

نظرية ابن خلدون الاقتصادية

بين مقارنة عبد المجيد مزيان والفكر الغربي المعاصر

د. عبد القادر عدالة*

الملخص:

إن المشتغل في لعلوم الاقتصادية و الاجتماعية يلاحظ تركيز الباحثين على مفكري الغرب المعاصرين، وربما الاكتفاء بهم، عند دراسة قضايا الشغل وأبعاده. وهذا، كما لو أن تناول هذا الموضوع بروح علمية مجرّدة، حكراً ووقفٌ عليهم، وهو خطأ فادح . فهناك من المفكرين القدماء من شدّ عن الاتجاه التقليدي المتمثل في دراسة الشغل دراسة طوباوية خيالية . وعلى رأس هؤلاء؛ العلامة العربي عبد الرحمن بن خلدون. وهذا، جرياً على طريقته العلمية الاستقرائية في معالجة أيّ 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 البُعد الاقتصادي من الأبعاد الأساسية للأنثروبولوجيا. وبذلك سبق الكثير من المفكرين المعاصرين في تناوله الواقعي الوضعي للظاهرة الاقتصادية ومسألة الشغل . ودليلنا على ذلك؛ الجزء الأول من كتابه "العبر في ديوان المبتدأ والخبر" المعروف باسم " المقدمة ". وهذا ما سنحاول إثباته اعتماداً على قراءة فاحصة لنصوص هذه المقدمة الخاصة بهذا البحث أولاً ، واستناداً إلى مقارنة نظريته في هذا المجال بأفكار بعض رواد الفكر الغربي المعاصر ثانياً، ومن خلال التطرّق لدراسة المفكر الجزائري عبد المجيد مزيان الموسومة بعنوان: "نظريات ابن خلدون الاقتصادية " ثالثاً .

الكلمات المفتاحية: الاقتصاد؛ المعاش؛ الشغل؛ ابن خلدون؛ مزيان؛ الفكر المعاصر.

* أستاذ محاضر، بقسم الفلسفة ، جامعة معسكر، الجزائر.

Abstract:

We acknowledge in generally in the field of socio-economic research on the theory of work, the majority of scholars are content on the work of contemporary Western thinkers. This results from the influence of a prejudice or rather an epistemological obstacle, namely that the subject of work wasn't treated objectively and scientifically during our era and only by Western scholars, whereas history refutes this attitude. Among the scholars who mark the exception, is the great historian and famous sociologist Ibn Khaldoun. He has considered in a clear and precise way that work and the economic life are material phenomena closely linked to other social phenomena. Moreover, he has shown that economy is a fundamental and indispensable factor in social life throughout the history of humanity. This is what we will demonstrate in the following pages, based on careful reading of texts related to the subject in question on the one hand, and through a comparison of his economic theory with those of certain Western contemporary scholars on the other hand. Concluding by referring to the study of a great Algerian thinker, Abdelmajid Meziane.

Keywords : economy, work ; Ibn khaldoun; Meziane; Economic theory; Contemporary thinking.

مقدمة:

لقد عرفت البحوث الخلدونية تنوعاً قلَّ أن تجد له نظيراً في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية . وهذا إن دلَّ على شيء؛ إنما يدلُّ على الخصوبة الفكرية التي يتمتع بها العلامة عبد الرحمن بن خلدون، رغم كونه من مفكري العصر الوسيط، و بالضبط مفكري القرن الـ 14م الذي شهد انحطاط العالم الإسلامي على أكثر من صعيد. فقد ظهرت إلى الوجود دراسات عديدة حول مساهمة ابن خلدون في تجديد منهجية البحث التاريخي وفي إرساء دعائم علم الاجتماع، بل وعلم الأنثروبولوجيا وفي إنشاء أسسٍ لأخلاقيِّ وضعية تنتقل من دراسة القيم من زاوية معيارية مثالية إلى دراستها بمقاربة وصفية واقعية. وهذا، بالإضافة إلى بحوث جادة حول الفكر السياسي والفكر التربوي والفكر الاقتصادي عنده.

وحول هذا الجانب الأخير الذي يشكّل محور هذا البحث؛ نشير إلى البحث الصادر باللغة الفرنسية تحت عنوان: "les idées économiques d'Ibn Khaldoun" للمؤلف صبحي المحمصاني وإلى البحث الصادر بالعربية تحت عنوان: "رائد الاقتصاد: ابن خلدون" للمؤلف محمد علي نشأت. إذن، فما هو الجديد الذي

أضافه الأستاذ عبد المجيد مزيان في رسالته لنيل شهادة الدكتوراه والموسومة بالعنوان أعلاه؟ وإذا كان مزيان من الشخصيات الفكرية المعروفة باطلاعها العميق على التراث الإسلامي وفي الوقت نفسه بإطلاعها وانفتاحها على التراث الغربي قديمه وحديثه؛ فهل ظهر هذا التفاعل في دراسته؟

أجل! هل يُسقط المؤلف هذه الخلفية الفلسفية الغربية على أبحاثه حول فكر ابن خلدون؟ أم سيكون لثقافته الإسلامية تأثير في هذا المضمون، خاصة وأن الشخصية التي يتصدى لها بالبحث إسلامية، مغربية، سُنية وأشعرية؟ ثم إلى أي مدى يتحلّى الأستاذ مزيان بالروح الخلدونية حتى اعتبره الكثير من رواد الفكر الخلدوني في العالم العربي المعاصر؟

ثم ما هي الإضافة التي يمكن أن نساهم بها نحن - من جهتنا - في مجال تحليل نظرية ابن خلدون الاقتصادية ومقارنتها بالفكر المعاصر، من خلال قراءة مقدمة هذا العلامة قراءة تأملية فاحصة دقيقة قدر المستطاع، وأيضاً من خلال العودة إلى مُستجدّات الفكر الغربي المعاصر الاقتصادي والاجتماعي؟

ذلك هو الإشكال المركزي الذي ننوي معالجته في هذا البحث المتواضع، باتباع المنهج الوصفي التحليلي الذي نراه مناسباً لهذا البحث؛ إذ أن هدفنا الأول من هذا البحث هو التعريف بالجانب المغمور عند ابن خلدون وهو نظريته الاقتصادية التي عالجها بروح علمية سبق بها عصره. كما أن هدفنا الثاني هو التعريف بشخصية فلسفية جزائرية قلّ نظيرها في العالم العربي والإسلامي، من حيث سعة الاطلاع، الجدية والعمق. لكنها لم تنل حظها اللائق بها من التكريم والدراسة شأن كثير من العظماء للأسف الشديد.

سنتطرق في تحليل مظاهر التجديد في دراسة المفكر مزيان لفكر ابن خلدون الاقتصادي على مستوى المنهج وعلى مستوى الموضوع، وإلى ملامح التفاعل والتزاوج الثقافي الإسلامي والغربي عند أستاذنا في ثنايا هذه الدراسة الأكاديمية، ذلك هو موضوع المبحث الأول. كما سنتطرق إلى مواطن الاتفاق بين فكر ابن خلدون الاقتصادي والفكر المعاصر من أجل بيان مدى راهنية الفكر الخلدوني في حدود المعقول وبدون إسراف. وذلك هو موضوع المبحث الثاني. وهذا كله، من خلال

التأمل في مقدّمة ابن خلدون (وهي الجزء الأول من كتاب "العِبَر") من جهة . وبالعودة إلى أطروحة الدكتوراه للباحث عبد المجيد مزيان والموسومة أعلاه، لفحصها جيّداً ومحاولة استيعابها من جهة ثانية. كما أننا عمدنا - من جهة ثالثة - إلى الرجوع إلى أشهر آثار الفكر الغربي المعاصر في هذا المجال لتبرير العديد من الأحكام.

أولاً : فكر ابن خلدون الاقتصادي بمقاربة عبد المجيد مزيان

ستناول في هذا المبحث ثلاثة عناصر نحاول بواسطتها تلخيص مقاربة مزيان لفكر ابن خلدون الاقتصادي. وسنختم ذلك بعرض مركّز ومختصر لمناقشته الموجّهة لهذا الفكر.

1-مظاهر التجديد في الجانب المنهجي عند مزيان:

باديء ذي بدء، يجب أن نسجّل أن الجانب الاقتصادي في فكر ابن خلدون رغم أهميته، لم يلق العناية اللازمة من طرف الباحثين بالقياس إلى الجوانب الأخرى. وهذا ، قبل اشتغال الأستاذ مزيان بالموضوع . وإذا كان مزيان نفسه قد قدّم جرّداً بمجموع الأعمال التي أنجزت حول ابن خلدون؛ فإنه يُقرّ بوجود دراسات اقتصادية جادّة بالعربية وبالفرنسية لكنها - على قلتها - لا تبلغ من حيث التوسع و العمق ما بلغته البحوث التي عالجت الجوانب الأخرى من عبقرية ابن خلدون . و مهما يكن ، فالأستاذ مزيان يسجّل إكباره وتقديره لكل الأعمال المنجزة حول ابن خلدون ويبين مزايا كل منها، بحيث يقول أنه أفاد من جميعها. وهذا، لأن عبقرية ابن خلدون هي من العمق والثراء بحيث تحتاج إلى كل هذه البحوث. فقد يكون كل منها ضرورياً لإلقاء الضوء على جانب من جوانبها. وقد أشار المفكر عبد العزيز الحبابي أن العمران البشري عند ابن خلدون لا يكافئه إلاّ علم الأنثروبولوجيا المعاصر؛ إذ يتناول بالدراسة الحياة الإنسانية بكل أبعادها: العضوية، التاريخية، الجغرافية، النفسية، الاجتماعية والثقافية. وهذه وتلك بكل أنواعها وأشكالها.

وعليه، فإن الأستاذ مزيان يحاول أن يستثمر كل الأبحاث التي وقعت بين يديه للقيام بدراسة الفكر الاقتصادي الخلدوني بشكل واسع وشمولي يعكس الخلفية

العلمية الوضعية التي عُرف بها ابن خلدون من جهة ويعكس انتماءه إلى الفكر الإسلامي من جهة ثانية و بيئته الاجتماعية من جهة ثالثة. لذا، نلاحظ أن بحث الأستاذ مزيان للجانب الاقتصادي من فكر ابن خلدون محفوف بالكثير من التحفظ والحذر لا نكاد نجد له نظيراً في كل الدراسات الخلدونية. فما يكاد الباحث يخطو خطوة نحو إبراز الروح العلمية في فكر ابن خلدون بما يجعله قريباً من مفكري الغرب المعاصرين، حتى نجده يحذر من مَغَبَّة الحماس في هذا الاتجاه ليدكرنا بأن الرجل ابن بيئة ثقافية واجتماعية غريبة زماناً، مكاناً و روحاً عن بيئة المفكرين المعاصرين. وبالمقابل، ما يكاد يخطو خطوة نحو إبراز الانتماء الديني السُّنيّ والأشعري في فكر الرجل ، حتى يُسارع إلى التحذير من خلع عباءة الفقهاء والمحدثين عليه مذكراً إيانا بأنه مؤرخ و عالم اجتماع بامتياز. ولعلّ أبرز ميزة تجعل أستاذنا خلدونياً؛ هي هذه الرقابة الذاتية العلمية الصارمة التي سلّطها على نفسه في بحثه والتي تسلّح بها ابن خلدون نفسه عند إنجازهِ للمقدمة من الغلاف إلى الغلاف. يقول مزيان: "إنه ليصحّ أن نقول أن المعاش الخلدوني مرّكب من هذه العناصر كلها. فحدوده هي حدود الأخلاق والفقه الإسلامي الذي له مواقفه من الاقتصاد. ولكنه مشبع بثقافة فلسفية وأهم ما فيه، المجهود العلمي والواقعية الخلدونية¹." كما يرى بأن الأسس التي يبني عليها ابن خلدون تفكيره الاقتصادي تتلخص فيما يلي:

"1- السنّة المثالية وتتلخص في جُلّ الاعتبارات الخلقية .

2- الشريعة وهي البناء القانوني والعقائدي الإسلامي [...]

3- الواقع الحي وهو في الغالب المجتمع الإسلامي الواسع في كل مظاهر حياته.

4- الروح العلمية الشمولية بما فيها من مكتسبات علمية موروثّة عن الفكر

اليوناني الذي أثر في بعض المفكرين المسلمين. وأهم منها بكثير؛ ما اكتشفه ابن خلدون نفسه².

وإذا كان الباحث قد خصّص الفصل الأول من أطروحته للتعرّض لكل هذه الأبعاد؛ فإنه تعرّض إليها بكثير من التفصيل في الفصول الأخرى. فالفصل الثاني والثالث يتناولان الحياة الاقتصادية عند المسلمين منذ صدر الإسلام إلى العصر

الحديث. فهو يَنقَّب عن جذورها التاريخية ويتتبع أبعادها ومراميها في الزمان والمكان.

2- تحليل الواقع الاجتماعي والاقتصادي للعالم الإسلامي:

في الفصل الثاني من الأطروحة يتطرق ميزان إلى الطابع الرأسمالي التجاري الذي شهده العالم الإسلامي شرقه وغربه. وفي الفصل الثالث يتطرق إلى الطابع الإقطاعي الذي شهده هذا العالم. وهذا، بعيداً عن مبادئ الأخلاق الاقتصادية التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والتي حرص كثير من الرعيل الأول من الصحابة على تطبيقها. إن الباحث يشرح العالم الإسلامي في العصر الوسيط اعتماداً على كتب التاريخ وأقمت المصادر والمراجع والمخطوطات والرسائل التي عثر عليها هنا أو هناك، بدون تجاهل مذكرات وخواطر الرحالة، بالإضافة إلى مختلف الآثار التي تقوم شاهداً حياً على الأحداث من مبان، معابد، مقابر، أسلحة ونقود. يُضاف إلى كل ذلك احتكاكه الشخصي بالزوايا، الأعيان، العلماء والفقهاء في الحواضر والبادي. وهذا، اقتناعاً منه أن ماضي العالم الإسلامي لازال يُلقي بثقله على جوانب وجهات عديدة من حاضر هذا العالم. فالأستاذ الباحث لم يكتف بالعمل النظري التأملي للمقدمة وكتاب "العبر" لابن خلدون، و ينكب عليها تحليلاً ونقداً؛ بل أبى إلا أن يُخضع أعمال ابن خلدون ذاتها لمحكّ الواقع التاريخي للعالم الإسلامي في عهده وفي المراحل السابقة واللاحقة عليه. فنجدته يعتمد على مؤرخين قدامى مثل المسعودي، الطبري، ابن الأثير والمقريزي وعلى رحالة مثل ابن بطوطة والبكري وعلى مؤرخي الأدب مثل الأصفهاني والمقري. كما يعتمد على باحثين معاصرين في التاريخ، الفكر والفلسفة مثل عابد الجابري، عبد الله شريط، ساطع الحصري، عبد الواحد وافي، أحمد أمين، جرجي زيدان والنشار. فضلاً عن اعتماده على مراجع أجنبية لمؤرخين، فلاسفة، فلاسفة تاريخ ومستشرقين مثل كتب من تأليف لاكوست، عبد العزيز الحبابي، طه حسين، جاك بيرك، توينبي، ليفي استراوس وليفى برول.

ومن أبرز النتائج التي انتهى إليها ميزان؛ أن النشاط التجاري الذي عرفه العالم الإسلامي لا يختلف في خصائصه الأساسية عن النشاط التجاري الذي شاع في

أوروبا مع ظهور الرأسمالية التجارية، بما يقتضيه ذلك من تحالف السلطة السياسية والعسكرية مع أرباب المال ومن ترخيص للربح الربوي ومن إنشاء علاقات وجسور تعامل وتعارف مع مختلف الجهات. وما يترتب على ذلك من تحايل على الأخلاق والدين في البداية ثم التخلي عنهما لمقتضات الأحوال المادية³.

وبالنسبة للنظام الإقطاعي، يلاحظ الباحث أنه نظام يتزامن ويتعايش مع النظام الرأسمالي التجاري ومع نظام الرق في العالم الإسلامي. فلا وجود لهذا التدرج المعروف عند مؤرخي ومفكري الغرب: من عهد الرق إلى عهد الإقطاع إلى الرأسمالية⁴.

كما أن أبرز ما سجّله الباحث هنا؛ أن الطبقة الإقطاعية السائدة هي القبيلة التي تستحوذ على الحكم. وإذا كان الانتساب إلى العرق الواحد شعاراً تأخذ به القبيلة للمحافظة على عصبيتها؛ فإن روح التكاتف والتلاحم بين أفراد الطبقة يصدر من تبادل المصلحة السياسية والمصلحة المادية قبل كل شيء وليس من الاشتراك في الجد الواحد.

ومتى زالت هذه المصلحة تلاشت العصبية القبلية. وقد تنشأ إقطاعية أخرى نتيجة استقواء السلطان بجيوش أو مماليك مرتزقة لإضعاف أنصاره بالأمس. ومع الوقت، يتلاحم المرتزقة في طبقة إقطاعية جديدة. وقد بين ذلك ابن خلدون وأكّده مزيان بشكل مستقل. فالأرض هي ملك للسلطان يستولي عليها إن شاء أو يُقَطِّعها لأُمير من الأمراء أو يفرض على مُلاكها الأصليين الخراج تاركاً استصلاحهم لها إن شاء. والخراج أموال طائلة تُدفع لبيت مال المسلمين الذي يُحوّل إلى شبه خزينة خاصة للخليفة أو رجال السلطة يتصرفون فيها بحسب أهوائهم وشهواتهم. ولم ينفع الناس إسلامهم إذ أسلموا. وتحوّلت العلاقة بين المُلّاك الجُدّد والفلاحين إلى علاقة السادة بالرقيق، الأمر الذي جعل التاريخ يعيد نفسه. كل ما في الأمر، أن سيّد الأمس كان ينتهي إلى فارس أو الروم واليوم ينتهي إلى خلافة أو أمارة إسلامية⁵.

وإذا كانت الكنيسة في أوروبا تتقاسم الأملاك مع النبلاء؛ فإن بعض رؤساء الزوايا والطوائف المذهبية يتحوّلون إلى أشباه كهنوت يستخدمون سلطتهم الروحية للحصول على أملاك إقطاعية⁶. وهذا، مقابل تدعيم هذه السلطة

السياسية أو تلك روحياً، تماماً كما كانت تتصرف الكنيسة في المجتمع الإقطاعي الأوروبي.

هذا، بالنسبة لتحليل البُعد الواقعي التاريخي للاقتصاد الخلدوني. وهو كما نرى، مجهود شخصي كبير حوّل الباحث مزيان إلى مؤرخ محترف وباحث آثار، بينما كان بإمكانه الاكتفاء بالأدلة والنماذج الواردة في كتاب "العَبْر" لابن خلدون. ولكن، من أجل تحرّي الموضوعية والأمانة العلمية، آلى على نفسه القيام بهذا المجهود التاريخي الضخم. وهو تتبّع الحياة الاقتصادية في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً منذ ظهور الإسلام إلى العصر الحديث، بل والمعاصر، ممّا جعل بحثه تعميقاً وتدقيقاً لأعمال ابن خلدون نفسه. وهي ميزة تجعل الأستاذ مزيان خلدونيا مرة أخرى، حيث لاحظنا سابقاً اتّصافه بالرقابة الذاتية الصارمة التي فرضها على نفسه، حتى يتفادى إصدار الأحكام المسبقة التي قد تجعله يُلبس ابن خلدون قبعة ماركس أو قبعة دوركايم أو عمامة ابن رشد. وهي نفسها الرقابة الذاتية الصارمة التي فرضها على نفسه ابن خلدون تحرّياً للأمانة العلمية.

وعليه، نقول من الآن أن الأستاذ مزيان إذا لم يأخذ غير هاتين الميزتين من ابن خلدون؛ فهما كافيتان لتجعلنا منه رائداً من رواد الخلدونية في العالم العربي والإسلامي. فالعبرة ليست بتبني النصوص، إنما بالروح العلمية التي أنتجت هذه النصوص. أجل! إن الروح الخلدونية جعلت من عبد المجيد مزيان مؤرخاً، وهو رجل الفلسفة وتخصّصه الفلسفة السياسية أو الفلسفة الاجتماعية.

3- تحليل البناء القانوني الشرعي للتنظيم الاقتصادي في الإسلام:

أما بالنسبة لتحليل المنظومة المثالية النظرية للاقتصاد الإسلامي والتي حدّدها مزيان في الفصل الأول في نقطتين وهما: السّنة المثالية والشرعية وهما معاً يُشكّلان البناء القانوني والعقائدي الإسلامي؛ فقد تعرّض لها في فصول مختلفة، بدون أن يخصّص لها فصلاً بعيّنه أو فصلين. إنه يتطرق لهذا الجانب في الفصول: الأول، الرابع، الخامس والسادس من خلال عناصر جزئية، لكنها كافية لعرض الجانب النظري الفقهي للنظام الاقتصادي في الإسلام أو التنظيم الإسلامي للاقتصاد، إن جاز التعبير.

وهو عندما يتعرّض للمنظومة المثالية الفقهية للتنظيم الاقتصادي في الإسلام لا يخرج عن الموضوع. فابن خلدون ذاته، وهو القاضي والفقيه الأشعري، يستند إلى مرجعيته الدينية لإصدار أحكام قيمية ضمناً على كثير من الأنشطة ولتحديد موقفه من أحوال الناس في هذه الدنيا من بدو وحضر. وعلى أساس المعيار الخلقي والديني يُميز بين الأنشطة المقبولة والمرفوضة أو كما يقول بين المعاش الطبيعي والمعاش الطفيلي⁷. وعلى أساسه، ينعّت بعض أحوال المعاش بالخير وبعضها الآخر بالبشر. وهذا ، فضلاً عن أن هذه المنظومة المثالية لها امتدادها وانعكاسها على الحياة الاقتصادية اليومية عند المسلمين نسبياً ، وخاصة في عهد الرعيل الأول من الصحابة.

إن الباحث مزيان يُنبّهنا من حين لآخر على طول الرسالة ، أن فهم ابن خلدون لا يتسّى إلا باستحضار عنصرين متكاملين وهما التجربة الحسية والمشاهدة للأحداث ولآثارها . وقد كان الغرب الإسلامي مخبر ابن خلدون الأول . ذاك هو العنصر الأول، في حين أن الشريعة الإسلامية بمصادرها المعروفة عند علماء الشرع - وهو أحدهم- هو العنصر الثاني.

ففي الفصل التمهيدي يقول مزيان: " من الحقائق المنهجية التي يجب التمسك بها لفهم التفكير الخلدوني، إدماجه في بيئته الثقافية الحقة"⁸ . وفي الفصل الأول يقول : "نراه (أي ابن خلدون) يذهب إلى المبادئ الإسلامية، أخلاقية كانت أو شرعية، يستمد منها بعض اتجاهاته الفكرية، ونراه يذهب أيضاً إلى الواقع مُحاولاً أن يستخرج منه بعض القوانين الاجتماعية"⁹ . وفي الفصل الثاني يقول المؤلف : "إن التفكير الخلدوني في الاقتصاد يرجع إلى البناء القانوني الذي هو الفقه وإلى المثالية الإسلامية المتجلية في الأخلاق الاقتصادية وإلى التفكير العلمي الشمولي . فإن الارتباط بالواقع الذي أثبتناه من جهة أخرى يكون الأساس الميداني الذي له أهمية خاصة في تحديد علم العمران."¹⁰ بل أن تحليل الفكر الاقتصادي الخلدوني لدى المؤلف يكاد يتكون من هذين الشقين فقط: الوصف الموضوعي والعلمي للحياة الاقتصادية اعتماداً على المشاهدة الحسية أو تمحيص الآثار والوثائق التاريخية من جهة والعودة إلى قواعد الفقه والشريعة من جهة أخرى . وعنوان الرسالة الكامل

يدلّ على ذلك : "النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي و الواقع المجتمعي".

وما يدعو إلى الانتباه في هذا الجانب، أن المؤلف لم يكتف بتبيين أثر الشريعة والأخلاق الإسلامية في السلوك الاقتصادي عند المسلمين، إن كان لها أثر باعتباره باحثاً اجتماعياً وبصدد دراسته لبحث اجتماعي اقتصادي.

نعم ! لم يكتف المؤلف بذلك؛ بل راح يتحقق بنفسه من خلال التمهّص في كتب الفقه والأصول بادئاً بمصادر التشريع وعلى رأسها القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. فكما أنه لم يكتف بأجزاء كتاب "العبر" في ميدان البحث التاريخي، حيث اتجه بنفسه إلى كتب التاريخ والرحلات ومُعَاينة الآثار ومجالسة الفقهاء والطرفين؛ كذلك لم يكتف بمواقف و أحكام ابن خلدون القاضي الأشعري والعالم بالفقه الإسلامي؛ بل اتجه بنفسه إلى دراسة الخلفية الدينية لهذه الشخصية ولتنظيم الاقتصادي في الإسلام. فوجدناه يوثّق عمله بآيات من القرآن الكريم وبكتب التفسير وبأشهر كتب الحديث والسيرة النبوية. وعلى رأسها ، الصِّحاح وسُنَن ابن ماجة وأبي داود والموطأ لمالك وكتاب ابن هشام في السيرة. وفي إطار الفقه، يستعين بمختصر خليل وبكتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لابن رشد، و بـ "المدوّنة الكبرى" لسحنون (عن أبي القاسم عن مالك بن أنس)، بـ "الأحكام السلطانية" للما وردي و"الأحكام السلطانية" للفراء أبي يعلى وعلى كتب الخراج ومجموعة من كتب الحسبة والنوازل. وهذا، علاوة على استعماله لكتب في العقيدة والأخلاق الإسلامية تتصدّرها كتب أبي الحسن الأشعري، الجويني والغزالي، بالإضافة إلى بحوث في الشريعة والأنظمة الإسلامية.

وفي هذا الباب، يجب أن نعترف أن الأستاذ مزيان يخوض غمار أي بحث إنساني واجتماعي من أجل التحقق من فرضية ما أو فكرة ما . وتلك ميزة ثالثة في الروح الخلدونية يتصف بها الباحث، حيث يمكن اعتبار "المقدمة" موسوعة لمختلف العلوم والفنون. وحتى في عصرنا، يجب أن يجتهد أستاذ الفلسفة للتخلي بهذه الميزة . ويسرّنا في هذا المقام الاستشهاد بعبارة الأستاذ محمود يعقوبي الآتية : "إن أستاذ الفلسفة الذي لم يأخذ من كل علم أصوله، ولم يجعل من هذه الأصول

قواعد يبني عليها بيت حكمته؛ هو أستاذ تحمله شهادته ولا يحملها، يُعرَف بها ولا تُعرف به". ومن هنا، نستطيع القول بأن رائد الخلدونية عندنا أستاذ فلسفة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى. فهو موسوعي المعرفة، منهجي يتحلى بالنقد والنقد الذاتي ويحاول تفادي الوقوع في الذاتية وإصدار الأحكام المسبقة. وتلك هي خصائص الروح الخلدونية. فكما نلاحظ أن صاحب "العمران البشري" يجمع بين التاريخ وعلوم الشريعة والفلسفة والرياضيات؛ فإن الأستاذ مزيان - هو الآخر - منفتح على علوم الشريعة ويستثمرها مع مختلف نتائج العلوم الاجتماعية من أنثروبولوجيا، أنثوغرافيا، أنثولوجيا وعلم الآثار، ويمارس التنقيب والتمحيص التاريخي في عمله البحثي .

وهكذا، فإن بحث الأستاذ مزيان يتميز من جهة أخرى، بإعطاء الخلفية الدينية والخلفية المثالية للفكر الاقتصادي الخلدوني حقها. وإذا كانت أغلب البحوث الخلدونية - إن لم نقل كلها- تتفق على أن مؤسس علم العمران البشري يختلف عن جميع المفكرين السابقين عليه من يونان، مسلمين و مسيحيين في دراسة الاقتصاد من زاوية تاريخية تجريبية مادية ، على أساس اعتباره أن الظواهر الاقتصادية ما هي سوى جانب من جوانب الحياة الاجتماعية ؛ فإن الأستاذ مزيان يضيف إلى ذلك ضرورة العناية بالبنية الفقهية والخلقية للمجتمع الإسلامي، لأنها هي الأخرى جانب من جوانب العمران البشري تؤثر فيه وتتأثر به. فالباحث مزيان لا يفتأ يحذّر من الوقوع ضحية الحماس الذي قد يجعلنا ننسب إلى ابن خلدون أفكاراً عصرية غريبة عنه، ماركسية أو ظاهراتية أو وجودية أو كونتية...الخ. ومن هنا، فكل محاولة لتجاهل الجانب الديني والخلقي عنده من أجل إبراز الوجه الوضعي الموضوعي في بحوثه، هي وقوع في الذاتية. ولعلّ أغلب البحوث الخلدونية في العالم العربي جَنَحَت للأسف نحو هذا الاتجاه ، رغم وجاهتها وأهميتها الفلسفية والاجتماعية.

تلك خلاصة تحليل وإثراء دراسة مزيان لفكر ابن خلدون الاقتصادي؛ فما هي أهم الانتقادات التي وجهها إليه؟

ثانياً: مناقشة ميزان لفكر ابن خلدون¹¹

1- إن قانون الدورية الذي يجعل الدول تنشأ وتندوم وتسقط بكيفية منتظمة وعلى نفس المنوال ، يرى ميزان أنه سطحي إلى حدّ ما. ومرجعه أن ابن خلدون كان يفتقر إلى بعض وسائل المقارنة للنظر في حضارات ودول خارج الإطار المجتمعي الإسلامي. ففي حالة وجود مجتمع تسود فيه العدالة الاجتماعية أو ما يدعوه ميزان بـ "الجماعية الإسلامية" لا تكون هناك إقطاعية سلطانية ترفل في البذخ والترف، وعصبيات دونها تعيش في الفاقة. ويقدم المفكر نموذج المجتمع الإسلامي في عهد الخلفاء الراشدين، حيث العمل بالشورى والبيعة الشرعية والمحافظة على أموال الرعية. ولو كُتِب لهذا العهد الدوام لعدة قرون من الزمان ؛ لما كان هناك استغلال إقطاعي ولما كان هناك تمايز كبير وطبقي -و- بالتالي - لما كان هناك هجوم بدوي على حضر.

فالتفسير الدوري لحياة الدول والحضارات ما هو إلا تفسيراً نسبياً ومحدوداً لوضعية خاصة وهي وضعية الإقطاع السلطاني الذي ظهر ابتداء من العصر الأموي في الأمة الإسلامية.

2- النظرية الخلدونية الثانية التي تقبل النقاش هي ما يمكن تسميته بـ "نظرية استنفاد القوى الحيوية للحضارات". وتعني أن الدولة أو الحضارة تمرّ بما تمرّ به حياة الإنسان البيولوجية : فتوّ، كهولة، شيخوخة وموت في الأخير. وهي قاعدة قد تصدق على بعض الحالات القليلة وهي السلطات الإقطاعية فقط. أما الشعوب فتبقى محافظة على قواها وإمكاناتها المتجددة. ثم أن التاريخ البشري لا يعرف هذا التداول الخطي للحضارات، بحيث نتصوّر طابوراً من الدول أو الحضارات كل دولة تنتظر سقوط دولة ليأتي دورها ثم يأتي دور دولة أخرى وهكذا. فالتاريخ لا يعرف واجهة واحدة وإنما هناك واجهات عديدة قد تكون متزامنة ومتقاربة القوة والمستوى ومتنافسة في كثير من الأحيان، شأن الفرس واليونان وشأن العرب والإفرنج. فالحضارة الغربية إذا وضعنا في الاعتبار أنها سليلة الحضارة الرومانية؛ فإنها لم تستنفد قواها رغم مرور أكثر من ألفي سنة. ولا زالت تتجدد رغم ما يطرأ

عليها من أزمات. كما أن الحضارة الصينية لا تزال في تجدد وازدهار مستمر رغم مرور آلاف السنين على نشأتها. وعليه ، ففكرة استنفاد الحضارة لقواها ليست سوى إسقاط بيولوجي على مسار التاريخ البشري.

3- أما فكرة صراع البدو والحضر من زاوية سياسية محضة ؛ فهي فكرة خاطئة. فالصراع في الحقيقة ليس بين بدو وحضر، بقدر ما هو قائم بين طبقة تعاني من البؤس والفاقة وطبقة إقطاعية لا تعرف حدّاً للاستغلال. فالقوة العسكرية التي كان يتمتع بها البدو قديماً والتي كانت تسمح لهم بتغيير الأوضاع صارت غائبة . إن بدو هذا العصر يتمثلون في مجتمعات زراعية ، كلما عانوا من الاستغلال أكثر كلما قويت روح التماسك والاتحاد فيما بينهم. فما يجمع الفلاحين ليس العصبية الجزئية وإنما تجمعهم ظروف المعاش ومستوياته.

4- من الظواهر التي لم ينتبه إليها ابن خلدون ؛ شمولية الصراع بين الأغنياء والفقراء، لا بسبب تناقض العمرانين ولكن بسبب استيلاء البعض على مواطن الخصب وإقصاء الآخرين منها ، وبسبب الاستيلاء المطلق لبعض الحضارات والدول على طرق التجارة وخيرات الشعوب. فهناك طرف إمبريالي يتجه إلى استعباد الشعوب وطرف مستغل ومستعبد. فعلى سبيل المثال، تكوّن الترف الروماني نتيجة حصول الرومان على خيرات الأمم المقهورة والمغلوبة. كما أن الترف العباسي تكوّن نتيجة استغلال الخلافة لبقية الشعوب المغلوبة والتابعة. وعليه، فالشعوب التي تموّل الدولة أو الحضارة المهيمنة بالثروة والمطرودة إلى القفار المجاورة لا تثور لأنها همجية متوحشة؛ وإنما لأنها ترفض الاستغلال والحرمان.

وعليه، فكل العناصر التي غفل عنها ابن خلدون تدور حول الصراع، رغم اهتمامه هو نفسه بالصراع، لكن بين البدو والحضر أو بين العصبيات. بينما كان من المفروض لو كان يتوقّر على الوسائل والمعطيات الملائمة أن يتطرق إلى الصراع المتعلق بالجانب المعاشي الاقتصادي الأكثر أهمية من ذلك المتعلق بالجانب السياسي.

ذلك هو ملخص مناقشة مزيان لنظرية ابن خلدون الاقتصادية. ومهما تكن قيمة تحليله ومناقشته في هذا البحث؛ فإنه قد أضاف اللثام عن جانب أساسي من

جوانب الفكر الخلدوني، ألا وهو الحياة الاقتصادية ومدى ارتباطها بالواقع الاجتماعي والفكر الإسلامي عقيدة وشريعة. كما أن ما يمنح لأستاذنا التميز عن كثير من الباحثين - بالدرجة الأولى - هو هذه الروح الخلدونية التي عالج بها موضوع أطروحته والتي قد لا نجد لها نظيراً في الدراسات الخلدونية السابقة عليه في الفكر العربي المعاصر.

ويحسُن بنا هنا أن نختم هذا المبحث بعبارة مزيان الآتية: " من حقنا ألا نسرف في أهمية الخلدونية، خصوصاً بعد التقدم السريع الذي أحرزت عليه الأبحاث الاجتماعية في القرن العشرين، سواء من حيث المنهجية أو من حيث الاكتشافات أو من حيث التكميم . فلو قُدِّر لخلدونية محدثة أن توجد، لوجب عليها قبل كل شيء أن تكون لامذهبية؛ إذ نعرف أن ابن خلدون نفسه كان أبعد الناس عن الوثوقيات والمذهبيات"¹².

ثالثاً: الاتفاق بين نظرية ابن خلدون الاقتصادية والفكر المعاصر (أو مدى راهنية الفكر الخلدوني)

تتجلى أبرز عناصر الاتفاق بين نظرية صاحب المقدمة وما جاء به الفكر المعاصر في ميدان الحياة الاقتصادية في التقارب الملحوظ المتعلق بموضوع الشغل وأبعاده المختلفة، بل وبمنهج دراسته أيضاً ، وهو الجانب الأهم من زاوية علمية معاصرة. وكل ذلك يبرهن على أن ابن خلدون، شأن العظماء من الحكماء والعلماء، سابق لزمانه. وسنحاول إثبات ذلك من خلال الفقرات التالية:

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 و غربه ، 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 الأخرى.

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. فيسجل 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 علمياً، وضعياً وموضوعياً¹³.

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 الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض لها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب"¹⁴.

وليس هذا فحسب؛ بل أن عامل الاقتصاد عند ابن خلدون من الأسس التي يستند إليها تحليله وتعليقه 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 لأولية العامل الاقتصادي على كثير من العوامل الأخرى. يقول: "الإنسان مَدَنِي بالطبع . أي لابد له من الاجتماع الذي هو (المَدَنِيَّة) في اصطلاحهم (أي الحكماء) وهو معنى العمران. وبيانه : أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصحّ حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء. وهداه إلى التماسه بفطرته وبما 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" ¹⁵.

2- مفهوم الشغل بين ابن خلدون و الفكر المعاصر:

ما معنى الشغل (أو العمل) في الفكر المعاصر؟

إن تصوّر الحيوان الأعجم - مهما كان نوعه- لا يرقى إلى منزلة العمل، لأنه صادر عن الغريزة وتعني الحافز الفطري نحو السلوك. ولمّا كانت الغريزة ثابتة ؛ فتصرّف السُّلالة النوعية للحيوان ثابت مدى التاريخ. ويكفي لإثبات ذلك ؛ القيام بأية تجربة بسيطة ، نغيّر بها جزئياً أو كلياً محيط الحيوان ونراقب ردّ فعله ، فإن الحيوان سيتصرّف آلياً، كما لو أن شيئاً لم يكن.

مثال 1: لاحظ بعض الباحثين مجموعة من الزنابير تأتي بديدان صغيرة لإطعام صغارها في الخلية. فقاموا بإحداث ثقب في أسفل الخلية، فأخذت الديدان تسقط . لكن الزنابير استمرت في إحضار الديدان، كما لو أن شيئاً لم يكن.

مثال 2: وُضعت نحلة، وهي مضرب المثل للكائن الحي النشط المنظّم، في زجاجة مفتوحة . ووُضع عُنقها في الظلام بينما قاعدتها في النور. وهذا، لملاحظة كيفية تصرّفها من أجل الخروج من الزجاجة. فأخذت النحلة تتّجه مراراً إلى القاعدة. ورغم اصطدامها بالجدار عدة مرات؛ فإنها لم تغيّر الوجهة للخروج من عنق الزجاجة. وقد قال (فوليتير): "إن النحلة خارج الخلية ليست سوى ذبابة".

إن الحيوان عاجز عن التكيف مع الظروف الجديدة ، إلّا إذا كان التكيف غريزياً لديه (كما لدى الحرباء مثلاً). وهذا، لأن التكيف يقتضي قوة ذهنية عليا وهي الذكاء. و الذكاء 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 إلاّ عند الإنسان. فأرقى الحيوانات لا تتمتع سوى بذكاء عملي. وهو ذكاء بسيط مرتبط بالمجال الحسيّ 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 معيّنة. بينما الحيوان يتّجه مباشرة إلى الغاية وهي تلبية الغريزة. إن القلم، الورق، الملعقة، الزّورق، الفنجان وما إلى ذلك من آلات، من صُنِع الإنسان وحده. يقول (برغسون): "الذكاء هو القابلية لصنع الأدوات".

إن قيام العمل على أساس الذكاء، يُؤنّس الطبيعة ويُعقّلنها. أي بالعمل ينعكس وجه الإنسان على الطبيعة، كما ينعكس الوجه على المرأة. فكثيراً ما نقول عند مرورنا بمكان ما؛ أن شخصاً أو جماعة من الأشخاص مرّت من هنا أو أقامت هنا. كما نقول في موضع آخر؛ أن حيواناً من الزواحف أو الطيور أو من ذوات الأربع أقام هنا أو مرّ من هنا. فكلاهما يترك أثراً تدلّ عليه، حيث أن الإنسان يتفاعل مع الطبيعة بعقله ليستغلّها، بينما الثاني يتفاعل معها بوحى من غريزته فقط.

إن الإنسان يُسجّل حضوره في كل شيء يتمّ 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 المُضاد للطبيعة. وإذا كان الإنسان قد وَجَد الطبيعة؛ فإنه أَوْجَد الثقافة. لكن، هل يكفي توقّر عنصر الذكاء وحده في التصرف البشري، حتى يكون هذا التصرف شغلاً أو عملاً؟

يتفق أغلب المفكرين المعاصرين بأن "العمل" يختلف عن "الفعل"، حيث أن "العمل" فاعلية بشرية واعية إلزامية تهدف إلى إحداث أثر نافع، و يُطلق عليه مصطلح "الشغل". ومن هنا، فكل عمل أو كل شغل هو فعل وليس كل فعل شغلاً¹⁶. فأيّ نشاط يقوم به كائن حي لا يكون - بالضرورة - صادراً عن وعي وإرادة، كما هو شأن الأفعال العفوية اللاإرادية أو التصرفات المرّضية عند المرضى دُهانياً أو تصرفات الحيوانات العجماوات. وإذا كان هذا النشاط إرادياً؛ فإنه لا

يكون - بالضرورة - إلزامياً. فاللعب - على سبيل المثال - بالنسبة للهاوي هو تصرف إرادي وإِلكنه لا يرقى إلى منزلة العمل ، لأنه لا يمتلك صفة الضرورة ولا صفة الإلزام. فمن حيث أنه غير ضروري؛ يمكن الاستغناء عنه. و من حيث أنه غير إلزامي ؛ الأخلاق لا توجبُه، الدين لا يفرضه والعُرف لا يقول به.

وعليه، فالعمل أو الشغل - من وجهة نظر معاصرة - هو ما اجتمعت فيه صفات الفعل، الوعي، الإلزام و المنفعة ¹⁷ 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 مفتقراً إلى القوت في كل أطواره ؛ فهو مطالب بالسعي لتلبية حاجاته الضرورية من قِبَل هذه الضرورة ومن قِبَل الواجب الديني ، متى أصبح راشداً، مسؤولاً عن أفعاله وعن نفسه. وما يُلبّي الضرورة من مأكل وملبس هو "معاش" وما يزيد عنها هو "رياش". وما يعود بالنفع على العبد من النفقة "رِزق" وما يحصل عليه بدون أن ينتفع به هو "كسب" فقط وليس رزقاً. أي أن الكسب يكون بالسعي ، و الرزق يكون بالانتفاع. فالمال الموروث كسب عند المتوفّي ورزق عند الوارث إذا انتفع به. فلا بد من القصد والسعي للحصول على أي مكسب أو مُقتنّى. والمحصول لا يعدو أن يكون ثمرة صناعة أو ثمرة مستخرجة من الحيوان أو النبات أو المعدن. و كلاتهما نتيجة عمل بشري ¹⁸ .

ومن هنا، يَعتبر (ابن خلدون) ومعه جلّ 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 القزّ والعسل من النحل. ويُرتّب ابن خلدون الأنشطة الاقتصادية كما يلي: الفلاحة أولاً ، لأنها بسيطة وطبيعية لا تحتاج إلى نظرو ولا علم في نظره. ولذا تُنسب إلى آدم عليه السلام أبي البشرية. ثم تأتي الصناعة ، لأنها في رأيه . كما في رأي المعاصرين - مرّكبة وتستند إلى العلم. ولذا، لا توجد إلا في الحضر المتأخر عن البدو. ومن هنا ، تُنسب إلى النبي الثاني في الترتيب إدريس عليه السلام الذي كان خياطاً. ثم تأتي التجارة التي يقول فيها أنها توسّط بين البائع والمشتري

قصد تحصيل الكسب، أي أنها نشاط غير منتج. ومع ذلك ، فهي أسلوب طبيعي أيضاً لتحصيل المعاش¹⁹.

وبالنسبة للصناعة، يخصص ابن خلدون لها فقرة تحت عنوان "في أن الصنائع لابد لها من العلم". فيقول بأنها تكون في البداية بسيطة عملية. ولكنها مع الزمن ، تصبح مركبة تقوم على التفكير والنظر، بحيث "يحتاج في إنتاجها إلى الاستنباط". والاستنباط - كما نعرف - استدلال رياضي منطقي صرف. فكأن ابن خلدون كان ينظر بعين هذا العصر، أنه لا توجد صناعة متقدمة بدون تكنولوجيا، ولا تكنولوجيا بدون رياضيات. وكلما تقدّم "ال عمران البشري" أي المجتمع ، وكلما ارتفع مستوى الترف والبذخ؛ كلما ارتفع مستوى التصنيع في المجتمع .

والحديث عن تطوّر التصنيع يجعل ابن خلدون يتحدث عن الصناعة الفكرية العلمية، الأدبية والفنية كالتعليم، الطب، نسخ وتجليد الكتب، قول الشعر والغناء معتبراً إياها أسلوباً شريفاً لتحصيل المعاش. كما أنها- هي الأخرى- ضرورية للحياة الاجتماعية. ويقول بأن "ما سوى ذلك من الصنائع، فتابعة وممتهنة في الغالب. وقد يختلف ذلك باختلاف الأغراض والدواعي، والله أعلم بالصواب"²⁰. و عليه، فالصناعة عند ابن خلدون تبدأ بالحرف البسيطة مثل التجارة ، الخياطة، الحياكة ، البناء وحتى الفروسية . وتنتهي إلى التعليم، الطب، التوليد وقول الشعر، ممّا يقتضي مستوىً عالياً من التكوين.

تلك هي السُّبُل الطبيعية لتحصيل المعاش عنده. وكما نلاحظ، يجتمع في كل منها خصائص الشغل : الفاعلية، الوعي، الإرادة، الإلزام والمنفعة، مما يتفق مع نظرية العمل في الفكر المعاصر²¹.

وعليه، يقطع (ابن خلدون) الطريق أمام الأنشطة غير النافعة اجتماعياً، ممّا 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 المعاش²². وهذا ، لأنها تفتقر إلى بعض العناصر المطلوبة والأساسية في الشغل كما ذكرنا . وهكذا،

يتضح أن مفهوم ابن خلدون للعمل أو الشغل لا يختلف عن المفهوم المعاصر له من حيث الخصائص الجوهرية المطلوبة.

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

إن أوّل ما يتبادر إلى الذهن ؛ أن الشغل يجعل المرء يتفاعل مع الطبيعة ليستغلّها 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 إحضاره وتهيئته وإعداده وتحويله إلى خزانة ؛ يكتسب قيمة استعمالية. فالعمل هو الذي أكسبه هذه القيمة. وكذلك الفلين الذي يتحوّل إلى ورق للكتابة أو القراءة ، جلود الحيوانات الماشية أو الزاحفة تتحوّل إلى ألبسة أو أفرشة بفعل العمل. إن العمل هو الذي يعطي الثروة الطبيعية بُعداً اقتصادياً. فالبلد أو الفرد أو المجتمع بدون عمل ؛ فلا إنتاج له. ومالا إنتاج له ، ماله الجمود والتخلف. فالاقتصاد عامل أساسي في رقيّ الأفراد، المجتمعات والأمم. والاقتصاد يُعرّف اليوم بكيفية إنتاج الثروة، استهلاكها، توزيعها وتداولها²³. وكَم من الأمم ليس لها من الثروات إلا الطاقة البشرية، لكنها ذات إنتاج راقٍ. وكَم من الأمم لها من الثروات مالا يحصيه عدّ، لكن لا إنتاج لها وتَبْن تحت وطأة التخلف بثالوثه المرعب : الجهل، الفقر والمرض ، مما يذكّرنا بقول الشاعر:

"كالعيس في البيداء يقتلها الظمأ والماء فوق ظهورها محمول"
فالثروة أو استهلاك الثروة فقط لا يجعل من المجتمع مجتمعاً راقياً. 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. وبصيغة منطقية رمزية :

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

وبطريقة عكس النقيض تحوّل 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، و النّجار في حاجة إلى الخبّاز. وكلاهما في حاجة إلى الخياط والإسكافي والعكس صحيح. وهؤلاء جميعاً 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
بعضٌ لبعضٍ وإن لم يشعروا خَدَمٌ".
ومن هنا، فالحديث عن الإنتاج يقودنا إلى موضوع تقسيم العمل. وهو موضوع رئيسي في الاقتصاد السياسي وعلم اجتماع العمل، وهما علّمان حديثان كما ذكرنا.

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 تشكيل نمط الحياة الاجتماعية. وهو قائم عفويّاً تلقائياً عند الناس كقوة دافعة تؤدي إلى التكافل الاجتماعي، وفي الوقت نفسه إلى انتشار السلع والخدمات في المجتمع²⁴.

لقد أشرنا إلى أن التركيز على هذا الموضوع بدأ منذ القرن الـ 18. وهذا، لأنه بين القرن الـ 18 و القرن الـ 19 شهد المجتمع الأوروبي – بصفة خاصة – ظاهرة تحوّل كبير من النمط الزراعي إلى النمط الصناعي، حيث ظهر ما يُعرف بـ "الثورة الصناعية" وساد رأس المال الصناعي في أوروبا. و نتج عن ذلك، قيام الثورة الفرنسية عام 1789 التي أدت إلى القضاء على الإقطاع في فرنسا ليحلّ محلّها النظام البرجوازي. وامتدّ تأثيرها إلى بقاع أخرى من القارة الأوروبية. فانتشرت الصناعة الحرفية 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 إنجلترا و(كارل ماركس) في ألمانيا. فهؤلاء جميعاً عاصروا التحوّل الكبير في الاقتصاد الأوروبي. ثم جاء جيل آخر

يأخذ المشعل ليوصل البحث في هذا الاتجاه يمثله (دور خاييم)، (فريدمان) في فرنسا (ماكس فيبر)، (سيمل) في ألمانيا و (وليم جراهام سيمنار) في أمريكا²⁵. وإذا اتفق كل هؤلاء حول حُكم الواقع بأن الاقتصاد الحديث يقوم على مبدأ التقسيم في العمل؛ فقد اختلفوا حول حكم القيمة بشأنه. فمن مُقدِّر له ومدافع عنه ومن ساخط عليه ومنتقد. وليس هذا موضع التطرق لحجج هؤلاء وأولئك. والآن ، هيّا بنا نعود إلى (إبن خلدون) لنرى هل وردت الفكرة عنده ؟

لقد وردت الفكرة بشكل صريح وافٍ في الفصل الأول من الكتاب الأول من المقدمة عند حديثه عن ضرورة الاجتماع البشري، مما يبيّن لنا أهمية الموضوع عنده. فيقول: " ولو فرضنا منه (أي من الغذاء) أقلّ ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بكثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتمّ إلا بصناعات متعدّدة من حدّاد ونجّار وفاخوري . هبّ أنه لا يأكله حبّاً من غير علاج. فهو أيضاً يحتاج في تحصيله حبّاً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه: الزراعة والحصاد والدّراس الذي يُخرج الحبّ من غلاف السنبل . ويحتاج كل واحد من هذه إلى آلات متعددة وصناعات كثيرة أكثر من الأولى بكثير. ويستحيل أن توفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد. فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم . فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف²⁶ ."

يتبيّن لنا من هذا النص أن ضرورة تلبية أمّ الغرائز وهي التمسك بالبقاء عند الأفراد ، تقتضي تحصيل القوت، وتحصيل القوت يقتضي تضافر جملة من الأنشطة اليدوية. وتضافر هذه الأنشطة ، يقتضي الاستعانة بوسائل وصناعات. وتوفير هذه الوسائل والصناعات يقتضي التعاون بين الأفراد. وبالتالي - 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، فَقَلَّ أن يُجيد بعدها ملكة أخرى" فيقول : "مثال ذلك الخياط إذا أجاد ملكة الخياطة وأحكمها ورسخت في نفسه ؛ فلا يُجيد 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 تزدهم دفعة. ومن كان على الفطرة ؛ كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعداداً لحصولها (....) فقلّ أن تجد صاحب صناعة يُحكّمها ثم يُحكّم من بعدها أخرى ويكون فيهما معاً على رتبة واحدة من الإجابة ، حتى أن أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة. ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم وأجادها في الغاية ؛ فقلّ أن يُجيد ملكة علمٍ آخر على نسبته ، بل يكون مقصراً فيه إن طلبه إلا في الأقل النادر من الأحوال " ²⁷ .

نلاحظ أن المفكر انتقل من موضوع التقسيم في الأعمال اليدوية إلى موضوع التقسيم في الأعمال الفكرية والعلمية اعتقاداً منه أن التخصص شرط للإجابة 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 (اسبنسر) و(أوغست كونت) ينظران إلى هذه الظاهرة بتفاوت؛ فإن (ماركس) و(أنجلز) ينظران إليها بتشاؤم ، ويقولان بأنها ميزة للأنظمة الطبقيّة فقط أي مصاحبة للملكية الخاصة. فمتى تجلّ الشيوعية ؛ يزول التقسيم في العمل مع زوال الطبقيّة عند الماركسية. ²⁸

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 يحقّقها 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 دافعٌ نحو الإنتاج. والإنتاج بدوره دافع نحو الاستهلاك. فكلّاهما مصدر للآخر. لقد انبته إلى هذه النقطة بعض المفكرين المعاصرين مثل (ماركس) و(ماركوز). فالإنتاج عند ماركس، يوفّر للاستهلاك المادة المطلوبة ويوفّر له الطريقة التي يتم بها استهلاكها. فالجوع هو الجوع ، لكن الجوع الذي تتمّ تلبيةه بلحم مطهي ويؤكل بالشوكة والسكين يختلف في نظره عن

ذلك الذي يدفع إلى التهام لحم نيء يؤكل بالأيدي ، بالأظافر والأسنان ²⁹ . إذن، فالإنتاج يخلق مستهلكاً. فهو لا يوفر مادة للمستهلك فقط، بل يقدم حاجة للمادة أي يُنتج الحاجة. فالمنتج الفتي - كأَيّ منتج - يخلق جمهوراً ذوّاقاً للفن، يمتلك القابلية للتمتع بالجمال. فالإنتاج لا يخلق فقط مادة للذات بل يخلق ذاتاً للمادة. فهو يُنتج الاستهلاك بتوفير المادة له، بتحديد نمط الاستهلاك وبغرس حاجة إلى مواد معينة. ومن هنا ، فالإنتاج و- بالتالي - العمل يُنجز الشيء كما يخلق الغريزة وطريقة تلبيتها. وبالمقابل، فإن الاستهلاك يعطي مكانة للمنتج من خلال الإقبال على إنتاجه ³⁰ .

لقد استحوذت هذه الفكرة على نصيب وافر من أشغال (هريت ماركوز)، 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 التمرّد الواسعة الشبانية سنة 1968 في أوروبا وأمريكا. فيقول بأن العالم الغربي، بعد الحرب العالمية الثانية، شهد نوعاً آخر من استعباد الإنسان للإنسان، نتج بصفة خاصة عن الشركات الكبرى: "الكارتل" و"الترست". فهي تروج لسلع قد لا تكون ضرورية في ذاتها مما يثير عند المستهلك رغبات عديدة وجديدة، فتسيطر على تفكيره فينقاد لها. ومع الوقت، تترسّخ هذه الرغبة وتحوّل إلى عادة أصيلة، بحيث لا يستطيع صاحبها الإفلات منها. ثم ما يلبث أن يتبين له أن تلك السعادة التي أوحّت بها إليه الدعاية، ما هي إلا خدعة، عندما يعاني من نتائج اقتنائه لهذه السلعة، ولتكن السيارة مثلاً. 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. فبدلاً 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 الشّراك من جديد، فيندم ويُعاني.

وهكذا، لقد صار للإنسان في المجتمع الرأسمالي بُعدٌ واحد هو البُعد المادي الذي يحكم عليه بدوام الشقاء والمعاناة نتيجة استعباد الرأسمالية له ³¹. يبدو ممّا سبق أن هذه الفكرة من المستبعد أن تردّ عند (ابن خلدون) لأنها وليدة تطوّر النظام الرأسمالي في أوروبا وإمريكا، فهل سنجدّها في مقدمته؟ يرى (ابن خلدون) أنه بمقدار ما يتقدم "ال عمران البشري" أي المجتمع؛ يتقدم الإنتاج ويتنوّع 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 التمدّن، فالأعمال تتزايد والصناعات تتحسنّ والثروة تتراكم، فينتشر الرخاء تدريجياً، حتى يصل المجتمع إلى مرحلة الترف والبذخ. فيحصل الطلب على الكمالي كالاهتمام بالشكليات من تنميق وتزيين بالنقش والزخرفة والتلوين. كما يظهر الطلب على صناعات أخرى لم تكن معروفة أصلاً. لكنها بفعل قوة التأثير، تصبح جزءاً من المعاش في حين أنها "رياش" أي من الكماليات. ومن الصناعات الذين يُفرّزهم الترف: الدهان، الصفار، الحماشي، الطباخ، معلم الغناء والرقص وقرع الطبول، بل معلّمو الطيور وممتهنو الألعاب السحرية ورافعو الأثقال من الحجارة والحيوان وغير ذلك من الصناعات الثانوية. ويقول (ابن خلدون) أنها موجودة بالشرق، وبالضبط بالقاهرة، لأن أهل هذه البلاد بلغوا من العمران ما لم يبلغه المغاربة ³².

ولولا 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 الصناعات نسبياً في بعض بلاد المشرق العربي في القرن الـ 14، كان كافياً ليلاحظ (ابن خلدون) هذا التغيّر في نمط الاستهلاك في هذه البلاد. فماذا سيكون رأيه لو أضفنا إلى هذا التقدم - المحدود جداً آنذاك بالنسبة إلينا- التقدم الذي حققته الصناعة الحديثة والمعاصرة؟ إن حجم التغيّر في نمط الاستهلاك بالنسبة إلى الضروريات الحقيقية حينئذ لا يكاد يُذكر أمام المدى الذي بلغه حجم الاستهلاك في عصرنا بالنسبة إلى الضروريات الحقيقية.

وإذا 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 يُنتج القيمة الاستهلاكية للمادة كما بيّنّا، ويُنتج قيمة أخرى لها أيضاً ، 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 ، قائلاً بأن العقل البشري عاجز عن هذا التفسير، برر (ماركس) ذلك بأن (أرسطو) بعيد كل البعد عن عالم الشغل. ولذلك لم يكن بإمكانه أن يكتشف أساس القيمة التبادلية. وهو يتمثل في الوقت المستغرق في إنتاج المادة بالقياس إلى إنتاج مادة أخرى اجتماعياً. 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 أن هذا الجهد المبذول المقدّر بالزمن، لا يلاحظ على السلعة و - بالتالي - تكون القيمة التبادلية مجردة، بينما يلاحظ وجه الاستهلاك أو الاستعمال عليها، 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 عهدٍ 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 المخصّص 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 تعرضٍ 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 ثمناً للمغامرة³³.

لكن (ابن خلدون) يمزج فكرة القيمة التبادلية هنا مع قانون العرض والطلب الذي يشترك في إدراكه جلّ الناس من علماء وغيرهم من زبائن وتجار. فيقول بأن بُعد المسافة وصعوبة الطريق دون الحصول على السلع يجعل عرضها قليلاً في السوق بالقياس إلى طلبها ، ممّا يؤدي إلى ارتفاع ثمنها. وهو يشرح قانون العرض والطلب في موضع آخر أيضاً وفي فقرة كافية تحت عنوان : "في أن الصنائع إنما تُستجاد (أي من الجودة) وتكثر إذا كثر طلبها"³⁴. 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 المقدّر بالوقت المستغرق هو الذي يعطيها قيمتها التبادلية قبل إدخالها إلى السوق ، أي قبل خضوعها لقانون العرض والطلب ؛ فإن جزءاً من هذا الوقت المستغرق في الإنتاج هو مصدر الأرباح العائدة على الرأسمالي، حيث أن العامل لا يتقاضى أجراً مقابل أدائه عملاً خلاله. فيتحوّل هذا الوقت المسروق إلى أرباح. وهذه الأرباح هي التي تسمى بفائض القيمة ، عند (ماركس)³⁵. فلولا عمل العمال، لما كانت للبضاعة قيمة تبادلية، ولما حصل الرأسمالي على فائض القيمة ولما كان هناك استغلال، حيث أن فائض القيمة من حقّ 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 في نظرهم 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، فحتى لو لم يتمكن من ذلك؛ لكان أمراً طبيعياً. وإذا اختفت هذه الفكرة من كتابات مفكّري ومنظري الرأسمالية أنفسهم مثل (استيوارت مل)، (بنتام)، (آدم سميث)، (ريكاردو) وغيرهم ؛ فكيف تظهر عند مفكرٍ عاش في العصر الوسيط ، مهما بلغت عبقريته؟

ومع كل ذلك، ورغم انتمائه للعصر الوسيط ؛ فإن مفكرنا وُفّق فيما أخفق فيه (أرسطو) وسبق ماركس بخمسة قرون في اكتشافه للقيمة التبادلية الناتجة عن جهد العمال ، كما شرحنا سابقاً. وإلى القارئ الكريم الفقرة الدالة على ذلك في نظرنا : "فاعلم أن ما يفيد الإنسان ويقتنيه من الممتلكات إن كان من الصنائع ، فالمُفاد 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 و الحياكة معهما الخشب والغزل إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمتيه أكثر. وإن كان من غير الصنائع، فلا بد 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 حصّة من القيمة عَظُمَت أو صَغُرَت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب كما قدّمناه لكنه خفيّ في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤونته يسير. فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح" ³⁶.

تلك هي الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية للشغل عند ابن خلدون وفي الفكر المعاصر. وهي أبعاد لا يمكن إدراكها بالنظرة السطحية للأشياء. ولو وصلنا التأمل في الموضوع ؛ لتبين لنا أن كل أسباب الرخاء والرفاهية المحيطة بنا والتي كثيراً ما لا نأبه بها هي حصيلة عمل متراكم ممتدّ عمودياً وأفقياً. ففئان القهوة الذي أتناوله بسرعة صباحاً قبل الالتحاق بالعمل، أو القلم الذي أحرّرت 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 كل المراحل أو التجارب التي مرّت بها البشرية منذ فجر التاريخ أو منذ التاريخ القديم إلى يومنا هذا ، وهو التراكم العمودي للشغل، وأن أضيف إليها عمليات الإنتاج التي يمرّ بها أي منتج منذ كونه مادة خاما إلى تصديره سلعة جاهزة للاستهلاك ، و هو التراكم الأفقي؛ لأعياني البحث.

إذن، فلولا العمل لعاش الإنسان بدائياً، بل لانقرضت 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 يتمّ في كنفها الشغل. أي أن أطماع البشرية والنزوع نحو السيطرة والاستغلال، هي 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 ورقيّها كما ذكرنا سالفا.

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

يرى ابن خلدون أنه كلما كان المجتمع بدوياً ؛ كلما اشتد تكافل أفراداه للحصول على الضروري من القوت وللدفاع عن الذات، فتقوى العصبية نواة المجتمع والدولة عند ابن خلدون. وكلما كان المجتمع حضرياً؛ كلما تزايدت الصنائع وانتشر الرخاء للوصول إلى طور الترف والبذخ. فتضعف العصبية ويتراخي الاتحاد بين الأسر أو القبائل البدوية ، فتصير الدولة فريسة سهلة لبدو آخرين.

فإذا كان الترف، وهو عامل اقتصادي، مؤذناً بانهيار الدولة ؛ فهل للاقتصاد تأثير في نشأة العصبية أي في نشأة الدولة أيضاً 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 التكتاف والتعاون من أجل تلبية الحاجات الضرورية، من مأكّل وملبس ومأوى. فأفراد القبيلة متماسكون متّحدون 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، فتتوسّع العصبية. أما إذا اختفى الدافع المعاشي عند تحوّل هؤلاء البدو إلى حضر إثر انتصارهم على الدولة السابقة المهارة، وإثر انتقالهم إلى حياة الترف والبذخ شيئاً فشيئاً؛ فإن هذه العصبية تتلاشى ويحلّ محلها النزاع والصراع الداخلي بين طبقة مستغلة تتكوّن من الأسرة أو الأسر المالكة الحاكمة الإقطاعية وطبقة عاملة كادحة مستغلة، ممّا يمكن تسميته بـ "الصراع الطبقي" عند الماركسيين³⁷.

يقول عبد المجيد مزيان حول عصبية ابن خلدون: "لو تصوّرنا أمة عادلة على رأسها إمامة عادلة، لما كانت هناك عصبيات جهوية، لأن تكتّل 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".³⁸

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 يقسّمه إلى المراحل الواردة عنده في "المقدمة" وهي: مرحلة نشوء الدولة وتتميّز بالتقشف وشظف العيش في عهد مؤسسها محمد الأول الذي استطاع أن يؤسسها اعتماداً على عصبية بدو بني مرين القادمين من المغرب. ثم تأتي مرحلة التنظيم والاستقرار، حيث تزدهر الحياة الفنية والعلمية والتفنّن في البناء، اللباس والغذاء. وهذا في عهد محمد الثاني الذي يواجه نزاعاً داخلياً من عصبية الأولى التي تطلب الاشتراك في الحكم ونزاعاً خارجياً من تحالف المسلمين المغاربة مع الإسبان (حكام إشبيلية، قرطبة والمغرب)، حيث كانوا يشنون عليه هجوماً متكرراً. ثم تأتي مرحلة التقليد والجمود، حيث يقلّ الإنتاج وتكثر المطالب

ويشتد ضغط الجيش على السلطان وتنحلّ 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 والحضارة³⁹، قبل فيكو، كوندروسيه، هيجل، ماركس، توينبي وغيرهم. وهكذا، يتبين لنا إلى أي مدى لعب الاقتصاد دوراً في تكوّن العصبية وتطورها وانحلالها وزوالها عند ابن خلدون، فإذا كان لعامل الاقتصاد كل هذا التأثير في قيام الدولة وانهارها أي في سياسة العمران ؛ فهل للاقتصاد دور في تشكيل السلوك الخلقي لدى البدو والحضر؟

يتعرّض ابن خلدون لتأثير الحياة المعيشية في الأخلاق كسلوك فعلي، وليس كقيم نظرية مثالية في الفصل الثاني من كتابه الأول (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؛ كان السلوك خيراً فاضلاً حميداً يتمثل في العفة، القناعة، المروءة، الشهامة، الشجاعة، الإيثار والحياء. وكلما كان مستوى المعيشة أبعد عن الطبيعة وعن الأرض ويتعدّى الضروري من المعاش إلى الكمال وصولاً إلى الترف والبذخ ؛ كلما كان السلوك شراً، رذيلاً مذموماً 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 عضواً يعتمد وجوده على الجماعة من تحصيل للقوت وردّ للعدوان. فهو بدونها مُعرّض للهلاك، إذ لا يستطيع أن يستصلح الأرض لوحده وأن يحقق بمفرده الأمن لنفسه وأسرته. لذا، فإنه يتخذ من بقية أعضاء القبيلة إخواناً له، له ما لهم وعليه ما عليهم. ومن هنا، ينشأ لديه التمسك بقيم الفضيلة وترسخ هذه القيم في عَقْبه.

أما حياة الحضر، حيث الصنائع المختلفة والكثيرة التي تتعدى الضروري إلى الكمالي والثانوي، ممّا يجعل ساكنيه ينتقلون من النمط الطبيعي الملتصق بالأرض والرعي إلى النمط الاصطناعي؛ فإنها تجعل الفرد يستغني تقريباً عن غيره تدريجياً. فتتلاشى روح الأخوة التي كانت تربطه بأفراد القبيلة، فتتشتت العصبية وتتحلّ. فتنشأ عنده الخصال الذميمة وتترسّخ هذه الخصال بتعاقب الأجيال⁴⁰.

إذن، فالالاقتصاد يلعب دوراً فعّالاً في تشكيل السلوك الخلقي لدى الجماعة. ومن هنا، نلاحظ أن ابن خلدون قد سبق الاتجاه الاجتماعي المعاصر في تفسير الأخلاق والذي يتزعمه (دورخايم) وقبله المادية التاريخية. كما سبق الاتجاه المادي الذي يتزعمه (نيتشه) والمادية التاريخية أيضاً. كما سبق (ليفي برول) و(ليفي استراوس) في تناول الوضعي للظاهرة الخلقية. وهكذا، أتينا على عرض أهمّ أوجه الاتفاق بين فكر ابن خلدون الاقتصادي والفكر الغربي المعاصر، مما يثبت راهنية النظرية الاقتصادية لصاحب المقدمة ولو نسبياً.

الخاتمة:

وعليه، يتضح أن (ابن خلدون) عالِم 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 قيمة اقتصادياً واجتماعياً من زاوية علمية معاصرة. لكن، مع الإقرار بإعطائه للشغل و"المعاش" أبعاده الروحية الخلقية والدينية التي يستحقها، باعتباره مفكراً مسلماً مغاربياً، سُنِّيّاً وأشعريّاً. وهو بذلك يتفق مع مفكري الغرب المعاصرين في جوانب، ويختلف عنهم في جوانب أخرى.

أما بالنسبة للأستاذ عبد المجيد مزيان؛ فما يُميّزه عن كثير من الباحثين – بالدرجة الأولى – هو هذه الروح الخلدونية التي عالِم بها موضوع أطروحته، والتي قد لا نجد لها نظيراً في الدراسات الخلدونية السابقة عليه في الفكر العربي المعاصر إن الروح الخلدونية لدى مزيان، سمحت له بتجاوز كثير من الباحثين والمفكرين

بمن فيهم ابن خلدون نفسه . وهذا هو المطلوب من دراسة التراث . لقد آن الأوان أن نتقل من مجرد تمجيد التراث إلى مرحلة تحليله ونقده.

الهوامش:

- 1-د. مزيان عبدالمجيد ، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1981، ص63
- 2-المصدر نفسه ، ص45
- 3 -المصدر نفسه ، الفصل الثاني ، ص79 وما بعدها.
- 4 -المصدر نفسه ، ص147
- 5-المصدر نفسه ، ص 143 وما بعدها ص 190- 191
- 6- ابن خلدون عبد الرحمن ، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب ، تونس والجزائر 1984، ص384-388
- 7-د. مزيان ، المصدر السابق ، ص20
- 8-المصدر نفسه ، ص44- 45
- 9-المصدر نفسه ، ص81- 82
- 10-د. مزيان ، المصدر السابق ، ص411 وما بعدها.
- 11- المصدر نفسه ، ص23.
- 12-الزيات كمال عبد الحميد، العمل و علم الاجتماع المهني، دار غريب للطباعة و النشر، القاهرة 2001. ص15
- 13-الصغير بن عمار، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1978، ص87- 88 ،
- 14- ابن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة ، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب ، تونس والجزائر 1984، ص 77 وما بعدها.
- 15-ابن خلدون ، المصدر نفسه ، ص 77
- 16-فريدمان جورج ونافيل بيار، رسالة في سوسيولوجيا العمل الجزء 1، منشورات عويدات وديوان المطبوعات الجامعي، بيروت والجزائر 1985، ص11 .
- 17 - Julia Didier, Dictionnaire de Philosophie, Librairie Larousse, - Paris 1978, P304
- 18- ابن خلدون، (المقدمة) ، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، بيروت (بدون سنة)، ص381-382
- 19-المصدر نفسه، ص383
- 20- المصدر نفسه، ص406
- 21-فريدمان و نلفيل، المرجع السابق، ص11 وما بعدها.
- 22- ابن خلدون، المصدر السابق، ص 384-388

- 23- د. صليبا جميل ، المعجم الفلسفي الجزء 1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1974، ص109 .
-Julia, OP.Cit, P75
- 24 - الزيأت كمال عبد الحميد، العمل وعلم الاجتماع المهني، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ص34 .
- 25 الزيأت، المرجع نفسه ، ص36
- 26 ابن خلدون، المصدر السابق، ص77
- 27 - ابن خلدون، المصدر نفسه، ص405
- Marx karl, Œuvres choisies, Gallimard, Paris 1971, P138-139-28
- Marx, Ibid,P343 -29
- Ibid, -30
- 31- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة الجزء 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984، ص441-442
- 32- ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص400-401
- 33- المصدر نفسه ، ص396
- 34-المصدر نفسه ، ص403
- 35- Marx, OP.Cit , PP209- 212
- 36-ابن خلدون ، المصدر السابق، ص 381-382 .
- 37-د. مزيان ، المصدر السابق ، ص 347 .
- 38- المصدر نفسه ، ص 346 .
- 39- الصغير بن عمار، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1978، ص65-66
- 40- ابن خلدون، المصدر السابق، ص123-125 .