İbn Haldun Çalışmaları Dergisi, 3 (1) 2018, 65-78

الآخر ومقامه في ضوء أطروحة ابن خَلدون في مقدمته

The Image of the Other as Portrayed by Ibn Khaldun in his "Muqaddima"

Muslih Abdel Fattah Najjar

مساعد رئيس الجامعة الهاشمية, أستاذ اللغة العربية وآدابها, مدير دائرة العلاقات الثقافية والعامة

muslih@hu.edu.jo

ملخّص: يتناول البحث موقف ابن خلدون في مقدّمته من الآخر ضمن أطروحته الاجتماعية الشاملة، وضمن تصوّر متكامل، بدءا من ضرورة الآخر، والتعاطي معهُ، وصولاً إلى تَعقّدِ الحياة المدنية، بتباينٍ بين المجتمعات وفق بيئاتها وأجوائها، فيناقش الموقف من الآخر في السلم والحرب، وفي ضوء الأديان، بالتقاطع مع مفهوم العصبية، وتدّرج هذا الموقف بالتوازي مع عمليات العمران وخراب الدُّول، في إطار محدّدات كالدعةُ في العيش مثلا، مبيّنا التناسب العكسيّ بين الحضارة والعصبية.

وينظر البحث في مذهب ابن خلدون في ضربين من الآخرية هما: الآخر من حيث التحضّر أو عدمه، وإشكاليّة موقف ابن خلدون من العرب، والأعراب، ومكانتهم الحضارية والتحضّريّة من الأمم والجماعات البشريّة.

كلمات مفتاحيّة: ابن خلدون. الآخر. العصبيّة. الاجتماع البشري. التحضّر.

***Abstract**: Ibn Khaldun investigates the concept of "the Other" through a holistic social approach. The multi-layered examination highlights the importance of "the Other" and collaborates with(him) to meet the minimum requirements of primitive life as well as the more complex and civil life of societies that tend to differ in terms environmental and climate conditions. In addition to the role that religion and tribalism play in defining and dealing with "the other", Ibn Khaldun examines "the Other" in the state of peace and war and considers that radical tribalism and injustice are the introduction to the destruction of the civilization. This research examines Ibn khaldun's postulation about the Other from the following two main perspectives: 1) The other whether civilized or not as distributed in the world. 2) The way Ibn Khaldun thought of Arabs. All in all, The final conclusion showed that Ibn Khaldun stigmatized Arabs (Bedouins) and other nations according to civilization factor.*

***Keywords**: Ibn Khaldun, the Other, Tribalism, Sociology, Civilization*

1.ابن خلدون (1332 – 1406م) (732 – 808 هـ):

1.1. موجز سيرة، ومنجز:

يعرّف ابن خلدون نفسه في بداية رحلته، ومن ذلك أنّه: عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون، أبو زيد، وليّ الدين الحضرميّ الإشبيليّ، عالم عربيّ من حضرموت، من عرب اليمن، يمتدّ نسبه إلى وائل بن حجر، وهو من أقيال العرب. يُحْكى أنّ وائلا وفد على النبي الكريم، فبسط له (ص) رداءه، وأجلسه عليه، وقال: "اللهم بارك في وائل بن حجر وولده وولد ولده إلى يوم القيامة". (ابن خلدون، 2003، ص 49–50). وعروبة ابن خلدون مسألة ستكون مثار جدل حين نقرأ ما قاله ابن خلدون من رأي سلبيّ في العرب، لنتساءل مع المتسائلين: كيف يذمّ مفكّر عربيّ العربَ؟
وتذكر الكتب أنّ جدّه خالد بن عثمان هو أوّل من دخل الأندلس بعد الفتح العربيّ، مهاجرا من حضرموت مع رهط من قومه، فانتسبت أسرته إليه، مضيفة إلى اسمه الواو والنون، وحذفت ألفا للتخفيف، فعرفوا ببني خَلدون، وهي عادة جرى عليها كثير من القبائل العربية التي رحلت إلى الأندلس. ونزلوا بقمونة، ثم بإشبيلية، وتقلّدوا الخطط العالية، والمناصب السياسية الرفيعة، وكان لهم شأن رفيع في الأندلس، وحين سطا على إشبيلية فرديناند الثالث، جلوا إلى إفريقية، ونزلوا تونس، حيث ولد ابن خلدون. (ابن خلدون، 1965، ص3)

1. 2. علمه ومعارفه:

ولد ابن خلدون بتونس، وبها درَس القرآن وقراءاته، وحفظه بها جميعا، ثم درس الحديث الشريف، والفقه، واللغة العربية، وعلوم اللسان، والشعر، والعلوم العقلية، والمنطق، وفنون الحكمة (ابن خلدون، 2003، ص61–66). كان فصيحا، جميل الصورة، عاقلا، صادق اللهجة، عَزوفا عن الضيم، طامحا للمراتب العالية. (الزركليّ، 1979، ج3، ص330)، وقد عرّفه لويس معلوف بأنّه، فضلا عن كلّ ما سبق، سياسيّ، وسفير، وهو يذكر وفادته على تيمورلنك حين حاصر دمشق، متوسطا للمدينة وأهلها، ولكنه لم يفلح في ذلك (وافي، 1962، ص113–115، ومعلوف، 1960، ص179)

وهو فيلسوف، ومؤرخ، وباحث في علم الاجتماع، وشاعر، وفقيه، وقاضٍ، ولي الكتابة، والسفارة، والحجابة. سافر إلى فارس وغرناطة، وسائر الأندلس، وولي هناك وظائف ورجع إلى تونس، ومنها ذهب وعاش فى مصر، وتولى فيها قضاء المالكية، وكان من القضاة الأربعة، وبعدها عُزل، لكنه رجع ثانية. وتوفي فى القاهرة فى عهد السلطان الناصر فرج، ودفن جنب باب النصر. من أهم مؤلفاته: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وكذلك رحلته التي عدّها بعض الباحثين جزءا من كتاب العبر. (وافي، 1962، ص77–88) وفيها ارتحل من تونس إلى الأندلس بأقاليمها، فالمغرب الأقصى بأمصاره، فتونس من جديد، فمصر، والحجاز، وفلسطين، والشام، ففلسطين فمصر. (ابن خلدون، 2003، ص25–28).

1. 3. إضافة وتميّز:

يُعرَف ابن خلدون بأنّه المُؤرّخ والفيلسوف الذي عَمِلَ، في إطار الثقافة العربيّة–الإسلاميّة، على إعادة تصميم علم التّاريخ، بتأسيسه من النّاحيتين المعرفيّة والمنهجيّة، وَفْق أُصول وقواعد "علم العُمران" وطَبائع الاجتماع الإنسانيّ. وهذا ما جعله، في هذا المجال، أحد الرُّوّاد المُؤسِّسين بأكثر من معنى وإلى الحدّ الذي صار يبدو معه مُفكِّرا أقرب إلى العصر الحديث منه إلى العصر الوسيط. **(الكور،2017، ص1)** وقد نعى على الفلاسفة المتقدّمين اقتصارهم على دراسة العالم العلوي والذات الإلهية، وإهمالهم علم الاجتماع الذي وصفه بأنه فرع من الفلسفة لم يخطر على قلب أرسطو. ولمنهجه في التاريخ قواعد وأهمّها الترابط بين الأحداث علّة ومعلولا، والتطوّر في المجتمعات من حال إلى حال، ولجأ إلى البراهين، وآمن بتكامل العلم، وبالعلاقة بين تطور العلوم والآداب، وتطور المجتمعات، وبأهمية التربية، والتعليم بوصفهما ظاهرتان اجتماعيتان تتطوران بتطور المجتمعات نحو الحضارة، وأبدى منهجا جديدا في التعليم. (غربال، 1972، ص15)

قضى أغلب مراحل حياته في تونس والمغرب الأقصى وكتب الجزء الأول من المقدمة بقلعة أولاد سلامة بالجزائر، وعمل بالتدريس في جامع الزيتونة بتونس وفي المغرب بجامعة القرويين في فاس الذي أسسته الأختان الفهري القيروانيتان وبعدها في الجامع الأزهر بالقاهرة، مصر والمدرسة الظاهرية وغيرهم. وفي آخر حياته تولى القضاء المالكي بمصر بوصفه فقيها متميزا خاصة أنه سليل المدرسة الزيتونية العريقة وكان في طفولته قد درس بمسجد القبة الموجود قرب منزله سالف الذكر المسمى "سيد القبة". توفي في القاهرة سنة 1406 م (808 هـ). ومن بين أساتذته الفقية الزيتوني الإمام ابن عرفة حيث درس بجامع الزيتونة المعمور ومنارة العلوم بالعالم الإسلامي آنذاك.

يعدّ ابن خلدون أحد العلماء الذين تفخر بهم الحضارة الإسلامية، فهو مؤسس علم الاجتماع، وأول من وضعه على أسسه الحديثة، وقد توصل إلى نظريات باهرة في هذا العلم حول قوانين العمران، ونظرية العصبية، وبناء الدولة وأطوار عمارها وسقوطها. وقد سبقت آراؤه ونظرياته ما توصل إليه لاحقا بعدة قرون عدد من مشاهير العلماء كالعالم الفرنسي أوجست كونت. ذكر المؤرخون لابن خلدون عددا من المصنفات في التاريخ والحساب والمنطق، غير أن من أشهر كتبه كتاب بعنوان: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وهو يقع في سبعة مجلدات، وأولها المقدمة وهي المشهورة أيضا بمقدمة ابن خلدون، وتشغل من هذا الكتاب ثلثه، وهي مدخل موسع للكتاب، وفيها يتحدث ابن خلدون ويؤصل لآرائه في الجغرافيا والعمران والفلك وأحوال البشر وطبائعهم والمؤثرات التي تميز بعضهم عن الآخر. (www.ebn-khaldoun.com).

1. 4. مجالات أخرى للتأليف:

بالإضافة إلى ذلك خلّف كتبا منها: "شرح البردة"، وكتاب في "الحساب"، ورسالة في "المنطق"، وكتاب "شفاء السائل لتهذيب المسائل" وهو كتاب في التصوّف، وقد نشره الأب أغناطيوس خليفة اليسوعيّ عن معهد الآداب الشرقية ببيروت، ثم نشره محمد بن تاويت الطنجيّ الأستاذ بكلّية الإلهيّات بأنقرة، بطبعة استانبول سنة 1958،

وثمّة من يشكّك في نسبة الكتاب لابن خلدون. (وافي، 1962، ص282-283، والزركليّ، 1979، ج3، ص330)، بالإضافة إلى شرح كتاب لسان الدين بن الخطيب المنظوم "الإحاطة في أخبار غرناطة"، ولم يصلنا هذا الكتاب، ولا نص ابن الخطيب. (وافي، 1962، ص290-291)، وله كتاب (التعريف) في الفلسفة والمنطق. (وافي، 1962، 310-311)

وجدير بالذكر أنّ ابن خلدون رسم لنفسه صورةً لم تَرُقْ لمعاصريه من المشارقة، فصنعوا له صورة تختلف عمّا قاله عن نفسه أشدّ الاختلاف، فانصرف محقّق رحلة ابن خلدون وهو محمد بن تاويت الطنجيّ إلى التحقّق منها، ليؤيّد رواية ابن خلدون أو ينقضها، على حدّ قوله، فكان حكَما موضوعيّا في شخص خلافيّ، صنع لنفسه مجدا عظيما، وصورة فخمة، وبها تسنّم المناصب في كل مكان، ولا سيّما في مصر، فانبرى لنقده كثيرون من معاصريه، ومن اللاحقين، ومن ذلك ما ذهب إليه أغناطيوس كراتشكوفسكي الذي شكّك بالقيمة العلميّة لآراء ابن خلدون في علم الاجتماع، ويعلن ضعف ملاحظاته الجغرافيّة. (ابن خلدون، 2003، ص 23، 29)

2. الآخر والآخريّة:

يتحدّد مفهوم الآخر من خلال تحديد مفهوم الأنا وحدّه، فالأنا هي المنطلق والأصل، وهي التعبير عن النفس، مقابل الغير، بما يحدد هويةً مقابل هوية، ففكرة الأنا والذات معاكسةٌ لفكرة الآخر، والعكس بالعكس. وينبني على هذه المعاكسة الخصّ، والاستثناء، والإقصاءُ، والإلغاء، والحرب، والقتل، والإبادة.

الآخر- الآخرون هم فرد أو جماعة لا يمكن تحديدهم إلا في ضوء مرجع هو (الآنا)، فإذا حدّدنا هوية الآنا، كان الآخر فرداً أو جماعة يحكم علاقته/ علاقتهم بالأنا عاملُ التمايز، والمغايرة، وهو تمايزٌ إطارُهُ الهوية أحياناً، والإجراءُ في أحيان أخرى. أما مظانّ التمايز فهي، في أغلب الظنّ، محصورة في عناصر أهمها: الدين والطائفية، والانتماء السياسي، والحزبي، والأصلانية الاجتماعية، والعرق، والوطنية، والنزوحات البشرية، والغنى والفقر، والثقافة والجهل، والذكورة والأنوثة. (النجار، 2008، ص51-52)

2. 2. مستويات الآخر:

لمفهوم الآخر مستويات، فمَنْ هو (آخرُ) على مستوى معين، قد يصبح (أنا) في مستوى آخر، وفقاً لشروط، ومواصفات، وزوايا نظر، وإحداثيات تاريخية وجغرافية بأعيانها. وإن (آخر) الأمس قد يصبح (أنا) اليوم والعكس بالعكس. وما يزال مثال ممالك أوروبا المتناحرة شاهداً، حين تحولت أوروبا إلى معسكر واحد، بل وجمع بين دولها اتّحادٌ، وعملة واحدة. ولا ننسى أن الفرنسيين كانوا يحتلون بريطانيا يوماً ما، وصاروا حلفاءها، وكان الألمان يجتحاون فرنسا يوما ما، وصاروا أصدقاءها اليوم... إلخ. (النجار، 2008، ص52)

وقد تنحكم العلاقة المقصودة هنا مع الآخر بإطار لبناته الاستعمار، والإمبريالية السياسية، والاقتصادية، والمعرفية، أو الثقافية. فقد يكون الآخر سياسياً، أو عسكرياً، أو تاجرا، أو مستشرقاً إمبريالياً، أو مستشرقاً منصفاً حيادياً، أو معجباً، أو منبهراً. وفي إطار تضارب المصالح وتضارب الوجود، تنقسم النظرة السلبية إلى حقد

واحتقار وكره، وأما ردّات الفعل على الصورة التي يرسمها الآخر لنا فتنقسم إلى استجابة وتكييف ومقاومة وغلبة، ضمن منظومة علاقات التفوق والدونية وممارسات السيطرة، وأشكالها، وآلياتها. (النجار، 2008، ص52)

وتبرز فكرة الآخر حين ينظر شطر من أفراد مجتمع ما إلى شركائهم في هذا المجتمع (شطر آخر)، فيجدونهم ينتمون إلى أديان أو قوميات غير أصلية في البلدان التي يقيمون فيها، وهي مشكلة الأقليات التي يتحول أفرادها أو تتحوّل هي جميعها إلى آخر- أو آخرين. فإذا توسعت الفكرة فإنها تستمر في التوسع، حتى نرى العالم ينقسم في لحظة ما من القرن العشرين إلى عالم أول، ومعسكر شرقي، وعالم ثالث. وكل واحد منها في لحظة ما، وفي إطار ما رقعةُ احتكاك، وهو يصبح (آخر) تجاه نقطة مرجعية ما. وفي إطار الحراك العالمي أيضاً كان لا بد من ظهور آخرين بتأثير الفعل الاستعماري على حدود نشاط الاستعمار الأوروبي الحديث. (النجار، 2008، ص53)

إن فكرة الآخر هي فكرة ثقافية، وإنّ مفهوم الثقافة يجعل من الآخر مركز اهتمامه (العجيلي، 2011، ص20)، ونصّ ابن خلدون، بجَمّاعه، يصدق عليه القول: هو نصّ يعبّر عن الحياة المدينيّة (الحضريّة) بتعدّدها، وأصواتها المتباينة، والعلاقات بينها، وأساس هذا التفاعل الحوار، الذي يجمع ثقافات مختلفة المشارب، ويحوّلها إلى معرض ثقلفيّ واحد هو ثقافة المدينة (الحضر)، ومن أهمّ سماتها حضور الآخر، وعدم تغييبه، أو استبعاده اجتماعيا وثقافيا (العجيلي، 2011، ص184) وهذا الشرط الأخير، برأينا، هو ما ينقص ابن خلدون في كثير من معالجاته وتحليلاته وأحكامه.

ويصعب تحديد ما إذا كانت هذه الفكرة الثقافيّة سبباً أو نتيجة لفعل سياسي وعسكري ولكن الفكر الاستعمار يجعل الفعل السياسي والعسكري نتيجه وليس سبباً، بيد أنها نتيجة مؤهلة لأن تصبح سبباً لحركة أخرى في لحظة أخرى، وهنا يبرز سؤال حول كيفية نظر المستعمِر إلى المستعمَر؟ وسؤال آخر حول كيفية نظر المستعمَر إلى المستعمِر؟ ليجتمع ذلك كله في إطار مبحث كبير هو الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية. (النجار، 2008، ص53)

3. الآخر في أطروحة ابن خلدون:

أوضح ابن خلدون أنّ الاجتماع الإنساني ضرورةٌ أساسيّة لتكوين المدنية وإنشاء العمران، حتى إنه ضرب مثلاً لأبسط الحاجات، وتكلّم على طعام يوم واحدٍ لفردٍ واحد، فرأى أنّه لا يتأتّى من دون اجتماع وتفاعل بين مكونات المجتمع الواحد، أو المجتمعات المتعددة (ابن خلدون، د.ت، ص41-42).

وفي سبيل الكلام على حاجة الإنسان إلى الاجتماع، ذهب ابن خلدون إلى أن أهل الأقاليم الحارّة أميلُ للاجتماع من أهل الأقاليم البادرة (ابن خلدون، د.ت، ص49)، وأما الأقاليم المتوسطة في حرارتها فمعتدلةٌ في جانب الاجتماع، وربما كان ذلك بسبب اعتدال أهلها، ولكنه أشار إلى تمكّنهم من العلوم والصنائع والبنيان، ليصل إلى

القول: إن الأمم التي تعيش في الأقاليم الباردةِ لا اهتمام لها بالعلمِ أو بالدينِ، ونحن ندرك أنّهما حيّزان للاجتماع البشريّ، ومجالان للتعاطي مع الآخرين. وضمن منهجه في محاولة التفسير الاجتماعيّ للحقائق أو أشباه الحقائق، وفاقا لمقترب اجتماعيّ، فقد جعل سبب ذلك برودة طباعهم.

وجدير بالملاحظة هنا أنّ ابن خلدون كان لا يتوانى في التعريض بالأمم ذات البشرة السوداء، الذين أشار لهم بأبناء حام، إذ رأى أنّ لديهم استعدادا طبيعيّا ليكونوا رقيقا لسواهم (ابن خلدون، د.ت، ص82-85). وهو يقول استطرادا: "أمّا الأقاليم المنحرفة جنوباً وشمالاً، فالدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسيّ، قريبة من أحوال البهائم". (ابن خلدون، د.ت، ص83)

3. 1 . حاول ابن خلدون أن يصنف الأمم، وأن يصف ميولهم وطباعهم وصفاتهم، وفي بعض الأحيان كان يسوّغ أو يطرح الأسباب، فقد رأى أن أهل السودان فيهم طيش، وميل إلى الرقص، ورأى سبب ذلك الروح الحيوانيّ الذي فيهم، ليخلص في بعض تسويغاته إلى أنّ قلّة السمن في الطعام، وقلة الطعام بعامّة، تورثان الذكاء عند الأمم. فالمتقشفون في طعامهم أذكى من سواهم، وهم كذلك أقرب إلى التدين (ابن خلدون، د.ت، ص86-89)، فهم ينسلخون من البشرية إلى الروحانية، ليسوقه ذلك إلى القول: إن البدو أقرب إلى الخير من الحضر. والبدو عنده يضمّون من يعتاش من الأنعام، ومن يعتاش من الفلاحة (ابن خلدون، د.ت، ص120-123)، وكذلك رأى أنهم أقرب إلى الشجاعة من سواهم، بما يملكون من عصبية، ونُعرة، وصفاء في الأنساب، فهم لا يذعنون لحكامهم، بسبب تلك العصبية، ويسعون إلى الملك، على عكس أهل المدن المذعنين للحكام، والذين تخفّ عندهم العصبية والنُعرة، ويخفّ عدوانهم بسبب إذعانهم لملوكهم وحكّامهم وللدولة. (ابن خلدون، د.ت، ص125-132).

والعصبية التي يقصدها ابن خلدون لا تعني الجماعة على إطلاقها، وإنما الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدم، أو رابطة الحلف، أو الولاء، بالإضافة إلى شرط الملازمة بينهم، من أجل أن يتمّ التفاعل الاجتماعي. وهي تبقى مستمرة ومتفرعة بوجود هؤلاء الأفراد واستمرار تناسلهم، فينشأ بين أفرادها شعور يؤدي إلى المدافعة، ويتعصب الواحد منهم للآخر حينما يكون هناك داع للتعصب، ويشعر الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من أهل عصبته، وفي هذه الحالة يفقد شخصيته الفردية بحيث تذوب في شخصية الجماعة، وهو شعور جماعي مشترك لدى أفراد العصبة فهو ذو صبغة جمعية أساسية بين الفرد والمجموعة، وليس بين فرد وآخر فقط، وفي حال تعرض العصبة إلى عدوان، يظهر في هذه الحالة "الوعي "بالعصبية، وهذا الوعي العصبي هو الذي يشد أفراد العصبة إلى بعضهم وهو ما يسميه ابن خلدون العصبية، التي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه. (www.socialar.com)

3. 2. يربط ابن خلدون كذلك بين سهولة الحصول على الطعام عند الأمم والشعوب وضعف عقولهم، ثم يرى أن انغماسهم في المسرات والترف يؤدي إلى ضعف أجسامهم، ويصبحون عرضةً للأمراض، ويعوزهم بعد ذلك روح المثابرةِ، ويفقدون صفات الحرب فلا يستطيعون هجوماً ودفاعاً. وفي المقابل يعرض حالة البدو، فهم عنده

أقوى بنيةً، وأنفذ عزيمةً، وأبقى في العادات، وأقل انحرافاً في الأخلاق، وهم أكثر ورعاً من غيرهم، ممن يتهاونون في مسائل الدين.

وفي هذا السياق نجد ابن خلدون يسرف في تطوير فكرة الزهد الصوفيّ، وأثرها الإيجابي في تطوير الأجساد والعقول، مقاربا بين البدو والمتصوّفة من مدخل الزهد، وقلّة الطعام، لينطلق من تلك الفكرة إلى أنْ ليس ثمة مجتمع من المجتمعات لا يتأثر بدين من الأديان، ويسوقه هذا بعد ذلك إلى مداخل التقريب الواجب بين الفلسفة والدين، شأنه في ذلك شأن بعض فلاسفة ذلك العصر.

ونعود إلى البدو، فابن خلدون يرى أنّ البدويّ لا يعرف القوانين، ولا تحكمه سوى حاجاته، وتقاليده، وعاداته، فبمجرد انتظامه في سلك دولة؛ فإنه يخضع لفكرة القانون، وهذا مدخل الضعف إلى تكوينه، وتخليه عن استقلاله.

3. 3. أما الدين فيتناقض مع فكرة العصبية التي تنبني عليها شخصية البدوي، فقد قام الإسلام على إلغاء العصبية القائمة على القرابة بالدم، ثم نجده يقرن ذلك بعامل الزمن وتعاقب الأجيال الذين يفتّان في عضدِ القبيلة، والتي تقوم على العصبية، ثمّ يطلع علينا بنبوءة يقدمها ابن خلدون مؤدّاها أن كل قبيلة شريفة لا بد ستفقد حسبها وسلطانها بعد أربعة أجيال، وبذلك تزول الدولة التي تحكمها تلك القبيلة. وهو ما استغربه طه حسين في دراسته "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد" إذ ضرب مثالين بالملك في مصر وفارس، ففي مصرَ تولى الحكم منذ الفتح الإسلامي إلى عهد ابن خلدون ثماني أسر، ولكن الأمة بقيت بلا تغير حافظة لأصلها الذي احتفظت به دائما، على الرغم من تغير حكامها. وأما فارس فقد عصفت بها فتوحات الإسكندر وفتوحات العرب، وغزوات التتار، ولكنها لم تتغير. (حسين، 2006، ص110-111)

ولأنّ البداوة ضرب من العمران، صار لزاما منطقيّا على ابن خلدون أن يتناول الأمم الوحشية، فهي عنده أقرب للغلبة على سواها، فالترف يعوق الملك، والانقياد يعوق السعيَ له، وإن شرف الملك لا يتأتى إلا بالتنافس في الخلال الحميدة (ابن خلدون، د.ت، ص138-142).

وحين تطرّق ابن خلدون إلى العرب، قال إنهم إذا تغلّبوا على أوطانٍ أسرع إليها الخراب، والملك لا يحصل لهم إلا بالدين، فهم أبعد ما يكونون عن الإدارة التي عبّر عنها بسياسة الملك، وهم كذلك أبعد الأمم عن الصنائع. (ابن خلدون، د.ت، ص404) وزيادة على ذلك فقد أضاف أنّ جمهرة العلماء في المجتمعات العربية من العجم، وهم أصحاب ذائقة تختلف عن ذوق العرب، فما يحصل للعرب من الذوق، لا يكون للمستعربين (ابن خلدون، د.ت، ص405) ثمّ نجده يشير إلى معلومة لطيفة حين يقول إنّ أكثر العلماء يبعدون عن السياسة، ويزهدون بها، وربما كان ذلك سبباً في تسنم غير العلماء مناصب الدولة (ابن خلدون، د.ت، ص542)، ولا ينبتّ هذا عن سياق ضعف العرب في سياسة الملك والإدارة، لتجيء بعد ذلك المدنية فتصنع لصاحب السلطان سلطة على البدو، إذا تطرّقت لهم المدنيّة، فهم إذا استقروا تناقصت العصبية تدريجياً، فسهُلت قيادهم، ولانت عريكتهم.(ابن خلدون، د.ت، ص149-154)

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى ما ستتوسّع فيه هذه الورقة من أنّ ابن خلدون استعمل كلمة (العرب)، ولم يكن يقصد بها الشعب العربيّ أو الأمّة العربيّة، بل (البدو) جريا على تسمية البدو بالعرب في كثير من البيئات اللغويّة. ومما يؤيّد ذلك أنّ ابن خلدون يضع العرب على رأس الأمم حين يتكلّم على الحضارة أو السياسة، وذلك ما ستوضحه الورقة في الصفحات القابلة.

3. 4. يضيف ابن خلدون: إذا كثر الناس تأثل السلطان، وإذا توافرت أسباب الدعةِ أصيبت الدولة بالهرم.(ابن خلدون، د.ت، ص164-168) ثمّ تجيء الإشارة الصادمةُ حين يصرّح ابن خلدون بقوله: إن انتقال الدولة من البداوة للحضارة يقويها بدءاً، ولكنّها، كما نفهم من كلامه، قوة غير مرشّحة للاستمرار، بل تؤول إلى زوال، فتضعف الدولة، وذلك بسببٍ من لينِ الحضارة، والبعد عن أخلاق البداوة وعصبيّتهم. (ابن خلدون، د.ت، ص172) وأما الحيز المكانيّ للدول فمعتمد على قدْر القوة، فتمتدّ الجغرافيا ويتزايد البناء بتزايد القوّة. (ابن خلدون، د.ت، ص164-177)

3. 5. وعَوْدا على كلام ابن خلدون على العرب، وانتقاصه من قدرهم في البناء الحضاريّ، كما يتّهمه بعض الباحثين، فقد أورد الخبر المشهور عن أمْر عمر بن الخطاب بإتلاف مكتبات بلاد فارس، وقد علّق علي عبد الواحد وافي على ذلك بقوله: "لم تَثْبُت هذه القصة عند ثِقات المؤرخين، كما لم تَثْبُت قصة أخرى تُشبهها بشأن حرق مكتبة الإسكندريّة". في حين قال روزنتال إنّها شكل من الخُرافة الشائعة عن كون عمر أمر بتدمير مكتبة الإسكندرية المشهورة. (الكور، 2017، ص1)

وقد خصّص علي عبد الواحد وافي الذي كان أوّل من عمل على تحقيق النّص العربيّ لـ"المقدمة" (1957-1960) لهذه المسألة مَبْحثا كاملا من تمهيد طبعته، حيث أكدّ على أنّ الحقيقة أنّ ابن خلدون لا يَقصد من كلمة العرب في مثل هذه الفصول الشعب العربيّ، وإنما يستخدم هذه الكلمة بمعنى (الأعراب) أو (سكان البادية) الذين يعيشون خارج المدن ويشتغلون بمهنة الرعي وخاصة رعي الإبل ويتّخذون الخيام مَساكن لهم ويَظْعنون من مكان إلى آخر حسب مقتضيات حياتهم وحاجات أنعامهم التي يتوقف معاشهم عليها؛ وهم المقابلون لأهل الحضر وسكان الأمصار؛ كما تدل على ذلك الحقائق نفسها التي عرضها ابن خلدون في الفصول التي وردت فيها الكلمة. وينتهي وافي إلى القول: ومع ذلك فقد وَدِدْنا لو استعمل ابن خلدون كلمة "البدو" في هذا المقام، وهي الكلمة الصريحة فيما يقصده، بدلا من كلمة العرب التي تُطلق أحيانا على المعنى الذي يقصده (لأن الواقع أنه لم يأت بهذا المعنى من عنده، بل إنه أحد المعاني اللغوية القديمة للكلمة) ولكنها تُطلق على الشعب العربي. إذن لاتقى هذا اللَّبْس، ولما أتاح لأحد مجالا للاعتراض عليه. (وافي، 1962، ص242)

ويعزّز وافي رأيه بأنه يشترك في مذهبه مع محمد جميل بيهم الذي يقول: كان ابن خلدون جليّا في أنه كان يَذُمّ البدو دون العرب. ولكن مصدر الالتباس يرجع إلى أنه في الحالتين استعمل كلمة العرب. فترك المجال

للشعوبيين لأن يتجاوزوا قصد المؤلف إلى التمسك بالكلمة دون المعنى، وإلى اتخاذها حجة لهم للتنديد بالعرب والحط من شأنهم (وافي، 1962، ص227)

وتطويراً لقيمة الدين فإن ابن خلدون يرى أن الدين قادرٌ ليس على صناعة الدولة فحسب، بل هو يصنع الدول العظمى، وذلك من خلال تقوية العصبية.(ص157) وينضاف إلى الاستقواء بالعصبية الاستقواءُ بالموالي، فثمةَ من يتعالقون بالنسب، وثمة من يتعالقون بالانتساب، أو بالموالاةِ.(ابن خلدون، د.ت، ص183، 134)

والموالي مشهورون بالتفاني بالخدمةِ والفتكِ في السياسة والحروبِ، ويمكن تسخيرهم بالعطاء، وذلك غير مقصور عليهم (ابن خلدون، د.ت، ص184-270) فالعطاءُ جاذبٌ والظلم تسلط ومَبعدةٌ، وبين هذا وذاك يقع احتمال الخلل في الدولة ويضعف العمران. وقلما تمكنت الأمم في مذهب ابن خلدون من بناء الهياكل العظيمة إلا بمرور الملوك بعد الملوك، وتأثُّل السلطان، ويرتبط بذلك كثرة الناس، فإن الدعة تزداد بكثرتهم، وتنخفض أسعار الضرورات بسبب كثرتهم وكثرة المال بين أيديهم.(ابن خلدون، د.ت، ص294-363)

ولا يمكن أن نقرأ موقف ابن خلدون من العرب ونحن نأخذ في الاعتبار أنّه عربيّ، كما صرّح هو صراحةً. وثمّة من يذهب إلى أنّه يقول ذلك في ضوء حساسيته بوصفه ينتمي إلى ذلك الشعب البربري الذي فتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة (وافي، 1962، ص225)، فإنه مدح البدوَ أحيانا، ولم يمدح العرب إنما كان يمدح قومه من البربر ببداوتهم، ولا سيما أنه كان من قبائل بربريةٍ واضحة العداء للعرب، بسبب ما خربه العرب في شمال إفريقيا في القرن الخامس الهجريّ، وهو يدعي أنهم أي العرب لا يتغلبون إلا على البسائط متناسياً فتوح العرب لبلاد فارس وبقائهم فيها قرابة قرنين من الزمن. فقد عقد فصلا قال فيه: إن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط وذلك أنهم بطبيعة التوحش الذي فيهم أهل انتهاب وعيث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر ويفرون إلى منتجعهم بالقفر ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه ولا يعرضون له والقبائل الممتنعة عليهم بأوعار الجبال بمنجاة من عيثهم وفسادهم لانهم لا يتسنمون إليهم الهضاب ولا يركبون الصعاب ولا يحاولون الخطر وأما البسائط فمتى اقتدروا عليها بفقدان الحامية وضعف الدولة فهي نهب لهم وطعمة لآكلهم يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم إلى أن يصبح أهلها مغلبين لهم ثم يتعاورونهم باختلاف الايدي وانحراف السياسة إلى أن ينقرض عمرانهم والله قادر على خلقه وهو الواحد القهار لا رب غيره. (ابن خلدون، د.ت، ص149)

وأما الخراب الذي يجلبه العرب للبلاد الذين يفتحونها، فقائم برأيه على هدمهم الصروح لأخذ حجارتها عند الحاجة وعدم ميلهم إلى البناء واغتصاب أملاك المغلوبين بالقوة فيصورهم وكأنهم أمة من اللصوص معززاً رأيه بما حصل من تخريب في شمال أفريقيا، متناسياً الظروف المحاطه بذلك التخريب كما يرى طه حسين، إذ نشب خلاف بين الخليفة الفاطمي وأسرة بربرية كانت خاضعة له ثم صارت خصماً وعدواً وغافلاً عن أن العرب بنوا وأشادوا في فارس والشام واسبانيا بل وفي افريقيا أيضاً. فقد قال: والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم فصار لهم خلقا وجبلة وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له فغاية الاحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتغلب وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له فالحجر مثلا إنما حاجتهم إليه لنصبه أثافي القدر فينقلونه من

المباني ويخربونها عليه ويعدونه لذلك والخشب أيضا إنما حاجتهم إليه ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الاوتاد منه لبيوتهم فيخربون السقف عليه لذلك فصارت طبيعة وجودهم منافية للبناء الذي هو أصل العمران هذا في حالهم على العموم وأيضا فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس وأن رزقهم في ظلال رماحهم وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو ماعون انتهبوه فإذا ثم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران وأيضا فلانهم. (ابن خلدون، د.ت، ص149)

وقد ردّ طه حسين على ادّعاءات ابن خلدون المسيئة للعرب في أطروحته حول فلسفة ابن خلدون (حسين، 2006، ص112-116)، ولكنّ علي عبد الواحد وافي رأى أنّ طه حسين لم يفهم قصد ابن خلدون من كلمة (العرب) في مقدّمته، وطه حسين يشترك في ذلك مع دارسين آخرين من مثل محمد عبد الله عنان في كتابه "ابن خلدون حياته وتراثه الفكري". يقول وافي: "وقد أساء كثير من الباحثين فهم مدلول كلمة "العرب" في عناوين فصول المقدّمة، ولم يمعنوا النظر فيما يذكره ابن خلدون تحت هذه العناوين من الأمور القاطعة بأنه يقصد من هذه الكلمة سكان البادية الذين يشتغلون بمهنة الرعي، ويعيشون عيشة تنقل ونجعة، فن أنه يقصد منها شعب العرب المقابل لشعب العجم". حتى إنه يشير إلى خلوص بعض الدارسين إلى أنّ ابن خلدون شعوبيّ، ومن أصل غير عربيّ (وافي، 1962، ص224) ومن هؤلاء ساطع الحُصري في كتابه "دراسات عن مقدمة ابن خلدون"، ومحمد عبد الغني حسن في مقالته التي نشرها في (المجلة) سنة 1961 "ابن خلدون بين الشاعريّة والشُّعوبيّة والتّصوُّف"، وعبد العزيز الدوري في كتاب "أوراق في التاريخ والحضارة: أوراق في علم التاريخ" الذي نشره مركز دراسات الوحدة العربية سنة 2009. (الكور، 2017، ص1)

ومقابل ذلك يضرب علي عبد الواحد وافي مثلين لمن أحسنوا فهم مقصد ابن خلدون كالمؤرخ التركي جودت باشا الذي ترجم كلمة (العرب) إلى مقابل تركيّ يعني (قبائل عربيّة)، فأوضح من إضافة كلمة (قبائل) أنه يعني البدو منهم لا الحضر. وكذلك تمثّل وافي برأي المستشرق الفرنسيّ البارون دوسلان الذي ترجم المقدمة للفرنسية سنة 1868، وقال: "استخدم ابن خلدون في هذا الفصل وفي الفصول التالية كلمة العرب بمعنى البدو" ثم وصفهم بقوله: (البدو الرحّل). (وافي، 1962، ص226-227)، وينضاف إليهما ستيفان ليدر الذي بيّن في دراسة له المفهوم الخلدونيّ للعرب، وأنّه ناتج من مُمارَسات اجتماعيّة خاصة، فالعرب عنده هم البدو الذين تَجمعُهم في الواقع فكرةُ الأصول المُشتركة العادات والمُمارَسات الاجتماعيّة. فابن خلدون لا يُحيل إلى طبيعة العرب، بل إلى نمط عيش خاص، عيش البدو رُعاة الإبل. (الكور)

وجدير بالذكر أنّ البدو عند ابن خلدون ليسوا أهل البادية فحسب، بل هو يضم لهم أهل الفلاحة والزرع، يقول: "إنّ أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطّبيعي من الفلح والقيّام على الأنعام". (ابن خلدون، د.ت، ص121)

ثم إنه طعن على ملوك هؤلاء العرب (البدو) أن أخلاقهم منحطةٌ، وهم نزاعون الى مصادرة أملاك الأغنياء ومتعلقات كبار موظفي الدول والأمصار التي يفتحونها، ثم ضرب أمثلةً بخسة أهل سوريا ومصر وطمعهم وهي

أمثلة غير كافية للاستدلال العلميّ، بل إنه عبّر عن أن مدن المشرق الكبيرة صبرت كثيراً على الظلم والمظالم، وامتد هذا الظلم حتى أبشع صوره حين ساق قصةً كتبها الكاتب عبد اللطيف البغدادي منها أنه رأى مراراً أناساً يعاقبهم الحاكم في مصر لأنهم كانوا يطاردون الصبية والضعفاء ليأكلوا لحومهم. ومن الواضح أنّ حمل كلمة (عرب) على الأمّة العربية أو الشعوب العربية كلّها يتناقض مع إعظامه شأن العرب حين يذكر الأمم المتحضّرة ذات الشأن، وتقديمه إياهم على كل من سواهم.

إنّ موقف ابن خلدون ليس سلبيّا من بدو العرب فحسب، بل من سود البشرة، وأهل الأقاليم الباردة، وأهل المدن، وأهل الجنوب، فهو يقول في أهل الجنوب:

"ما وراء الجنوب لا توجد حضارة بالمعنى السليم. هناك بشر هم أقرب إلى الحيوانات منهم إلى الكائنات العاقلة، وهم يعيشون في غابات وكهوف، ويأكلون الأعشاب والحبوب غير المطبوخة، وغالبا ما يأكل بعضهم بعضا، ولا يمكن عدّهم بشرا. والجنوب خلاء كله. وقد ذكر كثير من الحكماء أن ذلك لإفراط الحر، وقلة ميل الشمس فيها عن سمت الرؤوس. فلنوضح ذلك ببرهانه ليتبين منه سبب كثرة العمارة فيما بين الإقليمين الثالثو الرابع من جانب الشمال إلى الخامسو السابع."
(ابن خلدون، د.ت، ص49)

وربّما فُهم ذلك على أنّه منهج في النقد الحضاريّ، ومحاولة في التحليل والتسبيب، وليس الإساءة، فهو يعبّر عن وجهة نظر شخصيّة، أو علميّة، وإنّ موضوعيّة العالِم لا تلغي شخصانيّته التي تقوم عليها شخصيته العلمية وفرادته.

وبعد حديث عن أهل إفريقية، وبعض أمصارها المأهولة، وصفات هؤلاء، يتابع ابن خلدون فيقول:

"في جنوبي هذا النيل قوم من السودان، يقال لهم لملم، وهم كفار، ويكتوون في وجوههم، وأصداغهم، وأهل غانة، والتكرور يغيرون عليهم، ويسبونهم، ويبيعونهم للتجار، فيجلبونهم إلى المغرب، وكلهم عامةُ رقيقهم. وليس وراءهم في الجنوب عمران يعتبر إلا أناسي أقرب إلى الحيوان العجم من الناطق يسكنون الفيافي والكهوف، ويأكلون العشب، والحبوب غير مهيأة، وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر."
(ابن خلدون، د.ت، ص54)

وواضح أنّه يتابع حسّه النقديّ، ورغبته التحليليّة، فيطعن على دين هذه الأقوام، ومظهرها، وقبولها العبوديّة، ويصرّح بعد ذلك أنهم بشر أقرب إلى الحيوانات، ويؤيّد مقالته بطريقتهم في السكن والمطعم، حتّى إنّ بعضهم يأكل بعضهم الآخر. ثم يقول ابن خلدون:

"فالإقليم الرابع في هذه الدنيا أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث، والخامس أقرب إلى الاعتدال، فلهذا كانت العلوم، والصنائع، والمباني، والملابس، والأقوات، والفواكه، بل والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم

الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال. وسكانها من البشر أعدل أجساما، وألواناً، وأخلاقاً، وأدياناً، حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها."
(ابن خلدون، د.ت، ص82)

فقد جعل أهل الأقاليم المتوسطة وسطا معتدلين في كلّ شيء، وخِلقتهم أجود وأعدل، وكذلك طباعهم وأخلاقهم وتديّنهم، ثمّ يصفهم أبعدَ، فيقول:
"أهل الاعتدال في خلقهم، وخلقهم، وسيرهم، وكافة الأحوال الطبيعية للاعتمار لديهم من المعاش، والمساكن، والصنائع، والعلوم، والرياسات، والملك، فكانت فيهم النبوات، والفلك، والدول، والشرائع، والعلوم، والبلدان، والأمصار، والمباني، والفراسة، والصنائع الفائقة، وسائر الأحوال المعتدلة. وأهل هذه الأقاليم التي وقفنا على أخبارهم مثل العرب، والروم، وفارس، وبني إسرائيل، واليونان، وأهل السند، والهند، والصين".
(ابن خلدون، د.ت، ص85)

وهو يقدّم العرب، كما نلاحظ، على سائر أمم الاعتدال والإبداع من جديد، وهذا يعزّز أنه حين كان يتعرّض للعرب، فينال منهم، لم يكن يقصد الشعب العربي أو الأمة العربية، بل أراد البدو، كما ذهب أصحاب هذا الرأي. ويضيف عن شعوب هذه الأقاليم: "وأهل الوسط المنتحلين للعلوم، والصنائع، والملل، والشرائع، والسياسة والملك – من ولد سام". (ابن خلدون، د.ت، ص85)

ويستمرّ فيقول:
"الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب، ولا كلّ سكّانها في رغد من العيش... فبعض سكانها في شظف من العيش: مثل أهل الحجاز، وجنوب اليمن، ومثل الملثمين من صنهاجة الساكنين بصحراء المغرب، و أطراف الرمال فيما بين البربر والسودان، فإن هؤلاء يفقدون الحبوب، والأدم جملة، وإنما أغذيتهم وأقواتهم الألبان، واللحوم، ومثل العرب أيضاً الجائلين في القفار، فإنهم وإن كانوا يأخذون الحبوب، والأدم من التلول، إلا أن ذلك في الأحايين، وتحت ربقة من حاميتها، وعلى الإقلال لقلة وجدهم، فلا يتوصلون منه إلى سدّ الخلة أو دونها، فضلاً عن الرغد، والخصب، وتجدهم يقتصرون في غالب أحوالهم على الألبان، وتعوضهم من الحنطة أحسن معاض".
(ابن خلدون، د.ت، ص87)

وفي تفصيل أثر الطعام وأنواعه في طبائع البشر، وخصالهم، وتكوينهم يفصّل ابن خلدون فيقول: وتجد مع ذلك هؤلاء الفاقدين للحبوب والأدم من أهل القفار أحسن حالاً في جسومهم وأخلاقهم من أهل التلول المنغمسين في العيش: فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتمّ، وأحسن، وأخلاقهم أبعد من الانحراف، وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات. (ابن خلدون، د.ت، ص87)

وأمّا تأثير كثرة الطعام ورفاهه ولينه، فيوضحه بقوله: يعرف ذلك من خبره، والسبب في ذلك والله أعلم أن كثرة الأغذية وكثرة الأخلاط الفاسدة العفنة ورطوباتها تولد في الجسم فضلات رديئة، ينشأ عنها بعد إقطارها في غير نسبة، ويتبع ذلك انكساف الألوان، وقبح الأشكال من كثرة اللحم، كما قلناه، وتغطي الرطوبات على الأذهان، والأفكار، بما يصعد إلى الدماغ من أبخرتها الرديئة، فتجيء البلادة والغفلة، والانحراف عن الاعتدال بالجملة. (ابن خلدون، د.ت، ص87-88)

ثم نجده يستطرد فيقول: فإنا نجد الأقاليم المخصبة العيش الكثيرة الزرع والضرع والأدم، والفواكه يتصف أهلها غالباً بالبلادة في أذهانهم، والخشونة في أجسامهم. وهذا شأن البربر المنغمسين في الأدم مع المتقشفين في عيشهم المقتصرين على الشعير أو الذرة مثل المصامدة منهم، وأهل غمارة والسوس فتجد هؤلاء أحسن حالاً في عقولهم، وجسومهم، وكذا أهل بلاد المغرب على الجملة المنغمسون في الأدم، والبر مع أهل الأندلس وخفة الأجسام، وقبول التعليم. فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع، والتّجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب. (ابن خلدون، د.ت، ص88-89) ثمّ يشير إلى أنّ للنّفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الرّوحانّية. (ابن خلدون، د.ت، ص100)

وأماالأمّة البربريّة فقويّة وهائلة، وهم شعب بكلّ ما في الكلمة من معنى كسائر الأمم التي شهدها العالم كالعرب، والفرس والإغريق والرومان. ونلاحظ هنا أنّه يقدّم العرب على أمم أخرى متحضّرة، وبهم يشبّه البربر.

إن كتاب ابن خلدون "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" هو كتابٌ في التاريخ، وذلك واضح من خلال كلمة (أيام)، والتعريف الذي يرد على صفحة غلاف الكتاب وهو كما يأتي:"تاريخ وحيد عصره العلامة عبد الرحمن ابن خلدون المغربيّ" ولكن من منهجه في تأليفه كان غير دقيق أحياناً فهو كثير التعميم، ويبني على قرائن جزئية، ويقيم الحجج وفاقاً لهواه الشخصي أحياناً، وربما نفعه ما كان أضر به فلعل توسعه بعيداً عن صلبِ التأريخ بالتطرق للظواهر الاجتماعية والعناية بأبعادها وملابساتها في سياق الكلام على الحدث التاريخي هو ما جعله مؤسساً لعلم الاجتماع وليس مؤرخاً بأهمية ذلك المنزع.

المصادر والمراجع:

-**ابن خلدون، ع،** (د.ت). كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (ط1). القاهرة: المكتبة التجاريّة الكبرى.

-**ابن خلدون، ع،** 1965. مختارات من ابن خلدون (ط1)، ج1، مج21، بيروت: دار صادر.

-**ابن خلدون، ع،** 2003. رحلة ابن خلدون (ط1)، تحقيق محمد بن تاويت الطنجيّ، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

-**حسين، ط،** 2006. فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة: تحليل ونقد، (ط1)، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة: مشروع مكتبة الأسرة.

-**الزركليّ، خ،** 1979. ط4، ج3، بيروت: دار العلم للملايين.

-**العجيلي، ش**، 2011. الخصوصيّة الثقافية في الرواية العربيّة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانيّة.
-**غربال، م**، 1972. الموسوعة العربية الميسرة (ط2) القاهرة: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر.
-**معلوف، ل**، 1960. المنجد في اللغة والأدب والعلوم (ط5) بيروت: المكتبة الشرقية.
-**النجار، م**، 2008، الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية (ط1)عمّان: الدار الأهلية للنشر والتوزيع.
-**وافي، ع**، 1962، عبد الرحمن بن خلدون (ط1) القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ.
-(www.tribusalgeriennes.wordpress.com)، وقت الدخول 2017/4/14، الساعة 2230.
-(www.socialar.com)، وقت الدخول 2017/4/17، الساعة 1625.
-(www.ebn-khaldoun.com)، وقت الدخول 2017/4/26، الساعة 1605.