الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف

- ميلة-

معهد الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

المرجع: .....

النص الأدبي في مقدمة ابن خلدون بين الجمالية والتاريخية

مذكرة معدة استكمالا لمتطلبات نيل شهادة الماستر

الشعبة: أدب عربي

التخصص: أدب قديم

إعداد الطالبتين:

* حياة عفاقي.
* أحلام بلوط.

إشراف الأستاذ:

* زبير بن سخري.

السنة الجامعية: 2017/2016

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر و تـقـديـــــر

بسم الله و نحمد الله العلي العظيم الذي أمدنا بالعون و ألهمنا الصبر و القوة، ووفقنا في إتمام هذا العمل.

كما نتقدم بالشكر الجزيل، و فائق الاحترام والتقدير إلى الأستاذ المشرف " زبير بن سخري " الذي لم يبخل علينا لا بالجهد ولا بالوقت، ونشكره على نصائحه وصبره وتوجيهاته القيمة.

ونتوجه بخالص الشكر إلى كل أساتذة كلية الآداب واللغات.

ونتقدم أيضا بجزيل الشكر و العرفان إلى كل من ساهم من قريب، أو من بعيد في إنجاز هذا العمل المتواضع.

www.ensdz.com

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ
مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ
زِدْنِي عِلْماً ﴾

صدق الله العظيم

سورة طه، الآية 114.

مقدمة

مقدمـــــة:

يعدُّ ابنُ خلدون عبقرية عربية متميزة، فقد كان عالماً متعدِّدُ المعارف والعلوم والقدرات، ولعل جوانب العبقرية والنبوغ لديه تتمثل في نواحٍ عدة منها: أنه المؤسس الأول لعلم التاريخ، وتعتبر المقدمة التي نحن بصدد دراستها بمثابة مؤلف ذي طابع موسوعي ساعده على إظهار تفوقه وموهبته.

وقد كان للنص الأدبي حضور كبير في مقدمة ابن خلدون وقد كان الهدف من وراءه هو اكتساب الملكة اللغوية؛ فتحصيلها يكمن في حفظ الأشعار والتمكن من النصوص النثرية، إلى جانب معرفة علوم العربية وأيام العرب وأخبارهم وأنسابهم حتى يتسنى للمتعلم فرصة الحفظ والفهم في نفس الوقت، فملامح الجمالية عنده تتجسد من خلال جملة من العوامل؛ وعلى رأسها العامل الديني، فالدين حسبه يتمثل في كونه اعتقاد وإيمان يمنح الإنسان قوة وحيوية، تجعله قادراً على إظهار مواهبه وتطويرها سواء من أجل إبراز قيم إيمانية على الشيء أو من خلال تقديس معتقداته.

أما التاريخية فتبرز ممثلةً وبشكل خاص في علاقة الإنسان مع أعماله بما تحمله من مبررات ونتائج وغايات، إذ يوقفنا على تقلب أحوال الناس منذ بداية وجودهم على وجه الأرض، وبهذا نجده يتناول المجتمع الإنساني كله سواء كان مرتبطاً بعصر أو جيل أو بلد معين؛ فالتاريخ حسبه يهدف إلى البحث عن أسباب وجود الفرد، وهذا بالتعمق في حاضره ومستقبله من خلال ابتكاراته وإنجازاته المتنوعة.

وقد كان الداعي من وراء اختيارنا لهذا الموضوع جملة من الأسباب الذاتية والموضوعية، يمكن إجمالها فيما يلي:

ـ رغبتنا الشديدة في إبراز أهم القضايا التي حفلت بها مقدمة ابن خلدون ضمن كتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر).

ـ محاولة دراسة الآراء والأحكام النقدية لابن خلدون في مجالي الشعر والنثر في ضوء آراء النقاد المتقدمين الذين سبقوه وأحكامهم، ممثلة في التفريق بين حدي الشعر والنثر وموقفه من قضية اللفظ والمعنى وصناعة الشعر والمصنوع والمطبوع في الكلام.

وعليه وسمنا بحثنا بعنوان " النص الأدبي في مقدمة ابن خلدون بين الجمالية والتاريخية"، ويطرح البحث انطلاقا من عنوانه جملة من الإشكاليات:

1ـ ما هو مفهوم الأدب؟.

2ـ ما هو الجمال؟ وكيف كانت نظرة الفلاسفة له؟.

3ـ وكيف تجلت الجمالية في مقدمة ابن خلدون؟ وما هو الغرض من وراء كتابتها؟.

وللإجابة على مجمل هذه الإشكاليات، قسمنا البحث إلى فصلين، فصل نظري، وفصل تطبيقي وملحق وخاتمة.

الفصل الأول: فكان نظريا وسم بـ " ضبط المفاهيم والمصطلحات"، وتطرقنا فيه إلى ماهية الأدب والجمالية من خلال ضبط مفهومهما من تعريف لغوي واصطلاحي، واصطدمنا في هذا الفصل بتعدد التعريفات وكثرتها حول الجمالية واختلافها.

أما الفصل الثاني: فعنوناه بـ "مقدمة ابن خلدون دراسة تطبيقية"، حيث عملنا فيه بادئ الأمر على إعطاء دراسة سوسيولوجية للأدب، يليها إبراز العلاقة السوسيولوجية للأدب عند ابن خلدون، لتأتي بعدها موضوعات مقدمة ابن خلدون، يليها الغرض من مقدمته ، لنتطرق بعدها إلى أسس اختيار النصوص الأدبية في المقدمة، ومن بينها: النوع، المضامين، التأثيرات، التوزيع والتلقي.

إلى جانب ملحق بسيط تطرقنا فيه إلى حياة ابن خلدون، كما ذكرنا بعض المؤلفات الخاصة به.

وفي الأخير ذيلنا البحث بخاتمة كانت حوصلة لما توصلنا إليه من نتائج في هذا البحث.

أما بالنسبة للمنهج الذي قامت عليه الدراسة، فقد اعتمدنا على المنهج السوسيونصي.

ولإنعاش هذا الموضوع وإثرائه لجئنا إلى جملة من المصادر والمراجع، استعنا في مقدمتها بمقدمة ابن خلدون باعتبارها المصدر الرئيس الذي تبنع منه مادة البحث، إلى جانب مجموعة من المصادر والمراجع المتفاوت حضورها حسب مستحقات الدراسة وفصولها، نذكر منها بعض الكتب مثل: كتاب مارك جيمينيز (ما الجمالية؟)، وكتاب أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (الحيوان والبيان والتبيين)، وكتاب شوقي ضيف (الفن ومذاهبه في الشعر العربي)، وكتاب أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي (عيار الشعر)، وغيرها من الكتب التي أسهمت بطريقة مباشرة في إضاءة طريق البحث، فكانت بمثابة شموع أنارت درب الدراسة، ومفاتيح ساعدت في فك مستغلقاتها.

مقدمـــــة:

أما فيما يتعلق بالعراقيل التي واجهتنا، أثناء انجازنا لبحثنا، فنستطيع القول إنها أمور مشتركة بين كل طلبة العلم والمعرفة، لذا لن نتطرق إلى سردها، وسنعتبرها ضريبة البحث العلمي، ومحفز إيجابي يدفعنا إلى خوض مجال البحث والدراسة، في فرص أخرى من أجل تدارك الكثير من النقائص، وكل ذلك في سبيل الارتقاء بالبحث العلمي.

وفي الختام نتقدم بالشكر إلى الأستاذ المشرف: "زبير بن سخري" الذي لم يبخل علينا بالتوجيه والنصح، كما نتوجه بالشكر والتقدير لعضوي لجنة المناقشة على تجشمهما عناء قراءة هذه المذكرة ومناقشتها، سائلين الله ـ ﷻ ـ أن يجزيهما عنا خير الجزاء، وأن ينفعنا بآرائهما، وتوجيهاتهما.

وفي الأخير نأملُ أن يكون بحثنا هذا قد أسهم ولو إسهاماً بسيطاً في خدمة الأدب العربي، راجين من المولى عز وجل السداد والتوفيق، فإن وفقنا فتلك هي غايتنا ومقصدنا، وإن قصرنا فذلك كل ما أمكننا وحسبنا رب العالمين؛ فقد حاولنا واجتهدنا في عملنا هذا وسعينا إلى أن نكون جادتين وأن يكون هذا البحث غنياً وثرياً، غير أن الكمال من صفات الله وحده، وكل مطلبنا ورجاؤنا في هذا البحث هو غفران الزلة، وبيان الخطإ والنسيان، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العرش العظيم.

الفصل الأول

ضبط المفاهيم والمصطلحات

1ـ مفهوم الأدب

أ ـ لغة

ب ـ اصطلاحا

2ـ مفهوم الجمال

أ ـ لغة

ب ـ اصطلاحا

جـ ـ مفهوم الجمال في الفكر الغربي والعربي

* في الفلسفة الغربية

* الجمال عند العرب

1ـ مفهوم الأدب:

أ ـ لغة:

بما أنّ للأدب أهمية إنسانية منذ القدم، فهذا الأخير مرآة عاكسة لما رآه الناس وعاشوه في الحياة، لذلك كان للكاتب "محمود رزق حامد" رؤية حول الأدب فقال: « هو ذلك الفن الرفيع الذي يصدر جماله عن طبع الكاتب والشاعر في كلمة يُرسلها والقصيدة ينظمها فتقع عليه مواطن الحسن من النّفس فتثيرها حماسة ونجدة، وتذيبها حنانا ورقة وتهزها أريحيةً وكرماً»[1]، ومن هنا ندخل في المدلول اللغوي لكلمة "الأدب" في العصر القديم « إذ أنّها لم تستعمل للدلالة على الكلام المنظوم والمنثور إلاّ أنّ لفظة أدب بتسكين الدال وردت في المعاجم العربية»[2] للدلالة على معنى حسي وهو: « الدعوة إلى الوليمة ومنه المَأْدُبَةُ ـ بالضم والفتح ـ وذكرت في تلك المعاجم قول صخر الغي يصف عقابا:

كأنّ قلوب الطير في قعــر عشهـــا نوى العشب ملقى عند بعض المآدب»[3]

كذلك ذكرت تلك المعاجم : الأَدِبْ الداعي إلى الطعام مستشهدةً ببيت طرفة:

نَحنُ فِي المَشْتَاةِ نَدعُو الجَفلى لاَ تَرَى الأدِبَ فِيْنَـا يَنْتَفِـــــرُ[4]

كما كان للناقد طه حسين رؤية في لفظة الأدب فقال:

أَنْشَأَ يُمَــزِقُ أَثْوَابِي وَيَضْرِبُنِي أَبْعَدَ شَيٍّ يَبْغِي عِنْـدِي الأَدَبُ[5]

ويضيف أيضا: « أنّ هذه الكلمة ليست في اللغات السامية المعروفة، وأنّها كلمة عربية خالصة للعرب دون غيرهم من الشعوب السامية»[6]؛ أي أنّ لفظة الأدب تخص العرب فقط لا غير؛ أي لفظة عربية محضة.

---

(1) محمود رزق حامد: الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي، ط1، دسوق العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2011، ص35.

(2) الفيروز آبادي: القاموس المحيط، (د. ط)، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، مصر، 1913، ص36.

(3) ابن دريد بن الحسن: جمهرة اللغة، ط1، ج3، دائرة المعارف الإسلامية، حيدر أباد، الهند، 1926، ص ص366ـ 481.

(4) طرفة بن العبد: الديوان، شرح يوسف الأعلم الشنتمري، مطبعة برطرند، 1900، ص60.

(5) طه حسين: من بعيد، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1976، ص ص216ـ 263.

(6) عدنان عبد الغني: الأدب العربي بين الدلالة والتاريخ، (د. ط)، جامعة آل البيت، الأردن، 2000، ص14.

ووردت كلمة الأدب في المعاجم بدلالتين معنويتين هما العجب، والظرف وحسن التناول[1].

غير أنّ ابن منظور [2] استشهد على معنى التعجب ببيت ذي الرمة الذي يقول فيه:

أدبا على لباتهـــا الحوالي هزّ السنى في ليلة السهال[3]

كما استخدمت لفظة "الأدب" استخداماً جاهلياً في معناه الأخلاقي في حكمة للأكثم بن صيفي يقول فيها: « الرجل بلا أدب شخص بغير آلة وجسد بلا روح»[4]، غير أنّ المعنى الحسي هو المعنى الأول أما المعنيان الآخران فهما متأخران عنه. وهذه الكلمة مثلها مثل غيرها من الكلمات التي استخدمت أولاً في معنى حسي ثم أخرجت منه إلى معنى ذهني مجازي.

كما أضاف الزبيدي في "تاج العروس": « أنّ إطلاق عبارة الأدب على العلوم العربية مولّد حدث في الإسلام لكنه لم يحدد متى كان ذلك»[5].

وقد وردت الدلالة المادية لكلمة الأدب في حديث للرسول صلى الله عليه وسلم: « إنّ القرآن مأدبة الله، أي مدعاة الله وهو قول أكثر المفسرين»[6].

ب ـ اصطلاحا:

لقد كانت هناك دراسات تناولت مفهوم الأدب وقدّمت له معانٍ، ومن بين هذه المعاني ما قدمه لنا الدكتور "علي العمّاري" أنه ما أطلق في بادئ الأمر على ما أثر عن العرب من فنون القول النثري والشعري وكلّ ما نتج عن القرائح.

ولقد ظهرت بعض الكتب تحمل هذه الدلالة في عناوينها مثل: أدب الكاتب لابن قتيبة وكتاب الأدب في صحيح البخاري وغيرهما كثير.

---

(1) عدنان عبد الغني: الأدب العربي بين الدلالة والتاريخ، ص11.

(2) ابن منظور: لسان العرب، (د. ط)، ج1، ص207.

(3) ذو الرمة غيلان بن عقبة: الديوان، تصحيح وتنقيح كارليل هنري هيس، (د. ط)، مطبعة كلية كمبرج، بريطانيا، 1919، ص481.

(4) محمد بن إبراهيم بن يحي الأنصاري الوطواط: غرر الخصائص الواضحة، (د. ط)، دار الطباعة السنية، مصر، 1867، ص140.

(5) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس، (د. ط)، ج1، (د. ت)، ص144.

(6) محمد بن يزيد أبو العباس المبرد: الكامل، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (د. ط)، ج3، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، 1977، ص59.

والعلاقة بين المعنى اللغوي (الدعوة إلى الطعام) والمعنى الاصطلاحي (فنون القول) أنّ الأول غذاء للجسم والثاني غذاء للعقل والرّوح[1]. كما كان للإسلام الأثر العظيم في إحداث تأثيرات كبيرة في الحياة الإنسانية العامة والعربية خاصة، حيث أنّ الأدب الإسلامي قد تأثّر في صورته ومعناه بمبادئ الإسلام وقيمه وتحرّر من الأعراف والتقاليد والموضوعات والأغراض التي خضع لها الأدب الجاهلي شعراً ونثرا[2] فخفَّتْ ألفاظه وسمت معانيه، واستهدف نصرة الحق الذي جاء به الإسلام[3] وكما دعا إلى الفضائل والأخلاق الكريمة وسار مع الدعوة الإسلامية حيث سارت.

(1) ينظر: علي العماري: النقد الأدبي القديم: مقدمة الدراسة، (د. ط)، (د. ت)، ص02.

(2) سليمان حسن ربيع: في الأدب الإسلامي والأموي، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1964، ص49.

(3) محمد حسن زيني: دراسات في أدب الدعوة الإسلامية، ط1، نادي مكة الثقافي، 1403هـ، ص ص47ـ 48.

2ـ مفهوم الجمال:

علم الجمال أو الجمالية مصطلح واحد لكنه يستعمل كثيرا في الفكر المعاصر؛ بغية الدلالة على تخصص من تخصصات العلوم الإنسانية التي تُعْنَى بدراسة الجمال باعتباره مفهوم راسخ في الوجود، ومن حيث كونه تجربة فنية في الحياة الإنسانية.

وقد كانت غايتنا من خلال هذه الدراسة هو العمل على توضيح المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالجمال سواء كان ذلك في الناحية اللغوية أو الاصطلاحية.

وبتعدد المفاهيم التي صاحبت مصطلح الجمالية، أصبح الباحث يواجه مشكلة كبيرة وخاصة في تراكم المفاهيم واختلاف الآراء والمواقف حول هذه المسألة، فمن هنا تعذر الوصول إلى مفهوم جامع للجمال، وهذا راجع إلى اختلاف وجهات النظر لدى المفكرين، صحبه عدم الإلمام بإحصاء جميع المفاهيم وعرضها، وهذا ما جعلنا نقوم بانتقاء واختيار وعرض بعضٍ منها.

فإذا كانت الجمالية علم يبحث في معنى الجمال الذي يحوي حقيقة جوهرية موجودة في الوجود، فماذا نقصد بالجمال؟، وما هو مفهومه، وما تعريفه؟. وكيف عرفه المفكرين؟. وكيف كانت نظرتهم إليه؟.

أ ـ لغة:

استعملت اللغة العربية الكثير من الكلمات للتعبير عن الجمال، بعضها في المجال العام وبعضها الآخر في مجالات خاصة، ففي كتاب "فقه اللغة" للثعالبي نجد فصلا تحت عنوان "في تقسيم الحسن" حدد فيه لكل كلمة مجال استعمالها فقال: « الصباحة في الوجه والوضاءة في البشرة، والجمال في الأنف، والحلاوة في العينين، والملاحة في الفم، والظرف في اللسان، والرشاقة في القد، واللباقة في الشمائل»[1].

واستعمل القرآن الكريم الكثير من الألفاظ للتعبير عن الجمال ومن ذلك الجمال والحسن، والبهجة، والنظرة والزينة، كما أشار إلى بعض وسائل التجميل في الحلية والريش والزخرف... « كما استعمل ألفاظ أخرى للتعبير على آثار الجمال منها: السرور والعجب ولذة الأعين»[2]، فلفظة الجمال، مصدر الجميل والفعل جمل.

---

(1) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د. ت)، ص04.

(2) المرجع نفسه، ص ن.

قال "ابن سية": بأن الجمال و" الحسن يكون في الفعل والخلق»[1]، أما "ابن الأثير" فيرى أن الجمال يقع على الصور والمعاني، ومنه الحديث " إن الله جميل يحب الجمال»[2]، أي أن حسن الأفعال كامل الأوصاف.

وجاء الجمال في لسان العرب " مَصْدَرُ الجَمِيلِ، وَالْفِعْلُ جَمُلَ. وقوله عَزَّ وجَلَّ: (وَلَكُمْ فيهَا جَمَالٌ حينَ تُريحُونَ وَحينَ تَسْرَحُونَ)[3]، أَيْ بَهاءٌ وحُسْنٌ. ابْنُ سِيدَهْ: الجَمَالُ الْحُسْنُ يَكُونُ فِي الْفِعْلِ وَالْخَلْقِ. وقَدْ جَمُلَ الرَّجُلُ، بِالضَّمِّ، جَمَالاً، فَهُوَ جَمِيلٌ وجُمَالٌ، بِالتَّخْفِيفِ (هذِهِ عَنِ اللحْيانِيِّ)، وجُمَّالٌ، الْأَخِيرَةُ لا تُكَسَّرُ. وَالجُمَّالُ، بِالضَّمِّ وَالتَّشْدِيدِ: أَجْمَلُ مِنَ الجَمِيلِ. وجَمَّلَهُ أَيْ زَيَّنَهُ. وَالتَّجَمُّلُ: تَكَلُّفُ الجَمِيلِ. أَبُو زَيْدٍ: جَمَّلَ اللهُ عَلَيْكَ تَجْمِيلاً إِذا دَعَوْتَ لَهُ أَنْ يَجْعَلَهُ اللهُ جَمِيلاً حَسَناً»[4].

وقد لفت القرآن الكريم النظر إلى الجمال عن طريق الحديث عن آثاره، التي قد تكون آثاراً على العين وعلى النفس وقد جاء في الآيات الكريمة ما يوضح ذلك، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهاَ تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ [5]، فالسرور أثر من آثار رؤية الجمال، ففي تفسير الآية الكريمة دليل على أن سرور الناظرين لا يتم إلا عندما تقع أبصارهم على جمال البقرة وبخاصة لونها الذي يجلب نظرهم.

كما قال في حديثه عن الجنة: ﴿ وَفيهَا مَا تَشْتَهيهِ الأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فيهَا خَالِدُون﴾ [6]، أي فيها لذة للعين التي تتأثر من رؤية الجمال.

وقد ورد في المعجم الأدبي لفظ جَمالٌ: " (لُغوياً): حُسْنٌ، مَلاَحَةٌ، وَسامة، بَهاء، حالةُ ما هو جميل. هو ما يُثير فيناً إِحْساساً بالانْتظام والتَّناغم والكَمال. وقد يكون ذلك في مَشْهد من مشاهد الطَّبيعة، أو في أَثَر فَنّي من صُنْع الإِنْسان. وأنّنا لنَعْجز عن الإتيان بتَحديد واضح لماهيّة الجمال، لأنه في واقعه إِحساسٌ داخليّ يتولّد فينا عند رؤية أَثَر تتلاقى فيه عناصر متعدّدة، ومتنوّعة، ومختلفة باختلاف الأَذواق. ومَعْرفة الجمال لَيْست خاضِعة للعقل

(1) أبو حامد الغزالي: المرجع السابق، ص04.

(2) المرجع نفسه، ص ن.

(3) سورة النحل، الآية 6.

(4) جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور: لسان العرب، تح: خالد رشيد القاضي، دار صبح، بيروت، لبنان، ج8، ص685، مادة جمل.

(5) سورة البقرة، الآية 69.

(6) سورة الزخرف، الآية 71.

ومعاييره، بل هي اكْتناه انفعالّي»[1]، وهنا نجد أن الإنسان بطبعه ينجذب بشكل لا إرادي صوب كل ما هو جميل ويشعر به، وذلك حسب موقعه الذي ينطلق منه.

وعليه نجد مفهوم الجمال كثيراً ما ينطبق على الحقيقة والقبح أو الخير والشر، وغيرهما من المفاهيم المطلقة، بحيث أن ما يمكن أن نراه نحن جميلاً قد لا يراه غيرنا جميلاً والعكس، ومن هنا يبرز لنا نوعان من الجمال: جمال طبيعي وهو ما نلمسه بشكل كبير وجلي في الطبيعة وجمال فني ونلمسه في الإبداع الفني.

فيما ذهب "أبو حامد الغزالي" إلى أن الجمال هو حسن كل شيء في كماله الذي يليق به، حيث ذهب للقول بأن « كل شيء فجماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به، الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو في غاية الجمال (...)»[2].

ب- اصطلاحا:

اختلف الناس في تحديد ماهية الجمال وهذا راجع لاختلافهم في الأذواق والمشارب، إلى جانب اختلاف مقاييس ومعايير الجمال باختلاف الأمم والشعوب، حيث يعد الجمال ضرورة من ضروريات الحياة، والإنسان لا يستطيع أن يتمتع بحياته أو يشعر بلذتها وهو يعيش بمعزل عن الإحساس بالجمال، ولهذا يعتبر الجمال من أكثر الموضوعات إثارة للجدل، إذ تدور حولها أراء وأفكار كثيرة، ولهذا شغل هذا المفهوم بال المختصين وجعلهم يهتمون بدراسته على مر العصور.

فالجمال إحساس داخلي يتولد في الإنسان عند رؤيته لشيء يثير فكره ويجعله مأسوراً به، وبعبارة أصح نجد الجمال غالباً ما يرتبط بالذوق والميول الشخصية لكل فرد، وهذا ما أثار اهتمام الفلاسفة اليونانيين أمثال: "سقراط"، "أفلاطون" و"أرسطو" وغيرهم من الفلاسفة.

وقد وردت كلمة الجمال في "المعجم المفصل" على أنه: « مصطلحٌ متداولٌ على وُسعه، يعني ما يثير فينا إحساساً بالميلِ نحو الكمالِ، وخيرُ الجمال ما كان نافعاً. وهو واسعُ المدلولِ، ولا يمكن الإحاطةُ به. ثم إنَّ التأثيرَ يختلف بين شخص وآخر بحكم ثقافتهِ، وميلهِ، وتجاوبه النفسي»[3].

---

(1) جبور عبد النور: المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص85، مادة "جمل".

(2) أبو حامد الغزالي: المرجع السابق، ص04.

(3) محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ط3، 1999، ص320.

فالجمال يعد من أكثر المصطلحات التي يهتز لها جميع الناس، وهو ما تشرح له النفس، كما نجده يدل على الكمال، وهو مصطلح متشعب المفاهيم، ولهذا يصعب تعريفه أو تحديد جوهره، وعليه لا يمكن حصره في مفهوم واحد لأن الإحساس بالجمال مختلف كلياً من شخص لآخر وهذا تبعاً لتنوع الميول والأذواق.

كما جاء في معجم "المصطلحات الأدبية المعاصرة" بمفهوم « الجمالية: نزعة مثالية، تبحث في الخلفيات التشكيلية، للإنتاج الأدبي والفني، تنزل جميع عناصر العمل في جمالياته. وترمي (النزعة الجمالية)، إلى الاهتمام بالمقاييس الجمالية، بغض النظر الجوانب الأخلاقية، انطلاقاً من مقولة (الفن للفن). وينتج كل عصر (جمالية)، إذ لا توجد (جماليات مطلقة)، بل (جمالية)، تساهم فيها الأجيال/ الحضارات/ الإبداعات، الأدبية والفنية. ولعل شروط كل إبداعية هو بلوغ (الجمالية) إلى إحساس المعاصرين»[1]، فالجميل من الناحية المادية هو الحسنُ والبهيُ والرائعُ واللطيفُ والوسيمُ والمتناسقُ والخلابُ... ، وهو كل ما يبعث فينا الفرح والسرور واللذة والإثارة سواء تعلق الأمر بالأمور المعنوية أو المادية، أو الأفعال والأخلاق.

غير أن مصطلح الجمال ورد في "المعجم الفلسفي" بوجهين « وجه عام: صفة تلحظ في الأشياء وتبعث في النفس سرورا ورضا. بوجه خاص: إحدى القيم الثلاث التي تؤلف مبحث القيم العليا، وهي عند المثاليين صفة قائمة في طبيعة الأشياء، وبالتالي هي ثابتة لا تتغير، ويصبح الشيء جميلا في ذاته أو قبيحا في ذاته، بصرف النظر عن ظروف من يصدر الحكم، وعلى عكس هذا يرى الطبيعيون أن الجمال اصطلاح تعارفت عليه مجموعة من الناس متأثرين بظروفهم، وبالتالي يكون الحكم بجمال الشيء أو قبحه مختلفاً باختلاف من يصدر الحكم»[2].

ومن هنا يبرز لنا القبح والجمال متصلان بما يحققانه في نفس الإنسان، فالجمال يتصل بكل ما هو ملائم كما أن الجمال الممتع الذي تبسط له النفس، وكل ما يساعد النفس على النماء والقوة، ولهذا يعتبر الجمال في نظرنا كاملاً لأنه خير، أما القبح فنجده متصل بكل ما تنفر منه النفس كالشر، فالقبح هو الباعث على الاشمئزاز والضيق.

---

(1) سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص62.

(2) إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، (د. ط)، 1983، ص62.

وفي الختام نخلص إلى أن مشكلة الجمال ظلت قائمة منذ الأزل، وقد تعددت فيها وجهات النظر واختلفت حولها الآراء، وبهذا لم تكن الجمالية وليدة اللحظة، إذ أنها لم تخلق من العدم، وإنما لها جذور وهذه الجذور نمت وتأصلت في القدم، والتاريخ نفسه أكبر شاهد على ذلك، وعليه تعد الجمالية من أكثر العلوم التي عنيت بالبحث في الجمال عامة وفي الإحساس بالوجه الأخص، وهنا نجد الجمالية لا تستهدف الفن فقط بل تتعداه إلى الطبيعة، وبصورة عامة إلى جميع كيفيات الجمال، الذي يشير في معناه إلى دراسة الجمال في الفن والطبيعة.

جـ- مفهوم الجمال في الفكر الغربي والعربي:

* في الفلسفة الغربية:

اهتم الفلاسفة الغربيين منذ القدم بمشكلة الفن وخاصة الجمال، وهذا ما دفعهم إلى تأسيس نظريات فلسفية تحظى فيها الجمالية بمكانة رفيعة وهامة، بعيداً عن فصل الجمال والاهتمامات الأخلاقية أو السياسية، وغالباً ما ارتبطت فلسفة الجمال قديماً، بنظريات الكون والألوهية، ويعد "أفلاطون" (427 ق. م- 347 ق. م) أول من أرسى قواعد الجمال وصاغ مبادئها، وقد اعتمد في نظريته للجمال متأثراً بآراء فيثاغورس وأستاذه سقراط، إذ كانت رأيتهما للجمال أكثر وضوحاً وبرزت بشكل خاص في الأشكال الهندسية، إذ اعتبر أن كل ما هو مرادف للخير وحقيقي أبدي خاصة عند ارتفاعه عن المادي، واتجاهه صوب المثالي العلوي الروحي الأزلي، ففي سبيل كمال الواقع ومطابقته لكل ما هو مثالي لابد لنا من تربية الحسّ الجمالي بالرياضة والرسم والموسيقى، ولابد من التأكيد على العلاقة الوطيدة بين هذه الفنون باعتبارها تجليات جمالية، تقع بين الفضيلة والخلق والطيبة، وهذا ما دفعه إلى معالجة قضية الفن والأدب انطلاقاً من نظرية المحاكاة، إذ رأى أن كل الفنون قائمة على التقليد (محاكاة المحاكاة)، وينطلق في فكرته هذه من إيمانه واستناده إلى الفلسفة المثالية التي تعتبر الوعي أسبق في الوجود من المادة، وعليه قام بتقسيم الكون، إلى عالم مثالي وعالم محسوس طبيعي مادي، حيث يرى أن العالم المثالي أو ما يعرف بعالم المثل يتضمن الحقائق المطلقة والأفكار الصافية الخالصة النقية، أما العالم الطبيعي أو عالم الموجودات بكل ما يضمه من أشجار وأنهار وبحار وأدب ولغة، فهو مجرد صورة مشوهة ومزيفة عن عالم المثل الأول الذي خلقه الله، ولهذا نجده يعتبر العالم الطبيعي محاكاة لعالم المثل

والأفكار الخالصة، فهو بالتالي يتسم بالنقص والقصور ويعتريه الزيف وقابل للزوال، فالأشجار المتنوعة في العالم الطبيعي هي مجرد محاكاة لفكرة الشجرة الموجودة في عالم المثل، وما تعدد الأشجار إلا دليل على عدم تطابقها مع تلك الفكرة، وأكبر دليل على كونها ناقصة ومشوهة.

بينما ارتبط الجمال عند "سقراط" (470 ق. م- 399 ق. م) بكل ما هو باطني، ونعني بذلك جمال النفس النقية، وبهذا نجده نزع نزعة مثالية موضوعية في فهم الجمال، خاصة وأنه يرى أن معيار اللذة الجمالية تقوم على قيم ثلاث (الجمال، الحق والخير)، فهذه القيم كانت السبب المباشر في تدهور الفن، وطهور الانحلال الخلقي، لدى بعض الفنانين والخطباء، فهم اللذين قاموا بتشويه الفن وساهموا في إفساد المجتمع.

أما "أرسطو" (384 ق. م- 322 ق. م) فيعد هرم الفلسفة الجمالية، حيث كان أكثر تأثراً بالخطوط العامة للفلسفات السابقة عن الجمال وبوجه خاص فلسفة أفلاطون، إذ يرى أن الفنون الجميلة من رسم وموسيقى وشعر بما يتميزا به من تناغم وأوزان أسمى أنواع الجمال، لأنهما يصفيان الانفعالات والمكبوتات ويعملان على تعديل الاضطراب، كما يرى أن للتراجيديا دور كبير وفعال، إذ تعمل على فعل التطهير الذي نادى بها ويتم ما عجزت الطبيعة عن إتمامه، كما يرى في محاكاة بعض الأشياء القبيحة جمالاً أيضاً، باعتبار أن الفن لا يقف عند حد محاكاة الطبيعة فحسب بل يعمل الفنان على تكملة وإبراز جمالها عن طريق إبداعاته، وعلى هذا الأساس يرى أن الطبيعة ناقصة والفن وحده القادر على إتمامها وترتيبها.

ومن هذا المنطلق نخلص إلى أن كل ما هو موجود حولنا هو محاكاة لا تقع عليه العين، كما أن كل عمل فني هو محاكاة لعمل جميل موجود أو متصور تقع عليه العين أو يصوره الخيال، وعليه نرى أن كل ما هو جميل وقبيح من مظاهر الطبيعة والحياة، يمكن لهما أن يمدّا يد العون لأهل الفن بموضوعاتهم، حتى يكون هناك جمال الجمال أو جمال القبح، فيغدو الجمال أجمل مما هو، بينما يبدو القبح أشدّ إثارة واشمئزازاً.

فيما يعتبر "كانت" من أعظم الفلاسفة الذين استوعبوا تراث أسلافهم ثم حددوا بداية عصر جديد في تاريخ هذا العلم، إذ استقى "كانت" من "باومجارتن" فكرته عن الجمال باعتباره الكمال، حين نحس به غير أنه أضاف إليه الغائبة، وبهذا يقول "كانت": « أن ليس

للجمال مفهوم، وهو غير جامع بالتالي، وأنه ذاتي»[1]، أي أن الجمال مفهوم جامع يحمل العديد من الدلالات والتعريفات، وبهذا يعبر "كانت" عن نظرته إلى الجمال من خلال كتابه "نقد الجمال" الذي يعد مقدمة لا غنى عنها لعلم الجمال وهو أكثر الأعمال تأثيراً في النظرية الجمالية الغربية. كما حاول "كانت" إعطاء شرح لذلك الصدق الفريد الخاص بالأحكام حول الجميل، وهذا من خلال توطيد الصلة بين الطبيعة والأخلاق، كما اعتبر الجليل والجميل وجهين للحكم الجمالي، بحيث نظر إلى الجميل على أنه رمز للخير كما يرتبط بالمتعة والراحة، بينما الجليل يتخلله شعور بالألم والضيق، لكن لكليهما متعة خاصة بالملكات المعرفية المرتبطة بالخيال.

وبنظرة غيبية مسيحية محضة يجعل القديس "أوغسطين" (354 ق. م- 430م) الجمال الأبدي يقع خارج إطار محسوس أما نظيره القديس "توما الأكويني" (1225م- 1274م) فتلمسه كفكرة من خلال بدائع الخلق، إذ يعتبر جمال العالم يحتوي على جوهر الجمال الإلهي.

وعليه نجد أن الجمال قد ارتبط في الفكر الغربي بأوثق الروابط وخاصة الدين والفلسفة، وهذا يعني أن أهم منابع الجمال تكمن في الدين والفلسفة، فهما يعدان المنطلق أو الأساس الأول له، ومنها استمدت مختلف أشكال الجمال كالرسم والموسيقى والرقص والنحت والشعر... كما نخلص إلى أن موضوع العلم هو الحقيقة الخالصة، كما أن موضوع الأخلاق هو الفضيلة كما أن موضوع الفن هو الجمال، ولهذا فإن إدراك الجمال مرتبط بالأشياء، ومن هنا يعتبر إدراكنا للأشياء إدراكاً مباشراً مستقلاً عن تصورنا لكل ما هو جميل، والحقيقة التي لا بد من الإقرار بها هي أن الغرب قد عرفوا الجميل منذ القديم، ولكن بصور مختلفة ولكنهم لم يعرفوا الجمال بهذا المعنى إلا بعد أن ظهر بومجارتن وكروتشه.

*** الجمال عند العرب:**

لقد تمثل مفهوم الجمال عند العرب عامة وبخاصة عند الجاهليين في الأشياء المادية الحسية كالمرأة والفرس والبعير والطلل، كما شمل الجمال الصفات المعنوية الرفيعة كالكرم والبطولة، والصبر، والفطنة، والذكاء، والأخلاق الحميدة...

(1) مارك جيمينيز: ما الجمالية؟، ترجمة شربل داغر، إعداد المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص144.

ويشكل الفكر العربي حلقة هامة ومتميزة من حلقات الفكر الجمالي الإنساني، وذلك لموقعه التاريخي الذي اتصف بعمقه، وخاصة في طرح المسائل الجمالية، حيث كانت له مكانة هامة لا يمكن تجاهلها، وقد اهتم الفلاسفة العرب كغيرهم من فلاسفة الغرب بالجمال ولكنهم لم يهتموا بجمال الطبيعة، بل اهتموا بجمال اللفظ والمعنى والانسجام والتناسق بين العبارات، كما اهتموا بالمواصفات الجمالية في فن الأدب والشعر، فكشفوا أسرارها البلاغية واستخرجوا قواعدها البيانية، وجمعوها في فصول كعلم البلاغة والبيان.

فالمتتبع لتراثنا العربي يجد نفسه لا محالة وهو يبحث في ثنايا الكتب الأدبية بصفة عامة، والبلاغية منها بصفة خاصة، على إيجاد مصطلح شافٍ وافٍ للجمالية، حيث يعتبر جمال الفن بلاغته اللفظية ومعناه، وهذا ما جعل العرب يولون اهتماما منقطع النظير بجمال اللفظ وهذا ما تمخض عنه علم الجمال الأدبي، وهذا ما نلمسه في كتابات الكثير من الفلاسفة والأدباء العرب ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: الجاحظ وابن طباطبا العلوي وأبو حيان التوحيدي وعبد القاهر الجرجاني وابن قيم الجوزي وحازم القرطاجني الذي يعد أول من اهتم بسر صناعة النظم، حيث يرى أن الأشياء المتجانسة في تناسبها وتلائمها هي التي تضفي قوة خالقة لتصوير جميع النشاطات الاجتماعية والفنية، حيث يرى أن الكون منسجم ومنظم بحيث يدخل فيه عالم التوحد بين الأشياء التي تحدد العناصر الجمالية، فيما يعد "الجاحظ" (ت 255هـ) من أبرز القدماء الذين انتصروا للجمال في الشكل دون المعنى، فاللفظ والتركيب عنده هما اللذان يميزان جودة النص ورداءته، ولهذا يقول: « المعاني مطروحةٌ في الطريق يعرفها العجميُّ والعربيُّ، والبدويُّ، والقرّوي، (والمدنيّ). وإنَّما الشأن في إقامة الوزن، وتخيُّر اللفظ، وسهولة المخرج»[1]، فلا قيمة للمعاني عند الجاحظ لأنها معروفة ومتداولة يعرفها العام والخاص، إنما تكون القيمة الأساسية في حسن انتقاء اللفظ وتخيره وجزالته وجودة سبكه، وهو بهذا يؤثر اللفظ على المعنى؛ هذه العناصر كلها في مقومات جمالية تدل على الجمال وحسن التصوير.

فالجاحظ عندما حاول تحديد مفهوم الجمال وجد صعوبة كبيرة، وهذا ما دفعه إلى إيراد نص في كتابه "البيان والتبيين" الذي حاول فيه تحديد صفات الجميل ومعاييره عند الرجل

(1) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان، تح: عبد السلام هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ج3، ط2، 1965، ص131.

فيقول: « وكان خالدٌ جميلا ولم يكُنْ بالطّويل، فقالت له امرأته: إنّك لجميلٌ يا أبا صفوان. قال: وكيف تقولين هذا وما فيَّ عمود الجمال ولا رداؤه ولا بُرنُسه. فقيل له: ما عَمود الجمال؟ فقال: الطُّول، ولستُ بطويل؛ ورداؤه البياض، ولست بأبيض؛ وبرنسه سواد الشّعر، وأنا أشمط؛ ولكن قُولي: إنَّك لمليح ظريف»[1]، فهو هنا يريد من حديثه ذكر الجانب المعنوي من طول وسواد الشعر والذي يعد من السمات الحسنة للجمال، فالاستقامة والبلاغة في اللفظ من السمات المعنوية له، وخاصة عندما يعتبرها معياراً للجمال، وعليه نجد أن الجمال يتحدد على أساس ثنائية اللفظ والمعنى، فالشعر لا يكون مرتبا وجميلاً، إلا إذا تناسقت الألفاظ والمعاني مع بعضها البعض.

ولهذا يقول "زهير بن أبي سلمى" في وصف صاحبته مشبهاً إياها بالظبية في الحسن والجمال:

تنازعها المَها شَبَهاً ودُرُّ النُّ ... حور وشاكهتْ فيها الظباءُ
فأَما ما فُوَيْقَ العِقــْد منها ... فمن أَدْمَاءَ مرتعُها الخَــلاءُ
وأَما المقلتان فمن مَهـــاةٍ ... وللدُّرِّ الملاحــةُ والصفــاءُ[2]

وهنا نجد أن زهيراً لم يتوقف عند تشبيه صاحبته بالظباء والمها، بل تعمق في تفصيل ذلك، إذ جعل للظباء ما فوق العقد وجعل للمهاة عينيها وللدر الجمال والصفاء.

فيما يقدم "ابن طباطبا العلوي" (ت332هـ) معياراً دقيقاً لتمييز رديء الشعر وجيده، لهذا يعتبر فلاسفة الجمال من أقوم النظريات في فلسفة الجمال، حيث يرى أن « عِيَارُ الشعر أن يُورَدَ على الفَهْم الثَّاقب فما قَبِلَهُ واصطفَاهُ فهو وَافٍ، وما مَجَّهُ ونَفَاهُ فهو ناقِصٌ»[3]، أي أن العقل هو الوحيد القادر على الحكم وأن يعطينا تفصيلاً واضحاً للمعنى وخطئه، ويقول أيضاً: « النَّفْسُ تَسْكُنُ إلى كلِّ ما وافَقَ هَواهَ وتَقْلَقُ مما يُخَالِفُهُ، ولها أَحْوَالٌ تَصَرَّفُ بها، فإذَا وَرَدَ عليها في حَالةٍ من حَالاتِها ما يوافِقُها اهتَزَّتْ له وَحَدثَتْ لها أَرْيَحِيَّةٌ

(1) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ج1، ط7، 1998، ص340.

(2) شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط11، (د. ت)، ص26.

(3) أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي: عيار الشعر، تح: عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، (د. ط)، 1985، ص19.

وطَرَبٌ، وإذَا وَرَدَ عليها ما يُخَالِفُها قَلِقَتْ، واستَوْحَشَتْ»[1]، فهو هنا يرى أن النفس حين تصادفها أمور جميلة مناسبة تندفع نحوها مسرعةً إلا أنها حينما تصادف ما يخالفها فهي تبتعد وتنفر منه.

فيما نرى "أبو حيان التوحيدي" (ت414هـ) يتتبع نفس مفهوم ابن طباطبا العلوي وبدأ يسير على نهجه في استعمال معيار العقل، فالجمال عنده مصدر العقل الذي يقوم باستحسان الشيء أو استقباحه، فالجمال سواء وجد في الفن أو الطبيعة فمصدره دائماً الصورة التي تنتسب إلى العالم العقلي، فالنفس حسب الفكر التوحيدي يتشكل من خلال جمع العقل والطبيعة، إذ أن النفس مرتبطة بالطبيعة وهي أكبر علامة على وجود الذات المدركة للأمور بلا زمان أو مكان وهذه أكبر إشارة على امتدادها.

أما الجمال من منظور "عبد القاهر الجرجاني" (ت417 هـ) والذي تذوق الجمال بوعي وخبرة لا مثيل لها، فهو يحاول بوعي قائم على البنيات العقلية وفق معطيات وجوب التفاضل في الكلام الفني، حيث يرى أن النص قد يأتيه الحس من جهة اللفظ أو من جهة النظم، كما يمكن أن يكون الكلام جميلاً من خلال حسن اللفظ دون النظم، وربما قد يكون الكلام جميلاً من خلال النظم دون اللفظ وقد يحسن الكلام باجتماعهما معاً.

وهنا نجد أن الكلام الحسن الجميل ليس قائماً على اللفظ أو النظم فحسب، وإنما قد يصل إلى مستوى الانسجام والتناغم بين أجزاء العمل ومدى قدرة التحكم في المتعة التي تحقق الجمال في منظوره، فالجميل أو الحسن عند "الجرجاني" ليس واحداً، فما هو قبيح في موقف ما قد يكون حسناً في موقف آخر، وفق مسوغات النظرة أو مدى تجاذب أو تفاعل ذلك الشخص مع الموقف.

أما "الغزالي" فينظر إلى الجمال نظرة مختلفة بعيدة عن مفهوم المنفعة والغاية، فهو لم يقتصر على ذكر الحواس من حيث أنهم أداوت للإدراك بل أضاف إليهم القلب والبصيرة الباطنية، إذ نجده يعد الحسن والجمال لا يرتبطان بالمحسوسات فقط، وإنما بإدراك معنى هذا الجمال ببصيرة واعية، وهنا يجب أن نحس ونتصور هذا الجمال كي يكون في إدراكه لذة، فهناك جمال لا يدرك بالحواس الخمس بل يدرك بنور البصيرة.

(1) أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي: المرجع السابق، ص21.

وخلص "ابن القيم الجوزيه" (ت751 هـ) إلى حقيقة الجمال بطبيعته التي آثارها في الأشياء المحسوسة أو المدركة.

فيما ذهب الدكتور "بركات محمد مراد" في ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب إلى أنّ « الجمال سمة بارزة من سمات هذا الوجود، إن لم تكن أبرز سماته، وصاحب الحسّ البصير يستطيع أن يدرك الجمال من أول وهلة وعند أول صدفة، وهو ليس بالأمر الحتمي في هذا الوجود، على الرغم من ظهوره في كل مكان، وفي كل شيء حتى أنّه يعتبر من كماليات هذا الكون ومن تمام هذا الوجود، لذلك نستطيع وصفه بأنه نوع من النظام والتّناغم والانسجام ذو مظاهر لا حدود لها، فالدقة والرقّة والتناسق والتوازن والترابط ومظاهر أخرى كثيرة يشعر بها الوجدان وإن لم يستطع التعبير عنها»[1].

وعلى الرغم من أن كل البشرية بحسها السليم وفطرتها السوية تشعر تلقائياً بمظاهر هذا الجمال وتتأثر به. إلاّ أنّنا لا طالما وجدنا أنّ هنالك مقاييس متفاوتة ونسبية عند كلّ أمة، فيرى المتوحش الجمال مثلاً: في الشفاه الغليظة والوشم الأزرق، ولذلك فإن مفهوم الجمال لا يمكن حصره في مفهوم واحد، فهو متغير بحسب الأشخاص والأمم وكذا العصور، لأن لهذا الإحساس مقاييسه المتغيرة، كما أنّ لذوق الإنساني دور كذلك.

وختاماً نخلص إلى أن العرب قد عرفوا بولعهم للشعر وتذوقهم له وإعلائهم من شأنه، كما كانت لهم جولات واسعة في نقد الشعر وتفسيره من جميع جوانبه لغةً وأسلوباً وعاطفةً وخيالاً، غير أنهم لم يذكروا مصطلح الجمال صراحة، بل اكتنفه الكثير من الغموض.

(1) محمد مراد بركات: ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب.

http :// ebn_ Khaldoun. Com/ article details. Php? Article=447

الفصل الثاني

مقدمة ابن خلدون دراسة تطبيقية

1ـ سوسيولوجيا الأدب.

2ـ سوسيولوجيا الأدب عند ابن خلدون.

3ـ علاقة الأدب بالتاريخ.

4ـ موضوعات المقدمة.

5ـ الغرض من المقدمة.

6ـ أسس اختيار النصوص الأدبية في المقدمة.

أولا: النوع.

ثانيا: المضامين.

ثالثا: التأثيرات.

رابعا: التوزيع والتلقي.

1ـ سوسيولوجيا الأدب:

يعد علم اجتماع الأدب فرعاً من فروع علم الاجتماع العام؛ ويهتم هذا الأخير بدراسة الظواهر الأدبية والفنية والجمالية في ضوء المقاربة السوسيولوجية، ومن ذلك فللأدب تأثير كبير في المجتمع كما للمجتمع تأثيره الخاص في الأدب.

إذا هناك عملية تأثير كبير في المجتمع كما للمجتمع تأثيره الخاص، فهناك عملية تأثير وتأثر متبادلة. ومن ثم فالأدب هو نتاج بيئة المبدع وظروفه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية والحضارية، وهو كذلك إفراز من إفرازات الحياة المجتمعية القائمة على التناقضات الجدلية، والصراع الطبقي، والتفاوت الاجتماعي[1]، وبالتالي يعبّر الأدب عمّا هو مجتمعي، بمعنى أنّ الأدب وثيقة اجتماعية صادقة، تسجّل كل الوقائع والأحداث التي يعرفها المجتمع، ويعبّر عنها المبدع بأسلوبه الفنّي والبلاغي الجميل.

وأكثر من هذا فالأدب هو سجّل مجتمعي يلتقط تفاصيل الحياة اليوميّة والواقعية بكل جزئياتها المختلفة والمتنوعة، إمّا بطريقة أو غير مباشرة.

ومن المعلوم أنّ الظواهر الفنية والجمالية هي وقائع تاريخية، حيث يتكفل علم التاريخ بفهمها بينما يتولى علم الاجتماع شرحها وتأويلها سوسيولوجيا، لذلك فالأدب مرآة تعكس لنا كلّ العناصر المتحركة في المجتمع " إنّ الأدب هو بتأكيد فن التعبير عن التجارب البشرية وفق شروط أدبية معينة. ولا نقصد بالشروط الأدبية ـهناـ معناها الميتافيزيقي الواسع. إنّما نقصد به تلك الشروط التي تخضع لها الآثار الفنية في مرحلة تاريخية معينة، فالآثار التي لا تخضع لهذه الشروط الأدبية لا تعبر فنّاً بكل ما تحمله هذه اللفظة من معنى إبداعي وإنساني، فلا يصبح الأثر فنا إلا إذا فهمناه فنّاً مشروطاً بشروط جمالية وتاريخية معينة. وبناءاً على ذلك ينبغي أن نؤكد ـ أولاًـ على أن كل شرط أدبي لا بد أن يكون مرتبطاً بمراحل تاريخية وثقافية معينة»[2].

ومما سبق نلاحظ أن النظرية الأدبية في تصوراتها الفكرية تحمل جوانب سوسيولوجية، لأنها تسعى في فهمها للوصول إلى الجمال من خلال استقراء الظروف التاريخية والاجتماعية للمبدع.

---

(1) جميل حمداوي: سوسيولوجيا الأدب والنقد، ط1، 2015، ص01.

(2) المرجع نفسه، ص02.

لذلك يقصد سوسيولوجيا الأدب التعامل مع الظواهر والوقائع الأدبية تعاملاً اجتماعياً من خلال التفسير والتأويل والفهم، ذلك بربط الأدب بالمؤسسات الاجتماعية، ودراسة الإبداعات الفنية والجمالية داخل المجتمع، ورصد مختلف العلاقات التي تربط الأدب بالمجتمع.

ومن جانب آخر تهدف سوسيولوجيا الأدب إلى دراسة النص الأدبي دراسة خاصة، ويكون ذلك باحترام استقلالية باعتباره شكلاً جمالياً.

ومن كل ما تطرقنا إليه في هذا المبحث نستخلص أن الأدب يكاد أن يكون اجتماعيا؛ فالأدب بداية ظاهرة اجتماعية لا تنهض إلا في المجتمع، وهو ممارسة اجتماعية يتّخذ من اللغة أداة له ومعلوم أنّ اللغة مؤسسة اجتماعية.تستند إلى قيم ومعايير وقوانين فنية لا تنطبق إلا في المجتمع، أي أنها اجتماعية في جوهرها والأديب فضلا عن ذلك " عضو في مجتمع، وذو وضع اجتماعي معين، إنه يتلقي مقداراً ما من الاعتراف والمكافئة الاجتماعيين وهو يخاطب جمهوراً مهماً، كان هذا الجمهور افتراضياً"[1].

أي أن الأديب هنا فرد من أفراد المجتمع يمتلك وضعه الاجتماعي، له شأن اجتماعي يخاطب المجتمع الخيالي، وكذلك " فإن للأدب وظيفة اجتماعية أو فائدة لا يمكن أن تكون فردية صرفة، ولذا فإن الكثرة الكاثرة من المسائل التي تثيرها الدراسة الأدبية مسائل اجتماعية على الأقل في النهاية أو ضمناً: مسائل التراث والعرف، والمعايير والأجناس، الرموز والأساطير"[2].

أي أن الأدب له وظيفة اجتماعية كما له كذلك فائدة اجتماعية، لذلك كان من الطبيعي أن يتبادل الأدب التأثير مع المجتمع الذي ينتج فيه كما سبق وذكرنا، هذا ما كان وراء نشوء حقل معرفي وهو علم اجتماع الأدب الذي يدرس مسائل مختلفة مثل: الأصول الاجتماعية للكاتب وعلاقات الإنتاج والاستهلاك في الأدب والمضامين الاجتماعية للأدب ... إلى آخره.

وعلى الرغم من الصلة الوطيدة بين الأدب والمجتمع فإن للأدب صفات خاصة به لا يمكن أن يكون بديلا من علم الاجتماع فإن له منطقته الخاصة حتى في أكثر وجوهه الاجتماعية.

---

(1) عربي مجرد: أدب، ج1، ص601.

(2) المرجع نفسه، ص ن.

2ـ سوسيولوجيا الأدب عند ابن خلدون:

يعتبر ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعا لعلم مستقل، ولكن لنجتهد في أن نحدد بالضبط طبيعة هذا العلم وشكله لتفهم مقدار التقدم الحقيقي الذي أحرزه في تلك المادة، هنا نطرح التساؤل التالي:

كيف كانت نظرة الفقيه "ابن خلدون" إلى المجتمع؟ وما هي علاقة هذا الأخير بالأدب؟.

نرى من خلال دراسة المقدمة إلى أنه لا يشير إلا إلى شكل اجتماعي واحد وهو الدولة المنظمة، والتي يسميها أحيانا بالشعب وأحيانا بالأمة، واجتهد هذا الفقير في درس أطوارها المختلفة من خلال تطورها وانحطاطها، وهو أيضا يحاول أن يفرق بين الظواهر الاجتماعية من خلال مقارنات توضح أسبابها ونتائجها.

كما اتخذ "ابن خلدون" المجتمع السياسي لدرس تمهيدي للتاريخ، فقد جعله الوسط الحقيقي الذي تولد فيه الحوادث وتنمو. فهو مثلا يهتم بالقبيلة البدوية، لأنها في رأيه " أصل كل دولة تدفعها حياة القناعة والخشونة والعصبية التي تمدها بقوتها إلى تكوين سلطة لا يشوبها الاستبداد ثم تنغمس في الترف فتفقد العصبية وتصير إلى الاستبداد ثم تضمحل تلك هي ذروة عمل ابن خلدون إذا صحّت التسمية»[1].

وإذا ما فهمنا تلك الأدوار السابقة جيدا عرفنا أن البحث الاجتماعي لم يعمل لذاته مع أن ابن خلدون يعتبره مستقلا، فإنه يعترف بأنه ليس تام الاستقلال، وأنه ليس من داعي لوجوده إلا إيضاح الوقائع التاريخية فهو علم إضافي، ودرس المجتمع لا يقضي إلى نتائج ذات قيمة في نفسها تقنع من يُعني بها وهنا يقول ابن خلدون: " وهذا العلم إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة»[2].

والظاهر أنه لم تكن لدى "ابن خلدون" فكرة واضحة عن المجتمع، تتميز بوجه خاص عن فكرته للفرد، ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسي ليس متّحد الشكل في كل زمان ومكان، فإنه لم يرى أن ذاك المجتمع قد يتميز عن الفرد وأن حقيقة المجتمع غير حقيقة

---

(1) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تر: محمد ابن عبد الله عنان، (د. ط)، القاهرة، 1925، ص 66.

(2) المرجع نفسه، ص67

الفرد، وهو يعتمد على دراسة الفرد من أجل درس المجتمع بالأخص درس النظريات التي جاءت بها مباحث ما وراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية، فالذكاء الفردي الذي يسيطر على الحركة الاجتماعية.

كما يشبه "ابن خلدون" الدولة بالفرد فرآها كالإنسان تولد وتنمو وتموت، ويتفق أيضا مع فهم شعوب شمال إفريقية والتي كانت في منتهى الانحطاط مع عصر جاور عصره، حيث أنها لم تؤلف مجتمعا متماسكا بمعنى الكلمة، فإذا لم ندرس المجتمعات المنظّمة التي عاشت في قلب الدولة الإسلامية باستثناء القرن الأول هجري، فإن المجتمع الإسلامي لا يقدم لنا أي القوة الاجتماعية.

ويعتمد "ابن خلدون" الاستدلال على التجربة كما يقول في عدة مواضيع « من الخطبة في الكتاب الأول»[1]، وهو يستخدمها أحيانا بنجاح مثلا في تأطير الوسط الجغرافي والفروق التي يراها بين حياة البدو وحياة الحضر صحيحة جدا، لأنه لا يستطيع أن يقاوم رغبة التّعميم السريع التي امتازت به عقلية عصره.

فالمجتمع في أحد أشكاله يدرس لأجل التاريخ هذه خلاصة ما تحتويه مقدمة "ابن خلدون" بصفة عامة، حيث يسجل له تقدم عظيم في تاريخ الفلسفة الاجتماعية، وإذ لم يكن قد حقّق غايته التي طمح إليها في رصد كل الوقائع التاريخية، وهي غاية لم تحقق إلى يومنا هذا، فإنه يكون الوحيد الذي استطاع بذكائه أن يقدم التاريخ للعالم الإسلامي شرحا صادقا في معظمه.

(1) طه حسين: المرجع السابق، ص ص 68ـ 69.

3ـ علاقة الأدب بالتاريخ:

لقد أحاط ابن خلدون كل أعماله بعناية دقيقة فقد كوّن دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التي عرفها العرب إلى عهده، وأصبحت لديه خبرة مستمرة بالاضطرابات السياسية في كل التاريخ الإسلامي في القرن الثامن الهجري، واضطره مركزه المزعزع دائما ـ وهو مركز سياسي ينتقل من بلاط إلى آخر ـ أن يرى في كل شيء مادة للتأمل[1].

ومن هنا تطرق ابن خلدون إلى التساؤل هل هناك سلسلة خفية ـ مستعمرة لا يمكن وصفها ـ تربط الماضي بالحاضر والمستقبل؟. وقد أيقن بصحة هذه الفكرة من قراءة تاريخ العالم ودراسة الحوادث التاريخية ومن أجل فهم التاريخ فهما صحيحا يرى ابن خلدون أنّه يجب وضع طريقة أكيدة لتحقيق الوقائع التاريخية وعرض القوانين التي تعمل طبقها النظم الاجتماعية شكل واضح.

ويرجع الفضل في استنباط علم التاريخ إلى ابن خلدون لأنّه وضع في فلسفة التاريخ علما سماه « طبيعة العمران في الخليقة »[2] فصّل في مقدمته تاريخا لم يسبقه أحدا إلى مثله وقد ذكرنا قوله أنّه مستنبط، هذا العلم وإليك تصريحه بذلك أيضا في مقدمته قال: « ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما، وعثرنا على علم جعلنا بين بكرة وجهينة خبره. فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع الضارة وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره مسائله، فلناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل لأنّي نهجت له السبيل، وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء»[3]، وقد اشتهر ابن خلدون بكتاب واحد بل بجزء واحد من ذلك الكتاب، نعني مقدمة تاريخه. أمّا التاريخ فاسمه « العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر »[4]، وهو اسم طويل لكنه يعرف بتاريخ ابن خلدون وهو ثلاثة كتب في سبعة مجلدات توسع هنا هذا الفقيه في علوم مختلفة منها علوم الاجتماع، والاقتصاد السياسي، وفلسفة التاريخ، ولم يكتب غيره من العرب في هذا الباب إلاّ نتفا متفرقة، فتوسع هو في ذلك حيث درس التاريخ باستخراج الأسباب والعلل، بمقابلة الحوادث

(1) طه حسين: المرجع السابق، ص69.

(2) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، (د. ط)، ج3، موفم للنشر، ص277.

(3) المرجع نفسه، ص ن.

(4) المرجع نفسه، ص382.

والقصص، ودرس المسائل، والبحث عن عللها، ولا شك أنّ احتكاكه بالدول المتباينة أعانه على ذلك، إضافة عما اطلع عليه من التواريخ الإسلامية وغيرها، وذكر من عاصرهم من الأمم ودولهم، كالنبط والسريان، والقبط، واليونان وغيرهم.

كما ذكر مغالط المؤرخين وأوهامهم كذلك ونزّه العباسيين من العيوب فرّد على من زعم أنّ الرّشيد أسرف في الملابس والملابس والزنى. وأنكر قول بعض المؤرّخين أنّ العباسيين كانوا في صدر دولتهم يقتنون الحلي من الذّهب أو غيره في لباسهم أو ركوبهم لأنّ أوّل من أحدث الركوب بحلية الذّهب: المعتر ـ ابن المتوكّل ـ ثامن الخلفاء بعد الرّشيد. وأنّ هذا كان حالهم أيضا بملابسهم[1].

هذا لا يقلل فضل ابن خلدون في فتحه باب الانتقاد التاريخي، وقد اقتدى به غيره بعده وإن لم يتناول انتقادهم تراجم المعاصرين أو تدوين الحوادث الجارية في زمن المؤلف إلاّ قليلاً.

ولم يشبه المسلمون لأهمية مقدمة ابن خلدون ذلك لأنّ الضعف العلمي والثقافي كان مسيطرا عليهم إلاّ بعض تلامذته: كابن الأزرق وعرفوا أهمية فكر ابن خلدون التاريخية ولكنّهم لم يضيفوا شيئا يذكر على ما كتب هو[2].

ولقد كان "ابن خلدون" يستمد قوته من اهتمامه بمعرفة الحقيقة فما كان يسعى وراء الشهرة، ولكن عمه الوحيد كان يتمثل في التصحيح والتنقيح، وهكذا يكون قد أحدث انقطاعاً تجاه تقليد الماضي والحاضر.

فموقفه إذاً ذا أهمية كبرى، وهذا ما يمكن لنا أن نسميه بمبدأ رفض التبعية الثقافية على الرغم أنه كان هناك مؤرخون رسميون في القرون الوسطى في العالم العربي الإسلامي أعمالهم تقوم أساساً على جمع الظواهر والحوادث، ومع ذلك فإن الفرابي* وابن سينا* لا يعدان للتاريخ أي مكان حين يقومان بتصنيف العلوم.

---

(1) جرجي زيدان: المرجع السابق، ص275.

(2) سعد بن زيد محمود: نصوص مختارة من مقدمة ابن خلدون، 2007، ص01.

* الفرابي: من أصل تركستاني، توفي سنة 950، درس ببغداد في عهد العبّاسيين وعاش سنواته الأخيرة في الخلوة مع النفس والتأمل وكان يلقب "بالمعلم الثاني" بفضل ثقافته الموسوعية.

* ابن سينا: (980– 1037)، خلف أكثر من 170 مؤلف. عشرون منها في الطب ويعتبر "الشفاء" موسوعة ضخمة في العلوم الفلسفية. ويلقب ابن خلدون بالزعيم أي زعيم الفلاسفة.

وأنه لا يوجد مكان للتاريخ حتى في موسوعة إخوان الصفا* الضخمة، بل أن التاريخ كان بعبارة أدق مرتبطاً بالسير والتراجم، ولهذا كان التاريخ يعتبر فناً قليل الأهمية ومادة تكميلية لا غير، ولهذا رتبت هذه المادة ووضعت في الأدب، فالأدباء هم أولئك الذين زودوا بثقافة تامة شبيهة بتلك التي يشير إليها "مونتين" في كتابه "يوميات"، فالأديب هو "الرجل النزيه".

وجاء التاريخ في العلوم الدينية في موسوعة الخوارزمي "مفاتيح العلوم".

ويشكل التاريخ في أغلب الأحيان المذكرة الجماعية للظواهر كالطوفان، ومواليد الأنبياء... الخ، ثم حين دخل المسلمون مرحلة ضعفهم يصبح التاريخ موضوعاً غير مستقل بذاته، باختصار يصبح مادة تابعة لغيرها وسيعرف مصير الفلسفة.

كما كان التاريخ في أغلب الأحيان منعدم الوجود ضمن انشغالات العرب الثقافية، وحتى "ابن خلدون" نفسه في تبويبه للعلوم العقلية التي يعرضها لنا، والمتأثر فيها بأسلافه فإنه لم يذكر لنا سوى المنطق، وعلم الطبيعة، والعلم الإلهي والمقادير التي تتألف من الهندسة وعلم الإرتماطيقي والموسيقي وعلم الهيئة.

هنا نلاحظ أن التاريخ منعدم تماماً في مثل هذا التبويب، وحتى حين يذكر التاريخ فليس بتلك الأهمية، على الرغم من أن التاريخ كان مستعملاً بكثرة خصوصاً قبل القرن الذي عاش فيه "ابن خلدون" الذي قال: « أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسموا إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال»[1].

وهنا كان "ابن خلدون" غير راضياً عن مثل هذا التاريخ، لأن الطريقة المستعملة في كتابته كانت بدائية من جهة، ومن جهة أخرى انطوى على أغلاط فاحشة، فقد كان يستعمل التاريخ لغايتين إما لإعلاء شأن الملك، وإما لتسلية الجماهير. ويقول "ابن خلدون":

---

* جمعية إخوان الصفا: ظهرت في البصرة وخلفت موسوعة ضخمة قام بترجمتها ديتريشي، وتنزوي هذه الموسوعة على 51 رسالة مرتبطة بدوائر معارف عصره.

* الخوارزمي: توفي سنة 849، وهو مؤلف كتاب في الجبر، ولفظة الخوارزميات مشتقة من اسم عائلته.

(1) عبد الغني مغربي: الفكر السيبولوجي عند ابن خلدون، تر: محمد الشريف بن دالي حسين، (د. ط)، دار الفكر للنشر، الجزائر، 2006، ص57.

« ... وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال»[1]، أي استعمل التاريخ للتسلية في الاحتفالات، ومن ذلك فالتاريخ هنا لا يمكنه أن يطمح للنبالة والسمو، و"ابن خلدون" قد ميز في نقده بين فئتين من المؤرخين:

فئة الذين جمعوا أخبار الأيام وسطروها في صفحات الدفاتر (فحول المؤرخين) وفئة المؤرخين « الذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة»[2].

ويؤكد "ابن خلدون" في سيّاق تبرير مآخذه على جعل أسلافه، أن فن التاريخ «... محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يقضيّان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران، والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم، والجيد عن جادة الصدق»[3].

كذلك يقول: « فأنشأت في التاريخ كتاباً... وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار، ملأوا أكناف النواحي منه والأمصار... وهم العرب والبربر؛ إذ هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما، وطال فيه على الأحقاب مثواهما، حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما، ولا يعرف أهله من أجيال الآدميين سواهما»[4].

وفي الأقوال التي سبق لنا ذكرها أولا نخلص أن "ابن خلدون" قام بتقديم حجج وبراهين على المغالط التي وقع فيها سابقوه من المؤرخين وكيف على المؤرخ أن يكون ذا ثقافة متنوعة وحكمة وذكاء ودهاء.

وفي القول الثاني يؤكد إلمامه بتاريخ المغرب العربي وكل أحقابه.

---

(1) عبد الغني مغربي: الفكر السيبولوجي عند ابن خلدون، ص58.

(2) المرجع نفسه، ص ن.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص12.

(4) عبد الغني مغربي: الفكر السيبولوجي عند ابن خلدون، ص40.

4ـ موضوعات المقدمة:

لو توقفنا على بعض الإشارات التي تطرق لها "ابن خلدون" في مقدمته، ولها صلة بمجال الأدب بغاية معرفة مداها وعمقها لوجدنا أن المقدمة أصلاً ليس لها أيّ صلة مع حقل الأدب، إلاّ باعتبارها منتوجاً أدبياً، والأدب إنما يأتي الحديث عنه عرضا أو استطرادا أي الانتقال من معنى إلى آخر، وكما رتب ابن خلدون محتويات كتابه إلى مقدمة وثلاثة كتب، تختص المقدمة بذكر فضائل علم التاريخ ورصد مخالط المؤرخين وذكرها، بينما الكتاب الأول يختص بالعمران وذكر في ذلك مثلا الملك والسلطان والكسب والمعاش والضائع والعلوم، أما الكتاب الثاني فقد ذكر فيه أخبار العرب وأجيالهم، أما الكتاب الثالث ففيه أخبار البربر ومواليهم والحديث عن الأدب يدخل ضمن محتويات الكتاب الثاني" لذلك الحقيقة أن المقدمة متصلة بالتاريخ والعمران وليس بالأدب، وهي بذلك ليست مدونة نقدية أدبية»[1].

وصاحبها كذلك ليس ناقدا أدبيا، واشتغاله عليه يهم حقل الأدب إلا من زاوية تجربته الخاصة في مجال الكتابة شعرا ونثرا هنا يقول ابن خلدون " هذا العلم لا موضوع له ، ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها وإنما المقصود منه عند أهل اللسان ثمرته، وهي الإجادة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناجيهم"[2] لدى فإن الأدب لا يحضر في المقدمة إلاّ باعتباره عارضا من عوارض العمران أو الاجتماع الإنساني باعتباره أداة تدخل تحت مختلف العلوم والصناعات التي ذهب ابن خلدون إلى التأريخ لها وعرض بعض أصولها ومناهجها في محاولته البحث عن المعرفة العربية الإسلامية.

إلا أن "ابن خلدون" يبني رؤيته على التأكيد والإصرار على الصلة الوطيدة بين العلم والتقدم الاجتماعي بمعنى آخر العلوم لا تقوم إلا في المجتمع أي علاقة العلوم بالمجتمع الإنساني، مما يعني أن المعرفة والعلم بالنسبة إليه يعكسان المجتمع وتحولاته ولا يمكن أن ندرك العلم إلا من خلال المجتمع.

---

(1) عبد الرحمان ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط4، 1981، ص401.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر بيروت، لبنان، 2004، ص573.

والفكرة ينطلق منها ابن خلدون للحديث عن الأدب هي باب الصنائع يرى فيها أن منها البسيط والمركب، فالأول مختص بالضروريات والثاني للكمليات ومنها ما يختص بأمر المعاش ومنها ما يختص بالأفكار وهذه خاصية الإنسان من العلوم والضائع[1].

ورسوخ الأفكار إنما هو برسوخ الحضارة[2]، فالفكرة في الأصل تعود للعمران، وكما يرى ابن خلدون أنّ الصنائع متنوعة عند الإنسان إلاّ أنّ منها ما هو ضروري في العمران وما هو شريف بالموضع[3]، فالضروري كالفلاحة والبناء، والشريف بالموضع كالكتابة والوراقة والطب.

كما صنف "ابن خلدون" العلوم إلى صنفين، الصنف الطبيعي يقوم على الفكر، والصنف النقلي ويأخذ عن ناقلة أو آخذة.

كما تناول ابن خلدون علوم القرآن من التفسير والقراءات وعلوم الحديث وعلم الفقه وما يتبعه من الفرائض وأصول الفقه، ثم علم الكلام، وعلم تعبير الرؤيا، وفي تقديره لهذه العلوم فقد قدم العلوم اللسانية باعتبار تفوقها عليها وهذه أصناف منها:

علم اللغة، وعلم النحو، وعلم البيان، وعلم الآداب، ولابد من معرفة العلوم المتعلقة بلغة العرب لمن أراد علم الشريعة وعبر هذا التصنيف يتعامل ابن خلدون مع الأدب باعتباره علما تابعا، أو علما مساعدا له غاية واضحة هي معرفة أسرار العربية لتفسير النص الديني وفهم معناه، وهو مفهوم ساد لدى كثير من علماء الدّين كانت رؤيتهم للآداب إنما تدخل ضمن عمليات فهم العربية لتفسير القرآن من جهة المفردات والعبارات وشرح الغريب في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم.

يفيد "ابن خلدون" أن الغرض الأسمى في الأدب هو حصول القدرة أو القوة على فهم كتاب الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم ومعرفة بناء الألفاظ والدلالات الواردة فيه لاستنباط الأحكام.

ومن هنا ينطلق ابن خلدون ليعرض لنا مسألة مفهوم الأدب السجع ومسائل من اللغة والنحو وأيام العرب وأخبارهم وأنسابهم، وهذا تحديدا يلتقي مع جملة التعريفات القديمة التي لا تقوم على مفهوم جامع مانع للأدب بقدر ما تقدم إحصاء للعلوم والمعارف والفنون المندرجة

(1) ابن خلدون: المصدر السابق، ص400.

(2) المصدر نفسه، ص401.

(3) المصدر نفسه، ص405.

تحت عنوان الأدب[1]، فالسائد أن علوم الأدب ثمانية، النحو واللغة والتصريف والعروض والشعر وأخبار العرب وأنسابهم، وكما ألحق بهم صاحب "نزهة الألباء في طبقات الأدباء" لابن الأنباري في النحو وعلم أصول النحو[2].

كما يضيف إليها "ابن خلدون" فن الغناء حيث يقول في سياق استكماله حدّ الأدب « وكان الغناء في الصدر الأول من أجزاء هذا الفن لما هو تابع للشعر، إذا الغناء إنّما هو تلحينه»[3]، وينتقل ابن خلدون ليحدد الأدب بعبارات أخرى : « الأدب هو حفظ أشعار العرب وأخبارها والأخذ من كل علم بطرق، يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية من حيث منتوجها فقط، إذ لا مدخل لغير ذلك من العلوم في كلام العرب "[4] وهذا المعنى يحمل فضاء جامع لمختلف العلوم والفنون التي لها صلة باللغة العربية، ليكون بذلك دور الأديب هو حفظ ونقل المعارف لا استنباط الأحكام.

ولما أضاف ابن خلدون الغناء إلى حقل الأدب أشار إلى أنّ هذا الفن يحدث في العمران حيث تجاوز الحد الضروري إلى الحاجي ثم الكمالي، وينسب ازدهاره إلى الفرس، أمّا فيما يخص العرب فقد احلّوا الشعر محلّ الغناء حيث يقول: « وأمّا العرب فكان لهم أولا فن الشعر يؤلفون فيه الكلام أجزاء متساوية على تناسب بينها في عدة حروفها المتحركة والساكنة (.....)»[5]، حيث تغنى به الحداة في حداء إبلهم والفتيان في فضاء خلواتهم وكان الشعر غناء والتغيير إذا كان به تهليل[6].

وفي لسان العرب قال الأزهري وقد سموا ما يطربون فيه من الشعر تعبيرا وروى عن الشافعي أنّه قال: « أرى الزنادقة وضعوا هذا التغيير لصدوا عن ذكر الله وقراءة القرآن وهو يرى أن العرب لم يعرفوا الغناء إلا لمّا جاءهم الترف وغلب عليهم الرفه بما حصل لهم من غنائم الأمم وتحولوا إلى نضارة العيش ورقة الحاشية واستجلاء الفراغ»[7].

---

(1) ابن خلدون: المصدر السابق، ص553.

(2) العادل خضر: الأدب عند العرب مقاربة وسائطية ، ط1 ، كلية الآداب منوبة، تونس، ط 2004، ص384.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص554.

(4) المصدر نفسه، ص553.

(5) المصدر نفسه، ص426.

(6) المصدر نفسه، ص427.

(7) المصدر نفسه، ص427.

وفي باب آخر يقسم "ابن خلدون" لسان العرب إلى فنين فن بقوله: « الكلام الموزون المقفى ومعناه الذي تكون أوزانه كلما على روي واحد وه القافية»[1]، وهذا المفهوم في جوهره عروضي، ويكاد يلتقي مع ما قاله في مجال الغناء إي أنهما يبدوان وجهان لعملة واحدة.

كما تناول في موضع آخر أن فن الشعر يوجد في سائر اللغات إلا أن العرب اختصوا به دون سواهم من الأمم وكما يقر ابن خلدون في مستوى آخر وكونه كلاما تاما في مقصوده، وهو ما يفرض الحاجة إلى ما أسماء « نوعا من التلطف في تلك الملكة حتى يفرغ الكلام الشعري في قوالبه التي عرفت له من شعر العرب»[2]، وهنا يضعنا أمام مفهوم جديد يتصل لا أديب وهو الأسلوب إل المنوال الذي تنسج فيه التراكيب أو القوالب الذي تفرغ فيه ويذهب ابن خلدون إلى أن الملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر وملكة الكتابة بحفظ الأسجاع، إذ يقرر هذا المعنى مفهوم آخر للشعر كما يرى أن التعريف الشعر الكلام الموزون المقفى إنّما هو مفهوم قاهر، لذلك يضع له تعريفا جديدا بقوله: الشعر هو الكلام البليغ المبني على الاستعارة والأوصاف المفصل بأجزاء متفقة في الوزن والروي مستقل كل جزء منها بغرضه ومقصده عما قبله وبعده الجاري على أساليب العرب المخصوصة به"[3].

كما اعتبر "ابن خلدون" أنّ عملية الحفظ شرطا أساسيا في خلق الشعر، لأن دورها ترسيخ قوالب معينة في الذهن والشاعر يستحضر القالب المقصود"[4]؛ أي أنّه كلمّا كثر المحفوظ كثرة النماذج، وينتهي ابن خلدون إلى رأي نقدي غريب مؤداه أنّ بلاغة الإسلاميين أمثال حسان والحطيئة وعمر وجرير والفرزدق أرفع طبقة من النابغة وعنترة وابن كلثوم، لأنّ هؤلاء أتيحت لهم حفظ وتلقي الطبقة الثانية العالية من الكلام في القرآن والحديث وهو ما لم يتوفر لمن كان قبلهم في العصر الجاهلي، وأشار أنه عرضه على أحد شيوخه الذي قال لها يا فقيه هذا الكلام من حقه أن يكتب بالذهب[5].

(1) ابن خلدون: المصدر السابق، ص566.

(2) المصدر نفسه، ص570.

(3) المصدر نفسه، ص573.

(4) المصدر نفسه، ص575.

(5) المصدر نفسه، ص580.

وهنا نخلص إلى أن الطريقة التي يفصح بها بن خلدون عن حياته تعكس بالضبط حالته، وحالته هذه تطابق إنتاجه، وحالة الفرد متوقفة على شروط إنتاجه المادية، وقد تطرق ابن خلدون في مقدمته إلى مواضيع عديدة أبرزها:

أ ـ اللفظ والمعنى:

ظن البعض ممن تناول قضية اللفظ والمعنى لدى ابن خلدون بأنه أعطى الأسبقية للفظ على حساب المعنى حينما ذهب إلى أن صناعة النظم والنثر تكون في الألفاظ لا المعاني، إذ أن المعنى أصل للفظ، لكن الأمر ليس كذلك، حيث نجد اللفظ يتقدم على المعنى لكونه الصورة الشكلية له، وما قصده ابن خلدون باللفظ هو ملكة اللسان، لا مجرد اللفظ المفرد فحسب، لأن تلك الألفاظ هي التي تجري على اللسان والنطق، فالمعاني مكنونة أصلاً في الضمائر، يقول: « فالصانِعُ الذي يحاوِلُ ملَكةَ الكلامِ في النظمِ والنَثْرِ إنما يُحاوِلها في الأَلفاظِ بحفظِ أَمثالها من كلامِ العَرَبِ، ليكْثرَ استعمالُهُ وجريُهُ على لسانِهِ حتى تستقِرْ له الملَكةُ في لسانِ مُضَرَ، ويتخلَّصَ من العُجمَةِ التي رَبِيَ عليها في جيلِهِ، ويفرِضَ نفسَهُ، مثل وليدٍ ينشأُ في جيلِ العَرَبِ ويُلقَّنُ لغَتَهُم كما يُلقَّنُها الصَبيُّ، حتى يصيرَ كأَنَّهُ واحدٌ منهم في لسانِهم. وذلك أَنَّا قدَّمنا أن للِّسان مَلَكةٌ من الملَكاتِ في النُطقِ يحاوِلُ تحصيلَها بتكرارِها على اللسانِ حتى تحصُلَ شأْن المَلَكات، والذي في اللسانِ والنْطقِ إنما هو الأَلفاظُ، وأَمَّا المعَاني فهي في الضمائرِ وأَيضاً فالمعَاني موجودَةٌ عند كلِّ واحدٍ وفي طوعِ كلِّ فِكرٍ منها ما يشاءُ ويرضى، فلا تحتاجُ إلى تكلُّفِ صناعةٍ في تأْليفِها وتأْليفُ الكلامِ للعِبارَةِ عنها هو المُحتاجُ للصناعَةِ كما قُلناهُ وهو بمثابَةِ القوالبِ للمعَاني»[1].

فهو يقصد بكلامه أن حصول أي واحد منا على ملكة اللسان، يكون بحفظ أمثال الألفاظ من كلام العرب وبلاغتهم، ومن ثم تكرارها على اللسان أي استعمالها فيما وضعت له في الأصل، وما يؤكد هذا الفهم أنه يرى وجود المعاني في فكر كل واحد منا، وللتعبير عنها يحتاج المتكلم إلى تأليف الكلام وصياغة العبارة وتركيبها، ويوضح هذه العلاقة أكثر بمثال يبرز أكثر رأيه، فيقول: « فكما أَنَّ الأَواني التي يُغتَرَفُ بها الماءُ من البحرِ منها آنيةُ الذهَبِ والفِضَّةِ والصَدَفِ والزُجاجِ والخَزَفِ، والماءُ واحدٌ في نفسهِ. وتختلِفُ الجودَةُ في الأَواني المملوءَةِ بالماءِ باختلافِ جنسها لا باختلافِ الماءِ. كذلك جودَةُ اللُّغَةِ وبلاغَتُها في

(1) ابن خلدون: المصدر السابق، ص596.

الاستِعْمالِ تختلِفُ باختلافِ طبقاتِ الكلامِ في تأْليفِهِ، باعتبارِ تطبيقِهِ على المقاصِدِ. والمعَاني واحدةٌ في نفسِها؛ وإنما الجاهلُ بتأْليفِ الكلامِ وأَساليبِهِ، على مُقتضى ملَكةِ اللسانِ، إذا حاوَلَ العبارَةَ عن مقصودِهِ، ولم يُحسِنْ، بمثابَةِ المُقعَدِ، الذي يرومُ النهوضَ ولا يستطيعُهُ لفقدانِ القُدرَةِ عليه»[1].

وهنا نجد ابن خلدون لم يناقش مسألة انتصار اللفظ على المعنى، بحسب الفهم النقدي القديم، لكنه يناقش مسألة أخرى؛ وهي أنه لا بد على من يريد أن يكون ناظماً أو ناثراً من العرب عليه أولا أن يقوم بحفظ ألفاظ العرب الواردة في كلامهم ليشكل ثروة لغوية ينطلق منها للتعبير عن معانيه، فالألفاظ تحتاج إلى صناعة بينما المعاني ليست بحاجة لها.

ب- الطبع والصنعة:

ليست قضية الطبع والصنعة جديدة علينا بل هي موجودة منذ القرن الثامن هجري، وقد نوقشت منذ زمن بعيد، وربما يرجع امتدادها مع ابن المعتز الذي يعد أول من أشار إلى هذه القضية في النقد.

أما ابن خلدون فقد ميز بين المطبوع من الكلام والمصنوع، وبين جودة الكلام وقصوره، حيث يرى أن مفهوم البلاغة يتمثل في أن " البلاغة هي أصلُ الكلامِ العربِيِّ وسجيَّتُه وروحُهُ وطبيعَتُه»[2]، وهنا نجده يربط بين مفهوم البلاغة ومفهوم الكلام المطبوع الذي يعني به فنياً " الكلامَ الذي كملَتْ طبيعتُهُ وسجيَّتُه من إفادَةِ مدلوله المقصودِ منه، لأَنَّه عبارةٌ وخطابٌ، ليس المقصودُ منه النطقُ فقط. بل المتكلِّم يقصَدُ به أَن يفيدَ سامِعَه ما في ضميره إفادةٌ تامّةٌ، ويدلُّ به عليه دَلالةٌ وثيقَةٌ. ثم يتبَعُ تراكيبَ الكلام في هذه السجيَّة التي له بالأَصالة ضروبٌ من التحسين والتزيين، بعد كمال الإفَادَةِ وكأَنَّها تعطيها رونَقَ الفَصاحَةِ من تنميقِ الأَسجاعِ، والموازنة بين جمل الكلامِ وتقسيمه بالأَقسام المختلفة الأَحكامِ والتورِيَة باللفظ المشترك عن الخفِيّ من معانيه، والمطابقة بين المتضادَّات، ليقع التجانس بين الأَلفاظ والمعاني، فيحصل للكلامِ رونقٌ ولذَّةٌ في الأَسماع وحلاوة وجمال كلُّها زائدة على الإفادة»[3].

---

(1) ابن خلدون: المصدر السابق، ص596.

(2) المصدر نفسه، ص599.

(3) المصدر نفسه، ص599- 600.

وهذا يعني أنه ذهب إلى أن المقصود بالصنعة هو ما يقدمه الناظم أو الناثر من ألوان البديع سواء كان لفظي أو معنوي.

كما يؤكد أن هذه الصنعة موجودة في القرآن الكريم، فيقول: « وهذه الصنعةُ موجودَةٌ في الكلام المعجزِ في مواضِع متعدِّدَة مثل :﴿ واللَّيْل إذا يَغْشى والنَّهارِ إذا تَجَلَّى﴾، ومثل: ﴿ فأَما مَن أَعْطى واتَّقى وصدَّق بالحُسْنى﴾، إلى آخر التقسيم في الآية. وكذا: ﴿ فأَما مَن طَغى وآثرَ الحياةَ الدنّيا﴾ إلى آخر الآية. وكذا: ﴿هُمْ يحسبونَ أَنَّهم يُحْسِنونَ صُنْعاً﴾. وأَمثاله كثير. وذلك بعد كمالِ الإفادَةِ في أَصلِ هذه التراكيبِ قبل وقوع هذا البديعِ فيها»[1].

إلى أن يصل إلى ذكر الإسلاميين، لكنه لا يريد بمصطلح الإسلاميين من جاؤوا بعد الإسلام مباشرة، من حيث التقسيم التاريخي للعصور الأدبية، بل أراد به عموم من جاء بعد الإسلام، فيرى أن الإسلاميون فوقع لهم عفوا وقصدا، وأتوا منه بالعجائب وأول من أحكم طريقته حبيب بن أوس والبحتري ومسلم بن الوليد، فقد كانوا مولعين بالصنعة، ويأتون منها بالعجب. وقيل : إن أول من ذهب إلى معاناتها بشار بن برد وابن هرمة، وكانا من آخر من يستشهد بشعره في اللسان العربي. ثم اتبعهما عمر بن كلثوم والعتابي ومنصور النميري ومسلم بن الوليد وأبو نواس. وجاء على آثارهما حبيب والبحتري. ثم ظهر ابن المعتز فختم على البديع والصناعة أجمع.

جـ الأسلوب:

هناك اتفاق بين المعنى المعجمي للفظ (الأسلوب) والمعنى الاصطلاحي النقدي اتفاقاً كأي اتفاق بين اصطلاح وجذره اللغوي، ولهذا عرف ابن خلدون الأسلوب بأنه عبارة عندهم « عن المنوالِ الذي يُنْسَجُ فيهِ التراكيبُ أو القالِبِ الذي يُفْرَغُ فيه، ولا يُرْجَعُ إلى الكلامِ باعتبارِ إفادتِهِ أصل المعنى الذي هو وظيفةُ الإعرابِ، ولا باعتبارِ إفادتهِ كمال المعنى من خواصُ التراكيبِ، الذي هو وظيفةُ البلاغَةِ والبيانِ، ولا باعتبارِ الوزنِ كما استعملَهُ العرَبُ فيهِ الذي هو وظيفَةُ العَروضِ. فهذه العلومُ الثَّلاثَةُ خارِجَةٌ عن هذه الصِناعَةِ الشِّعْرِيَةِ»[2].

فابن خلدون هنا يشرع في بيان ماهية الأسلوب باعتباره القالب الذي تصب فيه التراكيب، فيبتعد به على أن يكون مقتصراً على الإعراب والبلاغة والبيان والعروض.

---

(1) ابن خلدون: المصدر السابق، ص600.

(2) المصدر نفسه، ص589.

فيما يرى أن البلاغة والبيان والعروض وعلاقتها بالأسلوب تتمثل في أن يكون الشاعر على معرفة عميقة بقوانين البلاغة، ولكنها ليست كافية لأن يمتلك أسلوباً راقياً، ذلك أن « قوانينُ البلاغَةِ إنما هي قواعِدُ علميَّةُ وقياسيَّةٌ، تفيدُ جوازَ استعمال التراكيبِ على هيئَتها الخاصَّةِ بالقياسِ. وهي قِيَاسٌ علميٌّ صحيحٌ مطَّرِدٌ كما هو قياسُ القوانين الإِعْرابيَّةِ. وهذه الأَساليبُ التي نَحن نقرِّرُها ليست من القِياسِ في شيءٍ، إنما هي هيئةٌ ترسَخُ في النفسِ من تَتَبُّعِ التراكيبِ في شعرِ العَرَبِ لجريانها على اللسانِ حتى تستحْكم صورتُها، فيستفيد بها العملُ على مثالها والاحتذاءَ بها في كل تركيبٍ من الشعرِ »[1].

ولهذا لابد للشاعر أن يحسن ويرقى بأسلوبه عن طريق تتبع وحفظ أشعار العرب وتخزينها في الذهن، تعويد اللسان من خلال التكرار، إلى جانب العمل على منوال هذه الأشعار والاحتذاء بشعرائها، دون التقليد الحرفي لها الذي يفقد الأسلوب حيويته ورونقه.

د- علم النحو:

لا يقدم ابن خلدون تعريفاً مباشراً لهذا العلم، كما هو الحال بالنسبة للعلوم الأخرى المتعلقة بعلوم اللسان العربي، وهنا نجد ابن خلدون قد استنتج مفهوم علم النحو بقوله التالي: « استنبطوا من مجاري كلامهم قوانينَ لتلكَ الملَكةِ مطَّرِدَةٌ، شبهَ الكُلِّياتِ والقواعِدِ، يقيسونَ عليها سائرَ أَنواعِ الكلام ويُلحِقونَ الأَشباهَ بالأَشباهِ. مثل أَنَّ الفاعِلَ مرفوعٌ والمفعولَ منصوبٌ، والمبتدأ مرفوعٌ. ثم رأوا تغيَّرَ الدَّلالَةِ بتغيُّرِ حرَكاتِ هذه الكلِماتِ، فاصطلحوا على تسميتِهِ إعراباً، وتسميةِ الموجبِ لذلك التغيُّرِ عامِلاً وأَمثالِ ذلك. وصارت كلُّها اصطلاحاتٍ خاصةٌ بهم، فقيَّدوها بالكتابِ وجعلوها صناعةً لهم مخصوصةً، واصطلحوا على تسميتها بعلمِ النحوِ »[2].

ومن هذا كله نستنتج أن النحو عند ابن خلدون هو عبارة عن تلك القواعد التي قاس عليها العرب كلامهم.

(1) ابن خلدون: المصدر السابق، ص590.

(2) المصدر نفسه، ص566.

هـ- علم البيان:

يرى ابن خلدون أن هذا العلم حديث العهد مقارنة بعلم النحو واللغة، حيث يقول: « هذا العلمُ حادثٌ في الملَّةِ بعدَ علمِ العَربيَّةِ واللَّغَةِ»[1]، وهنا نجد ابن خلدون يبني منظوره لهذا العلم انطلاقا من قوله بأن القدامى أول من قال به، فيقول: «... وأطلق على الأصناف الثلاثة عند المحدثين "اسم البيان"، وهو اسم الصنف الثاني، لأن الأقدمين أول من تكلموا فيه»[2].

كما أدرج علم البيان مع غيره من العلوم اللسانية لأنه « من العلوم اللسانية»[3]، وهنا يصرح بأن اللسان العربي وأركانه قائم على أركان « أربعة: وهي اللغة والنحو والبيان والأدب. ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مآخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة»[4] هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يرى أن علم البيان هو علم الألفاظ الدالة على المعاني.

وعلى هذا الأساس صنف ابن خلدون علم البيان وجعل على ثلاثة أصناف: « الصنفُ الأَوَّلُ: يبحثُ فيهِ عن هذه الهيئاتِ والأَحوالِ التي تُطابِقُ باللفظِ جميعَ مُقتضياتِ الحالِ، ويسمَّى علمَ البلاغةِ؛ والصنفُ الثاني: يبحثُ فيهِ عن الدَّلالَةِ على اللازمِ اللفظيِّ وملزومِهِ وهي الاستعارَةُ والكنايَةُ كما قلناه ويسمى علمَ البيانِ. وأَلحقوا بهما صنفاً آخرَ، وهو النظرُ في تزيينِ الكلامِ وتحسينِهِ بنوعٍ من التنميقِ: إمَّا بسجعٍ يفصِلُهُ، أَو تجنيسٍ يشابهُ بين أَلفاظِهِ، أَو ترصيعٍ (يقطعُ أَوزانَهُ)، أَو توريَةٍ عن المعنى المقصودِ بإِيهامِ معنىً أُخفى منه، لاشتراكِ اللفظ بينهما (أو طباق بالتقابل بين الأضداد)، وأمثال ذلك، يسمى عندهم علم البديع»[5].

وهنا نجد أن ابن خلدون أراد من علوم اللسان العربي، أن يوضح أن العلاقة التي تربط اللسان (اللغة) إذ يرى أن اللغة تعمل على توصيل المعلومات والأفكار إلى القارئ أولاً، ثم تقوم على إضفاء نوع من الجمالية ثانياً.

---

(1) ابن خلدون: المصدر السابق، ص ن.

(2) المصدر نفسه، ص571.

(3) المصدر نفسه، ص570.

(4) المصدر نفسه، ص565.

(5) المصدر نفسه، ص571.

و- علم اللغة:

لقد كثر الحديث حول علوم اللغة أو اللسان عند العرب وهذا راجع لاشتغالهم بعلم النحو من جهة ولاستغالهم باللغة من جهة أخرى، وهذا ما جعل ابن خلدون يعرف اللغة قائلا: «... هذا العلم هو بيان الموضوعات اللغوية»[1]، وهنا نجده يقصد بقوله " الموضوعات اللغوية" جمع المفردات اللغوية باعتبارها مادة أساسية للكلام، أي هي الكلام الذي اتفق جماعة من الناس عليه.

إن المتتبع لكلام "ابن خلدون" يدرك أن مفهوم علم اللغة عنده لا يتوقف عند معنى المفردة وترتيبها، ولا عند مسألة الخوف من الوقوع في الخطأ في فهم المعاني الوضيعة والوقوف على ما يفهم من كلام العرب، وإنما يتعداه إلى مفهوم ثان أوسع هو "فقه اللغة" وهو بحسبه هو ذلك العلم الذي جاء لتفقه في المفردة أو البحث في معانيها وتفرعاتها واشتقاقاتها، حيث يقول عنها: « ثم لما كانت العرب تضع الشيء لمعنى على العموم، ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظاً أخرى خاصة بها، فرق ذلك عندنا بين الوضع والاستعمال، واحتاج الناس إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ، كما وضع الأبيض بالوضع العام لكل ما فيه بياض»[2]، وهنا نجده يبحث في أبعاد المفردة وأصلها وبعبارة أصح يبحث عن التميز بين وضع الكلمة واستعمالها كما يرجع إلى المفردات؛ أي أنه يعتمد بالدرجة الأولى على المعنى اللغوي للكلمة وما يتفرع عنها من استعمالات مختلفة، لكن "ابن خلدون" يرى أن هناك من استغل هذه الميزة استغلالاً فاشلاً، طبقاً لقوله: « ... حتى صار استعمال الأبيض في هذه كلها لحنا وخروجا عن لسان العرب»[3]، أي أنهم تمادوا في هذه العملية حتى أصبحت عيباً وخطأً كبيراً.

وأخيراً نخلص إلى أن "ابن خلدون" يعد أول من عرف اللغة فيما نظن تعريفاً اقترب فيه اقتراباً شديداً، إذ أن تعريفه جاء شاملاً لمعظم الجوانب الخاصة بمصطلح علم اللغة.

---

(1) ابن خلدون: المصدر السابق، ص567.

(2) المصدر نفسه، ص569.

(3) المصدر نفسه، ص ن.

5- الغرض من المقدمة:

إذا كان ابن خلدون يرى أنّه لا تكون للتاريخ سوى غاية واحدة هي أن تشرح بواسطة القصص تطورات المجتمع البشري في أدواره وأشكاله المختلفة، فمن الضروري أن نبدأ بدرس القوانين التي يحدث التطور طيقا لها لأن ابن خلدون لا يقبل أن يسلم أنّ الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام بل يقرر أنّ هنالك قوانين تسير الحركة الاجتماعية، وأنّه يجب البحث عن تلك القوانين يدرس المجتمع في نفسه، ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل يسميه ابن خلدون " علم العمران"

ولا ينظر ابن خلدون نظرة مستقلة إلى كل ظاهرة من الظواهر التي تحدث في المجتمع ولا يبحث عن إحداها مستقلة عن الأخرى لأنّه يرى أنّها تكون كلاّ تتماسك أجزاءه وتتفاعل فضلا عن أنّ هذا الكل يخضع لمؤثرات بعيدة جدا عن جوهر المجتمع ولكنها تأثر فيه تأثيرا عظيما. كما جاء في مقدمة ابن خلدون في بابها الأول المعنون في العمران البشري « الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: " الإنسان مدنيٌ بالطبع" أي لا بد من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران. وبيان: أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغداء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وتما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغداء، وغير موفية بمادة حياته منه. ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من: الطَّحنِ والعجن والطبخ. وكلٌّ واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلاّ بصناعات متعددة من حدّادٍ ونجّارٍ وفاخوريٍّ»[1].

وبالتالي فالاجتماع الإنساني ضروري باعتبار أنّ كل فرد يكمّل الفرد الآخر ولا يستطيع أن يعيش دون الآخر.

إذن فنحن أمام مجموعتين مختلفتين من القوانين ترتبط إحداهما بظواهر اجتماعية بمعنى أنّ وجودها مترتب على المجتمع ولا توجد إذا لم يوجد المجتمع ذاته، والأخرى مستقلة عنه تمام الاستقلال ترتبط بظواهر طبيعية محضة[2].

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص53.

(2) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص59.

فانتقال البدو مثلا إلى حالة القرار والانتظام ظاهرة لا يمكن حدوثها خارجا عن المجتمع، ومن الممكن أن تسمى القوانين التي يتم بها حدوث تلك الظاهرة قوانين اجتماعية، أمّا الظاهرة الحيوية فلا تتوقف مطلقا على المجتمع ولكنها تؤثر فيه طبقا لقوانين معينة لا يترتب وجودها عليه.

ولا تعمل هاتان المجموعتان في المجتمع مستقلة إحداهما عن الأخرى، ولا توجدان معا فقط بل تمتزج وتتحد أيضا بحيث أنّ حادثا اجتماعيا يبدو لنا عند مشاهدته شديد التعقيد، وليس تفهم الحادث إلاّ أن نحلله وأن نحاول أن نستخلص منه الأسباب المتعددة المختلفة.

إذا الغرض من مقدمة ابن خلدون وشرح هذه القوانين وتقرير الطرق التي تؤثر بها في المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فهما صحيحا[1].

وبالرغم من أنّ مقدمة "ابن خلدون" لها علاقات اجتماعية وتاريخية واضحة إلا أنّ لها علاقة أدبية واضحة كذلك، وهذا ما نلمسه في مقدمته الفصل الخامس والخمسون في صناعة الشعر حيث يعتبر هذا الفن كلام العرب الذي اختصوا به على غيرهم من الشعوب أي على أصحاب سائر اللغات الأخرى حيث أنّ لكل لسان بلاغة خاصة به، وهو في « لسان العرب غريب النزعةِ عزيزُ المنحى، إذ هو كلام مفصَّلٌ قِطَعاً قطعاً متساويةً في الوزنِ، متّحدةً في الحرفِ الأخير من كل قطعةٍ الذي تتفق فيه رويا وقافية»[2]، وتتميز القصيدة بوحدة البيت أي استقلال كل بيت عن الآخر.

كما يتحدث "ابن خلدون" عن أسلوب الاستطراد والمقصود به خروج الشاعر من فكرة إلى فكرة ويبعد الكلام عن التنافر ومثال ذلك انتقال الشاعر من النسيب إلى المدح ومن وصف الطّلل إلى وصف الخيل مع مراعاة الشاعر الجاهلي أن تدور القصيدة كلها في وزن واحد، كما استعملت العرب أوزانا مخصوصة يسميها أهل تلك الصناعة البحور وحصروها في خمسة عشر بحرا نظموا فيها.

(1) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص60.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص588.

الشعر من بين الكلام الأكثر شرفا عند العرب ولهذا جعلوه ديوانهم فكان شاهدا على صوابهم وخطأهم والشعر من بين الكلام الصعب المآخذ ومن يريد اكتسابه يحتاج إلى ملكة فنية حتى يفرغ الكلام الشعري في قوالبها.

كما أنّ لكل فن من الكلام أساليب تختص به فسؤال الطلول يكون بخطابها كقول الشاعر:" يا دار ميتة بالعلياء فالسند" ويكون باستدعاء الصحب للوقوف والسؤال كقول الشاعر أيضا: " قفا نسأل الدار التي خفّا أهلها" أو باستبكاء الصحب على الطلل كقول الشاعر: " قفا نبكي من ذكرى حبيب ومنزل " وكذلك قول الشاعر في تحية الطلول لمخاطب غير معين :" حيّ الدّيار بجانب الغزل" أو باستعظام الحادث كقوله:

" أرأيت من حملوا على الأعواد **** أرأيت كيف خبا ضياء النادي".[1]

وكما هو معلوم أيضا أن الشعر لا يختص باللسان العربي فقط بل كما يقول "ابن خلدون" : « الشعر موجود في كل لغة عربية كانت أم عجمية»(2).

وقد كان للفرس واليونان كذلك أشعار وكان في حمير أيضا شعراء متقدمون، وكانت للعرب لغة خالفت لغة أسلافها وكذلك أهل الأمصار تكلمت لغة أخرى خالفت لسان مصر، وتخالفهما أيضا لغة الأندلس أي أن ابن خلدون هنا يدرس الشعر في اللهجات المختلفة.

كما يذهب "ابن خلدون" أن الشعر كان بلغة مصر فوصفوها بالفحولة في قوله: « وتعاطت من الأمصار، أما العرب أهل هذا الجيل فاستطردوا الشعر وابتدئوا في قصائدهم باسم الشاعر، ثم بعد ذلك يسمونه أهل أمصار المغرب هذه القصائد الأصمعيات نسبة إلى الأصمعي، وأهل المشرق من العرب يسمون هذا النوع من الشعر بالبدوي ويسمونه بالحوراني نسبة إلى حوران من أطراف العراق والشام، أي هي من منازل العرب البادية.

والنحاة العرب يضعون قوانين وضوابط لا عبرة فيها موجودة في أشعارهم، ماعدا حركات الإعراب، فإن غالب كلماتهم موقوفة الآخر، ويميزون الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر بقرائن الكلام إلاّ بحركات الإعراب»(3).

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص589.

(2) المصدر نفسه، ص602.

(3) المصدر نفسه، ص603.

كما تطرق"ابن خلدون" في مقدمته الفصل السادس والخمسون إلى أن صناعة النظم والنثر إنما هي في الألفاظ لا في المعاني أي المعاني تتبع الألفاظ، فالصانع هو الذي يحفظ الألفاظ من كلام العرب ليعود عليها لسانه أي الكثرة من الاستعمال حتى يتمكن اللسان ويتخلص من العجمية التي ترتب عليها، ويفرض ذلك نفسه ويلقن لفته كأنه صبي، والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، والمعاني موجودة عند كل واحد، فلا تحتاج إلى صناعة أي تأليف الكلام هو المحتاج إلى الصانع مثلا: الأواني التي يوضع بها الماء منها آنية الذهب والفضة والزجاج، والماء هو واحد، أي تختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف جنسها لا باختلاف الماء، " كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه، والمعاني واحدة»[1].

ومن أشعار العرب ما قدمه ابن خلدون في مقدمته عن ما قاله الشريف ابن هاشم يبكي الجازية بنت سرحان ويذكر ظعنها مع قومها إلى المغرب:

قـــال الشريف بن هاشم عـلي ترى كبي حرا شكت من زفيرهـــــا
يفز للأعلام أينما رأت خاطـري يرد غلام البدو يلوي عصيرهـــــا
وماذا شكاة الروح ممـا طرا لها غداة وزائـــــع تلف الله خبيـرهـــا
يحس أنّ قطاع عامـر ضميرها طوى وهند جا فـي ذكيـرهـــــــا
وعادت كما خوّارة في يد غاسل على مثل شوك الطلع عقد وأسيرها
تجابذوهـــا اثنين والنـزع بينـهم على شوك له والبقايا جريـرهـــــا[2]

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص596.

(2) المصدر نفسه، ص604.

6ـ أسس اختيار النصوص الأدبية في المقدمة:

معلوم أن "ابن خلدون" أبدع علماً جديداً هو علم الاجتماع الذي تحدث عنه في مقدمته "ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"، وبالرغم من أن "ابن خلدون" أسس علم جديد تناول الناحية الاجتماعية إلا أنه تناول جانب أدبي في مقدمته سماه بعلم الأدب، ذلك لما تحمله مواضيع هذا العلم من بعد جمالي وتاريخي وفني، حيث انتقى هذا الأخير ما يخدمه في اختيار نصوصه ومواضيعه من خلال ضوابط وقوانين سار عليها علماء الأدب ويكون ذلك كالتالي:

أولا: النوع:

إن اختلاف الأنواع الأدبية وتنوعها يجعل المؤلف يختار النوع الذي يريد أن ينظم فيه كلامه وذلك حسب الموضوع الذي أمامه، بحيث أول ما ينبغي طرحه حين نكون مع نص هو التساؤل عن الفئة الأدبية التي ينتمي إليها، بعبارة أخرى ضمن أي نوع أدبي ينبغي إدراجه؟. هذا السؤال اجتماعي تماماً، ففي المكتبة مثلاً تتوزع الرفوف وتتعين بأسماء الأنواع، خيال، نقد، شعر، سياحة... الخ، لكن حين يتعلق الأمر بالنصوص ينبغي النظر في المسألة، لأن النص ليس نوع أدبي فحسب بل هو رسالة شخصية، مرافعة محامٍ، مقالة صحافية، لهذا لا بد من تمييزات هي:

1- معاينة النص (نص نثري أو شعري أو مسرح).

2- تمييز تقسيمات فرعية داخل هذه التقسيمات مثلاً في النثر نميز بين الحكاية والرواية والخطاب.

3- الانتباه إلى ما إذا كان النص ذاته يتطلب التصنيف. مثلاً: يمكن لحكاية أن تكون رواية أو لحوار أن يكون مقالة... الخ.

وبالتالي يكون اختيار نوع النص من بين أهم المراحل والأسس التي يمر عليها الكاتب في اختيار موضوعه.

ثانيا: المضامين:

بعد اختيار النوع المناسب ننتقل إلى مرحلة أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها وهي المضامين، حيث أن مضمون النص يعتبر أهم أساس وضابط يتحدد ويتبين لنا من خلاله الموضوع أو الفكرة المراد مناقشتهما من خلال قصيدة أو نثر ما.

يتعلق الأمر هنا بموضوع النص بذاته، نعنى بالموضوع هنا الإشكالية المتعلقة بفكرة في قصيدة؛ أو نواة سردية في حكاية؛ كذلك الشخصيات المعنية خيالية أم حقيقية، وفي الحالة الخيالية روائية أو مسرحية أو شعرية، كذلك الأمكنة والأزمنة؛ أي العناصر التي يبنى عليها النص أيضاً اللغة، فاللغة حقيقية اجتماعية أساسية، حيث يجب إعطاء كل شخصية اللغة المناسبة لطبيعتها في وضعها الاجتماعي كعنصر من بين عناصر المجتمع.

ثالثا: التأثيرات:

« إن النص الأدبي كما رأينا، يبني قدرته على جذب انتباه قرائه وشدهم إلى التأثيرات التي يتركها وعلى اللذات التي يوفّرها»[1]، حيث أن القارئ ينجذب إلى النصوص التي يجد فيها لذاته وحاجته كذلك بالنسبة لتلك النصوص التي تحوي على شروط عقائدية وتقاليد القراء، بحيث تجده ينجذب إليها بكل سهولة.

والأمر يتعلق بالنظر مباشرة بعد تحديد هوية النص وفهمه إلى طرق تأثيره في متلقيه، وذلك للإجابة على سؤال: ما هو الهدف الذي يحدده النص في منطوقه أو في مناخه العام؟[2]. هذا سؤال عام لكنه يتطلب المزيد من العناية، حيث يتحول إلى صيغة أخرى بأي هدف يتحقق هذا الفعل الفريد، فعل إنتاج نص لا تفرضه ضرورة واضحة، بل يكون إنتاج أي نص خاضعاً لنوع من الصدفة، لأن الأمر يتعلق في حد ذاته هنا بالنص وكذا بالتأثيرات المحيطة به.

رابعاً: التوزيع والتلقي:

« يتعلق الأمر، إذ ذاك بسؤال "إلى من؟"، إلى من يتوجه النص فعلاً، من الذي يسمعه أو يقرأه؟ ويطرح التساؤل حقاً: " لأجل من يكتب النص؟"، وهو سؤال وثيق الصلة لكنه لا يكفي بذاته»، حيث أن أهمية القارئ تجعل الكتاب يهتمون بميولاتهم وبالتالي نجد اختلافاً في المواضيع والأفكار والنصوص حسب الفئة الموجه إليها النص أو الموضوع، « حيث يوجد أدب "موجه" يتم إنتاجه لفئة من القراء أو المستمعين مثل "أدب الشبيبة" لكن هناك مؤلفات موجهة أيضاً إلى فئتين من المتلقين. مثلاً شعر المديح للملوك وعلية القوم موجه إلى مُتلقٍ نصيرٍ للآداب وراعيها، لكنه يفترض أيضاً، تحت طائلة انعدام

(1) بول آرون وألان فيالا: سوسيولوجيا الأدب، تر: محمد علي مقلد، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013، ص74.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص ن.

التأثير، وجود جمهور أخر وهو ذاك المهيأ للإعجاب بالملك وعِليَة القوم : في مثل هذا الحالة نرى أنه إذا كان المتلقي الأول محدداً ومعيناً بالاسم فإن المتلقين الآخرين جزئياً من حالة مرجأة غير محددة، ويغدو الأمر أكثر تعقيداً حين يتعلق بنصوص تقرأ أو تسمع بعد فترة صدورها بكثير، حيث تبرز المسائلة التي يسميها النقد أحياناً "نجاح الأعمال الأدبية ومصيرها" بل "خلودها"»[1]

وبالتالي نجد أن هناك العديد من الفئات التي توجه إليها النصوص حتى أن لكل فئة نصوص خاصة بها، فالملوك مثلاً تكون لهم قصائد مدح أم للعدو فقصائد ذم، وبالتالي هذا التنوع في النص يكون حسب المتلقي أو المستمع المراد إيصال الفكرة إليه.

(1) المرجع السابق، ص78.

ملحق

ملـــحق:

التعريف بابن خلدون:

أ- حياته:

هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون، ولد في غرّة رمضان بتونس عام 732هـ وفيها نشأ وتلقى العلوم المعروفة في عصره، وتنقل في بلاد كثيرة في شبابه، ثم نزل على السلطان أبي عنان المريني صاحب تلمسان سنة 755هـ، الذي ما لبث أن اعتقله وسجنه بسبب وشاية من أحد المقربين له.

بقي ابن خلدون معتقلا حتى توفي السلطان أبي عنان المريني، ليفرج عنه الوزير ابن عمر، وخلع عليه وعوضه خيراً ثم عينه السلطان أبو سالم المريني كاتبا للسر في السلطنة. وفي عام 764هـ سافر ابن خلدون إلى الأندلس وقصد غرناطة ونزل على سلطانها أبي عبد الله الأحمر الذي بالغ في إكرامه، وفي عام 765هـ رحل إلى "كاستيل" "قشتالة" فمكث برهة قصيرة ثم عاد إلى غرناطة فأقطعه السلطان أبو عبد الله الأحمر بلداً وصيره بذلك من الأمراء الملتزمين، فلم يمكث بهذا المنصب سوى مدة قصيرة وعاد إلى بجاية فاستقبله السلطان أبو عبد الله الأحمر وأسند إليه رياسة حكومته.

ثم استقر ابن خلدون في تلمسان فأقام بها مع عائلته ونزل في قلعة بني سلامة من بلاد "بني توجين" فأقام بها أربع سنوات. في هذه الفترة شرع في كتابة مؤلفه الضخم "التاريخ" فأكمل المقدمة ودوّن بعض فصول من التاريخ، وكان ذلك في أواخر العقد الثامن من القرن الثامن للهجرة، وقبل وفاته بثلاثين عاما، وقد شارف على الخمسين من عمره.

في عام 780هـ عاد ابن خلدون إلى مسقط رأسه تونس ومكث فيها أربع سنوات حتى 784هـ فانتقل بعدها إلى القاهرة وجلس للتدريس في الأزهر، واتصل بسلطان مصر "برقوق" فقربه وأكرمه وولاه قضاء المالكية عام 786هـ. وكان قد بعث يستقدم عائلته من تونس ليقيموا معه فغرقوا جميعا في البحر. وهذا ما أوقعه في حزن شديد ودفعه إلى الاستقالة من منصبه والانقطاع للتدريس ومتابعة تأليف كتاب التاريخ حتى أتمه في عام 797هـ. وهو في الخامسة والستين من عمره، وقد قضى في كتابته نحو خمسة عشر عاما وما زال مقيما في مصر حتى توفي بها عام 808هـ عن عمره يناهز 76 عاماً، ودفن بمقابر الصوفية ولا يعرف له مكان محدد.

ب- تلمذته:

كان ابن خلدون محبا للعلم في سن مبكرة، إذ قرأ القرآن العظيم على يد أستاذه "أبي عبد الله محمد بن سعد بن بُرَّال الأنصاري"، وبعد أن انتهى من حفظ القرآن الكريم أقبل على تعلم صناعة العربية فحفظ كتاب الأشعار الستة والحماسة للأعلم وطائفة من شعر المتنبي ومن أشعار كتاب الأغاني، كما أخذ الفقه عن جماعة منهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجياني، وأبو القاسم محمد القصير، كما درس العلوم الشرعية والعلوم الطبيعية والرياضية وعلوم المنطق والفلسفة، ولكن القدر كان له بالمرصاد إذ أصيب بمرض الطاعون، وهذا ما دفعه إلى الابتعاد عن طلب العلم وقرر التوجه إلى السياسة والوظائف العامة.

جـ- مؤلفاته:

- تلخيص المحصل لفخر الدين الرازي.
- رحلة.
- شرح الرجز لابن الخطيب في الأصول.
- شرح قصيدة ابن عبدون.
- شرح قصيدة البردى.
- طبيعة العمران.
- "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" وهو المبحث الذي اشتهر به فيما بعد باسم "المقدمة".

د- شهرته:

لم يعرف التاريخ السياسي العربي رجلا ملئت حياته بالحوادث مثل ابن خلدون، والذي اشتهر بابن خلدون نسبة إلى أول من دخل الأندلس من أجداده، وهو خالد بن عثمان الذي عرف فيما بعد بابن خلدون على عادة أهل الأندلس الذين كانوا يضيفون إلى الاسم واواً ونوناً تعظيماً لأصحابها. وهذا ما جعل ابن خلدون يعد من أبرز صفاته التقلب والدهاء وحب الظهور، والثقة بالنفس، والذكاء، وحب العمل والمغامرات السياسية، وقد استثارت الوظائف الحكومية والمغامرات السياسية بأكبر قسط من وقته ونشاطه، وقد عمل في السياسة تقريبا خمس وعشرين سنة، وقد اكتسب خلالها خبرة واسعة في التعامل مع جميع فئات الناس، ومع ذلك فإنه لم يترك فرصة نتاج له لمتابعة تحصيله العلمي إلا واغتنمها. وأتيح له وهو

بفاس أن يعاود الدرس والقراءة على العلماء والأدباء الذين كانوا قد نزحوا إليها من الأندلس ومن تونس وغيرها من بلاد المغرب، فارتقت بذلك معارفه واتسع إطلاعه.

وشهرة ابن خلدون لا تقوم على تاريخه بل على مقدمته التي تصدى بها لدرس مواضيع لم تكن معروفة قبله إلا سطحيا دون أن تشكل علماً.

هـ ـ تنقلاته والوظائف العامة التي تولاها:

ـ تولى وظيفة كاتب عند أمير تونس.

ـ أصبح أميناً للسر عند سلطان مراكش "أبي عنان المريني".

ـ سافر إلى غرناطة حيث عاش مدة في بلاط ملكها ابن الأحمر.

ـ تولى رئاسة الوزراء في بجانة (من بلاد الجزائر).

ـ سافر إلى مصر ودَرَسَ في الأزهر الشريف.

ـ موت جميع أفراد أسرته في حادث غرق السفينة التي كانت تقلهم من تونس إلى الإسكندرية وقد غرق معهم جميع ماله وكتبه وكانوا في طريقهم للإلتحاق به.

ـ سافر إلى مكة لأداء مناسك الحج.

ـ رافق الحملة المصرية لمحاربة تيمورلنك في الشام وكان مفاوضا بارعا.

خاتمة

خـــاتـمة:

وأخيراً يمكننا إجمال أبرز النتائج التي توصلنا إليها بعد رحلة العناء الجميل والبحث المشوق الذي أماط اللثام عن كثير من القيم الجمالية والتاريخية في مقدمة ابن خلدون، وقد أفرز البحث كثيراً من النتائج والمتمثلة فيما يلي:

ـ إن ابن خلدون كانت له أراءٌ نقدية قيمة بالرغم من أنَّه لم يزاول النقد الأدبي، ولم يمنحه من جهده الشيء الكثير.

ـ رتّب علوم اللسان العربي حسب وظيفتها، واضعاً النحو في المرتبة الأولى من بين الأركان الأخرى.

ـ جعل علم البيان من بين العلوم اللسانية.

ـ يعد ابن خلدون أول من نظر إلى المجتمع نظرة علمية، حيث ربط التربية والتعليم بالحياة الاجتماعية.

ـ يرى ابن خلدون أن اللغة ثابتة والنحو متطور والعكس صحيح، لأن اللغة التي تحمل معنى الكلام يعتريها التغيير بسرعة اعتباراً لنظريته من جهة، وما أثبتته البحوث اللسانية من جهة أخرى.

ـ يرى ابن خلدون أن البداوة هي أصل كل دولة؛ وخاصة حينما تمدها بالقوة وتساهم في ازدهارها وتطورها.

ـ تطرقت مقدمة ابن خلدون إلى عدة مواضيع من أهمها: قضية اللفظ والمعنى، الطبع والصنعة، الأسلوب، وعلم النحو، وعلم البيان وعلم اللغة، وغيرها من المواضيع الآخرى.

ـ من بين الأسس التي اعتمدها ابن خلدون في اختيار النصوص الأدبية في المقدمة نجد:النوع، المضامين، التأثيرات، التوزيع والتلقي.

ـ وضع ابن خلدون مقدمته في الأساس لكي تكون أداة أو معياراً في التعامل مع الواقعة التاريخية، حيث يرى أن في نسيج هذه الواقعة، هناك أمور يمكن قبولها والتسليم بها، وهناك أمور أخرى يستعصي علينا قبولها أو التسليم بها، وبعبارة أصح هناك شيء يمكن تصديق وجوده وهناك أشياء تخرج بنا إلى دائرة الكذب والتلفيق.

ـ يحاول ابن خلدون في مقدمته إبراز التأثير البالغ في صميم الحركة التاريخية للجماعات والشعوب، إذ يرى أنه ما من دولة كبيرة إلا وأصلها الدين، فالدولة الكبيرة التي

خـــاتـمة:

يسميها البعض الامبراطوريات، يسميها ابن خلدون بالدول الأكثر ثقلاً وتأثيراً في حركة التاريخ، ليس في مجرياته السياسية فقط، بل في نموه الحضاري.

ـ قدم ابن خلدون تعريفاً شاملاً جامعاً للتاريخ يقبله حتى علماء عصرنا، حيث وضع أهدافاً وغايات للتاريخ؛ كما ابتكر فهماً للعمران والحضارة مستنداً بشكل أساسي على ما ورد في رسائل إخوان الصفا.

ملخص

ملخص بالعربية:

تحاول هذه الدراسة الموسومة بـ « النص الأدبي في مقدمة ابن خلدون بين الجمالية والتاريخية» تقديم تصور وافٍ عن ماهية الجمال والتي تمثلت في أنه كل ما يسر النفس ويبهجها، كما كشفت عن علاقة الجمال بالأدب، وارتأيت أيضاً الوقوف على أبعاد الجمال وقيمه في مقدمة ابن خلدون، والتي اختصت بذكر فضائل علم التاريخ وأخبار البربر ومواليهم، والحديث عن الأدب. وحتى يتحقق هذا الهدف كان من الضروري تقسيم البحث إلى مقدمة وفصلين، فبينت في المقدمة موضوع البحث والأسباب التي دفعت بنا إلى لاختياره، وخطة البحث ومنهجه. أما الفصل الأول والذي كان نظرياً فقد تناولنا مفهوم الأدب بشقيه اللغوي والاصطلاحي، بالإضافة إلى مفهوم الجمالية. فيما تناولنا في الفصل الثاني والذي كان تطبيقيا اجتماعية الأدب عند ابن خلدون، وإلى جانب التطرق إلى مقدمته والغرض الذي دفعه لكتابتها، إلى جانب علاقتها بالأدب، ثم كانت الخاتمة التي لخصت فحوى البحث عبر أهم النتائج المتوصل إليها، يليها ذكر لأهم المصادر والمراجع التي استعنت بها في إتمام هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: الجمالية- التاريخية- مقدمة- ابن خلدون.

Summary:

This study which was called: « a literary text in Ibn khaldoun introduction between beauty and history». Tried to make a complete idea about the definition of beauty which is realized in sole happiness, and showed the relationship between beauty and literature. In addition, liked to speak about beauty. Goals and values in Ibn khaldoun introduction.

And particularly, we talked about advantages of history sciences, barbarias and their allies news, and also, speaking about literature.

To reach this aim, we had to classify the research into an introduction and two terms; we defined the research subjet, reasons to choose this subjet, research plan, and its method.

In first term, which was theoretical, was had the definition of literature linguisticaly and lescicaly in addition to, the definition of beauty.

In second term, which was practical, we speike about the objectivity of literature according to Ibn khaldoun, the ain of writing his introduction, and is relalionship with literature.

Finally, in the conclusion, we talked coucisely about the most important ideas and results which were reached, and the main resources which were helped us to make this research.

Key words: beauty- history- introduction- Ibn khaldon.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

*** القرآن الكريم**

➢ المصادر:

1ـ ابن خلدون: المقدمة، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر بيروت، لبنان، 2004.

➢ المراجع:

1ـ إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي،(د. ط)، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1983.

2ـ ابن دريد بن الحسن: جمهرة اللغة، ط1، ج3، دائرة المعارف الإسلامية، حيدر أباد، الهند، 1926.

3ـ أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي: عيار الشعر، تح: عبد العزيز بن ناصر المانع، (د. ط)، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1985.

4ـ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د. ت).

5ـ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، ط7، ج1، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998.

6ـ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: الحيوان، تح: عبد السلام هارون، ط2، ج3، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1965.

7ـ العادل خضر: الأدب عند العرب مقاربة وسائطية ، ط1 ، كلية الآداب منوبة، تونس، ط 2004.

8ـ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، (د. ط)، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، مصر، 1913.

9ـ بول آرون وألان فيالا: سوسيولوجيا الأدب، ترجمة محمد علي مقلد، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013.

10ـ جبور عبد النور: المعجم الأدبي، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1979.

11ـ جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية، (د. ط)، ج3، موفم للنشر.

12ـ جمال الدين محمد بن مكرم، ابن منظور: لسان العرب، تح: خالد رشيد القاضي، ج8، دار صبح، بيروت، لبنان.

13ـ جميل حمداوي: سوسيولوجيا الأدب والنقد، ط1، 2015.

14ـ ذو الرمة غيلان بن عقبة: الديوان، تصحيح وتنقيح كارليل هنري هيس، (د. ط)، مطبعة كلية كمبرج، بريطانيا، 1919.

15ـ سعد بن زيد محمود: نصوص مختارة من مقدمة ابن خلدون، 2007.

16ـ سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ط1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ، 1985.

17ـ سليمان حسن ربيع: في الأدب الإسلامي والأموي، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1964.

18ـ شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في الشعر العربي، ط11، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د. ت).

19ـ طرفة بن العبد: الديوان، شرح يوسف الأعلم الشنتمري، مطبعة برطرند، 1900.

20ـ طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد بن عبد الله عنان، (د. ط)، القاهرة، 1925.

21ـ طه حسين: من بعيد، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1976.

22ـ عبد الغني مغربي: الفكر السيبولوجي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، (د. ط)، دار الفكر للنشر، الجزائر، 2006.

23ـ عدنان عبد الغني: الأدب العربي بين الدلالة والتاريخ، (د. ط)، جامعة آل البيت، الأردن، 2000.

24ـ علي العماري: النقد الأدبي القديم "مقدمة الدراسة"، (د. ط)، (د. ت).

25ـ مارك جيمينيز: ما الجمالية؟، تر: شربل داغر، ط1، إعداد المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2009.

26ـ محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، ط3، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1999.

27ـ محمد بن إبراهيم بن يحي الأنصاري الوطواط: غرر الخصائص الواضحة، (د. ط)، دار الطباعة السنية، مصر، 1867.

28ـ محمد بن يزيد أبو العباس المبرد: الكامل، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (د. ط)، ج3، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، 1977.

29ـ محمد حسن زيني: دراسات في أدب الدعوة الإسلامية، ط1، نادي مكة الثقافي، 1403هـ.

30ـ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس، (د. ط)، ج1، (د. ت).

31ـ محمود رزق حامد: الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي، ط1، دسوق العلم والإيمان للنشر والتوزيع، 2011.

➢ الملتقيات:

1ـ محمد مراد بركات: ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب.

http :// ebn_ Khaldoun. Com/ article details. Php? Article=447

فهرس
الموضوعات

الموضوع.....الصفحة

دعاء

شكر وعرفان

مقدمة(أ، ب، ج، د)

الفصل الأول: ضبط المفاهيم والمصطلحات

1ـ مفهوم الأدب.....07

أ ـ لغة.....07

ب ـ اصطلاحا.....08

2ـ مفهوم الجمال.....10

أ ـ لغة.....10

ب ـ اصطلاحا.....12

جـ ـ مفهوم الجمال في الفكر الغربي والعربي.....14

* في الفلسفة الغربية.....14

* الجمال عند العرب.....16

الفصل الثاني: مقدمة ابن خلدون دراسة تطبيقية

1ـ سوسيولوجيا الأدب.....22

2ـ سوسيولوجيا الأدب عند ابن خلدون.....24

3ـ علاقة الأدب بالتاريخ.....26

4ـ موضوعات المقدمة.....30

أ ـ اللفظ والمعنى.....33

ب ـ الطبع والصنعة.....34

جـ ـ الأسلوب.....35

د ـ علم النحو.....36

هـ ـ علم البيان.....37

و- علم اللغة.....38
5- الغرض من المقدمة.....39
6- أسس اختيار النصوص الأدبية في المقدمة.....43
أولا: النوع.....43
ثانيا: المضامين.....43
ثالثا: التأثيرات.....44
رابعا: التوزيع والتلقي.....44
ملحق.....47
خاتمة.....51
ملخص بالعربية.....54
ملخص بالفرنسية.....55
قائمة المصادر والمراجع.....57
فهرس الموضوعات.....61