العمل بين ابن خلدون والفكر المعاصر

د. عبد القادر عدالة
جامعة معسكر

تمهيد:

لقد درجت العادة في أوساط الباحثين في مجال العلوم الاقتصادية والاجتماعية، التركيز على مفكري الغرب المعاصرين، كلما تعلق الأمر بدراسة قضايا الشغل وأبعاده. وهذا، بناء على حكم مسبق لا أساس له من الصحة. وهو أنّ كل القدامى من فلاسفة وعلماء تناولوا الموضوع من زاوية طوباوية (خيالية). والحق، أنّ العلامة ابن خلدون رغم انتمائه إلى مفكري العصر الوسيط، شذّ عن هذا الاتجاه. فقد طبّق منهجه العلمي القائم على مبدأي الوضعية والموضوعية، في دراسة ظاهرة العمل.

لكن، كيف يمكن أن نستوعب هذه الفكرة، ونحن لا نفتأ نردّد أنّ كل مفكر هو ابن بيئته؟ وإذا كنّا نسلّم جدلاً بأنّ عبقرية ابن خلدون الفذة سابقة لزمانها، فهل هذا يعني أنّ هذه العبقرية قادرة على استشراف المستقبل البعيد، بحيث تغوص في أعماق الشغل وتتمكن من إدراك جذوره الاقتصادية التي سيكشف عنها الفكر المعاصر ممثّلاً في استيوارت مل وآدم سميث وماركس وغيرهم، نتيجة دراستهم وتحليلهم للنظام الرأسمالي القائم آنذاك.

وعليه، إلى أي مدى يمكن لمؤرخ عاش في القرن 14م، وفي عهد انحطاط العالم الإسلامي وعهد الإقطاع أن يهتدي إلى إدراك مختلف أبعاد الشغل الاجتماعية، النفسية، الخلقية والفلسفية، على غرار ما عُرف عند المشتغلين بالموضوع في تاريخنا المعاصر أمثال: هيجل، ماركس، برغسون، مونيي وغيرهم؟ ألا يقف واقع ابن خلدون التاريخي عائقاً أمام التوصل إلى

ذلك، لاسيما أنّ هذه الأفكار المعاصرة هي وليدة ظروف اقتصادية واجتماعية عاشتها البشرية حديثاً في كنف الغرب الرأسمالي؟ ثمَّ، ألا يكون لثقافة ابن خلدون الإسلامية ولعقيدته السنية الأشعرية تأثير في دراسته لهذا الموضوع؟ تلك هي أهم المشاكل التي ننوي معالجتها في هذه المداخلة.

1- المنهج الخلدوني لدراسة العمل

إنّ مجال البحث في موضوع العمل وموضوع الاقتصاد في عصر ابن خلدون، والعصور السابقة له في العالم الإسلامي شرقه وغربه، مجال تتقاسمه الفلسفة المثالية ذات الجذور اليونانية والقيم الخلقية والتعاليم الدينية الشرعية. وبذلك، لم يختلف طابع البحث عند مفكري الإسلام مثل: الفارابي عن طابعه لدى مفكري اليونان والمسيحيين في هذا الميدان. وهو ما جعل المؤرخين يعتبرون أنّ علم الاقتصاد حديث النشوء، شأنه في ذلك شأن علوم المادة وعلوم الإنسان.

غير أنّ ابن خلدون تناول موضوع العمل من زاوية اقتصادية وتناول الاقتصاد من زاوية وضعية موضوعية لا أثر فيها للأفكار المثالية (الطوباوية) ولا لقواعد التشريع الإسلامي ولا للوعظ والإرشاد، رغم قدرته على ذلك بحكم ثقافته الواسعة وممارسته للقضاء واشتغاله بالسياسة(سعيدوني، ن،1999: 214).

وعلاوة على ذلك، نوه ابن خلدون إلى موضوع العمل من خلال معالجته للحياة الاقتصادية بنفس المنهج الذي يعالج به أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية، ألا وهو المنهج التجريبي أي: الاستقراء الناقص بالكيفية المناسبة لدراسة الظواهر الإنسانية. فيسجل ملاحظاته العلمية للظواهر، ويأخذ في تحليلها وفحصها والمقارنة فيما بينها، ليتحقق من صحة

فرضية أو جملة من فرضيات مقدمة لينتهي البحث به إلى استخلاص قوانين تضبط العلاقة الثابتة بين الظروف الجزئية. وبذلك يتم تفسير الظاهرة علميا، وضعيا وموضوعيا (الزيات، ك. 2001: 15/ الصغير، إ. 1978:87-88).

ولما كانت نظرة ابن خلدون لظاهرة العمل أو لظاهرة "المعاش" (الاقتصاد بأسلوبه) نظرة علمية واقعية، فإنه لم يعتبرها منعزلة عن غيرها من الظواهر الاجتماعية، و إنما هي جزء لا يتجزأ من "العمران البشري". أي أنها جانب فاعل في حياة المجتمع يؤثر في بقية الجوانب ويتأثر بها. فالعلاقة قوية بين الاقتصاد والسياسة، بينه وبين العادات الاجتماعية. وبينه وبين كافة الوقائع التاريخية. ويبدو لنا ذلك جليا من خلال المقدمة في الباب الذي خصّصه في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض لها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب. (ابن خلدون، ع. 1984 : 77 وما بعدها).

وليس هذا فحسب، بل أن عامل الاقتصاد عند ابن خلدون من الأسس التي يستند إليها تحليله وتعليله للحوادث التاريخية والاجتماعية ومن العناصر البارزة في نسيج "العمران البشري". وبتعبير معاصر نقول، أنّ البعد الاقتصادي من الأبعاد الرئيسة للأنثروبولوجيا عنده.

وهكذا، سبق ابن خلدون المادية التاريخية والجدلية، علماء الاجتماع والاقتصاد بقرون في انطلاقه من التاريخ والواقع العيني عند دراسته لظاهرة العمل وللحياة الاقتصادية، وفي تأكيده بالحجة والبرهان لأولوية العامل الاقتصادي على كثير من العوامل الأخرى. يقول: "الإنسان مدني بالطبع. أي لابد له من الاجتماع الذي هو (المدنية) في اصطلاحهم - أي الحكماء- وهو معنى العمران. وبيانه: أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة

لا يصحّ حياتها و بقاؤها إلا بالغذاء. وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه". (ابن خلدون، ع. 1984 : 77).

2- مفهوم العمل بين ابن خلدون و الفكر المعاصر

ما معنى العمل في الفكر المعاصر؟

إنّ تصرّف الحيوان الأعجم - مهما كان نوعه- لا يرقى إلى منزلة العمل، لأنّه صادر عن الغريزة وتعني الحافز الفطري نحو السلوك.ولّما كانت الغريزة ثابتة، فتصرّف السلالة النوعية للحيوان ثابت مدى التاريخ. ويكفي لإثبات ذلك، القيام بأية تجربة بسيطة، نغيّر بها جزئيا أو كلّيا محيط الحيوان ونراقب ردّ فعله.فإن الحيوان سيتصرف آليا، كما لو أنّ شيئا لم يكن.

- **مثال1**: لاحظ بعض الباحثين مجموعة من الزنابير تأتي بديدان صغيرة لإطعام صغارها في الخلية.فقاموا بإحداث ثقوب في أسفل الخلية، فأخذت الديدان تسقط.لكن الزنابير استمرت في إحضارها، كما لو أن شيئا لم يكن.

- **مثال 2**: وُضعت نحلة - وهي مضرب المثل للكائن الحي النشيط المنظّم في زجاجة مفتوحة، ووُضع عُنقها في الظلام بينما قاعدتُها في النور. وهذا، لملاحظة كيفية تصرفها من أجل الخروج من الزجاجة. فأخذت النحلة تتجّه مرارًا إلى القاعدة.ورغم اصطدامها بالجدار عدة مرات، فإنها لم تغيّر الوجهة للخروج من عنق الزجاجة، وقد قال (فوليتر) : " إن النحلة خارج الخلية ليست سوى ذبابة".

إنّ الحيوان عاجز عن التكيف مع الظروف الجديدة، إلا إذا كان التكيف غريزياً لديه (كما لدى الحرباء مثلاً). وهذا، لأن التكيف يقتضي

قوة ذهنية عليا، وهي الذكاء. والذكاء هو القدرة على بناء العلاقة: العلاقة بين الوسيلة والغاية، أو العلاقة بين مجموعة من الوسائل وبينها وبين الغاية. إنّ هذه القدرة في عالم الكائنات الحية، لا توجد إلا عند الإنسان. فأرقى الحيوانات لا تتمتع سوى بذكاء عملي. وهو ذكاء بسيط مرتبط بالمجال الحسي عند الحيوان وبغريزته. وعليه، فنشاط الحيوان مهما بدا مُتقناً ليس بعمل. إنّ العمل هو المناخ الملائم لتجسيد الذكاء. وهذا، لأن الإنسان عندما يشتغل، فإنه يسعى لتلبية حاجاته الضرورية أو الكمالية باستعمال وسائل معيّنة. بينما الحيوان يتجه مباشرة إلى الغاية وهي تلبية الغريزة. إنّ القلم، الورق، الملعقة، الزورق، الفنجان وما إلى ذلك من آلات من صنع الإنسان وحده.

إنّ قيام العمل على عنصر الذكاء، يُؤَنسن الطبيعة و يُعَقلِنها، أي بالعمل ينعكس وجه الإنسان على الطبيعة، كما ينعكس الوجه على المرآة. فكثيراً ما نقول عند مرورنا بمكان ما، أن شخصاً أو جماعة من الأشخاص مّرت من هنا أو أقامت هنا. كما نقول في موضع آخر، أن حيوانا من الزواحف أو الطيور أو من ذوات الأربع أقام هنا أو مّر من هنا. فكلاهما يترك آثارا تدل عليه، حيث أن الإنسان يتفاعل مع الطبيعة بعقله ليستغلّها، بينما الثاني يتفاعل معها بوحي من غريزته فقط.

لقد سجل الإنسان حضوره في كل شيء يتم إنجازه بالفكر، أو بالفكر واليد، وفي الشارع وفي عمود الكهرباء، في السيارة المتوقفة أو المتحركة، في الخزانة... إلخ. فالعمل مصدر كل ما أنجزته البشرية من مكاسب مادية أو معنوية. إذن، فهو مصدر الثقافة بالمعنى العام المعاصر للكلمة. والثقافة هي الطرف المضاد للطبيعة. وإذا كان الإنسان قد وجد الطبيعة، فإنه أوجد الثقافة.

لكن، هل يكفي توفر عنصر الذكاء وحده في التصرف البشري، حتى يكون هذا التصرف شغلاً أو عملاً؟

يتفق أغلب المفكرين المعاصرين بأنّ "العمل" يختلف عن "الفعل"، حيث أن "العمل" فاعلية بشرية واعية إلزامية تهدف إلى إحداث أثر نافع، ويطلق عليه مصطلح "الشغل". ومن هنا، فكل عمل أو كل شغل هو فعل وليس كل فعل شغلا (فريدمان،ج.1685: 11). فأي كائن حي قد يقوم بأي نشاط لا يكون – بالضرورة – صادرا عن وعي و إرادة، كما هو شأن الأفعال العفوية اللاإرادية أو التصرفات المرضية عند المرضى ذهنيا أو تصرفات الحيوانات العجماوات. وإذا كان هذا النشاط إراديا، فإنه لا يكون – بالضرورة – إلزاميا. فاللعب – على سبيل المثال – بالنسبة للهاوي هو تصرف إرادي واع لكنه لا يرقى إلى منزلة العمل، لأنه لا يمتلك صفة الضرورة ولا صفة الإلزام. فمن حيث أنه غير ضروري، يمكن الاستغناء عنه. ومن حيث أنه غير إلزامي، والعُرف لا يقول به. وعليه، فالعمل أو-الشغل من وجهة نظر معاصرة – هو ما اجتمعت فيه صفات الفعل، الوعي، الإلزام و المنفعة (Julia, D.1978 :304).

فما معنى العمل عند ابن خلدون؟

العمل عند ابن خلدون هو: السعي لكسب المعاش أي للحصول على المأكل، الملبس والمأوى. فما دام الإنسان يولد مفتقرا إلى القوت في كل أطواره، فهو مطالب بالسعي لتلبية حاجاته الضرورية من قبل هذه الضرورة ومن قبل الواجب الديني متى أصبح راشدا، مسؤولا عن أفعاله وعن نفسه. وما يلبّي الضرورة من مأكل وملبس هو معاش وما يزيد عنها هو "رياش" وما يعود بالنفع على العبد من النفقة "رزق" وما يحصل عليه بدون أن ينتفع به هو كسب فقط وليس رزقا. أي أن الكسب يكون

بالسعي، والرزق يكون بالانتفاع. فالمال الموروث كسب عند المتوفى ورزق عند الوارث إذا انتفع به. فلا بد من القصد والسعي للحصول على أي مكسب أو مقتنى والمحصول لا يعدو أن يكون ثمرة صناعة أو ثمرة مستخرجة من الحيوانات أو النبات أو المعدن. وكلتاهما نتيجة عمل بشري (ابن خلدون،ع.بدون تاريخ : 381-382).

ومن هنا، يعتبر ابن خلدون ومعه جل المفكرين المعاصرين أن الأسلوب الطبيعي لتحصيل العيش يكون بالإنتاج الفلاحي أو الصناعي أو يكون بالتجارة. ويندرج في ذلك الصيد البحري أو الجوي وتربية الدواجن والأبقار، الإبل والأغنام، بل واستخراج الحرير من دودة القز والعسل من النحل. ويرتب ابن خلدون الأنشطة الاقتصادية كما يلي: الفلاحة أوّلا، لأنها بسيطة وطبيعية لا تحتاج إلى نظر ولا علم. و لذا تنسب إلى آدم عليه السلام أبي البشرية. ثم تأتي الصناعة، لأنها في رأيه ـ كما في رأي المعاصرين – مركبة و تستند إلى العلم. ولذا، لا توجد إلا في الحضر المتأخر عن البدو. و لذا تنسب إلى النبي الثاني في الترتيب إدريس عليه السلام الذي كان خياطا. ثم تأتي التجارة التي يقول فيها أنها توسط بين البائع والمشتري قصد تحصيل الكسب، أي أنها نشاط غير منتج. ومع ذلك فهي أسلوب طبيعي أيضا لتحصيل المعاش (ابن خلدون، ع. بدون تاريخ: 383).

وبالنسبة للصناعة، يخصص ابن خلدون لها فقرة تحت عنوان "في أنّ الصنائع لابد لها من المعلّم". فيقول بأنها تكون في البداية بسيطة عملية. ولكنها مع الزمن، تصبح مركبة تقوم على التفكير والنظر، بحيث "يُحتاج في إنتاجها إلى الاستنباط". والاستنباط استدلال رياضي منطقي صرف. فكأنه كان ينظر بعين هذا العصر، أنه لا توجد صناعة متقدمة بدون

تكنولوجيا، ولا تكنولوجيا بدون رياضيات. وكلما تقدم "العمران البشري" أي المجتمع، وكلما ارتفع مستوى الترف والبذخ، كلما ارتفع مستوى التصنيع في المجتمع.

والحديث عن تطور التصنيع يجعل ابن خلدون يتحدث عن الصناعة الفكرية العلمية، الأدبية والفنية كالتعليم، الطب، نسخ وتجليد الكتب، قول الشعر والغناء معتبرا إياها أسلوبا شريفا لتحصيل المعاش. كما أنها هي الأخرى ضرورية للحياة الاجتماعية ويقول بأن "ما سوى ذلك من الصنائع، فتابعة وممتَهَنة في الغالب. وقد يختلف ذلك باختلاف الأغراض والدواعي، والله أعلم بالصواب" (ابن خلدون، ع. (د.ت): 406). وعليه، فالصناعة عند ابن خلدون تبدأ بالحِرَفِ البسيطة مثل التجارة، الخياطة، الحياكة، البناء وحتى الفروسية وتنتهي إلى التعليم، الطب، التوليد وقول الشعر، مما يقتضي مستوى عاليا من التكوين.

تلك هي السبل الطبيعية لتحصيل المعاش. وكما نلاحظ، يجتمع في كل منها خصائص الشغل بالمعنى المعاصر: الفاعلية، والوعي، والإرادة، والإلزام والمنفعة، مما يتفق مع نظرية العمل في الفكر المعاصر (فريدمان، ج.1985: 11 وما بعدها).

وبذلك، يقطع ابن خلدون الطريق أمام الأنشطة غير النافعة اجتماعيا، مما يمكن تسميته بالأنشطة الضارة والطفيلية كالسرقة والتحايل لكسب الرزق وابتغاء تحصيل المال بالسحر والشعوذة أو البحث عنه في الكهوف والمقابر. يعتبر ابن خلدون ذلك كله أساليب غير طبيعية لتحصيل المعاش (ابن خلدون،ع. (د.ت): 384-388). وهذا، لأنها تفتقر إلى بعض العناصر المطلوبة والأساسية في الشغل.

وهكذا، يتضح أن مفهوم ابن خلدون للعمل أو الشغل لا يختلف عن المفهوم المعاصر له من حيث الخصائص الجوهرية المطلوبة. والآن، ما هي أبعاد الشغل؟

3- أبعاد الشغل الاقتصادية والاجتماعية بين ابن خلدون والفكر المعاصر

إنّ أول ما يتبادر إلى الذهن أن الشغل يجعل المرء يتفاعل مع الطبيعة ليستغلها ويستثمرها لسد حاجياته من الغذاء، الكساء، المأوى والدواء. فالعمل هو الذي يمنح المادة قيمتها الاستعمالية. فالخشب كمادة خام، قبل تحصيله من الغابة ليست له أية قيمة استعمالية. لكن بعد استحضاره وتهيئته وإعداده وتحويله إلى خزانة، يكتسب قيمة استعمالية. فالعمل هو الذي أكسبه هذه القيمة. وكذلك الفلين الذي يتحول إلى ورق للكتابة أو القراءة، جلود الحيوانات الماشية أو الزاحفة تتحول إلى ألبسة أو أفرشة بفعل العمل.

وبالموازاة، فإنّ العمل هو الذي يعطي الثروة الطبيعية بعدا اقتصاديا. فالبلد أو الفرد أو المجتمع بدون عمل لا إنتاج له ومالا إنتاج له مآله الجمود والتخلف. فالاقتصاد عامل أساسي في رقي الأفراد، المجتمعات والأمم. والاقتصاد يُعرّف اليوم بكيفية إنتاج الثروة، استهلاكها و توزيعها وتداولها. (صليبا،ج. 1971: 109/ 75 : 1978 . Julia , D) . وكم من الأمم ليس لها من الثروات إلا الطاقة البشرية، لكنها ذات إنتاج راق. وكم من الأمم لها من الثروات مالا يحصيه عدّ. لكن لا إنتاج لها و تئنّ تحت وطأة التخلف بثالوثه المرعب : الجهل، الفقر والمرض؛ فالثروة أو استهلاك الثروة فقط، لا يجعل من المجتمع مجتمعا راقيا. إنما القدرة على الإنتاج

اليدوي أو الفكري هو الذي يجعله كذلك فلا إنتاج بدون عمل، ولا رقي بدون إنتاج ولا حضارة بدون رقي وبالتالي، لا حضارة بدون عمل.

لكن وبصيغة منطقية رمزية:

$$[(\neg ق \leftarrow \neg ك) \wedge (\neg ك \leftarrow \neg ل) \wedge (\neg ل \leftarrow \neg م)] \leftarrow (\neg ق \leftarrow \neg م)$$

وبطريقة عكس النقيض تحول النتيجة إلى : $(ق \leftarrow م)$ بمعنى: إن كانت هناك حضارة فهناك عمل.

لكن، هل يستطيع الفرد الواحد أن ينتج لنفسه كل ما يحتاج إليه من ضروريات أو حاجيات مادية ومعنوية؟

كلا! فكل فرد في حاجة إلى غيره من أجل أن يعيش. فالخبّاز في حاجة إلى النّجار، والنّجار في حاجة إلى الخبّاز. وكلاهما في حاجة إلى الخيّاط والإسكافي والعكس صحيح. وهؤلاء جميعا في حاجة إلى المعلم والطبيب. وهكذا، فكل فرد أو كل فئة اجتماعية في خدمة الأفراد الآخرين أو الفئات الأخرى. ومن هنا، فالحديث عن الإنتاج يقودنا إلى موضوع تقسيم العمل. وهو موضوع رئيس في الاقتصاد السياسي وعلم اجتماع العمل، وهما علمان حديثان كما قلنا.

إنّ ضرورة التضامن الاجتماعي بين الأفراد والفئات هي التي قادت إلى بروز أهمية تقسيم العمل منذ القرن الـ 18. فاعتبر (ماكسويل) أن تقسيم العمل دافع رئيس للتماسك الاجتماعي. وقال هاريس: أنه أساس تشكيل نمط الحياة الاجتماعية. وهو قائم عفويا تلقائيا عند الناس كقوة دافعة تؤدي إلى التكافل الاجتماعي، وفي الوقت نفسه إلى انتشار السلع والخدمات في المجتمع. (الزيات، ك.1975 : 34).

لقد أشرنا إلى أنّ التركيز على هذا الموضوع بدأ منذ القرن الـ 18م. وهذا، لأنه بين القرن الـ 18م والقرن الـ 19م شهد المجتمع الأوروبي – بصفة خاصة – ظاهرة تحوّل كبيرة من النمط الزراعي إلى النمط الصناعي، حيث ظهر ما يُعرف بـ "الثورة الصناعية" وساد رأس المال الصناعي في أوروبا. ونتج عن ذلك، قيام الثورة الفرنسية عام 1789م التي أدت إلى القضاء على الإقطاع في فرنسا ليحلّ محلّها النظام البرجوازي. وامتد تأثيرها في بقاع أخرى من القارة الأوروبية، فانتشرت الصناعة الحرفية الحديثة وظهرت المدن الصناعية. وهذا كله قاد إلى الحديث عن موضوع تقسيم العمل.

ومن أبرز المفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع سان سيمون وأوغست كومت) في فرنسا وهربرت اسبنسر وآدم سميث في انجلترا وكارل ماركس في ألمانيا. فهؤلاء جميعا عاصروا التحول الكبير في الاقتصاد الأوروبي. ثم جاء جيل آخر يأخذ المشعل ليواصل البحث في هذا الاتجاه يمثله دور كاييم، (فريدمان) في فرنسا (ماكس فيبر)، (سيمل) في ألمانيا ووليم جراهام سيمنز، في أمريكا (الزيات، ك. 1975: 36).

وإذا اتفق كل هؤلاء حول حكم الواقع بأنّ الاقتصاد الحديث يقوم على مبدأ التقسيم في العمل، فقد اختلفوا حول حكم القيمة بشأنه فمن مقدّر له ومدافع عنه ومن ساخط عليه ومنتقد. وليس هذا موضع التطرق لحجج هؤلاء وأولئك. والآن، هيا بنا نعود إلى (إبن خلدون) لنرى هل وردت الفكرة عنده؟

لقد وردت الفكرة بشكل صريح واف في الفصل الأول من الكتاب الأول من المقدمة عند حديثه عن ضرورة الاجتماع البشري، مما يبين لنا أهمية الموضوع عنده فيقول: "ولو فرضنا منه–من الغذاء– أقل ما يمكن

فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري. هب أنه لا يأكله حبّا من غير علاج. فهو أيضا يحتاج في تحصيله حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه الزراعة والحصاد والدّراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل. ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير. ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد. فلابد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم. فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف" (إبن خلدون،ع.1984 : 77)

يتبين لنا من هذا النص أن ضرورة تلبية أم الغرائز وهي: التمسك بالبقاء عند الأفراد تقتضي تحصيل القوت، وتحصيل القوت يقتضي تضافر جملة من الأنشطة اليدوية، وتضافر هذه الأنشطة يقتضي الاستعانة بوسائل وصنائع. وتوفير هذه الوسائل والصنائع يقتضي التعاون بين الأفراد وبالتالي إقامة المجتمع بكافة مؤسساته وهيئاته، فالتقسيم في العمل شرط لازم للبناء الاجتماعي.

وبصيغة منطقية رمزية :

[(ق ← ك) ∩ (ك ← ل) ∩ (ل ← م)] ← (ق ← م)

وفي الفصل الخامس من الكتاب الأول للمقدمة هناك تقسيم آخر للعمل بعنوان : "فيمن حصلت له ملكة في الصناعة فقلّ أن يجيد بعد في ملكة أخرى" فيقول : "مثال ذلك الخياط إدا أجاد ملكة الخياطة وأحكمها ورسخت في نفسه، فلا يجيد من بعدها ملكة التجارة أو البناء، إلا أن تكون الأولى لم تستحكم بعد ولم ترسخ صبغتها. والسبب في ذلك أن الملكات

صفات للنفس وألوان فلا تزدحم دفعة. ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعدادا لحصولها....) فقلّ أن تجد صاحب صناعة يُحكمها ثم يُحكم من بعدها أخرى ويكون فيهما معا على رتبة واحدة من الإجادة، حتى أنّ أهل العلم الذين مَلَكَتُهم فكرية فهم بهذه المثابة. ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم وأجادها في الغاية، فقل أن يجيد ملكة علم آخر على نسبته، بل يكون مقصّرا فيه إن طلبه إلا في الأقل النادر من الأحوال" (ابن خلدون، ع. (د.ت): 405).

والجدير بالملاحظة، أنّ المفكر انتقل من موضوع التقسيم في الأعمال اليدوية إلى موضوع التقسيم في الأعمال الفكرية والعلمية اعتقادا منه أنّ التخصص شرط للإجادة في أي ميدان، وهو رأي غير سائد عند القدامى، بل هو اتجاه ظهر بظهور الصناعة الحديثة ونشأة العلوم الحديثة والمعاصرة. ومهما يكن؛ فابن خلدون يتفق مع الكثير من مفكري هذا العصر بأنّ ضرورة التقسيم في العمل والتكافل هو العامل الرئيسي في تكوين المجتمع. وإذا كان (سبنسر) و(أوغست كونت) ينظران إلى هذه الظاهرة بتفاؤل، فإن (ماركس) و(أنجلز) ينظران إليها بتشاؤم، ويقولان بأنها ميزة للأنظمة الطبقية فقط، أي: مصاحبة للملكية الخاصة، فمتى تحل الشيوعية، يزول التقسيم في العمل (MARX,K.1971 :138-139) مع زوال الطبقية عند الماركسية.

فإذا كان الشغل يمنح للطبيعة أو للمادة قيمتها الاستعمالية أو الاستهلاكية بفعل الإنتاج، وإذا كان ذلك يقتضي التقسيم في العمل من أجل تبادل المنافع، فهل هناك أبعاد أخرى اقتصادية يحققها الشغل؟

أجل ! إنّ الشغل لا يمنح للمادة قيمتها الاستهلاكية فقط، بل يُحدث عند النّاس حاجات استهلاكية جديدة من خلال الإنتاج أي أنّ

هناك علاقة جدلية بين الإنتاج والاستهلاك فالحاجة الضرورية للاستهلاك دافع نحو الإنتاج. والإنتاج بدوره دافع نحو الاستهلاك؛ فكلاهما مصدر للآخر. ولقد تنبه إلى هذه النقطة بعض المفكرين المعاصرين مثل: ماركس ومركوز. فالإنتاج –عند ماركس- يوفّر للاستهلاك المادة المطلوبة ويوفر له الطريقة التي يتم بها استهلاكها، فالجوع هو الجوع، لكن الجوع الذي تتم تلبيته بلحم مطهي ويؤكل بالشوكة والسكين يختلف في نظره عن ذلك الذي يدفع إلى التهام لحم نيّء يؤكل بالأيدي وبالأظافر والأسنان (Marx,K.1971 : 343) إذن، فالإنتاج يوجِد لنا مستهلكا؛ فهو لا يوفر مادة للمستهلك فقط، بل يقدم حاجة للمادة أي ينتج الحاجة. فالمنتوج الفني - كأي منتوج –يؤدي إلى إيجاد جمهور ذواق للفن، يمتلك القابلية للتمتع بالجمال. فالإنتاج لا يخلق فقط مادة للذات بل يخلق ذاتا للمادة. فهو ينتج الاستهلاك بتوفير المادة له، بتحديد نمط الاستهلاك وبغرس حاجة إلى مواد معيّنة. ومن هنا، فالإنتاج والعمل ينجز الشيء كما يخلق الغريزة وطريقة تلبيتها. وبالمقابل فإنّ الاستهلاك يعطي مكانة للمنتج من خلال الإقبال على إنتاجه (Marx,k.1971 :344).

لقد استحوذت هذه الفكرة على نصيب وافر من أشغال (هربت مركوز)، ولا سيما في كتابه : " الإنسان ذو البعد الواحد". لقد انتقد هذا المفكر المجتمع الأمريكي المعاصر، ومن ورائه العالم الرأسمالي في القرن العشرين بحيث كان وراء حركة التمرد الواسعة الشبانية سنة 1968م في أوروبا وأمريكا، فيقول: بأن العالم الغربي، بعد الحرب العالمية الثانية شهد نوعا آخر من استعباد الإنسان للإنسان، نتج بصفة خاصة عن الشركات الكبرى : "الكارتل" و "الترست"؛ فهي تروّج لسلع قد لا تكون ضرورية في ذاتها مما يثير عند المستهلك رغبات عديدة وجديدة، فتسيطر على تفكيره فينقاد لها. ومع الوقت، تترسخ هذه الرغبة وتتحول إلى عادة أصيلة، بحيث

لا يستطيع صاحبها الإفلات منها. ثم ما يلبث أن يتبين لـه أن تلـك السـعادة التي أوحت بها إليه الدعاية، ما هي إلا خدعة، عندما يعاني من نتائج اقتنائه لهـذه السلعة، ولْتَكُن السيارة مثلا. فالدعاية تجعله يتوهم أنه في حال اقتنائه لها،سـيكون أسعد الناس. غير أنـه عنـدما يشـرع في قيادتهـا سـيبدأ رحلـة معانـاة اسـتعمالها، كالسياقة في الشوارع المزدحمة، متاعب تصليحها، ارتفاع نفقاتها ..الخ. فبـدلا مـن تحقيق الراحة التي كان ينشدها باسـتعمال السـيارة، يعـاني مـن الإرهـاق وتعـب الأعصاب. ثم تظهر دعاية أخرى لسلعة أخرى، فيتوهم المسكين بأنـه الآن علـى قاب قوسين من تحصيل السـعادة الـتي لم تحققهـا السـيارة، فـيلبي النـداء ليقـع في الشـراك مـن جديـد، فينـدم ويعـاني. وهكـذا، لقـد صـار للإنسـان في المجتمـع الرأسمالي بُعد واحد هو البعد المادي الذي يحكـم عليـه بـدوام الشـقاء والمعانـاة نتيجة استعباد الرأسمالية له. (بدوي، ع. 1984 : 441 -442).

يبدو مما سبق، انّه من المستبعد أن ترد عند (ابن خلـدون) لأنهـا وليـدة تطـور النظام الرأسمالي في أوروبا وأمريكا، فهل سنجدها في مقدمته؟

يرى ابن خلدون أنه بمقدار ما يتقـدم "العمـران البشـري" أي المجتمـع، يتقدم الإنتاج ويتنوع وينتقل الناس من الاكتفاء بالضروري مـن المكاسـب إلى طلب الكماليات؛ فحياة البادية تتميز بشظف العيش و بسـاطته ويكـون همّ البدو هو تحصيل القوت الضروري من الحنطة وما شابه ذلك. أما بعـد التمدن، فالأعمال تتزايد والصنائع تتحسن والثروة تتراكم فينتشـر الرخـاء تدريجيا، حتى يصل المجتمع إلى مرحلة الترف والبذخ. فيحصل الطلب على الكمـالي كالاهتمـام بالشـكليات مـن تنميـق وتـزيين بـالنقش والزخرفـة والتلوين. كما يظهر الطلب على صنائع أخرى لم تكن معروفة أصلا. لكنها بفعل قوة التأثير، تصير جزءا من المعـاش في حـين أنهـا "ريـاش" أي مـن

الكماليات. ومن الصنّاع الذين يفرزهم الترف: الدهان، الصفار، الحمامي، الطباخ، معلم الغناء والرقص وقرع الطبول، بل معلمو الطيور وممتهنو الألعاب السحرية، ورافعو الأثقال من الحجارة والحيوان وغير ذلك من الصنائع الثانوية. ويقول (ابن خلدون) أنها موجودة بالمشرق، وبالضبط بمصر والقاهرة، لأنّ أهل هذه البلاد بلغوا من العمران ما لم يبلغه المغاربة (ابن خلدون، ع. (د.ت): 401-400).

ولو لا روح العصر الوسيط الذي يتجلى عنده من خلال الأمثلة المضروبة، لما كان هناك فرق بين ما يراه مفكرو هذا العصر وما يراه ابن خلدون حول تأثير ازدهار الإنتاج في توجيه الاستهلاك. إنّ تقدم الصنائع نسبيا في بعض بلاد المشرق العربي في القرن الـ 14م كان كافيا ليلاحظ ابن خلدون هذا التغير في نمط الاستهلاك في هذه البلاد. فماذا سيكون رأيه لو أضفنا إلى هذا التقدم المحدود جدا آنذاك، التقدم الذي حققته الصناعة الحديثة والمعاصرة؟ إنّ حجم التغير في نمط الاستهلاك بالنسبة إلى الضروريات الحقيقية لا يكاد يذكر أمام المدى الذي بلغه حجم الاستهلاك في عصرنا بالنسبة إلى الضروريات الحقيقية.

إذا كان الشغل قد بلغ هذا المدى في التأثير المادي على الطبيعة بتحويلها إلى موضوع للاستهلاك وعلى الإنسان بتوسيع دائرة الدوافع والحوافز عنده، فهل هناك نتائج اقتصادية أخرى للشغل؟

إنّ الشغل ينتج القيمة الاستهلاكية للمادة كما بينا، وينتج قيمة أخرى لها أيضا، وهي القيمة التبادلية أي: قيمة المادة بالنسبة لمواد أخرى في السوق بقطع النظر عن حجم الطلب بالنسبة للعرض. ولقد ذكر آلتوسر في تقديمه لكتاب "رأس المال" لصاحبه ماركس، أنّ هذا الأخير برّر عجز أرسطو عن تفسير المقايضة، أي: تبادل السلع مثل نصيب من القمح بسلاح

ما، قائلا بأنّ العقل البشري عاجز عن هذا التفسير، برر ماركس ذلك بأن أرسطو بعيد كل البعد عن عالم الشغل. ولذلك لا يمكنه أن يكتشف أساس القيمة التبادلية. وهو يتمثل في الوقت المستغرق في إنتاج المادة بالقياس إلى إنتاج مادة أخرى اجتماعيا. وبعبارة أخرى نقول، أن أساس القيمة يتمثل في مجموع الأنشطة المبذولة في إنتاج السلعة بالنسبة إلى سلعة أخرى. فمتى كان الجهد المبذول أكبر، كانت القيمة التبادلية أكبر، ومن هنا، فالعلاقة الحسابية طردية بينهما. غير أنّ هذا الجهد المبذول المقدر بالزمن، لا يلاحَظ على السلعة و – بالتالي – تكون القيمة التبادلية مجردة، بينما نلاحظ وجه الاستهلاك أو الاستعمال للسلعة، فتكون القيمة الاستهلاكية محسوسة. ومن هنا، يقول علماء الاقتصاد بالعمل المحسوس والعمل المجرد؛ فالأول ينعكس على القيمة الاستهلاكية بينما الثاني على القيمة التبادلية.

وقد قال آلتوسر بأن ماركس اكتشف هذه الحقيقة لأنه قريب من العمال ومن عالم الشغل، في عهد سادت فيه الرأسمالية الصناعية في القرن الـ 19م، الأمر الذي لم يتوفر لأرسطو الذي عاش في عهد العبودية في القرن الـ 4 ق.م. فهل ابن خلدون بإمكانه أن يسبق ماركس في اكتشاف هذه الحقيقة العلمية أو على الأقل الاقتراب منها؟

إنّ النظرة السطحية أو القراءة السريعة للفصل الخامس من المقدمة المخصص للعمل والمعاش أي: الاقتصاد بلغة ابن خلدون، تجعلنا نجيب بالنفي. لكن القراءة المتأنية تجعلنا ننتبه إلى أن مفكرنا اقترب من الفكرة في الفقرة التي كتبها تحت عنوان "في نقل التاجر للسلع" فيقول، بأن نقل السلع من البلد البعيد الذي تقود إليه الطرق المخفوفة بالمخاطر والعوائق من تعرض للاعتداء أو صعوبة الطريق أو الوقوع ضحية الجوع والعطش ..الخ، يجعل السلعة المحصل عليها غالية الثمن. فالتاجر المغامر، إما أن

يصير من الأثرياء وإما أن يدفع حياته ثمنا للمغامرة (ابن خلدون، ع. (د.ت): 396).

والظاهر أنّ ابن خلدون يمزج فكرة القيمة التبادلية هنا مع قانون العرض والطلب الذي يشترك في إدراكه جل الناس من علماء وغيرهم من زبائن وتجار، فيقول بأن بُعد المسافة وصعوبة الطريق دون الحصول على السلع يجعل عرضها قليلا في السوق بالقياس إلى طلبها، مما يؤدي إلى ارتفاع ثمنها. وهو يشرح قانون العرض والطلب في موضع آخر أيضا وفي فقرة كافية تحت عنوان : "في أن الصنائع إنما تُستجاد (أي من الجودة) وتكثر إذا كثر طالبها" (ابن خلدون، ع. (د.ت): 403). وليس في تفسير ارتفاع الأثمان وانخفاضها بالعرض والطلب عيب، بل هو حقيقة اقتصادية. لكننا نريد أن نقول أن (ابن خلدون) لم يشر هنا بوضوح إلى القيمة التبادلية على النحو المعروف في عصرنا، والذي اشتهر باكتشافه (ماركس) والذي سيسمح له باكتشاف فائض القيمة وهو أصل الربح عند الرأسمالي وبالتالي مصدر الاستغلال في الرأسمالية.

فإذا كان الجهد المبذول في إنتاج البضاعة المقدر بالوقت المستغرق هو الذي يعطيها قيمتها التبادلية قبل إدخالها إلى السوق، أي قبل خضوعها لقانون العرض والطلب، فإنّ جزءا من هذا الوقت المستغرق في الإنتاج هو مصدر الأرباح العائدة على الرأسمالي حيث أن العامل لا يتقاضى أجرا مقابل أدائه عملا خلاله. فيتحول هذا الوقت المسروق إلى أرباح. وهذه الأرباح هي التي تسمي بفائض القيمة، عند ماركس. (212-209 : Marx,K. 1974). فلولا عمل العمال، لما كانت للبضاعة قيمة تبادلية، ولما حصل الرأسمالي على فائض القيمة ولما كان هناك استغلال، حيث أن فائض القيمة من حق العمال عند ماركس. وبالتالي، يدعو هذا المفكر وأتباعه إلى

قيام الاشتراكية لرفع الاستغلال، بل يقولون بأنها نتيجة حتمية يقود إليها تطور النظام الرأسمالي نفسه. فهو نظام يحمل في طياته بذور فنائه. ولذلك فهي اشتراكية وضعية علمية عندهم يقود إليها منطق الأحداث.

فحتى لو أن ابن خلدون لم يستطع أن يصل إلى هذه النتيجة، لأنها وليدة تحليل النظام الرأسمالي، بينما هو عاصر النظام الإقطاعي في العالم الإسلامي شرقه وغربه في القرن الـ 14 لكان أمرا طبيعيا. وإذا اختفت هذه الفكرة من كتابات مفكري ومنظري الرأسمالية أنفسهم مثل: استيوارت مل، بنتام، آدم سميث، ريكاردو وغيرهم، فكيف تظهر عند مفكر عاش في العصر الوسيط، مهما بلغت عبقريته؟

ومع كل ذلك، ورغم انتمائه للعصر الوسيط، فإن مفكرنا وفّق فيما أخفق فيه (أرسطو) وسبق ماركس بخمسة قرون في اكتشافه للقيمة التبادلية الناتجة عن جهد العمال، كما اشرنا أنفا. وندلل نظرتنا بالنص التالي :

"فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية، إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية. وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها مثل النجارة والحياكة معهما الخشب والغزل إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمته أكثر. وإن كان من غير الصنائع، فلابد من قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لو لا العمل لم تحصل قنيتها. وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها، فتجعل له حصة من القيمة عَظُمت أو صغُرت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحَظ في أسعار الحبوب كما قدّمناه لكنه خفيّ في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤونته

يسير. فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح" (ابـن خلـدون، ع. (د.ت): 381-382).

تلك هي الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية للشغل عند ابن خلـدون وفي الفكـر المعاصر. وهي أبعاد لا يمكن إدراكهـا بـالنظرة السـطحية للأشـياء. ولـو واصـلنا التأمل في الموضوع، لتبين لنا أن كل أسباب الرخـاء والرفاهيـة المحيطـة بنـا والـتي كثيرا ما لا نأبه بها هي حصيلة عمل متراكم ممتد عموديا وأفقيا. ففنجـان القهـوة الذي قد أتناوله بسرعة صباحا قبل الالتحاق بالعمل، أو القلـم الـذي أحـرر بـه هذا الموضوع أو القرطاس الذي أسـتعمله، كـل ذلـك وغـيره نتيجـة جهـد كـبير شارك فيه الكثير من العمال في الفترة التي أعاصرها وعبر العصور. فلـو أردت أن أحصي كل المراحل أو التجارب التي مرت بها البشرية منذ فجـر التـاريخ أو منـذ التاريخ القديم فقط إلى يومنا هذا، وهو التراكـم العمـودي للشـغل، وأن أضـيف إليها عمليات الإنتاج التي يمرّ بها أي منتوج منذ كونه مادة خاما إلى تصييره سـلعة جاهزة للاستهلاك، وهو التراكم الأفقي، لأعياني البحث.

إذن، فلولا العمل لعاش الإنسان بدائيا، بل لا انقضت البشرية منذ عهد بعيد. وهكذا، فالعمل البشـري هـو الـذي يقـف وراء حيـاة الرخـاء والرفاهية التي تنعم بها البشرية. أما حياة البؤس والشقاء الـتي يعـاني منهـا الكثير، فالمسؤول عنها ليس الشغل في حد ذاته، إنما العلاقـات الـتي تـنظم الشغل بين الناس أو الظـروف الـتي يـتم في كنفهـا الشـغل. أي أن أطمـاع البشرية والنزوع نحو السيطرة والاستغلال، هو الجهة المسؤولة عـن البـؤس الاجتماعي بشتى أشكاله، يضاف إلى ذلك الخضوع الإرادي للأمـر الواقـع من طرف الضـحية أو مـا يـدعوه المرحـوم (مالـك بـن نـبي) بــ "القابليـة

للاستعمار". فالشغل إذن، قيمة سامية وسلوك محمود ومطلوب في كل الأحوال، بل وضروري للحياة البشرية واستمرارها ورقيها كما قلنا.

4-أبعاد الشغل السياسية: الخلقية والدينية عند ابن خلدون بشكل خاص

يرى ابن خلدون أنه كلما كان المجتمع بدويا، كلما اشتد تكافل أفراده للحصول على الضروري من القوت وللدفاع عن الذات، فتقوى العصبية التي تعتبر نواة المجتمع والدولة عند ابن خلدون. وكلما كان المجتمع حضريا، كلما تزايدت الصنائع وانتشر الرخاء للوصول إلى طور الترف والبذخ، فتضعف العصبية ويتراخى الاتحاد بين الأسر أو القبائل البدوية، فتصير الدولة فريسة سهلة لبدو آخرين؛ فإذا كان الترف وهو عامل اقتصادي مؤذنا بانهيار الدولة، فهل للاقتصاد تأثير في نشأة العصبية أي في نشأة الدولة أيضا في نظر ابن خلدون؟.

إنّ النظرة السطحية لفكر ابن خلدون، تجعلنا نظن أنّ العامل الأساسي أو الوحيد في نشأة العصبية عنده، وهي القوة الفاعلة المحركة لنشأة الدولة، هو العرق أي الأصل الدموي التي تنتسب إليه القبيلة ومنه تنحدر: هل هي من بني فلان أو بني فلان؟ بينما التحليل العلمي للفكر الخلدوني يجعلنا ندرك أن الظروف الاقتصادية القاسية التي يحياها البدو، هي التي تدفعهم إلى التكاتف والتعاون من أجل تلبية الحاجات الضرورية، من مأكل وملبس ومأوى. فأفراد القبيلة متماسكون متحدون للدفاع عن أراضيهم وعن أموالهم، ثم لا يلبثون أن يتحدوا مع قبائل أخرى مجاورة، في تحالف سياسي من أجل تجاوز قساوة العيش وشظفه وذلك بالتوسع واستغلال الأراضي الخصبة، فتتوسع العصبية. أما إذا اختفى الدافع المعاشي عند تحول هؤلاء البدو إلى حضر إثر انتصارهم على الدولة السابقة

المنهارة، وإثر انتقالهم إلى حياة الترف والبذخ شيئا فشيئا، فإن هذه العصبية تتلاشى ويحل محلها النزاع والصراع الداخلي بين طبقة مستغِلة تتكون من الأسرة أو الأسر المالكة الحاكمة الإقطاعية وطبقة عاملة كادحة مستغَلة، مما يمكن تسميته بـ "الصراع الطبقي" عند الماركسيين. (مزيان،ع.1981 : 347).

يقول أستاذنا الفاضل المرحوم عبد المجيد مزيان حول عصبية ابن خلدون: "لو تصورنا أمة عادلة على رأسها إمامة عادلة، لما كانت هناك عصبيات جهوية، لأن تكتل الأعراق والمجموعات الثقافية، لا يقع بسبب أنها أعراق أو ثقافات لها شخصيتها، ولكنه يقع على أساس المدافعة عن الحقوق المهضومة وانتشار اللامساواة. وقد تُطابق هذه التكتلات الجهوية اجتماع نفس السكان المنتسبين إلى عرق ما، حول قوة عسكرية منهم للثورة والمغالبة". (مزيان، ع.1981: 346).

وقد طبّق ابن خلدون نظريته في تطور الدولة منذ نشأتها إلى انهيارها ومدى تأثير العامل الاقتصادي في كل ذلك، في بحوثه التاريخية. من ذلك، حديثه عن تاريخ غرناطة فهو يقسمه إلى المراحل الواردة عنده في "المقدمة" وهي :

- **مرحلة نشوء الدولة:** وتتميز بالتقشف وشظف العيش في عهد مؤسسها محمد الأول (1198/ 1273م) الذي استطاع أن يؤسسها اعتمادا على عصبية بدو بني مرين القادمين من المغرب.

- **مرحلة التنظيم والاستقرار**: حيث تزدهر الحياة الفنية والعلمية والتفنن في البناء، اللباس، الغذاء. وهذا في عهد محمد الثاني(1273/ 1302م) الذي يواجه نزاعا داخليا من عصبيته الأولى التي تطلب الاشتراك في الحكم ونزاعا خارجيا من تحالف المسلمين المغاربة مع الإسبان (حكام اشبيلية، قرطبة والمغرب)، حيث كانوا يشنون عليه هجوما متكررا. ثم تأتي مرحلة

التقليد والجمود، حيث يقل الإنتاج وتكثر المطالب ويشتد ضغط الجيش على السلطان وتنحل العصبية ومعها الدولة.

- **مرحلة نهاية الدولة** وكان ذلك على عهد محمد الخامس(1313/ 1325م). ويلاحظ أن ابن خلدون مات قبل سقوط غرناطة. لكنه كان يتوقع سقوطها الحتمي، حيث كان يثق في ثبات القوانين الاجتماعية وفي قوة الحتمية التاريخية التي اكتشفها قبل الكثير من فلاسفة التاريخ والحضارة (الصغير إ.1978 : 65-66) قبل فيكو، كوندروسيه، هيجل، ماركس، توينبي وغيرهم. وهكذا، يتبين لنا إلى أي مدى لعب الاقتصاد دورا في تكوّن العصبية وتطورها وانحلالها وزوالها عند ابن خلدون.

فإذا كان لعامل الاقتصاد كل هذا التأثير في قيام الدولة وانهيارها أي في سياسة العمران، فهل للاقتصاد دور في تشكيل السلوك الخلقي لدى البدو والحضر؟

يتعرض ابن خلدون لتأثير الحياة المعيشية في الأخلاق كسلوك فعلي، وليس كقيم نظرية مثالية في الفصل الثاني من كتابه الأوّل (أي المقدمة) بصفة خاصة. فيقول بأن السلوك الخلقي ناتج عن طبيعة الحياة الاجتماعية الاقتصادية ومستوى المعيشة للجماعة و كلما كان هذا المستوى أقرب للطبيعة وألصق بالأرض وفي حدود الضرورة، كان السلوك خيّرا فاضلا حميدا يتمثل في العفة، والقناعة، والمروءة، والشهامة، والشجاعة، والإيثار والحياء. وكلما كان مستوى المعيشة أبعد عن الطبيعة وعن الأرض، ويتعدى الضروري من المعاش إلى الكمالي، وصولا إلى الترف والبذخ، كلما كان السلوك شرا، رذيلا مذموما يتمثل في الطمع، والخداع، والأنانية،و ذهاب الحشمة، والجبن والتبذير. وحياة البادية هي الوسط

الملائم لصفات الخير والفضيلة. بينما حياة الحضر ولا سيما عند بلوغها القمة، هي الوسط الملائم لصفات الشر والرذيلة.

وهذا، لأنّ **حياة البادية** تجعل الفرد عضوا يعتمد وجوده على الجماعة من تحصيل للقوت وردّ للعدوان. فهو بدونها معرض للهلاك، إذ لا يستطيع أن يستصلح الأرض لوحده وأن يحقق الأمن على نفسه وأسرته بمفرده. لذا، فإنه يتخذ من بقية أعضاء القبيلة إخوانا له، له مالهم وعليه ما عليهم. ومن هنا، ينشأ لديه التمسك بقيم الفضيلة وتترسخ هذه القيم في عَقِبِه.

أما **حياة الحضر**، حيث الصنائع المختلفة والكثيرة التي تتعدى الضروري إلى الكمالي والثانوي، مما يجعل ساكنيه ينتقلون من النمط الطبيعي الملتصق بالأرض والرعي إلى النمط الاصطناعي، فإنها تجعل الفرد يستغني تقريبا عن غيره تدريجيا. فتتلاشى روح الأخوة التي كانت تربطه بأفراد القبيلة فتتشتت العصبية وتنحل فتنشأ عنده الخصال الذميمة وتترسخ هذه الخصال بتعاقب الأجيال. (ابن خلدون، ع. بدون تاريخ : 123-125).

وعليه، فالاقتصاد يلعب دورا فاعلا في تشكيل السلوك الخلقي لدى الجماعة. ومن هنا، نلاحظ أن ابن خلدون قد سبق الاتجاه الاجتماعي المعاصر في تفسير الأخلاق والذي يتزعمه دور خاييم وقبله المادية التاريخية. كما سبق الاتجاه المادي الذي يتزعمه نيتشه والمادية التاريخية أيضا. كما سبق (ليفي برول) وليفي استراوس في التناول الوضعي للظاهرة الخلقية.

لكن، هل نفهم من ذلك أن ابن خلدون فيلسوف مادي مثل ماركس ونيتشه يردّ الإيديولوجيا والعقيدة الدينية السائدة إلى ظروف الناس الاقتصادية والاجتماعية وهو المسلم، السنّي الأشعري؟

كلا! إنه من الخطإ الكبير وضع ابن خلدون في خانة المفكرين الماديين. إنه اقترب منهم في تفسيره العلمي للمعاش وما يتعلق به من جوانب العمران البشري، كباحث منقّب يلاحظ ويقدم فرضيات ويتحقق منها بجمع الشواهد من التاريخ ومن محيطه الاجتماعي بالأندلس والمغرب الإسلامي، منتهيا إلى تدوين نتائج البحث بكل روح وضعية موضوعية. أما موقفه من قيمة المعاش وتنظيمه وتوزيعه ومدى مسؤولية الإنسان في كل ذلك. فهو موقف يستند إلى خلفية روحية دينية إسلامية صرفة.

إنه يؤمن بالمبدأ الأول الذي ينطلق منه التنظيم الاقتصادي في الإسلام، وهو الاستخلاف. أي أن المال مال الله والإنسان مستخلف ومستأمن عليه. فهو مسؤول أمام ربّه عن كيفية تحصيله وعن طرق إنفاقه. وقد سخّر الله تعالى الكون وما حوى من جماد، نبات وحيوان للإنسان من أجل استثماره واستعماله في حدود ما يحتاج إليه. أي في حدود الفطرة وما تجاوز الحاجة، عليه أن يعطيه لذي الحاجة. فلا يجوز له التبذير والإسراف. ولا يجوز أن يعيش في رخاء وترف وإخوانه من المسلمين يتضورون جوعا.

وإذا كان الله تعالى قد فضّل بعض الناس على البعض الآخر في الرزق المادي وفي المركز الاجتماعي، فمن أجل أن يخدم بعضهم البعض الآخر، بما يكفل مصلحة الخادم والمخدوم بدون ظلم. إ﴿**فالناس سواسية كأسنان المشط**﴾ و ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾. ومن هنا، يجب توطيد العدالة بين النّاس بالإضافة إلى إشاعة الإحسان، حتى لا تختل الموازين فيما بينهم، وينشب النزاع الذي يتطور إلى صراع، مما يقضى على الدولة.

كل هذه العناصر التي تميز التنظيم الإسلامي للمعاش أو أغلبها – على الأقل – نجده في مقدمة ابن خلدون، مما يبعده عن التيار المادي المعاصر كل البعد. وإذا كان لابد من الاستشهاد بفقرات من مقدمته، فإلى

القارىء الكريم ما يلي : "اعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه إلى كبره، والله الغني وأنتم الفقراء. والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال : ﴿**خلق لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه. وسخر لكم البحر وسخر لكم الفلك وسخر لكم الأنعام**﴾ وكثير من شواهده. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه، بما جعل الله له من الاستخلاف. وأيدي البشر منتشرة. فهي مشتركة في ذلك وما حصل عليه يد هذا، امتنع عن الآخر إلا بعوض " (ابن خلدون، ع. (د.ت): 380). ويقول : " والله تعالى يرزق الغاصب والظالم والمؤمن والكافر برحمته وهدايته من يشاء... " والسعي إليه إنما يكون بأقدار الله تعالى وإلهامه. فالكل من عند الله. (ابن خلدون، ع، (د.ت): 381).

كما أن تصنيف ابن خلدون لخصال الخير والشر عند مقارنته بين البدو والحضر، تدل على خلفيته الروحية الدينية الإسلامية. ففي ميدان المعاش نجده يعتبر القناعة بالقليل والعفة عند البدو خيرا، والإسراف والتبذير عند الحضر شرا. كما أن الإيثار عند البدو خير بينما الأنانية عند الحضر شر، وكذا التعاون عند البدو والتنافر عند الحضر. فمعيار السلوك الخلقي عنده إسلامي محض.

وحول موضوع تأثر هذا العلامة بالفكر الإسلامي، لا بأس بعرض كلماته هذه حول تأثير الأخلاق في السياسة: "إذا تأذّن الله بانقراض الملك من أمة، حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتُفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص، إلى أن يخرج المُلك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعيا عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من المُلك، وجعل في أيديهم من الخير. وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا

مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمّرناها تـدميرا، واسـتقريء ذلـك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيرا مما قلناه ورسمناه واله يخلق ما يشاء ويختـار" (ابـن خلـدون، ع. (د.ت): 144). والظـاهر أنّ ذهنيـة ابـن خلـدون العلميـة الوضعية في تحليله لوقائع العمران لا تتناقض عنده مـع الإرث الـديني الإسـلامي السني والأشعري الذي يميزه عن غيره من مفكري الغرب المعاصرين.

خاتمة:

وفحوى القول، فان ابن خلدون قـد عـالج موضـوع العمـل بمقاربـة تاريخيـة اجتماعية وصفية، قبل دوركايم، ماركس، آدم سميث، فريدمان وغيرهم. وهـذا، في الوقت الذي كان فيه المفكرون يتناولونه من زاويـة خياليـة (طوباويـة مثاليـة). وذلك من خلال حديثهم عن السياسة أو الأخلاق. فتمخضت هذه الدراسة عـن نتائج قيمة اقتصاديا واجتماعيا مـن زاويـة علميـة معاصـرة. فضـلا عـن الإقـرار بإعطائه للشغل والمعاش أبعاده الروحية الخلقية والدينيـة الـتي يسـتحقها باعتبـاره مفكرا مسـلما مغاربيـا سـنيا وأشـعريا. وهـو بـذلك يتفـق مـع مفكـري الغـرب المعاصرين في جوانب، ويختلف عنهم في جوانب أخرى. إنه مفكر سـابق لعصـره وابن بيئته الاجتماعية والثقافية في الوقت نفسه.

قائمة المراجع:

- ابـن خلـدون، عبـد الـرحمن. (د.ت). تـاريخ ابـن خلـدون، بـيروت: مؤسسـة الأعلمـي للمطبوعات، ج1.
- ابن خلدون، عبـد الـرحمن. (1984). المقدمـة، تـونس و الجزائـر: الـدار التونسـية للنشـر و المؤسسة الوطنية للكتاب.
- بدوي، عبد الرحمن. (1984). موسوعة الفلسفة، ج1 بيروت: المؤسسة العربية للدراسـات و النشر.
- الزيات، كمال عبد الحميد. (2001). العمل و علم الاجتمـاع المهـني، القـاهرة: دار غريـب للطباعة والنشر والتوزيع.
- سعيدوني، ناصر الدين(1999)، مـن الـتراث التـاريخي والجغـرافي للغـرب الإسـلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1.
- الصغير، ابن عمار. (1978). التفكير العلمي عند ابـن خلـدون، الجزائـر: الشـركة الوطنيـة للنشر والتوزيع.
- صليبا، جميل. (1974). المعجم الفلسفي، ج1 بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- فريـدمان، جـورج. نافيـل، بيـار. (1985). رسـالة في سوسـيولوجيا العمـل، ج1 بـيروت والجزائر: منشورات عويدات وديوان المطبوعات الجامعية.
- مزيان، عبد المجيد. (1981). النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الجزائر: الشركة الوطنيـة للنشر و التوزيع.

-Julia, Didier. (1978). Dictionnaire de philosophie, paris : librairie Larousse.

-Marx, Karl. (1971). Œuvres Choisies 1, Paris : Gallimard.