



ISSN: 1817-6798 (Print)

Journal of Tikrit University for Humanities

available online at: <http://www.jtuh.tu.edu.iq>
JTUH
 مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية
 Journal of Tikrit University for Humanities

Dr. Mohammad Abdel – Aziz
Yousef

* Corresponding author: E-mail :
aziz1983@hotmail.com

Keywords:
Epistemology
Method
News story
Human Urbanism

ARTICLE INFO

Article history:

Received 1 Mar. 2020

Accepted 9 Nov 2020

Available online 31 Mar 2021

E-mail

journal.of.tikrit.university.of.humanities@tu.edu.iqE-mail : adxxxxx@tu.edu.iq

History at the level of epistemology and method according to Ibn Khaldun

A B S T R A C T

History was not a science, it was a informative narration until the anxious son of his era came, who was stung by his problems and tried to understand them and be aware of the transformations that led to him, and he who knew history and denounced the lack of criticism in it and the weakness of his style among his predecessors to set the rules for accurate criticism. For the first time, with Ibn Khaldun, history is made into a science. Ibn Khaldun saw the necessity in defining his position on previous historians, and in establishing the cognitive boundary between him and them so that there is no illusion that his writing history is an extension of their writing, especially since the art of history is ancient among the Arabs, who knew and practiced it even before Islam, in addition to the prevailing character. In the concept of history at the beginning was the modern character. Ibn Khaldun was also keen to show the difference - with his predecessors - on the subject of knowledge, between being a given event, or becoming an actual physical reality by extracting the objective laws that control it. What is the nature of the scientific leap made by Ibn Khaldun in the history of Arab thought? Where is the difference between the Khaldouni historical thought and the previous historical thought? How can a historian verify the authenticity of the news, and not transmit it until after criticism, when he lacks the tool of this criticism, which is the concept of urbanism in the necessity of its laws? © 2021 JTUH, College of Education for Human Sciences, Tikrit University

DOI: <http://dx.doi.org/10.25130/jtuh.28.2021.16>

التاريخ على مستوى الاستمولوجيا والمنهج عند ابن خلدون

د. محمد عبد العزيز يوسف

الخلاصة:

لم يكن التاريخ علماً، كان سرداً إخبارياً إلى أن جاء ابن عصره القلق، الذي اکتوى بمشاكله وحاول أن يفهمه وأن يعي التحولات التي أدت إليه، وهو الذي عرف التاريخ وندد بقلّة النقد فيه وضعف أسلوبه لدى

اسلافه ليضع قواعد النقد الدقيق. لأول مرة، مع ابن خلدون يتكون التاريخ في علم. وقد رأى ابن خلدون ضرورة في تحديد موقفه من المؤرخين السابقين، وفي اقامته الحد المعرفي الفاصل بينه وبينهم حتى لا يكون وهم بان كتابته التاريخ هي امتداد لكتابتهم ، لا سيما ان فن التاريخ عريق عند العرب، عرفوه ومارسوه حتى قبل الاسلام، فضلاً عن ان الطابع الغالب في مفهوم التاريخ عند الاوائل كان الطابع الحداثي.

كما حرص ابن خلدون على اظهار الاختلاف-مع اسلافه- حول الموضوع من العلم، بين ان يكون حدثاً معطى، او ان يصير واقعاً مادياً فعلياً باستخراج القوانين الموضوعية التي تتحكم به. فما هي طبيعة القفزة العلمية التي قام بها ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي؟ اين يمكن الاختلاف بين الفكر التاريخي الخلدوني والفكر التاريخي السابق عليه ؟ كيف يمكن للمؤرخ ان يتحقق من صحة الاخبار، فلا ينقلها الا بعد نقد، وهو يفنّد اداة هذا النقد التي هي مفهوم العمران في ضرورة قوانينه؟

أولاً: مرحلة ما قبل ابن خلدون

ان علم التاريخ عند العرب تطور طبيعي في الاسلام فالدين الجديد، وتكوين امبراطورية، ووضع تقويم ثابت، كل هذا هياً الاساس، ثم ان الاتجاهات الاسلامية المتمثلة في الاهتمام بسيرة الرسول، وباجماع الامة وخبراتها، وبراء علمائها واحكامهم، وبالحوادث الكبرى التي حددت سيرها التاريخي كانت الدوافع الرئيسية لدراسة التاريخ في المدينة ومن جهة ثانية استمرت الاتجاهات القبلية نحو العناية بالانساب والايام والشعر في المراكز القبلية الجديدة في الكوفة والبصرة في اطار جديد.

ان تطور الكتابة التاريخية يكون جزءاً حيوياً من التطور الثقافي فالروايات المبعثرة- في الاخبار والحديث والانساب- صارت تجمع من قبل الاخباريين او المحدثين بصورة شفوية، الا ان التاريخ لم يظهر بصورة ثابتة الا حين بدا استعمال الكتابة لحفظ الاخبار والروايات حيث ان قوة الذاكرة التي اشتهر بها العرب واعطت لصاحبها امتيازاً على غرارها تميز به الذهبي او الطبري- مثلاً- لم يعد التوكؤ عليها وحدها ممكناً، مما كان سبباً في اتجاه العرب الى التدوين، بعد تباعد المسافة بين الحدث ورواته .

وكانت المرحلة الاولى في نشأة التاريخ محلية بالدرجة الاولى ومحدودة تقريباً في نطاقها، ففي المدينة جهد الاسلام انصب الاهتمام على السيرة وعصر الخلفاء الراشدين، وفي الكوفة والبصرة اتجه الاهتمام الى الفعاليات القبلية والفتوحات.

فقد اورد الذهبي في هذا السياق: " أن التدوين بدا في حوالي منتصف القرن الثاني، محدداً اتلسنة الثالثة والاربعين بعد المائة، بانها السنة التي شرع فيها علماء الاسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير"^١ . على ان الذهبي برغم تحديده السابق، لم ينف وجود الكتابة التاريخية قبل هذه السنة، ولكنها اخذت تشيع وتاخذ تدريجاً مكان الذاكرة، حيث "كثر تدوين اعلم وتبويبه ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وايام الناس"^٢ .

ولعل الزهري(ت ١٢٤هـ) يمثل المرحلة الاولى من التدوين التاريخي ، حيث اتخذت الكتابة التاريخية طابعاً اكثر منهجية على يد الزهري الذي يعتبر من اقطاب مدرسة المدينة ورائد كتابة السيرة المدونة، "مورداً التفاصيل من اخبار الرسول التي استقاها في الغالب عن الحديث وجاءت متحرة او تكاد من الطابع القصصي"^٣ .

كما كان من المؤرخين المتقدمين" شرحبيل بن سعد(ت ١١٣هـ) الذي ينظر اليه كمؤسس لعلم الطبقات في التاريخ الاسلامي"^٤ و "عاصم بن عمر بن قتاده(ت ١٢٠هـ) وعبد الله بن ابي بكر بن حزم(ت حوالي ١٣٠هـ)"^٥ . وقد "جاءت بعدهم كوكبة من المؤرخين، في طليعتهم موسى بن عقبة(ت ١٤١هـ) الذي كتب في المغازي"^٦ فضلاً عن "محمد بن اسحق (ت ١٥١هـ) ، احد اعلام مدرسة المدينة التي ولد فيها وتلقى علومه ، ومن ثم وضع سيرته التي عرفت بسيرة ابن هشام"^٧ .

ولعل اهمية هذه المرحلة التي اقتترنت بالتدوين التاريخي، انها لم تقتصر على السيرة، حيث كانت الباعث الاساسي لكتابتها الكبار الذين ارسوا مداميك علم التاريخ عن العرب المسلمين، وانما تفرعت اهتماماتها وتشعبت موضوعاتها بين السيرة والمغازي والمواقع والانساب والمثالب والادارة والقضاء واخبار الخلفاء والولاة والقادة والشعراء والفقهاء، الى اخر ذلك من العناوين البارزة ، والثانوية في القرون الاولى للهجرة.

لقد كان هؤلاء الاخباريون - وغيرهم- على قدر كبير من الوعي التراخي والثقافة التاريخية الواسعة، برغم ما قيل عن ميول سياسية لهم كان من الصعب الخروج منها تماماً في ذلك الوقت ، ما شكك نوعاص ما في موضوعيتهم.

كما كانوا منهجياً على شيء من التسامح في استخدام الاسناد ما جعلهم هدفاً للنقد من جانب بعض الفقهاء الذين تعاطوا بكثير من التزمّت مع هذه المسالة على ان ذلك يمكن ان يجسد، من منظور اخر، الصورة الفكرية لمدرسة الكوفة التي قطعت شوطاً في تطور المنهج التراخي، متزامناً مع تقدم الرواية المكتوبة على الرواية الشفهية، دون ان تصبح العودة بالتسلسل الى مصادر الاخير، مسالة ضرورية للمؤرخ

(الاحباري) في ذلك الوقت، بعد ان باتت تفاصيل الرواية وابعادها معروفة وقيد التداول، ومن هناك "ان الاسناد لم يعد مجدياً للرواية، بقدر ما كانت هنالك اهمية للنقد التراخي الذي سار فيه شوطاً بارزاً المدائني(ت ٢٢٥هـ)"^٨ .

حيث "مثل المدائني فوق ذلك مرحلة هامة في تطور المنهج التاريخي، متأثراً بالاسلوب النقدي للمحدثين ما جعل اخباره موثقة، ومصدراً بارزاً لدى المؤرخين من بعده، لا سيما الطبري الذي احتل المدني موقعاً هاماً في رواياته"^٩ .

وفي معرض الحديث عن بدايات العمل التاريخي عند العرب والمسلمين ، نورد الاتي :

لقد سارت الدراسات التاريخية في بداياتها في اتجاهين عامين متميزين : الواحد من الاخر . اتجاه اهل الحديث، والاتجاه القبلي الذي كان الى حد ما استمراراً للفعاليات القبلية السابقة. وهذان الاتجاهان يعكسان تيارين اساسيين في مجتمع صدر الاسلام - الاتجاه الاسلامي والاتجاه القبلي- اثراً في مختلف جوانب الحياة . وتمثل النشاط في كل من الاتجاهين في مصر من الامصار، فكانت المدينة مهد الاسلام ، والمركز الاول لاتجاه اهل الحديث، بينما كانت البصرة والكوفة مقر الحاميات القبلية وموطن التقاليد الثبلية، المركز الاول للاتجاه القبلي.

وقد بدا الاتجاه القبلي في دراسة التاريخ نتيجة الاهتمام بالفعاليات والشؤون القبلية وكان استمراراً مباشراً لقصص الايام (ولروايات الانساب) في الاسلوب والنظرة ، وموجهاً الى الايام الجديدة او المعارك والفتوحات في الاسلام. و "كانت الاخبار تروى في الدرجة الاولى في المجالس القبلية. ويعد ملكاً مشتركاً للعائلة او القبيلة. وكان بعض الافراد مثل رواة الشعر او مشايخ القبائل الرواة الاساسيين لها. ولم يكن لهذه الاخبار او الروايات في البدء اسانيد ، بل استرمت جزءاً من الثقافة العامة وتهم الجمكيك. وقد بقي مثل هذه الروايات الشفوية مع كثير من الشعر يتداول في المجتمع الاسلامي الاول كما كان الوضع قبل الاسلام"^{١٠} .

الا ان ظهور الاسلام واستقرار القبائل في الامصار جمعا القبائل في منطقة واحدة، واوجدا نواحي اهتمام جديد لدى القبائل، وادخلا اوليات الكتابة والقراءة. و "لدينا ادلة وافية على استعمال الكتابة لاعانة الذاكرة او لحفظ الروايات قبل نهاية القرن الاول الهجري وخلال النصف الاول للقرن الثاني الهجري"^{١١} ، وهكذا بدا ظهور روايات مسجلة الى جانب الروايات الشفوية، وصار من ابرز سمات المدرسة العراقية في هذا القرن(الثاني الهجري)، التنوع في المضمون الذي اتسعت دائرته لتشمل تفاصيل واسعة عن تاريخ العرب قبل الاسلام، وعن بلدانهم وامصارهم واحوالهم وانسابهم بعده، فضلاً عن اخبار النبي والخلفاء والفتوح والصراعات السياسية التي دارت في العهد الاموي، كما اتسمت - منهجياً- بالتحول من الرواية الى التأليف

وتوثيق السند على طريقة المحدثين، حيث تبلور هذا المنهج في اعمال مؤرخي القرن الثالث(هـ) واتسمت هذه المدرسة ايضاً ببروز الخلفية السياسية للمؤرخ ، الذي كان اكثر قرباً من الحديث، واكثر تأثراً باجواء الصراعات الحادة بين الامويين وخصومهم من الشيعة والزيديين والخوارج، وكانت تلك الفترة فترة علماء رواد في مختلف الحقول بداوا يجمعون الشعر والاعبار والحديث. فقد "جمع ابو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) وحماد الراوية (ت ١٥٦هـ) الشعر والاعبار ومواد من الانساب العربية(قبل الاسلام) من رواة القبائل ومن كتبها بالدرجة الاولى، واستعانوا بالكتابة لحفظ بعض انتاجهم"^{١٢} .

واذا انتقلنا الى المدرسة الثانية البارزة في التاريخ الاسلامي، وهي المدرسة الحجازية التي كان مركزها الاساسي في المدينة، "سجد اضافة الى المؤرخ المخضرم الزهري، الذي عاصر النصف الثاني من القرن الاول والربع الاول من القرن الثاني(هـ)، فريقاً اخر من المؤرخين ، في طليعتهم محمد بن اسحق المطلبي، الذي وصف بانه عمود هذه المدرسة"^{١٣} ، من خلال كتابه الرائد في السيرة، برغم اهماله احياناً التدقيق في السند. وثمة مؤرخ يمكن ادراجه بين اقطاب هذه المدرسة، هو ابو معشر السندي (ت ١٧٠هـ) الذي عاش رداً من حياته في المدينة واخر في بغداد، واهتم شان معاصره ابن اسحق، بالسيرة النبوية، لا سيما الاخبار المتعلقة بالمغازي التي صنفته مؤرخاً رائداً في التاريخ الاسلامي. على ان ابرز مؤرخي المدرسة الحجازية ، هو محمد بن عمر بن واقد ، المعروف بالواقدي (ت ٢٠٧هـ) الذي نسبت اليه عدة كتب، في طليعتها "كتاب المغازي" الشهير ويعتبر هذا الكتاب من اوسع الكتب في هذا المجال تفصيلاً واكثرها دقة وتنظيماً وحرصاً على السند الذي اكتسبه من ضلوعه في علم الحديث ، واخذه له عن ائمة الكبار من امثال مالك وسفيان الثوري .

وفي القرن الثالث(هـ)، جاء جيل جديد من المؤرخين كالبلاذري(ت٢٧٩هـ) والدينوري(ت ٢٨٢هـ) واليعقوبي (ت ٢٨٤هـ) والطبري (ت ١٣٠هـ) الذين اضافوا الكثير لعلم التاريخ في الحضارة العربية.

لقد كان التاريخ - عند هؤلاء جميعاً - مواكباً للاحداث الكبيرة في الاسلام، على الرغم من تلكؤ بعضهم في تتبع هذه الاحداث بصورة مباشرة، وتفسيرها في معزل عن الشخصية التي ظلت محور الكتابة التاريخية فترة طويلة من الزمن وكان ارتباط التاريخ الاسلامي بالشخصية ، بدءاً من النبي ومروراً بالخلفاء، سبباً في اتخاذه تلك الصفة السياسية اللافتة، حيث كان المؤرخ، كما الشاعر، مشدود الانظار الى السلطة ولكن لكل منهما اسلوبه وهدفه، وبالتالي موقعه منها.

اضف الى ذلك، فان اشكالية النظرة الدينية الى السلطة و"الاحاطة" الالهية للخلفاء، فضلاً عن الشرعية المقدسة للمسلم بها، مما يجعل السلطة فوق النقد، كان يربك المؤرخ ويقيد حركته، حتى لا يكون

عرضة للملاحقة، او التصنيف السياسي والمذهبي، وربما عرضه للتشكيك بايمانه وكل ما يجعله في دائرة التهمة او الخطر.

لذلك فان من ابرز التحديات التي واجهت المؤرخ في البدايات وادت به الى ان ياخذ شيئاً من دور الشاعر، هي ان تحري الحقيقة التاريخية لم يكن امراً ميسوراً في كل الاحوال، وقد دفع ذلك المؤرخ احياناً الى الاستغراق في شؤون لا تثير انتباه السلكة، وان لم تكن تباركها وتشجع عليها.

وليس ثمة شك في ان هذا المناخ غير المرحب، قد انعكس بصورة مباشرة على المنهج التاريخي، الذي بقي على تماهيه - الا في حالات قليلة- مع منهج الحديث، برغم الانفصال الذي تحقق بين العلمين في القرن الثاني(هـ). فقد تغلب منطق التسويغ لدى معظم الفقهاء على منطق التطور، وما يتبعه من نقد وتساؤل وتفسير، وغير ذلك من عناصر ظلت غائبة عن الكتابات التاريخية فترة طويلة من الزمن.

ولعل نقطة الاختلال البارزة في تكوين علم التاريخ عند العرب المسلمين، تمثلت في تفوق الوعي على المنهج الذي انعكست عليه بعض سلبيات النظام السياسي، لا سيما التسليم بالامر الواقع الذي جعل من المؤرخ عالماً غير مفكر، وغير مطبوع على التحليل والنقد، فضلاً عن الالتزام الصارم بالسند- عند بعض المؤرخين- والاستسلام المطلق للرواية اضعفا الاحساس النقدي لديهم.

ثانياً : ابن خلدون من سرد الوقائع الى دراسة الواقع

مع الاخباريين، لم يكن التاريخ علماً، كان سرداً اخبارياً الى ان جاء ابن عسره القلق، الذي اکتوى بمشاكله وحاول ان يفهمه وان يعي التحولات التي ادت اليه، وهو الذي عرف التاريخ وندد بقلة النقد فيه وضعف اسلوبه لدى اسلافه ليضع قواعد النقد الدقيق. لأول مرة ، مع ابن خلدون، يتكون التاريخ في علم .

ما هي طبيعة الفقرة العلمية التي قام بها ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي؟ اين يكمن الاختلاف بين الفكر التاريخي الخلدوني والفكر التاريخي السابق عليه؟

لقد كانت النظرة الواقعية للأشياء عند ابن خلدون تقوم على الوعي الذاتي في فهم أحداث التاريخ وتحليل دلالاته انطلاقاً من طبيعة السلوك البشري. فقد نظر ابن خلدون بواقعية الى تدهو حالة الدول وانقراضها تبعاً لشروط العمران والطبيعة البشرية التي اقتضت تعاقب الاجيال، فـ "راى ان عدم اخذ الواقع بعين الاعتبار وعدم تحكيم العقل في فهم طبيعة الاحداث اوقع العديد من المؤرخين في الخطأ، وجعلهم يخضعون للمؤثرات غير المنطقية كالحزبيلات والخرافات"^{١٤}، وهذا ملا لاحظته عند كبار المؤرخين كالطبري والمسعودي واليعقوبي وابن الاثير، فاكتفى بعرضه في تاريخه، وان اشار اليه في مقدمته بقوله: "وان فحول المؤرخين في الاسلام قد استوعبوا اخبار الايام وجمعوها ... وخطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها ، وزخرف من الروايات المضعفه لفقوها ووضعوها، واقتضى تلك الاثار الكثير من بعدهم واتبعوها وادوها اليها كما سمعوها ..."^{١٥} .

من قراءة بعض النصوص، يمكن تبين الاختلاف بين ابن خلدون والمؤرخين السابقين عليه. وابن خلدون يرى ضرورة في تحديد موقفه من المؤرخين السابقين، وفي اقامة الحد اتمعرفي الفاصل بينه وبينهم حتى لا يكون وهم بان كتابته التاريخ هي امتداد لكتابتهم لا سيما ان فن التاريخ عريق عند العرب، عرفوه ومارسوه حتى قبل الاسلام.

لقد تبين من خلال السطور الاولى في البحث، ان الطابع الغلب في مفهوم التاريخ عند الاوائل هو الطابع الحدتي، سواء في ضرورة العناية باخبار القبيلة وايامها والتثبت من صحة النسب ، ام في ضرورة العناية باخبار الرسول واقواله ، اي بالحديث والسنة والتحقق من صحتها.

لقد كانت كتابة هذا التاريخ لا تستدعي اعتماد اي منهج تفسيري. فالفعل البشري هذا هو المبدأ التفسيري. لذا، كان النقل السردى منهجاً لكتابة هذا التاريخ الذي هو، في حركته، تعاقب حدثي، في حين كان ابن خلدون يمتلك تصوراً واضحاً لما عبر عنه بـ "باطن التاريخ" ويقول عنه انه "نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق، فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق، وجدير بان يعد في علومها وخلق"^{١٦} .

وكما المحنا سابقاً، لعل من اهم الفروقات ايضاً بين ابن خلدون والمؤرخين القدامى، ان هؤلاء قد كتبوا ما كتبوه تحت ضغط الظروف التي عاشوا في كنفها وسواء شعروا بذلك ام لم يشعروا، فانهم كانوا متأثرين بما يجري حولهم، مرتبطين في فهمهم للأحداث باهتمامات معاصريهم، وهي في الغالب، اهتمامات الملوك والحكام الذين دفعوهم الى التاريخ قصد ابراز مآثرهم ومحاسن حكمهم. ومثل هذه الاهتمامات تمنع

صاحبها من تجاوز محيطها الضيق الى المحيط الاوسع، محيط الصيرورة التاريخية الذي هو وحده الكفيل بفهم الاحداث فهماً اعمق، في اطار ترابطها وتكاملها.

ان الاختلاف القائم بين فكر ابن خلدون والفكر التاريخي السابق عليه هو اختلاف في فهم التاريخ نفسه، بين ان يكون علماً، او لا يكون. وهو ايضاً اختلاف الموضوع من العلم، بين ان يكون حدثاً معطى، او ان يصير واقعاً مادياً فعلياً باستخراج القوانين الموضوعية التي تتحكم به. ان اثر من اختلاف بنية الواقع التاريخي نفسه، بين ان يكون تعاقباً حدثياً، وبين ان يكون وحدة الترابط من العلاقات العمرانية الاجتماعية التي تكونه.

ويقترح ابن خلدون تمييزاً بين التاريخ الذي يهتم بالخبار الخاصة بعصر او جيل، والتاريخ الذي يهتم بالاحوال العامة للافاق والاجيال والاعمار ويذهب الى ان هذا الاخير "هو اس المؤرخ تبني عليه اكثر مقاصده وتبين به اخباره"^{١٧}. هذا التمييز ينطوي على معنى عميق، انه يدل على ارادة واضحة لرفع التاريخ الى مستوى العقل الشمولي. ان تتابع الحوادث التاريخية ليس نتيجة المصادفة، ونسيج التاريخ ليس نسيج افعال مجانية.

ففي المعرفة التاريخية، كما في معرفة حقه، ينبغي الغاء العرضية، او على الاقل حصرها.

كما يميز ابن خلدون بين الظاهر والباطن فالتاريخ كفن "هو في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الاولى تنمو فيها الاقوال وتضري فيها الامثال وتطرف بها الاندية اذا غصها الاحتقال وتؤدي الينا شان الخليفة كيف تقلبت بها الاحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمرها الارض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق"^{١٨}.

وتظهر من هنا العلمية التاريخية الخلدونية التي سوف تصوغ مفهوماً صجديداً لكتابة التاريخ، الذي جاء على انقاض المفهوم الوضعي التقليدي عند المؤرخين المسلمين، حيث اعتمد في ذلك على منهجه النقدي، القائم على جانبين، جانب هدمي وجانب بنائي، فالاول شخص فيه اسباب انحطاط التاريخ عند المسلمين والثاني اسس فيه لمفهوم علمي جديد.

ويتضح لنا من تعريف ابن خلدون السابق انه يجعل من التاريخ علماً، لا فناً ادبياً وبذلك ترتفع الكتابة التاريخية عن مستوى الفن، الذي يقتصر فيه على مجرد سرد الاخبار سرداً قصصياً.

لقد " اتسع مفهوم التاريخ فلم يعد منحصرًا في تدون الوقائع، وتاريخ الحكام والدول او ما يعرف بالتاريخ السياسي، وانما امتد ليشمل التاريخ الثقافي، والاجتماعي والاقتصادي والعلمي"^{١٩} .

ان في تمييز ابن خلدون بين ما هو ظاهر وما هو باطن في التاريخ، يؤسس لنقض ما قبل فكر ابن خلدون من تاريخ اخباري.

ان الماخذ الاساسي لابن خلدون على المؤرخين السابقين هو ، بكل بساطة، انهم لم يمارسوا التاريخ علماً بل ك اكتفوا منه بما ليس بالعلم، اي بعملية الاخبار نقلاً وسرداً دون تحقيق.

هكذا نظر ابن خلدون الى التاريخ على انه فهم للوقائع التاريخية واستكشاف لاسبابها. فالوقائع او الوقعات، اذا جردت عن اسبابها"صارت صوراً قد تجردت عن موادها وحوادث لم تعلم اصولها"^{٢٠} . هكذا كانت عند المؤرخين السابقين الذين كانوا"اذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا اخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً او صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع رايتها ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متعلماً بعد الى افتقار احوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن اسباب تزاحمها او تعاقبها، باحثاً عن المقنع في تباينها او تناسبها..."^{٢١} .

من هذا النص نفهم ان لاوائل من المؤرخين كانوا يفهمون التاريخ على انه مجرد نقل للاخبار، دون ذكر للاسباب، وليس في هذا النقل انتاج لاي معرفة. هنا يكمن جذر الاختلاف المعرفي بين الفكر الخلدوني والفكر السابق عليه.

ان البنية الفكرية التي كانت تمنع تكون التاريخ في علم، والتي كانت تحكم الفكر العربي في تحركه، ليس في حقل التاريخ وحده بل في حقول المعرفة الاخرى ايضاً، هي بنية فكر من التاريخ ظاهرة الحداثي، فيحتجب عنه ما هو، عند ابن خلدون.

اس المؤرخ، بدون تتعطل الممارسة التاريخية وتفقّد طابعها العلمي، فتسقط في ممارسة النقل الاخباري، والأس الذي هو شرط لتكون التاريخ في علم، هو العمران نفسه ف "للعمران طبائع في احواله ترجع اليها الاخبار"^{٢٢} . والطبائع جمع طبيعة، والطبيعة هي الضرورة، كما في عبارة " طبيعة العمران البشري" التي يكثر ابن خلدون من استعمالها. هذا يعني ان للعمران ضرورة تحكمه، هي ضرورة قوانينه الموضوعية التي تحدده في وجوده التاريخي، وفي اختلافه من طور الى طور، ومن بلد الى اخر.

فكيف يمكن للمؤرخ ان يتحقق من صحة الاخبار، فلا ينقلها الا بعد نقد، وهو يفتقد اداة هذا النقد التي هي مفهوم العمران في ضرورة قوانينه، كيف يمكن له تفسير الوقائع، وهو يجهل اسبابها التي هي هذه القوانين

بالذات؟ كيف يمكن لعلم التاريخ ان يبنى على قاعدة هذا الجهل باسباب الوقائع وقوانين العمران وفي غياب هذا المنهج النقدي في تحقيق الاخبار المنقولة؟

ثالثاً : قضية المنهج عند ابن خلدون

ارتبط منهج النقد التاريخي في الكتابة التاريخية بالعلوم الدينية، واستخدم منهج المحدثين في توثيق الحديث بالارتكاز على الاسناد القائم على الجرح والتعديل وكان الهدف هو التمييز بين الاخبار الصحيحة والزائفة، خاصة الاخبار الصادرة على النبي لكونها اساس اصدار حكم ديني/ شرعي .

وساهمت الصراعات السياسية والمذهبية التي عرفتھا الدولة الاسلامية خلال القرن الثاني(هـ) في وصول المنهج الى مستوى من النضج حيث كان كل طرف يستند على شواهد لاثبات ادعاءاته ، فشكّلت تلك الشواهد مادة خام للمؤرخين لتطوير هذا المنهج.

وقد طرأت طفرة نوعية في منهج النقد التاريخي في الكتابة التاريخية العربيو الاسلامية على يد ابن خلدون الذي رفض الاسناد وربط منهج الكتابة التاريخية بطبائع العمران والعلم بقواعد السياسة والطبائع وعوائد البشر مقياساً لتمحيص الاخبار والروايات، ف "عمد الى وضع دراسة نقدية للتاريخ على اساس راسخ من المعرفة الجغرافية والسياسية والثقافية فالقواعد التي تستند اليها مثل هذه المعرفة، وكذلك النواميس التي تسيطر على الاحداث والظواهر التي يدور عليها التاريخ، هي في الاساس عقلية او طبيعية، تمت دراس التاريخ بقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار و الصدق من الكذب، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه " ٢٣ .

ومن اجل تحديد معالم المنهج الذي جاء به ابن خلدون ، لا بد من لاضاءة على منهج تدقيق الرواية التاريخية في المراحل السابقة.

لقد نشأ علم التاريخ في الاسلام، كما اشرنا الى ذلك سابقاً، جنباً الى جنب مع علم الحديث: فلقد كان المؤرخون الكبار، الطبري مثلاً، من العلماء المحدثين والمفسرين الذين اشتغلوا، عن قرب او بعد ، بجمع الاحاديث وتدوينها. ونظراً الى ان الاحاديث النبوية قد داخلها كثير من الوضع والتزوير، فقد "كان على جامعي الاحاديث ومدونيها، التأكد من صحتها، اي من صحة نسبتها الى النبي. وقد اتخذوا لذلك منهاجهم المعروف، التعديل او التجريح"^{٢٤}. اي النظر في مدى صدق الواه ونزاهتهم . فالحديث الصحيح هو الذي ثبت نسبته الى الرسول عبر سلسلة تامة من الرواة النزهاء المعروفين بالتقوى والصلاح. وقد اصطنع المؤرخون الاول هذه الطريقة نفسها عندما بدوا في كتابة سيرة النبي وسيرة الخلفاء باعتبارهما مصدراً للتشريع، لا بد من التأكد مما يروى عنهما ، ثم اتسعت دائرة العمل التاريخي، فعمت هذه الطريقة ، طريقة التعديل والتجريح ،

ميدان التاريخ كله. وإذا كان من غير الممكن في كثير من الأحيان تتبع الخبر إلى مصدره الأول عبر سلسلة الرواة، كما هو الشأن في الأحاديث وفي أخبار النبي على العموم، فإن المؤرخين كانوا يكتفون بذكر راوي الخبر أو الإشارة إلى مصدره، تبرئة لساحتهم مما قد يكون في الخبر من كذب أو زور. يقول ابن جرير الطبري في مقدمة كتابه: "فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضيين مما يستكره قارئه أو يستشعنه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك مكن قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقلية الينا، وإنما ادينا ذلك على نحو ما ادي الينا"^{٢٥}. ولم يغفل ابن خلدون عما توصل إليه علماء الحديث في هذا المضمار ولا عن تطبيقه على الروايات التاريخية. فانه نظر في امر العدالة والضبط وذكر شيئاً من هذا القبيل في مقدمته الشهيرة، ثم ذهب مذهبه الخاص في تمحيص الاخبار، مذهبه الذي لا ينفصل عن آرائه الفلسفية في الاجتماع والتاريخ. واليك لان بعض ما قاله في هذا الامر من محاذير: "لوما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته وله اسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للاراء والمذاهب فان النفس اذا كانت على حلا الاعتدال في قبول الخبر اعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، واذا خامرها تشيع لراي او رحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لاول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضاً الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين او سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير وانما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنا الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لاجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه، ومنها تقرب الناس في الاكثر لاصحاب التجارة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واسشاعة الذكر بذلك فيتفيض الاخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس يتطلعون الى الدنيا واسبابها من جاه او ثروة وليسوا في الاكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في اهلها.

ومن الاسباب المقتضية له ايضاً وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الاحوال في "العمران" فان كل حادث من الحوادث ذاتاً كان او فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احواله. فاذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها اعانه ذلك في تمحيص الصدق من الكذب"^{٢٦}.

كما اضاف ابن خلدون عاملاً اخر مهماً الى تلك العوامل وهو عدم مراعاة قوانين الطبيعة و ذلك كان ينقل المؤرخ او الراوي اخباراً عن حوادث مستحيلة الوقوع، نظراً لكون قوانين الطبيعة لا تسمح بحدوثها.

ومن امثلة ذلك "ما نقله المسعودي من ان الاسكندر غطس داخل صندوق من الزجاج داخل البحر .."^{٢٧} ، وهذا خبر كاذب لانه مخالف لقوانين الطبيعة لكون الغطس في الماء وداخل صندوق الزجاج لمدة طويلة يؤدي الى الاختناق والموت .

لقد اعطى ابن خلدون لمسالة الجهل بطبائع الاحوال في العمران اهمية كبيرة حتى تكاد تكون هذه الفكرة الركن الاساس في منهجه النقدي. فما هي هذه المسالة ، وكيف نظر اليها ابن خلدون ؟

نصوص كثيرة تحدد معالم هذا المنهج لدى ابن خلدون في معالجته مغالط المؤرخين، حيث وضع مبدا اساسياً يعتمد في الممارسة التاريخية للتحقق من صحة الخبر المنقول، او من بطلانه . هذا المبدأ هو مبدا "المطابق" . العلاقة في هذه المطابقة، قائمة ليس بين خبر واخر، بل بين الخبر المنقول وبين قوانين الاجتماع البشري. فالهدف من النظر في الخبر ، في ضوء مبدا المطابقة، ليس تعديل الخبر او تصحيحه، بل غير ذلك وابعد: انه تحديد امكان وقوع الحدث المنقول خبراً، او استحالة هذا الوقوع . من هذا الامكان او هذه الاستحالة، نصل الى ضرورة التعديل والتصحيح ، او الى ضرورة نفي الخبر من اساسه، اذا كان الحدث الذي ينقله مستحيل الوقوع بمقتضى قوانين الاجتماع البشري.

لذا وجب على المؤرخ ان يكون ملماً بهذه القوانين والا بطلت الممارسة التاريخية في مبدئها. ما هو ممكن الوقوع من الاحداث ممكن بمقتضى ضرورة الاجتماع وقوانينه، وهو بالتالي، قابل لان يكون خبراً صحيحاً، وما هو مستحيل الوقوع من الاحداث مستحيل بمقتضى هذه الضرورة وقوانينها، ، وخبره بالتالي مرفوض لانه باطل وللتوضيح هذا تحليل لمثال من ممارسة النقد الخلدوني. يقول ابن خلدون : "ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيد للبرامكة ، من قصة العباسة اخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولاه، وانه لكلفه بمكانهما من معاقرة اياهما الخمر، اذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة ، حرصاً على اجتماعهما في مجلسه، وان العباسة تحيلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه، حتى واقعها (زعموا في حالة السكر)، فحملت ووشى بذلك للرشيد فاستغضب"^{٢٨} .

هذا هو الخبر المنقول عن كافة المؤرخين الاقدمين وهو لا ينقل حدثاً وحسب، بل يقدم تفسيراً للحدث، بتحديد سبب وقوعه. اما الحدث، فهو نكبة البرامكة، منقولاً خبراً عن المؤرخين . واما السبب، فحدث اخر هو غضب الرشيد. والعلاقة بين الحدثين - كما في الرواية- علاقة تتابع (بين غضب الرشيد ونكبة البرامكة) هي علاقة سببية تجريبية، حدثية، من حيث ان الحدث السابق ليس سبباً الا لكون سابقاً، والحدث اللاحق ليس اثرأ (نتيجة) الا لكونه لاحقاً، والعلاقة بين الاثنين علاقة خارجية ، بل قل ميكانيكية.

وهكذا يتسطح التاريخ عند هؤلاء المؤرخين احداثاً تتسلسل في تعاقب مستمر .

يرفض ابن خلدون هذا الخبر - خبر العباسية- رفضاً باتاً ويعلل هذا لارفض ويبين اسبابه ، فيقول :
" وهيئات ذلك من منصب العباسية في دينها وابويها وجلالها، وانها بنت عبد الله بن عباس ، ليس بينها وبينه
الا اربعة رجال هم اشرف الدين وعظماء الملة من بعده. والعباسية ابنة خليفة اخت خليفة محفوفة بالملك
العزير والخلافة النبوية ... قريبة عهد ببداوة العروبية وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش
... فكيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها العربي بمولى من موالى العجم .. وكيف يسوغ من
الرشيد ان يصهر الى موالى الاعاجم على بعد همته وعظم آباءه. ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف
وقاس العباسية بابنة ملك من عظماء زمانه لاستكف لها عن مثله من مولى من موالى دولتها وفي سلطان
قومها واستنكره ولج في تكذيبه..^{٢٩} .

لا يكتفي ابن خلدون برفض الخبر المنقل ، بل يعلل رفضه - وهذا هو الالهم في منهجه النقدي-
فيعتمد، في هذا التعليل، المنهج الذي استحدثه، والذي يقوم على مبدا المطابقة. فهو يعرض الخبر على
قوانين العمران فيراه غير مطابق لها، فيرفضه ، لان هذه القوانين تقتضي برفضه. فالخبر هذا باطل الن
الحدث الذي ينقله بالسرد غير ممكن الوقوع ، بضرورة العمران وقوانينه .

ف" فالعباسية لا يمكن ان تأتي محظوراً في الشرع مع جعفر البرمكي، لانها قريبة عهد ببداوة العروبية
وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومرتع الفواحش. وكذلك فان خبر شرب الرشيد الخمر خبر كاذب واه
لان الرجل لم يكن يواقع محرماً من اكبر الكبائر عند اهل الملة، و لقد كان اولئك القوم بمنجاة من ارتكاب
السرف و الترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم، لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدين التي
لم يفارقوها بعد .

وايضاً فان الدولة العباسية آنذاك كانت في اول طورها، ولان طبائع العمران تقتضي ان طبيعة الدولة
في اولها تكون على شيء من البداوة والغضاضة"^{٣٠}

في الممارسة التاريخية، يكون التحقيق، اذان، بتحديد الامكان او الاستحالة في وقوع الحدث،
والامكان والاستحالة يكونان بضرورة العمران اي بآلته الداخلية.

لقد اتضح اذن، انه في نظر ابن خلدون"يمكن ارجاع قواعد فحص الوقائع والتحقق منها، الى قاعدة
واحدة، هي ضرورة البحث عن امكان حدوث الواقعة في نفسها، عن عدم مصادتها للقوانين الاجتماعية، وعن
مدى انسجامها مع الزمان والمكان اللذين يشكلان اطار حدوثها"^{٣١}

الحق ان ابن خلدون قد سبق عصره واهل زمانه في مجال علمي التاريخ والاجتماع . اليس من المفارقة العجيبة ان معظم التحقيقات المخصصة للتاريخ و علم الاجتماع لا تزال تتجاهل هذا الفيلسوف الذي اشاد بعبقريته الكثير من رجال العلم والتاريخ؟

يقول توينبي عن المقدمة : " انها بلا شك اعظم كتاب انتجه الفكر البشري في كل مكان وزمان"^{٣٢}

ان ما يمكن ان نستنتجه هو ان النزعة النقدية التي خطها ابن خلدون في عصر تميز بكل انواع الاضطرابات والتخلف والفوضى في جميع الاصعدة هي صناعة عقلية ترفض الاستكانة للجاهل وتتخذ من السؤال و المساءلة منهجاً والابداع غاية وهدفاً. وهو من ثمة ضرورة تكاد تكون محل اجماع بين اغلب المفكرين اليوم على اختلاف منطلقاتهم الفكرية، حيث" لم يعد مثل هذا النقد فعلاً مشروعاً بمعايير المعرفة والاخلاق فحسب، بل بات يرقى الى مستوى الفريضة العلمية التي تترتب على المثقفين العرب على مقتضى العين لا الكفاية وهو اليوم- النقد نعني- شرط صحي لازم لاعادة بناء عمران ثقافيا هترات اساه بالتقادم"^{٣٤} .

ان النزعة النقدية الخلدونية هي اليوم بمثابة المنهج الذي يمكن ان نستعين فيه من اجل خلق حالة نقدية تعنى برسم ثقافة النقد وتوسيع مفهومه بعيداً عن التوجس الذي جعل منه مظهراً للعداوة والخصومة واغلق به باب الحوار الفكري وحصر به التفكير في العقل الواحد والشخص الواحد و المذهب الواحد.

الخاتمة

لقد كانت كتابة التاريخ لا تستدعي اعتماد اي منهج تفسيري. فالفعل البشري هذا هو المبدأ التفسيري لذا ، كان النقل السردى منهجاً لكتابة هذا التاريخ الذي هو في حركته، تعاقب حدثي ، في حين كانت النظرة الواقعية للاشياء عند ابن خلدون تقوم على الوعي الذاتي في فهم احداث التاريخ وتحليل دلالته انطلاقاً من طبيعة السلوك البشري.

انه، اذن، اختلاف بنية الواقع التاريخي نفسه، بين ان يكون تعاقباً حديثاً ، وبين ان يكون وحدة الترابط من العلاقات العمرانية الاجتماعية التي تكونه ، ما يرفع التاريخ الى مستوى العقل الشمولي.

ان تتابع الحوادث التاريخية ليس نتيجة المصادفة، ونسيج التاريخ ليس نسيج افعال مجانية. ففي المعرفة التاريخية ، كما في كل معرفة حقها، ينبغي الغاء الفرضية او على الاقل حصرها.

من هنا تظهر العلمية التاريخية الخلدونية التي سوف تصوغ مفهوماً جديداً لكتابة التاريخ، الذي جاء على انقاض المفهوم الوضعي التقليدي عند المؤرخين القدامى، حيث اعتمد - ابن خلدون - في ذلك على منهجه النقدي، القائم على جانبين ، جانب هدمي وجانب بنائي، فالاول شخص فيه اسباب انحطاط التاريخ عند العرب ، والثاني اسس فيه لمفهوم علمي جديد.

وعلى مستوى النقد، اصبح التحقيق - عند ابن خلدون - في الممارسة التاريخية، اقول اصبح التحقيق بتحديد الامكان او الاستحالة في وقوع الحدث . والامكان والاستحالة يكونان بضرورة العمران، اي بآليته الداخلية.

ان النزعة النقدية التي خطها ابن خلدون هي صناعة عقلية ترفض الاستكانة للجاهز وتتخذ من السؤال والمساءلة منهجاً والابداع غاية وهدفاً. وهو عمل يتوق العقل العربي الى استعادته اليوم، وهو من ثمة ضرورة تكاد تكون محل اجماع بين اغلب المفكرين اليوم على اختلاف منطلقاتهم الفكرية.

الهوامش

- ١- جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر، د.ت ، ص ٢٦١ .
- ٢- المرجع نفسه ، ص ٢٦١ .
- ٣- عبد العزيز الدوري، نشأت علم التاريخ عند العرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٣ .
- ٤- سهيل زكريا، التأريخ عند العرب، دار الفكر، بيروت، د.ت، ص ٣٨ .
- ٥- يوسف هوروفيتس، المغازي الاولى ومؤلفوها ، ترجمة : حسين نصار ، ١٩٤٩ ، ص ١١٦ .
- ٦- عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص ٣٥ .
- ٧- سهيل زكريا، كتاب السير والمغازي، دار الفكر، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ٤٥ .
- ٨- عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص ٣٩ .
- ٩- المرجع نفسه، ص ٣٩ .
- ١٠- جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، المزهر في علوم اللغة وانواعها، شرحه محمد احمد جاد الملى، علي محمد البجاوي، ومحمد ابو الفضل ابراهيم، ج ١ ، القاهرة ، دار احياء الكتب العربية، د.ت ، ص ٢٤٨ .
- ١١- عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص ١٠٥ .
- ١٢- ابو الفرج الاصفهاني ، كتاب الاغاني، ج ٣ ، دار الكتب المصرية، القاهرة ، ١٩٧٤، ص ٣٢٢ .
- ١٣- شاکر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، دار العلم للملايين ٦- ج ٦١ بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ١٦٠ .

١٤- طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة : محمد عبد الله عنان، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة(تونس)، ٢٠٠٠ ، ص ٣٩ ، ط ٢ .

١٥- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤ ، ص ٣٠ .

١٦- المرجع نفسه ، ص ٣٥١ .

١٧- المرجع نفسه، ص ٢٥٧ .

١٨- المرجع نفسه، ص ٢٠٩ .

١٩- ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ ، ص ٦٤ .

٢٠- المقدمة، ص ٥ .

٢١- المقدمة ، ص ٥ .

٢٢- المقدمة، ص ٤ .

٢٣- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة: د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٤ ، ص ٤٤٩ .

٢٤- مصطفى زيد، دراسات في السنة ، دار الفكر العربي، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٩ .

٢٥- ابو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الامم والملوك ، الطبعة المصرية(المطبعة الحسينية) ، ج ١ ، د.ت ، ص ٧ .

٢٦- المقدمة، ص ٣٥ - ٣٨ .

٢٧- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون ، العصبية و الدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ٢٠١٤ ، ص ٩٨ ، ط ١٠ .

٢٨- المقدمة ، ص ١٥ .

٢٩- المقدمة ، ص١٦ .

٣٠- محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص ١٢٧ .

٣١- طه حسن ، المرجع السابق ، ص ٣٥ .

٣٢- جورج لا بيكا ، السياسة والدين عند ابن خلدون ، ترجمة : د. موسى وهبه ، شوقس الدويهي ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص١٩ ، ط١ .

٣٣- عبد الاله بلقرين ، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في ادوار المثقفين ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، ٢٠٠٦ ، ص ٨٤ .

References

- 1- Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, History of the Caliphs, Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Qatar, dt, p. 261.
- 2- Ibid, p. 261.
- 3- Abd al-Aziz al-Douri, Nashat the Science of History among the Arabs, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 2005, p. 23.
- 4- Suhail Zakaria, History of the Arabs, Dar Al Fikr, Beirut, dt, p. 38.
- 5- Yusef Horovitz, The First Maghazi and its Authors, translation: Hussein Nassar, 1949, p. 116.
- 6- Abdulaziz Al-Douri, previous reference, p. 35.
- 7- Suhail Zakaria, Kitab Al-Sir and Al-Maghazi, Dar Al-Fikr, Beirut, 1979, p. 45.
- 8- Abdul Aziz Al-Douri, previous reference, p. 39.
- 9- Ibid., 39.

- 10- Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, al-Muzhar in the sciences of language and its types, explained by Muhammad Ahmad Gad al-Melli, Ali Muhammad al-Bajawi, and Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Part 1, Cairo, House of Revival of Arabic Books, dt, p. 248.
- 11- Abdulaziz Al-Douri, previous reference, p. 105.
- 12- Abu Al-Farag Al-Isfahani, The Book of Songs, Part 3, The Egyptian Library, Cairo, 1974, p. 322.
- 13- Shaker Mustafa, Arab History and Historians, House of Science for the Millions 6- Part 61 Beirut, 1978, pg 160.
- 14- Taha Hussein, Ibn Khaldun's Social Philosophy, translated by: Muhammad Abdullah Anan, Dar Al Ma'arif for Printing and Publishing, Sousse (Tunisia), 2000, p. 39, ed. 2.
- 15- Abd al-Rahman bin Khaldoun, Introduction, Tunisian Publishing House, Tunis, 1984, p.30.
- 16- Ibid., 351.
17. Ibid., 257.
- 18- Ibid., 209.
- 19- Sati 'Al-Hosari, Studies on Introduction to Ibn Khaldun, Dar Al-Kitaab Al-Arabi, Cairo, 1967, p.64.
- 20- Introduction, p.5.
- 21 Introduction, p.5.
- 22- Introduction, p. 4.
- 23- Majid Fakhry, History of Islamic Philosophy, translated by: Dr. Kamal Al-Yazji, United Publishing House, 1974, p. 449.
- 24- Mustafa Zaid, Studies in the Sunnah, Arab Thought House, Cairo, 1968, p. 19.
- 25- Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, History of Nations and Kings, Egyptian Edition (Hussaini Press), vol 1, dt, p. 7.

26- Introduction, pp. 35-38.

27- Muhammad Abid al-Jabri, Ibn Khaldun's Thought, Asabiyyah and the State, Milestones of Khaldoun's Theory in Islamic History, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 2014, p. 98, ed. 10.

28 Introduction, p.15.

29 Introduction, p.16.

30- Muhammad Abed Al-Jabri, previous reference, P.127.

31- Taha Hassan, previous reference, p. 35.

32- Georges La Pica, Politics and Religion according to Ibn Khaldun, translated by: Dr. Musa Wahba, Shawkas Douaihy, Dar Al-Farabi, Beirut, 1980, p. 19, i 1.

33- Abd al-Ilah Balqriz, The End of the Preacher: The Possible and the Restrained in the Roles of Intellectuals, Arab Cultural Center, Beirut, 2006, p.84.