القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني
ناصيف نصار أنموذجا"

أ. كرنون نصيرة
المدرسة العليا للأساتذة -قسنطينة

شكّل التراث الفكري الخلدوني مسألة أساسية في الفكر العربي المعاصر، وكان بذلك مثار جدل ونزاع كبيرين، الأمر الذي ولّد العديد من التيارات الفكرية العربية كل منها درس التراث من منظوره الخاص، فمنهم من تناول فكره الاقتصادي وجعل منه مؤسس قواعد الاقتصاد التي سادت العصر الحديث، وهناك من درس فكره التاريخي جاعلا منه مؤسسا لعلم التاريخ ومنظرا لفلسفة التاريخ على اعتبار أن ابن خلدون أضفى المعقولية على علم التاريخ وحرره من العلوم النقلية. وجعله علما من العلوم العقلية التي تخضع لقواعد البحث التاريخي، ومنهم من تناول الفكر الخلدوني من جانبه الاجتماعي جاعلين منه مؤسسا لعلم الاجتماع الحديث بلا منازع على أساس أنه أول من تنبه للظواهر الاجتماعية أو الأحوال البشرية جاعلا منها موضوعا لعلم الاجتماع كما تنبه إلى أن هذه الظواهر لا تحدث بطريقة عشوائية بل تسير وفقا لقوانين تتحكم فيها، مثل القوانين التي تتحكم في العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة، فكل تيار من هذه التيارات يحاول أن يصبغ التراث الخلدوني بالصبغة الإيديولوجية التي ينتمي إليها، وقد ظهرت فئة من المفكرين العرب المعاصرين تدعو إلى ضرورة إعادة قراءة التراث الفكري الخلدوني وتحريره من أدران الإيديولوجيات وطالبت بضرورة التعامل مع نصوص

التراث الخلدوني مباشرة، من بين هذه الشخصيات "ناصيف نصار*" الذي اشتغل بفكر الحداثة وعرفه بأنه الجديد الذي يصمد في وجه التقليد القائم، فهل يمكن القول إن التراث الفكري الخلدوني يتضمن عيا مماثلا للحداثة؟ بمعنى آخر هل يوجد في التراث الفكري الخلدوني ما يمكنه العيش معنا في القرن العشرين؟

إن فكر ابن خلدون في نظر ناصيف نصار لا يرمي إلى الكشف عن أسباب جديدة للافتخار بحداثة خلدونية بالمعايير الأوربية، ولا للبحث عن حداثة أوربية في فكر ابن خلدون وإنما يرمي إلى التأمل مع ابن خلدون في فكرة الحداثة "هذا يعني أننا سنذهب إلى نص ابن خلدون من دون أن نقيم فيه، وسنأتي به إلينا من دون أي توهم حول إمكانية إقامته بيننا"[1]

"إننا نتوق أولا وقبل كل شيء إلى تقديم آراء ابن خلدون كما هي وكما فكر فيها هو على أنه إذا كنا قد حرصنا على دراسة الفكر الخلدوني في إطاره الأصلي: إطار تجربته وظروف عصره، وفي ضوء الثقافة التي غرف منها فإن هذا لا يعني أننا نعتبره فكرا ميتا مقطوع الصلة باهتماماتنا ومشاعرنا الراهنة"[2] يحاور ناصيف نصار ابن

---

* – ناصيف نصار: مفكر لبناني معاصر، أهم مؤلفاته: الفكر الواقعي لابن خلدون، طريق الاستقلال الفلسفي، الفلسفة في معركة الإيديولوجيا، مطارحات للعقل الملتزم، الإيديولوجية على المحك.

[1] – ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007، ص 14.

[2] – محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 8، بيروت، ص 10.

خلدون مع احترامه للفارق الزمني التاريخي بين عصره وعصرنا وبالتالي احترام الحقل المعرفي الذي أحاط بالفكر الخلدوني لضمان إبقاء ابن خلدون في عصره وعدم تقويله ما لم يقله، فالكثير من الباحثين "لا يدركون أن هناك مسافة بيننا وبين التراث-أي المسافة اللازمة بحكم تغيير الأزمان وتجدد القراءة فالتراث عندهم جوهر باسق لا تنال منه أعراض الزمان وتبدل أحوال المجتمعات"[1] فهو يحاول قراءة ابن خلدون قراءة جديدة مخالفة للدراسات التي عرفتها بدايات القرن العشرين وإقحام ابن خلدون في مشكلة الحداثة الأوربية والتي جعلته هيجليا تارة وماركسيا تارة أخرى، لذلك نجد ناصيف نصار ينأى عن هذا المنحى لأنه يؤمن ويدرك أن لفظ الحداثة غائب تماما عن الكتب التي تركها ابن خلدون لكنه يعتقد أن معناها قائما في الكثير من النصوص، بمعنى آخر أن غياب اللفظ لا يعني غياب المعنى، خصوصا وأن ناصيف نصار يؤمن بتعدد فكرة الحداثة وأنها لا تنحصر فقط في الحداثة الغربية: "فالحداثة الأوربية ليست في نظرنا النمط الوحيد الممكن لتحقيق الحداثة... إن تاريخ الحداثة على مستوى البشرية بأسرها تاريخ متراكم على امتداد الأحقاب والحضارات ولكنه في الوقت عينه منفتح على التعدد والانقطاعات"[2] وهو بهذا يريد أن يثبت أن هناك العديد من الأفكار في تراثنا التي قد تكون باعثا على التقدم والتطور ولا ضرورة لمطابقتها لمعنى الحداثة الغربية، لأنها في نظره ليست النموذج الوحيد للتقدم والتطور وذلك يبشر بحداثة عربية جذورها تمتد

---

[1] علي أومليل وآخرون: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى، بيروت، 2006، ص 125.

[2] – ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحضارة والحداثة والهيمنة مصدر سابق، ص 14.

في أعماق التراث العربي، وهو بهذا يخالف بعض المفكرين العرب المعاصرين الذي يجزمون أنه لا يوجد في التراث العربي ما يمكن أن يعيش بيننا في القرن العشرين وبالتالي لابد من تجاوزه وإحداث قطيعة معه وفي مقدمة هؤلاء "علي أومليل"* في كتابه "التراث والتجاوز" وفي كتابه "الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون"، "فالمقدمة بالنسبة لسائر كتب التراث العربي هي الكتاب الذي أفرد له مكان خاص إنها الكتاب الذي تحدى الزمان وظرفية نظم الفكر وتاريخيتها وظل هو الكتاب المطلق الجدة ..إلا أن كل هذا ينبغي أن يفحص فحصا دقيقا"[1] ولكي ينقض ناصيف نصار مثل هذه النظرة للتراث الخلدوني انشغل بأهم الأفكار التي اعتقد أن لها صلة مباشرة بفكرة الحداثة فعمد أولاً وقبل كل شيء إلى ضبط مفهوم الحداثة.

أولا. الحداثة والتاريخ عند ابن خلدون:

للحداثة معنيين في نظر ناصيف نصار "معنى ما هو حديث مقابل ما هو قديم ومعنى ما هو جديد مقابل ما هو تقليدي"[2] هذا التصور في نظرنا لا يختلف عن التصور الشائع لمفهوم الحداثة. يؤكد نصار أن الأزمنة الحديثة تحمل الحداثة بقدر ما هي منتجة لأشياء جديدة (أفكار، أنظمة، فنون، مؤسسات، منتوجات...) هذه الأشياء ذات قيمة

علي أومليل: مفكر مغربي معاصر كان أستاذا بجامعة الرباط ويشغل حاليا منصب سفير المغرب بلبنان.

[1] علي أومليل: الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2005، ص 8.

[2] – ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 15.

أصيلة في تفتح الإنسان تاريخيا بمعنى آخر "أن المقوّم الحقيقي للحداثة هو إذا الجديد السامي القادر على الثبات في وجه التقليدي فيتعايش معه أو يحل محله في حركة صنع الإنسان لذاته وتاريخه"[1] إذا المقوم الحقيقي للحداثة في نظر ناصيف نصار هو الجديد القادر على الثبات أي الإبداع الحق "ففي المجتمع المندفع بحركة الحداثة يتغير وضع التقاليد القديمة تدريجيا وتترسخ تقاليد جديدة تستمر إلى أن يأتي جديد آخر ينازعها في المكانة والقيمة وهكذا ترتبط حركة الحداثة بعملية الإبداع الحق"[2] فعامل التجديد من أهم مقومات الحداثة وكذلك شرط التغير "إن شرط التغير أساسي للحداثة في المجتمع الراكد أو المكتفي باستمرار تقاليده والمحافظة على أنماط سلوكياته"[3].فالتغيير هو الخطوة الأولى نحو الحداثة .

1- التراث الخلدوني وفكر الحداثة:

هل يمكن أن نعثر في التراث الخلدوني على ما يعاصر أفكارنا؟ للإجابة عن هذا السؤال ينطلق ناصيف نصار من تحليل نص متميز جدا لابن خلدون "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم، لا تدوم على وتيرة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال"[4] يؤكد ناصيف نصار أن ابن خلدون لا

---

[1] – المصدر نفسه، ص 1517.

[2] – المصدّر نفسه، ص 15.

[3] – المصدر نفسه، ص 16.

[4] – عبد الرحمن ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، إشراف عبد الواحد وافي، ج4، منشورات لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957–1962، ص 225.

يكتفي بوصف التغير التاريخي وتغير مراحله بل يفكر فيه ويحاول تفسيره واستخراج الحقائق الكبرى الكامنة فيه. وفي سياق هذه المحاولة يتوصل إلى إدراك حدس لحقيقة الحداثة ولكن من دون أن يتخذ منها موضوعا للبحث، بمعنى أن ابن خلدون أدرك الحداثة عن طريق حدس حقيقتها الأمر الذي جعله يرتفع من مجرد مدرك للتغيير في التاريخ إلى مدرك لأهمية الجديد فيه. يُقر ناصيف نصار أن التعبير الأقوى عن شعوره بالجديد في حركة التاريخ جاء في معرض حديثه عن التغيرات الانقلابية الشاملة، وقد صاغه في جملة رائعة تختزن عالما من المعاني في شكلها ومضمونها حيث قال: "وإذا تبدّلت الأحوال جُملة فكأنما تبدّل الخلق كله من أصله وتحوّل العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"[1] أعجب نصار بهذه العبارة إعجابا شديدا وراهن على أنه لا أحد كتب مثلها: "لم يكتب أحد في العصور القديمة على حد ما أعلم جملة تضاهي هذه الجملة في قوة التعبير عن التغيرات الكبرى في التاريخ ولا أظن أن أحدا في العصور الحديثة كتب في معناها ما هو أقوى منها"[2] ولذلك يطالب ناصيف نصار بضرورة الوقوف عند هذه العبارة إذا أردنا إنصاف ابن خلدون والاستفادة منه.

جعل نصار شطر هذه العبارة المقوّم الحقيقي للحداثة في التراث الخلدوني التاريخي "إذا تبدلت الأحوال جملة" يؤكد نصار أن تبدل الأحوال في نظر ابن خلدون يتجاوز الصفات الطارئة عند الكائنات كالبرودة، والفقر والجاه، والمجد والانحطاط، والاضطراب لكي تشمل الكائنات نفسها وخصوصا في الاجتماع الإنساني الذي هو

---

[1] – المصدر نفسه، ص 226.

[2] – ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 17.

عمران العالم، فالأحوال هي صفات وأوضاع مثل التوحش والتآنس والتغلب والملك، وهي أيضا القبائل والأمم وأجيالها "فالأحوال هي مادة التغيير التاريخي بقدر ما هي صورته"[1] يستنتج ناصيف نصار أن ابن خلدون يعني بتبدل الأحوال جملة أقصى ما يستطيع التغير بلوغه في تاريخ الاجتماع الإنساني سواء على مستوى الصفات والأوضاع أو على مستوى الناس أنفسهم، فالتبدل يشمل مظاهر العمران وأهل العمران. وهنا يستنتج ناصيف نصار أن ابن خلدون كان يريد دفع الوعي التاريخي إلى إدراك هذه الحقيقة بكليتها. خلاصة القول هو أن المقصود بهذه اللفظة ليس تحديد ما ينتج من تبدل الأحوال، ولكن المقصود هو تبين ما ينطوي عليه هذا التبدل فهما سطحيا، وهكذا ينبغي أن نقرأ "إذا تبدلت الأحوال جملة فكأنها تبدل الخلق من أصله".

إن مصطلح الخلق في نظر ناصيف نصار من أقوى المصطلحات التي توافرت لابن خلدون من ثقافته الإسلامية، ولذلك يطالب بضرورة الاعتراف بأن انتقال الذهن من تبدل الأحوال إلى تبدل الخلق يعطيه أقصى فكرة ممكنة عن موضوع التبدل، ومعنى ذلك أن التبدل يشمل الخلق والعالم بأسره، أي إذا تبدل الخلق من أصله تبدل العالم بأسره.

من هنا يشير نصار إلى أن التاريخ يأخذ شكل حقب طويلة لكل منها أصولها وفروعها وحوادثها الخاصة عند ابن خلدون لم يقف بعد ذلك عند الشطر الأخير من الجملة "وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث" فمصطلح النشأة يحيل إلى

---

[1] - المصدر نفسه، ص 17.

زمنية التغيير ويستلزم النظر إلى ما تغير من جهة القبل والبعد "فالتبدل في التاريخ يقول إن أحوالا معينة تنشأ في العمران ثم تنشأ بعدها أحوال أخرى وهكذا دواليك، فالنشأة هي الشكل المتعين للتبدل في الزمان والمكان ولاسيما في التاريخ"[1].

فالنشأة المستأنفة في فكر ابن خلدون تجري في تاريخ العمران البشري ولذا فإنها تحتفظ بعناصر من طبيعة البشر ومن طبيعة اعتمارهم "العالم" وتنفتح في ماعدا ذلك على كل أشكال الاختلاف ودرجاته وهذا بالضبط ما يعنيه الجديد محمولا على الخلق، ففي "التاريخ البشري لا يتغير الإنسان من حيث أنه خليقة بل تتغير أحواله من حيث أنه فاعل زمني الوجود"[2] فأقصى درجات هذا التغيير يتخذ شكل خلق جديد بمعنى أن التحول في التاريخ تحول خلاق، يقر ناصيف نصار أن تفكير ابن خلدون في حركة الخلق في التاريخ تفكير مركب، ينطوي على تميز غير متبلور بين لاهوت الخلق وبين النظرة العقلية إلى أحوال الخليقة وهو حدائي لذلك، لأنه يؤكد أن استئناف التبدل الشامل في التاريخ إنما هو عالم محدث ألأي خلق جديد، ومنه فإن تموقع ابن خلدون فغي الوعي التاريخي هو تموقع حدائي بلا شك "لأن فكرة الحداثة تبدو جزءا لا يتجزأ من نظرة ابن خلدون إلى حركة التاريخ في مستوى تحولاته الكبرى"[3] فابن خلدون ينظر إلى التاريخ على أنه سلسلة عوالم محدثة وأن عملية حدوث هذه العوالم ليست تكرارا لعالم أصلي واحد بل خلق يتجدد من حقبة إلى أخرى.انشغل ابن خلدون

---

[1] - المصدر نفسه، ص 20.

[2] - المصدر نفسه، ص 20.

[3] - المصدر نفسه، ص 21.

بالتاريخ من أجل الاستعانة به على فهم الحاضر فهو مخبرا لتجارب الإنسانية فالاهتمام بالماضي ليس هدفا في ذاته كما يقول ريمون آرون: "فكما أن هذا الاهتمام يستوحي من الماضي فهو يهدف إلى غاية ترتبط بالحاضر كذلك والأحياء من الناس عندما يبحثون عن المعرفة بوقائع الحياة الماضية لا يفعلون ذلك من أجل مجرد إرضاء رغبتهم في المعرفة بل من أجل إغناء الفكر واستخلاص العبرة"[1] إذا التاريخ هو المدخل للحاضر.

2- تأويل ناصيف نصار لمفهوم التبدل الخلدوني:

ينطلق نصار من مقولة لابن خلدون "أن التبدل في التاريخ داء دوي شديد الخفاء، إلا لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن إلا الآحاد من أهل الخليقة"[2] هذه المقولة في نظره تحيل إلى منفذ آخر من منافذ الحداثة في فكر ابن خلدون حيث يؤول نصار عبارة "التاريخ داء دوي شديد الخفاء" على مستويين، المستوى الأول ميتافيزيقي "لا يستقيم وصف التبدل التاريخي بالداء إلا لفكر يعتقد بالثبات والخلود ويرى فيهما شرطا للسلامة والسعادة الحقيقيتين لبني البشر"[3] بمعنى أن التبدل داء لأنه يقود إلى الفناء.

---

[1]–Raymond Aron.dimension de la conscience historique. le monde en 10/18 .279-280 (paris union générale d'édition 1965, p 15.

[2] – عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 252.

[3] – ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 21.

أما المستوى الثاني من التأويل فهو التأويل المعرفي، حيث يركز نصار على "وصف الداء بأنه شديد الخفاء"، فالخفاء والظهور وصفان للأشياء بالنسبة إلى إدراكنا لها، وليس بالنسبة إلى وجودها في ذاتها، ونص ابن خلدون يدعونا إلى التمسك بالمستوى المعرفي دون التفريط في الاتجاه الميتافيزيقي، وقد شبه ناصيف نصار التبدل في التاريخ "شديد الخفاء" بالمرض الخبيث الذي لا يظهر للعيان إلا بعد أن يكون قد انتشر في الجسم كله. لكن إدراك حقيقة ما يجري في حوادث التاريخ من تبدل متواصل لا ينعكس إلا في وعي أفراد قلائل وليس في وعي كل الناس وهذا ما يفسر قول ابن خلدون "إذ لا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة" معنى ذلك أن هذا الأمر يدركه المؤرخين الكبار فقط حسب ابن خلدون، فهم وحدهم الذين يكشفون عن التبدلات في التاريخ، تلك التبدلات التي يستأنف فيها التاريخ حركته كأنه خلق جديد، وهذا يعني في نظر ناصيف نصار أن الحداثة في حركة التاريخ تظهر في أزمان معينة في مستوى الفكر التاريخي وليس في مستوى المراحل التاريخية الكبرى فقط.

3- التموقع الحداثي للوعي التاريخي الخلدوني:

لإبراز هذه الفكرة ينطلق ناصيف نصار من نص ابن خلدون "**فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبديت فيه لأولية الدولة والعمران عللا وأسبابا... وسلكت في تبويبه مسلكا غريبا واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا،** وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمنعك بعلل الكوائن وأسبابها... حتى تنتزع من التقليد يدك وتقف

على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك"[1] هذا النص يعترف فيه ابن خلدون كيف أنشأ علم التاريخ وانتهاجه طريقة جديدة في البحث والتأليف اختلفت عن طريقة سابقيه، فابن خلدون في نظرنا فعلا تميز عن سابقيه لأنه وسّع موضوع التاريخ وانتقد منهج الإسناد الذي كان سائدا من قبل فموضوع التاريخ عند الطبري والمسعودي كاد دراسة أخبار الرسول ص غزواته، حياته، فتوحاته والمنهج كان منهج الإسناد، لكن مع مجيء ابن خلدون أصبح موضوع التاريخ هو "خبر عن الاجتماع البشري" بمعنى أن موضوعه لم يعد يقتصر على أخبار النبي ﷺ، كذلك هدف التاريخ عند الطبري والمسعودي هو التأكد من سلامة الخبر التاريخي وعند ابن حزم هو العبرة الأخلاقية.

أما عند ابن خلدون فإن الهدف من التاريخ هو معرفة الأسباب المتحكمة في الظواهر البشرية حيث طبق منهج السببية العلمية، مبتعدا عن أسباب الوقوع في الخطأ، كما قام ابن خلدون بإخراج علم التاريخ من دائرة العلوم النقلية وإلحاقه بالعلوم العقلية، وهنا نلمس معقولية الفكر الخلدوني التي يمكنها أن تعيش معنا في القرن العشرين. في نظر ناصيف نصار ابن خلدون تميز عن سابقيه ونبذ التقليد ودعا إلى وعي تاريخي جديد يختلف عن وعي سابقيه "إن الوعي التاريخي الجديد يريد أن يكون تأسيسا لحقبة جديدة في الفكر الخلدوني وهذا دليل على تموقعه في تاريخ الوعي التاريخي تموقعا حداثيا بالفعل. إن الإبداع الخلدوني الذي تحدث عنه في نصه من اختراع وابتداع وتهذيب، ورفع للحجاب هو بالضبط الجانب الفعلي في الحداثة عند

---

[1] - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 212-213.

ناصيف نصار "الوعي التاريخي الجديد يعلن من خلال تجربته الخاصة أن الحداثة في التاريخ فعل إنساني، فعل يقوم به الإنسان بعقله ومشاعره"[1].

من خلال ما تقدم يستخلص ناصيف نصار أن الحداثة في الوعي التاريخي الخلدوني تحققت على مستوى الجهاز المنهجي والمفاهيمي كون ابن خلدون خالف سابقيه واعتمد منهجا مختلفا لمنهجهم التقليدي الذي يقوم على الإسناد. كما تحققه الحداثة على مستوى موضوع التاريخ الخلدوني الذي أصبح أكثر شمولية، حيث حوى الاجتماع البشري بأكمله، كما سبق أن ذكرنا ونحن نوافق ناصيف نصار في هذه النتيجة التي تنصف ابن خلدون وتعترف له بفضله عكس بعض الدراسات المعاصرة التي قزمت الفكر الخلدوني ونظرت إليه على أنه امتداد لفكر سابقيه وأنه لم يأت بأي جديد، وفي مقدمة هؤلاء علي أومليل.وخير ما نستدل به قول فرانز روزنتال الذي يعبر عن أصالة ما جاء به ابن خلدون وعن جدته :"وقد باءت بالفشل حتى اليوم كل محاولة لمعرفة المثال الذي احتذاه ابن خلدون في تفكيره، ومن المحتمل أنه كانت في بيئته شمالي إفريقيا، أفكار تناقش أمامه بشكل أولي ...غير أنه لا جدال في إبداعه الأساسي "[2] ما يفهم من النص أن ابن خلدون كان مبدعا بالفعل "فكل من يقرأ مقدمته بإخلاص و نزاهة لا يستطيع إلا أن، يعترف بأن، حق ابن خلدون في هذا الشرف شرف التسمية

---

[1] – ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 24.

[2]– F- Rosenthal,ibn khaldoun A north african muslim thinker of the fourteenth century, university of manshester 1940, pp 3-4.

باسم مؤسس علم التاريخ، أقوى وأثبت من كل كاتب آخر سبق فيكو"[1] رغم تعصب المستشرق فلنت للإسلام وللمسلمين إلا أنه اعترف بفضل ابن خلدون وإسهامه في وضع أسس علم التاريخ .كما أكدت أحدى الشخصيات الغربية أيضا أن، ابن خلدون" كان عصريا modern في فلسفته في التاريخ بطريقة مذهلة"[2] هذه النصوص تدل على أن الفكر الخلدوني يمكنه العيش معنا في القرن العشرين ولا ينبغي تجاوزه أبدا كما دعت بعض الشخصيات الفكرية العربية المعاصرة.

ثانيا. الحداثة وإنشاء علم العمران:

سبق الذكر أن موضوع التاريخ عند ابن خلدون هو العمران البشري "لأن العمران ضروري لفحص الأخبار التاريخية وغربلتها ولتحليل الواقعات التاريخية تحليلا مُرضيا"[3] وقد جزم نصار بهذه النتيجة من خلال نص ابن خلدون "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، بالإمكان والاستحالة أن ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه

---

[1] –r-flint .History of the philosophy of history. London 1894, p 149.

[2]– G .cairns philosophie of history . peter Owen 1963, p336.

[3] – ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي جدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 166.

وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه"[1].لأن "الهدف من ذلك العلم الجديد (العمران) هو البحث عن الوجه الباطني للوقائع الخارجية للتاريخ"[2]

فالعمران البشري عامل مساعد على التأكد من سلامة الخبر التاريخي عند ابن خلدون، بعد ذلك ينتقل ناصيف نصار لتحديد مجال العلم الجديد أو موضوعه من خلال قول ابن خلدون: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري الاجتماعي والإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا* كان أم عقليا"[3] هذا العلم الجديد لم يسبق إليه أحد، يستعرض نصار العوارض والأحوال عند ابن خلدون "فالأحوال والعوارض الذاتية التي نجدها في العمران هي التوحش والتآنس والعصبيات والتغلبات وما ينشأ عنها من ملك ودول وأعمال المعاش والكسب والعلوم والصناعي، في الواقع يترك ابن خلدون تحديد مسائل العمران مفتوحا إذ أنه يرى أن دراسة الواقعات الاجتماعية لا يمكن أن تكون كاملة نهائيا"[4]. يقول عبد الواحد وافي :"إن ابن

---

[1] – عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 265.

[2]– M mahdi.ibn khaldoun s philosophy of history –ASTUDY in the philosophic foundation of the science of culture .G allen and unwin Ltd London 1957, p171.

* العلم الوضعي عند ابن خلدون هو العلم النقلي أو الشرعي.

[3] – عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 265.

[4] – ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 167.

خلدون كان أول من درس الظواهر الاجتماعية في حد ذاتها لا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه، أي درسها بطريقة تحليلية وصفية، لا بطريقة معيارية، درسها للكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها، وكانت هذه المرة الأولى التي تدرس فيها الظواهر الاجتماعية كما تدرس الظواهر الفلكية والطبيعية والكيميائية، أي أنه أول من اعتقد أن هذه الظواهر تخضع للحبرية "[1]

يقول ابن خلدون: "وكأنه علم مستنبط النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، وما أدري لغافلتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم... ولعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل"[2] يستشف ناصيف نصار من هذا النص أن ابن خلدون يبدأ بتقديم علم العمران الذي يقيمه لتزويد فن التاريخ بقاعدة نظرية متينة بإثبات استقلاليته، كما يستشف أيضا أن ابن خلدون يعلم أن الموضوع قد لامسه مؤلفون قبله في بعض جوانبه. ومن هنا يخلص إلى القول "أن الحداثة النظرية تبدأ بالشعور بحرية العقل واستقلاليته عند الباحث المفكر، بما يجعله متحفزا ومسؤولا بالاشتراك مع غيره عن التقدم في طلب الحقيقة ومستعدا لكسر التقليد وللمغامرة والريادة"[3].

---

[1]- عبد الواحد وافي: الظاهرات الاجتماعية هي موضوع مقدمة ابن خلدون –أعمال مهرجان ابن خلدون المركز القومي للبحوث، القاهرة، 1962، ص 92.

[2] - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 266.

[3] - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 25.

كما يستشف نصار ناصيف حداثة الفكر الخلدوني من خلال مقولته "أعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص"[1] هذا النص يؤيد الطابع الحداثي لإنشاء علم العمران بكلمات صريحة الدلالة عند نصار ناصيف "فالغوص فعل يقوم به السابح الماهر الواثق من نفسه والمستعد للنزول تحت سطح المياه بحثا عن غرض ما، الغوص صورة جميلة في ميدان التاريخ، توحي بقوة بوجود حقائق تحت سطح الحوادث والأخبار السطحية"[2] ويخلص إلى أن ابن خلدون من كثرة ما مارس الغوص في التاريخ وصل إلى اكتشاف علم جديد "مستحدث الصنعة غريب النزعة، غزير الفائدة، فهل يلزم أكثر من هذه المفردات وضوحا للتعبير عن السير في طريق الحداثة"[3] فهذا التساؤل عند نصار غرضه تأكيد الفكرة لا الاستفهام حولها، هو يؤكد أن هذه الكلمات تدل على الطابع الحداثي لإنشاء علم العمران، فناصيف نصار يرى أن ابن خلدون يكفيه فخرا أنه اكتشف علم العمران وليس عليه التفصيل في خصائصه "المؤسس لعلم معين ليس مطلوبا منه إبلاغه إلى الكمال، لأن المسؤولية في بناء العلم مشتركة عبر الأجيال بين المؤسس والباحثين الذين يتابعون عمله فيضيفون إلى ما اكتشفه مسائل جديدة ومعلومات جديدة وهذه

---

[1] – عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 266.

[2] – ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 25.

[3] – المصدر نفسه، ص 25.

حال علم العمران كما هي حال جميع العلوم السابقة واللاحقة وهو هنا يرد على بعض المفكرين العرب المعاصرين الذين حاولوا التقليل من شأن ابن خلدون"[1].

وأنكروا عليه فضل اكتشاف علم العمران أو على الأقل التأسيس له، وعلى رأسهم علي أومليل في كتابه التراث والتجاوز وفي كتابه الخطاب التاريخي "إن دارسي ابن خلدون يطلبون منه أكثر مما يطلبون عادة من المفكرين القدماء... أو ليس عندهم هو صاحب النظريات التي تستمر صلاحيتها بحيث يمكن بها تفسير واقع المجتمعات العربية، أو على الأقل بمجتمعات بلدان المغرب، أو ليس هو السابق لوضع علوم إنسانية من مثل علم التاريخ والاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع"[2] هذه التساؤلات يقصد بها علي أومليل نفي هذه الأعمال عنه لأنه يعتقد أن ابن خلدون تجاوزه الدهر، ولم يبقى في فكره ما يمكنه أن يعيش معنا في القرن العشرين، على خلاف ناصيف نصار الذي حاول قدر الإمكان الوقوف عند أهم الأفكار الخلدونية التي يمكنها بالفعل العيش معنا، صحيح أن التراث فيه ما تجاوزه الدهر لكن فيه أيضا ما يمكن أن يكون دافعا لاستمراريتنا، فإذا كان البعض ينكر فضل ابن خلدون في اكتشاف علم الاجتماع لأنه علم حديث النشأة وظهر في أوربا فإن ناصيف نصار يجعل منه مبشرا بالحداثة العربية "لقد كان ابن خلدون بإنشائه لعلم العمران البشري واحدا من كبار الفاتحين في تاريخ الحداثة العلمية هذا واقع تاريخي من واجبنا الاعتراف به وإعلانه وتوظيفه، وبخاصة في

---

[1] – المصدر نفسه، ص 26.

[2] – علي أومليل: التراث والتجاوز، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت–دار البيضاء، 1990، ص 39.

هذه الأيام المضادة لتيار عقلنة النظر إلى الاجتماع والتاريخ"[1]. وقد طالب ناصيف نصار بضرورة إثبات السبق الحقيقي لابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع قبل أوغست كونت يقرون كما يدّعي بعض المفكرين العرب، لأن مبلغ أهمية المفكر الخلدوني في نظر ناصيف نصار يكمن "في التوظيف الفعلي للنص الخلدوني في ترسيخ المقاربة السوسيولوجية للشؤون الإنسانية في العقلية العربية"[2].

ثالثا. الحداثة ومسألة السياسة العقلية:

يقر ناصيف نصار بأن ابن خلدون تناول السياسة كمؤرخ أولا ثم كرجل سياسة ثانيا، وقد ساعده في ذلك تجربته الخاصة في بلاطات الملوك، وتوليه للعديد من المناصب، لذلك نقول بأنه يكتب في السياسة كمؤرخ ثم كسياسي "إلا أن المؤرخ في كتاباته لا يتناول السياسة كرواية للحوادث السياسية فقط، لأنه أنشأ علم العمران وربط الكتابات التاريخية به، ولذلك ينبغي لنا أن نبحث عن الحداثة في فكره السياسي، لا بوصفه بحثا في الأنظمة السياسية وفي المفاضلة بينها، بل بوصفه بحثا في طبيعة السياسة بحسب طبيعة العمران البشري وحقائق التاريخ"[3].

فقد كان مجال الفكر السياسي قبل ابن خلدون موزعا بين الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والأدباء والمؤرخين وكتاب السلاطين، وكان فكر هؤلاء يتسم بالنزعة المعيارية، هذه النزعة كانت محل نقد لابن خلدون تمكن من خلال نقده لها "وضع

---

[1] – ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 27.

[2] – المصدر نفسه، ص 39.

[3] – المصدر نفسه، ص 30.

الفكر السياسي تحت مبادئ الواقعية السوسيولوجية، بحيث يمكننا أن نقول إن الجديد الأصيل في فكره السياسي على الأقل في إطار الثقافة العربية الإسلامية إنما هو تعريفه للفكر السياسي بأنه عقل السياسة بلغة العمران"[1] يؤكد ناصيف نصار في كتابه بأن موضوع دراسته ليس الفكر السياسي بكامله عند ابن خلدون لكنه خص فكرة السياسة العقلية فقط بالدراسة "إننا نريد أن نتأمل في فكرة السياسة العقلية لنرى إلى أي حدّ تشكل عنصرا من عناصر الحداثة الخلدونية"[2] فإلى أي حد يمكن اعتبار السياسة العقلية خطوة في طريق الحداثة السياسة؟

يؤكد ناصيف نصار أن إدراك جديد ابن خلدون في مجال السياسة العقلية متوقف على تحليله لمفاهيم أنواع السياسة الثلاثة "فالسياسة الشهوانية، أو السياسة المصلحية العقلية، والسياسة الدينية الشرعية كلها من واقعات التاريخ"[3] هذه المفاهيم استقاها ناصيف نصار من نص ابن خلدون الذي يقول فيه: "فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها"[4].

---

[1] – المصدر نفسه، ص 31.

[2] – المصدر نفسه، ص 13.

[3] – المصدر نفسه، ص 32.

[4] – عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 518.

من خلال هذا النص يسمي ناصيف نصار الملك الطبيعي بالسياسة الشهوانية ويقوم بتحليل كل من السياسة العقلية والسياسة التحكمية الشهوانية.

أ- السياسة العقلية والسياسة الشهوانية:

ما الفرق بين السياستين في الفكر الخلدوني؟ يلتمس نصار ناصيف الإجابة من خلال النص الخلدوني فيقول: "الفرق في الهدف وبالتالي في الوسيلة فالسياسة التحكمية الشهوانية تهدف إلى إشباع رغبات الحاكم وأهوائه، وإلى المحافظة على الملك بكل وسائل القوة وهذا يؤدي إلى تعسف وتحميل المحكومين ما لا يطيقون"[1] فتعم الفوضى والاضطراب على خلاف ذلك نجد هدف السياسة العقلية مختلف "ولما كان الإنسان حيوانا مفكرا وليس فقط حيوان يشتهي ويغضب، فقد أدرك بعقله التجريبي أن السياسة الناجحة تقتضي مراعاة المصالح في العمران مصالح الحاكم من جهة ومصالح المحكومين من جهة ثانية، كما أدرك أن الوسيلة إلى ذلك هي قوانين عامة الأمر الذي يؤمن للدولة الاستقرار وتمام الاستيلاء"[2] ويستحضر نصار نص لابن خلدون يقول فيه: "فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها كانت سياسة عقلية"[3] ومن هنا يستنتج ناصيف نصار أن السياسة العقلية تأتي بجديد حقيقي في سياسة العمران البشري مقارنة مع السياسة التحكمية الشهوانية التي تؤدي إلى الفوضى وعدم الاستقرار، إذا أصل الجديد هو العقل التجريبي عند ناصيف نصار، من هنا فإن

---

[1] - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 32.

[2] - المصدر نفسه، ص 32.

[3] - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 517.

السياسة العقلية في نظر نصار مصطلح يمكنه العيش معنا في القرن العشرين ويمكننا الاستفادة منه.

ب- السياسة العقلية والسياسة الدينية:

لتوضيح الفرق بين السياسة العقلية والسياسة الدينية، انطلق ناصيف نصار من تحديد الوظيفة السياسية للنبوة عند ابن خلدون، هذا الأخير الذي رفض البرهنة على ضرورة الشرع الإلهي بطريق النبوة السياسية بين البشر، استشف ناصيف نصار هذا الرأي من خلال نص ابن خلدون "وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها خاصة طبيعية للإنسان، فيقرون هذا البرهان إلى غاية وأنه لابد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لابد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي تقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة، فإنه يمنع، وبهذا يتبين لك

غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف"[1].

يستشف نصار ناصيف من هذا النص أن بعض الفلاسفة حاولوا إثبات وجوب النبوة بالدليل العقلي، مثال ذلك ابن سينا، لكن ابن خلدون ينتقد هذه الفكرة، فمن خلال نصه حاول أن يبين أن السياسة كانت موجودة منذ القديم ولا تزال موجودة عند أمم ليس لها كتب سماوية والمجتمع الفارسي وقد استدل ابن خلدون بالمجتمع الفارسي الذي يفتقر إلى كتاب سماوي، وأكد أن العصبية يمكن للحاكم بها فرض النظام وحمل الآخرين على طاعته هذا الحاكم ينتهج "السياسة العقلية التي تفسر ظاهرة القوانين التي تصون مصالح الحاكم ومصالح المحكومين على ترتيب معين، فلا حاجة من حيث المبدأ من أجل استمرار النوع البشري وتطور العمران، ليس فقط إلى شرع من عند الله بل أيضا إلى كل معرفة عملية يزعم أصحابها استمدادها من عالم الغيب"[2].

ومن هنا يتساءل ناصيف نصار عن الموقف الذي يجب أن نتخذه من السياسة الدينية المستمدة من النبوة والشرع الإلهي؟ ويجيب بأن ابن خلدون ربط السياسة الدينية بمصطلح الخلافة وبهذا فقد أخرج الخلافة من الوجهة الفقهية التي تنظر لها بلغة الواجب الديني الذي يجب على المسلمين تحقيقه إلى الوجهة الوجودية-الواقعية التي تنظر إلى السياسة الدينية، وبخاصة إلى الخلافة كأمر واقع حصل في التاريخ وتفاعل معه، وخضع لشروطه.

---

[1] - المصدر نفسه، ص 274-275.

[2] - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، ص 34.

"بهذه العودة إلى الأمر الوجودي لفهم الأمر الشرعي يخطو ابن خلدون خطوة حاسمة وبمعنى ما راديكالية في الانتقال من عقل السياسة بلغة الفقه إلى عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ"[1] يرى ناصيف نصار أن ابن خلدون قد لجأ لمقولة السياسة العقلية عوض السياسة الدينية أو الشرعية "لاقتناعه التام أنهم الدين لم يذم الملك في ذاته كما أنه لم يذم القوى الشهوانية والغضبية في ذاتها، وأن العصبيات التي حلت محل عصبية العرب وأنشأت دولا على قدر قوتها مدفوعة بحكم الواقع إلى التصرف بمقتضى الملك وإلى بناء هذا التصرف على نوعين من الحكام، نوع مستمد من الشرع الديني ونوع مستمد من العقل التجريبي، فعلى أساس الملك وفي إطاره لا يمكن أن تكون السياسة سياسة دينية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما يمكنها أن تكون سياسة عقلية تضم إلى القوانين المفروضة من (العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها) قوانين أخرى مفروضة من الشرع الديني"[2] بحصول هذا تكون السياسة العقلية قد أكدت قدرتها على استيعاب مستجدات التاريخ واستعدادها للانتقال إلى نوع جديد حين تتوافر الشروط والأسباب المناسبة.

ومنه يستنتج ناصيف نصار أن ابن خلدون أبدع في عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ وفي تمسكه بالسياسة العقلية رغم انحطاط عصر ابن خلدون كان خدمة عظيمة للعقل السياسي ووظيفته الحداثية.

---

[1] – المصدر نفسه، ص 35.

[2] – المصدر نفسه، ص 36.

من خلال ما تقدمن نستخلص أن ناصيف نصار استحضر أهم الأفكار التي أبدع فيها ابن خلدون وحاول ربطها بالقرن العشرين، دون أن يقول ابن خلدون ما لم يقله فقد أكد ناصيف نصار أن الحداثة الخلدونية ليست هي الحداثة الغربية بل لا تمت لها بصلة، لكنه استنبط الحداثة الخلدونية من نصوص المقدمة التي تحمل العديد من المعاني التي تصلح لأن تكون منطلق لحداثة عربية أصيلة وبهذا يكون ناصيف نصار قد قدم تصورا للحداثة يسهم به في حل معضلة الحداثة العربية، بمعنى أن ناصيف نصار ليس من دعاة القطيعة مع التراث كما هو الحال عند بعض المفكرين العرب والمعاصرين، بل هو من دعاة النظرة النقدية الموضوعية لأنه لم يجلب كل الفكر الخلدوني للقرن العشرين، لكنه انتقى بعض ما جاء في فكره أي أفكار ابن خلدون التي تتسم بالمعقولية لا غير، حيث يقول: "فنحن لسنا خلدونيين ولا يمكننا أن نكون خلدونيين إلا بمقدار ما نجد في نص ابن خلدون ما يرشدنا بفعل حداثته إلى بناء حداثتنا بجهدنا وإبداعنا"[1] فناصيف نصار يشيد بعقلانية ابن خلدون التي برزت في وضعه لأسس علم الاجتماع التي جعلها موضوعا لعلم التاريخ.

"فالتاريخ خبر عن الاجتماع البشري" كما برزت في السياسة العقلية عند ابن خلدون والتي أكد فعاليتها حتى ولو لم يكن هناك كتاب سماوي، يمكن للمجتمع أن ينتظم بوجود سياسة عقلية، إذا التفكير العقلاني هو المعيار الذي يقيس به ناصيف نصار الحداثة لذلك يقر بأن الحداثة أنواع متعددة ولا يحصر الحداثة في النموذج الغربي

---

[1] – المصدر نفسه، ص 39.

فقط، وهذا ما نوافقه فيه ونأمل أن نتمكن من بناء حضارة عربية متميزة كما كان أجدادنا من قبل.

مراجع البحث:

1.ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي جدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985

2.ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007،

3.عبد الرحمن ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، إشراف عبد الواحد وافي، ج4، منشورات لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957-1962

4.عبد الواحد وافي: الظاهرات الاجتماعية هي موضوع مقدمة ابن خلدون – أعمال مهرجان ابن خلدون المركز القومي للبحوث، القاهرة، 1962.

5.علي أومليل: الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الرابعة 2005

6.علي أومليل وآخرون :الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى، بيروت 2006

7.علي أومليل: التراث والتحاوز، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-دار البيضاء، 1990

8.محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة8، بيروت.

9. R-flint .History of the philosophy of history. London 1894.

10. F- Rosenthal.ibn khaldoun A north african muslim thinker of the fourteenth century.university of manshester 1940. pp 3-4.

11. G .cairns philosophie of history .peter Owen 1963. p 336.

12. Raymond Aron .dimension de la conscience historique .le monde en 10/18 .279-280 (paris union générale d'édition 1965.

13. M mahdi . ibn khaldoun s philosophy of history –ASTUDY in the philosophic foundation of the science of culture .G allen and unwin Ltd London 1957.