

١- الأزمّة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي^(١)

د. محمد عزت مجازي^(٢)

مقدمة

في تصورنا ان وجود علم اجتماع متقدم يمثل في وجود نسق، او اكثر من نسق، نظري، يتسم كل منها بالاتساق بين العناصر التي يتكون منها، وهذا ما يسمى بالاتساق الداخلي، ويفسر تفسيراً موضوعياً الظواهر والقضايا والوقائع الاجتماعية على نحو يوفر ما يمكن ان يسمى الاتساق الخارجي، او اتساق نتائجه وما يترتب عليها مع الواقع ومنطقه.

وهذا يعني ان لكل جهد في علم الاجتماع وظيفتين: اولاهما وظيفة علمية، تتمثل في ارساء قواعد العلم والعمل على تقدمه، وتوفير فهم موضوعي للواقع الاجتماعي؛ والوظيفة الاخرى وظيفة اجتماعية، تتحقق بالاسهام في رفع وعي الانسان بنفسه ومجتمعه والعالم والكون، وترشيد تعامله معها.

واذا قبلنا هذا بالنسبة لعلم الاجتماع - ويدخل فيه البحث الاجتماعي - في مصر والوطن العربي، فإن نظرة تحليلية نقدية لواقع العلم تنتهي بنا الى انه يمر بأزمة: فقد نشأ وتطور، وما زال هزئلاً، لا يوفر مقولات نظرية خصبة قادرة على الايحاء بأفكار تعين على النماء والتجديد، ومناهج يمكن ان تقود الى نتائج صلبة الاساس نافذة الدلالة، وكان، وما زال، منعزلاً او مغترباً عن الواقع الاجتماعي الحي.

والذي انتهى به الى هذا المصير هو انه نشأ وتطور مرتبطاً - بشكل ما - بمؤسسة

(١) نشر هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٨٥)، ص ٦٠-٨٤. وقدم الى: ندوة «علم اجتماع عربي»، تونس، ٢٥-٢٨ كانون الثاني/يناير ١٩٨٥.
(٢) استاذ باحث في المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة.

الحكم، قانعاً بالثقل والتقليد، مكتفياً بمهمة وصف الأمور البسيطة، والبحث عن علاج لأهون المشكلات الاجتماعية من منظور اخلاقي تجريدي، في إطار الوضع القائم وفي حدود ما يسمح به. وبدلاً من أن يكون وسيلة لتحرر الوطن العربي وتقدمه ووحدة، فإنه يساعد بقصد وبدون قصد في تكريس التخلف والتبعية والتجزئة.

ونظراً للطبيعة المزوجة لطريقة علم الاجتماع، ولوضعه الراهن، فإن تحليل أزمة وطرح تصور لتجاوزها لن يتوقفاً عند حدود المناقشة العلمية الوضعية، وإنما سيتجاوزان ذلك إلى طرح رؤى واختيارات ذات مضمون أيديولوجي.

نتناقص في هذه الدراسة قضية كبيرة الأهمية هي: أن علم الاجتماع في الوطن العربي - وفي مصر بخاصة - في أزمة. وسوف نضيف إلى تحليل الأزمة - قسماتها والظروف المنتجة لها وآثارها - تصوراً للسبل إلى الخروج منها.

وفي معالجة هذه القضية، نتبنى أربع مسلمات مهمة، ورد بعضها بصيغ أخرى في عدد من الأعمال السابقة^(١)، هذه المسلمات هي:

أولاً: أن الوضع الراهن لعلم الاجتماع في الوطن العربي - وفي مصر كمثال - هو وليد عدد من الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الموضوعية، وعامل من عوامل تكريسها في الوقت نفسه. أي أن العلاقة بين أزمة العلم وأزمة المجتمع علاقة جدلية، ويلزم أن يتم تحليلها وتشخيصها والتعامل معها على هذا الأساس.

ثانياً: أن جانباً صغيراً فقط من إنتاج المشتغلين بالعلم يمكن أن يستثنى من الأزمة بالمعنى الذي نقصده في هذه الدراسة (وهو - على أي حال - يمثل جزءاً صغيرة منعزلة في محيط العلم) وأن الجزء الأكبر والأقوى تأثيراً من انتاجهم مأزوم. وهذا هو ما نتناوله بالتحليل.

ثالثاً: أن الحالة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي ليست لعنة أبدية، وإنما هي حالة يمكن تجاوزها، وأن كان الطريق إلى ذلك طويلاً وشاقاً والسير فيه مجهداً.

رابعاً: أن تخليص علم الاجتماع في الوطن العربي من أزمته يرتبط إلى حد كبير بحل أزمة المجتمع. وأن كان هذا لا يعني أن علم الاجتماع يمكن - بل ويلزم - أن يكون

(١) انظر بشكل خاص: سمير نعيم أحمد، «بحوث علم الاجتماع والالتزام بقضايا الإنسان العربي»، وعبد الباقع عبد المعطي، «الانتماءات النظرية والمنهجية في علم الاجتماع في الوطن العربي»، ورفعت فهدا إلى: مؤتمر علم الاجتماع وقضايا الإنسان العربي المعاصر، الكويت، ٨ - ١١ نيسان / أبريل ١٩٨٤. انظر أيضاً: ناهد صالح، «دراسة في سوسيولوجية مناهج البحث»، ورقة قدمت إلى ندوة «علم اجتماع عربي»، أبوظبي، ٢٥ - ٣٠ نيسان / أبريل ١٩٨٣.

أداة من أدوات التعامل مع أزمة المجتمع وتجاوزها، وإن يكون المشتغلون بالعلم، أو بعضهم على الأقل، من بين طلائع حركة التحرر والتقدم والوحدة.

ولكني تكون أكثر تحليداً نرى أن الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي تتجاوز الشكليات والفرعيات التي تتردد بكثرة في التحليلات السابقة، والتي تؤثر في وضع العلم بدون شك^(٢). نحن نعتقد أن الأزمة تتمثل في عدد من العناصر الأبعد عمقا، التي من أهمها:

١ - أن أغلب المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي يتجهون إلى العمل فيه على نحو يخدمون به - يقصد ويدون قصد - مصالح فئات أو جماعات لا تمثل جماهير الشعب، أو الطبقة العاملة والفلاحين والشرائح الدنيا من الفئات الوسطى، بعبارة أدق. هذا عن انحيازهم الاجتماعي.

٢ - أن كثيرين من المشتغلين بعلم الاجتماع في وطننا يتمتعون إيديولوجياً إلى الاتجاهات المثالية المحافظة، وهي تميل إلى مقاومة محاولات تغيير الوضع القائم تغييراً جذرياً. ومن ثم لا تفيد كثيراً في محاولة تقديم تحليل اجتماعي نافذ.

٣ - أن هذين الأمرين يؤثران في أنشطة المشتغلين بالعلم - سواء في التدريس أو البحث - على النحو التالي:

أ - أن الكثيرين يهفون في اختيار موضوعات، للدراسة والبحث، ذات معنى وترتبط بهوم الإنسان العربي الأساسية.

ب - أن طريقة طرح مشكلات الدراسة والبحث تأتي خاطئة في أغلب الحالات.

ج - أن التصميم المنهجي ينجيء معيأ، ويتعثر تنفيذ خطط البحث.

د - أن التقليد الشائع هو الغنوع بوصف الظواهر التي تطرح للدراسة أو البحث، وعدم الاهتمام بالتفسير والتفسير، سواء بالابداع أو بالافتاد من التراث القومي والعالمي.

٤ - أن ثمة هوة واسعة - ويمكن أن نقول غير معبورة الآن - بين عمل المشتغلين بالعلم ونتائج جهودهم من جهة، والسياسة الاجتماعية والعمل الاجتماعي من جهة أخرى.

٥ - أننا لا ننتج علماً حقيقياً، وإنما نستورد ونستهلك بدون تبصر، ونخلط في ذلك بين ما يمكن أن يفيد وما لا غناء فيه.

(٢) محمد الجومري، علم الاجتماع في عصر ورثة هذه المجلة: الكتاب السنوي لعلم الاجتماع (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، العدد ١، من ٧ - ١٦.

بِمَ يمكن ان تفسر الازمة اذن؟

١ - في حالة الوطن العربي، دخل علم الاجتماع مناهج التعليم العالي، ومورس البحث الاجتماعي المتطور نسبياً، في مرحلة انتعاش رأسمالية مشوهة قاصرة، وفي غيبة صراع طبقي، وبفضل سيطرة الاتجاهات والمعتلة على مناخ الفكر. ولهذا فقد ظهر علم الاجتماع عندنا محاصراً.

وبسبب تخلف الواقع العربي عن واقع الحضارة الأوروبية الغربية، ولارتباط الرأسمالية العربية بأصول ريفية واقطاعية رجعية، فقد جاء الفكر الاجتماعي العربي خالياً من الملامح الليبرالية التي اتسمت بها المثالية، ويعيداً جداً عن راديكالية الفكر المادي التاريخي في أوروبا الغربية.

ففي حين ان الحضارة الأوروبية الغربية - في كل اتجاهاتها - تضع الانسان في مركز الكون، وتجعل هذا يدور حوله وفي خدمته، فإن الفكر الاجتماعي العربي - في الجانب الاكبر منه، نشأ وما زال ينظر الى الانسان ككرة ثقافية في الكون. وفي حين طرح الفكر الاجتماعي الأوروبي الغربي - في عصر التنوير بخاصة - كل شيء للمناقشة والنقد، اتجه الفكر الاجتماعي في الوطن العربي الى قبول النظام القائم وتبريره والدفاع عنه. والعناصر المفكرة في اتجاه ليبرالي علماني في الوطن العربي - وهي نادرة - ظلت منذ نشأتها منذ العشرينات من هذا القرن حركة فوقية بدون اساس طبقي، وبدون قدرة على التأثير بالتالي، وكان تعاملها - وتواطؤ بعضها - مع نظم الحكم الاستبدادية في المنطقة العربية دليلاً على انها لم تكن حركة ثورية حقيقية.

اي ان ازمة علم الاجتماع في المنطقة العربية تبدأ من نقطة ظهور العلم ذاتها. فم منذ نشأته في العشرينات من القرن الحالي، ولاتحيازه الى جانب مصالح عناصر طفيلية في التركيبة الاجتماعية، قبل علم الاجتماع الواقع الاجتماعي (وكانت تسيطر عليه وتستغله - وما زالت - رأسمالية مشوهة وبقايا الاقطاع) كمعطى غير قابل للمناقشة، وارتفع به فوق النقد. ولهذا عجز عن ان يصل الى جوانب القصور فيه، وانجح بالتالي في الاسهام في تحقيق التقدم الاجتماعي، بل ولم يسهم في تطوير نفسه الى علم حقيقي.

اما الاتجاه النقدي فلم يكن المناخ مهيأاً لتقبله، ولم يكن هناك من يمكن ان يتحمس لطرحة من داخل مؤسسات علم الاجتماع. ولهذا فقد العلم الحيوية التي تجعله قادراً على التطوير والنضج. وظل الحال كذلك حتى السنوات العشر الاخيرة، حين بدأ طرح الاتجاه المادي التاريخي النقدي. ومن ذلك الحين، دب بعض الحيوية في علم الاجتماع. ويمكن ان يقال ان هذا التطور المهم يرتبط بدرجة ما بتغيرات مهمة في البنية الاجتماعية - الاقتصادية وتعاظم اهمية القوى الشعبية وحيويتها.

٢ - العامل الثاني وراء أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي، بعد العلاقات الاجتماعية - الاقتصادية المتخلفة (سيطرة شبه القطاع والرأسمالية الطفيلية وسيادة روح محافظة - ويمكن ان نقول رجعية - على المناخ الثقافي) هو التبعية: تبعية اقطار الوطن العربي لقوى الاستعمار الجديد والامبريالية.

وابتداء يلاحظ ان جانباً مهماً من علم الاجتماع والبحث الاجتماعي في المنطقة العربية نشأ كرامس حربة للاستعمار، وتطور في خدمته. وبعد «الاستقلال» السياسي لبلدان المنطقة، اصبح جانب مهم من علم الاجتماع يعمل - بطرق غير صريحة في الغالب - على تكريس تبعية المنطقة للامبريالية^(٢٢).

والتبعية ليست مجرد «سوف نفسي» فردي او قومي^(٢٣)، وإنما هي حالة واقعية موضوعية شاملة، من اهم ابعادها ومظاهرها الانشغال بقضايا «المركز» (الدول الاستعمارية والامبريالية)، والنقل المباشر - غير الواعي في كثير من الاحيان - للمداخل والمناهج وادوات البحث والابتكار والنظريات، بل والقيم التي توجه سلوكنا واللغة التي نكتب بها، واذا نحن نفكر كما يفكرون، ونعبر عن انفسنا بطرق تشبه تلك التي يستعملونها للتعبير عن انفسهم.

ليست التبعية في أننا - في المستعمرات السابقة او «الاطراف» - نستفيد مما انجزته الدول الأوروبية الغربية في مجال الفكر الاجتماعي. فلان من الممكن ان يستفيد ذلك وغيره في تحقيق تقدم تتجاوز به التخلف، ونخلص به من التبعية، وننجز به الوحدة. وإنما تكمن التبعية في ان نترك انفسنا صيداً سهلاً لعمليات الغزو الثقافي المباشر وغير المباشر، ونوقف عن الابداع، ونستعمل ما انجزته الحضارة الأوروبية الغربية من علم وفن - وقد انجز في ظروف تختلف عن ظروفنا وفي سياق مغاير ولاغراض لا تتماشى مع ما نهذف اليه بالضرورة - في تكريس تخلفنا، بخدمة مصالح العناصر الطفيلية المحلية المسلحة ومصالح المراكز، على نحو ما نفعل الآن.

فالحقيقة التي تغيب عن وعي الكثيرين منا هي ان اوضاعنا الاجتماعية - الاقتصادية - وبعبارة اوضح المصالح الطبقية الطفيلية الغالبة في مجتمعنا - تفرض علينا ان ننقل من التراث العالمي الافكار الثقافية الضارة بنا، لا تلك التي تمكنا من تجاوز تخلفنا. وكما ان التخلف شامل للعلاقات بين الاشخاص والعلاقات الاجتماعية - الاقتصادية والنسق الحضاري بأكمله، فضلاً عن الجوانب المادية، فكل ذلك التبعية،

(٢٢) صالح، «دراسة في سوسيولوجية نتائج البحث».

(٢٣) ابن، المصدر نفسه.

تجاوز حدود اعتمادنا على تراث الغرب الأوروبي في علم الاجتماع (من الأفكار والمناهج وأدوات البحث وطرق التحليل والتفسير) لتشمل بعض النشأ الثقافية الأساسية: معاهد التعليم وبرامجه وأدواته، ووسائل الإعلام والاتصال، وأجهزة البحث وتجهيزاتها الفنية والبشرية وتسيولها، وغير ذلك. بل إن النشأ تجاوزت ذلك كله لتضرب ذات الإنسان العربي نفسها، فإذا الكثيرون منا يوجدون هنا - في بلادهم - بأجسامهم، بينما يعيشون هناك - في الخارج - بأفكارهم وفهمهم ونظراتهم ونظرتهم إلى الحياة، وغير ذلك. ولقد بلغ اعتماد بعض المشتغلين بعلم الاجتماع في الوطن العربي على علم الاجتماع الأوروبي الغربي المثالي - والأمريكي بخاصة - سواء في مرحلة أعدادهم الأكاديمي أو في مرحلة ممارستهم لنشاطهم في التدريس والبحث والكتابة حد التوحد معه، لا عن تقدير موضوعي لقيمته، وإفادة وأعية منه، وإنما عن شعور بالتقصير حياله - ناتج عن الوعي الزائف بإمكاناته.

تبقى نقطة، وهي أن التأثير الثقافي الأجنبي - والأمريكي بعبارة أدق - في المنطقة العربية وما أحدثته من تخريب فكري، لم يخلو أزمة علم الاجتماع في بلادنا، وإنما هو تسلي من خلال ظروف التخلف والتبعية، واستمرها، مما زاد من حدة الأزمة وعقدتها أكثر.

~~سادساً: مؤسسات علم الاجتماع ومجتمع المشتغلين به~~

~~يبقى من أبعاد أزمة علم الاجتماع في الوطن العربي أمر لم يسترع انتباه الدارسين بدرجة كافية حتى الآن. ونقصد به حالة مؤسسات تدريس علم الاجتماع والبحث فيه، ومجتمع المشتغلين به. وهو ما يمكن أن يعد من نتائج الأزمة ومن عوامل تعقيدها في الوقت ذاته.~~

~~إن التعليم في مرحلتي الأساس أو البكالوريوس والدراسات العليا لا يهتم بنوعية الطلبة ولا ما يقدم لهم من برامج وما يوفر لهم من فرص الأعداد والتنشئة. ولهذا - وبسبب التركيز على التلقين من كتاب مدرسي، ونتيجة للعمل من موقف التعالي على الواقع الحي، أو الانفصال عنه على الأقل، ينهي الدارسون تعليمهم وهم ناقصو الأعداد، غير فاعلين للواقع وعاجزون عن التعامل معه.~~

~~أما مؤسسات البحث الاجتماعي فمعظمها ينشأ بدون هدف عام واضح، وينظم بأساليب بدائية قاصرة، ولا يستقطب غير القليل جداً من العناصر الفاعلة على العطاء، الواعدة، ويستغل جهد العاملين ويعمل بطريقة عاجزة معية. ولذا فهي لم تنجح في تناول القضايا الحيوية في المجتمع العربي بالتحليل، بل ولم توفق في دراسة ما عرقلت له من موضوعات.~~

~~د - علم الاجتماع الحضري~~

اهتم بهذا الميدان المفكر ابن خلدون حيث اوضح بان المجتمع الحضري لم يظهر من الفراغ ومستقلا عن مراحل تطوره بل مر بمراحل زمنية تطورية اولية وفي النهاية وصل الى حضريته . فالمرحلة الاولى بدأت باجتماع الناس قصد التعاون من اجل الحصول على ضروريات الحياة ثم انتقلوا الى مرحلة الرعي وبعدها الزراعة واخيرا وصلوا الى المرحلة الحضريّة . فقد قال في هذا لخصوص ما يلي : « اعلم ان لاختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلهم من المعاش ، فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي فمنهم من يستعمل القلع من الفراسة والزراعة ومنهم من يتنحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمز والتحل والدود لتنتاجها واستخراج فضلاتها وهؤلاء القائلون على القلع والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد الى البدو لانه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع والقدن والمساوح للحيون وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو امرا ضروريا لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاة انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بلغة العيش وغير ذلك مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك . (المقدمة ، 1961 ص 210) »

أما مؤشرات أو صفات المجتمع الحضري فيمكن استخلاص ما قدمه ابن خلدون كما يلي :

- 1 - اعتماد الحضر على الحاجيات الكمالية أكثر من الضرورية .
- 2 - ميل الحضر الى السكون والدعة « إذا اتسعت احوال هؤلاء المنتقلين للبعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفة دعاهم ذلك الى السكون والدعة وتماولوا في الزائد على الضرورة (ص 211) » .
- 3 - مبالغة الحضر في التائق « يستكثر الحضر في الاقوات والملابس والتائق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر . ثم تزيد اصول الرفة والدعة فتجيء عوائد الترف الشائعة مبالغها في التائق في علاج القوت واستجادة المطابخ واتقاء الملابس الفاخرة في انواعها من الحرير والديباغ (ص 211) » .
- 4 - اعتناء الحضر بحاجات الترف والكمال في احواله وعوائده « ان الحضر معتنون بحاجات الترف والكمال في احوالهم وعوائدهم ولا شك ان الضروري أقدم على الحاجي والكمالي وسابق عليه ، لان الضروري اصل والكمالي فرع ناشيء عنه (ص 214) » .
- 5 - فقدان وازع الحشمة بين افراد الحضر « لقد ذهبت عن الحضر مذاهب الحشمة في احوالهم فتجد الكثير منهم يقذعون في اقوالهم الفحشاء في مجالسهم وبين كبارهم واهل محارمهم لا يصدعهم عنه وازع الحشمة لما اخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالقواحش قولوا وعسلا (ص 215) » .
- 6 - توكيل الدنا عن الحضر لمن يحكمهم « والسبب في ذلك ان اهل الحضر القوا جنبوهم على مهاد الراحة والدعة انغمسوا في النعيم والترف ووكلوا امراءهم في المدافعة عن اموالهم وانفسهم الى واليهم والحاكم الذي

يسوسهم والحامية التي تولت حرسهم واستاموا الى الاسوار التي تحوطهم والحرز الذي يحول دوعهم فلا تهيجهم هيئة ولا ينثر لهم صيد فهم غارون آمنون قد اتوا السلاح (ص 218) •

7 - يميل اهل الحضر الى الاستقرار الامتيطاني ومراعاته صحيا وجغرافيا « ان المدن قرار تتخذ الامم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه فتؤثر الدعة والسكون وتوجه الى اتخاذ المنازل للقرار ولما كان ذلك للقرار والمأوى وجب ان يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرافق لها فاما الحماية من المضار فيراعى لها ان يدار على منازلها جميعا سياج الاسوار وان يكون وضع ذلك في منتع من الامتعة اما على هضبة متوعة من الجبل واما باستدارة بحر او نهر بها حتى لا يوصل اليها الا بعد العبور على جسر أو قطرة فيسبب منالها على المدو وتضاعف امتناعها وحصنها • وما يراعى في ذلك للحماية من الآفاح السماوية طيب الهواء السلامة من الامراض • فان الهواء اذا كان راكدا خبيثا او مجاورا للياه الفاسدة او المانع (مستنقع) متعنة او طروح خبيثة اسرع اليها العفن من مجاورتها فاسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء او كثرة الامراض في الغالب » (618) •

8 - ارتفاع اسعار حاجيات السوق « ان الميسر الكثير العمران يختص بالفلا في اسواقه واسعار حاجاته • ثم تزيد الكوس غلاء لان كمال الحضارة انما تكون عند نهاية الدولة في استصلاحها وهو زمن وضع الكوس في الدولة لكثرة خرجها حينئذ والكوس تعود على البيعات بالفلا لان السوق والتجار كلهم يحتسبون على تسليم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤونة اقمهم فيكون المكس لذلك داخلا في قيم المبيعات والمانها » (ص 664) •

9 - التحايل على تحصيل العيش « ضمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بالوان الشر في تحصيلها وما يعود على النفس من ضرر بعد تحيلها بحصول لون آخر من الوانها . فلذلك يكثر منهم القسوت والشر والفسفة والتحايل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة . وتتصرف النفس الى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة فتجسدهم اجراء على الكذب والمقامرة والعش والخلابة والسرقة والفجور في الايمان والربا في البياعات » (ص 663) .

10- تنوع الصناعات « ان عمال اهل مصر يستدعي بعضها بعضا لما في طبيعة العمران من التعاون وما يستدعي من الاعمال يختص ببعض اهل مصر فيقومون عليه ويستصرون في صناعته ويختصرون بوظيفته ويعملون معاشهم فيه ورزقهم منه لعموم البلوى به في مصر والحاجة اليه . وما لا يستدعي مصر يكون غفلا اذا لا فائدة لمتخله في الاحتراف به . وما يستدعي من ذلك لضرورة المعاش فيوجد في كل مصر كالخياط والحداد والتجار وامثالها . وما يستدعي لموائد الترف واحواله فانما يوجد في المدن المستبحرة في العبارة الاخذ في عوائد الترف والحضارة مثل الزجاج والصائغ والدهان والصفار والنساج والقراش والذباح » (ص 671) « ان الصنائع انما تكثر في الامصار وعلى نسبة عمرائها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لانه امر زائد على المعاش . فنتى فضلت اعمال اهل العمران عن معاشهم انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهي العلوم والصنائع (ص 777) .

ان خلاصة ما قدمه ابن خلدون وهو توضيح وصفي لمجتمع الحضرة الذي قال عنه بانه يتميز بتقسيم عمل مقام على اساس العمل (الصناعة) وان هذا المجتمع (الحضري) يبحث عن الكمال اكثر من الضروري ويميل الى

الراحة والدعة ويتأق في ملبسه ومأكله ومشربه ومسكنه ويتصف أيضا
بارتفاع الثمان سلعة بسبب ارتفاع مستوى المعيش وتزداد مشاكله الاجتماعية
تتشي كالربا والتخشاء والغش والمقامرة وغيرها من الانحرافات السلوكية
والخلقية . هذه هي أبرز صفات المجتمع الحضري التي قدمها ابن خلدون
ومن الممكن ان نجد مثل هذه الطروحات عند الكتاب المتخصصين في علم
الاجتماع الحضري في الوقت الحاضر .

الفصل السابع عشر في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك

و ذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية و المدافعة و المطالبة و كل أمر يجتمع عليه و قدمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع و حاكم يزع بعضهم عن بعض فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية و إلا لم تتم قدرته على ذلك و هذا التغلب هو الملك و هو أمر زائد على الرئاسة لأن الرئاسة إنما هي سؤدد و صاحبها متبوع و ليس له عليهم قهر في أحكامه و أما الملك فهو التغلب و الحكم بالقهر و صاحبها متبوع و ليس له عليهم قهر في أحكامه. و أما الملك فهو التغلب و الحكم بالقوة و صاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد و الاتباع و وجد السبيل إلى التغلب و القهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس و لا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعاً فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت ثم أن القبيل الواحد و إن كانت فيه بيوتات مفترقة و عصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها و تستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها و تصير كأنها عصبية واحدة كبرى و إلا وقع الافتراق المفضي إلى الاختلاف و التنافس ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ثم إذا حصل التغلب لتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها فإن كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالاً و أنظاراً و لكل واحدة منهما التغلب على حوزتها و قومها شأن القبائل و الأمم المفترقة في العالم و إن غلبتها و استتبعتها التحمت بها أيضاً و زادت قوة في التغلب إلى قوتها و طلبت غاية من التغلب و التحكم أعلى من الغاية الأولى و أبعد و هكذا دائماً حتى تكافى بقوتها قوة الدولة في هرمها و لم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات استولت عليها و انتزعت الأمر من يدها و صار الملك أجمع لها و إن انتهت قوتها و لم يقارن ذلك هرم، الدولة و إنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتظمتها الدولة في أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها و ذلك ملك آخر دون الملك المستبد و هو كما وقع للترك في دولة بني العباس و لصنهاجة و زناتة مع كتامة و لبني حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية و العباسية فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية و أنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك و إن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه و قفت في مقامها إلى أن يقضي الله بأمره.

الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة و ما يعرض فيها من البدو و الحضرة و التغلب و
الكسب و المعاش و الصنائع و العلوم و نحوها و ما لذلك من العلل و الأسباب

(...) و هذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا و كأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو
موضوع و هو العمران البشري و الاجتماع الإنساني و ذو مسائل و هي بيان ما يلحقه من
العوارض و الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى و هذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً.
و أعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة اعثر عليه البحث
و أدى إليه الغوص و ليس من علم الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور
إلى رأي أو صدهم عنه و لا هو أيضاً من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير
المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق و الحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه
حفظ النوع و بقاءه فقد خالف موضوعه هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه و كأنه علم
مستبطن النشأة و لعمرى لم أقف على الكلام في مناه لأحد من الخليقة ما أدري أغفلتهم عن
ذلك و ليس الظن بهم أو لعلمهم كتبوا في هذا الغرض و استوفوه و لم يصل إلينا فالعلوم كثيرة و
الحكماء في أمم النوع الانساني متعددون و ما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل فأين
علوم الفرس التي أمر عمر رضى الله عنه بمحوها عند الفتح و أين علوم الكلدانيين و السريانيين
و أهل بابل و ما ظهر عليهم من آثارها و نتائجها و أين علوم القبط و من قبلهم و إنما وصل
إلينا علوم أمة واحدة و هم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم و اقتداره على ذلك
بكثرة المترجمين و بذل الأموال فيها و لم نقف على شيء من علوم غيرهم و إذا كانت كل
حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن نبحت عما يعرض لها من العوارض لذاتها و يجب أن يكون
باعتبار كل مفهوم و حقيقة علم من العلوم يخصه لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا في ذلك
العناية بالثمرات و هذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت و إن كانت مسائله في ذاتها و في
اختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار و هي ضعيفة فلماذا هجره و الله أعلم و ما
أوتيت من العلم إلا قليلاً و هذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منة مسائل تجري بالعرض لأهل
العلوم في براهين علومهم و هي من جنس مسائله بالموضوع و الطلب مثل ما يذكره الحكماء و
العلماء في إثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم و الوازع
(...)

الباب الأول من الكتاب الأول في العمران البشري على الجملة و فيه مقدمات

المقدمة الأولى في أن الاجتماع الإنساني ضروري

الأولى في أن الاجتماع الإنساني ضروري و يعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم و هو معنى العمران و بيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان و ركبه على صورة لا يصح حياتها و بقاؤها إلا بالغذاء و هداه إلى التماسه بفطرته و بما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه و لو فرضنا منه أقل ما يمكن فرصة و هو قوت يوم من الحنطة مثلاً فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن و العجن و الطبخ و كل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين و آلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد و نجار و فاخوري و هب أنه يأكله حياً من غير علاج فهو أيضاً يحتاج في تحصيله أيضاً حياً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة و الحصاد و الدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل و يحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة و صنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير و يستحيل أن تقي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له و لهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بإضعاف و كذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه...

الباب الثاني في العمران البدوي و الأمم الوحشية و القبائل و ما يعرض في ذلك من الأحوال و فيه فصول و تمهيدات.

الفصل الأول في أن أجيال البدو و الحضر طبيعية

إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم في المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله و الابتداء بما هو ضروري منعه و نشيطه قبل الحاجي و الكمالي فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة و الزراعة و منهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم و البقر و المعز و النحل و الدود لنتاجها واستخراج فضلاتها و هؤلاء القائمون على الفلح و الحيوان تدعوهم الضرورة و لا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر من المزارع و الفدن و المسارح للحيوان و غير ذلك فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم و كان حينئذ اجتماعهم و تعاونهم في حاجاتهم و معاشهم و عمرانهم من القوت و الكن و الدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة و يحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش و حصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى و الرفه دعاهم ذلك إلى السكون و الدعة و تعاونوا في الزائد على الضرورة و استكثروا من الأقوات و الملابس و التأنق فيها و توسعة البيوت و اختطاط المدن و الأمصار للتحضر ثم تزيد أحوال الرفه و الدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت و استجادة المطابخ و التقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير و الديباج و غير ذلك و معالة البيوت و الصروح و إحكام وضعها في تنجيدها و الانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها فيتخذون القصور و المنازل و يجرون فيها المياه و يعالون في صرحها و يبالغون في تنجيدها و يختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون و هؤلاء هم الحضر و معناه الحاضرون أهل الأمصار و البلدان و من هؤلاء من ينتحل معاشه الصنائع و منهم من ينتحل التجارة و تكون مكاسبهم أنمى و أرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري و معاشهم على نسبة و جدهم فقد تبين أن أجيال البدو و الحضر طبيعية لا بد منها كما قلناه.

الفصل الرابع عشر في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص

إعلم أن العمر الطبيعي للأشخاص على ما زعم الأطباء و المنجمون مائة وعشرون سنة و هي سنو القمر الكبرى عند المنجمين و يختلف العمر في كل جيل بحسب القرائن فيزيد عن هذا و ينقص منه فتكون أعمار بعض أهل القرائن مائة تامة و بعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلة القرائن عند الناظرين فيها و أعمار هذه الملة ما بين الستين إلى السبعين كما في الحديث و لا يزيد على العمر الطبيعي الذي هو مائة و عشرون إلا في الصور النادرة و على الأوضاع الغريبة من الفلك كما وقع في شأن نوح عليه السلام و قليل من قوم عاد و ثمود. و أما أعمار الدول أيضاً و إن كانت تختلف بحسب القرائن إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال و الجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو و النشوء إلى غايته قال تعالى: حتى إذا بلغ أشده و بلغ أربعين سنة و لهذا قلنا أن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل و يؤيده ما ذكرناه في حكمة التيه الذي وقع في بني إسرائيل و أن المقصود بالأربعين فيه فناء الجيل الأحياء و نشأة جيل آخر لم يعهدوا الذل و لا عرفوه فدل على اعتبار الأربعين في عمر الجيل الذي هو عمر الشخص الواحد و إنما قلنا أن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال لأن الجيل الأول لم يزلوا على خلق البداوة و خشونتها و توحشها من شطف العيش و البسالة و الافتراس و الاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظةً فيهم فحدهم مرهف و جانبهم مرهوب و الناس لهم مغلوبون و الجيل الثاني تحول حالهم بالملك و الترفه من البداوة إلى الحضارة و من الشطف إلى الترف و الخصب و من الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به و كسل الباقيين عن السعي فيه و من عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء و تؤنس منهم المهانة و الخضوع و يبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول و باشروا أحوالهم و شاهدوا اعتزازهم و سعيهم إلى المجد و مرامهم في المدافعة و الحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية و إن ذهب منه ما ذهب و يكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم و أما الجيل الثالث فينسبون عهد البداوة و الخشونة كأن لم تكن و يفقدون حلاوة العز و العصبية بما هم فيه من ملكة القهر و يبلغ فيهم الترف غايته بما تنبئونه من النعيم و غضارة العيش فيصيرون عيالاً على الدولة و من جملة النساء و الولدان المحتاجين للمدافعة عنهم و تسقط العصبية بالجملة و ينسون الحماية و المدافعة و المطالبة و يلبسون على الناس في الشارة و الزي و ركوب الخيل و حسن الثقافة يموهون بها و هم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعتة فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة و يستكثر بالموالي و يصطنع من يغني عن الدولة بعض

الغناء حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت فهذه كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة و تخلفها و لهذا كان انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مر في أن المجد و الحسب إنما هو أربعة آباء و قد أتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظافر مبني على ما مهدناه قبل من المقدمات فتأمله فلن تعدو وجه الحق إن كنت من أهل الإنصاف و هذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة و عشرون سنة على ما مر و لا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلا أن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب فيكون الهرم حاصلًا مستوليًا و الطالب لم يحضرها و لو قد جاء الطالب لما وجد مدافعًا فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع و لهذا يجري على السنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة و هذا معناه فأعتبره و اتخذ منه قانوناً يصح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قبل معرفة السنين الماضية إذا كنت قد استريت في عددهم و كانت السنين الماضية منذ أولهم محصلة لديك فعد لكل مائة من السنين ثلاثة من الآباء فإن نفدت على هذا القياس مع نفود عددهم فهو صحيح و إن نقصت عنه بجيل فقد غلط عددهم بزيادة واحد في عمود النسب و أن زادت بمثله فقد سقط واحد و كذلك تأخذ عدد السنين من عددهم إذا كان محصلاً لديك فتأمله تجده في الغالب صحيحاً و الله يقدر الليل و النهار.

الفصل الخامس عشر في انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة

اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول فإن الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس ولا يكون ذلك غالباً إلا مع البداوة فطور الدولة من أولها بداوة ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال والحضارة إنما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله فكل واحد منها صنائع في استجاداته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً وتتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتتعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك وأهل الدول أبدأ يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم. فأحوالهم يشاهدون، ومنهم في الغلب يأخذون، ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناءهم ولم يكونوا لذلك العهد في شيء من الحضارة فقد حكى أنه قدم لهم المرقق فكانوا يحسبونه رقاعاً وعثروا على الكافور في خزائن كسرى فاستعملوه في عجينهم ملحاً ومثال ذلك كثير فلما استعبدوا أهل الدول قبلهم واستعملوهم في مهنهم وحاجات منازلهم واختاروا منهم المهرة في أمثال ذلك والقومة عليهم أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله والتفنن فيه مع ما حصل لهم من اتساع العيش والتفنن في أحواله فبلغوا الغاية في ذلك وتطوروا بطور الحضارة والترف في الأحوال واستجادة المطاعم والمشارب والملابس والمباني والأسلحة والفرش والآنية وسائر الماعون والخرثي وكذلك أحوالهم في أيام المباهاة والولائم وليالي الأعراس فأتوا من ذلك وراء الغاية...

السُّلْطَةُ السِّيَاسِيَّةُ وَالْوُظَيْفَةُ الدِّيْنِيَّةُ فِي الْبَوَادِي الْمَهْرِيَّةِ

حينما نهم بتحليل مجتمعات معينة من زاوية معتقدات أعضائها وقيمهم نفترض في الغالب أن لكل عضو منها مجموعة منسجمة من التصورات حول العالم، وكذا مجموعة منسجمة من القيم. يبدو لي أن هذا الافتراض ينطوي على خطأ كبير، لنأخذ على سبيل المثال فرقة رياضية محترفة: انها لابد أن تتوفر على لاعبين احتياطيين لتعويض أفرادها عند الحاجة جزئيا أو كليا. ولا يختلف الأمر عموما فيما يخص تصورنا الكوني أو قيمنا الاخلاقية. على أن هناك اختلافا هاما. فعندما يكتسي هذا التصور الكوني وهذه القيم الاخلاقية طابع الصلاحية المطلقة غير القابلة للتعدد، يصير الانفصاح عن أي بديل آخر من قبيل البدعة والسلوك المدان. وقد يؤدي مثل هذا الموقف إلى تقويض مجمل هذه المعتقدات والقيم المطلقة. إن الهدف من اتخاذ معتقد أو تصور لا يقتصر على طمأنة الذات، بل يتضمن كذلك طمأنة الغير، مع تحديد دائرة الافكار والمواقف غير القابلة للجدال. اذا كشف الانسان عن نسبية تعلقه بمواقفه الاساسية وأظهر ان لديه بديلا جاهزا عنها، فإنه يحطم مصداقية مبادئه الخاصة ويدفع الآخرين الى التسلب وعدم التنازل، ان مثل هذا السلوك غير وارد.

لذا يتم إخفاء البدائل باحتراس شديد. وليس في ذلك ما يبعث على الاستغراب، فهناك مواقف مشابهة في المجال الاجتماعي والسياسي. لتتصور حكومة تعترف بالسلطة الشرعية لبلد مجاور، فسيكون من قبيل العداوة والاستفزاز أن تعترف بحكومة في المنفى تنزع حركة ثورية تسعى الى الاطاحة بالحكم في نفس البلد. ومع ذلك والحكمة تقتضي ربط علاقة مع تلك الحركة الثورية مادام انتصارها أمرا محتملا. فبينما تظل العلاقات ودية على المستوى الدبلوماسي يُسمح لأجهزة المخابرات بأن تحتفظ بعلاقات مع الثوريين.

ينسب العلماء دوراً هاماً داخل المجتمعات الإسلامية، لأنهم يفسرون رسمياً نسق القيم التي تخضع لها جماعة المؤمنين. إنهم من حيث المبدأ «أهل الحل والعقد» أي أنهم المؤتمنون على المشروعية واليهم ترد أمورها. على أن هناك نقطة معروفة جيداً يختلف فيها الواقع عن النظرية، شأن يوم مينيوا الذي يأتي طويلاً متأخراً عن الحدث، كذلك كلمة العلماء في المشروعية تأتي لتزكية سلطة قائمة لالتكون حكماً في قيامها أو عدم قيامها. إن هذا التحديد قد لا يكتسي أهمية بالغة من زاوية فهم بنية المجتمع الإسلامي، لأن مؤداه أن العلماء عاجزون عن اختيار هذا الشخص أو ذاك ليكون حاكماً بيننا هم مضطرون لتزكية من توصل إلى الحكم بقوة السلاح. إلا أن ذلك لا يمنعهم من ممارسة تأثير بالغ على النموذج الاجتماعي العام. إن عجز جماعة من الأفراد عن تعيين نوعية الأدوار الفردية اللازمة داخل مجتمع لا يمنحها من التأثير بشكل قوي على طبيعة نسق الأدوار السائدة داخله. هكذا يتحدد دور العلماء — حسب ما يبدو — داخل المجتمع الإسلامي : ليس لهم نفوذ كاف للحسم في عملية اختيار الشخص أو الأسرة الحاكمة، ومع ذلك فإنهم يمارسون تأثيراً قوياً على الطبيعة العامة للمجتمع. هناك أمر آخر، من نوع مخالف، يحد من نفوذ العلماء، لا على مستوى اختيار الأفراد بل على مستوى البنية العامة للمجتمع. ذلك أن شرائع واسعة من المسلمين لاتلجأ إلى العلماء لترسيخ مبادئ عقيدتها بقدر ما تنجس إلى جماعات دينية أخرى تنسبها عموماً إلى عالم الصوفية.

اعتاد الفقهاء وكذا عامة الناس إدراج كل من الصوفيين الحقيقيين وصلحاء القبائل في صنف واحد، وتشير المصطلحات المستعملة إلى هذا التعميم الذي قد تلمس فيه نوعاً من الخلط. والواقع أنه ليس هناك تجانس بين الصنفين المذكورين يسمح بدمجهما سواء في مستوى المدلول الاجتماعي أو من زاوية الفينومينولوجيا الدينية. وبصفة عامة يمكن القول بأن التصوف في الحواضر يشكل بديلاً «لإسلام الفقهاء» الذي يُعنت بالتشدد والجفاف بينا التصوف في البوادي يقوم مقامه. ففي الحالة الأولى، يُبحث عند الصوفية عما لا يوجد عند الفقهاء من الاشباع الروحي الكامل. وفي الحالة الثانية، يُتبع الصلحاء لأن التصور الحرفي الذي يحمله فقهاء المدن غير قابل للتطبيق.

يعتمد الإسلام على ثلاث وسائل رئيسية لأضفاء المشروعية السياسية: وهي الكتاب الذي تشرجه السنة، والاجماع، وسند الوراثة. القرآن هو كلام الله المنزل، لانتأثر به مجموعة دون أخرى، ولا يجسده شخص أو جماعة أو مؤسسة أو عبط سياسي، فهو الحق الذي يعلو ولا يُعل عليه. لاشك أن القرآن يخاطب كافة المؤمنين دون أي اعتبار لاختلاف الأجناس أو للانتماء الاجتماعي. إن فهم هذه المسألة شرط أساسي لفهم الحياة السياسية للمجتمعات

الإسلامية، ولفهم انتشار الدين الإسلامي. وحتى لو أصاب علماء الاجتماع عندما يفترضون أن الظاهرة الدينية مجرد قناع للظاهرة الاجتماعية، فإن الضرورة تفرض الاحتفاظ بهذا القناع كما لا تحصل مُثَالَّة بين الخالق ومن يمثله على المستوى الملموس من بشر أو عناصر اجتماعية. وكما هو الحال في المجتمعات الأخرى، يتضمن الإسلام وسيلة أخرى لاضفاء المشروعية ألا وهي الاجماع الذي جاء دوما مؤيدا للنص بدل أن يكون معارضا له. إن المجتمعات الإسلامية لم تشكل قط مجتمعات ديمقراطية خالصة تعتمد على إجماع الأمة كأساس وحيد للمشروعية. إن هذا المبدأ يُستعمل فقط لتعزيز الحقيقة المنزلة بالتأويل كلما دعت إليه الضرورة، ولا يعتمد عليه كمصدر مستقل يحظى بنفس القوة التي يحظى بها النص. على المستوى العملي، فالتص لا بد ان يفهمه العلماء ولا بد أن يؤوله الاجماع. وبالملموس، هناك تجانس بين سلطة الفهم التي يمثلها العلماء وسلطة التأويل التي تمثلها الأمة.

إلا أن هناك نوعا ثالثا من المشروعية في الإسلام تمثله الوراثة. وقد تكون سلبية أو روحية، وقد تجتمع في نسب من الأنساب بشقيها السلالي والروحي — فالوراثة بالدم ممكنة لأن العزوبة ليست من الصفات التي تشترط في رجال الدين — بينما يستمد الصنف الثاني شكله من نموذج المذهب الصوفي. إن انتقال السر الصوفي من الشيخ إلى المريد الوارث يتم بطريقة تُكفل بها المشروعية كما هي مكفولة بالانتقال من الأب إلى ابنه الوارث له. إن مبدأ التوارث قد لا يكون متجانسا مع المبدئين السابقين في جميع الحالات: فالمذهب الشيعي يعتبر بمثابة المبدأ الأساسي للمشروعية. وبالرغم من أن المذهب السني لا يغالي في التأكيد على منح المشروعية الدينية للسلالة الواحدة، فإن التوارث (الخلافه) يمكن ان يكتسي في إطاره نفس الأهمية ويحدث ذلك عندما تفرض الشروط الاجتماعية تشخيص الكلام المنقول.

وتشكل المجتمعات القبلية أوضح نموذج لهذه الشروط. فهي عديدة الصلة بالكتاب بسبب الأمية المنتشرة داخلها، وبسبب عجزها عن رعاية طبقة من العلماء. وبالرغم من متطلبات التكامل الاقتصادي، تنسب علاقاتها بالحواسر بالتوتر والعداء. لذا تظل القبائل بعيدة عن المنظور السائد للإسلام. تتحول المشروعية من مشروعية بالكتاب وبالاجماع إلى مشروعية بالوراثة. ومن البديهي أن هذا التحول إنما يتبين من الممارسة الصرفة من غير أن تكون هناك نظرية تعبر عنه.

ويمكن تلخيص الهيكل العام على النحو التالي: ان تسجيل بعض البيوتات داخل القبائل يلبي الحاجة إلى تحسيد الخطاب الديني في وسط يعجز عن توظيف العلماء بسبب افتقاره إلى المكتوب وإلى كل مظاهر نمط العيش الحضري. تشكل الأنساب المبدئية إذن بدلا طفيفا عن فئة العلماء، وذلك من زاوية الديناميكية الروحية العامة للإسلام. والواقع أن

هذه السلالات تعبر عن قيم مخالفة لقيم العلماء، إن للمجتمع القبلي قيماً ومواقف خاصة يرمز إليها الصلحاء ويدافعون عنها، وينشئ بها جميع أعضاء القبيلة حفاظاً على كينونتهم واستمراريتها. إن سكان المدن — الأقرب إلى الثقافة المكتوبة — يعتبرون رجال القبائل أميين وأو مارقين، ولا يخفى ذلك على هؤلاء كما أنهم يعترفون إلى حد ما بصحة تلك الأحكام، ومع ذلك يصرون على الاحتفاظ بمواقفهم من غير أن يؤدي ذلك إلى فصلهم عن الأمة الإسلامية الواسعة. إن موقفهم هذا يذكر بموقف القديس أغسطين الذي طلب من الله الطهر شريطة أن لا يجعل له بذلك. إن رجال القبائل يعترفون بقدسية القيم التي لا يحرّمها مجتمعهم القبلي، لكنهم يرغبون في البقاء على حالتهم بصورة دائمة، كما أنهم يذكرون هذا الصراع وهذا التناقض تمام الإدراك، من دون أن يؤدي بهم ذلك إلى التعبير عنها بصورة واضحة. إذا كان لوجود الصلحاء في القبائل من معنى فهو في الطريقة التي يعملون بها لضمان استمرار هذا الوضع.



يمثل برايرة الأطلس الكبير الأوسط نموذجاً رائعاً لتجسيم المعنى اللاهني داخل مجتمع قبلي. فهناك بعض المعطيات التي ربما لعبت في الماضي دوراً على صعيد المغرب الكبير، ما تزال حاضرة بكل وضوح إلى حد الآن، بالإضافة إلى عناصر أخرى تمت ملاحظتها أحياناً كثيرة خارج نطاق المجتمع الإسلامي. وتتركز هذه المعطيات في حالة مثيرة للانتباه من فصل السلط لا تقوم على نظرية عصرية أو سياسية، غير أنها تتلاءم بصورة رائعة مع متطلبات التصور الديني.

إن النظام السياسي والاجتماعي لهذه القبائل نظام انقسامي، ويعني ذلك أن كل قبيلة تنقسم إلى فروع تنقسم بدورها إلى أجزاء إلى أن تصل إلى مستوى الوحدات العائلية. وتتعاقل الأجزاء في كل مستوى من مستويات الانقسام فلا وجود بينها لأي تقسيم للعمل ذي طبيعة اقتصادية أو سياسية، كما أنه لا توجد داخل الأجزاء أو فيما بينها أية مؤسسات أو زمر سياسية متخصصة. وهكذا تبني القبيلة، إذا ما نظرنا إليها ككل، شبيهة ببنية الشجرة، تنقسم وتتفرع إلى فروع مثل الأغصان دون أن يكون هناك جذع رئيسي، لأن جميع الفروع متساوية. ومن وجهة نظر الفرد أو الوحدة العائلية، يشكل كل منهما مركزاً لعدد من الدوائر المتحدة المركز : العشيرة داخل القرية، والقرية داخل جماعة القرى المكونة للعشيرة المحلية، والعشيرة المحلية داخل العشيرة الأوسع، وهذه داخل القبيلة وهكذا..

~~قد يصل عدد الجاورين للضريح الى حوالي 300 نسمة. وفي بعض الحالات يسود الاعتقاد لديهم جميعاً أنهم أحفاد الجد المؤسس، وغالباً ما يحظون بتزكية هذا الاعتقاد من لدن الرأي العام. لكن رغم شيوع هذا الانتساب في بعض الحالات لدى عدد كبير من الأفراد، فإنه لا يجوز أن يضطلع الجميع بوظيفة الأكرام، إذ لا يقوم بها سوى عدد قليل من الأفراد، بل أحياناً شخص واحد. أما الآخرون فيجرون بحرق العوام أو يظلون صلحاء في حالة محمول. وإذا افترضنا أن هؤلاء جميعاً ينحدرون بالفعل من أولياء حقيقين، فإن الضغط الديمغرافي ينفذ بهم الى وضعية العامة. ان طبيعة حرمة الأولياء تتناقض مع التعدد المفرط وتقتضي، كما سنرى فيما بعد، التركز في عدد محدود من الأفراد.~~

← ما هو دور الصلحاء الظاهرين؟ إنهم يمدون قبائل العوام بالاستمرارية وبالهيكال القار الذي يفتقر اليه نظامها السياسي. مثلاً يتم اختيار رؤساء العوام عن طريق الانتخاب. وتطلب الانتخابات مسطرة وقاعدة مؤسسية منعدمة في مثل هذا المجتمع الذي لا يتوفر على مصالح مدنية أو إدارة أو كل ما من شأنه ان يساعد على حل المشاكل التي يمكن ان يطرحها التصويت. ان الصلحاء هم الذين يوفران المكان والضمانة الأخلاقية التي تمكن العشائر المتنازعة من الاجتماع والقيام بعملية الانتخاب، لأن ذلك يتم في مقر الزاوية قرب ضريح الجد المؤسس. فهنا الضريح وما جاوره حُرِّمَ لا يجوز التنازع في داخله. من جهة أخرى يوفر الأولياء وسائل الانقاع الأخلاقية وعناصر الوساطة التي تنتهي بالانتخابات الى نتائج يقبلها الجميع. وبعبارة أخرى فإنهم يشكلون حجر الزاوية لنظام الأعراف المحلية ولنظام التحكيم لدى قبائل العوام. ان مسطرة الفصل القانونية تعتمد على القسامة في اليمن، ويختلف عدد الشهود حسب خطورة القضية. فالسرقة تستلزم شخصين، والاعتطاف أربعة وقتل المرأة عشرين، وقتل الرجل أربعين. تقتضي القاعدة المشيئة أن تحل المشاكل في عين المكان بين القبائل إذا كانت تتطلب أقل من عشرة شهود. أما القضايا التي تتطلب عشرة شهود فأكثر فيتم البث فيها داخل حرم الولي الصالح وبحضر «أولاده».

إن الروايات والأولياء يقومون إذن بدور الحكام بين القبائل والعشائر. فهم يقومون على نقط حدود لها أهميتها. وبشير ذلك الى وظيفة أساسية من وظائفهم، وهي تعيين الحدود وضمان استقرارها. إن سلطتهم المعنوية تساعد على إرساء المعاهدات الفصلية المعقدة التي تحدد قواعد الانتجاع بين المراعي الجبلية والمناطق الصحراوية. إن وجودهم في مناطق الحدود يسهل كذلك المبادلات التجارية، فرجال القبائل الذين يقدون لزبارة الأسواق المجاورة لهم يتوقفون بالزاوية حيث يضعون أسلحتهم، ومن هنالك يرافقهم أحد مرابطي الزاوية أو نائب

عن أحد المرابطين البارزين. إن في هذه الحفارة ضماناً مزدوجة: فهي تحمي الزائر من خطر الاعتداء، وتحمي القبيلة المستضيئة من سوء تصرف الوافدين عليها.

تختلف حياة المرابطين السياسة في وجوهاها عن حياة قبائل العوام. فالرؤساء من العامة تحترمهم القبيلة، أما الأولياء فيعزى مقامهم لاصطفاء رباني. ينتدب الرؤساء لمدة سنة فقط، ويتعاطون للحرب وللأخذ بالتأثر. أما الأولياء فيباشرون مهامهم على مدى الحياة وبالتوارث، كما أنهم مسئولون بالضرورة. إن النزاعات والعنف لا ينفصلان داخل السياق القبلي، كما أن القسامة في الإيمان ليست سوى استمرار للأخذ بالتأثر بوسائل أخرى.

إن التناقض الرئيسي في حياة الصلحاء يكمن في أنه لا ينبغي لهم أن يتكاثروا أكثر من اللازم. فمدار دورهم ونفوذهم هو علاقتهم، واحدة ومتعددة مع القبائل. غير أنهم يتكاثرون وليست هناك قاعدة خاصة تحدد التوارث بينهم. إن قاعدة التوارث المتبعة لديهم هي نفس القاعدة الموجودة لدى قبائل العوام، والتي تعتمد على التقابل، كما هو الحال بين الأحرار. وهناك بعض النزوع إلى توريث الابن البكر من غير أن يكون هذا النزوع حاسماً.

كيف يتم الحسم في أمر الوراثة؟ حسب الاعتقاد المحلي، ليس في تناول العباد أن يعثروا من يحظى بالبركة لأن ذلك يرجع لإرادة الله وحده. ويتجلى الاختيار الرباني في صفات أساسية تميز بها الشخص المختار، وهي المسألة والسخاء وكرم الضيافة والسعة.

والواقع أن رجال القبيلة يحسمون في مسألة الوراثة بطريقة لا شعورية. فعندما تقبل القبيلة على أحد الأبناء دون الآخرين أو على نسب دون الأنساب الأخرى، فإنها تختار في ذلك الابن أو تلك السلالة الولي «الحقيقي»، وتمثل أن اختيارها هذا تعبير عن إرادة إلهية. فعندما تُجلب القبيلة شخصاً وتعامله كولي، فإنها تذر عليه العطاء فيسهل عليه أن يتجلى بالكرم وحسن الضيافة. كما أنه يكون بوسع أن يظل مسالماً وأن يترفع عن الاهانة. هكذا تتشكل الحاصل التي تعتبر بعد حين علامات للاصطفاء الرباني، وهي السعة والمسألة. وإذا لم يحظ الولي بمثل هذه المعاملة، فإن السخاء يؤدي به إلى الفقر والمسألة تعرضه للاعتداء، فيتجلى بوضوح أنه لا يحظى بالبركة. على هذا المنوال يحصل التطابق بين اختيار البشر والاصطفاء الرباني، لكن التطابق بين إرادة الله وبين إرادة القبيلة أمر غير مبین ولا معلن تصريحاً. فإرادة القبيلة معبر عنها بتعيين الشخص المختار من اكتساب الصفات التي تظهر فيما بعد على أنها علامات للاصطفاء السماوي.

هكذا يتجسد اختيار القبيلة وكأنه اصطفاء رباني. إن العامل الموحد هنا يكمن في مفعول الحصل التي يشتهر بها الولي: المسألة والسخاء بلا حدود. إن امتلاك هاتين الصفتين هو بمثابة اختبار، ويتعذر التحلي بهما في غياب مساندة رجال القبيلة. إن المسألة والركون إلى

التأمل ليسا مجرد نتيجة للتثبيت بقيم العوظ، بل هما بشكل عضوي وجلي نتيجة ضرورية للبنية الاجتماعية، ولطبيعة دور الأولياء داخل هذه البنية، وكذا للطريقة التي يتم بها إسناد الولاية.

وهكذا فإن تصور الحياة السياسية وإيقاعها يختلفان عند الصلحاء عما عند قبائل العوام. ففي الحياة السياسية للمرابطين يعد النجاح أو الاخفاق من الأمور المحتملة ولكنهما يُعزَّيان لتدخل الإرادة الإلهية. وعلى عكس ذلك يعد اختيار الرئيس عند قبائل العوام قضية بشر تدوم مدة وجيزة. يميل غير الأنتروبولوجيين إلى الاعتقاد بأن رجال القبائل يؤمنون بأن شؤونهم تخضع لقوى غيبية. إن هذا الادعاء غير صحيح بالنسبة لبرابرة الأطلس الكبير الأوسط، لأنهم يدركون أن أوقافهم القبلية أوقافاً دينوية تعتمد على إرادة البشر، ولهم أدوات مفهومية للتعبير عن ذلك بكل وضوح. لأنهم لا يستمدون هذه التصورات من نظرة فلسفية، بل يستمدونها من صلب مجتمعاتهم، لأنهم يحسون بالحاجة إلى التمييز داخل حياتهم السياسية بين ماهو ديني وماهو دينوي. إن ما يقرره الولي يعكس الإرادة الإلهية، أما ما تقرره جماعة القبيلة فتحى ولو كان يستلزم الاحترام حفاظاً على عُرف الأجداد، فإنه صادر عن البشر وقابل للتعبير بصفة إرادية ومقصودة إذا دعت الضرورة والتفقت الجماعة.

يقوم الأولياء إذن بدور هام على مستوى البنية السوسيو — سياسية المحلية، إلا أنهم يضطلمون بوظيفة إضافية على نطاق أوسع تتمثل في إدماج المجتمع المحلي داخل النسق الإسلامي العام. إن جميع الأولياء أشرف في الاعتقاد المحلي، ويعني ذلك أنهم ينحدرون من الرسول.

لا تخفى على رجال القبائل أن سكان الحواضر يعتبرونهم مارقين أو على الأقل جاهلين لأمور الدين. كما أنهم يعرفون أن ملكية الأرض لا تخوز إلا للمسلم وأن إثارة الشك في صدق عقيدة أية قبيلة قد يمنح للقبائل المهاجرة مبرراً مواتياً لانتزاع أرضها منها. من المعلوم أن سكان الحواضر لا يستطيعون نزع ملكية الأرض من قبائل الجبال أو الصحراء، لكن بوسعهم أن يحرصوا قبائل أخرى ضدها. لذا تعمل جميع القبائل على اظهار هويتها الإسلامية. ولما كان من الصعب عليها أن تبهرن على تلك الهوية بفهم القرآن، لأنها أمية، فهي تلجأ إلى البرهنة عليها باظهار الاحترام الفائق لمن يفترض فيهم الانتساب إلى النبي. إن لكل قبيلة أولياء يضمنون لها حدود رقعتها ويساعدونها على إدارة بعض شؤونها.

يُدرج المرابطون عادة في عداد الصوفية، بيد أن حياتهم ودورهم الفعلي قلما تسمحان بربط الصلة بينهم وبين التصوف وانتشار الأفكار الصوفية. إن بعض الممارسات التي تقوم

في مدلول « القبيلة » بشمال إفريقيا

ينبغي أن نقوم بكتابة تاريخ كلمة « قبيلة »، وأن نتبع استعمالها في الوثائق الرسمية أو الخصوصية التي تتصل باحتلال الجزائر... إلى حد الآن، لم يحاول أحد القيام بهذا العمل. لنفترض مؤقتاً أنه في سنة 1830، كان المصطلح — وهو أيضاً صورة وبرنامج — يلخص عند الفرنسيين ثلاثة جوانب : التصور الحدسي بأن البلد المعني يثير في الذاكرة إرث الانجيل، وتركبة الإدارة التركية، والتصنيفات السريعة التي كانت سائدة لدى الأهالي، وهي تضع تحت تسمية « عرش » و « قبيلة » تشكيلات شديدة التنوع.

لكن سرعان ما عجز باحثونا التمييز بين مصطلح تبسلي ووقائع مختلفة. فقد سجل ألفتان الفرق بين « القبائل الكبرى » التي تقطن الهضاب العليا والجنوب، و « القبائل الصغرى » التي تعيش في الساحل، أي في المنطقة التي أحس فيها المؤلف بوجود أوضاع تتلاءم أكثر مع أنماط العيش والمصائر المتوسطة⁽¹⁾. ومنذ دوماس الذي يرجع إليه فهم الحياة القبلية ووثاؤها وألوانها، لم يحصل أي تقدم جدير بالذكر⁽²⁾. لكن دوماس يعرف أيضاً المدشر القبائلي⁽³⁾. ثم تنوع مضمون ذلك المفهوم مع تحجرة « المكاتب العربية »، ومع المناقشات العديدة التي أدت إلى الإصلاح العقاري لسنة 1863⁽⁴⁾. فالمشروع اختار عن قصد أن يضع

1. Enfantin. Colonisation de l'Algérie, 1843, p. 389.

2. Daumas. Mœurs et coutumes de l'Algérie, 2^e éd, 1855, p. 11 et suiv. cf. aussi, sur ce thème « partriarcial » Villot. Mœurs et coutumes des indigènes de l'Algérie, 3^e éd, 1888, p. 237 et suiv.

3. Daumas et Féraud. La grande Kabylie, p.20 et suiv.
وعاصمة الكتاب الرابع :

C.Devaux, les Kebbiles de Djerjara, 1859,p.3 et suiv.

4. Statistique et documents relatifs au S.C Sur la propriété arabe, 1863.
تشتمل هذه الوثيقة على آراء مضبوطة ومنهجية حول تفكك «القبائلية القبلية» (ص. 156). وقد تم تجديد هذه الدراسة في الأطروحة، غير المنشورة، التي ألفتها السيدة واي — كولد زينو. Rey-Goldzeigner (1974).

الاطار الترابي مكان الاطار السلافي الذي تعبر عنه صيغة « أولاد فلان ». إن هذا الاختيار لا يقتضي التحليل الدقيق فحسب، بل ينطوي كذلك على حكم وتقدير.
لقد شهد هذا التحليل تحسنا ملحوظا فيما بعد. فقد أصدر مسكّري كتابه الهام حول « تكوين الحواضر » (1886)، حيث أعاد تركيب بنية المجموعات المستقرة في القبائل والكراس والمزاب، على النمط الذي عرفته روما وأثينا في تاريخهما المبكر. أما القبيلة التي سميت على سبيل التمييز « بالقبيلة العربية »، فإن دراستها حققت خطوة حاسمة عند مطلع القرن العشرين.

لقد انتبه باحثٌ حاذق الى أن التسمية المشتقة من الجذ المشترك تخفي تنوعا كبيرا في أصول السكان، ومن ثم عبر نفس المؤلف عن تشككه إزاء التفسير الذي يعتمد على عامل السلالة الواحدة. فانتضح إذن أن الالتجاء الى الجذ الذي ينتمي إليه اسم السلالة هو في الواقع مجرد وهم، إذ يتقاطع عربو عدد لا حصر له من الأصول. وتبين أن تفسير هذه الظاهرة يكمن في الانتشار المبكر لفروع أساسية رمت بأغصانها صوب كل الاتجاهات. هكذا نفهم سر التأثير المدهش الذي شهدته بعض المجموعات التي تتحدث عنها الكتابات الأحيارية : لناخذ مثال لواته الذين كانوا بليبيا خلال العصر الوسيط، فلا زالت مجموعتان منهم تحملان هذا الاسم بجوار بن كمبر في المغرب، أو مثال رحل الجنوب الجزائري الذين يوجد بعض حقدتهم على امتداد طريق الانتجاع التي كانوا يمرون بها. لا غرابة إذن في أن « نجد أينما كنا (في المغرب الكبير المعاصر) كل أسماء القبائل » (15).

~~من الاستعارة النباتية الى الفرضية التاريخية~~

~~يلمح إذن أن المسألة أخذت طريقها في اتجاه الوضوح. فالختمية التاريخية الجديدة حلت محل التصور العتيق الذي يبنى السببية الوراثية لدى الساميين. ومن المحتمل أن تكون لبنية المجموعات الحالية — وهي ضنة تنسم بالتجزؤ — علاقة بعدد من الظواهر التي يزرع بها ماضي إفريقيا الشمالية : الانتصارات أو الهزائم، تنقلات الغزاة أو تيهان الهاربين، الحبوقة التي تبعث على الانتشار أو الضعف الذي يفترق بالتشتت، حركات التوسع أو الانكماش التي يعرفها الاقتصاد الفلاحي وعلى الأخص الاقتصاد الرعوي، تكرار أو اختلاط المجموعات.~~
~~لذلك كتب إ. دوتي في سنة 1903، بعد أن قام بدراسة المجموعة غير المتجانسة التي~~
~~نظن بغيكيك : « إن تقسيمات المجموعات الحالية من السكان لا تشكل، على العموم،~~

٤ - سيد عويس ورسائل إلى الإمام الشافعي

اكتسب الجيل الثاني من علماء الاجتماع العرب (١٩٥٠ - ١٩٧٥) مزيداً من الثقة في مكانتهم الأكاديمية. وتناقضت تبريراتهم لإثبات الجدارة العلمية لمساهمتهم، وتفردوا وأبدعوا في دراسة ظواهر ومشكلات مجتمعاتهم. وكان أحد هؤلاء المُبدعين هو د. سيد عويس الذي كان قد حصل على درجة الدكتوراه من جامعة بوسطن الأمريكية. وكانت إسهاماته العديدة مؤشراً على دخول رافد غربي إضافي، وهو الرافد الأمريكي، في تكوين علماء الاجتماع العرب.

كان أول كُتُب سيد عويس، التي أكسبته شهرة بين أقرانه، وتلاميذه بعد ذلك، هو دعاء الصامتين: رسائل إلى الإمام الشافعي^(١). ويحكي المؤلف قصة الكتاب في ما

(٢) سيد عويس، دعاء الصامتين: رسائل إلى الإمام الشافعي.

يلي: «في أحد أيام الجمعة (وهو عطلة نهاية الأسبوع في مصر) توجه إلى مكتب البريد الرئيس في العتبة (قلب القاهرة) ليرسل خطاباً، فلاحظ أن أحد موظفي البريد، يتهاً لإشعال النار في كومة من الرسائل. فحاول أن يستوقفه لمخالفة ذلك القانون. فأخبره الموظف أن تلك رسائل بلا عنوان، أو أن عناوينها لا يمكن الاستدلال عليها. فادعى سيد عويس، أنه رغم تقدمه في العمر، فإنه لم يفقد عقله تماماً، وهو لا يصدق أن الناس يمكن أن ترسل خطابات بلا عنوان، أو لا يمكن الاستدلال على عناوينها! فما كان من موظف البريد إلا أن أطلعه على عينة منها. وكانت رسالة إلى الإمام الشافعي أحد أولياء الله الصالحين. فلمعت في ذهن سيد عويس فكرة خاطفة: التمس من ساعي البريد أن يُعطيه تلك الرسائل بدلاً من إحراقها .. وبعد لحظة تردّد، وافق موظف البريد .. وأسرع سيد عويس إلى شراء حقيبة من أقرب محل، وأخذ كومة الرسائل .. وعاد بها إلى منزله مُغتنباً كالطفل .. لقد وضع يده على مادة خصبة: ماذا يرغبُ بُسطاء المصريين أن يُعبروا عنه للسلطة الدينية، مُمثّلة بأولياء الله الصالحين؟»

ووجد سيد عويس أن هناك ثلاثة أنماط رئيسية تندرج تحتها تلك الرسائل: النمط الأول، الشكوى من الأقارب، أو الجيران، أو الأصدقاء، لخدلائهم لهم وقت الحاجة، أو لعدم حفظهم للأسرار والأمانات. والنمط الثاني هو الشكوى من ظلم وقع على صاحب الرسالة من مسؤول في الحكومة أو في العمل. والنمط الثالث هو الرجاء أن يستجيب الله، أو أحد أوليائه الصالحين، في شفائه من مرض ألمّ به، أو تلبية أمنية لديه للزواج، أو الحج إلى بيت الله الحرام.

رجع سيد عويس إلى كُتب التاريخ، يُنقّب فيها عن تفسيرات أو مشابهاة. وبالفعل، وجد في التراث الفرعوني، ما أطلق عليه المؤرخون «رسائل الفلاح الفصيح». وهي رسائل وجهها أحد الفلاحين البُسطاء في مصر القديمة عدة مرات إلى فرعون مصر، قبل أربعة آلاف سنة، يشكو فيها من ضيق العيش، بسبب تجاوزات المسؤولين، وخشونة جامعي الضرائب. ويستنتج عويس أن هناك قدراً كبيراً من الاستمرارية في وقائع التاريخ الاجتماعي المصري ومُفرداته.

ومن طرائف الإبداعات السوسولوجية لـ السيد عويس، رصدّه وتحليله للعبارات التي يضعها سائقو العربات والحافلات على وسائل النقل تلك. فمثلها مثل رسائل إلى الإمام الشافعي، هي وسائل شعبية (فولكلورية) للتعبير عن الذات الفردية، وعن العقل الجمعي، في غياب قنوات رسمية أخرى للتواصل بين المواطنين البسطاء والسلطة.