل من العقوبة تقدم في حالات الاعتداء المعنوي الذي لا يترتب عليها ضرر مادي محدد، ، حيث تقتضي تسوية النزاع تعويض المجني عليه عما ألحقه به الجاني من خسارة مادية، فضلًا عن ترضيته والاعتراف له بمكانته التي تجاوزها الجاني من اعتدائه عليها.

وفي الجرائم الصغرى كالسرقة مثلًا أو المشاجرات الصغيرة يفقد الشخص الذي يلجأ إلى الشرطة " دون اللجوء إلى المجالس العرفية " حقه ويصبح موضع نقد من الأهالي ، كما إن الشرطة تتدخل في حالات الشجار التي يدخل المصاب فيها المستشفي.

ومن هذا يتضح قوة أحكام المجالس العرفية ومدى التزام أفراد القبيلة بها في مقابل أحكام المحاكم الدستورية، ويفضل أعضاء القبيلة اللجوء إلى الجماعات غير الرسمية لفض المنازعات دون اللجوء إلى الشرطة وينتقد أهالي القبيلة الفرد الذي يلجأ إلى الشرطة، وإذا حدث تدخلت الشرطة يتم سحب المحضر ، و يتم حل المنازعة من خلال المجلس العرفي ويتم إصدار الأحكام من القانون العرفي من قبل أعضاء الجماعات غير الرسمية.

سابعًا: طبيعة المنازعات التي تصلح الجماعات غير الرسمية الفض فيها

ومن أهم المنازعات التي تختص الجماعات الرسمية بالفض فيها دون المحاكم الرسمية منازعات الثأر، والثأر من العادات الأصيلة في صعيد مصر، وهي عادة رهيبة سيكون من الصعب القضاء عليها ، حيث إن كثير من تلك النزاعات العائلية قائم منذ عدة أجيال ومازال مستمرًا، دون أن يكون هناك أي دليل على إخماده ، والأسلحة المستخدمة في الثأر هي في الغالب تلك المستخدمة في المعارك التي تقع بين القرى، وإن كانت الأسلحة النارية تستخدم في بعض الأحيان ، والقاعدة هي أن القاتل، أو أحد أفراد عائلته، لابد إن يقتله المنتقم منه بنفس نوع السلاح الذي استخدمه، وفي نفس المكان الذي أرتكبت فيه جريمة القتل المراد الانتقام لها إن أمكن ذلك.

وجود عادة الثأر تبرهن على إن الثقافة الموجودة حاليًا داخل القبائل و موجودة منذ نشأة تلك القبائل، دون أي تغير في جوانب ثقافتها المادية واللامادية، رغم انتشار وسائل التواصل الاجتماعي، وارتفاع معدل التعليم، وسيادة القانون،..... وكل ذلك من تغيرات اجتماعية، إلا إنه مازالت بعض العادات القديمة موجودة إلى الوقت الراهن كعادة الثأر؛لأنها جزء من تكوين ثقافة القبائل.

إن الثأر أحد صور الجزاء على القتل، كما إن هناك القصاص ؛ وهو إن تقوم القبيلة التي تخضع لسلطة مركزية قوية ، فتقوم هذه السلطة بمنع الثأر، ويكون هناك هيئة قضائية تتخذ ما تراه مناسبًا طبقًا لظروف الجريمة، وغالبًا ما يكون الإعدام هو القصاص من القاتل، كما إن هناك التعويض لتمكين أهل القتيل من مواجهة الخسارة التي ألمت بهم نتيجة فقدهم واحد منهم ، ويمكن دفع دية القتيل والكف عن طلب الثأر له ، القاعدة إن تجمع الدية من ذوي القربى حتى الجد الخامس ، وتوزع الدية على أهل القتيل وفق الأنصبة الخاصة بذلك.

وتتضح المسئولية الجماعية، فالفرد المرتكب للجريمة تقف عائلته بجواره في دفع الدية ، لإنهم ينحدرون من نفس الجد وتربطهم درجة قرابة واحدة، وتحاول الجماعات غير الرسمية إقناع أهل القتيل بقبول الدية من أجل حقن الدماء، ومن خلال الدراسة الراهنة سوف تحاول الباحثة التعرف على إذا ما كانت ظاهرة الثأر موجودة حتى الآن، وما هي الجزاءات التي تفرضها الجماعات غير الرسمية على القاتل، وهل يقبل أهل القتيل الدية أم يصرون على الأخذ بالثأر.

فالجماعة القبلية التي تكون وحدة ثأرية متمايزة هي جماعة تربط بين أعضائها رابطة للقرابة العرفية التي تتجاوز أشجار الأنساب الفردية لتربط كل العائلات المكونة للعشيرة أو "عمار الدم" بوحدة الانتماء إلى سلف مشترك تحمل العائلة اسمه، وقد فصلت عوايد "أولاد على" إن المسئولية الجنائية للمرأة محصورة في أبنائها ، و الجماعة الثأرية التي ينتمون إليها إذا كان لها أبناء – أما إذا كانت متزوجة ولم تنجب فتيان فأفعلها تقع عليها أولا ثم على الجماعة الثأرية الأبوية التي تنتمي إليها وليس على الجماعة التي تزوجت فيها ، وهذا يدل على إن للمرأة منازعات تعرض على أعضاء الجماعات غير الرسمية للفض فيها، ولها أحكامها العرفية الخاصة بالمرأة.

ومن أهداف الثأر " اجتماعية ونفسية "

1- اشباع رغبة الوحدة القرابية للقتيل في الانتقام ، وبالتالي استردادها لهيبتها وكرامتها.

2- إعادة التوازن الاجتماعي المفقود بين الوحدتين القرابتين للقاتل والقتيل.

3- تحقيق راحة القتيل واسترضاء روحه المعذبة بالقصاص من القاتل – هذا اعتقاد بين كثير من أبناء القبائل – (صلاح مصطفي الفوال، 2005: 193).

إن أخذ الدية من أهل القاتل يقلل من مكانة تلك الجماعة القرابية، ويضيع من هيبتها بين عائلات القبيلة، لذلك فالجماعة القرابية تقبل القصاص، وتحاول الباحثة التعرف من خلال الدراسة الميدانية للدراسة الراهنة من التعرف على الأحكام العرفية المتبعة في الوقت الحالي في منازعات الثأر، فهل هي كما كانت في الماضي أم طرأت عليها بعض التغيرات.

نستنتج أن خصائص القبيلة :

1. إن القبائل في مصر العليا لها تاريخ عريق ومازالت تحتفظ بالإرث الثقافي لها منذ القدم إلى الآن، ويتميز أفرادها بوحدة الأصل والنسب والمصاهرة، وبذلك التشابه في الأخلاق والتفاخر بالنسب، وتغلب العصبية القبلية عليهم في كافة حياتهم الاجتماعية.

2. بسبب قوة العلاقات الاجتماعية بينهم وتمتعهم بالقرابة الجماعية، فلهم شيخ للقبيلة يلتفون حوله، ووجود العائلة الممتدة يعمل ذلك على احترام كبار السن ولا سيما أعضاء الجماعات غير الرسمية، ، حيث ما يقمون به من دور سياسيي واجتماعي في تحقيق الضبط الاجتماعي غير الرسمي بين أعضاء القبيلة من

خلال فض المنازعات بينهم ، ومشاركة أعضاء القبيلة في كل ما يمرون به من مواقف اجتماعية سواء أفراح أو أحزان أو مشاجرات، فكل أعضاء القبيلة يمثلون شخص واحد.

فأفراد القبيلة يسكنون في حيز مكاني واحد ولهم لغة ولهجة خاصة بهم وعادات وتقاليد تميز كل قبيلة عن غيرها ، مما أدى ذلك إلى انغلاق مجتمع القبيلة على نفسه ، فنشأ المجلس العرفي، للقيام بدور القضاء والفض بين المتنازعين من خلال أحكام المجلس العرفي التي هي مستمدة من أعراف القبيلة والشريعة الإسلامية، ويعمل أعضاء المجلس العرفي من أعضاء الجماعة غير الرسمية على سرعة فض المنازعات حتى يعود الاستقرار داخل القبيلة مرة أخرى ، وعودة العلاقات القرابية لمسارها مرة أخرى ؛ لأنهالا تقوم بالفض فحسب بل تحقيق التراضي والصلح بين المتنازعين.

الفصل السابع : الدين " رؤية سوسيوقانونية"

أولا :تعريف الدين

ثانيا : الفمهوم الاجتماعي للدين

ثالثا : الاتجاهات النظرية و المنهجية في دراسة الدين

رابعا : الوظيفة الاجتماعية للدين

خامسا : عناصر الدين

سادسا : الأسس الاجتماعية للدين عند دور كايم

سابعا : نشأة الأديان و تطورها

أولا :تعريف الدين

غالبا من يبدأ المؤلفون ، الذينأخذوا على عاتقهم دراسة الظاهرة الدينية ، بوضع تعريف للدين ، لأنه بدون هذه الخطوة المبدئية قد يجد الباحث نفسه و هو يلاحق ظواهر بعيدة عن الدين ، أو يتابع جوانب ثانوية من الدين على حساب جوانبه الرئيسية . إلا أن محذور هذه الطريقة يمكن فى أن التعريف قد يقود في سبل مضلة ، إذا لم تكتمل صياغته عقب دراسة متأنية لتجليات الظاهرة الدينية عبر التاريخ ، و لدى محتلف الجماعات البشرية ، لأنه في هذه الحالة سوف يعكس المواقف المسبقة للباحث و إسقاطاته الخاصة ، أو مواقف و إسقاطات الثقافة التى ينتمي إليها و نظرتها إلى الثقافات الاخري . فنحن هنا أمام مأزق فعلي يتعلق بالمنهج ، ذلك أن التعريف المسبق ضروري من أجل تحديد و توضيح مجال الدراسة ، و لكننا في الوقت نفسه قد لا نستطيع التوصل إلي مثل هذا التعريف قبل أن نقطع شوطا واسعا في دراستنا للظاهرة الدينية ، و نتقدم نحو نهاياتها . من هنا يجنح بعض المؤلفين إلي وضع تعريف أولي لا يهدف إلا إلي رسم الإطار العام لدراستهم ، و لا يدعى الشمول و الإطلاق . يقول " وليم جيمس " فى بداية كتابه

:The varieties of religious eperience

" رغم أنه من غير الحكمة وضع تعريف للدين ثم المضي في الدفاع عنه في وجه كل الاعتراضات ، فإن هذا لن يقف حائلا دون قيامي بتقديم وجهة نظر محدودة بغرض و أهداف هذا الكتاب . فمن بين المعاني المتعددة للكلمة سوف اختار معنى محددا تدور حوله هذه المحاضرات .....فالدين الذى اعنيه هنا ، هو الأحاسيس و الخبرات التى تعرض للأفراد فى عزلتهم ، و ما تقود إليه من تصرفات . و تتعلق هذه الأحاسيس و الخبرات بنوع من العلاقة ، يشعر الفرد بقيامها بينه و بين ما يعتبره الهيا .....".

و تقوم فكرة " فوق الطبيعي " أساسا لعدد من التعريفات . و التعبير هنا ، يشير إلى كل ما يتجاوز حدود المعرف الإنسانية و يقع في نطاق السر و المجهول . فالدين هو تفكر فى كلما يتأبي على العقل العلمي و التفكير الواضح . و يقول هربرت سبنسر :" أن الأديان على قدر اختلافها في عقائدها المعلنة ، تتفق ضمنيا في إيمانها بأن وجود الكون هو سر يتطلب التفسير " و لذا فإن الدين بالنسبة إليه هو : " الإعتقاد بالحضور الفائق لشيء غامض و عصي على الفهم " . و يدور تعريف ماكس مولر (1822– 1900) ، الفيلسوف و مؤرخ الأديان الألماني ، حول الفكرة نفسها فيقول في كتابه نحو علم للدين : " إن الدين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره ، و قول ما لا يمكن التعبير عنه ؛ إنه إلي اللانهائي ".

و هناك اتجاه في التعريف يقوم على فكرة " الألوهية " . يقول م. رافيل في كتابه مقدمة فى تاريخ الأديان :

" إن الدين هو اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس بالاتصال بين العقل الإنساني و عقل خفي يتحكم بالكون ، و ما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة ".

و يقول ف . شلرماخر (1768 – 1834) و هو لاهوتي و دارس أديان : " إن الدين هو شعور باللانهائي و اختبار له . و ما نعنيه باللانهائي هنا ، هو وحدة و تكامل العالم المدرك و هذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع ، و إنما تنبي عن نفسها للمشاعر الداخلية . و عندما تنتقل هذه المشاعر إلي حيز التأملات ، فإنها تخلف في الذهن فكرة الله . و إن الخيال الفردي هو الذى يسير بفكرة الله أما نحو المفارقة و التوحيد ، أو نحو نوع غير مشخص للألوهة يتسم بوحدة الوجود .

و يري بعض الباحثين ، إن فكرة الألوهة إذا أخذت بمدلولها الضيق فإنها تترك كثيرا من الأديان خارج دائرة التعريف و هي الأديان التي تضع في بؤرة معتقدها كائنات روحية من مختلف الأنواع ، كأرواح الموتي و

الأرواح الحالة في مظاهر الطبيعة المختلفة ، و التى لا تنضوى تحت مفهوم الآلهة المعتاد . من هنا يرى إدوارد تيلور (1832 – 1917) و هو مؤسس الانثروبولوجيا في بريطانيا ، أن التعريف الأشمل ينبغي أن يستبدل مفهوم الآلهة بمفهوم " الكائنات الروحية " الأكثر عمومية . يقول تيلور فى كتابه

:Primitive culture

" إن المتطلب الأول في الدراسة المنهجية لأديان الشعوب البدائية ، هو وضع تعريف بدائي للدين . ذلك أن التوكيد على الإيمان بكائن أعلى ، من شأنه أن يخرج المعتقدات البدائية من دائرة الدين ، لأن مثل هذا الإيمان هو مرحلة متطورة من الحياة الدينية . من هنا ، فإن الأفضل أن نضع حدا أدنى لتعريف يقتصر على الإيمان بكائنات روحية " .

و المقصود بالكائنات الروحية عند تيلور ، هو كائنات واعية تمتلك قوى و خصائص تفوق ما لدى البشر . و يدخل في عداد هذه الكائنات كل أنواع الأرواح و العفاريت و الجن ، التى تفترض الذهنية البدائية تداخل عالمها بعالم البشر ، كما يدخل في عدادها أيضا الآلهة بالمعني المعتاد للكلمة . و بما أن هذه الكائنات ليست قوى غفلة عمياء ، بل تتمتع بالوعي و الإرادة ، فإن العلاقة معها تتميز بمحاولة التأثير عليها و إستمالتها للوقوف إلى جانب الإنسان ، سواء بالكلمات المناسبة أو بالذبائح و التقدمات و ما إليها . و هنا يأتي " جيمس فريزر " (1854 – 1941)، الانثربولوجي البريطاني المعروف ، ليقدم تعريفا مكملا لتعريف تيلور يقول في كتابه الغصن الذهبي الذي صدر في طبعته المختصرة عام 1922 :

" إن صياغة تعريف واحد من شأنه إرضاء كل الآراء المتصارعة حول الدين .أمر غير ممكن التحقيق . من هنا فإن كل ما يستطيعه الباحث هو أن يحدد بدقه ما يعنيه بكلمة الدين ، ثم يعمل على استخدام هذه الكلمة

عبر مؤلفه بالمعني الذى حدده لها منذ البادايا . و عليه أفإننا نفهم الدين على أنه عملية استرضاء و طلب عون قوى أعلي من الإنسان ، يعتقد أنها تتحكم بالطبيعة و الحياة الإنسامنسة . و هذه العملية تنضوى على عنصرين ؛ واحد نظري و الآخر تطبيقي عملي . فهناك أولا الإعتقاد بقوى عليا ، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى . و لا يصح الدين بغير توفر هذين العنصرين ، ذلك أن الاعتقاد الذى لا تتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري أما الممارسة المجردة عن أى اعتقاد فليست من الدين في شيء .

في كتابه يوجه " إميل دور كهايم " ، الفيلسوف و عالم الاجتماع الفرنسي (1858 – 1917) نقدا شديدا للتعريف الذي قدمه فريزر ، لأنه يقصر الدين على الممارسات التى تتضمن توسلا لكائنات ما ورائية تسمو على الإنسان . و يري دور كهايم أن أمثال هذا التعريف تلقي قبولا في الغرب ، بسبب مطابقتها من حيث الأساس لمفهوم الدين المسيحي ، و لكنها لا تنطبق على أديان عدة واسعة الإنتشار لا تدور معتقداتها حول ارواح أو آلهة من أى نوع ، أو أن هذه الكائنات لا تلعب فيها إلا دورا ثانويا جدا . فالبوذية مثلا قد شقت لنفسها طريقا مستقلا عن البراهمانية فى الهند ،انطلاقا من رفض فكرة الإله ؛ فهي نظام أخلاقي بدون مشرع ، و إيمان بدون إله . إن البوذي غير معني إطلاقا بمن خلق العالم و كيف ، و جل همه يتركز فى الكدح من أجل التحرر و تخليص روحه من سلسلة التقمصات في عالم لا يحمل إلا يحمل إلا الألم و الشقاء . و هو في كدحه هذا ، لا يستعين بأى كائن ما ورائي من أى نوع ، بل يعتمد على قواه الذاتية وحدها .أما الآلهة فليست في حال وجودها ، إلا كائنات أقدر من الإنسان على التحكم في عالم المادة ، و لكنها أسيرة مثله في عالم بائس عليها أن تخلص نفسها منه أيضا.

انطلاقا من هذا النقد، يري دور كهايم أن أى تعريف للدين يجب أن ينطبق على جميع الديانات ، من أكثرها بدائية إلي أكثرها تطورا و تعقيدا . و لكي نستطيع صياغة مثل هذا التعريف ، ينبغي لنا أن نبحث عما هو

مشترك بين الديانات المعروفة جميعا ، و نسقط من حسابنا تلك الأفكار و المعتقدات التى يختص بها دين دون آخر . و لما كانت القوى الفاعلة في الطبيعة ليست وقفا على قوى الكائنات الروحية المشخصة كالآلهة و غيرها ، فإن الدين لا يمكن تعريفه انطلاقا من علاقة الإنسان بهذه الكائنات ، و بدلا من التوكيد على مفهوم الألوهة و مفهوم الكائنات الروحية ، يجد دور كهايم أن كل المعتقدات الدينية ، بسيطها و مركبها ، تنضوى على خصيصة عامة مشتركة ؛ فهي تفترض تقسيما لكل الأشياء المنظور منها و الغيبي ، يضعها في زمرتين ؛ زمرة المقدس و زمرة الدنيوى . و هو يري أن هذا التقسيم إلي عالمين ، يحتوى الواحد منهما على كل ما هو مقدس و الآخر على كل ما هو دنيوى ، هو السمة الأساسية المميزة للفكر الديني ، و أن كل التمثيلات الدينية ما هى إلا وسائل تعبير عن طبيعة الأشياء المقدسة و علاقتها ببعضها أو علاقتها بالأشياء الدنيوية . من هنا يمكن أن نفهم لماذا تعتبر البوذية دينا رغم استعبادها للآلهة من معتقدها ؛ فهى عوضا عن الإيمان بإله يتمركز حوله المعتقد و الطقس .

إضافة إلى هذه السمة الأساسية للدين ، فإن تعريف دور كهايم يؤكد على ناحية أخرى ضرورية ، و هى الطابع المجتمعي للدين . فالمعتقد الديني الحقيقي هو على الدوام معتقد لجماعة معينة من الناس ، يقتصر عليها و يميزها عن غيرها من الجماعات . و الأفراد الذين يؤلفون هذه الجماعة يشعرون بالصلة بعضهم مع البعض و بالترابط داخل وحدة إجتماعية خاصة بهم ، انطلاقا من واقعة امتلاكهم لمعتقد ديني خاص بهم . و يطلق دور كهايم على مثل هذه الجماعة المتحدة بالمعتقد اسم الكنيسة . و بناء على ذلك يصوغ إميل دور كهايم التعريف التالي :

" الدين هو نظام متسق من المعتقدات و الممارسات التى تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوى و تحاط بشتي أنواع التحريم . و هذه المعتقدات و الممارسات تجمع كل المؤمنين و العاملين بها في جماعة واحدة تدعي كنيسة ".

و الموضوعات المقدسة التى يشير إليها تعريف دور كهايم لا تقتصر على المجردات و الغيبيات ، لأن مفهوم القدسي يمكن أن يشتمل على الموضوعات المادية و المعنوية في آن معا . من هنا فإنه يري ضرورة وضع معيار للتمييز بين ما هخو مقدس و ما هو دنيوى في معتقدات و ممارسات الجماعة ، و هذا المعيار لا يعتمد على المكانة التى يشغلها المقدس في هرمية ما لنظام مؤسس للأشياء ، و ما تسبغه عليه هذه المكانة من قوة و نبل و ما إليها ، كما لا يعتمد على العلاقة الدونية التى تتسم علاقة الأدني بما هو أعلي منه ، فهذه السمات و غيرها قد تنطبق على المقدس لكنها لا تميزه تماما . إن ما يميز المقدس فعلا هو تغايره المطلق عن الدنيوى ، بحيث إننا لا نكاد نعثر في تاريخ الأفكار الإنسانية على زمرتين متضادتين و متعارضتين ، كحال المقدسات و الدنيويات . إلى جانب ذلك ،فإن طائفة من المحرمات (تابو) تتكاثر في طقوس الثقافات البدائية من أجل العزل الدائم المقدس و الدنيوى ، و منع اختلاطهما ، و ذلك مثل التحريمات المتعلقة باللمس أو النطق أو النظر .....الخ . و مع ذلك فإن العبور بين العالمين ممكن ، و لكن من خلال نوع من الطقوس التى يدعوها الانثروبولوجين بطقوس التعدية .

ميز " هنرى برجسون " بين نوعين من الدين ، الدين الديناميكي و الدين الاستاتيكي ؛ و نحن لا نهتم بالدين الأول ، إنه من خلق إنسان من صفوة البشر سما إلى فكرة مثالية . و حاول أن ينبثق من أعماقه دين أو فكرة تفيض على الإنسانية كلها ، و قد حقق بعض كمل الخلق ؛ أما الدين الاستاتيكي فإنه يحدده بأنه : " رد فعل تقوم به الطبيعة ما في ممارسة العقل مما يشل حركة الفرد و يقضي على تماسك المجتمع " و هذا

التعريف يذهب بعد ذلك إلي إقامة هذا النوع من الدين على أساس المجتمع المغلق ، هذا المجتمع الذى يسيطر بعقائده و طقوسه على أفراده و يغلفهم في عقائده و لكن التعريف غير علمي ، إنه يستند على الميتافيزيقيا ، و يضع أساسا له تلك الفكرة البرجسونية المشهورة " النزوة الحيوية " و إن كان برجسون يدعي أنها تستند على التجربة .

ثانيا : الفمهوم الاجتماعي للدين

يرى جوبلي الفييلا أن الدين هو الطريقة التى يحقق بها الانسان علاقاته مع الطاقات فوق الانسانية أو الخارقة و الخفية و التى يعتقد في حمايتها .

و يعرف مالك ايفر و شارل بيج يعرفان الدين بأنه علاقة لا تقوم بين انسان و انسان آخر فحسب و لكن تقوم كذلك بين الانسان وقة ما أعلى منه .

و يرى شاتل : أن الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق ، و يري فرازر أن الدين يبدأ بظهور فكرة الآلهة و على الأقل بظهور النفوس الفردية و نفوس الموت و القرائن الطبيعية في شكل آدميين .

و نرى المدرسة الفرنسية التى يمثلها دور كايم بأن الدين هو عبارة عن مجموعة متماسكة من العقائد و العبادات المتصلة بالعالم المقدس و التى تنظم سلوك الانسان حيال هذا العالم بحيث تؤلف هذه المجموعة وحدة دينية تنظم كل من يؤمن بها ، أو أنه مجموعة متماسكة من العقائد و العبادات المتصلة بالأشياء المقدسة مميزة و ناهية بحيث تؤلف هذه المجموعة وحدة دينية متصلة بكل من يؤمنون بها ، أو أن الأمور الدينية هى أمور قدسية .

و هناك مفاهيم أخرى للدين نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

أميل برنوف في كتابه علم الديانات ، يقول فيه : أن الدين هو العبادة ، و العبادة عمل مزدوج فهى عمل عقلي به يعترف الانسان بقوة سامية و عمل قلبي او انعطاف محبة يتوجه به إلى رحمة تلك القوة .

جويوه فى كتابه لا دينية للمستقبل ، حيث يقول فى تعريف الدين : الديانة هى تصور المجموعة العالمية بصورة الجماعة الانسانية و الشعور الديني هو الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الانسان البدائي فى الكون .

ميشيل مايير فى كتابه تعاليم خلقية و دينية ، يقدم لنا تعريفا يقول فيه : الدين هو جملة العقائد و الوصايا التى يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله و مع الناس و في حق أنفسنا.

سلفان ببريسيه في كتابه " العلم و الديانات " يقول فيه :الدين هو الجانب المثالي في الحياة الانسانية .

سالومون ريناك في كتابه " التاريخ العام للدريانات " يقول فيه الدين هو مجموعة التورعات التى تقف حاجزا أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا.

و قد عرف س.م.ينجر الدين بأنه نسق من المعتقدات و الممارسات التى تستطيع بواسطتها محموعة من الناس معاركة المشكلات الأساسية في الحياة البشرية .

أما المسلمون فقد اشتهر عندهم تعريف الدين كما جاء في كتاب الدين لمحمد عبد الله دراز وضع الهي سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم الى الصلاح فى الحال و الفلاح في المآل . ثم يردف بعد ذلك بتعريفه التالي للدين فهو وضع الهي يرشد الى الحق في الاعتقادات و الى الخير في السلوك و المعاملات .

ثالثا : الاتجاهات النظرية و المنهجية في دراسة الدين

الاتجاه الانثروبولوجى التقليدى

1-نشأة النظم فى المجتمعات البدائية

اهتم الانثروبولوجيون بدراسة نشأة النظم في المجتمعات و القبائل التى تمثل أصدق تمثيل الحياة البدائية و اتجهوا فى ذلك إلى دراسة النظم التى توجد عند السكان الاصليين فى كل من قارتي استراليا و أمريكا نظرا لأن هاتين القارتين ظلتا قرونا طويلة قبل اكتشافهما بعيدتين عن الاتجاهات الحضارية التى سادت العالم المتمدين ، و إذا كان قد طرأ على النظم السائدة عند هؤلاء السكان بعض التغيير فقد كان هذا داخليا و ليس نتيجة للأتصال الثقافي و الحضاري الناجم عن احتكاك هذه الجماعات بمجتمعات خارجة عن نطاقها الاجتماعي او المورفولوجي .

كما أن هذه التغيرات البسيطة الذاتية لا تعتبر شيئا ذا أهمية اا ما قورنت بالتغير الذي تم فى نظم العالم القديم ، و على ذلك رأىالانثروبولوجيون دراسة النظم الاجتماعية لهذه المجتمعات المتأخرة لما في لك من تسليط الأضواء على النظم الاجتماعية في بداية نشأتها، و قد زادت الرغبة عند طائفة كبيرة من علماء الانجليز لدراسة هذه المجتمعات ، و قصد كثير منهم استراليا و امريكا و كان أغلب هؤلاء العلماء منالجامعين المهرة الذين جمعوا الحقائق و نظموها و عملوا على تحليلها لكي يكشفوا أصول النظم و الأوضاع في القبائل التى أرادوا دراستها و بحثها.

2–النظام التوتمى :

و قد جذب انتباه هؤلاء جميعا نظام اجتماعي هام حاولوا دراسته دراسة تطبيقية قوية و عميقة لما له من أصالة ووظائف كبيرة في هذه المجتمعات و اصطلحوا على تسميته بالنظام التوتمي نسبة الى الكلمة " توتم " التى تدل على كل أصل حيواني أو نباتي تتخذه عشيرة ما رمزا لها و لقبا لجميع أفرادها ، و يعتقدون أنها تؤلف معه وحدة اجتماعية و تنزل الامور التى ترمز اليه منزلة التقديس ، فإذا كان النسر مثلا توتما لعشيرة ما فمعنى ذلك أن هذه العشيرة تتخذ لها تواتم مغايرة حيوانا كانت أو طيورا أونباتا و لقبا يحمله جميع أرفادها للدلالة على انتمائهم اليه و تعتقد أن هي و فصيلة النسور من طبيعة واحدة أى أنه يتألف من أفرادها و من أفراد هذه الطيور وحدة اجتماعية أو ما يشبه الاسرة الواحدة و تنزل هذا الطائر و ما يرمز إليه منزلة التقديس و تقوم جميع عقائدها و طقوسها الدينية على أساس هذا التقديس . و قد عثر الباحثون فى أول الأمر على مظاهر كثيرة لهذه العقيدة بين السكان الاصليين لامريكا و خاصة بين الهنود الحمر الذين يتألف منهم السكان الاصليين لامريكا الشمالية ، و من ثم أطلق علىالأصل الحيواني أو النباتى الذى تقوم عليه هذه العقيدة اللفظ نفسه الذى كان مستخدما في هذا المعنى لدى بعض عشائر الهنود الحمر و هو لفظ " توتم " .

3–ظهور كلمة " توتم " :

و كان أول من استعمل هذه الكلمة ترجمان من السكان الأصليين من الهنود الحمر فى أمريكا الشمالية أسمه " جون لانج " و قد اتصل بالاجانب النازحين إلى هذه البلاد و المهاجرين إليها و عرف عن طريقهم اللغة الانجليزية ثم عمل مترجما للأوروبيين و ألف لانج في أواخر القرن الثامن عشر كتابا سماه " رحلات و اسفار" لمترجم هندي تعرض فيه إلى أصول النظام التوتمي و مدى انتشاره و مدى أهميته و ارتباطه بالمناشط الاجتماعية المختلفة و قد جذب هذا الكتاب انتباه علماء الانثروبولوجيا لا سيما من يقم منهم

بالبحث عن أصول النظم الاجتماعية في تلك المجتمعات المتأخرة . و ينتشر هذا النظام فى قبائل السكان الأصليين لاستراليا .

دراسة بعض العلماء للتوتمية :

و قد اهتم به دور كايم و أراد أن يستخلص منه نظرية عامة عن الدين تحدد الوظيفة الاجتماعية للدين بأنها المحافظة على تماسك و استمرار البناء الاجتماعي للمجتمع و تأكيد أواصر التعاون و المودة بين من ينتمون لدين واحد ، و برغم أن الانثروبولوجيين يتفقون مع دور كايم فى تحديد الوظيفة الاجتماعية للدين و خاصة للمجتمعات المتأخرة الا أن المعلومات الميدانية و البحوث التى اعتمد عليها قد تعرضت لنقد شديد فلم يوافق فريزر مثلا على اعتبار الطقوس التوتمية ظاهرة دينية و انما اعتبرها نوعا من السحر و يذهب " راد كليف براون " إلى أن المعلومات التى استند اليها دور كايم كانت معلومات ناقصة و غامضة خاصة أن الدراسات الميدانية للمجتمعات البدائية قد ازدادت بعد عام 1912م ، و اعتمد دور كايم فى دراساته على قبيلة استرالية تسمي قبيلة استرالية تسمي قبيلة " أراندا " و تبين فيما بعد أن هذه القبيلة لا تمثل الصورة العامة للعقائد و الطقوس المنتشرة في القبائل الاسترالية ، و انما تمثل حالة فردية ،فالانسان البدائي الاسترالي يرى أن العالم الذى يعيش فيه عالم واحد يتكون من البيئة المحيطة به و من البناء الاجتماعي الذى ينتمي إليه .

فهو يجمع بين البيئة الطبيعية و البيئة الاجتماعية فى عالم واحد ، و يشتمل النظام التوتمي على مجموعة من العقائد و الطقوس التى تدور حول ذلك العالم الموحد .

و مع ذلك فقد اهتم العلماء بدراسة النظام التوتمي و عتقدوا أن هذا النظام مقصورا على مجتمعات أمريكا الشمالية كما سبق و أن ليس له شبيه في البلاد الأخري و ظل اعتقادهم هذا سائد لمدة نصف قرن حتى نشر

الرحالة الانثروبولوجي جراى كتابا عن السكان الأصليين فى استراليا درس فيه كثيرا من العادات و التقاليد المنتشرة هناك و حلل طائفة كبيرة من النظم الاجتماعية السائدة و تتبع تطورها و نشأتها و قارن بينها بما وصل اليه زملاؤه الذين درسوا في الميدان الامريكي ، و قد توصل من هذه الدراسة الوصفية التحليلية إلى نتائج هامة مؤداها أن النظام التوتمى الذى كشف عنه العلماء في امريكا الشمالية موجوده فى روحها و تفاصيلها عند سكان استراليا الاصليين و ان كانت أشكال النظام في أمريكا قد طرأ عليها نوع من التطور و أكثر منها عرضة للتيارات الحضارية الوافدة اليها من العالم المتمدين .

و تحولات نسبية فان ذلك يرجع إلى أن أمريكا كانت أسبق من استراليا و منذ ذلك الوقت عكف العلماء على دراسة النظم التوتمية فى كل من أمريكا و استراليا محللين و مقارنين ، و ظلوا مؤمنين بأنهم ازاء نظم أثرية قديمة ليست لها علاقة بالنظم القائمة أو بالديانات الانسانية المعروفة ، و لا يوجد لها نظير في الديانات الراقية حتى نشر العلامة " ماكلينان " الذى هو من أعلام المدرسو الانثروبولوجية بحوثا مشهورة في هذه الدراسات و أوضح بصورة لا يرقي اليها الشك أن للنظام التوتمي بقايا ورواسب فى معظم العادات و التقاليد و الطقوس الدينية المعروفة عند قدماء اليونان و الرومان .

وذهب في هذا الاتجاه العلامة " روبرتسون سميث " و قرر أن لهذا النظام نظائر و أشباها و بقايا فى الديانات السامية ثم عاد إلى مراجعة نتائجه و الحقائق التى جمعها و قام بتحليلها في كتابه " القرابة و الزواج عند عرب الجاهلية " ، ثم جاء العلامة " فريزر" و قرر في كتابه " الغصن الذهبي " أن بقايا النظم التوتمية ليست مقصورة على الديانات السامية ، و غيرها و لكنها تركت رواسب ضخمة في العادات الشعبية الدارجة المنتشرة ، في أغلب شعوب أوربا و من ثم اتسع مجال هذه الدراسات و أخذ كل باحث يدرس قبيلة معينة من السكان الأصليين و يحاول أن يهتدى الى العلاقة التى تربط السابقون ، و قد أثبت " روبرتنسون سميث" أن

العرب و اليهود يأخذون بالديانة التوتمية و برهن على ذلك بوجود أسماء قبائل عربية مأخوذة من المملكة الحيوانية ، النباتية أو من الظواهر الطبيعية و الجمادات ، إلا أن العناصر التوتمية لا توجد عند العرب و عند الساميين ، و لاحظ باحثوا الديانة التوتمية وجود علاقة بين الديانة التوتمية و بين نظام الزواج من الخارج ووضع "فريزر " موسوعة عن الصلة بين الناظم التوتمي و نظام الزواج من الخارج و أشار إلى وجود مجموعة من التواتم منها توتم الجنس و يكون بمقتضاه للنساء توتم مميز عن عن توتم الرجال ، بالإضافة إلى وجود توتم فردى و توتم جماعي ، و أهم دراسة فى هذا الميدان هى الدراسات التى قام بها كل من " جيلين و بلدوين سبنسر " البريطانيين فقد ذهب هذان العالمان إلى إلى استراليا و استقرا بها مدة 12 عاما و اختلطا بقبائها و درسا العادات و التقاليد و عرفا اللهجات المحلية و حصلا على الحق القبلي و كانا بفضل هذا الحق يحضران الحفلات الدينية و أبيح لهما التزين بزى التوتم و مباشرة العمليات الطقوسية .

الاكسوجامية :

و يرى " تايلور " أن التوتمية قد انشعبت عن عبادة الأرواح و أن هذا الانشعاب قد نشأ عن طريق ما يعتقده كثير من الشعوب البدائية و غيرها عن امكان تناسخ الأرواح و حلولها فى غير أجسامها الأولي ، و أبرز خاصيتين يتميز بهما النظام التوتمي و هما : انقسام القبيلة إلى عشائر يرتبط أفراد كل عشيرة فيها بنوع معين من الحيوان أو النبات أو الجماد يقسمون باسمه و يعتبرونه توتما لهم و أن العشائر التوتمية عشائر اكسوجامية "oxogamy" اغترابية بمعنى أن الزواج داخل العشيرة الواحدة محرم و ممنوع و لكنه مباح بين عشيرة و أخرى فى نفس القبيلة ، و قد رفض "تايلور" أن يسلم بأن التوتمية تمثل المرحلة الأولى أو الصورة الاولى للدين و نادى بنظريته عن الانيمزم أو النزعة الحيوية على أنها أبط صورة يمكن أن ترد إليها نشأة الاديان ، و لكنه يسلم مع ذلك مع "ماك لينان"بأن للتوتمية أهمية قصوى فى نشأة المجتمع نظرا لارتباطها

الوثيق بالزواج الاغترابي رغم أن هذا الشكل من أشكال الزواج كثيرا ما يوجد في المجتمعات التى لم تعرف التوتمية .

القيمة المادية للتوتم :

و نخلص إلى أن التوتم ليس اسما فحسب بل هو رمز للعشيرة شأنه في ذلك شأن الرموز و الاشارات و الاعلام التى تتخذها المجتمعات الحاضرة شعارا ، و يذهب بعض العلماء إلى أن أصل كلمة "توتم"مأخوذة من موطن الجماعة و حينما اتصل السكان الأصليون في أمريكا بالأوروبيين و ارتبطوا معهم بمعاهدات كانوا يلجأون إلى التوتم ليختم به تلك المعاهدات و كان التوتم يرسم و ينقش على أى شيء ذى قيمة اجتماعية كأن ينقش على الأسلحة أو جدران الأكواخ أو المتاع أو الجسم في صورة وشم و كانت هناك قبائل تنظم شعرها على شكل توتمها.

و كانت هناك قبائل تنظم شعرها على شكل توتمها ، و كانت هناك قبائل أخرى تحمل معها توتمها إلي المعارك الحربية التى يتحدد فيها مصيرها و يعمل توتمها على نصرتها كما يعتقدون ، و لم يقتصر الأمر على رسم التوتم على الأشياء الخارجية بل أنه يرسم على الأجسام و يحاول أفراد العشيرة أن يتشبهوا بالتوتم في مظهرهم الخارجي و كثيرا ما يحدث في أعيادهم الدينية أن يتشبهوا بالتوتم في مظهرهم الخارجي ، و كثيرا ما يحدث في أعيادهم الدينية أن يتشبهوا بصورتهأو أن يحملوا أعضاء من النوع الذى ينتمي إليه التوتم ، و كثيرا ما يرسم التوتم على الموتي و بذلك يدخل التوتم كعنصر أساسي في طقوس الموت ، و لا تزال توجد بعض الرموز التوتمية عند قبائل استراليا الوسطى كالشورنجا عند قبائل الاورنطا ، وهذا الرمز التوتمي يتشكل من الخشب أو الحجر المصقول في أشكال مختلفة عادة ما تكون مستطيلة أو بيضاوية، و كان لكل جماعة توتمية مجموعة من القطع الحجرية و الخشبية ينقش على كل منها توتم الجماعة.

قداسة التوتم:

و تحظى "الشورنجا" بأهمية كبيرة عند بعض القبائل و تعتبر من أهم الأشياء لديهم ، و نظرا لقداستها فأنه لا يباح لغير أفراد القبيلة أن ينظروا إليها كما أن لا ينطق باسمها الا نادرا و بصوت خافت ، و لم يكن يباح للنجس أن يقترب منها ، و يعاقب بالموت أحيانا كل من يخالف هذه القيود أو الضوابط التوتمية ، و تحفظ "الشورنجا" في مكان خاص في جوف الأرض تقام حوله أكوام من الحجارة حتى لا تسترعى انتباه الغرباء عن القبيلة ، و تنتقل الصفات المقدسة للشورنجا إلى المكان الذى وضعت فيه فلا يسمح للنساء و غيرهن من النجساء الاقتراب منه ، و متى أراد فرد الاقتراب فإنه يخضع لسلسلة من الطقوس و كل ما يوجد في هذا المكان يصبح شيئا آمنا لا يمكن لأى فرد الاعتداء عليه.

و تعتبر قداسة الشورنجا منتشرة في جميع أجزاء الجسم و عناصره ، و لكنها أظهر ما تكون في نظر العشائر البدائية فى دم الانسان و شعره و من ثم كانت الدماء و الشعور من أكثر عناصر الانسان استخداما فى الطقوس و الشعائر الدينية عند هذه العشائر ، فكانوا يدهنون الشورنجا بالدم الانساني و كانوا يرسمون رموزا للتوتم على أرض أو مادة مبللة بدم فرد من أفراد العشيرة ، و كانوا في حفلات التعميد أو الالتحاق بالمجمع الديني للعشيرة يجرح الكبار أنفسهم و يبللون بما يخرج من جروحهم من دماء جسم الشاب الذى يريدون تعميده و كانوا يحرمون على النساء كما ذكرنا و على غير المعمدين من الرجال النظر إلى هذه الدماء .

هذه الطقوس الدينية و ما إليها تعتبر من دعائم الترابط الاجتماعي فى تلك الأشكال الاجتماعية إذ أنها تعد عاملا ايجابيا لتماسك أفراد الجماعة فهى بمثابة الوسيط بين الفرد و مجتمعه و آلهتخ ، فضلا عن أنها تقوى التفاف الأرفاد و تمركزهم حول بؤرة تقاليدهم و عرضهم و عاداتهم و تراثهم الثقافي ، فهم لا ينظرون إلى

القيم و المعايير و المواقف إلا من وجهة نظرهم الجماعية الخاصة بهم و المميزة لهم عن غيرهم من الجماعات الأخرى ، ولذا فأن كل ظاهرة تخالف مألوفهم يقاومونها بشدة و بعنف باعتبارها خطرا يهدد كيانهم الجماعي و ذلك بحكم تضامنهم و ترابطهم الآلي .

الاتجاه البنائى الوظيفي

الترابط بين الظواهر:

يلاحظ أن هناك ترابط بين الظواهر الاجتماعية فيما بينها و قد يكون هذا الترابط فى الحاضر و يراد به تأثير بعض النظم الاجتماعية على البعض الآخر باعتبار ما يقع تحت أبصارنا و يمكن اعتبار هذا من الناحية الاستقرارية حسب تعبير "أوجست كونت" نفسه فنرى مثلا إثر الحالة الاقتصادية في ظاهرة دينية كالحج مثلا فيكثر الحجاج بسبب كثرة حركة البيع و الشراء ،وتوفر النقود و الرفاهية عامة و كأثر الهجرة الموسمية و زيادة كثافة السكان فى بعض المدن كالمصايف التى يهاجر إليها الناس بقصد الراحة و الاستجمام ، و أثر ذلك على ارتفاع الأسعار فى المدن السياحية أو كأثر الدين فى استهلاك بعض السلع في بلاد معينة كانعدام توزيع لحم الخنزير فى الحجاز و المصنوعات و المأكولات التى تصنع من الدم الخالص فى البلاد الاسلامية ،و عدم تداول ورواج المشروبات الروحية في بعض البلاد الاسلامية ، و قد دعا ذلك "دور كايم" أن يحصر تفسير الظواهر الاجتماعية بظواهر اجتماعية أخرى من النوع نفسه و ليس بالظواهر النفسية كما فعل ذلك "تارد" في كلامه عن التقليد و المحاكاة أو بالظواهر الحيوية كما فعل ذلك "هربرت سبنسر" أو بالظواهر الجغرافية كما فعل ذلك "راتزل و أودوم" ، كذلك هناك ترابط تاريخي بين الحاضر و الماضي يتلخص ذلك في ظهور موجات اجتماعية تدعو إلى ترديد ظاهرات أو نظم أو نزعات جمعية كانت موجودة و قائمة في المجتمع في عهد معين ترفض مثلا عودة النظام الملكى في فرنسا بعد قيام الجمهورية في عهد نابليون و

خلفائه من بعده ثم عودة الجمهورية بعد ذلك ، و مثل قيام الفاشية في ايطاليا في عهد موسولينى و ارتكازها على إنشاء امبراطورية ايطالية ترديدا لنفس هذه الظاهرة في التاريخ أيام "يوليوس قيصر" و غيره، و كذلك الدعوة في مصر قبل الثورة عند بعض الكتاب للفرعونية و الدعوة في لبنان للفينيقية و الدعوة فى العراق للبابلية و الآشورية .

و هناك أيضا ترابط دورى و هو الأتثير المتبادل بين الأمم و اقتباس البعض نظم الآخرين و قد يتحقق ذلك عن طريق الفتح كسيادة العربية و الدين الاسلامى في البلاد التى فتحها العرب كمصر و العراق و بلاد شمال أفريقيا ، و أما عن طريق التجارة كأثر الفنون المصرية القديمة في الفنون اليونانية فى العهد الدورى ، و أما عن طريق تقدم سبل المواصلات المختلفة ، فهذه قربت الشعوب بعضها من بعض وجعلت الاختلاط عن طريق الرحلة سهل و متيسر حتى للطبقات المتوسطة و هذا ظاهر فى تقليدنا للأوربيين في شرقنا و بعض عاداتنا كالذهاب إلى المصايف و في لهونا كسباق الخيل و فى أثاثنا من طراز " لويس الرابع عشر و الخامس عشر " ، و اما عن طريق التعليم كانتشار الآراء و المبادىء الأوربية فيما بيننا كالديمقراطية و القوانين الوضعية و كاستعمال كثير من الألفاظ الأوربية في أحاديثنا و مناقشاتنا ، وهذا الترابط يوجب ألا تسود ظاهرة أو نظام معين على سائر الظواهر و صبغتها بصبغتها انتقل البحث من مجال العلم إلى مجال الفلسفة فنجد عند "كارل ماركس" مثلا أن كل الحياة الاجتماعية بسائر نظمها العائلية و السياسية و القانونية و الدينية أو الايدولوجية عامة تفسر و أساسها الحياة الاقتصادية ، بينما يرى "ابن خلدون" و من قبل ذلك أن السيادة تكون عادة لظاهرة النظام السياسي و لهذا نجده يردد دائما في مقدمته جملته المشهورة "الناس على دين ملوكهم" فالأمير أو السلطان هو الذى ينشىء المدن و هو الذى يشرع القوانين و هو الذى يحدد الأسعار

و هو الذى يعلن الحرب ، هذا التغليب أساسه تفصيل فيلسوف معين لنظام معين و هذا أمر شخصى و كل ما هو شخصي بعيد كل البعد عن ميدان العلم الذى هو واحد لكل الناس .

و يتضح من هنا ترابط النظم الاجتماعية كلها و تساندها و تكاملها ذلك لأنها تنبع من طبيعة واحدة و هى الطبيعة الاجتماعية ، و تهدف إلى غايات بعيدة واحدة و هى تأمين المجتمع و ضمان سلامته و سلامة أفراده الذين يتكون منهم ، و الحرص على مقوماته و كيانه و يفيدنا هذا الترابط في دراستها و تحليلها، لأن النظم لا تعيش منعزلة و لكنها تتكامل وظيفيا فى أسرتها الاجتماعية ، فالنظم الأسرية و الاخلاقية و الجمالية و الدينية يفسر بعضها البعض الآخر و كذلك الشأن فيما يتعلق بالنظم الاقتصادية و السياسية و التشريعية.

التفسير المادى للظواهر :

يذهب كل من "كارل ماركس و انجلز"إلى أن الناحية المعنوية أو ما يطلق عليه علماء الاجتماع الايديولوجيات تقوم على أساس تركيبها المادى، و لما كان " ماركس" يجعل الحاجة الحيوانية أو البيولوجية محورا للتطور الانسانى فقد كان هذا هو السبب في تفسيره للدين بأنه مجرد ظاهرة عرضية لا أهمية لها كما يزعم من الناحية الاجتماعية .

و يرى أحد اتباع هذا المذهب أنه ما كان للدين و الفلسفة أن يوجدا دون النواحي الاقتصادية التى تحيل ظهورها شيئا ممكنا ، فالمسيحية ما كانت لتوجد دون الانقلاب الذى صاحب الغزوات الرومانية و ما كان للمذهب البروتستانتي أن يبرز إلى الوجود دون نشأة الطبقة المتوسطة ، و يرى هذا المذهب أن نظام توزيع الأرضي يقوم بدور هام و يفسر بعض الظواهر التى يبدو عليها غلبة الطابع الصوفي مثل النبوات لدى

اليهود أو مجيء المنقذ لدى المسيحيين و لذلك لا تعكس أصول العقيدة و المعتقدات إلا المصالح الحيوية للطبقات الاجتماعية و المنازعات الدينية و الصراع بين هذه المصالح الحيوية للطبقات الاجتماعية و المنازعات الدينية و الصراع بين هذه المصالح أو بين هذه الطبقات ، و إلى جانب هذا التفسير المادى للعلاقات بين المذاهب الدينية و النظم الاقتصادية نجد تفسيرا آخر يتمثل في التفسير السيكولوجي كما يرى "ماكس فيبر و نتشه " ، فالمسيحية ديانة الجماعات المضطهدة لأنها تعبر عن عواطف الكراهية التى يحملها الأرقاء تجاه أسيادهم و لأنها تستخدم فى نفس الوقت الايمان بوجود الفردوس لتخفيف آلام الحاجة إلى التحرر و الراحة التى يضطرب لها تفكير هؤلاء الأرقاء و عندما ترك المذهب الكاثوليكي نفسه فريسة لعدوى وثنية عصر النهضة و تحول إلى مذهب أرستقراطي أخذ المذهب البرتستانتي على عاتقه مهمة المطالبة بحقوق الطبقة العاملة ، و هذا التفسير في أساسه لا يختلف عن أساس التفسير السابق الذى ذهب إليه اتجاه المادية التاريخية عند " كارل ماركس و انجلز " .

رابعا : الوظيفة الاجتماعية للدين

و يتضح أن الانسان ليس روحا خالصة بل هو جسم و يحتاج إلى مقومات ضرورية و يعمل لكي يشبع هذه الحاجات البيولوجية المتصلة بالغذاء ، و لذلك فليس الدين عند الانسان في الغالب إلا وسيلة تستخدمها عواطفه في البحث عما يشبعها و تبدو قوة هذه العواطف لدى الشعوب المتأخرة و القريبة جدا من المستوى الحيوانى ، و قد أكد ذلك " ماكس فيبر " عندما اعتقد أن السحر عبارة عن مجهود يبذله الرجل المتأخر لتسخير الطبيعة و تحقيق مصالحه المادية مثل شفاء الأمراض و المطر الذى يروى الأرض و الشمس التى تنضج الثمار ، و الأكثر من ذلك أن الدين التوتمي يرجع تبعا لاحدى نظريات "فريزر" إلى أصل غذائي محض ، فهو يرى أن طقوس الانتشيوها محور الديانة التوتمية في استراليا ترمي إلى الاكثار من الفصيلة

التوتمية كما ترمي المحظورات التى تحمى هذه الفصيلة إلى الحيلولة دون القضاء عليها فى الغالب و تثير هذه القضية اعتراضين ، فمن ناحية كيف يمكن أن تهدف الديانة التوتمية إلى منع حدوث المجاعة إذا كان لا يحق للعشيرة أن تأكل توتمها لكنها تستطيع أن تأكل تواتم العشيرة الأخرى كما تستطيع هذه العشائر الأخرى أن تأكل توتمها بحسب طقوس معينة.

و يتضح أن الديانة التوتمية تصبح نوعا من التعاون بين القبائل تقدم كل منها لغيرها المواد الغذائية الضرورية أنها على سبيل العون المتبادل ، و يعترض هنا بأن كثيرا من التواتم لا تستخدم فى التغذية و إذا لم تكن جميع أنواع التواتم مفيدة للأنسان ، فإن ذلك يدل على أن ديانات هذه القبائل قد اتسعت فى الوقت الحاضر و تاجوزت المرحلة الأولى التى كانت فيها منفعة خالصة ، و يلاحظ في هذا الصدد أن أسلوب الرعي و الزراعة يعملان على القضاء على الدينة التوتمية و لذلك نجد صيادو السواحل يجهلون الديانة التوتمية لأن صيد البحر لا ينضب معينه ، و تتصل الأساطير نفسها بنظام خاص في الحياة ، فسيطر القمر على تصورات الشعوب الرعوية ، كما تسيطر الشمس على تصورات الشعوب الرعوية ، كما تسيطر الشمس على تصورات الشعوب الزراعية ، و يقوم القمر بمهمة إرشاد الرعاة و تعمل الشمس على انبات الزرع.

و لقد قرر " ماكس فيبر " على عكس ما ذهب إليه المذهب المادى التاريخي أن حركة الاصلاح البروتستانتي لم يكن ظلا لظهور الطبقة المتوسطة و أبرز من خلال الاحصاءات التى قام بها وجود علاقة بين المذهب البرتستانتي و النظام الرأسمالى و لذلك فان النظام الرأسمالي كان بالأحرى احدى نتائج المذهب البروتنستانتي و ليس معنى ذلك أن البروتستانتي يتفوق على الكاثوليكي فى الاتجاه المادى ، و انما للمتطهرين الذين يتمسكون بحرفية الكتاب المقدس ، فكرة تقوم على التشاؤم من الدنيا و الزهد فيها ، و لكن

لما كان الزهد يحفز إلى الناحية الاقتصادية فقد ساعد على تركيز رؤوس الأموال ، و هكذا استخدم الزهد على نحو غريب كدعامة للنظام الرأسمالي .

هذا إلى أن البروتستانتي عندما يتخذ من عمله المهني طريقا إلي تحقيق سعادته الأخروية فأنه يؤدى عمله باخلاص طبقا لما يوحى به تحقيق سعادته الأخروية فأنه يؤدى عمله باخلاص طبقا لما يوحى به إليه ضميره،و لذلك يصبح مديرا صناعيا ممتازا ، و فيما عدا ذلك لم يقف ماكس فيبر عند حد دراسة العلاقة بين المذهب البروتستانتي و بين النظام الرأسمالي لأن بعض البحوث الأخرى لا سيما البحوث المتعلقة بالاقتصاد الهندى و الصيني أكدت وجهة نظر ماكس فيبر و هي أن النظام الرأسمالى لا يرجع إلى أصول مادية و يحتاج في نشأته و نموه إلى بيئات دينية ملائمة و قد برهن في هذا الصدد على وجود علاقة وثيقة بين النظم الدينية و الاقتصادية و بصفة خاصة تأثير النظم الأولى و هى الدينية على النظم الاقتصادية و ننتهي إلى:

أن الظاهرة الدينية كانت مختلطة بالظاهرتين السياسية و الاقتصادية و لكن هذا الاختلاط لم يكن دليلا على اتحاد طبيعة هذه الظواهر و تختلف هذه الوظائف فعلا من الناحية القانونية و لا يمكن ارجاع احداهما إلى الأخرى و غاية ما هنالك أنها تختلط ببعض و يفسر بعضها البعض الآخر ، و يأخذ التطور الاجتماعي فيما بعد على عاتقه مهمة التفرقة بين هذه الظواهر المختلفة و يفصل بين الظواهر أو النظم الدينية و السياسية و الاقتصادية أساس للتأثير المتبادل المستمر بينهما فيستعين النظام السياسي بالنظام الديني ويعكس النظام الديني النظام الاقتصادى و في النهاية يعكس النظامان الاقتصادى و السياسي النظام الديني لأنه هو الذى يعدلهما و يوجههما.

فالدين ضرورة اجتماعية حيث ؛ ان الانسان بفطرته لا يملك أن يستقر في هذا الكون الهائل ذرة تائهة معلقة ضائعة ،إذ لابد له من رباط معين في هذا الكون يضمن له الاستقرار و معرفة مكانه في هذا الكون الذى

يعيش فيه ، و لذلك لابد له من عقيدة تفسر له ما يحيط به و تفسر له مكانة فيما حوله ، فالدين ضرورة فطرية شعورية لا علاقة له بملابسات العصر و البيئة و كم كان شقاء الانسان و حيرته و ضلاله حين أخطأ فهم الحقيقة هذا الارتباط و هذا التفسير ، أى أن حاجة الانسان إلى الدين حاجة فطرية مركزة في طبيعته النفسية و مغروسة في شعوره و ممتزجة في دمه و أعصابه و حسه ، و لكنه قد يضل عن أدراك هذه الحقيقة فيشقي و يحار و يفقد الاستقرار ، و هذه الحاجة النظرية فى الانسان الى الدين هي التى يتحقق بقضائها معرفته بحقيقة مكانته فى هذه الحياة ورسالته و عمله و دوره الذى يجب عليه أن يؤديه مع أى انسان آخر يقوم بدوره في الحياة .

و الدين باعتباره شريعة و عقيدة اى كنظام اجتماعي يحكم حياة كل فرد و يحدد له قواعد سلوكه و كيفية معيشته في أسرته و كيفية تربية أولاده و كيفية تعامله مع الناس بالعدل و الفضيلة حتى يقوم المجتمع على أساس متفاهم متعاون على أداء الواجبات و الحقوق ثم يتكامل هذا النظام الاجتماعي بوضع الاسس و القواعد و الحلول التى تعالج قضايا المجتمع العامة اقتصادية كانت أم سياسية أم أخلاقية .

التأثير المتبادل بين النظم:

و يلاحظ أيضا مدى تأثير النظم الاجتماعية فى التربية و مبلغ تأثير هذه بدورها في هذه النظم و يشتق هذا الأثر المتبادل من أن طبيعة النظم الاجتماعية تتداخل و تترابط و يفسر بعضها بعضا ، و يرى دور كايم ،أن أهم النظم أثرا فى التربية هي :

1-النظام السياسي 2-النظام الاخلاقي 3-النظام الاقتصادى 4-النظام الديني و يدل على ذلك تأثر التربية العامة بالنظام السياسي في ايطاليا الفاشية و ألمانيا النازية بينما تأثرت التربية في فرنسا بالعادات و العرف و

التقاليد الديمقراطية نتيجة لقيام الثورة الفرنسية و تتأثر أيضا بالنظام الاقتصادى كما هو الحال في روسيا ، و أخيرا تتأثر بالدين كتأثرها بالمذهب البيوريتانى عند الأمريكيين و الكنديين فى أول عهدهم بالمهاجرة إلى القارة الجديدة أو تأثرها بالاسلام عند بعض الشعوب الشرقية عامة و السعودية خاصة.

على أن المنهج التكاملي الوظيفي قد اكتملت صورته على أيدى المدرسة الانجليزية الانثروبولوجية و خاصة عند كل من "مالينوفسكي و راد كليف براون".

وظيفة التنظيم القرابي:

و المثال الذى يحب "مالينوفسكي"نفسه أن يستشهد به فى مجال الاتجاه الوظيفي التنظيم القرابي في المجتمع و ذلك باعتبار أن الجماعات القرابية تتخذ أشكالا متعددة تختلف باختلاف الحضارات التي توجد فيه .

و تعتبر الأسرة التى تتألف من الأبوين و أبنائهما غير المتزوجين أصغر وحدة قرابية عرفها المجتمع البشري وتنحصر وظيفتها في رأى"مالينوفسكي"في إمداد المجتمع بالمواطنين .إذ أنها هى الجماعة الوحيدة التى يمكنها عن طريق عقد الزواج القائم بين الزوجين أن تقدم للمجتمع أبناء شرعيين ، و توفر لهم ما يحتاجون إليه من حاجات كالتربية و التعليم و التغذية ، و تهيء لهم مركزا معينا فى المجتمع ، و تعتبر الوظيفة الحقيقية للعائلة الممتدة " و هى تشكل أكثر تعقيدا من الأسرة الصغيرة عنده و لا سيما في المجتمعات المتأخرة التى عرفت هذا النوع من التنظيم العائلي " هى المساعدة على استغلال الموارد الاقتصادية بطريقة أفضل مما تستطيعه الأسرة الصغيرة كما أنها تعمل على زيادة السيطرة و الإشراف القانونى في نطاق احدى الوحدات الصغيرة المتمايزة التى ينقسم إليها المجتمع المحلي ، بل و قد تؤدي في بعض الأحيان إلى زيادة

السلطة السياسية و تدعيمها و إلى استتباب الأمن و زيادة الطمأنينة داخل المجتمع المحلى ككل في الحالات التى يتوزع فيها أرفاد العائلات الممتدة بين أقسام المجتمع المحلي المحلي المختلفة.

أما العشيرة التى تنقسم عادة إلى عدد من العائلات الممتدة فإن وظيفتها تنحصر في ايجاد شبكة واسعة جدا من العلاقات الاجتماعية التى تعتمد في أساسها على الصلة القرابية .

و المهم أن هذا المثال يقربنا من موقف "مالينوفسكي"من الوظيفة التكاملية و كيف أن هذه الوظيفة تختلف من مجتمع إلى آخر تبعا لنمط الحضارة و النظم الاجتماعية السائدة فيه ، و مع أن كلا من الأسرة الصغيرة و العائلة الممتدة و العشيرة تقوم كلها على أساس الروابط القرابية إلا أن لكل منها وظيفة اجتماعية تختلف عن وظيفة الأخرى باعتبار أن كلا منها يرتبط بحضارة خاصة و بتنظيم اجتماعي مخالف .

و يؤكد "مالينوفسكى"بالنسبة للباحث المداني على تحليل الحضارة إلى عدد من النظم التى يمكن دراسة كل نظام منها فى أوجهه و مظاهره المتعددة طالما كانت هذه النظم التى احداها بالأخرى و يؤثر بعضها في بعض رغم تباينها ، و القدرة على تمييز هذه النظم و فصلها عن بعضها مع توضيح العلاقات المتداخلة التى تقو بينها هو أهم ما يقوم به الباحث اجتماعيا كان أو انثروبولوجيا في دراسته للمجتمع ، و على ذلك فان الحضارة وحدة متكاملة تتكون من العديد من النظم المستقلة نسبيا ، لكن يقوم بينها نوع من التناسق ، و يعتمد تكامل الحضارة على عدد من الأسس كرابطة الدم عن طريق التوالد و التناسل و التجاور في المكان الذى يرتبط بدوره بالتعاون و تقسيم العمل و استخدام السلطة في التنظيم السياسي ، و تدين كل حضارة بكمالها و اكتفائها الذاتى إلى قدرتها على اشباع كل الرغبات الاساسية و الآلية و التكاملية.

6-نظام الكولا:

و قد درس "مالينوفسكي " النظام المعروف باسم "الكولا"و تطرق فيه إلى دراسة كل النظم الاجتماعية السائدة في مجتمع "التروبرياند"في علاقاتها بنظام الكولا و يقوم هذا النظام في أساسه على تبادل بعض السلع التى ليست لها أى قيمة تجارية أو اقتصادية لكنها تتمتع بقيمة اجتماعية و شعائرية عالية تضفي على من يمتلكها مكانة مرموقة في المجتمع ، و تتألف السلع المتبادلة من عقود طويلة من الأصداف الحمراء و أساور من الأصداف البيضاء و ينحصر نسق المتبادل في وجود اتفاقيات شفوية تقليدية متوارثة منذ أجيال بعيدة بين سكان جزر التروبرياند على تبادل هذه السلع ؛ بحيث تنتقل العقود في اتجاه معين واحد حول محيط الدرائرة التى تنتظم فيها هذه الجزر ، بينما تنتقل الأساور في الاتجاه المغاير و تتوقف مكانة الفرد و عائلته في الحياة الاجتماعية على نوع السلع التى يحصل عليها من هذه المبادلات و خاصة عندما يحصل على الأصداف النادرة النفيسة فتزداد شهرته و يرتفع صيته فى المجتمع أكثر من ذى قبل حين يتنازل عن هذه النفائس لعملائه أو شركائه في نظام الكولا بعد أن قد احتفظ بها فترة من الوقت.

ويوجد وراء هذا التبادل الشعائري للسلع ذات القيمة الاجتماعية نوع آخر من تبادل السلع الاقتصادية يخضع لكل القواعد المعمول بها في العمليات التجارية المعهودة و يصاحبه كثير من المساومة على تحديد قيمة هذه السلع الاستهلاكية الشيء الذي لا نجده في تبادل السلع الشعائرية السالفة الذكر.

7-البناء و الوظيفة :

أما عن العلامة " رادكليف براون"فيرجع إليه الفضل في توضيح المنهج التكاملي الوظيفي ووضعه على أسس علمية سليمة ، و فرق في ذلك بين البناء الاجتماعي و الوظيفة الاجتماعية ، و لقد تقبل " رادكليف براون "

بصورة عامة تعريف "دور كايم" لوظيفة النظام الاجتماعي بأنها التناظر بينه و بين حاجات الكائن العضوى الاجتماعي ، ورأى في الوقت نفسه ضرورة ادخال بعض التعديل على تعريف " دور كايم " ليمكن توضيح ما به من غموض و يتلافي بل ما يبدو من نقص في تعريف " دور كايم " ، و اقترح "راد كليف براون" أن تستبدل كلمة حاجات التى استعملها " دوركايم" باصطلاح الشروط الضرورية للوجود ، و يقول في هذا الصدد و نود أن نذكر هنا أن أية محاولة لاستخدام مفهوم الوظيفة في العالم الاجتماعي تتضمن الدعوى بأن هناك شروطا ضرورية لوجود المجتمعات البشرية مثلما توجد شروط ضرورية لوجود الكائنات العضوية الحيوانية ، و أن في الأماكن اكتشاف هذه الشروط عن طريق البحث العلمي الملائم.

ووظيفة أى نظام هى الدور الذى يؤديه أى نشاط جزئي من النشاط الكلى الذى يكون هذا النظام جزءا منه ، ووظيفة أى عادة اجتماعية جزئية هي الدور الذى تلعبه هذه العادة في الحياة الاجتماعية على أساس أن لكل نسق اجتماعي كلي . و تكون لأى ظاهرة دينية وظيفتها فى النسق الديني من ناحية ، و فى النسق الاجتماعي الكلي من ناحية أخرى ،على اعتبار أن لكل نظام وظيفة معينة يقوم بها فى البناء الاجتماعي الذى يتآلف من أفراد و جماعات يرتطبون بعلاقات بعضهم مع البعض الآخر فى وحدة متماسكة . و هذا إلى أن قيام البناء الاجتماعي نفسه و استمراره يرجع إلى فاعلية النسق و النظم التى تحافظ على كيانه و تبعا لهذا الرأى يكون للنسق الاجتماعي الديني وحدة وظيفية ، بمعني أنه ليس مجرد تجمع أو حشد ، و إنما هو كائن عضوى متكامل ، و حين نتكلم عن التكامل الاجتماعي الخاص بالنظام الديني و الهيئات التى تمثله فأننا نفترض من الأساس وجود رابطة تربط الأفراد و الجماعات و التنظيمات الدينية ، و تجمعهم في بناءات و تنظيمات تتمتع بدرجة معينة من الثبات و الاستقرار و الفاعلية ، و تنتظمه أنساق ثابتة تتكون من جماعات تحدد علاقة هؤلاء الأفراد بعضهم مع بعض و تحددعلاقاتهم بغيرهم من الجماعات الأخرى ، كما

أنها تحدد الأوضاع التى تسمح بتكيفهم مع البيئة الاجتماعية العامة و بالتكيف الداخلي بين الأفراد و بينالجماعات المونة لهذا النسق حتى يمكن قيام فاعليات و اهتمامات اجتماعية و دينية مترابطة متماسكة ، و يتطلب استخدام المنهج الوصفي التكاملي دراسة البناء الديني كما يتمثل في التنظيمات الدينية و الفرق و الاتباع ، و يقضي أيضا بدراسة الروابط و العلاقات التى تحدد الصلات بين الأفراد الذين يضمهم هذا البناء، و تتمثل تلك الصلات في العناصر الروحيةو المادية التى تعتبر مزيجا مختلفا من العادات و الطقوس و المراسيم و الصلوات و الفروض و الأضاحي و القرابين و العقائد و الهدى .

الشعائر البدائية:

و لتوضيح ما سبق نذكر أمثلة عن الشعائر التى يمارسها البدائيون و هى أكثر الشعائر شيوعا في أكثر المجتمعات ، فالمثال الأول هو : الشعائر الخاصة بتقديم الأضاحي و القرابين للأسلاف . و تنتشر هذه الشعائر في المجتمعات الافريقية المتأخرة و يتفق كل من " فريزر و اميل دور كايم "على اعتبار هذه الشعائر جزءا من النظام الديني ، و أن كانا يختلتلفان فى الأسباب التى أقاما عليها هذا الاعتبار ، فيعتبر "فريزر" تقديم الأضاحي جزءا من الدين لأن الشعائر تتعلق بالكائنات الروحية ، بينما يعتبرها "دوركايم" عملا دينيا مقدسا لأن القرابين يقدمها الرئيس باسم المجتمع المحلي و ليس باسمه هو وحده ، فهو اذن عمل مقدس و جماعي و يتوفر فيه الشرطان الأساسيان للممارسات و الطقوس الدينية .

أما المثال الثاني : فهو الاجتماعات الدورية التى تعقدها الشعائر التوتمية و خاصة فى استراليا و تقوم فيها ببعض الطقوس التى ترمي إلى إرضاء التوتم و التقرب منه ثم ذبحه و أكل لحمه إذا كان ينتسب من الفصيلة الحيوانية لاكتساب صفاته و خصائصه ، و لا يعتبر "فريزر" هذه الممارسات و الطقوس دينية لأنها لا تتعلق بالكائنات الروحية ، و ما التوتم الا حيوانا يعتقد أفراد العشيرة التوتمية أنهم انحدروا منه ، كما أن

الغرض من هذه الطقوس هو تقوية الروابط و الصلات التى تجمعهم به فهو إذن فيما يرى "فريزر" جزء من الممارسات و الطقوس السحرية ، و يرى "دوركايم" على العكس من ذلك أن الممارسات التوتمية كلها ممارسات دينية لأنها تتعلق بالكائنات المقدسة التى تتجسد فى التوتم و لأن الشعائر و الطقوس تؤدي على المستوى الجماعي ، و يشترك فيها أفراد العشيرة و الطقوس تؤدى على المستوى الجماعى ، و يشترك فيها أفراد العشيرة كلهم و تهدف في النهاية إلى صالح الجماعة كلها ،و المثال الثالث و الأخير: هو وسائل الطبيب و العلاج التى يجريها الطبيب الساحر في أغلب المجتمعات المتأخرة و يستخدم فيها فنه و مهارته و معرفته بخصائص الأعشاب الطبية البرية ، و يتفق "فريزر و دوركايم" في اعتبار هذه الممارسات على أنها نوع من السحر ، فهي سحر عند "فريزر" لأنها لا تمت بأية صلة إلى الكائنات الروحية ، و سحر عند "دوركايم" أيضا لأنهاممارسات فردية يقوم بها شخص واحد هو المطبب لصالح فرد واحد أو جماعة محدودة من الأفراد و ينقصها عنصر القداسة و عنصر الجماعية اللذان يعتبرهما "دوركايم" أسا الممارسة الدينية.

السلطة فى المجتمعات البدائية:

أما في المجتمعات البدائية و خاصة المجتمعات الافريقية ، فنجد أن الملوك و السلاطين و الرؤساء و من إليهم ليسوا بمجرد حكام يملكون السلطة الزمنية فقط ، و انما هم يجمعون إليها كثيرا من السلطات الروحية المتوارثة منذ القديم و يستمدون سلطتهم السياسية مما اتفقوا عليه من أوضاع دينية لديهم، و حتى في المجتمعات التى لا يوجد فيها سلطة سياسية ، فأن توازن الأقسام الاقليمية و القرابية و السياسية يعتمد كثيرا على التقاليد و الأساطير و القيم الروحية المتوارثة ، بحيث يعتبر الخروج عليها بمثابة خروج على كل التراث الروحي التقليديمما يثير أرواح الأسلاف على الأحياء ، و مهما اختلفت الديانة في المجتمعات فأنها فى المجتمعات القديمة تتميز بالسيادة المطلقة على الحياة الخاصة و الحياة العامة التى كانت الدولة فيها جماعة

دينية ، و الملك حبرا و رجل الدولة كاهنا و القانون صيغة مقدسة ؛ حيث كانت الوطنية نوعا من البر و نفي المواطن يصدر عن المعبد الذى تقام فيه الطقوس الدينية نظرا لأن الحرية الفردية كانت مجهولة ، و الانسان خاضع للدولة عن طريق الروح و عن طريق الجسم و عن طريق المال ، و لقد كانت نظرتهم للأجنبي نظرة حقد إلزامي لأنه يعتبر غريبا عنهم و كانت فكرة الحق و فكرة الواجب و كذلك فكرة العدل و المحبة تنتهي عند حدود مجتمع المدينة ، و كان المجتمع الانساني وقتها بحكم الضرورة محدودا في دائرة معينة حول المعبد ، و لم يكن هناك داع عندهم لتأسيس مجتمعات أوسع من تلك المجتمعات السابقة ، و كانت هذه الصفات مميزة للمدن الافريقية و الايطالية أثناء الفترة الأولى من تاريخها.

التغيرات في السلطة التشريعية :

ثم أخذ المجتمع يتبدل شيئا فشيئا و حصلت تغييرات في السلطتين التشريعية و السياسية و شملت في الوقت نفسه العقائد أ أما قبل ذلك و على وجه التحديد في القرون الخمسة التى سبقت ظهور المسيحية فأن العلاقة بين الدين من ناحية و التشريع و السياسة من ناحية أخريلم تكن وثيقة بمثل هذه الدرجة ،ذلك لأن جهود الطبقات المضطهدةو انسقاط الطبقة الكهنوتية و عمل الفلاسفة ممثلا في محاربتهم طبقة الكهنوت و تقدم الفكر قد أضعفت المبادىء التى كان يستند إليها المجتمع البشري قديما ، و لقد بذلت جهود مستمرة التحرر من سيطرة هذه الديانة القديمة التى لم يعد فى إمكان الإنسان أن يقبلها و قد تحلل التشريع و السلطة و كذلك الاخلاق من روابطها تحللا تدريجيا ، إلا أن هذا النوع من الانفصال كان نتيجة لانتهاء أو غروب شمس الديانة القديمة ، و لئن كان التشريع و السياسة قد ابتدأ يستقلان بصورة نسبية عن الدين بعد أن كان سائدا عليهما فيما مضي ، فأنه لم يعد للناسعقائد و لم تعد الديانة تحكم المجتمع ، و يرجع ذلك بصفة خاصة إلى أنه لم تكن للديانة قوتها الأولي ، ثم جاء يوم استردت فيه العاطفة الدينية حياتها و قوتها ثانية و استردت

العقيدة نفوذها على الجوانب الروحية فى المجتمع ، و بذلك ظهرت من جديد السيطرة الدينية و السياسية و رجع المجتمع إلى سيرته الأولي و لم يقتصر الأمر إلا مع ظهور المسيحية على بعث الحياة فى العاطفة الدينية ، بل أنها اتخذت تعبيرا اتسم بالروحية ، فلقد اتخذوا فيما مضي و قبل ظهور المسيحية آلهة وضعية من الأرواح البشرية و من القوى الطبيعية، و غير ذلك من المعبودات و كان لكل مدينة و لكل بلدة أو قرية معبودها الخاص الذى يحمى حوزتها و كان الناس يرفعون أكف التضرع إذا دهمهم خطر فيلتمسون معونته و يبتغون رضاه بالضحايا و إقامة الصلاة لاعتقادهم أن سعادة المجتمع و شقاءه بين يديه ، فكان هو رب المقاطعة أو آله المدينة ، و كان مثله كمثل الحاكم الدنيوى متسلطا على رقاب كل من القيت مقاليد أمرهم بيده يحمى حياتهم و يحفظ سلعهم و يدفع عن ماشيتهم كل طارىء أجنبي مفاجىء ، و كان رضاه رحمة على الناس و غضبه نقمة و متلفة لهم .

خامسا : عناصر الدين

و يعتمد قيام الأديان على عنصرين أحدهما نظري يتمثل فى الأفكار و المعتقدات الدينية و يتمثل الآخر كعنصر عملي فى الطقوس المختلفة التى يقومون بها و يطبقونها و يفعلونها فى المناسبات الدينية ، و لكل من هذين العنصرين خصائص اجتماعية أصيلة أهمها :

1-أنه خارجي و قائم في المجتمع قبل ظهور الأفراد فهم يخرجون إلى الحياة و يجدونه سابقا لظهورهم و يأخذون به.

2-أنه تلقائي و من صنع المجتمع نفسه و ليس من صنع الأفراد و يتولد وجوده من ضرورة معيشة الناس مع بعضهم فمصدره إذن الطبيعة الاجتماعية و ليس الطبيعة النفسية أو الحيوية أو الجغرافية ، فالدين

بعنصرية النظرى و لا يمكن أن يعزى إلى روعة مظاهر الطبيعة كالشمس و القمر و النجوم و الرعد التى بهرت الانسان و اضطرته إلى عبادتها و تقديسها كما ذهب إلى ذلك بعض المفكرين ، و مما يؤيد ذلك أن الرجل المتأخريعتقد أنه عن طريق السحر كظاهرة اجتماعية يمكن أن يتحكم في المظاهر الطبيعية و يسيطر على حركاتها .

3–أن العنصرين النظري و العلمي للدين ملزمين لما لهما من جبر و ضغط اجتماعي يتحتم أن يتبعها كل فرد فى المجتمع و إلا وقع عليه الجزاء ، فالجزاء يكون أحيانا ماديا و هو في الغلب القتل و أحيانا أخرى يكون دينا و هو الازدراء الجمعي و الاشمئزاز ، إلا أن للعقاب المادى السيطرة لانه لا ينصب عند المتأخرين على المجرم و انما ينصب على الجريمة فالجرم اعتداء صريح على هيبة الجماعة و العقاب وسيلة لرد شرف الجماعة ، و من هنا تبدو الصرامة و الشدة في الجزاء حتى أنهم لا يعاقبون المجرم نفسه أحيانا و إنما أى فرد من أفراد البطون و الشعائر للتفكير عن الجريمة نفسها.

4–أن القواعد الدينية قد تكون آمرة أو ناهية فهى تخص على الاعتقاد و الايمان ببعض الأفكار و تنصح أيضا بعدم الإيمان و الاعتقاد في أفكار و معتقدات أخرى ، و هذا يمثل الناحية النظرية في الدين ، و كذلك هناك الناحية العملية و هى الخاصة باتيان بعض الافعال و الطقوس و الشعائر أو عدم الاتيان بها أحيانا .

سادسا : الأسس الاجتماعية للدين عند دور كايم

يعتقد "دور كايم" أنه تتميز كل المعتقدات الدينية البسيطة و المركبة بسمة أساسية و عامة ، مفادها : أن المعتقدات الدينية تصنف كل الأشياء الواقعية و غير الواقعية التى يؤمن بها الناس إلى فئتين رئيسيتين هما ، الأشياء المقدسة و الأشياء غير المقدسة ، و تنسحب هذه السمة (أى تقسم الأشياء الواقعية و غير الواقعية

إلى مقدس و غير مقدس) على كافة ألوان الفكر التى تحمل طابعا دينيا ، كالمعتقدات و الأساطير الخرافية ، و المبادىء الدوجماطيقية ، و الأساطير ، و كافة الأنساق الفكرية التى تتجسد فيها ، و تعبر من خلالها عن طبيعة الأشياء المقدسة ، و الفضائل و القوى التنتتمى إليها ، و علاقة كل منها بالأخرى ، و بالأشياء غير المقدسة بصفة عامة .

بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك ببساطة من خلال هذه الأشياء المقدسة كنه و حقيقية الكائنات فوق الطبيعة كالآلهة و الأرواح ، لا سيما إذا كانت تتجسد في شكل صخرة أو شجرة أو جدول مائي أو قطعة من الخشب ، أو في أى شكل مقدس ، كما يتسم الطقس أيضا بهذه السمة ،حيث أن الطقس لا يوجد في دائرة الواقع مالم يتضمن في ثناياه شيئا يتصف بالقداسة ، هذا فضلا عن أن هناك كلمات و تعبيرات ، لا يقدر كل الناس على فهمها و النطق بها ، مثال ذلك العبارات اللفظية و التعبيرات الحركية التى تتمثل في الايماءات و الحركات التى لا يتيسر لكل فرد القيام بها ، كما تتضمن الأضحية أيضا قيمة مقدسة ، ذلك لأنها من خلق الآلهة و ذات ارتباط وثيق بها ، كما ورد فى الميثولوجيا.

و هكذا يتبين لنا أن قيمة كل الموضوعات و الأشياء المقدسة ، لا تتحدد و لا يمكن فهمها إلا فى ضوء علاقاتها بما عداها من أشياء و أفكار ، تلك الأشياء و الموضوعات التى تختلف و تتباين بتباين الأديان ، و تفسر لنا الديانة البوذية ذلك ، ففي الوقت الذى تهمل فيه الآلهة ، نجدها تعترف بوجود أشياء مقدسة منها الحقائق الاربع النبيلة و الممارسات التى تنبثق عنها على سبيل المثال .

و إذا اتجهنا إلى حصر الأشياء المقدسة ، فسوف نجد أنها بالرغم من كثرتها و تعددها و تشعبها ، لها من الخصائص العامة ما تميزها عن الأشياء غير المقدسة ، كما أنها تحتل مكانة مرموقة في سلم الأهمية ، حيث تتفوق بطبيعتها على الأشياء غير المقدسة ، و تسمو عليها بفضل تبجيل الانسان و تقديره لها ، لا

سيما عندما كان وحيدا ، و ليس أمامه شيء يقدسه ، و قد يعتقد الانسان أنه تابع لهذه الأشياء المقدسة ، و يشغل مكانه أدني منها ، و لا ريب فى أن هذا الاعتقاد صادق إلى حد ما ، غير أنه لا يوجد أمامنا في نفس الشيء سمة واقعية يمكن أن تكشف لنا عن سمة القداسة التى تتميز بها هذه الأشياء هذا فضلا عن أنه لا يكفي أن لذلك على قداسة شيء ما ، لمجرد أن هذا الشيء أدني من شيء آخر و تابع له ، ذلك لأن القداسة ليست بارتفاع القدر و المكانة فقط ، فالعبيد يسيرون وراء سادتهم و الرعية تتبع الملك ، و الجنود ينقادون للقادة ، و البخيل يلهث وراء الذهب ، كما أنه لو قيل انسان ما ، بأنه صنع دينا من هذه الكائنات و الأشياء التى أدرك سموها و قيمتها الفائقة لديه ، لكان هذا القول و القصور ضربا من ضروب المجاز البلاغي ، ذلك لأنه لا يوجد شيء في هذه العلاقات يعد دينيا في الواقع.

كما ينبغي علينا أن نضع في اعتبارنا جانبا آخر ، ألا و هو تدرج القداسة ، حيث يشعر الإنسان حيال بعضها بطأنينة نسبيا ، فالتعويذة على سبيل المثال تنطوى على خاصية مقدسة ، و لذا تلقى الاحترام كقاعدة عامة و ليست استثناء ، و قبل وجود الآلهة ألم يكن الانسان نفسه في حالة تبعية و تمدن ، حيث مارس الانسان في أحيان كثيرة ضغوطا فيزيقية حقيقية على هذه الآلهة ، ليجبرها على تلبية رغباته.

فمثلا كان يضرب الفتيش "fetish" (الفتيش هو شيء كانت الشعوب البدائية تعتبر أن له قدرة

سحرية على حماية صاحبه أو مساعدته) لأنه ليس مقتنعا به ، و لكن سرعان ما يصبح الأنسان تابعا له مرة أخرى عندما يستجيب لرغباته . كما كان الانسان من أجل الاستسقاء(جلب المطر) يلقي بالأحجار فى جدول الماء أو في البحيرة المقدسة التى يعتقد بأن آله المطر يقيم فيها ، و بتلك الوسيلة كان يعتقد الانسان أنه يجبر الآله على أن يكشف عن هويته و يقضى له حاجياته .إلا أن الانسان إذا كان يعتمد على تلك الآلهة الوضعية فى تحيقي حاجياته ، فأنها هي الأخرى في حاجة إلى الانسان الذى يقدم لها الهبات و الأضاحى

التى بدونها تموت ، و هكذا يتبدى لنا أن هناك علاقة متبادلة بين تلك الآلهة الوضعية و من يعبدونها حتى في أكثر الأديان مثالية .

و لكن إذا اعتمدنا على التمييز التسلسلي الخالص كمعيار لتحديد ما هو عام ، و ما هو غامض و غير دقيق ، فلن يبقي أمامنا شيء أو معيار نحدد بمقتضاه خصائص الشيء المقدس و علاقته بالاشياء غير المقدسة سوى معيار التنافر و عدم التجانس ، ومهما يكن من أمر ،فأن صفة عدم التجانس كفيلة بتحديد خصائص الأشياء و تصنيفها و تمييزها عن كل ما عداها ، و يرجع ذلك إلى الخصوصية البالغة التى تتضمنها هذهالصفة و هى أنها مطلقة ؛ حيث لا نجد في كل تاريخ الفكر الانساني مثالا آخر لفئتين من الأشياء يغلب عليها التباين العميق ، أو يتعارض أحدهما مع الآخر ، كما هو الحال في فئتي المقدس و غير المقدس ،إلا أن التعارض أو التضاد التقليدى بين الخير و الشر ،لا يندرج تحت هذا الاطار في هذا المقام ،ذلك لأنهما نوعان متعارضان فقط من فئة واحدة تعرف باسم محدد فى مجال واحد هو الأخلاقيات ، شأنهما في ذلك شأ الصحة و المرض كنوعين مختلفين لنظام واحد فى الواقع هو الحياة، كما نجد أن العقل البشري يفهم المقدس و غير المقدس في كل مكان على نحو دائم كفئتين متميزتين ، و كعالمين متمايزين لا يشيع بينهما شيء مشترك ، بمعنى أن القوى التى تلعب دورها في واحد منهما ليست هى التى تلعب نفس الدور في العالم الثاني ، أى أنهما عالمان مختلفان تمام الاختلاف ، و هنا ينبغي أن نشير إلى ضرورة تناولهما في إطار محلي و في أجزاء عديدة متباينة من العالم الفيزيقي ، باعتبار أن الشيء المقدس يوضع فى عالم مثالي متعال "ترانسندنتالي" ، على حين يوضع الشيء غير المقدس في شتى المواضع الباقية الأخرى ، و مع ذلك فلابد أن ندرك أن هناك أشكالا متعددة من التضاد ، و لعل مرد ذلك إلى أن التضاد

حقيقة عالمية شاملة ، و هكذا يتبدى لنا أن الأشياء المقدسة و غير المقدسة تتميز بالنسبية ، أى أنها تختلف باختلاف المكان و الزمان .

و لكن هناك حقيقة هامة مفادها : أننا إذا كنا نفرق في الواقع بين الأشياء المقدسة و غير المقدسة أ فأن هذا لا يعنى بأى حال من الأحوال القول باستحالة عبور الكائن و انتقاله من عالم مقدس إلى عالم غير مقدس أو العكس ، و لكن هناك إمكانية العبور و الانتقال بين المملكتين ، فمثلا نجد أن طقوس التكريس (ادخال شخص ما فى عضوية جمعية أو تقليديه منصبا معينا) التى تمارس في أجزاء شتى من العالم ، تضم سلسلة طويلة من الطقوس التى يقصد من ورائها تأهيل الشاب للحياة الدينية ، و ترك العالم غير المقدس "الطفولة" للمرة الأولي، ليدخل في عالم الاشياء المقدسة ، ذلك العالم المغاير تماما لما ألفه.

وهكذا يسود الظن بأن تغير حالة الشاب ، لا يمثل تغيرا جزئيا أو طفيفا ، يمس جزئية من جزئيات حياته ، بل يمثل تغيرا شاملا لكل مناحى حياته ، و لذا يقولون عن التكريس وقت اكتماله بأن فتى قد مات و توقفت حياته ، و ظهر بديل عنه يحمل صفات الرجولة و الحياة في عالم المقدسات، أى أنه ولد من جديد و في شكل جديد و على هذا تدور الطقوس الاحتفالية حول الحياة و الموت معا ،ألا يبرهن ذلك على قطع الاستمرارية في الحياة غير المقدسة ، و الانتقال إلى الحياة المقدسة بعد التكريس؟ هذا فضلا عن أن التنافر و اللاتجانس بين كل ما هو مقدس و غير مقدس يعد تنافرا كاملا ، لدرجة أنه يتولد عن عداء حقيقي لكل ما هو غير مقدس ، و لا يقتصر الأمر على فهمنا لما هو مقدس و غير مقدس باعتبارهما عالمين و مجالين منفصلين عن بعضهما البعض ، بل تتجاوز ذلك ليشمل العداء و الشرور و الغيرة بين كل منهما للآخر ، لا سيما أن الناس لا يقدرون على الانتماء كلية إلى أحدهما و التخلي تماما عن الآخر ، فهم ينسحبون من العالم غير المقدس ، لكي يقودهم هذا الانسحاب إلى الحياة الدينية الخالصة ، و في ضوء ذلك

تأتي الرهبنة التى تتسم بدرجة من التنظيم تجعلها خارجة عن مظاهر الحياة المألوفة ، و منفصلة عنها ؛ حيث يهجر الزاهد مباهج الحياة الدنيا و يتركها متجها إلى حياة ناسكة تكون مغايرة تماما للحياة السابقة ، و من هنا يظهر الزهد الصوفي ، و التنسك ، اللذان يقتلعان بقايا بذور العالم غير المقدس التى لم تزل باقية في المرء المتصوف ، و من هذا السلوك يتبع كل صور الانتحار الديني و الزهد و التصوف ....الخ ،و هكذا يتحدد الأسلوب الوحيد للهروب من الحياة غير المقدسة برمتها ، في هجر كل جوانب الحياة .

و في ضوء ذلك كله يمكن القول أن التضاد الحاد بين كل من العالمين المقدس و غير المقدس ،ذلك التضاد الذى يفصح عن نفسه فى العديد من المظاهر المرئية التى يمكن ادراكها و التعرف عليها ، يمكن الاعتماد عليه في التصنيف و التمييز بين الأشياء ، هذا فضلا عن أن فكرة المقدس منفصلة أيضا في ذهن الانسان عن فكرة غير المقدس ، و بهذا يكون تصور الفصل بين المقدس و غير المقدس أمرا منطقيا، لا سيما أن العقل يرفض الخلط بينهما رفضا قاطعا ، كما يرفض مجرد وضعهما في حالة اتصال و احتكاك ، فالشيء المقدس شيء سام رفيع ، لا ينبغي أن يمسه الشيء غير المقدس أو يقترب منه ، و أن حدث ذلك المساس ، فلابد أن يلقي جزاءه من العقوبة ، بيد أن هذا التناقض لا يمكن أن ينفي امكانية التواصل بين كلا العالمين ، و يجعل مثل هذا التواصل أمرا مستحيلا ، ذلك لأن الشيء غير المقدس إذا لم يدخل في علاقة ما مع الشيء المقدس ، و لكن تكون لهذا الأخير صلاحيةأو خير الشيء ، هذا فضلا عن أن هذه العلاقة لا مناص منها ؛ حيث أنه لابد من وجود تحذيرات و طقوس بالغة التعقيد كالتكريس مثلا ، ذلك لأنه إذا لم توجد هذه التعقيدات و المعاناة ، فلن يكون للشيء المقدس معنى ، و بذلك يندرج الشيء غير المقدس بعده في الأهمية مباشرة ، أن لم يكن في نفس الدرجة ، وهكذا فالعالمان لا يمكن أن يقتربا من بعضهما حتى لمجرد الاقتراب ، و يحافظان على طبيعتهما في نفس الوقت.

و هكذا نصل إلى المعيار الأول في فهم و تصنيف المعتقدات الدينية ، و الذى مؤداه أن السمة الحقيقية للظواهر الدينية هى أنها تفترض تقسيما ثنائيا للعالم كله المتطور و غير المتطور ، و لا شك في وجود أنواع أخرى ثانوية فى داخل هاتين الفئتين الاساسيتين ، و يشتمل هذا التقسيم الثنائي على كل الموجودات بدون اختلاط ، و يتمثل النوع الأول في الأشياء المقدسة التى تحميها التحريمات و تحافظ عليها ، بينما يتمثل النوع الثاني من التقسيم في الأشياء غير المقدسة التى لا تطبق عليها التحريمات،و التى يحظر اقترابها من الأشياء الأولي و في ضوء ذلك تعبر المعتقدات الدينية عن طبيعة الأشياء المقدسة ، و العلاقات و الوشائج التى تعضدها سواء في داخل علاقاتها ببعضها ، أو في علاقة هذه المقدسات بالأشياء غير المقدسة ، و في نهاية المطاف ، يمكننا القول بأن الطقوس هى بمثابة قواعد محددة للسلوك ، تبين للأنسان كيف يسلك و يتعامل فى ظل هذه الأشياء و الموضوعات المقدسة.

كما نصل أيضا إلى تعريف الدين على أنه نسق موحد من المعتقدات و الممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة ، و الممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة التى تستلزم الطاعة و الاذعان ، كما تشكل المعتقدات و الممارسات مجتمعا محليا أخلاقيا واحدا ، يتمثل في المؤسسة الدينية،و كل من يتمسكون بها و يتبعونها ، أما العنصر الثاني الذى يتضمنه التعريف ، فليس أكثر أهمة من الأول ، و ذلك لأن الاشارة إلى أن الدين لا ينفصل عن المؤسسة الدينية ، تفصح لنا بشكل صريح أو ضمنى عن أن الدين ينبغي أن يكون شيئا جمعيا بشكل واضح.

بيد أن الدراسة الحالية تركز على مسلمة أساسية مؤداها أن الاحساس الاجماعي للمؤمنين بالدين فى كل العصور ، لا يمكن أن يكون احساسا وهميا خالصا.و أننا نعترف مع المدافعين عن الصدق بأن هذه

المعتقدات الدينية ترتكز على خبرة و تجربة نوعية لا تقل في قيمتها المتكررة ، عن قيمة التجارب المعملية بالرغم من اختلاف كلا المجالين .

كما نعتقد بأن الشجرة تعرف بثمارها ، و أن الخصوبة هى الدليل الأفضل على قيمة ما تساويه البذور، غير أن التجربة الدينية موجودة و تستند إلى أساس معين ، و نحن نتساءل هل من الممكن أن توجد تجربة ، لا ترتكز على أساس ، و تخلو من المعنى ؟ لقد فهم الناس هذه التجربة على مر العصور ، و أدركوا تنوعها في أزمنة متباينة .

و لقد أكد لنا الميثولوجيون هذه الحقيقة بأشكال و أساليب متباينة ،إلا أننا نحاول جاهدين أن نتحرى الدقة في مثل هذه المسألة الهامة ، موضحين أن السبب الأساسي و الموضوعى للاحساسات التى تتسم بذاتية النشأة و التكوين ، و ما ينبثق عنها من خيرة دينية، يكمن في المجتمع ،ذلك المجتمع الذى يطور القوى الاخلاقية ، و يوقظ في الانسان الاحساس بالأمن و الطمأنينة ، و العون و المساعدة التى تزيد من تمسك المؤمن بدينه ، و يمكنه من أن يسمو على نفسه ، و يخلق من جديد ،و بذلك تتفجر الطاقات و القدرات التى تشيد الحضارة ، تلك الحضارة التى هى وليدة المجتمع ، هذا فضلا عن أن المجتمع لا يمكن أن يفرض على أعضائه نفوذه ، إلا من خلال الفعل و السلوك ، ذلك الفعل الذى لا يتحقق في المجتمع ،إلا إذا كان أفراد المجتمع متضامنين متكاتفين معا ، و يمارسون هذا السلوك بشكل عام،و هذا الفعل الاجتماعي الذى يتميز بالعموميو ، يجعل المجتمع واعيا بذاته، مدركا لوضعه ، و هكذا يتبدى لنا أن القضية الرئيسية هى التعاون الفعال و النشط ،أولا و قبل كل شيء ، و أنه لا مكان للأفكار و المشاعر الجمعية بدون الأفعال و الحركات الخارجية المتطورة و الدالة عليها ، و التى تجسد رموزها ...و هكذا يتبدى لنا أن الفعل الذى يسيطر على

الحياة الدينية للفرد في المجتمع ،إنما يتشكل و ينبثق عن هذا المجتمع ، الذى يمثل المصدر الرئيسي للأفعال و السلوكيات الدينية التى يتعلمها و يتدرب عليها الفرد.

هذا فضلا عن أنه يمكن أن نضيف إلى ما سبق ذكره ، حقيقة أخرى مفادها :أن المقولات الفكر و العلم ترجع إلى أصل دينى ، و كذلك كافة القضايا و العمليات التى انبثقت عنه ، هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى ، فأنه يلاحظ أيضا أن القواعد القانونية و الأخلاقية لا تقبل التمييز عن الوصفات العلاجية الطقوسية ، صفوة القول ،أن كل النظم الاجتماعية تقريبا ، قد نشأت في أحضان الدين ، و أن المظاهر الأساسية للحياة الاجتماعية ، ما هى الا تنويعات و أشكال متعددة لمظاهر الحياة الدينية المختلفة ، و أن الحياة الدينية شكل بارز ، و تعبير قوى عن الحياة الجمعية كلها ، و إذا كان الدين قد وهب الحياة لكل ما هو حيوى و أساسي في المجتمع ، فإننا نرى أن المجتمع هو الذى ينقل إلى أفراده التجربة الدينية و يغذيهم بها.

و تأسيسا على ما سلف ذكره ،فأن القوى الدينية هى قوى انسانية ، و قوى أخلاقية ، و أن المشاعر الجمعية لا يمكن أن يصبح واعية بذاتها ، إلا إذا اختلطت بموضوعات خارجية ، و تجسدت فيها.

كما أنها لا يمكن أن تتخذ شكلا مميزا ، ما لم تأخذ بعض خصائصها و ملامحها من الأشياء الأخرى ، أى أنها تكتسب نوعا من الطبيعة الفيزيقية ، و تمزج نفسها بحياة العالم المادى ، و من ثم فهى تعتبر ذات قدرة على تفسير ما يمر عليها ، و لكنها عندما تتخذ هذا الشكل ، و تقوم بهذا الدور ، فأننا نرى مظهرها الاكثر سطحية فحسب ، أن العناصر الأساسية التى انبثقت عنها المشاعر الجمعية ، قد خضعت للأستعارة في الواقع عن طريق الفهم ، و هكذا تبدو القوى الدينية ، ذات سمة انسانية مألوفة فقط عندما نفهمها و ندركها في أشكال انسانية ، و لكنها على أية حال حتى في أكثر صورها المنظورة و غير المنظورة ، لا تعد شيئا أكثر من مجرد مشاعر موضوعية.

أن النظر إلى الدين من هذه الزاوية ، يجعلنا ندرك أهميته و مغزاه الحقيقي ، و لو طبقنا هذه النظرية على الطقوس على سبيل المثال ، لوجدنا أنها تعطينا الاحساس بالعمليات المحسوسة الخالصة ؛ حيث أنها تكون بمثابة مراهم و دهون تمسح أجسامنا ، و تطهرنا ، كما أنها وجبات غذائية تقوينا ، و أننا إذا أردنا أن نكرس شيئا ما ، وجب علينا أن نضعه في احتكاك مع بمصدر الطاقة الدينية، مثلما نضع الآن جسما في حالة احتكاك مع مصدر حرارى أو كهربي لندفئه أو لنكهربه ، و كلا العمليتين متماثلتان إلى حد ما ، و هكذا يمكن أن يفهم البعض التكنيك الديني على أنه نوع من الآليات الغامضة ، غير أن هذه المناورات و التمويهات المادية لا تمثل في واقع الأمر إلا مظهرا خارجيا يخفي تحته العمليات العقلية ، و في النهاية ليس هناك أهمية لممارسة ضغوط فيزيقية على هذه القوى العرضية و الخيالية و العمياء ، و لكن لابد أن يقترب الوعي الفردى من توجيه هذه القوى ، و تنظيمها ، و قد يقال في هذا الصدد بأن أكثر الأديان و تدينا هي الأديان المادية .

و لكن هذا القول ليس صحيحا ، فكل الأديان ذات طابع روحى ، ذلك لأن القوى التى تمارس دورا بالغا منها هي قبل كل شيء قوى روحانية ، كما أن موضوعها الأساسي يتمثل في توجيه الحياة الأخلاقية.

سابعا: نشأة الأديان و تطورها

ذهب أوجست كونت و جيو و فان اند إلي وجود جراثيم الشعور الديني لدي الحيوانات ، حين تحس بعض الحيوانات بالموت أو أن تشعر بهبوب أتي جارف أو نكبة كونية _ حين تحس بهذا – يشيع فيها نزعة دينية غريبة . لكن علم النفس الحديث لم يوافق و لم يقبل هذه التفسيرات و أثبت أن الدين فعل إنساني بحت ، و

قد نشأ في أعماق الإنسانية الأولي . إذن كيف نصل إلى معرفة عناصره و أجزائه ، نحن نجد أنفسنا أمام أغمض مشاكل الاجتماع .

يري دور كهايم أن جميع الأديان التى نعلمها ، تحتوى من التعقيد و التشابك ما لا يتفق إطلاقا مع العقلية البدائية ، و أن فيها آراء لم تتكون إلا بعد تطور طويل و عميق ، من هذا نستنتج أنه ينبغي لكي نكتشف الصورة الأصلية حقا للحياة الدينية ، أن نحللالديانات التى وصلت إلينا ، و أن نحللها إلي عناصرها المشتركة و الأساسية ، و أن نبحث من بين تلك العناصر واحدة نستطيع أن نشتق منها بقية الأديان ، و حينئذ تكون تلك الديانة هى أقدم دين بدائي انبثق في عالم الوجود ،و يمكننا أن نحصر الحلول التى وضعت لحل تلك المشكلة في اتجاهين رئيسين عامين – أو في نظرتين عامتين :

النظرية التطورية : و تذهب إلي أن فكرة الله وجدت فى المجتمعات الأولي بشكل عقائد انبثقت إما من الأفراد و أما من الجماعة .

النظرية الفطرية : و تذهب إلى أن فكرة الله أو الدين على العموم إنما هي فكرة فطرية ، وجدت في عقل الإنسان و لكن أوجدها فينا موجود أعلي .

الفكرة الأولي تذهب إلي أن الدين وجد في صورة جماعية او فردية ، و لكنه في كلتا الحالتين من عمل الإنسان ، و الفكرة الثانية تنادى بأن للدين حقيقة خارجية هي الله ،منفصلة عن الجماعة ، و عن الكون كله ، مباينة له ، و أن تلك الحقيقة الخارجية هي التى غرست فينا فكرة الله ، تجد الفكرة الأولي سندها في الأبحاث الانثروبولوجية و الاثنولوجية و غيرها من أبحاث إنسانية ؛ و قد عارضت الأبحاث بعضها بعضا ،

و كذبت الواحدة منها الأخري ، وحلت اللاحقة مكان السابقة ، أما النظرية الأخرى فقد استندت إلي الحقيقة الوجودية الثابتة فلسفيا " فكرة الخلق " " فكرة الصنع " .

الأولي استندت على فكرة " التطور " في سنن البشرية ، و في قوانينها الاجتماعية ، أما الأخري استندت على فكرة الخلق المباشر – و الصانع الأوحد – و المدبر القديم ، الدين فى الأولي نتاج الإنسان في تطور مع مراتب البشرية ، و في الثانية غريزة في باطن البشرية ، و فطرة أساسية لا مناص من الاعتقاد بها أو على الأقل لا مناص من معرفتها .

النظريات التطورية تتكون من مذاهب متعددة أهمها :

1- المذهب الحيوى :

ينسب هذه المذهب في تفسير نشأة الدين إلى عالمين " تيلور و سبنسر " ذهب الاثنان إلي أن أقدم دين في الوجود هو : " الاعتقاد في الأرواح و عبادتها " و لكن هذا المذهب يثير مسائل متعددة لكي تصبح فكرته مسلمة تمام التسليم – و أهم تلك المسائل :

1-نشأة النفس الإنسانية : إذا كانت النفس الإنسانية هى الفكرة الرئيسية في هذا الدين البدائي ، فينبغي أن نعلم كيف تكونت ، و كيف لم تستمد شيئا من عناصرها من دين سابق ؟

2-عبادة النفوس الإنسانية كيف أصبحت موضوع عبادة ، و كيف تحولت إلى أرواح ؟

3-عبادة الأوراح أصل عبادة الطبيعة ،كيف تم هذا؟

ثم نبحث مناقشات دور كايم لهذه النقط واحدة فواحدة ، ثم آراء غيره من العلماء في نقد المذهب بصورة اجمالية .

1-نشأة النفس الإنسانية :

كانت أولي الآلهة عند أصحاب المذهب الحيوى هم الأسلاف ، و نشأت الفكرة عند تيلور ؛ فيقول : إنها نشأت عن اعتقاد الإنسان البدائي في الحياة الزدوجة التى يحياها في يقظته من ناحية و في نومه من ناحية أخري – فقد تصور الحياتين على اعتبار أن كلتيهما حياتان حقيقيتان واقعيتان ، فما يراه في نومه – أى في حلمه – إنما هو تعبير عن حياة حقيقية قضاها ، لها كل مقومات الحياة التى يمارسها أثناء اليقظة ، فحين يحلم أنه زار بلادا بعيدة ، يعتقد عن يقين أنه زارها ، و يستخلص من هذا أنه يوجد فيه كائنان ، أحدهما الجسد ، و هو الكائن الملتصق على المكان الذى نام فيه ،و له صفات مادية من تحيزه في المكان و عدم انتقاله ، و ثانيهما كائن آخر له قدرة على التنقل من مكان إلى مكان ، فى الوقت الذى يكون الكائن الأول – و هو الجسم – ساكنا في حالة النوم .

و من التجارب المتعددة التى تحدث للبدائي في نومه – و ما يراه من أحلام و من ملاحظته أن من يقابلهم فى حلمه لهم أيضا أجسام بعيدة ، و نفوس قريبة منه ...من هذا كله ثبت له أن فيه كائنا آخر غير الجسم ، يستطيع – فى ظروف معينة – أن يترك هذا الكائن العضوى الذى يسكن فيه ، و أن ينطلق بعيدا عنه ، و لهذا الكائن الآخر كل الصفات المادية التى للكائن الأول ، و لكن يتميز عنه في الوقت عينه بميزات متعددة .

إنه أكثر حركية ، إنه أكثر شفافية و لينا ، إنه ينفذ من أجزاء الجسم – من الأنف أو من الفم على الخصوص ، يمكن اعتباره ماديا بدون شك ، و لكنه من مادة لطيفة أثيرية ، تختلف أشد الاختلاف عما يعرفه الإنسان تجريبيا . هذا الكائن ، هذا القرين هو النفس ....

تلك هى النفس التى اعتقدت كثير من المجتمعات البدائية أن لها – بجانب قدرتها الأثيرية العجيبة – القدرة المادية على الإيذاء ، تستطيع أن تنزل النكبات بالناس – و أن تحاربهم من وراء أسجافها الخفية ، و عوالمها غير المنظورة ؛ و لهذا كانت القبائل الاسترالية تلجأ إلى قطع الإبهام الأيسر لقتلاهم ، لكي تفقد نفس القتيل القدرة على الانتقام ، و لكن هذه النفوس عامة – برغم قدرتها المادية – فهي كما قلنا – " جسم لطيف أثيري و هوائي " لا يمكن أن نحسه أو نلمسه .

و مما زاد البدائي اعتقادا بأن للنفس تلك القدرة العجيبة ، ما كان يلحظه فى حالات مرضية من إغماء و تشنج أو في حالات جذبية يغيب فيها الإنسان عن وعيه ، و كان يفسر هذا بأن مبدأ الحياة الحساسية انطلق عن الجسم مؤقتا ، إن مبدأ الحياة امتزج بالقرين ، بالنفس ، و إن غياب النفس لحظة كان معناه توقف الحياة الفكر.

و قد اورد سبنسر الملاحظات المختلفة عن الفكرة الثنائية المغروسة فى الإنسان عند الأمم البدائية .

2–عبادة النفوس الإنسانية ، عبادة الأرواح الدينية :

لم تكن النفس الإنسانية " روحا " إنها متصلة بالجسد ، و لا تخرج منه إلا نادرا ، و إذا لم تكن النفس شيئا أكثر من ذلك ، فإنها تعبد أى عبادة ، أما كيف عبدت و أصبحت قدسية ، فهذا إنما يتحقق بتحولها إلى أرواح تبتعد عن المكان المعين الذى كانت تشغله من الجسد ، و لا يستطيع الإنسان أن يتصل بها إلا بمراعاته لطقوس خاصة ؛ فالنفس إذن لا تصبح روحا إلا إذا انقلت من الجسد الإنساني و الموت وسيلتها فى هذا الانتقال ، و لم يتميز الموت عند البدائي عن إغفاءة طويلة أو نوم مستغرق ، له كل صفات النوم ؛ إنه انفصال النفس عن الجسد ، يشبه فى هذا ما يحدث في كل ليلة ، و لكن انفصاله أبدي سرمدى .

و يزداد عدد هذه النفوس شيئا فشيئا ، إلي أن تكون عالما من نفوس حول عالمنا الحي ، و لهذه النفوس مطامعها ، و ميولها الإنسانية ، و لذلك تحاول المشاركة في حياة أصحابها القدامي سواء بمساعدتهم أو بما تنزل بهم من مصائب و آلام ، و موقفها هذا يتبع ما تحتفظ به إزاءهم من عواطف و أحاسيس ، فتسيطر على من تحب ، بما لها من قدرة على النفاذ و تبعث فيهم أ عظم حيوية ، و تكمن فيمن تكره ، و تسبب له أفظع الآلام ،لقد أصبحت كل حادثات الحياة ، فإذا ما أصاب نفعا في هذه الحياة كانت روح صالحة قد سيطرت عليه ، ووهبته القدرة على هذا العمل ، و إذا ما أصيب الإنسان بشيء ، كانت روح خبيثة هي التى سببت له كل إضرار .

ثم زاد ما لهذه النفوس من قدرة و قوة ، و انتهي الإنسان إلي أن يري نفسه سجينا لعالم متخيل هو خالقه و هو مثاله ، قد سقط تحت سلطة تلك القوى الروحانية التى صنعها بيديه ، و على صورته الخاصة ، و إذا كان بيد هذه القوى الصحة و المرض ، و السعادة ، و الشقاء ، فعلي الإنسان إذن أن يتطلب رضاها و عفوها ، و أن يتخلص من غضبها و سخطها ، و أن يتقرب إليها بقرابين و أضحية و صلوات .

تلك هي فكرة النفس التى انتقلت من مبدأ حيوي في جسم الإنسان إلى أن أصبحت روحا أو قرينا خيرا أو شريرا أو إلها ....و لكن إذا كان الموت هو الذى حول تلك النفس الإنسانية إلى روح مقدس ؛ فإن أول عبادة إنسانية أنما اتجهتإلى الموتي ...إلى نفوس الأسلاف ... و كانت الطقوس الأولي طقوسا للموت ، و كانت أولي التضحيات قرابين غذائية تشبع حاجات الموتي ، و كانت أولى المذابح التى تقدم عليها هذه القرابين هي القبور و اللحود.

3-عبادة الأرواح أصل عبادة الطبيعة :

يري أصحاب المذهب الحيوى أن عبادة الطبيعة نشأت عن عبادة نفوس الأسلاف ، و تيلور يختلف عن سبنسر في هذه النقطة .

يري تيلور أن العقلية الخاصة للبدائي تشبه تمام المشابهة عقلية الطفل فى أن كلتا العقلتيتين لا تسطيع التمييز بين الحي و غير الحي .إن الطفل ليست له أية قدرة على التمييز بين ما له من طبيعة إنسانية ، و بين بقية الأشياء ، فيتصور الأشياء على مثاله الإنساني . و البدائي يفكر كطفل ، و من ثمت يبدأ فينسب للأشياء غير الحية ، طبيعة مشابهة لطبيعته ، فللأشياء الطبيعية إذن أرواح كالأرواح الإنسانية ؛ و الأرواح إذن قسمان : إنسانية ليس لها تأثير مباشر إلا على العالم الإنساني ، و لها على الجسم نوع من الامتياز ، و يخلصها الموت و يطلقها ، و تكون لها بهذا قوة مطلقة ...عبدت ، و طبيعية _ على العكس من الأولي – متصلة بالأشياء ،و تعتبر العلل المنتجة لكل ما يحدث فيها ، الأولي : تختص بالصحة و المرض ...بينما الثانية : تفسر لنا ظواهر الحياة المادية :مجارى المياه و حركات النجوم ، و هكذا نرى الفلسفة الإسلامية الأولي التى كان أساسها عبادة الأسلاف تكتمل بفلسفة في الكون .

و قد خضع الأنسان لهذه الأرواح الكونية خضوعا أوضح و أكثر من خضوعه لأرواح أسلافه ، و السبب في هذا أن صلته بأرواح أسلافه ، صلة متخيلة و مثالية ، بينما هو يتطلب من القوى الطبيعية أمورا مادية بحتة هو في أشد الحاجة إليها ؛ و لذلك تقرب إليها بالقرابين ، و استلهم منها بالصلوات ، و الأضحية ، الامن و الدعة .

تلك هى انبثاق عبادة الطبيعة عن عبادة النفوس كما صورها لنا تيلور، أما سبنسر فيعترض على فكرة تيلور ، و يرى أن تشعب الاتجاه الطبيعي عن الاتجاه الحيوي يعود إلى أسباب لغوية ، فقد تعود الناس فى المجتمعات المنحطة أن يطلقوا أسماء حيوانات أو نباتات أو نجوم على كل فرد إبان مولده أو بعد ذلك فامتزجت هذه الأسماء بشخصيات من أطلق اللفظ عليهم ، و ساعد على هذا غموض اللغات البدائية ، و عدم تمييزها بين المجاز و الحقيقة ، ثم تعاقبت الأجيال ، و لم يميز البدائي بين المعني المجازى لهذه الألفاظ و المعنى الحقيقي ، و عبد الأسلاف ، و عبد كل ما يتصل بهم من أسماء و أشياء ، فالسبب الحقيقى إذن لنشأة عبادة الطبيعة ؛ هو تفسير الألفاظ المجازية كما هي .

و يري دور كايم أن فكرة سبنسر غير كافية لتوضيح الأمر و غير صحيحة ، و إنه لا يكفي على الإطلاق أن يورد سبنسر بعض الأمثلة لدلالة على عدم تمييز جميع البدائيين بين المجاز و الحقيقة فى اللغة . إن إطلاق الحكم بهذا الشكل لا يستندعلى بحث و استقراء دقيقين للفكر البدائي اللغوى . و لا يمكننا إطلاقا أن نسلب عن أى كائن إنساني _ مهما كان بدائيا – القدرة على تمييز المعنى المجازى من المعنى اللغوى ؛ بل إن اللغات البدائية يتضح فيها هذا التمييز على صورة كاملة .

4–نقد المذهب الحيوى:

أصاب المذهب الحيوى حظا من النجاح كبيرا ، و أصبح أهم نظرية في علم الاجتماع الديني ، و أهم الانتقادات التى وجهت نحو هذه المذهب إنما وجهت إلى أساسه نفسه ، و هو فكرة الحلم .

و هذا الأساس غير صحيح عند بعض العلماء على الإطلاق . إن الصور التى يستحضرها البدائي غير متماسكة و غير مطردة ، قد يظهر الميت الذى يعبد أحيانا في صورة الطفولية ؛ و أحيانا في الصورة التى

مات عليها ، و أحيانا أخرى يبدو في شكل محتلف عن هذه أو تلك ، و من هنالا يستطيع البدائي أن يعتقد أن ما يراه هو حقائق ثابتة على الدوام لا اختلاف فيها و لا تباين ، و البدائي يستطيع أن يميز في أحلامه ما يكون ناشئا عن وحي أو إلهام ، و ما يكون منبعثا عن أوهام المخيلة و نتائجها ، ثم إن البدائي يعتبر النفس شيئا غير مرئي و شفافا – كما قلنا – بينما الصورة التى يقدمها الحلم عن الموتي صورة جسدية و محسوسة .

و قد أثبت علم الأجناس أن فكرة البدائي عن النفس كانت فكرة مركبة غير بسيطة ، فلم يكن يعتقد أن له نفسا واحدة ، بل له عدة نفوس ، و ثبت أن البدائي كان يعتقد أن له مشاركات في اسم أو في ظل أو في توتم ، و أن كل هذهالأشياء توجد فى وقت واحد ، و يتصل بها الإنسان ، قد تمتزج و تتشابك ، و لكنها لم تنبثق إطلاقا عن إحساس بفردية واحدة ، أما المذهب الحيوى فيضع تصورا فرديا للأنا ؛ و لكن هذه الأنا – و هي الفكرة التى جعلها تيلور – التطور العقلي للأنسانية ، هذه الفكرة لم يصل إليها البدائي على الإطلاق .

هذا نقد عام وجهه بعض علماء الاجتماع إلي المذهب الحيوى ، أما النقد الحقيقى فإنما نجده لدى أعظم علماء الاجتماع المعاصرين و هو دور كايم ، يعترف دور كايم بما أداه أصحاب المذهب الحيوى لعلم الاديان ؛ بل و للتاريخ الفكري العام من خدمة جليلة واضحة ، حين أخضعوا فكرة النفس للتحليل التاريخي ، فبدلا من أن يجعلوا النفس – إحدي معطيات الشعور البسيطة و المباشرة – كما يفعل كثير من الفلاسفة – رأوا فيها كلا مركبا و نتاجاللتاريخ و الميتولوجيا ، كان لتيلور عند دور كايم فضل وضع المسألة ، و لكن تيلور لم يكن موفقا كل التوفيق فيما وضع من حلول .

5–نقد نشأة فكرة النفس الإنسانية :

إن الأساس الذى أقام عليه تيلور مذهبه غير الصحيح . إن أساس ها المذهب أن النفس متميزة تمام التمايز عن الجسد ، و أنها في أعماقنا أو بعيدة عنا ، تحيا حياة خاصة و منسجمة ، ثم إنها – مع استقلالها و تمايزها عن البدن – تمتزج أحيانا به ، و تشارك في بعض أعماله . و إن هذه الفكرة من العمق و التشابك بحيث لا يستطيعها عقل البدائي الساذج ، و قد أقام تيلور هذا التمييز عند البدائي على أساس تفسيره للحلم فقد لاحظ البدائي _ أنه حين يحلم – يرى أشياء خارقة لا يستطيع أن يراها و هو في يقظته ، فأيقن أن ثمت كائنين فيه ، و لكن هل هذا التفسير للحلم يستطيعه البدائي – هل للبدائي تلك المخيلة التى تستطيع أن ترى في النفس قوة أثيرية – تنطلق من داخلنا ، فترى تلك الأشياء المختلفة التى تراها ؟ قد تكون أحلام قليلة يتناولهاالتفسير الحيوى ، لكن هناك ألوف من الأحلام تنقل في خلال نومنا ، الحوادث المتعددة التى حدثت لنا في مجرى حياتنا ، تلك هى الأحلام الدائمة المتكررة التى تحدث على الدوام و في كل ليلة ، و هى أكثر الأحلام وقوعا ، إذا استطاع البدائي أن يفسر الأولي بأنها من عمل القوة النفسية ، فكيف يفسر الثانية ؟ هل ينسب إلى النفس أيضا إعادة حوادث مضت في حياته العادية ، و لم يكن لها أدنى قداسة أو أهمية خاصة في مجرى حياته ، إن الجواب بالسلب .

و لا يخلو الأمر من وجود أناس آخرين ممن يعيشون معنا أو بالقرب منا فى أكثر الأحلام التى نراها ، أو بمعني أدق نكونها أثناء نومنا . إن التفسير الحيوى لهذا ، أن نفوسنا قد زارها هؤلاء ، و لكن ألا يكفي لنقض هذا التفسير أن يسأل الإنسان صديقه أو معاصره الذى رآه فى نومه ليؤكد له أنه لم يزره قط في الليلة السابقة خلال حلمه ، و أنه كان في الوقت عينه يحلم أحلاما أخرى ، و يقابل أناسا آخرين ،و يرتاد أماكن لم يرها الأول في حلمه ، و قد يكون جاهلا بها إطلاقا ، ألا يعنى هذها أنه أخطأ في نومه ، و أنه رأى إنسانا لم

يأت إليه قط . إنه يخطىء بحواسه أثناء الصحو ، أفلا يخطىءو هو نائم ، إنه يصل إلى هذه النتائج كلها ببساطة ، فتفسير وجود النفس إذن فينا بالحلم تفسير خاطىء.

و ثمت اعتراض آخر ، ما الذى دعا البدائي إلى أن يبحث فكرة الأحلام و أن يضع لها حلولا ،هل هناك قوة قاهرة دفعته إلى هذا العمل ؟ و ما هي تلك القوة القاهرة ، هل تيقظ فيه هذا الجانب النظري التأملي الفلسفي في طفولة الفكر الإنساني ، ما يثير البدائي هو المسألة الخارقة الطارئة ذات اللماعية ، أما المسألة التى تحدث كل يوم أوليلة و يستعيدها الإنسان في كل آن – تلك المسألة ما كانت تدفعه إطلاقا إلى تأمل و بحث عميقين ، و كم من الأشياء – في سياق التاريخ الأبدى – لفظها الإنسان لفظا لا شعوريا ؛ لأنها لم تثر فيه أدني اهتمام ؛ لتكرارها المستمر ، و حدوثها الدائم ، و كم من الأشياء قبلت قبولا مسلما بدون تحقيق مع تهافتها العلمي ، و عدم معقوليتها ، أما ما كان يثير الإنسان فهو إما مطالب عملية وحاجات ملحة ، و إما مشكلة نظرية تلمع في مضاء أمام عينيه ، فيبهت لها أول الأمر ، ثم يلتمس لها حلا ، أما ما عدا ذلك فلم يقدم عليه البدائي ، إنما كان عنده نوع من الكسل العقلي بالغا الأوج ، و هذا المخلوق الذى كان يحارب كل القوى دفاعا عن الحياة ، ما كان يستطيع أن يستمتع بهذا الترف العقلي الذى عرفته الإنسانية بعد عهود نضاله الأول ، فما الذى يدفعه إلى جعل الحلم مادة لأبحاثه العقلية ، و ما الحلم فى مجرى حياتنا ، و اى مكان تأخذه أو تثيره تلك الأحاسيس الغامضة الباهتة التى يتركها في الذاكرة ، أو تثيره تلك اللحظات التى تحدث فيها ، ثم قد تنسي سراعا.

إن وجودين يتعاقبان الحياة الإنسانية و يطويانها – الوجود الصحوى – و الوجود الدجوى – الوجود النهاري و الوجود الليلي ، و كان الإنسان البدائي ينفق كل جهوده للأول وحده ، بينما كان الوجود الثاني يأخذه من

حيز فكره أضأله ، فكان من الغريب إذن أن يثير هذا الوجود الثاني فكرة تعتبر الأساس المهم لأفكاره و لتصوراته .

6–نقد فكرة نشأة الأرواح الدينية :

يقول دور كايم : " لكن لا يكفي على الأطلاق أن نقولمن أين نشأت فكرة النفس لكي نشرح شرحا نهائيا كيف تكونت عبادة الأسلاف ، تلك العبادة التى ذهب الحيويون إلي إنها الصورة القديمة للديانة البدائية " .

إن النفس الإنسانية أو القرين الإنساني لا يصبح محل عبادة إلا إذا انفصل عن الجسد ، و اكتسب الصفات الضرورية لكي يصبح فى درجة الكائنات المقدسة ، و الموت – كما قلنا – هو الذى يقوم بعملية التحويل هذه ، و لكن ما الذى أسبغ على النفس القداسة فى هذه العلمية ، و أضفي عليها الفضائل ، هل يكفي الاعتقاد بأنها تحيا بعد الجسد ،و أنها انفصلت عنه تمام الانفصال ، هل يكفي هذا لكي نجزم بأن طبيعتها قد تغيرت ، إنها لم تكن في حياة الإنسان إلا شيئا غير مقدس ، مبدأ حيويا حركيا و سيالا ، فكيف تحولت فجأة إلي يمنحها شيئا جوهريا –اللهم إلا أنه سيمنحها قدرة حركة كبيرة – كانت مرتبطة بالجسد فأطلقها منه ، لم تكن تعمل إلا في الليل ، فانقلبت تعمل في كل الآنات ، و لكن الأعمال التى ستقوم بها إنما هي من نفس النوع ، و ليس هناك ما يمنع على الإطلاق – أن يري الإنسان الحي فيها – أن يري في نفس صديقه أو معاصره الميت – شبيها بالنفس التى كانت له – و هو حي – لها كل صفات تلك النفس ، و خالية من تلك الألوهية المزعومة التى ينسبها المذهب الحيوى لفكرة النفس بعد الموت عند البدائي ؛ بل يبدو أن الموت في تصورهم يضعف القوة الحيوية ، و يستطيع أن يعطلها إطلاقا ، و قد كانت هناك عقيدة منتشرة في المجتمعات البدائية تقرر أن النفس تشارك في حياة الجسد ، فإذا أصيب الجسد في مكان ما منه ، أصيبت

النفس في نفس المكان ، و يلم بها الشيخوخة كما تلم به ؛ يصيبها كل ما يصيبه من أعراض ، بل ذهبت بعض القبائل البدائية إلى حد أنها لا تقيم الشعائر الجنائزية للكهول ؛ لأنها تعتقد أنها اكتهلت هي أيضا .

و كان يحدث كثيرا أن تدفع المجتمعات البدائية إلى الموت شخصيات ممتازة من ملوكها أو كهانها قبل أن يصلوا إلى سن الشخوخة ، لكي يظلوا محتفظين بما لهم من نفس قوية ، يشعر المجتمع بأنه في أشد الحاجة إليها ، و كانوا يتصورون أنه يجب تجنيب النفس ما يصيب الجسم من ضعف مادي و انحلال ، و ذلك بنقلها من الجسد قبل أن ينزل به الوهن أو المرض إلى جسد أكثر شبابا و حيوية ، و تستطيع أن تحتفظ فيه بحيويتها البالغة ، لكن إذا ما نزل الموت ، و كان نزوله عن مرض أو عجز ، فلم تكن النفس لتحتفظ إلا بقوى ضعيفة ، فإذا ما أصاب الجسم انحلال شديد ، لم تحي النفس بعده . فإنها ليست إلا قرينته .

و علي هذا يمكننا أن نقول : " إنه لا توجد أية صلة بين فكرة القرين أو النفس الإنسانية المطلقة لا من الناحية المنطقية و لا من الناحية السيكولوجية ، و تبدو عدم الصلة هذه بوضوح حين نعرف الفروقات المتعددة بين المقدس و بين غير المقدس " .

و لا يعالج هذا التباين و لا يقضي عليه مجرد تغيير بسيط ، بل التباين هذا ليس خارجيا ، إنه في جوهر العالمين كما قلنا من قبل ، فهل يكفي أن تنفصل النفس عن الجسد ، و يتصور الإنسان إنها تعاون الأحياء أحيانا ، و تقاومهم أحيانا أخرى ، هل يكفي هذا لكي نقول : إن لها قداسة خاصة ، أو بمعني أدق هل الفزع هو الذى يثير العاطفة الدينية ؟ لا شك أن الإنسان يدخل في عواطفه الدينية نوعا من الخوف من الموجودات المقدسة ، و لكنه خوف مشوب باحترام ، و عبادة أكثر منه خوفا يستند على اضطراب و فزع ، و هنا يكمن هذا الشعور الممتاز في الإنسان ، هذا الشعور الذى ينتج فكرة الجلالة ، و فكرة الجلالة في جوهرها فكرة دينية ، و لن نستطيع أن نفسر الدين تفسيرا علميا بدون أن نظهر من أين نظهر من أين أتت هذه الفكرة ،

و على أى الموجودات تنطبق و كيف وجدت في الشعور ، و النفس الإنسانية ليست لها إطلاقا فكرة الجلالة هذه .

ويبدو هذا بوضوح عند "الميلانيزيين" فقد كانوا يعتقدون أن للأنسان نفسا ، و أن النفس تفارق الجسد عند الموت و أن اسمها يتغير عندئذ ، و تسمي "natmat أو Tindalo" ، و كان عند " الميلانيزيين " من ناحية أخرى عبادة نفوس الموتى ، يقدمون لها القرابين و التضحيات ، و لكن لم تكن كل"tindalo" موضوعا لعبادات و طقوس ؛ بل كان البعض منها ، و هذا البعض من النفوس هو ما كان يفيض عن أناس كانت لهم تلك الفضيلة الخاصة التى يسميها الميلانيزويون بالمانا ، و المانا هى كل ما تنتج أفعالا تعلو عن قوى الإنسان العادية ، و تقوم بعمليات تتسامى كل التسامي عن أحداث الطبيعة المعهودة ، و كانت هذه المانا تطلق على كهان ، و على طقوس ، كما تطلق على أحجار و ينابيع ، كما كانت تطلق على النفوس ، كل ما يتصل بالمانا أو تطلق عليه مقدس ، فالتندالو الوحيدة المقدسة هى ما كانت مقدسة فى الحياة ، أما التندالو العادية ، تندالوا معظم الناس فلم تكن لها أدنى قداسة ، يقول " cordington" كورنجتن : " إنها لم تكن شيئا بعد الموت كما لم تكن شيئا قبله " فلم يكن للموت إذن – بذاته – أية فضيلة إلهية ، و ليس هو معبرا إلى عالم مقدس ،إذا لم تكن الموجودات العابرة مقدسة من قبل .

ثم بجانب هذا – إذا كانت عبادة الأسلاف هي أولى الأديان البدائية ؛ فينبغي إذن أن نلحظها في المجتمعات المنحطة كالمجتمعات الأسترالية المعاصرة ، هذه المجتمعات الخالية من أى أثر للتنظيم الاجتماعي الساذج ، إننا لا نجد لديها عبادة نفوس الأسلاف ، أما هذه العبادة فلم تأخذ صورتها الحقيقة أو حتى أية صورة باهتة إلا لدى أمم متمدينة – كالصين و مصر و المدن اليونانية و الاتينية – حقا – إننا نجد طقوس الموتى

عند المجتمعات الأسترالية ، و لكن هذا النوع من الطقوس لا يكون عبادة ، بالرغم من أننا نطلق عليه أحيانا و خطأ هذا الاسم .

إن العبادة الحقة ليست مجموعة من الطقوس يراعيهاالإنسان ، و يقوم بها فى أوقات متباعدة كل ما حل به الموت ، إنما العبادة هى مجموعة من الطقوس ، و الأعياد ، و النظم المختلفة ؛ بحيث تكون لها ميزة هى حدوثها دائما و بانتظام ، و يتصل المريد بواسطتها بالموجودات المقدسة التى يتعلق بها و يتعبدها .

و على العموم لا نجد عبادة نفوس الأسلاف على هذه الصورة لدى المجتمعات الاسترالية و التى تعتبر – كما قلنا من قبل – أقدم صورة للمجتمع البدائي .

7–نقد نشوء فكرة الطبيعة من عبادة النفوس :

أما و قد تبين أن عبادة النفوس لم تكن عبادة بدائية – فإنه من العبث أن ننقد نشوء فكرة عبادة الطبيعة عن عبادة النفوس ، و لكن دور كايم يرى أن كثيرين من مؤرخي الأديان الذين لم يقبلوا المذهب الحيوى الحقيقي قد قبلوا الفكرة القائلة : (إن عبادة الطبيعة تشعبت عن عبادة النفوس) ، و لهذا تعين على دور كايم بحث الفكرة بحثا وافيا و نقدها ، إن فكرة تشعب عبادة الطبيعة عن عبادة النفوس ، إنما أتت من أننا نميل ميلا غريزيا إلى تصور سائر الموجودات على مثالنا – موجودات حية مفكرة – لم يوافق سبنسر على هذا الرأى الذى ذهب إلى تفسير آخر سبق أن بينا تهافته . إن الحيوان يستطيع – عنده – التمييز بوضوح بين الأجسام الحية و الجمادات فلا يمكننا إذن أن نسلب عن الإنسان – و هو وريث الحيوان – القدرة نفسها على التمييز .

و قد أدلى سبنسر كعادته بشواهد قوية ، لكن ليس لحججه تلك الميزة القاطعة الجازمة التى ينسبها لها ، إنه يفترض انتقال كلها – الغرائز و الطبائع – من الحيوان إلى الإنسان ، و لكن في هذا من التغالي ما فيه ،و يورد دور كايم أمثلة مختلفة للبرهنة على فساد هذه الفكرة ؛من أهمها : الغيرة الجنسية ، هذه الغيرة تبدو بشكل شديد كل الشدة عند الحيوانات العليا ، و كان ينبغي أن تكون الغيرة عند الإنسان الأول بنفس الشدة ، و لكن ترى الأمر على العكس ، كان الناس يحيون حياة جنسية شيوعية فى المجتمعات البدائية – و أقصد بالحياة الجنسية الشيوعية أو بشيوعية المرأة ، اتفاق جماعة من الرجال أو ارتباطهم ارتباطا منظما على معاشرة امرأة واحدة أو معاشرة نساء متعددين – بحيث لا يختص منهم بواحدة ، هذه الحياة الشيوعية لم تحدث إلا بعد أن تعدلت أو تحولت أو اختفت تلك الغريزة الحيوانية : الغيرة ؛ فالإنسان إذن ليس حيوانا فحسب ، تزداد غرائزه الحيوانية و تضخم .

إنه صورة من الطبيعة الحيوانية ، و لكن فى خلال الحوادث و العمليات المركبة التى تحدث له في خلال تطور الحياة يفقد كثيرا من خصائصه الأولي ، كما يكتسب أخرى لم تكن له ؛ و السبب في هذا : أنه ليست له علائق مع وسطه المادى الطبيعي فحسب ، إنما له علائق أوسع ، و أقوى مع وسطه الاجتماعي ، و ينبغي لكي يعيش ، أن يتكيف في هذا الوسط تكيفا تاما ، و لهذا الوسط أو للجماعة نفسها سلطان لا يقهر ، إنه يغير تلك الأفكار الحيوانية التي تكمن في أعماقنا ، و العواطف المختلفة التى تصدر عنها ،إنه كثيرا ما يوحي بعواطف مخالفة ؛ بل يمضي إلى حد أن يرى فى حياتنا نفسها شيئا لا قيمة له ، بينما تلك الحياة عند الحيوان هى الخير الأعظم ، فليس هناك إذن تشابه بين التكوين العقلي للبدائي الذى عدلته الجماعة و غيرته، و ما يسمي بقدر الذكاء عند الحيوانات العليا ، و من هنا كان اعتراض سبنسر خاطئا غير صحيح .

لنعد إلى الافتراض آخر – مذهب تيلور – و ملخصه أننا إذا سمعنا طفلا يسب أو يضرب بغضب شديد ، شيئا آلمه ، فإننا نستنتج أن هذا الطفل يعتقد أن ذلك الشيء موجود حي عاقل على مثاله ، و يقارن تيلور بين الطفل و البدائي ، و يرى أن عقليتهما واحدة ، و لكن هل هذا التفسير ينطبق على الواقع ؟

إن الطفل حين يسب منضدة صدمته أو آلمته ، فإنه لا يفعل هذا ، لأنه يفترضها حية أو عاقلة ، إنما يفعل ذلك لما سببته من ألم ، و الغضب إذا ما أثاره الألم ، في حاجة إلى أن يمتد خارجا عن النفس ، فيحدث نوع من التنفيس يتركز بطبيعة الحال فى الشيء نفسه الذى أثار الألم ، أيا كان نوع هذا الشيء ، و سلوك الكبار لا يختلف إطلاقا عن سلوك الطفل في هذا المضمار ، نحن نشعر بحاجتنا إلى القيام بأعمال تنفيسية مختلفة إذا ما أثارنا الغضب أو نزل بنا نازل عصبي فنشتم أو نسب أو نضرب ....إلخ .

أما في لحظات الهدوء ،فإن الطفل يستطيع أن يميز تمام بين الأشياء المختلفة ، و الكائنات الحية ، و له القدرة الكاملة على هذا ، أما نظرته إلى الجمادات على اعتبار أنها موجودات حية ، فإنه إنما يفعل هذا لما توفر لديه من ميل قوي نحو اللعب لعبا جديا فى نواحيه المختلفة ، فلكي يشعر شعورا واعيا بلعبه يتخيل أنه يرى في تلك الأشياء التى يلعب بها أ أشخاصا حية ، فالمخيلة وحدها هى التى تدفعه إلى اللعب ، و لكنه في أعماق نفسه يشعر بالفروق بين الموجودات الحية و الجمادات .

ثمت دليل آخر على فساد فكرة نشأة النفوس الحيوانية و نفوس الأسلاف أن الأرواح و الآلهة الطبيعية إذا كانت قد تكونت على صورة النفس الإنسانية حقا ، فينبغي أنتكون على مثالها ، و أن تحمل كل خصائصها ؛ و أهم ميزة للنفس أنها المبدأ الداخلى الباطني الذى يشيع في الكائن الحي ، الحركة و الحياة ، فإذا ما تركه توقفت الحياة ، هذا في الجسم ، الموطن الطبيعي للنفس ، لكن الأمر مختلف تماما في الأشياء الطبيعية المختلفة ؛ فإله الشمس ليس بالضرورة في الشمس ، و نفس الحجر ليست بالضرورة في هذا الحجر بالذات .

إن نفوس هذه الأشياء الطبيعية ليست متصلة بالجسم غير الحي ، و من الخطأ تماما أن نقول أن هذا الجسم غير الحي هو النفس ، و يقول(cordington) : لا يبدو أن الميلانيزيين كانوا يؤمنون بوجود أرواح تبعث الحياة في شيء طبيعي كشجرة أو مسقط ماء أو عاصفة ....بحيث تكون لهذا الشيء ما تكونه النفس للجسم الإنساني ، إنهم يتكلمون عن أرواح البحر ، و العاصفة ، و الغابة ؛ و لكنهم لا يعتقدون في توطنها في الغابة . إن للأرواح القدرة على تكبير الغابة أو إثارة العواصف في البحر ، أو أن تبعث الأمراض و الفزع بين المسافرين ؛ فبينما تكون النفس الإنسانية في جوهرها في أعماق الجسد ، تقضي أرواح الطبيعة حياتها خارجا عنه ، و هذا مما يشهد بأن نفوس الطبيعة لم تنشأ عن النفس الإنسانية و تتشعب عنها.

و من ناحية أخرى : " إذا كان الإنسان البدائي يعتبر كل شيء على مثاله ،فإن من المؤكد تبعا لهذا أن يدرك الكائنات المقدسة شبيهة به ؛ و لكن فكرة التجسيم ، تجسيم الآلهة في صورة إنسانية ، لم تكن إطلاقا فكرة بدائية ، و قد أثبتت الأبحاث الانثروبولوجية المختلفة أن الكائنات المقدسة الأولي كانت في صورة حيوانية أو نباتية ، أما الصورة الإنسانية فلم تعرف إلا في وقت متأخر جدا ، ففي المجتمعات الاسترالية قدست الحيوانات ، و النباتات أولا ، و عند هنود أمريكا الشمالية نجد الآلهة الكونية العظمى التى عبدت صورت في صورة حيوانية ، أما ظهور الآلهة في شكل آدميين ، فلم يحدث إلا في وقت متأخر " ، و يقول دور كايم : " إذا ما أردنا أن نجد لأول مرة إلها مكونا كله من عناصر إنسانية ، فالآلهة عند اليونايين أو عند الرومانيين فكانت لها حقا صفات إنسانية ، و لكنها و هي آلهة غير بدائية ، تحمل آثارا حيوانية ؛ فالإله ديونيسوس يصور في شكل قرون عجل البحر ، فالإنسان إذن لم يفرض صورته على الأشياء و صور الأشياء على مثالها ؛ بل الأمر على العكس أنه يعتبر نفسه مشاركا إلى حد ما فى الطبيعة الحيوانية ، و يعتقد زنوج أستراليا و هنود أمريكا الشمالية أن أسلاف الإنسان كانوا حيوانات أو نباتات ، أو على الأقل

كانت لهم صفات حيوانية أو نباتية ، و يبدو أنه شيء طبيعي ألا يفكر الإنسان في موجودات تشبهه و يراها دائما بجواره ، و هى الموجودات الإنسانية ، إنها لا تسترعي منه أدنى نظر أو اهتمام ، لكن يتجه نظره و تفكيره إلى موجودات تخالفه كل المخالفة ، و يحاول جهده أن يجد بينها و بينه صلة ما .

8-النقد الاجتماعي لدور كايم :

بعد أن قدم لنا دور كايم تلك الانتقادات السابقة ، حاول أن يقدم لنا انتقادا مهما يتصل بروح مذهبه الاجتماعي ، معتبرا هذا النقد أهم ما أورد من انتقادات على المذهب الحيوى .

يري دور كايم أنه إذا كان المذهب الحيوى صادقا ، فسينشأ عن هذا أن التصورات الدينية إنما هي هلوسات في نهاية الأمر ، تصورات غير قائمة على أساس موضوعي .إن هذا المذهب يفترض نشأة الآلهة ، و الأرواح عن فكرة النفس ، و الآلهة و الأرواح ليست إلا نفوسا سامية ، و لكننا رأينا أن فكرة النفس نفسها طبقا لتيلور و أتباعه نشأت عن صور غامضة و غير شعورية في أثناء النوم ، وذلك أن النفس هي غامضة و غير شعورية في أثناء النوم ، ذلك أن النفس هى القرين ، هي الجزء الآخر منا ، و هذا القرين ليس إلا الإنسان كما يبدو لذاته أثناء النوم .

إن الموجودات المقدسة لا تكون إذن ، من وجهة النظر هذه إلا تصورات متخيلة ، يستحضرها الإنسان بدون أن يعلم لها فائدة و لا غاية ، و هذه القرابين التى يقدمها ،و التضحيات التى ينفق لها كل ما يستطيع ، ستتجه كاها إلي إرضاء ما نتج عن تلك الفكرة الباهتة الناشئة عن حلم قصير في النوم أو حلم طويل أبدي هو الموت ، و ليس من المعقول إطلاقا أن العقائد الدينية و قد احتلت مكانا ممتازا في تاريخ الإنسانية ، و استمدت الإنسانية منها النشاط الحيوى لحياتها ، ليست إلا نسيجا من الأوهام .بل إن القانون و الأخلاق و

الفكر العلمي نفسه نشأ عن الدين ، و امتزج به مدة طويلة ، فكيف يكون الدين إذن مجموعة من الخرافات و الأهام ، و الجنيات الخفية ، و قد استطاع بصفة ثابتة أن يصوغ المشاعر الإنسانية و يشكلها .

إن علم الأديان يضع مبدأ ثابتا : هو أن الدين لا يعبر إلا عن أشياء موجودة فى الطبيعة ، فليس ثمت علم إلا و هو علم الظواهر الطبيعية .

و لكن الأمر المشكل : هو في أى عصر من عصور الحياة انبثق الدين ؟ و ما الذى دفع الناس إلى التصور الديني ؟ لكي توضع المشكلة ينبغي التسليم بأمر مهم هو أن الدين أشياء حقيقية ، بمعني خاص لم ينبثق عن خرافات أو أوهام ، و عاش في مجرى التاريخ أمدا طويلا ، و في هذا ما يقضي عند دور كايم قضاء تاما على التفسير الحيوى لنشأة الدين.

9–ما قبل المذهب الحيوي :

قد ذهب أنصار هذا المذهب إلى أن الحالة الدينية التى يصورهاالمذهب الحيوى مسبوقة بحالة سابقة ، لم يكن البدائي يتصور فيها نفسا فردية ، ذاتا له علي الخصوص ؛ بل كان يعتقد في منبثة خلال الوجود كله ، و على هذا كان السحر قبل الدين ؛ لأن فكرة المانا قوة سحرية بجانب قوتها الدينية ، و تكون قوتها السحرية أكثر ، غير أن " بريوس " ذهب إلى أن فكرة القوة السحرية تحتوى مجموعة من الصفات الشاذة ، بينما ذهب العالمان الانجليزيان إلى أن أول تصور ديني للإنسان ، كان تصورا لقوة عامة بكل معني العمومية منبثة في الأشياء ، و نشأت النفوس الفردية عن تخصيص لفكرة المانا ، ثم تركزت ، و تشخصت في شتى الأشياء و الموجودات .

فكرة المانا : ظهر هذا اللفظ عند الملانزيين ، و اكتشفه لأول مرة عندهم كوردنجتون ، ويقصد به القوة السحرية :" قوة متمايزة تمام التمييز عن كل قوة مادية ، تؤثر بكل الأشكال إما للخير و إما للشر ، و يحصل الإنسان على أكبر الميزات إذا ما تملكها و سيطر عليها " .

و قد عرفت ألفاظ مشابهة للمانا و لها نفس الدلالة عند أغلب الأمم البدائية ، و قد قدمت لنا كتب الاجتماع الديني مترادفات هذه الكلمة التى تعبر عن القوة الكلية غير المشخصة ، و باختصار انتشرت فكرة وجود قوة غيبية شاملة منبثة فى الوجود ، بحيث أن(kingsley)، كان يري في مذهب الفيتشزم عند الزنوج نوعا

بدائيا من مذهب وحدة الوجود ، أو مذهبا سبينوزيا متوحشا في صورة ساذجة ، و لكن المشابهة الحقيقية بين فكرة المانا و غيرها من الأفكار المماثلة إنما نجدها في أمريكا ، هي القوة الروحية : " قوة متمايزة عندهم عن الطاقة المادية ، و لها صفة غير فردية و غير محسوسة و غير مشخصة ، و لكنها لكل تأخذ صورة فردية ، تبدو في الناس ، و تتشخص فيهم " ، و فكرة القوة غير الذاتية غير المشخصة : " نوعا من الروح اللطيف تهب الحياة للجماعة " ، و تعني تارة : " الموجود الأسمي " ، و تشير ثالثة إلى حقيقة خفية ذات علاقة مشابهة بالنفوس الفردية ؛ فهى تكمن وراءها ، و تمدها بحقيقتها المعنوية ، و تشير رابعة إلى أرواح الأسلاف فى مجموعها ، و تشير خامسة إلى القوة التى يستخدمها الساحر ، و كلمة

(Le wakenda) عند (Les omaha) و هي تحتوى " كل قوة سرية و كل قوة إلهية " ، و فكرة

(l orenda)عند (es hurons)ويعرفها(howit)بأنها:"قوة خفية يعتبرها المتوحش منبثة في كل الكائنات

التى تكون البيئة التى يحيا فيها : الصخور – مجارى المياه – النبات – الأشجار – الحيوانات – الناس – الرياح و العواصف – السحب – الرعد – البرق " ، و إن هذا التصور نجده أيضا لدى الأمم القديمة الأكثر تحضرا ، فالكا المصرية(le ka)قوة الطبيعة – حياة الحيوانات – عقل الإنسان –الجوهر الأصلي الكلي ، و هذه القوة عامة ، و لكنها تشخصت في تلك القوى الفردية ، و نجد هذه الفكرة أيضا لدى اللاتينيين و العبريين ، و جملة القول إن علمي الأجناس و التاريخ يثبتان وجود فكرة هذه القوى الكلية منبثة في كل شيء ، و التى تعارف الاجتماعيون على تسميتها بالمانا.

تلك هي الديانة الأولى عند أصحاب مذهب " ما قبل و أن هذه الأخيرة نشأت عن تشخيص الأولى ، و أن تلك الفكرة هى الديانة الأولي للإنسانية .

10–نقد مذهب ما قبل العهد الحيوى :

أهم الانتقادات التى وجهت : هى أن فكرة المانا لا يتضمن تعريفها أية إشارة إلى ميزتها الدينية فقط ، فقد نسب إليها (soderblom)أفكارا ذات صبغة علمانية بجانب مالها من أفكار دينية ، و يري (lehmann)أن الكلمة عامة ، و يمكن أن تنطبق على الطراز المختلفة طبيعية ، كانت أو غير طبيعية.

بل إن بعض علماء الأجناس كالأستاذ(radin)تتبع بعض الكلمات التى تشير إلى معني (Manna)كال(manitou, wakenda)، و تبين لهاتين الكلمتين بجانب معني " مقدس" معني صفات أخري كنادر أو قوبو خارق للعادة ، بدون أيه إشارة إلى وجود قوة باطنية ؛ بل إنها تشير إلى المعنى العادي لهذه الصفات .

و على العموم لم تكن ثمت فكرة تشير إلى وجود قوة كلية منبثة في الأشياء أو فى بعض منها ، و توصل الأستاذ " هو كارت " إلى أنه لم تكن هناك ثمت فكرة تؤيد وجود قوة كلية منبثة في الأشياء أو في بعض منها ، و كان مجال بحثه سيلان ، و ميلانيزيا ، و هو المكان الذى كان يبحث فيه كوردنجتن نفسه ؛ و قال ما نصه : " إن الوطنيين لم يذكروا إطلاقا للدكتور كوردنجتن أن المانا كانت فكرة كلية ؛ لأنهم ما كانوا يستطيعون فهم فكرة كهذه...." إن من المؤكد أن المانا يمكن أن تطلق على أشياء فردية و جزئية ، و يمكن أن تستخلص منها فكرة قوة دينية ، و لكن فكرة هذه القوة الدينية العامة فكرة ثانوية ،لم يكن في الإمكان معرفتها إلا فيما بعد .

ففكرة موضوعية المانا و تجريدها لم تأت إلا من الخارج و جاءت متأخرة ، نشأت الفكرة إذن مشخصة ذاتية ، و لم تصل إلى الموضوعية إلا بعد تطور للعقل البشري ، و يثبت هذا جميع الشواهد الكثيرة التى جمعها لهمن . إن تلك الشواهد تشير بوضوح إلى أن فكرة المانا فكرة ذاتية جزئية مشخصة ، إنها القوة التى بيد المحارب و بيد الصياد ...إلخ ، هي قوة لشيخ القبيلة و الكاهن ، هي قوة إنسانية بعيدة كل البعد عن تلك القوة الميكانيكية للطقوس السحرية أو عن القوة الروحية للأرواح أو للموتى.

على أننا لا ينبغي أن ننسي على الإطلاق أن فكرة المانإذا لم يكن لها فى مبدأ الإنسانية معني القوة الكلية الغيبية المنبثة فى كل الموجودات ، فإنها تطورت إلى هذه الفكرة عند الكثير من الناس .

2- المذهب الطبيعي :

1-نشأة المذهب

نشأ المذهب الطبيعي في بيئة تختلف تمام الاختلاف عن البيئة التى نشأ فيها المذهب الحيوى ، و شعت فيه روح تختلف عن الروح التظهرت فى المذهب الأخير ، و يتبين هذا بوضوح فى الاختلاف بين علماء كل من المذهبين ، فقد كان الحيويون فى غالبيتهم ، علماء أجناس و علماء إنسان ، و كانت الأديان التى بحثوها تعتبر من الديانات الأولي التى اعتنقتها الإنسانية فى عهود همجيتها ؛ و لذلك لا نجدها تصل إلى فكرة وجود موجود كامل يسيطر على الكون ، إلى فكرة روحية دينية سامية ، إنما عبدت موجودات روحية دون هذا الموجود السامي الأعلى ، عبدت نفوس الموتى و الأرواح و الجنيات ، كان أصحاب المذهبالطبيعي درسوا طائفة من أرقي الحضارات في أوربا و آسيا ؛ و لذلك اتجهت فى أبحاثهم إلى إثبات وجود فكرة هذا الموجود الأسمي لدى الإنسانية الأولى .

و قد تأدى الطبيعيون إلى نتائجهم بمنهج مقارن ، أخذوا بواسطته يقارنون مختلف الأساطير عند الهنود الأوربيين و قد راعتهم تلك المشابهات العجيبة بين الأساطير المختلفة ، كانت شخصيات الأساطير تتشابه ، و ترمز على مختلف الأفكار أو تؤدي نفس الوظائف التى تؤديها الأخرى بالرغم من اختلاف أسمائها. و هذا التشابه العجيب من الممكن تفسيره برده إلى مصدر مشترك ، و سينتهي الأمر إذن إلى تقرير أن هذه التصورات المختلفة في ظاهرها إنما نشأت في الحقيقة عن أصل مشترك ، و ليست هي إلا صورا مختلفة منه ، و ليس من العسير قط على هذا الأساس الذى نصل إليه .

و نستطيع أن ننتقل من هذه الأديان الكبيرة بواسطة المنهج المقارن إلى مجموعة من الآراء أكثر قدما ، حتى نبلغ إلى دين بدائي حقا تشعبت عنه الأديان الأخرى .

2-مذهب مولر : الدين حقيقة تجريبية

كانت الفكرة التى ذهب إليها المذهب الحيوى أن الدين في منشأه لم يعبر اى تعبير عن حقيقة تجريبية ، اى أنه لم ينشأ عن استجابة لمسائل تسيطر عليها التجربة و توسمها بميسمها ، أما المذهب الطبيعى فكان على العكس من ذلك ، فقد اعتبر كمسلم لا يرقى إليه الشك قيام الدين على تجربة يستمد منها سلطانه ، يقول مولر : "ينبغي أن يبدأ الدين بتجربة حسية لكى يأخذ مكانه الذى يرده إلى عنصر مشروع بين معارفنا " ،لقد أخذ مولر هذا المبدأ التجريبي القديم : " لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في التجربة ، أخذ هذا المبدأ وطبقه على الدين ، وقرر أنه لا شيء يتحقق في عقيدة الإنسان ،ما لم يكن قد أتى قبل عن حواسه ، أو بمعنى أدق : إن الإيمان هو ما وقر فى القلب ، و لكن هو أولا ما صدقته الجوارح ، وعلى هذا لن يوجه إلى هذا المذهب ما وجه من قبل إلى المذهب الحيوى من نقد اعتبر نقد وجهه دور كايم إليه : و هو أن الدين لا ينبغي أن يظهر بالضرورة عن أوهام أو عن أحلام ،و إنما كمجموعة من الأفكار ، و من العقائد ، و من العبادات منتظمة في مذهب ، و قائمة على أساس من الحقيقة و الواقع ،و لكن ما هى هذه المحسات التى تولد عنها الفكر الديني ؟ هذا هو السؤال الذى تساعد دراسة القيدا على معالجته .

لقد دلت هذه الدراسة على أن أسماء الآلهة إنما هي أسماء مشتركة من الممكن ببساطة التوصل إلى أصلها الأصلي ، و تعنى كلها ظواهر الطبيعة الرئيسية ؛ و من الأمثلة على ذلك :

كلمة (agni) و هو اسم أحد آلهة الهند الرئيسين ، لم يكن لهذا الاسم أية دلالة دينية أو أية إشارة إلى

فكرة ميتولوجية ؛ بل كان يشير فقط إلى فعل النار المادى كما تدركها الحواس ، و قد استخدم هذا الاسم على هذا الأساس في الفيدا ، و الذى يدل على أن هذا المعنى كان بدائيا ، أننا نجده في اللغات الهندية و الأوربية ، وتعتبر كل لغة منها قائمة بذاتها .

و أما ما تعبر عنه كلمة (dyaus) فهو الشمس المتلألئة ، و معنى هذه الكلمة و معنى غيرها من الكلمات يدل على أن أول عبادة إنماتجهت إلى عبادة الطبيعة في قواها ، و عناصرها المختلفة ، فكانت تلك القوى ، و العناصر الطبيعية أولى الأشياء المؤلهة ، و هكذا بدأت الإنسانية دينها .

3-اللغة:

أثارت القوى الطبيعية في الإنسان مختلف الأحاسيس و المشاعر ، و كان لابد له تجاه تلك القوى أن يتدبرها و أن يتفكر فيها ، و أن يتساءل كيف تكونت ، ثم يحاول بكل قواه أن يبدل هذا الإحساس الغامض البدائي له عنها بفكرة واضحة و بتصور محدد ، و لكن أى فكرة أو أى تصور يمكننا أن نحصل عليه بدون أن نعبر عنه بألفاظ .

و اللغة ليست الرداء الخارجي للفكرة ، إنها أيضا التعبير الباطنى لها ، إنها مضمون الفكرة ، و مع ذلك فللغة طبيعة خاصة بها ، و بالتالى لها قوانين تختلف تمام الاختلاف عن قوانين الفكر ؛ و لذلك كثيرا ما غيرت هذه اللغة من الأفكار و نقلتها عن مواضعها ، و في خلال هذا النقل ، و التغيير نشأت التصورات الدينية .

إن الفكر تنسيق آرائنا ؛ و التنسيق هو في واقع الأمر التصنيف ، فإذا فكرنا في النار مثلا ، كان معنى هذا أن نضعها في صنف من الأصناف ؛ بأن نقول : إنها هذا أو ذاك ، أو هذا و ليست بذاك ، و من ناحية

أخرى إن التصنيف هو التسمية ، و ليس لأية فكرة عامة من وجود أو حقيقة إلا في اللفظ الذي يعبر عنها ، و يمنحها ذاتيتها ، فللغة تأثير كبير على طريقة تصنيفنا للمعلومات ، و تفكيرنا فيها ، فهى أول معبر لنا عن تلك الأحاسيس الغامضة التي اعتلجت في باطن الإنسانية الأولى ، و تدل دلالة واضحة على أعمق التصورات في فكر البدائي الأول .

و قد لا يجد الباحثون عند الهنود الأوربيين ما يشفي غلة الباحثين ، و لكن تركت لنا في اللغات الحديثة رواسب يمكن في ضوئها الوصول إلى حل للمشكلة التى نحن بصددها، و تلك الرواسب هى الأصول ، و هذه الأصول قد اشتقت منها جميع اللغات ، و هى تمثل تلك اللغة الأولى التى كانوا يتكلمونها قبل أن ينقسموا شعوبا و قبائل ، أى أنهم كانوا يتكلمونها في الآونة التى تكونت فيها ديانة الطبيعة ، و لهذه الأصول ميزتان لم تلاحظ بوضوح إلا في اللغات الهندية و لكن يمكن تحقيقها إلى حد ما في كل اللغات الأخرى .

أما الميزة الأولى : فهي أن الأصول عامة لا تعبر عن أشياء جزئية ، عن أفراد ، إنما هي تعبر عن كليات ، إنها تقدم أعم التصورات الفكرية ، إننا نجد فيها أعم الأفكار " مقولات العقل الأساسية " تلك المقولات التى سيطرت زمنا على الحياة العقلية ، و كانت اكتشافا للإنسانية خالدا ، تلك المقولات انبثقت عن اللغة الهندية الأوربية .

أما الميزة الثانية : فهي أن دلالاتها دلالات أفعال لا دلالات أشياء ، فما تعبر عته هى أعم صور الأفعال التى تقوم بها الكائنات الحية ، و على الخصوص الإنسان : (فعل الضرب و القتل ،و الدفع ، و الصعود ، و الهبوط ، و المشى) ، و بمعنى أدق عمم الإنسان ، و سمى الأنواع الرئيسية لأفعاله قبل أن يعمم و يسمي ظواهر الطبيعة .

و قد مهدت كلية تلك الأفاظ لها أن تطلق على أشياء لم تكن تطلق عليها أول الأمر ؛ فحين اتجه الإنسان إلى كثير من ظواهر الطبيعة و أراد تسميتها ، أطلق عليها ما لديه من ألفاظ لم تكن تدل على الأشياء ، و كان يختار مما لديه من مجموعة الألفاظ ما يناسب ما تحدثه تلك الظواهر الطبيعية ؛ فالصاعقة هي شيء يفجر الأرض أو ينشر النيران ؛ و الرياح شيء يئن أو ينوح ، و النهر شيء يجري .

اختلطت تلك الظواهر الطبيعية بالأفعال الإنسانية حتى اعتبرت بعد ذلك في صورة كائنات مشخصة تقترب كثيرا أو قليلا من الإنسان ، كان الأمر مجازيا أولا ، ثم التبس على الناس بعد ذلك .

4–فكرة الامتناهي :

كيف وصل ماكس مولر إلى فكرة اللامتناهي ؛ و هى أوج الفكر الدينى عنده ، يتبين هذا بوضوح من تطور البحث الاجتماعي في الدين مبتدأ بأوجست كونت .

لقد ذهب أوجست كونت إلى أننا نستطيع أن نكتشف قانون تطور العقل الإنساني فى الفكر الديني نفسه . إن الدين إنما نشأ عن حاجة عقلية غرزية في النوع الإنساني ، و ظهر حالما ظهرت الإنسانية نفسها ، و قد أخذ الدين أول الأمر صورة الفيتيشزم ، و مذهب الفيتيشزم يؤله كل شيء ، يؤله الحجر و النبع و الشجرة ؛ و ذلك بأن ينسب لها قوة غيبية ، ثم ظهرتعبادة النجوم ؛ و هى تكون حالة وسطا ، ثورة مرت بها الإنسانية من مذهب الفيتيشزم إلى مذهب الشرك ، ثورة و ليست تطورا بسيطا ، فيما يقول كونت :

ففي الحالة الأولى كانت الآلهة غير فعالة بينما كانت ساكنة فى الثانية ؛ الآلهة في الأولى كانت في باطن كل شيء ؛ فأصبحت فى الثانية خارجية و سامية ، و قد أدى نفس الملاحظة ، و المعرفة ، و الرغبة في شرح متناسق متكامل واحدى للكون إلى مذهب التوحيد .

إن الملاحظ أن قانون التطور الديني ؛ هو النقصان الثالث للفكر اللاهوتي ، كلما تقدمت الإنسانية ، و قطعت شوطا في مدارج الرقي ،كلما نقص تصور الفكر الديني للآلهة و للدين عامة .

جاء ماكس مولر بعد ذلك ، ووضع فكرة متوسطة بين فكرة الفيتيشزم و فكرة التوحيد ، هذه الفكرة المتوسطة هي فكرة حدس ذاتى ، حدس ذاتى لفكرة اللامتناهي ، الدينهو اللعة التى يعبر بها الناس عن إحساساتهم الغامضة ، و عن عواطفهم ، و قد أخذ أول الأمر صورة تلك الآلهة المتعددة ، و فى كل مرة يعبد فيها واحد منهم بعد الآخر ، يصبح هذا الأخير أقوى الجميع ، و يحتوى كل الآخرين و يعتبر واحدا ، و هذه العبادة الغامضة في أول أمرها أوحت بفكرة اللامتناهي التى ترمز إليها الآلهة ، الإله الذي نعبده ، إنما يحتوى فى باطنه عددا لا متناهيا من الآلهة التى تعاقبت قبله ، و الذى بعده سيحويه ، و سيحوى هذه السلسلة من الآلهة ، و لكن سرعان ما دخل مذهب التطور في الأبحاث الاجتماعية ، و الانتوجرافية ، و قضى على نظرية لم يكن الله فيها إلا فكرة راقية لا يستطيع أن يصل إليها البدائي – و هذا ما يختمه قانون التطور الجازم .

3–المذهب التوتمي:

لم تنجح المذاهب السابقة فى التوصل إلى الدين البدائي ، و قد رأينا كيف قام جماعة من العلماء و على رأسهم دور كايم بنقد تلك المذاهب ، و قد وجه دور كايم نقده على الخصوص إلى المذهبين الحيوى و الطبيعي ، و يبدو أن دور كايم على حق حين يقرر : إن هذين المذهبين بقدر ما يختلفان أشد الاختلاف في نتائجها بقدر ما يتشابهان فى نقطة مهمة :هي وضع المشكلة في ألفاظ متشابهة ، فقد حاول كلا الاثنينٌ امة فكرة الإله على الإحساسات التى توقظها فينا الظواهر الطبيعة ، مادية كانت أو بيولوجية : حلم عند البدائيين ، و الظواهر الكونية عند الطبيعيين ، و كل فكرة من هاتين الفكرتين هي نقطة البدء فى التطور الديني ، و

يرى دور كايم أن كلا من الطائفتين حاولت أن تجد فى الطبيعة ، سواء في الإنسان أو في الكون ، أصل التقابل الأعظم بين العالمين : عالم المقدس و عالم غير المقدس .

و هذا خطأ عنده ، إن تلك المحاولات إنما تفترض خلق شيء حقيقي من لا شيء من عدم ، و الإنسان كما يبدو لذاته و فى أحلامه هو الإنسان ، و القوى الطبيعية التى تدركها حواسه ليست إلا القوى الطبيعية مهما كان اتساعها و كانت قوتها ، و من هنا أتى النقد المشترك الذى وجهه دور كايم إلى المذهبين ، إنه في كلا المذهبين لم يبحث عن العنصر المقدس موضوعيا ، بل تلمسه الاثنان في خيالات و خرافات و أوهام ، الأول : في أوهام الحلم ، و الثاني : في الالتباسات اللغوية .

إن النتيجة التى يستخلصها دور كايم من نقده نتيجة موضوعية إذا لم يكن للإنسان و لا للطبيعة بذاتهما عنصر مقدس ، فلابد أن يوجد خارجا عن الإنسان و عن العالم الطبيعي حقيقة أخرى يستمد منها الإنسان حقيقته و قيمته الموضوعية ، أو بمعنى أدق لابد من وجود مذهب غير المذهبين السالفي الذكر ، مذهب يتكلم عن عقيدة أولية ، و من هذه العقيدة الأولى تتشعب الصور السابقة .

و تلك العقيدة الأولى التى انبثقت منها بعد تلك الأفكار الدينية هى ما يسميها علماء الأجناس بالمذهب التوتمي ، و الديانة التوتمية عند دور كايم هي أقدم عبادة على الإطلاق ، و قد بشر دور كايم بهذا المذهب في أوائل القرن العشرين ، و كانت ثمت مشاكل فلسفية أو مشكلة مهمة في فرنسا في ذلك الحين تلك هي **مشكلة المعرفة ووسائلها ، حاول دور كايم أن يجيب عن هذا السؤال أو يحل ذلك الإشكال و بعد دراسات عميقة خيل إليه أنه وصل إلى حل المشكلة في أدق الصور : الدين البدائي ، و انبثاق مقولات العقل عنه ، و بعد أن وضع ذلك الحل هاجمه كثير من علماء فرنسا نفسها ، ثم هاجمته المدرسة السيكلوجية الاجتماعية، تلك المدرسة التى حاولت إقامة الدين على أساس سيكلوجي ، و هاجمه أيضا علماء الأجناس و فى مقدمتهم شمت .**

قائمة المراجع التى تم الاستعانة بها :

ابراهيم ابو الغار : دراسات فى علم الاجتماع القانوني ، القاهرة ، دار المعارف ، 1978م.

فراس سواح :دين الانسان " بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني "، ط4،سوريا– دمشق،2002م.

عبد الله الخريجي : علم الاجتماع الديني ، سلسلة دراسات فى المجتمع العربي السعودى ،جدة – المملكة العربية السعودية،ط2،ك1410،9هـ.

على سامي النشار،نشأة الدين "النظريات التطورية و المؤلهة"،دار السلام – القاهرة،ط2008،1م.

ابراهيم عيسي عثمان : الفكر الاجتماعي و النظريات الكلاسيكية فى علم الاجتماع ، الأردن – عمان " دار الشروق ، 2009م .

مهدى محمد القصاص : محاضرات فى " علم الاجتماع القانوني و الضبط الاجتماعي " كلية الآداب ، جامعة المنصورة ، 2007م.

رشا محمد صلاح الدين : دور الجماعات غير الرسمية فى فض المنازعات " دراسة ميدانية بمحافظتى قنا و الأقصر " ، جامعة جنوب الوادى ، كلية الآداب بقنا ، قسم علم الاجتماع ، 2019م، رسالة دكتوراة ، إشراف : أحمد فاروق ، السيد عوض ، على طلبه .

ياسر محمد عبد الله : دور التربية القانونية فى ترسيخ ثقافة اللاعنف " دراسة فى علم الاجتماع القانوني "، مجلة كلية القانون للعلوم القانونية و السياسية ،جامعة كركوك ، مج 1 ، 2012م.

احمد ابو زيد: المجتمعات الصحراوية و تحديات المستقبل، القاهرة ، المركز القومى للبحوث الاجتماعية و الجنائية" قسم بحوث المجتمعات الريفية و الصحراوية ،ط2 ، 1996م .

حسن الساعاتى: علم الاجتماع القانونى، القاهرة ،مكتبة الانجلو المصرية ،ط1968،3م .

حسين عبد الحميد احمد رشوان : الانثربولوجيا فى المجالين النظرى و التطبيقي ، الاسكندرية ، المكتب الجامعى الحديث ، 2003م

حليم بركات : المجتمع العربى المعاصر " بحث فى تغير الاحوال و العلاقات "،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،2009م

سامية محمد جابر : القانون و الضوابط الاجتماعية " مدخل علم الاجتماع الى فهم التوازن فى المجتمع "،الاسكندرية،دار المعرفة الجامعية ، 1992م

سامية محمد جابر ، حسن محمد حسن: علم اجتماع القانون،الاسكندرية،دار المعرفة الجامعية،2003م

سلوى عبد الحميد الخطيب: نظرة في علم الاجتماع المعاصر،القاهرة ، مؤسسة الأهرام، ط1،2002 م

سلوى عبد الحميد الخطيب:نظرة فى علم الاجتماع المعاصر،القاهرة ، مؤسسه الاهرام،2001م

سلوى على سليم : الاسلام و الضبط الاجتماعى ، القاهرة ، مكتبة وهبه، 1985م

سهير عبد العزيز محمد يوسف : الاستمرار و التغير فى البناء الاجتماعي فى البادية العربية " دراسة ميدانية فى علم الاجتماع البدوى " ، القاهرة ،دار المعارف ،1991م

سوزان السعيد يوسف : الحياة الشعبية فى جنوب البحر الاحمر " شلاتين – ابو رماد"، القاهرة ، عين للطباعة ، 2002م

السيد حامد:النظرية الانثربولوجية ، "البنائية كلود ليفى ستروس"،الكتاب الاول، الاسكندرية ،دار المعرفة الجامعية ،د.ت

شحاته صيام : النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة ،القاهرة ، مصر العربية ، ط1 ، 2009م

صالح بن عبد الله ابو عبادة وعبد المجيد بن طاش نيازى:أساسيات ممارسة طريقة العمل مع الجماعات، الرياض – السعودية، مكتبة العبيكان، 2000م

صلاح مصطفى الفوال : علم الاجتماع البدوى" البنيان الاجتماعى" للمجتمعات الصحراوية القبائلية الرعوية " دراسة فى علم الاجتماع الصحراوى " ، الموسوعة العربية للعلوم التنمية ، مكتبة البداوة ، الكتاب الثانى ، القاهرة ، دار غريب،2005م

صلاح مصطفى الفوال: علم الاجتماع بين النظرية و التطبيق، سلسلة كتب علم الاجتماع و التنمية ، الكتاب السابع عشر ، القاهرة، دار الفكر العربي، 1996.

المواقع الالكترونية :

اشرف مصطفي طلبه: دور المجالس العرفية في حل المشكلات الاجتماعية و الاقتصادية ،دراسة مقارنة بين قريتي الأود رايق باسيوط و دهمشا بالشرقية ، عين شمس ، القاهرة ، الدراسات الإنسانية و البحوث البيئية 2002، www. Alnodom. Com (مركز النظم العالمية لخدمات البحث العلمي)

بوابة معلومات مصر www.egypt.gov.eg .

المراجع الاجنبية :

1-Craig Calhoun &The Others: Sociology , MC Graw .Hill , Inc, New York,6 edition, 1994 .

2-Marshall b. clinard &Robert f. meier:sociology of beviant behavior, wadsworth cegage learning,Australia, thirteenth edition,2008.

3- Richard t. Schaefer&Robert p.lamm: sociology "fourth edition"international edition. Mcgraw . new yourk, 1992.

4- james farganis: reading in social theory " the classic tradition to post – modernism, mcgraw,newyork,1993.

5-– jose lopez & john scott : social structure , first published , USA ,open university press,London,2000.

6- Tang Tsou &Andrew J. Natham:Prolegomenon to the study of informal groups in ccppolities, combridge university press, the china quarterly , no.65, 2014.

7- Openstax College: Introduction to sociology, Rice University,2013.

8- Stefan Ivanko:Organizational Behavior, university of Ljubljana,2012.

9-George Ritzer & J.michaelryan :The concise encyclopedia of sociology , wiley-black well , uk,2011.

10-Mark R. lindblad , Kim R Manturuk & Roberto G querica , sense of community and informal social control among lower income households : the role of homeownership and collective efficacy in reducing subjective neighborhood crime , society for community research and action, 2012.

11 - Alan Swinge Wood,Sociological Theory ,Macmillan Publishers,1999.

12-John Loy &Douglas Booth ,Social structure and Social Theory :the Intellectual In Sights of Robert K. Merton , plalgrave Macmillan , 2004.

13-Rajabali Allahyararmdi :Investigation the Role and Effect of social Trust in Societies Based on sociological Theories, procedia – social and behavioral sciences , 2013.

14- brian Roberts : micro social theory, palgrave macmilian , new york , first published, 2006.

15- George Ritzer, Jeffrey stepnisky: Sociology Theory , MC graw Hill edition , north American,ninth edition,2014.

16-Geoge Ritzer &Barry Smart : HandBook of Social Theory, London, saga , 1 published,2001.

17-Mirra Komarovsky : The Concept of social role revisited , gender and society, vol.6,no.2,sage publications , 1992.