

فلسفة العمران عند ابن خلدون

أ. م. جاسم محمد جاسم محمد
كلية التربية / جامعة كركوك
قسم التاريخ

بسم الله الرحمن الرحيم
الملخص

وردت فلسفة العمران عند ابن خلدون ضمن العلوم العقلية، التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر، (فلسفة العمران) غير مختصة بملة بل يوجد عند أهل الملل كلهم، منذ كان عمران الخليفة وبداية خلافة الانسان في الارض. فالغاية من دراستها (فلسفة العمران) هو الكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك من خلال دراسة الاسباب والعلل بالأنظار الفكرية و الأقيسة العقلية على قاعدة من الايمان، وبالاتماد على المنطق الذي هو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الطبيعية المعلومة، رغم ما يواجه ذلك التقصي من مصاعب تواجه العقل الانساني في بلوغ الموجودات مما خلقه الله عزوجل.

وقد عدّ ابن خلدون العمران ضمن فلسفته لها شرطاً مهماً من شروط نمو الحضارة الإنسانية وازدهارها، من خلال الاجتماع الإنساني، المحفز لذلك العمران، مع ملاحظة ان ذلك الاجتماع الانساني تطور من اجتماع ذات تكافل بدائي بسيط بين الافراد والجماعات الى اجتماع انساني اصبح فعالاً وقادراً على بناء حضارة وعمران. وما رافق ذلك التطور ضروب من عصبية للبشر بعضهم على بعض و ما نشأ عن تلك العصبية من الملك و الدول من خلال الحاجة (حاجة البشر) أبان ذلك التطور الى الوازع (السلطة) التي لها شروطها ومهامها وغايتها، التي تقوم على تنظيم الأعمال و المساعي من اجل الكسب و المعاش والعلوم و الصنائع الذي يمثل جانباً من ذلك العمران، والذي كان بدايته عمران بدوي تقدم على جميع أنواع العمران، الا انه في الوقت نفسه (العمران بدوي) لم يكن يتمتع بطبيعة واحدة من حيث خصوبة الأرض

فلسفة العمران عند ابن خلدون

أ. م. جاسم محمد جاسم محمد

والترية، والتي أنسجت أثارها على حياة السكان فيها. من ناحية اعتدال الحال في الاجسام و الأخلاق، مقارنة بغيرهم من اهل المدن (الحواضر و الأمصار)، ممن إذا نزلت بهم الامراض و المجاعات أسرع إليهم الهلاك أكثر من غيرهم. فضلاً عن أثر تلك (الخصوصية) ضمن العمران من وفرتها او من عدمها على الجانب الديني و العبادة حيث ان المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع و التجافي عن الملاذ أحسن دينا و إقبالا على العبادة من أهل الترف. وعليه فان ما يرافق ذلك العمران من خصب العيش والدعة والترف والراحة، والذي يحمل في طياته اثاراً بعيدة تذهب خشونة البداوة والعصية و البسالة، لدى الاجيال اللاحقة ممن تتولد لديهم (لدى تلك الاجيال) نوعاً من الترفع عن خدمة أنفسهم و ولاية حاجاتهم في الأمور الضرورية إلى أن تنقرض العصية فيأذنون بالانقراض، فبقدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء . وعليه فإن عوارض الترف والغرق في النعيم تؤدي إلى انقراض العصية القبلية والعجز عن المدافعة والحماية، فيصبحون طعمة سهلة لسواهم من الامم.

وازاء تلك الحقائق المنطقية لفلسفة العمران عند ابن خلدون والقائمة على قاعدة من الايمان، لاعتبار ان الشرع مكمل لدور العقل في تفسير حقائق الموجودات وتفسير حركتها التاريخية، فإن البعض من اصحاب الكتابات الحديثة في مجال الفلسفة والمنطق ونقدهما، يحاولون التقليل من اهمية الفكر العمراني لابن خلدون، فهم اقحموا انفسهم في ذكر المآخذ على الفكر الخلدوني، من ان كتابه "المقدمة" في واد وعمله "العبر" في واد آخر متجاهلين بأن ابن خلدون يختم كلامه في كل رواية ضعيفة في "العبر" بقوله "والله اعلم"، "الله يعلم وانتم لا تعلمون"، "والله سبحانه وتعالى اعلم"، "لم يثبت فيه شيء يعول عليه". بل ويعتبرون تلك التعابير والجمال نوع من المكر والخديعة لتغطية الاراء المنحرفة حسب ادعاءهم^(١)، والسبب العلمي في ذلك التحامل لا يعرف.

المقدمة

افرد ابن خلدون اهتماماً كبيراً لفلسفة العمران في كتابه المقدمة من خلال تحكيمة للمنطق على قاعدة من الايمان في دراسته لتلك الفلسفة، وكيف ان العمران البشري عند البدو

والحضر مر بمراحل ابتداءً من خلافة الانسان في الارض، إذ يجد (ابن خلدون) انه من الضروري قيام الاجتماع الانساني كي يحافظ الانسان على بقاء نوعه ومن ثم اهتمامه بالجانب الحضاري لذلك الاجتماع الانساني.

تتناول هذه الدراسة (فلسفة العمران عند ابن خلدون) عرضاً لتعريف الفلسفة لغةً واصطلاحاً، وكيف اصطلاح ابن خلدون على تسمية الفلسفة بصناعة المنطق الذي اعتمد عليه لبيان احوال العمران البشري، معللاً لها بالاسباب وبالنظائر الفكرية و الأقيسة العقلية، ثم ينتقل الى العمران البشري وفلسفته له، وكيف ان العمران البدوي اقدم من العمران الحضري وسابق عليه، في عملية نمو الحضارة الإنسانية، واضعاً أمور حددها (ابن خلدون) عُدت بمثابة السمات التي اتسم بها الاجتماع الإنساني . ثم انتقل الى أسس علم العمران (العمران البدوي والعمران الحضري)، وما يتعلق بذلك العمران من اساس اخر هو حاجة الاجتماع الإنساني إلى السلطة (الوازع)، الذي تطلب لقيامها (السلطة اوالوازع) امور ذكرها ابن خلدون ابتداءً من ان اقامته إنما يكون بشرع من الله تسلم له الكافة تسليم إيمان، فضلاً عن شرط واجب الاجتماع على قيامه، ثم يعرض لانقلاب ذلك الوازع الذي كان دينا ثم انقلب عصبيةً و سيفاً، الامر الذي افضى الى النعيم و الكسب و خصب العيش و السكون في ظل الدولة إلى الدعة و الراحة و الأخذ بمذاهب الملك في المباني و الملابس و الاستكثار من ذلك و التأنيق فيه، الا ان ذلك الامر من خصب العيش والدعة والترف والراحة، انطوى على اثار بعيدة من حيث ذهاب خشونة البداوة والعصبية و البسالة.

التمهيد:

أولاً : تعريف الفلسفة :

الفلسفة لفظة أعجمية (يونانية)، وتعني الحِكْمَة^(١)، وعرفت الفلسفة عند اليونانيين بصناعة المنطق^(٢) وقد عُدَّ جالينوس أنطق الناس فيهم في تلك الصناعة (الفلسفة)^(٣) . أما لفظة الفيلسوف التي تعني باليونانية (مُحِبُّ الحِكْمَة): فهي مركبة من قَيْلا : وهو المُحِبُّ وسُوفَا : وهو الحِكْمَة^(٤). فضلاً عن اعتبار البعض للفلسفة من قبيل التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحقيق السعادة الأبدية^(٥).

ثانياً : الفلسفة عند ابن خلدون (٧٣٣-٨٠٨هـ/١٣٣٢-١٤٠٦م)^(٦) :

وردت الفلسفة عند ابن خلدون ضمن العلوم العقلية و أما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهي (الفلسفة) غير مختصة بملة بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم و يستوون في مداركها و مباحثها و هي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليفة و تسمى تلك العلوم علوم الفلسفة و الحكمة^(٧).

ولما كانت تلك العلوم كثيرة في العمران في المدن و كان ضررها في الدين كثير فقد تطلب الأمر ان تكون الغاية من دراستها هو الكشف عن المعتقد الحق فيها و ذلك أن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه و ما وراء الحسي تدرك أدواته و أحواله بأسبابها و عللها بالأنظار الفكرية و الأقيسة العقلية و أن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل و هؤلاء يسمون فلاسفة (جمع فيلسوف) هو باللسان اليوناني محب الحكمة فبحثوا عن ذلك و شمروا (جَدُوا) له و حَوَّمُوا (اقتربوا) على إصابة الغرض (الهدف) منه و وضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق و الباطل و سموه بالمنطق^(٨)، الذي هو «علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة و فائدته تمييز الخطأ من الصواب»^(٩).

فالفلاسفة عند ابن خلدون هم صنف من أصناف البشر يفسرون الأسباب والعلل من خلال المناظرات الفكرية والاقيسة العقلية، إذ أن العقائد لديهم تمثل الأفكار والقيم الروحية

التي يمكن أن تصحح بإقامة الحجج على الخصوم بالأدلة والبراهين، ويمثل السمع أحياناً جانباً من جوانب ذلك الإدراك العقلي، وهو الأمر الذي اضطلع به الفلاسفة، وسموا على أثرها بمحبي الحكمة، متخذين المنطق كقانون للحكم على الأفكار بالحق أو الباطل في طريقهم إلى تنظيم الأفكار لديهم. إلا أن ذلك باطل بجميع وجوهه، خاصة فيما يتعلق بإسنادهم لحقيقة للموجودات كلها إلى العقل المنطقي، والذي يبقى بدوره (العقل) قاصراً عن إدراك عما وراء تلك الموجودات من خلق الله عز وجل، فالموجودات أوسع نطاقاً من ذلك التصور لقوله تعالى ((وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ))^(١٠)، ولا يقتصر ذلك القصور العقلي في إدراك الموجودات من خلق الله عز وجل على القائمين بتحكيم المنطق سواء كانوا من المتكلمين في الإسلام دفاعاً عنه أو من القائمين بالبحث الفلسفي من الفلاسفة^(١١). ولم يترك ابن خلدون مسألة تحكيم الآخرين المنطق في كل شيء دون علاج، كونه (ابن خلدون) كان مؤمناً بالدين والعقل معاً^(١٢)، فلم يُجز ابن خلدون للعقل البشري أن يتدخل في شؤون الدين لقوله تعالى ((مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا))^(١٣)، فضلاً عن أنه (ابن خلدون) ذكر بأن التماذي في الدين لدرجة التصوف والتنسك والانقطاع عن الدنيويات يفقد صاحبه كثيراً من راحة العقل^(١٤).

ثالثاً : العمران عند ابن خلدون وفلسفته له :

– العمران : هو المساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشيرة و اقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش، ومن ذلك فالعمران ما يكون بدوياً و هو الذي يكون في الضواحي و في الجبال و في الحلل المنتجة في القفار و أطراف الرمال و منه ما يكون حضرياً و هو الذي بالأمصار و القرى و المدن والمدن والمدر للاعتصام بها و التحصن بجدرانها و له في كل تلك الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع الإنساني^(١٥).

ومن ثم فقد عدّ ابن خلدون العمران شرطاً مهماً من شروط نمو الحضارة الإنسانية وازدهارها وذلك عندما يتحدث عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش و التأنس و العصبيات للبشر بعضهم على بعض و ما ينشأ عن ذلك من الملك و الدول و مراتبها و ما ينتحله البشر بأعمالهم و مساعيهم من

الكسب و المعاش والعلوم و الصنائع و سائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال^(١٦).

وقد قدم ابن خلدون العمران البدوي على جميع أنواع العمران^(١٧)، إذ أن الفرد الواحد من البشر لا يستطيع بمفرده مقاومة واحدة من الحيوانات المفترسة و لا تفي قدرته أيضا باستعمال الآلات المعدة لها فلا بد له من التعاون مع أبناء جنسه^(١٨) . وإذا لم يكن ذلك التعاون فلا يحصل الفرد البدوي على قوته ولا على غذاءه و لا تتم حياته لما ركبته الله تعالى عليه من حيث حاجته إلى الغذاء في حياته و لا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه فيكون فريسة لمن له أقوى منه^(١٩). فإذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني و إلا لم يكمل و جودهم و ما أراد الله من اعمار العالم بهم و استخلافه إياهم و هذا هو معنى العمران^(٢٠) . الناجم عن الاجتماع الانساني من اجل بقاء نوع الانسان وارتقاء عقله مما ينعكس على ازدهار المدنية (الجانب المادي للحضارة)^(٢١).

وثمة أمور حددها ابن خلدون بما يتعلق بالاجتماع الإنساني ضمن كلامه عن فلسفة العمران على النحو الآتي :

١. ان اختلاف احوال العمران في الخصب والجوع ينشأ عنها اثار في ابدان البشر و أخلاقهم^(٢٢). بمعنى ان المنهج الانساني في الحياة يشتمل على جانبين روحي ومادي، فالجانب الروحي مفضل عند ابن خلدون على الجانب المادي، وهو ما كان موجودا عند الرعيل الاول من المسلمين من ناحية التقشف في الطعام مما جعلهم اصحاء في الفكر والعقيدة.

٢. أن الاجتماع الإنساني في الأقاليم المعتدلة ليست كلها تتمتع بطبيعة واحدة من حيث خصوبة الأرض والتربة والتي ينسحب أثارها على حياة سكانها فهم اما ” في رغد من العيش.. من الحبوب و الأدم و الحنطة و الفواكه لزكاء المنابت و اعتدال الطينة و وفور العمران“^(٢٣) او في شظف من العيش في ”الأرض الحرة التراب لا تنبت زرا و لا عشا بالجملة فسكانها في شظف من العيش مثل أهل الحجاز و جنوب اليمن و مثل الملتهمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب و أطراف الرمال فيما بين البربر و السودان فإن هؤلاء يفقدون الحبوب و الأدم جملة و إنما أغذيتهم و أقواتهم الألبان و اللحوم و مثل العرب أيضا الجائلين في

القفار... لقلّة وجدهم... و تجدهم يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان و تعوضهم من الحنطة أحسن معاض^(٢٤). إذ يبين ابن خلدون ان الفوارق بين الأقاليم ونتائجها وأحوال أهلها ومعيشتها وأغذيتها^(٢٥)، مثل ما كان لأهل الحجاز وجنوب اليمن، إذ أن غالب أغذيتهم كانت الألبان واللحوم، وان العيش بالحلال ينشأ عنه مجتمع صالح بالقيم الاخلاقية والروحية عكس الحرام الذي يفسد قيم ذلك المجتمع لقوله تعالى ((وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِذَا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ))^(٢٦).

٣. إن أولئك القاطنين في الصحارى والقفار "الفاقدين للحبوب و الأدم.. أحسن حالا في جسومهم و أخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش فألوانهم أصفى و أبدانهم أنقى و أشكالهم أتم و أحسن و أخلاقهم أبعد من الانحراف و أذهانهم أثقب في المعارف و الإدراكات هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم"^(٢٧)، السبب في ذلك و الله أعلم أن كثرة الأغذية و كثرة الأخلاط الفاسدة العفنة و رطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة تنشأ عنها بعد افطارها في غير نسبة و يتبع ذلك انكساف الألوان و قبح الأشكال من كثرة اللحم وتغطي الرطوبات على الأذهان و الأفكار بما يصعد إلى الدماغ من أبخريتها الرديئة فتجيء البلاد و الغفلة و الانحراف عن الاعتدال بالجملة^(٢٨). حيث ان اهل القفار الآكلون للألبان وللحوم أفضل من كان غذاؤه الحبوب والادم مما ينعكس على البدن والأخلاق وفي أفكارهم وألوانهم.

٤. إن أهل الأقاليم المخصصة العيش الكثيرة الزرع و الضرع و الأدم و الفواكه "يتصف أهلها غالبا بالبلاد في أذهانهم و الخشونة في أجسامهم و هذا شأن البربر المنغمسين في الأدم و الحنطة مع المتقشقين في عيشتهم المقتصرين على الشعير أو الذرة مثل المصامدة منهم و أهل غمارة و السوس فتجد هؤلاء أحسن حالا في عقولهم و جسومهم و كذا أهل بلاد المغرب على الجملة المنغمسين في الأدم و البر... فتجد لأهل الأندلس من ذكاء العقول و خفة الأجسام و قبول التعليم مالا يوجد لغيرهم و كذا أهل الضواحي من المغرب بالجملة مع أهل الحضر و الأمصار فأن الأمصار و إن كانوا أكثرين مثلهم من الأدم ومخصبين في العيش إلا أن استعمالهم إياها بعد العلاج بالطبخ و التلطيف بما يخلطون معها فيذهب لذلك غلظها و يرق

قوامها و عامة ماكلهم لحوم الضأن و الدجاج و لا يغطون السمن من بين الأدم لتفاهته فتقل الرطوبات لذلك في أغذيتهم و يخف ما تؤديه إلى أجسامهم من الفضلات الردية فلذلك تجد جسوم أهل الأمصار ألطف من جسوم البادية المخشنيين في العيش و كذلك تجد المعودين بالجوع من أهل البادية لا فضلات في جسومهم غليظة و لا لطيفة^(٢٩). فيرى ابن خلدون ان المأكولات كلما كانت ميسرة وكان العيش رغيدا كانت طباع الناس تميل الى الخشونة وعدم الرفق، وعلى العكس من ذلك، فالذين يقتاتون على الحبوب اليسيرة و الادم المتواضع، تكون طباعهم و اخلاقهم افضل من سابقهم، فهم يشعرون بالآخرين وما يعانونه من مصاعب الحياة • وبذلك يفضل ابن خلدون اهل البادية والقفار من ناحية سلامة الابدان والاخلاق والمعارف على سواهم من اهل الامصار، معللاً السبب بكثرة الاغذية والاخلاط الفاسدة ورطوبتها التي تنتج فضلات رديئة في الجسم، تظهر اثارها على اللون والشكل والذهن فيشيع عندهم (اهل المدن والامصار) البلادة والغفلة^(٣٠).

٥. انعكاس أثر الخصوبة من عدمها على الأبدان من جانب » الدين و العبادة فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع و التجافي عن الملاذ أحسن ديناً و إقبالاً على العبادة من أهل الترف و الخصب بل نجد أهل الدين قليلين في المدن و الأمصار لما يعمها من القساوة و الغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان و الأدم و لباب البر و يختص وجود العباد و الزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي^(٣١). اذ يظهر الالتزام الديني والأخلاقي لدى أهل البادية الذين يعيشون على الكفاف في الغذاء، أكثر مما لدى أهل المدن والأمصار. ولم يغفل الاسلام هذا المنحى، فمثلا فرض الصيام ليرك المسلمون جميعا الطعام و الشراب طيلة اليوم، فهم يتحملون الجوع معاً كي يشعر الغني بما يعانيه الفقير، وهو ما يوضحه ابن خلدون عند عرضه بالاثار الناجمة عن ذلك من ناحية اداء المسلمين للعبادة مثل الصلاة حيث ان الذي يأكل كثيراً لا يستطيع اداء الصلاة ومنها صلاة التراويح وان كثرة الاكل يؤدي الى الخمول وعدم القدرة على اداء تلك الشعائر.

٦. إن أولئك » المخصبين في العيش المنغمسين في طبياته من أهل البادية و من أهل الحواضر و الأمصار إذا نزلت بهم السنون و أخذتهم المجاعات يسرع إليهم الهلاك أكثر من غيرهم مثل

برابرة المغرب و أهل مدينة فاس و مصر فيما يبلغنا لا مثل العرب أهل القفر و الصحراء و لا مثل أهل بلاد النخل الذين غالب عيشهم التمر و لا مثل أهل أفريقية لهذا العهد الذين غالب عيشهم الشعير و الزيت و أهل الأندلس الذين غالب عيشهم الذرة و الزيت فإن هؤلاء و أن أخذتهم السنون و المجاعات فلا تنال منهم ما تنال من أولئك و لا يكسر فيهما الهلاك بالجوع^(٣٢). حيث يتحمل أهل البادية نوائب الدهر والمجاعات أكثر من أهل المدن والأمصار، لأنهم اعتادوا على عيش الكفاف وتحمل مشاق الحياة.

٧. أن المنغمسين في الخصب المتعودين للأدم و السمن خصوصا^(٣٣) تكتسب من ذلك أمعائهم رطوبة فوق رطوبتها الأصلية المزاجية حتى تجاوز حدها فإذا خولف بها العادة بقلّة الأقوات و فقدان الأدم و استعمال الخشن غير المألوف من الغذاء أسرع إلى المعاء (المعدة) اليبس و الانكماش و هو ضعيف في الغاية في فيسرع إليه المرض و يهلك صاحبه^(٣٤). حيث ميز ابن خلدون بين أجساد أهل البادية عن أجساد أهل المدن والأمصار وما تحويها أمعائهم من مكامن من ناحية مناعتها لدى أهل البادية وقلة جدوى مناعتها لدى أهل المدن والأمصار.

رابعاً : أسس علم العمران عند ابن خلدون :

١ - العمران البدوي والعمران الحضري:

البداءة : الإقامة في البادية يُفْتَح ويكسر، وهي خلاف الحضارة^(٣٥) . والنسبة إليها بَدَاوِيٌّ و بَادَاهُ بالعداوة جاهره بها و تَبَدَّى الرجل أقام بالبادية و تَبَادَى تشبه بأهل البادية وأهل المدينة يقولون بَدِينَا بمعنى بدأنا^(٣٥). فالبدو : «هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم العاجزون عما فوقه و أن الحضر المعتنون بحاجات الترف و الكمال في أحوالهم و عوائدهم و لا شك أن الضروري أقدم من الحاجي و الكمالي و سابق عليه و لأن الضروري أصل و الكمالي فرع ناشئ عنه فالبدو أصل المدن و الحضر و سابق عليهما»^(٣٦) .

أما الحضارة : بالفتح خِلافُ البادية وهو الإقامة في الحَضَر^(٣٧) وهو ما يقترن بالمدينة^(٣٨). فالحضارة و التمدن غاية للبدوي^(٣٨) يجري إليها و ينتهي بسعيه إلى مقترحه منها و

متى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف و عوائده عاج إلى الدعة و أمكن نفسه إلى قياد المدينة»^(٣٩).

و من ذلك فأن العمران البدوي في نظر ابن خلدون أسبق في الظهور من العمران الحضري لان العمران البدوي بسيط وهو يقوم على توفير الضروري من الحاجات لحياة الانسان على العكس من العمران الحضري الذي لا يقتصر على توفير الضروري بل يسعى الى توفير الضروري من الاشياء^(٤٠). فالبدو أصل للحضر و متقدم عليه^(٤١) حيث ان أي من «أهل مصر من الأمصار و جدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر و عدلوا إلى الدعة و الترف الذي في الحضر و ذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة و أنها أصل لها»^(٤٢). فأسبقية البداوة في الظهور والقيام من ناحية ظهور التجمعات الانسانية البدائية والبسيطة، انما جاءت بدائيتها من جانب الاعتبار البيئي، الذي فرض ضرورة التجمع البدوي البدائي كنوع من التكافل الاجتماعي الضئيل بين افرادها لمواجهة صعوبات الحياة اليومية من حيث السعي وراء الماء والكلأ، التي لم تتوفر ضمن حدود حاجات تلك التجمعات البدائية، بحكم الطبيعة الجغرافية التي اوجدت اول ما اوجدت النمط البدوي البدائي البسيط في بدايات الاجتماع الانساني، ثم غدت تلك البساطة في العيش والتكافل الاجتماعي الضئيل تتطور الى نوع اخر من النمط المعيشي، وهو نمط حياة التحضر الذي مثل التطور الذي طرأ على حياة البداوة الا انه لم يلغ، بل بقيت العادات والتقاليد الاجتماعية البدائية البسيطة لحياة البداوة لاغراض اخلاقية تنظم حياة المجتمع الحضري المتمدن، بل اصبحت بمثابة دستور وقانون لتلك التجمعات تنظم حياتهم من مختلف الجوانب •

٢ - حاجة الاجتماع الإنساني إلى السلطة (الوازع) :

أن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم و ما ينجم عنه من الأحوال مثل التوحش و التأنس و العصبية و أصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض و هو ما يؤدي إلى "ظهور المُلْك و الدول و مراتبها" ^(٤٣) . و ما يترتب على ظهور تلك الدول التي تمثل غاية العمران "تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة و المراتب بالثناء و المدح و تحسين الأحوال و إشاعة الذكر" ^(٤٤) . والذي هو نتيجة للفكر الذي يتميز به الإنسان عن باقي المخلوقات، و كنتيجة لثمار ذلك الفكر ظهرت "الحاجة إلى الحكم الوازع و السلطان القاهر" ^(٤٥) . و عليه نجد ان الاجتماع الانساني الذي عبر عنه ابن خلدون من خلال العمران البدوي والعمران الحضري، تطلب قيام سلطة تحدد العلاقة بين افرادها وتضمن حقوقهم الفردية والجماعية، ضمن واجبات القائم على السلطة، والذي خضع القائم عليها لاعتبار اخذت من مجموعة عادات وتقاليد اجتماعية خاصة بتلك التجمعات، من ناحية تمتع القائم بمؤهلات ذلك القيام من حيث القوة بالدرجة الاولى والتي تمكنه من توفير الحماية لافراد مجتمعه البدوي او الحضري على حد سواء، فضلاً عن تمتعه بصفات اخرى اهلته لذلك من حيث الحكمة التي تجعله يتكلم بتؤدة (ببطء)، فضلاً عن صفة الكرم حين لا يكون احد اكرم منه ضمن مجتمعه .

ان السلطة (الوازع) الذي يمثل تمام العمران والتعاون بين البشر إنما هو "وازع يدفع بعضهم عن بعض... فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض... فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة و السلطان و اليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان و هذا هو معنى الملك" ^(٤٦) . و ما يقال عن الوازع بأنه ذاتي لكل فرد ^(٤٧) . ولما كانت القوة البشرية مقتضية ومفضية الى "الهرج و سفك الدماء و إذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع و هو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة فاستحال بقاؤهم فوضى دون حالم يزغ بعضهم عن بعض و احتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع و هو الحاكم عليهم و هو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم" ^(٤٨) . وهو ما يتبين في قوله تعالى ((وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)) ^(٤٩) ، وقوله تعالى ((وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ

اللَّهُ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ»^(٥٠)، إلا ان إقامة ذلك الوازع الحالم يتطلب عصبية تحميه لانه «منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات و يحتاج إلى المدافعات و لا يتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات كما مر و العصبيات متفاوتة و كل عصبية فلها تحكم و تغلب على من يليها من قومها و عشيرها»^(٥١). وهو بمعنى ظهور العصبية القبلية ضمن اطار المجتمع البدوي، وهو ما ادى الى اعتزاز البدوي بانتماؤه الى مجموعته وفصيلته، والذي عبر عنها برابطة الدم، من حيث الانحدار من جد واحد اعلى يشتركون فيه فيما بينهم من الانتماء اليه، ولاثبات ذلك الانتماء ظهر لديهم سلسلة الحسب والنسب، الذي اكثر ما كان يعتز به البدوي ومن ثم الحضري. ولقيام السلطة (الوازع) امور ذكرها ابن خلدون على النحو الاتي :

١. إن الوازع إنما يكون بشرع من الله تسلم له الكافة تسليم إيمان^(٥٢). وهوما يتبين من خلال قوله تعالى : ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا))^(٥٣)، الذي يعني مبدأ الطاعة، وهو ما أوصى به القرآن الكريم من خلال تلك الآية الكريمة . وهو ما سار عليه المسلمون بعد وفاة الرسول الكريم محمد (صلى الله عليه وسلم)، والذي اتضح في نهج حكم الخلفاء الراشدين (رضي الله عنهم) من حيث السير بتعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة في قيادة المسلمين. وشروطه أربعة : العلم و العدالة و الكفاية و سلامة الحواس و الأعضاء مما يؤثر في الرأي و العمل و اختلف في الشرط الخامس و هو النسب القرشي^(٥٤).

٢. اقامة الوازع واجبٌ بالاجماع فهو من فروض الكفاية و راجع إلى اختيار أهل الحل والعقد فيتعين عليهم إقامته و يجب على الخلق جميعا طاعته . وذلك من قبيل طاعة ولي الأمر^(٥٥).

٣. انقلاب الوازع احياناً من ناحية انه «كان دينا ثم انقلب عصبية و سيفا و هكذا كان الأمر لعهد معاوية و مروان و ابنه عبد الملك و العهد الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد و بعض ولده ثم ذهبت معاني الخلافة»^(٥٦). وذلك على اثر تعدد التسميات بولاية العهد في عهد الخلفاء العباسيين الامر الذي كان يقود الى النزاع بين ولادة العهد كالذي حدث بين ابناء الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ) الامين (١٩٣-١٩٨هـ) والمأمون (١٩٨-٢١٨هـ). مما هيأ المجال

فيما بعد الى كثرة التدخلات الخارجية في امور الخلافة العباسية، تمثلت بالتدخل التركي (٢٤٧-٣٣٤هـ) ومن ثم التسلط البويهى (٣٣٤-٤٤٧هـ) اعقبهم السلاجقة في السيطرة على امور الدولة العباسية (٤٤٧-٥٩٠هـ) ثم الفترة الاخيرة (٥٩٠-٦٥٦هـ) التي شهدت الاستقرار النسبي في اوضاع الخلافة العباسية الا انها لم تستمر طويلاً لتدخل المغول الوثنيين وغزوهم لبغداد حاضرة الخلافة العباسية^(٥٧).

٤. قد يكون الوازع بسطوة الملك و قهره لاهل القوة والشوكة وهو ماكان في تاريخ الامم الاخرى، ومنهم الفرس وغيرهم ممن لم يكن لهم كتاب أو لم تبلغه الدعوة (الاسلامية)^(٥٨) ومن ذلك ظهور العديد من الاسر الحاكمة في بلاد فارس ابتداءً من الميديين (الالف الاول ق م-٣٣٠ ق م) ومن ثم الاخمينيين (٦٤٠ ق م-٣٣٠ ق م) وبعدهم الفرثيين (٢٥٠ ق م-٢٢٤ م) واخرهم كان الملوك الساسانيون (٢٢٦-٦٣٣ م)^(٥٩).

٥. يتطلب رفع التنازع بين البشر معرفة كل فرد بتحریم الظلم عليه بحكم العقل وبوجود الشرع^(٦٠) لان الشرع يكمل دور العقل^(٦١)، وهو ما يشير الى عدم قبول البدوي بالظلم الذي كان يقع عليه، او على افراد جماعته بحكم وجود مبدأ العصبية القبلية، التي كانت تقوم على نصرة الفرد ظالماً او مظلوماً. ومنه قول الشاعر ابو تمام^(٦٢):

لَا يَسْأَلُونَ أَحَاهُمْ حِينَ يَنْدُبُهُمْ ... فِي النَّائِبَاتِ عَلَى مَا قَالَ بُرْهَانَا

٦. أن الدولة و الملك للعمران بمثابة الصورة للمادة و هو الشكل المحافظ لوجودها إذ لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر فالدولة دون العمران لا تتصور و العمران دون الدولة و الملك متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع فتعين السياسة تبعاً لذلك^(٦٣).

خامساً : العصبية والبدواة :

أن الملك الذي يمثل غاية العصبية إذا بلغت غايتها، حيث انه يحصل « للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك و إن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق »^(٦٤)، حيث اوجدت تلك العصبية لدى البدو نوعاً من التكافل الضئيل بين الافراد، من اجل ضمان العيش بحماية احدهم للآخر، مع خضوعهم لواحد منهم يرشحونه

فلسفة العمران عند ابن خلدون

أ. م. جاسم محمد جاسم محمد

للرياسة عليهم، كانت مهمته الاولى الابقاء على وحدة جماعتهم • الا انه كان لتلك العصبية اثار خاصة في تلك الوقائع التي كانت مستمرة بين البدو انطلاقاً من «الحمية» و«النصرة»، والتي غالباً ما كانت تقود الى التطاحن بين البدو بسبب النزاع على موارد الماء والكلأ، ولكثرة سيل الدماء جعل البدو أربعة اشهر حرم لايتقاتلون فيها وهي : ذوالقعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، كي يأمنوا فيها على دمائهم وعلى اموالهم • فضلاً عن ظهور قدسية العصبية عند البدو فيما عرف ب(الثأر) الذي كان يحدث نتيجة الحوادث الفردية، والتي غالباً ما كانت تجر الى الوقائع بين جماعات البدو • حيث كان اهل من اراد الثأر من القاتل أن يعدون انفسهم للثأر من خلال جز شعور رؤوسهم، وتقصير ثيابهم فضلاً عن الامتناع عن مخالطة النساء^(٦٥) • الا انه غالباً ما كانت تلك الخصومات تتوقف نتيجة دفع التعويض لاهل المقتول (الدية)، الا ان الواقع كان يكمن في ان قتل القاتل كان يمثل افضل الحلول لديهم، رغم ظاهرتها البشعة، الا انه كان بمثابة القانون الحامي لدى البدو الذي يحد من فوضى القتل^(٦٦).

سادساً : البداوة والعمران الحضري:

ان العصبية القبلية التي كانت تمثل الوحدة السياسية والاجتماعية ضمن إطار القبيلة الواحدة بمنظور بسيط لا تتعدى حدود القبيلة (ديار القبيلة)، الا أنها كانت تفضي أحيانا الى سيطرة احدى القبائل على الأخرى «بعصبيتها»^(٦٧) والتغلب عليها قهراً بالقوة، فيحصل نتيجة ذلك ظهور مظاهر التملك لدى القبيلة الغالبة على مقدرات القبيلة المغلوبة بالقوة. فضلاً عن ظهور مظاهر «الدولة بها»^(٦٨). الا ان مظاهر الظهور تلك حددها ابن خلدون بوجود القوة بحيث لايطمع احد في «انتزاع أمرها و لا مشاركتها فيه»^(٦٩)، الامر الذي يفضي الى «النعم والكسب و خصب العيش و السكون في ظل الدولة إلى الدعة و الراحة و الأخذ بمذاهب الملك في المباني و الملابس و الاستكثار من ذلك و التأنيق فيه بمقدار ما حصل من... الترف»^(٧٠)، الا ان خصب العيش والدعة والترف والراحة، ينطوي على اثار بعيدة من حيث ذهاب ((خشونة البداوة... والعصبية و البسالة»^(٧١)، فضلاً عما ينشأ لدى اجيالهم اللاحقة من «الترفع عن خدمة أنفسهم و ولاية حاجاتهم و يستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية»^(٧٢)، إلى أن « تنقرض العصبية فيأذنون بالانقراض و على قدر ترفهم و نعمتهم يكون

إشرافهم على الفناء^(٧٣) وعليه فإن عوارض الترف و الغرق في النعيم تؤدي إلى انقراض العصبية القبلية والعجز عن المدافعة و الحماية، فيصبحون طعمة سهلة لسواهم من الأمم^(٧٤). بمعنى ان الانتقال من المرحلة الاولى (البداوة) الى المرحلة الاخرى (الحضارة) حتمي قانوني، يرافقه جملة من التناقضات الاجتماعية والاقتصادية داخل المجتمع يجعل من المجتمع تربة صالحة للهزات الاجتماعية تفسخ المجتمع وتسقط الدولة الذي كان هو غاية العمران^(٧٥).

هوامش البحث

- (١): ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب، (دارصادر، بيروت: ١٩٦٠م)، ج ٩، ص ٢٧٣، الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق : فوزي عطوي، (دار صعب، بيروت : ١٩٦٨م)، ص ٤٠٤ .
- (٢): الجاحظ، البيان، ص ٤٠٤ .
- (٣): الجاحظ، البيان، ص ٤٠٤ .
- (٤): الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (القاهرة : ١٩٨٥م)، ص ١٠٦٢ .
- (٥): الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، (دار النهضة العربية - بيروت : ٢٠٠٣م)، ص ١٣٨ .

(٦): ابن خلدون: هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن عبد الرحيم الحضرمي المغربي المالكي المعروف بابن خلدون ولد سنة (٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م)، برع في العلوم وتقدم في الأدب والكتابة، ورحل إلى غرناطة في سنة (٧٦٩هـ/ ١٣٧١م)، ثم تولى الكتابة بفاس، ثم رحل إلى مراكش وتنقلت به الأحوال إلى أن رجع إلى تونس سنة ٧٨٠هـ فأكرمه سلطانها، ثم ذهب إلى المشرق الاسلامي في شعبان سنة ٧٨٤هـ ثم ولي قضاء المالكية بالقاهرة، وكان ممن رافق العسكر الشامي إلى تيمورلنك، الذي أعجبه كلام ابن خلدون وبلاغته، صنف ابن خلدون كتابه التاريخي الكبير في سبع مجلدات ضخمة ظهرت فيه فضائله وبان فيه عن براعته،

فلسفة العمران عند ابن خلدون

أ. م. جاسم محمد جاسم محمد

-
- توفي في ١٥ رمضان سنة (٨٠٨هـ/١٤٠٦م) (المزيد ينظر: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بآباء العمر، (حيدر آباد الدكن : ١٩٦٧م)، ج ١، ص ٣٢٢).
- (٧): ابن خلدون، عبد الرحمن ابن محمد، مقدمة ابن خلدون، (بيروت : ١٩٨٠م)، ج ١، ص ٦٢٩.
- (٨): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٧٠٧.
- (٩): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٦٢٩.
- (١٠): سورة النحل، الآية (٨).
- (١١): شحادة، نزيه، صفحات من الحضارة الاسلامية، (دار النهضة العربية - بيروت : ٢٠٠٦م)، ص ١٨١-١٨٢.
- (١٢): شموط، اسامة امين، المنهج التربوي عند ابن خلدون، مجلة دراسات، (عمان: ١٩٨٦م)، المجلد ١٣، العدد الاول، ص ١٣٣.
- (١٣): سورة الكهف، الآية (٥).
- (١٤): شموط، المنهج، ص ١٣٣.
- (١٥): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٦.
- (١٦): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٦.
- (١٧): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٦.
- (١٨): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٤.
- (١٩): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٤.
- (٢٠): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٤.
- (٢١): شموط، المنهج، ص ١٣٤-١٣٥، اليوزيكي، توفيق سلطان، دراسات في الحضارة العربية الاسلامية، (دار الكتب - الموصل : ١٩٩٥م)، ص ١٦.
- (٢٢): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠٩.
- (٢٣): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠٩.
- (٢٤): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠٩.

(٢٥): علي، أزداد احمد، "حول العمارة والتشييد عند ابن خلدون"، (الفكر الاجتماعي الخلدوني -مركز دراسات الوحدة العربية -سلسلة (٣١)، (بيروت : ٢٠٠٤ م)، ص ١٧٣ - ١٧٤) .

(٢٦): سورة الاعراف، الآية (٥٨) .

(٢٧): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠٩ .

(٢٨): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠٩ .

(٢٩): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠٩ .

(٣٠): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠٩ .

(٣١): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠٩ .

(٣٢): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠٩ .

(٣٣): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠٩ .

(٣٤): ابن منظور، لسان، ج ١٤، ص ٦٥، السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وانواعها، تحقيق : فؤاد علي منصور، (دار الكتب العلمية - بيروت : ١٩٩٨ م)، ج ١، ص ١٠٠، الفيروزآبادي، القاموس، ص ١٦٢٩ .

(٣٥): الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمد خاطر، (مكتبة لبنان ناشرون - بيروت: ١٩٩٥ م)، ص ٧٣ .

(٣٦): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٥٢ .

(٣٧): ابن منظور، لسان، ج ١٤، ص ٦٥؛ الفيروزآبادي، القاموس، ص ٤٨١، الرازي، مختار، ص ١٦٧ .

(٣٨): الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار (المطبعة المنيرية: ١٩٧٠ م)، ج ١، ص ٣٦٥ .

(٣٩): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٥٢ .

(٤٠): الملاح، هاشم يحيى، الوسيط في فلسفة التاريخ، (دار ابن الاثير، الموصل : ٢٠٠٧ م)، ص ١٠٦ .

(٤١): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٥٢ .

فلسفة العمران عند ابن خلدون

أ. م. جاسم محمد جاسم محمد

-
-
- (٤٢): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٥٢ .
- (٤٣): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٦ .
- (٤٤): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٦ .
- (٤٥): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٦ .
- (٤٦): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٤ .
- (٤٧): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٥٧ .
- (٤٨): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٣٤ .
- (٤٩): سورة البقرة، الآية (٢٥١) .
- (٥٠): سورة الحج، الآية (٤٠) .
- (٥١): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٣٤ .
- (٥٢): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٣٩ .
- (٥٣): سورة النساء، الآية (٥٩) .
- (٥٤): القزويني، عمر بن عبد الرحمن، مختصر شعب الإيمان للبيهقي، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط، ط ٢ (دار ابن كثير - دمشق: ١٤٠٥هـ)، ص ١٠٢ .
- (٥٥): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٥٣ .
- (٥٦): ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٣٩، بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله الى العربية نبيه امين فارس ومنير البعلبكي، ط ٥ (بيروت: ١٩٦٨)، ص ٢١٤ .
- (٥٧): من مظاهر تفكك اقاليم العالم الاسلامي ان ((صارت فارس في يد علي بن بويه والرى واصبهان والجبل في يد الحسن بن بويه والموصل وديار بكر وديار ربيعة وديار مصر والجزيرة في ايدي بني حمدان ومصر والشام في يد محمد بن طغج والانندلس في يد عبد الرحمن بن محمد الاموى من ولد هشام بن عبد الملك وخراسان في يد نصر بن احمد واليمامة وهجر واعمال البحرين في يد ابي طاهر سليمان بن الحسن الجنابي القرمطى وطبرستان وجرجان في يد الديلم ولم يبق في يد الخليفة غير مدينة السلام وبعض السواد فبطلت دواوين المملكة وضعفت الخلافة)) (ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (دار صادر - بيروت:

- ١٣٥٨ هـ)، ج٦، ص ٢٨٨، فوزي، النظم الاسلامية، (منشورات دار الحكمة - بغداد: ١٩٨٧م)، ص ٢٩-٤٠ (٠)
- (٥٨): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٢٣٩ (٠)
- (٥٩): ينظر: الحديثي، قحطان عبد الستار وصلاح عبد الهادي الحيدري، دراسات في التاريخ الساساني والبيزنطي، (جامعة البصرة - البصرة: د٠ت)، ص ١٣٣-١٣٦ (٠)
- (٦٠): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٢٣٩ (٠)
- (٦١): شموط، "المنهج التربوي"، مجلة دراسات، م١٣، ع١، ص ١٣٥ (٠)
- (٦٢): ماجد، عبد المنعم، التاريخ السياسي للدولة العربية، ط٣ (مكتبة الانجلو مصرية - القاهرة: ١٩٦٥م)، ص ٥٢ (٠)
- (٦٣): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ٤٦٩ (٠)
- (٦٤): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ١٧٤ (٠)
- (٦٥): ماجد، التاريخ السياسي، ص ٥٢ (٠)
- (٦٦): ماجد، التاريخ السياسي، ص ٥٣ (٠)
- (٦٧): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ١٧٥ (٠)
- (٦٨): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ١٧٥ (٠)
- (٦٩): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ١٧٥ (٠)
- (٧٠): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ١٧٥ (٠)
- (٧١): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ١٧٥ (٠)
- (٧٢): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ١٧٥ (٠)
- (٧٣): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ١٧٥ (٠)
- (٧٤): ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص ١٧٥ (٠)
- (٧٥): ماجد، عبد الرزاق مسلم، ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، (كتب الدار الوطنية ٦٨٣ - بغداد: ١٩٧٦م)، ص ٩٠-٩١ (٠)
- (*) ينظر: الوردي، علي، منطق ابن خلدون، (دار كوفان-لندن: ١٩٩٤م)، ص ٢١-٢٢ (٠)

فلسفة العمران عند ابن خلدون

أ. م. جاسم محمد جاسم محمد

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

أولاً : المصادر :

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج (٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)

١- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، (دار صادر - بيروت: ١٣٥٨ هـ).

. الجاحظ، أبي عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هـ / م)

٢. البيان والتبيين، تحقيق : فوزي عطوي، (دار صعب، بيروت: ١٩٦٨م).

. الجرجاني، علي بن محمد بن علي

٣- التعريفات، (دار النهضة العربية - بيروت : ٢٠٠٣م).

ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي (ت ٨٥٣هـ / ١٤٤٩م)

٤. إنباء الغمر بأنباء العمر، (حيدر آباد الدكن : ١٩٦٧م).

ابن خلدون، عبد الرحمن ابن محمد (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٦م)

٥ . مقدمة ابن خلدون، (بيروت : ١٩٨٠م).

. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦هـ / ١٢٦٧م)

٦ . مختار الصحاح، تحقيق : محمد خاطر (مكتبة لبنان ناشرون - بيروت : ١٩٩٥م).

. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ / ١٥١٥م)

٧. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق : فؤاد علي منصور (دار الكتب العلمية - بيروت:

١٩٩٨م) .

. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (١٢٥٠هـ / ١١٧٣م)

٨ . نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار (المطبعة المنيرية: ١٩٧٠م).

. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (٨٢٣هـ / ١٤٢٠م)

٩. القاموس المحيط، (القاهرة: ١٩٨٥م).

١٠. القزويني، عمر بن عبد الرحمن (ت ٦٩٩هـ/ ١٢٩٧م) . مختصر شعب الإيمان للبيهقي، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ط٢ (دار ابن كثير - دمشق: ١٤٠٥هـ).
١١. ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت ٧١١هـ / ١٣١١م) . لسان العرب، (دار صادر، بيروت : ١٩٦٠م).

ثانياً : المراجع :

- بروكلمان، كارل

- ١- تاريخ الشعوب الاسلامية، نقله الى العربية نبيه امين فارس ومنير البعلبكي، ط ٥ دار العلم للملايين (بيروت: ١٩٦٨م) .
- شحادة، نزيه
- ٢- صفحات من الحضارة الاسلامية، دار النهضة العربية (بيروت : ٢٠٠٦ م).
- عبد الستار الحديثي، قحطان وصلاح عبد الهادي الحيدري
- ٣- دراسات في التاريخ الساساني والبيزنطي، (جامعة البصرة -البصرة: د٠ ت) .
- فوزي، فاروق عمر واخرون
- ٤- النظم الاسلامية، (منشورات دار الحكمة - بغداد : ١٩٨٧ م) .
- ماجد، عبد المنعم
- ٥ - التاريخ السياسي للدولة العربية، ط٣ (مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة: ١٩٦٥م).
- ماجد، عبد الرزاق مسلم
- ٦- ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية، (كتب الدار الوطنية ٦٨٣ -بغداد : ١٩٧٦م)
- الملاح، هاشم يحيى
- ٧- الوسيط في فلسفة التاريخ، (دار ابن الاثير، الموصل : ٢٠٠٧م) .

فلسفة العمران عند ابن خلدون

أ. م. جاسم محمد جاسم محمد

-الوردي، علي

٨- منطق ابن خلدون، ط ٢ (دار كوفان -لندن : ١٩٩٤).

- اليوزيكي، توفيق سلطان

٩- دراسات في الحضرة العربية الاسلامية،(دار الكتب- الموصل : ١٩٩٥ م).

ثالثاً : الدراسات والبحوث :

. شموط، اسامة امين

١- المنهج التربوي عند ابن خلدون،مجلة دراسات،(عمان: ١٩٨٦م)، المجلد ١٣، العدد الاول.

- علي، ازاد احمد.

٢ - "حول العمارة والتشييد عند ابن خلدون"، (الفكر الاجتماعي الخلدوني -مركز دراسات الوحدة العربية - سلسلة (٣١)، (بيروت : ٢٠٠٤ م).