الشغل بين نظرية ابن خلدون والفكر المعاصر
(بحث في الفلسفة الاقتصادية)

د. عدالة عبد القادر
أستاذ محاضر بجـامعة معسكر

ملخص:

إن المشتغل في دائرة العلوم الاقتصادية والاجتماعية يلاحظ تركيز الباحثين على مفكري الغرب المعاصرين، وربما الاكتفاء بهم، عند دراسة قضايا الشغل وأبعاده. وهذا، كما لو أن تناول هذا الموضوع بروح علمية مجردة، حكر ووقف عليهم، وهو خطأ فادح. فهناك من المفكرين القدماء من شذّ عن الاتجاه التقليدي المتمثل في دراسة الشغل دراسة طوباوية خيالية. وعلى رأس هؤلاء، العلامة العربي عبد الرحمن بن خلدون. وهذا، جريًا على طريقته العلمية الاستقرائية في معالجة أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية، على أساس أن الاقتصاد عنده، ظاهرة من ظواهر "العمران البشري" أي المجتمع.

وعلاوة على ذلك، أنه يعتبر أن الاقتصاد من الأسس والدعائم القوية التي يجب اعتمادها في تحليل وتعليل الحوادث التاريخية والاجتماعية. وبالتعبير المعاصر نقول؛ أنه يرى أن البعد الاقتصادي من الأبعاد الأساسية للأنثروبولوجيا.

وعليه، يجب الإقرار بأن ابن خلدون سبق أقطاب المادية التاريخية (الماركسية)، وسبق غيرهم من علماء الاقتصاد والاجتماع المعاصرين بقرون، في دراسته للشغل والحياة الاقتصادية على أساس منهجية علمية تجريبية. وشهادتنا على ذلك؛ الجزء الأول من كتابه "العبر في ديوان المبتدأ والخبر" المعروف باسم "المقدمة".

الكلمات المفتاحية: الشغل، ابن خلدون، الفكر المعاصر،الأنثروبولوجيا، الاقتصاد.

Résumé :

On constate généralement dans le domaine de la recherche socio-économique, sur la théorie du travail, que la majorité des chercheurs se contentent de se pencher sur les travaux des penseurs contemportains en Occident. Cela résulte de l'influence d'un préjugé ou plutôt d'un obstacle épistémologique, à savoir que le thème de travail n'a été traité objectivement et scientifiquement que pendant notre ère et uniquement par des penseurs occidentaux, alors que l'histoire réfute cette attitude.

Parmi les penseurs qui marquent l'exception, c'est bien le grand historien et le célèbre sociologue Ibn Khaldoune. Il a considéré d'une façon claire, nette et précise, que le travail et la vie économique sont des phénomènes matériaux trop liés aux autres phénomènes sociaux. D'ailleurs, il a démontré que l'économie est

un facteur fondamental et indispensable dans la vie sociale, et ce durant toute l'histoire de l'humanité.

تـمـهـيـد:

لقد جرت 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 أن كل القدماء من فلاسفة وعلماء تناولوا الموضوع من زاوية طوباوية خيالية. والحق، أن العلاّمة (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 أن كل مفكر هو ابن بيئته؟ وإذا كناّ نسلّم جدلاً بأن عبقرية (ابن خلدون) الفذة سابقة لزمانها؛ فهل هذا يعني أن هذه العبقرية قادرة على استشراف المستقبل البعيد، بحيث تغوص في أعماق الشغل وتتمكن من إدراك جذوره الاقتصادية التي سيكشف عنها الفكر المعاصر ممثلاً في (ستيوارت مل)، (آدم سميث)، (ماركس) وغيرهم، نتيجة دراستهم وتحليلهم للنظام الرأسمالي القائم الذي يحيط بهم؟

أجل ! إلى أي مدى يمكن لمؤرخ عاش في القرن ال14م وفي عهد انحطاط العالم الإسلامي وعهد الإقطاع، أن يهتدي إلى إدراك مختلف أبعاد الشغل الاجتماعية، النفسية، الخلقية والفلسفية، على غرار ما عُرف عن المشتغلين بالموضوع في تاريخنا المعاصر أمثال : (هيجل)، (ماركس)، (برغسون)، (مونيي) وغيرهم؟ ألا يقف واقع ابن خلدون التاريخي عائقاً أمام التوصل إلى ذلك، لاسيما أن هذه الأفكار المعاصرة هي وليدة ظروف اقتصادية واجتماعية عاشتها البشرية حديثاً في كنف الغرب الرأسمالي؟ ثم، ألا يكون لثقافة (ابن خلدون) الإسلامية ولعقيدته السنية الأشعرية تأثير في دراسته لهذا الموضوع؟

تلك هي أهم المشاكل التي ننوي معالجتها في هذا المقال .

التحليل

سنعالج الموضوع من خلال التطرق إلى مفهوم الشغل وأبعاده الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، الخلقية والدينية بين ابن خلدون والفكر المعاصر. ولكننا سنتناول أولا المنهج الخلدوني لدراسة الشغل ومقارنته بالمنهج العلمي المعاصر.

1- المنهج الخلدوني لدراسة الشغل:

إن مجال البحث في موضوع العمل (أي الشغل) وموضوع الاقتصاد في عصر ابن خلدون والعصور السابقة عليه 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 والمسيحية في هذا الميدان. وهو ما جعل المؤرخين يعتبرون أن علم الاقتصاد حديث النشوء، شأنه في ذلك شأن علوم المادة وعلوم الإنسان.

غير أن 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.

لقد تناول (ابن خلدون) 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. فيسجّل ملاحظاته العلمية للظواهر، ويأخذ في تحليلها وفحصها والمقارنة فيما بينها، ليتحقق من صحة فرضية أو جملة من فروض مقدّمة لينتهي البحث به إلى استخلاص قوانين تضبط العلاقة الثابتة بين الظروف الجزئية. وبذلك يتم تفسير الظاهرة علميا، وضعيا وموضوعيا.[1]

ولما كانت نظرة (ابن خلدون) لظاهرة العمل أو لظاهرة "المعاش" (الاقتصاد بأسلوبه) نظرة علمية واقعية؛ فإنه لم يعتبرها منعزلة عن غيرها من الظواهر الاجتماعية، وإنما هي جزء لا يتجزأ من "العمران البشري". أي أنها جانب فعال في حياة المجتمع يؤثر في بقية الجوانب ويتأثر بها. فالعلاقة قوية بين الاقتصاد والسياسة، بينه وبين العادات الاجتماعية، وبينه وبين كافة الوقائع التاريخية. ويبدو ذلك من عنوان كتابه الأول في المقدمة "الكتاب

[1] الزيّات كمال عبد الحميد، العمل وعلم الاجتماع المهني، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة 2001، ص 15
– الصغير بن عمار، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1978، ص ص 87-88.

الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض لها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب".[2]

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، أن البعد الاقتصادي من الأبعاد الرئيسية 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 وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها 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".[3]

2- مفهوم الشغل بين ابن خلدون والفكر المعاصر:

ما معنى الشغل (أو العمل) في الفكر المعاصر؟

إن تصرف الحيوان الأعجم – مهما كان نوعه– لا يرقى إلى منزلة العمل، لأنه صادر عن الغريزة وتعني الحافز الفطري نحو السلوك.ولما كانت الغريزة ثابتة، فتصرّف السلالة النوعية للحيوان ثابت مدى التاريخ. ويكفي لإثبات ذلك، القيام بأية تجربة بسيطة، نغير بها جزئيا أو كلّيا محيط الحيوان ونراقب رد فعله، فإن الحيوان سيتصرف آليا، كما لو أن 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: وضعت نحلة–وهي مضرب المثل للكائن الحي النشيط المنظّم – في زجاجة مفتوحة، ووضع عُنقها في الظلام بينما قاعدتها في النور. وهذا، لملاحظة كيفية تصرفها من أجل الخروج من الزجاجة. فأخذت

[2] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس والجزائر 1984، ص 77 وما بعدها.
[3] ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 77.

النحلة تتّجه مرارا 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".

إن الحيوان عاجز عن التكيف مع الظروف الجديدة، إلا إذا كان التكيف غريزيا لديه (كما لدى الحرباء مثلا). 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. إن 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. إن العمل هو المناخ الملائم لتجسيد الذكاء. وهذا، لأن الإنسان عندما يشتغل، فإنه يسعى لتلبية حاجاته الضرورية أو الكمالية باستعمال وسائل معينة. بينما الحيوان يتجه مباشرة إلى الغاية وهي تلبية الغريزة. إن القلم، الورق، الملعقة، الزورق، الفنجان وما إلى ذلك من آلات، من صنع الإنسان وحده. يقول (برغسون) : "الذكاء هو القابلية لصنع الأدوات".

إن قيام العمل على عنصر الذكاء، يُؤَنسن الطبيعة ويُعَقلِنها. 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. فكلا هما يترك آثارا تدل عليه، حيث أن الإنسان يتفاعل مع الطبيعة بعقله ليستغلها، بينما الثاني يتفاعل معها بوحي من غريزته فقط.

إن الإنسان يسجّل حضوره في كل شيء يتم إنجازه بالفكر، أو بالفكر واليد: في الشارع، في 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 شغلا أو عملا؟

يتفق أغلب المفكرين المعاصرين بأن "العمل" يختلف عن "الفعل"، حيث أن "العمل" فاعلية بشرية واعية إلزامية تهدف إلى إحداث أثر نافع، ويُطلق عليه مصطلح "الشغل". ومن هنا، فكل عمل أو كل شغل هو فعل وليس كل فعل شغلا.[4] فأي نشاط يقوم به كائن حي لا يكون – بالضرورة – صادرا عن وعي وإرادة، كما هو

[4] فريدمان جورج ونافيل بيار، رسالة في سوسيولوجيا العمل ج1، منشورات عويدات وديوان المطبوعات الجامعية، بيروت والجزائر 1985، ص 11 .

شأن الأفعال العفوية اللاإرادية أو التصرفات المرضية عند المرضى ذهانيا 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؛ الأخلاق لا توجيه، الدين لا يفرضه، والعرف لا يقول به.

وعليه، فالعمل أوالشغل – من وجهة نظر معاصرة – هو ما اجتمعت فيه صفات الفعل، الوعي، الإلزام والمنفعة.[5] والآن، فما معنى العمل عند ابن خلدون؟

عند ابن خلدون، أن العمل هو السعي لكسب المعاش أي للحصول على المأكل، الملبس والمأوى. فما دام الإنسان يولد مفتقرا إلى القوت في كل أطواره، فهو مطالُب بالسعي لتلبية حاجاته الضرورية من قبَل هذه الضرورة ومن قبل الواجب الديني، متى أصبح راشدا، مسؤولا عن أفعاله وعن نفسه. وما يلبي 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.[6]

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. ويرتّب ابن خلدون الأنشطة الاقتصادية كما يلي: الفلاحة أولا، لأنها بسيطة وطبيعية لا تحتاج إلى نظر ولا علم في نظره. ولذا تنسَب إلى آدم عليه السلام أبي البشرية. ثم تأتي الصناعة، لأنها في رأيه . كما في رأي المعاصرين – مركبة وتستند إلى العلم. ولذا، لا توجد إلا في الحضر المتأخر عن البدو. ومن هنا، 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.[7]

[5] Julia Didier , Dictionnaire de Philosophie , Librairie Larousse , Paris 1978 , P 304.

[6] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، الجزء الأول المقدمة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت (بدون سنة)، ص 381-382.

[7] ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 383.

وبالنسبة للصناعة، يخصص ابن خلدون لها فقرة تحت عنوان "في أن الصنائع لابدّ لها من العلم". فيقول بأنها تكون في البداية بسيطة عملية. ولكنها مع الزمن، تصبح مركبة تقوم على التفكير والنظر، بحيث "يُحتاج في إنتاجها إلى الاستنباط". والاستنباط كما نعرف، 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".[8] وعليه، فالصناعة عند ابن خلدون تبدأ بالحرف 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 عنده. وكما نلاحظ، يجتمع في كل منها خصائص الشغل: الفاعلية، الوعي، الإرادة، الإلزام والمنفعة، مما يتفق مع نظرية العمل في الفكر المعاصر.[9]

وعليه، 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.[10] 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.و الآن، ما هي أبعاد الشغل؟

3- أبعاد الشغل الاقتصادية والاجتماعية بين ابن خلدون والفكر المعاصر :

إن أول ما يتبادر إلى الذهن أن الشغل يجعل المرء يتفاعل مع الطبيعة ليستغلها ويستثمرها لسدّ 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

[8] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 406.

[9] فريدمان ونافيل، مرجع سابق، ص 11 وما بعدها.

[10] ابن خلدون، مرجع نفسه، ص ص 384-388.

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.

إن 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 يُعرف اليوم بكيفية إنتاج الثروة، استهلاكها وتوزيعها وتداولها.[11] 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 وتئنّ تحت وطأة التخلف بثالوثه المرعب : الجهل، الفقر والمرض، مما يذكرنا بقول الشاعر:

"كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ والماء فوق ظهورها محمول"

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، لإحضاره بدون عمل.و بصيغة منطقية رمزية:

[[(¬ق◄¬ك)∧(¬ ك ⟵ ¬ ل)] ∧ [(¬ل ⟵ ¬م)] ◄(¬ق ⟵ ¬م) وبطريقة عكس النقيض تحول النتيجة إلى : (م ⟵ ق) أي 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 الخباز. 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. وقد قيل:

"الناس للناس من بدو وحاضرة بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم".

ومن هنا، فالحديث عن الإنتاج يقودنا إلى موضوع تقسيم العمل. وهو موضوع رئيسي في الاقتصاد السياسي وعلم اجتماع العمل، وهما علمان حديثان كما قلنا.

إن ضرورة التضامن الاجتماعي بين الأفراد والفئات هي التي قادت إلى بروز أهمية تقسيم العمل منذ القرن الـ 18. فاعتبر (ماكسويل) أن تقسيم العمل دافع رئيسي للتماسك الاجتماعي. وقال (هاريس) أنه أساس

[11] صليبا جميل، المعجم الفلسفي ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1974، ص 109.
- Julia Didier, op.cit, p 75.

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.[12]

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

من أبرز المفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع؛ (سان سيمون)، (أوغست كونت) في فرنسا، (هربرت اسبنسر) و(آدم سميث) في انجلترا و(كارل ماركس) في ألمانيا. فهؤلاء جميعا عاصروا التحول الكبير في الاقتصاد الأوروبي. ثم جاء جيل آخر يأخذ المشعل ليواصل البحث في هذا الاتجاه يمثله (دور خاييم)، (فريدمان) في فرنسا (ماكس فيبر)، (سيمل) في ألمانيا و(وليم جراهام سيمنز) في أمريكا.[13]

وإذا اتفق كل هؤلاء حول حكم الواقع بأن الاقتصاد الحديث يقوم على مبدإ 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: "و لو 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 والدراس 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".[14]

---

[12] الزيات، مرجع سابق، ص 34.

[13] الزيات، مرجع نفسه، ص 36.

[14] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 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 و— بالتالي – إقامة المجتمع بكافة مؤسساته وهيئاته. فالتقسيم في العمل شرط لازم للبناء الاجتماعي.

وفي الفصل الخامس من الكتاب الأول للمقدمة هناك نص آخر في تقسيم العمل بعنوان: "فيمن حصلت له ملكة في الصناعة فقل أن يُجيد بعد في ملكة أخرى" فيقول : "مثال ذلك الخياط إذا 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 (....) فقل أن تجد صاحب صناعة يُحكمها ثم يُحكم من بعدها أخرى ويكون فيهما معا على رتبة واحدة من الإجادة، حتى أن أهل العلم الدين 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 مقصرا فيه إن طلبه إلا في الأقل النادر من الأحوال".[15]

نلاحظ أن المفكر انتقل من موضوع التقسيم في الأعمال اليدوية إلى موضوع التقسيم في الأعمال الفكرية والعلمية اعتقادا منه أن التخصص شرط للإجادة في أي ميدان، وهو رأي غير سائد عند القدماء، بل هو اتجاه ظهر بظهور الصناعة الحديثة ونشأة العلوم الحديثة والمعاصرة. ومهما يكن، فابن خلدون يتفق مع الكثير من مفكري هذا العصر بأن ضرورة التقسيم في العمل والتكافل هو العامل الرئيسي في تكوين المجتمع.وإذا كان (إسبنسر) 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 تحلّ الشيوعية؛ يزول التقسيم في العمل مع زوال الطبقية عند الماركسية.[16]

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 ! إن الشغل لا يمنح للمادة قيمتها الاستهلاكية فقط، بل يُحدث عند الناس حاجات استهلاكية جديدة من خلال الإنتاج. أي أن هناك علاقة جدلية بين الإنتاج والاستهلاك. فالحاجة الضرورية للاستهلاك دافع نحو الإنتاج. والإنتاج بدوره دافع نحو الاستهلاك. فكلاهما مصدر للآخر. لقد انبته إلى هذه النقطة بعض المفكرين

---

[15] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 405.

[16] Marx K. , Œuvres choisies , Gallimard , Paris 1971 , p 138-139.

المعاصرين مثل (ماركس) و(ماركوز). 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 بيء يؤكل بالأيدي، بالأظافر والأسنان.[17] إذن، فالإنتاج يخلق مستهلكا. فهو لا يوفر مادة للمستهلك فقط، بل يقدم حاجة للمادة أي ينتج الحاجة. فالمنتوج الفني – كأي منتوج – يخلق جمهورا ذواقا 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 و– بالتالي – العمل ينجز الشيء كما يخلق الغريزة وطريقة تلبيتها. وبالمقابل، فإن الاستهلاك يعطي مكانة للمنتج من خلال الإقبال على إنتاجه.[18]

لقد استحوذت هذه الفكرة على نصيب وافر من أشغال (هربت ماركوز)، ولا سيما في كتابه : " الإنسان ذو البُعد الواحد". لقد انتقد هذا المفكر المجتمع الأمريكي المعاصر، ومن ورائه العالم الرأسمالي في القرن العشرين، بحيث كان وراء حركة التمرد الواسعة الشبانية سنة 1968 في أوروبا وأمريكا. فيقول بأن العالَم 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، تترسّخ هذه الرغبة وتتحول إلى عادة أصيلة، بحيث لا يستطيع صاحبها الإفلات منها. ثم ما يلبث أن يتبين له أن تلك السعادة التي أوحت بها إليه الدعاية، ما هي إلا خدعة، عندما يعاني من نتائج اقتنائه لهذه السلعة، ولْتَكن السيارة مثلا. فالدعاية تجعله يتوهم أنه في حال اقتنائه لها، سيكون أسعد الناس. غير أنه عندما يشرع في قيادتها سيبدأ رحلة معاناة استعمالها، كالسياقة في الشوارع المزدحمة، متاعب تصليحها، ارتفاع نفقاتها ..الخ. فبدلا من تحقيق الراحة التي كان ينشدها باستعمال السيارة؛ يعاني من الإرهاق وتعب الأعصاب. ثم تظهر دعاية أخرى لسلعة أخرى، فيتوهم المسكين بأنه الآن على قاب قوسين من تحصيل السعادة التي لم تحققها السيارة، فيلبي النداء ليقع في الشراك من جديد، فيندم ويعاني.

وهكذا، لقد صار للإنسان في المجتمع الرأسمالي بعد واحد هو البعد المادي الذي يحكم عليه بدوام الشقاء والمعاناة نتيجة استعباد الرأسمالية له.[19]

يبدو مما سبق أن الفكرة من المستبعد أن ترد عند (ابن خلدون) لأنها وليدة تطور النظام الرأسمالي في أوروبا وأمريكا، فهل سنجدها في مقدمته؟

[17] Marx k., op.cit., p 343.
[18] Marx k., Ibid , p 344.
[19] بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984، ص 441–442.

يرى (ابن خلدون) أنه بمقدار ما يتقدم "العمران البشري" أي المجتمع، يتقدم الإنتاج ويتنوع وينتقل الناس من الاكتفاء بالضروري من المكاسب إلى طلب الكماليات. فحياة البادية تتميز بشظف العيش وبساطته ويكون همّ البدو هو تحصيل القوت الضروري من الحنطة وما شابه ذلك. أما بعد التمدن، فالأعمال تتزايد والصنائع تتحسن والثروة تتراكم، فينتشر الرخاء تدريجيا، حتى يصل المجتمع إلى مرحلة الترف والبذخ. فيحصل الطلب على الكمالي كالاهتمام بالشكليات من تنميق وتزيين بالنقش والزخرفة والتلوين. كما يظهر الطلب على صنائع أخرى لم تكن معروفة أصلا. لكنها بفعل قوة التأثير، تصير جزءا من المعاش في حين أنها "رياش" أي من الكماليات. ومن الصنّاع الذين يُفرزهم 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، لأن أهل هذه البلاد بلغوا من العمران ما لم يبلغه المغاربة.[20]

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. إن تقدم الصنائع نسبيا في بعض بلاد المشرق العربي في القرن الـ 14، 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؟ إن حجم التغير في نمط الاستهلاك بالنسبة إلى الضروريات الحقيقية حينئذ لا يكاد يُذكر 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؟

إن الشغل ينتج القيمة الاستهلاكية للمادة كما بيّنّا، وينتج قيمة أخرى لها أيضا، وهي القيمة التبادلية أي قيمة المادة بالنسبة لمواد أخرى في السوق بقطع النظر عن حجم الطلب بالنسبة للعرض.

لقد ذكر (آلتوسر) في تقديمه لكتاب "رأس المال" لصاحبه (ماركس)، أن هذا الأخير برّر عجز (أرسطو) عن تفسير المقايضة أي تبادل السلع مثل نصيب من القمح بسلاح ما، قائلا بأن العقل البشري عاجز عن هذا التفسير، برر (ماركس) ذلك بأن (أرسطو) بعيد كل البعد عن عالَم الشغل. ولذلك لم يكن بإمكانه 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.

[20] ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص 400-401.

فمتى كان الجهد المبذول أكبر، كانت القيمة التبادلية أكبر. ومن هنا، فالعلاقة الحسابية طردية بينهما. غير أن 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 19، 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؟

إن 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 المحفوفة 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.[21]

لكن (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 تستجاد (أي من الجودة) وتكثر إذا كثر طالبها".[22] 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، الأمر الذي اشتهر باكتشافه (ماركس) والذي سيسمح له باكتشاف فائض القيمة، وهو أصل الربح عند الرأسمالي و— بالتالي – 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؛ فإن 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

[21] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 396.

[22] ابن خلدون، المرجع نفسه ، ص 403.

الوقت المسروق إلى أرباح. وهذه الأرباح هي التي تسمى بفائض القيمة، عند (ماركس).[23] 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 شرحنا سابقا. وإلى القارئ الكريم الفقرة الدالة على ذلك في نظرنا:

"فأعلم 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 عظمت 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".[24]

تلك هي الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية للشغل عند ابن خلدون وفي الفكر المعاصر. وهي أبعاد لا يمكن إدراكها بالنظرة السطحية للأشياء. ولو واصلنا التأمل في الموضوع، لتبين لنا أن كل أسباب الرخاء والرفاهية المحيطة بنا والتي كثيرا مالا نأبه بها هي حصيلة عمل متراكم ممتد عموديا وأفقيا. ففنجان القهوة الذي أتناوله بسرعة صباحا قبل الالتحاق بالعمل، أو القلم الذي أحرر به هذا الموضوع أو القرطاس الذي أستعمله، كل ذلك وغيره نتيجة جهد كبير شارك فيه الكثير من العمال في الفترة التي أعاصرها وعبر العصور. فلو أردت أن أحصي

[23] Marx k. , op.cit , pp 209-212

[24] ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص 381-382.

كل المراحل أو التجارب التي مرت بها البشرية منذ فجر التاريخ أو منذ التاريخ القديم إلى يومنا هذا، وهو التراكم العمودي للشغل، وأن أضيف إليها عمليات الإنتاج التي يمر بها أي منتوج منذ كونه مادة خاما إلى تصييره سلعة جاهزة للاستهلاك، وهو التراكم الأفقي؛ لأعياني البحث.

إذن، فلولا العمل لعاش الإنسان بدائيا، بل لانقضت البشرية منذ عهد بعيد. وهكذا، فالعمل البشري هو الذي يقف وراء حياة الرخاء والرفاهية التي تنعم بها البشرية. أما حياة البؤس والشقاء التي يعاني منها الكثير، فالمسؤول عنها ليس الشغل في حد ذاته، إنما العلاقات التي تنظم الشغل بين الناس أو الظروف التي يتم في كنفها الشغل. أي أن أطماع البشرية والنزوع نحو السيطرة والاستغلال، هو الجهة المسؤولة عن البؤس الاجتماعي بشتى أشكاله. يضاف إلى ذلك، الخضوع الإرادي للأمر الواقع من طرف الضحية أو ما يدعوه المرحوم (مالك بن نبي) بـ "القابلية 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 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؟.

إن النظرة السطحية لفكر ابن خلدون، تجعلنا نظن أن 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 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.[25]

يقول أستاذنا الفاضل المرحوم عبد المجيد مزيان حول عصبية ابن خلدون: "لو تصوّرنا 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".[26]

وقد طبق (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 يقسّمه إلى المراحل الواردة عنده في "المقدمة" وهي: مرحلة نشوء الدولة وتتميز بالتقشف وشظف العيش في عهد مؤسسها محمد الأول الذي استطاع أن يؤسسها اعتمادا على عصبية بدو بني مرين القادمين من المغرب. ثم تأتي مرحلة التنظيم والاستقرار، حيث تزدهر الحياة الفنية والعلمية والتفنن في البناء، اللباس، الغذاء. وهذا في عهد محمد الثاني 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. ثم تأتي مرحلة نهاية الدولة في عهد محمد الخامس. 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،[27] 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. وكلما كان هذا المستوى أقرب للطبيعة وألصق بالأرض وفي حدود الضرورة؛

[25] مزيان عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص 347.
[26] مزيان عبد المجيد، المرجع نفسه، ص 346.
[27] الصغير، مرجع سابق، ص ص 65-66.

كان السلوك خيّرا فاضلا حميدا يتمثل في العفة، القناعة، المروءة، الشهامة، الشجاعة، الإيثار 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، الخداع، الأنانية، ذهاب الحشمة، الجبن والتبذير. وحياة البادية هي الوسط الملائم لصفات الخير والفضيلة. بينما حياة الحضر، ولا سيما عند بلوغها القمة، هي الوسط الملائم لصفات الشر والرذيلة.

وهذا، لأن 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 بمفرده الأمن لنفسه وأسرته. 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 عَقِبه.

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.[28]

إذن، فالاقتصاد يلعب دورا فعالا 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) و(ليفي استراوس) في التناول الوضعي للظاهرة الخلقية.

لكن، هل نفهم من ذلك أن ابن خلدون فيلسوف مادي مثل (ماركس) و(نيتشه) يرد الإيديولوجيا والعقيدة الدينية السائدة إلى ظروف الناس الاقتصادية والاجتماعية وهو المسلم، السنّي الأشعري؟

هيهات! 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 وشمال إفريقيا، 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 سنية أشعرية صرفة.

[28] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 123-125.

إنه يؤمن بالمبدإ الأول الذي ينطلق منه التنظيم الاقتصادي في الإسلام، وهو الاستخلاف. أي أن المال مال الله والإنسان مستخلَف ومستأمن عليه. فهو مسؤول أمام ربه 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 يتضوّرون جوعا.

وإذا كان الله تعالى قد فضّل بعض الناس على البعض الآخر في الرزق المادي وفي المركز الاجتماعي، فمن أجل أن يخدم البعض البعض الآخر، بما يكفل مصلحة الخادم والمخدوم بدون ظلم. "فالناس سواسية كأسنان المشط" و"إن أكرمكم عند الله أتقاكم". ومن هنا، يجب توطيد العدالة بين الناس 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".[29] ويقول: "والله تعالى يرزق الغاصب والظالم والمؤمن والكافر برحمته وهدايته من يشاء (..) قال تعالى : " فابتغوا عند الله الرزق". والسعي إليه إنما يكون بأقدار الله تعالى وإلهامه. فالكل من عند الله."[30]

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.

وفي مجال الحديث عن موضوع تأثره بالفكر الإسلامي، لا بأس بعرض كلماته هذه حول تأثير الأخلاق في السياسة: "إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة، حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها،

[29] ابن خلدون، مرجع سابق، ص 380.

[30] ابن خلدون، المرجع نفسه، ص 381.

فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص، إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعيا عليهم في سلب ما كان الله قد أتاهم من الملك، وجعل في أيديهم من الخير. "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميرا "واستقريء ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيرا مما قلناه ورسمناه والله يخلق ما يشاء ويختار".

وعليه، يتبين لنا بوضوح أن ذهنية ابن خلدون العلمية الوضعية في تحليله لوقائع العمران لا تتناقض عنده مع الإرث الديني الإسلامي السني والأشعري الذي يميزه عن غيره من مفكري الغرب المعاصرين.

الخاتمة:

وهكذا، يتضح أن (ابن خلدون) عالج موضوع العمل بمقاربة تاريخية اجتماعية وصفية، قبل (دوركايم)، (ماركس)، (آدم سميث)، (فريدمان) وغيرهم. وهذا، في وقت كان المفكرون فيه يتناولونه من زاوية خيالية طوباوية مثالية. وهذا من خلال حديثهم عن السياسة أو الأخلاق. فتمخضت دراسته عن نتائج قيّمة اقتصاديا واجتماعيا من زاوية علمية معاصرة.

ولكن، مع الإقرار بإعطائه للشغل والمعاش أبعاده الروحية الخلقية والدينية التي يستحقها، باعتباره مفكرا مسلما مغاربيا، سنيا وأشعريا. وهو بذلك يتفق مع مفكري الغرب المعاصرين في جوانب، ويختلف عنهم في جوانب أخرى. إنه مفكر سابق لعصره وابن لبيئته الاجتماعية والثقافية في الوقت نفسه.

قائمة المراجع:

مراجع باللغة العربية:

1. ابن خلدون عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون الجزء الأول (المقدمة)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت (بدون تاريخ).
2. ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس والجزائر1984.
3. بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984.
4. الزيات كمال عبد الحميد، العمل وعلم الاجتماع المهني، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001.
5. الصغير ابن عمار، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1978.
6. صليبا جميل، المعجم الفلسفي ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1974.

7. فريدمان جورج ونافيل بيار، رسالة في سوسيولوجيا العمل ج1، منشورات عويدات وديوان المطبوعات الجامعية، بيروت والجزائر1985.
8. مزيان عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر1981.

Références en langue française :

1. Julia Didier, Dictionnaire de philosophie , Librairie Larousse, Paris 1978.
2. Marx Karl, Œuvres Choisies 1,Gallimard, Paris 1971.