

القسم الرابع

منهج الغربيين
في دراسة التراث الخلدوني

دراسة نقدية



منهج الغربيين في دراسة التراث الخلدوني دراسة نقدية

تمهيد:

أجدني مضطراً إلى الاعتراف بأن هذا الباب الذي - هو كما خططت له - الخلاصة التي من خلالها سأقيم جهود الغربيين في تعاملهم مع الشخصية - أعتزف بأن هذا النوع من الدراسة هو جهد فريق ولا يمكن أن يقوم به شخص، وليس هذا تنصلاً من مسؤولية تكفلت بها، ولكنه حقيقة علمية تنطلق من ضخامة التراث الغربي الذي كتب حول هذه العبقورية، ذلك التراث الذي أشرت إلى نوعيته وكميته في صفحات ماضية، والذي يشكل مظهراً فريداً في الدراسات الحديثة، قد يكون الوقوف عليه ونقده أمراً ملحاً وضرورياً؛ وذلك لما يترتب عليه من إظهار صورة العلائق الفكرية بين الشرق والغرب في ضوء التعالي الغربي حتى في ظل التفوق الشرقي، ونظراً لهذه الخصوصية وحدها فإن جماعية هذا العمل هو الطريق الأقوم لإظهار هذه الغاية.

ومن خلال ذلك فإن محاولتي هذه ستكون إشارات برقية ستساعد من يأتي من بعدي من الباحثين لإكمال هذا الموضوع وسبر أغواره، من أجل إحقاق الحق في بعض المسائل التي يحاول الغربيون انتزاعها من اللحاق

بالفكر الشرقي، حتى ولو بدت الدلائل والبراهين على حقيقتها بمنزلة الشمس المضيئة التي لا تخفى إلا على كل متكبر.

إن الدراسات الخلدونية التي تعامل معها الغربيون بتوسع لا مثيل له، وبفوقية لا مثيل لها أيضاً، لتؤكد لنا في ملاحظة أولية عامة أهمية الالتفات إلى تراثنا بكامله، وكيف جالت فيه أيدي الغربيين، وكيف قدموه إلى أجيال العصر الحديث في شكل مسلمات وثوابت استتجوها، وتولى العلمانيون والمستغربون تقديمها وصوغها بلغات شرقية مكنت من انتشار ما حوته من أفكار ونظريات خاطئة، وما ستناوله من تقييم الجهود الغربية في دراسة التراث الخلدوني، وكيف تأثر البحاث الشرقيون بهم إلا دليل واحد من وقائع متعددة تنتظر كلها من يكشف عن تلاعب الغربيين بها.

المنهج الغربي في دراسة التراث الخلدوني

نظرة وصفية

يعتبر التعامل الغربي مع الفكر الخلدوني أحد أهم الأمثلة على فساد المنهج الغربي في دراسة الفكر الشرقي عامة والإسلامي بصفة خاصة، ذلك أنه منهج في معظم سماته تحكمه المصلحة والأنانية، ويختفي من كثير من معالمه المنهج العلمي السليم، وهذا ليس بمستغرب إذ لو كان المنهج الاستشراقي علمياً لما رصدت هذه الأخطاء الفاحشة في تقديم وتقويم الفكر الإسلامي من طرف المستشرقين، ولو سلم المنهج الغربي واتصف بالعلمية لما وجد استشراق أصلاً، ولبقيت هذه الظاهرة في إطارها العادي على أساس أنها من قبيل التبادل المعرفي والثقافي بين الأمم والشعوب، أو من قبيل الاشتراك في الفكر الإنساني انطلاقاً من مقولة أن العلم لا وطن له.

إن السمة الرئيسة التي أرصدها في هذا المنهج هي التناقض الواضح في

التعامل مع هذه الشخصية، هذا التناقض الذي امتد إلى جوانب متعددة: منها التناقض في وصفه والحكم عليه، والتناقض في تقرير مكانته وقيّمته بين مناظريه في عصره، أو مع من جاء بعده، كما أن هذا المنهج يتضمن محاولة غير علمية لاجتثاث ابن خلدون من جذوره الإسلامية، واعتباره نبتة لا علاقة لها بالفكر الإسلامي الذي هو في نظرهم - وخاصة في عصر ابن خلدون - لا يرقى إلى أن يصدر من الآراء والنظريات ما صدر عن ابن خلدون، وهذه السمات هي ما سأحاول إيرادها بشيء من التفصيل في السطور القادمة.

التناقض في التعامل مع ابن خلدون

1 - تناقضهم في وصفه

يتناقض الغربيون كثيراً حين يقيّمون فكر ابن خلدون، أو حين يحاولون وصفه من حيث الانتماء إلى فكر معين، وخاصة إذا ما تعلق الأمر بعلاقته بالإسلام، ومن أبرز أوصافهم له أن بعضهم يرى أنه مسلم تقليدي، أي إنه محافظ على نسق التابعين ومن سار على نهجهم، وأجدني أشتّم من وصفه بالتقليدي أنه غير مجدد، وأن ما ذكره من آراء لا تتجاوز في مضمونها ما تضمنه القرآن الكريم، وإذا كان ذلك كذلك فإن هذا صحيح لأن الرجل تربى في بيت إسلامي شديد التعلق بالإسلام، وحفظ القرآن الكريم، ودرس على أهل الفقه والتوحيد والتفسير، وخالط القضاة والولاة والمفتين، وهذه كلها تجعل منه متين العود في جانبه الإسلامي، يستضيء بآيات القرآن الكريم، ويستهدي بهدي رسول الله ﷺ، وأما إذا كان مرادهم بالتقليدية أنه لم يخرج في آرائه ونظرياته عن الذي قال به الأقدمون من مفكري الإسلام، وأنه ناقل فإن ذلك لا أساس له من الصحة وتكذبه آراء ابن خلدون وما وجد فيها الغربيون أنفسهم من إبداع جذب انتباههم إليه أكثر من أي مفكر آخر.

وعلى كل حال، فإن المهم هنا هو أن وصف ابن خلدون بأنه مسلم تقليدي لا يستقر عند البعض الآخر من المستشرقين، إذ سرعان ما نجد وصفاً مناقضاً له تماماً، إذ يرى آخرون بأنه مفكر تحرر من أثر الدين، أي أنه تخلص من تأثيرات الدين اعتقاداً وتفكيراً، وما عبر عنه من آراء ونظريات إنما مردها إلى تجربته السياسية والاجتماعية، وهذا الوصف وإن كان يجافي الحقيقة تماماً، إلا أن الذي يهمننا فيه أنه يعبر عن تناقض صارخ في الفكر الاستشراقي، حيث لا نستطيع القطع برأي ثابت حول فكر الرجل أهو إسلامي شكلاً وموضوعاً حتى نصفه بالمسلم التقليدي، أم هو بعيد عن الإسلام حتى نصفه بأنه تحرر من أثر الدين.

وعلى كل حال فالوصف لا يغني عن إيراد الشواهد، ولذلك فإن هذين الوصفين قد يتمثلان في دراستين غريبتين عن ابن خلدون، إحداهما للمستشرق الكبير فرانز روزنتال FRANS ROSENAL في دراسة بعنوان (ابن خلدون في وقته) والأخرى للمستشرق جب GIBB في دراسة بعنوان (دراسات في حضارة الإسلام) إذ يقول الأول: (في حالة ابن خلدون، موقفه من الإسلام كدين أصبح موضوعاً غريباً إن لم يكن بين معاصريه، فهو بالتأكيد بين المختصين المحدثين الذين شعروا من حين لآخر بأن علمانيته على ما يبدو، التي تقترب من التاريخ والمجتمع ورطته في نوع من الصراع مع بيئته الدينية)⁽¹⁾.

ولعله من قبيل المصادفة أن نجد رأياً يقترب من هذا لباحث آخر يتفق لقباً مع روزنتال ويختلف حقيقة ألا وهو أروين روزنتال ERWIN ROSENAL الذي يقول: (علينا أن نؤكد بوجه خاص أن ابن خلدون على أساس من ملاحظه ومشاهداته يدرك أن الملكية قد تتحقق دون أي تقليد أو عون إلهي،

(1) Frans Posental/ Ibn Khaldun in his time. p22

ويعد هذا دلالة على الفكر المستقل البارئ من القيود اللاهوتية جميعاً⁽¹⁾.

وإذا كان هذا هو رأي روزنتالين في استقلالية الفكر الخلدوني وبعده عن السيطرة الدينية، فإن هاملتون جب H. GIBB يؤكد هذا التناقض الذي أحاول رسده ويقرر رأياً مخالفاً لرأيهما حيث يقول: (ويبدو لي على الرغم من الجهود التي بذلها الدكتوران - يقصد د. كامل عياد ود. أروين روزنتال - ليلتأما بين نظرية ابن خلدون في الدين والدولة، وبين موقفه السني، لا يزال هناك تناقض بين هاتين الحقيقتين يتطلب تفسيراً وحلاً، فابن خلدون لم يكن مسلماً فحسب بل كان - كما تكاد كل صفحة من صفحات المقدمة تشهد - فقيهاً متكلماً من أتباع المذهب المالكي المتشدد، وكان يرى الدين أهم شيء في الحياة، وأن الشريعة هي الطريقة الوحيدة إلى الهدى)⁽²⁾.

وبالعودة إلى فرانز روزنتال نراه يحاول تأكيد رأيه في موقف ابن خلدون من الدين ببعض القضايا التي يراها أنها غير عادية في السلوك الخلدوني، ومنها - على سبيل المثال - تصرفاته مع المسيحيين واليهود التي لا تتفق كما يرى مع التقاليد الإسلامية في كثير من الأقطار، والتي يرى فيها تحرراً من قيود عصره، وهذا واضح في عدم تردده في الاتصال بالمسيحيين واليهود حين احتاجت دراسته إلى مراجع تتطلبها أبحاثه، وهكذا تكونت له آراء وأفكار حول اليهود ربما تعكس تأثره بالتاريخ اليهودي وبفكر ابن ميمون بصفة خاصة، وبالتحديد في قضية الجبن، وعلاقته بالاستعباد والاستبداد، وقضية التأثير المنشط للحياة الصحراوية، وكلا الفكرتين كان لهما دور في نظرية ابن خلدون السياسية⁽³⁾.

كذلك يؤكد روزنتال على أن ابن خلدون يفصل بين عالمين عالم العقل

(1) جب هاملتون/ دراسات في حضارة الإسلام/ دار العلم للملايين/ تر. د. إحسان عباس وآخرون/ ط2/ 1974/ ص222.

(2) المصدر السابق نفسه/ ص225.

(3) Ibn Khaldun in his time. P23.

والمعالم الماورائي، لدرجة أنه نظر إلى الدين على أنه لا يخص الإسلام فقط، ولكن الإسلام هو أحد الظواهر التي وجدت في ظرف زمني معين، وهذه الأفكار ليست جديدة في البيئة الخلدونية، بل يمكن قبولها عند معاصريه، وسر نجاحه أن أفكاره كانت على الرغم من جرأتها تعتبر مقبولة لدى الكثيرين، وذلك بفضل الصورة التي قدمها بها ابن خلدون⁽¹⁾.

أما جب فيحاول أن يؤكد رأيه في تشدد ابن خلدون في المسائل الدينية بأن يشير إلى مغالط المستشرقين في عدم رصدتهم لهذه القضية، بأنها كانت دائماً محط إغفال في كثير من الدراسات النقدية لفكر ابن خلدون، وأنها في مواضع أخرى أسوء عرضها في جل الدراسات المشار إليها إن لم يكن في كلها، كما أنه يزيد المسألة توضيحاً حين يقرر أن الخلل يكمن في الميل إلى المبالغة في تصوير استقلال فكر ابن خلدون وأصالته، وهو ميل ناشىء عن سوء فهم لنظرته، وبخاصة من حيث علاقتها بالمسائل الدينية⁽²⁾.

وإذا تركنا جب ومحاولته الهادئة في نقد الفكر الاستشراقي حول موقف ابن خلدون من الدين، سوف نضع أيدينا على رأي مستشرق آخر أكثر حدة من جب في علاقة ابن خلدون بالدين، إنه المستشرق ماكدونالد الأمريكي، الذي يوافق بقوة وحدة على تقديرات المستشرق فيلينت في وصف كتاب ابن خلدون بأنه: (كاثوليكية في الإسلام)، ووصف ابن خلدون نفسه بأنه (غزالي متعصب)، وبالإشارة إلى تقسيم ابن خلدون لمناطق العقل ومناطق الدين يؤكد ماكدونالد أن آراء ابن خلدون قريبة من النظريات التصوفية التي تنادي بسيطرة الدين على العقل⁽³⁾.

وهذا الوضوح في تقدير اقتراب ابن خلدون من الدين وتشدده فيه حتى

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) جب / دراسات في حضارة الإسلام / ص 220 / 221.

(3) د. باتسييفا / العمران البشري / ص 116.

يصل إلى الوصف بالتعصب - كما هو عند ماكدونالد وفيلينت - وما يشبهه من استكشاف للروح الدينية في المقدمة، حتى إن كل صفحة من صفحاتها تكاد تنطق بذلك كما يقول جب، كل هذا نراه يتضاءل بعد ذلك ليصل إلى درجة أن موقفه من الدين غير واضح، بل هو يستشف ضمناً، كما عبر بذلك جب نفسه. حين قال: (إن الأساس الأخلاقي الإسلامي في فكر ابن خلدون ضمني يستشف خلال عرضه كله)⁽¹⁾ فأبي الرأيين يمكن أن يكون مطابقاً للحقيقة يا ترى؟ خاصة وأن هذين الرأيين لمؤلف واحد، ولكنه في الحقيقة التناقض الصارخ في التعامل مع هذه العبقرية انطلاقاً من المنهج الاستشراقي في التعامل مع التراث الإسلامي بصفة عامة ولسنا نعدم شواهد كثيرة لهذه التناقضات في وصف الرجل خاصة في هذه القضية.

2 - تناقضهم في نسبه

سنتقل إلى لون آخر من ألوان تناقضهم في التعامل مع هذا العبقرى، هذا اللون يتعلق برأيهم في أصوله، وإذا كنا قد عرفنا في فصل سابق أن ابن خلدون عربي يرجع إلى أسرة عاشت في الأندلس وهاجرت إلى الشمال الإفريقي فما هو يا ترى رأي المستشرقين في أصله ونسبه؟

أول ما يطالعنا رأي مارشال هودجسون MARSHALL HODGSON الذي قال إنه وإن ولد في تونس إلا أنه ينحدر من أسرة إسبانية، ولا أريد أن أكون متجنباً على الرجل بذكر هذا الرأي الذي أظن أنه ينفرد به، ولذلك سأقتل كلامه حرفياً ليكون ذلك من باب التأكيد يقول هودجسون:

(He was born in Hafsid Tunisia but was of an originally Spanish family)⁽²⁾ إن الرجل تجاوز الموضوعية، فلم يذكر حتى ما تعارف عليه

(1) هاملتون جب/ دراسات في حضارة الإسلام/ ص226.

(2) The Venture of Islam/ M.H.P/ 478

المؤرخون من أن تلك الفترة هي أندلسية وليست إسبانية، فتجاوز ذلك ليقرر أنه من عائلة إسبانية أصلاً، وهذا - كما نعلم - لا أساس له من الصحة تاريخياً، وإنما ذكره المؤلف ليقرر بصورة خفية أن هذا الفكر الغزير لا يمكن أن يكون عربياً، وكأن العرب لا يرقون إلى هذا المستوى فهو إذا من أصول إسبانية وإن ولد في أرض عربية.

وهذا المعنى هو ما يذكره مستشرق آخر بوضوح وهو أ. ف. قوتيي حين يقرر أن ابن خلدون هو روح غربية في جسم عربي إذ يقول: (ومما يلوح للأعين من أول نظرة أن ابن خلدون كان له اهتمام كبير بروح النقد، أي إن هذا الشرقي كان يتصور التاريخ تصوراً غريباً... أليس في الإمكان أن نوقن أنه قد بلغت نفحة من نهضتنا الغربية إلى روح ابن خلدون الشرقية من خلال خرق في الجدار السميك المحيط بالإسلام عن طريق الأندلس مثلاً؟ فابن خلدون يريد أن (يفهم) وتلك خاصية غربية وجدت عند هذا الشخص المسلم)⁽¹⁾.

ويتردد هذا الرأي أيضاً عند مستشرق آخر هو بونس بويجس PONOS BOIGUES الذي يقول: «إنه قد ولد حقاً بتونس ولكنه يرجع إلى أصل أندلسي (إسباني)، وقد درس على ابن الخطيب وغيره من علماء غرناطة، ومن ثم ففي وسعنا أن نقول مع الأستاذ ريبيرا (إن الوطن الإسباني يستطيع بحق أن ينسب إليه أعظم إنتاج تاريخي في العلوم الإسلامية)⁽²⁾.

وهكذا يتراوح أصل ونسب وتوجهات ابن خلدون عند بعض المستشرقين بين أن يكون إسبانياً أو أن يكون شرقياً مسلماً في روح غربية، وكلتا الصفتين تسعيان إلى هدف واحد، وليت هذا الوصف يستقر عند

(1) د. محمد السوسي/ آراء بعض المستشرقين حول التراث العلمي العربي والرد عليها/ مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية/ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج ج2/ ص26.

(2) د. عنان/ ابن خلدون/ ص182.

معظمهم، حتى يمكن أن يعد وصفاً متفقاً عليه فيناقش وتصحح أوجه الخطأ فيه، ولكننا نجد آخرين يخالفون ذلك حين يعترفون بأصوله العربية، ويقررون ذلك بكل وضوح، ومنهم على سبيل المثال إدوار بري الذي يقول: (أما ابن خلدون فهو من عائلة عربية هاجر أهلها من إسبانيا واستقروا في تونس)⁽¹⁾.

ويشاطره هذا الرأي مستشرقون آخرون كثر نذكر منهم البارون كارادي فو واجناتنكا ولاكوست وألفريد بل الذي يوضح حتى نسبته إلى قبيلة كندة حيث يقول: (إن أحد اثنين عرفا بهذا الاسم ينتميان إلى أسرة عربية هاجرت إلى تونس، وتنتمي إلى قبيلة عربية هي قبيل كندة، وقد هاجر جده خالد من اليمن إلى الأندلس)⁽²⁾، ويؤكد هذا المعنى المستشرق فون فيسندنك VON WESEN DONK حين يقول: (وينتسب مؤرخنا إلى أصل من أصول حضرموت في جنوب بلاد العرب، وكان جده قد استقر أولاً بمدينة قرمونة ثم انتقلت أسرته إلى إشبيلية)⁽³⁾.

ويزيد رودنسون هذا المعنى وضوحاً حين يقول: (إن عالم الاجتماع والمؤرخ الكبير ابن خلدون المولود في تونس من عائلة أصيلة من الجزيرة العربية، ودخلت إسبانيا مع الفاتحين هو إذاً عربي أصيل حسب المفاهيم الحديثة)⁽⁴⁾، ونختتم هذا التناقض في التعامل مع هذه الشخصية برأي المستشرق توينبي الذي يقول عنه: (وأخر عضو من نجومنا المؤرخين هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المولود بتونس (1404/1330م) وهو عبقرية عربية)⁽⁵⁾.

(1) إدوار بري وآخرون/ تاريخ الحضارات العام/ تر. يوسف داغر وآخر/ منشورات عويدات/ بيروت/ ص562.

(2) Alfred Bel/ Firs Encyclopedia of Islam.

(3) د. عنان/ ابن خلدون/ ص273.

(4) مكسيم رودنسون/ العرب / تر. د. خليل أحمد/ دار الحقيقة/ بيروت/ ص32.

(5) د. عنان/ ابن خلدون/ ص288.

وهكذا نجد أنفسنا أمام آراء استشراقية لا تنطلق من حقائق علمية، ولا من وقائع تاريخية، بل هي مزاج وعاطفة، حيث يظهر عالماً عربياً تارة وإسبانياً تارة أخرى وعربياً في صورة وروح غريبة عند آخرين وهذا منتهى التناقض والاضطراب الذي يدل على فساد منهج البحث عند المستشرقين، إذ لا يتأتى التناقض في هذه المسائل التي تعتمد على حقائق ووقائع تاريخية لو نظر إليها بأدنى تجرد لما اختلفت فيها الآراء، ولكنه المنهج الغربي الذي يحاول الكثيرون أن يعطوه بعداً علمياً أكثر مما هو عليه في الواقع.

3 - تناقضهم في تصنيفه

وإذا كان التناقض بين المستشرقين واقعاً في القضايا الواضحة المتعلقة بنسب الرجل أو أخلاقه فإن الأمر يكون أكثر تعقيداً وأشد تناقضاً حين يتعلق الأمر بتصنيف الرجل نحو علم معين، وهذه مسألة تبدو أنها أربكت الكثيرين منهم، الذين هالتهم كثرة البحوث التي احتوتها المقدمة فصاروا ينسونه مرة إلى علم الاجتماع ومرة أخرى إلى التاريخ، تارة أخرى إلى التربية وهكذا، بل إن بعضهم لم يستطع إخفاء حيرته في العلم الذي يجب أن ينسب إليه ابن خلدون، ومن هؤلاء جورج لابيكا الذي يقول: (إلى أي صنف من العلماء ينسب ابن خلدون؟ ذلك سؤال أولي يمكن أن يتطارحه القارئ المعاصر وليس الغربي فقط إزاء ضخامة كتاب العبر...).

هل ابن خلدون فيلسوف؟ نعم إنه كتب ملخصات عن ابن رشد، وإنه خصص للفلسفة بعضاً من تحليلاته الأكثر دقة في المقدمة... هل هو من علماء الكلام؟ ليس ابن خلدون، وإن كان يعرف على نحو أفضل من أي كان علم الكلام، ويعرف كيف يكتب تاريخه، ليس اختصاصياً في هذا العلم ولا يمكنه أن يكون... أفتيه هو؟ يكتفي ابن خلدون أحد علماء المذهب المالكي، على الرغم من إحاطته بكل تفاصيل الأحكام الفقهية، يكتفي في

مطلع الباب السادس من المقدمة برسم لوحة لمختلف المذاهب دون تفضيل أحدها على الآخر⁽¹⁾.

هذه الحيرة الواضحة في نسبة الرجل إلى علم معين التي تبدو مطلية بثوب علمي لاعترافها بشكل غير مباشر بغزارة علم ابن خلدون، وهو الأمر الذي كان على هذا المستشرق أن يعترف به بأن يصنف علامتنا بأنه من ذوي الطابع الموسوعي، الذي تناول أكثر من علم وأجاد فيه، نظراً لذكائه وقوة تحصيله وسعة تجربته ودربته، ومهما يكن من أمر فإن هذا المستشرق أفضل من غيره من المستشرقين الذين استهواهم جانب واحد من جوانب علم ابن خلدون، فأصبحوا لا يرون غيره، ونسبوا الرجل إليه، وكأنه لا يعرف إلا هذا الجانب، وهذا يبرز في الدراسات الاجتماعية التي تفنن فيها ابن خلدون وركز عليها الغربيون كثيراً وأغرقوا تحليلاتهم في أيديولوجيات مختلفة، حتى صار العلامة العربي المسلم أحد أبرز المنظرين للفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي في مجالات معرفية غريبة لم يكن لأحد أن يتوقع إقحام عالم مسلم في إشكالياتها.

يقول أحد الباحثين في محاولة لتصوير هذه الظاهرة الغريبة في تناقض الغربيين في تصنيف ابن خلدون: (فمن جهة أولى اعتبر ابن خلدون رائد المدرسة الميكانيكية والبيولوجية، على اعتبار أنه من أنصار الحتمية الاجتماعية، ومن جهة ثانية اعتبر ابن خلدون - كما يصوره إدوارد ماير - النصير المنطقي لنظرية داروين، واعتبره واحداً ممن قال بهذه النظرية، واعترف أي ابن خلدون بأن قانون القوة هو القانون الوحيد للتاريخ، ومن جهة ثالثة اعتبر ابن خلدون - كما حاول إثبات ذلك جمبلوفتش - مؤسس النظرية العنصرية استناداً إلى فكرة العنصرية كفكرة قومية، وهو اتجاه ركز عليه

(1) جورج لايبكا/ الدين والسياسة/ ص25/27.

الكثير من الكتاب الأجانب وتبعهم آخرون... ومن جهة رابعة اعتبر روزنتال ابن خلدون نصيراً للمدرسة الاجتماعية السيكولوجية، وهي نظرة يتبناها كتاب أجانب آخرون... ومن جهة خامسة اعتبر أحد الكتاب الأجانب ابن خلدون فيلسوفاً مثالياً متأثراً بأفلاطون وأرسطو... وهذه الاتجاهات جميعها ذكرتها الكاتبة السوفياتية سفيتلانا باتسييفا، وهي ترفضها جميعها لتنتهي إلى أن ابن خلدون كان بحق رائد المادية التاريخية كما أسسها ماركس⁽¹⁾، ولعل هذه هي نظرة معظم المستشرقين الروس إلى العلامة العربي ومقدمته إذ يقول بلياييف: (ومقدمة ابن خلدون، وهي من أبرز كتب التاريخ الإقطاعي ومرجع هام لدراسة الأنظمة العربية القبلية القديمة، إذ إننا نجد فيها الكثير من التعاميم والاستنتاجات القيمة والمعطيات الممتعة، فقد عُني ابن خلدون في مقدمته بالنظم الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع العربي القبلي، وكان يرى في هذا النظام أحسن ما يمثل المجتمعات البدوية)⁽²⁾. وآراء كهذه تفسر الإسقاط الأيديولوجي الذي يدين به أصحاب هذه الآراء، فأبي استنطاق للمقدمة لا يمكن أن يتسع ليشمل كل هذه التصنيفات المتباينة التي لا تدل إلا على حقيقة واحدة، وهي أن دراسة الغربيين لهذه الشخصية إنما هي دراسة منتمية نفعية، تعكس الإطار الفكري لدارسيها، ولا تعكس الواقع الفكري للمقدمة وصاحبها، وهذا ما يفسر خروجها عن المنهج العلمي الصحيح ووقوعها في التناقض المشار إليه.

وليس الإسقاط الأيديولوجي وحده هو المسؤول عن وقوع المستشرقين في مثل هذه التناقضات في وصف العلامة العربي، بل إن الاهتمام والتخصص هو أيضاً أحد العوامل التي تساهم في إبراز هذا التناقض، فعالم التاريخ يجعل منه مؤرخاً، والمختص بالفلسفة لا تستهويه إلا الملامح

(1) محمد مزيان/ منهج البحث الاجتماعي/ ص428.

(2) ي. بلياييف/ العرب والإسلام والخلافة العربية/ ص47.

الفلسفية، فيجعل منه فيلسوفاً، وهكذا الاجتماعي والتربوي الخ... وهو - كما أتصور - يعكس النظرة الجزئية في التعامل مع هذا التراث على حساب النظرة الشمولية التي هي الممثل الوحيد للمنهج العلمي السليم.

إن غياب النظرة الشمولية والتركيز على تجزئه القضايا هو المؤدي إلى اضطراب المنهج الذي يقف خلف عدم الاستقرار في تصنيف علم الرجل ونسبته إلى علم معين، فعلى سبيل المثال نجد فون كريمر VON KREMER يعتبره مؤرخاً للحضارة HISTORIOGRAPHER، يؤرخ لحضارة الشعوب بما يضعه من فصول عن النظم السياسية وأنواع الحكم والخطط العامة، ويعتبره دي بوير T. J. DE BOER فيلسوفاً ويضعه في ثبث الفلاسفة المسلمين، إلى جانب ابن سينا والغزالي وابن رشد وابن طفيل، وينوه على قيمة المنطق في صوغ نظرياته، ويصل الوصف عند جمبلوفتش GUMPLOVICZ ليقرر أنه أحد أبرز علماء الاجتماع إن لم يكن هو واضح علم الاجتماع حيث يقول: (لقد أردنا أن ندلل على أنه قبل أوجست كونت، بل قبل فيكو الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول اجتماعي أوروبي، جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعية بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بأراء عميقة، وما كتبه هو ما نسميه اليوم: علم الاجتماع)⁽¹⁾.

ونضع أيدينا بعد ذلك على رأيين يحاولان أن يضعوا ابن خلدون ومقدمته في صورة أقرب إلى الحقيقة، وذلك بما يؤكدان من تضمن المقدمة لجوانب كثيرة من علوم مختلفة، فالأول وهو مونيير MAUNIER يعتبره فيلسوفاً واقتصادياً واجتماعياً في آن واحد، ويصف مقدمته بأنها مزيج عظيم من القوانين الكونية وموسوعة لعلوم العصر، والثاني وهو ألتاميرا R. ALTAMIRA يرى أن المقدمة موسوعة حقة من العلوم الاجتماعية، وهي من

(1) د. عنان/ ابن خلدون/ ص 172 وما بعدها.

الناحية الاجتماعية نظرية للحضارة حقيقية وكاملة جداً، تدرس فيها العناصر التي تؤثر في إنتاج وتوسعة هذا الحدث الاجتماعي وتطورات التاريخية، واتجاهاته الجوهرية، والقوانين التي تحكم حياته⁽¹⁾.

وهكذا نقف عند نهاية استعراضنا لمسيرة الوصف الاستشراقي للمعرفة الخلدونية، لنستنتج أنها لا تستقر على رؤية ثابتة، ولا تتخذ أرضية واحدة للانطلاق، ولا تحكمها منهجية محددة، بل هي في معظمها آراء فردية تستهويها نقاط وتغيب عنها أخرى، وتتعلق تصور وتتعمد حذف أخرى، وهذا كله أدى إلى تناقض الفكرة والرأي حول تصنيف الرجل وتراثه تناقضاً لا يمكن من الجمع بين الرأيين كما هو الحال في الآراء المنطلقة من منهجية علمية، وإنما هو تناقض لا يمكن إلا من زيادة الاقتناع بفساد واضطراب المنهج الاستشراقي في التعامل مع التراث الإسلامي.

اجتثاته من جذوره الإسلامية

المنهج الغربي في التعامل مع الفكر الخلدوني يكشف عن قضية خطيرة جداً لا أعتقد أنها عممت على كل التراث الإسلامي، وإنما - فيما أظن - خص بها بعض الأفاضل في تاريخنا الفكري الإسلامي، وبصورة خاصة ابن خلدون وابن رشد، هذه القضية هي دراسة فكر الرجل وتراثه بعيداً عن واقعه ومجتمعه وخلفيته الدينية، وكأن المستهدف هو فصله عن جذوره الإسلامية ليتم التعامل معه وكأنه شخصية غربية، وهذا الهدف - كما أتصور - فرضته طبيعة الاستكبار الغربي الذي يتعامل مع الشرق بدونية لا مثيل لها، حتى إنه يستنكر أن يخرج من بينه علماء أو مفكرون في مستوى ابن خلدون ومقدمته، وسأحاول أن أرصد هذه الخصيصة في المنهج الغربي بالتركيز على ثلاث سمات تؤكدتها وهي:

(1) د. عنان/ ابن خلدون/ ص181 وما بعدها.

- 1 - الإشارة إلى مصادره غير الإسلامية والتركيز عليها.
- 2 - التركيز على القضايا الاجتماعية والاقتصادية من زواياها غير الدينية.
- 3 - مقارنته بعظماء الغرب ومفكريهم دون أن يقارن بأعلام عصره.

أما النقطة الأولى فإن بعض الباحثين الغربيين، وعلى رأسهم فيشل W. J. Fischel - وهو من أحدث المتخصصين في ابن خلدون - يتوسعون في ذكر مصادر ابن خلدون الأجنبية وخاصة فيما يتعلق بفترة ما قبل الإسلام، وبالتحديد حين حديثه عن الأتراك واليهود والمسيحيين، ونحن لا ننكر اتصال ابن خلدون بمصادر غير إسلامية، فذلك أمر غير منطقي لا يقول به باحث منهجي، لأن مقتضيات العلمية تقتضي الرجوع إلى المصادر الأصلية، وهذا ما فعله ابن خلدون حين رجع إلى مصادر يهودية فيما يتعلق بتاريخ اليهود وإلى مصادر مسيحية حين يعرض تاريخ المسيحيين، ولكن الذي أشير إليه هنا وأعتبره ظاهرة غير علمية هي اللهجة التي يستخدمها الغربيون في هذا الموضوع، والأسلوب الذي به يعرضونه، حتى ليخيل إليك أن مصادر الرجل إنما هي غير إسلامية، انظر إلى هذا المثال الذي أستشفه من دراسة كتبها فيشل بعنوان: (مصادر ابن خلدون التاريخية) حيث يقول في الفقرة الثالثة التي عنوانها المصادر اليهودية: (إن ابن خلدون اتصل بشكل موسع بالمصادر اليهودية)، وحين يتحدث في فقرة أخرى عن المصادر المسيحية فإنه يقسمها إلى مصادر شرقية وأخرى غربية، أما حين يتحدث عن المصادر الإسلامية فإنه يشير إشارة خاطفة إلى كثرتها ولكنه لا يذكر منها مفصلاً إلا المسعودي⁽¹⁾، والقارىء يخرج بانطباع واضح أن المؤلف - كغيره من الدارسين الغربيين - يحاول تأكيد المصدرية غير الإسلامية للفكر الخلدوني بذكر تفصيلات دقيقة لهذه المصادر تتضمن أسماءها وأسماء مؤلفيها: مما فتح المجال لأن يتأثر

(1) W.j. Fischel/ Ibn Khaldun's Historical Sources/ Slamica stadiua/ XIV/Paris/ P.109.

بذلك بعض الباحثين العرب والمسلمين الذين خصصوا أبحاثاً في تأكيد هذه المصدرية كما سنرى بعد هذه الصفحات .

وأما النقطة الثانية فإنه يتضح من كل ما قدمت سابقاً أن الدراسات الغربية حول فكر الرجل قد ركزت بصورة واضحة على القضايا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وناقشتها لا في إطارها وبعدها الإسلامي كما انطلق بها ابن خلدون، وإنما كما رأها الغربيون من خلال أيديولوجياتهم المختلفة .

وأنا لا أريد هنا أن أعيد ما سبق أن أشرت إليه في مواضع كثيرة، وإنما أريد التذكير بأن الفكر الخلدوني قد تمت قولته ليواكب تمحلات ما أنزل الله بها من سلطان، ولم يكن يخطر على بال الرجل أن يوضع فكره في إطار التطورية الداروينية أو المادية الماركسية، لقد أسرف كثير من الغربيين في تحليل فكر علامتنا والذهاب به إلى غايات لا تحتل، حتى جلعوا منه (الجد الأول لماركس وأول ماركسي عربي، مقدمين بذلك ورقة انتساب تاريخية لبعض عناصر الفكر العربي المتهم بدينيته وغييبته إلى المادية الماركسية وعلمها الديالكتيكي)⁽¹⁾ لقد ركز الغربيون كثيراً على دور العقل في فكر ابن خلدون، وأفاضوا في تقدير مكانة العقل عنده حتى أصبح يعد ثورة على فكر عصره، ونبته غريبة بين أقرانه، فهو عندهم يقدم العقل على النص، ولذلك فأحكامه لا تجد لها صدى بين معاصريه، ولا تجد لها خلفاً بين من جاء بعده، إن إسرافهم في تقدير دور العقل عنده جعلهم يحملون فكره ما لا يحتمل حتى ليصرح جب Gibb إنه في قضية النبوة لا يتصل بفكر لاهوتي مطلقاً⁽²⁾ .

أما النقطة الأخيرة التي سبق أن تناولتها كشاهد على تعلق الغربيين بابن خلدون وإعجابهم به، وهي مقارنته بعظمائهم ومفكريهم؛ من أمثال كونت

(1) محمد مزبان/ منهج البحث الاجتماعي/ ص 449.

(2) جب/ الأساس الإسلامي لنظرية ابن خلدون السياسية.

وسينسر وفيكو وغيرهم، فإني أحاول أن أقلبها الآن على وجهها الآخر لأرى فيها شاهداً واضحاً على محاولة انتزاع الرجل من بيئته ومحيطه الإسلامي، فلکم كان البحاث یطمحون إلى أن یقیم ابن خلدون أولاً بین علماء الإسلام البارزین فی مختلف العلوم التي تناولها من أمثال الغزالي وابن رشد والماوردي والمسعودي والطبري وغيرهم كثير، وذلك من أجل الوصول إلى هدفین :

أولهما رؤية التطور الذي حل بالفکر الإسلامي سلباً أو إيجاباً، ورصد أسباب ذلك وعلاقتها بالواقع الاجتماعي في عصور مختلفة، والثانية إظهار أسباب ذلك وعلاقتها بالواقع الاجتماعي في عصور مختلفة، والثانية إظهار مكانة الرجل في الفکر الإسلامي بشكل عام ليخرج بعد ذلك إلى مقارنته بأعلام الفکر الغربي بوصفه عالماً مسلماً متميزاً استحق بفكره وتفوقه وإبداعه أن يسيطر على ميادين مختلفة من البحاث العلمي ساهم الغربيون في أبحاث مشابهة لها.

ولكن الذي حصل هو أن دارسي ابن خلدون من الغربيين لم يهتموا في مقارناتهم لفكره إلا بمنتسكيو وكونت وماركس وفيير وغيرهم، وهذا أدى إلى أن يحدث انطباعاً عاماً عند كثير من المسلمين بأن ابن خلدون عالم اجتماعي لا علاقة له بالفکر الإسلامي، فلا صلة له بالفقهاء ولا بالمحدثين، ولا يعرف الكثير منهم دوره في تقرير الكثير من المسائل الدينية المهمة، فالنظريات الاجتماعية التي أشرف الغربيون في التركيز عليها حتى رشحته لأن يسمى بمنتسكيو العرب، هي نفسها التي أبعدت الكثير من الباحثين المسلمين عن الخوض في البحاث في تراث الرجل وفكره، وبقي الباب مفتوحاً فقط لأولئك العلمانيين الذي أقبلوا عليه بنظرة أيديولوجية أكدت ما أرادته الغربيون وثبتته.

منهج الغربيين في دراسة التراث الخلدوني

نظرة نقدية

لقد حاولت في الفصل السابق أن أرصد ملامح المنهج الغربي في التعامل مع التراث الخلدوني، وقد تبين لي - كما كنت قد عرضت - أنه منهج يتسم بالاضطراب والتناقض، ويفتقد لكثير من مقومات المنهجية العلمية السليمة، فهو يقوم على نظرة عنصرية شيفونية أحياناً، وينطلق من نظرة مزاجية أحياناً أخرى، حيث كانت المصلحة الغربية في تأكيد التفوق الغربي والدونية الشرقية هي الخلفية الفكرية لهذا المنهج، ولهذا نرى الرأي وضده في قضية واحدة أحياناً، ونرى الشكر في جانب والذم في جانب آخر، فإذا اعترفوا بتفوقه وجدة أبحاثه هالهم أن يكون ذلك نتاجاً شرقياً فنسبوه إلى أصول إسبانية، وإذا ذكروا تراثه دون إعجاب ذكروا أنه مالكي متشدد أو كاثوليكي الإسلام، وكل ذلك كما رأينا لا يستند إلى دلائل ولا براهين علمية يمكن أن تحلل أو تناقش، فهي في معظمها آراء شخصية سرعان ما يتراجع الباحث نفسه عنها كما رأينا عند جب Gibb أو سرعان ما يناقضه باحث آخر كما هو الحال عند الكثيرين منهم.

وإذا كانت تلك الآراء لا تستحق الاهتمام والمناقشة فإن الذي يستحق الاهتمام والتنبيه هو ما رأيناه في منهجهم من محاولة النيل من انتماءات ابن خلدون الإسلامية، سواء من حيث عدم دقة وصفه بتزمته أو تحرره، أو من حيث عدم صلته بالأفكار الإسلامية التي سادت عصره، ولذلك فإن هذا الجانب سوف يستوقفني قليلاً؛ لأحاول من خلال بعض الاستشهادات أن أبين صلة الرجل بمجتمعه وبفكره الإسلامي في مختلف جوانبه.

أول ما يستوقفنا في تراث ابن خلدون - وخاصة في مقدمته التي حفل

الغريون بها كثيراً - تلك اللهجة الإيمانية التي تشد انتباه القارئ إلى أصالة فكر الرجل وعمق انتمائه الإسلامي، فعلى صعيد تقسيم الموضوعات التي تتضمنها العناوين تطالعنا العناوين التالية وهي اختيار من مواضيع كثيرة اقتضت فيها على ذكر ما هو لصيق مباشرة بالجوانب الدينية، على أنه ينبغي الإشارة إلى وجود الكثير من العناوين الأخرى التي تعالج جوانب من الفكر الديني بصورة غير مباشرة، أما المباشرة التي اخترت ذكر أسمائها فهي:

✳ في الباب الأول يأتي ذكر العناوين التالية:

- في المقدمة السادسة: في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو بالرياضة، ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا.
- حقيقة النبوة على ما شرحه كثير من المحققين وحقيقة الكهانة والرؤيا، وشأن العرافين وغير ذلك من مدارك الغيب.
- أقسام النفوس البشرية من ناحية قدرتها على الوصول إلى الإدراك الروحاني.
- النبوة والأنبياء والوحي.
- الكهانة والكهان.

✳ الباب الثالث ويتضمن العناوين التالية:

- فصل في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها.
- فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.
- فصل في معنى الخلافة والإمامة.
- فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشرطه.
- فصل في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة.
- فصل في انقلاب الخلافة إلى الملك.

- فصل في ولاية البيعة .
- فصل في ولاية العهد .
- فصل في الخطط الدينية الخلاقية .
- إمامة الصلاة - الفتيا .
- القضاء - العدالة - الحسبة والسكة .
- ✽ الباب الرابع ويتضمن العناوين التالية :
- فصل في المساجد والبيوت العظيمة في العالم .
- البيت الحرام ومكة .
- المسجد الأقصى (1) .
- المدينة (يثرب)
- فصل في أن القائمين بأمر الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب (2) .
- ✽ الباب السادس ويتضمن العناوين التالية :
- فصل في علوم البشر وعلوم الملائكة .
- فصل في علوم الأنبياء عليهم السلام .
- علوم القرآن من التفسير والقراءات .
- القراءات ورسم المصحف .
- التفسير - علوم الحديث .
- علوم الفقه وما يتبعه من الفرائض .
- علم الفرائض - أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافات .

(1) المقدمة/ ج1.

(2) المقدمة/ ج2.

أصول الفقه - الخلافات - الجدل .

- علم الكلام .

- فصل في كشف الغطاء عن المشابه من الكتاب والسنة، وما حدث لأجل ذلك من طوائف السنية والمبتدعة في الاعتقادات .

- علم التصوف .

- الكلام في التصوف على العموم .

- تفصيل في مذاهب الوحدة والحلول .

- فصل فيما ذهب إليه المتأخرون من المتصوفة في صدد الكشف وما وراء الحس والوحدة والحلول والقول بالقطب .

- فصل فيما يوجهه الفقهاء وأهل الفتيا إلى طريق المتصوفة ومذاهبهم من مأخذ .

- علم تعبير الرؤيا⁽¹⁾ .

وهكذا يتضح أن صاحب المقدمة قد خصص جزءاً كبيراً من أبحاثه لتغطية المسائل الدينية سواء على مستوى معالجة الواقع وما تضمنه من بعض المشكلات العويصة ذات المنشأ العقلي، حتى ليبدو للباحث المنصف أن الرجل ليس متصلاً فقط بالجانب الديني، وإنما شديد الارتباط بمجتمعه الإسلامي بحيث أصبح هذا المجتمع ماثلاً في الكثير من تحليلاته ونظرياته حتى تلك التي هام بها الغربيون كثيراً كالعصبية مثلاً فإنه ربطها بجوانب كثيرة لعل أهمها أنها لا تنمو إلا بوازع ديني .

هذا على صعيد العناوين، أما إذا انتقلنا إلى مستوى التناول فإن اللهجة الإيمانية تزداد إشعاعاً في فكر الرجل، وينبثنا عنها تلك الإشارات التي لا

(1) المقدمة/ ج3.

جدال في أنها رمز قوي لارتباط الرجل بالدين، وعنوان واضح لقوة إيمانه ورسوخ عقيدته، والتي فرضت عليه استلهاً أفكاره من كتاب الله وسنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه، ونقصد بهذه الإشارات ما ورد في ختام الفصول والمباحث من استشهادات بأدعية أو آيات من القرآن الكريم تدل - في كثير من الأحيان - على عمق الصلة وعمق الفهم لآيات القرآن الكريم، ومن هذه الإشارات قوله: (والله أعلم، سبحان الحكيم العليم، وقد استأثر الله بعلمه، والله يعلم وأنتم لا تعلمون، وفوق كل ذي علم عليم، والله أعلم بما هناك، والله يخلق ما يشاء ويختار، إنه على كل شيء قدير وإليه الملجأ والمصير، والله مقلب الليل والنهار، وهو العزيز الجبار، والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، والله الملهم وبه المستعان وعليه التكلان، وحسبنا الله ونعم الوكيل، والله سبحانه وتعالى كل يوم هو في شأن لا يشغله شأن عن شأن، سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً⁽¹⁾).

وقد عد بعض الباحثين هذه الإشارات وسماها فواصل إيمانية، وبلغت حسب رأيه مائتين وسبعين فاصلة، وهي كما يرصدها كثير من الباحثين ليست دلالة على عمق إيمان الرجل وارتباطه الديني فحسب، وإنما هي ذات دلالة على اتباعه لمنهج العلماء في عصره الذين كانوا يستسيغون ختم مباحثهم باستشهادات قرآنية ولا يتوانون في ذكر دعاء أو إسناد الأمر إلى الله سبحانه وتعالى كلما سنحت لهم فرصة لذلك، وقد كانت هذه سمة بارزة في مؤلفات العلماء المسلمين، حتى أولئك الذين غلب عليهم الفكر الفلسفي وظن فتور نوازعهم الدينية كابن رشد مثلاً⁽²⁾.

وقد علق أحد الباحثين على هذه الفواصل أو الإشارات بقوله: (إن هذه

(1) د. عمر فروخ/ موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية/ مهرجان القاهرة/ ص 359 وما بعدها.

(2) د. عمر فروخ/ موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية/ مهرجان القاهرة/ ص 359 وما بعدها.

الكلمات والعبارات كلها تدل على عقيدة راسخة وإيمان عميق وعاطفة دينية شديدة، ولذلك كله يحق لنا أن نقول إن ابن خلدون كان مؤمناً إيماناً صادقاً لا يشوبه شيء من الشك في الله أو الدين أبداً⁽¹⁾.

ومما ينبىء عن لهجة الرجل الإيمانية كثرة الاستشهادات المتناثرة في المقدمة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وهي استشهادات ذات دلالات علمية، لما لها من ارتباط بالمواضيع التي يطرقها البحث الخلدوني، فهي بمنزلة الخلفية الفكرية لهذه المواضيع، مما يؤكد بوضوح أن الرجل يناقش مواضيعه ويصوغ نظرياته انطلاقاً مما ورد في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ومن تفكره وتدبره في أحداث التاريخ وتطور المجتمعات، فقول ابن خلدون بالأربعين عاماً عمراً للجيل هو استخلاص من قصة ضلال اليهود في سيناء، وقاعدة العقب في أربعة أبناء مستمدة من قول الرسول عن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، الكريم بن الكريم بن الكريم بن يوسف بن فضلاً عن الآيات التوراتية التي تقول: (إن الله ربك طائق غيور مطالب بذنب الآباء للبنين على الشوالم الرابع). والقول بتفرد الملك بالمجد تسنده الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽²⁾ وقانون القمع والإكراه في السلطة تحقيقاً للتعاون الاجتماعي يستند إلى الآية ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾⁽³⁾، وقانون الترف وما يفضي إليه من انحدار حضاري يستند إلى الآية ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾⁽⁴⁾، وغير ذلك من عشرات الآيات والأحاديث التي يستخدمها ابن خلدون، أو يستند إليها في صياغة أهم قوانينه العمرانية⁽⁵⁾.

(1) ساطع الحصري/ دراسات في مقدمة ابن خلدون/ ص 988.

(2) سورة الأنبياء، الآية: 22.

(3) سورة البقرة، الآية: 251.

(4) سورة الإسراء، الآية: 16.

(5) محمود العالم/ مقدمة ابن خلدون مدخل ابستمولوجي/ مجلة الفكر العربي/ العدد 6/

س 1978م/ ص 45.

إن استشهادات ابن خلدون الكثيرة بالقرآن الكريم والسنة النبوية لدليل على أنه وإن كان يحترم العقل كثيراً ويقدره ويعلي من شأنه، ويجعل له نصيباً كبيراً في النظر إلى الأمور، إلا أنه لا ينفك أبداً من الارتداد إلى النص كلما كان ذلك ممكناً وواجباً، فهو الأسبق من العقل فيما وضح فيه النص حتى المسائل التي هي لصيقة بالعلوم الاجتماعية، والتي ركز عليها الغربيون كثيراً واعتبروها نتاجاً خلدونياً ذاتياً يخرج عن إطاره وانتماءاته الدينية كمنظريّة العمران البشري ونظريّة العصبيّة، فإننا نرى أن ابن خلدون ينطلق فيها من آيات القرآن الكريم ومن أحاديث رسول الله ﷺ، وذلك من خلال ما يتضح من فقرات المقدمة المتعلقة بهذه المباحث.

ومن الجوانب التي تشير إلى عمق ارتباطه الديني طريقة عرضه لقضايا الدين والعقيدة، فهو يقدم الأمور بشكل يرغب القارئ ويشد انتباهه لما يقدمه من تعليقات عقلية جذابة، فهو العامل الذي - كما سبقت الإشارة - أعطى دوراً بارزاً للعقل في إيضاح القضايا واستنتاج الآراء بما يوضح النص ويزيده إشراقاً، أنظر إلى تحليله مثلاً لفلسفة الإحرام حيث يقول: (إن مشروعية الحج مشتملة على نبد العلائق الدنيوية كلها، والرجوع إلى الله تعالى كما خلقنا أول مرة، حتى لا يعلق العبد قلبه بشيء من عوائد ترفه، فلا طيب ولا نساء ولا مخيطة ولا خفّ، ولا يتعرض لصيد ولا لشيء من عوائده التي تلوّث بها نفسه وخلقها، مع أنه يفقدها بالموت ضرورة، وإنما يجيء وكأنه وارد إلى المحشر ضارعاً بقلبه مخلصاً لربه، وكان جزاءه إن تم له إخلاصه في ذلك أن يخرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه)⁽¹⁾.

وانظر إلى هذا التحليل لموضوع الطب النبوي الذي يحاول أن يعطي الأمور حقها من التمحيص والتدقيق دون أن يكون ذلك على حساب

(1) ساطع الحصري/ دراسات في مقدمة ابن خلدون/ ص488.

النصوص، يقول: (وللبادية من أهل العمران طب بينونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص، متوارثاً عن مشائخ الحي وعجائزه... كان عند العرب من هذا الطب كثير وكان فيهم أطباء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره... والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء وإنما هو أمر كان عادياً للعرب، ووقع في ذكره أحوال النبي ﷺ من نوع ذكر أحواله التي هي عادة وحيلة لا من جهة أن ذلك مشروع على ذلك النحو من العمل فإنه ﷺ إنما بعث ليعلمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العادات... وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم فلا ينبغي أن يحمل بشيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على أنه مشروع فليس هناك ما يدل عليه⁽¹⁾).

إن هذه التحاليل - التي قد يتفق معها الآخرون أو لا يتفقون - لتدل على منهجية علمية راقية ترفض التقليد المطلق في أمور العقيدة، إلا إذا اقتضى النص ذلك، وتسعى إلى تمكين العقل من أداء دوره في إضفاء حركية على مستهدفات النصوص بحيث يستكمل الحكم شكله النهائي في الجمع بين النصوص لا في تجزئتها، وهو الأمر الذي قد يبدو فيه ابن خلدون مجدداً على الرغم من أنه لم يخرج عن إطار من سبقوه إلا بالقدر الذي يجعل لأبحاثه ارتباطاً بالواقع واستناداً إلى مقتضيات الفطرة البشرية، فهو يرفض المغالاة في التقليد حتى تحمل النصوص ما لا تحتمل، ولعل هذا الجانب هو الذي استغله الغربيون وجعلوا منه ثورة على مقتضيات عصره ومنهج أسلافه ومعاصريه، حتى وصل الأمر إلى القول بتحرره وإبعاده عن محيطه الإسلامي.

إن الجانب الديني في فكر ابن خلدون لم يكن واضحاً في طريقه

(1) المقدمة/ ج3/ ص1143.

للموضوعات الدينية فحسب، ولو قلنا ذلك لما كان له معنى في تأكيد الوازع الديني، لأن طبيعة هذه الموضوعات تقتضي إبرازها في هذه الصورة، غير أن الذي يجب تأكيده هو أن الأبحاث الأكثر شهرة عنده التي وصلت إلى حد وصفها بالنظريات هي أيضاً تنطلق من فلسفة دينية وهي في جذورها تفسير لآيات من القرآن الكريم، ومن ذلك مثلاً موضوع العمران البشري الذي هو - كما يبدو - تحليل لمفهوم الاستخلاف القرآني حيث يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (1) والمفسرون يرون أن الخليفة تعني الساكن والعامر، وأنها قد تتضمن معنيين هما عمارة الأرض وسياسة الناس، ولذلك فإن الأمر القرآني يتضمن عمارة الأرض وما يرتبط بها في سائر المجالات، وهذه العمارة لا بد وأن تنتظم في شكل يبعدها عن أن تمارس الفساد، وهذا معنى الجانب التسييسي في القضية (2)، وهي المعاني نفسها التي أشار إليها ابن خلدون حين افتتح حديثه عن نظرية العمران حيث قال: (اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال؛ مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما يتحلله البشر بأعمالهم ومساعيهم، ومن الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال) (3).

ومن أهم أمور العمران ومقتضياته وجود سياسة تنتظم شؤون العمران وتوجهه نحو مستهدفاته النبيلة، وهو ما يشار إليه في عصرنا بنظام الحكم، والذي أشار إليه ابن خلدون بعنوان (فصل في أن العمران البشري لا بد له من

(1) سورة البقرة، الآية: 30.

(2) د. علي أوامليل/ الخطاب التاريخي/ معهد الإنماء العربي/ بيروت/ ص 198.

(3) المقدمة/ ج 2/ ص 328.

سياسة ينتظم بها أمره)، وهنا نشير إلى أنه في هذا الجانب اختار برنامجاً إسلامياً متكاملًا تمثل في قول طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، فكتب إليه أبوه الطاهر كتابه المشهور عهد إليه فيه، ووصاه بجميع ما يحتاج إليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسة الشرعية والملوكية، وحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم⁽¹⁾، وقد تضمن هذا الكتاب مشروعاً إسلامياً ينظم كل العلائق بين أولي الأمر ومن تولوا، ومن ضمن الإشارات فيه: (الملك منحة إلهية يؤتيه الله من يشاء وينزعه عمن يشاء - اتباع شريعة الله وإقامة دينه - التزام العدل بين الرعية - القضاء فوق كل شيء - الالتجاء إلى مشورة أولي الرأي والخبرة والعلم - التزام الشورى - احترام العهود - الخ. وقد قدم ابن خلدون لعرض هذا الكتاب بعبارة تدل على أنه اختياره، وأنه البرنامج الذي يفضل حيث قال: (ومن أحسن ما كتب ذلك)⁽²⁾ ثم لما ختم عرض الكتاب علق عليه بقوله: (هذا أحسن ما وقفت عليه في هذه السياسة والله أعلم)⁽³⁾.

ومن هذا المنطلق نرى أن صاحب المقدمة كان يستنطق التراث، ويفتش عن الكثير من إيجابياته مما تعتبر مماثلة لحقائق القرآن الكريم والسنة النبوية، فهو لا يتردد - كما رأينا - في الالتجاء إلى الأحكام والمشاريع الجاهزة إذا رآها تمثل الحقيقة الإسلامية ولا تخالف العقل والمنطق، ولا يتردد أيضاً في الاجتهاد أو في تقويم تناقض مستهدفات النصوص إذا رآها قد تؤثر في صفاء العقيدة كما رأينا في تعليقه على موضوع الطب النبوي سالف الذكر، وقد صدق أحد الباحثين حين قال: (ومن الحق إن يقال أن كل أفكار المقدمة هي أفكار الإسلام، وإن كثيراً منها سواء في المضمون العلمي أو المنهج التاريخي قد سبق ابن خلدون إليه، ولكن مزية ابن خلدون الرائعة هي

(1) المقدمة/ ج2/ ص774.

(2) المقدمة/ ج2/ ص774.

(3) المقدمة/ ج2/ ص787.

قدرته على هضم هذه الاجتهادات الموزعة بين عديد من مفكري الإسلام على مختلف القرون السبعة المتكاملة في المقدمة، التي تمثل أيديولوجيا فكرية كاملة لمنهج اجتماعي إسلامي صالح للتطبيق، ويقيم ابن خلدون منهجه على قاعدة ثابتة من ارتباط الدين بالمجتمع ارتباطاً كاملاً، بل إنه يذهب إلى تقرير حقيقة بالغة الأهمية قد صدقتها الأحداث حين قالها وما تزال تصدقها، وهي أن العرب لا تقوم لهم نهضة إلا بزعامة دينية، وإن ما أصابهم من اضطراب وتفكك إنما يرجع إلى أنهم تركوا مفهوم الإسلام الصحيح⁽¹⁾ وهكذا نرى أن الوازع الديني والاستلهام القرآني يتوزعان في أبحاث ابن خلدون، وخاصة المقدمة التي هي الممثل الحقيقي لفكره، والباحث لا يستطيع تقديم الكثير من الأمثلة لما احتوته المقدمة من قضايا تنبئ عن ارتباط صاحبها بالدين، فهي من الكثرة بحيث تكشف عنها قراءات سريعة للمقدمة أو ما كتب حولها، ولكنني سأكتفي هنا بإشارة ختامية تؤكد رسوخ مؤلفنا في العلوم الإسلامية، واهتمامه الكبير بها لدرجة أن بعض الباحثين عده إماماً ومجدداً في علوم الفقه والتفسير والحديث وعلوم القرآن، وغيرها من جوانب الفكر الإسلامي المختلفة.

يقسم ابن خلدون العلوم التي يتداولها البشر ويحتاجون إليها في شؤون العمران إلى قسمين: قسم طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره، وصنف نقلي يأخذه عن وضعه، وحين يأتي إلى العلوم النقلية فإنه يعرضها بصورة تدل على رسوخه في مجال العلوم الشرعية، وتعمقه في فهمها، مما يجعل المرء يثق في أن الرجل عالم متمكن من علوم الشرع ومرتبب بها وليس متطفلاً عليها أو زاهداً فيها. يقول على العلوم النقلية: (وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان

(1) أنور الجندي/ نوايغ الفكر الإسلامي/ دار الرائد العربي/ بيروت/ 1972/ ص370.

العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن . وأصناف هذه العلوم الثقيلة كثيرة لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام الله تعالى المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص أو بالإجماع أو بالإلحاق، فلا بد من النظر في الكتاب ببيان الألفاظ أولاً، وهذا هو علم التفسير، ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي ﷺ الذي جاء به من عند الله، واختلاف روايات القرآن في قراءاته وهذا هو علم القراءات، ثم بإسناد السنة إلى صاحبها والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم، ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث، ثم لا بد في استنباط هذه الأحكام من أصولها ومن وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط وهذا هو أصول الفقه، وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين وهذا هو الفقه⁽¹⁾.

انظر إلى هذا التقسيم الذي يدل دلالة واضحة على عمق معرفة الرجل بالعلوم الشرعية وحسن تقديره لها، وهو الأمر الذي لم يهتم به الغربيون ولم يحاولوا أن يدرسوه، لأن القضية ترتبط عندهم بالمصلحة، فحيثما وجدت مصالحهم اتجهت أبحاثهم ودراساتهم، ونحن نعلم أن من بين مصالحهم تحقير العالم الإسلامي والحط من قدره، ولذلك فإن ذكر أصالة ابن خلدون وتعمقه في علوم عصره الدينية، واستلهامه لتراثه، ومحاولته تصفية هذا التراث مما علق به، والتركيز على الجوانب المشرقة فيه، كلها أمور تعلي من شأن الإسلام، ومن شأن ابن خلدون المرتبط بالإسلام، وهذا لا يحقق المصلحة الغربية التي يهتما إبراز عكس كل ما ذكرنا.

(1) المقدمة / ج 3 / ص 1026.

الأثر الغربي في الفكر العربي من خلال نظرة بعض المفكرين العرب إلى التراث الخلدوني

أردت أن أختتم هذا الباب بفصل أوضح فيه أن المنهجية الغربية - التي يتعلق بها بعض المفكرين العرب كثيراً - قد أثمرت وأينعت بصورة واضحة في نظرة بعضهم إلى ما قدمه ابن خلدون من أبحاث ونظريات، وذلك حين تبنى بعضهم الفكر الغربي ودافع عنه بحدة، وتجاوز آخرون ذلك بوصفه بما ليس فيه أو بما لم يقله الغربيون عنه، مع العلم بأن اهتمامهم بشخصه أو بالبحث في تراثه إنما كان بعد أن توجه إليه الغربيون وأظهروا أهميته، وكل ذلك يعكس صورة التبعية الفكرية التي أصبح عليها بعض باحثينا ومفكرينا في محاولة للدخول للعصر الحديث من هذه البوابة التي بدأت تتجذر يوماً بعد آخر في عالمنا المعاصر.

إن معظم دارسي ابن خلدون من المفكرين العرب، والمتبعين لأفكاره ونظرياته هم ممن يمثلون مدارس فكرية نبتت نابتها في الغرب وطبع عليها الفكر الغربي بصماته بصورة لم تترك فيها الفرصة لهؤلاء أن يفكروا في دراسة هذا التراث بعيداً عن المنهجية الغربية وخارج دائرة مستهدفاتها، ولذلك فقد ساروا في تصنيفه في نفس المسار الذي صنّفه فيه الغرب، ونظروا إليه لا من خلال عصره وبيئته، ولكن من الزوايا التي اهتم بها الغربيون وأظهروها، كما أنهم لم يعجبهم في منهجه إلا اهتمامه بالعقل وتركيزه عليه مما جعلهم يعدونه - وتحت التأثير الغربي - ثورة على ما يسمونه بالفكر الرجعي القابع وراء حرفية النص وسلاسل التقليد كما يعبرون.

إن المدهش حقاً هو لماذا لم يتجه الباحث العرب والمسلمون إلى دراسة تراث ابن خلدون باستقلالية كاملة، وبعيداً عن تأثير الفكر الغربي،

وضمن دائرة اهتمامنا بدراسة التراث الإسلامي عامة؟ هل لأن لابن خلدون أفكاراً جريئة وآراءً مستغربة لم تكشف من قبل في تراثنا الإسلامي؟ وهل يكون ذلك سبباً منطقياً لإهمالنا لهذا الفكر حتى ينبهنا إليه الغربيون؟ إن ذلك إذا صدق يمثل إشكالية في الفكر العربي لم نر لها مثيلاً من قبل، وعلى كل حال فإن اهتمامنا به تبعاً لاهتمام الغرب به ثابت لا مجال لنفيه، يعبر عنه قول أحدهم: [إن نص ابن خلدون وصلنا عن طريق الرؤية الغربية له وهي رؤية متأثرة باتجاهين رئيسيين هما: الاتجاه الاقتصادي الذي تمثله نظرية ماركس والاتجاه الفردي الذي تمثله نظرية ويبر، ولذلك نحن نقرأ ابن خلدون من خلال هذين الاتجاهين أو على الأقل بالاستعانة بهما]⁽¹⁾ أما لماذا كان ذلك فهو من الأمور التي تحتاج إلى تأمل وليس من السهل القطع بيقين فيها.

إن الدهشة والغرابة تشتد كثيراً حين نعلم أن التبعية للغرب فرضت أنماطاً من السلوك عند بعض باحثينا لم يفتن إليه الغربيون أنفسهم للحط من تراثنا ومن قيمة علمائنا، حيث ينبري بعضهم إلى إثبات صفات ذميمة لابن خلدون نفاها الغربيون عنه، ويذكرون تحليلات سيئة في شخصيته ونظرياته لم يتجرأ المستشرقون على قولها على الرغم من موقفهم من الفكر الإسلامي وأعلامه، فكيف يمكن تفسير ذلك؟ وهل يعقل بعد هذا الذي سنعرض نماذج منه أن نتنقد حركة الاستشراق، وأن نقول إن المستشرقين قد شوهوا فكرنا وتراثنا؟ عندها يصدق علينا قول الشاعر:

نعيب زماننا والعيب فينا وما لزماننا عيب سوانا
لا أريد أن أسترسل في حديث قد يوصف بالإنشائية، أو بسيطرة العاطفة المتأثرة بشخصية ابن خلدون، ولذلك فإنني سأعرض نماذج من آراء بعض الباحثين العرب في علامتنا ابتداءً بشخصيته وانتهاءً بتراثه ونظرياته،

(1) د. الزغل/ ابن خلدون والفكر المعاصر/ ندوة ابن خلدون/ الدار العربية للكتاب/ ص516.

لتكون هذه النماذج المثل المعبر عن مدى ما وصل إليه بعض مفكرينا من جرأة في التعبير تستخدم لتحطيم الإبداع العربي في أجمل صورة يعترف بها الغربيون ويعلون شأنها ألا وهو ابن خلدون وفكره .

القول في شخصيته ونظرياته :

إذا كان الغربيون قد مروا سريعاً على شخصية ابن خلدون دون أن يتوقفوا عند مواطن الضعف فيروزها، أو مواطن القوة فيخفوها كما هو المتوقع منهم وفق ما تفرضه عليهم طبيعتهم الاستشراقية التي تضعهم في دائرة الصراع مع العالم الإسلامي، فإن الباحثين العرب قد وقفوا طويلاً أمام هذه الشخصية وحلّلوا سلوكها وأصولها بتحليلات غريبة اضطروا معها إلى أن يعارضوا الغربيين في الآراء الخيرة التي قالوها فيه، وظهر من خلال ذلك موقف لا يمكن تبريره بسهولة. أنظر إلى الدكتور الوردى وهو يصف هذه الشخصية فيقول: [كان ابن خلدون في سلوكه قصير النظر، شأنه في ذلك كشأن أمثاله من الانتهازيين المنافقين، كان يحاول الاستفادة من اليوم الذي هو فيه ولا يبالي بما يأتي به الغد، فهو حين يتزلف للأمرأء تزلفاً صارخاً ثم يتقلب عليهم، لا يدري أن سره سينكشف عاجلاً أو آجلاً، وأن الناس سوف لا يأمنون منه ولا يثقون به، وقد حدث هذا فعلاً لابن خلدون حيث أصبح سبب السمعة في المغرب، ولم يجد لنفسه مخرجاً إلا بأن يهرب من المغرب ويتوجه إلى بلد آخر لا يعرف أهلوه عنه شيئاً كثيراً. يجوز تشبيه ابن خلدون في هذا بالتاجر الغشاش، فالتاجر يستطيع أن يغش الناس ويكذب عليهم برهة من الزمن، إنما هو لا يستطيع أن يستمر في غشه وكذبه عليهم حتى النهاية، إذ لا بد أن ينكشف أمره ويكسد سوقه، فيصبح مضطراً عندئذ إلى البحث عن سوق جديدة، إن العقدة التي تسيطر على ابن خلدون من شأنها أن تحجب عنه النظر في عاقبة سلوكه، فهو يندفع بها اندفاعاً لا شعورياً، كمثل ما يندفع

البخيل في تكديس المال، أو الوجيه في سرقة الملاعق، ولعله قد يفتن لحاله بعد فوات الأوان⁽¹⁾.

انظر إلى هذا التحليل الغريب الذي لا يستند على أية حقائق سوى نظرة سطحية لمغامرات ابن خلدون السياسية التي يقول عنها الآخرون، إنها تمثل قمة الدهاء والذكاء والخبرة السياسية التي ضمنت لابن خلدون مناصب متقدمة عند بعض الأمراء، لم يحرمه منها إلا أفعال الحساد وذوي النوايا السيئة التي عصفت به أكثر من مرة ليقع في مآزق ليس لشخصيته فيها نصيب.

وعلى كل حال فإننا لسنا في معرض تفنيد هذا الرأي، ولكننا سنلجأ إلى مستشرق ليعرفنا بابن خلدون، ولتقارن بعد ذلك بين الوصفين. يقول بيتر مانسفيلد: [ما ورد في المقدمة يوضح بجلاء أن ابن خلدون كالغزالي قبله سيظل بكل تأكيد في إطار التراث الإسلامي جزءاً من عظمة الإسلام التي يجب أن تذكر]⁽²⁾.

وحين نتقل من شخصيته إلى نظرياته فإننا نجد الوردي يقول: [بخيل إلي أن من الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى إبداع نظريته الاجتماعية هو أنه أراد بها الدفاع عن نفسه. وكأنه رأى الناس يذمون نفاقه، فأراد أن ينشئ عالماً جديداً ليقول فيه بأن هذا الخلق هو الذي يجب أن يتخلق الناس به، إذ هو الخلق الملائم لطبيعة الحياة الاجتماعية، لقد كان ابن خلدون في علمه الجديد واقعياً حيث قدم به وصفاً رائعاً للمجتمع الذي عاش فيه. ولكنه لم يقف عند هذا الحد، بل أخذ ينصح الناس أن يكونوا في سلوكهم واقعيين يسايرون التيار الاجتماعي من غير مراعاة للمبادئ الخلقية. إنه بعبارة أخرى يريد من الناس أن يكونوا مثله منافقين انتهازيين]⁽³⁾.

(1) د. علي الوردي/ منطلق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته/ الشركة التونسية للتوزيع/ ص237.

(2) P. Mansfield/ the Arabs.

(3) د. علي الوردي/ منطلق ابن خلدون/ ص239.

هذا هو الجانب المضيء في فكر ابن خلدون الذي رأينا في فصول ماضية كيف يعجب به الغربيون لدرجة أنهم استكثروه على العالم الإسلامي، وأرادوا أن يلبسوه ثوباً آخر غير ثوبه من شدة إعجابهم به، هكذا نجد باحثاً عربياً يصفه ويصف نظرياته بعبارات لا تليق بالباحث العلمي منهجاً ولا أخلاقاً.

ونترك هذا الكاتب وآراءه الغريبة لنضع أيدينا على آراء أخرى أكثر غرابة يمثلها عميد الأدب العربي كما راق للبعض أن يسميه - الدكتور طه حسين - الذي يصف شخصية ابن خلدون بقوله: [نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها (الفردية) الشديدة الضيق تمحو كل روح ديني وكل فكرة وطنية، سواء في القصور الملكية الفاسدة المنحلة، أو بين القبائل المشتتة في إفريقية الشمالية إبان القرن الثامن، وهي التي ورثت عن أسلافها رغبة شديدة في التسلط ووثقت ثقة مطلقة بكفائاتها، فجاشت نفس المؤرخ بأطماع لا حد لها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرتها الأخلاق أم لا]⁽¹⁾.

وليس هذا الرأي بمستغرب من عميد الأدب العربي إذ هو - كما نعلم - خريج المدرسة الفرنسية والمروّج لأفكارها والصديق الحميم لأبرز مستشرقها، ولكن الغريب فعلاً أن يتصدى هذا الباحث لتخطئة مستشرق نظر نظرة احترام لابن خلدون، فرد عليه طه حسين بقوله: [ولشد ما أخطأ (الأستاذ فلنت) إذ أعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى - إذ الدين في نظره عبارة عن اعتناق مبادئ الإسلام والقيام بالفرائض دون أن يكون لذلك تأثير ما في أعماله أو على الأقل في حياته السياسية، فهو لم يأنف من ارتكاب الخيانة التي حرمها القرآن متى رآها وسيلة لنيله السلطة]⁽²⁾.

هذا هو الفكر العربي كما يبدو لنا في وصفه لشخصية مبدعة من أعلامنا

(1) د. طه حسين/ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية/ ص28.

(2) د. طه حسين/ فلسفة ابن خلدون الاجتماعية/ ص28.

المسلمين، إنه يتألق ليتفوق على الغربيين في إطلاق صفات الذم والإغراق في التحليل البعيد عن المنهجية العلمية السليمة، ولست أرى سبباً واضحاً لذلك مهما أغرقنا في البحث عنه، اللهم إلا سبب واحد قد يوافقنا عليه البعض وقد يعارضه بعض آخر، وهو أننا هزمنا في ذواتنا، وغربنا في أفكارنا، وسلبت إرادتنا حتى لم يعد لدينا ما نقدمه خدمة لمن كان لهم فضل في تعليمنا إلا تشويه ذلك التراث العظيم الناصع الذي يمثله ابن خلدون وأمثاله.

ونترك شخصية ابن خلدون لنتقل إلى مصادره حيث يطالعنا الدكتور عبد الرحمن بدوي ببحث عن ابن خلدون ومصادره اللاتينية يصل في ختامه إلى النتيجة التالية: (أنه لم يكن يدقق في نقل الأخبار التي يوردها ولا في اقتباس النصوص التي يعزوها إلى مؤلفيها،... إنه لم يكن ينقد الأخبار التي ينقلها نقداً تاريخياً رغم وضوح التناقض فيها وأحياناً استحالتها،... إنه لم يكن يحفل بالتفاصيل والدقائق، ومن هنا كان إهماله في الفحص عنها والتدقيق في إيراداتها...، لهذا ينبغي ألا نثق كثيراً بصحة ما يورده من أخبار وتفصيلات جزئية، بل علينا أن نعدّها مجرد أخبار محتملة أو مرهونة بتأييد مصادر أخرى لها)⁽¹⁾.

ولست في معرض الرد على هذا الرأي أو حتى مناقشة هذه القضية، وإنما القصد إظهار مدى تغرب باحثينا ومفكرينا لدرجة أصبحوا معاً هم المستشرقين الحقيقيين، ولتأكيد هذا المفهوم سأقدم في هذا الموضوع - الذي انتهى فيه الدكتور بدوي إلى عدم الثقة بابن خلدون - رأياً للمستشرق Fischel يقول فيه: [ومن الأشياء التي تستحق الاهتمام لشدة بروزها في منهجية ابن خلدون في معالجة تاريخ غير المسلمين هو ذلك القدر الكبير من التنوع

(1) د. عبد الرحمن بدوي/ ابن خلدون ومصادره اللاتينية/ ندوة ابن خلدون/ الرباط/ 1977/ ص157.

والاختلاف والتعقيد للمصادر التي اقتبس منها أو استعملها في مشروعه وكذلك وفرة الشواهد الموثقة من مصادر مختلفة مسيحية أو يهودية أو إسلامية، وفي النهاية فإنه يعتبر في معالجته لتاريخ غير المسلمين وفي استعماله لمصادرهم أحسن من أي مؤرخ مسلم آخر سبقه في هذا المجال⁽¹⁾.

وهكذا يبرز بصورة غير معهودة المنزلق الذي انحدر إليه بعض الباحثين العرب بالبحث عن نقائص الفكر العربي وإبرازها والتدليل عليها، في الوقت الذي يقدم المستشرقون هذه النقائص المفترضة على أنها شواهد على عظمة الإسلام والفكر الإسلامي، وهو أمر موغل في الغرابة أعترف بأنني لم أكتشف له سرأً حقيقياً سوى ما أشرت إليه من الضعف، والانهازية التي أصابت دوائر حياتنا وخاصة الثقافية منها.

يقول أحد الباحثين: (أولئك الذين ينكرون فضله أساساً ويتهمونه بالنقص والقصور والنقل عمن سبقه من اليونان، وفي مقدمة هؤلاء في العالم العربي طه حسين ولويس عوض، ومن عجب أن يلقي ابن خلدون الانتقاص والظلم من أهله بينما يمجده الأوروبيون ويكرمونه، وأن يحط هؤلاء من قدره بعد أن اعترف له الأوروبيون بالفضل والأثر الكبير، وهذا يعني تبعية خصوم ابن خلدون من العرب إلى معسكرات التغريب والشعوبية بلا ريب في ذلك ولا شك، وقد كشفت الأيام عن مدى تورط طه حسين في الأخطاء التي ساقها في أطروحة الدكتوراه إزاء هذا الفيض الضخم من الدراسات التي احتفلت بابن خلدون وكشفت عن جهوده وآثاره)⁽²⁾.

لقد تعامل الكثير من المفكرين العرب مع ابن خلدون بصورة متأثرة بهيمنة الفكر الغربي على مجريات الثقافة، مما جعلهم لا يرون في فكره

W.J. fischel/ Studia Islamica. (1)

(2) أنور الجندي/ نوابع الفكر الإسلامي/ ص393.

إشعاعاً إلا في الجوانب التي اهتم بها الغربيون، ولذلك نراهم يهتمون كثيراً بفكره الاقتصادي، ويحاولون استنطاق سطور المقدمة لإظهار مدى اقترابه من الفكر الماركسي بل أحياناً تطابقه معه، ويحفلون كثيراً بفكره الاجتماعي ويستجمعون كل قواهم العقلية لإظهار مدى اقترابه من فكر أوجست كونت أو غيره من المفكرين الغربيين، في الوقت الذي يرى فيه الغربيون أن ابن خلدون أسبق من كونت، وأجدر بأن يقارن هذا بابن خلدون لا العكس، ونراهم يتعلقون ببعض عباراته وآرائه ليقرروا من خلالها أنه بربري عنصري يتحين كل فرصة للنيل من العرب والحط من شأنهم، في الوقت الذي يحاول فيه بعض الغربيين تبرير آرائه وتوجيهها إلى نوايا حسنة ينطلق بعضها إلى إظهار الظروف التي دفعته إلى ذلك، ويتوجه البعض الآخر إلى صرف عباراته إلى مدلولات أخرى يحتمها اللفظ، وهكذا نرى أن الفكر العربي في تعامله مع هذه الشخصية مغرق في التبعية الغربية، بل يتجاوزها أحياناً حتى وكأنه الغرب ذاته، وهو أمر غير معهود في الفكر العربي في دراسته لأعلام الفكر الإسلامي الآخرين.

وحين أشير إلى مزالق المفكرين العرب في هذا الجانب فإنني لا أقصد على الإطلاق ما يعبر عنه بعضهم من عدم إعجابه ببعض آراء ابن خلدون، أو اختلافهم معه أو تقليلهم من قيمته العلمية بالمقارنة مع أعلام الفكر العربي والإسلامي الآخرين، فكل هؤلاء يصنفون في إطار التعامل العلمي الذي ليس لنا عليه مأخذ، إنما نقصد أولئك الذين تعاملوا مع فكره بقسوة ظاهرة دفعتهم إلى أن يظهر آرائهم في صورة مشوهة، وأن يعرفوه بضباية أخفت كل أثر إيجابي له، وهي الصورة التي لم يفكر المستشرقون في الاقتراب منها أو في محاولة البحث عنها، كما أنهم في ظل قسوتهم هذه وصفوه بعبارات مشينة لم نألف استخدامها في إطار البحث العلمي الموضوعي.

والمظهر الأخير الذي نرصده في تعامل بعض المفكرين العرب مع ابن

خلدون هو انعدام الأدلة المنطقية على تلك الآراء الشاذة التي وصف بها فكر عالمنا، فالآراء التي عرضتها من كتاب الوردى وطه حسين لم تقدم لنا أي دليل على انحراف شخصيته، أو كما يقولون انتهازيته ونفاقه، بل يغلب على هذه الآراء الطابع الإنشائي الذي ليس له في ميزان المنهج العلمي نصيب، أنظر إلى قول العروى: (من يرى في ابن خلدون رائد كل العلوم الإنسانية من اقتصاد وسياسة وتربية الخ. . على حق إذا اعتبر فقط الصورة والشكل المنطقي، أما إذا أراد المضمون فقوله مرفوض، يستحيل أن يكون ابن خلدون قد قال فعلاً ما اكتشفه بعده روسو وآدم سميث وباريتو وفير(1)).

وانظر إلى قول محمد فريد وجدي: (إن مقدمة ابن خلدون ليست في فلسفة التاريخ ولا في علم الاجتماع في شيء بل إنما هي مجموعة أخطاء)(2).

لقد كانت هذه الأخطاء غير العلمية والعالقة بصنارة الفكر الغربي ذات أثر كبير في إظهار ابن خلدون على أنه المفكر المتحرر من سيطرة التقليد الثائر على كل التقاليد والأعراف العلمية التي سبقته، المفكر الذي قدس العقل وأعطاه مكانة كبيرة عد بها خروجاً على المألوف في عصره، وهذا الأمر - كما يبدو لي - ساهم في رسم صورة غريبة عن ابن خلدون لا تعبر عن حقيقة فكره، مما جعل الكثير من الباحثين المسلمين يتحسسون من التعامل معه، ويرون ذلك اقتراباً من الفكر اليساري ماركسياً كان أو علمانياً، ومن أجل ذلك كلّه تظل صورة ابن خلدون ضعيفة في أوساط الفكر المعاصر وخاصة السلفي منه، ومعظم الذين تعاملوا معه أو كتبوا حوله إنما يمثلون تياراً معيناً في الفكر العربي يعتبر النقيض للفكر السلفي.

هكذا تبدو نتائج التبعية الفكرية مؤثرة إلى حد يصبح معه الفكر الأصيل

(1) عبد الله العروى/ مفهوم التاريخ/ المركز الثقافي العربي/ 1992/ ص216.

(2) محمد فريد وجدي/ ابن خلدون في الميزان/ مجلة المقطف/ 1932.

غريباً في دياره إلى أن يأتي الغرباء ليكشفوا منه ما يريدون، ولنجد أنفسنا نلاحقهم فيما اكتشفوه دون أن نسأل أنفسنا عن سر عجزنا في اكتشاف مواهبنا ومكامن عظمتنا، ولسنا الآن في مجال الحساب والعتاب، ولكننا بصدد الإشارة إلى أن هناك الكثير الذي ينتظرنا للبحث في تراثنا بصدق كامل وبعقلية مستقلة عن جميع المؤثرات الأيديولوجية الغربية عن عقيدتنا وثقافتنا، إننا بحاجة إلى أن نستنطق التراث الإسلامي لنكتشف فيه سر عظمة أمتنا الإسلامية وعراقتها في التاريخ البشري، ولنستنتج منه ما يفيدنا في تأكيد ذاتنا على طريق بناء مستقبلنا على الرغم من كل النظرات الشاؤمية والمحقرة التي يحاول بعض الباحثين العرب أن يرموه بها.



الخاتمة

بعد هذه الرحلة العلمية - التي آمل أن تكون مفيدة - أرى أن العمل الذي استهدفته قد اكتمل بهذا القدر، وأحسب أنني قدمت ما مكنتني منه جهدي وقدرتي، ولذلك فليس لي إلا أن أقرر في نهاية هذه الدراسة أن الكثير حول هذا الموضوع ما زال بكرة يستحق الاهتمام والدراسة والتحليل، خاصة ما كان منه بالجزء الضروري المتمثل في مناقشة آراء المستشرقين والرد عليها في هذا المجال، فتلك مسألة تستحق العناية، لأنها هي الكفيلة برد الحقائق إلى نصابها وإزالة ما علق بتراثنا من تشويه من جراء تعامل المستشرقين المكثف معه.

وفي مجال الدراسات المتعلقة بابن خلدون فإنني أعتقد أن الباحث وطلبة الدراسات العليا مطالبون بأن يهتموا بمناقشة آراء المستشرقين حول هذه الشخصية، وأن يتناولوها بمنطق علمي ليزيلوا تلك الصورة المشوهة التي حاول المستشرقون وضع ابن خلدون في إطارها، والتي كانت سبباً في تكوين ضبابية حوله، مما أدى إلى عزوف الباحث المسلمين عنه لاعتباره أنه عالم اجتماعي مادي أقرب إلى الفكر العلماني منه إلى الفكر الإسلامي، وهو أمر غير حقيقي كما أظهرت هذه الدراسة.

إن دراسات معمقة لهذه الشخصية وغيرها من العلماء المسلمين الذين

نالهم الفكر الاستشراقي بتزييفه كفيّلة بأن توضح لأجيالنا الحاضرة والمستقبلية حقيقة هؤلاء وأصالتهم العربية والإسلامية، من أجل الوصول إلى تقدير أكبر وأعمق لتاريخنا وتراثنا وحضارتنا، حتى نحصن هذه الأجيال من برائن التفرّيب والتبعية.

ولعلي أخصّ النتائج التي توصل إليها هذا البحث في النقاط التالية:

- 1 - إن ظاهرة الاستشراق قد فرضت نفسها في ميدان الفكر الإنساني بما قدمته من إنتاج فكري يفوق الحصر والعد، وبما أفرزته من تقنيات ووسائل ومناهج، ولذلك فلا مجال لتناسي هذه الظاهرة أو التهوين من شأنها.
- 2 - إن الفكر الاستشراقي بصورة خاصة والغربي بصورة عامة يستهدف إضعاف هذه الأمة وضربها بكل الوسائل، والانتقاص من شأنها، وخاصة في مجال العلوم والثقافة وصولاً إلى فصل هذه الأمة عن تراثها وماضيها.
- 3 - إن عظمة الأمة الإسلامية تكمن في ضخامة تراثها وتميزه، وروعة هذا التراث تكمن في تميز أعلامه وتفرد إبداعاتهم، ولذلك فإن الحط من شأن هؤلاء أو تحريف أفكارهم وتشويهها يعتبر استهانة بهذه الأمة واستعداء لها.
- 4 - استفاد المستشرقون كثيراً من التراث الإسلامي وقدموه على أنه من إنتاجهم وإبداعهم، وهو ما يعدّ خيانة للمنهج العلمي وتشويهاً للفكر الإنساني.
- 5 - إن شخصية ابن خلدون قد ضربت رقماً قياسيماً في إقبال الغربيين على دراسته ودراسة تراثه، مما يؤكد أن أبحاثه ذات قيمة علمية كبيرة استفاد منها هؤلاء في مجالات مختلفة.
- 6 - استفاد المستشرقون كثيراً من أبحاث ابن خلدون ونظرياته سواء كان

ذلك في تعاملهم مع الشمال الإفريقي، أو في اكتشافهم لمضامين جديدة في علم الاجتماع، أو في منهجية البحث التاريخي.

7 - حاز المستشرقون قصب السبق في اكتشاف ما توصل إليه ابن خلدون من نظريات، واستطاعوا من خلال هذا السبق تقديمه إلى العالم في الصورة التي يريدون، ولذلك ظهرت براعته قوية في الجانب الاجتماعي وضعفت أو ربما اختفت براعته في الجانب الديني.

8 - استغل البعض - مستشرقين وغيرهم - بعض الآراء الجريئة في تراث ابن خلدون للNIL من الحط من قدره على الرغم من أن هذه الآراء لا تحتمل ذلك.

9 - اضطرب المنهج الاستشراقي كثيراً في وصف شخصية ابن خلدون والتعامل مع تراثه، بحيث أمكن أن يعد هذا التعامل أوضح مثال على فساد المنهج الاستشراقي في التعامل مع التراث الإسلامي.

10 - إن صورة ابن خلدون العلمية وتراثه المتنوع لم يلق الاهتمام به في الفكر العربي لا قديماً ولا حديثاً، اللهم إذا استثنينا الاهتمام الأخير الذي كان بسبب إقبال الغربيين على دراسته، والسبب - فيما أعتقد - هو إظهار المستشرقين للجوانب الاجتماعية والمادية في فكره دون الجوانب الدينية.

11 - إن الفكر الخلدوني في جانبه الديني قوي قوة الجوانب الأخرى، غير أنه - حتى الآن - لم يلق العناية اللائقة به كما لقيت بقية الجوانب الأخرى في فكره.

12 - رسم المستشرقون صورة غير صحيحة لانتماءات ابن خلدون الدينية، وحاولوا من خلال هذه الصورة فصله عن بيئته ومجتمعه، مما كان له أكبر الأثر في عزوف المفكرين المسلمين عن دراسته والاهتمام به.

13 - إن الإسهام الإسلامي في مجال العلوم الاجتماعية والاقتصادية

والسياسية ضخماً جداً لدرجة إنه يتفوق على الإسهامات الغربية في هذا المجال، التي كان يعتقد إلى حد قريب تفرد الغرب بها.

وانطلاقاً من هذه النتائج فإني رأيت أن أسجل التوصيات التالية:

- 1 - يجب أن تهتم جامعاتنا ومؤسساتنا العلمية المختلفة بالظاهرة الاستشراقية اهتماماً مبرمجاً يمكن من التعرف عليها والتعامل معها، من أجل المحافظة على الأجيال المسلمة من مخططاتها.
- 2 - على حكوماتنا العربية والإسلامية من خلال جامعة الدول العربية، أو من خلال منظمة المؤتمر الإسلامي البحث عن وسيلة لاسترداد الكنوز العربية المخطوطة في خزائن المكتبات الغربية، التي يستخدمها المستشرقون كثيراً استخداماً غير شرعي يستهدف الإضرار بنا وبتراثنا.
- 3 - على علمائنا ومفكرينا التصدي لجميع المخططات الاستشراقية التي تستهدف غزو عقولنا وتشويه ثقافتنا وخلخلة عقيدتنا، ويجب أن يتم ذلك بصورة علمية تستخدم مناهج علمية بعيداً عن العواطف والتشنج.
- 4 - ضرورة أن يسعى المفكرون والباحث العرب والمسلمون الذين يتقنون لغات أجنبية إلى استخدام لغاتهم وثقافتهم الإسلامية في توضيح الصورة الحقيقية للإسلام، ومسح التشوهات التي تحاول الحركة الاستشراقية إلصاقها به في مختلف المجالات.
- 5 - يجب أن يعمل مثقفونا وباحثونا على تتبع ادعاءات الغربيين في اكتشاف النظريات العلمية المختلفة، فكثير منها في حقيقته اكتشاف عربي إسلامي ادعاه الغربيون في غياب وعينا بثقافتنا وبعيدنا عن تراثنا، ولذلك فقد حان الوقت لأن نشيت لعلمائنا حقوقهم في مكتشفاتهم العلمية بنسبتها إليهم ضماناً للأمانة العلمية.

وأخيراً فإني أدعو الله أن أكون قد وفقت في عرض هذه القضية عرضاً حسناً سهل لمن يأتي بعدي استكمال البحث في هذا المجال الخصب

الجذاب، الذي أرى أنه يحتاج إلى مزيد من الدراسات المعمقة وذلك لسعة هذا الميدان وتشعب أبحاثه، وأنا على يقين بأن عملي هذا هو قطرة من بحر لا يمثل في الواقع إلا إشارة قوية بأن هناك تراثاً ضخماً ورائعاً لعلمائنا المسلمين الذين لم نعطيهم حقهم، في الوقت الذي اهتم بهم غيرنا واستغلوا نظرياتهم لخدمة قضاياهم، وهو ما يمثل نقيضه فينا وثغرة في توجهاتنا الثقافية يجب سدها، والله أسأل أن تلقى هذه الإشارة صدى لدى المثقفين العرب والمسلمين، ولدى المؤسسات العلمية في وطننا العربي وعالمنا الإسلامي، حتى تتمكن من الاستفادة من تراثنا خدمة لثقافتنا وبناء لحضارتنا، كما أسأله سبحانه وتعالى أن يوفقني إلى مزيد من البحث والاطلاع في هذا المجال إنه سميع مجيب .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .



فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- 1 - إبراهيم حركات/ المغرب عبر التاريخ/ دار الرشاد الحديثة/ الدار البيضاء
- 2 - إبراهيم عبد الكريم/ الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل/ دار الجليل/ عمان.
- 3 - أبو القاسم الغول/ تعريف الخلف برجال السلف/ تحق. محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ/ مؤسسة الرسالة تونس.
- 4 - أبو القاسم كرو/ العرب وابن خلدون دار المغرب العربي/ بيروت.
- 5 - د. أحمد أبو ذروة/ الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون/ دار ابن خلدون/ بيروت.
- 6 - د. أحمد سمايلوفتش/ فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر/ دار المعارف/ مصر.
- 7 - د. أحمد محمود صبحي/ في فلسفة التاريخ/ منشورات جامعة قاريونس، ليبيا.
- 8 - أجناتنكا/ ابن خلدون/ مركز اتحاد المحامين العرب/ القاهرة.
- 9 - أدوار بري، تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات/ بيروت.
- 10 - إدوارد سعيد؛ تغطية الإسلام، مؤسسة الأبحاث/ بيروت.
- 11 - إدوارد سعيد؛ الاستشراق، مؤسسة الأبحاث/ بيروت.
- 12 - أربري المستشرقون البريطانيون/ لندن.

- 13 - أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفيتي، دراسات في تاريخ الثقافة العربية، دار التقدم/ موسكو.
- 14 - د. أمين توفيق الطيبي، دراسات في تاريخ صقلية الإسلامية، دار اقرأ/ مالطا.
- 16 - محمد حسين نصر، مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيجل، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان/ ليبيا.
- 17 - أندرية مايكل، الإسلام وحضارته، منشورات المكتبة العصرية/ بيروت.
- 18 - أنور الجندبي، نوابع الفكر الإسلامي، دار الرائد العربي/ بيروت.
- 19 - إيف لاكوست، ابن خلدون، دار ابن خلدون/ بيروت.
- 20 - بدر الدين القرافي، توشيح الديباج، تحق. أحمد الشتيوي/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت.
- 21 - برنارد لويس، الغرب والشرق الأوسط، كتاب المختار/ القاهرة 17.
- 22 - بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، مؤسسة الأبحاث العربية/ بيروت.
- 23 - جرمان عياش، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للنشرون المتحدنين/ الرباط.
- 24 - جميل صليبا وكامل عياد، ابن خلدون منتخبات، مطبعة ابن زيدون/ دمشق.
- 25 - جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة/ بيروت.
- 26 - جورج لايبكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، دار الفارابي/ بيروت.
- 27 - ابن الجوزي، صفة الصفوة، دار المعرفة/ بيروت.
- 28 - دي بوير، الفلسفة في الإسلام، مطبعة لجنة التأليف/ القاهرة.
- 29 - هاملتون جب، دعوة تجديد الإسلام، دار الوثبة/ دمشق.
- 30 - هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، دار العلم للملايين/ بيروت.
- 31 - هشام جعيط، أوروبا والإسلام، دار الحقيقة/ بيروت.
- 32 - والتر فيشل، لقاء ابن خلدون لثيمورلثك، مكتبة الحياة/ بيروت.
- 33 - د. زاهية قدورة، بحوث عربية وإسلامية، معهد الإنماء العربي/ بيروت.
- 34 - زينب محمود الخضيرى، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مكتبة الأنجلو المصرية/ القاهرة.
- 35 - د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية/ القاهرة.
- 36 - د. حسن الساعاتي، علم الاجتماع الخلدوني، دار النهضة العربية/ بيروت.

- 37 - أبو الحسن الندوي، الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين، مؤسسة الرسالة بيروت.
- 38 - حسين حمادة، تاريخ العلوم عند العرب، الشركة العالمية للكتاب/ بيروت.
- 39 - د. حسين عاصي، ابن خلدون مؤرخاً، دار الكتب العلمية/ بيروت.
- 40 - د. حسين عبد الحميد رشوان، ميادين علم الاجتماع ومناهج البحث العلمي، المكتب الجامعي الحديث/ الإسكندرية.
- 41 - د. حسين عبد الحميد رشوان، الفلسفة الاجتماعية والاتجاهات النظرية في علم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث/ الإسكندرية.
- 42 - د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، دار الكتاب اللبناني/ بيروت.
- 43 - د. طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف/ مصر.
- 44 - ي. بلياييف، العرب والإسلام والخلافة العربية، الدار المتحدة للنشر/ بيروت.
- 45 - أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.
- 46 - كارادوفو، مفكرو الإسلام، الدار المتحدة للنشر/ بيروت.
- 47 - كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية.
- 48 - لويس يونغ، العرب وأوروبا، دار الطليعة/ بيروت.
- 49 - مازن المطبقاني، الغرب في مواجهة الإسلام، مكتبة ابن القيم/ المدينة المنورة.
- 50 - مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين، دار الإرشاد/ بيروت.
- 51 - د. محمد جاسم الموسوي، الاستشراق في الفكر العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت.
- 52 - د. محمد أحمد دياب، أضواء على الاستشراق والمستشرقين دار المنار/ القاهرة.
- 53 - د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر/ بيروت.
- 54 - محمد الحميري الروض، المعطار في خبر الأقطار، مكتبة لبنان.
- 55 - محمد الميلبي، روجيه جارودي والمشكلة الدينية، دار قتيبة/ دمشق.
- 56 - د. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، دار الإرشاد/ بيروت.
- 57 - د. محمد محمود ربيع، النظرية السياسية لابن خلدون، دار الهناء للطباعة.

- 58 - محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي/ بيروت.
- 49 - محمد الوزير سراج، الحلل السندسية في الأخبار التونسية، تحق. محمد الحبيب/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت.
- 60 - محمد مزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالي للفكر الإسلامي/ فيرجينيا.
- 61 - د. محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، دار النشر المغربية/ المغرب.
- 62 - د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي/ بيروت.
- 63 - د. محمد عبد الرحمن مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، دار الكتاب اللبناني/ بيروت.
- 64 - د. محمد عبد الكريم الوافي، منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب، منشورات جامعة قاريونس/ ليبيا.
- 65 - محمد عزيز الجبابي، ابن خلدون معاصراً، دار الحداثة/ بيروت.
- 66 - د. محمد عنان، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، مؤسسة مختار/ القاهرة.
- 67 - د. محمد عنان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القاهرة.
- 68 - محمد فتح الله الزبادي، ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها، المنشأة العامة للنشر/ طرابلس/ ليبيا.
- 69 - محمد ياسين عربي، الاستشراق وتغريب العقل التاريخي، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية/ ليبيا.
- 70 - د. محمود حمدي زفروق، الاستشراق والخلفية الفكرية والصراع الحضاري، كتاب الأمة/ قطر/ العدد الخامس.
- 71 - د. محمود عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.
- 72 - مجموعة باحثين، أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون، المركز الوطني للدراسات التاريخية/ الجزائر.
- 73 - مجموعة باحثين، الدراسات العربية والإسلامية في بعض البلاد الأوروبية، جامعة بيروت العربية/ بيروت.
- 74 - مجموعة باحثين، مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية، المنظمة العربية للتربية ومكتب التربية لدول الخليج العربي/ الرياض.

- 75 - مجموعة باحثين، الاستشراق، دار الشؤون الثقافية العامة/ بغداد.
- 76 - مجموعة باحثين، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، دار الساقى/ لندن.
- 77 - د. مصباح العاملي، ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني، الدار الجماهيرية للنشر/ ليبيا.
- 78 - د. مصطفى غالب، ابن خلدون، دار مكتبة الهلال/ بيروت.
- 79 - د. مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون، الدار المصرية اللبنانية/ القاهرة.
- 80 - د. مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، المكتب الإسلامي/ بيروت.
- 81 - مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي/ بيروت.
- 82 - مهرجان ابن خلدون، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية/ القاهرة.
- 83 - مكسيم رودنسون، العرب، دار الحقيقة/ بيروت.
- 84 - د. ملحم قريان، خلدونيات، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر/ بيروت.
- 85 - د. ميشال جحا، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، معهد الإنماء العربي/ بيروت.
- 86 - د. ميشال زكريا، المملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر/ بيروت.
- 87 - ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة/ بيروت.
- 88 - نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف/ مصر.
- 89 - ندوة الدين والتدافع الحضاري، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا.
- 90 - ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.
- 91 - ندوة ابن خلدون، المركز القومي للبحوث، القاهرة.
- 92 - ندوة ابن خلدون والفكر المعاصر/ الدار العربية للكتاب/ ليبيا.
- 93 - نذير حمدان مستشرقون سياسيون جامعيون مجمعيون، مكتبة الصديق/ الطائف.
- 94 - نذير حمدان، في الغزو الفكري، مكتبة الصديق/ الطائف.
- 95 - نذير حمدان، الرسول ﷺ في كتابات المستشرقين، دار المنارة، السعودية.

- 96 - د. سالم حميش، الاستشراق، في أفق انسداده منشورات المجلس القومي للثقافة العربية/ الرباط.
- 97 - سالم يفوت، حفريات الاستشراق، المركز الثقافي العربي/ بيروت.
- 98 - د. ساسي الحاج، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامي/ مالطا.
- 99 - ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي/ مصر.
- 100 - د. سليمان الخطيب، التغريب والمأزق الحضاري، المركز الإسلامي للدراسات والبحوث/ القاهرة.
- 101 - د. سفيتلانا باتسييفا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.
- 102 - شاتاليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محب الدين الخطيب/ بيروت.
- 103 - الشوكاني، البدر الطالع، دار المعرفة/ بيروت.
- 104 - شفيق غربال، الموسوعة العربية الميسرة، دار الشعب ومؤسسة فرنكلين/ القاهرة.
- 105 - د. عبد الجليل عبده شلبي، صور استشراقية، منشورات المكتبة العصرية/ بيروت.
- 106 - د. عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.
- 107 - عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي/ بيروت.
- 108 - عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي/ المغرب.
- 109 - عبد الله العروي، ابن خلدون وماكيا فيللي، دار الساقى/ لندن.
- 110 - د. عبد العظيم إبراهيم، أوروبا في مواجهة الإسلام، مكتبة وهبة/ القاهرة.
- 111 - د. عبد العظيم الديب، المنهاج عند المستشرقين، جامعة قطر.
- 112 - د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين/ بيروت.
- 113 - د. عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، دار العلم للملايين/ بيروت.
- 114 - د. عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، دار القلم/ دمشق.
- 115 - د. عبد الرحمن الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم/ دمشق.

- 116 - د. عبد الستار فتح الله، الغزو الفكري، بيروت.
- 117 - عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخه، دار الطليعة/ بيروت.
- 118 - د. علي أومليل، في التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي/ بيروت.
- 119 - د. علي أومليل، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي/ بيروت.
- 120 - د. علي حسين الجابري، فلسفة التاريخ في الفكر العربي، وزارة الثقافة والإعلام/ بغداد.
- 121 - د. علي الورد، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع/ تونس.
- 122 - د. عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلامياً، المكتب الإسلامي/ بيروت.
- 123 - د. عدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقون، إدارة الصحافة والنشر/ مكة المكرمة.
- 124 - د. عفاف صبرة، المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة العربية القاهرة.
- 125 - د. علي وافي، عبقریات ابن خلدون، دار عالم الكتب/ القاهرة.
- 126 - د. غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت.
- 127 - غاستون بوتول، ابن خلدون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت.
- 128 - الغرناطي، أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن، مؤسسة الرسالة.
- 129 - فؤاد إسحاق الخوري، مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون، دار الساقی/ لندن.
- 130 - فاطمة بدوي، علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي، منشورات جروس برس.
- 131 - د. فرديريك معتوق تطور علم اجتماع المعرفة، دار الطليعة/ بيروت.
- 132 - د. قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والافتعال، دار الرفاعي/ الرياض.
- 133 - ابن خلدون المقدمة، دار النهضة/ مصر.
- 134 - ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.

- 135 - ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، دار الكتاب اللبناني/ بيروت.
- 136 - خير الدين الزركلي، الأعلام ط3/ بيروت.
- 137 - خوان غويتسولو، في الاستشراق الإسباني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- 138 - د. رشيد الجميلي، الحضارة العربية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية، منشورات جامعة قاريونس/ ليبيا.
- 139 - روجيه غارودي، وعود الإسلام، بيروت.
- 140 - رودى بارت، الدراسات العربية في الجامعات الألمانية، دار الكتاب العربي/ القاهرة.
- 141 - شهاب الدين التلمساني، أزهار الرياض، القاهرة.
- 142 - الصادق الزملي، أعلام تونسيون، تعريب. حمادي الساحلي/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت.
- 143 - د. صلاح الدين المنجد المستشرقون الألمان تراجعهم وما أسهموا به في الحضارة الإسلامية دار الكتاب الجديد/ بيروت.
- 144 - توينبي دراسة في التاريخ لندن.

المجلات

- مجلة الزهراء
- مجلة الفكر العربي - بيروت
- مجلة الموقف الأدبي
- مجلة العربي
- مجلة رسالة الجهاد
- مجلة تاريخ العرب والعالم
- مجلة دراسات شرقية
- مجلة كلية الشريعة - جامعة قطر
- مجلة الفكر - تونس
- مجلة الحديث - حلب

- مجلة المقتطف
- مجلة التراث العربي - دمشق
- مجلة دراسات شرقية - باريس
- مجلة الهلال - مصر
- مجلة مجمع اللغة العربية - دمشق.

المصادر الأجنبية

- 1 - Bruce lawrence - ibn Khaldun and Islamic ideology - Brill-Leidn
- 2 - Baali and ali wardi - ibn Khaldun and Islamic Thought - Boston.
- 3 - Frans Rosental - Ibn Khaldun in his time - Brill-Leiden.
- 4 - H. Gibb - The Islamic Background of ibn Khaldun's political theory.
- 5 - M. Hodgson - the venture of islam - Chicago.
- 6 - Schmidt - Ibn Khaldun - Nwy York.
- 7 - Al-Azmeh - Ibn Khaldun in moden scholarship - third Wolrd Center - London.
- 8 - B. Mansfield - The Arab - A. Penguin - London.
- 9 - A. Bel - Brill's first Encycloredai of Islam.
- 10 - Ibn Khaldun historian, sociologist. And Philosopher - Nathaniel Schmidt - Ams Press - New York.
- 11 - Micheal Rogers - The Spread of Islam - El Sevier Phaidon.
- 12 - Barbara. F. Stowasser - Religion and Political Developement: Some Comparative Ideas on ibn Khaldun and Machiavell - Geor-getown univ.
- 13 - John. A. Williams - Themes of Islamic Civilization - Uni. of California Press.
- 14 - Duncan B. Macdonald - A Selection from the prolegomena of ibn Khaldun - E. J. Brill-Leiden.
- 15 - Dr. Fuad Baali - ILM alUmran and socilogy: Acomparative Study - Kentucky univ. - U.S.A.

- 16 - Muhsin Mahdi - ibn Khadun's philosophy of history Uni. of Chicago.
- 17 - Walter J. Fischel - Ibn Khaldun in Egypt - Univ. of California press.
- 18 - A. Ltibawi - Second Critique of English Speaking Oreintalists and their Approach to Islam and Arabs - the Islamic Cultural Center - Londn.

المجلات الأجنبية

- 1 - Stvdia Islamica.
- 2 - Bulletin of the School of Oriental Studies. University of London.

ملحق

- 1 - Schmidt. H.A.N. *Ibn Khaldūn: Historian, Sociologist, and Philosopher* New York. 1930, (photo-méchanically reproduced. New York, 1967), reviewed in *al-Mashriq* XXVIII (1930), 947-948: (369.1) *al-Kullīya*, XVIII (1931), 321-322 (Q. Zuraīq): *OLZ*, XXXVI (1933), 109-111 (M. Plessner).

Other general works on Ibn Khaldūn are the following:

- 2 - * Abbās, A. *Ḥayāt wa mu allafāt Ibn Khaldūn*. Tetouan. 1961 (*Jam'īyat Nibrās al-Fikr: Falāsifat al-Islām fil-Maghrīb al-'arabī, i*).
- 3 - * Fahri. Z.F. *Ibni Haldun*. Istanbul. 1924.
- 4 - Farrūkh, 'U. *Kalima fi Ibn Khaldūn wa muqaddimatih*, Beirut, 1943, 2nd ed. 1951.
- 5 - Firzly. G.S. *Ibn Khaldūn: a Socio-Economic Study*, unpub, doctoral thesis. University of Utah. Salt Lake City. 1973.
- 6 - Ja'far. M. & Sulaimān. M. *Ibn Khaldūn*. Cairo 1936. 2nd ed. 1962.
- 7 - * Nadvī, M.H. *Afkar-ibn Khaldūn*. Lahore. 1954.
- 8 - Sanūsī. Z. *'Abd ar-Rahmān Ibn Khaldūn*. Tunis. 1952.
- 9 - Tawānisī, A.-F. *Ibn Khaldūn*, Cairo. 1961.
- 10 - * Ulken. H.Z. *Ibni Haldun*. Istanbul, 1940 (*Turk-Islam Feylosoflari, vi*).
- 11 - * Zeki, C. *Ibni Haldun*, Istanbul, 1901.

The following works should be mentioned for the sake of completeness:

- 12 - Mallāh. M. *Daqā'iq al-haqā'iq fi muqaddimat Ibn Khaldūn*, Baghdad. 1955.
- 13 - *Nazrāt thāniya fī Muqaddimat Ibn Khaldūn*, Baghdad, 1956.
- 14 - ————— Wāfī, 'A. 'A. *Ibn Khaldūn, munshi' 'ilm al-ijtimā'*, Cairo. 1956
- 15 - ————— 'Abd ar-Rahmān Ibn Khaldūn, Cairo, 1962 (*Silsilat a'lām al-'arab*)
- 16 - ————— 'Abqariyat Ibn Khaldūn. Cairo, 1973
- 17 - ————— *Ibn Khaldūn, hayātuhi wa āthāruhi, wa mazhar min 'abqariyatih*, Cairo, n. d (*Silsilat a'lām al-'arab*, iv).

In addition to these, there is a large number of general articles on Ibn Khaldūn:

- 18 - * 'Abd al-Qādir, 'A, «Ibn Khaldūn», in *Al-Majalla (Baghdad)*. iv, 11.pp. 578ff.
- 19 - 'Abd al-Qādir. M. «The Social and Political Ideas of Ibn Khaldūn». in *Indian J. of Political Science*, iii (1941), 117-126.
- 20 - * 'Aqrāwī. M. «'Abd ar-Rahmān Ibn Khaldūn», in *al-Hurriya* (Baghdad), i (1924-5). 290ff. 399ff. 493ff.
- 21 - 'Ashūr. M.F. «Ibn Khaldūn», in *Al-Fikr* (Tunis), iii (1958). 702-707
- 22 - Anawati, G.C. «'Abd ar-Rahmān Ibn Khaldoun. Un Montesquieu Arabe», in *Rev. du Caire*, XXII (1959), 175-191. 303-319
- 23 - Astre. G.-A. «Un précurseur de la sociologie au XIVe siècle: Ibn Khaldoun», in Dermenghem (ed.). *L'Islam et l'Occident (Cahiers du Sud)*. Paris-Marseilles. 1947.pp. 131-150.
- 24 - * 'Ayyād, M.K. «Ibn Khaldūn, mu'assis 'ilm al-ijtimā'», in *al-Hadīth*. no. 7. p. 329.
- 25 - Belyaev. V.E. «Istoriko-sotsiologiskaya teoriya Ibn Khalduna», in *Istorik Marksist*, LXXX-LXXXI/4-5 (1940). 78-84.

- 26 - Bielawski. J. «Ibn Ḥaldūn, historyk, filozofi socjolog arabski z vix w», in *Pryzglad Orientalistyezny*. ii/22 (1957). 127-146.
- 27 - ——— «Tworca socjologii w swiecie islamu ibn Ḥaldūn i jego poglady na kultura i spoleszczenstwo», in *Kultura i Spoleszczenstwo*, iii (1959), 4-34.
- 28 - * Bustānī. F.I. «al-Falsafa al-ijtimā'īya 'inda Ibn Khaldūn», in *al-Makshūf (Beirut)*. no. 150. p.6
- 29 - Cohen, GD. «Ibn Khaldūn - Rediscovered Arab Philosopher», in *Midstream (New Ork)*, v (1959). 77 - 90.
- 30 - Cosseron de Villenoisy. General, «Un homme d'état historien et philosophe du XIVE siècle», in *la Nouvelle Revue*, XI (1886). 545-578
- 31 - Fandī. M. Th. «Arā li-Ibn Khaldūn fil-ijtimā' was-siyāsa wal-adab" in *al-Ḥadīth*. vi, 9(1932), 22-28.
- 32 - Fāris. B. «Muqaddimat Ibn Khaldūn», in *ar-Risāla*, vii (1939). 86.
- 33 - Faure. A. «Grandeur et solitude d'Ibn Khaldūn», in *MR*. 5-12.
- 34 - Ferreo. G. «Un sociologo arabo del secolo XIV», in *La Riforma Sociale (Turin)* vii (1896), 221 - 235.
- 35 - * Hostelet. G. «Ibn Khaldoun, un précurseur arabe de la sociologie au XIVE siècle», in *Rev. de l'Institut de Sociologie (Brussels)*, XI (1926). 151 - 156. Turkish tr. in *Ulku*, viii.pp. 300-307.
- 36 - Iskandarī. «Ibn Khaldūn», in *RAAD*, ix (1929), 421-432, 461-471
- 37 - Khalīl. Kh. A: «Wāqi al-muthaqqaf al-'arabī fil-qarn ar-rābi' 'ashar», in *al-Adāb (Beirut)*. XIV/12 (1966), 18-21.
- 38 - * Kuroda. T. «Ibun-Harudon rekishi josetsu' no hōhō», in *Isamura-Seikai (Tokyo)*, i (1963), 68-72.
- 39 - Lacoste. Y. «La grande œuvred d'Ibn Khaldoun», in *La Pensée (Paris)*. 119(1965), 10-33.
- 40 - Levin, I. «Ibn Khaldūn, arabski sotsiolog XIV s», in *Novyi Vostok*, XII (1926), 241-263.
- 41 - Maḥdi. M. «Ibn Khaldūn», in M.M. Sharif (ed.) *History of Islamic Philosophy*, vol. II. Wiesbaden, 1966. pp. 888-904. 961-984.

- 42 - * Mahjūb. M.J. «Dar bārieh-i Ibn Khaldūn va muqaddimeh-i ū», in *Sadaf*, vol. i. pp. 554-564.
- 43 - Maqdisī. A. «Al-'ashara al-mutaqaddimūn fī tārikh al-fikr al-'arabī : Ibn Khaldūn, faylasūf al-mu'arrikhīn wa rā'id 'ulamā al-ijtimā», in *al-Amālī*, i/6 (1938). 7-8.
- 44 - Marçais. G. «Ibn Khaldoun et son livre des Prolégomènes», in *Rev. de la Méditerranée*. (Paris-Algiers). VIII (1950), 406-420. 524-534.
- 45 - Muhtadī. Sh. «Abd ar-Raḥmān Ibn Khaldūn. 1332-1406: Bahth naqdī fī ḥayātihi wa uslūbihi wa 'ārā'ihi», in *Al-Muqtataf*. IXXI/2 (1927), 167 - 173.270-277.
- 46 - Myers. E.A. «Ibn Khaldūn», in *IL*. XIII/9 (1967). 55-64.
- 47 - Najjār. M. «Qirā'a fī muqaddimat Ibn Khaldūn», in *Dirāsāt 'Arabī ya*. XIV/8 (1978). pp. 20-36.
- 48 - Nūr. M.A. «Ibn Khaldūn ka-mufakkir ijtimā'ī arabī» in *MC*. 84-119
- 49 - Ortega y Gasset. J. «Abenjaldun nos revela et secreto», in *El-Espectador, Revista de occidente* (Madrid). VIII (1934). 9-53.
- 50 - Quiros Rodriguez. C. «Ibn Jaldūn: politico e historiador», in *Archivos del Instituto de Estudios Africanos* (Madrid). XXIV (1952). 7-19.
- 51 - Rosenthal. E. «Ibn Khaldūn: A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century», in *Bull. of the John Rylands Library*. XXIV/2 (1940). 307-320. reproduced in (419.1) *idem. Studia Semitica, vol. II: Islamic Themes*. Cambridge. 1971. pp. 3-16.
- 52 - Saeed. M. «Ibn Khaldūn», in *Iqbal* (Lahore), ix (1960). 14-22.
- 53 - * Sarkīs. I. «Ibn Khaldūn wal-mujtama' fi sairūra mustamirra» in *Ath-Thaqāfa la-Watanīya*. 2-3 (1956). 14-21.
- 54 - Schmid. J. von. «Ibn Khaldoun, philosophe et sociologue arabe», in *Rev. de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles*. 2 (1951). 3-19.
- 55 - Schmidt. N. «Ibn Khaldūn and his Prolegomena», in *MW*. XXII (1932), 61-63.

- 56 - Shafaq. R. «Muqaddime-i Ibn Khaldūn», in *Armaghān*. XV (1934), 401-408. reproduced in the same journal, XXVI (1945). 241-249.
- 57 - Sikirić. S. «Ibn Haldunova Prolegomena». in *Prilozi za orjentalu jilologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turksom vladavinom* (Sarajevo). v (1954-5). 233-250. with a French summary. p.250.
- 58 - Spuler. B «Anmerkungen zu Ibn Khaldūn», in *Vierteljahrsschrift für Social-und Wirtschaftsgeschichte* (Wiesbaden). XI (1953). 63-67.
- 59 - Susić. H. «Metodoloske pretpostavke historije u djelu Ibn Halduna», in *Prilozi orijentalnu filologiju*. XVIII-XIX (1968-69). pp. 47-58.
- 60 - Tha'ālibī. 'A «Arā' fi Ibn Khaldūn», in *Al-Ḥadīth*, vi/9 (1932). 14-16.
- 61 - Tealbi. 'A [Tha'ālibī. 'A] Lecture on Ibn Khaldūn, conspectus by S. Zmerli under the title «Ibn Khaldoun, sa vie et son œuvre», in *Rev. Tunisienne*. XVIII (1911), 532-536.
- 62 - Tūnisī. M. Kh. «Ḥayāt Ibn Khaldūn wa mathal min falsafatih al-ijtimā'īya», lecture delivered in Cairo and published there as a pamphlet. (1343) 1924-5
- 63 - Ujailī. A. «Ibn Khaldūn, siyāsī wa mu'arrikh wa faylasūf ijtimā'ī» in *Al-Ḥadīth*. vi 9 (1932). 91-97.
- 64 - Uthmān. S. «Mashahid as-siyāsa wal-ḥadāra 'inda Ibn Khaldūn» in *Al-Ma'rifa* (Damascus). 133 (1973). 37-56.

D. Epistemology and Method

Much is usually said about Ibn Khaldūn's method. It is generally assumed that his was a scientific method, without very much specification. It is a curious fact indeed that, although Ibn Khaldūn's method is usually extolled, there are very few studies specifically devoted to this matter. And while Ibn Khaldūn's theory of knowledge is sometimes treated in works relating to his relation to Arab-Islamic philosophy, it is only exceptionally studied within the context of the internal constitution of the *Muqaddima*. These exceptions also treat his method and various aspects of his work. In

fact, they are the only true synthetic works on the subject, and they are very highly recommended. They are:

- 65 - Jābirī. M. 'A. *Al-'Asabiya wad-daula: ma'ālim nazariya Khaldūniya fittārīkh al-islāmī*. Casablanca. 1971 (doctoral thesis. University of Muhammad V. Rabat, 1391/1971).
- 66 - Nassar. N. *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn*: Paris. 1967 (doctoral thesis. Sorbonne. 1966). rev. in ROMM. 4 (1967). 189-191 (R. Le Tourneau).

Another highly recommended work slightly suffers from a certain tendentiousness that was noted by its reviewers:

- 67 - Ayad M.K. *Die Geschichts-und Gesellschaftslehre. Ibn Ḥaldūns*. Stuttgart-Berlin. 1930 (*Forschungen zur Geschichts-und Gesellschaftslehre*. 2) originally a doctoral dissertation. Berlin. 1930. Reviewed in *La Critica*, XXX (1932). 213-214 (B. Croce); OLZ. XXVI (1933), 111-115 (M. Plessner).

More recently, an attempt has been made at a comprehensive reinterpretation of Ibn Khaldūn which brings together the *Muqaddima* and the History and pays due regard to the conceptual structure of the latter and usually ignored work:

- 68 - Al-Azmeh, A *Ibn Khaldūn, An Essay in Reinterpretation*. London. 1980 (in press).

Three articles must be particularly singled out for their outstanding interest:

- 69 - Al-'Alim. M.A. «Muqaddimat Ibn Khaldūn - Madkhal ibistīmūlūjī, in *Al-Fikr al-'Arabī* i/6 (1978). pp. 35-50.
- 70 - Dabydeen. S. «Ibn Khaldūn. An Interpretation», in *IQ*, XIII (1969). 79-101.
- 71 - Sharāra. W. «Al-Muqaddima, at-tārīkh, wa jasad as-sultān al-mumtali», in *Dirāsāt 'Arabīya*, XIII/3 (1977). pp. 126-175.

Other books on these topics comprise:

- 72 - Naaman. J. *Le problème de la connaissance d'après Ibn Khaldūn*. Nancy. 1975 (doctoral thesis. University of Nancy. 1975).

- 73 - Oumlil. A. *La méthodologie d'Ibn Khaldūn dans ses Prolégomènes*, unpub. thesis for the State Doctorate, Paris, 1977.
- 74 - Sā'ātī, H. *'Ilm al-ijtimā' al-Khaldūnī: Qawā'id al-manhaj*. Beirut, 1972.
- 75 - * Saghīr. b. A. *At-Tafkīr al-'ilmī 'inda Ibn Khaldūn*, Algiers n. d. [1971].

Articles on these subjects include the following:

- 76 - Findikoglu Z.F. «Les théories de la connaissance de l'histoire chez Ibn Haldūn», in *Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy*. Amsterdam, 1948. i: 274-276.
- 77 - Ghallāb. A. «Al-Iltizām al-'ilmī 'inda Ibn Khaldūn», in *MR*. 24-28.
- 78 - Gomez Nogales. S. «Teoria y método de la ciencia en Ibn Haldūn», in *Orientalia Hispanica* (Leiden), i (1974), 351-375.
- 79 - Ḥbābī. 'A. «Al-Aāla al-manhajīya 'inda Ibn Khaldūn», in *MR*. 9-21.
- 80 - * Husain-i Najād. H. «Ibn Khaldūn va idrāk-iū», in *Farhang-i Nau*. i/2.pp. 75-78.
- 81 - 'Isā, 'A.A. «Manhaj al-baḥth al-'ilmī 'inda Ibn Khaldūn», in *MC*. 253-264.
- 82 - Sā'ātī H. «Al-Manhaj al-'ilmī fī muqaddimat Ibn Khaldūn», in *MC* 203.227.
- 83 - Uthmān. S. «Al-Ma'rifa 'inda Ibn Khaldūn», in *Al-Ma'rifa*, 106 (1970). 83-96.
- 84 - Zarībī. B. «Manhajīyat Ibn Khaldūn», in *Al-Fikr*, vi (1961), 518-524.

E. Ibn Khaldūn. Social Scientist

a. Sociology.

One of Ibn Khaldūn's fundamental titles to fame is the contention that he had worked out a sociological theory which places him firmly in the position of founder of the science. Much has been written with the specific purpose of linking Ibn Khaldūn to modern sociology, most often to the detriment of the latter, as well as to

modern thinkers from various disciplines. One work, influential in the Arab world, follows this procedure very consistently:

- 85 - Ḥusri S. *Dirāsāt an muqaddimat Ibn Khaldūn*. 2 vols. Beirut, 1943f. 2nd rev. ed. Cairo. 1953: rev. in *Al-Hilāl*, LII (1944, 428' RAAD. XIX (1944). 63-68(J. Salībā): *Al-Adāb*, i/10 (1953). 41-42 (U Farrūkh); *RAAD*. XXIX (1954). 67-76. 203-214 (U. Farrūkh).

Another work along the same lines, but with a more specific intent, is.

- 86 - Wāfī. 'A. *Al-Falsafa al-ijtimā'īya li-Ibn Khaldūn wa Auguste Comte*. Cairo. 1955.

Articles along these lines include the following:

- 87 - Anon [J. Zaidān] «Machiavelli wa Ibn Khaldūn». in *Al-Hilāl*. XXI (1912-3), 310-317.
- 88 - 'Ashūr. M.F.b. «Ibn Khaldūn, awwal mu'assis li 'ilm al-ijtimā'» in *MC*. 87-93.
- 89 - Ḥaqqī. M. «Bayna Ibn Khaldūn wa Gustav Lebon». in *Al-Ḥadīth*. vi/9(1932). 98 -100
- 90 - * 'Inān. M. 'A. «Ibn Khaldūn wa Machiavelli», in *Ar-Risālā*, 19 (1933), 23-24, 20 (1933), 20-22.
- 91 - Khūrī. r. «Nazra fi Ibn Khaldūn wa Hegle», in *A-Ṭarīq* (Beirut). III/3 (1944). 5
- 92 - Miège. J.L. «La modernité d'Ibn Khaldoun», in *MR*. 13-19.
- 93 - Myers. E.A. «Ibn Khaldūn. Forerunner of the New Science», in *The Arab World (New York)*, XII/3 (1966). 3-6.
- 94 - Ulken. Z.H. «Ibn Khaldoun, Initiateur de la sociologie», in *MC*. 29-40.
- 95 - Wāfī. 'A. «Ibn Khaldūn, awwal mu'assis li-'ilm al-ijtimā'», in *MC*. 87-93.

فهرس الأماكن

باليرمو : 23	أرجون : 119
بجاية : 134 - 135	الأردن : 40 - 41
براغ : 41 / 42 - 79	أكرا : 48
برشلونة : 119	أكرانيا : 89
برقة : 43	ألمانيا : 67 - 85
بروسيا : 108	أمريكا : 18 - 81 - 89 - 101 - 102 - 105
بروكسل : 55	أمستردام : 211 - 105
بريطانيا : 40 - 73 - 218 - 240	أنطاكية : 87
البصرة : 119	إكسفورد : 27 - 28 / 35 / 54 - 73 / 120
بغداد : 23 - 79	إيران : 51
بنغازي : 84	إيطاليا : 23 - 43 - 81 - 218
بنى توجين : 135	ادنبرة : 36 - 119
بودابست : 30	اسبانيا : 44 - 119 - 92 - 93 - 94
بولون : 27	الاسكندرية : 57 - 116
بيروت : 46 - 51 - 75 - 79	الاسكوريال : 29 - 89 - 168
بيزنطة : 50	اشيلية : 128 - 129 - 143
تاوغزوت : 135	اصطنبول : 218
تطوان : 169	انجلترا : 48 - 122
تلمسان : 131 - 135	باريس : 27 - 54 - 106
تورينو : 50	الباكستان : 46

- الجزائر : 46 - 49 - 129 - 135 - 216 -
 246 - 218
 الحبيشة : 82
 حضرموت : 127 - 265
 حطين : 100
 حلب : 35 - 36 - 46 - 51
 حيدرآباد : 47
 دبلن : 74
 الرباط : 49 - 123
 الرقة : 390
 روسيا : 39 - 40 - 87 - 90
 زناتة : 136
 الزهراء : 26
 سرقصطة : 118
 سكسونيا : 85
 السودان : 49
 سويسرا : 47
 صقلية : 81 - 82
 الصومال : 82
 الطائف : 37
 طرابلس : 43
 طشقند : 56
 العراق : 41 - 101
 غرناطة : 23 - 35 - 94 - 134 - 135 -
 140 - 167
 الفاتيكان : 81 - 82
 فاس : 44 - 131
 فلسطين : 31 - 38 - 52 - 72 - 98 - 78 -
 97
 فلورنسا : 82 - 83
 فينا : 27 - 54 - 55 - 56
- القدس : 79 - 100 - 101
 قرطبة : 22 - 24 - 26 - 141
 قرمونة : 265
 قشتالة : 134 - 140
 قطلونية : 119
 قلعة ابن سلامة : 129 - 135 - 136 - 208
 القيروان : 87 - 119 - 141
 كاليفورنيا : 31
 كامبريدج : 37 - 222
 كندة : 265
 كوبنهاجن : 56
 كولومبيا : 46
 لبنان : 51 - 52
 لندن : 31 - 49 - 105 - 109 - 120
 ليبيا : 43 - 47 - 82 - 84
 ليدن : 29 - 32 - 56 - 106
 مالطا : 97
 مانشستر : 222
 مدريد : 23 - 42 - 92 - 94 - 109
 المدينة المنورة : 101
 مراكش : 142
 مرسيلا : 47
 مكة المكرمة : 42 - 47 - 73 - 101
 نابولي : 81 - 237
 نيرة : 119
 هامبورج : 56 - 78
 الهند : 17 - 73 - 85
 هولندا : 105 - 240
 وهران : 135
 اليمن : 44 - 127

فهرس الأعلام

- أرسطو : 170 - 237 - 268
 الأصهباني : 148
 الأعلم : 148 - 265
 أفلاطون : 170 - 225
 الأركون : 94
 ألبير دوزا : 43
 ألتاميرا : 190 - 269
 ألفريد كارلتون : 51
 أماري : 229
 أوتو : 75
 أوتوشيبس : 31
 أوجست كونت : 191 - 212 - 227 - 235
 - 236 - 237 - 248 - 252 - 253 - 268
 - 269 - 293
 أورسيوس : 202
 أولجا بتو : 83
 أولنسر : 249
 إبراهيم مذكور : 55
 إخوان الصفا : 163
 إفانوف : 90
 ابن إسحاق : 77 - 148 - 161
 الأيلي : 147 - 148
 آدم سميث : 294
 آسين بلاسيوس : 58 - 92 - 93 - 95
 أبان اللاحي : 89
 أبو العباس الحفصي : 132 - 135
 أبو العلاء : 89
 أبو القاسم القصير : 148
 أبو تمام : 148
 أبو حمو : 135
 أبو سليم بن أبي الحسن : 133
 أبو عبد الله بن يوسف : 140
 أبو عنان : 131 - 132
 أبو فارس : 135
 أبو محمد الحضرمي : 148
 أبو نواس : 113
 أبو يحيى الحفصي : 132
 أبو بكر الأزدي : 141
 أحمد أمين : 77
 أحمد الزواوي : 148
 أحمد بن القصار : 148
 أحمد تيمور : 79

- ابن منقذ : 89
ابن هشام : 161
إتيان دينه : 47
اجناتنكا : 265 - 231
الإدريسي : 118 - 78
ادوارد بروي : 229
ادوارد بوكوك : 35
ادوارد سعيد : 80 - 64 - 45 - 39
استيفانو كلوزيو : 236 - 225
إسرائيل ولفسون : 100 - 99
الإسكندر : 23
اكسفون : 221
امبرتو ريزيتيانو : 23
اميليو غرسيا غومث : 94 - 93 - 23
انجلز : 249
انجليكا كوداتزي : 84
اندرسون : 37
أندريه مايكل : 230
ايف لاکوست : 167 - 147
ايفرودو الباجي : 118
إيلينا فوتشاردي : 118
بارتلمي دريلو : 190
بارتولد سبولر : 213
باريتو : 294
الباقلاني : 141
باكونين : 271
باننا : 84
باينس : 200
البعخاري : 220 - 120 - 93
بختنصر : 46
بدرو القلعاوي : 93
ابن الحاجب : 150 - 149 - 148
ابن الخطيب : 170 - 168 - 134 - 133 -
171 - 187 - 226 - 264
ابن الراوندي : 113
ابن الصلاح : 148
ابن العميد : 202
ابن المصايحي : 203
ابن المعتر : 89
ابن الميون : 94
ابن تافراكين : 131
ابن تاويت الطنجي : 167
ابن تغري بردي : 226
ابن تيمية : 205
ابن حجر : 226 - 165
ابن حزم : 94 - 8
ابن حنين : 84
ابن دريد : 177
ابن رشد : 8 - 94 - 170 - 225 - 273 -
269 - 278
ابن زمرك : 134
ابن زيدون : 79 - 47
ابن سينا : 269 - 112 - 89
ابن طفيل : 269 - 23
ابن عاصم : 87
ابن عبد البر : 148 - 141
ابن عبدوس : 47
ابن عريشاه : 188 - 166 - 78
ابن عربي : 113
ابن عرفة : 226 - 165
ابن غازي : 135
ابن مالك : 148

- ثيوديد : 207
 جابر بن حيان : 79
 جابريلي : 239
 جاتيرر : 219
 جاك بيرك : 147 - 140
 جاك لانغاد : 213
 جاكو : 87
 جان جاك روسو : 167
 جب : 14 - 37 - 116 - 204 - 205 - 206
 - 260 - 261 - 262 - 263 - 274
 جراف : 23
 جريرت : 24 - 26
 جرنوديل : 41
 جرسان دي تاسي : 236
 جريغوار : 50
 جلال الدين الرومي : 74
 جمبلوفيتش : 191 - 235 - 249 - 251 -
 268 - 267 - 269
 جولد زيهر : 30 - 117 - 120 - 250
 جون بادو : 46
 جون مالكوم : 43
 جونثاليث : 46
 جويدي : 50 - 82 - 83
 جيلنر : 199
 جيروم : 37 - 58 - 74
 حاجي خليفة : 85 - 189 - 239
 الحارث بن كلدة : 300
 حافظ إبراهيم : 190
 الحريري : 80
 الحسن بن الهيثم : 117
 الحسن بن عمر : 131
 بدرو مونتابت : 42
 البرادعي : 148
 البرت موسيل : 99
 برتشرد : 46
 برجستراسر : 24
 برجشتال : 52 - 54 - 79 - 189 - 191
 برز : 104
 برنارد لويس : 31 - 36
 برو كلمان : 31 - 52 - 56 - 78 - 123
 بروميو : 82
 بريسل : 79
 بسكوال : 35
 بشار : 113
 بطرس المحترم : 26 - 35
 بلاشير : 122 - 217
 بلتيه : 49
 بوليوس : 221
 بونيون : 46
 بوينس بويجس : 224
 بيتر مانسفيلد : 222 - 230 - 289
 بيرشه : 87
 البيروني : 89
 تروجوس بوميوس : 220
 التفتازاني : 209
 توفيق الحكيم : 23
 توكو تيدوس : 221
 توما الأكويني : 229
 توماس بكل : 236
 توينبي : 207 - 221 - 230 - 231 - 265
 تيمور لنك : 137 - 140 - 189 - 156 -
 158

- حفني ناصف : 55
 الحلاج : 31 - 90 - 113
 حمزة فتح الله : 55
 حنين بن إسحاق : 79
 الخوارزمي : 89
 خواكينا إيبانيث : 94
 خوسيه كوندي : 118
 داروون : 267
 داريو : 93
 دانييل : 88
 الداودي : 51
 دوزي : 32 - 159
 دوسلان : 150 - 192 - 218 - 237
 دومينيك شوفالي : 213
 دي بوير : 225 - 281
 دي ساسي : 64 - 74 - 80 - 90 - 120 -
 189 - 190 - 191 - 218 - 246 - 249
 دي فولني : 39
 دي كاستري : 44
 دي ميتشي : 82
 دينجماس : 46
 ديودوروس : 220
 الذهبي : 226
 الرازي : 168
 روبرت فيلنت : 231 - 262 - 263 - 290
 روجار الأول : 81
 روجيه جارودي : 47
 رودنسون : 249 - 265
 روسو : 294
 روفائيل ماركيث : 94
 روما سكيفيتش : 90
 رويمر : 51
 ريبيرا : 31 - 225 - 264
 ريتشارد بورتون : 73
 ريتشارد ليبسيوس : 108
 ريسكه : 56 - 77
 ريشليو : 36
 ريمندو الأول : 27 - 93
 ريمون شارك : 121
 رينان : 38 - 120
 ريني : 99
 زامبور : 44
 زيمونين : 38
 سانت فيلي : 41
 سانتلانا : 50 - 82
 سانشو ريمونديس : 134
 سينسر : 212 - 237
 سحنون : 211 - 273
 سركييس : 240
 سقراط : 221
 سلامة بن نصر : 135
 سلفادور غوميث : 94
 سلفستر الثاني : 35
 سلمان رشدي : 118
 سليمان الباروني : 47
 سميث : 37 - 220
 السهروردي : 113
 سينوبوس : 255
 السيوطي : 167
 شاخنت : 50 - 80 - 120 - 122
 شاده : 23 - 79
 شارك إيمانويل : 213

- الغزالي : 31 - 46 - 113 - 167 - 222 -
 243 - 262 - 273 - 269 - 291
- غوستاف لوبون : 253 - 254
- غونزاليث بلانسيا : 92
- غينغوس : 94
- الفارابي : 89 - 243
- فرانز روزنتال : 193 - 200 - 237 - 260 -
 261
- فرنسيس بيكون : 253
- فريتاج : 78 - 85
- الفريد بيل : 223 - 265
- فريدريش روكرت : 80
- فريدريك الثاني : 81
- فريدريك الرابع : 108
- فلايشر : 85
- فلوجل : 85
- فون غرنهام : 250 - 253
- فون فيستدوناك : 224 - 231 - 265
- فون كريمر : 269
- فيبر : 276 - 294
- فيتو : 46
- فيتوريو إيمانويل : 50 - 83
- فيثا غورس : 226
- فيجانا : 120 - 121
- فيشر : 23 - 48 - 52
- فيشل : 197 - 201 - 239 - 271 - 291
- فيكو : 231 - 236 - 237 - 239 - 262
- فيلبي : 41
- فيلوت : 44
- فينشك : 52
- فييت : 51
- الشاطبي : 148
- شراجله : 78
- شلتسر : 220
- شولتز : 190
- الشيرازي : 170
- الصحراوي : 50
- صمويل كلارك : 20
- طاهر الجزائري : 31
- طاهر بن الحسين : 183
- الطبري : 50 - 78 - 221 - 273
- الظفراني : 35 - 47
- طومسون : 57
- عباس العقاد : 65
- عبد الرحمن التنبكتي : 49
- عبد الرحمن الداخيل : 26
- عبد الرحمن الناصر : 26 - 75
- عبد العزيز المريني : 135
- عبد العزيز بن مروان : 119
- عبد القادر الجزائري : 216
- عبد الله الحفصي : 132 - 135
- عبد الله المالقي : 148
- عبد الله بن سلام : 203
- عبد الله فكري : 55
- عبد الملك بن مروان : 119
- عرايبي : 40
- عروة بن الورد : 78
- عقبة بن نافع : 141
- عمر بن خلدون : 128
- غارسي دي تاسي : 191
- غبرياللي : 83 - 84
- غريغوريوس : 82

- 243 : القديس انسلم
 القديس لويس : 36
 القزويني : 77
 قسطنطين الأفريقي : 243
 قوتي : 262
 قونيو : 121
 كاترمير : 192
 كاترين : 39
 كارادوفو : 243 - 232
 كازانوفا : 50
 كانيس : 93
 كانيقا : 43
 كابتاني : 124 - 121 - 82 - 31
 كتليه : 237
 كراوس : 79 - 42
 كرتشكوفيسكي : 89
 كرستان : 75
 كروز هيرنانديز : 213
 كرومر : 106 - 40 - 39
 كريمسكي : 89
 كسيمنس : 188
 كعب الأحبار : 203
 كلارندون : 222 - 207
 كوديرا : 119
 كونسيديران : 225
 لايبكا : 252 - 172 - 158
 لاكوست : 265 - 233 - 166
 لامانس : 37
 لطفى السيد : 100
 لورافيشيا فاغليري : 47
 لورانس : 197 - 41
 لوسيانو روييرو : 168
 لويس غاردو : 119
 ليتمان : 79
 ليفي بروفنسال : 44 - 23
 ليفي شتراوس : 121 - 120
 ليوبولد فايس : 47
 ليون الأفريقي : 84
 ليون دي روزني : 54
 مارسيل بوازار : 47
 ماركس : 273 - 272 - 249 - 237 - 233
 ماريا فائكيث : 94
 ماريا نليني : 82
 ماسنيون : 120 - 58 - 42 - 31
 ماكدونالد : 262 - 261
 مالك بن أنس : 65
 مالك بن نبي : 65
 الماوردي : 223
 المتنبى : 148 - 113
 محمد التميمي : 141
 محمد الحصائري : 148
 محمد الزرذاني : 148
 محمد الشطي : 148
 محمد القيسي : 148
 محمد بن الأحمر : 148
 محمد بن بحر : 148
 محمد بن برال : 148
 محمد بن عبد السلام : 148
 محمد روجي الخالدي : 55
 محمود الألوسي : 55
 محمود كاتي : 49
 مراد قرط : 100

هرجرونيه : 42	مرجليوث : 74 - 99 - 120 - 121
هنري باسه : 49	المسعودي : 221 - 271 - 273
هنري بالمر : 40	مسكويه : 41
هنريش بيترمان : 108	المسيو ماله : 255
هوبلر : 52	معاوية بن أبي سفيان : 24
هوداس : 49	المقريزي : 145 - 226
هودي جارث : 40	منسج : 53
هونوريس الرابع : 36	منصور بن سرجون : 24
هيجل : 237	المهدي بن تومرت : 142
هيرمان : 27	مورجان : 248
هيوز : 53	موسى بن ميمون : 200
وائل بن حجر : 127	موسى بن نصير : 119
واطسون : 73	مونتان : 87
الواقدي : 162	مونتجمري وات : 119 - 123 - 250
وستفيلد : 77	مونتسكيو : 211 - 233 - 234 - 273
ونسناك : 53	مونير : 269
وهب بن منبه : 203	ميكافيللي : 207 - 221 - 233 - 237 -
ويليام بكتول : 47	252 - 251 - 249
ويليلاد : 72	نابليون : 24 - 25 - 39 - 84
ياقون الحموي : 167	ناتانيل شميدث : 188 - 220 - 236
يحيى بن خلدون : 128	نجيب محفوظ : 42
يوحنا الأسباني : 243	نصر الدين الطوسي : 168
يوحنا الأشقوبي : 35 - 93	نقولا س الدمشقي : 220
يوحنا الدمشقي : 24	نكلسون : 74
يوسف إدريس : 42	نلينو : 50 - 58 - 82 - 83
يوسد بن تاشفين : 142	نور أندريه : 31
يوسف داغر : 70 - 71	نورمان دانييل : 36 - 73
يوسفوس : 222	نولدكه : 78
يوليوس قيصر : 220	هارون الرشيد : 50
يوليوس فلهاوزن : 124	هانز فير : 78
يوهان فوك : 56	الهرابي : 69