القسم الرابع

منهج الغربيين
في دراسة التراث الخلدوني

دراسة نقدية

obeikandl.com

obeikandl.com

منهج الغربيين
في دراسة التراث الخلدوني

دراسة نقدية

تمهيد:

أجدني مضطراً إلى الاعتراف بأن هذا الباب الذي ـ هو كما خططت له ـ الخلاصة التي من خلالها سأقيّم جهود الغربيين في تعاملهم مع الشخصية ـ أعترف 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 العبقرية، 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 الشموس 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 استنتجوها، وتولى العلمانيون والمستغربون تقديمها وصوغها بلغات شرقية مكنت من انتشار ما حوته من أفكار ونظريات خاطئة، وما سنتناوله 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 وقيمته 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 ـ وخاصة في عصر ابن خلدون ـ 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 ـ تناقضهم في وصفه

يتناقض الغربيون كثيراً حين يقيِّمون 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 أشتَمُّ 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 يهمنا 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 غربيتين عن ابن خلدون، إحداهما للمستشرق الكبير فرانز روزنتال FRANS ROSENTAL في دراسة بعنوان (ابن خلدون في وقته) والأُخرى 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 ROSENTAL 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 البارىء من القيود اللاهوتية جميعاً)[1].

وإذا كان هذا هو رأي الروزنتاليين في استقلالية الفكر الخلدوني وبعده عن السيطرة الدينية، فإن هاملتون جب H. GIBB يؤكد هذا التناقض الذي أحاول رصده ويقرر رأياً مخالفاً لرأيهما حيث يقول: (ويبدو لي على الرغم من الجهود التي بذلها الدكتوران ـ يقصد د. كامل عياد ود. أروين روزنتال ـ ليلائما 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 ـ كما تكاد كل صفحة من صفحات المقدمة تشهد ـ 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 ـ على سبيل المثال ـ 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 هاميلتون/ 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.

والعالم الماورائي، لدرجة أنه نظر إلى الدين على أنه لا يخص الإسلام فقط، ولكن الإسلام هو أحد الظواهر التي وجدت في ظرف زماني 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 رصدهم لهذه القضية، بأنها كانت دائماً محط إغفال في كثير من الدراسات النقدية لفكر ابن خلدون، وأنها في مواضع أُخرى أسيء 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/ ص220/ 221.

(3) د. باتسيفا/ العمران البشري/ ص116.

يصل إلى الوصف بالتعصب ـ كما هو عند ماكدونالد وفيلينت ـ 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] فأي 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 ـ تناقضهم في نسبه

سننتقل إلى لون آخر من ألوان تناقضهم في التعامل مع هذا العبقري، 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 متجنياً على الرجل بذكر هذا الرأي الذي أظن أنه ينفرد به، ولذلك سأنقل 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 ـ كما نعلم ـ 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 غربياً... 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 الدارسات 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 وألفريدبل 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 إشبيليه)[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 إذا عربي أصيل حسب المفاهيم الحديثة)[4]، ونختم هذا التناقض في التعامل مع هذه الشخصية برأي المستشرق توينبي الذي يقول عنه: (وآخر عضو من نجومنا المؤرخين هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المولود بتونس (1330/ 1404م) 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 عالمنا عربياً تارة وإسبانياً تارة أُخرى وعربياً في صورة وروح غربية 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 ـ 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 ينسبونه مرة إلى علم الاجتماع ومرة أُخرى إلى التاريخ، تارة أُخرى 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 ينتسب ابن خلدون؟ ذلك سؤال أولي يمكن أن يتطارحه القارىء 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... أفقيه 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 علاّمتنا 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 غربية 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 ـ كما يصوره إدوارد مايير ـ 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 ـ كما حاول إثبات ذلك جمبلوفتش ـ مؤسس النظرية العنصرية استناداً إلى فكرة العصبية كفكرة قومية، وهو اتجاه ركز عليه

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

الكثير من الكتاب الأجانب وتبعهم آخرون. . . ومن جهة رابعة اعتبر روزنتال ابن خلدون نصيراً للمدرسة الاجتماعية السيكلوجية، 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 باتسيفا، 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، فأي 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 ـ كما أتصور ـ 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 ثبت 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 واضع 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 بآراء عميقة، وما كتبه هو ما نسميه اليوم: علم الاجتماع)[1].

ونضع أيدينا بعد ذلك على رأيين يحاولان أن يضعا 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 آنٍ 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/ ص172 وما بعدها.

الناحية الاجتماعية نظرية للحضارة حقيقية وكاملة جداً، تدرس فيها العناصر التي تؤثر في إنتاج وتوسعة هذا الحدث الاجتماعي وتطوراته 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 أُخرى، وتتعلق تصور وتتعمد حذف أُخرى، 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.

اجتثاثه من جذوره الإسلامية

المنهج الغربي في التعامل مع الفكر الخلدوني يكشف عن قضية خطيرة جداً لا أعتقد أنها عممت على كل التراث الإسلامي، وإنما ـ فيما أظن ـ خص بها بعض الأفذاذ 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 ـ كما أتصور ـ 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 تؤكدها وهي:

---

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

1 ـ الإشارة إلى مصادره غير الإسلامية والتركيز عليها.

2 ـ التركيز على القضايا الاجتماعية والاقتصادية من زواياها غير الدينية.

3 ـ مقارنته بعظماء الغرب ومفكريهم دون أن يقارن بأعلام عصره.

أما النقطة الأولى فإن بعض الباحثين الغربيين، وعلى رأسهم فيشل W. J. Fischel ـ وهو من أحدث المتخصصين في ابن خلدون ـ 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 ـ كغيره من الدارسين الغربيين ـ 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 stadiva/ 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 رآها 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 قولبته 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 تحتمل، حتى جلعوا منه (الجد الأول لماركس وأول ماركسي عربي، مقدمين بذلك ورقة انتساب تاريخية لبعض عناصر الفكر العربي المتهم بدينيته وغيبيته إلى المادية الماركسية وعلمها الدياليكتيكي)[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، ونبتة 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 مزيان/ منهج البحث الاجتماعي/ ص449.

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

وسبنسر وفيكو وغيرهم، فإني أحاول أن أقلبها الآن على وجهها الآخر لأرى فيها شاهداً واضحاً على محاولة انتزاع الرجل من بيئته ومحيطه الإسلامي، فلكم كان البحاث يطمحون إلى أن يقيم ابن خلدون أولاً بين علماء الإسلام البارزين في مختلف العلوم التي تناولها من أمثال الغزالي وابن رشد والماوردي والمسعودي والطبري وغيرهم كثير، وذلك من أجل الوصول إلى هدفين:

أولهما رؤية التطور الذي حل بالفكر 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 الفكر الإسلامي بشكل عام ليخرج بعد ذلك إلى مقارنته بأعلام الفكر الغربي بوصفه عالماً مسلماً متميزاً استحق بفكره وتفوقه وإبداعه أن يسيطر على ميادين مختلفة من البحث 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 وفيبر وغيرهم، وهذا أدى إلى أن يحدث انطباعاً عاماً عند كثير من المسلمين بأن ابن خلدون عالم اجتماعي لا علاقة له بالفكر 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 البحث في تراث الرجل وفكره، وبقي الباب مفتوحاً فقط لأولئك العلمانيين الذي أقبلوا عليه بنظرة أيديولوجية أكدت ما أراده 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 ـ كما كنت قد عرضت ـ 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 ـ وخاصة في مقدمته التي حفل

الغربيون بها كثيراً ـ تلك اللهجة الإيمانية التي تشد انتباه القارىء إلى أصالة فكر الرجل وعمق انتمائه الإسلامي، فعلى صعيد تقسيم الموضوعات التي تتضمنها العناوين تطالعنا العناوين التالية وهي اختيار من مواضيع كثيرة اقتصرت 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 الخلافية.
- إمامة الصلاة ـ الفتيا.
- القضاء ـ العدالة ـ 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 بأمور 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 ـ علوم الحديث.
- علوم الفقه وما يتبعه من الفرائض.
- علم الفرائض ـ أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات.

---

(1) المقدمة/ ج1.
(2) المقدمة/ ج2.

obeikandl.com

أصول الفقه ـ الخلافيات ـ الجدل.

- علم الكلام.
- فصل في كشف الغطاء عن المتشابه 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 مآخذ.
- 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، وينبئنا 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 استلهام أفكاره من كتاب الله وسنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه، ونقصد بهذه الإشارات ما ورد في ختام الفصول والمباحث من استشهادات بأدعية أو بآيات من القرآن الكريم تدل ـ في كثير من الأحيان ـ 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 تبديلا)[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 مثلا[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/ ص359 وما بعدها.

(2) د. عمر فروخ/ موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية/ مهرجان القاهرة/ ص359 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، فـ(قول 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 الكريم، فضلاً عن الآيات التوراتية التي تقول: (إن الله ربك طائق غيور مطالب بذنب الآباء للبنين على الثوالث الروابع). والقول بتفرد الملك بالمجد تسنده الآية: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2] وقانون القمع والإكراه في السلطة تحقيقاً للتعاون الاجتماعي يستند إلى الآية ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾[3]، وقانون الترف وما يفضي إليه من انحدار حضاري يستند إلى الآية ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ 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/ ص988.

(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/ س1978م/ ص45.

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 كنظرية العمران البشري ونظرية العصبية، 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 القارىء ويشد انتباهه لما يقدمه من تعليلات عقلية جذابة، فهو العامل الذي ـ كما سبقت الإشارة ـ 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 نبذ 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 مخيطَ ولا خفَّ، ولا يتعرض لصيد ولا لشيء من عوائده التي تلوثت بها نفسه وخلقه، 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 يبنونه 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 ـ التي قد يتفق معها الآخرون أو لا يتفقون ـ 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 طرقه

---

(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 ـ كما يبدو ـ تحليل لمفهوم الاستخلاف القرآني حيث يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ 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 والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله 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 أومليل/ الخطاب التاريخي/ معهد الإنماء العربي/ بيروت/ ص198.

(3) المقدمة/ ج2/ ص328.

سياسة ينتظم بها أمره)، وهنا نشير إلى أنه في هذا الجانب اختار برنامجاً إسلامياً متكاملاً 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 ـ اتباع شريعة الله وإقامة دينه ـ التزام العدل بين الرعية ـ القضاء فوق كل شيء ـ الالتجاء إلى مشورة أولي الرأي والخبرة والعلم ـ التزام الشورى ـ احترام العهود ـ 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 ـ كما رأينا ـ 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 تنبىء عن ارتباط صاحبها بالدين، فهي من الكثرة بحيث تكشف عنها قراءات سريعة للمقدمة أو ما كتب حولها، ولكني 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 عمن 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 ومرتبط 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 تهيِّئُها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان

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

العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن. وأصناف هذه العلوم النقلية 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 يهمها إبراز عكس كل ما ذكرنا.

(1) المقدمة/ ج3/ ص1026.

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

أردت أن أختم هذا الباب بفصل أوضح فيه أن المنهجية الغربية ـ التي يتعلق بها بعض المفكرين العرب كثيراً ـ 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، والمتتبعين لأفكاره ونظرياته هم ممن يمثلون مدارس فكرية نبتت نابتتها 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 صنفه 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 ـ وتحت التأثير الغربي ـ ثورة على ما يسمونه بالفكر الرجعي القابع وراء حرفية النص وسلاسل التقليد كما يعبرون.

إن المدهش حقاً هو لماذا لم يتجه البحاث 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 إذاً 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 رئيسين 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 يفطن 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 ننتقد 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 فإني 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 فيبرزوها، 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 وحللوا 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 الوردي 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 للأمراء تزلفاً صارخاً ثم ينقلب 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 سيىء 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 يفطن 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، ولنقارن 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 ننتقل من شخصيته إلى نظرياته فإننا نجد الوردي يقول: [يخيل 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 ينشىء علماً جديداً ليقول فيه بأن هذ 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 للمبادىء الخلقية. إنه بعبارة أخرى يريد من الناس أن يكونوا مثله منافقين انتهازيين][3].

---

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

(2) P. Mansfield/ the Arabs.

(3) د. علي الوردي/ منطق 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 ـ الدكتور طه حسين ـ 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 بكفاياتها، 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 ـ كما نعلم ـ خريج المدرسة الفرنسية والمروّج لأفكارها والصديق الحميم لأبرز مستشرقيها، 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 ـ إذ الدين في نظره عبارة عن اعتناق مبادىء 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 المنهجيّة 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 لننتقل 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 إيرادها. . . ، لهذا ينبغي ألا نثق كثيراً بصحة ما يورده من أخبار وتفصيلات جزئية، بل علينا أن نعدها 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 ـ الذي انتهى فيه الدكتور بدوي إلى عدم الثقة بابن خلدون ـ 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 بأني لم أكتشف له سراً حقيقياً سوى ما أشرت إليه من الضعف، والانهزامية 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 يلقى 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

---

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

(2) أنور الجندي/ نوابغ 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 لكأنه الغرب ذاته، وهو أمر غير معهود في الفكر العربي في دراسته لأعلام الفكر الإسلامي الآخرين.

وحين أشير إلى مزالق المفكرين العرب في هذا الجانب فإني لا أقصد على الإطلاق ما يعبر عنه بعضهم من عدم إعجابه ببعض أراء 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 يظهروا فكره في صورة مشوهة، وأن يعرفوه بضبابية 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 الوردي 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 العروي: (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 وفيبر)[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 ـ كما يبدو لي ـ 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 العروي/ مفهوم التاريخ/ المركز الثقافي العربي/ 1992/ ص216.

(2) محمد فريد وجدي/ ابن خلدون في الميزان/ مجلة المقتطف/ 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 الغريبة 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 التشاؤمية والمحقِّرة التي يحاول بعض الباحثين العرب أن يرموه بها.

obeikandl.com

obeikandl.com

الخـاتمـــة

بعد هذه الرحلة العلمية ـ التي آمل أن تكون مفيدة ـ أرى أن العمل الذي استهدفته قد اكتمل بهذا القدر، وأحسب أني قدمت ما مكنني منه جهدي وقدرتي، ولذلك فليس لي إلا أن أقرر في نهاية هذه الدراسة أن الكثير حول هذا الموضوع ما زال بكراً 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 فإني أعتقد أن البحاث 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 البحاث 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 كفيلة بأن توضح لأجيالنا الحاضرة والمستقبلة حقيقة هؤلاء وأصالتهم العربية والإسلامية، من أجل الوصول إلى تقدير أكبر وأعمق لتاريخنا وتراثنا وحضارتنا، حتى نحصن هذه الأجيال من براثن التغريب والتبعية.

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

1 ـ 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 ـ 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 ـ 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 واستعداءً لها.

4 ـ استفاد المستشرقون كثيراً من التراث الإسلامي وقدموه على أنه من إنتاجهم وإبداعهم، وهو ما يعد خيانة للمنهج العلمي وتشويهاً للفكر الإنساني.

5 ـ إن شخصية ابن خلدون قد ضربت رقماً قياسياً في إقبال الغربيين على دراسته ودراسة تراثه، مما يؤكد أن أبحاثه ذات قيمة علمية كبيرة استفاد منها هؤلاء في مجالات مختلفة.

6 ـ 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 ـ 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 ـ استغل البعض ـ مستشرقين وغيرهم ـ بعض الآراء الجريئة في تراث ابن خلدون للنيل منه والحط من قدره على الرغم من أن هذه الآراء لا تحتمل ذلك.

9 ـ 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 ـ 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 ـ فيما أعتقد ـ هو إظهار المستشرقين للجوانب الاجتماعية والمادية في فكره دون الجوانب الدينية.

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

12 ـ 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 ـ إن الإسهام الإسلامي في مجال العلوم الاجتماعية والاقتصادية

والسياسية ضخم 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 ـ 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 ـ 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 ـ 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 ـ ضرورة أن يسعى المفكرون والبحاث 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 ـ 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 وبعدنا عن تراثنا، ولذلك فقد حان الوقت لأن نثبت لعلمائنا حقوقهم في مكتشفاتهم العلمية بنسبتها إليهم ضماناً للأمانة العلمية.

وأخيراً فإني أدعو الله أن أكون قد وفقت في عرض هذه القضية عرضاً حسناً يسهل 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 نعطهم حقهم، في الوقت الذي اهتم بهم غيرنا واستغلوا نظرياتهم لخدمة قضاياهم، وهو ما يمثل نقيصه 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 نتمكن 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.

obeikandl.com

obeikandl.com

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1 ـ إبراهيم حركات/ **المغرب عبر التاريخ**/ دار الرشاد الحديثة/ الدار البيضاء

2 ـ إبراهيم عبد الكريم/ **الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل**/ دار الجليل/ عمان.

3 ـ أبو القاسم الغول/ **تعريف الخلف برجال السلف**/ تحق. محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ/ مؤسسة الرسالة تونس.

4 ـ أبو القاسم كرو/ **العرب وابن خلدون** دار المغرب العربي/ بيروت.

5 ـ د. أحمد أبو ذروة/ **الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون**/ دار ابن خلدون/ بيروت.

6 ـ د. أحمد سمايلوفتش/ **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**/ دار المعارف/ مصر.

7 ـ د. أحمد محمود صبحي/ **في فلسفة التاريخ**/ منشورات جامعة قاريونس، ليبيا.

8 ـ أجناتنكا/ **ابن خلدون**/ مركز اتحاد المحامين العرب/ القاهرة.

9 ـ أدوار بري، **تاريخ الحضارات العام**، منشورات عويدات/ بيروت.

10 ـ إدوارد سعيد؛ **تغطية الإسلام**، مؤسسة الأبحاث/ بيروت.

11 ـ إدوارد سعيد؛ **الاستشراق**، مؤسسة الأبحاث/ بيروت.

12 ـ أربري **المستشرقون البريطانيون**/ لندن.

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

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

58 ـ محمد محفوظ، **تراجم المؤلفين التونسيين**، دار الغرب الإسلامي/ بيروت.

49 ـ محمد الوزير سراج، **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تحق. محمد الحبيب/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت.

60 ـ محمد مزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، المعهد العالي للفكر الإسلامي/ فيريجينيا.

61 ـ د. محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة**، دار النشر المغربية/ المغرب.

62 ـ د. محمد عابد الجابري، **نحن والتراث**، المركز الثقافي العربي/ بيروت.

63 ـ د. محمد عبد الرحمن مرحبا، **الموجز في تاريخ العلوم عند العرب**، دار الكتاب اللبناني/ بيروت.

64 ـ د. محمد عبد الكريم الوافي، **منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب**، منشورات جامعة قاريونس/ ليبيا.

65 ـ محمد عزيز الحبابي، **ابن خلدون معاصراً**، دار الحداثة/ بيروت.

66 ـ د. محمد عنان، **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، مؤسسة مختار/ القاهرة.

67 ـ د. محمد عنان، **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، القاهرة.

68 ـ محمد فتح الله الزيادي، **ظاهرة انتشار الإسلام وموقف بعض المستشرقين منها**، المنشأة العامة للنشر/ طرابلس/ ليبيا.

69 ـ محمد ياسين عريبي، **الاستشراق وتغريب العقل التاريخي**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية/ ليبيا.

70 ـ د. محمود حمدي زقزوق، **الاستشراق والخلفية الفكرية والصراع الحضاري**، كتاب الأمة/ قطر/ العدد الخامس.

71 ـ د. محمود عبد المولى، **ابن خلدون وعلوم المجتمع**، الدار العربية للكتاب/ ليبيا.

72 ـ مجموعة باحثين، **أعمال الملتقى الدولي لابن خلدون**، المركز الوطني للدراسات التاريخية/ الجزائر.

73 ـ مجموعة باحثين، **الدراسات العربية والإسلامية في بعض البلاد الأوروبية**، جامعة بيروت العربية/ بيروت.

74 ـ مجموعة باحثين، **مناهج المستشرقين في الدارسات الإسلامية**، المنظمة العربية للتربية ومكتب التربية لدول الخليج العربي/ الرياض.

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

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

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

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

المجلات

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

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

obeikandl.com

ملحـــق

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. Zuraiq): *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'ī yat Nibrās al-Fikr: Falāsifat al-Islām fil-Maghrib 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 - Mallāḥ. 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 - ————*'Abqarīyat Ibn Khaldūn.* Cairo, 1973

17 - ————*Ibn Khaldūn, hayātuhu wa āthāruhu, wa mazhar min 'abqarīyatih, 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 Khaldū n». *in Indian J. of Political Science, iii* (1941), 117-126.

20 - * 'Aqrāwī. M. «'Abd ar-Raḥmān Ibn Khaldūn», *in al-Ḥurrīya* (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-Raḥmān 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-Ḥadīth. no. 7. p. 329.*

25 - Belyaev. V.E. *«Istoriko-sotsiologiskaya teoria 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 socjiologii w swiecie islamu ibn Ḥaldūn i jego poglady na kultura i spolesczenstwo», *in Kultura i Spoleczenstwo,* 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 - Mahdi. 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 tārīkh 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: Baḥth 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). I4-21.

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 - Sikirié. S. «Ibn Haldunova Prolegomena». in *Prilozi za orjentalu jilologi ju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turksom vladivinom* (Sarajevo). v (1954-5). 233-250. with a French summary. p.250.

58 - Spuler. B «Anmerkungen zu Ibn Khaldūn», in *Vierteljahrsschrift fur Social-und Wirtschaftsgeschichte* (Wiesbaden). XI (1953). 63-67.

59 - Susic. H. «Metodoloske pretpostavke historije u djelu Ibn Haldu-na», in *Prizoli orijentalnu filologiju*. XVIII-XIX (1968-69). pp. 47-58.

60 - Tha'ālibī. 'A «Arā' fī 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 Khaldū n'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 wokrs 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-'Asabīya wad-daula: ma'ālim nazarīya Khaldūnīya fittārīkh al-islāmī.* Casablanca. 1971 (doctorl 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 slighytly 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, Ḥ. *'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 sciencia en Ibn Haldū n», 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 Ḥ. «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 wit the specific purpose of linking Ibn Khaldūn to modern sociology, most often to the detriment of the latter, as well as to

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

85 - Ḥusrī *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 Farrū kh); *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'iya 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

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

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

obeikandl.com

فهرس الأعلام

أرسطو : 170 ـ 237 ـ 268
الأصبهاني : 148
الأعلم : 148 ـ 265
أفلاطون : 225 ـ 170
ألاركون : 94
ألبير دوزا : 43
ألتاميرا : 190 ـ 269
ألفريد كارلتون : 51
أماري : 229
أوتو : 75
أوتوشبيس : 31
أوجست كونت : 191 ـ 212 ـ 227 ـ 235 ـ 236 ـ 237 ـ 248 ـ 252 ـ 253 ـ 268 ـ 269 ـ 293
أورسيوس : 202
أولجا بنتو : 83
أولنسر : 249
إبراهيم مدكور : 55
إخوان الصفا : 163
إفانوف : 90
ابن إسحاق : 77 ـ 148 ـ 161
الآبلي : 147 ـ 148
آدم سميث : 294
آسين بلاسيوس : 58 ـ 92 ـ 93 ـ 95
أبان اللاحقي : 89
أبو العباس الحفصي : 132 ـ 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 ـ 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

obeikandl.com

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

ثيوديد : 207
جابر بن حيان : 79
جابريلي : 239
جاتيرر : 219
جاك بيرك : 140 ـ 147
جاك لانغاد : 213
جاكو : 87
جان جاك روسو : 167
جب : 14 ـ 37 ـ 116 ـ 204 ـ 205 ـ 206 ـ 260 ـ 261 ـ 262 ـ 263 ـ 274
جراف : 23
جربرت : 24 ـ 26
جرتودبل : 41
جرسان دي تاسي : 236
جريغوار : 50
جلال الدين الرومي : 74
جمبلوفيتش : 191 ـ 235 ـ 249 ـ 251 ـ 268 ـ 267 ـ 269
جولد زيهر : 30 ـ 117 ـ 120 ـ 250
جون بادو : 46
جون مالكوم : 43
جونثاليث : 46
جويدي : 50 ـ 82 ـ 83
جيلنر : 199
جيوم : 37 ـ 58 ـ 74
حاجي خليفة : 85 ـ 189 ـ 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 ـ 54 ـ 79 ـ 189 ـ 191
برز : 104
برنارد لويس : 31 ـ 36
برو كلمان : 31 ـ 52 ـ 56 ـ 78 ـ 123
بروميو : 82
بريتسل : 79
بسكوال : 35
بشار : 113
بطرس المحترم : 26 ـ 35
بلاشير : 122 ـ 217
بلتيه : 49
بوليبوس : 221
بونيون : 46
بوينس بويجس : 224
بيتر مانسفيلد : 222 ـ 230 ـ 289
بيرشه : 87
البيروني : 89
تروجوس بومبيوس : 220
التفتازاني : 209
توفيق الحكيم : 23
توكو تيدوس : 221
توما الأكويني : 229
توماس بكل : 236
تويني : 207 ـ 221 ـ 230 ـ 231 ـ 265
تيمور لنك : 137 ـ 140 ـ 189 ـ 156 ـ 158

obeikandl.com

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

obeikandl.com

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

لوسيانو روبيرو : 168
لويس غاردو : 119
ليتمان : 79
ليفي بروفنسال : 23 ـ 44
ليفي شتراوس : 120 ـ 121
ليوبولد فايس : 47
ليون الأفريقي : 84
ليون دي روزني : 54
مارسيل بوازار : 47
ماركس : 233 ـ 237 ـ 249 ـ 272 ـ 273
ماريا فائكيث : 94
ماريا نللينو : 82
ماسنيون : 31 ـ 42 ـ 58 ـ 120
ماكدونالد : 261 ـ 262
مالك بن أنس : 65
مالك بن نبي : 65
الماوردي : 223
المتنبي : 113 ـ 148
محمد التميمي : 141
محمد الحصائري : 148
محمد الزرزاني : 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 روحي الخالدي : 55
محمود الألوسي : 55
محمود كاتي : 49
مراد قرط : 100
القديس انسلم : 243
القديس لويس : 36
القزويني : 77
قسطنطين الأفريقي : 243
قوتي : 262
قونيو : 121
كاترمير : 192
كاترين : 39
كارادوفو : 232 ـ 243
كازانوفا : 50
كانيس : 93
كانيفا : 43
كايتاني : 31 ـ 82 ـ 121 ـ 124
كتليه : 237
كراوس : 42 ـ 79
كرتشكوفيسكي : 89
كرستمان : 75
كروز هيرناندير : 213
كرومر : 39 ـ 40 ـ 106
كريمسكي : 89
كسيمنس : 188
كعب الأحبار : 203
كلارندون : 207 ـ 222
كوديرا : 119
كونسيديران : 225
لابيكا : 158 ـ 172 ـ 252
لاكوست : 166 ـ 233 ـ 265
لامانس : 37
لطفي السيد : 100
لورافيشيا فاغليري : 47
لورانس : 41 ـ 197

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